FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ PROGRAMI

ARAPÇA YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEDHALİYYETÜ'L- AKL Fİ BAHSİ'T-TEÂRUZ BEYNE'L MU'TAYÂTİ'D-DİNİYYE VE BEYNE'L-MU'TAYÂTİ'L-İLMİYYETİ'-TABİİYYE

(Dirâsetün Tahlîliyye Fî Menâhici İsbâti'l-Kazâyâ ed-Dîniyye ve't-Tabiiyye)

AKLIN BİLİMSEL VE DİNİ BİLGİLER ARASINDAKİ ÇELİŞKİLERE DAİR ARAŞTIRMALARDAKİ ROLÜ

(Dini ve Bilimsel Verilerin İspatında Kullanılan Yöntemlere Dair Analitik Bir İnceleme)

MOHAMMAD AKRAM ABUGHOUSH
190112116

İSTANBUL, 2021

FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ PROGRAMI

ARAPÇA YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEDHALİYYETÜ'L- AKL Fİ BAHSİ'T-TEÂRUZ BEYNE'L MU'TAYÂTİ'D-DİNİYYE VE BEYNE'L-MU'TAYÂTİ'L-İLMİYYETİ'-TABİİYYE

(Dirâsetün Tahlîliyye Fî Menâhici İsbâti'l-Kazâyâ ed-Dîniyye ve't-Tabiiyye)

AKLIN BİLİMSEL VE DİNİ BİLGİLER ARASINDAKİ ÇELİŞKİLERE DAİR ARAŞTIRMALARDAKİ ROLÜ

(Dini ve Bilimsel Verilerin İspatında Kullanılan Yöntemlere Dair Analitik Bir İnceleme)

MOHAMMAD AKRAM ABUGHOUSH
190112116

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Ali M. Al Omarî

İSTANBUL, 2021

FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ PROGRAMI

مدخلية العقل في بحث التَّعارض بين المعطيات الدينيَّة والمعطيات العلميَّة الطَّبيعيَّة، دراسة تحليليَّة في مناهج إثبات القضايا الدِّينيَّة والطَّبيعيَّة

رسالة ماجستير

محمد أكرم أبوغوش
190112116

الأستاذ المشرف
الدكتور المحاضر علي محمود العمري

إسطنبول، 2021

FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
TEZ ONAY FORMU

03/08/2021

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 190112116 numaralı Mohammad Akram Abdulkareem ABUGHOUSH'nın hazırladığı "Dini Veriler İle Doğal Bilimsel Veriler Arasındaki Çelişki Konusunda Aklın Rolü. Dini ve Doğa Bilimsel Önermelerin İspat Yöntemlerine Dair Analitik Bir Çalışma" konulu Temel İslam Bilimleri Arapça Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 03/08/2021 Salı günü saat 14:00 'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **OY ÇOKLUĞU İLE KABULÜNE** karar verilmiştir.

Düzeltme verilmesi halinde:
Adı geçen öğrencinin Tez Savunma Sınavı .../.../20... tarihinde, saat ...:... da yapılacaktır.

Tez Adı Değişikliği Yapılması Halinde: Tez adının ……
…….. şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Tarih	İmza
(Danışman) Dr. Öğr. Üyesi Ali M. A. AL OMARI	03/ 08/2021	**KABUL**
Dr. Öğ. Üyesi Nabil Fouly Mohamed MONGY.	03/ 08/2021	**KABUL**
Dr. Öğr. Üyesi Ahmad Abduljabbar SNOBAR.	03/ 08/2021	**DÜZELTME**
(İkinci Danışman) *.....	.../ .../20...	.....
*.....	.../ .../20...	.....

*2. Danışman varsa doldurulacak.

BEYAN/ ETİK BİLDİRİM

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağlı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Mohammad Akram Abughoush

İmza

MEDHALİYYETÜ'L- AKL Fİ BAHSİ'T-TEÂRUZ BEYNE'L MU'TAYÂTİ'D-DİNİYYE VE BEYNE'L-MU'TAYÂTİ'L-İLMİYYETİ'-TABİİYYE

(Dirâsetün Tahlîliyye Fî Menâhici İsbâti'l-Kazâyâ ed-Dîniyye ve't-Tabiiyye)

MOHAMMAD ABUGHOUSH

ÖZET

Bu çalışmada dini veriler ile bilimsel veriler arasındaki çatışmaya dair sorgulamalarda aklın rolünü temellendirilinilmesi ve bu sorgulamaların ne derece güvenilir olduğunun anlaşılmasını sağlayacak, çelişki iddiasının bulunduğu noktalarda tercihte bulunabilmeye imkan verecek bir ölçüt ortaya konması hedeflenmektedir. Bunun yanında dini naslar ile bilimsel veriler çatıştığında bu çatışmanın doğru tahlil edilmesini sağlayan ilkelerin tatbikine de yer verilecektir. Ayrıca çatışma içerisinde olan verilerin kendisi de ele alınarak bir delil olarak güç veya zaafiyet açısından ne ifade ettikleri de incelemeye konu olacaktır.

Çatışma esnasında takip edilecek ilkelerin kaynağı konumunda olan akıl birinci bölümde incelenecektir. Aklın bu kaynaklığı; zorunlu bilgilerin mercii olması, nazari bilgilerin kesin bilgi ifade etmesi, bilgi çeşitlerine dair hükümler, kesin bilgi ifade edenlerin yanında safsata gibi kesin bilgi vermeyen türleriyle birlikte düşünce yöntemleri başlıkları çerçevesinde işlenecektir. Ardından nakle dair ana başlıkta; naklin haddi zatında sübutu, muhatap kitle açısından sübutu ve delaletinin lafzi-vaz'î oluşu gibi hususlara değinilecektir. Devamında bilimsel verilerin kaynakları ile kesin bilgi veya zandan hangisini sağladıkları işlenecektir. Çalışmanın ikinci kısmında ise çatışma esnasında başvurulacak akli ilkelerin ortaya konması ve betimlenmesine yer verilecektir. Birbirinden farklı bir çok veri açısından çatışma ihtimalleri göz önünde bulundurularak özelde dini naslar ile bilimsel veriler arasındaki muhtemel çatışmalar değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimler: Kelam, Epistemoloji, Kati delil, Zanni delil, Din-Bilim Çatışması.

مدخلية العقل في بحث التَّعارض بين المعطيات الدينيَّة والمعطيات العلميَّة الطَّبيعيَّة، دراسة تحليليَّة في مناهج إثبات القضايا الدِّينيَّة والطَّبيعيَّة

ملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة أساس مدخليَّة العقل في بحث التَّعارض بين المعطيات الدينيَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة وموثوقيَّته ليكون معياراً للتَّرجيح بين المتعارضات، وأساس تطبيق قانون التَّعارض في حال التَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة، مع دراسة أنواع المعطيات أنفسها من حيث مراتبها في القوَّة الدَّلاليَّة.

فيتضمَّن الباب الأوَّل منه دراسة الأصل العقليّ الذي يؤخذ منه قانون التَّعارض من حيث مأخذ الضَّروريَّات وإفادة النَّظريَّات القطع وأقسام الأحكام وطرق النَّظر وما يكون منها مفيداً القطع وما لا يكون والسَّفسطة في الأصل العقليّ. ثمَّ دراسة الأصل النّقليّ من حيث ثبوته في نفسه وثبوته إلينا ودلالته من حيث إنَّ دلالته لفظيَّة وضعيَّة. ثمَّ دراسة المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة من حيث مأخذها ومن حيث كونها مفيدة القطع أو الظَّنَّ. ويتضمَّن الباب الثَّاني منه البحث في قانون التَّعارض من حيث وصفه ومأخذه، ثمَّ احتمالات التَّعارض بين المعطيات المختلفة، ثمَّ بحث أقسام التَّعارضات بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة بالأخصِّ.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، نظريَّة المعرفة، الدَّليل القطعيُّ، الدَّليل الظنِّيُّ، تعارض الدِّين والعلم.

THE APPROACH OF THE MİND İN EXAMİNİNG THE CONFLİCT BETWEEN RELİGİOUS DATA AND NATURAL SCİENTİFİC DATA, AN ANALYTİCAL STUDY İN THE METHODS OF PROVİNG RELİGİOUS AND NATURAL İSSUES

ABSTRACT

This research aims to study the basis of the approach of the mind in examining the conflict between religious data and data from the natural sciences and its reliability to be a criterion for weighting between the different data, and the basis for applying the "law of conflict" in the event of a conflict between religious data and data from the natural sciences, with a study of the same types of data in terms of their ranks in power. Semantic.

The first chapter of it includes the study of the rational origin from which the "law of conflict" is taken from, and the methods of reasoning, and what entails certainty and what is not. Then the study of the religious transmission origin in terms of its affirmation in itself and its confirmation to us and its significance in terms of its verbal and man-made significance. Then the study of the data from the natural sciences in terms of their sources and in terms of their being useful to gain certainity. The second chapter includes research on the law of contradiction in terms of its description and its source, then the possibilities of conflict between different data, then discussing the divisions of contradictions between religious transmission data and data from the natural sciences in particular.

Keywords: Kalam, Epistemology, Definitive proves, suspicious evidences, Conflict between religion and science.

TEŞEKKÜR

شكر وامتنان

أشكر الله تعالى الذي أكرمني بتعلم العلم الديني وتيسير هذا البحث وتيسير إشراف الفاضل د. علي العمري عليه.

وأشكر زوجتي الأصيلة على مساعدتها وكلَّ من ساعدني في إنجاز هذا البحث.

محمد أكرم أبوغوش

محتويات الرِّسالة

0- فصل تمهيديٌّ	1
0-1- المقدِّمة	2
0-2- مشكلة البحث	2
0-3- الدِّراسات السَّابقة	3
0-4- خطَّة البحث	4
1- الباب الأوَّل: مناهج الإثبات العقليِّ والنَّقليِّ والطَّبيعيِّ	7
1-1- الفصل الأوَّل: البحث في إفادة النَّظر العقليِّ العلم القطعي في مطابقة الواقع	8
1-1-1- المبحث الأوّل: ثبوت الضروريات	9
1-1-1-0- مقدمة	9
1-1-1-1- المطلب الأوَّل: ما الضَّروريَّات العقليَّة؟	11
1-1-1-1-1- معنى الضَّرورة	11
1-1-1-1-2- معنى العلم الضَّروريِّ	11
1-1-1-1-3- معنى العلم الضَّروريِّ العقليِّ	12
1-1-1-2- المطلب الثَّاني: مبنى الضَّروريَّات العقليَّة	12
1-1-1-3- المطلب الثَّالث: الثقة بالضروريات العقلية	17
1-1-1-4- المطلب الرَّابع: تعدُّد الضَّروريَّات العقليَّة	20
1-1-1-4-1- القول بكثرة الضَّروريَّات العقليَّة	20
1-1-1-4-2- رجوع القضايا التي يُدَّعى ضروريَّتها إلى غيرها	22
1-1-1-4-2-x- فرع: الضَّروريَّات العاديَّة	26
1-1-1-4-2-x-1- منشأ الضَّروريَّات العاديَّة	27
1-1-1-4-2-x-2- توهُّم ما هو ضروريٌّ عاديٌّ ضروريّاً ذاتيّاً أو فطريّاً	28

1-1-1-4-3- تعيين القضيَّة الضَّروريَّة العقليَّة الأولى التي لا ترجع إلى غيرها	30
1-1-1-5- المطلب الخامس: مبدأ الهويَّة	31
1-1-1-6- المطلب السَّادس: مبدأ منع التَّناقض	32
1-1-1-6-×- فرع: العلاقة بين علاقة التَّناقض وعلاقة الانفصال الحقيقيِّ	35
1-1-2- المبحث الثاني: إفادة النَّظر لليقين	42
1-1-2-1- المسألة الأولى: انقسام العلم إلى ضروري ونظري	42
1-1-2-1-1- معنى العلم النَّظريِّ	42
1-1-2-1-2- جهة قسمة العلم إلى ضروريٍّ ونظريٍّ	42
1-1-2-1-3- نسبيَّة الحكم بكون علم ضروريّاً أو نظريّاً	42
1-1-2-1-4- ثبوت كون بعض العلوم ضروريّاً وبعضها نظريّاً	44
1-1-2-2- المسألة الثَّانية:آليَّة النَّظر	45
1-1-2-2-1- تعريف الفكر	45
1-1-2-2-2- تعريف النَّظر	46
1-1-2-2-3- علاقة النَّظر بالفكر	46
1-1-2-1-4- ما يتحقَّق به النَّظر	46
1-1-2-2-5- آليَّة النَّظر للوصول إلى التَّصوُّرات والتَّصديقات	47
1-1-2-2-5-1- آليَّة الوصول إلى التَّصوُّرات النَّظريَّة	47
1-1-2-2-5-1-×- فرع:القول بضروريَّة جميع التَّصوُّرات	48
1-1-2-2-5-2- آليَّة الوصول إلى التَّصديقات النَّظريَّة	49
1-1-2-2-5-2-1- آليَّة النَّظر في القياس الاقترانيِّ	49
1-1-2-2-5-2-2- آليَّة النَّظر في القياس الاستثنائيِّ	51
1-1-2-2-5-2-3- أقلُّ ما يتحقَّق به القياس المنطقيُّ	54
1-1-2-2-5-2-4- كيفيَّة حصول النَّتيجة من النَّظر	56

1-1-2-3- المسألة الثَّالثة: جهة إفادة النَّظر لليقين	57
1-1-2-3-1- إفادة آليَّة الفكر لليقين	57
1-3-2-1-2- صحَّة المعلومات السَّابقة	58
1-1-3- المبحث الثَّالث: الأحكام العلميَّة	61
1-1-3-0- مقدِّمة	61
1-1-3-1- حيثيَّات أقسام الحكم	61
1-1-3-1-1- أقسام الحكم من حيث جهة الضَّرورة للنِّسبة الحكميَّة	62
1-1-3-1-1-1- تعريف أقسام الحكم من حيث جهة الضَّرورة	62
1-1-3-1-1-2- حصر أقسام الحكم من حيث جهة الضَّرورة بالوجوب والامتناع والجواز	63
1-1-3-1-2- أقسام الحكم من حيث طريق الوصول إليه	65
1-1-3-1-3- أقسام الحكم من حيث مرجع الحكم	65
1-1-3-1-3-1- أصل انقسام الأحكام من حيث مرجع الحكم	65
1-1-3-1-3-2- بحث أقسام الحكم من حيث المرجع	66
1-1-3-1-3-2-1- الحكم العقليُّ	66
1-1-3-1-3-2-2- الحكم العاديُّ	67
1-1-3-1-3-2-3- الحكم الوضعيُّ	68
1-1-3-1-3-2- كيف يُعرف الحكم وفق هذا التَّقسيم	70
1-1-3-1-3-3- تداخل أقسام الحكم	71
1-1-3-1-3-4- العلاقة بين الحكم العقليِّ والحكم العاديِّ	73
1-1-3-1-3-4-1- بحث العلاقة بين الحكمين العقليِّ والعاديِّ	73
1-1-3-1-3-4-1-1- العلاقة بين الواجب العقليِّ والواجب العاديِّ	75
1-1-3-1-3-4-1-2- العلاقة بين الممتنع العقليِّ والممتنع العاديِّ	76
1-1-3-1-3-4-1-3- العلاقة بين الجائز العقليِّ والجائز العاديِّ	77

1-1-3-1-3-1-4-1-4- نظرة كلّيَّة إلى العلاقة بين أقسام الحكم العقليّ وأقسام الحكم العاديّ	78
1-1-3-1-3-1-4-1-5- نتيجة بحث العلاقة بين الحكمين العقليّ والعاديّ	83
1-1-3-1-3-1-4-3-2- مغالطة الخلط بين الحكم العقليّ والحكم العاديّ	83
1-1-3-1-3-1-4-3-2- سبر جهات مغالطة الخلط بين الحكمين العقليّ والعاديّ	84
1-1-3-1-3-1-4-2-1- رفع الحكم العاديّ إلى الحكم العقليّ	84
1-1-3-1-3-1-4-2-2- إسقاط العقليّ إلى العاديّ	84
1-1-3-1-3-1-4-2-3- إسقاط العاديّ عن القطع	85
1-1-3-1-3-1-3-5- رجوع العلوم إلى أقسام الحكم من حيث مرجع الحكم	86
1-1-3-1-3-1-5-1- العلوم المتعلّقة بالحكم العقليّ	86
1-1-3-1-3-1-5-2- العلوم المتعلّقة بالحكم العاديّ	88
1-1-3-1-3-1-5-3- العلوم المتعلّقة بالحكم الوضعيّ	89
1-1-4- المبحث الرَّابع: طرق النَّظر العقليّ	91
1-1-4-0- مقدِّمة	91
1-1-4-1- بحث طرق النَّظر	91
1-1-4-1-1- الطَّريق الأوَّل: الاستنباط	92
1-1-4-1-1-1- أنماط القياسات الاقترانيَّة	93
1-1-4-1-2- أنماط القياسات الاستثنائيَّة	95
1-1-4-1-2- الطَّريق الثَّاني: برهان الخلف	97
1-1-4-1-2-x- تصوير قياس الخلف منطقيّاً	97
1-1-4-1-3- الطَّريق الثَّالث: التَّمثيل.	100
1-1-4-1-3-x- تصوير قياس التَّمثيل منطقيّاً	104
1-1-4-1-4- الطَّريق الرَّابع: الاستقراء.	106
1-1-4-1-5- الطَّريق الخامس: إثبات اتِّحاد السَّبب بتماثل المسبَّبات	107

1-1-4-1-5-×- تعيين سبب الاطِّراد	108
1-1-4-1-6- الطَّريق السَّادس: التَّجريب	109
1-1-4-1-6-×- سقوط المذهب الوضعي التَّجريبيِّ	110
1-1-4-1-7- الطَّريق السَّابع: التَّواتر	111
1-1-4-1-8- الطَّريق الثَّامن: عدم الثبوت بعدم الإثبات	114
1-1-4-1-8-×- تصوير طريق عدم الثُّبوت بعدم الإثبات منطقيّاً	115
1-1-4-1-9- الطَّريق التَّاسع: فرض التَّفسير المناسب	116
1-1-4-1-9-×- تصوير طريق فرض التَّفسير منطقيّاً	120
1-1-4-2- تلخيص ما يفيد اليقين من طرق النَّظر وما يفيد الظَّنَّ	122
1-1-5- المبحث الخامس: التَّشكيك في الأصل العقليِّ	123
1-1-5-0- مقدِّمة	123
1-1-5-1 – التشكيك في الضروريات العقلية	125
1-1-5-1-×- التشكيك في الضَّروريَّات العاديَّة	128
1-1-5-2- التشكيك في إفادة النظر العقلي اليقين	129
1-1-5-3- المذاهب السُّوفسطائيَّة	131
1-1-5-3-0- مقدِّمة	131
1-1-5-3-1- معنى السَّفسطة	131
1-1-5-3-2- تحقُّق (مجتمع) سوفسطائيٍّ	132
1-1-5-3-3- المذاهب السُّوفسطائيَّة تاريخيّاً	134
1-1-5-3-4- المناقشة مع السُّوفسطائيَّة	135
1-2- الفصل الثاني: منهج الإثبات النقليِّ	136
1-2-0- مقدِّمة	137
1-2-1- المبحث الأوَّل: ثبوت أصل النَّقل (خبر المصدَّق من الله تعالى)	138

1-2-2- المبحث الثَّاني: ثبوت النَّقل إلينا	142
1-2-2-1- المطلب الأوَّل: الخبر قطعيُّ الثُّبوت	142
1-2-2-1-1- الخبر المتواتر	143
1-2-2-1-2- خبر الواحد المحتفُّ بالقرائن	144
1-2-2-2- المطلب الثَّاني: الخبر ظنِّيُّ الثُّبوت	147
1-2-3- المبحث الثَّالث: دلالة النَّقل	148
1-2-3-1- المطلب الأوَّل: أسباب كون اللَّفظ محتملاً	148
1-2-3-2- المطلب الثَّاني: تفاوت أسباب كون اللَّفظ محتملاً	151
1-2-3-3- المطلب الثَّالث: تراتب الدِّلالات النَّقليَّة بحسب قوَّتها	152
1-3- الفصل الثَّالث: مراتب المعطيات في العلوم الطَّبيعيَّة	155
1-3-0- مقدِّمة	156
1-3-1- المبحث الأوَّل: الحقيقة العلميَّة	158
1-3-1-1- معنى (الحقيقة العلميَّة)	158
1-3-1-2- بحث جهة دلالة الحسِّ بشيء على وجوده	159
1-3-2- المبحث الثَّاني: القوانين العلميَّة	160
1-3-2-1- المطلب الأوَّل: معنى القانون العلميِّ	160
1-3-2-2- المطلب الثَّاني: مأخذ القوانين العلميَّة	161
1-3-2-2- المطلب الثَّالث: قطعيَّة القوانين العلميّة	161
1-3-3- المبحث الثَّالث: النَّظريَّات العلميَّة	161
1-3-3-1- المطلب الأوَّل: كيفيَّة بناء النَّظريَّة العلميَّة	161
1-3-3-2- المطلب الثَّاني: مدى قوَّة النَّظريَّة العلميَّة	162
2-الباب الثَّاني: بحث تحليليٌّ في التَّعارض بين المعطيات الدِّينيَّة والمعطيات العلميَّة	163
2-0- مقدِّمة	164

2-1- الفصل الأوَّل: قانون التَّعارض	165
2-1-1- المبحث الأوَّل: وصف قانون التَّعارض	166
2-1-2- المبحث الثَّاني: مأخذ قانون التَّعارض	167
2-2- الفصل الثَّاني: البحث في احتمالات التَّعارض بين المعطيات المختلفة	169
2-2-0- مقدِّمة	170
2-2-1- المبحث الأوَّل: التَعارض بين المعطيَين العقليَّين	170
2-2-2- المبحث الثَّاني: التَّعارض بين المعطيَين النَّقليَّين	171
2-2-3- المبحث الثَّالث: التَّعارض بين المعطيَين من العلوم الطَّبيعيَّة	176
2-2-4- المبحث الرَّابع: التَّعارض بين المعطى العقلي والمعطى النَّقليِّ	179
2-2-4-1- المسألة الأولى: البحث في القول بجواز التَّعارض بين المعطى العقلي والمعطى النَّقليِّ	179
2-2-4-2- المسألة الثَّانية: البحث في الراجح في حال التَّعارض بين المعطى العقليِّ والمعطى النَّقليِّ	180
2-2-4-3- المسألة الثَّالثة: البحث في إطلاق القول بتقديم العقل على النَّقل أو تقديم النَّقل على العقل	182
2-2-4-4- المسألة الرَّابعة: القول بجواز مخالفة النَّقل لمدلول العقل لغاية منفعة الجمهور	183
2-2-5- المبحث الخامس: التَّعارض بين المعطى العقليِّ والمعطى من العلوم الطَّبيعيَّة	184
2-2-5-0- مقدِّمة	184
2-2-5-1- المسألة الأولى: السفسطة بالبناء على بعض المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة	185
2-2-5-1-1- من أمثلة التَّشكيك في المبادئ العقليَّة بمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة	186
2-2-5-1-1-1- تجربة الشِّقِّ المزدوج	186
2-2-5-1-1-2- مبدأ عدم التَّحديد	191
2-2-5-1-1-3- الجواب عن المثالَين	192
2-2-5-1-2- البديل العلميُّ لمن قال بتحقُّق التَّناقض بحسب المعطيات العلميَّة	193
2-2-5-2- المسألة الثَّانية: تعارض نتائج النَّظر العقلي مع بعض المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة	195
2-2-5-2-1- المثال الأوَّل: السَّببيَّة وكسر التَّناظر التِّلقائيِّ	196

2-2-5-2-2- المثال الثَّاني: دليل حدوث العالم ومبدأ حفظ المادَّة	197
2-2-5-2-3- المثال الثَّالث: ثبوت أنَّه لا خالق إلا الله تعالى والأسباب الفيزيائيَّة	199
2-2-6- المبحث السَّادس: التَّعارض بين المعطى النَّقليِّ والمعطى من العلوم الطَّبيعيَّة	200
2-2-6-1- التعارض بين المعطى النَّقليِّ والمعطى من العلوم الطَّبيعيَّة قديماً	202
2-2-6-1-1- بعث العظام المفتَّتة	202
2-2-6-1-2- خروج المنيِّ من بين الصُّلب والتَّرائب	202
2-2-6-1-3- تفسير الخسوف والكسوف	203
2-2-6-2- التعارض بين المعطى النَّقليِّ والمعطى من العلوم الطَّبيعيَّة حديثاً	204
2-2-6-3- تفسير المعجزات بالمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة	205
2-3- الفصل الثَّالث: تحليل جهات التَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة	208
2-3-0- مقدِّمة	209
2-3-1- المبحث الأوَّل: جواز التَّعارض بين المنقول والمشاهَد	210
2-3-2- المبحث الثَّاني: حصول معطى نقليٍّ بخلاف الواقع	211
2-3-3- المبحث الثَّالث: التَّعارض بين النَّقل والقوانين الطَّبيعيَّة	213
2-3-4- المبحث الرَّابع: بحث التَّعارض بين النَّقل والنَّظريَّات العلميَّة	214
2-3-5- خاتمة الفصل: أثر استعمال المناهج النَّظريَّة في الدِّفاع عن الدِّين في مقابل التَّعارضات مع المعطيات العلميَّة	223
3- خاتمة البحث	224
4- التّوصيات	225
5- المصادر والمراجع	226

0- فصل تمهيديٌّ

0-1- المقدِّمة

الحمد لله الحكيم الحميد الذي أنزل الكتاب الذي {لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ}[فصِّلت: 42]، والصَّلاة والسَّلام على سيِّدنا ومولانا رسول الله محمَّد الذي {مَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى}[النَّجم: 3-4] وعلى آله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدِّين.

وبعدُ، فإنَّ الله تعالى قد أرسل نبيَّه ورسوله محمَّداً صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين، وأنزل معه القرآن الكريم هداية للنَّاس إلى الحقِّ بالطَّريق الحقِّ وأنزل ما فيه تحدّياً للنَّاس بأنَّه {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا}[النِّساء: 82]. وقد حاول جهلة ومغرِضون في سالف العصور أن يأتوا باختلاف في القرآن الكريم أو باطل فما أتوا إلا بشبه بيَّن علماؤنا رحمهم الله سقوطها.

ولمَّا زادت في عصرنا ثقة النَّاس بالعلوم الطَّبيعيَّة كثيراً لكثرة الاكتشافات والاختراعات التي أفادت النَّاس جدّاً وكانت بعض المعطيات من هذه العلوم متعارضة مع بعض المعطيات من الشَّرع الشَّريف استغلَّ ذلك التَّعارض بعض المغرضين ليكون حجَّة لهم على بطلان دين الإسلام وعدم صحَّة رسالة سيِّدنا ومولانا محمَّد صلى الله عليه وسلم، وانخدع بهذا بعض الجهلة. وفي مقابل هؤلاء جعل فريق آخر من الجهلة مخالفة بعض معطيات العلوم الطبيعيَّة لبعض النصوص الإسلاميَّة دليلاً على بطلان العلوم الطبيعيَّة وأنَّها جميعها غير موثوقة.

فكان لزاماً أن يُقام بوظيفة بيان الحقِّ في هذه التَّعارضات بين مدلولات النُّصوص الإسلاميَّة والمعطيات من العلوم الطبيعيَّة المعاصرة وفق أصل صحيح يُحتكم إليه، فعلى هذا كانت الحاجة إلى هذه الدِّراسة في تحليل مناهج الإثبات في النَّقل الإسلاميِّ وفي العلوم الطَّبيعيَّة وما يكون منها مفيداً اليقين وما لا يكون. ثمَّ في تحقُّق احتمال مخالفة النُّصوص الإسلاميَّة للحقائق العلميَّة مخالفة صريحة أو عدم تحقُّق هذا الاحتمال بتطبيق قانون عقليٍّ في التَّعامل مع التَّعارضات. ولمَّا كان منهج البحث عقليّاً وكان قانون التَّعارض عقليّاً احتيج إلى بحث حجِّيَّة النَّظر العقليِّ نفسه في الحكم وكونه مفيداً لليقين.وبهذا تظهر أهمِّيَّة البحث في هذا الموضوع، لكونه في طريق سدِّ ثغرة نشأت في عصرنا. وكان البحث وفق المنهج التَّحليليِّ في تمييز أقسام المعطيات المختلفة وتعرُّف أحكامها.

0-2- مشكلة البحث

يحاول هذا البحث أن يجيب عن هذا السُّؤال الرَّئيس: ما اللَّازم فعله عند حصول تعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة؟ وعليه يُسأل: هل نصدِّق النَّقل ونكفر بالعلوم الطَّبيعيَّة؟ أو نصدِّق العلم ويلزم تكذيب كون الإسلام من الله تعالى؟ أو نعزل فيما بينهما ونتغافل عن التَّعارض؟ أو نقود النَّقل الشَّريف تبعاً لما نصل إليه في العلوم

الطَّبيعيَّة؟ وهنا نصل إلى السؤال عن المرجع الذي يُحتكم إليه، فهل يصحُّ أن يكون العقل المرجعَ؟ هل العقل موثوق في حكمه؟ وهل يمكن الاستفادة منه في بحث التَّعارضات؟

0-3- الدِّراسات السَّابقة

لم أجد دراسات في خصوص تطبيق قانون التَّعارض في التَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة، لكنِّي وجدتُ دراسات تعرض بعض الجوانب التي لها صلة بموضوع هذا البحث. ومنها:

1) منهج المدرسة العقليَّة الحديثة في التَّفسير. فهد بن عبد الرَّحمن بن سليمان الرُّومي. مؤسَّسة الرِّسالة 1983م. وفي هذا الكتاب عرض بحث مدرسة جمال الدِّين الأفغانيِّ في بداية القرن العشرين في تفسير القرآن الكريم بما يوافق المعطيات العلميَّة في ذلك الزمان، مع نقضه من المؤلف.
2) طعون المعاصرين في أحاديث الصَّحيحين بدعوى التَّعارض مع العلوم الطَّبيعيَّة، دراسة ونقد. إعداد: باسم أحمد حسن وردة. إشراف: أ.د. شرف محمود القضاة. رسالة دكتوراة في الجامعة الأردنيَّة – 2012م.
3) فهم الحديث عند المحدِّثين في ضوء العلوم الطَّبيعيَّة. إعداد: مها منور المطيري. إشراف: أ. د. شرف محمود القضاة. رسالة دكتوراة في الجامعة الأردنيَّة – 2016م.
4) التَّعارض بين الأدلَّة الشَّرعيَّة المتَّفق عليها في الشَّريعة الإسلاميَّة ووجوه التَّرجيح بينها. إعداد: حنان محمود مصطفى حسن. إشراف: د. التِّجاني أبو بكر علي. رسالة ماجستير في جامعة أم درمان الإسلاميَّة – 2006م. وفيه بحث مناهج التَّعامل مع النُّصوص الشَّريفة في حال التَّعارض فيما بينها.

والذي يحسب الباحث أنَّه جديد في بحثه هذا بحث تأسيس مدخليَّة العقل في بحث التَّعارض وتوظيف قانون التَّعارض المعروف في التَّرجيح بين المعطيات المتعارضة بما تقرَّر من مراتب المعطيات.

0-4- خطّة البحث

يتضمَّن البحث بابين، الأوَّل في مناهج الإثبات العقليِّ والنَّقليِّ والطَّبيعيِّ، وفيه بُحث درجة قوَّة إفادة المعطيات المختلفة لليقين، والثَّاني في البحث في التَّعارض بين المعطيات الدِّينيَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة وفق قانون التَّعارض الذي يكون به اعتبار ما تقرَّر في الباب الأوَّل من كون المعطى المعيَّن قطعيّاً أو ظنّيّاً.

وترتيب العنوانات الرئيسة هكذا:

1- الباب الأوَّل: مناهج الإثبات العقليِّ والنَّقليِّ والطَّبيعيِّ

1-1- الفصل الأوَّل: البحث في إفادة النَّظر العقليِّ العلم القطعي في مطابقة الواقع

1-1-1- المبحث الأوّل: ثبوت الضروريات

1-1-2- المبحث الثاني: إفادة النَّظر لليقين

1-1-3- المبحث الثَّالث: الأحكام العلميَّة

1-1-4- المبحث الرَّابع: طرق النَّظر العقليِّ

1-1-5- المبحث الخامس: بحث التَّشكيك في الأصل العقليِّ

1-2- الفصل الثاني: منهج الإثبات النقليِّ

1-2-0- مقدِّمة

1-2-1- المبحث الأوَّل: البحث في ثبوت أصل النَّقل (خبر المصدَّق من الله تعالى)

1-2-2- المبحث الثَّاني: البحث في ثبوت النَّقل إلينا

1-2-3- المبحث الثَّالث: البحث في دلالة النَّقل

1-3- الفصل الثَّالث: مراتب المعطيات في العلوم الطَّبيعيَّة

1-3-0- مقدِّمة

1-3-1- المبحث الأوَّل: الحقيقة العلميَّة

1-3-2- المبحث الثَّاني: القوانين العلميَّة

1-3-3- المبحث الثَّالث: النَّظريَّات العلميَّة

2- الباب الثاني: بحث تحليليٌّ في التَّعارض بين المعطيات الدِّينيَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة

2-0- مقدِّمة

2-1- الفصل الأوَّل: قانون التَّعارض

2-2- الفصل الثَّاني: البحث في احتمالات التَّعارض بين المعطيات المختلفة

2-3- الفصل الثَّالث: تحليل جهات التَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة

3- خاتمة البحث

4- التّوصيات

5- المصادر والمراجع

1- الباب الأوَّل: مناهج الإثبات العقليِّ والنَّقليِّ والطَّبيعيِّ

1-1- الفصل الأوَّل: البحث في إفادة النَّظر العقليِّ العلم القطعي في مطابقة الواقع

1-1-1- المبحث الأوّل: ثبوت الضروريات

1-1-1-0- مقدمة

تظهر أهميَّة البحث في الضَّروريات العقليَّة من حيث إنَّ صحَّة أي معلومة من أي مصدر إمَّا بكونها معلومة ضروريَّة أو بكونها راجعة إلى ضرورية –كما سيأتي بحثه[1]-، والضروريات العقلية لها مدخلية في كلِّ معلومة أخرى، حتَّى الضروريات الحسِّيَّة من حيث إدراك النَّفس لها[2].

ولذلك فإنَّ التَّشكيك في الضَّروريَّات سيسقط كلَّ العلوم.

وكذلك فإنَّ من المهم البحث في الضَّروريَّات من جهة كونها صحيحة، أي من حيث مبنى هذه الضَّروريَّات، فإنَّ من النَّاس من يبني الضروريات مبنى غير صحيح، ما يؤدِّي إلى اهتزاز أساس الخطاب العقلانيِّ.

ولحصول هذا اهتم علماء المسلمين في بحث الضَّروريَّات العقلية في تصنيفاتهم، فترى مبحث العلم ومبحث النَّظر في بداية الكتاب الكلاميِّ وإن كان مقصود علم الكلام[3] تثبيت العقائد الدِّينيَّة. لكن لمَّا كان هذا التَّثبيت منبنياً على النَّظر المشروط بثبوت الضَّروريَّات العقليَّة كان إثبات الدِّين نفسه مشروطاً بثبوت الضَّروريَّات[4].

---

1 في (1-1-2-3-2).

2 من حيث إنَّ الحواس تفيد صوراً لا أحكاماً، والحاكم بالمحسوس هو العقل، فمثلاً لو رأيتُ قلماً أحمر فبالبصر تحصل صورة القلم وصورة الأحمر، والعقل يحكم بحصول هاتين الصُّورتين بأنَّني أدرك قلماً أحمر، وهذا ضروريٌّ في نفسه، ثمَّ أجزم بوجود القلم الأحمر بناء على إدراكي له بالضَّرورة العاديَّة كما في (2-1-1-1-×).

ولكون الحواس مقتصرة الإفادة للصُّور لا الأحكام انحصر مبدأ المبادئ في إفادة القضايا الكلِّيَّة اليقينيَّة بالعقل، وكان أوَّل القضايا هي الأوَّليَّات العقليَّة، وكلُّ ما سواها راجعاً إليها (منطق الملخَّص 347).

3 علم الكلام هو "العلم بالعقائد الدِّينية عن الأدلة اليقينيَّة"، (شرح المقاصد 1\5).

4 ولذلك فإنَّ أبواب علم الكلام منتظمة بالتَّرتيب الطبيعيِّ، أي بكون الباب المتأخر محتاجاً في إثباته إلى إثبات ما في الباب المتقدِّم، وعلى هذا كان أوَّل المباحث في الكتب الكلاميَّة مباحث العلم والنَّظر، ثمَّ مباحث الأحكام العامَّة كالسببية ثمَّ مباحث أقسام العالم ثمَّ مبحث إثبات وجود الإله تعالى ثمَّ مباحث صفته تعالى ثمَّ مباحث أفعاله تعالى ثمَّ مباحث النُّبوَّات والرسل عليهم صلوات الله تعالى وسلامه ثمَّ مباحث السَّمعيَّات. فإنَّ ثبوت السمعيات فرع عن ثبوت الرِّسالة، وثبوت الرِّسالة فرع عن إثبات كون الله تعالى قادراً على إرسال الرُّسل فاعلاً مختاراً متكلماً، وهذا فرع ثبوت وجود الإله

ويتفرع عن هذا الانبناء انبناء الحكم بترجيح صحَّة دين أو بطلانه وصحَّة معطى علميٍّ أو بطلانه، ما يجعل بناءنا التَّرجيح بين المتعارضات من المعطيات الدِّينيَّة والمعطيات العلمية صحيحاً ثابتاً موثوقاً إذا ما ثبت موثوقيَّة الضَّروريَّات العقليَّة.

ولتحقيق البحث في ثبوت الضَّروريَّات سيكون البحث في مسائل:

1-1-1-1- ما الضَّروريَّات العقليَّة؟

1-1-1-2- مبنى الضَّروريَّات العقليَّة.

1-1-1-3- الثِّقة بالضَّروريَّات العقليَّة.

1-1-1-4- تعدُّد الضَّروريَّات العقليَّة.

1-1-1-5- مبدأ الهويَّة.

1-1-1-6- مبدأ منع التَّناقض.

الحقِّ واجب الوجود، وإثبات وجود الإله الحق تعالى يكون بالأدلَّة العقليَّة التي من شرط صدقها ثبوت الضَّروريَّات العقليَّة. وهذا المنهج المتَّبع في مصنَّفات كلاميَّة كثيرة، منها التمهيد للباقلانيِّ والإرشاد للجوينيِّ والاقتصاد للغزالي وغيرها. وقد أضاف المتأخرون إلى أبواب المباحث الأساسيَّة هذه مبحث الأمور العامَّة ومبحث المقولات، ويتوقَّف النَّظر في الأدلَّة العقليَّة على مبحث الأمور العامة في بحث أحكام القدم والحدوث والوجوب والإمكان وغيرها. ويتوقَّف على المقولات في غير ما مبحث من المباحث الكلاميَّة كبحث حقيقتي الحركة والسُّكون وبناء دليل الحدوث، وكبحث اتِّصاف الله تعالى بالانفعالات وكون السمع مثلاً انفعالاً. يُنظر كتاب المحصَّل للفخر الرازي وطوالع الأنوار للقاضي البيضاوي والمواقف للعضد الإيجي وغيرهم.

1-1-1-1- المطلب الأوَّل: ما الضَّروريَّات العقليَّة؟

1-1-1-1-1- معنى الضَّرورة

لغة: الضَّرورة: الحاجة. واضطرَّ إلى الشَّيء: أُلجئَ إليه[1].

اصطلاحاً: الضَّروريُّ يُطلق إطلاقات:

الأوَّل: ما يكون على سبيل القهر والقسر لا على الاختيار، كالشَّجر إذا حرَّكته الرِّيح الشَّديدة.

الثَّاني: ما لا يحصل وجوده إلا به، نحو الغذاء الضَّروريِّ للإنسان في حفظ البدن.

الثَّالث: يقال فيما لا يمكن أن يكون على خلافه، نحو أن يُقال: الجسم الواحد لا يصحُّ حصوله في مكانين في حالة واحدة[2].

1-1-1-1-2- معنى العلم الضَّروريِّ

هو العلم الذي يحصل بدون فكر ونظر. وهو مقابل للعلم النَّظريِّ الاستدلاليِّ الذي يحصل بالفكر والنَّظر[3].

وهذا العلم يلزم نفس الإنسان لزوماً لا يمكنه معه دفعه والتَّشكُّك فيه[4]، فهو مضطرٌّ إليه. وقد أُخِذَت تسمية هذا العلم بالضَّروريِّ من المعنى اللُّغويِّ بالاضطرار، من مثل قول الله تعالى: {فمن اضطر في مخمصة} [المائدة:3]، وقولهم : "اضطره السُّلطان إلى دفع ماله" وقولهم: "فلان مضطر إلى تكفُّف النَّاس وسؤالهم"[5]. فهذا أقرب للإطلاق الاصطلاحيِّ الأوَّل لمعنى الضَّرورة.

---

[1] (لسان العرب 4\482).

[2] (المفردات في غريب القرأن 2\384).

[3] وقال السَّعد فيه إنَّ العلم الضَّروريُّ يطلق كذلك بمعنى العلم الذي لا يكون بمباشرة الأسباب بالاختيار، وهو مقابل للعلم الاكتسابيِّ (شرح النسفيَّة – الحواشي البهية 66).

[4] (الإنصاف 14). وسيأتي بحث التَّشكيك في الضَّروريَّات العقليَّة في (1-1-5-1).

[5] (البيان عن أصول الإيمان 35).

وهو ينقسم إلى الضَّروريِّ العقليِّ والضَّروريِّ الحِسِّيِّ[1]، ويضاف الضَّروريُّ العاديُّ[2].

1-1-1-1-3- معنى العلم الضَّروريِّ العقليِّ

هو العلم الذي يُتوصَّل إليه بمجرَّد توجُّه العقل، فلا يحتاج إلى غير هذا التَّوجُّه[3]، ومثاله إدراك أنَّ الوجود هو الوجود.

وتُسمَّى الضَّروريَّات العقليَّة بالبديهيَّات[4] والأوَّليَّات[5].

والعقل هو "قوَّة للنَّفس بها تستعدُّ للعلوم والإدراكات"[6] ضروريَّة كانت أو نظريَّة.

1-1-1-2- المطلب الثَّاني: مبنى الضَّروريَّات العقليَّة

---

[1] (التَّعريفات 131)، وقد سمَّى السَّيِّد الضَّروريَّات العقليَّة بالبديهيَّات والضَّروريَّات الحسِّيَّة بالضَّروريَّات. وقد زاد بعض العلماء في الضَّروريَّات الوُجدانيَّات كالحسِّ بالألم والجوع، لكنَّ هذه مدركة بالحواس كذلك، فالحواسُّ منها حواس ظاهرة ومنها حواس باطنة (حاشية بلال على إيضاح المبهم 140-141). وزاد بعضهم المتواترات والمجرَّبات والحدسيَّات، لكنَّ هذه في الحقيقة راجعة إلى قياسات (منطق الملخص 344-346، شرح المقاصد 1\25-26). وقد عدَّ بعض العلماء من الضَّروريَّات ما سمَّوه (الفطريَّات)، وهي قضايا قياساتها معها، مثل أنَّنا إذا تصوَّرنا الأربعة وتصوَّرنا مفهوم الزَّوجيَّة بأنَّها الانقسام إلى متساويين حصل العلم بأنَّ الأربعة زوج بقياس: الأربعة تنقسم إلى متساويين، كل منقسم إلى متساويين زوج، إذن: الأربعة زوج. وهذا وإن كان علماً حاصلاً بقياس إلا أنَّ القياس يحصل مع إدراك الطَّرفين معاً (دستور العلماء 1\159). لكن على كلِّ حال، يلزم رجوع هذه القضايا إلى معلومات سابقة عدَّة، فهي مسبوقة بغيرها، فعدُّها ضروريَّة مشكل من هذه الجهة.

[2] في (1-1-1-4-2-×).

[3] (التَّعريفات 40).

[4] (شروح الشَّمسيَّة – حاشية السَّيِّد 1\92).

[5] (منطق الملخَّص 344).

[6] (شرح النَّسفيَّة - الحواشي البهيَّة 1\61).

إنَّ أهميَّة بحث الضَّروريَّات العقليَّة في كونها الأساس للتَّفكير المنطقيِّ العقلانيِّ توجب البحث في الضَّروريَّات من حيث مصدرها، فإنَّنا يمكن أن نعلم بتمييز مصدرها –إن كانت موجودة- أنَّها أهل للثِّقة أو لا.

وقد قيل في مصدرها أقوال:

القول الأوَّل: أنَّ مصدرها مجرَّد حضور صورتَي الطَّرفين[1]، فإذا ما حضر صورتا الوجود والعدم مثلاً حصل التَّصديق بأنَّ الوجود غير العدم بمجرَّد إدراك مفهومَي الوجود والعدم مع مفهوم الغيرية[2].

فهذه القضيَّة تكون بيِّنة بنفس تصور طرفيها.

القول الثَّاني: أنَّ مصدرها الفطرة التي هي الخِلقَة، بمعنى أنَّ المعلومات الضَّروريَّة تكون مغروزة في نفس الإنسان ثابتة فيه بحسب خلقته[3].

---

[1] (شروح الشمسيَّة 2\242).

[2] (نهاية العقول 1\120).

[3] وقد تطلق الفطرة على الاستعداد للعلم لا العلم الفعليِّ، وهذا لا يدخل في تفسير العلوم بالضَّروريَّة.

وقد ادَّعى الفخر الرَّازيُّ أنَّ السَّببيَّة معلومة بالفطرة المركوزة للعقلاء والأطفال والبهائم (معالم أصول الدين 27). وادَّعى بعض العلماء أنَّ العلم بالرُّبوبيَّة فطريٌّ، كالغزالي في بعض رسائله (كيمياء السَّعادة – ملحق برسالة المنقذ من الضلال 91) وابن رشد -فيما يُظهره- (مناهج الأدلة 153) وابن تيميَّة (مجموع الفتاوى 6\73). وادَّعى ابن تيميَّة فطريَّة العلم بكون الله تعالى في العلوِّ (الحمويَّة 2\51) وفطريَّة أنَّ الحكم بكون كلِّ موجودَين إما أن يكون أحدهما حالّاً في الآخر أو بائناً عنه فطريٌّ كذلك (بيان تلبيس الجهمية 1\112).

ويُفهم القول بفطريَّة الضَّروريَّات من مفهوم ظاهر عبارة النَّجم الكاتبيِّ في متن الشَّمسيَّة، فقال: "ليس الكل من كلٍّ منهما [التَّصوُّرات والتَّصديقات] ضروريّاً وإلا لما جهلنا شيئاً" (شروح الشَّمسيَّة – المتن 1\89-90). فظاهر عبارته أنّه لو كانت علومنا جميعها ضروريَّة لما كنَّا جاهلين بشيء، وهذا يعني أنَّ كلَّ معلومة ضروريَّة معلومة لنا أصلاً ودائماً، ويُفهم من ذلك فطريَّتها. وقد وجَّه بعض الأفاضل عبارة النَّجم بأنَّه لما كان شيء من الأشياء مجهولاً لنا جهلاً محوِجاً إلى نظر. على أنَّ النَّجم الكاتبيَّ قد أجاب بغير هذا الجواب في غير هذا الكتاب (شروح الشَّمسيَّة – حاشية السَّيِّد 1\96-97).

والمفهوم من قول إيمانويل كانط بالمقولات القبليَّة أنَّها مقولات فطريَّة في بنية الفكر الإنسانيِّ (نقد العقل المحض 97-98).

القول الثَّالث: أنَّ مصدرها المعلومات المحسوسة، فالإنسان يدرك أموراً جزئيَّة محسوسة ينطلق منها إلى المعقولات[1].

ويظهر أنَّ القول الأوَّل هو الصَّحيح، فإنَّ أوَّل الأوَّليات العقليَّة وهو أنَّ الشَّيء هو هو حاصل بنفس تصوُّر هذا الشَّيء، ولذلك فإنَّ القضيَّة "الوجود غير العدم" يكفي للجزم بها إدراك مفهوم الوجود ومفهوم العدم ثمَّ الانتباه إلى أنَّ الوجود هو الوجود، فليس هو العدم[2].

أمَّا القول بأنَّ الضَّروريَّات فطريَّة فقد استدلَّ بعض العلماء[3]على وجود معلومات فطريَّة بقول الله تعالى: {فأقم وجهك للدِّين حنيفاً فطرة الله التي فطر النَّاس عليها}[الرُّوم: 30] وبما رواه البخاريُّ في صحيحه عن رسول الله صلى الله عليه وسلَّم: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)[4]، فتدلُّ الآية الكريمة والحديث الشَّريف على أنَّ العلم بدين الإسلام فطريٌّ[5].

---

[1] ومن هؤلاء فريق من السُّوفسطائيَّة، فقد قالوا بخطأ المحسوسات، ولمَّا كانت المعقولات عندهم فرع المحسوسات لزم ضعفها كذلك (المحصَّل 28).

ومنهم السُّمنيَّة فيما وجَّهه تقيُّ الدِّين المقترح، فقد قال إنّه يمتنع أن يكون السُّمنيَّة منكرين لكون الاثنين أكبر من الواحد وأنَّ النَّفي والإثبات لا يجتمعان، بل هم مثبتون لتينك القضيَّتين بكونهما راجعتَين إلى الحواسِّ، وما ليس بمحسوس عندهم يسمُّونه معقولاً ولا يسمُّونه معلوماً (شرح الإرشاد 13-14).

ويقول بهذا القول ابن تيميَّة كذلك، فإنَّه يقول إنَّ الأدلَّة المسموعة والمشهودة أصل العلوم الضَّروريَّة والنَّظريَّة والقياسيَّة التي ينتحلها أهل النَّظر وأهل الذَّوق (بيان تلبيس الجهميَّة 1\150)، وقال إنَّ المعقول والمحسوس والمتخيَّل على نسبة واحدة في القوَّة، فمن أنكر حكم الوهم والخيال كان كمن ينكر حكم العقل (بيان تلبيس الجهميَّة 1\309) وقال إنَّ كلَّ قضيَّة عقليَّة ضروريَّة ونظريَّة تتحقَّق بتوسُّط قياس واعتبار على ما يحسُّه، حتَّى العلم بأنَّ الواحد نصف الاثنين وغيره يكون قد أدركه الإنسان بحسِّه في بعض الأجسام وعقل أنَّ ما لم يحسَّه مثل ما أحسَّه في ذلك وأنَّ الحكم لا يفترق في هذه، وينبني على ذلك عنده حكم كلِّيٌّ (بيان تلبيس الجهميَّة 2\496-497).

فيلاحظ هنا اتِّفاق ابن تيميَّة مع السُّوفسطائيَّة في رجوع الضَّروريَّات العقليَّة إلى المحسوس، والتزم استواء الحكم على المعقول والمحسوس كما التزم السُّوفسطائيَّة، ثمَّ السُّوفسطائيَّة التزموا الشَّك وحصول الخطأ في المحسوس والمعقول، وابن تيميَّة التزم الصِّحَّة لكليهما.

[2] وسيكون في (1-1-1-4-2) نقاش في كون هذه ضروريَّة أو كونها تعود إلى ما هو أبده منها.

[3] كابن تيميَّة (درء تعارض العقل والنَّقل 7\361).

[4] (صحيح البخاري: 1\456 (1292)).

[5] واستدلَّ ابن تيميَّة بأدلَّة سمَّاها عقليَّة على أنَّ للعبد علوماً فطريَّة (درء تعارض العقل والنَّقل 8\456)، لكنَّها ضعيفة.

لكنَّ هذا الاستدلال ضعيف، من جهة العلم القطعيِّ بأنَّ دين الإسلام جملة من الأحكام. فلو كان العلم بدين الإسلام فطريَّاً لكنَّا عالمين بالشَّرع الشَّريف قبل وصول البلاغ إلينا. وللزم أن نكون عالمين بكلِّ ما يجب اعتقاده. وهذا كلُّه باطل بالمشاهدة، فإنَّ ديننا يتضمَّن من الشَّرع ما لا يمكن العلم به إلا بالنَّقل الشَّريف في الأمور العلميَّة والعمليَّة.

وكذلك فإنَّ معنى الآية الكريمة أنَّ الله تعالى خلقنا مأمورين بعبادته، فنحن مأمورون باتباع الدِّين كما خلقنا له. ومعنى الفطرة في الحديث الشَّريف هو الخِلقة، فكل مولود يولد على خلقته التي جهَّزه الله تعالى بها -السمع والأبصار والأفئدة-، فيكون عند الاستعداد لمعرفة الحقِّ، ثمَّ أبواه يتدخَّلان في تلقينه باعتقاد. وقد روى مسلم في صحيحه رواية لهذا الحديث فيها: (وأبواه بعد يهودانه وينصرانه ويمجسانه فإن كانا مسلمين فمسلم)[1]، فذكر أنَّ الإسلام كذلك بحسب الأبوين.

والقول بفطريَّة المعلومات مشكل من جهات:

الأولى: أنَّه مناقض لقول الله تعالى: {والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً}[النَّحل: 78]، فالإنسان بحسب خلقته لا يكون عالماً بشيء، بل يكون مجهَّزاً ليعلم بالسَّمع والأبصار والأفئدة. ودعوى الفطرة تتضمَّن أنَّ الإنسان مولود بهذه المعلومات[2].

---

[1] (صحيح مسلم: 4\2047 (2658)).

[2] فإن قيل: هناك أمور فطريَّة لدى الإنسان والحيوان من بداية الخِلقة، كالتقام الطِّفل ثدي أمِّه ووقوف الجدي ومشيه بعد لحظات من ولادته وخوف الكبش من الذِّئب ورغبته في النَّعجة وغير ذلك.

أجيب: هذه كلُّها آليَّة حاصلة في الدِّماغ أو الآلة المفكِّرة بغير انتباه من النَّفس، كما أنَّ الإنسان يمشي خطوات كثيرة غير منتبه لتفصيلات كثيرة يعالجها الدِّماغ من سرعة قبض هذه العضلة وقوَّة قبض تلك بحيث تكون زاوية الرِّجل وموضعها مناسباً للتَّوازن. وكذلك كلُّ ما هو مخزون في الذَّاكرة ممَّا يعالجه ما يسمُّونه (العقل اللَّاواعي) -ويُسمَّى بذلك لكونه آلة معالجة لا محلَّ تفكير من الأنا-. ثمَّ بحصول الانفعالات النَّفسيَّة وفق هذه الخِلقة تنتبه النَّفس لها ويدركها (الأنا).

فيتحصَّل من هذا أنَّ هذه الأمور لا تنافي أنَّنا (نحن) ولدنا لا نعلم شيئاً. نعم، ذاكرتنا تخزِّن أشياء ونحن في بطون أمَّهاتنا، لكنَّ (أنا) ليس يولد منتبهاً لها، بل هي تفيده بأنَّه عند حصول ظرف معيَّن يتفاعل جسمه تلقائيَّاً وفق أوامر الدِّماغ للتَّعامل مع هذا الظَّرف.

الثَّانية: أنَّنا يمكن أن نحلِّل هذه القضايا التي يُدَّعى كونها فطريَّة إلى قضايا أكثر بساطة وأكثر وضوحاً وأن نميِّز مبدأها من كونه عقلياً منطقيّاً أو عاديَّاً تجريبيّاً.فإنَّه إذا صحَّ رجوع ما يُسمَّى ضروريَّات إلى مصدر آخر (وهو مبدأ الهويَّة أوإو مبدأ منع التَّناقض[2]) لا يكون مرجعها الخِلقَة.

الثَّالثة: أنَّ المعلومات لو كانت فطريَّة مغروزة في الخلقة نفسها لوجدناها عند الأطفال، لكنَّها غير موجودة لديهم بالمشاهدة. فإنَّ ما يكون فطريّاً يكون بحسب الخِلقة، ولو كان هناك معلومات للإنسان بحسب خلقته فهي حاصلة له وقت طفولته.

الرَّابعة: أنَّ المعلومة التي يُفترض كونها مغروزة مستقرَّة في النَّفس يجب أن تبقى واضحة ظاهرة لأنَّ اللَّازم حضورها للنَّفس من خلقتها، لكنَّنا لا نجدها كذلك، بل نجد العلم بوجود الذات المدركة (أنا) مثلاً حاضراً دائماً بخلافها.

وأمَّا القول إنَّ المحسوسات أصل المعقولات فإنَّه ظاهر الإشكال، فإنَّ الحواسَّ لا تفيد إلا صوراً ولا تفيد أحكاماً كلِّيَّة[3]، فالمدرك بالبصر صورة شجرة ولون أخضر وصورة إنسان وصورة سفينة مثلاً، والحكم بأنَّ الشَّجرة خضراء وأنَّ الإنسان في السَّفينة حكم العقل لا الحسِّ، فإنَّما يحكم العقل بواسطة الحسِّ على المحسوس بأنَّه كذا وكذا[4]. ولذلك فلا بدَّ من تقدُّم أصل عقليٍّ هاهنا هو أنَّ هذا المحسوس هو هو[5] وكذلك لا بدَّ من تقدُّم أنَّه موجود إذ هو محسوس[6]. فيثبت أنَّ المبدأ العقليَّ سابق لكلِّ حكم على محسوس[7].

وكون الحكم العقليِّ سابقاً للحكم على المحسوس لا ينافي أنَّ حصول الحكم العقليِّ حاصل بعد حصول الحسِّ، فإنَّ الحسَّ يفيد تصوُّر مفردات هذه القضايا الأوَّليَّة، وبحصول هذه التَّصوُّرات يحصل التَّصديق العقليُّ

---

[1] كما سيمرُّ في فرع الضَّروريَّات العقليَّة (1-1-1-2-×) ومسألة تعدُّد الضَّروريَّات العقليَّة (1-1-1-3).

[2] كما سيأتي بحثه.

[3] (المفصَّل في شرح المحصَّل 1\90-91)

[4] (المفصَّل في شرح المحصَّل 1\86)، (لوامع الأسرار 1\348).

[5] مبدأ الهويَّة.

[6] وهذه المقدِّمة حكم عاديٌّ مدرك بالعقل، فإنَّ الإنسان يدرك صوراً بحسِّه من ولادته، ومع تكرارها موافقة لما في الخارج مرَّة بعد مرَّة يجزم بأنَّ ما يحسُّ به موجود خارجيٌّ. ومن هذا أنَّ الخطأ في المحسوس سببه اختلال حكم العقل، فالذي يُحوِل عينه سيدرك صورتين مختلفتين للشَّيء الواحد، فيكون مخطئاً لو حكم بأن هاتين الصُّورتين لشيئين. فالحاكم في الحقيقة العقل، والخطأ خطأ العقل.

[7] وكذلك سابق لكلِّ حكم (منطق الملخَّص 347).

الأوَّليُّ[1]. ولا يعني ذلك أنَّ حصول القضيَّة العقليَّة الضَّروريَّة يكون بواسطة استقراء أحكام الجزئيَّات المحسوسة[2].

وبهذا التَّقرير يجاب كذلك عن الإيراد بأنَّه لو لم تكن المعلومات فطريَّة لكانت مكتسبة، فالضَّروريَّات قد تكون حادثة بحدوث الحسِّ وحدوث توجُّه العقل[3].

1-1-1-3- المطلب الثَّالث: الثقة بالضروريات العقلية

يأتي السُّؤال عن الثِّقة بالضَّروريَّات مُلِحّاً، لأنَّ المدَّعى من المثبتين لها أنَّها موثوقة مع أنَّها ليس عليها أيُّ دليل، بل لو كان عليها دليل لما كانت ضروريَّة. فلماذا نثق بالضَّروريَّات إذن ؟ لماذا يلزم أن نذعن لها؟

والجواب يكون من الضَّروريَّات نفسها، فإنَّ المدَّعى كون الضَّروريَّات ثابتة بأنفسها غير راجعة في ثبوتها إلى غيرها. ويمكن تبيُّن ذلك في مبدأ الهويّة وهو أنَّ الشيء هو هو، فإذا ما حضر لإنسان لفظ (قلم) فإنَّه بمجرَّد فهم مدلول اللَّفظ تكون نفسه قد استحضرت أنَّ هذا المدرَك قلم. وعلى هذا لو فُرِضَ أنَّ القلم ليس قلماً فلا يكون القلم حينئذ هو المدرك المذكور في النَّفس، فيلزم من ذلك أنَّ هاهنا مذكوراً ليس بمذكور، وهذا في نفسه لا معنى له. وباختصار: إذا ذُكِرَ القلم فقد ذُكِرَ القلم[4].

وبناء على هذا لو ذُكِرَ القلم ثمَّ قيل: "هناك قلم هو كتاب" فهذا التعبير يعني أنَّنا ذكرنا قلماً بأنّه ليس قلماً، فهذا مجموع ألفاظ لا معنى له، لأن قولنا: "قلم" يدل على ذلك الشَّيء بحقيقته، وبذكر ما ينافي هذه الحقيقة نحن لا نذكر قلماً أصلاً[5].

---

[1] وذلك مثل أن أكون فارغاً من كلِّ إدراك وأسمع صوتاً، فبحدوث هذا الإدراك لذلك المفرد بسمعي ينتبه عقلي لمفهوم الوجود -ليس وجود الصَّوت، فهناك مرحلة سابقة لتمييز الصَّوت عقليّاً هي الانتباه إلى الوجود مطلقاً-، وإذا ما انتهى ذلك الصَّوت انتبه عقلي لمفهوم العدم.

[2] (نهاية العقول 1\176).

[3] (تفسير مفاتيح الغيب 20\72-73)وبهذا أجاب القطب التَّحتانيُّ عن ظاهر كلام النَّجم الكاتبيِّ بأنَّه لو كانت علومنا جميعاً ضروريَّة لما جهلنا شيئاً (شروح الشَّمسيَّة 1\96-97).

[4] وسيُبحث في مسألة مبدأ الهوية (1-1-1-5).

[5] هذه محاولة تعبير لفظيٍّ عمَّا يحصل للنَّفس، وإلا فالأمر شديد الوضوح، ويكفي لمن يشكِّك نفسه أن تنبِّهه على إدراكه. وقد جرَّبتُ ذلك مع شخص أظهر السَّفسطة في لقاء فيديو، فسألتُه: "هل تسمعني"؟ قال: "نعم". متوهِّما أنَّني أسأله

ولا يُشكل على هذا وجود أناس مشَّوشين لا يقطعون بهذا، لأنَّ المشوَّش لا يستقرُّ فكره في نفسه فلا يكون منتبهاً أصلاً. في مقابل أنَّ هذا المبدأ العقليَّ الأوَّليَّ (كون الشيء هو هو) واضح بنفسه[1].

أمَّا من يُرجع الضَّروريَّات العقليَّة إلى الفطرة فيبدو أنَّ التَّساؤل عن الثِّقة بالضَّروريَّات حينئذ وارد عليه ورود صحيحاً، فإنَّ من يقول بفطريَّة الضَّروريَّات العقليَّة لا يكفيه في التَّثبُّت من صدقها أنَّها في خِلقته وبنية دماغه، فما المانع من أن تكون متضمِّنة لخطأ أو قصور[2]؟

ويمكن افتراض بعض الأجوبة، مثل أنَّ السَّبب في الثِّقة بالضَّروريَّات الفطريَّة أنَّنا نجدها مفيدة في حياتنا العاديَّة في معرفة الواقع، فهذا يدلُّ على صدقها مطلقاً. ومثل أنَّ السَّبب في الثِّقة بالضَّروريَّات الفطريَّة أنَّ الإله تعالى قد أودعها في النَّفس -أو لها-، فهي يجب أن تكون مطابقة للواقع بسبب أنَّها من الإله، والإله لا يغرس فينا ما هو باطل.

فيقال على الجواب الأوَّل: هذا لا ينافي أنَّها ليست مطلقة الإصابة، فإنَّ إصابتها في العالم المشاهد مرَّة بعد مرَّة لا يفيد منطقيّاً انتفاء أنَّها لا تصيب، لأنَّ هذا تعميم لاستقراء ناقص لا يفيد غير الظَّنِّ.

ولا يصحُّ الانتقال من أنَّنا لا نعلم إن كانت تكذب في الغائب إلى دعوى العلم بأنَّنا نعلم أنَّها لا تكذب في الغائب، لأنَّ عدم العلم بالشَّيء ليس علماً بعدمه، بل هو جهل به، فكيف يُنتقل من الجهل بالشَّيء إلى دعوى العلم بعدمه؟

للتوكُّد من صحَّة الاتِّصال ووضوح الصَّوت. فسألته: "أكيد أنت تسمعني"؟ فقال: "الرَّاجح أنِّي أسمعك". فقلتُ: "بغضِّ النَّظر عن وجود مكلِّم لك، هل أنت تدرك شيئاً؟ فقال: "نعم، لكن قد يكون خيالاً وقد يكون...". فقلتُ: "لا يهمُّ ما هو، الأمر أنَّه هل حصل شيء؟ نعم. وينبني على هذا سؤال: إذا حصل هذا الشيء هل ننفي عدم حصول هذا الشَّيء؟ فقال: "نعم". فقلت له إنَّ نفي عدم حصوله معلوم بنفس تحقُّق حصوله. فلم يملك هاهنا التَّشكيك في هذا لضروريَّته.

[1] ومهما كان هذا التَّشكيك فمن يعرضه على وضوح أنَّ القلم قلم فلن يزول العلم بأنَّ القلم قلم، بل سيسقط ذلك التَّشكيك (المحصَّل 40). وإنَّما تحصل المشكلة بالتَّشكيك في الإغفال عن هذا الضَّروريِّ والتَّشويش عنه. وسيأتي بحث التَّشكيك في الضَّروريَّات العقليَّة بإذن الله.

[2] أهمِّيَّة بحث كون الفطرة مصدر المعلومات الضَّروريَّة تظهر في أنَّ هذه الدَّعوى ستخلُّ بصحَّة كون النَّظر المنطقيِّ نفسه مرجعاً صحيحاً للتَّرجيح بين المتعارضات، فلذلك فإنَّ المطلوب في هذه الدِّراسة استبيان كون النَّظر العقليِّ المنبني على الضَّروريَّات مستحقّاً لكي يُحكَّم في التَّرجيح بين المتعارضات الدِّينيَّة والتي من العلوم الطَّبيعيَّة.

ويقال على الجواب الثَّاني: هذا قول فيه ضعف من جهتين –بعد تسليم وجود الضَّروريَّات الفطريَّة-:

الجهة الأولى: أنَّ العلم بوجود الإله المودِع للضَّروريَّات الفطريَّة إن كان ضروريّاً عند هؤلاء فهو فطريٌّ، فيكون العلم بوجود الإله ثابتاً بثبوت صحَّة العلم الفطريِّ الذي تُعلم صحَّته بأنَّه مودَع من الإله الذي يُعلم وجوده بهذه المعلومة الفطرية... وهذا دور ظاهر، والدَّور باطل[1].

وكذلك لو قيل إنَّ هذه المعلومة بوجود الإله فطرية فقد تُفرض حاصلة بسبب اتِّفاقيٍّ جينيٍّ [2] أدَّى إلى توهُّم وجود موجود مراقِب ذي قوى عظيمة يُسمَّى إلهاً. أو تفرض مودَعة من كائن حيٍّ أكثر رقيّاً من الإنسان يريد جعل الإنسان مقيَّدا بالقوانين معظِّماً لقوَّة عظمى. أو من شيطان يريد إضلال النَّاس.

وإن كان العلم بالإله نظريّاً كان ثبوت العلم به فرعاً عن ثبوت العلم بصدق الفطرَّيات التي يُعلم صدقها بأنَّها مودعة من الإله، فالدَّور حاصل هنا كذلك.

الجهة الثَّانية: أنَّه لو كانت هذه المعلومة الضَّروريَّة الفطريَّة مودَعة من الإله فلماذا أوجب ذلك صدقها؟ لأنَّ الإله يجب أن يكون صادقاً؟ فكيف نعرف صدق الإله؟ بضروريَّة فطريَّة يتفرَّع ثبوتها عن ثبوت العلم بوجوب صدق الإله أو بنظريَّة تعود إلى الفطريَّات التي يُعلم ثبوتها بالعلم بصدق الإله...؟ فيلزم الدَّور الباطل في الحالين.

ولعلَّ الإله أراد أن يودِع في الإنسان معلومات فطريَّة قاصرة تفيد الإنسان في عالمه المحسوس ولا تفيده فيما هو خارج عن هذا العالم.على هذا الفرض لا تكون هذه الفطريَّات صادقة دائماً في كلِّ مجال، لأنَّ مجالها العالم المحسوس فقط[3].

---

[1] الدَّور هو توقُّف شيء في وجوده على ما يتوقَّف في وجوده عليه، كأن نقول إنَّ {أ} سبب لوجود {ب} مع كون {ب} سبباً لوجود {أ}-ويمكن فرض الدَّور بين أفراد أكثر من اثنين مثل أن يكون {أ} سبب {ب} و {ب} سبب {ج} و {ج} سبب {أ}- (التَّعريفات 92).

وبطلانه ظاهر، لأنَّ حاصله أنَّ {أ}مسبوق بـ {ب} لأنَّه متوقِّف عليه، و {ب} متوقِّف على {أ} فهو مسبوق بـ {أ}، فيكون {أ} سابقاً لما هو سابق على {أ}، سابق السَّابق على الشَّيء يكون سابقاً على ذلك الشَّيء، فيكون {أ} سابقاً على نفسه. وسبق الشَّيء على نفسه باطل بضرورة أنَّ السَّابق غير المسبوق، فيلزم أن يكون أ نفس أ وغير أ، وهو تناقض.

وبالمثال يُقرَّب بيان بطلان الدَّور، في أنَّه لو أراد زيد شراء قلم من عمرو بمقابل دينار، وقال زيد: "سأعطيك الدِّينار إذا أعطيتني القلم". وقال عمرو: "سأعطيك القلم إذا أعطيتني الدِّينار". فمهما بقي زيد على شرطه وعمرو على شرطه فلن يعطي زيد الدِّينار لعمرو أبداً ولن يعطي عمروٌ القلم لزيد أبداً.

[2] كما يقوله القائلون بالتَّطوُّر.

[3] والقول بأنَّ القبليَّات مناسبة للعالم المحسوس فقط قول كانط (نقض العقل المحض 105-106). وببيان كون المبدأ العقليِّ ثابتاً بنفسه يثبت أنَّه مطَّرد في كلِّ عالم.

1-1-1-4- المطلب الرَّابع: تعدُّد الضَّروريَّات العقليَّة

يفيد بحث تعدُّد الضَّروريَّات العقليَّة في تمييز ما هو ضروريٌّ بديهيٌّ حقاً، فإنَّه قد حصل في تعدُّد الضَّروريَّات قولان رئيسان:

القول الأوَّل: بكون الضَّروريَّات العقليَّة متعدِّدة.

القول الثَّاني: بكون الضَّروريَّة العقليَّة قضيَّة واحدة، وجميع ما يُفرض بديهيّاً يعود إليها.

فعلى القول الثَّاني ستكون دعوى تعدُّد الضَّروريَّات مشكلة، فيُحتاج إلى بحث كون تلك القضيَّة مرجعاً لها.

1-1-1-4-1- القول بكثرة الضَّروريَّات العقليَّة

عدَّ بعض العلماء كثيراً من القضايا من العلوم الضَّروريَّة العقليَّة، ككون الضدين لا يجتمعان، وأن الشيء إمَّا أن يكون وإمَّا أن لا يكون، وكون الوجود غير العدم، وكون الكلِّ أكبر من الجزء، وكون الاثنين أكبر من واحد، وكون الواحد نصف الاثنين، وكون الجسم الواحد في زمن واحد لا يكون في مكانين منفصلين، وكون كلِّ جرم متحيِّزاً، وأنَّ الشيء الواحد لا يكون قديماً محدثاً معاً، وأن الجوهرين والجسمين لا يخلوان من أن يكونا متقاربَين أو متباعدَين، وغير ذلك[1].

1 (البيان عن أصول الإيمان 37)، (الدر الثمين والمورد المعين 24)، (مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعريِّ 11) (نهاية العقول 1\120) (المحصل 28). وقد ادُّعي غيرها ممَّا قيل إنَّه فطريٌّ كما سبق، لكن بمنع دعوى الفطريَّة للمعلومات لم تُذكر في مسألة تعدُّد الضَّروريَّات العقليَّة.

وقال القطب الرَّازيُّ في شرح المطالع إنَّ القضيَّة تكون أوَّليَّة من الضَّروريَّات العقليَّة إذا كان تصوُّر الطَّرفين كافياً في الجزم بها[1]. وقال إنَّ القضيَّة تكون ضروريَّة حتَّى لو كان التَّصوُّران أو أحدهما نظريّاً[2].

وقد يقال إنَّ من مثال ذلك القضايا التي قال الفخر الرَّازيِّ إنَّها تحضر تبعاً لمجرَّد تصوُّر شيء واحد، فقد قال إنَّ دلالة الالتزام تحصل دائماً بحصول دلالة المطابقة، وعلى الأقلِّ بحصول التَّصديق بأنَّ هذه الماهيَّة الحاضرة ليست غيرها[3].

فهذه قضيَّة استُدعيت في الذِّهن من مجرَّد تصوُّر واحد، فهو يستدعي هاهنا تصوُّر مفهوم "الغير" والعلاقة بين ذلك التَّصوُّر وما يكون غيراً له وهو أنَّه ليس غيره[4]. فعلى هذا تُعدُّ هذه القضيَّة نوعاً من الضَّروريَّات كذلك.

---

[1] (لوامع الأسرار 1\348). وعلى هذا يُبنى قول أبي جعفر السِّمنانيِّ بعد ذكر عدد من الأمثلة على الضَّروريَّات: "وما جرى مجرى ذلك" (البيان عن أصول الإيمان 37)، أي إنَّنا إن أردنا تعداد الضَّروريَّات فلكونها ترجع إلى تصوُّر الطَّرفين فستكون أكثر ممَّا ذُكِرَ بكثير.

[2] فمثلاً تصورُّنا مفهوم برهان التَّضايف الذي هو أحد الأدلَّة على بطلان التَّسلسل تصوُّر نظريٌّ، وبعد تصوُّره لو حضر هذا المفهوم مع تصوُّر برهان التَّطبيق -النَّظريِّ كذلك- سيكون هناك جزم ضروريٌّ بأنَّ هذا المفهوم غير ذاك. فقد حصل هاهنا تصديق ضروريٌّ وإن كان الطَّرفان نظريَّين.

وقال السَّيِّد بصحَّة أن يكون الطَّرفان نظريَّين وكون التَّصديق ضروريّاً على القول إنَّ التَّصديق هو الحكم، فإنَّ الحكم نفسه لم يتوقَّف حينئذ على نظر(حاشية السَّيِّد - شروح الشَّمسيَّة 93-94).

[3] مثل أن يحضر مدلول لفظ (قلم)، فيحضر بذلك الانتباه إلى القضيَّة: (هذا القلم ليس غيره).

[4] (منطق الملخص 19-20). وقد اعتُرِضَ على قول الفخر بلزوم حصول دلالة الالتزام من دلالة المطابقة في أن تحضر قضيَّة أن مدلول اللَّفظ ليس غيره بأنَّ المشاهدة حاصلة بنقيضه، فلا تحضر ماهيَّة أخرى فضلاً عن أن يكون معها إدراك أنَّ الحاضر ليس هي. وكذلك اعترض بأنَّه سيلزم من ذلك حضور تصديق من تصوُّر، وهو باطل (شرح القطب وحاشية السَّيِّد - شروح الشَّمسيَّة 1\187-187).

ولقائل أن يجيب عن الاعتراض الأوَّل بأنَّه لا يلزم حضور ماهيَّة أخرى ليُدرك كون الحاضر ليس غيره، بل يكفي الانتباه إلى تجرُّد هذا المفهوم، فتكون القضيَّة المدَّعاة من الفخر في حال حضور مدلول لفظ "قلم" هي: "القلم ليس غيره". ولا حاجة في حضورها إلى حضور تصوُّر شيء آخر غير عنوان "الغير". ودعوى أنَّ المشاهدة حاصلة بنقيضه ممنوعة، بل يمكن دعوى أنَّ المشاهدة موافقة له، بحضور أيِّ صورة أخرى أو بحضور التَّجرُّد.

وأن يجيب عن الاعتراض الثَّاني بأنَّه إذ ثبت اتِّفاقاً أنَّنا يمكن أن نصل إلى تصديق بمجرَّد تصوُّر الطَّرفَين فذلك حاصل في هذه الحالة بمثل ذاك، وإنَّما تكون هذه الحالة أخصَّ بكون الطَّرف الثَّاني هو مفهوم"الغير"، فلا يكون هذا المعنى باطلاً. بل هذه القضيَّة في هذه الحالة أولى بأن تُعدَّ ضروريَّة من القضايا التي تحصل بمجرَّد تصوُّر الطَّرفَين.

ينبني على هذا أنَّ القضايا التي تدخل في كونها ضروريَّة عقليَّة بديهيَّة كثيرة جدّاً بما لا ينحصر.

1-1-1-4-2- رجوع القضايا التي يُدَّعى ضروريَّتها إلى غيرها

عندما يقال إنَّ قضيَّة ما ضروريَّة فذلك لأنَّها تُدرك بمجرَّد تصوُّر الطَّرفين، لكنَّ بعض القضايا التي يُطلق عليها أنَّها ضروريَّة يمكن تحليلها إلى قضايا أبسط.

فمثلاً: يُذكر أنَّ القضيَّة (إمَّا أن هذا الموجود قديم وإمَّا أن هذا الموجود حادث) ضروريَّة لأنَّنا إن تصوَّرنا الطَّرفين (الموجود قديم) (الموجود حادث)[1] فسنجزم بأنَّ الموجود لا يكون قديماً حادثاً معاً ولا يكون غير قديم وغير حادث معاً.

لكنَّنا هاهنا نقدر على تحليل هذه القضيَّة إلى صورتَي (القدم) و (الحدوث)[2]، وإلى قضايا أخرى

هي: أنَّ القدم هو القدم وأنَّه ليس غير الحدوث. وأنَّ الحدوث هو الحدوث وأنَّه ليس غير الحدوث. وأنَّ معنى (القدم) نفي الحدوث. وأنَّ الثُّبوت والانتفاء لا يجتمعان ولا ينتفيان.

فيلزم من هذا أنَّ صدق القضيَّة (إمَّا أنَّ هذا الموجود حادث وإمَّا أن هذا الموجود قديم) راجع إلى صدق قضايا أخرى أعمَّ منها[3] لو شككنا في صدقها سيلزمنا الشَّكُّ في صدق هذه القضيَّة.

كذلك لو نظرنا إلى قضيَّة (الاثنان أكبر من واحد)، فإنَّ علمنا بصدقها يرجع إلى العلم بمفهومات (واحد) و(اثنان) و (أكبر)، فنعلم من تصوُّر الاثنين أنَّ الاثنين يتحقَّق بتحقُّق الواحد مع غيره، وأنَّ مفهوم (أكبر)

لكن يبقى في تعيين معنى (دلالة الالتزام) أنَّها إن كانت مجرَّد انتقال الذِّهن إلى معلوم آخر فلا يبعد كلام الفخر، وإن كان انتقالاً خاصّاً من حقيقة مدلول اللَّفظ فلا يكون ما قاله الفخر هاهنا محقّقاً لهذا، لكونه راجعاً إلى مبدأ آخر غير حقيقة الشيء نفسه كذلك.

[1] الطَّرفان هنا هما المقدَّم والتَّالي للقضيَّة الشَّرطيَّة المنفصلة الحقيقية. وتصورهما يكون بتصوُّر النِّسبة الحكميَّة لكلٍّ منهما من غير الحكم.

[2] والمقصود هاهنا بالحدوث المعنى اللُّغويُّ وهو كون الشيء بعد أن لم يكن (معجم مقاييس اللُّغة 2\36) ، فهو الذي لوجوده بداية، والقدم اصطلاحاً هو مجرَّد نفي البداية، فالقديم ما لا بداية لوجوده، وعلى هذا فالقديم ما ليس حادثاً(حاشية شرح الخريدة 70).

[3] وهي هنا: (إمَّا أنَّ {أ} متحقِّق وإمَّا أنَّ {لاأ} متحقِّق)، وهذه القاعدة صادقة لأنَّ الإثبات والنَّفي لا يجتمعان ولا ينتفيان معاً. ونطبِّق هذه القاعدة على مثالنا بكون {أ} معبراً عن الحدوث، فيكون {لاأ} معبراً عن القدم، لأنَّ القدم نفي الحدوث.

يعني الزِّيادة. ويرجع كذلك إلى العلم بكون الشيء هو هو، فالاثنان (هو) أكبر من واحد، الاثنان لأنَّه هو فهو يزيد على الواحد.

ومن هذا كذلك يُعرف تحلُّل القضيَّة (الكلُّ أكبر من الجزء) إلى قضيَّة أعمَّ هي أنَّ الشَّيء هو هو مع تصوُّرات الأجزاء (الكلُّ) (الجزء) (أكبر).

والقضيَّة (الجسم الواحد لا يكون في مكانين -منفصلين- معاً في وقت واحد)، فهذا راجع إلى تصوُّر الجسم وتصوُّر المكان وتصُّور الوحدة وتصوُّر الاثنينيَّة وأنَّ الوحدة غير الاثنينيَّة وأنَّها تنافيها وأنَّ الشيء إمَّا أن يكون وإمَّا أن لا يكون.

وحتَّى ما ادَّعى الفخر الرَّازيُّ من دخول العلم بكون الشَّيء ليس غيره في دلالة الالتزام لا يرجع إلى مجرَّد مدلول اللَّفظ وخصوصه، وإنَّما يرجع إلى ثبوت قضيَّة أخرى عامَّة هي أنَّ مفهوم أيِّ شيء غير مفهوم غيره[1].

وكذلك في غير هذه القضايا.

وإذ يثبت تحلُّل هذه القضايا إلى قضايا أبسط فهل يلزم حضور هذه القضايا الأبسط حتَّى نكون مدركين للقضايا المتحلِّلة؟

فإنَّ هاهنا احتمالين:

الاحتمال الأوَّل: أنَّ هذه القضايا الأبسط يلزم حضورها للنَّفس مع تصوُّر الطَّرفين، فتكون هي الأوَّليَّة، وهذا يعني أنَّ القضايا الرَّاجعة إلى هذه الأبسط ليست أوَّليَّة، ليست تُدرك بأوَّل الانتباه إلى طرفَي القضيَّة، ذلك بأنَّها راجعة إلى غيرها، ولا شيء من الرَّاجع إلى غيره أوَّليٌّ. لكنَّ هذا الاحتمال بعيد بحسب المشاهدة، فإنَّه لو كان ذلك صحيحاً لكان لا بدَّ من حضور القضيَّة (الشَّيء هو هو) للنَّفس في كلِّ تفكير، وهو بخلاف المشاهدة.

الاحتمال الثَّاني: أنَّ القضايا الأبسط وإن كانت مشروطة لثبوت القضايا المتفرِّعة عنها إلا أنَّ التفات النَّفس إليها غير لازم دائماً، فإنَّ النَّفس في كثير من الأحيان تنتقل إلى ما يتفرَّع عنها مباشرة من غير انتباه لها بتوسُّط انتقال آليٍّ، فتكون المعالجة للمعطيات وفق القضايا الأبسط آليَّة تحصل ممَّا يُسمَّى العقل اللَّاواعي، أي إنَّ هاهنا معالجة لا إراديَّة في الدِّماغ للمعطيات من القضايا الأبسط (الحركة هي حركة، والسُّكون انتفاء الحركة

---

[1] انظر: (تعليقات ونظرات في إيساغوجي وشرحه)، د.سعيد فودة. منتدى الأصلين.
http://www.aslein.net/showthread.php?t=1940&highlight=%C7%E1%C7%D3%C
. A%E1%D2%C7%E3+%C8%E3%D5%CF%C7%DE

لما هو متحيِّز) مع الصُّور المدركة بالحواس(مثل: الحركة والسُّكون) فيحضر للنَّفس (الأنا) الجزم بأنَّ هذا الجسم المتحرِّك ليس ساكناً، ثمَّ التَّعميم بأن لا شيء من المتحرِّك ساكن.

فهذه الآليَّة في المعالجة مع أنَّها لا بدَّ أن تكون مسبوقة بالقضايا الأبسط إلا أنَّه لا يلزم حضور هذه القضايا الأبسط للنَّفس حال هذه المعالجة دائماً. بل يكفي حصول هذه القضايا الأبسط للنَّفس سابقاً لتثبت في العقل اللَّاواعي[1].

وإنَّما يحصل هذا الثُّبوت في الطُّفولة متدرِّجاً، فالطِّفل من بداية حياته يكتشف صوراً محسوسة تستفزُّ عقله للرَّبط بينها، وتكون هذه العلاقات ظاهرة أمام (الأنا) للطفِّل ولا تكون معالجة عنده بعض –لقصور آلته أو لأنَّ مقدِّمات المعالجة لم تثبت بعدُ-. وبعد المعالجة وتكرار تفكير الطِّفل في هذا الأمر مراراً يثبت في العقل اللَّاواعي، ثمَّ تكون المعالجة آليَّة بالعقل اللاواعي[2].

---

[1] (علم النَّفس العصبيِّ 136).

وبهذا يمكن تفسير الحدسيَّات وكون الانتقال بها من معلوم إلى غيره سريعاً (شرح المقاصد 1\25، دستور العلماء 2\12).

[2] ويمكن التَّمثيل على حصول التَّمرين الذي تتبعه المعالجة الآليَّة بأمور يحصل لنا بعد الطُّفولة مثل:

1) تعلُّم قيادة السَّيارة ثمَّ قيادتها آليّاً، فإنَّ أحدنا عندما يريد قيادة السَّيَّارة للمَّرة الأولى سيكون من اللَّازم عليه الانتباه إلى أمور عدَّة في الوقت نفسه، من الانتباه للطَّريق أمامه والمرآتين وصوت محرك السيَّارة ومدى ضغطة البنزين وسرعته وغير ذلك في وقت واحد، ما يكون فيه إجهاد للمتعلِّم واحتياج للتَّركيز. لكن بعد تجارب عدَّة ستكون قيادة السَّيارة أسهل بكثير، وتكون المعالجة لأغلب هذه المعطيات آليَّة في كثير من الأوقات، ويكفي في ذلك الوقت تدخُّل النَّفس في تحديد المسار. ولذلك قد تجد من يقود السَّيَّارة وهو يتحدَّث بالهاتف ويشرب الشَّاي في الوقت نفسه!

2) تعلُّم اللُّغة، فإنَّ الإنسان يُجهد نفسه في ابتداء تعلُّم العربيَّة الفصيحة في أن ينتبه للفاعل والمفعول به وتقدُّم خبر كان وتأخُّر اسم إنَّ وغير ذلك من قوانين اللُّغة ويخطئ في ذلك مراراً، لكنَّه بعد الممارسة الكثيرة تكون قوانين هذه اللُّغة كالضَّروريَّة بالنِّسبة إليه لا يحتاج في مراعاتها إلى جهد لينتظم كلامه. ولهذا يمكن أن يوجد الطِّفل العربيَّ في تلك البيئات الفصيحة في قرون نقاء العربيَّة فصيحاً لا يلحن. وكذا الحال في اللُّغات جميعها.

3) أنَّ من يتعلَّم القوانين المنطقيَّة ويتمرَّن عليها مرَّة بعد مرَّة ستكون طريقة تفكيره آليَّة وفق قوانين المنطق –ولهذا فإنَّ فائدة تعلُّم المنطق ليست في مجرَّد كونه مرجعاً نرجع إليه لنتوكَّد من صحَّة النَّظر، بل ذلك مع تحقيق كون آليَّة النَّظر منطقيَّة-.

4) تصحيح القراءة، فإنَّ القارئ منَّا قد يصحِّح له دماغه قراءته تلقائيّاً بحيث لا يشعر (الأنا) بها، فيمكن أن أكتب أنَّ أحدنا قد يكتب شيئاً ويراجعه مراراً ولا ينتبه إلى الأخطاء الطباعيَّة، ذلك بأن العقل اللاواعي يحصح القراءة تلقائيا للأنا، فلا ينبته الأنا كيثراً إلى الأخطاء الطباعية. ولذا اقتُرِحَ لمن أراد التصحيح أن يقرأ بصوت مسموع ليكون انتباهه إلى نظم الحروف بنسبة أكثر.

ويدلُّ على ذلك أنَّ الطِّفل في بداية حياته لا يكون مدركاً لبعض الأمور التي نراها بديهيَّة، فمثلاً هو حتَّى سنٍّ معيَّنة لا يفرِّق بين المتقابلات (قريب\كبير) و (صغير\بعيد)، فتراه يمدُّ يده نحو شيء كبير بعيد كأنَّه صغير قريب[1]. ولا يمكن له حتَّى سنٍّ معيَّن أن يدرك أنَّ الصَّغير لا يسع الكبير، كعلبة يريد أن يضع فيها قِطَعاً، فسيحاول أن يضع القطع في العلبة حتَّى مع امتلائها، وسينزعج عندما لا يقدر على وضع مزيد من القطع عندئذ.

وكذلك فإنَّه سيظهر استغراب الطِّفل إذا ما أخفيتَ شيئاً أمامه، لأنَّه في تلك المرحلة قد تعوَّد على أنَّ الأشياء الموجودة لا تُعدم، وقد ظهر له أنَّ هذا عدم. ولن ينتقل ذهنه مباشرة إلى أنَّ هذا الشَّيء قد أخفي[2].

وكذلك فإنَّك ترى الطِّفل في عمر السَّنة تقريباً ينظر في يده، يحرِّكها ويقلِّبها ويتأمَّل فيها، فهذا لأنَّه اكتشف أنَّ هناك علاقة بين إرادته لحركتها وحركتها بالفعل، لكنَّه لا يدري كيفيَّة هذه العلاقة[3].

فهذا يدلُّ على أنَّ هناك معالجة آليَّة تحصل للإنسان في الوصول إلى بعض النَّتائج، وبهذا لا يلزم حضور القضايا الأبسط عند إدراك تلك القضايا، فيصحُّ حينئذ القول إنَّ تلك القضايا ضروريَّة وإن كانت متفرِّعة عن قضايا أبسط منها، فهي ضروريَّة بالنِّسبة إلى (الأنا).

ويدلُّ كذلك على أنَّ عدم انتباه (الأنا) لمثل قضيَّة (الشَّيء هو هو) لا يدلُّ على أنَّها مبدأ لوصوله إلى غيرها من القضايا.

ويدلُّ كذلك على أنَّ حصول هذه الآليَّة في التَّفكير مكتسب، فبه يمكن تفسير الضَّروريَّات العاديَّة كما يأتي بعد قليل[4]. وبذلك كذلك تبطل دعوى كون الضَّروريَّات فطريَّة، فإنَّ رسوخ هذه المعلومات في النَّفس يكون سببه ثبوتها للعقل اللَّاواعي لا فطريَّتها.

في العبارة المكتوبة سابقاً أخطاء طباعيَّة متعمَّدة عدَّة، (يصحح)، (ينتبه)، (الطباعية)، (كثيراً). والقارئ بالسُّرعة العاديَّة قد تخفى عنه هذه الأخطاء لكون دماغه اللَّاواعي قد تمرَّن على دلالات الخطوط من ا لصِّغر بحيث ينقل للأنا إدراك مدلولات الألفاظ مباشرة. ولحصول هذا التَّصحيح التِّقائي قد لا ينتبه المرء إلى الأخطاء الطِّباعيَّة.

ومن هذا ما يُقرَّر في علم النَّفس بما يسمُّونه (عوامل الإدراك) في بحث الإدراك (مقدِّمة في علم النَّفس 225-249).

[1] كمدِّ الطِّفل يده للقمر مثلاً.

[2] وهذا وغيره ممَّا يُرى في الحياة اليوميَّة للأطفال.

[3] يمكن تفسير هذه العلاقة بيولوجيّاً بانتقال إشارات عبر الأعصاب... لكن حتَّى هذا التَّفسير مبنيٍ على مجرَّد الدَّوران الاستقرائيّ، فلا يفيد القطع. والتَّفسير الحقُّ أنَّ الله تعالى يخلق الحركة عند إرادة العبد لا بها.

[4] (x-2-4-1-1-1).

ختاماً:

1) على الاحتمالَين لا بدَّ من ثبوت تلك القضايا الأبسط، ولذلك فإنَّه في حال التَّشكُّك في أيٍّ من الضَّروريَّات (الفرعيَّة) فإنَّ (الأنا) يمكنه مراجعة هذا الانتقال من الأوَّليَّات الحقيقيَّة التي يرجع إليها غيرها وملاحظة قطعيَّة تلك الضَّروريَّات الفرعيَّة[1].

2) لمَّا كان بعض ما يُسمَّى علوماً ضروريَّة عقليَّة متفرِّعاً عن بعض كان الأصل المرجوع إليه أجلى من الفرع الرَّاجع[2]، فعلى ذلك يصحُّ القول بالتَّفاوت بين البديهيَّات[3].

1-1-1-4-2-x- فرع: الضَّروريَّات العاديَّة

يتفرَّع عن البحث في إرجاع الضَّروريَّات إلى أصل لها البحثُ في أحكام عاديَّة[4] نحكم عليها بأنَّها ضروريَّة، ولذلك فإنَّ من المفيد بحث أمرين:

الأوَّل: منشأ الضَّروريَّات العاديَّة.

الثَّاني: توهُّم ما هو ضروريٌّ عاديٌّ ضروريّاً ذاتيّاً أو فطريّاً.

---

[1] ولذلك فإنَّ تلك الضَّروريَّات الفرعيَّة تُسمَّى ضروريَّات باعتبار عدم الحاجة إلى النَّظر، مع كونها ليست أوَّليَّات، فالوصول إليها يكون بعد تحقُّق مقدِّمات سابقة (المستصفى 1\133).

[2] (المحصَّل 28).

[3] وكذلك قد يحصل التَّفاوت بين الضَّروريَّات بواسطة التَّفاوت في كثرة التفات النَّفس إليها والخفاء في تصوُّرات الأطراف وللتَّفاوت في الممارسة وفي عسرة تجريدها عن اللَّواحق المانعة عن ظهور الحكم (شرح المقاصد 1\36)، (شرح النَّسفيَّة – الحواشي البهيَّة 1\53).

ملحوظة: عسر التَّجريد عن اللَّواحق مثل أن يقدِّم مقدِّم بأنَّ قوانين ميكانيكا الكمِّ غريبة مخالفة للقوانين المعروفة لدينا، ثمَّ يذكر الإلكترون وكون حقيقته غير ظاهرة، ثمَّ يذكر أنَّه يمكن أن يكون مع كونه واحداً في مكانين معاً، فتتوهَّم النَّفس صحَّة هذا المتضمِّن للتَّناقض بسبب تقديم غرابة عالم ميكانيكا الكمِّ، فالمنهج الحقُّ هنا تجريد القضيَّة بأنَّ الجرم الواحد لأنّه جرم واحد له مكان واحد متَّصل، فعلى القول إنَّ الإلكترون جرم واحد فله مكان واحد متَّصل، وكذلك أنَّ غرابة شيء ما لا يعني أنَّه يصحُّ به تحقُّق التَّناقض.

[4] بحث الأحكام العاديَّة في (1-1-3-1-3-2-2). وثبوت الأحكام العاديَّة في نفسه ليس بطريق منطقيٍّ قطعيٍّ، فهو واقعيٌّ فقط، كما في (1-1-4-1-5، 1-1-4-1-6، 1-1-4-1-7)

1-1-1-4-2-×-1- منشأ الضَّروريَّات العاديَّة

نحن نحكم على بعض الأحكام العاديَّة بكونها ضروريَّة لكونها ممَّا نجزم به مباشرة من غير تفكير، لكنَّ كونها ضروريَّة ليس راجعاً إلى أنَّ ثبوتها ذاتيٌّ كالعقليَّة ولا إلى كونها فطريَّة، بل لأنَّ هناك معالجة آليَّة لا واعية من الدِّماغ بحسب الخبرة السَّابقة يكون بحسبها الانتقال إلى حكم معيَّن من غير تفكير مباشر من (أنا). فبتحقُّق التَّجارب السَّابقة تحصل معلومات مخزَّنة في الدِّماغ غير مشعور بها من (أنا)[1]، ثمَّ تكون المعالجة الآليَّة وفق هذه المعلومات المخزَّنة، وهذه الآليَّة تورِثُنا طمأنينة لاطِّراد هذه الاقترانات المجرَّبة مرَّة بعد مرّة[2].

فهنا يتحقَّق جزم بشيء من غير نظر، فهو ضروريٌّ بهذا الاعتبار. وهذا سبب الجزم المباشر بالمجرَّبات والمتواترات.

ونحن نتعايش مع الواقع مراعين هذه الضَّروريَّات في حياتنا لإدراكنا دوامها في عالمنا[3]، ونجزم بثبوتها ونجزم بأنَّ الحوادث المستقبليَّة ستكون وفقها. ومن هذا فنحن نجزم عند سماع صوت الرَّعد مباشرة[4] أنَّ في السَّماء غيماً، وأنَّه لا يوجد فيل بحضرتنا الآن إذا كنَّا لا نراه –في حال صحَّة البصر-. ونجزم بأنَّنا إن حصلت لنا رؤية لشجرة فهناك شجرة بالفعل.

بناء على هذا التَّفسير للضَّروريَّات العاديَّة سينتج أنَّ الضَّروريَّ العاديَّ ليس مانعاً منطقيّاً من عدم حصول هذا الاقتران المتكرِّر، فالحاصل هاهنا مجرَّد طمأنينة لاستمرار الاقترانات على ما هي عليه. ولذلك فإنَّ الجزم

---

[1] (المستصفى1\133).

[2] فبغضِّ النَّظر عن سبب وجوب الاطِّراد فإنَّنا يمكن أن نطمئنّ إلى وجوب الاطِّراد بحيث لا تشكُّ النَّفس بأنَّني إذا وضعت يدي فوق النَّار بعد ساعة فإنِّي سوف أحسُّ بحرارتها، وهذه الطُّمأنينة وهذا الجزم بكون الاطِّراد واجباً راجع إلى الآليَّة اللَّاواعية للدِّماغ في معالجة المعطيات من التَّجارب السَّابقة.

أمَّا سبب وجوب الاطِّراد فبحثه في (1-1-4-1-3).

[3] كما هو وفق القوانين العقليَّة الذَّاتيَّة ككون الإنسان الواحد ذا مكان واحد في الوقت الواحد، بل إنَّ تعايشنا وفق الأحكام العقليَّة وطردنا لها راجع كذلك إلى الآليَّة اللَّاواعية –كما سبق-.

[4] أي بغير آلة تصدر صوت الرَّعد.

بوجود الغيم عند سماع الرَّعد وعدم وجود فيل بحضرتنا عند عدم رؤيته ووجود الشَّجرة إذ نراها غير كافٍ لثبوت امتناع عدم وجود الغيم أو امتناع وجود الفيل منطقيّاً[1].

1-1-1-4-2-×-2- توهُّم ما هو ضروريٌّ عاديٌّ ضروريّاً ذاتيّاً أو فطريّاً

لمَّا كان ظهور الضَّروريَّات العاديَّة لـ (أنا) مباشراً للآليَّة السَّابق ذكرها صارت تُتوهَّم بأنَّها فطريَّة ثابتة ثبوتاً أصليّاً. فيفيد إذن تحليل تلك الأمور التي ادُّعيَ فيها أنَّها ضروريَّات فطريَّة أو ضروريَّات ثوابت في أنفسها لكشف منشئها، فإذا انكشف أنَّ منشأها دوران الاقتران ثمَّ آليَّة المعالجة في طرده تبيَّن أنَّها مع كونها منتقلاً إليها مباشرة ليس يلزم أن تكون ضروريَّة ذاتيَّة أو فطريَّة من تلك الجهة[2]. وإذا تمكَّنَّا من تحليل آليَّة الإدراك هذه قدرنا على تمييز القطعيِّ الذَّاتيِّ عن غيره.

بناء على ذلك يمكن النَّظر في بعض ما ادُّعيَ فيه كونه ثابتاً في نفسه فطريّاً ببحث صحَّة دعوى كونه من الضَّروريَّات المجزوم بها بالطُّمأنينة الآليَّة أو لا.

الأوَّل: دعوى الفخر الرَّازيِّ بكون السَّببيَّة معلومة بالفطرة لأنَّها مدركة من الأطفال والبهائم فضلاً عن غيرهم[3].

فيقال إنَّنا يمكن أن نفسِّر هذا بأنَّ الذي يدركه كلُّ إنسان من الطُّفولة اطِّراد تحقُّق حادث مع تحقُّق غيره مرَّة بعد مرَّة حتَّى يرسخ ذلك في قلبه ويطمئنَّ له، فيرجع ثبوت السَّببيَّة في النَّفس إلى قانون تجريبيٍّ[4].

---

1 (مجرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعريِّ 11، شرح المواقف 8\137-138).

2 وقد بحث الإمام الغزاليُّ رحمه الله في هذا محلِّلاً لما يُدَّعى فيه الحسن والقبح الذَّاتيَّان، محقِّقاً مدخليَّة العقل اللَّاواعي بما سمَّاه قوَّة الوهم في بعض الأمور وفي كون النَّفس يرسخ فيها ربط بعض الاقترانات بناء على التَّعويد وعلى الرُّجوع إلى تحقيق المصالح ودفع المفاسد وعلى حالات نفسيَّة (الاقتصاد في الاعتقاد 226-232).

3 (معالم أصول الدين 27).

4 والاستناد إلى هذا الطَّريق في إثبات السَّببيَّة لا يفيد القطع المنطقيَّ لأنَّه منبن ابتداء على استقراء ناقص كما سبق. ولذلك فإنَّ الطَّريق الصَّحيح في إثبات السَّببيَّة بالنَّظر إلى مفهوم الجائز وأنَّه يستوي بالنِّسبة إليه الوجود والعدم على السَّويَّة، وعلى

الثَّاني: الجزم بأنَّ كلَّ موجودَين إمَّا أن يكون أحدهما حالّاً في الآخر أو مباينا له في مكان آخر، فيمكن تفسير حصول ذلك للنَّفس بأنَّ سبب ذلك تكرار هذا بالمشاهدة -من الطُّفولة- في كلِّ ما شاهدناه، لأنَّنا لم نشاهد في هذا العالم إلا متحيِّزات. فهذا الجزم إذ يرجع إلى التَّجريب فهو جزم عاديٌّ فقط لا يصحُّ دعوى كونه واجباً عقلاً[1]. وبكوننا نقدر على فهم رجوعه إلى التَّجريب فهو ليس فطريّاً في النَّفس بخلاف دعوى ابن تيميَّة[2]. بل هو مجرَّد تعميم لحكم الخيال المنبني على إدراك المحسوسات المتكرِّر[3].

الثَّالث: الجزم بأنَّ كلَّ ما غاب له حكم ما حضر، ويلزم من ذلك لزوم قياس الغائب على الشَّاهد دائماً[4].

هذا يمتنع حصول الرُّجحان للوجود من نفس الممكن وإلا لزم التَّناقض في اجتماع التَّساوي والرُّجحان. وقد ذكر الفخر الرَّازيُّ هذا الاستدلال مع دعواه الفطريَّة (معالم أصول الدِّين 27). وهذا الاستدلال قريب من البداهة.

[1] بل نجزم عقلاً بأنَّه لا يجب عقلاً كون كلِّ موجود في مكان، لقطعيَّة الأدلَّة على كون الله تعالى موجوداً منزَّهاً عن الكون متحيِّزاً وعن أن يكون له مكان تعالى.

[2] (بيان تلبيس الجهمية 1\112).

[3] (تأسيس التَّقديس 48). وقد أجاب ابن تيميَّة عن هذا بجوابين:

الأوَّل: بأنَّ ثبوت هذا في الوهم دليل على أنَّه فطريٌّ (درء تعارض العقل والنَّقل6\105-106). وقد تبيَّن أنَّ ثبوت هذا في الوهم سببه التَّجريب، فيسقط هذا الجواب.

الثَّاني: أنَّ المقرّر في حكم الوهم والخيال أنَّهما في الجزئيَّات، والحكم بأنَّ أيَّ موجودَين إمَّا متحايثان أو متباينان كلِّيٌّ، فإذن ليس هو من حكم الوهم والخيال (درء تعارض العقل والنَّقل 6\39-40). وهذا جواب ظاهر الضَّعف، لأنَّ هذه القضيَّة الكلِّيَّة وإن لم تكن مباشرة من الخيالات الجزئيَّة إلَّا أنَّها راجعة إليها، لأنَّها منبنية على تكرُّر هذه الجزئيَّات وتعميم حكمها كالمجرَّبات. وبهذا يظهر كذلك ضعف جواب المعلمي اليماني عن هذا بأنَّ القضايا الوهميَّة من شأنها أن ينكشف حالها بالنَّظر انكشافاً واضحاً، لكنَّ هذا الانكشاف النَّظريُّ الواضح لم يحصل، فليست تلك القضيَّة من القضايا الوهميَّة –وأضاف أنَّه في هذا الحال فإنَّ من شأن الشَّرع الشَّريف الكشف عن بطلان حكم الوهم هذا، وادَّعى أنَّه لم يحصل- (القائد إلى تصحيح العقائد 208-209). فإنَّ من الظَّاهر لمن يعرف أنَّ تعميم أحكام الوهم من طريق التَّجريب أنَّ هذا الحكم بتعميم تحيُّز الموجودات راجع إلى تعوُّدنا كباقي المجرَّبات.

[4] وقد بنى ابن تيميَّة على ذلك أنَّ المحسوسات أصل المعقولات، فإنَّه قد قال إنَّ الله تعالى قد جعل في عقل الإنسان مقدِّمة أنَّ ما غاب له حكم ما حضر وأن ما لم يحسَّ به حكمه مثل ما أحسَّ به. وقد يحصل بقياس الغائب على الحاضر بهذه المقدِّمة العلم القطعيُّ وقد يحصل الظنُّ وقد يحصل الخطأ، فما كان صحيحاً من الضَّروريَّات العقليَّة فهو راجع إلى قياس صحيح للغائب على الشَّاهد، فهو مستند إلى المحسوسات انتهاء (بيان تلبيس الجهميَّة 2\297).

فيقال إنَّ رسوخ تعميم التَّشابه بن الموجودات شاهداً وغائباً سببه التَّجريب المنبني على تعدُّد المشاهدات للأشياء المتشابهة مرَّة بعد مرَّة، بما يصير تعميمه آليّاً.

وكذا غير هذه الأمور من كثير يُدَّعى فطريَّتُه لعدم كشف أصله.

1-1-1-4-3- تعيين القضيَّة الضَّروريّة العقليّة الأولى التي لا ترجع إلى غيرها

لمَّا أمكن البحث في رجوع القضايا إلى قضايا سابقة يأتي السُّؤال بأنَّه هل سنرجع إلى قضيَّة واحدة تكون مرجعاً لجميع القضايا الأخرى أو إنَّ الأصل والمرجع غير ما قضيَّة واحدة؟

وهل يمكن تعيين تلك القضيَّة\القضايا؟

وللجواب عن ذلك يمكن أن نبحث في القضايا التي نرجع غيرها إليها ونرى إن كانت هي أنفسها منحلَّة إلى قضايا أخرى.

فمثلاً نحن يمكن أن نرجع عدداً من القضايا[1] إلى القضيَّة: (الوجود والعدم لا يجتمعان معاً ولا ينتفيان معاً)[2]. فهل هذه القضيَّة واضحة بنفسها أو إنَّ هناك قضيَّة ترجع هذه القضيَّة إليها؟

فنحن يمكن أن نُرجع صدق هذه القضيَّة إلى قضيَّة أخرى هي (الوجود غير العدم)[3]، فلكون الوجود غير العدم نعلم أنَّ (الموجود) غير (المعدوم). وفهمنا لمفهوم الغيريَّة يقتضي أنَّ الشَّيء ليس غيره.

فعندنا هاهنا قضيَّة (الشَّيء ليس غيره) هي أصل لغيرها، فينتقل السُّؤال إليها بأن هل وضوحها بذاتها أو هي فرع عن قضيَّة[4] غيرها؟

فهنا يمكن أن يُدَّعى أنَّ القضيَّة السَّابقة هي أنَّ الشَّيء هو هو، ولأنَّه هو هو فهو ليس غيره. و العلم بأنَّ الشيء هو هو ثابت لأنَّه علم به، فلا تعود هذه القضيَّة إلى غيرها.

فيتحصَّل أنَّ الأوَّليَّ العقلي قضيَّة واحدة فقط ظاهرة بنفسها ثابتة بنفسها هي مفاد ما يسمُّونه (مبدأ الهويَة).

---

[1] مثل: (إمَّا أنَّ العدد زوج وإمَّا أنَّ العدد فرد)، (إمَّا أنَّ الموجود واجب الوجود وإمَّا أنَّ الموجود جائز الوجود)، (إمَّا أنَّ الجسم الباقي متحرِّك وإمَّا أنَّ الجسم الباقي ساكن).

[2] وهذا يُسمَّى (مبدأ منع التَّناقض).

[3] (نهاية العقول 1\120). وهذه القضيَّة غير القضيَّة: (العدم هو لا وجود).

[4] التَّصديق الأوَّليُّ متفرِّع عن حصول تصوُّر، وهذا لا ينافي أنَّه أوَّليٌّ، لأنَّ المقصود بالأوَّليَّات قضايا لا تصوُّرات.

وقال بعض العلماء إنَّ مبدأ منع التَّناقض أوَّليٌّ كذلك[1]، وقد يُقال إنَّ كليهما أوَّليٌّ.

يبقى أن ننظر في مبنى هذين المبدأين للتوكُّد من أمرين:

الأوَّل: كونهما أو أحدهما ضروريّاً بذاته لا يرجع إلى غيره.

الثَّاني: أنَّهما يقينيَّان.

وهذا يكون في المسألتين الآتيتين بإذن الله.

1-1-1-5- المطلب الخامس: مبدأ الهويَّة

معنى مبدأ الهويَّة ببساطة: (الشَّيء هو هو).

والمدَّعى هو أنَّ مبدأ الهويَّة أوضح معلومة، ولذلك فإنَّ توضيح هذا المبدأ ممتنع، فإنَّ توضيح شيء يكون بذكر ما هو أوضح منه، ولا أوضحَ من هذا المبدأ[2].

وإنَّما يُنبَّه على هذا المبدأ تنبيهاً للغافل عنه[3]، ويمكن ذلك بفرض حالة يخلو فيها الإنسان عن كلِّ معلوم ومدرَك بحواسِّه وعن كلِّ ذاكرة، ثمَّ إذا سمع صوت قطَّة مثلاً فإنَّه سينتبه لشيء ما، في هذا الحال لن ينتبه للتَّساؤل عن مصدر الصَّوت لأنَّه غير مدرك للسَّببيَّة، ولن ينتبه لكون هذا صوتاً لأنَّه لا يعرف ما هو الصَّوت. في هذه الحالة حصل عنده أوَّلاً إدراك لـ (شيء).

ثمَّ عندما ينتهي صوت القطِّ سينتبه هذا الإنسان إلى (حالة ثانية)، إلى (غير).

فهناك إدراك حصل، يحصل به حكم نفسيٌّ للإنسان: (حصل شيء)، وليس هذا الحكم بلفظ (شيء) لأنَّه خالٍ عن العلوم، لكنَّه يدرك المعنى المعبَّر عنه بـ (شيء) أو (وجود) أو (ثبوت) أو (نعم).

ويدرك في مقابله عدم الصَّوت المعبَّر عنه بـ (لا شيء) أو (عدم) أو (انتفاء) أو (لا).

---

[1] (المحصل 28). وأضيف مبدأ (الثَّالث المرفوع)، لكن الذي يظهر للباحث أنَّه مجرَّد لازم من مبدأ منع التَّناقض.

[2] بعبارة أخرى:

ليس مبدأ الهويَّة أقلَّ ظهوراً من غيره...1

كلُّ ما يمكن توضيحه أقلُّ ظهوراً من غيره...2

إذن: ليس مبدأ الهويَّة ممَّا يمكن توضيحه...3 (من 1 و 2).

[3] وإنَّ من المتصوَّر أن يغفل الإنسان عنه بالمشوِّشات.

عند ذلك سينتبه الإنسان إلى تميُّز الحالة الأولى (الشَّيء هو الشَّيء)، وبهذا التَّميُّز يدرك مغايرة الحالة الثَّانية، فيدرك مفهوم الغيريَّة، ليس هذا هذا.

فيكون المعنى الحاصل هاهنا ما يُسمَّى مبدأ الهويَّة: (الشَّيء هو هو، فليس غيره).

وهو ثابت في أنَّ الوجود هو الوجود، فليس هو العدم، فلو كان الوجود عدماً لما كان الوجود هو الوجود.

وينبني عليه مثل: القلم هو القلم، فليس القلم حركة، فلو كان القلم حركة لما كان القلم قلماً.

وبالتَّعميم يقال: أيُّ شيء متصوَّر ما دمنا متصوِّرين له فنحن متصوِّرون له، ولأنَّنا متصوِّرون له فلسنا متصوِّرين لغيره.

فلو فرضنا أنَّنا متصوِّرون له على أنَّه غيره فنحن لسنا متصوِّرين له أصلاً، فلا يكون لفرض تصوِّره معنى رأساً.

فإذن يكفي ليتحقَّق مبدأ الهويَّة أن يكون هناك تصوُّر لمفهوم الثُّبوت، وينبني على تصوُّر مفهومَي الانتفاء والغيريَّة الحكم بأنَّ الشَّيء ليس غيره.

يتحصَّل من هذا التَّقرير أمران:

الأوَّل: أنَّ مبدأ الهويَّة أوَّل تصديق[1].

الثَّاني: أنَّ كون الشَّيء هو هو يقتضي أنَّه ليس غيره، فلو كان الشَّيء غيره لما كان هو هو.

الثَّالث: صدق قولهم إنَّ محاولة توضيح الواضحات من أعضل المعضلات!

1-1-1-6- المطلب السَّادس: مبدأ منع التَّناقض

يمكن التَّعبير عن مبدأ منع التَّناقض بالقضيَّة: (الثُّبوت والانتفاء لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً).

وثبوت ذلك بثبوت القضيَّتين:

القضيَّة الأولى: الثُّبوت والانتفاء لا يجتمعان معاً.

القضيّة الثَّانية: الثُّبوت والانتفاء لا يرتفعان معاً.

[1] بالاصطلاح المنطقيّ، وهو الإذعان للنِّسبة الحكميَّة (التَّذهيب شرح التَّهذيب 30).

أمَّا القضيَّة الأولى فتثبت بأنَّ مفهوم الانتفاء بسيط هو مجرَّد (لا) في مقابل الثُّبوت (نعم)، أي ليس الانتفاء إلا (لا شيء). وعلى هذا إذا ما قلنا إنَّ هناك انتفاء لـ س فهذا يعني مجرَّد (لا ثبوت) س.

وبملاحظة مبدأ الهويَّة نصل إلى أنَّ الثُّبوت غير (لا ثبوت)[1].

وعلى هذا، إذا تصوَّرنا الثُّبوت فنحن لا نتصوَّر الانتفاء (لا ثبوت)، بضرورة أنَّ هذا المفهوم غير هذا المفهوم، فإذا فرضنا ثبوتاً هو انتفاء (لا ثبوت) فنحن نفرض ثبوتاً ليس بثبوت، ولا معنى لثبوت ليس بثبوت، لأنَّك إن تصوَّرت الثبوت فقد تصوَّرتَ الثُّبوت لأنَّ الشَّيء هو هو، فلا تكون متصوِّراً لـ (لا ثبوت).

وكذلك الأمر في القضيَّة الثَّانية، فإنَّ ارتفاع الثُّبوت والانتفاء معاً هو نفي لهما معاً، ونفي الثُّبوت هو مجرَّد لا (ثبوت)، ونفي الانتفاء هو لا (لا ثبوت). فيلزم هاهنا أنَّنا إن فرضنا نفي الثُّبوت والانتفاء معاً فقد ثبت الانتفاء بنفي الثُّبوت وانتفى الانتفاء، فنكون قد فرضنا انتفاء ليس انتفاء، ولا معنى لانتفاء ليس بانتفاء، لأنَّك إن فرضتَ انتفاء شيء فأنت لا تفرض أنَّه ليس منتفياً، لأنَّ الانتفاء هو انتفاء. فلا تكون فارضاً لـ (لا انتفاء).

فيتحصَّل من هذا:

- أنَّ فرض اجتماع الثُّبوت والانتفاء معاً يعني أن يكون الشيء ثابتاً غير ثابت معاً، وكونه غير ثابت نفي لكونه ثابتاً، فهذا غير معنى ثبوته. وقد فرضنا ثبوته، فيكون الشَّيء غيره، هذا خلف.

- أنَّ فرض انتفاء الثُّبوت والانتفاء معاً يعني أن يكون الشَّيء منتفياً غير منتف معاً، وكونه غير منتف نفي لكونه منتفياً، فهذا غير معنى ثبوته، وقد فرضنا انتفاءه، فيكون الشَّيء غيره، هذا خلف.

ويمكن التَّعبير عن مبدأ منع التَّناقض بالآتي:

للثُّبوت احتمالان: إمَّا أن يتحقَّق وإمَّا أن لا يتحقَّق.

وكذلك للانتفاء احتمالان: إمَّا أن يتحقَّق وإمَّا أن لا يتحقَّق.

فلئن قابلنا احتمالَي تحقُّق الثُّبوت باحتمالَي تحقُّق الانتفاء لشيء واحد نفرضه فسيكون هاهنا أربعة احتمالات كما في الجدول:

[1] وبهذا يتبيَّن رجوع مبدأ منع التَّناقض إلى مبدأ الهويَّة.

	الثُّبوت	الانتفاء	
1	نعم	نعم	باطل
2	نعم	لا	يصحُّ
3	لا	نعم	يصحُّ
4	لا	لا	باطل

فيصدق من الاحتمالات الأربعة احتمالان فقط بالنِّسبة إلى أيِّ مفروض، فإنَّه إمَّا أن يكون ثابتاً غير منتفٍ أو يكون منتفياً غير ثابت، ولهذا فإنَّنا يمكن أن نعبِّر عن مبدأ منع التَّناقض بالقول: (الشيء إما أن يكون موجوداً وإمَّا أن يكون معدوماً)[1].

وكذلك يلزم ممَّا سبق أن لا يكون هناك احتمال ثالث بين الثُّبوت والانتفاء، وهذا ما يُعبِّر عنه بعضهم بـ (مبدأ الثَّالث المرفوع). لكنَّه مجرَّد تعبير للازم عن مبدأ منع التَّناقض.

وإنَّما سُمِّيَ هذا بمبدأ منع التَّناقض لكون تحقُّق الانتفاء ناقضاً لتحقُّق الثُّبوت.

والتَّعبير: (النَّقيضان لا يجتمعان معاً ولا ينتفيان معاً) يعود إلى أنَّ الإثبات والنَّفي لا يجتمعان معاً ولا ينتفيان معاً. فالنَّقيضان هما ما كان أحدهما مجرَّد نفيٍ مطلقٍ للآخر[2].

ومن هذا انبنى حكم التَّناقض بين القضايا، فإنَّ نقيض القضيَّة لا يجامعها في الصِّدق ولا يجامعها في الكذب، ففرض صدق (كل أ ب) مع (ليس بعض أ ب) معاً[3] سيستلزم كون (كل أ ب) صادقة كاذبة معاً، فحينئذ يكون حكم بها مع أنَّه ليس حكماً بها، فلا معنى للحكم حينئذ. وكذلك لو فرضنا كذب (كل أ

---

[1] ويمكن بهذا الانتقال من العلم بالثُّبوت إلى العلم بعدم الانتفاء، ومن العلم بالانتفاء إلى العلم بعدم الثُّبوت، ومن العلم بعدم الثُّبوت إلى العلم بالانتفاء، ومن العلم بعدم الانتفاء العلم بالثُّبوت.

2 هذا جار على القول بأنَّ للتَّصوُّرات نقائض بأنَّ بين التَّصوُّرات تنافٍ ذاتيٌّ، ويلزم من ذلك التَّصديقات التي هي محمولاتها متمانعة –مع اتِّحاد النِّسبة الحكميَّة- (الحواشي البهيَّة 1\42-43).

3 مع اتِّحاد النِّسبة الحكميَّة (شروح الشَّمسيَّة 1\122).

ب) مع (ليس بعض أ ب) معاً سيلزم كون (كل أ ب) صادقة كاذبة معاً، فلا معنى للحكم هنا كذلك. بل سيلزم أنَّه إن صدقت إحداهما وجب كذب الأخرى، وإن كذبت إحداهما وجب صدق الأخرى.

1-1-1-6-x- فرع: العلاقة بين علاقة التَّناقض وعلاقة الانفصال الحقيقيّ

بحث العلاقة بين علاقة التَّناقض وعلاقة الانفصال الحقيقيّ مهمٌّ لإزالة الخلل في توهُّم التَّساوي بينهما، ما سيكون بسببه توهُّم لزوم حكم التَّناقض لكلِّ حالة انفصال حقيقيٍّ[1].

وسبب الخلل المذكور حصول الاشتراك بين العلاقتين في أنَّ الطَّرفَين[2] في كلٍّ من العلاقتين لا يجتمعان معاً ولا ينتفيان معاً.

فإنَّ حقيقة المنفصلة الحقيقيَّة أنَّها مانعة جمع وخلوٍّ معاً، فلا يجتمع الطَّرفان معاً في الصِّدق ولا يجتمعان معاً في الكذب. بل يكون أحد الطَّرفين صادقاً والآخر كاذباً[3].

صورة المنفصلة الحقيقيَّة: (إمَّا أ موجود وإمَّا ب موجود) في حال أنَّ وجود أ ووجود ب لا يجتمعان معاً ولا ينتفيان معاً.

ومثال ذلك: (إمَّا أنَّ هذا الإنسان متزوِّج وإمَّا أنَّ هذا الإنسان عازب).

فلا يصحُّ أن يكون أعزبَ متزوِّجاً معاً، وكذلك لا يصحُّ أن لا يكون أعزب ولا متزوِّجاً معاً. بل هو إن كان أعزب فليس بمتزوِّج،وإن كان متزوِّجاً فليس بأعزب. وكذلك لو ثبت أنَّه ليس بأعزب فهو متزوِّج، ولو ثبت أنَّه ليس بمتزوِّج فهو أعزب.

والحقُّ أنَّ العلاقة بين حالة الانفصال الحقيقيّ وحالة التَّناقض العموم المطلق، فإنَّ حالة الانفصال الحقيقيّ أعمُّ مطلقاً من حالة التَّناقض.

وبيان ذلك بأنَّ العموم المطلق هنا يصدق بصدق قضيَّتين:

الأولى: أنَّ كلَّ حالة تناقض تصدق حالة انفصال حقيقيٍّ.

---

1 ما سيؤدِّي إلى نتائج خطيرة كما سيأتي.

2 المقصود بالطَّرفين في التَّناقض التَّصديقان المتناقضان (أو التَّصديقان الحاصلان من دخول كلٍّ من التَّصوُّرين المتناقضين فيهما محمولَين –مع اتِّحاد النِّسبة-). والمقصود بالطَّرفين في المنفصلة الحقيقيَّة المقدَّم والتَّالي.

3 (شرح الشَّمسيَّة للسَّعد التَّفتازانيّ 253، 263).

الثَّانية: أن ليس يصدق بعض حالات الانفصال الحقيقيِّ حالات تناقض.

أمَّا صدق الأولى فبأن يقال: كلُّ حالة تناقض بين تصديقين تعني أنَّهما لا يصدقان معاً لأنَّهما لا يجتمعان معاً ولا يكذبان معاً لأنَّهما لا ينتفيان معاً[1]، فيتحقَّق بينهما منع الجمع ومنع الخلوِّ معاً، فيمكن أن يُعبَّر عن العلاقة بينهما بمنفصلة حقيقيَّة.

مثلاً: العلاقة بين الوجود والعدم علاقة تناقض، فيمكن التَّعبير عنها بمنفصلة حقيقيَّة: إمَّا أن الوجود متحقِّق وإمَّا أنَّ العدم متحقِّق.

أمَّا صدق الثَّانية فبأنَّ العلاقة بين النَّقيضين كون أحدهما مجرَّد نفي مطلق للآخر. أمَّا علاقة الانفصال الحقيقيِّ فيمكن أن تصدق في حال التَّنافي مقيَّداً لا مطلقاً، فيتحقَّق أن تصدق المنفصلة الحقيقيَّة في بعض الموارد التي لا يصدق التَّناقض بين طرفيها.

ومثال ذلك ما سبق من القضيَّة: (إمَّا أنَّ هذا الإنسان متزوِّج وإمَّا أنَّ هذا الإنسان عازب).

فهذه المنفصلة تصدق بالنِّسبة للإنسان لأنَّه موْرِدُ الوصف بالتَّزوُّج والعزوبيَّة[2]، لكنَّ الانفصال الحقيقيَّ[3] بين التَّزوُّج والعزوبيَّة لا يصدق مطلقاً، لأنَّ الملك والقلم والجدار وغيرهما لا يسمَّون في المتزوِّجين ولا يُسمَّون في العازبين.

ولذلك لا تصدق هذه المنفصلة حقيقيَّة لو جعلنا موردها الموجود مثلاً، فلا تصدق منفصلة حقيقيَّة صورتها: (إمَّا أنَّ الموجود متزوِّج وإمَّا أنَّ الموجود عازب)[4].

والحاصل أنَّ بين علاقة التَّناقض وعلاقة الانفصال الحقيقيِّ شيئاً به الاشتراك وهو امتناع الجمع وامتناع الخلوِّ بين الطَّرفَين، وشيئاً به الامتياز وهو كون التَّناقض مقيَّد التَّحقُّق بكون التَّنافي بين الطَّرفين مطلقاً، وكون الانفصال الحقيقيِّ متحقِّقاً بكون التَّنافي بين الطَّرفين مطلقاً وبكونه غير مطلق كذلك، فإنَّ

---

[1] وهذا سبق في تقرير مبدأ منع التَّناقض.

[2] فلا يخلو الإنسان من كونه متزوِّجاً أو عازباً معاً، وكذلك لا يجتمع كونه متزوِّجاً عازبا معاً.

[3] الذي يتضمَّن امتناع الجمع وامتناع الخلوِّ معاً.

[4] وإنَّما تصدق مانعة جمع فقط لجواز الخلوِّ عن الطَّرفين.

الانفصال الحقيقيَّ قد يتحقَّق بين متقابلّين يكون التَّنافي بينهما بالنِّسبة إلى موضوع معيَّن، فلا يجوز ارتفاعهما معاً بالنِّسبة إلى ذلك الموضوع، لكن يجوز ارتفاعهما في غير ذلك الموضوع[1].

وعلى هذا فمن يخلط بين علاقة التَّناقض وعلاقة الانفصال الحقيقيِّ إنَّما يكون مغالطاً في توهُّم أنَّ كلَّ ما يحصل بينهما انفصال حقيقيٌّ يكون بينهما تناقض[2].

وسينتج من تلك المغالطة أحد وهمين خطيرين[3]:

الوهم الأوَّل: توهُّم صحَّة حصول التَّناقض.

الوهم الثَّاني: توهُّم انتفاء ثالث غير طرفَي المنفصلة.

الوهم الأوَّل: توهُّم صحَّة حصول التَّناقض

وخطر هذا الوهم في أنَّه لو وصل الإنسان إلى تحقُّق التَّناقض -على الأقلِّ إلى الشَّكِّ في مبدأ منع التَّناقض- فسيُسقط كلَّ استدلال عقليٍّ لكون كلِّ استدلال عقليٍّ راجع إلى ثبوت هذا المبدأ[4].

وهو في مثل استلزام التَّناقض في عدم صدق المنفصلة الحقيقيَّة المبرهنة الآتية: (إمَّا أن يكون المضلَّع المغلق مستقيم الأضلاع ذا زوايا مجموعها 180 درجة أو لا يكون المضلَّع المغلق مستقيم الأضلاع مثلثاً)، وهذه المنفصلة الحقيقيَّة صادقة ببرهان رياضي تامٍّ ينبني على بعض قوانين الزَّوايا[5]، يوضِّحه الرَّسم الآتي:

---

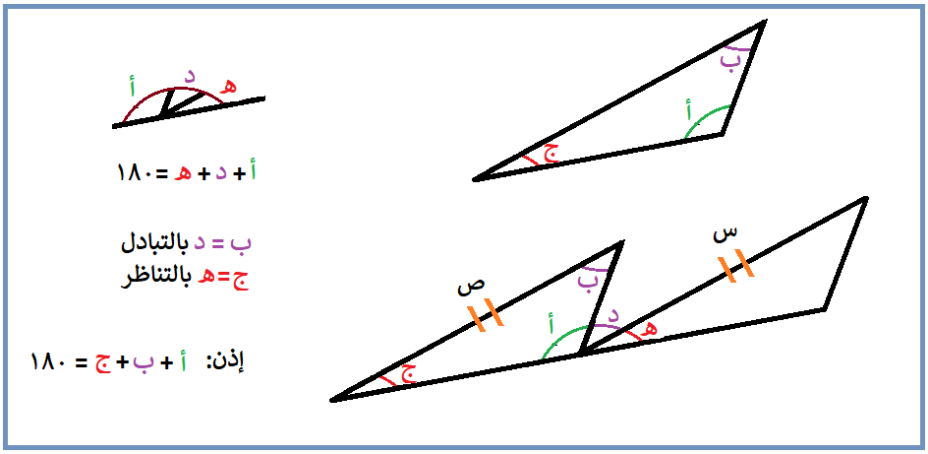
[1] المتقابلان ما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وللتَّقابل بين المتقابلين أقسام أربعة: التَّضادُّ، والتَّضايف، والملكة والعدم، والتَّناقض (الثُّبوت والانتفاء) (التَّعريفات 166).

[2] وقد تكون المغالطة متعمَّدة في هذا وقد تكون بسبب الغفلة عن كون التَّنافي في المنفصلة مقيَّداً لا مطلقاً.

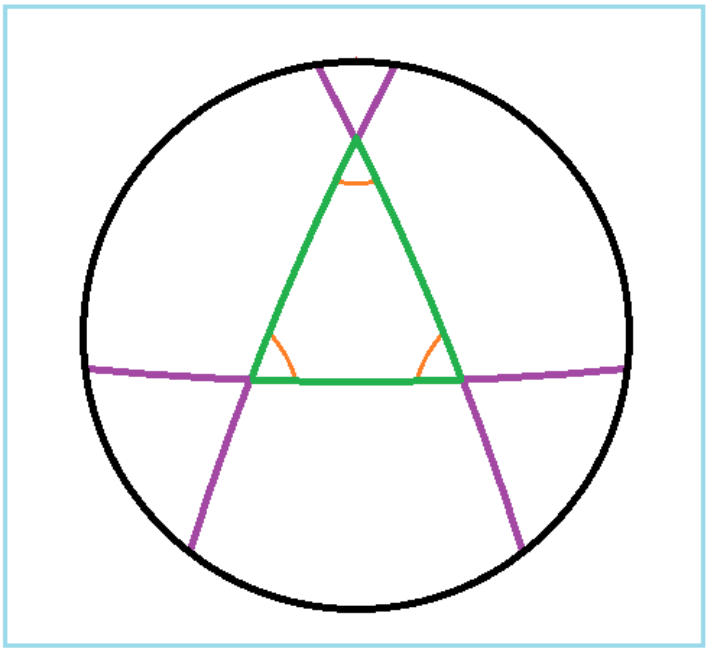
[3] الخطر هنا لكون مبدأ منع التَّناقض أساساً لما بعده، وإن كان بحسب نظر الباحث صورة لازمة من ثبوت مبدأ الهويَّة.

[4] كما سيأتي في المبحث الثَّاني (1-1-2).

[5] وهو أنَّ الزَّاويتين المتبادلتين متساويتان {ب}و {د} وأنَّ الزَّاويتين المتناظرتين {ج} و {ه} متساويتان عند قطع مستقيم لمستقيمين متوازيين {س} و {ص}.



ثمَّ يقال: قد وجدنا أنَّ من المثلَّثات ما يكون مجموع الزَّوايا فيه لا يساوي 180 درجة، كهذا المثلَّث المرسوم على كرة:



فيلزم من ذلك أنَّ تلك المنفصلة الحقيقيَّة كاذبة، وعلى هذا فإنَّ التَّناقض حاصل في ثبوت البرهان الرِّياضيِّ في مطلَب مع عدم حصول نتيجته المنطقيَّة في بعض الحالات.

وعلى هذا فالتَّناقض مطلقاً حاصل. وينبني على ذلك عدم لزوم اطِّراد أيِّ دليل منطقيٍّ مطلقاً.

والجواب عن هذا أنَّ التَّنافي في المنفصلة السَّابقة ليس تنافياً مطلقاً، بل هو تنافٍ في حال كون الشَّكل المضلَّع ثنائيَّ الأبعاد. والمثلث المرسوم على كرة ثلاثيُّ الأبعاد لا ثنائيُّها.

والمغالطة هاهنا حصلت بإيهام كون التَّنافي بين طرفَي تلك المنفصلة الحقيقيَّة (مضلَّع مغلق مستقيم الأضلاع مجموع زواياه 180 درجة) و (مضلَّع مغلق مستقيم[2] الأضلاع ليس مثلثاً) تنافياً مطلقاً، وعليه فبحصول احتمال ثالث يكون هناك حالة ثالثة غير الثُّبوت والانتفاء، فهذه حالة تناقض.

الوهم الثَّاني: توهُّم انتفاء ثالث غير طرفَي المنفصلة

وخطر هذا الوهم في أنَّه سيؤدِّي إلى توهُّم ماليس واجباً عقلاً واجباً عقلا.

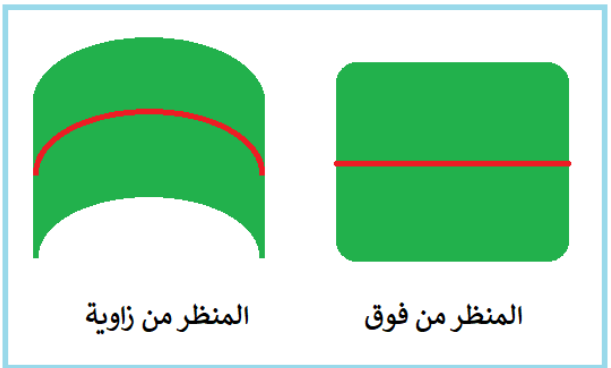
ويمكن ذكر مثالين فيه:

---

[1] وقد ذكر أحد الملحدين في محاورة معه هذه المغالطة بعينها في معرض التَّشكيك في صدق الدَّليل العقليِّ على وجود الإله تعالى، لأنَّه إذا لم يكن الدَّليل العقليُّ المنطقيُّ لازم الصِّدق دائماً (بما تقرَّر في مثال المثلث على كرة) فلا يلزم صدق الاستدلال العقليِّ على وجود الإله تعالى.

[2] والمثلث المرسوم على كرة أضلاعه مستقيمة بالنِّسبة إلى المنظر ثنائيِّ الأبعاد وإن كانت غير مستقيمة في البُعد الثَّالث لأنَّ كلَّ ضلع مرسوم على الكرة قوس لأنَّ سطح الكرة منحن.

كما أنَّنا يمكن أن نرى الخط الأحمر في هذا الرَّسم مستقيماً عندما ننظر من فوق مع كونه منحنياً في البعد الثالث، فلا نشاهد الانحناء من فوق وإنَّما نشاهده بالنَّظر من بعض الزَّوايا الأخرى.



وفيما يتعلَّق بخصوص البرهان على كون مجموع زوايا المثلَّث 180 درجة فهو يبقى صادقاً غير مختلٍّ، لأنَّ الخطَّين {س} و {ص}في حال كون المثلث مرسوماً على كرة لن يكونا متوازيَين، وإنَّما يثبت البرهان في حال توازي الخطَّين.

ملحوظة: يمكن أن يجاب عن هذه الشُّبهة بأنَّ اسم (مثلَّث) لا يصدق إلا بكونه شكلاً ثنائيَّ الأبعاد، وما يكون ثلاثيَّ الأبعاد لا يكون مثلَّثاً أصلاً. فتصدق المنفصلة ولا يرد ذلك الرَّسم على الكرة رأساً.

المثال الأوَّل: قولٌ في نفي وجود الإله المتَّصف بالإرادة المطلقة والعلم المطلق معاً

وذلك في أن يقال ما حاصله: إمَّا أن يكون الفاعل غير حرٍّ في اختياره وإمَّا أنَّه لا يعلم ما سيكون من أفعاله في المستقبل.

وسبب هذا الحصر بأنَّ الفاعل إذا كان يعلم أنَّه سوف يفعل (س) في المستقبل علماً قطعيّاً فإنَّه لن يكون فعله له بمحض الإرادة في ذلك الوقت. وإذا ما كان فعله لـ (س) بمحض اختياره في ذلك الوقت فإنَّه إذن لا يكون عالماً بأنَّه سيكون.

ثمَّ يعمِّم هذا القائل هذه المنفصلة في حقِّ كلِّ فاعل ويقول بتناقض المؤمنين عندما يصفون الإله تعالى بالإرادة الحرَّة المطلقة مع وصفهم إيَّاه بالعلم المطلق[1].

والمغالطة هنا في تعميم التَّنافي مع كونه مقيَّداً، فإنَّ هذه المنفصلة الحقيقيَّة تصحُّ في حال كون إرادة المريد حادثة لا مطلقاً.

وأهل الحقِّ يثبتون إرادة الإله تعالى قديمة غير زمانيَّة كما أنَّ العلم قديم غير زمانيٍّ، فالله تعالى لم يزل لا في زمان مرجِّحاً –بالتَّرجيح الحرِّ- لكلِّ ما هو كائن في زمانه[2]. وعلى هذا فإنَّ الله تعالى عالم بما سيكون من حيث علمه بما يريد. فلا تنافي إذن بين العلم المطلق والإرادة المطلقة[3].

المثال الثَّاني: قول في امتناع أن يكون الإله تعالى منزَّهاً عن أن يكون داخل العالم وأن يكون خارج العالم معاً.

وذلك بأن القضيَّة: (إمَّا أنَّ الإنسان الواحد داخل ظرف معيَّن وإمَّا أنَّ الإنسان الواحد خارج ذلك الظَّرف المعيَّن) شرطيَّة منفصلَّة حقيقيَّة صادقة[4]، وإلا فسيلزم:

---

[1] (الفلسفة والمسألة الدِّينيَّة 443-454).

[2] الزَّمان أمر ذهنيٌّ اعتباريٌّ عن تعاقب التَّغيُّرات، فترجيح زمان شيء في الحقيقة ترجيح لترتُّبه بالنِّسبة إلى غيره من المخلوقات. وعلى هذا فإنَّ ترجيح وجود العالم ليس ترجيحاً لوجوده في زمان، إذ الزَّمان مبتدأ ببداية العالم. وإنَّما هو ترجيح لبداية العالم.

[3] (الاقتصاد في الاعتقاد 169-174).

[4] تدقيق: يصدق ذلك بقيد يُنفى فيه الاعتراض بأن يكون بعض الإنسان داخلاً وبعضه خارجاً، بأن نقول إنَّه مهما خرج من الإنسان جزء عن ذلك الظَّرف فهو خارج.

- إمَّا أن يكون الإنسان داخل ذلك الظَّرف خارجه معاً، وسيلزم من ذلك أن يكون للإنسان الواحد مكانان (منفصلان)، لكنَّ الإنسان الواحد له مكان واحد لأنَّه جسم واحد، فهذا تناقض.

- وإمَّا أن يكون الإنسان غير داخل في ذلك الظَّرف ولا خارج عنه معاً، فيلزم من ذلك أنَّ الإنسان غير ذي مكان رأساً، لأنَّ أيَّ مكان منحصر في كونه داخل ذلك الظَّرف المعيَّن وخارجه. والإنسان جسم من حقيقة كونه إنساناً، فيلزم أن يكون ذا المكان غير ذي مكان، وإنَّه تناقض.

فتصدق هذه القضيَّة في الإنسان.

ثمَّ يقال إنَّ التَّنافي بين الدُّخول والخروج مطلق لصدق هذه المنفصلة، فيعمَّم في كلِّ موجود، فيُستلزَم من ذلك أنَّ القول إنَّ الإله تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه تناقض[1].

والمغالطة هنا في تعميم التَّنافي، فإنَّ التَّنافي بين الدُّخول والخروج تنافٍ في تعيُّن المكان[2]، ولو فرضنا موجوداً ليس ذا مكان فلا معنى لوصفه بالدُّخول ولا الخروج.

وعلى هذا فالتَّنافي بين الدُّخول والخروج مقيَّد لا مطلق، وعلى ذلك لا يلزم التَّناقض في وصف الإله تعالى بكونه لا داخل العالم ولا خارجه[3].

---

[1] (التَّدمريَّة 64-65).

[2] فـ(داخل) و(خارج) كلاهما ظرفا مكان.

[3] (الاقتصاد في الاعتقاد 118-119).

1-1-2- المبحث الثاني: إفادة النَّظر لليقين

1-1-2-1- المسألة الأولى: انقسام العلم إلى ضروري ونظري

1-1-2-1-1- معنى العلم النَّظريِّ

هو العلم الذي يحصل بالفكر، في مقابل العلم الضَّروريِّ الذي يحصل من غير فكر[1].
ومثاله العلم بأنَّ 200 هو مجموع (14×13) + (6×3)[2].

1-1-2-1-2- جهة قسمة العلم إلى ضروريٍّ ونظريٍّ

جهة قسمة العلم إلى ضروريٍّ ونظريٍّ هي أنَّه إمَّا أن يكون العلم حاصلاً بفكر وإمَّا أن لا يكون العلم حاصلاً بفكر. فالقسمة حاصلة بالتَّقابل بين الإثبات والنفي من جهة كون العلم حاصلاً بالفكر أو غير حاصل بالفكر[3].

1-1-2-1-3- نسبيَّة الحكم بكون علم ضروريّاً أو نظريّاً

---

[1] (شرح النسفيَّة – الحواشي البهية 66).

[2] المقصود بالعلم هنا المعلوم.

[3] وقيل إنَّ التَّقابل هاهنا بين الملكة والعدم لكون العلم القديم خالياً عن كونه ضروريّاً ونظريّاً، وعلى ذلك لا بدَّ من تخصيص العلم المنقسم إلى الضَّروريِّ والنَّظريِّ بالعلم الحادث (حاشية العطَّار – التَّذهيب شرح تهيب المنطق 50).
لكن إن كان تعريف العلم الضَّروريِّ بمجرَّد كونه علماً حاصلاً بغير فكر ونظر فيصدق وصف العلم القديم به، وإنَّما يُشكل تسمية علم الله تعالى بالعلم الضَّروريِّ من حيث إنّ معنى الضَّرورة لغة يفيد الإكراه، والله تعالى منزَّه عنه.

لكون جهة القسمة أمراً حاصلاً للعالِم فهي إذن تكون بحسب هذا الحصول لا بحسب المعلوم نفسه[1] في أغلب العلوم[2]. وعلى هذا صحَّ أن يكون علم واحد ضروريّاً من جهة نظريّاً من أخرى، مثل:

- أن يكون ضروريّاً لبعض الأشخاص نظريّاً للبعض[3]، مثل علم رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم بوجود جبريل عليه السَّلام، فإنَّه ضروريٌّ له صلَّى الله عليهِ وسلَّم. وعلمنا نحن بجبريل عليه السَّلام نظريٌّ لانبناء العلم به على العلم بصدق رسول الله صلى الله عليه وسلَّم.

- أن يكون ضروريّاً لشخص في بعض الأوقات نظريّاً له في أوقات أخرى[4]، مثل كون علمنا بوجود الملائكة عليهم السَّلام نظريّاً قبل الموت ضروريّاً عند الموت وبعده.

- أن يكون العلم بشيء واحد بطريق ضروريٍّ مع طريق نظريٍّ معاً في الوقت نفسه، كشخص يحدِّد موضع كوكب في السَّماء في لحظة معيَّنة (س) بمعادلات تبنى على العلم بسرعة الكوكب وموضعه السَّابق مع كون هذا الشَّخص ناظراً في لحظة (س) إلى ذلك الموضع وفيه ذلك الكوكب، فتكون معرفته حاصلة بالضَّرورة كذلك في ذلك الوقت.

وكمن يحدِّد حرارة حديدة وضعت على النَّار بمعادلات تبنى على العلم بحرارتها السَّابقة ودرجة حرارة النَّار ومدَّة وضع الحديدة في النَّار في الوقت الذي ينظر فيه إلى ميزان حرارة موضوع على الحديدة محدِّد لحرارتها.

---

[1] بحسب تعبير الدَّوَّانيّ: "البداهة والكسبيَّة صفتان للعلم بالذَّات وللمعلوم بالعرض" (حاشية الدَّوَّانيّ – شروح الشَّمسيَّة 2\263).

[2] فإنَّ إدراك مبدأ الهويَّة لا يكون إلا ضروريّاً، ومهما فُرِضَ نظريّاً لزم الدَّور أو التَّسلسل من حيث إنَّ كل استدلال سينبني على أن هذا هو كذا، فلا بدَّ من ثبوت مبدا الهويَّة ليثبت. أمَّا غير مبدأ الهويَّة من الضَّروريَّات العقليَّة –لو قيل بتعدُّد الضَّروريَّات العقليَّة كما بُحِثَ سابقاً- والضَّروريَّات الحسِّيَّة فيجوز أن تُدرك بالنَّظر.

أمَّا العقليَّة فظاهر ممَّا مرّ بحثه في المبحث الأوَّل.

أمَّا الحسِّيَّة فيمكن أن يُدرك أيُّ مدرك حسِّيٍّ بغير طريق الحسِّ المباشر نفسه، فيمكن مثلاً إدراك أنَّ زيداً جائع بالنَّظر في معطيات عدَّة معاً منها العلم بسلامة جهازه الهضميّ والعلم بنسبة بعض الهرمونات في الدَّمِّ، أو بخبر ثبت عمَّن عرفنا صدقه.

[3] (حاشية الدواني – شروح الشَّمسيَّة 2\263).

[4] (حاشية الدواني – شروح الشَّمسيَّة 2\263).

1-1-2-1-4- ثبوت كون بعض العلوم ضروريّاً وبعضها نظريّاً

يثبت واقعيّاً في حالنا المشاهَد أنَّ بعض علومنا ضروريٌّ يحصل من غير تفكير وأنَّ بعضها نظريٌّ لا يحصل لنا إلا بعد التَّفكير، وإدراكنا لذلك ضروريٌّ[1].

أمَّا أنَّه هل يجوز أن تكون علومنا جميعها ضروريَّة أو أن تكون جميعها نظريَّة؟

أمَّا أن تكون جميعها ضروريَّة فهو مقدور لله تعالى، فلله تعالى أن يُعلم من يشاء بأيِّ معلومة بغير أيِّ واسطة.

وأمَّا أن تكون العلوم جميعها نظريَّة فهذا ممتنع لما سيأتي[2].

وقد خالف أبو عبد الله السَّنوسيُّ في ذلك وصحَّح أن تكون العلوم جميعها نظريَّة بدليلين:

الأوَّل: جواز خلوِّ الإنسان من جميع العلوم وتحقُّق أضدادها من الظنِّ والشَّكِّ والوهم والجهل المركَّب. ويُفهم من ذلك أنَّه يقول إنَّ النَّظر يتحقَّق حتَّى لو لم يكن هناك أيُّ علم ضروريٍّ.

الثَّاني: وجود العقلاء المنكرين للعلوم الضَّروريَّة كلِّها، وهم السُّوفسطائيَّة.

ويجاب عن الأوَّل من وجهين:

الأوَّل: بأنَّنا لو فرضنا حصول الفكر في غير المعلوم القطعيِّ فإنَّه لن يلزم من ذلك أيُّ علم نظريٍّ، لأنَّ ما لا يُبنى على القطعيِّ الصَّحيح لن يكون قطعيَّ الصِّحَّة.

الثَّاني: أنَّ الفكر إنَّما يُنتج بملاحظة أنَّ هذا هو ذاك، وهذا إنَّما يتحقَّق بالعلم الضَّروريِّ بأنَّ الشَّيء هو هو، وهذه معلومة ضروريَّة إذا لم تكن ثابتة لم يكن هناك فكر تامٌّ قطعيٌّ.

ويُجاب عن الثَّاني من وجهين:

الأوَّل: أنَّ هؤلاء السُّوفسطائيَّة بالضّرورة مقرُّون ببعض الضَّروريَّات، وإلا لما كان لهم أن يثبتوا قولهم نفسه.

الثَّاني: أنَّ السُّوفسطائيَّة مكابرون في إنكار الضَّروريَّات، فلا يصحُّ أخذ دعواهم مسلَّمة[3].

---

1 (التَّذهيب شرح تهيب المنطق 49-53). وقد ادَّعى السَّعد أنَّ التَّصوُّرات كذلك منها نظريٌّ بالضَّرورة موافقاً الجمهور مخالفاً الفخرَ الرَّازيَّ في دعواه كون جميع التَّصوُّرات ضرورية (المفصَّل في شرح المحصَّل 58-67).

2 (1-1-2-3-2).

3 (الشَّرح والحاشية - حاشية على شرح صغرى الصُّغرى 81-83).

1-1-2-2- المسألة الثَّانية:آليَّة النَّظر

يحصل العلم النَّظريُّ بالنَّظر، وقد ذكر العلماء أنَّ للنَّظر علاقة بالفكر، ولذلك احتيج إلى النَّظر في تعريف الفكر وعلاقته بالنَّظر لفهم آليَّة النَّظر.

1-1-2-2-1- تعريف الفكر

أوَّلا: في اللُّغة

يرجع إلى تردُّد القلب في شيء[1].

ثانياً: في الاصطلاح

قد ورد في تعريف الفكر أقوال:

1- حركة النَّفس في المعقولات، وهذا المعنى الأعمُّ، فهو يشمل ما يكون طلباً لعلم وما لا يكون[2].

2- ترتيب أمور معلومة للتَّأدِّي إلى المجهول[3]. وهذا عند المتأخِّرين[4].

3- مجموع حركتّين: الأولى: حركة الذِّهن لتحصيل المبادئ. الثَّانية: حركة ترتيب المبادئ[5].

4- مجموع حركتَين: الأولى: حركة النَّفس من المطالب إلى المبادئ. الثَّانية: حركتها من المبادئ إلى المطالب[6].

---

[1] (معجم مقاييس اللُّغة 4\446).

[2] (دستور العلماء 3\32).

[3] (متن الشَّمسيَّة – شروح الشَّمسيَّة 1\106).

[4] (كشَّاف مصطلحات الفنون 2\1285)

[5] (دستور العلماء 2\12).

[6] (دستور العلماء 3\32).

1-1-2-2-2- تعريف النَّظر

أوَّلاً: في اللُّغة

النَّظر: يرجع إلى تأمُّل الشَّيء ومعاينته[1].

ثانياً: في الاصطلاح

في ذلك أقوال:

الأوّل: أنَّ النَّظر فكرٌ يُطلب به علم أو غلبة ظنٍّ[2].

الثَّاني: أنَّ النَّظر بمعنى الفكر اصطلاحاً.

الثَّالث: أنَّ النَّظر ملاحظة المعقولات[3].

1-1-2-2-3- علاقة النَّظر بالفكر

يتحصَّل ممَّا سبق أنَّ في علاقة النَّظر بالفكر أقوال:

الأوَّل: أنَّهما مترادفان.

الثَّاني: أنَّ الفكر هو التَّرتيب وأنَّ النَّظر ملاحظة المعقولات في ضمن الفكر.

الثَّالث: أنَّ النَّظر فكرٌ يُطلب به شيء[4]، فالفكر هاهنا أعمُّ لأنَّه قد يكون من غير طلب شيء[5].

1-1-2-1-4- ما يتحقَّق به النَّظر

---

[1] (معجم مقاييس اللُّغة 5\444).

[2] كما قال الإمام الباقلانيُّ (كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم 2\1705).

[3] (كشَّاف مصطلحات الفنون والعلوم 2\1285)، (دستور العلماء 3\31).

[4] علم أو غلبة ظنٍّ.

[5] (كشَّاف مصطلحات الفنون والعلوم 2\1285)، (دستور العلماء 3\31).

يتحصَّل من تعريف الفكر و معرفة علاقة النَّظر فيه أنَّ النَّظر يكون تحقُّقه بأمور –شطراً أو شرطاً-
:

الأوَّل: تحقُّق معلومات.

الثَّاني: ترتُّب المعلومات.

الثَّالث: ملاحظة العلاقة بين هذه المعلومات

1-1-2-2-5- آليَّة النَّظر للوصول إلى التَّصوُّرات والتَّصديقات

1-1-2-2-5-1- آليَّة الوصول إلى التَّصوُّرات النَّظريَّة

قرَّر من قال بنظريَّة التَّصوُّرات[1] بأن تحصيل التَّصوُّر النَّظريِّ يكون بالتَّعريف، فمثلاً إذا كان زيد جاهلاً بمعنى السَّرقة في اللُّغة يمكن أن يعرِّف عمرو له السَّرقة بأنَّها أخذ ما ليس له أخذُه في خفاء[2].

وهنا قد حصل إجراءان:

الأوَّل: بناء التَّعريف من المعرِّف.

الثَّاني: إدراك التَّعريف من المعرَّف له.

والنَّظر في الإجراء الأوَّل في تركيب هذه المفرادت من المعرِّف ليحصل التّعريف[3]، وفي مثال السَّرقة تذكر أمور: الأخذ، وكون الأخذ لما هو ملك الغير، وكونه خُفية.

فيكون النَّظر هاهنا باختيار ذكر هذه الأمور بحيث تُعرف السَّرقة[4]، وبترتيبها بتقديم الأعمِّ (وهو الأخذ في مثال السَّرقة) قبل الأخصِّ[5].

---

[1] وسيأتي بحث قول الفخر بكون التَّصوُّرات جميعها ضروريَّة (1-5-2-2-1-1-*).

[2] (المفردات في غريب القرآن 1\305).

[3] هذا في حال كون التَّعريف مركباً، وقد يكون التَّعريف بمفرد واحد كالفصل فيكون حدّاً ناقصاً أو الخاصَّة فيكون رسماً ناقصاً (متن الشَّمسيّة - شروح الشَّمسيَّة 1\339).

[4] بذكر الذَّاتيَّات جميعها في كون التَّعريف حدّاً تامّاً أو ما به التَّمييز في الحدِّ النَّاقص والرَّسمَين التَّامِّ والنّاقص (شروح الشّمسيَّة 1\337-339).

[5] (كشَّاف مصطلحات الفنون 612).

والنَّظر في الإجراء الثَّاني بملاحظة تقيُّد أجزاء التَّعريف ببعض، فالسَّرقة ليست أيَّ أخذ، بل هو أخذ ما للغير، وليس بأيِّ طريقة، بل بالخفية.

1-1-2-2-5-1-×- فرع:القول بضروريَّة جميع التَصوُّرات

قال الفخر الرَّازيُّ بأنَّ جميع التَّصوُّرات ضروريَّة، واستدلَّ على ذلك[1] بما يمكن أن يفهم منه أنَّ النَّظر المفروض إمَّا في الإجراء الأوَّل وهو التَّعريف أو في الإجراء الثَّاني وهو ملاحظة تقيُّد بعض الأجزاء ببعض. لكنَّ كليهما ممتنعان؛

أمَّا الإجراء الأوَّل فإمَّا أن يكون من عالم بالمعرَف سابقاً أو من جاهل.

إن كان من عالم فلا يكون التَّعريف مفيداً له، بل هو نتيجة معرفته السّابقة بالمعرَّف.

---

[1] فاستدلَّ بوجهين، خلاصتهما:

الأوَّل: أنَّ الإنسان إن كان يعرف شيئاً فطلبه ممتنع لامتناع تعرُّف ما هو معروف لكونه تحصيلاً للحاصل، وإن لم يكن يعرفه لكونه مجهولاً مطلقاً فيمتنع أن يطلبه، لأنَّ طل ما ليس معلوماً من أيِّ وجه محال.

الثَّاني: أنَّ التَّعريف (بالحدِّ) لا يمكن أن يكون إلا بمجموع أجزاء المعرَّف، وهذا المجموع إذا كان حاصلاً للمعرِّف فهو تعريف للشَّيء بنفسه لأنَّ المعرَّف هو ذلك المجموع (المحصَّل 17-18).

واعتُرِضَ على الوجه الأوَّل بأنَّنا قد نعلم شيئاً من وجه فنطلب باقي وجوهه بناء على ذلك العلم بذلك الوجه.

وعلى الوجه الثَّاني بأنَّ العلم بأجزاء المعرَّف جميعها غير العلم بمجموعها، والمعرَّف ليس جميع الأجزاء بل هو مجموعها (إذ إنَّك قد تكون عالماً بأجزاء المعرَّف جميعها من غير ملاحظة اجتمعها معاً، كملاحظة مفهومات {الأخذ} و {ملك الغير} و {الخفية} من غير ملاحظة اجتماعها بتقيُّد بعضها ببعض). فلا يلزم حينئذ تعريف الشَّيء بنفسه (تلخيص المحصَّل – بذيل كتاب المحصَّل 17-18)، (شرح المقاصد 1\21-22).

وقد يجاب عن الاعتراض على الوجه الأوَّل بأنَّ للفخر أن يقول إنَّ طلب الوجه المجهول هاهنا ليس طلباً لمجهول مطلق، بل هو طلب معلوم متصوَّر من جهة ارتباطه بالوجه المعلوم.

وكذلك فإنَّ هذا الطَّلب طلب لتصديق هو كون هذا الذي له هذا الوجه المعلوم يتحقَّق له شيء آخر، فالمطلوب هاهنا تصديق، وبحصول التَّصديق تحصل زيادة التَّصوُّر.

وعن الاعتراض الثَّاني بأنَّ الذي يريد الإمام هاهنا امتناع حصول التَّعريف من الجاهل بالمعرَّف، فلو كان المعرِّف محصِّلاً للتَّعريف (الحدِّ هنا) لكان عارفاً بالجميع والاجتماع سابقاً، فيكون عارفاً بالمفهوم قبل تعريفه، هذا خلف.

وإن كان من جاهل فيمتنع منه تعريفه، وذلك لأنَّ تعريف الشّيء دلالة عليه وإظهار له بحيث يُعرَف، وإظهار عالِم لشيء مشروط بكونه ظاهراً له هو. فلئن فرضناه غير ظاهر له فليس هناك معنى للقول بأنَّه يدلُّ عليه مظهراً له.

وأمَّا الإجراء الثَّاني فهو في الحقيقة حمل لبعض أجزاء التَّعريف على بعض، بعد تصوُّر له بوجهٍ بإدراك الجزء الأوَّل في التَّعريف (وهذا الإدراك ضروريٌّ)، وهذا الحمل يتحقَّق به تصديق لا تصوُّر، وإن كان يزيد به التَّصوُّر.

ويبدو أنَّ هذا مقصود غير الفخر من كون التَّصوُّر نظريّاً، فمفهوم (إنسان له سبعة أجنحة يطير فوق شجرة مشتعلة) مثلاً يحتاج تصوُّره كلُّه إلى تركيب صورة على صورة.

1-1-2-2-5-2-2- آليَّة الوصول إلى التَّصديقات النَّظريَّة

هناك طرق للوصول إلى التَّصديقات النَّظريَّة، تعود كلُّها إلى القياسات المنطقيَّة[1]، والقياس المنطقيُّ ينقسم إلى قياس اقترانيٍّ وقياس استثنائيٍّ، فالنّظر في آليَّة الوصول إلى التَّصديقات النَّظريَّة النَّظر في آليَّتهما.

1-1-2-2-5-2-1- آليَّة النَّظر في القياس الاقترانيِّ

يتحقَّق القياس الاقترانيُّ بالنَّظر في مقدِّمتين فيهما حدٌّ مشترك للوصول إلى العلاقة بين الحدَّين غيره، وآليَّة النَّظر في ملاحظة الاندراج في مقدِّمة (كليّاً أو جزئيّاً) وثبوته أو انتفائه في مقدمة (كليّاً أو جزئيّاً)[2].

ويمكن النَّظر إلى صورة[3] أحد القياسات كالآتي:

---

[1] سيكون بحثها مع تبيان رجوعها إلى كونها قياسات منطقيَّة في المبحث الرَّابع من هذا الفصل (1-1-4) بإذن الله تعالى.

[2] (معيار العلم 90)، (شرح المقاصد 1\38). والإنتاج بحسب شكل القياس وضربه كما قُرِّر في علم المنطق. وسيأتي بحث الأشكال والضُّروب في مبحث طرق النظر بإذن الله تعالى.

[3] المقصود من استعمال المنطقيِّين الرُّموز في القياسات المنطقيَّة التَّنبيه على أنَّ التَّوصُّل إلى النَّتيجة منبنٍ على كون مجموع العلاقتين في المقدِّمتين مستلزماً للنَّتيجة بغضِّ النَّظر عن تعيين طَرَفَي القضيَّة.

كلُّ أ هو ب (1)

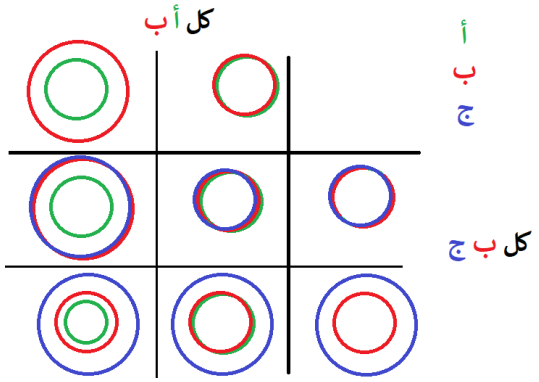
كلُّ ب هو ج (2)

إذن: كلُّ أ هو ج (3)

فهنا انتقلنا من معلومتين إلى معلومة ثالثة بطريق نظرنا إلى العلاقتين بين الأطراف الثَّلاثة (أ)، (ب)، (ج) لنعلم العلاقة الثَّالثة. فإنَّه إذ قد ثبت أنَّ كلَّ (أ) هو (ب) فإنَّ كلَّ فرد من أفراد (أ) متَّصف بما يتَّصف به (ب). ثمَّ علمنا أنَّ كلَّ فرد من أفراد (ب) متَّصف بأنَّه (ج). فيكون كلُّ فرد من أفراد (أ) هو (ج) كذلك.

فالذي قمنا به حتَّى نصل إلى هذه النَّتيجة هو تحليل المقدِّمتين والانتباه لاندراج واحدة في الثَّانية بتوسُّط أمر ثالث مذكور في المقدِّمتين. وهذا أخذ للوصف بحسب مبدأ الهويَّة، لأنَّ كلَّ قضيَّة تفيد هاذيَّة المحمول لأفراد الموضوع، هذا الفرد الذي له هذا العنوان له هذا الوصف، وكذلك مفاد القضيَّة الثَّانية[1].

ويمكن التَّعبير عن ذلك برسم دوائر لأفراد (أ) و (ب) و (ج) والتَّعبير عن احتمالَي الكلِّيَّة الموجبة في كلٍّ من القضيَّتين[2] ثمَّ نقل الدائرة الحمراء -أفراد (ب)- من القضيَّتين ثمَّ ملاحظة موضع الدَّائرة الخضراء –أفراد (أ)- من الدَّائرة الزَّرقاء –أفراد (ج)-.



ويمكن التَّمثيل على ذلك بتطبيق هذا الضَّرب من هذا القياس في هذا المثال:

وكلُّ قياس نستعمل فيه الرُّموز يمكن أن يعاد التَّعبير عنه بتبديل مذكورات بدل الرُّموز، مثلاً يمكننا إعادة التَّعبير عن هذا القياس السَّابق بتبديل (أ) بـ (إوز) و (ب) بـ (بائض) و (ج) بـ (جسم) كالآتي:

كلُّ إوزٍّ بائض (1).

كلُّ بائض جسم (2).

إذن: كلُّ إوزٍّ جسم (3).

[1] في حال كون القياس الاقترانيِّ من حمليَّتين، وفي حال كونه من شرطيَّتين تكون الهاذيَّة للاستلزام في كلٍّ من القضيَّتين.

[2] الكلِّيَّة الموجبة لها احتمالان: المساواة، والعموم المطلق. وإذ إنَّ ذينك الاحتمالَين حاصلان في كلٍّ من القضيَّتين فعندنا من ازدواج هاتين القضيَّتين أربعة احتمالات.

كلُّ دَغْفَل[1] حيوان (1).

كلُّ حيوان مخلوق (2).

كلُّ دغفل مخلوق (3).

فنلاحظ هنا أنَّ القضيَّة (1) تفيد صدق (الحيوان) على كلِّ دغفل، ثمَّ باستحضار هذه الملاحظة نلاحظ في القضيّة (2) كذلك صدق (المخلوق) على كلِّ حيوان، الصَّادق على كلِّ دغفل، فيكون (المخلوق) صادقاً على كلِّ دغفل، ما يعني أنَّ كلَّ دغفل مخلوق (3)[2].

1-1-2-2-5-2-2- آليَّة النَّظر في القياس الاستثنائيِّ

يتركَّب القياس الاستثنائيُّ من قضيَّة شرطيَّة وحمليَّة مستثناة، وآليَّة النَّظر بالالتفات إلى القضيَّتين معاً بحيث يُنظر إلى إحداهما بقيد ثبوت الأخرى.

والقضايا الشَّرطيَّة تنقسم إلى متَّصلة تفيد لزوم حالة من أخرى ومنفصلة تفيد التَّعاند بين حالتين [3]، ولهذا الاختلاف النَّوعيّ بين المتَّصلة والمنفصلة يفيد أن ننظر في كلٍّ من القياسَين من متَّصلة وحملية ومن منفصلة مع حمليَّة.

أمَّا القياس من متّصلة وحمليَّة فالمتَّصلة تفيد فيه لزوم التَّالي عن المقدَّم، مثل:

كلَّما كان أ موجوداً كان ب موجوداً (1).

لكن: أ موجود (2).

إذن: ب موجود (3).

---

[1] الدَّغفل ولد الفيل (معجم مقاييس اللُّغة 2\341).

[2] هذا بالنَّظر إلى أحد ضروب أحد الأشكال، ويمكن النَّظر في الانتقال في هذا المثال:

كلُّ أ ب (1).

لاشيء من ج ب (2).

إذن: لاشيء من أ ج (3).

بأنَّه في (1) لمَّا كان أفراد (أ) مشمولين بمفهوم (ب) كان أفراد (أ) أفراداً لـ (ب)، ثمَّ في (2) لمَّا لم يكن أيُّ فرد من أفراد (ج) فرداً من أفراد (ب) فلم يكن أيٌّ من أفراد (أ) أفراداً من (ج).

[3] (متن الشَّمسيَّة – شروح الشَّمسيَّة 2\88-89).

والقضيَّة (1) تفيد لزوم وجود (ب) في حال وجود (أ)، فإذا ما ثبت وجود (أ) كان لازم (أ) وهو (ب) موجوداً.

فالملاحظ هاهنا وجود (أ) مع لزوم وجود (ب) في حال وجوده، فيلزم العلم بوجود ب[1].

وقد يقال هاهنا إنَّ آليَّة النَّظر في هذا ليست مباشرة، بل هي تتضمَّن ملاحظة قياسات عدَّة، كالآتي:

وبالعلم بوجود أ من (2) يتحقَّق هذا القياس:

أ موجود (2).

كلُّ موجود فكلُّ لازم منه لازم من موجود (5).

إذن: أ كلُّ لازم منه لازم من موجود (6) (من 2 و 5).

وعليه: كلُّ لازم من أ لازم من موجود (7).

كلَّما كان أ كان ب (1).

ويلزم من هذه الشَّرطيَّة المتَّصلة صدق الحمليَّة:

ب لازم من أ (4).

إذن: ب لازم من موجود (8) (من 4 و 7).

و: كلُّ لازم من موجودٍ موجودٌ (9).

فيلزم: ب موجود (3) (من 8 و 9).

يظهر أنَّ هذا ما يمكن تحليل هذا القياس الاستثنائيِّ إليه، مع أنَّ الانتقال إلى النَّتيجة عندنا أسرع بكثير من هذه القياسات.

ولا تنافي بين هذين الأمرين لما يظهر من أنَّ هذا من التَّفكير اللَّاواعي الذي يتمرَّن الإنسان عليه من الطُّفولة، فيكون النَّظر مع الممارسة أسرع من أن نلاحظ هذه الملاحظة، أو أنَّ العقل اللَّاواعي نفسه ينتقل من (1) و (2) مباشرة إلى النَّتيجة بتوسُّط (حفظه) للقاعدة، كما أنَّ (الأنا) يحفظ أنَّ نتيجة: "كلُّ ب أ، ليس بعض ب ج". هي: "ليس بعض أ ج" ويطبِّقها في كلِّ مثال يندرج تحت هذه القاعدة.

والمطلوب هاهنا بحث كون آليَّة الانتقال ليست بمجرَّد الانتقال من تينك المقدِّمتين (1) و (2)، لأنّ الانتقال الذهنيَّ منهما ليس لذاتيهما، لكونه لهما مع مقدِّمات أخرى، وما يكون مع غيره لا يكون لذاته.

[1] وكذلك يلزم انتفاء (أ) بانتفاء (ب) بأنَّه إذا كان وجود (ب) لازماً في حال وجود (أ) وكان (ب) منتفياً فلا يكون (أ) موجوداً وإلا لما كان (ب) لازماً في حال وجوده.

وعندما لا يكون الانتقال من تينك المقدِّمتين بسيطاً يلزم إرجاعه إلى أبسط صورة، وهي التي بتلك القياسات[1].

وأمَّا القياس من منفصلة وحمليَّة فالمنفصلَّة تفيد فيه التَّعاند بين المقدَّم والتَّالي، مثل[2]:
إمَّا أن أ موجود وإمَّا أنَّ ب موجود (1).
لكن: أ موجود (2).

---

[1] نعم، تلزم النَّتيجة قطعاً من ثبوت (صدق) تينك المقدِّمتين فقط، أي إن صحَّت تانك المقدِّمتان فيلزم قطعاً صحَّة النَّتيجة، لكن ليس البحث هنا في لزوم النَّتيجة عنهما، بل في كيفيَّة الانتقال إليها عنهما في أنَّه يلزم من تينك القضيَّتين قضايا أخرى مباشرة تلزم النَّتيجة عنها مباشرة.
وقد ذكر الفخر الرَّازيُّ أنَّ الانتقال إلى النَّتيجة قد يكون من ملزوم إحدى المقدِّمتين المذكورتَين فقال إنَّ قيد {لذاته} في تعريف القياس يمنع منه (منطق الملخَّص 244).
وتعريف القياس المقصود: "قول مؤلَّف من قضايا إذا سُلِّمت لزم عنه {لذاته} قول آخر" (منطق الملخَّص 243). وكذلك ذكره غيره (شروح الشَّمسيَّة مع الحواشي 2\184، 189-190).
لكن قد يقال إنَّ ما يكفي هاهنا أمران مصحِّحان لكون هذا القول قياساً وإن كان الإنتاج بتوسُّط مقدِّمات أخرى:
الأوَّل: أنَّ صدق المقدِّمتين يوجب صدق النَّتيجة.
الثَّاني: قدرة العقل على الوصول إلى النَّتيجة من المقدِّمتين بالآليَّة اللَّاواعية كما سبق، خاصَّة لدارس المنطق.
وفي هذا قد قرَّر المنطقيُّون أنَّ غير الشَّكل الأوَّل يتبيَّن إنتاجه بالإرجاع إلى الشَّكل الأوَّل ضروريِّ الإنتاج أو إلى غيره كطريق الفرض (شرح المقاصد 1\37)، (شروح الشَّمسيَّة 2\198-199).
ملحوظة: قال أثير الدين الأبهريُّ: "والذي له عقل سليم وطبع مستقيم لا يحتاج إلى ردِّ الثَّاني إلى الأوَّل" (متن إيساغوجي-مغني الطُّلَّاب 207).
فلو كان الإنتاج المباشر من غير أيِّ توسُّط مشروطاً للزم أن لا يكون شيء من القياسات من غير الشَّكل الأوَّل في القياس قياساً باعتبار المنطقيِّين لكوننا نحتاج إلى ردِّها إلى الشَّكل الأوَّل (بعكس الكبرى أو الصغرى أو المقدِّمتين أوتبديلهما كما قرَّروا) لتبُّين النَّتائج منها.
لكنَّ المنطقيِّين يعدُّونها قياسات .
فلا يكون الإنتاج المباشر شرطاً.
فإن قيل: إذن فلتكن إحدى المقدِّمتين حاضرة للعقل اللَّاواعي والأخرى للأنا، فيكفي حينئذ لتحقُّق القياس حضور مقدِّمة واحدة للأنا. وهذا يناقض ما يأتي من قولهم بأنَّ أقلَّ ما يتحقَّق به القياس مقدِّمتان.
أجيب: في هذا الحال ستكون (المعالجة) من الآلة بالبناء على المقدِّمتين الثِّنتَين، ولا يكون نظراً ولا قياساً من الأنا. وبهذا قد يمكن فهم (الحدس).

[2] التَّمثيل هنا بمنفصلة مانعة جمع للنَّظر في ملاحظة المقدِّمتَين اختصاراً.

إذن: ليس ب موجوداً (3).

والقضيَّة (1) تفيد التَّعاند بين وجود (أ) ووجود (ب)، ويمكن أن نعبِّر عن هذه المنفصلة بحمليَّة هي: ب معاند لـ أ (4).

ثمَّ يُقرَّر أنَّ كلَّ معاند لـ أ لا يوجد بوجود أ (5).

ونجري في مثل تلك القياسات السَّابقة[1].

1-1-2-2-5-2-3- أقلُّ ما يتحقَّق به القياس المنطقيُّ

يتعلَّق بالبحث في آليَّة الوصول إلى التَّصديقات النَّظريَّة البحث في أقلِّ ما يتحقَّق به النَّظر من مقدِّمات، لأنَّ آليَّة النَّظر آليَّة في الانتقال من مدرَك إلى غيره، فهذه الآليَّة نفسها ستقتضي أن يكون هناك تعدُّد معيَّن من المقدِّمات.

وفيما سبق ثبت أنَّه لا بدَّ من تحقُّق مقدِّمتين على الأقلِّ، لكن قد يقال بأنَّ حصر النَّظر في التَّصديقات بما سبق غير مُسلَّم، فقد يكون في أنظار أخرى الانتقال من مقدِّمة واحدة مثلاً.

ولذلك احتيج إلى بحث هذا.

فقد قرَّر المنطقيُّون[2] أنَّ أقلَّ ما يتحقَّق به القياس المنطقيُّ –وقد يقال: النَّظر عامَّة- مقدِّمتان (معلومتان خبريَّتان)، لأنَّ النَّتيجة خبر بشيء عن شيء[3]، فهناك مخبر عنه (موضوع) ومخبر به (محمول)، والخبر فيه الدَّلالة على علاقة بينهما، كأن نقول: "كلُّ إنسان مخلوق" فهنا الموضوع (الإنسان) والمحمول (مخلوق) فحتَّى

---

[1] قد يكون هنا حاجة إلى التَّعبير عن المنفصلة بمتَّصلة، في أنَّه إذا صدق:

إماَّ أن أ موجود وإمَّا أن ب موجود.

فسيصدق:

كلَّما كان أ موجوداً لم يكن ب موجوداً (شروح الشَّمسيَّة 2\116).

ثمَّ يُجرى في هذا كما سبق في المتَّصلة.

وإنَّما تُفترض الحاجة إلى توسيط التَّعبير بمتَّصلة هنا لأنَّ مفهوم التَّعاند فيما يبدو مفهوم مركَّب من التَّلازم في السَّلب.

[2] (معيار العلم 87)، (منطق الملخَّص 243).

[3] أو بلزوم حالة عن حالة كما في الشَّرطيَّة المتَّصلة أو التَّعاند بين حالتين كما في الشَّرطيَّة المنفصلة، وإنَّما يُقتصر على القياس الاقترانيِّ من الحمليَّتَين هنا اختصاراً.

تصل بفكرك إلى هذه العلاقة (فتكون هذه معلومة نظريَّة) فلا بدَّ أن يكون وصولك إليها بالبناء على غيرها، وغيرها من المعلومات لا بدَّ من أن يتحقَّق فيها أمران:

الأوَّل: أن يكون كلٌّ من موضوع النَّتيجة ومحمولها مذكوراً في المعلوم السَّابق المنظور فيه، فإنَّ المطلوب العلم بالعلاقة بين طَرَفَي النَّتيجة (موضوع النَّتيجة ومحمول النَّتيجة) من العلم بغيرها من العلاقات، فنحن ننتقل من معلوم إلى مجهول، وهذا المعلوم إن لم يكن متعلِّقاً بطَرَفَي النَّتيجة (موضوع النَّتيجة ومحمول النَّتيجة) فلا يمكن الانتقال منه إلى النَّتيجة، مثلاً: (كلُّ أ س) و (كلُّ ب ص) لا يمكن أن تفيدا لذاتيهما (كلُّ ج ع) مهما كان نظرنا في هاتين المعلومتين فقط. فحتَّى نصل إلى العلم بالعلاقة بين طَرَفَي النَّتيجة لا بدَّ من معلومة سابقة عن كلٍّ منهما، فلا بدّ من اشتراك بين المعلوم سابقاً مع النَّتيجة حتَّى يصحَّ الانتقال منه إليها.

الثَّاني: أن تكون مختلفة عن النَّتيجة، وإلا لما كانت مفيدة في الوصول إلى النَّتيجة. وأقلُّ الاختلاف أن يكون بالموضوع فقط أو المحمول فقط.

وبناء على لزوم هذين الأمرين معاً سيلزم أنَّ أقلَّ ما يتحقَّق به النَّظر معلومتان، فإنَّه لا بدَّ من اشتراك ولا بدَّ من اختلاف، فالمعلومة الواحدة السَّابقة لا بدَّ أن تتضمَّن ذكر أحد طَرَفَي النَّتيجة دون الثَّاني. لكن لا بدَّ من كون الطَّرف الثَّاني مذكوراً كذلك، فذلك لا بدَّ من معلومة أخرى[1].

ولا بدَّ من مذكور ثالث يكون مذكوراً في المقدِّمتين ليكون بينهما اشتراك.

فيتحقَّق أنه ليثبت معلومة نظريَّة فلا بدَّ من حصول معلومتين سابقتين يُنظر فيهما[2] ومن ثلاثة مذكورات.

---

[1] (معيار العلم 87)، نهاية العقول (1\121).

2 وهذا أعمُّ من مدَّعى المنطقيِّين، فإنَّ المنطقيِّين قالوا إنَّ كلَّ قياس لا بدَّ فيه من قضيَّتين، أمَّا العكس المستوي وعكس النَّقيض والعلم بكذب نقيض القضيَّة الثَّابتة فتخرج من كونها قياسات لأنَّه يكفي هاهنا العلم بقضيَّة واحدة للوصول إلى العلم بعكسها المستوي أو عكس النَّقيض لها أو العلم بكذب نقيضها لو صدقت (منطق الملخَّص 243)، (شروح الشَّمسيَّة 2\186).

فقد يقال هنا على هذا إنَّه حتَّى في حال الوصول إلى نتيجة العكس المستوي وعكس النَّقيض وكذب نقيض الصَّادقة بثبوت صدقها فهذا لا يرجع إلى قضيَّة واحدة، بل يرجع إليها مع غيرها.

مثلاً: القضيَّة: "كلُّ إنسان مخلوق" نصل إلى عكسها "بعض المخلوق إنسان بالفعل" ليس بمجرَّد العلم بها، بل بالعلم بها مع العلم بأنَّ عكس الكلِّيَّة الموجبة جزئيَّة موجبة لمن يُجري القاعدة راجعاً إليها. أو مع مجموعة معلومات لمن لم يدرس المنطق.

1-1-2-2-5-2-4- كيفيَّة حصول النَّتيجة من النَّظر

في كيفيَّة حصول النَّتيجة من النَّظر أقوال:

الأوَّل: القول بأنَّ حصول النَّتيجة بحصول النَّظر واجب عادة لا عقلاً، فالنَّظر بخلق الله تعالى والنَّتيجة بخلق الله تعالى.

الثَّاني: القول بأنَّ حصول النَّتيجة بنفس حصول النَّظر فتكون النَّتيجة متضمَّنة في النَّظر نفسه، فحصول النَّظر حصول للنَّتيجة[1].

الثَّالث: القول بأنَّ العلم بالنَّتيجة متولِّد عن النَّظر الذي ينئشه العبد.

الرَّابع: القول بأنَّ النَّظر معدٌّ لفيض العلم بالنَّتيجة من العقل الفعَّال المفيض على النَّفس النَّاطقة بحسب استعدادها .

والقولان الأوَّل والثَّاني قولان لفريقين من الأشعريَّة، وكلاهما صادق مع القول بأنَّه لا خالق إلا الله تعالى، والفرق بينهما أنَّ القول الأوَّل يتضمَّن دعوى مغايرة العلم بالنَّتيجة لنفس النَّظر وأنَّ القول الثَّاني يتضمَّن عدم المغايرة.

والقول الثَّالث قول المعتزلة.

والقول الرَّابع قول الفلاسفة[2].

وكذلك الوصول إلى صدق: "كل لا مخلوق لا إنسان" ليس راجعاً فقط إلى صدق: "كُلُّ إنسان مخلوق"، بل إليها مع معلومة أخرى هي ذلك القانون المدروس في المنطق. أو بتوسيط نقض المحمول ثمَّ العكس المستوي ثمَّ نقض المحمول مرَّة أخرى، وكلٌّ من هذه الخطوات ليس لازماً من القضيَّة وحدها، بل تلك مع غيرها.

وكذلك الوصول إلى كذب "ليس بعض الإنسان مخلوقاً" يرجع إلى صدق "كُلُّ إنسان مخلوق" مع معلومة أخرى هي أنَّه إذا صدق خبر فنيقضه كاذب بالرُّجوع إلى مبدأ منع التَّناقض.

[1] كما لو قلنا: "كُلُّ جسم متغيِّر"، "كُلُّ متغيِّر حادث". فنحن بملاحظة هاتين المقدِّمتين معاً بملاحظة العلاقة بينهما نكون ملاحظين للنَّتيجة في الوقت نفسه.

[2] (شرح المقاصد 1\34-35).

1-1-2-3- المسألة الثَّالثة: جهة إفادة النَّظر لليقين

كلُّ نظر فهو فكر في معلومات سابقة يُتوصَّل منها إلى معلومات أخرى[1]، فإذن تتوقَّف صوابيَّة النَّظر على صحَّة أمرين معاً:

الأوَّل: آليَّة الفكر، وهو ما يُسمَّى صورة القياس.

الثَّاني: صحَّة المعلومات السَّابقة، وهو ما يُسمَى مادَّة القياس[2].

فإذا ما كانت آليَّة الفكر قطعيَّة الصِّحَّة وكانت المعلومات السَّابقة قطعيَّة الصِّحة لزم قطعاً كون النَّتيجة قطعيَّة الصِّحَّة.

ولذلك فإنَّ من المفيد بحث هذين الأمرين للتوكُّد من صحَّة الوصول إلى نتيجة نظر قطعيَّة.

1-1-2-3-1- إفادة آليَّة الفكر لليقين

سبق في بحث (آليَّة النَّظر في القياس الاقترانيّ)[3] أنَّ هناك ملاحظة للاندراج وفق مبدأ الهويَّة، فمثلاً:

كلُّ إنسان حادث (1).

كلُّ حادث جائز الوجود (2).

إذن: كلُّ إنسان جائز الوجود (3).

فنحن هنا نحكم بأنَّ كلَّ حادث (هو) جائز الوجود، وأفراد الإنسان (هم) حادثون، أي إنَّ جميع أفراد الإنسان من الأفراد الحادثين، فيكون جميع أفراد الإنسان جائزي الوجود.

ولثبوت كون هذا الانتقال وفق مبدأ الهويَّة ضروريِّ الصِّحَّة يكون هذا الانتقال النَّظريَّ ضروريَّ الصِّحَّة قطعيّاً[4].

---

[1] لأنَّ كلَّ نظرٍ فكر في شيء معلوم بحيث يؤدِّي إلى علم مجهول (متن الشَّمسيَّة – شروح الشَّمسيَّة 1\106).

[2] (معيار العلم 85-86).

[3] (1-2-5-2-2-1-1).

[4] وهذا في الشَّكل الأوَّل ضروريِّ الإنتاج، وإنتاج باقي الأشكال يمكن بالإرجاع إليه. وسيُنظر في يقينيَّة نتائج طرق النَّظر الأخرى في المبحث الرَّابع (1-1-4).

فإذن: صورة القياس هذه تفيد القطع، وعلى ذلك سيكون كُلُّ ما كان كيفيَّة انبنائه عليها من القياسات الأخرى وفق مبدأ الهويَّة سيكون قطعيّاً كذلك.

وبحسب كون صورة أيِّ نظر منبنية على مبدأ الهويّة يمكن تحديد كونها مفيدة للقطع أو لا، ما يعني أن ليس كلُّ نظر مفيداً لليقين، بل لا بدَّ من بعض الشُّروط ليكون كذلك كما يُقرَّر في علم المنطق[1].

ومن هذا تُعلم العلاقة بين القوانين المنطقيَّة في باب التَّصديقات والضَّروريَّة العقليَّة وما يعود إليها[2].

1-3-2-1-2- صحَّة المعلومات السَّابقة

المعلومات الصَّحيحة التي يكون فيها النَّظر إمَّا أن يكون إدراك صحَّتها بكونها ضروريَّة أو بكونها نظريَّة تعود إلى معلومات صحيحة.

أمَّا الضَّروريَّات فهي الضَّروريَّات العقليَّة والضَّروريَّات الحسِّيَّة[3].

وأمَّا النَّظريَّات فالعلم بصحَّتها يتحقَّق بالعلم بصحَّة ما انبت عليه من معلومات سابقة، والمعلومات السَّابقة إن كانت ضروريَّة فقد عُلِمَ صحَّتها، وإن نظريَّة فتعود إلى سابقة.

وهنا يقال: إمَّا أن تنتهي المعلومات النَّظريَّة إلى ضروريَّة أو لا؛

إن لم تنته إلى ضروريَّة فستكون العلوم جميعها نظريَّة، وإنَّنا لو فرضنا أنَّ العلوم جميعها نظريَّة لكان وصولنا إلى معلومة معيَّنة بالنَّظر في معلوم سابق، فلا بدَّ من تقدُّم معلومتين ثنتين سابقتين على الأقلِّ[4]، وكلٌّ من هاتين معلومة نظريَّة بحسب الفرض، فلا بدَّ أن يتقدَّمهما معلومتان أخريان كلٌّ منهما نظريَّة كذلك بحسب الفرض... وسيلزم من ذلك تراقي عروض التَّقدُّم والتَّأخُّر لا إلى نهاية بأن يكون كلُّ ما هو

وملاحظة مبدأ الهويَّة هنا لأنَّ كلَّ قضيَّة تتضمَّنه، وكون العقل يلاحظ القضيَّتين بمقتاه لا يعني أنَّنا بحاجة إلى قضيَّة ثالثة لإثبات النَّتيجة، فالنَّتيجة لازمة للمقدِّمتين ذاتيهما.

[1] وفي (1-1-4) بحث طرق النَّظر العقليِّ وكون بعضها مفيداً للقطع وبعضها مفيداً الظَّنَّ.

[2] وهذا يفيد العلم بقوَّة القوانين المنطقيَّة، فإنّ مرجعها ضروريٌّ قطعيُّ الصِّحَّة.

[3] وما ذُكِرَ من غيرها يعود إليها، كما مرَّ في (1-1-1-1-2).

[4] كما في (1-1-2-2-5-2-3).

معروض للتَّقدُّم معروضاً للتَّأخُّر[1]، فإذا ما فُرِضَ تناهي عدد الأفراد فإنَّ الدَّور حاصل[2]، وإن لم يكن الأفراد متناهين فإنَّ التَّسلسل حاصل. والدَّور والتَّسلسل كلاهما باطل[3].

فيتحصَّل أنَّ كلَّ معلومة نظريَّة صحيحة قد حصلت بالفعل لناظِر فهي لا بدَّ منتهية إلى ضروريَّة.

---

[1] وهذا من تعبير السَّعد التَّفتازانيِّ (شرح المقاصد 1\164)، فالدَّور والتَّسلسل يشتركان في أنَّ الاستناد لن يعود إلى مستنَد تامٍّ، ففرضهما سيبقي سلسلة الاستناد لا إلى نهاية.

[2] وكون التَّراقي في الاستناد لا إلى نهاية مع محدوديَّة عدد الأفراد من حيث إنَّ أ سيستند إلى ب المستند إلى أ المستند إلى ب... .

[3] (شروح الشمسية 1\89-105).

وقد مرَّ إبطال الدَّور -القبليِّ- في (1-1-1-3).

أمَّا إبطال التَّسلسل مطلقاً ففيه طرق قرَّرها العلماء كبرهان التَّطبيق وبرهان التَّضايف وغيرهما (الرِّسالة القديمة في إثبات الواجب 139-161). ومن الطُّرق أنَّه لو كان هناك ترتُّب لأفراد لا نهاية لهم للزم التَّناقض من حيث إنَّ كلَّ تعدُّد للأفراد يصحُّ فيه أن يُنقص منه ولو فرد واحد ولو اعتباراً. لكن فرض ذلك لمجموع متعدِّد تعدُّداً لا نهائيّاً يوجب أنَّه {إمَّا أنَّ الباقي متناه وإمّا أنَّ الباقي غير متناه} (*).

لا يصحُّ كونه متناهياً لأنَّه يمتنع أن يكون متناه+1=لا متناه.

ولا يصحُّ كونه غير متناه لأنَّه حينئذ سيكون لا فرق بين نقص ذلك الفرد أو عدم نقصه، لكنَّ الفرق حاصل بالضَّرورة.

وإذ بطل اللَّازم وهو المنفصلة الحقيقيَّة (*) بطل الملزوم وهو أن يوجد مجموع ذو تعدُّد لا نهائيٍّ للأفراد.

ملحوظة: ذكر القطب الرَّازيُّ أنَّ هذا التَّسلسل من تسلسل المعدَّات جرياً على قول الفلاسفة في هذا الكتاب، وأحال بطلان هذا التَّسلسل إلى دليل مبنيٍّ على حدوث النَّفس (شرح الشَّمسيَّة 1\102-105)، وكون هذا تسلسل معدَّات على مذهب الفلاسفة باعتبار أنَّ النَّظر مُعِدٌّ لفيضان العلم من عند واهب الصُّور وهو العقل الفعَّال المفيض على النَّفس النَّاطقة بحسب استعدادها، كما مرَّ في (4-2-5-2-2-1-1).

لكن حتَّى على قول الفلاسفة الباطل بالعقول وبالعقل الفعَّال وكون الفيض بحسب الاستعداد –كما بيَّن المتكلِّمون- سيلزم هاهنا تسلسل العلل الباطل على مذهبهم كذلك، فإنَّه على مذهبهم سيكون النَّظر المعيَّن (س) معدّاً لفيض العقل الفعَّال بالمعلومة (ن) على النَّفس، ثمَّ إنَّ النَّظر الثاني (ص) في المعلومة (ن) معدٌّ لفيض العقل الفعَّال بالمعلومة (ه) على النَّفس. فظاهر أنَّ المعلومة (ه) لا تحصل للنَّفس إلا بحصول النَّظر (ص) لأنَّه شرط لفيض العقل الفعَّال بها، والنَّظر (ص) متوقِّف على تحقُّق المعلومة (ن) لأنَّه نظر فيها، والمعلومة (ن) مشروطة التَّحقُّق بالنَّظر (س) ليفيض العقل الفعَّال بها. وعلى هذا إن فرضنا تسلسلاً في أنظار لا نهاية لها فهو إذن تسلسل شروط، وتسلسل الشُّروط يقتضي التَّسلسل في العلل التَّامَّة.

ملحوظة: لكون هذا تسلسل علل يمكن إبطاله بدليل بطلان تسلسل العلل مع إمكان إبطاله بأدلة إبطال التَّسلسل مطلقاً.

وعلى هذا فإنَّه يُشترط في كلِّ قياس منطقيٍّ ليكون منتجاً نتيجة قطعيَّة الصِّحَّة أن تكون مقدِّماته ضروريَّة أو راجعة إلى ضروريَّة مع كون آليَّة الانتقال قطعيَّة الإنتاج.

1-1-3- المبحث الثَّالث: الأحكام العلميَّة

1-1-3-0- مقدِّمة

تتنوَّع الأحكام العلميَّة تنوُّعات مختلفة يتحقَّق بها تفاوت العلوم قطعاً وظنّاً، ولذلك فإنَّ من المفيد في بحث التَّرجيح بين المعطيات المتعارضة البحث فيها للوصول إلى الحدود التي تفصل القطعيَّ عن الظَّنِّيِّ، فإنَّ من أهمِّ أسباب الوقوع في الخطأ في التَّعامل مع التَّعارضات بين المعطيات الدِّينيَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة الخلط بين الأحكام فيما هي مفترقة فيه[1].

1-1-3-1- حيثيَّات أقسام الحكم

يمكن قسمة الأحكام من حيثيَّات مختلفة، فيمكن قسمتها من حيث جهة الضرورة للنِّسبة الحكميَّة ومن حيث مصدرها ومن حيث طريق الوصول إليها.

1 (حاشية شرح صغرى الصُّغرى 78). وأمثلة ذلك كثيرة مثل قول المعتزلة بإنكار الرُّؤية لما ليس بمتحيِّز لخلطهم الشُّروط العاديَّة للرُّؤية بالشُّروط العقليَّة. وقول المجسِّمة بامتناع وجود موجود ليس له مكان بناء على تعميم حكم المشاهَد. وقول الفلاسفة بإنكار المعجزات لمخالفة ذلك كون التأثير للأشياء ذاتيّاً. وقول بعض الملحدين بأنَّ مادَّة العالم يجب أن تكون قديمة بناء على مبدأ حفظ المادة العاديِّ.

1-1-3-1-1- أقسام الحكم من حيث جهة[1] الضَّرورة للنِّسبة الحكميَّة[2]

1-1-3-1-1-1- تعريف أقسام الحكم من حيث جهة الضَّرورة

قسم العلماء الأحكام من حيث الضَّرورة أقساماً ثلاثة:

الأوَّل: الوجوب، ومعناه عدم صحَّة الانتفاء[3]. كوجوب كون كلِّ جسم حادثاً. ويعبَّر عنه في المنطق بضرورة[4] الوجود.

الثَّاني: الامتناع، ومعناه عدم صحَّة الثبوت. كامتناع كون كلِّ موجود حادثاً. ويُعبَّر عنه في المنطق بضرورة العدم.

---

[1] جهة القضيَّة عبارة عن كيفيَّة النِّسبة الحكميَّة من ضرورة ودوام وفعليَّة وإمكان، وتنقسم كلٌّ من هذه إلى أن تكون بحسب الذَّات وبحسب الوصف وبحسب الوقت (وغير ذلك، وقد اهتمَّ المنطقيُّون ببعض هذه وبعض غيرها)، كأن تقول: كلُّ إنسان مفتقر في وجوده إلى غيره بالضَّرورة، وكلُّ راكض متحرِّك دائماً ما دام متحرِّكاً، و: بعض الحيوان سابح بالفعل حين هو حيٌّ، و: ليس بعض الحيوان ميتاً بالإمكان العامّ، و: لا شيء من الحيوان متحرِّك بالإرادة بالضرورة وقت موته.

وقال بعضهم إنَّ كيفيَّة النِّسبة تُسمَّى {مادَّة القضيَّة} والذي يكون "عبارة عن بيان كيفيَّة القضيَّة" (منطق الملخص 149،164)، أو"حكم العقل" أو "اللَّفظ الدَّال" على تلك الكيفيَّة تُسمَّى {جهة القضيَّة}، (شروح الشَّمسيَّة 2\63-64).

وفرق بين أن يقال إنَّ أ عبارة عن ب وأن يكون أ عبارة عن بيان ب. فيظهر أنَّ مرادهم بالجهة توجيه العقل، أي حكمه بالكيفيَّة لا التَّعبير عن نفس الكيفية.

[2] معنى ضرورة نسبة حكميَّة لموضوع ما امتناع انفكاك النِّسبة عنه (مفاتح باب الموجَّهات 37).

[3] والمقصود هنا انتفاء النِّسبة الحكميَّة لا عدم الموجود، فالنِّسبة الحكميَّة أعمُّ من الوجود كما أنَّ الحكم بوجوب كون كلِّ قطٍّ حيواناً ليس معناه وجوب القط الذي هو حيوان، بل الوجوب لنسبة الحيوانيَّة إلى القطِّ.

ومن هذا فإنَّ البحث في الوجوب والإمكان والامتناع في مبحث الأمور العامَّة أخصُّ من البحث فيها في جهات القضايا (شرح المواقف 3\121).

[4] ليس المقصود بالضَّرورة هنا ما يقابل الاستدلاليَّ، بل المقصود هنا كون الأمر موكَّداً لا بدَّ منه (منطق الملخَّص 150).

الثَّالث: الجواز[1]، ومعناه صحَّة الثُّبوت وصحَّة الانتفاء. كجواز كون كلِّ إنسان حيٍّ يأكل الآن. ويُعبَّر عنه في المنطق بالإمكان الخاصِّ[2].

وقال العضد إنَّ الوجوب والامتناع والجواز مفهومات بديهيَّة، وإنَّنا إن أردنا تعريفها كان في تعريفها دور، لأنَّنا سنقول حينئذ: الواجب ما يمتنع عدمه. والممتنع ما يجب عدمه. والجائز ما لا يجب عدمه ولا يمتنع عدمه. فنحتاج في تعريف كلٍّ منها إلى ذكر آخر[3].

1-1-3-1-1-2- حصر أقسام الحكم من حيث جهة الضَّرورة بالوجوب والامتناع والجواز

لا تخلو أيُّ نسبة حكميَّة من كونها إمَّا واجبة أو جائزة أو ممتنعة، ويمكن بيان ذلك كالآتي:

إذ يثبت أنَّ بين الثُّبوت والانتفاء تناقضاً فسينبني على ذلك أنَّ أيَّ مفروض -نذكره أو نعرفه أو لا نعرفه- فإنَّه إمَّا يصحُّ ثبوته أو لا يصحُّ ثبوته[4]، وكذلك إما أنه يصحُّ انتفاؤه أو لا يصحُّ انتفاؤه.

فسيكون هاهنا احتمالات أربعة لا خامس لها[5].

الاحتمال الأوَّل: أن يصحَّ ثبوت هذا المفروض ولا يصحَّ انتفاؤه.

الاحتمال الثَّاني: أن يصحَّ انتفاؤه ولا يصحَّ ثبوته.

الاحتمال الثَّالث: أن يصحَّ ثبوته ويصحَّ انتفاؤه.

---

[1] ويُسمَّى كذلك الإمكان، لكنَّ مدلول لفظ (الإمكان) في المنطق مشترك بين الإمكان العامِّ والإمكان الخاصِّ الذي هو الجواز (شروح الشّمسيَّة 1\179).

[2] الإمكان الخاصُّ هو مجموع إمكانَين عامّين موجب وسالب، والممكن الإمكانَ العامَّ هو الذي تُسلب الضَّرورة عن الجانب المخالف له، والممكنة العامَّة الموجبة تعني عدم ضرورة الانتفاء، والممكنة العامَّة السَّالبة تعني عدم ضرورة الثُّبوت. فالجواز إذن مركَّب من عدم ضرورة الانتفاء وعدم ضرورة الثُّبوت (شروح الشَّمسيَّة 2\76-77، 86-87).

ومعنى الجواز في المثال المذكور أنَّ كلَّ إنسان حيٍّ لا يمتنع أن يكون الآن آكلاً كما أنَّه لا يمتنع أن يكون الآن غير آكل، يصحُّ لكل إنسان في هذا الوقت أن يكون آكلاً و يصحُّ لكلِّ إنسان في هذا الوقت أن لا يكون آكلاً.

[3] وقال إنَّها مع كونها بديهيَّة إلا أنَّ أظهرها الوجوب لأنَّه أقرب إلى الوجود الذي هو أظهر المفهومات، فإنَّ الضَّرورة توكيد الوجود. (شرح المواقف 3\105-106). وقال الجلنبوي إنَّ أظهرها الامتناع، من حيث إنَّ الممتنع مستلزم الباطل، والواجب واجب لأنَّ ما يقابله مستلزم للباطل، فتكون معرفة الوجوب بمعرفة الامتناع. والجواز يُعرف بعدم امتناع الثبوت وعدم امتناع الانتفاء (مفتاح باب الموجَّهات 44).

[4] ولا ثالث، لأنَّ الأمر هاهنا دائر بين نفي وإثبات.

[5] لأنَّه سيتقابل احتمالان في صحَّة الثُّبوت وعدمه مع احتمالَين في صحَّة الانتفاء وعدمه.

الاحتمال الرَّابع: أن لا يصحَّ ثبوته ولا يصحَّ انتفاؤه.

الآن فلندرس هذه الاحتمالات...

الاحتمال الأوَّل: أنَّ مذكوراً ما إن كان ضمن هذا الاحتمال فهذا الشيء يصحُّ اتِّصافه بالثُّبوت، ولا يصحُّ اتِّصافه بالانتفاء، فهذا الشَّيء مهما فرضناه فلا يكون منتفياً، فلا يكون إلا ثابتاً. وهذا المسمَّى بالواجب.

الثاني: أنَّه لا يصحُّ ثبوته، ويصحُّ انتفاؤه، فهذا لا يكون ثابتاً، ولا يكون إلا منتفياً. وهذا المسمَّى بالممتنع.

الثالث: أنَّه يصحُّ ثبوته ويصحُّ انتفاؤه، بمعنى أنَّا إن فرضناه موجوداً صحَّ ذلك، وإن فرضناه معدوماً صحَّ ذلك[1]. وهذا المسمَّى بالجائز.

الرابع: أنه لا يصحُّ ثبوته ولا يصحُّ انتفاؤه، فقولنا إنه لا يصحُّ ثبوته يقتضي أنه لا يكون إلا منتفياً، لكنَّ قولنا إنَّه لا يصحُّ انتفاؤه يقتضي أنه لا يكون إلا ثابتاً.

فيلزم من فرض مذكور ما واقعاً في هذا الاحتمال أن يكون موجوداً دائماً معدوماً دائماً، وهذا تناقض، فهذا الاحتمال باطل.

فتبقى احتمالات ثلاثة لأيِّ شيء لا رابع لها وإلا للزم التناقض؛ ما لا يصحُّ عدمه، ما لا يصحُّ وجوده، ما يصحُّ وجوده وعدمه[2].

وبعبارة أخرى: الوجوب، والامتناع، والجواز[3].

---

[1] ليس بمعنى أنَّه يصحُّ ثبوته وانتفاؤه معاً، فهذا تناقض.

[2] (شرح صغرى الصغرى 79).

[3] من النَّاس من أنكر أن يكون هناك مفروض جائز، فإنَّ أيَّ مفروض إمَّا موجود وإمَّا معدوم، وكلُّ موجود يمتنع عدمه ما دام موجوداً، وكلُّ معدوم يمتنع وجوده ما دام معدوماً.

والجواب أنَّ النَّظر إلى أيِّ نسبة حكميَّة يمكن أن يكون بحسبها هي بقطع النَّظر عن أيِّ أمر آخر، فبغضِّ النَّظر عن كون المذكور موجوداً أو معدوماً يمكن الحكم عليه لذاته، بحسب مفهومه، وكون هذا الإنسان راكضاً الآن مثلاً إذا نظرنا إليه بحسب معنى (الإنسان) ومعنى (راكض) سنجد أنَّه ليس ضروريَّ الثُّبوت وليس ضروريَّ الانتفاء. وإذا نظرنا إليه من حيث خارج مفهومه سنقول بوجوبه مثلاً لو عرفنا أنَّه جاء سريعاً بغير آلة وبما لا يكفي له المشي، أو نقول بامتناعه لو عرفنا أنَّه مشلول الرِّجلين (منطق الملخَّص 154-157)، (الاقتصاد في الاعتقاد 151-152).

وكذا يمكن أن يجتمع الحكم بالجواز والوجوب أو الجواز والامتناع من حيثيتين مختلفتين بأن يكون أمر جائزاً عقلاً واجباً عادة أو ممتنعاً عادة.

1-1-3-1-2- أقسام الحكم من حيث طريق الوصول إليه

يمكن قسمة الأحكام من حيث طريق الوصول إليها، بأنَّها إمَّا نظريَّة حاصلة بنظر أو ضروريَّة غير حاصلة بنظر، وقد تقدَّم بحث ذلك الانقسام في (1-1-2-1).

1-1-3-1-3- أقسام الحكم من حيث مرجع الحكم

1-1-3-1-3-1- أصل انقسام الأحكام من حيث مرجع الحكم

هذه القسمة للأحكام منبنية على ملاحظة المرجع الذي بحسبه كان الحكم، ولمَّا كان الحكم إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه[1] دخل في الحكم ما هو خبر وما هو إنشاء؛ فإنَّ الخبر حكم بعلاقة بين أمرين خارجَ الخبر نفسه وإنَّ الإنشاء مقتضٍ لحكم بعلاقة بين أمرين حاصلة بنفس الإنشاء[2].

فلذلك فإنَّ الأحكام تنقسم إلى ما يكون حكماً إنشائيّاً وإلى ما يكون حكماً خبريّاً. والحكم الخبريُّ ينقسم إلى الخبر بحسب حقيقة المخبر عنه والخبر بحسب الواقع[3].

فيتحصَّل أنَّ الأحكام تنقسم من حيث مرجعها إلى أقسام ثلاثة:

الأوَّل: ما يكون مرجع الحكم فيه حقيقة المحكوم عليه. وهذا يُسمَّى الحكم العقليَّ.

الثَّاني:ما يكون مرجع الحكم فيه الواقع المتكرِّر.وهذا يُسمَّى الحكم العاديَّ.

---

[1] (شرح صغرى الصُّغرى 78).

[2] ولهذا السَّبب كان الخبر محتملاً الصِّدق والكذب (من حيث هو خبر) بخلاف الإنشاء، فإنَّ الصِّدق مثلاً يتحقَّق بالمطابقة للواقع، والمطابقة تكون بين أمرين كلٌّ منهما مستقلٌّ عن الآخر، وكذا الخبر. وليست متصوَّرة في حال أن يكون هناك أمر حاصل بنفسه في حين هو مدلول كما في الإنشاء، فلو قال الأب لابنه: "قم". فالاقتضاء هو الدلالة نفسها.

[3] أمَّا الواقع المتحقِّق كالضَّروريَّات الذَّاتيَّة والحسِّيَّة مثل أنَّ (أنا) موجود ومثل أنَّني أبصر الآن كتابة ومثل أنِّي أشعر الآن بالارتواء –بحمد الله تعالى- فليس مرجعاً للحكم لأنَّ الحكم هو نفس الواقع.

الثَّالث: ما يكون مرجع الحكم فيه الإنشاء. وهذا يُسمَّى الحكم الوضعيَّ[1].

1-1-3-1-3-2- بحث أقسام الحكم من حيث المرجع

1-1-3-1-3-2-1- الحكم العقليُّ

الحكم العقليُّ حكم ذاتيٌّ مرجعه في الحقيقة حقيقة المحكوم عليه، ولذلك فإنَّ هذا الحكم يكون بحسب تعريف المحكوم عليه وذاته وما هو لازم ذاتيٌّ له[2]، ويكون وفق مبدأ الهويَّة ومبدأ منع التَّناقض.

ويلزم من ذلك أنَّ المدرِك له العقل بدون رجوع إلى وضع أو تكرر واقع، ولذلك سُمِّي حكماً عقليّاً[3].

مثاله الحكم بأنَّ العدد 7 أكبر من العدد 4، فبناء على مفهوم (7) ومفهوم (4) ومفهوم (أكبر) يلزم أن يثبت هذا الحكم.

وقد قال بعض العلماء في تعريف الواجب العقليِّ إنَّه ما لا يتصوَّر العقل عدمه[4]، وإنَّما لا يتصوَّر العقل عدمه لأنَّه لذاته لا يصحُّ عدمه، مثل أنَّ كلَّ شجرة جسم، فلا يمكن للعقل تصوُّر شجرة ليست جسماً لأنَّ كون الشَّجرة شجرة يعني أنَّها جسم[5].

---

[1] ويقسم بعض العلماء الأحكام إلى عقليٍّ وعاديٍّ وشرعيٍّ (هداية المريد 1\166-168)

[2] (حاشية شرح الخريدة 53-54).

[3] (هداية المريد 1\168).

[4] والمقصود بالعدم هنا الانتفاء للنِّسبة الحكميَّة لا انتفاء الوجود، لأنَّ من الواجب العقليِّ ما يكون في نفسه سلباً، كوجوب القدم لله تعالى، والقدم سلب الأوَّليَّة في الوجود (شرح صغرى الصُّغرى 80-81).

[5] ولو اقتُصر في تعريف الواجب العقليِّ بأنَّه ما لا يتصوَّر العقل عدمه من غير إرجاع إلى الحقيقة وما تقتضيه لفتح الباب لمن يقول إنَّه قد يكون هناك شيء لا يتصوَّره العقل وهو في نفسه ليس ممتنعاً.

كما أنَّه لو اقتُصر في تعريف الممتنع العقليِّ بأنَّه ما لا يتصوَّر العقل ثبوته من غير إرجاع إلى الحقيقة ورد لزوم القول بكون حقيقة الإله تعالى متنعة لكونها ممَّا لا يمكن تصوُّره عقلاً.

فلهذا ليس مرجع الحكم العقليِّ العقلوإن سُمِّي حكماً عقليّاً.

1-1-3-1-3-2-2- الحكم العاديُّ

يُسمَّى الحكم الرَّاجع إلى الواقع المتكرِّر بالحكم العاديِّ لأنَّ الواقع المتكرِّر هو المعتاد.

والواقع المتكرِّر يمكن دركه بالمشاهدة والتَّجريب[1]، كإدراك كون الإنسان غير قادر على التَّنفُّس تحت الماء وكون القلم سيسقط إلى الأرض إذا تركه أحدنا في الهواء.

ويمكن كذلك دركه بالخبر من المشاهد له والمجرِّب له، مثل أن نجزم بأنَّ هناك فيروسات مختصَّة بالبكتيريا بالتَّواتر عن مشاهدات متواترة لها في المعامل.

وليس المقصود من الحكم العاديُّ ما يتعوَّد عليه المرء أو الجماعة، ولا يرجع إلى ما هو متكرِّر من أفعال البشر الاختياريَّة، لأنَّ مرجع الحكم العاديِّ التَّجريب.

ومن الأحكام العاديَّة الأحكام المعلومة بالأخبار التي في النَّقل الشَّريف كوجود الملائكة الكاتبين عليهم السَّلام لقول الله تعالى: {وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ}[الانفطار: 10-12]، فإنَّ وجود الملائكة الكاتبين لأفعالنا أمر واقع متكرِّر، لكنَّ إدراكنا نحن له بطريق الخبر لا بطريق مشاهدة وتجربة مباشرة[2]. وهو أمر واقع في نفسه معلوم من الله تعالى وممَّن علَّمهم الله تعالى بالخبر منه تعالى أو بأن يُرِيَهم أنَّ هناك من الملائكة عليهم السلام من يختصُّ بكتابة أفعال الناس.

ومن الأحكام العاديَّة كذلك أحكام السِّحر التي لا يعرفها إلا النَّادر من البشر، ولكونها لايعلمها إلا النَّادر تُتوهَّم أنَّها خارقة للعادة، لكنَّ أحكام السِّحر ممَّا يتكرَّر في نفسه ولذلك فهي ممَّا يُتعلَّم[3]، ولذلك كان متعلِّم السِّحر العارف به قادراً على تمييز المعجزة الخارقة للعادة عن السِّحر، ولذلك آمن سحرة فرعون

---

[1] بحث التَّجريب في (1-1-4-1-6).

[2] فهذا مثال على حكم واجب عادة مع أنَّه مدرك بالنَّقل الشَّريف. وقد يُسمَّى حكماً شرعياً باعتبار أنَّه مدلول من الشَّرع الشَّريف، وبهذا يكون مسمَّى (الحكم الشَّرعيُّ) مشتركاً بين الخبر الذي يكون مدلولاً من النَّقل الشَّريف والحكمِ الوضعيِّ من الله تعالى مثل وجوب الصَّلاة وحرمة الرِّبا... وهذا يُسمَّى حكماً شرعيّاً. وسيأتي الكلام على الحكم الوضعيِّ قريباً.

[3] ويدلُّ على ذلك قول الله تعالى: {وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ}[البقرة: 102].

عندما رأوا العصا تنقلب ثعباناً يبتلع حبالهم وعصيَّهم، فإنَّهم لخبرتهم بالسِّحر عرفوا يقيناً أنَّ هذا ليس من السِّحر[1].

وليس من شرط كون الحكم عاديّاً أن يكون مدركاً من النَّاس، فهناك قوانين فيزيائيَّة في عالمنا اكتشفناها بعد الجهل بها، فهي ثابتة قبل اكتشافنا وبعده. وهناك قوانين لم نكتشفها بعد وربما لن نكتشفها في الدُّنيا، وهناك قوانين للملائكة عليهم السَّلام والجنِّ ممَّا لا نعلم عنه إلا القليل[2].

وصل: هناك أمر واقع هو تكرُّر اقترانات، وهناك أمر ثانٍ هو جزمنا باطِّراد الاقترنات على المعتاد[3].

وأمّا جزمنا باطِّراد الاقترانات على المعتاد فمن باب أنَّها ضروريَّات عاديَّة[4].

1-1-3-1-3-2-3- الحكم الوضعيُّ

---

[1] {فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ * فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ * قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ * قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِى عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * لأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِّنْ خِلاَفٍ وَلأصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ * قَالُواْ لاَ ضَيْرَ إِنَّآ إِلَى رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ * إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَآ أَن كُنَّآ أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ} [الشعراء: 45-51].

[2] وهذا القليل قد يُعلم بالنَّقل الشَّريف مثل أنَّ سرعة الملائكة عليهم السَّلام أكبر من سرعة الضَّوء، فإنَّهم يخترقون السموات في ألف سنة لقول الله تعالى: {تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ}[المعارج: 4]. والضَّوء يحتاج حتى يصل من الأرض إلى طرف الكون المرئي –ليس السموات كلها- 46.5 بليون سنة، وأنَّ بعض الملائكة يمكن أن يتمثَّل على شكل رجل {فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً}[مريم: 17].

ومثل أنَّ الجنَّ يقدرون على أعمال يعجز عنها البشر، كالنَّقل السَّريع، كما أخبر الله تعالى: {قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ}[النَّمل: 39].

وقد يُعلم هذا القليل بالتَّجربة للمجرِّب.

[3] أمَّا تكرُّر الاقترانات في نفسه فسببه عند أهل الحقِّ اختيار الله تعالى، فالله تعالى هو من اختار هذا الاطِّراد كما أنَّ له تعالى خرقه، فكلُّ الأمور الجائزة ممَّا هو مطَّرد في العالم وممَّا هو خارق للاطِّراد جائزة ممكنة له تعالى على السَّواء بلا فرق، كما في (1-1-4-1)

[4] سبق في (1-1-1-4-2-×).

الحكم الوضعيُّ حكم بنسبة أمر إلى آخر[1] باختيار من عالِم، وإذ هي باختيار فالنِّسبة الحكميَّة هنا بين شيئين ليس بينهما علاقة ذاتيَّة ولا واقعيَّة[2]، بل هي اعتبارية[3] فقط.

مثال ذلك دلالة الإشارة الحمراء على وجوب وقوف السَّيَّارات والخضراء على وجوب المسير، فإنَّنا إن نظرنا في هذه الدَّلالة وجدنا أنَّه ليس هناك علاقة عقليَّة ذاتيَّة ولا عاديَّة واقعيَّة بين اللَّون الأحمر والتَّوقُّف، والأخضر والمسير. بل إنَّ الأمر راجع إلى اختيار البشر واتِّفاقهم على ذلك، بحيث إنَّهم لو أرادوا أن يجعلوا الأزرق للدلالة على التَّوقُّف والأصفر للدَّلالة على المسير لكان ذلك جائزاً ممكناً[4].

وكذلك مثل دلالة خطوط سوداء لها شكل معيَّن على صوت معيَّن، كدلالة الرَّسم (ب) على الصَّوت الانفجاريِّ من فتح الشَّفتين –بعد ضمِّهما ضمّاً بسيطاً[5]–، فيمكن أن يختار البشر غير هذا الرَّسم للدَّلالة على هذا الصَّوت، فبعض البشر اختار هذا الرَّسم، وبعضهم اختار (B) وبعضهم غير ذلك.

وكذلك كدلالة مجموعة الأصوات المرتَّبة (كتاب) على ذلك الجسم المؤلَّف من أوراق مرصوصة على كلٍّ منها خطوط منتظمة انتظاماً معيَّناً، وأصوات (شجرة) على ذلك الجسم النَّامي ذي السَّاق والفروع والأوراق. فيمكن أن نُنشئ أيَّ لفظ نختار للدَّلالة على ما نسمِّيه (كتاب) ونتَّفق عليه، أي إنَّه لا يمتنع أن نسمي هذا (بِكات).

وكذلك دلالة الإشارة بهزِّ الرَّأس يمنة ويسرة على الرَّفض.

فهذا الحكم الرَّاجع إلى إنشاء المختار يُسمَّى (الحكم الوضعيَّ).

---

[1] إيقاعاً أو انتزاعاً.

[2] نعم ،قد يكون هناك مناسبة ما بين المحكوم به والمحكوم عليه، وذلك مثل:
تسمية صوت الشَّجر حفيفاً وصوت الأفعى فحيحاً وصوت الذِّئب عواء وصوت القطِّ مواء... لكنَّ وضع هذا الاسم مقارباً للصَّوت لأنَّ واضع اللغة اختار أن يكون اسم الصَّوت قريباً من الصَّوت نفسه، وإلا فإنَّ من الممكن كذلك تسمية صوت بما لا يقرب منه كتسمية صوت الدِّيك صياحاً وصوت الكلب نباحاً وصوت الغنم ثغاء.
الأحكام الوضعيَّة الموضوعة لتحقيق المصالح.

[3] الأمر الاعتباري هو ما يعتبره العقل من غير تحقق في الخارج (الكلِّيَّات 1\256).

[4] نعم، يمكن تفسير اختيار البشر للَّون الأحمر للدَّلالة على وجوب التوقُّف لكون الأحمر ظاهراً فاقعاً ولكونه يظهر في الدَّم والنَّار، وكلاهما لهما علاقة بالخطر، لكنَّ هذا لا ينافي أنَّ البشر هم من اختاروا هذه الدَّلالة.

[5] ليخرج اللفظ المدلول بالرَّمز (P).

ومن الحكم الوضعيِّ الحكم الشَّرعيُّ[1]، وهو الحكم الوضعيُّ الذي بإنشاء من الله تعالى، فإنَّ اقتضاء الزَّكاة إيجاباً واقتضاء عدم شرب الخمر تحريماً باختيار من الله تعالى[2]. وهناك أحكام وضعيَّة غير الشَّرع الشَّريف كالدَّلالة اللُّغويَّة والقوانين الوضعيَّة للدُّول.

1-1-3-1-3-2- كيف يُعرف الحكم وفق هذا التَّقسيم

لمَّا انقسمت الأحكام إلى عقليَّة وعاديَّة ووضعيَّة من حيث مرجع الحكم كان مأخذ الحكم لنا مختلفاً بينها؛

أَمَّا الحكم العقليُّ فلمَّا كان بالرُّجوع إلى مبدأ الهويَّة أمكن إدراكه بنظر العقل، وكذلك أمكن إدراكه بخبر المؤيَّد بالمعجزة[3]، كالخبر الذي جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلَّم من عند الله تعالى: {وما ينبغي للرحمن أن يتَّخذ ولداً} [مريم:92] في دلالته على امتناع أن يتَّخذ الله تعالى ولداً فضلاً عن عدم حصول ذلك.

وأمَّا الحكم العاديُّ فيمكن إدراكه بالتَّجربة كإدراك أنَّ هناك تجاذباً بين الأجسام ذوات الكتل. ويمكن كذلك إدراكه بالخبر، فيمكن أن يخبر عن هذا بخبر المؤيَّد بالمعجزة كالخبر الذي جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلَّم من عند الله تعالى: {الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا}[يس: 38]، فإنَّه يدلُّ على واقعيَّة جريان الشّمس. ويمكن أن يُخبر عن هذا بالخبر المتواتر عمَّن هو عالم بذلك أو مجرِّب له، مثل إدراكنا لواقع أنَّ سكَّان مدينة مقديشو سُمْرُ البشرة في الأغلب، فهذا يمكن أن ندركه بأن نزور مقديشو ونرى سكَّانها، ويمكن أن ندرك ذلك بخبر متواتر ممَّن زاروها.

---

[1] وهو الذي يُسمَّى في أصول الفقه الأحكامَ التَّكليفيَّة والوضعيَّة، وليس المقصود من (الحكم الشَّرعيِّ) هنا الأحكام التي عُرِفَت من النَّقل الشَّريف، كمعرفتنا بوجود الملائكة عليهم السَّلام، بل هذا من الخبر.

[2] نعم، سيلزم من ثبوت هذه الأحكام الشَّرعيَّة الوضعيَّة أن يكون هناك أحكام عاديَّة، فالحكم الشَّرعيَّ بأنَّ الصَّلاة واجبة مثلاً يفيد إثابة من أقامها ومعاقبة من تركها. وحصول الثواب لمقيمها والعقاب لتاركها واجب عادة لأنَّ الله تعالى أراد ذلك. وقد ثبت أنَّ لزوم الثَّواب أو العقاب في الآخرة ليس إلا لله تعالى.

[3] أمَّا التَّواتر فلا يفيد ذلك لأنَّ من شرط دلالة التَّواتر كونها عن محسوس، كما سيأتي في بحث التَّواتر (1-1-4-1-7).

أمَّا مدخليَّة العقل في معرفة الحكم العاديِّ فهي في أنَّ كلَّ ما ثبت كونه واجباً عقلاً فيُعلم كونه واجباً عادة كما أنَّ كلَّ ما ثبت كونه ممتنعاً عقلاً يُعلم كونه ممتنعاً عادة[1].

وأمَّا الحكم الوضعيُّ فإنَّما يمكن دركه من واضعه، خاصَّة لو كان الوضع بمحض الاختيار وليس لسبب يدعوه إلى الوضع المعيَّن[2]، أمَّا من نعلم أنَّ وضعه لتحقيق المصالح فيمكن أن نتوقَّع بعض أحكامه، كعلمنا بأنَّ كلَّ الحكومات تجرِّم السَّرقة لكون السَّرقة مضرَّة للمجتمعات وكون القوانين الوضعيَّة موضوعة لمصالح النَّاس الدُّنيويَّة[3].

وكذلك يمكن أن تُعرف الأحكام الوضعيَّة بالتَّجربة، فالطِّفل يدرك معاني الألفاظ بالرَّبط بين التَّلفُّظ بها وما يظهر له مرَّة بعد مرَّة. وكذلك يدرك الطِّفل كون فعل ما ممنوعاً عند أهله برؤية العقوبة لمن يفعله مرَّة بعد مرَّة.

1-1-3-1-3-3- تداخل أقسام الحكم

لمَّا كانت الأحكام منقسمة من حيثيَّات مختلفة كان هناك تداخل بين الأقسام بحسب الحيثيَّات، فهناك حكم بكون أمر واجب عقلاً ضروريّاً، وأمر جائزعادة نظريّاً وأمر ممتنع وضعاً، وهكذا.

ومعنى الواجب العقليِّ مثلاً ما يمتنع عدمه لذاته، والواجب العاديِّ ما يمتنع عدمه بحسب الواقع المتكرِّر، وهكذا.

---

[1] هذا على القول بالتَّداخل بين الحكمين العقليِّ والعاديِّ كما سيأتي في (1-1-3-1-3-4).

[2] كلُّ الأحكام الشَّرعيَّة عند الأشعريَّة من أهل السُّنَّة راجعة إلى محض اختيار الله تعالى، لأنَّه تعالى كما أخبر: {يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ}[المائدة: 1]و {ٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ}[الرَّعد: 41] و{إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ}[الحجُّ: 14] و {لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ}[الأنبياء ٢٣]. فلا يجب عليه شيء تعالى. وعليه فإنَّ الدَّليل النَّقليَّ –والدَّليل العقليُّ كذلك- يدلُّ على أنَّ الأحكام الشَّرعيّة لا ترجع إلَّا إلى إرادته تعالى. وعلى هذا فإنَّه لا يمكن معرفتها من غير معرفة ما أراد الله تعالى، وإنَّما معرفة ما أراد الله تعالى بما يخبرنا هو تعالى. فلذلك انحصرت معرفة الأحكام الشَّرعيَّة عندهم بالشَّرع الشَّريف لا بالعقل. ومن هذا كان التَّحسين والتَّقبيح –بمعنى كون الفعل مستلزماً لاستحقاق الثواب أو العقاب- عند الأشعريَّة نقلياً لا عقليّاً. فهو في هذا الباب لهذا السَّبب.

[3] ونحن نثبت أنَّ شرع الإسلام قد جاء تحقيقاً لمصالح العبيد الدُّنيويَّة والأخرويَّة، لكنَّ معرفتنا لهذا ليس بمجرَّد العقل، بل لكون الله تعالى قد أخبر عنه فقال تعالى: { مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}[المائدة: 6].

فيمكن التَّعبير عن هذا التَّداخل بهذا الجدول:

الحكم	واجب	جائز	ممتنع	
عقليٌّ	1+1=2	حركة الحجر	جزء الشَّيء أكبر من كلِّه[1]	ضروريٌّ[2]
	لوجود العالم بداية، وجود الإله تعالى	شروق الشَّمس من المغرب[3]	تأثير جائز في وجود جائز	نظريٌّ
عاديٌّ	القلم يسقط على الأرض 1+1=2[4]	أكل التُّفَّاح	طيران الإنسان جزء الشَّيء أكبر من كلِّه شروق الشَّمس من المغرب	ضروريٌّ

[1] فمهما نظرتَ في جسم له أجزاء فإنَّ كلَّه هو مجموع جزئه مع غيره من الأجزاء، ومجموع الأجزاء أكبر من واحد منها. ففرض جزء شيء أكبر من كلِّه يعني أنَّ الجزء مع الزِّيادة ليس زائداً على نفسه، وهو تناقض.

[2] يؤخذ الضَّروريُّ هنا بمعنى المدرك بمجرَّد تصوُّر طَرَفيه، كما سبق.

[3] نحن نحكم بأن شروق الشَّمس من المشرق واجب، وشروقها من المغرب ممتنع، ذلك لأنَّ الأرض تدور حول نفسها من المغرب إلى المشرق يوميّاً، فتظهر الشَّمس مشرقة من المشرق.

لكن من حيث دوران الأرض نفسه لنا أن نفرض دورانها بالاتِّجاه المعاكس، فإن أي جسم يدور حول نفسه باتِّجاه فلا بد من أنه يصح أن يدور حول نفسه بالاتِّجاه المعاكس، أي إذا نظرنا فقط لكونه جسماً فلا تناقض في فرض حركته المحوريَّة من هذا الاتِّجاه أو الاتِّجاه الآخر.

وعليه فلا تناقض في فرض حركة الأرض حول نفسها من الغرب إلى الشَّرق، فلا تناقض في شروق الشَّمس من جهة المغرب.

وكذلك فإنه لا تناقض في شروق الشَّمس من المشرق، لأنها بالفعل تشرق من المشرق.

إذن: لا تناقض في فرض شروق الشَّمس من المشرق أو المغرب لذات الشَّمس ولذات الأرض.

فيصح لذات الأرض أن يكون شروق الشَّمس من المشرق وأن لا يكون من المشرق. فهو (جائز) لذات الأرض، فهو جائز عقلاً، مع كونه واجباً عادة.

[4] هذا الحكم يمكن أن ندركه من حيث كونه واقعاً كذلك، فمهما جمعنا فرداً وفرداً فهما اثنان، فهو عاديٌّ واقعيٌّ مع كونه عقليّاً. وكذلك من الأحكام العقليَّة ما هو عاديٌّ كذلك لأنَّه واقعيٌّ.

	النُّجوم تفنى[1]	صعود الإنسان على القمر[2]	ظهور كوكب الزُّهرة وسط اللَّيل فوق الرَّأس لمن على وسط الأرض[3]	نظريٌّ
وضعيٌّ[4]	الزَّكاة	أكل التُّفَّاح	لبس الذَّكر للذَّهب	ضروريٌّ
	إقامة دولة إسلاميَّة[5]	نقل الدَّم للمريض	شرب الدُّخان[6]	نظريٌّ

1-1-3-1-3-4- العلاقة بين الحكم العقليِّ والحكم العاديِّ

البحث في العلاقة بين الحكم العقليِّ والحكم العاديِّ مهمٌّ لكون سبب كثير من الضَّلالات في أفكار النَّاس الخلط بين الحكمين العقليِّ والعاديِّ، فلذلك يلزم بحث التَّداخل بينهما[7] أوَّلاً، ثمَّ بحث المغالطة بالخلط بينهما.

1-1-3-1-3-4-1- بحث العلاقة بين الحكمين العقليِّ والعاديِّ

نحن نحكم بوجوب أنَّ زيداً إمَّا خارج البيت أو داخل البيت، فما مصدر هذا الحكم؟

---

[1] فهذا يُدرك بعد إدراك أنَّ النُّجوم تستهلك ما فيها من طاقة في إشعاعاتها.

[2] هو نظريٌّ لأنَّ العلم به يكون بمعرفة إمكانيَّة انتقال الإنسان عن الأرض، ما يحتاج إلى قوَّة كبيرة وأجهزة كثيرة معقَّدة.

[3] ذلك لأنَّ كوكب الزُّهرة يدور حول الشَّمس بمدار أقربَ إليها أصغرَ بدرجة معيَّنة من مدار الأرض، وفي اللَّيل تكون الشَّمس تحت الأفق، فهناك مسافة معيَّنة بينها وبين كوكب الزُّهرة لا تزيد، فلا يبعد كوكب الزُّهرة عن الأفق لدرجة أن يصل السَّمت.

[4] ذُكرت هنا أمثلة وضعيَّة شرعيَّة لشهرتها، مع صحَّة وضع غيرها من الأحكام الوضعيَّة غير الشَّرعيَّة.

[5] بدليل أنَّ إقامة الشَّرع الشَّريف في النَّاس لا تكون إلا بوجود دولة قائمة به.

[6] النَّظر في الحكم الوضعيِّ يكون بالقياس الأصوليِّ مثلاً.

[7] ليس البحث في الحكم الوضعيِّ مهمّاً هنا. والحاصل في الحكم الوضعيِّ الشَّرعيِّ فهو أنَّه ممَّا يكون مقتَدَراً من العبيد، فلا يكون إلا في الجائز عادة، لقول الله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}[البقرة: 386]، وهذا في الدُّنيا. لكن يمكن عقلاً لله تعالى أن يكلِّف عبيده بما يكون ممتنعاً غير مقدور لهم.

هذا أمر واقعيٌّ نشاهده دائماً ولا نشاهد نقيضه، فمهما رأينا زيداً خارج البيت فليس داخله، ومهما عرفنا أنَّه ليس داخل البيت فهو خارجه، فهو حكم واقعيٌّ عاديٌّ.

لكنَّنا إن دقَّقنا فيه كذلك فسنجد أنَّه راجع إلى حقيقة "زيد" و "خارج" و "داخل"، فيكون حكماً عقليّاً كذلك.

فـ "زيد" شخص واحد، فله جسم واحد. و"خارج" يدلُّ على جسم ليس مظروفاً بجسم آخر، و "داخل" يدلُّ على الجسم الذي يكون مظروفاً بجسم آخر.

إذن: "خارج" و "داخل" يدلَّان على مكانين متباينين.

ولمَّا كان زيد ذا مكان واحد، وقد عرفنا مثلاً أنَّ هذا المكان خارج، إذن ليس زيد في المكان الثاني المباين للخارج، فليس داخلاً.

وبعبارة أخرى: لو كان زيد داخلاً خارجاً معاً للزم أن يكون ذا مكانين، لكنه ذو مكان واحد لا مكانين، فيلزم التَّناقض.

فعرفنا بحسب تعريف الخارج والدَّاخل وزيد أنَّ زيداً إن كان في مكان فليس في مكان آخر.

فهذا الحكم كذلك راجع إلى ذات الشيء وحقيقته، إلى كونه "هو".

إذن: الحكم بوجوب كون زيد إمَّا داخل البيت أو خارجه حكم عقليٌّ وعاديٌّ معاً[1].

لكن لو نظرنا إلى الحكم بشروق الشَّمس من المشرق[2] فإنَّ هذا واجب عادة وليس واجباً عقلاً، لأنَّ دوران الأرض من المشرق إلى المغرب جائز عقلاً ليس بواجب ولا مستحيل[3]. فهنا حكم واجب عادة جائز عقلاً. وعليه فشروق الشَّمس من المغرب ممتنع عادة جائز عقلاً.

فنحن هنا نجد تداخلاً بين الحكم العقليِّ والعاديِّ، أحياناً يصدقان معاً وأحياناً لا.

فيمكن أن تُبحث علاقة التَّداخل هذه بالرُّجوع إلى حقائق الأحكام، في النظر في حقيقة الواجب العقليِّ والواجب العاديِّ والمقارنة بينهما، وكذا في الجائز والممتنع.

---

[1] يزيد بعض العلماء في تعريف الحكم العاديِّ أنَّه يصحُّ انخراقه، وعلى هذا تكون العلاقة بين الحكم العقليِّ والعاديِّ التَّباين فلا يكون بينهما تداخل.

[2] كما مرَّ في الجدول السَّابق.

[3] هو جائز عقلاً لأنَّ مفهومات الشَّمس والأرض والحركة لا تقتضي كون الحركة باتِّجاه معيَّن دون غيره، كما أنَّ أيَّ جسم يدور حول نفسه فدوارنه يمكن أن يكون باتِّجاه وباتِّجاه معاكس.

1-1-3-1-3-4-1-1- العلاقة بين الواجب العقليّ والواجب العاديّ

الواجب العقليُّ ما لا يصحُّ انتفاؤه لذاته –لأنَّه هو هو-[1].

والواجب العاديُّ ما لا يصحَّ انتفاؤه لكونه هو الحاصل الواقع المتكرِّر[2].

فهنا يُقال إنَّ كلَّ واجب عقليٍّ فهو ثابت لأنَّه هو، فما دمنا قد فرضنا شيئاً واجباً عقلاً فهو لا يكون إلا موجوداً، فهو دائماً حاصل واقع، فيلزم أن يكون واجباً عادة.

إذن: كلُّ واجب عقلاً واجب عادة... (أ).

لكن لو نظرنا في الواجب العاديِّ فلا يلزم أن يكون واجباً عقلاً، لأنَّ كون أمر واقعاً متكرِّراً دائماً –فيما نشاهده- لا يعني أنَّه واقع حاصل لأنَّه هو، بل قد يكون حاصلاً دائماً لا لأمر ذاتيٍّ[3]. فدوام أمر لا يعني كونه واجباً.

إذن: ليس كلُّ واجب عاديٍّ واجباً عقلاً... (ب).

وإذ ثبتت القضيَّتان (أ) و(ب) فإنَّ العلاقة بين الواجب العقليِّ والواجب العاديِّ علاقة عموم وخصوص مطلق، الواجب العاديُّ أعمُّ من الواجب العقليِّ[4]. ويمكن التَّعبير عنه بهذا الرَّسم[5]:

---

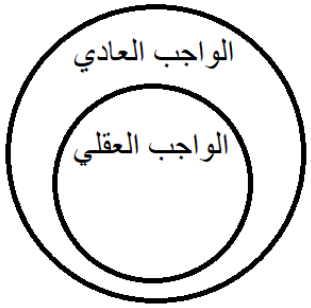
[1] مثال ذلك أنَّه مهما كان هناك مسبوق فهناك سابق، فلا معنى لوصف زيد بأنَّه مسبوق إلا إن كان له سابق، وفرضُ كون زيد مسبوقاً لا سابق له لا معنى له، لأنَّ معنى المسبوقيَّة أنَّ السَّبق قد حصل من غير زيد عليه. فثبوت حقيقة كون زيد مسبوقاً مستلزم لذات هذا الوصف أن يكون هناك شيء سابق، لأنَّه هو مسبوق فهناك سابق. فهذا واجب عقلاً.

[2]) مثال ذلك أنَّنا نحسُّ مهما جرَّبنا بالحاسَّة السَّليمة لمس الثَّلج أنَّ الثَّلج بارد.

3 ككون شروق الشَّمس من المشرق واجباً لكون دوران الأرض حول محورها من الغرب إلى الشَّرق دائماً، وهذا الاتجاه في الحركة لحوادث فلكيَّة سابقة -مثلاً-. مع كون شروق الشَّمس من المشرق جائزاً في نفسه لا واجب.

[4] وكذلك العلاقة بين الضَّروريَّة المطلقة والدَّائمة المطلقة في المنطق، فالضَّروريَّة المطلقة أخصُّ مطلقاً من الدَّائمة المطلقة لأنَّه كلَّما ثبت الضَّروريَّة امتنع عدم الأمر الضَّروريّ، وكلَّما لم يمتنع كان دائماً. وكون أمر ما دائماً لا يستلزم كون ضروريّاً لأنَّ نقيض ذلك الأمر الدَّائم قد يكون جائزاً، فلا يلزم لأمر أن يكون متحقِّقاً ليكون جائزاً (شروح الشَّمسيَّة 2\71). والفرق بين الواجب العادي والدَّائم أنَّ الواجب العادي قد ينخرق، وأنَّ الدَّائم قد يكون دوامه لمجرَّد اتِّفاق حال كدوام غنى زيد مع إمكان فقره عادة. فبينهما علاقة عموم من وجه.

[5] هذا الرَّسم يعبِّر عن كون دائرة الواجب العاديِّ تضمُّ دائرة الواجب العقليِّ مع زيادة خارجة عن دائرة الواجب العقليِّ. وطريقة التَّعبير بالرَّسم عن العلاقات المنطقيَّة تُسمَّى (مخطَّطات فن) نسبة إلى جون فن (John Venn) لتطويره استعالها (مخطَّطات فن ومحاولة تطبيقها للبرهنة على صحَّة الاستدلالات في المنطق الكلاسيكيّ – مقال في مجلَّة كلِّيَّة الآداب – جامعة سوهاج – العدد 35 – صفحة 329).



1-1-3-1-3-4-1-4-2- العلاقة بين الممتنع العقليِّ والممتنع العاديِّ

الممتنع العقليّ ما لا يصحُّ ثبوته لذاته –لأنَّه هو هو-[1].

والممتنع العاديُّ ما لا يصحَّ ثبوته لكون نقيضه هو الحاصل الواقع المتكرِّر[2].

فهنا يُقال إنَّ كلَّ ممتنع عقليٍّ فهو منتفٍ لأنَّه هو، فما دمنا قد فرضنا شيئاً ممتنعاً عقلاً فهو لا يكون إلا منتفياً، فهو دائماً منتفٍ معدوم، فيلزم أن يكون ممتنعاً عادة[3].

إذن: كلُّ ممتنع عقلاً ممتنع عادة... (ج).

لكن لو نظرنا في الممتنع العاديِّ فلا يلزم أن يكون ممتنعاً عقلاً، لأنَّ كون الشيء (أو العلاقة) غير واقع حاصل دائماً لا يعني أنَّه ليس حاصلاً لذاته، بل قد يكون عدم حصوله لعدم وجود سببه أو لوجود ضدِّه. مع كونه جائزاً في نفسه. فدوام عدمه لا يعني ضروريَّة دوام عدمه.

إذن: ليس كلُّ ممتنع عاديٍّ ممتنعاً عقلاً... (د)

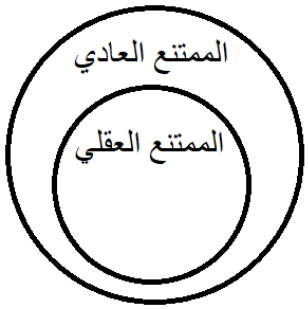
ولثبوت القضيَّتين (ج) و (د) فالعلاقة بين الممتنع العقليِّ والممتنع العاديِّ علاقة عموم وخصوص مطلق، الممتنع العاديُّ أعمُّ من الممتنع العقليِّ، ويعبِّر عنه هذا الرَّسم:

---

[1] كالعدد الأكبر، فذلك ممتنع في ذاته لأنَّك مهما فرضتَ من عدد فيمكن أن تفرض أكبر منه بأن يزيد عليه بواحد مثلاً، فليس هناك عدد معيَّن هو العدد الأكبر، ففرض العدد الأكبر ممتنع عقلاً.

[2] مثال ذلك أن يكون للإنسان 7 أيدٍ، فإنَّه غير واقع.

[3] بعض الممتنع يكون ممتنعاً لغيره، مع أنَّه يكون جائزاً في ذاته، مثلاً كون زيد داخل البيت أو خارجه جائز عقلاً، لكنَّ كون زيد داخل البيت ممتنع عقلاً في حال ثبوت كونه خارج البيت.



1-1-3-1-3-1-4-3- العلاقة بين الجائز العقليِّ والجائز العاديِّ

الجائز العقليِّ ما يصحُّ ثبوته ويصحُّ انتفاؤه لذاته –لأنَّه هو هو-[1].

والجائز العاديُّ ما يصحُّ ثبوته ويصحُّ انتفاؤه في الواقع دائماً[(2)].

فهنا يُقال إنَّ كلَّ جائز عاديٍّ يصحُّ ثبوته وانتفاؤه في الواقع، أي إنَّه مرَّة يكون ثابتاً في الواقع ومرَّة يكون منتفياً، وكلُّ ما يكون ثابتاً في الواقع فليس ممتنعاً عقلاً، لأنَّ كلَّ ممتنع عقليٍّ ممتنع عاديٌّ –كما سبق-. وكلُّ ما يكون منتفياً في الواقع فليس واجباً عقلاً، لأنَّ كلَّ واجب عقليٌّ واجبٌ عاديٌّ –كما سبق- . فهو إذن ليس واجباً عقلاً وليس ممتنعاً عقلاً، فهو جائز عقلاً.

إذن: كلُّ جائز عادة جائز عقلاً... (هـ).

لكن لو نظرنا في الجائز العقليِّ فلا يلزم أن يكون جائزاً عادة، فإنَّه يمكن فرض حالة جائزة عقلاً لكنَّها لا تقع[3]، فتكون ممتنعة عادة. ويمكن فرض حالة جائزة عقلاً لكنَّها دائمة الوقوع[4]، فتكون واجبة عادة.

---

[1]) مثاله كون القلم على الطَّاولة، فالقلم من حيث هو قلم يصحُّ أن يكون على الطَّاولة، ويصحُّ أن لا يكون على الطَّاولة.

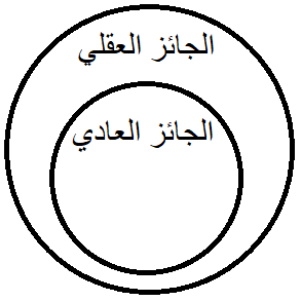
[2] مثاله جواز أن تقفز القطَّة، فيصحُّ أن تقفز ويصحُّ أن لا تقفز.

[3] مثال ذلك أن نفرض أن يكون هناك 20 شخصاً متباعدين يخطر في ذهن كلِّ واحد منهم في وقتٍ واحد أن يكذب بأنَّه قد رأى قطَّة طائرة. فلا ريب في أنَّ هذا الأمر جائز أن يحصل لي أو لك أو لزيد، لكن أن يحصل لعدد من الأشخاص في وقت واحد من غير اتِّفاق بينهم -أو تأثير من الخارج يؤثِّر في الكلِّ معاً- فهذا مستبعَد إلى درجة أن لا يحكم به أحد لأنَّه لا يقع، فهو ممتنع عادة. لكنَّه ليس ممتنعاً عقلاً، لأنَّ حصول الكذب من كلِّ إنسان –من حيث هو إنسان- جائز، ولا يمتنع عقلاً اجتماع هذه الكذبات معاً لذواتها.

[4] مثال ذلك كون كلِّ حجر ذا ثقل على الأرض.

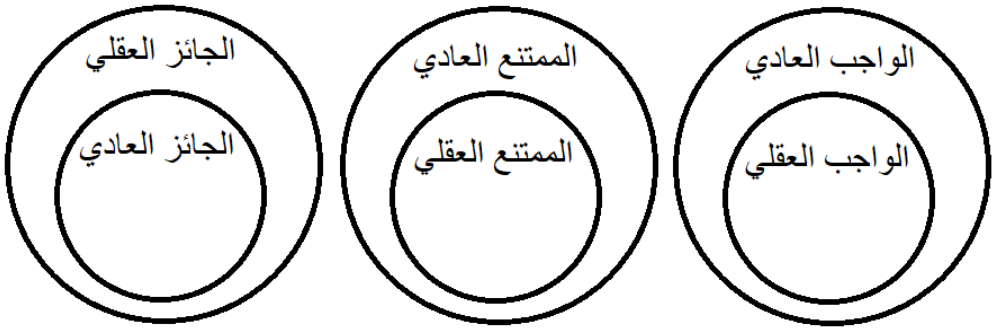
إذن: ليس كلُّ جائز عقلاً جائزاً عادة... (و).

وبثبوت القضيَّتين (هـ) و (و) يلزم أن تكون العلاقة بين الإمكان العقليِّ والجواز العاديِّ علاقة عموم وخصوص مطلق، الجائز العقليُّ أعمُّ من الجائز العاديِّ، ويُعبَّر عنه بهذا الرَّسم:



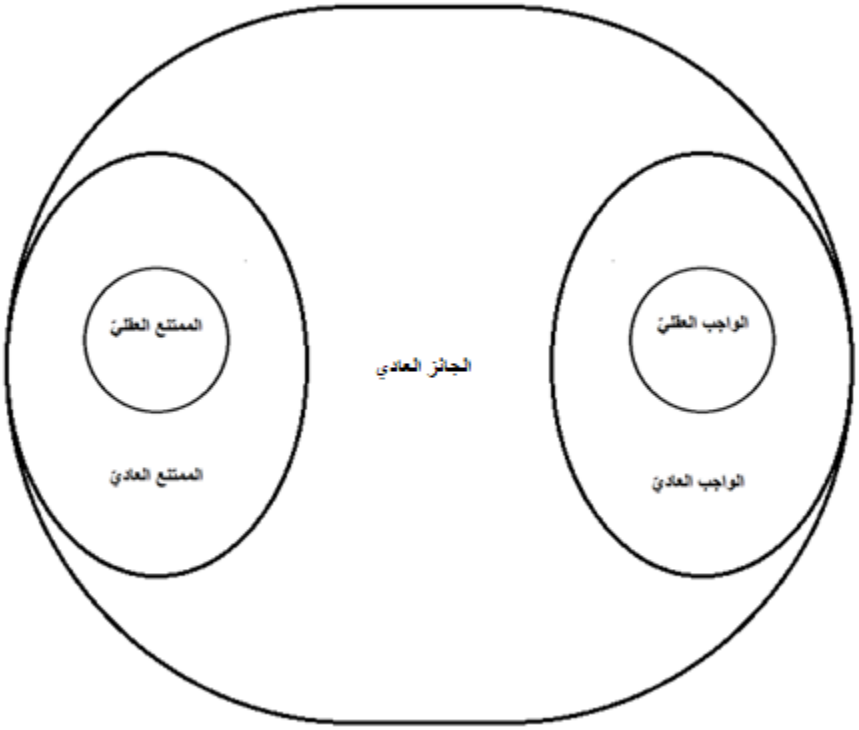
1-1-3-1-3-4-1-4- نظرة كلِّيَّة إلى العلاقة بين أقسام الحكم العقليِّ وأقسام الحكم العاديِّ

ممَّا سبق نتج علاقات ثلاث بين الحكم العقليِّ والعاديِّ:

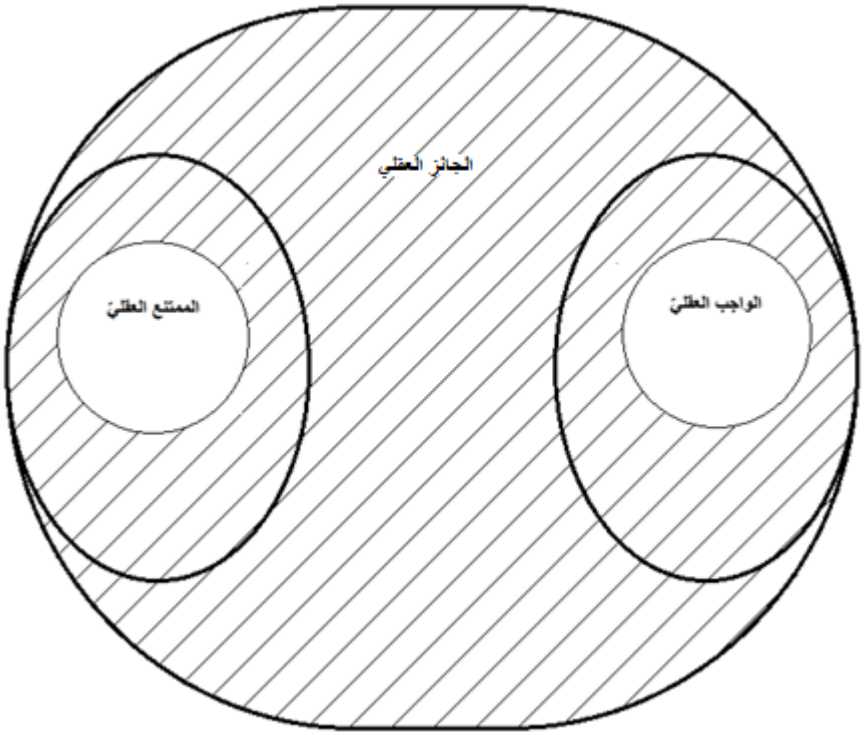


وإذا ما حاولنا دمج هذه الرُّسوم فسيكون عندنا هذا الرَّسم[1]:

[1] ليس الرَّسم معيِّناً لنسبة عدد الجائزات إلى الواجبات والممتنعات، بل هو مفيد للدلالة على العموم والخصوص فقط.

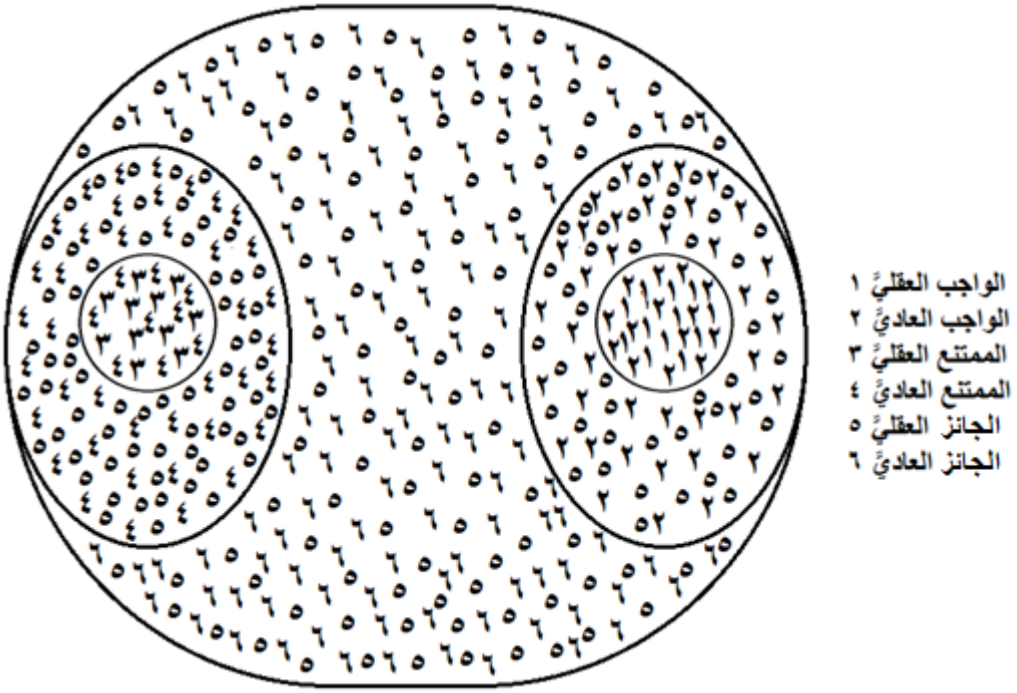


أمَّا الجائز العقليُّ فسيكون في هذا المجال المظلَّل:



فالجائز العقليُّ داخل في كلِّ ما ليس بواجب عقليٍّ ولا ممتنع عقليٍّ، فيدخل فيه بعض الواجب العاديِّ وبعض الممتنع العاديِّ، وكلُّ الجائز العاديِّ.

فسيكون الحاصل من هذا التَّداخل ما يمكن التَّعبير عنه بهذا الرَّسم:



وسيتحقَّق هاهنا خمس مجموعات يمكن تصنيفها كالآتي:

1و2 = واجب عقلاً واجب عادة.

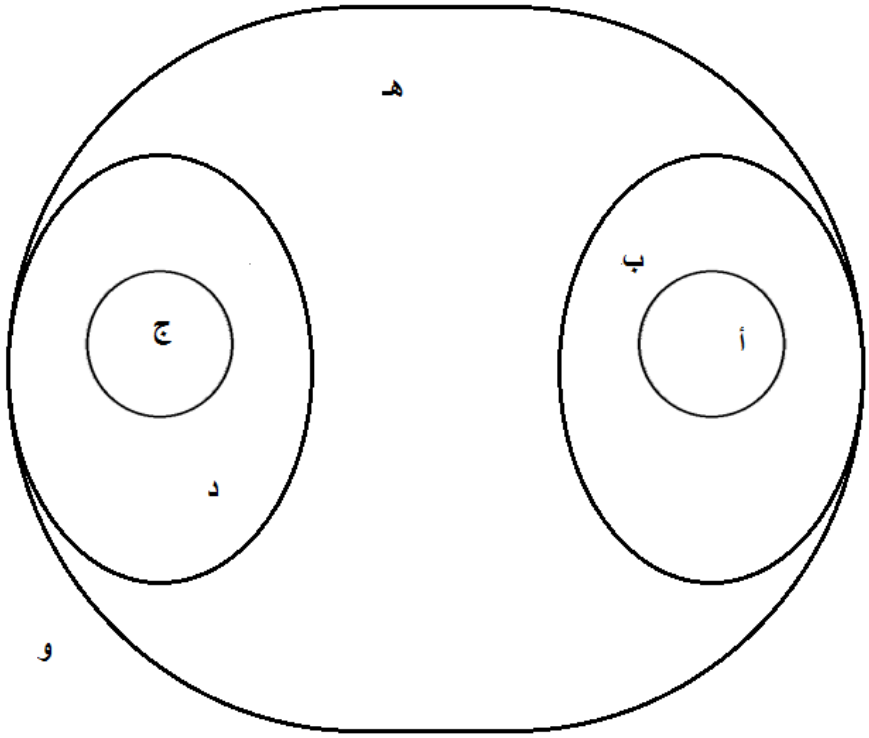
2و5 = جائز عقلاً واجب عادة.

5و6 = جائز عقلاً جائز عادة.

4و5 = جائز عقلاً ممتنع عادة.

3و4 = ممتنع عقلاً ممتنع عادة.

ويمكن التَّعبير عن المجموعات بالرُّموز والتَّمثيل عليها بالأمثلة:



مثال (أ) وجود الله تعالى، فإنَّه واجب عقليٌّ. وكذلك القوانين المنطقيَّة[1]. وكذلك هذه الأمور واجبة واقعيّاً ثابتة دائما.

[1] قد يُقال هاهنا إنَّ هذا قول بأنَّ القوانين المنطقيَّة واجبة كوجوب الله تعالى، وليس كذلك، بل إنَّ الله تعالى واجب الوجود، ووجوب القوانين المنطقيَّة لأنَّ الشَّيء هو هو، فليس هناك واجب وجود إلا الله تعالى.

مثال (ب) قوانين الفيزياء، فإنَّها واجبة عادة، لكنَّها جائزة عقلاً. وكذلك قوانين السِّحر، فإنَّ للسِّحر قوانين عاديَّة، بأنَّك إذا فعلتَ كذا حصل كذا[1]، لكنَّا كلَّها جائزة عقلاً، فلا مؤثِّر إلا الله تعالى وليس هناك تأثير بين جائز موجود وجائز موجود آخر[2].

مثال (ج) أن تتحرَّك السَّيَّارة الواحدة بكلِّها إلى الأمام والخلف معاً، فهو ممتنع عقلاً[3]. وكذلك هو ممتنع واقعياً لا يحصل أبداً

مثال (د) الممتنعات الفيزيائيَّة والبيولوجيَّة، ومنها المعجزات والكرامات، فكلُّ المعجزات من قسم الجائز العقليِّ الممتنع العاديِّ [4].

---

[1] فهذه مثل القوانين العاديَّة التي نعرفها، لكنَّ السِّحر يفرق عن هذه القوانين أنَّ قوانين السِّحر تخفى عنَّا، ولا يعرفها إلا الأقلُّون من النَّاس، فيتعلَّمونها فيما بينهم. وإلا فكلُّها قوانين عاديَّة. مثال ذلك أنَّك إن وضعتَ رصاصة في مسدَّس وأزلت الأمان عنه ووجَّهته إلى رأس زيد وضغطتَ على الزِّناد فإنَّ الرَّصاصة ستنطلق إلى رأس زيد وستؤذيه، وفي الأغلب يموت. فكذلك لو فرضنا أنَّ من السِّحر أنَّك تأتي بخشبة تكتب عليها رموزاً معيَّنة وتضع عليها قطعة من ملابس زيد وتدقَّها بمسمار في الخشبة وتلفَّ على المسمار خيط صوف 7 لفَّات وتتمتم بألفاظ معيَّنة عدداً من المرَّات وتنفث فيه وتدفن هذا في مكان ما فسيمرض زيد أو يموت. لا فرق بين تجهيز المسدَّس وتجهيز السِّحر هنا، كلاهما مستعقبان لأذى زيد أو موته، لكنَّ ذلك في الحقيقة ليس لذاتيهما، بل من محض خلق الله تعالى، فالله تعالى {خالق كلِّ شيء}. وعليه فقوانين السِّحر ليست خارقة للعادة، بل هي عاديَّة، وهناك أسباب عاديَّة لإبطالها، كذكر الله تعالى وقراءة القرآن الكريم، بإذن الله تعالى. وبمعرفة كون السِّحر قوانين عاديَّة يمكن التَّفريق بينه وبين المعجزة، وهذا ما حصل مع سحرة فرعون، فعندما ألقى النَّبيُّ موسى على نبينا وعليه الصَّلاة والسَّلام العصا فإذا هي أفعى تبتلع حبال السَّحرة وعصيَّهم تيقَّنوا من أنَّ هذا ليس من السِّحر فآمنوا.

[2] ولذلك فإنَّه لا يضرُّ السُّحر ولا أيُّ شيء إلا بإذن الله تعالى، وكذلك لا نفع إلا من الله تعالى على الحقيقة، وكل ما سوى الله تعالى محدث مخلوق مربوب. وبهذا الطَّريق بيَّن الإمام فخر الدِّين الرَّازيُّ بطلان معتقد الصَّابئة وما يتفرَّع عنه من اعتقادات السَّحرة في أفعالهم وروحانيَّة الكواكب وغير ذلك (السِّرُّ المكتوم 19-20).

[3] فإنَّ السيَّارة جسم واحد له مكان واحد، والمتحرِّك إلى الأمام منتقل إلى مكان غير المكان الذي ينتقل إليه المتحرِّك إلى الخلف، فلو تحرَّك شيء إلى الأمام والخلف معاً لكان له بتحقُّق الحركة مكانان اثنان، لكنَّه له مكان واحد، هذا تناقض.

[4] فالمعجزة (خارق للعادة)، خارق لحكم العادة. وإنَّما تكون للأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه لأنَّها تكون على غير نظم قوانين العالم، فيثبت أنَّها من الله تعالى، لأنَّ قوانين العالم قوانين عاديَّة من الله تعالى، فإن انخرقت فذلك يكون من الله تعالى، فيدلُّ ذلك على أنَّ الله تعالى قد خلق ما يخالف حكم العادة تصديقاً للنَّبيِّ الذي ادَّعى النُّبوة أمام النَّاس وظهرت المعجزة على يديه.

تنبيه: ليس شيء من المعجزات والخوارق بداخل في الممتنع العقليِّ، لأنَّ الممتنع العقليَّ ليس بشيء، واللَّاشيء لا يوجد. وادِّعاء شيء خارق للحكم العقليِّ سفسطة فقط.

مثال (ه) كلُّ ما يجري في حيواتنا من الجائزات، كأن أقوم بعد قليل وأصلِّي، وأن يضرب زيد عمراً، وأن تأكل القطَّة الفأر، وأن أذهب للجامعة.

أمَّا (و) فرمز مفروض لا مصداق له، لا معنى له، لأنَّ أيَّ شيء (أو علاقة) لا يكون إلا واجباً أو جائزاً أو ممتنعاً، وليس هناك احتمال رابع –كما سبق تقريره-. فليس هناك شيء خارج عن هذا الرَّسم، كلُّ معلوم ومذكور ومفروض داخل في الرَّسم ليس خارجاً عنه[1].

1-1-3-1-3-4-1-5- نتيجة بحث العلاقة بين الحكمين العقليِّ والعاديِّ

يخلص من دراسة العلاقة بين الحكمين العقليِّ والعاديِّ أنَّ الحكم العاديَّ وإن كان يفيد القطع بحسب الواقع إلا أنَّه لا يفيد القطع المنطقيَّ، لا يفيد اليقين الذي لا يحتمل الخرق في نفس الأمر[2].

فبالبناء على افتراق الحكم العقليِّ عن العاديِّ بأنَّ الأوَّل راجع إلى مبدأ الهويَّة والثَّاني راجع إلى مجرَّد الواقع المتكرِّر يلزم الفرق بلزوم التَّناقض من فرض عدم صدق الحكم العقليِّ وعدم لزوم التَناقض من فرض عدم صدق الحكم العاديِّ.

ويلزم على هذا أنَّ الحكم العاديَّ يفيد الظَّنَّ في مقام البحث المنطقيِّ.

هذه النَّتيجة ستكون أساساً لبحث التَّعارض بين المعطيات الدِّينيَّة والمعطيَّات من العلوم الطَّبيعيَّة.

1-1-3-1-3-4-2- مغالطة الخلط بين الحكم العقليِّ والحكم العاديِّ

تنبيه: قد سبق أنَّ السِّحر ليس خارقاً للعادة، فهذا فرق بينه وبين المعجزة، وكذلك ما يظهر على أيدي بعض المشعوذين وغيرهم ممَّا يظهر لنا أنَّه خارق. مثل أن يصبر أحدهم على ترك الطَّعام مدَّة طويلة مع بقائه حيّاً، أو طرق رأس أحدهم بسكِّين مع عدم ألمه، أو أكل الزُّجاج من غير التَّأذِّي. فهذا يكون ضمن قوانين العالم التي يمكن أن يجرِّبها أيُّ منَّا، فلئن أتى بالمقدِّمات إتياناً صحيحاً وصبَّر نفسه قدر على ما قد نراه خارقاً للعادة، لكنَّه ليس خارقاً.

[1] ففرضُنا نقطة (و) يكون مصداقاً لشيء من الممتنع العقليِّ، لا أنَّ هناك شيئاً يكون مصداقاً لنقطة (و) ويكون ممتنعاً، وبين هذين فرق كبير، فالفرق كبير بين فرض المحال والفرض المحال.

[2] معنى (نفس الأمر) عبارة عن الشَّيء في نفسه من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض، أو هو عبارة عن مقتضى موضوع القضيَّة (ثلاث رسائل في نفس الأمر 19-20).

باستقراء الاستدلالات الفكريَّة الباطلة يتبيَّن أنَّ كثيراً منها راجع إلى الخلل في الخلط بين الحكم العقليِّ والعاديِّ، فإنَّ صورة الاستدلال العقليِّ مشتركة بين ما هو استدلال بمقدِّمات عقليَّة ومقدِّمات عاديَّة، ولذلك فإنَّ الاستدلالات بالمقدِّمات العاديَّة تظهر عقليَّة منطقيَّة مع أنَّها لا تفيد الضَّرورة المنطقيَّة.

أي إنَّ الاستدلال إذ هو استدلال عقليٌّ في الحالين يحصل التَّوهُّم بأنَّ الوصول إلى النَتائج عن مقدِّمات عاديَّة قطعيٌّ مثل الوصول من المقدِّمات العقليَّة.

ويفيد هاهنا سبر جهات المغالطة وبيان انطباقها في أقوال الفرق بذكر بعض الأمثلة.

1-1-3-1-3-4-2- سبر جهات مغالطة الخلط بين الحكمين العقليِّ والعاديِّ

للحكم العقليِّ الذَّاتيِّ المنطقيِّ مقام فوق مقام الحكم العاديِّ الواقعيِّ؛ لما سبق من كون القطع العاديِّ ظنّيّاً في طلب القطع العقليِّ. فجهات المغالطة هنا تكون من جهة توحيدهما أو تفريقهما.

وهذه الجهات هي:

1-1-3-1-3-4-2-1- رفع الحكم العاديِّ إلى الحكم العقليِّ

وذلك بأن يُتوهَّم القطعيُّ العاديُّ قطعيّاً منطقيّاً، فيقتضي عند المغالط امتناع خرق القطعيِّ العاديِّ لذاته.

ومثال ذلك القول بامتناع المعجزات لأنَّها مخالفة لما نجزم به بالضَّرورة، ومخالف الضَّروريِّ باطل[1].

وكذلك يقال بامتناع المعجزات لكونها خارقة لقوانين الفيزياء، لكون قوانين الفيزياء ثابتة قطعيَّة[2].

1-1-3-1-3-4-2-2- إسقاط العقليِّ إلى العاديِّ

وذلك بتوهُّم أنَّه كما أنَّ القطعيَّ العاديَّ يجوز انخراقه فكذا القطعيُّ العقليُّ.

---

[1] (النُّبوَّات للفخر الرَّازيِّ 108).

[2] ويُبحث هذا بخصوصه بإذن الله تعالى.

ومثال ذلك أنَّه إذ جاز انخراق القوانين الفيزيائيَّة فيجوز انخراق الحقائق الرِّياضيَّة مثل (2+2=4)، وأنَّه لمَّا كانت القوانين العاديَّة ظنِّيَّة فالسَّقف الأعلى للمعرفة ظنِّيٌّ[1]. وينبني على ذلك نفي أيِّ حقيقة مطلقة.

1-1-3-1-3-4-2-3- إسقاط العاديِّ عن القطع

وذلك بتوهُّم أنَّه لمَّا لم يكن القطعيُّ العاديُّ قطعيّاً منطقيّاً فهو في نفسه ظنِّيٌّ لا وجه لاعتباره قطعيّاً حتَّى بحسب الواقع.

وذلك في مثل أنَّ أيَّ حكم تجريبيٍّ يقوى بكثرة التَّجربة، لكن سيبقى احتمال (مهما كان صغيراً) لعدم صحَّة الحكم.

ومثال ذلك أنَّني إن تركتُ هذا القلم في الهواء فسيسقط إلى الأرض، وأستدل على ذلك بأنَّني جربتُ ذلك مراراً كثيرة بهذا القلم عينه وبغيره، لكنَّ هذه التَّجارب السَّابقة مهما كثرت لن تنفي منطقيّاً أن يسقط القلم إلى الأرض، لأنَّ الذي جرى استقراء ناقص، والاستقراء النَّاقص لا يفيد اليقين[2]، فإذن: لا يمكن الجزم بأنَّني إن تركت هذا القلم بعد قليل في الهواء فإنَّه سيسقط[3].

وهذا القول بإسقاط الحكم العاديِّ والتَّشكيك فيه وإن كان في بادئ النَّظر لا يضرُّ إلَّا أنَّه مدخل للتَّشكيك في المعجزات، من جهة أنَّه لو حصلت معجزة فهي لا تكون خارقة للعادة، بل تكون ضمن العادة لأنَّ اطِّراد القانون الفيزيائيِّ غير واجب.

---

[1] وقد قال غير ما واحد من القائلين بكون نظريَّة التَّطوُّر حقيقة علميَّة عند إقراره بأنَّ نظريَّة التَّطوُّر ظنِّيَّة إنَّه ليس هناك شيء يصدق عليه أنَّه حقيقة علميَّة وهو ثابت قطعيٌّ 100٪، لا توجد حقيقة علميَّة تعلو في قوَّتها قوَّة نظريَّة التَّطوُّر! وهذا فيه مكابرة ظاهرة، فإنَّ وجود البكتيريا مثلاً حقيقة علميَّة 100٪، أي إنَّه أمر مكتشف نجزم به ولا شك فيه.

[2] كما سيأتي في بحث طرق النَّظر (1-1-4).

[3] وهذا ممَّا يقوله بعض القائلين بالفلسفية الوضعيَّة، فيضرب رادولف كارناب مثال كوننا مهما جرَّبنا من التَّجارب لإثبات أنَّ هذا المفتاح ممن حديد فلن نصل إلى الجزم 100٪، فقد يكون هناك مادَّة أخرى لها صفات الحديد التي نختبرها، لكنَّها تكون مخالفة للحديد (ما هو علم المنطق 174). وقد عدلتُ عن هذا المثال لضعفه، لأنَّنا يمكن أن نجرِّب تجربة مباشرة للمفتاح بتحليل أجزائه لمعرفة العدد الذَّرِّي، فالذي به يكون الحديد حديداً هو العدد الذَّرِّيُّ، وكلُّ خلاف في غيره ليس خلافاً في حقيقته التي بها يُسمَّى حديداً (ضمن الشُّروط الكيميائيَّة في العالم الطَّبيعيِّ المشاهَد). والجواب عن إسقاط للحكم العاديِّ بتبيان كون قطعيَّة المجرَّبات بكونها بفعل الإله الفاعل المختار تعالى، وهو سبحانه مريد لاطِّراد هذه الحوادث على هذا الوجه، فلذا نجزم بهذا.

أي: لو أسقطنا الحكم العاديَّ فسيكون رجوع الإنسان إلى الحياة بعد موته أمراً غير ممتنع عادة، بل يكون جائزاً عادة ولو باحتمال صغير جدّاً. وعلى هذا فلا يكون جري إحياء الموتى على يد نبيٍّ دليلاً على تصديق الله تعالى له.

وبهذا الوجه يؤوِّل الفلاسفة ما يسمِّيه المسلمون معجزات، فيقولون إنَّها راجعة إلى حوادث عاديَّة لكنَّها نادرة[1].

1-1-3-1-3-5- رجوع العلوم إلى أقسام الحكم من حيث مرجع الحكم

يمكن بفهم هذه الأقسام تعرُّف أصول العلوم، فإنَّ كلّاً من العلوم راجع إلى واحد أو أكثر من هذه الأقسام.

1-1-3-1-3-5-1- العلوم المتعلِّقة بالحكم العقليِّ

العلوم المتعلِّقة بالحكم العقليِّ هي العلوم التي ترجع إلى مبدأ الهويَّة ومبدأ منع التَّناقض، كبعض علم المنطق وعلم الرِّياضيَّات، وبعض علم الكلام وبعض الفلسفات بحسب زعم الفلاسفة.

---

[1] مثل أن يقال بأنَّ الحوادث الأرضية تابعة للاتِّصالات الفلكيَّة، وبعض الأفلاك يتمُّ دورته في ألوف السِّنين، فلذلك ستكون هناك حوادث ضن قانون العالم لكنَّها تحصل في مدد متباعدة كثيراً بحيث نتوهَّمها خارقة لقانون العالم. وكذلك قد يكون هناك أبدان لها أمزجة خاصة فتقدر على ما لا يقدر عليه الإنسان العاديُّ، أو أدوية خاصة لها تأثيرات عجيبة... وغير ذلك.

وعلى هذا تؤول جميع المعجزات إلى كونها غير خارقة للعادة في الحقيقة، وهذا مبطل لدلالتها على صدق مدَّعي النُّبوَّة (الإشارات والتَّنبيهات مع شرح الطُّوسيّ 4\153-159) (المحصل 210) (النُّبوَّات للفخر الرَّازيّ 111-124).

والجواب بإثبات كون الإله تعالى فاعلاً مختاراً وأنَّه تعالى قادر على كلِّ شيء خالق كلِّ شيء، فتسقط جميع هذه الاحتمالات (النُّبوَّات للفخر الرَّازيّ 161-165).

أمَّا رجوع بعض علم المنطق إلى الحكم العقليِّ فبعض مسائل التَّصديقات في المنطق (كالتَّناقض والعكس المستوي وعكس النَّقيض وصورة القياس وغيرها) راجعة إلى مبدأ الهويَّة ومبدأ منع التَّناقض[1].

فمثلاً لو كذب (زيد صادق دائماً) فلا بدَّ من صدق (ليس زيد صادقاً بالفعل)، أي: (زيد حصل له الكذب في زمن ما) وإلا لكانت القضيَّة الأصل صادقة مع كونها كاذبة، وهو تناقض.

وكذلك إذ صدق (كُلُّ إنسان جائز الوجود) فلا بدَّ من صدق (كُلُّ غير جائز الوجود غير إنسان) وإلا لحصل التَّناقض[2].

وكذلك إذا صدق (كُلُّ أ ب)، و (لا شيء من ب ج)، فلا بدَّ من صدق (لا شيء من أ ج) بضرورة كون المباين لـ ب مبايناً لـ أ لكون أ مشمولاً بـ ب.

وأمَّا رجوع علم الرِّياضيَّات إلى الحكم العقليِّ فلأن العلاقات الرِّياضيَّة علاقات ترجع إلى مبدأ الهويَّة)، ويمكن أن يُمثَّل رجوع التَّعبير الرِّياضيِّ إلى مبدأ الهويَّة بأنَّ 2+3=5. فإنَّ هناك مفهومات للرموز (2) و (3) و (5) و (+) و (=)، فالجمع هو اعتبار العددين المجموعين معاً، وهنا هو أن نعتبر أفراد العددين 2 و3 معاً، فـ 2 هو فردان [11]، و3 هو ثلاثة أفراد [111]، فجمعهما اعتبارُ الكلِّ معاً [11 111]، والمساواة هي التَّعبير بـ (هو)، فجمع هذين العددين هو المعبَّر عنه بالرَّقم (5) لأنَّ 5 هو الأفراد [11111]. فلذلك لو قيل: 2+3=6 كان ذلك ممتنعاً عقلاً، لأنَّ 6 هو [111111]، وليس [11111] الذي هو ناتج جمع 2 و3[3].

---

1) أمَّا بعض آخر من مسائل التَّصديقات ومسائل التَّصوُّرات فراجعة إلى أصول فلسفيَّة أو كلاميَّة أو أصوليَّة.
ومثال ذلك الخلاف في صحَّة تركُّب ماهيَّة من أمرين أو أمور متساوية، وينبني على ذلك الخلاف في كون كلِّ تصوُّر مميِّزاً عن المشاركات الجنسيَّة أو لا يلزم ذلك على ما قاله المتأخرون. وينبني على قول المتأخرين صحَّة أن يكون الحدُّ التَّام بذكر فصول معاً من غير ذكر جنس (مغني الطُّلاب 108-110).
وكذلك دخول التواترات في أقسام اليقينيَّات من المباحث.

2) ويمكن بيان ذلك بأن يقال:
لو لم تصدق القضيَّة (كل غير جائز الوجود غير إنسان) لصدق نقيضها وهو: (ليس بعض غير جائز الوجود غير إنسان).
وبنقض المحمول تكون: (بعض غير جائز الوجود إنسان)، وبالعكس المستوي يلزم: (بعض الإنسان غير جائز الوجود)، وبنقض المحمول يلزم: (ليس بعض الإنسان جائز الوجود)، فيلزم كذب القضيَّة الأصل مع كونها صادقة، وهو تناقض.

3) ملحوظة: 1+1=2علاقة عقليَّة، فيمتنع عقلاً أن يكون 1+1=3، لأنَّ مجموع فردين ليس هو 3 أفراد. لكن لو فرضنا أنَّه إذا جمعنا قلمين معاً فسيصير المجموع 3 فهذا غير ممتنع، بمعنى أنَّنا يمكن أن نفرض عالماً فيه إذا جمعنا قلمين خلق الله تعالى قلماً ثالثاً معهما. وهذا لا يناقض مبدأ الهويَّة، لأنَّ الذي يجري هنا تغيُّر زمانيٌّ، وليس قولاً إنَّ حقيقة

وقد حاول بعض الفلاسفة (برتراند راسل) في القرن الماضي إرجاع القواعد الرِّياضيَّة إلى المنطق في كتاب (أصول الرِّياضيَّات)[1].

أمَّا رجوع بعض علم الكلام إلى الحكم العقليِّ ففي مسائل كثيرة كحدوث العالم وقدم الباري تعالى وكونه على كلِّ شيء قديراً وكونه لا يجب عليه شيء... وغير ذلك[2].

أمَّا رجوع بعض الفلسفات إلى الحكم العقليِّ بحسب زعمهم فالفلسفة المشَّائيَّة –فلسفة أرسطو ومن تبعه- مثلاً لها منهجيَّة معيَّنة في وصف العالم، يدَّعي أتباعها كونها عقليَّة منطقيَّة، مع أنَّه قد ثبت أنَّ كثيراً منها باطل عقلاً وبالعلوم الطَّبيعيَّة المعاصرة، والشَّرع الشَّريف مكذِّب لها في كثيرممَّا تتضمَّنه[3].

1-1-3-1-3-5-2- العلوم المتعلِّقة بالحكم العاديِّ

العلوم المتعلِّقة بالحكم العاديِّ هي الواصفة للواقع المطَّرد، كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا وعلم النَّفس وعلم الاجتماع، وما ينبني عليها كالطِّبِّ والهندسة.

ففي الفيزياء إنَّما ندرك الواقع المشاهد وتكرُّرَه، وباطِّراد الأحكام الواقعيَّة أمامنا نحكم بدوامها في عالمنا، فنحكم بدوام هذه العلاقات.

فالمأخذ هاهنا هو المشاهدة المتكرِّرة، حتَّى لو وجدنا تفسيراً فيزيائيًّا لحالة ما فهذا التَّفسير الفيزيائيُّ إمَّا أن يكون من المجرَّبات، فيكون راجعاً إلى المشاهدة للمتكرِّر، أو من النَّظريَّات المفروضة، فلا يقين فيه.

فمثلاً هناك حكم فيزيائيٌّ بسقوط القلم إلى الأرض دائماً، فيُرجع هذا الحكم إلى الحكم بحصول الجاذبية بين الأجسام ذوات الكتل، فنسأل عن هذا الحكم من أين عرفناه؟ من مشاهدتنا الأجسام. وقد

المجموعَين هي حقيقة النَّتيجة، وليس معناه أنَّ الاثنين هو ثلاثة، بل بازدياد الاثنين إلى ثلاثة. ومن هذا لا يلزم بإثبات انقلاب العصا إلى أفعى على يد النَّبيِّ موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام أن ينخرق الحكم العقلي.

[1] وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربيَّة وطبع في دار المعارف في مصر.

[2]) فبعض علم الكلام يُبنى على أغلب الظَّنِّ دون القطع لكفاية الظَّنِّ فيه كما في التصديق بما روي في أخبار الآحاد وما كان ظنِّيَّ الدِّلالة كظواهر النُّصوص الشَّريفة.

3) وهناك فلسفات عدَّة قديمة ومعاصرة تتضمَّن إنكار عموم قطعيَّة مبدأ الهوية ومبدأ منع التَّناقض، فهي سوفسطائيَّة ليس لها مرجع حقيقي. سيُذكر طرف منها في المبحث الخامس من هذا الفصل بإذن الله تعالى.

تُفسَّر الجاذبيَّة بمثل نظريَّة الانحناء الزَّمكانيّ، فنسأل عن سبب تأثير كتلة الجسم بالانحناء الزَّمكانيّ الذي سينتج عنه تجاذب الجسمين، وهكذا...

ولن نصل هاهنا إلى نتيجة من علم الفيزياء، لأنَّ مبنى الفيزياء على الحكم بالمشاهَد، والمشاهَد هو الاقترانات وليس السَّببيَّة[1].

فلذلك فإنَّ الكافي في الفيزياء وصف الواقع بحيث نتوقَّعه في كلِّ حالة مماثلة. وكذا في كثير من الأحكام التي نشاهدها فيزيائيّاً، يمكن أن ندقِّق في وصفها ونرجعها إلى قوانين فيزيائيَّة أكثر تفصيلاً، لكنَّ هذا لا يعني لزوم تحقُّق قانون ذاتيٍّ في الفيزياء[2].

ويعود إلى الفيزياء غيرها من العلوم، فالقوانين البيولوجيَّة مثلاً ترجع إلى قوانين كيميائيَّة، والقوانين الكيميائيَّة ترجع إلى قوانين فيزيائيَّة.

فمثلاً سيموت نوع من البكتيريا إذا سُخِّن ما هو فيه إلى درجة حرارة معيَّنة، وموت البتكيريا يحصل بتكسُّر روابط كيميائيَّة لجدارها، وهذا التَّكسُّر يحصل (عادة) بطاقة حراريَّة معيَّنة.

والقوانين الجيولوجيَّة ترجع إلى القوانين الفيزيائيَّة كقوانين الجاذبيَّة وانتقال الطَّاقة وغيرها.

وفي علم النَّفس وعلم الاجتماع بحث قوانين مطَّردة للبشر أفراداً وجماعات[3].

1-1-3-1-3-5-3- العلوم المتعلِّقة بالحكم الوضعيّ

---

[1] فالسَّببيَّة أمر عقليٌّ، فليست مشاهدة بنفسها.

والانتقال من ثبوت الاقتران الدَّائم في الواقع إلى إثبات السَّببيَّة بين المقترنَين مغالطة ظاهرة منطقيّاً. وسيأتي مناقشتها بإذن الله تعالى في المبحث الرَّابع.

[2] ولهذا الأمر لا يُحتاج في الأخذ بالعلوم الطَّبيعيَّة إلى القول بالسَّببيَّة بين الموجودات المادِّيَّة.

وعلى هذا فإنَّ قول أهل الحقِّ بأنَّه ليس هناك قانون ذاتيٌّ في الفيزياء -أي واجباً عقلاً- وقولهم إنَّه ليس هناك علاقة تأثير واجب عقلاً بين الممكنات الجائزات، وقولهم إنَّه لا مؤثِّر على الحقيقة إلا الله تعالى- كما تقرَّر في علم الكلام- لا ينافي الإقرار بالمعطيات العلميَّة الطَّبيعيَّة، لكون هذه المعطيات معطيات بحصول الاطِّرادات.

وبهذا يسقط اعتراض لابن رشد الحفيد على الأشعريَّة بأنَّ رفع الأسباب مبطل للعلم ورافع له (تهافت التهافت 507).

[3] بحسب الدَّعوى، إذ إنَّ هناك مدارس مختلفة في وصف الحالات الفرديَّة والاجتماعيَّة وتفسيرها.

العلوم المتعلِّقة بالحكم الوضعيِّ هي الباحثة في معرفة ما وضع الواضع، كعلم الفقه وعلوم اللُّغة والعلوم المتعلِّقة بالقوانين الدُّوليَّة وما ينبني عليها كالقضاء والمحاماة.

فعلم الفقه مختصٌّ بما وضعه الله تعالى من شرع وأوامر ونواهٍ وغير ذلك[1].

وعلوم اللُّغة مختصَّة بما وضعه واضع اللُّغة من قوانين[2]، في معرفة دلالات الألفاظ على المعاني وفي معرفة قواعد الدَّلالة كدلالة الواو في (فاعلون) على رفعه ودلالة صيغة (فاعلون) على جمع مذكر وغير ذلك... فتلك كلُّها تُعرف بالسَّماع ممَّن سبق إلى واضعها.

وقوانين الدُّول وضعت من واضعين مريدين لتطبيق نظم معيَّنة وفق فلسفات يتبنُّونها، فالعلوم القانونيَّة متعلِّقة بدراسة هذه القوانين وتطبيقها.

---

[1] هذا على مذهب أهل الحقِّ لقولهم بأنَّ الله تعالى يحكم ما يريد، أمَّا المعتزلة فإنَّهم يقولون إنَّ شرع الله تعالى لهذه الشَّرائع راجع لاستحقاقها الذَّاتيّ، فعلم الفقه يلزم أن يرجع عندهم عقليّاً.

[2] وبين العلماء خلاف في تعيين واضع اللُّغات، فمنهم من قال إنَّها بوضع الله تعالى ومنهم من قال إنَّها بوضع من البشر، وقد يكون وضع البشر للألفاظ اعتباطيّاً وقد يكون بأنَّها نشأت ابتداء بتقليد أصوات (المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها 8-24).

ومن المعاصرين من يُرجع اللُّغات إلى مجرَّد طبيعة الاجتماع بين الأفراد لا عن فعل اختياريٍّ، وفق نظرهم في علم الاجتماع (اللُّغة والمجتمع 4-5). وهو نفي للوضع، وهو باطل بضرورة أنَّ استعمال الخلق للألفاظ باختيارهم، وكونه للدلالة على مدلول معيَّن باختيارهم، سواء قلنا إنّ اختيار الخلق حرٌّ أو غير حرٍّ.

1-1-4- المبحث الرَّابع: طرق النَّظر العقليِّ

1-1-4-0- مقدِّمة

تتنوَّع المعطيات النَّظريَّة من حيث طريق النَّظر الموصل إليها، فهناك طرق مختلفة في الانتقال من المقدِّمات إلى النَّتائج، بعضها طريق يفيد النَّتيجة قطعاً وبعضها يفيد النَّتيجة ظنّاً.

فيفيد بحث طرق النَّظر العقليِّ في التَّمكين من معرفة الأحقِّ بالتَّرجيح من المعطيات العلميَّة المتعارضة (كانت عقليَّة أو نقليَّة أو من العلوم الطَّبيعيَّة) بحسب كون الطَّريق الموصل قطعيَّ الإفادة للنَّتيجة أو ظنِّيَّها.

ويمكن التَّعبير عن طرق النَّظر كلُّها بالتَّعبير المنطقيِّ، ما يسهِّل كشف ما تكون إفادته قطعيَّة وما تكون إفادته ظنِّيَّة.

والطُّرق المبحوثة هنا هي:

1- الاستنباط.
2- برهان الخلف.
3- التَّمثيل.
4- الاستقراء.
5- إثبات اتِّحاد السَّبب بتماثل المسبَّبات.
6- التَّجريب.
7- التَّواتر.
8- عدم الثُّبوت بعدم الإثبات.
9- فرض التَّفسير.

1-1-4-1- بحث طرق النَّظر

1-1-4-1-1- الطَّريق الأوَّل: الاستنباط

الاستنباط العقليُّ هو الرَّاجع إلى ما نسميِّه القياس المنطقيَّ، وقد سبق بحثه من حيث آليَّته في بحث (آليَّة الوصول إلى التَّصديقات النَّظريَّة)[1].

والقياس المنطقيُّ يكون بنظر العقل في معلومات سابقة (مقدِّمات) للوصول إلى نتيجة. وللقياس المنطقيِّ قوانين مقرَّرة في علم المنطق بحيث يُعلم الاستدلال الذي يفيد النَّتيجة (المنتج) والذي لا يفيد النَّتيجة (العقيم)[2].

وقد ضبط المنطقيُّون أنماطاً للقياسات؛

ففي القياس الاقترانيِّ قسموها من حيث ترتيب أطراف المقدِّمتين[3] ومن حيث وصف المقدِّمتين من كيف (إيجاب وسلب) وكمٍّ (كلِّيَّة وجزئيَّة).

وفي القياس الاستثنائيِّ من حيث نوع القضيَّة في كونها متَّصلة أو منفصلة حقيقيَّة أو مانعة جمع أو مانعة خلو، مع استثناء عين المقدَّم أو التَّالي أو نقيضيهما[4].

---

[1] (1-1-2-2-5-2)

[2] فبعض القياسات لا يلزم من مقدِّمتيها نتيجة، بمعنى أنَّ المقدِّمتين لا تفيدان الجزم بالعلاقة بين الطَّرفين المفروضّين في النَّتيجة، مثلاً لو فرض هذا القياس:

كلُّ أ ب

كلُّ ج ب

فهما لا تكفيان لمعرفة العلاقة بين أ و ج، فقد تصدق موجبة وقد تصدق سالبة كلِّيَّة أو جزئيَّة.

أمَّا القياس المنتج فيفيد لزوم بعض هذه الاحتمالات دون بعض، فمثلاً:

كلُّ أ ب

لاشي من ج ب

يوجب صدق: لا شيء من أ ج.

[3] مرَّ في (1-1-2-2-5-2-3) أنَّه لا بدَّ من مقدِّمتين للقياس فيهما ذكر ثلاثة أطراف.

[4] مع اعتبار إيجاب الشَّرطيَّة أو سلبها وكلِّيَّتها وجزئيَّتها، لكن المشهور الاقتصار على ما إذا كانت الشَّرطيَّة كلِّيَّة موجبة.

1-1-4-1-1-1- أنماط القياسات الاقترانيَّة

من حيث ترتيب أطراف المقدِّمتين قد سمَّى المنطقيُّون أنماط القياسات الاقترانيَّة بالأشكال، يُعَنْوَنُ الشَّكل منها بحسب موضع الحدِّ الأوسط (المشترك بين المقدِّمتين، وهو {ب} هنا)، مع كون {أ} موضوع النَّتيجة وكون {ج} محمول النَّتيجة.

وصورة الشَّكل الأوَّل:

أ ب

ب ج

وصورة الشَّكل الثَّاني:

أ ب

ج ب

وصورة الشَّكل الثَّالث:

ب أ

ب ج

وصورة الشَّكل الرَّابع:

ب أ

ج ب

والأشكال أربعة بضرورة أنَّ موضع الحدِّ الأوسط في المقدِّمة الأولى (الصُّغرى) له احتمالان بين أن يكون موضوعاً أو محمولا، وكذلك له احتمالان بين أن يكون موضوعاً أو محمولاً في المقدِّمة الثَّانية (الكبرى)، فتنتج أربعة احتمالات بلا خامس.

ومن حيث وصف المقدِّمتين من حيث الكيف والكمِّ سمَّوا أنماط القياسات بالضُّروب، والضَّرب مجموع وصف المقدِّمتين بترتيبهما من إيجاب أو سلب وكلِّيَّة أو جزئيَّة.

وإذ إنَّ كلَّ قضيَّة تحتمل الإيجاب والسَّلب وكذلك تحتمل الكلِّيَّة والجزئيَّة فسيكون لكلِّ قضيَّة أربعة احتمالات[1]. ولكون القياس من مقدِّمتين فسيكون للقياس ستة عشر احتمالاً.

وبحسب الشَّكل والضَّرب يكون لزوم نتيجة أو عدم لزومها وفي وصف النَّتيجة في كونها كلِّيَّة أو جزئيَّة موجبة أو سالبة.

وفي هذا الجدول ملخَّص ما يكون منتجاً من القياسات بحسب الشَّكل والضَّرب[2]:

			الكبرى			
			كلِّيَّة		جزئيَّة	
			موجبة	سالبة	موجبة	سالبة
الصغرى	كلِّيَّة	موجبة	134	1234	34	3
		سالبة	24			
	جزئيَّة	موجبة	13	1234		
		سالبة	2			

فهنا ست عشرة خانة يمثِّل كلُّ واحد منها ضرباً (من حيث وصف كلٍّ من المقدِّمتين بالكمِّ والكيف). والرَّقم يمثِّل الشَّكل، الشَّكل الأوَّل (1) والشَّكل الثاني (2) والشَّكل الثَّالث (3) والشَّكل الرَّابع (4). وموضع الرَّقم في الخانة المعيَّنة يعني أنَّ القياس الذي له الشَّكل الممثَّل بالرَّقم منتج في خانة الضَّرب. أمَّا الخانة التي ليس الرَّقم المعيَّن فيها فيكون القياس الذي من ذلك الشَّكل عقيماً غير مستلزم لنتيجة معيَّنة.

مثلاً يُقرَّر في المنطق أنَّ قياساً من الشَّكل الأوَّل ينتج بشرطَين: الأوَّل: إيجاب الصُّغرى. الثَّاني: كلِّيَّة الكبرى. ويلزم من ذلك أن يكون منتجاً في أربعة احتمالات في أربع خانات في الجدول دون غيرها.

فمثلاً يلزم إنتاج القياس من الشَّكل الأوَّل في الخانة الثَّانية، وستكون صورة القياس هكذا:

كل أ ب...1 (صغرى)

---

[1] أي: كلِّيَّة موجبة، كلِّيَّة سالبة، جزئيَّة موجبة، جزئيَّة سالبة.

[2] هذا الجدول من غير اعتبار الموجَّهات، أمَّا مع اعتبارها فستزيد الضُّروب المنتجة بما يحتاج بحثاً مستقصياً.

لا شيء من ب ج...2 (كبرى)

إذن: لا شيء من أ ج...3 (نتيجة)

فالصُّغرى موجبة والكبرى كلِّيَّة هنا، فهنا ستكون نتيجة.

لكن لو كانت المقدِّمتان:

لا شيء من أ ب...1 (صغرى)

كل ب ج...2 (كبرى)

كما في الخانة السَّادسة فلا يكفي هذا في أن نصل إلى علاقة ضروريَّة بين أ و ج لكون الصُّغرى سالبة، وهذا مخالف لشرط إنتاج الشَّكل الأوَّل، ويكون هذا القياس عقيماً[1].

1-1-4-1-1-2- أنماط القياسات الاستثنائيَّة

يتضمَّن القياس الاستثنائيُّ قضيَّة شرطيَّة وقضيَّة حمليَّة[2]، وليكون القياس الاستثنائيُّ منتجاً لا بدَّ من اعتبار نوع القضيَّة الشَّرطيَّة والقضيَّة الحمليَّة المستثناة.

فتنقسم القضايا الشَّرطيَّة من حيث أنواعها إلى متَّصلة ومنفصلة، والمنفصلة إلى حقيقيَّة ومانعة جمع ومانعة خلوٍّ[3].

---

[1] (متن تهذيب المنطق والكلام 11-12).

[2] صورتها إجمالاً في حال كون الشَّرطيَّة متَّصلة هكذا: كلَّما كان أ كان ب، لكن: كان أ. إذن: كان ب.

وصورتها إجمالاً في حال كون الشَّرطيَّة منفصلة هكذا: إمَّا أ كائن وإمَّا ب كائن، لكن: أ كائن. إذن: ليس ب كائناً.

[3] الشَّرطيَّة المتَّصلة ما يُحكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أخرى أو نفيها.

والمنفصلة الحقيقيَّة ما يحكم فيها بالتَّنافي بين نسبتين صدقاً وكذباً. مثل: إمَّا العدد زوج وإمَّا العدد فرد. فلا يصدق كون العدد زوجاً وفرداً معاً، ولا يصدق كون العدد لا زوجاً ولا فرداً معاً.

والمنفصلة مانعة الجمع ما يُحكم فيها بالتَّنافي بين نسبتين صدقاً فقط، أمَّا كذب النِّسبتَين معاً فيصدق. مثل: إمَّا هذا إنسان وإمَّا هذا حجر. فلا يصدق كون هذا إنساناً حجراً معاً ويصدق كونه غير إنسان وغير حجر معاً كأن يكون شجراً.

والمنفصلة مانعة الخلوِّ ما يُحكم فيها بانتفاء كذب نسبتين معاً فقط، أمَّا صدقهما معاً فيصدق. مثل: إمَّا هذا حيوان وإمَّا ليس هذا فرساً. فيصدق كون هذا حيواناً وليس فرساً، ولا يصدق أن لا يكون حيواناً ولا يكون (ليس فرساً)، لأنَّه سيكون حينئذ فرساً ليس بحيوان، وهو كاذب (تهذيب المنطق والكلام 9).

والقضيَّة الحمليَّة المستثناة في القياس إمَّا أن تكون عين المقدَّم في الشَّرطيَّة أو عين التَّالي أو نقيض المقدَّم أو نقيض التَّالي.

والنَّتيجة ستكون العلم بصدق جزء الشَّرطيَّة الآخر أو كذبه.

وفي هذا الجدول ملخَّص القياسات المنتجة:

			نوع الشَّرطيَّة			
			متَّصلة	حقيقيَّة	مانعة جمع	مانعة خلو
القضية المستثناة	المقدَّم	عينه	ت	-ت	-ت	
		نقيضه		-ق	-ق	
	التَّالي	عينه		ت		ت
		نقيضه	-ق	ق		ق

هنا ستة عشر خانة تمثِّل الاحتمالات، وفي الخانة ذكر النَّتيجة بحسب نوع القضيَّة الشَّرطيَة والقضيَّة الحمليَّة المستثناة:

ق = عين المقدَّم.

ت = عين التَّالي.

-ق = نقيض المقدَّم.

-ت = نقيض التَّالي.

مثلاً يُقرَّر في المنطق أنَّ القياس الاستثنائيَّ الذي فيه شرطيَّة متَّصلة يُنتج بشرط استثناء عين المقدَّم ونقيض التَّالي، ولا يُنتج في حال استثناء نقيض المقدَّم وعين التَّالي.

فمثلاً: القياس:

كلَّما كانت الحديدة موضوعة في النَّار كانت الحديدة ساخنة.

لكن: ليست الحديدة ساخنة.

إذن: ليست الحديدة موضوعة في النَّار.

فهذا منتج كما في الخانة الثَّالثة عشرة.

أمَّا القياس:

كلَّما كانت الحديدة موضوعة في النَّار كانت الحديدة ساخنة.

لكن: الحديدة ساخنة.

فلا يُنتج علمنا بكون الحديدة موضوعة في النَّار ولا عدم كونها موضوعة في النَّار، لأنَّ سخونة الحديدة قد يكون بسبب آخر كالاحتكاك[1].

ولا ريب في أنَّ المعتبر في الاستدلال الاستنباطيِّ الذي تكون نتيجته قطعيَّة هو أن يكون وفق مبدأ الهويَّة.

1-1-4-1-2- الطَّريق الثَّاني: برهان الخلف

برهان الخُلف يعود إلى قياسات منطقيَّة، وإنَّما يُذكر على أنَّه من لواحق القياس باعتبار خصوصيَّة كون إنتاجه بالخُلف[2].

وبرهان الخلف قياس يُقصد به إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، أي إنَّنا لو أردنا أن نثبت وجود (أ) مثلاً فنفرض نقيض (أ) ونظهر كونه مستلزماً للباطل، فيكون هو باطلاً كذلك.

1-1-4-1-2-×- تصوير قياس الخلف منطقيّاً

يمكن تصوير قياس الخلف هكذا:

نحن ندَّعي صدق القضيَّة: (بعض أ ب) مثلاً، ولو لم تصدق هذه القضيَّة للزم صدق نقيضها: (لا شيء من أ ب).

---

[1] (متن تهذيب المنطق والكلام 13).

[2] وقد اختلف المنطقيُّون في تعيين هذه القياسات، والمنقول أنَّه قياس مركَّب من قياس اقترانيٍّ وقياس استثنائيٍّ (متن تهذيب المنطق والكلام 13)، (شروح الشَّمسيَّة 2\236-237).

ثمَّ نورد قضيَّة صادقة مفادها: (كل ج ب) ونضمُّها مع نقيض المدَّعى في قياس.

لاش أ ب

كُلُّ ج ب

فينتج: لا شيء من أ ج.

لكن الصَّواب أنَّ بعض أ ج.

فيلزم أنَّ القضيَّة: لا شيء من أ ب كاذبة، فيلزم صدق نقيضها وهو المدَّعى.

مثال ذلك هذا القياس:

قياس (أ)

1) كُلُّ إنسان يأكل.

2) كُلُّ إنسان يشرب.

3) إذن: بعض الآكل شارب.

نحن ندَّعي أنَّ هذه النَّتيجة (3) لازمة من المقدِّمتين (1) و (2) لزوماً ذاتيّاً، أي إنَّهما إذا ثبتا فقد ثبتت النَّتيجة بناء على مبدأ الهويَّة. ونحن نصحِّح (1) و(2) واقعيّاً، فيلزم ثبوت (3).

ولإثبات ذلك فلنفرض عدم لزوم هذه النَّتيجة (3)، بأن نفرض كذبها، فكذبها:

4) لا شيء من الآكل شارب [نقيض الموجبة الجزئيَّة سالبة كلِّيَّة].

الآن نأخذ هذه المقدِّمة (4) ونجعلها مع (1)، فسيكون منهما قياس آخر، قياس (ب):

1) كُلُّ إنسان يأكل

4) لا شيء من الآكل شارب

5) إذن: لا شيء من الإنسان شارب.

وهذه المقدِّمة (5) مكذِّبة للمقدِّمة (2) في أنَّ كلَّ إنسان شارب. فيلزم إمَّا بطلان (2) أو بطلان (5) لكنَّ المقدِّمة (2) صحيحة، فتكون المقدِّمة (5) كاذبة لأنَّ (2) و (5) لا يجتمع صدقهما معاً.

فلمَّا ثبت كذب (5) كان ما يستلزمها باطلاً، والذي يستلزمها هو القياس (ب). فقياس (ب) لمَّا كان مستلزماً للباطل فهو فيه باطلٌ[1].

[1] لأنَّ كلَّ ما يكون لازمه باطلاً فهو باطلٌ.

هذا الباطل إمَّا أن يكون من بطلان المقدِّمة الأولى أو الثَّانية أو صورة القياس[1] أو في أمرين من هذه الثَّلاثة أو في الثَّلاثة معاً.

فلننظر في القياس (ب) مرَّة أخرى...

1) كلُّ إنسان يأكل

4) لا شيء من الآكل شارب

5) إذن: لا شيء من الإنسان شارب.

أمَّا صورة هذا القياس فهي صحيحة منتجة، فهو قياس من الشَّكل الأوَّل، صغراه موجبة وكبراه كلِّيَّة، فقد تحقَّق شرط الإنتاج.

أمَّا المقدِّمة الأولى فيه (1) فهي المدَّعاة أوَّلاً، وهي متحقِّقة الصِّدق.

فلا يكون الخلل في هذا القياس لا من صورته ولا من المقدِّمة (1)، فيلزم أن يكون الخلل في هذا القياس لكذب المقدِّمة (4).

وهنا عندما يثبت كذب المقدِّمة (4) يثبت صدق نقيضها، ونقيضها هو (3)، فيكون (3) صادقاً لذات صدق (1) و (2)، وهذا المطلوب[2].

وإذا أريد التَّعبير عن برهان الخلف هذا باقترانيَّة واستثنائيَّة يقال:

كلَّما لم يصدق (بعض الآكل شارب) صدق: (لا شيء من الآكل شارب).

ولو صدق: (لا شيء من الآكل شارب) لصدقت نتيجة القياس (ب) السَّابق (لا شيء من الإنسان شارب).

أي: كلَّما صدق (لا شيء من الآكل شارب) صدق (لا شيء من الإنسان شارب).

لكن لا تصدق (لا شيء من الإنسان شارب).

إذن: لا يصدق (لا شيء من الآكل شارب).

وإذ لا يصدق يلزم صدق نقيضه وهو (بعض الآكل شارب). وهو المطلوب.

---

1 صورة القياس تراتب المقدِّمتين لاندراج إحديهما في الأخرى.

2 ويمكن كذلك تكرار الإثبات بضمِّ (4) إلى (2) في قياس آخر، ليلزم كذب (1)، لكنَّ (1) صادقة، فيلزم كذب (4).

ومن أمثلة الاستدلال بالخُلف في القرآن الكريم قول الله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلّا اللهُ لَفَسَدَتَا}[الأنبياء: 22]، فإنَّ المطلوب إثباته أنَّ الإله تعالى واحد وأنَّه لا توجد آلهة في السَّموات والأرض، ولإثبات ذلك نفرض تعدُّد الآلهة في السَّموات والأرض، ونظهِر لزوم فساد السموات والأرض من تعدُّد الآلهة فيهما. فيلزم مناقضة الواقع، لأنَّ السَّموات والأرض غير فاسدتَين. فيلزم بطلان القول بتعدُّد الآلهة في السَّموات والأرض. فيثبت عدم تعدُّد آلهة في السَّموات والأرض[1].

ولمَّا كان برهان الخلف راجعاً إلى قياسات منطقيَّة منتجة فاللَّازم كون برهان الخلف مفيداً لليقين إن صدقت المقدِّمات للمستدلِّ، ومفيداً إبطال قول الخصم في حال إلزامه بمقدِّمات يجزم بها.

1-1-4-1-3- الطَّريق الثَّالث: التَّمثيل.

يُسمَّى التَّمثيل عند المتكلِّمين استدلالاً بالشاهد على الغائب[2]، وعند الفقهاء قياساً[3].

وهو "تشبيه جزئيٍّ بجزئيٍّ في معنى مشترَك بينهما ليثبُتَ في المشبَّه الحكمُ الثابت في المشَّبه به المعلَّل بذلك المعنى"[4].

---

[1] والصُّورة المنطقيَّة للاستدلال كالآتي:

لو لم يكن ليس مع الله تعالى آلهة آخرون في السَّموات والأرض لكان معه تعالى آلهة آخرون في السّموات والأرض.

ثمَّ نجعل هذه في قياس:

هذه السَّموات والأرض سموات وأرض فيهما آلهة عدة

كلُّ سموات وأرض فيهما آلهة متعددة فاسدتان

إذن: هذه السَّموات والأرض فاسدتان.

فيلزم: لو لم يكن ليس مع الله تعالى آلهة أخرون في السَّموات والأرض لكانت هذه السَّموات والأرض فاسدتَين.

لكن: ليس هذه السَّموات والأرض فاسدتين.

إذن: ليس مع الله تعالى آلهة أخرون في السَّموات والأرض.

[2] وقد يقال إنَّ قياس الغائب على الشَّاهد يقوى بالاستقراء كذلك.

3 (شرح الشمسيَّة للتفتازانيِّ 365).

4 (شرح الشمسيَّة للتفتازانيِّ 365). وفي متن تهذيب المنطق والكلام عرَّف التَّفتازانيُّ التَّمثيل بأنَّه: "بيان مشاركة جزئيٍّ لآخرَ في علَّة الحكم ليثبت فيه [الحكم]" (متن تهذيب المنطق والكلام 13).

وللتَّمثيل أركان أربعة: الأصل، وهو المقيس عليه. والفرع، وهو المقيس. والعلَّة، وهي المعنى المشترَك بينهما. وحكم الأصل، وهو ما يتعدَّى بواسطة ثبوت العلَّة للأصل والفرع إلى الفرع[1].

وينبني قياس التَّمثيل على أصول:
الأوَّل: أنَّ المقتضي لثبوت حكم الأصل معنى معيَّن.
الثَّاني: هذا المعنى المعيَّن للفرع[2].
الثَّالث: أنَّ الفرع مشارك للأصل في قابليَّة حكم الأصل وحصول الشَّرائط وانتفاء الموانع[3].

وقد ذكر المنطقيُّون في إثبات الأصل الأوَّل وهو كون الوصف المعيَّن مقتضياً حكمَ الأصل طريقَين هما طريق الدَّوران وطريق السبر والتَّقسيم[4]:
الأوَّل: الدَّوران، وهو أن يدور الحكم مع المعنى المشترك وجوداً وعدماً، أي: إذا وجد المعنى وُجِدَ الحكم، وإذا انتفى المعنى انتفى الحكم[5].
الثَّاني: السَّبر والَّقسيم، وهو سبر صفات المقيس عليه وإبطال علِّيَّة ما عدا المعنى المشترك للحكم[6].

وقالوا إنَّهما طريقان ضعيفان؛

وقال التَّفتازانيُّ إنَّ في التَّعريف المشهور تسامحاً، لأنَّ إثبات الحكم نتيجة التَّمثيل وليس عينَه.
والمقصود بالتَّعريف المشهور إثبات حكم في جزئيٍّ وُجِدَ في جزئيٍّ آخر لمعنى مشترَك بينهما (شروح الشَّمسيَّة 2\239)، وكذلك يُنظر (المرقاة في علم المنطق 100).

[1] (فتح الرحمن 91).

[2] (المحصول 5\125).

[3] (منطق الملخَّص 338).

[4] شروح الشَّمسيَّة (2\239)

[5] ومثاله أن نعلم أنَّ الرِّياضة الصَّباحيَّة لزيد سبب نشاطه بطريق أنَّه كلَّما أجرى رياضة صباحيَّة كان نشيطاً وكلَّما لم يُجرِ رياضة صباحيَّة لم يكن نشيطاً.

[6] ومثاله أن نسبر صفات زيد الصَّباحيَّة وهي إفطاره وشربه للشَّاي وإجراؤه الرِّياضة الصَّباحيَّة، ثمّ نعلم أنَّ إفطاره وشربه للشَّاي صباحاً لا يؤثِّران في كونه نشيطاً. فنعلم أنَّ رياضة زيد الصباحيَّة سبب نشاطه.

أمَّا الدَّوران فلأنَّه لا يكفي للعلم القطعيِّ، لأنَّ الدَّوران قد يكون بين ناتِجَين لسبب آخر غيرهما لا نعلمه، ثمَّ يكون الدَّوران بينهما لاطِّراد شروط وانتفاء موانع معيَّنة، فلا يلزم لذات أحدهما حصول الثَّاني. وكذا فيما لو كان الدَّوران بين أمرين بفعل فاعل مختار[1].

وعلى كلِّ حال، إنَّما يُحكم بالدَّوران بحصول استقراء، والاستقراء مهما كثر يكون ناقصاً، فلا يفيد اليقين في غير المستقرى[2].

وأمَّا التَّقسيم فلأنَّه تقسيمٌ بين ما يظهر من الصِّفات، وقد تكون العلَّة غير ما يظهر من الصِّفات[3]. وقد يكون الحكم في الأصل حاصلاً لتحقُّق عدد من الأوصاف معاً لا لواحد. وغير ذلك من الاحتمالات المورثة لظنِّيَّة الطريق[4].

وبعد ثبوت الأصل الأوَّل فإنَّ الوصول إلى ثبوت الأصل الثَّالث صعب جدّاً[5]، فقد يكون هناك شرط أو مانع غير مدرك[6].

أمَّا الأصوليُّون فذكروا طرقاً تسعة في إثبات الأصل الأوَّل دالَّة على عِلِّيَّة المعنى المشترك للحكم سمَّوها (مسالك العلَة)، بعضها قطعيٌّ في إثبات العِلِّيَّة وبعضها ظنِّيٌّ، هي: النَّصُّ والإيماء والإجماع والمناسبة والشَّبه والدَّوران والتّقسيم الحاصر والطَّرد وتنقيح المناط[7].

فيقال هاهنا إنَّ ثبوت كون وصف الأصل علَّة حكم الأصل إن كان راجعاً إلى المقيس عليه فقط فسيكون الاستدلال ظنِّيّاً[8]، وإن كان لأمر خارج عن المقيس عليه فلا يكون هذا القياس من باب قياس التَّمثيل، بل يكون قياساً استنباطيّاً برهانيّاً[9].

---

[1] وهو الحقُّ على مذهب أهل السُّنَّة.

[2] كما سيأتي في بحث الاستقراء بإذن الله تعالى.

[3] فحصرهم الصِّفات فيما علمناه يعني أنَّ ما لم نعلمه منفيٌّ، وهذه مغالطة يأتي الكلام عليها في بحث الطَّريق الثَّامن (1-1-4-1-8).

[4] (شرح الإشارات للفخر الرَّازيِّ 1\276).

[5] (لوامع الأسرار 348).

[6] (شروح الشَّمسيَّة 2\240).

[7] (نهاية السُّول 319-335).

[8] وطريقا الدَّوران والسَّبر والتَّقسيم يرجعان إلى المقيس عليه، ولذا بحثهما المنطقيُّون في بحث قياس التَّمثيل.

[9] (شرح عيون الحكمة 194، شرح الإشارات للطُّوسيِّ 1\370).

فمثلاً: إذا قيل إنَّ الشَّراب المتخمِّر من البطاطا مسكر فهو حرام قياساً على شراب العنب المتخمِّر بعلَّة الإسكار.

فهنا إن ثبت كون الإسكار سببَ التَّحريم كان شراب البطاطا المسكر حراماً.

لكن كيف وصلنا إلى كون الإسكار سبب التَّحريم؟ هل هو بمجرَّد كون خمر العنب مسكراً وكونه حراماً؟ أو بكون النَّصِّ صريحاً في أنَّ كلَّ مسكر حرام؟

الحقُّ أنَّ علِّيَّة الإسكار للتَّحريم منصوصة في الشَّرع الشَّريف[1].

وعلى هذا لا نكون محتاجين إلى قياس مختمر البطاطا على مختمر العنب أصلاً، لأنَّه يكفي أن يكون قياس منطقي صورته:

مختمر البطاطا مسكر (بالتَّجربة).

كلُّ مسكر يحرمُ تناوله (بالنَّصِّ الشَّريف).

إذن: مختمر البطاطا يحرم تناوله.

والأصوليُّون يسُّمون هذا قياساً، ولذلك صحَّ عندهم أن يكون بعض القياسات مفيداً لليقين مع صحَّة قول المنطقيِّين بظنِّيَّة قياس التَّمثيل[2].

وبهذا يسقط اعتراض أبي العبَّاس اللَّكنهوي على المنطقيِّين في أنَّه إن كانت مقدِّمتا قياس التَّمثيل قطعيَّتَين وجب كونه قطعيّاً (بحر العلوم 491-492، 546-547).

فإنَّ قطعيَّة الأصل الأوَّل لا تتحقَّق من الجزئيِّ المقيس عليه فقط، وما قال المنطقيُّون إنَّه ظنِّيٌّ هذا الطَّريق.

وبهذا كذلك يسقط اعتراض ابن تيميَّة وعدم تفريقه بين الاستنباط المنطقيّ (قياس الشُّمول) وقياس التَّمثيل (الرَّدُّ على المنطقيِّين 212، 233، 354، 364).

فإنَّ قياس التَّمثيل عند المنطقيِّين منبن على مجرَّد وصف المقيس عليه وحكمه وتعديته إلى المقيس (الرد على المنطقيين 203).

[1] لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كلُّ مسكر حرام)[صحيح البخاريِّ 4\1579 (4087)].

[2] ولذلك فلا خلاف حقيقياً بين الأصوليِّين والمنطقيِّين لأنَّ ما قال الأصوليُّون بقطعيَّته غير ما قال المنطقيُّون بظنِّيَّته.

ويلزم هاهنا الانتباه إلى الفرق بين قولين:

الأوَّل: قول الأصوليِّين بقطعيَّة بعض القياسات لرجوعها في حقيقة الأمر إلى استنباطات موجِبة لليقين منطقيّاً لكون العلة منصوصة مثلاً وقول بعض المتكلِّمين بقطعيَّة بعض ما هو من قياس الغائب على الشَّاهد باعتبار أمور أخرى غير المقيس عليه –كالاستواء في المعنى والاتفاق في العلة (مجرد مقالات الأشعري 306)-.

1-1-4-1-3-×- تصوير قياس التَّمثيل منطقيّاً

يمكن التَّعبير عن طريق التَّمثيل بالآتي:

أوَّلا: التَّعبير عن الأطراف: فلنعبِّر عنها بالآتي:
المقيس عليه (أ)، والمقيس (ب)، والوصف المشترك (ص)، والحكم المُعدَّى (ح).

ثانياً: التَّعبير عن قياس التَّمثيل:

إجمالاً يتركَّب قياس التَّمثيل من قياسَين:

1) كلُّ أ ص.
2) كلُّ أ ح.[1]
3) كلُّ ص ح (من 1 و 2).

ثمَّ:
4) كلُّ ب ص
3) كلُّ ص ح
5) كلُّ ب ح (من 4 و 3).

الثَّاني: قول من قال إنَّ قياس التَّمثيل نفسه يفيد اليقين.
وعدُّهما من الباب نفسه ليس دقيقاً، يُنظر (مناهج البحث عند مفكري الإسلام 112-113، 132-133).

[1] يصدق هذا في ما لو كان المقيس عليه نوعاً أو شخصاً، ففي حال كون المقيس عليه شخصاً تكون القضيَّة شخصيَّة، والشَّخصيَّة في قوَّة الكلِّيَّة لأنَّ قولنا: "زيد قائم" زيد فيه كعنوان نفسه، فكلُّ ما يصدق عليه هذا الشَّخص يصدق عليه هذا الموضوع.

والقياس الأوَّل لا يُنتج الكلِّيَّة (كلُّ ص ح) إلا ظنّاً، لأنَّ القطعيَّ كون النَّتيجة جزئيَّة لا كليَّة، والجزئيَّة لا تفيد في القياس الثَّاني لوجوب كون الكبرى كلِّيَّة[1].

ولكون هذا القياس لا يكفي في ثبوت (3) احتيج إلى النَّظر إلى معلومات أخرى معه بِطَريقَي الدَّوران والسَّبر والتَّقسيم.

أمَّا الدَّوران فيمكن التَّعبير عنه هكذا:

كلَّما كان ص سبباً حصريّاً لـ ح كان حصول ح دائراً مع ص.

إذن: كلَّما كان حصول ح دائراً مع ص كان ص سبباً حصريّاً (بالعكس المستوي).

ويظهر هنا أنَّ هذه النَّتيجة ظنِّيَّة، لأنَّ المقطوع من نتيجة عكس الكلِّيَّة الموجبة جزئيَّة موجبة[2].

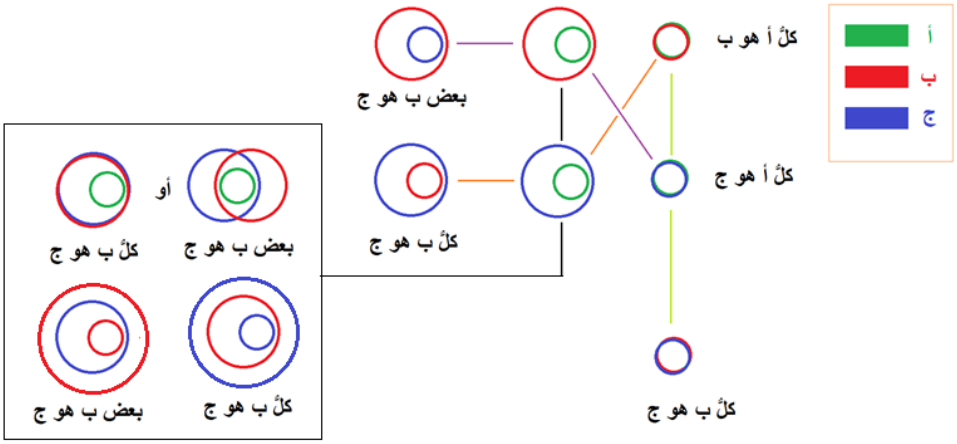
وأمَّا السَّبر والتَّقسيم فيمكن التَّعبير عنه هكذا:

إذا كان المقيس عليه أ متَّصفاً بالصِّفات (س ص ع)، ووجدنا أنَّ ح حاصل مع حصول ص لـ أ حتَّى لو لم يكن أ متَّصفاً بـ س و ع، ولا يحصل ح في حال عدم حصول ص لـ أ.

فهذا يفيدنا أنَّ ص سبب ح.

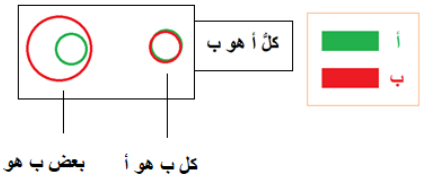
---

[1] ويمكن تمثيل هذا بدوائر فن:



[2] (بحر العلوم 469).

ويمكن تمثيله بدوائر فن هكذا:



والتَّعبير المنطقيُّ عنه:

1) إمَّا أن سبب ح هو ص أو غيره -س و ع-.
2) ليس سبب ح غير ص (لأنَّ ح يحصل في حال عدم حصول س و ع).
3) سبب ح هو ص (من 1 و 2).

والمقدِّمة (1) يُتوصَّل إليها بالعكس:

كلَّما كانت صفات أ المتحقِّقة له سبباً لحصول ح كان ح مقارناً لصفات أ

إذن: كلَّما كان ح مقارناً لصفات أ كانت صفات أ المتحقِّقة له سبباً لحصول ح.

وهذا كما في طريق الدَّوران غير مقطوع.

ملحوظة: قياس التَّمثيل وإن كان ظنِّيّاً إلا أنَّه مفيد في الحياة اليوميَّة لكفاية الظنِّ لبناء العمل[1].

1-1-4-1-4- الطَّريق الرَّابع: الاستقراء.

هو "تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على سبيل العموم"[2].

وينقسم الاستقراء إلى:

1 ومثال ذلك أن أجد قلم حبر مصنوعاً في مصنع عادل، وقلم الحبر هذا انتهى حبره بسرعة. ثمَّ وجدتُ قلم حبر آخر من مصنع عادل مع زيد، فسأحكم بأنَّه كذلك سينتهي حبره بسرعة. فحكمي هنا وإن كان ظنِّيّاً إلا أنَّه مفيد في التَّحرُّز مثلاً فيما لو كان زيد يكتب به شيئاً مهمّاً مستعجلاً.

2 (شرح المقاصد 1\51).

استقراء تامٍّ، وهو الاستقراء في حال انحصار جزئيَّات كلِّيٍّ ما وثبوت الحكم لكلِّ واحد منها[1]. ويُسمَّى قياساً مقسِّماً[2].

استقراء ناقص، وهو الاستقراء في حال عدم العلم بانحصار جزئيَّات كلِّيٍّ معيَّن أو عدم العلم بثبوت الحكم لكلِّ واحد منها[3].

والاستقراء النَّاقص وحده لا يفيد اليقين، لاحتمال كون الأفراد غير المستقرَين على خلاف الحكم المستقرى[4].

ولكن بانضمام الاستقراء النَّاقص إلى مقدِّمة عقليَّة هي: "أنَّ الوقوع المتكرِّر على نهج واحد لا بدَّ له من سبب"[5] يمكن القطع بالحكم، وتكون النَّتيجة حينئذ من المجرَّبات والمتواترات.

ولذا فإنَّ التَّجريب والتَّواتر فرعان عن الاستقراء، من حيث كونه إحدى مقدِّمتين لكليهما.

1-1-4-1-5- الطَّريق الخامس: إثبات اتِّحاد السَّبب بتماثل المسبَّبات

مبنى هذا الطَّريق على أنَّه كلَّما كان السَّبب متَّحداً كانت الآثار متماثلة، أو: (كلَّما كان الملزوم واحداً كانت اللَّوازم متماثلة).، فيلزم بالعكس المستوي: (كلَّما كانت الآثار متماثلة كان السَّبب متَّحداً).

---

[1] (شرح المقاصد 1\51). ومثاله أن يُستقرى الأفراد المتَّصفون بـ(موجود في هذه الغرفة في هذا الوقت) في الحكم عليهم بالإسلام، فننظر في حكم هذا الفرد وهذا الفرد وهذا الفرد ونصل إلى أنَّ الجميع مسلمون (بحمد الله).

[2] وقد عدَّ بعضهم الاستقراء منحصراً بالنَّاقص دون التَّامّ، أمَّا الاستقراء التَّامُّ فقصر عليه اسم القياس المقسِّم (التَّعريفات 18).

[3] (شرح عيون الحكمة 1\192، شرح المقاصد 1\51). ومثاله أن يُستقرى الأفراد المتَّصفون بـ(موجود في هذه الغرفة في هذا الوقت) في كونهم يتكلَّمون التُّركيَّة، فنجد هذا الفرد وهذا الفرد وهذا الفرد يتكلَّمون التُّركيَّة من غير أن نتصفَّح أحوال الجميع.

وعدَّ بعضهم القياس النَّاقص حاصلاً بوجود الحكم في أكثر جزئيَّاته (لوامع الأسرار 348، التَّعريفات 18). لكنَّ القيد بكون الحكم حاصلاً لأكثر جزئيَّات كلِّيٍّ ما يُخرج أغلب الاستقراءات في العلوم الطَّبيعيَّة، لأنَّ المستقرى مهما كثر سيكون قليلاً مقارنة بالمتحقَّق، فإنَّ المكتشف من العالم قليل جدّاً، ولا يكفي عدم العلم بأفراد من ذلك الجزئيِّ للعلم بعدم وجودهم.

[4] (الكلِّيَّات 147). ومثاله أن يكون في هذه الغرفة ممَّن لم يُستقرَوا من لا يتكلَّم بالتُّركيَّة. بحسب المثال السَّابق.

[5] (شرح المقاصد 1\25).

لكنَّ هذا العكس لا يُنتج قضيَّة كلِّيَّة كما سبق، وعلى هذا فإنَّ هذه القضيَّة النَّاتجة ظنِّيَّة منطقيّاً لا قطعيَّة، والجزم بنتيجتها باطل[1].

فهنا لا بدَّ من اعتبار مقدِّمة أخرى وهي أنَّ الواقع المتكرِّر واجب الاطِّراد[2]، فهذا الوجوب يدلُّ على تعيُّن المُوجِب ووحدته، فإنَّه لو لم يكن هناك سبب موجِب واحد متعيِّن لكان حصول الحوادث اتِّفاقيّاً، ولو كان اتِّفاقيّاً لما كان متكرِّراً على نهج واحد كثيراً -دائماً أو أغلبيّاً-[3].

وفي هذا المقام لا يلزم في هذا الطَّريق معرفة السَّبب المعيَّن، يكفي معرفة أنَّ هناك سبباً معيّناً[4].

ثمَّ يقال إنَّه لا يلزم معرفة ثبوت الحكم لجميع الأفراد، بل تكفي كثرة ثبوت الحكم للأفراد لترجيح حصول السَّبب، ويمكن التَّعبير عن هذا بـ:

1) كلَّما كان هناك سبب لثبوت ب لـ أ كان كلُّ أ ب دائماً.
2) كلَّما كان كل أ ب دائماً كان كلُّ أ ب كثيراً.
3) كلَّما كان هناك سبب لثبوت ب لـ أ كان كلُّ أ ب كثيراً (من 1 و 2).
4) كلَّما كان كلُّ أ ب كثيراً كان هناك سبب لثبوت ب لـ أ (بالعكس المستوي لـ 3)[5].

وظاهر أنَّ (4) ليس نتيجة قطعيَّة من (3). لكن كثرة كون أ ب تفيد رجحان ثبوت السَّبب.

1-1-4-1-5-x- تعيين سبب الاطِّراد

في البحث في تعيين سبب الاطِّراد فائدة معرفة وصول رجحان الاطِّراد إلى الدَّوام لا الأكثريَّة فقط، فهذا السَّبب إن لم يكن موجِباً لنفسه فسيبقى الاحتمال المنطقيُّ بعدم وجوب الاطِّراد وارداً.

---

[1] (المباحث المشرقيَّة 2\388).

[2] (مناهج البحث عند مفكري الإسلام 116).

[3] (المباحث المشرقيَّة 1\527).

وهذه القضيَّة (كلَّما لم يكن السَّبب متَّحداً لم يكن التَّكرار على نهج واحد) إنَّما هي عكس نقيض موافق للقضيَّة (كلَّما كان التَّكرار على نهج واحد كان السَّبب متَّحداً). فهي ظنِّيَّة كمثلها، فغاية ما هنالك أن كون التَّكرار الكثير على نهج واحد اتِّفاقيّاً نادر الاحتمال، ولا يعني هذا أنَّ هذا الاحتمال يساوي الصِّفر. فليس هذا الاحتمال ممتنعاً منطقيّاً.

[4] (شرح المقاصد 1\25).

[5] هذا الطَّريق قريب من طريق فرض التَّفسير الآتي في (1-1-4-1-9).

والاختلاف حاصل في تعيين سبب الاطّراد الواقعيّ في العالم، فأهل الحقّ أهل السُّنَّة والجماعة لقولهم إنَّ الله تعالى خالق فاعل بالإرادة يقولون إنَّ الاطّراد راجع إلى كونه تعالى أراد الاطّراد. فالاطّراد مشاهَد، وكلُّ ما هو كائن فهو من الله تعالى، فالله تعالى مريد للاطّراد مع جواز أن يخرقه تعالى في مثل المعجزات[1].

ولذا كان هذا الطَّريق عند أهل الحقّ مفيداً للقطع العاديّ دون القطع العقليّ.

أمَّا الفلاسفة والطَّبيعيُّون فيقولون إنَّ وجوب اطّراد الواقع بسبب تأثير الأسباب الطَّبيعيَّة المباشرة المتَّحدة في نوع التَّأثير[2].

وإنَّما سبب قولهم بتأثير الأسباب الطَّبيعيَّة كثرة الاقترانات المشاهدة المتكرِّرة على نهج واحد، بما يجعل استدلالهم هذا متضمِّناً لمصادرة على المطلوب ظاهرة.

1-1-4-1-6- الطَّريق السَّادس: التَّجريب

ينبني طريق التَّجريب على الطَّريقين الرَّابع والخامس (طريق الاستقراء وطريق إثبات اتِّحاد السَّبب بتماثل المسبَّبات).

فمثلاً يمكن تجريب وضع ورقة جافَّة في نار فنرى أنَّ الورقة تحترق، ونستقري هذا الحال مع ورقة ثانية وثالثة... من أشخاص مختلفين في أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة.

ومع انضمام المقدِّمة السَّابقة بأنَّ التَّكرار على نهج واحد يفيد كون السَّبب واحداً سنجزم بأنَّ سبب احتراق هذه الورقة وتلك الورقة وغيرهما... سبب واحد بعينه.

---

[1] (مجرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعريِّ 11، شرح المقاصد 1\19).

وبملاحظة هذا فإنَّنا نجزم باطّراد الاقترانات العاديَّة بما يزيد على مجرَّد الطُّمأنينة الآليَّة الحاصلة في الضَروريَات العاديَّة. في مقابل أنَّ من لا يكون من مقدِّمات نظره القول بأنَّ سبب اطّراد القوانين العاديَّة في العالم إرادة الله تعالى سيكون متشكِّكاً في القطع بنفس الواجبات العاديَّة على اعتبار أنَّها يجوز أن تنخرق عشوائيّاً في احتمال قليل جداً جدّاً. وخطر هذا في أصول الدِّين بأنَّه سيؤدِّي إلى التَّشكيك في المتواترات. وقد بحث هذا في بحث مغالطة الخلط بين الحكيم العقليّ والحكم العاديّ (1-1-3-1-3).

[2] (تهافت التهافت 507).

ومن هذا سنجزم[1] بأنَّنا لو وضعنا ورقة في النَّار في المستقبل فسيكون ذلك السَّبب متحقِّقاً، فيفيدنا الجزم بأنَّ الورقة ستحترق[2].

فهذا مثال لهذا الطَّريق، ويمكن تعميمه بهذا التَّعبير:

4) كلَّما كان كلُّ أ ب كثيراً كان هناك سبب لثبوت ب لـ أ (القضيَّة 4 في الطَّريق السَّابق[3]).
5) كلَّما كان هناك سبب لثبوت ب لـ أ كان كلُّ أ ب.
6) كلَّما كان كلُّ أ ب كثيراً كان كلُّ أ ب دائماً (من 4 و 5).
7) كلُّ أ ب كثيراً (بالاستقراء).
8) كلُّ أ ب دائماً (من 6 و7).
9) س أ (بفرض فرد جزئيٍّ س لم نختبر حصول ب له).
10) س ب (من 9 و 8).

والحاصل أنَّ طريق التَّجريب يتضمَّن استقراء مع تسليم الاطِّراد، ويفيد ذلك في تعدية الحكم المطَّرد إلى أفراد غير مختبَرين. ومن هذه الحيثيَّة يكون طريق التَّجريب نظريّاً.

لكن إذ تتحقَّق الطُّمأنينة النَّفسيَّة الآليَّة للمجرَّبات تكون المجرَّبات من الضَّروريات العاديَّة[4].

1-1-4-1-6-x- سقوط المذهب الوضعي التَّجريبيِّ

يقوم المذهب الوضعيُّ على قصرالمعرفة المتيقَّنة على الحسِّ والتَّجريب، وينكرالميتافيزيقيا[5].

وقد تقرَّر آنفاً أن ليست إفادة التَّجريب العلم منبنية على الاستقراء للمشاهدات وحده، بل لا بدَّ معه من مقدِّمة ليس ثبوتها من نفس المشاهدات، وإذ ليست هذه المقدِّمة منبنية على الحسِّ والمشاهدة والفيزياء فهي عقليَّة فلسفيَّة ميتافيزيقيَّة.

---

[1] جزماً علميّاً، بغض النظر عن الطمأنينة النَّفسيَّة.
[2] (شرح المقاصد 1\25).
[3] (1-1-4-1-5).
[4] كما مرَّ في (1-1-1-4-2-x).
[5] (مدخل إلى فلسفة العلوم 25-26).

وعلى هذا فإنَّ المذهب الوضعيَّ التَّجريبيَّ إذا كان متضمِّناً تصحيحَ إفادة التَّجريب اليقين مع إنكار ما وراء المحسوس فهو متناقض داخليّاً[1].

وكذلك حال مذهب الوضعيَّة المنطقيَّة الذي يتضمَّن تصحيح علم الرِّياضيَّات مع العلوم التَّجريبيَّة باعتبار أنَّ قضاياه تحليليَّة حقيقتها تحصيل حاصل[2]، فإنَّ القضايا التَّحليليَّة تتضمَّن كون الشَّيء هو هو، وبثبوت هذا المبدأ يثبت مبدأ منع التَّناقض[3]، وبثبوت مبدأ منع التَّناقض، وليس هذان المبدآن راجعين إلى الحسِّ، فينتقض قول من يقول منهم برجوع المعرفة القطعيَّة إلى الحسِّ فقط.

وكذلك إذ يثبت هذان المبدآن فالواجب اطِّراد صحّتهما لأنَّ صحّتهما ذاتيَّة لا بمجرَّد الحسِّ، فتصدق حينئذ بعض القضايا الميتافيزيقيَّة المُتوصَّل إليها بالطَّريق المنطقيِّ كالسَّببيَّة وبطلان الدَّور وبطلان التَّسلسل ووجود موجود واجب الوجود. فيبطل إنكارهم الميتافيزيقيا[4].

وبناء إفادة التَّجريب اليقين لحصول الاتِّساق والاطِّراد لا يكفي للوصول إلى اليقين[5].

1-1-4-1-7- الطَّريق السَّابع: التَّواتر

التَّواتر "خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب"[6].

ومبنى التَّواتر هو هو مبنى التَّجريب، فإنَّه منبنٍ على استقراء أخبار وعلى إثبات اتِّحاد السَّبب بتماثل المسبَّبات، فإنَّ حصول كثرة من الأخبار في الدَّلالة على مدلول واحد تفيد اتِّحاد المصدر بطريق أنّه لو لم يكن مصدر واحد لما توافقت جميع هذه الأخبار.

---

[1] فيلزم على هذا من يلتزم هذا المذهب أن لا يكون جازماً بتلك المقدِّمة العقليَّة، ويلزمه على ذلك أن يقول إنَّ العلوم الطَّبيعيَّة كذلك لا تفيد اليقين ما دام مرجعه الحسُّ فقط، فتلزمه السَّفسطة في العلوم جميعها.

[2] (مدخل إلى فلسفة العلوم 27).

[3] كما مرَّ في (1-1-1-6).

[4] وبهذا يبطل جواب رودولف كارناب عن الاعتراض بأنَّ منطق العلم الذي يثبته المذهب الوضعيُّ سيكون فارغاً لأنَّه ميتافيزيقيٌّ مجيباً بأنَّ هذا قضايا هذا المنطق تحليليَّة متعلِّقة بصور القضايا فقط.

[5] كما مرَّ في (1-1-4-1-5).

[6] (منهاج الوصول إلى علم الأصول 74).

وإنَّما الفرق بين طريق التَّواتر وطريق التّجريب في أنَّ طريق التَّواتر يفيد وحدة السَّبب فقط (الذي هو المخبر عنه)، وطريق التَّجريب يفيد وحدة السَّبب وأمراً زائداً هو اطِّراد المجرَّب[1].

وينبني على هذا أنَّ التَّشكيك في طريق التَّواتر من حيث أصله يوجب التَّشكيك في طريق التَّجريب، فيكون الذي يقول بإفادة التَّجريب العلم القطعيَّ والتَّواتر الظنَّ متناقضاً في أصله[2].

ولكون التَّواتر منبنياً على تينك المقدِّمتين فهو مفيد للقطع العاديَّ لا العقليِّ المنطقيِّ[3].

ولكون مأخذ التَّواتر عين مأخذ التَّجريب فإنَّ الجزم بالمتواترات من جهتين:

الأولى: جهة الطُّمأنينة الآليَّة بعد كثرة الأخبار[4].

الثَّانية: جهة انضمام تصفُّح أخبار متوافقة عدَّة مع الانتباه لكون هذا الاطِّراد عن سبب واحد.

فبحسب الجهة الأولى يكون طريق التَّواتر مفيداً القطع بالضَّرورة، وهذا قول الجمهور.

وبحسب الجهة الثَّانية يظهر أنَّ إنتاجه نظريٌّ، وهو قول الكعبيِّ وأبي الحسين البصريِّ من المعتزلة والدَّقَّاق من الشَّافعيَّة[5].

وقال الإمام الغزاليُّ إنَّ دلالة التَّواتر ضروريَّة بمعنى كونه حاصلاً من غير طلب ولا شكٍّ. لكنَّه ليس أوَّليّاً لأنَّه لا بدَّ لتحقُّق دلالته من تحقُّق مقدِّمتين:

الأولى: أنَّ هؤلاء المخبرين لكثرتهم واختلاف أحوالهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب.

الثَّانية: أنَّ هذا الجمع قد نقل هذا الخبر[6].

---

[1] ويتبيَّن الفرق بأن يقال: إذا استقرينا أخبار أفراد (نأمن تواطؤهم على الكذب) صادفوا حدثاً معيَّنا ووجدناهم متوافقين على مخبَر به واحد متعلِّق بهذا الحدث فسنجزم بكون الخبر صادقاً. هذا ما يفيده التَّواتر، ثمَّ يقال: إذا عرفنا أنَّ زيداً كان مع هؤلاء الأفراد المصادفين لذلك الحدث فسنجزم بأنَّه لو أخبر عنه فستوافق روايته روايتهم -إن كان زيد ثقة ضابطاً-.

[2] وقد نُقِلَ عن السُّمَنيَّة إنكار إفادة التَّواتر العلم القطعيَّ، ووجَّه الإمام الجوينيُّ قولهم هذا بأنَّهم قصدوا أنَّ تعدُّد الرُّواة وحده لا يكفي، بل لا بدَّ من قرينة معه -مثل كون الرُّواة لم يتَّفقوا على الكذب- (البرهان في أصول الفقه 1\375).

[3] (البحر المحيط 4\241).

وإن كان يفيد القطع المنطقيَّ باعتبار أمر آخر وهو كون الخبر من الله تعالى، كما سيأتي في مبحث الأخبار.

[4] كما مرَّ في (1-1-1-4-2-x).

[5] (الإحكام في أصول الأحكام 2\30).

[6] (المستصفى 1\132-133). وبهذا وجَّه الإمام الجوينيُّ قول الكعبيِّ بكون إفادة التَّواتر العلم مكتسبة نظريَّة وأقرَّه عليه (البرهان في أصول الفقه 1\375-376).

والمقدِّمة الأولى هنا تتضمَّن مقدِّمة ثبوت اتِّحاد السَّبب لتماثل المسبَّبات[1]، لكنَّ هذه المقدِّمة لا تكفي للعلم بكون الخبر صادقاً[2]، فلذلك لا بدَّ من سبب حتَّى لما يكون منقولاً كذباً من أيِّ جمع[3].

فلذلك احتيج لما به يُتيقَّن من كون السَّبب المخبَر عنه نفسه، وهذا يُعلم بقرائن تدلُّ على أنَّ هذا السَّبب محصور بالمخبر عنه من العلم بأحوال النَّاقلين وكثرتهم كثرة يُعلم بها أنَّهم لن تتَّفق أهواؤهم على نقل ما نقلوه[4].

---

[1] وبهذا يبطل الإيراد بأنَّه كما أنَّ الظَّنَّ حاصل من نقل كلِّ واحد من الأفراد فإنَّ خبر المجموع ظنِّيٌّ، فإنَّه بحصول تلك الكثرة سوف ترجح هذه المقدِّمة إلى درجة القطع العاديِّ. فإنَّه "ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوَّة الحبل المؤلَّف من الشَّعرات" (شرح النَّسفيَّة - الحواشي البهيَّة 1\53).

[2] فإنَّه حتَّى لو ثبت كون الخبر المنقول عن جمع كاذباً فلا بدَّ فيه كذلك من اتِّحاد الأصل، أي إنَّنا إذا وجدنا جمعاً قد نقلوا نقلاً كاذباً فهذا الجمع يمتنع واقعيّاً أن يكون كلُّ واحد من أفراده قد كذب هذه الكذبة من نفسه، وذلك لأنَّ احتمالات الكذب كثيرة جدّاً لكلِّ كاذب، فلو طلبنا من اثنين أن يكذبا أيَّ كذبة يريدان وفصلنا بينهما بحيث لا يلتقيان فلا يحصل بينهما تواطؤ على كذب فإنَّ احتمال توافق كذبتيهما سيكون قليلاً جدّاً. ولئن فرضنا هذه التَّجربة مع عشرة مثلاً فطلبنا من كلِّ واحد منهم أن يخترع كذبة فسيكون احتمال اتِّفاقهم قليلاً جدّاً جداً جداً، وسيكون ممتنعاً واقعيّاً.

[3] وقد يكون سبب الكذب مصلحة لمجموعة من النَّاس، كأن يتَّفق أهل بلدة على الكذب بأنَّهم قد رأوا سفناً فضائيَّة لكي تكون بلدتهم مزاراً للسُّيَّاح.

وقد يكون سبب الكذب اعتقاد سابق مع استحلال للكذب في نصرته، كما يعتقد الرَّافضة بوجود إمام معصوم مختف، وقد كذب بعضهم أنَّهم قد قابلوه، فيسهل لغير المتَّقي أن يكذب بأنَّه قد التقاه ليمرِّر شيئاً يريد أن يقبله النَّاس. ولكون هذا طريقاً سهلاً لخداع النَّاس بصحَّة اعتقادهم بالإمام المعصوم الغائب تكاثرت الأخبار فيه.

ملحوظة: يفيد الانتباه إلى هذا أنَّ ما عُرِفَ سبب للكذب فيه يلزم التَّحرُّز في إثبات نقله أكثر.

[4] والاستدلال بالقرائن يكون بطريق فرض التَّفسير المناسب الآتي في (1-1-4-1-9).

ومن القرائن في حال نقل الطَّبقة -أي الجميع عن الجميع- أنَّ الجمع الكبير لا يمكن بقاؤهم جميعاً على كذب مدَّة طويلة من غير داعية قويَّة لاستمرارهم على الكذب، فإنَّ الكذب يتضَّمَّن التَّكلُّف وارتكاب فعل زائد، وعندما ننظر إلى مجتمع (طبيعي) من البشر فإنَّهم دائماً تتفاوت هممهم تُجاه الدَّواعي وتُجاه تحقيق مصالحهم ومصالح المجتمع وشعورهم بالحرِّيَّة في قول ما يريدون، وهذا كلُّه من خِلقة الإنسان، فإنَّ الاختلاف بين النَّاس في حيثيَّات كثيرة هو الأمر الطَّبيعيُّ. وبناء على هذا سنصل إلى امتناع بقاء مجتمع (طبيعيٍّ) كامل على كذبة بعينها.

أمَّا المجتمع غير الطَّبيعيِّ فهو المُشرب بأيديولوجيا معيَّنة بحيث يظهر تعصُّبهم التِّلقائيُّ النَّفسيُّ، فيمكن من هؤلاء بناء على تربيتهم هذه الاجتماع على الكذب.

1-1-4-1-8- الطَّريق الثَّامن: عدم الثبوت بعدم الإثبات

حاصل هذا الطَّريق أنَّ ما لا دليل عليه وجب نفيه[1]، فإنَّه لو كان متحقِّقاً لوجدنا عليه دليلاً، فإذ لا دليل عليه فليس موجوداً.

وقد يُستدلُّ عليه بأنَّه لو لم يكن ما لا دليل عليه منتفياً لبطلت الضَّروريَّات، فإنَّه لو صحَّ وجود ما لا دليل عليه فقد يكون بحضرتنا جبال شامخة وأصوات هائلة ونحن لا نراها، وأن يكون لكلِّ واحد منَّا ألف رأس ونحن لا ندرك إلا واحداً[2].

وهو طريق ضعيف، لأنَّه مجرَّد استبعاد لما لا نعلمه، لكن لا يلزم من عدم العلم بالشَّيء العلمُ بعدمه[3]، لأنَّ عدم العلم بالشَّيء جهل به.

والجواب عن الاستدلال عليه بلزوم بطلان الضَّروريَّات بأنَّ هذه ضروريَّات عاديَّة لا عقليَّة، وهذا يعني أنَّنا بالتَّجربة إذا رأينا جسماً أمامنا مع اتِّصال الضَّوء فليس بيننا وبينه جسم كثيف غير شفَّاف كالفيل مثلاً. وبهذه التَّجربة تحصل الطُّمأنينة لعدم وجود فيل في هذه الغرفة مثلاً، وهذا لا يبطله وجود فيل في الغرفة واقعيّاً مع كوننا لا نشاهده[4]. وتكفينا هذه الطُّمأنينة في إجراء حيواتنا العمليَّة وفق القانون التَّجريبيِّ.

ولهذا فإنَّ هذا الطَّريق ظنِّيٌّ بنفسه، ومن يجزم بنتيجته سيلزمه إنكار وجود الملائكة الكاتبين عليهم السَّلام وإنكار وجود الرُّوح وخروجها من الجسد عند الموت وإنكار نعيم القبر وعذابه[5].

ويلزمه كذلك إنكار وجود ما لا يعلم وجوده في العالم الفيزيائيِّ كالبكتيريا قبل اكتشافها والإلكترونات وغيرها من المكتشفات الحديثة[6].

---

[1] (نهاية العقول 1\124).

[2] (نهاية العقول 1\124، شرح المواقف 2\22).

[3] (أبكار الأفكار 1\213)

[4] ولذلك لا سفسطة في تجويز خرق الواجبات العاديَّة مع جزمنا بعدم انخراقها (شرح المواقف 8\138).

[5] وللأسف فإنَّ من الجهلة الذين يوهمون أنفسهم بأنَّهم متَّبعون للطَّريق العقليِّ ينفون ما يجهلون بحجَّة أنَّ العقل لم يدل عليه، غافلين أو متغافلين عن الفرق بين دلالة العقل على عدم شيء وعدم دلالة العقل على شيء, فيتوهَّمون الثَّاني كالأوَّل.

[6] ولذلك فإنَّ من ينتهج هذا المنهج من المعترفين بالمحسوس فقط فينكرون ما ورد في النَّقل الشَّريف يلزمهم بطلان العلوم الطَّبيعيَّة التي يعتدُّون بها نفسها.

ومع كون هذا الطَّريق ظنّيّاً بنفسه إلا أنَّه يكون مع مقدِّمة معيَّنة قطعيَّ الدَّلالة، وهذه المقدِّمة أنَّ الحكم محصور بما وصل إلينا في الحال المعيَّن.

فالدَّلالة اللُّغويَّة مثلاً منقولة إلينا عن واضع اللُّغة، ونحن نجد أنَّ من أصل اللُّغة العربيَّة مثلاً كونها ذات قوانين معيَّنة بحيث تتضمَّن التَّفصيل في الدَّلالات[1]، ونجد أن صيغة (مفعول) تفيد الدلالة على المفعول به، ونجزم بأنَّها لا تفيد الدَّلالة على مدلول صيغة الفعل الماضي. فهذا لأنَّ عندنا أصلاً يمنع التَّداخل في الدَّلالات.

وكذلك نحن نجزم بأنَّنا غير مكلَّفين بأداء صلاة سادسة لعدم وجود دليل عليها[2] مع قرينة كون ما نحن مكلَّفون به منصوصاً بالشَّرع الشَّريف، فما لسنا مخاطبين به -وليس من شروط الواجب- فليس بواجب[3].

وبهذا كذلك يبطل القول بظنِّيَّة الأدلَّة النَّقليَّة لاحتمال المعارض العقليِّ، فإنَّ القرائن تفيد أنَّ ما خاطبنا الله تعالى به وفق قوانين لغويَّة وعرفيَّة -أصوليَّة- معروفة متواترة[4].

1-1-4-1-8-x- تصوير طريق عدم الثُّبوت بعدم الإثبات منطقيّاً

1) كلُّ مدلول دليل صحيح متحقِّق.
2) كلُّ متحقِّق مدلول دليل صحيح (بالعكس المستوي من 1).

---

[1] من حيث كون بناء العربيَّة من جذور وقوالب صرفيَّة، فلكلِّ قالب دلالة معيَّنة وإلا لما كان مفيداً.

[2] لجزمنا بأنَّنا لو كنَّا مأمورين بها لنقل ذلك الكافَّة عن الكافَّة ولما خفي عن جميع الأمَّة، فنحن هنا قد بنينا على العلم بعدم الدَّليل، والفرق ظاهر بين العلم بعدم الدَّليل وعدم العلم بالدَّليل (المستصفى 1\219-220).

[3] وإلا للزم التَّكليف بالمحال، وهو غير واقع لقول الله تعالى {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها}[البقرة: 285]. فحتَّى إن كان تكليف من الله تعالى للمسلمين ولم يبلغنا فلسنا مكلَّفين به (المستصفى 1\220).

[4] (الأربعين في أصول الدِّين 2\254). وإلا للزم الكذب في كلام الله تعالى، وهو باطل.

ومن التَّشكيك في القرآن الكريم تشكيك بعضهم بصورة المزايدة، وهي أنَّ القرآن الكريم لمَّا كان من الله تعالى فهو متسامٍ عن فهم البشر، ولذا فلا يجوز لنا الجزم بفهم معيَّن له دون غيره، ولمَّا كان كلُّ واحد منَّا مخاطباً بالقرآن الكريم فهو مخاطَب به بحسب فهمه هو.

ولا خفاء في خطر هذا القول وفتحه باب الكفر، وسدُّه يسير بأنَّه كما تواتر القرآن الكريم فقد تواترت لغته وقوانين فهم قطعيَّة له، وإنَّما خاطبنا الله تعالى بهذه اللُّغة وهذه القوانين لأنَّه تعالى قد أنزل القرآن الكريم خطاباً لنا، وإنَّما يُفهم الخطاب اللَّفظيُّ بواسطة اللُّغة والقوانين.

3) كلُّ ما ليس مدلول دليل صحيح ليس متحقِّقاً (بعكس النَّقيض الموافق من 2) .

وظاهر أنَّ المقدِّمة (2) غير لازمة، لكون العكس المستوي للموجبة الكلِّيَّة منتجاً للجزئيَّة الموجبة قطعاً، فصدق الكلِّيَّة مظنون.

1-1-4-1-9- الطَّريق التَّاسع: فرض التَّفسير المناسب[1]

مجرى هذا الطَّريق في أن تُلاحظ ظواهر معيَّنة ثمَّ يُنتقل من كونها على أوصاف معيَّنة إلى كون حصول هذه الأوصاف بسبب معيَّن[2].

ومثال ذلك أنَّنا لو دخلنا إلى غرفة ووجدنا فيها خمسة صحون في كلٍّ منها قليل من الطَّعام وخمسة ملاعق وخمسة كؤوس عصير في كلٍّ منها قليل من العصير فسنحكم بأنَّه قد كان هنا خمسة أشخاص يأكلون معاً.

هذا الحكم يرجع إلى كون هذا التَّفسير الأقرب، مع ورود احتمالات أخرى، مثل أن يكون هناك شخص واحد قد أكل وشرب من هذه الصحون والكؤوس واستعمل هذه الملاعق، أو يكون شخصان قد تسابقا في الأكل والشُّرب، أو يكون عشرة أشخاص قد تشاركوا في هذه الخمسة بسبب عدم وجود صحون وكؤوس وملاعق غيرها... فهاهنا احتمالات كثيرة جدّاً يمكن أن تُذكر في تفسير هذا. لكنَّنا يمكن أن نجزم بأحد هذه الاحتمالات بقرائن معيَّنة، ولو لم نجزم فيمكن أن يترجَّح عندنا أحد الاحتمالات رجحاناً قويّاً دون غيره، وقد يكون الرُّجحان غير قويٍّ.

---

[1] يُعبَّر عن هذا الطَّريق بالتَّعقُّل الاختطافيّ (Abductive reasoning) أو (Abduction)، وكذلك يُسمَّى استنتاج التَّفسير الأفضل (Inference to the best explanation). (What Is This Thing Called Knowledge 96) وتسميته بما في العنوان (فرض التَّفسير المناسب) يُرى أنَّه أعمُّ وأوضح.

[2] يُرجع وصف هذا الطَّريق إلى تشارلز بيرس (ت 1914م) (Historical dictionary of epistemology 3).

فممَّا يمكن أن يُقطع به بكثرة القرائن مثال أن يخبر عمرو عن وفاة محبوب لزيد، ثمَّ نرى زيداً حاسراً عن رأسه شاقّاً جيبَه حافياً وهو يبكي ويصيح بالويل، مع كون زيد رجلاً عظيماً معروفاً بمراعاة المروءات. ونرى جماعة من النَّاس يحملون نعشاً. فهذا خبر واحد مفيد للقطع بتعدُّد قرائن[1].

وطريق معرفتنا لذلك هو أنَّ اجتماع هذه الظَّواهر لا يمكن أن يكون تفسيره إلا موت محبوب لزيد.

وكذلك لو كنت قد خرجتُ صباحاً من غرفتي وهي مقلوبة رأساً على عقب، ورجعتُ مساءً فإذا هي مرتَّبة.

فلا بدَّ من تفسير لترتُّب الغرفة، والاحتمالات التي لنا أن نفرضها في ذلك كثيرة...

منها أنَّ زوجتي رتَّبتها.

ومنها أنَّ كائنات غير مشاهدة جاءت الغرفة ورتَّبتها.

ومنها أنَّ الله تعالى قد حرَّك الكتب والأوراق والكراسيَّ... إلى مواضعها.

ومنها أنَّ الله تعالى قد خلق الحياة في الكتب والأوراق والكراسيِّ فتحرَّكت بإراداتها إلى مواضعها.

ومنها أنَّ لصّاً قد دخل غرفتي فاستنكر عدم ترتُّبها وأشفق عليَّ فرتَّبها.

ومنها أنَّني أنا من رتَّب الغرفة لكنَّني نسيت.

ولنا أن نفرض احتمالات كثيرة غير هذه.

لكنَّنا من بين هذه الاحتمالات كلِّها سنختار احتمال أن تكون زوجتي من رتَّبت الغرفة، وسنرفض كلَّ الاحتمالات الأخرى، وسنجزم بهذا الاحتمال لكون كلِّ واحدة من الاحتمالات الأخرى بعيداً بل بعيداً جدّاً في الحياة الواقعيَّة أنَّها في الحياة الواقعيَّة لا تحصل ولا تتكرَّر[2]، وكون قرائن أخرى مرجِّحة لهذا الاحتمال[3].

---

[1] (البرهان في أصول الفقه 1\374). وهذا طريق تصحيح خبر الواحد المحتفِّ بالقرائن.

[2] ولذلك فإنَّ هذا الطَّريق مبنيٌّ على طرق سابقة كالتَّجريب وعدم الثُّبوت بعدم الإثبات

[3] وقد لا يكون بعض احتمالات التَّفسير ظاهر القوَّة بسبب تنوُّع ظواهر مختلفة، فمثلاً لو قلنا: ذهب زيد للعمرة هذه السنَّة فوجد في مكة المكرَّمة رجلاً أشقر أزرق العينين مقطوع اليد من المرفق، على عضده وشم جمجمة، ملابسه رثَّة، وعلى قميصه شعار مصنع، يخرج من سيارة غالية السِّعر.

فلو أردنا البحث عن تفسير كون يد هذا الشَّخص مقطوعة فسيظهر احتمالات عدَّة.

مثل أن نقول إنَّه كان قد سرق فقطعت يده حدّاً.

أو أنَّه أصيب بحادث سيَّارة.

أو أنَّه أصيب بحادث مصنع.

أو أنَّه مرض بالغرغرينا فاضطرَّ الأطبَّاء إلى قطع يده.

أو أنَّه تقاتل مع شخص آخر بأدوات حادَّة فقطع ذاك يده.

أو...

ومن هذا الباب كذلك يمكن الحكم في أنَّ لفظ (بياز) في اللُّغة التُّركيَّة في دولة تركيّا أصله عربيٌّ، فإنَّ (بياز) بالتُّركيَّة يعني: (أبيض) بالعربيَّة. فهنا احتمالات:

الأوَّل: أن يكون الترك قد أخذوا هذا اللَّفظ عن العرب.

الثَّاني: أن يكون العرب قد أخذوا هذا اللَّفظ عن الترك.

الثَّالث: أن يكون العرب والتُّرك قد أخذوا هذا اللَّفظ عن طرف ثالث.

الرَّابع: أن يكون التَّشابه بين اللَّفظ العربي والتُّركيّ اتّفاقيّاً وليس لسبب.

ثمَّ يمكن أن ننظر في قرائن أخرى؛

مثل أنَّ في اللُّغة التُّركيَّة لفظ (أك) بمعنى (أبيض) كذلك، فلفظ (بياز) و (أك) مترادفان في التُّركيَّة[1]. والتَّرادف خلاف الأصل، فيكون من الأقرب أنَّ أحد اللَّفظين له مصدر آخر.

ومثل أنَّ الأتراك في وسط آسيا[2] ليس عندهم لفظ (بياز)، وعندهم لفظ (أك)، ومعلوم أنَّ الأتراك في دولة تركيّا أصلهم من وسط آسيا.

سيكون هناك احتمالات كثيرة يمكن أن نفرضها في تفسير ذلك.

البعض سيقول إنَّ هذا الشَّخص في السُّعوديَّة التي تطبِّق حدَّ قطع يد السَّارق، ويده مقطوعة من مكان الحدِّ، فيكون هذا التَّفسير الأقرب.

شخص آخر سيقول إنَّ هذا الشَّخص يركب سيَّارة جميلة غالية الثَّمن، فتكون يده قد قطعت بحادث سيَّارة، لأنَّ محبَّ السَّيَّارات سيكون محبّاً للقيادة بسرعة فيها.

شخص ثالث سيقول إنَّ هذا الشَّخص لكونه ذا وشم بطولة فسيكون قد فقد يده في قتال.

ثمَّ قد يكون هناك نقاش في هذه الاحتمالات، مثلاً كونه أشقر أزرق العينين يبعد كونه سعوديّاً، وكذلك هو غنيٌّ. فيبعد احتمال كون يده قد قطعت حدّاً لسرقة.

وقد يقول رابع إنَّ ملابس هذا الشَّخص رثَّة، ما يقرِّب أنَّه فقير وإنَّما ركب تلك السَّيارة وهي لغيره، فيمكن أن يكون سرق.

ويقول خامس إنَّ هذا الشَّخص لم يكن منتفخ العضلات، فلا يكون قد فقد يده في قتال.

ويقول سادس إنَّه لكون قميصه ذا شعار مصنع فهو فقد يده في حادثة في المصنع، وربما المصنع عوَّضه عن فقد يده بتلك السَّيَّارة الغالية...

وقد يكون هناك مناقشات كثيرة في هذه الاستدلالات في تفسير قطع يد هذا الشَّخص، وقد يترجَّح لي أنَّ أحد هذه التَّفسيرات هو الأقرب بحسب المعطيات التي وصلتني، لكنَّ العاقل مهما كان تفسيره لن يصل إلى أن ((يجزم)) بأحد هذه التَّفسيرات أو غيرها.

[1] وقد يُدَّعى أنَّ بينهما فرقاً في أنَّ أحدهما يُستعمل في المجاز أكثر، لكنَّ هذا الفرق تابع للاستعمال وليس سبباً له.

[2] كالقازاق (كازاخستان).

ومثل أنَّ الأتراك في دولة تركيّا يستعلمون لفظ (كارا) ولفظ (سياه) كليهما للدَّلالة على (أسود) بالعربيَّة، ونجد أن لفظ (سياه) في اللُّغة الفارسية وأنَّه ليس مستعملاً من الأتراك في أسيا الوسطى.

ومثل أنَّ كثيراً من الألفاظ المشتقَّة في العربيَّة مستعملة في اللُّغة التُّركية في دولة تركيّا لمعنى خاصٍّ مع كون قواعد التُّركيَّة لا تتضمَّن تلك الاشتقاقات، مثل (نقليّات) و (مُكمَّل) و (مُحتشَم) و (خدمة) وغيرها كثير.

فمجموع هذه القرائن يفيدنا القطع بأنَّ لفظ (بياز) في اللُّغة التُّركيَّة في دولة تركيا مستورد من (أبيض) أو (بياض) في اللُّغة العربيَّة.

فلتحقُّق هذه القرائن، ولكون هذا الذي نبحث في تفسيره واقعيّاً عمليّاً فهو إذن تابع للقوانين الاجتماعيَّة والعمليَّة، فنجزم هنا بكون التَّفسير الصَّحيح كذا.

وعند التَّعميم فإنَّ الاستدلال بهذا الطَّريق يلزم فيه أن ننتبه إلى بطلان أيِّ احتمال غير احتمال واحد، أي إنَّه لو كان هناك ظاهرة ما وأردنا تفسيرها فسيكون هناك تفسيرات عدَّة يمكن أن نفرضها، لكن لو تبيَّن لنا بطريقة ما أنَّ كلَّ التَّفسيرات باطلة إلا واحداً فسنعلم أنَّ التَّفسير الصَّحيح واحد منها[1]، فيكون انتقالنا صحيحاً.

وقد يكون هذا الانتقال منبنياً على استبعاد الاحتمالات الأخرى استبعاداً طبيعيّاً، أي بأن نستبعد كلَّ ما هو ممتنع عادة وإن كان ممكناً عقلاً. وهذا يفيدنا العلم العاديَّ[2].

وقد يكون الانتقال بناء على استبعاد ما هو ممكن عادة لما يكون تفسيره أقرب، لكون التَّعقيد الزَّائد خلاف الأصل[3]. وهذا يفيد رجحان أحد التَّفسيرات، وقد يصل الرُّجحان فيه إلى القطع.

---

[1] وهذا من السَّبر والتَّقسيم، وقد مرَّ عليه كلام في الكلام على التَّمثيل (1-1-4-1-3).

[2] مثلاً في مثال ترتيب غرفتي نحن بالضَّرورة العاديَّة سنستبعد أن يكون الله تعالى قد خلق الحياة في الكتب والأوراق والكراسيِّ فتتحرَّك.

[3] أي إنَّه إن كان هناك تفسير بسيط يسير مباشر وتفسير معقَّد فالأقرب كون التَّفسير البسيط اليسير المباشر هو الصَّحيح، لأنَّ فرض عوامل متعدِّدة غيرما يظهر يقتضي زيادة الأسباب لها، لكنَّنا نصل بالتَّجريب إلى أنَّ عدم دليل على شيء مشعر بعدم وجوده، كما سبق في (1-1-4-1-8).

ومن هذا أخذت قاعدة تُسمَّى (نصل أوكام) (Ockham's razor) المنسوب إلى وليم الأوكامي (ت 1347م)، في أن لا يصحُّ كون العوامل المؤثِّر في ظاهرة ما أكثر ممَّا هو ض**روريٌّ** (Historical dictionary of epistemology 153). وحاصلها الأخذ بالتَّفسير الأقرب.

أي: لو رأينا تلازماً بين (أ) و (ب) بأنَّه كلَّما كان (أ) كان (ب)...

فنحن يمكن أن نفسِّر ذلك بكون (أ) سبباً لـ (ب) مثلاً.

لكن إن كان المطلوب عقليّاً بحيث نبحث عن القطع المنطقيّ فهذا الاستدلال لا يكفي، لأنَّ كثرة القرائن المقوِّية لأحد احتمالات التَّفسير لا توصل ضَعف الاحتمالات الأخرى إلى الصِّفر، هي فقط توصل إلى امتناع الاحتمالات الأخرى عادة لا عقلاً.

ولهذا فإنَّ الجزم بنتيجة هذا الاستدلال عقلاً متضمِّن لمغالطة منطقيَّة، ويتبيَّن ذلك بتصوير هذا الاستدلال منطقيّاً.

1-1-4-9-x- تصوير طريق فرض التَّفسير منطقيّاً

يمكن تصوير هذا الطَّريق بهذا:

ويمكن أن نفسِّره بأنَّ (ج) سبب للتَّلازم بين (أ) و (ب).

ويمكن أن نفسِّره بكون (د) سبباً لهما.

ويمكن أن نفسِّره بأنَّ (د) سبب لـ (ج) الذي هو سبب لهما.

ويمكن أن نفسِّره بكون (هـ) سبباً لـ (د) المسبِّب لـ (ج) المسبِّب لتلازم (أ) و (ب)...

هنا سيقال إنَّ احتمال تفسير التَّلازم بين (أ) و (ب) إن كان بفرض أمر زائد عليهما غائب عنَّا فهو زيادة، والزِّيادة لا نقدر على إثباتها إلا بوجود الدَّليل عليها، فعند عدم الدَّليل عليها فإنَّ الأصل أن نقتصر على أوضح التَّفسيرات وأقربها، فنكتفي بما نعلم ونستغني عمَّا لا نعلم.

وبعبارة أخرى: لا تظهر الحاجة إلى (ج)، فلا داعي لإثباته.

لكن عدم ظهور الحاجة إليه لا يعني العلم بعدم الحاجة إليه، كما مرَّ في (1-1-4-1-8). فإنكار سبب خارج بسبب عدم علمنا به بناء على جهل.

ويمكن التَّمثيل عليه بأنَّنا نرى اقتران فعل العبد مع إرادته، فيقال إنَّ هاهنا احتمالاً في أن يكون العبد مؤثِّراً في وجود فعله، واحتمالاً بأن يكون المؤثِّر غير العبد، لكنَّ فرض كون المؤثِّر غيرَ العبد فيه فرض أمر زائد عن الحاجة. ولذا لا يثبت.

وتظهر مغالطة مركَّبة هنا، في الاستناد إلى الدَّوران في مطلوب قطعيٍّ مع كون الدَّوران ظنِّيَّ الإنتاج، وفي القطع بأنَّه لا حاجة إلى ثالث.

والخصم هنا كالمعتزليّ يدَّعي ضرورة كون العبد مؤثِّراً لحصول الاقتران بين إرادته وفعله، لكن إذ يمكن تحليل مدّعاه إلى كونه بانياً على التَّجريب مع نفي ما لا يعلمه، ليجزم بأقرب تفسير.

أمَّا عمليّاً فالأخذ بالتَّفسير الأقرب كتفسير أفعال النَّاس وأحوال اللُّغات وغير ذلك مفيد، لأنَّنا في الحياة العمليَّة نجري وفق الأحكام العاديَّة، والأحكام العاديَّة المطَّردة كثير منها معلوم ظاهر لدينا فيما نستقريه.

1) كلَّما كان أ متحقِّقاً كان لازم أ متحقِّقاً.
2) كلَّما كان لازم أ متحقِّقاً كان أ متحقِّقاً (بالعكس المستوي لـ 1).

وكما مرَّ، فإنَّ هذه غير قطعيَّة.

وبتعبير آخر:
1) كلَّما كان أ متحقِّقاً كان لازم أ متحقِّقاً.
2) لازم أ متحقِّق.
3) أ متحقِّق (بقياس استثنائيٍّ من 1 و 2).

لكنَّ هذه النَّتيجة غير لازمة من 1 و 2، لأنَّ لازم أ قد يكون أعمَّ من الملزوم، أي إنَّه قد يكون ناتجاً من سبب غير أ كذلك[1].

والحاصل أنَّ بنية طريق فرض التَّفسير تتضمَّن مغالطة منطقيَّة، ولذلك فإنَّه لا يفيد القطع، وإنَّما يكون ناتجه (نظريَّة)[2]، فالنَّظريَّات دائماً لا تصل إلى كونها حقائق ثابتة قطعاً[3]، [4].

---

[1] (منطق الملخَّص 321).
مثال ذلك: (كلَّما كانت الحديدة موضوعة في النَّار سخنت).
فهذا لا يستلزم: (كلَّما سخنت الحديدة كانت موضوعة في النَّار)، لأنَّ الحديدة قد تسخن بالتَّعرُّض للشَّمس أو للاحتكاك مع حديدة أخرى أو لغير ذلك.

[2] فالنَّظريَّة "فرض علميٌّ يربط عدَّة قوانين بعضها ببعض ويردُّها إلى مبدأ واحد يمكن أن نستنبط منه حتماً أحكاماً وقواعد" (المعجم الفلسفيُّ لمجمع اللُّغة العربيَّة 202).

[3] وهذا ما يلزم اعتباره في النَّظر في النَّظريَات العلميَّة مثل نظريَّة الانفجار العظيم ونظريَّة التَّطوُّر، فإذا ثبت كونهما نظريَّتين فهما ستبقيان في مستوى الظنِّ المنطقيِّ فلا يصحُّ الجزم بكون الانفجار بهذه الطَّريقة ما حصل ولا يصحُّ إبطال ما جاء في النَّقل الشَّريف بنظريَّة التَّطوُّر. كما سيأتي بإذن الله تعالى.

[4] وقد ادُّعيَ أنَّ من طرق النَّظر ما يخرج عن هذه، مثل قياس الأولى وكونه غير القياس المنطقيِّ وقياس التَّمثيل (الرَّدُّ على المنطقيِّين 150)، ومثل الانتقال من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ مباشرة (الرد على المنطقيين 151، 376). وهذا من محاولة ابن تيميَّة الخروج عمَّا قيَّد به المنطقيُّون النَّظر في أنَّه دائماً جار مجرى قياس منطقيٍّ -كان القياس منتجاً القطع أو الظَّنَّ-.

1-1-4-2- تلخيص ما يفيد اليقين من طرق النَّظر وما يفيد الظَّنَّ

بتصفُّح الطُّرق السَّابقة سنجد أنَّ بعضها يفيد القطع العقليَّ وبعضها يفيد القطع العاديَّ وبعضها لا يفيد إلا الظنَّ.

فالذي يفيد القطع العقليَّ الاستنباط -المراعي للقوانين المنطقيَّة- وبرهان الخلف.

أمَّا التَّمثيل والاستقراء النَّاقص فلا يفيدان القطع لا عقلاً ولا عادة.

أمَّا التَّجريب والتَّواتر فيفيدان القطع العاديَّ.

وأمَّا طرق فرض التَّفسير و اتِّحاد السَّبب بتماثل المسبَّبات وطريق عدم الثُّبوت بعدم الإثبات فقد تفيد القطع العاديَّ وقد لا تفيده.

وبناء على هذا يمكن أن نبني لاحقاً الحكم على كلِّ واحد من المعطيات النَّقليَّة أو من العلوم الطَّبيعيَّة بكونه قطعيّاً عقليّاً أو عاديّاً أو ظنّيّاً.

فيقال إنَّ ما سمَّاه قياس أولى ليس طريقاً نظريّاً، بل هو نتيجة لقياس منطقيٍّ يوضع مقدِّمة لغيره، فإثبات وصف لله تعالى بقياس الأولى راجع إلى إثبات نتيجة سابقة هي أنَّ الله تعالى أولى من الخلق بكلِّ كمال لا نقص فيه، بهذا القياس:

الله تعالى واجب الوجود.

كلُّ واجب الوجود أولى بثبوت الكمال له من ثبوته للخلق (ولهذا دليله في موضعه في علم الكلام).

الله تعالى أولى بثبوت الكمال له من ثبوته للخلق (من 1 و 2).

فاعتداد ابن تيميَّة به في مقابل قياس الشُّمول (الاستنباط المنطقيِّ) وقياس التَّمثيل باطل (تنزيه الرَّحمن 95-96)..

أمَّا الانتقال من جزئيٍّ إلى آخر فلا بدَّ أن يكون بواسطة، فإنَّه إن فرض عدم الواسطة فلا تكون هناك علاقة بين المنتقل منه والمنتقل إليه، بل يكونان مستقلَّين. فلا معنى حينئذ من فرض الانتقال بينهما، لأنَّ هذا الانتقال ليس انتقالاً لزوميّاً.

ثمَّ هذه الواسطة إن كانت حاضرة للنَّفس فهو قياس منطقيٌّ، وإن لم يكن حاضرة للنَّفس بل كان هناك معالجة لا إراديَّة في الدِّماغ -كما مرَّ في (1-1-1-4-2)- فهو انتقال حدسيٌّ وليس من طرق النَّظر.

1-1-5- المبحث الخامس: التَّشكيك في الأصل العقليّ

1-1-5-0- مقدِّمة

بحث التَّشكيك في الأصل العقليّ ذو أهمِّيَّة كبيرة لأنَّه سينبني عليه جواب سؤالَين أساسيَّين في هذا البحث:

الأوَّل: هل هناك أساس ثابت مطلق للعلم؟

الثَّاني: إذا ثبت أن للعلم أساساً مطلقاً فهل الأصل العقليّ سيكون هذا الأساس أو غيره؟

وبحسب الجواب ينبني منهج التَّعامل مع جميع المعطيات.

فمن أنكر الأساس الثَّابت المطلق للعلم لن يصل عنده ترجُّح أيِّ حكم إلى القطع، وسيلتفت إلى المنفعة الشَّخصيَّة في ما يجزم عمليّاً به لأنَّه يشعر بحصول اللَّذَّة أو الألم بحسب ما يجري له، فتكون المنفعة هاهنا مرجع معرفة الصَّواب والخطأ والحقِّ والباطل. أو سيكون مرجع الصِّحَّة في الأحكام الاتساق مع الواقع المجرَّب، فإذا كان هناك نظام معيَّن نحكم على ظاهرة فيه فحكمنا سيكون صادقاً إن كان منسجماً مع ذلك النِّظام غير باطل بحسبه[1].

---

[1] فهنا مذاهب ثلاثة في الفسلفة الغربيَّة في معيارصدق الأحكام:

الأوَّل: المطابقة لنفس الأمر.

الثَّاني: الاتِّساق مع النِّظام والظَّواهر الأخرى.

الثَّالث: تحقيق المنفعة (ثلاث رسائل في نفس الأمر 30-31، 35-36، 37-38).

والحقُّ الأوَّل، وقد مرَّ بحث الضَّروريَّات العقليَّة بما يتضمَّن بحث كون المبدأ العقليّ صحيحاً في نفسه (1-1-1-3).

وجعل الاتِّساق معياراً سيوقعنا في الدَّور، إذ إنَّنا لنحكم على صدق حكم لا بدَّ من تجريب نحن نحتاج في معرفة صدقه إلى معيار.

والقول إنَّ المنفعة مرجع لمعرفة الصَّواب والخطأ إنَّما يكون بعد إنكار تحقُّق حقٍّ بغضِّ النَّظر عن المصالح والمفاسد، فلا يكون هناك حقٌّ مطلق رأساً.

أمَّا في الفكر الإسلاميِّ فالمعيار المطابقة لنفس الأمر[1]، وقد اختلفوا في طريق معرفة نفس الأمر معرفة قطعيَّة، فقد قال المتكلِّمون إنَّ العقل يفيد المعرفة القطعيَّة مستقلاً، ويتفرَّع عن ذلك ثبوت صدق النَّقل الشَّريف قطعاً[2].

وقال الحشويَّة إنَّ المرجع الكتاب والسُّنَّة فقط، وبعضهم قال إنَّ المرجع السَّلف كذلك[3].

وقال الشيخ ابن العربي إنَّ الكشف ما يفيد القطع، أمَّا العقل فلا يفيده[4].

وقال الباطنيَّة من الشِّيعة إنَّ الذي يفيد اليقين تعليم الإمام المعصوم فقط[5].

فينبني على هذا الخلافِ الخلافُ في كون حكم العقل مرجعاً ومعياراً في بحث التَّعارضات بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة، فلئن لم يكن حكم العقل مرجعاً صحيحاً تامّاً فقد يقول قائل إنَّ المرجعَ المجرَّبُ فقط[6]، فيلزم كون المعطيات من النَّقل كاذبة ويلزم كون الدِّين نفسه باطلا. وقد يقول قائل إنَّ ما جاء به النَّقل صحيح حتَّى لو خالف المحسوس.

لكن لمَّا كان أهل السُّنَّة جارين على صحَّة الاستدلال العقليِّ وإفادته اليقين فقد صحَّ جعله عندهم مرجعاً ذا مدخليَّة في بحث التَّعارضات بين المعطيات الدِّينيَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة.

وإنّ التّشكيك في الأصل العقليَّ من جهتين:

الأولى: جهة التَّشكيك في الضَّروريَّات العقليَّة.

الثَّانية: جهة التَّشكيك في إفادة النَّظر اليقين.

---

[1] وقد حصل بينهم خلاف في تعيين نفس الأمر، فقد فقال المحقِّقون إنَّ (نفس الأمر) يطلق على الشَّيء نفسه وعلى موضوع القضيَّة وعلى الأمر المتحقِّق (ثلاث رسائل في نفس الأمر 19-20). واستدلَّ الطُّوسيُّ من الفلاسفة إنَّ نفس الأمر هو العقل المجرَّد، وانتقده العلَّامة الدَّوَّانيُّ في استدلاله على ذلك (ثلاث رسائل في نفس الأمر 52-64).

[2] (الإرشاد 6-8).

[3] (استحسان الخوض في علم الكلام 2-3).

[4] (وصية الشيخ ابن العربي للفخر الرّازيِّ - في ذيل كتاب تأسيس التَّقديس 297).

[5] (شرح المقاصد 1\46).

[6] كما مرَّ في (1-1-4-1-6-x).

وإنَّ ما مرَّ في تقرير صدق الضَّروريَّات[1] وتقرير إفادة النَّظر -المنضبط بالقواعد المنطقيَّة- لليقين[2] يتضمَّن الجواب عن هذه التَّشكيكات، لكن قد يعرض لإنسان تشكيك في ضروريٍّ فيُغفِلُهُ ذلك التَّشكيك عن ضروريَّة ذلك الضّروريّ، فيُحتاج حينئذ إلى مجرَّد التَّنبيه على الضَّروريّ وكون التَّشكيك ليس ذا معنى[3].

فيفيد إذن البحث في التَّشكيك في الضَّروريَّات وإفادة النَّظريَّات اليقين للبحث في رسوخ حقِّيَّة معياريَّة العقل لحلِّ التَّعارضات بين المعطيات المختلفة.

ويفيد بعد ذلك البحث في أنواع السَّفسطة والمذاهب فيها بما يُرجع إلى أصول شبهات محدَّدة يلزم الجواب عنها.

فيتحصَّل أن سيكون البحث في:

أوَّلاً: التَّشكيك في الضَّروريَّات العقليَّة.

ثانياً: التَّشكيك في إفادة النظر العقلي اليقين.

ثالثاً: المذاهب السُّوفسطائيَّة.

1-1-5-1 – التشكيك في الضروريات العقلية

لمَّا كانت الضَّروريَّات العقليَّة راجعة إلى قضيَّة واحدة هي مبدأ لغيرها فإنَّ التَّشكيك في الضَّروريَّات العقليَّة سيكون تشكيكاً في تلك القضيَّة، فيكون حاصل النِّزاع في أن هل كون الشَّيء هو هو ضروريّاً أو لا. وبعبارة أخرى: هل يصحُّ أن يكون الشَّيء ليس هو نفسه؟ لِمَ لا يكون الشَّيء هو نفسه؟

فيكفي هاهنا تحليل معنى السُّؤال وكونه لا معنى له، فإنَّ السؤال نفسه يتضمَّن أنَّ هناك محكوماً عليه معيَّناً (شيء)، ومفاد السُّؤال نفي ذلك المحكوم عليه المعيَّن.

وإنَّما يكون هذا التَّشكيك مؤثِّراً من حيث كونه مشوِّشاً على تلك المعلومة الواضحة بنفسها، فإنَّ بالإمكان أن يُفرض أيُّ فرض حتَّى إن كان محالاً، لأنَّ الفرض مجرَّد ذكر وتقدير، والتَّقدير قد يكون لأيِّ مدلول لفظ، كان مدلول اللَّفظ ممتنعاً أو لا، فمثلاً لو ذُكِرَ (عدمٌ طائرٌ)، فإنَّ الدَّلالة اللَّفظيَّة تفيد مدلول

---

[1] (1-1-1-3).

[2] (1-1-2-3-1).

[3] كلُّ تشكيك بدعوى انخراق ضروريٍّ سيناقض نفسه -كما سيأتي-، فلا يكون ذا معنى.

"عدم" و"طائر" وكون "طائر" وصفاً للعدم، فيكون هنا مفهومات عدَّة، لكنَّ اجتماعها بحيث يُفهم (عدم طائر) ممتنع، فلذلك فإنَّه لا مدلول لمجموع اللفظ هاهنا، لا معنى له[1].

فليس فرض المحال محالاً.

وهنا يأتي دور التَّشويش والتَّغفيل عن الواضح، فإنَّ إمرار هذا السُّوال على النَّفس مراراً سيجعل النَّفس تتقبَّله كأيِّ سؤال عاديٍّ، فيتوهَّم الإنسان في هذه المرحلة أنَّ هذا المفروض جائز لأنَّ نفسه لا ترفضه، وسينتقل الذِّهن من تجويز فرض المحال إلى كونه تجويزاً للمحال نفسه.

وبتعميم النَّظر في التَّشكيك في الضَّروريَّات العقليَّة وكلِّ ما يصل النَّاظر فيه إلى القطع[2] يُرى أنَّ هذا الأمر واقعيٌّ مجرَّب، فإنَّ بإمكان الإنسان أن يشكِّك نفسه بالضَّروريِّ بطريق أن يحدِّث نفسه مرَّة بعد مرَّة مشكِّكاً نفسه، فمع الوقت سيُمرِضُ نفسه وتتزعزع ثقته بالضَّروريَّات.

وهذا ما جرى مع الإمام الغزاليِّ رحمه الله في تجربته التي قصَّها في كتاب المنقذ من الضَّلال، في كونه صار يشكِّك نفسه في الضَّروريَّات المحسوسة، ومع طول التَّشكيك شكَّ فيها بالفعل، ثمَّ على ذلك بنى التَّشكيك في الضَّروريَّات العقليَّة، ومرض بذلك المرض شهرين ثمَّ منَّ الله تعالى عليه بالشِّفاء[3]. وإنَّما بنى الشَّك بمجرَّد الاحتمال الذِّهنيِّ والفرض التَّقديريِّ في الضَّروريَّات الحسِّيَّة والعقليَّة[4]. وكذلك قد يتشكَّك في البديهيَّات من يصاب بمرض نفسيٍّ أو تحصل له مصيبة تهزُّه كفقد الوالد، فتصير العلوم مهتزَّة في نفسه.

وكذلك يكون حال من يتعمَّد أن يشكِّك في حقٍّ لأجل كِبرٍ {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا}[النَّمل: 14] أو فتح باب لاتِّباع الشَّهوات{ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمۡ لَهۡوٗا وَلَعِبٗا وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ

---

[1] يمكن ترتيب مجالات ثلاثة لما هو ذهنيٌّ:

الأوَّل: الفرض، وهو مجرَّد الذِّكر والتَّقدير.

الثَّاني: التَّصوُّر لكامل المفروض، وهو إدراك المفهوم.

الثَّالث: التَّصديق، وهو إدراك وقوع ذلك المفهوم.

فالفرض الأعمُّ، لأنَّنا يمكن أن نفرض أيّاً ما يكن، من واجب وجائز وممتنع.

ثمَّ التَّصوُّر، في أنَّنا يمكن أن نتصوَّر المفهومات الواجبة والجائزة وإن لم تكن موجودة، مثل (قطٌّ طائر)، لكنَّنا لا يمكن لنا تصوُّر معنى لما هو ممتنع، لأنَّه فرض لا معنى له، كأن تقول: (مربَّع له 3 أضلاع)، فليس ذا مربَّعاً.

ثمَّ التَّصديق، في درك وقوع المتصوَّر -ولو كان متصَّوراً من وجه-.

[2] فحتَّى النَّظريَّات القطعيَّة تصير ضروريَّة بحصولها عن النَّظر الصَّحيح، بمعنى أنَّه لا يمكن دفعها (شرح صغرى الصغرى - حاشية على شرح صغرى الصغرى 71).

[3] (المنقذ من الضَّلال 7-10).

[4] (تأملات كلاميَّة في كتاب المنقذ من الضَّلال – ملحق بكتاب موقف الإمام الغزالي من علم الكلام 48، 54).

ٱلدُّنۡيَاۚ فَٱلۡيَوۡمَ نَنسَىٰهُمۡ كَمَا نَسُواْ لِقَآءَ يَوۡمِهِمۡ هَٰذَا وَمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَجۡحَدُونَ}[الأعراف ٥١]، فيكون قد أمرض نفسه فصار بعد ذلك غير قابل للفهم والنَّظر الصَّحيح {فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضًا}[البقرة: 10][1].

وقد قام فريق من النَّاس بمحاولة التَّشكيك بالضَّروريَّات العقليَّة وتسويغ الشَّكِّ نظريّاً بأقوال، منها:

الأوَّل: أنَّه لِمَ لا تكون عقولنا مركَّبة بحيث ندرك علاقة (نعم، لا) ولا يمكننا إدراك غيرها مع تحقُّقها؟

الثَّاني: أنَّه لِمَ لا تكون الحالات (نعم)، (نعم + لا)، (لا)، فتكون هناك حالة بينيَّة؟

الثَّالث: أنَّه مع تسليمنا لكون المبادئ العقليَّة ثابتة في عالمنا إلا أنَّه لِمَ لا تكون على خلاف ذلك في عالم آخر؟

الرَّابع: أنَّنا نجد من العقلاء من يشكُّ في الضَّروريَّات العقليَّة، فهذا يدلُّ على عدم ثبوتها لذواتها، فإنَّها لو ثبتت لذواتها لما شكَّ فيها أحد.

الخامس: أنَّ من النَّاس من يجزم بأمور كثيرة ويدَّعي أنَّها من الأوَّليَّات مع بطلان ذلك، فَلِمَ الجزمُ بضروريَّة ما نقول إنَّه ضروريٌّ[2]؟

وكما سبق فإنَّ هذه -وغيرها مهما كثرت- إنَّما تدور في التَّشويش على ما هو واضح في نفسه؛

فالقول الأوَّل ينقل السُّؤال من المدرَك إلى آليَّة الإدراك، وفيه تغافل عن كون المدرك هو هو مهما فرضناه.

والقول الثَّاني ليكون له معنى لا بدَّ أن يقال إنَّ حالة (نعم) غير حالة (نعم + لا)، فإذن هناك حالة (نعم) ونفي لتلك الحالة، والنفيُ يجعل الحالة المفترضة (نعم + لا) ضمن (لا)، فتبقى الثُّنائيَّة بين (نعم) و (لا).

والقول الثّالث فيه التَّغافل عن أنَّنا لو فرضنا (شيئاً) في عالم (شيء) آخر (شيء مغاير) فنحن نتكلَّم على أشياء هي هي.

والقول الرَّابع ينقل السُّؤال إلى المختلفين خروجاً عن ملاحظة المبدأ العقليِّ نفسه، متغافلاً كذلك عن أنَّ أسباب اختلاف العقلاء كثيرة منها المكابرة ومنها المرض ومنها اتِّباع الشَّهوات... .

---

[1] والمشكلة العقليَّة عند المتشكِّك هي هي في الضَّروريَّات الأولى وفي كلِّ ما يكون مقطوعاً، فيمكن أن يكذب الإنسان على نفسه فينكر ما هو مذعن له حتَّى يتخلَّص من الإذعان، وهنا سيختفي نفس جزمه بما هو مشاهِد له، خاصَّة على قول الإمام السَّعد رحمه الله بأنَّ الإيمان التَّصديق المنطقيُّ نفسه (شرح النَّسفيَّة - الحواشي البهيَّة 1\177، 1\183-184).

[2] (المحصَّل 35).

والقول الخامس يتضمَّن التَّغافل عن منطلق من ادَّعى ضروريَّة بعض ما ليس ضروريّاً[1].

وقد يُستند في التَّشكيك في الضَّروريَّات العقليَّة (ومنها الأصول المنطقيَّة) ببعض المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة، وسيأتي[2].

1-1-5-1-x- التشكيك في الضَّروريَّات العاديَّة

يرتبط البحث في التَّشكيك في الضَّروريَّات العاديَّة بالتَّشكيك في الضَّروريَّات العقليَّة من حيث استلزام من خلط بين الضَّروريَّات العقليَّة والضَّروريَّات العاديَّة كون المفرِّق بينهما مسفسطاً في إنكاره الضَّروريَّ.

فيتَّهم ابن رشد الأشعريَّة بالسَّفسطة لكونهم يقولون إنَّ ما نراه من اقترانات محسوسة الأسباب لها أسباب خارجة، فلا يكونون مفرِّقين بين المعروف بنفسه والمجهول[3].

وكذلك ادَّعى أنَّ كثيراً من الأصول التي بنت عليها الأشعريَّة معارفها سوفسطائيَّة، لجحدهم كثيراً من الضَّروريَّات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضَّروريَّة للمسبِّبات، والصُّور الجوهريَّة، والوسائط[4].

والجواب أن هذا من ابن رشد دعوى القطع المنطقيِّ لما ليس كذلك، فإنَّ غاية ما هو مشاهد اقتران الحوادث، ولا نشاهد تسبيب بعضها لبعض[5]، وإنَّما يكون المستند في إثبات سببيَّة بعض الحوادث في بعض الاستقراء[6] ودوران الحوادث معاً[7] مع دعوى عدم ثبوت ما لم نقف على دليل له[8]. وهذه الطُّرق لا تفيد القطع.

---

[1] كما مرَّ في (1-1-1-4-2-x-2).

[2] في(**2-2-5-1**).

[3] (تهافت التهافت 505).

[4] (فصل المقال 55-56).

[5] حتَّى في المستوى الفيزيائيِّ الصُّغرويِّ، أي بما يقال في الفيزياء إنَّه تأثير جسيم كذا في جسيم كذا بقوَّة كذا، فإنَّ هذا كذلك سيرجع انتهاء إلى اطِّراد مشاهدات ينبني عليها دعوى اتِّحاد السَّبب وتعيُّنه بما هو مقارن.

[6] مرَّ في (1-1-4-1-4).

[7] مرَّ في (1-1-4-1-3).

[8] مرَّ في (1-1-4-1-8).

وكذلك فإنَّ من النَّاس من رمى المسلمين بالسَّفسطة لكونهم قائلين بجواز خرق القوانين العاديَّة، فلو جازت لجاز الجبل ذهباً وكون أواني البيت تنقلب رجالاً كُمَّلاً عند تركنا له. وكلُّ ذلك ممتنع بالضَّرورة.

والجواب بأنَّه إذ يثبت بالدَّليل العقليِّ أنَّ الله تعالى قادر على كلِّ شيء مبتدئ لخلق السَّموات والأرض فهو قادر على خرق العادة. وإنَّما امتناع خرق العادات عاديٌّ، وهذا لا يفيد في نفسه امتناع نقيضه منطقيّاً[1]. وذلك لما تبيَّن في بحث منشأ الضَّروريّات العاديَّة[2] من أنَّ الضَّروريَّ العاديَّ يرجع إلى طمأنينة النَّفس لاطِّراد العلاقة، لا أكثر.

1-1-5-2- التشكيك في إفادة النظر العقلي اليقين

يدَّعي بعض النَّاس من منكرين للضَّروريَّات ومن مثبتين لها أنَّه لا شيء من النَّظر العقليِّ مفيد لليقين، من مستندات[3]:

الأوَّل: أنَّ النَّظر إمَّا فعل اختياريٌّ للنَّفس في معلومات سابقة وإمَّا أمر آليٌّ غير اختياريٍّ؛

فإن كان فعلاً اختياريّاً فيمكن أن يكون توجيه النَّاظر نظره إلى أيِّ نتيجة يريدها، فلا يلزم كون النَّتيجة لازمة.

وإن كان أمراً آليّاً غير اختياريٍّ فلعلَّ بِنية هذه الآلة القائمة بالنَّظر مخصَّصة بحيث تصل إلى نتائج معيَّنة قد تخطئ بحسب نفس الأمر أحياناً وقد تقصر.

الثَّاني: أن إفادة النَّظر اليقين إمَّا معلومة بالضَّرورة أو معلومة بالنَّظر؛

---

[1] (شرح المواقف 8\236، شرح المقاصد 2\177).

[2] (1-1-1-4-2-x-1).

[3] ولا ينفع أن تُسمَّى هذه أدلَّة، لأنَّ من يذكر هذه يذكرها للتَّشكيك في إفادة الأدلَّة اليقين، فلكي لا يكون متناقضاً لا بدَّ أنَّه لا يكون معتقداً لكون هذه قطعيَّة الإفادة. وإن عددناها أدلَّة فعلى قول من يقول بإفادة النَّظر اليقين، فيلزمه أنَّه لو أفاد اليقين لأفاده في هذه، لكنَّ هذه تفيد أنَّ النَّظر لا يفيد اليقين، فيلزم كون النَّظر مفيداً اليقين بأنَّه لا يقين، وهذا لازم يبطل كون النَّظر يفيد اليقين.

ومن هذا الباب نجد المشكِّكين في الضَّروريَّات وإفادة النَّظر اليقين قد يرتكبون أيَّ مشاغبة أو تلاعب مهما كان سخيفاً ما دام في نظرهم سيهزُّ ثقة النَّاس، فإنَّ من يدعو النَّاس إلى ما يخالف القطعيَّات العقليَّة إنَّما يدعو إلى ما لا يمكنه الدَّلالة عليه بالعقل، فيدعوهم إلى مطلوبه بالعاطفة والتَّعصُّب واتِّباع الشَّهوات وغير ذلك مع تصوير الطَّريق العقليِّ صنماً لا يستحقُّ العبادة لأنَّه قد بناه بشر من حجارة تهترئ مع الزَّمان حتَّى يفنى فيبنون صنماً آخر...

أمَّا كونها معلومة بالضَّرورة فممنوع لوجود عقلاء منكرين لإفادة النَّظر اليقين، فالمسألة فيها خلاف بين العقلاء، واللَّازم أن تكون الضَّروريَّات أوضح من أن يخالف فيها العقلاء.

وأمَّا كونها معلومة بالنَّظر فيقتضي الدَّور، فإنَّ العلم بكون إفادة النَّظر اليقين إن كانت بنظر فصدق هذا النَّظر لا بدَّ أن يكون تحقُّقه بتحقُّق إفادة النَّظر اليقين.

الثَّالث: أنَّ العقلاء يختلفون في أنظارهم فيخطِّئ بعضهم بعضاً، بل الإنسان الواحد يناقض نفسه في نظره في وقتين، فلو كان النَّظر يفيد اليقين لما صحَّ أن يختلفوا[1].

وهذا التَّشكيك كذلك من نوع التَّغفيل عمَّا هو ظاهر واضح بنفسه، فإنَّ إفادة النَّظر النَّتيجة إفادة من مجموع المقدِّمتَين نفسيهما وفق مبدأ الهويَّة كما سبق[2].

ويُجاب عمَّا في المستند الأوَّل بأنَّ النَّظر فعل اختياريٌّ في ترتيب المقدِّمتين يحصل به ملاحظة المقدِّمتين معاً وفق مبدأ الهويَّة، فالذي هو فعل اختياري اختيار المقدِّمتين مثلاً، أمَّا إذ تحصلان معاً فإنَّه بملاحظتهما معاً مع ملاحظة العلاقة تكون النَّتيجة ملاحظة بتلك الملاحظة نفسها بالضَّرورة[3].

ويُجاب عن المستند الثَّاني بأنَّه ضروريٌّ، والضَّروريُّ قد يُختلف فيه لحصول تشوُّش -أو تشويش- مُغفِل عن الانتباه لما هو ضروريٌّ[4].

أمَّا مستند اختلاف العقلاء في أنظارهم فللتقصير -أو القصور- في مراعاة المبدأ العقليِّ في النَّظر، وبعبارة أخرى بالتَّقصير -أو القصور- في مراعاة قوانين المنطق. والنَّظر قد يشوبه قصد للنَّفس بحيث لا يريد الإنسان أن يكون نظره صحيحاً، وقد يكذب الإنسان على نفسه أو غيره اتِّباعاً للهوى أو التَّعصُّب أو يتعمَّد الإعراض عن بعض النَّظر لكي لا يلزمه ما بعده.

ولذلك فلا يكون اختلاف العقلاء دليلاً على عدم إفادة النَّظر اليقين، بل دليل على الحاجة إلى مراعاة قانون لضبط الفكر[5].

---

[1] (شرح المقاصد 1\36).

[2] (1-1-2-3-1).

[3] كما في (4-2-5-2-2-1-1).

[4] (شرح المقاصد 1\36).

[5] (شرح الشمسية 1\106)

وليست هذه الأجوبة أدلَّة على كون النَّظر مفيداً لليقين بالضَّرورة، بل هي من باب إزالة أوهام تشوِّش على الضَّروريِّ، وبهذا يُجاب عن الاعتراض بأنَّه إذ تجيبون بهذه الأجوبة في بيان كون النَّظر مفيداً لليقين فأنتم تستدلُّون على صحَّته، فيكون نظريّاً لا ضروريّاً[1].

1-1-5-3- المذاهب السُّوفسطائيَّة

1-1-5-3-0- مقدِّمة

يفيد في بحث التَّشكيك في الأصل العقليِّ البحث في تفسير جهات التَّشكيك ومآخذه، فإنَّ قوَّة هذه التَّشكيكات في تشويشها على الضَّروريَّات لخفائها، فإذا ما كُشِفت ظهر بطلانها بمجرَّد كشفها.

وهذا عامٌّ في جميع المناهج السُّوفسطائيَّة، لأنَّها إذ هي سوفسطائيَّة فهي فارغة داخليّاً من الاستدلال العقليِّ لعدم اعتدادها به، فلا تبقى إلا الدَّعاوى الفارغة.

1-1-5-3-1- معنى السَّفسطة

أصل (سوفيست) كان يدلُّ عند اليونان على المعلِّم، بالأخصِّ معلِّم الخطابة، ثمَّ لكون هؤلاء المعلِّمين مجادلين بالباطل صار الوصف بالسَّفسطة مذموماً[2].

وصارت السَّفسطة نوع استدلال قائم على الخداع والمغالطة[3]، وأطلق القياس السَّفسطيُّ على قياس مركب من الوهميات بغرض تغليط الحضم وإسكاته[4].

---

[1] (المحصَّل 39).

[2] (تاريخ الفلسفة اليونانيَّة 61).

[3] (المعجم الفلسفيُّ لمجمع اللُّغة العربيَّة 97).

[4] (دستور العلماء 2\123).

1-1-5-3-2- تحقُّق (مجتمع) سوفسطائيٍّ

عند النَّظر في كون السَّفسطة إنكاراً لما هو ضروريٌّ فإنَّ هذا الإنكار كذب على النَّفس وعلى الغير - أو على الغير فقط من باب المكابرة- فهل يمكن تصوُّر مجتمع سوفسطائيٍّ؟

نقل الإمام ابن فورك عن الشَّيخ الأشعريِّ في ذلك: "لا يجوز وجود جماعات كثيرة يقع بمثل أخبارهم العلم إذا تواترت منكرين لسائر العلوم، بل كلُّ هؤلاء جاحدون بألسنتهم ما يعلمون خلاف ذلك بقلوبهم، ولا يجوز مثل ذلك التَّواطؤ في الكثرة"[1].

وهذا لأنَّ فطرة الإنسان بكونه عاقلاً مفكِّراً بآليَّة ضروريَّة الإنتاج القطعيِّ يجب أن تكون مهيَّأة لإدراك الحقِّ وعدم الخطأ فيه، فيمتنع أن يكون الخطأ في النَّظر متكرِّراً في الأوقات والأحوال كلِّها، في هذا الحال سيكون المرء مريضاً غير طبيعيٍّ. وكذلك حال المجتمع، فإنَّ الأصل بالمجتمع أنَّ الأغلب فيه أصحَّاء عقليّاً، ولذا يمتنع أن يكونوا جميعاً منكرين لما هو ضروريٌّ في قلوبهم[2].

وكذلك فإنَّ الإنسان بالضَّرورة يطمئنُّ للضَّروريَّات العاديَّة بناء على آليَّة المعالجة اللَّا إراديَّة، فإن أنكر فلا يكون ذلك إلا مكابرة.

والمذاهب السُّوفسطائيَّة الموجودة تاريخيّاً -قديماً وحديثاً- إنَّما تنكر الضَّروريَّات العقليَّة فيما وراء الحياة اليوميَّة، ولا تنكر الضَّروريَّات العاديَّة.

لكن الواقع أنه قد يكون هناك مجتمع معترف بالضَّروريَّات العاديَّة مكتفٍ بها مع تجويز السَّفسطة لسطوة التَّعصُّب أو اتِّباع الشَّهوة مثلاً[3]، فيكونون في حيواتهم اليومية جارين وفق المنفعة الآنية والمعطيات التجريبية بحسب ما تفيدهم، حتَّى إذا ما تعارض المعطى التَّجريبيُّ مع المصلحة أنكروه[4].

---

[1] (مجرَّد مقالات الشيخ ابي الحسن الأشعريِّ 12).

[2] (حاشية على شرح صغرى الصُّغرى 82).

[3] ومثال ذلك اعتقاد فريق كبير من النَّصارى بأنَّ الإله واحد وهو ثلاثة كلُّ واحد منهم إله! وقد وصل الأمر بقوم سيِّدنا لوط -على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام- لأن أنكروا كون آل لوط عليه السَّلام يتطهَّرون عن فعل الفاحشة {فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ}[النَّمل: 56]. وقد يقال إنَّ قوم لوط عليه السَّلام قد أمرضوا أنفسهم حتَّى وصل بهم الحال إلى إنكار ما هو ضروريٌّ عاديٌّ.

[4] مثل كون الدَّاعين إلى المساواة بين الجنسين مساواة تامَّة منكرين على من يقول بالفرق البيولوجي بين الرَّجل والمرأة.

فمثلاً قد أنكروا على ريتشارد دوكنز البيولوجيُّ الملحد المشهور قوله إنَّ المرأة المتحوِّلة جنسيّاً ليست امرأة من حيث الكروموسومات، وإنَّما من حيث تعريف الشَّخص لنفسه، فقبول ذلك من باب المجاملة فقط.
https://jedariiat.net/news/10138

1-1-5-3-3- المذاهب السُّوفسطائيَّة تاريخيّاً

تنوَّعت المذاهب السُّوفسطائيَّة كثيراً في أزمنتها ومجالاتها، وقد نُقِلَ قيام أشخاص بنصرة التَّشكيك في الضَّروريَّات وصارت لهم مدارس في ذلك في اليونان[1]. وكذلك هناك اتِّجاهات في إنكار إفادة النَّظر لليقين، كالسُّمنيَّة[2] في الهند وجمع من الفلاسفة اليونان[3].

وقد كثرت المذاهب السُّوفسطائيَّة الحديثة، منها المذهب الحسِّيُّ النَّفعيُّ الذي يُرجع الخير إلى المنفعة[4]، والمذهب الوضعيُّ الذي لا يعترف بما وراء الفيزياء[5]، ومذهب إيمانويل كانط (ت 1804م) في عدم إفادة النَّظر العقليِّ في ما وراء الفيزياء[6].

ومن المذاهب السَّفسطيَّة المعاصرة ما قرَّره محمَّد أركون (ت 2010م) في (العقل المنبثق)، في كون العقل واجب الحركة دائماً غير مطمئنٍّ لنتيجة يصل إليها مهما كانت، لكون الفكر محدوداً بمرحلته التَّاريخيَّة التي ستتغيَّر، فلذلك سيتواصل البحث لا إلى نهاية[7].

---

[1] مثل مدرسة بيرون، ومن مدرسة الأكاديميَّة الجديدة التَّابعة لمدرسة أفلاطون، فضلا عن السُّوفسطائيِّين الأوائل الذين كانوا ينظِّرون للتَّشكيك (تاريخ الفلسفة اليونانيَّة 61، 277-280).

وقد وُصِفَ خروج الأقوال والمذاهب السُّوفسطائيَّة التَّشكيكيَّة بكونه مرحلة أساسيَّة في تطوُّر الفلسفة، فالهدم لازم لإعادة البناء وللنَّظر في كون البناء الجديد كاملاً أو لا (موسوعة الفلسفة 586-588).

[2] السُّمَنيَّة جماعة من عبدة الأصنام يقولون بالتَّناسخ وينكرون وقوع العلم القطعيِّ بغير الحس. واسم (سمنيَّة) نسبة إلى (سومنات) اسم صنم يعبدونه (دستور العلماء 2\133).

[3] قال السَّعد: "نقل عن أرسطو أنه قال: لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهيَّة، إنَّما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأولى والأخلق" (شرح المقاصد 1\33)

[4] (تاريخ الفلسفة الحديثة 347-349).

[5] (مدخل إلى فلسفة العلوم 25-26).

[6] (تاريخ الفلسفة الحديثة 299).

[7] (الفكر الأصوليُّ واستحالة التأصيل 14-15). وقول أركون بأنَّ الفكر لن يصل إلى نتيجة قطعيَّة نهائيَّة كأنَّه يقرب من قول الشَّيخ ابن العربي في وصيَّته للفخر الرَّازيِّ: "ما دام الفكر موجوداً فمن المحال أن يطمئن العقل ويسكن". داعياً الفخر إلى المجاهدة والخلوة للعلم بالله تعالى بطريق المشاهدة (وصية الشيخ ابن العربي للفخر الرّازيِّ - في ذيل كتاب تأسيس التَّقديس 297).

وقد نقل الإسلاميُّون تنوُّع السُّوفسطائيَّة إلى عناديَّة وعنديَّة ولا أدريَّة[1]، فالعناديَّة ينكرون حقائق الأشياء، والعنديَّة يقولون بأنَّ الحقَّ تابع للاعتقادات، واللّا أدريَّة يشكُّون في ثبوت العلم ولا ثبوته ويزعمون الشَّك والشَّكَّ في الشَّكِّ، وهلمَّ جرّاً[2].

ومذهب العنديَّة إمَّا أن يكون راجعاً إلى إثبات تعدُّد الحقائق، أو إلى إنكار الحقائق أو إنكار العلم بها، أو إلى الشَّكِّ فيها، فلحصول الإنكار لا فرق بين أيٍّ من المعتقدات لكون جميعها مظنونة، ولحصول الشَّكِّ فلا قطع كذلك. وقد ينضمُّ إلى ذلك تسويغ البحث عن المنفعة الشَّخصيَّة.

1-1-5-3-4- المناقشة مع السُّوفسطائيَّة

للمناقشة مع السُّوفسطائيَّة حدٌّ هو الضَّروريَّات، فإنَّ الاستدلال لا بدَّ أن يرجع إلى مقدِّمات ضروريَّة انتهاء، ولذلك فإنَّ الباحث المنصف يكفيه كشف ظهور الضَّروريَّات، ويكفيه فضح التَّلبيس بالشُّبه.

فإن كان السُّوفسطائيُّ من العناديَّة فهم يذهبون إلى عدم وجود حقيقة مطلقة، أو إلى عدم إمكان العلم بحقيقة علماً قطعيّاً.

وهذا الذي يدَّعون إن قالوا بثبوته وحقِّيَّته فقد أثبتوا حقيقة فينتقض قولهم. فكلُّ من يقطع بإنكار ضروريٍّ لا معنى لقوله.

أمَّا اللّا أدريَّة فلا مجال لإلزامهم لأنَّهم لا يثبتون شيئاً، غاية مذهبهم الهروب. ولذلك فإنَّ الطَّريق معهم أن يُعذَّبوا حتَّى يعترفوا بالحسِّيَّات، وإذا اعترفوا بالحسِّيَّات فقد اعترفوا بالضَّروريَّات العقليَّة كذلك لإقرارهم بالفرق بين وجود الألم وعدمه[3].

والمناقشة عمليّاً تفيد في تنبيه من تحصل له غفلة عن الضَّروريَّات بسبب تراكم الشُّبه، وقد تكون مفيدة لغير السُّوفسطائيِّ في أنَّ من المشاهدين من يتأثَّرون بالثَّرثرة والطُّرق الخطابيَّة التي يستعملها السُّوفسطائيَّة، فإذا ما فُضِحَ أصل قولهم وبان بطلانه سيكون المشاهد أبعد عن زعزعة الثِّقة بعقله.

---

[1] ذكر النَّصير الطُّوسيُّ إنكار وجود قوم ينتحلون مذهب التَّشكيك، وإنَّما من يكون غالطاً يكون سوفسطائيّاً في موضع غلطه (تلخيص المحصَّل - المحصَّل 40). وهو غير صحيح تاريخيّاً.

[2] (الحواشي البهيَّة 1\34-35).

[3] (المحصَّل 40).

1-2- الفصل الثاني: منهج الإثبات النقليّ

1-2-0- مقدِّمة

يفيد في بحث التَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الحديثة أن تُبحث المعطيات النَّقليَّة من حيث إفادتها العلم القطعيَّ أو الظَّنِّيَّ، وذلك ببحث ما يكون منها قطعيَّ الثُّبوت وما يكون قطعيَّ الدَّلالة وما يكون ظنِّيَّهما. وبتقرُّر ذلك سيكون من اليسير تطبيق قانون التَّعارض في التَّرجيح بين ما يكون أقوى إفادة وما يكون أقلَّ إفادة.

وسيكون بين يدي بحث قطعيَّة إفادَة النَّقل العلم القطعيَّ والظَّنِّيَّ بحث ثبوت أصل النَّقل، للحاجة إلى تبيُّن وجوب ما يكون قد جاء به سيِّدنا ومولانا محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم تسليماً كثيراً واجب الصِّدق[1]، فإذا ما تبيَّن كون النَّقل الذي جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم واجب الصِّدق ثمَّ تبيَّن كونه ثابتاً إليه صلى الله عليه وسلم قطعاً غير مشتبه في دلالته وجب أن نصل إلى كون ما وصل إلينا من النَّقل الشَّريف قطعيَّ الثُّبوت والدَّلالة صادقاً قطعاً[2].

فيتحصَّل أن سيكون في هذا الفصل البحث في هذه المباحث بهذا التَّرتيب:

المبحث الأوَّل: ثبوت أصل النَّقل (خبر المصدَّق من الله تعالى).

---

[1] النَّقل المبحوث تعارضه مع المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة في هذه الرِّسالة النَّقل الذي جاء به رسول الله محمَّد صلى الله عليه وسلم، وليس جميع ما هو منقول من الشَّرائع، ويكفي ذكر (النَّقل) للدَّلالة عرفاً على النَّقل الشَّريف الذي جاء به رسول الله محمَّد صلى الله عليه وسلم.

[2] وقد قسم العلماء الأدلَّة السَّمعيَّة من حيث الثُّبوت إلى قطعيٍّ وظنِّيٍّ، ومن حيث الدَّلالة إلى قطعيٍّ وظنِّيٍّ (الكلِّيَّات 692). فتكون الأدلَّة النَّقليَّة منقسمة إلى:

قطعيِّ الثُّبوت قطعيِّ الدَّلالة، مثل قول الله تعالى {حَرَّمَ الرِّبَا}[البقرة: 275].

قطعيِّ الثُّبوت ظنِّيِّ الدَّلالة مثل قوله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا}[الرَّعد: 41] في أنَّه قد اختلف في تفسيره على أقوال (جامع البيان 16\493-498).

ظنِّيِّ الثُّبوت قطعيِّ الدَّلالة، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا)[صحيح البخاريِّ 1\16 (20)].

ظنِّيِّ الثُّبوت ظنِّيِّ الدَّلالة، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: (حتى يضع فيها رب العالمين قدمه)[صحيح البخاريِّ 6\2689 (6949)].

المبحث الثَّاني: ثبوت النَّقل إلينا.

المبحث الثَّالث: دلالة النَّقل.

1-2-1- المبحث الأوَّل: ثبوت أصل النَّقل (خبر المصدَّق من الله تعالى)

حتَّى يثبت كون النَّقل صدقاً لا بدَّ من ثبوت كون من جاء به صادقاً، وهذا يُحتاج فيه إلى دليل.
وإذ إنَّ مطلوبنا إثبات صدق النَّقل الشَّريف فنحن -المسلمين- ندَّعي أنَّه من الله تعالى، والله تعالى واجب الصِّدق منزَّه عن الكذب، فيجب كون النَّقل الشَّريف صدقاً، وصدقُه واجب بتصديق الله تعالى.

ويمكن تقرير هذا المطلوب بتقرير مقدِّمات كلاميَّة[1]:

[1] مثلاً: (الاقتصاد في الاعتقاد 149-151، 165، 181-183)، (شرح المقاصد 2\99). ولا يُحتاج في إثبات هذا المطلوب إلى تقرير المقدِّمات الكلاميَّة بهذه الطَّريقة، لأنَّ الوصول إلى هذا المطلوب قريب من الضَّرورة للنَّاظر لقرب هذه المقدِّمات، وإنَّما يُحتاج إلى التَّقرير الكلاميّ من باب دعوة من يريد البحث في الأدلَّة في إظهار متانة هذا الاستنتاج وأنَّه ليس متضمِّناً لمغالطة، وإرشاداً للمسترشدين وإلزاماً للمعاندين، وهذه وظيفة علم الكلام (المواقف - شرح المواقف 1\52).

المقدِّمة الأولى: أنَّ الله تعالى متَّصف بصفات الكمال من القدرة على كلِّ شيء[1] والعلم بكلِّ شيء[2] وكونه تعالى متَّصفاً بالكلام[3] وكونه تعالى صادقاً[4].

المقدِّمة الثَّانية: أنَّ خلق خارق العادة جائز[5].

المقدِّمة الثَّالثة: أنَّ الله تعالى خالق كلِّ شيء[6].

---

[1] فيثبت أوَّلاً أنَّه تعالى هو المؤثِّر في وجود العالم على سبيل الفاعليَّة لا العلِّيَّة، ثمَّ لكون الممكنات جميعها على السَّواء من حيث إمكانها فالقدرة على بعضها يعني القدرة على جميعها، فلو لم يكن الله تعالى على كلِّ شيء قديراً لكان مخصَّص الصِّفة، فتكون مفعولة حادثة، ولا شيء من صفات الله تعالى حادثة.

[2] فإذ يثبت أنَّه تعالى فاعل مختار فهو إذن عالم بما يختاره ويفعله، وكلُّ ما يصحُّ أن يُعلم على السَّواء من حيث صحَّة المعلوميَّة، فلو كان شيء ممَّا يصحُّ كونه معلوماً مجهولاً لله تعالى للزم كونه تعالى مخصَّص العلم، فتكون الصِّفة مفعولة حادثة، وهو باطل.

[3] فإذ يثبت أنَّه تعالى عالم فمع ثبوت كون الكلام بالمعنى المصدريِّ الدَّالالة للعالِم فهو مفهوم بسيط غير متضمِّن ولا مستلزم للممتنع يكون قد تحقَّق شرط الكلام وانتفى مانعه، وكلُّ ما يصحُّ في حقِّ الله تعالى -أي كلُّ ما ليس ممتنعاً في حقِّه تعالى- فهو واجب له تعالى، فيكون الاتِّصاف بصفة الكلام واجباً له تعالى.

[4] إثبات وجوب الصِّدق لله تعالى بطريق إثبات أنَّ الكلام وراء الخلق، فمفهوم الكلام غير مفهوم الخلق، فليس الكلام إذن من الأفعال، وليس المتكلَّم به من المفعولات، وبهذا يثبت أنَّ كلام الله تعالى غير مخلوق.

ثمَّ يقال: لو كان كلام الله تعالى محتملاً للكذب لكان مرجَّحاً بين كونه صدقاً وكونه كذباً، وكلُّ مرجَّح مخلوق، فيلزم كون الكلام مخلوقاً. وإذ إنَّ هذا اللَّازم باطل فملزومه كذلك، فيكون الكذب ممتنعاً عقلاً ويكون الصِّدق واجباً عقلاً.

وقد استدلَّ المعتزلة ومن تابعهم على امتناع الكذب من الله تعالى بكون الكذب قبيحاً، فيقال لهم إنَّ فعل الله تعالى عندكم تابع للأغراض وتحقيق المصالح، فلو فرضنا حالة يكون الكذب فيها محقِّقاً لمصالح الخلق فلا يكون حينئذ ممتنعاً، بل يكون واجباً، فيكون قولهم بامتناع الكذب ضعيفاً بناء على أصلهم الفاسد بكون الله تعالى فاعلاً وفق الأغراض وإنكار كون كلام الله تعالى ذاتيّاً ليس من الأفعال.

وقد التزم مثل ابن رشد الحفيد كون الكذب أصلح للجمهور وإن لم يسمِّه كذباً، بل قال إنَّ الواجب على الحكيم التأويل والواجب على الجمهور الأخذ بالظَّاهر (مناهج الأدلة 132-133).

[5] وهذا يعني جواز خلق ما هو جائز عقلاً ممتنع عادة، وقد سبق أنَّ كون أمر ما جائزاً عقلاً ممتنعاً عادة غير ممتنع، كما في (1-1-3-1-3-4-1-3).

[6] يُحتاج إلى تقرير هذه المقدِّمة لأنَّ في إثباتها إثبات أنَّ الله تعالى هو المخصِص لهذا المفعول دون غيره من أفعاله تعالى، فتثبت بذلك خصوصيَّة هذا الفعل.

والدَّليل على كونه تعالى خالق كلِّ شيء أنَّه لو لم يكن كذلك لكانت قدرته ممنوعة عمَّا هو جائز، وهو عجز (شرح المقاصد 2\85-86).

المقدِّمة الرَّابعة: أنَّ المعجزة في سياق دعوى إنسان كونه مرسلاً من الله تعالى دالَّة على كون الله تعالى دالّاً على صدق من حصلت المعجزة له[1].

فيلزم من ثبوت هذه أنَّ من ادَّعى أنَّه مرسل من الله تعالى وجرى على يديه خارق للعادة حقيقة لا يمكن للنَّاس معارضته به لا بدَّ أنَّه صادق في دعواه.

ثمَّ يقال: قد ثبت حصول الخارق الدَّال على تصديق الله تعالى لسيِّدنا رسول الله محمّد صلى الله عليه وسلم[2].

---

[1] وذلك من حيث إنَّه قد ثبت أنَّ الله تعالى خالق كلِّ شيء وأنَّه تعالى بكلِّ شيء عليم وعلى كلِّ شيء شهيد، فخلقه خارق العادة في ظرف ادِّعاء شخص للنُّبوَّة دلالة منه تعالى النَّاس على خصوصيَّة، فالله تعالى مريد لأن ينتبه النَّاس لهذه الخصوصيَّة، فهذا تكليم منه تعالى للنَّاس، ولخصوصيَّة ظرف ادِّعاء النُّبوَّة فهو تكليم بتصديقه بالضَّرورة العقليَّة.

كما لو خلق الله تعالى أصواتاً منظومة سمعها العبد، وهناك دليل على أنَّ هذه الأصوات من الله تعالى مخصوصة لهذا العبد، فهذه الأصوات قطعاً دالَّة للعبد على دلالة الله تعالى له، فنجزم هاهنا بأنَّ هذا تكليم من الله تعالى.

وبهذا التَّقرير تكون دلالة المعجزة عقليَّة لا عاديَّة، وقد جرى جمع من العلماء بكون دلالتها ضروريَّة عاديَّة مع جواز عدم الدَّلالة عقلاً (شرح النَّسفيَّة - الحواشي البهيَّة 1\188).

وبهذا التَّقرير كذلك يُعلم أنَّ ما يكون كلاماً لفظيّاً منسوباً إلى الله تعالى قطعاً فإنَّه لا يكون إلا صدقاً.

وبهذا التَّقرير كذلك يكون الجواب عن إيهام كون ما يجري على يدي المسيح الدَّجَّال -نعوذ بالله من فتنته- من خوارق دلائل على صدقه، فإنَّ ما يجري على يديه مقارن لمكذِّبات واضحات له ككونه مكتوباً على جبينه (كفر) يقرأها الكبير والصَّغير وككونه مخبَراً عن حاله محذَّراً منه بما جاء به رسول الله محمَّد صلى الله عليه وسلم.

2 وقد تعدَّدت جهات خرق العادة في الدَّلالة على كون سيِّدنا محمَّد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم رسولاً من الله تعالى، فمنها:

أوَّلاً: إخبار الأنبياء السَّابقين عليهم السَّلام عن اسمه وعن صفته صلى الله عليه وسلم (شرح صغرى الصُّغرى - حاشية على شرح صغرى الصُّغرى 183-192). وجهة كون ذلك خارقاً للعادة أنَّه خبر عن أمر مستقبل غيب وقد تحقَّق كما ذُكِرَ، ثمَّ إنَّه إذ صدق الإخبار عن هذا الغيب عُلِمَ أنَّه من الله تعالى، فيلزم صدق الخبر المتضمَّن فيه من كون المخبر عنه رسولاً من الله تعالى.

ثانياً: القرآن العظيم الذي جاء به رسول الله محمَّد صلى الله عليه وسلم، وفي القرآن الكريم جهات عدَّة لخرق العادة، منها:

الأوَّل: النَّظم العجيب البلاغة بما لم يقدر عليه بشر، حتَّى إنَّ العرب المشركين المبغضين للإسلام قد اشتغلوا بالمقارعة بالسُّيوف وتركوا المعارضة بنظم من مثل القرآن الكريم، فلو كان الإتيان بمثله منهم -وهم أهل البلاغة- لما اشتغلوا بما هو أشقُّ وأخطر (شرح النَّسفيَّة - الحواشي البهيَّة 1\189).

الثَّاني: الإخبار عن المغيَّبات المستقبليَّة التي تتحقَّق (الأربعين في أصول الدِّين 2\94). ومنها ما نشاهده في أيَّامنا هذه من اجتماع اليهود من كلِّ بقاع العالم لفيفاً، كما أخبر الله تعالى: {وَقُلْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ لِبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱسْكُنُواْ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْءَاخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا}[الإسراء: 104].

فيثبت إذن أنَّه مرسل من الله تعالى.

ثمَّ تُقرَّر مقدِّمة أنَّ من دلَّ االله تعالى على صدقه فهو صادق[1].

الثَّالث: الإخبار عن المغيَّبات التي تُكتشف في العلوم الطَّبيعيَّة المعاصرة، كمراحل خلق الجنين المذكورة في قوله تعالى: { وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ}[المؤمنون: 12-14].

الرَّابع: الإشارات العدديَّة التي يُجزم بكونها ليست صدفة لأنَّها كثيرة ليست بسيطة. فمثلاً في نظم سورة الإخلاص 47 حرفاً مكتوباً، وفيها كسرة واحدة في كلمة {يلد}، وهذه الكسرة على الحرف الذي في وسط السُّورة تماماً، وعن يمين هذه الكسرة 23 حرفاً وعن يسارها 23 حرفاً. والعجيب أنَّ الرقم (23) يمثِّل عدد كروموسومات الأب وعدد كروموسومات الأم التي تجتمع في بطن الأم ليأخذ الابن من الأبوين معاً ويولد من كليهما ويكون له 46 كروموسوماً. فهنا قد يقال إنَّ هذه الدَّلالة ليست مقطوعة لكونها صدفة، لكنَّها مع غيرها من الكثير من التَّوافقات العدديَّة الدَّقيقة توجب لنا العلم بأنَّ هذا التَّرتيب متعمَّد وليس مجرَّد صدفة. وإذ هو كذلك ففيه الدَّلالة على أمور كثيرة من الغيبيَّات اكتشفنا بعضها. وهذا خرق لما يقدر عليه البشر.

لكن قد دخل في هذا المجال (مجال ما يُسمَّى الإعجاز العلميّ والإعجاز العدديّ) متحمِّسون بجهل صاروا يتكلَّفون في فهم النُّصوص الشَّريفة ويخبطون بعيداً عن الفهم وفق لسان العرب، فكانوا بهذا مشوِّهين لهذا الطَّريق مظهرين أنَّ الإسلام نفسه ضعيف لظهور ضعف استدلالاتهم، فإنَّه إن ظهر كون الاستدلال على صحَّة الإسلام ضعيفاً فسيقول القائل إنَّ المسلمين لم يستدلُّوا بالضَّعيف إلا لأنَّهم ليس عندهم دليل قويٌّ.

وقد ثبت أنَّ بعض أعداء الدِّين كانوا يتراسلون فيما بينهم ويتوافقون على اختراع كذبة بأنَّ عالماً أجنبيّاً في جامعة كذا الغربيَّة اكتشف شيئاً وعندما عرف أنَّه مذكور في النَّقل الشَّريف أسلم. وللأسف فإنَّ مثل هذا الكذب ينتشر بين عوامِّ المسلمين لتحمُّسهم، ثمَّ يأتي هؤلاء الأعداء أنفسهم قائلين إنَّ المسلمين يكذبون في نصرة دينهم.

ثالثاً: الرِّوايات المتكاثرة التي تفيد بمجموعها قطعيَّة معنى ثبوت خوارق العادة بين يدي رسول الله محمَّد صلى الله عليه وسلم، بكونها متواترة معنويّاً (شرح معالم أصول الدِّين للخونجي 465).

رابعاً: حال سيِّدنا محمَّد صلى الله عليه وسلم من قبل نبوَّته وحتَّى وفاته صلى الله عليه وسلم، بما يمتنع من أن يكون حال إنسان عاديّ.

خامساً: الشَّرع الشَّريف الذي به كمَّل الله تعالى النَّاس، فهو فيه من الحكم والفوائد ما لا يمكن أن يكون من اختراع بشر مهما كان واسع النَّظر والبحث (شرح النَّسفيَّة - الحواشي البهيَّة 1\189).

سادساً: الكرامات التي تجري لأتباع سيِّدنا محمَّد صلى الله عليه وسلم، فهي دليل على صلاحهم، فيدلُّ ذلك على صحَّة الإسلام وصدق نبيِّه صلى الله عليه وسلم. ومن هذه في زماننا أحوال الشُّهداء بكون أجسادهم محفوظة لمدد طويلة وظهور رائحة المسك وحفظ بعض القبور... وغير ذلك. ولهذا قال العلماء إنَّ الكرامات معجزة مستمرَّة لرسول الله صلى الله عليه وسلم (البرهان المؤيد 125).

1 لأنَّه لو أخبر الله تعالى عن صدق نبيٍّ بعينه وكونه لا يكذب ثمَّ كذب هذا النَّبيُّ لكان خبر الله تعالى كذباً، وهو ممتنع (شرح صغرى الصُّغرى - حاشية على شرح صغرى الصُّغرى 141-142).

فيلزم أنَّ كلَّ ما ثبت أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جاء به من أخبار فهي صدق بالقطع العقليّ. وبهذا يثبت المطلوب هنا وهو ثبوت أصل النَّقل[1].

1-2-2- المبحث الثَّاني: ثبوت النَّقل إلينا

ينتهي المبحث الأوَّل إلى أنَّ جميع ما جاء به رسول الله محمَّد صلى الله عليه وسلم من أخبار يجب أن تكون صدقاً عقلاً، فكلُّ من أخبرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمر سيجزمون عقلاً بوجوب صدقه.

لكن باعتبار انفصال زمننا عن زمنه صلى الله عليه وسلم كان وصول ما جاء به صلى الله عليه وسلم إلينا بواسطة نقل ناقلين، فلذلك احتجنا إلى بحث طريق وصول النَّقل إلينا للعلم بكونه مفيداً القطع أو الظَّنَّ.

1-2-2-1- المطلب الأوَّل: الخبر قطعيُّ الثُّبوت

أي خبر منقول فإمَّا أن يكون منقولاً من عدد يؤمَن تواطؤهم على الكذب أو أدنى من ذلك، فإن كان أدنى من ذلك فهو خبر واحد[2]، لكن قد يكون مع خبر الواحد قرائن بحيث تفيد القطع[3].

ولذلك فإنَّ من المفيد في بحث الأخبار القطعيَّة بحث النَّقل المتواتر وبحث خبر الواحد المحتفِّ بالقرائن.

---

1 وعلى هذا فإنَّ القول إنَّ الأدلَّة العقليَّة أصل للأدلَّة النَّقليَّة وأنَّ صحَّة الأدلَّة النَّقليَّة متوقِّفة على صحَّة الأدلَّة العقليَّة صحيح، وعلى هذا فلو لم تكن الأدلَّة العقليَّة -التَّامَّة- مفيدة القطع لما وصلنا إلى صحَّة ثبوت النَّقل الشَّريف عن الله تعالى وصدقه بالقطع (تأسيس التَّقديس 217).

ولو قيل باستغناء الأدلَّة النَّقليَّة في صحَّتها عن التَّصديق بالأدلَّة العقليَّة للزم الدَّور (فتح الرَّحمن 100).

2 (الإحكام في أصول الأحكام للآمديِّ 2\26).

وقد أضيف بين المتواتر وخبر الواحد الخبر المشهور، وهو ما كان خبر واحد في الطَّبقة الأولى ثمَّ تواتر عن ذلك المخبر (التَّعريفات 85-86). وهذا التَّقسيم معتبر عند الحنفيَّة (البحر المحيط 3\318).

وأضيف المستفيض، وقد عنى به بعضهم ما حصل به الكثرة دون التَّواتر، وبعضهم ما تلقَّته الأمَّة بالقبول وبعضهم ما اشتهر عند أئمَّة الحديث وبعضهم ما يُسمَّى تواتر الطَّبقة (البحر المحيط 3\312-313).

3 (النُّكت على كتاب ابن الصَّلاح 1\70).

1-2-2-1-1- الخبر المتواتر

تواتر ما جاء به رسول الله محمَّد صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى يدلُّ عادة على ثبوت ذلك عنه صلى الله عليه وسلم باعتبار أصل التَّواتر من جهة معرفيَّة[1]، لكن من حيث هو خبر من الله تعالى فهنا خصوصيَّة تفيدنا كون الدَّلالة عقليَّة لا عاديَّة فقط، فإنَّه لمَّا كان التَّواتر يفيد وجوب الصدق عادة فيلزم من فرض عدم إفادته الثُّبوت كون العادة قد انخرقت، وإنَّما يكون انخراق العادة من الله تعالى لأنّه تعالى خالق كلِّ شيء. فإذا ما كان الخبر خبراً عن الله تعالى بطريق مصدَّق منه تعالى ثمَّ كان هناك خرق في العادة بكونه لم يكن ثابتاً مع رواية الجمع المأمون تواطؤهم على الكذب فهذا الخرق من الله تعالى، فيكون الله تعالى دالّاً لنا على ثبوت خبر عنه تعالى مع عدم ثبوته عنه تعالى بطريق نقل الجمع، بل بطريق أن خلق لنا ما يدلُّ على ذلك ممَّا نتوهَّمه بطريق نقل الجمع، فيكون الله تعالى بحسب هذا الاحتمال مكلِّماً لنا. فينتج أنَّه تعالى يكون مكلِّماً لنا على الاحتمالَين مخبراً، وإذ يمتنع عقلاً الكذب في حقِّه تعالى يكون هذا الخبر واجب الصِّدق عقلاً[2].

أمَّا المنقول ممَّا ليس من الله تعالى فخرق إفادة التَّواتر لا يفيد تكليماً من الله تعالى، فيبقى الوجوب العاديُّ.

والتَّواتر في النَّقل الشَّريف منه تواتر لفظيٌّ ومنه تواتر معنويٌّ يكون المنقول فيه أخبار مختلفة مع اشتراكها في معنى كلِّيٍّ[3]. ومثال التَّواتر اللَّفظيِّ تواتر نظم القرآن الكريم، ومثال التَّواتر المعنويِّ تواتر حصول خوارق معجزة على يدي رسول الله محمَّد صلى الله عليه وسلم.

---

1 كما سبق في (1-1-4-1-7).

2 وعلى هذا يُعلم بالقطع العقليِّ كوننا مكلَّفين بما هو متواتراً إلينا.

وبهذا التَّقرير كذلك يُجاب عن شبهة مفادها أنَّ هناك روايات متواترة لحصول خوارق، فهذا يعني كون الخوارق جائزة، فلِمَ لا يكون الخرق في دلالة التَّواتر نفسها ولا يكون المخبر عنه قد حصل؟

على أنَّه في حال كون المنقول خبراً من الله تعالى خبراً عن وقوع شيء -كان معجزة أو لم يكن معجزة- ولم يكن هذا الخبر مطابقاً للواقع فهو كذب ممتنع عقلاً في حقِّ الله تعالى.

3 (الإحكام في أصول الأحكام 2\41).

وكذلك من التَّواتر ما يكون تواتر طبقة بنقل الجيل عن الجيل كنقل القرآن الكريم كذلك، ومنه ما يكون تواتر أسانيد[1] كبعض ما روي في كتب الحديث الشريف عن رسول الله صلى الله عليه وسلَّم.

ودلالة تواتر الأسانيد على حصول القطع نظريَّة، فلا يكفي مجرَّد العلم بكثرة الرِّوايات لأنَّ ما يكون من الرِّوايات شديد الضَّعف لا يعضد بعضه بعضاً[2].

1-2-2-1-2- خبر الواحد المحتفُّ بالقرائن

يطلق خبر الواحد على الخبر الذي لا يفيد القطع، وإن كان المخبِر به جمع إذا نقصوا عن حدِّ التَّواتر[3].

وخبر الواحد بنفسه لا يفيد اليقين، لأنَّه حتَّى في حال كونه متَّصل النَّقل من الثِّقة عن الثِّقة[4] فإنَّ خطأ الثِّقة محتمل، لأنَّ معرفة ضبط الرَّاوي تكون بمقارنة مرويَّاته بمرويَّات الضَّابطين المتقنين، فإن كانت أغلب مرويَّاته موافقة لمرويَّاتهم وكانت مخالفتها لها نادرة حُكِمَ عليه بأنَّه ثقة[5]. فإذن لا يلزم ليكون الثِّقة ثقة أن يكون معصوماً أو أنَّه لا يخطئ في أيٍّ من مرويَّاته[6]. فلحصول هذا الاحتمال فلا يكون خبر الواحد مفيداً القطع بنفسه.

---

1 (النكت الغرر 64).

2 (علوم الحديث 33-34). ويمكن تفسير ذلك بأنَّ شديد الضَّعف يكون رواته كذَّابين مثلاً، والكذَّاب الذي يكذب لنصرة معتقد مثلاً سيهمُّه تدعيم هذا المعتقد بما هو موجود أصلاً من الرِّوايات. وبهذا يمكن تفسير تكاثر الأسانيد شديدة الضَّعف لرواية بعينها من غير وجود أيِّ إسناد صحيح.

3 (البحر المحيط 3\318).

4 الثِّقة هو العدل الضَّابط.

والعدل: المسلم البالغ العاقل السَّالم من أسباب الفسق وخوارم المروءة.

والضَّابط: المتيقِّظ غير المغفَّل، الحافظ إن كان محدِّثاً من حفظه الضابط لكتابه إن حدَّث من كتابه (الرِّسالة للشَّافعيِّ 371، علوم الحديث 104-105).

5 (علوم الحديث 106).

ولكون هذا الضَّابط متشاككاً لاختلاف الرُّواة في مقدار ما يخالفون به مرويَّات المتقنين اختلفت مراتب العدالة للرُّواة كما اختلفت مراتب الجرح، فليس جميع الثِّقات على درجة واحدة في الضَّبط والإتقان (منهج النَّقد 106-113).

6 فالثِّقة يُخطئ (الإرشاد في معرفة علماء الحديث 202).

أمَّا العدالة فقد يكون العلم بها بالاستفاضة وقد يكون بتعديل اثنين أو واحد عند بعض العلماء أو بالشُّهرة والعرفة بين أهل العلم من غير طعن في عدالته (علوم الحديث 105-106، منهج النَّقد في علوم الحديث 101-104). فالعدالة

ولكن قد يكون خبر الواحد محتفّاً بالقرائن بما يُعلم به كون الخبر مقطوعاً، فمثلاً لو صاحب تابعيٌّ صحابيّاً مدَّة طويلة سمعه يذكر فيها خبراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرَّات عدَّة مختلفة الأزمنة والأمكنة ذاكراً سياق الخبر ومكانه وزمانه وكونه متأخِّراً لقطع احتمال النّسخ مع التزام هذا الصَّحابيّ

المحكوم بها عدالة في الظَّاهر، وهي لا تنافي أن يكون الرَّاوي زنديقاً متلبِّساً بلباس الإسلام لتمرير أكاذيب. لكنَّنا لو فرضنا راوياً مداوماً على الطَّاعات بين النَّاس ظاهر التَّحرّي للشَّرع الشَّريف طول عمره بشهادة ثقات مخالطين له على اختلاف أحواله فلا ريب في بطلان احتمال الزَّندقة، بل يمكن إبطال هذا الاحتمال بأقلَّ من ذلك.

وعلى كلِّ حال، تكفي العدالة الظَّاهريَّة في قبول خبر الرَّاوي، وهذا ما نحن مكلَّفون به شرعاً لقول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ ۚ تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۙ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَّمِنَ الْآثِمِينَ * فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِن شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ}[المائدة: 106-107]. فقد سمَّى الله تعالى الشَّاهدَين الأوَّلَين ذَوَي عدل مع احتمال أن يستحقّاً إثماً، وكونهما ذَوَي عدل فيما يظهر للنَّاس يكفي في الحكم الشَّرعيِّ هنا.

1 وإثبات صدق خبر الواحد المحتفِّ بالقرائن بطريق فرض التَّفسير السَّابق تقريره في (1-1-4-1-9).

وقال ابن حزم الظَّاهريُّ إنَّ خبر الواحد الصَّحيح مفيداً اليقين من حيث إنَّه خبر محتفٌّ بقرينة ضمان الله تعالى لحفظ الدِّين، وبكوننا منهيِّين عن اتِّباع الظَّنِّ، فيكون كلُّ خبر قد وصلنا صحيح الإسناد ثابتاً في نفس الأمر (الفصل في الملل والأهواء والنِّحل 5\71-72، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 1\114-115). وقد ناقش ابن حزم من جهات. وهذا الاستدلال مجرَّد قلبٍ لاستدلال من أنكر صحَّة العمل بخبر الواحد من جهة كونه ظنِّيّاً وكوننا منهيِّين عن اتِّباع الظنِّ.

وهو ضعيف من غير ما جهة؛

منها أنَّه قد ثبت شرعاً وجوب اتِّباع الظنِّ في الأمور العمليَّة، كشهادتَي شاهدين في وصيَّة كما في الآيتين الكريمتين في سورة المائدة آنفتَي الذِّكر. أمَّا اتِّباع الظَّنِّ المنهيُّ عنه ففي الجزم والاعتقاد.

ومنها أنَّ المضمون حفظه القرآن الكريم لا كلُّ ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلَّم.

ومنها أنَّ الرُّواة -من الصحابة رضي الله عنهم فمن بعدهم- قد تباعدوا في الأمصار واختلفت رواياتهم وتعارضت، فيلزم من هذا أن يلزم أهل العراق القطع برواية يلزم أهل الحجاز القطع بنقيضها، وهذا ظاهر البطلان.

ومنها أن ليس بعض طرق التَّوثيق مقطوعا، وذا أحد أسباب اختلاف العلماء في الحكم على الرَّاوي المعيَّن.

ومنها أنَّه فإمَّا أن يجب على الجميع البحث في صحَّة الرِّواية، وهو تكليف بالمحال لأنَّ القدرة على التَّصحيح متوقِّفة على تمكُّن من علوم. وإمَّا أنَّه واجب المختصِّين، والمختصُّون مختلفون في الرِّوايات وليس أيٌّ منهم معصوماً، فيلزم أن لا يتبيَّن صحَّة الرِّواية قطعاً لغيرهم إلا إن أجمعوا على صحَّته، فلا يكون خبر الواحد مفيداً العلم من غير اعتبار الإجماع.

بمقتضى هذا الخبر من عمل مع ظهور اتّباع الصَّحابيِّ للشَّرع الشَّريف[1] فهذا يفيد التَّابعيَّ أنَّ هذا الخبر قد قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم حقّاً[2].

وقد ذكر بعض العلماء أنَّ بعض القرائن تفيد في كون الخبر مقطوعاً؛

فقد قال ابن فورك إنَّ الخبر الذي تلقَّته الأمَّة بالقبول مقطوع بصحّته، ومنع ذلك القاضي الباقلَّانيُّ إن لم يكن مُجمعاً عليه[3].

وقال أبو إسحاق الإسفراييينيُّ وابن فورك وجماعة من العلماء بأنَّ ما رواه الشَّيخان البخاريُّ ومسلم في صحيحيهما يفيد العلم القطعيَّ لا الظَّنَّ فقط، لأنَّ الأمَّة قد أجمعت على قبول أحاديثهما سوى روايات قليلة نسبيّاً تعقَّبها بعض العلماء بعدهما[4].

وعاب ذلك العزُّ ابن عبد السَّلام على ابن الصَّلاح[5]، وقال النَّوويُّ إنَّه قد خالفه فيه المحقِّقون والأكثرون[6]. وقال ابن حجر إنَّ سبب إنكار العلماء على ابن الصَّلاح أنَّه قال إنَّ العلم اليقينيَّ -القطعيَّ- النَّظريَّ واقع به، وهذا ليس بصواب لأنَّه لو كان جميع ما رواه الشَّيخان مقطوعاً به لما كان هناك وجه للتَّرجيح بين أحاديث الصَّحيحين، لكنَّ العلماء المتقدِّمين والمتأخِّرين كانوا يرجِّحون بعض الأحاديث على بعض[7]، فدلَّ ذلك على أن ليس جميع الأحاديث مقطوعاً بها[8].

---

1 حتَّى لو صدر عن الصحَّابيِّ معصية صغيرة كانت أو كبيرة، فإنَّ صدورها عنه لا ينافي عدالته في الرِّواية، لأنَّه بين أن يكون متعمِّداً لكذب فلا يكون مؤمناً، أو يثبت إيمانه فنجزم بأنَّه لا يتعمَّد كذباً. وثبوت الإيمان من الصَّحابة رضي الله عنهم بما ظهر من التزامهم بالشَّرع الشَّريف وتضحيتهم بأموالهم وأنفسهم في الجهاد في سبيل الله تعالى وغير ذلك.

2 لكن مع كون الرِّواية مرويَّة عن تابعيٍّ سيكون الجزم بصحَّة النَّقل أصعب، لأنَّ هاهنا واسطتين نحتاج التَّوثُّق من ضبطهما وضبط الخبر وسياقه وغير ذلك.

3 (النُّكت على كتاب ابن الصَّلاح 1\372-373).

4 (مقدِّمة ابن الصَّلاح ومحاسن الاصطلاح 170-172). وقال في ذلك ابن الصَّلاح "ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ".

5 (مقدِّمة ابن الصَّلاح ومحاسن الاصطلاح 171-172).

6 (التَّقريب والتَّيسير 28).

7 يظهر من ترتيب الإمام مسلم لأبواب صحيحه أنَّه يتعمَّد أن يروي رواية مرجوحة في مقابل رواية راجحة، وسيأتي مثال لذلك في بحث التَّعارض بين المعطيَين النَّقليَّين (2-2-2).

8 (النُّكت على كتاب ابن الصَّلاح 1\379).

ويمكن الجواب عن استدلال ابن الصَّلاح بقوله "ظنَّ من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ" بأن يقال: إذا أجمع المحدِّثون على صحَّة رواية فهم مجمعون على كونها موافقة لما وضعوه من شروط ليُحكَم على الرِّواية بالصِّحَّة، والرِّواية الصَّحيحة من حيث هي صحيحة دون المتواتر تبقى مفيدة غالب الظنَّ لا القطع.

1-2-2-2- المطلب الثَّاني: الخبر ظنِّيُّ الثُّبوت

يُحكم على خبر بأنَّه ظنِّيُّ الثُّبوت إن لم يكن مفيداً اليقين، وقد مرَّ أنَّ خبر الواحد مجرَّداً لا يفيد اليقين فهو ظنِّيُّ الثُّبوت، لكنه مع كونه ظنِّيّاً إلا أنَّه إن كان صحيح الإسناد[1] يكون الظَّنُّ غالباً بما يوجب قبوله العمل به شرعاً[2]، وقد دلَّ الإمام الشَّافعيُّ على حجِّيَّة خبر الواحد بما هو متواتر معنويٌّ وبإجماع الأمَّة[3].

فالمحدِّثون إذن مجمعون على كون هذه الرِّواية صحيحة بحسب الصَّنعة الحديثيَّة، على كونها مفيدة أغلب الظَّنّ، وإجماعهم على كونها مفيدة أغلب الظَّنّ لا ينقلها إلى القطع.

وذلك مثل ما لو سألنا جميع المختصِّين بالأرصاد الجويَّة عن حال السَّماء غداً فأجمعوا جميعاً على أنَّ احتمال أن تمطر غداً 70٪ بحسب ما بين أيديهم من معطيات، فيفيدنا إجماعهم القطع بقوَّة احتمال أن تمطر غداً، لكنَّه لا يفيد القطع بأنَّها تمطر غداً.

ومن هذا الباب ما يكون من إجماع المختصِّين في العلوم الطَّبيعيَّة على نظريَّة، فإجماعهم على كون نظريَّة ما هي الأقرب من بين غيرها لا يعني صحَّة تلك النَّظريّة وكونها حقيقة علميَّة.

أمَّا تلقِّي الأمَّة للصَّحيحين بالقبول فلا يعني قبول كلِّ واحد واحد من روايات الصَّحيحين؛

لأنَّ مفهوم (قبول الأمَّة للصَّحيحين) يحتمل قبولهما باعتبار تصحيح شرطيهما وباعتباركونهما أصحَّ كتابين في الأحاديث الشَّريفة مثلاً.

ولِما ذكر ابن حجر من أنَّ هناك تعارضات بين روايات الصَّحيحَين.

ولِما ثبت من مخالفة جمع من الفقهاء بعض الرِّوايات اتِّباعاً لروايات أخرى في غيرهما ممَّا ينقله الأئمَّة الآخرون.

1 كما قرَّره المحدِّثون.

2 (الرِّسالة 461). فيقول الإمام الشَّافعيُّ: "فأمَّا ما كان من سنَّة من خبر الخاصَّة الذي قد يختلف الخبر فيه فيكون الخبر محتملاً للتأويل وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد فالحجَّة فيه عندي أن يلزم العالَمين حتَّى لا يكون لهم ردُّ ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أنَّ ذلك إحاطة كما يكون نصُّ الكتاب وخبر العامَّة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولو شكَّ في هذا شاكٌّ لم نقل له: تب. وقلنا: ليس لك إن كنتَ عالماً أن تشكَّ كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشُّهود العدول وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقذي بذلك على الظَّاهر من صدقهم، والله وليُّ ما غاب عنك".

وقال أبو بكر الحميديُّ: "فهذا الظَّاهر الذي يُحكم به، والباطن ما غاب عنَّا من وهم المحدِّث وكذبه ونسيانه وإدخاله بينه وبين من حدَّث عنه رجلاً أو أكثر وما أشبه ذلك ممَّا يمكن أن يكون ذلك على خلاف ما قال فلا نُكلِّف علمه إلا بشيء ظهر لنا فلا يسعنا حينئذ قبوله لما ظهر لنا منه" (الكفاية في علم الرِّواية 41).

3 (الرِّسالة 401-420).

وكذلك فإنَّ خبر الواحد مع كونه لا يفيد القطع إلا أنَّه يؤخذ به في أصول الدِّين مع اعتبار كونه ظنِّيّاً، فيقوى المخبر عنه في النَّفس ويزداد القلب سكوناً إليه وثقة به[1] ويُحكم به على التَّغليب[2].

1-2-3- المبحث الثَّالث: دلالة النَّقل

تنقسم نصوص النَّقل الشَّريف من حيث كونها مفيدة في دلالتها إلى قطعيَّة الدِّلالة لا تحتمل إلا معنى واحداً، وإلى ظنِّيَّة الدِّلالة يكون في إفادتها المعنى المعيَّن احتمال مع احتمال غيره.

ويفيد في بحث ما يكون قطعيّاً وما يكون ظنِّيّاً في الدَّلالة بحث أسباب كون اللَّفظ محتملاً في دلالته ثمَّ في تراتب الدِّلالات النَّقليَّة بحسب قوَّتها.

وهذا يفيد في مقصود الدِّراسة في تصوُّر طريق إدراك قوَّة دلالة أي معطى دينيٍّ نقليٍّ على المعاني، ما يكون تأسيساً لوضع الدَّليل في محلِّه في احتمالات التَّعارضات لإجراء التَّرجيح.

1-2-3-1- المطلب الأوَّل: أسباب كون اللَّفظ محتملاً

---

1 (مجرَّد مقالات الشَّيخ الأشعريِّ 176).

وقال الغزاليُّ: "وجب التصديق بها ظناً إن كانت ظنية، فإن وجوب التصديق باللسان والقلب عمل يبنى على الأدلة الظنية كسائر الأعمال" (الاقتصاد في الاعتقاد 272).

وقال السَّعد: "وما يقال أنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فإن أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وإن أريد أنه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان"(شرح المقاصد 2\199). وسياق كلام السَّعد في الاستدلال بظنِّيِّ الدِّلالة على المعنى، لكنَّ القاعدة عامَّة.

وللشَّيخ الشَّريف حاتم بن عارف العونيِّ كتاب (اليقينيُّ والظَّنِّيُّ من الأخبار، سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعريِّ والمحدِّثين) بحث فيه موقف متقدِّمي الأشعريَّة والمحدِّثين من خبر الواحد وأنَّه يفيد الظَّنَّ لا القطع.

2 (مشكل الحديث وبيانه 10).

لمَّا كان وصول النَّقل الشَّريف إلينا بالدَّلالة اللَّفظيَّة الوضعيَّة[1] بلغة العرب[2] وفق القوانين العرفيَّة اللُّغويَّة الإنسانيَّة[3] كان فهمنا لما دلَّ عليه وفق قوانين، ولمَّا كانت هذه القوانين متنوِّعة كثيرة بحسب مآخذ مختلفة أدَّى ذلك إلى أن تكون بعض دلالات الألفاظ محتملة لغير ما معنى.

ومن أسباب كون الدَّلالة اللَّفظيَّة محتملة الإفادة:

---

1 فالدَّالُّ لفظ مجعول بإزاء معنى، كدلالة لفظ (إنسان) على هذا الكائن الحيِّ المختصِّ بهذه الصِّفات (شروح الشَّمسيَّة 1\174-175).

2 وهذا ثابت بقول الله تعالى: { وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ}[الشُّعراء: 192-195]. وما قيل من تضمُّن القرآن الكريم ألفاظاً غير عربيَّة مثل المشكاة والقسطاس والإستبرق والسِّجِّيل أجيب بأنَّ تلك الكلمات قليلة فلا يخرج بها القرآن الكريم عن كونه عربيّاً. وبأنَّ استعمال العرب لها يكفي في تسميتها عربيَّة حتَّى لو كان أصلها غير عربيٍّ. وبأنَّه قد وافق الواضع العربيُّ تلك الأوضاع -أو كان هو الأصل لها- (منهاج الوصول 36).

3 ومن هذه القوانين ما هو مبحوث في علم أصول الفقه، ومن أمثلتها:

كون الوصف مفيداً التَّقييد في بعض الموارد (الإبهاج في شرح المنهاج 378). كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من سأل الشَّهادة بصدق بلَّغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه)[صحيح مسلم: 3\1517 (1909)]. فاللَّفظ: "بصدق" قيد يفيد كون الحكم بتبليغ العبد منازل الشُّهداء مشروطاً بكونه صادقاً بسؤاله الشَّهادة.

دلالة ما يسمُّونه (قياس الأَولى)، وهو القياس الذي يكون المعنى الجامع فيه باقتضاء الحكم في الفرع أولى منه في الأصل (الإحكام في أصول الأحكام 4\5). ومثاله تحريم ضرب الوالدين وشتمهما قياساً على تحريم التَّأفيف، فقد نهى الله عن التأفيف {فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ} [الإسراء:23]، فهذا متضمِّن لتحريم ما هو أشدُّ منه. وكذلك المنع من التَّضحية بالشاة العمياء قياساً على ورود الحديث بالنَّهي عن التَّضحية بالعوراء (فتح الرحمن شرح لقطة العجلان 94).

دلالة المجاز، وهو "اللَّفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطح" (الإبهاج في شرح المنهاج 1\273). كاستعمال لفظ "أسد" للدَّلالة على الشُّجاع و "بحر" للدَّلالة على الكريم أو الواسع.

ومنها ما هو مبحوث في علم الوضع ككون ما يسمِّيه النُّحاة الحرف لفظاً موضوعاً لمعنى غير مستقلٍّ بالمفهوميَّة، فليست معاني الحروف مقصودة لذواتها بل يؤتى بها ليُعرف حال الغير (خلاصة علم الوضع 27).

وليست هذه القوانين مختصَّة بلغة العرب، بل هي عينها حاصلة في لغات أخرى، وسبب ذلك كون الاستعمال البشريِّ للألفاظ ووضعهم لها لتسهيل الدَّلالة على الكلام النَّفسيِّ وتحقيق الأغراض من مبالغة وغيرها، وتلك الأمور مقتضية لمراعاة هذه القوانين.

الأوَّل: كون نقل اللُّغة ظنّيّاً، فإنَّ بعض اللُّغة منقول نقل آحاد من غير معصومين، وقد ثبت أن الخلاف حاصل بين علماء اللُّغة في معاني الألفاظ وفي بعض قوانين اللُّغة. ويندرج في ذلك احتمال أن يكون اللَّفظ مشتركاً[1] أو منقولاً[2].

الثَّاني: احتمال كون الخطاب متضمِّناً المجاز والإضمار والتَّقديم والتَّأخير وكون اللَّفظ عامَّ الخطاب خاصَّ القصد أفراداً وزماناً ومكاناً أو خاصَّ الخطاب عامَّ القصد.

الثَّالث: احتمال وجود أمر خارجيٍّ لا نعرفه -لكونه لم يصلنا- بحيث لا يكون المخاطِب مريداً لما يظهر بحسبه[3]. ويندرج تحته احتمال تحقُّق تخصيص[4] أو نسخ[5] في كلام المخاطِب لا نعرفه فلا نكون واقفين على مطلوب المخاطِب.

وبنى بعضهم على هذا أنَّ الاستدلال بالأدلَّة اللَّفظيَّة الوضعيَّة -بما يتضمَّن النَّقل الشَّريف- لا يفيد القطع رأساً بما في ذلك النُّصوص الشَّريفة[6].

وأجاب الفخر الرَّازيُّ عن ذلك بأنَّ الأدلَّة تفيد اليقين بكونها مقترنة بقرائن مشاهدة أو متواترة[7].

---

1 اللَّفظ المشترك ما وضع للدَّلالة على غير ما معنى (متن تهذيب المنطق والكلام 5).

2 اللَّفظ المنقول ما اشتهر بالدَّلالة على معنى بعد دلالته على غيره (متن تهذيب المنطق والكلام 5).

3 تُذكر هذه الاحتمالات في سياق أنَّ الدَّلالة اللَّفظيَّة الوضعيَّة لا تفيد اليقين إلا بقرائن عشرة: الأوَّل: كون نقل اللُّغة قطعيّاً. الثَّاني: كون نقل القواعد النَّحويَّة والصَّرفيَّة قطعيّاً. الثَّالث: كون اللَّفظ غير مشترك بالقطع. الرَّابع: كون اللَّفظ غير مجازيِّ الدَّلالة بالقطع. الخامس: قطعيَّة كون المخاطِب لم يحذف أو يُضمر غير اللَّفظ. السَّادس: قطعيَّة انتفاء التَّقديم والتأخير. السَّابع: قطعيَّة انتفاء المخصِّص. الثَّامن: قطعيَّة عدم النَّاسخ. التَّاسع: قطعيَّة عدم تحقُّق معارض نقليٍّ. العاشر: قطعيَّة عدم تحقُّق معارض عقليٍّ (الأربعين في أصول الدِّين 2\252-253).

4 التَّخصيص: "قصر العامِّ على بعضٍ منه بدليل مستقلٍّ مقترن به" (التَّعريفات 48). وقال البيضاويُّ: "إخراج بعض ما يتناوله اللَّفظ" (منهاج الوصول 53).

5 النَّسخ: "بيان انتهاء حكم شرعيٍّ بطريق شرعيٍّ متراخٍ عنه" (منهاج الوصول 53).

6 (المحصول 1\390، الأربعين 2\251-252).

7 (المحصول 1\408، الأربعين 2\254). وفي (معالم أصول الدِّين) عبَّر الفخر عن ضعف هذا القول بقوله: "قيل:..." (متن المعالم - شرح المعالم للخونجي 121).

وقال القرافيُّ في شرح ما قاله الفخر في (المحصول): "تقريره أنَّ الوضع بما هو وضع تتطرَّق إليه هذه الاحتمالات، ومع القرائن يُقطع بأنَّ المراد ظاهر اللَّفظ.

ثمَّ القرائن تكون بتكرُّر تلك الألفاظ إلى حدٍّ يقبل القطع، أوسياق الكلام، أو بحال المخبِر الذي هو رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ويمكن أن يُقرَّر هذا هنا في خصوص الاستدلال بالأدلَّة النَّقليَّة في الشَّرع الشَّريف بأنَّنا نعلم أنَّنا مخاطبون بالنُّصوص الشَّريفة من الله تعالى، فالله تعالى يعلم كيف نفهم النُّصوص بمراعاة قوانين الفهم، فلو كان المقصود في الخطاب احتمال غير الظَّاهر ولا دليل عليه البتَّة لَمَا كنَّا مخاطبين بهذا أصلاً، لكنَّا مخاطبون به، فتسقط تلك الاحتمالات[1].

1-2-3-2- المطلب الثَّاني: تفاوت أسباب كون اللَّفظ محتملاً

تتفاوت أسباب كون اللَّفظ محتملاً في دلالته في إضعافها كون اللَّفظ المعيَّن دالّاً على المعنى المعيَّن؛

فالاشتراك في لفظ بين معنيَين بالوضع يقتضي أنَّ دلالته عليهما على السَّواء، فلا يترجَّح أحدهما على الثَّاني.

أمَّا احتمال المجاز فهو مرجوح في مقابل أن يُستعمل اللَّفظ للدَّلالة على ما وضع له.

والمنقول العرفيُّ سيكون راجحاً في احتماله على المنقول عنه إن كان المنقول عنه لمَّا يزل مستعملاً بعدُ[2]، وإن كان المنقول عنه متروكاً فالمنقول لا يحتمل غير معنى واحد.

والقرائن لا تفي بها العباراتُ ولا تنحصر تحت ضابط، ولذلك قطعنا بقواعد الشَّرائع وقواعد الوعد والوعيد وغيرها بقرائن الأحوال والمقال، وهو كثير في الكتاب والسُّنَّة.

فلو قال قائل في قوله تعالى: {مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ}[الفتح: 29] أو {شَهْرُ رَمَضَانَ}[البقرة: 185] {يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ}[البقرة:40] المراد غير محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم أو غير الشَّهر المخصوص أو غير إسرائيل الذي هو يعقوب عليه السلام لم يعرِّج أحد على ذلك وقطع ببطلانه بسبب قرائن التَّكرار وقرائن الأحوال. وكذلك بقيَّة القواعد الدِّينيَّة" (نفائس الأصول 3\1083-1084).

1 فهذا استدلال بطريق عدم الثُّبوت بعدم الإثبات السَّابق تقريره (1-1-4-1-8) مع قرينة تفيد القطع.

وهذه القرينة امتناع كون الله تعالى متكلِّماً بما لا معنى له أو متكلِّما بالمهمل (المحصول 1\385-389).

وفي كتاب تأسيس التَّقديس قال الفخر: "إذا كان لفظ الآية أو الخبر ظاهراً في معنى فإنَّما يجوز لنا ترك ذلك الظَّاهر لدليل منفصل وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيداً ولخرج القرآن عن أن يكون حجَّة"، ثمَّ قرَّر أنَّ الأدلَّة اللَّفظيَّة ظنِّيَّة للاحتمالات المذكورة. ثمَّ قال: "فثبت بما ذكرنا أنَّ صرف اللَّفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدَّليل القاطع على أنَّ ظاهره محال ممتنع"(تأسيس التَّقديس 227-228).

فيكون معنى كلامه أنَّ علمنا بكون القرآن الكريم حجَّة يوجب علينا الأخذ بالظَّاهر وإن كان محتملاً بتلك الاحتمالات العقليَّة ما لم يكن المعارض دليلاً قاطعاً.

2 لا يلزم ليكون اللَّفظ منقولاً أن يُترك المعنى الأوَّل، بل يكفي اشتهار الثَّاني (متن تهذيب المنطق والكلام 5).

أمَّا احتمال اختلاف المعنى لغة وقانون الأداء واحتمال تحقُّق أمر خارجيٍّ لم يصلنا فالقرائن الخارجيَّة تفيد نفيه قطعاً كما مرَّ آنفاً.

وبالنَّظر إلى الواقع فإنَّ الأصل كون كلٍّ من المجاز والنَّقل والاشتراك خلاف الأصل.

أمَّا المجاز فلأنَّ فيه تركاً لاستعمال اللَّفظ للدَّلالة على ما وضع له -وهو المسمَّى الحقيقة- وانتقالاً إلى معنى آخر، فالمجاز فيه زيادة ليكون دالّاً، والزِّيادة خلاف الأصل.

وكذلك فإنَّ دلالة اللَّفظ على ما وضع له لا تحتاج إلى قرينة، ودلالته المجازيَّة تحتاج ولا تكفي دون القرينة[1].

وأمَّا الاشتراك فلأنَّه لو كان الأصل لكنَّا نحتاج زيادة ألفاظ لتعيين أحد معاني المشترك، وهذا فيه كلفة في مقابل استعمال ألفاظ مفردة يكون بها الكفاية، فهو ارتكاب ما يكون الأصل عدم الحاجة إليه[2].

وأمَّا النَّقل فلأنَّه اصطلاح جديد مع نسخ السَّابق، وكلُّ جديد لا بدَّ له من سبب جديد، فيكفي في عدم النَّقل عدم وجود سبب للنَّقل. فهو فيه زيادة وهي خلاف الأصل[3].

وعلى هذا ففي حال احتمال كون لفظ متعدِّد المعاني مشتركاً أو منقولاً أو حقيقة ومجازاً يُقدَّم المجاز على النَّقل والنَّقل على الاشتراك، فتقديم المجاز على هذين لأنَّ فيهما وضعاً زائداً، والمجاز لا وضع جديداً فيه. والنَّقل مقدَّم على الاشتراك لأنَّ المنقول مقطوع به أو راجح والمشترك متساوي الاحتمال فهو دونهما[4].

ولأنَّ ما يكون سبب الاشتراك أقلُّ من أسباب المجاز والنَّقل، فإنَّ الاشتراك يكون بوضع واضع واحد أو باستعمال وضعين للفظ من مصدرين مختلفين -كقبيلتين- ثمَّ يشتهران في لغة واحدة[5]. ولا ريب في أنَّ السَّبب الأوَّل لو كان فهو نادر، وأنَّ السَّبب الثَّاني سيكون نادراً في مقابل النَّقل -العرفيِّ- الذي يظهر كونه طبيعيّاً محتاجاً إليه في الاستعمال في زمن طويل نسبيّاً. أمَّا أسباب المجاز فكثيرة في الاستعمال اليوميِّ.

1-2-3-3- المطلب الثَّالث: تراتب الدِّلالات النَّقليَّة بحسب قوَّتها

---

1 (المحصول 1\339-340).

2 (المحصول 1\275-278).

3 (المحصول 1\314).

4 (منهاج الوصول 38-39، معالم أصول الفقه - أسئلة الكاتبي 153-154).

5 (المحصول 1\267).

لمَّا كانت أسباب الاحتمال متفاوتة في إضعاف دلالة النَّصِّ على المعنى المعيَّن كانت الدَّلالات اللَّفظيَّة متشاككة في قوَّة إفادتها المعنى، فبعضها يكون قطعيَّ الدَّلالة في معنى وبعضها يكون قويَّ الدَّلالة دون القطع وبعضها يكون مُشْتَبِهَهَا بحيث لا يترجَّح المعنى.

فما يفيد القطع النَّصُّ، فهو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، مثل: "رأيت زيداً".

وما دونه الظَّاهر، وهو ما احتمل معنيين أحدهما أظهر من الآخر: مثل: "رأيت اليوم أسداً"، فهو ظاهر في ذلك الحيوان، مع احتمال أن يكون المقصود الإنسان الشجاع احتمالاً مرجوحاً. فإذا وُجِدَ دليل على أنَّ المقصود إنسان شجاع صار هذا ظاهراً بالدَّليل[1].

ولمَّا ثبت أنَّ المجاز مثلاً خلاف الأصل فالأصل الحقيقة، أي كون اللَّفظ مفيداً المعنى الذي وضع له، وهذا ظاهر اللَّفظ

والمجمل ما يحتمل غير ما معنى بحيث لا يكون حمله على بعضها أولى من حمله على غيره[2]، فهو يفتقر إلى البيان، كلفظ (القرء) في قول الله تعالى {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ}[البقرة: 183][3].

والمؤوَّل ما يقابل الظَّاهر، وهو المعنى المرجوح الدَّلالة من اللَّفظ[4].

وقد أخبر الله تعالى عن أنَّ في القرآن الكريم محكماً ومتشابهاً، فقال تعالى: {هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ}[آل عمران: 7].

والمحكم ما حفظ من الاحتمال والاشتباه، فهو واضح الدَّلالة معقول المعنى[5].

---

1 وذلك مثل لفظ (فوق)، فهو بحسب وضعه يدلُّ على علوِّ مكان، فدلالته على علوِّ المكان أظهر من الدَّلالة على غير ذلك من المعاني في مثل القول: "الطائر فوق المئذنة". أمَّا القول: "الملك فوق الوزير" فالظَّاهر من العبارة أنَّ المقصود علوُّ مكانة لا علوُّ مكان.

2 (المحصول 3\155).

3 (شرح الورقات 88-89). والمجمل قد يكون عن اشتراك اللَّفظ أو عن إطلاق لا يجوز حمله على ظاهره وليس تعيين أحد المجازات منه أولى من غيره، وغير ذلك (المحصول 3\155-157).

4 (المحصول 1\231).

وستذكر أمثلة على ظنِّيِّ الثُّبوت وظنِّيِّ الدَّلالة من النُّصوص الشَّريفة في بحث التَّعارضات بينها، في (2-2-2).

5 وقيل إنَّ المحكمات في القرآن الكريم النَّاسخ في مقابل المنسوخ، أو المعمول به في مقابل غير المعمول به، أو ما يُعلم تفسيره في مقابل ما لا يعلم تفسيره إلا الله تعالى، وغيرها. وفي كلٍّ منها مناقشة (المحكم والمتشابه في القرآن الكريم 113،118،144).

والمتشابه المحتمِل الذي لا يتَّضح المقصود منه لإجمال أو مخالفة ظاهر إلَّا بالفحص والنَّظر[1].

والمتشابه مأخوذ من المعنى اللُّغويِّ في أنَّ المتشابهات لا يُدرى المتعيِّن المطلوب منها، كقول الله تعالى إن بني إسرائيل قالوا لسيدنا موسى عليه السلام: {إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا}[البقرة:70]، وقوله تعالى: {أَمْ جَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ}[الرعد: 16].

وقال الفخر الرَّازيُّ إنَّ المحكم يشمل النَّصَّ والظَّاهر وإنَّ المتشابه يشمل المجمل والمؤوَّل[2].

وعند الحنفيَّة تقسيم آخر لوجوه البيان ووجوه أضداد البيان[3].

1 (المحكم والمتشابه في القرآن الكريم 31).

2 (المحصول 231).

3 (منار الأنوار 87-92).

1-3- الفصل الثَّالث: مراتب المعطيات في العلوم الطَّبيعيَّة

1-3-0- مقدِّمة

العلوم الطَّبيعيَّة هي التي يُبحث فيها عمَّا يظهر في العالم المشاهَد[1]، وهي متنوِّعة متمايزة بحسب موضوعاتها، فالجيولوجيا مثلاً مختصٌّ بأحوال الأرض والبيولوجيا بأحوال الكائنات الحيَّة والكيمياء بأحوال التَّفاعلات الكيميائيَّة وعلم النَّفس بأحوال طبيعة الإدراك الإنسانيِّ وفعله...، لكنَّ هذه العلوم -فيما يظهر[2]- يعود بعضها إلى بعض.

ففي علم البيولوجيا ترجع وظائف الإنزيمات[3] إلى كونها مركَّبة تركيباً كيميائيّاً معيَّناً يسمح بحصول تفاعل كيميائيٍّ معيَّن لمادَّة معيَّنة لينتج حصول مركَّبات جديدة معيَّنة مفيدة. والنَّواقل العصبيَّة التي تنقل الإشارة من طرف خليَّة عصبيَّة إلى طرف خليَّة عصبيَّة أخرى مواد كيميائيَّة معيَّنة لكلٍّ منها (وظيفة) خاصة في نقل إشارات معيَّنة[4].

وتنوُّع العمليَّات الكيميائيَّة يرجع إلى التَّركيب الذَّرِّيِّ والجزيئيِّ للمركَّبات الكيميائيَّة، والتَّركيب الجزيئيُّ يرجع إلى التَّركيب الذَّرِّيِّ الرَّاجع إلى علاقات فيزيائيَّة.

فالبيولوجيا إذن ترجع إلى الكيمياء، والكيمياء ترجع إلى الفيزياء. وكذا يمكن إرجاع الجيولوجيا والفلك وغيرهما من العلوم.

---

1 باكتشاف مباشر أو غير مباشر، وهذا كلُّه من الظَّاهر كما أخبر الله تعالى: {يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا}[الرُّوم: 7].

2 لكون هذه العلوم باحثة في الظَّاهر فهي باحثة فيما يظهر من أسباب وفق قانون العادة، ولذلك فإنَّها ليس من مجال بحثها خوارق العادة كالمعجزات والكرامات. بل يمكن ادِّعاء أنَّ بعض ما هو ضمن الأحكام العاديَّة ما يرجع إلى ما هو خارج عن المشاهد، فإنَّ الحقَّ ثبوت الرُّوح وكونها متفاعلة مع البدن مع كونها ليست ممَّا من شأنه أن يُدرك بالوسائل التي بين أيدينا.

3 محفِّزاتٌ بيولوجية جزيئة بروتينة. تسرِّعُ التفاعلات الكيميائية

4 مثل الأدرينالين المحفِّز للجهاز العصبيِّ الودِّيِّ بما يهيِّئ الجسم لمواجهة الخطر الخارجيِّ.
والميلاتونين الذي يكون به الإحساس بالنُّعاس بما يساعد على النَّوم، وغير ذلك.
وحمض الغلوتاميك المحفِّز للتَّعلُّم ونشاط الذَّاكرة.

وذلك يفيد أنَّ العلوم مترابطة لها في حقيقة الأمر نظام واحد كلِّيٌّ، يوجب قوانين كلِّيَّة في العلوم لها المرجع نفسه[1]، ويعني أنَّ التَّعمُّق في بحث جزئيَّة معيَّنة في علم سيوصِل إلى درجة الانتقال إلى علم آخر.

ولهذا صار بعض العلماء إلى تعميم طريقة علميَّة معيَّنة[2] في البحث في جميع نواحي العالم المشاهَد حتى ما يُدَّعى أنَّه خارق لقوانين العالم[3].

والمطلوب في العلوم الطَّبيعيَّة اكتشاف ما هو موجود ووصفُه وتفسيره[4]، فيتحصَّل أنَّ المعطيات العلميَّة ستنقسم إلى أقسام ثلاثة:

أوَّلاً: اكتشافات علميَّة بأنَّ كذا موجود متحقِّق، مثل البكتيريا وأشعة الرَّاديو وغير ذلك.

ثانياً: قوانين علميَّة تصف علاقات بين الأشياء في العالم المشاهَد.

---

1 مثلاً عند ارتفاع درجة الحرارة بمستوى معيَّن ستختلف العلاقة الفيزيائيَّة والكيميائيَّة والبيولوجيَّة للنِّظام.

2 الطريقة العلميَّة (Scientific Method) مجموعة منهجيَّات وعمليَّات لاكتساب المعرفة بما يتضمَّن فرض نظريَّات تُختبر بمشاهدة والتَّجارب، فإذا وافقت المشاهدة والتَّجارب ما تتوقَّعه النَّظرية قويت، وإن خالفت سقطت (Historical Dictionary 195).

3 ويفيدنا بحث ما نراه بادي الرَّأي خارقاً للعادة بمحاولة تفسيره وفق قوانين العالم في تمييز ما هو خارق حقيقة عن غيره، فإنَّ هناك من الظَّواهر ممّا يُحكم بأنَّه من الخوارق ممَّا يُدَّعى حصوله عند غير المسلمين كالرُّؤى وغيرها. ويفيد في غير ذلك.

نعم، هناك من عنده غرض أن يكذِّب بالمعجزات فيبحث عن أيِّ تفسير يراه طبيعيّاً لها، كفيلسوف ينكر كون الإله تعالى فاعلاً مختارا كابن سينا، فيقول إنَّ للخوارق تفسيراً طبيعيّاً ككون بعض النُّفوس ذات ملكة يتعدَّى تأثيرُها بدنَها (شرح الإشارات للفخر 2\657).

ودجَّال مدَّع للنُّبوَّة مع عدم تحقُّق أيِّ معجزة له، فينكر المعجزات مطلقاً، كقول الدَّجَّال القاديانيِّ إنَّ ولادة ابن لامرأة من غير حمل ظاهرة طبيعيَّة مع كونها نادرة، فإنَّ من النِّساء من يكون لها قوَّة رجوليَّة مع الأنوثة فيكون الحمل التِّلقائيُّ (سُرمہ چشم آریہ (كحل عيون الآريا) - مجموعة الخزائن الروحانية- 2\96).

ومتفلِّت لا يريد التَّسليم لشَّرع الشَّريف لاتِّباعه لشهوته، فيستسهل التَّكذيب.

وغير هؤلاء ممَّن لا تظهر أسبابهم، كالشَّيخ محمَّد عبده إذ يقول في القصص القرآنيِّ: "بَيَّنَّا غير مرَّة أنَّ القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التَّاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيَّات الأخبار عند الغابرين. وإنه ليحكى من عقائدهم الحق والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النَّافع والضَّارُّ، لأجل الموعظة والاعتبار، فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز موطن الهداية" (تفسير المنار 1\330).

4 وسيكون ذلك باباً للصِّناعة والاختراع لجلب المصالح ودرء المفاسد.

ثالثاً: نظريَّات يكون بها تفسير هذه الظَّواهر وهذه القوانين.

ومن المفيد جدّاً في تحقيق الغرض بدراسة التَّعارضات بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة تصوُّر هذه الأقسام ومعرفة قوَّة كلٍّ منها في إفادة القطع، فبتصوُّر قوَّتها يمكن معرفة الرَّاجح بينها وبين المعطيات النَّقليَّة.

1-3-1- المبحث الأوَّل: الحقيقة العلميَّة

1-3-1-1- معنى (الحقيقة العلميَّة)

الحقيقة ما هو متحقِّق قطعاً بغضِّ النَّظر عن إدراك المدرِك[1]، والحقيقة العلميَّة هي ما يكون متحقِّقاً بالفعل في العالم المشاهَد.

والطَّريق العلميُّ في العلوم الطَّبيعيَّة لإدراك ما هو حقيقة علميَّة المشاهدةُ والتَّجربة بالحواسِّ مراراً[2].

ومثال ذلك إدراكنا لوجود البكتيريا وللإلكترون.

---

[1] (التَّعريفات 80) هذا على قول من يقول بتحقُّق الأمور خارج الذِّهن، ومن قال بأنَّ كون الأمر حقيقة بكونه منسجماً مع النِّظام فمعنى الحقيقة مختلف عنده (Historical Dictionary 77-78). وكذا من يُرجع الحقيقة إلى حصول المنفعة. وقد سبق في (1-1-5-0).

[2] وضرورة تكرار التَّجربة لتوكيد النَّتيجة، فإنَّ طريقة التَّجريب باستعمال الأدوات تحتمل الخطأ بمقدار ما لهذه الأدوات من عدم دقَّة طبيعيٍّ لأسباب عدَّة.

ومثال ذلك أن قام فريق في معهد سيرن بقياس سرعة جسيم النيوترينو سنة 2011م فوجدوه أسرع من سرعة الضَّوء، ثم قام فريق آخر بالتَّجربة فوجدوا أنَّ وصول الفريق الأوَّل إلى هذه النَّتيجة كان ضمن مجال الخطأ بسبب عدم دقَّة الأجهزة بما يكفي.

https://en.wikipedia.org/wiki/Measurements_of_neutrino_speed

1-3-1-2- بحث جهة دلالة الحسِّ بشيء على وجوده

يفيد بحث جهة دلالة الحسِّ بشيء على وجوده خارجاً في معرفة ما يلزم اتِّباعه في حال التَّعارض بين المنقول والمشاهَد[1]، فلذلك لا بدَّ من بحث إفادة المشاهدة نفسها.

فالأمر أنَّنا عندما نصل إلى تحقُّق شيء بطريق المشاهدة والتَّجربة فنحن في الحقيقة ننتقل من تحقُّق شيء إلى ثانٍ:

المتحقِّق الأوَّل: الشُّعور نفسه، حصول الإدراك لـ (أنا).

المتحقِّق الثَّاني: تحقُّق الأمر خارج الذِّهن موافقاً لما أشعر به.

والانتقال من الأوَّل إلى الثَّاني تلقائيٌّ لا إراديٌّ، يمكن أن يقال إنَّه يحصل بناء على تكرُّر التَّجارب من الطُّفولة؛ أي إنَّ الذي يحصل للطِّفل أنَّه في بداية عمره يتعرَّض لإحساسات متنوعة معاً، يسمع صوتاً ويرى صورة، الصَّوت يزداد مع صيرورة الصُّورة أكبر، ثمَّ يشعر باللَّمس والرَّائحة، ثمَّ يقلُّ هذا الشُّعور مع صغر الصُّورة وضعف الصَّوت... ويكون هناك ربط تلقائيٌّ بين هذه المدركات المختلفة بحيث يتوقَّع الدِّماغ الشُّعور باللَّمس عند كبر الصُّورة مثلاً. ومع ملاحظة الطِّفل استقلال تلك المحسوسات عنه من حيث إنَّها تتنوَّع كثيراً يدرك مفهوم الانفصال ويحصل في الذِّهن مفهوم (الخارج)، ويُدرك أنَّ هناك أشياء خارجة عنه متحقِّقة بأنفسها.

فإذن: المتحقِّق الأوَّل متحقِّق بضرورة نفسه، والمتحقِّق الثَّاني متحقِّق بالضَّرورة العاديَّة بطريق معالجة لا إراديَّة[2]. بناء على ذلك فإنَّ الجزم بوجود البكتيريا مثلاً ليس مبناه عقليّاً لذاته، بل حتَّى وجود هذه الشَّجرة وهذا الرَّجل[3].

لكن إذ نحن نعيش في نظام هذه الإدراكات المطَّردة فإنَّ إدراكنا لشيء بالبصر مثلاً سيجعلنا جازمين بأنَّه سيكون له حكم كذا وكذا ممَّا جرَّبناه، وهذا كاف في الجزم العمليِّ في الحياة اليوميَّة.

---

[1] وسيأتي هذا في البحث في جواز التَّعارض بين المنقول والمشاهَد (2-3-1).

[2] كما سبق في بحث منشأ الضَّروريَّات العاديَّة (1-1-1-4-2-×-1).

[3] فيجوز عقلاً أن يخلق الله تعالى في وهم الإنسان إدراكاً لشجرة من غير وجود شجرة، كما يجوز أن يخلق أضواء تصل إلى عين الإنسان معبِّرة عن شجرة وإن لم توجد الشَّجرة.

لكنَّ بعض النَّاس ينتقلون من هذا إلى أنَّ ما نسمِّيه (العالم) مجرَّد وهم لا تحقُّق له في نفس الأمر.

وأمَّا علميّاً فحتَّى لو فرضنا أنَّ ما نسمِّيه عالماً خارجيّاً ليس متحقِّقاً في نفس الأمر فإنَّ الضَّروريَّات الذَّاتيَّة النَّفسيَّة -ككوننا نشعر- والضَّروريَّات العقليَّة المنطقيَّة ثابتة، وهي كافية في الاستدلال والوصول إلى إثبات وجود الإله تعالى واتِّصافه بالصِّفات وأنَّه غيرنا، وعلى كون المعجزات خارقة للعادة فعلاً، فحتَّى لو فرضنا العالم متوهَّماً فهو يتضمَّن نظاماً مطَّرداً، وبثبوت المعجزات في دعوى إنسان صدقه فيلزم عقلاً صدق كونه خارجاً وكون العالم الذي نحكم عليه بكونه خارجياً خارجيّاً فعلاً وكون الأصل فيه أنَّه على ما هو عليه كما نشاهده[1].

فإذن: نحن نجزم بأنَّ العالم موجود فعلاً خارجاً عنَّا، ونجزم باطِّراد قوانينه، لكن لا يلزم من هذا بطلان النَّقل الذي يتضمَّن تحقُّق ما ليس مشاهداً أو عدم تحقُّق ما هو مشاهَد.

1-3-2- المبحث الثَّاني: القوانين العلميَّة

1-3-2-1- المطلب الأوَّل: معنى القانون العلميِّ

القانون "أمر كلي منطبق على جميع جزئياته التي تتعرف أحكامها منه"[2]. والقانون الطَّبيعيُّ يتضمَّن وصفاً عامّاً للعلاقات بين الأمور المشاهدة، هذا الوصف ليس فقط لعلاقة بين أمرين جزئيَّين معيَّنين، بل هو حاصل لجميع الأفراد من نوعَي هذين الجزئيَّين في نوع الظَّرف نفسه[3].

والقانون قد يوصف بالتَّعبير اللُّغويِّ الطَّبيعيِّ، كقانون كون الماء يغلي على مستوى سطح البحر بدرجة حرارة 100 سيليزيوس.

---

[1] وليس المقصود كونه تماماً كما نشاهده بحيث يكون الذِّهن كالمرآة للخارج، بل بمعنى أنَّ ما نحسُّ به له مرجع خارجيٌّ متوافق.

[2] (التَّعريفات 143)، وكذلك هو تعريف القاعدة. وبحسب بعض الاصطلاحات تصير القاعدة قانوناً إذا استقرَّت وصارت شاملة (المعجم الفلسفيُّ 144). ولا يلزم في القانون الطَّبيعيِّ كونه معبِّراً عن سببيَّة شيء لآخر، يكفي كونه واصفاً العلاقة المطَّردة (المعجم الفلسفيُّ - صليبا 181-182).

[3] مثلاً عند وضع هذه الورقة في هذه النَّار سنجد أنَّ هذه الورقة تحترق، وكذا كلُّ ورقة من نوع هذه الورقة في كلِّ نار في الظَّرف نفسه.

ويمكن التَّعبير الرِّياضيُّ عن القانون مثل التَّعبير عن مقدار قوَّة الجاذبيَّة بين جسمين[1] بـ: ق(ج) = ث×ك1×ك2\م2. حيث : ق(ج) = قوَّة الجاذبيَّة، ث = ثابت مقداره 6.67 ×10^-11 تقريباً، ك1 = كتلة الجسم الأوَّل، ك2 كتلة الجسم الثَّاني. م2 = مربَّع المسافة.

1-3-2-2- المطلب الثَّاني: مأخذ القوانين العلميَّة

القوانين العلميَّة تتضمَّن الحكم بكون العلاقة الموصوفة متكرِّرة مطَّردة، فمأخذها من طريق التَّجريب[2]، فلذلك فإنَّ القوانين العلميَّة عامَّة فيما نشاهده وما لم نشاهده ضمن العالم الفيزيائيِّ -وفق الظُّروف نفسها-.

1-3-2-2- المطلب الثَّالث: قطعيَّة القوانين العلميّة

لمَّا كانت القوانين العلميَّة مبنيَّة بطريق التَّجريب فهي إذن مطَّردة بالوجوب العاديِّ، لكنَّها من حيث انبناؤها على استقراء ما نشاهده -لكون طريق التَّجريب يتضمَّنه- فهي لن تصل إلى القطعيَّة المنطقيَّة.

1-3-3- المبحث الثَّالث: النَّظريَّات العلميَّة

1-3-3-1- المطلب الأوَّل: كيفيَّة بناء النَّظريَّة العلميَّة

[1] وفق الميكانيكا الكلاسيكيَّة.

[2] وقد مرَّ في (1-1-4-1-6).

النَّظريَّة أنموذج يُفرض لتفسير عدد من الظَّواهر والاقترانات وردِّها إلى أمر واحد[1]. ويمكن اختبار هذا التَّفسير لهذه الظَّواهر والعلاقات باختبار ما يستلزمه هذا التَّفسير من غير المجرَّب، وكلَّما كانت الظَّواهر متوافقة أكثر كانت النَّظريَّة أقوى[2].

فإذن: مبنى النَّظريَّة عينه طريق (فرض التَّفسير المناسب) السَّابق تقريره[3].

1-3-3-2- المطلب الثَّاني: مدى قوَّة النَّظريَّة العلميَّة

تزيد قوَّة أيِّ نظريَّة بزيادة تحقُّق ظواهر متَّسقة مع ما يُفرض في النَّظريَّة، فكلَّما زادت الظَّواهر الموافقة لها كانت أقوى، وإذا قلَّت الظَّواهر المتَّسقة كانت النَّظريَّة أضعف، فإذا لم يكن هناك من الظَّواهر ما يؤيِّد التَّفسير سُمِّيَ التَّفسير فرضيَّة[4].

لكن لمَّا كانت النَّظريَّة مبنيَّة بطريق فرض التَّفسير المناسب فهي لن تصل إلى القطع المنطقيِّ مهما تكاثرت الظَّواهر المتوافقة معها، لما تقرَّر من كون طريق التَّفسير المناسب لا يفيد القطع المنطقيَّ.

ولذلك قيل إنَّه لا معنى للقول بأنَّ نظريَّة ما (صحيحة)[5]، أي إنَّها في طور كونها نظريَّة فإنَّها لا تفيد اليقين، فلا يصدق مفهوم الصِّحَّة هنا.

ولذلك فإنَّ بين علماء الطَّبيعيَّات تنازعاً في دور النَّظريَّات في العلوم[6].

---

1 (المعجم الفلسفيُّ 202).

2 مثلاً في تفسير الجاذبيَّة بأنَّ للمكان والزَّمان بنية واحدة محايثة للمادة متفاعلة معها كما اقترح آينشتاين اكتُشفت بعض الظَّواهر التي تؤيِّد هذه النَّظريَّة، مثل ظهور انحناء الضَّوء تُجاه الكتل الكبيرة وظهور ما يسمُّونه موجات الجاذبيَّة.

3 في (1-1-4-1-9).

4 (المعجم الفلسفيُّ - صليبا 143-144). والفرضيَّة هي الخطوة الأولى في أن يفرض شخص تفسيراً لظواهر ثمَّ يُختبر هذا الفرض، فإن وجدنا ما يصدق مع الفرض من الظَّواهر صار نظريَّة. ومثال الفرضيَّات فرضيَّة الأكوان المتوازية وفرضيَّة الأوتار الفائقة، فهذان تفسيران مفترضان لبداية الكون وكونه على صورته هذه، لكن لا يوجد أيُّ ظاهرة يمكن التَّنبُّؤ بها بناء على هاتين الفرضيَّتين ممَّا يمكن اختباره.

5 (Historical Dictionary 212).

6 (Historical Dictionary 212).

2-الباب الثَّاني: بحث تحليليٌّ في التَّعارض بين المعطيات الدِّينيَّة والمعطيات العلميَّة

2-0- مقدِّمة

لمَّا كان الغرض من هذه الدِّراسة بحث التَّعارضات بين المعطيات العقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة وفق منطلق عقليٍّ صحيح كان من اللَّازم الوقوف على المنهج الكلِّيِّ في حلِّ الإشكال من حصول التَّعارض ثمَّ بحث احتمالات التَّعارض ليكون بحث المطلوب ممهَّداً.

ولذلك يأتي هذا الباب مشتملاً على فصول ثلاثة:

2-1- الفصل الأوَّل: قانون التَّعارض

2-2- الفصل الثَّاني: البحث في احتمالات التَّعارض بين المعطيات المختلفة.

2-3- الفصل الثَّالث: تحليل جهات التَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة.

2-1- الفصل الأوَّل: قانون التَّعارض

2-1-1- المبحث الأوَّل: وصف قانون التَّعارض

قانون التَّعارض[1] عبارة عن وصف للواجب تقديمه من بين متعارضين بناء على قوَّة كلٍّ منهما.

وصورته أنَّه لو كان هناك أيُّ تعارض بين أيِّ دليلَين فكلُّ واحد منهما له احتمالان: إمَّا أن يكون قطعيّاً وإمَّا أن يكون ظنّيّاً.

وعند اعتبار الدَّليلَين معاً سيكون عندنا أربعة احتمالات:

الأوَّل: كون الدَّليلَين قطعيَّين.

الثَّاني: كون الدَّليل الأوَّل قطعيّاً والثَّاني ظنّيّاً.

الثَّالث: كون الدَّليل الأوَّل ظنّيّاً والثَّاني قطعيّاً.

الرَّابع: كون الدَّليلَين ظنّيَّين.

والقانون في هذه الاحتمالات كالآتي:

أمَّا الاحتمال الأوَّل فممتنع[2].

وأمَّا الاحتمالان الثَّاني والثَّالث فموجبانِ تقديمَ القطعيِّ على الظَّنِّيِّ.

وأمَّا الاحتمال الرَّابع فاللَّازم ترجيح الأقوى بين الظَّنِّيَّين، فالظَّنِّيَّات تتفاوت فيما بينها في القوَّة[3]. وإن لم يظهر كون أحدهما أقوى فاللازم علميّاً التَّوقُّف.

ويمكن تمثيل احتمالات التَّعارض بهذا الجدول:

---

[1] التَّعارض: "تقابل الدَّليلَين على سبيل الممانعة" (البحر المحيط 6\109).

[2] حتَّى لو فرضنا أنَّ أحد الموجِبَين للعلم ضروريٌّ والآخر نظريٌّ، فإنَّ النَّظريَّ قطعيَّ الصُّورة والمادَّة يفيد النَّتيجة قطعاً كالضَّروريِّ (المحصول 5\449-450).

[3] (المحصول 5\401).

			المعطى الثَّاني	
			قطعيٌّ	ظنّيٌّ
المعطى الأوَّل		قطعيٌّ	×	1
		ظنّيٌّ	2	~

المقصود بـ (×) كون الاحتمال باطلاً.

والمقصود بـ (1) كون المعطى الأوَّل مقدَّماً في ذلك الاحتمال، وكذا (2) للمعطى الثَّاني.

والمقصود بـ (~) على عدم لزوم ترجيح أيٍّ من الدَّليلَين بمجرَّد هذا النَّظر الأوَّليّ.

والحاصل أنَّه مهما تعارض معطيان[1] فلا بدَّ من كذب أحدهما، ويلزم من هذا أنَّه لا بدَّ من كون أحد المعطيَين على الأقلّ ظنّيّاً.

وقد قرَّر الإمام فخر الدِّين الرَّازيُّ هذا القانون بصورة عامَّة، سواء كان الطَّريق بديهيّاً أو حسّيّاً أو استدلاليّاً، وسواء كان عقليّاً أو نقليّاً[2].

2-1-2- المبحث الثَّاني: مأخذ قانون التَّعارض

يمكن إرجاع قانون التَّعارض إلى ثلاث قضايا:

الأولى: أنَّ كذب القطعيِّ يلزم منه التَّناقض.

الثَّانية: أنَّ الطَّريق الظَّنِّيَّ يحتمل الخطأ.

الثَّالثة: أنَّ الظَّنَّ الأقوى من غيره أقربُ إلى الصَّواب فيما يظهر علميّاً راجحٌ عمليّاً.

---

[1] بما يعمُّ الضَّروريَّ والنَّظريَّ، بما لا وجه للجمع بينهما به.

[2] (المحصول 449).

وهذه الثَّلاثة ظاهرة لثبوت الأصل العقليّ والأصل النَّقليّ وضروريَّة الحسِّ، ويلزم منها:

أولاً: أنَّه على تقدير تعارض قطعيَّين سيكون الحال:

إمَّا صدقهما معاً، فيلزم كذبهما معاً، فيلزم التَّناقض.

أو صدق أحدهما، فيكون القطعيُّ الآخر كاذباً، فيلزم التَّناقض.

أو كذبهما معاً، فيلزم التَّناقض.

فالتَّناقض حاصل على كلِّ حال، فهذا الاحتمال باطل.

ثانياً: أنَّه على تقدير تعارض قطعيٍّ وظنِّيٍّ سيكون الحال:

إمَّا صدقهما معاً، فيلزم صدق معارض القطعيِّ، فيكون القطعيُّ صادقاً كاذباً معاً، وهو تناقض.

أو صدق الظَّنيِّ وكذب القطعيِّ، فيلزم التَّناقض كذلك.

أو صدق القطعيِّ وكذب الظَّنِّيِّ، وهذا لا تناقض فيه.

ثالثاً: أنَّه على تقدير تعارض ظنِّيَّين فكلاهما محتمل، وقد يُتصوَّر كون أمر محتملاً أكثر من الثَّاني فيُرجَّح بحسبه، وإن لم يظهر كون أحدهما أقوى من الثَّاني فلا معنى لترجيح أحدهما، فيلزم التَّوقُّف عن الحكم بأحدهما دون الثَّاني. كما لا يصحُّ تصحيح كليهما مطلقاً للزوم التَّناقض لأنَّ فيه تصديق خبرين يكذِّب كلٌّ منهما الآخر[1].

[1] ويرد في احتمالات التَّعارض ما يكون تعارضاً موهوماً غير حقيقيٍّ، فلذلك فإنَّ اللَّازم قبل البحث في التَّرجيح تصوُّر المتعارضَين بما يكفي والتَّوكُّد من تعارضهما فعليّاً.

2-2- الفصل الثَّاني: البحث في احتمالات التَّعارض بين المعطيات المختلفة

2-2-0- مقدِّمة

سبق آنفاً تقرير أنَّ التَّعارض بين قطعيِّين ممتنع[1]، وعليه فإنَّ أيَّ تعارض محتمل فهو إمَّا بين قطعيٍّ وظنِّيٍّ أو بين ظنِّيَّين. وسبق بحث الضَّروريَّات وأقسام طرق النَّظر العقليِّ وأقسام المعطيات النَّقليَّة وأقسام المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة وأنَّ منها ما يكون منها مفيداً القطع وما يكون مفيداً الظَّنَّ.

وعلى ذلك فإنَّ من الممكن أن يحصل تعارض بين تلك المعطيات المختلفة، فإنَّ التَّعارض يمكن أن يكون بين خطأين وبين صواب وخطأ، فلمَّا كان بعض تلك المصادر للمعطيات ظنِّيّاً كان محتملاً للخطأ، فيكون محتملاً أن يكون معارضاً لمعطى آخر.

فيفيد النَّظر في احتمالات التَّعارض بين المعطيات المختلفة للتَّرجيح بينها.

2-2-1- المبحث الأوَّل: التَعارض بين المعطيَين العقليَّين

المقصود بـ (المعطى العقليِّ) هنا ما يكون من مقدِّماته عقليٌّ راجع إلى مبدأ الهويَّة ولم يكن فيها مقدِّمة نقليَّة[2]، وعلى هذا:

---

[1] (2-1-2). في نفس الأمر حتَّى لو تُوُهِّم تعارض بين قطعيَّين من بعض النَّاس.

[2] ويُسمَّى دليلاً عقليّاً إن من مقدِّماته محسوس كمقدِّمة التَّغيُّر في العالم في دليل الحدوث.

ولو كان المقصود من (المعطى العقليِّ) ما كان الوصول إليه بطريق العقل للزم أن يكون كُلُّ ما ليس إلهاماً معطى عقليّاً بما يشمل المعطى الحسِّيِّ والنَّقليِّ؛

فإنَّ الحاكم بتحقُّق المحسوس العقل لا الحسُّ، ولذلك فإنَّ الخطأ فيه كتوهُّم السَّراب ماء ليس الخطأ فيه للحسِّ، بل للعقل في تفسير ما أحسَّ به (تلخيص المحصَّل - المحصَّل 21).

وإنَّ أيَّ معطى نقليٍّ لا بدَّ في تصديقه من تصديق كون النَّقل نفسه صادقاً، وهذا بدليل عقليٍّ (فتح الرَّحمن 100).

لو تعارض معطيان عقليّان فلا بدَّ من كون أحدهما على الأقلِّ ظنّيّاً كما مرَّ[1].

ومن التَّعارض بين المعطيَين العقليَّين التَّعارض بين قطعيٍّ وظنِّيٍّ والتَّعارض بين ظنِّيَّين.

ومثال تعارض القطعيِّ مع الظَّنِّيِّ: تعارض أدلَّة على حدوث العالم وأدلَّة على قدم العالم، وتقرير المناقشات في الكتب الكلاميَّة والفلسفيَّة[2]. حتَّى إنَّ جالينوس الطَّبيب اليونانيَّ قد نقل عنه أنَّه قال في مرض موته إنَّه لا يعلم إن كان العالم قديماً أو محدثاً، لتوهُّمه كون الأدلَّة متكافئة فعلاً[3]. والحقُّ المقرَّر عند الإسلاميِّين حدوث العالم.

ومثال تعارض الظَّنِّيَّين: تعارض دليل إثبات جواز وجود مخلوق مجرَّد عن المادَّة مع دليل امتناع ذلك. فالدَّليلان كلاهما ضعيف لا يوجب القطع[4].

ولكون المعطيين العقليَّين المتعارضين متضمِّنين لدليل ضعيف، ولكون كلِّ دليل ضعيف فضعفه من خلل في مادَّة القياس أو صورة القياس أو كليهما فيتحصَّل أنَّ سبب التَّعارض بين الدَّليلَين العقلِّيَّين الضَّعف في المقدِّمات أو في صورة القياس[5].

2-2-2- المبحث الثَّاني: التَّعارض بين المعطيَين النَّقليَّين

الدَّليل النَّقليُّ ما كان فيه مقدِّمة نقليَّة واحدة على الأقل، فمن مقدِّمات الدَّليل النَّقليِّ صدق النَّقل نفسه، وهذا لا يكون بمحض النَّقل وإلا للزم الدَّور[6].

---

[1] يُشعر من كلام العلماء أنَّهم إن أطلقوا (دليل عقليٌّ) فإنَّهم لا يريدون ما يكون ظنِّيّاً رأساً، فالعقليُّ هو المستوفي جميع الشَّرائط القطعيَّة من صحَّة صورة القياس ومادَّته إن كان استدلالاً كونه فعلاً ضروريّاً يرجع إلى مبدأ الهويَّة إن ادُّعي فيه أنَّه ضروريٌّ.

[2] مثلاً في (تحرير الدَّلائل 36-46).

[3] (المطالب العالية 4\27).

[4] فمن قال بامتناع وجود مخلوق مجرَّد استند بأنَّه لو كان كذلك لكان مشابهاً لله تعالى بالتَّجرُّد عن المكان.
وهو ضعيف لأنَّ التَّجرُّد سلب، والاشتراك في السَّلب ليس بمشابهة وليس ممنوعاً.
ومن قال بوجود مخلوق مجرَّد استدلَّ بأدلَّة منها أنَّ علم الإنسان بالكلِّيَّات، فالـ (أنا) مجرَّد لأنَّه محلُّ الكلِّيِّ المجرَّد.
وهو ضعيف لبطلان القول بالوجود الذِّهنيِّ. والمفهوم الكلِّيُّ ليس له تحقُّق في نفسه أصلاً.(تحرير الدَّلائل 119-123).

[5] (1-1-2-3).

[6] مرَّ في (1-2-1).

ويمتنع أن يكون تعارض بين معطيين نقليَّين قطعيَّ الثُّبوت والدّلالة وإلا للزم كذب ما هو مقطوع أنَّه من الله تعالى، فيلزم الكذب في كلام الله تعالى عن ذلك[1].

فالتَّعارض إنَّما يكون بين قطعيٍّ وظنِّيٍّ، والقطعيَّة والظَّنِّيَّة في المعطيات النَّقليَّة بحسب الثُّبوت وبحسب الدّلالة.

فالتَّعارض بالاحتمال العقليّ سيكون له ستَّة عشر احتمالاً، واحد منها أن يتعارض قطعيُّ الثُّبوت قطعيُّ الدّلالة مع قطعيِّ الثُّبوت قطعيِّ الدّلالة، وهذا هو الممتنع عقلاً. ويبقى خمسة عشر احتمالاً أخرى يمكن أن يقع التَّناقض فيها، ويمكن تمثيلها بهذا الجدول:

			النَّصُّ الثَّاني			
			قطعيُّ الثُّبوت		ظنِّيُّ الثُّبوت	
			قطعيُّ الدّلالة	ظنِّيُّ الدّلالة	قطعيُّ الدّلالة	ظنِّيُّ الدّلالة
النَّصُّ الأوَّل	قطعيُّ الثُّبوت	قطعيُّ الدّلالة	×	1	1	1
		ظنِّيُّ الدّلالة	2	~	~	~
	ظنِّيُّ الثُّبوت	قطعيُّ الدّلالة	2	~	~	~
		ظنِّيُّ الدّلالة	2	~	~	~

و (×) بمعنى عدم صحَّة هذا الاحتمال.

و (1) يدلُّ على أنَّه في ذلك الحال يُقدَّم الدَّليل الأوَّل. وكذا دلالة (2) على تقديم الدَّليل الثَّاني في ذلك الحال.

و (~) على عدم لزوم ترجيح أيٍّ من الدَّليلَين بمجرَّد هذا النَّظر الأوَّليّ.

ومن التَّعارضات بين الأدلَّة النَّقليَّة ما يكون مع قطعيَّة دلالة الدَّليلَين، فتكون الظَّنِّيَّة من حيث الثُّبوت، مثل:

[1] إن كان خبراً. أو كونه تعالى آمراً غير آمر معاً إن كان إنشاء، وهو تناقض.

1- ما يكون بين قطعيِّ الثُّبوت قطعيِّ الدِّلالة و ظنِّيِّ الثُّبوت قطعيِّ الدِّلالة، مثل التَّعارض بين قول الله تعالى: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ} [السَّجدة: 4] و{قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ} [فصِّلت: 9-12]، مع ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فقال: "خلق الله عز و جلَّ التربة يوم السَّبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشَّجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثُّلاثاء، وخلق النُّور يوم الأربعاء، وبثَّ فيها الدَّوابَّ يوم الخميس، وخلق آدم عليه السَّلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى اللَّيل)[1].

والتَّعارض من جهات:

الأولى: الآيات الكريمة قطعيَّة الثُّبوت والدِّلالة في كون عدد أيَّام الخلق ستَّة، والرِّواية ظنِّيَّة الثُّبوت قطعيَّة الدِّلالة في أنَّها سبعة.

الثَّانية: أنَّ الآيات الكريمة تفيد كون خلق الأرض وما فيها في أربعة أيَّام، والرِّواية تذكر أنَّها في سبعة.

الثَّالثة: أنَّه ليس في الرِّواية ذكر لخلق السَّموات[2].

فالواجب هاهنا إذ لم يُقدر على تأويل الرِّواية لكونها قطعيَّة الدِّلالة أن يُحكم بشذوذ الرِّواية لمخالفتها القطعيَّ[3].

---

[1] (صحيح مسلم 4\2149 (2789)).

[2] (حديث خلق التُّربة يوم السَّبت 9)

[3] وقد قيل بكون هذه الرِّواية ضعيفة من حيث الإسناد كذلك، حتَّى إنَّ البخاريَّ قال إنَّ الأصحَّ كون هذه الرِّواية عن أبي هريرة رضي الله عنه عن كعب الأحبار (التَّاريخ الكبير 1\413 (ترجمة أيوب بن خالد)).
وقد حاول أ. د. شرف القضاة توجيه الرِّواية بما لا تعارض فيه مع الآيات الكريمة في بحث له (حديث خلق التُّربة يوم السَّبت 11-15).

2- ما يكون بين ظنِّيِّ الثُّبوت قطعيِّ الدِّلالة وبين مثله: مثل ما رواه مسلم في صحيحه في كتاب الحجِّ، باب (ما يفعل بالمحرم إذا مات)، الحديث رقم (1206)[1] فروى عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما أنَّ رجلاً وقع من بعيره فكسرت عنقه ومات، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اغسلوه بماء وسدر وكفِّنوه في ثوبه ولا تخمِّروا رأسه، فإنَّ الله يبعثه يوم القيامة ملبِّياً) ولفظ (ملبياً) في روايات[2] ، وفي روايات[3]: (فإنَّ الله يبعثه يوم القيامة يلبِّي) وفي رواية[4] (فإنَّه يُبعث يوم القيامة وهو يُهِلُّ) وفي روايات[5]: (فإنَّه يُبعث يوم القيامة ملبِّداً). وروايات "ملبِّداً" كلُّها عن طريق أبي بشر[6] عن سعيد بن جبير عن ابن عبَّاس. وروايات "ملبِّياً" و "يلبِّي" و "يهلُّ" عن غير أبي بشر عن سعيد بن جبير.

وهذا الاختلاف اختلاف معنوي بصريح الكلمة، فمعنى (ملبداً) واضح المغايرة لمعنى (ملبياً)، فكلٌّ منهما قطعيُّ الدَّلالة في معناه.

ومع اتِّحاد المخرج لا يمكن الجمع بين الرِّوايات الدَّالَّة على كون المحرم يُبعث وهو يلبِّي وبين كونه ملبِّداً -شعره-. فيظهر أنَّ الإمام مسلماً يرجِّح ما تفيد التَّلبية لا التَّلبيد[7].

ومن التَّعارضات بين الأدلَّة النَّقليَّة ما يكون من ظنِّيَّة دلالة الدَّليلَين، مثل:

---

[1] (صحيح مسلم 2\865).

2 رواية رقم: 93، 97، 98.

3 رواية رقم: 94، 95، 96، 103.

4 رواية رقم: 102.

5 رواية رقم: 99، 100، 101.

[6] قال النَّوويُّ إنَّه الوليد بن مسلم بن شهاب البصريُّ الغبريُّ (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج 8\130). ونقل ابن حجر أنَّ أبا بشر جعفر بن إياس كان له صحبة لسعيد بن جبير وأنَّه أثبت النَّاس به (تهذيب التَّهذيب 8\124-125).

7 ويمكن أن يقال إنَّ ثبوت كون رواية (ملبِّداً) معارضة لغيرها من الرِّوايات مع تشابه كتابة (ملبِّياً) و (ملبِّداً) يدلُّ على أنَّ في كلمة (ملبِّداً) تصحيفاً، ويفيد ذلك أنَّ أصل أبي بشر (ملبِّياً)، ما يزيد قوَّة صحَّة لفظ (ملبِّياً) في مقابل (يلبِّي) و (يهلُّ). وقد تكون الرِّواية بالمعنى من سعيد بن جبير نفسه في مجالس عدَّة.

وقد قال النَّوويُّ في شرح الحديث: "قوله صلى الله عليه وسلم: (فإنَّه يُبعث يوم القيامة ملبِّياً وملبِّداً ويُلبِّي) معناه على هيأته التي مات عليها ومعه علامة لحجِّه وهي دلالة الفضيلة". ثمَّ قال: "وفيه دليل على استحباب دوام التَّلبية في الإحرام وعلى استحباب التَّلبيد". وهذا يفيد أنَّ النَّوويَّ يرى الجمع بين رواية التَّلبيد وغيرها.

3- ما يكون بين دليلَين قطعيَّي الثبوت، مثل قول الله تعالى {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[الشُّورة: 11] مع قوله تعالى: {يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ}[الفتح: 10]، من نفي التَّشبيه وإثباته. والحقُّ هاهنا أنَّ دلالة قوله تعالى {يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} على إثبات يد بالمعنى المعروف فوق أيدي المبايعين ظنِّيَّة لا قطعيَّة، لأنَّنا بحسب النَّظر في الآية الكريمة نفسها من غير اعتبار أمر خارجيٍّ نقرؤها في سياقها: {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا}[الفتح: 10]. فيكون المعنى بحسب السِّياق أنَّ الله تعالى مؤيِّد لهم في بيعتهم كما أنَّك إذا قال زيد: :"سأتصدَّق على الفقراء" وقال عمرو: "يدي فوق يدك". بل حتَّى لو وضع عمرو يده فوق يد زيد فهذا يدلُّ على أنَّه معه في هذا مؤيِّد له[1]. فيتحصَّل أنَّ مقصود الآية الكريمة إثبات هذا المعنى[2]، فيكون ذكر كون اليد فوق أيدي المبايعين لتحصيل هذا المعنى، وإذا كان كذلك كانت دلالة الآية الكريمة على معنى يد بالمعنى المعروف فوق أيدي المبايعين بالمكان مع إثبات معنى التَّأييد في المبايعة ظنِّيَّة، لأنَّ المقصود قد يثبت لغة من غير لزوم ثبوت ما به يُتوصَّل إليه[3].

4- ما يكون بين قطعيِّ الثُّبوت وظنِّيِّ الثُّبوت، مثل ما روى الشَّيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول قط

---

1 بل إنَّ فعل البشر من وضع اليد على اليد عند المبايعة أمر رمزيٌّ في توكيد العقد والالتزام.

2 وحتَّى المجسِّم المصرِّح بالتَّجسيم يلزمه الإقرار بهذا المعنى، لأنَّه وإن كان يقول إنَّ الآية الكرية تتضمَّن إثبات يد بالمعنى المعروف لله تعالى إلا أنَّه لا يصحُّ أن يقول إنَّ المعنى المفاد من الآية الكريمة هذا المعنى فقط، لأنَّ سياق الآية الكريمة سينقطع، فإنَّها من بدايتها تتضمَّن الكلام على مبايعة المؤمنين لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثمَّ ذكر {يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} ثمَّ ذكر حال من نكث ومن أوفى. وانقطاع السِّياق بدخول ما هو أجنبيٌّ مخلٌّ ببلاغة القرآن الكريم، وهو باطل.

3 وذلك مثل قول الله تعالى {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا}[الإسراء: 29]، فالمقصود النهي عن البخل والإسراف، وقطعاً ليس المقصود النَّهيُ عن ربط اليد بالعنق وعن مدِّها كلَّ المدِّ. فهنا استعمال لفظيٌّ يُراد به معنى غيره.

وعلى هذا فإنَّ إصرار المجسِّم المشبِّه على إثبات يد بالمعنى المعروف لله تعالى -وإن قال بمجهوليَّة الكيفيَّة- فهو متَّبع في اعتقاده للمظنون المتشابه لا المقطوع.

قط)[1]. في توهُّم التَّشبيه، لكنَّ دلالتها على معنى التَّشبيه مظنون لاحتمالها غيره من المعاني. ولذلك عدَّها ابن عبَّاس رضي الله عنهما من المتشابه[2].

والحاصل أنَّ سبب التَّعارض بين المعطيَين النَّقليِّين قد يكون بسبب ظنِّيَّة ثبوت أحدهما أو كليهما أو ظنِّيَّة دلالة أحدهما أو كليهما أو الظَّنِّيَّة في الثُّبوت والدِّلالة معاً.

2-2-3- المبحث الثَّالث: التَّعارض بين المعطيَين من العلوم الطَّبيعيَّة

تنقسم المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة إلى أقسام ثلاثة: الموجود المكتشف، والقانون الواصف، والنَّظريَّة المفسِّرة[3]، ولكون بعضها ظنِّيّاً فمن الجائز حصول التَّعارض بينها.

ويمكن تمثيل احتمالات التَّعارضات بهذا الجدول:

		الدَّليل الثَّاني		
		اكتشاف	قانون	نظريَّة
الدَّليل الأوَّل	اكتشاف	×	1	1
	قانون	2	×	1
	نظريَّة	2	2	~

[1] (صحيح البخاريِّ 6\2453 (6284)، صحيح مسلم 4\2186 (2846)).

[2] روى عبد الرَّزَّاق عن طاوس قال: سمعت رجلاً يحدِّث ابن عبَّاس بحديث أبي هريرة هذا [حتَّى يضع قدمه] فقام رجل فانتقض. فقال بن عبَّاس: "ما فَرَقٌ من هؤلاء، يجدِّون عند محكمه ويهلكون عند متشابهه".
وعلى هذا فمن يصرُّ على القول بأنَّ لله تعالى قدماً يضعها في النَّار بالمعنى المعروف -حتَّى لو قال بمجهوليَّة الكيفيَّة- فهو متَّبع للمتشابه مذموم عند الله تعالى.

[3] كما مرَّ في (1-3-0).

و (×) بمعنى عدم صحَّة هذا الاحتمال.

و (1) يدلُّ على أنَّه في ذلك الحال يُقدَّم الدَّليل الأوَّل. وكذا دلالة (2) على تقديم الدَّليل الثَّاني في ذلك الحال.

و (~) على عدم لزوم ترجيح أيٍّ من الدَّليلَين بمجرَّد هذا النَّظر الأوَّليّ.

فيتحصَّل الآتي:

يمتنع التَّعارض بين مكتشفَين لأنَّه يمتنع أن يكون هناك مشاهَد مكتشف بخلاف مشاهَد آخر لأنَّه لن يكون هو هو.

لكن من الممكن أن يكون هناك خطأ في القياس مثل تجربة قياس سرعة جسيم نيوترينو[1]. فيكون سبب التَّعارض كون أحد أمرين ادُّعِيَ أنَّهما مشاهدان لم يكن مشاهداً أصلاً.

وكذلك من الممكن أن تختلف المشاهدة بحسب المشاهِد نفسه، كرؤية إنسان لكون جسم ذا لون بنفسجيٍّ ورؤية آخر للجسم نفسه بلون أزرق داكن. فهذا الاختلاف مرجعه الاختلاف في مستقبلات الضَّوء في العين لا الجسم المشاهَد.

ومن التَّعارضات ما يكون بسبب اختلاف تفسير التَّجارب، كالاختلاف في وصف الفوتون في أنَّه جسيم أو موجة لكون بعض آثار تفاعله آثار جسيم وبعضها آثار موجة[2].

وإذا تعارض مكتشفٌ مع قانون فهو سيكون مبطلاً لعموم ذلك القانون في ظرف ذلك المشاهَد. فمثلاً نحن نشاهد الإنسان ككثير من الحيوانات يهرم، فنتوقَّع أنَّ جميع الحيوانات تهرم. إلا أنَّه قد اكتشِف أنَّ بعض أنواع الحيوان لا تهرم بالمرَّة فيما يظهر، كفأر الخلد العاري[3].

وإذا تعارض مكتشَف مع نظريَّة فسيكون مسقطاً لها أو لعمومها على الأقلّ، لأنَّ النَّظريَّة أمر يُفرضُ تحقُّقه وبه تكون الظَّواهر على ما هي عليه، فيلزم عموم النَّظريَّة فيما وضعت لتفسيره.

وذلك مثل مخالفة ظاهرة التَّشابك الكمِّيِّ لنظريَّة الزَّمكان المتَّصل. ويمكن التَّعبير عن ظاهرة التَّشابك الكمِّيِّ بأنَّه إن كان جسيمان دون ذرِّيَّين بينهما علاقة معيَّنة فسيكون لكلٍّ منهما صفة متناسبة مع الثَّاني، مثلاً لو كان دوران أحدهما حول نفسه باتِّجاه عقارب السَّاعة فسيكون الثَّاني بعكس اتِّجاه السَّاعة، ثمَّ إذا تباعد

---

[1] كما مرَّ في (1-3-1-1).

[2] وسيأتي في (2-2-5-1-1).

[3] https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/29364116/

الجسيمان فسيحتفظان بهاتين الصِّفتين. والعجيب أنَّنا لو عبثنا بأحدهما لتتغيَّر صفته فالثَّاني ستتغيَّر صفته في اللَّحظة نفسها، ليس بعد ذلك بوقت. وهذا يُبطل فرض أنَّ الوجود الفيزيائيَّ امتداد زمكانيٌّ-بنية واحدة تتضمَّن الزَّمان والمكان- متَّصل محايث للمادَّة متفاعل معها كما فرض آينشتين.

حتَّى إنَّ آينشتين مع عالِمَين -بولدسكي وروزن- قد اقترحوا تجربة -سمَّوها اختصاراً لأسمائهم EPR -Experiment- للتوكُّد من صحَّة التَّشابكيَّة، وهذا الاقتراح كان سنة 1935م. وكان اقتراحهم رفضاً لصحَّة التَّشابكيَّة.

وقد أجريت التَّجربة سنة 1972م وكانت موكِّدة لصحَّة التَّشابكيَّة فعلاً، خلافاً لما فرضوه[1].

ومع هذا فإنَّ من الظَّواهر ما هو مؤيِّد لنظريَّة الزَّمكان المتَّصل ممَّا توقَّعته النَّظريَّة واكتُشف مؤخَّراً بما يصدق معها، مثل ظاهرة (Gravitional lens) -ربما يمكن تسميتها عدسة الجاذبيَّة- التي تفيد كون الضَّوء منحني المسار تُجاه الكتلة الكبيرة. وظاهرة موجة الجاذبيَّة (Gravitational wave) التي اكتشفت تجريبيّاً قبيل سنين، في أنَّ هناك بنية تتغيَّر في الزَّمكان وتنتقل بسرعة الضَّوء[2].

ويمتنع التَّعارض بين قانون وقانون صحيحَين في المجال نفسه، لأنَّ القانون واصف للواقع المطَّرد، ويمتنع حصول واقع ونفيه معاً فضلاً عن الاطِّراد. لكن يمكن أن يتعارض قانونان باختلاف ظرفَين، كقوانين الجاذبيَّة فيما هو فوق الذَّرَّة وقوانين ميكانيكا الكمِّ فيما دون الذَّرَّة[3].

وإذا تعارض قانون ونظريَّة فالقانون مقدَّم لأنَّه واصف لواقع، والنَّظريَّة ستسقط أو يبطل عمومها.

أمَّا التَّعارض بين نظريَّتَين فمتصوَّر، فإنَّه لا تناقض في فرض تفسيرين متناقضين، فإنَّ فرض المحال ليس محالاً، والحال في حصول مثل هذا التَّعارض أن قد يكون من الظَّواهر ما يقوِّي إحدى النَّظريَّتين على الأخرى أكثر.

---

[1] (The Physics of Quantum Mechanics 110-111).

[2] (Dictionary of Geophysics, Asrtophysics And Astronomy 217-218) (gravitational lens)(gravitational wave)).

[3] أمَّا الذَّرَّة فاسم لمجموع النَّواة والإلكترونات الدَّائرة، فإن كانت ذرَّة هيدروجين فهي مجرَّد بروتون وإلكترون يمكن أن يُفقد، فيكون الوصف بالذَّرَّة هاهنا اعتباريّاً.

ومثال ذلك نظريَّة الكون ذي الحالة المستقرَّة (Steady-State Model) التي تفترض أنَّ الكون لم يزل يتوسَّع من الأزل، ومع توسُّعه فإنَّ المادَّة تنشأ في البينيّات. وهي تناقض نظريَّة الانفجار العظيم (Big Bang Model) التي تفترض أنَّ للكون بداية. وباكتشاف أشعَّة الخلفيَّة المايكرويَّة سنة 1965م حُكِمَ ببطلان نظريَّة الكون ذي الحالة المستقرَّة نهائيّاً، لأنَّ هذه الأشعَّة تأتي من جميع الجهات بتردُّدات متقاربة جدّا، ما يصحُّ تفسيره بحصول مصدر واحد كانفجار، ولذلك فإنَّ ظاهرة الأشعَّة المايكرويَّة ممَّا يؤيِّد نظريَّة الانفجار العظيم[1].

2-2-4- المبحث الرَّابع: التَّعارض بين المعطى العقلي والمعطى النَّقليِّ

2-2-4-1- المسألة الأولى: البحث في القول بجواز التَّعارض بين المعطى العقلي والمعطى النَّقليِّ

تقدَّم أنَّ صحَّة التَّعارض مشروطة بكون أحد المعطيَين المتعارضين -على الأقلِّ- ظنّيّاً، ففي حال التَّعارض بين معطى عقليٍّ ومعطى نقليٍّ لو فرضنا كونهما قطعيَّين فالاحتمالات:

الأوَّل: أن يصدقا معاً، فيلزم التَّناقض.

الثَّاني: أن يصدق النَّقليُّ ويكذب العقليُّ، فيلزم إذ يكذب العقليُّ (التَّامُّ) صحَّة التَّناقض، فلا يصحُّ صدق النَّقل الشَّريف كذلك.

الثَّالث: أن يصدق العقليُّ ويكذب النَّقليُّ، فيلزم الكذب في كلام الله تعالى، وسيلزم التَّناقض العقليُّ بهذا، لما تقرَّر عقلاً من وجوب كون كلام الله تعالى غير مخلوق، وحصول الكذب موجب لكون الكلام مخلوقاً، فيلزم التَّناقض.

[1] ((Dictionary of Geophysics, Asrtophysics And Astronomy 449 (steady-state model)).

الرَّابع: أن يكذبا معاً، ويلزم التَّناقض من جهتين، لأنَّه بكذب العقليِّ تصحيح التَّناقض، وبكذب النَّقليِّ يلزم التناقض.

أمَّا أن يكون بين قطعيٍّ وظنِّيٍّ أو بين ظنِّيَّين فلا تناقض في ذلك لما سبق من كون الظَّنِّيِّ محتملاً للخطأ، فقد يكون خطأ فعلاً في مقابل صحيح قطعيٍّ عقليٍّ أو نقليٍّ.

2-2-4-2- المسألة الثَّانية: البحث في الراجح في حال التَّعارض بين المعطى العقليِّ والمعطى النَّقليِّ

اللَّازم هاهنا تطبيق قانون التَّعارض المقرَّر، فلا تعارض بين قطعيَّين ويجب تقديم القطعيِّ على الظَّنِّيِّ أيّاً ما كان القطعيُّ.

وفي حال كون الدَّليلَين ظنِّيَّين وكان الدَّليل النَّقليُّ قطعيَّ الدِّلالة ظنِّيَّ الثُّبوت فيمكن ترجيحه على العقليِّ، فإنّ الدَّليل العقليَّ الظَّنِّيَّ لا يفيد الرُّجحان المنطقيَّ، في مقابل إفادة النَّقليِّ ظنِّيِّ الثُّبوت الرُّجحان الواقعيَّ.

ففي حال تعارض قطعيٍّ عقليٍّ مع ظنِّيٍّ نقليٍّ يجب تقديم العقليِّ، كتقديم الأدلَّة العقليَّة القاطعة في كون الله تعالى منزَّها عن الجسميَّة وكون بعض النُّصوص الشَّريفة متضمِّنة لألفاظ موضوعة في الأصل للدِّلالة على ما هو جسم كاليد[1].

وقد قرَّر الإمام الفخر الرَّازيُّ في كتاب (تأسيس التَّقديس) ذلك فقال: "اعلم أنَّ الدَّلائل القطعيَّة العقليَّة إذا قامت على ثبوث شيء ثمَّ وجدنا أدلَّة نقليَّة يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إمَّا أن نصدِّق مقتضى العقل والنَّقل، فيلزم تصديق النَّقيضين، وهو محال.

وإمَّا أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النَّقيضين، وهو محال.

وإمَّا أن نصدِّق الظَّواهر النَّقليَّة ونكذِّب الظَّواهر العقليَّة، وذلك باطل؛ لأنَّه لا يمكننا أن نعرف صحَّة الظَّواهر النَّقليَّة إلَّا إذا عرفنا بالدَّلائل العقليَّة إثبات الصَّانع وصفاته وكيفيَّة دلالة المعجزة على صدق الرَّسول وظهور المعجزات على محمَّد صلى الله عليه وسلم. ولو جوَّزنا القدح في الدَّلائل العقليَّة القطعيَّة صار العقل

[1] وقد سبق في (2-2-2).

متَّهماً غيرَ مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النَّقليَّة عن كونها مفيدة.

فثبت أنَّ القدح لتصحيح النَّقل يُفضي إلى القدح في العقل والنَّقل معاً، وإنّه باطل.

ولمَّا بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلَّا أن نقطع بمقتضى الدَّلائل العقليَّة القاطعة بأن هذه الدَّلائل النَّقليَّة إمَّا أن يقال إنَّها غير صحيحة أو يقال إنَّها صحيحة إلَّا أنّ المراد منها غير ظواهرها، ثمَّ إن جوَّزنا التَّأويل واشتغلنا على سبيل التَّبرُّع بذكر تلك التَّأويلات على التَّفصيل. وإن لم يجز التَّأويل فوَّضنا العلم بها إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلِّيُّ المرجوع إليه في جميع المتشابهات. وبالله التوفيق"[1].

وفي حال تعارض قطعيٍّ نقليٍّ مع ظنِّيٍّ عقليٍّ وجب تقديم النَّقليّ، كالتَّعارض بين الدَّليل النَّقليِّ القطعيِّ على جواز رؤية العبد لله تعالى مع دليل نفي كون الله تعالى مرئيّاً[2].

---

[1] (تأسيس التَّقديس 217).

وكلام الفخر واضح في أنَّه على التَّعارض بين القواطع العقليَّة والظَّواهر النَّقليَّة، والمقصود بالظَّواهر النَّقليَّة ما كان راجح الدِّلالة دون القطع، كما صرَّح الفخر نفسه في الكتاب نفسه (تأسيس التَّقديس 227).

ثمَّ يعلِّق ابن تيميَّة على كلام الفخر الرَّازيِّ هذا في بداية كتاب (درء تعارض العقل والنَّقل) بالقول: "قول القائل: إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال... وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانوناً كلياً فيما يستدل به من كتب الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام، وما لا يستدل به، ولهذا ردوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا بها، وظن هؤلاء أن العقل يعارضها، وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين"(درء تعارض العقل والنَّقل 1\4-5).

فلا يخفى أنَّ ما ينسبه ابن تيميَّة إلى الفخر من كون القانون تقديم العقل على النَّقل مطلقاً باطل، فإنَّ الفخر هنا يقرِّر القانون في حال تعارض القطعيِّ مع الظَّنِّيِّ.

[2] والدَّليل النَّقليُّ لأهل الحقِّ خبر الله تعالى عن سؤال النَّبيِّ موسى على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسلام رؤية الله تعالى، ويمتنع أن يسأل نبيٌّ عارف بالله تعالى محالاً أو مجهولاً له. فثبت أنَّه على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام عالم بجواز رؤية الله تعالى.

والدَّليل العقليُّ للخصم أنَّ شرط كون المرئيِّ مرئيّاً أن يكون متحيِّزاً ذا شكل ومقابلة ومسافة للرَّائي مع اتِّصال ضوء.

والجواب بأنَّ تلك شروط عاديَّة لا عقليَّة (الحواشي البهيَّة 1\139-141).

ومثال تعارض ظنِّيٍّ نقليٍّ مع ظنِّيٍّ عقليٍّ ما رواه الشَّيخان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنَّه قال: (إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم)[1] مع الدَّليل العقليِّ بامتناع تداخل الأجسام[2].

فهنا لا ينبغي منع الدَّليل النَّقليِّ عن ظاهره.

2-2-4-3- المسألة الثَّالثة: البحث في إطلاق القول بتقديم العقل على النَّقل أو تقديم النَّقل على العقل

يمكن إطلاق (التَّقديم) بمعنيين:

الأوَّل: كون أمر مقدِّمة لثانٍ بحيث يتوقَّف الثَّاني عليه.

الثَّاني: كون أمر مرجَّحاً على الثَّاني عند التَّعارض.

فأمَّا المعنى الأوَّل فلا ريب في أنَّ الأدلَّة العقليَّة متقدِّمة على النَّقليَّة في أنَّها أصلٌ لثبوت النَّقل وإلا للزم الدَّور[3].

وأمَّا المعنى الثَّاني فلا يصحُّ إطلاق تقديم العقل على النَّقل مطلقاً ولا تقديم النَّقل على العقل مطلقاً، فالحقُّ الواجب تقديم القطعيِّ على الظَّنِّيِّ أيّاً ما كان القطعيُّ وأيّاً ما كان الظَّنيُّ.

بل في حال ظنِّيَّة الدَّليلَين وكان النَّقليُّ قطعيَّ الدِّلالة فتقديمه أقرب.

ويصحُّ الأخذ بالنَّقليِّ الظَّنِّيِّ في حال معرفة جواز المذكور عقلاً وفي حال الجهل بجوازه[4].

وحتَّى قول الفخر بتقديم الأدلَّة العقليَّة على النَّقليَّة في بعض كلامه فهو من حيث كون النَّقليَّة ظنِّيَّة وليس مطلقاً[5].

---

[1] (صحيح البخاريِّ 2\717 (1933)، صحيح مسلم 4\1712 (2174)).

[2] بأنَّه لو تداخلت الأجسام لما بقي أمان في أنَّ هذا الجسم الذي أمسكه واحد، لأنِّي قد أكون ممسكاً لعشرة معاً، وهي سفسطة (شرح المواقف 5\125).

والجواب بأنَّ الأمان بأنَّ ما في حيِّز ما تمسكه جسم واحد من الضَّروريَّات العاديَّة التي لا توجب القطع.

[3] مرَّ في (1-2-1).

[4] (الاقتصاد في الاعتقاد 272-273).

[5] (تأسيس التَّقديس 227-228).

2-2-4-4- المسألة الرَّابعة: القول بجواز مخالفة النَّقل لمدلول العقل لغاية منفعة الجمهور

هذا القول هو قول بجواز الكذب في النَّقل الشَّريف لمصلحة، وإنَّما التزمه بعض الفلاسفة كابن سينا[1] وابن رشد[2]، وهذا متصوَّر من الفيلسوف الذي ينكر أصل النُّبوَّة بمعنى كون بشر قد أوحيَ إليه من الله تعالى، فإنَّ هؤلاء الفلاسفة منكرون لكون الله تعالى متكلِّماً وفاعلاً بالإرادة.

وقال بذلك كذلك الشَّيخ محمَّد عبده، من جهة أنَّ القصص القرآنيَّ جاء للعظة والاعتبار لا لحكاية تاريخ[3].

والحقُّ امتناع ذلك عقلاً لامتناع الكذب في حقِّ الله تعالى عقلاً.

وفي ذلك يقول الإمام الغزاليُّ في تقرير التَّعامل مع المتشابهات: "فإن قيل: فعجز النَّاس عن الفهم هل يمهِّد عذر الأنبياء في أن يثبتوا في عقائدهم أموراً على خلاف ما هي عليها ليثبت في اعتقادهم أصل الإلهيَّة حتى توهموا عندهم مثلاً أنَّ الله مستقرٌّ على العرش وأنَّه في السَّماء وأنَّه فوقهم فوقيَّة المكان؟

قلنا: معاذ الله أن نظنَّ ذلك أو يُتوهَّم بنبيٍّ صادق أن يصف الله بغير ما هو متَّصف به وأن يلقى ذلك في اعتقاد الخلق.

لا، بل تأثير قصور الخلق في أن يُذكر لهم ما يُطيقون فهمه ويكفَّ عنهم ما لا يفهمونه فلا يُعرِّفهم بل يمسك عنهم، وإنما ينطق به مع من يطيقه ويفهمه، ويحصل في ذلك علاج عجز الخلق وقصورهم، ولا ضرورة في تفهيم خلاف الحقِّ قصداً، لا سيَّما في صفات الله تعالى.

نعم، به ضرورة في استعمال ألفاظ مستعارة ربما يغلط الأغبياء في فهمها، وذلك لقصور اللغات وضرورة المحاورات، فأما تفهيمهم خلاف الحق قصداً إلى التجهيل فمحال، سواء فرض فيه مصلحة أو لم تفرض.

فإن قيل: قد جهل أهل التَّشبيه جهلاً يستند إلى ألفاظه في الظَّواهر تفضي إلى جهلهم، فمهما جاء بلفظ مجمل ملبِّس فَرَضِيَ به لم يفترق الحال بين أن يكون مجرِّداً قصده إلى التجهيل وبين ألَّا يقصد التجهيل مهما حصل التجهيل وهو عالم به وراض.

---

[1] (رسالة أضحويَّة في أمر المعاد 43-51). وقد ناقش ابن سينا في هذه الصَّفحات المتكلِّمين في إنكارهم أن يكون المقصود من النَّقل الشَّريف مغالطة الجمهور لما فيه مصلحتهم.

[2] (مناهج الأدلة 132-133).

[3] (تفسير المنار 1\330). وقد سبق نقل كلام الشَّيخ محمَّد عبده في (1-3-0)، وظاهره الغالب هذا المعنى.

قلنا: لا نسلم أن جهل أهل التشبيه حصل بألفاظه، بل بتقصيرهم في كسب معرفة التَّقديس وتقديمه على النَّظر في الألفاظ، ولو حصَّلوا تلك العلوم التي كلِّفوا بها وقدَّموها على البحث عن الألفاظ لما جهلوا، كما أنَّ من حصَّل علم التَّقديس لم يجهل عند سماعه أنَّ الكعبة بيت الله. ومن حصَّل العلم بحقيقة المسألة لم يجهل عند سماعه أنَّ صورة المسألة كذا. بل الواجب عليهم تحصيل هذا العلم، ثم مراجعة العلماء إذا شكُّوا في ذلك، ثم كف النفس عن التأويل وإلزامها التقديس، وإذا رسم لهم العلماء ذلك فإذا لم يفعلوا جهلوا"[1].

2-2-5- المبحث الخامس: التَّعارض بين المعطى العقليِّ والمعطى من العلوم الطَّبيعيَّة

2-2-5-0- مقدِّمة

اختلف موقف النَّاس قديماً وحديثاً من العلاقة بين المعطى العقليِّ والمعطى من العلوم الطَّبيعيَّة، فاتَّفق الأغلب على القول بالاتِّفاق بينهما، وهؤلاء القائلون بالاتِّفاق منهم من قال برجوع المعقول إلى المحسوس وبعضهم قال بوجوب كون المعلوم المحسوس مقيَّداً بالأحكام العقليَّة وامتناع التَّعارض معه. ومن النَّاس من قدح في ما وراء المحسوس ومنهم من قدح في المحسوس دون المعقول[2] ومنهم من قدح في المعقول للخلل في إدراك المحسوس[3].

وفي القرن الماضي قَوِيَ الاتِّجاه نحو إنكار ما وراء الفيزياء[4]، إذ إنَّ الاكتشافات العلميَّة تكاثرت جدّاً في عصرنا وظهرت فائدتها بالاختراعات الكثيرة، في مقابل ضعف الفلسفات العقلانيَّة لأسباب عدَّة[5].

حتَّى صار التَّشكيك في المعقول بطريق المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة في زماننا درعاً يتَّخذه الملحدون لكي لا يُلزموا بالأدلَّة العقليَّة المنطقيَّة على وجود الله تعالى وعلى حقِّيَّة الإسلام.

---

[1] (إلجام العوام عن علم الكلام 133-134).

ومع هذا فإنَّ ابن تيميَّة ينسب إلى الغزاليِّ أنَّه يوافق في كتاب إلجام العوام نفسه الفلاسفة في قولهم المذكور (تفسير سورة الإخلاص - مجموع الفتاوى 17\375).

[2] (المحصَّل 20-21).

[3] وقد مرَّ ذكر هذه الأقوال في (1-1-1-2)، (1-1-4-1-6-×)، (1-1-5-3-3).

[4] (مدخل إلى فلسفة العلوم 25-28).

[5] (تاريخ الفلسفة الحديثة 441-442).

ومن الملحدين من يظهر نفسه ملتزماً بالأدلَّة العقليَّة ويستدلُّ بالمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة في مقابل الأدلَّة العقليَّة لإبطال بعض ما يُتوصَّل إليه بالعقل.

ذلك مع وجود فريق من المؤمنين اتَّخذوا التَّشكيك بالمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة في الأدلَّة العقليَّة ليسلم لهم دينهم المتناقض أو ليجعلوا ذلك حجَّة في تحقُّق ما هو فوق العقل[1].

والمعتبر في احتمالات التَّعارض بين المعطى العقليِّ والمعطى من العلوم الطَّبيعيَّة أنَّ العقليَّ الظنِّيَّ لا اعتبار له رأساً، والقطعيَّ لا يصحُّ بطلانه للزوم التَّناقض. فلذلك سيكون العقليُّ القطعيُّ مقدَّما ممتنع التَّعارض مع الواقع والقوانين، مقدَّماً بالضَّرورة على النَّظريَّات.

2-2-5-1- المسألة الأولى: السفسطة بالبناء على بعض المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة

يستند البعض إلى بعض المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة لإسقاط كون الضَّروريَّات العقليَّة صحيحة في ذواتها[2]، لكن إسقاط الضَّروريَة العقليَّة سيسقط كلَّ ما ينبني عليه، والعلوم الطَّبيعيَّة جميعها تتضمَّن أنَّ كذا هو كذا، فهي منبنية على الضَّروريَّات العقليَّة، فيلزم سقوطها. فيتحصَّل أنَّه لو ثبت من معطيات العلوم الطَّبيعيَّة ما يُبطل مبدأ الهويَّة مثلاً فسيكون غير ثابت كذلك، وعلى هذا فإنَّ اتِّخاذ هذا الطَّريق في التَّشكيك في الضَّروريَّات العقليَّة لا معنى له.

فيتحصَّل أنَّ المستند إلى العلوم الطَّبيعيَّة في السَّفسطة مجرَّد لاغٍ ليس بانياً على شيء حقيقيٍّ ذي معنى، وغاية ما يصل إليه الحيرة.

ولذلك فإنَّ طريق النِّقاش مع المستندين إلى المعطيات العلميَّة في التَّشكيك في الضَّروريَّات العقليَّة إلزامهم بسقوط المعطيات العلميَّة نفسها، كما مرَّ في نقاش السُّوفسطائيَّة العناديَّة[3].

ومن وصل منهم إلى الحيرة والتَّشوُّش فطريق النِّقاش معه في تفصيل ما يراه مناقضاً للمبادئ العقليَّة وبيان أنَّ التَّعارض مع المبادئ العقليَّة إمَّا متوهَّم غير حاصل أو هو حاصل مع ما ليس ثابتاً في العلوم الطَّبيعيَّة.

---

[1] وهذه الفرق من النَّاس من مؤمنين وملحدين موجودة في أيَّامنا يناقشون ويدافعون.

[2] وبعض النَّاس مقتنعون فعلاً بهذا (منطق الضَّبابيَّة 95).

[3] (1-1-5-3-4).

2-2-5-1-1- من أمثلة التَّشكيك في المبادئ العقليَّة بمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة

يستند من يريد التَّشكيك في المبادئ العقليَّة بمعطيات كثيرة من العلوم الطَّبيعيَّة، ليس لكثرة ما يتعارض منها مع المبادئ العقليَّة، بل لتوهُّم المستنِد -أو تعمُّده الإيهام- بأنَّ ما هو غريب نادر يناقض المبادئ العقليَّة.

فيكفي كثيراً من تلك التَّشكيكات إيقاف المستند على كونه متوهِّما غير مدرك لحقيقة ما يستند إليه وتوضيح ما يستند به.

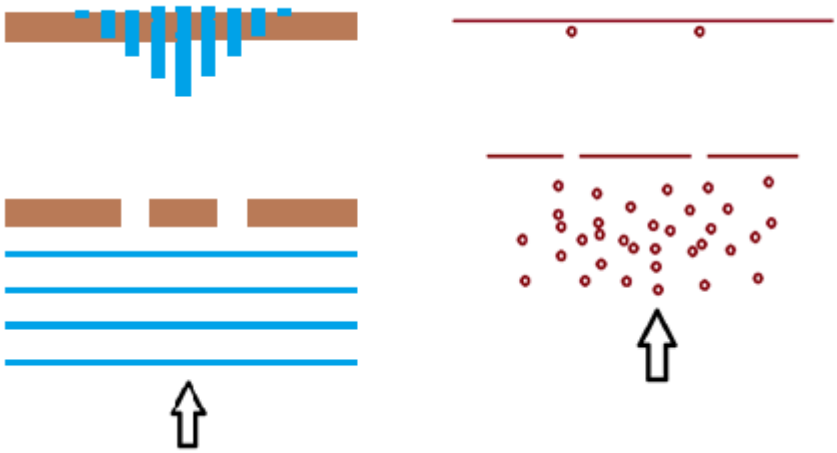
وبعض المعطيات يشتهر الاستناد إليه، وهما تجربة الشِّقِّ المزدوج ومبدأ عدم التَّحديد، فلعلَّ من المفيد مناقشتهما هنا.

2-2-5-1-1-1- تجربة الشِّقِّ المزدوج[1]

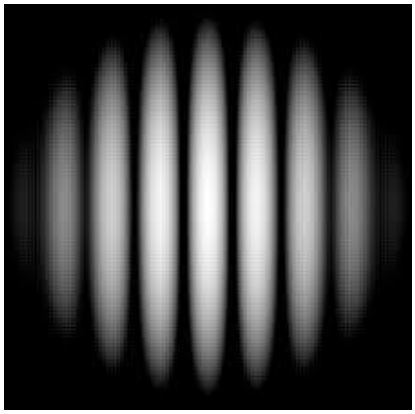
لو كان هناك جدار فيه شقّان متوازيان، ثمَّ بعد هذا الجدار جدار آخر، وبدأنا بإطلاق كرات تُجاه الجدار الأوَّل، فسنعلم أنَّ كثيراً من الكرات سيرتدُّ إلينا، ومنها ما سيدخل من الشِّقَّين إلى الجدار الثَّاني في منطقتين معيَّنتين منه.

لكن لو أطلقنا موجات ماء تجاه ذلك الجدار فسيكون هناك على الجدار الثاني مناطق تكون فيها الموجات عالية ومناطق تكون فيها منخفضة، ليس فقط وراء الشِّقَّين، بل بينهما وما هو أبعد منهما، كهذا الرَّسم:

[1] (Compendium of Quantum Physics 174-177).



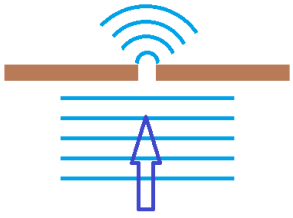
وكذلك لو وضعنا مصدر ضوء أمام الجدار فسيكون وراءه مناطق مضيئة وأخرى مظلمة ليس فقط وراء الشِّقَّين.



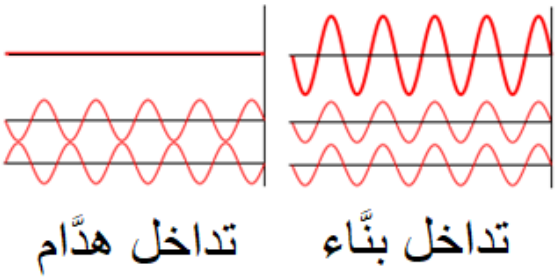
وتفسير ذلك بحيود[1] الموجات وتداخلها.

[1] الحيود انتشار الضَّوء في مسار جانبيٍّ من مساره للاصطدام بجسم (Dictionary of Geophysics, Asrtophysics And Astronomy 129 (diffraction).

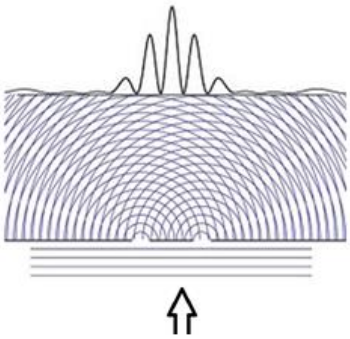
مثل هذا:



أمَّا تداخل الموجات فعندما تتلاقى قمَّتا موجتين فستنتج قمَّة أكبر، وعندما يلتقي قاعان فسينتج قاع أكبر، وهذا هو التَّداخل البنَّاء. وعندما يلتقي قمَّة وقاع فستتلاشى الموجة عند تلك النُّقطة، وهذا التَّداخل الهدَّام.



على هذا فعندما تصل موجة الضوء إلى الجدار ذي الشِّقَّين فسيدخل جزءان منه من الشِّقَّين، ثمَّ يحصل حيود ما بعد الشِّقَّين لتصدر موجتان منتشرتان تصطدمان فيما بعد الشِّقَّين، أحياناً بقمَّة وقاع وأحياناً بقاعين وأحياناً بقمَّتين، فسيظهر خطوط طوليَّة مضيئة وأخرى مظلمة على الجدار الثَّاني.

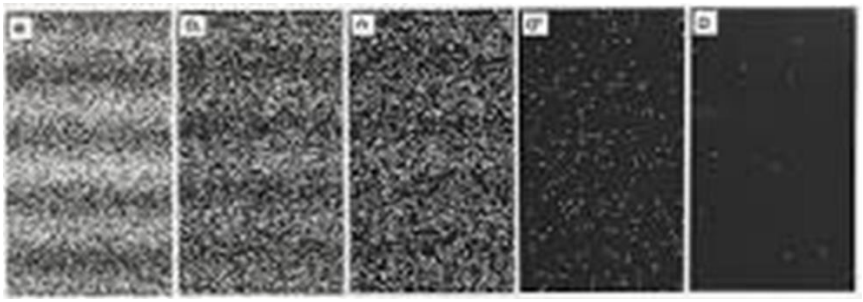


إذن، نحن نفسِّر الخطوط على الجدار بدخول موجة الضَّوء من الشِّقَّين معاً.

والآن، لو أطلقنا إلكتروناً إلى الجدار ذي الشِّقَّين وأغلقنا الشَّقَّ الأيمن فسيمر الإلكترون من الشَّقِّ الأيسر، ولو أغلقنا الشَّقَّ الأيسر فسيمرُّ الإلكترون من الشَّقِّ الأيمن (وهذا الطَّبيعيُّ).

ولو فتحنا الشِّقَّين فالذي سنتوقَّعه هو أن يمر الإلكترون من أيٍّ منهما، وسينتج عن ذلك ظهور الإلكترون خلف الشِّقَّين، كنتيجة رمينا لحجارة باتِّجاه الشِّقَّين.

لكن الحاصل بالفعل أنَّنا لو فتحنا الشِّقَّين في الجدار وأطلقنا الإلكترونات واحداً بعد واحد فسنجد مناطق تصلها الإلكترونات ومناطق لا تصلها كما ينتج من إطلاق موجة باتِّجاه الشِّقَّين، مع أنَّنا لم نطلق إلا إلكتروناً واحداً، كما في الصُّورة



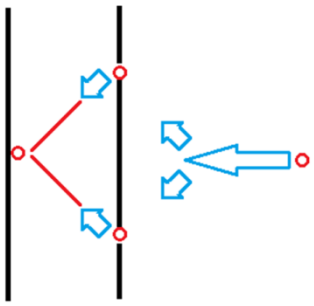
ما يعني أنَّ الإلكترون قد دخل في الشِّقَّين كليهما!

كما أنَّك لو كان أمامك جدار فيه بابان وأغلقنا أحدهما فستمر من الثَّاني، لكن لو فتحنا الجدارين فستمر من الجدارين كليهما وليس من أحدهما فقط!

إذن، الإلكترون في حال فتحنا الشِّقَّين يصل إلى نقطة متوسطة بين الشِّقَّين على الجدار الثَّاني (مثلاً)، ما يعني أنَّه قد انفصل عن نفسه ودخل من الشِّقَّين معاً في اللَّحظة عينها –وليس في وقتين مختلفين[1] وضرب نفسه حتَّى يصل إلى تلك النُّقطة.

[1] قد يفسِّرالبعض حالة الإلكترون هنا بأنَّه لسرعة حركة الكبيرة يظهر لنا أنَّه في موضعين معاً مع أنَّه في حقيقة الأمر ليس كذلك. ويشبِّه ذلك بشفرات مروحة، في أنَّ بين شفرات المروحة فراغات، وعند دوران المروحة بسرعة كبيرة يظهر لنا أنَّ شفرات المروحة تملأ الفراغات، لكنَّها في الحقيقة لا تملأه.

لكنَّ هذا التَّفسير ليس صحيحاً في الكلام على الإلكترون، فإنَّ الحاصل أنَّ هناك تداخلاً بين شيئين دخلا من الشقَّين، فيكون الإلكترون قد مرَّ في الشِّقَّين في اللَّحظة عينها، وليس أنَّه مرَّة في إحديهما ثمَّ في الثَّانية في وقت سريع.



إذن، يكون الإلكترون الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد، وهذا يناقض مبدأ منع التَّناقض، فإنَّ للجسم الواحد مكاناً واحداً، وهذا الجسم الواحد له مكانان في الوقت الواحد.

وقال بعض الفيزيائيِّين[1] إنَّ الإلكترون في دخوله الشِّقَّين معاً يكون عبارة عن موجة احتمالات، ثمَّ موجة الاحتمالات هذه (تنهار) عند ارتطام الإلكترون بالجدار فيرجع تعيُّنه في موضع واحد[2].

وهنا جهة تشكيك أخرى بمبدأي الهويَّة ومنع التَّناقض، فإنَّ كون الإلكترون جسيماً وموجة في الوقت الواحد مناقض للمبدأين، فإنَّك إن قلتَ (جسيم) فأنت تنفي كونه موجة، فإثباتك الموجيَّة والجسيميَّة معاً تناقض[3].

---

[1] ماكس بورن، الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء.

[2] وهذا يتناسب مع ما يقرره مبدأ عدم التَّحديد -كما سيأتي بإذن الله-.

[3] وكذلك للفوتون، فإنَّه مرَّة يكون موجة ومرَّة يكون جسيماً، وكون الشَّيء الواحد جسيماً وموجة تناقض.

وممّا يزيد العجب في ميكانيكا الكمِّ أنَّنا في هذه التَّجربة إن رصدنا الشِّقَّين فسيتصرَّف الإلكترون تصرُّفاً آخر، كأنَّه يحسُّ بمشاهدتنا ويُخادعنا! حتَّى لو كان الرَّصد بعد انطلاق الإلكترون عبر الشِّقَّين.

وقد شطح في تفسير ذلك بعضهم في أنَّ العالم الخارجيَّ غير متحقِّق لولا رصدنا (The Quantum Handshake 90).

وهذا تفسير خياليٌّ بعيد! والمشكلة هنا في هذا التَّفسير الاندفاع إلى الأخذ بتفسير معيَّن مع التَّغافل عن أنَّ الفيزياء المعاصرة لم تصل إلى تفسير المادَّة بأحوالها تماماً بعدُ، فالهجوم على مثل هذا التَّفسير ناشئ عن الاغترار بما نعلم كأنَّنا نعلم كلَّ شيء!

ويمكن أن يتلخَّص الجواب عن هذا بأنَّ جهاز الرَّصد متدخِّل فيزيائيّاً بما لا نرصده نحن.

ولكون هذا الفرض ممَّا لا تناقض فيه فلا يُحتاج إلى تقريره وتقرير الجواب عنه.

2-2-5-1-1-2- مبدأ عدم التَّحديد

قرَّر هذا المبدأ ويرنير هايزنبيرج، في أنَّ دقَّة تحديد التَّغيُّر في بعض المعطيات الفيزيائيَّة لن تزيد على حدٍّ معيَّن، وسيكون ما دون ذلك الحدِّ غير محدَّد.

ويُعبَّر عنه بهذه المعادلة:

$$\Delta x \Delta p_x \geq h/4\pi$$

Δx التَّغيُّر في الموضع

Δp_x التَّغيُّر في الزَّخم

h ثابت بلانك

وحاصله أنَّ حاصل ضرب عدم التأكُّد من تعيين موضع جسيم بعدم التأكُّد من زخمه يمتنع أن تكون أقلَّ من مقدار معيَّن (ثابت بلانك\4باي)[1].

والأمر هنا أن هل عدم التَّحديد بسبب ضعف الرَّصد أو بسبب طبيعة المادَّة نفسها؟

أي هل أجهزتنا تقصر عن اكتشاف دقيق أو إنَّ المادَّة نفسها متوزِّعة الموضع غير متحدِّدة؟

الظَّاهر استلزام امتناع تعيين موضع الجسم تماماً، وليس عدم الوصول إلى تمام التَّعيين بسبب ضعف الآلة مثلاً، بل لا يمكن أن نصل إلى هذه الدِّقَّة مهما كانت التقنيَّات التي نستعمل، وذلك لأنَّ عدم التَّعيُّن ذاتيٌّ.

فالجسيم دون الذَّرِّيِّ في ذاته ليس معيَّن الموضع، بل هو منتشر بنسبة احتماليّة.

فللتَّقريب: لو كنتَ جسيماً دون ذرِّيٍّ فأنت في مجال فلنعبِّر عنه بنقاط، مثلاً

١---٢---٣---٤---٥---٦---٧

---

[1] (14 The Physical Principles Of The Quantum Theory).

ويمكن التَّعبير عنه كالآتي:

لو مرَّت سيَّارة أمامك فيمكنك أن ترصد موضعها وسرعتها في الآن نفسه، لكن في عالم ما دون الذَّرّة هناك حكم آخر وفق مبدأ عدم التَّحديد الذي قرَّر فيرنر هايزنبيرج، فيلزم أنَّك إن عيَّنتَ موضعه بدقَّة معيَّنة تنقص دقَّة معرفتك لزخمه وسرعته، وإن عرفتَ سرعته فلا يمكنك تعيين موضعه. فالعلاقة بين التَّغيُّر في الموضع والتَّغير في الزَّخم (والسُّرعة ضمناً) عكسيَّة، ولها حدٌّ أدنى معيَّن.

وهذا المبدأ في وصف الجسيمات في عالم ما دون الذَّرَّة صحيح تطبيقياً مجرَّب عملياً.

فمثلا يكون احتمال وجودك في الموضع ٤ بنسبة ٩٠٪ وفي الوقت عينه يكون احتمال وجودك في الموضعين القريبين منه ٣ و ٥ بنسبة ٣٪ وفي الموضعين ٢ و ٦ بنسبة ١٪ وفي الموضعين ١ و ٧ بنسبة ٠.٥٪ وكلما ابتعدت كانت نسبة الاحتمال أقلَّ[1].

فاحتماليَّة وجودك في كلِّ هذه النِّقاط في الوقت نفسه، لكن بنسب احتماليَّة مختلفة. ليس أنَّك منتشر في هذه المواضع، بل أنت موجود هنا باحتمال كذا وهناك باحتمال كذا!

فالجسيم دون الذَّرِّي إذن يظهر على هيئة جسيم عندما يُضبط، في اصطدام أو مراقبة مثلاً، لكن في غير هذه الحالة يكون ثبوته على شكل موجة احتماليَّة.

وعلى هذا يثبت أنَّه ليس هناك شيء ثابت مئة بالمئة في عالم ما دون الذَّرَّة، بل هو عالم احتمالات، فلا يثبت أنَّ جسيماً ما في نقطة معيَّنة وليس في غيرها.

2-2-5-1-1-3- الجواب عن المثاليَن

الجواب عن هذين بأنَّ هذا الاستدلال من باب فرض التَّفسير، أي إنَّ هذا تفسير مفروض لناتج التَّجربة، ويمكن التَّفسير بغيره ممَّا لا يتضمَّن التَّناقض.

فليس التَّناقض في التَّجربة نفسها ولا في مبدأ عدم التَّحديد، بل في تفسير من تفسيراته، ويمكن أن نفسِّره بما لا يتضمَّن تناقضاً.

فمن ذلك فرض موجة مرافقة[2] (Pilot Wave) لمادَّة منتشرة متغيِّرة على الدَّوام، وهذه الموجة لأنَّها موجة فهي التي يحصل لها الحيود والتَّداخل، وتكون حركة الإلكترون بحسبها، فلا يكون الإلكترون قد دخل من الشَّقَّين معاً[3].

---

[1] بعض البرامج (الوثائقيَّة) عرض هذا بأنَّك تكون في هذه النِّقاط على التَّساوي!

[2] وقد فرض ذلك دي برولي ثمَّ تراجع عنه ثمَّ تمسَّك به ديفيد بوم (Compendium of Quantum Physics 476).

[3] يمكن أن يقال هنا إنَّ الموجات الموجودة المتحكِّمة باتِّجاه حركة الإلكترون موجات حاصلة من التَّشوُّش بما يسمُّونه الجسيمات الافتراضيَّة (Virtual Particles) فهي دائمة النُّشوء والاندماج لتتحوَّل إلى فوتونات، بما يكون منتجاً لبيئة مشوَّشة دائماً بالموجات المتحرِّكة (Particles, Fields and Forces 113- 128).

ومن ذلك أن يكون الإلكترون نفسه موجة[1]، وانشقاق الموجة أمر طبيعيٌّ. ولا يلزم التَّناقض في كون الإلكترون موجة في حال تسميته جسيماً، لأنَّ مفهوم (جسيم) نفسه لا يلزم أن يكون معناه (كرة) مثلاً، بل قد يكون موجة لها نوع ممانعة للحركة، وهذه الممانعة هي (الكتلة).

والحاصل أنَّ التَّعارض هاهنا بين ما هو معطى علميٌّ وما هو عقليٌّ إنَّما هو تعارض نظريَّة تفسيريَّة مع ضروريَّة عقليَّة، فبأيِّ ميزان صحيح تُرجَّح هذه النَّظريَّة على هذا المبدأ؟!

2-2-5-1-2- البديل العلميُّ لمن قال بتحقُّق التَّناقض بحسب المعطيات العلميَّة

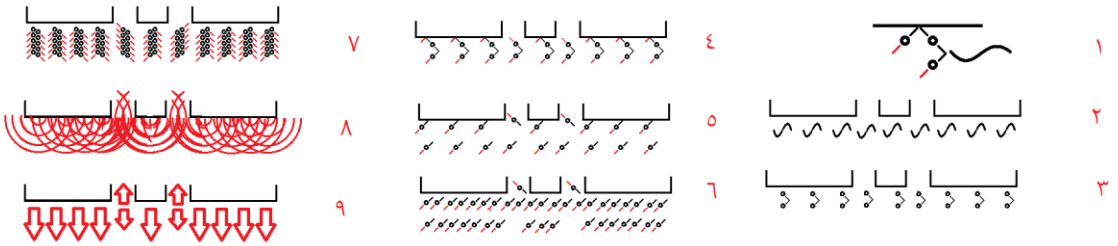
يكتفي بعض من يتوهَّم حصول التَّناقض فعليّاً بأن يقول إنَّه لا يدري إذا كان هناك حقيقة رأساً، علميَّة كانت أو عقليَّة، وبأن يقول إنَّه يراعي القوانين ما دامت محقِّقة للمنفعة دارئة للضَّرر ويكون هذا مرجع الحقِّ عنده[2].

وينتج من حصول هذه التَّحوُّلات بين الفوتونات والجسيمات تأثير ضغط يُسمَّى تأثير كازيمير (The Casimir 85 Effect in Critical Systems). فيمكن إذن أن يكون هناك موجة تقود الجسيم.

وهذا الرَّسم يمثِّل انحلال الموجات وتضارب الجسيمات المنحلَّة لتشكِّل بدورها موجة جسيمات تدخل من الشَّقَّين، فيمكن أن تتحكَّم باتِّجاه إلكترون منطلق تُجاه الجدار ذي الشَّقَّين.

وهذه الموجات قد تتأثَّر بآلات الرَّصد فلا تنحلُّ الموجات في ذلك الحال.

وكذلك من أسباب التَّشوُّشات موجات الجاذبيَّة، و أسباب التشوُّشات في موجات الجاذبيَّة كثيرة العدد جدّاً، لأنَّ كلَّ حادث كوني في مجال معيَّن الأصل أن يصل أرضنا من موجات الجاذبيَّة الحاصلة منه.



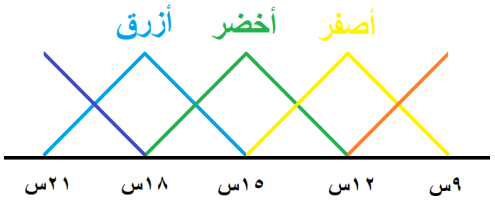
[1] https://en.wikipedia.org/wiki/Wave%E2%80%93particle_duality.

[2] كما سبق في (1-1-5-0).

وقال البعض إنَّه لضعف الأصل المنطقيّ وهو مبدأ الهويَّة ومبدأ منع التَّناقض في حالات غير واضحة احتيج لما يُسمَّى المنطق الضَّبابيّ[1].

والمنطق الضَّبابيُّ طريقة في التَّعامل مع المتغيِّرات بحيث تكون قيم وصف الأفراد بأوصاف معيَّنة تتراوح بين 0 و 1، بحيث يمكن تداخل وصفين متباينين لفرد معيَّن بِنِسب مختلفة، فهناك قيمة عليا هي 1 يكون الفرد بها متَّصفاً بالصِّفة تماماً ولا يتَّصف بضدٍّ لها، والقيمة الدُّنيا 0 بمعنى أن لا يكون الفرد متَّصفاً بالصِّفة بالمرَّة، وما بينهما يكون متَّصفاً بالصِّفتين معاً بنسبتَين.

مثلاً يمكن أن نعتبر اللَّون الأصفر صادقاً على مجال من ناتج وصول ترددات ضوئيَّة معيَّنة إلى العين، من تردُّد 9س إلى 15س، واللَّون الأخضر من تردُّد 12س إلى تردُّد 18س، واللَّون الأزرق من تردُّد 15س إلى 21س، كما في هذا الرّسم:



فبحسب المنطق الضَّبابيّ يمكن وصف الضَّوء ذي التَّردُّد 15س بأنَّه متَّصف بصفة (أخضر) بقيمة 1، ومتَّصف بصفة (أصفر) بقيمة 0.

والضَّوء ذو التَّردُّد 13.5س متَّصف بصفة (أخضر) بقيمة 0.5 مع كونه متَّصفاً بصفة (أصفر) بقيمة 0.5.

والضَّوء ذو التَّردُّد 19س متَّصف بصفة (أخضر) بقيمة 0.3333 مع كونه متَّصفاً بصفة (أزرق) بقيمة 0.6666 وقد أنشأ هذا التَّعبير الأذربيجاني لطفي زاده سنة 1965م[2].

والمتوهَّم هنا في هذا الوصف هو حصول وصفين متضادَّين معاً، ما يناقض كون الشيء هو هو، فبناء على القول بأنَّ الشَّيء هو هو وليس غيره لو حصلت صفة س لـ أ لما كان أ متَّصفاً بصفة ص ما دامت صفة ص ضدّاً لصفة س.

وإذ إنَّ هذا يحصل في وصف المنطق الضَّبابيّ فذلك يدلُّ على بطلان مبدأ الهويَّة الصَّارم بتباين المفهومات.

---

[1] (منطق الضَّبابيَّة 108-109).

[2] (Fuzzy set 338، Mathematical Principles Of Fuzzy Logic 9).

والجواب عن هذا الوهم بتحليل ما فيه الوهم، فإنَّ مفهومات الصُّفرة والخضرة والزُّرقة متشاككة منطقيّاً وفق المنطق الصُّوريِّ القديم، ومعنى كونها متشاككة أنَّها أوصاف يُعتبر فيها التَّركُّب من أجزاء متجاورة، فالذي يكون أكثر خضرة فيه أجزاء أخضر أكثر، والذي فيه تتساوى الخضرة والصُّفرة فيه عدد أجزاء خضراء وصفراء متساوية. وعلى هذا فليس هاهنا اجتماع ضدَّين.

وكذا بالحارِّ والبارد، فهو راجع إلى كمِّيَّة الطَّاقة الحراريَّة، فعند كمِّيَّة معيَّنة قد نعيِّنها بالنِّسبة إلينا نقول إنَّ كذا دافئ، وقد يكون بين الدَّافئ والحارِّ بنسبة كذا لكلٍّ منهما.

وكذا الوصف بالسَّريع والبطيء، فإنَّ السُّرعة والبطء راجعان إلى تخلُّل سكنات بين حركات جزئيَّة[1]، فكلَّما كانت السَّكنات أقلَّ كان اتِّصاف المتحرِّك بالسُّرعة بنسبة أكبر.

وكذا في جميع المفهومات المشكِّكة الأخرى.

فيتحصَّل أنَّ ما يُسمَّى المنطق الضَّبابيَّ لا يتضمَّن أيَّ منافاة للضَّروريَّات العقليَّة، بل إنَّه موافق لها منبن عليها كغيره من القوانين الكلِّيَّة.

لكن الأمر أنَّ من النَّاس من يبحث عن أيِّ مستند للتَّشكيك حتَّى لو كان يعلم كون التَّشكيك ساقطاً أو لو لم يكن فاهماً لما يستند إليه.

2-2-5-2- المسألة الثَّانية: تعارض نتائج النَّظر العقلي مع بعض المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة

يحصل أحياناً تعارض بين المعطيات العلميَّة من العلوم الطَّبيعيَّة مع معطيات عقليَّة قطعيَّة، وهذا قد يُجعل سبباً للطَّعن في المعطيات العقليَّة مطلقاً، وأحياناً يكون مستنداً لمخالفة النَّقل الشَّريف.

لكن بناء على ما سبق من امتناع تعارض القطعيّات فلا يكون هناك تعارض حقيقيٌّ، فيكون الخصم مرتكباً لمغالطة رفع الظنِّ إلى القطع.

ويفيد في بيان هذا ضرب بعض الأمثلة ممَّا يستدلُّ به مخالفو أهل الحقِّ من جهة مخالفته للأدلَّة العقليَّة كذلك.

---

[1] (شرح المقاصد 1\179)

2-2-5-2-1- المثال الأوَّل: السَّببيَّة وكسر التَّناظر التِّلقائيِّ

يُقرَّر في علم الكلام إثبات السَّببيَّة بطريق عقليٍّ منطقيٍّ[1]، فكلُّ حادث لا بدَّ من أن يكون له سبب. وقد حاول الملحدون توفيق أقوالهم بالإلحاد مع القول بالسَّببيَّة؛

فقال بعضهم بكون العالم قديماً فلا يحتاج إلى سبب كالدَّهريَّة القائلين باستمرار العالم على ما هو عليه. لكن باكتشاف توسُّع الكون سقط هذا القول.

والتزم بعضهم تسلسل العلل بإثبات دورات لا نهاية لها من انفجارات ثمَّ انسحاقات للكون لا من بداية، فيما يُعرف بالكون المتذبذب (Oscillating Universe)[2]، لكن قد تبيَّن بطلان هذا الفرض من غير ما جهة[3].

فضاق الأمر على فريق من الملحدين بحيث صاروا في مواجهة السَّببيَّة نفسها، فتمسَّكوا بما يُسمَّى كسر التَّناظر التِّلقائيِّ (Spontaneous Symmetry Breaking)، وهو عبارة عن دعوى بأنَّه في بعض الحالات في المستوى دون الذَّرِّيِّ تحدث تغيُّرات تلقائيَّة لا سبب لها، ويظهر ذلك بوضوح عندما تكون طاقة المجال منخفضة جدّاً، فإنَّه في حال محاولة التَّفريغ وإنزال مستوى الطَّاقة الأصل أن تقلَّ التَّغيُّرات في المادَّة، لكن في مستوى معيَّن من التَّفريغ تبدأ الجسيمات الافتراضيَّة بالنُّشوء فجأة والاختفاء[4].

---

[1] حاصله أنَّ كلُّ جائز الوجود لذاته ليس استحقاقه الوجود لذاته لأنَّه من حيث هو ممكن فإنَّه لا يرجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده، فإذ هو موجود فلا بدَّ من اعتبار غيره، لأنَّه من غير اعتبار غيره لا يبقى إلا اعتبار ذاته المقتضي للتَّساوي بين الوجود والعدم.

فيتحصَّل أنَّ وجود الجائز لا يكون إلا بغيره، وهذا معنى السَّببيَّة (متن المعالم - شرح المعالم للخونجي 151).

وبهذا التَّقرير يسقط الاعتراض بأنَّه لِمَ لا يكون وجود الجائز لا باعتبار شيء؟ لأنَّه إن لم يكن غير الجائز فالمعتبر حقيقته وتساوي الوجود والعدم.

[2] (Dictionary of Geophysics, Asrtophysics And Astronomy 351 Oscillating Universe)).

[3] (Relativity, Thermodynamics, and Cosmology).

[4] (Symmetry Breaking 118، Dictionary of Geophysics, Asrtophysics And Astronomy 443 (Spontaneous Symmetry Breaking)).

ولذلك فإنَّه لا يمكن الوصول بالتَّفريغ إلى الفراغ التَّامِّ تماماً.

وهناك صور عدَّة لكسر التَّناظر في أنواع عدَّة من الحالات في الجسيمات دون الذَّرِّيَّة.

ويبني على هذا الملحدُ فيقول إنَّه إذ ثبت كسر تناظر تلقائيٍّ وظهور جسيمات لا بسبب شيء فكذلك يمكن تفسير وجود الكون كلِّه، فنشأ جسيم ثمَّ انفجر مكوِّناً كونَنا[1].

والجواب بأنَّ دعوى كون كسر التَّناظر تلقائيّاً وانتفاء السَّبب ليس سببها إلا (عدم) إدراك السَّبب، فهذا مجرَّد انتقال من عدم إدراك شيء إلى دعوى إدراك عدمه. وهي مغالطة ظاهرة بطريق عدم الثُّبوت بعدم الإثبات[2].

وفي هذا قال ستيفين واينبيرج -وهو فيزيائيٌّ ملحد- إنَّ الأفضل في تسمية هذه الظَّاهرة أن تُسمَّى كسر تناظر مخفيٍّ (Hidden)، وتسميتنا لها بأنَّها كسر تناظر تلقائيٍّ لأنَّه ليس هناك شيء نحن نعرفه يكسر التَّناظر في المعادلة[3].

2-2-5-2-2- المثال الثَّاني: دليل حدوث العالم ومبدأ حفظ المادَّة

---

[1] (كون من لا شيء 105).

[2] مرَّ هذا الطَّريق في (1-1-4-1-8).

وهذا الاستدلال يُظهر أنَّ المستدلَّ غافل -أو متغافل- عن كون الفيزياء الحديثة إلى الآن ما تزال قاصرة في اكتشاف العالم، وما يزال البشر يجرِّبون ويكتشفون.

فالبناء على ما وصلت إليه الفيزياء الآن لإنكار شيء (قد يكون علاقة فيزيائيَّة كذلك) يدلُّ على الاغترار.

[3] (Dreams of a Final Theory 194-195).

قد تقرَّر بالدَّليل العقليِّ القطعيِّ كون العالم حادثاً[1]، وفي مقابل ذلك قد استند بعض الملحدين بمبدأ حفظ المادَّة (الكتلة-الطَّاقة) على كون العالم قديماً[2].

ومبدأ حفظ المادَّة يعني أنَّ المادَّة لا تفنى ولا تُستحدث، ولكن تنتقل من شكل إلى آخر.

وقد تُوُصِّل إلى هذا المبدأ بطريق النَّظر في كمِّيَّة الكتلة وفي كمِّيَّة الطَّاقة أوَّلاً، فكان هناك قانون في أنَّ الطَّاقة لا تفنى ولا تستحدث ولكن تنتقل من شكل إلى آخر[3]، وقانون للكتلة في أنَّ الكتلة لا تفنى ولا تستحدث ولكن تنتقل من شكل إلى آخر[4].

ثمَّ اكتُشِفَ أنَّ الكتلة يمكن أن تتحوَّل إلى طاقة وبالعكس، بمقدار:

$$E=Mc^2$$

حيث:

E = الطَّاقة.

---

[1] بطريق كونه متغيِّراً، فلو فرضنا العالم قديماً لكان إمَّا أن يكون لتغيُّره أوَّل أو لا أوَّل لتغيُّره.

أمَّا الأوَّل فيعني أنَّه كان ساكناً من الأزل وبدأ بالتَّغيُّر، فيكون للعالم حالة لا نهائيَّة تنتهي، وهو تناقض.

وأمَّا الثَّاني فيعني أنَّه لم يزل هناك حادث قبله حادث لا من أوَّل، فيكون هناك حوادث لا نهاية لها حصلت وانقضت في الماضي، فيكون ما لا نهاية له منتهياً، وهو تناقض. وكذلك يلزم كون ما لا نهاية له ناقصاً إذ تزيد الحوادث في الحاضر شيئاً فشيئاً، ونقص ما لا نهاية له مناقض لكونه لا نهاية له.

وعلى هذا يقال:

لو كان العالم قديماً لكان إمَّا أن يكون مع قدمه لتغيّره أوَّل وإمَّا أن يكون مع قدمه لا أوَّل لتغيُّره.

ليس العالم مع قدمه لتغيُّره أوَّل ولا لا أوَّل لتغيُّره.

ليس العالم قديماً (من 1 و 2 باستثناء نقيض التَّالي).

[2] (الفلسفة والمسألة الدِّينيَّة 620).

[3] فالطَّاقة الضَّوئيَّة الآتية من الشَّمس مثلاً تتحوَّل في النَّبات على شكل طاقة كيميائيَّة، ثمَّ يأكل الحيوان هذا النَّبات وتتحوَّل هذه الطَّاقة إلى طاقة حركيَّة للحيوان. وكذلك مثلاً طاقة كيميائيَّة في البترول تتحوَّل بالاحتراق إلى حركيَّة للجزيئات تدوِّر شفرات مولِّد كهربائيٍّ فتتحوَّل الطَّاقة إلى كهربائيَّة ثمَّ توصل الكهرباء إلى مصباح فتتحوَّل إلى طاقة ضوئيَّة... وهكذا (The Conservation of Energy and the Principle of Least Action 47).

[4] فمجموع الكتلة الدَّاخلة في أيِّ تفاعل كيميائيٍّ لا بدَّ من أن تساوي مجموع الكتلة الخارجة. وكذلك في حال تذويب ماء أو تجميده أو تبخيره، فيجمد ثمَّ يذوب ثمَّ يتبخَّر ثمَّ يتكاثف... وهكذا. فالكتلة هي هي، وإنَّما هو اختلاف في شكل فيزيائيٍّ (Structure and Evolution of Single Stars: An introduction chapter 2).

M = الكتلة.

c^2 = مربَّع سرعة الضَّوء[1].

ففي الشَّمس تندمج أربع ذرَّات هيدروجين إلى ذرَّة هيليوم واحدة، لكنَّ كتلة ذرَّة الهيليوم أقلُّ من مجموع كتل ذرَّات الهيدروجين الأربعة بمقدار قليل جدّاً، فهذا المقدار تحوَّل إلى طاقة كبيرة جدّاً.

وكذلك فإنَّ الفوتون غير ذي الكتلة ينحلُّ إلى جسيمات وجسيمات مضادَّة لها كتل، وتندمج هذه الجسيمات فتتحوَّل إلى فوتون.

فيدلُّ ذلك على أنَّ مادَّة الكون -ذلك الشَّيء الموجود المادِّيّ الذي يظهر ذا كتلة أحياناً وعلى شكل من أشكال الطَّاقة أحياناً- لا تنشأ من عدم ولا تنعدم، فنحن لم نجد مادَّة تنشأ من عدم ولا أنَّها تُعدم[2] في كلِّ ما شاهدناه وجرَّبناه، فإذن هذا قانون عامٌّ مطَّرد.

وعليه فإنَّ كون المادَّة حادثة باطل، فيجب كون العالم قديماً.

والجواب بأنَّ مبدأ حفظ المادَّة تجريبيٌّ مطَّرد واجب عاديٌّ في زماننا، وهذا لا يقتضي وجوبه عقلاً. لما مرَّ من كون الواجب العاديِّ أعمَّ من الواجب العقليِّ، فثبوت الأعمِّ لا يعني ثبوت الأخصِّ، فلا يلزم من كون أمر واجباً عادة أنَّه واجب عقلاً[3]. وقد مرَّ بحث كون طريق التَّجريب غير مفيد للقطع المنطقيِّ[4].

فيتحصَّل أنَّ بناء الملحد هنا متضمِّن لمغالطة رفع ما ليس واجباً منطقيّاً ليكون واجباً منطقيّاً.

2-2-5-2-3- المثال الثَّالث: ثبوت أنَّه لا خالق إلا الله تعالى والأسباب الفيزيائيَّة

---

[1] (101 Einstein's Mirror).

[2] إلا أنَّ القول بكسر التَّناظر التِّلقائيِّ يُبطل هذا القول.

فيكون الملحد بين أن يقول إنَّ العالم قديم فلا سبب له أو حادث بكسر التَّناظر التِّلقائيِّ فلا سبب له.

[3] في (1-1-3-1-3-1-4-1-1).

[4] في (1-1-4-1-6).

قرَّر أهل السُّنَّة أنَّ الله تعالى خالق كلِّ شيء بالأدلَّة العقليَّة والنَّقليَّة، وفي مقابل قولهم ادَّعى ابن رشد أنَّ العلم الطَّبيعيَّ متوقِّف على ثبوت السَّببيَّة بين أجزاء العالم، ورمى الأشعريَّة لإنكارهم ذلك بإنكار العلوم الطَّبيعيَّة جميعها لأنَّهم يقولون إنَّ الله تعالى خالق كلِّ شيء بمحض اختياره[1].

والجواب بأنَّ العلوم الطَّبيعيَّة وصفيَّة، تصف الظَّواهر المكتشفة، وحتَّى التَّفسير في العلوم الطَّبيعيَّة لن ينتهي إلى قطع منطقيٍّ، فمثلاً لو وضعنا ورقة في نار فستحترق الورقة، فنفسِّر احتراقها بإحراق النَّار لها، فلماذا أحرقتها النَّار؟ لأنَّ في النَّار طاقة حركيَّة للجزيئات تغلب قوَّة التَّرابط بين ذرَّات الورقة. فلماذا إذا كان هناك طاقة حركيَّة بقدر معيَّن ستكسر تلك الرَّابطة؟ ولماذا تجب حركة الجزيئات؟ لأنَّها تحمل طاقة حركيَّة. لماذا؟

ويمتنع أن تكون التَّفسيرات متسلسلة لا إلى نهاية لأنَّها حينئذ لن تكون تفسيراً[2]، فسيصل الجواب إلى: نحن نشاهدها هكذا.

وهذا الجواب خبر عن أمر واقع مشاهد، وليس خبراً عن كون هذا الواقع واجباً منطقيّاً.

فلذلك فإنَّ السَّببيَّة الحقيقيَّة خارجة عن البحث الفيزيائيِّ داخلة في البحث الفلسفيِّ.

فالذي يكفي في العلوم الطَّبيعيَّة الإخبار عن كون الواقع كذا وعن كونه مطَّرداً في عالمنا، وجزمنا بالعلاقات يكفي كونه عاديّاً[3].

2-2-6- المبحث السَّادس: التَّعارض بين المعطى النَّقليِّ والمعطى من العلوم الطَّبيعيَّة

يمكن بحث التَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة من حيث احتمالات التَّعارض ومن حيث جهات التَّعارض ومن حيث مواقف النَّاس قديماً وحديثاً من التَّعارضات، والفصل الثَّالث من هذا

---

[1] (تهافت التَّهافت 505-507).

[2] لكون هذه سلسلة احتياج بلا غنيٍّ، فحتَّى مع فرضها فهي غير كافية في وجود نفسها وما فيها.

[3] بل إنَّ أهل الحقِّ لقولهم بأنَّ الله تعالى خالق كلِّ شيء وكيل على كلِّ شيء فإنَّ الملتفت إلى هذه الاطِّرادات في عالمنا يلزمه التَّحقُّق من كون أفعاله وما يريده متعلِّقاً بالله تعالى في كلِّ حال، فيكون التفاته إلى القوانين الطَّبيعيَّة من حيث إنَّ الله تعالى هو من يريد كونها بهذه الصُّورة، فيكون تعامله مع الله تعالى في كلِّ حال. وهذا حال السَّادة الأنبياء والأولياء المراقبين لله تعالى.

الباب مخصَّص لبحث احتمالات التَّعارض وجهاته، فيفيد هنا بحث مواقف النَّاس من التَّعارض قديماً وحديثاً، بما يفيد في فهم كون التَّعقُّل البشريِّ واحداً وكون نوع المغالطات قديماً وحديثاً.

فقد كان من النَّاس السَّامعين لأخبار الفلاسفة وكونهم محقِّقين في الهندسة والحساب والطِّبِّ والفلك وغيرها من العلوم من يعظِّمهم ويقول إنَّهم في الإلهيَّات في الدِّقةَّ والصِّحَّة كما هم في تلك العلوم. فصارت هذه فتنة لهم خرجوا بها عن الشَّرع تعاظماً والتحاقاً بركب أهل العلم والحكمة بزعمهم[1].

والأمر عينه حاصل في زماننا، فقد انخدع كثير ممَّن يرى ضعف المسلمين في عصرنا بما يُتوهَّم تقدُّماً في بلاد الكافرين لكون الاكتشافات والاختراعات في بلادهم كثيرة، ما يوهم بتقدُّمهم فكريّاً. فإذا ما استعانوا بمكتشفاتهم العلميَّة المعظَّمة كان تأثير ذلك على طالب الخروج من التَّقليد كبيراً، فيكذِّب بما جاء به الشَّرع الشَّريف بما لم يدركه من العلوم الطَّبيعيَّة[2].

وإنَّما غاية أمرهم أنَّهم {كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ}[يونس: 39].

ويزيد ذلك التَّأثير كثيراً تنفير الممثِّلين للإسلام في ردِّهم على الملحدين بما يتوهَّمونه دفاعاً عن الحقِّ.

ويقول الإمام الغزاليُّ في هذا: "ضرر الشَّرع ممَّن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممَّن يطعن فيه بطريقه، وهو كما قيل: عدوُّ عاقل خير من صديق جاهل". ثمّ قال: "أعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرِّح ناصر الشَّرع بأنَّ هذا [تفسير الكسوفَين فلكيّاً] وأمثاله على خلاف الشَّرع، فيسهل عليه طريق إبطال الشَّرع إن كان شرطه أمثال ذلك"[3].

---

[1] (تهافت الفلاسفة 73-75).

[2] فإنَّ الدِّعاية العالميَّة من أنظمة ومؤسَّسات داعية إلى فلسفاتها متَّجهة توجُّها كبيراً من القرن الماضي في القول إنَّ جميع الأديان ممتلئة بالخرافات التي يسقطها العلم تِباعاً، وإلى احترام الدِّين من حيث إنَّه إرادة شخصيَّة لا من حيث إنَّه معبِّر عن حقٍّ.

[3] (تهافت الفلاسفة 80-81).

2-2-6-1- التعارض بين المعطى النَّقليِّ والمعطى من العلوم الطَّبيعيَّة قديماً

البحث في التَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الحديثة قديم، احتجَّ به المنكرون للدِّيانات كما احتجَّ به المؤمنون لإبطال تعظيم النَّاس لعلماء الطَّبيعيَّات.

ويمكن ذكر بعض الأمثلة على ذلك لرصد النِّقاش التَّاريخيِّ فيها.

2-2-6-1-1- بعث العظام المفتَّتة

بنى مشركو قريش إنكار البعث على أنَّه باطل وفق المشاهَد المطَّرد، فإنَّ الإنسان بعد موته يذوب لحمه ويتفتَّت عظمه حتَّى لا يبقى منه شيء إلا تراب -فيما يظهر-، وهذه البقايا لا تصلح للحياة.

وهذا الاستدلال متضمِّن للتَّغافل عن كون كلِّ حيٍّ مخلوقاً لله تعالى وأنَّه تعالى على كلِّ شيء قدير، فمن أقرَّ بكون الله تعالى قد أنشأ الكائنات الحيَّة أوَّل مرَّة فلا بدَّ من أن يقرَّ بقدرته تعالى على إعادتها. قال الله تعالى: {وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ * قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ}[يس: 78-79].

ومن المهمِّ ملاحظة أنَّ مشركي قريش قد بنوا هذا الاستدلال بهذه الصُّورة، لأنَّ الاستدلال بما هو مطَّرد في العالم المشاهد أقرب للنَّاس من أن يتفكَّروا بنظر عقليٍّ.

فيفيد هذا أنَّ المشرك خالط بين الحكم العقليِّ والحكم العاديِّ، وأنَّ الإيمان الصَّحيح يتطلَّب من الإنسان أن يغلِّب قدرة الله تعالى على القوانين العاديَّة. وأنَّ طريق عدم الثُّبوت بعدم الإثبات إن قوي في النَّفس سيكون سبباً مباشراً لإنكار ما جاء في النَّقل الشَّريف.

2-2-6-1-2- خروج المنيِّ من بين الصُّلب والتَّرائب

ذكر الإمام الرَّازيُّ في تفسيره أنَّ الملحدين قد طعنوا في قول الله تعالى: {خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ * يَخۡرُجُ مِنۢ بَيۡنِ ٱلصُّلۡبِ وَٱلتَّرَآئِبِ}[الطَّارق: 6-7].

من حيث إنَّه إن كان المراد من الخروج من بين الصُّلب والتَّرائب انفصال المنيِّ من تلك المواضع فهذا باطل لأنَّ المنيَّ متولِّد من فضلة الهضم الرَّابع، "وينفصل عن جميع أجزاء البدن حتَّى يأخذ من كلِّ عضو طبيعته وخاصِّيَّته فيصير مستعدِّاً لأن يتولَّد منه مثل تلك الأعضاء".

وإن كان المقصود أنَّ معظم أجزاء المنيِّ متولِّد في الصُّلب والتَّرائب فهو ضعيف، بل معظم الأجزاء في الدِّماغ.

وإن كان المقصود أنَّ مستقرَّ المنيِّ هناك فهو ضعيف لأنَّ مستقرَّ المنيِّ أوعية المنيِّ وهي عروق ملتفَّة عند البيضتَين.

وإن كان المقصود أنَّ مخرج المنيِّ من هناك فهو ضعيف لأنَّ الحسَّ بخلافه.

وأجاب الفخر بقوله: "لا شكَّ أنَّ أعظم الأعضاء معونة في توليد المنيِّ هو الدِّماغ، وللدِّماغ خليفة وهي النُّخاع [كذا] وهو في الصُّلب وله شعب كثيرة نازلة إلى مقدَّم البدن وهو التريبة.

فلهذا السبب خصَّ الله تعالى هذين العضوين بالذِّكر.

على أنَّ كلامكم في كيفيّة تولُّد المنيِّ وكيفيَّة تولُّد الأعضاء من المنيِّ محض الوهم والظنِّ الضَّعيف، وكلام الله تعالى أولى بالقبول"[1].

والحقُّ في فهم الآية الكريمة أنّ المنيَّ يتكوَّن من مصادر مختلفة في طريق يبدأ من البيضتين ثمَّ يصعد عبر قناة إلى حويصلات منويَّة وغدَّة البروستات ثمَّ يُقذف عبر الإحليل، فهو فعلاً يمرُّ بين الصُّلب وهو مؤخَّر الظَّهر والتَّريبة في البطن لكون الحويصلات المنويَّة والبروستات بين الظَّهر والبطن فوق الخصيتين والإحليل، والحويصلات والبروستاتا يمدَّان بجزء من السَّائل المنويِّ[2].

2-2-6-1-3- تفسير الخسوف والكسوف

[1] (مفاتيح الغيب 31\118).

[2] https://en.wikipedia.org/wiki/Prostate

من التَّعارض بين النَّقل الشَّريف والعلوم الطَّبيعيَّة ما هو متوهَّم بسبب سوء فهم النَّصِّ الشَّريف، ومنه ما ذكر الإمام الغزاليُّ أنَّ الفلاسفة مع اشتغالهم الباطل في الإلهيَّات مشتغلون في الطَّبيعيَّات ومنها تفسير كسوف الشَّمس بحيلولة القمر بينها وبين الأرض وخسوف القمر بحيلولة الأرض بينه وبين الشَّمس. ثم يقول: "ومن ظنَّ أنَّ المناظرة في إبطال هذا من الدِّين فقد جنى على الدِّين وضعَّف أمره، فإنَّ هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسيَّة حسابيَّة لا يبقى معها ريبة، فمن يطَّلع عليها ويتحقَّق أدلَّتها حتَّى يخبِر بسببها عن وقت الكسوفَين وقدرهما ومدَّة بقائهما إلى الانجلاء إذا قيل له: "إنَّ هذا على خلاف الشَّرع". لم يسترب فيه وإنَّما يستريب في الشَّرع".

ثمَّ قال إنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فإذا رأيتموهما فقوموا فصلوا)[1]، وهذا لا يناقض ما قاله الفلاسفة في تفسير الخسوف والكسوف[2].

2-2-6-2- التعارض بين المعطى النَّقليِّ والمعطى من العلوم الطَّبيعيَّة حديثاً

لمَّا زادت الاكتشافات العلميَّة كثيراً في عصرنا صارت الثِّقة بالعلوم الطَّبيعيَّة كبيرة، فصار من الطَّبيعيِّ أن يُلتفت إلى التَّوافق والتَّخالف بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة، وصار النَّاس أقساماً؛

فقسم قال بالتَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة، ثمَّ قدَّم بعض هؤلاء العلوم الطَّبيعيَّة وكفروا بالدِّين. وبعض آخر قال إنَّه لتقدُّم النَّقل الشَّريف ولكون المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة من كفَّار فلا نصدِّقهم في شيء.

وقسم قال بعدم التَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة مطلقاً، فصار مضطرّاً إلى تأويل نصوص شريفة كثيرة وردِّ ما ليس من القرآن الكريم لكونه معارضاً للعلم.

وقسم قال بالانعزال بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة، فلا يأخذ بأيِّ خبر من النَّقل الشَّريف عن أمر في العالم ولا يقبل إدخل العلوم الطَّبيعيَّة فيما هو غيب.

---

[1] (صحيح البخاريِّ 1\353 (994)، صحيح مسلم: 2\628 (911)).

[2] (تهافت الفلاسفة 80-81).

والحقُّ في هذا الاعتراف بالتَّعارض والتَّفصيل في التَّرجيح، وهذا المقصود من الرِّسالة كما يأتي في الفصل الثَّالث من هذا الباب.

2-2-6-3- تفسير المعجزات بالمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة

يتضمَّن النَّقل الشَّريف أخباراً كثيرة عن أمور في العالم المشاهَد، في بدء خلقه وفي وصفه ووصف ما فيه من كائنات حيَّة وغيرها.

ولكون العلوم الطَّبيعيَّة في عصرنا قد تقدَّمت تقدُّما كبيراً على ما كانت عليه في الماضي وصار كثير من المعطيات منها صحيحاً واضحاً وللعلم بامتناع بطلان ما هو قطعيٌّ صار من الطَّبيعيِّ صحَّة تفسير بعض النُّصوص الشَّريفة بما نكتشفه[1]، لكن لمَّا كانت المعطيات العلميَّة متفاوتة القوَّة في الإفادة لم يصحَّ جعل العلوم الطَّبيعيَّة مرجعاً في تفسير النُّصوص الشَّريفة بالإطلاق. إلا أنَّ من النَّاس من يحاول أن يفسِّر جميع ما ورد به النَّقل الشَّريف بما يوافق العلوم الطَّبيعيَّة مع أنَّ هذا غير لازم أصلاً. فإمَّا أن يكون هذا المفسِّر متحمِّساً لنصرة الدِّين خائضاً بجهل وإمَّا أن يكون مكذِّباً لكون الله تعالى فاعلاً مختاراً، مريداً إيهام اتِّباع الشَّرع الشَّريف بالجمع بينه وبين العلم.

ومن أمثلة إرجاع النَّ قل إلى المعطى العلميِّ مطلقاً من غير موجِب تفسير الشَّيخ محمَّد عبده الطَّير الأبابيل في سورة الفيل بقوله: "فيجوز لك أن تعتقد أنَّ هذا الطَّير من جنس البعوض أو الذُّباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض وأن تكون هذه الحجارة من الطِّين المسموم اليابس الذي تحمله الرِّياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتَّصل بجسد دخل في مسامِّه فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه"[2]. وإنَّما قال الشَّيخ محمَّد عبده بهذا بناء على أصل عنده في كون العلوم المعاصرة أصلاً صحيحاً فيمتنع مناقضة النَّقل الشَّريف له، ولذلك يحاول تأويل المعجزات والخوارق بما يوافق العلم.

---

[1] بل قد يكون تصديقاً لما جاء به الشَّرع الشَّريف ودليلاً على أنَّه من عند الله تعالى لأنَّه إخبار عن غيب عن النَّاس مكتشَف حديثاً، ومثاله ما مرَّ من بحث قوله تعالى: {خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ * يَخۡرُجُ مِنۢ بَيۡنِ ٱلصُّلۡبِ وَٱلتَّرَآئِبِ}[الطَّارق: 6-7] في (2-2-6-1-2).

[2] (تفسير جزء عمَّ 157-158).

لكنَّ في تأويل المعجزات بما يوافق العلم تكذيباً لكونها معجزات، فهو تكذيب لكونها آيات على صدق الأنبياء على جميعهم صلوات الله وسلامه.

ومن ذلك قول بعض المعاصرين إنَّ قول الله تعالى {بَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ}[السَّجدة: 7] وقوله تعالى {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ}[غافر: 67] يدلُّ على أنَّ النَّوع الإنسانيَّ أصله من طين، ولا يلزم أن يكون الخلق من طين مباشراً للإنسان الأوَّل[1].

وكما يظهر خطر أن يكون الخائض في التَّفسير تابعاً لكلِّ معطى علميٍّ كان قطعيّاً أو ظنّيّاً أو مكذوباً وهميّاً فإنَّ الخطر كبير كذلك من خوض من ليس له دراية بالعلوم الطَّبيعيَّة في تفسير القرآن الكريم، فإنَّه قد يردُّ ما هو قطعيٌّ ممَّا في العلوم الطَّبيعيَّة لجهله به أو لعدم تصديقه له لبُعده عن دراسة هذه العلوم، فيستغلُّ ذلك أعداء الدِّين في إظهار الخلل في الدِّين نفسه وليس مجرَّد خطأ من المفسِّر.

وممَّا يُستغلُّ في هذا الباب بعض ما في كتب (بعض) العلماء السَّابقين الذين لم يبنوا أقوالهم في التَّفسير بناء موافقاً لما قرَّره المحقِّقون من قوانين في النَّقل والفهم.

ومثال ذلك ما ذكره الحافظ السُّيوطيُّ في سياق نقل ما ورد من الآثار في علم الهيئة: "أخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن مسعود وناس من الصحابة قال: إنَّ الله تبارك وتعالى كان عرشه على الماء، لم يخلق شيئاً غير ما خلق قبل الماء، فلمَّا أراد أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخانا فارتفع فوق الماء فسما عليه فسماه سماء. ثم أيبسَ الماء فجعله أرضا واحدة، ثم فتقها فجعلها سبع أرضين في يومين في الأحد والاثنين، فخلق الأرض على الحوت، والحوت هو النُّون الذي ذكره،

والحوت في الماء، والماء على صفاة، والصفاة على ظهر ملك، والملك على الصخرة، والصخرة في الريح، وهي الصخرة التي ذكرها لقمان، ليست في السَّماء ولا في الأرض. فتحرَّك الحوت فاضطرب فتزلزلت الأرض، فأرسل عليها الجبال فقرَّت. فالجبال تفخر على الأرض. وذلك قوله تعالى: {وَألقى فِي الأَرضِ رَوَاسِيَ أَن تَميدَ بِكُم}[النَّحل: 15]"[2].

فإنَّ نسبة هذا الكلام إلى الصَّحابة رضي الله عنهم من غير إظهار بطلانه فيه إظهار خرافات على أنَّها ثابتة الأصل لأنَّها منقولة عن عدد من الصَّحابة رضي الله عنهم.

---

[1] (لا شيء بالصُّدفة 130-131).

2 (الهيئة السَّنِية في الهيئة السُّنِّية 40-41).

فالواجب هاهنا إظهار ضعف هذه النُّقول بل إسقاطها[1].

1 فإنَّها ممَّا يفرح به أعداء الدِّين، فنحن أولى بردِّها وبيان ضعفها وسقوطها سدّاً لهذا الباب.

2-3- الفصل الثَّالث: تحليل جهات التَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة

2-3-0- مقدِّمة

الحقُّ وجود تعارض صريح بين بعض المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة بما لا يمكن إنكاره، لكنَّ من الممتنع أن تكون المخالفة بين معطى نقليٍّ قطعيِّ الثُّبوت قطعيِّ الدِّلالة مع معطى من العلوم الطَّبيعيَّة قطعيٍّ، وإنَّما يكون بين قطعيٍّ وظنِّيٍّ أو ظنِّيَّين للأصل المقرَّر في قانون التَّعارض[1]. ويمكن تمثيل احتمالات التَّعارض بين المعطيات النَّقليَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة بهذا الجدول:

				المعطى من العلوم الطَّبيعيَّة		
				مكتشف	قانون	نظريَّة
المعطى النَّقليُّ	قطعيُّ الثُّبوت	قطعيُّ الدِّلالة	مدلول جزئيٌّ	×	ن	ن
			مدلول كلِّيٌّ		×	
		ظنِّيُّ الدِّلالة		ط	ط	~
	ظنِّيُّ الثُّبوت	قطعيُّ الدِّلالة	مدلول جزئيٌّ	ط	ن	ن
			مدلول كلِّيٌّ		ط	
		ظنِّيُّ الدِّلالة		ط	ط	~

و (×) بمعنى عدم صحَّة هذا الاحتمال.

و (ن) يدلُّ على أنَّه في ذلك الحال يُقدَّم المعطى النَّقليُّ.

و (ط) يدلُّ على أنَّه في ذلك الحال يُقدَّم المعطى من العلوم الطَّبيعيَّة.

و (~) على عدم لزوم ترجيح أيٍّ من الدَّليلَين بمجرَّد هذا النَّظر الأوَّليِّ.

[1] كما مرَّ في (2-1-2).

فاللَّازم هاهنا التَّفصيل في التَّرجيح، فليست جميع المعطيات النَّقليَّة مقدَّمة على المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة ولا العكس، فالواجب أن يكون مرجع التَّرجيح تميُّز ما يكون قطعيّاً بين المتعارضَين أو أقوى ظنًّا إن كان ظنِّيَّين.

وتفصيل الأهمِّ من هذه الاحتمالات في المباحث الآتية.

2-3-1- المبحث الأوَّل: جواز التَّعارض بين المنقول والمشاهَد

يمتنع أن يكون هناك تعارض بين قطعيٍّ نقليٍّ وقطعيٍّ من العلوم الطَّبيعيَّة، لأنَّ القطعيَّ من العلوم الطَّبيعيَّة ما يكون ثابتاً خارجيّاً، فيلزم الكذب لو أخبر الله تعالى بخلافه. لكن في بحث جهة دلالة الحسِّ بشيء على وجوده تبيَّن أنَّ الحكم بخارجيَّة ما نحسُّ به متفرِّع على الإحساس به وعلى تحقُّق آليَّة معالجة تفيد الضَّرورة العاديَّة[1]، وإذ إنَّ الضَّرورة العاديَّة لا تنافي إمكان الانخراق فلا يمتنع إذن حصول تعارض بين منقول ومشاهَد. لكنَّ اللَّازم حينئذ أن يكون المنقول قطعيَّ الثُّبوت وإلا فالأمان الضَّروريُّ العاديُّ لا يُزال بمجرَّد التَّجويز العقليِّ ولا بخبر مظنون، بل يُردُّ الخبر المظنون به[2].

فيتحصَّل أنَّ ما تفيد المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة وجوده بتكرُّر المشاهدة والتَّجربة من غير خصوصيَّة حال خرق للعادة كمعجزة أو كرامة فيمتنع أن يأتي النَّقل بخلافه، وما كان في حال تلك الخصوصيَّة فالتَّعارض ممكن في جزئيٍّ بعينه، فحينئذ تكون المشاهدة نفسها على خلاف العادة في دلالتها.

ومثال هذا الأمر اشتباه رؤية صلب السَّيِّد المسيح عليه السَّلام، فيقول الله تعالى: {وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِۖ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمۡۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا}[النِّساء: 157].

فهنا إن أخذنا قوله تعالى {شبِّه لهم} بأنَّه حصلت لشخص آخر مشابهة تامَّة[3] للمسيح على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام فيكون نقل النَّاقلين لما أحسُّوا به صحيحاً، فهم قد رأوا شخصاً له صورة المسيح على نبيِّنا وعليه

---

[1] في (1-3-1-2).

[2] (الإحكام في أصول الأحكام للآمديِّ 2\40-41).

[3] لأنَّه يمكن حملها على مشابهة غير تامَّة، ويقرب ذلك من أن يكون ما فيه الشَّكُّ الذي أصابهم كما أخبر الله تعالى: {وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ}.

الصَّلاة والسَّلام يُصلب. وهذا القدر قد وقع. وهو لا ينافي أن يكون الإنسان المصلوب غير المسيح على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام[1].

2-3-2- المبحث الثَّاني: حصول معطى نقليٍّ بخلاف الواقع

إذا حصل تعارض بين معطى نقليٍّ وواقع محسوس فلا ريب في أنَّ الواجب هنا تقديم المعطى العلميِّ، ولا يكون المعارض النَّقليُّ هاهنا إلا ظنِّيّاً[2]، فعلى المختصِّين هنا البحث في كون الجمع قريباً، وإلا فاللَّازم التَّرجيح.

فإنَّ في فعل هذا سدّاً لباب تشويه للإسلام يقوم به متحمِّس لنصرة الدِّين بغير طريقه بأن يرفع الظَّنَّ إلى القطع ويُسقط به بعض القطعيَّات من العلوم الطَّبيعيَّة.

وكذلك فيه سدٌّ لباب استغلال بعض أعداء الدِّين لمثل هذه الرِّوايات بالقول إنَّ النَّقل الشَّريف كاذب لمخالفته للواقع المشاهد المعروف قطعاً.

ومن أمثلة ذلك كون الرَّعد صوت ملك أو صوتاً لحركة مفاجئة في الغيوم، فقد روى التِّرمذيُّ وغيره عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما أن: "أقبلت يهود إلى النَّبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا أبا القاسم، أخبرنا عن الرَّعد ما هو؟ قال: (ملك من الملائكة موكل بالسَّحاب، معه مخاريق من نار يسوق بها السّحاب حيث شاء الله). فقالوا: فما هذا الصَّوت الذي نسمع؟ قال: (زجره بالسَّحاب إذا زجره حتَّى ينتهي إلى حيث أمر)"[3].

فظاهر هذه الرِّواية مخالف لما هو ثابت فيزيائيّاً في تفسير البرق والرَّعد، فالبرق هو الضَّوء النَّاتج عن تفريغ شحنات كهربائيَّة بين الغيوم أو بين الغيوم والأرض[4]. والرَّعد موجة في الهواء عن تمدُّد مفاجئ من الحرارة العالية الحاصلة من تفريغ الشُّحنات الكهربائيَّة (البرق)[5].

---

[1] (مفاتيح الغيب 11\80-81).

وعلى هذا فدعوى النَّصارى تواتر صلب المسيح على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام بعد تسليمه تنزُّلاً نقول إنَّ المتواتر المحسوس، وكون المحسوس المسيح على نبيِّنا وعليه الصَّلاة والسَّلام نفسه غير لازم عقلاً.

[2] قد ادُّعي هنا أنَّ ما يكون في متنه خلل ظاهر من الأحاديث فإنَّ في إسناده كذلك خلل.

[3] (سنن التِّرمذيِّ 5\294 (3117)، سنن النَّسائيِّ 6\358 (9072)، مسند أحمد 4\285 (2483)).

[4] ((Dictionary of Geophysics… 285 (lightning)).

[5] (Lightning: Physics and Effects 378).

وقد يُشتغل بالجمع بين الرِّواية والمعطى العلميِّ تكلُّفاً، مثلاً بأنَّه لِمَ لا يكون الصَّوت صوت ملك مع حصول صوت الحركة المفاجئة للهواء. لكن إذ إنَّ في إسناد الرِّواية ضعفاً فلا حاجة إلى تكلُّف الجمع[1].

ومن أمثلته حديث سجود الشَّمس تحت العرش عند غروبها، وهذا حديث رواه الشَّيخان، فقال الإمام البخاريُّ في صحيحه: "حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن أبيه عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه قال: قال النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم لأبي ذرٍّ حين غربت الشَّمس (تدري أين تذهب)؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: (فإنَّها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها: ارجعي من حيث جئتِ. فتطلع من مغربها. فذلك قوله تعالى {وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ}[يس: 38])"[2].

وظاهر هذه الرِّواية مخالف للمعلوم المعلوم المشاهَد من كون غروب الشَّمس عن موضع على الأرض إنَّما هو لدوران الأرض حول نفسها من الغرب إلى الشَّرق، فتظهرالشَّمس متحرِّكة من الشَّرق إلى الغرب. وعليه فالشَّمس تغرب عن موضع معيَّن ثمَّ تغرب عن ما هو غربه ثمَّ ما هو غربه... وهكذا إلى أن تشرق على الموضع المعيَّن.

وفي هذا الحال يكون اللَّازم تقديم ما هو قطعيٌّ مشاهَد على ما هو معطى نقليٌّ ظنِّيُّ الثُّبوت، فلذلك فإنَّ هذه الرِّواية مشكلة الظَّاهر، واللَّازم تأويلها ما لم تكن قطعيَّة الدَّلالة في معارضة الواقع.

أمَّا على قول من يقول إنَّ خبر الصَّحيحين من الأخبار المحتفَّة بالقرائن فتفيد القطع فالتَّأويل واجب.

---

[1] في إسناد الرِّواية عبد الله بن الوليد بن ميمون، وهو "صدوق ربما أخطأ" (تقريب التَّهذيب 2\42). وبكير بن شهاب وهو "شيخ" و"مقبول" (تهذيب التَّهذيب 2\266، تقريب التَّهذيب 1\134). وتضمُّن الإسناد لاثنين صدوقَين يخطئان يزيد من ضعف الرِّواية.

وفائدة ذكر ضعف الرِّواية هنا في التَّنبيه على أنَّ الأصل بالصَّحيح الإسناد الثُّبوت فعلاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلَّم، وأنَّ نكارة المتن في الأعمِّ الغالب تقارنها علَّة في الإسناد.

[2] (صحيح البخاري 3\1170 (3027)، صحيح مسلم 1\138 (159)).

2-3-3- المبحث الثَّالث: التَّعارض بين النَّقل والقوانين الطَّبيعيَّة

تقرَّر فيما سبق أن القوانين الطَّبيعيَّة منبنية على طريق التَّجريب[1] وأنَّ طريق التَّجريب ظنِّيٌّ منطقيّاً[2]، وتقدَّم تقرير مبنى صحَّة المعجزات وهو كونها جائزة عقلاً مع امتناعها عادة[3].

فلذلك فإنَّه لو حصل تعارض بين معطى نقليٍّ قطعيِّ الثُّبوت فيه خبر عن أمر خارق للقانون الطَّبيعيِّ فالمقدَّم المعطى النَّقليُّ. وحتَّى إن تعارض معطى نقليٌّ ظنِّيُّ الثُّبوت قطعيُّ الدِّلالة مع قانون فإنَّ المقدَّم المعطى النَّقليُّ. وذلك لأنَّه إذ ثبت أصل خرق العادة فتكون القوانين العاديَّة غير واجبة بحسب خصوصيَّات المعجزات والكرامات وغيرها، فإذا نُقِلَ خارق ولو بخبر واحد فالأصل قَبوله[4].

فهذا التَّقديم يكون في حال أن يكون ما جاء به النَّقل مذكوراً على أنَّه خارق، أمَّا لو كان ما جاء به النَّقل وصفاً لأمر على أنَّه حال مطَّرد وهو مخالف للواقع المطَّرد فسيلزم من ثبوته من الله تعالى الكذب الممتنع.

ولذلك يمتنع التَّعارض بين النَّقليِّ قطعيِّ الثُّبوت والدِّلالة الدَّالِّ على أمر كلِّيٍّ مطَّرد وقانون طبيعيٍّ.

أمَّا التَّعارض بين النَّقليُّ ظنِّيِّ الثُّبوت قطعيِّ الدِّلالة على أمر كلِّيٍّ مطَّرد والقانون الطَّبيعيِّ فيمكن أن يقع لظنِّيَّة النَّقليِّ حينئذ، ويكون اللَّازم تقديم القانون الطَّبيعيِّ لما تقرَّر في قانون التَّعارض.

أمَّا أمثلة الاختلاف بين المعطيات النَّقليَّة والقوانين الطَّبيعيَّة فكثيرة، فكلُّ خبر عن معجزة أو كرامة أو غير ذلك من الخوارق لا بدَّ أن يكون خبراً بخلاف القانون، فإنَّ المعجزة وغيرها لا تكون كذلك إلا بكونها خارقاً للعادة.

ولذلك فإنَّ مدخل البيان الصَّحيح للمعجزات هو إثبات جوازها عقلاً، أي جواز انخراق القوانين الطَّبيعيَّة، أي جواز انخراق الواجبات العاديَّة. وهذا يمكن تقريره منطقيّاً بسهولة بحيث لا يمكن لعاقل منصف أن

---

[1] في (1-3-2-2).

[2] في (1-1-4-1-6).

[3] في (1-1-3-1-3-4-1-4).

[4] مثال ذلك أن يقول قائل تعرفه وتعرف أنَّه ثقة: أنا حلمت بفلان المتوفَّى وأخبرني عن شيء لم أكن أعرفه وعرفته بعد الحلم.

يتفلَّت منه إلا بأن يدَّعي كون العلاقات السَّببيَّة بين الممكنات ذاتيَّة وانتفاء كون الله تعالى فاعلاً مختاراً كما قال الفلاسفة فلذلك تمتنع المعجزات، وإن أرادوا إظهار قبولها قالوا إنَّها موافقة للقوانين الطَّبيعيَّة لكنَّها نادرة[1].

وهنا يكون من الطَّبيعيِّ العودة خطوة إلى الوراء لإثبات كون الإله تعالى فاعلاً مختاراً[2] مع بيان ضعف أدلَّة الخصم.

2-3-4- المبحث الرَّابع: بحث التَّعارض بين النَّقل والنَّظريَّات العلميَّة

ربما يكون هذا التَّعارض الأكثر اشتباهاً بين التَّعارضات، لكون النَّظريَّات متضمِّنة لفرض أمر واقع، فورود النَّقل الشَّريف بخلافه سيشتبه بكونه مخالفاً للأمر الواقع، ما يوجب تكذيب النَّقل الشَّريف.

لكنَّ مجرَّد النَّظر في مبنى النَّظريَّة سيظهر أنَّ أعلى ما تصل إليه الظَّنُّ منطقيّاً، فلذلك فإنَّه لا ينخدع باحث عاقل منصف له بعض اطِّلاع على أصول الاستدلال في حال تعارض نظريَّة مع معطى نقليٍّ قطعيٍّ.

وإنَّما تكون المشكلة مع جمهور بعيد عن الأصول العقليَّة وفلسفة العلوم قريب من مجال دعاية متعمَّدة لتسويق[3] أفكار بعينها لتقوية أصلها الفلسفيِّ -الواقع في زماننا أنَّه إلحاديٌّ سوفسطائيٌّ-.

وأشهر نظريَّة يظهر فيها التَّعارض جليّاً بين المعطى النَّقليِّ القطعيِّ والنَّظريَّة نظريَّة التَّطوُّر، وقد أخذت هذه النَّظريَّة أهمِّيَّة كبيرة دعماً ورفضاً بين المؤمنين والملحدين، من جهتين:

الأولى: أنَّ في ثبوت النَّظريَّة إسقاطاً للقول بحاجة الكائنات الحيَّة في وجودها إلى الخالق الفاعل العالم الحكيم. فقد استدلَّ المتقدِّمون[4] والمتأخِّرون بكون خلقة الكائنات الحيَّة دليلاً على كون المسبِّب فاعلاً قادراً حكيماً لتعقيد خلقتها ومناسبتها لوظائفها. فإذا صحَّ كونها موجودة بتعقيداتها عن سلف مشترك واحد بسيط وصارت

---

[1] (الإشارات والتَّنبيهات مع شرح الطُّوسيِّ 4\153-159).

2 كما مرَّ في (1-2-1).

3 هذا التَّسويق لكونه لجمهور غير مختصٍّ في العلوم فطريقه القصص والأفلام، وهذا الطَّريق يُخاطَب به الصِّغار قبل الكبار. ولكونه كذلك فمن المؤسَّسات ما تهتمُّ بتسريب أفكار إلى العوامِّ مرَّة بعد مرَّة ليتقبَّلوها مع الوقت.

4 فالمتكلِّمون مثلاً يستدلُّون بإتقان المخلوقات والكائنات الحيَّة وإحكامها دليلاً على كون الصَّانع عالما (مفاتيح الغيب 2\81).

التَّعقيدات تتراكم حتَّى وصلت إلى التَّعقيد المشاهَد فلا نكون إذن محتاجين إلى فاعل عالم متعمِّد لجعل تركيباتنا بهذه الصُّورة.

الثَّانية: أنَّ النَّصَّ الشريف صريح بأنَّ بدء خلق الإنسان من طين، وأنَّ نسله من سلالة من ماء مهين، ما يعني أنَّ بِدْأَه ليس من ماء مهين، فليس له أب. لقول الله تعالى: {وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ}[السَّجدة: 7-8]. فإمَّا أن يكون النَّصُّ الشَّريف صادقاً فتكذب النَّظريَّة في الإنسان، وإمَّا أن تكون النَّظريَّة صادقة فيلزم قطعاً كذب النَّقل الشَّريف.

فلذلك يمكن جعلها أنموذجاً وبحثها بطريق تقريرها مع بعض المناقشات لها ثمَّ تحليل طريق الاستدلال فيها منطقيّاً، وسأحاول تقرير دليل النَّظريَّة من جهة أراها تتضمَّن طريقة قياسات متقاربة، وهي طريقة إقناعيَّة يكون من المفيد الانتباه إليها لكونها خطيرة، فإنَّه إن سلَّم الإنسان بداية ما فيها سيجد أنَّه سيسلِّم سلسلتها إلى النِّهاية أو سيجد نفسه مكابراً أو مخطئاً من البداية.

أوَّلاً: تقرير نظريَّة التَّطوُّر

إذا قدِمتَ مجلساً فيه عشرة رجال، وجدتَ ثلاثة منهم لون جلودهم حنطيٌّ وهم خضر العيون مدوَّرو الوجوه فستجزم أنَّ هؤلاء الثلاثة إخوة أو أبناء عمومة دون غيرهم. هذا الانتقال إلى الجزم بالقرابة بين هؤلاء الثَّلاثة بسبب هذا التَّشابه الكبير بينهم.

ولو انتقلتَ إلى النَّظر في أشخاص في بلدك فكون بعضهم متشابهين يدلُّك على أنَّهم من قبيلة واحدة[1].

ثمَّ لو نظر العربيُّ مثلاً إلى سكَّان الصِّين فسيجدهم -فيما يبدون له- جميعاً متشابهين[2]، وسيجزم بأنَّ لهم جدّا مشتركاً. ولو قارنَّا بين شكل الصِّينيِّ (من شعب هان) وشكل المغربيِّ من حيث القرب لشكل اليمنيِّ مثلاً فسنجد أنَّ المغربيَّ أقرب، وبهذا نجزم بأنَّ هناك جدّاً مشتركاً بين اليمنيِّ والمغربيِّ أقرب من الجدِّ المشترك بين اليمنيِّ والصِّينيِّ.

هذا كلُّه يمكن استنتاجه بوضوح.

---

1 قد يحصل معك أنَّك إن رأيتَ شخصاً من عائلة شخص عاشرتَه هجم عليك تصوُّر التَّشابه بينهما.

2 وكذلك لو نظر صينيٌّ إلى العرب. ومن يعاشر الصِّينيِّين سينتبه إلى الفروقات بين قبائل منهم مختلفة.

ولو انتقلنا من هذا إلى النَّظر في أنواع الحيوانات فسنجد أنَّنا يمكن أن نستقرب بعض الأنواع إلى بعض دون أنواع أخرى، فمثلاً نحن نجد أنَّ الكلاب قريبة كثيراً من الذِّئاب بالمقارنة مع الدِّببة، ثمَّ نجد أنَّ الدِّببة أقرب للكلاب من الأسود، والأسود أقرب من السَّلاحف.

فهنا يقال إنَّنا بمثل النَّظر الذي به نحكم على أنَّ أولئك الإخوة الثَّلاثة وأنَّ فلاناً من عشيرة فلان للمشابهة بينهما وأنَّ للصِّينيِّين على اختلافاتهم التَّفصيليَّة لهم جدٌّ مشترك يمكننا أن نحكم بأنَّ الكلاب والذِّئاب لهم جدٌّ مشترك، وأنَّ للكلاب والدِّببة جدّاً مشتركاً، وأنَّ الجدَّ المشترك بين الكلاب والذِّئاب أقرب من الجدِّ المشترك بين الكلاب والدِّببة.

وإذا بحثنا بين أنواع القطط فسنجد التَّقارب أوضح، فالأسد والنَّمر والفهد والفهد الأسود والقطُّ أنواع متقاربة كثيراً، وإن أردنا تعيين الفروق بينها فأغلبها فروق على سبيل التَّشاكك، أي اختلافاً في صفة زيادة ونقصاً، كالاختلاف في الحجم وفي طول القائمتين الخلفيَّتين بالمقارنة مع الأماميَّتين وكثافة الشَّعر ولونه...

فهذه الفروق ليست بعيدة كثيراً عن جنس الفروق التي نشاهد بين البشر، فأنواع البشر مختلفة في الحجم ولون الجلد ونوع الشَّعر وشكل العين وتجويفها وشكل الجمجمة وفي بعض ما هو في البنية الدَّاخلية مثل امتصاص الغازات في الأمعاء.

وما دمنا نقول إنَّ هؤلاء البشر جميعاً لهم جدٌّ واحد مشترك للتَّشابه فيما بينهم مع تحقُّق هذه الاختلافات فكذلك أليس من القريب كثيراً أن نقول إنَّ كلَّ أنواع القطط لهم جدٌّ مشترك واحد؟

وكذلك الكلاب والذِّئاب والدِّببة.

وعلى هذا فنحن يمكننا بناء تشجير لما هو متقارب بين بعض الحيوانات وبعض وما هو متباعد، وفي ضمن هذا التَّشجير سنجد أنَّ عائلة الرَّأسيَّات –تسمَّى القردة العليا- كالشِّيمبانزي والغوريلا والأورانجوتان متقاربات فيما بينها، ثمَّ يقرب إليها القرد، ثمَّ يقرب اللَّيمور، ثمَّ عائلة الذِّئاب والدِّببة والكلاب من جهة، ومن جهة أخرى عائلة القطط. ويمكننا التَّراقي في بحث الأقرب فالأقرب، وبعد الاستقصاء يمكن أن نصل إلى تشجير لكلِّ الحيوانات، فيكون لجميع الحيوانات جدٌّ مشترك واحد.

طريقة الاستنتاج النَّظري هذه عين طريقة الاستنتاج لمعرفة تقارب أفراد القبيلة الواحدة أو الشَّعب الواحد من البشر، فإذن تكون هذه الطَّريقة عينها صالحة لأن نضمَّ البشر ضمن شجرة الحيوانات الكبرى، وسنجد أنَّ الأقرب للإنسان الرَّأسيَّات، الشِّمبانزي والغوريلا والأورانجوتان، قرباً أكثر من غيرها له. فلذلك نضع البشر ضمن هذه العائلات كما جمعنا الأنواع الأخرى.

ومع اكتشاف الحمض النَّوويِّ[1] واكتشاف طريقة معرفة التَّشابهات فيه أمكن للبيولوجيِّين النَّظر في تقارب الأقارب في أجزاء الحمض النَّوويِّ، فكلّما كان الفردان متقاربين أكثر في العائلة كان الحمض النَّوويُّ لهما متقارباً أكثر.

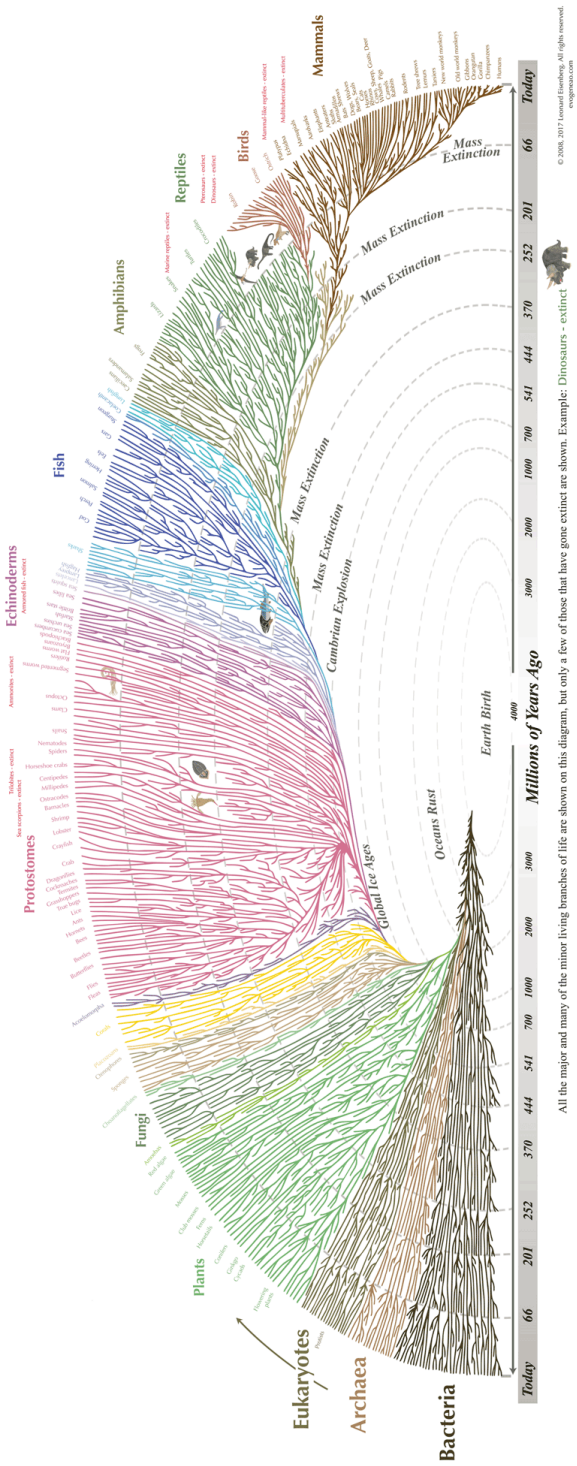
وعندما نظر البيولوجيُّون في الحمض النَّوويِّ للبشر وغيره من الحيوانات وجدوا تقارباً كبيراً بين البشر والشِّيمبانزي والغوريلا والأورانجوتان في بعض أجزاء الحمض النَّوويِّ، أحياناً يصل إلى قرب التَّطابق[2]. وهذا الأمر نجده في جميع الكائنات الحيَّة، فإنَّنا يمكن أن نصنِّف أنواعها تحت أنواع يمكن تصنيفها تحت أنواع في درجة ثالثة... لتنشأ شجرة التَّطوُّر للكائنات الحيَّة.

---

1 الحمض النَّوويُّ هو المادَّة الوراثيَّة التي تنتقل من الأبوين إلى الابن، وهو مركَّب من شريطَين ملتفَّين يتضمّنان ترتُّباً معيَّناً لقواعد نيتروجينيَّة، وهذا التَّرتُّب شيفرة وفقها يكون بناء مركَّبات كيميائيَّة لها وظائف مختلفة.

ولكون هذا متوارثاً من الأبوين فاللَّازم اشتراك الإخوة به كذلك (The New Penguin Dictionary of Biology 163).

2 https://www.sciencemag.org/news/2012/06/bonobos-join-chimps-closest-human-relatives.



المصدر: Leonard Eisenberg, Evogeneao.com 2008,2017.

وكذلك وجدوا أدلَّة أخرى مثل التَّباعد في الأشكال مع التَّباعد في الزَّمان والمكان، ما يعني التَّدرُّج من الجدِّ الماضي إلى أحفاده البعيدين وتوزُّع هؤلاء الأحفاد، ومع ازدياد التَّوسُّع مع الزَّمان تزيد الفروق بينهم. وهذا يمكن دركه بالأحافير وبالكائنات الحيَّة الموجودة[1].

وهنا سيقال: عندما يصل هذا الأمر إلى هذا الحدِّ فكيف يمكن لنا أن نشكَّ في أنَّ للإنسان وغيره من أنواع الكائنات الحيَّة أصلاً مشتركاً واحداً اختلف أبناؤه شيئاً فشيئاً في الزَّمن الطَّويل إلى أن وصلوا إلى هذا التَّنوُّع المشاهد؟!

فيتحصَّل أنَّنا يمكن أن نفسِّر هذا التَّنوُّع للكائنات الحيَّة بأنَّ لها أصلاً مشتركاً واحداً، وهذا الأصل أبسط من جميع هذه الكائنات الحيَّة، فهو أقرب ما يكون إلى البكتيريا البدائيَّة.

أمَّا آليَّة حصول هذا التَّنوُّع الذي نراه بين أحفاد هذا الأصل الواحد فبطفرات[2] عشوائيَّة تحصل في الجينات يكون بها الابن مختلفاً عن الأب. ومع كون البيئة تكون أنسب لبعض الكائنات دون بعض بناء على صفاتها سيحصل ما يمكن تسميته تصفية وانتخاباً طبيعيّاً، فيبقى ما هو أصلح لبيئته، ومع طول الزَّمان جدّاً يكون قد حصل من الطَّفرات الكثير جدّاً على مدى الأجيال الكثيرة، فتحصل اختلافات طفيفة شيئاً فشيئاً بتدرُّج بما يكفي للوصول إلى التَّنوُّع الذي في زماننا[3].

وهذا التَّفسير لتنوُّع الكائنات الحيَّة قديم قد التفت إليه بعض الفلاسفة القدماء[4]، ووكَّدته الكشوف الحديثة الكثيرة.

فإن قيل اعتراضاً:

---

[1] (Evolution, A very Short Introduction 11-60).

[2] الطَّفرة تغيُّر في ترتيب المادَّة الجينيَّة أو كمِّيَّتها (The New Penguin Dictionary of Biology 190).

[3] (Evolution, A very Short Introduction 4-10).

[4] قال ابن سينا في طبيعيَّات الشِّفاء (السَّماع الطَّبيعيُّ): "وفرقة أخرى لم تُقدِم على أن تجعل العالم بكلِّيَّته كائناً بالاتِّفاق، ولكنَّها جعلت الكائنات متكوِّنة عن المبادئ الاسطقسيَّة بالاتِّفاق، فما اتَّفق أن كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنَّسل بقي ونسل، وما اتَّفق أن لم يكن كذلك لم ينسل. وأنَّه كان في البتداء النُّشوء ربا تتولَّد حيوانات مختلطة الأعضاء من أنواع مختلفة، وكان يكون حينئذ حيوان نصفه أيل ونصفه عنز، وأنَّ أعضاء الحيوان ليست هي ما هي عليه من المقادير والخلق والكيفيَّات لأغراض، بل اتَّفقت كذلك. مثلاً قالوا: ليست الثَّنايا حادَّة لتقطع ولا أضراس عريضة لتطحن، بل اتَّفق أن كانت المادَّة تجتمع على هذه الصُّورة واتَّفق أن كانت هذه الصُّورة نافعة في مصالح البقاء فاستفاد الشَّخص بذلك بقاء. وربما [كذا، ولعلَّها: وبما] اتَّفق له من آلات النَسل نسل لا ليستحفظ به النَّوع، بل اتِّفاق"(السَّماع الطَّبيعيُّ - طبيعيَّات الشِّفاء 61-62).

هناك أدلَّة كثيرة على بطلان التَّطوُّر فضلاً عن التَّطوُّر الدَّاروينيِّ[1]، فإنَّ التَّطور المدَّعى هنا يتضمَّن أن تكون الكائنات الحيَّة متدرِّجة في تنوُّعها من كائن حيٍّ بسيط، ويلزم على ذلك أن تكون أنواع الكائنات الحيَّة المتوسِّطة كثيرة جدّاً لأنَّ الطَّفرات خلاف الأصل، ويلزم من ذلك أن نجد في أحافير الكائنات الحيَّة أحافير كثيرة جدّاً لكائنات حيَّة لها أشكال متوسِّطة بين ما هو موجود في زماننا وما يُفترض أنَّه جدٌّ مشترك. لكنَّ الواقع أنَّ ما يُفترض أنَّه أحافير لكائنات متوسِّطة معدوم تماماً فضلاً عن كونه كثيراً[2].

وكذلك فإنَّ سجلَّ الأحافير يخبرنا عن تنوُّع كبير مفاجئ في مرحلة تاريخيَّة معيَّنة (عصر الكامبري)، فليس متدرِّجاً[3].

وكذلك فإنَّنا نجد أحافير لكائنات حيَّة من ملايين السِّنين وأحفادها مثلها لم تتغيَّر، فلو كان هناك تطوُّر للزم تغيُّر الأحفاد كثيراً بعد ملايين السِّنين[4].

وكذلك قد ثبت أنَّ للكائنات الحيَّة أجهزة متكاملة يمتنع حدوثها بالتَّدرُّج، فالجهاز مركَّب من أجزاء عدَّة لا يكون لأيٍّ منها وظيفة نافعة إلا عند تركُّبها معاً، فيمتنع أن يكون حصولها متدرِّجاً[5].

وكذلك فإنَّنا نجد أن التَّنوُّع بين الأبناء لا يلزم أن يكون بطريق طفرات عشوائيَّة أصلاً، بل يمكن أن يرث الابن عن أبيه صفة بطريق تشغيل استعمال بعض الجينات الموجودة أصلاً لحوادث يتعرَّض لها الأب[6]، فالتَّكيُّف البيئيُّ يحصل بالمشاهدة من غير طفرات عشوائيَّة.

وكذلك فإنَّنا نجد أنَّ النَّوع المعيَّن من الكائنات الحيَّة متقارب جينيّاً مع نوع آخر بقرب ليس لنوع ثالث، فيُحكم بأنَّ الجدَّ المشترك بين النَّوعين الأوَّل والثَّاني أقرب زماناً من الجدِّ المشترك مع الثَّالث. ثمَّ نجد أنَّ النَّوع الثَّالث يتقارب مع النَّوع الأوَّل بجينات ليست عند النَّوع الثَّاني، فيلزم أن يكون هو الأقرب جدّاً من الثَّاني. فلو كانت كثرة التَّقارب الجينيُّ دليلاً على قرب الجدِّ المشترك للزم التَّناقض. وهذا حاصل في غير ما عائلة مفترضة في الشَّجرة التَّطوُّريَّة، وهويحيِّر التَّطوُّريِّين كثيراً في البحث عن تفسير له[7].

وهناك أدلَّة أخرى كثيرة.

---

[1] التَّطوُّر نظريَّة تتضمَّن أنَّ الأصل مشترك، والتَّطوُّر الدَّاروينيُّ هو كون هذا التَّنوُّع في الكائنات الحيَّة بآليَّة الطَّفرات العشوائيَّة والانتخاب الطَّبيعيِّ.

[2] (سقوط نظرية داروين 63-78).

[3] (نقض خرافة التَّطوُّر العضويِّ الموجَّه 18).

[4] (نقض خرافة التَّطوُّر العضويِّ الموجَّه 23).

[5] (نقض خرافة التَّطوُّر العضويِّ الموجَّه 70-71).

[6] https://en.wikipedia.org/wiki/Epigenetics.

[7] ويُسمَّى هذا (Divergent Evolution) (Biology of the Invertebrates 25-27).

أجاب التَّطوُّريُّ:

هذه كلَّها وغيرها ثغرات في بناء آليَّة التَّطوُّر، لكنَّ غاية ما يكون بحصول هذه الثَّغرات في فهم آليَّة التَّطوُّر أنَّنا لا نقدر على تفسير هذه الآليَّة تماماً، وعدم قدرتنا –بحسب ما وصلت إليه البيولوجيا المعاصرة[1]- على تفسير آليَّة التَّطوُّر في هذه الثُّغرات لا يعني في نفسه أن ليس هناك تفسير لم نعلمه، فالحقُّ أنَّ عدم العلم بالشَّيء ليس علماً بعدمه. ويبقى التَّدرُّج الكبير جدّاً في التَّشابه بين الكائنات الحيَّة، بما يتضمَّن ملايين الأدلَّة على ثبوت الجدِّ المشترك.

نعم، تفسير التّطوُّر بالآليَّة الدَّاروينيَّة وحدها فيه صعوبة كبيرة من غير ما جهة، فيمكن أن يكون مع الآليَّة الدَّاروينيَّة آليَّات أخرى يمكن بها وبالآليَّة الدَّاروينيَّة تفسير هذا التَّنوُّع المعقَّد للكائنات الحيَّة.

ثانياً: النَّظر المنطقيُّ في الاستدلال على حصول التَّطوُّر عن الجدِّ المشترك

يبنى الاستدلال على ثبوت الأصل المشترك بطريق فرض التَّفسير ظنِّيِّ الإثبات للمطلوب،في أنَّنا إن وجدنا تشابها بين كائنين حيّين فهذا لأنَّ أصلهما مشترك.

وبتعبير منطقيٍّ: كلَّما كان هناك تشابه بين كائنين حيَّين فلهما جدٌّ مشترك واحد...(1).

وهذه القضيَّة إنَّما يمكن التَّوصُّل إليها بعد العلم بالقضيَّة: كلَّما كان هناك جدٌّ مشترك بين كائنين حيَّين فلا بدَّ من حصول تشابه بينهما...(2).

وطريق الانتقال من (2) إلى (1) هو بعكس القضيَّة الكلِّيَّة الموجبة إلى كلِّيَّة موجبة، وقد تبيَّن أنَّ هذا متضمِّن لمغالطة.

إذن وبكل وضوح وبساطة: الاستدلال بتشابه الكائنات الحيَّة على أنَّ لجميعها جدّاً مشتركاً ليس منبنياً بناء منطقيّاً يقينيّاً مهما كثرت الشَّواهد عليه، فإنَّ كثرة الشَّواهد تزيد من احتماليَّة صحَّة تفسير هذا التَّنوُّع المشاهَد بالتَّطوُّر، لكنَّ هذه الاحتماليَّة مهما كثرت فلن تصل إلى 100٪.

والحاصل أنَّه لئن يكن المطلوب إثبات كون التَّطور (حقيقة علميَّة) فكلُّ ما يستدلُّ به القائلون بالتَّطوُّر لا يفيد ذلك. ولئن كان المطلوب البحث عن الأقرب في تفسير التَّنوُّع في الكائنات الحيَّة بناء على بحثنا في

[1] فقد نجد في المستقبل بتطوُّر علم الكائنات الحيَّة تفسيراً متوافقاً مع القول بالتَّطوُّر.

البيولوجيا المعاصرة[1] باعتبار النَّظر بالتشَّابهات بينها ((فقط))، فلا ريب في كون التَّفسير بالتَّطُّور قريباً، ولا ريب في كون احتمال التَّفسير الدَّاروينيّ -مع غيره- غير بعيد[2].

وبهذا التَّحليل المنطقيّ البسيط بناء على ما تقدَّم من بحث طريق فرض التَّفسير يتحقَّق أنَّ التَّعارض بين نظريَّة التَّطوُّر وقول الله تعالى: {وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ}[السَّجدة: 7-8] تعارض بين نقليٍّ قطعيّ الثُّبوت والدِّلالة مع ظنِّيٍّ من العلوم الطَّبيعيَّة، فالواجب تقديم مدلول النَّقل الشَّريف. على الأقلِّ في الإنسان لورود النَّصِّ الشريف فيه صريحاً[3].

وعلى هذا فلسنا بحاجة في الرَّدِّ على من يكذِّبون النَّقل الشَّريف بحجَّة مخالفته العلوم الطَّبيعيَّة الحديثة إلى إغراق أنفسنا بالنِّقاش في بطلان نظريَّة التَّطوُّر في نفسها بيولوجيّاً، يكفي بيان كونها ظنِّيَّة[4].

وبهذا كذلك يكون جواب دعوى من يقول بالتّطوير الموجَّه بأنَّ الله تعالى هو من صمَّم الكائنات الحيَّة لتتطوَّر لتصل إلى ما نحن عليه الآن، فإنَّنا إن نظرنا منطقيّاً إلى كون الكائنات الحيَّة جميعاً ذوات جدٍّ مشترك واحد فسنجد ذلك ممكناً، وسنجد أنَّه مقدور لله تعالى، فلو شاء الله تعالى لخلق جميع الكائنات الحيَّة –بما فيها الإنسان- من جدٍّ مشترك واحد. ولو شاء تعالى لخلق الآن كائناً حيّاً من غير أب ولا أمٍّ. فهذان الاحتمالان على السَّواء بالنِّسبة إلى الله تعالى الذي يفعل ما يشاء، فالجزم بالاحتمال الأوَّل مع مساواة الثَّاني له في القوَّة باطل، فإذا ما تبع هذا الجزم محاولة التَّلاعب في فهم النُّصوص الشَّريقة قطعيَّة الثُّبوت والدِّلالة في خلق الإنسان من غير تطوُّر فهذا يدلُّ على زيغ القلب في اتِّباع المتشابه[5].

---

1 دائماً يجب التَّواضع للجهل، فنحن لا نعلم كم لا نعلم في العلوم الطَّبيعيَّة. وهناك أمر واقع أمام الفيزيائيِّين والبيولوجيِّين وهو أنَّ هناك كثيراً من الظَّواهر التي لم تُفسَّر بعدُ كالتَّشابكيَّة الكمِّيَّة -كما مرَّ في (2-2-3)- وكسر التَّناظر التَّلقائيِّ --كما مرَّ في (2-2-5-2-1)، والتَّطوُّر المتباعد (Divergent Evolution) الذي مرَّ قبل قليل. فالإصرار على أن نحتكم إلى ما وصلت إليه العلوم الآن كأنَّه حقيقة مطلقة مغالطة واضحة.

2 فالإنصاف يقتضي أن يقال إنَّ نظريَّة التَّطوُّر ليست (أغبى وأسخف فكرة في التَّاريخ)! كما ادَّعى د. إياد قنيبي في تسجيل له في يوتيوب بهذا العنوان، بل إنَّ فكرة التَّطوُّر والتَّطوُّر الدَّاروينيّ بالأخصِّ محاولة لتفسير طبيعيٍّ لهذا التَّنوُّع بفرض آليَّات معيَّنة تُختبر للتَّوكُّد منها. فهي فكرة ذكيَّة.

3 أمَّا باقي الحيوانات فلا يظهر فيها نصٌّ في أصل خلقها وكونها مبتدأة من غير تطوُّر، إلَّا أنَّ الظَّاهر من بعض النُّصوص الشَّريفة أنَّ الأنعام ليست من جدٍّ مشترك مع غيرها، لقول الله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ}[يس: 71]، ولقوله تعالى: {أَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ}[الزُّمر: 6].

4 أمَّا من يستدلُّ بدليل النِّظام على وجود الإله الفاعل المختار الحكيم تعالى فسيلزمه أن يبطل نظريَّة التَّطوُّر تماماً من غير دليل نقليٍّ، لكنَّ هذا الطَّريق صعب ويُستغنى عنه بأدلَّة أخرى.

5 وإنّما يستدلُّ القائل بالتَّطوير الموجَّه هنا بأنَّه لو كان الله تعالى قد خلق الأنواع مستقلة من غير أجداد مشتركين فلماذا يخادعنا بجعلها متقاربة جدّاً بعضها من بعض؟

بل إنَّنا باعتبار إثبات الإله الفاعل المختار العالِم فإنَّه يثبت أنَّه من الممكن منطقيّاً أن يخلق الإله تعالى فرداً مطابقاً لجينات نوع معيَّن من الكائنات الحيَّة بنسبة 100٪ من غير أن يكون له أب ولا أمٌّ أصلاً فضلاً عن أن يكون أبواه من ذلك النَّوع[1].

2-3-5- خاتمة الفصل: أثر استعمال المناهج النَّظريَّة في الدِّفاع عن الدِّين في مقابل التَّعارضات مع المعطيات العلميَّة

بالنَّظر في طرق النَّظر ومعرفة كون بعضها مفيداً القطع وبعضها مفيداً الظَّنَّ ، وباعتبار كون الدِّين عند المؤمنين به ممَّا يجب اعتقاده والجزم به قطعاً من غير تردُّد... وجب على المشتغل في بيان المعتقد الحقّ والدَّعوة إليه والدِّفاع عنه انتهاج ما يكون من الطُّرق مفيداً للقطع، هذا أقصر طريق للوصول إلى المطلوب وأوضح طريق.

أمَّا الاشتغال في نقاش الملحدين بالفروع بطريق معارضة نظريَّة بنظريَّة فسيطوِّل الطَّريق ويصعِّب البعد عن التَّعصُّب وسيزيد المتحيِّر حيرة، لأنَّه سيكون غارقاً بين أدلَّة فريقين كلٌّ منهما يدَّعي الجزم.

والجواب بأنَّ السؤال بـ (لماذا) لا يصلح مع الله تعالى رأساً، ويمكن أن نتعلَّم في المستقبل ما يكون به علمنا بهذا التَّقارب مفيداً لنا.

1 وإنَّنا من حيث إنَّنا مسلمون مؤمنون بما أنزل الله تعالى نجزم بأنَّ الإنسان الأوَّل قد خلق من طين من غير أبوين، وهذا خارق للعادة بأنَّ الإنسان يولد من أبوين، فحتّى لو فرضنا أنَّ نظريَّة التَّطوُّر حقيقة واقعة في جميع أنواع الكائنات الحيَّة فهذا لا ينافي أن يكون خلق الإنسان من غير جدٍّ مشترك معها.

فالموقف الدِّينيُّ هاهنا موقف منطقيٌّ.

3- خاتمة البحث

يصل هذا البحث إلى نتائج عدَّة، منها:

1- أنَّنا يمكن أن نصل إلى موثوقيَّة العقل بحيث يكون مرجعاً للتَّرجيح بين المعطيات المتعارضة، لا سيَّما الدِّينيَّة والتي من العلوم الطَّبيعيَّة.

2- أنَّ بالإمكان أن نصل إلى قانون لمعرفة مرتبة كلِّ معطى نقليٍّ دينيٍّ ومعطى من العلوم الطَّبيعيَّة من حيث قوَّة الإفادة، وذلك بأن نستبين طريق النَّظر الذي وصلنا به إلى ذلك المعطى ونستبين قوَّة ذلك الطَّريق. وهذا سييسِّر تطبيق قانون التَّعارض.

3- أنَّ قانون التَّعارض بصورته الملخَّصة بأنَّ أيَّ تعارض بين معطيات مختلفة إنَّما يكون في حال كون أحد المعطيَين أو كليهما ظنِّيَّين، ولا يكون بين قطعيَّين. وأنَّ اللَّازم تقديم القطعيِّ على الظَّنِّيِّ، هذا القانون يمكن تطبيقه في التَّعارض بين المعطيات الدِّينيَّة والمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة بملاحظة تقرُّر مرتبة المعطى من العلوم الطَّبيعيَّة، والوصول إلى هذا ينبني على تصوُّر هذا المعطى ومأخذه وطريق الوصول إليه.

4- التّوصيات

يوصي الباحث بناء على ما خلص إليه من بحثه ببحث الأمور الآتية:

1- المرجع الفلسفي الذي يستند إليه الملحدون في استدلالاتهم بالمعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة.
2- تقرير الأصل المعرفيِّ لقانون إفادة الدَّلالة اللَّفظيَّة الوضعيَّة العلم القطعيَّ من حيث الثُّبوت ومن حيث الدَّلالة، بحسب نظريَّة المعرفة مطلقاً.
3- اختلافات المشتغلين في العلوم الطَّبيعيَّة في تعريف (الحقيقة العلميَّة) فلسفيّاً، وفائدة ذلك فيما يرى الباحث كبيرة، مثلاً في أن يُضيَّق على كثير من دعاوى أعداء الدِّين المشكِّكين به.
4- انبناء المعطيات من العلوم الطَّبيعيَّة التي فيها تعارض مع المعطيات الدِّينيَّة، ففي بحث انبنائها يمكن التَّحقُّق من كونها قطعيَّة أو لا، بما يجعل التَّرجيح عند التَّعارض أقوى.
5- تقرير منهج لتعليم العلوم الطَّبيعيَّة لطلبة العلوم الشَّرعيَّة، لا سيَّما طلبة فرع الإلهيَّات.
6- تقرير منهج في فلسفة العلوم منبنٍ على الأصول العقليَّة الصَّحيحة لطلبة العلوم الطَّبيعيَّة.

5- المصادر والمراجع

أوَّلا: المصادر والمراجع العربيَّة

1. ابن الصَّلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرَّحمن الشَّهرزوريُّ. علوم الحديث.تحقيق وشرح: د. نور الدِّين عتر. دار الفكر - دمشق 1986م.
2. ابن الصَّلاح، عثمان بن عبد الرَّحمن، السِّراج البلقينيُّ، عمر بن رسلان. مقدِّمة ابن الصَّلاح ومحاسن الاصطلاح. تحقيق: د. عائشة عبد الرَّحمن. دار المعارف (ذخائر العرب 64) - القاهرة.
3. ابن تيميَّة، أحمد بن عبد الحليم. التَّدمريَّة. تحقيق: د. محمد بن عودة السَّعوي. مكتبة العبيكان – الرِّياض ط6 2000م.
4. ابن تيميَّة، أحمد بن عبد الحليم. الفتوى الحموية الكبرى. المطبعة السلفية – القاهرة ط3 1398هـ.
5. ابن تيميَّة، أحمد بن عبد الحليم. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلاميَّة. تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. مطبعة الحكومة – مكة المكرمة 1392هـ.
6. ابن تيميَّة، أحمد بن عبد الحليم. درء تعارض العقل والنَّقل. تحقيق: محمَّد رشاد سالم. الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - المملكة العربية السُّعوديَّة ط2 1411 هـ 1991 م.
7. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. الرَّدُّ على المنطقيِّين، دار المعرفة – بيروت.
8. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار. دار الوفاء. ط3 2005م.
9. ابن حجر العسقلانيُّ، أحمد بن عليٍّ. النُّكت على كتاب ابن الصَّلاح. تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي. عمادة البحث العلميِّ بالجامعة الإسلاميَّة - المدينة المنوَّرة ط1 1404هـ 1984م.
10. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن عليٍّ. تقريب التَّهذيب. تحقيق: تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت ط2 1415هـ 1995م.

11. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن عليٍّ. تهذيب التَّهذيب. دار الفكر - بيروت ط1 1404هـ 1984م.
12. ابن حزم، عليُّ بن أحمد. الإحكام في أصول الأحكام. دار الحديث - القاهرة 1404هـ.
13. ابن حزم، عليُّ بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، مكتبة الخانجي - القاهرة.
14. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمَّد بن أحمد. تهافت التَّهافت. مع مدخل ومقدِّمة د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربيَّة. بيروت ط1 1998م.
15. ابن رشد الحفيد، محمَّد بن أحمد. فصل المقال وتقرير ما بين الشَّريعة والحكمة من الاتِّصال. دار المشرق (المطبعة الكاثوليكيَّة) – بيروت ط2 1986م.
16. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمَّد بن أحمد. مناهج الأدلة في عقائد الملة (الكشف عن مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة)، تحقيق: د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصريَّة الطبعة الثانية 1964م.
17. ابن سينا، الحسين بن عبد الله. رسالة أضحويَّة في أمر المعاد. تحقيق: سليمان دنيا. دار الفكر العربيّ - مصر ط1 1368هـ1949م.
18. ابن سينا، الحسين بن عبد الله. نصير الدِّين الطُّوسيُّ، محمَّد بن محمَّد. الإشارات والتَّنبيهات مع شرح نصير الدِّين الطُّوسيّ. تحقيق: د. سليمان دنيا. مؤسَّسة النُّعمان – بيروت 1992م.
19. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللُّغة. تحقيق: عبد السَّلام هارون. دار الفكر 1979م.
20. ابن فورك، أبو بكر محمَّد بن الحسن. مشكل الحديث. تحقيق: دانيال جيماريه. المعهد الفرنسي للدِّراسات العربيَّة بدمشق - دمشق 2003م.
21. ابن فورك، محمَّد بن الحسن. مجرَّد مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشعريّ. تحقيق: أ.د. أحمد عبد الرحيم السَّايح. مكتبة الثَّقافة الدِّينيَّة – القاهرة ط1 2005م.
22. ابن منظور، محمَّد بن مكرم الإفريقيُّ. لسان العرب. دار صادر – بيروت. الطَّبعة الأولى.
23. الآمديُّ، سيف الدِّين عليُّ بن أبي عليٍّ. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق د. سيِّد الجميليّ. دار الكتاب العربيّ بيروت. الطَّبعة الأولى 1404هـ.
24. الآمديُّ، سيف الدِّين عليُّ بن أبي عليٍّ. أبكار الأفكار في أصول الدِين. تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي. مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة – مصر. الطبعة الثانية 1424هـ2004م.
25. الإسنويّ، جمال الدِّين عبد الرحيم بن الحسن. نهاية السول شرح منهاج الأصول. مع حواشي الشَّيخ محمَّد بخيت المطيعيّ. جمعيَّة نشر الكتب العربيَّة - القاهرة 1434هـ.

26. الأحمد نكري، عبد رب النبي بن عبد رب الرسول. دستور العلماء. دار الكتب العلميَّة – لبنان 2000م.
27. الأشعريُّ، أبو الحسن عليُّ بن إسماعيل. استحسان الخوض في علم الكلام. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيَّة - حيدر أباد 1400هـ1979م.
28. البخاريُّ، محمَّد بن إساعيل. التَّاريخ الكبير. تحقيق: السَّيِّد هاشم النَّدويِّ. دار الفكر - بيروت 2012م.
29. البخاريُّ، محمَّد بن إسماعيل. صحيح البخاري (الجامع الصَّحيح المختصر). تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير، اليمامة – بيروت ط3 1987م.
30. البيجوريُّ، برهان الدِّين إبراهيم بن أحمد. حاشية الإمام البيجوريِّ على جوهرة التَّوحيد (تحفة المريد على جوهرة التَّوحيد)، تحقيق: أ. د. علي جمعة محمَّد الشَّافعيّ. دار السَّلام - القاهر ة 1422هـ2002م.
31. البيضاويُّ، ناصر الدين عبد الله بن عمر. منهاج الوصول إلى علم الأصول، ومعه أحاديث المنهاج للحافظ زين الدين العراقي. اعتنى به وعلَّق عليه مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون الطبعة الأولى 2006م.
32. التَّفتازانيُّ، سعد الدِّين مسعود بن عمر. شرح الشَّمسيَّة. تحقيق: د. جاد الله بسَّام. دار النُّور المبين – عمَّان 2011م.
33. التَّفتازانيُّ، سعد الدِّين مسعود بن عمر. شرح المقاصد في علم الكلام. دار المعارف النُّعمانيَّة – باكستان 1981م.
34. التَّفتازانيُّ، سعد الدِّين مسعود بن عمر. متن تهذيب المنطق والكلام. مطبعة السَّعادة – القاهرة ط1 1912م.
35. التَّفتازانيِّ، سعد الدِّين مسعود بن عمر. الحواشي البهيَّة على شرح العقائد النَّسفيَّة، شرح السَّعد وحواشي ملا أحمد الجندي والخيالي وعليه حواشي السيالكوتي وعليه جامع التَّقارير وشجاع الدِّين ومحمَّد الشَّريف وأحمد وساجقلي زاده عليه والعصام وعليه حاشيتا ولي الدين والكفوي. مطبعة كردستان العلميَّة - مصر 1329هـ.
36. التَّهانويُّ، محمَّد بن عليٍّ. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق: د. علي دحروج. مكتبة لبنان ناشرون – بيروت ط1 1996م.

37. التِّرمذيُّ، أبو عيسى محمَّد بن عيسى. سنن التِّرمذيِّ. تحقيق: أحمد محمَّد شاكر وآخرون. دار إحياء التُّراث العربيِّ - بيروت.
38. الجابريّ، محمَّد عابد. مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانيَّة المعاصرة وتطوُّر الفكر العلميِّ، مركز دراسات الوحدة العربيَّة - بيروت ط5 2002م.
39. الجلنبويُّ، إسماعيل بن مصطفى. مفتاح باب الموجَّهات. تحقيق: أمين مصطفى سوالمة. الأصلين للدِّراسات والنَّشر – عمَّان ط1 2017م.
40. الجوينيُّ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: د. محمَّد يوسف موسى و علي عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي - مصر1369هـ1950م.
41. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: د. عبد العظيم الدِّيب، دار الوفاء - المنصورة، مصر ط4 1418هـ.
42. الخبيصيُّ، عبيد الله بن فضل الله. التَّذهيب شرح تهذيب المنطق. مع حاشيتَي الدُّسوقيِّ والعطَّار. مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1936م.
43. الخطيب البغداديُّ، أبو بكر أحمد بن عليٍّ. الكفاية في علم الرِّواية. تحقيق: د. أحمد عمر هاشم. دار الكتاب العربي - بيروت 1405هـ1985م.
44. الخليليُّ، أبو يعلى الخليل بن عبد الله. الإرشاد في معرفة علماء الحديث. تحقيق: د. محمَّد سعيد بن عمر إدريس. مكتبة الرُّشد - الرِّياض 1409هـ1989م.
45. الخونجيُّ، نجم الدِّين عبد الرَّحمن بن عبد الله. شرح كتاب معالم أصول الدِّين. تحقيق: يحيى زكريا. دار الرَّياحين - بيروت 1441هـ2019م.
46. الخيرآبادي، فضل إمام بن محمَّد أرشد العمريُّ. المرقاة في علم المنطق. اعتنى به: عبد الرحمن بن أحمد آل عبد القادر. دار النُّور المبين. عمَّان 2015م.
47. الدِّجويُّ، يوسف. خلاصة علم الوضع. مكتبة القاهرة - القاهرة.
48. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. الأربعين في أصول الدين. تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكلِّيَّات الأزهريَّة - القاهرة 1986م.
49. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. السِّرُّ المكتوم في مخاطبة النُّجوم. المطبعة الحجريَّة في القاهرة.
50. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. المباحث المشرقيَّة. منشورات بيدار – قم الطَّبعة الثَّانية 1411هـ.

51. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. المحصول في علم أصول الفقه. دراسة وتحقيق: د. طه جابر العلواني. مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية 1412 هـ - 1992 م
52. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. المطالب العالية من العلم الإلهيِّ. تحقيق: د. أحمد حجازي السَّقَّا. دار الكتاب العربيِّ - بيروت 1407هـ1987م.
53. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. النُّبوَّات. تحقيق: د. أحمد حجازي السَّقَّا. دار الكلِّيَّات الأزهريَّة، القاهرة – دار ابن زيدون، بيروت ط1 1986م.
54. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. تأسيس التَّقديس في علم الكلام، ومعه رسالة ابن جهبل ووصية الشيخ ابن عربي للفخر الرازيِّ. تحقيق: أنس الشَّرفاويُّ و أحمد محمَّد خير الخطيب. دار نور الصَّباح - بيروت 2011م.
55. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. شرح الإشارات والتَّنبيهات. مقدِّمة وتصحيح: د. علي رضا نجف زاده. سلسلة انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنكي. طهران 1384هـ.
56. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل للنصير الطوسي. راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية- الأزهر.
57. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. معالم أصول الدِّين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. المكتبة الأزهريَّة للتراث 2004م.
58. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. مفاتيح الغيب (تفسير الفخر الرَّازيِّ). دار الكتب العلميَّة – بيروت 1421هـ 2000م.
59. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. منطق الملخَّص، تحقيق: د. أحمد قرامكلي وآدينه اصغرى نزاد. انتشارات دانشكاه إمام صادق عليه السلام. – طهران.
60. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمَّد بن عمر. نهاية العقول في دراية الأصول. التحقيق بإشراف: د. سعيد فودة. دار الذَّخائر – بيروت ط1 2015م.
61. الرَّازيُّ، فخر الدِّين محمد بن عمر. شرح عيون الحكمة. تحقيق: د. أحمد حجازي السقا. مؤسسة الصَّادق للطباعة والنَّشر. طهران 1415هـ.
62. الرَّازيُّ التَّحتانيُّ، قطب الدِّين محمَّد بن محمَّد الرَّازيُّ. شروح الشمسيَّة، شرح وحواش وتعليقات. المطبعة الأميريَّة 1905م.
63. الرَّازيُّ التَّحتانيُّ، قطب الدِّين محمَّد بن محمَّد الرَّازيُّ. لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار، مطبعة الحاج محرَّم أفندي البوسنوي. 1303هـ.

64. الرَّاغب الأصفهانيُّ، الحسين بن محمَّد. المفردات في غريب القرآن. مكتبة نزار مصطفى الباز.
65. الرِّفاعيُّ، الشَّيخ أحمد بن عليٍّ. البرهان الؤيَّد. تحقيق: عبد الغني نكه مي. دار الكتاب النَّفيس - بيروت 1408هـ.
66. الزَّركشي، محمد بن بهادر. البحر المحيط. تحقق ومراجعة: الشيخ عبد القادر العاني، د. عمر الأشقر. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت 1988م.
67. السَّيِّد الشَّريف الجرجانيُّ، عليُّ بن محمَّد. التَّعريفات. تحقيق: محمد صديق المنشاوي. دار الفضيلة –القاهرة 2004م.
68. السَّيِّد الشَّريف الجرجانيُّ، عليُّ بن محمَّد.شرح المواقف مع حاشيتَي عبد الحكيم السَّيالكوتي و حسن جلبي. عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدِّين النَّعسانيُّ الحلبيُّ. مطبعة السَّعادة – مصر ط1 1907م.
69. السُّبكيُّ، تقيُّ الدِّين عليُّ بن عبد الكافي وابنه تاج الدِّين عبد الوهَّاب بن عليٍّ. الإبهاج في شرح المنهاج. تحقيق: د. شعبان محمَّد إسماعيل. مكتبة الكلِّيَّات الأزهريَّة - القاهرة 1401هـ 1981م.
70. السِّمناني، أبو جعفر محمَّد بن أحمد بن محمد. البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان. تحقيق: د. عبدالعزيز بن رشيد الأيوب. دار الضياء – الكويت 2014م.
71. الشَّافعيُّ، محمَّد بن إدريس. الرِّسالة. تحقيق: أحمد محمَّد شاكر. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. ط1 1358هـ1940م.
72. الصَّنعانيُّ، أبو بكر عبد الرَّزَّاق بن همام. مصنف عبد الرَّزَّاق. تحقيق: حبيب الرَّحمن الأعظميِّ. المكتب الإسلاميُّ - بيروت ط2 1403هـ.
73. الطَّبريُّ، أبو جعفر محمَّد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطَّبريِّ). تحقيق: أحمد محمَّد شاكر. مؤسَّسة الرِّسالة - ط1 1420هـ2000م.
74. الغرسيّ، محمَّد صالح. النُّكت الغرر على نزهة النَّظر. دار القادري - دمشق 1429هـ2008م.
75. الغزاليُّ، أبو حامد محمَّد بن محمَّد. إلجام العوام عن علم الكلام. دار المنهاج - بيروت 1439هـ 2017م.
76. الغزاليُّ، أبو حامد محمَّد بن محمَّد. تهافت الفلاسفة. تحقيق: د. سليمان دنيا. دار المعارف - القاهرة ط8.
77. الغزاليُّ، أبو حامد محمَّد بن محمَّد. معيار العلم. المطبعة الغربيَّة بمصر. ط2 1927م.

78. الغزاليُّ، أبو حامد محمَّد بن محمَّد، عبد العليِّ اللَّكهنوي. المستصفى في علم الأصول، وبذيله: فواتح الرَّحموت بشرح مسلَّم الثُّبوت. المطبعة الأميريَّة - بولاق 1325هـ.
79. الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد. المنقذ من الضَّلال ومعه كيمياء السَّعادة والقواعد الشعرة والأدب في الدِّين. تعليق وتصحيح محمَّد محمَّد جابر. المكتبة الثَّقافيَّة – بيروت.
80. الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمّد. الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق: أنس الشَّرفاوي. دار المنهاج ط1.
81. القرافيُّ، شهاب الدِّين أبو العبَّاس أحمد بن إدريس. نفائس الأصول في شرح المحصول. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض. مكتبة نزار مصطفى الباز - مكَّة المكرَّمة، الرِّياض ط1 1416هـ1995م.
82. القنوجيُّ، صدِّيق بن حسن. أبجد العلوم. تحقيق: عبد الجبار زكار. دار الكتب العلميَّة - بيروت 1978م.
83. الكاتبيُّ، نجم الدِّين عليُّ بن عمر. المفصَّل في شرح المحصَّل. تحقيق: عبد الجبار أبوسنينة. الأصلين للدِّراسات والنَّشر – عمَّان ط1 2018م.
84. الكاتبي، نجم الدِّين عليُّ بن عمر. أسئلة نجم الدين الكاتبيِّ عن المعالم لفخر الدِّين الرَّازيِّ مع تعاليق عز الدولة ابن كمونة. تحقيق وتقديم: زانبينه اشميتكه ورضا بور جوادي.مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفة، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه آزاد، Freie Universitat. طهران، برلين. 1386هـ.
85. الكفويُّ، أبو البقاء أيُّوب بن موسى. الكلِّيَّات، تحقيق: عدنان درويش ومحمَّد المصريِّ. مؤسَّسة الرِّسالة – بيروت 1998م.
86. اللَّقانيُّ، برهان الدِّين إبراهيم بن إبراهيم. هداية المريد لجوهرة التَّوحيد. تحقيق: مروان البجاوي. دار البصائر- القاهرة 2009م.
87. اللَّكهنوي، أبو العبَّاس عبد العليِّ بن نظام الدِّين. بحر العلوم على سلَّم العلوم. تحقيق: عبد النَّصير المليباري. دار الضِّياء – الكويت ط1 1433هـ 2012م.
88. المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى الهتمي اليماني. القائد إلى تصحيح العقائد، المكتب الإسلامي بيروت- مدشق 1984م.
89. المغنيسيُّ، محمود حسن. مغني الطُّلَّاب شرح متن إيساغوجي. تحقيق: عصام بن مهذَّب السُّبوعيُّ. دار البيروتيِّ – دمشق ط1 2009م.

90. المقترح، تقيُّ الدِّين المظفَّر بن عبد الله. شرح الإرشاد. دراسة وتحقيق: فتحي أحمد عبد الرازق. أطروحة لنيل الدكتوراة في جامعة الأزهر. إشراف: أ. د. محمد شمس الدين إبراهيم سالم، أ. د. السد محمد الأنور حامد عيسى. جامعة الأزهر – كلية أصول الدين بالقاهرة 1989م.

91. النَّسائيُّ، أبو عبد الرَّحمن أحمد بن شعيب. السُّنن الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن. دار الكتب العلميَّة - بيروت ط1 1411هـ1991م.
92. النَّسفيُّ، أبو البركات عبد الله بن أحمد. منار الأنوار في أصول الفقه. تحقيق: محمَّد بركات. دار اللُّباب و وقف إرنلر (Erenler Vakfi) - إسطنبول ط1 1439هـ2018م.
93. النَّوويُّ، محيي الدِّين يحيى بن شرف. التَّقريب والتَّيسير لمعرفة سنن البشير النَّذير. تحقيق: محمَّد عثمان الخشت. دار الكتاب العربي - بيروت 1405هـ1985م.
94. النَّوويُّ، محيي الدِّين يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجَّاج، دار إحياء التُّراث العربيِّ - بيروت ط2 1392هـ.
95. إبراهيم عبد الرَّحمن خليفة. المحكم والمتشابه في القرآن الكريم. نهضة مصر - القاهرة ط1 2012م.
96. أثير الدِّين الأبهريُّ، المفضَّل بن عمر. رسالة في علم الكلام (تحرير الدَّلائل في تقرير المسائل). تحقيق: محمَّد أكرم أبوغوش. دار النُّور المبين - عمَّان 1433هـ2012م.
97. أحمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: الشَّيخ شعيب الأرناؤوط وآخرون. مؤسَّسة الرِّسالة ط2 1420هـ1999م.
98. أحمد خيري العمريُّ. لا شيء بالصُّدفة. عصير الكتب للنَّشر والتَّوزيع.
99. براتراند راسل. أصول الرِّياضيَّات. ترجمة د. محمد مرسي أحمد و د. أحمد فؤاد الأهواني. مكتبة الدِّراسات الفلسفيَّة. طباعة ونشر: دار المعارف مصر. ط2.
100. بلال حمدان النَّجَّار. حاشية بلال على إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم. دار النُّور المبين – عمَّان 2015م.
101. جلال الدِّين الدَّوَّانيُّ، محمَّد بن أسعد. الرسالة القديمة في إثبات الواجب (رسالة في إثبات الواجب للإمام الدَّوَّانيِّ). تحقيق: محمَّد أكرم أبوغوش. دار النُّور المبين – عمَّان 2011م.

102. جلال الدِّين السُّيوطيُّ. عبد الرَّحمن بن أبي بكر. المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلَّق حواشيه: محمَّد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي. المكتبة العصريَّة. صيدا – بيروت 1986م.
103. جلال الدِّين السيوطيُّ، عبد الرحمن بن أبي بكر. الهيئة السَّنِية في الهيئة السُّنِّية. دار الكتب العلمية - بيروت ط1 1427هـ - 2006 م.
104. جلال الدِّين المحليُّ، محمَّد بن أحمد. شرح الورقات. إعداد مركز الدِّراسات والتَّحقيق بمكتبة نزار مصطفى الباز. مكتبة نزار مصطفى الباز - مكَّة المكرَّمة، الرِّياض ط1 1417هـ 1996م.
105. جميل صليبا. المعجم الفلسفيُّ. دار الكتاب اللُّبنانيّ، مكتبة المدرسة - بيروت 1982م.
106. حاتم بن عارف العوني. اليقينيُّ والظَّنِّيُّ من الأخبار، سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعريِّ والمحدِّثين. الشَّبكة العربيَّة للأبحاث والنَّشر - بيروت ط2 1433هـ 2013م.
107. خالد كبير علَّال. نقض خرافة التطُّور العضويِّ الموجَّه. دار الأمل - الإسكندريَّة 2018م.
108. راضي الوقفي. تحرير ومشاركة في التَّعريب: علم النَّفس العصبيِّ (مختارات معرَّبة)، كلِّيَّة الأميرة ثروت، مركز صعوبات التَّعلُّم – عمَّان ط3 2005م.
109. راضي الوقفي. مقدِّمة في علم النَّفس. دار الشَّروق للنَّشر والتَّوزيع – عمَّان 2003م.
110. زكريَّا بن محمَّد الأنصاري. غاية الوصول شرح لبِّ الأصول. دار الكتب العربيَّة الكبرى.
111. زكريَّا بن محمَّد الأنصاري. فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، تحقيق عدنان بن علي بن شهاب، دار النور المبين، 2012م.
112. سعيد فودة. تحقيق وتقديم: ثلاث رسائل في نفس الأمر ومعها دراسة مقارنة مع المذاهب الفلسفية المعاصرة. النَّصير الطُّوسيُّ محمَّد بن محمَّد، السَّيِّد الشَّريف الجرجانيُّ عليُّ بن محمَّد، جلال الدِّين الدَّوَّانيُّ، محمَّد بن أسعد، العلامة الجلنبوي إسماعيل بن مصطفى. الأصلين للدِّراسات والنَّشر. عمَّان الأردن 2017م.
113. سعيد فودة. تنزيه الرَّحمن عن قيام الحوادث بذاته عزَّ وجلَّ وعن وجوب تسلسل إيجاد الأكوان، تحليل ونقد لكتاب (مسألة حدوث العالم) لابن تيميَّة. دار الأصلين - عمَّان ط1 1437هـ 2016م.
114. سعيد فودة. حاشية شرح الخريدة (حاشية على مختصر شرح الخريدة البهية). دار النُّور المبين – عمَّان 2013م.
115. سعيد فودة. حاشية على شرح صغرى الصُّغرى. دار البيروتي – دمشق ط2 2009م.

116. سعيد فودة. موقف الإمام الغزالي من علم الكلام، ويليه: تأمُّلات كلاميَّة في كتاب المنقذ من الضَّلال. دار الفتح – عمَّان 2009م.
117. سعيد فودة. نقض التَّدمرية. دار الرَّازي – عمَّان 2004م.
118. سيف الدِّين الآمدي، عليُّ بن أبي عليٍّ. المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين. تحقيق: د. حسن محمود الشَّافعيّ. مكتبة وهبة – القاهرة. الطَّبعة الثّانية 1413هـ1993م.
119. شرف القضاة. حديث: (خلق الله التُّربة يوم السَّبت). بحث مقدَّم لمؤتمر الانتصار للصَّحيحَين في كلِّيَّة الشَّريعة في الجامعة الأردنيَّة 14-15\7\2010 م.
120. شهيرة شرف. منطق الضَّبابيَّة والعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة (مقاربة نظريَّة - تطبيقيَّة). المركز العربيُّ للأبحاث ودراسة السِّياسات - بيروت 2016م.
121. عابر محمَّد عبد العزيز. مخطَّطات فِن ومحاولة تطبيقها للبرهنة على صحَّة الاستدلالات في المنطق الكلاسيكيّ. - مجلَّة كلِّيَّة الآداب - جامعة سوهاج – العدد 35 - 2013م.
122. عادل ضاهر. الفلسفة والمسألة الدِّينيَّة. دار نلسن – السُّويد، لبنان ط1 2008م.
123. عبد الرَّحمن بدوي. موسوعة الفلسفة. المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشر - بيروت 1984م.
124. علي عبد الواحد وافي. اللُّغة والمجتمع. دار إحياء الكتب العربيَّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه. ط2 1951م.
125. كانط، إيمانويل نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة. مركز الإنماء القوميّ – بيروت.
126. لورانس كراوس. كون من لا شيء. ترجمة: غادة الحلواني. منشورات الرَّمل - القاهرة 2015م.
127. ماهر خليل. سقوط نظريَّة داروين في ضوء الاكتشافات العلميَّة الحديثة. المركز العربيُّ للنَّشر والتَّوزيع - القاهرة.
128. مجمع اللُّغة العربيَّة المصريُّ. المعجم الفلسفيُّ. طبع بالهيئة العامَّة لشؤون المطابع الأميريَّة - القاهرة 1403هـ1983م.
129. محمَّد أركون. الفكر الأصوليُّ واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلاميّ. ترجمة وتعليق: هاشم صالح. دار السَّاقي - بيروت 1999م.
130. محمَّد رشيد رضا. تفسير المنار. الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب - مصر 1990م.
131. محمَّد عبده. تفسير القرآن الكريم - جزء عمَّ. الجمعيَّة الإسلاميَّة، مطبعة مصر ط3 1341هـ.
132. مسلم بن الحجَّاج النَّيسابوري. صحيح مسلم. تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التُّراث العربي – بيروت.

133. ميارة المالكي، محمد بن أحمد. الدر الثمين والمورد المعين (شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين). المكتبة العصرية – صيدا – بيروت 2005م.
134. نور الدّين عتر. منهج النَّقد في علوم الحديث. دارالفكر - دمشق ط1 1401هـ 1981م.
135. يحي هويدي. ما هو علم المنطق؟ دراسة نقديَّة للفلسفة الوضعيَّة المنطقيَّة. مكتبة النَّهضة المصريَّة ط1 1966م.
136. يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانيَّة. مؤسسة هنداوي للتَّعليم والثَّقافة - القاهرة 2012م.

ثانياَ: المراجع الأجنبيَّة

1. Cramer, John G, The Quantum Handshake. Springer - Switzerland 2016.
2. Daniel Greenberger & Klaus Hentschel & Friedel Weinert. Compendium of Quantum Physics, Editors:. Springer 2009.
3. Duncan Pritchard. What Is This Thing Called Knowledge? Routledge
4. Franco Strocchi. Symmetry Breaking, Springer 2008.
5. Heisenberg, Werner. The Physical Principles Of The Quantum Theory, Translated by: Carl Eckart & F. C. Hoyt. Dover Publications, Inc. - US 1949.
6. Bernard Cohen. The Conservation of Energy and the Principle of Least Action. Arno Press 1981.
7. James Binney & David Skinner. The Physics of Quantum Mechanics. Cappella Archive 2008
8. James MacDonald. Structure and Evolution of Single Stars: An introduction,. Morgan & Claypool Publishers, Dec 1, 2015.

9. M. Abercrombie & M. Hickman & M.L. Johnson & M. Thain. The New Penguin Dictionary of Biology. Penguin Books - England 8th Edition 1990.

10. Michael Krech. The Casimir Effect in Critical Systems, World Scientific. 1994.

11. Novák, V. & Perfilieva, I. & Močkoř. Dordrecht. Mathematical Principles Of Fuzzy Logic, Kluwer Academic. Boston- Dordrecht- London 1999.

12. Pechenik. Jan A. Biology of the Invertebrates. McGraw-Hill 1999.

13. R. C. Tolman. Relativity, Thermodynamics, and Cosmology. Dover - New York 1987 .

14. Rakov, Vladimir A.; Uman, Martin A. Lightning: Physics and Effects. Cambridge University Press - Cambridge 2007.

15. Ralph Baergen. Historical dictionary of epistemology. The Scarecrow Press, Inc - Lanham, Maryland, Toronto, Oxford 2006.

16. Richard A. Matzner. Dictionary of Geophysics, Asrtophysics And Astronomy. CRC Press - Boca Raton, London, New York, Washington D.C. 2001.

17. Tony Hey & Anthony J. G. Hey & Patrick Walters. Einstein's Mirror., Cambridge University Press, Jul 31, 1997.

18. Weinberg, Steven. Dreams of a Final Theory: The Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature. Knopf Doubleday Publishing Group 2011.

19. Wouter Schmitz. Particles, Fields and Forces, , Springer, Apr 23, 2019.

20. Zadeh, L.A. Fuzzy sets. Information and Control. Elsevier- Vol.8 Issue 3 - June 1965.

21. غلام أحمد القاديانيُّ. الخزائن الرُّوحانيَّة (روحاني خزائن). طبع: Islam International Publications Limited.

طبع في بريطانيا 2009م باللُّغة الأورديَّة.