



الكتاب العربي السعودي

٩٢

أبو عبد الرحمن بن عمير الظاهري



عبد



الكتاب العربي السعودي ٩٢

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

سُؤالات

الطبعة الأولى
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م
جدة - المملكة العربية السعودية

الاستفتاح

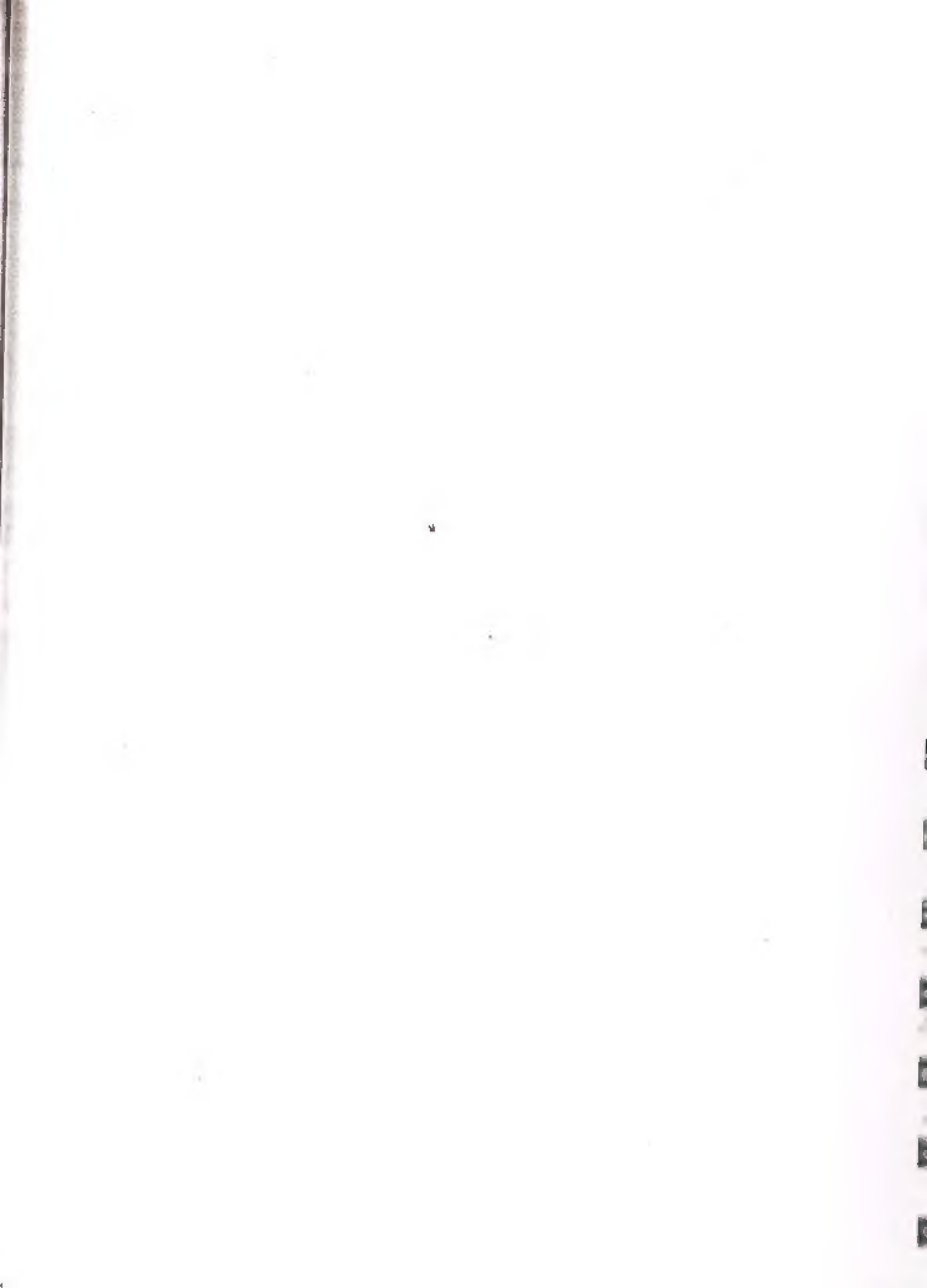
الحمد لله رب العالمين الذي قال :

« أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلا

ونسى خلقه » .

والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى جميع النبيين ومن تبعهم

بإحسان إلى يوم الدين .



الإهداء

- إلى بقيّة عمرك يا أبا عبد الرحمن
لعلك تعود إلى نصائبك .
- وإلى كل ملحد ليؤمن .
- وإلى كل مؤمن ليزداد إيماناً مع إيمانه ..

المؤلف

أبو عبد الرحمن بن عفيف الظاهري

سامحه الله



المقدمة

الإلحاد في عرف عامة الناس يعنى إنكار وجود الله ، والتكذيب بشرع الله ، ووحيد حقائق الغيب .

والإلحاد في اللغة يعنى الميل والانحراف ، ومن عموم المفهوم اللغوي حددت مفهوم هذا السفر ، فجعلت الإلحاد يشمل إنكار وجود الله ، ووحيد حقائق الغيب ، والتكذيب بشرع الله إما في ثبوته .. وإما في صدقه .. وإما في معقولته .. وإما في عدله .
فإلغاء عمومية الفصاخص إيماننا بأنها ظالمة ، أو غير معقولة نوع من أنواع الإلحاد .
وإنكار وجود الجن نوع من الإلحاد ،

والمطالبة بالتحريم من قيود الشرع نوع من الإلحاد .

ونفسير حقائق الغيب بما ينافي خبر خالق العيب نوع من الإلحاد .

إلا أنسى في مدققة هذه المسائل الإلحادية محاشيب لمسائل العمية واقتصر على المسائل الاعتمادية ، فلم أحفل مثلا بشروط إقامة الفصاخص ، لأن عرصى بيان المعتقد الصحيح في مشروعية الفصاخص .

ولم يكن الغرض من هذا السفر ملاحفة شبه الملاحدة ، وإنما كان الغرض تحرير العنق من أعاليط الفكر ، وإصباح الناس بثمره الايمان بالله وسرعه
ولهذا كان العنوان « لن نلحد » هازلا وثقة باستحابة العقول المصنفة لموجبات الضرورات الفكرية .

ولهذا أيضا كنييت عن الطائفة المصورة دلالة على ثمره الايمان وصدق الخبر السرعى .

وهذا ثالثا حرصت على تحقيق نظرية المعرفة (الأبيسموبوحيا) ولا أنكر أن لى زياده فى هذا الباب ، وصححت ومحصت طرق الاستدلال والجدل ، لأن سطيم الفكر وصحيح طرق الاستدلال فمين بالمعتقد الصحيح .

وهناك ظاهرة سلح صدر المؤمن ، وهى ان مفكرى الملاحدة يجدون فكرهم هدم نظرية

المعرفة بسفسطة او حسابانية ، اما مفكرو المؤمنين فهم احرص الناس على تنظيم المعرفة
وهدم السفسطة .

وهذا يعنى أن الايمان أسعد بضرورات الفكر .

وإذا كان في فصايا الايمان - كعص مسائل الغيب - ما يجار العقل في فهمه لمصور
وسائل المعرفة ، الشرحه عن تكييفه ، فليس فيها ما يستحيل على العقل الايمان به
اما قضية الالحاد فمستحيلة على تصور العقل .

وعلى أى حال فهذا السفر محاولة رائده في نظرية المعرفة : إما لأن أغلب موادها من
قضايا المعرفة ، وإما لأن عموم منهج موده استشار لما صححته من نظرية المعرفة ، لأن
مدار هذا البحث على ثلاثة أمور :

أولها : تحقيق نظرية المعرفة ذاتها .

وثانيها : تصحيح طرق الاستدلال والجدل ساء على المحقق من نظرية المعرفة .
وثالثها : كشف أغاليط المطق وأخطاء الاستدلال فيما نافسته من استدلال لبعض
لشبه الالحادية .

ولم يكن هذا السفر مؤلفا مفصودا منذ البدء في صميم هذه الموضوعات ، وإنما كانت
موادها من جملة المحاضرات والمقالات التي كتبت أشرفها في الصحف خلال عشر من عام
فقد أهملت حملة منها وحفظته ، لأسى عبر راص عنه ، وما رصت عنه ورعته في أسفار
تحت عنوان عام هو (لقون الصغرى) إلا أسى ميرت بعض الأسفار بعنوان خاصه
لا رأيت موضوعاتها موحده الهدف . فكان السفر لأول بعنوان « هكذا علمنى ورد
زورث » لأن موادها من موضوعات الفن والأدب التي تورن بالمعار الجمالى

وكان هذا السفر - وهو السفر الثانى - عن قضية الايمان والالحاد .

وكان السفر الثالث بعنوان « اللغة العربية بين القاعدة والمثال » .

وكان السفر الرابع بعنوان « هموم عربية » .

والله أسأل أن يجمع هذه الأسفار ، وأن يعين على إهباء عيניה والله المستعان ..

وكتبه لكم :

أبو عبد الرحمن بن عفيف الظاهري

الرياض - غيراء - دارة فيصل

محر يوم الخميس ١٤٠١/١/٢٦ هـ

الخطوط الرئيسية لنظرية المعرفة

معنى المعرفة :

- ما يسميه الناس معرفة - يختلف أنواعها - تلتقى في هدى الوجود .
(أ) الصورة الحاصلة في عقل الانسان عن الوجود المحسوس وهذه معرفة تصورية .
مثالها : معرفتي برائحة (السبا) الذى سبق ان شممته .
(ب) الصورة الحاصلة في عقل الانسان عن موجود غير محسوس ساعة التصور ولم يسبق للتصور الاحساس به - مثال ذلك : معرفتي بالاسهال الحاصل عن (السبا) لدى لم أراه ولم أجربه وهذه تحصل بالوصف ، والقياس وتنسب على معارف حسية اخرى .

وهذه المعرفة تسمى بالمعرفة التصديقية ، او الحكمية ، او البرهانية .

أركان المعرفة :

تقوم المعرفة على اربعة أركان :

١ - معروف ، وهو الشيء ؛

(أ) الذى حصلت لعقلي صورته بواسطة الحس .

(ب) او الذى حصلت لعقلي صورته ، او صورته الحكم فيه بواسطة البرهان

٢ - عارف : وهو الذات التى تملك وسيلة المعرفة المباشرة .

٣ - معرف بالياء للمفعول ، وهو الذات العارفة بالبرهان ، وكذلك الشيء المعروف

٤ - معرف بالياء للفاعل وهو الذى ينقل معرفته الحاصلة به مباشرة ، او بالبرهان

ومحوز - محوزا - تسمية وسيلة المعرفة معرفا .

أنواع المعرفة البشرية :

لمعرفة البشر - من عدة اعتبارات تنقسم لى انواع كثيرة ، وقد جمعناها بالاستقراء ولم

اراحدا جمعها هذا الجمع ، وهى كما يلى :

١ - معرفة حسية موضوعية :

وهى لمعرفة المباشرة للاعيان المحسوسة كمعرفتى هذا الفلم الذى بيدي

٢ - معرفة معنوية :

كمعرفتى ان المطر سبب الانبات - نادق الله - وان المطر فيل الانبات ، وان العشاء بعد الغروب .

فهذه معنويه ، لان السبب ، والفعل ، والعدد امور غير عينية : يراها البصر ، وتلمسها اليد .. الخ .

وهى موضوعية ، لانها مفهومة من امور حسية خارج الذات .

٣ - معرفة كلية :

وهى ان اعرف جوانب الشيء بكل ما استطيعه وسائل المعرفة عندي ، فأعرف ان التفاحة الخضراء ملساء ، ندية ، غير مجوفة ، كروية بطيها انص ، لها حبوب سية ، لها رائحة معينة ، ولها فوائد غذائية معينة ، حلوة المذاق ... الخ .

٤ - معرفة جزئية :

كان لا اعرف عن التفاحة الا شكلها .

٥ - معرفة تامة :

كمعرفتى لطعم التفاحة بطرف لسانى .

٦ - معرفة ناقصة :

وهى المعرفة الحاصلة بالوصف او التشبه . كمعرفى بأن طعم التفاحة كطعم السكر ولم ادق التفاحة .

٧ - معرفة مطلقة :

كقولنا : طرفا المستقيم لا يلتقيان ، فهذه مطلقه الرمان والمكان والحاله ، لا يمكن ان يلتقى طرفا المستقيم فى زمان ما ، ولا مكان ما ، ولا حالة ما .

٨ - معرفة نسبية او مقيدة :

كقولنا : يعلى الماء فى حراره درجتها ١٠٠ ، فهذه معرفه حسيه بالنسبه الى ماء معين ، وضغط معين .

٩ - معرفة واقعية :

وهى ما كانت صورة لواقع موجود فى الموضوع ، او الذات .

١٠ - معرفة وهمية :

وهي ما كانت بخلاف الواقع ، وسميت معرفة ، لانها صورة في العقل ، وسميت وهمية لانها لم تحصل للعقل بتفكير صحيح وتسمى ارادية ، واعنفادية .

١١ - معرفة إثبات :

وهي الحكم بوجود شيء ، أو الحكم له بصفة ما .

١٢ - معرفة نفى :

وهي أن تنفي وجود شيء ، أو تسلب عنه صفة أو حكماً .

١٣ - معرفة حسية ذاتية :

وهي ما ادركته بحس الباطن : كمعرفتي بأنني فرح أو مغموم .

١٤ - معرفة تجريبية :

وكل معرفة حسية تجريبية ، ولكن جرى الاصطلاح على أن المعرفة الحسية لا تكون تجريبية حتى تكون نتيجتها بطبقات حسية متكررة في حالات مختلفة .

١٥ - معرفة عقلية .

وهي الأفكار الخالصة ، أو المحررة ، أو الخدسة (رؤيه لعقل مباشره) أو البديهية ، أو الأولية ، أو الفلئية ، أو الضرورية ، أو القطرية .

فمن يقول لا يعرف العقل إلا بواسطة الحس يسمى هذه المعرفة عقلية لأن العقل حردها من محسوسات ما ثم عممها .

ومن يقول أن العقل يستقل عن الحس بالمعرفة ، يسمى هذه المعرفة عقلية باعتبار

العقل مصدراً لها .

١٦ - معرفة روحية أو الهامية :

ويدخل في ذلك الرؤيا الصادقة ، والتحليبات في اليقظة ، كاللذات عندنا قال عمر

أمن الخطاب - رضي الله عنه - : الجبل ياسارته

١٧ - معرفة يقينية :

وهي ما لا يدخلها احتمال ، أو تكون الاحتمال مرجوحاً ، وهي معرفة الواجب والمسمع أو

المتعين والمستحيل .

١٨ - معرفة احتمالية :

وهي ما تنكأ الاحتمالات حوها ، ولا يرحح احدها ، وهي معرفة الممكنات حياً

لا يوجد المتضى ، ويتحلف المانع .

١٩ - معرفة ظنية او ارتيائية :

وهي ان تكون الاحتمال مرحوحا ، فما حصل بالاحتمال الراحح يقين ، وماحصل

بالاحتمال المرحوح ظن .

٢٠ - معرفة ظاهرية :

وهي ما يظهر للحس : كرؤيتي للزبد يطفو على سطح النهر .

٢١ - معرفة جوهرية :

وهي معرفة ما عاب عن الحس من باطن المحسوس كعرفتي بعمق بحري النهر من

ظاهر معرفتي للزبد يطفو على سطحه .

٢٢ - معرفة مغيب :

وهي انواع :

أ) مغيب كان قبل ذلك حاصرا ، كتصوري للفاهرة ، وانا في الرماض .

ب) مغيب لم يحضر بعد كعرفتي بعمق بحري النهر قبل ان ينصب ، او قبل ان

اغوص فيه او اكتشفه مجهر .

ج) مغيب عن الحس الشرى بأجمع ، كعرفتنا بوجود الله والحس والملائكة

٢٣ - معرفة حاضر :

وهي معرفتك وقت الاحساس .

٢٤ - معرفة مباشرة : او بسيطة :

كعرفتي بان طعام اسفاحه حلو بطرف اللسان مباشرة وان الحمره اقل من الكل .

٢٥ - معرفة بواسطة ، او مركبة :

وهي التحريبيه ، كعرفتي بالعربية بين موحودين .

٢٦ - معرفة برهانية :

وهي المعرفة بواسطة وتركيب .

٢٧ - معرفة بديهية :

وهي المعرفة المباشرة

٢٨ - معرفة وجودية او عدمية .

وهي حكمي بوجود شيء في الواقع ، او عدم وجوده .

٢٩ - معرفة كيفية :

وهي معرفة وجودية وزيادة .

٣٠ - معرفة كمية :

كمعرفة الكثافة والثقل والمقدار والعدد ، وهي معرفة وجودية وزيادة

لمحة عامة عن المذاهب في نظرية المعرفة :

لم يبلغ الفلاسفة - من الصبح ، ودفة التحليل ، وشموله - ما بلغت في العصر الحديث ، ومع هذا كانت نظرية المعرفة مشككة لم تحدها الفلسفة الحديثة - رغم بصحتها ، ودقتها وشموها !

بل كانت نظرية المعرفة من اعوص مشاكل الفلسفة ، وكانت مباحثها من اخص مباحث الفلسفة الحديثة .

قال ابو عبدالرحمن : واعسارى نظريه المعرفة مشككة يعنى . ان الفلسفة لم تحلها حلا يتفق عليه جمهرة المفكرين وانما مذهبتها الى مذاهب كبرى : يعتمدها المفكرون . وكل مذهب . بدلي بعظمه في افكاره ، وعطسه في البرهان ، وهذا ما جعلها مذاهب كبرى متكافئه

ووجه الخطأ في كل مذهب ضئيل بالنسبه الى ما في كل مذهب من جواب الحق والصواب ، فمادا يعنى هذا ؟

يعنى ان كل المذاهب حقائق تعارضت في ذهن المفكرين ، فأخذت كل فته مذهب ترجيحاً !

قال ابو عبدالرحمن : ويمكن الاحذ بهذه المذاهب جميعا : بشرطين ، هما :

(أ) الانتباه للفروق الدقيقة الصحيحة ، التي تمايز بينها .

(ب) الانتباه لمثارات الغلط في كل مذهب ، لينمحض للحق .

جوامع المذاهب في نظرية المعرفة :

تنقسم المذاهب الى مذهبين : من جهة الشيء المعروف .

كما تنقسم الى مذاهب : من جهة الوسيله التي حصلت بها المعرفة فأما المدهان في

الشيء المعروف فهما :

(أ) مذهب مادى يقول - ان ما عرفناه انعكاس للواقع ، وصورة له

(ب) مذهب منالي يقول : إن ما عرضناه لا يعي شبتنا من الواقع ، وإنما هو وجود في ذاتنا . وما في الخارج - أما مشكوك فيه ، وأما رائف ، وأما مستحيل ، ويدخل في هذا جميع مذاهب السفسطة .

ومهم من يهرب من المادية ، فيقول . يعرف ظواهر الأشياء لحواسها ، والمذهب المادى : يسمى موضوعيا ، والمذهب المثالي يسمى ذاتيا .

وأما المذاهب في وسيلة المعرفة فكما يلي :

(أ) مذهب حسي يقول : لا معرفة إلا ماجاء بواسطة الحواس .

(ب) مذهب عقلي - يقول لا معرفة إلا ماجاء بواسطة العقل ، وهؤلاء يقولون

يمكن أن يحصل العمل معارف بغير واسطة الحس .

(ج) مذهب صوفي ، أو حدسي^(١) يقول : لا معرفة إلا ماجاء بواسطة الروح ،

وهؤلاء يريدون بانسقى : نقى الشكل الأعلى للمعرفة ، وهو معرفة حواهر الانبياء ، وهذه

المعرفة الصوفية العليا لا تكون إلا لأشخاص قلده وفي حاله مستنساة ، يحصل فيها الانهام ،

أو الكشف أو الإنبراق ، وأهل هذا المذهب يسمون بدوي المعرفة الربية

(د) مذهب درائعى يقول - المعرفة ما أرادته الدان الحرة ، أى عمدة القلب .

وهذه المذاهب في المعرفة - مربطة بمذاهب اصحابها في الوجود : أى الموحدان أسبق .

أما أم الروح أم العقل ؟ وما بين هذه المذاهب تمايز بمصطلحات حزبية من

أريانية ، وعرى الحزبية - (الاكليكية) أى الانعائيه ، أو البلفمية^(٢) .

مصادر المعرفة الصحيحة أو العليا في شتى المذاهب :

مصدر المعرفة عند المليون : ماجاء بكتبهم المقدسة ، ومصدر المعرفة عند اليهود

السورة ، وعند المسيحيين الانجيل ، وعند الامامية قول الامام المعصوم ، ومصدر المعرفة

عند الصوفية تحليات الروح ، ومصدر المعرفة عند الدرايعيين عميده القلب وارادته ، ومصدر

المعرفة عند الفلاسفة العقل فقط ، أو الحس ، أو هما معا .

المصدر الصحيح لجميع المعرفة :

المحسوس هو المصدر الصحيح لجميع انواع المعرفة السريه فافتحاه مصدر

(١) للهندس معنى آخر عند العقليين ، وهو رؤية القلب المباشر

(٢) أشار إلى هوية هذه المذاهب الاستثنائية مؤلف كتاب الماده الدالكسيكية

معرفتي بطعمها ، وحملة مما دركته بحسي - مصدر معرفي - بأن الجزء اقل من الكل
ومعرفتي بغير المحسوس مصدرها المحسوس ، فالساحة التي دقتها مصدر معرفتي بكل
حلاوة مشابهة بم ادقها ، ولا مصدر للمعرفة مطلقا غير الموجود المحسوس .

(أ) إما الموجود المحسوس خارج الذات .

(ب) وإما الموجود داخل الذات .

وسائل تحصيل المعرفة :

تنتقل المعرفة بالوسائط التالية :

١ - الحس الظاهر ، بالحواس الخمس .

٢ - الحس الباطن ، بالفعالات القلب .

٣ - العقل وللعقل ملكات ذات وظائف :

(أ) ملكة تسجل صورة المعروف وتحتفظ به وهي الذاكرة .

(ب) ملكة تختبر المعرفة وتصححها ، وهي ملكة الفهم والتعير والحكم .

(ح) ملكة الخيال ، وهي التي تؤلف بين صور المحسوسات ، وتخترع صوراً غير موجودة

بهذا التركيب أو لم يشاهدها المحيل بهذا التركيب ، ولكن هذا المتخيل المركب لا يهوم إلا
بحزبات محسوسة .

(د) ملكة التأمل والتفكير وبها يحصل التحرر من محسوس والمعميم ففهم غير

لمحسوس بالقياس أو باللزوم العقلي .

٤ - اللغة وبها يكون تعبير عن المفهومات ، وقد تكون وسيلة التفاهم بالرمز والاشارة ،

ولكنها تفيدنا باللغة لأنها وسيطه التفاهم لجمهرة الناس ومعرفة كل اسان مصممة في لغته ،

ومعرفة البشر هي معاني الألفاظ التي يتكلمون بها ، والسوسطاني محجوج من معاني

لغته ، لأنه يقول « لانعرف شيئا » فمر بحملة معنى شيئا عنده وحمله . « لا أعرف

شيئا » - أعرف أي لا أعرف ! والسوسطاني لن ينصر مذهبه إلا بكلام يتضمن معارفه

ومن جهل معنى الكلمة - في لغة قومه - بحث عن معناها عند قومه ، فوجد المعنى

شيئا مشترك معهم في فهمه كما اشترك معهم في النطق بتلك الكلمة ونقد ولدنا ونقيا

لا نحس بكلام ، بل ندرك الأشياء وعند يديه النطق بلنفس المصطلح اللغوي لكل

شيء عرفناه .

ولهذا لا يحدث الانسان بمعارفه إلا بالألفاظ التي يتشاركه غيره في فهم معانيها ، إذن نحن نعرف ، وما نعرفه ليس سوى معاني الألفاظ التي نتفاهم بها ، وربما قيل هل للعتقاء معنى ؟ وأقول . نعم يعرفه العرب بالوصف ، وإن كانت العفاء غير موجودة : فصعاتها مركبة من موجود محسوس ، لأن معنى العفاء لا بد أن يكون مفهوما ، والا كانت كلمه عفاء كلمة بلا معنى .

مصادر للمعرفة مجازية :

الكتب المقدسة مصادر للأديان ، وهي مصادر للمعرفة الشرعية بحوز لأن الصديق هذه الكتب جاء من أدلة عقلية مصدرها المحسوس ، والروح مصدر لنوع من أسواع المعرفة ، فلا يكون مصدرا للمعرفة عامه إلا بحوزا ، ومعرفة الروح مصدرها المحسوس ، وتحصل بوسائل نقل المعرفة من حس وعقل ولغة .

فرويا المنام محسوسة نحصلها بالحس والعقل واللمعه ، والعلل مصدر للمعرفة بحوزا ، لأن ما اعتمدهه شيء مفهوم بالحس والعقل ، ويعبر عنه باللمعه ، والحس مصدر للمعرفة بحوزا ، لأنه أده لعل المعرفة ، والعلل مصدر للمعرفة بحوزا ، لعدة اعتبارات أوطا : أن العقل وسيلة لنقل المعرفة

وثانيها : أن عمل العقل في تحصيل المعرفة أغلب من عبره لناحيتهن :

(أ) أن العمل بتشارك الحس في تحصيل المعرفة ثم تسفل عنه في تصحيحها واحسارها وتسجيلها وحفظها واستدكارها ، ومعاني الألفاظ جاءت وفقا لما يحتره من صور
(ب) أن أغلب معارفنا مأخوذة من الحالات التي اسفل فيها العقل بعمده ، ولهذا كان العقل مصدر المعرفة البرهانية .

وثالثها أن العقل يجمع لمعارف التي أخذها بالدرج من الاحساسات الحزئية .
ورابعها أن ما في العقل صورة للموجود ، فاذا كان لأصل مصدرا فالصوره مصدر

بحوزا .

وخامسها : أن العقل مصدر تأكيد المعرفة أو رفضها .

لمحة عن حدود المعرفة البشرية :

تسبب حدود المعرفة البشرية بقراءه ماكسياه عن « أنواع المعرفة » . وهنا يشير الى ملحظ ضروري وهو أن قولنا . المحسوس مصدر المعرفة لا يعنى أب لا نعرف غير

المحسوس ، ومعرفة المحسوس ، إما شرعية ، وإما عقلية .

منذ يبدأ الحس في نقل المعرفة . يبدأ العقل في تسجيلها وحفظها ، ثم بعد ذلك يكون العمل المرجع في تصحيح هذه المعرفة ، وسدكارها ، ويبدو دور لعقل في العمليات الفكرية لى يحسب بها المعرفة ويحفظها . وتتلخص هذه العمليات في التالي

١ - الانتباه عند التفاعل صور المحسوسات .

٢ - الملاحظة ، وشرتها تميز كل صورة هويتها ، وتميز العلاقات بين الصور ، وتميز وجوه لاختلاف بينها .

٣ - التذكر وهو استرجاع صور لأشياء وعلاقاتها وتميزها في ي وقت .

٤ - التعميم ، وهو تحريد الأحكام من المحسوسات وتعميمها على عالم محس

٥ - التخيل والافتراض والفرض .

٦ - التحليل ، وهو رد الشيء إلى أبسط عناصره اعتماداً على محروم الذكرة من صور لمحسوسات وذلك هو الانتقال من العام إلى الخاص .

٧ - التركيب وهو رد لعناصر السبب إلى شكل كانت عليه في الواقع

٨ - التاليف وهو رد عنصر ما إلى شكل ما ،

والمعرفة لى تتم بهذه العمليات تسمى معرفة عقلية ، ولا يكون معرفة عقلية الا وفق :

« قوانين العقل » المشهورة .

وجوه ارتيائية :

هل نحن لانعرف شيئاً ؟

(أ) لأنه لا حقائق في الوجود .

(ب) أولاً أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً ؟

أم أنا نعرف شيئاً على سبيل الشك لا على سبيل اليقين ؟

أم ما إذا عرفنا شيئاً مشكوكاً فيه فكل ما من به بعضنا (وان كان بخلاف ما عند

الآخرين ، فهو حق كله ، لأن الحق حق عند من يعتمد . وهذه هي مذاهب استمطه

وتلخص في ثلاثة مذاهب هي :

(أ) إنكار الحقائق وهو مذهب العنادية .

(ب) لاربيد فيها وهو مذهب نسكك أو الارتيايين أو الحسنيين أو اللا أدريه

(ح) الاعتقاد بأن كل شيء ارتبنا منه فهو حق وإن كان مساقضا للجمع به في الاعتقاد ، وهؤلاء أصحاب مذهب « الحق حق عند من يعتقد » وحجتهم تكافؤ الأدلة بين المختلفين ، وقد رد على هؤلاء العلماء والفلاسفة في كتبهم وشرحوا مذهبهم .

انظر على سبيل المثال . المعنى لعبد الحارث بن أحمد المعرلى في الجزء الثاني عشر الخاص بالنظر والمعارف ص ٤١ - ٥٤ كما ذكر ابن حزم مذهبهم ورد عليها في المواضع التالية :

« الفصل ٨/١ - ٩ بعنوان . باب الكلام على أهل القسم الأول . وهم يبطلون الحقائق وهم السوفسطائية » .

« وفي الفصل ١١٩/٥ - ١٣٦ بعنوان الكلام على من قال تكافؤ لأدلة .

وثمة استشكال رابع وهو :

هل في الوجود حقائق ، من الممكن أن نعرف منها أشياء ومن الممكن أن نجهل أشياء ، ومن الممكن أن نعرف أشياء على سبيل القطع واليقين ؟
وأصحاب هذا المذهب مختلفون في المثل الأعلى للمعرفة ؟
أي المعرفة اليقينية بماذا نحصلها ؟ أم بالحس ، أم بالتجربة ، أم بالعقل أم بالروح والإلهام أم بالشرائع ؟

وكل مذهب من هذه المذاهب يحرص على وضع قانون للحصول على المعرفة اليقينية وقد ائرب هنا أن تكون نظرية المعرفة مبنية على المسلمات العامة التي يؤمن بها منسبو الحقائق والمعرفة ، وهم أصحاب المذاهب المعرعة عن المذهب الأخر الذي ذكرته هنا . أما السوفسطائيون - شتى مذاهبهم - فقد ائرب ألا أراعي حلافهم ها وأن أفوق لكم دنكم ولي دين لعدة اعتبارات

أولها أن كل مداه سوفسطائية لا بد أن تعتمد على أركان من المسلمات والعطعيات وبناها : أن مذهب السفسطة يعني اعتقاد شيء ما فهذا الاعتقاد معرفة فهو مذهب يتقضى خيره أوله وما يبي على الشافص فمن الحيف أن يراعى في الخلاف ودلها أن كل خطوه بخطوها السوفسطائي في الحوار يعني أنه يعرف شيئا وما يلزمه من معارف في خطوته الأولى هو المسلمات العامة لمسي الحقائق فلا بد أن تبدأ من مسلمات التي يؤمن بها كل مخلوق اما لاقراره بها وإما للرومها له عند الحوار .

ورابعها : أن جميع مذاهب السفسطة لا يخلو من أحد أمرس إما أن تكون ساكنا وإما أن

يكون مسيها ، فمذهب اللادرية مذهب شك بطبيعته ، ومذهب العبادية بدو أنه يقيني لأنه نفي يقينا أنه لا وجود للحقائق ولا معرفة له بها ، فهذا في حقيقته شك أو مستيقن ولا يد من أحدهما ، لأنك ان قلت له : هل نفيك للحقائق معرفة يقينية عندك أم لا ؟ فان قال : معرفتي بذلك يقينية فقد نقض مذهبه في أنه لا يعرف شيئا فكان من فئة القطعيين ، وإن قال : لا أدري أو أنا شك فهو من اللادرية ولهذا كان البناء على مسلمات هو الأصل عند كل البشر .

وخامسها : أن عرضي شرح معرفتي وسان مدى ثقتي بها ونحيسي اليقيني منها من الشكوك والرؤم كل من يؤمن بالمسلمات العامة باليهن بها لأنها عند تحليلها تعود إلى المسلمات وموحز هذه المسوغات الثقة بالمذهب القطعي (مذهب مثبت الحقائق ومثبت معرفة بعضها على سبيل اليقين) وعدم الخوف من السفسطة حتى ولو كانت بداية المهج . ومهيجي مهج من يذهب إلى سوء نظريات المعرفة على مسلمات قطعية يؤمن بها كل من يؤمن بمعرفة يقينية لأي حقيقة ما أي عدم مراعاة خلاف السوفسطائية ، وعدم الاستداء بالسفسطة ، وهؤلاء لا يهمهم إرغام السوفسطائي على الايمان بالمعرفة وإنما بهم نحسين عقيدتهم أنفسهم من أن يحرف بها شك السوفسطائي ، وهذا هو مهج المتكلمين من المسلمين فهم لا يحاحون السوفسطائي عند تقريرهم لنظرية المعرفة وإنما يحاورونهم في مباحث خاصة لا فساد اعترضهم .

بل هناك من لا يرى محاورتهم أو التكلم معهم وأن حفيهم أن يؤدبوا فقط (انظر المعنى ٤١/١٢) وقد رأيت أن صياغة المهج الأول وإن كانت مسيها على صياغة سوفسطائية في بناء نظرية المعرفة لا تقوم دون أركان من المسلمات القطعية .

أذكر على سبيل المثال مهج ديكارت في بناء المعرفة على السفسطة ، فقد رعم - على سبيل الاقراص - : أنه لا يعرف شيئا حتى وجوده لا يعرف فهو موجود أم لا ؟ فهذه بداية سوفسطائية ، ثم زعم أنه إن عرف شيئا فهو مشكوك فيه ، فهذه سفسطة ثانية ، ثم انتهى إلى قطعية أحدها من هاتين السفسطين . وهو أنه يسك ، لأنه لا يقن عنده ، لأنه إن كان هذا الشيء نفسا من تلك الوحوه فهو باطل من وحوه أخرى ، هذه هي صفة الشك ، ومن يسك يفكر لأن الشك أدنى مراحل التفكير ، فبعد ديكارت حقيقه نايه هي أنا أفكر

قال أبو عبد الرحمن لو كانت كل بداية المهج سوفسطائية لما كان له الايمان القاطع بأنه يفكر بل انتهى إلى هذا اليقين قطعية لا سفسطة فيها ومن الشك ويفكر علاقه

لغوية .

وهذه العلاقة اللغوية رمز عن معرفه ما يد ألقاظ اللغه رموز للمعارف ، ولو أتم صياغة
المدنه للتسفسط لقال ، لا وجود لشيء اسمه شك أو يفس ، والفكر صفة إثبات والاثبات
وجود ، فلا يفكر إلا موجود وهذا كانت صياغه الكوجيو الذاكرة « أنا أفكر إذن أنا
موجود » وهاته قطعية لا سفسطة كالتى قبلها .

٧

معرفة انعكاس لارمز

أريد أن أنجب المصطلحات التي تعددت معانيها حتى لا يحدث اللبس والابهام في المعاني التي أريدها .

فلن أتكلم عن المادة واللامادة ، لأن في ذلك متاهة بين الماديين والمثاليين وربما أنكم عن الموجود واللاموجود والمفهوم واللامفهوم .
والموجود الذي تصل إليه معرفتي . قد يكون حسياً عرفته بحسي أو بممارسة الآخرين .

وهذا يطلق عليه (مادي) أي له كم أو كيف بشئى المقادير والأشكال ومعرفتي لهذا اللون معرفة (حسية عقلية) .

وقد يكون الموجود الذي يصل إليه معرفتي - ولأقول إنه مادي أو غير مادي موجوداً لم أعرفه بحسي ولم أر أن الناس مارسوه .

فمعرفتي به ليست معرفة (حسية عقلية) بل معرفة (عقلية خالصة) لأسى أعرف وجوده بلرغم عقلي ، أو باحساس لأثره .
ويؤيد صدق هذه المعرفة :

أر كبراً من معارقي الحسنة العقلية كان معرفة عقليه خالصة - قبل أن أحس به فلما أحسست به صار معرفة عقلية حسية .

والذي سقطت المعرفة العقلية الخاصة من نصاب المعرفة الشرية ينسى أن كل تجربة حسية مسبوقة بمعرفة نظرية .

ولم تكن المعرفة النظرية حاظنه في كل أسحراب فصنوى وصحة بعض المعارف النظرية دليل على صحة المعرفة العقلية الخالصة .

وهب أن معرفة العمل الخالصة لا تتأني إلا من مجردات وعمومات حسية إلا أساً في هذا التحريد والتعميم . يصل إلى معرفة وجود عالم بحسه بعد .

فكلامنا عن الشيء الذي نعرفه وليس عن مادتنا في المعرفة .

ولست الآن بصدد اقامة الرهان على وجود معرفة حسبه عقلية ومعرفة عقله حالصه
وانما حديثي عن المعرفة الحسية العقلية فقط .

فالمعرفة الحسية هي التي التقطها بحواسي الخمس الطاهرة .

وسأستشي من المبحث : ما أعرفه بحسي الناطق الذي يدرك ألم الحزن ولذة الجماع .
والشيء المحسوس - الذي عرفته بحسي - لا بد ان يكون له مقدار من المقادير الكمية او
شكل من الأشكال الكيفية ، وهو ما يسعوه بالماده وهي الكائنات الحيه (من الحيوان
والنبات) وغير الحيه - من الجوامد والسوائل والكهارب ، ولديديبات والطاقة .

والماديين سمون هذه الأشياء لطبيعية . ان الطبيعة - في أغلب اشكالها وفي جميع
عناصرها - : سابقة للوعي البشري لأن كل مولود ما يفتح وعيه على كائنات موجودة -
قبل ان يوجد هو ووعيه .

فاد تفتح وعيه على الكائنات عكس به حسه الشري صوره انكائنات ومن
يجمع هذه الانعكاسات ومشاهدة العلاقات بينها بأحد العسل أحكامه وهواسه وتجربدانه
وعمومانه ولرها - على ذلك ان انكائنات من لوعي ، وأن انكائنات لا تصغر - في
وجودها الى محلول سرى بعها

بيد ان عددا من الفلاسفة نفحموا جمادات يديولوجية بحرا الفكر في سلمهم بها -
مع عظم عنبرينهم وسعة معارفهم - فثمة فلاسفة معروفون بالماليين الدائيين ك (تاركلي)
و (ماخ) يقولون :

مائمة موجود موضوعي خارج حسنا ، انما الموجود لاحساس الداسي اي الناس في
احساسى ، او المشترك في احساس عدد الناس .

ويترب على هذا المذهب ان الانسان لا يعرف الأعيان بصفاتها وخصائصها اي انه
لاوجود لشيء خارج الحس البشري له صفات وخواص .

وانما الحس الشري - بوجود هذه الاحساسات فيه - : خلق اشياء خارج الحس
ومعها صفات وخصائص وندم هؤلاء ، انه لا وجود الا للوعي لشري وبعضهم يقول
توحد اعيان خارج وعنا ولكن حسنا سرى لانعكس لنا صوره هذا لوجود ولاسبيل لنا

الى المعرفة الا بالحس لذا فنحن عاجزون عن معرفة الأعيان لموحودة وسهده يلتفون في كلنا الخالتين - مع الارتيايين .

ومجرد عرضا لدعوى المنالين ، ومن يقول باسحالة المعرفة كوف بدلاله على سحافه هذه الدعوى .

ولكن الانصاف يعنى منا عرض وجهة نظرهم مصحوبة بأبيداهم لها .
ولقد رأيت ان كل تأييد لهذه الدعوى يقوم على التمثل بحالات من حالات خداع الحواس خذ - على سبيل المثال :

١ - يقول الفيزيولوجى الألمانى (موللر) (ان الاحساسات لا تتعلق بتأثير شياء العالم الخارجى ، بل بأعضاء الحواس ذاتها) (انطافة النوعية الملاممه لها) وهذا يعنى ان معرفتنا الحسية ليست ، بعكسات لعالم الخارجى ، وانما هى من معطيات الحس ذاته .
وقد وسع (هورناح) هذه النظرية وسماها (لمثاله الفريولوجيه)
ومادامو نتكلمون بلغة فيريولوجية فالأمر هن . ان المعرفة لحسه نتي تعتبرها انعكاسا للواقع الخارجى . لا تنكر ان لدحواس معطيات من ذاتها لاتعكس الواقع ونحن نستثنى حالة خداع الحواس من المعرفة الحسية التى تؤمن بها .

والمعرفة الحسية المرأه من خداع الحواس مشروطه بسلامة الحواس .

فان عن السليمة المجردة تعكس العالم الخارجى ولكنها لا تعكسه كما يعكسه المحهر

٢ - يذهب (عمل معولر) أحد العلماء الطبعين في القرن التاسع عشر - في كتاب له اسمه « فيريولوجيه ، لىصريات » الى ان الاحساسات رموز للظواهر الخارجيه ينهى عنها كل تشابه مع الأشياء التى تمثلها :

وهذا يعنى ان الحس البشرى لا يعكس الواقع ، لأنه لا تشابه بين الاحساس والمحسوس وعلى هذا ايضا :

يكون الاحساس مجرد رمز ، ونظيره الرمز هذه تسمى (النظرية الهر وعلوقه) قال بها (بليخانوف) ونحن لانقول : ان احساسنا يتقل لنا الأعيان في الخارج على صورة واحدة .

ولانقول انه يتقل لنا صورة كل جانب من جوانب احد الأعيان .

بل هده رموز بظافة الحس واستعداداه وفي شريعة ربنا نحن مكلفون - في عبادتنا

ومعاملتنا - وفق الطائفة الحسية المشتركة بين المسلمين -

لأن الله لا يكلف نفسا الا وسعها .

ونقول ايضا ان حسنا - مهما كانت طاقته - يعكس لنا شيئا موحودا ، لا يجمع على الأشياء صفات غير صفاتها وإنما يعكس صورة الموحود ،
فرؤيتنا للمر فرضا اصفر - بالعين المجردة - يعكس صحيح لصفحة المر حال
بعده .

ورؤيتنا له وديانا وحالا « بالدليسكراب المنكسر » انعكاس صحيح لصفحة المر حال
فره ولا يصاح هذه الجملة ، حب ان انفس صورته من صور الحدع الحسي ، ليكون
ذلك أنموذجا لنقاش كل صورة من صور الحدع الحسي .

أ - الصورة الأولى :

لأخذ شيتين موحودين في غرفة واحدة في شروط واحدة :

احدهما : معدني .

والآخر : خشبي .

فمسجد ان اليد بحس أن معدني أبرد من الخسني مع ان حرارتهما واحدة فالاحساس
باللمس حدعنا . فكيف نجعل الاحساس صورة للمواقع ؟
ويجب العلماء عن ذلك :

أن حرية المعدن والخشب متساوية ، بل ان المعدن الا ان الحسب سيء الفعل لحرارة اليد
بخلاف المعدن الذي يفل الحرارة بسرعة

فالاحساس حلدنا اللامس انعكاس للفارق بين سرعتي الحرارة .

وعلى هذا يكون احساسنا نفل لنا صورة من صور الواقع

ب - الصورة الثانية :

اذا وضعت يدي اليمنى في ماء ساخن ووضع يدي اليسرى في ماء بارد ، ثم نقلتهما الى
ماء عادي - بين لي ان لمسى تشكو البرودة مع انها خرجت من الماء ساخن - في حين
ان اليسرى تشكو الحرارة (مع انها خرجت من الماء البارد) .

فالحواس نقلت لنا عكس الواقع فكيف تكون صورة له ؟

ويجب العلماء عن ذلك .

بأن قانون الفيزياء يقرر ان الحرارة تنتقل من الأجسام التي تتمتع بدرجة اعظم الى
الأجسام التي تتمتع بدرجة ادنى ، فالجس نقل لنا صورة من صور الواقع .
انظر المادية الديالكتيكية ص ١٦٤ - ١٦٥ .. وهذا الواقع - من خداع الحواس
لا يعنى اطراحا للحواس وهي مصدر معرفتنا بل يعنى - استمراءها ومحببتها بشكل صحيح
دقيق .

ويعنى : الاحاطة بقوانين الأعيان وكل ذلك لا يتأتى الا بعد استخدامنا
للحواس . وهو :

ان ربط معطياتها بنشاط التفكير عندنا فال مؤلفو (المادية الديالكتيكية ص
١٦٦) (ليس هناك مجال للشك المدنى بما تدل عليه اعضاء حواسنا ولكن هذا لا يعنى
ان الاحساسات تعطى صورته دقيقه كل الدقة من الواقع الموضوعى - في ذاب اللحظة
التي يصح فيها هذا الواقع موضوع ادراك اعضاء حواسنا .
ان الصورة الأولية للأشياء المادية - تتوضح ويعتنى وتنكامل تدريجيا ، على أساس
الادراكات المكرره كثيرا وعلى أساس عمل الفكر ، ينحص منه بمختلف اعضاء الحواس
وعلى أساس نشاط الانسان العلمى المتعدد الجوانب) .





مصادر المعرفة البشرية

معرفةنا البشرية على قسمين :

(أ) معرفة اضطرارية لا تفتقر إلى برهان ، وهذه لها ثلاثة مصادر لا رابع لها ألبتة

١ - الحس .

٢ - أوئل العمل التي لا يقصر إلى الحس . وهي التي بسميها أبو محمد (أوئل

العصير) ..

٣ - الإلهام وينحل في ذلك (الاشرافه الروحيه) وهي رؤية القلب وبك أن

نعتبرها حاسة سادسه ، وهذه المعرفة موقوفه على من وحدها ، ولا تعدى إلى الآخرين إلا بالبرهان ولا يظلمها . أن هناك من يدعى الإلهام وهو كادب ، لأن هناك من يدعى لإلهام وهو صادق .

(ب) معرفة نكتسب بالبرهان وهذه مصدرها الحس وأوئل السميير لأنها سمعد برهانها منها أو من أحدها ، وليس الإلهام مصدرا للمعرفة لبرهانها لأن معرفه المنهم حاصه به ، فلا تعدى غيره إلا برهان . ولأن صدق المعرفة الإلهاميه متوقف على وقوعها والفرق بين معرفتين أن المعرفة الاضطراريه محصيل لحصنه السيء وحكمه وأن معرفه البرهانيه محصيل لحكم ذلك الشيء دون حقيفته حد مثال ذلك :

١ - من شرب الساء فقد عرف حكم الساء وهو الاسهل وعرف حقيفه الاسهل ،

ولم يبح إلى برهان .

٢ - من شرب ساء ، ولم يتناول مسهلا قط ، ولم يصب بأسهل قط ، فمعرفة

لبرهانيه الاكتسابيه أن الساء مسهل ولكنه لا يعرف حصفه الاسهل ، ومعرفة هذه

برهانيه توصل إليها بالبرهان وهو مشاهدة الأمر والاستدلال به ، مع ضروره صدق

الناقل . والمعرفة البرهانيه من ناحية الحكم والمصديق على قسمين :

(أ) عقلية .

(ب) وغير عقلية .

فالعقلية : ما أقنع العقل من حسن وخير واستدلال .

وغير العقلية : ما لم يفتح به العقل ، من حس خاطيء ، وشرع مدسوس ، وإشراقة كاذبة ، والمعرفة البرهانية هي قوانين العقل وقوانين العقل على قسمين :

١ - قوانين اضطرارية وهي التي سميهاها (أو ثل التمييز) لأنها لا تفنقر إلى الحس .

٢ - قوانين اكتسابية تستمد حبرتها من الحس كقولنا (ما كان تصور حتميا فوجوده حتمي) فهذا قانون استنطه العقل بالتجربة الحسية .

والملاحظ ان قوانين العقل لاكتسابية تستمد برهانها ، إما من الحس ، وإما من قوانين العقل الاضطرارية ،

قال أبو عبد الرحمن :

إذا ذكر لك العقل ، فالمراد به قوانين الاستدلال الاضطرارية ولاكتسابية ، وإذا ذكر لك الفكر فالمراد به هيئة الاحكام الى هذه القوانين ، ودا ذكر لك الذكاء والمساهة والدهر ، فالمراد بكل ذلك ملكة لاسان ، وقوه فواه النفسية ولا يحصى معرفة العقل الاكتسابية الا حائق الخلق وإما سكر من المعارف الاكتسابية

الشرع (القائم على المعجزة المحسوسة وعلى القوانين الاضطرارية) فموضوعه باللغة مصدر للبرهان ، ويذكر الخبر لدى يثبت به التاريخ ، والأسباب والحقوق فيستدل العقل من الحس ومن القوانين الاضطرارية على أن الخبر المتواتر حق .

ويذكر علم الحساب مصدرا للبرهان ، لأنه ثابت بالحس وبالقوانين الاضطرارية فكانت قواعد الحساب وأصوله مصدر ببرهان وهكذا جمع علوم والمعارف البشرية واد استعرضت معارف العقل الاكتسابية في مجال النوصي بسها فلا عقل احتلف العقلان وإنما عليك المماره بين الأنواع ، فتقول هذا عقلي بالسرع ، وهذا عقلي بالحس ، وهذا عقلي باللغة ولك بعد ذلك أن تقول . احتلف العقلي بالسرع ، والعقلي بالحس ، وحسند نظري مصدر المعرفة فلا بد من ثلاثة أمور لا رابع لها ييقين :

١ - أن يكون الحس كاذبا .

٢ - أن يكون السرع مدسوسا

٣ - أن يكون فهما حاطئا .



تفكيرنا لم يتطور.. ولكنه استراح

يقول مجموعه من الأساتذة السوفيت في كتاب لهم اسمه (المادية الديالكتيكية) (إن أفكارنا تطور) وهد بناء على لاعجاز العلمي ابدى حفته السوفيت وهذا لتطور سمويه (الديالكتيك الذاتى) وتقول كيف تطور تفكيرنا ؟

يفولون إنه انعكاس للديالكتيك الموضوعى ، ويراد بالموضوعى العالم خارج الذات الحاسة العاقبة (العالم المادى) ولقد تطورت ظواهر العالم المادى فتطور تفكيرنا تبعاً لذلك ، وهذا التطور يسويه على حقيبات (الديالكتيك التاريخى) كان الانسان قديماً فأصبح مفكراً ، تطور الديالكتيك الذاتى والتاريخى والمادى على أنقاض صرع المتناقضات والأضداد فكان البقاء للأصلح اى المتطور .

ولا بدري هل سيطفون هذه لظون على الحرب الشيوعى السوفينى أم لا ؟ هل تطورت من فلسفه لى لماديه ؟ هل تطورت الشيوعه من ماركس الى لينين ؟ وهل سيفضى صرع لمناقضات اى ما هو أصح من الشيوعه وأسد تطور ؟ كل هذه الظون علمها عند الله .

وبى يريد هنا أن يفكر فى العصر الحديث لم تطور ولكنه استراح وأصرب لمبال لديك تعاملين استعمالين اثنين بدائس كبعون متكافئين فى قوتها وصنعها فاستعمل احدهم لمعول الأول فى حجر نر لم تتجاوز عمقها كتر من مر لأنه صحور وسطانيا لم مات العامل وانكسر المعول ، فحاء عماس اخر تكافىء ، تعامل اسابق فى قدرته ومهارته فحجر سعه مبار فى وقت وحر ولم ينكسر لمعول وكاتب الأرض هسه فهل معول ن المعول تطور وين اعذره بسرته تطورت ؟ كلا بى كان العامل الثانى ممها لمسرده العامل الأخرى ولولا ذلك لأنقى ما نعند الأون من جهد ووقت وحساره ، وتفكرنا لىوم لم تطور بحيث يصل الى الجمعه مساره أو فى وقت قصير لأنه يفكر لا يوجد منه عند لأسلاف .

وإنما كان تفكرنا لىوم لا يريد عن تفكر العياضه فى لأمس عامه ما هدىك أن مفكر الأمس احتصر لطريق نمون فرص حاطىء ومبون بحره غير حاجه

فاستعسى الفكر الحديث عن انحاء هذه المحاولات ، وبرهان آخر وهو أن أعظم مخترع في العصر الحديث لا يغال إنه أدكى العالم الا بالنسبة لأفراد ، أو مادة علم ، وليس بالنسبة للأجيال السالفة .

إن أعظم مخترع لآله أو أسبق الناس إلى اكتشاف قانون : لا يملك بذلك أنه أدكى من الخليل بن أحمد أو إس تيمية وإنما الاختلاف في مجال العمل الفكري .
أما تطور الخلق فيعني زيادته وتعدد صورته والله يزيد في الخلق ما يشاء ويخلق ما لا تعلم والله خالق الخلق وما صنعوا .

إلا أن الفكر الحديث لم يخلق المادة ولم يخلق قوانينها ، ولم يرتب النتائج على الأسباب ، وإنما اكتشف بإرادة الله - مادة مخلوقة واكتشف قانونا مخلوقا .
واكتشف علاقات مخلوقة ، والله المستعان .



ظاهرية سارتر

من المقرر في افهام الناس أن للموجودات ظاهراً وباطناً ، ولا مشاحه في هذا إلا إذا
أحال الظاهر والباطن الوجود الى ثنائية فعبقريه شكسبير وجودان .

١ - وجود بالقوة وهو استعداد شكسبير وقابليته - أي عبقرية شكسبير الباطنية
أو الداخليه .

٢ - وجود بالفعل وهو عمل شكسبير في المسرحية الفلانيه « اي عبقرية شكسبير
الظاهرية أو الخارجية » . بيد ان سارتر « في كتابه الوجود والعدم » ص ١٣-٢٠ ، يرفض
هذه « الثنائية » ويقرر واحدة الظاهره ، إذ يرى أن الموجود سلسلة من المظاهر والقوة
لا نحتاج حلف آثارها من التسارع والانحرافات . إلخ . بل جماع هذه الآثار هو
« القوة » وعلى هذا فالظاهر ليس مقابل للوجود ولا مرادفا له . ولكنه مقياس له .

وكل شيء عند سارتر بالفعل وليس وراء الفعل قوة ولا حال ولا قدره والفعل هو
ما تحلى للعيان ، وما يتجلى مطهراً من الموضوع قال سارتر . « والموضوع كله . في هذا
المظهر وحارج المظهر :

١ - إنه فيه ب كله من حيث هو يتحلى في هذا المظهر .

٢ - وهو حارجه ب كله لأن « المتواليه » نفسها لن تظهر أبداً ولا يمكن أن تظهر »

اه .. بتصرف واحتصار ص ١٦ ..

قال أبو عبد الرحمن : المواله هي التحليات التي سميها وجوداً بالفعل . واعتبر سارتر
الظاهر مقياساً للوجود ، وليس ضداً ولا مرادفاً له لأن تعريف الوجود عنده بسيطه أنه
« شرط كل كشف » .

وهو وجود من أجل الكشف وليس وجوداً مكشفاً ص ١٧ . وقد فر سارتر من
« ثنائية » فوقع في أخرى ، لأن مظاهر كل موجود عبر مساهية ، هذا الوجود متناه فتمه
ثنائية المتناهي واللامتناهي .. أو « اللامتناهي في المتناهي » .

قال أبو عبد الرحمن الظاهري : هذه الثنائية مدحل إلى الأنطولوجيا الظاهرانية
الكهورة إن سارتر أخطأ حبه الفسحه فأصحاب الثنائيه « الظاهر والباطن » لا يجعلون

الظاهر وجودا والباطن عدما . وإنما يقسمون الموجودات إلى قسمين :

١ - موجود مغيب ، وهو الوجود بالقوة .

٢ - موجود مشهود ، وهو الوجود بالفعل ويكره هذا خروج على لدهه ولا ضير

عدنا أن يسمى أحد الموجودات « واحدية الظاهره » إذا لا يأتي الفكر أن يكون موجودات

ما طاهرات لموجود ما .

إذن من أخطاء سارتر في وجودته انه حصر الواقع في الظاهره !! راجع ص ٢١

قال أبو عبد الرحمن الطاهره قبل ان يظهر من الواقع . لأن من الواقع

ما لم يظهر !

وحركة الشمس اذا أضعفت للمعيب لا تظهر لنا في ناسه ولكنها تظهر بعد

دقائق .. فهل حركة الشيء في هذه التواتي : غير واقع ؟

وسارتر يقول : « فما يقسم وجود الظهور هو أنه يظهر » .. ص ٢١ .

قال أبو عبد الرحمن ونحن نقول بهذا فكان ماذا ؟ ن حصره الواقع في الظاهره

لا يعني ان الظهور مناسب الوجود . وإنما يعني ان لظهور يمنع لوجود ، وهذا ما نأناه

الفكر وبحسب سارتر انه اصاف الى الفكر الفلسفي حديثا اد قال « إن وجود الظهور

هو الظهور » لحل هذه العبرة محل عبارته باركلي « الوجود هو كون الشيء مدرك » ص

٢١

قال أبو عبد الرحمن - هذا اعان في الخطأ ومصغ لعلمه « لحساس » وإنما نقول

الوجود هو كون الشيء مدركا بالسه لرب الكائنات لأنه سبحانه لا يد عن دراكه ادسي

موجود اد هو حالي كل موجود أما السر فليس ادراكهم مهما . وان هووه سانسكوب

ولفولسكوب وما لم يدركه الشر من الموجودات اكثر مما ادركوه

إن الادراك يدل على الوجود ولكنه لا يمنع الوجود ود ذلك كذلك فلس الوجود

كون الشيء مدركا .. ونكسا ان ادركناه علمنا بوجوده .



نقد العلية عند العرب والأوروبيين

كان نقد العلية ظاهرة انحراف فكري في تاريخ الحضارة العربية هديما !
ثم كان هذا الانحراف الفكري تقليداً أمينا لأخطاء أسلافنا عند كل من . مالبراش
وباركلي وديفيد هيوم من رواد الحضارة الأوروبية المعاصرة .
إن العلية قانون حتمي في تصور العمل اشري ، ولقد استخدم أرسطو هذا القانون ،
واعترضه من يدهيات العمل .

وس تم أعزم متفلسفو المسلمين بهذا القانون ، واستعملوه في أعوص مشكلاتهم
الفلسفية فقالوا : لكل حادث محدث .

ولا تزال العلية أساساً صلباً اقام عليه ابن حزم وابن تيمية وغيرهما بساءهم المنطقي .
وفي الفلسفة الأوروبية وحد مفكرون نفدوا هذا القانون نفداً استحوذ على عقول بعض
الباشئة وليس هذا هو المهم ، بل الأهم من ذلك أن مفكري المسلمين لم تحف عليهم
هذه النقذات ، ولم نهر إيمانهم بقانون العلية بحيث يصح القول بأن هؤلاء الأوروبيين
سعدوا الى نقد العلية .

أو القول بأن مفكري المسلمين لولاب بدهبهم هذا النقذ لبحروا هذا القانون .
وأول هؤلاء الفلاسفة العربيين الفيلسوف العفلاسي « مالبراش » الذي سى إمانه
بالحقيقة الأربية على الرهن الأوطوبوحي نعا لسلفه ديكارت وهذ قال .

لا يوجد الا الموجود الكامل الذى لا نهاية له .

أى لا يوجد إلا الله .

وهذا النفى فيه مؤاحذة ، لأنه لم يفرق بين أنواع الوجود .

وليس هذا غرضاً .

وإنما غرضاً قوله :

« لا عنه إلا ما أدرك العقل بسها وبين معبونها علاقة ضرورية والله - جل جلاله -

هو العلة الحقيقية للأشياء » . اهـ .

قال أبو عبد الرحمن :

ونحن لا نسمى الله إلا بما سمي به نفسه ، ولا نصفه إلا بما وصف به نفسه ولكن لا يخصص لنا عن الاحتفاظ بعبارة مالبرانش لتصور مذهبه .
يقول مالبرانش :

لا إصرار ولا ارتباط ضروري بين الله وبين العلة وإنما هناك ارادة رسا الحرة في فعل ما يشاء .

فإن ذكرت بعلة الطبعه فإن مالبرانش يقول هذه ليست عللا حقيقيه ولكنها علل مناسبات .

ثم جاء « باركلي » و « هيوم » فقالا :

إن مانسميه عللا لا يبتوى على ضرورة حتمه مستتره بين العلة والمعلول وإنما هذه الضرورة ظاهرة تحريبيه ، ليست قانونا لما وراء التجربة .

إنا إذا رأنا دائما في حدود مشاهدنا وتجربتنا ظاهره حسه نتبع أخرى فإنا نسطيح على سميته الأولى علة ونستظر دائما في كل مشاهد - أن يرى لأخرى تبعها فإذا تكررت تلام الحدود وتكررت ملاحظتنا لهذا التلام نكونت لنا هذه عادة العلية .

نعني بصورتنا لعنى العلية .

إذن العلة مجرد عادة عفية .

قال أبو عبد الرحمن :

والواقع أنه لا حدد في نقد مالبرانش وباركلي وهوم .

فهذا أمر فرع المسلمون من فحصه بعد أن فرغ بعضهم من استدراكه ففكره مالبرانس قد جعل بها بعض ائمة لأساعره كإفلاسي والعزالي وهروي فإن هروي الأنصاري ليس في الوجود شيء يكون سببا لشيء أصلا ولا شيء جعل لشيء بل محض الارادة الواحدة تصدر عنها كل حدث .

هكذا نقل عنه شيخ الاسلام ابن تيمية في « منهاج السنة » .

ويريد بالارادة الواحدة ارادة الله سبحانه .

وفكره العادة العقلية عند هيوم قال بها هروي والعزالي وإفلاسي في التمهيد .

قال الهروي :

إن الحادث يصدر مع الآخر مقترنا به فبرانا عباديا لا أن أحدهما معلو بالآخر ولكن
لأجل ما جرت به العادة والافتران .
ويحد هذه المفكرة بتوسع عند العرالى في « التهافت » ولقد بعد ابن نمرة بتدعيم للعلنة
بقدا بارعا .

قال أبو عبدالرحمن :

والحق عندنا أن لعله باموس إلهي حلقها ربا ، وجعل سائقها في معلولاها ضرورة
حتمية لا تحتل إلا باعجاز يخرق الساموس .
والكل من الله سبحانه .

وإذا وحد الافتران في بعض ظاهرات الكون دون ضرورة فلا يعنى ذلك أن كل
ظاهرات الكون كذلك ولا يعنى أن هذه الظاهرة حلت من علها بل يعنى أنه ظهر الافتران
ولم تظهر العلة .

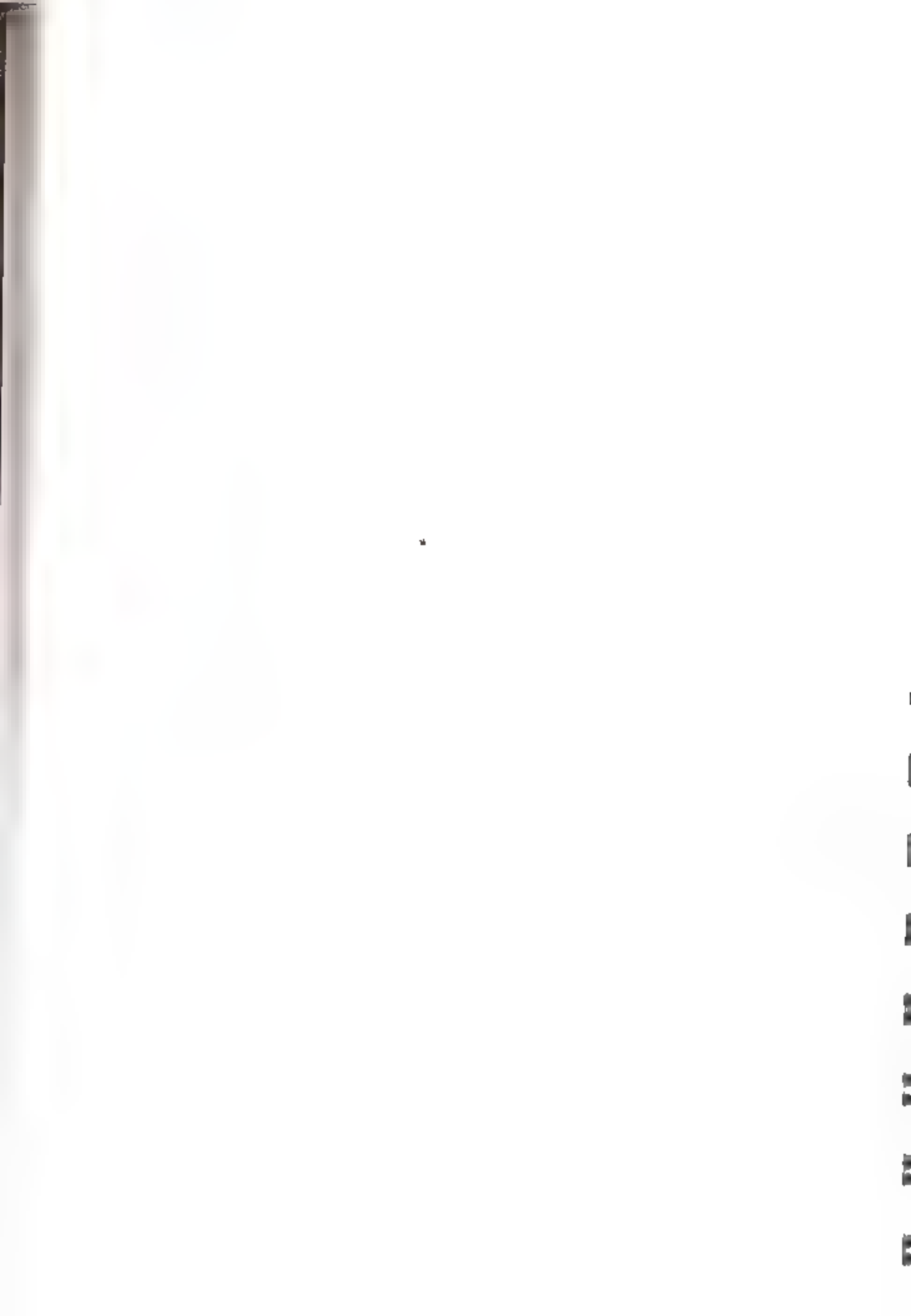
والحقيقة أن محصول العالم من التحرك والمشاهدة مد كان يعمل البشرى طفلا حتى
الآن لم يجد ظاهرة كونية تتفصل عن علة أو سبب .

وحسبك بقوة وصلابة برهان العلية أنه لم يشذ في كل تجربة بشرية .

ومن ثم تنطلق من محسوس إلى غير المحسوس ، وما عرضنا هنا أن نحق برهان العلية
أو نطله إنما يحسب الموضوع من ناحية حصاره بحدته وهي أن مفكرى المسلمين أحاطوا
علما بكل ما وجه لقانون العلية من بعد إلى هذا اليوم وردوه فتم بصعف من إيمانهم ببرهان
العلنة .

وكان المسحرفون فكر من 'علام الفللفة لأوروية مقدس أمين للمسحرفين فكر
من 'علام لفلسفة العربية القديمة في هذه المسألة إن لم يكن هذا اساعاً مفصودا فهو ساع
بالمصادفة .





الاستقراء التام

يقول أرسطو : (الانسان والحمار والبقر حيوانات طويلة العمر ، وهي كل الحيوانات التي لا مرارة لها ، و كل الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر) وهذا النوع من الاستدلال يسمونه (الاستقراء التام) أو (الاستقراء الشكلي) .

ولقد نوقش هذا الاستدلال ووجهت اليه المآخذ .

قال ابو عبد الرحمن محمد انظر على سبب المثال (تنصرت لسبحنا امام النبي بن حرم ص ١٦٣ - ١٧٣ . وبعبار العلم لابي حامد الغزالي ص ١٦٠ - ١٦١ . ولاسعره والمهجع العلمي للدكتور محمود فهمي ريدن ص ٢٧ - ٣٤ . والمطلق الحديث وساهج البحث للدكتور محمود قاسم ص ٦٢ - ٦٦) .

قال ابو عبد الرحمن بن عقيل في هذه البرود مصلة بصاب قارنها بالدوار ، ولتدليل علم المطلق لفراء الخرائد جنحت الى السجل لديكارتي المحجب فقلت - بعد هذا الاستدلال يتعلق بأمر مختلف :

اولها : ان المثل الذي اوردته (ارسطو) لا يطبق على (الاستقراء التام) ، لان الاستقراء احصاء .

فهل احصى (ارسطو) كل انسان وحمار وبقر ، فعرف ن كل فرد منها طويل لعمر ؟

وهل احصى (ارسطو) كل موجود في لوجود فلم يجد حيوانا ذا مرارة عبر هؤلاء ؟ لاريب ان هذه الانواع من الأنواع الناهة المحدودة ، وان النوع دال على كل افراده .

الا ان (طول العمر) و (املاك المرارة) ليسا من ماهية نوع الاساسي حتى يقول ان معرفة النوع دالة على افراده . وذن فلا بد من احصاء افراد النوع الاساسي والعنى والحصاني وهذ مستحيل ، لأن لفرد الاساسي مائة ، ولانسان أعداد لامساهة بالمسنة بفرد يستدل بالاستقراء ، ولديه ان المتاهي لا يحصى اللامساهي

وذن فمثل ارسطو غير صحيح ، وأكثر أمثلة المطففين (للاستقراء التام) من هذا

نوع .

وكذلك الانواع قد يكون ما لا تعرف منها اكثر مما تعرف .

وتأنيها . لنا لا نقول (كما قال بعض المسرعين) ان الاستقراء تمام مستحيل ، بل هو ممكن في الاحراد المحصورة المتماثلة .

ولكننا نقول : اذا وحد الاستقراء لتمام فانه لم يفد معرفة جديدة ولم يكن انطلاقا من المعلوم الى المجهول ، وانما يلخص لنا ما قد عرفناه مسبقا ، حد مثال ذلك : كل شهر من شهور السنة يتألف من أقل من (٣٢) يوما ، لأنه باستقراء شهور السنة من يناير الى ديسمبر - وهي اثنا عشر شهرا فقط - لم نجد ما يبلغ (٣٢) يوما ، بل بعضها (٢٨) يوما ، او (٣٠) يوما ، او (٣١) يوما .
الاستقراء لزندان ص (٣١) .

وهذا قال (جون استيوارت ميل) : (انه تلخيص لما سبق لنا معرفته) .
وتأنيها ، قولنا انه لم يفد معرفة جديدة ، وانه تلخيص لمعرفة سابقة ، لا يعني انه ليس بحجة ، ففرق بين هذا وذاك .

انه - ن كان تاما - حجة سبب على الاطلاق وان كان غير تام فهو حجة في الفقه ، لأن الصواب في الفقه اعتباري وليس واقعيا .



المنطق ثابت ، لا يتغير

قالوا : ان العلم القديم - الذي عاش في ظله منطق أرسطو - يتكلم عن كميّات الأشياء ، دون كميّاتها .

فهو - مثلا - يعتبر أن الحرارة ضد البرودة ، لأنه نظر الى كميّتها دون كميّتها وقال ان العلم الحديث - لس هناك بارد وحار ، وانما هناك درجات من لحراره مختلف ومن هده لاختلاف مختلف الحرارة والبرودة . ونقدر كمنه هده لدرجات تكون الحرارة .

وقال ابو عبدالرحمن : لم يتغير منطق أرسطو لناحيّتين :

اولاهما ان الاختلاف الكمي لدرجة الحرارة تتح عنه اختلاف في الكيفية ، وبحيث ان يكون للكيفية عبارة تدل عليها كلفظ البارد مثلا .

واحراهما - ان قانون التصاد بضط الكميّات كما بضط الكميّات ..

وقالوا ان لعلم القديم ، لا يهم باستكناه العلاقات بين الاشياء وانما بعنبرها امور

عرضية . والمنطق الارسطي سعا لذلك ، يعتبر العلاقات مورا حارحة عن المحتوى اما العلم الحديث فيعتبر العلاقات حصص خصائص البحث العلمي ، لاها تربط بين المتغيرات .

وقال ابو عبدالرحمن : لم يتغير منطق ارسطو وانما تعثر وضيق لناحيّتين :

اولاهما ان التاصيل لارسطي للعلاقات في المحتويات بأصل صحيح - ولكن

الخطأ في التنفيذ والتطبيق بسبب قصور العلم آنذاك .

وباسيها ، ان استكناه العلم الحديث لحقيقة العلاقات يعطى لره حصه للمنطق

الارسطي ، فيجتنى عددا كثيرا من الامثلة التطبيقية .

فيكون المثال حقيقيا يدل ان يكون فرضيا .

ومن هدهس المثالب : عن الاختلاف الشديد بين العلم القديم والحديث - قال بعض

المعاصرين .

ان العلم القديم ملء بالالوهام ومفروض والنصورات لمخاطنه ، وان المنطق الارسطي

سائر ذلك لعلم ، فيجب علينا ان نصطع المنطق التحريبي الحديث ، لاسطق ارسطو

التصوري ، لان المنطق الحديث ابن للعلم الحديث .

وقال ابو عبدالرحمن محمد :

كلا ان المنطق الارسطي ثاب لا يغير ، وفواعده الصلبة لاقتصاص المعرفة وإقامة
الحجة لانزال بمراسا هاديا في ميدان المعرفة والعلم .

وهو رام اناس الخروح على فواسه اللانه اهونه - وثالث المرفوع - والتافص ،
وكانوا من الحسنيين ، والحسانية صرت من السفسطة الا ان تكون منهجا لا غايه وانما
بذكر اشياء يعتد بها منطق أرسطو ولا يهجر .

فمن ذلك ان الناس يحملون في نظرية المعرفة (الأستمولوجيا) إلا أن أرسطو وضع
منطقا بكل نظرية وكل اصحاب الطربيات في المعرفة يأخذون منطق ارسطو الحرني
ولا يستغنون عنه ، فهذا معنى ثبات منطق أرسطو ..

ومها ان الرحمانيين وغيرهم يعترون كليات ارسطو المحرديه مجرد فروض
ولكنهم لم يستطيعوا بعد ان يربوا كلية من كلياته في ميدان الخبرة والمجربة فهذا معنى
اخر للثبات .

ومها - ان ارسطو يستمد امنته من علم عصره النافص ، وتكون امثله من باب
القرض ، والعلم الحديث يجبر فرض الامتله لان المنال شارح ولا يلزم من بطلان المنال
بطلان الفضة .

ومها ان تقدم العلم الحديث يساعد على صياغة المنطق الارسطي صياغة امتى
وهذا شيء غير الثبات .

ومها ان منطق ارسطو لم يأخذ في حسابه ان الشرائع السماوية مصدر من مصادر
اي معرفة .

والمسلم يأخذ منطق من حقيقه لسرع اولا ويحدد في منطق ارسطو اداة لاحتهاه
مساعدة غير معاندة .

ومن الله نستمد العون وستلهم الرشده .



الفكر المعتزلي

لا يزال شعور العامة الايمان الشديد بعدم حدود الفلسفة ، مسوغين ذلك الزعم الخاطيء بأنه مر عليها كآثر علمي قرون كثيرة وهي مجرد أفكار والرامات وانعكاسات حدلية بلوب بالاذهان ولا تتلامس مع الواقع ولم تظهر الفلسفة بما شبه البأسد الشعبي بل كانت عرضة للطعن ، وفلاسفة المسلمين الذين دحنوها من اوسع ابوابها عموا انما كانوا كاجبان اعجائز كما اثر عن الجويني والرازي . فاذا كان رأي أن في الفلسفة حيرا كثيرا وكنت شديد الايمان بجدوها فانما اصطدم بسعور شعبي سد ان هذا لا يهمني اذا كانت براهسي على حدود الفلسفة ضرورية فأول ما اسد عليه في هذه الدعوى ان الفلسفة الحديثة دفعت ناوريا الى حياة علمية عملته فالذهب التجريبي فتح افاقا بعدة في مصار الاحتراعات والمصنوعات والطب والتشريح والاحكامات العقلية محصن الكثير من الخرافات في الآداب والتصورات ومرويات التاريخ وان بلغهاح الديكارسي بدا بيبصاء في التاليف العلمية المعاصرة التي اسمت بطبع انتحرد والاستفاضة في البحث والارتباط بموضوع والترسب والتسوق والأصالة الفكرية وما الصور النظرية الجديدة والتنظيات الادارية والاقتصادية التي بعشها الدول ابراهيم اليوم إلا سباح فكر فلسفي عتيد والرهان الصروري الاحر الذي اعتمد عليه على اهمية الفلسفة ان الدين حملوا عليها فديما وحدثا لم يفخوا على تثبتهم إلا بفعيدات فلسفة فالفلسف امر لا بد منه ، قال ارسطو حسبا نقل عنه المرحوم « اذا لرم الفيلسوف وحب أن يفلسف ، واذا لم يترزم الفيلسوف وحب ايضا أن يفلسف حتى تثبت عدم لزوم التفلسف » .

ولقد كان أبو محمد علي بن حرم سديد الايمان بحدوى المنطق وأنه عصم الدهن في بلقى الحقائق من الخطأ ولكنه جعل للسعيات الصدارة وعير ابي محمد ممن هو في مثل عمرته كاس سمة كان سييء اطر بالفلسفة والمنطق معا ، بيد انه كان يرد بالمنطق على المنطق وبالفلسفة على الفلسفة أفلا يكونا عنده كحب السعير مأكول ومدموم ؟ إنا لكي ندفع عن تهي الدين بن يمينه هذه الدعوى لابد أن نفهم عرضه من ذم الفلسفة والمنطق ونغم استفادته منها واليكم ما أفهمه .

أفهم أن من موضوعات الفلسفة ما سموه بالإلهيات أو علم « ما وراء الطبيعة » أو « المتافيزيقا » كما بصطلح عليه المتأخرون ، وكانت أهم ما شغل الفكر الشرقي وكانت موضوع علم الكلام الاسلامي الذي اناره المعتزلة وكانت محل سخط أئمة المسلمين وكان الحدل فيها عميقا ولن يرال عميقا إلا بالمسهب الذي سبوضحه فيما بعد ولهذا فهو موضوع الميتافيزيقا وحده من مواد الفلسفة هو الذي يرى خطوره فلسفة ولا يمول عدم حدودها فحسب ، لأن التعقبات المطغية تعتمد - قديما وحديما - على ادراكات حسية وعقلية يشق منها مدركات بحرسة وفاسية وحث إن هذه الموراثيات عبر محسوسة وغير حاضعة لمعمل انتحرنه وعبر داخله في قياس شمولي او نملي ، فلايد من ثلاثة أمور لا راع لها ألسه

إما ايمان عملاً العذب سلك الموراثيات لا بحر الله دله من الحس واما الادعاء الكاذب معارف حدسية وإلهامات إبحائية ندر على ما بعد الطسعة وإما إلحاد عدفها في خطوره الخرافات ويتحق الامر الاول باعداد الفلسفة عن هذه العبيبات ويتحق الامر الآخران بإحصاع العبيبات لتمطعات الفلاسفة واقطع قطعاً بان الفلسفة من الحساب حتى عند ابن سبويه لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا الصبح في الطبعيات المحسوسة من الاحسام العنصرية ومايتكون منها من المعدن واسات والحواء والاحسام العلكية والحركات الطبعية التي كانت قوام الحياه العلميه الالهة في مخترعات اوربا اليوم او لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا الصبح في فلسفة الامور العلميه وهي علوم الهندسه والمعادير والاعداد والاعداد والموسيقى وعلوم اهنه ، فكل ذلك قوام الحضارة المادية في العرب اليوم ، ولكن عالمتهم وهوا ساطتهم الفكرية في فلسفة الروحانيات والإلهيات واستكناهاها ، وهي أمور عسبه عبر محدوده ، أما الفكر الشرقي فمحدود برمانه ومكانه ، والمحدود لا يبدرا ، الا بالمحدود فكان ان سدد الفكر الشرقي وناء خارج إطاره وناداه دعاه الاصلاح لان عمل داخل الاطار فهذا ما فهمه من إنكار الفلسفة واني هذا اطن اسي عبرت عن وجهه نظري في فلسفة على العموم وفي الفلسفة الحديثة بوجه خاص واعدود مرة ثانية فأقول :

ان الفلسفة الحديثة فكر حوي عند هنا من اوربا سناً موبيا مسجرا ، وحققت لها فحاً ماديا ميبيا ولا أسسني مند إلا لفكر امسافريفي الذي جعل اوربا بعد إلهها وسدندت بين اهل عديده لم يحد سناها الراحة في الاحاد ، فاذا تلمست الفكر المعرلي في الفلسفة الحديثة فإتما تهدف إلى ثلاثة أمور :

الأمر الأول : ان المعرّين بالفكر الاوربي المعاصر محسونه شيئا جديدا لدى المسلمين يدعون الى الاستعاضة به عن كثير من التصورات الاسلامية باسم التجديد ، فالتباس سائفة المعتزلة الى الكثير من الطرقات الغربية مع لفت الانتباه الى ان ائمة الاسلام ناقشوها وريفوا منها ما يستحق التزييف ببيان قوي ومنطق منظم لاسفى ماثارا للشك يعنى ان اطراحها من حاسب المسلمين كان عن ههنا لاعتى جهل لانهم يدلك القاش بأسلوب جدلي مفحم كانوا عباقرة الفكر وعماقته .

والأمر الثاني ، ان حسبات الفكر العربي الحديث فى منهج البحث وفى الواقع العملى فى الطبيعيات والنظريات العلميه ارتادها هم الفلاسفة المسلمون يوم كانت تسود الغرب خرافة وأنانة ومناق المسس والنايات .

والامر الثالث . ان كثيرين من الفلاسفة هراون بالمعزلة ولا يعبروهم اصحاب فلسفه حصصه ، لانها لم ترد بأسلوب علمى موب ، بل كانت افكارهم فنيات وكانت ادلتهم معتصه وهد ، صحح وعسهم ، هم ، القوا - مثلا - منهجا متكاملما فى نفس المعارف نادراكات العمل ، ولكنهم لم يعطوا الدلالة ، بكافه المتكامله على اولونه العمل بالحكم وكفها كان فمباحهم سوى فلسفى ، وقد يكون ادلتهم كاملة وبكفها لانحاور خدعات الماطرات والا فأس حدهم الكثر وهم ، أهل جدل ، وهل يكون جدل ، لا يراهسه ودلائله ؟ ، ولعل تعدداتهم واستدلالاتهم صاعب مع ما صاع من كسهم وارانهم السى لم يحصل بها المسلمون ويحدر لاساره الى ان فلسفه المسلمين فكر معتزلى لأن المعزله هم أهل الكلام والكلام هو نواه الفلسفه الاسلاميه ، ورغم هذا فلى سحت الا ما كان فكرا معربيا أصلا صادرا عن المعزله أنفسهم ، فلى سافس رسايه ، الاسلوب واناملات لديكارب لتي كانت صوره لرساله المنعد من الصلال للعراى وقد لاحظ ، لكاتب لغرسى سارن سوماب ان العنارات فى الرسائل تكاد يكون معاربه ، والعراى مات فلى ديكارب بحوالى حسيابه سه لى تعرض لذلك لأن العزلى عبر مسوب الى المعزله وان كان رسب فكرهم ، ولن تعرض الى ماسق ابيه النافلاى ولجوسى والعزلى من المنطانيه بانعاد انصفه العمله عن علم الالوهيه وكابو ، عدون مطالبه الفيلسوف (كاتب ، بافصاح اسحال لانمار القلب وانعاد العمل لعنلى عن محار الالوهيه هردا وسفا عحسين ، لى تعرض لذلك لأن النافلاى ولجوسى والعراى لانسسون للاعمران وان كابو ، رسى فكره ويحدر لاساره انصا الى ان

للمعتزلة فكراً أصيلاً يصح أن يسبب اليهم ، فقد سوهم متوهم أن المعتزلة أرباب فلسفه يونانه قدمه ، وينسى أنهم بدأوا حيث وفقت الفلسفه اليونانه وورثوا الى جانبها فكراً إسلامياً فكتبوا معها رأيهم الأصيل ، وقد كانوا تلامذه الحسن المصري ، وكانت الخلفاء درسه مبرتان :

١ - حرية الرأي والقول .

٢ - وسعة الأفق .

فكان كل رأي جديد يعرض ويدرس ويحصى لمعرفة مدى توافقه أو تخالفه مع مصادر لغزده الاسلاميه حتى الآراء الساسية وبعد الخلفاء والولاة ، وقد قال في مجلسه وعلى جمع من تلامذه أربع خصال في معاونه لو لم يكن فيه الا واحدة لكانت موثقه ، فهي هذا الخوف من الحرية اثر الكلام في مسأله القدر التي ما كان أحد يستطيع ان سجنها لو كان عمر حيا ، وكان الحسن المصري متعدد جوت المعرفة بحكم التلوس في مظهر سنه ، فكان نعم بين اهل المدينة من الصحابة والتابعين وهي سنه أثره بحيثه ثم أقام نفسه حده في العراق وهي انطه نسي سبب بها بدور الرأي والقياس ، فكان تلامذه يحدون عنده كل شيء ، قال ابو حيان التوحيدي :

كان مجلس نخب كرسنه فاده صاحب الفسر وعمرو ووصل صاحبنا الكلام واس اني سحق صاحب النحو وفرقه بسبحي صاحب الرفائق وأسسه هؤلاء وطراؤهم هد ما أردت سعه الأفق في دروس الحسن المصري رحمه الله - فاذا ما اعلمنا هاتين المبرتين فلايقونا أن المعتزله هم تلامذه ثم سكن ندها ما للحسن المصري من امر في نمو واستعلان الفكر المعرلى ادى قام اور ما قام على حرية الفكر وسعد افق لمعرفة ولايحسن أحد أسى سأنحاور هاتين المبرتين الملحوظتين في استعمال الفكر المعرلى دون أن اسسح اسساحا اخر ، هو تاريخ الفكر المعرلي من مدارس الاربيه ومن مدارس العقله الفلسفيه التي نفس طواهر الكون وستخصص الجماعى لهائنه اعطعه في سنى أنواع المعارف ، جهل عبر التاريخ الاسلامى بالفكر المعرلى لأن اعتربه فرقه اسلاميه ولأن فكرها رست الحسن المصري وهو سب مأمور عند الامه حين لها دنسها ولرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول :

« يحمل هد الدس من كل حلف عدوله » ، ثم أن التاريخ الاسلامى سرأ من هذا

لفكر ويشكو تبعته ؟ ثم مامدى اعجابنا بأرائهم ، وما الذى تتمثله فيها ؟

الحق ان الاطار المكتشف لهذا الفكر رائق وحذب وحرية لعول والفكر نجسها وبدعو اليها لى ان نصل الى حقيقته بعيبه صحيحه ، فان تمدى الناس الى النك والنعول بتعادل الادلة وسفسطه اللأدرية كان ذلك من الحدل المدموم لأن الامه نظن في سبيله فكره أحل انا عشق لاطار سدك الفكر ولكن تك الافكار وتلك المسلمات عمد المعتره غير مرضيه وغير صحيحه لاسهم لم يحفظوا توازتهم بين الععل والنعل ، ولأنهم دعوا الى حرية الرأى فصلوا سبيلها ، فحلص من هذا الى ان الاطار حداب ورائق ولكن الفكر ذاته صال ومحرور كأي مذهب هدام لابلث لتحرور ن تكشف عن وجهه ، كالكح ويعمل شمع محمد ابوزهرة منهج المعرله العلى هذه الاسباب

أولا : ان مقامهم في ،عراق وفارس وقد كات سحاوب فيها أصداء مدسات وحضارات قديمه

ثانيا : أنهم سلائل غير عربيه ، واكثرهم من الموالى .

ثالثا : ان كبير من راء الفلاسفة الاقدمين سرت المهم لاحتلاطهم بكثيرين من اليهود ولصاري وعبرهم . ومن فصل نفهم بالععل أناروا بفكر وحملوه على السحت ووجهوا نظره الى مساائل لم تر قبلهم . وهم أصحاب الأسلوب العلمى الادسى لما رره الكبرون من رجاحه لععل وفصاحة اللسان والعدره على الخطابه ، ولقد كان شر من لعمر يعترى واضع اصول الخطابه في بلعه بعرضه برسالته النعه

قال لملاحظ عنهم كانوا فوق أكبر الخطباء وبلغ من كبر من اسلاء وهم بحير وا لالفاظ سدك المعانى وهم استنواها من كلام اعرب ملك الأسماء ، وهم صطلحوا على سمه مالم بكر له في لغة اعرب سم ، ومن فصل نفهم بالععل ان كان لهم السبق في وضع اسس علم السحت والمناظره بدلس هذا الذي روه ، براعب الاصفهسى في محاضرات الأدباء ، قال .

حتمع مسكلمار فعدل أحدهما هن ك في المناظره ؟ فقال عى سرائط ألا تعصب ولا تعجب ولا سعب ولا يحكم ولا نلس على عري وان اكلمت ولا يحسن ن عوى دلبلا ولا يحور بنفسك بأويل أنه عى مدهسك لا حورن بي بأويل ملها على مدهسى وعلى ن نور الصدى وسعد للتعارف وعلى ان كلا ما يعى من مناظره على ن لحن صائته وترسد عابه لقد قدس المعترله الععل واستطو في ذلك حتى في باب بلعه والنحو كانوا يميلون لى

العن فرعيه القائلين بالعاس^(١) واستعمال ما لم يروه لعرب قياساً على ما روهه وذلك - من غير شك - يحتاج إلى قوة عملية لا مجرد رواية .

وقد قال متطرفوهم :

إن حجة العقل تسخ الأخبار كما جاء في كتاب « تأويل مختلف الحديث » لاس

قتيبة ، قال جولد تسهر :

والدير يفتون على جناح المطرف من المعتزلة يصرحون تصريحاً حاسماً بأن شعرات

النتائج العقلية تزيل المعارف المأثورة من الطريق . أهـ .

ولهذا ، كان التأويل والتمحس في رد دالات استصوص بأوجه يعلمون نبياً أنها غير

مرادة للشارع في تعاسيرهم ونتيجة تسهيجهم لعقل المتطرف لم يسلموا بمهيج اسمعيات

مصدراً للمعرفة دون بحث عملي يحكمون به عليها ، لأن العمل عندهم من ما ينسعى

وما لا يسعى قبل ورود الشرع . وصدى ذلك في قول أبي العلاء المعري

أيها الغر إن خصصت بعقل فاسألنه فكل عقل بي

وهذا معنى مسألتي التحسن والمسح العليلتين الذين سئ عليها مؤموهم مسألهم

الأصولية بأن الناس محاسون معارف ونوحيات عمومهم قبل ورود الشرع ، وناسوا قول

الله تعالى « وما كما معدين حتى سمع رسولاً » . وقوله « وما كان الله ليصل فوما بعد

إد هداهم حتى سئ لهم ما سمعون » ولقد ردد بصوص ثالثة فطعنة استون بمحرد

استنكالات عمومهم ، وتصدى بما فسنتها نفاست عمي محكما لشع اس فيه في كتابه

تأويل مختلف الحديث ، ومن اندر محكمهم بعمل في السمعيات وإن نبت سده الأمور

الثالثة

أولا أنكروا المعجزات وبعضهم حصرها في دبره صفة فكان النظام يكذب

الصحة ويقول في وقاحة : زعم ابن مسعود أن القمر اشق ، وأنه راه وهده من الكذب

لدى لا حده ، لأن الله تعالى لا يسق لعسر له وحده ولا لآخر معه ، وإنما سنده ليكون

انه بلعالم وحده بمرسلين ومرحرة للعناد وبرهانا في جمع البلاد فكيف لم يعرف بذلك

(١) هر أبو على العارسي وتعميده ابن جي ، وهما من المعتزلة

العلامة ولم يؤرخ الناس بذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟ أه .

فهذا الدليل الخطابي يساسى النظام أية : - واشق القمر . فان حملها على يوم نبيامه لم يطاوعه السياق ، وكان سكر مع الماء من بين أصابع النبي ﷺ . الأمر ساسى إنكارهم كرامات لأولياء وفعاله اسحر ورؤيه الحس ، وللحافظ في نهي رؤيه الحس بإفاضة عجمه في كتابه « لمحور » وساء اعتربه لا بحشيش الحس وكذلك صياهم ولدا ، قال بعض الباحثين من بركة المعرلة أن صياهم لا يحافون الحس وقد تعرض النظام لتوهيات الأعراب وحللها - كما قال الدكتور أحمد أمين حكلا نفسيا فسما دعيا .

قال « أصل هذا الأمر واسدؤد أن سوم لم يرلوا بلاد الوحش سمعت قههم الوحشه ومن يقرط وطان مسامه في البلاد والخلاء والعد عن اساس استوحش ولاسما مع قده الاستعمال والمد كرمي والوحدده ولا تنقطع أنهم إلا بالمس أو بالفكر والفكر وما كان من أسباب الوسوسة وإذا استوحش الانسان منل له لسيء الصغير في صوره لكبر وارباب وتفرق ذهنه » ونحككم العتل أسسوا مناهج فلسفية بارزة هي :

أولا مبدأ السك فقالوا في سخاغة يسعى أن بدأ في كل معرفة بالسك وسحفظ حتى إذا وصلنا إلى السك كان سببا معررا سلما ، وقد كان الشرط الأول للمعرفة عندهم هو اسك وقد بعض منهم حمسون سكا حمر من سس واحد وقد قال لنظام سالا : اعرف السك من سخاخذ ولم يكن سس فقط حتى صدار منه سك ، وهم سئل احد من اعتماد الى اعتماد غيره لانكون سسها حال سس وقال الحافظ بلمد لنظام تعلم السك في المسكوك فيه تعلم فلوسم يكن من ذلك إلا يعرف التوقف والسك ، لقد كان ذلك مما يحتاج له ، ويعود على سكوك من الخواص أنهم لا يوقفون في التصديق ولا يربطون بأنفسهم فليس عندهم إلا الاعتد على التصديق لمجرد أو على لتكديت المجرى والعوا الخال الباسه من حال السك .

ثانياً أهم قالوا حياى العمل بهائنه فصعبه وهو الحكم في مصدر المعرفة كلها ومعارفه ضرورية .

ثالثاً أهم وضعوا بحره الخواص في الضف لأحر من ادبه لمعرفة ولم يصح دلستها لديهم إلا بسد العتل وشهادته .

رابعاً . أن لنظام سنتن أحكام لتريعه ولم يحسر على إظهار دفعها فأبطل لطرق
 لدالة عليها كالتيس والاجماع والخبر وقال بحرّه إنه لا يُعلم بأحد الله ولا بأحد
 رسوله سوى على الخفية ، لأن المعارف عنده سبحانه محسوسة وغير محسوسة والمحسوس
 أحسام لا تعلم إلا بالحوس وغير محسوسة ولا تعلم إلا بالتيس ولنظر
 وإن هذه العناصر من منهج المعرلة العنلى هى التى تألف منها فلسفة ديكارت
 فالشك أول ما غير مذهبه ومن قواعد منهجه ، لا يشك شيئاً على أنه حى حتى يكون فى
 وضوح وهذا ما قاله الجاحظ أحد رؤوس المعتزلة فيما نقله عنه أنفاً .
 ويرى ديكارت أن جميع أفعال لذهن لى يستطيع أن يصل بها إلى معرفة لأشياء
 دون أن يحسى الزلل سبارة عن فعلين هما الحدس والاستسباط والحدس حده هو رؤيه
 ، يفكر المتسه سوى تقوم فى ذهن حالص منه ، وينصدر عن نور العنل وحده ، والاستسباط هو
 استخلاص نتائج تفرم عن أمور لنا بها معرفة نسبية ، ولفكر المعتزلى واضح فى مدرسه
 انديكاربية السى يملها ديكارت نفسه ومالرائش وسسورا ولاستر ، وقول المعتزله إن حقائق
 العنل قطعيه تبدو بوضوح فى عدم استداد ديكارت بعد دليل العنل ، كما يبدو بوضوح
 عدم العنل المعرله بالمحررات الا بشاهد الحس وفى تقرير ديكارت أن أصبح اسراهم تقوم
 بالراضات لا عباده على استسباط العنلى وان كان أصحاب المدرسه انتحريه والوضعيون
 روى أن البرهان الرياضى بحريى يجب يعتمد على الحواس ، وقد سول قائل إن السك
 مذهب قدم من ديكارت ولعرالى والمعرله وإن اخدل البرطى من سار مدرسه لست
 ولسكنا سميون بالسوفسطانيه ومكره الحقائق ، وهم ثلاث فرق العباده والا ادريه ،
 والعبدية ، وقد ناسهم اس حرم واس الحورى فى « نلس انلس » والعنلى فى كثير من
 كنهه وغيرهم من العلماء فان اس الحورى سلا عن السح ، السى الوفاء على اس عتيل فى
 لسدر عليهم : إن اقوام قالوا كيف تكلم هؤلاء ، وعانه ما يمكن لمعادل ان تجرب العنل
 المحسوس وسسهد ناساهد سسدل به على اعانب وهؤلاء لا يتوبون بالمحسوسات
 وهم يكتمون ؟ قال أبو لوفاء هذا كلام حسب العنل ولا سعى ن ناس من معالجه
 هؤلاء فان ما اعترهم لسر باكر من سوسواس ولا سعى ان يصق عظم عن معالجههم
 فانهم قوم أحرحتهم عوارص انحراف مراح ، ومامنا ومثلهم الا كرحل روى وبدا حوى
 فلا يزال يرى النمر بصورة فمرس فنال له أبوه لسر واحد وإنما السوء فى عنيك ،
 من سلك الحولاء ونظر ، فم فعل قال أرى فمرا واحد لاسى عصب احدى عسى

فجاب أحدهما فجاء من هذا القول شبهة ثانية فقال له أبوه . إن كان ذلك كما ذكرت
فغص لصحيحه ففعل فرأى عمر بن فعلم صحة ما قاله أبوه فالآفة قد لعن الحولاء
لا قد العمر . إن الآفة في أفهام الشكك من السوفسطائية لا في حقائق الأشياء
بطائنها .

فمن برغم أن مذهب الشكك أقدم من شك المعرلة يقول له كلا لأن شك المعرلة
بدي كان منهج ديكاريت في بعد غير شك سوفسطائية ولعرق بينهم أن شك المعرلة ساء
وشك السوفسطائية هدام . وشك المعرلة والديكاريس مصطع مفتعل في بداية الأمر يراد
منه المنع من كل شيء إلا من النظر الصحيح . وما شك السوفسطائية فهو شك لازم في
المداهم ولهاهنا لا تفك منهم ولا تفكون منه . والمعرلة والديكاريتون لا يشكون فيما وصح
وفام ديبه . أما السوفسطائية فلا يقوم عندهم دليل ولا يصح لهم حجة وفيل أن أوضح
رأيي في المنهج لعلى عند المعرلة أحب أن أمر مرة عايره على مصدر لمعرفة عند الناس
ليكون النقد أشمل وأوسع .

مصادر المعرفة . لمصدر الأول عند اهللسن السمعيات والأخبار ، وهي التوراه
والإنجيل بالنسبة لليهود والنصارى . أو القرون واسنه بالنسبة للمسلمين أو أقول الأئمة
المعصومين برغم لامديه والباطنية والمصدر الأوتلى عند قوم بصفهاء والمتقدمين أقوال
أنتمهم . وقد توسع أبو العلاء وطرد هذا المصدر في قوله :

في كل أمرك تقليد رضيت به حتى مفالك ربيى واحد أحد
وقول اساعتراهم مصادر المعرفة عند محرقى الأدب قد استدل الأدب بسب شعر
عنى معنى من المعنى كان عنده بمناه لدليل لطعى المستن والاسم حنون من الفلاسفه
وصلال المنصوفه برون المصدر الأوتلى في المسام والاهتمام والاسم به بروحه وشد علا
ابن سينا في رسالته الأضحوية وقال :

إن اسوه نكسب بالخيار إذا مجرد لحسد من سهوانه . وهو في ذلك مأسر بمنزل
الأفلاطوسة التي تقول :

إن الروح تعلم كل شيء فإذا حلب في لحسد بسب معرفها . وقد فلسف هذه
الظرفة في عنيته التي مطعها :

هبطت إليك من المحل الأروع ورقاء ذات تعمرر وتمنع

وأهل هذه أسطره لا يقولون إن الإنسان علم ما لم يكن يعلم ، وإنما ذكر شيئا كان يعلمه فسيبه ، وقد استأنس بعض المسلمين بهذا المذهب في تفسير آية - « وإذ أخذ ربك من نبي آدم من ظهورهم ذريتهم » وقال إن الأرواح تعلم هذا العهد فلما حلب الحسد نسيت .

وما ذكرناه أيضا من مصادر المعرفة عند الملئس والروحانيين ، والمنهج العنلي الذي يحدد العنل مصدرا أوليا للمعرفة تكلمنا عنه أيضا وسأبل كن أولئك المادون من لنحربيين والوصعيين الذين يقولون أولى مصادر المعرفة براهين الحس والمحركات مشق من الحسيات .

وقد حضر إخوان الصفاء المدركات فقالوا إن ما يدرك بطريق اللبس عشرة أنواع هي الحرارة والرودة والرطوبة واليبوسة والحسونة واللبس والصلابة والرحاوة والحقه والنش ، وما يدرك بالدوى هي الطعوم وهي تسعة أنواع الحلاوة والمررد والمالحة والدمومة والخموصة والحرقه وهي طعم يلدغ اللسان بحراره والعفوصة وهي المرارة والنقص والعدونة والخبوصة وما يدرك بالنسب وهو الروائح وهي نوعان الطيب واللبس ، وما يدرك بطريق السمع نوعان حيوانيه وهي إما منطقيه أو غير منطقيه ، والمنطقيه إما دانه أو غير دالة ، وغير حيوانيه وهي إما طبيعه كصوت الرعد أو الة ، والمنصربات المدركات بطريق البصر وهي عشرة أنواع الأنوار وبظلم ولأنون والسطوح والأحسام انفسها واسكها وأوصاعها وانعاده وحركاتها وسكونها وفي فلسفه إخوان الصفاء أن ما يدركه الحواس الخمس مجتمع عند النبوة لمحيلة وهي محسبات لطيفه لسه في مقدم الدماغ فدفعها الى النوه انفكره التي مسكها وسط الدماغ ثم تؤديها الى اعنود الحافظه سحفظها إلى وقت التذكار ، وقد اعسر للبحي الحواس أربعة وحعل ادوى ضمن الملحوسات ، فان اس حرم وما يفهمه انفس بواسطة محسوساتها الخمس معرفه ضروريه بسنة والبرهان منها قطعي ، وابدئ بحس هذه الوسائط الخمس هو النفس لا الحسد ونفس هي الحساسه المدركة من قبل هذه الحواس المؤدنه اسها ، وهذه الحواس منافع الى انفس كالأبواب والأرقة والمنافذ وطرق ، ودليل ذلك ان انفس اذا عارض لها عارض أو سعنها سعن بطلب الحواس كلها مع كون الحواس سليمة أه ومن الذين توسطوا بين مدرسه اسحرسه والعنليه (كانت) فل حوان دوى :

لقد كان لدى (كاس) أول الأمر مول نحو الجانب العنلى لكنه احد ينحرف عن هذا الجانب حتى استنع من ان الادراك العنلى بغير إدراك حسى يكون خواء ، وأن الادراك الحسى بغير إدراك عنلى يكون أعمى . أهـ وشر ما فى المذهب السحرى انه سب ماأحد به العنلىون من أفكار واصحة فى الماورائيات لأنها نقلت من رمام السحرية ، وقد تفرع عن مذهب لسحرىى استفكير الوصعى او المادى لدى انهى علوه الى تفكير لتسوعه . وأصح بعد الحرب العالمه لثابه تتصارع مع جميع الأديان فى عنف كما بفرع عنه المذهب الأسمى الذى كان شعاره شعار الماديين : (النظر قبل الروح) وقالوا يجب ان نسق الأخلاق من المنع الحسية المحاصرة ولا اعشار بالمناكبات ولا باعبارات العامة الداله على الأنواع والأحاساس ، فالاسنان والحوان عذرات لس لمذبولها طابع واقعى بمعنى انه لس هناك خارج لتصور لدهى ها شىء موضوعى حقيقى ، وانما العبارات المعينة للأسحاص هى التى بدل على حقائق وفعبة فى الخارج يعرف بالحواس ، وقد كاسب السحر به الحسية هى مصدر ايعرفه الحسية اليتيسية عند (هوم) فى القرن الثامن عشر . وعمل العمل فى نظره وقف على ما نأى به الحوس واستحارب يرمط بيها ، ورفض ايفلسوف الفرنسى (يابل) ان تقوم من العمل دليل على وجود حقائق دينيه ولم يعسر (أوحست كوت) - زعيم الوضعية فى القرن التاسع عشر شثنا ما حسنت وواقعنا الا ما كان وصعنا أى ما كان أرا لسحارب الحسى ، وكان بلامده يقولون : لله كان فكربا لأولى ، والعمل كان فكربا الناسه ، والاسس محيطه نواسى هو فكربا الناسه والأحرة ، وفلسفتهم فى الحياه العمله والأحلافه انها نسدىء من الأنابية أو لدية كى تصل حقا إلى الاحساس أو الشعور الاجتماعى .

والدى أراه فى مسألة المعرفة أجمله فيما يابى :

أولا : ان بحكم العمل فى كل شىء على الاطلاق احانه إلى مجهول فعن من لدى له الأولوة ؟

ثانيا : ان العمل محلول كائ حسبه من الحواس فهو لا يدرك المجهول ولا يحترسه

ثالث : ان مهمه العمل فهم ماى محيطه بلسه وسبله وعائنه التى تسها سواهد الحس والعيان وستن الكون المطردة .

رابع : ان العمل محدود ببيئته وامكان وبالرمز والتشابه الخاصه وبالحو الطبعى

والاجتماعي والسياسي فلا يأتي بينهم رافعي اذا احتمل مرحلة الإنسان والقاعدة المنطقية ان
المحدود لا يدرك اللامحدود .

خامسا ان معارف العقل منضادة بتصاد عادات الناس وتقاليدهم ومفاهيمهم للحياة
والنظم عند تكون حساً ما كان فيجاء عند آخرين فلا بد من هاد للعقل ومرشد ، ولا أحد
من السمعيات بهذه الوظيفة .

سادسا ان عدم علم العقل بالشيء ، وإدراكه له لا يسلبه حقيقته لأن عدم العلم
بالشيء لا يساوي العلم بعدمه .

سابعاً ان السمعيات ثبت بالمعجزة وتواتر الأخبار وهي امور يصح بها العقل
ثامناً ، ان وجود الله وصحة السوء وصدق النبي كل ذلك قام عند المعجزة بدليل
العقل ولهم تألف في هذا الموضوع فانكار ثوب الخنزير إذا صح سدا معناه تكذب المحبر
الذي قد دل الدليل العملي على صدقه ، ولذا فيل المدح في العقل قدح في العقل
تاسعاً الدليل العملي أقوى من الدليل التحريبي لأنه هو الذي حكم بصحة أو
فساد التجربة ولأن المعارف الحسية مجرد إدراكات ولا تقوم منها البرهان إلا بالنظر العملي .
عاشراً ان المعرفة العقلية محترمة في محط الاسان وهذا معنى قول البوصري في
مدحه للرسول ﷺ :

لم يمتحن بما تعيا العقول به حرصاً علينا فلم ترتب ولم بهم
الحادي عشر ان تحكيم المعترلة للعقل في السمعيات التي صح سدها يعني تراجع
عقولهم عن إيمانها بالسوء وصدق المحبر فانما هم بموه وسميتهم به ادعاء بوضع هذا سره
أسلافهم فمن أئمتهم نأمة من الأسرس لما رأى الناس تراكصون ليلجئوا صلاة الجمعة
فان لفرسه يرى ما فعل هذا الاعرابي - يعني محمداً ﷺ - هؤلاء الخمر وهذه
لا تخرج من قلب ملؤه الايمان

الثاني عشر ان القادس من الحرسين والوصعير الذين يتولون لا يؤمن بأنه غير
منطور ولا ملموس ولا مدون الى اخر كلامهم محجوجون بأن الأثر عملاً انقضاء وبتلعبها
الصماء وتحمل الأصوات من وراء الحدار وهو غير ملموس ولا منطور ولا مدون ولا مسموم
ولا مسموع والمادة غير محسوسة ، وكذلك الموت والروح كل ذلك غير محسوس بالحواس
لخص ومع هذا قدم بهدر حقيقتها ، ون من ينكر حقيقته ما ذكرنا بكر علمنا ضرورتها

وسؤل هؤلاء : ما أدركتموه هل له حقيقة ام لا ؟ فان قالوا له حقيقة نقضوا أصلهم
إذ أمروا بما لم تدركه حواسهم وإن قالوا لا حقيقة له كذبوا إذ بيت حواسهم أن له
حقيقة .

الثالث عشر : أن الحواس أحقر من العقل في تحاور محيطها فان الهيء يتحرك فلا
يحبس أحد الناس بصرأً تحركه إلا بعد نغلة طويلة .

الرابع عشر ان مذهب (هيوم) وتأسيسات الأبحاث العلمية الحديثة تفضي بأن كافة
العلوم حتى الرياضيات الدقيقة سببية في حقيقتها . والعلم ينعج برجحان كفة الاحتمال دون
ان يطالب بحقيته المطلقة وفي هذا رد لدعوى من يتول الينسيات من المحررات .

الخامس عشر . قال (كانب) لا يمكن بأنه حال أن تكون الحرية هي الميدان
الوحيد الذي يحصر عقولنا في حدوده والحرية تبدأ على ما هو واقع ولكنها لا تبدأ على
أن هذا الواقع لابد بالضرورة ان يكون هكذا ولا يكون على صورة اخرى

السادس عشر . ان المعتزلة الذين نادوا مرويات الصادق بعمومهم الماصرة لم
ينسكوا في بيت من الشعر أو في أثر يروونه عن أحد فلاسفة اليونان منذ الاف السنين ولم
يمحنوه بمعيارهم العقلي .

السابع عشر ان دعوة المعتزلة إلى الحرية كادته بدليل فرصهم آراءهم بأسعداء
الحكام يوم كانوا تحت سيطرتهم الفكرى كما في مسأله حلو القرآن

الثامن عشر انه نصح قيام البرهان من الحساب وقيام برهان من الحساب وقيام
برهان من دينك . كما قال لاسر - ولكن لكل برهان وطبقه ووقته ولا يجوز قصر السبحة
القطعية في كل شيء على برهان واحد لأن لكل واحد خاصية .

التاسع عشر أن لفظ الجلالة « الله » يدل على واحد وليس لفظ حسن وليس بحقه
نوع ولا فصل ومع هذا لا بد منه المذهب الاسمي في الحقائق لأنه لا رصد له من الحس
والتجربة فالمذهب الاسمي يتكرر وجود الله .

العشرون أن الله لا يدخل في قياس سمولى ولا ينطبق على تدركه العقل فاذا كان
العقل لدى بندسه المعبره لا يعلم حسنه الألوهية فلارمهم الاتحاد . وايواقع ان إيمانهم
صورى لتعطيلهم معبودهم من صفات الكمال .

الحادى والعشرون أن الراحة في الاعمال بالسمعات لأنها قامت على الاعمال

١٠١، اهدى العقلية ، ولأن حساساتهم ومخارمهم لو عمرت عمر إبليس ما حرحت عن الكون ولما
لمت اللا محدود .

١٠٢ بعد هذه فلسفة المعتزلة العقلية التي أثرت في مذهب ديكارت ، ولهم غير هذا بعض
١٠٣ ، باب البدائية ، ذكر المحاظظ أعمد حاسها ، وفلسفة الغرب في التروون الأحييرة لمسألة
الذات والحس لم ترد عن مناقشات المعتزلة لها . وهم سلف الهدامين في إنكار المعجرات
١٠٤ ، افسيفوف (هوم) من حلقهم في هذه المسألة . وعد رد عليه (اسيورب مل) نافذ
المنطق الأرسطي وقد ذكر الأستاذ قدرى حافظ طوفان :

١٠٥ أن المحاظظ سبق بعض الفلاسفة في هذا العصر في ملاحظاتهم الدقيقة عن الانسان
١٠٦ ، ااه

قال أبو عبدالرحمن :

١٠٧ مصادر هذا البحث الحنوان والبيان والسيين بلحاظ ، والفصل للامام أنى محمد من
١٠٨ ، والملل للشهرستاني والقرى وأصول الدين للبعدي ، وفجر الاسلام وصحاه وظهره
للديور احمد أمين والمطلق لمجون ديوى ، ومعيار العلم والمنهج من الضلال والتسطاس
المستقيم والمعارف العقلية وكلها لأبى حامد العزلى ، والبدء والتاريخ للتلحى ، وهمايه
الافدام للشهرستاني ، ومقدمة ابن خلدون ، وتاريخ الفروق الاسلامية للشبح على
مصطفى العزلى ومقدمه بعض المنطق والعقل والتمثل لاس سعيه وبعض الرسائل له ايضا
١٠٩ والفكر الاسلامى الحديث للدكتور محمد الهى ، والعمدة والتسريع ومداهب التفسير
الاسلامى وكلاهما للمستشرق اليهودى حولد سيمهر وبلنس إبليس لاس الحورى وتراث
الاسلامه لعدد من الكتاب ، وتاريخ المذاهب الاسلامية للشبح محمد أنى رهرة والعموم عند
العرب لقدرى طوفان والمحاظظ معلم العقل والادب لسعيو حسرى ، وسرر المنطق لاس
حرم ، وغنون الأبناء لاس أنى اصيغه ومآلات الاسلامين لأنى الحسن الأسعري ،
وتحت رويه القرآن للرافعى وتاريخ الفسفة الحديثة برحمه سدا محمد عبد الرحيم وديكارب
بلدكتور عثمان أمين ، ولاسر للدكتور جورج طعمه ، والمعرفة للدكتور المسطى والله
والفكر فرصة إسلاميه وكلاهما للعباد ، وتأويل محمدى لاس فسيه ، ولروم
ما لا يلزم للمعري ، وموقف لعقل والعلم والعام من رب العالمين وعبادته المرسلين لفصله
١١٠ ، لسبح مصطفى حسرى ، والروح لاس السيم والأحكام للامدى ، وأصول الفسفة للشبح
ابى رهرة ، وأصول الفسفة للشبح الحصرى ، واحر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام
على عباده المرسلين .

قصتي مع ديكارت وقضية إشك الديكارتي

سيبكر عليّ بعض :حواسي ولعي فلسفه « ديكارت » ويرددي لها ، لأن في حقائق دسا غنى عنها ولأن الفلسفه لم تكن طالع حبر في تاريخنا المحيد وإسى مجت عن ذلك بأن افساعنا نحن المسلمين بنفسه الحقائق الدسه أمر لالس فيه ، فأحبار اوحيين حقائق بعينه قطعته هائه بهم فيها أي فكر مها عظم وتتهم فيها كل منهج يفرض التعارض بين المعقول والمنقول وبين المنقول وحقائق العلم القطعية .

ولكن هل معنى افساعنا بحقائق الدس ساقى حرصا على الفلسفات التي تؤيدها أو تعارضها إن واحسا كسر في شر العميده ونسيتها في نفوس وعقول الكثرين من ساسا الذين قرأوا كثيرا عن فلسفة الماديين والتحريريين وعن اعتراضات نقاد الحقائق الدينية وكادوا يفسون بها ، ولن سهيا واحب شر العميده ونسيتها مالم يواحه تلك الفلسفات وحها لوحه بحقائق هذا الدين .

الافتناع الحق هذا الدس أن يواحه كل مذهب بجهل عمدينا بجمعه الدس فان أسحنا بوحوها عاصين عن سار لفلسفه ، وجعلناه عبر إلى أدهان ساسا وسى ملتنا دون أن يصح حقائق الدس سدا مسعا نعت مد ذلك السار فدما يكون حقا غير وانين بحقائق دسا ، بل كان معنى ذلك اسا مفسون بأن الدس عاجر عن مواجهه الفلسفه اسريه المسكبه

ولست معرنا في هذا الادعاء فأقرت دليل لي هو واقعنا السارحي ، فكلمها شوست الفلسفه على حقائق العمده أباح الله محددس بحلون صدأها ، ورفعوها بصفاء بفيه سر الداطرس

وهؤلاء هم المحددون حقا من أعمال اس حرم ، وأسى حامد العرالي من بعض الوجوه وشيخ الاسلام ابن تيمية ، وغيرهم كثيرون .

ولسجدد - اعرك الله - لس عربه ، فالدس يدعون إلى سسعاد حقائق الدس وتأويلها بما يعلمون تماما انه ليس مرادا للسارع ، نسوا محددس ولكنهم مسسدلون الذي هو أدنى بالدي هو حبر ، والدس بلهون وراء لتصوص وحملوها مالا يحتمل لتأسد وراء

« بعد أو مكسفات علميه لم تكن موضع جزم بعد لسوا أيضا بمجديين ولكنهم مغربون
« استطلون ، وهؤلاء وأولئك مهزومون روحيا جاهلون بطسعه هذا الدين لا بد من الثقة
هذا الدين وشرح وجهته .

ولا بد من الاقتناع بهذه الأمة وأنها خير أمة أخرجت للناس وأن واحدا أن يكون في
العلماء لا الأعمه والسعه إذا كان منطق المصلح من هذه الأصول فهو المحدد حقا .
وحذار أن نخدع بتجديد لا يكون على هذه المثابة .

فلت أهرب دليل لنا على أن دعوات الدين لا بد أن تلاقى كل فكر مهما كان جنارا
« عندنا وحها لوحه من وقع نارحما ، فلولا عظمه أولئك المحدس الفكرية رحمتهم الله لكان
لدى كما يقول الملاحدة يعين العناز وبعوام ، والحمد لله الذي وفي إسلامنا من تحرافه
التي قدمت بالمسححة من شاهق ، والسرى في ذلك والله أعلم أن الله ضمن لنا حفظ هذا
الدين بقوله « إن نحن برلنا الذكر وإيا له لحافظون » ، أما المسححة واليهودية فوكدها
الله إلى المسححين واليهود أنفسهم بقوله تعالى « ما استحفطوا من كتاب الله » .
وأما القول بأن الفلسفة لم تكن طالع حبر في نارحما المحدد فحق ، ولكن ملاحظ
أنها اليوم طالع خير على أوروبا من بعض الوجوه .

فكيف يوفق من حالها في واقع مطور وحاصر مشهود ؟ لن يتم التوفيق من هذا وداه
مالم يتبع أن الفلسفة ليست سرا لدانها ، ولست حيرا لدانها لقد كانت سرا في الماضي
لأها متافيريميه بحتة بتدب العمل السرى المحتوى المحدود خارج إطاره فابيت هبته
لا يحصل منه شيء . لقد كانت صرعا عبقيا في إسباب النفس واستكناهاها وحدودها ، وفي
وجود الله ووجود الممكن ، ثم كانت بصطدم بمفردات اندس انسيبيه . فلامها صلته مسعه
غير مستسلمه . فطال الجدول ولم يحصل الاقتناع وحق لساعر أن يقول
برح بي أن علوم الورى اثنان ما إن فيها من مزيد
حقيقة يعجز تحصيلها ويطل تحصيله ما يعيد
ومن ثم وحدت عقده اسكافو في الأدله التي فانها اسكاك فلم روا أن حصته
مانهص لها دليل .

كانت عقده السكاك سحافه وبلاده وفصورا فكرى ولكنها سميت فلسفة ،
أما ما تسعى أن تدفع فيه الفلسفة إلى أبعد غاية من الطبعات والراضات

والكتسوفات العلميه وبوسيع نطاق الاستمراء والتجربة فهذا لم يحدث في فلسفنا الماضيه وماحدث فهو إرهابيات لم تكن كفتق الفلسفة الحديثه .

وإد انصح أن امساعا بحقائق الدين يحتم أن نواجهها كل فكر مهيا كان حبارا أو عيدا وإد انصح أن الفلسفه لسب نرا مطلقا فلس لأحد الحق بأن يؤاخذني بهذا الاعناء بفلسفه ديكرت التي أنوصل بها إلى انبات وجود الله سبحانه وتعالى ردا على الوحوديين الذين سكرور وجود الله ولا يفتيلون منى النصوص الشرعيه . ولكنى مؤاخذ حملة العلم الشرعى في عدم الاحاطة بذلك لأمره :

أولها أن حملة الشريعة لم يستطيعوا شرها والافتناع بها مالم يكونوا ملمين ببعض الفلسفات التي تعين على ذلك كوسيله للاستئله لا غناه

وثانيها أن فلسفه ديكرت بواكب الايمان بالدين وتصر العقيدة ، وإتا واحدون فيها مددا لتحصيل العقيدة لاني جوهر فلسفه قول الله أصدق ولكن في منهجها ومسلكتها وبالنها . أن ديكرت أبو الفلسفه الحديثه كلها وهذا التعبير يحسا عن القول بأنه كبير الأثر في الفلسفات التي تليه فلاند عن تحييص هذه الفلسفه ومعرفه ماها وماعليها وإن ديكرت المفكر العالم بمنز بفلسفه في الرياضيات والطبوعات إلا أن هذه معارف لا أحسها وبجمعها موكول إلى المحتصين وله فلسفه فكره تتعلق بمنهج البحث والتأليف ووجود الله ووجود النفس وماأسسه ذلك من المناحت المتأخرينيه ، واسى مفصص على ناحية واحده من بواحي فكره الفلسفي هي مسأله البحث عن النفس الذي توسل إليه بالنسك لأن عناصر فلسفته مشتقه من هذا المنهج فالذي همما من ديكرت فلسفه ونكسي موحز بعض الأسطر عن حياته .

موجز تاريخ حياته :

ولد ديكرت سنه ١٥٩٦م بقره صعوره بمرسا وتلقى تعليمه الأول في كليه سوعه فلم يرض عن معراها لأنها لمعن لأراء القدماء وعدم الرضا بالاساعده هنا فكره لطلب النفس بغير طرق النفس والتعلمد ، وقد ألف قواعد هدايه العمل عام ١٦٢٨م ولم يتمها ولم يسرها إلا في حياته ، وقد سطر في هذه القواعد لأول مره منهجه الذي أراد به أن يكون مسهاجا للفلسفه والعلم معا .

وفي عام ١٦٢٤م أنم بألف رساله « لعالم » ودفع بها إلى المطبعه فلما سمع بإدانة

إن جهل من جهل وتوقف من توقف ليس حجه على علم من عدم ويقين من تيقن ،
والحق في جهة واحدة ولا بد ، والصواب ما رجح إلى محصلات العلم العريضة في الاتساع
ومضاري القول

إن الشك السوفسطائي إنما يولد من الجدلية التي تكون فيها تمويه الخجج وحرمانها
فيبدأون بالنظر والاستدلال ويستهيون إلى الشك والتوقف .

وهناك شك ابتدائي يوسلي مصطع مفعل وهذا هو الشك الديكارتي ، وقد فلسفه
المعبر له فل ديكارت فكان هو السرط الأوى للمعرفة عندهم فقالوا شجاعة يسعى أن
بدأ في كل معرفة ناسك والتحفظ حتى إذا وصلنا إلى بعض كان نصيبا معرزا سديا وقد قال
ابراهيم البطام لم يكن يعين قط حتى صار فيه شك ، ولكنهم عالجوا في استحسان الشك
فقالوا لا يصح إيمان أحد ، لا بالنظر والاستدلال ومن شرط الناظر المستدل

أن يكون ولا بد ساكا في وجود الله وقد استبدوا بشك ابراهيم الخليل عليه السلام - في
قوله تعالى « وإذ قال إبراهيم رب أرمي كيف يحى الموي قال أوم تؤمن قال بلى ولكن
لطمث قلبى » - الشفرة ٢٦٠ فقالوا إن ابراهيم كان ساكا في قدره ربه فطلب استدليل
ويؤيدون ذلك بما نسب في الصحيحين « نحن أحو ما شك من ابراهيم » ومحدث
« ذلك محض لانمان » يعنى اسك - وما أن الله دم المفلس في الاعتماد الدس قالوا إنما
وحدنا اناء على أمه وإنا على انارهم معتدون ، ولأن الله حصص دوى الألباب على العمل
والفكر ، وما أن اسك خبره فكره فلا يستطيع أحد أن لا شك وكل هذه الأدبه سطا
عنها المصمى عمراوعه إسائه هربله في انكلمه التي عمون ها بالعالم شك والمجاهل
سستن ، والشك عند هولاء ليس معناه أن كل شىء باطل بل معناه عدم المسلم بصحة
أى شىء قبل النظر فيه فانتسره الاحتجاجه للعقل وما كان مسا على الخدس والمجمن
وما كان مسوده العرف والعادة بحيث أن يرفض كل ذلك وهذا الشك لا يندوم إلا رسما يتوسل
به إلى معرفة نفسه فكر هذه العناصر الموجوده في شك أهل الكلام هي المعومات لسك
ديكارت بل ليس هذا ، الاتقان في المعنى فحسب بل منه انما في الألفاظ

فاحاط لا يعمل التصديق ، إلا بما كان واضحا ولا ريب أن اليقين عند ديكارت يعرعه
النوم بالأفكار الواضحة المنبئة ومن كل ما سبق نستخلص ما يلي .
أولا أن لسك عند ديكارت مصطع يتوسل به إلى معرفة حقيقته ما ومعناه عدم المسلم

بمعنى السوء (مع احتمال صحته أو بطلانه) وليس معناه إبطال الشيء مطلقا ، ولا
بمعنى بقاء تكافؤ الأدلة التي كانت تعدد الشكوك السوفسطائين .

أما أن السك ، لديكارتي موحودة عناصره عند أهل الكلام عاما وقه نشانه في المعنى
واللفظ .

أما أن السك السوفسطائي هدام لأنه لم يكن وسيله إلى طلب الحقيقة ولكنه عايه في
أخبار الحقيقة أو التوقف فيها وهو سك على إطلاعه حتى فيما قام دليله لأن الدليل لا يقوم إلا
بالمجدد وما قام بالمجدد فإنه بالمجدد ينتقض .

بين أبي حامد الغزالي وديكارت :

لاحظ الكاتب الفرسى شارل سومان أن عبارات ديكارت في كتابه « التأملات »

مفارقة لعبارات الغزالي في كتابه « المتقد من الصلال » قال أبو عبد الرحمن

اصطغ أبو حامد مذهب السك قبل ديكارت إلا أن الأول يوصل إلى اليقين بمعارف

العقل الفطري أو صاقيبات القرائح كما في تعبير أبي العلاء .

سريتتم على غنى فهلا اهتديتم عما جبرتمكم صاقيبات القرائح

وأبو حامد يذكر في مبدأ طلبه لليقين أن ما يريد حقيقته هو ما ينكشف فيه المعلوم

اكتشافا لا سئى معه ريب ولا غفارة إمكان العلط والوهم ، ويح أن يكون الأمان من

المخطأ مفاربا لليقين مفاربه فلو تحدى منعوذ نفسه بأن العشرة أكثر من الثلاثة وقال بل

الملائة أكثر بدليل اننى اقلب هذا الحجر ذهبيا والعصا شعاعا :

لم يورثه ذلك شككا وإنكارا .

وسك أبي حامد بحدده فيما سباه بمداخل السفسطة في التماسه لليقين فبرى أن

الحساب والصر ورباب هي الجلود ، فلا مطمع في أساس المسكلات إلا منها ، ولكن

سهي به طور السك إلى استبعاد البعثة بالمحسوسات فأفوها حاسه البصر وهي نظر إلى

الظل فراه واقفا فسهي حركته ثم بالبحرته والمساهده بعد ساعة يعرف انه متحركا وانه لم

متحرك دفعه واحده معا عند بل على المدرج دره دره فلعده لانه الا بالعقلات التي هي من

الأوساب كقولنا العسره أكثر من الثلاثة ، ولكن طول السك سهي به إلى استبعاد البعثة

في العقلات أيضا لأن انبائه يعتمد في اليوم امورا وسجل احوالا فاذا استعظ علم انه لم

يكن لجميع متحللاته ومعتمده حصل ، ونفى أبو حامد فربا من سهر من بعد هذا الوهم

على مذهب منكروه الحقائق ، ولكنه كان له ذلك ثم سباه الله وتعادت نفسه إلى الصحة

والاعتدال وهدف الله في صدره أن الضروريات العقلية مقبولة موثوق بها على أمن ويقين وانتهى إلى أن طرق الباطنية في الكشف هي الموصلة إلى اليقين .

وبأسعراض مذهب ديكرت ترى صحة معاريفه للعرالي في جمده ومعاييه قدكرت ترى أن الحواس خداعه ، وليس من الحكمة الاطمئنان إلى من يحدعنا ولو مرة واحدة وحى ما يحيط بديكرت من أسياء مادية يشك فيها لأنه يحس بمثدها في المسام فاذا بها وهم والطريق إلى اليقين بعد هذا الشك النظر بالعقل الفطرى وبنائه العقل هي أصح المعارف واليقين المطلوب هو ما كان مسمرا واصحا والمتعبير الواضح هو لذاتى الضرورى الذى لا يعمل الشك وكل مادكرنا بها احتداء لما دكرناه أنها ولاأدرى هل هو وقع الحافر على الحافر أو أثر السابق في اللاحق ؟

الكوجيتو واليقين الديكرتى :

يعبرون عن صيغه ديكرت المشهوره أنا أفكر إذا أنا موجود بالكوجيتو وأكثر المتأدين لم يفهموا هذه الصيغة حتى الفهم وكيف كانت طريقا إلى اليقين في معارف كثره وإنتى موضح ذلك .

يفترض ديكرت أنه لم يصح عنده شىء من الحقائق ألتة لاحقائق الحس ولاالعقل ولااستقلىد والعرف كما لم يصح عنده بظلال شىء وحينئذ فهو شاك ، فأول حقيقة يفسه عنده أنه يسك وهو فرض أنه شاك في أنه شك فسمظل من الناس على نحو يفسى أنه يسك ، والسك نوع من التفكير فعنده حقيقته نفسية هي أنه يفكر وعنده حقيقته أخرى هي أنه موجود لأن غير الموجود لا يفكر وهذا معنى قوله أنا أفكر إذا أنا موجود

ومن هذه العبارة صاع برهانه الوجودى في إسات وجود الله أو ماعر عنه بالكامل اللامتناهى وقد شرحت ذلك في غير هذا المنح .

ديكرت والنهضة الحديثة

قامت النهضة الأدبية في مصر مند وف أحمد لطفى السيد واندكتور طه حسين على عده مناهج وبنارات أدبية من سها المنهج التشكيكى الديكرتى وكان من بواكره دراساب طه حسين للأدب الجاهلى والابكر لأعلام تاريخه والادعاء العريض في فصيه الانتحال ، وقامت ههه الاصلاح في الأهر وى مناهج البحث بواسطه جمال الدين الأفغابى ومحمد

عنده على المنهج إياه فمضاهرت حملات التشكيك على صحاح الأحاديث وعلى حقائق الدين كنزول المسيح وصحة المعجرات وأن الله أهلك أصحاب الفيل بطير أبييل ، وحمل الأساد محمد فريد وجدى على تلك الحقائق بحوث له منالية سماها (الدين في معتزك السكوك) وكان هذا مذهب رجال الصحافة القدماء كالدكتور محمد حسين هبكل وقالوا إن المسيح محمد عنده صاحب مدرسة أدت سلطان العقل وفضت بالبداهه ، والدكتور عثمان أمين يذكر أنه عثر على جمع مؤلفات ديكارت في مكتبة محمد عنده بخصوصها الفرنسية وله تعليقات على التأملات

وفيات :

في تلمسنا لعناصر الشك الديكارتي رأينا أن مذهب المتكلمين يوجب تقدم الشك على الايمان ، وأن إيمان المقلد لا يصح .

قال أبو عبد الرحمن :

اصطاع الشك بوسلا به إلى اليقين جائر مادام الظن هوبا بين احتمالين ، أما أن أصول الدين كوجود الله وسوء السوء والمعارف السدده لا بد أن يتقدمها شك فمن أفسد الآراء التي يدفعها الشرع والمطر لأن أصول الدين قامت على التأمل العملي والشواهد الكونية والمعجزات والحواري ولعريده الفطرية ، وكل مولود يولد على الفطرة ، وعمرسة الفطرة هي إيمان القلب أولا وإيمان القلب معدم على يقين العمل لأن يقينه إذا لاحت له البراهين في الأمور الفطرية مسمى على ضعف الأدلة المفصلة فعانه نفسه بمسكه بالراحح مع احتمال المرحوح ، أما القلب فإيمانه فطري ضروري فلا يمكن أن يحول الايمان إلى القلب وهو يجمل مرحوحا ، ولا عصا صه إذا قدما إيمان القلب الفطري على إيمان العمل لنظري لأن العمل والقلب عريبان مخلوقان ولأن الضروريات معدمات على المكتسبات وأكرم الناس إلحادا لم يحول إلى الإلحاد إلا بعد تراخ مع فطريته ، وكل دليل نظري تصادم الفطرة فلاورن له من الحق وهذا مساهد في استحقاق العصر اليوم انصادمه للفطرة مهما كان حظها من النظر .

ومما نلاحظ أن ملاحده العرب الدين بلعوا العانة في الدكاء والجدل لاستنطعون أن سموا أدله على عدم وجود الله ولكنهم سموا بلحادهم على عدم العلم بوجود الله وليس العلم بعدم وجوده ، والعاون اندي سلم به العلاء أو عدم العلم بالنسيء لا تساوي العلم بعدمه

فإذا كان الإيمان بالله فطرياً ولا أهوى من دليل الفطره وكان الاتحاد بناءً على عدم العلم
فإن الإيمان حينئذ يقيني وممسده العلم بوجود واحد الوجود فلا محور أن يطلب الشك فيه
لأن الشك في هذه الحال يكون بوسلا للشك نفسه مع أنهم لم يصطعوا الشك إلا للتوسل
به إلى اليقين وبما تجب ملاحظته :

أن الله حد للكلف ساء معينه على البلوغ ، وحين البلوغ يكون عمل الانسان قد
بها لفهم الدلائل ، فأى عامي لا يدفعه فطرته وعقله إلى النظر في نفسه وفي الآفاق
المكتشفة به وفي خلق السموات والأرض والجمال والائل ؟ يلتصق في كل ذلك آثار وجود الله
وهي أدله فريضة الأحد - فكيف - مع هذا - عان - إن إيمان العوام يغلب ؟!

أما استدلال المكلمين على وحبوب الشك بخصوص لدن فهو ادعاء باطل لأن المأثور
من دعاء الرسول ﷺ استعادته من الشرك والسك والله سبحانه يقول « أتى الله سك »
وهي أبلغ صيغة في التعجب والإيثار ، ومذهب الجمهور أن إبراهيم لم يسك في قدرة الله ،
لأنه قال للذي حاحه « ربي الذي يحيى ويميت » ولأنه سئ معصوم ولأن سؤاله عن كنهه
الإحياء « رب أرى كيف يحيى أموي » ومعنى هذا أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى
كما نذر عليه الصلوة له ، ومعنى قوله - ﷺ - « نحن أحق بالشك من إبراهيم » أن
إبراهيم لم يسك ولو شك لكنا أولى بالشك من باب المواضع لحمل الله عليها الصلاة
والسلام بدليل آخر الحديث فقد جاء فيه :

« ولو لسك في السجن ما لبث يوسف لأحب الداعي ، وهذا من باب مواضعه ﷺ
لمن سئعه من الأسياء وقوله ﷺ « ذلك محض لايمان » ليس راحاً بنفس لسك بل إلى
التهيب من الطغى به لأنهم سكوا للرسول ﷺ حواظر التمسك بتوب نادهاهم يهابون أن
سقطوا بها فقال ﷺ « ذلك محض الايمان » أي تهيب الطغى بها ، وما دام من يقولون
« وحذا اناء على أمه » فلأنه ليس لهم دليل إلا العقل ولكن بوسن أحد عوام
المسلمين عن سب إيمانه فقال لأن الله حالتي ودارتي ومالكتي وحاسي هذا الكون ، وأما
مدح الله لأولى الأسباب وأحب على التذكر والتعقل فليس هو مدح للشك أو دعوته إليه ،
بمعنى هذا الإحجاج في شك إبراهيم الخليل عليه السلام - لتسبيح محمد رسد رضا
سول مامس أحد إلا وهو يؤمن بأمر كبره إيماناً بنفساً وهو لا يعرف كنهتها ويود لو
عرفها ، فهذا ، للتعرف الذي سئل الحمر من المسير في إلى اعرب في دفة واحدة يؤمن به

الناس ويعمل فيهم العارف بكيفية عمله للتخبر بهذه السرعة . أفعال فمن طلب بيان هذه الكيفية إنه شاك ؟! .

وبما يجب ملاحظته أن السك لاجور فيما ههنت حجه وإلا لكات نبله فكره . كما يجب أن يلاحظ دعاة الاصلاح الدس جعلوا العقل حكما على بصوص الدين أن العقل مخلوق كأي حاسه محدود برمانه ، وأن معارفه نفوى ونفوى إدراكه كلما اكشف جديدا في هذا الكون فرفي معرفته علامة بفضه . ومن أراد تلج ايمن فليراجع كتاب العقل والنقل لابن تيمية وكتاب موقف العقل للشيخ مصطفى صيرى .



الشك الديكارتي

وحد السوفسطائيون في العصر اليوناني ، وكان منهم منكره الحقائق جملة (العنادية) ، والمتوفعه (اللا أدريه) والمعلطانية (العدة) القائلون الاسار مفاش الأشياء على ماسدو لي أنا ، وعلى ما تبدو لك أنت ، أنا إسان وأنت إسان ، والحقيقه تتغير بتغير الأفراد (١) وإذن فالحق حق عند من يعتقد .

وعدة السفسطه - عند هؤلاء - عمد (التكافؤ في الأدله (٢)) . سبب شدة الجدل الفلسفي ، فلما جاء (سقراط) وضع منهج (المهكم والسويد) ، فكان ينافس السوفسطائي في تسط حتى يوقعه في النافض والجرح ثم يلقي عليه أسئلة مرتبة ترنسا مطعما ، فتوصل إلى الخفضه - على رغمه - بدته . (٣) ومن أدلهم أن ما ثبت بالجدل ، فالجدل ينقضه .

قال أبو عبد لرحمى لست أرى ضرورة لاستعراض أدلهم ومناقشتها ، مادام أن علم المنطق وضع لعصمه الدهن من السفسطه فقد وضع أرسطو فواش العمل لحماية الدهن من بلاعب السوفسطائية . وهي قابون انذابه (الهوبه) وقانون عدم الجمع بين المتضاد ، وقانون عدم ارتفاعهما (٤) وليس شك ديكارت سكا هائنا هداما بلحا عن عجز فكري ، وسلد ذهني .

والمقول عن المعرفه إجاب البدء (في كل معرفه) بالسك والسحفظ ، لسم الوصول إلى عين معرف سليم ، وهذا كان السرط الأول للمعرفه عندهم السك ، لأنهم لا يصححون

١١ للتوسع في معرفه السفسطه راجع الفصل لشيخا ابن محمد بن حزم ج ١ ص ٧ - ٩ ولبس انلس لابن الجوري ص ٤١ ونهايت الفسفة لمحمود أسى العصر المسوق ص ٦٤ - ٧٠ والموسوعه فلسفية ادمصره ترجمه فؤاد كامل ورملائه ص ١٩١ والمعرفه لشيطنى ص ٢٧

ولقد اصبحت سفسطه علي على ماخذ من معدمات دسدة انظر على سبل انثال التريب في علم المنطق لشيخا ابن حزم ص ١٩١

(٢) عن تكافؤ الأدله راجع الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٩٣ - ٢٠٦

(٣) المعرفه لشيطنى ص ٧٢ - ٧٣

(٤) راجع مساهم البحث عند مفكري الاسلام للدكتور على سامى الشرص ص ١٤ ومابعدها

الاعان إلا بعد نظر واستدلال ، فالنظر قبل المعرفة ، والناظر في حالة شك (ولا بد) . قال النظام : لم يكن يقين قط ، حتى صار فيه شك (٥) .

قال أبو عبد الرحمن لقد نعت عن أدلة أهل الكلام وأدله معارضتهم ، فاستصعبت مدونها وما فشتها - يتمص - فاكتفت بالإشارة إلى بعض مراحعتها ، وذلك لأمرين - أحدهما أنها أدلة سدا حلة يصاب عايرتها باندوار ، وليس عبد الفارسي حدد على مابعتها ، ويعنى عن استعابها التركيز على ناحية واحدة هي (تحرير محل البراع) وهذا ما سجد فيه .

وباسمها أسى تميل إلى مذهب (ديكرات) في القول بأن الاكابر من الأدلة يصعبها ويجعلنا لا يرى وحداً منها ذ. فمعة (٦) . فكفى أن محرر الناحية برهاناً منها واحداً وبصونه من كل الاعتراضات وذلك أدنى للافتاع ، وأنى للجهد

قال أبو عبد الرحمن وتحرير محل النزاع أن يقول العرض من الشك لوصول إلى يقين معزز سليم ، وموجب هذا اليقين :

- أ - شرعى (أى عطفى بالشرع) (٧) .
- ب - وعطفى بمجرد .

٥١ إيجاب النظر والاستدلال وعدم تصحيح إيمان لمقلد مذهب المعينة ورافقهم الامام محمد بن جرير انطيرى - كما في الفصل للامام ابن حرم ج ٤ ص ٥٩ وحاقهم جمهور الفقهاء والعلماء وانظر أدله هؤلاء وأولئك في شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٩ - ٧٢ والفصل لشحنا أبى محمد بن حرم ج ٤ ص ٥٩ - ٦٨ والارشاد للحوسى ص ٣ - ١٣ والمواقف للانجى ح ١ ص ١٨٩ - ٢٨٨ ونواب لابن تيمية ص ٤٢ وما بعدها وفيها اسباب مل بعض المتكلمين من الخبايا إلى الفون بوجوب النظر والاستدلال وبناج المداكرة حاشه لسمره بنعسم بن قطلوبغا ص ٢٤٣ - ٢٤٦ وبقعة بفكر تدسى بين الاسلام والمسيحية لنوبس عردية رح فوانى ح ٣ ص ١١٠ - ١١٥ وهو مهم وفيه احاله إلى عدد من المصادر المهمة كما ن كتسب الأدله نعواطع والبراعين في بطلان اصول الملحددين بلنج عبد الرحمن بن سعدى المستل من كتاب التأسيس لابن تيمية : كنه رد على مذهب التجرد والشك

(٦) راجع إهداء ديكرت تأملاته إلى بعمداء العلماء بكلية اصول الدين ص ٣٣ - ٣٤

(٧) ارى ان السس يعطون في قولهم عطفى ، وشرعى والصواب - عدى ان يقال عطفى وعرف عطفى والعطفى انواع عطفى بالشرع وعطفى بالحس وعطفى بالانظام وعطفى بانفطرة وعطفى بمجرد وهو النصيب الذهبية الخالصه التى لانعتمد على الوجود في الخارج كميادى بعمل الأوى ، وهى الافكار الخالصه وقد ذهب (لوك ، و ا هيوم ، أبى اسب مشقة من الحس وانى كان خلاف فانه شيب بها مالاندرة بالحس كمشيل الماورائيات (الميتافيزيقيا)

ومعنى قولنا موجب شرعى . أن نحتكم إلى النص الشرعى ، لا إلى غيره ، ولقد
تقرر عندنا في الشرع أمران :

أولهما أن لبعض الفعلى غير شرطى العادات وإنما تكفى النفس الاعترافى - أي أن
يحتهد ، ولا يشترط أن يصب ، فمن كان عاجزا عن الاحتماد ولقد مشهودا له بالامانة في
الشرع فعمده سيؤدى إلى بعض معتبر شرعا ، لأنه سلك الطريق الشرعى

فما بالنا - إذن نزيه إيمان المعتدیر ، والسرع (الذى يوجب باسمه) لم يربطه ؟
هذه واحدة كما أن إيمان العوام تغليد للنصوص الشرعية وهى التى اصبحت منهم
لايمان فاستجابوا لها فكيف يقول إن إيمانهم مزيف ، ونحن نوجب الشك باسم الشرع ،
مع أن الشرع طلب منهم الايمان ؟ .

وثانيتها أن السرع الذى يوجب باسمه حذر من السك ومدح المستحسن ، ولا يعلم في
النصوص نصا يوجب الشك أو استحسانه .

وقد وردت نصوص سرعه عبط بعض المتكلمين في فهمها ، ثم جاء التصمى ونهى
عليها بحاسنها (العالم بسك والجاهل يستعنى) في كتابه هذ ، لكون ما صممه ص
٢٤٩ - ٣١١ ومن تلك النصوص قوله تعالى (وإذ قال إبراهيم رب اربى كيف يحبى
الموسى قال ولم يومى قال بلى ولكن لطمئن قلبى ، لىره ٢٦٠ قالوا إن إبراهيم كان
ساكنا في قداره ربه فطلب الدليل ، ويؤيدون ذلك بما سب في الصحيحين (نحن أحق
بالسك من إبراهيم) ويحدث (ذلك محض الايمان) قالوا يعنى لسك وأنا
الله دم المعتدس في الاعتماد اقدس قالوا انا وحدنا انا على أمه وأنا على اناهم
ممتدون ولأن الله حصص دوى لأليات على اسعتل واسمكر وأنا السك خبره
فكرية ، فلا يستطيع أحد ألا يشك .

فإن أبو عبد الرحمن استدلال المتكلمين والتصمى على وجوب لسك - نصوص
الدين . إهداء راتف ، لأن اسات عن رسول الله ﷺ الاسعاده من اسك ولترك
ولله سبحانه راء . « أفى الله شك » وهى أبلغ صعه في التعجب والابكار . ومذهب
المسلمين أن إبراهيم ثم شك في قدرة الله ، لأنه قال للى حاجه : ربى الذى يحبى
ويحب ولأنه سى معصوم ولأن سؤاه عن كيفية الاحياء رب اربى كيف يحبى الموسى
ومعنى هذا به يعلم أن الله قادر على إحياء الموسى كما يدل عليه الصعه لعه ومعنى

١١٨ الاحجاج للشيخ محمد رشيد رضا : (مامن أحد إلا وهو يؤمن بأمر كثيرة إيمانا
أ وهو لا يعرف كيفيتها ويود لو يعرفها ، فهذا التعرف الذي ينقل الخير من المشرق
إلى المغرب في دقيقتيه واحده يؤمن به الناس ويعمل فهم العارف بكفيه عقله لدحر مهده
السرعه .. أيقال فيمن طلب بيان هذه الكيفية : إنه شك ؟) .

ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم (نحن أحق بالشك من إبراهيم) . أن إبراهيم لم شك . ولو
إن لنا أولى بالشك . من باب التواضع لحليل لله عليهما الصلاة والسلام . بدليل آخر
المدى فقد جاء فيه (ولوليت في السجن ما كنت يوسف لأحت الداعي) .

وهذا - أيضا - من باب تواضعه صلى الله عليه وسلم لمن سمعه من الأسياء . وقوله (عليه
السلام) (ذلك محض الايمان) ليس راجعا لنفس الشك ، بل إلى التمسك من المطلق
بأنهم سلكوا للرسول (عليه السلام) حواظر إبليسيه بلوب بأدهانهم يهتدون أن سخطوا
بها ، فقال . (عليه السلام) (ذلك محض الايمان) - أي تهت المطلق بها

وأما دم من يقولون إما وحدها بناء على أمه فلأنهم قدوا باطلا لا برهان له أما
الدين فمعه برهانه فلا يضر الأخذ به تعلدا .

ولسا مأمورين بالشك ، لأنها تحدث باسم الدس ، واندى يحربا أن لله حق . وهو
مرنا بالشك عما سمعه حقا لكان عسا ، وعالى الله عن ذلك . ولكننا مطلوبون باستيعاب
براهين الحق ، لهذا يقول إن مدح الله لأولى الألب والحن على الفكر والتعمل يعنى
طرد الشكوك بمطالعة البراهين ، وليس مدحا للشك أو دعوة إليه .

ومن تلقى براهين الدس بعقله قد عن له شبهه نسككه فمطوب منه أن يستعمل عقله
في دفع الشبه . ولم ترك السرعة العقل مرسل . فلهذا دلائل اسرع العقلة فمسه يدفع
كل شبهة تعرض به ، فمحب أن يلاحظ الحق من شبهه عن ويرد دفعها . ومن شبهه
يراد استجلائها . وإن فائز من محكم لسرع مطالب بأن لايشك ، فإن عن له الشك على
رغمه فلهذا دلائل السرعة العقلية لتسعمل عقله في فهمها والاستفادة منها

قال أبو عبدالرحمن لا يجوز أن أنصور عقلا أن السرعة تؤيد الشك ، لأن دعوى
السرعة أن الله موحود ، وقد نصب على هذا الوجود برهانه وهو يريد من الناس أن
يؤمنوا . فهل يعمل أن يشكوا قبل أن يؤمنوا ، مع عدمه بأن الشك طريق غير
مصمون ؟ . فربما كفر الشاك .

علم يبق إلا أن يقول : أموا وهذه براهين ماتؤمنون به فان قيل . حائر تصور هذا عقلا . لأن الشرع واثق براهنته فحواب أبي عبدالرحمن . أنه لا محور تصوره . لأن الشرع لاسي بمقدرة عقولنا على استيعاب الحق . والأمر بابهام العقل في الدين جاء من هذا الجانب .

ولقد حد الله للتكليف سماعه هي البلوغ . وحين لبلوغ يكون عمل الانسان قد نهأ لفهم الدين براهنته . فان العرض من نصب لشرع للبراهين . وبيان العرض من هيبه عن الشك .

فان كان موجب الوصول إلى النفس التام عمليا محرد . (بمعنى أن أقول الشرع موجب على اليقين وعقلي برمد متى أن أسك لأحد الشرع أو البركة عن فدعه) فلا ححر على العقل . فله أن يشك ويمكر . ثم إن شاء فليؤمن وإن شاء فليكفر ولكن يرتب على هذا أن سكه هذا عبر معدنه . خلافا للمعتزله . بل بأنم شرعا إن توصل بعقله إلى الكفر أو السوفى الطوبى . ويحب عليه عقلا إذ شك أن نظر في براهين الاسلام ويتعضاها . لأن النظر عقلا بمعنى بمعنى جميع وجهات النظر . وعنده أن تتجرد من الهوى والعرف والعاده . ولا تستكم بعقله . فان استوى جميع هذه الشروط فمصمونه له السلام وهذه دعوى برهانها التحرية . لأنها برغم أن كل مدحد دخل عقله الخلل في نظره إما من عدم بقصيد . وإما من بحكم العرف والعاده في عقله . وإما لعاده ومكابرته . وإن أخل بشيء من هذا فهو مؤاخذ عقلا .

قال أبو عبد الرحمن ودعوانا أيضا أن الشرع سب بما يصح به العقل كالمعجزة والنوار والبحرنة والسادى العظيمة إلح فليكن حكم الشرع حكم العقل وحكم الشرع : ألا شك .

فليكن حكم العقل عدم السك فيما هو ثابت بالعقل . ولا يافصت المعقولان . وليكن حكم العقل ألا سرك لعقل الفرد النظر المحرد . لأن العقل نور فطرى لا يكمل عند الناس جميعهم فالاحجاب للعقل لكامل لا للعقل الفردى وكما لعقل سفساد من عده عقول والاحساسه في قول الله تعالى (قل هاوا برهانكم ان كنتم صادقين) ومن كان يؤدبه الاستدلال من اعرف فلأحد الاية على أنها حجه عقليه بقص النظر عن مصدرها . فطلب البرهان بحجاسه والنسك في كل شيء سلسه . ذلك أن عالم يصح برهانه فعلى أن

أطالب برهانه . أما ما صح عندي برهانه فلا يجوز لي اصطلاح الشك فيه فان راحسى الشك وجب عليّ النظر .

فتحرير محل النزاع إذن أن يفرق بين الوحوب الشرعي والعللي المجرد ، ويعرف أن ماوجب شرعا واجب عقلا ، لأن الشرع من المعقولات .

والمعقولات لا تتعارض .. وليفرق بين شك طالب ، وبين شك مطلوب

وقصارى القول أن الشك الذي يجب بالعمل المحرد لا يعنى سوى إلحاح العمل على معرفة الحقيقة ، فلا غبار على هذا ، وفي الشرع ما يرضى إلحاح العمل . أما إيجاب الشك عند المعتزلة ، فهو إيجاب الإرادة لا إيجاب العمل نفسه ، لأن إرادة الانسان تتحكم في عمله ويستطيع أن يسعمه ، ويستطيع أن يعطيه ، فإن سعت الشك من العمل من غير تحكم الإرادة فليعالج شكنا بمنطق ، ولا يستكمل بعينه بل بحادل أهل العقول ، فإن النقاش لفاحتها .

وإذن فلسف نحسى على حقيقه الدين من بورد الشكوك ، ولكننا نحسى على العقول من الضياع ، قال البوصيري يمدح رسول الله ﷺ .

لم يمتحننا بما تعيا العقول به حرص علينا فلم نرتب ولم نهم وهناك من علماء المسلمين من اصططح الشك قبل ديكارث كأبي حامد القرطبي . فكتابه (المعقد من الضلال)^(٨) حكاية لعصه شكه خلال شهرين ذهب فيها مذهب مكره الحقائق من الشكاك ، وكتب ذلك إلى أن سفاه الله فوصل إلى النفس بعد أن طارده في سبي الصوفى من مكلمين وناطية وفلاسفه وصوفيين وارضى أحداً طريقه الصوفيين وقد لاحظ الكتاب الفرنسى (سارل سومان) أن عبارات ديكارث في كتابه (التأملات) مقاربه لعبارات أبي حامد القرطبي في كتابه (المعقد)^(٩)

قال أبو عبد الرحمن إنما يجلف الفيلسوفان (النرفى والعربى) في ثلاثة أمور أحدها ، أن القرطبي انتهى إلى الاشراق الصوفى أما ديكارث فانهى إلى الفكر في صيغة (الكوجيو) المشهورة .. فاكشف حقائق يقينية معقولة .

٨١ ، طبع عدة طبعات اصعبها الطبعة التى حتمها الدكتور عبد الحليم محمود

(٩) راجع تحت راية القرآن للرافعى ص ٢٢٢

وثانيها ، أن الشك عند أبي حامد نتجته أزمة نفسه^(١٠٠) ، أما ديكارت فقد اصططعه وهو واثق من نفسه في نصره بعينيه .

وثالثها ، أن فلسفة ديكارت في التأملات فوق مستوى المعارف بالمقد ، في عملها وترتيبها وبتظيمها ، واستيعابها .

يقول (ديكارت) من الواجب ألا أصدق أموراً بلوح لي ببيئة الفساد . بل من الواجب ألا أصدق ما لم يبلغ مرتبة اليقين التام

ولهذا فما تلعينه من الآراء في حدائنه سسى لا يلزمى سان ربهه ، فيكفسى أن أحد منه سسب للسك فأرصده ، لأسى لا أريد إلا العبر التام^(١١١) إذا فسأوحد اهجوم أولاً إلى المادىء التى كات بعهد عليها ارانى العدييه كلها وفي طلعتها الخواس لأن كل ما تلعبته حتى اليوم وأمت بأنه أصدق الأشياء ووثفها فد اكسسته من الخواس أو بواسطها^(١٢) عبر أسى حرب هذه الخواس في بعض الأحيان فوحدتها حداعه ، ومن الحكمة أن لا نطمس - كل الاطمشان - إلى من حدغونا ولو مره واحده^(١٣) فحداع الخواس سيب السك في صحة معارفها ومهما استعصت معارف الحس على اسك فلسس لدي أمارات بعينه أمتزها بين اليقظة الحسية وبين اليوم تميزاً دقيقاً^(١٤) .

ويعطع د بر العبر افراضى بأن ما أحسنه رؤنا كاديه ، فلا بد - على الأقل - من التسليم بأن ما نعمل في اليوم . كلوجات وصور لا يستطاع نكوتها الا على عرار سىء واقعى وحصى ، إلا أن السك لا يراد معنى فيما ندرسى لعل سيطانا حينما ماكره فد سعمل مهدره نتصللى ، فليكن كل حساسى وهاماً بعصها سسطن فحاحا لافساص

١٠١ (ديكارت لعثمان أمين ص ١٤١)

١١١ التملات لديكارت ص ٥٧ ٥٨ وكل ما بعناه عن التملات بهذا الفصل فهو بصرف واحتصار

١٢١ ، بن ا من الخواس و ا بواسطها فرو نجد بيته في تعلق الدكتور عثمان أمين بعاشية التملات لديكارت ص ٥٨

(١٣) التملات ص ٥٨

(١٤) التملات ص ٥٨ - ٥٩ .

سأحسى في التصديق ، لهذا يتعين على إردب شيئاً نفسياً مسهراً في العلوم أن يكون
رسي على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه حلياً بيئاً (١٥) .

١٥١ دواعي سكي في الحسبات أن آرائى المدعية المألوفة سعلت دهسى - على الرغم
١٥٢ ، لطول إلهى لها ، فكان من الصواب امراض بظلامها مره فى العمر ريشما تنسر لى
امر الأمر أن أوازن معتقداتى المدعنه بالحدوده موارنه لا يميل رأى فيها إلى حاسب دون
الأحر ولا يسطر فيها العرف الفاسد والتقاليد السنه (١٦) .

قال أبو عبد الرحمن : هنا نلاحظ أموراً :

١ - سك ديكارت توسلى ، لأنه سيصطغه مره فى عمره لصل به إلى النصب . وكذا
يون لم سك ديكارت نافعل ، وإنما بدل جهده لصنع الأمور موضع النسك ، فشكه
مهجى لا وعودى .

٢ - صروره النسك المهجى لا يصطغه إلى تعريف معارفه التقليديه ، ولكنه يرقصها لأدى
سك ، لأنه يريد يعيياً تاماً . ومعنى تام لا يوجد فيه شك .

٣ - سك ديكارت يعارض قطعان حسه ، فعمى أن يساوى عقله إلى التصديق لهذا
رغم أن آراءه التقليديه باطنه ، ولست منار سك فحسب فافرض وجود سيطان ماكر
استعمل مهارته ليصله (١٧)

٤ - يؤخذ على ديكارت إسرافه فى النسك ، لأنه عطل الحواس لخداعها والواقع أن
خداعها يقتضى الاحتراس منها ، ولا يقتضى تعطيلها كما أن المظن صهار من الخطأ فى
الاستدلال .

(١٥) التأملات ص ٦١ - ٦٣ .

(١٦) التأملات ص ٦٣ .

(١٧) إن اردب التوسع فى هذا التامل فراجع نصه بالتأملات ص ٥٧ - ٦٤ . وعدم الدكتور عثمان امين
له فى التأملات ص ٥٢ - ٥٥ ويقدم عثمان امين لتأملات ص ١١ - ١٣ وديكارت لعثمان امين ص ١٢٦ -
١٢٩ وديكارت لكيال يوسف الحاج ص ٧٧ - ٨٢ والمعروف للشبطنى ص ٩٧ - ٩٨

ثم إن افتراض وجود شيطان يصاحبه وبعثت بعقله وفروع في السفسطة ، ولهذا ذهب يوسف كرم إلى أن شك ديكارت حقيقى لا مخترع منه - أراد أم لم يرد - وليس مؤقنا (١٨) قال أبو عبد الرحمن إسرائف ديكارت في افتراض وجود شيطان محادع من باب السرل في الاستدلال ، وهو ممول لو لم يحل بيفسه . ولكن اوافق انه سيحل بعبه على رغه ، لأنه لا انفكاك له عن افتراض شيطان محادع في كل ما وصل اليه من يقين ما دام انه تنازل إلى هذا الحد .

وانصواب : أن السرل في الاستدلال قبل إذا وثق المحادل بما سيردغه من حجح ، وكان تتره لن صر ححجه المستفله ، وكان جاريا على مجادلة الحصم مذهبه ، لأن ذلك أدنى للاقناع .

لهذا فمن واحب من يطلب الحقيفة أن يتجرد عن الانشاء التي امر بها عرفا وتفهدا لسنفيل يفكره حجح النهى والاباب ، ولا طرح ما تطرق اليه الشك وإنما طرح ما لم يروح برهانه ، وإنما بما رجح برهانه فليكن الكوحيته هي الخطوة الأولى أنا اشك - إذن أنا أفكر - إذن أنا موجود فمهما شككت في أنى أسك فلا سبيل إلى الشك في أنى أفكر ، لأن الشك من مراتب الفكر فمما اهدت إلى نفس تام - أنى لا أسك فبه

وحد درجه من درجات النهى - التي لم تكن يقينا عند ديكارت في سره إني حالس قرب النار ، لاس عناه السرل ، يندى ورهه ، فكيف أستطع إنكار أن هاتين اليدين يداى ، وهذا الجسم جسمى ؟

سرف ديكارت في الشك فيقول (سعى أن أعسر أنى إسان ، وأن من عادى

(١٨) انقطف عند بوليه ١٩٤٢ ص ٢٠٢ قال أبو عبد الرحمن لجلاء الحقيفة اقول ثمة شك وجودى فعلى ، وثمة شك صورى منهجى ، وكل من هدين النوعين يتقسم إلى نوعين شك لا انفكاك منه ، وشك مومت ونحن نقول شك ديكارت منهجى مصطع ، وليس حقيقى ، إلا انه ثابت لا انفكاك منه وأكبر نفس عمده اثبات وجوده لأنه يشك فهو مفكر ، والمفكر موجود ولو شك في انه شك لكان في نفس الوقت شاكاً قال أبو عبد الرحمن ما يدري ديكارت لعل شيطاناً ما كرا وهه أن الشك لس من الفكر وما يدريه لعل المفكر غير موجود وإنما الشيطان ريف عليه ولو لم يسرل ديكارت إلى افتراض وجود الشيطان لكان له مخصص من شكه .

لأنه أن نسام ، وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتحيلها المخولون في
مظهرهم (١٩)

قال أبو عبد الرحمن . ما نمة ما يحوجنا إلى هذا التبرل بل المسبح أن أقول أستطيع
أن هدأ السك - بالإيمان به أو بسريعه - بأمر واحد مسور هو (تمسرحال اللفظه من
أن النوم . بملاحظة منطق التصورات واتساق المفكر واتساق المعاني مع الذكريات
المحفوظة . واتساقها مع الأحكام العامة ، ومع فوائده العقل) (٢٠)

وما رجح (بناء على هذه الأمور) فهو الخففة لا لأنه يفتن تام لبس فيه أدنى
سك ، وإنما لأن الشك فيه مرجوح .. فإن للظن الراجح حكم النفي القطعي . لأن
الرجح قانون عملي ، واطراح المرجح كالرجيح بلا مرجح . وكلا ذلك سفسطة .

٥ - الأحكام العقلية طائفتان :

أولاهما . أحكام أحرر بها - إيجابيا أو سلبا - أن الأفكار الموجودة في ذهني مساهبة أو
مطابقة للأشياء الموجودة خارج ذهني . فالنظر العملي أنت أن أفكارى متفقة مع ما هو
موجود خارج الدهن كما لو حكمت . أن الصوت الذي أسمعته الآن صوت سيارة أو صوت
بائع متحول .. وهذا النوع يقبل النسك ، لأن الحواس بعلط ، ولأنها - كما يقول ديكارت -
قد لا تميز بين النوم واليقظة .

(١٩) راجع التأملات ص ٥٨ - ٦٠ والتشكيك في حال اليقظة لا عموض فيه . ولكن ديكارت لما ذهب
إلى التشكيك في وجوده لم يسلم من عقده (الدور) لأن إثبات حالة وجوده وكونه نائما أو مستيقظا فرع
ثبوت وجوده يقول ديكارت فدمرص الآن أنا نائمون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين وهر
الرأس ، وبسط اليدين ، وما شابه ذلك إن هي إلا روى كاذبة ، لكن لا بد - على الأقل - من أن يسلم بأن
الأشياء التي سمعت لها في النوم (كتلوحات وصور) لا يستطيع تكوينها إلا على غرار شيء واقعي وجسمي
وإذن فهذه الأشياء العامة كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله ليست أشياء مسخية بل هي واقعية
وموجودة « التأملات ٥٩ - ٦٠ »

قال أبو عبد الرحمن إذا كانت هذه التلوحات على غرار موجود عسي واقعي خففة واقعية بفسية فإنها
وصلنا إليها (بالأنا) في رؤى النوم . والآن لم ثبت لنا وجوده بعد لأننا شاكون في وجوده فكيف أمنا بأن
الأجزاء الجسميه للأنا ثابتة على غرار موجود في الخارج ، وذلك الآن لم ثبت وجوده بعد ؟ وكيف جعل ذلك
الأنا ينام ويستيقظ وهو لم يثبت وجوده بعد ؟ فهل حانه الشيء تسبق وجوده ؟ هذا دور لا يمكنك منه
(٢٠) راجع ديكارت لعشاه أمين ص ١٣٠ .

وأحراها . أحكام عملية أربطها بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفي أن هذه الروابط
تطبق على جميع ما خارج الدهن . مثال ذلك أن أفرد أن $2 + 3 = 5$ دون أن أثبت
هناك أعداداً خارج دهنى ، فكان ينسب من ديكارت أن محرم الحقيقة فلا شك في هذا
النوع ، ولكنه شك واستند على هذين الأمرين :

أ - أن من الناس من أخطأ في أمثال هذه الأمور ، فرعاً أخطأ هو
ب - هذا الرباط بين الأفكار يقوم على الاستدلال بسلسله أدله أو مقدمات يقضى إلى
صحته ولكن عند وصولنا إليها قد نعت عن أدهاننا المقدمات التي فادتنا إليها ، فبعد
دواعي التصديق بها حالاً نخرج من الوعي المقدمات التي ما استفادت وجودها .
قال أبو عبد الرحمن : إسراف ديكارت في السك أمر لا عموض فيه ، وهو مؤاخذ
عليه .

أما انفارقه بين هاتين الطائفتين من الأحكام العملية بحيث يحور له السك في الأولى
ولا يحور له السك في الثانية فليس أراه وارداً ، لأننى ما بصورت أن $2 + 3 = 5$ في دهنى
إلا بعد أن نعت عددى (بالحس من موجود عيسى أو من إجماع معصوم) صحه هذه
الحقيقة التي أحسها ذهنة خالصة .

وديكارت يصدد الشك في الحواس وإثبات حداثها .

٦ - يرى الدكتور محمد محمد حسن أن المنهج الديكارتي خطير لأنه يرضى برواب
اللسان وعروده فصور أنه قد أصبح من الدكاء ومن التصحح العملى بحيث يستطيع أن
يناقش كل سىء وإن محصع كل دهن وحليل لفكره مع أن هؤلاء المساكين - يعنى
اللسان يعجزون عن الاحاطة على أسئلة الامتحان ، وهى في مسائل حريثة
تأهبة (٢١) .

قال أبو عبد الرحمن ، المخطوطة في الاسراف في السك ، لأنه يلع من السرل حدا احل
بالجمعة . أما مبدأ السك الذى يصعب لأدنى شبهة فكره فلا عموض على حوار
ومبدأ السك يرضى برواب اللسان دوى الحيوة الفكره ولكنه لا يجلب هذه البروه
لأنه لا يسك إلا من قدر على الاستسكان ، فاسك يكون على غير الاستسكان

وعجز بعض الشباب عن حل بعض مسائل الامتحان ليس دليلا على فصورهم
لغيري ، وإنما يدن . إما على ضعف الذكرة بحيث لا يستطيع استظهار معارفه ، وإما
على تكاسله وإما على تعاليه عن الانقياد لملاحظات مدونها له أستاذة ولا يسهيغ مطمها
فصعب عليه استيعابها .. وإما ، وإما .

٧ - لا بد من تخصيص هذا المنهج فأستعد استطاعه لسيطان الماكر محذعتى فى صحه
٢ + ٣ - ٥ فأفرض أن الشيطان حاول مخادعتى ، ولكنى أستجوبه وأطلب حخته فلا
أحد (عدة مها كانت مدرسه) ما بصطربى إلى تكذيب أن ٢ + ٣ - ٥ ، أو مرجح
اشك فى صحتها .

فإذا تم هذا فالمنهج لذيكارى عدي فضعه كبرى فى اسحراح ليهيات الكرى
كسأته - وجود الله والرهان الأوسولوجى . وهو برهان متين برعم الملحد على الإيمان
٨ - ستعاد من سباق ديكارت أنه قد فرغ من تقرير مذهبه قبل أن يشك . فلم يحىء
شكه نتيجة أزمة نفسية وهذا دليل على أن شكه مصطنع^(٢٢) .

وفد بحرب بعض الفلاسفة العربيين منهج ديكارت فمهم من افصر على المسك
بأفكار ديكارت ، والاعتماد على نظامه ليحامي عن الحقيقة ابدسه والأدينة ومهم من
اسحرح من المنهج سائح على هواه ودوقه ، وسى عليه مذاهب بعده ومهم من المحد
المنهج عثرة فى سبيل العمائد^(٢٣) .

قال أبو عبد الرحمن من الصعب أن لفت وراء الفلسفة الحديثة لألتمس حدود
المنهج ابدىكارى . لأن هذا يعتمد على استقصاء قوى صرى وحلدى ونكسى مهمم
بحدود المنهج ابدىكارى فى المنهج (الطحسى) لأن منهج الدكتور طه حسين حدد هام
فى شرقنا العربى فقد صدر كتابه فى الشعر الجاهلى ١٩٢٦ م بعد ان انما على طلبة السنة
الأولى فى كلية الاداب خلال العام الدراسى من عام ١٩٢٦ م والفصل لأول منه فى

(٢٢) ديكارت لعنهان أمين ص ١٤١

(٢٣) دائرة المعارف للبيسنى ج ٨ ص ٧٢٨

توضيح منهجه ، وهو أكثر الأبواب إثارة - كما يقول الدكتور محمد محمد حسين^(٢٤) ومنهج طه حسين الذي اصطلعه - السحر من كل شيء كان تعلمه من قبل ، فيستغل موضوع بحثه حالي الدهن ، وعلى هذا ، يجب أن نسي عواطفنا القومية والدينية وما يصادفها فلا ندعن إلا لمنهج البحث العلمي الصحيح^(٢٥) .

قال أبو عبد الرحمن وأحب على من يباع قراءة الردود على الدكتور - أن يمايز بين أمرين أحدهما صحة المنهج في ذاته ، وثانيتها : صحة تطبيقه . فأما صحة المنهج في ذاته فقد بحثناها ويتضح مما بحثناه وجهه نظرا بحال الرد على الدكتور من هذه الناحية ، أما صحة التطبيق فربما أن الدكتور أخطأ في التطبيق لأن ديكارت هت وراء مطاردة اليقين فطرده من مجال الحواس لأنها مجرد ، وكان يكفيه أن يقول لا أدري أعمارف هذه الحواس حتى أم ماطل ؟ ولكنه اسرف في مطاردة اليقين إلى أن ارتطم بيمن لم يستطع دفعه بالسك ، أما الدكتور طه حسين فلم يطارده المساسب التي تصطر عقولنا إلى التصديق

(٢٤) الاتجاهات الوسطية في الأدب المعاصر ج ٢ ص ٢٩٦

قال ولهذا اصطر إلى اسقاطه أو إسقاط أكثره عندما أعد طبعه بعنوان في الأدب الجاهلي من الكتب المطبوعة في الرد عليه تحت راية الفران لمصطفى صادق الرافعي وبعد كتاب الشعر الجاهلي لمحمد فريد وجدي ونقد كتاب في الشعر الجاهلي لمحمد الخضر حسين والنقد التحليلي لكتاب الأدب الجاهلي لمحمد أحمد العمراوي والشهاب الراصد لمحمد نطفى جمعه

وبحصرات في بيان الأخطاء العلمية التدرجيه التي اشتمل عليها كتاب في شعر الجاهلي لمحمد الخصري ونظريه الاسحال في الشعر الجاهلي للدكتور عبد الحميد المسلوب ،

ثم احد الاساتذة يعدون لبش هذا اراي فصولا في دراساتهم الأدبية التي نكبوتها مفررات لتلاميذهم ومن الكتب التي ألف لتوثيق الشعر الجاهلي كتاب مصادر الشعر الجاهلي وفيمنها التاريخيه للدكتور ناصر الدين الاسد ، وهو كتاب ضخم في سبعيناه صفة وكيب وثائق الشعر الجاهلي للدكتور احمد الحوق في ربعين صفة

وإذا اردت استعر من منهج الكتب المنوعة في الرد على الدكتور فراجع الاتجاهات الوسطية للدكتور محمد محمد حسين ج ٢ ص ٢١ - ٢٠٤ ومصادر الشعر الجاهلي للدكتور ناصر الدين الاسد ص ٤٠٢ -

٤٢٦

(٢٥) في الأدب الجاهلي ص ٦٨

بالمفول من الشعر الجاهلي ، ولم يستثر الأمور التي سوع شكه ولم نشأت أنه لا سبيل إلى
المن ثم حذ أنموذجا بذلك . افتراض الدكتور أن ما روى عن ابن عباس من حفظ الشعر
القديم والاستشهاد به في معرض تفسير القرآن^(٢٦) : إنما احرص اختراعاً لا يثبت أن كلمات
المرن كلها مطابقة للمصباح من لغة لعرب ، أو لآثبات أن ابن عباس من الحفاظ - ثم لا
يلت الدكتور أن يستتبع من هذا الفرض أن هذا الشعر أثبت ليخدم أهداف الشعبة
الساسية ، لأن ابن عباس يشهد بأن علياً أقوى منه ذاكرة^(٢٧)

فالدكتور افترض أن قصة ابن عباس مخترعة فكان عليه أن يقف عند هذا فلا يبنى
عليه حكماً ، لأنه ليس عنده يقين على الهمي أو الآثبات ، ومن هذا شأنه يجب عليه أن
يقف هذا من ناحية ومن ناحية ثانية فديكارت أراد التحرد من مسلماته القديمة
فافترض بطلانها لأنها شعلت دمه - على الرغم منه - لا لقوة حجتها ، وإنما لظول إله
ها ، فكان افترض بطلانها مرة في (العمر) مرهوناً بحفظ التوارث بين إلهه المستحکم
وحدوده الغريب عليه .

إلا أن الدكتور افترض صحة الفرض الجديد ، ولم يفرض أن في القديم ما يهدى إلى
اليقين ثم يلهث وراء مطاردته كما لهث ديكارت وراء المسلمات الحسية إلى أن ارتطم باليقين
الذي لا مفر منه^(٢٨)

ومن ناحية ثالثة فديكارت لا يسرحى للسك اسرحاء بحوله أن سبي عليه أحكاماً
ولكنه أسرف في اصطباعه ولم يستسلم له . وإنما فعل ذلك بعه سعيه

فكان على الدكتور أن يلهث وراء المسلمات التي قام عليها التصديق بالمفول كما
يلهث وراء السكوك التي يطارد هداً يقيناً فإذا هت وراء هداً يقيناً نتحرد عند

٢٦ ، راجع الكامل للمرد بشرح المرصفي ج ٧ ص ١٥٤ وما بعده ، والآثار للسيوطي ج ١ ص ١٢٠ وما
بعدها

(٢٧) في الأدب الجاهلي ص ١٠٩ - ١١٠

(٢٨) قد سبق مع الدكتور على أن قصة ابن عباس مخترعة ولا صير ثم لاسا بحادل في المنهج ، ولما
نجدل في النتيجة ، لأن الوسائل قد تتعدد وتكون النتيجة واحدة

الحكم من الإلف القدم والسك الحديد ونوارن بفكره سهبا فبفاد إلى ما برعم عفته من
ابيعب التام ، وإلا فالصن عند شكه لا يبارحه ومن ناحيه رعبه ، فالدكتور لم يترجم
منهج السنك ، لأنه سى كثيرا من أحكامه على روايات من الأعابى وغيرها ولم شكك
فيها .

وربما قيل - إن كلا من ديكارب وطه حسين اصطليا منهجا صححا وطبعا نظيما
صححا إلا أن ديكارب وصل إلى الصن بصحة معارفه ، لأن ما شك فيه كان
صححا أما الدكتور فوصل إلى الصن بالمطالان لأن ما شك فيه كان باطلا .

قال أبو عبد الرحمن في هذا معالطه ، لأن ديكارب في التديه ساول مصادر معرفته
فكلها وجد أدنى شك في أحدها ألتاها وراءه ظهريا حتى وجد نفسه ولم يفعل الدكتور
هذا .

وسمه أمر خامس عاب عن نان الدكتور ، وهو أن للمجرد عن كل نبيء كان تعلمه من
فيل وستمثال موضوع اببحث بدهن جان لا يعنى إلا للمجرد من الإلف والعباده لكونها
تقليدا وبلغيا ، ولكن هذا لا يعنى للمجرد من الحجة العفته انى بسسد إليها إلهى
فعبسه اس عباس لا أفرص أنها صححه أو باطله وإنما أنجرد لبعنها بدهن حال ،
ومعنى ذلك أن أحد المسند الععلى لاسانها والمسند الععلى لبعها ، ثم اطارد الصن في
الفى والاثبات الى أن أصل إلى يقتر قاطع أو ظن واحج .

وسمه أمر سادس ، وهو أن الدكتور صرح بالأحد منهج ديكارب والمجرد عن عواطفه
اندسه ، وهذا حكم نان ديكارب اولى بالاماع ، ضد عمر مجرد - كما هو منعى
المنهج فكان عليه ن بصرح بانه لا يعتمد الا على المنهج الععلى الصحيح ، ثم بعرصه
وسرکه للعتون بحكمه فه او سم بر أن دسه بقول ، هانوا برهانكم) وإنما طلب
البرهان عند السنك ، ولو مجرد من منهج ديكارب كما مجرد من دسه لكان عدوله في ميدان
الاستدلال

وسمه أمر سابع ، وهو أن ديكارب طبق منهجه على المسافرعا ، وهى بحصل بالدهن
لمجرد اما موضوع اسئل التاريخى فبعبد على مسلمات عفته كصردره لنوارن وعصمه

الاجماع ، ومثل هذه الأمور يصعب التجرد منها وهي في قيمتها الاستدلالية في درجة
الحس ، ولو نادى ديكارت في تعطل الحس لأصبح سوسطانيا ، ولكنه كان (كما قلت)
متنزلاً في الاستدلال ، لأنه واثق بحجته ..

واسدييه أن العقل الصحيح مقدم على الاحتمال لأنه لا يحلوه حق من احتمال ، وإنما
يعوى الاحتمال إذا فوت مرجمات الشك في صحة النقل ، فعلى الدكتور - أن تبر
مقومات الشك في صحة النقل لعصه اس عناس دون أن يطلق لخصاله فرض الاحتمالات
التي لا يلتفت إليها العقلاء على فرض أن النقل صحيح .

وأحر دعواتنا أن الحمد لله رب العالمين . وسلام على عباده المرسلين .



العقل الحديث

من مفهومات لعقل الحديث ما استطت ناسئة الشعوب ، الامية ، حماقت على فطريها ، وتكرب لموروثاتها ، وعادت لا شحصيه لها ، لأنها تفكر بعد عقلها ومع هذا لعظت (هذه الناسه) بالحرية ، ولتجرد للحميئة ، وصانده المنعبد ، وكان في هذا اللعظ سويش على المحافظين ، وسوا أنهم مكلو لأفكار ، مأسورو العواطف (مفهومات العقل الحديث) ، وهي مفهومات عامة لفساد في انشيم ، والنظم ، وأررها أن الله تعالى سما بشولون أكذوية أو حرافة ، وردو هذا اسقى إلى عجر العقل ، أو عدم اسمه .

إنهم يسيدون بالعقل الانساني في رفض حقائق الدين وعربيلتها وهي حقائق نظامس العقل دونها . ثم يرفضون (حكم العقل) في أمهات تلك الحقائق من مسائل (الميسابرينا) ، فيفصرون المعرفة في دائره احسن فكان هذا تناقضا سعب . فكيف يكون لعقل حجة هناك ، ويكون غير معمول هنا ، مع ان العقل لم يكن حكما في شحيص داته ، والاحاطة بها ، حتى يقال بالفرق بين هذا وذاك ؟

وقست دول لالحاد في عرض مفهوماتها وحجتها ان العلم انما يدفع في بعد اماده ، واكتشف المحجول وبطر تامحهر لمكره ، فلم ير الله فيما رأى

قال ابو عبدالرحمن في صريح الفرائح ن (عدم العلم بوجود الشيء) لا يعنى (لعلم بعدم وجوده) هذه حقيقتة بحيث ان سلم بها العقل الحديث لان العلم حتى هذه اللحظة يكتشف كل يوم مجهولا ، ولو كان عدم العلم بالشيء ، كفا في العلم بعدمه لما صح للعلم ان يكتشف مجهولا ، إذ كيف يكتشف وجود ما علم عدمه ؟

هذا تناقض ، والسافض محال :

والعقل الحديث يدفع بالعلم الى عاتته لاسكتشاف أسرار الوجود ومحاهله ولم يسم بعد بأنه أحاط بكل شيء علم فكيف يقال بعد بأن الله (كذوبه) ؟

قال أبو عبدالرحمن معاد لله أن نطل بأن العلم بالله (عدم معانته ، وإدراك) مفروح لرواد الفصاء (أو بالأعم) لرواد المحجول .

ومعاد الله أن يعلو بأدھاتنا ما فوقه به المهر ومور من سى ملنا الدين يرون ن الله فى يوم ماسيكون فى إحساس البشر إذا تقدم علم تحضير الأرواح .
لأن الله لا ندركه الأنصار . وهو يدرك الأنصار . وهو اللطف الحير . ولدى لا يؤس عبر المحسوس يسارل عن أحص حصانص الاسان . وهناك موجودات (لا مرأ فى وجودها) كالروح . ولون . ولأير . ولكنها لا بحس فلو كان الحس هو المعيار ما تخلف عنه شىء .

وعدم العلم بالشىء (الجهل المطلق) .

قال (ديكارت) : ليس مع الملحد علم .

ومن لا علم له لا يصح له أن يحرم يعنى أو إساب . لأن من لا علم له شك . فهى ثلاثة أمور :

١ - إيمان بالله سعت من العلم به . وهذا يكون المؤمن مستمعا وهدى ما يهتص للمؤمن حخته

٢ - عدم إيمان بالله سعت من العلم بعدمه . وهذا يكون الملحد مستمعا . ولكن هذا مالم يورد له الملحد أى دليل (فضلا عن القور بأن حخته عبر نهضة) . فعلى كره الملحدس لا يعرف ان فهم من سسدل على (العلم عدم الله) . بل مسجحل أن يوجد دليل على هذا المطلب . وبرهاننا التحدى .

٣ - عدم العلم بأوجود أو عدم . وهو مرحلة سبك عارضة . وسديه فى الاستدلال وكل ملحد إذا سأسه برهانه لم يجد تحده اكر من العدم فى أدله الموحديس . والاستدلال على أنه لم يعلم بالله

ونو وقف الملحد عند هذه المرحلة (أغنى مرحلة السك) وهم سحاورها إلا سرهان لكان اعدره فى ممدان الحدل أما هف عند ربح بلا مريح . وهو بحكم . فما الحرم سفى وجود الله بأولى من الحزم بوجوده . إذ لا دليل (للشاك) على القضتن .

إذن عملحد مستمن من المستحلات

فالملحد انسان :

متوقف حائر . لا يحب الخوص فى (حمنة الألوهه) وحارم (لاسع على) ولكن

بالعباد والمكابرة

ودعوى الهمى لامفر لها في نفوس الملحدين ، واية ذلك ظاهرتان .
أولاهما أنه ما من ملحد (يسمي وجود الله) إلا ويشب غيره ، فان عابد (فلم
يشب حالها) تهافت وتحمق كمن يقول :
إن الشيء يخلق نفسه .
أو أن الخلق محض المصادفة .
ومن شئت غير الله محجوح بأن المؤمنين (لعقلاء) لم يربصوا إلا بالآله الكامل ،
المبرأ من كل عيب ونقص .
فالملحد (على رعمه) لم ينف وجود الآله ، ولكنه أس ما له دون إله ، وكل من
حلا الله ناظر ، والمخاحه في هذا مندانها مباحث الواحدية وسائر الصفات .
والماي - باطلاق - سيمى هذ الكون سرا عامصا في نفسه وسيعجره تفسيره ، وعلى
كلا القرصين فلا فرار لمخاطره (الهمى المطلق) في النفوس والعقول
وحرهما (وهى ثمره للظاهرة الأولى) أن الملحد (غير المعاند) قلق من برهين
الموحدين لا يربح ولا يستريح ، سرها دثما ، وسافسها لافلاسها من راحة الهمى
ومحامنته الدسته فتالت إن العمل الأوروبي الحديث رسب العلم والاختراع
والابداع ،

وفي اواقع ن الاتحاد فكره احطفها بعوفاية ، وأنصاف المنعفين
أما علماء لدره ، ورواد لعصاء ، ولمررون في الطب والشریح ، والنبات ، والطبيعه
ونسى الاحتصاصات فقد أستوا وجود الله ، وهدهم لعلم إلى أن لهذا لكون فوه
تضبطه^(١) .

فان ابو عبدالرحمن سمرص ان (حسنه الايمان) عمر قائمه (ندانها) من ناحيه
البرهان^(٢) إلا أن لها مرححات من خارج تدو في ثلاثة أمور
١ - المخاحه إلى العميده :

(١) من ذلك كتاب الله سبحانه في عصر العلم ، لتحية من العمى الأمريكان ، وكتاب (اعلم ندعو
بالايمان) تأليف كراسكى موريسون ، سجع تراجم انفلاسه وعلیه تجد ان إثبات وجود الله ثرة من
شمار معارفهم

(٢) معاد الله ان رسوم في عمدته ومعاد الله أن شك في الحق المبين وانما هذا سرور في الاستدلال
للاقتناع

وهذه الحاجة تعرف بالرهان العملي ، وهي فلسفة محصه للدين الاسلامي .
 فان (جورج سياننا) إن عمدة الاسان قد تكون حراية ، ولكن هذه الحرافه -
 نفسها - حير (مادامت الحياة تصلح بها) وصلاح الحماة حير من استقامة المظون .
 قال أبو عبدالرحمن صلاح الحياه بعينها . أنها تسعيس النفس - في استشعار
 عظمة الله ، ووجوده ، وإحاطته - فكون للاسان وارغ سثن من وحدانه
 وحاحه الناس إلى العقيدة - كما يرى (كاست) - يبدو في كونها صيانا لأصحاب
 الأخلاق ليبالوا اسعاده في العاجل والآجل ، ولهذا رأى (سكران) و (فحنه) تمدد
 (كاست) أن الايمان بالله إيمان بالواحب ، بمعنى أن الاسان إذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه
 واحب .

قال أبو عبدالرحمن لهذا قال شيخنا (اس حرم) ثن بالمتدين وبنو كان على غير
 دينك^(٣) ، ونقول - كما قال النسخ (مصطفي صري) - الله موجود سواء أصلحت
 أخلاق المجتمع ، أم فسدت ، وسواء أسعد^(٤) أصحاب الفصيلة ، أم سهوا
 وإنما أوردنا ذلك لتدليل على أن الايمان بالله هو الراحح (على كل تقدير) لأنه حير
 باطلاق .

٢ - الخطة والنخت :

لفترض أن الانسان شاك في وجود الله ، ولكنه يؤمن - احياطا - ليفي نفسه العذاب
 (على فرض أن مابعتقده المؤمنون حق) .

وقد غير أبو العلاء المعري عن هذا الايمان في بسه المسهورين فقال

قال المنحيم والطبيب كلاهما لا بعث بعد الموت فليست إلكما

إن صح فولكما فليست نتادم أو صح قولي فالخسار عديكما

ويعرف هذا الرهان عند العرب اليوم (بمراهبه ناسكان) فعلى فرض أن عمل

الاسان لا يمكن أن يؤكد وجود الله كما لا يمكن أن ينفذ يرى (سكال) انه لابد من

لا حيار بين الايمان أو الالحاد ، وهو احسار حمي لا دخل للاراده فيه فهذا حيار ؟ وان

مصلحتنا في الاختيارين ؟

(٣) مداواة النفوس لابن حزم

(٤) موضح العمل

فدراهن على كل مهما (حتى يسين مدى مايلحفا من خسارة ، أو مايجسه من ربح ، ولتكن المراهنة على هذا النحو :

(أ) مصير المؤمن - في هذه الحياة - العسك بالفصائل ، والأخذ بالمع الروحية والعقلية مما يكسه الصحة النفسية والبدنية .

أما الثاني فمصيره الحرر من الفصائل ، وتحليل المحرمات ، وأخري وراء الملتدات اعابره ، والملحد الرائف مما يرهو النفس والدين . فالخساره - إذن - على الملحد .

(ب) إذا ذهبنا إلى أن الله موحد صما حياة أبدية ، وبعيا دائما (إذا صحت حقيته الايمان) .

وان لم تصح فهو احتياط ، لم نخسر به شيئا . أه .

ومرى (اس الوررسمى) أن إيمان الخيطه يقع صاحبه يوم القيامة

قال أبو عبدالرحمن هذا إيمان النساكن ، والايان يعنى ساى الشك وإنما أوردناه

سرلا فى الاستدلال ، وأنه لا مسوع للالحاد لأن الايمان راحح على كل حال

٣ - ضرورة العميدة النفسية :

قال الدكتور (هري بك) : إنه عن مستشارا فى مصلحة شعبل المعطلين سو بورك

وبط به وضع الحفظ ومراقبة الدراسات الاحصائية المستحصلة لعسره آلاف نفس وأخري

عسهم ماقدره (٧٣٢٦) احسارا نفسيا ، فكاتب السيحة ر كل من يعنى دسا ،

أو يردد على دبر ، لعناده سمع سحصية أهوى وأفضل ممن لا دس به **أولا** براول أنه

عناده (ه)

وقال الدس لس مدحا الصعفاء ، ولكنه سلاح لأقوياء ، فهو وسنه الحناه الناسله

اللى نهض بالاسان يبصر سيد بيثته ، المسطر عليها لا فرسها ، وسبها الخاصع

قال أبو عبدالرحمن كل مامضى عرينه لمفهوم الأنوهه فى لعنيد العربية الحديثه .

ومتاربات من الايمان والالحاد بحلى فيها صدق هذه لكلمة - (فونتير ، إذ كن امام

الفكره فى وجود الله عنبات فى فى الفكره المصاده جماعات ، بيد ان اساسه بحصن

لجماعات الالحاد (دور أن يحاول تبديل عنبات) وهذه بكسه فى المقاهمه ويعمون

ولقد تمحصت مقارنتى عن أمور هذا موحزها :

(ه) العردة إلى الايمان

١ - تناقص العقيدة العرسية في اعتبار العقل حجة - في إنكار حقائق الدين - وعدم
اعتباره حجة في الاثبات .

٢ - أن حجة الملحد سلبية لأنها (عدم علم) وليست (علما بعدم) .

٣ - أن الحس ليس معيار الحقيقة .

٤ - أنه لا يوجد ملحد مستيقن .

٥ - أنه لا مفر لفكره الالحاد في النفوس . ويحتمل انه لا وجود لها في الواقع لأن من
يعنى وجود الله ثبت عمره . إلا أن المؤمن احتار الالاه الكامل المرأ من كل عصر
وعيب .

٦ - أن بلايمان مرجحات . ولا مرجح للالحاد أئنته . بل للالحاد اقامه واثاره السنه

٧ - أن العلم بصير الالمان . وأن الالحاد فكره احطفتها العوعمائه

٨ - لا تكافؤ بين أدله لايمان والالحاد . ومع اشتراك في الاستدلال فان للايمان
مرجحات من الخارج .

ولو احترم العقل الحديث مظنه لامس بأن الدليل العقلي (على وجود الله) دليل
مستند من الحس ودلالته من باب (البروم) . وأهوى الأدلة ماكان من هذ الباب (كما
فرر ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية) وما ثبت به فهو قطعي .

بعد ان الوضعيه الحديثه لم تفرق بين دليل وبين موضوعه . وقد ردوا الدليل العقلي
على إثبات وجود الله . لأن الله غير محسوس .

قال أبو عبدالرحمن إن وجود الله سب بالبروم العقلي المستترع من الحس . والمبادئ
العقلية القطريه . وهذا البروم يعنى وجود موجود واحب الوجود بذاته غير محسوس بعينه .
وكل من عداه محسوس إليه .
فهذه وظيفة العقل .

أم الدليل الحسي أو العقلي (على ماهبه ذلك الموجود . وكيفية وعيها بمعان)
فمستحيل لأن الله لا يدركه الانصار . ولا يحيط به العقول . فاعلم به سبحانه علم
بوجوده لا إحاطه بذاته . ولا بالارم من العلم بالوجود والاحاطه بالذات . ولما مال على
ذلك . والله المل الأعلى - كما يلي :

لو رأينا سفعه - من رمل . و رمل او رماد . أو قمامه مبلنده بحاف لوتها يوم

الأرض - كان ذلك دليلا قاطعا على أن أناسا حلوا بهذا المكان وسودوه ، وقد قبل - إن
العرة تدل على التعير) .

مستن بأن أناسا حلوا بهذا المكان ، وهو (دليل عنلى حسي قطعي)
وهذا ما نطالب به جماعة الملحدين ومنكري دليل العقل .
أما صفة هؤلاء الناس وسحبيص ذواتهم ، ومسرهم بتسميتهم وسحباتهم ، فأمر قات
الحس ولعيان ،

ويوحر القول بأن الله يعرف بالعين ، ولكن معرفه العين لا تحيط بكنهه





العقل المخلوق

(حين لوك) وزملاؤه - من طلائع الحسبانين في العصر الحديث :
برون أن العقل كالصحيفة البيضاء ثم بنش سلتها الحس معارفه . ويعبر الحس
لا معرفة للعقل .

وقال (رنه ديكارت) إن معرفة العقل اقدم من الحس وأن للعقل معرفة مستقلة عن
الحس ولم ينكر (اماونيل كانت) فكرة العقل المجرد الخاص .
وقال هؤلاء العتلائيون والتفديون إن $5 = 3 + 2$
معرفة عمديه مجردة عن الحس لأن للعقل قوانين مركوره فيه باهطره .

ومن هذه التويين قانون الدسه (هو هو) وبه عرف . أن الشيء غيره وأن الجزء
بعض الكل . وقد شرح سيحنا امام لديا أبو محمد بن حزم هذه الفكرة في مقدمه كتابه
(الفصل) .

ولقد نفع بها مصادر المعرفة الشرعية .

وليد أساد الدكتور عمر فروح سيق اس حزم بلفسوف الالماني كاتب
قال أبو عبدالرحمن : لا ريب في سبق ابن حزم إلا أن سبقه كان تاوشا .
أما (كانت) فقد كان عميق الفيلسفه مستفيضها .

وحالف لعتلايس والقدس الحسبانين من أمال (حون بولا) و (ديفد هوم)
وقالو إن ما عرفنا أن $5 = 3 + 2$ إلا بالحس . لأن عددا خمسة عمان بم
باليباس عني ما أحسناه عددا ما لا سناه وإن لم نكر ما عدده في حوره حسا
فهذا أموذح للحدل الفيلسفي في العقل الشري المخلوق .
وقالت طائفة سمي المعرله ان العقل بحس وفتح و ن لاس محسبون على
أعمالهم بعقولهم قبل الشرع .

وقال هل السه والجماعه لا حس في الكلف الا ما سنحسه لسرع
فهذا اموذح اخر للحدل في العمل السري المخلوق وقالت جماهر الفتهاء إن

الاحكام ، السريعة سلا . أو وصافا مصبوطة ، أو ماطاب ، أو معاني من شبه
البح هذه الأمور يفهمها العقل ويرتب عليها وإن لم تكن داخلية في مدلول النص
العقلي

وقال النزاع - وهم جماعة الظاهريون :
لا يستشئ بعقولنا ، ولا نستدرك بها على ربنا وما كان ربك نسبيا .
فهذا أمودج ثالث للحدل في العقل الشرعي المخلوق .
وقال أهل السنة والجماعة في أسماء الله وصفاته :
الصفة معلومة ، والكيف مجهول .
لأن العقل لا يدرك غير المحسوس .
ولأن الشرع يأتي بمحارات العقول لا بمحالاتها .
فهذا أمودج رابع للحدل في العقل البشري المخلوق .
قال أبو سعيد الرحمن إن لما مدها سسخدم منه عقولنا في الفلسفة والأصون والحدل

البح

وهو مذهب بلوناه وبلورناه لا أظن أن أحداً يستطيع أن يدفعنا عنه ببرهان
ونحن نحمل مذهبنا في عناصر :
اولها أن للعقل السري المخلوق قواسم تعصم وتحفظه من الصياح فلاسح في
مجال .

وهذه القواسم يسلم بها كل عاقل ، فهذا معنى قولنا :
إنها قانون لكل العقول
هب أن قائلا يقول :

(إن رندا في صباح يوم السبت الساعة لثابه تمام الموافق ١/١/١٣٩٣ هـ حتى
وعر حتى) إن من لم يرفض هذا الخبر محزون ناهق لأن قانون العقل يرفض انشاقص
باطلاق .

قال أبو عبد الرحمن - رضي الله عنه لا يهمني ان يكون هذه القواسم من إدراك
لعقل المحرد الخالص كما يقولون من حرم ودكارب وما سراس ولا يمشير ، او انها من إدراك
العقل غير المحرد من الحدس كما يقول بواك وهنوم واوحسب كويت وعمرهم من الحسنيين
والوضعيين) .

لأن هذا خلاف لفظي لا شرة وراءه .

المهم أن للعقول قواين مسلما بها وكفى .

وثانها . أن وظيفة العمل لسبب واحده بل له عدة وظائف سببها على تسمية كل وظيفة وبحصرها في مجالها حتى لا تضيق في اليبس والتداخل .

فأول وظيفة العقل الادراك والفهم .

قال أبو عبد الرحمن حدها منى فائده علمية تسد إليها الرحان وهي . أن العقل لا يدرك إلا ما كان محسوسا ولهذا فأشد أساس إيمانا بالله يقال إنه عالم بالله ولكن لا يقال : إنه مدرك لله وقد أكد القرآن الكريم ذلك .

وظيفة العمل الثانيه عمير المدركات ، والحكم لكل ممر محصائص

ومبدأ التحليل انديكارسي يعوم على هذه الوظيفة وعمل العقل في هذا المجال يسمى دكاء ونهاية وتدها .

وظيفة العقل الثالثه للشرع إدراك النصوص وفهمها وعمير مدلولاتها .

فممن يفهم عن الله مراده ، فلا شخص منه يتأول ولا يريد عليه تقياس أو تعديل

إسا يفهم بعملنا رتب ما في الكون على ما خلقه ربنا وسرعه ولكننا لا نكيف شيئا

من ذلك ، لأن عقولنا تفهم وتمايز ولكنها لا تخلق ولا تشرع .

وثالثا وظائف العمل الحكم فادا فهمتا ومايزنا حكمتا .

ومن هذه الوظيفة تعلم بعقولنا - ولا أقول تدرك - ما كان غير محسوس .

فالله (سبحانه) غير محسوس ولكن عقولنا علمت به حكمتا لا إدراكا لأنها أدركنا

بالعقل غير المحدود عن الحس أنه لا مخلوق إلا بخالق .

فحكمتا : أن لنا خالقا - سبحانه - تشته عقولنا ولا تدركه

ثم بعد هذا ما عساهي المحتمه تقول إن قواين العنوس ثلاثة لا أربع لها ألسه .

ثم إن تحت كل قواين الآف الصوائط ولتواعد وقد تناول أهمها في مناسبات

مسانحة - بحول الله .

قال أبو عبد الرحمن - أرفض سنده قول بعض المتحدثين إن لكل قاعدة سواد

بل لسبب ، حسر القاعدة فاعده إلا إذا لم يسد عنها شيء ولكن ذلك سرطرها

وحدود المتضي ، ويخلف المانع .



البراهين الاقناعية

رد الاستاد الغزالي على من يرفع أن البيئه العلميه ترفه حصه للاتحاد بقوله إن الاتحاد افه نفسه وليس شبهه علمية والذين كهروا بالله الحق لم ينسأ كهرهم عن استقامة في التفكير إنما ينسأ كهرهم عن عوح في القطره وحطل في الرأي (١).

ويعول العالم الفلكي هرشل كلما اتسع نطاق لعلوم كثر الأذله على وجود حكمة خالفة قادرة مطلقه - (٢).

قال أبو عبد الرحمن :

وبصوص العلماء الممانه لكلمه هرشل كثره تنتعها من يريدھا في مطاھا ، ومن الامور التي تنهى العمور بأن الله أكدوية كما هو من مسلمات العمل العربي المعاصر أن الاتحاد لا مرجح له ، وقد رأينا هذه السائمه من قطعان الغرب يفك فيها الانتحار والقلو وانهار الاعصاب لأنه لا امس لها من العفده وفيما مضى سا انه لادلل للملحد أليته على عدم وجود الله ، وانه لم يعم له دليل إثبات وجود الله ، وأنه في حاله نك

قال أبو عبد الرحمن :

والسك ليس علما فلاظن الساك على نكته ، فان لم يحصل له دليل يقيني فطعى على القصة التي نك فيها فلايد أن ترحح له إحدى القصيتين مرجح من خارج ، ولارب انه اذا انتهى البصير الحارم ووجد العطن الراجح فانه يحصل به المطلب ، فهو إذن :

١ - يقين .

٢ - وظن راجح .

٣ - واحتمال لا مرجح له .

(١) ركائز الايمان بين العقل والقلب ص ٥٨

(٢) الله والعلم الحديث لعبد الرزاق نوفل ص ١٩

١٥. أع الطن الراجح هنا واجب ومقدم على مجرد الاحتمال وإنما نهينا عن اتباع الظن
إذا كان يعارض يقينا أو ظنا واجبا .
قال أبو عبد الرحمن :

« على فرض أنه لم يثبت وجود الله وأقول فرضا تنزلا في الاستدلال والا فمعاد الله أن
يؤمن في عقيدتنا ، والله المستعصم فيما هي فإن الراجح وجوده بمرجحاته من الخارج
وهذه المرجحات تبدو في ثلاثة أمور هي -

١ - برهان الحاجة إلى العقيدة وهو المعروف بالبرهان العملي .

٢ - برهان الحنطة والنخت .

٣ - أن العقيدة ضرورة نفسانية .

ونتناول كل واحد من هذه الأمور بالتفصيل .

١ - برهان الحاجة إلى العقيدة :

قال أبو عبد الرحمن :

وبرهان الحاجة إلى العقيدة أمر فاه أصحاب السطر والتعليل في الوحدة اديبيه
والسياسة والاجتماعية المرسة على استسعار الرقيب القريب الواحد - حل شأنه - وهو هذا
الملحوظ بما يعد فلسفه للدين الاسلامي محصه ولن نحوصه لانه يستيد بنا ، ولأنه موضوع
ومفاسد فيه متسع لكلام الجرائد أو هدر الصحف سد اسي احاول في هذا المربى الخطير
ان يكون بحسب كلمة ومعناها دون محسب ومصنع لتحتصر الطريق لطالب الحصفه وتكون
عبر براسي خطوطا عريضة إن طلبت وحدت ، وهذا إحدى من الأسلوب الأدبي العائم
الذي يداعب العاطفة ولا يتلامس مع العقل

قال أبو عبد الرحمن : ههنا يقولون عن هذه الحصفه إنها حرافه ، ولكن هذه الحرافه في
الواقع حير ومصلحة .

قال جورج سنديا : إن عقيدة الاسان قد تكون حرافه ولكن هذه الحرافه نفسها
حبر مادامت الحياه تصلح بها ، وصلاحي الحياه حبر من استقامه المنطق^(٣) ومعنى صلاح
عده هذه العقيدة أنها تستحسن النفس في استسعاد عظيمة الله ووجوده واحاطته .

(٣) انظر تعريف الاستاد ابيدي عيمان حكمم بكتاب الخواطر لبسكال بمراث الاسانه ٨١/٢ وكاب بسكال
للدكتور نجيب بلدي ص ١٥٧ فما بعدها

فيكون للاسان وزع نشو من وحدانه هياحد بحجرته عن السقوط فيما لاسعى على عنه
من عصا السيطان ، فهذا هو الوازع الدسى الذي يحمي القم والنطم ، وحاجة الناس الى
العصدة كما يرى عما توتيل كانت يبدو في اها ضهان لاصحاب الاحلاق لسالوا السعادة في
المعاجل والاحل وهذا رأى سكرتان و « فيحبه » تلميذ كاس : ان الايمان بالله ايمان
بالواحد معنى ان الانسان اذا لم يؤمن بالله لم يبق امامه واجب .

قال ابو عبد الرحمن وهذا فان شيخنا نى بالمتدين ولو كان على غير دينك ، ويقول
كما قال الشيخ مصطفى صري الله موجود سواء اصدحت احلاق المجسم ام فسدت
وسواء اسعد اصحاب الفصيلة ام سعو ونما اوردا ذلك لتدليل على ان الايمان بالله هو
الرايح على كل تقدير ، وبه لاسوع للالحاد ولاسد لدول الاحاد في فسوها على المؤمنين
وبحسها بكل ظلم ، ولا اسانه في معادة الله والفك في المؤمنين لأن الايمان حبر على كل
التقديرات .

٢ - برهان الحبطة والبحت :

وهو أن يكون الانسان ساكا في وجود الله ولكنه يؤمن احتياطا ليهي نفسه العذاب على
فرض أن ما يعفده المؤمنون حما وفد عمر ابو العلاء المعري عن هذا الايمان في سنته
المشهورس :

قال المنجم والطيب كلاهما لا بعث بعد الموت قلت اليكما
إن صح قولكما فلسب بادم أوصح قولي فالحسار عليكما
مراهه سكال

على فرض ان عقل الانسان لا يمكن ان يؤكد وجود الله كما لا يمكن ان يفهم يرى
سكال انه لا بد من الاحتيار من الايمان أو الاحاد وهو احتيار حسمى لا دخل للإرادة فيه ،
فماذا محار ؟ وان مصدحتنا في الاحياء من فنراهن على كل منها حسى شين مدى
ماندحف من حساره او مانحبه من ربح ولكن امراهه على هذا النحو

أ - مصر المؤمن في هذه الحصة اسمسك بالفصائل والاحد بالمتع الروحيه والعفديه مما
يكسه لصحة النفس والبدنه ، اما لباى فبصيره التحرر من الفصائل وتحليل
المحرمات والحرى وراء الملمات العاره والمحد الرائف مما برهق النفس والبدن فالحساره اس
على الملحد

ب - اذا ذهنا الى ان الله موحود ضمنا حياة أبدية وبعيا دائما اذا صحت حقيقة الايمان وان لم تصح فهو احباط لم يحسر به شيئا (٤) ويرى ابن الوزير النمى في كتابه (ايثار الحق على الخلق) ان ايمان الخسطة يرفع صاحبه يوم القيامة قال ابو عبدالرحمن :

والصحيح ان ايمان الخسطة ايمان اشاكين ، والله بما مدح المؤمنين والرسول صلى الله عليه وسلم يتعود من اشك ويهدمه في دعائه على الشرك ، وانما اوردهناه هنا سرا في الاسدلال وانه لامسوغ للالحاد ألتة وأن الايمان راحح على كل حال .
٢ - العقدة ضرورة نفسية :

ذكر الدكتور هنري لك أنه عين مستشارا في مصلحة شغل المعطلين بنوورك وسط به وضع الخطط ومرافقة الدراسات الاحصائية لمسحصة لعشره آلاف نفس واحرى عليهم ما قدره ٧٣٢٦ احتتارا نفسيا فكانت الشجة ان كل من يعتنق دينا او يتردد على دار العبادة يتمتع بشخصة اقوى وافصل ممن لادين له او لايراول انة عباده - (٥)
وقال :

الدين ليس ملحا الصعاء ولكنه سلاح الاقوياء فهو وسله الحياة الباسه التي تنهض بالاسان بيصر سد بينه المسطر عليها لافريستها وعندها الخاضع (٦) وثامن تلك الامور التي ترد بها مفهوم العمل الحديث عن فكرة لالوهة أن أدله الموحدين والملحدين غير متكافئه ولهذا قال فولتير :

اذا كان امام افكره في وجود الله عصبات فان في الفكرة المصاده حماقات ، ولهذا تحمسوا لحماقات الالحاد دون ان يحاولوا بذلل لعقبات وهذه بكسه في المقاهم والعمل قال ابو عبدالرحمن :

كل مامضى عربله لمفهوم الالوهة في العقهة العربية الحديثة ومعاربات من الايمان والالحاد تخضت عن امور موحزها كما يلي :

(٤) العودة الى الايمان للدكتور هنري لك ص ٢٦

(٥) المصدر السابق ص ٢٩

(٦) قصة الفسفة الحديثه للدكتورين احمد امين وركى نجيب محمود ٦٠٨/٢ الطبعة الرابعة

- ١ - سافض هذه العقده في عسار العمل حجه في انكار حقائق الدين وعدم اعتباره حجه في الاثبات .
- ٢ - أن حجة الملحد سلسة يردّها ان عدم العلم بالنبيء لا يساوى العلم بعدمه
- ٣ - أن الحس ليس هو وحده معيار الحقيقة .
- ٤ - أنه ليس مع الملحد علم وإنما هو شك وأنه لا يوجد ملحد مستقن .
- ٥ - أنه لا ممر لفكره الالحاد في النفوس ويحتمل انه لا وجود لها في الواقع لان من سمي وجود الله شئت غيره الا ان المؤمن اختار الإله الكامل المرأ من كل نقص وعيب .
- ٦ - أن اعلم بصير الايمان وان الالحاد فكرة اختطفتها العوғанية .
- ٧ - أن للايمان مرحدات ولامرجح للالحاد ألسه بل للالحاد أماته واثاره السيئه في المجتمع وفي حياة الفرد وغانته .
- ٨ - لا تكافؤ بين ادلة الايمان والالحاد .

الادراك العقلي

- مسألة وجود الله من مسائل ما بعد الطبعه وقد فين ان عالم ما بعد لطبعه درج في غير عينه ، ويرى بحر ان هذا العلم مسجل لأنه وراء حواسنا فحب ان يترك عصيحه ويعد من سقط المباح (٧) .
- وكبرون من المؤمنين والملحدس لا يرضون النقاس العقلي في الماورائيات . ويختلف وجهات نظرهم في عدم هذا الرضى
- قال ابو عبدالرحمن :
- وحسبنا أن نضع الصوائط التي نحكم بها منهج العقل في سدلانه على وجود الله وذلك على هذا النحو :
- ١ - ان الدليل العقلي على وجود الله دليل مستمد من الحس والواقع والحرية ومشي من مبادئ العمل الاولي التي سلمها كل عاقل وهو يدل على وجود الله من باب التزوم لعلى ، وافوى الادبه ما كان من هذا الباب كما قال ابن سمنه . وما سببه فهو قطعي
 - ٢ - ان الوصعه المحدثه لم تفرق بين الدليل وبين موضوعه ، وقد رددو الدليل العقلي

(٧) مبادئ الفلسفه ترجمة احمد أمين ص ١٤ - ١٥ .

على اثبات وجود الله ، لان الله غير محسوس وعلى مذهبهم هذا يقول : ان وجود الله ثبت بأدلة مسرعة من الحس فلتزعمهم الايمان به اما الاحاطة بدات الله فأمر لم يكفره والعقل والحس عاجزان عن ذلك .

وبالذم لعقل المسرع من الحس والمبادئ العقلية الفطرية ثبت وجود موجود واجب الوجود بداته غير محتاج لغيره وكل من عده محتاج اليه فهذه وظيفة لعقل ، اما الدليل الحسي او العقلي على ماهية ذلك الموجود وكيفية وتمثلها للعنان فمستحيل ، لان الله لا يدركه الابصار ولا تحيط به العقول فالعلم به سبحانه علم بوجوده لا احاطة بداته ولا يلزم بين العلم بالوجود والاحاطة بالذات ، ولما مثال على ذلك قوله المثل الاعلى - كما يلي لو رأينا سفعة من رمل او رمل او رماد او همام منبذ تحالف لون الارض لكان ذلك دليلا قاطعا على ان اناسا حلوا هذه المحل وسودوه وقد قيل ان المعرة بدل على التعبير . فتس وجود اناس حلوا هذا المكان وحلقوا تلك الانوار دليل عقلي حسي قطعي وهذا ما يطالب به جماعة الملحدين ومكبرى دليل العقل .

أما صفة هؤلاء الناس وشخصيات دوائهم وبسرهم نفسياتهم وسحباتهم فأمر فات الحس والعنان ومهدا بوجوه القول . بأن العقل يعرف الله ولكنه لا يحده

٣ - لا ريب ان في بعض الطرق العقلية محاولات وانها غير مأمونة ومن تلك الطرق ما يسمى علم الكلام بالمطالب السبعة (٨) .

وما سي على مثل هذه المطالب فكما قال ابن بيمه - رحمه الله - اما ان نطلع المستدل على صحتها واما ان يترجم لها لوازم معلومة انفساد في السرعة والعقل (٩)
٤ - سمحت ادلة وجود الله وبقرتها برود الملحدين فممنها ما سردته ومنها ما سردته ولن نخرج عن شرط مسح الاسلام ابن بيمه فلا نقبل الا ما يعنى العقول على صحته وكان شرعا .

قال ابو عبد الرحمن ولا يقول فابل ان اتقوا العقول مطلب معدر فان المبادئ العقلية الفطرية مبنية عليها ولا يكرها الا من عتب به سنة افسدت عقله وبظنه

(٨) راجع كتاب : آيات الله في الأفتاق للاستاد محمد أحمد العدوي ص د - هـ

(٩) موافقة صحيح المعقول لصريح المعقول لابن سمية ج ١ ص ٢١

برهانان نفسيان

ادا لامستك بوجه من بركات الله وهرعت الى بيوت الله مؤدباً صلاتك فانه يمثل امامك كل شيء بسنة مند ان تكبر تكلمه الاحرام فان لم يكن ثمة شيء بسنة فانه يمثل امامك ذكر باب الطهارة او يمثل امامك الاعتذار لتي ستواجهها عيباً عليك ، او يمثل امامك المحجج التي سرخصها بحالها في رأى ما وهكذا وهكذا لان من احساس تسعك عن صلاتك حتى ولو كانت بكتة تسدر ايسامتك في الصلاة ولو لم تكن في صلاة ما مثلت امامك .

الا يرى في هذ دليلاً على ان وجود الشيطان حق وان اللمس مسيطر عليك بوساوسه وان الخزاء في الاخرة حق ، انه برهان نفسي لامرته فيه دليل انك لو كنت في حسنة ساعره لكنت في وعي نام بحليستك متفاعلاً معها عانه المتفاعل ، ذلك انك في هو واللمس مرند ان بدهيك عن غرائمك فكيف بلهيك وت في هو ؟ ان المصغر لا يصغر

وان المرء ذا حربه امر حتى قلند الى ربه اما بدعوات من السباط واما سلاوه هرا واما سجديات لله ، افلا يكون هذ برهاناً نفسياً اخر على وجود الله ؟ اجل انهم يقولون - وجود الظلمة دليل على وجود الماء وان في الظلمة الى انظاف انه وكيفية ساهده ، ذلك ان احدنا نصاب بعيان نفسي عمده فيحس بالموت و يحس بظهور بطن ، به احله فمسح بفسه سجداً عظيماً وخاف من الموت وليس ذلك خوفاً على سبات به كرعيب المطالم بحلف لمن مالا وسررهم اسد فلاسا من ظهور بلا وبر . ولكنه يخاف ان يلقي الله بأوصار ومعاصي كالحبال وسوف في نفسه ان يحس من الموت ليعود الى ربه . انه برهان وجود الله وهذا لخوف بذارة من الله .



Fragment of text from the left edge of the page, possibly bleed-through or a partial line of text.

البرهان الأنطولوجي " الوجودي "

ان ديكارت الذي دعا الى اقامه المناهج العلميه في البحث والتأسف على ما بيّس من الافكار الواضحه المميره اصطع اشك في تلمى كل حقيقه بحيث لا يتنفسها تعليدا بل بالعربلة والنقد :

وصحبت الحصفه عند ديكارت ليقب بأنه موجود لانه يفكر ، انا افكر د انا موجود .

وحقيقه انا افكر اذا انا موجود بنى عليها ديكارت هذه الامور :

١ - ان ناقص لاسي ونا افكر كست اشك وانشك ادنى مرتبه من اليقين ، فهو ناقص ، وانا متناه لاننى كل لحظه اعرف ما لم اعرفه قبلا .
فال ابو عبد الرحمن المتناهي هو ما قبل محدد لاضافات او لسلب واللامتناهي هو ما كان كماله بحيث لا يقبل محدد صفة لم تكن له قبل ذلك .
لمتناهي : ماله اول وآخر واللامتناهي ليس له اول ولا آخر .

٢ - لدي فكره ، كمال بلامتناهي في جنبه فكارى لاسي عرف اسي متناه غير كامل وب اعرف ذلك من نفسي ما لم يكن لدي فكره عن وجود اكمل من وجودي عرفه بالفاس اليه ما في طبيعتي من غيوب .

قال ديكارت في التأمل الرابع :

حين اعسر نفسي ساكا اى حين اعسر نسنا ناقصا بعد على سواه معرض لدهى بهوه في التميز والوضوح فكره عن موجود كامل ومستقل عن غيره اهـ

قال ابو عبد الرحمن والمنطق الصوري القدم براعى القسمة العقلية في فرض الاحتمالات فدا تصور ان فلانا كامل من بعض بوجه كان تمام القسمة العقلية التصوريه لتصور لاصداد ذلك بكامل من بعض الوجوه ، او ان يكون معلوم الكمال من جمع الوجوه فكامل مطلقا وغير كامل مطلقا وكامل من وجه او من بعض الوجوه هي تمام القسمة العقلية ، وذلك دليل على ان العقل لا يصور سنا الا ولده فكره عن اصداد ذلك

سى

٣ - بصوري لكامل غير مساو ليس مجرد تصور في ذهني لاحقيقه له في الواقع بل وجود الاعظم الاكبر في الحقيقه كثر من مجرد وجوده في الصور ، لاسي دا بصورت كاملا ومن منصفات الكمال لوجود وغير لوجود عانه في النفس فكيف انصور كاملا ماكن غير موجود ؟!

ولان تفكري ستلزم اسباب افكر فيها اد لا وجود لفكر لا يكون تفكرا في شيء
٤ - بصوري لكامل لامتناه من الذي اودعه في عقلي ؟ لاند ان يكون واهنا هذه الافكار كاملا لامساها لاسي اسب فيما مضى اسي نفس متناه ، لان معقد تي عن كامل لامناه لانك ان تصدر من غير اكامل امتناهي الذي هو انا ومن خواص النفس ان ماهو اكبر لا يمكن ان ينتج عما هو اقل .

٥ - اذا فوجود جوهر (١) لامناه اري سره عن انحر قائم بداته محط بكل شيء قادر على كل شيء . حفظة بقبية بديهية في منتهى الوضوح وانميز
وفان ابو عبد الرحمن : ليعني عنى عشاق الحفظة امورا :

اولها

اسي محفظ شعيرات دنكارب كسمسه الله جوهرها ، وان لم يكن شعرا سبها وهذا لا شعرب من دنكارب المسيحي فلا تأخذ علي حواسي لسلفسور دنك وحفظطي شعرب دنكارب او غيره ضروري حتى لا يكون لس في فهم مذهبه ، واحظر الانشاء الكفر ، ومع ذلك فحاكي الفكر ليس بكافر .

ثانها

ان نصاد هذا الدليل الوجودي من (كسب) الى السبح مصطفى حسري كنهم سم مهموا هذا الدليل
والدس حكو انصب هذا الدليل لم بصوره على الصحيح فارت ان سع ما وقع
من مؤلفات دنكرت هذا لدليل معتمد عنى ترجمه بملاب دنكارب لدنكورس عثمان

١ ، عباره الجوهر برد في كلام الفلاسفه قديما وحدينا ، وهي سمنه غير شرعه والله لا يوصف الا بما وصف به نفسه سبحانه وتعالى

أمير وكهل الحاج ، فاستخلص من ذلك الصورة لصحيحه بذهب ديكارت بالتنظيم
الذي سبق ، والله الحمد على ذلك .

وثالثها :

أسي سيد الامان بما يقرر في دراسنا الأصوليه من أن حكمتك على الشئ فرع
صوره ، وأن الأستاذ الكبير العماد رحمه الله لم يعط الا صورة منتشره غير متكامله عن
هد البرهان في كتابه (الله) فكيف يتسر الحكم به أو غلبه قبل تصوره بكمال تدرجاته ؟
ورابعها :

أن هد لدلس سمي وجود ، لأنه مسبق من وجود لاسان بل من أحص خصائصه
وهو المفكر كما مر انها وسمى أوتولوجيا لأن القدس أسسم لأوتولوجي هو ابدى
صاعه في صورته الأولى ، ولكن ديكارت جعله حقيقه عديمه وبوسع في شرحه
وخاصها .

أن هذا البرهان سمي بالبرهان الوجودي أو لأوتولوجي و برهان الكمال
أو الاسكمال أو لبل الأعلى أو لاستعلاء ، فافهم هذه السميات لتعرف مدلولها في
كتب الفلسفة .

وسادسها

أسي سأذكر جميع الاعتراضات والانتقادات بوارده على هد البرهان ثم اخص ماصح
في خضم ذلك العراك الفكري ،
وسابعها :

أسي متمس في بصوحى بدين ما عساه سقى ذلك البرهان و سسد ، ومترر الحكم في
لو صح ان هذا البرهان لاساب وجود الله من الناحية لعقله لم يكن من طرق لسلف هل
سستدل به م برده ؟!

وثامتها :

أسي مسلط بعض لأسئله سى بكف عن عوامص ذلك البرهان لسحلى صورته
الحقيقه ومادى بهذه النقطة الأخيرة .

تساؤلات في هذا البرهان

قال أبو عبدالرحمن :

لا مرء في أن في طبعه لفكر الانساني الخليليه استكشف العجل والأسباب فانا امعكر
لدى فكرة اللامتناهي فمن الذي أودعها فكري ؟
نقول ديكارت . هو الله الكامل اللامتناهي . فأنى لاسمساوات هكد ؟
لماذا لانكون هذه الأفكار تحفقت بواسطتنا من صميم أنفسنا ؟
ولماذا لا نكون هذه الأفكار بحضرت من محيطنا ووسطنا ووجدنا أو أي شيء آخر في
هذا العالم ؟

ولماذا كانت هذه الأفكار لم تتحقق ألا بواسطة موجود غير العالم ؟
ولماذا اشترط لذلك الموحود الكمال واللامتناهي ؟

الشيء لا يخلق نفسه :

يو كانت فكره ابو حود ابو حبت الكامل اللامتناهي مستعنه عن عبرى مسعنه يعنى لما
كنت أنك في شيء ولا أسهبي شئت ولا أفسر إلى كمال كنت أحنى نفسى على مسهبي
الكمال ولكن هذا لم يحصل لأمر :
أولها :

أن معرفتى سرى في كل يوم في مرات الكمال فهذا الاريفاء في معرفه دليل على وجود
النقص فيها مما يجعل الخطأ يسرب إليها ، فعلى طبعه لاسان اساء كثره بانعوه لم
سحنى بعد فعلا وانكمال حفا هو وجود انعوه ويفعل في ان واحد وهذا ليس لا الكمال
اللامتناهي .

وثانمها :

أن معرفتى منها ارتفت في مرات كمال لا استطع ان أنصورها لا مساهد بالعمل
لأنها لن تبلغ درجة ليس بعدها من زياده .

وثالثها :

ان استمرار وجودى من لحظة إلى أخرى يحتاج الى بعسل فكوبى موجودا منذ لحظة
الى أخرى ليس سبب لكونى موجود الآن ماله يكن نفسه فوه يخلنى حفا حديد لو كنت
حفت نفسى في البداهة لوحت ان أحييتها من حدى في كل لحظة ثم بي ولكن اساهد ان
لاسن محكوم بحضرت الدر ، والذي يخلق نفسه يستطيع ان يحفظ به عمومه هد على .
فهل ثمة من يدرأ الموت عن نفسه ؟!

ورابعها :

أن الحكم بأن الشيء لا يخلق نفسه بديهية عقلية .

الكمال من الأكمل :

ولا يمكن أن تكون فكره لكامل اللامتناهي حاصلة من محيطي وشمعي ، لأن هذه الفكرة حاصفة من عريضة لعقل لدى من حصلت الفكرة من مجموع محسوساتي ونحاري في محيط هذه الحصة وذلك للجمع إلا أن محيطي لم يودع في تلك العريضة عريضة التعمل ففرق بين هذا وذاك .

ووالدای فيها قطعا لئسا على في حفظ وجودي وحلمي لأتأها يقسان ، وفي وجودها لا يمكن دعومة وجودي ، فكيف يستطيع حلفي ولا يستطيع حفظ الحق ؟
ب. موسى ليس يفعلها فكذلك حياي ، ولا يجوز لي أن أتوهم عللا ككرة أخرى معاوس على إحدای ونصف من إحداهما فكري عن صفات الكمال ومن ، لأخرى فكري عن كمال آخر سم من مجموع هذه الكمالات فكرة الكمال اللامتناهي التي استهنا إلى الله ومعنى هذا أن جمع هذه الكمالات بوجد حصته في جهات تكون ولكنها لا تتم في موجود واحد .

لا يجوز لي هذا التوهم لأن الكمال اللامتناهي من مفهومه لوحده والساطه أو امتناع المعرفة .

الكمال اللامتناهي هو أن يوجد في موجود واحد فإن يفرق في موجودات لم يكن كل موجود منها كاملا ، ففكره كمال اللامتناهي محرم إذا بصور أنها في موجودات متعددة
قال أبو عبدالرحمن

وهذا مفرق نظري من تعويين سسنة الوجود واحد وممكنه ، ومن هل وحده الوجود ، وليس معنى هذا إنكار الأسباب والعلل ون الشيء يحدث من عدة عوامل ، ولكن ما لا يصح قطعا أن لا ينف كل العوم من عدة لا منه وحده ، وإبصح هذا في برهان لعله يدي سذكركه مستقبلا من أعانسي الله وفسح في عمري وبالله أشيد

ولما يصح أن يكون في لعالم جهد واحد فيها الكمال اللامتناهي وحب صوره أن يكون ذلك الموجود اللامتناهي موجود في عمر العالم سمر عنه بكل صفات كمال انطقه للامتناهي لأن الكمال لا ينتج إلا من أكمل .

إذن فالكوجيتو الديكارتية تمخضت عما يلي :

١ - أن ديكارت يفكر .

٢ - أن ديكارت موجود .

٣ - أن الله « الكامل اللامتناهي » موجود .

٤ - أن العقل الشري نور فطري وهو المصدر الأولي من مصادر المعرفة ، ومعرفة معينة لأنها مسمدة من الكامل اللامتناهي ، ومسه على « صدوقه الله » كما في بعد ديكارت - والله أعطانا العقل لتدرك به الحقيقة ، فلا بد أن تكون معرفته بنفسية ، لأن الله لا يخدعنا . لأنه الكامل اللامتناهي .

فإن أبو عبد الرحمن مصادر المعرفة التي سجنها علم المنطق كثره ، إلا أن اختلاف في أولوية بعضها من بعض وكونه حكماً على غيره المحصلات للعلم ، فالمصدر الأولي عند (الملل) كتابهم فإن كان هودياً فالنورانية ، وإن كان مسيحياً فالعقل ، وإن كان مسلماً فالقرآن والحديث وإن كان ياطباً فنقول ، الامام المعصوم وهكذا .
والصوفيون يعمدون مصدر الإلهام والكشف والأحلام والاشرافة وهذا كثر عندهم الشريفة .

والمعلاسون يعمدون معارف العقل حسب صوته ، والمادون وأهل المنطق الوضعي يعمدون معارف الحس والمحركات ومحرفو الأدب يعمدون سب الساعرة ، والحساسون وإن اختلفت سمياتهم يهرون بكل هذه المصادر .

فإن أبو عبد الرحمن والذي يدس الله به أن لكل مصدر وظفته والعقل لا يحيل سناً منها ، ولكنه قد يحيل بعض ما ييسب لها من معارف تكون ادعاء كادماً ، ويعتد حراماً بأن العقل نور من الله غير محور غلته الوصول إلى حقيقته إلا أن ربه في درج الكمال رهن حوه الطبيعي والنفائي ورهن مكسباته من العزائم الفطرية والمعطيات الحسية والتحرسية وما أشبه ذلك .

وهذا فإنا نقول العقل هو الحكم على المعارف انفسه التي تنبؤ من المحسوسات والرفعات اعتمده ، لأنه الذي يميز صحيحها وسقيمها ونكفي منه من أهم شروط استكشاف بل كلها تعود إليه وحر معارف العقل ما ستمده من عزيمته الفطرية المنبئة في احساحه إلى الأكمل ، فما صدر عن الكمال المنطوق من خصوص سمعه أذهب

المعجزة الكونية والواقع التاريخي اسوانر ومعجزة القرآن المعجزة العظيمة ومعجزة الأمية في
السرير والحقائق العظيمة التي يعجز عن تحصيلها بواضع الشر فكيف يأتي لم يس
كناما ، وهم بخطه يمينه ، ولم يتعلم على ذكائه ، ولم يبل مؤهله في جامعه ، ولم يكن له
أسفار ، وما كان أعداؤه تهمنونه بكذب .. صوات الله وسلامه عليه ؟

قال أبو عبدالرحمن :

وإذ بمحصلات العلم والترسب لدي نوره ، وهي أن حقائق الشرع حكم على كل
مصادر المعرفة ، سر يطة أن ثبت بلغتها عن الشارح وأن يصح الدلالة وهي حقائق يمينه
قطعية بانه ، لأن العمل كما قلنا يدرك بعضه وسرك حاجته إلى الأكمل ، وقد تأيد له
بالمعجزات التي ذكرناها انها أن هذه الصوص صادرة عن « الكمال المطلق » فهو
مصطر إلى الاستسلام لحقائق الدين ، فان عنت به شبهه سكتة في شيء من حقائق
الدين عاد إلى ضوابطه الأولى :

١ - بعضه

٢ - إيمانه بالكامل اللامتناهي .

٣ - احتياجه إليه .

فكيف يدعي الكمال من كان ناقصا ؟ وكيف ينفي حقائق الشرع من يعلم انها من
الكامل اللامتناهي ؟ وكيف يستغل عنه بالمعروفه من كان محاسنا إليه ؟

حما إن العمل يناقض بعضه إن ساسي ضوابطه الأولى وإذن فلس الرراع في أن
العمل محصل للعلم وإما الرراع في احكام ضوابط العمل وفوائدها وهدايتها وفي غير هذا مجال
التسبط .

قال أبو عبدالرحمن ولا يأخذ علي أحد معري الكمال عن حصته الأبوته

قال أبو العباس ابن تيممة - طيب الله ثراه .

« وسبب معنى الكمال قد دل عليه القرآن بعبارة مسوعة دانه على معان متضمنه هذه
المعنى فما في القرآن من إيات الحمد له وتفصيل محامده وأن له المل الأعلى وإيات معاني
اسمائه وبحود ذلك كله دل على هذا المعنى ، وقد سب لفظ الكمال فيما روه من أسى طلحة
عن ابن عباس في تفسير « قل هو الله أحد الله الصمد » أن الصمد المسحوق للكمال
وهو السد الذي كمل في مؤدده وأسرف الذي قد كمل في سره . الخ

البرهان الوجودي على المحك :

فكره الكامل اللامتناهي قال بها « أسلم » وسعددها عليه « حويلون » في كتابه « الدفاع عن الأحمق » وكان أسلم كبير البيكنت للأحمق . ويعني به الملحد وقال به « ست أسلم م » وأسعد عنه وقال به الأسقف كنز مري « أمريلم » وقد أعجب به كل من الدكتور عثمان أمين والأستاذ العبد وأسعد الدكتور محمد الهسي ، والشيخ مصطفى صري ، وفلها توماس لأكوسمي فلم يعترف بصحته ، وكذلك الحرسون من أمثال توماس هورم وحاسندي واربولد وغيرهم من اللاهوتيين ، إلا أن لدى نصدي لهذه هو عما يتصل كتب واعتراضاتهم على هذا البرهان كما يلي

١ - لا مشاحه في تصور لعقل بل كامل ، لامتناهي لأنه متناه غير كامل وبكثير الواحد بالقسمه العمله امر مسلم به وبكى هذا التصور لا يكفي في اثبات وجوده وقول ديكارب ان تصور الكامل للامناهي مستحيل على فرض كونه غير موجود مردود بما يهرر في المنطق أنه لا ححر في التصورات ا

ألا يرى أن لتصوره مسع للموجود والمعدوم ؟ وإذن فالوجود وجود ووجود في لتصور ووجود في الخارج أي الواقع ويعني هذا أن الذه يتصور المعدوم موجودا فيكون موجودا في الذه معدوما في الواقع

٢ ما يسته هذا البرهان الوجودي هو استحاله اعتمادنا أن الله غير موجود وأن وجود الله سيء لا يفصل في تفكيرنا عن انصافه بالكمال ولكن الديهي أن عدم قدرنا على الاعتماد في عدم وجود الله . ليس سبب وحيها للاستدلال على وجود الله وأن عدم هذا لانفصال في تفكيرنا لا يثبت أن هناك عدم انفصال في الواقع

٣ غير مسلم لأهل الدليل الوجودي ان بوجود صفة كما لأن كلمه موجود وهي سدو كأنها محمول إلا أنها في الحق ليست من المحمولات إن الوجود معناه وضع اعداد . قال كانت :

« إن تصور عشرة دولارات سيء ، والقول بأن مدينا عشرة دولارات في محظنا سيء ، ححر ومن الباحه انصوريه لا اختلاف بين الدولارت العشره لموجوده والدولارت العشره لتصوره والاختلاف لوحد هو أن الأولى موجوده بينما الدولارت العشره لتصوره التي تتصف بنفس الخصائص ونفس صفات المال غير موجوده .

٤ - إثبات وجود الله سوف على كونه جامع كل كمال وإثبات جمعه كل كمال سوف على كونه موجودا فهذا دور ومصادرة على المطلوب لأن المنحة هكذا « الله موجود لأنه موجود » وفي قواعد المنطق « صدق الفصحة الموحدة مشروط بوجود موضوعها »

٥ - ديكارت محطىء في تصوره « لامتناهيا » لأنه يتمتع على جعل تصور اللامتناهية

قال أبو عبد الرحمن :

الإيمان بوجود الله ووحداسته وكماله فطره ضروريه ، والإيمان بالله يعني عن الأدلة المنطقية ولكننا نرى هذه الأدلة العمليه تعد في إقناع من يعتد فطره واعتبرت عمله الشبه ، وما أكثر هذا النصف اليوم ، والإيمان بوجود الله هو معتد من سبب فطره كما أنه معتد العباد النارس في انتشاره والظن وإثباته أما الإلحاد وخاصة في شرقنا العربي فهو مراد لفناضع الدين بعالموا على فطره ، ولم يصلوا إلى مستوى العرفان بأسر رهد الكون لمكتشفين حقائقه من عباء الطبيعة ، فتساقطوا حيدري تانهس بسطحهم وتعاطمهم معا ولاعان بوجوده بضمه بنا نقاب الفران لكرم السرعه ، وإنما بدأت بالدليل الأوطولوجي وهو على فود ما فيه من إقناع - من أضعف الأدلة لأضعف معتول المشاكن من القوى والأقوى

ودليل على أن الإيمان بـ العلماء تلك النصوص الكثيرة من كتاب هؤلاء المحنصين في سبي معارف الطبيعة بوجودها الاعتد ببله خالق به الكمال المنطق وهذا « نوري حاحارس » رند الفصاء لأول عدن هذه الجمعية بساهد عمله لا برؤيه بصره لما سأنه الملحدون : هل رأيت الله ؟!

والإيمان بالله سيدبل عليه في مباحسا الأولى بسبي الدلائل ، ثم يعتد محالسا مناظره من معروفون بحالسا غير الله كالماده العمماء او المصادفه او بطبعه ، وذلك في بحاسا الأخره ولعد معتد من حدس سحبي أني محمد الانصاف « فأمنح الأدله سبي تصح الاستدلال بها على معصدي فلا أركى إلا إلى أصلها وأقوها وأظهرها ، وسأحصي بالاعتراض الحد الواقعي وسأمتحبه أنصا حتى أعرف وجهه لأن المراد من طول الحدل عركه الأدله وأرحو الله أن سمن بذلك مواريسي يد لسهه وما أفسر ما أكون إلى عموه ورحمته ، وحري عن طلب الحقيقة أن لا يشوي سهمه !

وهذا البحث في إثبات وجود الله وإن طالبت ديوله لس إلا مقدمه لما كنه غيرنا
وما سسكنه نحن من مساحت في الشريع لا في العمدة لأن المستعصين يدس الله غيره
لا يعرفون بأن الدس حق حتى نعلم عليهم المحجه بأن الله حي ولهذا قال بعض
لملاحدة : إذا ثبت وجود الله سهل الايمان بكل شيء !
سافسة الاعتراض الأول :

موخر هذا الاعتراض أن تصور لكامل الالمتناهي لا يلزم وقوعه ، لأن الدهن يتصور
المعدوم موحودا ولا ححر في التصورات ، فمعنى هذا :

أن الكمال الالمتناهي أي اموحود بطبعه المحال قد لا يكون كاملا كما لا مساها موجودا
إلا في الدهن دهن ديكارت أو غيره ، ولا يلزم أن يكون موحودا في الواقع إلا بدليل آخر
دليل غير مجرد هذا التصور !

فانصح أن لدليل لا يظولوجي لا يبعد وحده إثبات وجود الله بل إن وجود الله اذا
سب بدليل آخر فان هذا الدليل الوجودي مفيد في اصاب ان لله صفات الكمال لا اننا
بصدد اثبات وجود الله لا اثبات صفاته .

قال ابو عبد الرحمن هذا اعتراض مستقيم ، ونسأ بعده من ضعف في بيته الا انه
اعتراض على غير دعوى ديكارت اعني أن وحده الخطأ في هذا الاعتراض
« سيء واحد هو سوء الفهم لدليل ديكارت » .

هذا الاعتراض يدفع فهمهم الذي فهموه من دليل ديكارت ونكده لا نقوى على دفع
مافهمه ديكارت و ابو عبد الرحمن معا من دليل ديكارت نفسه !

ان ديكارت وانا عند لرحمن عرفا ان من طبعه فكرها اعص لأتتها سكار ، ولأتتها
سرفهان بلكمال وطلبانه . فستما ان هناك كمالا مطلقا لا مساها وليس هذا مجرد حبال ،
ولكنه حكم واقعي مسعد من طبعه العقل وبصورته وقد قلنا إن انفسه العتله اي
نكير الواحد يحصر الاحتمالات من ظهريات افكر ومار العلط عند « كات » -
بالاصافه الى سوء الفهم لهذا الدليل - سيء آخر هو « التماس مع انفاري »

الا يرى ان « كات » نفس فكره الكامل الالمتناهي في عقل ديكارت بمسأله
الدماغ فعال :

أذا بصورت عشرة دنانير لم يلزم من ذلك أن يكون تلك العشرة موحودة فوجود الشيء المتصور غير محتوم .

وحوايي عن هذا :

إن وجود الشيء المتصور غير محتوم دعوى صحيحة ، ولكن يقول أيضا ما يحتتم تصوره لأنه إن يكون موحودا فعشرة الدنانير غير محتوم تصورها فوجودها أيضا غير محتوم أما الكمال المطلق فتصورها له محتوم ، فإن من أمعن النظر في ندرجات الكمال في الطواهر الكونية لزمه حتما أن يتصور الكمال المطلق ، لأن طلب العلة الكافية من قوايين العقل في بحثه عن حقيقته قال « لا بستر » في « الموندولوحيا » التي عرّفها الدكتور جورج طعمه ص ١٢١ « أن عمليات عقلنا مفهوم على مداس كبير من مبدأ التناقص الذي بالاستناد إليه نحكم بالخطأ على ما احتوى سافصا وبالصحة على ما هو مصاد أو مافص للخطأ ومبدأ العلة الكافية . الذي بالاستناد إليه نعبر أن أي امر واقع لا يمكن أن يوجد وبتحقق بالفعل وأنه فحسه لا يمكن أن يكون صحيحة إلا إذا كانت هناك علة كافية أو حث وجودها على هذا الشكل دون سواه ، مع أنه في أكثر الأحيان لا يمكن مطلقا أن يعرف هذه العلة » أهـ

والعقل ما إدركه نفسه وترقى بلكمال نفس أنه سيمد هذا الكمال من كمال مطلق فوضح الفرق بين المسألين اللتين لم يفرق بينهما « كانت » .

وقد أحاط الاستاد العماد بحواب أحر ولكنه غير ناهض فقال « تستطيع أن تصور عشرة دنانير دون أن تسلم وجودها في الجملة ولكنها لا تستطيع أن تصور كمالا لا مزيد عليه ثم تصور في الوقت نفسه نفسا لا مزيد عليه لأنه معدوم » أهـ .
قال ابو عبد الرحمن :

هذا وارد في غير محل السماع ، لأن « كانت » وعنده من تعاد الاطوبوحى لم يفصلوا بين « الكمال اللامساوى » وبين « وجوده » في التصور ، فحائر أن تصور كمالا لا مزيد عليه ، بأن يكون موحودا ، وأن لا تصور نفسا لا مزيد عليه (بأن يكون معدوما ولعل من الأنسب أن حاور العماد طيسر « عما توسل كانت » فالكلم ذلك الحوار
قال العماد :

لا يستطيع أن تصور كمالا لا مزيد عليه ثم يصوره في الوقت نفسه نفسا لا مزيد

عليه

قال أبو عبد الرحمن :

معنى هذا إما إذا تصورنا كمالاً لا مزيد عليه فلا بد أن نتصوره موحوداً لأن المعدوم غير كامل .

فقال « كات » :

بمعنى هذا صحيح ولكن ليس في هذا سارِع ، بل سبق معك على أن من تصور الكامل المطلق فلا بد أن يتصوره موحوداً ولكن اليقين ثم أن « الكمال » اللامساهي والوجود ناسان في الصور فإن اردت أيها لعقاد أن يكون اعتراضك في محل النزاع فهل . لا يستطيع أن يتصور كمالاً لا مزيد عليه ثم لا يكون موحوداً في الواقع ، لا سارِع في الدلالة على لوجود في الواقع !

وما قولك لا يستطيع أن يتصور كمالاً لا مزيد عليه ثم يتصوره في لوقت نفسه بعضاً لا مزيد عليه لأنه معدوم فعبر وارد علينا لا سارِع لم يحجر عليك بصورك !!

قال أبو عبد الرحمن :

وقول « كات » لا يبرم نوبت للامساهي الكامل في الواقع بمجرد تصورنا له صحيح ومسلم به ونحن (وعود الصمبر إلى اصحاب الاوطولوجي) لم نقل أن نوبت الكامل واقعاً كان بمجرد تصورنا به بل كان حتمه ذلك أنتصور فتصورنا بلكمال المطلق احياري والدي حتم تصور هو ثوته ووجوده . وتصورنا لعشرة دنانير احياري .

وأيضاً فلسفت فكرد لكامل بلامساهي مجرد تصور ولا مجرد حتمه أنتصور ، بل هي شهادة العمل وليس بعض الحتمه فلما رأنا بعض الكيان عرفنا نفساً بلكمال المطلق أو كل الكمال موحود .

قال لاسناد اعتماد عن الدليل لوجودي الذي ادفع الآن عن صحته « ولرهان في الواقع أقوى وأمر من أن نال نيل هذا الاسناد » ونعني بهذا الاسناد اعتماد كات . « .

قال أبو عبد الرحمن

هذه ادعوى صححه ولكن اعتماد رحمة لله ثم نعم عليها الرهان لعوى ولولا نعني لا اعتراض « كات » لأصح الدليل لوجودي مجرد حجه الاعتماد مهاهما . أما الشيخ مصطفى صري فلم يعجزاً رفضه هد الدليل ولا اعتراضه عليه . وقد احكمنا الرد عليه في بعضاً لدليل « كات » ، وعجب الشيخ مصطفى انه اسبر عبارات

المطلق الارسطي الصوري اما الذي يستخدم المطلق في جدله ولكنه يستعلي على وجوده فهو الذي لا يبدعه التمويه .

ويدفع قولهم بأن فكره لكامل ، للامتياهي مجرد تصور في الدهر ان الكمال غير المطلق الذي عرفه ديكرت من نفسه مستمر وجود كمال مطلق فهذا اللزوم العقلي هو في الحقيقة فكرة الكامل للامتياهي ، لأن من هو ان يعقل طلب العنه لكافية كما نقلنا عن « لايتز » أنفا .

اما ان هذا الدليل يحاج الى دليل « اعليه » فهذا له مجال نفاس يأتي في حينه .
قال ابو عبد الرحمن :

وحجه « كاس » وغيره من نقاد الانطولوجي في قوله لا يلزم من وجود المنصور في الدهر وجوده في الواقع نديه عقلية لعب اليها مسح لاسلام اس نيمية في رسالته القيمة « خمسة مذهب لاتحاديين (ص ٦٢) من مسائل والرسائل لسي جمعها محمد رشيد رضا وحققها فقال :

« الامور التي علمها نحن ونصورها إما نابع لها ومنسب لها في الخارج او مترددين ليس بمجرد تصورنا يكون لاعبيها ثبوت في الخارج عن علمنا ودهاننا كما تصور جبل ياقوت ويخر رثيق واسانا من ذهب وقرص من حجر ، فسوت اسىء في نعم وانتهد بر لئس هو ثبوت عينه في الخارج بل العالم يعلم سىء وسكلم به وبكسه وليس لدانه في الخارج ثبوت ولا وجود أصلا » .

قال ابو عبد الرحمن :

وقد أساء في سىء ان الذي يسلم وجود التصور هو حتمه بصورة ، وهذه الحتمه ممثلة في طبيعة العقل الذي لا يشك عند درجه فاصره من درجات الكمال وهو نفس الكمال غير المطلق في هذا الوجود ، وسيزيد المدليل على هذا عند اسنا خمسة الافكار نظرية ونحن ايضا مصطرون للدفاع عن هذا لدليل بوجودي سفانسا فلسفه التجريبي الا نحلر من امثال « لوك » و « داركلي » و « هوم » و « جون استوارت مل » الذين كاس فلسفهم رد عن لغو العفلاسن - ديكرت وسسورا ولا يسر مداركات « عليه » اي الافكار النظرية فهم يردونها وسسوها « مسائل لسر » لآها غير مسنده من الخبر الحسة .

قال ابو عبدالرحمن :

والذي يلزم به المحريين من البراهين ينصو عنه حلد الفى بعير ، كما اعاد نسحا
ان يقول !

دفاع عن هذا المنهج .

وفيل ان امضى في رد الاعتراضات الاخرى وذكر كونه لدلائل العقلية لثبته لوجود
الله احب ان ادفع عن نفسى فانه ربما لا يكون محمودة وهي ان ادى بدأ بالادراكات
الفسدة من عقله وحسية في الاستدلال على حتمه لانوهه يخالف منهج السلف وهذا
ماقرره عنقري الاسلام الكبر بو لعنن احمد بن سمة - رحمه الله . فقال « واما
الطريقة الفسدة الكلامية فاهم ابتدأوا بنفوسهم فجعلوها هي الاصل الذي يفرعون عليه
والاساس الذي يسور عليه ، فتكلموا في ادراكهم للعلم انه بارة يكون بالخس وتاره بالعص
وباره هها فصكلمة الاسلام عرضهم في العالب انما هو اساب صانع العالم والصفات التي
ها ست لثوة على طريقهم ثم ادا اسوا السود بنفوسها السمعات وهي لكتاب والسنة
والاجماع وفروع ذلك ، ثم ذكر طرق الطبيعيين في انبائهم واحب الوجود ساء من جهة ان
الوجود لا بد منه من وحب ثم قال . وهذه انطرق فيها فساد كبير من جهة الوسائل
والمناخض فحاصلها بعد النعب لكبر واسلامه حر فصل . فهي لحم حمل عب على رس
حمل وعرا لاسهن فرغى ولاسمين فسفل . وهذه بطرق كبره المدمات سمنطع لسالكون
فيها كثيرا من ابوصول ومعدمايها في العالب انما مستهه بنع اسراع فيها واما حفيه لا
بدركيها لا الادكاء . وهؤلاء الفلاسفة لاسقو منهم اسار على جمع مدمات دليل الا نادرا
فكل واحد به طريقه في الاستدلال « أهـ (الفتاوى جمع اس فاسم ح ٢ ص ٢٠ -
٢٢) بصرف وختصار .

وكان سح الاسلام قد فرر قبل ذلك وفيل ان ولد ديكارت بفرور (ان الامان بالله
فطرى ضرورى ، وذلك سد رسوفا في انفس من سدا العلم لرباصى ، كقولنا ان
الواحد نصف الاثنين) (الفتاوى ج ٢ ص ١٥ - ١٦)

وما لاحظه سح الاسلام في الفلسفة ابتدعه لاحطاه في انفسه الحديثة فكل واحد
من هؤلاء الفلاسفة له طريق خاصه في الاستدلال كديكارف وسورا ولاسر وكامب
وناسكال وهنجل وسلسح وعمرهم وعمرهم لا يحددهم بنفقون على طريقه وكل المتحدين

لمهج السلف من فلاسفة المسلمين ومكلفهم في اضطراب وتعرق واحتلاف كثير ، لا يجد الاتفاق في الاصول عند احد غير اهل السنة والجماعة .

ويصح مما سبق ان العيب في الاعتناء بالادلة البطرية منحصر فيما يلي .

١ - تقدم الادراكات النفسية على ضرورة الفطرة ولواحب اتناع طريقة التنسب في لدعوة الى شهادة أن لا إله إلا الله بمقتضى الفطرة .

٢ - فساد المقاصد في طرق الفلاسفة فهي مرله قدم وفيها تعب ، ثم على فرص السلامة فخرها قليل .

٣ - فساد وسائلها لأن مقدماتها إما مشتبهة وإما خفية

٤ - وطرفهم اتناع للظن لانه لايفق منهم بيان على طريق واحد .

قال ابو عبدالرحمن :

فمن لا يعمل ويؤديه ن يعمل اساس قد سال منا بهذه الامور واسي يجب ان يلي

١ - أسى شديد الايمان بصحة الطريقة السلفية طريقه التنسب واسدليل على ذلك

أسى « مسلم » كاف .

٢ - ساعد فصلا خاص عن (دليل الفطرة) وانه نفسي لانه لايجمل مرحوحا

وساعد فصلا اخر في ترفد دعوى محافى الطريق السوية لعائلان لايصح الايمان الا

بعد شك ونظر .

٣ - لم يكن انماي بالله وملائكته وكتبه ورسوله - ولله الحمد موقفا على هذه لادنة

العصية . وظاهره ذلك اسى أقرأ الدليل الاحادي على فونه فأعلم بغيته بموه فأكسف

عن ربه عدد من الله ثم من بماي لمسوق بعائم على فطره والمقصود اسرعه

٤ - انماي الفطري اسح لى ان اساطن فيما عده ، وانه سيجعل ن مخالفه بطر

صحيح اليه فعمدت الى هذه سراهين العمله بعدها ورهبها محك الايمان لفطري

الضرورى فما صح الحماء بدلس لفطره ، وما كان خطأ اوصحناه وحررنا لعمول من

اسره فانه محظور ثم !؟

٥ - سأصط فو بين العقل بصوابه المستعد من طبعته وواقعة انشهود حتى لا يصل

ويتبدد ويضع هباء في اللامحدود .

٦ - ان طريق الدعوة الى الله يخلف باحلاف كل زمان وأهله فالامون الذين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الايمان بالله لم تتفتح ادهانهم الى الشبه الالحادية المحذره الا في اليوم في عصر العلم ، فاد انجها الى مفومات تلك الشبه تبعها وتغربلها قائما نحاول رد الملحددين الى فطرتهم .

وحن في كل ذلك نستمد من حقائق الدين ، وانما يخاف على من تصدى لهذا الامر وقد عطست الشبه مور فطرتة ووقف ايمانه على ما يصح له من نظر عفى لم يصطه بفيوده .

٧ - نحن المسلمين الفطرين اسعد بنظر العمل الصحيح من اولئك التائهن ، ولنسلطه على تفعداتهم او مقدماتهم الخفية المشبوهة .

٨ - ان شأنا على اليهود مثلا لاعملا من قول « لا إله إلا الله » لو فالوها هم وكذلك طرق المتفلسفة لارد ماكان من حير فييل اذا كابت طرفهم في جملتها فاسده وكنا عليهم من الساحطين .



البرهان الفطري

« كل مولود يولد على الفطرة » حديث رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم حابر بن عبد الله وسمره بن جندب وابن عباس والاسود بن سريع وابو هريرة رضي الله عنهم واما صح من طريقه ونوار عمه ورويت في معناه احاديث ودلت عليه النصوص من القرآن واحتملت ابطال المذنب والملاحدة والفلاسفة والعمياء والاشباح والصفهاء والنظارة والفسرس وشراح الحديث ودكاره هذا الخيل ومؤهده في اسكاه جمعته الفطرة وتعددت اذاهب في ذلك .

قال ابو عبدالرحمن :

والعجيب ان الدليل الفطري من اموي حجح لموحدين في استدليل على وجود الله وفي لتدليل على عدم الله وفي استدليل على قدره لله وفي مسأله اطفال المركب وفي بحث محاسن الاسلام ووسطته وبكفه دليل لم يجزر ولم يفتح المعهوم ، وحطنا هنا ان نخرج هذا الحديث وسحت في صحه ثبوته ثم في بعدد المناظره ثم في مخرج الاحاديث الواردة في معناه ثم في دلالة الآيات القرآنية الواردة بهذا المعنى ثم ناستعراض الخلاف في ذلك ثم نتحصى وتقرير ما نحصاره من تلك الاقاويل .

طرق هذا الحديث عن ابي هريرة :

رواه عنه ابو سلمه بن عبدالرحمن وحميد بن عبدالرحمن وابو العلاء وهمام بن منه وابو

صالح والاعرج وسعد بن المسيب وطاووس وعماره مولى بني هاشم وانك نخر مجها

حديث ابي سلمة بن عبدالرحمن :

رواه عنه ابن سهاب الزهري ورواه عن الزهري الامام اس ابي دناب ويونس ورواه

عن يونس عبدالله بن المبارك وابن وهب .

فأما رواه دم عن اس ابي دناب عن لوهري فقال البخاري في صحيحه حديثا دم

حديثا ابن سي دناب الزهري عن ابي سلمه بن عبدالرحمن عن ابي هريره رضي الله عنه -

قال قال النبي صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهوداه او

يصرانه او مجسانه كمثل المهيمه تتبع اسهيمه » . (فتح الباري ٣/ ٤٩١ - ٤٩٣ م)

وأما رواية عبدالله بن المبارك عن يونس عن الرهري فقال البخاري : حدثنا عدنان
أخبرنا عبدالله - هو ابن المبارك - أخبرنا يونس عن الرهري أخبرنا يونس بن عبد الرحمن
ابن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما من مولود
إلا يولد على الفطرة » الح إلا أنه قال « كما تسبح بهمه جمعاء هل يحسون فيها من
جدعاء » ثم يقول أبو هريرة - رضي الله عنه :

فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (فتح الباري
ج ٣ ص ٤٦٥ رح ١٠ ص ١٢٠) وأما رواه ابن وهب عن يونس عن الرهري فقال
مسلم في صحيحه حدثني أبو الطاهر وأحمد بن عيسى قال حدثنا ابن وهب أخبرني يونس
بن يزيد عن ابن شهاب أن أبا سعيد بن عبد الرحمن أخبره أن أبا هريرة قال قال رسول
الله ﷺ « ما من مولود إلا ويولد على الفطرة » ثم يقول :

أفروا فطره الله الذي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (صحيح
مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

حديث سعيد بن المسيب :

رواه عنه الرهري ورواه عن الرهري الزبيدي ومعمر فأما رواه الرسدي عن الرهري
فرواها عنه محمد بن حرب ورواها عن محمد بن حرب صاحب من الوليد وكثير بن سعيد ،
فأما رواية صاحب من الوليد فقال مسلم حدثنا صاحب من الوليد حدثنا محمد بن حرب
عن الرسدي عن الرهري عن سعد بن المسيب عن أبي هريرة أنه كان يقول قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه
ويصرانه ويمجسانه كما تسبح بهمه جمعاء هل يحسون فيها من جدعاء »

ثم يقول أبو هريرة وأفروا (إن سبهم) فطره الله الذي فطر الناس عليها لا تبديل
لخلق الله (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٢) .

وأما رواية معمر فرواها عنه عبدالرزاق وإسحاق بن راهويه وعبد بن حمد . فأما
رواه إسحاق فقال ابن حبان في صحيحه أخبرنا عبدالله بن محمد لاردي حدثنا
إسحاق بن إبراهيم .

قال أبو عبد الرحمن هو ابن راهويه - أبا عبد الرزاق أسانا معمر عن الرهري عن
سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « كل مولود
يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ويصرانه ويمجسانه كما يتحون أباكم هذه هل يحسون فيها

من حدعاء « ثم يقول ابو هريره فأقرأوا - إن شئتم - فطرة الله التي فطر لناس عليها
لاتبديل لخلق الله (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٣٠) .

وما رواية عبد الاعلى عن معمر وعبد بن حمد عن عبدالرزاق فقال مسلم . حدثنا ابو
بكر بن ابي نسيمة وعبيد بن حميد قال ابو بكر حدثنا عبد الاعلى وقال عبد بن حميد
حدثنا عبدالرزاق كلاهما - ي عبد الاعلى وعبدالرزاق - عن معمر عن الزهري بهذا
لاساد اى اسناد الزبيدي الأنف الذكر وقال :

كما تنح الهيمه هيمه ولم يذكر جمعا (صحيح مسلم ح ٨ ص ٥٢ - ٥٣)
حديث همام بن منبه :

رواه عنه معمر وعن معمر رواه عبدالرزاق ورواه عن عبدالرزاق محمد بن رافع
واسحاق بن راهويه .

وأما رواية محمد بن رافع فقال مسلم حدثنا محمد بن رافع حدثنا عبدالرزاق حدثنا
معمر عن همام بن منبه قال حدثنا ابو هريره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فذكر احاديث منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من يولد على هذه
الفطرة فأنواه يهودانه وينصرانه كما ينتحون الابل فهل يحدون فيها حدعاء حتى يكتوبوا
انتم تجدعونها »

(صحيح مسلم ح ٨ ص ٥٣) .

وأما رواه إسحاق فقال المحاربي أخبرنا إسحاق بن إبراهيم أخبرنا عبدالرزاق
أخبرنا معمر عن همام عن نبي هريره قال قال رسول الله ﷺ « ما من مولود إلا يولد
على الفطرة فأنواه يهودانه وينصرانه كما ينتحون النهمه هل يحدون فيها من حدعاء حتى
يكتوبوا أنتم تجدعونها » .

(فتح الباري ج ١٤ ص ٢٩٥)

حديث أبي صالح

رواه عنه ابنه سهيل والأعمش ورواه عن الأعمش كل من حرير وأبي معاوية
وعبدالعربر بن ربيعة اسامي ووكيع ورواه أيضا سعة وغيره كما قال الترمذي (محمد
الأحوزي ح ٦ ص ٣٤٦) .

وأما روايه حرير فقال مسلم حدثنا رهير بن حرب حدثنا حرير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « مامن مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

وأما رواية أبي معاوية فقال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو معاوية عن الأعمش بهذا الاسناد أي إسناد جزير الأنف المذكور وفي روايته : إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

ورواه عن أبي معاوية أيضا أبو حرب قال مسلم حدثنا أبو كريب حدثنا أبو معاوية حدثنا الأعمش . الخ . وفي روايته ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة حتى يعمر عنه لسانه (ج ٨ ص ٥٢ صحيح مسلم) .

ورواه عن أبي معاوية أيضا ابن عمير قال مسلم حدثنا ابن عمير حدثنا أبي عن الأعمش . إلح تلفظ مامن مولود يولد الا وهو على الملة (ج ٨ ص ٥٣ صحيح مسلم)

وأما روايه عبدالعزير بن ربيعة الساسي فقال الترمذي حدثنا محمد بن يحيى القطعي أخبرنا عبدالعزير بن ربيعة الساسي أخبرنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٣٤٤ - ٣٤٥) .

وأما روايه سهيل بن أبي صالح فقال ابن حبان في صحيحه أخبرنا عمر بن محمد الهمداني حدثنا محمد بن إسحاق السعاري حدثنا يحيى بن بكر حدثنا الليث بن سعد عن يحيى بن سعد عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٢٩) .

وأما رواية وكيع فقال الترمذي حدثنا أبو كريب والحسين بن حرب قال أخبرنا وكيع عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ نحوه معناه وقال يولد على الفطرة (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٣٤٦) .

قال أبو عبدالرحمن :

هو نحو رواية عبدالعزير بن ربيعة الأنفة الذكر .

حديث أبي العلاء عن أبي هريرة :

وأما رواه أبي العلاء عن أبي هريرة فقال مسلم حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا
عبد العزيز بن يعنى الدراوردي - عن العلاء عن أبي هريرة - أن رسول الله ﷺ
قال : « كل إنسان تلده أمه على الفطرة وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فإن كان
مسلمين فمسلم » كل إنسان تلده أمه يلكره الشيطان في حضنه إلا مريم وابنها (صحيح
مسلم ج ٨ ص ٥٤) .

وقال ابن قتيبة في إصلاح العلق حدثني أحمد بن سعيد عن أبي عبيد - هو القاسم
بن سلام - عن أسامة بن جعفر عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبي هريرة .
(نقل من الحاشية على هذا الحديث من كتاب (غرب الحديث) لأبي عبد القاسم
بن سلام ج ٢ ص ٢١) .

حديث الأعرج عن أبي هريرة :

قال أبو داود حدثنا المعنى عن مالك عن أبي الربيع عن الأعرج عن أبي هريرة قال
قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنبع الأبل
من بهيمة جمعاء هل تحس من جدعاء »

(سنن أبي داود ج ٢ ص ٣١ وموطأ مالك عن معنى الأعرج ج ٢ ص ٢٣)

فهذه رواه مالك عن أبي الربيع عن الأعرج ورواها خالد الواسطي عن عبد الرحمن
بن اسحاق عن أبي الربيع عن الأعرج ورواها خالد الواسطي عن عبد الرحمن بن اسحاق
عن أبي الربيع عن الأعرج ورواها جعفر بن ربيعة عن الأعرج إلى حر الأساد بلفظ
كل من يولد على الفطرة ذكر ذلك أبو جعفر بن عبد البر (فتح الباري ج ٣ ص
٤٩١) .

ورواها أحمد بن أبي بكر الرهري عن مالك قال ابن حبان أحسننا عمر بن سعيد
الطائي مسح أسنانيا أحمد بن أبي بكر الرهري عن مالك عن أبي الربيع عن الأعرج عن
أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه
وينصرانه كما تنبع الأبل من بهيمة جمعاء هل تحس من جدعاء » (صحيح ابن حبان ج
١ ص - ١٣٣) .

حديث حميد بن عبدالرحمن :

أجرحه الدهلي في الرهريات من طريق الأوزاعي عن الزهري عن حميد عن أبي هريرة (فتح الباري ج ٣ ص ٤٩١) ورواه ابن حبان في صحيحه .

قال أنحربا الحسين بن عبدالله بن يزيد القطان حدثنا موسى بن مروان الرقي حدثنا مشر بن إسماعيل عن الأوزاعي عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة عن النبي ﷺ : قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ٢٩٢) .

قال أحمد ساكر رحمه الله . إنه لم يحد في غير صحيح ابن حبان وفي إشاره الحافظ ابن حجر الالفة الذكر .

قال أبو عبدالرحمن :

هذا حديث أبي هريرة روى عنه من أرا عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب ثم إن هؤلاء الجماعة ثقات أناب مأمونون وورد بعد هذا شواهد عن غير أبي هريرة كما يلي

حديث الأسود بن سريع :

رواه عنه الحسن المصري ورواه عن الحسن بن يوسف بن عبيد والسري بن يحيى وأما رواية نونس بن عبيد فرواها عنه إسماعيل بن علي وهشم . قال الإمام أحمد بن حنبل في مسنده حدثنا إسماعيل هو ابن علي حدثنا نونس هو ابن عبيد عن الحسن بن الأسود بن سريع قال رسول الله ﷺ « كل سمه تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها فأبواها يهودانها أو ينصرانها » (تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٢) ورواه السناني في كتاب (السير) عن زياد بن أنوب عن هشيم عن نونس بن عبيد عن الحسن المصري قال حدثني الأسود بن سريع (إلخ) (تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٢٦١ وح ٢ ص ٤٣٢)

وأما رواه السري بن يحيى فرواها لإمام أبو جعفر بن حرير الطبري قال حدثني نونس بن عبيد الأعلی قال أنحربا ابن وهب قال أنحربا السري بن يحيى أن الحسن بن أبي الحسن حدثهم عن الأسود بن سريع من سبي سعد قال - ﷺ « ألا إنها ليست سمه تولد إلا ولدت على الفطرة فما زال عالها حتى سم عنها لسانها فأبواها يهودانها وينصرانها » (تفسير ابن حرير ج ٩ ص ١١٢ ١١٣) ورواه ابن مردويه في تفسيره

بلفظ . سبت اسمه تولد إلا ولدت على الفطرة فإتزال عنها حتى يبر عنها لسانها (فتح
البارى ح ٣ ص ٤٦٤) .

ورواه ابن حبان في صحيحه قال - أخبرنا الفصل بن الحباب الحمصي حدثنا مسلم
بن إبراهيم حدثنا السري بن يحيى أبو الهيثم وكان عاقلا حدثنا الحسن عن الأسود بن
سريع بلفظ مامن مولود يولد إلا على فطرة الاسلام حتى يعرب فأبواه يهودانه وينصرانه
ويمجسانه (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٣١ - ١٣٢) .

قال أبو عبد الرحمن وقد وهم الشرح ابن حمزة الحسبي في كتابه « اسباب والعريف
في أسباب ورود الحديث » (ح ٢ ص ١٤٧) حيث عراه إلى سنن الدارمي باللفظ لأنف
لذكر وقال الأسود بن سويد وهو نحريف . إنما هو الأسود بن سريع النميمي السعدي
قال أبو عبد الرحمن وقد راجعنا سنن الدارمي (ح ٢ ص ٢٢٣) فما وجدناه روى
غير تهى النبي ﷺ - عن قتل الذرية .

حديث سمرة بن جندب :

رواه اسرار قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو
ينصرانه » (مجمع الروائد ج ٧ ص ٢١٨) .

ورواه البرقاني في مستدرجه من حديث عوف لأعرابي عن أبي رحاء العطاردي عن
سمرة عن النبي ﷺ - كل مولود يولد على الفطرة (طريق المحررين لاس القيم ص
٥١٣) .

حديث ابن عباس :

رواه اسرار بلفظ أن النبي ﷺ قال « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه
وينصرانه » (مجمع الروائد ج ٧ ص ٢١٨) .

حديث جابر بن عبد الله :

قال الامام أحمد حدثنا هاشم بن جعفر عن الربيع بن أنس عن الحسن بن جابر
بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ - « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه
لسانه فإد عمر عنه سبانه إما ساكرا وإما كهورا » (تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٢)

تحقيق الألفاظ :

قال أبو عبد الرحمن :

حدث كل مولود يولد على الفطرة الذي رواه أبو هريرة وحار والأسود وسمره وابن عباس تعددت ألفاظه كما مر بنا أما واحتلقت صفة رواده ونفصا ولدا فلان من البحث وأسباب تعدد اللفظ أولا وحكمه ثانيا وأي حكم يصح على هذا الحديث ثالثا .
فما تعدد اللفظ والصغ فيها أسباب منها أن ينطق الرسول ﷺ بالحديث أكثر من مرة في أكثر من مجلس ، وربما كرر اللفظ في المجلس الواحد ثلاث مرات فيلزم الأخذ بكل الألفاظ إن كررها مختلفه ولقد استدل شيخنا أبو محمد ابن حرم بحديث البخاري عن أس بن سبي ﷺ أنه كان إذا تكلم بالكلمة أعادها ثلاثا حتى تفهم عنه (المحلي ح ٩ ص ٥٦٧) .

قال أبو عبد الرحمن :

إلا أنه ليس في هذا الحديث ما يؤيد تغاير ألفاظه في المجلس الواحد أما تغييرها في مجالس متعددة فلا إشكال فيه لأنه ﷺ - تنحول أصحابه بالموعظة وشرع لهم في المناسبات والظواهر ، وبلغ على أوامره وبواهبه بين الفسنة والفسنة غير متهد بلطفه السابق والأمة غير معبدة بلفظ الحديث ، وقد يكون سبب اختلاف اللفظ أن كل راو يحدث بما سمعه من الرسول ﷺ وقد سبى النص شعير بأي لفظ يدل عليه ، وقد يدرج في لفظه ﷺ تفسير الراوي فيظن أنه نص عنه .

وإذا تغايرت ألفاظ الحديث فله حكمان :

حكم يتعلق بالراوي فوجب عنه عند التحمل أن ينته إلى النص لتؤديه كما سمعه وعند الأداء إن حفظ لصق فإلا أداء بمعناه وبلغ إلى ذلك إما بقوله أو كما قال أو قال بمعناه وما أشبه ذلك ، وبعضهم يهي عن التبليغ بالمعنى وسبب الحديث واجب التبليغ بالنص فإن لم تتسر بالمعنى ولمؤمن بما يكلف طاقته والرسول ﷺ يقول « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » وعلى أي حال فحكم رواه الحديث بالمعنى هنا محملا وأداء ليس وراءه بمره النوم لأن تدوين السنة قد تم وفائدة الحكم أو عائدته للراوي وحده . أما الحكم الثاني وهو لمهم فيعود إلى من رواه بالمعنى وفي هذا بعض

من كانت هذه الألفاظ متعارفة لا تألف على معنى واحد أي كل لفظ يحمل معنى اللفظ الآخر ولم ينسب أن الرسول ﷺ قالها في أوقات متعارفة فهذا هو الحديث المضطرب

وهو مردود لأنه اضطراب يدل على عدم ضبطه وحفظه وللرجح وحوه لا يتسع المحال
لذكرها ، أما الألفاظ التي لا تحمل المعنى فلا يصر بفاوتها وأما الاضافات ولزوائد فتغفل
إن كانت من ثقة ، وقد يوحد عوامل نجعتها شادة وإن كان راويها ثقة

قال أبو عبد الرحمن :

وحتلاف الصيغ والألفاظ في هذا الحديث لم تصره بحمد الله لأنها إما بصرفات
لا تحمل المعنى كرواه كل مولود ، وما من مولود ، وما من سمة ، وكل أسنان .. إلخ وإما
ألفاظ تحمل المعنى كروية « على الملة » ورويه « على الفطره » إلا أن المحفوظ الراجح
من

رواية على الملة غير محفوظة :

قال أبو عبد الرحمن :

لفظه (على هذه الملة) غير محفوظه من كلام النبي ﷺ ، بل المحفوظ (على
الفطره) وإنما غير الراوي بلفظ « على الملة » لأنه فسر الفطره بالملة فروى اللفظ
بفسره ، وصاحب هذا الوهم إما أبو صالح دكوان وإما الأعمش - رحمه الله - لأنه لم
يرو بهذا اللفظ من غير طريقها ودليلي على أن الوهم منها أمران .
أولهما أنها اضطرابا في هذا الحديث فرواه عنها جرير ووكيع بلفظ الفطره ورواه أبو معاوية
مره بلفظ الفطره ومره بلفظ ملة ورواه عبد العزيز بن ربيعة بلفظ الملة
وباسمها أيضا حاله رواه من هو أحفظ منها فأس أنوسلمه وسعيد وهمام وطاووس من أبي
صالح

وأيضا فالأحاديث عن الأسود وخابر واس عماس وسمره موافقه حديث أبي هريره
الذي رواه عنه الحافظ وهم يخالفهم إلا أنوصح في رويه اضطراب فيها
قال أبو عبد الرحمن :

وإن من يفسر الفطره بالاسلام لا يصل منه الاستدلال بأن الحديث ورد بلفظ « الملة »
لأن هذا اللفظ غير ثابت عنه ﷺ .
قال أبو عبد الرحمن :

ولعل قائلا يقول إن سم بحفظ لفظه « على الملة » فلفظه « فطره الاسلام » محفوظه
وفطره الاسلام في معنى الملة ، وبك وردت في حديث الأسود بن سريح كما في روايه أس

١٠٠ في صحيحه من طريق أبي الهيثم السري بن عمار عن الحسن عن الأسود بلفظ .
ما من مولود يولد إلا على فطرة الاسلام .

١١١ أبو عبد الرحمن رأساً أن لفظه فطرة الاسلام غير محفوفة أيضاً لأمر
١ أنه روى عن الأسود بن سريع بلفظ « لفطره » بأسانيد أصح ، وهي عند الامام
محمد بن طريق نوس بن عميد وعند أبي جعفر الطبري من طريق ابن وهب عن السري
بن يحيى بلفظ « الفطره » أيضاً ، فصح ان الوهم من قبل مسلم بن إبراهيم .

٢ ان روايه الفطره توافق كافه لطرق عن أبي هريرة رضي الله عنه بروايه لثقات
الأثبات وأسانيدھا أقوى من الاسناد الذي فيه السري وأكثر تواتراً .

٣ ان مدار الحديث على الحسن المصري برويه عن الأسود وفي سماعه منه خلاف لا
انه على سوت سماعه لا يرجح على روايه أبي سعيد بن عبد الرحمن وسعيد بن المسيب وهمام
والأعرج وحماد وهم مجتمعون وإنما نفس قول أسفه فيما يرويه من معنى لا يعبر من المعنى
المفروق عليه .

زيادة العلاء غير مقولة ؛

وفي رواية العلاء بن عبد الرحمن زيادة هذه الجملة ؛

« فان كان مسلماً فمسلم كل إنسان يلد له أمه تذكره الشيطان في حصنه إلا مريم
وابنها » .

قال أبو عبد الرحمن ؛

هذه الرواية من السوهد التي سماع بها مسلم الصحيح من حديثه ، ورواها المنفرد
بها « العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب المدني » صاحب « صاخر صاخر » قال يوحنا بن البرقي
انكر من حديثه اسماً أه وقد حرجه لأنمه عثمان بن سعيد الدارمي ويحيى بن
معين وابن عدي .

قال أبو عبد الرحمن وعدة أمره أنه صحاح الحديث اذا تم بخالف من هو أوثق منه
وسهه على تذكره هذه الرواية أنها رواه الحديث أبي هريرة رضي الله عنه - يعبر
بمعنى واللفظ الذي أسد كل من روى عن أبي هريرة وهم في حدود العسرة من الأئمة
لحفاظ ، كما لم يرد في روايه عمر أبي هريرة من الصحاح الذين رواها هذا الحديث فصح
ان هذه الزيادة باطلة .

الزيادة في حديث جابر غير مقبولة أيضا .

في حديث جابر رضي الله عنه « حتى يعرب عنه لسانه فادع عبر عنه لسانه إما شاكرا وإما كفوورا » وتؤيد هذه لزيادة رويات الأسود من سريع : حتى يعرب عنها لسانها حتى يبين حتى يعرب .
قال أبو عبد الرحمن .

نلك الزيادات غير مقبولات ، لأن حديث جابر من طريق أبي جعفر عيسى بن أبي عيسى ماهان الرازي ، وفي توثيقه خلاف

قال أبو عبد الرحمن : يرفع الخلاف ويقوى عدم الوثوق به أمور :
أولها أن الجرح مقدم على التعديل لأن من عرف حجه على من لا يعرف .
وثانيها : أن في رواياته مناكير كثيرة
وثالثها : أنه خالفهما الأئمة المشاهير وجاء بما لم يأتوا به .

ثم إن حديث جابر والأسود مدارهما على الحسن وفي سماعه من الأسود خلاف ، وعلى سبب سماعه فلاسرك رواية أولئك الأئمة ، في رويته الحسن رضي الله عنه وهو واحد ثم لا يدري هل سمعه وأتقنه أم كان مدلسا ؟
زيادات محفوظة :

أما لفظه - أو محاسبته - ولفظه - كما نسج لسهيمة جمعاء من يحسون فيها من حدعاء - وما في معناها من عبارات فهي فظعه السوء عن رسول الله ﷺ لأنها زيادات حفظها كثيرون من الأئمة كما مر في طرق هذا الحديث فصار بعضهم ينصر على لفظ بعضهم بوجه كاملا وأكثر ما يكون لافحصار على بعض من الحديث حينئذ هو الراوي مستشهدا فيورد محل الشاهد من المتن كله

وأما الاستسهاد بأنه فظره الله الذي فظر ناس عليها فس فعل أبي هريرة رضي الله عنه لم يرفع إلى أبي إسحق ، وقد صح ذلك في بعض طرق الحديث

حديث الزهري غير مضطرب .

قد نطق أن الزهري مضطرب فتارة يرويه عن أبي سلمة وتارة يرويه عن سعيد بن المسيب ولقد لم يروى البخاري عن طريق أبي سلمة فإن ابن حجر وصحح البخاري بصحح طريق أبي سلمة وصحح مسلم بصحح الثوري عن الزهري وبذلك

حزم الذهلي (فتح الباري ج ٣ ص ٤٩١) .

قال أبو عبد الرحمن :

ومما يرحح صحة ما ذهب إليه مسلم والذهلي أن الحديث متواتر عن أبي هريرة
وبلاميذه معاصرون للرهري قال السجاري حدثنا أبو الهيثم شعيب ، قال امر
شهاب بن علي كل مولود متوفى وإن كان لعينه من أجل أنه ولد على فطره الإسلام إلى
أن قال (الفائل من شهاب) فإن أبا هريرة رضي الله عنه كان يحدث قال لسي صلى الله عليه وسلم .
« ما من مولود إلا يولد على الفطرة » (فتح الباري ج ٣ ص ٤٦٤) .

قال أبو عبد الرحمن :

ولم تذكر هذه الطريق في روايات السابقة لأنها مقطعة وهذه الرواية لمقطعة بعيدا
أمرين :
أولها أن لفظة « فطره لإسلام » من كلام الرهري وليست من كلام لرسول صلى الله عليه وسلم لأنه لما
أسد الحديث في هذه برواه وفي روايات الأخرى لموصولة قال الفطره ، ولم يفل
فطرة الإسلام .

وثانيها أن الرهري روى حديث أبي هريرة عن أكثر من واحد لأنه قال فإن ما هريرة
رضي الله عنه كان يحدث وهذا سبي أن الخبر مستفيض عنه ، وهذا ما ثبت فعلا بالأسانيد
الافقة الذكر عن سعد وأبي سلمة وأبي صالح والأعرج وطاووس وغيره
قطعية هذا الخبر :

قد يقال هذا الخبر لم يصح إلا من طريق أبي هريرة فهو خبر واحد ، ثم هو عن
أبي هريرة .

قال أبو عبد الرحمن :

وهذا مستولده تلامذه المعرلة وحولده سبهر وأبو ربه وعبد الحسب والقصمي ومعهم
أن يجرر معرلة العربي ، فإما أنه خبر واحد فليس بالأحادية مجردة فادحه ما لم يكن
سنة أفتاب بصاحتها ، فإذا كان عنه عن بقية فإلا حد به وأحب عقلا وسرعا ، أما عقلا
فلأن أصل لبعه أنه صادق ، والتمس سجع لأصل فإن رددناه لاحتمال أنه كاذب ونحن
نعد أنه صدوق أو لاحتمال أنه وهم ونحن نعلم أنه حافظ كان هذا علينا للمرحوح وحكم
له على الراجح وهذا لا يستقيم في بنية العقول .

ثم ان الأخذ بالمرحوح تفريط والمعقول أن نحتاط في الاحتفاظ بالنص لأننا مكلفون به حتى يهوم دليل بطلانه فنكون لنا العذر ، ولا يستجبل عقلا أن يروى الحديث واحد ولا يرويه جماهير الصحابة وأكابرهم لاحتمال أنه روى عنهم ولكنه لم سلعا إلا من طريق هذ الواحد ودل على ذلك الواقع لمشهود ، لأنه يحصل أن يسمع الجمهور من الناس الختر أي خبر فلا ينقله إلا واحد أو اثنان .

ثم إن رد خبر الواحد يترتب عليه محال ، وهو أن غالب السسه روي أحاداً وتلفته جماهير الأمة بالقبول ولو كان لا ينسب إلا المتواتر لما كان يصح لنا من السسه شيء ومعنى هذا أن الله لم يحفظ ديبه ، وأن الرسول ﷺ صاع تليعه ، وهذا حكم تحسه قواعد الشرع وبصوحه ففي القرآن أن الرسول ﷺ حاتم السين والرسول إلى الناس كافة فكيف تنقطع الرسالة من بجانب ويصيح الشرع من جانب آخر ؟ هذا محال شرعا .

أما القرآن فلا يستغنى عن السسه ولا يفهم بغيرها ولا هي دوس ، وهذا مجاله في مآظره الفرسين أما وجهه شرعا فلأنه لم يرد من السسارح النهي عن الأخذ بخبر الواحد فكيف يكرهه خبر الاحاد ما لا يكرهه الشرع ؟ وإد لم يرد ما نهى عن الأخذ به شرع فإما أن يكون الشرع أجاز الأخذ به أو سكت ؟

فيذا كان أجاز لأحد به ، فهذا واضح ، وهو ما يعتقده ، ومن أورد أمثله لما ورد به الشرع من الأخذ بخبر الواحد فليراجع ما كتبه السافعي في الأم وس حرم في الاحكام وس قسم خوربه في لصوغى والسيح من رسد في رساله مستغله وعمرهم كبرون من حهاينة الأصوليين .

قال ابو عبد الرحمن

سسرل في الاستدلال ، ويقول هبوه لم يرد بالأحد به شرع ، وأسم بم نسوا انه هي عد ، فلان انه سكت عنه ، لا حمال غير هذا ، فسحب الحكم من جهة نظر فهو إن الاحاديه مجردها لسبب عنه إجماع ولا سلب مفهوم الخبر بمومات غير كونه خبر حاد لسرط بواحد الله والعد به وألا سسد عن روايه القمات فإن قيل قد يكذب السسه الصدوق ولا حساط في رد خبره فالجواب أن مكلفون بامر وهمي ولا حساط أن لا يصح ما النص ، فإذا جاءنا خبر اواحد نظريا فإن كان كدونا أو سبيء لحفظ او محالها للثب احتظا برد خبره لأن البطلان واضح في حاسد وإن كان صدوق به لم

يخاف الثغرات أو بصوصا قطعته النوب كان الحق راححا في جانه فالاحتياط في الأحد
بارجع لا المرحوح ، وإن قال واعش كالفضيمي الصدوق والعدالة لا نفاسان
بالسنيتمتر ألزمناه بما يضيق به خلدته .

قال أبو عبد الرحمن .

فمقول له إن كانت أعدته لا تعرف لأبها لا نفاس بالسنيتمتر فأي شيء يرسخ
- بالنساء للمجهول - اسواب والمملون ورؤساء الدول؟! وبأي شيء يعرف بين الصدوق
والكذوب؟ بل بأي مفاص يرسخ التصمي من محطبت منه أو أحده إن لم يكن العدالة
معروفة؟ وهل الله سبحانه بكلها ما لم يدر عنه؟ يقول « وأشهدوا دوى عدل
مكم »؟ بل هل صل أهل اللغة ، بل أهل كل اللغات في الأمد العبيده إذ يصعون
المصعون لألفاظ العدالة والثقة والصدق؟!

إن هذه التوبة شاهدة على أن التصمي لا يعرف من الحق ولا لاطل .

قال أبو عبد الرحمن :

وحررني هريرة رواه غيره وحتى لو لم يصح إلا عند فإنه حق بلا مرية ، لأن أما
هريرة صحابي حليل صدوق ثبت مأمون لم يخالف خبر غيره من الصحابة ، وقد شهد له
لقران وبصوص صححة من السنة .

أما الفدح في أبي هريرة الذي بولي كره محمود أبو ربه وعند الحسن سرف الدس فيما
أقاما دعواهما على سيد موبى وحانقا ابوبوى من كتب الحديث والراحم واهجام الامة على
فوله ، وبكفك ن مراجعتها بما كتاب من كتب الأدب لا يعنى بالبعد ابوبوى وبسطرف
ما فيه سدر او اعراب ولو على حساب الدس وبهم ، أو نقل عن سعى أو معرلى معصب
لذعد ، وقد ناصبها اندكور محمد عمحاح الخطيب وبسايح أحلاء من امال اندكور
مصطفى الساعى وبسايح احمد ساكر ، العلامة سدين ابوبوى ومحمد حمزه والمعلمي وغيرهم
فكسفو عن انكسر من سوء سنها ونحرصها ومحرفها في لئيل وعدم الثقة عراحتها ولولا
به بحث كفسا موسى وأنه بسيد موضوعا لتقصناه والحق ألدح بحمد الله

دلائل سمعية .

قال تعالى : « فاقم وجهك للدين حنيفا فطره الله نبي فطر الناس عليها لا تبديل
لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » الروم/ ٣٠ .

وقال تعالى :

« وإذ أخذ ربك من نبي آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم فأتوا بلى سجداً أو تقوياً يوم لقيهم إنا كما عن هذا عاجلين أو تقوياً إنما أشركنا آباءنا من قبل وكنا درية من بعدهم أفنتهلكنا بما فعل المبطلون وكذلك بعض الآيات ولعلمهم يرجعون » الأعراف/ ١٧٢-١٧٤ . وسمت أحاديث عن النبي ﷺ فسرت بها هذه الآية .

وقال تعالى :

« قالت رسلهم أئى الله شك فاطر السموات والأرض (إبراهيم/ ١٠) ففوه تعالى أئى الله شك » شئى بقضية هذه الحقيقة .

وفى صحيح مسلم عن عاصم بن حماد قال قال رسول الله ﷺ « يقول الله إئىى حلفت عبادى حقاء فحاهبهم النساطر فأحاديثهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحلت لهم » .

وقال تعالى : « وإذا مس الألسان الصر دعاءاً لحسه أو فاعداً أو فأنها فلما كسفا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه » يونس/ ١٢ .

وقال ﷺ

« عشر من الفطرة .. »

فهذه النصوص منها ما هو فى الفطرة ، ومنها ما هو تفسير للفطرة .

مفهوم الفطرية فى هذه النصوص :

قال أبو عبد الرحمن :

هذه نصوص فاطعة على أن أساس مفطورون على فطره أوسه استعمال عليها من ستام وحرى عنها من احرف ولكن ما لس قطعاً فى هذه نصوص هو مفهوم الفطرة لا وجودها فقد اختلف أئظار العلماء على هذا النحو

١ - الفطرة مقتضى المعارف ، لأولية الذهبة :

فلس معنى الفطرة أن الأساس بولد عارفاً بأن الدس حق وأن الله حق ، وإلا حدها مدلول فوه تعالى (والله أحرىكم من بطون أمهاتكم لا نعمون سسا) ولكنه حينما ستعمل عقله بجد أن لانه مسدىء أولية هى ما سسمى بالأفكار الفطرية أو أوائل العقول أو الذهبيات ، قال سبحان أبو محمد بن حرم - لا ذكر للطفل حين ولادته ولا يمر إلا ما

لسائر الحيوان من الحس والحركة الإرادية كمد رحله وفضها وتأه من الرد أو الخوع أو الصرب ومعرفته الإلهامية كأحد اندي ومسه بطعه أي فطرته من سائر الأعصاء يفهمه دون سائر أعصائه كما تأخذ الشجر رطوبات الأرض والماء للماء احسامها ثم منها ما أدركته بحواسها الخمس كعلمه أن لكل مفعول فاعلا وأن الحرة أقل من الكل وأنه لا يجمع ضدان (الفصل لابن حرم ج ١ ص ٥ - ٦) .

وحقيقة هذه البديهيات :

أ - أنه لا يدري أحد كيف وقع العلم بها .

ب - أنه لا يشك ذو تمييز صحيح في أنها صحيحة لا امتراء فيها .

ج - أنه لا يطلب عينا دليل ، لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان ولا بد ضرورة أن يعلم ذلك بأول العقل . لأنه قد يعلم بضرورة العقل أنه لا يكون شيء مما في العالم إلا في وقت وليس من أول أوقات عمر النفس في هذا العالم ومن إدراكها لكل ما ذكر مهلة أليته لا دقيقة ولا حليلة .

(الفصل لاس حزم ج ١ ص ٦ - ٧) .

فوجود الله فطري لا لأنه اضطراري عبر اكسائي لا يعلم كيف وجد وإنما هو فطري لأنه حصل بدليل فطري بديهى ووجود الله ثابت عقلا بدليل العلية ، فوجود الله معلوم بالفطره لأن النفس إذا وقعت اللطمة على وجهه تصيح ويقول من الذى ضربنى وما دأك إلا شهادة فطرته بأن استطع لما حدث بعد عدمها وحب أن يكون حدوثها لأجل فاعل فعلها ولأجل مختار أدخلها في الوجود فلما شهدت الفطره الأصدى بافكار ذلك الحادث مع فله وحفاره لى الفاعل فإن تشهد بافكار جميع حوادث العالم إلى الفاعل كن أولى . هـ (تفسير الرازى ج ١٩ ص ٩٢) .

ووجود الله ثابت عقلا من فكرة الكمال المطلق واللاتماهى فوجود الله فطري ، لأن العقل في فطرته لا يقف عند مرتبة قاصرة من مراتب الكمال .
قال أبو عبد الرحمن :

فمن عسر لفطره بأنها متعنى ابعارف ، لأوله ، سول إن معرفة الله فطرية لأنها ثابتة بالبديهيات وهذه تسمى بالمبادئ الفطرية في عرف المعتزلة الحديثة التى برعمها ديكارت وفسورا ولا يسر وما سراس .

طبيعة هذه المبادئ :

الأفكار العظيمة كما يرى ديكارت عريضة لسبب مستفاده من الخواص وإنما مرجعها إلى فوه الفكر ، فهي أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي تجربة (تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٦٩) وهي صادقة في نتائجها لأنها متمرة وواضحة ولأنها مسه على صدوقه الله كما يقول ديكارت .

والذهنية هي أول معارف العقل والذاتية من كل شيء أوله وفي صفه ^{صلى الله عليه وسلم} من رآه بديهية هابه أي مفاحة وقول الطرماح بن حكيم .

وأجوبة كلراعييه وخرها يادها شيخ العراقيين أمردا

ويبدأ يعرف أن مادة - ب - د - ه - أصل في أول كل شيء وتدخل في ذلك المباحث وما بقوله الاسان من عمر ورد ، وإن الأفكار اسي سموها اسديء العظريه هي أول معارف العقل ولدا سميت بديهية ، وها عند العقلانيين هذه الأحكام

١ - أنها ثلثانية لذنيه غير مكتسبة .

٢ - أنه لا يدري أحد كيف وقع العلم بها

٣ - أنها سابقة حمرة النفس وبخارها ولذا فهي معارف العقل ما يستل عن حمرة النفس

٤ - أن ما ثبت بها يقيني قطعي بديهي ولا ينك فيها إلا صحافق .

حجية هذه المبادئ :

سند هذه اسديء في حجبها إلى أنه يجمع عليها وأنها وقع علماء صرورن وأنه لا ستقيم منهج عقل مع إنكاره أليه ، وقد سبها من الماورنات ما لم يخصص لمحرر التجريبية الحسية بعد ، وهي بعد هذا كله فوائد بعضهم الذهن من الخطأ

وأيضا فالمعرفة مستحيل اد ، وكنت في الأ - عيني وحده لأن لادرا الحسي والتحرره بما تحراننا كما نعلق بحده و حده من حور لتي ، لا يستطيع ان ساهلا كل الأحوال وان ما ظهر للعقل بواسطة الخواص كما هو مظهر لاساء الخارجى لمدع لا ماهيتها الحسه التي لا تحس (مبادئ الفلسفة ص ٢٣٧ - ٢٣٨)

قال أبو عبد الرحمن

وعلى صوء هذه اسديء فإن لعلم العقل عمل في العمود والصرور وبالنسبة العقل الخالص استوا حقائق ما ورائه مدع صها التحرسون وسعوى حرايه مسافريها

المبادئ الفطرية وقوانين العقل :

إن هذه المبادئ مكوّنة في عقولنا لا تستند إلى حس ولا إلى تجربة ولكنها ترجع إلى مبادئ وثبوتيين

أولها : المساواة ومدى التساوي

وثانيها : مبدأ السببية ومنه مبدأ العلية

قال أبو عبيد الرحمن :

ومن الأفكار الفطرية التي تقوم على البروز العقلي فكرة الكامل اللامتناهي وهي تأمل عملي خالص وليست انطباعاً من محسوس كامل لا مثاه !
وقد حصر أرسطو هذه المبادئ في ثلاثة قوانين وهي :

١ - قانون التماثل ، وهو أن كل شيء هو نفسه ، ويسمى قانون الهوية أو قانون الهوية المصوغ
٢ - قانون عدم التجميع بين المتضادين في شيء واحد في أن واحد ، وهو قانون الوسط

٣ - قانون عدم ارتداد المتضادين ، وهو أن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون ويسمى بمبدأ الثالث المرفوع .

وسأمل عملي خالص يحكمه هذه القوانين سفس معرفة لم يستند إلى حس أو السحبه ، ومرتب عقول بعد منها منكرها من أصله ومن نسبت هم عقول

وقد حدث الخروج على هذه القوانين في علم الكلام كمسألة الأحوال عند الأسعريه ولكنها محلقات لم يتم على العلم ، بل الإجماع على أنها من الحس الذي لا حياء به ولكن الحمله اعتمده على هذه المبادئ جاءت من قبل الفلاسفة المحرسيين الأجلين وانشط النزاع الفلسفي في هذه المسائل

١ - عدم التسليم بأن هذه المبادئ فطرية بل هي مكتسبة .

٢ - عدم التسليم بأن هناك عقلاً خالصاً مجرداً لا يستند معرفته من الحس والتجربة

٣ - ما سنده العقلايون بالمبادئ الفطرية أو هو من الفكر إنما هو نتجده حيره وتجربته ولكنها عممت في كل ما لا يحس ، وهذا فالتحق في المعرفة الحسية السجده ومن هنا جاءت فكرة : خرافة الميتافيزيقا .

١ - الدليل الفطري

في مامضى من كلامنا على حديث : « كل مولود يولد يهودا على الفطرة » خرجنا الحديث ونفسا عن منته ما ليس منه من تصرفات الرواة وبطنا المشاغب اسي شوش بها مكرو حجية السه . واسعرضنا مفهوم الفطرة من النصوص وغيرها لدى العلماء والفلاسفة ولفقهاء ، فكان أول تلك المفاهيم فهم من يرى أن الفطرية هي مفتضى المعارف ، لأوليه النديهة وقد بحثنا بعض النقاط في هذه المسألة .
قال أبو عبد الرحمن :

وبدا لي أن يكون هذه المسألة احرا ما سخنه من الاراء لأنها مسأله فلسفية بحثه محب ان سبقها المحقق في الاحاديث والآثار والنصوص اسرعية ، وفيل مناقشه ارء اعلماء في الفطرة أحب أن أستدرك هاتين الملاحظتين :

١ - ذكرت حدث « كل اسان يلدده أمه يدكره اشيطان في حصسه الا مريم واسها » فلب أنه زياده غير معولة لأن المفرد بها العلاء من عند الرحمن وقد حالف جمهوره الحفاظ الذين رووا الحديث عن أبي هريرة .

قال أبو عبد الرحمن :

ولا يوهمن متوهم اسي أرد هذه الزيادة لعدم نوبها فقد رواها لبحارى في صححه وأحمد عن أبي هريرة في عدة مواضع من مسنده بأسايد صححه ولكنه حدث مسفل بم نصفه الى حدث « كل مولود يولد على الفطرة » عبر العلاء وفي اصافته يكون الاضطراب في لمس الذي برد به الحديث ، فمحصل رأيا أهما حدس مسفلان وكلاهما صحح

٢ - ذكر الشيخ محمد المسحي في محصر رساله الفطرة لابن تيمية :

أن البرمدي روى عن أسى قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد من ولد كافر أو مسلم يولد على فطره لاسلام ولكن الساطين أنهم فاحتانتهم عن دينهم فهوهم ويصر بهم ومحسهم وأمرهم أن يسركوا بالله ما لم يرل به سبطا » (١)

قال أبو عبد الرحمن

وفي هذا الحديث فاندس أولاهما رواه اسي به وباسيها تفسير الرسول ﷺ

(١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية من ٢٢٤ ج ٢ ط م صبح

المفطرة بالاسلام الا انسى لم أحد هذا الحديث في جامع الترمذي فقد تتبعته فهارس
سرحه تحفة الأحمدي وعارضة الأحمدي ولم أحده بعد إلحاح شديد ، ولعل من احواسي
الباحثين من يهدينى إلى موضعه .

مفهوم المفطرة :

فيل : إن المفطرة هي مجرد الخلة ، وفيل هي الجهل ، وفيل هي الخير ، وقيل هي
الاستعداد للخير او الشر ، وقيل هي العرائر ووازعها ، وفيل هي معرفة الله بالضرورة ،
وقيل معرفته بالبداهة ، وقيل هي الاسلام ، وقيل غير ذلك .

١ - الرأي الأول :

أما معرفة الله بالوعى والوجدان ، ومن حجح هؤلاء آية « واذا أخذ ربك من نبي آدم
من ظهورهم ذريتهم وأسئدهم على أنفسهم ألست بربكم فابوا بلى شهدا أن يقولوا يوم
القيامة إنا كنا عن هذا غافلون أو تمسوا بقا أشركنا بما من قبل وكنا ذرية من بعدهم
فهل ينظرون » قالوا . لقد لارم الاسد من القدم وملا عليه نفسه وسطر
على عقله ووجدانه الاحساس بوجوده فوه حقه سطر عليه وتتحكم في كل ما هو كائن من
حواله وهذا الاحساس شىء طبيعي (أى فطري) وليس منا من لم ينسج في فرائه نفسه
عندما تصور روحه بوجود هذا السر الأعظم ، والذي يطمس معالم هذا الشعور الطبيعي
النابع من اعماق النفس بلعس المجتمع وسهوانه ، ودليل فطرته هذا الاحساس أن الانسان
مهما صعد بذاكرته في تاربع طفولته فلا يستطيع أن يحدد اساعه التي حدثت فيها عقده
الخالق لأنها اضطرابه سبب قلة حدوث الراهن ابدانه على وجوده ، إنما عقده سبب
صامته إلا أنها كثرة الأثر في حياة الفرد^(٢) وهذا الوعي ليس الاحساس النفس في اوقات
صفتها لي اميثاق الاكبر ، سدى أحده الله على سى آدم يوم نسأهم أول مره^(٣)

قال أبو عبدالرحمن :

ولمناق الذي أحده الله على ذرته آدم احلف منه لمفسرون وساحبون على أربعة

اهوال .

(٢) القران واعلم للدكتور العبدى ص ٢٦ وذكره المعرف محمد فرید وجدى ح ١ ص ٤٨٣ عن كتاب

البرهان على وجود الخالق للمسيو بوشيت

(٣) القران والعم ص ٢٢

أولها : أنه استخراج درية ادم من ظهره كأمثال الذر ، وقد وردت في ذلك أحاديث وهذا مذهب المحدثين .

وثانيها - أنه استنطاق الأرواح وأنها مخلوقة قبل الأحساد ، وهذا مذهب محمد بن نصر وأبي محمد بن حزم .

وثالثها ، أنه علامات ربوبيته ووجوده ، وهذا مذهب المتكلمين ومال إليه بعض المحققين من أهل السلف والآثر .

ورابعها : مذهب مستجد قال به محمد الحلي وموجره أن الخطاب في اليهود والميثاق أخذته أنبياءهم عليهم .

تفسير الميثاق عند أهل الآثر :

ينذهب هؤلاء إلى أن الله سبحانه استخرج من ظهر ادم دريته وأخذ عليهم الميثاق ، ورواه في الآية الكريمة وحجتهم أحاديث رويت عن عمر بن عباس وأبي هريرة وأبي عبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن قتادة وهشام بن حكيم وأبي إسحاق وأبي أمية ونازح بن عيسى وموقفه على بعض الصحابة وأخرى عن بعض التابعين ولم يرفعوها وإليك نغزيجها بالاستقصاء والتفصيل :

لحدث الأول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه - رواه عنه مسلم بن يسار وعم بن ربيعة ورجل آخر لم يسم كناه الطبري بأبي محمد ، (أ) حدث مسلم بن يسار عن عمر :

فأما حديث مسلم بن يسار فرواه عنه عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب ورواه عن عبد الحميد بن زيد بن أبي أسبه ، ورواه عن زيد مالك بن أس ، قال أبو عبد الرحمن : ثم توارى عن مالك .

فإن يحيى بن يحيى اللثمي حدثني مالك عن زيد بن أبي أسبه عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب سئل عن هذه الآية - « وإذ أخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم دريتهم » فقال عمر سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها فقال رسول الله « إن الله بارك وبغالي حتى دم تم مسح ظهره بسمه حتى استخرج منه دريته فقال حلف هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة بعملهم تم مسح ظهره بسمه فاستخرج منه دريته فقال

(٤) موطن مالك بهامش المنتهى للباقي ج ٧ ص ٢٠١-٢٠٢ .

جلبت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون فقال رسول الله ﷺ قهيم العمل ؟ قال :
 فقال رسول الله ﷺ إن الله إذا حلوا العبد للحج استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت
 على عمل من أعمال أهل الجنة فمدخله ربه الجنة وإذا حلوا العبد للنار استعمله بعمل أهل
 النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فمدخله ربه النار» .
 وقال أبو عيسى الترمذى :

حدثنا الأنصاري أحمرنا عن أحيرنا مالك بن أنس عن ريد بن أبي أسية عن
 عبد الحميد بن عبد الرحمن بن ريد بن الخطاب عن مسلم بن يسار أن عمر بن
 الخطاب (٥) . الخ .

رواه عن معمر بن الأنصاري إسحاق بن موسى ورواه عن مالك بن عمرو وعمر
 بن يحيى البجلي كل من أبي مصعب الرزاري وروح بن عبادة وسعيد بن عبد المجيد بن جعفر
 والقعقي وقتسه وابن وهب ، ورواه أبو داود عن القعقي والمسائي في السنن الكبرى . . عن
 مسه والترمذى عن إسحاق بن موسى عن معمر وابن أبي حاتم عن يوسف بن عبد الأعلى
 عن ابن وهب وابن جرير عن روح وعن سعيد بن عبد المجيد (٦) .
 قال أبو عبد الله الحاكم .

حدثنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب السيباني حدثنا حامد بن أبي حامد انصاري حدثنا
 إسحاق بن سليمان قال سمعت مالك بن أنس بن ساق الأسناد والنسب الألف الذكر
 ورواه الحاكم أيضا من طريق عبد الله بن مسلمة عن مالك بن أنس عن أبي بكر
 بن أبي نصر حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى حدثنا عبد الله بن مسلمة فيما فرىء على مالك
 بن ساق الحديث بإسناد مالك له .

وقال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه (٧) .

ورواه ابن حبان في صحيحه فقال أحمرنا عمر بن سعيد بن سنان والحسن بن إدريس
 الأنصاري قالا حدثنا أحمد بن أبي بكر عن مالك بن أنس عن ريد بن الأسناد والنسب الألف
 لذكر (٨)

(٥) تحفة الأحمدي ج ٨ ص ٤٥٦-٤٥٢ .

(٦) بصير ابن كثير ص ١٦٢ ج ٢ ومسند الامام احمد ج ١ ص ٢٨٩ . ٢٩ بتحقيق حمد شاكر

(٧) المستدرک للحاکم ج ٢ ص ٤٢٢-٢٢٥

(٨) موارد الظهور لهيتمى ص ٤٤٧ .

فقدار هذا الحديث على اربعة هم الامام مالك ومسلم بن يسار وعبدالحميد بن عبدالرحمن وزيد بن ابي أنيسة، فاما مسلم بن يسار الجهني فقال الحافظ بن حجر عنه : إنه مصري ثقة وبه اعجلي واس حبان عن الثقات^(٩) ولكن الحافظ انا عمر بن عبدالبر ذكر أنه مجهول وأنه مدني وليس بمسلم بن يسار البصري وغير معروف بحمل العلم^(١٠) وقد لاحظ هذا الذهبي فقال : المصري لا البصري^(١١) .

وعلى هذا يكون غير مسلم الذي وثقه اعجلي واس حبان كما ذكر الحافظ ونقل ابن عبدالبر عن ابن ابي حنيفة في تاريخه أنه فرأ على يحيى بن معين هذا الحديث فكتب بيده على مسلم بن يسار : لا يعرف^(١٢) .
قال أبو عبدالرحمن :

هو قطعا غير مسلم بن يسار الأموي المتوفى عام ١٢١ هـ لأن هذا أموي وذاك جهني

وليس بمسلم بن يسار المصري الطيبدي مولى الأنصار المتوفى في عهد هشام بن عبدالملك لأن هذا مولى وذلك جهني فهو ابن مجهول . وإن عرف أنه مدني فهو مجهول الحان لم يعرف بحمل العلم وعلى فرض أنه احد هذين فكلاهما لم يلق عمر . والحديث اما منقطع وإما يرويه مجهول الحان . وكونه مدنيا لا يخرجه عن جهالة العين أما عبدالحميد بن عبدالرحمن بن زيد فهو ثقة وبه جماعه ولم يذكر له الحافظ حارحا^(١٣) .

وأما زيد بن ابي أنيسة فهو أبو أسامة الرهاوي الحافظ .
قال احمد :

في حديثه بعض النكارة وهو على ذلك حسن . الحديث^(١٤) وفان المروري سألت احمد عنه فحرا به وقال صالح وليس هو بذلك . ولكن قال الحافظ متفق على الاحتجاج

(٩) التهذيب لابن حجر ص ١٤٢ ج ١٠ .

(١٠) تحفة الأحمدي ٤٥٦ ج ٨

(١١) ميزان الاعتدال ج ٤ ص ١٠٨

(١٢) شفاء العليل لابن قيم الجوزية ص ٢٤

(١٣) التهذيب ج ٦ ص ١١٩

(١٤) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٩٨

به وبوثيقه ، ثم نقل كلام أحمد الآنف الذكر ، واعتمد على الاحصاح به برواية البحاري
عنه في الصحيح (١٥) .

(ب) حديث نعيم بن ربيعة :

رواه زيد بن أبي أنيسة عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب عن مسلم
ابن يسار الجهني عن نعيم ورواه عن زيد كل من عمر بن جعشم وأبو قره بن يزيد ابن
سنان الرهاوي

أما رواية عمر بن حنبل فقال أبو داود عن محمد بن مصفى عن بقره عن عمر بن
حنبل عن زيد بن أبي أنيسة .. إلخ بالنص الآنف الذكر (١٦) .

وأما حديث أبي ثرة بن يزيد بن سنان فذكره الدارقطني كما نقله عنه الحافظ بن
كثير (١٧) .

وساقه البخاري في التاريخ ناسداً ليس فيه زيد بن أبي أنيسة فقال ، قال محمد بن
يحيى أخبرنا محمد بن يزيد سمع أناه سمع رداً عن عبد الحميد إلخ (١٨)

وبهذا يتضح أن مالكا رواه مسطعاً ، وأن عمر بن حنبل وأنا قره ومحمد بن يزيد
وصلوه ، ويرى الدارقطني أن فوهم أولى بالصواب (١٩) وأن مالكا لم يذكر نعيماً لأنه
لا يعرف عند أهل العلم وهذا من تدليس الأئمة (٢٠) ويرى غير الدارقطني أن قول مالك
أولى لأنه إمام حافظ (٢١) وقد نقل الحافظ عن المقات لاس حبان نعيم بن ربيعة الأردني
عنه (٢٢) وقال الذهبي لا يعرف (٢٣) وقال ابن عبد البر لا يعرف بحمل العلم (٢٤)

(ج) حديث الرجل المجهول عن عمر .

(١٥) هدي الساري لابن حجر ج ٢ ص ١٦٧

(١٦) التهذيب ص ٢٩٨

(١٧) قصص الأنبياء لابن كثير ص ٤٩ ج ١ والبداية والنهاية ص ٩٥ ج ١

(١٨) التاريخ الكبير للإمام البخاري ص ٩٧ ج ٤ قسم ٢ م ٨ ط حيدرآباد عام ١٣٦٠ هـ

(١٩) شعاع العليل ص ٢٤ .

(٢٠) براجع ما كتبه أمير الخولي عن ندلس مالك في ترجمته به ص ٤٩٨ وما بعدها ج ٢

(٢١) التهذيب ج ١٠ ص ٤٦٤

(٢٢) ميزان الاعتدال ج ٤ ص ٢٧٠

(٢٣) شعاع العليل ص ٢٤

(٢٤) تفسير ابن جرير ص ١١٤ ج ٩

قال ابن حريز حدثنا اس حميد حدثنا حكام عن عثمة عن عمارة عن أبي محمد رجل من المدينة قال . سألت عمر بن الخطاب عن قوله « وإذ أخذ ربك من سي آدم من ظهورهم ذريتهم » قال :

سألت النبي ﷺ عنه كما سألتني فقال : « خلق الله آدم بيده وفتح فيه من روحه ثم أحلسه فمسح ظهره بده اليمى فأحرق ذراً فقال . ذراً ذراتهم للجنة ثم مسح ظهره بيده الأخرى وكلتا يديه يمين فقال ذراً ذراتهم للنار نعمون فيما شئت من عمل ثم أحتم لهم بأسوأ أعمالهم فأدخلهم النار» .

قال أبو عبدالرحمن :

حكام هو اس سلم الكنابي يحدث بالقرائف عن شيخه عبيسة بن سعد وشيخه هو عبيسة بن سعيد الكوفي الرازي ثقة .

رأبى في حديث عمر :

١ - لم يرو عن عمر إلا من طريق نعيم أو من طريق رجل لم يسم .

٢ - لم يروه عن دون عمر إلا عبد الحميد ولم يروه عن عبد الحميد إلا زياد ولم يروه عن زياد إلا مالك وذلك حسياً وصل إليه علماً من كتب السنن .

٣ - فى سعد بن حريز حكام بن سلم - وأبو محمد رجل من المدينة - قال أبو عبدالرحمن ولا حجة فى مجهول .

٤ - مسلم بن يسار إما مجهول الحال وإما لم يدرك عمر .

والخلاصة أن هذا الحديث لا يحتج به لمجردة .





النسبية ومنطق المسلم

في منطق لفكر المسلم أن الله سبحانه وتعالى خلق هذا الكون وفق تواميس مضبوطة مطردة تحكمه .

ويعلم الحديث لا يرل شيع هذا الايمان باكتشاف القوانين التي خلقها الله . وتفكير البشر المحنوق مربوط بحسه الطاهر والناظر . فيستحيل معنى لا مادة له في مشاهداتي الحسية .

وقانونا الفكري مصوع من قانون الله الكوني . هذ برفض عقلي التصديق بالمسحيل والدور والناقص بالنسبة لحسي ونجرتي والنسبة لحس عبري وتجربته وكل فكرة تمرصها عقولنا فانما هي بالنسبة لقانون الطبيعة لذي فرضه حائق الفكر والطبيعة .

نظريه نسبه تؤكد حقائق العيب في الجبه - وهي حقيقه معيه عن حسنا في هذه الدنيا - لس وعسل وجر

ولكن ذلك ليس كلبتنا ولا كعسلنا ، ولا كخمرنا .
وعها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .
إن اللس ولعسل والخمر عندما ألقاها تستمد معناها من مداهما لأعيانها . وتحمل حقائقها أسماؤها من اصطلاحنا عليها .

أما النعيم المغيب عنا الآن فيحمل اسم الموحود عندنا ويختلف معناه .
فلا يجوز بعد هذ أن نستعد لس عر نسنا ، لأن لس لدينا لس بالنسبه بدوها واصطلاحنا ، ولن الجبه ذو حقيقه بالنسبة لحسنا في الآخرة .

وهذا أحذرنا من معالطات الألفاظ فلا نضل أن الايمان بالعيب إيمان بحلاف الواقع وإنما هو إيمان بالواقع العيب ، وفي أحبار رسنا أن هناك يوما كآف سبه مما بعد فقد يكون الخمر على المعيار وقد يكون الخمر على حقيقه وفق قانون النسبيه

إن الرمن عندما بالنسبه لقياس حركة الشمس ويكتسب لا تدري سبه بقياس للرمن عند الله ، إن علما نسبي نشبه وفق قانون النسبية

وعدم الله مطلق لا يصبطه سببنا المحدودة وفي القرن الكريم - وهو أصدق الحديث
« والشمس تجري لمسفرها » .

وبعض متسرعي العلم لحديث يقول - إنها ثابتة ، ولكن بحسب ملاحظته أن العلم
الحديث سببي .

فإذا كانت الأرض متحركة في تصورها ضمن المجموعة الشمسية فهي ناسه بالنسبة
لمن في الأرض .

ولكن ما يدرنا عما إذا كانت لشمس والكواكب التي تدور حولها تدور حول كوكب
أخر ؟

إننا لا ندرك حركتها إلا من جهة الكوكب الآخر الذي تدور هي حوله .
وهذا ما لم يصل إليه بجهر العلم الحديث بعد .

إن الفكر الشري يوحى نظرية النسبة برغم النفس على احتمالات عديدة معينة
سحقوا بأحدها مدبول فون الله تعالى خالق الحقيقة « والشمس تجري لمسفرها »
قوانين الايمان بالله قوانين علمية تجريبية

نظريه النسبيه نأصن انفسنا بها من سحره لا من التصور العقلي ، وقد قررنا في
موضع سبق : أن تفكيرنا بالنسبة لاحساسنا .

فهل يعنى هذا أن الأدلة بعقله لا تست إلا المحرب ؟ وهل يعنى إيماننا بالعقل إلى
وقت مشاهدتنا له ؟

كل هذا لا يقوله مسلم .

ولكنني افترض اني أحاطت من سحجال عليه الايمان بعد المحرب ، فأقول
إن أدلتنا العقلية مستفقه من حسنا وخبرنا والخبرة حس وزيادة ،
فالأدلة ذاتها تجريبية ولكننا نصل بها إلى الايمان بعبر المحسوس .
فعبث الله عبر محسوس لأن ما نسمي عسا إلا لعنايه عن حواسنا ولكننا شهدنا به
بالأدلة الحسية .

وهذه الأدلة الحسية هي الخلاصة العقلية من ثمرة حسنا وخرتنا ،
وتحرره ثم سببها وجودها من دنها بل من أحكام العقل ولهذا فمستوب العفر
لا يستفيد من تجربته إلا مصادفة .

وكل اكتشاف علمي بدأ بتحرية صغيرة ثم انتهى إلى الايمان بنتائجها في إدراك غير المحسوس من حقائق الوجود .

ولما أصبح غير المحسوس محسوسا كان لايمان بوجوده تحصل حاصل .
إلا أنه كان حفيظة حاضرة بعد أن كن حفيظة مغسة ، والعالم في المختبر محكوم بقوانين العمل مشدود بلوآرته وبعد هذا كله فالصوص لشرعة أحررت بحقائق هذا الكون دون مختبرات أو معامل في أيدي الناس .

ولما اتسعت آفاق العلم الحديث كان مصاس صدق محتراته أن بصدقه حبر حائق الحفصة .

وبالاستقراء لم نجد نصا قطعي الدلالة يخالف حفيظة قطعية .
فكل هذا يعطي لزوما عقليا بأن ذلك الخرح حبر حائق الحفصة ، وذلك الاكتشاف حبر مرتاد الحقيقة .

ولا نستطيع أن نعطل هذا اللزوم وقوامه خرتنا التجريبية .

نسبية الفلسفة ونسبية العلم .

وتقول نسبية الشكاك لا حفيظة في الوجود ، وإنما الحفظة بالنسبة لمن يعفدها ،
وهذه نظرية رعناء فرعنا من برد عندها في غير هذا الموضع ، وإن كاسب دعائه فهي
ساححة

وتقول نسبية (انشتاين) العدمية :

كلمه (طويل) كلمه فارعة لا معنى لها إلا تتصور ما هو قصر ، ولو لم يوجد المصير
لما كان لتطويل معنى .

والخندق لا عين له ولا سار إلا بالسيد إلى الحاهي ، وسهر له يمن ويسار بالنسبة
لأحاهه .

والفراغ موجود بالنسبة لجسمين متحازين ، وهكذا

وعلى هذا الفانور سي أبو محمد بن حرم حدله العلمي ، وأصل ذلك بأصلا حندا في
كتابه (التقريب) .

نسبية حقاء وأخرى ذات مغزى :

نسبية الطبعه هي نسبه العلم والاكتشاف ولا يتصور لعن عمرها

لخطأ المظني المصوح عندما يقول الشاك : لامعى للطول إلا بالسنة لا اعتقادي
والاعتماد

فان أبو عبد الرحمن هذا دفع للحقيقة بالراح ، وهو مرفوض عقلا من ناحيتين
اولاهما .

ان الاعتماد لابد ان يرجع إلى برهان وإلا كان اتساعه ترجحا من غير مرجح
فان ضل الشاك عن هذا الأصل تقطعت به السواقى ،

وأخراهما : أن وسائل المعرفة مشتركة بين الشاك وغير الشاك - وسائل هذه المقدمات واحده
عند الاستخدام الصحيح .

فإذا أربا الشاك وغيره حرمين سبحانه دوى أنواع مختلفة كان للطول معنى لا
بالنسبة للاعتقادي بل بالسنة للحرمين .

أما سسه (اشتاس) فلا يعتمد على ملايين المتولين الطبيعية والرياضة والمنظمة

فحسب

بل جوهر أصانتها في أطرافها إذ لا يوجد حتى الآن حادثة أو قانون تتعدر تفسيره

بالسبية



برهان العقيدة برهان التشريع

في دينا الاسلامي حاسب تعدى محض كالصلاة والصيام والحج ، وهو ق كل ذلك اشهادتان وهذا الحاسب هو صلة العبد بربه ، ولكن الاسلام جعل لذوي الامر من المسلمين فوامه عليه ، فكل من تارك الصلاة وحاحدها والساحر وبارك الزكاه والمترد وشام الدين الخ سئل الله عبيهم سيوفا بأيدي من جعلهم الله حلقاء في الارض ، ولا يغمدها السيف ان الناس احرار في عقيدتهم . ولكن حاهده القرن العشرين سفت الحاسب اتعدى من حياتها وتهكمت بالعبادة فصلا عن توهم انهم سحيمونها . وكان في دينا الاسلامي حاسب سلوكي تترت عليه عنوبات شرعية من ماله ويديه إلا أن جاهله القرن العشرين ناقصت هذا الحاسب تماما وطسعى بعظمتها تلك العنوبات ومن ذلك الجاسب أبواب المعاملات من بيع وإخارة إيج ، ولكن حاهده القرن العشرين حرحب بعمد على معاصد السرعة في أبواب المعاملات وركصت ركصا مروعا لاهنه وراء المادة بالرنا المحرم الذي هو أفسح وسبلة الى الخسع ، وهذه المحادة لدين الله من كل حواسه لها بواعث منها واقع المسلمين السبيء من ناحيه فوبهم وعلمهم وواقع بعض المسلمين المسيئين الذين تحيلون على المحرم باسم الاسلام نفسه ، كهؤلاء الالهين وراء الرنا وسع العنة ومنها جهل العصر بن دينا وانحدا عنهم نظام عمرهم ، ومنها قوة عدونا وعلمه والمحاخفة لهذه المحادة إن كاست من مسلم - انحاء المقاس إلى انهام إيمان وإرجاعه بالراهن إلى النفس بأن الله حي وأنشد بعث رسوله حقا ، وأنزل قرانه حقا ، وأنه صادق حقا ، وأن انشر مع له وهو أولى به حقا ، وإن كان من كافر حاحصاه بأن وقع المسلمين عبر الاسلام ، ولا يدعو إلى سبيء بوجد بن المسلمين وهو تعرف عن الاسلام لمجرد انهم مسلمون ، وإنما يدعو إلى الاسلام من غير الصافي ثم يحاحه من ناحيه فساد وطلاق وظلم وحوور وجهل وبعض كل هذه الأنظمة المصادة بالتسريع من واقع اسحرته ثم محتج لكل حرته شرعه هذه السلسلة الذهبية من الراهن فعول هذا حكم صح ثبوت عن الرسول ^{صلى الله عليه وسلم} ،

وصح عملاً أن هناك رسولا شرما تلح عن ربه ، وصح عملاً أنه معصوم من الخطأ
والكذب والجهل ، وصح عملاً أن الله موجود وأنه كامل لا مساة بكماله ، وبهذا يلزم عملاً
أن حره أولى بتدبيرنا من رأينا نحن ، لأن من هدا شأنه لا يعريره سهو أو نقص أو جهل
أو كذب ، وهو أعلم منا بأنفسنا .



طبيعة التفكير العربي المسلم

إذا تأملت النصوص الشرعية الصحيحة رأيت تحديدا دقيقا لأبعاد السموات والأرض وسماك كل طبقة بحاس مئات الأعوام ولعل هذه الأبعاد والمفايس تورن بسرعة الصوت أو الضوء أو أسرع من ذلك الله أعلم . وأنصاف المثقفين الذين يسكرون سماع سهاوات ومن الأرض منلهن محدوعون بالعظيم القليل من قدرة الله ذلك العظيم القليل الذي شاء الله أن يكون في قدرة العلم الحديث اكتشافه فماذا يقول هؤلاء ؟ .

يقولون : إن العلم الحديث بأرصده وبجاهره وتلسكوباته وسى أجهزته الدقيقة اهدى إلى الملايين من الأفلاك وبم يجد السماوات وطبقاتها السبع إنما هى أفلاك متناثرة وبحن نقول .

أولا إن عمر العلم الحديث لا يحاور مائتى سنة وسماك وبين السماوات مئات كثيرة من السنين لو حنحتم إليها بسرعة الصوت والضوء .

ثانيا صفا لنا حدود الكون بعد ثلاث الأفلاك كيف انتهى أعاده وأصموا لنا الرهان على أنه لا وراء لما اسهيم إليه وإن كون الله كله محدد بمر فى فضتكم العلمية . ثالثا قد يكون كل ما أستموه من مشاهدات وصفا عن هذه الأفلاك أمرا ثابا فى الواقع صحيحا لامر به فيه فليس بعد أن تعلمكم الله ظاهر من الحياة الدنيا ، والمفكر المسلم لا يكر أمرا ثابا ، وبكى لدى لا يجبره اسطق هو التصديق بكل ما يسموه مما لم نعلموه لأن بعيكم عدم علم وليس عدم العلم كالعلم بالعدم .

وكون الله أرحب مما تتصورون ، وبحن أصعبا لهدانه ربما الذى خلق هذا الكون فعلمنا علما لامر به فيه أن سماء الله الدنيا . وهى أفرب السموات بنا - لن يكون فى تناول السر ولم يحرها رسول الله ﷺ ولم يفتح به (فى المعراج) إلا نادى ربه وعلمنا أنها فى حراسة الملائكة

ولهذا حرما بأن اكتشاف العلم لو بصاعف فصار اكتشاف سبه يثابه فانه سطل مشعولا بعوالم دون السماء الدنيا إلى أن برت الله الأرض ومن عليها . والذى جعل العفول

بد عن لهذا شيء واحد هو تخصص الشر لنصورهم بحيث شعرون بأن هذا الكون أرحب
بما يتصورون .

رابعاً لشعر أخصاف المنقّص في شرفها من هذه الهالة في تعداد الكواكب وأبعادها
لست سوى اكتشاف جديد للعلم الحديث ويست من خلق العلم الحديث لأنها موجودة
فيل العلم الحديث ويعدّه وقد كان العلم عنها غافلاً .

وهاله الاكتشاف من هالة المكتشف - بالبناء للمفعول - فما كان لعلم الحديث
عظيماً ، إلا لأنه اكتشف عظيماً فأرحو ألا تلهسا عظمة الاكتشاف عن عظمه الخلق
ولا عظمة المكتشف عن عظمة الخالق أربلة .

فل أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها .

إن طبعه التفكير العربي المسلم تعنى احترام العلم الحديث في سائحه ومفررايه
المحموسة ولكن ذلك وفق المنطق ، وتعنى أيضاً أن صدق العلم الحديث لا ينافي صدق
الشرع ولكن العلم إذا كان ظناً أو من باب النفي غير المحصور لا يعتر مصدرًا يعارض
الشرع بل خير خالق الحفيظة أولى من خير مكتشفها .



دور العقل في تلقي النصوص

مما لم يكن مسلماً به - عند أكثر باحثي هذا العصر ومؤلفيه - هو وجود منهج للسمعيات أي التي مصدرها ما سمع من الكتاب . أو من السنة عن طريق المختر الصادق . معناه : إيمان الفرد بها إيماناً دون بحث عقلي !..

قال أبو عبد الرحمن - فتح الله عليه - مما يحرم عليه ويؤكد لقول به (ففرنا إلى الواحد الأول - حل شأنه يوم ففرنا إليه) - هو ضرورة هذا المنهج في تلقي السمعيات وهو ضرورة ، لا وجوده فحسب ، وهو رأي لا يعجز عن دعمه في أي وقت وبأي مكان ؟!

أما الدين ينازعون في التسليم بهذا المنهج : فأفانهم كثيرة :

منها أنهم لم يعرفوا دور العقل في تلقي الأحبار والأوامر والنواهي لسمعيه ، وانهم - غير أصدين في فلسفاتهم - لا يهتمون دور السمع فاقوماً في مصادر المعرفة وانهم تأثروا بسنة من يقول ان السمعيات أكثرها ظني أما سراع في نوبها ولتسع في دلالتها بحكم ما يصاهر على السنة النبوية - بوجه خاص - من معاون هدم بحثها من كل جانب . فأما جهدهم بدور العقل في تلقي الأحبار والأوامر والنواهي لسمعيه ، فلاهم استخدموا طاقاتهم العقلية في رد الخبر ما بأوئل دلالة ، و« سنكيك في نوبه عن لسارع ، فقالوا المعنى هو الحكم على هذه النصوص ، فما قبله بما قبله ، وما رده فأرده ، وهو فاقون أصله « الرري » و « أبو حامد العزالي » و « أبو لمعالى حوسى » وغيرهم وغيرهم ..

قال « الحوسى » ان وجود التارى معالى وحيانه وان له كلاماً صدقاً لا سته سمع فأما من أحاط بكلام صدق ونظر بعده في حوار الرؤيه وفي حلق لافعال واحكام القدره مما يقع في هذا نفس بعد نوب مسند السمعيات لا سمع سراك لسمع والعقل فيه^(١) قال أبو عبد الرحمن « اد سب مسند السمعيات سم بحر للعقل ن نظر في حوار ما

(١) الجربى للدكتور فوفه حس محمد حسن - ضمن سلسلة أعلام العرب ص ١٢٤ - ١٤٤ عن كتاب الرهان

أنته السمع أو عدمه ، ويمتنع اشتراك السمع والعقل في ذلك النظر ، على الصيغة التي ذكرها « الجوسى » - عما الله عنه - فما حاز للعقل فط - للامور التي سوضحها لاحقا باذن الله - أن يكون حاكما ، والسمعى الذى ثبت مستنده محكوما عليه .

وفد يقال مات « الغرالى » و « الخويسى » و « الرارى » و « الياقلاسى » و « الشهرستابى » وغيرهم من أهل ذلك القاون الخاطيء ، وكفانا مؤونة تريفه و « شيخ الاسلام ابن تيمية » صاحب « العقل والهمل » و « بعض المنطقى » و « الرد على المنطقيين » ، فما كلفنا بشيء نزعنا فائدته ؟!

قال أبو عبد الرحمن - انه وحده من بعدى كلام أولئك الذس رد عليهم « ابن تيمية » ومحتج به وتصيف الله - سعوده المستسرفين ويطعمه ببعض آراء الفسفة العربية لمعاصره على نه من بنات افكاره ، كما فعل « الفصمى » في كتابه « العالم لس عقل » وأيضا فان مادة الجدل في « لعقل والهمل » تحولت الى موضوع جديد (او - بالاصح - الى موضوع ارحب ، فكما هو فى السابق بخصوص فى مسأله - وجود الله وعدمه ، وحدوث العالم ، وسوت لصفات أو صفها ، وفتنون - بحاشها مسأله العقل والهمل هل معارضان ، أم تتفقان ؟ وما الخيلة اذا معارضا ؟ أما اليوم فكان الافو وسع ، ولم يعد البحث فاصرا على لعدم والحادث ، والممكن الوجود ، والوحد لوجود ، بل الامر بمديس لعقل مطلق ، وسككك فى المسموع فى كل ما يقال - ان العلم او الطب او الكشف الكونى معارضة . وكشف كل ذلك او بعضه عن عدم صحته او بونه ، وكشف الانام عن ربه و « الفصمى » - مثلا - يذكر ان المستمعين للمور المحدث بالحافظ ويسمعون لله الحافظ ، ولكنهم لا سمونه لعافل ، أو لمفكر . ولا سمون عبد العافل . و عبد لمفكر ، وستندى هذه السعوده على ن الاسلام بتعى فداسه العقل ، ثم يعرر هو - بدوره ضروره بحكيم العقل فى كل استصوص " فلولا ان الموضوع من - أصبح اكر طراوه من دى فعل ، وأنه سكون لنا رأى حصل فى الموضوع انه - رعم استعادسا مما كنه اس سمه فى العقل ولعمل وما لف فى المنطق وعدم لمثل ويسجل والآراء الفلسفه - ما كما لتكف هذه بدرسه و يعود الى ما فلهاء عن جهل هؤلاء بدور العقل فى نفسى لتصوص ، ودا يعرر عدم حور رد البعض اذا لم يريج به العقل - كمنهج يتلقى يعرر ان دور العقل هو دور الفهم ، ولتكف مع بعض ، ولا يدع فى ذلك اذا كان ما فى حبار الله واحبار الصادق ابصدوق - ^{عليه السلام} - من حديث عن المعاد ولشأنين وصفات

الله .. الخ هي من الاشياء التي يفصر العقل عن ادراكها بأكثر مما اوضحه الشارع . لا أن العقل يكرها . ولا يقال عن كل ما لا يدركه العقل : ان لعقل يعرضه . ولكن كل ما فهمه وأدركه ولم يربح اليه . يجوز ان يقال انه عارضه - بعض النظر عن الناس ما هو الصواب . أبحاسب النص المثبت ، أو العقل النافي ؟ . وكل ما في القرآن والسنة من نصوص تشيد بالعقل و لتفكر والاعتبار : لس معناها معارضة السمع (الثابت مستنده) بل معناها انهم ، فهم النصوص ، وفهم وجهه دلالتها .. وتعمل احكامها المستنتجة منها .. والتعمل والتفكر والاعتبار في دلائل صدق الرسول - ﷺ - ووجود الله ووحدانيته .. ووو . مما جعل الشارع للعقل انة له . من النصوص المخاطبة والموجهة والمصححة للعقل أما التدليل على حوار استعمال العقل في تلقه النصوص بالمعنى لأحر وخطأ التدعى بالمعنى السابق - فسيأتى في حينه - ان شاء الله .

قال ابو عبد الرحمن . وأما انهم غير اصليين في تفكيرهم ، فلاهم استحواااا فلاسفة المسلمين السابقين . وأولئك بنوا على فلسفة بوياية ليس عندها وحى إلهى حتى تضع له ربه بن مصادر المعرفة المعارف عليها .. واني هذا الخبر أحد الحاجة ماسة الى انامه يسيرة عن مصادر المعرفة التي يدرك بها الاشياء في حقائقها وطوائعها . واسبحانها او امكانها ، وحسنها او قبحها ، الى آخر ما يسمى علما ومعرفة .

مصادر المعرفة عند الفلاسفة والمطيقين :

اول مصادر المعرفة هو النفس في محسوساتها وبحارها - ثم الديهات . وهي اوائل العقل ، وأحرها مدارك العقل النظرية . المفتقرة الى الرهان . وهي معرفة السسه الحاصله او اللاحاصله في كل « حمل جوهرى » او حمل عرضى - كما سموها - كاسسه الحاصله في قولنا « العالم محدث » او اللاحاصله في قول « الرسول ساعر » قال ابو محمد اس حرم في كتابه الفصل ان الاسار مخرج الى هذا العالم وبعبه قد ذهب ذكرها حمه ، في قول من يقول انها كانت قبل ذلك . ذكره . ولا ذكرها الله . في قول من يقول : انها حدثت حينئذ . أو انها مراح عرضى .

قال ابو عبد الرحمن :

ومعنى هذا الكلام : ان ابن حزم صاحب مذهب مشهور في تأويل قوله تعالى . « واذ حد ربك من سى ادم من ظهورهم درنهم وأسهدهم على أنفسهم . لآنة » وهو يقول

سبح خلق الأرواح ، وأنها حيا سمع الروح في المخلوق ويخرج الى العالم فيما ان تكون
 ، فذهب ذكرها لدى العهد اولا .. الى آخر كلام الشيخ « أبو محمد » ، ثم قال -
 ، بها الله عند - الا انه قد حصل انه لا ذكر لتطفل حين ولادته ، ولا تمييز ، الا ما لسائر
 الحيوان من الحس والحركة لاراديه فقط ، فتراه يبيض رجله ويمدها ، وقلب اعصاه ..
 حسب طاقته - ويألم اذا احس البرد او الحر او الجوع ، واذا ضرب او قرص ، وانه سوى
 ذلك مما يشاركة فيه الحيوان ولو لمي مما لس حيوانا - من طلب العذاء لبقاء جسمه على ما
 هو عليه ولحمته : فيأخذ الندى وعمره - بطعمه - من سائر الاعضاء بقمه ، دون سائر
 اعضائه . ثم ذكر ان ول ما يحدث لنفس اذا قويت من التمييز الذي يفرده الساطق
 من الحيوان فهم ما أدركت بحواسها الحس ، كعلمها ان الرائحة الطيبة مفوه من
 طبعها ، والرائحة البريئة مسفرة لطبعها ، وكعلمها ان الاحمر مخالف للاحمر والاصفر
 والابيض والاسود والفرق بين الحس والامس والمكتر والتهيل ، والحر والبارد ،
 والداق ، وكافرو بين خلو والخامض والمر والمالح والعص والراعق والهد والعدب
 والحريف وكالفرق بين الصوب الحاد والعليط والرهق والمطرب والمفرع

قال ابو محمد فهذه ادراكات الحواس لمحسوساتها والادراك السادس علمها
 بتبديدها فمن ذلك علمها بأن الجزء اقل من الكل ، فان الصبي الصغير في اول غيره
 اذا اعطته عشرين بكى ، واذا رده نائة سر وهذا علم منه بأن لكل كثر من الجزء - وان
 كان لا يسه لتحديد ما يعرف من ذلك اي آخر كلامه^(٢) واما معرفة النفس بتحرستها
 فكما قال « امام الحرمين بن المعالي الخويصي » - في كتابه الرهان اد قدر الواحد على
 النفس في الجهات فعلم من نفسه حال العادرس بدهه ، ووضوح ذلك يعنى عن الاعراض
 فيه^(٣)

فان ابو عبد الرحمن ومصدر لمعرفه عند « الخويصي » - فيما عدا لسمع هي
 العمل ، والحواس ، والنفس وهو قد علط اد جعل الحواس سنا غير نفس
 وفصارى القول .

ان ما يعرفه النفس بحواسها وتحرستها هو اول مصادر المعرفة لان النفس يعرفه مند
 خروجها الى العالم وأبو محمد رحمه الله - قد علط ايضا ، اد جعل لتبديدها من

(٢) المصدر السابق ص ١٢٧ عن البرهان

١٢ و ١٤ و ١٥ انظر نفس في ملك والاهواء والنحل لابي محمد علي بن حزم ٧ ص صبح عام
 ١٢٨٤ ج ١ ص ١٥٦ ، ٧

ادراكات النفس ، والصحيح انها من مفدمات العقل ، وما يعلمه العقل بالضرورة ، فالطفل في اول عمره ، وفي سروره د رفته ثمره نائفة - و من لم يسه لتحديد ما يعرف من ذلك انما سر لان ذلك اور تغييره بعقله ، وليس ذلك مما يصح ان يقال ان النفس احسته ، او هو من احساسات النفس ، ولظاهر ان « أنا محمد » تسه لذلك حيث ساق جملة من التديهات ، ثم قال أبو محمد : فهذه اوائل العقل (٤) ..

ويرى أبو محمد ان ادراكات النفس وبذاته العقل « صرورت وفعها الله في النفس ، ولا سبل لي الاستدلال ألتة الا من هذه المقدمات ، ولا يصح شيء الا بالرد بها فما شهد له مقدمه من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متبهر ، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط » (٥) ويعون قبل ذلك « انه لا سبل الى ان يطلب عنها دليلا لا مجنون او جاهل لا يعلم حقائق الاشياء ومن لطفل اهدي منه ، لان الاستدلال على شيء لا يكون لا في زمان ولا في مكان - و تعلم ذلك بأول العقل ، لانه قد علم ضرورة لعقل انه لا يكون شيء مما في العالم الا في وقت ، وليس بين اول اوقات تغيير النفس في هذا العالم ومن ادركها لكل من ذكر مهلة ألتة ، لا دقيقة ولا حذيفة ، ولا سبل إلى ذلك » ولظاهر انه لم يمار في هذه المقدمات الا السوفسطائية الذين سطلون الحقائق ، وقد احكم أبو محمد الرد عليهم في صفحاتي ٨ - ٩ من الفصل ج ١ .

ويرى « سقراط » « ان لعلم لديي سبع من انفس والعقل وأنه موجود بالقوة يعنى بالاصهار والحقاء ، وفي داخل النفس ، وأنه يخرج الى حاله الوجود بالفعل فلا يجحاح في ذلك الا لمن يحركه بالاسئلة الموجهة » .

قال أبو عبد الرحمن وهذا صحيح ، و قال بدل « العلم لديي » « اعرفه له به » - على اصطلاح المساطفة في تعرفه من معرفة واعتم - اعنى احساس النفس وسادته العقل ، اما ان العلم نظري موجود بالقوة ، فلا يماراه في بطلان ذلك بزعم ولو كان صحيحا ماهب الاسان وراء لرهان وايضا فالاسان يطب لرهان فلا يدري هل سمعه على صحته ما يتصوره ، او يعوم على بطلان ما يتصوره ، فكيف كان العلم « لدينا » او يعنى اخر هل يقال للاسان عالم هل ان يجد لرهان ؟ وأما ان يحركه العقل وبهؤ النفس للاساس ولتحركه موجودان داخل الاسان فذلك ما لا سارع فيه العملاء ،

الحقيقة الشرعية

قال أبو عبد الرحمن بعدم سلمنا الصالح « النص » الثالث عن الشارع (اد صحت دلالاته) على كل ما يعارضه من مصادر المعرفة - في جمع ما يتعلق بسلوكهم وبصوراتهم - وان جاءت المعارضة من أحد لمصادر اليقينية « كالحس مثلا » آمنوا - ملء قلوبهم - بأن هذا المعارض غير قاطع الدلالة لافة من الافات « مثرات الغلط » التي تنه عنها ادهن كثيرا في موطن الاستدلال وهم يقطعون بحظا المعارض بمجرد أنه حاف النص الصحيح - وان لم ينتهوا الى ما حقى من آفاته !.

فحسب بعض من لاحت لهم فلسفات شرية - في الاقتصاد والنظم والسياسة وسنتي التصورات أن محتطى مهج سلفهم (مما نحن المسلمين) يحيفون على سطو العصر الحديث !.

وهؤلاء المحدون بفسفه لعصر ومنطقه يوفون بأن كثيرا مما اجمعت عليه الجاهلية الحديثة يعارض النص بلا موارنه كالغاء الفصاح والرحم والعدل - عندهم - أن لا سلم للنص مطلقا ، معنى أن ، النص لس محل لتقطع والهمم وبحصيل الحقيقة في كل آن ومكان !

فما نمة نأس أن تكون فلسفه العصر الحديث الاساسية ارحمه - مصيبة في إلغاء حدود الله !.

وما نمة ناس في أن يكون « النص » الذي نأمر بالحدود - وهي فسوه ووحشه كما يزعمون - غير مصيب هذه المرة !.

وبعسم أبو عبد الرحمن بالله العظيم « حالفى وبعشى » أن الفكر لنصى « لاسلامى » هو العملاق ، وأن كل فكر شرى يعارضه لا يصمد لحجته الا أن يود بسفسطة ، أو يهرع إلى قوة يحمى بها باطله وتجادله .

وإسى محمد لسفاط المسويه في كلامى الألف الذكر . ثم مافسها بفاسا لو نأمنه من تدفع بحجه - من هؤلاء الذين سبطوا على أمة المسلمين في سرفما لعربى والاسلامى وحكموا فيهم بعد ما أنزل الله لعرف أن دين الله الحق ، وما دونه ساطل

أول ما يجب تحديده ان يقال :

« لتسبم لدلالة النص مطلقا - دون أن تتهم إذا عارضه معارض - بحكم ، لأنه
برجح ولا مرجح ! ».

وبإيا ان يقال :

« هذه دول أوروبا عطلت حدود الله ، ومع هذا فلم يفسد شؤونها فهي بلد الرقى
والحضارة والقوة ! »
وثالثها أن يقال :

« إن الفكر الاسلامي لو كان هو العملاق لما عاش بحسه أي فكر يعارضه ولما أنسح
عنه مشعو القوم وشناهم ! »

قال أبو عبد برحمي أما الأولى فتقول إنما يكون التسليم لدلالة النص مطلقا
بحكم ، لو أن الايمان بالنص حصل اعساطا سد أن الايمان به لم يحصل لا بمواطع الأدلة
من محلف العمليات والحساب ، فالمعجزة الحسية شهدها اسلف عينا وأنس بها الخلف
بالتواتر الذي يحيل العقل كذبه مانلة من حقائق الدس ومن سيرة الرسول - ﷺ -
الذي لم يدرس في جامعة ولم يحصل على دكتوراه ولم يكن له رحلات ذات أثر ، وما كان
يلو من كتاب ولا بخطه سمسه ، ولا يزال المعجزة فائمة من سيره الرسول ﷺ نفسه
حاربه فومه وحدلوه ، وهو وحيد شتم فخر ، ثم سمعه فله من مستصعبي الموم فتحدى
الأقوياء علنا وسفه أحلامهم وهموا أن يعطشوا به مرارا فكسب رعايه الله له في هذه المواطن
التي لم تتحكم فيها المصادقات معجزة المعجزات !..

ولا يزال المعجزة فائمة من احبار اصصوص بعض المعسات وكسبها عن حقائق
علميه قبل أن يحوس رواد العلم مجاهل الكون ولا يزال المعجزة مانته في فطره الانسان
نفسه لتي لا يستقيم معر ما نظمها به « وحى الله » الله لدى فطر الناس وحيلهم
ولا يزال المعجزة مانته في أن الايمان بالله ثمار لعقل الصحيح وأنه لا دليل مع المدحد سوى
الانكار ، والانكار نفسه ليس بحجة ، وإنما هو دعوى وجمهور علماء ائدره والقضاء ولأحياء
والسريح والطب والسياب ، منو بالله عن فاعه ولكن لم يتفعوا بإيمانهم في سلوكهم
لعوامل قد تشرحها في عمر هذا الموطن .

اما ملاحظه سرفنا العري فهم أعد الناس عن بواحي العلم المتطسعه وجمهورهم من
نصاف المتفعين الدس عسر هضمهم لعلسات لعصر فمدعوا بها فتا يؤدي أمتهم وديتهم

أو أوصاف متعمين هالتهم القوه المادية المراهمه فحسوا أن الالحاد هو الذي يهدى العمول
ويصنع العوة .

إد فالنص ادى صح ثوته وصحت دلالتة نص خالق الخففة وموجدتها . وما
يعارض لنص انما هو اقتراح من يجاول كتشاف الخفيفة ، فاسطو الصحيح ، أن نص
موجد الخفيفة هو الأولى ، لأن موجدتها قد عرفها ، فما نالنا سلك مسلكا غير مأمون ، قد
نتيه به في عمى ؟!

إن اتهام النص يكون من ثلاثة أوجه :

أ - اتهامه في ثوته

ب - اتهامه في دلالتة .

ج - اتهامه في صدقه « بعد صحة ثبوتة ودلالتة » .

فأما لاتهامان لا ولا من نص «وح الواحات عند مجتهدى المسلمى بصودهم
وضوابطهم التي دونوها في أصولهم بعظمة فكرية .
أما اتهام النص في صدقه فدونه حرط الفساد ، ولا فهادا يصعرون بايمانهم المسوق
بوجود الله وانه لا يقول الا الحق ؟ في عرف هؤلاء المحدوبين من أبناء عصرنا أن سافص
الحنائى ؟

وذن فلا تحكم في تقدم قول موجد الخفيفة على قول من يجاول اكشافها .

قال ابو عبدالرحمن : واما الثانية فنقول :

ان اوربا عطلت حدود الله وشرعه ففك فيها الفلوق والاسحار ولرم بالحناه والحقون
وتوتر الاعصاب .

ولهذا كان علم نفس عندهم من ارقى العلوم ، لانه يبنى حاجتهم المراهمة وقد هب
عملاؤهم من عسرت السنن سادون بصوابط القيم ، وهذا امر طبعى في مجمع جاهلى
مفوصت فيه سوب الاسره بظلمها وبعيبتها من حبان وشعفه وبماطف ، وفي كل يوم ساء
سيدة جاهديه تفعل اطفالها الاربعه نأس و ساء فتى جاهلى . بجرم فبيات بائيات في رباط
وبعمل فنهن المسدس !!

وهذا امر طبعى في مجمع جاهلى استعبدته الحية فصار كلاله المسحوره لاهداف
ومول الاحزاب الجائرة الطاغية !

وهذا امر طبيعي في مجتمع جاهلي عشتش فيه الباطل ، وفرخ فيه ابليس فلا وراع دنيا
نعصم ، ولا ايمان ولا حب لله يملأ القلب والنفس طمأينه وحبورا وسلامة وراحة
اما قوه اورنا ورقبها فلم تكسبها بالحادها الذي نأناه الاسلام ، وانما اكسبته بالحد
وعراثم الامور التي يحض عليها الاسلام دويه ليعصموا مبادئهم الخيرة العادلة بالموه
فالتفريط تفريط المسلمين لا الاسلام !!

ولو كانت النهضة الاوربية الحديثة يسيرها اطار حالص من تعاليم الدين وهدية - من
بصوصه الصحيحة الثابتة - لكانت حصارا تدعو للسلام وسحب لظلم والعدوان وبمسح
قلوب النفس وبور الاعصاب وحقد القلوب وفساد الصمير ، وكثيرون من رواد العلم
لحديث كانوا مؤمنين بأديانهم ،

أولم يكن « ديكارب » مخلصا لمسيحيته ؟ ألم يكن كائس وروبر من القيورس على
عميدتهم ؟!

إنما كان الاسم ، ثم الدير المسيحي الخرافي ، المحرف ، ولو كان دس اورنا دينا اسلاما
لدفع بحضارتهم بما برضي سفيها لماده والروح ، أو ليس من العجب ان يسلط المجتمع
لجاهلي حيله الشيطانية في اندفاع عن المحرم الذي قتل نفسا ، و نفوسا للاعتدار عنه بأنه
محمون و طامح « برى اندك حمارا ! » ، و قلى نفسا فهذه ، لرحمة لجاهلية التي رسها لهم
ابليس كثر الاحرام وهابت الدماء واحتل الامن ؟!

العجب انهم برحمون المحرم ولا برحمون صحنته ، وبعون بكل من لا يؤمن بالله
ورسوله .

١ - ان الفصاص عدل وان لنفس بالنفس مفضي الانصاف والمساواة وقد انحطاته
الجاهلية بكل صفورها وتغيرها ،

٢ - ون المحرم الذي لم برحم صحنته عصوا سل بل داء متاكل بحب ان يداد كما يداد عن
المزروعة القعد .

٣ - إن حماه هدا المفضي العادل عمارة للكون وبلحياة ، ان استئصال محرم واحد فيه حماه
لمجمع كبير ولكم في الفصاص حياة .

٤ - وان برحمه المحرم من فصائل الاحلاق ولكن بحب ن لانهول هذه لرحمة دون احد
الحق منه مفاصه عادله والله يقول : « ولا تأخذكم بهما رفقه في دس الله » فهذه لرافة التي
حذر منها ديننا هي الرافة التي تحول دون إقامة الحد .

٥ - وان رحمة المحرم رحمة تحول دون تنفيذ الحق انما يملكها الموتور بأبيه وأخيه أو قريبه ،
أما ان يرحم المجتمع مجرما بجرم لم يؤلمهم وفعه فظلم وحيث على من تقطعت نفسه
حسرات وغيظا يفقد عزيزه ..

٦ - ان الرحم والقطع والاطاحة بالرأس من ابشع المناظر ، ولكنها كانت لايشع الحرائم ،
وما ننكر ان يكون الدواء مرا وانما سكر ان يترك المجتمع على علاته لعدم تحمله مرارة الدواء
قال ابو عبدالرحمن : اما الثالثة فمدفوعة بأمور :

اولها : ان الفكر الاسلامي هو العملاق اذا كان المفهم معام حجة وبرهان ، ومارال في
كل عصر مند رسول لله صلى الله عليه وسلم الى اس فتية الى امن حزم الى بن تيمية
الى ابن عبدالوهاب الى سد قطب ، الى ان يرث الله الارض ومن عليها - من يحجز
الملحدن باقماع السمسم ويحكم حياقهم في عنق الزجاجة .

وثانها : ان الافكار المنحرفة لم تعش الا بفوه نغمها او بططنة محترفين يشرون بها
بح شعارات عاطفية وطبيعي اختلاف المذاهب وتعددتها ، وطسعي انصا ان يكون الحق
في جهة واحدة من شتى الجهات .

وثالثها ان المشيحين عنه لم يدخلوا فيه بعد ولم يفوه نغمه وانما استحوذت عليهم سنه
تعليد الضعيف لبقوى ، ومعرفة هؤلاء الشباب (المنحلى عن دسه) بالشسه المارة حول
الاسلام اكثر من معرفتهم بحقائق الاسلام ذاته .

واحدرا شاهب - الف مرة - وجوه المعكسين والمركسين والوفوسن والبيعاوات
والامعات وقاعدى الشخصية - وحسبها الله ونعم الوكيل .



كيف نضوع البرهان

مصدر البرهنة الاول :

بديهية العقل أو أوائل العقل ، أو ضرورات العقل ، أو المقدمات كما يسميها ابن حزم
أو الافكار الخالصة كما يسميها ديكارت .

ومن هذه البديهيات ستمد براهيسا في شئى المعارف فمعرف ان الآية برهان وان الخبر
المتواتر حجة وان مقتضى الالفاظ لغة برهان على مراد العرب .

فما هي اذن هذه البديهيات ؟

انها ما يحيله العقل فمن المحال ان يكون الكس اقل من الحجر ومن المحال أن مجتمع
الصدان والمكن والزمان واحد . ومن المحال ان يكون شئ في غير زمان . ومن لمحال ان
يكون فعل دون فاعل .. إلخ .

اذن قانون هذه لبديهيات واحد - لا ثلاثة كما رعم أرسطو - وهو

ان الناظر ما اضطر الايمان به الى محال عملى يعرف انه محال بقطرة العقل . وان الحق
ما اضطر التكذيب به الى محال عملى يعرف انه محال بقطرة العقل
وهذه القطرة هي التي سمعها ضرورة العقل . وكل برهان صحيح في الوجود إذا
حللته انتهى الى ضرورة عقله .

البرهان على ان هذه البديهيات ضرورية :

صح ادن ان العقل له بديهه ضرورية وهي معرفة لعقل للمحال ولكن . ألا يكون
هذا اعتمادا على خبرته الحسنة ؟

إن أحدا يعرف أن $2 + 2 = 4$ ويظن أنه عرف ذلك بالبداهة القطرية ولكن
الفيلسوف الالماني عمانوئيل كانت « يقول »

إننا نعلمنا ذلك في الطعولة أى عمده لعقل على الخبرة الحسنة بالعد على الاصابع
سنا فسنا اننا نعلمنا وسنا كيف نعلم ذلك فقط ان هذا بداهه .

قال ابو عبد الرحمن لاريت ان هذه بديهه احدها العقل من خبرته الحسنة ولكن هد عمد
ان حرم لايحى نحو العقل من بداهه قطرية فلدنه مثال غير مذكوره كانت بدل على

الدهاة المطرية وهو ان الصسى في اول تمييزه قبل معرفته للعد على اصابعه . اذا اعطته
ثمرتين بكى واذا زدته ثالثة سر فأى خيرة حسية اعتمد عليها ثم ؟
(الفصل ح ١ ص ٥) انما عقله فطر على ان الكل اكثر من الجزء .
قال ابو عبدالرحمن . لا اس ان يكون جمع الامثلة التي ذكر ابو محمد انها من المعرفة
العقلية المطرية

ترتد كلها الى الحس ، فنقول :

ان الصسى ماسر بالسمرة الثانية الا لأنه حرم مره بحسه ان الثلاث حبر له من
الاثنتين وهذه عقده معضله اعنى حلوص الافكار او اشافها من الحبره الحسنة . بلح بها
حون لوك وديكارت وكاب وسارنر ، وارى ان الخلاف في ان كل افكارنا مبنية من الحس
او ان فيها فطرى خالص :

لاتأثر له فيما يحجج اليه لتشخيص البرهان المعتر

فهيب . ان كل الافكار مستفه من حرة الحس الا ان هذه الحبره الحسية تولد منها
ضرورات عقلية لا ريب فيها ولا ينقصها الا حبره حسية اخرى ان وجدت ، فابمان عملي
بأن الصدين لا يجتمعان في ان ومكان واحد من الممكن انى يسبه على حرة حسنة اد
رأيت ان الضدين لا يجتمعان .

ان هذه الحبره الحسنة هدي الى ان قانون الوسط المرفوع ضرورة عقده ، لاسعصها
الا حرة حسية اخرى بحيث ارى ضدين اجتماعا .

إذن عندما يدانه عقلية ضرورية هي ام الراهين سواء أكانت مكسسه من الحس ام
من الفطرة واذن فلنسمها بدائه العقل الضرورية .

البرهان على ان هذه البدهيات ضرورية فطرية .

سره اس حرم على ذلك فهو هذه اسدهات لا يطلب عليها دسلا إلا محسوس او
حاهل لأن الاستدلال على انسى لانكون الا في زمان لأنه علم بضرورة العقل أنه
لانكون نبيء بما في العالم إلا في وقت وليس من اول أوقات تمييز لعس الحسي ومن
ادراكها العقلي مهلة ألبنة فصح أنها ضرورة (الفصل ج ١ ص ٦) .

قال ابو عبدالرحمن :

هذا البرهان محتمل من وجهين :

اولها انه بناء على ان البدنه العقلية فطرية في ذاتها إذ جعل المعرفة العقلية والحسية في ان واحد وليس بينهما مهلة !
وهذا غير مسلم له والقائلون - كدوك - بأن العقل صفحة بيضاء يمش فيها الحس معارفه أرجح أدلة من ابي محمد .
وثانيها أن انا محمد استدل على صحة الصرورة العقلية بالصرورة العقلية وهذا دور محال .

إذ يجعل العقل أن يكون الشيء - في ذاته جملة - حجه نفسه في ذاته جملة ، وهو شيء يسميه المنطقيون المصادرة على المطلوب والبرهان الذي يرتضيه - ان الشر بدأ ادراكهم بالحس ثم بالعقل ومرجعهم في أحدهم وردهم بالحس والعقل ، ومن أمكر هديس المصدرين - من مصادر البرهان - فسيجادلك بحسه وعقله .
وإذ هذا هو السبيل فلا مندوحة لك عن لاحتجاج بالحس والعمل حرنا على فطرة الله التي فطرنا عليها ،

وقد أخذ عقلنا من حسنا بدائه ضرورية استدلتنا على صرورتها بأن لم نجد حسنا سرياً آخر يفضيها فمد فجر الشر به حتى الآن لم نجد في حس البشر ان الصدق يجتمعان في ان واحد ومكان واحد .

اذ هذه معرفة حتمية فطر حسنا وعقلنا على معرفتها وانكارها محال في حسنا وعقلنا وإذ صح ان الله فطرنا على المعرفة بالحس والعمل فهذه استدانه فطرته لانها نتائج عامة فطرنا عليها .

كيف كانت هذه البدائه أم البراهين ؟ وكيف سولد منها البراهين ؟

ما شهدت له بسببه من هذه البدائه فهو صحيح مسس وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط (الفصل ج ١ ص ٧) .

قال ابو عبد الرحمن

هذا يعني أن البدائه أم البراهين .

فكيف ذلك ؟

انه نظريتين :

١ - الطريق المباشر ، قادا قلت :

ابو عبدالرحمن في عربة اسفل بالفاهرة المحروسة وفي اسصريه بالرياض المحروسة
يوم الاثنين الموافق ١٢/٨/١٣٩٥هـ في تمام الساعة الخامسة بهارا وحلس في هدين امكابين
ساعة واحدة لم ينتقل من أحد المكابين خلالها :

فلما : هد باطل لأن البدهه العفليه تحمل ذلك مباشرة وهو ان العفل بفطرته او
حربه - يحمل و يكون الشيء الواحد غير المتحرىء كله في مكابين مباعدين لايسعه
ملؤها في أن واحد ا

فهذا برهان بدهي مباشر .

٢ - الطريق غير المباشر وهو تعدد الوسائط فاذا قلت :

ما الرهان : على ان الصلاة واجبة بطريق العفل ؟

قلت : الدليل قوله تعالى :

« وامنوا لصلاة » لاسي عرفت بعقلي ان لله وحب الوجود اد نفي ذلك بحال

عقلي فيستحيل ان يكون هذا الخلق بدون خالق .

وعرف بعقلي ان محمدا صلى لله عنده وسلم مرسل لنا من ربه لان معجزاته الحسية
والمعوية دلت على صدقه ، وانه رسول الله اد يحمل بعقلي وحسي التكذب مدلانه هذه
المعجزات .

وعرف بعقلي ان هذه الالاهة الامر بالصلاة من عند الله لان الكافه بعنتها بعدا

فلو غير ملاءم في العرب حرفا منها لادرك ذلك عامي مسلم في السرى ، وعقلي بحمل

التكذب ناسوار وبن الكافه وقد بعوها عن محمد الذي امن بعقلي بانه رسول الله وهد

الامر بالصلاة بعنصي الوجود لانه مفضى لغة العرب التي احسستها سمعي ولو صرفتها

عن مضمون لغة العرب لكنت متعديا وعقلي يحكم بطلان التعدي .

اذن الصلاة واحه عفلا بموجب هذه الوسائط المسلسلة .

يقول ابو محمد :

ان الرجوع الى هذه البدائه من قرب ومن بعد (الفصل ح ١ ص ٧)

عابو محمد سبي راءه - في كل مسأله على العفل واعرف عنده اول مصادر المعرفة

ولقد بعني طيور العفل من السرى كالتعاس فظنوا انه عدو العفل ولم يعلموا ان لعفل

مطعمه

قل هاتوا برهانكم

لما ذكر الله سبحانه وتعالى بعض أفعاله بقوله « قل من يرزقكم من السماء والأرض » إلى آخر الآية ، قال في الآية لتي بعدها (فدلكم الله ربكم الحق فإد بعد الحق إلا الضلال) .

ومن هذه الآية الكريمة نبيح لأنفسنا استعمال (لفسمة العقله) كمنهج من مباحث طيب البرهان الذي أمرنا رسا به ، ذلك أن عبادة الله سبحانه لا يحلو من أحد أمرين لثالث لهما في تصور العقل فإما أن تكون حقا وإما أن تكون ضلالا

والله سبحانه الحق وعبادته حق فمعين أن الكفر به هو الضلال ، والفسمة تأتي لمحصر كل ما يتصوره العقل من أعسام واحتمالات كقولك هذه لسركه لا يحلو من ثلاثة أحول لا ربه هل في تصور العقل فإما أن تحسر وإما أن تريح وإما أن تحصل رأسها فقط ولا احتمال رابع غير هذه الاحتمالات .

وقد تأتي الفسمة لمحصر الواقع ويكون أقل من المتصور عقلا كقولنا إن ريدا لمسم في الرياضى ادى سافر للفاهره أمس لا يحلو من أحد جهلين لثالث هما فإما أن يكون لم سافر للفاهره ، وإما أن يكون رجع في لطائره ولا احتمال عمر هدى واعدا مع أنه يمكن تصور أنه عاد بغيره إلهية عبر وسيلة الطائره في هذه الوقت لعصير ، ومن يريد جلاء البرهان ادى أمرنا رسا به فعليه أن يستعمل الفسمة العقلية لأنه يتعين بها محل السرع فربيع لتعارض والموضى ويحصل بها الألزم فيقطع السغب ويحصل بها التبريق من الأمور المحلقة فلا نعمم الحكم مع اختلاف الأحوال ، فمن نادح بفسمة العقيدة هذه بفسر لقوله تعالى (فان لم يكن له ولد وورثه أبوه فلأمه لثالث) فعلماء المسلمين يجمعون على أن الأب ترون التلبين وهو اساقى إذا لم يكن ثمه وارث غيره وعبر الأم وبرهانهم هذه الآية وهذه الآية الكريمة لم نفس على أن الأب ترون تثبت وإد فيها أن الأم ترون اثبت أما الأب فلم يذكر لأنه مقدار إربه ، فكيف عرفنا أن الآيه نذل على أن للأب اثبتين ؟ قول عرفنا ذلك بفسمة العقلية ذلك أن الوارثين اسان لثالث لهما وهما

الأب والأم لقوله تعالى . « وورثه أبواه » فالأبوان لعة هما الأب والأم فهذه هي الفسحة العقلية للوارثين .

لما أن التركة فسيان لثالث لها وهما الثلث الذي عسسته الآمه للأم وإبائى وهو الثلث لأن كل سىء ذهب ثلثه قد بقى ثلثاه فلا ريب يعرف ذلك سديهة العقل ، فما بقى من الارث وهو البنان من بقى من الورثة وهو الأب لأن الأب وارث ، ولا وارث غيره وعبر الأم والأم اخذت نصيبها فالباقى نصيبه

وهذا النوع من الفسحة العقلية يسمى عند الأصوليين دليل الخطاب ، لأنك حصرت أقسام المورثة وأقسام الارث ، وأعطيت بعض الأقسام حكمه بالنص الصريح وهو الثلث للأم وأعطيت بعضها الآخر حكمه بالتروم العقلى وهو الثلثان للأب ، لأن الفسحة العقلية لا يحتتمل غير هذا .

فهذه الصورة من صور القسمة نوع من أنواع البراهين يحصل بها العلم اليقضى لأنك تحصر أقسام الشىء وتخصر أقسام أحكامه . ومن الصور الأخرى من قسم الفسحة العقلية أن تجد رجلا يعرف بديه وبورعه وهو يستعمل حبر الدولة وورفها لسؤونه الخاصة فتقول له أنتستعمل حق الدولة ؟ .

فيقول لك : إن المسئولين يعطوننا هذا الحبر والورق .

فتقول له : لا تخلو الحال من ثلاثة أمور لا رابع لها فى العقل :

- فاما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمى فحسب .

- وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا لعملك الخاص .

- وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمى ولعملك الخاص .

ولا يجادده بعد هذا فهذه الفسحة بعد فى محل النزاع وهو تحديد العرض الذى

نستعمل به تلك الأوراق ، فإذا برهن لك على أن الدولة سمحت له باستعماله فى عمله الخاص وقبعت برهانه انتقطع النزاع .

وإن قال بل هذا الورق للعمل الرسمى فقط ولكنسى استعمله لعملى الخاص أسوه

بغيرى فانك سعله إلى فسحة عقلية أخرى فتقول إذا كان هذا الورق للعمل الدولة

الرسمى فاستعمالك له لا تخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما :

- فاما أن تكون استعمالك حلالا .

- وإما أن يكون استعمالك حراما .

ولا يتصور العقل غير هذين القسمين ، والعرض من هذه القسمة الالتزام لأنه إن قال استعماله حلال ألزمته باستحلال كل محرم آخر من هذا النوع وهو استحلال كل حق لم يعلم صاحبه باستحلاله .

وإن قال هو حرام ألزمته بأنه عاص تعمدًا ، فأعرض من هذا اللون من ألوان القسمة العقلية أن نحول بين حصصك وبين الراهين محرمه من أي برهان يتعلق به .
ومن صور القسمة أيضا أن نحصر محلسا يتعارض الحاضرون فيه حول الحكم الشرعي للتأمين ، فنقول بعضهم التأمين حرام ونقول بعضهم التأمين حلال .
فأحدهم إلى حصره القسمة العقلية ونقول التأمين صور كثيرة لا يحلو من أحد أمرين لاثالث هما .

- فإما أن يكون التأمين غير حال من المحدود الشرعي كالعمر والجهالة والربا فهو حرام .
- وإما أن يكون حاليا من ذلك فهو حلال .

فهذا اللون من القسمة يفيد في تعيين محل النزاع والتعبر بين الأحوال وهذا هو المنهج التحليلي الذي استعمله فقهاء المسلمين المجتهدين وفلاسفة العرب في العصر الحديث .
ومن صور القسمة العقلية أيضا أن نجد إسنادا يداين رجلا فميرا بفائدة الربا .
فتقول : لماذا تطلم هذا المسكين ؟ .

فتقول لك أنا لم أظلمه لأنه راض فحيثه سفته إلى حصره القسمة العقلية ونقول له مدينتك هذه عهد وكل عهد بشرط فيه رضى الله سبحانه ولا تحلو مدينتكما التي تراضيها عليها من أحد أمرين :

- فإما أن يكون الله رضى عنها .

- وإما أن يكون الله لم يرض عنها .

فهذه القسمة يلزمه بأحد أمرين

- فإما أن يزعم رضى الله عن الربا فتورد له البرهان على ذلك .

- وإما أن يزعم بأن الله لم يرض عن الربا فيلزمه أنه عاص عمدا وأنت حلت سته وبين

البرهان وبم سبب عنده إلا اساع لهوى ، ومن فوائد القسمة رفع لناقض وانتقاد ، وقد

قال بك محمد إن المراد قال إن الكفار لا يسطهون يوم القيامة ، وقال إمامهم يبلاعون في

النار فأى هذين النصين تصدق ؟!

فانك تجره لحصيرة الفسمة وتقول يوم الفسمة ليس هو طريقة عين بل له أقسام
لا يهمنى حصرها وإنما أذكر بعضها :

١ - ففي يوم الفيامة ، العرض وهو المحشر .

٢ - وفيه المحاسبة .

٣ - وفيه إنزال الناس منازلهم .

فالكفار ينطفون في أحد أقسام يوم فيامه ولا ينطفون في أحد أقسامها ، ومن لفسمه

العقلية التي ورد بها القرآن الكريم قوله تعالى :

« يهب لمن يشاء إناثا

ويهب لمن يشاء الذكور

ويجعل من يشاء عقيما » .

فهذه ثلاثة أقسام لا يتصور العقل غيرها

ومن فوائد الفسمة لعقبيه التعميم كأن يلزمه بواحد ما في كل حاله من حالته التي

لا يتصور العقل غيرها مثل ذلك ما يحكى عن أعرابي وصف على حلقه الحسب البصري

فقال :

(رحم الله من صدق من فصل ، أو أسى من كفاف ، أو أنر من هوب) وهذا قال الحسب

ماترك لأحد عذرا .

ومن الور الفسمة هـ . لمحصر لأحوال المرشحين في فور طرح من إسب غسل البصبي

إن يعلموا الخير أخفوه وأن علموا
شرا أذاعوا وإن لم يعلموا كذبوا

فلا يتصور العقل للمرحف حالة غير هذه الأحوال لثلاث .

وبفائدة من هذه الفسمة تعبر لاسماء التي يحذر منها أو برعب منها ومن صور

لقسمة الحاصرة فول نصيب

فقال فريق القوم لا وفريقهم
نعم وفريق أمين الله ما ندرى

فلا يتصور العقل أن يجيب أي مسؤول بغير أحد هذه الأوجه لثلاثة .

نماذج لمنهج ابن عزم في الجدل

قال أبو محمد : ونسأل من قال بالقياس :

هل كل قياس قاسه فانس حق ؟

أم منه حق ومنه باطل ؟

فان قال : كل قياس حق أحوال ، لأن المقاييس تتعارض .

وان قال : منها حق ، ومنها باطل : قيل له :

فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟

ولاسبيل لهم إلى وجود ذلك أبدا . (المحلى ح ١ ص ٧٤ م ١٠٠)

فل نؤعد لرخص هـد محلى من متاحى الجدل اسمه الالرام بما تحصره الفسمة

العقولة .

والغرض من حصر الفسمة أمران :

١ - أن كون مخالفتك في المذهب بواقعتك في جميع لأقسام ماعدا قسم واحد مخالفتك في

حكيمه ، فهذا تعين محل النزاع .

ويكون فائدة الفسمة تعين محل النزاع ،

ويكون المعنى هـد يقصا على أن القياس بس كنه حقا ، فتعين ان تعرف القياس

الحق من جميع الأقسام .

٢ - ان يكون مخالفتك في المذهب لا يوقعك في جميع أحكام الأقسام فتحصر له الأقسام

وتطلب حكم كل واحد منها .

والفائدة في الأمرين واحدة .

ولكن أبو محمد شبه هذا المنهج الجيد عندما قال :

« ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدا »

فهـد لرام ناندعوى لا بالرهان ، والحقيقة ان لهم علامة على القياس الصحيح في

أصول مد هـهم وهى العلة أو السببه أو المسسه أو لاطراد الح

والصواب أن يقول :

« وإن قال منه حق ومنه باطل . قبل له . فعرضا بماذا تعرف الفياس الصحيح من الفاسد ؟ ولا تعلم لهم شيئا يبيرون به بين الحق والباطل إلا لشبهة أو العلة .. الخ . فأما الشبهة فليست مميزة لكذا وكذا . وعلى أي حال فهذا اللون من الصمة العقلية لا يتم بحكم ما ، ولكنه يعين محل النزاع » .

وقال أبو محمد لا سبيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة - رضى الله عنهم - أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدا إلا في رسالة عمر . ثم قال وفي هذه الرسالة نفسها حالفوا فيها عمر رضى الله عنه . منها قوله . « والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا يجلودا في حد أو ظنسا في ولاء أو نسب » . وهم لا يقولون بهذا يعنى جمع الحاصرين من أصحاب الفياس حقيقهم وسافعيهم وما لكيهم .

فإن كان قول عمر في لقياس حجة فعوله أن المسلمون عدول كلهم حجة . وإن لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في الفياس حجة . اهـ . فإن أبو عبد الرحمن هذا وجه من لإلزام في الحدل بقوم على قانون عملي . وهو أن التناقض محال . ومن يأخذ ببعض النص ويترك بعضه متناقض ، لأنه جعل النص حجة ولا حجة في آن واحد . وقد نفوم أكثر حدل أنى محمد على هذا المنهج . ففى كل مسألة من مسائل المحلى يعود إلى إلزام حصومه . بأنهم يقولون بحجيه قول الصحابى ، ولم يقولوا به في هذه المسألة .

أو أنهم يقولون بالمرسل ، وهم يقولوا به في هذه المسألة . أو أنهم لا يقولون بمفهوم المخالفة وقد قالوا به في هذه المسألة . وهكذا وهكذا . وكذلك يفعل في كنه لأصونه . قد ذكر أن مذهبهم الأحاد بمفهوم المخالفة راح بحسد لمسائل لى لم يقولوا فيها بالمفهوم . وبعد هذا منهم سافصا وشبهه وتحكما .

وقد اطلعت على كتابه المحطوط المعروف بالإعراب فوجدته كنه مؤلما هذا المنهج من الإلزام . وقد أتت كتابه في تناقض لفهفاء الخمسة على حد النحو أيضا . قال أبو عبد الرحمن هذا المنهج من لإلزام منهج جيد ولكن بشرط أن تتأكد من أن مخالف لم يترك بعض الخبر لسبب يبيح له ذلك على أصل مذهبه . فإذا لم تتأكد من ذلك فلا يجوز أن تتردد بتناقض ، بل تطرح السؤال طرحا فعول . أت أخذت بحجة

قول عمر في مشروعية النقياس ، فلم لم تأخذ بقوله في أن الزوج تقلل شهادته لأن عمر لم يستثن إلا مجلودا أو ظنينا في ولاء أو نسب ؟ .
وهذا المنهج يتيح للمحادل أن يترجم الخصم بجمع ما ورد في الخبر وإن كان هو لا تأخذ به . لأن هذا إلام على أصل المذهب .

وأبو محمد - رحمه الله - لم يستعمل الانصاف في استعمال هذا المنهج لأن هؤلاء لعنهاء . يحتمل أن يكون عندهم خبر عن عمر في الشهادة حص من عموم هذا الخبر ويحتمل أن يكون عندهم نص في الشهادة من الرسول - ﷺ - وهم يقولون بقول لصاحب إذا لم يوجد نص .
فأى برهان يجري على أصل مذهبه - وإن لم يكن برهانا صحيحا عند أبي محمد - فهو بعضهم من هذا الإلام .

وغير معروف أن أن محمد الإمام الحافظ يعرف سبب عدوهم عن بعض هذا الخبر بأدله جارية على أصول مذهبه .

ولكننا محمد أراد أن يشع بهم . وهذا خروج عما ادعاه من الانصاف ولعدل في الحدل كما في كتابه اشترى والكفال لله وحده . فإن أبو محمد فإن قال فائس لا يجوز إبطال النقياس إلا حتى نوجدونا تحريم القول به نصا في القرآن ؟
فداهم إن عارضكم لروايتكم تمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول بإبطال الإلهام ولا بإبطال نواع الإلهام حتى نوجدوا لنا بحريم ذلك نصا . غايات تفصلون ؟ (المحلى ج ١ ص ٨٤ - ٨٥ م ١٠٠) .

ول أبو عبد الرحمن هذا منهج في الحدل يسمى معارضة الدعوى بالدعوى ، وهو غير عكس الدعوى .

وهذا المنهج فاسد ، لأن المحادل يفصل عن الإلام بتصحيح النقياس والإلهام معا ، لأنك لم توجد له النص من القرآن فبريدته إذا صلالا على صلال بناء على أصل يعرف بصحة والصواب أن سقله برفق عن هذا الأصل فتعكس عليه لدعوى ويقول لا يجوز الأحد بالنقياس إلا حتى نورد لنا نصا في القرآن فإن جاء بالنص لرمك أصل مذهبه . وإن لم يات به سقلنا معا عن هذا الأصل والمحادل لا يعكس لدعوى إلا إذا كان متيقنا من أنها لا تنتج .

ومذهب أبي محمد أنه لاحقة في أحد دون الله ورسوله ، ولكنه كثيراً ما انتقل أقوال
وأراء الصحابة وتابعين والمفهاء الموافق لها مذهبه ، وليس هذا احتجاجاً منه بأقوالهم حتى
لا يقال : حالف أصله ولكنه يورد ذلك ، أما لتفض دعوى من قال بالاجماع في المسألة
وإما لبيان أنه لم يوافق الاجماع ، وإما لإلزام من يحتج بقول من أورد خلافهم .

ومن منهج أبي محمد العلق بالتسمية ، مثال ذلك هذه المارقة :

١ - بعض الآية ، والآية قرآن ، (المحلى ج ١ من ١٠٣ م ١١٦) .

٢ - السجود ليس صلاة (المحلى ج ١ ص ١٠٥ م ١١٦) .

ففي الأولى : بعض القرآن قرآن .

وفي الثانية : ليس بعض الصلاة صلاة

والسر في هذه التفرقة ملاحظة التسمية ، بقول أبو محمد :

لا يكون بعض الصلاة صلاة إلا إذا تمت كما أمر بها المصلي .

وقال : ما لم يكن ركعة تامة أو ركعتين فصاعداً فليس صلاة .

ومن معارضته بدعوى مدعوى أنهم لا يحجرون السجود بغير وضوء ، لأن السجود

بعض الصلاة ، وبعض الصلاة صلاة .

فمعارضهم أبو محمد بأن الصيام بعض الصلاة ، والتكبير بعض الصلاة ، وقراءة

القرآن بعض الصلاة ، والخلوس بعض الصلاة ، وإسلام بعض الصلاة قبل ركعتين على هذا

أن لا يحجروا لأحد أن يقوم ولا أن يكبر ولا يقرأ أم القرآن ولا يحبس ولا يسلم إلا على وضوء ،

فهذا مما لا يقولونه فمطل احتجاجهم .

(المحلى ج ١ ص ١٠٦ م ١١٦) .

قال أبو عبد الرحمن القانبي في معارضته لدعوى مدعوى أن تكون على أصل

المعارض ، وإلا أصبحت لمعارضه من باب معارضه الدعوى ، لصحاحه بدعوى فاسدة

وأبو محمد هنا عارض دعوى صحاحه على أصول مذهبهم بدعوى فاسدة على أصول

مذهبهم ذلك أن السجود وقراءة أم القرآن عبادة وسائر ذلك من قيام مستعمل أو تكبير فلس

عبادة .

ومن منهج أبي محمد في الجدل اغتصاب دليل الخصم .

مثال ذلك : أنهم لم يشترطوا الطهارة لكل قيام أو جلوس أو تكبير .. الخ ، لأن ذلك إجماع .

قال أبو محمد فإن قالوا هذا إجماع قلنا لهم قد أقررتهم بصحة الاجماع على بطلان حجبتكم وإفساد عليكم .

قال أبو عبد الرحمن حجبتهم أن يعص الصلاة صلاة ، وقد أخذوا بهذا إلا ما استثناه الاجماع ، والسجود لم يرد به إجماع .

وهذا المنهج هو منهج أبي محمد أيضا . فاعصايه لا يدلهم ظلم ومعالجة .
ومن أقوال أبي حنيفة - أن للحاسات لا يرال من الجسد إلا بالماء ، وتزال من الشاب بغير ماء وربما كان من حجته أن عائشة - رضى الله عنها - كانت تحنز إرله دم الحصى من النوب باريق . فعارضهم أبو محمد مذهب صاحب آخر ويقول : فيل لهم فإن ابن عمر كان يميز مسح الدم من المحاجم بالحصاة دون غسل .
(المحلى ج ١ ص ١٤٠ آخرم ١٢٥) .

ومعنى هذه المعارضة إذا كان قول الصحابي حجة عندكم . فييس اساع أحدهم بأولى من اتباع الآخر .

قال أبو عبد الرحمن قد بسا أن المعارضة لا تكون إلا على أصل الحصى فرما صح عنده خير عائشة ولم يصح عنده خير ابن عمر .

كأن مذهب أبي عائشة أعلم بحكم هذه الأمور بكونها روجه الرسول - ﷺ - فمنل هذه المعارضة تعد في مطالبه الحصى بغير مذهب ، ولكن لا يجوز أن سجد در بعه لانهم الفقهاء بالتفاضل وانتحكم .

وورد النص بعسل الآنية من لحم الحمر الأهلية .

فهل يرال الحاسات لتأبيه بالماء ضرورة فبسا على لحم الحمر أم لا ؟

يقول أبو محمد المصوص حنصب في تطهير الآنية من الكلب ومن لحم الحمر فلس

القياس على بعضها أولى من القياس على بعض لو كان يقيس حما

(المحلى ج ١ ص ١٤١ م ١٢٦) .

ول أبو عبد الرحمن محال أبي محمد ن يحج بأن القياس باطل فقط أما تارله في

الاستدلال بافراض أن القياس صحيح . فلامر منه ان المصوص ليس بعضها اولى من القياس على بعض ، لأن من مذهبهم القياس ، لأكثر شيها . وهذا معنى الأولوية .

وصح الحديث عن رسول الله - ﷺ - بالأمر باهراق ماووع فيه الكلب . ولكن مالكا لم يجر إهراق اللبن إذا ولف فيه ، ككلب وقل . إبي لأراه عظيما أن يعمد إلى رزق من رزق الله فيهرق من أجل كلب ولف فيه . ولكن أبا محمد يرد عليه بالزامين فيقول :

١ - أعظم من ذلك أن تخالف أمر الله على لسان من - ﷺ - هرفة . قال أبو عبد الرحمن هذا إلتزام جيد ، وهو من باب نقض اطراد الدعوى ، والحكم بالتفافص لأن من يستعظم إرافه رزق الله ، الواجب احرامه بالنص كيف لا يستعظم مخالفة نص أمر الله باراقة نوع من الرزق ؟

٢ - وقال ابو محمد : وأعظم مما استعظمتوه أن يعمد إلى رزق من رزق الله فيهرق من أجل عصفور مات فيه بغير أمر من الله بهرقه . (المحلى ج ١ ص ١٤٧ م ١٢٧)

قال أبو عبد الرحمن - هذا الالزام من باب معارضة دعوى الخصم بدعوى له أخرى . اختلف حكمه فيها وكان تعليله لأحدها شاملا للأخرى . ووجهة نظر مالك أن العصفور الميت حرام .

قال أبو عبد الرحمن وهذه الوجهة لاتنظر تعليله بالرزق ، لأن ما مات فيه العصفور رزق من رزق الله :

ولاحمال لهذا التحليل مع الأمر بالاهراق . ومن مصادمه أقوال رسول الله - ﷺ - بمثل هذا لرأى للامام مالك لم المساحي الملوية التي تقيظ كل مسلم .

وأخذ الساحب بمثل هذه الآراء لا يجهف عن الأحد بالمأثور ابو صعي ، لأن المسع اجتهاد البشر لا أمر خالق البشر .

ومن سهج أبي محمد الحرص على تعبير محل النزاع . ورد الاستدلال اذا لم يصادف محل النزاع وهو منتهج جيد وصرورى للمباحث .

مثال ذلك أن مالكا لما قال العصفور الميب حرام . قال أبو محمد : نعم لم نخالفكم في هذا ، ولكن المانع الذي مات فيه حلال .
(المحلي ج ١ ص ١٤٧) .
ومن هنا يفعل المدحاف من حخته ويطلب منه حجه غيرها تدل على أن ما مسه المحرم حرام ،

ومن منهج أبي محمد الالتزام بحصر الفسمة وحصر أحكامها .
مثال ذلك . أن أحدهم قال إنما أمر النبي - ﷺ - بعسل الإباء سبعا من ولوع الكلب على وجه التغليظ .

قال أبو محمد :

بقال لهم . أبحق أمر النبي - ﷺ - في ذلك وبما تلزم طاعته فيه ؟
أم أمر باطل وبما لا مؤنة في معصيته في ذلك ؟ .

(المحلي ح ١ ص ١٥٠ م ١٢٧)

وأبو محمد بحسب أنه هدا ألزمهم بأقول الأول ، لأن القول الناصي كهر ، ولا يمكن أن يقولوا بالكفر .

قال أبو عبد الرحمن سدوا أن منهج أبي محمد معمل هنا لأن نكسمة غير حاصره فلهم ان يقولوا أمرنا رسول الله ﷺ - بحق ، ولم يلزمنا به ، لأن الأمر على سبل التغليظ ، والصواب هنا أن يقول أبو محمد لتعلظ دعوى نحاح إلى برهان ، فان كان يعرف برهانهم على ذلك أبطله .

ومن منهج أبي محمد ان يعارض اندعوى الفاسده بدعوى صححه ، او يدب عن الدعوى الصححة بإفساد الدعوى الباطلة .

مثال ذلك قول أبي محمد

ان أنكروا علينا الفري من ما وقع الكلب فيه ونس ما اكل فيه أو دخل فيه عصوا من أعضائه غير لسانه ، قلنا لهم :

لانكره على من قال يقول رسول الله - ﷺ - ولم نقل ما لم نقل عنه لسلام ، ولم

بجالف ما أمره به منه عليه السلام ، ولا سرع ما لم سرعه عليه السلام في الدس

وإنما النكره على من أظلم الصلاة بما راد على لدرهم لعلى في النوب من دم المدحاح

فأنزل به الصلاة ، ولم يبطل الصلاة شوب غمس في دم اسماك . ومن أنزل الصلاة .. الخ .

(المحلي ج ١ ص ١٥١ م ١٢٧)

فهذه مقابلة التشنيع بالتشنيع ،

ومن منهج أبي محمد أن يلزم لمخالف بأصل مذهبه كموله - ردا على من قال بطهارة نساء الكفار قياسا على أهل الكتاب :

فإن قالوا فما ذلك قياسا على أهل الكتاب فلا . لو كان الفناس حقا لكان هذا منه عين الباطل :

١ - لأن أول بطلانه أن عندهم في طهارة الكتابيات حوار تكاحهن ، وهذه لعلة معدومة باقرارهم في الكتابيات .

٢ - والقياس عندهم لا يجوز إلا بعبئة جامعة بين الحكمة .

وهذه (يعنى حوار تكاحهن) علة مفردة لا جامعة .

(المحلي ج ١ ص ١٦٩ م ١٣٤) .

قال أبو عبد الرحمن على أصل مذهبهم أنهم استدلو بحوار تكاح الكتابيات على أن المراد نحاسة دين الكافر لانجاسة لعابه .

والكتابي بين جملة الكفار فصار المراد نحاسة دين كل كافر

فأبو محمد لم يلزمهم على أصل مذهبهم ، وإنما ألزمهم بطلان القياس على هذه العلة

وبحتم مقالنا هذه ، نكتب ماء الذهب فاه أبو محمد في وصف وسار ناحية

من نواحي حدله .

« قال علي وقد عارضناهم في كل قياس فأسوه بقياس ممله وأوضح منه على أصولهم

لزيهم فساد القياس جملة

فمؤد منهم موهوب بأن قالوا سم دناكم سطلون لقياس بانقياس وهذا منكم رجوع

إلى قياس ، وأصحح به ، وأسم في ذلك عبرة اصحح على غيره بحجة العنصر وبدليس

من النظر لسطل به النظر ؟ فإن علي قيسا هذا سمعت سهيل افساده وبنه الحمد ،

وبحق لم يحج بانقياس في إبطال القياس ومعاد الله من هد دكر أرباكم أن أصلكم

أدى أتعود من تصحيح القياس تشهد بفساد جميع قياساتكم ، ولا حول أظهر باطلا من

قول أكذب بعينه

وقد نص تعالى على هذا فقال تعالى « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم » .

فليس هذا تصحيحا لقولهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن هذا إلام لهم ما يفسد به قولهم ولسا في ذلك كمن دكرتم ممن يحجج في إبطال حجة العقل بحجة العقل . لكن فاعل ذلك مصحح لفصيته العفلة التي يحجج بها فظهر تناقضه من قريب ولا حاجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله .

وأما نحن فلم نحتج قط في إبطال القياس بناس تصحيحه ، لكن نطل القياس بالصيغ والبرهين العقل ، ثم يريد في إفساده منه نفسه بأن ترى تناقضه جملة والقياس الذي يعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم لدى هو مثله أو ضعف منه .

كما يحجج على أهل كل مذهب من معرلة ورافضة ومرحنة وحوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي تشهدون بصحتها فريهم بفسادها وتناقضها ، وأنتم تحتجون عليهم معنا بذلك .

ولسا نحن ولا أنتم ممن نمر بتلك الأقوال التي يحجج عليهم بها ، بل هي عدنا في عاة البطلان والفساد .

وكاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم ، ونحن لا تصحيحها بل نقول إنها محرقة مندلة لكن لريهم بنافس اصولهم وفروعهم لاسب وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياسهم لا يكاد يوجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بناس يدعي صحته يعارض به قياس الأخرى ، وهم كلهم مفرور مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا هـ .

(المحلى ج ١ ص ٧٥ - ٧٦ م ١٠٠)

قال أبو عبد الرحمن وقد عقد أبو محمد فصلا خاصا عن هذا المنهج في آخر مباحث القياس بكتابه الأحكام

والله المستعان ..





ملاحح الطائفة المنصورة

شهد بشهادة رسول الله - ﷺ - الفاطمة (كما ثبت في الحديث الشريف الصحيح لفاطمح في نصه ودلالته) :

أن هناك طائفة منصوره ، على الحق طاهره ، لا يصرها من حدها الى يوم القيامة . فكلمه « لانزال » تفيد معنى الزمن الحالى لدى قبلت فيه أى فى عهد الرسول - ﷺ - وصعبه « لانزال » يعطى معنى الاستعمال المستمر الدائم الذى لا يقطع (الى يوم القمامة) .

والمشاهد أن بعض الأماكن - على مدار التاريخ - نحلو من طائفه منصوره . وربما لا يخلو مكان من فرد أو أفراد محض متمسكين بشرع الله - ولكنهم عبر منصورس ولا متغلبين على حدلان غيرهم لهم فالبلاد الاسلاميه لعربيه التى لا يحكم شرع الله لانهول عن صلحائها : إهم الطائفه المنصوره لظهره التى لا يضرها من حدها . بل هم طائفة صالحه ولكنهم غير منصورين ، وغير ظاهرين وقد حدهم من صرهم فليس عندما ضهان من قرن ولاسه إن كل مكان فيه طائفه منصوره محمه وإنما عندما ضهان من الرسول - ﷺ - زمانى لامكاسى ، وهو أنه لا يخلو اندسا ولو فى لحظة واحده من وجود طائفة منصوره ، ولكن هذا قد يكون فى مكان واحد ، ولو فى دوله واحده أو مقاطعة واحدة أو اقليم واحد أو قرية واحدة .

توحد . وسوحد . ووحدت طائفه فى كل زمان فى مكان ما برع بسيطان الله مايفتنصه إقامه حدود الله فى أحكامها وعموماتها ومفود عقودها والفصل بين الناس فى حصوماتهم ، وليس هذا المكان الذى نعام فيه حدود الله ويظهر فيه دوره بالحق ولا يصرهم من حدهم :

مكانا معينا .

قد يكون معينا متعيرا فى زمن ما

ولكنه ليس متعسا فى كل زمن .

وأنا يميز لكم ظاهرات أود ألا يلبس حوطا الفهم :

فالظاهرة الأولى : وجود الاسلام في عمومه .
فالاسلام لم ينقطع عن المعمورة في لحظة ما .
إذا انحسر الاسلام في الأندلس - مثلاً - :
انتشر في تركيا وهكذا .

والظاهرة الثانية احياء سعائر إسلامية ، وإمانة بعضها عاد وحد الفساد الخلفى في بلاد كثيرة فلن تعدد المحافظة في بلد ما وسما نعى بصلاح امجتمع جنوه من فساد تحت الحفاء ، فهذا مالم يمكن فقد وحد الفساد في عهد الرسول - ﷺ - حفاء وظهر منه ما ريب عنه إقامه الحد في عهده أيضا وإنما نعى بالفساد الاجتماعى شيوع الفاحشه علما دون حفاء ونعى بالصالح الاجتماعى حفاء الفاحشه والستر بها ، وفعلها على وحل وحواف من وارع السلطان ، وإذا فقدت الحسنة الترعته في بلاد ما على تفقد في بلد ما ، وإذا شاع الرما في بلاد ما فلن نعد بلد ما نعمة وبحرمه وهكذا وهكذا .

والظاهرة الثالثة : وجود طائفة مؤمنة .

ولس هذا فحسب ولكنها منصوره ظاهره على الحق لانصرها من حدها والمسلمون اليوم لسوا كلهم طائفة منصوره عبر مخدوله ، كيف يكون هذا ونحن في رب الدنيا والرسول ﷺ أخير :

إن الأمم تتداعى عليهم وهم كثره ولكنهم عماء كعماء السبل ؟ كيف يكون هذا وهم كلهم لا يحتكمون إلى شرع الله ، وإنما يحتكمون إلى الشرع بعصمهم لا كلهم ؟
كيف يكون هذا وهم مدهش وفرق كثره وحكومات متعدده المرع وكسر من يعرفهم بحس جوهر العصدة ؟ إذن الطائفة المنصوره من انباء واحد معين ، وليس من كل لطوائف وكل يدعى أنه لطائفة المنصوره المنصفه ولكن اساس لا يعطون ناساء للمجهول بدعواهم وإنما يعطون بابراهن والدلائل لاند من ليجب عن مواصفات الطائفة المنصوره لميزها من الطوائف الدخيلة المدّعية .

إسناد يجب عن مواصفات الطائفة المنصوره - في هذا الرمن بالذات - وحدنا عليها دلائل وشواهد تاريخية وبصية .

ففى الحديث « لانصرهم من خذلهم » فكلمه خذلهم بمتصى عهد ، أو شهد بين الحادل والمحدول إذ لا خذلان إلا بعد عهد .

ولمشاهد تاريخيا ليوم أن كلمة عمياء المسلمين سواء أكانت في صورة بضامن إسلامي أم رابطة ، أم مؤتمرات إسلامية ، أم فتاوى من العلماء ، مجموعة على أن الحدود الشرعية يجب أن نعام ، وأن الحكم بقرآن والسنة ، وأن السماح ببيع الخمر وباحتها ، وفتح أسواق لدعارة ولخنازير ، كل ذلك حرام لا يجوز . وكل ذلك محاذة لله ولرسوله .
وأغلب الدول الإسلامية ولعريه تبيع حكوماتها الفاحشة علنا ، وتبيح لمجاهرة بالفطر في رمضان .

قال أبو عبد الرحمن . فان جنسى بدونه واحده ، أو مقاطعه واحده ، أو قربه واحده . تحكم بالشرعية المحمدية ونفس الحدود وأخسنة ، ولا يجوز لفاصول فيها باعلان فسفه مجاهره فاعلم أنها بطائفة المصورة ، واعلم أن غيرها من المسلمين حادل لها ، لأنه لم يلتزم العهد الذي يجمع المسلمين في تصاميمهم ومؤتمراتهم .
فان قلت :

كيف كان المسلمون على عهد واحد أعنى هذا العهد لدى بطون في بلد ما أو قريه ما ولا يطبق في البلاد الأخرى ؟ .

قلت : لدليل على ذلك أن أى حاصر علم شرعى يعنى بمخالفة لعظمت من الاسلام كإباحة الخمر أو النعاء لا يمكن له في مفاد المسلمين في مؤتمراتهم وتصاميمهم ورايهم ولأن جميع الدول بعريه والاسلامه لتي يعطل الحدود وسح الفاحشه علنا لا تزعم - ولا يزعم العلماء فيها :

أن ذلك حكم الاسلام بل هم يعرفون أنهم مخالفون عهد الاسلام الذى يجمع حوله المسلمون وإنما يعدون ذلك بمسوغات عبر سلامه كاستباحه واحتداء الأمم لمعدنه وعلماء تلك البلاد لا يملكون من الأمر شيئا . إن أعلم علم الحق أن الطائفة المصورة ليوم هي الدولة التى تحكم بشرع الله ، ويقوم أمورها التى لا سعة لها فيها من فكرها وتجربتها على وصاية من علماء الأمة وعدوها .

هي الدوله التى لا تجارب الله علنا بمعاصى هي الدوله التى لا سحوق فيها المعاصى من حد الله إلا سره وحفاء ، أو بخروج وتأويل ورعا وحدت (على وجه سدره) سفاغه في الحدود بأى تخريب أو تأويل .

هذا أمر عظيم ولكن هذا لا يعنى بقاعدة لعامة من القول بأن هذه الدوله هي

الطائفة المنصورة لأن سيرة رسول الله - ﷺ - وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز سير عزيزة نادرة وأولئك في الفروع الخيرة الممدوحة .
وحس في عصور ضعف اوارع ، وإيم المعياس في النظر إلى أن هذه الدولة بالرعم من عجزها عن سيرة عمرية :
تكون أمثل وأفضل الأمم للإسلامه حولها عني ان تفص وتقصير هذه الطائفة لا يخلو من غفلة ولكنها لاتمام .

وقد تضعف الحسية عند الطائفة المنصورة ، ولكنها تعود إلى شباب وقونها ريشا تشعر بطائفة المنصورة بأنها تكاد تفقد ميرتها وماسزنها لا أها على الحق ظاهره ، وقد نكرت في الطائفة المنصورة المحسوسة ولكنها تعود إلى نصاب العدالة مند أن نحس بأن المحسوبة نعمط حقا ، ويربط برينا ، ذلك أن لله لمن أمة يصيح الحق بسها ،
وحاشي لله من أن يتهدى الطائفة المنصورة على معصمه نعلنها مع أن للعنه تحيق بها لن تكون الطائفة المنصورة ملعونة قط .

وقد حدد رسول الله - ﷺ - مواضع الطائفة المنصورة بأنها (من كان على مثل ما كان عليه رسول الله - ﷺ - وأصحابه) .
وبحمد الله أن ما كان عنده رسول الله وأصحابه من قول أو فعل محفوظ مقبول بالنصوص الصحيحة الثابتة .

فالأمة التي تعرض أحسادا عذرية ونعمر يعون أطاف الخطينه بوره سير قرع الفوارير وهرا الأكتاف ليست على ماكان عليه الرسول ﷺ وأصحابه لأن الرسول وأصحابه لا يعارلون لأحساد العاربه ، ولا يسيحون العري ، بل كانوا يدون الحلابس ، ويفضون البصر ويخافون من فتنة الصوت .

والبلد التي يعمرها معبرة الصوفية بالرقص ولوحده والوثنيه .
مدد مدد باصلاه الزس . يسهلنا احسن نظره عن باحسن حفظ فليد .
مدد .. مدد .. الخ .. الخ :

ليست على ماكان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه
وهكذا وهكذا كل بدعة نقت عن تاريخها بحدها حدث بعد الرسول ﷺ
وبدا فتت أي أمة بدعه ماقتص لها من علي الصلال من سوغها تأويل بعيد حد

من النصوص الصحيحة ومن سيرة السلف .. تأويلا بعيدا يخالف مئات البراهين الواضحة
للأثمة .. أو يسوغها بتأويلات بعيدة جدا جدا يريد بها التكلف في رد دلالات ووضحات
تبطلها من مئات الرهين الصحيحة او يلقفها بأحاديث كاذبة موصوعه .

قال أبو عبدالرحمن الحزمي - عفا الله عنه - :

ولقد حنككت بأصحاب الطرق الصوفية فوجدت مساكين يحفظون الجاهات
والأضاليل وامحالات مما نسب للبسطامي والشاذلي وبقوت لعرش ولبدوى .. الخ .
ولا يعرفون حديثا صحيحا من ضعيف .

ولا يعرفون البخاري ومسلم .

ولا يفرقون بين حديث روه الشيخان وحديث رواه صاحب مسند الفردوس .

إن من ينصح نفسه يجد الشواهد لتاريخه ولتصية عن سخات ومواصفات
(الطائفة المنصورة) فلا يسعه إلا الانتاء إليها .



تعبير الرؤيا وأحكامها

تعبير الرؤيا :

شتهر محمد بن سيرين رحمه الله بتعبير الأحلام وكانت له في ذلك عجائب ، وتزيد فيها الفصاضون حتى حرفوا ، كما اشتهر بها « فرويد » حديثا : وألف في علم التعبير « شيشرون » و « سوتارك » لرومانيين وس الدفاق والحسلى وانوسهل المسحى ومحمد بن قطب الدين الأزيهي ونصر بن معقوب ولناسى ، واحلف الناس في حكم ما يراه النائم فقال صالح بلميد لنظام : بها حق باطلاق « فمن رأى أنه يالصين وهو بالأمدلس ، فان الله عز وحس اخترعه في ذلك الوقت بالصين » وقد أبطل الامام ابن حزم هذا المذهب من ناحية العيون ، لأن يرى لنائم في مكانه الذي يرى أنه في غيره ، ومن ناحية العمل ، لأن النائم يرى محالات ، ومن ناحية النص ، فقد صح عن النبي ﷺ أن رجلا قص عليه رؤيا فقال : « لا تخبرني بتعب النسطان بك » والصواب أن في الرؤيا حفا وناطلا وسيأبى بيان ذلك .

وكما احلف ناس في حكمها احلفوا في أسبابها وباعها ، فربطها لعلم الحدت سواعث مادة بحفة ، فاعتروها علامة على يوم عمر طسعى ، فان يعطل الادرك والارادة والشعور والحكم باليوم يعظلا غير نام أسح نخلطا وأحلاما ، ولد فالرجل الصحيح ندى نام بعد تعب معتدل لا يرى في الحنم إلا نادر ، ولا يرى صورها في ذاكره إلا إن كان نومه حقيقا ولها أسبابان :

(أ) تهيج حساسي فلافرط في شرب المسهاب والمحدث مع تعب محس اليوم أو بصعاط حزه من أجراء البدن حالة اليوم وملامسه بعض عشاء الحنم لجهه رطبه او باردة أو تعب مفرط أو حدوث لفظ بقرب ، لنائم وأطباء الشرق في القدم يشحسون الأمراض بأرؤن ، فمن رأى أنه يعوم بصعوبة وأنه على وشك لعرق كان ذلك دليلا على سوء حاله الكلبين وعلى حاجه الحنم لعداء ، وعموا بالحره أن لرؤيا التي يراها لمرضى تكون دت علافة بالعصو انصاب ،

والمرض قد يصحب الرؤيا أو يسبقها ، وقد رأى عالم عربي أن حيه لسعته في رجله قلم
بعض غير أيام حتى تكون فيها ورم سرطاني .

(ب) تهيج عملي بحدث للمؤلفين والساسيين الذين يستخدمون قواهم العقلية
وإدكتور الأهواني - رحمه الله - يذكر أن لمحدثين من علماء النفس تراجعوا عن القول بأن
الأحلام تنبئ عن المستقبل وتدر عما يقع ، وقد قالوا (وعلى رأسهم فرويد) أنه تحقيق
رغبة لم يستطع صاحبها تحقيقها في اليقظة .

وكان مذهب لقاصي أبي بكر بن الطيب البافلاني أنها اعتقادات ، لأنها عالما
بمحالات فلا تكون إدراكا وإنما تكون اعتقادا .

قال أبو عبد الرحمن إن الدين برطون كل رؤيا بسبب حساني ودهي ماديون
لا يؤمنون بالمغيب من الماورائيات ، ولا يرب أن الروح من المغيبات ولكن لا أعتسر
البحث في أسباب الرؤيا من الفعول لمهي عنه ، لأن الأحلام مجربة ، وهي من آثار
الروح ، وإلى التحرية فلدسا النصوص من لوحيين ، بحكمها فلا نقول خطأ من يجعلون
الأمور الجسائية والذهبية أسما للرويا ، ولكننا نكر أن تكون سسا لكل رؤيا ، ولهذا
فسم إمامنا ابن حرم الرؤيا فقال : منها ما يكون من قبل الشيطان ومنها ما يكون من
الأصعاث والمحيط الذي لا يصسط ، ومنها ما يكون حديث نفس وهو ما يشتعل به المرء في
اليقظة ، ومنها قدف من الله يجعله في نفس العالم إذا صعب من أكرار الجسد ومخلصت من
الأفكار الفاسده ، وهذا النوع الأخر هو الرؤيا الصالحه ، وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
لم يبق من السوء إلا المنسرات ، وهي الرؤيا الصالحه ، وهي من طرق علم الغيب بما
بشارة وإما إنذارا وإما معاينة .

وقد ذكر الحكيم الترمذي عن بعض المفسرين أنه فسر قوله تعالى « وما كان لسر
أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب » بالرؤيا الصالحه في اليوم
وذكر ابن القيم للرؤيا الصالحه أساما ، فمنها إلهام يعدهه الله في القلب ، ومنها مثل
بضره منك الرؤيا الموكل بها ، ومنها التفاء روح النائم بأرواح الموتى ، ومنها عروح
الروح إلى الله وحظائها له ، ومنها دخولها الجنة ، ومن الاستشكال في هذه الناحية سعاد
التفاء الأرواح في المنام ، لأن النائم يرى غيره من الأحياء ومحاطبه ، ورعا كان بينهما
مسافة بعدة ويكون المرئي نطقن روحه لم تعارق حسده ، فكيف إذن تنسى روحها ؟

و بحسب ابن الفهم عن الاستشكال بأن هذا مثل يصر به ملك الرؤيا للنائم أو أنه حديث نفسي من الرائي تحرد له في منامه . قال أبو تمام :

سقيما لطيفك من زور أتاك به حديث نفسك عنه وهو مشغول
قال أبو عبد الرحمن : الأقرب أن يفسر هذا بالتبائي - أي اتصال الفكر ، وهو تلق
دهى لا سكره العلم الحديث ، ومن المؤمنين بصحة الرؤيا من الساحد لروحانية العالم
الفلكى « كاميل فلامريون » صاحب كتاب « المحهول والمسائل النفسية »

أحكام الرؤيا .

• قد يصدق رؤيا الكاذب ولا يكون حسنة جزءا من لئوه ولا مسرات ولكن يكون
إنذارا له أو لغيره .

• إذا بوأطأت رؤيا المؤمن على شيء كان كموأطؤ روايتهم له وكنوؤطؤ رأهم على
استحسانه .

• ان تحرد ارواح نطقها على علوم ومعارف لا يحصل بدون اتحرد لكن بو تحرد كل
التحرد لم نطلع على علم الله مما لا يعلم إلا بالوحي

• نعو علم التعبير على معرفه حو الحلم وملايسانه ومعرفه احوال الحالم
• قال أبو قتادة الأنصاري :

سمعت رسول الله ﷺ يقول « لرؤيا من الله والحلم من الشيطان فاد حتم
أحدكم الحلم يكرهه فليصق عن يساره وليستعد بالله منه فليس بصره » رواه البخاري
• قال رسول الله ﷺ « إء فترب الرمان لم تكدرؤيا المؤمن تكذب » رواه البخاري .
إن من أقرى القرى أن يرى عنه عالم ير .

• قال أبو سلمة . لقد كتب أرى الرؤيا فتمرصى حتى سمعت أنا قتادة يقول .
وأن كتب أرى الرؤيا فتمرصى حتى سمعت النبي ﷺ يقول « لرؤيا الحسنة من
الله فاد رأى أحدكم ما يحب فلا يجرد به إلا من يحب وإدا رأى ما يكره فليعود بالله من
شره وشر الشيطان وينقل ثلاثا ولا يجرد بها أحدا فانها لن تصره »

١. معراج السعادة في موضوعات العلوم لأحمد مصطفى - طاش كبرى ردة ص ٣٣٥-٣٣٧ ح ١ - الفصل لابن حزم ح ٥ ص ٩٠ .. الخواهر لططاوى جوهرى ص ٣٥-٣٠ ح ٧ أسرار النفس لأحمد فؤاد الأهواى ص ٦٩-٧٦ مواكب الأرواح إلى عالم الأفراح لعلى رفاعى محمد ص ٤١-٤٧ المعتز فى الحكمة لأبى البركات هبة الله بن على .. ملكا البغدادى ح ٣ ص ٤١٧-٤٢٣ .. الحاشية السادسة لحورف سبيل ص ٧١-٧٥
مع سارى لأبى حمر ح ١٦ ص ٣-١٠٧ . الروح لابن القيم فى عدة مواضع . المعرفة عند الحكم الترمذى ص ٢٨٠ دائرة المعارف لوجدى ومادة وأى) .



الثقل المستور

من المسلم به عند علماء الطبيعة أن حاسة البصر لا ترى إلا الألوان ومن المسلم به عندهم : أن الهواء لا لون له فهو غير مرئي .
وهذا الهواء الذي نراه ليس هواء وإنما هو أجزاء صغار تسجل من الأجرام ويحصرها خط ضياء الشمس فتراها الأنصار .
والنار عند بعضهم ليست مرئية لأنه لا لون لها وإنما يرى فيها الرطوبات المحترقة تكون شعلة حمراء وشعاعاً ذهبياً ودخاناً أسود .
والله سبحانه وتعالى أخبرنا عن الحس أنه حلقهم من نار قال تعالى « والجان حلقناه من قبل من نار السموم » والنار غير مرئية .
وربما كان الجن أرواحاً والروح غير مرئية .
وربما كانت لهم أحسام صافية لطيفة هوائيه ومثل هذا لا يرى ولا يلمس .
والقاعدة المنطقية أنه إذا هوى الاحتمال امسح اليقين عما يخالف الاحتمال القوي .
وحس لا يحرم نأ الحس أجسام هوائية لتقول إن الهواء غير مرئي لأن في الموحودات ما لا لون له فكيف يحرم نفس وحوود غير المرئي في حس أن البصر لا يرى إلا الألوان ؟
ونحن لا نعلم الكيفية الحقيقية للحس ولكننا نعلم :

١ - أن الحس حقيقة موحوده .

٢ - ونعلم بعض كقيمتهم ونجهل بعضها .

٣ - ونعلم أثرهم .

فأما انعرفه الأولى فمن جهلها لا نحور له مطلقاً الحزم بانكارها لمجرد أنه لم يحسها لأن العلم الحسي آمن بحقائق غير محسوسة .

ولأن حقائق الوجود سابعة للحس الشرى ، فالحس الشرى يتوقف معرفته على وجود الحقيقة والحقيقة لا يتوقف وجودها على الحس الشرى .

والدنيا الجديدة - امرئكا - حصته قبل ان يلمسها أبناء سبأ من نسحب نحسهم
وقدره لله سبحانه وتعالى لا يحددها تصور الشرى ، مخلوق الله ما يشاء ، مخلوق

عصرا مرثيا من التراب ، ويحرق عصرا لا لون له غير مرثي من الهواء والنار . إذن لا يجوز أن يكون الحس الشرى محلوق المحدود معيارا لوحود الحقيقة لتي لا تنفسر الى إدراكه وهو يفسر إلى إدراكها .

ثم علما بالعقل وجود الله وكماله وصدقه وصحة شرعه وصدق مبلغه فرأيا في احبار الشرع الصادق خصوصا متواترة على وجود الحس ، وفي القرآن سورة كاملة باسم الجن وأما لمعرفة الناس عن كيويتهم وبطريق النص علما أنهم أمة ممزة متعددة متناصلة يموتون ويعثون وهم يروا ولا يراهم وقال تعالى عن إبليس : « لا إبليس كان من الجن » .

وقال عن الجن الذين إبليس منهم « إنه يراكم هو وفيله من حيث لا ترونهم » وصح أن رسول الله ﷺ رآهم ولكنه لم يحس بكيويتهم ، وأحسنا ريبا أنهم مخلوقون من نار وأحسنا أن وسواسا حساسا يوسوس في صدور الناس وهذه هي المعرفة الثالثة عن آثارهم وكل منا حرب حطرات إبليس ووساوسه والله الذي خلق أحسامنا وصدورنا وعقولنا جعل للجنة قوى يوصلون بها إلى الفرد في نفوسنا ومن آثارهم الصرع قال تعالى « كالأدى يتخطه الشيطان من المس » . والصرع حقيقة مانلة مشاهدة في أفراد من البشر يتكلم

الجنى على لسان المصروع أحيانا بلعه وسره لا يعرف عن المصروع قولا ومن يعي أثرهم فلا حجة له إلا الدعوى وبعض لأطباء بقوا يعي الجاهل لا يعي العالم لأنهم سمو أمراض الصرع والجنون بعلل لا نسب إلى الحس لكنهم لم يشعروا بحس واحدا بما تسمى به تلك العلل التي وضعوها بديلا عن مرض الجنون

إن الحس في وجودهم وكنيتهم وآثارهم حقيقة ناسنة بالنص لصحيح الصادق وبالأستساط الحسى ولعنى وسحلف الرهان لمعارض وإبكار ذلك مجرد جهل وبعنى بالدعوى بناء على أن العقل رب الحقيقة وأن الحس معيارها .
تعالى الله عما لا يليق بجلاله .



حتمية الإعدام في القصاص

تطبيق العقوبة الشرعية من لوازم الايمان :

لمؤمنون بوجود الله لا يد أن يؤمنوا بصدقه ، وبمعمولية شرعه : لأن من لوازم الايمان بالله للمؤمن التام بأن هدوا الوجود (بما فيه) خلق الله ، وخالق الخلق أولى بسظيم حياتهم ، لأنه أعلم بما يصدقهم (بحكم أنه خالفهم) ، وبحكم أنه موجد الخليفة ، وأن الخلق يكتشفونها وموجد الخليفة أولى بالاسراع من يحاول اكتشافها .

وهو أحق - بحكم أن الكون ملك الله ، فكان أحق بتدبيره -

أما من يؤمن بالله ولا يطبق شرعه فإيمانه مرف ، لأن عدم تطبيق عصيان له ويحدد لحقه في التدبير ، وشك في صحته ومعمولية شرعه ، وكل هذه مخرجة من الملة ، وطريقا إلى شرع الله بصوص من الكتاب والسنة ، وهذه البصوص يدخلها العقد من ثلاثة وجوه لا رابع لها (بحكم القسمة العقلية) :

الوجه الأول : نقد النص من ناحية ثبوته عن الله .

الوجه الثاني : نقد النص من ناحية صحة دلالاته .

الوجه الثالث : نقد مقتضى النص الذي صح ثبوته وصحت دلالاته .

وبوجهين الأولين واحسان على المحهد لا يعذر بعدم تخصيصها مع قدره ، ولوحد لئال كقر سافر ، لأن النص إذا صح ثبوتاً ودلالة فلا سيع المسلم إلا تطبيقه ، فإن يوقف فلا يخلو من أن يكون معاداً أو شاكاً في صدق ربه ، أو متها ديه بالسهو والنقص ، مجهلاً له ، وكل واحد من هذه الأمور مبيح للدم ، مخرج من الملة .

والعقوبة اسرعيه من المسائل التي جاءت بصوص صحيحه الثبوت والدلالة ، إذا يوقف فيها مؤمن بالله لم يزد على محادله نقولنا . قال الله ، وقال رسوله ، بالنص الصحيح بدلاله والثبوت ، فإن كان مؤمناً حفا اصاع وبعاد الأمر ربه وقله واحف

أما الملحدون فلا يبعادون شرع الله ، لأنهم لا يؤمنون بالله ، والايان شرعه فرع

عن الايمان به .

وهؤلاء يغالطون المؤمنين بحجج العقول في إلغاء العقوبة ، ولا يمانى بأن شرع الله شرع من خلق الخففة دلفت إلى هذا ، سفاش العقلي لكل من ينكر العقوبة الشرعية ، وأنا على يقين بأن للمسلم من وضوح الحق ما يحال به على الأفكار المتعصبة وإن ارتادت الجامعات الأجنبية ونهايت بالمؤهلات العالية .

ولسرى ذلك أن المسلم نصر حقا ، والحق عملاق في كل مطرح .

ولتحرير موضوع البحث أحب لقب الانتباه إلى أن العقوبة الشرعية متنوعة من حيثات كثيرة ، وهذا اللقاء لا يسع لتفاس لاهت مع كل حيسة ، فارتت أن أذكر المهج العقلي العام في السريعة لحماية المجتمع من الجرعة ، ثم أطيل النفس مع نوع واحد هو موضوع لفصاح في النفس ، لنلاحظ أن مهج من سسحت معفولة لعقوبة الشرعية عليه أن يلاحظ المفارقة بين أمرين :

أحدهما : نوعية العقوبة (في كميتها وكفيتها) .

وثانيهما : العقوبة في ذاتها .

فأما نوع العقوبة - كمي وكيفية - فلا سحت معقولته بالحكمة المبيعه وإنما سحتنا بإيراد البرهان الدانة على وجود الله وكهاله ووحداسه ، فادا تهرب حقيقه الايمان ، فليعل المؤمن : إن الحق الواحد لكامل أمرى بأن أحلد الراى عبر المحص منه حدة ، أما كونه لم بأمرى تسعين أو ثمنه وعشر فذلك محص إرادة الله وعمده إيانا لا يحى لنا أن يقدم بين يديه ، والقاعدة أن ما لا يظهر حكمه محمول على العمد الحقى وبرهان العمد هو برهان العقيدة ، فادا ظهرت لحكمه فلا نأس من لاستنساس بها ، فربما فان المحادل لم جعل رسا عقوبة المحص الرحم ولم يجمعها صرته بالسف ؟ . هنا قد يتوح بالحكمه فعول المسلم بعرص بعصم العذاب على الجسم الذى سددت فيه شهوة الجماع المحرم ، وربما فان المحادل لم كان هذا التنديد بالرحم وبم لم يكن بالوحر بالابر ؟

وربما قال المؤمن إن الوحر بالابر عنده بطنه ، وأعداب فيها اسد فى مقصد السارع وسوء أحصلب الصاعه وانقطع الررع أم لم يحص ولم يقطع فلا يجوز للمؤمن أن يركن إلى الحكمه المنظونه في نحدد لكمة ولكيفه وإنما تمثل باطلاى ، ولنصر في المحادلة على حائب التعبد وبرهانه هو برهان العقيدة .

أما العقوبة من حيث أنها عقوبة فتسب بالنفس العملى المحرد ، فادا سبت في دانها فإن سم سمدها حتى يعرف بتديرها كميته وكيفية ، ومن هنا ينتفب المسلم مرة ناسه إلى

مسألة العقدة يدل على كمال الله وألوهيته ليصل إلى سبجة . أن اختيار حاق الخلق أولى
لنا من اختيارنا لأن شرع الله مبرأ من السهو والجهل والنقص .
أما الشر فهم الساهون اللاهون مها بنع عمرهم . مهم محكومون بزمانهم ومكانهم
وشهواتهم .

وإن لعقوبة الاعدام أحكام فقهية كثيرة تتعلق بالمصد وعدمه وبكيفية الاستيفاء .
ويعن له حق الاستيفاء . إلى آخر تلك لأحكام .. فلن نمنس منها إلا جانب حميمه
العقوبة ووجوب تطبيقها .

المنهج العقلي العام في الشريعة لحماية المجتمع من الجريمة

بلا حظ من العقوبة مرتبة على جريمة يعينها . ولكن لفاحص يدرك أن الجريمة فوق
مستوى العقوبة . لأن الجريمة سلسلة مخالقات شرعية فجاءت العقوبة حداً فاصلاً . حد
مثال ذلك القتل سحيم عن شهوة عصبية في الخيلة السرية . وقد هدبت النصوص هذه
الشهوة العصبية بالحث على الحزم ومكارم الأخلاق والمسححة والرحمة وتحب هوشد الأسواق
واللهي عن المبرحة بالسلاح وبهديد الفائن بالحدود في السر . والنهي عما يفعد الوعي من
المحدرات ومن سورة العصب الطائشة . والنهي عن مسببات لرع كالفهار وسوع العرر .
ثم جاءت المقاصة في لقتل حداً فاصلاً بعد تحطى كل هذه المحترز .
وكل هذه الأحواء الشرعية بمنصتها العمل ولا ستجنس غيرها . وحذ هذا الخوم
تلك الأحواء الشرعية .

قال تعالى . « وما كان لمؤمن أن يعمل مؤمناً إلا خطأ » . وقال « ومن عمل مؤمناً
معمداً فحراؤه جهنم حاداً فيها وعصب الله عليه ولعه وأعد له عذاباً عظيماً » .

وقال رسول الله - ﷺ - (كما في صحيح البخاري) .

(لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دماً حراماً) .

وقال ﷺ (كما في صحيح البخاري أيضاً) . إن من ورطاب الأمور التي لا محرر
لمن أوقع نفسه فيها سفك الدم الحرام بغير حله) .

وحد مثلاً آخر ذلك لمنهج العقلي العام من حرمة الرمي فيها سجم عن شهوة يهمنه
في الخيلة السرية . وقد هدبت النصوص هذه الشهوة بالأمر بعص النصر وسمو
بالعبره والتأكد على من يجد الطول بأن شروج والعزم على المؤمنات بأن سمن رسهن

وباللهي عن دخول البيوت بغير إذن وبالأمر بخفض الصوت ، ولم يوجب الحد إلا سر وطلا توهر إلا إذا كان السفاح علنا ، فجاء الحد حكما عارفا جازما بعد تحطى كل هذه المحرز .

فالحد في نواهل هذا الدين ترويض على عزائمه .

فمنح أن لعقوبه الشرعية جاءت بعد تحطى عدد من الحدود والتعديبات الشرعية ، وصح انه لولا ذلك التخطى المتتابع لما كانت هذه الجريمة .

ومن المسلم به أن المعاصي يجر بعضها بعضا ، وان الادمان على الصغائر يجر الى الكبائر ، والدين بتعاضون العقوبة العادلة (لمرض في قلوبهم) تصغر في اعينهم الجريمة التي هي جريمة بسب حريمه ، وهذا ملاحظه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله (لا يربى الراعى حين يربى وهو مؤمن ولا يربى السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن) .

شبه منكرى الاعدام .

علق نفاة المقاصة في نفس من بقانونيين بأمر اهش من الخروع فقالوا : ان القتل مسوه ووحشية وان امور اساس يجب ان نفوم على الرحمة واعطف ، وقالوا ان القتل مساحه لا تردع لانه يموت المجرم ولا يموت الحرمة ، ولان الاعدام لا يحف من لا يعرف به سقبل اذا قتل .

وقالوا : ان الاعدام يفقد المجتمع نفسين .

وقالوا ان امجرم غير مسؤول عن احرامه ، وما تقع المسؤولية على البيته التي نشأ فيها من امور وراثية وظروف حياتيه .

قال ابو عبدالرحمن الظاهري بدمغ هذه لعلمه المرصه وبافئها من ثلاثه وعشرين وجها وهي كالتالى .

الاول اننا لا نمارى في وحبوب وضرورة لرحمه وما برحم الله من عباده الرحماء ولكن الرحمة لا تفسر بتعطيل العقوبة ، وما تفسر برحمه الجاهل والمصعفاء والمساكين والاميين الممسومة دماؤهم فاذا لم تردع المحرمين بالعقوبة فاما نحى على المجمع في الاحلال .

بهاه امه وبظامه

الاسى ان تعطيل العقوبة ظلم للمحسى عليه وارجحة ان تسمح دمه اوليائه بتطبيق العقوبة على الحامى .

ولامة الصالحة هي التي لا تضع الحق بينها ، فصح هذين الوجهين ان رحمة يترتب
عليها ظلم للمجتمع وظلم لمجسي عليهم وتأييد الظالم على ظلمه (بحجة الرحمة) تعتبر
نكسة فكرية ، وأظلم الناس من ظلم الناس للناس .
والرحمة رقة عاطفية فلا يجمع المسلم من رحمة جان مسلم يعد فيه حكم لا عدم
فيستغفر له ويرجو الله ان يجعل ذلك طهره له ويشفق على حوائه لمسلمين من تكرر هذا
المظفر ، ولكن لا يجوز ان تتعدى هذه الرحمة الى تعطيل الحد .
وهذا ما لفت اليه القرآن ، كريم في عفوه ، نزي في قوله تعالى : (ولا تأخذكم بها رافة
في دين الله) .

الثالث ان رحمة الحامي رحمة تحول دون معاقبه وضع للامور في غير موضعها .
لان رحمة الحامي ر كست حيرا يعارضها مفسده الاحلال بالامس ومفسدة تصيب
الحق ، ومفسدة عصيان لشرع امؤيد نظر العنصر ، ومن بدائه لعقول ، ان لمصلحة
تعطل اذا عارضتها مفسدة ربح منها وفلنا قد نكون رحمة الحامي حيرا لانه لا يوجد
شيء يتمحض للحير او الشر .

رابع انه لا يملك رحمة الحامي - رحمة تحول دون أخذ الحق منه - الا من يملك الحق
وهو الحق عليه او وليه ، فالولي مأمور بالرحمة والصفح وهذه الرحمة ليست من حق
لقانون ، ولا من حق السلطان ، ولا حق للمجتمع .
الخامس ان رحمة الحامي - تعطيل العقوبة - تأيد لحياته ، فاهد اردد معصوم على
يد صفح سم (بحكم القانون) ، شراك مسامر في الاسم لان من المساركة التأيد
السادس ان تعطيل العقوبة السريعة تشجع لبحرمة نظريه غير مسامر (من وجه
اخر) لأن اولياء لفتس لا يصبرون على مصض ، ولا ان مسامر امام كل محرم بمهد
(مادام انه مضمض حياته)

السابع ان يفسد عفوه في الجاني حار على فاعده منطقه يؤمن بها كن العقول ،
وهي ن الحراء من حسن لعنم فلا ظلم ولا فرط في مفاضة عدلة ومحاصه دفعه
اسامر ن احدو الرهن ما حرب ، والحره دلب على ان يعقوبات صرورة
حتمية لحفظ النفس ، ويزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن .
ولم ينع لفوصى ويهدر الدماء وتألّب انصوص الا في مجتمع انصت فيه سلطنة
القانون عن واقع المجتمع .

التاسع انه من الافضل الا نجسر المجتمع اى نفس في غير جهاد مقدس ، ولهذا
امدأ حرص الاسلام على عصمة الدماء ، ولا ريب ان استحياء الجاني هلاك لنفوس
كثيرة ، وهذه من بدائنه القرآن في نصه « ولكم في القصاص حياه » .
العاشر : ان استحياء الجاني منى على الرغبة في تكثير سواد المجتمع بأن لا يجسر
نفسين ، ولكن الثالث عملاً ان المجتمع نجسر نفوسا كثيرة باستحياء الأثمين ، والقاتل يعبر
حق يجب ان يستشفى المجتمع باستنصاه لانه عضو غير صالح .

الحادى عشر ان القاتل حرم غيره ، للحياة فلحرم الحياة مثله ، فهذا حق لا سقطه
الرغبة في تكثير سواد المجتمع ، ولا محان للمعارضه بين حق واحب وامر مستحسن
لثانى عشر - ان تعطيل العقوبة قائم على مثاله موهومه تستشع منظر القتل
ويجس نفوس . ان سر العقوبة في بشاعة العقوبة ، ونفوس (مرة اخرى) ان الجريمة
ابشع ولا بد للانسانية من سيف يحميها .

ولولا بشاعة العقوبة ما ارتدعت النفوس ،
ولم يأمر الله بحضور طائفة من المؤمنين الا لاحياء الحدود واعلانها ليردع النفوس
السى تستشع منظر السفه في خطاته .

الثالث عشر ان لناس ليسوا في حملتهم على مستوى المسؤولية بحيث تركهم لمثاله
موهومه ، فقد اقتضت حكمه الله (كما هو معاين) ان في المجتمع نفوسا شريرة لا يردعها
خوف من الله في يوم مؤجل ولا حياء من المجتمع ، فلا تردع الا بعقوبه عاجله منظوره ،
وردعها بالقتل يعنى عصمة المجتمع من شرها .

اربع عشر ان الجريمة ظلم والعقوبة محازاة وردع ومفاديه ، ولا يستحسن العمل غير
هذا .

الخامس عشر ان المدأ العادل والقانون الفكرى الصحيح الذى نجتمع عليه كل
العقول السليمة ان يكون المحرم مسؤولا عن احرامه وهذه المسؤولية تستوجب عقوبه معينة
الا انها تسقط او تنقص او تحذف الامر يتعلق بارتباط المجرم بحريته وذلك الارتباط هو (قصد
لجريمه يعبر حق) وليسنا نطل على هذا الارتباط من زاوية الوراثة واسنه باجمال بل نطل مع
بروينا اسى لها تأثير في القصد ، فالمحزون يبحر ولا يمتل لانه غير فاصد او قل لأن
قصده غير معسر . ومن اراد ان يرمى صيدا مباحا فأصاب ادميا معصوم الدم عبر فاصد

قتله ، فلا يعدم لانه غير متعمد الجريمة ، ومن ضرب آخر بعضا فبان لم يعدم لان بعضا في العادة والعرف لا يقتل .

والتعدى مائة لا تقتل غالبا دلس فطعى على عدم قصد الجريمة لا ان يوجد ما ينافي هذا القصد ، كأن يكرر ضربه وهو مريض او يعيد الضرب في مهمل الى اخر ما هالك من جزئيات وتحفظات ومفارقات دقيقة تحفل بها كتب الفروع .

لسادس عشر : ان الذس لديهم امور وراثيه كتوتر الاعصاب او سوء لتربيته او نؤس لحياة لا تعترف حرمتهم مادام اهم يحفظون للجريمة بسطيم قاطع على دكانهم ونعمدهم ، وماداموا يعرفون اهم بالجريمة يجرمون احاهم حظه من الحياة وتركون اولاده لبؤس والشقاء .

فحن بين امرس هما القصد ، والحامر على القصد ، فلا يقتل لا القاصد ولا يعترف من الخوافر الا ما كان حفا ، فالباثس الذي يقبل تاحرا ما لتأخذ ماله لا يسوع حرمته انه باثس في حياته ، لأن نؤسه لس حفا معينا على التاجر ، وانما النؤس والسحة فسمه من جعل هذا اصم وهذا اعرج وهذا اعمى وهذا فوى لسه مكتمل الخلفة جميل الطلعة مبسوط الرزق مشروح الخاطر .

والحساس الذي يقبل محادنا لادى محادله لا يعترف حرمته نور اعصابه لامر واحد ساهدناه وغايبناه وهو ان هذا الصنف من لئاس كديرون ولكنهم اضطوا اعصابهم على زعمهم لان العداه لا رحم وسوف الله مصله ، وما هذه لفوه من جنود وسوف وحسود الا سلطان الولى الضعيف اولم يقل سبحانه : (فقد جعلنا لوليه سلطانا) .

وهذا لو احدنا بما يسمونه وراثه وبيئه وسلطه وسوء تربية وحرمانا لما وجد على ظهر المعمورة محرم مدان ولاصحيح المجرمون جميعهم يريئين .

السابع عشر : ان المائس سحجل نؤس عمره لسعم مكانه ، فالعدل ان يعامل بقصص قصده والعدل الا يعالج نؤسا نؤس ، ولا ريب ان اسفاط حكم الاعدام هنا يسوع للجريمة ، وهذا السويغ يعنى ذلك العلاج المرفوض عملا .

لثامن عشر : ان تعيل حكم الاعدام بالردع ، فصدر على حرثه من العله فاننا نقول : الاعدام ضرورة بالردع ، وعلى فرض انه لاردع (وذلك باطل بعبس) فلا يسقط حكمه ، لانه حق طرف معين لا يسقط الا برضاء .

فالحق حق واحب لذاته لا لغيره ، ونقول ان الاعدام لا تعصى على الجريمة لاننا

اسون من مجتمع مالى ملائكى لايحرم ولايحطىء ولكننا نؤمن بأن المحرمين نقلون
مطاردهم

ولارىب انه يقله المحرمين نصل الجريمة لبديهة : ان لاجريمة بدون محرم ، وليديه ان مالا
يدرك كله لايرك كله ، وليديه انما نملك السبب ولا نملك مايتسبب عنه ، لا ان هذا السبب
يراحق في الغالب ، فلايجوز لنا (عقلا) ان نترك ما نملكه لشيء لا نملكه ، كما لايجوز ان نترك
امرا راحقاً لان هناك احتمالاً مرجوحاً وإلا كانت نكسة فكرية .

اساسع عشر . أن قولهم مطاردة المحرم لا يقضى على كل جريمة مبيثق من القول بعدم
حدوى الأسباب ، وهذه نكسة كما قلت .

ومن ناحية ثانية فذلك القول كلام محمل لأن المجتمع الذى يسود فيه نظام الاعداء
يقضى بقضاء مرمما على الاحرام الجماعى لأنفه الجواز ، وهذا واحد من تركيب جريمة
القتل إلا لحاقز قوى جاء نتيجة لسوء تصرف المقتول

فصح بغير أن مطاردة المحرم يقضى على شكل مروع من أشكال الجرمه
العشرون . أن حصول الردع بالعقوبة أمر مجرب . كما بينته آنفاً . وإنما عطل لتفوق
بظهم أن الناس كلهم لايرتدعون بالعقوبة ، وعطل المشتون بظهم أن الناس كلهم
يرتدعون بالعقوبة .

ومدهى أنه يحصل ردع ، والمرتدعون هم الجمهور ، سد أن من كسب الله لهم الشفاء
لايسرون بعقوبة غيرهم فيرتدعون .

قال أبو عبد الرحمن ، فهي ثلاثة أمور ارتداع بالحمله ، وهذا لا يحصل ، ولو حصل
لحان حيرا كثيرا ، وعدم ارتداع بالحمله ، إلا أن التحريم أسب ارتداع الكثيرين
وارتداع ولكن لس بالحمله ، ولارىب أن ارتداعا ليس بالحمله حير من عدم ارتداع
الحمله .

والساهد على هذا أن الحرمة في المملكة العربية السعوديه عام ١٣٩١هـ ليست
بالحرمة في النصف الأول من القرن الرابع عشر للهجرة من ناحية كميتها وكيفية
هان قالوا هذا عامل الحصار ، فلما كدتم وأفكتم لأن حرمة النصف الأول من
القرن الرابع عشر في بلادنا هي لحرمة داتها (كما وكيفية) عام ١٣٩١هـ في البلاد التى
هي أكثر منا اساقا للعدثة .

الحادى والعشرون . أن الاجرام هو الاجرام إن لم ينتج عنه ارداد سفاح أحرفان
المجتمع على أهل تقدير بقادى شرا ، فتقليل السفاحين مصلحه ماله إن تعذر ارداد كل
السفاحين ، وهذا غير أحد الوجوه الآفة الذكر لأن ذلك الوجه عن قتل المحرمين من
ناحه القضاء عليهم فيسريح المجتمع من شرهم ، وذلك من ناحية اعسار بعضهم
وارتداعه .

الثانى والعشرون أن قول الاسكندنافيين . عمله الاعدام لن يحقق العبرة مادام
الاعدام لن يخيف من لا يعرف أنه سيقتل فيه مغالطتان :

أولاهما . أن الجهل بالقانون لايسوع تعطيله ، وليس معالجة الجهل بالقانون في تعطيله
بل لابد من إنشائه ، ولاريب أن الانصاف لدماء المرافه في كل جمعه على رؤوس
لأسهاد سيئه كل من لا يعرف لأن يعرف وليس يحفى اليوم إلا مالا يكون

وأحراها : أن من لا يعرف أنه سيقتل إذا قتل يعرف سعيه أن القتل حرمه ويعرف بعقده
(إن لم يكن ذا دين) أن الجزاء من جنس العمل .

الثالث والعشرون أن للاعدام مسوعا غير مجرد تحقيق العره ، وعبر مجرد تعيين
الحق . وهو إسناعه العدل ، فمن طبق لعدالة إهدار الدماء ، ولن طبق العفول الصحيحه
حقها على حياة سفاح تقوم على إهدار دم معصوم .

وجوب العدالة في التطبيق :

وبعد نخص قسفسهم الرعاء في تعطيل مفهومه ود ملاحظه ان العدالة في السربح
دات شعبين .

عد له المص في حقيقة سربعه ، لأنه من عند الله والله لا يقول إلا حقا ، ولا شرع إلا
عدلا .

واعدائه في طبيعه أن يكون لحكم مطابقا لواقع المنصه - بحكم جهاد الفاضى
وصلاح سربته . وألا سفس من الحد ، لأن الله أرحم منا ولا يريد فيه ، لأن الله أحكم
لحاكمين .

«عطيه على أنفسنا فلا نحايى بحكم الله فربما أو عظيمًا ، محذرا أن تدركنا خطة بنى إسرائيل ، وأقول هذا على مبدأ (يا أيها الذين آمنوا آمنوا) .

وليس الحيف في تطبيق الحد الشرعى بأهل حظورة من تعطيه ، فالمعطل والجائر كلاهما اثم ظالم ، والعدالة قوام الملك .

وبعد فإن واقعنا العربى بحاجة إلى شباب يؤمن بالله ويقول عفت كل صلاة اللهم أكرم هذه الأمة أمر رشد عزه أهل طاعتك ويدل فيه أهل معصتك ويقول . اللهم أصلح ولاة أمورنا .

• * * *

في أحضان الميتافيزيقا الشيوعية !

عقدة الشيوعيين :

أنهم لا يؤمنون بشيء غير محسوس .

أي المغيب عن الوعي البشري .

ومن هنا جاءت حرافه الميافيزيقا في دماغ المفكر الشيوعي ، وهم يفسرون انتافريها أحيانا بما وراء الطبيعة و يفسرونها أحيانا بما وراء الحس البشري .

ولا يمانى بالمهج التحليلي الذي يفتت الجرتات ليسلمح الفروق لدقيقه ويتلاقى تعميم الأحكام مع الممارفه فانسى غير يانس من حل العقده الشيوعيه بهذا المهج المحليلي المساسق من هذه الخيوط :

١ - أنه ليس كل ما غاب عن الوعي السري مسمى حرافه ذلك ان المغيب عن الوعي على قسمين لاثالث لها في تصور أي عقل بشري .

أوهما : واقع معيب فهو موجود في حقيقته ولكن الوعي الشري في حملته أومي بعض أفراده لم يحط به .

وبأيها ادعاء ما ليس بواقع فهو مغيب لأن المعدوم غائب بطبيعته
فمعة فرق بين :

واقع معيب وبين معدوم غائب !

الأول : حقيقة غير منظورة .

والثاني : خرافة لن تنظر !!

٢ - ليس كل ما غاب عن وعينا يجب أن نتوقف فيه أو نحدده !

أما أنا لا نحدده فلأنا نعيش اليوم حنائق قطعة كاس بالأمس معسه

وأما أنا لا نتوقف فيه مطلقا فلأنا حرسا أن كل المغيبات تناف من أنواع على هذا

التحو .

أ - معسات نعيش انارها فتعطي هذه الأمار فكرة قطعه عن وجودها

ويعرف من وجودها أن لها كيفية ما لأن الوجود المجرد من كيفية ما غير متصور في أي عقل بشري !

وقد نجمل هذه الكيفية أو نطلقها ولكننا لا نحددها .

وقد يقول لهذا الكوكب الذي لم نكتشف كفيته أو كميته بعد حجم كبير جدا ولكننا لانحدد حجمه بحجم كذا من الأحكام الملموسة .

وقد نقول - لهذا الوجود قدرة متناهية مطلقة ولكننا لانحددها بقدرة معينة ملموسة

وليس هذا لسفين دعوى أدعياها لأسى اشترطت للايمان - دون توقف - بالوجود المعسب أن يكون له اثار نعشها

وكبرى المعاني وجودا .. الله وصفاته المطلقة في الكمال لأن كل فعل من حقل العلم الشري بعض ثبات الآثار التي ترعم العقول بجاني واحد مطلق الكمال ، وأكبر مفكر شيعى يعلم أن قدرته في الحس والفكر وانوعى د ب طاهرين

إحداها ان ما افتصه من المعرفة فليل حدا وين كان كثيرا حدا بالسنة تتحرره ابشرية

وأحراها أنه يطلق من معرفته القليلة إلى هوانس وكليات يعرف بها أن في المحقول الأكثر حصانق يحث الايمان بها بقدر ندرها أو بقدر ما عرضه هذه الهوانس

ب - معيات - إن لم نفس آثارها - يؤمن بها إيمانا اضطرارنا لأن اضطرارنا إلى الايمان بهذا المغيب هو نفس الاضطرار إلى الايمان بالمحرب .

نعم لم يصح التحرره قط في فروضها وسانحها - دون الاحكام إلى العقل التحرة دون ضمان العقل زائفة .

والهوانين التحريبية هوانين عقلية يلا ريب .

كل محررة عقل وليس كل عقل محررة ! .

ذلك أن للعقل منادح صادقه غير التجربة .

والذين يلحمون الفريجة بالتحرة ضالون .

لأن العقل طريق إلى التحرة .

ولأن العقل غاية للمحررة !!

وبدا كتب التحرره أصدو برهان فلا يعنى ذلك أنه لا برهان غيرها ولقد محال

مفكرو الملحدين على لعقل فلم يعدل عن إيمانه ! . وإذ نخطى مفكرو الملحدين عقبات
الإيمان إلى محالات الاحاد :

قد يكون في الإيمان محارات ولكن أنى له المحالات ؟ .

إن قوانين العقل الثلاثة - التي تتفرع منها ملايين المراهين في العلوم تأبى أن يكفر
رب حنمى الوجود والواحدية والكمال على أنها لا تتحدد ولا شحص وفي هذه كفاية ! .
فإن ألبح الملحدون - من أمثال أماتويل كانت - على القول بأن هذه القوانين الثلاثة
تحرسية فلما : ولكنها صادقة وإذن فهي حتمية .

وإذن أيضا تكون اهتدينا بالمحسوس إلى غير المحسوس .

ج - ثمة معيبت تتوقف فيها إن كانت دعواها في طور المسامحة بين السالك والموجب من
قوانين العلم والعقل كـ بعض نظريات العلم الظنية .

د - نمة معسبات محرم كدها إن حرت إلى المحال أو صادفت الحقائق سابه كـ نظرية
درون مرفوضة مطلقا في منطق المفكر المستم لأن قوانين لعقل والحس هدينا إلى الإيمان
بالله وصدق شرعه وصحة ثبونه ودلالته .

وسرع لله يرفض هذه الدعوى فسه إن لله حلوا أنانا من سلالة من طين وليس من
سلالة من قروء ! .

وصدق الله وكذب دارون

٣ - لسبب لينا فربنا ماوراء بطبعه لأن في لطبعه نفسها - مينا فربنا ولكنها ماوراء
الحس البشرى .

لأنها مغيبة عن علمنا وحسنا .

٤ - معيار لخصه في وجودها لاقى وعسا بها فكلم وكلم من خصه ثم بع بها بعد وكلم من
حصنة وعسا بها فصارت غير مينا فربيه ! .

٥ - من واقعنا ومد بعد الآماد علمنا أن وسائنا في اعرفه منحه ثم بحدفها ولم نكتسبها .
بل وجودنا منحة .

ونوديعا عارية مردودة .

وسمى معرفنا اكسنا ولكنها منحه أيضا لأن وسائنا منحه ومصدر عن لئحة فهو

منحه

ورأينا عن طسعه هذه الوسائل أنها تأتي المحال وإنما يؤمن بعض المفكرين بالمحال
بمحت سحر الأغلوطة فادا سموها لفظوها ! .
ورأينا أيضا : أنها عاجزة عن إدراك كل حقيقة .
ورحال العلم والدره اليوم يعلمون علم النفس أن الكون أرحب وأبعد وأغمض من
اكتشافهم الهائل .

فمن إيجاسه وسائنا في المعرفة أما بالضر ورتب التي لم نحسها ، ومن فصور معرفتنا
علمنا أن في الوجود حقائق معه وقد قلنا مرارا إن الاتحاد عدم علم وليس علما
بالعدم ! .

٦ . لم يكن المادةه فقط بحره للعلم الروسي ولاحتراع الروسي ، نعم كان كارل ماركس
أستادا للبين وسائين وبقية الرفاق في بناء نظام شيوعي ! .
ولكنه لم يكن فقط أستادا لوري حاحارس - ملا - في عرو العضاء !
بل قامب حصاره القرن العشرين في العلوم الطبعمه وفي العلوم النحتة على أكتاف
مديين - غير ملحدين - من المسيحيين واليهود .

أما الفكر الميسافريفي الملحد فورداه جماعه الروبوكولات قبل ميلاد عسي - عليه
السلام .

٧ - لم تستطع الشيوعية الهرب من الميتافيزيقا في أفكارها
بل كاست أكثر ميسافريفي في حنون الجمال والنفس وعلم النفس وانتاريخ والروحانيات
كاست متافريفيه دهماء بعضه في رد التفاسات إلى العمل والسرعب وصراع
الطيفات .



غزو الفضاء والتفسير العلمي للنصوص

الحمد لله نعمده وسعده ويعود به من ضرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا . من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له . والصلوة والسلام على بيته وحيرته من حلقه محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوه من الطائفة المنصورة التي لا يضرها من خذلها إلى يوم القيامة وبعد :

فإن أصبح الحقائق العلمية - كما هو منطوق العصر - ما كان معايها إما بحس مجرد وإما باحتسار وبحرته وحديثي عن غزو القمر ليس العشاق في سمرهم ، وموعد تلاقهم وشاهد مواعثهم ، حديث عماد الرحمن الدس يمشون على الأرض هونا ، لم يرحوها ولم يتخلصوا من حادستها حتى أفكارهم المحرده لس لها راد من الحصونه يدفعها إلى السماء كما يدفع القوة الذرية السفينة أبولو «١١» .

وهي أفكار لو حردت عن الخمر السمعي وحاولت المحلق فانها كالدجاج تطير ولكن إلى أسفل .

فحدثني عن غزو الفضاء لس بحديث المعاص للقمر اللامس به وليس هو يحدث الفيلسوف المتأمل أو الساعر المصحح الذي يصنع الحقائق بفكره ، وليس هو يحدث الفلكي العالم أو من يرصد الطوالع وينظر بالتلسكوبات البصره

إعما هو حديث من يلقى الحقيقة من مصدر لا ثالث لها -

أولها : خير ربنا عز وجل في كتابه - أو على لسان نبه ﷺ -

وبأنسها أقوال علماء العصر الحديث وسحرائهم العلميه وفي التلميح عن هديس المصدر لا بد من أحد أمرين إما أن يقع النص السمعي والنص العلمي على إنبات حصنه أو يقع ما نس بحصنه وإما أن يعارضا ولا يمكن استوفى سبها أنسه

فإن يقع النص والعلم في النهي أو الإثبات فلا اعتراض ، وهذا من إبحار القرآن بد لقب إلى نسات كان العلم عنها عاقلا لأن العلم الشري - بومذاك - لا يزال طفلا وقد قال تعالى عن القرآن والمعاندس وطلاب الحقسه : (من هو للذس اموا هدى وسفاء والذس لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى) .

وإن معارض النص مع العلم فلا يحو النص من أربع حالات ولا يحلو العلم أيضا من
ما، فأولى حالات النص أن يكون فاطما في ثبوتة ودلائته ، كدلالة القرآن على أن الله
لا يباركه الأبصار فهذا نص قطعي الثبوت لأنه آية من كتاب الله وكتاب الله قطعي
الثبوت ، وهو قطعي الدلالة لأنه لا تأويل له بوجه يعقل فلو قال العلم - على سبيل
الفرص - إن الفوه الدرية دفعت سفينة فضائية حتى تجاوزت الأفلاك والسبع الطباق
ورأى ملاحها رب الكائنات جهرة لقلنا بكل إيمان وتصميم وفتح وحرم وإصرار . كذبوا
وأفكوا .

وقول كذبوا : ولو اسحهلنا واسمحمننا كل من في مشارفها ومعارفها ، وفي هذه الحالة
فالعلم هو المتهم لا كلام ربنا ، ومن أصدق من الله حديثا ؟!

وثانية حالات النص : أن يكون قطعي الدلالة وعر قطعي الثبوت كالأحاديث
الضعيفة التي لم تثبت بسنتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إذا كانت دلالتها قطعية على شيء ما شئته
العلم أو إثبات ما يقصد ، ففي هذه الحالة يحصل الموقف إلى أن يكون العلم الحديث علما
ضروريا فمحكم به على عدم ثبوت النص عن الرسول صلى الله عليه وسلم
وثالثة حالات النص أن يكون قطعي الثبوت وغير قطعي الدلالة وبذلك عمدة
الموضوع وفي هذه الحالة فقط :

أفرح أن لا نعجم النص ومعارض به مسائل لعلم سواء أكانت انظره انعمية قطعية
الثبوت أم غير قطعية لأن دلالة النص لم تصح بعد ، ولم يحرم على معرفة مراد الله منه
وهذا دعا بعض الباحثين - هو سيد قطب - في تفسيره انه (سألتك عن الأهد) إلى عدم
إحكام النصوص في المسائل العلمية ، وحثهم أن القرآن الكريم يرل للتوجيه وبناء
المجتمع انصالح بما فيه من أحكام فنهيه ويربونه ولم يكن وطيفه إعطاء نظريات علمية في
الفلك والهيئة والطب ، وهذا صرف من سأبوا عن بعض المسائل الفلكية اى طبيعة القرآن
ووطيفه فقال تعالى (سألتك عن الأهله فل هي موافق للناس ، ولو كان القرآن
يعطى نظريات علمية .. في غير نطاق السربع والموحبه - لأعطاهم نظرية علمية كاملة
عن العمر في مصد واكتاله ، وحثهم أيضا أن القرآن قطعي هائي مطلق أم العلم وعر
هائي ولا قطعي ولا مطلق ، وهذا فمطيق النصوص على كل ما سحدث من كسف كوني
أو نظرية علمية بما هو من الفعوالمنهي عنه وقد يكون في هذا المطيق ما يحلل العقائد
وشكك المسلمين في كتابهم ، فلو أننا بالقرن بعض النظريات لم نعلم فكسف عن

بطلانها قاسا بحمل القرآن في موقف حرج وبذلك نحلو انتعاض بين الدين والعلم ولا تعارض في الحقيقة .

قال أبو عبد الرحمن : أتفق مع أهل هذا الرأي على ضرورة إبعاد النص عن معارضة لعلم ولكن لغير المسوغات التي ذكروها .

إنه بحسب إبعاد النص عن حومه الصراع مع العلم إذا كان النص القطعي الثبوت غير قطعي الدلالة ، أما إذا كان قطعيا في ثبوته ودلالته فهو المقدم والعلم هو المتهم .

ويجوز لنا أن نفسر النص القطعي لثبوت غير قطعي الدلالة بما يصح وتبين من نظريات العلم بدليل . أولها : أنه لا فرق بين موضوعات القرآن ، فكما يجوز الاجتهاد في تفهم دلالة النص في لفظه أو العقيدة يجوز أيضا أن نتفهم دلالة النص في العلم ونظرياته الحديثة .

ومن يقول إن كتاب الله ليس كتاب فلك وطب وباريح كما هو كتاب فقه وتربية محو ، سد أن كتاب الله لم يحل من لفئات علمية ، فلماذا تجهد في تفسير بعضه وتحمم في البعض الآخر ؟

إذا فلا يصح لنا تسويغ الإمساك عن تفسير بعض الآيات بمجرد الفرقه بين موضوعات القرآن وإنما إمساك عن تفسير بعضه بالفرقة بين أحواله ، فهناك مشابه كأوتل السور ، وأمور أخرى تقوم على التسليم كمسألة القدر ، فهذه لا يحسن الخوض فيها لا لأنها من العقائد وغيرها من اللفه والرسة فقد يكون المستبه في غير العقائد وقد يكون الجلي الواضح في العقائد .

والعنه هي مشابه وعموص الدلالة حتى لا يقول على الله بغير علم وحتى لا نحمل النص على غير مراد الله منه .

وإدليل الناس (على أنه يجوز لنا أن نفسر النص القطعي لسوء غير قطعي لدلاله بما يصح وتبين من نظريات العلم الحديث) هو أن القرآن معجر ومن أعظم إعجازه سبانه وسعه إلى نظريات كان العلم عنها عافلا ، وإذا ورد في القرآن لفتات بجملة كقوله تعالى « وخلقنا ما لا تعلمون » وكقوله تعالى « وأرسلنا الحديد فيه ناس شديد ومنافع للناس » وأبأ الرسول صلى الله عليه وسلم عن لكاسيات العاريات ، وعن مشاركة المرأة للرجل في العمل غير السني والتجارة وهما أمران لم يعهدا فكل هذه لعسات من دلائل

الإبحار ونها صدرت من سي يقول الحق وفي حطبة للرسول صلى الله عليه وسلم طويلة
بما فرغ من صلاه انكسوف قال . « والله لقد رأيت مند قصب أصبلى ما أنتم لاقون في
دنياكم وأحرتكم » فذكر علامات الساعة ثم قال :
« ولر يكون ذلك حتى تروا أمورا تنفام شأها في أنفسكم تسألون بيسكم . هل كان
بيكم ذكر لكم عنها ذكراً » .

قال أبو عبدالرحمن وهذا هو الواقع بعد نحدد المحترعات وكثرة المحترات العلمية -
برجم كتاب (الصريح بما تواتر في نزول المسيح) ص ١٦٥ - ١٧٠ بتحقيق شحنا
عبدالصاح أبو عده - وأما يقول بأن حمايق لقرآن قطعيه وحمايق العلم غير قطعية
فلا يصح أن يأخذه قصيه مسلمة باطلافه . لأن القرآن قد يكون غير قطعي ، لدلاله وعدم
قد يكون قطعياً ، وبما يدل أنصاً على أن النص القطعي في ثوبه غير القطعي في دلالاته
يسر بالحقيقة العلمية هو أن في أصول ، تنفسر فوعده نترجح بها التفسير المتعدد المحامل
من المسائل الغوية ودلالات السياق ومفرائس لأحوال وإسى أعسر لكشف لعلمي من
لمسائل التي نترجح بها إحدى احتمالات لصي فان صح الكشف العلمي وإلا فالخطأ في
أفهامنا لا في كلام رسا . وراعه حالات لصي . أن يكون غير قطعي النبوت وغير قطعي
الدلالة فلا يركن إليه في معارضة آية مسألة علمية

وكل ماسي ننصح أن لصي بما قطعي سوب ولدلانه فيكون هو المقدم ويكون
العلم هو المقدم . وبما قطعي الدلالة وغير قطعي السوب أو غير قطعي لسوب وغير قطعي
الدلالة فهي كلا الحالين عدم عدمه ، نعم إن كان متنعاً ، وبما قطعي السوب غير قطعي
لدلاله فيكون عدمه . فحماه في ميدان العلم أولى لأن مراد الله منه غير مفهوم فان كان
لعلم نفسياً حارساً أن يرحح به دلانه لصي كما محور أن يرحح بالأمارات ومفرائس الأحوال
وإن الإبحارات العلمية لمطعمه من أحل المفرائس والأمارات ، وأولى حالات العلم نفسه
أن يكون نفسياً قطعياً . وأقسم بالله أن أحل الأقسام أن خصمه ، العلم له معارض بصي
لسرعي لقطعياً في دلانه وسوبه هذا محال لأنه يحمل الأدبه بعمله ولصروره ولوحدانه
التي سبها إندسا بالله الحق ، وكل ما أحال حفا فهو محار ، فاذا حدث التعارض بين
نظريه بعلمه والصي السرعي فلاند قطعاً وسفن أن أحدهما أو كلاهما ظني ، وبأيه
حالات العلم أن يكون ظنياً . ومن بعلم الظني نظريات لسأه الأولى كالفول بأن
اصل لإنسان فرد وأن لعمر الفصل من لأرض وكان مفره المحيط إهادي . فمسل هذه

المظريات لا يجوز أن يعارض بها النص الشرعي القطعي ، لأن النشأة الأولى أمر فاع
الحس والعيان ولم تثبت بلزوم عملي ، وأبلغ رد علي مثل هذه لتظريات قوله تعالى
« ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » . ومن العلم انظري ما كان
يقوم على الهي دون الإثبات كمن سمي وجود سبع سموات طاق وبمصر على ما يبدو له
من لجوم والأفلاك لأن ملكوت الله أوسع وأبعد من إحاطة البشر ، والله يقول
« وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » .

ومن العلم الظني . استظريات المنظورة التي لم تكن محل إجماع واتفاق
قال أبو عبد الرحمن هذه هي الضوابط والقواعد في مسائل العلم التي ترد بها النص
الشرعي ونص العلم الحديث . أما أن نهت وراء النصوص فكذب بها كل حدث
عمي - دون مراعاة تلك الضوابط - أو أن نهت وراء المظريات العلمية لمكذب بها
انصراف فكل ذلك من المبادرات المحيطة لسي تبليغ عقول الناس وتنسكهم في دينهم .
إن لهذا وراء النصوص تنفي كل نظرية بدون قيد ولا شرط وقد تكون النظرية
العلمية من الحق اللائح فاع جعل دنيا معارضا للحق ولعمر أبي عبد الرحمن من عمل أنه
لا يعارض الحق إلا الباطل ، وهذا يكون إشارات العلم المتتالية سداً للإلحاد أو التأفف
من الدس وبهذا يجد من لم يؤمن بالله مستعساً ليقول . إن هذا ليس فساد وهمية وأعمال
تشبه ذوبها عن الإنطلاق العلمي .

ونفوا - أيها الأحماب - أن دعاة الإلحاد يفرحون بكل نص يح بدعه رجال العلم
الشرعي في بطلان نظرية علمية باسم النصوص الدينية ، فحذر حذر من تصرفات منس
عند دنيا وسمت بنا عدونا ، وإن لهذا وراء النصوص تؤيد كل نظرية علمية - دون
مراعاة تلك الضوابط أيضاً - فمعني ذلك لانهرام لروحي إذ جعل العلم حكماً عمي
النصوص وجعله المقدم والنص هو المؤخر ، وأحظر من هذا كله أن نهت وراء نظريات
لعلمية فكذب بها نصاً سريعاً قطعاً أو تنكف بأوليه عما لا يقطع به على مراد الله
إلا بتحكم .

إن للعلم حقاً فلسفيته فيه حتى يحرم بأنه قطعي ، وإن للنصوص حقاً فلسفيته حتى
يحرم على مراد الله منها ولنكن عمولنا وفلوب معمة إيماناً بأن الله لا يقول إلا الحق . ون
الحق لا يعارض حقاً منه أمداً وذلك بحكم الدلائل وليرهين العقلية والوحدانية
والضرورة التي بنا عليها إيماننا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، ولا نستعرب اشتراكون في

إنكار حماق العلم باسم النصوص أن يصل البشر إلى علم معجز فليكن من النابت
والمتقن أمور:

أوها . أن المخترعين والرواد مهمل بلع حولهم وطولهم إنما هم مكتشفو حقيقة لم تكن من
سبعهم بل من صنع اندي أعطى كل شيء حلقه ثم هدى فمن الظلم والحيف الكبير أن
يؤمن بمكتشف الحقيقة وتنسى موجدتها والله يقول : « أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها » .
وثاني تلك الأمور أن لهذا العلم البشري المعجز مهمل اتسعت أفاقه نهاية نفع عبدها
لأن الله غيباً لا يظهر عليه أحداً .

وثالث تلك الأمور أن الساعة تأخذ الناس بعته ، فلو كانوا يعطون لكل حدث سناً
به النص من أماراتها لما كانت مباغته .

قال أبو عبد الرحمن وبالتفهم الألف الذكر لحالات النصوص وحالات كل نظريه
علميه تكون وصعباً قاعدة علمية لتفسير النصوص الإسريه ومدى الاطعنان إلى الطريه
العلمية وهذا يكون قد أحكمنا السباح عن المبادرات في الجرم والتفسير المرسل الذي
يحدث آثاراً سيئة في الإيمان بعبده وقد اجتهدت في استخلاص هذه القاعدة من طبعه
المرآن ومن القواعد العامة في أصول التفسير والتأويل ومحوري الذي أدور حوله إيماني
العميق الوثيق بالله وكتبه ورسله وأن الله لا يقول إلا الحق فليست من أن هد نص ثالث
عن السارع ولتتفر أن هد مراد لتسارع من هد النص فاذا صح هد من الأمور فالنص
هو المتبع لأنه الحق والحق أحق أن يتبع .

وقد كتب هذا بمناسبة ما يوارث به الأنبياء العالميه عن وصول أبولو (١١) إلى القمر
فهرعت إلى نصوص القرآن التي هي بها بعض علمنا هذا اسماً وهرعت إلى نصوص
القمر الأخرى التي أثبت بها بعض علمنا هذا اسماً أيضاً فدرسها واستحللتها
واجتهدت في تفهيمها ونصت في أمهات كتب التفسير ، وما كان فيها من حق وصواب فمن
الله وما كان فيها من خطأ فمني ومن الشيطان ، وأقول - كما قل سلمنا الصالح - امت
بكتاب الله على مراد الله وإليكم هذه النصوص وأقارب العلماء في تأويلها

قال تعالى « ولقد جعلنا في السماء بروحاً وزناهاً للناطرس وحفظها من كل
شيطان رجيم إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين » .

وهذه الآية استند شيخنا محمد الأمين الشنيطي على أن أصحاب الأهرام الصاعنه
لا يتصلون إلى القمر وسيرجعون حاسنين أدلاء عاحرين ودليل فضيلته هذه الأمور :

أولاً . أن أصحاب الأهرام الصناعية يدخلون في مسمى الشياطين دحولاً أولاً لعوهم
وتردهم وقد صرح - سبحانه وتعالى - بقوله « وحفظناها من كل شيطان رجيم »
ثانياً : أن القمر في السبع الطباق . قال تعالى :

« ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نورا » فعلم أن القمر
بعينه في السماء لا مجرد نوره . لأن قوله تعالى (جعل) بمعنى صير فمصوباتها بمعنى
واحد - أي أن القمر هو النور والنور هو القمر ، فالمعنى أن القمر بعينه في السماء لا أن
الموجود في السماء مجرد نوره .

قال الشيخ الشقيطي - ولا يجوز صرف القرآن عن معناه المتبادر بلا دليل يجب
الرجوع إليه .

ثالثاً أن الله سبحانه وعالي صرح في سورة الفرقان بأن القمر في السماء ذات البروج -
فالسماوات التي صرح بها أن القمر فيها - هي بعينها السماء المحفوظة من الشياطين .
كما قال تعالى (ولقد جعلنا في السماء بروحاً وزيناها للناس لحفظها من كل
شيطان رجيم) .

قال قصيدته والواقع سيكشف حقيقته تلك الأكاذيب والمزاعم الباطلة . وقال : وأعلم
وقفتي الله وإياك أن البلاعب بكتاب الله حل وغلا وتفسره بعد معناه لمحاولة توفيقه مع
أراء كفره الأفرنج لس فيه شيء ألسنة من مصلحة الدنيا ولا الآخرة (يراجع أصوء الناس
ج ٣ ص ٢٢) .

قال أبو عبدالرحمن كل ما استدل به شيحنا لا حجة فيه على بصي وصورهم إلى
القمر ، فمما يحذر الإسهاره إليه أن التصوص الواردة في حفظ السماء قطعاً الثوت وقطعاً
الدلالة فمستحيل أن سعدوا إلى السموات ولو حاولوا الوصول إليها فاتهم سحرهم
بالحديد والبيدرك الفصل لاس حرم ح ٤ ص ٩٦ - وهي الرحوم المذكورة في القرآن ، أما
التصوص الواردة على أن القمر في إحدى السموات السبع فمقطعية الثوت غير قطعاً
الدلالة وهي غير قطعية الدلالة للاختلاف في تأويلها حسبما يلي

السؤال الأول أن معنى « فهم » (معهن) قال ذلك فطرب وهو حجة في اللغة
وقاله ابن الكلبي ويكون المعنى أن الله خلق سبع سموات وحلق معهن القمر وهذا وارد في
لغة العرب قال امرؤ القيس :

وهل ينعمن من كان آخر عهده
ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

والمعنى في ثلاثة أحوال - أي مع ثلاثة أحوال - قال القرطبي : إن جنة أهل اللغة
والتست هذا المعنى وعلى هذا فلا دلالة على نفي الوصول .

التأويل الثاني أن المراد وحمل نور القمر فيهن وهذا مانفاه فصلته ولكنه في الواقع
هو التفسير الصحيح لأن التأويل هكذا : أو لم يروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً
وحمل فيهن أي وصير القمر نوراً فيهن .

وهذا فلا دلالة في النص على أن القمر بعينه في إحدى السموات السبع ، وقد نقل
هذا المعنى عن فكيكي العرب ولهذا قال عبدالله بن عمرو بن العاص إن نور الشمس
والقمر في السماء واستشهد بالآية (برآح تفسير ابن جرير ج ٢٩ ص ٩٧)

وهذا التأويل لا يخالف أن منصوبي جعل معنى واحد ولكن ليس من كل وجه ، بل
من وجه أن الله سبحانه وعالي جعل فائدة القمر للسماء أنه منور لها ، فالقمر هو النور
ولنور هو القمر من ناحيته أن فائدته المخصوصة بما هي في لتوير وبدل على أن المفعول في
السماء النور لا القمر بعينه أن جعل لما تعدت إلى مفعولين دل على أن عين القمر وهو
لمفعول الأول غير مقصود فهو غير منطوق .

التأويل الثالث مذهب إليه فضيلته ، فصح بهذه التأويلات أن النص غير قطعي
الدلالة ، أما قول شيخنا - حفظه الله ^(١) ولا محور صرف القرآن عن معناه المتبادر
إلا يدل على الرجوع إليه فالجواب عنه من وجهين :

أولها أن المعنى المتبادر من النص هو تأويله بأن المفعول في السماء هو نور القمر
وبأنها أن الاكتشاف العلمي وخاصة إذا كان من المحسوسات أقوى دليل لصرف
اللفظ عن معناه المتبادر .

أما استدلال فضيلته بأن أنه لفرقان نصب على ن في السماء ذات لروح فمراً مبراً
وقد ست أنها محفوظة دلالة الأخرى فيقول إنها غير قطعية الدلالة لأن السماء في هذا
الموضوع وردت مفردة فحمل على أنها مجرد العلو ، وقد فسرت السماء بالعلو في عدة
مواضع ولأن السماء المحفوظة غير القمر الذي ينور عليها وإذا صح العلم وبأن محسوساً
فإنه من أحواد ما يرجح به أحد احتمالات النص وهذا نصح أن النص على عدم نفوذهم
من السماء قطعي انبواب غير قطعي الدلالة ، فإذا صح الكشف لعلمي صحب به الدلالة

(١) الآن نقول : رحمه الله

وقصارى القول : أن المصوص لا تحيل وصولهم إلى القمر ولكنها سفي نفوذهم من السماء .
أما المصوص التي اسدل ها بعض علمائها على تأيد هذا البيا فكثيرة متكلفة . أوضحها
آيتان - الأولى قوله تعالى « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتبا
ففتمسأها وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون » وديبلهم من الآية أن القمر هربب
من الأرض لس في السماء وإنما هو مفصل عن الأرض . قال لأستاذ أحمد حسين
لمحامي (كوكب الإيساية ص ٢٢ - ٢٣) والعلماء المحدثون متفقون على انفصال
القمر عن الأرض حتى لتحددوا لموضع لدي انفصل منه القمر عن الأرض وهو هذه
الفجوة الصخمة التي تؤلف المحيط الهادي (راجع مع الله في السماء للدكتور أحمد زكي ص
١٠٦ فما بعد ، وعجائب الأرض واسماء للدكتور الفندي ص ١٣٠) .

قال أبو عبد الرحمن هذه نظرية تتعلق بالشأه الأولى فهي ظسه وإما تعيل ها لأها
واقفت لص الفرائي

أما الآية الثانية - فهي قوله تعالى . (بامعشر الجن والانس إن استطعتم أن تنفذوا
من أقطار السموات والأرض فأبعدوا لانعدون لا سلطان لناي الاء ربكما تكذبان .
يرسل عليكم سواظ من نار ونحاس فلا تتصران) ويعتر الدكتور جمال الدين الهندي
هذه الآية تنبؤا بمحاولات البشر غزو الفضاء ويستتط هدس الاستنطاطين
أولاً - أن في هذه الآيات الكرييات إسارت واصحه إلى أن لإنسان سوف سسخدم
سلطان العلم للحلص من فصة حذب الأرض وسائر أحرام السماء وعندها سوف يجاول
السبح في الفضاء الخارجي .

ثانياً عندما يسبح في الفضاء سيواجه أهوال الفضاء ممند هل كل شيء في رباح
النمس المحرفة ولأنسهه القعدة بلحلايا الحبه التي على عرر الأشعه ككوبيه والأشعه فوق
النفسحنة التي برسها اشمس ويعع ها انفصاء ائدى تسبح فه الكواكب وهذه كلها بما
غفل لنا المحرفة نبي لا دحان لها ولعل هذا هو المقصود من سواظ من نار ونحاس اه
(القرآن والعلم ص ٤٧ ، ٤٨ بصرف وانظر لص دليل المستعد على كل مسحدث
حديد لاس حلف ص ١٩٥ وقران والعلم الحديث لايراهيم عئداسافي ص ٤٢٠ -
٤٢١) وأرى أن تأويلاته بعدة حدأ ولستعرض بتاويل المفسرين هذه الاله
فالتأويل الأول أن ذلك لتحدى واقع يوم انعامه فلا يستطيع أحد من الانس والحس
أن يفر من يوم الحساب ويؤيد هذا التأويل أمور :

أولها . أن في آية وعيداً لشعدين بأن الله سيفرغ لهم بحاسهم ويحازيهم بدليل
السياف وقد قال تعالى قبل ذلك (سمرغ لكم أيها لقلان) وقد نوتت المصوص
وانعقد الإجماع على أن الحساب يوم القيامة .

وثانها أن هذه الآية بصرها آيات حري كقوله تعالى : (يقول الإنسان يومئذ أين
المفر ، كلا لا ورر إلى ربك يومئذ المستفر) وكقوله تعالى . (ولدين كسبوا السيئات حراء
سينه بمثلها وترهفهم دله ما هم من الله من عاصم) وكقوله تعالى (إني أخاف عليكم يوم
التناد يوم تولون مدبرين) وكقوله تعالى . (وحاء ربك وامتك صفا صفا وحيء يومئذ
بحهم) وكقوله تعالى (واشفت الساء فهي يومئذ واهية والملك على أرحانها) وكل
هذه الآيات حديث عن يوم القيامة .

قال الضحاك بن مزاحم . إذا كان يوم القيمة أمر الله أسماء الدنيا فتشقق بأهلها
ونزل من فيها من الملائكة فأحاطوا بالأرض ومن عنها ثم بالثانية ثم بالثالثة ثم بالراعه
ثم بالخامسه ثم بالسادسه ثم بالسابعه فصفوا صف دور صف ثم يرسل الملك لأعلى على
محبته اليسرى جهم فد راء أهل الأرض فلا يأنون فطرا من أقطار الأرض إلا وحدوا
سعه صفوف من الملائكة فيرحعون إلى المكان الذي كانوا فيه ثم استدل بالآيات الآيه
الذكر ومن ضمنها هذه الآية .

وثالث ذلك لأمر أن قوله تعالى (يرسل عليكم سوط من نار وبحاس) يدل
على أن هذا الإرسال في يوم اقيامة .

التأويل الثاني أن هذ الحدي وقع في الدب بمعنى أن القدر لا يستطيعون الهرب
من الموت ولو نفذوا من أقطار السموات والأرض لكانوا في سلطان الله ولأحدهم لله
بالموت .

التأويل الثالث أن القليل لا يعلمون ما في اسموات والأرض إلا سلطان يعني سنة
من الله وهذا تأويل ابن عباس .

قال أبو عبدالرحمن : ثمة أمور لا يد من فهمها :
وأولها . أنه لا فرسة تخصص لانه بالصبه وهذا ما أنه كبير علماء لشام شيخ حال

لدين العاسمي - تفسر ٥٦٢٦/١٥
وثانها أن الآية مسعره بأن هذ سفع في لدا وأنها ستكون محاولة لصعود إلى

السماء وأهم لمن يفتدوا إلا بسلطان وهو ما يأذن الله لهم به من هوه وسنه إلا أنهم إذ حاولوا
لوصول إلى السماء رموا بالشهب كما ترمى الشياطين .

وثالثها أن قوله تعالى : (سفرغ لكما أيها الثقلان) لا يخصص الآية بالقيامة لأنه
محمّل أن الله سيفرغ لإحابة من سأله كل يوم أو أنه سيفرغ لهم في الحساب يوم القيامة
وهو نكون الآية مسئلة ، ولا يترجم من كون هذه الآية في القيامة أن يكون ما بعدها فيها
أيضاً (انظر تفسير الشوكاني لآية . « ما يبي إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم »
ح ١ ص ٧٢) .

ورابعها أن قوله تعالى (فاد اشفت لسماء فكادت ورده كالدخان) دليل على أن
إرسال النحاس والشواظ يكون يوم القيامة .

وحامسها - أن هذه الآية ليست في معنى الآيات التي ذكرها الضحاك

وسادسها : أن خبر الضحاك موقوف عليه .

وسابعها أن محاولة النفوذ ليست بمعنى محاولة الهرب الذي فسروا به الآية لأن في
النفوذ معنى الإقدام والامتشاف .

وبامتها أنه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم مفهوم هذه الآية

وباسعها أن القرآن لا ينفي عجزه وقوه حرم من قبلنا ومن بعدنا ، وحكم ما بيننا ومن

إعجازه إحصاءه بعينيات ثم يفع . أما الذين يقولون لست هناك سموات سبع يرمى دوماً
بالشهب وإنما هو فضاء وأفلاك فهؤلاء صالون مصادمون لنص قطعي . قال تعالى (له
لسموات سبع والأرض) وقال (ولقد حملنا فوقكم سبع طرئق وما كنا عن الخلق
عاقلين) .

وقال (ففصاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها) وقال (ألم

يروا كيف خلق الله سبع سموات طابا) وقال (وسما فوقكم سبع سددا)

والسموات أجسام لا مجرد سدود لأن الله جعلها سقفاً محفوظاً ولها أبواب ويطويها الله

كظي السجل .

وإذا كان العلم الحديث لان يبقى السبع اطاق فحجته أنه لم ير بالتلسكوبات
الا النجوم والقضاء وهي حجة واهيه يقوم على النبي ولس عدم العلم كالعلم بالعدم ولس
..شاهدوه ساف مالم شاهدوه وعدمهم ويز عظم دليل لأن ملكوت الله أوسع والله يقول .
(أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) .

والله المسؤول . أن يحفظ لنا دينا وعقيدتنا وأن يجمعنا من الطائفة المنصورة التي
لا يصرها من حدها إلى يوم القيامة . وبالله تعالى التوفيق وصلى الله على محمد وعلى آله
وصحبه ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً .



كلام الله لا يفسر بالكهانة

لا مرأ أن في نصوص ديننا ما تفسيره وبيانه رهن الاحداث المنتظرة ، ولهذا فجيولوجيو القرن العشرين سيفهمون من قوله تعالى :
« ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض » أكثر مما فهمه مفسرو
المرآن الكريم القدماء !

ولست انكر ان نفسر الآيات الكونية من القرآن كما تفسر آيات الأحكام ، لأننا
معبدون بتلاوه كتاب رسا وديره وفهمه والاجتهاد فيه . وأناهل على ان الأعجار في
القرآن الكريم لا يسهى ما ظل يكلف الله لعباده فائنا لكن من يعرض للنفسر بنظريات
العلم « سواء أكان مؤمنا به بسعى لتوفق ما سنه ومن العلم من أمثال جوهرى طنطاوى
وعبد الرزاق بوقل والدكتور جمال الدين الصدى ومصطفى محمود أم كان كاهرا به يسعى
لخلق حوال المعارض بسه وبين لعلم » ان يتبين أولا مراد الله فلا يحكم موافقه او مفاضته
حتى يشب له ببرهان قطعى ان ما فهمه من النص هو مراد قائله وهذا الشرط فيد مسطفي
من يرباد حقيقته ثم لا يعرب عن المال بعد ذلك أن مراد الله إنما يفهم بفهم العرب له من
لعنهم : بحقيقتها ، ومحازها ، وإيمانها لأنه نزل بلعنهم .

وعلى هذا فلا محور « ناطلاق » لاستنهاة بتفسير الصحابة والتابعين ومن تلاهم ممن
مخصصوا في اللغة وحمل الأثر .

وإن فهم « مراد الله تعالى » من النص لن يوصل إليه الا بالنعوص في اعماق
العربية والالمام بدفانها ، والتفطن لامارات السياق ، وما اصطلاح عليه في عرف ، اسرع .
والحقيقة انصاعه انه لا يتوقف فهم الآيات اعلمه من القرآن على وجود دكاترة في
الطب والشرح والنبات والهندسة والدررة وشى معارف الكون ادا لم يكونوا متمكين في
علم العربية واصول التفسير وإنما تتوقف الفهم - بعد فساد الملكة - على وجود نسيج نحر
في لغة العرب وفهم الواقع التاريخي ، وعرف مطان « تفسير المأثور » ثم ياتى دور هؤلاء
الدكاترة في تطبق ما فهموه من نظريات العلم على ما فهمه أنهم التفسير ان على هؤلاء
الدكاترة ان يسوا دلالة « النظرية العلمية » ولا يجوز لهم مطلق ان يطبقوها على دلالة

النص لا ان يكون قد استنبطها لهم محصن بعلم التفسير ، او كانوا هم من الممكن في اصول هذا الفن بحيث يكونون مؤهلين للاستنباط وهذا بديهي في عصر براعي حرمة التخصص .

« ان لا بد من القطع على » مرد الله تعالى « فيل معارفة النص بالطرفة ولا بد ان نطلب « فهم المراد » من المتخصصين في طلب تأويله .

وبعد نقرر هذا اقول « مرشدا لكل مؤمن بالقرآن ، محجا على كل كافر به » : لا بد - من ناحية الحججة والرهان - من تطبيق هذه القواعد عند عرض لنظريه على دلالة النص .

١ - مراعاة ان منزل القران هو « خالق الحقيقة » وان رجال العلم يحاولون « اكتشاف الحقيقة » وبرهاني على ذلك . كل الراهين الدالة على وجود الله وعلى صحه السوء وثبوتها .

وعلى هذا لمبدأ هما كان قطعي الدلالة من المران على مراد الله فهو - في صحته - قطعي هائي مطلق لأن حصر الله عن حقيقه خلقها هو لا بد إلا ان يكون كذلك ! وادن فمن الصروري - ولا بد ، وببين - ان معارضة من يكتسف المعصه غير هائيه ولا مطلقة !

وهذا محرب ، فأكثر نظريات لعلم كانت حقا مطلقا ، ثم تقدم العلم حظوه فكانت باطلا مطلقا !

وهذا طبعي في معرفة بشره ترفى الى الكيان ولن يلعده ، ويعرف اليوم ، كانت بمعهد بالأمس ، وهكذا !

٢ - مراعاة ان نظريات العلم لحقيقه المطلقة الجارمة التي ظهرت في حبر المحسوس لا يمكن ان تدارس حقيقه نص استهائيه المطلقة ، لأن الحق لا يعارض حقا منه ، ولأن تصور هذه المعارضه يقضى الى تجهس النص و تكديه ، وهما حقا يقض سره عنها حاله الحقيقه وموحدتها لرهين مسافها في باب « الأسماء والصفات » من كتب العقائد وفي مثل هذا ضروري وسعي ولا بد ان دلالة النص المطلق في حقيقته لا يعارض حقيقه العلم الهائية المطلقة !

٣ - مراعاة النصوص محتمله لدلاله - بحكم لغة العرب - لا يعتبر بتفسير الأئمة لها هائية ولا مطلقة واد فلم يفرغ منها ، فاد استحدث حقيقه علمه يجمع عليها وكانت

نساؤها احدى دلالات النص فتصبح مرجحة لتلك الدلالة .

وكل ما تعددت دلالاته من النصوص ، وتضاربت الأفهام في استكناه المراد منها وغلب بعضها على بعض في عصر او مصر : فلا مؤاخذة فيها الا على أفهامها !

والذي بدوه من نصوص ديني ان العلم الحديث سيهمهم من النص ما اختلف السلف في فهمه لسفوم الحجية من النص على من لم يدرك الرسول ﷺ ويشاهد معجزاته الكونية ! ويهدد الخفاني الناصعة سأتناول كتيب « مصطفى محمود » : « محاولة لفهم عصرى للقرآن » الذى أثار ضجة كبرى في الأوساط الإسلامية مبتدئا بـ « قصة الخلق » (ص ٤١ - ٦٤) حيث قرر نظرية دارون واستدل لها على هذا النحو :

ركب « دارون » الساحره في رحلة حول العالم بجمع العنات من البحر والبر ، ومن تحت الماء ومن فوقه ، فتجلت له هذه الملاحظات :

١ - ان الحياة تتلون وتتكيف مع البيئه فسحالى الكهوف لا وظمة عندها للبصر ولا للألوان ، لأنها تعيش في الظلام بينا سحالى البرارى حادة للبصر وملونة وهكدا ! (ص ٤٢ امثلة اخرى) ، اذن لعل اصل الحيوانات واحد ، ثم تباينت بباين الظروف والأرضيات طورت لنفسها ارحلا ، والبحريات تحولت ارحلها الى رعانف ، والجويات تحولت اطرافها الى احمحة (ص ٤٢) .

٢ - كتشف عدم التشریح عن تشابه في بنیه الحيوانات ، فاعسان بلا رجل ، ولكن سب علم لتشریح ان به ارحلا صامره محتفيه في هيكله العظمى وعدد اصابع البد والاعدم فب خمس وفي لغز خمس وفي السحالى وفي الفرود خمس حتى الوطاوط لها خمس اصابع ضامرة (ص ٤٣) .

٣ - بين علم التشریح ان في الهكل العظمى للأسنان نفس فترات الذيل التى في الفرود (ص ٤٤) .

٤ - فترات الرفه في الأسنان عددها سبع ، وفي الررافه برعم طول رفنها ايضا سبع وفي المنفذ سبع (ص ٤٤) .

٥ - بين علم التشریح ان الحيين يمر في رحم مه وهو يتحول على مراحل في مرحلة تكون سبه سمكه ويكون له حياشم وفي مرحلة اخرى سمو له ذيل ثم يضم ، وفي مرحله ثالته تنعطي بالسعر عما كالفرد ثم سد الشعر يحسر عن جسمه تاركا مساحه

«... من الرأس بعد فصيح الحبس الفصحة وكشف لنا ، صلنا الذي احذرنا منه ، (ص

(٤٤)

٦ من علم التفریح ن عضلات آذاننا اشريه كانت محرك دن احداثنا

لمر ١١١١ ولكنها تلمت وضمرت (ص ٤٤) .

٧ كسفت الحمرات عن جحاحم بشره ذات شكل فردى فى الرسفقال وبكين وجاوة

، اندرنال فى كهوف عنر بها على بقايا حنس متفحم فى موافد تدل على ان اصحاب هذه

جحاحم قد اكشفوا لمار واستخدموها منذ ملايين لسين (ص ٤٥) أ هـ .

هذا يحمل ما اقنصيه من نظريه « دارون » ولقد مع لناس الحدت عنها فلم

سعرنو سماعها ، وسدرها علماء اوروبيون كنيرون ، ولسنا بحس خطوره فى الأمر

ذات مجرد رى لعالم اوروبى متحد ولكن ما بحتاح اى عربلة وتغاش عدى هادف هو

مذهب الاساد مصطفى محمود فى ضغط دلالة الپصوص على هذه اسطربة وحملها على غير

مراد الله منها ، و على ما لم يعطع الرهان بأن الشارع قاصد له ، ولم ينكر الأستاذ

مصطفى من جوهر لنظريه الا ححد دارون بلند لاإلهه ، واليك سداقه للنصوص ووجه

استنباطه منها :

١ - « واد فل ربك للملائكة إبي حائق سر ، من صلصال من حماً مستون »

« الحجر ٢٨ » « ولقد حلفناكم ثم صورناكم ثم فبنا للملائكة سجدوا لادم فسجدوا الا

ابليس لم يكن من الساجدين » « الأعراف / ١١ » .

قال « ان حلق الأسان تم على مراحل رسمه حلفناكم . ثم صورناكم ثم

فبنا .. لى . والرسم بالمعنى الإلهى طويل جدا » « وان يوما عند ربك كُتف سه مما

بعدون » . ان ادم جاء عبر مراحل من التحديق والتصوير والتسويه استعرف ملايين

السسن برمانا وأنما يرمن الله الأندى « وقد حلفكم اطوارا » ومعها انه كان هناك قبل

ادم صور وصوف من الخلائق جاء هو درود لها وتقول المران عن لله عن وحس نه هو

« الذى اعطى كل شىء حنقه ثم هدى » أى انه هدى مسره اسطور حتى بلغت دروبها

فى ادم - ا . هـ (ص ٥١ - ٥٣) .

٢ - « وما من دبه فى الأرض ولا طائر يطير بجحاحه الا أمم أممكم »

« الأنعام / ٣٨ » قال هذا ربط المران بين جميع المحنوقات فى ونسحة عائلته واحده

أنها كلها أمم أممنا (ص ٥٣) .

٣ - « ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين » .. نقل عن محمود طه في كتاب له بعنوان رسالة الصلاة قوله : انه الاشقى من الطين درجه درجه وخطوه خطوه من الأميا الى الأسفح الى الحيوانات الرخوة الى الحيوانات العشرية الى العفريات الى الأسماك الى الرواحف الى الطيور الى الثدييات الى أعلى رتبة آدمية بفصل الله وهديه ، وارشاده (ص ٥٣) .

٤ - « لقد حمى الانسان في احسن تعويم ثم رددناه اسفل سافل » . التي ٤ - ٥ قال ، « أى الى طين المستنعات . هذه المره الى مجرد جرنومة في طين الأرض الى عظة بدء اولى من الصفر » وكان على ادم أن يخرج من هذا التيه المادى في اثناق متدرج عبر خمسة الاف مليون سنه كما نفول لنا علوم البيولوجيا ، وعمر مراحل وطوار بدأت بالحية الأولى والأميا صعودا الى الأسفج ولرحويات والعشريات الخ .. في رحلة فاسدة وعمر صراعات دميه مع بيئات متعددة تكافح فيها الحياة الولده بالمخلف والباب (ص ٥٧) .

قال ابو عبد الرحمن لو اردت السكيت بعد كما قال الاستاد لعالم مدد نكتور !! ولكن حديثى ها في ثلاثة مقامات :

- المقام الأول : تحرير مراد الله تعالى من هذه النصوص .
- والمقام الثانى : استنفاء ادلة هذه النظرية واشتراطاتها .
- والمقام الثالث : مناقشتها .

وهل هذا كله اسر الى ان هذه لنظريه - على اقرص ان درون لم يعلن طبيعتها - لسبب من النظريات التي يحرم بها العلم لأن قطعنا العلم اليوم في المحرمات . وكل نظريات « بدء الخلق » قد قامت الحس والمنساهدة ، وانبع برهان عقلى قوله تعالى « ما أسهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » وصدق الله لعظم

والآن نعرض لمناقشة بعض تكهات الدكتور مصطفى محمود .

قال الدكتور مصطفى (إن خلق الانسان تم على مراحل رسمه ، حلتاكم ثم صورناكم ثم قل . إلح) ويرمى بالمعنى الإلهي طويل جدا . (وإن يوما عند ربك كأنه مائة سنة مما تعدون) . إن ادم جاء عمر مراحل من الخلق والتصوير والتسوية سعرت ملايين اسنين برمسا ، وأياما بزمن لله الأبدى (وقد خلقكم أطوارا) ، ومعهاها (أنه كان

٥١٥. فل دم صور وصنوف من الخلائق جاء دروة لها ، ويقول الفران عن الله أنه هو
(الذي أعطى كل شيء حقه ثم هدى) - أي أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها
في ادم - أه - (ص ٥٢ - ٥٣) .

قال أبو عبد الرحمن :

معنى قوله تعالى : (ولقد خلقناكم .. إلخ) ولقد خلقنا أصلكم الذي سلككم وكنتم
من أسائه ، فخلقنا له خلق لكم وتصويرنا له تصوير لكم ، ومعنى الخلق والتصوير (أن
الله خلقنا طيبا غير مصور ثم صوره ، والدليل على أن المخلوق والمصور دم وأن
الخطاب لذريته أمور :

أولهم فونه تعالى . (ثم قمنا للملائكة اسجدوا .) فهذا العطف حدد المقصود .
وبأيها - ما ذكره ابن جرير من اعتياد العرب خطاب الرجل بالأفعال تصيغها إليه والمعنى
في ذلك سلفه - (تفسير ابن جرير ج ٨ ، ص ١٢٧) .

قال القاضي عبد الجبار بن أحمد « المراد خلقنا من هو أصلكم وذكر أولاده من حيث
فرعوا عنه ، والمراد خلق ادم كقوله تعالى لأهل الكتاب . (وإد فرسا بكم البحر
فأنجيناكم .) والمراد أبائهم لذين أولادهم لم يحصلوا على هذا الوصف ..) أه -
(تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٤٥) .

وقيل في تأويل هذه الآية ، ولقد خلقناكم في ظهر ادم ثم صورناكم حين أحدا عليكم
المشوى ثم قمنا للملائكة اسجدوا لآدم وأسم في ظهره ، لأن الله قال في آية أخرى (وإد
أحد ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم) وأسد هذا التأويل الفرطى . ج ٧
ص ١٦٩) بآية . (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكب
ثم خلقنا النطفة ...) الآية .

واختار القرطبي - أن النطفة من كل الأنامي من طين .

قال أبو عبد الرحمن . (لفظه الإنسان) للحس ، فيشمل ادم وعمره من ذريته - ولما
قال تعالى « من سلالة من طين » تعين من هذا الجس شخص آدم ولما قال سبحانه .
(ثم جعلناه نطفة) تعين من هذا الجس ذرية ادم ، هذا هو التأويل الظاهري الذي
لا يكلف منه ، واحتمار أن كل نطفة من طين تأويل مخالف للحس ، وليس عليه نص
قاطع ، والتأويل الظاهري لأنه (هو الذي خلقناكم من طين) أن المراد ادم وذريته ، لأن
ادم استل من الطين ، ولأن ذريته سئل من خلق من الطين (في الرري ح ١٤

ص ٣٠) والجمل (ح ٢ ص ١٢٤ - ١٢٥) غير هذين الوجهين أوجه ضعيفة . (
ودليلنا على أنه خلقه أولاً طين غير مصور قوله تعالى (خلق الانسان من طين) وقد
قال لها (ولقد خلقناكم) فهذا خلق من طين ، ثم قال ثم صورناكم وثم تفيد
التراحي ، فدل على أن التصوير مرحلة ثانية .

فال سيد قطب ، رحمه الله وقد يكون مرستين في النشأة لا مرحلتين ، فلا تكون ثم
لترتيب الرمي ولكنها للرفي المعوي ، أي الترقى في الرتبة ، وليست براحياً في الزمن ،
لأن مجموع النصوص القرآنية في خلق آدم ترحح أن إعطاء آدم خصائص الإنسانية
وظائفه المستفهمه كان مصاحبا لخلق (في ظلال القرآن ح ٨ ، م ٣ ، ص ١٣٦ -
١٣٧) .

وتأويل قوله تعالى - (وإد فال ربك للملائكة إني خاق شراً من صلصال من حمأ
مسنون) أن الله سواء من طين من حمأ مسنون - أي متعبر - حتى إذا صار ذلك الطين
صلصالا - أي يصل إذا ضرب - كالفخار نفخ فيه الروح -

وتأويل قوله تعالى . (وقد خلقكم أطوارا) ما ورد في سورة المؤمنون (ولقد خلقت
الإنسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم حملنا النطفة عنقة فخلقنا
العنقة مصعة فخلقنا لمصعه عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه حلقا احراً فبارك الله
أحسن الخالقين) .

وإد قد ست تأويل الآيات فأحب أن أبن النفاط التي تحتاج إلى نقاش في عمارة
مصطفى محمود الآفة الذكر وهي كما يلي :

(١) - أن دم جاء عبر مراحل من التحلوي فالتصور والسوية ستعرف ملايين
السنين بريماننا واياما بزمن الله الأبدى - .

(٢) - أن قبل آدم صوراً وصنوعاً من الخلاق جاء هو دروة لها .

(٣) - أن الله هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم .

أ - مراحل خلق آدم أما أن آدم عبر مراحل من التحلوي نص ، لأنه فصحيح -
إن صح أن ثم هنا لترتيب الرمي - وهذه هي المراحل ، طين غير مصور ، طين مصور ،
نفخ الروح .

وأما أن هذا المخلوق استغرق ملايين السنين فعن باب لإخبار عن حادثه لم تشهدنا
فلا مجال لتصديقها إلا بطريق واحد من طرق المعرفة هو (الخبر) أي النص الصحيح

من السنة أو الصريح من القرآن وليس فيما استشهد به مصطفى محمود ما يدل على أن الله خلق آدم في يوم تساوى الف سنة مما تعد الخليفة ، واستشهاده نايه (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) الحج - ٤٧ وبأنه (عرج للملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة - المعارج - ٤) مردود بوجوه
أولها : أن الآيتين ليستا نصا في خلق آدم ،

ثانيها : أن استعديرت فيها بمدير اعتباري بدليل السيوف قال تعالى (ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده - وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) أي إن الله لا يعجل لهم بالعذاب ، وهو مع هذا لن يخلف وعده ، وليس إمهاتهم ألف سنة - مثلا - حلف لوعده ، لأن الف سنة عند خلقه كيوم واحد عند الله ، ولهذا قال - (وكأني من قرينة أمليت لها) وقد يكون الطول في يوم العمامة بمعنى أن شدة العذاب يوم انقضاء عدل في طوله الف سنة .

وثالثها : على عرض أن كل يوم من الأيام السنة التي خلق الله فيها السموات والأرض تساوى كل يوم منها ألف سنة - وعلى هذا نص الإمام أحمد في الرد على الجهميه - فلا معنى لهذا أن الله خلق آدم في يوم كامل مقداره ألف سنة وإنما سبأ الآية هكذا ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا ، فأبى في الآية أن هذا الخلق والبصير والتسوية ، كان في يوم مقداره ألف سنة ؟ وهل يصح تحديد ساعه أو عام بدون النص في مثل هذه الأمور السمعنة ؟

ب - ارتباط آدم بالخلق قبله ليس في قوله تعالى (وقد خلقكم أطوارا) دليل على أنه كانت قبل آدم صور وصور من الخلائق جاء هو دوره لها ، لأن المراد في الآية دره آدم لا آدم نفسه ، وهذا هو السبأ (ما لكم لا ترحون لله وفرا ، وقد خلقكم أطوارا) وادم عليه السلام بمن يعظم الله حق عظمته .

وقد بين الله أطوار درسه بظفه فمصعبه إبح كما في سورة المؤمنون وليس في آية (هل أنى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) دليل على صوب من الخلق قبل آدم أيضا وعدم كون آدم شيئا مذكورا في ذلك الحين لا بقصي وجود غيره على لأرض من الخلائق والآية إنما نفت الأول ولم تثبت الثاني .

وعلى عرض صحة وجود خلائق عاقله على الأرض قبل آدم فدليله من غير هدى

النصر

ومن ناحية ثانية فعلى فرض وجود خلائق قبل آدم لا يعنى الارتباط بينها وبين خلق آدم إذ لا نص في ذلك وإنما النص على أن آدم خلق من طين هذا هو النص لفظي للدلالة والثبوت .

ومعاد الله أن يعارضه نص شرعي في قوته ، ومعاد الله أن تلمس له مصرفا ولا شيء يفهمه . وعلى فرض أن قبل آدم خلائق فلا يجوز أن يقول (جاء آدم ذروة لها في الاكتمال الخلفي بالنسبة لخلق آدم ، أو الاكتمال الخلفي بالنسبة لعمارة الكون) إلا بعد صحة هذه الأمور :

أولا النص لمحصل لليقين أو الظن الراجح على أن هناك حلقا قبل آدم على وجه الأرض . وإنما استثنينا النص من طرق المعرفة لأنه الطريق للتجربيات التي قامت الحس .

ثانيا . النص المحصل لليقين أو الظن لراجح عن كنهه ذلك الخلق ومدى كنهه ، لأن معرفة أن آدم كان دروه لا يحصل إلا بعمارة ، فكيف يقارن معلوم مجهول ؟
ثالثا . عدم وجود هاتين المعرفتين ولكن لا بد من وجود حصر صحيح عن الله سبحانه أو عن رسوله ﷺ ، نص على أن آدم كان دروه لخلق كان قبله ، وإن لم يعرف كنهه لخلق السابق وإدب نصح شيء من ذلك فالقول بأن آدم دروه الخلق قبله بقول الله وهراء عليه

ج - مسيرة التطور :

قول الله تعالى (الذي أعطى كل شيء حله ثم هدى) حق لا يرتاب فيه مسلم أما قول مصطفى محمود ص ٥٣ ، (أي أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغ ذروتها في آدم) فمساخه غير محتمة ، لأن عدم النص على أن آدم خلق من طين وعلى هذا يقول (إن الله هدى مسيرة التطور من الطين حتى بلغت ذروتها في آدم) .

وبمخارفاه (الذي أعطى كل شيء حله ثم هدى) لا يفيد سنا عن أصل خلقه ففرق بين الكلام عن أصل الشيء في جوهره وبين أحواله العارضة .
والكلام عن مسيرة الخلق فرع عن أصل الخلق .





سيطرة الإسلام على الحكم

حكى أبو الحسن محمد بن يوسف العامري الموفى سنة ٢٨١هـ في كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) نهية انتشار الإسلام بالسيف ورد عليها ، وحكاها ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) ورد عليها ، وقال أبو العلاء المعري .

وهل أبيحت ساء الروم عن عرض للعرب إلا بأحكام النبوات وهذا يعرف أن هذه الفكرة أسوأ من حملة الاستشراق ، ولكنها كانت مسخرة المنب ، ولقد بدت ظاهره الانهزام في نفوس المفسرين في ظلال النهضة الحديثة ، ولهذا قال (فييب) المدير السابق لدار الآثار العربية . (إن فكرة محمد عبده في عصر الحروب الإسلامية على لدفاع فكرة عصريّة تمثل تطوراً في وجهة نظر المسلمين) (١)

ولقد اثالت لمباحث لإسلامية من لدن محمد عبده تفرر أن حروب الرسول كانت دفاعية ، وسكرها واقع التاريخ وفوطع الطوهر من النصوص لتقرير هذا الظن ، واسبه عدلمان فاصلان لها الإمامة بين سارحي وجهة النظر الإسلامية اليوم وهما - سد قطب ، وأبو الأعلى المودودي ، ففردا خطأ هذا الظن ، سد أنبي رأيت استدلالاً للفرق في غير محل النزاع ، فمن يقول إن الإسلام لم ينتشر بالسيف غير بماير بين المسائل الداخلة في محم الصراع فهو محطيء ، لأنه عمم الحكم لسالب على محمل مختلف أفراد ، ومن قال بل نشر بالسيف غير بماير بين تلك المسائل فهو محطيء ، لصا لأنه عمم الحكم الموحث على مختلف الأفراد ، وهذه الأفراد المتعدده ثلاث مسائل معاراب ، فمسألة (سيطرة الإسلام على الحكم بالسيف ، هي غير مسألة (إرغام الناس على الإيمان بالسيف) وهاتين المسألتان غير مسألة (بواعث سيطرة الإسلام على الحكم) .

وليك التفصيل :

فاما مسألة سطره لإسلام على الحكم بالسيف فقول ظل رسول الله ﷺ سافح

(١) الفكر الاسلامي والتطور لمحمد صبحي عثمان ص ٢٥٠ .

بالحجة عن حقيفة الألوهية حتى لم يوجد من يدع سرهان ، وحقيقة الألوهية معني أن الله وحده اندر هذا الكون المتصرف فيه بره ويحره وأرضه وسماؤه وسجوده وكواكبه وما درأ فيه وما برأ ، فمن باب أولى من ناحية العدالة أن خالق هذا الوجود ومدبره كونا هو الأحق بتدبيره حكما بالتشريع والتنظيم .

ومن باب أولى - من ناحية الرهان - أن خالق هذا الوجود ومدبره كونا هو الأحق بتدبيره أيضا حكما بالتشريع والتنظيم ، لأن خالق الكون أعلم بما يصلحه .

ومن ناحية أخرى غنمة فاروق (والله المثل الأعلى) من الكامل اللامتناهي في علمه وقدرته وإحاطته وبين مخلوق محدود العمر ومحدود المكان في وسطه من هذه القشرة الأرضية مهما امتدت آفاقه في المعرفة فيعتبره السهو والنقص وحب لذات ونوارع الهوى ، فأهيا أولى بالتشريع ، خالق الكون المحيط به أم من لا يخلق دانا ، ولا يدرا عن نفسه الموت ، ولا مخلص له من حميات القدر ؟ فاد قد تدت هذه الحقيفة وسدت حقيفة أخرى لا سكرها التاريخ ، وهي أنه لم يعاصر الإسلام نظام يؤسف عليه ، وإد قد بدا منصوص دسا أن الرسالة غير السوء فيها الإيجاب والحمل على الحق ، وإد كانب أمنا حير أنه أرحب للناس فيأده ورباده فلا بد لكل مسلم من أي حسن ومن أي نفعه أن تكون له القوامه على هذا الدس ، والله قادر على نصر دسه وبو شاء لا نصر منهم ولكنه سبحانه أراد أن يبلونا إذا نهرر هذا كله فالحكيمه حق الله والمسلمون حملها وسوقها . ففرص ولان ان سترعوها من الجاهلته نظاما سوقهم وماحر فطره من دعائهم

فما الذي يحملنا على طمس هذه الحقيفة كما طمس اليهود أنه ارحم من نورانيها ؟ أمهان علينا دسا الحق إسعافا من المعالطات ؟ أم لأن واقعنا السياسي - معسر المسلمين في كل أرض - لا يسمح بكلمه حتى ؟ وأيضا فالحقيفة هي الحقيفة لا نطمسها وضع الناس مهما كانت مرارتها وليس بصحيح على الإطلاق أن الرسول ﷺ فتح مكة وقابل الروم وفتح أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - بلاد الروم والفرس دفاعا

إن هذا محور لتاريخ واستحقاق معقول الناس ، إن محمدا ﷺ سي رسول أوحى الله إليه السرع وأمر سلعه ، والسلع لا تكون إلا بحماه حربه لدعوته وهذا حاسب من حواسب الجهاد .

والسطره على الحكم وسيلة من وسائل الجهاد والرسالة لحربه ادعوته حتى لا يحول دورها الحكم الجاهلي ونمره للتدبير لرى فسطاس الله المستقيم فانها في أرض الله . ومع

الأمر بالسلب فلاند من التطبيق العملي ، وليس بصحيح قط أن الإسلام سيح السكوت على باطل أو على حكم جاهلي في الأرض إلا إذا كان المسلمون كلفوا من الأمر ما يطعمون ، أو كان الدين خامد الحدوة في نفوسهم فهان عليهم وهابوا على الله ، وما شرع القتال وهو كره ولا حرم الفرار من الرحف أسد تحريم إلا لتكون أمة تعلقو ولا على عليها . ولو كان صحيحا أن الجهاد لمجرد سلب الدعوة فقط لكان المسلمون يعلون الجزية وقيسوم في كل بلد فتحوها دعاه ومبشر من وتركوا حكمها لأهلها ، ولكن الواقع خلاف ذلك . بل كانت الحربه الدينيه الكامله لحكم المسلمين .

الجمعة الناصعه الواصحة كل الوصوح أن أمة الإسلام لا تفر أي حكم جاهلي وهي تصدر على احتتانه ، والجهاد لإحقاق الحق رب حسب الطافه أعلاها جهاد باليد ، فأبي عبيد يروي وجوها عن مواجهة المستشرقين بالحق من ديننا ؟

الشبهة : ان المسلمين حكموا البلاد وفتحوها بالسيف .

وحس يقول متى كان الحمل على الحق منلثة ؟ ومتى كان الناس كلهم على مسوى فهم الحق وهو له مرتين من الهوى إن لم يكن للحق سيف يحميه ؟

إنما يعاب الإسلام في إحماسه لو كان دعوه لجس أو لو كان لا يحمل كل ماديء الخير من عدل ومساواة ونظام ووازع .

المنطق الصائب أن يعذر الناس أن هذا المدأ حق ، ثم يتدروا مدى الأضرار الباجية من عدم بطبعه ، وعلى قدر الضرر يكون مقدار الإيجاب في الحمل على الحق .

وبحمد الله أن التاريخ يحفظ لنا من سره الرسول ﷺ وأبي بكر وعمر وصدر الإسلام ما يتوج رؤوسنا من عدل ومساواة وحياة حادة .

وبعد فلا عيب على بصوص ديننا إلا انها بأمر بأحسان الحكم الجاهلي وبالعوامه على الحق ، وهي مقدره بحسبها بعد العطره إذا ما أطل عليها الآخرون علوا واستكبارا - بالمطار الأسود .

ومن يحاحنا يقول به - أيها الحق اعداده الإسلام ، أم كهانه سق وسطح . أم حروب كسرى وقصر ؟

وتقول السف صروره حممه بعماره الأرض . ومران الحق والباطل في الدعوة الي

شهره .

10
11
12

13

الفضل حيث ميزه الله

يرى يحيى بن معاذ أن المؤمن في دياره أسعد بطاعته الله من نعم الله في الآخرة .
قال - سأخبر الله - (والله إني اليوم في فراطق الخدمة أحسن منهم عند في علائق لنعمة)
أه وقد أيدته (أبو الوفاء بن عقيل) فقال - (وأنا أهول - الخدم أوحيت لهم مدحة
الحق . والنعم أوحيت مئة الحق .. وبين المدحة والمئة يون :

قال فيهم على سبيل المدحة (رجال صدقوا) (رجال لا تلهيهم) . رجال
(يحبون أن يطهروا) . (يوفون بالنذر ويحافون يوما) (سيأثم في وجوههم من أثر
السجود) (إن الله يحب لمن لبس ما لبس في سبيله صفا كأنهم بين مرقص)

هذا نيل وأجل - في مسامع العقلاء المبرزين - من أوصافهم باستيفاء اللذات .
(وما كفه مما سحروا) (ولحم طير مما سهون) . (وحو عب) (متكئين فيها
على الأرائك) (ويطوف عليهم ولدان مخلدون) .. (تكواب وأباريق وكأس من
معنى) لأن هذه أوصاف نعمه عليهم . وبذلك أوصاف خدمتهم له . وأحسن حالتي
لعبيد حال لخدم وري التتل ، لا الاسناد ولتعطل

لكن تحملت الخنة على الدنيا بعلم القين) . أه ..

(أنظر كتاب القنون لأبي الوفاء بن عقيل الخنيلي ٥١٨/٢)

قال أبو عبد الرحمن بن عقيل الطاهري - رضي الله عنه - ، كلام من عقيل الخنيلي
ويحيى بن معاذ المتصوف خارج عن كلام علماء المسلمين كله حمن ورعوبه وأفساد على الله
لا يدل عليه شرع ولا نظر وإنما هو سبك لرباء وبطلان هذه البلاغم من وجوه
أوها أن سببه العباد بخدم الله سببه مسدعه وهو لهم (حادم الله بخدم) من
كلام العوام .

وبسبها لو فرضنا أن هؤلاء لصوفيه بخدم الله كعبادة لآساء - إحصاء وصوابا .
وأهم حربوا لده لعبادة وسعدوا بها ما حاربهم أن يفصلوا بده لعباده على بده بثواب يوم
العبادة لأنهم فصلوا ما حربوا على ما لم يحرروا ولأنهم حكموا للحاضر على الناظر
وهذا تخصص وتكهن لا يجوز وقد نهانا الله : أن نقفوا ما ليس لنا به علم .

وسئل هذا الحكم لا يجوز إلا بتوفيق من كلام الله أو كلام رسوله - ﷺ - ولكم
حرص الصوفية (حدّهم الله) على إفساد الدين بالترهاب والتلاعب بالقرآن ولقد حدثنا
منهم أبو العلاء المعري وهو شر منهم بقوله :
وكم من فقيه خابط في ضلالة وحيثه فيها الكتاب المنزل
وتألفها : أن دوى الشموح والأنفة والإباء - في حياسا الدنيا - يفضنون مدحة الخلق
على مئة الخلق ويقولون . الشاء العاطر في مجلس عابر أفضل من المئة بالمال .. لأن المال
فان والذكر باق قال أبو عبد الرحمن فهل نطق هذه انظاره على مدحة الله ومسته .
ويقول : نحن أسعد بمدحة الله العظيم من مسته .

اللهم فاشهد أننا نرى إلك من هذا الحمق . فتح الله مدها بحر إلى هذه الرعوبه .
ورابعها - أن هؤلاء الصوفية المعقلين يسبون أو يساسون أن العابد إذا اهتدى فأما
يهتدى نعمة الله واد سعد بالعبادة فأما يسعد بجمه الله . ان سعد بمدحة الله فأما يسعد بجمته
وإن أدخله الله الجنة فأما يدخلها عنه الله فهم في منه الله من فرغهم إلى قدمهم
وخامسها - أن في تفضلهم بدة العبادة على لدة الثوب رياء مطنا وكفرا مستترا .
روحه ذلك :

أنهم ستمخروا بعبادتهم وهو ما في الاستاذ بها وهووا من نعم رب العالمين ليقولوا
عبادنا عمل حمار فادا مدحتنا يارب على عبادنا فذلك أحل خطرا عدنا من حسك
التي تعدنا بها ، لأن العطاء في الدنيا ونحن منهم - يسعدون بالساء ولا ينتظرون
العطاء ..

قال أبو عبد الرحمن أف أف أف نم أف ، من هذا الشئ والله يا عباد الله لو أن
حدثنا من أهل سعة الرضوان ثم سمع ساء الله على أهل السعة بغيره المحارب لكاتب
سعادته شاء الله بالمقدار لدي ينتظر به نواب الله في الآخرة . واعلى درجات النعيم لده
المنظر إلى وجه الله الكريم وقد أمرنا رسول الله في الدعاء . نطلب هذه اللذة
وسادسها ان الله لم نكتف بمدح المؤمنين ، ولم نعمل لهم مدحي لكم هو بهانه
بوكم . ولم نعمل لهم إن كل نعم سألوه في الجنة فهو أقل من مدحي لكم
وإنما جعل ربا الحمد لهم سبحانه مدحه لهم ومدح الله لهم إحسان منه وليس واحنا
عليه .

وسابعها وهو فارق دقيق أن مدح الله لهم أشرف لهم لأنه مدح من الخالق العظيم للمخلوق الضعيف . ولكنهم أسعد بالعم . لأن الله جل البشر على السعادة بمة الله . والدليل على الفرق بين السعادة والشرف أن بعض معالي الأمور نفيلة على النفوس رغم شرفها لا تحصع لها إلا برياسة . وبعض الشهوات الدنية بأس بها النفس . ووجه الشاهد أن السعادة غير الشرف وكفى .

وثامسها . أن مدح الله للمؤمنين غير محرد من لمة . فمدح الله للمؤمنين يوم القيامة من كمال التعميم . وما مدح الله كافرا يعذب حتى يقال . إن مدح الله يهون عليه العذاب . وتاسعها . أن الاستهانة عنه الخالق يوم القيامة فناسا على منه المحلوفين في الدنيا أسع من قياس إبليس الذي فرق بين النار والنطين . وأنسع من فاس لكفار الدين سوا بن السع والربا وكذلك حكم ابن عفل الحسلي على ستفاء اللذات في لآجره ولا سد له إلا الفياس على دناءة استفاء اللذات في الدنيا .

وعاشرها أن وصف من عقيل الحسلي للده لآجره وعمها بالاسناد والتعطل كلام شنيع تفسر منه الحدود وأشنع ما فيه أن الله يشوقها للتعيم . ثم يقول أبو الوفاء . سامحه الله . هذا استناد وتعطل .





المعجزة بين هيوم والعقاد

المعجزة حدث يخرج على سنن العوائد ، ويحرق نواميس الكون كاشفاً القمر ،
وحسين الخدع ، والاسراء والمعراج ، ويجمد البحر ليعيره موسى حتى إذا لم يبق إلا فرعون
وحنوده أطق عليهم .

والمعجزة الشرعية يراد بها الرهان على صدق الله فيما أخبر به ، أو صدق الرسول -
ﷺ - فيما أخبر به عن ربه .

وتلزم المحجة بالمعجزة بالنسبة لمن عاصوها لأنها دليل حسي وتلزم من لم يعاينها ممن
يلعبه بتواتر الخبر الذي يحيل العمل كذبه .

وانحرف عن إعادة مذهب من بها ، وبكفه نفى حرفها لنواميس الكون ، وأصحاب
هذا المذهب يصرون طر الأناسل بالجدري ويفسرون الاسراء والمعراج بما يراه الماثم
ومذهب آخر أنكر المعجزة مطلقاً .

ومن أعلام هذا المذهب رفيع فاسق من المعتزلة يسمى إبراهيم اسظام كذب ربه جهارا
وقال والله ما أسق العمر ، وإنما ذلك يوم القيامة ، وقد نعاهم هذا الرفيع عن سياق الآية
الكريمة الدال على ان القمر اشق في الدنيا بدون أي احتمال آخر .

ومذهب ثالث قال سائر إمامنا بالمعجزة أو كفراً بها ، فلو أمنا بالمعجزة حدلاً - ومن
ثابت السرل في الحوار - لما كان نوصوعها يترمنا الايمان بما وردت لأجله ، أي أنها
لسب برهاناً

وهذا مذهب انحط في فلسفه الحديث (ديفيد هيوم) احد أئمة الحساسة في نظريه
المعرفة المعاصرة . قال (ديفيد هيوم) :

(لو حاول إنسان ما ان يصعب أن $5=2+2$ ما أفصعي حتى لو حرق سن الكون شمشي
المعجرات . وقال (إسبي أندش للمعجزة كأمر عريب ، ولكنها لا تصعب لأن أصدق أن
 $5=2+2$ ، بل الخفيفة أن $4=2+2$) أهـ .

ثم جاء الأسناد عباس محمود العقاد فأقر أن كلام الفيلسوف ديفيد هيوم فيه شيء من
الوجهة ولكن فيه كذلك شيئاً من المعالطة .

ولم يحدد العقاد هذه الوجيه الواردة في كلام الفيلسوف ، أما المغالطة أيضا فلم يحددها ولكنه ناقشها بما موجزه :

كل ما يطلب من النسي إذا ادعى أنه مرسل من عند الله أن يأتي بعمل لا تشك أنت في أنه عمل إلهي يعجز عنه البشر أجمعون .

فإذا قدر على ذلك لفعل فقد أزمك المحجة وقام لك بما هو حسب من دليل قاطع للسك والجدال ، ثم يحدد العقاد مفهوم المعجزة فيقول بصريح لها لأمنه .

قال رحمه الله (فسعى للمعجزة ولا أن يحرق أسطام الذي يعهده الناس ، وسعى لها ناديا أن تمنع كل رسم في حدوث ذلك لخرى بقدره عبر قدرة الله .

ولا يكفي لأعجاز وحده دليلا على الرسالة الإلهية ، لأن الأعجاز قد يكون لغير براعه في الفعل المعجز وقد يكون لعمل من أعمال النسر التي لا بد فيها من رحمان واحد على الآخرين) أهـ .

وقد صرّب العقاد مثلا للأعجاز الذي قد يكون لغير براعه في الفعل المعجز بصبي تنهجي كسب لك سطرًا من حظه ثم طلب إليك أن تكبه أنت بيدك كما كسه هو غير مسعين يرسم ولا يصور فانت لا محاله عاجز عن محاكاة ذلك الخط أتم محاكاة ، وعيرك أيضا عاجزون عن احابة ذلك التحدي الساذج الصغير .

فإذا ترى في دعوى الصبي إذا ادعى هو السوء أو ماشاء له عمده الصبي المخدوع ؟

هذه محاكاة معجزتها أفرد القادر في كنهه الخطوط لا تحسن رافع في الخط المحكي ، ولا لزيادة جهد الصنعة وطاقة المحويد .

ولكن لأن يد صبي غير سائر الأيدي ومعرفة بالخط غير سائر المعارف فهو يكتب خطأ لا يحكمه أحد ، ويفعل فعلا يعجز عنه الآخرون .

فهل ترى هذا الأعجاز مما نهض به المحجة وعموله يعقول ؟ وهل أن مجرد العجز هنا دليل على انتصار الصبي القادر وحذلان المفلدين العاجزين ؟

ثم صرّب العقاد مثلا لأعجاز قد يكون من أعمال النسر التي لا بد فيها من رحمان واحد على الآخرين بالسعر فاسعر مثلا سلعة بسندة فيها لسعراء وبكهم لا يسعون دروبها أعاليه جمعا ولا يرفع إلى تلك الدرره إلا واحد فرد يقطع دونه لمناقبه ويحجم عنه لادعاء .

وهذا الفرد في رأى الانجلز والأوروبيين عامة هو وليام شكسبير سيد الناظمين في وصف حالات النفوس وتحليل طبائع الرجال والنساء والملوك والصعاليك والعقلاء والمحانين .

اية لم يؤتها شاعر غيره ولم يسكرها عليه مدعى عظمة أو طامع في شهرة أو مكابر في فضيلة .

فهم هاهنا متفهمون لا يند عمهم في لرأي إلا أمثال الذين يشذون على الأنبياء والمرسلين . ومع هذا نحن لا سلم لشكسبير السوة إذا ادعاها وتحدى الشعراء أن ينظموا مثل نظمه ويصفوا مثل وصفه فعجروا عن الاجابه وفروا بالعجز صاغرين .

ثم حتم العقاد هذس الناهدس بقوله . (وفصارى لهول . أن المعجزة السوة يجب أن يشبها أمران أنها معجزة من حسن ورحمان .. وأنها معجزة من قدرة الله وحده لامن قدرة أحد سواه) أهـ .

(ساعات بين الكذب والناس ص ب ٢٤ - ٢٧) .

قال أبو عبدالرحمن أما كلام ديفيد هوم فيس فيه شيء من الوحاهه كما تفصل العقاد ، بل هو كله من باب المغالطه العسة .

وأما مناقسه العقاد للفيلسوف هوم فهي دون مستوى تفكيره بكبير ، بل هي مناقسه ساذجة لا تخلو من المغالطه .

قال أبو عبدالرحمن وسأحلوا اللس عن كل ذلك هذه العناصر التي تكون تصورا واصحا صحيحا متكاملا فالعصر الأول أن ديفيد هوم قاس مع الفارق ، واستدل في غير محل النزاع ، لأن $2+2=4$ حقيقة معروفة برهانها بدهانتها .

أما المعجزة الثانيه فلا تأتي إلا لتحصل الحق غير المعروف معروفا .

العنصر الثاني : أن الواقع أمران :

إما مسهود تدركه بحواسنا وحر بنا كالعدد رقم ٤ وهو حاصل $2+2$ ، ومنل هذا لا ترد

فيه المعجزة اسرعيه إطلافا . لأن هوم استعمل ادليل في غير محله

فملا وجود الرمان دلس على شيء أو أشياء بلاريب . ولكنه ليس دسلا على كل

شيء .

فلو استدل مستدل بأن وجود الرمان يدل على أن $2+2=5$ ، أو أن $2+2=4$ لكان

مغالطا رقبعا .

وهكذا نقول عن المعجزة الشرعية : إنها دليل على شيء وهذا لا ينفي صحته قولنا إن استعمال المعجزة في هذه القضية الحسائية مغالطة ، ذلك أن المعجزة ليست دليلا على كل شيء

والموافق الآخر ، واقع معين عن حواسنا ، ولم ترد المعجزة الشرعية قط إلا لأجل المصدق بهذا المغيب لأنها تكشف عن الظاهر المغيب بظواهر منتهود يمانه ليحصل الايمان بالمغيب بطريق الالتزام العقلي .

فانشقاق القمر ظاهر محسوس يدل على واقع مغيب هو الايمان بقدرة الله .

العنصر الثالث أن المعجزة الشرعية إنما تكون معجزة إذا انقطع كل الاحتمالات لتفسيرها وتعليلها ولم يبق إلا احتمال واحد هو تفسيرها بقدرة الله وحده .
ولاحظ أولا أن الحنفية المصنفه المصنفه هي الاحتمال الواحد المعين وهذا ليرهان يسمى عند أهل الظاهر بالدليل ، ولاحظ ثانيا أن كل قدرة هي قدرة الله ، وحين نقول قدرة الله وحده فإنما نستثني القدرة على شيء جعل الله سبحانه وتعالى أسبابه بيد خلقه .
وقد أرى الله الأكمة على يد طبيب بأسباب طبيعية لما كان هذا ، إعجازا ، لأن قوانين الطب حسية يعرفها المحتصون فهي أسباب حسية جعلها الله بيد البشر .
وقد أرى رسول الله عيسى بن مريم الأكمة والأرض وليس له أدنى سبب حسى وإنما هي قدرة الله .

ولاحظ ثالثا أنه برعى في المعجزة ظروفها وحال مدعيها فمن الممكن أن يحرق الجدع مع ساحر عرف أنه يستخدم أرواحا أرضية لها قدرة فوق قدره ليسر وقد حن الجدع لرسول الله - ﷺ - بعد أن انقطع بالرهان كل احتمال عن معاطفه السحر فلم يبق إلا تعين احتمال القدرة الإلهية .

وقد يحرق الجدع هذا اليوم بوسيلة علمية وفق قوانين اكتسبها أسير فلاسفى هذا أن حين الجدع لرسول الله - ﷺ - معجزة شرعية ، لأنه ثبت بالبراهين من أمية رسول الله وباريح حياته أنه لم يكتشف أى قانون علمى أو حسى بدراسه أو إجراء بحارب ، وإنما كان يأتى بحقائق جاهزة ليس فيها أدنى جهد بشرى .

العنصر الرابع : أن المعجزة الشرعية تأتى لغرضين :

أحدهما إثبات دعوى كاحمد لرسول - ﷺ - بعد فريش وأوصاف المسح الأقصى وهو لم يرحل قط لاثبات أنه أسرى به .

وبأيها هي دعوى كسحدي من زعم أن القرآن كلام نسر أن تأتي بمثله .. ويراد
بفي هذه الدعوى إثبات غيرها .

فإن عجز السمر عن الإتيان بمثل القرآن مهما تخصصوا في لئلاعة والعدد والعلوم ومهما
استخدموا المحلوفات الأخرى كالجن فقد بطلت دعوى أن القرآن كلام بشر وصحت
دعوى أن القرآن ليس بكلام بشر . وشرط صحة هذا النوع من المعجزة أن يستحيل وجود
الأمودح

فلو جاء شخص واحد من البشر يمثل هذا القرآن لظل اسحدي إذ ليس من الشرط
أن تأتي كل فرد من البشر بمثل هذا القرآن . وعلى ضوء هذا سافس لشاهد الأول الذي
أورده العقاد عن قصة الصبي . فإنا أقول مع العقاد إن سحدي الصبي ليس حجة على
سوته ولكن من وجهة نظر غير التي ذكرها العقاد .

ثم إني أختلف مع العقاد في تسمية هذا التحدي إعجازا لعدة أمور :

أولها أن لكتاب الكسار يدعى سحدهم الصبي بمحاكاة حطهم لا يحلو حالهم من أمرس
فأما أن يكونوا فادرس على المحاكاة وفق الساموس والعادة لمحاكاة حط أي صبي وبكهم
فعدوا فدرهم عن محاكاة حط هذا صبي مند أعلن لصبي سحدهم كما عجز اليهود عن
عنى الموت - وهم قادرون على ذلك - منذ باهلهم رسول الله - ﷺ - فهذا هو الاعجاز
المحارق لساموس البسر .

ولست خصه هذا الصبي من هذا الباب .

وإما أن يكونوا غير فادرس على محاكاة حط أي صبي وهو لساموس ولعاده فسكون
عادرس عن محاكاة حط ذلك صبي وهو الساموس ولعاده لا لخصيصه بسمير ها ذلك
الصبي .

وثانها : أن المعجزة لا تفعل الانعكاس في الدعوى .

فاستعان لسمر معجزة للرسول صبي لله عليه وسلم ولكن بو قدر المسركون على سق
سمر بطل الاعجاز وهكذا الصبي من الممكن أن سحدها بمحاكاة حط صبي أحسر
أو محاكاة حط كبير متخصص فنكون معجزته دعوى بدعوى .

وثانها أن دعوى الصبي لا تربط بدعوى السوه لأنه كتب سطره بعمه وبهجاه . فهو
باب من العلم اكتسابي .

وإنما الاعجاز أن يأتي بعلم ثبت بالبراهين أنه لم يكتسبه وإنما ألقى عليه وهذا بصدق على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذي أتى بحقائق ماضية ومستأفة وهو لم يقرأ في كتاب ولا يحس الخط ولا تعلم في جامعة أو على يد صاحب علم ، ولم يتجاوز بيئته الأمية مدى الحياة .

والعصر الخامس . أن اسشهاد العقاد بالشعر ويشكسبير من أسحف الشواهد في هذا الباب لأن ملكه الشعر في ذاتها عادة في البشر وليست حرفا لعادة ، ولأن نفوق شاعر وتفرده عادة في الأعصار والأمصار ، ليس حرفا للعادة ، ولأن فرد الشخص من لبشر بحصيصة حنفة أو حنفة أمر معناد أيضا وليس تفرد شكسبير شاعرنه بأسد بدهة من تفرد أي شخص ببصعته ، ولأن تفرد شاعر أمر معلل ويفسر باشفاة والموهبة من عمل وحس . أما المعجزة فلا يفسر بعير هرة الله ، لأن بواعثها وأسبابها لم تكن حسية مشهودة أو عادة مألوفة ، ولأن الاجماع على تفرد ونفوق شكسبير إجماع سبي قابل للنقص . ولأن الأحكام في الشعر أحكام جمالية غير مطلقة والمعجزة حفيبه عقله حسية مطلقة ، ولأنه لا ارتباط بين دعوى شكسبير السوه - وهي دعوى حرصها العقاد - وبين دعوى نفوقه ، في الشعر لسبب وحيد هو أنه وجد شعراء كثيرون حصلت لهم موهبة الشعر دون دعوى النبوة .

أما ما أتى به لسي الأمي - صلى الله عليه وسلم فلا يفسر له بعير صحه دعوى السوه

العنصر السادس لم يعر العقاد ربحان كفة شكسبير في الشعر إعجاز

ثم استرط لصحه لمعجزة أن يكون راحجه ، وهذا تناقض نسع بلاريف ، ولقد حسب العقاد أنه تخلص من هذا التناقض بقوله :

« ونحن لا نعمل أن تكون معجرتة إلهه حارقه بلنوامس ، لأن اناس عاخرون عن محاربه فيها ولأنه هو الفرد الذي اتفق به الريحان على اشعره كاهه في المنسوق والمعرب ، إذ لو لم يتفق له هو ذلك الريحان لاتفق سواه . ثم لانكون ذلك السوي إلا دما من الادميين وإنسانا قانيا . »

فالعقاد يعي صفه الريحان لمعجزة شكسبير لأن هد التفوق لو لم يحصل لشكسبير لحصل لعيره ، ثم لا بعدو كونه إنسانا .

قال محمد بن عمر : والذي نفس أبي عبد الرحمن بن عثمان بيده ما هذا الكلام مما يلقى بمفكر بوصف بأنه ما رد الفكر .

وما أسهل نص هذه الدعوى على المدعى فيقول : « ونحن لا نقبل أن تكون معجزة محمد بن عبد الله - ﷺ - معجزة إلهية خارقة للعواميس ، لأن الناس » إلخ كلام العقاد الذي قاله في رد دعوى شكسبير المفترضة

قال أبو عبد الرحمن : لا معنى لاشتراط الرحمان والتعوى في تعريف المعجزة ، فأى رجحان لحسن المدعى مع رسول الله - ﷺ - وحسنه مع غيره بطريقة علمية أو سحرية ؟ إنما لسر الوحيد حرق الساموس المعتاد للبشر بقدرة الله وحده ، أما الاعجاز بالسحر أو العلم فأمر غير خارج عن الساموس والعادة .

وإرسول - ﷺ - ليس ساحرا وليس عنده وسائل علمية حسية فلا تفسير لآعجازه إلا بقدرة الله .

والعصر السابع - أن دعوى السوء لا تتحقق إلا بمعجزة واحدة أو معجرتين لأن الأمر لو اقتصر على ذلك لكان محالا للمغالطة والدعوى .

فالكفار ردوا بعض المعجزات بدعوى السحر ولكن المعجرات بوارت عليهم بما لا يقدر عليه السحر لأن الساطن الدس يلهون السحر بهوى قدرتهم قدره الشر ، ولكن أين قدرتهم عن قدرة الله ؟ .

والكفار ردوا بعض المعجرات بأنها نقل من الأساطير ولكن المعجرات بوارت عنهم بما لم تف به الأساطير ، وبما هو صدق وحق ليس في الأساطير مثله .

وهكذا فكل معجزة مفردة فريضة ، ولكن الرهان الأكبر الفاطح مركب من جمع المعجرات ، والرحمان قد يوحد في أحد المعجرات كصوق العرس بكريم على كلام السر ولكن الرحمان ليس مطردا ، فليس حسن حدع أرحح من حسن حدع ، ولا مساهلة أرحح من مساهلة .

وإذ الرحمان ليس مطردا فلا يصح تقييد مفهوم المعجزة به .
والله المستعان .





ضحى رويداً أيتها الكافرة

فرحت بـ « أبعاد المعري » للكاتبة ثريا ملحس ، وقلت : هذا نفس جديد من نبات حواء لابد أن يكون فيه عواطف فكره نحو على شيخ المعرة لأسى أحسن الظن في عواطف هذا الجس . لأنه جس نطلنا قبل العظام وبعد الاشارة ، فرأيت أن هذا الجس اضعف يقع في حباله الغرور والتعريف معا .

ثمة فصول ثرية تشكل نصف الكتاب والنصف الآخر مخاربات من أبي العلاء . كل فصل يعنون له على أنه موسيقى وهو شر رديء جدا ، لا أثر فيه لعقل أو جمال أوردت أسانا لأبي العلاء في الطعن على أنبياء الله ورسله . عليهم أفضل الصلاة والسلام . ثم علقت بعلمها الدليغ بقول ما موحه أن الأسياء سبب سعائنا ، وأن دمانهم ولي ، وأنهم عاحرون عن الوعظ الآن ، وأنهم غير صادقين ، وأن كل عقل سبي . لا إله إلا الله عدد حلقه ومداد كلفه بحاه كل كلمة كافرة كهابه الكلمات لتعلم ثريا أن أنا العلاء نرا من هذه الهفوات في أحر مؤلف كسه وهو « صوء اسقط » .

فاذا كان أعمى المعرة إمامها فالعبرة بالخواتيم .

ولعلم ثانيا : أن أبا العلاء المعري :

ذو عقريه لا محدد ،

وشهرة لا تسر

اكتسب عبقريته من ذكائه وحفظه ورياضته .

واكتسب شهرته من عبقريته وشبهه وشدوده .

وسهرته في الأعلب . من سبه محرده عاما عن الزهان في بعد الأسياء والأديان

ورغم أنها محرده من الزهان إلا أنها سهرته ، لأنها أول نعمة برن علنا في سرفنا

المسلم ، وكل مستحدث مسعديب ، وإلا فان هذه السبه نفوى عليها الأطلاق .

والمعكر الحر . لا سيما في هذا العصر المنصف . بحب ألا يفرح بالدعوى المحرده ،

وإنما العرة بالبراهين .

ويا ليت هذه الثريا سلعة بصرت دعاوى أبي لعلاء بالأدلة لتكون حرة صادقة في الجادها .

ولتعلم هذه الثريا ثانيا أن أقرب مرجع في التاريخ يشهد لنا بأن أمم الأرض .. أيام القفرة - عاشت في أحلك وضع سبيء حتى جاءت هداية الأنبياء .
ولتعلم رابعا أن في قرون العشرين جاهليات أسوأ من الجاهليات السالفة ولن يهديها إلا الوحي .

ولتعلم خامسا أن لصدق النبوة ونسوتها برهان حسيه وعقله . وانهان لا يرد بالدعوى .

ولتعلم أخيرا أن لعصر الحديث أندى عظمه فكرة حاضرة في معاصر الأسياء الثلاثة :

العقل - الأخلاق - الجمال .

فتنظر ثريا - إن كانت أهلا بدينك - إلى موقع تعينات الاسباء من هذه القسم الثلاث أنت يا ثريا الملحس كفرت تعلدا .

وأنا ادعوك إلى الايمان نظرا واستدلالا .

قالوا لك انفس روح لا طمس وقالوا بك - بعد هد الكفر اندى بهوب به
إنك أقرب إلى الله .

وقالوا لك بعد فصل الدين عن الدولة لم لا يرال الرواح ولا رب والأخلاق سد الدين ؟ ونحن أبناء القرن العشرين لماذا لا نحكم العقل ؟

ولقد فبك أن اندى خلق القرن لعشرين هو اندى خلق الكون قبل القرون
وقابك أن الذى أنزل الدين وحكم به هو الذى خلق هذه الأجنال .

وقابك أن اندى أنزل السرع هو اندى خلق العقل والعلم والحضارات

وقابك أن لعقل سدع ومخترع فى المحدود انمد بحس السر وأعمارهم وأنه فى اللامحدود لا مخلق ولا سدع ولكن بفهم ويلزم وسيسىء سده حائق لعقول

ودين الله ليس طقسا ولا روحا ،

ولكه طمس وروح

طقس ليسوا الله إيماسا ،

وروح لنتفم به .

ولولا الطقس ما وجدت الروح .
ووجود الروح شاهد على الطقس .
أنت يا ثريا تلحين عصلة من عصل ، تفكر البشرى لا نحل بالعوظف والاشياء
والدعوى ،
أنت في عصر يحترم الفكر .. ولا فكر إلا يبرهان .



قلق المساواة

المساواة واللافرق قد قلنا :

إياها من أبواق الدعاية وعادة الدعاية أن تشوبها المعالطة ، والمساواة حمار لم يهص بقامة « ليس » التي يزعم أنها مديده وهذا يقول ليس كل مساواة حبره ولست كل مساواة منطقية ومعقولة ، بل قد تكون المساواة شرا وحيفا .

ولحاء هذه الحقيقة أقول :

إن المساواة تتعلق بناحيتين :

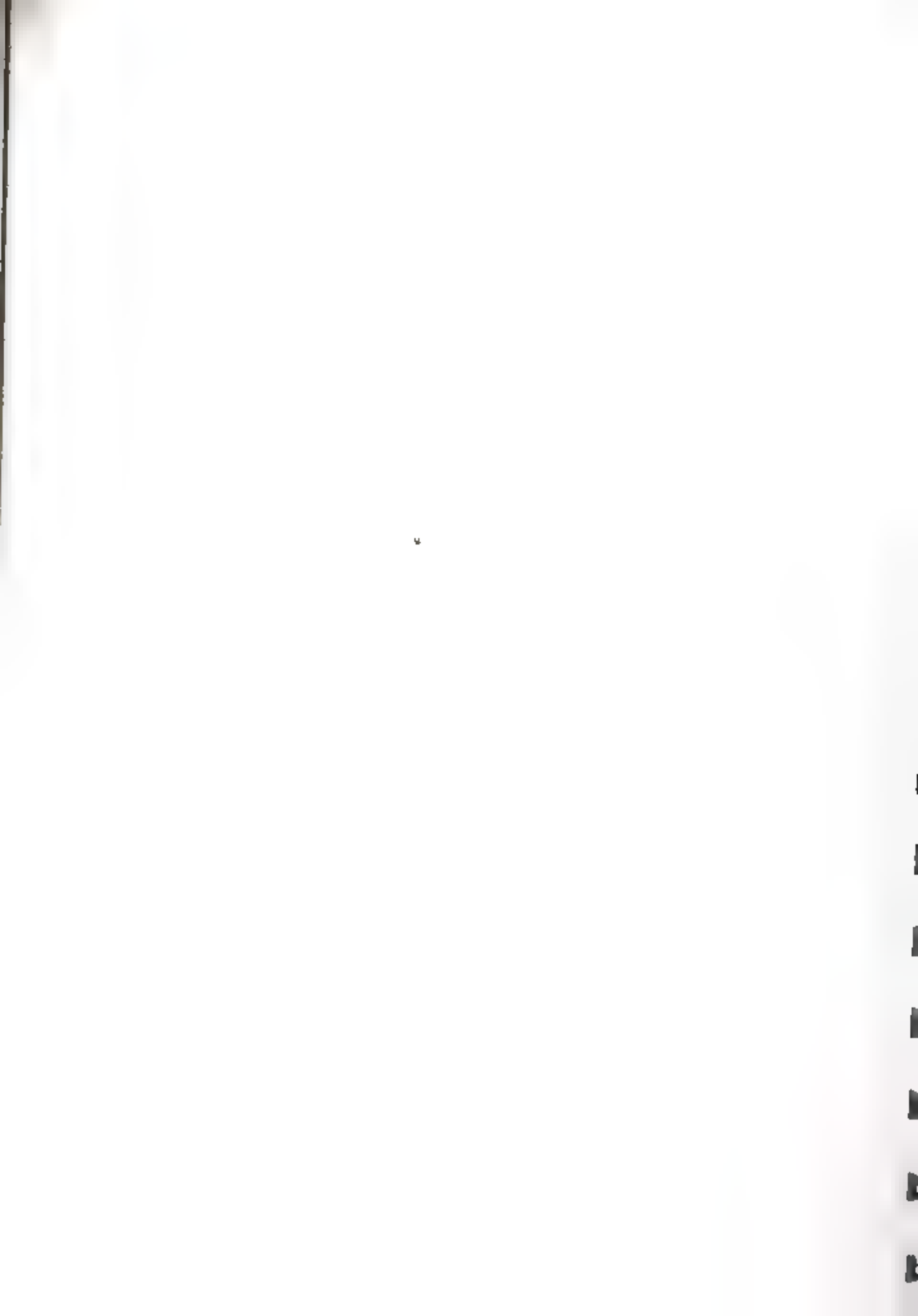
أولاهما المساواة في المواهب والخصائص والميول والاسعدادات ، ويطلب تحقيق هذه الغاية من جانب المخلوق :

إما عن وإما دخل لأن الله لم يسو بين الخلق فجعل فهم الأملحى وجعل فيهم الأنوك وجعل فيهم العملاق ، وجعل فيهم الكسيح .

وحائق الخلق أعلم بالحكمة من وراء ذلك .

وأحراهما المساواة في ثمار المواهب والخصائص التكوينية ، والمساواة ثم هي الخف والظلم فمن الخف أن سوى بين الموهوب وبين الذي يعمل النصب في الأحر أو الخراء ، أو التفسر ، وإنما سوى بين من نساب أعيالهم وصبحتهم فهذا هو المنطق العادل وهو قسطاس الله المستقيم فينا بمطوق سورة الرلله





لا وزن للحرية

لا أعنى هذه السى لا وزن لها « حرية لوطن » من غير الاستعبار ، فهذه لا تقوفا
إلا مسافر العماله أو المنكر لأمه ووطنه ودينه الذى نابى أن يكون سكاشرين على المؤمنين
سبيل ، ولا برضى لأهله الا أن يكونو نظارة على نظام الأرض برنون بالفسطاس
المستقيم .

وإما أعنى ما صاحب هذه النهضة الحديثة فى محيط العربى من اللفظ الكثير بالحرية
ومن شعوره لأبالسة بها على المعويين عفوهم أو الدين حظهم من النظر والعم فليس ،
وكانت أقصى أمانى أهل هذه النهضة ومرجحة لا نجاحاتهم فى وزن الأعمال ولا أدرى لماذا
يعطى الناس الحرية كل هذه الاعترار ؟ فمن كان ذا دين فهل وحد فى نصوص دينه هذا
الاعبار بالحرية من حيث أنها حرية وحسب . ومن كان « عقيبا » من أهل النظر
ولا استدلال فهل وحد فى صحيح النظر وديانته العفل وموحياته شينا من هذا ؟ وهل سمه
وحد فى الواقع للحرية ؟ .

وهل هى جائره و مطلوبه على الاطلاق ؟ وما فى منها من غير إطلاق . فهل هو
لديها أى كونها حرية أم لا عسار آخر ؟ وإذا لم يكن إلا ما نزلنا منه من هذه
الاستفهامات فلماذا نوع الوجودات بما لا تدل عليه أبارة من عدم و نظر ؟ ولماذا لا تكمن
الطاقات المقصونه فى فلسفه الحرية وإحاطتها هامة من النهج ؟ وماذا يوجد ها مما كسور
فى سوى لسياسه و هل الأبالسة المشعورس ؟ إن لهمم دعاه على مجمع السسل
ومفترقاتها . وأرنك الدعاه من سى حلدنا وكنهم عنه على كفاها

لا وزن للحرية لذاتها

قال أبو عبد الرحمن والحرية على ما يرى قالت للحرير والسر ، حكمها حكم
مضمونها ، وإد ذلك كذلك فقد صح بقينا أن الحرية حر ناره وسر ناره ، فإن دعا اداعون
لى الحرية فى أمر من الأمور انحه النظر لى ذلك الأمر لا لى لفظه « حره » إذ التحرر من
السر حير واستحرر من الحرير سر ولم يرد عتبار فالب الحرية مجردا عن النظر لى ما فيه لا
فى فراى ولا فى سبه ولا فى جماع أهل دس و نظر ولا فى قياس صحيح ولا فى رى سدينه

وتقول ولو أعطى لناس بدعوى الحرية مقالها اللفظي لكن لكل إنسان حرية في أن يكون وقاحا وأن يكون معتدبا على الاعراض والأمور والأنفس وعلى فوائده الأمة ونظم سياستها واجتماعها ، هذا لازم من ذلك الاطلاق ولا بد .

لا وجود للحرية في الواقع ولا مسند لوجود الحرية من الواقع ، فقد حبرنا كل القضايا التي يودى فيها بالحرية فوجدنا دعائها حسبي أمور مصاده ، وما من محرر من أمر إلا وهو حسس أمر آخر مصاد ، وبعض المهتمين روحا يقولون ترفعا إلى الملاحدة الدس الحرية . وقد أخطأوا ، فما في دين الله ورن للحرية والمسلم يجب أن يكون أسير مخصوص ويعلمت الدين فان محرر منها كان مارقا عن الاسلام ، فان عدلوا بان الاسلام منح اكتساب الحرية في دينهم وسمح بالناس الحرية في أموالهم وحرم الاعداء على العبر في عرصه وبالد . فتح فلما لسب الحرية مراده من الشارع لدائها وما وضعت تكاليف الشريعة وحدودها وعموماتها لا لتجاسي الحرية ولا لحدف الا في المساحات ، والمباحات لسب من تكاليف الشريعة على أظهر أقوال الأصوليين وانعصاما التي فهم منها الحرية لم يسب لد أن الحرية مرادة بداتها ، حد مثلا قولهم ، ناس أحرار في أموالهم ويمتلكانهم كما ينصبه بضرورة الشريعة ، فكان الاسلام لا حظ أهميه وضرورة الحرية فلما نعم كان هذا ولكن فهم من الدين بالضرورة أن لناس لسوا أحرار في أموالهم ويمتلكانهم اذا تعدوا حدود وجود الدين ، فمستدرون والسفهاء في تصرف أموالهم يؤخذ على أنفسهم وبدن امال في الاسم لا يعطى فيه لاسلام الحرية والمراده لا يسوغها دعوى الحرية ، فالحرية المرادات بخصوص ومفادها لا لأهواء الناس ورغائبهم لا تعرف للحرية وجود في الواقع غير هذا بوجوده ودسنا على أنه ما من محرر من عند الا وهو اسير فيه احراما استغرابا في احداث كبره ، فأبو محمد بن حرم صاحب حرية في فكره وبصره لا يقول بقلند احد ، ولكنه في الجعيفه أسير لطواهر وأسير حظه في التصحيح والفرع ، وابو لعلاء المعري ابدى قالوا عنه إنه حر في فكره واعفاده اسير لعاطفه في تحريم دواب الأرواح واسير عقله في رد لخصوص والسر نع واسير فلسفت امن بها ، في محرر من عند سرعى أو عرقى إلا على حساب عطفه وعمده وفلسفه ابوربه ، وفل سله عن النظام ومي الهديل والملاحظ ورعاء اهل الاعرن والكلام وعن الفلاسفة من امثال ابن رشد وبرارى ، ولدى سدون بالحرية لوم من قيود الأخلاق وتفصيله بأسورون بلائحته ولستهوه النهيمه عند اسوعه على المرصه فلوهم أسد من قيود لعفه ولحق الرفيع ، فهم مضطرون إلى التحرر من هذا على

حساب ذلك والدين ينادون بالحرر من نظام قائم أو سلطه حاكمة أسيروا لرغائب
أخرى وسياسات نابية ، والدين ينادون بحرية الصحافة والنشر مترمون من شيء ومستند
هم شيء آخر ، ولقد حرب الناس بحسن التحرر من الاستعمار ومن فساد النظام
الاجتماعي والاداري فتلقفوها شعارا في كل شيء وهكذا تصرف الناس بالافراط والفرط
إذا أخطأهم خطة الاسلام التي هي مركز الدائرة بين خطوط متعادلة ونقطة التوازن بين
المشادات ، ولقد قال الله عن أمه محمد (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) ووصفهم عمر بن
عبد العزيز بأن من دونهم مقصر ومن قوتهم محسر .

الحكم للمعاني لا للقوال :

وإذن فلم يهربا شعرة الداعين إلى الحرية ، واندس ينادون بها لا أحالهم يريدون
الجمع بين المتناقضات ، فإن قالوا مثلا . نحن لا نصق بالمسيحيين واليهود والنوديين
والنسوعيين في صعيد واحد ، فإنهم سيصفون من يخالف سياستهم أو مبادئهم ، وهذا شأن
خصمهم أيضا فأى الفريقين أخطى بدعوى الحرية ؟

الدور السفسطي :

ولو سلم مبدأ الحرية فستعد تراحي دورى المسؤولية عن الأذى التي تناوس الحرية
أو تريد احتوائها اعنى أنهم لن يعطوا الحرية في سبيل حمايتهم للحرية ، ويقبلهم من
يقول أنا حر في انصاء على حريبتكم هذه ، وهذا هو الدور السفسطي الذي نعت دونه
الظن والاستدلال .

الحرية وتقيضها سيات في الاعتبار :-

وإذ لا وزن للحرية في مجالات الترجيح فلا مرتبة لها على ما يقادها من معنى الحسن
والعبد أو الأحد على أيدى وليس مجال الترجيح في الحرية أو نصصها وإنما السرحح في
مصادر المعرفة وادبه لسمع والمحسوسات النفسه والعمده والرهس النظرية فقد يكون
الحرية أولى مرة وغيرها أولى مرة أخرى ، وهذا ما نحب أن نقول كلمة فيه .

على المحك .

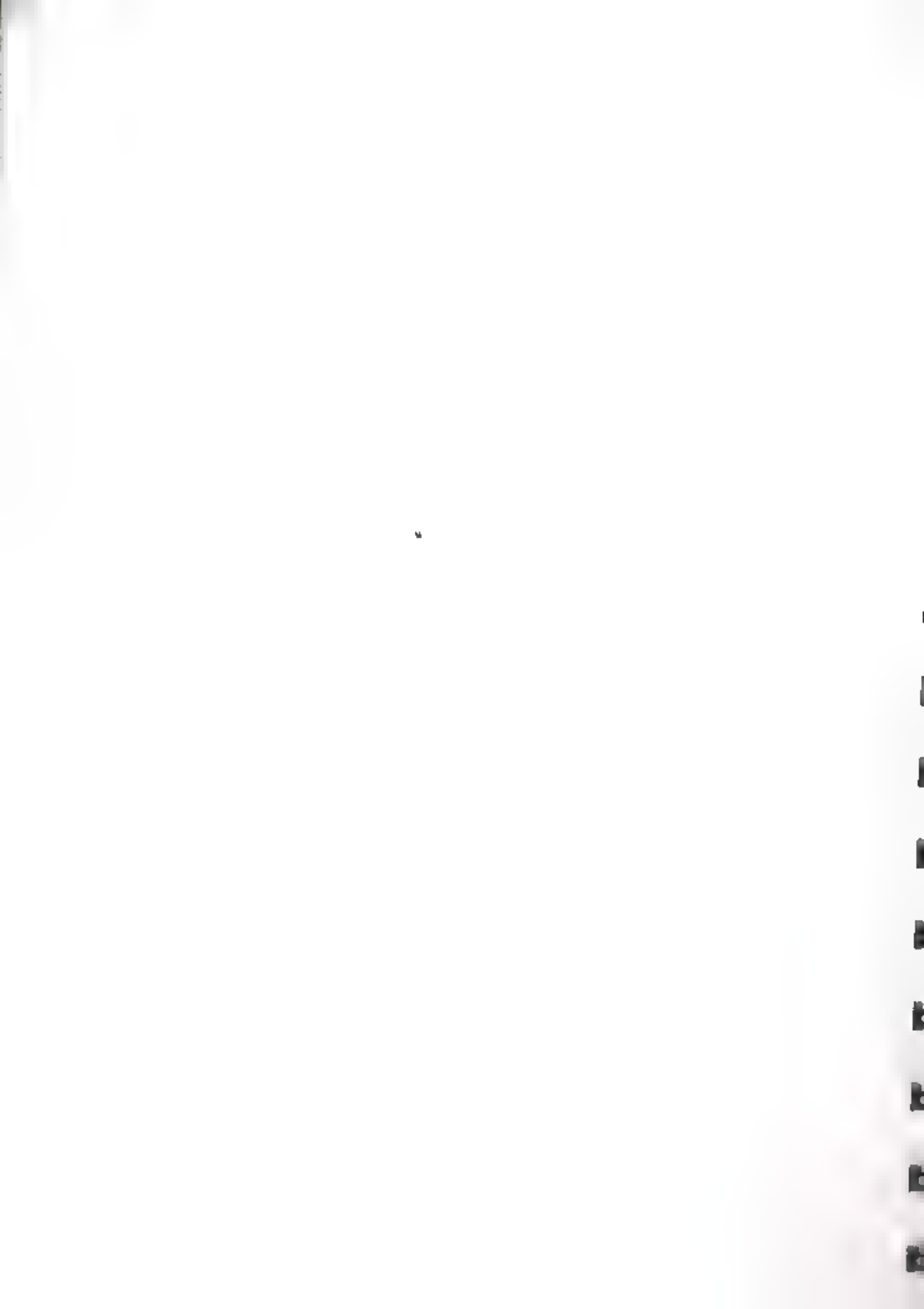
وسدونا مما مضى من صحة وجود الحرية في الواقع أو عدمه أن الحرية سيات فأما

لتى لا وجود لها فهي أن يكون ثمة محرر من شيء وعبر حسن لشيء آخر ، أما لتى لها
 وجود ، ووجودها دليل على عداله فهي أن يكون للأمة أو يكون في تعاليم ذلك الدين
 أو المبدأ أو النظام يصل لتعدد واستعداد للمنافسة ولا فساد بالحجة والبرهان ، وأن يكون
 للمسؤول من حاكم وغيره قبول بلحق بحيث يقول : إن رأيت في أعوجاجها فتوموسى ، وما
 أظن أن صحابيا أو فرداً من أفراد الرعية يعجز أن يقول لا بى بكر أو عمر . رضى الله
 عنها . : لحق ها ها ، ولكن ارادة الله اقتضت أن يكونا بعد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فردين في المناسة والاستقامة - رضى الله عنهما وأرضاهما - ولا يكون رفض الحرية
 إلا بكم لأقواء عن كلمة الحق ، فأما أن محل الأمة والسلطة الحاكمة بحماة معتقدها
 لتعصبه لا يراد بها وجه الله ولا صلاح لأمة أو يكون غير دى شعب وله حسن قصد لا
 أنه ست عدم صلاحه دعوته في داتها ، أو لأنه تربت عنيتها من الضرر ضعفها فله مسؤول
 أن يتحلى لى لا فساد وحيث لا يحدى الافساد فله أن يقتل حربته القول والعمل ، ولا وجه
 للتشهير بمثل الحريات والاستعداد ، فإن من القواعد شرعية التى يسلم بها جميع لعقلاء
 أن لسطه على قدر المسؤوله ، وحرية القول معروفه في الاسلام ويدل عليها قوله تعالى
 « وحادثهم بالى هي حسن » ، فحيث وحد الحدال وحدت حرية القول ، ولكن هذه
 الحرية مسموح بها بقدر ما يتضح الحق فادا وضح الحق واستوى المسلك فلا مجال للعط
 وإنما تتحمل الأمة أو المسؤولون اسم ما يعطونه من حق ظاهر لا مسوع لهم من دفعه ،
 وبصيحتهم وجه وجلهم على الحق حسب الاستطاعة متحتم مع تحاسنى المقاسد اذا رب
 على الاستصلاح ، والدس سعون عصا الطاعة في صعائر الأمور ولا يوالون مسؤولتهم
 بانصرحه ولصحة مفسدون وغير مصدحين ، وحرية القول في الاسلام لها قيود وحدود
 بدليل ان محمداً صلى الله عليه وسلم ، وهو افضل الخلق وأحسبهم إلى الله لم يعطه الله حرية
 القول إلا بحدودها وقبودها .

قال الله تعالى « وحادثهم بالى هي حسن » ، فهدف من الحدال بين الحق
 لا التسويش ولشهوئش ، وقال الله تعالى « ولا تسوا الدس تدعون من دون الله فسبو
 الله عدوا » فعراعه سعون الآحر من إذا أعطى القول حرته معسره في الدس ، فلى يكون
 اندعوه إلى الله سبب الله المشركين وان عثم بالصرة بطلاها ، وليس كى بعد له محله
 وليس كل اعراض يسمح له بالحرية ، وأقول - مره ناسه - إن الحرية ليست إلا لتعدد
 الهادف الساء ولحق الظاهر والاستصلاح المعقول لى لا تعارضه مقاسد أكثر منه ،

وإعطاء الدمييين حريتهم في الاعتماد لا مناحة فيه ، ولكن لك حدوده وفيوده المعروفة ،
وغايه ما يقول إنه ما من منصف يقدم حرية الآخرين على حماة نظامه أو معصده فكيف
سمح بها الاسلام وهو الحق الذي لا ريب فيه وما سواه ساطل لدى لا أظهر من
بطلانه ؟ ويقول أيضا إن الاسلام لا يكره الناس على اعنائه ، ولقد قال الله لرسوله
صلى الله عليه وسلم ، « أفأنت تكره الناس حتى يكونو مؤمنين »؟ ويقول « فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر » هذه حرمة لاسلام في العصده ، ولكنه رعم ذلك لا مسح
للملاحدة والمارقين أن يتقدوا دين الله أو تترك لهم حريتهم لينفذوا أفعال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ، وأقواله أو يأتي أفك (كالمصيمي صاحب لأغلال والعالم ليس عملا)
طلب من الأمة أن بسع صدرها ليعول ، إن ايه (ما قطعتم من ليه) تحت على الفساد
وليقول إن لفران مسافص وليقول : إن الدس أعلال تسدما لعالم الصور ، ويندرع بحرمة
لعول والاعتماد وعمل وكان لا فهم لبحرية إلا لافلات وبرك لأمة هملا - ويقول :
ساهت وحوه المريكسين لمتكسين ، ولعلها أن تسبح الفرصه ليعول أكثر مما فعنا وبالله
لتوفيق





فلسفة (مل) في اكرية

جون سيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ، فيلسوف انجليزي لم يلقى علمه في مدرسه او جامعه سوى فترة وجيزة التحق فيها بجامعة كامبردج ، وما تلقى تعليمه عن ابيه الفيلسوف .

وهو بانفاق الاعلية اكرم مفكر انجليزي في القرن التاسع عشر ، واعظم شيء في حياته انه استوعب العلم في وقت مبكر حد ، ولهذا قبل ان معارفه بكرسه برقع حزن و جون ستوارت مل رائد الفلسفة التحريية الحديثة التي قامت على نفاص الفلسفة المحرسة المدعة العقلية وكان رائدها دافيد هوم لم يمتهم « مل » بفلسفه على انها لده عقله وبما احترقها ، داه بلمفعة فقرت لعنه الى مدارك الناس

حرج - بحكم محرسه - على فلسفه العقلية والمحدثين في العول بالافكار الاولية الخالصة المعاني اعطونه وقال كل معرفة عقلية نكتسب من الخبرة المحسه وكان في هذا معتقيا جون لوك ودافيد هوم وقال - ايضا - ان الاعمال العقلية مجرد حركات اله مردها الى نداعى المعاني ورباطها وعلامل في برعمه التحريية فأحصع المعاني العقلية والمنالية لمناهج الدراسات العلميه المحرسة كالأحلاف والاداب والاقتصاد السياسي والسياسي ورد كل معرفة عقلية - يقال انها فطره اوله - الى الاستهراء المحرسي قال ابو عبدالرحمن :

لسب اري صحه هذا ابري لان بروح اسرفها كما ان العقل منكه ذات وجود بالهوه لم سها اعماها الموحوده بالعقل لا وهو مساىء فطره وبه ودعها من حلوه هذه الملكه ، وهذا متبثق من ايماسا بأن العقل حلوه الله ، ومل فيلسوف ملحد .

بحمد الله ان سجد الامام العسري اما محمد بن حرم قد برهن على هذه المنادىء في مقدمه كتابه الفصل فل ان بولد ديكارت وكاتب وحسب بعض من كاتب بفاقتهم عرسه محصه ان مل رائد في هدم المنطق الارسطي لاسيا المناس المنطقي وعبرهم انهم لم يقرأوا الرد على المناطقة للامام شيخ الاسلام ابن سمة .

وحيث ستبورت مل بوحب ان يكون الانسان حرا في وجدانه ودوقه وفكره والتعبير عن
 رأيه كما انه حر في تصرفه وان كان هذا التصرف عن شهوة وعاطفه . وان فلسفه
 الحريات لى تلورت في اوربا اثرن تأثيرا مباشرا في نظام الحكومات والبرلمانات والمجالس
 الاسعاسه واتحاد الصحافه منهجا للنقد وكاتب داب اثر في فواسهم الوضعية في جميع
 الاحكام اللى بيوتها على الترضى . وهذه الفلسفات مهدت للدعارة والسفور ولايجلال
 في اوربا وحاء فاسم مين صاحب دعوة تحرير المرأه ونفح في بوق مل صاحب دعوة استبعاد
 النساء ولاريب ان هذه الفلسفات افادت في ريقاع حاسه الدول الخلفه لمسيه على
 مرعاه مساعرا الآخرس . وانك لرى الاوربى عشي مترفعا على اطرف قدميه ادا دخل
 عرضا سمانا وانه ليحسى طهره ورأسه ادا مر بالشاشة لانه لس من حرينه ان بعض
 معه الآخرس . وسا لرجع بعض محسن الاحلاق في الغرب الى جواب الحرية المشروعة
 اللى استعمدها

وبرجع مساوتهم وفسادهم الى تحطى الحجر المشروعة وقد تفرع عن فلسفه الحرية
 مدهات في آداب النظرية وفي السلوك ومايسمى بالمرء والرفض او السجور والتحطى
 عند اشباب من شعراء المقاومة من عرب بعين اوسيوغيين او درور انما توند عن فلسفه
 كارل ماركس الدامه وعن فلسفات الحره . وبلا حظ ان مل داعيه للاستعمار وان لم برد
 ديك . لان المستعمر العاشم بمص حرات الشعوب وسحكهم في مصدرها ويصد احلافها
 بحجة حمايتها من نفسها . والقدم بها الى الحضارة .

قال ابو عبدالرحمن :

في هذه الفلسفه حوات من الخير والمفكر المسلم محد فيها النقاء في بعض النتائج
 ولكن الخلاف اعمن للاخلاف في المقاصد اولا ثم الاخلاف في الماحصل ثانيا . ونحن
 سقد فلسفته من تسعة وجوه على سبل الاحتصار :

١ - لوجه الاور . ان الحره لسب فمده منظمه او حلفه او جمالية في ذاتها .
 ولست برهايا سمدل به وسنت داب معطي برهن به مالم تستند الى الصم والبراهين . فلو
 قال بك احدهم نا حر في فعل كذا لقلت ما برهانك على انك حر ؟ لان الحره
 لسب برهان في ذاتها . ولو قال لك احدهم لا يمكن ان يكون بيد حاصرا او عائنا في ان
 واحد لما طاسته بالبرهان لان لثالث المرفوع حتمه فكريه لذاتها لهذا بقول . ان الحرية
 لسب حرا لذاتها ولست صوابا لذاتها . ولست سر و باطلا ويكون سرا وباطلا ادا

كانت المحجز حذرا وصوابا فالحرية يسرع لها ولكنها هي لا يسرع للمناس لخلوها من المعطيات الذاتية .

فعلى مفلسى الحريات - بعد هذا - ان يدركوا حداد هذه الهالة التى يحيطون بها كلمة الحرية وكأنها احدى القسم الثلاث التى يصاغ منها الراهين والمسوغات . انك قبل ان تقول انا حر في فعل كذا يجب ان تثبت قبل ذلك بأنك بحق وأن فعلك صواب . وقيل ان تقول انا حر في بيت هذا الرأي والدعوة انه يجب ان تثبت بأن رأيك حق . اما لانطلب شيئا باسم الحرية وانما نطلب الشيء باسم الحق ، ثم نطالب بحرية الحق . لان الحرية ليست ذاتا معطى لذاتها .

٢ - الوجه الثاني . ان مفلسى الحريات يتكلمون عن الحرية وكأنها من حق الفرد بشرعها لنفسه ونحن نقول هنا ليعلموا ان الحرية في اطلاقها او في كيوستها او في تحديد كيوستها ليست من حق الفرد لشيء واحد هو ان الانسان لم يولد حرا وليس بحريه ان يموت أو لا يموت وليس بحريه ان يكون اقدر القادرس واعلم العالمين واحكم الحاكمين بل الانسان يولد ضعيف العلم والقدرة ثم يموت بمحدود القدرة والعلم مهما بلغت قدرانه وحكمته وعلمه . ولو كان الفرد يملك الحرية لكان عنده من كمال القدرة ما يملك به كمال الحرية - بحيث يمسح دلالة مسحبل وحتمى من معجيات اللغات .

ولو كان الفرد يملك الحرية لكان المسيطر على مشاعره فيسبهي متى شاء ولا يشتهي متى شاء ولا يعده الضحك او العصب او الفرح ان الفرد لم يخلق نفسه ولم يخلق الكون ولم يملك من موهبات الحرية ما يملك به دفع الختميات في الكون والفكر والنفس فهو لا يملك الحرية الا في حدود استطاعته في التفكير والتصرف والتصرف اما التفكير فهو محكوم بقوانين الفكر الثلاثة المادية الاولى وليس بوسع الفرد ان يقول الاستحالة والتنافس والدور والمصادره وليس له ان يمس مع القادرس . او نعم الحكم على افراد معاربه او يماير في الحكم بين افراد متساويه لان الفكر ليس حرا في الخروج على قواسه محكم انه مفطور عليها محكوم بها

ودما التسريع فليس بحرية الافراد لانه لا حرية الا مع القدرة . والفرد . ولو عمر الدنيا - غير قادر على علم كامل لامتناه وحكمة لامتناه بل اظهر معاربه ما حبره عن بحرية وهو غير قادر على تحرب كل شيء ونمة حقائق لا تخضع لتحرره التسريع ان البشر لم يخلقوا الكون فيكونوا احرارا في التشريع له .

ان الحرية للحق والحق لا يمتد الا للقدرة ، للامتناهيية ، والعلم اللامساهي والحكمة
لامساهاه والكمال المطلق والفرد ولنشر جميعهم لا يملكون الكمال في شيء من ذلك بل هم
يحد ودور في قدراتهم وعلمهم ومواهبهم ان الاساس حرفيا يقدر عليه مما هو مشروع له مما
يذعن له العقل بقوانينه من شرع وحس وتجربة واشرافة .

ان فالحرية ليست من حق الفرد والمجتمع وإنما يمنحهم حرية بشرط من منحهم
وجودهم بشرط ومواهبهم بشرط ومعارفهم بشرط .

٣ - الوحة الثالث ان لفرد يملك الحرية المطلقة لو كان الموحود الوحيد في هذا الكون
لا يجد سوى ماسخر له وكان لا يجد سرهنا على ان الله موحود وبه اوحى انبا بسكليات
تحدد مسيرنا وكان لم يوهب عملا ذا فوائن ناسه يندره بالمخطر في بعض مشاعره وافواه
وافعاله ولكن الثالث حما عكس ذلك .

ان الكون يصبح موحودات ذات مساعر وذات حق في الحياه والسعي والفرد لا يعيش
دونها ولا يعيش على حسابها وانما يعيش معها في موارنه واتران فهو حر لتكف معها ولا حره
له غير ذلك .

وكل دليل سرهن به على ان الله موحود ور بعد مكلف يعني ان لعند حر في
حدود ما يصفى به السكليف وحلال بعمل - وهو نور لله اعطرى - نأبي ان نمرعه الحرية في
الوحد .

ان الموحودات لمتعاره في هذا الكون يعني سكتف مع الحساد وهو اساموس اشروعى
والكوبى وهذا خلاف الحرية .

٤ - الوحة ارباع ان الحرية التي نفقد شروطها - وهي اكر من اسراط مل - يعني
الموعه وسنسه فأى نظام سياسى او درى او اجتماعى يستطيع ان يعس به علته اذا كان
يجمع كل المتناقضات ولا يلقى هدافه على عرض واحد ؟ ود فرص ذلك فهل يصفى
لمجتمع بأهدافه دور حربه في الاحير من كى المتناقضات عمداً التصوب او عبره من
لسلبات العقلية ؟

ان مل استثنى مصلحة المجتمع ولكن المحر اكر مما استرطه . ان من بيده الامر
سرى حفا مالا يراه غيره وسيسمع رأي غيره لمعرض فلا هو يصنع ولا غيره يصنع . فهل
سرى الحرية لغير ما يراه حفا ثم يترك تعميم حق مح ان يحمل عليه اساس لان الحق
واجب الطاعة ؟

٥ - الوجه الخامس . ان اطلاق حرية الرأي والنسرف حطل في الفكر بل نقول

لائخلو سلطه الحكومه او المجمع او النظام من احد امرين :

احدهما . ان تكون اهدافها عن سهوة وهوى ولس غرضها الحق انما عرضها ان يقوم
هدا اسظام بحقه وباطله ومن الخطل مطالتها بالحرية لانه لا حرية الا للحق وهي لا تريد
سماعه .

ونابيهما ان يكون هدفها الحق وهي تسعى إليه حينه ولا يفعل شئنا إلا معبده
صحته فهي نفسها بفرض الحرية من غير أن تطلب منها ولكن بعير تصور مل لأنها
لا نقول قولوا ما شئتم وافعلوا ما شئتم لأن الكره ستقع في الخطأ للاحتلاف في المواهب
وقوة الإرادة .

وإما تدب من ينلها عقربه وبراهنه ويجرداً لسمع من كل معترض وتناقشه فان
افتتعت بمعوليته جعلت له الحرية . وإن سم تفتتق فواحب عليها أن تحفه لأنها لو محته
الحرية لكاتب محكم بعير الحق الذي يعتقده ، وقد قلنا لا حرية إلا للحق ولس من
الإبصار أن نتح لمفكر الحدت برأي معارض لأوساط العامة المخلفة في مداركها ونحس
قد ندنا له من نفوه عقربه همدد حجبه وقهره بأسرها انما علينا أن نرفب مناطرة منحبس
فلزمهم بأسجرد والرهة ومنعهم من المعالطة والمرواعه وبحكم إلى فوايس المفكر وهي فعية
يدحض المظل .

٦ - الوجه السادس أن مل اسرط للحرية أن لا نصر افرد بمصنحه المجمع او

بفصر في واحه نحوه وهذه نافده على الحجر والقبود لا بعب عبد لعانة التي حددها مل
لأنه عين هدا لسرط أقل من مقتصابه إن الفرد لذي برسي في نظام سيع حرية الطرفين
في تراصهما سيء إلى مجمع برنه أن محافظ على سلامة أعرافه وسيء إلى مجمع محرق
فانويه ، ورن مصدحه المجمع وواحه على أفراده أن يسود نظامه وعرفه ومسلماه

٧ . الوجه لسابع أن الإنسان حر في قول ما يستطيعه وفعل ما يستطيعه ، ولكنه

لس معدور في كل هذه الحرية ، إنه عد معدور في قول ما لا سعي وفعل ما لا سعي
ولسنت مبره الإنسان في الحرية وإما ميرته عندما بعب عما لا يبعي رعب حريره

٨ . الوجه لئامس أن اسوعاب التي سوع بها مل حرية التصرف والتفكر معفوله

حدا ، ولكنها سسحب على الحق الذي لا لس فيه ، أما إذ ساد ما يعتقده أنه حق وصوب
له أعب المفكرين الذين سكافاً مواهبهم وظل باب التصويت مقسوحاً فلا معنى لحرية

رأى فانه إجماع الأعلية المكافئه مواهبهم لأنه لا إبداع ولا حديد وراء الحق
٩ - من الحق أن يبدي لفرد ما يريد أو يعتمد بحريه كامله لمن يكافئه في التفكير
و يريد عليه ولكن ليس من حقه أن يجار ما يريد لأن شذوذه عن أغلبية نكافئه أقرب
إلى الناظر ومبدأ الأكثرية في التصويت قانون سنه فلسفه الحريات .
أما الحق اندي يسح للمسلم التفرده وإن حاصره اساس علم يكن وليد تفكيره فط
وإنما هو حصه حاهرة من مص سرعى آمن تفكيره بصدق فائله .

هذه هي الوجود التي بعد ها فلسفه مل في الحرية وهو نفذ حاء على أصول القوم
وتصور بهم أما الحرية التي يؤمن بها وشرهن عليها فهي الحرية التي شرحها في رحاب
الفكر الاسلامي فان من عظم العوامل بصلال الفكر الشري أن بعض المفكرين
لا يستكملون سائح المسلمات الفكرية التي يؤمنون بها فمصرنون مسائل الفكر بعصها
سعض ويستأنفون التفكير في معقولة فكره" كانت تتيجذ لقاعده عقليه مسلمه وإليك
البيان .

برى بعض المؤمنين يؤمن بأن الله موجود وله الكمال المطلق في صدقه وعدله وحكمته
وقدرته إلح ، ويؤمن بأن محمد ﷺ رسول صادق معصوم في سلعه عن ربه ويؤمن بأن
تعدد الروحات شرع الله ، لأن النص به صحيح الدلالة واثبوت فاستيحة أن حمر
الصاوق المعصوم معقول لأنه عن الله الكامل في علمه وحكمته ولكنه يستأنف الدليل
العقلي على عدائه ومعقوليه هذا التسرع وسر اسكوك والسسه فهذا هو تناقض كيف
يؤمن بصدق من يبالغ عن الله ذي الكمال المطلق ثم سكتك في معقوليه هذا الحمر ؟ إن
سشاف لتفكر في معقوليه تعدد الروحات تناقض لأن عندك من بأن الله لا يقول
إلا الحق ولعدل والحكمة فيما حاءك الحق ولعدن والحكمة سكتك فهم ثم إن استشاف
التفكير ضماح من ناحنه ناسه لأنك لا سرفس إلا عند الحاجة ولا حاجة ، ثم إن دور
لمفكر ن فهم وتلقى ويعلم أن ما يعارض سائح المسلمات اعقله إنما هو سسه أو معالظه
أو قصور في الفكر ، ومن هذ المنطق كان تصور المفكر المسلم للحرية ، إن المفكر المسلم
اهتدى بعقله إلى أن الله موجود وله الكمال المطلق بأدنه عقليه كبره كرها انعنه والعبايه
وامن بأدنه عقله وحسنه بأن يكون وما فيه خلق لله ومن بأدنه حسنه وعقله بأن الله
رسلا ون محمدا ﷺ حاصهم الناسح لسر نفهم ، وأنه صادق معصوم وحى الله إليه
بتكليفات للخلق هي الشريعة الإسلامية الغراء .

ومن هذا الوحي بخصوص صحيفته، الثبوت صريح الدلالة تقول إن الخلق عبد لله وهي عبودية لا يستطيع جردها لأن وجودنا منحه من الله وليسنا نستطيع الفرار من ملكوت الله ولو طرنا بأحسنة إبليس مدى الدنيا كلها بل ولدنا على رعبنا ونموت على رعبنا ولا نستطيع أن نحلف عيب الله فيما قيد أعمله . فليس لفرد منا أن يبيح لنفسه حرية ثم يبيحها له ربه وليس له أن يتحد التراخي في مصرفاته مع الآخرين فإبواباً لحرته ما لم يكن رضى الله فوق ذلك . وطلبا لحرية لا يرعى رضى الله انعتاق من عبودته الله وعقل المفكر المسلم لا يقدر على ذلك لأن كل البراهين حوله تدل على أنه عبد الله والله حالقنا العليم بما يصلحنا لم يجعل عبودتنا له حبره تفضي على مواهبنا وإبداعنا . بل منحنا من حرية التصرف ما يقدر به على أداء واجبنا ومنحنا من حرية التفكير ما يقدر به على لاهتداء إلى الحق وجعل لنا من الاحتيار في أمور دنيانا ما يكفل لنا النضج وترقي الحبره وإعداد لقوة .

وأعظم حرية في دنيانا أن الإنسان يسوى ما ساء لا سلطان لأحد عليه ولكن الويل له إن اعتسف هذا الحق وعمل ما يهدى إليه العمل وأعظم نبيء هدى إليه العمل وجود الله وكهاله وصدق شرعه .

ومادام الشرع - بحكم العمل - هو الصدق والعدل والحكمة فليكن مقتضاه هو الرهان الحق والله سبحانه حتم الحرية للحق فقال تعالى « قل هاتوا برهانكم » وهذا يعني حره الجدال ولو كان الحق في راء اناس لكان إيمان كل فرد عما يراه معمولا ولكن جعل الله الحق في السرعة وجعل للعقل حق الفهم والتدبر ولم يجعل له حق الاقتراح والتشريع ، وإذا كان الحق في السرعة فانه لن يكون سببا اعتباريا حسبا يقول الحسانون لأنه بلغة مفهومة .

ووجدت مسائل سرعه في المسائل الفرعية دون الأصول بحلف وجوهها ومخامدتها وفق لغة العرب ، فهذه تكون الحق فيها اعتباريا اجتهادا والمفكر المسلم حر في احسار ما يؤده إليه اجتهاده إذا كان أهلا للاختهاد وكان يتحرى مراد الله . وهذه المسائل الاجتهادية التي لا تتغير فيها الحق بحسب أحد يصح فيها باب السورى والرحمى ولم يده الأمر بعد السورى أن يعرر الأمر ويحرمه فرحم ما يراه بالنظر والرحمى بالأكثرية أو برأى الأثره والأمل والأعمى ليصون الأمة عن الصاع والفرقة والنساحر على حربيات لم يتعين الحق فيها بجانب أحد .

هذه عبوديتنا لله لم تأخذ علينا لحظة واحدة من أمور دنسنا بل إن في سعيينا الديبوي
نعبد الله إذا كان هدفنا الخير للبشرية . ولسا نرى من مفومات الحضارة الغربية المادية في
الاكتشاف والدراسة ولطب أي مقوم فام على انقاض حصفة إسلامية وكان التحرر من هذه
الحقيقة سلماً للحضارة . لم ير أن الإلحاد سناً للعلم . ولم ير أن الإيمان بالدين الصحيح
عائق للعلم ومن أبي فعليه المثال ، جعلنا الله هداة مهتدين .



أخرى مشكلة الوجود وقتنة العصر

الحرية عبر تنهادى إليه الأعناق (ما وحد لاختلاف في الرأي) فان علب رأي بقوة مادية أضحي هذا المير حياضاً ، إما أن نضع به الأوام ، وإما أن ندعفه الأفس ، ولا حيار بين الأمرين (وإن تحملت النفوس الصادية الظماً في لحظة ما)

هذه مشكلة الوجود من فجره إلى غروبه ، وهي فتنة العصر المائلة لا ترال ولن ترال ما ظل الاحلاف موحوداً ، ولا أظن الناس يفهمون إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وليس الطرف أن يلتبس هذه المشكلة وبراها رأي العين ، وإنما الطرف (أو إن شئت فعل الأهم) أن يواحه هذه المشكلة بشحاعة وفوه أعني شحاعة الفكر ييفطته ودعه واطراده بحيث لا يقيس مع الفارق ، ولا يستدل في غير محل السراع ولا يجيل يديها ، ولا يسامح بالمستحيالات ، هذه اشتراطات يفصها طبعه لفكر افطرية من أول مبيزه ، ولهذا قال ديكارت إن العقل نور فطري .

وقبل أن ندرسها بشحاعة فكره يجب أن نفهمها بأقسامها وعانيتها ، فالذي يلوته من واقعها المسهود ومن خلال فلسفتها في المذاهب الفكرية المعاصرة أن هناك حرتين حرية أكبر إطلافاً ، وحرية مفهده ، وكلا القسمين فيها الحرية المولده ، والحرية المفهده ، فأما الحرية المطلقة فهي الإباحية التي تدعو الإنسان إلى أن يسمع بأقواله وأعماله وأن يسمع باختياره ، لا برعي صواب اللس ، ولا بحجز المبدأ ولا بوارث الأعراف ، (غير أن لا يؤدى عبره) وهذه إحدى مدارع الفلسفة الوجودية التي دخلها أوروبا من أوسع أبوابها ، حتى أصبحت العلاقات الخمسة برودا كبرو المهائم بلا قيود ولا شروط ، سوعبة جنسية لم يحلم بها (مردك) .

ولعب حرية الرأي المطلقة أن تعددت لأحزاب وانطوائف والفلسفات في البلد الواحد (كل أمة تلعب أختها) فعمت القوضى واحل النظام .

أما الحرية المفهده فهي الخروج على مبدأ أو مذهب أو نظام معين قائم للسيد عبره ، ولتوب من بصوص دسي أن لا حرية في العمل عبر ما رسمته السرعه ، ساهد ذلك حدود الله من قتل وقطع ، وصلب ، ورجم ، وحلده ، وحس ، وتغريب لا أستثني إلا حرية

أهل الكتاب في أديانهم شريطة أن تكون العلية للإسلام ، وأن يدفعوا الجزية ، وأن يلزموا الصغار وألا يتوا دعابة لديهم ، وألا يبدلوا دينهم بغير الإسلام .

أما حربه القول ، فأشهد شهادة ألقى الله بها غدا ، ولا أحول عنها أبداً أن الإسلام لم يستهن بهذا المبدأ ، ولم يتورط فيه .

أما أنه لم يستهن به ، فلأن الله قال « وجادلهم بالتي هي أحسن » ، ولا حدل إذا لم تكن للكلمة حريتها .

وقال سبحانه « وأمرهم شورى بينهم » ، ولا يكون الأمر شورى إلا في أحواء الحرية ، وقال سبحانه « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، فطلب البرهان هو الحرية بكل حدودها .

وأما أنه لم يتورط فيها فلأنه لم يرص بعوار الكلام لا له ولا عليه .

فمن سب الرسول ﷺ يقبل ، ويرتد بقتل ، ومن تنقص الدين أو اتهمه فأدنى حد له التعزير ، كذلك المسلمون لست لهم حرية بأن يسبوا الله أو يشركوا به قال تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) ، وليس لهم أن يفحشوا في جدلهم (وجادلهم بالتي هي أحسن) .

وحقني على من يطلع على كلمتي هذه عن يحمل علي شائنا ، أولاً يرصه مذهبي في الحياة ، أو يرميني بصين في الأفق ، أو تنعم في التفكير ، أو يرثائه في الهكل والمظهر أن يطوى هذه الأمور في جناحه ومختمكم معي إلى حجة لعقل وقيوده التي منح إياها فطره وحلفه ، لأنه الخط المشاع مسا (سي عبراء) ولأنه أعدل قسم الله ، فاني في هذه الحالة طارح أمرا يفرضه العقل والواقع ، ولا أخال أن مفكرا مهما كان مذهبه يعارضي فيه ، فأقول :

إن أي مجمع يدين بفكره ويؤمى بها يرى - ولا بد - أن عثرها الناظر ، إذ الحق في جهة واحدة ، والمصعب واحد ، فلا نلومه إذا صبط حربه الرأي في الأفكار المعارضة ، فقد يكون الرأي المعارض منطوقا بعقل المجتمع رأسا على عقب ويراد السماح به لسبب في عمول العامة والخاصة سنتي وسائل الإعلام ، وربما كان معناه صبيحة عاطفيه متسرعة ، وربما فقد (بالنساء للمجهول) فيها حسن السه لاكتساب شهرة شعبية رنقه

أفيسوع لأصحابه منذ يرون أنه الحق الذي لا حق سواه ، أن يركوه بعصف به وجهات النظر المخلفة ؟ وإن من بطلت هذا شبح به إذا حصل عليه

أما أن يراد إبداء الرأي المعارض والمحاكاة فيه لا بصورة إعلامه تقسم المجتمع إلى أحزاب وطوائف يلعب بعضها بعضا - ففرض إبدائه لمن بيديهم مقاليد الأمور إبداء لا تعلم به العامة والسفهاء ، وفرض شرعا وعقلا الإصغاء إلى الرأي وحجته وانسداد اعلماء والمفكرين ليما فتنوا الموضوع وندرسوه وستفتوا فيه ذوي الاحصاص وأن تقع حجة المعارضه بحجة منظمة لا عناد فيها ولا سفسط ولا مغالطة ، فان التمس الحق بالباطل اجتهد - بالياء للمجهول - غاية الاجتهاد باستفتاء ذوي الرأي والميل مع الحجة اللائحة ، وإذا لم يلح الحجة انتمست بجواب الكثرة ، أو بحاتب من يفضل بعلمه وورعه وكثرة صوابه .

وإن عدم الإصغاء لمن يبدي معارضة أو يدلي بحجة هو المدموم ، ولقد رأينا عمر بن عبدالعزير رحمه الله يتدب للحوارح من يحاجهم ويفسحهم ثم لا يحسبهم بأدى لمجرد أنهم أندوا وجهه نظرهم ، أما عدم الأحد بوجهة النظر المطروحة فليس بشرط في حرية الرأي ، لأنه سمح به ، وليس من اللارم الأخذ به ، إذ لا يعمل إلا بما قامت حجته أو انعقد عليه رأي المؤمنين من العقلاء والعلماء والمختصين .

إن حرية الرأي تكون فوضى تث في الناس عامتهم وحاصلتهم لتكون فتنة ، حرية الرأي أن سمع الكلمة بتلطف وستر ونية صالحة ، ودعمها بالحجة والتشبع مع الاطمئنان مهيا كانت خطورتها ، ثم تطرح للدراسة والاحتهااد .

وعرف أن سمعت حرية الرأي لإصلاح ، فلتعرف بحاب هذا ظاهرة أن الناس لسوا كلهم على مسوى واحد من العمل والفطنة والحصافة واتفوى وحب الحق والاهتداء إليه . إن مقتضى الأمانة والدرس والعمل - وهي سمعت الحرية - أن يخلص الناس لولاتهم ، ومعنى هذا الإخلاص المساره بالصحة ، والسخول بالموعظه والصرمة في الحق ، وعدم اللجاجة كما قال شوقي :

لك نصحي ولا عليك جدالي أفة الصبح أن يكون جدالا
أما الحرية في العمل ، والفاصل فيها أن الحرية لداتها لست حقا ولا باطلا ولا حرا
ولا سرا ، وإنما هي قلب لذنك ، فما كان شرا فالتحرر منه خير ، وما كان حرا فالتحرر
منه شر . جعلنا الله هداة مهتدين .

معادلات اكزمية

أمس مفكرون نصيمه الحد الأرسطي في تعريف الحرية فقال « برويسلاف ماليوفسكي » أحد علماء الاجتماع : (الحرية هي الأحوال الاجتماعية التي تتيح للإنسان أن يحدد عاياته بالفكر وأن يحققها بالفعل وأن يبال حصيلة تحقيقها) .

وقال « لاسكي » الفيلسوف الإنجليزي (الحرية هي الأحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القسود التي تفقد قدرة الإنسان على تحقيق سعادته) .

وقال الفوضويون والوجوديون : (الحرية هي انعدام القسود) وقال نقضهم في التطرف (الحرية هي الانسجام الكامل مع الدولة) . وجاء آخرون رموا بالحد الأرسطي عرض الحائط فبحثوها بحثا إيديولوجيا ولم يعرفوها ومن هؤلاء « جون سيورث » ، و«ندي - وهو قاعده لكل منهج في البحث - أن النقص مرحلة سبق التعريف والمقاسم في بدايه لا يعطيك المصور ولكنه يسلمك في المهارة إلى صحة التصور فأوضح ملاحظه ، وإذن فالحرية حرتان :

انعدام القسود ، والمطالبة بهذا اللون صرب من حيون الفلسفة الشرية وبالأخص فلسفة الوجوديين لأنه لا غلك الحرية من القسود إلا من خلق القسود ، والوجود الشرى مكمل بالقسود في عقله وعرائره ورعايته وبقائه ومحيطه الرمائي والمكابي

والنقص الثاني الحرية المقصده ، وهي انعدام بعض القسود ، والحرية المقصده حرتان حرية مقصده بوصف بالحق والصواب وحرية بوصف بالخطأ والظلم ، ومن هذا التقييم الأخير يجب أن نعلم المبادئ بالحرية أن الحرية لا قسمة لها بدايه وإنما قيمتها في مصمونها فالحرر من الخير شر ، والتحرر من الشر خير .

ولسا في مجال تحديد الأسماء التي توصف بأنها خير أو شر فكل مسأله في الوجود لم نخرج منها منطلق السر ، وحسنا في هذه العمالة أن نسير إلى إيديولوجية الحرية مع تباين المنطق والقياسات والمبادئ فصول كل شعب - سواء أكان مسلما أم تنوعيا أم مسيحيا ونيا - إلح - برعب الحرية من الحجر التي تهيبص مبادئه ويجد هذه الحجر في ثلاث فعم من الطعمان وهي

- طعان الدولة الذي يهض الخربة الساسه ، وطعان التروة الذي يهض الخربة
الاقتصاديه ، وطعان العرف والماده الذي يهض الخربة الاحتجاجه ، والمصلح الايديولوجي
يضع في برنامج إصلاحه هذه الفروض والتحليلات :
- ١ - مدى الفساد في هذه الخبز - من الناحية الماليه .
 - ٢ - مدى الفساد في هذه الخبز - من الناحية الواقعيه .
 - ٣ - الدليل ، لصحيح ويكون وفق درجات هكذا (الدليل الصحيح كذا) (فان لم
يحصل هذا فليبه كذا .. إلخ) .
 - ٤ - ثم التضحيه لإحلال كل بديل صحيح
 - ٥ - معادته رياضيه بعمل أنصاف الخلول من الواقع اسبيء ، ومن الدليل الصحيح - مع
سبب الصحيحه - وهذه فاعده حسيه في معكرو علياء ، المسلمون سموها (دره الفساد
بالمصالح) .
- ومن أخرى هذه المعادته وفارها نوافع العالم فسرى أن ، الملائك لم تتحقق في أي
رقعة من الأرض وإنما هو الرضى بأندع ما في الإمكان .



عبادة الله

الدين كلهم - من أولهم إلى آخرهم عبيد الله رغبا عنهم - ولكن هؤلاء الناس على

فهمين

١ - عبيد الله طاعة ومحبة وبراء وعملا واعقادا ، فهم عبيد الله صطارا واحبارا ،
فأما لاصطرار فهو أنهم محكمون بسطان الله الكوني أي سد الله أركانهم واحابهم
وحطوطهم وصحتهم ومرضهم ، وهذا ما يسمى (عبودية الربوبية) ، وأما الاحتيار فهو أنهم
محكمون بسطان الله الشرعي ، ويبدون وسحرهم أن يعصوا سرع ربهم ولا يطعوه
ولكنهم عند سرع الله يفادون له محبة لله ، وحوفا منه وبقه فيه حل خلاله ، وهذا
سمى (عبودية الطاعة أو عبودية الألوهة) .

وهؤلاء سرعهم الله باصافتهم إليه يا عبادي ، وعناد الرحمن ، عدا الله . عدا
٢ - عبيد الله قهرا وإذلالا ، وهم الكفار ، إنهم عبيد الله لأنهم محكمون بسطان الله
الكوني ، ولسوا عند الله شرعا ، لأنهم عاصون به وإصافتهم إلى لفظ الخلاله بسبب
إضافة تشريف بل إضافة ملك ، بقول عدا الله ، كما بقول نافة الله

ودعاه المرد ، والرفص ، والحدور ، والسحدي ، . . . ناس أقاموا فلسفه عرنة هسه
المرع ثم كان لهم قلول في المقدس العرب من رواد الأدب العربي الحديث ، هؤلاء أحرار
نصفه أنهم فسقوا عن أمر ربهم الشرعي ، ولكنهم عبيد الإذلال والقهر .

أي عبيد الله كونا محكومون في حركتهم وسكنابهم بعلم الله وإرادته وقدرته . إلح
أما عبيد الله سرعا فقد رحمتهم ربهم بأن جعل تكليفهم مرهونا بقدرتهم واستطابهم
وجعل أحرهم على قدر نصيبهم



حُرية الإرادة

يروى عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال : « القدر سر الله فلا تكسفه » . ١ هـ .

وإذا صح أن القدر سر الله فيالدهاهة نعرف أننا لن نستطيع كشفه لو أردنا وكلمته على هذه - إن صحبت عنه - لا تلمنا لأنها اجتهاد منه - رضي الله عنه - ولا حجة في قول أحد دون الله ورسوله فإن وحدنا نصا صحيحا استبطلت منه هذه الكلمة ابتدأ بها وعلى أي حال فهي كلمة اجتهاد أريد بها مع الناس من الخوض في القضاء والقدر الذي يبدد فكر المسلمين ودحا من الزمن .

والمعكر المسلم اليوم يرى أن حوضه في هذه المسائل من باب جهاد العلم المقدس لأنه مدفوع على رغبته لكثرة الحيرة وتردها على الشفاهة .!

وبو أردنا أن نكون نعمل عن هذا الضرب من الحديث لما استنطعنا فالأدب الحديث اليوم معتم هذه الأسواك ، والأدب الحديث هو راد شباب هذا الجيل في الأغلب والأعم فمدرسه السناج وشعره السبسي في العراق لور من الخبرة المتشائمة التعسه تعذى حربها بحيرة المهاجر الأمريكية وما سبقتها من فلتات حائرة في ديوان الشعر العربي ، وقد ابتليت هذه الحرب الكسولة إلى علمائه بعصه في شعر المقاومة وفي شعر من يسمون بأهل الرقص واستخطي والسجدي . وهذه المدرسة رعت حممه الإنسان فأظهره أكبر من حجمه وكانه الحاكم بأمره في هذا الوجود !!

وعرق من هدى ، نظرفين الديميمس أصحاب لده الخياميه وجماعه النواح والهسيبريا ، الرومانيه وذلك بأسهاب اللدة مساره للأقدار أو الخسوح إلى أحلام مرصه نعي الفرار عن الأقدار أو أن سنت فقل : نعني الانتحار الفكري !! .

فما بال هؤلاء - هداهم الله - على هذه المعرجات والبنيات ؟! إهم يؤمنون بأن السير مسيرون لا منحرون وهذا سجده بلغة المنطق في أبحاثهم وبلغة الأدب في رؤسهم ومنحلاتهم .

أو يؤمنون بأن البشر فاهرون مسطرون مخيرون وهذا لم يكتبوه بلغة المطلق قط
وقصدتهم الله بعبارة الحياة فاستحيوا من الفكر أن يسألوه كلمة في هذا المجال وإنما كتبوا بلغة
الأدب والعاطفة والخيال كتبوا نحيديات شسهة بدلال الاطفال وتقدمهم . إهم الأبعون عن
شرح الله المطوقون بقضائه .!

ولا أرعم لنصي أن الكناية في هذا الباب تستوي في مقاله أو عجالة لأن مسألة
الفضاء والفدر فسيم أكر في فكرنا وباريختنا وأعرف مؤلفات خاصة بهذا اساب بقدماء
ومحدثين شرقان وغربيين

ولكن حسبي ثم أن أضع بعض ادعالم لهتدي بها لسارة في مجاهل هباء فأول
ما تحب ملاحظته :

أن الشر عبيد الله محكومون بفضاء الله ليس لهم حرية مطلقا في الخروج عن فضاء
الله الكوني وكل فعل يصدر منهم . إن حيرا أو سرا - فهو بفضاء الله الكوني
وثاني ما تحب ملاحظته :

أن قضاء الله الكوني على قسمين :

فضاء كوني يتعلق بفعل الله ونسب إليه .

وفضاء كوني بعلق بعلم الله ولا تلام بين الفعل والعلم فقد يفعل المرء ما لا يعلم وقد

يعلم ما لم يفعل وفعل الله كله يعلم .

وثالث ما تحب ملاحظته :

أن الله يعلم أن أن جهل سيعمل عمل أهل اسار ويدخلها ولكن عمل أبي جهل

ماذا نسميه فعل الله أم فعل أبي جهل ؟.

لقد تخرج جماعة من أهل السلف فقالوا :

لا يسب فعل الشر إلى الله تأديا مع الله .

قال أبو عبدالرحمن :

نحن ننظر إلى فعل أبي جهل من عدة زوايا سهول :

الراوية الأولى أن فعل أبي جهل يكون من الله وفق فضاء الله العلمي

الراوية الثانية أن فعل أبي جهل يكون من الله وفق فضاءه لمعي من ناحيه أن

وجود أبي جهل فعل الله والله خالق الخلق وما فعلوا .

وإزاوية الثالثة أن فعل أبي جهل فعل أبي جهل نفسه لأن الله لم يكرهه على فعل الشر وإنما علم أنه سيعمل فعل أهل الشر .

ولا تنافس بين قولنا : إن فعل أبي جهل فعل الله وفعل أبي جهل نفسه في أن واحد .!!

لأن فعل أبي جهل للسر فعل له بالمطابقة ، وهو فعل لله بالتضمن لأن أسباب أبي جهل في فعل أسر أسباب حلفها الله فهو يطنش بيده التي حلفها الله ويقسق بحوارجه التي حلفها الله .

ورابع ما يجب ملاحظته :

أن حرمة أبي جهل في فعل الشر خروج عن إرادة الله أسرعته ، ولكنها ليست خروجاً على إرادة الله الكونية الفعلية وليس ذلك من ناحية أن أبا جهل فعل ما أرادته الله كوناً بل من ناحية أن الله لو أراد فعل الخير من أبي جهل لفعل أبو جهل الخير على رعيته .

وخامس ما يجب ملاحظته :

أما حين سمي فعل الله لسر أبي جهل فعلاً مطابقتاً لا يكون بذلك بزعم بأن أفعال البشر ليست من خلق الله لأمرين أوهما أن بعض أفعال البشر التي حلفها الله كانت من حلفه لأنها تمت بأسباب حلفها الله فيكون فعلاً لله بالتضمن .

وسادسها أن الفعل المسبب إلى أبي جهل سبب إليه بعد ما أعطاه الله من حرمة كونه في اختياره ما شاء من الخير والشر فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، فالخير أو لسر فعل بعد لأنه لمناسر له وهو فعل الله لأن الله أعطاه الحرية التي يتحير بها أي الطرفين ومنحه الأسباب التي يتوصل بها إلى أي الهدفين

وسادس ما يجب ملاحظته .

أن لفائدة العمل من مسأله العشاء واندر هي اسكلف . كيف يعاقب الله الناس على ذنوب تتعلق بعلم الله وإرادته وقدرته وفعله ؟!!

قال أبو عبد الرحمن

الأمر الأول أن كل شيء يعلم الله ولكن علم الله ليس هو فعله .

فعلمي بأن ريدا سيفتل في المعركة - لعلل وأسباب نعطي نتائجها غالبا - لا يعني أنني قنلت زيدا والله المثل الأعلى !!

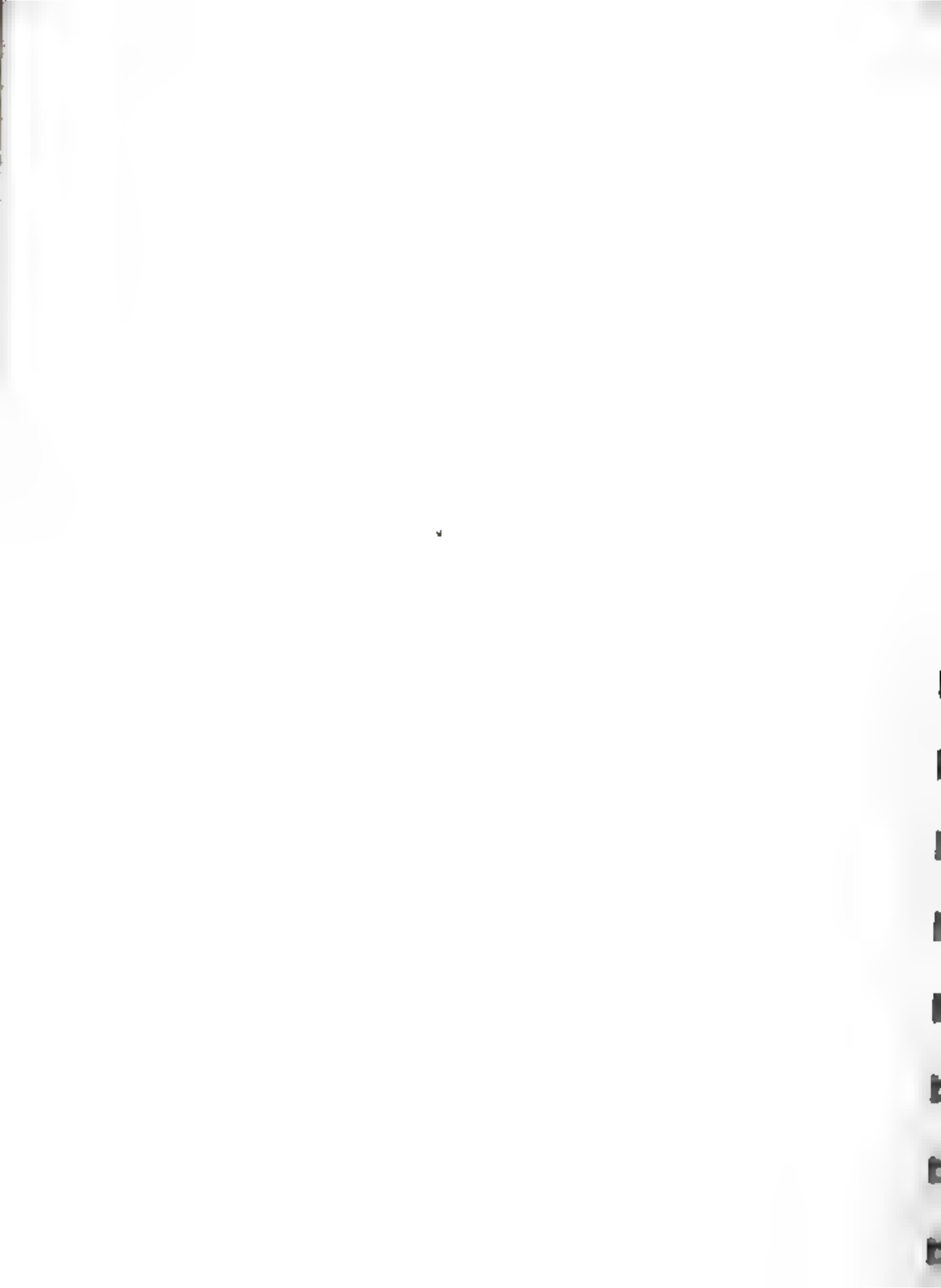
والأمر الثاني أن الله لم يعاقب العصاة بدوهم إلا وفق ما أعطاهم من حرية تستطيعون بها اختيار فعل الخير وهذا كان التكليف وفق المقدره والاسطاعة

والأمر الثالث أن فعل العصاة بشر وفق علم الله ولكنه ليس فعلا لله مباشرة لأن علم الله لا يعني فعله ، وليس هو وفق قدرة الله لأنه لا حصار مع قدرة الله ، وإنما كان من قدره الله لأجل أن الله أعطى أم جهل المقدره على فعل ما حير فيه ، وليس هو من إرادة الله الكونية لأن الله لو أراد كونا فعل النسر من ريدا لم يمنحه الحرية والخيار وسابع ما تحب ملاحظته .

ن هناك حالات مستثنات فالله يضل الكافر وذلك عمومه على إصراره ويهدى المؤمن جزاء له على إيمانه .



مَعَ الْقَصِيْمِي



توطئة

منذ نشر « الفصيمي » كتابه « العالم ليس عقلا » برهن فيه على أن إلهه المادة العبياء ثم اتبعه بحطاب مفروح إلى المادة شره في كتابه « كرماء لتاريخ في مارق » ثم أخذ يهدم أدله الواجب الوجود بمقدمه كتابه « هدا لكون ما صميره » ويقول إن هذه الأدلة وليدة التلفن واستعليد ، وهي لفنة إلحاديه وردت في شعر أبي العلاء المعري :

في كل أمرك تقليد رضيت به حتى مقالك : ربي واحد أحد
منذ بدأ الفصيمي يتابع نشر حقاقتة :

أحد شعوري تتكاثر بخطورة الأمر ، وأن عليّ واحيا دفاعيا مقدسا فلمي وفكري ،
لأنني شديد الإيمان بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« من مات ولم يعر ولم يحدث نفسه بالعزومات منته جاهديه » أو كما قال ، ودعم
أفق أبي رية .

قال أبو عبد الرحمن وإسا يعون الله عارون ححصل الإلحاد في محنمه . وإسا يعون
واهب العلم حاجزهم بأعماح السفسم !!

أما الشعور بخطورة الأمر قلبه دواقع هي
أولا أن الفصيمي خاص في موضوع مكافأ أدلته عند فاصري الطربن ونل الله
موجود وفائل لله غير موجود ، فأحد ينصر السن الإلحادي الأخير بمقطعات سريعه من
جدل الملاحده والنسكاك ، يعرض إلا أنه لم يفتق فمعهم في عوصات المساكل والمسائل .
فهو غير أصل في فكره ويورد دليل غيره ولا يفتق مقابله من دليل مكافؤه على أقل
تقدير « فهو غير محقق أيضا » .

فمن هابن الساحيتين علينا واجب فرضته أمانة العلم والنقل .
نايا أن فراء الفصيمي وانعجن به لسوا علماء في الشرعه المحمدية فهم مجهلون

حقيقة الدين إلا أنهم يعرفون الشبه المقترأة عليه ، الشبه فحسب ،
فلا لوم عندهم إذا أعجبتهم أدله غير الفصيمي التي سرفها الفصيمي . لأنهم لم

يحيطوا بعد علمه بالأدلة التي هي أكبر مكافأه ، وأسد أسرا ، وأهص برهايا ، ثم يحيطوا بها

لأنها واردة في مصادر الشريعة وفي كتب عبقرى الإسلام الكبير أئمة العباس ابن تيمية ، وهم الله حسيبهم يحفرون الدين في مصادره وموارده وإسما ما شدوهم باسم طلب الحقيقة التي لم يجبوها إلا بدعوة أئمة الروحي . ديكرات - أن يتجردوا من الحقد على الدين في استماع حخته ، لأنهم في لحظة الحكم ، وإلا فهم غير مسجدين للحق ، حائرون في الحكم !
أولا ترى : أن الشرك ظلم عظيم ، لأنه جور في الحكم ؟

قال أبو عبد الرحمن . وحزما على أن الفصمي سطا على آراء غيره ، أغرب دليل لنا عليه أن هذه كتب لفصمي لا ترى فيها ثبنا بالمراجع لا في الحواشي ولا في مسرد خاص فليتوق أي متسرع اتهامنا بالحيف أو الادعاء .

فإذا كان أساع الفصيمي غير علماء في الشريعة ، إلا أن ما يفتري عليها لا يفهم . وانهم معصون براهين إلحادية ، لا يدرون أن في مصادر الشريعة عظمة فكرة عتيدة هي أشد أسرا وأنهض حجة من براهينهم . إذا كان هذا كله ، فإن علينا واجب التلغ وما أشد خيانة من يكتمون العلم وقت الحاجة إليه .

ثالثا أن بلادنا منع الوحداية مفضرة في مجال الدفاع الفكري فهذا الشحى الخبيث حواد مغيبه لما افتري على عقده السلف في كتابه « هذه هي الوهيدية » ونسره في الأوساط الإسلامية . لم نعت بلادنا بما فستته بروح علمية معدله توحى الحق لها أو عليها ، لتشره في الأوساط إياها .

أما مجرد معه من دخول البلاد فهذا لا يكفي .

وعد ما سنت من صحف الإلحاد وقادورن الفصيمي وسارتر وأشباعهم .

فماذا ينشطون في نشر الباطل ، ولا نشط في الدفاع عن الحق ؟!

وإذا تحلبنا نحن عن واحدا فمن لذلك الواجب ؟ وإسى يحمل كل فرد منا أى قصور في دفاعنا الفكري وليس علينا إلا بحسد العلماء وجمعهم وبدل المال بكل سحاء وإساحة الفرصة لهم ليطلعوا على كل شيء وبنوا معطياتهم المشودة .

إن جماهير السباب في شرقنا العربي والإسلامي وبن انحراف عن دسه فاسل

للاستصلاح ، فسجد في كسه إلى حرب الرحمن قبل أن يمرسهم دعاه جهنم

إن واحدا في الدفاع الفكري عن الإسلام أكبر وأكرم من واحدا لساسي وبن كان

كل ذبيك حقاً واجباً .

إن واقعا العملي لن يصلح حتى تقوم سلطان لا إله إلا الله وحتى تبشئ حاسبا في كل محاربا من كلمة لا إله إلا الله ، أن يكون سلعة من مرض الففاق الاجتماعي واجب عليها أن تكون حدية فان كان تعيها كالمذبح في الطعام فذلك أحسن حالها . وجمهرة مؤلفاتنا ليست من العلم النافع .

عجبا لهذا العجز والانكسار أسحس تاريخنا العتيق عن تحاذلنا في العلم النظري ونحن لاشيء في الطبيعات والكشوفات !؟

إها حيايه لمواريت الأسلاف لافسا عقوسها في التنعية العبيصة وضياع الشخصية وإن تقليد الضعيف للقوي سنة لله مطردة وإن كان ماضيه عتيقا راعا أن الرحمة التصبف تهمتها نديسا بفعل أوقاق الإلحاد فكان عروف شبابنا إلى كتابات المذبحين . إن دول الإلحاد تنظم حركات البشر والإعلام والمحلات والمؤلفات لتنصر الباطل فلماذا نغصر في الواجب ؟

لمادا نقول ولا بفعل إلا قليلا ؟

والصحافة اليوم وجرىجو كله الشر بعد وطلبة العلم ما هي بصحيابهم ؟
أما لا أنكر أن في بلادنا كتابا مجاهدين ، وأنسال الله أن يريدهم ولكنسي مطالبهم بأمر

أن فخلصوا انبيه لله ، ولا يكون بصحيابهم إملاء برعبات سبطه او لطمع مادي دون أن تكون طبات جوانحهم لله وحده .

ومطالبهم بسدان الحق ، وأن لا سوغوا خطأ أحب الناس إبيهم أو أجل الناس حطرا عندهم بصوص الدين فهده - لعمر أبي عيذر الرحمن حطه حسب بحق الله بها سي إسرائيل .

ومطالبهم بأن يكونوا مسورين لا يحتررون من العلم سينا وحادر حدار من صرفات تميت علينا نديسا وتنسجت بنا عدونا .

أما عر أولئك فقد ادوا هدر الصحافه ولم يكن العلم السافع مائه صحفا وإها - والله حساره ان بضع عفرسا الفكرية في برحسه أبي نواس والبرمره في الأدب ولوحد اس برومي والعرب بسلف عظمه الفكرية في تعهل عفاندا ومساندا ونحن مسعولون بالفصول

إنني لا أحقر من العلم شيئا ولكنني مصارح بأن الذي ننفخه الغرور وليس في دماغه إلا طرائف الأدب ليس أداءه في خدمة دينه ووطنه ما لم يصحب ذلك عدم غرير ، والعلم هو فمه الإنسان والأدب يسلى به إذا أحس بكل في فكره ، وعلى من أدركته حرفة الأدب السلام .

واجب على صحافتنا أن تبعد عن التوافه وعن التملق .

ولشعراء في وسطنا العربي الذين تحفظ قضايتهم الإلحادية كثيرون . وكثيرون من شبابنا الذين استهواهم إلحاد العرب لا يستطيعون أن يسبوا بكلمة الكفر ولكنهم شاكون .

لهذا فعليا واجب محصين العقيدة أولا وتنوير السائمين الرائعين ثانيا ، ولئن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم . وبن وجود صحفي مسمم عزير ، لعلم من أندر ما تمس الحاجة إليه .

ولقد كانت مباحث الألوهية التي شعلت مكلمي الإسلام هي مسألة الوجدانية وصفاتها ، أما اليوم فالضرورة بحم البحث في إثبات وجود الله لأن أوروبا كلها وأمريكا والصين زاحفة بمددها وحوها وطوها لإنكار هذه الحقيقة ، وبأبي الله إلا أن يسم نوره .



رسالة إلى عبد الله القصيمي

لقد كتبت وأسهببت في نقد الحقيقة الأزلية .
ومنذ كتبت كانت الحقيقة لأولية من مسلمات أمتنا - شيئا وسوفا - سد أن العامة -
دون ذوي الحيوية الفكرية - يعحون ويظربون لكلمة نمر أو رفض أو محاكمة برد على
لسان حائر مثلك .

ويعتروون الحدق الحديد بصاعه الحمره ملاحظ العفره واموهنه وإن كانت تلك
الصياغه دعوى : تردف الدعوى ولا تلد البرهان .
المطرب والمعجب : أن نغمة الخائرين غير مألوفة ، ولكل حديد لذة .
أما ذوو الحيوية الفكرية من أمتنا فعندهم أكر من نحن للتمرد والرفض والسحطي
والمحاكمة ومعانبة القدر ، وربما كانت أبحاثهم أعذب .

ولكنهم لم يستوحشوا فأسوا هذه الأبحاث ، بل إنها ترعجهم لأنهم عاسوا الحقيقة
عرفوا على الخان الرضا والراحة والقال ولحب والعبودية المطلقة لخالق الخلقه ، ووجدوا في
ذلك البديل الختمى ؟

وإذا نجدوا - بالنساء للمجهول - هذه الأبحاث امسكه اردادوا طمأنينه . لأنها لا تب
ببالم ، ولم تقبلها عقولهم ، وعقولهم ليست بالهبة اللسة .

وبما يزعمهم أن لعارفين عودوا مساعدهم الخروع لهذا السحى في عمده من المنطق
والدهسه الحاده ، وكانوا كمن سرح على هبى الخمبر وبعض سيمفوسيه هادنه باسمه .

هكذا كتب أنها القصيمي - لا يرى من محامى الكون الخلاله ما ينهح أو يفرح
فكان ما فى الكون من سحى لا يسم عن حكمة الله وعدله .

هكذا يرى السحطي تنصر الحقيقة فعمض عينك ، وبلوح لك لسنه فتصرب
بديك ولك ما احرحته إن ثمره أو جمره .

وما من هدق - وليس من حاجسى - أن أذري بك ، بد أن نقدي لمسهحك فى النقاش
لله ٩/٢١ - بحاردين سبي - سبرري بك ، وذلك صروره استهدفسي ولم أستهدفها

إن نقدي لمهجمك نفوس لما صدقتنا به من كتابات مكررة ، وأفسه فاسدة ، ودعاوى
عريضة ، واستقراءات قاصرة .

وأنتك وسمعتك ليلة ٩/٢١ لا تصدر في نفسك عن منهج مطفي ، ولو كان لمنطقتك
أصول لكان نقاشها أسر وأهون .

وقد تقول ليس من شرط المفكر أن يتفند بأصل ، وقد يكون هذا صحيحا بوضعت
لنا أنك لن تتناقض ، فأعظم أصول المفكر ألا يتناقض .

وإما نتحاشى المفكرون ، لساقص بأصولهم امابئة التي بفضح تناقضهم ويرجعون
لتعديل الأصل أو الفرع .

وأكر دليل على ذلك أنك محاذني وتسدل لنفسك بحجج يرى أنها عقلية وكأنك من
تلاميذ ديكرارت أو زعيم العقلايين وإن أخجلت تواضعك .

فإذا رددت عليك بحجة العقل صعب شأن العقل بعبه الحسبيين ناره ، وبلعه
الوضعين تارة ، وبلغة القديين تارة .

وهذا خلل وتناقض :

فأما أن تؤمن بالعقل فتحتاج به وتحنكم إليه .

وإما أن لا تؤمن بالعقل فكن كما تريد .. حسبانيا ، أو وضعيا .

وإما أن تؤمن ببعض قوى لعقل فحدد ذلك وانترمه أما أن تعطى ما لا يقدره مني
فذلك حبل في مطمك من جانب ، واستهتار بالحكمة من جانب آخر ، وظلم لصعب إيمان
بعذبه قلبه وعقله في طلب الحق من جانب ثالث

وأنتك وسمعتك ليلة ٩/٢١ روع عن موضوع المقاس ، وبصع الحقيفة بانكته
والسحرية .

ولما ساححت بانكار وجود الله رددت عليك بأدلة عقيدة فذكرت بك برهان لعناية
واعانة والكمال ، وذكرتك لك حنمات الدهر كالتسبية وفسمه العمل التي لا تتم
إلا بتصور الكمال الامتاهي .

وتحديك على مشهد من بعض المنهقين - أن سفد لعله وغام الفسمة ، وهما من
حنمات الفكر النري ، فتساقطت وتحامقت ورددت رد من لا أصل له ولا فاعده

فمره عرفت على بعصك المألوفه في استحلاب أنصاف المنهقين وهي النسك في عدل الله
ورحمه بأن جعل هذه الحساء محدورة الوجه ، وجعل فلانا بانسا .

فقلت . إن نفاشنا في وجود الله وليس في أفعال الله والنحت في عدل الله فرع للنحت
عن وجود الله . فعليك أن تدفع أدلي هده ، ثم عليك أن تورث الرهان على أن الله - تعالى
عما تقول - غير موجود ، ثم تنتقل إن أحببت إلى أفعال الله .

فأجبت حائرا لأنك لم تأخذ في الحسبان أن في شباب السعودية - أو شباب
العروب - من يدرك العروق الحديدية ، ولا يحدده العويه إذ لا تؤمن بغير نفسك .

ولم تحلل إذ بست للعاصرين أنك تستدن في غير محل النزاع .
وفي المرة الأخرى أحدث نهدي في إنكار حتميات الفكر فقلت لا عناية ولا عناية في
الكون وضرب مثلا فقلت : إن فائد السيارة الذي يسير بسرعة سديدة - على وتيرة
واحدة - ويصدم الناس لا تسمى سرعه عظاما ؟ .

ولقد بينت لك أن الدقة والنظام والعناية دلالة على أمور كثيرة منها الفوة والإحاطة
والسريه ، وأن يكون كل شيء بمقدار ، وأن يكون كل ذلك وفق مراد صاحبه
فإذا كانت السرعة السديدة على وتيرة واحدة هدفا من أهداف السائق فحده لذلك
دقة ومهارة ونظام .

ويست لك أن عناية الله في الكون ليس فيها اصطدام كاصطدام السائق بالمارة ،
وفلت لك لولا عناية الله لمدت البحار فعرو العالم ، أو رادت حراره الشمس فاصهرت
الأرض .

وفلت أنت - في سداجة - أين العناية في الكون ونحن نرى في الناس نؤساء وسعداء ،
فلماذا لا يكون الناس كلهم سعداء ؟ .

وهذه هي نعمتك الممجوجة إذا وحك البرهان لذت بعقد القدر .

فقلت لك لو سلما - حدلا - بلعتك الكافرة ، وبهيا العناية الإلهية من الموضوعات
التي تحمل سرا أو حرا (وحاسا لله من ذلك) لما كان هذا النبي فادحا في دليل العناية ،
لأننا نستدل على قدرة الله ، ولستنا نستدل على عدله .

ووجود مادح من العناية التي هي فوق قدره العلم السري يكفي في ادلاله على قدره
الله وأنه الخالق

ولو كنت ما عبد الله المحجود - دا عمل حر مسكر ، أو لو كنت واعيا لفلسفه العرب
لفلت إن العناية تدل على أن الله المسيطر على الكون ، ولكنها لا تدل على أنه حالفه
لأنه ليس كل مسطر على شيء حالقا له .

وحينئذ لا يطالبك بغير العبودية لمدير الكون ، ونأتي لك بالدليل الآخر على أنه موجد الكون .

وبأي دليل التام المعروف بصياغة أخرى ، فنقول : إن حال الكون أولى بتدبيره من ناحية العظمة والأهمية .

ولو كان للكون مدير غير إلهي حاله لفسدت السموات والأرض بنفس الصيغة التي يصاغ بها دليل التام تماماً .

ولم نرض الإذعان بلحق ، وحاسك الحجة إذ قلت : إن مدير هذا الكون آلة عمياء . فقلت لك : أما أنه إلهي فلا يخرج من العناية وسدفة والنظام وكلمة إلهي مرادفة لغوثة وليست تحفة فكرية .

والحركة الآلية لا تكون كذلك إلا بعناية ، وهي نظامية لأنها موحودة على هذه الهيئة ، وبنت لك : أن نظام الكون ليس أعمى ، لأن سيحه العمى العثار بعير قصد أما كون الله فلا يقع فيه إلا مراد الله ، فليس لمطر يغمر ناساً من الشر إلا بإذن الله ، وبسبب الريح تدف مديته ما إلا بإذن الله . فالعناية أن يكون ربنا مع كل تدبير في هذا الكون إن خيراً أو شراً .

وليست العناية أن يكون كل شيء وفق مرادنا .

والله دلتنا على عناية سس كوية بصيها لنا كطلوع الشمس من مشرقها ، وغروبها من مغربها ، وفق حركات معدودة مضبوطة .

فمن أراد أن ينكر العناية الإلهية فلينخرج الشمس من مغربها .

وبالحق فاستفريء ما سئت من أحداث الكون وانف عنها عناية الله ، وبكناك لا نستطيع أن نكر كل العناية في الكون ، وستجد هذه العناية ولا بد ، ولن نستطيع معها عدت ردها إلى غير الله الذي يؤمن به ويكفر به لأنك تعرف أن العلم وحضاره الشر السبي تقدسها لم تستطع على كون الله حتى لا تجعل الإنسان إلهاً .

وبعن نقول : إن الله غيباً لن يطلع عليه أحداً .

وإن علم البشر وإن عمر الملايين وهمر بالمواهي لن يحط بملكوت الله وبكفيا من

لرهبان السحدي سحدي اعلم أن محمل كل الكون في متناول الحس البشري

أما برهان العلة فقد محالمت في الهروب منه فلما كررتك عليك قلت لا وجود لعلة

واحدة كافة مطلقه وحاولت تذكيراً . وكب أطل أن ما سأفوله لك معلومات بسبها

إن العلة الكافية حتمية ذهنية ، والعلية إحدى قواين الفكر الثلاثة التي تعصمه من السافس .

ولو كنت ذا ثقافة فلسفية واعية مستوعبة لتصرت مذهب (هيوم) في مبدأ العلية نصر من يعرف مذهب ، لأنه أشهر وأعظم من بلح بهذا المبدأ وضعف من دلالته . ولكنك لم تكن المفكر المبتكر ، ولا المثقف الذي إذا ذكر ذكر .

لقد رثت لك كثيراً إذ رأيتك سكر وحوود الله وأعظم أدلته دليل العلية ، وأنت لا تحيط بمذهب الفلاسفة في ذلك .

ولو هوجئت بأنك تحيط بما قيل في العلية وبلح على إنكار العلة الكافية لفتت بك إن عليك ألا تتو بأى احتجاج عقلي بعد ذلك ، لأن العقل لا يعصمه من الصاع إلا قواين ثلاثة العلية أحدها .

عرفنا ذلك بالفطره والاستمراء وتحديف الحالة الشادة عن القاعدة وأنت - يا عبداً الله الجحود - تنهاه شسه لم تكن من إنكارك ولكنها تلوب بعقول الصبيان ، فقول : إذا كان الله خالق الخلق فمن خالق الخالق ؟ وأنا أهول قولاً فدعنا : كيف نعسر الخالق مخلوقاً في حين أن الخالق اللا مخلوق هو مطلب دليل العلية ، والعلية حتمية فكرية ؟

وأقول قولاً جديداً : أيها أسهل على القصيمي : الإيمان بسلسل في الخلق لا يسهي وذلك غير متصور ؟

أم الإيمان بخالق لا مخلوق تسهي به سلسله التصور الخاطيء ، وذلك وفي حتمية فكرية هي العلية وتنام المسعة العملية ؟

أيها أسهل على القصيمي الإيمان بشيء غير متصور ، أم الإيمان بشيء حتمي التصور ؟

إن عفوساً لا تصور بسلسل الخلق إلى غير هابه ، ولكنها يضطر إلى الإيمان بخالق لا أول له . والله هو الأول والآخر .

إن عقولنا المصطرة إلى إثبات رب الكائنات - بدليل العلة - تأتي القول بأن للخالق حالفاً ، لأن الخالق غير المخلوق ، فلا يقاس به ، ولا يسدرج تحت قاعدته ، بل لله المثل الأعلى من كل شيء .

وأشد المدحدين إخلاصاً للحقيقة إنما يغص بمعضلتين :

إحداهما : تصور خالق لا خالق له .

وأحرهما إبيات عدل الله ، وأنه لا ساقى ما في الكون من السر والامسحان . ونحن
سؤل لهؤلاء إن عمدت عقولكم عن الإيمان بخالق لا خالق له ، فانكم مضطرون إلى
الإيمان بأن الكون في سلطنة وهدى خالق واحد ، لأن برهان العدم يدل على أن لخلق
خالفاً ، ولأن برهان العلية يثبت أن الكون في عناية خالق واحد .
فامسوا معسر الملاحذه بهذا الخالق الواحد سواء أنصوكم أن له بدايه ، أم أنه
لا بداية له .

المهم أن تؤمسوا بمن بنده الأمر ، وهذا من باب التنزل في الاستدلال .

إن تصوركم آلهة مسلسلة ليس بأقل معصده في عقولكم من تصور إله هو
الأول والآخر .

ما الإيمان أو اسك في عدل لله فلا يتأفي الإيمان بدمره الله ، وأنه الخالق ، فعقولكم
المضطرة إلى الإيمان بوحود الله وهدى وهيمته ستتصطر إلى تعليل خلق الشر بالحكمة
واعتدل دون الظلم والخور والله الخالق المهيم جعل خلاصاً من أسار (بالأدله العمليه
التي شت بها السوان) مرهوماً بكمال الله ، ومن كماله العدل ، فلا بد من
الإيمان بذلك .

ثم إننا لم نجد في الكون شراً مقصوداً لذاته .

وربنا مظاهر ومحالي الخور والرحمة في هذا الكون أكثر من لأحران ، وأعظم هده
لمجالي بعث الأنبياء ، ودفع الله الناس بعضهم ببعض .

فأيقنا عدل الله فوجب أن نلتبس حكمة الله في شرور الكون وأحرانه .

وبما حار فحس ست وعود الله وهدى وهيمته ، وهذا وحده يكفي في إرعام عقولكم
على الإيمان سواء أمنتهم بعدل الله أم كفرتم بذلك ؟ .

وسواء أرسنم عن الله أم سحظنم ، إنكم لن تعجروه ، وليس في حاجتكم . وانكسه
الله وحده .



هكذا كان عاشا في الساعتين الأوليين ، ولكن القصيمي اعتاد إفحام أنصاف المسفين بالروغان تارة ، وبالتهكم والسحرنة تارة ، بحيث يجعل المناظر فيعصبه الغضب لنفسه عن النظر في الحججة .

وتارة معنى عناء روماساً حرننا نخب الناس فيعملون عن عريه من البراهين . ولعد تحملت سخره القصيمي وبهكمه ، وضحكك على تنكيته مع من ضحكك حتى إذا ظن أنه انتصر قلب له لا تضيع الحسنة في الفكاهة ، فهذا داء عضال يتذرع به المغالطون والمشاغبون .

وظلما سهته إلى أن ما بقوله دعوى وليس برهانا وظلما تبهته إلى أن استدلاله في غير محل الريع ولكنه بلح بذلك كله فاسفل إلى سرد أحساره وأحواله ، وأن الدولة القلاية طردته ، لأن الملك الفلاني أو الرئيس الفلاني وراء ذلك .

وما يحدث القصيمي في السياسة استريب منه وأكد أزعج بأنه صهيوني محمد . فهو لا يكف عن إطراء المؤهبة الإسرائيلية لا من ناحية الدهاء والخث بل من ناحية الفضيلة والأخلاق .

وإنه ليرى المخنث اليهودي أموذا لكهال الإنسان ، ويعتبر إسرائيل الناخرة في جسم الأمة العربية غملة وديعة . ولقد طالبه أحد الحضور بأن يعتبرها عقربا لا تملة وهو هذا يقول إن وجود إسرائيل ضروره حتمية شفيف أمه العرب الممحمه وتعليمها الفضيلة والكرامة .

أي والله .. هكذا يقول القصيمي . وإن القصيمي يبدي عداء كثيرا لأمة العرب ومصالح العرب ، فهو لا يعدرهم إذا اسفموا لأنفسهم ولا سوع اسفمهم بالطروف المسامرة في اسطفه ، وإما يرد ذلك إلى العرب حلفة وتكوننا .

وإنه يبدي ابوقاحة عنطق معكوس ومكسوف ، فظهر الاسيباء على عمل العداء في أرض عرسه ، وهو استناء لم سده أصحاب ملك الأرض وكأن القصيمي ناطق إسرائيلى وإنه لسكر كل ما سطوي عنده العنور من اسسكاه للتحرره ، ونساسي لظروف المعاكسه في المنطفه لني أحدث رد الفعل في حادثه الدفوسوار ، ولا يعلل بعير نسجاعة الإسرائيلى وعمله الحصارى ، وجس المقابل العربي ويخلف عمليه ؟

«سمع ما سمعت له تسحيفه لاستعمال اللفظ كسلاح ضد أعداء العرب المناصرين لإسرائيل ، وتباكي بمبادئ أخلاقية في غير محلها .
هو يعرف أن العرب أحرار في ممتلكاتهم ، وأهون مكافأه لعدو أن تمنع عنه حفا من
«هناك أسد إن الفتى العربي موهبة وطاقة ، ولكن قوى الاستعمار سمعته - ولا برل - من
المحال الذي يبرع فيه موهبه .

«إن لفتى لعربي شجاع ناسل مناصل كفه ريد أن يعدل في الحرب عشرة - كما في
- سورة الأنفال - وحرم عليه ربه الفرار من لزحف ، ولكن لا مجال للفتوة في هذا العصر ،
لأن محسا يهوديا أو امرأه يهوديه يحرق لمئات وهو على مفعد مكيف ينعت سبحانه ؟
إن القصيمي إذا قال شئنا صحيحا من الواقع فإنا نعرف على ظروف لعرب السنة ،
«أحد ساسي كن الموسوعات للحظ اسبيء ، وأهمها الظروف المتأمرة ، والأخلاقية
الاستعمارية .

«إن القصيمي لا يباح لأي رد فعل عربي سوء أكان عسكريا أم كان ساسيا أم
ان فتصاديا ، وإنما يطالب العرب بالاستسلام للأمر الواقع إلى أن يحدو فيستطعوا
لتغلب على إسرائيل .

هذه أفكار القصيمي ، وهي أفكار ماسونية يهودية مدعونة
وهو نفعها بالتحلل والصلح لعرب ، وأنه لم يجز الوقت لأن سدى العرب أنه
رد فعل ،

«نفعها سبار صبوق آخر ، فرغم أن العرب بحاجة إلى مفكر يتحدى ونحطى
ويكشف عن أغلاط المجتمع ، وإن لم يضع البديل الصحيح .
«نحن نقول إن التاريخ لم يشهد أن لعرب سسلموا حتى في أحك الظروف ولولا
ذلك لما بقيت لغتهم وعقيدتهم وممتلكاتهم .

«إن كل مبدأ طارئ ، أو عقيدة ملحدة ، أو فكرة ماسونية لن يعمر طويلا في أرض
العرب ، وإن عاست لحظات فإنا نعين اعصانا لمساعر الجماهر من أمنا ، والنساء في
الهانة للمساعر الجماهيرية المؤمنة .

«نقدر المتحدى ضرورة للأمة ولم يصلح الحكومات الاسلامية في تخلف بعض
«إنه ليس صحاح الأفكار الذين لا نأخذهم في الله لومه لأنهم

يد أن الفكر المتحدى الختعي هو الفكر المؤمس الصالح المخلص للأمة ، وهو الفكر الذي يواحه الخسارة وحها لوحه ، ويهاويه لصحة وسعته ، بلاين ويرفق ولا يصخب ، ولكنه يقول الكلمة المخلصة ، ويكرر ويلح عليها ويصبر لعماسلتها ولو كانت المفصلة . أما الجنان في مواجعة الرعاء ، المشبوه في بواياه فلا تعتبر فكراً متحدياً ، وإن استقطب العامة برومانسته ، وتهالك على السمعة الشعبية الزائفة .

والفكر المتحدى هو الفكر الواضح في ملكته وثقافته ، وأنهد أن العصيمي يتعس في عرض دعاوى الفلاسفة والعلماء الملهدين من أمثال بحر وسارسر ، ولكنه لم يفهم حججهم ، ولم يجدى مباحثهم ، كما أنه يجهل الكبير من حجج المؤمنين

إنك - يا عداثة الجحود - لم تكتب عن برجسته أبي بوس ، وموسفة البحري ، واطوائية العباس بن الأحف ، ورومانسية إبراهيم ناخي ، ولم تكتب عن شمم روح إنفل ، وصفاف برحويه ، وحطوط فوس فرح ، وسو كتبت عن هذه المسلسلات لكان أسلوبك ألبى بذلك ، لأنك تعبي وسوح وتسرف في الخيال ، وسفن رسم الصورة ، إنك فتان متمزق ، إنك أديب ساحر ساحر .

أما المادة والوجود وحمقة الأزل وفواين الفكر وعصل الزمان والتسلسل فأمر تهص حياك كأديب إنها عضل فكره تكلفك الرصد جمعا وطرحا ، وتكلفك الاستعباد والاحاطة والإبحار مع السمول والإبصاح ، وحرام وجهه نظر عبرك وفهسها وإحصاء حججها وماسستها بفهم وعمق وإبصاف وحرورت في الحكم والتعسيم هذه شروط الفيلسوف ، وهي دعائم الفكر الحر المتحدى .

وأنت - يا عداثة - أديب تفهم الفكر ناخمال ، ولست فلسوفا مستوعما ، ولست موهوبا فطري التفكير .

ولا أنكر أن لفصيمي كان مخلصا في إحاده أول الأمر لنسه عرضت له ، وقد لافى من ذلك مصانفه ومطارده ، ولكن تلك المطاردة والسفعل في بلاد تعرض كل وجهاب النظر عامل فعال في جعل العصيمي عميلا بلصهونه ، لأن العرب المسلمين طردوه وحقد عليهم ، ولأنه في حاجة إلى عدد إسرائيل ، ولأنه لا يحس بعاطفه دسه سقره من اليهود ، ولأنه - حسب الله طبه - سوقع أن انعسى لليهود ، ولأنه يراهم مثل الكمال السري ، وربما أصيب بعملية غسل المخ وهي إحد وسائل البروتوكولات الماسونية .

فهذه الظروف مع أفكار النصيمي الماسوية ترجح أن النصيمي عميل للصهيوية ،
ويجب أن ترقب حركاته بريبة .



وقد جمع النصيمي إلى سيئة احتقار مواهب العرب أجمعين سيئة الغرور بنفسه ، فهو
عسر فكره إحتيلا لم يعرفه المحامع ، وإذا ما فاضه عربي حاد في طلب الحقيقة قال إن
العربي سريع في الإحاطة من محروون فكره من تعليلات أبي هريرة والأزهر وبعاده
ولقد صفت هذا الادعاء وقلت له عسر ما أفوه لك حجة عقلية باسمها ونقدها
فاخضعه معاسها بدانها وليس عن يقولها ، وإن كثيرا من الأعراف والعادات تكوت
وفق قيم عقلية وحلقية وجمالية .

ولما ساهى في الاحتجاج ورغم أن الناس يضطرون إلى الإله لتسقيم أخلاقهم ، قلت
له : هذا مذهب (كانت) في العقل العملي .

ولما ساهى في الاحتجاج بأن الناس يفقدون تلاحق حسب معصمهم ، قلت له هذا
مذهب (بنام) و (مل) .

ولقد أحس بعضدى من هذه الاعراض ، فصار دعيا من المذاهب وناقص
العكرة ، وإنما أردت أمرين .

أولها إسعاد النصيمي بأنه له باب بعدد ، وأنه سريع الإحاطة من محروون فكره ،
لا من المشايخ وأبي هريرة ، ولكن من كانت وشتام وأعراف الغرب .
وباسمها استحراره إلى الاستدلال على فكره بنام ومن ، وبكته يعرف الفكره
وتشرحها ويغني بها غناء رومانسا ولا يعرف الرهان .



بك يا محمد - سعل عامل سيجوحتك وظروف التي سهرتك في عرش
مناظرك والتهمكم به فيعف حياء .

وبك تعطي مآظرك ولا تأخذ منه ، وإذا ألح عندك بحجته تحبصت إلى موضوع آخر .

وإبك تسعل الأسلوب الأدبي في تمويه رأيك على طرفة الزمره ، فما أيها العار إن المحدث بك تعبير طري يدغدغ وحنن الأديب ، أما الفيلسوف والمفكر فأكبر من أن يحدسه برهان محسبي أو معلطاني . وإبك تسرف في الأفسه والشببهات الطريفة البديعة في بصورها ، ولكنها ليست في محل النزاع .

وإبك تسرف في عرض الدعوى شرحا وعطرسه ، ولكنك تسح بالبرهان ، أو تعجز عنه .

وإبك تنظر إلى الحقيقه الأرنه بحسف ، لأنك لا تحترم إلا وجهه نظرك ، فتعمم الحكم وتصور مساسه ، ودسل ذلك أنك لا تتدرع بعمر قصه العدر والفضاء المحسوم في إنكار وجود الله ، مع أن محو بر فعل الله إنكار لعدله ، وليس ديبلا على ححد وجوده

إن في الكون من مظاهر لحرر واسبوس والقلق وما يحالف رعائب الشر ما يهبط حياح أي أدب روماسي حرن ولو عُقر عمر إبليس لما استطاع أن يرسم بريسته كل لوحات الشر وبكر في لكون من مظاهر لفرح ولسعاده ولطمأسه والخبر ما هو أكثر وأكبر ، فان كتب حادا في طلب الجمعه فانظر إلى محالي الكون . حررها وشرها - وحسنه تحفظ بوازن الفكر عن الذبده .

وان لدى المؤمنين من اسرايين ، وفي المؤمنين من بعلاء لأحرار العتيدس ما لو ضمته إلى شبهك وشبه أفرانك لأنصع لك الحقيقه .

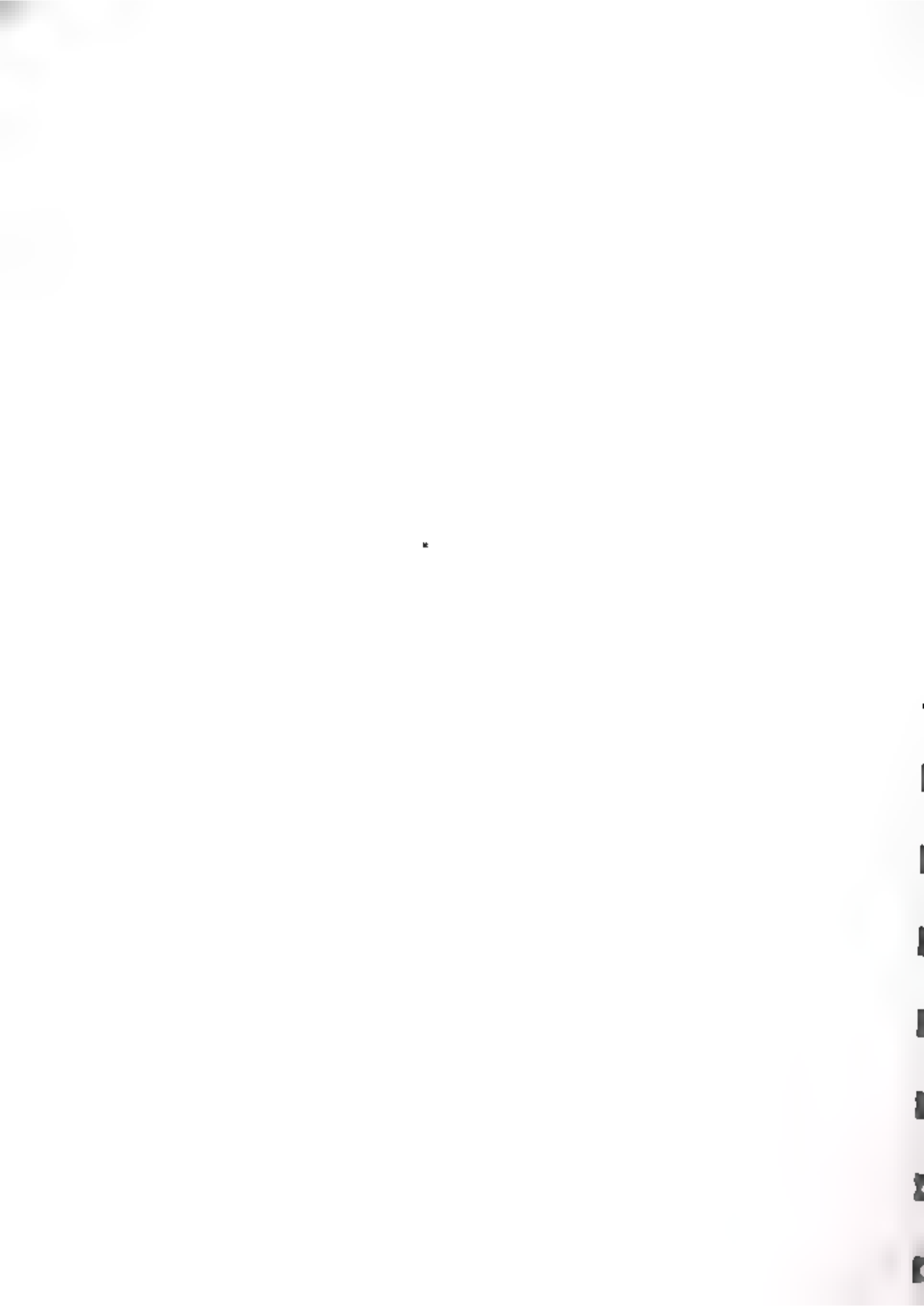
وبك اليوم لأحوج الناس إلى الديلكتك اشحبي هذه عنوك - ن أن محمد - في مسهجك حبرتها عن قراءة ومشافهه

وإني لأرحو أن تسهح طرق اسحت والحدل تصححه تنهندي وسهدي الله بك إن كنت - كما قلت لي - جادا في طلب الحقيقه .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المسلمين

كتب فيما بين فجر الثلاثاء الموافق ٢٢ رمضان وفجر الخميس الموافق ٢٤ رمضان بجاردن سبتي بالقاهرة المحروسه ١٣٩٤ هـ .





كيف رأته كل العقول ؟

بعد كتاب هذه هي الأغلal ، سفر فكر عند الله بن على ، القصيمي في المجموعة الثالثة من كتبه :

* الانسان يعصى لهذا يصع الحصارات .

* فرعون يكتب سفر الخروج .

* كبرياء التاريخ في مازق .

* هذا الكون ما ضميره ؟

* أيها العار إن المجد لك .

* العرب ظاهرة صوته

* العالم لس عفلا .

* أو صحراء بلا أعداد . عاشق لعار تاريخ أيها العقل من رذك ومد ر هذا ، العنين على العناصر التالية :

١ - إنكار الحقيقة الأزلية وما عنه الله عن خلقه .

٢ - مهاجمة الأديان والأنساء .

٣ - الاستهفاف بالوهنة العربية .

٤ - السحدي للمضانا العربية والاسلاميه

٥ . السعي بالام الاسار وبعاسه والاحمجاج بذك في فلسفه عناصر الأربعة الألقه اسكر .

ولي مع هذه لكس قصة كتب أنصيدها وأدبها للطرف ولاستطانه ، وفي ليله

١٣/١٠/١٩٧٤ م . أهدي المؤلف إلى حملة من كسه نسرى في « حارس سيسى » بالقاهره

المحروسه ، ووقع على بعضها بحظ بده حملا بدل على اعمراره بما كسه من حمافات

كتب على أول صفحه من كتابه (لاسان يعصى لهذا يصع الحصارات) هذه

الحملة :

« بحبه وبحبه لناسم القلب والصمير ولوجه ولجباه عاس ، لتعاليم والعظائم
والبرءات والصلوات . للماض الخافق الطلعة والرؤفة والحركة والأحاسيس والأشواق
الحصاربه والفنية والاسمائية إنه الأستاذ أبو عبد الرحمن بن عفيل البدي تشتهى أن تراه
وتلقاه وتجاوره أكثر من أن تشتهى القراءة له .

متعتنا أن يقرأ فصل :

(شعبي شجاع جدا) .

وفصل : (كيف رأته كل العقول) ١٠٠ ك .

عبد الله القصيمي

١٣/١٠/١٩٧٤ م .

وكتب على أول صفحة من كتابه - (أها اعمار، بن المحدث لك ، هذه الحمد

« راغب في إنارة الفان بلا إيمان والمؤمن بلا فن .

المؤمن تلفينا وتعلينا وإرهايا .

والفان موهبة وحياء .

الصديق الأستاذ أبي عبد الرحمن بن عقل الظاهري .

مؤملا أن يقرأ فصل .

اللفظ يكتب عن مزايا الأديان .

وفصل : إسرائيل توقع الكشف عن الموهبة العربية

وفصل : أريدك شاعراً يغنى لأوهامي ١٠٠ ك .

عبد الله القصيمي

١٣/١٠/١٩٧٤ م .

وفي أول صفحة من كتابه (فرعون يكتب شعر الجروح) هدى بي ان نعلت إسامي

على إيماني ، لأن ذلك لايمان جاءني من فوال أبي هريره التي احمرها لي الأهر

لسرف

وكأنه أعجب مني بفضل موهبة قوصفتني بالفان المنموق .

قال أبو عبد الرحمن ولله العواطف ارحوله في سحبه ن يهديه الله للامان قبل

العرغرة فتكون حائمه حسه بن شاء الله . فان هذا الرجل الذي ألف « الصرع بين الاسلام والوثنية » ممن يؤسف له على الكفر .

ولقد قرأت كتب الفصيمي بعد ذلك وتمعن فلم أجد له فكراً حديداً محرراً من بصيات أساطين الكفر والالحاد .

وإنما وجدت طراوة الأسلوب - مع ضعف اللغة - والمدره على المعالطة والاثارة وما كسبه الفصيمي عاخر عن رجزحة الحقيفة ، ولكنه يارع في اسحدين عنها وسعمبة دونها .

قال أبو عبد الرحمن : وما كنت أنوى مناقشته بتجرد ومندبرة لولا إحساسي بأمرين : أولهما ، يعاطف بعض الناس مع فكره . وثانيها ، انه يرمى بأن رقصى لفكره ككبيبي الصغير « ليله في حارون سيني » روض يحمل غير مقبول لأن فيه روح التعميم والأحكام المحملة . وإنما المطلوب متابعة مفصلة .

ولهذا أردت التعامل مع كلامه معاملة مخلصه للحق بعرض أنموذج بدر على طريقة الفصيمي في التصليل ، وهذا الأنموذج مناقشه لفصل بعنوان « كيف رانه كل العقول ؟ » من كتابه « الاسار بعصى لهذا يصنع الحصارات » وهو من «فصول التي أوصاسي بعراء بها في إهدنه وهذا الفصل نفسه في الاحائه على هذا السؤال الذي طرحه الفصيمي

« كيف امكن أن سبق الناس على الافساح بإبه واحد ، أو سى واحد ، أو برعم ، أو بنذهب ، أو بدين واحد ، أو بأعداد هائله من المعفدات المسافرة المتناقضه المسافسه البلده المضححة ؟ » . ووجه هذا الاستشكال من ناحيتين :

أولاهما أن الناس انعموا على هذا لانهم يحملون حدا في جمع مستوناتهم وطروفهم العقله والعمامة والعلمية والنفسه والأحلامه والباربحه والميلاديه ، بل وفي أهوائهم وهمومهم ومصالحهم ومواجهااتهم وتجاربهم .

واخرها ، انهم منحوا ما اموا به الأخلاق والنفوق والقوه والمحد والمخلود مع أن يماهم برفض كل لعقول منطعه وبرفض كل العيون دمايته وبرفض كل الأخلاق والحصارات وحسيه

قال أبو عبد الرحمن هذا هو السؤال المشكل الذي طرحه الفصيمي ، والآن تعالوا
انظروا كيف فلسف الاحابة عليه .
وأما سأحدد إحاطته بالاعدد الحسابية حتى لا يشبه في محافل الأساليب الاشائية
المتحدلفة .

يجيب الفصيمي عن هذا الاستشكال بالتعليقات التالية

١ - أن الفرد إنما أمر بمصطفى قانون التوافق مع المجتمع ، لأن الفرد محكوم عليه بأن يعيش
مع الآخرين وفي الآخرين وكما يعيش الآخرون .
أي شاركهم في إيمانهم ، لأن خروج الفرد عن إيمان المجتمع ينفيه .
وهذا يؤمن الفرد بما يؤمن به مجتمعه نحننا عن الراحة لا طلبا للصدق .
ولا يعنى هذا ، الايمان أن الفرد مفسع عما آمن به أو ما هم له ، أو مفكر فيه أو متصور له
وإما يعنى أنه محكوم عليه التلاؤم مع مجتمعه في سلوكه وحياته وعمادته
فالحاجة إلى التلاؤم ، سلوكى فرصت ، الحاجة إلى التلاؤم الفكرى أو الاعصادى
أو المذهبى .

ولهذا اضطر الفرد إلى التوفيق بين آرائه وسلوكه .

ومعنى هذا أن يفكر تفكير الجماعة ، وأن يرى بعينها ، وأن يعبر بمطقتها

٢ من هذا الايمان الحتمى بحب وظاه التوافق مع المجتمع صطر الفرد أن يسمح بإيمانه كمن
مزايا الفوق وإن كان غير مفتتح بذلك .

يعود الفصيمي « إن المريح الملائم لك حسنة والاكبر سر عارك وهو لك ونحسها
من تعذب أحلافك لك ومن احتجاحتها عليك :

هو أن تذهب تحاول البحث عن أسباب الافتتاح بمزايا الطعيمان :

ترباه المذهب ، أو لدسه أو القومية أو بوطنه أو لاسانه وأن يجد هذه الأسباب
المصعة .

إن عارك المحول إلى مذهب أو دس أو نظام يؤمن به قد يكون أهل بعدنا لك من
عارك بلا دين أو مذهب . أ هـ .

والبحث عن مزايا الايمان نوع من النفاق المقدس .
وبصف هذه القدسة بقوله ،

« هل يوجد أحق بالرتاء أو الاعجاب أو الحب من إنسان لا يستطيع أن يقتنع ثم لا يستطيع أولاً يجرؤ أولاً يقسو ليقول : إنه غير مقتنع ؟ أهـ » .

إذاً هذا العناق يعنى إخضاع المطلق لسلوك أو الموقف المفروض ، أى إكراه التفكير على التوافق مع السلوك .

ومن هذا الموقف المفروض استخرج الفصمى قاعدة مطية هي أن المجتمع المنحد دسا أو مدهما لا يؤكد حقيقته فكرية ، بل يؤكد سدوكا جماعيا محتوما أو مفروضا .

واستخرج قضية ثالثة ، وهي :

أن الفرد لا ينعم بحريته الكاملة في الوجود .

ومن هذه القضية يصف حرية الفرد بأنها لا تساوى أكثر من حرية أى عضو من أعضاء الجسم في الجسم .

أى أنها حرية محكومة بضغط الجسم على العصور .

إن حرية الفرد تعنى حرية الجسم كى لا يسبح أو يمرض أو يصعب أو يموت وإن توحد المجتمع لا يعنى فهماً موحداً ولا مستوى موحداً أو مفارداً من مسويات الذكاء أو عمق الحساسه أو من مسويات القدرة على الرؤيه أو النظافة وإسراجه والمقاومة .

وإنما هي ضرورة التلاؤم مع المجتمع .

٣ - من الممكن أن يكون توحد المجتمع على الأيمان عن طريق التفسير والاتماع للمجتمع .

وإنما قبل الفرد التلقين بفانون الخضوع لسلوك الجماعة .

قال أبو عبد الرحمن الفصل الذى كسه الفصمى يعنون (كيف رأته كل العقول) خمس عشره صفحة ، وبكى ما لخصته انما هو حصيلة أفكار تلك الصفحات . وما تركه من العصور . لأنه إما تكرار حمل بألفاظها ومعانيها . وإما تكرار المعنى حمه بألفاظ أخرى ، وهذه هي عادته .

وهذا حمل متناقصه محدده سأنافسها بعد نهاية الحديث عن أفكار هذا الفصل . والأمور اللبانه التى جعلها الفصمى حواما لتسؤل الذى طرحه ملخص فى الأمر

الأول ، وهو أن حسمية النوافق مع المحتمع حسمت الايمان بإله واحد أو دين واحد .. إلخ .
قال أبو عبد الرحمن وإد تم - بحمد الله - عرض معاني كلام القصيمي بأمانة .
فاننى ملحق بذلك مناقشة آرائه ، وملخص المناقشه في الأمور لنالية - محمداً ذلك بالارغام
الحساسة تسهيلا لخدمة الحقيفة وبعداً عن المتاهات :
١ - الأمر الأول :

أن القصيمي طرح السؤال بصيغة كادية فأسحت فضايا كادية ، وهذا هو ما يسمى في
المنطق بالمغالطة . ووجه المغالطة هنا أنه قال :
(كيف أمكن أن يتفق الناس الكبرون حداً المحتلمون حداً على الافتناع بإله
واحد ، أو ينبي واحد .. إلخ . أه) ،
قال أبو عبد الرحمن هذا لس بصحيح ، لم يؤمن الناس قط بإله واحد . ولا سي
واحد منذ تفرقوا .

بل كانوا مختلفين فمنهم الموحد ، ومنهم الوثني ، ومنهم الملحد .

وهذا وافع تاريخي لا يزال مشهوداً ولن يزال .

٢ - الأمر الثاني : أنه قال :

(كيف أمكن أن يتفق الناس الكبرون حداً المحتلمون حداً على الافتناع بإله واحد
أو ينبي واحد .. إلخ .. أو بأعداد هائلة من المعتقدات ؟) .
قال أبو عبد الرحمن : وهذه مغالطة ثابته .

لم يتفق الناس على الايمان بأعداد هائلة من المعتقدات .

وإنما أمت كل طائفة بمسعد ، فكاتب الشحه الاحلاف في المعتقدات ، ولم يكن
النتيجة الاتفاق عليها كما زعم القصيمي .

٣ - الأمر الثالث .

أن القصيمي استعرب اتفاق الناس على الايمان بإله واحد ونبي واحد ودين واحد وزعم
احلافهم وتفاوتهم في جميع مسوياتهم وظروفهم العقيدة واسماهم . (أه)

قال أبو عبد الرحمن هذه مغالطة نالده ، لأنها لم تجد حتى هذا اليوم ، اتفاقاً في
العقيدة مع الاحلاف والتفاوت في مستويات العقل والثقافة .

وإنما وجدنا الناس مختلفين متعاونين في عقائدهم كما وجدناهم مختلفين في مسوياتهم
العملية والثقافية .

فهذه ثلاث معالطات متحديّة للحس والتاريخ .
وليس العجب في جرأة القصصي على المعالطة ، وإنما العجب من العفول المسنسلحة
التي تعاطف مع هذره .

٤ - الأمر الرابع .

برى القصصي أن هذا الايمان المتفوق عليه برفض كل العفول منطه . وتروض كل
العيون دمايته . الخ . اهـ .

قال أبو عبد الرحمن هذا كلام يحفل العقل تصور معناه . لأن كل محمل يريد حمل
هذا الكلام عليه تجده مسدودا .

فحس لم نجد دينا أو مدها . الخ اتفق كل الناس على الايمان به كما بينت ذلك في
مغالطاته الثلاث الآتفة الذكر .

ولو سلما جدلا من باب التنزل في الاستدلال :

أن هناك مدها أو دينا اتفق عليه كل الناس . فكيف يتصور قول القصصي .
« برفض كل العفول منطه » .

قال أبو عبد الرحمن : عقول من ؟ .

إن كان المراد عفولا لكائنات غير سى الانسان فما هم سافص يسير اسشكل
القصصي ، ذلك أن عفول الناس امت ما لم يؤمن به عفول غير الناس ؟
وإن كان المراد أن جمع الناس اتفقوا على الايمان سنوكا سىء تفوق عفولهم جميعهم
على الكفر به أى أنه لا يوجد فى الناس من آمن سىء ما عن فناعه عقبة . فهذا
مكارد بلعان ودفع للحقيفة بالراح واقراء على جميع الناس ، وى منافسى لقانون التلاؤم
والتوافق مع المجتمع سترى الصاعه العقلية فى إيمان المؤمنين ، وسرى سجدى عطاء المؤمنين
للعرف السائد وكسرهم لطاغوت المجتمع .

٥ - الأمر الخامس .

أن القصصي جعل إيمان كل فرد فى المجتمع ستهه لقانون التلاؤم مع المجتمع
قال أبو عبد الرحمن أما لا ، نكر صحه هذه الدعوى كظاهره باربعه فى الماضى
والحاضر والناظر لدى بعض الأفراد والمجتمعات .

وإنما أنكر . وسكر معى جميع العقلاء . أن يكون هذه الدعوى هي الظاهره الوحده
فى الوجود بحيث نفسر بها إيمان كل فرد على مدار التاريخ .

وهذا الزعم مغالطة رابعة من مغالطات القصيبي .

نعم هناك من آمن بشيء ما ، لأن المجتمع يفرض عليه ذلك .

وهذا الايمان شواهد من عرب أهل الجاهلية الأولى الذين اشعقوا من البراءة من

(اللات) طلبا للراحة في سلوك مجتمعهم .

وهناك من آمن بشيء ما تلقيا ونقلبا ، وهذا شواهد أيضا من عرب الجاهلية الأولى

الذين قالوا :

« إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » .

وهناك من آمن بشيء ما على الرغم من مجتمعه يحض تفكيره العقلي ومن هذا

الصف المصيب في تفكيره ومنهم المخطيء .

وهناك من كفر بشيء ما رغم مجتمعه يحض تفكيره العقلي . ومن هذا الصف أيضا

المصيب في تفكيره ومنهم المخطيء .

ويكذب دعوى القصيبي في رد كل إيمان في التاريخ إلى قانون اللازم مع المجتمع .

أنك نجد الصبغة العقلية الصادقة - رغم المجتمع والتلقين والعرف السائد - في حدل

مفكرى المؤمنين والملاحدين . وهذا الحدل محفوظ في مؤلفات الفرق التي قرأ القصيبي

منها حاشا ونقل عنه أن يذكر مصدر استقاداته في جميع كتبه لبوهم سدح افراء بأنه أب ما

لم تأت به الأوائل وأول تجمع للمسلمين في دار « ابن الأرقم » دليل قاطع على أن

الاسلام انتفاضة على طاغوت المجتمع السائد .

سواء قرأ القصيبي ذلك من تاريخ المسلمين أم من تاريخ حصومهم . لأن معايير

الموثيق التاريخي براهين عدمه تثقل كاهل المعايير إذا كان حصيا وأراد أن يتكلم برهان

وقول القصيبي « هذ يؤمن لفرد بما يؤمن به مجتمعه بحثا عن الراحة لا طلبا

للصدق » .

إنما يصدق على أفراد .

أما تعميم هذا القانون على جميع خلق الله من البشر :

فيعنى سلب المثالية عن جميع الخلق .

ويعنى : أن جميع المؤمنين بدين أو مذهب لم يفكروا بجهولهم .

ويعنى أن جميع مفكرى المؤمنين مستسلمون بجهولهم في سبيل لواء مع مجتمعهم

وكل هذه دعاوى عريضة لم يأت عليها بشبه برهان .

وتاريخ الفكر البشري على مدار التاريخ يصبق على جميع هذه الدعوى .
ولعلها تأتي مسببة من مناقشتنا حنون القصيمي فسعرض عما دح من الفكر المؤمن
المحدي .

٦ - الأمر السادس :

أن المؤمن بشيء ما يضيف عليه صفة التفوق والمزية .
قال أبو عبد الرحمن قد تصح هذه الدعوى كظاهرة ، ولكنها ليست هي الظاهرة
الوحيدة التي تفسر بها دعوى التفوق والمزية في أي دين أو مذهب .
تصح هذه الدعوى .

- إذا كان الايمان وفق التلاؤم مع المجتمع .

- وكان المؤمن غير مقتنع بعقله .

- وكانت المزية للدين نتيجة الايمان به .

ولا تصح هذه الدعوى

- إذا كان الايمان نتيجة من نتائج مزية ونفوق الدين والمذهب .

- وكان الايمان بالقلب والعقل معا .

- وكان الايمان بالرغم من العرف السائد .

من القصيمي نفسه لا يعلم وساوس الصدور ، وأن كل آدمي في الوجود مد خلق الشر

إلى أن يموتوا لم يوحد سهم من امر شيء ما عن فئاعة عقده ، وأن القصيمي عرف ذلك

بقانون علمي يؤهله هذه الدعوى الكبرى .

٧ - الأمر السابع .

يرى القصيمي أن يوحد مجتمع في دين أو في مذهب . لا يؤكد حصصه فكرية ، وإنما

يؤكد سلوكا جماعيا

قال أبو عبد الرحمن في اتخاذ هذه الدعوى قضية منطقية رور وبصلي كبر حدا

حاء من نعمم هذه القاعدة على كل مجتمع ، وافراض أن كل مجتمع حل في من مفكرين لهم

موهبة فكرية ، وافراض أن كل دس أو مذهب يتعسك به عوام العامة من الأمير في

اجتمع لا يملك عناصر ومفومات فكرية بحيث يكون التوحد فيه لا يؤكد حصصه فكرية .

وافراض أن أي مذهب يتوحد فيه المجتمع لا يمح الأفراد راحة وحدايه ومفعه

مشهودة . ذلك أن دور الفكر تمحيص الأحق والأففع والأجمل ، فإذا وجد المجمع راحة ومنفعة في سلوكه فمعنى ذلك : أن عنده يؤكد حقيقة فكرية .

وتعميم هذه القاعدة يعني أن سلوك أي فرد شاد التفكير يؤكد حقيقة فكرية .

وأن سلوك أمم من الناس - فيها العقلاء والمفكرون - لا يؤكد حقيقة فكرية .

ههل في عكس الحقائق أكثر من هذا ؟

أليس الفصيمي يتغنى بأفجاد الدول المتحضرة في الشرق والعرب ، وينعي على العرب

تحلفهم ؟ .

إن هذه الأمم المتحضرة أخذت بمبدأ التصويت والأغلبية .

ووالله ما قام هذا المبدأ الا على أصول فكرية تعنى :

أن العصمة في آراء الجماعة إلا من كان عنده فصل علم مغيب عن الجماعة .

وأن الزيف في رأي الفرد الشاذ .

فقول الفصيمي إن سلوك الجماعة لا يؤكد حقيقة فكرية ، وما أرمناه به من أن

سلوك الفرد الشاذ يؤكد حقيقة :

إعما هو رجعة وصوب عطر سافص مبدأ التصويت لدى أحدث به الأمم المتحضرة

التي يغنى الفصيمي بأفجاده .

على أن الاسلام - فل هذه الأمم - عظيم الاحفاء بهذا المبدأ في مسألمى

« الشورى » و « الاجماع » .

والصواب أما قبل أن سحب سلوك الجماعة هل يؤكد حقيقة فكرية أم لا ؟

يجب أن نبحث في هذا السلوك عن مدى وجاهته من ناحية البرهان ؟ .

نم نصح ما بعد ذلك هل يؤكد هذا السلوك حقيقة فكرية أم لا ؟

وأذا أراد الفصيمي المحاحة بعقل وتفكير .

فليطر - على سسل المال - فضاء الاسلام التي اتحدت عليها مسره المجمع

الاسلامى :

هل تمثل حقيقة فكرية أم لا ؟

وهل المجمع الاسلامى حلى من المفكرين العقلاء أم لا ؟ .

هان أثبت ببرهان - وأنى له ذلك .

ان المجتمع الاسلامى حلى من قلم المفكرين ، وأن قضايا الاسلام لا تملك مقومات فكرية .

فمن حقه أن يقول :

اتفاق المسلمين يعنى قضية سلوكية لا فكرية .

ولو كان القصبي مثاليا في فكره يعطي المنهج حقه لقال :

« توحد المجتمع في دين يعنى قضية سلوكية ، وهذه القضية السلوكية قد تكون ثمرة تفكير أو مشاهدة أو تجربة أو تقليد وتلقين » .

نم طرح للحوار - بمهيج سليم - فضايا كل مجتمع لا تؤكد حقيقة أو قناعة فكرية وبما أن القصبي غير مخلص للفكر أصحت مؤلفاته عويلا وصراحا يتناوح على هامش القضايا الفكرية دون أن يصر بى صميمها

٨ - الأمر الثامن :

قول القصبي إن توحد المجتمع في دين لا يعنى فهما موحداً ولا مستوى موحداً ..
الح .

قال ابو عبد الرحمن : هذه القضية مغالطة .

كما أن عكس هذه القضية مغالطة أيضا .

والصواب أن هذا التوحد قد يعنى فهما موحداً ، وقد لا يعنى فهما موحداً إذا أجمع عقلاء ومفكرى المجتمع على قضية سلوكها الجاهل

أما جمهوره العوام السى لا تملك أصول التفكير فلا بحسب حساسها فى فهم أو تفكير وإعنا قناعتهم الوجدانية تؤكد الفهم الموحد .

ويعنى فهما موحداً إذا كان ذلك الدين يقهر العقل برهانه .

قال أبو عبد الرحمن : وما هنا الملح إلى حقيقة قد أكدتها فى كتابى « ديكارت من الشك واليقين » حول إيمان العوام .

وهذه الحقيقة :

ان الاسلام - عمدة وسرعه وسلوكا - جاء على افتراض أنه الحق والخير والجمال

وأفام هذه الدعوى إيجابا وسلبيا .

فأما الايجاب فبالرأهين الدامغة .

وأما السلب فبتحدى كل مؤهل للتفكير يعارض حقائقه .
وأكد الاسلام هذا التحدي باستحداث العقول على التفكير والتدبر .
ولكن ما ترى هل كل فرد من مخلوقات الله يملك الاستحابة لهذا التحدي العكري ؟
كلا . لأن أغلب الناس من الفاصرين في تفكيرهم الدين لا يملكون إلا التفكير في
حياتهم العادية التي عرفوها تجربة ومراسا ووعيا .

فإذا كان الاسلام يدمغ بالرهان من تكابر في أنه الحق والخير والجمال
فهل من المتوقع ان يحاطب العامة والجهلاء ويقول لهم :
أنا الحق والخير والجمال ، ولكن لا تؤمنوا بي حتى تقدروا على التفكير فيكون إيمانكم
عن قناعة فكرية ؟ .

أم يقول للناس : من ملك التفكير فيها هي براهيني أمامه .
ومن لم يملك التفكير فيجب عليه أن يؤمن بي ، لأنني ضامن له الخير والحق
والجمال ؟ .

وهل يتوقع من مفكري المسلمين الذين عايروا الحق والخير والجمال في دينهم بحسبهم
ووعيتهم وعقولهم :

أن يرفضوا توحيد العامة على هذا السلوك المبارك ويقولوا لهم :
مادمتم لم تدركوا بعقولكم قصايا دينكم فسلوككم ضلال ، وهو لا يؤكد حقيقة
فكرية ؟ .

والعامي الجاهل الذي ندس للحق والخير والجمال يجد في ذلك ما يعوصه عن نعمة
التفكير ، وهو اوعى والحساسه والراحة الوجدانية واسعه التي يحدها حسه الظاهر
والباطن .

وإذا كان الفصمي هذه المره يؤمن بالفوائين الاحتمالية والنسبية يد بحلنا إلى قانون
التوافق مع المجتمع ؛ فان لما الحق أن تحادله بما يعتقد هو أنه حجة .

وتلك الحجة ظاهره نفسية رأساها رأى العين في عوام من المسلمين لا يملكون من
عناصر التأمل سننا ، وإنما تفكيرهم من ممارسة حياتهم اليومية العادية

لقد عاش هؤلاء ، لاسيما من العوام حياء شطط وأكفهم كيبوت النمل من الحرفة ،
وأرحلهم مشغعه من الحمى والوحى ررفهم هم ، والمصائب بعدحهم في أنفسهم وأهلهم
ومالهم ، وتساوح عليهم اهموم من كل جانب ومع هذا يجد ايسامه أحدهم إلى أدبه لا

يعرفون قلقاً ، ولا ععداً نفسية ، ولا انتحاراً . فهل وجد الفصيمي هذه الظاهرة عند عوام
الوثنيين والملحدين ومفكرهم ؟ .

أليسوا يتظلمون من القلق والعقد ويتبارون في الانتحار عند أتفه المصائب ؟
إن الدين الصحيح والإيمان الوثني عوضهم عن التفكير بالراحة والطمأنينة وطهارة
الوجدان ، فكان سلوكهم يؤكد حقائق فكرية .

والفصيمي لا يجهل . أن كل المجتمعات لا تخلو من فئات ثلاث
الفئة الأولى : مفكرون موهوبون مفرغون تفكيرهم للعصا الفلسفية والغيبية يكلمون
بمنطق ومنهج . وهؤلاء القلة .

الفئة الثانية . تلك موهبه التفكير ، ولكنها فصرت ذلك على محار تخصصها العلمي أو
الثقافي .

الفئة الثالثة وهم الأكثرية . من العامة والأميين المفسور تفكيرهم على حياتهم العادية
الذين لا يجيدون قضايا فكرهم بالتأمل بل بالفناعة الحسية والوحدانية المحصورة في تجربة
حياتهم اليومية العادية .

إذا كان الفصيمي لا يجهل ذلك ، ويدعي مثالية البحث :

فلماذا يضلل شباب العالم ويقول :

دعوا كل دين أو مذهب - بلا استثناء - ، لأن سلوك الجماعة لا يؤكد حقيقته
فكرية ؟ .

ألس العدل في البحث والإبصار في الحق والمثالب في التفكير .

أن تصيد تفكير عقلاء المجتمعات ومحاكمه إلى مساهج العلم وأصول التفكير ؟ .

بعم لس من المفترض أن يفهم الفصيمي الحجة على دين الإسلام من واقع سلوك
الدرأويش ودهماء الصوقية المحققاء وترهين المناهقين الماكرين .

بل المفترض أن يفهم الحجة - إن قدر - من مناقشة براهين الإسلام ذاته ، ومناقشة
براهين الفصيمي الفكرية من علماء الإسلام .

ثم يقاوم يفكره كل سلوك ينحرف عما يعتقد أنه الحق .

٩ - الأمر التاسع يرى الفصيمي . أن بوجد المجتمع الألف الذكر يؤكد أما لاند أن
يكون أدوات مخلوقة مسحوفة في الجهاز الكبير الرهيب .. أن يكون بلا حرية مهما كانت

الحرية موحدة ومشروعة ، إن حرية أي إنسان في المجتمع أو أمام إملاء المجتمع لا تساوي أكثر من حرية أي عضو من أعضاء الجسم في الجسم .
إنها حرية قانونية أو افتراضية فقط .

إنها كحرية الجسم في أن لا يشيخ أو يمرض أو يموت . « ه » .

قال أبو عبد الرحمن : في هذا الكلام عجائب وجهل أرعن بالدراسات الفكرية الرائدة في فلسفة الحرية .

وهو كلام عائم لا يحدد قضية معينة .

وبيان ذلك من وجوه :

أولها . أنه ليس في الوجود ولا في تصور العمل أي حرية مطلقة فوق حرية العضو في الجسم وتكون غير حرية قانونية .

بل إن الحرية من شيء خضوع لشيء آخر .

إن للفرد - في عرف أي مجتمع متحضر - أن يتمتع بكامل حرته شريطة أن لا يؤدي حرية الآخرين وحرية النظام .

وثانيها أن الحرية المطلقة لا تتصور عقليا إلا من موحود فائم بذاته مستغن عن كل ما في الوجود قادر مهيمن على كل ما في الوجود .

أما الإنسان الذي يبدأ حياته تحت لخصاه ومحامها في دل النسحوحة وعرف اليوم ما كان يحمله بالأمس :

فأى له أن يطمع بحرية مطلقة ؟

وأى لعقولنا أن تتصور له ذلك ؟ .

وحقيق بالمفصمي بعد ذلك أن لا يؤله عقل الإنسان المحلوق وسهواته الجامحه

وثالثها أن كلمة حره لست تعني الحق والخير والجمال إلا بما ينسب إليه من ذلك

فالمحرر من الصدق وذلة ، والتحرر من الكذب فصله .

إذن بس من الخير أن يكون كل فرد حرا مطلقا دون حره قانونه .

وليس من الشر أن تفرض الحرية القانونية على الأفراد .

إن الحرية للأفراد في الأخذ بالحق والخير والجمال .

وإن الحرية للقانون في كبح جماح الشداد من الأفراد .

ورابعها . ليست كل المجتمعات مما يجب أن تسعى عليها حتى الحريات الشادة ، فالمجتمع الإسلامي الذي يخلق حرية الفاحشة إنما سارك العقل والفكر حجزه والمجتمعات السافلة يرفض العقل حريتها .
يرفض وأدها لحرية العقل والدين والخلق .

١٠ - الأمر العاشر . قول المصيمي إن التلقين سلاح لا مثل له من الأسلحة ، وإنه السلاح السري الذي صنع أنجاد وانتصارات الأنبياء والرعماء والدعاة الماكرب
قال أبو عبد الرحمن أما الأنبياء فكاتب براهينهم المعجزات الحسية وضرورات
العقل .

وما سلاح سى قط بالنفس الصال الموروث في مجمه ، وإنما جاء رساله لتعويض
هذا التلقين .

ثم إن الحق والباطل والجهال والغبير والسر كل ذلك لا يصل إلى الناس إلا
بالتلقين .

والعقل والوحدان هما المميز لكل ذلك .

وسرهن إن شاء الله - لا سيما من كتاب أنها العار إن المحدث لك - على أن المصيمي
أعظم أنموذج لمن يأخذ دعواته بلفينا .

وأنه مصاب بعملة غسل الملح المعده من قبل المجتمعات الصهيونية التي تعتبرها
القصيمي تملة وديعة وعقربة فذة .

والمصيمي مها حاول التعميم في مهاجمة الالهة والأديان والأساء والمجتمعات
والرعماء . وإنما يريد بحاده الله وبحاده دين الإسلام وبي الإسلام ومجمع الإسلام ورعماء
الإسلام .

وبحق نقول له ولكل مضلل مكابر :

لا تأخذوا الإسلام أو برفضوه عن تلقين محدونه في عامه المجتمع من الأمين .

وإنما أمامكم الحوار اصحوه مع براهين الإسلام وتفكير علمانه وعماقره

قال أبو عبد الرحمن أما بقية هذا الفصل الذي كتبه المصيمي بعنوان

(كيف رأته كل العقول) فهو حمل من الدعوى والسهوس والمكابرة ، فهو نصف

الكسب السهاونه بالحروب والإرهاب وسكت بالوعد والوعد والحنان والسهوات .

ويصف الله - جل جلاله وتقدست أسماؤه - بما لا أستطيع الاستشهاد به .

ولا مجال لقاش مثل هذا التهوين إلا لو كان ذكر الشبه أو المسوغات التي جعلته
سنتهجن دين الله .

وربما أتخف القارىء بجعل متحذلقه متناقضة غير مفهومة لا بلعة ولا بفكر . خذ
مثال ذلك قوله :
« مهيا تحذب الإنسان عن أفكاره الحرة وعن شعاعته فليست شعاعته وحرياه إلا تعبيراً
عن خصوعه . أه » .

قال أبو عبدالرحمن : أى عقل همجى أو حصارى يفهم هذا الكلام
هب أن فرداً عاش في مجتمع الإسلام وادعى أنه مسلم كأسي لعلاء المعري ثم أعلن
مخديه لفصايا جوهرية من أصول الدين ونال حرية في ذلك .
فكيف يكون إعلانه لحرية الناظر وشعاعته في ذلك تعبيراً عن خصوعه ؟ .
إبه كلام مستغلق .

وربما كان مفهوماً لو قال بعض الحرات احمحاح على الخضوع
ثم يقول : « إن الخضوع أسلوب من أساليب الحرية » .
قال أبو عبدالرحمن . لا أستطيع تصور هذا الكلام إلا بالمقارنة ، فأقول إن الحرر
من الفضيلة خضوع لبرذلة .
وبغير هذا المعنى لا تستطيع فهم هذه الجملة .

ومن الجمل غير المفهومة التي لا تصدر إلا من طرحاء المدارس قوله « إن خضوع
النهر في حرابه صيغه من صنع لحره ، وإن حرابه في حرابه صيغة من صيغ
الخضوع » .

قال أبو عبدالرحمن حفا إن نرد المعصمي وحرره لفكري سائق في مثل هذه
الجمل غير المفهومة . وإليكم تحفة ناسية من جملة :
إنها لقضية مفهومة أو يجب أن تكون مفهومة .
إنها لقضية لا بد أن تظل غير مفهومة

ولا يسعى أن يكون مفهومه مهيا كات مفهومه ووجب أن يكون مفهومة ؟ « أه
فاسألوا الله له الشفاء العاقل ، واحمدوا الله على السلامة .



قوانين وهمية

سؤال حائر لا بأس به في افتقاء البرهان ، لأن الله أمرنا بطلب البرهان ، وكان طلبه فطره في عقولنا التي لا تفتنع بعير العلة الكافيه وصاحب « هذا الكون ما ضميره » شفق تحته حدلا كثيرا ، ولا بأس عليه في أن يكون العالم الشاك ويكون غيره الجاهل المستيقن ولكن المسحيل أن يكون العالم المسيغن ، وصحة الفسمة العقلية أن يوجد المؤمن المستتم أو الملحد المستتمن أو الشاك ، والشاك يعرض ولا يفرض ولا دخل للعلم والجهل بم . ولا بأس بالشك إذا كان وسيله لأنه طريق المعرفة ، فلو لا الشك ما حصل اليقين .. ولكننا مرقب الشاك منذ أول انطلاقة - لا من حيث انه شك ولكن من حيث اختلال منطقته ، فليكن الشك أول انطلاقة في منطق الإنسان ، ولكن حذار من احتلال هذا المنطق ، لأن استحسان الشك التوسلي لا يسوع امتكاس الفهم ونحن لا نحاسب على الشك ، ولكننا نحاسب على ما بعد الشك ، من سوء في الفهم ، ونقص في التصور ، وعجز في الإدراك ، وحيف في الحكم .

ويرى صاحب هذا الكون ما ضميره أن في الإنسان وفي كل شيء قانونين متماصين « قانون العمد على الذات » و « قانون المحضوع للذات » وهو بالقانون الأول مدفوع إلى فهم كل شيء ، وإلى محاولة الانصاف على كل شيء وقد سمي هذا القانون في موضع آخر « الطبيعة المناضلة » .

أما القانون الثاني فيسمى الاستسلام النهائي لما ألقته الذات من المذاهب والعقائد والنقائد ، فلا مربة لدهيك على غيره إلا بالقك له وبحكم علاقه أعصابك به . لأن الناس بالقون مدهتهم أكثر حدلا مما بالقون أوطاهم ويوتهم وأرباءهم ووجوههم وأصدفاهم ، وهذا الإلف سمونه « قانون اللاؤم » وهو من الأمراض السريه إلا أنه مفيد وصر وري مصدر ما هو صد الاحتجاج وسمي هذا الإلف - في موضع آخر - أوهاما يدخل فيها « رهيه المجهول » و « حميات القدر وحجر الدس والمدأ والعرف والسفند » إلح وكل هذه الأوهام المألوفه يسوع للإنسان العجر والملادة ، وبحول بينه وبين تعبير وجوده ووجود ما حوله فالقانون الثاني نواحه الإنسان وجوده بمنطق دلل متوحس

والمطلوب الأول يتمرد الإنسان على إلهه ويكتشف عيوبه ، ويرى من بعيد مرياً بقصده
الذى لم يوجد أو الموحود عند الآخرين والذين يستجبون لهذا القانون ينقلون من طور
من يعيش فقط إلى طور من يرى ويعلم ويحكم ويختار .

وإنما العيب في ضلال الطرق الاستدلالية التي حصل منها فاعى مدهى ثم إلقى
به وقضارى القول أن مرة المذهب - كل مذهب - في برهانه وفلسفه والألف ليس
مره مذهب دون مذهب ، لأن في الناس من يألف الباطل بحسب أنه حق ، كما يألف
الآخرين الحق الذى تذهبوا به ومثل هذا التعميم أيضا لا يمكن أن يكون صحيحا لأنه
يؤدى إلى « اللادريه » وهى شبه فرغت منها الفلسفة يوم كان لفكر البشرى طفلا أما
قانون اللاؤم فمشهود في تكوس لإسنان الطبيعى - في بلاؤمه مع محطه ليعيش - أما تلاؤم
الإنسان مع مدهه فلا قانون به غير ما مله فكره وعقله وحسه ورؤيته المباشرة وليس
يقول إن تلاؤم إنسان مع مدهه معقد بعدد ما هو ضار ولا أنه احتياج بقدر ما هو ضد
الاحتياج ، وإنما يقول . فائدة الإنسان واحتياجه في الأحد بما يسعى

وقانون بمرد السلوك على التصور ، وقانون خضوع السلوك للتصور ، أو ابتثافه من
التصور أو قانون بمرد الفكر على مألوف النفس وقانون خضوع الفكر لمألوف النفس
فالتصحيح للعبارة أول خطوة يجب أن تطلق منها وبعد هذا التصحيح اللفظى هذه
العبارة ، فمنه خطأ معوى فاحش في اعتبار بمرد الداب على مألوفها أو خضوعها له
قانوناً ، لأن القانون يعنى المعيار الصابط للتصرف الذى يلزم عنه سجه ، وبمرد التمرد
والخضوع لا يكون قانوناً للتصرف لأن التمرد والخضوع تصرف في ذاته وإنما القانون
يعنى الأمر الذى يقع به الذات في بمردها وخضوعها ، وطرق القاعه كثيره مختلف فيها
الناس ، وما يقع به الناس سميونه أمراً معمولاً إما أن نسب معمولته برؤيه عمليه مباشرة
أو بحس أو إلهام أو عقلد أو استحكام عادة ، والعاطفه ليست من طرق الافساع . ولكن
اشيء الذى يقع به الإنسان يتحول إلى عاطفه تد ، يقول إن الإنسان يتمرد ويخضع وهو
القوانن التي يؤمن بها فتتحول نتائجها إلى عاطفة في نفسه .

لسا يعتبر التمرد دافعا لفهم الشيء والانتصار عليه وإنما هو شحه للأمر الدافع ، كما
ان فهم كل شيء والانتصار على كل شيء يس بمردا على مألوف الذات ، وإنما هو الناس
يصحح هذا المألوف إما بعمره ، أو تشتهه وما يجار فإن الإنسان سصر على مألوفه أو
مخضع له بدافع قانون تشجته هذا الانتصار أو الخضوع

بد أن قانون الخصوع للذات يعني الاستسلام لمألوفها وهو الذي سميته مذهباً تم
 فرر أنه لا مربة لمذهبك على غيره إلا بإلفاق له ، وبحكم علاقة أعصابك به ، لأن الناس
 بالقول مداهمهم أكثر حدا مما بالقول أوطانهم إلخ . ومثل هذا العمم لا يمكن أن
 يكون صحيحاً لأن الناس جميعاً لا يتلقون مداهمهم بعواطفهم وأعضائهم ولكنهم يتلقونها
 بفكرهم فسحول إلى عواطف وأعصاب وإذن فليست مريه مذهبي على سواء مجرد إلفي له
 وتعلقه بأعصابي وإنما مزييه في مقدار نصيبه من البرهان والحجة ولا يجب مذهبي أن شند
 إلفي له .

ولا مرأ ان في الإنسان عرائر متصادة ، فالإنسان يحب ويكره وفيه بوارع للخير ،
 وبوارع للشر^(١) بيد أن الذي خلق هذا الإنسان وركبه جعل له من عقله وعاطفته ما يحفظ
 به السوارن من هذه البوارع ، فإن أرمى أحد البوارع على حساب الأخر بقي في شفاء
 وقلق .

وإندسا هذه البوارع المتناقضة لا يعني سلبها بأن الإنسان بين قانوني التمرد على
 الذات والخصوع ها ، لأن الذات لفظ لعوى بهم منه الإنسان بكل خصائصه وبوارعه
 وعقله فالتمرد على الذات - على فرض المسلم بصحة هذه العبارة يعني « تمرد
 الذات على ذاتها والخصوع للذات يعني خصوع الذات لذاتها والخصوع حاصل في
 كلا القسمين ، وكذلك التمرد حاصل فيهما والتعبير السليم أن يقال قانون تمرد
 الذات على معتقداتها وقانون خضوع الذات لمعتقداتها .



(١) وقد جعل الله له من العقل ومن توجهات السماء اسمي يوحى بها الله إلى رسله ما يحفظ النوارن بين هذه
 العرائر والبوارع ، وهذا انقوارن داخل في معنى « الوسطية » التي كانت مقياساً لفصيلة عند الفلاسفة ،
 وكان من الأمور المدوحه في دسا ، فطره في مسير سيد قطب - رحمه الله - لقوله تعالى وكذلك جعلناكم
 أمة وسطاً ، ونظرة في تطبيق ابن بيمه هذه الوسطية على المسلمين بين أهل المثلل والحل في كتابه « الجواب
 الصحيح » يتبين لك مدى حرص الإسلام على حفظ التوازن بين نوازع الذات وغرائزها
 وكل نظرف في الاتجاه يعني الحلف على الفطرة ، وقد وجد المؤمنون القاعة السامة بديهم لأنهم اصوا بأن
 الذات بوارعها المتناقضة خلق الله وأن الإسلام توجيه الله الذي خلق هذه الذات ، فمن ملك الخلق ملك
 التوجيه ، لأنه أحق من جانب ، وأعلم من جانب آخر

لاتمرد إلا بمنطق

هذا الكون حقائق موحدة .

وقبل أن يقصها الحس البشري تكون حقيقة مجهولة . وكل مجهول له رهبة ، وبعد اكتشاف الحقيقة المجهولة تصبح هذه الرهبة وهمية .
أو تكون صحيحة ، ولكن الإنسان يغالب هذا الكون بحيله ومواهبه ليعيش ، فإذا عرف السبب زال العجب .

ومهما كان عفوان الإنسان في الكشف والاختراع فإنه محكوم بخصمات القدر ، وهو في الهامة لن يدرأ عن نفسه الموت ، وإن سمي العصبي الرهبة والمختمه أوهاما تسوغ للإنسان العجز والبلادة ، فيواجه وجوده بمطلق ذليل متوحش فإن لنا نظرة فاحصة لا سرف إسراف العصبي في السرد ، ولا توحد توحد من يعادون الفكر الشري ، فنقول :

١ - إن الموهبة البشرية تُكتشف ، أما الخسفة في ذاتها فخلق الله ، والمنطق الباده أن خالق الخسفة أعلم وأقدر وأحكم إلخ من مكتشف الحقيقة والله المثل الأعلى
فمهما كانت ماركنا لخطوة السرد فيجب أن نحترم عمولنا فلا نتمرد بأقوالنا التي لن تضر الله ولن تغير من شأنه الكوني شيئا على خالق الحقيقة
ومهما كانت موهبة هذه الأناسي بمجموعها وإن عمرت عمر إبليس فانها لن تخرج عن صاب السهو والنقص والفصور ، لأن كون الله أقوى وأوسع وأرحب من حد الشر ، والموهبة البشرية حجة فيما أحاطت به خيرا .

أما في النفي المطلق فلا ، لأن الله عيا لا يطلع عليه أحدا ، ولأن الموهبة الشرية سندفون وتلهث وستكشف كل يوم حديثاً ، ولكن لن نزال في طي الحفاء مجهول لأن الإنسان بكل قومه محدود ، ولأن الكون أشمل من الإنسان في محدودته ، والله فوق ذلك لا محدود ، ولا مساء ، ومن الخطأ في الرأي الرعم بأن المحدود يدرك اللامحدود

٢ - وبإكتشاف المجهول تزول الدهشه والرهبة ، ولستنا نحد بأسا في التحرر من

والتسعة في محاربتها ومجهولها ولكن السفة في التمرد على شرع خالق المجهول
الرهب

وفا فان دس الله تحريراً للعقول والقلوب من العلق بحجر أو شجر أو كوكب أو رعد
أو برق .

وما قال دسا قط ارهوا المجهول ، حتى يكون تمرد القصيمي فاتحة حبر لتحريرنا من
الوحسه والمنطق الذليل ، بل إن المسلمين بعطرتهم ، وبقفاء هذا الكون سراً مهباً في
«ولهم لم يعرفوا حقيقه حسا ، ولكنهم مستيقنون بأن الله هو النافع الضار ولا يملك غيره
بها ولا ضرا إلا بأذنه .

وكلما كشف لهم العلم عن حقيقة علمية ازدادوا إيماناً مع إيمانهم ، لأنهم في الأولى آمنوا
بالعيب ، وفي الثانية آمنوا بالحس .

ولم يهل ديساً قط اعملوا عن لمجهول ، بل في ديننا الاستحاثات الشديد على التفكير
في خلق الله وكونه .

فالمسلم إن اشتق من دينه لا يكسل ولا يتدد لأن دينه حركي حاد ، ولا يقابل وجوده
منطق ذليل متوحش ، لأنه لا يخاف إلا الله وخوف الله حقيقة لا بد أن ستشعرها مكشف
لمجهول ومن لم يكتشفه ، والمنطق المستقيم في الحدل أن المؤمن اندي يتيمن وجود الله
وكيانه لا يستطيع أن يحدل في صدق وصحة شرع الله في الجزئيات لأن ثبوت الفرع لارم
من ثبوت الأصل ، فاذا قال القصيمي دينكم يا مسلمون غير صحيح ، لأنه يرهب
المجهول ويواجه الوجود بمنطق دليل متوحش وحب أن يرد إلى النقاش في مسألة وجود الله
وكياله ، لأن المسلم لما آمن بكمال الله لرمه الإيمان - حمله وتفصيلاً - بكل ما صنع بقله عن
الله سبحانه .

فمن قال امعنوا يا مسلمون في الأمور غير لصحيحة من دسكم السي نقابل
الوجود ، بمنطق متوحش ، فواجب على المؤمن أن يفتح صدره ، لأن مسأله تحييص الدين
عبر مسألة التمرد على الدين ،



الشيء لا يصنع نفسه

الاف المعاهد الدينية وغير الدينية كما يقول القصيمي لا تزال (مد آلاف السنين) تردد برهان الألوهية هكذا - العالم متغير ، وكل متغير لا يد أن يكون حادثا ، وكل حادث لا بد أن يكون له محدث ، وهذا المحدث (وهو الله) لا بد أن يكون قديما أه .
قال أبو عبد الرحمن : الحق لا زمان له ، فقد يكون قديما ويكون اكتشافه جديدا ، ولن يضير الحقيقة قدمها ولا قدم معرفة الناس بها .

فإذا كان الرهان صحيحا من الناحية المنطقية فلن يزدده ترديد المعاهد له آلاف السنين إلا فوه . واعجبوا لقول القصيمي بعد ذلك (إنه لو جاء التلقين عكس ذلك لمحدث الاقتناع بنفس القوة) . وعكس ذلك أن يجيء البرهان هكذا .

١ - العالم متغير .

٢ - كل متغير لا بد أن يكون صانعا لنفسه

٣ - وكل صانع لنفسه لا بد أن يستغني عن مصنعه .

٤ - فالعالم إذن لا يمكن أن يكون له خالق .

قال أبو عبد الرحمن إن عكس البرهان هذه الصورة لن يفتح به أي ملحد جاد . لأن هذه مغالطات مفضوحة سبيل - يعني - أن تند عن ذهن القصيمي .

إنا نسق معه على المقدمة الأولى ، فنقول (العالم متغير) ، ونسمد من هذه المقدمة مقدمة أخرى فنقول (كل معر حادث) ولا نقول كما قال (كل متغير لا بد أن يكون صانعا لنفسه) والعارف يسأ أن القصيمي يباغي هراءه معاكسه لفظه ، فإذا قال المؤمنون (كل متغير حادث) قال هو (بل كل متغير صانع لنفسه) إمعانا في المحالفة وحسب

أما المؤمنون فيسمدون برهانهم من الحسب لأهم رأوا كل متغير مصنوعا

قال أبو عبد الرحمن القصيمي معبر (كغيره من البشر) لأنه لم يكن شينا مذكورا ، ثم تخلق من نطفه ، ومصعبه وعلفه ولحمه ، ثم نضج منه الروح ، ثم ولد وشب عن الطوق ، وعلم ما لم يكن يعلم ، وطعن في الكهولة ، وسيموت غدا .

ثم هيب أن المتغير ليس مصنوعا ، فهل القصيمي صانع لنفسه ؟

ثم تأتي المقدمة الثالثة المستمدة من المقدمة الثانية ، فتراه يقول : كل صانع لنفسه لا بد أن يستغنى عن صنعه .

وفي هذا مغالطتان عميوان :

أولاهما : أنا بصدد إثبات (الموجد) وقد وصلنا إليه عن طريق مخلوقاته أى إثبات أن هالك خالفا ، غير مخلوق ، ولسنا بصدد إثبات أن المصنوع يستغنى أولا يستغنى عن صاعه .

فهذا الهذيان استشهاد في غير محل النزاع .

وأحراهما : أنه قال . وكل صانع لنفسه لا بد أن يستغنى عن صنعه .

قال أبو عبد الرحمن هذا خلل في المتطوق ، فكيف يصنع نفسه ثم يستغنى عن نفسه ؟ .

إنه لو لم يصنع نفسه لكان مستغنيا عن نفسه .*

إذن : العالم لا يمكن أن يكون خالقا لنفسه .



دَعْوَى أَنْ الْفِرَاقَ الْعَقْلَى بَاعَثَ لِتَدْوِينِ أَحَدِيثِ الشَّرِيفِ

هذا البحث أصله فصل عقده « عبدالله القصيمي » - أكبر ملحد في شرقنا العربي ص ٤١٧ - ٤٨٠ بكتابه « العالم لس عقلا » في سلسلة رده وكفره بره وببه ودينه وتاريخ أمته - يجهزي إلى مناقشته امتتان من يتحافسون في السر من شباب غير متمكن حسبوا أنه أتى بالحجة التي لا تقهر كما يجهري محاذل طلبه العلم في بلادى ، وأخص منهم خريجي كلية الشريعة ، فقد رأيت همه الناهين منهم لا تمحاور الاحهاد في الاستساط من النصوص لاسحراح الأحكام . وقد حصى عليهم أن الحاجة اليوم ماسة إلى الدفاع عن النصوص أولا . والسور على المطالعة العصرية للافصاح بوجهة النظر الإسلامية ١

يرغم القصيمي . أن الحديث والعمل به حصم سيع للمعرفة الإنسانية والحياه ١ فعقد فصلا عن أمى هريره عن رسول الله ﷺ وهو دعوة سافره إلى الاسلح عن الدين لأنه يستمد من الحديث وتتبع كلامه الذى نره نرا إشائيا لم براع فيه الأرقام وانتمرع وارتباط العاصر رأيته يلتقى جميعه في هذه النقاط :

١ - أن الحديث بدعه حللها العلماء بوفار كالسما . واحسرعوها في ظرف الفتوح العربية وما تلاها من فراغ نفسى وعقلى أنتج الأمور التالية :

أ - رغبة الفاتحين في بناء الدين الجديد .

ب - رغبة أبناء الشعوب المغلوبة في الخطوة لدى العرب الفاتحين .

ج - إعجاب الناس بالخرافة .

٢ - أن الحديث أصبح أكر حرفة شعلت الأمة العربية عن الانطلاق والرهى

٣ - أن الحديث حصم لمعرفة الأساسه . وأنه يعارض ما يهدى إليه

التجربة والعمل .

٤ - أن المؤلفات القديمة عقيمة .

٥ - تحامى المسلمين للفكر والمكرين

٦ - نقد ضوابط المحدثين في مصطلحاتهم .

٧ - إعجابنا بالجاهله الأولى . ودفاعه عن بعانها بالأونان وكفرها بالله الحق .

٨ - الزعم بأن الذين نبوا الصال العربي في فتوحاته هم أبناء الجاهلية .

٩ - الزعم بأن سنة الرسول ﷺ ليست ديناً .

١٠ - استطرادات جانبية .

ويهمي هنا ما فشفه قوله « بعد الفتوح العربية الوسعة اجتمع للناس فراعان : فراع عقلى نفسى يرجع إلى نحلى الناس عن أديابهم ولو من حيث الفكره وفراع وقتى ومن ثار هذين الفراغين هذه الأمور :

١ - رعة لفاتحين رغبة قوية في بقاء الدين الحديده ، وهذا بديهي ، فبعد كل تطور روحي أو فكري أو اجتماعي ، تحيى النفوس حماساً لتلك الرغبة .

٢ - رعة أبناء الشعوب المغلوبة في الحظوة لدى العرب الفاتحين .

٣ - إعجاب الناس بالأبطال الخرافة إضافة إلى ما في طبيعه البشر من رعة في التصديق بما يخرق الفوائن الكونية بوسيلة غيبية .

٤ - أن المحدث أصح في تلك الفترة الحياشة أعظم حرفة دينية (ص ٤١٧ - ٤١٨

باختصار) .

وفي هذا الكلام مغالطات كثيرة :

أولها أن فراع العقلى والنفسى لأنف الذكر ليس عاماً لكل الناس فالعرب ففاتحون ففحيش نفوسهم حماساً وبحوه وعصبة للدين والعقيدة ، وهذا هو الذى دفعهم إلى الفسوح الوسعة ولا يصح القول بأنهم بعد الفتح كانوا فارعين عقلياً ونفسياً لأن هذا خلاف هيس الأوبوه وحلاف التحرب فالأولى والى فالحرب أن لا انتصار لمبدأ برى أنصاره حماس ، وأن انتحس لمبدأ لا يكون فارعاً عقلياً ، وإن فالفراع النفسى والعقلى غير عام للعالمين والمغلوبين .

وثانها أن الفرع نفسى والعقلى غير عام للمعروفين نصاً ، لأن كثر لمولى متحمسون للدين ، ففحصون له غير كاتديه .

وبالنها لو فرصاً فرصاً بعيداً أن المغلوبين كلهم فارعون فراعاً يرجع إلى ففليهم عن أديابهم السامه ، فهل برى المحدث لأنهم رووه في فراع ؟ إن هذا منطق معكوس وإن منطق الصحيح أن تصدى أو يكذب برهان ، أما ففرد الفرع نفسى برهان .

ورابعها - لو فرصاً فرصاً أقرب من لفرص لسابق أن الفرغ يحدث لنا كعه عن

حدث . لأن ما يكون في الفراع عادة إعا هو من الفصول والتسلي ثم يحرب

بحال أن نرفعه في الاستدلال إلى مصف الرهان وإنما نعبره من المحتملات ، وكل حق يرد عليه احتمال ، والعبارة بما يتأيد به احتمال دون آخر ، فنرى - مثلاً - في حال الحديث أهو من الفصول أم من الحق ؟ ويري حال الراوي : أهو ممن يكند للدين الجديد ، أو ممن يتلهم بالفصول في فراغه ، أم لا ؟

فصح أن الفراغ لا يكون حجة إلا بمقدار ما سأيده من الأمارات وقرائن الأحوال وحامسها أن الفراغ الوقتي أيضاً غير عام ، لأن ما دفع العرب إلى الفصح إنما هو أملاء نفوسهم وعقولهم بتعديتهم ، فلا يصح القول بأنهم بعد الفصح كانوا فارغين وفيها فاتحها للرواية وإنما يقول : إهم لما لمسوا الضرورة إلى تدوين كلام سيهم تفرغ منهم ناس لهذا الغرض ، أما جمهورهم فلم يكن لديهم فراغ وقى ألتته ، فمن لم يكن منهم عالماً أو معلماً تحده مرابطاً على الحدود والتعور ، والحفيضة التاريخية إهم كانوا أسوداً في النهار رهباناً بالليل ، ما انعقد تاج عزنا إلا على رؤوسهم .

وسادسها أن ظرف الفراغ الذي أشار إليه الفصمى بقسميه يعنى أحد أمور ثلاثة لا رابع لها البتة :

أ - فاما أن لا يكون للرسول ﷺ قول محفوظ فاستعملوا الفراغ في التزوير والوضع ، وعلى هذا المعنى يكون الفصية مجرد دعوى لا برهان ويلزم على القول بأن الرسول ﷺ لم تحفظ له كلمة مستحيلات عقلية وشرعية .

ب - أن يكون للرسول ﷺ قول محفوظ نفعوا لتدوينة ، وعلى هذا المعنى فلا يصير الحق أن يتفرغ له ذروه .

ج - أن يكون للرسول ﷺ قول محفوظ ولكن الفراغ يسر للناس التريد بالروير والوضع ، وعلى هذا المعنى فلا سمعنا علمنا بأثر الفراغ السيء على أن هذا الحديث صحيح السون عن الرسول ﷺ وأن ذلك مرور عليه ، لأن هذا التعمير طرفاً غير مجرد العلم بأثر الفراغ .

عنه ما في الأمر أن نحتمل أن في الحديث صدفاً وكذا لعامل الفراغ وهو أحد عوامل كبره ، ولا حديد في هذا الاحتمال فلولا قوته ما هرع المسلمون إلى وضع مصطلح الحديث الذي صبغوه بقواعد فكرية عبيدة .

وفصارى القول أن الفراغ ووجود القول المحفوظ الذي يعتقدون وجود انشاعه صدان لا مجتمعان ، فان كان هناك قول ولكنه لم يحفظ لاحتلاطه بعيره فعدده ومحصنه يساق

الفراغ بل نقول إن بمرغ مختصين من حفظة السنة أمر حتمى فى ذلك الظرف
وسايعها أن رعة أساء الشعوب المصوحة فى الخطوة لدى العرب الفاتحين يمتثل ثلاثة
أمور

أولها أن لا يكونوا صادقين فى روايتهم التى طلبوا بها الخطوة ورعم أن هذا الاحتمال فى
عمومه باطل تاريخيا بالنسبة للمؤمنين عند الأمة بيد أنها بقبله كدعوى وكأحد مكملات
القسمة العقلية .

وثانيها - أن يكونوا صادقين مخلصين فلا يصير الحق أن نجىء على سسل لعربه وطلب
الخطوة ويدرم على هذا المذهب أن يكون لمولى الدس احتلوا مكانه مرموفة من حفظة السنة
ومعها صادقين فى خدمة الشريعة ولكنهم ما فعلوا ذلك لوجه الله !!

ونشى على هذا اللزوم المدهى أمرين :

أ - سوء الظن هؤلاء الأئمة عموما لا يبرهان قائم وإنما مجرد احتمال أنهم أحلصوا
للرب الفاتحين ولم يخلصوا لله وشواهد التاريخ تكذب ذلك ، ولكن هذا لا يصير
موضوعنا .

ب - وهو أنهم كانوا صادقين فيما رواه فلما منهم صدقهم ، وليس علمنا أن سس
عن مقصودهم بالحق الذى أدوه ورعوه .

ثالث - أن يكون منهم اصادق فى روايته وأن يكون منهم الكاذب ، وكدهم بطلب
الخطوة ، وعلى هذا يقول بيس طلب الخطوة هو ميراث صدق الحديث وكده إنما المراد
بمضمون أن الروى صادق أو كاذب فهب أن لمولى تكذبوا فى الحديث لأجل الترف إلى
العرب بالرواية ، فعامة ما يسفاد من هذه الدعوى لو صحت بيان أمرين :

أ - سس إحدى العوامل لدافعه بى لكذب ولهم فى عند الحديث أن تتحقق أن هذا
لروى كذب . أما لما كذب فلا ورن له فى البحث العلمى إلا أن يكون من باب الترف
العلمى وجر ذبول المباحث .

ب - سأكد على أن طلب الخطوة من لاحتلاف لتي بدفع بى لكذب وما أقول
لا يخلو حتى من لاحتلاف ، فليسمع هذا لاحتلاف فى السعد . أما أن بدفع كل من يرويه
لمولى لاحتلاف أنهم كذبوا فه طلبا بالخطوة فمعالظه مطمئه مكسوفه بل سطر فى كل أمر

لمرى مدى قوة هذا الاحتمال فيه . فاذا رأينا لهذا الاحتمال أثرا نظريا مرة تامة هل طلبوا
المحظوة بروايه صادقة أم كاديه ؟ فان طلبوها بروايه صادقه لم نصرها أن تكون على سبيل
المحظوة والقريبى .

ونامنها أن الإعجاب بالأبطال الخرافيه ليس عاما لكل الناس ومن ناحية ثانية
فليس نتجه حتمية أو اختياريه للفنوح الإسلاميه ومن ناحية ثالثة فلس الإعجاب
بالخرافه والأساطير من نمرات التحديث لأن فى الحديث شريعا وتصورا ودينا وليس
كل غيبى خرافة وليس كل الحديث من الغيبيات الـ .

ومن ناحية رابعه فان طاهره الإعجاب بالخرافه لا دلالة فيها إلا أن الناس فى
العالم سريعون إلى التصديق بالخرافة فكان ماذا ؟

ليس من الضروري بل ليس من الحائر أن يصدق بالخرافة لأن الناس صدقوا بها ،
إن على الفصمى أن سره على أن هذا خرافة فاذا صح برهانه فما عيبه أن يصدق بها ولو
صدق بها كل الناس .

والقاعدان المطلقان النار أحب أن تتحدهما كل أنواع الفصمى هما .

١ - أن وجود حديث خرافى لا يعنى أن كل حديث خرافى ، لأن فى الرواية حقا
وباطلا ، والفيصل فى ذلك أسس النقد السلطنة .

٢ أن الناس لو صح أنهم يصدقون بالخرافه لسوا حجة علينا فى الأخذ بها
ولم يأخذ بهد احد من بعد الحديث أنهم أن اعرف أن هذا خرافة ، اما نعمم الحكم
فباطل لأن ثوبه ليس على ربه واحده ، فمه ما الاحتمال فى صدقه أقرب . ومنه العكس
ومنه بين بين ، ومنه ما لااحتمال فيه التته .

وباسعها . به لا يصدر مسر وعنه التحديث أن تكون اعظم حرفة . ومن ناحية ثالثة
أنه من الطبعى أن تكون اعظم حرفة . لأنه لم يدور بعد ، وصروره بدونه وقتة ،
وما كان دينا فالاهتمام به لا بد أن يكون أكبر . ومن ناحية ثالثة فلم يصدق الحديث المسلميين
عن سقى علمى بلعوا فيه سارا . والتاريخ شهد أن انطلاقتهم ندا بالإسلام ، ومن ناحية
رابعه فلس من هدى الإسلام أن يفرغ اناس للعلم المسرعى ونسوا الدنيا نفونها
وحفظونها ، بل كان فرصا كفاتيا اذا قام به بعض سقط عن الناهن .

ومن ناحية خامسة ، فالإسلام ليس ميباً لمن يدرسه ويعدّه بأن يكون طبيباً أو طياراً أو
قنّاناً ، وغير مانعة شعائره من ذلك أيضاً .

ولأوضح هذه الناحية نفدس حلي ، وهو أن الطب ضروره بلا مرء ، ولكن المصى
حياته في طسه لا يكون عالماً درياً ، بيد أنه مع هذا لا يجوز أن يهمل ، لناس الطب
وهكذا نقول عن الحديث وعن كل علوم الشريعة .

ونقول إلى هذا : إن مبدأ الإسلام أن يتورع الناس في اختصاصات الحياة ، هوفر
ثلاثة أطباء في البلد ساوى هوفر ثلاثة فههاء أو ثلاثة محدثن لأن حاجة الأمة ماسة لهؤلاء
وأولئك



جوامع الشبه حول حجية السنة مع الرد على القرآنيين

قال أبو عبد الرحمن :

الشبه المثارة حول ثبوت السنة وحجيتها مبوبة في الفقرات التالية :
أ - رد الخبر عن رسول الله ﷺ جملة واحده ومختلف وجهة أهل هذا المذهب في اعتساف هذا المتنوى :

١ - قطائفة من غلاة الروافض سكر سوه محمد ﷺ ويرى أن السوه لعلي ، فرد أحاديث الرسول ﷺ هذه الخشبة ، ذكر ذلك السيوطي في مفتاح الحجة .

٢ - اقرآنيون القائلون حسنا الفراء لم يغادر كبره ولا صغيرة . قال تعالى « ما فرطنا في انكساب من شيء » والرسول ﷺ إن هو إلا مبلع ولا يكلمون إلا عن محمد الإنسان وهؤلاء نصيفون إلى الفراء « السنة العملية المنوارة » إذا طولبوا بحمل هبات الصلاة والصيام والحج ومقادير الركاة منصوص الفراء ، وسندلون بأن النبي ﷺ لم يأمر بكتابه السنة وهي عنها باخره وهي عمر وعمره من الصحابة عن كتابها وأمروا بالإفلال في الرواية ، وهذا ما أعلنه الدكتور « يوفيق صدقي » في كلمه له بعنوان « الإسلام هو الفراء » يقولون ، بل ورد عن النبي ﷺ ما يدل على عدم حججه السنة كحديث : « ما أتاك يخالف القرآن فليس مني » .

٣ - عامه الهذامن من مسرفين ومتفريحين ، وهؤلاء لا يسكرون حجه السنة كمصدر بيد أن لدس والوضع كبر في السنة وانتس الصحيح بالمكذوب بحسب لم يميز الا ان ما نصح أن الرسول ﷺ قاله ، وسندون بأن السنة لم تدور في عهده ﷺ وإنما دوت بعد وفاته كذا سنة المده التي بعد بها حفظ صحيح السنة بما من اللس والحلظ ، بل إن الكذب على النبي ﷺ حدث في حياته وهذه الأحاديث المحفوظه سببها سطور المسلمين وما استجد في حياتهم من حصومات سياسية وطائفة حريه ودسه وما لسن ماينصوص من الإسرائيليات وقد اسهر بالندس أنهم من المحدثين . بل صرح غير واحد منهم أن الكذب اكبر ما يكون في الصالحين ، بل أكرهه الأحاديث إنما رويت عن

السبي رضي الله عنه بالمعنى وإنما تتضح لصواب بذكر اللفظ . ولذا فأئمة اسحو لا يحتجون بالحدث في اللغة .

وقد ذكر الدكتور « مصطفى الساعى » - رحمه الله - أن إسماعيل أدهم أحد الملاحدة في مصر نشر رسالة عن تاريخ لسنة عام ١٣٥٣هـ أُعلن فيها أن هذه الثروة الغالية من الحديث الموجود بين أندلس والى تضمنتها كتب الصحاح لست ثابته لأصول والدعائم بل هي مشكوك فيها وغلب عليها صفة الوضع ^(١) .

ب - جمهور المنسككن ينسركون في عهد معاير العلماء في التصحيح والترحيح في الرواية ولا يسلمون بصحة ما اتفق على صحته فيصدقون أحاديث بعينها هي مثلاً موضوع الفصول والسلم عند السلف إما بمعابر برعمونها جديدة أو بمعابر رعمو، أن السالفين جاروا في إلعانها وعدم اعتبارها ، وربما لزم من حيفهم في القصد إنكار لسه جملة ولكني لم أذكرهم في الفقرة (أ) لأن لازم اندهب ليس يذهب كما يقولون وعمدة هؤلاء ما بلى :

١ - أن لأحداث إنما روت عن الأحاد وهي غير قطعه بل ظنية فيها احتمال الخطأ ولسان وأن أخبار الأحاد لا يصل في الأصول والعقائد باجماع فلتكر عبر مقبولة في الفقهيات ثم يروون آثارا في عدم الاعتداد بخبر الواحد

٢ - لا معنى لفوهم هذا صحيح لأنه رواه فلان النقه عن فلان النقه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن القادس عندهم مماس « بالستيمتر ، » لعداة الراوى وحفظه ، بل إن الناس لا يجدعون بعضهم في أمور الدنيا فلماذا يتحدعون في أمور الدين ؟ وحيث أنه نس عندهم مماس بالستيمتر احتفلوا الحلاف الشديد في مخرج شخص وتعديله !

٣ - لا يقبل الحديث إذا لم يرو باللفظ .

٤ - ويذكر الدكتور أحمد أمين - عفا الله عنه - أن علماء الحديث لم يقدروا المتش فقل أن يظهر بعد من ناحيه أن ما نسب إلى السبي رضي الله عنه لا يفتق والظروف تتى فيلب فيه ، وأن الحوادث بتاريخه النابته سافسه ، أو أن عبارة الحديث نوع من السعير انفسى يخالف لمأبوف في عصر السبي رضي الله عنه أو أن الحديث أسسه في شروطه وبيوده يمتون انقه وهكد ١هـ ^(٢) وهؤلاء يردون الأحاديث بعقولهم ، وسهم من يقول ما جاء من

١ - لسنة ومكانتها في التشر يع للدكتور مصطفى الساعى ص ١٦٢ عن مفصاح الجبه ص ٢

(٢) فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين - رحمه الله - ص ١٧ ويجد مثل هذه الاشتراطات في كتاب المهدي وانهودية له أيضا

الآثار والأحاديث فلا عن التوراة والإصحاح لا نجد فيها الآن دليل على كذب تلك الأحاديث .

٥ - جعل الصحابة فوق مستوى النقد غير صحيح . ولذا نقروا عدداً من الصحابة ويدخل ضمنهم من يرد حبر الصحابة بعد الفسب الكسري ومنهم من يرد حبر طائفة الصحابة بحكم مذهب دسمة معينة ، ولذا سجن عبدالحسين شرف الدين ومحمود أبو رنة كتابيها بكل إقدام في الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه . وشكك الأخير في صحة إسلام الصحابي عبدالله بن سلام - رضي الله عنه .

٦ - عدم التسليم بصحة ما أجمعوا على صحته من الكتب كاسخاري فإنه مات قبل أن يبيض كتابه ، فليس كل ما فيه صحيح .

٧ - والرهري واس حريح فيها مقال . والإمام مالك نقده اس معس ، وهكذا شأن كثير أجمع على إمامتهم ووثيقهم وهم غير موثوقين .

قال أبو عبد الرحمن هذا غاية ما حصرنا من شبههم ، وهما يلي مذكرها بالتفصيل ، ثم ناقشنا هادوين إصاح الحق وإزالة اللبس ، ومن الله ستمد العون ونستلهم الرشيد



منكرو الأخبار

قال « ابن حزم » :

ولو أن امرءاً قال لا تأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافراً باجماع الأمة ، ولكن لا يلزمه إلا ركعه ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل وأخرى عند الفجر لأن ذلك هو أقل ما يقع عليه اسم صلاة ولا حد للأكثر في ذلك ، ومثله هذا كافر مشرك حلال الدم والمال ، وإنما ذهب إلى هذا بعض عمالقة الرافضة ممن قد اجتمعت الأمة على كفرهم (٣) .
قال أبو عبد الرحمن .

لسواهم الرافضة وحدهم الذين ذهبوا هذا المذهب ، وإنما هو مذهب من لا يقر بسوء محمد ﷺ ولكن يقول ما هو إلا مبلغ فلا يلزمنا سبه وربما استندوا بأخبار منها النهي عن كتابه الحديث ، وإنما أناس يقولون اتسبوا الصحيح من أقوال الرسول ﷺ بالمكذوب عليه فلم يبق إلا القرآن ، والخواارج وهم طائفة مسدعة قد نادوا ولكن نصبت بدعيتهم يستمد منها الهدامون ما يروفهم كعفتي الظافة لا بصوبون أقطارهم إلا على الأذى ردوا أحكاماً من السنة وقالوا لا يصلها لأنها ليست في القرآن كمناله الرحم ، ويقولون إن الصلاة سب فقط ، فاما علاء الرافضة الذين سوا رد الأخبار على إنكار سوء محمد ﷺ فلا يحوز في سآهم لأنه بسند موضوعا وليس في صميمه وهو يجب قد مررت فأنذره ، وإنما حدثنا مع مسي السوء إلا أنهم لا يقولون بحججه السنة للسهب الساب الاكفاء بالقرآن بدليل القرآن .

وحجتهم ان الله سبحانه قال في القرآن « ورتلنا عليك الكتاب سبحانا لكل شيء »
الحج ٨٩ وقال تعالى « ما فرط في الكتاب من شيء » الأنعام ٢٨ مخصوص القرآن
وأما بالتشريع لا يلزمنا غيرها (٤)

(٣) أحكام أصول الأحكام لابن حزم م ١ ج ٢ ص ٢٠٠ نظم الإمام

(٤) السنة للبيهقي ص ١٥٦ وما بعدها عن محمد المنار ، ونظر الامام السبعي ٤ ج ٧ ص ٢٧١ وما عده ، ولم يذكر الامام الشافعي رحمه الله اسم هذه الطائفة التي تقول حسبنا القرآن ولكن رجع الشيخ الخصري في كتابه تاريخ التشريع الاسلامي ص ١١٧ منهم من المعرلة وهو ذلك الدكتور السبعي ص ١٦٠ وايداه بأن النظام ينكر السنة المتواترة

حجية السنة بدليل القرآن والسنة

قال أبو عبد الرحمن :

ومن ذاكرون الأدلة القطعية من دلالات السمع والنظر ثم عاطفون عليها بفساد احتجاجهم وأنه لا متعلق لهم ألبتة بما ذكروه أنفا وبالله نتأيد :

١ - وحب طاعة الرسول ﷺ ، والأدلة لا تحصى كثرة من نصوص الوحيين وإنما نكتفى باليسر منها وهو ما كان مستطوعا في الأمر بالطاعة والمجدير من عدم الامثال . وأدلتنا لا رمة لهم لأنها من القرآن وهم لا يحتجون بغيره ، ومن السنة إدهم لا يشكون في صدق الرسول ﷺ ولم يشككوا في ثبوت سنة وإنما كانوا يقولون بعدم حجتها وإن ثبت بدليل القرآن نفسه ، والدليل على وجوب طاعته ﷺ قوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم قل أطعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين » . آل عمران ٣١ - ٣٢ ..

وقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » النساء ٥٩ ، وقال تعالى « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأحذروا » المائدة ٩٢ . وقال تعالى « فليحذر الذين يخافون عن أمره أن تنصبهم فيه » النور ٦٣ . وقال تعالى « من طمع الرسول فقد اطاع الله » النساء ٨٠ ، وقال « وما أمركم الرسول فحذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الحشر ٧ ، وقال « وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحموا » آل عمران ١٣٢ . وقال تعالى « قل أطعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما على الله ما حمل وعذبتكم ما حملتم وإن تطيعوه يسهوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين » النور ٥٤

وقال تعالى « وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا هم عرضوا » النور ٤٨ . وقال تعالى « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه » النور ٦٢ . وقال تعالى « الذين سمعوا الرسول السبي الأمي الذي يحذونه مكنونا عندهم في التوراه والإنجيل بأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر » الأعراف ١٥٧ ، وقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا استنصوا الله ورسوله إذا دعاكم لما يحكمكم » الأنفال ٢٤ . وقال تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع »

الساء ٦٤ . وقال تعالى « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قصى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد صلب صلاباً ميبها » الاحزاب ٣٦ . فكل هذه المصوص قطعته على وحبوب طاعة لرسول ﷺ وصلاح عاصبه الصلال المين ولكن أولئك الفرابين لا يجدون مؤونه في تحريف دلالاتها فيقولون أمراً بطاعته في ما جاء به من كتاب وهو القرآن أو أنه ﷺ كقائه أو أمير بحب طاعته في حياته على قدر مسؤوليته في الأمة

قال أبو عبد الرحمن :

وهذا مردود بأن طاعة الرسول ﷺ وحبب على الإطلاق والعموم كقوله تعالى « وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا »

قال ابن كثير .

أي مهما أمركم به فافعلوه ومهما نهاكم عنه فانتهوا ، وكقوله « وما أرسنا من رسول إلا لطاع » فالوصف للمرسالة لا للإمارة ولا للقنادة .

وبقول إن الرسول ﷺ واحبه طاعه مطلقاً فأى دليل قندوا هذا الاطلاق ، بل أن هو الدليل من النص انقاطع على عدم وحبوب طاعه في سرعه الرائد على القرآن ، لأهم ناهون ، واندليل على السابق ، ولأن الأصل طاعه الرسول ﷺ وما برل عليه الوحي عينا بل بطاع فيما يأتي به الوحي . فأما مسأله اجتهاد الرسول ﷺ فيما ليس فيه وحي فهي مسأله محصوره تكلم عنها الأصوليون وبحس مستسوها بما ذكره لاحقاً قال ابن كثير في أنه « من بطع الرسول فقد اطاع الله » . بحس تعالى عن عبده ورسوله محمد ﷺ بأن من أطاعه فقد اطاع الله ومن عصاه فقد عصى الله ، وما ذاك إلا لأنه ما ينطق عن اهوى إن هو إلا وحي يوحى

قال أبو عبد الرحمن :

ومما شئت به وحبوب طاعه الرسول ﷺ في أقوله وافعله وقريرانه ما سحفه من كون سبه الرسول ﷺ وحباً ، وأيضاً لو كان المراد بطاعه ﷺ ما كان في لقران لكان في قوله تعالى « اطعوا الله » كقائه . وبكده عطف بطاعه الرسول ﷺ على أن للرسول طاعه خاصه ، ودين في سبه الرئده على القران (٥) وقوله تعالى « الذين يسعون

الرسول النبي الأمي الذي بجدوته مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل بأمرهم المعروف وسهاتهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث « فيه اللفظ عام فهو شامل لما يحله ويحرمه مما صدره المرأ أو مصدره وحى بوحيه الله إليه (٦) . وفي قوله تعالى

« إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذوه » فإن من القيم فإذا جعل من لوازم الإيمان أنهم لا يذهبون مذهباً إذا كانوا معه إلا باستئذانه فأولى أن يكون من لوازمه أن لا يذهبوا إلى فون ولا مذهب علمي إلا بعد استئذانه وإذنه عرف بدلاله ما جاء به على أنه أدن فيه (٧) . وقال الفاضل عياض وأما وجوب طاعته فإذا وحب الإيمان به وبصديقه فيما جاء به وجبت طاعته لأن ذلك مما أتى به (٨) .

وقال أبو محمد :

الأخبار عن رسول الله ﷺ هي أحد الأصول الثلاثة التي أُلِّمنا طاعتها في إلامه الجامعة لجميع السرائع أولها عن آخرها وهي قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطعوا الله » فهذا أصل وهو المرأ ، ثم قال « وأطيعوا الرسول » فهذا ثان وهو الخبر عن رسول الله ﷺ ثم قال تعالى « وأولى الأمر منكم » فهذا ثالث وهو الإجماع (٩)

قال أبو عبد الرحمن :

لسنا بصدد تحقيق من هم أولى الأمر وإنما الشاهد في الأصل الثاني .

وقال أبو محمد قال تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو تصيبهم عذاب أليم » . ومن جاءه خبر عن رسول الله ﷺ بمرأه صحیح وأن المحدث يقوم بملة أو قد صحیح مثل الخبر في مكان أحر من برك ملة في هذا المكان لفاس أو لفرول فلاز وفلاز فقد حالف أمر الله وأمر رسوله واستنحق المسد وابتعداب الأليم

(٦) السنة للسياغ ص ٦٣

(٧) إعلام الموقعين ج ١ ص ٥١ - ٥٢

(٨) الشفاء للفاضل عياض ج ٢ ص ٤

(٩) الأحكام ج ١ ص ٨٧

قال أبو محمد أما القصة فقد عجلت له ولا فتنة أعظم من تناديه على ما هو فيه وارتطامه في هذه العظمة أعظم فتنة ووالله ليصحح القسم الآخر إن لم يتدارك نفسه بالتوبة والإفلاع والطاعة لما أتاه عن نبيه ﷺ ورفض قبول قول من دونه كأنما من كان وبالله تعالى التوفيق (١٠).

قال أبو عبد الرحمن :

وأحر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين .



فهرسُ الموضوعات

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٩	الاسفتاح ..
١١	الاهداء ..
١٣	المقدمة ..
١٥	المخطوط الرئيسي لنظريه المعرفة
٢٧	معرفةنا انعكاس لا رمز ..
٢٣	مصادر المعرفة البشرية ..
٣٥	تفكيرنا لم يتطور لكنه استراح ..
٣٧	طاهرية سارتر ..
٣٩	نقد العليه عند العرب والأوروبيين ..
٤٣	الاستغراء التلخيصي ..
٤٥	المنطق ثابت لا يتغير ..
٤٧	الفكر المعزلى ..
٦١	فصنى مع ديكارت وفضية الشك الديكارتي ..
٧١	الشك الديكارتي ..
٨٧	العقل الحدس ..
٩٥	العقل المحلوق ..
٩٩	البراهين الافناعية ..
١٠٥	برهانان نفسان ..
١٠٧	البرهان الأنطولوجى الوجودى ..
١٢٣	البرهان العطرى ..
١٤٩	النسبه ومعنى المسلم ..

رقم الصفحة	اسم الموضوع
١٥٣	برهان العميدة برهان التشريع
١٥٥	طبعة التفكير العربي المسلم ..
١٥٧	دور العقل في بلمى النصوص ..
١٦٣	الخليفة الشرعية ..
١٦٩	كيف نصوغ البرهان ؟
١٧٣	قل هاتوا برهانكم ..
١٧٧	مآذج لتنهج ابن حزم في الجدل ..
١٨٧	ملاحح الطائفة المصورة ..
١٩٣	بعبير الرؤيا وأحكامها ..
١٩٧	نقل المستور ..
١٩٩	حماية الإعدام في المفصاح
٢٠٩	في أحصان الميافيزيا الشيعية ..
٢١٣	عزو انقضاء والتفسير العلمى للنصوص
٢٢٥	كلام الله لا يفسر بالكهانة
٢٣٥	سيطرة الإسلام على الحكم ..
٢٣٩	انفصل حيث مزه الله
٢٤٣	المعجزة بين هيوم وانعام ..
٢٥١	صحي ووبدا ايتها الكافرة
٢٥٥	فلسفه امساراه
٢٥٧	لا ورن معجزة
٢٦٣	فلسفة (مل) في الحرية
٢٧١	الحرية مسكبه الوجود وفتنه بعضر
٢٧٥	معادلات الحرية
٢٧٧	عند الله ..

رقم الصفحة	اسم الموضوع
٢٧٩	حرية الارادة
٢٨٣	مع العصيمي
٢٨٥	توطئة
٢٨٩	رسالة إلى عبدالله القصيمي
٣٠١	كف بأنه كل العمول ؟
٣١٧	فواين وهمية
٣٢١	لا تمرد إلا ببطى
٣٢٣	الشيء لا يصنع نفسه
٣٢٥	دعوى أن الفراغ العفلى باعث لندوس الحدث الشريف
٣٣١	حوامع السنة حول حجة السنة مع الرد على الفريبيين
٣٣٥	مسكرو الأخبار
٣٣٧	حجة السنة بدليل القران والسنة



إصدارات تهامة للنشر والمكتبات

سلسلة : الكتاب العربي السعودي

صدر منها :

- الجبل الذي صار سهلاً (مقد)
 - من ذكريات مسافر
 - عهد الضبا في الياض (مصة مترجمة)
 - اسمه قصة (مقد)
 - قراءة جديدة لسياسة محمد علي باشا (مقد)
 - الظمأ (مجموعة قصصية)
 - الدوامه (مصة طويلة)
 - عدأ أسى (مصة طويلة) (مقد)
 - موضوعات اقتصادية معاصرة
 - أرمه الطاقة إسي أين؟
 - عوثر به إسلامية
 - إلى أسى شرير
 - رفات عقل
 - شرح قصده الرده
 - عوطف إسابه (ديوان شعر) (مقد)
 - دار بيع عمارة المسجد الحرام (مقد)
 - وفهه
 - حاسي كدرحان (مجموعة قصصية) (مقد)
 - أفكار بلا زمر
 - كتاب في علم إدارة الأفراد (الطبعة الثانية)
 - الإبحار في ليل الشجن (ديوان شعر)
 - طه حسن والشيحان
 - التسمية وحها لوجه
 - احضارة محمد (مقد)
 - عبر الذكريات (ديوان شعر)
 - حظة ضعف (مصة طويلة)
 - الرحوة عماد الخلق الفاضل
 - نمرات قم
 - نافع التبع (مجموعة قصصية مترجمة)
 - أعلام الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة (مترجمة)
 - السجم الفريد (مجموعة قصصية مترجمة)
 - مكائث محمدى
 - قس وقلت
- الأستاذ أحمد قنديل
 - الأستاذ محمد عمر توفيق
 - الأستاذ عمر بر صباه
 - الدكتور محمود محمد سفر
 - الدكتور سليمان بن محمد العناب
 - الأستاذ عبدالله عبدالرحمن جعفري
 - الدكتور عصام حوير
 - الدكتورة أمل محمد شطا
 - الدكتور علي بن طلال الجوي
 - الدكتور عبدالعزير حسن الصويغ
 - الأستاذ أحمد محمد حان
 - الأستاذ حمزه شحاته
 - الأستاذ حمزة شحاته
 - الدكتور محمود حسن ربي
 - الدكتوره مريم البغدادي
 - الشيخ حسن عبدالله تاملامة
 - الدكتور عبدالله حسن تاملامة
 - الأستاذ أحمد السباعي
 - الأستاذ عبدالله الحصين
 - الأستاذ عيد انوهاب عبد الواسع
 - الأستاذ محمد المهدي العيسى
 - الأستاذ محمد عمر توفيق
 - الدكتور غازي عبدالرحمن العيسى
 - الدكتور محمود محمد سفر
 - الأستاذ طاهر وعشري
 - الأستاذ فؤاد بن و مكي
 - الأستاذ حمزه شحاته
 - الأستاذ محمد حسن و مكي
 - الأستاذ حمزة موفري
 - الأستاذ محمد علي مقريبي
 - الأستاذ عمر بر صباه
 - الأستاذ أحمد محمد حان
 - الأستاذ أحمد السباعي

- بصير
- بيت الأرض
- السعد وعند (مترجمة)
- الأستاذ عبد الله عبد الرحمن حمري
- لدكتور فاته أمين شاكر
- لدكتور عصام حوقر
- الأستاذ عمر يز صياء
- الأستاذ غازي عبد الرحمن العنصبي
- الأستاذ أحمد قنديل
- الأستاذ أحمد السباعي
- لدكتور إبراهيم عباس نتو
- الأستاذ سعد اليوردي
- لأستاذ عبد الله بوقس
- الأستاذ أحمد قنديل
- لأستاذ أمين مدي
- لأستاذ عبد الله بن حميس
- الشيخ حسن عبد الله بسلامة
- الأستاذ حسن بن عبد الله آل الشيخ
- لدكتور عصام شوهر
- الأستاذ عبد الله عبد الوهاب العباسي
- لأستاذ عمر يز صياء
- الشيخ عبد الله عبد الله حياط
- الدكتور غازي عبد الرحمن العنصبي
- الأستاذ أحمد عبد العزيز عطار
- الأستاذ محمد علي مرعي
- الأستاذ عبد العزيز الرفاعي
- الأستاذ حسي عبد الله مراح
- الأستاذ محمد حسين ريدان
- الأستاذ حامد حسن مطاوع
- الأستاذ محمود عارف
- لدكتور فؤاد عبد السلام المدرسي
- لأستاذ بدر أحمد كرم
- لدكتور محمود محمد سفر
- الشيخ سعيد عبدالمعز بن الجندون
- الأستاذ طاهر ومحمدي
- الأستاذ حسن عبد الله مراح
- الأستاذ عمر عبد الجبار
- الشيخ أبو تراب الطاهري
- الشيخ أبو تراب الطاهري
- الأستاذ عبد الله عبد الوهاب العباسي
- الأستاذ عبد الله عبد الرحمن حياط
- الدكتور وهب أحمد السباعي
- قصص من سومرست موم (مجموعة قصصية مترجمة)
- عن هذا وذاك (الطبعة الثانية)
- الأصداف (ديوان شعر)
- الأمثال الشعبية في مدن الحجاز (نقد)
- أفكار ترويه
- فلسفة الخبايا
- حد عسي بحيا (مجموعة قصصية)
- نهر العصفور (ديوان شعر)
- التاريخ العربي وديانته (طبعة الثالثة)
- الخازن بين الجمال والحجاز (الطبعة الثانية)
- تاريخ الكعبة المعظمة (الطبعة الثانية)
- خواطر جريئة
- السيرة (قصة طويلة)
- رسائل إلى ابن بطوطة (ديوان شعر)
- جسر إلى القمة (تراجم)
- تأملات في دروب الحق والباطل
- الحمى (ديوان شعر)
- قضايا ومشكلات لغوية
- ملامح الحياة الاجتماعية في الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة
- رد الخبر
- اسوق لبيت (مترجمة شعرية)
- كلمة ونصف
- سماء من الحصاد
- أصداء فلم
- قضايا سياسية معاصرة
- بشارة وبصير الإبداع في المجتمع السعودي
- الإعلام موقف
- المجلس الناعم في ظل الإسلام
- أحوال مغرب (ديوان شعر) (الطبعة الثالثة)
- عرام ولأدة (مترجمة شعرية) (الطبعة الثانية)
- سر و تراجم (الطبعة الثالثة)
- الموروث والشؤون
- لحام الأعلام
- بغداد من الغرب
- حوار.. في البحر الدافئ
- صحوة الأسرة

لأستاذ أحمد السباعي
 لشيخ حسن عبد الله بسلامة
 لأستاذ عبدالعزیز مؤمن
 لأستاذ حسين عبدالله سراج
 الأستاذ محمد سعيد العامودي
 لأستاذ أحمد السباعي
 الأستاذ عبد الوهاب عبدالواسع
 الدكتور عبدالرحمن بن حسن العينة
 الأستاذ محمد علي مغربي
 الدكتور أسامة عبدالرحمن
 لشيخ حسين عبدالله بسلامة
 الأستاذ سعد البواردي
 الأستاذ عبدالوهاب عبدالواسع
 الأستاذ عبدالله بلخير
 الأستاذ محمد سعيد عبدالقصيد حوحي
 الأستاذ ابراهيم هاشم فلالي
 الأستاذ عزير صبيح
 الأستاذ حسن بن عبدالله آل الشيخ
 الدكتور عصام حوير
 الأستاذ محمد بن احمد العصبي
 الأستاذ ابراهيم هاشم فلالي
 الشيخ أبو عبدالرحمن بن عميل الظاهري

الأستاذ عمر بر صيد
 الأستاذ عزيز حياء
 الأستاذ عبدالله عبدالوهاب العباسي
 الشيخ أبو عبدالرحمن بن عميل الظاهري
 الدكتور عبدالهادي طاهر
 الأستاذ ابراهيم هاشم فلالي
 الأستاذ ابراهيم هاشم فلالي
 الأستاذ عبدالله عبدالخيار
 الشيخ سعيد عبدالعزیز الحدول
 الشيخ سعيد عبدالعزیز الحدول
 الشيخ موترب الظاهري
 الدكتور عبدالله حسن بسلامة
 الدكتور مجاري عبدالرحمن العصبي
 الأستاذ عبدالرحمن المعمر

• ساعيات (الجزء الثاني)
 • حلاله أبي بكر الصديق
 • الميثرون والمستقبل العربي (الطبعة الثانية)
 • إليها .. (ديوان شعر)
 • من حديث الكتب (ثلاثة أجزاء) (الطبعة الثانية)
 • أبيامي
 • التعليم في المملكة العربية السعودية (الطبعة الثانية)
 • أحاديث وقضايا إنسانية
 • البعث (مجموعة قصصيه)
 • شمعة ظلماتي (ديوان شعر)
 • الإسلام في نظر أعلام القرب (الطبعة الثانية)
 • حتى لا يفقد الذاكرة
 • مدارس والنرس (لطبعة اثنائه)
 • وحي الصحراء (الطبعة الثانية)
 • طيور الأبايل (ديوان شعر) (طبعة الثانية)
 • قصص من تاعون (ترجمة)
 • التنظيم القصصاتي في المملكة العربية السعودية
 • روحي وأنا (قصة طويلة)
 • معجم أسهجه الخلبه في منطقة حاران
 • عمر بن أبي ربيعة
 • لن تلحد

تحت الطبع :

• ماما ريدة (مجموعة قصصيه)
 • عام ١٩٨٤ لجورج أوزوبل (قصة مترجمه)
 • وجير المقد عبد العرب
 • هكذا علمي ورد زورث
 • الطافه نظره شامله
 • رحلات اغبحار (ترجمة)
 • لارق في المرآن
 • من مقالات عبدالله عبدالخيار
 • الإسلام في محرك الفكر
 • إنكم شباب الأمم
 • سرانا الإسلام
 • حكاية حيلين
 • في رأبي المتواضع
 • البرق والسر يد والغائب وصلها بالحب
 • والأشواق والعواطف

الأستاذ محمد سعيد العامودي
الدكتور محمود محمد صهر
الدكتور سبعاك بن محمد العام
الدكتور أم محمد شطا
الشيخ حسين عبدالله باسلامه
الأستاذ أحمد السباعي
الدكتور محمود محمد صهر
الأستاذ أحمد قنديل
الأستاذ حسين عرب

(الطبعة الثانية)
(الطبعة الثانية)
(لصحة الإسه)
(الطبعة الثانية)
(الطبعة الثانية)
(الطبعة الثانية)
(الطبعة الثانية)

• من أوزاعي
• التثنية فضية
• فراه حديدة لساسة محمد علي باش
• عدأ أنسى (نصه طر بلد)
• تاريخ عمارة المسجد الحرام
• خالسي كدرجان (مجموعة قصصية)
• الحضارة محمد
• الجبل الذي صار سهلا
• ديوان حسين عرب

سلسله

الكتاب الجامعي

صدر منها :

الدكتور مدي عبد العادر علامي
الدكتور فؤاد زهران
الدكتور عدنان محوم
الدكتور محمد عبد
الدكتور محمد جميل منصور
الدكتور فاروق سيد عبدالسلام
الدكتور عبدالنعم رسلان
الدكتور أحمد رمضان شقليه
الأستاذ سيد هيدالمجيد بكر
الدكتور سعاد ابراهيم صالح
الدكتور محمد ابراهيم أبوالمعني
الأستاذ هادي عبد هادي
الدكتور محمد حسين منصور
الدكتور مريم البغدادي
الدكتور لطفي بركات أحمد
الدكتور عبدالرحمن مكري
الدكتور محمد عبدالهادي كامل
الدكتور أمين عبدالله سراج
الدكتور سراج مصطفى زقروق
الدكتور مريم البغدادي
الدكتور لطفي بركات أحمد
الدكتور سعاد ابراهيم صالح
الدكتور سامح عبدالرحمن هادي
الدكتور عبد بوهاب عسي احكي
الدكتور عبدالنعم عبدالرحمن حصر
الدكتور حصار سعود الخضير

• لإدوره . دراسته تحميمية للوظائف والقرارات الإدارية
• المرحلة المتقدمة في سرطان الرأس والعنق (سبعة الإصدار)
• نمو من الطفولة إلى المراهقة
• الحضارة الإسلامية في صعيدية وحبوب إيطاليا
• المفط العربي وصاعه تكريمه
• الملايح الجرافية لتدوين الجميع
• علاقه الأباء بالأبناء (دراسة فقهية)
• مبادئ التعاون لرجال الأعمال
• الاتجاهات الحديثة والنوعه للدور باب العودة
• فراءات في مشكلات الطفولة
• شعراء التروبادور (ترجمة)
• الفكر التربوي في وعابه الموهوبين
• النظرية السبية
• أمراض الأذن والأنف والحنجرة (باللغة الإنجليزية)
• تدخل في دراسة الأدب
• الرعاية التربوية للمكفوفين
• أضواء على نظام الأسرة في الإسلام
• الوحدات القندية المملوكية
• الأدب المصروف (دراسة في العلاقة بين الأدب العربي والإدب الأجنبي)
• هدمه اسظام الكوي في القرآن الكريم
• التحريم الأكاديمية لجامعة البترول والمعادن

تحت الطبع :

الدكتور حسين عمر
الدكتور فرج عورت
الدكتور محمد ز ياد حمد
الدكتور سليم كامل درويش
الدكتور حلال الصياد
الإستاذ عادل صبره
الدكتور حلال الصياد
الدكتور عبد الحميد محمد ربيع

- المنظمات الاقتصادية الدولية
- الاقتصاد الإداري
- التعميم الصحي
- الاقتصاد الصناعي
- مبادئ الإحصاء
- مبادئ الطرق الإحصائية

سلسلة رسائل جامعة

صدر منها :

الدكتور بهاء حسين عري
الأستاذة ثريا حافظ عرفة
الأستاذة موصى بشت منصور
عبد امرير آل سعود
الأستاذة أمية علي مداح
الأستاذة عبدالله بهاري
الأستاذة نور به حسين معطر
الأستاذة تمام حمزة مررودي
الأستاذة رعد عباس معون
الدكتور نافع بن هاشم الدهيس
الأستاذة ليلى عبدالرشيد عطار
الأستاذة بيلى عبدالحفي رضوان
الأستاذة فتحية عمر حلواني
الأستاذة نورة بشت عبد الملك آل الشيخ
الدكتور فايز عبدالحميد طيب
الأستاذ أحمد عبدالاله عبدالخير
الأستاذ عبدالكريم علي ناز
الدكتور فايز عبدالحميد طيب
الدكتورة ظلال محمود رضا

- صاعه النقل البحري والتنمية في المملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية)
- الخراسانيون ودورهم السياسي في العصر العباسي الأول
- الملك عبدالعزير وهوتر انكوبت
- العثمانيون والإمام القاسم بن علي في اليمن
- العنفة في أدب الجاحظ
- تاريخ عمارة الحرم الملكي الشريف
- النظرية التربوية الإسلامية
- نظام الحسبة في العراق، حتى عصر المأمون
- مقصد العلي في روايته أبي يعلى الموصلي (عميق ودرسه)
- الجانب التطبيقي في التربية الإسلامية
- الدعوة العنفاة وعربي الجزيرة العربية
- دراسة نافذة لأساليب التربية المعاصرة في ضوء الإسلام
- الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المدينة المنورة في صدر الإسلام
- دراسة اتنوعرافية لمطقة الإحصاء (باللغة الإنجليزية)
- عادات وتقاليد الزواج بالمنطقة الغربية من المملكة العربية السعودية (درسه ميدانه انثروبولوجية حديثة)
- امراءات فلسب حتى وكارول بروكلمان على التاريخ الإسلامي
- دور المياه الجوفية في مشروعات الري والصرف بمطقة الإحصاء بالمملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية)
- مفهوم النمو الحضاري والشؤون

تحت الطبع :

- الطلب على الإسكان من حيث الاستهلاك والاستثمار (باللغة الإنجليزية)
- العقوبات العقارية وحكمه شرعياً في ضوء الكتاب والسنة
- العقوبات المدنية وحكمه شرعياً في ضوء الكتاب والسنة
- تصور الكتابات والنقوش في الحجار منذ فجر الإسلام وحتى منتصف القرن الثالث عشر
- التصنيع والتحضر في مدينة جدة

الدكتور فاروق صالح الخطيب
الدكتور مطيع الله دحبل الله المهدي
الدكتور مطيع الله دحبل الله المهدي
الأستاذ محمد فهد عبدالله العمر
الأستاذة عواطف فيصل بياري



مطبوعات
PUBLICATIONS

صدر منها :

- حارس الصدق العدم (مجموعة قصصية)
 - دراسة نقدية لفكر ركي مبارك (باللغة الإنجليزية)
 - التحليل الإملائي
 - ملخص خطة التبعة الثالثة للمملكة العربية السعودية
 - ملخص خطة التبعة الثالثة للمملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية) إعداد إدارة النشر بمهامة
 - تسالي (من الشعر الشعبي) (الطبعة الثانية)
 - كتاب مجله الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني
 - الفس الإنسانية في القرآن الكريم
 - واقع العلم في المملكة العربية السعودية (باللغة الإنجليزية) (الطبعة الثانية)
 - صحة العائلة في بند عربي متطور (باللغة الإنجليزية)
 - مساء يوم في آذار (مجموعة قصصية)
 - البش في جرح قدم (مجموعة قصصية)
 - الرياضة عند العرب في الجاهلية و صدر الإسلام
 - الاستراتيجية العظيمة ودول الأوبك
 - الدليل الأبجدي في شرح نظام العمل السعودي
 - رعب على ضفاف بحيرة جيف
 - العقل لا يكفي (مجموعة قصصية)
 - أيام معشره (مجموعة قصصية)
 - مواسم الشمس المقلدة (مجموعة قصصية)
 - ماذا تعرف عن الأمراض ؟
 - جهاز الكلية الصناعية
 - القرآن وبناء الإنسان
 - اعترافات أدبائنا في سيرهم الذاتية
- الأستاذ صاحب إبراهيم
الدكتور محمود الشهابي
الأستاذة نوال عبد المنعم فاصي
إعداد إدارة النشر بمهامة
إعداد إدارة النشر بمهامة
الدكتور حسين يوسف يوسف
شبح أحمد بن عبد الله القاري
الدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان
الدكتور محمد إبراهيم أحمد عبي
الأستاذ إبراهيم سرسوق
الدكتور عبد الله محمد مرشد
الدكتور ربهير أحمد نساعي
الأستاذ محمد منصور الشفحاء
الأستاذ السيد عبدالرؤف
الدكتور محمد أمين سعائى
الأستاذ أحمد محمد طاشكندي
الدكتور عاطف محري
الأستاذ شكيب الأموي
الأستاذ محمد علي الشيخ
الأستاذ فؤاد عنقاوي
الأستاذ محمد علي قنيس
الدكتور سماعيل الهديوي
الدكتور عبد الوهاب عبد الرحمن مطهر
الأستاذ صلاح البكري
الأستاذ عبيد بركات

ا.د.كتور محمد محمد خليل
 الأستاذ صالح إبراهيم
 الأستاذ طاهر زغشري
 الأستاذ علي الخروحي
 الأستاذ محمد بن أحمد العقيلي
 ا.د.كتور صديقة مجي مستعمل
 الأستاذ فزاد شاكر
 الأستاذ أحمد شريف الرفاعي
 الأستاذ حواد صيداوي
 ا.د.كتور حس محمد باحودة
 الأستاذ مكي عراق
 الأستاذ مصطفى أمين
 الأستاذ عبدالله حمد الخليل
 الأستاذ محمد المحبوب
 ا.د.كتور محمود الخاج قاسم

- الطب النفسي معناه وأبعاده
- الزمن الذي مضى (مجموعة قصصية)
- مجموعته الخضراء (دواوين شعر)
- خطوط وكلمات (رسوم كاريكاتورية)
- ديوان السلطانين
- الامكانيات السورية للعرب وإسرائيل
- رحلة الربيع
- وللخوف عيون (مجموعة قصصية)
- البحث عن بداية (مجموعة قصصية)
- الوحدة الموضوعية في سورة يوسف
- المحبوبة اسمها زهرة عباد الشمس (ديوان شعر)
- من فكرة لفكرة (الجزء الأول)
- رحلات وذكريات
- ذكريات لا تنسى
- تاريخ طب الأطفال عند العرب

تحت الطبع :

الأستاذ فخري حسبي عري
 ا.د.كتور لطفي مركات أحمد }
 الأستاذ أبو هشام عبد الله عباس بن صديق
 ا.د.كتور جميل حرب محمود حسن
 الأستاذ أحمد شريف الرفاعي
 ا.د.كتور علي علي مصطفى صبح
 ا.د.كتور محمد عبدالله عيسى
 الأستاذ عبدالله سام المحطاني
 الأستاذ محمد مصطفى حمام
 ا.د.كتور حسبي مؤنس
 ا.د.كتور حسبي مؤنس
 ا.د.كتور حسبي مؤنس
 الأستاذ مصطفى نوري عثمان
 ا.د.كتور عبدالعزير شرف
 الأستاذ مصطفى عبدالعطيف السحرتي
 ا.د.كتور شوقي النجار
 الأستاذ أحمد شريف الرفاعي
 إعداد تهاة للنشر والمكتبات
 الأستاذ مصطفى أمين

- فراءات في التربية وعلم النفس
- الأسرار الرشيدية . أعيان مكة الخمسة
- الحجار واليمن في العصر الأنورسي
- ملامح وأفكار
- المذاهب الأدبية في شعر الجيوب
- النظرية الخلفية عند ابن تيمية
- اكتشاف الجامع لمجد المهبل
- ديوان حمام
- رحلة الأندلس
- فجر الأندلس
- قرين والاسلام
- الماء وصيرة النعمة
- الدفاع عن الثقافة
- الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث
- مشكلات لغوية
- مشكلات بنات
- دليل مكة السياحي
- من فكرة لفكرة (الجزء الثاني)

كتاب الناشئ

صدر منشور

الأستاذ يعقوب محمد اسحق
الأستاذ يعقوب محمد اسحق

• حدة المدية
• حدة الحديثة

مجموعة، وطني الحبيب

الأستاذ يعقوب محمد اسحق

مجموعة، حكايات ألف ليلة وليلة : • السد باد والبحر

الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي

لدكتور محمد عبده ياني
الأستاذ يعقوب محمد اسحق

الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي
الأستاذة فريدة محمد علي فارسي

• الديك المغرور والعلاج وحاره
• العافية المحيبة
• الرهرة والعراثة
• سلمان وسليمان
• زهر البانوح
• اليد السفلى

• سبلة الصمغ وشجرة الزبون
• نعيمة وغيمة
• جريرة السعادة
• الحديقة المهجورة

كتاب للأطفال

صدرتها :

- الصرصور والنملة
- السمكات الثلاث
- النحلة الطيبة
- الكتكوت المتشرد
- المظهر الخادع
- بطوط وككت
- الأستاذ عمار بلغيث
- الأستاذ عمار بلغيث
- الأستاذ اسماعيل دياب
- الأستاذ عمار بلغيث
- الأستاذ عمار بلغيث
- الأستاذ اسماعيل دياب

مجموعة : لكل حيوان قصة

للأستاذ يعقوب محمد اسحاق

- الفرد
- الضب
- الثعلب
- البوم
- الكلب
- العراب
- الأرنب
- البجع
- السلحفاة
- الجميل
- الذهب
- الهدمد
- الأسد
- البعل
- القار
- الكنغر
- الحمار الأهلي
- القراثة
- الخروف
- الخفاش
- الفرس
- الدجاج
- البط
- النعام
- العزال
- الحمار الوحشي
- البيغاء
- فرس النهر
- الوعل
- الجاموس
- الحمامة
- التمساح
- الصفدع
- الدب
- الخرتيت

مجموعة : حكايات كليله ودمية

إعداد : الأستاذ يعقوب محمد اسحاق

- أسد غررت به أرتب
- المكاء التي خدعت السمكات
- سمكة ضمهها الكسل
- قاضي يحرق شجرة كاذبة

- عندما أصبح الفرد نجارا
- العراب يرم التيمان
- تحت الطبع
- لقد صدق الجمل
- الكلمة التي قتلت صاحبها

مجموعة : التربية الإسلامية

للأستاذ يعقوب محمد اسحاق

- الله أكبر
- قد قامت الصلاة
- الصوم
- الصلاة
- الاستخاره
- صلاة الجنائز
- صلاة المسبوق
- صلاة الجمعة
- صلاة الكسوف والخسوف
- الشهادتان
- أركان الإسلام
- النيم
- الوضوء

مجموعة : حكايات للأطفال

ينقلها إلى العربية الأستاذ عزيز ضياء

- سعاد لا تعرف الساعة
- الحصان الذي فقد ذيله
- نوزة الفراولة
- ضيوف نار الزينة
- الصفدع العجوز والعنكبوت
- الكؤوس الفضية الاثنتا عشر
- مسرحية وعلبة الكبريت
- الجنيات تخرج من علب الهدايا
- السيارة البحرية
- كيف يستخدم الملح في صيد الطيور
- تحت الطبع
- الأرنب الطائر
- معظم النار من مستصغر الشرر
- لئى والفراشة
- ساطور حندان
- وأدوا الأمانات إلى أهلها

كتب صدرت باللغة الإنجليزية

Books Published in English by Tihama

- Surgery of Advanced Cancer of Head and Neck.
By: F.M. Zahran
A.M.R. Jamjoom
M.D.EED
- Zaki Mubarak: A Critical Study.
By Dr. Mahmud Al Shihabi
- Summary of Saudi Arabian
Third Five Year Development Plan
- Education in Saudi Arabia, A Model with Difference Second Edition
By Dr. Abdulla Mohamed A Zaid
- The Health of the Family in A Changing Arabia
By Dr. Zohair A. Sebai
- Diseases of Ear, Nose and Throat.
By: Dr. Amin A. Siraj
Dr. Siraj A. Zakzouk
- Shipping and Development in Saudi Arabia
By: Dr. Baha Bin Hussein Azze
- Tihama Economic Directory.
- Riyadh Citiguide.
- Banking and Investment in Saudi Arabia.
- A Guide to Hotels in Saudi Arabia.
- Who's Who in Saudi Arabia.
- An Ethnographic Study of Al-Hasa Region of Eastern Saudi Arabia
By: Dr. Faiz Abdelhameed Taib
- The Role Of Groundwater In The Irrigation And Drainage Of
The Al Hasa Of Eastern Saudi Arabia

By: Dr. Faiz Abdelhameed Taib

