

كتاب الرد على المنطقيين

الإمام ابن تيمية

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل

ملخص أصول المنطق واصطلاحاته

بنوا المنطق على الكلام في الحد ونوعه والقياس البرهاني ونوعه قالوا لأن العلم إما تصور وإما تصديق وكل منهما بديهي وإما نظري فإنه من المعلوم أنه ليس الجميع بديهيًا ولا يجوز أن يكون الجميع نظريًا لافتقار النظري إلى البديهي فيلزم الدور القبلي أو التسلسل في العلل التي هي هنا أسباب العلم وهي الأدلة وهما ممتنعان والنظري منهما لا بد له من طريق ينال به فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس

فالحد اسم جامع لكل ما يعرف التصور وهو القول الشارح فيدخل فيه الحقيقي والرسمي واللفظي أو هو الحقيقي خاصة فيقرن به الرسمي واللفظي ليس من هذا الباب أو والحد اسم للحقيقي والرسمي دون اللفظي فان كل نوع من هذه الثلاثة اصطلاح طائفة منهم كما قد بسطته وذكرت أسماءهم في غير هذا الموضع والقياس إن كانت مادته يقينية فهو البرهان خاصة وإن كانت مسلمة فهو الجدلي وإن كانت مشهورة فهو الخطابي وإن كانت مخيلة فهو الشعري وإن كانت موهبة فهو السوفسطائي ولهذا قد يتداخل البرهاني والخطابي والجدلي وبعض الناس يجعل الخطابي هو الظني وبعضهم يجعله الاقناعي ولهم اصطلاحات آخر بعضها موافق لاصطلاح المعلم الأول أرسطو وبعضها مخالف له فان كثيرا من المصنفين فيه خرجوا في كثير منه عن طريقة معلمهم الأول ولكن ليس المقصود هنا بسط هذا

ثم الحد إنما يتألف من الصفات الذاتية إن كان حقيقيا وإلا فلا بد من العرضية وكل منهما إما أن يكون مشتركا بين المحدود وغيره وإما أن يكون مميزا له عن غيره فالمشترك الذاتي الجنس والمميز الذاتي الفصل والمؤلف منهما النوع والمشترك العرضي هو العرض العام والمميز العرضي هو الخاصة وقد يعبر ب الخاصة عما يعرض ل النوع وإن لم يكن عاما لأفراده لكن تلك الخاصة لا يحصل بها التمييز كما قد يعبر ب النوع عن الأنواع الإضافية التي هي بالنسبة إلى ما فوقها نوع وبالنسبة إلى ما تحتها جنس ولكن هذا وأمثاله من جزئيات المنطق التي ليس هنا المقصود الكلام فيها فان للكلام على ما ذكره في الجنس والنوع مقاما آخر غير ما علق في هذه العجالة فهذه الكليات الخمس وبازاء الكلي الجزئي وهو ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والكلام في المركب مسبوق بالكلام على المفرد ودلالة اللفظ عليه

والقياس مؤلف من مقدمتين والمقدمة قضية إما موجبة وإما سالبة وكل منهما إما كلية وإما جزئية فلا بد من الكلام في القضايا وأنواعها وجهاتها

وقد يستدل عليها ب نقيضها وب عكسها وب عكس نقيضها فإنها إذا صحت بطل نقيضها وصح عكسها وعكس نقيضها فتكلم في تناقض القضايا وعكسها المستوى وعكس نقيضها

والقضية إما حملية وإما شرطية متصلة وإما شرطية منفصلة فانقسم القياس باعتبار صورته إلى قياس تداخل وهو الحلمي وقياس تلازم وهو الشرطي المتصل وقياس تعاند وهو التقسيم والترديد وهو الشرطي المنفصل هذا باعتبار صورته وباعتبار مادته إلى الأصناف الخمسة المتقدمة

فلا بد من الكلام في مواد القياس وهي القضايا التي يستدل بها على غيرها وهذا كله في قياس الشمول وأما قياس التمثيل والاستقراء فله حكم آخر فانهم قالوا الاستدلال ب الكلى على الجزئي هو قياس الشمول وب الجزئي على الكلى هو الاستقراء إما التام إن علم شموله للأفراد وإلا ف الناقص والاستدلال بأحد الجزئين على الآخر هو قياس التمثيل

مع أنا قد بسطنا في غير هذا الموضع الكلام على أن كل قياس شمول فإنه يعود إلى التمثيل كما أن كل قياس تمثيل فإنه يعود إلى شمول وأن جعلهم قياس الشمول يفيد اليقين دون قياس التمثيل خطأ

وذكرنا تنازع الناس في اسم القياس هل يتناولهما جميعا كما عليه جمهور الناس أو هو حقيقة في التمثيل مجاز في قياس الشمول كما اختاره أبو حامد الغزالي وأبو محمد المقدسي أو بالعكس كما اختاره ابن حزم وغيره من أهل المنطق والكلام على هذا مبسوط في مواضع

والمقصود هنا ذكر شيء آخر فنقول الكلام في أربع مقامات مقامين سالبين ومقامين موجبين فالأولان ١ أحدهما في قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد ٢ والثاني إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس

والآخران ٣ في أن الحد يفيد العلم بالتصورات و ٤ أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات المقام الأول

المقام السلب في الحدود والتصورات

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

أحدها أن يقال لا ريب أن النافي عليه الدليل إذا لم يكن نفيه بديهيا كما أن على المثبت الدليل فالقضية سواء كانت سلبية أو إيجابية إذا لم تكن بديهية فلا بد لها من دليل وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم فقول القائل إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد قضية سالبة وليست بديهية فمن أين لهم ذلك وإذا كان هذا قول بلا علم كان في أول ما أسسوه القول بلا علم فكيف يكون القول بلا علم أساسا لميزان العلم ولما يزعمون أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره

الثاني أن يقال الحد يراد به نفس المحدود وليس هذا مرادهم ههنا ويريدون به القول الدال على ما هيته الحدود وهو مرادهم هنا وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال

فيقال إذا كان الحد قول الحاد فالحداد إما أن يكون قد عرف الحدود بحد وإما أن يكون عرفه بغير حد فان كان

الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول وهو مستلزم للدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل وهما
ممتنعان باتفاق العقلاء وإن كان عرفه بغير حد بطل سلبهم وهو قولهم إنه لا يعرف إلا بالحد

الثالث إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى
معرفتها ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد منطقي ولا نجد أحدا من أئمة العلوم يتكلم
بمذه الحدود لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب ولا أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات
علمهم فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود

الرابع أنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم بل أظهر الأشياء الإنسان وحده ب الحيوان
الناطق عليه الاعتراضات المشهورة وكذلك حد الشمس وأمثال ذلك حتى إن النحاة لما دخل متأخروهم في
الحدود ذكروا ل الاسم بضعة وعشرين حدا وكلها معترض عليها على أصلهم بل إنهم ذكروا ل الاسم سبعين
حدا لم يصح منها شئ كما ذكر ذلك ابن الأنباري المتأخر والأصوليون ذكروا ل القياس بضعة وعشرين حدا
وكلها معترض على أصلهم وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمة
معترضة على أصلهم وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلا بل منتفيا فلو كان تصور الأشياء موقوفا على الحدود لم
يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئا من هذه الأمور والتصديق موقوف على التصور فإذا لم يحصل تصور لم
يحصل تصديق فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم وهذا من أعظم السفسطة

الخامس إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة وهو
الركب من الجنس والفصل وهذا الحد إما متعذر أو متعسر كما قد أقروا بذلك وحينئذ فلا يكون قد تصور
حقيقة من الحقائق دائما أو غالبا وقد تصورت الحقائق فعلم استغناء التصورات عن الحد

السادس إن الحدود الحقيقية عندهم إنما تكون الحقائق المركبة وهي الأنواع التي لها جنس وفصل وأما ما لا
تركيب فيه وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس كما م ثله بعضهم ب العقول فليس له حد وقد عرفوه وهو
من التصورات المطلوبة عندهم فعلم استغناء التصورات عن الحد بل إذا أمكن معرفة هذه بلا حد فمعرفة تلك
الأنواع أولى لأنها أقرب إلى الحس وان أشخاصها مشهودة

وهم يقولون إن التصديق لا يقف على التصور التام الذي يحصل بالحد الحقيقي بل يكفي فيه أدنى تصور ولو ب
الخاصة وتصور العقول من هذا الباب وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يقف على الحد الحقيقي لكن
يقولون الموقوف عليه هو تصور الحقيقة أو التصور التام وسنين إن شاء الله أنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم
منه وأنا نحن لا نتصور شيئا بجميع لوازمه حتى لا يشذ عنا منها شئ وأنه كلما كان التصور لصفات المتصور
أكثر كان التصور أتم

وأما جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف وبعضها خارجة فلا يعود إلى أمر حقيقي وإنما يعود ذلك
إلى جعل الداخل ما دل عليه اللفظ ب التضمن والخارج اللازم ما دل عليه اللفظ ب اللزوم فتعود الصفات
الداخلة في الماهية إلى ما دخل في مراد المتكلم بلفظه والخارجة اللازمة للماهية إلى ما يلزم مراده بلفظه وهذا أمر
يتبع مراد المتكلم فلا يعود إلى حقيقة ثابتة في نفس الأمر للموصوف وقد بسطنا ألفاظهم في غير هذا الموضوع

وبينا ذلك بيانا مبسوطا يبين أن ما سموه الماهية أمر يعود إلى ما يقدر في الأذهان لا إلى ما يتحقق في الأعيان والمقدر في الأذهان بحسب ما يقدره كل أحد في ذهنه فيمتنع أن

تكون الحقائق الموجودة تابعة لذلك

السابع إن مستمع الحد يسمع الحد الذي هو مركب من ألفاظ كل منها لفظ دال على معنى فإن لم يكن عارفا قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالاتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصوير المعنى فمن لم يتصور مسمى الخبر والماء والسماء والأرض والأب والأم لم يعرف دلالة اللفظ عليه وإذا كان متصورا لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه وإن لم يعرف دلالة اللفظ عليه امتنع أن يقال إنه إنما تصوره باستماع اللفظ لأن في ذلك دورا قريبا إذ يستلزم أن يقال لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصور ذلك المعنى قبل ذلك وهذا كما أنه مذكور في دلالة الأسماء على مسمياتها المفردة فهو بعينه وارد في دلالة الحدود على الحدودات إذ كلاهما إنما يدل على معنى مفرد لكن الحد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال

وقد يكون فيه عند المنطقين تفصيل صفاته المشتركة والمختصة وإن كان للمتكلمين في الحد طريق آخر إذ لا يحدون إلا ب الخاصة المميزة الفاصلة دون المشتركة بل بمنعون من التركيب الذي يوجه المنطقيون وهو لعمري اقرب إلى المقصود كما سنبينه إن شاء الله تعالى ونبين أن فائدة الحدود التمييز لا التصوير وإذا كان المطلوب التمييز فإنما ذاك بالميز فقط دون المشترك ولأنه كلما كان أوجز واجمع وأخص كان احسن كالأسماء فليس الحد في الحقيقة إلا اسما من الأسماء أو اسمين أو ثلاثة كقولك حيوان ناطق وكذلك قيل في تعليم آدم الأسماء كلها تعليم حدودها وهي من جنس الحدود المحدود المذكورة في قوله تعالى وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله التوبة

الثامن إن الحد إذا كان هو قول الحد فمعلوم أن تصور المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ فإن المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ والمستمع قد يمكنه تصور تلك المعاني من غير مخاطب بالكلية فكيف يمكن أن يقال لا تتصور المفردات إلا بالحد الذي هو قول الحد

التاسع إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح والأجسام التي تحمل هذه الصفات وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة كما تتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية مثل الجوع والشبع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والألم والإرادة والكرهية والعلم والجهل وأمثال ذلك وكل من الأمرين قد يتصوره معينا وقد يتصوره مطلقا أو عاما وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد ولا يمكنه تصور شئ بدون مشاعره الظاهرة والباطنة وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده

العاشر إنهم يقولون إن للمعتز أن يطعن على حد الحد بالنقض والمعارضة والنقض إما في الطرد وإما في العكس أما الطرد فهو أنه حيث وجد الحد وجد الحدود فيكون الحد مانعا فإذا بين وجود الحد ولا محدود لم يكن مطردا ولا مانعا بل دخل فيه غيره كما لو قال في حد الإنسان إنه الحيوان وأما العكس وهو أن يكون حيث انتفى الحد انتفى الحدود لكون الحد جامعا وإذا لم يكن جامعا انتفى الحد مع بقاء بعض الحدود كما لو قال في حد الإنسان إنه العربي فلا يكون الحد منعكسا ولو استعمل لفظ الطرد في

موضع العكس لكان سائعا والمقصود انه لا بد من اتفاق الحد والحدود في العموم والخصوص فلا بد أن يكون مطابقا للمحدود لا يدخل فيه ما ليس من المحدود ولا يخرج منه ما هو من المحدود فمتى كان أحدهما اعم كان باطلا بالاتفاق وسمى ذلك نقضا

فان النقض يرد على الحد والدليل والقضية الكلية والعلة لكن الدليل والقضية الكلية لا يجب فيهما الانعكاس إلا بسبب منفصل مثل المتلازمين إذا استدل بأحدهما على الآخر فهنا يكون الدليل مطردا منعكسا وأما الحد فلا بد فيه من الانعكاس

والعلة إن كانت تامة وجب طردها وإن لم تكن تامة جاز تخلف الحكم عنها لفوات شرط او وجود مانع ويسمى ذلك تخصيصا ونقضا اما وجود الحكم بلا علة فيسمى عدم عكس وعدم تأثير ونفس الحكم المتعلق بها ينتفى لا بانتفائها ولا يجب انتفاء نظيره إذا كان له علة اخرى فمجرد عدم الانعكاس لا يدل على فساد العلة إلا إذا وجد الحكم بدون العلة من غير ان تخلفها علة اخرى وهو في الحقيقة وجود نظير الشخص وهو نوعه فهنا تكون العلة عديمة التأثير فتكون باطلة وبهذا يظهر ان عدم التأثير مبطل لها وعدم الانعكاس ليس مبطلا لها فانها إذا انتفت انتفى الحكم المعلق بها وإذا وجد الحكم بعلة اخرى فان كانت العلة مساوية هي كالأخرى فهي هي وإن كانت مجانبية لها فلا بد إن يختلف الحكم كما ان حل الدم كان اسم جنس فالحل الحاصل بالردة نوع غير النوع الحاصل بالزنا والحل الحاصل بالقتل فان الحل الحاصل بالقتل يجوز فيه الفداء والمعافة والحل الحاصل بالردة يجوز فيه الغفران بالتوبة والحل الحاصل بالزنا فيه حد الرجم بالحجارة وبحضور شهود وكثير نظائر هذا فإلى في احد الحلين إن كان مماثلا للآخر فالعلتان واحدة وإن اختلف الحكم اختلف العلة وانتقاض الوضوء بالبول والغائط نوع واحد ليس هو من باب تغاير الحكم بعلمتين كالقتل بالحدود قال المعتز هذه الاوصاف لا تأثير لها في حل الدم فان الردة وزنا المحصن وحراب الكافر الاصلي يبيح الدم مع انتفاء هذه الاوصاف فيقال له فان الحل وجد لسبب آخر لا لعدم تأثير هذه الاوصاف كما يستحق الابن

الارث بالنسب والنكاح والولاء ويثبت الملك بالمعاوضة والارث والايهاب والاعتنام وتلك المباحات لو كان للمستدل فيجب القود فياسا على القتل لم يرد عليه هذا السؤال لأن الواجب بالردة والزنا ليس قودا وأما عدم التأثير مبطل لما هو العلة لان تأثير الدلالة الذي يجمع فيه لا يدل على العلة فان الدليل لا يجب انعكاسه كما لو قال من يركب القياس في مسألة زكوة الصبي ملبوس فلا يجب له الزكوة كلباس الكبير قيل له لا تأثير لكونه لباسا لا في الفرع ولا في الاصل بل هذا الحكم ثابت عند اهل الشرع في جميع مال الصغير وهذه كلمات جوامع في هذه الكليات التي يكثر فيها اضطراب الناس وأما المعارضة للحد بحد آخر فظاهر

فاذا كان المستمع للحد يطله ب النقص تارة وب المعارضة أخرى ومعلوم ان كليهما لا يمكن إلا بعد تصور المحدود علم انه يمكن تصور المحدود بدون الحد وهو المطلوب

الحادي عشر ان يقال هم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديها لا يحتاج الى حد وإلا لزم الدور أو التسلسل

وحيثئذ فيقال كون العلم بديها او نظريا هو من الامور النسبية الاضافية مثل كون القضية يقينية او ظنية إذ قد

يتيقن زيد ما يظنه عمرو وقد بيده زيدا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر وقد يكون حسيا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو وإن كان كثير من الناس يحسب ان كون العلم المعين ضروريا او كسبيا او بديهيا او نظريا هو من الامور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع فان من رأى الامور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات

المشاهدات وهي عند من علمها بالتواتر من المتواترات وقد يكون بعض الناس إنما علمها بخبر ظني فتكون عنده من باب الظنيات فان لم يسمعها فهي عنده من الجهولات وكذلك العقليات فان الناس يتفاوتون في الادراك فتفاوتا لا يكاد ينضبط طرفاه ول بعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره او يشك فيه وهذا بين في التصورات والتصديقات

وإذا كان ذلك من الامور النسبية الاضافية أمكن ان يكون بديهيا عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهيا لغيره فلا يحتاج الى حد وهذا هو الواقع وإذا قيل فمن لم يحصل له تلك الحدودات بالبداهة حصلت له بالحد قيل كثير منهم يجعل هذا حكما عاما في جنس النظريات لجنس الناس وهذا خطأ واضح ومن تفتن لما ذكرناه يقال له ذلك الشخص الذي لم يعلمها بالبدية يمكن ان تصير بديهة له بمثل الاسباب التي حصلت لغيره فلا يجوز ان يقال لا يعلمها إلا بالحدود المقام الثاني

المقام الايجابي في الحدود والتصورات

وهو أنه هل يمكن تصور الاشياء بالحدود

فيقال الخققون من النظار يعلمون ان الحد فائدته التمييز بين الحدود وغيره كالا اسم ليس فائدته تصوير الحدود وتعريف حقيقته وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليوناني أتباع ارسطو ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في أصول الدين والفقهاء بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة فأما أبو حامد فقد وضع مقدمة منطقية في أول المستصفي وزعم أن من لم يحط بما علما فلا ثقة له بشئ من

علومه وصنف في ذلك محك النظر ومعيار العلم ودواما اشتدت به ثقته وأعجب من ذلك أنه وضع كتابا سماه القسطاس المستقيم ونسبه الى أنه تعليم الانبياء وإنما تعلمه من ابن سينا وهو تعلمه من كتب ارسطو وهؤلاء الذين تكلموا في الحدود بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف المعتزلة والاشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من اتباع الائمة الاربعة وغيرهم فعندهم إنما تفيده الحدود التمييز بين الحدود وغيره بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز الحدود عن غيره ولا يجوز ان يذكر في الحد ما يعم الحدود وغيره سواء سمي جنسا او عرضا عاما وإنما يحدون بما يلزم الحدود طردا وعكسا ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلا وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به الحدود من غيره

وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الاثبات وغيرهم كأبي الحسن الأشعري والقاضي ابي بكر اسحاق وابي بكر بن فورك والقاضي ابي يعلى وابن عقيل وابي المعالي الجويني

وإبي الميمون النسفي الحنفي وغيرهم وقبلهم أبو علي وأبو هاشم وعبد الجبار وأمثالهم من شيوخ المعتزلة وكذلك ابن النوبخت والموسى والطوسي وغيرهم من شيوخ الشيعة وكذلك محمد بن الهيصم وغيره من شيوخ الكرامية فافهم إذا تكلموا في الحد قالوا إن حد الشيء وحقيقته خاصته التي تميزه

قال أبو القاسم الانصاري في شرح الارشاد قال إمام الحرمين القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين التعرض لخاصة الشيء وحقيقة التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره

قال الاستاذ حد الشيء معناه الذي لاجله كان بالوصف المقصود بالذكر قال أبو المعالي ولو قال قائل حد

الشيء معناه واقتصر عليه كان سديد أو قال حد الشيء حقيقته أو خاصته كان حسنا

قال فأن قيل إذا قلت حد العلم أو حقيقة ما يعلم به فلم تذكروا خاصة العلم لأن العلم يشتمل على مختلفات ومتماثلات لا يجمع جميعها في خاصة واحدة فإن المجتمعين في الاخص متماثلان فنقول إنما غرضنا ان نبين ان المذكور حدا هو خاصة وصف المحدود في مقصود الحد إذ ليس الغرض بالسؤال عن العلم التعرض لتفصيله وإنما الغرض معرفة العلمية بأخص وصف العلم الذي يشترك فيه ما يختلف منه وما يتماثل بما ذكرناه حيث قلنا أنه المعرفة أو ما يعلم به أو التبيين

وهذا على طريقة الاستاذ ومن رام ذكر حد من قبيل المعلومات فانما غرضه الوقوف على صفة يشترك فيها

القبيل المستول عنه على وجه يتضح للسائل

قال أبو المعالي فان قيل الحد يرجع الى قول المخبر أو الى صفة في المحدود قلنا ما صار اليه كافة الائمة ان الحد صفة المحدود سكت عنه الواصفون أم نطقوا وهو بمعنى الحقيقة وقد ذكر القاضي في التقريب أن الحد قول الحد المنبئ عن الصفة التي تشترك فيها آحاد المحدود ووافق الأصحاب في أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان الى صفة دون قول القائل وإنما بين ذلك في الحد لمشابهته الوصف ومشابهة الحقيقة الصفة ونحن نفصل بين الوصف والصفة ثم قال القاضي من الاشياء ما يجد ومنها ما لا يجد وما من محقق إلا وله حقيقة ومن صار إلى ان الحد يرجع الى حقيقة المحدود

يقول ما من ذي حقيقة إلا وله حد نفيا كان أو إثباتا والغرض من التحديد التعرض لحقيقة الشيء التي بها يتميز

عن غيره والشيء إنما يتميز عن غيره بنفسه وحقيقته لا بقول القائل

ثم قال أبو المعالي قال المحققون الاطراد والانعكاس من شرائط الحد وإذا كان الغرض من الحد تمييز المحدود

بصفة عما ليس منه فليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس ف الطرد هو تحقق الحد مع تحقق الحد

والعكس هو انتفاء المحدود مع انتفاء الحد

وإذا قيل حد العلم هو العرض لم يطرد ذلك إذ ليس كل عرض علما فهذا نقض الحد ولو قلنا في حد العلم كل

معرفة حادثة فهذا لا يعكس إذ ثبت علم ليس بحادث والسائل عن حد العلم لم يقصد حد ضرب منه تخصيصا

وإنما أراد الاحاطة بمعنى سائر العلوم

وإذا قلنا العلم هو المعرفة ف كل معرفة علم وكل علم معرفة وكل ما ليس بعلم فليس بمعرفة وكل ما ليس

بمعرفة فليس بعلم وهذه عبارات اربع عبارتان في النفي وعبارتان في الاثبات ولا تستقيم الحدود دون ذلك

قال أبو المعالي فان قال قائل هل يجوز تركيب الحد من وصفين ام لا قلنا اختلف المتكلمون

فذهب كثير منهم الى ان المركب ليس بحد وشيخنا ابو الحسن يميل الى ذلك ويقدم في التركيب وليس المراد بمنع التركيب تكليف المسئول ان يأتي في حد ما يسأل عنه بعبارة واحدة إذ المقصود إتحاد المعنى بدون اللفظ والعبارات لا تقصد لأنفسها وليست هي حدودا بل هي منبئة عن الحدود وقال شيخنا ابو الحسن في حد العلم مع منعه التركيب هو ما اوجب كون محله عالما وهذا يشتمل على كلمات ولم يعد هذا تركيبا فان المقصود بالحد التعرض لصفة واحدة هو إيجاب العلم حكمه وكذلك إذا قيل في حد الجوهر ما قبل العرض فليس

بمركب وإن ذكر العرض وقبوله اياه ولكن المقصود بالحد التعرض للقبول فقط
ثم التركيب فيه تقسيم فمنه باطل بالاتفاق ومنه مختلف فيه فالمتفق عليه هو أن يذكر الحد معينين يقع الاستقلال بأحدهما وذكر الآخر لغو في مقصود الحد وشرطه وأما المختلف فيه فكما يقول المعتزلة في حد المرئي ما يكون لونا أو متلونا فهم يصححون هذا الحد ولا يرون هذا التركيب قادحا قالوا لأن المقصود من الحد حصر الحدود مع التعرض للحقيقة فإذا قامت الدلالة على أن المتحيز يرى وعلى أن الألوان مرئية ولا يجتمع الألوان والجوهر في حقيقة واحدة إذ الأوصاف الجامعة لها محدودة منها الوجود والحدوث وباطل تحديد المرئي بالموجود أو الحدوث إذ يلزم منه رؤية الطعوم والروائح والعلوم ونحوها فإذا لم يمكن الجمع بين الجواهر والألوان في صفة جامعة لها في حكم الرؤية غير منتقضة فلا وجه إلا ذكر الجواهر بخاصتها وذكر الألوان بحقيقتها ومعظم المتكلمين على الامتناع من مثل ذلك في الحدود وقالوا المتحيز وكون اللون هيئة حكمان متنافيان فينبغي أن لا يثبت لهما مع تباينهما حكم لا تباين فيه وهو كون المرئي مرئيا
قال الأستاذ أبو المعالي وأحسن طريقة في هذا ما ذكره القاضي فإنه قال ما يذكر من معرفة الحدود ينقسم فرما يتأتى ضبط آحاد الحدود بصفة واحدة يشترك فيها جملة الآحاد نحو تحديدنا العلم ب المعرفة والشئبية ب الوجود وربما لا يتأتى ضبط جميع آحاد الحدود في صفة واحدة يشترك جميعها فيها فلو ذكر في حدها صفة جامعة لبطل فإذا كان الأمر كذلك وتأتي ضبط ما يسأل عنه بذكر صفتين يشتمل إحداهما على قبيل من المسئول والأخرى على القبيل الآخر لصح تحديده قال القاضي ولو حقق ذلك لزال فيه الخلاف فان الذي يجد بصفتين لو قيل له أتدعي

اجتماع القبيلين في صفة واحدة لما ادعاه ولو قيل لمطالبة اتنكر تحقيق الانحصار عند ذكر الصفتين لما وجد سبيلا الى انكار ذلك والحد ليس بموجب وانما هو بيان وكشف وهذا المعنى يتحقق في الصفتين تحققه في الصفة الواحدة فإن الكلام الى مناقشة في العبارة

وقال القاضي أبو بكر بن الطيب وان قال لنا قائل ما حد العلم عندكم قلنا حده معرفة المعلوم على ما هو به والدليل على ذلك ان هذا الحد يحصره على معناه ولا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه شيء هو فيه والحد إذا احاط بالحدود على هذا السبيل وجب ان يكون حدا ثابتا صحيحا فكلما حد به العلم وغيره وكانت حاله في حصر الحدود وتميزه من غيره واحاطته به حال ما حددنا به العلم وجب الاعتراف بصحته وقد ثبت ان كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له على ما هو به وكل معرفة بمعلوم فإنها علم به فوجب توفيق الحد الذي حددنا به العلم وجعلناه تفسيرا للمعنى منه بانه علم

قلت فقد بين القاضي ان كل ما احاط بالحدود بحيث لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو منه كان

حدا صحيحا

اعتراف الغزالي باستعصاء الحد

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

الفصل السابع

في استعصاء الحد على القوى البشرية الا عند غاية التشمير والجهد ومن عرف ما ذكرناه من ماثرات الاشتباه في الحد عرف عن أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك الا على الندوز وهي كثيرة واعصاها على الذهن اربعة امور

أحدها أن شرطنا أن نأخذ الجنس الاقرب ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه فيأخذ جنسا يظن انه اقرب وربما يوجد ما هو أقرب منه فيحد الخمر بأنه مائع مسكر ويذهل عن الشراب الذي هو تحته وهو أقرب منه ويحد الانسان بأنه جسم ناطق مانت ويغفل عن الحيوان وامثاله

الثاني انا إذا شرطنا ان تكون الفصول ذاتية كلها واللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشته بالذاتي غاية الاشتباه ودرك ذلك من أغمض الامور فمن أين له أن لا يغفل فيأخذ لازما فيورده بدل الفصل ويظن انه ذاتي الثالث أنا شرطنا أن يأتي بجميع الفصول الذاتيه حتى لا يحل بواحد ومن أين يأمن من شذوذ بعضها عنه لا سيما إذا وجد فصلا حصل به التمييز والمساواه في الاسم في الحمل كالجسم ذى النفس الحساس ومساواته لفظ الحيوان مع إغفال المتحرك بالارادة وهذا من أغمض ما يدرك

الرابع إن الفصل مقوم ل النوع مقسم ل الجنس فاذا لم يراع شرط التقسيم اخذ في القسمة فصولا ليست أولية ل الجنس وهو غير مرضى في الحدود فان الجسم كما أنه ينقسم الى النامي وغير النامي انقساما ب فصل ذاتي فكذلك ينقسم الى الحساس وغير الحساس والى الناطق وغير الناطق فمهما قيل الجسم ينقسم الى الناطق وغير الناطق فقد قسم بما ليس هو الفصل القاسم أوليا بل ينبغي ان يقسم اولا الى النامي وغير النامي ثم النامي ينقسم الى الحيوان وغير الحيوان ثم الحيوان الى الناطق وغير الناطق وكذلك الحيوان ينقسم الى ذي رجلين والى ذي ارجل ولكن هذا التقسيم ليس ل فصول اولية بل ينبغي ان يقسم الحيوان الى ماش وغير ماش ثم الماشى ينقسم الى ذي

رجلين وذى أرجل إذ الحيوان لم يستعد ل الرجلين والارجل باعتبار كونه حيوانا بل باعتبار كونه ماشيا واستعد لكونه ماشيا باعتبار كونه حيوانا

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

ولذلك لما عسر اكتفى المتكلمون بالتمييز وقالوا إن الحد هو القول الجامع المانع ولم يشترطوا فيه إلا التمييز ويلزم عليه الاكتفاء ب الخواص فيقال في حد الفرس إنه الصهال وفي حد الانسان إنه الضحاك وفي الكلب إنه النباح وذلك في غاية البعد عن غرض التعريف لذات الحدود

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

ثم قال

الفن الثاني في الحدود المفصلة

اعلم أن الأشياء التي يمكن تحديدها لا نهاية لها لأن العلوم التصديقية غير متناهية وهي تابعة لالتصورات وأقل ما يشتمل عليه التصديق تصوران وعلى الجملة فكل ما له اسم يمكن تحرير حده ورسمه أو شرح اسمه وإذا لم يكن في الاستقصاء مطمع فالأولى الاستقصار على القوانين المعروفة لطريقه وقد حصل ذلك بالفن الأول ولكننا أوردنا حدوداً مفصلة لفائدتين

إحدهما أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه فان الامتحان والممارسة للشئ يفيد قوة عليه لا محالة الثانية ان يقع الاطلاع على معاني اسماء اطلقها الفلاسفة وقد اوردناها في كتاب تمآفت الفلاسفة إذ لم يمكن مناظرهم إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم وإذا لم نفهم ما أوردناه من اصطلاحهم لا يمكن مناظرهم

فقد أوردنا ألفاظ أطلقوها في الالهيات والطبيعات وشئنا قليلا من الرياضيات فلتؤخذ هذه الحدود على أنها شرح الاسم فان قام البرهان على ان ما شرحوه هو كما شرحوه اعتقد حدا وإلا اعتقد شرحا للاسم

كما يقال حد الجنى حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شأنه ان يتشكل باشكال مختلفة فيكون هذا شرحا للاسم في تفاهم الناس فاما وجود هذا الشئ على هذا الوجه فيعرف بالبرهان فان دل على وجوده كان حدا بحسب الذات وإن لم يدل عليه بل دل على ان الجنى المراد به في الشرع موجود آخر كان هذا شرحا للاسم في تفاهم الناس

وكما تقول في حد الخلاء إنه بعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة قائم لا في مادة من شأنه ان يملأه جسم ويخلو عنه وربما دل الدليل على ان ذلك محال فيؤخذ على انه شرح للاسم في إطلاق النظار وإنما قدمنا هذه المقدمة ليعلم أن ما نورده من الحدود شرح لما أرادته الفلاسفة بالاطلاق لا حكم بأن ما ذكره كما ذكره فان ذلك مما يتوقف على ما يوجبه البرهان

الرد على كلام الغزالي

قلت ما ذكره من صعوبة الحد على الشروط التي ذكرها حق لو كان المقصود بالحد تصوير الحدود كما يدعونه وكان ذلك ممكنا لكن ما ذكره في الحد باطل فإنه يمتنع ان يحصل بمجرد الحد تصور الحدود وما ذكره من الفرق بين الصفات الذاتية المقومة الداخلة في الماهية والصفات الخارجة اللازمة أمر باطل لا حقيقة له وما أوجبه من ذكر الصفتين في الحدود هو مما يحظره المتكلمون فيمتنعون منه في الحد والتحقيق انه لا واجب ولا محذور كما قد بيناه في موضع آخر

وكل ما يذكره من الحدود فانما يفيد التمييز وإذا كان لا يحصل بالحد إلا التمييز فالتمييز قد يحصل ب الفصل

والخاصة فعلم ان طريقة المتكلمين اسد في تحصيل المقصود الصحيح بالحدود وأما قوله إن ذلك في غاية البعد عن التعريف لذات الحدود فيقال وكذلك سائر الحدود هي غير محصلة لتصوير ذات الحدود كما سنبينه إن شاء الله تعالى

وما ذكره من الوجوه حجة عليهم

فان ما ذكره من لزوم اخذ الجنس القريب امر اصطلاحى وذلك انه إذا أخذ البعيد كان الفصل يدل على

القريب بالتضمن أو الالتزام كدلالة القريب على البعيد ف الناطق عندهم يدل على الحيوان والمسكر على الشراب كما يدل الحيوان على الجسم وكما يدل الشراب على المائع سواء جعلوا هذه دلالة تضمن أو التزام فان كانوا يكتفون بمثل هذه الدلالة كان الفصل كافيا وإن كانوا لا يكتفون إلا بما يدل على الذاتيات بالمطابقة لم يكن ذكر الجنس القريب وحده كافيا

فاذا قال مائع مسكر كان لفظ المسكر يدل على انه الشراب فان المسكر ههنا اخص عندهم من الشراب ومن المائع وهو فصل كالناطق ل الانسان ومعلوم حينئذ ان كل مسكر شراب كما ان كل ناطق حيوان كما أنه إذا قيل في الانسان جسم ناطق ف الناطق عندهم اخص من الجسم ومن الحيوان وهو يدل على الحيوان بالتضمن أو الالتزام ودل لفظ المائع على الجنس البعيد بالمطابقة وإذا قال شراب مسكر دل قوله شراب على انه مائع بالتضمن أو الالتزام عندهم ودل على الجنس القريب بالمطابقة فصار الفرق بينهما انه تارة

يدل على الجنس البعيد بالمطابقة والقريب بالتضمن وتارة بالعكس فاذا قالوا الأحسن أن يدل على القريب بالمطابقة لانه اخص بالمحدود وكلما كان اخص كان أكثر تمييزا قيل ليس في ذلك اختصاص احد الحدين بتصوير الماهية دون الآخر بل بأنه اتم تمييزا وهذا تكلم على المعنى الذي ذكره في حد الخمر بحسب ما قاله ف الخمر اسم ل المسكر عند الشارع سواء كان مائعا او جامدا طعاما او شربا كما قال النبي ص - كل مسكر خمر فلو كان الخمر جامدة وأكلها كانت خمرًا باتفاق المسلمين

وأما الوجه الثاني فقوله اللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشتهر بالذاتي غاية الاشتباه كلام صحيح بل ليس بينهما في الحقيقة فرق إلا بمجرد الوضع والاصطلاح كما قد بين في غير هذا الموضوع وبين أنهم في هذا الوضع المنطقي والاصطلاح المنطقي فرقوا بين المتماثلين وسواوا بين المختلفين وهذا وضع مخالف لصريح العقل وهو اصل صناعة الحدود الحقيقية عندهم فتكون صناعة باطللة إذ الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرد امر وضعي بل بما هي عليه الحقائق في نفسها وليس بين ما سموه ذاتيا وما سموه لازما للماهية في الوجود والذهن فرق حقيقي في الخارج وإنما هي فروق اعتبارية تتبع الوضع واختيار الواضع وما يفرضه في ذهنه وهذا قد بسطناه في غير هذا الموضوع وذكرنا ألفاظ أئمتهم في هذا الموضوع وتفسيرها وإن حصل ما عندهم أن ما يسمونه ماهية هي ما يتصوره الذهن فان أجزاء الماهية هي تلك الامور المتصورة فاذا تصور جسما ناميا حساسا

متحركا بالارادة ناطقا او ضاحكا كان كل جزء من هذه الاجزاء المعنى المتصور وكان داخلا في هذا التصور وإن تصور حيوانا ناطقا كان أيضا كل منهما جزءا مما يتصوره داخلا فيه وكان ما يلزم هذه الصورة الذهنية مثل كونه حيا وحساسا وناميا هو لازما لهذا المتصور في الذهن فالماهية بمنزلة المدلول عليه بالمطابقة وجزؤها المقوم لها الداخلة فيها الذي هو وصف ذاتي لها بمنزلة المدلول عليه التضمن واللازم لها الخارج عنها بمنزلة المدلول عليه بالالتزام ومعلوم ان هذا امر يتبع ما يتصوره الانسان سواء كان مطابقا او غير مطابق ليس هو تابع للحقائق في نفسها

وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الاعيان فالانسان إذا حد شيئا كالانسان مثلا بمن هو جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق كان هذا القول له لفظ ومعنى فكل لفظ من ألفاظه له معنى من هذه المعاني جزء هذا الكلام

وأما قوله في الثالث إنه يشترط جميع الفصول فهذا كاشتراط الجنس وليس في ذلك ما يفيد تصوير الماهية واما التمييز فيحصل بدون ذلك وهذا امر وضعي والمتكلمون قد اتفقوا على انه لا يجوز الجمع بين وصفين متساويين في العموم والخصوص ضد ما يوجب هؤلاء فلا يجمع بين فصلين وهذا كما إذا حد الحيوان نأه جسم نام حساس متحرك بالارادة ف الحساس والمتحرك بالارادة فصلان والمنطقيون يوجبون ذكرهما والمنكلمون يمنعون من ذكرهما جميعا ويأمرون بالاختصار على أحدهما أما الوجه الرابع فإنه من جنس احد الجنس البعيد بدل القريب فان تقسيم

الجنس ب الفصول الآخريه دون الأولية مثل تقويم النوع ب الأجناس الأولية دون الآخريه صناعة الحد وضع اصطلاحي غير فطري

وقوله رعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحد وهو في غاية العسر فيقال هذه صناعة وضعية اصطلاحية ليست من الأمور الحقيقية العلمية وهي مع ذلك مخالفة لصريح العقل ولما عليه الوجود في مواضع فتكون باطلة ليست من الأوضاع المجردة كوضع أسماء الأعلام فان تلك فيها منفعة وهي لا تخالف عقلا ولا وجودا وأما وضعهم فمخالف لصريح العقل والوجود ولو كان وضعها مجردا لم يكن ميزانا للعلوم والحقائق فان الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها فالعلم بأن الشيء حي أو عالم أو قادر أو مريد أو متحرك أو ساكن أو حساس أو غير حساس ليس هو من الصناعات الوضعية بل هو من الأمور الحقيقية الفطرية التي فطر الله تعالى عباده عليها كما فطرهم على أنواع الارادات الصحيحة والحركات المستقيمة لاسيما هؤلاء يقولون إن المنطق ميزان العلوم العقلية ومراعاته تعصم الذهن عن أن يغلط في فكره كما أن العروض ميزان الشعر والنحو والتصريف ميزان الألفاظ العربية المركبة والمفردة وآلات المواقيت موازين لها ولكن ليس الأمر كذلك فان العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الادراك لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين ولا يقلد في

العقليات أحد بخلاف العربية فانها عادة لقوم لا تعرف الا بالسماح وقوانينها لا تعرف إلا بالاستقراء بخلاف ما به يعرف مقادير المكيالات والمذونات والمزروعات والمعدودات فانها تفتقر إلى ذلك غالبا لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادي كعادة الناس في اللغات

وقد تنازع علماء المسلمين في مسمى الدرهم والدينار هل هو مقدر بالشرع أو المرجع فيه الى العرف على قولين أحدهما الثاني وعلى ذلك يبني النصب الشرعي هل هو مائتا درهم يوزن معين او مائتا درهم مما يتعامل بها الناس باعتبار تقررهما

وأما ما ذكره من صناعة الحد فلا ريب أنهم وضعوها وهم معترفون بأن الواضع لها ارسطو وهم يعظمونه بذلك ويقولون لم يسبقه احد الى جميع اجزاء المنطق وتنازعوا هل سبق بعض اجزائه على قولين

واجزاء المنطق ثمانية

- ١ - المفردات وهى المقولات المعقولة المفردة و
 - ٢ - التركيب الاول وهو تركيب القضايا و
 - ٣ - التركيب الثاني وهو تركيب القياس من القضايا ثم
 - ٤ - البرهاني و ٥ الجدل ٦ الخطابي ٧ الشعري ٨ السفسطة
- ويسمون الجزء الاول إيساغوجي وقد يقولون أن فرفوربيوس هو الذي أدخل ذلك المنطق بعد أرسطو وقد يجعلون القياس والبرهان واحدا ويجعلون أجزاءه سبعة ويقولون

هذا قول أرسطو

والجزء الثاني الذي يشتمل على المقدمات يسمونه هرمينياس ومعناه العبارات
والثالث الذي يشتمل على القياس المطلق يسمونه انولوطيقا الاول

والبرهاني يسمونه انولوطيقا الثاني

والجدلى يسمونه طوبيقا

والخطابي يسمونه ديوطيقا

والشعري يسمونه اوقيوطيقا

والسفسطة يسمونه سوفسطيقا

وهذه عبارات يونانية فاذا تكلمت بها العرب فانها تعربها وتقرها الى لغاتها كسائر ما تكلمت به العرب من
الالفاظ المعجمة فلهذا توجد ألفاظها مختلفة

وقد كانت الامم قبلهم تعرف حقائق الاشياء بدون هذا الوضع وعامة الامم بعدهم تعرف حقائق الاشياء بدون
وضعهم فان ارسطو كان وزيرا للاسكندر بن فيلبس المقدوني وليس هذا ذا القرنين المذكور في القرآن كما يظنه
كثير منهم بل هذا كان قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة

وجماهير العقلاء من جميع الامم يعرفون الحقائق من غير تعلم منهم بوضع ارسطو وهم إذا تدبروا انفسهم

وجدوا انفسهم تعلم حقائق الاشياء بدون هذه الصناعة الوضعية

ثم إن هذه الصناعة زعموا انها تفيد تعريف حقائق الاشياء ولا تعرف إلا بها وكلا هذين غلط

ولما راموا ذلك لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض إذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتيا فلا بد أن
يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم وما ليس كذلك ولا بد ان يرتبوا ذكرها على ترتيب مخصوص إذ لا تذكر على

كل ترتيب فكانت الصفات الذاتية مادة الحد الوضعي والترتيب الذي ذكره هو صورته

ولما كان ذلك مستلزما للتفريق بين المتماثلين او المتقاربين كان ممتنعا أو عسرا إذ يفرقون بين صفة وصفة يجعل

احدهما ذاتية دون اخرى مع تساويهما او تقاربهما ويفرقون بين ترتيب وترتيب يجعل احدهما معرفا للحقيقة

دون الآخر مع تساويهما او تقاربهما وطلب الفرق بين المتماثلات طلب ما لا حقيقة له فهو ممتنع وإن كان بين

المتقاربين كان عسرا فالمطلوب إما متعذرا وإما متعسرا فان كان متعذرا بطل بالكلية وإن كان متعسرا فهو بعد

حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله فصاروا بين ان يمتنع عليهم ما شرطوه او ينالوه

ولا يحصل به ما قصدوه وعلى التقديرين ليس ما وضعوه من الحد طريقاً لتصور الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد وإن كان الحد قد يفيد من تنبيه المخاطب وتمييز الحدود ما قد تفيدته الأسماء كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى

وما ذكروه من الفرق بين الحد وشرح الاسم فتلخيصه ان الحدود المميز عن غيره إذا تصورت حقيقته فقد يكون هو الموجود الخارجي وقد يكون هو المراد الذهني وقد يراد بالحد تمييز ما عناه المتكلم بالاسم وتفهمه سواء كان ذلك المعنى الذي اراده بالاسم ثابتاً في الخارج أو لم يكن وقد يراد به تمييز ما هو موجود في الخارج وهذا شأن كل من فسر كلام متكلم أو شرحه فقد يفسر مراد المتكلم ومقصودة سواء كان مطابقاً للخارج أو لم يكن وقد يتبين مع ذلك انه مطابق

للأمر الخارج وأنه حق في نفسه

وإذا كان الكلام غير حق لم يكن مطابقاً للخارج فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقته حتى قد يظن الظان ان الشارح أو المستمع لم يفهم مقصود المتكلم لعسرتة ولا يكون كذلك بل لان ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع فلا يمكن مطابقته إياه وقد يكون ظن من ظنه مطابقاً للخارج إحساناً للظن بالمتكلم ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لدقته عليه فلا يكون كذلك

وقولهم في الحد الحقيقي إنه متعسر وإنه لا يتوقف عليه إلا آحاد الناس هو من هذا الباب فان الحد الحقيقي إذا اريد به ما زعموه فإنه لا حقيقة له في الخارج إذ يريدون به أن الموصوف في نفسه مؤلف من بعض صفاته اللازمة له التي بعضها اعم منه وبعضها مطابق له دون بعض صفاته اللازمة المساوية لتلك العامة في العموم وللمطابقة في المطابقة دون بعض وأن حقيقته هي مركبة من تلك الصفات دون غيرها وان تلك الحقيقة يصورها الحد دون غيره فهذا ليس بحق

فدعواهم تأليفه من بعض الصفات اللازمة دون بعض باطلة بل دعواهم انه مركب من الصفات باطلة ودعواهم له حقيقة ثابتة في الخارج يصورها الحد دون غيره باطلة وإنما الواقع ان الحدود الموصوف الذي ميز بالاسم أو الحد عن غيره قد يكون ثابتاً في الخارج وقد يكون ثابتاً في نفس المتكلم بالاسم أو الحد وهو يظن ثبوته في الخارج وليس كذلك

وبهذا يقال الحد يكون تارة بحسب الاسم وتارة بحسب المسمى ويقال الحد يكون تارة بحسب اسم الشيء وتارة بحسب حقيقته وإن كان الحد بحسب الاسم قد يكون مطابقاً للخارج لكن المقصود أن الحد تارة يميز بين المراد باللفظ وغير المراد وتارة يميز بين الموجود في الخارج من الاعيان وبين غيره وهذا التمييز إنما يحصل بواسطة ذلك فالتمييز الذي في النفس يجب أن يكون مطابقاً للتمييز في الخارج والتمييز الذي يحصل للمستمع هو بواسطة التمييز الذي في نفس المتكلم والله أعلم

خلط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية وإفساد ذلك للعقول والأديان وقد نطقن ابو عبد الله الرازي بن الخطيب لما عليه ائمة الكلام وقرر في محصله وغيره ان التصورات لا تكون مكتسبة وهذا هو حقيقة قول القائلين إن الحد لا يفيد تصوير الحدود لكنه لم يهتد هو وأمثاله الى ما سبق اليه ائمة الكلام في هذا المقام

وهذا مقام شريف ينبغي ان يعرف فانه بسبب إهماله دخل الفساد في العقول والاديان على كثير من الناس إذ خلطوا ما ذكره اهل المنطق في الحدود بالعلوم النبوية التي جاءت به الرسل التي عند المسلمين واليهود والنصارى بل وسائر العلوم كالطب والنحو وغير ذلك وصاروا يعظمون أمر الحدود ويدعون أنهم هم المحققون لذلك وأن ما يذكره غيرهم من الحدود إنما هي لفظية لا تفيد تعريف الماهية والحقيقة بخلاف حدودهم ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان وإتعب الازهان وكثرة الهذيان ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان وشغل النفوس بما لا ينفعها بل قد يضلها عما لا بد لها منه وإثبات الجهل الذي هو أصل النفاق في القلوب وإن ادعوا انه أصل المعرفة والتحقيق

وهذا من توابع الكلام الذي كان السلف ينهون عنه وإن كان الذي فهو عنه خيرا من هذا واحسن إذ هو كلام في أدلة وأحكام ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون ان يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين كما دخل في ذلك متأخروهم الذين يظنون ذلك من التحقيق وإنما هو زيغ عن سواء الطريق ولهذا لما كانت هذه الحدود ونحوها لا تفيد الانسان علما لم يكن عنده وإنما تفيد كثرة كلام سموهم أهل الكلام

وهذا لعمري في الحدود التي ليس فيها باطل فأما حدود المنطقيين التي يدعون أنهم يصورون بها الحقائق فاتها باطلة يجمعون بها بين المختلفين ويفرقون بين المتماثلين

الأدلة على بطلان دعواهم ان الحدود تفيد تصوير الحقائق

ونحن نبين ان الحدود لا تفيد تصوير الحقائق وان حدود اهل المنطق التي يسمونها حقيقية تفسد العقل والدليل على ذلك وجوه

الوجه الاول

الحد سواء جعل مركبا أو مفردا لا يفيد معرفة الحدود

احدها إن الحد مجرد قول الحاد ودعواه فانه إذا قال حد الانسان مثلا إنه الحيوان الناطق أو الضاحك فهذه قضية خبرية ومجرد دعوى خلية عن حجة فاما ان يكون المستمع لها عالما يصدقها بدون هذا القول وإما ان لا يكون فان كان عالما بذلك ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد وإن لم يكن عالما يصدقها بمجرد قول المخبر الذي لا دليل معه لا يفيد العلم كيف وهو يعلم انه ليس بمعصوم في قوله فقد تبين انه على التقديرين ليس الحد هو الذي يفيد معرفة الحدود

فان قيل الحد ليس هو الجملة الخبرية وإنما هو مجرد قولك حيوان ناطق وهذا مفرد لا جملة وهذا السؤال وارد على احد اصطلاحهم فأنهم تارة يجعلون الحد هو الجملة كما يقول الغزالي وغيره وتارة يجعلون الحد هو المفرد المفيد كالاسم وهو الذي يسمونه التركيب التقيدي كما يذكر ذلك الرازي ونحوه قيل التكلم بالمفرد لا يفيد ولا يكون جوابا للسائل سواء كان موصوفا تركيبيا

مركبا تركيبيا تقيديا او لم يكن كذلك

ولهذا لما مر بعض العرب بمؤذن يقول اشهد ان محمدا رسول الله بالنصب قال فعل ماذا فاذا قيل ما هذا قيل طعام فهذا خبر مبتدئ محذوف باتفاق الناس تقديره هذا طعام كقوله تعالى ولن سألتهم من

خلق السموات والارض ليقولن الله الزمر وقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس الى قوله قل الله الانعام وكقوله سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم الكهف أي هم ثلاثة وهم خمسة وهم سبعة

ومنه قوله تعالى وقل الحق من ربكم الكهف أي هذا الحق من ربكم ليس كما يظنه بعض الجهال أي قل القول الحق فان هذا لو اريد لنصب لفظ الحق والمراد إثبات ان القرآن حق ولهذا قال الحق من ربكم ليس المراد ههنا بقول حق مطلق بل هذا المعنى المذكور في قوله وإذا قلتم فاعدلوا الانعام وقوله لم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق الاعراف

ثم إذا قدر ان الحد هو المفرد فالمفردات اسماء وغاية السائل ان يتصور مسماهما لكن من أين له إذا تصور مسماهما أن هذا المسمى هو المستول عنه وأن هذا المسمى هو حقيقة الحدود

فان قيل يفيد مجرد تصور المسمى من غير ان يحكم أنه هو ذلك أو غير ذلك بل تصور إنسان قيل فحينئذ يكون هذا كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه وهو دلالة الاسم على مسماه كما لو قيل الانسان وهذا يحقق ما قلناه من أن

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

ولهذا قالوا إن المقصود باللغات ليس هو دلالة اللفظ المفرد على معناه وذلك لان اللفظ المفرد لا يعرف دلالته على المعنى إن لم يعرف أنه موضوع له ولا يعرف انه موضوع له حتى يتصور اللفظ والمعنى فلو كان المقصود بالوضع استفادته معاني الالفاظ المفردة لزم الدور

وإذا لم يكن المقصود من الاسماء تصوير معانيها المفردة ودلالة الحد كدلالة الاسم لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد وإذا كان دلالة الاسم على مسماه مسبوقا بتصور مسماه وجب أن تكون دلالة الحد على الحدود مسبوقا بتصور الحدود وإذا كان كل من الحدود والمسمى متصورا بدون الاسم والحد وكان تصور المسمى والحدود مشتركا في دلالة الحد والاسم على معناه امتنع أن تتصور الحدودات بمجرد الحدود كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الاسماء وهذا هو المطلوب

ولهذا كان من المتفق عليه بين جميع أهل الارض أن الكلام المفيد لا يكون إلا جملة تامة كاسمين أو فعل واسم هذا مما اعترف به المنطقيون وقسموا الالفاظ الى اسم وكلمة وحرف يسمى اداة وقالوا المراد ب الكلمة ما يريد النحاة بلفظ الفعل لكنهم مع هذا يناقضون ويجعلون ما هو اسم عند النحاة حرفا في اصطلاحهم فالضماير ضمائر الرفع والنصب والجر والمتصلة والمنفصلة مثل قولك رأيتهم ومر بي فان هذه اسماء ويسمونها النحاة الاسماء المضمره والمنطقيون يقولون إنما في لغة اليونان من باب الحروف ويسمونها الخوالف كأنها

خلف عن الاسماء الظاهرة

فأما الاسم المفرد فلا يكون كلاما مفيدا عند أحد من أهل الارض بل ولا أهل السماء وإن كان وحده كان معه غيره مضمرا أو كان المقصود به تنبيهها أو إشارة كما يقصد بالأصوات التي لم توضع للمعنى لا أنه يقصد به المعاني

التي تقصد بالكلام استطراد

ولهذا عد الناس من البدع ما يفعله بعض النساك من ذكر اسم الله وحده بدون تأليف كلام فان النبي ص - قال أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله رواه ابو حاتم في صحيحه وقال أفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلى لا إله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير رواه مالك وغيره

وقد نواتر عن النبي ص - انه كان يعلم امته ذكر الله تعالى بالجمل التامة مثل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله أفضل الكلام بعد القرآن أربع وهي من القرآن سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر رواه مسلم وفي صحيح مسلم عنه ص - أنه قال لأن أقول سبحان الله والحمد لله

ولا إله إلا الله والله أكبر أحب الى مما طلعت عليه الشمس وقال من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة وأمثال ذلك

فظن طائفة من الناس ان ذكر الاسم المفرد مشروع بل ظنه بعضهم افضل في حق الخاصة من قول لا إله إلا الله ونحوها وظن بعضهم ان ذكر الاسم المضممر وهو هو هو افضل من ذكر الاسم المظهر وأخرجهم الشيطان إلى أن يقولوا لفظا لا يفيد إيمانا ولا هدى بل دخلوا بذلك في مذهب اهل الزندقة والاحاد أهل وحده الوجود الذين يجعلون وجود المخلوقات وجود الخالق ويقول احدهم ليس إلا الله والله فقط ونحو ذلك

وربما احتج بعضهم عليه بقوله تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وظنوا انه مأمور بان يقول الاسم مفردا وإنما هو جواب الاستفهام حيث قال وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ قال الله تعالى قل من انزل الكتب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا قل الله الانعام أي الله انزل الكتاب الذي جاء به موسى

عود إلى اصل الموضوع

وإذا عرف ان مجرد الإسم ومجرد الحد لا يفيد ما يفيد الكلام بحال علم ان الحد خبر مبتدأ محذوف لتكون جملة تامة

ثم قد بينا فساد قولهم سواء جعل الحد مفردا كالأسماء او مركبا كالجمل وأنه على التقديرين لا يفيد تصوير المسمى وهو المطلوب

ودعوى المدعى أن الحد مجرد المفرد المفيد كدعواهم ان التصور الذي هو احد نوعى العلم هو التصور الجرد عن كل نفي وإثبات ومعلوم أن مثل هذا لا يكون علما عند أحد من العلماء بل إذا خطر ببال الانسان شئ ما ولم يخطر له ثبوته ولا انتفائه بوجه من الوجوه لم يكن قد علم شيئا مثل من خطر له بحر زئبق أو جبل ياقوت خاطرا مجردا عن كون هذا التصور ثابتا في الخارج أو منتفيا ممكنا أو ممتنعا فان هذا من جنس الوسواس لا من جنس العلم

وقد بسطنا الكلام على هذا في مواضع متعددة مثل الكلام على المحصل وبيننا أن المشروط في التصديق من جنس العلم المشروط في القول فمن صدق بما لم يتصوره كان قد تكلم بغير علم ومن صدق بما تصوره كان

كالتكلم بعلم فقولهم في الحدود ألقولية من جنس قولهم في التصورات الذهنية
الوجه الثاني

خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم

الثاني أنهم يقولون الحد لا يمنع ولا يقوم عليه دليل وإنما يمكن إبطاله ب النقض والمعارضة بخلاف القياس فإنه
يمكن فيه الممانعة والمعارضة

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

ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية ويجعلون العلم بالمفرد أصلاً للعلم بالمركب ويجعلون
العمدة في ذلك على الحد الذي هو قول الحد بلا

دليل وهو خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب ثم يعيرون على من
يعتمد في الأمور السمعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بما العلم اليقيني زاعمين
أن خبر الواحد لا يفيد العلم ولا ريب أن مجرد خبر الواحد الذي لا دليل على صدقه لا يفيد العلم لكن هذا
بعينه قولهم في الحد وإنه خبر واحد لا دليل على صدقه بل ولا يمكن عندهم إقامة دليل على صدقه فلم يكن
الحد مفيداً لتصور الحدود

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

وتلخيصه أن الحدود بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحد وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر فلا يعلم
الحدود بالحد

ومن قال أنا أريد بالحد المفرد لم يكن قوله مفيداً لشيء أصلاً فإن التكلم ب الاسم المفرد لا المستمع شيئاً بل إن
كان تصور الحدود بدون هذا اللفظ كان قد تصوره بدون هذا اللفظ المفرد وإن لم يكن تصوره لا قبله ولا
بعده

الوجه الثالث

لو حصل تصور الحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد

الثالث أن يقال لو كان مفيداً لتصور الحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد فإنه دليل التصور وطريقه
وكاشفه فمن الممتنع أن نعلم صحة المعرفة بالحدود قبل العلم بصحة المعرفة والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا
بعد العلم بالحدود إذ الحد خبر عن مخبر هو الحدود فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقته قبل

تصور المخبر عنه من غير تقليد المخبر وقبول قوله فيما يشترك في العلم به المخبر والمخبر ليس هو من باب

الاخبار عن الأمور الغائبة

الوجه الرابع

معرفة الحدود يتوقف على العلم بالمسمى واسمه فقط

الرابع أنهم يحدون الحدود بالصفات التي يسمونها الذاتية ويسمونها اجزاء الحد وأجزاء الماهية والمقومة لها والداخلية فيها ونحو ذلك من العبارات

فان لم يعلم المستمع ان المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع ان يتصوره وإن علم أنه موصوف بما كان قد تصوره بدون الحد فثبت انه على تقدير النقيضين لا يكون قد تصوره بالحد وهذا بين

فانه إذا قيل الانسان هو الحيوان الناطق فان لم يكن قد عرف الانسان قبل هذا كان متصورا مسمى الحيوان الناطق ولا يعلم انه الانسان احتاج الى العلم بهذه النسبة وإن لم يكن متصورا مسمى الحيوان الناطق احتاج الى شيئين الى تصور ذلك وإلى العلم بالنسبة المذكورة وإن عرف ذلك كان قد تصور الانسان بدون الحد الحد قد ينبه تنبيهها

نعم الحد قد ينبه على تصور الحدود كما ينبه الاسم فان الذهن قد يكون غافلا عن الشئ فاذا سمع اسمه أو حده اقبل بذهنه الى الشئ الذي اشير اليه بالاسم او الحد فيتصوره فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم وهذا هو الصواب وهو التمييز بين الشئ المحدود وغيره

ويكون الحدود للانواع بالصفات كالحدود للاعيان بالجهات كما إذا قيل حد الارض من الجانب القبلي كذا ومن الجانب الشرقي كذا وميزت الارض باسمها وحدها وحد الارض يحتاج اليه إذ خيف من الزيادة في المسمى او النقص منه فيفيد إدخال الحدود جميعه وإخراج ما ليس منه كما يفيد الاسم وكذلك حد النوع وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى وحقيقة الحد في الموضوعين بيان مسمى الاسم فقط وتمييز الحدود عن غيره لا تصوير الحدود وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم والتسمية امر لغوي وضعي رجع في ذلك الى قصد ذلك المسمى ولغته ولهذا يقول الفقهاء من الاسماء ما يعرف حده ب اللغة ومنه ما يعرف حده ب الشرع ومنه ما يعرف حده ب العرف

ومن هذا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبين مراد المتكلم فهذا يبني على معرفة حدود كلامه وإذا أريد به تبين صحته وتقريره فانه يحتاج الى معرفة دليل صحة الكلام فالاول فيه بيان تصوير كلامه والثاني بيان تصديق كلامه

وتصوير كلامه كتصوير مسميات الاسماء ب الترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف ان ذلك اسمه وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إلى المسمى بحسب الامكان إما إلى عينه وإما إلى نظيره ولهذا يقال الحد تارة يكون ل الاسم وتارة يكون ل المسمى

وأئمة المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون عند التحقيق بهذا كما ذكر أبو حامد الغزالي في كتاب معيار العلم الذي صنفه في المنطق بعد ان قال

البحث النظري الجاري في الطلب إما أن يتجه الى تصور او إلى تصديق فالواصل الى التصور يسمى قولاً شارحاً فمنه حد ومنه رسم والواصل الى التصديق يسمى حجة فمنه قياس ومنه استقراء وغيره قال الغزالي

مضمون هذا الكتاب تعريف مبادئ القول الشارح لما أريد تصوره حداً كان أو رسماً وتعريف مبادئ الحجة الموصلة الى التصديق قياساً كان أو غيره مع التنبيه على شروط صحتها ومثار الغلط فيها

قال

فان قلت كيف يجهل الانسان العلم التصوري حتى يفتقر الى الحد قلنا بان يسمع الانسان اسما لا يعرف معناه كمن قال ما الخلاء وما الملاء وما الشيطان وما العقار فيقال العقار الخمر فان لم يعرفه باسمه المعروف يفهمه بحده فيقال الخمر هو شراب مسكر معتصر من العنب فيحصل له علم تصوري بذات الخمر قلت فقد بين أن فائدة الحدود من جنس فائدة الاسماء وان ذلك كمن سمع اسما لا يعرف معناه فيذكر له اسم فان لم يتصوره وإلا ذكر له الحد

وهذا مما يعترف به حذاقهم حتى بين معلمهم الثاني ابو نصر الفارابي وهو أعظم الفلاسفة كلاما في المنطق وتفاريعه من برهانه

ومعلوم ان الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المسمى وإنما يفيد التمييز بينه وبين غيره وأما تصور المسمى فتارة يتصوره الانسان بذاته بحسه الباطن أو الظاهر وتارة يتصوره بتصور نظيره وهو ابعد فمن عرف عين

الخمر إذا لم يعرف مسمى لفظ العقار قيل له هو الخمر او غيرها من الاسماء فعرفها ومن لم يعرف عين الخمر بحال عرف بنظيرها فليل له هو شراب فاذا تصور القدر المشترك بين النظيرين ذكر له ما يميزها فليل مسكر ولكن الكلام في تصور معنى المسكر كالكلام في تصور معنى الخمر فان لم يعرف عين المسكر وإلا لم يمكن تعريفه إلا بنظيره فيقال هو زوال العقل وهذا جنس يشترك فيه النوم والجنون والاعماء والسكر فلا بد ان يميز السكر فيقال زوال العقل بما يلتذ به ثم اللذة لا بد ان يكون قد تصور جنسها ب الاكل والشرب وغيرهما وهذا يبين أن فائدة الحدود قد تكون اضعف من فائدة الاسماء لأنها تفيد معرفة الشئ بنظيره والاسم يكتفى به من عرفه بنفسه

وحقيقة الامر ان الحد هو ان تصف الحدود بما تفصل به بينه وبين غيره والصفات تفيد معرفة الموصوف خيرا وليس المخبر كالمعاين ولا من عرف المشهود عليه بعينه كمن عرفه بصفته وحليته فمن عرف المسمى بعينه كان الاسم مغنيا له عن الحد كما تقدم ومن لم يعرفه بعينه لم يفده الحد ما يفيد الاسم لمن عرفه بعينه إذ الاسم هناك يدل على العين التي عرفها بنفسها والحد لمن لم يعرف العين إنما يفيد معرفة النوع لا معرفة العين كما يتصور اللذة بشرب الخمر من لم يشربها قياسا على اللذة ب الخبز واللحم ومعلوم فرق ما بين اللذتين وليس مقصودنا أن فائدة الحدود اضعف مطلقا وإنما المقصود انما من جنس

فائدة الاسماء وأما مذكرة لا مصورة او معرفة بالتسمية مميزة للمسمى من غيره او معرفة بالقياس

اعتراف ابن سينا بأن من الامور ما هو متصور بذاته

وهكذا يقول حذاقهم في تحديد امور كثيرة قد حدها غيرهم يقولون لا يمكن تحديدها تحديد تعريف لما هيأتها بل تحديد تنبيه وتمييز كما قال ابن سينا في الشفاء قال

فبقول إن الموجود والشئ والضروري معانيها ترتسم في النفس إرتساما أوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج أن يجلب بأشياء هو أعرف منها

فانه كما أنه في باب التصديق مبادئ أولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق لغيرها بسببها وإذا لم يخطر بالبال أو يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل إلى معرفة ما يعرف بها وإذا لم يكن التعريف الذي يحاول

إخطارها بالبال أو يفهم ما يدل عليها من الألفاظ محاو لا لافادة علم ما ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل أو يذهب إليه وربما كان ذلك بأشياء هي في أنفسها أخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت أعرف

كذلك في التصورات أشياء هي مباديء للتصور هي متصورات لذاقها وإذا أريد أن يدل عليها لم يكن ذلك في الحقيقة تعريفا لجهول بل تنبيها وإخطارا بالبال باسم العلامة وربما كانت في نفسها أخفى منه

لكنها لعلة ما وحال ما تكون أظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة نهبت النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال من حيث أنه هو المراد لا غيره من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلمة إياه ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر إلى غير النهاية أو لدار وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمر كلها كالموجود والشيء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها بيان لا دور فيه ألبتة أو ببيان وشيء أعرف منها

وكذلك من حاول أن يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا وهذا وإن كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون ألبتة أنه يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا وأنا إلى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك إلا بقياس لاغير فكيف يكون حال من يروم أن يعرف الشيء الظاهر بصفة له تحتاج إلى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال إن الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح أخفى من ل الشيء والخبر أخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا ل الشيء وإنما تعرف الصحة ويعرف الخبر بعد أن يستعمل في بيان كل واحد منهما أنه شيء أو أنه أمر أو أنه ما أو أنه الذي وجميع ذلك كالمترادفات لاسم الشيء فكيف يصح أن يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف إلا به نعم ربما كان في ذلك وأمثاله تنبيه ما وأما بالحقيقة فانك إذا قلت

إن الشيء هو ما يصح ان يخبر عنه تكون كأنك قلت إن الشيء هو الشيء الذي يصح عنه الخبر لأن معنى ما والذي والشيء معنى واحد فتكون قد أخذت الشيء في حد الشيء على أننا لا ننكر أن يقع بهذا وما أشبهه مع فساد مأخذه تنبيه بوجه ما على الشيء ونقول إن معنى الموجود ومعنى الشيء متصوران في الانفس وهما معنيان والموجود والمثبت والحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا شك ان معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب

وكذلك قال في حد الواحد والكثير قال

فصل في تحقيق الواحد والكثير وإبانة ان العدد عرض والذي يصعب علينا تحقيقه ما هية الواحد وذلك انا إذا قلنا إن الواحد الذي لا ينقسم فقد قلنا إن الواحد الذي لا يتكثر ضرورة فأخذنا في بيان الواحد الكثرة وأما الكثرة فمن الضرورة أن تحد ب الواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم أي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول إن الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو أنا أخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها وإذا قلنا من الوحدات أو الوجدان أو الآحاد فقد أوردنا بدل

لفظ الجمع هذا اللفظ ولا يفهم معناه ولا يعرف إلا ب الكثرة وإذا قلنا إن الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد أخذنا في حد الكثرة الوحدة ونكون أيضا أخذنا في حدها العدد والتقدير وذلك إنما يفهم ب الكثرة أيضا فما أغنى علينا أن نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه أن تكون الكثرة أيضا أعرف عند تخيلنا ويشبه أن تكون الوحدة والكثرة من الأمور التي يتصورها بديا فذكر الكثرة نتخيلها أولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها ثم إن كان ولا بد فخيالي ثم تعريفنا الكثرة ب الوحدة تعريفا عقليا وهنالك نأخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن أوائل الصور يكون تعريفنا الوحدة ب الكثرة تنبئها يستعمل فيه المذهب الخيالي النومي إلى معقول عندنا لا يتصور حاضرا في الذهن

فاذا قالوا إن الوحدة هي الشيء الذي ليست فيه كثرة دلوا على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الآخر وليس هو فينبه عليه بسلب هذا عنه والعجب ممن يحدد العدد ويقول إن العدد كثرة مؤلفة من وحدة أو آحاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس ل العدد وحقيقة الكثرة أنها مؤلفة من وحدات فقولهم إن الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم إن الكثرة كثرة فان الكثرة ليس إلا اسماء المؤلف من الوحدات

فان قال قائل إن الكثرة قد تؤلف من أشياء غير الوحدات مثل الناس والذوات فنقول إنه هذه كما أن الأشياء ليست كثرات بل أشياء موضوعة ل الكثرة وكما أن تلك الأشياء وحدان لا وحدات فكذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحسبون أنهم اذا قالوا إن العدد كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية تخرج تصورهما للنفس إلى أن تعرف ب الجزء أ أو القسمة أو المساواة أما الجزء والقسمة فانما يمكن تصورهما ب الكثرة وأما المساواة فان الكمية أعرف منها عند العقل الصريح لأن المساواة من الأعراض الخاصة ب الكمية التي يجب أن تؤخذ في حدها الكمية فيقال إن المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي أخذ في حد العدد أيضا هو ما لا يفهم إلا بعد فهم العدد

فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل الشبيهة بالأمثلة والأسماء المترادفة فان هذه المعاني متصورة كلها أو بعضها لذواتها وإنما يدل عليها بهذه الأشياء لينبه عليها وتميز فقط قلت فهذا الكلام الذي ذكره ابن سينا هنا قد تلقوه عنه بالقبول كما يذكر مثل ذلك أبو حامد والرازي والسهروردي وغيرهم

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

وأما الأمور التي تخفى فمجرد الحدود لا تفيد تعريف حقيقتها بعينها وإنما تفيد تمييزها ونوعا من التعريف الشبهي

وهذا يتبين بتقرير قاعدة في ذلك فنقول

التحقيق السديد في مسألة التحديد

المقول في جواب ما هو المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال ما كذا كما يقول ما الخمر أو ما الانسان أو ما الثلج

فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور في السؤال إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه وإما أن يكون عالماً بمسماه مطلوب السائل المتصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه

فالأول كالسائل عن اسم تحديد في غير لغته أو عن اسم غريب في لغته أو عن اسم معروف في لغته لكن مقصوده تحديد مسماه مثل العربي إذا سأل عن معاني الأسماء الأعجمية إذا سأل عن معاني الأسماء العربية وبعض الأعاجم إذا سأل بعضاً عن معاني الأسماء التي تكون في لغة المستول دون السائل وهذا هو الترجمة الترجمة وأحكامها

فالترجم لا بد أن يعرف اللغتين التي يترجمها والتي يترجم بها وإذا عرف أن المعنى الذي يقصد بهذا الاسم في هذه اللغة هو المعنى الذي يقصد به في اللغة الأخرى ترجمه كما يترجم اسم الخبز والماء والأكل والشرب والسماء والأرض والليل والنهار والشمس والقمر ونحو ذلك من أسماء الأعيان والأجناس وما تضمنته من الأشخاص سواء كانت مسمياتها أعياناً أو معاني والترجمة تكون للمفردات ولالكلام المؤلف التام

وإن كان كثير من الترجمة لا يأتي بحقيقة المعنى التي في تلك اللغة بل بما يقاربه لأن تلك المعاني قد لا تكون لها في اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة لا سيما لغة العرب فإن ترجمتها في الغالب تقريب ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرهما بل وتفسير القرآن وغيره من سائر أنواع الكلام وهو في أول درجاته من هذا الباب فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء أو بذلك الكلام وهذا الحد هم متفقون على أنه من الحدود اللفظية مع أن هذا هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب بل في جميع أنواع المخاطبات بتلك فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرهما لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك

معرفة الحدود الشرعية من الدين

وهذه الحدود معرفتها من الدين في كل لفظ هو كتاب الله وسنة رسوله ص - ثم قد تكون معرفتها فرض عين وقد تكون فرض كفاية ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى الاعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدراً الا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والذي أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريباً بالنسبة إلى المستمع كلفظ ضيزى وقسورة وعسعس وأمثال ذلك

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

كاسم الصلوة والزكوة والصيام والحج فان هذه وإن كان جمهور المخاطبين يعلمون معناها على سبيل الاجمال فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول ص - وهي التي يقال لها الأسماء الشرعية

كما إذا قيل صلوة الجنائز وسجدة السهو وسجود الشكر والطواف هل تدخل في مسمى الصلوة في قوله ص
- مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم فقيل هل كل ذلك صلوة تجب فيها الطهارة وهل لا
تجب الطهارة لمثل ذلك فهل تجب لما تحريمه التكبير وتحليله التسليم وهي كصلوة الجنائز وسجدة السهو دون
الطواف سجود التلاوة

وكذلك اسم الخمر والربوا والميسر ونحو ذلك يعلم أشياء من مسمياتها ومنها ما لا يعلم إلا ببيان آخر فإنه قد
يكون الشيء داخلا في اسم الربوا والميسر والانسان لا يعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك شرعي أو غيره
ومن هذا قول النبي ص - لما سئل عن حد الغيبة فقال ذكرك أخاك بما يكره فقال له رأيت إن كان في أخي ما
أقول فقال إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتته وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهتته
وكذلك قوله لما قال لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر

فقال رجل يا رسول الله الرجل يجب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنا أفمن الكبر ذلك فقال لا الكبر بطر الحق
وغمط الناس

وكذلك لما قيل له ما الإسلام وما الإيمان وما الإحسان ولما سئل عن أشياء أهي من الخمر وغير ذلك
بالجملة فالحاجة إلى معرفة هذه الحدود ماسة لكل أمة وفي كل لغة فإن معرفتها من ضرورة التخاطب الذي هو
النطق الذي لا بد منه لبني آدم
أقسام الحدود اللفظية

وهذا الذي يقال له حد بحسب الاسم والمقول في جواب ما هو من هذا النوع وقد يكون اسما مرادفا وقد يكون
مكافيا غير مرادف بحيث يدل على الذات مع صفة أخرى كما إذا قال ما الصراط المستقيم فقال هو الاسلام
واتباع القرآن أو طاعة الله ورسوله والعلم النافع والعمل الصالح وما الصارم فقيل هو المهند وما أشبه ذلك
وقد يكون الجواب ب المثال كما إذا سئل عن لفظ الخبز ورأى

رغيفا فقال هذا فان معرفة الشخص يعرف منه النوع

وإذا سئل عن المقتصد والسابق والظالم فقال المقتصد الذي يصلي الفريضة في وقتها ولا يزيد والظالم الذي
يؤخرها عن الوقت والسابق الذي يصلحها في أول الوقت ويزيد عليها النوافل الراجعة ونحو ذلك من التفسير
الذي هو تمثيل يفيد تعريف المسمى ب المثال لا خطاره بالبال لأن السائل لم يكن يعرف المصلي في أول
الوقت وفي أثنائه والمؤخر عن الوقت لكن لم يكن يعرف أن هذه الثلاثة أمثلة الظالم والمقتصد والسابق فاذا
عرف ذلك قاس به ما يماثله من المقتصر على الواجب والزائد عليه والناقص عنه

ثم إن معرفة حدود هذه الأسماء في الغالب تحصل بغير سؤال لمن يباشر المتخاطبين بتلك اللغة أو يقرأ كتبهم فان
معرفة معاني اللغات تقع كذلك

وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية يكفي في معرفتها العلم باللغة والكتب المصنفة في اللغة
وكتب الترجمة وليس كذلك على الاطلاق

بل الأسماء المذكورة في الكتاب والسنة ثلاثة أصناف ألف منها ما يعرف حده ب اللغة كالشمس والقمر
والكوكب ونحو ذلك ب ومنها مالا يعرف إلا ب الشرع كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية

كالصلوة والحج والربوا والميسر ج ومنها ما يعرف ب العرف العادي وهو عرف الخطاب باللفظ كاسم النكاح والبيع والقبض وغير ذلك هذا في معرفة حدودها التي هي مسمياتها على العموم

الاجتهاد و التأويل

وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ فهذا قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا يحتاج إلى اجتهاد وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه فانهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء أو حفظ كلام الفقهاء أو النحاة أو الأطباء وغيرهم ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد أو مراد هذا الاسم كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فينزل عليه كلام الأطباء إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء لصفاتها وعلاماتها فلا بد يعرف أن هذا المعين هو ذلك

وإذا كان خفيا فقد يسميه بعض الناس تحقيق المناط فان الشارع قد ناط الحكم بوصف كما ناط قبول الشهادة بكونه ذا عدل وكما ناط العشرة بالمأمور بما بكونها بالمعروف وكما ناط النفقة الواجبة بالمعروف وكما ناط الاستقبال في الصلوة بالتوجه بشرط المسجد الحرام يبقي النظر في هذا المعين هل هو شرط المسجد الحرام وهل هذا الشخص ذو عدل وهل هذه النفقة نفقة بالمعروف وأمثال ذلك لا بد فيه من نظر خاص لا يعلم ذلك بمجرد الاسم

وقد يكون الاجتهاد في دخول بعض الأنواع في مسمى ذلك الاسم كدخول الأثرية المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى الخمر ودخول الشطرنج والنرد ونحوهما في مسمى الميسر ودخول السبق بغير محلل في سباق الخيل ورمى الشباب في ذلك ودخول الرمل ونحوه في الصعيد

الذي في قوله تعالى فتييموا صعيدا طيبا ودخول من خرج منه منى فاسد في قوله وإن كنتم جنبا فاطهروا ودخول الساعد في قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ودخول البياض الذي بين العذار والأذن في قوله فاغسلوا وجوهكم ودخول الماء المتغير بالطهارات أو ما أوقعت به نحاسة ولم تغيره في قوله فلم تجدوا ماء ودخول المائع الذي لم يغيره ما مات فيه من الطيبات أو الخبائث ودخول سارق الأموال الرطبة في قوله السارق والسارقة ودخول النباش في ذلك ودخول الحلقة بما يلزم الله في مسمى الأيمان ودخول بنات البنات والجدات في قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم

ومثل هذا الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت القياس ومن ينفيه فان بعض الجهال يظن أن من نفى القياس يكفيه في معرفة مراد الشارع مجرد العلم ب اللغة وهذا غلط عظيم جدا ولهذا قال ابن عباس التفسير على أربعة أوجه تفسير تعرفه العرب من كلامها وتفسير لا يعذر أحد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه إلا الله والتفسير الذي يعلمه العلماء فيتضمن الأنواع التي لا تعلم بمجرد اللغة كالأسماء الشرعية ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها التي يفتقر دخولها في المسمى إلى اجتهاد العلماء

فصل

ثم إن هذا الاسم المستول عنه الذي لا يعلم السائل معناه إذا أجيب عنه بما يقال

في جواب ما هو ينقسم حال السائل فيه إلى نوعين أحدهما أن يكون قد تصور المعنى بغير ذلك اللفظ ولكن لم يعرف أنه يعني بذلك اللفظ فهذا لا يفتقر إلا إلى ترجمة اللفظ كالمعاني المشهورة عند الناس من الاعيان والصفات والافعال كالحبز والماء والاكل والشرب والبياض والسواد والطول والقصر والحركة والسكون ونحو ذلك المطلوب السائل الغير المتصور للمعنى الجاهل باسمه والثاني أن يكون غير متصور المعنى كما أنه غير عالم بدلالة اللفظ عليه وهذا يحتاج إلى شيئين إلى ترجمة اللفظ وإلى تصور المعنى الى حد الاسم والمسمى وهذا مثل من يسأل عن لفظ الثلج وهو لم يره قط أو يسأل عن اسم نوع من الفاكهة أو الحيوان الذي لم يره أو لم يكن في بلاده أو يسأل عن اسم المسجد والصلوة والحج وكان حديث عهد بالاسلام لم يتصور هذه المعاني أو يسأل عن اسم نوع من الاطعمة والاشربة التي لا يعرفها أو اسم نوع من أنواع الثياب والمساكن التي لا يعرفها وبالجملة فكل ما لا يعرفه الشخص من الاعيان والافعال والصور إذا سمع اسمه إما في كلام الشارع أو كلام العلماء أو كلام بعض الناس فانه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره ولا له في لغته لفظ فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد ترجمة اللفظ بل الطريق في تعريفه إياه إما التعيين وإما الصفة وأما التعيين فانه بحضور الشيء المسمى ليراه إن كان مما يرى أو يذوقه أو يلمسه ونحو ذلك بحيث يعرف المسمى كما عرفه المتكلمون بذلك الاسم فاذا رأى الثلج وذاقه ورأى الفاكهة أو الطيخ أو الحلوى وذاقه أو رأى

الحيوان الذي لم يألفه أو رأى العبادات أو الاعمال التي لم يكن يعرفها فحينئذ يتصورها ويتصور اسمها كما تصورها أهل اللغة وهم على قسمين منهم من علم ذلك بالمشاهدة ولم يذوق حقيقته ومنهم من يكون قد ذاقه وأما الطريق الثاني وهو أن يوصف له ذلك والوصف قد يقوم مقام العيان كما قال النبي ص - لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيع الاعيان الغائبة ب الصفة هذا مع ان الموصوف شخص واما وصف الانواع فاسهل ولهذا التعريف ب الوصف هو التعريف ب الحد فانه لا بد ان يذكر من الصفات ما يميز الموصوف والحدود من غيره بحيث يجمع أفراده وأجزائه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه وهي في الحقيقة تعريف ب القياس والتمثيل إذ الشيء لا يتصوره إلا بنفسه أو بنظيرة وبيان ذلك أنه يذكر من الصفات المشتركة بينه وبين غيره ما يكون مميزا لنوعه فكل صفة من تلك الصفات إنما تدل على القدر المشترك بينه وبين غيره من النوع مثلا والقدر المشترك إنما يفيد المعرفة للعين ب المثال لا يفيد

معرفة العين المختصة إذ الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز لكن يكون مجموع الصفات مميزا له تمييز تمثيل لا تمييز تعيين فان غير نوعه لا تجمع له تلك الصفات وهو نفسه لا يميز إلا بما يخصه

فالحد يفيد الدلالة عليه لا تعريف عينه بمنزلة من يقال له فلان في هذه الدار يدل عليه قبل أن يراه وهو قد يصور المشترك بينه وبين غيره بدون هذه الدلالة

ومن تدبر هذا تبين له أن الحدود المصورة للمحدود لمن لا يعرفه إنما هي مؤلفة من الصفات المشتركة لا يدخل فيها وصف مختص به إذ المختص وإن كان لا بد منه في الحد المميز فهو لم يتصوره وإنما لا تفيد تعريف عينه فضلا عن تصوير ما يتنبه له وإنما يفيد تعريفه بطريق التمثيل المقارب إذ لو عرف المثل المطابق لعرف حقيقة ثم قد يكون المخصص صفة واحدة وقد يكون الاختصاص بمجموع الصفتين ولو عرف المستمع الوصف الذي يخصه كان قد تصور ب عينه فيكون هو من القسم الاول الذي يترجم له اللفظ فقط

مثال ذلك أنه إذا سمع لفظ الخمر وهو لا يعرف اللفظ ولا مسماه فيقال له هو الشراب المسكر ولفظ الشراب جنس ل الخمر يدخل فيه الخمر وغيرها من الاشربة وهذا واضح وكذلك لفظ المسكر الذي يظن أنه فصل مختص ب الخمر وهو في الحقيقة جنس فيه يشترك الشراب وغيره فان لفظ المسكر ومعناه لا يختص ب الشراب بل قد يكون ب طعام وقد يحصل السكر بغير طعام وشراب فحينئذ فلا فرق بين ان يقول هو المسكر من الاشربة أو ما اجتمع فيه الشرب والسكر أو يقول الشراب المسكر إنما هو كما يقول ثوب خز وباب حديد ورجل طويل أو قصير فان الرجل أعم من الطويل والطويل أعم من الرجل ولكن باجتماع هذين يتميز وكذلك قولهم في حد الانسان هو الحيوان الناطق فلما نقضوا عليهم ب الملك زاد المتأخرون المائت وهي زيادة فاسدة فان كونه مائتا ليس بوصف ذاتي له إذ يمكن تصور الانسان مع عدم خطور موته بالبال بل ولا

هو صفة لازمة فضلا عن ان تكون ذاتية فان الانسان في الآخرة هو إنسان كامل وهو حي أبدا وهب ان من الناس من يشك في ذلك او يكذب به أليس هو مما يمكن تصوره في العقل فاذا قدر الانسان على الحال الذي اخبرت به الرسل عليهم السلام ليس هو إنسانا كاملا وهو غير مائت ثم يقال ايضا والملك يموت عند كثير من المسلمين واليهود والنصارى أو أكثرهم وهب انه لا يموت كما قالته طائفة من اهل الملل وغيرهم كما يقوله من يقوله ولكن ليس ذلك معلوما للمخاطب بالحد لا سيما والنفس الناطقة من جنس ما يسمونه الملائكة وهي العقول والنفوس الفلكية عندهم فظهر ضعف ما يذكره الفارابي وابو حامد وغيرهما من هذا الاحتراز

ولكن يقال اسم الحيوان عندهم مختص ب النامي المغتذى وهذا يخرج الملك ف الحيوان يخرج الملك وحينئذ ف الناطق أعم من الانسان إذ قد يكون إنسانا وغير إنسان كما أن الحيوان أعم منه وهب أنا نقبل فصلهم ب المائت فنقول المائت ايضا ليس مختصا ب الانسان بل هو من الصفات التي يشترك فيها الحيوان

فقد تبين ان كل صفة من هذه الصفات الحيوان والناطق والمائت ليس منها واحد مختص بنوع الانسان فبطل قولهم إن الفصل لا يكون إلا بالصفات المختصة ب النوع فضلا عن كونها ذاتية وإنما يحصل التمييز بذكر

الجموع إما الوصفين وإما الثلاثة

هذا إذا جعل القصل مصورا للمحدود في نفس من لم يتصوره وأما إذا جعل القصل مميزا له عن غيره فلا ريب أنه يكون بالصفات المختصة

والمقصود انه من تصور الحدود بنفسه فلا بد ان يتصور ما يختصه ويميزه عن غيره وهذا لا يحتاج في تصويره الى حد ولكن يترجم له الاسم الدال عليه ويميز له المسمى عن غيره لكن الحد يكون منبها له على الحقيقة كما ينبهه الاسم إذا كان عارفا بمسماه

وأما من لم يكن متصورا له فلا يمكن ان يذكر له صفة واحدة تختص بالحدود فلا يمكن تعريفه إياه لا ب فصل ولا خاصة سواء ذكر الجنس والعرض العام او لم يذكر لان الصفة التي تختص بالحدود لا تتصور بدون تصور الحدود إذ لا وجود لها بدونها والعقل إنما يجرد الكليات إذا تصور بعض جزئياتها فمن لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه

ولكن يتصور ب التتميل والتشبيه ويتصور القدر المشترك بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات والقدر المشترك ليس هو فصلا ولا خاصة ولكن قد ينتظم من قدر مشترك وقدر مشترك ما يخص الحدود كما في قولك شراب مسكر

وعلى هذا فاذا قيل في الفرس إنه حيوان صاهل وفي الحمار إنه حيوان ناهق وفي البعير إنه حيوان راغ وفي النور إنه حيوان خائر وفي الشاة إنها حيوان ثاغ وفي الظبي إنه حيوان باغم وامثال ذلك فهذه الاصوات مختصة بهذه الانواع لكن لا تفيد تعريف هذه الحيوانات لمن لم يكن عارفا بها فمن لم يعرف الفرس لا يعرف الصهيل ومن لم يعرف الحمار لا يعرف النهيق أعنى لا يعرف معناه وإن سمع اللفظ فاذا أريد تعريف النهيق قيل له هو صوت الحمار فيلزم الدور إذ يكون قد عرف الحمار ب النهيق والنهيق ب الحمار وهكذا سائر الخواص المميزة للمحدود لا يعرف بها الحدود لمن لم يكن عرفه فتبين ان تعريف الشيء إنما هو بتعريف عينه أو بذكر ما يشبهه فمن عرف عين

الشيء لا يقتصر في معرفته الى حد ومن لم يعرفه فإما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه فيؤلف له من الصفات المشبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرف

ومن تدبر هذا وجد حقيقته وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما في الجنة والنار من انواع النعيم والعذاب بل عرف أيضا ما يدخل من ذلك في معرفتهم بالله تعالى وصفاته ولم قال كثير من السلف المتشابه هو الوعد والوعيد والحكم هو الامر والنهي ولم قيل القرآن يعمل ب محكمة ويؤمن ب متشابهه وعلم أن تأويل المتشابه الذي هو العلم بكيفية ما أخبرنا به لا يعلمه إلا الله وإن كان العلم بتأويله الذي هو تفسيره ومعناه المراد به يعلمه الراسخون في العلم كما قد بسطناه في غير هذا الموضوع

هذا كله إذا كان السائل القائل ما هو غير عالم ب المسمى

وأما إن كان عالما ب المسمى ودلالة الاسم عليه فلا يحتاج الى التمييز بين المسمى وغيره ولا الى تعريفه دلالة الاسم عليه فيكون مطلوبه قدرا زائدا على التمييز بينه وبين غيره وهذا هو الذي يجعلونه مطلوبا للسائل عن الحدود وجوابه هو عندهم المقول في جواب ما هو

ومعلوم أن المطلوب هذا قد يكون ذكر خصائص له باطنة لم يطلع عليها وقد يكون مطلوبه بيان علته الفاعلية أو الغائية وقد يكون مطلوبه معرفة ما تركيب منه شيء ما وقد يكون مطلوبه معرفة حقيقته التي لا يعلمها المسئول أو علمها ولا عبارة تدل السائل عليها كالسائل عن حقيقة النفس وأمثال ذلك

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

التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة

الخامس إن التصورات المفردة يمتنع ان تكون مطلوبة فيمتنع ان تطلب بالحد وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعرا بها وإما أن لا يكون شاعرا بها فان كان شاعرا بها امتنع طلب الشعور وحصوله لان تحصيل الحاصل ممتنع وإنما قد يطلب دوام الشعور وتكرره او قوته وإن لم يكن شاعرا بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به فان الطلب والقصد مسبوق بالشعور

فان قيل فالانسان يطلب تصور الملك والجن والروح واشياء كثيرة وهو لا يشعر بها قيل هو قد سمع هذه الاسماء فهو يطلب تصور مسماها كما يطلب من سمع الفاظا لا يفهم معانيها تصور معانيها سواء كانت المعاني متصورة له قبل ذلك او لم تكن وهو اذا تصور مسمى هذه الاسماء فلا بد ان يعلم انها مسماة بهذا الاسم اذ لو تصور حقيقة ولم يكن ذلك الاسم فيها لم يكن تصور مطلوبة فهنا المتصور ذات وانما مسماة بكذا من جنس ما يرى الثلج من لم يكن يعرفه فيراه ويعلم ان اسمه الثلج وهذا ليس تصورا للمعنى فقط بل للمعنى ولا سمه وهذا لا ريب ان يكون مطلوبوا ولكن هذا لا يوجب ان يكون المعنى المفرد مطلوبوا فان المطلوب هنا تصديق وفيه امر لغوي

وايضا فان المطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد بل لا بد من تعريف الحدود بالاشارة اليه او غير ذلك مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ

فان قيل جعلتم امتناع الطلب لازما ٥٤ للنقيضين والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان واذا عدم اللازم عدم المزوم فاذا كان امتناع الطلب وهو اللازم معدوما لزم عدم النقيضين وعدم النقيضين محال قيل هذا الامتناع لازم على تقدير هذا النقيض او تقدير هذا النقيض فأيهما كان ثابتا في نفس الامر كان الامتناع لازما له يلزم به في نفس الامر وليس في هذا جمع بين النقيضين ولا رفع للنقيضين وهذا يقوى المقصود فان هذا الامتناع اذا لزم من انتفائه المحال لم يكن منتفيا بل يكون هذا الامتناع ثابتا وهو المطلوب واذا كان عدم هذا الامتناع مستلزما للنقيضين كان محالا فيكون نقيضه وهو ثبوت هذا الامتناع حقا فيكون امتناع الطلب للتصورات المفردة ثابتا وهو المراد

واذا لم تكن التصورات المفردة مطلوبة فاما ان تكون حاصلة للانسان فلا تحصل بالحد فلا يفيد الحد التصوير واما ان تكون حاصلة فمجرد حصول الحد لا يوجب ذكر الاسماء تصور المسميات لمن لا يعرفها ومتى كان له شعور بها لم يحتج الى الحد في ذلك الشعور الا من جنس ما يحتاج الى الاسم

والمقصود هو التسوية بين فائدة الحدود وفائدة الاسم لكن الحد اذا تعددت فيه الالفاظ كان كتعداد الاسماء

سواء كانت مشتقة او غير مشتقة

الوجه السادس

التفريق بين الذاتي والعرضي باطل

السادس ان يقال المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد التام وهو الحقيقي وهو المؤلف من الجنس والفصل من الذاتيات المشتركة والمميزة دون العرضيات العرضيات التي هي العرض العام والخاصة والمثال المشهور

عندهم ان الذاتي المميز الانسان الذي هو الفصل هو الناطق والخاصة هي الضاحك

فنقول مبنى هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعرضي

وهم يقولون المحمول الذاتي داخل في حقيقة الموضوع أي الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف بخلاف

المحمول العرضي فانه خارج عن حقيقة

ويقولون الذاتي هو الذي تتوقف الحقيقة عليه بخلاف العرضي ويقسمون العرضي الى لازم وعارض واللازم الى

لازم لوجود الماهية دون حقيقتها كالظل للفرس والموت للحيوان والى لازم للماهية كالزوجية والفردية للاربعة

والثلاثة

والفرق بين لازم الماهية ولازم وجودها ان لازم وجودها يمكن ان تعقل الماهية موجودة دونه بخلاف لازم الماهية

لا يمكن ان يعقل موجودا دونه

وجعلوا له خاصة ثانية وهو ان الذاتي ما كان معلولا للماهية بخلاف اللازم ثم قالوا من اللوازم ما يكون معلولا

للماهية بغير وسط وقد يقولون ما كان ثابتا لها بواسطة وقالوا ايضا الذاتي ما يكون سابقا للماهية في الذهن

والخارج بخلاف اللازم فانه ما يكون تابعا

فذكروا هذه الفروق الثلاثة وطعن محققوهم في كل واحد من هذه الفروق الثلاثة وبيّنوا انه لا يحصل به الفرق

بين الذاتي وغيره كما قد بسطت كلامهم في غير هذا الموضوع

وقد يقولون ايضا هو المقوم للماهية الذي يكون متقدما عليها في الوجود وهذه الماهية وهو ان يسبق الذاتي

للماهية فانه لا يتأخر عن الماهية في التصور

والفرق الثالث انه لازم لها بواسطة والعرض اللازم لازم لها بوسط والوسط عند ائمتهم كابن سينا وغيره وهو

ما يسمونه باللازم في ذلك ولانه معناه الدليل لبعض متأخريهم كالرازي

ثم قد تناقضوا في هذا المقام كما قد بسطته في غير هذا المقام لما حكيت الفاظهم وتناقضهم كما ذكرته من اقوال

ابن سينا في الاشارات وغير ذلك من اقوالهم اذ لم تحك هنا نفس الفاظهم وانما القصد التبيه على جوامع تعرف

ما يظهر به بطلان كثير من اقوالهم المنطقية

وهذا الكلام الذي ذكره مبني على اصلين فاسدين الفرق بين الماهية ووجودها ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم

لها

الكلام على الفرق بين الماهية ووجودها

فالاصل الاول قولهم ان الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها وهذا هو قولهم بان حقائق الانواع المطلقة

التي هي ماهيات الانواع والاجناس وسائر الكليات موجودة في الاعيان وهو يشبه من بعض الوجوه قول من

يقول المعدوم شيء وقد بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضع وهذا من افسد ما يكون
وانما اصل ضلالهم أنهم راوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد ويميز بين المقدور عليه والمعجز عنه ونحو ذلك
فقالوا ولو لم يكن ثابتا لما كان كذلك كما انا نتكلم في حقائق الاشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن
وجودها في الخارج فنتخيل الغلط ان هذه الحقائق والماهيات امور ثابتة في الخارج
والتحقيق ان ذلك كله امر موجود وثابت في الذهن لا في الخارج عن الذهن والمقدر في الاذهان قد يكون
اوسع من الموجود في الاعيان وهو موجود وثابت في الذهن وليس هو في نفس الامر لا موجودا ولا ثابتا
فالتفريق بين الوجود

والثبوت مع دعوى ان كليهما في الخارج غلط عظيم وكذلك التفريق بين الوجود والماهية مع دعوى ان
كليهما في الخارج

وانما نشأت الشبهة من جهة انه غلب على ان ما يوجد في الذهن يسمى ماهية وما يوجد في الخارج يسمى
وجودا لان الماهية مأخوذة من قولهم ما هو كسائر الاسماء المأخوذة من الجمل الاستفهامية كما يقولون الكيفية
والاينية ويقال ماهية ومايية وهي أسماء مولدة وهي المقول في جواب ما هو بما يصور الشيء في نفس السائل
فلما كانت الماهية منسوبة الى الاستفهام ب ما هو والمستفهم إنما يطلب تصوير الشيء في نفسه كان الجواب
عنها هو المقول في جواب ما هو بما يصور الشيء في نفس السائل وهو الثبوت الذهني سواء كان ذلك المقول
موجودا في الخارج او لم يكن فصار بحكم الاصطلاح اكثر ما يطلق الماهية على ما في الذهن ويطلق الوجود على
ما في الخارج فهذا امر لفظي اصطلاحى

وإذا قيد وقيل الوجود الذهني كان هو الماهية التي في الذهن وإذا قيل ماهية الشيء في الخارج كان هو عين
وجوده الذي في الخارج

فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين الى أهل السنة
والجماعة وسائر أهل الاثبات من المتكلمة الصفاتية وغيرهم كأبي محمد بن كلاب وأبي الحسن الاشعري وابي
عبدالله بن كرام وأتباعهم دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف والائمة الكبار
واتفقوا على ان المعدوم ليس له في الخارج ذات قبل وجوده وأما في الذهن فنفس ماهيته التي في الذهن هي
ايضا وجوده الذي في الذهن وإذا أريد ب الماهية ما في الذهن وب الوجود ما في الخارج كانت هذه الماهية غير

الوجود لكن ذلك لا يقتضى ان يكون وجود الماهيات التي في الخارج زائدا عليها في الخارج وأن يكون
للماهيات ثبوت في الخارج غير وجودها في الخارج
ومما يوضح الكلام في الاصل الاول ان المتفلسفة أتباع أرسطو كابن سينا ودونه لا يقولون ان كل معدوم من
الاشخاص وغيرها هو ثابت في الخارج

وانما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والشيعة وهم أحسن حالا من المتفلسفة فان المتفلسفة على قولين
وأما قد ماؤهم كفيثاغورس وأتباعه وأفلاطون وأتباعه فقد كانوا في ذلك على ضلال مبين رد عليهم أرسطو
وأتباعه كما ذكر ذلك ابن سينا في الشفاء وغيره

كان اصحاب فيثاغورس يظنون ان الاعداد والمقادير امور موجودة في الخارج غير المعدودات والمقدرات

بنم اصحاب افلاطون تفتنوا لفساد هذا وظنوا ان الحقائق النوعية كحقيقة الانسان والفرس وامثال ذلك ثابتة في الخارج غير الاعيان الموجودة في الخارج وأما ازلية لا تقبل الاستحالة وهذه التي تسمى المثل الافلاطونية والمثل المعلقة

ولم يقتصروا على ذلك بل أثبتوا ذلك ايضا في المادة والمدة والمكان فأثبتوا مادة مجردة عن الصور ثابتة في الخارج وهي الهيولى الاولية التي غلطهم فيها جمهور العقلاء من إخوانهم وغير إخوانهم وأثبتوا مدة وجودية خارجة عن الاجسام وصفاتها وأثبتوا خلاء وجوديا خارجا من الاجسام وصفاتها وتفتن ارسطو وذووه ان هذه كلها امور مقدرة في الازهان لا ثابتة في الاعيان كالعدد مع المحدود ثم زعم ارسطو وذووه ان المادة موجودة في الخارج غير الصور المشهودة وأن الحقائق النوعية ثابتة في الخارج غير الاشخاص

المعينة وهذا أيضا باطل كما بسط في غير هذا الموضوع وبين ان قول من يقول إن الجسم مركب من الهيولى والصورة باطل كما ان قول من يقول إنه مركب من الجوهر المفردة باطل وأن اكثر فرق اهل الكلام من المسلمين وغيرهم كالكلابية والنجارية والضرارية والهشامية وكثير من الكرامية لا يقولون بهذا ولا بهذا كما عليه جماهير أهل الفقه وغيرهم

والكلام على من فرق بين الوجود والماهية مبسوط في غير هذا الموضوع والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكره في المنطق من الفرق بين الماهية ووجود الماهية في الخارج هو مبني على هذا الأصل الفاسد وحقيقة الفرق الصحيح أن الماهية هي ما يرسم في النفس من الشيء والوجود هو نفس ما يكون في الخارج منه وهذا فرق صحيح فان الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا في الوجود فهذا باطل

ومعلوم أن لفظ الماهية يراد به ما في النفس والوجود في الخارج ولفظ الوجود يراد به بيان ما في النفس والوجود في الخارج فمتى أريد بهما ما في النفس ف الماهية هي الوجود وإن أريد بهما ما في الخارج ف الماهية هي الوجود أيضا وأما إذا بأحدهما ما في النفس وبالأخر ما في الوجود الخارج ف الماهية غير الوجود وكلامهم إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر وإذا ادعى هذا أن الماهية هي الحيوان الناطق الممكن الآخر أن يقول بل هي الحيوان الضاحك وإذا قال هذا إن الحيوانية ذاتية ل الانسان بخلاف العددية ل الزوج والفرد

أمكن الآخر أن يعارضه ويقول بل العدد ذاتي ل الزوج والفرد واللون ذاتي ل السواد بخلاف الحيوان فليس ذاتيا ل الانسان إذ مضمون هذا كله أن يأتي شخص إلى صفات متماثلة في الخارج فيدعى أن الماهية التي يخترعها في نفسه هي هذه الصفة دون هذه فإنه إن جعل هذا مطابقا للأمر في نفسه وهو قولهم كان مبطلا وإن قال هذا اصطلاح اصطلاحته قبول اصطلاح آخر وكان هذا مما لا فائدة فيه

فان قيل فهم يردون بذلك ما ذكره ابن سينا وغيره من أن كون العدد زوجا وفردا ليس وصفا بينا لكل عدد بل تارة يعلم ثبوته ل العدد بلا وسط كما يعلم أن الاثنين نصف الأربعة وتارة لا يعلم ثبوته إلا بوسط به يعلم أن هذا نصف هذا كما يعلم أن ألفا وثلاثمائة واثنين وسبعين لها نصف بخلاف الحيوانية ل الحيوان فانها بينة بلا

وسط إذ كل حيوان أنه حيوان

قيل هذا باطل من وجهين

أحدهما إن هذا أمر يرجع إلى علم الانسان بأن هذه الصفة ثابتة للموصوف بلا وسط وإلى أن علمه بأن هذه الصفة ثابتة لا بد له من وسط وليس هذا فرقا يعود إلى الموجودات في نفسها فان كون هذا العدد زوجا أو فردا هو مثل كون هذا العدد زوجا أو فردا سواء علم الانسان بذلك أو لم يعلم وإذا كان علمه بأحدهما يحتاج إلى دليل دون الآخر لم يوجب ذلك الفرق بينهما في نفس الأمر ولكن هذا مما يبين حقيقة قولهم الذي بيناه في غير هذا الموضوع وهو أن الماهية عندهم عبارة عما دل عليه اللفظ ب المطابقة وجزؤها الداخل فيها ما دل عليه اللفظ ب التضمن واللازم الخارج عنها ما دل عليه ب الالتزام فترجع الماهية وجزؤها الداخل واللازم الخارج إلى مدلول المطابقة والتضمن والالتزام وهذا أمر يتبع قصد المتكلم وغايته وما دل عليه بلفظه لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها فان تصور المتكلم قد يكون مطابقا وقد يكون

غير مطابق

وهم هنا فرقوا بين الصفات المتماثلة فجعلوا بعضها ذاتيا داخلا في الحقيقة وبعضها عرضيا خارجا لازما للحقيقة الوجه الثاني أن يقال علم الناس بلزوم الصفات للموصوف وعدم لزومها أمر يتفاوت فيه الناس فقد يشك بعض الناس في بعض الأشياء أنه حيوان أو أنه لون حتى يعلم ذلك كما يشك في بعض الأعداد أنه زوج حتى يعلم ذلك بالوسط فلا فرق حينئذ بين ما جعلوه ذاتيا وما جعلوه عرضيا لازما للحقيقة وهو المطلوب وأما اللازم للماهية والعرض لوجودها فملخصه أنه يمكن أن يفرض في الذهن ماهية خالية عن هذا اللازم بخلاف الآخر كما يفرض في الذهن فرس لا ظل لها وفرس غير مخلوقة بل كما يفرض في الذهن زنجي غير أسود وغراب غير أسود وأمثال ذلك

فيقال إذا قدر أن هذا الذي في الذهن هو الحقيقة فان عني به هو حقيقة ما في الذهن فهذا حق وهذا وجود ما في الذهن فلا فرق بين الماهية ووجودها وإن عني به أن هذا هو الماهية التي في الخارج كان بمنزلة أن يقال هذا هو الموجود الذي في الخارج فانه إن جعلت الماهية التي في الخارج مجردة عن هذه الصفات اللازمة أمكن أن يجعل الوجود الذي في الخارج مجردا عن هذه الصفات اللازمة وإن جعل هذا هو نفس الماهية بلوازمها كان هذا بمنزلة أن يقال هذا الوجود بلوازمه

وعلى التقديرين فلا فرق بين الوجود والماهية إلا فرق بين ما في الذهن وما في الخارج وتقدير ماهية في الخارج بدون هذا اللازم كتقدير وجود في الخارج بدون هذا اللازم وهما باطلان

الكلام على التفريق بين الذاتي واللازم

الأصل الثاني وهو المقصود إن ما ذكره من الفرق بين العرضي اللازم للماهية والذاتي لا حقيقة له فان الزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد مثل الناطقية والصاهلية للحيوان الانسان والفرس وكلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف والصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة

وإذا قيل إنه يمكن أن يخطر بالبال الأربعة والثلاثة فيفهم بدون أن يخطر بالبال كون ذلك عددا شفعاً أو وترا قيل يمكن أن يخطر بالبال الانسان مع أنه لم يخطر بالبال أنه ناطق ولا أنه حيوان وإذا قيل إن هذا لا يكون

تصورا تاما ل الانسان قيل إن هذا لا يكون تصورا تاما ل الأربعة أو الثلاثة وكذلك العرض الذي هو سواد إذا خطر بالبال أنه سواد ولم يخطر أنه لون أو لم يخطر بالبال أنه عرض أو صفة لغيره أو قائم بغيره ونحو ذلك فإنه لا يمكن أن يقدر في الذهن سواد أو بياض ويقدر أنه ليس ب قائم بغيره بل إذا خطر بالبال معا فلا بد أن يعلم أنه قائم بغيره كما إذا خطر بالبال الجسم الحساس النامي المتحرك بالارادة مع الانسان فلا بد أن يعلم أنه موصوف بذلك بل لزوم ذلك ل اللون في الذهن أكد فجعل هذه الصفات اللازمة في الذهن لهذه الموصوفات ليست ذاتية لها وهذه ذاتية ل الانسان تحكم محض ولعلة إلى العكس أقرب إن صح التفريق بينهما لهذا يتناقضون في التمثيل فهم يقولون الحيوانية ذاتية ل الحيوان كالانسان والفرس وغيرهما ف الحيوان هو الذاتي المشترك والناطق هو

الذاتي المميز ويقولون العددية ليست ذاتية مشتركة ل الزوج والفرد ولا الزوجية والفردية ذاتية مميزة ل الزوج والفرد وأما اللونية فتارة يجعلونها ك الحيوانية فيجعلونها ذاتية وتارة يجعلونها ك العددية فيجعلونها غير ذاتية وسبب ذلك دعواهم أن كون العدد المعين زوجا أو فردا قد يخفى فلا يعلم إلا بوسط هو الدليل بخلاف كون الانسان والفرس والحمل والحمار والقرد ونحو ذلك حيوانا فإنه بين لكل أحد ومعلوم أن جميع الصفات اللازمة منها ما هو خاص بالموصوف يصلح أن يكون فصلا ومنها ما هو مشترك بينه وبين غيره وكل منهما في الخارج واحد فكما أن السواد هو اللون وهو العرض القائم بغيره والثلاثة هي العدد وهي الفرد ل الانسان هو الحيوان وهو الناطق والفرس هو الحيوان وهو الصاهل وهكذا سائر الحدودات وما ذكره من أن ما جعلوه هو الذاتي يتقدم تصوره في الذهن لتصور الموصوف دون الآخر فباطل من وجهين أحدهما إن هذا خبر عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا في أذهانهم ويؤخرون هذا وهذا تحكم محض فكل من قدم هذا دون هذا فائما قلدهم في ذلك ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا تابعة لها فليس إذا فرضنا هذا مقدما وهذا مؤخرا يكون هذا في الخارج كذلك وسائر بني آدم الذين لم يقلدوهم في هذا الوضع لا يستحضرون هذا التقديم والتأخير ولو كان هذا فطريا لكانت الفطرة تدركه بدون التقليد المغير لها كما تدرك سائر الأمور الفطرية والذي في الفطرة أن هذه اللوازم كلها لوازم للموصوف وقد تخطر بالبال وقد لا تخطر وكلما خطرت كان الانسان أعلم بالموصوف وإذا لم تخطر كان علمه بصفاته أقل أما أن يكون هذا خارجا عن الذات وهذا داخلا في الذات فهذا

تحكم ليس له شاهد لا في الخارج ولا في الفطرة لاسيما وهم يقولون الذاتي يتقدم على الماهية في الذهن وفي الخارج ويسمونه الجزء المقوم لها ويقولون أجزاء الماهية متقدمة عليها في الذهن وفي الخارج لأن الماهية مركبة منها وكل مركب فإنه مسبوق بمفرداته ومعلوم أن صفات الموصوف قائمة به يمتنع أن تكون مقدمة عليه في الخارج وأما تسمية الصفة جزء فسيب ذلك أنها أجزاء في التصور الذهني وفي اللفظ فانك إذا قلت جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق كان هذا المجموع لفظه ومعناه مركبا من هذه الألفاظ ومعانيها وتلك من أجزاء هذا المركب ولكن هذا تحقيق ما قلناه من أن ما سموه الماهية وجزئها الداخل فيها ولازمها الخارج منها يعود إلى المعاني المتصورة في الذهن التي يدل عليها

اللفظ ب المطابقة وجزؤها هو ما دل عليه ب التضمن وخارجها اللازم ما دل عليه ب الالتزام وهم تارة يقولون الذاتي يسبق الماهية وتارة يقولون لا يتأخر عنها ويجعلون كلا من هذين فرقا وهما متداخلان فان ما يتقدم عنها يمتنع أن يتأخر عنها

الوجه الثاني إن كون الوصف ذاتيا للموصوف هو أمر تابع للحقيقة التي هو بما سواء تصورته أذهاننا أو لم تتصوره فلا بد إذا كان احد الوصفين ذاتيا دون الآخر ان يكون بينهما أمرا يعود الى حقيقتهما الخارجة الثابتة بدون الذهن وأما أن يكون الفرق بين الحقائق الخارجة لا حقيقة له إلا بمجرد التقدم والتأخر في الذهن فهذا لا يكون حقا إلا ان تكون الحقيقة والماهية هي ما تقدر في الذهن لا ما يوجد في الخارج وذلك أمر يتبع تقدير صاحب الذهن وحينئذ فيعود حاصل هذا الكلام الى امور مقدرة في الاذهان لا حقيقة لها في الخارج وهي التخيلات والوهيمات الباطلة وهذا كثير في أصولهم كما بيناه في غير موضع في بيان ما ذكروه في الهولي والعقول والماهيات وغير ذلك

وهنا وجه ثالث يظهر به فساد ما ذكروه وهو أنهم قالوا الذاتيات هي أجزاء الماهية وهي متقدمة عليها في الذهن وفي الخارج والاجزاء هي هذه الصفات فجعلوا صفة الموصوف متقدمة عليه في الخارج وهذا مما يعلم بصريح العقل بطلانه

وسبب غلطهم أن ذلك الوصف إذا تكلم به كان جزءا من الكلام متقدما على سائر الجملة في التصور والتعبير وهو في الذهن واللسان جزؤ من الجملة التي هي في الحقيقة وما به الماهية عندهم فلما كان ما يشتهه عليهم ما في الاذهان وما في الاعيان فظنوا أن صفات الاعيان المقومة لماهياتها الثابتة في الخارج هي متقدمة عليها في الخارج وكان هذا من أظهر الغلط لمن تصور ما قالوا وقد يشبتون ماهيته متقدم عليها

الوجه السابع

اشترط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعي محض

الوجه السابع ان يقال قولهم إن الحد التام يفيد تصوير الحقيقة واشترطهم ان يكون مؤلفا من الذاتي المميز والذاتي المشترك وهو الجنس

يقال لهم هل تشترطون فيه ان تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره ام لا فان اشترطتم ذلك لزم ان تقولوا مثلا جسم نام حساس متحرك بالارادة فأما لفظ الحيوان فلا يدل على هذه الصفات ب المطابقة ولا ب فصلها وإن لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرد المميز ك الناطق مثلا فان الناطق يدل على الحيوان كما يدل الحيوان على النامي إذ النامي جنس قريب ل الحيوان يشترك فيه الحيوان والنبات فاذا اردت حد الحيوان على وضعهم قلت الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة كما تقول في الانسان حيوان ناطق

والمقصود أنهم إن اكتفوا في الدلالة على الصفات المشتركة بما يدل ب التضمنين أو ب الالتزام ف الفصل يدل على ذلك وإن أرادوا تفصيلها بدلالة المطابقة فلم يفعلوا ذلك

وهذا يبين أن إيجابهم في الحد التام الجنس القريب دون غيره تحكم محض ونظير هذا دعواهم أن البرهان لا بد أن يكون مؤلفا من مقدمتين لا أقل ولا أكثر فان اكتفى فيه ب مقدمة واحدة قالوا الأخرى محذوفة وسموه قياس الضمير وإن احتج فيه إلى مقدمات قالوا هذه قياسات متداخلة

فاصطاحوا على انه لا بد في الحد من لفظين جنس وفصل ولا بد في القياس من مقدمتين وكل هذا تحكم
فان البرهان قد يكتفى فيه ب مقدمة وقد لا يتم إلا ب مقدمتين وقد لا يتم إلا بثلاث مقدمات وأربع وخمس
بحسب حاجة المستدل وما يعلم مما لا يعلم من المقدمات
وكذلك اكتشافهم في الحد بلفظين لفظ يدل على المشترك ولفظ يدل على المميز وزعمهم أن الحد التام لا
يحصل إلا بهذا لا يحتاج إلى زيادة عليه ولا يحصل بدونه فانه يقال إن أريد ب الحد التام ما يصور الصفات
الذاتيات على التفصيل مشتركها ومميزها ف الجنس القريب مع الفصل لا يحصل ذلك وإن أريد بما يدل على
الذاتيات ولو ب التضمن او الالتزام ف الفصل بل الخاصة يدل على ذلك
وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع الأجناس او يحذف جميع الأجناس لم يكن لهم عنه جواب إلا ان هذا
وضعهم واصطلاحهم ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع فقد تبين أن ما ذكره هو من
باب الوضع

والاصطلاح الذي جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف وهذا عين الضلال والاضلال كمن يجيء إلى
شخصين متماثلين يجعل هذا مؤمنا وهذا كافرا وهذا عالما وهذا جاهلا وهذا سعيدا وهذا شقيا من غير افتراق
بين ذاتيهما وصفاتهما بل بمجرد وضعه واصطلاحه فهم مع دعواهم القياس العقلي يفرقون بين المتماثلات
ويسوون بين المختلفات
ولهذا كان الذي عليه عامة الناس من نظار المسلمين وغيرهم الاقتصار في الحدود على الوصف المميز الفاصل
بن الحدود وغيره إذ التمييز يحصل بهذا وذلك هو الوصف المطابق للمحدود في العموم والخصوص إلى آخرها
بحيث يدخل فيه جميع أفراد الحدود وأجزائه ويخرج منه ما ليس منه فهذا هو الحد الذي عليه نظار المسلمين كما
يسطننا قولهم في غير هذا الموضع
وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الاحاطة بها ولا ريب أنه كلما كان الانسان بها أعلم كان بالموصوف
اعلم وأنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه ونحن لا سبيل إلى ان نعلم شيئا من كل وجه
ولا نعلم لوازم كل مربوب ولو ازم لوازمه إلى آخرها فانه ما من مخلوق إلا وهو مستلزم للخائق والخائق
مستلزم لصفاته التي منها علمه وعلمه محيط بكل شئ فلو علمنا لوازم لوازم الشئ الى آخرها لزم أن نعلم كل
شئ وهذا ممنوع من البشر فان الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الاشياء كما هي عليه من غير احتمال زيادة
وأما نحن فما من شئ نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولو ازمه ما لا نعلمه
يوضح ذلك فهم يقولون ما ذكره أبو حامد في معيار العلم
أن دلالة التضمن كدلالة لفظ البيت على الحائط ودلالة لفظ الانسان على الحيوان وكذلك دلالة كل وصف
اخص على

الوصف الاعم الجوهرى

ودلالة الالتزام والاستتباع كدلالة لفظ السقف على الحائط فانه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن
ذاته ودلالة لفظ الانسان على قابل صنعة الخياطة ومعلمها

قال

والمعتبر في التعريفات دلالة المطابقة والتضمن فأما دلالة الالتزام فلا لأن المدلول عليه فيها غير محدود ولا محصور إذ لو ازم الأشياء ولو ازم لوازمها لا تنضب ولا تنحصر فيؤدي إلى أن يكون اللفظ الواحد على ما لا ينتهي من المعاني وهو محال

فقد جعل دلالة الخاص على الاسم دلالة تضمن كدلالة الإنسان على الحيوان وذكر أنها معتبرة في التعريفات ومعلوم أن دلالة الحيوان على الحساس المتحرك بالارادة ودلالة الحساس على النامي ودلالة النامي على الجسم هو كذلك عندهم ومعلوم أن دلالة الناطق على الحيوان كدلالة النامي على الجسم فكان الواجب حينئذ أن يكتفي ب الناطق أو لا يكتفي معه بلفظ الحيوان فأنهم إن اكتفوا بدلالة التضمن لزم الحذف وإن لم يكتفوا لزم التفصيل

الوجه الثامن

اشتراط ذكر الفصول مع التفريق بين الذاتي واللازم غير ممكن
الوجه الثامن وهو أن اشتراطهم مثلا ذكر الفصول التي هي الذاتيات المميزة مع تفريقهم بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية غير ممكن إذ ما من مميز هو من خواص الحدود المطابقة له في العموم والخصوص إلا ويمكن شخصا

أن يجعله ذاتيا مميزا ويمكن الآخر أن يجعله عرضيا لازما للماهية
الوجه التاسع

توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدور
الوجه التاسع ان يقال هذا التعليم دوري قبلي فلا يصح
وذلك أنهم يقولون إن الحدود لا يتصور ولا يحد حدا حقيقيا إلا بذكر صفاته الذاتية ثم يقولون الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره فيفرون بين الذاتي وغير الذاتي ان الذاتي ما يتوقف عليه تصور الماهية فلا بد أن يتصور قبلها

ويقولون تارة لا بد أن يتصور معها فلا يمكن عندهم أن يتأخر تصوره عن تصور الماهية وبذلك يعرف أنه وصف ذاتي

فحقيقة قولهم انه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية التي منها تؤلف الماهية وهذا دور

فاذا كان المتعلم لا يتصور الحدود حتى يتصور صفاته الذاتية ولا يعرف ان الصفة ذاتية حتى يتصور الموصوف الذي هو الحدود حتى تتصور فلا يعلم أنها ذاتية حتى يتصور الموصوف ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات الذاتية ويميز بينها وبين غيرها داخل فيها وما هو جزء لها فان تصور كون الشيء جزءا لغيره بدون تصور ذلك الغير ممتنع

ونحن لم نقل أنه لا يتصور الوصف الذاتي حتى يتصور الموصوف بل الانسان يتصور أشياء كثيرة ولا يتصور أنها صفات لغيرها ولا أجزاء لها فضلا عن كونها

لازمة ذاتية أو غير لازمة وإنا قلنا لا يعلم أنها جزء من الماهية وأما ذاتية ل الماهية داخله في حقيقة الماهية إن لم تتصور الماهية

وإن قيل إن مجرد تصور الصفات الذاتية كاف في تصور الماهية وإن لم أعلم ان تلك الصفات ذاتية قيل من أين يعلم الانسان أن هذه الصفات هي الذاتيات دون غيرها إن لم يعرف الماهية التي هذه الصفات ذاتية لها داخله فيها ومن أين يعلم إذا تصور بعض الصفات اللازمة أن هذه هي الذاتية التي تتركب منها الماهية والذات دون غيرها إن لم يعلم الذات فيتوقف معرفة الذات التي هي الماهية على معرفة الذاتيات وتتوقف معرفة الذاتيات أي معرفة كونها هي الذاتيات لهذه الماهية دون غيرها من اللوازم على معرفة الذات فيتوقف معرفتها على معرفتها فلا يعرف هو ولا يعرف الذاتيات

وهذا كلام متين يحتاج اصل كلامهم ويبين أنهم متحكمون فيما وضعوه لم يثبتوه على اصل علمي تابع للحقائق ولكن قالوا هذا ذاتي وهذا غير ذاتي بمجرد التحكم ولم يعتمدوا على امر يمكن الفرق به بين الذاتي وغيره إذ هذا غير ممكن فيما وضعوه ويبين ان ما ذكروه مما زعموا انه صفات ذاتية لا يعرف حقيقة الموصوف اصلا بل ما ذكروه يستلزم انه لا يمكن حده فاذا لم يعرف المحدود إلا بالحد والحد غير ممكن لم يعرف وذلك باطل مثال ذلك إذا قدر أنه لا تتصور حقيقة الانسان حتى تتصور صفاته الذاتية التي هي عندهم الحيوانية والناطقة وهذه الحيوانية والناطقة لا يعرف انها صفاته الذاتية دون غيرها حتى يعرف ان ذاته لا تتصور إلا بها

وأن ذاته تتصور بها دون غيرها ولا يعلم أن ذاته لا تتصور إلا بها حتى تعرف ذاته

فان قيل مجرد تصور الحيوانية والناطقة يوجب تصور الانسان قيل مجرد تصوره بذلك لا يوجب ان يعلم أن هذا هو الانسان حتى يعلم ان الانسان مؤلف من هذه دون غيرها وهذا يوجب معرفته ب الانسان قبل ذلك وأما مجرد قوله حيوان ناطق إذا جعل مفردا ولم يكن خبر مبتدأ محذوف فانه بمنزلة الاسم المفرد وهذا لا يفيد فهم كلام

وإذا ادعى المدعى أن من تصور هذا فقد تصور الانسان بدون دليل بقيمة على ان هذا هو حقيقة الانسان كان بمنزلة من يقول في حده الحيوان الضاحك ويدعى ان هذا هو حقيقة الانسان فكلاهما دعوى بلا برهان وهذا يبين ان دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم إنما يفيد التمييز بين الحدود المسمى وغيره ولكنه قد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال وذلك التفصيل يتنوع بحسب ما يذكر من الصفات لا يختص ذلك ببعض الصفات المطابقة للموصوف التي هي لازمة ملزومة دون غيرها ويبين أن الالفاظ بمجرد لا تفيد تصور الحقائق لمن لم يتصورها بدون ذلك لكنها تفيد التبيه والاشارة لمن كان غافلا معرضا

فان قيل تصوره موقوف على تصور الصفات الذاتية لا على معرفة أنها ذاتية وقد يمكن تصورها وإن لم يعرف أنها ذاتية له قيل هب أن الامر كذلك لكن لا بد من التمييز بين الصفات الذاتية التي لا تتصور الذات إلا بها وبين العرضية التي تتصور بدونها ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلا إذا عرفت ذاته المؤلفه من الصفات الذاتية ولا تعرف ذاته

حتى تعرف الصفات الذاتية ولا تميز بين الذاتيات وغيرها حتى تعرف ذاته فصار معرفة الذات موقوفة على معرفة الذات وهذا هو الدور

وكذلك معرفة الذاتيات موقوف على معرفة الذاتيات فلا تعرف الصفات التي هي ذاتية للموصوف حتى تعرف ان تصور الذات موقوف على تصورها ولا يعرف أن تصور الذات موقوف على تصورها حتى تعرف الذات ولا تعرف الذات حتى تعرف الذاتيات وهذا بين عند تأمل مقصودهم فانهم يقولون لا يجد الشيء حدا حقيقيا إلا بذكر صفاته الذاتية فلا بد من الفرق بين صفاته الذاتية والعرضية والفرق بينهما أن الذاتي هو ما لا تتصور الحقيقة إلا به فاذا كنا لم نعرف الحقيقة لم نعرف الصفات التي يتوقف معرفة الحقيقة عليها وإذا لم نعرف هذه الصفات لم نعرف الصفات الذاتية من العرضية وهو المطلوب وهذا بخلاف الفرق بين الصفات اللازمة والعارضة فانه فرق حقيقي ثابت في نفس الأمر أبحاث في حد العلم والخبر

مثال ذلك إنهم يتنازعون في حد العلم والأمر والخبر ونحو ذلك من الأمور التي شاع الكلام عليها في العلوم المشهورة فمن النظار من يجدها كما يقولون في العلم معرفة المعلوم على ما هو به أو يقولون إعتقاد المعلوم على رأي ال معتزلة الذين لا يقولون إن الله علما أو يقولون العلم ما أوجب لمن قام به أن يكون عالما ونحو ذلك ويقال في حد الخبر هو ما احتمال الصدق والكذب أو ما شاع أن يقال لصاحبه في اللغة صدقت أو كذبت ونحو ذلك

ويعترض على هذه الحدود بالاعتراضات المشهورة

مثل أن يقال المعلوم مشتق من العلم ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فلو عرف المشتق بالمشتق منه لزم الدور

أو يقال العلم هو المعرفة وهذا حد لفظي

أو يقال قولك على ما هو به زيادة

ويقال إدخال الصدق والكذب أو التصديق والتكذيب في حد الخبر لا يصلح لأنهما نوعا الخبر وتعريفهما إنما يمكن ب الخبر فلو عرف الخبر بهما لزم الدور

وأمثال ذلك من الاعتراضات المشهورة على الحدود المشهورة

ومنهم من يقول هذه الأشياء لا يمكن تحديدها أو لا يحتاج إلى تحديدها بل هي غنية عن الحد

كما يقال في العلم إن غير العلم لا يعرف إلا ب العلم فلو عرف العلم بغيره لزم الدور

أو يقال تصوره العلم لا يحصل إلا ب علم وذلك العلم العين موقوف على العلم فلو توقف تصور العلم على غيره لزم الدور

أو يقال في تعريف العلم والخبر والأمر إن كل أحد يعلم جوعه وشبعه ويعلم أنه عالم بذاك والعلم بالمركب

مسبوق ب العلم بالمفرد فاذا ن كل أحد يعلم العلم فيكون تصوره بديهيا

ويقال في الأمر والخبر كل أحد يحسن أن يأمر وأن يخبر ويعلم أن هذا أمر وهذا خبر والعلم بالمركب مسبوق

ب العلم بالمفرد

فيقال له العلم ب الخبر المعين والأمر المعين لا يستلزم العلم بالمطلوب بالحد لأن المطلوب بالحد تعريف الحقيقة

العامّة الجامعة المانعة وتصور المعين إنما يستلزم تصور الحقيقة مطلقاً لا بشرط العموم والمطابقة فان الحقيقة لا توجد

عامّة في الأعيان اذ الكليات بشرط كونها كليات انما توجد في الذهن والعلم بالمعنى لا يستلزم العلم بالكلي بشرط كونه كلياً فإذن ما علمه بالمعنى ليس هو الحدود يوضح ذلك بأن تصور خرمع وعلم معين تصور لامر جزئي والمطلوب بالحد هو المعنى الكلي الجامع المانع فان قيل يلزم من وجود الجزئي وجود الكلي او قيل المطلق جزؤ المعين فان اريد بذلك انه يوجد جزءاً معيناً فان ما هو مطلق في الذهن اذا وجد في الخارج كان معيناً فهذا حق ولكن لا يفيدهم واما ان اريد بذلك ان المطلق الذي لا يجمع تصوره من وقوع الشركة فيه هو نفسه جزء من هذا المعين مع كونه كلياً فهذا مكابرة ظاهرة ونفس تصوره كاف للعلم بفساده فان الجزئي من معين خاص والكلي اعم واكثر منه فكيف يكون الكثير بعض القليل وإذا كان المطلوب بالحد هو الكلي الجامع المانع الذي يطابق جميع أفراد الحدود فلا يخرج عنه شيء ولا يدخل فيه ما ليس منه فمعلوم أن تصور المعين لا يستلزم مثل هذا وأيضا فهذا منقوض بسائر الحدود كالانسان وغيره مما يتصور جنس مفرداته كل أحد ويقال قوله إن غير العلم لا يعرف إلا بالعلم فلو عرف العلم بغيره لزم

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

وقوله فلو عرف العلم بغيره لزم الدور يقال المعرفة بالحدود ليس هو علما ب معلوم معين بل هو العلم الكلي والعلم الكلي يعلم ب علم جزئي مقيد ولا منافاة في ذلك كما يخبر عن الخبر بخبر فيخبر عن الخبر المطلق أو العام ب خبر معين خاص

وقول القائل في الجواب إن توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره أي ب غير العلم لا على تصور العلم فانقطع الدور وهو أحد الجوابين فان حصول العلم بكل معلوم يتوقف على حصول العلم بالمعنى لا على تصوره والمطلوب ما يحد تصور العلم لا حصول العلم بتلك المعلومات

والجواب الآخر أن يقال تصور غير العلم مما يتوقف على حصول العلم بذلك المعلوم لا على حصول العلم بالحدود وهو الجامع المانع والمطلوب بالحد هو هذا قدر فلو أن حصول تصور غير العلم موقوف على العلم بذلك المعلوم وعلى تصور ذلك العلم لم يكن هذا مانعا من الحاجة إلى الحد فكيف وقد يقال من علم الشيء قد يعلم أنه عالم ويعود ما ذكر

وإيضاح هذا أن في الخارج امورا معينة كالانسان المعين والعلم المعين

والخبر المعين وقد يتصور الانسان أمرا مطلقا كالانسان المطلق والعلم المطلق والخبر المطلق وهذا المطلق قد يراد به المطلق بشرط له إطلاق وهو الذي يقال إنه كل عقل وقد يراد به المطلق لا بشرط وهو الذي يسمى الكلي الطبيعي

وهذا الكلي المطلق لا بشرط قد يتنازعون هل هو موجود في الخارج ام لا والتحقيق انه يوجد في الخارج لكن معيناً مشخفاً فلا يوجد في الخارج إلا إنسان معين وفيه حيوانية معينة وناطقية معينة ولا يوجد فيه إلا علم معين وخبر معين

ثم من الناس من يقول إن المطلق جزؤ من المعين ويقولون العام جزؤ من الخاص فانه حيث وجد هذا الانسان وهذا الحيوان وجد مسمى الانسان ومسمى الحيوان وهو المطلق ومن الناس من ينكر هذا ويقول المطلق الكلي هو الذي لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه فيجوز ان تدخل فيه افراد كثيرة والمعين هو جزئي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فكيف يكون الكبير بعض القليل وكيف يكون العام أو المطلق الذي يتناول أفراداً كثيرة أو يصلح ليتناول جزءاً من المعين الجزئي الذي لا يتناول إلا ذلك الشخص الجزئي الموجود في الخارج

وفصل الخطاب انه ليس في الخارج إلا جزئي معين ليس في الخارج ما هو مطلق عام مع كونه مطلقاً عاماً وإذا وجد المعين الجزئي ف الانسان والحيوان وجدت فيه إنسانية معينة مختصة مقيدة غير عامة ولا مطلقة ف المطلق إذا قيل هو جزؤ من المعين فانما يكون جزءاً بشرط ان لا يكون مطلقاً عاماً والمعنى أن ما يتصوره الذهن مطلقاً عاماً يوجد في الخارج لكن لا يوجد إلا مقيداً خاصاً وهذا كما إذا قيل إن ما في نفسي وجد أو فعل أو فعلت ما في نفسي فمعناه ان الصور الذهنية وجدت في الخارج أي

وجد ما يطابقها

إذا عرف هذا فكل ما يعلم إنما يعلم بعلم معين وهذا العلم المعين فيه حصة من العلم المطلق العام ليس فيه علم مطلق عام مع كونه مطلقاً عاماً والانسان إذا تصور هذا الانسان وهذا العلم وهذا الخبر لم يتصوره مطلقاً عاماً وإنما يتصوره معيناً خاصاً

وذلك لا يستلزم ان يعلم المحدود الكلي الجامع المانع الشامل لجميع الافراد المانع من دخول غيرها فيه ف غير العلم إذا توقف على حصول العلم فانما توقف على حصول علم معين جزئي لا على تصوره كما قيل في الجواب الاول

فلو قيل إنه موقوف أيضاً على تصوره لكان موقوفاً على تصور امر جزئي معين لا على تصور المحدود المطلق الجامع المانع فان تصور هذا الكلي الجامع المانع لا يتوقف عليه وجود علم شئ من الاشياء ولا يتوقف على وجوده ولا على تصوره فلا يتوقف العلم بشئ من الاشياء على المحدود وهو العلم الجامع المانع ولا على الحد وهو العلم بهذا الجامع المانع فلا يقف لا على تصوره ولا على وجوده

وكذلك ما ذكره في إثبات النظر ب النظر يقال فيه صحة جنس النظر ب نظر معين والنظر المعين يعلم صحته بالضرورة فالدليل نظر معين والمدلول عليه جنس النظر والنظر المعين يعلم صحته بالضرورة وأمثال ذلك من التصورات والتصديقات التي يعلم المعين منها بالضرورة ويعلم جنسها بهذا المعين منها وليس ذلك من باب تعريف الشئ بنفسه

فاذا كان القول ب ان هذه الامور محدودة بالحدود الممكنة ترد عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم والقول ب انها غير مفتقرة الى الحدود ترد

عليه الاعتراضات الفادحة على أصلهم لم يكن القول على أصلهم لا بأنها محدودة بما يمكن من الحدود ولا بأنها مستغنية عن الحدود وإذا لم تكن غنية عن الحد بل مفتقرة اليه والحدود غير ممكنة لزم توقف تعريفها على ما لا يمكن فيلزم امتناع تعريفها ومعلوم أن معرفتها حاصلة فعلم بطلان قولهم

وأيضاً فيبقى الانسان غير متمكن لا من إثبات أن لها حدوداً ولا من نفي أن يكون لها حدود وما استلزم المنع من النفي والاثبات أو رفع النفي والاثبات كان باطلاً فإن كل ما يذكر من الحدود يرد عليه ما يقدح فيه على أصلهم وقد ثبت عندهم انه لا بد لها من حد فيلزم أنه لا بد لها من حد وكل حد فهو باطل فيلزم إثبات الحد ونفيه

وما استلزم ذلك إلا لأنهم جعلوا مقصود الحد تصوير الحدود وإذا قيل المقصود من الحد التمييز بين الحدود وغيره كان كل من القولين حقاً ولم يتقابل النفي والاثبات بل الذين حدودها بحدودهم أفادت حدودهم التمييز بينها وبين غيرها والتمييز يحصل بما يطابق الحدود في العموم والخصوص وهو الملازم له من الطرفين في النفي والاثبات

وأما اللوازم فقد تكون أعم من الحدود كما أن الملزومات قد تكون أخص منه فإن الملزوم قد يكون أخص من اللازم كما أن اللازم قد يكون أعم من الملزوم فإن الانسان مستلزم الحيوان والانسان أخص منه والحيوان لازم له وهو أعم منه بخلاف المتلازمين فانهما متساويان في العموم والخصوص كالانسانية مع الناطقية والساهلية مع الفرسية ونحو ذلك

والحدود لا تجوز إلا ب الملازم في الطرفين النفي والاثبات لا بمجرد اللوازم كما يطلقه بعضهم ولا بمجرد الملزومات ثم التمييز يحصل ب المطابق الملازم وإن كان قد لا يحتاج الى هذا التمييز إذا حصل الاستغناء عنه بالاسم

والذين قالوا إنها غنية عن الحدود بينوا ان مطلق الحقيقة تتصور بلا حد وهذا حق بل هذا ثابت في جميع الحقائق ان مطلقها متصور بلا حد ولكن المقصود التمييز بين مسمى هذا الاسم العام وبين غيره أو التمييز بين المعنى العام المتشابه في افراده وبين غيره وتمييز العام من غيره قد لا يكفي فيه مجرد تصوره مطلقاً او تصور بعض افراده فليس كل من تصور معنى مطلقاً تصوره عاماً مميزاً بينه وبين غيره فكيف إذا لم يتصوره إلا خاصاً مقيداً معيناً إذ قد يقطع في مواضع بأنها خبر وأنها امر وأنها علم ويشك في مواضع كما يشك في الاعتقاد المطابق الذي يحصل للمقلد وفي امر الادنى للاعلى وفي الامر الخالي عن الارادة ونحو ذلك

المطلوب من الجمع والمنع الذي هو مقصود الحد لا يحصل بتصور أعيان معينة ولكن يحصل منه تصور الحقيقة في الجملة فان من تصورها معينة تصورها في الجملة وهو تصورها مع كونها مقيدة فيمكنه حينئذ ان يتصورها لا بشرط إذا جردها عن التعريف بمعنى انه لا يشترط فيها التعريف ولا انه يشترط عدمه

وهذا المطلق هل هو في الخارج جزئاً من المعين أو هذا المطلق وهو المطلق لا بشرط ليس هو في الخارج شيئاً غير الاعيان الموجودة فيه قولان كما تقدم بيانه وفصل الخطاب فيه

فحينئذ فلا يكون المتصور ل الامر المعين والخبر المعين والعلم المعين قد تصور الاشياء معينة او تصور الحقيقة معينة لا مطلقة ولا عامة

المقام الثالث

المقام السلبي في الاقيسة والتصديقات

في قولهم إنه لا يعلم شئ من التصديقات إلا بالقياس

فصل

وأما القياس فالكلام في المقامين ايضا

المقام الاول السلبي فنقول

حصر العلم على القياس قول بغير علم

قولهم إنه لا يعلم شئ من التصديقات إلا بالقياس الذي ذكروا صورته ومادته قضية سلبية نافية ليست معلومة

بالبدية ولم يذكروا على هذا السلب دليلا أصلا فصاروا مدعين ما لم يبينوه بل قائلين بغير علم إذ العلم بهذا

السلب متعذر على أصلهم فمن أين لهم انه لا يمكن أحدا من بني آدم ان يعلم شيئا من التصديقات التي ليست

عندهم بديهية إلا بواسطة القياس المنطقي الشمولي الذي وصفوا مادته وصورته

الفرق بين البديهي والنظري أمر نسبي محض

والثاني أن يقال هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها بديهي ومنها نظري وأنه يمتنع أن تكون كلها

نظرية لافتقار النظري الى البديهي

وإذا كان كذلك فالفرق بين البديهي والنظري إنما هو بالنسبة الاضافة

فد يده هذا من العلم وبيئدى في نفسه ما يكون بديهيا له وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل بل قد

يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر وقد تقدم التنبيه على هذا في التصورات لكن نزیده هنا دليلا يختص هذا

فنقول

البديهي من التصديقات هو ما يكفى تصور طرفيه موضوعه ومحموله في حصول تصديقه فلا يتوقف على وسط

يكون بينهما وهو الدليل الذي هو الحد الاوسط سواء كان تصور الطرفين بديهيا او لم يكن

ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الازهان اعظم من تفاوتهم في قوى الابدان فمن الناس من يكون في سرعة

التصور وجودته في غاية يباين بما غيره مباينة كبيرة وحينئذ فيتصور الطرفين تصورا تاما بحيث تتبين بذلك

التصور التام اللوازم التي لا تتبين لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصور التام

وذلك ان من الناس من يكون لم يتصور الطرفين إلا ببعض صفاتها المميزة فيكون من تصورها بعض صفاتها

المشتركة مع ذلك سواء سميت ذاتية او لم تسم عالما بثبوت تلك الصفات لهما وثبوت كثير مما يكون لازما لهما

بخلاف من لم يتصور إلا الصفات المميزة

بطلان التفريق بين الذاتي واللازم لثبوت كل منهما بغير وسط

وذلك أنهم قرروا في المنطق ان من اللوازم ما يكون لازما بغير وسط فهذا يعلم بنفس تصور اللزوم

والوسط المذكور في هذه المواضع هو عند ابن سينا ومحققهم هو الدليل

وهو الحد الاوسط

وهذا يختلف باختلاف الناس فقد يحتاج هذا في العلم ب اللزوم الى دليل بخلاف الاخر

ومن لم يفهم مرادهم في هذا الموضع يظن أنهم أرادوا ب الوسط ما هو وسط في نفس الموصوف بحيث يكون ثبوت الوصف اللازم ل الملزوم بواسطته لا يثبت بنفسه كما قد فهم ذلك عنهم طائفة منهم الرازي وغيره وهذا مع انه غلط عليهم كما بينا الفاظهم في غير هذا الموضع فهو ايضا باطل في نفسه ولا ريب ان من اللوازم ما يفتقر الى وسط ومنها ما لا يفتقر الى وسط عندهم وهذا احد الفروق الثلاثة التي فرقوا بها بين الذاتي والعرضي اللازم للماهية وقد أبطلوا هذا الفرق ويعبر بعضهم عن هذا الفرق ب التعليل كما يعبر به ابن حاجب

فاذا كان في اللوازم ما هو ثابت في نفس الامر بغير وسط ولا علة لم يبق هذا فرقا بين الذاتي وبين هذه اللوازم فبطلت التصديق بهذا لكن من تصور الذات بهذه اللوازم فتصوره أتم ممن لم يتصورها بهذه اللوازم وإذا كان المراد ب الوسط الدليل الذي يعلل به الثبوت الذهني لا الخارجي فهذا يختلف باختلاف الناس ولا ريب أن ما يستدل به سواء سمي قياسا أو برهانا أو غير ذلك قد يكون هو علة لثبوت الحكم في نفس الامر ويسمى قياس العلة وبرهان العلة وبرهان لم وقد لا يكون كذلك وهو الدليل المطلق ويسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة وبرهان ان وهذا مراد ابن سينا وغيره ب الوسط وهذا مما تختلف فيه أحوال الناس

فالتفريق بين الذاتي والعرضي اللازم ابعد ولهذا ابطال ابن سينا الفرق بهذا كما قد ذكرنا لفظه في موضع آخر فانه على التفسيرين من اللوازم ما يثبت بغير وسط

فاذا قيل الذاتي ما يثبت بغير وسط وقد عرف ان من اللوازم ما ثبت بغير وسط تبين بطلان هذا الفرق على كل تقدير

اختلاف احوال الناس في احتياجهم وعدم احتياجهم الى الدليل

وأما كون الوسط الذي هو الدليل قد يفتقر اليه في بعض القضايا بعض الناس دون بعض فهذا امر بين فان كثيرا من الناس تكون القضية عنده حسية أو مجرية أو برهانية أو متواترة وغيره إنما عرفه بالنظر والاستدلال ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول ل الموضوع الى دليل لنفسه بل لغيره ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غنى عنها حتى يضرب له أمثالا ويقول له أليس كذا أليس كذا ويحتج عليه من الادلة العقلية والسمعية بما يكون حدا أو وسط عند المخاطب مما لا يحتاج اليه المستدل بل قد يعلم الشيء ب الحس ويستدل على ثبوته لغيره ب الدليل

وهذا أكبر من أن يحتاج الى تمثيل فما أكثر من يرى الكواكب ويرى الهلال وغيره فيقول قد طلع الهلال وتكون هذه القضية له حسية وقد تكون عند غيره مشكوكا فيها او مظنونة او خبرية بل قد يظنها كذبا إذا صدق المنجم الخارص القائل إنه لا يرى

بطلان منع المنطقيين الاحتجاج

بالمتواترات والمجربات والحدسيات

وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين ان القضايا المعلومة ب التواتر والتجربة والحدس يختص بها من علمها بهذه الطريق فلا تكون حجة على غيره بخلاف غيرها فانها مشتركة يحتج بها على المنازع

وقد بينا في غير هذا الموضع ان هذا التفريق فاسد

فان الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم الى خاصة وعامة وليس ما رآه زيد أو شمّه أو ذاقه أو لمسّه يجب اشتراك الناس فيه وكذلك ما وجدّه في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته ولكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الامور المخلوقة والمصنوعة وكذلك الامور المعلومة ب التواتر والتجارب قد يشترك فيها عامة الناس كاشتراك الناس في العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد الشهورة واشتراكهم في وجود البحر وأكثرهم ما رآه وأشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادعائهم النبوة ونحو ذلك فان هؤلاء قد تواتر خبرهم الى عامة بني آدم وإن قدر من لم يبلغه أخبارهم فهم في أطراف المعمورة لا في الوسط

المجربات تحصل بالحس والعقل وكذلك المجربات فعمامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري وأن قطع العنق يحصل معه الموت وأن الضرب الشديد يوجب الألم والعلم بهذه القضية الكلية تجري فان الحس إنما يدرك رياء معيناً وموت شخص معين وألم شخص معين أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك

فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس بل بما يتركب من الحس والعقل وليس الحس هنا هو السمع وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله تجريبات وبعضهم يجعله نوعين تجريبات وخصيات فان كان الحس المقرون بالعقل من فعل الانسان كأكله وشربه وتناوله الدواء سماه تجريباً وإن كان خارجاً عن قدرته كتغيير أشكال القمر عند مقابلة الشمس سماه حدسياً والاول اشبه باللغة فان العرب تقول رجل مجرب بالفتح لمن جربته الامور واحكمته وإن كانت تلك من أنواع البلايا التي لا تكون باختياره وذلك ان التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره كحصول الاثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً فيرى ذلك عاده مسمرة لا سيما إن شعر بالسبب المناسب فيضم المناسب الى الدوران مع السير والتقسيم فانه لا بد في جميع ذلك من السير والتقسيم الذي ينفي المتزاحم وإلا فمتى حصل الاثر مقروناً بأمرين لم تكن إضافته الى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ومن إضافته الى كليهما وما يحتاج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علة للحكم من دوران ومناسبة وغير ذلك إنما يفيد المقصود مع نفي المتزاحم وذلك يعلم ب السير والتقسيم فان كان نفي المتزاحم ظنياً كان اعتقاد العلية ظنياً وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً إذا كان قاطعاً بأن الحكم لا بد له من علة وقاطعاً بأنه لا يصلح للعلة إلا الوصف الفلاني وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب وكذلك قضايا النحو والتصريف واللغة من هذا الباب ولكن في اللغة يدور المعنى مع اللفظ لا هذا الباب وفي النحو والتصريف يدور الحكم مع النوع وهذا كالعالم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع وشرب الماء ونحوه يروي ولبس الحشاي

يوجب الدفأ والتجرد من الثياب يوجب البرد ونحو ذلك لكن من لا يثبت الأسباب والعلل من أهل الكلام كالجهم وموافقيه في ذلك مثل أبي الحسن وأتباعه يجعلون المعلوم اقتران احد الامرين بالآخر لخص مشيئة القادر المرید من غير أن يكون احدهما سبباً للآخر ولا مولداً له

وأما جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين وأهل السنة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم فيثبتون الأسباب ويقولون كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر فيعلم أن في النار قوة تقتضى التسخين وفي الماء قوة تقتضى التبريد وكذلك في العين قوة تقتضى الابصار وفي اللسان قوة تقتضى الذوق ويثبتون الطبيعة التي تسمى الغريزة والنحيزة والخلق والعادة ونحو ذلك من الأسماء ولهذا كان السلف كإمام بن حنبل والحارث الخاسبي وغيرهما يقولون العقل غريزة وأما نفاة الطوائع فليس العقل عندهم إلا مجرد العلم كما هو قول أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبن عقيل وأبي الخطاب والقاضي أبي بكر بن العربي وغيرهم وإن كان بعض هؤلاء قد يختلف كلامهم فيثبتون في موضع آخر الغرائز والأسباب كما هو مذهب الفقهاء والجمهور فالمقصود أن لفظ التجربة يستعمل فيما جربه الإنسان بعقله وحسه وإن لم يكن من مقدراته كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الافاق وإذا غابت أظلم الليل وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن سميت رؤوسهم جاء البرد وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها وإذا قربت من سميت رؤوسهم جاء الحر وإذا جاء الحر أوقرت الأشجار وأزهرت فهذا أمر يشترك في العلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجربوه

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

فهذه القضايا ونحوها مجربات عادية وإن كان كثير منها يقع بغير فعل بني آدم وكذلك ما علم من سنة الله تعالى من نصر أنبيائه وعباده المؤمنين وعقوباته لأعدائه الكافرين هو مما قد علم ويحصل به الاعتبار وإن لم يكن ذلك مما يقدر عليه المحرب نفسه وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم التجري وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير

وأيضاً فالسبب المقتضى للعلم بالمجربات هو يكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر إما مطلقاً وإما مع الشعور بالمناسب وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بغير فعله فكونه بفعله وصف عديم التأثير في اقتضاء العلم فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعاً غير النوع الآخر مع تساويهما في السبب المقتضى للعلم إلا لبيان شمول المجربات لهذين الصنفين كما يقال في الحسيات أنها تتناول ما أحسه ببصره وسمعه وشمه وذوقه ولمسه ونحو ذلك مع أن الفرق الذي بين أنواع الحسيات تختلف فيه أنواع العلوم أعظم مما تختلف في هذا فإن البصر يرى غير مباشرة المرئي والنوق والشم واللمس

لا يحصل له الاحساس إلا بمباشرة الحسوس والسمع وإن كان يحس الأصوات فالمقصود الأعظم به معرفة الكلام وما يخبر به المخبرون من العلم

وهذا سبب تفضيل طائفة من الناس ل السمع على البصر كما ذهب إليه ابن قتيبة وغيره وقال الأكثرون
البصر أفضل من السمع والتحقيق أن إدراك البصر أكمل كما قاله الأكثرون كما قال النبي ص - ليس المخبر
كالمعين لكن السمع يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل ب البصر ف البصر أقوى وأكمل والسمع أعم
وأشمل

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

ولهذا يقرن الله بينهما الفؤاد في مواضع

كقوله تعالى إن السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مستولا

وقوله تعالى والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم
تشكرون

وقال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بما وهم أعين لا يبصرون بما وهم اذان لا
يسمعون بما أولئك كالانعام بل هم أضل اولئك هم الغافلون
وقال وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا
يجحدون بآيات الله وحاق بهم

ما كانوا به يستهزءون

وقال تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة

وقال تعالى صم بكم عمى فهم لا يرجعون في حق المنافقين وقال في حق الكافرين فهم لا يعقلون

وقال تعالى وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي اذاننا ومن بيننا وبينك حجاب

وقال تعالى وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم

أكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا ونظائر هذا

متعددة

عود إلى أصل الموضوع

وأما الشم والذوق واللمس فحس محض لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان لذلك فالثلاثة كالجنس الواحد وقد قال
تعالى ويوم يحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون حتى إذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم
بما كانوا يعملون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة
وإليه ترجعون

فالجلود إن خصت ب اللمس لم يدخل فيها الشم والنوق وإن قيل بل يدخل فيها عمت الجميع وإنما ميزت عن
اللمس لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من المدركات وهو الطعوم والروائح فان سائر البدن لا يميز بين طعم
وطعم وريح وريح ولكن يميز بين الحار والبارد واللين والصلب والناعم

والخشن ويميز بين ما يلتذ به وبين ما يتألم ونحو ذلك
والمقصود أنهم جعلوا التجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك فلا يصلح أن يحتج به على غيره وهذه
قد يحصل فيها اختصاص واشتراك كما أن الحسيات كذلك قد يحصل فيها اختصاص واشتراك
وأيضاً فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك وقد يكون في نوعه فالأول كاشتراك الناس في رؤية الشمس
والقمر وغيرهما والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والرعي والشبع واللذة والألم
فإن المعين الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذي ذاقه هذا إذ كل إنسان يذوق ما في باطنه ولكن يشترك
الناس في معرفة جنس ذلك

وما يسمونه من الرعد وما يروونه من البرق يشترك أهل المكان الواحد في رؤية المعين وسمعه ويشترك الناس في
رؤية النوع وسمعه إذ الرعد والبرق الذي يحصل في زمان ومكان يكون غير ما يحصل في زمان آخر ومكان آخر
ومن الحسوسات المعروفة بالرؤية أنواع كثيرة من الحيوان والنبات وغير ذلك يوجد ببعض البلاد دون بعض
فتكون مشهورة ومرئية لمن رآها دون سائر الناس فانهم إنما يعلمون ذلك بالخبر وذلك الخبر قد يكون
المشترك فيه أكثر من المشتركين في الرؤية
فتبين أن القضايا الحسية والمتواترة والتجربة قد تكون مشتركة وقد تكون مختصة فلا معنى للفرق بأن هذه يحتج
بها على المنازع دون هذه

إنكار المتواترات هو من أصول الالحاد والكفر

ثم هذا الفرق مع ظهور بطلانه هو من أصول الالحاد والكفر فإن المنقول عن الأنبياء ب التواتر من المعجزات
وغيرها يقول احد هؤلاء

بناء على هذا الفرق هذا لم يتواتر عندي فلا يقوم به الحجة على فيقال له اسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل
لك العلم

وإنما هذا كقول من يقول رؤية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالحس وأنا لم أره فيقال له أنظر إليه كما نظر غيرك
فتراه إذا كنت لم تصدق المخبرين

وكم يقول العلم بالنبوة لا يحصل إلا بعد النظر وأنا لا أنظر أو لا أعلم وجوب النظر حتى أنظر
ومن جواب هؤلاء أن حجة الله برسله قامت بالتمكن من العلم فليس من شرط حجة الله تعالى علم المدعوين بها
ولهذا لم يكن إعراض الكفار عن استماع القرآن وتدبره مانعاً من قيام حجة الله تعالى عليهم وكذلك إعراضهم
عن استماع المنقول عن الأنبياء وقراءة الآثار المأثورة عنهم لا يمنع الحجة إذ المكنة حاصلة
فلذلك قال تعالى وإذا تتلى عليه آياتنا ولي مستكبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقراً فبشره بعذاب أليم
وقال تعالى وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون فلنديقن الذين كفروا عذاباً
شديداً

وقال تعالى وقال الرسول يارب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً من المجرمين
وكفى بربك هادياً ونصيراً

وقال تعالى فاما يأتيكم مني هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة
ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك

أتنتك ءايتنا فنسيتهها وكذلك اليوم تنسى

وقال تعالى وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا
وقال ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون
ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسنة من الآثار النبوية
والسلفية المعلومة عندهم بل المتواترة عندهم عن النبي ص - والصحابة والتابعين لهم باحسان
فان هؤلاء يقولون هذه غير معلومة لنا كما يقول من يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم
وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك وإلا فلو سمعوا ما سمع اولئك وقرأوا الكتب المصنفة التي
قرأها أولئك تحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك

وعدم العلم ليس علما بالعدم وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علما
منهم بعدم ذلك ولا بعدم علم غيرهم به بل هم كما قال الله تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله
وتكذيب من كذب بالجن هو هذا الباب وإلا فليس عند المتطبيب والمتفلسف دليل عقلي ينفي وجودهم لكن
غايته أنه ليس في صناعته ما يدل على وجودهم وهذا إنما يفيد عدم العلم لا العلم بالعدم وقد اعترف بهذا
حذاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره

والمقصود هنا التنبيه على كليات طرق العلم التي تكلم فيها هؤلاء وغيرهم

شرك الفلاسفة أشنع من شرك الجاهلية

بحث قيم على سبيل الاستطراد

ولهذا لما صنف طائفة في تقدير الشرك على أصولهم وأثبتوا الشفاعة التي يشتمها المشركون كان شرك هؤلاء شرا
من شرك مشركي العرب وغيرهم

فان مشركي العرب وغيرهم ممن يقر بأن الرب فاعل بمشيئته وقدرته وأنه خالق كل شيء وأن السموات
والأرض مخلوقة لله ليست مقارنة له في الوجود دائمة بدوامه كانوا يعبدون غير الله ليقربوهم إليه زلفى
ويتخذوهم شفعا يشفعون لهم عند الله بمعنى أنهم يدعون الله لهم فيجيب الله دعاءهم له وهؤلاء المشركون
الذين بين القرآن كفرهم وجاهدتهم رسول الله ص - على شركهم

قال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله

وقال تعالى والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى

وقال تعالى قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا اولئك الذين يدعون
يبتغون إلى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه ان عذاب ربك كان محذورا قالت طائفة من
السلف كان اقوام يدعون الملائكة والانبياء فقال تعالى هؤلاء الذين تدعونهم يتوسلون الى كما تتوسلون الى
ويرجون رحمتي كما ترجون رحمتي ويخافون عذابي كما تخافون عذابي

وقال تعالى ما كان لبشر ان يؤتية الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكة

والنبيين اربابا يأمر بالكفر بعد اذ انتم مسلمون

وقال تعالى قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وما لهم فيها من شرك وما له منهم من ظهير ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له

وقال تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء ويرضى

وقال تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون

ومثل هذا في القران كثير

والعرب كانوا مع شركهم وكفرهم يقولون ان الملائكة مخلوقون وكان من يقول منهم ان الملائكة بنات يقولون

ايضا انهم محدثون ويقولون انه صاهر إلى الجن فولدت له الملائكة

وقولهم من جنس قول النصارى في أن المسيح ابن الله مع ان مريم امه ولهذا قرن سبحانه بين هؤلاء وهؤلاء

وقول هؤلاء الفلاسفة شر من قول هؤلاء كلهم

فان الملائكة عند من آمن بالنبوات منهم هي العقول العشرة وتلك عندهم قديمة ازلية والعقل رب كل ما سوى

الرب عندهم وهذا لم يقل مثله احد من اليهود والنصارى ومشركي العرب لم يقل احد ان ملكا من الملائكة

رب العالم كله

ويقولون ان العقل الفعال مبدع لما تحت فلك القمر وهذا ايضا كفر لم يصل اليه احد من كفار اهل الكتاب

ومشركي العرب

وهؤلاء يقولون ما ذكره ابن سينا واتباعه كصاحب الكتب المصنون بما على غير اهلها ومن وافقهم من

القرامطة والباطنية من الملاحدة والجهال الذين دخلوا في الصوفية واهل الكلام كأهل وحدة الوجود وغيرهم

يجعلون الشفاعة مبنية على ما يعتقدونه من ان الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته وليس عالما بالجزئيات ولا يقدر ان

يغير العالم بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه

فيقولون اذا توجه المستشفع الى من يعظمه من الجواهر العالية كالعقول والنفوس والكواكب والشمس والقمر

او الى النفوس المفارقة مثل بعض

الصالحين فانه يتصل بذلك المعظم المستشفع به فاذا فاض على ذلك ما يفيض من جهة الرب فاض على هذا

المستشفع من جهة شفيعة

ويمثلونه بالشمس اذا طلعت على مرآة فانعكس الشعاع الذي على المرآة على موضع اخر فأشرق بذلك

الشعاع فذلك الشعاع حصل له بمقابلة المرآة وحصل للمرآة بمقابلة الشمس

فهذا الداعي المستشفع اذا توجه الى شفيعه اشرق عليه من جهته مقصود الشفاعة وذلك الشفيع يشرق عليه

من جهة الحق

ولهذا يرى هؤلاء دعاء الموتي عند القبور وغير القبور ويتوجهون اليهم ويستعينون بهم ويقولون ان ارواحنا اذا

توجهت الى روح المقبور في القبور اتصلت به ففاضت عليها المقاصد من جهته
وكثير منهم ومن غيرهم من الجهال يرون الصلوة والدعاء عند قبور الانبياء والصالحين من اهل البيت وغيرهم
افضل من الصلوات الخمس والدعاء في المساجد وافضل من حج البيت العتيق
ومعلوم ان كفر هؤلاء بما يقولونه في الشفعاء اعظم من كفر مشركي العرب بما قالوه فيهم لان كلتي الطائفتين
عبدوا من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم وقالوا هؤلاء شفعاؤنا عند الله لكن العرب اقروا بأن الله عالم بهم
قادر عليهم يخلق بمشيئته وقدرته وقالوا إن هؤلاء ينفعونا بدعائهم لنا
وأما مشركوا الفلاسفة كما ذكره ابن سينا ومن اتبعه فيقولون إن من يستشفع به لا يدعو الله لنا بشئ والله لا
يعلم دعائنا ولا دعائه ولا يسمع ندائنا ولا ندائه بل ولا يعرف بنا ولا نراه ولا يعرف به فاننا نحن من الجزئيات
والله لا يعلم الجزئيات عندهم ولا يقدر على تغيير شئ من العالم ولا يفعل بمشيئته

لكن قالوا لكن نحن إذا توجهنا الى هؤلاء بالدعاء لهم والسؤال منهم بل وبالعبادة لهم فاض علينا ما يفيض منهم
وافض عليهم ما يفيض من جهة الله

ثم إن طائفة من أهل الكلام يردون عليهم باطلهم بقول باطل فيردون فاسدا بفساد وإن كان أحدهما أكثر
فسادا مثل إنكار كثير منهم لكثير من الامور الرياضية كاستدارة الفلك وغير ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة
وآثار السلف مع دلالة العقل

أو يفعلون كما فعله الشهرستاني في الملل والنحل حيث اخذ يذكر المفاضلة بين الارواح العلوية وبين الانبياء
ويجعل إثبات هذه وسائط أولى من تلك تفضيلا لأقوال الحنفاء على أقوال الصابئة وهذا غلط عظيم
فان الحنفاء لا يشبتون بين الله وبين مخلوقاته واسطة في عبادته وسؤاله وإنما يشبتون الوسائط في تبليغ رسالاته
فأصل الحنفاء شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً وغيره من الرسل رسل الله
وأما الوسائط التي يشبتها المشركون فيجعلون الملكة معبودين وهذا كفر وضلال وتوسط الملكة بمعنى تبليغ
رسالات الله أو بمعنى أنهم يفعلون ما يفعلونه باذن الله مما اتفق عليه الحنفاء
ومعلوم أن المشركين من عباد الاصنام وغيرهم كانت الشياطين تضلهم فتكلمهم وتقضى لهم بعض حوائجهم
وتخبرهم بأمور غائبة عنهم

وكان للكهان شياطين تخبرهم وتأمروهم وإن كان الكذب فيما يقولونه اكثر من الصدق
وهكذا المشركون في زماننا الذين يدعون غير الله كالشيوخ الغائبين والموتى تتصور لهم الشياطين في صور
الشيوخ حتى يظنوا ان الشيخ حضر وأن الله صور

على صورته ملكا وأن ذلك من بركة دعائه وإنما يكون الذي تصور لهم شيطان من الشياطين
وهذا مما نعرف أنه ابتلى في زماننا وغير زماننا خلق كثير أعرف منهم عددا وأعرف من ذلك وقائع متعددة
والشياطين ايضا تضل عباد القبور كما كانت تضل المشركين من العرب وغيرهم
وكانت اليونان من المشركين يعبدون الاوثان ويعانون السحر كما ذكروا ذلك عن أرسطو وغيره وكانت
الشياطين تضلهم وبهم يتم سحرهم وقد لا يعرفونهم أن ذلك من الشياطين بل قد لا يقرون بالشياطين بل يظنون
ذلك كله من قوة النفس او من أمور طبيعية او من قوى فلكية فان هذه الثلاثة هي اسباب عجائب العالم عند

ابن سينا وموافقيه

وهم جاهلون بما سوى ذلك من أفعال الشياطين الذين هم أعظم تأثيرا في العالم في الشر من هذا كله وجاهلون بملئكة الله الذين يجرى بسببهم كل خير في السماء والارض وما يدعونه من جعل الملائكة هي العقول العشرة او هي القوى الصالحة في النفس وأن الشياطين هي القوى الخبيثة مما قد عرف فساده بالدلائل العقلية بل بالضرورة من دين الرسول فاذا كان شرك هؤلاء وكفرهم في نفس التوحيد وعبادة الله وحده أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم فأى كمال للنفس في هذه الجهالات وهذا وأمثاله يفتقر الى بسط كثير وقد ذكرنا منه طرفا في مواضع غير هذا والمقصود هنا ذكر ما ادعاه هؤلاء في البرهان المنطقي

بطلان دعواهم لا بد في البرهان من قضية كلية

وايضا فاذا قالوا العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا ب البرهان الذي هو عندهم قياس شمولي وعندهم لا بد فيه من قضية كلية موجبة

ولهذا قالوا لا نتاج عن قضيتين سالبتين ولا جزئيتين في شئ من انواع القياس لا بحسب صورته كالحملي والشرطي المنصل والمنفصل ولا بحسب مادته لا البرهان ولا الخطابي ولا الجدلي بل ولا الشعري فيقال إذا كان لا بد في كل ما يسمونه برهانا من قضية كلية فلا بد من العلم بتلك القضية الكلية أي من العلم بكونها كلية وإلا فمتى جوز عليها أن لا تكون كلية بل جزئية لم يحصل العلم بموجيها والمهملة وهي المطلقة التي يحتمل لفظها أن يكون كلية وجزئية في قوة الجزئية

وإذا كان لا بد في العلم الحاصل بالقياس الذي يخصونه باسم البرهان من العلم ب قضية كلية موجبة فيقال العلم بتلك القضية إن كان بديهيًا أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بديهيًا بطريق الاولى وإن كان نظريا احتاج الى علم بديهي فيفضى الى الدور المعى أو التسلسل في أمور لها مبدأ محدود فان علم ابن آدم إذا توقف على علم منه وعلمه على علم منه فعلمه له مبدأ لانه نفسه مبدأ ليس هذا ك تسلسل الحوادث الماضية وأيضا فانه تسلسل في المؤثرات وكلاهما باطل وهكذا يقال في سائر القضايا الكلية التي يجعلونها مبادئ البرهان ويسموها الواجب قبولها سواء كانت حسية ظاهرة او باطنة وهي التي يحسها بنفسه

أو كانت من التجربات أو المتواترات أو الحدسيات عند من يجعل منها ما هو من اليقينيات الواجب قبولها مثل العلم بكون ضوء القمر مستفادا من الشمس إذا رأى اختلاف اشكاله عند اختلاف محاذياته للشمس كما يختلف إذا فارقها بعد الاجتماع كما في ليلة الهلال وإذا كان ليلة الاستقبال عند الابدان وهم متنازعون هل الحدس قد يفيد اليقين أم لا ومثل العقليات الخضة كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية والضدان لا يجتمعان والنقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان

فما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان إلا والعلم ب النتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان بل هو الواقع كثيرا

فاذا علم ان كل واحد فهو نصف كل اثنين وأن كل اثنين نصفهما واحد فانه يعلم ان هذا الواحد نصف هذين الاثنين وهلم جرا في سائر القضايا المعينة من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية

وكذلك كل كل وجزء يمكن العلم بأن هذا الكل اعظم من جزئيه بدون توسط القضية الكلية وكذلك هذان النقيضان من تصورهما نقيضين فانه يعلم انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان فكل أحد يعلم أن هذا المعين لا يكون موجودا معدوما ولا يخلو من الوجود والعدم كما يعلم المعين الآخر ولا يحتاج ذلك الى ان يستدل عليه بأن كل شئ لا يكون موجودا معدوما معا

وكذلك الضدان فان الانسان يعلم ان هذا الشئ لا يكون اسود ابيض ولا يكون متحركا ساكنا كما يعلم أن الاخر كذلك ولا يحتاج في العلم بذلك

الى قضية كلية بان كل شئ لا يكون اسود ابيض ولا يكون متحركا ساكنا وكذلك في سائر ما يعلم تضادها فان علم تضاد المعينين علم انهما لا يجتمعان وإن لم يعلم تضادها لم يغنه العلم بالقضية الكلية وهي علمه بأن كل ضدين لا يجتمعان فان العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بالمقدمة الكبرى المشتملة على الحد الاكبر وذلك لا يغني بدون العلم بالمقدمة الصغرى المشتملة على الحد الاصغر والعلم ب النتيجة وهو أن هذين المعينين ضدان فلا يجتمعان يمكن بدون العلم بالمقدمة الكبرى وهو أن كل ضدين لا يجتمعان فلم يفتقر العلم بذلك الى القياس الذي خصوه باسم البرهان

وإن كان البرهان في كلام الله ورسوله وكلام سائر أصناف العلماء لا يختص بما يسمونه هم البرهان وإنما خصوا هم لفظ البرهان بما اشتمل على القياس الذي خصوا صورته ومادته بما ذكروه

مثال ذلك انه إذا اريد إبطال قول من يثبت الاحوال ويقول إنها لا موجودة ولا معدومة فقبل هذان نقيضان وكل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان فان هذا جعل للواحد لا موجودا ولا معدوما ولا يمكن جعل شئ من

الاشياء لا موجودا ولا معدوما في حال واحدة فلا يمكن جعل الحال لا موجودة ولا معدومة كان العلم بأن هذا المعين لا يكون موجودا معدوما ممكنا بدون هذه القضية الكلية فلا يفتقر العلم ب النتيجة الى البرهان

وكذلك إذا قيل إن هذا ممكن وكل ممكن فلا بد له من مرجح لوجوده على عدمه على اصح القولين أو لاحد طرفيه على قول طائفة من الناس او قيل هذا محدث وكل محدث فلا بد له من محدث فتلك القضية الكلية وهي قولنا كل محدث لا بد له من محدث وكل ممكن لا بد له مرجح يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التي لا يتم البرهان عندهم إلا بها فيعلم ان هذا المحدث لا بد له من محدث وهذا

الممكن لا بد له من مرجح

فان شك عقله وجوز ان يحدث هو بلا محدث احده او ان يكون وهو ممكن يقبل الوجود والعدم بدون مرجح يرجح وجوده جوز ذلك في غيره من المحدثات والممكنات بطريق الاولى وإن جزم بذلك في نفسه لم يحتاج علمه ب النتيجة المعينة وهو قولنا وهذا محدث فله محدث أو هذا ممكن فله مرجح الى العلم بالقضية الكلية فلا يحتاج

الى القياس البرهاني

ومما يوضح هذا أنك لا تجد أحدا من بني آدم يريد ان يعلم مطلوبا بالنظر ويستدل عليه بقياس برهاني يعلم صحته إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهاني المنطقي

فساد قولهم بأنه لا بد في كل علم نظري من مقدمتين

ولهذا لا تجد أحدا من سائر اصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من المقدمتين كما ينظمه هؤلاء بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول

ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة وقد يكون مقدمتين وقد يكون مقدمات بحسب حاجة الناظر المستدل إذ حاجة الناس تختلف

وقد بسطنا ذلك في الكلام على المحصل وبيننا تخطئة جمهور العقلاء لمن قال إنه لا بد في كل علم نظري من مقدمتين لا يستغنى عنهما ولا يحتاج الى أكثر منهما كما يقوله من يقوله من المنطقيين

وهذا ينبغي ان تأخذه من المواد العقلية التي لا يستدل عليها بنصوص الانبياء فانه يظهر بها فساد منطقتهم الكلام على تمثيلهم كل مسكر خمر وكل خمر حرام فكل مسكر حرام وأما إذا أخذته من المواد المعلومة بأقوال الانبياء فانه يظهر الاحتياج الى القضية

الكلية كما إذا أردنا بيان تحريم النبيذ المتنازع فيه فقلنا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام او قلنا إنه خمر وكل خمر حرام

فقلنا النبيذ المسكر خمر يعلم بالنص وهو قول النبي ص - كل مسكر خمر وقولنا كل خمر حرام يعلم بالنص والاجماع وليس في ذلك نزاع وإنما النزاع في المقدمة الصغرى وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي ص - انه قال كل مسكر خمر وكل مسكر حرام

وفي لفظ كل مسكر خمر وكل خمر حرام وقد يظن بعض الناس ان النبي ص - ذكر هذا على النظم المنطقي لتبيين النتيجة ب المقدمتين كما يفعله المنطقيون وهذا جهل عظيم ممن يظنه فان النبي ص - أجل قدرا من ان يستعمل مثل هذا الطريق في بيان العلم

بل من هو أضعف عقلا وعلما من آحاد علماء امته لا يرضى لنفسه ان يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين بل يعدونهم من الجهال الذين لا يحسنون الاستدال ويقولون هؤلاء قوم كانوا يحسنون الصناعات كالحساب والطب ونحو ذلك وأما العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الالهية فلم يكونوا من رجالها وقد بين ذلك نظار المسلمين في كتبهم وبسطوا الكلام عليهم

وذلك أن كون كل خمر حراما هو مما علمه المسلمون فلا يحتاجون الى معرفة ذلك ب القياس وإنما شك بعضهم في أنواع من الاشربة المسكرة كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك كما في الصحيحين عن أبي موسى الاشعري أنه قيل

يا رسول الله عندنا شراب يصنع من العسل يقال له البتع وشراب يصنع من الذرة يقال له المزرق قال وكان قد أوتى جوامع الكلم فقال كل مسكر حرام فأجابهم ص - بقضية كلية بين بها أن كل ما يسكر فهو محرم وبين أيضا ان كل ما يسكر فهو حرم

وهاتان قضيتان كليتان صادقتان متطابقتان العلم بأيهما كان يوجب العلم بتحريم كل مسكر إذ ليس العلم بتحريم كل مسكر متوقفا على العلم بهما جميعا

فان من علم أن النبي ص - قال كل مسكر حرام وهو من المؤمنين به علم ان النبيذ المسكر حرام ولكن قد يحصل له الشك هل أراد القدر المسكر أو أراد جنس المسكر وهذا شك في مدلول قوله فاذا علم مراده ص - علم المطلوب

وكذلك إذا علم ان النبيذ حرم والعلوم بهذا او كد في التحريم فان من يحلل النبيذ المتنازع فيه لا يسميه خمرا فاذا علم بالنص ان كل مسكر حرم كان هذا وحده دليلا على تحريم كل مسكر عند أهل الايمان الذين يعلمون ان الخمر محرم وأما من لم يعلم تحريم الخمر لكونه لم يؤمن بالرسول فهذا لا يستدل بنصه وإن علم ان محمدا رسول الله لكن لم يعلم انه حرم الخمر فهذا لا ينفعه قوله كل مسكر حرم بل ينفعه قوله كل مسكر حرام وحينئذ يعلم بهذا تحريم الخمر لأن الحرم والمسكر اسمان لمسمى واحد عند الشارع وهما متلازمان عنده في العموم والخصوص عند جمهور العلماء الذين يجرمون كل مسكر وليس المقصود هنا الكلام في تقرير المسألة الشرعية بل التبييه على التمثيل فان

هذا المثال كثيرا ما يمثل به من صنف في المنطق من علماء المسلمين

التمثيل بصور مجردة عن المواد المعينة

والمنطقيون يمثلون بصور مجردة عن المواد لا تدل على شئ يعينه لئلا يستفاد العلة بالمثال من صورته المعينة كما يقولون كل ا ب وكل ب ج فكل ا ج لكن المقصود هو العلم المطلوب من المواد المعينة فاذا جردت يظن الظان ان هذا يحتاج اليه في المعينات وليس الامر كذلك

بل إذا طولوا بالعلم بالمقدمتين الكليتين في جميع مطالبهم العقلية التي لم تؤخذ عن المعصومين تجدهم يحتجون بما يمكن معه العلم ب المعينات المطلوبة بدون العلم بالقضية الكلية فلا يكون العلم بها موقوفا على البرهان فالقضايا النبوية لا تحتاج الى القياس العقلي الذي سموه برهانا وما يستفاد بالعقل من العلوم ايضا لا يحتاج الى قياسهم البرهاني فلا يحتاج اليه لا في العقليات ولا في السمعيات فامتنع أن يقال لا يحصل علم إلا ب القياس البرهاني الذي ذكره

العلوم الحسية لا تكون إلا جزئية معينة

ومما يوضح ذلك ان القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية فنحن لم ندرك بالحس إلا إحراق هذه النار وهذه النار لم ندرك ان كل نار محرقة فاذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا كل نار محرقة لم يكن لنا طريق يعلم به صدق هذه

القضية الكلية علما يقينيا إلا والعلم بذلك ممكن في الاعيان المعينة بطريق الاولى
وإن قيل ليس المراد العلم ب الامور المعينة فان البرهان لا يفيد إلا العلم بقضية كلية فالنتائج المعلومة ب
البرهان لا تكون إلا كلية كما يقولون هم ذلك

والكليات إنما تكون كليات في الازهان لا في الاعيان
قيل فعلى هذا التقدير لا يفيد البرهان العلم بشئ موجود بل بأمور مقدرة في الازهان لا يعلم تحققها في الاعيان
وإذا لم يكن في هذا علم بشئ موجود لم يكن في البرهان علم بوجود فيكون قليل المنفعة جدا بل عديم المنفعة
وهم لا يقولون بذلك بل يستعملونه في العلم بالموجودات الخارجة الطبيعية والالهية
ولكن حقيقة الامر كما بيناه في غير هذا الموضوع ان المطالب الطبيعية التي ليست من الكليات اللازمة بل
الاكثرية فلا تفيد مقصود البرهان
وأما الالهيات فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعية وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة فضلا عن ان تكون
قضايا صادقة يؤلف منها البرهان

ولهذا حدثونا باسناد متصل عن فاضل زمانه في المنطق وهو الخونجي صاحب كشف اسرار المنطق والموجز
وغيرهما انه قال عند الموت أموت وما عرفت شيئا إلا علمي بأن الممكن يفتقر الى المؤثر ثم قال الافتقار وصف
سلبى فأنا أموت وما عرفت شيئا وكذلك حدثونا عن آخر من افاضلهم
فهذا امر يعرفه كل من خبرهم ويعرف انهم اجهل اهل الارض بالطرق التي ينال بها العلوم العقلية والسمعية إلا
من علم منهم علما من غير الطريق المنطقية فتكون علومه من تلك الجهة لا من جهتهم مع كثرة تعبهم في
البرهان الذين يزعمون أنهم يزنون به العلوم ومن عرف منهم بشئ من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرروه
في المنطق

القضايا الكلية تعلم ب قياس التمثيل

ومما يبين ان حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفتقر الى برهانهم ان يقال إذا كان لا بد في برهانهم من
قضية كلية فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب فان عرفوها ب اعتبار الغائب بالشاهد وان حكم
الشيء حكم مثله كما إذا عرفنا أن هذا النار محرقة علمنا ان النار الغائبة محرقة لانها مثلها وحكم الشيء حكم
مثله فيقال

هذا استدلال ب قياس التمثيل وهم يزعمون انه لا يفيد اليقين بل الظن فاذا كانوا علموا القضية الكلية بقياس
التمثيل رجعوا في اليقين الى ما يقولون إنه لا يفيد إلا الظن
وإن قالوا بل عند الاحساس ب الجزئيات يحصل في النفس علم الكلى من واهب العقل أو تستعد النفس عند
الاحساس ب الجزئيات لان يفيض عليها الكلى من واهب العقل او قالوا من العقل الفعال عندهم او نحو ذلك
قيل لهم

الكلام فيها به يعلم ان ذلك الحكم الكلى الذي في النفس علم لا ظن ولا جهل
فان قالوا هذا يعلم بالبديهة والضرورة كان هذا قولاً بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبديهة والضرورة وأن

النفس مضطرة الى هذا العلم وهذا إن كان حقا فالعلم بالأعيان المعينة وأنواع الكليات يحصل أيضا في النفس بالبدئية والضرورة كما هو الواقع
فإن جزم العقلاء ب الشخصيات من الحسيات أعظم من جزمهم ب الكليات وجزمهم بكلية الانواع أعظم من جزمهم بكلية الاجناس والعلم ب الجزئيات

أسبق الى الفطرة فجزم الفطرة بما اقوى ثم كلما قوى العقل اتسعت الكليات
وحيث فلا يجوز ان يقال إن العلم ب الاشخاص موقوف على العلم ب الانواع والاجناس ولا ان العلم ب الانواع موقوف على العلم ب الاجناس بل قد يعلم الانسان انه حساس متحرك بالارادة قبل ان يعلم ان كل إنسان كذلك ويعلم ان الانسان كذلك قبل ان يعلم ان كل حيوان كذلك فلم يبق علمه ب انه أو ب ان غيره من الحيوان حساس متحرك بالارادة موقوفا على البرهان
وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد أو انه يساويه في السبب الموجب لكونه حساسا متحركا بالارادة ونحو ذلك من قياس التمثيل والتعليل الذي يحتج به الفقهاء في إثبات الاحكام الشرعية

استواء قياس التمثيل وقياس الشمول

وهؤلاء يزعمون ان ذلك القياس إنما يفيد الظن وقياسهم هو الذي يفيد اليقين وقد بينا في غير هذا الموضع ان قولهم هذا من أفسد الاقوال وأن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد فالمادة المعينة إن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الاخر وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الاخر وذلك ان قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثة الاصغر والاوسط والاكبر والحد الاوسط فيه هو الذي يسمى في قياس التمثيل علة ومناط وجامعا ومشتركا وصفا ومقتضيا ونحو ذلك من العبارات
فاذا قال في مسألة النبيذ كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلا بد له من إثبات المقدمة الكبرى وحيث يتم البرهان

وحيث فيمكنه ان يقول النبيذ مسكر فيكون حراما قياسا على خمر العنب

بجامع ما يشتركان فيه من الاسكار فان الاسكار هو مناط التحريم في الاصل وهو موجود في الفرع فيما به يقرر ان كل مسكر حرام به يقرر ان السكر مناط التحريم بطريق الاولى بل التقرير في قياس التمثيل اسهل عليه لشهادة الاصل له بالتحريم
فيكون الحكم قد علم ثبوته في بعض الجزئيات لا يكفي في قياس التمثيل إثباته في أحد الجزئين لثبوته في الجزء الاخر ل اشتراكهما في امر لم يقد دليل على استلزامه للحكم كما يظنه هؤلاء الغالطون بل لا بد من ان يعلم ان المشترك بينهما مستلزم للحكم والمشارك بينهما هو الحد الاوسط وهو الذي يسميه الفقهاء واهل اصول الفقه المطالبة بتأثير الوصف في الحكم

وهذا السؤال أعظم سؤال يرد على القياس وجوابه هو الذي يحتاج اليه غالبا في تقرير صحة القياس

فان المعترض قد يمنع الوصف في الاصل وقد يمنع الحكم في الاصل وقد يمنع الوصف في الفرع وقد يمنع كون الوصف علة في الحكم ويقول لا اسلم ان ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلة او دليل العلة فلا بد من دليل يدل على ذلك إما من نص او إجماع او سير وتقسيم أو المناسبة أو الدوران عند من يستدل بذلك فما دل على ان الوصف المشترك مستلزم الحكم إما علة وإما دليل العلة هو الذي يدل على ان الحد الاوسط مستلزم الاكبر وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى فان اثبت العلة كان برهان علة وإن اثبت دليلها كان برهان دلالة وإن لم يفد العلم بل افاد الظن فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية وهذا أمر بين ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه القياس الشمولي كما يستعمل في العقلية القياس التمثيلي وحقيقة احدهما هو حقيقة الاخر

رد القول بأنه لا قياس في العقلية إنما هو في الشرعيات

ومن قال من متأخري اهل الكلام والرأى كأبي المعالي وأبي حامد والرازي وأبي محمد المقدسي وغيرهم إن العقلية ليس فيها قياس وإنما القياس في الشرعيات ولكن الاعتماد في العقلية على الدليل الدال على ذلك مطلقا فقوهم مخالف لقول جمهور نظار المسلمين بل وسائر العقلاء فان القياس يستدل به في العقلية كما يستدل به في الشرعيات فانه إذا ثبت ان الوصف المشترك مستلزم الحكم كان هذا دليلا في جميع العلوم وكذلك إذا ثبت انه ليس بين الفرع والاصل فرق مؤثر كان هذا دليلا في جميع العلوم وحيث لا يستدل ب القياس التمثيلي لا يستدل ب القياس الشمولي وأبو المعالي ومن قبله من نظار المتكلمين لا يسلكون طريقة المنطقيين ولا يرضونها بل يستدلون بالادلة المستلزمة عندهم لدلولها من غير اعتبار ذلك غير ان المنطقيين وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزما للحكم كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل ومنازعتهم يقول لم يثبت الحكم في الغائب لاجل ثبوته في الشاهد بل نفس القضية الكلية كافية في المقصود من غير احتياج الى التمثيل فيقال لهم وهكذا في الشرعيات فانه متى قام الدليل على ان الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج الى الاصل بل نفس الدليل الدال على ان الحكم معلق بالوصف كاف لكن لما كان هذا كليا والكل لا يوجد إلا معيناً كان تعيين الاصل مما يعلم به تحقق هذا الكلي وهذا امر نافع في الشرعيات والعقلية فعلمت ان القياس حيث قام الدليل على ان الجامع مناط الحكم او على إلغاء الفارق بين الاصل والفرع فهو قياس صحيح ودليل صحيح في أي شئ كان

تنازع الناس في مسمى القياس

وقد تنازع الناس في مسمى القياس

فقال طائفة من اهل الاصول هو حقيقة في قياس التمثيل مجاز في قياس الشمول كابي حامد الغزالي وابي محمد المقدسي وغيرهما

وقالت طائفة بل هو بالعكس حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل كابن حزم وغيره وقال جمهور العلماء بل هو حقيقة فيهما والقياس العقلي يتناولهما جميعا وهذا قول اكثر من تكلم في أصول الدين واصول الفقه وانواع العلوم العقلية وهو الصواب وهو قول الجمهور من أتباع الائمة الاربعة وغيرهم كالشيخ ابي حامد والقاضي ابي الطيب وأمثالهما وكالقاضي ابي يعلى والقاضي يعقوب والحلواني وابي الخطاب وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم فان حقيقة احدهما هو حقيقة الاخر وإنما تختلف صورة الاستدلال والقياس في اللغة تقدير الشيء بغيره وهذا تناول تقدير الشيء المعين بنظيره المعين وتقديره بالامر الكلى المتناول له ولأمثاله فان الكلى هو مثال في الذهن لجزئياته ولهذا كان مطابقا موافقا له

حقيقة قياس الشمول

وقياس الشمول هو انتقال الذهن من المعين الى المعنى العام المشترك الكلى المتناول له ولغيره والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلى بأن ينتقل من ذلك الكلى اللازم الى الملزوم الاول وهو المعين فهو انتقال من خاص الى عام ثم انتقال من ذلك العام الى الخاص من جزئى الى كلى ثم من ذلك الكلى الى الجزئى الاول فيحكم عليه بذلك الكلى

ولهذا كان الدليل اخص من مدلوله الذي هو الحكم فانه يلزم من وجود الدليل وجود الحكم واللازم لا يكون اخص من ملزومه

بل اعم منه أو مساويه وهو المعنى بكونه أعم

والمدلول عليه الذي هو محل الحكم وهو المحكوم عليه المخبر عنه الموصوف الموضوع إما أخص من الدليل وإما مساويه فيطلق عليه القول بأنه اخص منه لا يكون أعم من الدليل إذ لو كان أعم منه لم يكن الدليل لازما له وإذا لم يكن لازما له لم يعلم ان لازم الدليل وهو الحكم لازم له فلا يعلم ثبوت الحكم له فلا يكون الدليل دليلا وإنما يكون إذا كان لازما ل المحكوم عليه الموصوف المخبر عنه الذي يسمى الموضوع والمبتدأ مستلزما للحكم

الذي هو صفة وخبر وحكم وهو الذي يسمى المحمول والخبر

هذا كالكسر الذي هو أعم من النبيذ المتنازع فيه وأخص من التحريم

وقد يكون الدليل مساويا في العموم والخصوص ل الحكم ول محله

وبأي صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحقيقته واحدة وإن ما يعتبر في كونه دليلا هو كونه مستلزما للحكم لازما للمحكوم عليه فهذا هو جهة دلالته سواء صور قياس شمول وتمثيل أو لم يصور كذلك

وهذا امر يعقله القلب وإن لم يعبر عنه اللسان ولهذا كانت أذهان بني آدم تستدل ب الادلة على المدلولات وإن

لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في نفوسهم وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيهم وإن لم يسلكوا اصطلاح

طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم فالعلم بذلك الملزوم لا بد ان يكون بينا بنفسه او بدليل آخر

حقيقة قياس التمثيل والموازنة بينه وبين قياس الشمول

وأما قياس التمثيل فهو انتقال المذهن من حكم معين الى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلى لان ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلى ثم العلم بذلك الملزوم لا بد له من سبب إذا لم يكن بينا كما تقدم فهنا يتصور المعينين أولا وهما الاصل والفرع ثم ينتقل الى لازمهما وهو المشترك ثم الى لازم اللازم وهو الحكم ولا بد ان يعرف ان الحكم لازم المشترك وهو الذي يسمى هناك قضية كبرى ثم ينتقل الى إثبات هذا اللازم للملزوم الأول المعين

فهذا هو هذا في الحقيقة وإنما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه وإلا فالحقيقة التي بها صار دليلا وهو أنه مستلزم للمدلول حقيقة واحدة

ومن ظلم هؤلاء وجهلهم أنهم يضربون المثل في قياس التمثيل بقول القائل السماء مؤلفة فتكون محدثة قياسا على الانسان ثم يوردون على هذا القياس ما يختص به لخصوص المادة وهذا يرد عليه لو جعل قياس الشمول فانه لو قيل السماء مؤلفة وكل مؤلف محدث لورد عليه هذه الاسئلة وزيادة ولكن إذا اخذ قياس الشمول في مادة معلومة بينة لم يكن فرق بينه وبين قياس التمثيل بل قد يكون التمثيل أبين ولهذا كان العقلاء يقيسون به

وكذلك قولهم في الحد إنه لا يحصل بالمثل إنما ذلك في المثل الذي لا يحصل به التمييز بين المحدود وغيره بحيث يعرف به ما يلزم المحدود طردا وعكسا بحيث يوجد حيث وجد وينتفى حيث انتفى فان الحد المميز للمحدود هو ما به يعرف الملازم المطابق طردا وعكسا فكل ما حصل هذا فقد ميز المحدود من غيره وهذا هو الحد عند جماهير النظار ولا يسوغون إدخال الجنس العام في الحد

فاذا كان المقصود الحد بحسب الاسم فسأل بعض العجم عن مسمى الخبز فأرى رغيفا وقيل له هذا فقد يفهم ان هذا اللفظ يوجد فيه كل ما هو خبز سواء كان على صورة الرغيف او غير صورته وقد بسط الكلام على ما

ذكروه وذكره المنطقيون في الكلام على الحاصل وغير ذلك

وجد هذا في الامثلة المجردة إذا كان المقصود إثبات الجيم للألف والحد الاوسط هو الباء فليل

كل ألف باء وكل باء جيم أنتج كل الف جيم

ولكن يحتاج ذلك الى إثبات القضية الكبرى مع الصغرى وإذا قيل

كل ألف جيم قياسا على الدال

لأن الدال هي جيم

وإنما كانت جيم لأنها باء

والألف أيضا باء

فتكون الالف جيم لاشتراكهما في المستلزم للجيم وهو الباء

كان هذا صحيحا في معنى الاول لكن فيه زيادة مثال قيست عليه الالف مع ان الحد الاوسط وهو الباء موجود فيهما

دعواهم في البرهان أنه يفيد العلوم الكمالية

فان قيل ما ذكرتموه من كون البرهان لا بد فيه من قضية كلية صحيح ولهذا لا يثبتون به إلا مطلوبا كليا ويقولون البرهان لا يفيد إلا الكليات ثم اشرف الكليات هي العقليات الخضة التي لا تقبل التغيير والتبديل فهي التي تكمل بها النفس وتصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود بخلاف القضايا التي تتبدل وتتغير وإذا كان المطلوب هو الكليات العقلية التي لا تقبل التبديل والتغيير فتلك إنما تحصل ب القضايا العقلية الواجب قبولها بل إنما تكون في القضايا التي جهتها الوجود كما يقال كل إنسان حيوان وكل موجود فاما واجب وإما ممكن

ونحو ذلك من القضايا الكلية التي لا تقبل التغيير

أقسام العلوم عندهم ثلاثة

ولهذا كانت العلوم عندهم ثلاثة إما علم لا يتجرد عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج وهو الطبيعي وموضوعه الجسم وإما علم مجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج وهو الرياضي كالكلام في المقدورات المعدودة والمقدار والعدد وإما ما يتجرد عن المادة فيهما وهو الالهي وموضوعه الوجود المطلق بلواحقه التي تلحقه من حيث هو وجود كانقسامه الى واجب وممكن وجوهر وعرض

الجواهر الخمسة

وانقسام الجوهر الى ما هو حال وما هو محل وما ليس بحال ولا محل بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير والى ما ليس بحال ولا محل ولا هو متعلق بذلك فالاول هو الصورة والثاني هو المادة وهو الهيوالي ومعناه في لغتهم الخل والمركب منهما هو الجسم والثالث هو النفس والرابع هو العقل وهذه الخمسة أقسام الجواهر عندهم والاول مقالى يجعله اكثرهم من مقولة الجواهر ولكن طائفة من متأخريهم كابن سينا امتنعوا من تسميته جوهرًا

وقالوا الجوهر ما اذا وجد كان وجوده لا في موضوع أي لا في محل يستغنى عن الحال فيه وهذا انما يكون فيما وجوده غير ماهيته والاول ليس كذلك فلا يكون جوهرًا وهذا خالفو مما

فيه سلفهم ونازعوهم فيه نزاعًا لفظيًا ولم يأتوا بفرق صحيح معقول فان تخصيص أسم الجواهر بما ذكروه أمر اصطلاحي

وأولئك يقولون بل هو كل ما ليس في موضوع كما يقول المتكلمون كل ما هو قائم بنفسه أو كل ما هو متحيز أو كل ما قامت به الصفات أو كل ما حمل الاعراض ونحو ذلك وأما الفرق المعنوي فدعواهم ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها في الخارج باطل ودعواهم ان الاول وجود مقيدة بالسلوب ايضا باطل كما هو مبسوط في موضعه

علم المقولات العشر

مع أن تقسيم الوجود الى واجب وممكن هو تقسيم ابن سينا وأتباعه وأما أرسطو والمتقدمون فلا يقسمونه إلا الى جوهر وعرض والممكن عندهم لا يكون إلا حادثًا كما اتفق على ذلك سائر العقلاء وهذا العلم هو علم المقولات العشر وهو المسمى عندهم قاطيغورياس

الادلة على بطلان دعواهم في البرهان

والمقصود هنا الكلام على البرهان فيقال هذا الكلام وإن ضل به طوائف فهو كلام مزخرف وفيه من الباطل ما يطول وصفه ولكن ننبه هنا على بعض ما فيه وذلك من وجوه

الوجه الاول

البرهان لا يفيد العلم بشئ من الموجودات

الاول أن يقال إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات والكليات إنما تتحقق في الاذهان لا في الاعيان وليس في الخارج إلا موجود معين لم يعلم

ب البرهان شئ من المعينات فلا يعلم به موجود اصلا بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الاذهان ومعلوم ان النفس لو قدر ان كمالها في العلم فقط وإن كانت هذه قضية كاذبة كما بسط في موضعه فليس هذا علما تكمل به النفس إذ لم تعلم شيئا من الموجودات ولا صارت عالما معقولا موازيا للعالم الموجود بل صارت عالما لامور كلية مقدرة لا يعلم بها شئ من العالم الموجود وأي خير في هذا فضلا عن ان يكون كمالا

الوجه الثاني

لا يعلم ب البرهان واجب الوجود ولا العقول الخ

الثاني ان يقال اشرف الموجودات هو واجب الوجود ووجوده معين لا كلي فان الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وإن لم يعلم منه ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه بل إنما علم امر كلي مشترك بينه وبين غيره لم يكن قد علم واجب الوجود وكذلك الجواهر العقلية عندهم وهي العقول العشرة او اكثر من ذلك عند من يجعلها اكثر من ذلك عندهم كالسهروردي المقتول وأبي البركات وغيرهما كلها جواهر معينة لا امور كلية فاذا لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شئ منها

وكذلك الافلاك التي يقولون إنها ازلية ابدية وهي معينة فاذا لم يعلم إلا الكليات لم تكن معلومة فلا يعلم لا واجب الوجود ولا العقول ولا شئ من النفوس ولا الافلاك بل ولا العناصر ولا المولدات وهذه جملة الموجودات عندهم فأبي علم هنا تكمل به النفس

الوجه الثالث

ليس العلم الالهي عندهم علما بالخالق ولا بالمخلوق

الثالث ان يقال العلم الاعلى عندهم الذي هو الفلسفة الاولى والحكمة العليا علم ما بعد الطبيعة باعتبار الاستدلال وما هو قبلها باعتبار الوجود وهو الذي يسميه طائفة منهم العلم الالهي وموضوع هذا العلم هو الوجود المطلق الكلي المنقسم الى واجب وممكن وقديم ومحدث وجوهر وعرض

إيراد لابن المطهر الحلبي وتخطئة المصنف له عليه

وقد أورد بعض المتأخرين من الشيعة المصنفين في علمهم ما ذكره انه الاسرار الخفية في العلوم العقلية عليهم سؤالاً قال إن كان موضوعه كل موجود فلا يبحث فيه عن عوارض كل موجود وإن كان أخص من ذلك كالواجب والممكن فذلك جزء منه

التقسيم نوعان تقسيم الكل الى أجزائه وتقسيم الكلي الى جزئياته

فيقال له القسمة نوعان قسمة الكلي إلى جزئياته وقسمة الكل الى أجزائه والقسمة الثانية هي المعروفة في الامر العام كما يقول العلماء باب القسمة ويذكرون قسمة الموارث والمغانم والارض وغير ذلك ومنه قوله تعالى ونبتهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر القمر ومنه قوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم الحجر

أما تقسيم الكلي الى جزئياته فمثل قولنا الحيوان ينقسم الى ناطق وأعجمي وهو قسمة الجنس الى أنواعه والنوع الى اشخاصه

استطراد

ولهذا كان النحاة إذا ارادوا ان يقسموا ما يقسمونه الى اسم وفعل وحرف يختلف كلامهم فكثير منهم يقول الكلام ينقسم الى اسم وفعل وحرف وهذا هو الذي يذكره قدماء النحاة فاعترض عليهم بعض من صنف في قوانين النحو كالكروبي وقالوا كل جنس قسم الى أنواعه أو انواع اشخاصه ف الاسم المقسوم الاعلى صادق على الانواع والاشخاص وإلا فليست بأقسام له فصاروا يقولون الكلمة تنقسم الى اسم وفعل وحرف ويقولون الكلمة جنس تحته انواع الاسم والفعل والحرف وهذا الاعتراض خطأ ممن أورده لان اولئك لم يقصدوا تقسيم الكلى الى جزئياته وإنما قصدوا تقسيم الكل الى أجزائه وهو التقسيم المعروف اولا في العقول واللغات كما إذا قلت هذه الارض مقسومة لفلان هذا الجانب ولفلان هذا الجانب كما قال تعالى ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر القمر والكلام مركب من الاسماء والافعال

والحروف كما يتركب البيت من السقف والحيطان والارض وكما ان بدن الانسان مركب من أعضائه المتميزة وأخلاطه المتميزة فتقسيمه الى الاعضاء والاخلاط تقسيم كل الى أجزائه ومثل هذا يمتنع ان يصدق فيه اسم المقسوم على الاجزاء فليس كل واحد من أعضائه بدنا ولا كل من أخلاطه بدنا ولا كل من اجزاء السقف بيتا وكذلك الوجه إذا قيل ينقسم الى جبين وأنف وعين وخذ وغير ذلك لم يكن كل واحد من هذه الاعضاء وجها ونظائر هذا كثيرة

وأما الكلى فانما يوجد في الذهن لا في الخارج فبين ان تقسيم الاولين أظهر من تقسيم الآخرين استطراد آخر

معنى الكلمة والحرف في كلام العرب

ثم إن الآخرين جعلوا ان الكلمة اسم جنس لهذه الانواع ولفظ الكلمة لا يوجد في لغة العرب إلا اسما لجملة تامة اسمية أو فعلية كقول النبي ص - كلمتان حفيفتان على اللسان حبيبتان الى الرحمن ثقيلتان في الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم وقوله اصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد ألا كل شئ ما خلا الله باطل وقوله في النساء أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ومنه قوله تعالى وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا التوبة وقوله تعالى وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا ما لهم به من علم ولا لآبائهم

كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا الكهف

ومثل هذا كثير في كلام العرب

وبعض متأخري النحاة لما سمع بعض هذا قال وقد يراد ب الكلام الكلمة

وليس الامر كما زعمه بل لا يوجد في كلام العرب لفظ الكلمة إلا للجملة التامة التي هي كلام ولا تطلق

العرب لفظ كلمة ولا كلام إلا على جملة تامة ولهذا ذكر سيويوه اهم يحكون ب القول ما كان كلاما ولا

يحكون به ما كان قولاً

وأما تسمية الاسم وحده كلمة والفعل وحده كلمة والحرف وحده كلمة مثل هل وبل فهذا اصطلاح محض

لبعض النحاة ليس هذا من لغة العرب اصلا وانما تسمى العرب هذه المفردات حروفا ومنه قول النبي ص - من قرا القرآن فله بكل حرف عشر حسنات اما اني لا اقول الم حرف ولكن الف حرف ولام حرف وميم حرف والذي عليه محققوا العلماء ان المراد بالحرف الاسم وحده والفعل حرف المعنى لقوله الف حرف وهذا اسم ولهذا لما سأل الخليل اصحابه عن النطق بالزاء من زيد فقالوا ز ا فقالوا نطقتم بالاسم وانما الحرف زه ومنه قول ابي الاسود

الدولي وذكر له لفظه من الغريب وقال هذا حرف لم يبلغك فقال كل حرف لم يبلغ عمك فافعل به كذا ولهذا ذكر سيبويه في اول كتابه التقسيم الى اسم وفعل وحرف جاء معنى ليس باسم ولا فعل فجعل الفصل من النوع الثالث انه حرف جاء معنى ليس باسم ولا فعل فميزه بقوله جاء معنى عن حروف الهجاء مثل الف با تا فان هذه حروف هجاء وهذه الالفاظ اسماء تعرب اذا عقدت وركبت ولكن اذا نطق بها قبل التركيب نطق بها ساكنة كما ينطق بأسماء العدد قبل التركيب والعقد فيقال واحد اثنان ثلاثة ولهذا يعلم الصبيان في اول الامر اسما الحروف المفردة ا ب ت ث ثم المركبة وهو اجد هوز حطي ويعلمون اسماء الاعداد واحد اثنان ثلاث عود إلى أصل الموضوع

والمقصود هنا ان التقسيم نوعان تقسيم الكل الى اجزائه وهو اشهرهما واعرفهما في العقول واللغات والثاني تقسيم الكلي الى جزئياته وهو التقسيم الثاني لان الكليات هي المعقولات الثانية فاذا قال القائل الوجود الذي هو موضوع العلم الالهي عندهم اما ان يكون كل موجود او بعضه وهو الواجب او الممكن كان هذا الحصر خطأ منه لان موضوع الوجود الكلي المنقسم الى انواعه لا الكل المنقسم الى اجزائه ومعلوم ان الوجود الكلي يتكلمون في لواحقه الذاتيه لا في لواحق كل موجود

العلم الاعلى عند المنطقيين ليس علما بوجود في الخارج

لكن الذي تبين به حساسة ما عند القوم ونقص قدره ان هذا الوجود الكلي

انما يكون كليا في الذهن لا في الخارج فاذا كان هذا هو العلم الاعلى عندهم لم يكن الاعلى عندهم علما بشيء موجود في الخارج بل علما بأمر مشترك بين جميع الموجودات وهو مسمى الوجود وذلك كمسمى الشيء والذات والحقيقة والنفس والعين والماهية ونحو ذلك من المعاني العامة ومعلوم ان العلم بهذا ليس هو علما بموجود في الخارج لا بالخالق ولا بالخلوق وانما هو علم بأمر مشترك كلي يشترك فيه الموجودات لا يوجد الا في الذهن ومن المتصورات ما يشترك فيه الموجود والمعدوم كقولنا مذكور ومعلوم ومخبر عنه فهذا اعم من ذلك وهذا بخلاف العلم الاعلى عند المسلمين فانه العلم بالله الذي هو في نفسه اعلى من غيره من كل وجه والعلم به اعلى العلوم من كل وجه والعلم به اصل لكل علم وهم يسلمون ان العلم به اذا حصل على الوجه التام يستلزم العلم بكل موجود

وهذا بخلاف العلم بمسمى الوجود فان هذا لا حقيقة له في الخارج ولا العلم بالقدر المشترك يستلزم العلم

بأجناسه وأنواعه وما يتميز به كل شئ بل ليس فيه إلا علم بقدر مشترك لا تصور له في الخارج وإنما هو علم بهذه المشتركات

وليس في مجرد العلم بذلك ما يوجب كمال النفس بل ولا في العلم بأقسامه العامة فإنا إذا علمنا أن الوجود ينقسم الى جوهر وعرض وأن اقسام الجوهر خمسة كما زعموه مع ان ذلك ليس بصحيح ولا يثبت مما ذكره إلا الجسم وأما المادة والصورة والنفس والعقل فلا يثبت لها حقيقة في الخارج إلا ان يكون جسماً او عرضاً ولكن ما يثبتونه يعود الى امر مقدر في النفس لا في الخارج كما قد بسط في موضعه وقد اعترف بذلك من ينصرهم ويعظمهم كأبي محمد بن حزم وغيره ولتعظيمه

المنطق رواه باسناده الى متى الترجمان الذي ترجمه الى العربية ومع هذا فاعترف بما ذكرناه وقد بسط ذلك في موضعه

ونحن نفرض هنا وجود ذلك في الخارج فالعلم بانقسام ذلك الى جواهر خمسة وانقسام العرض الى الانواع التسعة مع انه لم يقم دليل على انقسامه الى تسعة عند بعضهم وقد انشدوا فيها ... زيد الطويل الاسود ابن مالك ... في داره بالامس كان يتكى ... في يده سيف نضاه فانتضى ... فهذه عشر مقولات سوى ... فذكر في هذين البيتين الجوهر والكم والكيف والاضافة والايين ومتى والوضع والملك وأن يفعل وأن يفعل ولما لم يقم دليل على حصر أجناسها العالية في تسعة جعلها بعضهم خمسة وبعضهم ثلاثة الكم والكيف والاضافة والمقصود هنا أنه إذا علم هذا التقسيم وعندهم كلما كان أعم كان أقرب الى المعقول وكان البرهان عليه أقوم فانه لا يقوم برهان واجب القبول دائماً إلا على ما لا يتغير وهذه الاعراض عندهم لا يقوم بواجب الوجود بل ولا بالعقول إلا بعضها على نزاع بينهم فيعود الكمال الى تصور وجود مطلق لا حقيقة له في الخارج كتصور ذات مطلقة وشئ مطلق وحقيقة مطلقة وأي كمال للنفس في مجرد تصور هذه الامور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية وأي علم في هذا برب العالمين الذي لا تكمل النفوس إلا

بمعرفة وعبادته محبة وذلك كما قد بسط في موضعه

ولهذا كانت نهاية الفلاسفة إذا هداهم الله بعض الهداية بداية اليهود والنصارى الكفار فضلاً عن المسلمين أمة محمد ص - فان ما عند اليهود والنصارى الكفار بعد النسخ والتبديل مما هو من نوع كمال النفس افضل في الجنس والكم والكيف مما عند الفلاسفة

الوجه الرابع

العلم الرياضي لا تكمل به النفوس وإن ارتاضت به العقول

إن تقسيمهم العلوم الى الطبيعي والى الرياضي والى الاهلي وجعلهم الرياضي اشرف من الطبيعي والاهلي اشرف من الرياضي هو مما قلبوا به الحقائق

فان العلم الطبيعي وهو العلم بالاجسام الموجودة في الخارج ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال الى حال وما فيها

من الطبائع اشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة فان كون الانسان لا يتصور إلا شكلا مدورا او مثلثا أو مربعا ولو تصور كل ما في اقليدس او لا يتصور إلا أعدادا مجردة ليس فيه علم بوجود في الخارج وليس ذلك كما لا في النفس ولولا ان ذلك يطلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التي هي أجسام وأعراض لما جعل علما

وإنما جعلوا الهندسة مبدأ لعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة او ينتفعوا به في عمارة الدنيا هذا مع ان براهينهم القياسية لا تدل على شئ دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا في هذه المواد الرياضية فان علم الحساب الذي هو علم بالكم المنفصل والهندسة التي هي علم بالكم المنفصل علم يقيني لا يحتمل النقيض البتة مثل جمع الاعداد وقسمتها

وضربها ونسبة بعضها الى بعض

فانك إذا جمعت مائة الى مائة علمت انهما مائتان واذا قسمتها على عشرة كان لكل واحد عشرة واذا ضربتها في عشرة كان المرتفع مائة

والضرب مقابل للقسمة فان ضرب الاعداد الصحيحة تضعيف احاد احد العددين بآحاد العدد الآخر والقسمة توزيع احد العددين على آحاد العدد الاخر فاذا قسم المرتفع بالضرب على احد العددين خرج المضروب الاخر واذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه خرج المقسوم فالمقسوم نظير المرتفع بالضرب فكل واحد من المضروبين نظير المقسوم والمقسوم عليه والنسبة تجمع هذا كله فنسبة احد المضروبين الى المرتفع كنسبة الواحد الى المضروب الاخر ونسبة المرتفع الى احد المضروبين كنسبة الاخر الى الواحد فهذه الامور وامثالها مما يتكلم فيه الحساب امر معقول مما يشترك فيه ذوو العقول وما من احد من الناس الا يعرف منه شيئا فانه ضروري في العلم ضروري في العمل ولهذا يمثلون به في قولهم الواحد نصف الاثنين ولا ريب ان قضاياها كلية واجبة القبول لا تنتقض البتة

استطرد

وهذا مبتدا فلسفتهم التي وضعها فيثاغورس وكانوا يسمون اصحابه اصحاب العدد وكانوا يظنون ان الاعداد الجردة موجودة خارج الذهن

ثم تبين لافلاطون واصحابه غلط ذلك وظنوا ان الماهيات الجردة كالاتسان المطلق والفرس المطلق موجودات خارج الذهن وانها ازلية ابدية

ثم تبين لارسطو واصحابه غلط ذلك فقالوا بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الاشخاص ومشى من مشى من اتباع ارسطو من المتأخرين

على هذا وهو ايضا غلط فان ما في الخارج ليس بكلي اصلا وليس في الخارج الا ما هو معين مخصوص واذا قيل الكلي الطبيعي في الخارج فمعناه ان ما هو كلي في الذهن هو مطابق للافراد الموجودة في الخارج مطابقة العام لافراده والموجود في الخارج معين مختص ليس بكلي اصلا ولكن فيه حصة من الكلي وما في الذهن يطلق عليه انه قد يوجد الخارج كما يقال فعلت ما في نفسي وفي نفسي امور اريد فعلها ومنه قوله تعالى الا حاجة في نفس يعقوب قضاها وقول عمر كنت زورت في نفسي مقالة احببت ان اقولها ونظائره

كثيرة

والكلي اذا وجد في الخارج لا يكون الا معيناً لا يكون كلياً فكونه كلياً مشروط بكونه في الذهن
ومن اثبت ماهية لا في الذهن ولا في الخارج فتصور قوله تصوراً تاماً يكفي في العلم بفساد قوله وهذه الامور
مبسوطة في غير هذا الموضع

عود الى اصل الموضوع

والمقصود هنا ان هذا العلم هو الذي تقوم عليه براهين صادقة لكن لا تكمل بذلك نفس ولا تنجو به من
عذاب ولا يحصل لها به سعادة

ولهذا قال ابو حامد الغزالي وغيره في علوم هؤلاء

هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها ونعوذ بالله من علم لا ينفع وبين ظنون كاذبه لا تقه بها وان بعض الظن اثم
يشيرون بالاول الى العلوم الرياضية وبالتالي الى ما يقولونه في الالهيات وفي احكام النجوم ونحو ذلك

الاسباب المغربية بالاشتغال بالعلم الرياضي وما اشبهه

لكن قد تلتذ النفس بذلك كما تلتذ بغير ذلك فان الانسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه وسماع ما لم يكن سمعه اذا
لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو اهم عنده منه كما قد يلتذ بأنواع من الافعال التي هي من جنس اللهو واللعب
وايضاً ففي الادمان على معرفة ذلك تعتاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصادقة والقياس المستقيم فيكون في
ذلك تصحيح الذهن والادراك وتعويد النفس انما تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التي هي فوق
ذلك

ولهذا يقال انه كان اوائل الفلاسفة اول ما يعلمون اولادهم العلم الرياضي وكثير من شيوخهم في اخر امره انما
يشغل بذلك لانه لما نظر في طرقهم وطرق من عارضهم من اهل الكلام الباطل لم يجد في ذلك ما هو حق اخذ
يشغل نفسه بالعلم الرياضي كما كان يجري مثل ذلك لمن هو من ائمة الفلاسفة كابن واصل وغيره
وكذلك كثير من متأخري اصحابنا يشغلون وقت بطالتهم بعلم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة
ونحو ذلك لان فيه تفريحاً للنفس وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط

وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال اذا هوتم فاهوا بالرمي واذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض فان
حساب الفرائض علم معقول مبني على اصل مشروع فتبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع ولكن ليس هو
علماً يطلب لذاته ولا تكمل به النفس

واولئك المشركون كانوا يعبدون الكواكب وبينون لها الهياكل ويدعونها بأنواع الدعوات كما هو معروف من
اخبارهم وما صنف على طريقهم من الكتب الموضوعه في الشرك والسحر ودعوة الكواكب والعزائم والاقسام
التي بها يعظم ابليس وجنوده وكان الشيطان بسبب السحر والشرك يغويهم بأشياء هي التي دعتهم الى ذلك
الشرك والسحر فكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ومقادير حر كاتما وما بين بعضها وبعض من
الاتصالات ليستعينوا بذلك على ما يرونه مناسباً لها

ولما كانت الافلاك مستديرة ولم يكن معرفة حسابها الا بمعرفة الهندسة واحكام الخطوط المنحنية والمستقيمة
تكلّموا في الهندسة لذلك ولعمارة الدنيا
فلهذا صاروا يتوسعون في ذلك والا فلو لم يتعلق بذلك غرض الا مجرد تصور الاعداد والمقادير لم تكن هذه
الغاية مما يوجب طلبها بالسعي المذكور
وربما كانت هذه غاية لبعض الناس الذين يتلذذون بذلك فان لذات النفوس انواع ومنهم من يلتذ بالشطرنج
والنرد والقمار حتى يشغله ذلك عما هو انفع له منه
فكان مبدا وضع المنطق من الهندسة فجعلوه اشكالا كاشكال الهندسية وسموه حدودا كحدود تلك الاشكال
لينتقلوا من الشكل المحسوس الى الشكل المعقول وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم الا بالطريق البعيدة
والله تعالى قد يسر للمسلمين من العلم والبيان مع العمل الصالح والايمان ما برزوا به على كل نوع من انواع
جنس الانسان والحمد لله رب العالمين

العلم الالهي عندهم ليس له معلوم في الخارج

واما العلم الالهي الذي هو عندهم مجرد عن المادة في الذهن والخارج فقد تبين لك انه ليس له معلوم في الخارج
وانما هو علم بأمور كلية مطلقة لا توجد كلية الا في الذهن وليس في هذا من كمال النفس شيء
وان عرفوا واجب الوجود بخصوصه فهو علم بمعين يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وهذا مما لا يدل عليه
القياس الذي يسمونه البرهان فبرهانهم لا يدل على شيء معين بخصوصه لا واجب الوجود ولا غيره وانما
يدل على امر كلي و الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه و واجب الوجود يمنع العلم به من وقوع
الشركة فيه ومن لم يتصور ما يمتنع الشركة فيه لم يكن قد عرف الله
ومن لم يثبت للرب الا معرفة الكليات كما يزعمه ابن سينا وامثاله وظن ذلك كمالات للرب وكذلك يظن
كمالا للنفس بطريق الاولى لا سيما اذا قال ان النفس لا تدرك الا الكليات وانما يدرك الجزئيات البدن فهذا في
غاية الجهل
وهذه الكليات التي لا يعرف بها الجزئيات الموجودة لا كمال فيها البتة والنفس انما تحب معرفة الكليات لتحيط
بها بمعرفة الجزئيات فاذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس بذلك

كمال النفس بمعرفة الله مع العمل الصالح لا بمجرد معرفة الله فضلا عن

كونه يحصل بمجرد علم الفلسفة
الوجه الخامس ان يقال هب ان النفس تكمل بالكليات المجردة كما زعموه فما يذكرونه في العلم الاعلى
عندهم الناظر في الوجود ولو احقه ليس كذلك فان
تصور معنى الوجود فقط امر ظاهر حتى يستغني عن الحد عندهم لظهوره فليس هو المطلوب وانما المطلوب
اقسامه

ونفس انقسامه الى واجب وممكن وجوهر وعرض وعلة ومعلول وقديم وحادث هو اخص من مسمى الوجود وليس في مجرد معرفة انقسام الامر العام في الذهن الى اقسام بدون معرفة الاقسام ما يقتضى علما عظيما عاليا على تصور الوجود

فاذا عرفت الاقسام فليس فيها ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغير والاستحالة فان هذه الاقسام عامتها انما هو في هذا العالم وكل ذلك يقبل التغير والاستحالة وليس معهم دليل اصلا يدهم على ان العالم لم يزل ولا يزال هكذا وجميع ما يحتاجون به على دوام الفاعل والفاعلية والزمان والحركة وتوابع ذلك فانما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه لا على قدم شيء معين ولا دوام شيء معين فالجزم بأن مدلول تلك الادلة هو هذا العالم او شيء منه جهل محض لا مستند له الا عدم العلم بوجود غير هذا العالم وعدم العلم ليس علما بالعدم ولهذا لم يكن عند القوم ايمان بالغيب الذي اخبرت به الانبياء فهم لا يؤمنون لا بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا البعث بعد الموت

واذا قالوا نحن نثبت العالم العقلي او المعقول الخارج عن العالم المحسوس وذلك هو الغيب فان هذا وان كان قد ذكره طائفة من المتكلمة والمتفلسفة خطأ وضلال فان ما سواه من المعقولات انما يعود عند التحقيق الى امور مقدره في الازهان لا موجودة في الاعيان والرسول اخبرت عما هو موجود في الخارج وهو اكمل واعظم وجودا مما نشهده في الدنيا فأين هذا من هذا وهم لما كانوا مكذابين بما اخبرت به الرسول في نفس الامر واحتاجوا الى الجمع بين قولهم وبين تصديق الرسول لما بهرهم من امر الرسول قالوا ان الرسول قصدوا

اخبار الجمهور بما يتخيل اليهم لينتفعوا بذلك في العدل الذي اقاموه لهم ثم منهم من يقول ان الرسول عرفت ما عرفناه من نفي هذه الامور ومنهم من يقول بل لم يكونوا يعرفون هذا وانما كان كمالمهم في القوة العملية لا النظرية واقل اتباع الرسول اذا تصور حقيقة ما عندهم وجده مما لا يرضى به اقل اتباع الرسول

و اذا علم بالادلة العقلية ان هذا العالم يمتنع ان يكون شيء منه قديما ازليا وعلم بأخبار الانبياء المؤيدة بالعقل انه كان قبله عالم اخر منه خلق وانه سوف يستحيل وتقوم القيامة ونحو ذلك علم ان غاية ما عندهم من الاحكام الكلية ليست مطابقة بل هي جهل لا علم

وهب انهم لم يعلموا ما اخبرت به الرسول فليس في العقل ما يوجب ما ادعوه من كون هذه الانواع الكلية التي في هذا العالم ازلية ابدية لم تنزل ولا تزال فلا يكون العلم بذلك علما بكليات ثابتة وعامة فلسفتهم الاولى وحكمتهم العليا ١٢٧ من هذا النمط

وكذلك من صنف على طريقتهم كصاحب المباحث المشرقية وصاحب حكمة الاشراق وصاحب دقائق الحقائق ورموز الكنوز وصاحب

كشف الحقائق وصاحب الاسرار الخفية في العلوم العقلية وامثال هؤلاء ممن لم يجرّد القول لنصر مذهبهم مطلقا ولا تخلص من اشراك ضلالهم مطلقا بل شاركهم في كثير من ضلالهم وشاركهم في كثير من محالمهم وتخلص من

بعض و بالهم و ان كان ايضا لم ينصفهم في بعض ما اصابوا فيه و اخطا لعدم علمه بمرادهم او لعدم معرفته ان ما قالوه صواب

مأخذ علوم ابي علي ابن سينا وشيء من احواله

ثم ان هؤلاء انما يتبعون كلام ابن سينا وابن سينا تكلم في اشياء من الالهات والنبويات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه ولا وصلت اليها عقولهم ولا بلغتها علومهم فإنه استفادها من المسلمين وان كان انما اخذ عن الملاحدة المنتسبين الى المسلمين كالاسماعيلية وكان اهل بيته من اهل دعوتهم من اتباع الحاكم العبيدي

الذي كان هو اهل بيته واتباعه معروفين عند المسلمين بالاحاد احسن ما يظهره دين الرفض وهم في الباطن يبطون الكفر الخوض

وقد صنف المسلمون في كشف اسرارهم وهتك استارهم كتباً كباراً وصغاراً وجاهدوهم باللسان واليد اذ كانوا احتق بذلك من اليهود والنصارى ولو لم يكن الا كتاب كشف الاسرار وهتك الاستار للقاضي ابي بكر محمد بن الطيب وكتاب عبد الجبار بن احمد وكتاب ابي حامد الغزالي وكلام ابي اسحاق وكلام ابن فورك والقاضي ابي يعلى وابن عقيل والشهرستاني

وغير هؤلاء مما يطول وصفه

والمقصود هنا ان ابن سينا اخبر عن نفسه ان اهل بيته اباه واخاه كانوا من هؤلاء الملاحدة وانه انما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك فانه كان يسمعون يذكرون العقل والنفس

وهؤلاء المسلمين الذين كان ينتسب اليهم هم مع الاحاد الظاهر والكفر الباطن اعلم بالله من سلفه الفلاسفة كأرسطو واتباعه فان اولئك ليس عندهم من العلم بالله الا ما عند عباد مشركي العرب ما هو خير منه وقد ذكرت كلام ارسطو نفسه الذي ذكره في علم ما بعد الطبيعة في مقالة اللام وغيرها وهو اخر منتهى فلسفته وبينت بعض ما فيه من الجهل فانه ليس في الطوائف المعروفين الذين يتكلمون في العلم الالهي مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى واهل البدع من المسلمين وغيرهم اجهل من هؤلاء ولا ابعد عن العلم بالله تعالى منهم

نعم لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد وهو كلام كثير واسع ولهم عقول عرفوا بما ذلك وهم قد يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد لكنهم جهال ب العلم الالهي الى الغاية ليس عندهم منه الا قليل كثير الخطأ وابن سينا لما عرف شيئا من دين المسلمين وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة والرافضة اراد ان يجمع بين ما عرفه بعقله

من هؤلاء وبين ما اخذه من سلفه فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومما احدثه مثل كلامه في النبوات واسرار الايات والمنامات بل وكلامه في بعض الطبيعيات والمنطقيات وكلامه واجب الوجود ونحو ذلك

والا فأرسطو واتباعه ليس في كلامهم ذكر واجب الوجود ولا شيء من الاحكام التي ل واجب الوجود وانما

يذكرون العلة الاولى ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به
فابن سينا اصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض اصلاح حتى راجت على من لم يعرف دين الاسلام من الطلبة
النظار وصاروا يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده ولكن سلموا لهم اصولا
فاسدة في المنطق والطبيعات والاهيات ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل فصار ذلك سببا الى ضلالهم في
مطالب عالية ايمانية ومقاصد سامية قرانية خرجوا بها عن حقيقة العلم والايمان وصاروا بها في كثير من ذلك لا
يسمعون ولا يعقلون بل يستسفتون في العقليات ويقرمطون في السمعيات
والمقصود هنا التنبيه على انه لو قدر ان النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه مع انه قول باطل فان النفس لها
قوتان قوة علمية نظرية وقوة ارادية علمية فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته
وعبادته تجمع محبته والذل له فلا تكمل نفس قط الا بعبادة الله وحده

لا شريك له والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له وبهذا بعث الله الرسل وانزل الكتب الالهية كلها تدعو الى
عبادة الله وحده لا شريك له

وهؤلاء يجعلون العبادات التي امرت بها الرسل مقصودها اصلاح اخلاق النفس لتستعد للعلم الذي زعموا انه
كمال النفس او مقصودها اصلاح المنزل والمدينة وهو الحكمة العملية فيجعلون العبادات وسائل محضة الى ما
يدعونه من العلم ولهذا يرون ذلك ساقطا عن حصل المقصود كما تفعل الملاحدة الاسماعيلية ومن دخل في
الاحاد او بعضه وانتسب الى الصوفية او المتكلمين او الشيعة او غيرهم

تزييف القول بأن الايمان مجرد معرفة الله

والجهمية قالوا الايمان مجرد معرفة الله وهذا القول وان كان خيرا من قولهم فانه جعله معرفة الله بما يلزم ذلك
من معرفة ملائكته وكتبه ورسله وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة الوجود المطلق ولو احقه وهذا امر لو كان له
حقيقة في الخارج لم يكن كمالا للنفس الا بمعرفة خالقها سبحانه وتعالى
فهؤلاء الجهمية من اعظم مبتدعة المسلمين بل جعلهم غير واحد خارجين عن

اثنتين وسبعين فرقة كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك ويوسف بن اسباط وهو قول طائفة من المتأخرين من
اصحاب احمد وغيرهم وقد كفر غير واحد من الائمة كوكيع بن الجراح واحمد بن حنبل وغيرهما لمن يقول هذا
القول وقالوا هذا يلزم منه ان يكون ابليس وفرعون واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مؤمنين
فقول الجهمية خير من قول هؤلاء فان ما ذكروه هو اصل ما تكمل به النفوس لكن لم يجمعوا بين علم النفس
وبين ارادتها التي هي مبدا القوة العملية وجعلوا الكمال في نفس العلم وان لم يصدق قول ولا عمل ولا اقترب
به من الخشية والحب والتعظيم وغير ذلك مما هو من اصول الايمان ولو ازمه
واما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد

والمقصود هنا الكلام على برهانهم فقط وانما ذكرنا بعض ما لزمهم بسبب اصولهم الفاسدة
واعلم ان بيان ما في كلامهم من الباطل والنقض لا يستلزم كونهم اشقياء في الاخرة الا اذا بعث الله اليهم

رسولا فلم يتبعوه

بل يعرف به ان من جاءته الرسل بالحق فعدل عن طريقهم الى طريق هؤلاء كان من الاشقياء في الاخرة

والقوم لولا الانبياء لكانوا اعقل من غيرهم لكن الانبياء جاؤا بالحق وبقاياهم في الامم وان كفروا ببعضه حتى مشركي العرب كان عندهم بقايا من دين ابراهيم فكانوا بها خيرا من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون ارسطو وامثاله على اصولهم

الوجه السادس

البرهان لا يفيد امورا كلية واجبة البقاء في الممكنات

الوجه السادس انه ان كان المطلوب ب قياسهم البرهاني معرفة الموجودات الممكنة فتلك ليس فيها واجب البقاء على حال واحدة ازلا وابدا بل هي قابلة للتغير والاستحالة وما قدر انه من اللازم لموصوفه فنفس الموصوف ليس بواجب البقاء فلا يكون العلم به علما بوجود واجب الوجود

وليس لهم على ازلية شيء من العالم دليل صحيح كما قد بسط في موضعه وانما غاية ادلتهم تستلزم دوام نوع الفاعلية ونوع المادة والمدة وذلك ممكن بوجود عين بعد عين من ذلك النوع ابداء مع القول بأن كل مفعول محدث مسبوق بالعدم كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح فان القول ب ان المفعول المعين مقارن لفاعله ازلا وابداء مما يقضي صريح العقل بامتناعه أي شيء قدر فاعله لا سيما اذا كان فاعلا باختياره كما دلت عليه الدلائل اليقينية ليست التي يذكرها المقصرون في معرفة اصول العلم والدين كالرازي وامثاله كما بسط في موضعه

وما يذكرونه من اقتراح المعلول بعلته فاذا اريد ب العلة ما يكون مبدعا للمعلول فهذا باطل بصريح العقل ولهذا تقر بذلك جميع الفطر السليمة التي لم تفسد بالتقليد الباطل ولما كان هذا مستقرا في الفطر كان نفس الاقرار بأنه خالق كل شيء وموجبا لان يكون كل ما سواه محدثا مسبوقا بالعدم وان قدر دوام الخالقية لمخلوق بعد مخلوق فهذا لا ينافي ان يكون خالقا لكل

شيء وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم ليس معه شيء سواه قديم يقدمه بل ذلك اعظم في الكمال والوجود والافضل

واما اذا اريد ب العلة ما ليس كذلك كما يمثلون به من حركة الخاتم بحركة اليد وحصول الشعاع عن الشمس فليس هذا من باب الفاعل من شيء بل هو من باب المشروط والشرط قد يقارن المشروط واما الفاعل فيمتنع ان يقارنه مفعوله المعين وان لم يمتنع ان يكون فاعلا لشيء بعد شيء فقدم نوع الفعل كقدم نوع الحركة وذلك لا ينافي حدوث كل جزء من اجزائها بل يستلزمه لامتناع قدم شيء منها بعينه وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الامم حتى ارسطو واتباعه فانهم وان قالوا بقدم العالم فهم لم يشبوا له مبدعا ولا علة فاعلة بل علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها لان حركة الفلك ارادية وهذا القول وهو ان الاول ليس مبدعا للعالم وانما هو علة غائية للتشبه به وان كان في غاية الجهل والكفر

فالمقصود أنهم وافقوا سائر العقلاء في ان الممكن المغلول لا يكون قديما بقدم علته كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه

ولهذا انكر هذا القول ابن رشد وامثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة ارسطو وسائر العقلاء في ذلك وبينوا ان ما ذكره ابن سينا مما خالف به سلفه وجهاهير العقلاء وكان قصده ان يركب مذهبا من مذهب المتكلمين ومذهب سلفه فيجعل الموجود الممكن معلول الواجب مفعولا له مع كونه ازليا قديما بقدمه واتبعه على امكان ذلك اتباعه في ذلك كالسهروردي الحلبي

والرازي والامدي والطوسي وغيرهم

زعم الرازي ما ذكره في محصلة ان القول ب كون الممكن المفعول المغلول يكون قديما للموجب بالذات مما اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون لكن المتكلمون يقولون بالحدوث ولكون الفاعل عندهم فاعلا بالاختيار وهذا غلط على الطائفتين بل لم يقل ذلك احد لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة المتقدمين الذين نقلت اليها اقوالهم كأرسطو وامثاله وانما قاله ابن سينا وامثاله والمتكلمون اذا قالوا بقدم ما يقوم بالرب من الصفات ونحوها فلا يقولون انها مفعولة ولا معلولة لعدة فاعلة بل الذات القديمة هي الموصوفة بتلك الصفات عندهم فصفاتها من لوازمها يمتنع تحقق كون الواجب واجبا قديما الا ب صفاته اللازمة له كما قد بسط في موضعه ويمتنع عندهم قدم ممكن يقبل الوجود والعدم مع قطع النظر عن فاعله

وكذلك اساطين الفلاسفة يمتنع عندهم قديم يقبل العدم ويمتنع ان يكون الممكن لم يزل واجبا سواء قيل انه واجب بنفسه او بغيره

ولكن ما ذكره ابن سينا وامثاله في ان الممكن قد يكون قديما واجبا بغيره ازليا ابديا كما يقولونه في الفلك هو الذي فتح عليهم في الامكان من الاسئلة القادحة في قلوبهم ما لا يمكنهم ان يجيبوا عنه كما قد بسط في موضعه فان ليس موضع تقريره هذا ولكن نبهنا به على ان برهانهم القياسي الي لا يفيد امورا كلية واجبة البقاء في الممكنات

واما واجب الوجود تبارك وتعالى فالقياس الذي يدعونه لا يدل على ما يختص به وانما يدل على امر مشترك كلي بينه وبين غيره اذا كان مدلول القياس الشمولي عندهم ليس الا امور كلية مشتركة وتلك لا تختص بواجب الوجود رب العالمين سبحانه وتعالى

فلم يعرفوا برهانهم شيئا من الامور التي يجب دوامها لا من الواجب ولا من الممكنات واذا كانت النفس انما تكمل بالعلم الذي يبقى ببقاء معلومه وهم لم يعلموا علما يبقى ببقاء معلومه لم يستفيدوا ب برهانهم ما تكمل به النفس من العلم فضلا عن ان يقال ان ما تكمل به النفس من العلم لا يحصل الا ببرهانهم

طريقة الانبياء في الاستدلال

ولهذا كانت طريقة الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته وان استعملوا في ذلك القياس استعملوا القياس الا ولى ولم يستعملوا قياس شمول يستوي افراده ولا قياس تمثيل محض فان الرب تعالى لا مثل له ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي يستوي افراده بل ما ثبت بغيره من كمال لا نقص فيه فثبوت له بطريق الاولى وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الاولى

استعمال قياس الاولى في القرآن

ولهذا كانت الاقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب كما يذكره في دلائل ربو بيته وإهيبته ووحدانيته وعلمه وقدرته وامكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية والمعالم الالهية التي هي اشرف العلوم واعظم ما تكمل به النفوس من المعارف وان كان كما لها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعا فلا بد من عبادة الله وحده المتضمنة لمعرفته ومحبته والذل له

الاستدلال ب الايات في القرآن

واما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن والفرق بين الايات وبين القياس ان الاية هي العلامة وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول لا يكون مدلوله امرا كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول كما ان الشمس آية النهار قال تعالى وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة فنفس العلم بطولع الشمس يوجب العلم بوجود النهار وكذلك آيات نبوة محمد ص - نفس العلم بما يوجب العلم بنبوته بعينه لا يوجب امراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره

وكذلك آيات الرب تعالى نفس العلم بما يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره

والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل

فكل دليل في الوجود لا بد ان يكون مستلزماً للمدلول والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب اقرب الى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة والقضايا الكلية هذا شأنها فان القضايا الكلية ان لم تعلم معيناتها بغير التمثيل والا لم تعلم الا بالتمثيل فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الاوسط

فلا بد ان يعرف ان كل فرد من افراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من افراد الدليل كما اذا قيل كل ا ب وكل ب ج فكل ج ا فلا بد ان يعرف ان كل فرد من افراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الالف ومعلوم ان العلم بلزوم الجيم للمعين للباء المعين والباء المعين للالف المعين اقرب الى الفطرة من هذا

وهذا كما قدمناه في امتلة اقيستهم البرهانية مثل قولهم الكل اعظم من الجزء

و الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية و الضدان لا يجتمعان والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ونحو ذلك فان هذه قضايا كلية

ومعلوم ان الانسان اذا تصور ما يتصوره من معين او جزئه فان تصوره لكون هذا الكل المعين اعظم من جزئه اسبق الى عقله من ان يتخيل ان كل اعظم من جزئه فهو يتصور ان بدنه اعظم من يده ورجله وان السماء اعظم من كواكبها والجبل اعظم من بعضه والمدينة اعظم من بعضها ونحو ذلك قبل ان يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الافراد

ولذلك اذا تصور شيئا معيننا يعلم انه لا يكون موجودا معدوما في حال واحدة قبل ان يتصور ان كل نقيضين لا يجتمعان ولذلك اذا تصور سوادا معيننا علم انه لا يكون اللون الواحد سوادا بياضا قبل ان يتصور ان كل ضدتين لا يجتمعان وامثال ذلك كثيرة
واذا قيل تلك القضية الكلية تحصل في الذهن ضرورة او بديهية من واهب العقل قيل فحصول تلك القضية المعينة في الذهن من واهب العقل اقرب

عظم الفرق بين اثبات الرب بالاليات وبين اثباته بالقياس البرهاني

ومعلوم ان كل ما سوى الله من الممكنات فانه مستلزم لذات الرب تعالى يمتنع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس

وان كان مستلزما ايضا لامور كلية مشتركة بينه وبين غيره فلأنه يلزم من وجوده وجود لوازمه وتلك الكليات المشتركة من لوازم المعين اعني يلزمه ما يخصه من ذلك الكلي العام والكلي المشترك يلزمه بشرط وجوده ووجود العالم الذي يتصور القدر المشترك وهو سبحانه يعلم الامور على ما هي عليه فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها ويعلم الكليات انما كليات فيلزم من وجود الخاص وجود العام

المطلق أي حصة المعين من ذلك العام كما يلزم من وجود هذا الانسان وجود الانسان ومن وجود هذا الانسان وجود الانسان والحيوانية القائمة به

فكل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها يمتنع وجود شيء سواه بدون وجود نفسه المقدسة فان

الوجود المطلق الكلي لا تحقق له في الاعيان فضلا عن ان يكون خالقا لها مبدعا

ثم يلزم من وجوده المعين الوجود المطلق المطابق للمعين فاذا تحقق الوجود الواجب تحقق الوجود المطلق المطابق

للمعين واذا تحقق الفاعل لكل شيء تحقق الفاعل المطلق المطابق واذا تحقق القديم الازلي تحقق القديم المطلق

المطابق واذا تحقق الغنى عن كل شيء تحقق الغنى المطابق واذا تحقق رب كل شيء تحقق الرب المطابق كما ذكرنا

انه اذا تحقق هذا الانسان وهذا الحيوان تحقق الانسان المطلق المطابق والحيوان المطلق المطابق

لكن المطلق لا يكون مطلقا الا في الالذهان لا في الاعيان والله تعالى هو الخالق للامور الموجودة في الاعيان

والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الاعيان

ولهذا كان اول ما انزل على رسوله اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الى

قوله ما لم يعلم بين في اول ما انزل انه خالق الاعيان عموما وخصوصا فكما انه خالق الموجودات العينية فهو

المعلم للماهيات الذهنية فالموجودات الخارجية آيات مستلزمة لوجود عينه واذا تصورتما الاذهان معينة او مطلقة فهو المعلم لهذا المتصور إذ الصور الذهنية ايضا من آياته المستلزمة لوجود عينه لكنها تدل مع ذلك على هدايته وتعليمه كما قال تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق

فسوى والذي قدر فهدى الاعلى وقال موسى ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى كما ان الموجودات العينية من آيات وجوده والصور الذهنية من حيث انما موجودات عينيه من هذا الباب كما انما من جهة مطابقتها للموجودات الخارجية من الباب الاول لكن إذا علم إنسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن عالما بنفس المعين كذلك من علم واجبا مطلقا وفاعلا مطلقا وغنيا مطلقا لم يكن عالما بنفس رب العالمين وما يختص به عن غيره وذلك هو مدلول آياته تعالى فأياته تستلزم عينه التي يمنع تصورهما من وقوع الشركة فيها وكل ما سواه دليل على عينه وآية له فانه ملزوم لعينه وكل ملزوم فانه دليل على لازمة ويمتنع تحقق شئ من الممكنات إلا مع تحقق عينه فكلها ملزوم لنفس الرب دليل عليه آية له ودلالته بطريق قياسهم على الامر المطلق الكلى الذي لا يتحقق إلا في الذهن فلم يعلموا ب برهانهم ما يختص بالرب تعالى ولهذا ما يشبوه من واجب الوجود عند التحقيق إنما هو أمر كلى لا يختص بالرب تعالى حتى قد يجعلونه مجرد الوجود

دلالة قياس الاولى في إثبات صفات الكمال

وأما قياس الاولى الذي كان يسلكه السلف اتباعا للقرآن فيدل على انه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره وهو يعلم ان فضل الله على كل مخلوق اعظم من فضل مخلوق على مخلوق كان هذا مما يبين له ان ما يثبت للرب اعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره فكأن قياس الاولى يفيد

امرا يختص به الرب مع علمه بجنس ذلك الامر

لا بد من الاسماء المشككة من معنى كلى مشترك

ولهذا كان الحداق يختارون ان الاسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطى العام ليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل افراده بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل افراده كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كيباض الطح وعلى ما دونه كيباض العاج فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن وهو في الواجب أكمل وافضل من فضل هذا البياض على هذا البياض

لكن التفاضل في الاسماء المشككة لا يمنع ان يكون اصل المعنى مشتركا كلياً بينهما فلا بد في الاسماء المشككة

من معنى كلي مشترك وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن وذلك مورد التقسيم تقسيم الكلي الى جزئياته إذا قيل الموجود ينقسم الى واجب وممكن فان مورد التقسيم مشترك بين الاقسام ثم كون وجود هذا الواجب اكمل من وجود الممكن لا يمنع ان يكون مسمى الوجود معنى كلياً مشتركاً بينهما وهكذا في سائر الاسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق كاسم الحي والعليم والقدير والسميع والبصير وكذلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته

الخلاف في الاسماء التي تطلق عليه تعالى وعلى العباد

والناس تنازعوا في هذا الباب فقالت طائفة كأبي العباس الناشئ من شيوخ

المعتزلة الذين كانوا اسبق من ابي علي هي حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق وقالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة وبالعكس هي مجاز في الخالق حقيقة في المخلوق وقال جماهير الطوائف هي حقيقة فيهما وهذا قول طوائف النظار من المعتزلة والاشعرية والكرامية والفقهاء واهل الحديث والصوفية وهو قول الفلاسفة

لكن كثيراً من هؤلاء يتناقض فيقر في بعضها بأنها حقيقة كاسم الموجود والذات والحقيقة ونحو ذلك وينازع في بعضها لشبهه نفاه الجميع والقول فيما نفاه نظير القول فيما اثبته ولكن هو لقصوره فرق بين المتماثلين ونفي الجميع يمتنع ان يكون موجوداً

وقد علم ان الموجود ينقسم الى واجب وممكن وقديم وحادث وغنى وفقير ومفعول وغير مفعول وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب ووجود المحدث يستلزم وجود القديم ووجود الفقير يستلزم وجود الغنى ووجود المفعول يستلزم وجود غير المفعول وحينئذ فيبين الوجودين امر مشترك والواجب يختص بما يتميز به فكذلك القول في الجميع

والاسماء المشككة هو متواطئة باعتبار القدر بالمشارك ولهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصون المشككة باسم بل لفظ المتواطئة يتناول ذلك كله فالمشككة قسم من المتواطئة العامة وقسيم المتواطئة الخاصة وإذا كان كذلك فلا بد في المشككة من إثبات قدر مشترك كلي وهو مسمى المتواطئة العامة وذلك لا يكون مطلقاً إلا في الذهن وهذا مدلول قياسهم البرهاني

ولا بد من إثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التي هي قسيم المتواطئة الخاصة وذلك هو مدلول الاقيسة البرهانية القرانية وهي قياس الاولى

ولا بد من إثبات خاصة الرب التي بها يتميز عما سواه وذلك مدلول آياته سبحانه التي يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه لا يدل على هذه قياس لا برهاني ولا غير برهاني

فتبين بذلك ان قياسهم البرهاني لا يحصل المطلوب الذي به تكمل النفس في معرفة الموجودات ومعرفة خالقها فضلاً عن ان يقال لا تعلم المطالب إلا به

وهذا باب واسع لكن المقصود في هذا المقام التنبيه على بطلان قضيتهم السالبة وهي قولهم إن العلوم النظرية لا تحصل إلا بواسطة برهانهم

شناعة زعمهم أن علم الله أيضا يحصل بواسطة القياس

ثم لم يكفهم هذا السلب العام الذي تحجروا فيه واسعا وقصروا العلوم على طريق ضيقه لا تحصل إلا مطلوباً لا طائل فيه حتى زعموا ان علم الله وعلم انبيائه وأوليائه إنما يحصل بواسطة القياس المشتمل على الحد الاوسط كما يذكر ذلك ابن سينا وأتباعه

وهم في إثبات ذلك خير ممن نفى علمه وعلم انبيائه من سلفهم الذين هم من اجهل الناس برب العالمين وبأنبيائه وبكتبه

فابن سينا لما تميز عن أولئك بمزيد عقل وعلم سلك طريقهم المنطقي في تقرير ذلك وصاروا سالكوا هذه الطريق وإن كانوا اعلم من سلفهم وأكمل فهم اضل من اليهود والنصارى وأجهل إذ كان أولئك حصل لهم من الايمان بواجب الوجود وصفاته ما لم يحصل هؤلاء الضلال لما في صدورهم من الكبر والخيال وهم من أتباع فرعون وأمثاله ولهذا تجدهم لموسى ومن معه من أهل الملل والشرائع متنقصين او معادين

قال الله تعالى إن الذين يجادلون في آيت الله بغير سلطان أتم ان في صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه المؤمن وقال الذين يجادلون في آيت الله بغير سلطان أتم كبر مقتا عند الله وعند الذين امنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار المؤمن وقال فلما جاءكم رسلكم بالبينة فرحوا بما عندهم من العلم وحق بهم ما كانوا به يستهزئون فلما راؤا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنت الله التي قد خلت في عبادته وخسر هنالك الكافرون المؤمن

وقد بسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له والنمرود بن كنعان وأمثالهما من رؤوس الكفر والضلال ومخالفتهم لموسى وإبراهيم وغيرهما من رسل الله صلوات الله عليهم في مواضع وقد جعل الله آل ابراهيم أئمة للمؤمنين أهل الجنة وآل فرعون أئمة لاهل النار وقال تعالى واستكبر هو وجنوده في الارض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون فاخذناه وجنوده فبئدناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظلمين وجعلناهم أئمة يدعون الى النار ويوم القيامة لا ينصرون واتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين ولقد آتينا موسى الكتب من بعد ما اهلكنا القرون الاولى بصائر للناس وهدى ورحمة لعلم يتذكرون الى قوله قال فأتوا بكتب من عند الله هو اهدى منهما اتبعه ان كنتم صدقين القصص

وقال في آل ابراهيم وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا

بايتنا يوقنون السجدة

والمقصود ان متأخريهم الذين هم اعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة القياس البرهاني وكذلك علم انبيائه وقد سطنا الكلام في الرد عليهم في غير هذا الموضوع

والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم إنه لا يحصل العلم إلا بالبرهان الذي وصفوه وإذا كان هذا السلب باطلا في حكم آحاد الناس كان بطلانه أولى في علم رب العالمين سبحانه وتعالى ثم ملئكته وأنبيائه صلوات الله عليهم أجمعين

فصل

اقوال المنطقيين في الدليل والقياس

وايضا فانهم قسموا جنس الدليل الى القياس والاستقراء والتمثيل قالوا لان الاستدلال إما ان يكون ب الكلي على الجزئي او ب الجزئي على الكلي او بأحد الجزئين على الاخر وربما عبروا عن ذلك ب الخاص والعام فقالوا إما أن يستدل ب العام على الخاص أو ب الخاص على العام أو بأحد الخاصين على الاخر قالوا والاول هو القياس يعنون به قياس الشمول فانهم يخصونه باسم القياس وكثير من أهل الاصول والكلام يخصون باسم القياس التمثيل واما جمهور العقلاء فاسم القياس عندهم يتناول هذا وهذا قالوا والاستدلال ب الجزئيات على الكلي هو الاستقراء فان كان تاما فهو الاستقراء التام وهو يفيد اليقين وإن كان ناقصا لم يفد اليقين فالاول هو استقراء جميع الجزئيات والحكم عليه بما وجد في جزئياته والثاني استقراء أكثرها وقد يكذب كقول القائل الحيوان إذا أكل حرك فكه الاسفل

لأننا استقريناها فوجدناها هكذا فيقال هل التماسح يحرك الاعلى

ثم قالوا القياس ينقسم الى الاقترائي والاستثنائي ف الاستثنائي ما تكون النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل والاقترائي ما تكون فيه بالقوة كالمؤلف من القضايا الحملية كقولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام والاستثنائي ما يؤلف من الشرطيات وهو نوعان

احدهما متصله كقولنا إن كانت الصلوة صحيحة فالمصلى متطهر واستثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم

والثاني المنفصلة هي إما مانعة الجمع والخلو كقولنا العدد إما زوج وإما فرد فان هذين لا يجتمعان ولا يخلو العدد عن أحدهما وإما مانعة الجمع فقط كقولنا هذا إما ابيض وإما اسود أي لا يجتمع السواد والبياض وقد يخلو المحل عنهما وإما مانعه الخلو فهي التي يمتنع فيها عدم الجزئين جميعا ولا يمتنع اجتماعهما

وقد يقولون مانعة الجمع والخلو هي الشرطية الحقيقية وهي مطابقة للنقيضين في العموم والخصوص ومانعة الجمع هي أخص من النقيضين فان الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان وهما اخص من النقيضين

وأما مانعة الخلو فانها أعم من النقيضين وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك بخلاف النوعين الاولين فان أمثالهما كثيرة ويمثلونه بقول القائل هذا راكب البحر أو لا يغرق فيه أي لا يخلو منهما فانه لا يغرق إلا إذا كان في البحر فاما أن لا يغرق فيه وحينئذ لا يكون راكبه وإما أن يكون راكبه وقد يجتمع ان يركب ويغرق والامثال كثيرة كقولنا هذا حي او ليس بعالم أو قادر او سميع او

بصير او متكلم فانه إن وجدت الحيوة فهو احد القسمين وإن عدمت عدمت هذه الصفات وقد يكون حيا من لا يوصف بذلك وكذلك إذا قيل هذا متطهر او ليس بمصل فانه إن عدمت الصلوة عدمت الطهارة وإن وجدت الطهارة فهو القسم الاخر فلا يخلو الامر منهما وكذلك كل عدم شرط ووجود مشروطه فانه إذا ردد الامر بين وجود المشروط وعدم الشرط كان ذلك مانعا من الخلو فانه لا يخلو الامر من وجود الشرط وعدمه وإذا عدم الشرط فصار الامر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط ثم قسموا الاقتراي الى الاشكال الأربعة لكون الحد الاوسط إما محمولا في الاولى موضوعا في الصغرى وهو الشكل الطبيعي وهو ينتج المطالب الاربعة الجزئي والكلّي والايجابي والسلبّي وإما ان يكون الاوسط محمولا فيهما وهو الثاني ولا ينتج إلا السلب وإما ان يكون موضوعا فيهما ولا ينتج إلا الجزئيات والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلّي لكنه بعيد عن الطبع ثم إذا ارادوا بيان إنتاج الثاني والثالث وغير ذلك من المطالب احتاجوا الى الاستدلال ب النقيض والعكس وعكس النقيض فانه يلزم من صدق القضية كذب نقيضها وصدق عكسها المستوى وعكس نقيضها فإذا صدق قولنا ليس احد من الحجاج بكافر صح قولنا ليس احد من الكفار حاجا وإذا صح قولنا كل حاج مسلم صح قولنا بعض المسلمين حاج وقولنا من ليس بمسلم فليس بحاج

رد المصنف أقواهم في الدليل والقياس

فنقول هذا الذي قالوه إما أن يكون باطلا وإما أن يكون تطويلا يبعد

الطريق على الطالب المستدل فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق او طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل الى الحق مع إمكان وصوله بطريق قريب كما كان يمتله بعض سلفنا بمنزلة من قيل له أين أذنك فرفع يده فوق رأسه رفعا شديدا ثم أدارها إلى أذنه اليسرى وقد كان يمكنه الاشارة الى اليمنى او اليسرى من طريق مستقيم وما أشبه هؤلاء بقول القائل ... اقام يعمل أياما رويته ... وشبه الماء بعد الجهد بالماء ... وبقول الاخر ... وإنّ وإنّ وإنّ ثم إنّ وإنّ ... إذا انقطعت نعلّي جعلت لها شسعا ... وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله ان هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم الاسراء فأقوم الطرق الى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض وأعوجاج طريقهم وطولها في البعض الاخرى إنما يصلهم الى امر لا ينجي من عذاب الله فضلا عن ان يوجب لهم السعادة فضلا عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم

بطلان حصر الادلة في القياس والاستقراء والتمثيل

بيان ذلك ان ما ذكره من حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل حصر لا دليل عليه بل هو باطل وقولهم أيضا إن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين لا يزيد ولا ينقص قول لا دليل عليه بل هو باطل واستدلّاهم على الحصر بقولهم إما ان يستدل بالكلّي على الجزئي او بالجزئي على الكلّي او بأحد الجزئين على

الآخر والاول هو القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل
يقال لم تقيموا دليلا على انحصار الاستدلال في هذه الثلاثة فانكم إذا عنيتم

بالاستدلال بجزئي على جزئي قياس التمثيل لم يكن ما ذكرتموه حاصرا وقد بقي الاستدلال بالكلية على الكلبي
الملازم له وهو المطابق له في العموم والخصوص وكذلك الاستدلال بالجزئي للملازم له بحيث يلزم من وجود
احدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه فان هذا ليس مما سميتموه قياسا ولا استقراء ولا تمثيلا وهذه هي الايات

الاستدلال بالكلية على الكلبي وبالجزئي على الجزئي الملازم له

وهذا كالاتدلال بطوع الشمس على النهار وبالنهار على طلوع الشمس فليس هذا استدلالا بكلية على
جزئي بل الاستدلال بطوع معين على فمار معين استدلالا بجزئي على جزئي وبجنس النهار على جنس الطلوع
استدلالا بكلية على كلية

وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلالا بجزئي على جزئي كالاتدلال ب الجدي وبنات
نعش والكوكب الصغير القريب من القطب الذي يسميه بعض الناس القطب كما يسمى بعض الناس الجدي
القطب وإن كان القطب في الحقيقة جزءا من الفلك قريبا من ذلك الكوكب الصغير
وكذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره في العرض والاستدلال

بطلوعه على غروب آخر وتوسط آخر ونحو ذلك من الأدلة التي اتفق عليها الناس قال تعالى وبالنجم هم
يهتدون

والاستدلال على المواقيت والامكنة بالامكنة امر اتفق عليه العرب والعجم وأهل الملل والفلاسفة فاذا استدلت
بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقا ومغربا ويمينا وشمالا من الكواكب كان استدلالا بجزئي على جزئي
لتلازمهما وليس ذلك من قياس التمثيل وإن قضى به قضاء كليا كان استدلالا بكلية على كلية وليس استدلالا
بكلية على جزئي بل بأحد الكلين المتلازمين على الآخر

ومن عرف مقدار ابعاد الكواكب بعضها من بعض وعلم ما يقارن منها طلوع الفجر استدلت بما رآه منها على
مقدار ما مضى من الليل وما بقي منه وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ومن علم الجبال والانهار
والرياح استدلت بما على ما يلازمها من الامكنة

ثم اللزوم إن كان دائما لا يعرف له ابتداء بل هو منذ خلق الله الارض كوجود الجبال والانهار العظيمة النيل
والفرات وسيحان وجيحان والبحر كان الاستدلال مطردا

وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة مثل الكعبة شرفها الله فان الخليل بناها ولم تنزل معظمة لم يجعل عليها جبار قط
استدل بها بحسب ذلك فيستدل بها وعليها فان أركان الكعبة مقابلة لجهات الارض الاربعة الحجر الاسود يقابل
المشرق والغربي الذي يقابله ويقال له الشامي يقابل المغرب واليماني يقابل الجنوب وما يقابله يقال له العراقي
إذا قيل الذي من ناحية الحجر الشامي وإن قيل لذلك الشامي قيل لهذا العراقي فهذا الشامي العراقي

يقابل الشمال وهو يقابل القطب وحينئذ فيستدل بها على الجهات ويستدل بالجهات عليها
وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة كالأبنية التي في الأمصار والأشجار كان الاستدلال بها بحسب ذلك فيقال
علامة الدار الفلانية ان على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا وهما متلازمان مدة من الزمان
فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر وكلاهما معين جزئي وليس هو من قياس التمثيل

حد الدليل عند النظر

ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم فقالوا الدليل هو المرشد الى المطلوب وهو الموصل الى المقصود وهو ما
يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب
أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا الى المطلوب وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا الى علم او الى
اعتقاد راجح
ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثاني دليلا او يخص باسم الامارة والجمهور يسمون الجميع دليلا ومن
اهل الكلام من لا يسمى ب الدليل الا الاول
ثم الضابط في الدليل ان يكون مستلزما للمدلول فكل ما كان مستلزما لغيره امكن ان يستدل به عليه ان
كان التلازم من الطرفين امكن ان يستدل بكل منهما على الآخر فيستدل المستدل مما علمه منهما على الآخر
الذي لم يعلمه

ثم ان كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا وان كان ظاهرا وقد يتخلف كان الدليل ظنيا
فالاول كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى وعلمه وقدرته ومشيبته ورحمته وحكمته فان وجودها
مستلزم لوجود ذلك ووجودها بدون ذلك ممتنع فلا توجد الا دالة على ذلك
ومثل دلالة خبر الرسول على ثبوت ما اخبر به عن الله فانه لا يقول عليه الا

الحق اذ كان معصوما في خبره عن الله لا يستقر في خبره عنه خطأ البتة
فهذا دليل مستلزم للمدلوله لزوما واجبا لا ينفك عنه بحال وسواء كان الملزوم المستدل به وجودا او عدما فقد
يكون الدليل وجودا وعدما ويستدل بكل منهما على وجود وعدم فانه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء
نقيضه وضده ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على
انتفاء الملزوم بل كل دليل يستدل به فانه ملزوم للمدلوله وقد دخل في هذا كل ما ذكره وما لم يذكره
فان ما يسمونه الشرطي المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم سواء عبر عن هذا المعنى بصيغة الشرط او بصيغة الجزم واختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير
حقيقية والكلام إنما هو في المعاني لا في الالفاظ

فاذا قال القائل إن كانت الصلوة صحيحة فالمصلى متطهر وإن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإن كان
الفاعل عالما قادرا فهو حي ونحو ذلك فهذا معنى قوله صحة الصلوة تستلزم صحة الطهارة وقوله يلزم من صحة
الصلوة صحة ثبوت الطهارة وقوله لا يكون مصليا إلا مع الطهارة وقوله الطهارة شرط في صحة الصلوة وإذا
عدم الشرط عدم المشروط وقوله كل مصل متطهر فمن ليس بمتطهر فليس بمصل وأمثال ذلك من انواع

التأليف للالفاظ والمعاني التي يتضمن هذا الاستدلال من غير حصر الناس في عبارة واحدة
أستطرد

وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها وإذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس
العقل واللسان كما يصيب اهل المنطق اليوناني تجدهم من أضيقت الناس علما وبيانا وأعجزهم تصورا وتعبيرا

ولهذا من كان منهم ذكيا إذا تصرف في العلوم وسلك مسلك اهل المنطق طول وضيق وتكلف وتعسف وغايته
بيان البين وابطاح الواضح من العي وقد يوقعه ذلك في انواع من السفسطة التي عافى الله منها من لم يسلك
طريقهم

مثل ما ذكره عن يعقوب بن إسحاق الكندي الفيلسوف انه قال في بعض مناظراته هذا من باب فقد عدم
الوجود ومثل هذه العبارات الطويلة الركيكة كثير في كلامهم حتى في كلام افضل متأخريهم مع انه افضلهم
واحسنهم بيانا

وكذلك تكلفاتهم في حدودهم مثل حدهم ل الانسان والشمس بانها كوكب يطلع فمارا وهل من يجد الشمس
مثل هذا الحد ونحوه إلا من هو من أجهل الناس وهل عند الناس شئ أظهر من الشمس حتى يجد الشمس به
ومن لم يعرف الشمس فاما ان يجهل اللفظ فيترجم له وليس هذا من الحد الذي ذكره وإنما أن لا يكون رآها
لعماء فهذا لا يرى النهار ولا الكواكب بطرق الاولى مع أنه لا بد ان يسمع من الناس ما يعرف ذلك دون
طريقهم

عود الى اصل الموضوع

وهم معترفون بان الشكل الاول من العمليات يعنى عن جميع صور القياس وتصويره نظري لا يحتاج احد الى
تعلمه منهم مع ان الاستدلال لا يحتاج الى تصوره على الوجه الذي يزعمونه

فصل

إبطال قولهم إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين

وأما قولهم إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان

فان كان الدليل مقدمة واحدة قالوا الاخرى محذوفة وسموه هو قياس الضمير وإن كان مقدمات قالوا هي اقيسة
مركبة ليس هو قياسا واحدا فهذا قول باطل طردا وعكسا

وذلك ان احتياج المستدل الى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس فمن الناس من لا يحتاج إلا الى مقدمة واحدة
لعلمه مما سوى ذلك كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى الاستدلال بل قد يعلمه بالضرورة ومنهم من
يحتاج الى مقدمتين ومنهم من يحتاج الى ثلاث ومنهم من يحتاج الى اربع واكثر

فمن أراد ان يعرف ان هذا المسكر المعين محرم فان كان يعرف أن كل مسكر محرم ولكن لا يعرف هل هذا
المعين مسكر ام لا لم يحتاج إلا الى مقدمة واحدة وهو ان يعمل ان هذا مسكر فاذا قيل له هذا حرام فقال ما
الدليل عليه فقال المستدل الدليل على ذلك انه مسكر فقال لا نسلم انه مسكر فمتى أقام الدليل على انه

مسكر تم المطلوب

وكذلك لو تنازع اثنان في بعض انواع الاشربة هل هو مسكر ام لا كما يسأل الناس كثيرا عن بعض الاشربة فلا يكون السائل ممن يعلم انها تسكر او لا تسكر ولكن قد علم ان كل مسكر حرام فاذا ثبت عنده بخبر من يصدقه او بغير من الادلة انه مسكر علم تحريمه وكذلك سائر ما يقع الشك في الدرجه تحت قضية كلية من الانواع والاعيان مع العلم بحكم تلك القضية كتنازع الناس في الرد والشطرنج هل هما من الميسر أم لا وتنازعهم في النبيذ المتنازع فيه هل هو من الخمر ام لا وتنازعهم في الحلف بالنذر والطلاق والعناق هل هو داخل في قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم التحريم ام لا وتنازعهم في قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح البقرة هل هو الزوج او الولي المستقل وأمثال ذلك

وقد يحتاج الاستدلال الى مقدمتين لمن لم يعلم ان النبيذ المسكر المتنازع فيه محرم ولم يعلم ان هذا المعين مسكر فهو لا يعلم انه محرم حتى يعلم انه مسكر ويعلم ان كل مسكر حرام وقد يعلم ان هذا مسكر ويعلم ان كل مسكر حرم لكن لم يعلم ان النبي ص - حرم الخمر لقرب عهده بالاسلام أو لنشأه بين جهال أو زنادقة يشكون في ذلك أو يعلم ان النبي ص - قال كل مسكر حرام او يعلم ان هذا حرم وان النبي ص - حرم الخمر لكن لم يعلم ان محمدا رسول الله او لم يعلم انه حرمها على جميع المؤمنين بل ظن انه اباحها لبعض الناس وظن انه منهم كمن ظن انه اباح شربها للتداوي أو غير ذلك فهذا لا يكفيه في العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريما عاما إلا ان يعلم انه مسكر وأنه حرم وأن النبي ص - حرم الخمر او ان النبي ص - حرم كل مسكر وانه رسول الله ص - حقا فما حرمه فقد حرمه الله وأنه حرمه تحريما عاما لم يبحه للتداوي ولا للتلذذ ومما يبين ان تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطل انهم قالوا في حد القياس الذي يشمل البرهاني والخطابي والجدلي والشعري والسوفسطائي انه قول مؤلف من أقوال او عبارة عما ألف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر قالوا واحترزنا بقولنا من أقوال عن القضية الواحدة التي تستلزم لذاتها صدق عكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها وليست قياسا قالوا ولم نقل مؤلف من مقدمات لانا لا يمكننا تعريف المقدمة من حيث هي مقدمة إلا بكونها جزء القياس فلو أخذناها في حد القياس كان دورا والقضية الخبرية إذا كانت جزء القياس سموها مقدمة وإن كانت مستفادة ب القياس سموها نتيجة وإن كانت مجردة عن ذلك سموها قضية وتسمى

ايضا قضية مع تسميتها نتيجة ومقدمة وهي الخبر وليست هي المبتدأ والخبر في اصطلاح النحاة بل أعم منه فان المبتدأ والخبر لا يكون إلا جملة اسمية والقضية الخبرية قد تكون اسمية وفعلية كما لو قيل في قوله يقولون بالسننهم ما ليس في قلوبهم الفتح وقوله لقد صدق الله رسوله الرءيا بالحق الفتح فان هذه جملة خبرية وليست المبتدأ والخبر في اصطلاح النحاة

والمقصود هنا انهم ارادوا ب القول في قولهم القياس قول مؤلف من اقوال القضية التي هي جملة تامة خبرية لم يريدوا بذلك المفرد الذي هو الحد فان القياس مشتمل على ثلاثة حدود اصغر وأوسط واكبر كما إذا قيل النبيذ المتنازع فيه مسكر وكل مسكر حرام ف النبيذ والمسكر والحرام كل منها مفرد وهي الحدود في القياس

فليس مرادهم ب القول هذا بل مرادهم ان كل قضية قول كما فسروا مرادهم بذلك ولهذا قالوا قول مؤلف من اقوال إذا سلمت لزم عنها قول آخر واللازم إنما هو النتيجة وهي قضية وخبر وجملة تامة ليست مفردا ولذلك قالوا القياس قول فسموا مجموع القضيتين قولاً وإذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفاً من أقوال وهي القضايا لم يجب ان يراد بذلك قولان فقط لان لفظ الجمع إما ان يكون متناولاً ل اثنين فصاعداً كقوله فان كان له إخوة فلامه السدس النساء وإما ان يراد به الثلاثة فصاعداً وهو الاصل عند الجمهور ولكن قد يراد به جنس العدد فيتناول الاثنين فصاعداً ولا يكون الجمع مختصاً ب اثنين فاذا قالوا هو مؤلف من أقوال إن أرادوا جنس العدد كان المعنى من اثنين فصاعداً فيجوز ان يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات واربع مقدمات فلا يختص بالاثنتين وإن أرادوا الجمع الحقيقي لم يكن مؤلفاً إلا من ثلاثة

فصاعداً وهم قطعاً ما أرادوا هذا لم يبق إلا الاول فإذا قيل هم يلتزمون ذلك ويقولون نحن نقول اقل ما يكون القياس من مقدمتين وقد يكون من مقدمات فيقال اولاً هذا خلاف ما في كتبكم فانكم لا تلتزمون إلا مقدمتين فقط وقد صرحوا أن القياس الموصل الى المطلوب سواء كان اقترانياً او استثنائياً لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليهما وعللوا ذلك بان المطلوب المتحد لا يزيد على جزئين مبتدأ وخبر فان كان القياس اقترانياً فكل واحد من جزئي المطلوب لا بد وان يناسب مقدمة منه أي يكون فيها إما مبتدأ وإما خبراً ولا يكون هو نفس المقدمة قالوا وليس المطلوب اكثر من جزئين فلا يفتقر الى اكثر من مقدمتين وإن كان القياس استثنائياً فلا بد فيه من مقدمة شرطية متصلة او منفصلة تكون مناسبة لكل مطلوب او نقيضه ولا بد من مقدمة استثنائية فلا حاجة الى ثالثة قالوا لكن ربما أدرج في القياس قول زائد على مقدمتي القياس إما غير متعلق بالقياس او متعلق به والمتعلق بالقياس إما لترويح الكلام وتحسينه أو لبيان المقدمتين أو إحداهما ويسمون هذا القياس المركب قالوا وحاصلة يرجع الى اقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد إلا ان القياس المين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً والباقي لبيان مقدمات القياس قالوا وربما حذفوا بعض مقدمات القياس إما تعويلاً على فهم الذهن لها او لترويح المغلطة حتى لا يطالع على كذبها عند التصريح بها قالوا ثم إن كانت الاقيسة لبيان المقدمات قد صرح فيها بنتائجها فيسمى القياس مفصلاً وإلا ف موصول ومثلوا الموصول بقول القائل كل انسان حيوان وكل حيوان جسم وكل جسم جوهر فكل إنسان جوهر والمفصول بقولهم كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم فكل إنسان

كتاب : الرد على المنطقيين
المؤلف : شيخ الإسلام ابن تيمية

جسم ثم يقول كل حيوان جسم وكل جسم جوهر فكل إنسان حيوان فيلزم منهما أن كل إنسان جوهر فيقال لهم أما المطلوب الذي لا يزيد على جزئين فذاك في النطق به والمطلوب في العقل إنما هو شئ واحد لا اثنان وهو ثبوت النسبة الحكمية او انتفاؤها وإن شئت قلت اتصاف الموصوف بالصفة نفيًا أو إثباتًا وإن شئت قلت نسبة المحمول الى الموضوع والخبر الى المبتدأ نفيًا او إثباتًا وأمثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود ب القضية

فاذا كان النتيجة ان النبيذ حرام أو ليس بحرام او الانسان حساس او ليس بحساس او نحو ذلك فالمطلوب ثبوت التحريم للنبيذ او انتفاؤه وكذلك ثبوت الحس للانسان او انتفاؤه والمقدمة الواحدة إذا ناسبت ذلك المطلوب حصل بها المقصود وقلنا النبيذ حمر يناسب المطلوب وكذلك قولنا الانسان حيوان فاذا كان الانسان يعلم ان كل حمر حرام ولكن يشك في النبيذ المتنازع فيه هل يسمى في لغة الشارع حمرًا فقليل النبيذ حرام لانه قد ثبت في الصحيح عن النبي ص - انه قال كل مسكر حرام كانت هذا القضية وهي قولنا قد قال النبي ص - إن كل مسكر حمر يفيد تحريم النبيذ وإن كان نفس قوله قد تضمن قضية اخرى والاستدلال بذلك مشروط بتقديم مقدمات معلومة عند المستمع وهي إن ما صححه اهل العلم بالحديث فقد وجب التصديق بأن النبي ص - قاله وإن ما حرمه الرسول فهو حرام ونحو ذلك فلو لزم ان يذكر كل ما يتوقف عليه العلم وإن كان معلوما كانت المقدمات اكثر من اثنتين بل قد تكون اكثر من عشر وعلى ما قالوه فينبغي لكل من استدل

بقول النبي ص - ان يقول النبي حرم ذلك وما حرمه فهو حرام فهذا حرام وكذلك يقول النبي ص - اوجب وما أوجبه النبي فقد وجب فهذا قد وجب

وإذا احتج على تحريم الامهات والبنات ونحو ذلك يحتاج ان يقول إن الله حرم هذا في القرآن وما حرمه الله فهو حرام واذا احتج على وجوب الصلوة والزكوة والحج بمثل قول الله تعالى والله على الناس حج البيت ال عمران يقول إن الله اوجب الحج في كتابه وما أوجبه الله فهو واجب وأمثال ذلك ما يعده العقلاء لكنه وعيا وإيضاحا للواضح وزيادة قول لا حاجة اليها

وهذا التطويل الذي لا يفيد في قياسهم نظير تطويلهم في حدودهم كقولهم في حد الشمس إنما كوكب يطلع نهارًا وأمثال ذلك من الكلام الذي لا يفيد إلا تضييع الزمان وإتباع الاذهان وكثرة الهديان ثم إن الذين يتبعونهم في حدودهم وبراهينهم لا يزالون مختلفين في تحديد الامور المعروفة بدون تحديدهم ويتنازعون في البرهان على امور مستغنية عن براهينهم

إبطال قولهم ليس المطلوب اكثر من جزئين

وقولهم ليس المطلوب اكثر من جزئين فلا يفتقر الى اكثر من مقدمتين فيقال إن اردتم ليس له إلا اسمان مفردان فليس الامر كذلك بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة مثل من شك في النبيذ هل هو حرام بالنص أم ليس حراما

لا بنص ولا قياس فاذا قال الجيب النبيذ حرام بالنص كان المطلوب ثلاثة اجزاء وكذلك لو سأل هل الاجماع دليل قطعي فقال الاجماع دليل قطعي كان المطلوب ثلاثة اجزاء فاذا قال هل الانسان جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق ام لا فالمطلوب هنا له ستة اجزاء
وفي الجملة فالوضع والمحمول الذي هو مبتدأ وخبر وهو جملة خبرية قد تكون جملة مركبة من لفظين وقد تكون من الفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيدا قيود

كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه التوبة وقوله تعالى إن الذين امنوا والذين هاجروا وجهلوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمت الله البقرة وقوله والذين امنوا من بعد وهاجروا وجهلوا معكم فأولئك منكم الاثقال وأمثال ذلك من القيود التي يسميها النحاة الصفات والعطف والاحوال وظرف المكان وظرف الزمان ونحو ذلك
فاذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين بل من الفاظ متعددة ومعان متعددة
وإن أريد أن المطلوب ليس إلا معنيين سواء عبر عنهما بلفظين او الفاظ متعددة قيل وليس الامر كذلك بل قد يكون المطلوب معنى واحدا وقد يكون معنيين وقد يكون معاني متعددة فان المطلوب بحسب طلب الطالب وهو الناظر المستدل والسائل المتعلم المناظر وكل منهما قد يطلب معنى واحدا وقد يطلب معنيين وقد يطلب معاني والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد وقد تكون بلفظين وقد تكون بأكثر فاذا قال النبيذ حرام قيل له نعم كان هذا اللفظ وحده كافيا في جوابه كما لو قيل له هو حرام
فان قالوا القضية الواحدة قد تكون في تقدير قضايا كما ذكرتموه من التمثيل ب الانسان فان هذه القضية الواحدة في تقدير خمس قضايا وهي خمس مطالب والتقدير هل هو جسم ام لا وهل هو حساس ام لا وهل هو نام أم لا وهل هو متحرك بالارادة ام لا وهل هو ناطق ام لا وكذلك فيما تقدم هل النبيذ حرام ام لا فاذا كان حراما فهل تحريمه بالنص او بالقياس

فيقال إذا رضيت بمثل هذا وهو أن تجعلوا الواحد في تقدير عدد المفرد قد

يكون في معنى قضية فاذا قال النبيذ المسكر حرام فقال الجيب نعم فلفظ نعم في تقدير قوله هو حرام
وإذا قال ما الدليل عليه فقال الدليل عليه تحريم كل مسكر او أن كل مسكر حرام أو قول النبي ص - كل مسكر حرام ونحو ذلك من العبارات التي جعل الدليل فيها اسما مفردا وهو جزء واحد لم يجعله قضية مؤلفه من اسمين مبتدأ وخبر فان قوله تحريم كل مسكر اسم مضاف

وقوله ان كل مسكر حرام بالفتح مفرد ايضا فان أن وما في حيزها في تقدير المصدر المفرد وإن المكسورة وما في حيزها جملة تامة ولهذا قال النحاة قاطبة ان إن تكسر إذا كانت في موضع الجملة والجملة خبر وقضية وفتح في موضع المفرد الذي هو جزء القضية ولهذا يكسرونها بعد القول لانهم إنما يحكون ب القول الجملة التامة
وكذلك إذا قلت الدليل عليه قول النبي ص - او الدليل عليه النص او اجماع الصحابة او الدليل عليه الاية القرآنية او الحديث القرآني او الدليل عليه قيام المقتضى للتحريم السالم عن المعارض المقاوم او الدليل عليه انه مشارك لخمير العنب فيما يستلزم التحريم وامثال ذلك مما يعبر فيه عن الدليل اسم مفرد لا بالقضية التي هي جملة تامة ثم هذا الدليل الذي عبر عنه باسم مفرد هو إذا فصل عبر عنه بالفاظ متعددة

والمقصود ان قولكم إن الدليل الذي هو القياس لا يكون إلا جزئيين فقط إن أردتم لفظين فقط وإن ما زاد على

لفظين فهو أدلة لا دليل واحد لان ذلك اللفظ الموصوف بصفات تحتاج كل صفة الى دليل قيل لكم وكذلك يمكن ان يقال في اللفظين هما دليلان لا دليل واحد فان كل مقدمة تحتاج الى دليل وحيثذ فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكم لا معنى له فانه اذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد وقد لا يحصل إلا بلفظين وقد لا يحصل إلا بثلاثة

او اربعة واكثر فجعل الجاعل اللفظين هما الاصل الواجب دون ما زاد وما نقص وان الزائد ان كان في المطلوب جعل مطالب متعددة وان كان في الدليل يذكر مقدمات جعل ذلك في تقدير اقيسة متعددة تحكم محض ليس هو اولى من ان يقال بل الاصل في المطلوب ان يكون واحدا ودليله جزء واحد فاذا زاد المطلوب على ذلك جعل مطلوبين او ثلاثة او اربعة بحسب زيادته وجعل الدليل دليلين او ثلاثة او اربعة بحسب دلالته وهذا اذا قيل فهو احسن من قولهم لان اسم الدليل مفرد فيجعل معناه مفردا والقياس هو الدليل ولفظ القياس يقتضى التقدير كما يقال قست هذا بهذا والتقدير يحصل بواحد كما يحصل باثنين وبثلاثة فأصل التقدير بواحد واذا قدر باثنين او ثلاثة يكون تقديرين وثلاثة لا تقديرا واحدا فكون تلك التقديرات اقيسة لا قياسا واحدا فجعلهم ما زاد على الاثنين من المقدمات في معنى اقيسة متعددة وما نقص عن الاثنين نصف قياس لا قياس تام اصطلاح محض لا يرجع الى معنى معقول كما فرقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة للماهية والوجود بمثل هذا التحكم

تنازع اصطلاحى في مسمى العلة والدليل

وحيثذ فيعلم ان القوم لم يرجعوا فيما سموه حدا وبرهانا الى حقيقة موجودة ولا الى امر معقول بل الى اصطلاح مجرد كتنازع الناس في العلة هل هي اسم لما يستلزم المعلوم بحيث لا يختلف عنها بحال فلا يقبل النقيض والتخصيص أو هو اسم لما يكون مقتضيا للمعلول وقد يتخلف عنه المعلول لفوات شرط او وجود مانع وكاصطلاح بعض اهل النظر والجدل في تسمية احدهم الدليل ل ما هو مستلزم للمدلول مطلقا حتى يدخل في ذلك عدم المعارض والاخر يسمى الدليل ل ما كان من شأنه ان يستلزم المدلول وإنما يتخلف استلزامه لفوات شرط او وجود مانع وتنازع اهل الجدل هل على المستدل ان يتعرض في ذكر الدليل

لتبيين المعارض جملة او تفصيلا حيث يمكن التفصيل أو لا يتعرض لتبيينه لا جملة ولا تفصيلا او يتعرض لتبيينه جملة لا تفصيلا

وهذه امور وضعية اصطلاحية بمنزلة الالفاظ التي يصطلح عليها الناس للتعبير عما في انفسهم وبمنزلة ما يعتاده الناس في بعض الافعال لكونهم رأوا ذلك اولى بهم من غيره وإن كان غيره اولى منه ليست حقائق ثابتة في انفسها لامور معقولة يتفق فيها الامم كما يدعيه هؤلاء في منطقتهم بل هؤلاء الذين يجعلون العلة والدليل يراد به هذا او هذا اقرب الى المعقول من جعل هؤلاء الدليل لا يكون إلا من مقدمتين فان هذا تخصيص لعدد دون عدد بلا موجب وأولئك لخطوا صفات ثابتة في العلة والدليل وهو وصف التمام او مجرد الاقضاء فكان ما اعتبره اولئك اولى بالحق والعقل مما اعتبره هؤلاء الذين لم يرجعوا إلا الى مجرد التحكم

المنطق امر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان

ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم بأنه امر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان لا يحتاج اليه العقلاء ولا طلب العقلاء للعلم موقوفا عليه كما ليس موقوفا على التعبير بلغاتهم مثل فيلاسوفيا وسوفسطيقا وانولوطيقا وإثولوجيا وقاطيغورياس وإيساغوجى ومثل تسميتهم للفعل ب الكلمة وللحرف ب الاداة ونحو ذلك من لغاتهم التي يعبرون بها عن معانيهم

تعلم العربية فرض على الكفاية بخلاف المنطق

فلا يقول احد إن سائر العقلاء يحتاجون الى هذه اللغة لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تنصوره الاذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف وهذا ما احتج به ابو سعيد السيرافى في مناظرته المشهورة لمتى القيلسوف لما اخذ متى يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء اليه ورد عليه ابو سعيد بعدم الحاجة اليه وأن الحاجة انما تدعو الى تعلم العربية لان المعاني فطرية عقلية لا تحتاج الى اصطلاح خاص بخلاف اللغة المقدمة التي يحتاج اليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني فانه لا بد فيها من التعلم ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضا على الكفاية بخلاف المنطق

بطلان القول بأن تعلم المنطق فرض على الكفاية

ومن قال من المتأخرين إن تعلم المنطق فرض على الكفاية فانه يدل على جهلة بالشرع وجهله بفائدة المنطق وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الاسلام وأجهل منه من قال إنه فرض على الاعيان مع ان كثيرا من هؤلاء ليسوا مقربين بل يجاب ما اوجبه الله ورسوله وتحريم ما حرمه الله ورسوله ومعلوم ان افضل هذه الامة من الصحابة والتابعين لهم باحسان وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم وكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان فكيف يقال إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به او يقال إن فطر بني آدم في الغالب لا تستقيم إلا به

فان قالوا نحن لا نقول إن الناس يحتاجون الى اصطلاح المنطق بل الى المعاني التي توزن بها العلوم قيل لا ريب أن الجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات والناس يحتاجون الى ان يزونا ما جهلوه بما علموه وهذا من الموازين التي انزلها الله حيث قال الله الذي انزل الكتب بالحق والميزان الشورى وقال لقد ارسلنا رسلنا بالبينت وانزلنا معهم الكتب والميزان الحديد وهذا موجود عند أمتنا وغير أمتنا ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان فعلم أن الامم غير محتاجة إليه

ملخص دعاوي أهل المنطق وكذبها

وهم لا يدعون احتياج الناس الى نفس الفاظ اليونان بل يدعون الحاجة الى المعاني المنطقية التي عبروا عنها بلسانهم وهو كلامهم في المعقولات الثانية فان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية من حيث يوصل بها الى علم ما لم يعلم فانه ينظر في أحوال المعقولات الثابتة وهي النسب الثابتة للماهيات من حيث هي مطلقة عرض لها إن كانت موصولة الى تحصيل ما ليس بحاصل او معينة في ذلك لا على وجه جزئي بل على قانون كلي

ويدعون ان صاحب المنطق ينظر في جنس الدليل كما ان صاحب اصول الفقه ينظر في الدليل الشرعي ومرتبته فيميز بين ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض وهم يزعمون أن صاحب المنطق ينظر في الدليل المطلق الذي هو أعم من الشرعي ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل

ويدعون ان نسبة منطقتهم الى المعاني كنسبة العروض الى الشعر وموازين الاموال الى الاموال وموازين الاوقات الى الاوقات وكنسبة الذراع الى المدروعات

وهذا هو الذي قاله جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء إنه باطل فان منطقتهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل لا في صورة الدليل ولا في مادته ولا يحتاج ان يوزن به المعاني بل ولا يصح وزن المعاني به على ما هو عليه وإن كان فيه ما هو حق فلا بد في كلام كل مصنف من حق بل فيه امور باطلة إذا وزنت بها العلوم افسدتها ودعواهم انه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن ان يزل في فكره دعوى كاذبة بل من أكذب الدعاوي والكلام معهم إنما هو في المعاني التي وضعوها في المنطق وزعموا ان التصورات المطلوبة لا تنال إلا بالتصديقات المطلوبة لا تنال إلا بما فذكروا لمنطقتهم اربع دعاوي دعوتان سالبتان ودعوتان موجبتان أدعوا أنه لا تنال التصورات بغير ما ذكره فيه من الطريق وان

التصديقات لا تنال بغير ما ذكره فيه من الطريق وهاتان الدعوتان من أظهر الدعاوي كذبا وأدعوا ان ما ذكره من الطريق يحصل به تصور الحقائق التي لم تكن متصورة وهذا ايضا باطل وقد تقدم البينة على هذه الدعاوي الثلاثة وسياتي الكلام على دعواهم الرابعة التي هي امثل من غيرها وهي دعواهم ان برهانهم يفيد العلم التصديقي فان قالوا إن العلم التصديقي او التصوري ايضا لا ينال بدونه فهم ادعوا ان طرق العلم على عقلاء بني آدم مسدودة إلا من الطريقتين اللتين ذكروهما ما ذكره من الحد وما ذكره من القياس وادعوا ان ما ذكره من الطريقتين يوصلان الى العلوم التي ينالها بنو آدم بعقولهم بمعنى ان ما يوصل لا بد ان يكون على الطريق الذي ذكره لا على غيره فما ذكره آلة قانونية به توزن الطرق العلمية ويميز به بين الطريق الصحيحة والفاسدة فمراعاة هذا القانون يعصم الذهن ان يزل في الفكر الذي ينال به تصور او تصديق هذا ملخص دعاويهم وكل هذه الدعاوي كذب في النفي والاثبات فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ولا ما اثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوه فيه وإن كان في طرقهم ما هو حق كما ان في طرق غيرهم ما هو باطل فما احد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاما إلا ولا بد ان يتضمن ما هو حق

ما معهم من الحق أقل مما مع اليهود والنصارى والمشركين

فمع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة الى مجموع ما معهم اكثر مما مع هؤلاء من الحق بل ومع المشركين عباد الاصنام من العرب ونحوهم من الحق أكثر مما مع هؤلاء بالنسبة الى ما معهم في مجموع فلسفتهم النظرية والعلمية الاخلاق والمنازل والمدائن

ولهذا كان اليونان مشركين كفارا يعبدون الكواكب والاصنام شرا من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير ولولا ان الله من عليهم بدخول دين المسيح اليهم فحصل لهم من الهدى والتوحيد وما استفادوه من دين المسيح ما داموا متمسكين بشريعته قبل النسخ والتبديل لكانوا من جنس أمثالهم من المشركين

ثم لما غيرت ملة المسيح صاروا على دين مركب من حنيفية وشرك بعضه حق وبعضه باطل وهو خير من الدين الذي كان عليه اسلافهم

وقد قيل إن آخر ملوكهم كان صاحب المجسطى بطليموس

والمشهور المتواتر ان ارسطو وزير الاسكندر بن فيلبس كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة وكثير من الجهال يحسب ان هذا هو ذو القرنين المذكور في

القرآن ويعظم أرسطو بكونه كان وزيرا له كما ذكر ذلك ابن سينا وامثاله من الجهال باخبار الامم

مقالات سخيفة للمتفلسفة والمتصوفة في الانبياء المرسلين

ومن ملاحدة المتصوفة من يزعم ان ارسطو كان هو الخضر خضر موسى

وهؤلاء منهم من يفضل الفلاسفة على الانبياء في العلم ويقول إن هارون كان أعلم من موسى وإن عليا كان أعلم

من النبي ص - كما يزعمون ان الخضر كان أعلم من موسى وأن عليا وهارون والخضر كانوا فلاسفة يعلمون

الحقائق العقلية العلمية أكثر من موسى وعيسى ومحمد لكن هؤلاء كانوا في القوة العلمية اكمل ولهذا وضعوا

الشرائع العلمية

وهؤلاء يفضلون فرعون على موسى ويسمونه أفلاطن القبطي وقد يقولون إن صاحب مدين الذي تزوج موسى بنته

هو أفلاطن اليوناني استاذ ارسطو ويقولون إن موسى كان أعلم من غيره بالسحر وإنه استفاد ذلك من حموه إذ كان

عندهم ليست المعجزات إلا قوى نفسانية أو طبيعية أو فلكية من جنس السحر ولكن موسى كان مبرزا على غيره

في ذلك

إلى أمثال ذلك من المقالات التي تقولها الملاحدة المتفلسفة المنتمون الى الاسلام في الظاهر من متشيع ومتصوف كابن

سبعين وابن عربي وأصحابه

ولهم من هذا الجنس ما يطول حكايته مما يدل على أنهم من اجهل الناس بالمعقول والمنقول ولم يكفهم جهلهم بما

جاءت به النبوات حتى ضموا الى ذلك الجهل بأخبار العالم وأيام الناس والجهل بالعقليات

فان أفلاطن استاذ ارسطو كان قبل المسيح بأقل من اربعمائة سنة وذلك بعد موسى بمدة طويلة تريد على فكيف

يتعلم منه

إبطال القول بحياة الخضر

وقولهم إن الخضر هو ارسطو من اظهر الكذب البارد والخضر على الصواب مات قبل ذلك بزمان طويل والذين

يقولون انه حي كبعض العباد وبعض العامة وكثير من اليهود والنصارى غالطون في ذلك غلطا لا ريب فيه

وسبب غلطهم أنهم يرون في الاماكن المنقطعة وغيرها من يظن انه من الزهاد ويقول انا الخضر وقد يكون ذلك

شيطانا قد يتمثل بصورة آدمي

وهذا مما علمنا في وقائع كثيرة حتى في مكان الذي كتبت فيه هذا عند الربوة

بدمشق رأى شخص بين الجبلين صورة رجل قد سد ما بين الجبلين وبلغ راسه راس الجبل وقال انا الخضر وانا نقيب الاولياء وقال للرجل الرائي انت رجل صالح وانت ولي الله ومد يده الى فأس كان الرجل نسيه في مكان وهو ذاهب اليه فنوله اياه وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل ومثل هذه الحكاية كثير

وكل من قال انه راى الخضر وهو صادق اما ان يتخيل له في نفسه انه راه ويظل ما في نفسه كان في الخارج كما يقع لكثير من ارباب الرياضات واما ان يكون جنيا يتصور له بصورة انسان ليضله وهذا كثير جدا قد علمنا منه ما يطول وصفه واما ان يكون راى انسيا ظن انه الخضر وهو غالط في ظنه فان قال له ذلك الجني او الانسي انه الخضر فيكون قد كذب عليه لا يخرج الصدق في هذا الباب عن هذه الاقسام الثلاثة

واما الاحاديث فكثيرة ولهذا لم ينقل عن احد من الصحابة انه راى الخضر ولا اجتمع به لانهم كانوا اكمل علما وایمانا من غيرهم فلم يكن يمكن الشيطان التلبس عليهم كما لبس على كثير من العباد ولهذا كثير من الكفار اليهود والنصارى يأتيهم من يظنون انه الخضر ويحضر في كنائسهم وربما حدثهم بأشياء وانما هو شيطان جاء اليهم فيضلهم

ولو كان الخضر حيا لوجب عليه ان يأتي الى النبي ص - فيؤمن به ويجاهد معه كما اخذ الله الميثاق على الانبياء واتباعهم بقوله واذ اخذ الله ميثاق النبي لما اتيتكم من كتب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتصرنه ال عمران والخضر قد اصلح السفينة لقوم من عرض الناس فكيف لا يكون بين محمد واصحابه وهو ان كان نبيا فنبينا افضل منه وان لم يكن نبيا فأبو بكر وعمر افضل منه وهذا مبسوط في موضعه

حقيقة شخصيات أرسطو والاسكندر وذي القرنين

وكلامنا هنا في ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم فيتعلقون بالكذب في المنقولات وبالجهل في المعقولات كقولهم إن أرسطو وزير ذي القرنين المذكور في القرآن لأنهم سمعوا انه كان وزير الاسكندر وذو القرنين يقال له الاسكندر

وهذا من جهلهم فان الاسكندر الذي وزر له ارسطو هو ابن فيلبس المقدوني الذي يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليهود والنصارى وهو إنما ذهب الى ارض القدس لم يصل الى السد عند من يعرف اخباره وكان مشركا يعبد الاصنام وكذلك أرسطو وقومه كانوا مشركين يعبدون الاصنام

وذو القرنين كان موحدًا مؤمنًا بالله وكان مقدما على هذا ومن يسميه الاسكندر يقول هو الاسكندر بن دارا

ولهذا كان هؤلاء المفلسفة إنما راجوا على ابعد الناس عن العقل والدين كالقرامطة والباطنية الذين ركبوا مذهبهم من فلسفة اليونان ودين الجوس وأظهروا الرفض وكجهال المتصوفة وأهل الكلام وإنما ينفقون في دولة جاهلية بعيدة عن العلم والايمان إما كفارا وإما منافقين كما نفق منهم من نفق على المنافقين الملاحدة ثم نفق على المشركين الترك وكذلك إنما ينفقون دائما على اعداء الله ورسوله من الكفار والمنافقين

مزيد الكلام على تحديدهم الاستدلال بمقدمتين فقط

وكلامنا الان فيما احتجوا به على انه لا بد في الدليل من مقدمتين لا اكثر ولا اقل وقد عرف ضعفه ثم إنهم لما علموا ان الدليل قد يحتاج الى مقدمات وقد يكفى فيه مقدمة واحدة قالوا إنه ربما ادرج في القياس قول

زائد أي مقدمة ثلاثة زائدة على مقدمتين لغرض فاسد او صحيح كبيان المقدمتين ويسمونه المركب قالوا ومضمونه اقيسة متعددة سقت لبيان مطلوب واحد إلا ان المطلوب منها بالذات

ليس إلا واحدا قالوا وربما حذفت إحدى المقدمات إما للعلم بها او لغرض فاسد وقسموا المركب الى مفصول و موصل كما تقدم

فيقال هذا اعتراف منكم بان من المطالب ما يحتاج الى مقدمات ومنها ما يكفي فيه مقدمة واحدة ثم قلتم ان ذلك الذي يحتاج الى مقدمات هو في معنى اقيسة متعددة فيقال لكم اذا ادعيتم ان الذي لا بد منه انما هو قياس واحد يشتمل على مقدمتين وان ما زاد على ذلك هو في معنى اقيسة كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات فقولوا ان الذي لا بد منه هو مقدمة واحدة وان ما زاد على تلك المقدمة من المقدمات فانما هو لبيان تلك المقدمة وهذا اقرب الى المعقول فانه اذا لم يعلم ثبوت الصفة للموصوف وهو ثبوت الحكم للمحكوم عليه وهو ثبوت الخبر للمبتدأ او المحمول للموضوع الا بوسط بينهما هو الدليل فالذي لا بد منه هو مقدمة واحدة وما زاد على ذلك فقد يحتاج اليه وقد لا يحتاج اليه

واما دعوى الحاجة الى القياس الذي هو المقدمتان للاحتياج الى ذلك في بعض المطالب فهو كدعوى الاحتياج في بعضها الى ثلاث مقدمات واربع وخمس للاحتياج الى ذلك في بعض المطالب وليس تقدير عدد باولى من عدد وما يذكرونه من حذف إحدى المقدمتين لوضوحها او للتغليط يوجد مثله في حذف الثالثة والرابعة ومن احتج على مسألة بمقدمة لا تكفي وحدها في بيان المطلوب او مقدمتين او ثلاثة لا تكفي طولب بالتمام الذي يحصل به الكفاية واذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع وعورض منها ما يقبل المعارضة حتى يتم الاستدلال كمن

طلب منه الدليل على تحريم شراب خاص حين قال هذا حرام فقيل له لم قال لانه نبيذ مسكر فهذه المقدمة كافية إن كان المستمع ممن يعلم ان كل مسكر حرام اذا سلم له تلك المقدمة وان منعه ايها وقال لا نسلم ان هذا مسكر احتج الى بيانها بخبر من يوثق بخبره او بالتجربة في نظيرها وهذا قياس تمثيل وهو مفيد لليقين فان الشراب الكثير اذا جرب بعضه وعلم انه مسكر علم ان الباقي منه مسكر لان حكم بعضه مثل بعض وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروي وامثال ذلك انما مبناه على قياس التمثيل بل وكذلك سائر الحسيات التي علم انها كلية انما هو بواسطة قياس التمثيل وان كان ممن ينازعه في ان النبيذ المسكر حرام احتج الى مقدمتين الى اثبات ان هذا مسكر والى ان كل مسكر خمير فيثبت الثانية بأدلة متعددة كقول النبي ص - كل مسكر خمير وكل شراب اسكر فهو حرام وبأنه سئل عن شراب يصنع من العسل يقال له البتع وشراب يصنع من الذرة يقال له المزر وكان قد اوتي جوامع الكلم فقال كل مسكر حرام وهذه الاحاديث في الصحيح وهي واضعافها معروفة عن النبي ص - تدل على انه حرام كل شراب اسكر فان قال انا اعلم انه خمير لكن لا اسلم ان الخمر حرام او لا اسلم انه حرام مطلقا اثبت هذه المقدمة الثالثة وهلم جرا

مزيد البيان ان المقدمة الواحدة قد تكفي

ومما يبين لك ان المقدمة الواحدة قد تكفي في حصول المطلوب ان الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه كما تقدم بيانه ولما كان الحد الاول مستلزما للاوسط

و الاوسط للثالث ثبت ان الاول مستلزم للثالث فان ملزوم الملزوم ملزوم ولازم اللازم لازم فالحكم لازم من لوازم الدليل لكن لم يعرف لزومه اياه الا بوسط بينهما والوسط ما يقرب بقولك لانه وهذا مما ذكره المنطقيون ابن سينا وغيره ذكروا الصفات اللازمة للموصوف وان منها ما يكون بين اللزوم وردوا بذلك على من فرق من اصحابهم بين الذاتي واللازم للماهية بأن اللازم ما افتقر الى وسط بخلاف الذاتي فقالوا له كثير من الصفات اللازمة لا يفتقر الى وسط وهي البينة اللزوم والوسط عند هؤلاء هو الدليل واما ما ظنه بعض الناس ان الوسط هو ما يكون متوسطا في نفس الامر بين اللازم القريب واللازم البعيد فهذا خطأ ومع هذا يتبين حصول المراد على التقديرين فنقول اذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج الى دليل يتوسط بينهما فهذا نفس تصويره وتصور الملزوم يكفي في العلم بثبوته له واذا كان بينهما وسط فذاك الوسط اذا كان لزومه للملزوم الاول ولزوم الثاني له بينما لم يفتقر الى وسط ثان

وان كان احد الملزومين غير بين بنفسه احتاج الى وسط وان لم يكن واحد منهما بينا احتاج الى وسطين وهذا الوسط هو حد تكفي فيه مقدمة واحدة فاذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر فقليل لانه قد صح عن النبي ص - أنه قال كل مسكر حمر او كل مسكر حرام فهذا الوسط وهو قول النبي ص - لا يفتقر عند المؤمن لزوم تحريم المسكر له الى وسط ولا يفتقر لزوم تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر الى وسط فان كل احد يعلم انه اذا حرم كل مسكر حرم النبيذ المسكر المتنازع فيه وكل

مؤمن يعلم ان النبي ص - اذا حرم شيئا حرم ولو قال الدليل على تحريمه انه مسكر فالمخاطب ان كان يعرف ان ذلك مسكر والمسكر محرم سلم له التحريم ولكنه كان غافلا عن كونه مسكرا او جاهلا بكونه مسكرا وكذلك اذا قال لانه حمر فان اقر انه حمر ثبت التحريم واذا اقر بعد انكاره فقد يكون كان جاهلا فعلم او غافلا فذكر فليس كل من علم شيئا كان ذاكرا له

الخلافاً في ان العلم بالمقدمتين كاف في العلم بالنتيجة ام لا

ولهذا تنازع هؤلاء المنطقيون في العلم بالمقدمتين هل هو كاف في العلم بالنتيجة ام لا بد من التفطن لامر ثالث وهذا الثاني هو قول ابن سينا وغيره قالوا لان الانسان قد يكون عالما ب ان البغلة لا تلد ثم يغفل عن ذلك ويرى بغلة منتفخة البطن فيقول اهذه حامل ام لا فيقال له اما تعلم انما بغلة فيقول بلى ويقال له اما تعلم ان البغلة لا تلد فيقول بلى قال فحيثئذ يتفطن لكونها لا تلد

ونازعه الرازي وغيره وقالوا هذا ضعيف لان اندراج احدي المقدمتين تحت الاخرى ان كان مغايرا للمقدمتين كان ذلك مقدمة اخرى لا بد فيها من الانتاج ويكون الكلام في كيفية التيامها مع الاوليين كالكلام في كيفية التيام الاوليين ويفضى ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات وان لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمتين استحال ان

يكون شرطاً في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وهنا لا مغايرة فلا يكون شرطاً واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى واما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم انه يمكن الشك اصلاً في النتيجة
قلت وحقيقة الامر ان هذا النزاع لزمهم في ظنهم الحاجة الى مقدمتين فقط

وليس الامر كذلك بل المحتاج اليه هو ما به يعلم المطلوب سواء كانت مقدمة او اثنتين او ثلاثاً والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة فاذا تذكر صار معلوماً بالفعل وهنا الدليل هو العلم بأن البغلة لا تحبل وهذه المقدمة كان زاهلاً عنها فلم يكن عالماً بما العلم الذي يحصل به الدلالة فان المغفول عنه لا يدل حين ما يكون مغفولاً عنه بل انما يدل حال كونه مذكوراً اذ هو بذلك يكون معلوماً علماً حاضراً

والرب تعالى منزّه عن الغفلة والنسيان لان ذلك يناقض حقيقة العلم كما انه منزّه عن السنة والنوم لان ذلك يناقض كمال الحياة والقيومية فان النوم اخو الموت ولهذا كان اهل الجنة لا ينامون كما لا يموتون وكانوا يلهمون التسبيح كما يلهم احدنا النفس

والمقصود هنا ان وجه الدليل العلم بلزوم المدلول له سواء سمي استحضاراً او تفتناً او غير ذلك فمتى استحضر في ذهنه لزوم المدلول له علم انه دال عليه وهذا اللزوم ان كان بينا له والا فقد يحتاج في بيانه الى مقدمة او اثنتين او ثلاثة او اكثر

و الاوساط تتنوع بتنوع الناس فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق هذا هو الذي يجب ان يكون وسطاً في حق الاخر بل قد يحصل له وسط اخر

فالواسط هو الدليل وهو الواسطة في العلم بين اللازم والملزوم وهما المحكوم والمحكوم عليه فان الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكماً له والواسط التي هي الادلة مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية كما اذا كان الواسط خبر صادق فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا
واذا راي الناس الهلال وثبت عند دار السلطان وتفرق الناس فأشاعوا ذلك في البلد فكل قوم يحصل لهم العلم بخبر من غير المخبرين الذين اخبروا غيرهم
والقران والسنة الذي بلغه الناس عن الرسول بلغ كل قوم بوسائط غير

وسائط غيرهم لا سيما في القرن الثاني والثالث فهؤلاء هم مقرنون ومعلمون وهؤلاء مقرنون ومعلمون وهؤلاء هم وسائط وهم الاوساط بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفعله وهم الذين دلّوهم على ذلك باخبارهم وتعليمهم وكذلك المعلومات التي تنال بالعقل او الحس اذا نبه عليها منه وارشده اليها مرشد فذلك ايضاً مما يختلف ويتنوع ونفس الوسائط العقلية تتنوع وتختلف

واما من جعل الواسط في اللوازم هو وسطاً في نفس ثبوتها للموصوف فهذا باطل من وجوه كما قد بسط في موضعه وبتقدير صحته فالواسط الذهني اعم من الخارجي كما ان الدليل اعم من العلة فكل علة يمكن الاستدلال بها على المعلول وليس كل دليل يكون علة في نفس الامر

وكذلك ما كان متوسطاً في نفس الامر امكن جعله متوسطاً في الذهن فيكون دليلاً ولا ينعكس لان الدليل هو ما كان مستلزماً للمدلول فالعلة المستلزمة للمعلول يمكن الاستدلال بها والواسط الذي يلزم المزوم ويلزمه اللازم البعيد هو مستلزماً لذلك اللازم فيمكن الاستدلال به

فتبين انه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة اذا لم يحتج الى غيرها وقد لا يمكن الا بمقدمات فيحتاج الى معرفتهن وان تخصيص الحاجة بمقدمتين دون ما زاد وما نقص تحكم محض

لا يلتزم الاستدلال بمقدمتين فقط الا اهل المنطق

ولهذا لا تجد في سائر طوائف العقلاء ومصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله اليان بمقدمتين لا اكثر ولا اقل ويجهد في رد الزيادة الى ثنتين وفي تكميل النقص بجعله مقدمتين الا اهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم دون من كان باقيا على فطرته السليمة او سلك مسلك غيرهم كالمهاجرين والانصار والتابعين لهم باحسان

وسائر ائمة المسلمين وعلمائهم ونظارهم وسائر طوائف الملل وكذلك اهل النحو والطب والهندسة لا يدخل في هذا الباب الا من اتبع في ذلك هؤلاء المنطقيين كما قلدهم في الحدود المركبة من الجنس والفصل وما استفادوا بما تلقوه عنهم علما الا علما يستغني عن باطل كلامهم او ما يضر ولا ينفع لما فيه من الجهل او التطويل الكثير ولهذا لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة وتارة على مقدمتين وتارة على مقدمات كانت طريقة نظار المسلمين ان يذكروا من الادلة على المقدمات ما يحتاجون اليه ولا يلتزمون في كل استدلال ان يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين بل كتب نظار المسلمين وخطباتهم وسلوكهم في نظرهم لانفسهم ومناظرتهم لغيرهم تعليما وارشادا ومجادلة على ما ذكرت وكذلك سائر اصناف العقلاء من اهل الملل وغيرهم الا من سلك طريق هؤلاء

وما زال نظار المسلمين يعيرون طريق اهل المنطق ويبينون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ويبينون انما الى افساد المنطق العقلي واللساني اقرب منها الى تقويم ذلك ولا يرضون ان يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه

الامام الغزالي وعلم المنطق

وانما كثر استعمالها من زمن ابي حامد فانه ادخل مقدمة من المنطق في اول كتابه المستصفى وزعم انه لا يتق بعلمه الا من عرف هذا المنطق

وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر وصنف كتابا سماه القسطاس المستقيم ذكر فيه خمس موازين الضروب الثلاثة الحملات والشرطى المتصل والشرطى المنفصل وغير عبارتها الى امثلة اخذها من كلام المسلمين وزعم انه اخذ تلك الموازين من الانبياء وذكر انه خاطب بذلك بعض اهل التعليم وصنف كتابا في مقاصدهم وصنف كتابا في قهاتهم وبين كفرهم بسبب مسأله قدم العالم وانكار العلم بالجزئيات وانكار المعاد

وبين في اخر كتبه ان طريقهم فاسدة لا توصل الى يقين وذمها اكثر مما ذم طريقة المتكلمين لكن بعد ان اودع كتبه

المصنوعون بها على غير اهلها وغيرها من معاني كلامهم الباطل المخالف لدين المسلمين ما غير عبارته وعبر عنه بعبارة المسلمين

التي لم يريدوا بها ما اراده كما يأخذ لفظ الملك و الملكوت والجبروت وكان النبي ص - يقول في ركوعه وسجوده سبحان ذي الجبروت و الملكوت والكبرياء والعظمة والجبروت و الملكوت فعلوت الجبر و الملك كالرحموت والرغوت والرهبوت فعلوت من الرحمة والرغبة والرغبة والعربة والعرب تقول رهبوت خير من رحموت أي ان ترهب خير من ان ترحم ف الجبروت و الملكوت يتضمن من معاني اسماء الله تعالى وصفاته ما دل عليه معنر الملك الجبار و ابو حامد يجعل عالم الملك عالم الاجسام وعالم الملكوت و الجبروت عالم النفس والعقل ومعلوم ان النبي ص - والمسلمين لم يقصدوا بهذا اللفظ هذا

بل ما يشتهه المتفلسفة من العقل باطل عند المسلمين بل هو من أعظم الكفر فان العقل الاول عندهم مبدع كل ما سوى الله والعقل العاشر مبدع ما تحت فلك القمر وهذا من اعظم الكفر عند المسلمين واليهود والنصارى و العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلا وهو ايضا غريزة في الانسان فمسماه من باب الاعراض لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها وعند المتفلسفة مسماه من النوع الثاني و الملكة التي أخبرت بها الرسل وإن كان بعض من يريد بالجمع بين النبوة والفلسفة يقول إنها العقول فهذا من أبطل الباطل فين ما وصف الله به الملكة في كتابه وبين العقول التي يشبهها هؤلاء من الفروق ما لا يخفى إلا على من أعمى الله بصيرته كما قد بسطنا ذلك في موضعه و الحديث الذي يروى أول ما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتي ما خلقت خلقا أكرم على منك فبك

أخذ وبك أعطى وبك الثواب وبك العقاب هو حديث موضوع باتفاق اهل المعرفة بالحديث كما ذكر ذلك الدارقطني وبين من وضعه وكذلك ذكر ضعفه ابو حاتم بن حيان والعقيلي وابن الجوزي وغيرهم ومع هذا فلفظه اول ما خلق الله العقل قال له فمدلوله انه خاطبه في اول اوقاته خلقه ليس مدلوله انه اول المخلوقات وفي تمامه انه قال ما خلقت خلقا اكرم على منك فدل انه خلق قبله غيره وفيه انه مخلوق و ابو حامد يفرق بين عالم الخلق وعالم الامر فيجعل الأجسام عالم الخلق والنفوس والعقول عالم الامر وهذا ايضا ليس من دين المسلمين بل كل ما سوى الله مخلوق عند المسلمين والله تعالى خالق كل شئ وإذا ادعو ان العقول التي اثبتوها هي الملكة في كلام الانبياء فقد ثبت بالنص والاجماع أن الله خلق الملكة بل خلقهم من مادة كما ثبت في صحيح مسلم عن عائشة أن النبي ص - قال خلق الله الملكة من نور وخلق

الجان من نار وخلق آدم مما وصف لكم فين ان الملكة مخلوقون من مادة موجودة قبلهم فأين هذا من قول من ينفي الخلق عنها ويقول إنها مبتدعة لا مخلوقة او يقول إنها قديمة أزلية لم تكن من مادة اصلا وهذه الامور مبسوسة في موضع آخر

والمقصود هنا أن كتب أبي حامد وإن كان يذكر فيها كثيرا من كلامهم الباطل إما بعبارتهم أو بعبارة أخرى فهو في آخر أمره يبالغ في ذمهم ويبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة

المتكلمين ومات وهو مشغول ب البخاري ومسلم والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول ما حصل له مقصوده ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة بل كان متوقفا حائرا فيما هو من أعظم المطالب العالية الالهية والمقاصد الساميه الربانية ولم يغن عنه المنطق شيئا ولكن بسبب ما وقع منه في أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن انه لا طريق إلا هذا وأن ما ادعوه من الحد والبرهان هو امر صحيح مسلم عند العقلاء ولا يعلم انه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه وقد صنف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة وجهور المسلمين يعيبونه عيبا مجملا لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في اهله مما يناقض العلم والايمان ويفضى بهم الحال إلى انواع من الجهل والكفر والضلال والمقصود هنا أن ما يدعونه من توقف كل مطلوب نظري على مقدمتين لا أكثر ليس كذلك

دعواهم إضمار إحدى المقدمتين في قياس الضمير

وهم يسمون القياس الذي حذف إحدى مقدمتيه قياس الضمير ويقولون إنها قد تحذف إما للعلم بما وإما غلطا وإما تغليطا فيقال إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المقدمات المعلومة وحينئذ فليس إضمار مقدمة بأولى من إضمار تنتين وثلاثة وأربعة فان جاز أن يدعى في الدليل الذي لا يحتاج إلا الى مقدمة ان الاخرى مضمره محذوفة جاز أن يدعى فيما يحتاج الى تنتين ان الثالثة محذوفة وكذلك فيما يحتاج الى ثلاث وليس لذلك حد ومن تدبر هذا وجد الامر كذلك

وجود الركة والعي في كلام اهل المنطق

ولهذا لا يوجد في كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأعين العبارات من استعمال المقدمتين في كلامهم ما يوجد في كلام اهل المنطق بل من سلك طريقهم كان من المضيقين لطريق العلم عقولا وألسنة ومعانيهم من جنس ألقاظهم تجد فيها من الركة والعي ما لا يرضاه عاقل وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الاسلام في وقته أعنى الفيلسوف الذي في الاسلام وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين كما قالوا لبعض اعيان القضاة الذين كانوا في زماننا ابن سينا من فلاسفة الاسلام فقال ليس للاسلام فلاسفة كان يعقوب يقول في أثناء كلامه لعدم فقد وجود كذا وأنواع هذه الاضافات ومن وجد في بعض كلامه فصاحة او بلاغة كما يوجد في بعض كلام ابن سينا وغيره فلما استفاد من المسلمين من عقولهم وألسنتهم وإلا فلو مشى على طريقة سلفه وأعرض عما تعلمه من المسلمين لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم

التباس أمر المنطق على طائفة لم يتصوروا حقايقه

وهم أكثر ما ينفقون على من لا يفهم ما يقولونه ويعظمهم بالجهل والوهم

أو يفهم بعض ما يقولونه أو أكثره أو كله مع عدم تصوره في تلك الحال لحقيقة ما جاء به الرسول ص - وما يعرف بالعقول السليمة وما قاله سائر العقلاء مناقضا لما قالوه وهو إنما وصل إلى منتهى أمرهم بعد كلفة ومشقه واقترن بما حسن الظن فتورط من ضلالهم فيما لا يعلمه إلا الله ثم إن تداركه الله بعد ذلك كما أصاب كثيرا من الفضلاء الذين أحسنوا بهم الظن ابتداء ثم انكشف لهم من ضلالهم ما أوجب رجوعهم عنهم وتبرأهم منهم بل وردهم عليهم وإلا بقى في الضلال وضلالهم في الاهليات ظاهر لاكثر الناس ولهذا كفرهم فيها نظار المسلمين قاطبة وإنما المنطق التيسر الامر فيه على طائفة لم يتصوروا حقائقه ولوازمه ولم يعرفوا ما قال سائر العقلاء في تناقضهم فيه واتفق أن فيه امورا ظاهرة مثل الشكل الاول ولا يعرفون ان ما فيه من الحق لا يحتاج اليهم فيه بل طولوا فيه الطريق وسلكوا الوعر والضيق ولم يهتدوا فيه الى ما يفيد التحقيق وليس المقصود في هذا المقام بيان ما أخطأوا في إثباته بل ما أخطأوا في نفيه حيث زعموا ان العلم النظري لا يحصل إلا ببرهانهم وهو من القياس

تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل وبيانه بالامثلة

وجعلوا أصناف الحجج ثلاثة القياس والاستقراء والتمثيل وزعموا ان التمثيل لا يفيد اليقين وإنما يفيد القياس الذي تكون مادته من القضايا التي ذكروها وقد بينا في غير هذا الموضع ان قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان وأن ما حصل بأحدهما من علم أو ظن حصل بالآخر مثله إذا كانت المادة واحدة

والاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية بل إذا كانت المادة يقينية سواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول فهي واحدة وسواء كانت صورة القياس اقترانيا أو استثنائيا بعبارتهم أو بأي عبارة شئت لا سيما في العبارات التي هي خير من عباراتهم وأبين في العقل وأوجز في اللفظ والمعنى واحد وحد هذا في أظهر الامثلة إذا قلت هذا إنسان وكل إنسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالارادة أو ناطق أو ما شئت من لوازم الانسان فان شئت صورت الدليل على هذه الصورة وإن شئت قلت هو انسان فهو مخلوق أو حساس أو حيوان أو متحرك كغيره من الناس لا شراكهما في الانسانية المستلزمة لهذه الصفات وإن شئت قلت هذا إنسان والانسانية مستلزمة هذه الاحكام فهي لازمة له وإن شئت قلت إن كان انسانا فهو متصف بهذا الصفات اللازمة للانسان وإن شئت قلت إما ان يتصف بهذه الصفات وإما ان لا يتصف والثاني باطل فتعين الاول لان هذه لازمة للانسان لا يتصور وجوده بدونها

الاستقراء ليس استدلالا بجزئي على كلي

وأما الاستقراء فإما يكون يقينيا إذا كان استقراء تاما وحينئذ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته في جميع الافراد وهذا ليس استدلالا بجزئي على كلي ولا بخاص على عام بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر فان وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكلي العام يوجب ان يكون لازما لذلك الكلي العام فقولهم إن هذا استدلال بخاص جزئي على عام كلي ليس بحق وكيف ذلك والدليل لا بد أن يكون ملزوما للمدلول

فانه لو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه ولم يكن المدلول لازما له لم يكن إذا علمنا ثبوت ذلك الدليل نعلم ثبوت

المدلول معه إذا علمنا أنه تارة يكون معه وتارة لا يكون معه فانا إذا علمنا ذلك ثم قلنا إنه معه دائما كنا قد جمعنا بين القيصين

وهذا اللزوم الذي نذكره هنا يحصل به الاستدلال بأي وجه حصل اللزوم وكلما كان اللزوم أقوى وأتم وأظهر كانت الدلالة أقوى وأتم وأظهر كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى فانه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه بل ولا بدون علمه وقدرته ومشيتته وحكمته ورحمته فكل مخلوق دال على ذلك كله

وإذا كان المدلول لازما للدليل فمعلوم ان اللازم إما ان يكون مساويا للملزوم وإما أن يكون أعم منه فالدليل إما أن يكون مساويا للحكم المدلول في العموم والخصوص وإما أن يكون أخص منه لا يكون الدليل أعم منه

القياس استدلال بكلى على ثبوت كلى آخر جزئيات ذلك الكلى

وإذا قالوا في القياس يستدل بالكلى على الجزئي فليس الجزئي هو الحكم المدلول عليه إنما الجزئي هو الموصوف المخبر عنه محل الحكم فهذا قد يكون أخص من الدليل وقد يكون مساويا له بخلاف الحكم الذي هو صفة هذا وحكمه الذي اخبر به عنه فانه لا يكون إلا اعم من الدليل او مساويا له فان ذلك هو المدلول اللازم للدليل والدليل هو لازم المخبر عنه الموصوف

فاذا قيل النبيذ حرام لانه خمر كونه خمر هو الدليل وهو لازم للنبيذ والتحرير لازم للخمر والقياس المؤلف من المقدمتين إذا قلت النبيذ المتنازع فيه مسكر او خمر وكل مسكر او كل خمر حرام فأنت لم تستدل ب المسكر او الخمر الذي هو كلى على نفس محل النزاع الذي هو اخص من الخمر وهو النبيذ فليس هو استدلالا بذلك الكلى على هذا الجزئي بل استدلت به على تحريم هذا النبيذ فلما كان

تحريم هذا النبيذ مندرجا في تحريم كل مسكر قال من قال إنه استدلال بالكلى على الجزئي والتحقيق ان ما ثبت للكلى فقد ثبت لكل واحد من جزئياته والتحريم أعم من الخمر وهو ثابت لها فهو ثابت لكل فرد فرد من جزئياتها فهو استدلال بكلى على ثبوت كلى آخر جزئيات ذلك الكلى وذلك الدليل هو كالجزئي بالنسبة الى ذلك الكلى الذي هو الحكم وهو كلى بالنسبة الى تلك الجزئيات التي هي المحكوم عليها وهذا مما لا يتنازعون فيه فان الدليل ه الحد الاوسط وهو اعم من الاصغر أو مساو له والاكبر اعم منه او مساو له والاكبر هو الحكم والصفة والخبر وهو محمول النتيجة والاصغر هو المحكوم عليه الموصوف المبتدأ وهو موضوع النتيجة

قياس التمثيل هو اشتراك الجزئيين في علة الحكم

وأما قولهم في التمثيل إنه استدلال بجزئي على جزئي فان أطلق ذلك وقيل إنه استدلال بمجرد الجزئي على الجزئي فهو غلط فان قياس التمثيل إنما يدل بحد اوسط وهو اشتراكهما في علة الحكم أو دليل الحكم مع العلة فانه قياس علة او قياس دلالة

لا تعلم صحة القياس في قياس الشبه

وأما قياس الشبه فاذا قيل به لم يخرج عن أحدهما فان الجامع المشترك بين الاصل والفرع إما أن يكون هو العلة او ما يستلزم العلة وما استلزمها فهو دليلها وإذا كان الجامع لا علة ولا ما يستلزم العلة لم يكن الاشتراك فيه مقتضيا للاشتراك في الحكم بل كان المشترك قد يكون معه العلة وقد لا يكون فلا يعلم حينئذ أن علة الاصل موجودة في الفرع فلا يعلم صحة القياس بل لا يمكن صحيحا إلا إذا اشتركا فيها ونحن لا نعلم الاشتراك فيها إلا إذا علمنا اشتراكهما فيها او في ملزومها فان ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم فاذا قدرنا انهما لم

يشتركا في الملزوم ولا فيها كان القياس باطلا قطعاً لانه حينئذ تكون العلة مختصة بالاصل وإن لم يعلم ذلك لم تعلم صحة القياس

وقد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الاصل والفرع وإن لم يعلم عين العلة ولا دليلها فانه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما في الحكم

وإذا كان قياس التمثيل إنما يكون تاما بانتفاء الفارق وإما بابداء جامع وهو كلى يجمعهما يستلزم الحكم وكل منهما يمكن تصويره بصورة قياس الشمول وهو يتضمن لزوم الحكم للكلى ولزوم الكلى لجزئياته وهذا حقيقة قياس الشمول ليس ذلك استدلالاً بمجرد ثبوته جزئي على ثبوته جزئي آخر

فأما إذا قيل بما يعلم ان المشترك مستلزم الحكم قيل مما تعلم القضية الكبرى في القياس فيبيان الحد الاوسط هو المشترك الجامع ولزوم الحد الاكبر له هو لزوم الحكم للجامع المشترك كما قد تقدم التنبيه على هذا وقد يستدل بجزئي على جزئي إذا كانا متلازمين أو كان احدهما ملزوم الاخر من غير عكس فان كان اللزوم عن الذات كانت الدلالة على الذات وإن كان في صفة او حكم كانت الدلالة على الصفة والحكم فقد تبين ما في حصرهم من الخلل وأما تقسيمهم الى الانواع الثلاثة فكلها تعود الى ما ذكره في استلزام الدليل للمدلول

عود الاقتراني والاستثنائي الى معنى واحد

وما ذكره في الاقتراني يمكن تصويره بصورة الاستثنائي وكذلك الاستثنائي يمكن تصويره بصورة الاقتراني فيعود الامر الى معنى واحد

وهو مادة الدليل والمادة لا تعلم من صور القياس الذي ذكره بل من عرف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا علم الدلالة سواء صورت بصورة القياس أو لم تصور وسواء عبر عنها بعبارتهم او بغيرها بل العبارات التي صقلها عقول المسلمين وألستهم خير من عباراتهم بكثير كثير والاقتراني كله يعود الى لزوم هذا لهذا وهذا لهذا كما ذكر وهذا بعينه هو الاستثنائي المؤلف من المتصل والمنفصل

فان الشرطى المتصل استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذي هو المقدم وهو الشرط على ثبوت اللازم هو التالي وهو الجزء او بانتفاء اللازم وهو التالي الذي هو الجزء على انتفاء الملزوم هو المقدم وهو الشرط وأما الشرطى المفصل وهو الذي يسميه الاصوليون السبر والتقسيم وقد تسميه ايضا الجدلون التقسيم والترديد فمضمونه الاستدلال بثبوت احد النقيضين على انتفاء الاخر وبانتفائه على ثبوته أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر واقسامه اربعة ولهذا كان في مانعة الجمع والخلو الاستثناءات الاربعة وهو أنه إن ثبت هذا انتفى نقيضه وكذلك الآخر وإن انفى هذا ثبت نقيضه وكذلك الآخر ومانعة الجمع الاستدلال بثبوت احد الضدين على انتفاء الاخر والامر ان متناهيان

ومانعة الخلو فيها تناقض ولزوم والنقيضان لا يرتفعان فمنعت الخلو منهما ولكن جزاءها وجود شئ وعدم آخر ليس هو وجود الشئ وعدمه ووجود شئ وعدم آخر قد يكون أحدهما لازما للآخر وإن كانا لا يرتفعان لان ارتفاعهما يقتضى ارتفاع وجود شئ وعدمه معا

مدار الاستدلال على مادة العلم لا على صورة القياس

وبالجمله ما من شئ إلا وله لازم لا يوجد بدون له وله منافع مضاد لوجوده فيستدل عليه بثبوت ملزومه وعلى انتفائه بانتفاء لازمه

ويستدل على انتفائه بوجود منافيه ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده إذا انحصر الامر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعا كما لم يمكن وجودهما جميعا

وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشئ وملزومها ولوازمها وإذا تصورت الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات وصورتها في أنواع من صور الأدلة لا يختص شيء من ذلك بالصورة التي ذكرها في القياس فضلا عما سموه البرهان فان البرهان شرطوا له مادة معينة وهي القضايا التي ذكرها واخرجوا من الاوليات ما سموه وهميات وما سموه مشهورات وحكم الفطرة بهما لا سيما بما سموه وهميات اعظم من حكمها بكثير من اليقينيات التي جعلوها مواد البرهان

وقد بسطت القول على هذا وبينت كلامهم في ذلك وتناقضهم وأن ما اخرجوه يخرج به ما ينال به اشرف العلوم من العلوم النظرية والعلوم العملية ولا يبقى بأيديهم إلا امور مقدرة في الازهان لا حقيقة لها في الاعيان ولولا ان هذا الموضوع لا يتسع لحكاية الفاظهم في هذا وما أوردته عليهم لذكرته فقد ذكرت ذلك كله في مواضعه من العلوم الكلية والالهية فانها هي المطوبة

والكلام في المنطق إنما وقع لما زعموا انه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن

يزل في فكره فاحتجنا ان ننظر في هذه الآلة هل هي كما قالوا او ليس الامر كذلك

تزييف القول بأن هذه علوم قد صقلتها الازهان الخ

ومن شيوخهم من إذا بين له من فساد اقوالهم ما يتبين به ضلالهم وعجز عن دفع ذلك يقول هذه علوم قد صقلتها الازهان اكثر من الف سنة وقبلها الفضلاء فيقال له عن هذا أجوبة

أحدها إنه ليس الامر كذلك فما زال العقلاء الذين هم افضل من هؤلاء ينكرون عليهم ويبينون خطأهم وضلالهم فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف وفي كتب اخبارهم ومقالاتهم من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره وأما ايام الاسلام فان كلام نظار المسلمين في بيان فساد ما افسلوه من اصولهم المنطقية والالهية بل والطبيعية بل والرياضية كثير قد صنف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين حتى الرفضية وأما شهادة سائر العلماء وطوائف أهل الايمان بضلالهم وكفرهم فهذا البيان عام لا يدفعه إلا معاند والمؤمنون شهداء الله في الارض

فاذا كان اعيان الاذكياء الفضلاء من الطوائف وسائر اهل العلم والايمان معلنين بتخطئتهم وتضليلهم إما جملة وإما تفصيلا امتنع ان كون العقلاء قاطبة تلقوا كلامهم بالقبول الوجه الثاني إن هذا ليس بحجة فان الفلسفة التي كانت قبل أرسطو وتلقاها من قبلة بالقبول طعن ارسطو في كثير منها وبين خطأهم وابن سينا وأتباعه خالفوا القدماء في طائفة من اقوالهم المنطقية وغيرها وبينوا خطأهم ورد الفلاسفة بعضهم على بعض أكثر من رد كل طائفة بعضهم على بعض وأبو البركات وأمثاله قد ردوا على أرسطو ما شاء الله لأنهم يقولون إنما قصدنا الحق ليس قصدنا التعصب لقائل معين ولا لقول معين

الثالث إن دين عباد الاصنام اقدم من فلسفتهم وقد دخل فيه من الطوائف اعظم ممن دخل في فلسفتهم وكذلك دين اليهود المبدل اقدم من فلسفة أرسطو ودين النصراني المبدل قريب من زمن ارسطو فان ارسطو كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة فانه كان في زمن الاسكندر بن فيلبس الذي يؤرخ به تاريخ الروم الذي يستعمله اليهود والنصارى

الرابع أن يقال فهب ان الامر كذلك فهذه العلوم عقلية محضة ليس فيها تقليد لقائل وإنما تعلم بمجرد العقل فلا يجوز ان تصحح بالنقل بل ولا يتكلم فيها إلا بالمعقول المجرد فاذا دل المعقول الصريح على بطلان الباطل منها لم يجز رده فان أهلها لم يدعوا انها مأخوذة عن من يجب تصديقه بل عن عقل محض فيجب التحاكم فيها الى موجب العقل الصريح

فصل

قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن عند المناطقة بخلاف الاستقراء وقد احتجوا بما ذكروه من أن الاستقراء دون القياس الذي هو قياس الشمول وأن قياس التمثيل دون الاستقراء فقالوا إن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن وإن المحكوم عليه قد يكون جزئيا بخلاف الاستقراء فانه قد يفيد اليقين والمحكوم عليه لا يكون إلا كليا

قالوا وذلك ان الاستقراء هو الحكم على كلى بما تحقق في جزئياته فان كان في جميع الجزئيات كان الاستقراء تاما كالحكم على المتحرك ب الجسمية لكونها محكوما بها على جميع جزئيات المتحرك من الحيوان والجماد والنبات

والنقص كالحكم على الحيوان ب انه إذا أكل تحرك فكه الاسفل عند المضغ لوجود ذلك في أكثر جزئياته ولعله فيما لم يستقرا على خلافه كالتمساح والاول ينتفع به في اليقينية بخلاف الثاني وإن كان منتفعا به في الجدلديات وأما قياس التمثيل فهو الحكم على شئ بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما كقولهم العالم موجود فكان قديما كالباري او هو جسم فكان محدثا كالانسان وهو مشتمل على فرع واصل وعللة وحكم فالقرع ما هو

مثل العالم في هذا المثال والاصل ما هو مثل الباري او الانسان والعلة الموجود او الجسم والحكم القديم او المحدث قالوا ويفارق الاستقراء من جهة ان المحكوم عليه فيه قد يكون جزئيا والمحكوم عليه في الاستقراء لا يكون إلا كلياً

إشكالات أوردها نظار المسلمين على قياس التمثيل

قالوا وهو غير مفيد لليقين فانه ليس من ضرورة اشتراك امرين فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على احدهما إلا ان يبين أن ما به الاشتراك علة لذلك الحكم وكل ما يدل عليه فظني فان المساعد على ذلك في العقليات عند القائلين به لا يخرج عن الطرد والعكس والسبر والتقسيم أما الطرد والعكس فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلة وجودا وعدما ولا بد في ذلك من الاستقراء ولا سبيل الى دعواه في الفرع إذ هو غير المطلوب فيكون الاستقراء ناقصا لا سيما ويجوز ان تكون علة الحكم في الاصل مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها ويكون وجودها في الاوصاف متحققا فيها فاذا وجد المشترك في الاصل ثبت الحكم لكمال علته وعند انتفائه فينتفى لقضان العلة وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلف باقي الاوصاف أو بعضها

وأما السبر والتقسيم فحاصله يرجع الى دعوى حصر اوصاف الاصل في جملة معينة وابطال كل ما عدى للمستقبلي وهو ايضا غير يقيني لجواز ان يكون الحكم ثابتا في الاصل لذات الاصل لا لخارج والا لزم التسلسل وان ثبت خارج فمن الجائز ان يكون لغيرها ابدا وان لم يطلع عليه البحث عنه وليس الامر كذلك في العاديات فانا لا نشك مع سلامة البصر وارتفاع الموانع في عدم بحر من زئبق وجبل من ذهب بين ايدينا ونحن لا نشاهده وان كان منحصرا فمن الجائز ان يكون معللا بالجموع أو ببعض الذي لا تحقق له في الفرع وثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الاوصاف المقارنة له في الاصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل لجواز ان يكون في تلك معللا بعلة اخرى ولا امتناع فيه وان كان لا علة له سواه فجائز ان يكون علة لخصوصه لا لعمومه وان بين ان ذلك الوصف يلزمه لعموم ذاته الحكم فمع بعده يستغنى عن التمثيل

قالوا والفراصة البدنية هي عين التمثيل غير ان الجامع فيها بين الاصل والفرع دليل العلة لا نفسها وهو المسمى في عرف الفقهاء ب قياس الدلالة فانها استدلال بمعلول العلة على ثبوتها ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الاخر اذ مينها على ان المزاج علة لخلق باطن وخلق ظاهر فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج ثم بالمزاج على الخلق الباطن كالاستدلال ب عرض الاعلى على الشجاعة بناء على كونها معلولي مزاج واحد كما يوجد مثل ذلك في الاسد ثم اثبات العلة في الاصل لا بد فيها من الدوران أو التقسيم كما تقدم وان قدر ان علة الحكمين في الاصل واحدة فلا مانع من ثبوت احدهما في الفرع بغير علة الاصل وعند ذلك فلا يلزم الحكم الاخر هذا كلامهم على ما حرره لهم نظار المسلمين الذين اوردوا على قياس التمثيل هذه الاشكالات والا فكلام ائمتهم في قياس التمثيل ليس فيه هذا التحرير الذي

حرره لهم نظار المسلمين

رد المنصف اشكالاتهم على قياس التمثيل

فيقال تفريقهم بين قياس المشمول وقياس التمثيل بأن الاول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد الا الظن فرق باطل بل حيث افاد احدهما اليقين افاد الاخر اليقين وحيث لا يفيد احدهما الا الظن لا يفيد الاخر الا الظن فان افادة الدليل لليقين او الظن ليس لكونه على صورة احدهما دون الاخر بل باعتبار تضمن احدهما لما يفيد اليقين فان كان احدهما اشتمل على امر مستلزم للحكم يقينا حصل به اليقين وان لم يشتمل الا على ما يفيد الحكم ظنا لم يفد الا الظن والذي يسمى في احدهما حدا اوسط هو في الاخر الوصف المشترك والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الاكبر للاوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الاصل والفرع فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين ان الجامع المشترك مستلزم للحكم فلزوم الاكبر للاوسط هو لزوم الحكم للمشارك

فاذا قلت النبيذ حرام قياسا على الخمر لان الخمر انما حرمت لكونها مسكرة وهذا الوصف موجود في النبيذ كان بمنزلة قولك كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فالنتيجة قولك النبيذ حرام والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الاصغر والحرام محمولها وهو الحد الاكبر والمسكر هو المتوسط بين الموضوع والمحمول وهو الحد الاوسط المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى

فاذا قلت النبيذ حرام قياسا على خمر العنب لان العلة في الاصل هو الاسكار وهو موجود في الفرع فثبت التحريم لوجود علته فانما استدلت على تحريم النبيذ ب المسكر وهو الحد الاوسط لكن زدت في قياس التمثيل ذكر الاصل الذي ضربته مثلا للفرع وهذا لان شعور النفس بنظير القرع اقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي واذا قام الدليل على تأثير الوصف

المشارك لم يكن ذكر الاصل محتاجا اليه والقياس لا يخلو اما ان يكون ب ابداء الجامع او ب الغاء الفارق والجامع اما العلة واما دليلها واما القياس بالغاء الفارق فهنا الغاء الفارق هو الحد الاوسط

فاذا قيل هذا مساو لهذا ومساوي المساوي مساو كانت المساواة هي الحد الاوسط و إلغاء الفارق عبارة عن المساواة فاذا قيل لا فرق بين الفرع والاصل إلا كذا وهو مهدر فهو بمنزلة قولك هذا مساو لهذا وحكم المساوي حكم مساويه

وأما قولهم كل ما يدل على ان ما به الاشتراك علة للحكم فظني فيقال لا نسلم فان هذه دعوى كلية ولم تقيموها عليها دليلا ثم نقول الذي يدل به على عليه المشترك هو الذي يدل به على صدق القضية الكبرى وكل ما يدل به على صدق الكبرى في قياس الشمول يدل به على عليه المشترك في قياس التمثيل سواء كان علميا او ظنيا فان الجامع المشترك في التمثيل هو الحد الاوسط ولزوم الحكم له هو لزوم الاكبر للاوسط ولزوم الاوسط للاصغر هو لزوم الجامع المشترك للاصغر وهو ثبوت العلة في الفرع

فاذا كان الوصف للمشارك وهو المسمى ب الجامع والعلة أو دليل العلة او المناط او ما كان من الاسماء إذا كان ذلك الوصف ثابتا في الفرع لازما له كان ذلك موجبا لصدق المقدمة الصغرى وإذا كان الحكم ثابتا للوصف لازما له كان ذلك موجبا لصدق المقدمة الكبرى وذكر الاصل يتوصل به الى إثبات إحدى المقدمتين فان كان القياس ب إلغاء الفارق فلا بد من الاصل المعين فان المشترك هو المساواة بينهما وتماثلهما وهو إلغاء الفارق وهو الحد الاوسط وإن كان

القياس ب إبداء العلة فقد يستغنى عن ذكر الاصل إذا كان الاستدلال على عليية الوصف لا يفتقر اليه وأما إذا احتاج إثبات عليية الوصف اليه فيذكر الاصل لانه من تمام ما يدل على عليية المشترك وهو الحد الاكبر وهؤلاء الذين فرقوا بين قياس التمثيل وقياس الشمول اخذوا يظهر كون احدهما ظنيا في مواد معينة وتلك المواد التي لا تفيد الا الظن في قياس التمثيل لا تفيد الا الظن في قياس الشمول والا فاذا اخذوه فيما يستفاد به اليقين من قياس الشمول افاد اليقين في قياس التمثيل ايضا وكان ظهور اليقين به هناك اتم فاذا قيل في قياس الشمول كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم كان الحيوان هو الحد الاوسط وهو المشترك في قياس التمثيل بأن يقال الانسان جسم قياسا على الفرس وغيره من الحيوانات فان كون تلك الحيوانات حيوانا هو مستلزم لكونها اجساما سواء كان علة او دليل العلة والحيوانية موجودة في الانسان فيكون جسما

وإذا نوزع في عليية الحكم في الاصل فليل له لا نسلم ان الحيوانية تستلزم الجسمية كان هذا نزاعا في قوله كل حيوان جسم وذلك ان المشترك بين الاصل والفرع اذا سمي علة فانما يراد به ما يستلزم الحكم سواء كان هو العلة الموجبة لوجوده في الخارج او كان مستلزما لذلك يسمى الاول قياس علة والثاني قياس دلالة ومن الناس من يسمى الجميع علة لا سيما من يقول ان العلة انما يراد بها المعرف وهو الامارة والعلامة والدليل لا يراد بها الباعث والداعي

ومن قال انه قد يراد بها الداعي وهو الباعث وهذا قول ائمة الفقهاء وجمهور المسلمين فانه يقول ذلك في علل الافعال واما غير الافعال فقد تفسر العلة فيها ب الوصف المستلزم كاستلزام الانسانية ل الحيوانية والحيوانية

ل الجسمية وإن لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر في الاخر
عل أنا قد بينا في غير هذا الموضع أن ما به يعلم كون الحيوان جسما به يعلم ان الانسان جسم حيث بينا ان قياس الشمول الذي يذكرونه قليل الفائدة أو عديمها وأن ما به يعلم صدق الكبرى في العقليات به يعلم صدق أفرادها التي منها الصغرى بل وبذلك يعلم صدق النتيجة كما في قول القائل الكل أعظم من الجزء والأشياء المساوية لشي واحد متساوية والضدان لا يجتمعان والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان

حقيقة توحيد الفلاسفة

وهذا كقولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فانه إن ثبت لهم ان الرب تعالى بمعنى الواحد الذي يدعونوه وهو انه ليس له صفة ثبوتية أصلا بل هو مسلوب لكل امر ثبوتي لا يوصف إلا بالسلب الخض او بما لا يتضمن إلا السلب كالاضافة التي هي معنى السلب وجعلوا إبداعه للعالم امرا عدميا لكونه إضافة عندهم وجعلوا العلم والعالم والمعلوم والعشق والعاشق والمعشوق والمدة كل ذلك امورا علمية ليس فيها امر ثبوتي وادعوا ان نفس العلم والعناية والقدرة هو نفس العالم القادر المريد ونفس العلم هو نفس القدرة ونفس القدرة هو نفس العناية وهذا كله هو العشق وهو اللذة والعشق واللذة هو العاشق والمتذ والعشق والمدة هو نفس العلم ونفس القدرة وعلمه بنفسه هو علمه بالمعلومات إلى أمثال ذلك مما يتضمنه قولهم الذي يسمونه توحيد واجب الوجود

رد قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد

فان قدر ثبوت هذا المعنى الذي يسمونه توحيداً مع ان جماهير العقلاء من جميع الامم إذا تصوروا ذلك علموا بضرورة العقل ان هذا قول باطل متناقض فان قدر ثبوته قبل حثثنا الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يقررونه بقولهم

لانه لو صدر عنه اثنان لكان مصدر الالف غير مصدر الجيم وكان المصدر مع هذا الصادر مخالفا لهذا المصدر مع هذا الصادر فيكون في المصدر جهتان وذلك ينافي الوحدة وبهذا اثبتوا ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لثلا يكون فيه جهتان جهة فعل وجهة قبول فيكون مركبا

فيقال لهم إذا كان صلور الصادرات عنه هو فعله لها والفعل إضافة محضة اليه وهو عندكم لا يوصف بصفة ثبوتية بل لا يوصف إلا بما هو سلب وقتلتم إن الاضافة هنا سلب لم يكن ولو صدر عنه الف صادر إلا بمنزلة سلب الاشياء عنه وإذا قتلتم ليس هو بعرض ولا ممكن ولا محدث ونحو ذلك لم تكن كثرة السلوب توجب أمرا ثبوتيا والابداع عندكم لا يوجب له وصفا ثبوتيا فكثرة الابداعات منه لا توجب له وصفا ثبوتيا

هذا مع أنهم متناقضون في جعلهم الابداع أمرا علميا بل في قولهم هو إضافة والاضافة أمرا علميا قد قرروا في العلم الاعلى عندهم القاسم ل الوجود ولواحقه ان الوجود ينقسم الى جوهر وعرض ومن الاعراض أن يفعل ومنها الاضافة والابداع هو من مقولة أن يفعل وهو أمر وجودي وإبداع الباربي أكمل من كل إبداع فكيف يكون اكمل انواع ان يفعل علميا

ثم هم جعلوا الاضافة جنسا غير أن يفعل فان ثبت هذا بطل جعل إبداعه للعالم مجرد إضافة وإن سلم أنه إضافة ف الاضافة عندهم من جملة الاجناس الوجودية وهذا وأمثاله مما يبين فساد ما قالوه في الالهيات من التعطيل مما يطول وصفه

ثم إذا سلم هذا وسلم ان الاضافة عدمية وكثرة العدميات له لا توجب تكثير امور ثبوتية فيه مثل تكثير سائر السلوب وإذا قدر انه أبداع كل شئ بلا واسطة لم يكن في هذا إلا كثرة امور عدمية يتصف بها وتلك لا توجب كثرة في

ذاته مثل سلب جميع المبدعات عنه فاذا قيل ليس بفلك ولا كوكب ولا شمس ولا جنة ولا نار ولا هواء ولا تراب ولا حيوان ولا انسان ولا نبات كان سلبها عنه بمنزلة إضافتها اليه عندهم وإذا لم يكن هذا إثبات كثرة في ذاته فكذلك الاخر

وقولهم مصدر الف غير مصدر باء وهو مع هذا غير كونه مع هذا كما يقال سلب الف عنه غير سلب باء عنه والشئ مع سلب الف عنه ليس هو ذلك مع سلب باء عنه واذا قيل كثرة السلوب لا توجب تعدد امر ثبوتى له قيل وكثرة الاضافات كذلك عندكم

ثم يقال الاضافات اليه مثل كونه علة ومبدعا وخالقا وفاعلا ونحو ذلك إما أن يوجب كون الفعل أمرا ثبوتيا يقوم به وإما أن لا يوجب ذلك فان كان الفعل أمرا ثبوتيا قام به بطل نفيكم للصفات ولزم انه موصوف بالامور الثبوتية التي منها قهريون وإن لم يكن ثبوتيا كان علميا فلم يكن في كثرة المفعولات إلا كثرة الافعال التي هي عدمية وكثرة العدميات لا توجب اتصافه بأمر ثبوتى وإذا كان كونه فاعلا عندكم ليس وصفا ثبوتيا فكونه قابلا كذلك بطريق الاولى وحينئذ فلا يمتنع كون الشئ فاعلا وقابلا

ومعلوم ان هذا التناقض لزمهم لكونهم جعلوا الامور الوجودية عدما كما جعلوا نفس الفعل والتأثير ليس إلا إضافة عدمية ثم ادعوا ذلك في اكمل الفاعلين فعلا وأحقهم بالوجود التام من سائر الموجودات وإلا فهم قد قرروا في

العلم الكلى أن الفعل والانفعال أمران وجوديان وهما من الاعراض الموجودة وهما مقولة ان يفعل وأن ينفعل وأن يفعل هو الفعل وأن ينفعل هو القول وأثبتوا في بعض الافعال الطبيعية انها امور وجودية وأن الفعل هناك وجودى ولكن تقصوا ما ذكروا هناك في العلم الالهي

وكان ما نفوه احق بالاثبات مما اثبتوه إذ كانوا معرضين عن الله ومعرفته وعبادته جاهلين بما يجب له ويستحقه يعبدون المخلوقات ويعظمونها ويعرفون من كمالها ما يتخذونها به آلهة إشرাকা منهم بالله ويدعون رب العالمين لا يعرفونه ولا يعبدونه ولا يعرفون ما يستحقه من الكمال الذي به يجب ان يعبد بل الذي يعلم به انه لا يستحق العبادة إلا هو وهذا كله مبسوط في مواضعه وأرسطو وأصحابه القدماء لم يثبتوا له فعلا ولا جعلوه مبدعا لبعدهم عن معرفته ولهذا كان في قولهم من الفساد ما يطول وصفه ولكن ابن سينا وأتباعه لما جعلوه مبدعا ظهر في كلامهم مثل هذا التناقض والمقصود هنا الكلام على المنطق ومثلنا بهذا إلا ان هذا من اشرف المطالب الالهية التي يختصون هم بأثباتها والمقصود ان نبين انه لا فرق بين القياس الشمولي والتمثيلي إذا اعطى كل منهما حقه

ما أمكن إثباته ب قياس الشمول كان إثباته ب التمثيل أظهر

ثم إذا قدر ان ما ذكروه يلهم على ان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد بهذا الطريق أثبت ذلك ب قياس التمثيل وكان أحسن مثل أن يقال الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فالاول لا يصدر عنه إلا واحد لان الواحد بسيط والبسيط لا يصدر عنه إلا بسيط كما ان الحار لا يصدر عنه إلا الحرارة والبارد لا يصدر عنه إلا البرودة وأمثال ذلك مما يذكر في الطبيعيات ومن هنا قالوا في الالهيات الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لكن إذا أرادوا ان يثبتوا ذلك في الالهيات ب قياس شمولي وقدر صحته امكن جعله قياسا تمثيلا وإن قدر أنهم عجزوا إما مطلقا وإما في رب العالمين لكون الوحدة التي وصفوه بها تعطيلاً له في الحقيقة ونفياً لوجوده وعجزوا عنه ولم يكن معهم إلا هذا القياس التمثيلي وإذا اثبتوه ب القياس التمثيلي وانبتوا فيه ان الحكم تعلق بالقدر المشترك فقد افاد هذا ما أفاده قياس الشمول وزيادة

مثل ان يقولوا ان الواحد في مورد الاجماع إنما لم يصدر عنه إلا واحد لانه بسيط فلو صدر عنه اثنان لكان مركبا فالنار البسيطة لا تصدر عنها إلا الحرارة ومتى قدر صدور الحر والبرد جميعا لزم ان تكون مركبة فهذا إن مشى لهم في قياس التمثيل مشى لهم في قياس الشمول وإن بطل هناك كان هناك أبطل وأما إثباته ب قياس الشمول دون التمثيل فممتنع فلا يمكن احدا ان يثبت قضية كلية ب قياس شمول إلا وإثباتها ب التمثيل أيسر وأظهر وإن عجز عن إثباتها ب التمثيل فعجزه عن إثباتها ب الشمول اقوى وأشد فأنهم إذا قالوا الحار لا يصدر عنه إلا الحار لانه واحد والواحد لا يصدر عنه إلا واحد فانه قد يقال لهم ما تعنون ب الصلور أتعنون به استقلاله بصلور الاثر عنه أو ان يكون سببا في صلور الاثر بحيث إذ انضم الى غيره حصل المؤثر التام

ليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده

فان أردتم الاول لم نسلم لكم أن في الوجود ما هو مؤثر تام ولا شئ مستقل بالفعل غير الله تعالى والحر الذي اثر حرارة والبارد الذي اثر برودة إنما اثر في محل قابل للتسخين والتبريد فكانت الحرارة الحاصلة في القابل بسببه وبسبب الحر معا وأيضا فذلك مشروط بانتفاء العائق المانع وإلا فلو حصل ما يمنع وصول الاثر اليه لم يحصل وكذلك الشعاع إذا قيل الشمس مستقلة به لم يسلم ذلك فانه مشروط بالجسم الذي ينعكس الشعاع عليه ومشروط بعدم المانع كالسحاب والسقف وعلى هذا فليس في الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده قال تعالى ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون الذاريات قال مجاهد وغيره تذكرون فتعلمون ان خالق الارواح واحد قال تعالى أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل

شئ وهو بكل شئ عليم الانعام فنفى التولد عنه لامتناع التولد من شئ واحد وأن التولد إنما يكون بين اثنين وهو سبحانه لا صاحبة له وأيضا فانه خلق كل شئ وخلق له لكل شئ يناقض ان يتولد عنه شئ وهو بكل شئ عليم وعلمه بكل شئ يستلزم ان يكون فاعلا بارادته فان الشعور فارق بين الفاعل بالارادة والفاعل بالطبع فيمتنع مع كونه عالما ان يكون كالأمر الطبيعية التي يتولد عنها الاشياء بلا شعور كالحار والبارد فلا يجوز إضافة الولد اليه بوجه سبحانه قال تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السموات والارض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شئ وهو بكل شئ عليم الانعام والذين قالوا إن العقول والنفوس صدرت عنه خرقوا له بنين وبنات بغير علم فان اولئك لم يكونوا يجعلون شيئا من البنين والبنات مبدعة لكل ما سواه وهؤلاء يجعلون احد البنين وهو العقل أبدع كل ما سواه ويجعلون العقل كالذكر والنفس كالانثى وهذا مما صرحوا به وكانت العرب تقر بأنه خلق السموات والارض وأحدثهما بعد أن لم تكونا ولم يكونوا يقولون إنما قديمة أزلية معه لم تزل معه وهذا مبسوط في موضع آخر والمقصود هنا أنهم لم يعلموا في الوجود شيئا واحدا صدر عنه وحده شئ عل سبيل الاستقلال فصار قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد باطلا في قياس الشمول وباطلا في قياس التمثيل لكن الغرض انه لو أثبت هذا وأمثاله ب قياس الشمول لكان إثباته ب قياس التمثيل أولى وأيضا فهذا الحر الذي يفعل الحرارة والبارد الذي يفعل برودة إنما يفعل ذلك مع عدم العلم والارادة بخلاف ما يفعل بعلم واختيار كالانسان فان هذا

يفعل افعالا متنوعة وتصدر عنه أمور مختلفة وهم يسلمون ذلك ويقولون إن القاعل بالطبع يتحد فاعله والفاعل الاختيار يتنوع فاعله وإذا كان كذلك فمعلوم أن ما يفعل بالعلم والارادة أكمل مما يفعل بلا علم ولا إرادة فالانسان أكمل من الجماد وحينئذ فان كان باب القياس صحيحا فقياس الرب بما يفعل بعلم واختيار اولى من قياسه بما يفعل بلا علم ولا اختيار فما بهم شبهوا رب العالمين بالجمادات ونزهوه ان يشبهوه بالاحياء الناطقين وهذا الخذلان أصابهم في باب صفاته وأفعاله فهم في باب الصفات يقولون إذا قلنا إنه حي عالم قادر مريد فقد شبهناه ب النفس الفلكية او الانسانية فيقال لهم إذا نفيم عنه العلم والحيوة والقدرة والارادة فقد شبهتموه بالجمادات كالتراب والماء فان كنتم إنما هربتم من التشبيه فالذي اليه شر مما هربتم منه ثم إنكم ترعمون ان الفلسفة هي التشبة بالاله على قدر الطاقة وان الفلك يتشبه به بحسب الامكان فتجعلون مخلوقاته قادرة على التشبه به من بعض الوجوه فان كان التشبه به منفيًا عنه من كل وجه امتنع ان يكون مقدورا

للمخلوقات وإن جاز أو وجب إثباته من بعض الوجوه كان هو أقدر عليه من مخلوقاته فكان إذا كان التشبه من بعض الوجوه ممكنا أن يخلق ما فيه من صفات الكمال ما يشبهه من بعض الوجوه اولى من أن يقدر ذلك للمخلوق على ان يحدث لنفسه ما يصير به مشابها له من بعض الوجوه سواء قيل إنه خالق افعال للمخلوقات او لم يقل بذلك فانه على الاول يكون هو الخالق لما فيه شبه له وحيثذ فيبطل قولهم وعلى الثاني فيكون المخلوق بدون إعانة الخالق له يقدر على ان يحدث ما يشبه الرب والرب لا يقدر على ذلك فتبين ان قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لا يصح استدلالهم به في حق الله تعالى بأي قياس استدلوا

وإن قالو إن الواحد من الوجه الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وان صدر منه اثنان فمن وجهين أو قالوا هذا معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى دليل فانه لا بد بين المصدر والصادر من مناسبة والوجه الواحد لا يناسب اثنين قيل لهم هذا يبطل قولكم في نهي الصفات فان الرب قد صدر عنه مخلوقات كثيرة وإذا كان الواحد لا يصدر عنه من الوجه الواحد إلا واحد امتنع ان تصدر هذه المخلوقات عن خالقها من وجه واحد فدل ذلك على انه منتصف بامور متنوعة من صفات متنوعة وأفعال متنوعه صدر عنه باعتبارها ما وجد من المخلوقات فكان اصل ضلالهم توهمهم إمكان صلور المخلوقات عما قدروه من الواحد الذي لا يوجد إلا في الاذهان لا في الاعيان ولقد احسن بعض القضاة إذ قال الصفع احسن من توحيد الفلاسفة بل قصر فيما قال

وإذا قالوا هو واحد ليس له صفات وأفعال تقوم به فلو صدر عنه اكثر من واحد لكان قد صدر عن الواحد من الوجه الواحد اكثر من واحد قيل لهم فذلك الاول ان كان واحدا من كل وجه لزم ان لا يصدر عنه الا واحد من كل وجه وهذا خلاف المشاهدة وان كان فيه كثرة بوجه ما فقد صدر عن الواحد من الوجه الواحد اكثر من واحد وان قالوا تلك الوجوه التي في الصادر الاول امور علمية قيل فقد صدر عنه باعتبارها كثرة وإذا جاز هذا جاز ان تجعل الامور الاضافية الكثيرة في الاول مبدا الكثرة فكيفما ادير قولهم تبين انه افسد من قول النصارى في التثليث وحقيقة قولهم الذي قرره ابن سينا وامثاله انه أي موجود فرض في الوجود كان اكمل من رب العالمين وذلك انه قرر انه وجود مشروط بسلب جميع الامور الثبوتية عنه وهو معنى قولهم هو الوجود المقيد بسلب جميع الماهيات وقولهم الوجود الذي لا يعرض له شيء من الماهيات فان هذا بناه على قوله ان وجود الماهيات عارض لها بناء على ان في الخارج لكل ممكن وجودا وماهية غير

الوجود وان ذلك الوجود عرض لتلك الماهية وان كان لازما لها ولهذا قالوا ان واجب الوجود وجوده لا يعرض لشيء من الماهيات لئلا يلزم التركيب والتعليل فيكون وجودا مقيدا بأن لا يعرض لشيء من الماهيات فلا يجوز ان يكون له حقيقة في نفسه غير الوجود الخوض الذي لا يقيد بأمر ثبوتي

فيقال له فعلى هذا التقدير قد شارك جميع الموجودات في مسمى الوجود وامتاز عنها بقيد علمي وهو سلب كل ثبوت وامتاز به كل منها عنه بما يخصه من الحقيقة الموجودة ومعلوم ان الوجود اكمل من العدم وهم يسلمون ذلك فاذا اشترك اثنان في الوجود وامتاز احدهما عن الاخر بأمر وجودي والاخر لم يميز الا بأمر عدمي كان الممتاز بأمر وجودي اكمل من الممتاز بأمر علمي لانه شارك هذا في الوجود المشترك وامتاز عنه بالوجود المخصص وذلك لم يمتاز عنه الا بعدم كل وجود خاص وسواء جعل الوجود المشترك جنسا او عرضا عاما وجعل المميز بينهما فصلا او خاصة فعلى كل تقدير يلزم ان يكون ما لم يتميز الا بعدم دون ما تميز بوجود

وهم يقولون انما فررنا الى هذا من التركيب فيقال ان كان التركيب نقصا لكان ما فررتم اليه شرا مما فررتم منه فان

الذي فررتم اليه بوجوب ان لا يكون له وجود في الخارج لان الموجود الذي لا يختص بأمر ثبوتي لا يوجد الا في الازهان لا في الاعيان واذا قدر ثبوته في الخارج فكل موجود ممكن اكمل منه فيلزم ان يكون كل مخلوق ولو انه ذرة او بوضة اكمل من رب العالمين رب الارض والسماوات والقول المستلزم هذا في غاية الفساد فالحمد لله الذي هدانا لمعرفة الحق وبيان ما التبس على هؤلاء الذين يدعون انهم اكمل الناس وهم اجهل الناس برب العالمين

والله تعالى اخبر عن المشركين ما ذكره في سورة الشعراء من قوله وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين وقيل لهم اين ما كنتم

تعبدون من دون الله هل ينصرونكم او ينتصرون فكبكوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون قالوا وهم فيها يختصمون تالله ان كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين فهذا حال من سوى المخلوقات برب العالمين فكيف حال من فضل كل مخلوق على رب العالمين

واذا قيل هم لم يفهموا ولم يقصدوه قيل ونحن لم نقل انهم تعملوا مثل هذا الباطل لكن هذا لازم قولهم وهو دليل على غاية فساده وغاية جهلهم بالله تعالى وانهم اضل من اليهود والنصارى ومشركي العرب وامثالهم من المشركين الذين يعظمون الخالق أكثر من تعظيم هؤلاء المعطلين ... فان كنت لا تدري فتلك مصيبة ... وان كنت تدري فالمصيبة اعظم ...

كون لفظ التركيب مجملا يطلق على معان

وما فروا منه من التركيب قد تكلمنا عليه في غير هذا الموضوع وبيننا ان لفظ التركيب مجمل يراد به تركيب الجسم من اجزاء كانت متفرقة فاجتمعت كتركيب السكنجيين وغيره من الادوية بل ومن الاطعمة والاشربة والملابس والمسكن من اجزائها التي كانت متفرقة فألف بينها وركب بعضها مع بعض حتى صارت على الحال المركبة وقد يراد ب المركب ما لا يمتزج فيه احد الاثنين بالآخر كما يقال ركب الباب في موضعه وركب المسمار في الباب وهذا التركيب اخص من الاول وهو المشهور من الكلام وقد قال تعالى في أي صورة ما شاء ركبك الانفطار ومعلوم ان عاقلا لا يقول ان الله تعالى مركب بهذا المعنى الاول ولا بالثاني وقد يقال المركب على ما يمكن مفارقة بعض اجزائه لبعض كأخلاط الانسان وعضائه فانها وان لم يعقل انها كانت متفرقة فاجتمعت بل خلقه الله

من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة ولكن يمكن تفريق بعض اعضائه عن بعض ويعقل ايضا انه اذا مات استحال فصار بعضه ترابا وبعضه هواء فتفرقت اعضائه واخلاطه وكذلك سائر الحيوان والنبات ومعلوم ان عاقلا لا يقول ان هذا مركب بهذا الاعتبار

واما تسمية الواحد الموصوف بصفاته مركبا كتسمية الحي العالم القادر الموصوف بالحياة والعلم والقدرة مركبا فهذا اصطلاح لهم لا يعرف شيء من الشرائع ولا اللغات ولا عقول جماهير العقلاء جعلوا هذا تركيبا وان تسميته مركبا فاذا قالوا نحن نسميه تركيبا لان فيه اثبات معان متعددة لذات واحدة ونحن نسمي ذلك تركيبا ونقيم الدليل العقلي على امتناعه قيل اذا كان الا كذلك فالنظر في المعاني المعقولة لا في الالفاظ السمعية ونحن لا نوافقكم على جعل الانسان مركبا من الحيوانية والناطقة ولا ان في الوجود شيئا مركبا من اجزاء عقلية بل المركب من الاجزاء العقلية انما يكون في الازهان لا الاعيان وكل ما في الوجود من المركبات فانما هو مركب من اجزاء حسية موجودة في

الخارج

والناس قد تنازعا في الجسم هل هو مركب من اجزاء حسية وهو الجوهر المفردة او من اجزاء عقلية وهي المادة والصورة او لا من هذا ولا من هذا على ثلاثة اقوال والصحيح عندنا القول الثالث ثم يليه قول من جعله مركبا من الاجزاء الحسية وافسد الثلاثة قول من جعله مركبا من الاجزاء العقلية كما قد بسط في موضعه وحيثذ فمن قال ان الباربي جسم وان الجسم مركب من الاجزاء الحسية او العقلية كان الاستدلال على بطلان هذا التركيب استدلالا مقبولا ممن يقوله

فان مطلوبه صحيح لكن يبقى النظر هل يحسن هذا المستدل الإستدلال عليه او لا يحسنه واما من قال انه ليس ب مركب لا هذا التركيب ولا هذا التركيب وانما اسميه جسما او جوهر لان الجسم والجوهر عندي اسم لكل موجود قائم بنفسه فهذا النزاع معه في اسم الجسم والجوهر نزاع لفظي لا عقلي ولا شرعي فان الشرع لم ينطق بهذا الاسم لا نفيا ولا اثباتا والعقل انما ينظر في المعاني لا في مجرد اللفظ فالنظر مع هذا اما في اثبات كون الجسم مركبا احد التركيبين وهذا بحث عقلي معروف واما في كون لفظ الجسم في اللغة لكل مركب وهذا مركب وهذا بحث لغوي له موضع اخر وهؤلاء ليس مقصودهم بنفي التركيب هذا المعنى فقط فان هذا يوافقهم عليه كثير من مثبته الصفات لكن مقصودهم انه لا يتصف بصفة ثبوتية اصلا واخلوا لفظ التركيب الذي وافقتهم بعض اهل الكلام على نفي معناه وتوسعوا فيه حتى جعلوه اعم مما وافقتهم عليه اولئك المتكلمون ونفوه وصاروا كالجهمية الخضة التي تنفي الاسماء والصفات او تثبتها على وجه الجواز

دليل نفاة الصفات والرد عليه

والمقصود هنا ان نقول قولهم الموصوف بالحياة والعلم والقدرة مركب من هذا وهذا يقال لهم سموا هذا تركيبا او تجسيما او ما شئتم من الاسماء فما الدليل على نفي هذا عقلا او سمعا قالوا الدليل على ذلك ان كل مركب مفتقر الى اجزائه وجزؤه غيره ف المركب مفتقر الى غيره والمفتقر الى غيره ليس واجبا بنفسه فيقال اجزاء هذا الدليل والفاظه التي تسمونها حدودا كلها الفاظ مجملة تحتمل حقا وباطلا واستعمال الالفاظ الجملة في الحدود والقياس من باب السفسطة فيقال لكم قد عرف ان لفظ المركب مجمل وان المراد به هنا ذات تقوم بها صفات وحيثذ فالمراد ب الافتقار تلازم الذات والصفات بمعنى

انه لا توجد الذات الا مع وجود صفتها للملازمة لها ولا توجد الصفة الا مع وجود الذات للملازمة لها ولو قدر انه اريد ب التركيب التركيب من الاجزاء الحسية او العقلية مع تلازم الاجزاء فهذا معناه فاذا قيل كل مركب مفتقر الى جزئه ان عني به انه مستلزم لجزئه وانه لا يوجد الا بوجود جزئه فهذا صحيح فان وجود المجموع بدون كل من احاده ممنوع وان اريد انه يفتقر اليه افتقار المفعول الى فاعله والمعلول الى علتة الفاعلة او القابلة او الغائية او الصورية فهذا باطل فان الواحد من العشرة والجزء من الجملة لا يجوز ان يكون فاعلا ولا غاية ولا هي هو الصورة ثم قولكم وجزؤه غيره يقال لفظ الغير يراد به ما كان مابيننا للشيء وما يجوز مفارقتة له وما ليس اياه فان اردتم ان

جزء المجموع ما هو مباين له فهذا باطل فانه يمتنع ان يكون مباينا له مع كونه جزءا منه فيمتنع ان يكون غيرا له بهذا الاعتبار وان قلتهم يجوز ان يفارقه فهذا ليس عام على الاطلاق بل يجوز في بعض الافراد ان يفارق غيره من الاجزاء ويفارق المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية ولا يلزم ذلك في كل مجموع لا سيما على اصلهم فان الفلك عندهم مركب من اجزائه وصفاته ولا يجوز عندهم على اجزائه التفرق

والمسلمون وجمهور العقلاء عندهم ان الله حي عليم قدير ولا يجوز ان يفارقه كونه حيا عالما قادرا بل لم يزل ولا يزال كذلك وكونه حيا عالما قادرا من لوازم ذاته وهي ملازمة لذاته لا يجوز عليه الافتراق بوجه من الوجوه فامتنع ان تكون صفاته هذه اغيارا بهذا الاعتبار

وان فسر الغيران بما ليس احدهما هو الاخر او بما يجوز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر فلا ريب ان صفة الموصوف التي يمكن معرفتها

بلونه غير له بهذا الاعتبار لكن اذا كانت تلك الصفة لازمة له وهو لازم لها لم يكن في ذلك ما يوجب ان يكون احدهما مفتقرا الى الاخر مفعولا للاخر ولا علة فاعلة ولا غائية ولا صورية اكثر ما في ذلك ان تكون الصفة مفتقرة الى الذات افتقار الحال الى محله القابل له وهم يسمون القابل علة قابلة لكن فيما يحدث لها من المقبولات لا فيما يكون لازما لها ازلا وابدان وان قدر انهم يسمون جميع ذلك علة ومعلولا فتكون الذات علة قابلة للصفة بهذا الاعتبار وكون الصفة معلولة هو معنى كونها صفة قائمة بالموصوف

مجموع الذات والصفة لا يفتقر الى العلة الرابع

ومع هذا فليس مجموع الذات والصفة مفتقرا الى شيء من انواع العلة الرابع لا الى القاعل ولا الى الغاية ولا الى القابل ولا الى الصورة فبطل ان يقال المجموع مفتقر الى جزئه افتقار المعلول الى علته بوجه من الوجوه لكن غايته ان فيه افتقار الصفة الى الموصوف افتقار الحال اللازم لخله الى محله المستلزم له فيقال لهم واي شيء في كونه موجودا بنفسه لا فاعل له ما يوجب نفي هذا التلازم الذي سموه افتقار نحو ذاته وصفاته وقولهم ما افتقر الى غيره لم يكن واجبا بنفسه يقال لهم قد علم ان المراد ب الافتقار التلازم والمراد ب الغير ما هو داخل في المجموع اما الذات واما الصفات ليس المراد به ما هو مباين له وما يجوز مفارقتها له وغايته ان يراد ان الصفة لا بد لها من الموصوف فليس المراد افتقار المعلول الى علته القاعلة وحيثه فليس في هذا التلازم الذي سميتموه افتقارا ولا في هذه الصفات التي سميتموها اغيارا ما يوجب ان يكون شيء من ذلك مفعولا لفاعل ولا لعللة فاعلة و واجب الوجود الذي دلت الممكنات عليه هو الموجود بنفسه القائم بنفسه رب العالمين الذي لا يفتقر الى فاعل ولا علة فاعلة بل هو بنفسه وصفاته

لا يفتقر الى شيء من العلة الرابع

كون صفاته تعالى واجبة الوجود

واما نفس صفاته فليس لها فاعل ولا علة فاعلة ولا علة غائية ولا صورية فهي واجبة الوجود اذا عني ب واجب الوجود احد هذه المعاني

وان عني ب واجب الوجود ما هو اعم من ذلك حتى يدخل فيه ما ليس له محل يقوم به فليست واجبة الوجود بهذا
التفسير بل هي ممكنة الوجود والذات مستلزمة لها وهي محل لها
واذا قيل فيلزم ان يكون الذات فاعلة وقابلة وذاك باطل قيل كلا المقدمتين ممنوعة فان كون الذات مستلزمة
لصفتها القائمة بما لا يقتضى ان تكون فاعلة لها بل يمتنع ان تكون الذات فاعلة للصفة اللازمة في الممكن فكيف في
رب العالمين بل يمتنع ان يكون الرب فاعلا لما هو لازم له وان كان باثنا عنه كالفلك فكيف يكون فاعلا لصفته
اللازمة له وان قدر أنهم سمو هذا الاستلزام فعلا وقالوا هي فاعلة بهذا الاعتبار قيل لهم فلا نسلم انه لا يجوز كون
الشيء الواحد فاعلا وقابلا بهذا الاعتبار بل ولا باعتبار اخر
فان استدلووا على ذلك بحجتهم المعروفة المبينة على نفي التركيب فلا يمكنهم جعل ذلك مقدمة في نفس الدليل لان
هذا مصادرة على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة في اثبات نفسه بعبارة اخرى فانهم اذا نفوا التركيب عن
الواجب بناء على مقدمات منها ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا واثبتوا هذه المقدمة بناء على نفي التركيب كانوا
قد اثبتوا كلا من المقدمتين بالآخرى فلا تكون واحدة منهما ثابتة
والدليل الدال على اثبات واجب الوجود دل على اثبات فاعل مبدع ل الممكنات والمبدع لها يمتنع ان يكون صفة
قائمة بغيره فان ذلك الموصوف هو الفاعل حينئذ دون مجرد الصفة وهذا الواجب الذي دلت عليه آياته ليس
يفتقر الى علة من العلة الاربع مع اتصافه بصفاته اللازمة له

اذا جاز استلزام الذات للمفعولات فاستلزامها للصفات اولى

ومن اعظم تناقض هؤلاء أنهم يقولون الذات اذا استلزمت الصفات كان ذلك افتقارا منها الى الغير فلا تكون
واجبة وهم يقولون ان الذات مستلزمة لمفعولاتها المنفصلة عنها ولا يجعلون ذلك منافيا لوجوب وجودها بنفسها فان
كان الاستلزام للمفعولات لا ينافي وجوب الوجود فالاستلزام للصفات اولى ان لا ينافيه
وان كان ذلك الاستلزام ينافي وجوب الوجود كان حينئذ قد عرض له ان يفعل بعد ان لم يكن فاعلا وهذا ممتنع
عندهم وهذا اظهر المعقولات التي قهروا بها المتكلمين الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الاشعرية والكلابية
واتباعهم ولم يميز الطائفتان بين فاعل النوع وفاعل العين
ثم إذا جاز ان يفعل ف الفعل ثبوتي فيلزم قيامه به ودعوى ان المفعول عين الفعل مكابرة للعقل واذا جاز قيام الفعل
به كان قيام الصفات بطريق الاولى

فساد القول بأن المفعول عين الفعل

والذين جعلوا المفعول عين الفعل من اهل الكلام كالأشعرية ومن وافقهم من حنبلي وشافعي ومالكي وغيرهم انما
الجاهم الى ذلك فرارهم من قيام الحوادث بالقديم وتسلسل الحوادث وهذان كل منهما غير ممتنع عند هؤلاء
الفلاسفة مع ان اولئك المتكلمين النفاة حججتهم على النفي ضعيفة
وجماهير المسلمين وطوائفهم على خلاف ذلك والقول بأن الخلق غير المخلوق هو مذهب السلف قاطبة وذكر
البخاري في كتاب خلق افعال العباد

انه قول العلماء مطلقا بلا نزاع وهو قول ائمة الحديث وجمهورهم وقول اكثر طوائف الكلام كالهشامية والكلابية والكرامية وقول جمهور الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وأحمد ومالك والشافعي وقول الصوفية كما حكاها عنهم صاحب التعرف لمذهب التصوف وهو قول اهل السنة فيما حكاها البغوي صاحب شرح السنة وحجة هؤلاء انه لو كان الخلق غير المخلوق لكان اما قديما واما حادثا فان كان قديما لزم قدم المخلوق فيلزم قدم العالم وان كان حادثا فانه يفتقر الى خلق اخر ويلزم التسلسل ويلزم ايضا كون الرب محلا للحوادث فيقال لهم جميع هذه المقدمات مما ينازعكم الناس فيها ولا تقدررون على اثبات واحدة منها فقولكم لو كان قديما لزم قدم المخلوق يقول لكم من توافقونه على قدم الارادة نحن وانتم متفقون على قدم الارادة وان تأخر المراد فتأخر المخلوق عن الخلق كذلك او اولى وهذا جواب الحنفية والكرامية

وكثير من الحنبلية والشافعية والمالكية والصوفية واهل الحديث لهم واما قولهم ان كان محدثا افتقر الى خلق اخر فهذا ايضا ممنوع فاهم يسلمون ان المخلوقات محدثة منفصلة بدون حدوث خلق فاذا جاز هذا في الحادث المفصل عن الحادث فلان يجوز حدوث الحادث المتصل به بدون خلق بطريق الاولى والاخرى

ولهذا كان كثير من هؤلاء او اكثرهم هم يقولون ان الخلق الذي قام به حادث لا محدث ويقولون ما قام به من الفعل حدث بنفس القدرة والارادة لا يفتقر الى خلق وانما يفتقر الى الخلق المخلوق والمخلوق ما كان منفصلا عنه وكثير منهم يسمونه محدثا ويقولون هو محدث ليس ب مخلوق فان المخلوق ما خلقه باثنا عنه واما نفس فعله وكلامه ورضاه وغضبه وفرحه الذي يقوم بذاته ب قدرته فانه وان كان حادثا ومحدثا فليس ب مخلوق وليس كل حادث ولا محدث مخلوقا عند هؤلاء

فان قيل النزاع في ذلك لفظي قيل هذا لا يضرهم فان من سمى ذلك القائم به مخلوقا قالوا له غايته ان المخلوق الذي هو نفس الخلق لا يفتقر الى خلق اخر ولا يلزم من ذلك ان المخلوق الذي ليس ب خلق لا يفتقر الى الخلق فان من المعقول ان المخلوق لا بد له من خلق واما الخلق نفسه اذا جوز وجود مخلوق بلا خلق فتجوز خلق بلا خلق اولى والمنزاع لهم يجوز وجود كل مخلوق بلا خلق فاذا جوزوا هم نوعا منه بلا خلق كان ذلك اولى بالجواز والفرق بين نفس الخلق الذي به خلق المخلوق وبين المخلوق معقول

البحث في قيام الحوادث به تعالى

وكذلك احتجاجهم بامتناع حلول الحوادث لا ينفع الفلاسفة فان هذا انما نفوه لامتناع قيام الحادث بالقديم وهؤلاء الفلاسفة يجوزون قيام الحادث

بالقديم ومن جوز قيام الصفات بالباري منهم جوز قيام الحوادث به مثل كثير من اساطينهم القدماء والمتأخرين كأبي البركات وغيره فهذان قولان معروفان لهم اما القول الثالث وهو تجويز الصفات دون الافعال فهذا لا اعرف به قائلا منهم فان كان قد قاله بعضهم فالكلام معه كالكلام مع من قال ذلك من اهل الكلام وعلى هذا فلا يلزم التسلسل وان لزم فاما هو تسلسل في الاثار وهو وجود كلام بعد كلام او فعل بعد فعل والنزاع في هذا مشهور وانما يعرف نفيه عن الجهمية والقدرية ومن وافقهم من كلابي وكرامي ومن وافقهم من المتفقه واما ائمة السلف وائمة السنة فلا ينعون هذا بل يجوزونه بل يوجبونه ويقولون ان الله لم يزل متكلمنا اذا شاء

بل يقولون انه لم يزل فاعلا يقوم به الافعال الاختيارية بمشيئته وقدرته وهذا كله مبسوط في مواضعه والمقصود هنا انه يلزم من كونه فاعلا قيام الصفات به فان الفعل امر وجودى وان يفعل من اقسام الوجود ووجود المخلوق المفعول بلا خلق ولا فعل ممتنع واذا قام الخلق به ف العلم والقدرة لازمة الخلق وقيامهما به اولى وانهم ان قالوا يستلزم المفعول ولا يستلزم الصفة لكون الملزوم مفتقرا الى اللازم فهذا من اعظم التناقض وان قالوا انه لا يستلزمه كان ذلك ادل على بطلان قولهم في الصفات والافعال وكان الدليل يدل على قيام الافعال به والصفات وقيام الصفات به اولى من قيام الافعال فبطل ما نفوا به الصفات وسموه تركيبا والواحد الذي قالوا انه لا يصدر عنه الا واحد هو الواحد المسلوب عنه الصفات كلها بل هو الوجود المقيد بكل سلب وهذا لا حقيقة له الا في الذهن واي موجود مخلوق قدر فهو اكمل من هذا الخيال الذي لا حقيقة له في الخارج

والتعظيم له انما نشأ من اعتقاد انه رب العالمين وانه واجب الوجود ونحو ذلك من الصفات التي تظهر كمالها واما من هذه الجهة النافية السلبية فما من وجود الا وهو اكمل منه واذا كانوا قد جمعوا بين وصفه بذلك الكمال وهذا النقصان الذي يكون كل موجود اكمل منه دل على تناقضهم وفساد قولهم وكان ما قالوه من الحق حقا وما قالوه من الباطل باطلا وهذه المسائل الالهية مبسطة في موضعها

رد القول بأن قياس التمثيل لا يفيد الا الظن

والمقصود هنا الكلام على المنطق وما ذكروه من البرهان وانهم يعظمون قياس الشمول ويستخفون ب قياس التمثيل ويزعمون انه انما يفيد الظن وان العلم لا يحصل الا بذلك وليس الامر كذلك بل هما في الحقيقة من جنس واحد وقياس التمثيل الصحيح اولى بافادة المطلوب علما كان او ظنا من مجرد قياس الشمول ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون ب قياس التمثيل اكثر مما يستدلون ب قياس الشمول بل لا يصح قياس الشمول في الامر العام الا بتوسط قياس التمثيل وكل ما يحتاج به على صحة قياس الشمول في بعض الصور فانه يحتاج به على صحة قياس التمثيل في تلك الصورة ومثلنا هذا بقولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فانه من اشهر اقوالهم الالهية الفاسدة واما الاقوال الصحيحة فهذا ايضا ظاهر فيها فان قياس الشمولي لا بد فيه من قضية كلية موجبة ولا نتاج عن سالتين ولا عن جزئيتين باتفاقهم والكلية لا يكون كليا الا في الذهن فاذا عرف تحقق بعض افراده في الخارج كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كليا موجبا فانه اذا احس الانسان ببعض الافراد الخارجية انتزع منه وصفا كليا لا سيما اذا كثرت افراده فالعلم بثبوت الوصف المشترك لاصل في الخارج هو اصل العلم بالقضية الكلية وحيثئذ ف القياس التمثيلي اصل

ل القياس الشمولي اما ان يكون سببا في حصوله واما ان يقال لا يوجد بلونه فكيف يكون وحده اقوى منه وهؤلاء يمثلون الكليات بمثل قول القائل الكل اعظم من الجزء و النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك وما من كلي من هذه الكليات الا وقد علم من افراده الخارجية امور كثيرة واذا اريد تحقق هذه الكلية في النفس ضرب لها المثل بفرد من افرادها وبين انتفاء الفارق بينه وبين غيره او ثبوت الجامع وحيثئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلوي وهذا حقيقة قياس التمثيل ولو قدرنا ان قياس الشمول لا يفتقر الى التمثيل وان العلم بالقضايا الكلية لا يفتقر الى العلم بمعين اصلا فلا يمكن

ان يقال اذا علم الكلي مع العلم بثبوت بعض افراده في الخارج كان انقص من ان يعلمه بدون العلم بذلك المعين فان العلم بالمعين ما زاده الا كمالات فبين ان ما نفوه من صورة القياس اكمل مما اثبتوه

ما ذكروه من تضعيف قياس التمثيل هو من كلام متأخريهم

واعلم انهم في المنطق الالهي بل والطبيعي غيروا بعض ما ذكره ارسطو لكن ما زادوه في الالهي خير من كلام ارسطو فاني قد رايت الكلامين وارسطو واتباعه في الالهيات اجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير واما في الطبيعيات فغالبا كلامه جيد واما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه في الالهي وما ذكروه من تضعيف قياس التمثيل والاحتجاج عليه بما ذكروه هو من كلام متأخريهم لما راوا استعمال الفقهاء له غالبا والفقهاء يستعملونه كثيرا في المواد الظنية وهناك الظن حصل من المادة لا من صورة القياس فو صوروا تلك المادة ب قياس الشمول لم يفد ايضا الا الظن لكن هؤلاء ظنوا ان الضعف من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم يقينيا وصورة قياس الفقهاء ظنيا

ومثله بأمثلة كلامية ليقرروا ان المتكلمين يحتجون علينا بالاقيسة الظنية كما مثله من الاحتجاج عليهم بأن الفلك جسم او مؤلف فكان محدثا قياسا على الانسان وغيره من المولدات ثم اخنوا يضعفون هذا القياس لكن انما ضعفوه بضعف مادته فان هذا الدليل الذي ذكره الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الاشعرية وغيرهم على حدوث الاجسام ادلة ضعيفة لاجل مادتها لا لكون صورتها ظنية ولهذا لا فرق بين ان يصورها بصورة التمثيل او الشمول والامدى ونحوه ممن يصنف في الفلسفة ويكره التمثيل بمثل هذا لما فيه من التشنيع على المتكلمين فيمثل بمثل متفق عليه كقوله العالم موجود فكان قديما كالباري فان احدا من العقلاء لا يحتج على قدم العالم بكونه موجودا والا لزم قدم كل موجود وهذا لا يقوله عاقل

ابطال القول بأن الدوران والتقسيم لا يفيدان الا الظن

وما ذكروه من ان قياس التمثيل انما يثبت ب الدوران او التقسيم وكلاهما لا يفيد الا الظن قول باطل ويلزمهم مثل ذلك في قياس الشمول اما التقسيم فانهم يسلمون انه يفيد اليقين اذا كان حاصرا واذا كان كذلك فانه يمكن حصر المشترك في اقسام لا يزيد عليها وابطال التعليل بجميعها الا بواحد وان لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك حدا اوسط فلا يفيد اليقين ولو استعمل فيه قياس الشمول

جواب اعتراضهم على السبر والتقسيم بقولهم

واما قوله يجوز ان يكون الحكم ثابتا في الاصل لذات الاصل والا لزم التسلسل فنقول لا يلزم التسلسل الا اذا كان لا يثبت الا لخارج اما اذا كان تارة يثبت لخارج وتارة لغير خارج لم يلزم التسلسل وحينئذ فلا يمتنع ان

تعلم ان الحكم في هذا الاصل المعين لم يثبت لما يختص به بل لوصف مشترك بينه وبين غيره

فائدتان في تعليل الحكم ب علة قاصرة

وهذا كما يقول الفقهاء ان الحكم يعلل تارة ب علة متعدية وتارة ب علة قاصرة والتعليل ب القاصرة اذا كانت منصوطة جائز باتفاق الفقهاء وانما تنازعوا فيما اذا كانت مستنبطة والاكترون على جواز ذلك وهو الصحيح وهو مذهب مالك والشافعي واحمد بن حنبل في المنصوص عنه فانه دائما يعلل ب العلل القاصرة وهو اختيار ابي الخطاب وغيره من اصحابه

ولكن القاضي ابو يعلى وطائفه وافقوا اصحاب ابي حنيفة في منعهم التعليل ب القاصرة وهذا من كلام متأخريهم وسبب ذلك النزاع في مسئلة تعليل الربو في المذهب والفضة وامثالهما هل العلة فيه متعدية او قاصرة واما ابو حنيفة نفسه وصاحبه لم ينقل عنهم في ذلك شيء والذي يليق بعقلهم وفضلهم انهم لا يمنعون ذلك مطلقا كما لا يمتنع في المنصوصة

وفي ذلك فائدتان قصر الحكم على مورد النص ومنع الاطلاق لئلا يظن الظان ان الحكم يثبت فيما سوى مورد النص كما يعلل تحريم الميتة بعلته تمنع دخول المذكي فيها ويعلل تحريم الدم بعلته تمنع دخول العرق والريق وغيرهما فيها ويعلل اختصاص الهدى والاضحية بالانعام بعلته تمنع دخول غيرها فيها ويعلل وجوب الحد في الخمر بعلته تمنع دخول الدم والميتة فيها وامثال ذلك كثيرة بل من يقول ان جميع

الاحكام يثبت بالنص يقول انها معللة ب علل قاصرة لكن انما يعلل ب العلة المتعدية نص يتناول بعض انواع الحكم فيعمل ذلك الحكم بعلته تتعدى الى سائر النوع الذي دل على ثبوت الحكم فيه نص اخر والفائدة الثانية معرفة حكم الشرع وما اشتمل عليه من مصالح العباد في المعاش والمعاد فان ذلك مما يزيد به الايمان والعلم ويكون اعون على التصديق والطاعة واقطع لشبه اهل الاحاد والشناعة وانصر لقول من يقول ان الشرع جميعه انما شرع لحكمة ورحمة لم يشرع لا لحكمة ورحمة بل لجرد قهر التعبد ومحض المشيئة واذا كانت الاوصاف في الاصل قد تكون مختصة بذات الاصل وقد تكون مشتركة بينه وبين غيره خارجة عنه لم يلزم اذا كان هذا الاصل ثبت الحكم فيه خارج مشترك ان يكون الحكم في كل اصل لخارج مشترك

جواب قولهم

قوله وان ثبت لخارج فمن الجائز ان يكون لغير ما ابدى وان لم يطلع عليه مع البحث عنه بخلاف الحسيات فيقال اما ان يكون التقسيم في العقلية قد يفيد اليقين واما ان لا يفيد بحال فان كان الاول بطل جعلهم الشرطي المنفصل من صور القياس والبرهان وان كان الثاني بطل كلامهم هذا ومعلوم ان هذا احق بالاطلاق من ذاك فان القائل اذا قال الوجود اما ان يكون واجبا واما ان يكون ممكنا واما ان يكون قديما واما ان يكون حادثا واما ان يكون قائما بنفسه واما ان يكون قائما بغيره واما ان يكون مخلوقا واما ان يكون خالقا ونحو ذلك من التقسيم الحاصر لجنس الوجود كان هذا حصرا

لكلي عقلي بل الوجود اعم الكليات واذا امكن العقل ان يحصر اقسامه فحصر اقسام بعض انواعه اولى وهم يسلمون هذا كله وهذا هو العلم الاعلى عندهم فكيف يقولون ان السبر والتقسيم لا يفيد اليقين

تمثيل التقسيم الحاصر في مسئلة الرؤية

ثم اذا اختلف الناس في ما يجوز رؤيته فقال بعضهم المصحح للرؤية امر لا يكون الا وجوديا محضا فما كان وجوده اكمل كان احق ان يرى وقال اخر بل المصحح لها ما يختص بالوجود الناقص الذي هو اولى بالعدم مثل كون كل الشيء محدثا مسبوقا بالعدم او ممكنا يقبل العدم كان قول من علل امكان الرؤية بما يشترك فيه القديم والحادث والواجب والممكن اولى من هذا فان الرؤية وجود محض وهي انما تتعلق بوجود لا بمعدوم فما كان اكمل وجودا بل كان وجوده واجبا فهو احق بما مما يلازمه العدم ولهذا يشترط فيها النور الذي هو بالوجود اولى من الظلمة والنور الاشد كالشمس لم يمتنع رؤيته لذاته بل لضعف الابصار فهذا يقتضى انا نعجز عن رؤية الله مع ضعف ابصارنا ولهذا لم يطق موسى رؤية الله في الدنيا لكن لا يمتنع ان تكون رؤيته ممكنه والله قادر على تقوية ابصارنا لنراه واذا قيل هي مشروطة ب اللون و الجهة ونحو ذلك مما يمتنع على الله قيل له كل ما لا بد منه في الرؤية لا يمتنع في حق الله فاذا قال القائل لو رؤى للزم كذا واللازم منتف كان احدى مقدمتيه كاذبة وهكذا كل ما اخبر به الصادق الذي اخبر بأن المؤمنين يرون ربهم كما يرون الشمس والقمر كل ما اخبر به وظن الظان ان في العقل ما يناقضه لا بد ان يكون احدى مقدماته باطلة فاذا قال لو رؤى لكان متحيزا او جسما او كان في جهة او كان ذا لون وذلك منتف عن الله قيل له جميع هذه الالفاظ مجملة لم يأت شرع بنفي

مسماها حتى تنفى بالشرع وانما ينفيها من ينفيها فيفسر عن مراده إذ البحث في المعاني المعقولة لا في مجرد هذه الالفاظ

فيقال ما تريد بأن المرئي لا بد أن يكون متحيزا فان التحيز في لغة العرب التي نزل بها القرآن يعنى به ما يحوزه غيره كما في قوله تعالى أو متحيزا الى فئة الانفال فهذا تحيز موجود يحيط به موجود غيره الى موجودات تحيط به وسمى متحيزا لانه تحيز من هؤلاء الى هؤلاء والمتكلمون يريدون ب التحيز ما شغل الحيز والحيز عندهم تقدير مكان ليس أمرا موجودا فالعالم عندهم متحيز وليس في حيز وجودى والمكان عند أكثرهم وجودى فاذا أريد ب التحيز ما يكون في حيز وجودى منعت المقدمة الاولى وهو قوله كل مرئى متحيز فان سطح العالم يمكن أن يرى وليس في عالم آخر وإن قال بل أريد به لا بد أن يكون في حيز وإن كان عدما قيل له العدم ليس بشئ فمن جعله في الحيز العدمى لم يجعله في شئ موجود ومعلوم انه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق فاذا كان الخالق باثنا عن المخلوقات كلها لم يكن في شئ موجود وإذا قيل هو في حيز معدوم كان حقيقته انه ليس في شئ فلم قلت إن هذا محال

وكذلك إذا قال يلزم ان يكون جسما ففيه إجمال التنبه عليه

وكذلك إذا قال في جهة فان الجهة يراد بها شئ موجود وشئ معدوم فان شرط في المرئي ان يكون في جهة موجودة كان هذا باطلا برؤية سطح العالم وإن جعل العدم جهة قيل له إذا كان باثنا عن العالم ليس معه هناك غيره فليس في جهة وجودية وإذا سميت ما هنالك جهة وقلت هو في جهة على هذا التقدير منعت انتفاء اللازم وقيل لك العقل والسمع يدلان على ثبوت هذا اللازم لا

على انتفائه

وهذا التقسيم مثلنا به في مسألة الرؤية فأنها من أشكال المسائل العلقية وأبعدها من قبول التقسيم المنحصر ومع هذا فان حصر الاقسام فيها ممكن فكيف يغيرها

وحيثذ فاذا احتج عليها ب قياس التمثيل فقبل المخلوقات الموجودة يمكن رؤيتها فالخالق احق بامكان الرؤية لان المصحح للرؤية في المخلوقات امر مشترك بين الخالق والمخلوق لا يختص بالمخلوق وإذا كان المشترك مستلزما لصحة الرؤية ثبتت صحة الرؤية

ولا يجعل المشترك المصحح هو مجرد الوجود كما يسلكه الاشعري ومن اتبعه كالقاضي أبي بكر وطائفة من أصحاب أحمد وغيرهم كالقاضي ابي يعلى بل يجعله القيام بالنفس كما يسلكه ابن كلاب وغيره من مشيبي الرؤية من اصحاب احمد وغيرهم كأبي الحسن الراغوثي أو لا يعين المصحح بل يجعل قدرا مشتركا

كالتقسيم الحاصر وهو أيضا يفيد اليقين كما قد بسط في موضعه

وإذا كانت مسألة الرؤية والمصحح لها أمكن تقريره على هذا الوجه فكيف فيما هو أوضح منها إذا قيل الفاعل منا مرید وهو متصور لما يفعله فالخالق أولى أن يعلم ما خلق او قيل إذا كان الفعل الاختياري فينا مشروطا بالعلم فهو في حق الخالق أولى لأن ما به استلزم الإرادة العلم إما أن يختص بالعبد أو يكون مشتركا والاول باطل فتعين الثاني لان استلزام الارادة العلم كمال للفاعل لا نقص فيه والواجب احق بالكمال الذي لا نقص فيه من الممكن المخلوق فاذا كان العبد يعلم ما يفعل فالباري أولى أن يعلم ما يفعل

وإذا قيل إذا كان الرب حيا امكن كونه سميعا بصيرا متكلمما وما جاز له من الصفات وجب له لان ثبوت صفاته له لا تتوقف على غيره ولا يجعله غيره متصفا بصفات الكمال لان من جعل غيره كاملا فهو أحق بالكمال منه وغيره مخلوقه ويمتنع ان يكون مخلوقه اكمل منه بل ويمتنع ان يكون هو الذي اعطاه صفات الكمال لان ذلك يستلزم الدور القبلي او غير ذلك من الادلة التي بسطت في غير هذا الموضع

وهم في كلامهم في جنس القياس لم يتعرضوا لآحاد المسائل ونحن لا نحتاج الى ذلك لكن الغرض التمثيل لمسائل قد يشكل على كثير من الناس استعمال القياس فيها لأجل المادة فتبين أن لها مادة يمكن ان يستخرج منها أدلة تلك المطالب وتلك المادة تصور بصورة الشمول تارة وبصورة التمثيل أخرى لكن إذا صورت بصورة الشمول علم ان افرادها لا تتساوى وإذا صورت بصورة التمثيل علم أن الرب أحق بكل كمال لا نقص فيه ان يثبت له واحق بنفى كل نقص عنه من نفيه عن سائر الموجودات

جواب قولهم

وإن كان منحصرًا فمن الجائز ان يكون معللا بالمجموع أو ببعض الذي لا تحقق له في الفرع

وأما قولهم إذا انحصرت الاقسام فمن الجائز ان يكون معللا بالمجموع أو ببعض الذي لا تحقق له في الفرع فيقال هذا ممكن في بعض الصور كالمسائل الظنية من الفقه او غيره إذا قيل خيار الامة المعتقة تحت العبد كقصة بريرة إما أن يكون ثبت لكونها كانت تحت ناقص وإما ان يكون لكونها ملكت نفسها أمكن أن يقال وإما أن يكون لمجموع الامرين

لكن تعليله بما يختص الاصل سواء كان هو المجموع او بعض منه إنما يمكن العلم بنفيه كما يمكن العلم بغيره من

المنفيات كما إذا قيل الانسان إنما كان حساسا متحركا بالارادة لحيوانيته لا لانسانيته والحيوانية مشتركة بينه وبين
الفرس وسائر الحيوان فيكون حساسا متحركا بالارادة فلا يمكن ان يدعى في مثل هذه ان المختص بالانسان هو علة
كونه حساسا متحركا بالارادة بل العلة ليست إلا المشترك بينه وبين الحيوان
وكذلك إذا قيل القديم لا يجوز عدمه لان قدمه إما بنفسه أو بموجب يجب قدمه بنفسه وما كان قديما بنفسه كان
موجودا بنفسه بالضرورة فان القدم أخص من الوجود فيلزم من ثبوته ثبوت الوجود فاذا قديما بنفسه فهو موجود
بنفسه بالضرورة وما كان موجودا بنفسه فهو واجب بنفسه وإلا لافتقر الى فاعل فالقديم إما واجب بنفسه وإما
لازم للواجب بنفسه وكلاهما ممتنع لعدم لانه يستلزم عدم الواجب بنفسه ولو عدم لكان قابلا لعدم فلا يكون
واجبا بنفسه ولهذا اتفق العقلاء على هذا وهو ان القديم إما موجود واجب بنفسه وإما لازم لما هو كذلك

فاذا قال القائل لو كانت الافلاك قديمة لامتنع عدمها لكن عدمها ممكن بالادلة الدالة عليه فلا تكون قديمة لم يجز ان
يقال بل القديم لا يجوز عدمه لعله محتصة بالقديم بنفسه دون ما كان معلولا لغيره فالافلاك وإن قيل هي قديمة فهي
ممكنة لعدم فان هذا باطل لما ذكرناه من ان المشترك بين الواجب بنفسه والواجب بغيره هو مستلزم لقدم المشترك
بين القديم الموجود بنفسه والقديم الموجود بغيره فمن ادعى قديما موجودا بغيره وقال إنه مع هذا يمكن عدمه فقوله
متناقض كما بسط في موضعه ولهذا لم يقل احد من العقلاء إنها قديمة يمكن عدمها الامكان المعروف وإنما ادعوا ان
لها ماهية باعتبار نفسها فقيل الوجود والعدم ولكن وجب لها الوجود من غيرها

وقد تبين بطلان هذا في غير هذا الموضوع وبين ان هذا قول مخالف لجميع العقلاء حتى ارسطو واتباعه لا يكون
عندهم ممكنا الا الحدث الذي يمكن وجوده وعدمه او حتى هؤلاء الذين قالوا بأنها قديمة يمكن وجودها وعدمها
كابن سينا واتباعه تناقضوا ووافقوا سلفهم وسائر العقلاء فذكروا في عدة مواضع ان الممكن الذي يقبل الوجود
والعدم لا يكون الا محدثا وان كل ما كان دائما لا يكون ممكنا واما القديم الذي لا يمكن عدمه فليس عندهم ممكنا
وان كان وجوبه بغيره

واما خالف في هذا طائفة من الفلاسفة كابن سينا وامثاله الذين ارادوا ان يجمعوا بين قول سلفهم وبين ما جاءت به
الرسالة مع دلالة العقول عليه فلم يمكنهم ذلك الا بما خالفوا به الرسل مع مخالفة العقول مع مخالفة سلفهم فيما
اصابوا فيه وموافقهم فيما اخطئوا فيه وكان كفرا في الملل ومع تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء
واما قولهم ب ثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الاوصاف المقارنة له في الاصل مما لا يوجب
استقلاله بالتعليل لجواز ان يكون الحكم في تلك معللا بعلة اخرى فيقال هذا غلط وذلك انه متى ثبت الحكم مع
المشترك في

صورة تمتنع ان تكون الاوصاف الزائدة المقارنة له في الاصل مؤثرة في الحكم مع تخلف غيره من الاوصاف فانها
مختصة بالاصل فلو كانت مؤثرة لم يجز ان يوجد الحكم في غير الاصل وحينئذ فعدمها لا يؤثر والصورة الاخرى قد
يثبت فيها وجود المشترك
واما امكان وجود وصف اخر مستقل بعلة فهذا لا بد من نفيه اما بدليل قاطع او ظاهر او بأن الاصل عدمه ويكون
القياس حينئذ يقينيا او ظنيا

والكلام فيما اذا حصرت اقسام العلة ونفي التعليل عن كل منها الا واحد والنفي قد يكون لنفي التعليل بها من
الاصل وقد يكون لنفي التعليل مطلقا فالاول يحتاج معه الى الثاني في تلك الصورة وأما الثاني فهو يتناول النفي في

تلك الصورة وغيرها

وقولهم وإن كان لا علة له سواه فجائز ان يكون علة لخصوصه لا لعمومه فيقال هذا هو في معنى السؤال الاول وهو ان يكون الحكم ثبت لذات الخلل لا لامر منفصل وهو التعليل بالعلة القاصرة الواقعة على مورد النص وأما قولهم إن بين أن ذلك الوصف يستلزم الحكم وأن الحكم لازم لعموم ذاته فمع بعده يستغنى عن التمثيل فيقال لا بعد في ذلك بل كلما دل على ان الحد الاوسط يستلزم الاكبر فانه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفا مشتركا بين أصل وفرع ويلزمه الحكم

وأما قوله إنه يستغنى عن التمثيل فيقال نعم والتمثيل في مثل هذا يذكر للايضاح ولتصور للفرع نظير لان الكلى إنما وجوده كلى في الذهن لا في الخارج فاذا عرف تحققه في الخارج كان أيسر لوجود نظيره ولان المثال قد يكون ميسرا لاثبات التعليل بل قد لا يمكن بدونه وسائر ما تثبت به العلة من الدوران والمناسبة وغير ذلك إذا اخذ معه السبر والتقسيم أمكن كون القياس قطعيًا

وأيضًا فقد يكون قياس التمثيل يقينيًا في كذا فان الجمع بين الاصل والفرع كما يكون بابداء الجامع يكون بالغاء الفارق وهو ان يعلم ان هذا مثل هذا لا يفترقان في مثل هذا الحكم ومساوى المساوى مساو والعلم بالمساواة والمماثلة مما قد يعلم بالعقل كما يعلم بالسمع فاذا علم حكم أحد المتماثلين علم ان الاخر مثله لا سيما إذا كان الكلام فيما تجرد من المعقولات مثل القول بأن شيئًا من السواد عرض مفتقر الى الخلل فيقال سائر أفراد السواد كذلك بل ويقال وسائر الالوان كذلك وكذلك إن قيل إن حركة الكواكب تحدث شيئًا بعد شيء قيل وسائر الحركات كذلك

وبالجملة فقد بينا أن كل قياس لا بد فيه من قضية كلية إيجابية وبيننا أن تلك القضية لا بد أن يعلم صدق كونها كلية وكل ما به يعلم ذلك به يعلم ان الحكم لازم لذلك الكلى المشترك فيمكن جعل ذلك الكلى المشترك هو الجامع بين الاصل والفرع فكل قياس شمول يمكن جعله قياس تمثيل فاذا أفاد اليقين لم يزد التمثيل إلا قوة

إذا علمت إحدى المقدمتين بنص المعصوم فاستعمال الشمول اولى

وقياس التمثيل يمكن جعله قياس شمول لكن قد يكون بيان صحته محتاجا الى بيان إحدى مقدمتيه لا سيما الكبرى فانها هي في الغالب التي تحتاج الى البيان وإذا كان كذلك الاصل المقيس عليه أولاً أسهل في البيان ف قياس التمثيل أعون على البيان إلا إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص المعصوم فهنا يكون الاستدلال بها اولى من الاستدلال بقياس التمثيل لكن الدليل هنا يكون شرعياً لم تعلم إحدى مقدمتيه إلا بنص المعصوم أو الاجماع المعصوم لم تعلم بمجرد العقل وهم

والكلام مع من يجعل مواد البرهان القضايا الكلية المعلومة بدون قول

المعصوم بل قد يسمون القياس المستدل على إحدى مقدماته بقول المعصوم من الخطابي والجدلي لأنهم يجعلون تلك القضايا من المسلمات والمقبولات لا من البرهانيات اليقينية

وهذا ايضا من ضلالهم فان القضية اليقينية ما علم أنها حق علما يقينيا فاذا علم بدليل قطعي أن المعصوم لا يقول إلا حقا وعلم بالضرورة أنه قضى بهذه القضية الكلية كما قضى ب ان الله بكل شئ عليم وأن الله خالق كل شئ وانه لا نبي بعده ونحو ذلك من القضايا الخبرية التي علم بالضرورة ان المعصوم أخبر بها عامة كلية كان هذا من أحسن

الطرق في حصول اليقين وهذا الطريق لا يدخل في قياسهم البرهاني ولكن هذا لما كان مبنيا على مقدمات سمعية لم نقررها في هذا الموضوع لم نحتج به عليهم بل احتجنا عليهم بما يسلمونه وما بيناه بمجرد العقل من ان قولهم العلوم الكسبية لا تحصل إلا بقياسهم البرهاني قول باطل بل هو من ابطال الابطال هذا في جانب النفي

المقام الرابع

المقام الايجابي في الاقيسة والتصديقات

في قولهم إن القياس يفيد العلم بالتصديقات

فصل

وأما المقام الثاني وهو المقام الرابع من المقامات الاربعة المذكورة أولا وهو أدق المقامات

تبصرة على ما تقدم من المقامات

فان ما نهينا عليه خطأهم في منع إمكان التصور إلا ب الحد بل ومن نفى دعوى حصول التصور ب الحد وبقي انحصار التصديق فيما ذكروه من والقياس مدركه قريب والعلم به ظاهر وخطأ المنطقيين فيه واضح بأدنى تدبر وإنما يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل

المقامان الاول والثاني

وأظهرها خطأ دعواهم ان التصورات المطلوبه لا تحصل إلا بما ذكروه من الحد ثم أن مجرد الحد يفيد تصور الحقائق الثابتة في الخارج بمجرد قول الحاد سواء جعل الحد هو الجملة التامة الخبرية التي يسمونها القضية والتقييد الجزئي او جعل الحد هو خبر المبتدأ المفرد وإن كان له صفات تقيده وتميزه فإنه إذا قال ما الانسان فقيل الحيوان الناطق أو قيل الانسان الحيوان الناطق فقد يقال الحد هو قولك الانسان هو الحيوان الناطق وقد يقال بل الحد الحيوان الناطق وهذا في حكم المفرد وليس هذا كلاما تاما يحسن السكوت عليه إن لم يقدر له مبتدأ يكون خبرا عنه أو جعل مبتدأ خبر محذوف ومن جعل هذا وحده هو الحد وجعله بمجرد يفيد تصور الحقيقة فقوله أبعد عن الصواب

المقام الثالث

وبعد ذلك قولهم إن شيئا من التصديقات المطلوبه لا ينال إلا بما ذكروه من القياس فان هذا النفي العام امر لا سبيل الى العلم به ولا يقوم عليه دليل أصلا وقد اشرنا الى فساد ما ذكروه مع انه معلوم البطلان بما يحصل من

التصديقات المطلوبة بدون ما ذكره من القياس كما يحصل تصورات مطلوبة بدون ما يذكرونه من الحد
بخلاف هذا المقام الرابع فان كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد

النتيجة هو امر صحيح في نفسه

كون القياس المنطقي عديم التأثير في العلم

لكن الذي بينه نظار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب الى أرسطو صاحب التعاليم أن ما
ذكره من صور القياس ومواده مع كثرة التعب العظيم ليس فيه فائدة علمية بل كل ما يمكن علمه ب قياسهم
المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه ب قياسهم فلم يكن في
قياسهم لا تحصيل العلم بالجهول الذي لا يعلم بلونه ولا حاجة به الى ما يمكن العلم به بدون فصار عديم التأثير في
العلم وجودا وعدما ولكن فيه تطويل كثير متعب فهو مع انه لا يرفع في العلم فيه إعتاب الاذهان وتصنيع الزمان
وكثرة الهذيان

والمطلوب من الادلة والبراهين بيان العلم وبيان الطرق المؤدية الى العلم وقالوا يعنى نظار المسلمين هذا لا يفيد هذا
المطلوب بل قد يكون من الاسباب المعوقة له لما فيه من كثرة تعب الذهن كمن يريد أن يسلك الطريق لينهب الى
مكة أو غيرها من البلاد فاذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل في مدة قريبة بسعى معتدل وإذا قبض له من
يسلك به العسايف والعسف في اللغة الاخذ على غير طريق بحيث يلور به طرفا دائرة ويسلك به مسالك منحرفة
فانه يتعب تعباً كثيراً حتى يصل الى الطريق المستقيمة إن وصل وإلا فقد يصل الى غير المطلوب فيعتقد اعتقادات
فاسدة وقد يعجز بسبب ما يحصل له من التعب والاعياء فلا هو نال مطوبه ولا هو استراح هذا إذا بقى في الجهل
البسيط وهكذا هؤلاء

ولهذا حكى من كان حاضرا عند موت إمام المنطقيين في زمانه الخونجي صاحب الموجز وكشف الاسرار وغيرهما انه
قال عند موته اموت وما

علمت شيئا إلا علمى بأن الممكن يفقر الى الواجب ثم قال الافتقار وصف سلبى اموت وما علمت شيئا
فهذا حالهم إذا كان منتهى احدهم الجهل البسيط وأما من كان منتهاه الجهل المركب فكثير والواصل منهم الى علم
يشبهونه بمن قيل له أين أذنك فأدار يده فوق رأسه ومدّها إلى أذنه بكلفة وقد كان يمكنه أن يوصلها الى أذنه من
تحت رأسه فهو أسهل وأقرب

استعمال طرق غير الفطرية تعذيب للنفس بلا منفعة

والامور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيباً للنفس بلا منفعة لها كما لو قيل لرجل اقسام هذه
الدرهم بين هؤلاء النفر بالسوية فان هذا ممكن بلا كلفة فلو قال له قائل اصبر فانه لا يمكنك القسمة حتى تعرف
حدها وتميز بينها وبين الضرب فان القسمة عكس الضرب فان الضرب هو تضعيف آحاد العددين بآحاد العدد
الآخر والقسمة توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الاخر ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه
عاد المقسوم وإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين خرج المضروب الاخر ثم يقال ما ذكرته في حد

الضرب لا يصح فانه إنما يتناول ضرب العدد الصحيح لا يتناول ضرب للكسور بل الحد الجامع لهما أن يقال
الضرب طلب جملة تكون نسبتها الى احد المضروبين كنسبة الواحد الى المضروب الاخر فاذا قيل اضرب النصف في
الرابع فالخارج هو الثمن ونسبته الى الربع كنسبة النصف الى الواحد
فهذا وإن كان كلاما صحيحا لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية إذا أُلزم
نفسه أنه لا يقسمه حتى يتصور هذا كله كان هذا

تعديا له بلا فائدة وقد لا يفهم هذا الكلام وقد يعرض له فيه إشكالات

الدليل ما كان موصلا الى المطلوب

فكذلك الدليل والبرهان فان الدليل هو المرشد الى المطلوب والموصل الى المقصود وكل ما كان مستلزما لغيره فانه
يمكن ان يستدل به عليه ولهذا قيل الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا الى علم أو ظن وبعض المتكلمين
يخص لفظ الدليل بما يوصل الى العلم ويسمى ما يوصل الى الظن أمانة وهذا اصطلاح من اصطلاح عليه من المعتزلة
ومن تلقاه عنهم
فالمقصود ان كل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزوما له فانه يكون دليلا عليه وبرهانا له سواء كانا وجوديين
أو عدميين أو أحدهما وجوديا والاخر عدميا فأبدا الدليل ملزوم للمدلول عليه والمدلول لازم للدليل
ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب وقد يحتاج المستدل الى مقدمتين وقد يحتاج الى ثلاث
مقدمات وأربع وخمس وأكثر ليس لذلك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب بل ذلك بحسب علم
المستدل الطالب بأحوال المطلوب والدليل ولوازم ذلك وملزوماته
فاذا قدر أنه قد عرف ما به يعلم المطلوب إلا مقدمة واحدة كان دليله الذي يحتاج الى بيانه له تلك المقدمة كمن
علم أن الخمر محرمة وعلم ان النبيذ المتنازع فيه مسكر لكن لم يعلم أن كل مسكر هو خمر فهو لا يحتاج إلا الى هذه
المقدمة فاذا قيل ثبت في الصحيح عن النبي ص - أنه قال كل مسكر خمر حصل مطلوبه ولم يحتاج إلى ان يقال كل
نبيذ مسكر وكل مسكر خمر ولا ان يقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام فان هذا كله معلوم له لم يكن يخفى عليه
إلا ان اسم الخمر هل هو مختص ببعض المسكرات كما ظنه طائفة من علماء المسلمين أو هو شامل لكل مسكر فاذا
ثبت له عن صاحب الشرع

أنه جعله عاما لا خاصا حصل مطلوبه وهذا الحديث في صحيح مسلم ويروى بلفظين كل مسكر خمر وكل مسكر
حرام

ولم يقل كل مسكر خمر وكل خمر حرام كالنظم اليوناني وإن كان روى في بعض طرق الحديث فليس بثابت فان
النبي ص - اجل قدرا في عمله وبيانه من أن يتكلم بمثل هذيانهم فانه إن قصد مجرد تعريف الحكم لم يحتاج مع قوله
الى دليل وإن قصد بيان الدليل كما بين الله في القران عامة المطالب الالهية التي تقرر الايمان بالله ورسله واليوم الاخر
فهو ص - أعلم الخلق بالحق وأحسنهم بيانا له

فعلم أنه ليس جميع المطالب يحتاج الى مقدمتين ولا يكفى في جميعها مقدمتان بل يذكر ما يحصل به البيان والدلالة
سواء كان مقدمة او مقلمتين أو أكثر وما قصد به هدى عاما كالقرآن الذي انزله الله بيانا للناس يذكر فيه من
الادلة ما ينفع به الناس عامة

وأما ما قد يعرض لبعضهم في بعض الاحوال من سفسطة تشككه في المعلومات فتلك من جنس المرض والوساوس وهذه إنما يمكن بيان أنواعها العامة وأما ما يختص به كل شخص فلا ضابط له حتى يذكر في كلام بل هذا يزول بأسباب تختص بصاحبه كدعائه لنفسه ومخاطبة شخص معين له بما يناسب حاله ونظرة هو فيما يخص حاله ونحو ذلك وأيضا فما يذكرونه من القياس لا يفيد إلا العلم بأمور كلية لا يفيد العلم بشئ معين من الموجودات ثم تلك الامور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم فلا تعلم كلية ب قياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولى وربما كان أيسر فان العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات وهذا مسبوغ في موضعه

ليس في قياسهم إلا صورة الدليل من غير بيان صحته او فساده

والمقصود هنا أن المطلوب هو العلم والطريق اليه هو الدليل فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه سواء نظمه بقياسهم ام لا ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم ولا يقال إن قياسهم يعرف صحيح الادلة من فاسدها فان هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم فان قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته وأما كون الدليل المعين مستلزما لدلوله فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفي ولا إثبات وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات التي اشتمل عليها الدليل وليس في قياسهم بيان صحة شئ من المقدمات ولا فسادها وإنما يتكلمون في هذا إذا تكلموا في مواد القياس وهو الكلام في المقدمات من جهة ما يصدق بما وكلامهم في هذا فيه خطأ كثير كما نبه عليه في موضع آخر

الحقيقة المعبرة في كل دليل هو اللزوم

والمقصود هنا ان الحقيقة المعبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم فمن عرف ان هذا لازم لهذا استدل باللزوم على اللازم وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا او أنه إذا كان كذا كان كذا وأمثال هذا فقد علم اللزوم كما يعرف ان كل ما في الوجود فهو أية لله فانه مفتقر اليه محتاج اليه لا بد له منه فيلزم من وجوده وجود الصانع وكما يعلم ان الحدث لا بد له من محدث كما قال تعالى ام خلقوا من غير شئ ام هم الخلقون الطور وفي الصحيحين عن جبير بن مطعم انه لما قدم في فداء الاسرى عام بدر سمع النبي ص - يقرأ في المغرب ب الطور قال فلما سمعت قوله ام خلقوا من غير شئ ام هم الخلقون الطور

أحسست بفؤادي قد انصدع

فان هذا تقسيم حاصر يقول أخلقوا من غير خالق خلقهم فهذا ممتنع في بداية العقول ام هم خلقوا أنفسهم فهذا أشد امتناعا فعلم ان لهم خالقا خلقهم وهو سبحانه وتعالى ذكر الدليل بصيغة استفهام الانكار ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس لا يمكن أحدا إنكارها فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه وقد بسطنا الكلام على ما قاله الناس في هذا المقام من الحلوث والامكان وعللة الافتقار الى المؤثر وذكرنا عامة طرائق اهل الارض في إثبات الصانع من المتكلمين والفلاسفة وطرق الانبياء صلوات الله عليهم وما سلكه عامة

نظار الاسلام من معتزلي وكرامى وكلاي واشعري وفيلسوف وغيرهم في غير موضع مثل كتاب تعارض العقل والنقل وغير ذلك

وكذلك بينا طرق الناس في إثبات العلم بالنبوات في شرح الاصبهانية وكتاب الرد على النصارى وغيرهما وبيننا أن كثيرا من النظار يسلك طريقا في الاستدلال على المطلوب ويقول لا يوصل الى المطلوب إلا بهذا الطريق ولا يكون الامر كما قاله في النفي وإن كان مصيبا في صحة ذلك الطريق فان المطلوب كلما كان الناس الى معرفته أحوج يسر الله على

عقول الناس معرفة أدلته فأدلة إثبات الصانع وتوحيده وأعلام النبوة وأدلتها كثيرة جدا وطرق الناس في معرفتها كثيرة وكثير من الطرق لا يحتاج اليه اكثر الناس وإنما يحتاج اليه من لم يعرف غيره أو من أعرض عن غيره وبعض الناس يكون الطريق كلما كان ادق وأخفى وأكثر مقدمات وأطول كان انفع له لان نفسه اعتادت النظر الطويل في الامور الدقيقة فاذا كان الدليل قليل المقدمات أو كانت جلية لم تفرح نفسه به ومثل هذا قد يستعمل معه الطريق الكلامية المنطقية وغيرها مناسبتها لعادته لا لكون العلم بالمطلوب متوقفا عليها مطلقا فان من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم أو ما يمكن غير الاذكيا معرفة لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم فيجب معرفة الامور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات وهذا يسلك معه هذه السبيل

وأیضا فان النظر في العلوم الدقيقة يفتق الذهن ويدر به ويقويه على العلم فيصير مثل كثرة الرمي بالنشاب وركوب الخيل تعين على قوة الرمي والركوب وإن لم يكن ذلك وقت قتال وهذا مقصد حسن ولهذا كان كثير من علماء السنة يرغب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة كالجبر والمقابلة وعويص الفرياض والوصايا والدور لشحن الذهن فانه علم صحيح في نفسه ولهذا يسمى الرياضي فان لفظ الرياضة يستعمل في ثلاثة انواع في رياضة الابدان بالحركة والمشى كما يذكر ذلك الاطباء وغيرهم وفي رياضة النفوس بالاخلاق الحسنة المعتدلة والآداب المحمودة وفي رياضة الازدهان بمعرفة دقيق العلم والبحث عن الامور الغامضة ويروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه انه قال إذا هوتم فاهوا بالرمي وإذا تحدثتم فحدثوا بالفرائض اراد إذا هوا بعمل ان يلهاوا بعمل ينفعهم في دينهم وهو الرمي وإذا هوا بكلام هوا بكلام ينفعهم ايضا

في عقلهم ودينهم وهو الفرائض

وعلم الفرائض نوعان احكام وحساب

فالاحكام ثلاثة انواع احدها علم الاحكام على مذهب بعض الفقهاء وهذا اولها ويليه علم أقاويل الصحابة والعلماء فيما اختلف فيه منها ويليه علم ادلة ذلك من الكتاب والسنة

وأما علم حساب الفرائض فمعرفة أصول المسائل وتصحيحها والمناسخات وقسمة التركات وللفرائض في ذلك طريق معلومة وكتب مصنفة وهذا الثاني كله علم معقول يعلم بالعقل كما يعلم بالعقل سائر حساب المعاملات وغير ذلك من الانواع التي يحتاجها اليها الناس

ثم قد ذكروا حساب المجهولات الملقب بحساب الجبر والمقابلة وهو علم قديم لكن إدخاله في الوصايا والدور ونحو ذلك اول من عرف انه ادخله في ذلك محمد بن موسى الخوارزمي وبعض الناس يذكر عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه انه تكلم في ذلك وانه تعلم زيادة ذلك من يهودي وهذا كذب على علي رضى الله عنه

ونحن قد بينا في الكتاب المصنف في الدور لما ذكرنا فيه ان لفظ الدور يقال على ثلاثة انواع
الدور الكوني الذي يذكر في الادلة العقلية أنه لا يكون هذا حتى يكون هذا ولا يكون هذا حتى يكون هذا وطائفة
من النظائر كالرازي يقولون هو ممتنع والصواب انه نوعان كما يقوله الامدي وغيره دور قبلي ودور معي في الدور
القبلي ممتنع والدور المعى ممكن
ف الدور القبلي الذي يذكر في العل وفي الفاعل والمؤثر ونحو ذلك مثل ان يقال لا يجوز ان يكون كل من الشيتين
فاعلا للآخر لانه يفضى الى الدور

وهو ان يكون هذا قبل ذلك وذلك قبل هذا وذاك فاعل لهذا وهذا فاعل لذلك فيكون الشئ فاعلا لفاعله ويكون
قبل قبله وقد اورد الرازي وغيره عليه إشكالات ذكرناها وبيننا وجه حلها طرق إثبات الصانع
وأما الدور المعى فهو كدور الشرط مع الشروط وأحد المتضادين مع الاخر إذا قيل صفات الرب لا تكون إلا مع
ذاته ولا تكون ذاته إلا مع صفاته فهذا صحيح وكذلك إذا قيل لا تكون الابوة إلا مع النبوة ولا تكون النبوة إلا
مع الابوة

والنوع الثاني مما يسمى دورا الدور الحكمى الفقهي المذكور في المسئلة السريجية وغيرها وقد افردنا في هذا مصنفات
وبينا حقيقة هذا الدور وأنه باطل عقلا وشرعا وبيننا في مصنف آخر هل في الشريعة شئ من هذا الدور ام لا
والنوع الثالث الدور الحسابي وهو ان يقال لا يعلم هذا حتى يعلم هذا فهذا هو الذي يطلب حله بحساب الجبر
والمقابلة

وقد ذكر كثير من متأخرى الفقهاء مسائل وذكروا أنها لا تتحل إلا بطريق الجبر والمقابلة وقد بينا انه يمكن الجواب
عن كل مسئلة شرعية جاء بها الرسول ص - بدون حساب الجبر والمقابلة وإن كان ايضا حساب الجبر والمقابلة
صحيحا وقد كان لابي وجدي رحمهما الله فيه من النصيب ما قد عرف

ليست شريعة الاسلام موقوفة على شئ من علومهم

فنحن قد بينا ان شريعة الاسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شئ يتعلم من غير المسلمين أصلا وإن كان طريقا
صحيحا بل طريق الجبر والمقابلة فيها تطويل يعنى الله عنه بغيره كما ذكرنا في المنطق
وهكذا كل ما بعث به الرسول ص - مثل

العلم بجهة القبلة

والعلم بمواقيت الصلوة والعلم بطلوع الفجر والعلم بالهلل فكل هاذ يمكن العلم به بالطرق المعروفة التي كان
الصحابه والتابعون لهم باحسان يسلكونها ولا يحتاج معها الى شئ آخر وإن كان كثير من الناس قد أحدثوا طرقا
أخر وكثير منهم يظن انه لا يمكن المعرفة بالشريعة إلا بها وهذا من جهلهم
العلم بجهة القبلة

كما قد يظن طائفة من الناس ان العلم بالقبلة لا يمكن إلا بمعرفة أطوال البلاد وعروضها

وعرض البلد هو بعد ما بينه وبين خط الاستواء والموازي كدائرة معدل النهار وذلك يعرف بارتفاع القطب الشمالي فان القطبين إذا كانا على دائرة الافق كان بعد كل منها عن خط الاستواء بعدا واحدا وليس لخط الاستواء عرض فاذا بعد الانسان عن خط الاستواء مقدار درجة فلكية ارتفع القطب في قطره عن دائرة الافق مقدار درجة ثم إذا بعد درجتين ارتفع القطب درجتين وهلم جرأ ف عرض البلد يعرف بارتفاع القطب فاذا كان البلدان عرضهما سواء ك دمشق وبغداد و عرض كل منهما ثلاثا وثلاثين درجة يكون ارتفاع القطب فيهما واحدا وأما الطول فليس له حد في السماء يضبط به إذ هو بحسب المعمور من الارض فيجعل الطول مبدأ العمارة وكانوا يحدون بجزائر تسمى جزائر الخالدات من جهة الغرب ويمكن ان تفرض بلدة ويجعل الطول شرقيا وغربيا كما فعل بعضهم حيث جعل مكة شرفها الله تعالى هي التي يعتبر بها الطول لانها باقية محفوظة محروسة وجعل الطول نوعين شرقيا وغربيا

فهذا علم صحيح حسابي يعرف بالعقل لكن معرفة المسلمين بقبلتهم في الصلوة ليست موقوفة على هذا بل قد ثبت عن صاحب الشرع صلوات الله عليه انه قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال الترمذي حديث صحيح وبهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلى ليس عليه ان يستدل ب القطب ولا الجدى ولا غير ذلك بل إذا جعل من في الشام ونحوها المغرب عن يمينه والمشرق

عن شماله كانت صلواته صحيحة فان الله إنما امر باستقبال شطر المسجد الحرام وفي الحديث المسجد قبلة مكة ومكة قبلة الحرم والحرم قبلة الارض ولهذا لم يعرف عن الصحابة أنهم ألزموا الناس في الصلوة ان يعتبروا الجدى

كون اعتبار الجدى لمعرفة القبلة بدعة

ولهذا انكر الامام احمد وغيره من العلماء على من ألزم الناس باعتبار الجدى فضلا عن طول البلاد وعرضها بل والمساجد التي صلى فيها الصحابة كمسجد دمشق وغيره فيه انحراف يسير عن مسامحة عين الكعبة وكذلك غيره فكان هذا من الحكمة أن يعرف إجماع الصحابة والتابعين لهم باحسان على ان المصلى ليس عليه مسامحة عين الكعبة بل تكفيه الجهة التي هي شطر المسجد الحرام

من بدع المتكلمين ردهم ما صح من الفلسفة

وكذلك ما يعلم بالشاهدة والحساب الصحيح من أحوال الفلك علم صحيح لا يدفع والافلاك مستديرة ليست مضلعة ومن قال إنها مضلعة أو جوز ذلك من أهل الكلام فهو وأمثاله ممن يرد على الفلاسفة وغيرهم ما قالوه من علم صحيح معقول مع كونه موافقا للمشروع وهذا من بدع أهل الكلام الذي ذمه السلف وعابوه فانهم ناظروا الفلاسفة في العلم الالهي في مسألة حلول العالم وإثبات الصانع ومسائل المعاد والنبوت وغير ذلك بطرق فاسدة حائدة من مسلك الشرع والعقل

وكان ذلك من أسباب ضلال كثير من الناس حيث ظنوا ان ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول وليس الامر كذلك بل كلما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول إلا ما يوافقه ويصدقه

إجماع المسلمين على أن الفلك مستدير

وما نحن فيه من كرية الافلاك واستدارتها من هذا الباب بل هذا مما أجمع

عليه سلف الامة من الصحابة والتابعين لا يعرف بينهم نزاع في ان الفلك مستدير وقد حكى إجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد منهم ابو الحسين بن المنادى الامام الذي له أربعمائة مصنف وكان من الطبقة الثانية من اصحاب احمد ومنهم ابو محمد بن حزم ومنهم ابو الفرج بن الجوزي والاثار بذلك معروفة ثابتة عن السلف كما دل على ذلك الكتاب والسنة

وقد ذكرنا طرفا من ذلك في جواب مسألة سئلنا عنها في هذا الباب فذكرنا دلالة الكتاب والسنة على ذلك موافقا لما علم بالحساب العقلي

وقد قال تعالى وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون الانبياء وقال تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون يس

تفسير قوله تعالى كل في فلك يسبحون

وقد ذكر الامام ابو محمد عبد الرحمن بن ابي حاتم في تفسيره ثنا ابي يعنى الامام ابا حاتم الرازي ثنا نصر بن علي حدثني ابي عن شعبة بن الحجاج عن الاعمش عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله كل في فلك يسبحون قال في فلكة مثل فلكة المغزل وذكر عن احمد الزبيري عن شريك عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس في

قوله يسبحون قال يدورون في أبواب السماء كما يدور المغزل في الفلكة وقال ثنا الحسن بن الحسن ثنا ابراهيم بن عبدالله بن الهروي ثنا حجاج عن ابي جريح اخبرني عبدالله بن كثير انه سمع مجاهدا يقول وكل في فلك يسبحون قال النجوم والشمس والقمر فلكة كفلكة المغزل وقال مثل ذلك الحسين بن مجاهد حسبان الرحي وهو سفودها القائم الذي يدور عليه والحسبان في اللغة سهام قصار الواحدة حسبانة وكان مجاهد يفسر قوله والشمس والقمر بحسبان الرحمن بهذا وقال غيره هو من الحساب قيل هو مصدر وقيل جمع حساب كشهاب وشهبان

قال مجاهد ولا يدور المغزل إلا بالفلكه ولا تدور الفلكة إلا بالمغزل ولا يدور الحسبان إلا بالرحى ولا يدور الرحي إلا بالحسبان قال فكذلك النجوم والشمس والقمر هي في فلك لا يدمن إلا به ولا يدوم إلا بمن قال فنقر بأصبعه قال فقال مجاهد يدمن كذلك كما نقر قال فالحسبان والفلك يصيران الى شئ واحد غير ان الحسبان في الرحي والفلك في المغزل كل ذلك عن مجاهد

قلت قوله لا يدوم إلا به أي لا يدور إلا به ومنه اللوامة بالضم والتشديد وهي فلكة يرميها الصبي بحيط فتدوم على الارض أي تلور ومنه تدويم الطير وهو تحليقه وهو دورانه في طيرانه ليرتفع الى السماء وقوله نقر بأصبعه يعني نقر بها من الارض وأدارها ليشبه بذلك دوران الفلك

وقال ابن ابي حاتم قرى على يونس بن عبد الاعلى ثنا ابن وهب ثنا السري ابن يحيى قال سألت رجل الحسن البصري عن قوله كل في فلك يسبحون

قال يعنى استدارتهم

وقال بنده ثنا أبي ثنا عبيد الله بن عائشة ثنا عبد الواحد بن زياد ثنا ابو روق سمعت الضحاك في قوله كل في فلك يسبحون قال يدور ويذهب

ثنا ابي ثنا مسروق بن المرزبان ثنا يحيى بن ابي زائدة ثنا ورقاء عن ابن ابي نجيح عن مجاهد كل في فلك يسبحون قال الفلك كحديدة الرحي يعنى قطب كحديدة الرحي وهو قطب الرحي وهو السفود القائم الذي يسمى أيضا حسبانا ثنا بن على الحسين بن حنيد ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا مروان بن معاوية عن جويبر عن الضحاك في فلك يسبحون قال الفلك السرعة والجري في الاستدارة ويسبحون يعملون يريد أن لفظ الفلك يدل على الاستدارة وعلى سرعة الحركة كما في دوران فلكة المغزل ودوران الرحي

وقال ثنا أبي ثنا أبو صالح حدثني معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قوله في فلك يقول دوران وقوله يسبحون يعنى يجرون

وعن إياس بن معاوية قال السماء على الأرض مثل القبة

وقد بسط القول في ذلك بدلالته من الكتاب والسنة في غير هذا الموضع

ولفظ الفلك في لغة العرب يدل على الاستدارة قال الجوهري فلكة المغزل سميت بذلك لاستدارتها والفلكة قطعة من الأرض أو

الرمل تستدير وترتفع على ما حولها والجمع فلك وقال ومنه قيل فلك ثدى الجارية تفليكا وتفلك استدار قلت والسباحة تتضمن الجري بسرعة كما ذكر ذلك أهل اللغة

العلم بالهلال

وكذلك أيضا الهلال فان الشارع جعله معلقا بالرؤية فقال صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وقال إنا أمة أمية لانكتب ولا نحسب إذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا وقال صوموا من الوضح الى الوضح والعارفون بالحساب لا يتنازعون في ان الهلال لا يمكن ضبط وقت طلوعه بالحساب فانهم وإن عرفوا أن نور القمر مستفاد من الشمس وعرفوا انه إذا اجتمع القرصان عند الاستسرار لا يرى له ضوء فاذا فارق الشمس صار فيه النور فهم أكثر ما يمكنهم ان يضبطوا بالحساب كم بعده عند غروب الشمس عن الشمس هذا إذا قدر صحة تقويم الحساب وتعديله فانهم يسمونه علم التقويم والتعديل لانهم يأخذون اعلى مسير الكواكب وادناه فيأخذون معدله فيحسبونه

فاذا قدر أنهم حزروا ارتفاعه عند مغيب الشمس لم يكن في هذا ما يدل على ثبوت الرؤية ولا انتفائها لان الرؤية امر حسى لها اسباب متعددة من صفاء الهواء وكدره وارتفاع المنظر وانخفاضه وحدة البصر وكراله فمن الناس من لا يراه ويراه من هو أحد بصرا منه ويرى من مكان عال ولا يرى من منخفض

ويكون الجو صافيا فيرى ويكون كدرا فلا يرى

فلما كانت اسباب الرؤية لا تنضبط بالحساب لم تمكن معرفة وقت الرؤية بالحساب ولهذا كان قدماء علماء الهيئة كبطليموس صاحب الجسطي وغيره لم يتكلموا في ذلك بحرف وإنما تكلم فيه بعض المتأخرين مثل كوشيار الديلمي ونحوه لما رأوا الشريعة قد جاءت باعتبار الرؤية احبوا ان يعرفوا ذلك بالحساب فضلوا وأضلوا

ومن قال إنه لا يرى على اثنتي عشرة درجة أو عشر أو نحو ذلك فقد أخطأ فان من يراه على أقل من ذلك ومنهم من لا يراه على ذلك بل قد يراه نصف النهار إذا فارق الشمس أدنى مفارقة فلا للعقل اعتبروا ولا للشرع عرفوا ولهذا انكر عليهم ذلك حدائق ضاعتهم

العلم بطول الفجر

وهكذا امر الفجر فان الزمان يوم واسبوع وشهر وعام فأما اليوم فيعلم بالحس والمشاهدة وكذلك الشهر والعام يعرف بالعدد في القمرية وبالرؤية في الشمسية قال تعالى ولبوا في كهفهم ثلث مائة سنين وازدادوا تسعا الكهف كانت ثلاثمائة شمسية وثلاثمائة وتسع هلالية
وأما الاسبوع فليس له حد يعرف بالحس والعقل وإنما عرف باخبار الانبياء ان الله خلق هذا العالم في ستة ايام ثم استوى على العرش ولهذا شرع الله لاهل الملل ان يجتمعوا في الاسبوع يوما لعبادة الله وحده ويكون ذلك سببا لحفظ الاسبوع

الذي به يعلم ان الله خلق هذا العالم في ستة ايام ولهذا لا توجد اسماء الاسبوع في لغة من لا يعرفون شرائع الانبياء كالمشركين من الترك وغيرهم فانهم لا يعرفونه والعادة تتبع التصور فمن لم يتصور شيئا لم يعرفه واليوم يعرف بطول الفجر وهو النور الذي يظهر من جهة المشرق وهو أول نور الشمس المتصل الذي لا ينقطع بخلاف الفجر الاول فانه يأتي بعده ظلمة والاعتبار في الشرع في الصلوة والصيام وغير ذلك بالثاني ويعرف بالحس والمشاهدة كما يعرف الهلال ويعرف بالقياس على ما قرب منه تقريبا إذا عرف عند طلوعه مواضع الكواكب من السماء فيستدل في اليوم الثاني بذلك على وقت طلوعه

وأما تقدير حصة الفجر بأمر محدود من حركة الفلك مساو لحصة العشاء كما فعله طائفة من الموقنين فغلطوا في ذلك كما غلط من قدر قوس الرؤية تقديرا مطلقا وذلك لان الفجر نور الشمس وهو شعاعها المتعكس الذي يكون من الهواء والارض وهذا يختلف باختلاف مطارحة التي يعكس عليها فاذا كان الجو صافيا من الغيوم لم يظهر فيه النور كما يظهر اذا كان فيه بخار فان البخار لغلظه وكثافته يعكس عليه الشعاع ما لا يعكس على الهواء الرقيق الا ترى ان الشمس اذا طلعت انما يظن شعاعها على الارض والجبال ونحو ذلك من الاجسام الكثيفة وان كانت صقيلة كالمرأة والماء كان اظهر واما الهواء فانه وان استنار بها فان الشعاع لا يقف فيه بل يخرقه الى ان يصل الى جسم كثيف فينعكس

ففي الشتاء تكون الاجرة في الليل كثيرة لكثرة ما يتصعد من الارض بسبب رطوبتها ولا يحلل البخار فيها فينعكس الشعاع عليه فيظهر الفجر حينئذ قبل ما يظهر لو لم يكن بخار واما الصيف فان الشمس بالنهار تحلل البخار فاذا غربت الشمس لم يكن للشعاع التابع لها بخار يرده فتطول في الصيف حصة العشاء بهذا

السبب وتطول في الشتاء حصة الفجر بهذا السبب وفي الصيف تقصر حصة الفجر لتأخر ظهور الشعاع اذ لا بخار يرده لان الرطوبات في الصيف قليلة وتقصير حصة العشاء في نهار الشتاء لكثرة الاجرة في الشتاء فحاصلة ان كلا من الحصتين تتبع ما قبلها في الطول والقصر بسبب البخار لا بسبب فلكي

والذين ظنوا ان ذلك يكون عن حركة الفلك قدره بذلك فغلطوا في تقديرهم وصاروا يقولون حصة الفجر في الشتاء اقصر منها في الصيف وحصة العشاء في الصيف اقصر منها في الشتاء فان هذه جزء من الليل وهذه جزء من

النهار فتبعه في قدره ولم يعرفوا الفرق بين طلوع الشمس وغروبها وبين طلوع شعاعها فان الشمس تتحرك في
الفلك فحركتها تابعة للفلك والشعاع هو بحسب ما يحمله وينعكس عليه من الهواء الابخرة وهذا امر له سبب
ارضي ليس مثل حركة الفلك

ولهذا كان ما قالوه بالقياس الفاسد امرا يخالفه الحس ويعرف كذب ما قالوه باتفاق طوائف بني ادم فالذي يعرف
بالحس والعقل الصريح لا يخالفه شرع ولا عقل ولا حس فان الادلة الصادقة لا تتعارض مدلولاتها ولكن ما يقال
بقياس فاسد وظن فاسد يقع فيه الاختلاف

كون عدد الافلاك تسعة ليس عليه دليل

وعدد الافلاك وكونها تسعة ليس امرا معلوما ولا قام دليل على انه ليس وراء التسعة شيء بل صرح ائمتهم بأنه
يجوز ان تكون اشياء اخر وهذه التسعة انما اثبتوها بما رواه من اختلاف حركات الكواكب وكذلك اثبتوا لكل
كوكب من الخمسة المتحيزة عددا من الافلاك بسبب اختلاف حركاته وعرفوا ارتفاع بعضها فوق بعض بكسوف
الاسفل للاعلى وبينهم اختلاف كثير يطول وصفه في الامور الفلكية التي لا تعرف بالحس وكثير مما يقولونه في ذلك
لا يقوم عليه دليل

ولهذا لما اخبرت الانبياء بعرش الرب وكرسیه ظن بعضهم ان الكرسي هو الفلك الثامن والعرش هو الفلك التاسع
وهذا القول مع انه لا دليل عليه اصلا فهو

باطل من وجوه كثيرة قد بينا بعضها في مسألة الاحاطة

وجمهورهم يقولون بحدوث هذا العالم وانما عرف القول بقدمه من ارسطو ومتبعيه وقد رايت كلام ارسطو في ذلك
في مقالة اللام وهي اخر العلم الالهي ومنتهى فلسفته وتكلمنا على ما ذكره هو وغيره من الفلاسفة وبيننا ان ما قاله
خالف فيه جمهور الفلاسفة واساطينهم وليس معه قط دليل يدل على قدم شيء من العالم وانما تدل على دوام
الفاعلية وتوابع ذلك

وقد بسطنا الكلام على ذلك في الكلام على هذا الاصل وما اضطررنا فيه وهم المتدعون من المتكلمين الذين
يضيفون الى الشريعة ما لم يدل عليه كتاب ولا سنة ولا قاله احد من سلف الامة ولا ائمتها فيجمعون في كلامهم
بين حق وباطل والمتفلسفة في كلامهم حق وباطل وكلا الطائفتين لا يوافق ما دل عليه العقل الصريح المطابق لما
جاءت به الرسل

اختلافهم في مدة بقاء العالم

ثم الجمهور منهم القائلون بحدوث هذا العالم تكلم منهم طوائف في بقاءه وفي وقت فنائه من الروم والهند وغيرهم
لكن بلا دليل صحيح وسبب ذلك انهم لم يعرفوا للحوادث التي في هذا العالم سببا الا حركة الفلك وما يتجدد فيه
من الاشكال واتصالات الكواكب فقاوسوا بقاءه على ذلك فمنهم من قال يبقى اثني عشر الف سنة ومنهم من قال
سنة وثلاثين الف سنة ومنهم من قال ثلثمائة الف وستون الف سنة ومنهم من قال ثمانية واربعين الف سنة او اربعة
وعشرين الف سنة وكل ذلك قول بلا علم

فإن منشأ النزاع ان الثابت كان المعروف عندهم انما تقطع الفلك كل مائة سنة درجة من درجات الفلك التي هي ثلثمائة وستون درجة فلما رصدوها زمن المأمون زعموا ان الصحيح انما تقطعها في ثلثي هذه المدة كل سنة وستين سنة وثلثي سنة والصواب ان الرصد الاول هو الصحيح وقد اعتبر ذلك بمواضع الكواكب التي ذكرها غير واحد من القدماء في كتبهم واصطربا بانهم وموضعها الان تدل على اعتبار ذلك على ان الرصد القديم هو الصحيح وانما تقطع الدرجة في مائة سنة

واذا ضرب ذلك في ثلثمائة وستين كان على القول الاول ستة وثلاثين الفا وعلى القول الثاني اربعة وعشرين الفا ومن قال ثلثمائة الف وستون الفا قال هذا دور في عشرة ادوار ومن قال اثنا عشر الف سنة جعل لكل برج الف سنة وليس معهم دليل يدل على ان هذه المدة هي مدة بقاء الفلك والاصل الذي بنوا عليه فاسد وهو ظنهم ان الحوادث جميعها سببها حركات الفلك

تقابلهم لمنكري تأثير حركات الفلك في الحوادث مطلقا

وهذا الاصل قد تقابلوا فيه هم والمبتدعة من اهل الكلام فأولئك يقولون ليس لشيء من حركات الفلك تأثير في هذا العالم ولا شيء منها سبب في حدوث شيء

بل يطردون هذا في جميع الموجودات فلا يجعلون الله خلق شيئا لسبب ولا لحكمة ولا يجعلون للانسان قدرة تؤثر في مقدورها ولا لشيء من الاجسام طبيعة ولا غريزة بل يقولون فعل عنده لا به وخالفوا بذلك الكتاب والسنة واجماع السلف والائمة وصرائح العقول

فان الله تعالى يقول ان في خلق السموات والارض واختلف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأخيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايت لقوم يعقلون البقرة وقال تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا أقلت سحابا ثقالا سقنه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون الاعراف وقال ونزلنا من السماء ماء مبركا فانبتنا به جنت وحب الحصيد ومثل هذا كثير في الكتاب

والسنة يذكر سبحانه انه فعل هذا بهذا كما ذكر انه انزل الماء بالسحاب وانه احيا الارض بالماء والعلماء متفقون على اثبات حكمة الله في خلقه وامره واثبات الاسباب والقوى كما قد ذكرنا اقوالهم في موضعها وليس من السلف من انكر كون حركات الكواكب قد تكون من تمام اسباب الحوادث كما ان الله جعل هبوب الرياح ونور الشمس والقمر من اسباب الحوادث

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ص - انه قال ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله لا تنكسفان لموت احد ولا لحياته ولكنهما ايتان من ايات الله يخوف الله بهما عباده فاذا رايتموهما فافزعوا الى الصلوة

وامر رسول الله ص - عند الكسوف بالصلوة والذكر والدعاء والصدقة والعناقة والاستغفار وكذلك عند سائر الايات التي يخوف الله بها عباده

وقوله لا تنكسفان لموت احد ولا لحياته رد لما كان قد توهمه بعض الناس من ان كسوف الشمس كان لاجل موت ابراهيم ابن النبي ص - وكان قد مات وكسفت الشمس فتوهم بعض الجهال من المسلمين ان الكسوف كان لاجل هذا فبين لهم النبي ص - ان الكسوف لا يكون سببه موت احد من اهل الارض ونفى بذلك ان يكون الكسوف

معلولا عن ذلك وظنوا ان هذا من جنس اهتزاز العرش لموت سعد بن معاذ كما ثبت ذلك في الصحيح فنفى النبي
ص - ذلك وبين ان ذلك من آيات الله التي يخوف بها عباده
والتخويف انما يكون بما يكون سببا للشر قال تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا فلو كان الكسوف وجوده كعدمه
بالنسبة الى الحوادث لم يكن سببا لشر وهو خلاف نص الرسول
وايضا في السير ان النبي ص - نظر الى القمر وقال لعائشة يا عائشة تعوذني بالله من شر هذا فان هذا هو الغاسق
اذا وقب والاستعاذة انما تكون مما يحدث عنه شر
وامر ص - عند انعقاد اسباب الشر بما يدفع موجبها بمشيئة الله تعالى وقدرته من الصلوة والدعاء والذكر
والاستغفار والتوبة والاحسان بالصدقة والعناية فان هذه الاعمال الصالحة تعارض الشر الذي انعقد سببه كما في
الحديث

ان الدعاء والبلاء ليلتقيان بين السماء والارض فيعتلجان
وهذا كما لو جاء عدو فانه يدفع بالدعاء وفعل الخير وبالجهاد له واذا هجم البرد يدفع باتخاذ الدفء فكذلك
الاعمال الصالحة والدعاء
وهذا ما اتفق عليه الملل واساطين الفلاسفة حتى يذكر عن بطليموس انه قال واعلم ان ضجيج الاصوات في هياكل
العبادات بفنون اللغات يحلل ما عقدته الافلاك الدائرات
وكسوف الشمس انما يكون وقت استسرار القمر اخر الشهر وكسوف القمر انما يكون ليالي الابدان الثالث عشر
والرابع عشر والخامس عشر كما ان الهلال قد يكون ليلة الثلاثين او الحادي والثلاثين هذا الذي اجرى الله به
عادته في حركات الشمس والقمر
وما ذكره بعض الفقهاء من تقدير اجتماع الكسوف و صلوة العيد فهذا لم يقله احد من الصحابة ولا ذكره اكثر
العلماء لا احمد ولا غيره ولكن ذكره طائفة من الفقهاء من اصحاب الشافعي واحمد وغيرهما تبعوا لما ذكره الشافعي
وانه رضي الله عنه لما تكلم فيما اذا اجتمع صلواتان كيف يصنع وذكر انه يقدم ما يفوت على ما لا يفوت ذكر من
جملة التقدير صلوة العيد والكسوف طردا للقاعدة مع اعراضه عن كون ذلك يقع او لا يقع كما يقدر الفقهاء
مسائل كثيرة لطرد القياس مع اعراضهم عن وقوع ذلك في الوجود بل يقدر ما يعلمون انه لا يقع عادة
كعشرين جدة وفروع الوصايا فجاء بعض الفقهاء فأخذ يكابر ويقول ان هذا قد يقع

وذكروا عن الواقدي انه قال ابراهيم مات يوم العاشر وذلك اليوم كسفت الشمس وهذا كله باطل والواقدي ليس
بحجة بالاجماع اذا اسند ما ينقله فكيف اذا كان مقطوعا وقول القائل انما كسفت يوم العاشر بمنزلة قوله طلع الهلال
في عشرين من الشهر لكن هذه عادة ظاهرة يعرفها الناس كلهم وتلك عادة يعرفها من استقرها وعرف اسبابها
ومجاري النيرين من الناس

التكلم بلا علم في الشرعيات وفي العقلية وضرره

فليس لاحد ان يتكلم بلا علم بل يجذر ممن يتكلم في الشرعيات بلا علم وفي العقلية بلا علم فان قوما ارادوا
بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة واقيستهم الفاسدة فكان ما فعلوه مما جرا الملحدون اعداء الدين عليه فلا

للاسلام نصرورا ولا لاعدائه كسروا

واقوام يدعون انهم يعرفون العلوم العقلية وانها قد تخالف الشريعة وهم من

اجهل الناس بالعقلية والشرعيات واكثر ما عندهم من العقلية امور قللوا من قائلها لو سئلوا عن دليل عقلي يدل عليها لعجزوا عن بيانه والجواب عما يعارضه ثم من العجائب انهم يتركون اتباع الرسل المعصومين الذين لا يقولون الا الحق ويعرضون عن تقليدهم ثم يقلدون في مخالفة ما جاءوا به من يعلمون هم انه ليس بمعصوم وانه قد يخطيء تارة ويصيب اخرى

وهؤلاء عندهم امور معلومة من الحسابيات مثل وقت الكسوف والخسوف ومثل كرية الافلاك ووجود السحاب من البخاري ونحو ذلك من الامور الطبيعية والرياضية فيحتجون بما على من يظن انه من اهل الشرع فيسرع ذلك المنتسب الى الشرع برد ما يقولونه بجهله فيكون رد ما قالوه من الحق سببا لتغييرهم عما جاء به الرسول من الحق بسبب مناظرة هذا الجاهل

والله تعالى امرنا ان لا نكذب ولا نكذب بحق وانما مدح سبحانه من يصدق فيتكلم بعلم ويصدق ما يقال له من الحق قال تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب بالحق لما جاءه اليس في جهنم مثوى للكافرين العنكبوت والذي جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون الزمر وهاتان صفتان لنوع واحد وهو من يجي بالصدق ويصدق بالحق اذا جاءه فهذا هو المحمود عند الله واما من كذب او كذب بما جاءه من الحق فذلك مذموم عند الله تعالى

وكذلك قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم أي لا تقل ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا الاسراء

وقال تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والائم والبعي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الاعراف وقال تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا الحجم ومثل هذا متعدد في كتاب الله تعالى

حقيقة ملائكة الله تعالى وعقول الفلاسفة

ثم ان حركات الافلاك وان كانت من جملة الاسباب فليس الحوادث كلها صادرة عن حركة الفلك بل فوق ذلك من مخلوقات الله امور اخر

وملائكة الله الذين يدبر بهم امر السماء والارض وهم المدبرات امرا والمقسمات امرا التي اقسم الله بها في كتابه ليست هي الكواكب عند احد من سلف الامة وليست الملائكة هي العقول والنفوس التي تشبهها الفلاسفة المشاؤون اتباع ارسطو ونحوهم كما قد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضوع وبين خطأ من يظن ذلك ويجمع بين ما قالوه وبين ما جاءت به الرسل

ويقول ان قوله اول ما خلق الله العقل هو حجة لهم على العقل الاول ويسمونه القلم ليجعلوا ذلك مطابقا لقوله اول ما خلق الله القلم بسطنا الكلام على ذلك في نحو مجلد في الكلام على السبعينية وغيرها وذكرنا ان حديث العقل ضعيف باتفاق اهل المعرفة بالحديث كأبي حاتم بن حبان وابي جعفر العقيلي وابي الحسن الدار قطني وابي الفرج بن الجوزي وغيرهم بل هو موضوع عندهم

ومع هذا فلفظه اول ما خلق الله العقل قال له اقبل فأقبل فقال له ادبر فأدبر فقال وعزتي ما خلقت خلقا اكرم على منك فيك اخذ ربك اعطى وبك الثواب وبك العقاب فان كان الحديث صحيحا فهو حجة عليهم لان معناه انه خاطب العقل في اول اوقات خلقه بهذا الخطاب وفيه انه لم يخلق خلقا اكرم عليه منه فهذا يدل على انه خلق قبله غيره

وايضا ف العقل في لغة الرسول وأصحابه وامته عرض من الاعراض يكون مصدر عقل يعقل عقلا كما في قوله لعلمهم يعقلون ولعلمكم تعقلون ولهم قلوب لا يعقلون بها ونحو ذلك وقد يراد به الغريزة التي في الانسان قال احمد بن حنبل والحرث المحاسبي وغيرهما ان العقل غريزة والعقل في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه فأين هذا من هذا ولهذا قال في الحديث فيك اخذ وبك اعطى وبك الثواب وبك العقاب وهذا يقال في عقل بني ادم وهم يزعمون ان اول ما صدر عن رب العالمين جوهر قائم بنفسه وانه رب جميع العالم وان العقل العاشر هو رب كل ما تحت فلك القمر ومنه تنزلت الكتب على الانبياء

وعندهم ان الله لا يعرف عين موسى ولا عيسى ولا محمد ولا غير ذلك من جزئيات هذا العالم فضلا عن علمه بتفاصيل ما جرى يوم بدر ويوم احد ويوم الاحزاب وغير ذلك من الاحوال التي يذكرها الله في القران ويخبر بما كان ويكون من الامور المعينة الجزئية ولهذا كان قولهم في النبوة انما مكتسبة وانما فيض يفيض على روح النبي اذا استعدت نفسه لذلك فمن راض نفسه حتى استعدت فاض ذلك عليه وان الملائكة هي ما يتخيل في نفسه من الخيالات النورانية وكلام الله هو ما يسمعه في نفسه من الاصوات بمنزلة ما يراه النائم في منامه ومن عرف ما اخبر الله به عن ملائكته جبريل وغيره في غير موضع علم ان هذا الذي قالوه اشد مخالفة لما جاءت به الرسل من اقوال الكفار المبطلين من اليهود والنصارى فان الله اخبر عن الملائكة لما جاءوا الى ابراهيم في صورة البشر اضيافا ثم ذهبوا الى لوط في غير موضع واخبر عن جبريل حين ذهب الى مريم وتمثل لها بشرا سويا ونفخ فيها وكان جبريل يأتي النبي ص - في صورة دحية الكلبي غير مرة واتاه مرة في صورة اعرابي وفي الصحاحين عن عائشة رضي الله عنها ان الحرث بن هشام قال يا رسول الله كيف يأتيك الوحي قال يأتيني احيانا

في مثل صلصلة الجرس وهو اشد على فيفصم عني وقد وعيت ما قال و احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعنى ما يقول قالت عائشة لقد رايتته ينزل عليه في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وان جبينه لينفصد عرفا وقد قال تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون ولقد راه بالافق المبين وما هو على الغيب بضنين وما هو بقول شيطان رجيم التكوير واكثر القراء يقرءون بضنين يعني بمتهم وقد قرى بضنين أي يتخيل وزعم بعض المتفلسفة ان هذا هو العقل الفعال لانه دائم الفيض فيقال قد قال لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم والعقل الفعال لو قدر وجوده فلا تأثير له فيما ثم وانما تأثيره فيما تحت فلك القمر فكيف ولا حقيقة له

بل ما يدعونه من الجردات والمفارقات غير النفس الناطقة كالعقول والنفوس انما وجودها في الازهان لا في الاعيان كما بسط الكلام عليها في الصفدية وغيرها فان ما يقولونه من العقلية في الطبيعيات غالبه صحيح وكذلك في الحساب انجرد حساب العدد والمقدار الكمي والكيف فان هذا كله صحيح وانما يغلط الانسان فيه من نفسه

ابن سينا والعبديون الاسماعيلية

واما الالهيات فكلام ارسطو واصحابه فيها قليل جدا ومع قلته فكثير منه بل اكثره خطأ ولكن ابن سينا اخذ ما ذكره وضم اليه امورا اخر من اصول المتكلمين واخذ يقول ما ذكره على بعض الفاظ الشرع وكان هو ٨ واهل

بيته من الملاحدة الباطنية اتباع الحاكم وعيرة من العبديين الاسماعيلية وأولئك كانوا يستعملون التأويل الباطن في جميع امور الشريعة علميها وعمليها حتى تأولوا الصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وحج البيت لكن كانوا يأمرن بالشريعة لعوامهم فأنهم كانوا يتظاهرون بالتشيع

وكانت الرفضة الاثنا عشرية تدعى ان الامامة بعد جعفر في ابنه موسى بن جعفر فادعى هؤلاء انما في ابنه اسمعيل بن جعفر وانتقلت الى ابنه محمد بن اسمعيل وادعوا ان ميمون القداح بن محمد هذا وسما محمد هذا هو الامام المخفي وانما كان ميمون هذا يعرف بالانتساب الى باهلة وقد ذكر غير واحد من اهل المعرفة أنه كان يهوديا وكان من أبناء الجوس كما ذكر ذلك القاضي ابو بكر ابن الطيب في كتاب كشف اسرارهم وهتك أستارهم وغيره من علماء المسلمين

وأما قرامطة البحرين ابو سعيد بن الجنابي واصحابه فأولئك كانوا يتظاهرون بالكفر الصريح ولهذا قتلوا الحجاج والقوهم في بئر زمزم واخذوا الحجر

الاسود وبقي عندهم مدة

بخلاف العبديين فأنهم كانوا يتظاهرون بالاسلام ويقولون إنهم شيعة فالظاهر عنهم الرفض لكن كان باطنهم الاحاد والزندقة كما قال ابو حامد الغزالي في كتاب المستظهري ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر الخض وهذا الذي قاله ابو حامد فيهم هو متفق عليه بين علماء المسلمين وكانوا يأمرن عامتهم بالعبادات وهم على درجات مرتبة عندهم كلما ارتفع درجة عبروا الشريعة عنده فاذا انتهى اسقطوا عنه الشرع وكان ابن صباح من أتباعهم احنا عن المستنصر الذي جرى في ايامه فتنه البساسيري وهو الذي احدث السكين واصحاب الموت من اتباعه والذين كانوا بالشام كسنان ونحوه هم من اتباع اولئك وباطنهم مركب من مذهب الجوس والفلاسفة واخذوا عن الجوس الاصلين النور والظلمة واخذوا عن الفلاسفة العقل والنفس وعبروا هم عن ذلك ب السابق والتالي

فلما دخل معهم المتفلسفة كابن سينا وأمثاله تبين لهم ان ما يدعونه على الرسول من التأويلات مما يعلم بطلان كثير منها بالضرورة والفيلسوف من حيث هو فيلسوف ليس له غرض فيما يعلم أنه باطل فسلكوا مسلكا بين مسلك هؤلاء الملاحدة وبين دين المسلمين فالشرائع الظاهرة أفروها ولم يتأولوها لكن قد يقولون إن بعضها يسقط عن الخاصة ودخل معهم في هذا طائفة من متصوفة الفلاسفة كابن عربي وابن سبعين وغيرهما وأما العلميات فتأولوا بعضها كاللوح قالوا هو النفس الكلية والقلم هو العقل الفعال وربما قالوا عن الكوكب والشمس والقمر التي رآها إبراهيم إنما النفس والعقل الفعال والعقل الاول وتأولوا المثلثة ونحو ذلك

وأما صفات الرب ومعاد الابدان وغير ذلك فمذهب محققهم كابن سينا وأمثاله أنما لا تتأول وأن ما دلت عليه ليس ثابتا في نفس الامر ولا يستفاد منها علم قالوا بل المراد منها خطاب الجمهور بما يخيل اليهم ما يعتقدونه في امر الايمان بالله واليوم الآخر لينتفعوا بذلك الاعتقاد وإن كان باطلا لا حقيقة له في نفس الامر فان هذا غايته ان الانبياء

كذبوا المصلحة الجمهور وهم يرون مثل ذلك من تمام حكمتهم وهم يعظمون شرائع الانبياء العملية وأما العلمية فعندهم العلم في ذلك بما يقوله الفلاسفة وأما الانبياء فلا يستفاد من جهتهم علم بذلك ثم منهم من يقول النبي أعظم من الفيلسوف فيقولون النبي كان في الباطن على مذهب هؤلاء الفلاسفة لكن خاصته التخيل وإن كان كذبا في الحقيقة لمصلحة الجمهور ومنهم من يقول بل الفيلسوف أعظم من النبي والنبي قد لا يكون عارفا في الباطن بما يجوز على الله وما لا يجوز وحقيقة الامر في المعاد لكن هو حاذق في وضع الشرائع العملية وكثير من ملاحدة المتصوفة كابن عربي وابن سبعين والقونوي

والتلمساني وغيرهم يوافقونهم في أصولهم لكن يغيرون العبارات فيعبرون بالعبارات الاسلامية عما هو قولهم وفي الكتب المضمون بما على غير اهلها وغيرها من كتب مصنفها قطعة من هذا وبسبب ذلك وقع ابن عربي وامثاله من ملاحدة المتصوفة مع هؤلاء ولهذا كثر كلام علماء المسلمين في مصنفها ومن الناس من ينكر ان تكون من كلام ابي حامد لما رأى ما فيها من المصائب العظيمة وآخرون يقولون بل رجع عن ذلك وختم له بالاشتغال بالبخاري ومسلم كما قد ذكر ذلك في سيرته

وهؤلاء المتفلسفة ومتصوفوهم كابن سبعين وأتباعه يجوزون ان يكون الرجل يهوديا او نصرانيا او مشركا يعبد الاوثان فليس الاسلام عندهم واجبا ولا التهود والتصر والشرك محرما لكن قد يرجحون شريعة الاسلام على غيرها وإذا جاء المرید الى شيخ من شيوخهم وقال اريد ان اسلك على يدك يقول له على دين المسلمين أو اليهود أو النصارى فإذا قال له المرید اليهود والنصارى أما هم كفار يقول لا ولكن المسلمون خير منهم وهذا من جنس جهال التتر أول ما أسلموا فان الاسلام عندهم خير من غيره وإن كان غيره جائزا لا يوالون عليه ويعادون عليه وهذا أيضا أكثر اعتقاد علماء النصارى أو كثير من اليهود يرون دين المسلمين واليهود والنصارى بمنزلة المذاهب في دين المسلمين فيجوز للرجل عندهم ان

ينتقل من هذه الملة الى تلك إما لرجحانها عنده في الدين وإما لمصلحة دنياه كما ينتقل الانسان من مذهب بعض ائمة المسلمين الى مذهب إمام آخر كما ينتقل من مذهب مالك إلى الشافعي ومن مذهب ابي حنيفة الى مذهب احمد ونحو ذلك

أرسطو ومشركو اليونان

واما ارسطو واصحابه فكانوا مشركين يعبدون الاصنام والكواكب وهكذا كان دين اليونان والروم قبل ظهور دين المسيح فيهم وكان ارسطو قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة وكان وزير الاسكندر بن فيليبس المقدوني الذي تورخ له اليهود والنصارى التأريخ الرومي وكان قد ذهب الى ارض الفرس واستولى عليها وطائفة من الناس تظن انه كان وزير الاسكندر ذي القرنين المذكور في القران وهذا جهل فان ذا القرنين كان مقدما على ارسطو بمدة عظيمة وكان مسلما يعبد الله وحده لم يكن مشركا بخلاف المقدوني وذو القرنين بلغ اقصى المشرق والمغرب وبنى سد يأجوج ومأجوج كما ذكر الله في كتابه والمقدوني لم يصل الى هذا ولا الى هذا ولا وصل الى السد

واخر ملوكهم كان بطلميوس صاحب انجسطي وبعده صاروا نصارى وكانت اليونان والروم مشركين كما ذكر

يعبدون الشمس والقمر والكواكب ويبنون لها هياكل في الارض ويصورون لها اصناما يجعلون لها طلاسماً من جنس
شرك النمرود بن كنعان وقومه الذين بعث اليهم ابراهيم الخليل صلوات الله

وسلامه عليه

وبقايها هذا الشرك في بلاد الشرق في بلاد الخطا والترك يصنعون الاصنام على صورة النمرود ويكون الصنم كبيراً
جداً ويلقون السبح في اعناقهم ويسبحون باسم النمرود ويشتمون ابراهيم الخليل
وكان من النفر القادمين الى دمشق سنة ٦٩٩ تسع وتسعين وستمئة بعض هؤلاء وهو يجمع بين أن يصلي
الصلوات الخمس وبين ان يسبح باسم نمرود وهذا ايضاً مذهب كثير من هؤلاء المتفلسفة وعلمائهم وعبادهم
يصلون الصلوات الخمس ويعبدون الشمس والقمر او غيرهما من الكواكب ومن هؤلاء طوائف موجودون في الشام
ومصر والعراق وغير ذلك

وسبب ذلك انه يحصل لهم احياناً من جنس ما يظهر للمشركين الذين كانوا يعبدون الكواكب والاصنام فإنه كانت
من الشياطين تدخل في الصنم وتكلم عابديه فتخبرهم بأمر مكالفة لهم وتأمروهم بأمر يطلبون منهم قضاء
حوادثهم

قال الله تعالى ان يدعون من دونه الا اثنا وان يدعون الا شيطناً مريداً قال ابن عباس كان في كل صنم شيطان
يتراى للسنة فيكلمهم وقال ابي بن كعب مع كل صنم جنية
ولهذا لما ارسل النبي ص - خالد بن الوليد الى العزى وكانت العزى عند عرفات خرجت منها عجوز ناشرة شعرها
وقال النبي ص - هذه شيطانة العزى وقد ينسب العزى ان تعبد بأرض العرب وكان خالد يقول يا عزي كفرانك
لا سبحانك اني رايت الله قد اهانك وأما اللات فكانت عند الطائف ومناة الثالثة الاخرى كانت حذو قديد
بالساحل

فان المدائن التي للمشركين بأرض الحجاز كانت ثلاثة مكة والمدينة والطائف وكان لكل أهل مدينة طاغوت من
هذه الثلاثة ولهذا خصصها سبحانه بالذكر في قوله آفرء يتم اللت والعزى ومنوة الثالثة الاخرى لكم الذكر وله
الانثى تلك اذا قسمة ضيزى أي قسمة جائزة أن هي الا اسماء سميتموها انتم وابطاؤكم ما انزل الله بها من سلطان
الجم فلهم كانوا يجعلون لله اولاداً إناثاً وشركاء إناثاً فقال لكم الذكر وله الانثى تلك اذا قسمة ضيزى

اصل الشرك من تعظيم القبور وعبادة الكواكب

والشرك في بني آدم أكثره عن أصلين

أولهما تعظيم قبور الصالحين وتصوير تماثيلهم للتبرك بها وهذا اول الاسباب التي بها ابتدع الادميون الشرك وهو
شرك قوم نوح قال ابن عباس كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الاسلام وقد ثبت في الصحيح عن النبي
ص - ان نوحاً اول رسول بعث الى اهل الارض ولهذا لم يذكر الله في القرآن قبله رسولا فان الشرك إنما ظهر في
زمانه

وقد ذكر البخاري في صحيحه عن ابن عباس وذكره اهل التفسير والسير من غير واحد من السلف في قوله تعالى
وقالوا لا تدرن الهتكم ولا تدرن ودا ولا سواعا ولا يعوق ويعوق ونسرا نوح أن هؤلاء كانوا قوماً صالحين في قوم

نوح فلما ماتوا عكفوا على قبورهم ثم صوروا تماثيلهم وأن هذه الاصنام صارت الى العرب وذكر ابن عباس قبائل العرب التي كانت فيهم مثل هذه الاصنام

والسبب الثاني عبادة الكواكب فكانوا يصنعون للاصنام طلاسم للكواكب ويتحرون الوقت المناسب لصنعة ذلك الطلسم ويصنعونه من مادة تناسب ما يرونه من طبيعة ذلك الكوكب ويتكلمون عليها بالشرك والكفر فتأتي الشياطين فتكلمهم وتقضى بعض حوائجهم ويسمونها روحانية الكواكب وهي الشيطان او الشيطانة التي تضلهم والكتاب الذي صنفته بعض الناس وسماه السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم فان هذا كان شرك الكلدانيين والكشديين وهم الذين بعث إليهم الخليل صلوات الله عليه وهذا أعظم انواع السحر ولهذا قال النبي ص - في الحديث الذي رواه ابو داود وغيره من اقتبس شعبة من النجوم فقد اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد ولهذا صنف تنكلوشاه البابلي كتابه في درجات الفلك وكذلك

شرك الهند وسحرهم من هذا مثل كتاب طمطم الهندي وكذلك ابو معشر البلغي له كتاب سماه مصحف القمر وكذلك ثابت بن قررة الحراي صاحب الزيج

حران دار الصابنة

فان حران كانت دار هؤلاء الصابنة وفيها ولد ابراهيم أو انقل اليها من العراق على اختلاف القولين وكان بها هيكل العلة الاولى هيكل العقل الاول هيكل النفس الكلية هيكل زحل هيكل المشتري هيكل المريخ هيكل الشمس وكذلك الزهرة وعطارد والقمر وكان هذا دينهم قبل ظهور النصرانية فيهم ثم ظهرت النصرانية فيهم مع بقاء أولئك الصابنة المشركين حتى جاء الاسلام ولم يزل بها الصابنة والفلاسفة في دولة الاسلام الى آخر وقت ومنهم الصابنة الذين كانوا ببغداد وغيرها أطباء وكتابا وبعضهم لم يسلم ولما قدم الفارابي حران في اثناء المائة الرابعة دخل عليهم وتعلم منهم وأخذ

عنهم ما أخذ من المتفلسفة وكان ثابت بن قررة قد شرح كلام ارسطو في الالهيات وقد رايتة وبينت بعض ما فيه من الفساد فان فيه ضلالا كثيرا

وكذلك كان دين اهل دمشق وغيرها قبل ظهور دين النصرانية وكانوا يصلون الى القطب الشمالي ولهذا توجد في دمشق مساجد قديمة فيها قبله الى القطب الشمالي وتحت جامع دمشق معبد كبير له قبله الى القطب الشمالي كان لهؤلاء

فان الصابنة نوعان صابنة حنفاء موحدون وصابنة مشركون فالاولون هم الذين اثنى الله عليهم بقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصرى والصبيين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون البقرة فأنى على من آمن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا من هذه الملل الاربع المؤمنين واليهود والنصارى والصابئين

فهؤلاء كانوا يدينون بالتوراة قبل النسخ والتبديل وكذلك الذين دانوا بالانجيل قبل النسخ والتبديل والصابئون الذين كانوا قبل هؤلاء كالمثبعين لملة ابراهيم امام الحنفاء صلى الله عليه وصلى الله على محمد وعلى ال محمد كما

صلى على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انه حميد مجيد قبل نزول التوراة والانجيل
وهذا بخلاف الجوس والمشركون فإنه ليس فيهم مؤمن فلهذا قال الله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا الصابئين
والنصرى والجوس والذين اشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد فذكر الملل الست
هؤلاء واخبرانه يفصل بينهم يوم القيمة لم يذكر في الست من كان مؤمنا انما ذكر ذلك في الاربعة فقط

ثم ان الصابئين ابتدعوا الشرك فصاروا مشركين والفلاسفة المشركون من هؤلاء المشركين اما قدماء الفلاسفة الذين
كانوا يعبدون الله وحده لا يشركون به شيئا ويؤمنون بأن الله محدث لهذا العالم ويقرون بمعاد الابدان فأولئك من
الصابئة الحنفاء الذين اتنى الله عليهم
ثم المشركون من الصابئة كانوا يقرون بحدوث هذا العالم كما كان المشركون من العرب تقر بحدوثه وكذلك
المشركون من الهند وقد ذكر اهل المقالات ان اول من ظهر عنه القول بقدمه من هؤلاء الفلاسفة المشركين هم
ارسطو

قسطنين اول ملك اظهر دين النصرى

وكان دين المسيح لما دخل فيه طائفة من أهل حران وفيهم هيلانة الحرانية القنداقية فهو لها ملك الروم أبو قسطنين
فتزوجها فولدت له قسطنين فنصرت ابنها قسطنين وهو الذي اظهر دين النصرى وبنى القسطنطينية وفي زمنه
ابتدع النصرى هذه الامانة التي اتفقت عليها طوائفهم اليوم فانه اتفق عليها ثلثمائة وبضعة عشرة من علمائهم
وعبادهم
قالوا وهو الذي ابتدع الصلوة الى الشرق وإلا فلم يصل قط أحد من انبيائهم وأتباعهم الى الشرق ولم يشرع الله
مكانا يصلى اليه إلا الكعبة
والانبياء الخليل ومن قبله إنما كانوا يصلون الى الكعبة وموسى ص - لم يكن يصلى الى بيت المقدس بل قالوا إنه
كان ينصب قبة العهد الى

العرب ويصلى إليها في التيه فلما فتح يوشع بيت المقدس بعد موت موسى نصب القبة على الصخرة فكانوا يصلون
إليها فلما خرب بيت المقدس وذهبت القبة صارت اليهود يصلون الى الصخرة لانه موضع القبة والسامرة يصلون
الى جبل هناك قالوا لانه كان عليه التابوت
ولما رأى علماء النصرى وعبادهم أن الروم واليونان مشركون واستصعبوا نقلهم الى التوحيد اخض وضوا لهم
دينا مركبا من دين الانبياء ودين المشركين فكان اولئك اليونان والروم يتخذون الاصنام الجسدة التي لها ظل فاتخذ
النصارى الصور المرقومة في الحيطان والسقوف التي لا ظل لها وكان أولئك يسجدون للشمس والقمر فصارت
النصارى يسجدون اليها وجعلوا السجود اليها بدلا من السجود لها

فضل محمد ص

– إمام التوحيد وأمتة على من تقدم

ولهذا لما بعث الله خاتم المرسلين وفضل النبيين محمدا ص – إمام التوحيد الذي بعث الله به الرسل قبلة وأظهره وخلصه من شوائب الشرك فظهر التوحيد بسببه ظهورا فضله الله به وفضل به أمتة على سائر من تقدم

الانبياء كلهم كانوا مسلمين

فان الانبياء جميعهم وأممهم كانوا مسلمين مؤمنين موحدين لم يكن قط دين يقبله الله غير الاسلام وهو عبادة الله وحده لا شريك له كما قال تعالى وسئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون الزخرف وقال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون الانبياء وقال تعالى ولقد بعثنا في كل أمة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت النحل وفي الصحيحين عن النبي ص – انه قال انا معشر الانبياء ديننا واحد وإن أولى الناس بابن مريم لأننا إنه ليس بيني وبينه نبي وقد أخبر

الله في القرآن عن جميع الانبياء وأممهم من نوح الى الخواريين أنهم كانوا مسلمين مؤمنين كما قد بسط في موضع آخر

وقد قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه الشورى فأمر الرسل أن يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهؤلاء الخمسة هم أولوا العزم وذكرهم الله في آيتين من كتابه هذه السورة وفي قوله واخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ابن مريم واخذنا منهم ميثاقا غليظا الاحزاب وقال تعالى يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا اني بما تعملون عليم وان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاتقون فقطعوا امرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون المؤمنون وقال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون منيبين اليه واتقوه واقيموا الصلوة ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون الروم وقال تعالى كان الناس امة واحدة فاختلّفوا كما قال في يونس فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم اليينات بغيا بينهم فهدى الله الذين امنوا لما

اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم البقرة فالمرسلون صلوات الله عليهم أجمعين أولهم وآخرهم بعثوا بدين الاسلام وهو عبادة الله وحده لا شريك له يعبد في كل وقت بما امر ان يعبد به في ذلك الوقت فالصلوة الى بيت المقدس كان لما امر الله به من دين الاسلام ثم لما نهي عنه وأمر بالصلوة الى الكعبة صارت الصلوة الى الكعبة من دين الاسلام دون الصلوة الى الصخرة فتنوع شرائع الانبياء كتتنوع الشريعة الواحدة ولهذا قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا المائدة فالشرعة الشريعة والمنهاج الطريق والسبيل فالشرعة كالباب الذي يدخل منه والمنهاج كالطريق الذي يسلك فيه والمقصود هو حقيقة الدين بان يعبد الله وحده لا شريك له وهذه الحقيقة الدينية التي اتفق عليها الرسل هي دين الله الذي لا

يقبل من أحد غيره والشرك الذي حرمه على السن رسله ان يعبد مع الله غيره
ومن لم يعبد الله اصلا كفرعون ونحوه من قال الله فيهم ان الذي يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين
المؤمن فهو لاء معطلة وهم شر الكفار ومع هذا يكون لهم ما يعبدونه دون الله كما قال تعالى في قوم فرعون ويذرك
والهتك الاعراف فقال غير واحد من السلف كان له آلهة يعبدها
ومن عبد مع الله لها آخر فهو مشرك الشرك الاكبر الذي لا يغفره الله وإن
كان مع ذلك يعتقد ان الله وحده خالق العالم وهذا كان شرك العرب كما أخبر الله عنهم في غير موضع من القرآن
انهم كانوا يقولون إن الله خلق العالم ولكن كانوا يتخذون الالهة شفعا يشفعون لهم يتقربون بهم الى الله كما قال
تعالى لئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الزمر ولقمان
وقال تعالى ويعبدن من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل اتبتون الله بما لا يعلم
في السموات ولا في الارض يونس وقال تعالى والدين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى
الزمر وبسط هذا له موضع آخر
والمقصود هنا ان الحوادث كان لها أسباب وإن كانت حركات الفلك من جملة الاسباب

فصل

القياس مع صحته لا يستفاد به علم بالموجودات
فصورة القياس لا يدفع صحتها لكن يبين أنه لا يستفاد به علم بالموجودات كما أن اشتراطهم للمقدمتين دون
الزيادة والنقص شرط باطل فهو وإن حصل به يقين فلا يستفاد بخصوصه نفس مطلوب شئ من الموجودات بل ما
يحصل به قد يحصل بدونه وقد يحصل بدونه ما لا يحصل به
فنقول إن صورة القياس إذا كانت مواده معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين وإذا قيل كل أب وكل ب ج وكانت
المقدمتان معلومتين فلا ريب ان هذا التأليف يفيد العلم بأن كل أ ج وهذا لا نزاع فيه
فصورة القياس لا يتكلم على صحتها فان ذلك ظاهر سواء في ذلك الاقترائى المؤلف من الحملات الذي هو قياس
التداخل والاستثنائي المؤلف

من الشرطيات المتصلة الذي هو التلازم والتقسيم
وكذلك ما ذكره من أن الشكل الاول من الاقتران يفيد المطالب الاربعة النتائج الموجبة والسالبة والجزئية
والكلية وان الثاني يفيد السالبة الكلية والجزئية وأن الثالث يفيد الجزئية سالبة كانت أو موجبة
وفي التلازم استثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء تقيض التالي ينتج تقيض المقدم وهو قول نظار المسلمين
وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم بل هذا مع اختصاصه فانه يشمل جميع أنواع
الادلة سواء سميت براهين او اقيسة او غير ذلك فان كل ما يستدل به على غيره فانه مستلزم له فيلزم من تحقق
الملزوم الذي هو الدليل تحقق اللازم الذي هو المطلوب المدلول عليه ويلزم من انتفاء اللازم الذي هو المدلول عليه
انتفاء الملزوم الذي هو الدليل

ولهذا كان من عرف ان المدعى باطل علم انه لا يقوم عليه دليل صحيح فانه يمتنع ان يقوم على الباطل دليل صحيح
ومن عرف ان الدليل صحيح علم ان لازمه الذي هو المطلوب حق فانه يجب إذا كان الدليل حقا ان يكون المطلوب

المدلول عليه حقا وإن تنوعت صور الأدلة ومقدماتها وترتيبها

ولهذا كان الدليل الذي يصور بصورة القياس الاقتراني يصور ايضا بصورة الاستثنائي ويصور بصورة اخرى غير ما ذكره من الالفاظ وترتيبها والمقصود هنا الكلام على ما ذكره كما ذكرنا الكلام على الشرطي المتصل والتقسيم قد يكون مانعا من الجمع والخلو كما يقال العدد إما شفع وإما وتر وهما في معنى النقيضين الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان فقد يكون مانعا من الجمع دون الخلو كالضدين الذين لا يجتمعان وقد يرتفعان كما يقال هذا إما أسود وإما أحمر وقد يخلو منهما

وقد يكون مانعا من الخلو دون الجمع كعدم المشروط ووجود الشرط والمراد بالشرط هنا ما يلزم من عدمه عدم الحكم سواء عرف ذلك بالشرع او بالعقل مثل كون الطهارة شرطا في الصلوة والحياة شرطا في العلم ليس المراد ما يسميه النحاة شرطا كالجملية الشرطية المتعلقة ب إن واحواهما فان هذا في المعنى سبب لوجود الجزاء ولفظ الشرط يقال على هذا وهذا بالاشتراك

ومن جعل لفظ الشرط ينقسم الى الثلاثة فقد غلط فانه قد يجتمع عدم المشروط ووجود الشرط إذ وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط ولكن لا يرتفعان جميعا فلا يرتفع وجود الشرط وعدم المشروط لانه حينئذ يعدم الشرط ويوجد المشروط وهذا لا يكون كما إذا قيل هذا غرق بغير ماء او صحت صلوته بغير وضوء او وجب رحمه بغير زناء فيقال هذا إما أن يكون في ماء وإما أن لا يغرق وإما أن يكون متطهرا وإما ان لا تصح صلوته وإما ان يكون زانيا وإما أن لا يجوز رحمه

وكذلك لو قيل ليس في الوجود واجب ولا ممكن ولا قديم ولا محدث فليل لا بد في الوجود من واجب او ممكن او قديم او محدث فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان

وكذلك إذا قيل الوجود إما قائم بنفسه ك الجسم وإما قائم بغيره ك العرض فهذان لا يرتفعان وقد يجتمعان فكل ما لا يخلو الوجود عنهما مع إمكان اجتماعهما او لا يخلو بعض الانواع عنهما مع إمكان اجتماعهما فهو من هذا الباب كما إذا قيل الوارث بطريق الاصلة إما أن يرث بفرض وإما ان يرث بتعصيب وقد يجتمع في الشخص الواحد ان يكون ذا فرض وعصبة كالزوج إذا كان ابن عم او معتقا فالشرطي المتصل هو من التلازم والمنفصل هو في الثاني كما في الضدين والنقيضين وهذه الصورة صورة التقسيم الذي هو الشرطي المنفصل هي

أيضا تعود الى اللزوم فانه يلزم من وجود احد الضدين عدم الاخر ومن عدمه وجوده وهذه مانعة الجمع والخلو فهذه الاشكال وإن تكثرت فجميعها يعود الى ان الدليل يستلزم المدلول ويمكن تصوير ذلك بصور متعددة مما ذكره ومما لم يذكره

فهم يقولون البرهان ينحصر في الاقتراني والاستثنائي فان الاقتراني ينحصر في أربعة اشكال والاستثنائي ينحصر في الشرطي المتصل والشرطي المنفصل فيعود الى ستة أشكال وجمهورهم لا يذكرون الشكل الرابع من الاقترانيات لبعده عن الطبع وحصرها في أربعة بناء على حصرهم الدليل في مقدمتين تشتركان في حد أوسط ثم الاوسط إن كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول المنتج للمطالب الاربعة وإن كان موضوعا فيهما فهو الثاني المنتج للسلبيات وإن كان محمولا فيهما فهو الثالث المنتج للايجابيات وإن كان محمولا في الكبرى موضوعا في الصغرى عكس الاول فهو الرابع وهو أبعدها عن الطبع وأكثرهم لا يذكرونه فيجعلون الاشكال خمسة هذه

الثلاثة مع الاستثنائي الشرطي المتصل والشرطي المنفصل

فهذه الاشكال إذا قدر إفادتها فهي صورة من صور الأدلة لا ينحصر تصوير الأدلة في هذه الاشكال كما لا ينحصر تصوير الدليل في مقدمتين بل هذا الحصر خطأ في النفي والاثبات فقد يكون الدليل مقدمة وقد يكون مقدمات وهذه الاشكال تكثر تصوير الدليل على أشكال اخر غير هذه فللا تنحصر في خمسة أو ستة وقد يؤتى بالدليل بدون هذه الاشكال جميعها وبدون المقدمتين إذا كان مقدمة واحدة وإذا قالوا إن جميع ما يذكر من الأدلة يرجع الى هذه الاشكال قيل لهم بل جميع الأدلة يرجع الى ان الدليل مستلزم للمدلول وحيثذ فاما أن يكون الاعتبار بما ذكره من صور الاشكال ولفظها أو بما ذكره من المعنى فان كانت العبرة

بالصورة لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة صوابا كما لم يكن تخصيصه بمقدمتين صوابا إذ كان يمكن تصويره بصور كثيرة متنوعة ليس فيها لفظ شرط لا متصل ولا منفصل ولا هو على صورة القياس الحملى كما ذكره وإن كانت العبرة بالمعنى كان ذلك أدل على فساد ما ذكره فان المعنى هو ان يكون ما يستدل به مستلزما لما يستدل به عليه سواء كان مقدمة او مقدمتان او أكثر وسواء كان على الشكل والترتيب الذي ذكره او غيره والصواب في هذا الباب ان يقال ما ذكره إذا كان صوابا فانه تطويل للطريق وتباعد للمطلوب وعكس للمقصود فانهم زعموا انهم جعلوه آلة قانونية تمنع الذهن أن يزل في فكره وما ذكره إذا كلفوا الناظر المستدل ان يلزمه في تصوراته وتصديقاته كان اقرب الى زلله في فكره وضلاله عن مطلوبه كما هو الواقع فلا تجد أحدا التزم وضع هؤلاء واصطلاحهم إلا كان أكثر خطأ وقل صوابا ممن لم يلتزم وضعهم وسلك الى المطلوب بفطرة الله التي فطر عباده عليها ولهذا لا يوجد أحد ممن حقق علما من العلوم كان ملتزما لوضعه ولهذا يقال كثرة هذه الأشكال وشروط نتائجها تطويل قليل الفائدة كثير العبء فهو لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقي ولا سمين فينتقل فانه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطري فبقية الأشكال لا يحتاج إليها وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول إما بابطال النقيض الذي يتضمنه قياس الخلف وإما بالعكس المستوي أو عكس النقيض فان ثبوت أحد المتناقضين يستلزم نفي الآخر إزاء روعي التناقض من كل وجه فهم يستدلون بصحة القضية على بطلان نقيضها وعلى ثبوت عكسها المستوي وعكس نقيضها بل تصور الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الانسان لما معه من الرقيق والعقار والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة التداخل والتلازم والتقسيم كما يتكلمون بالحساب ونحوه والمنطقيون

قد يسلمون ذلك

ويقولون إن المقدمتين لا بد منها لا أكثر ولا أقل ويقولون أكثر الناس يحذفون إحدى المقدمتين لظهورها اختصارا ويسمون هذا قياس الضمير وإن احتجاج المطلوب إلى مقدمات جعلوا القياس معنى أقيسة متعددة بناء على قولهم إنه لا بد في القياس من مقدمتين ويسمونه القياس المركب ويقسمونه الى موصول وهو ما لا يذكر فيه إلا نتيجة واحدة والى مفصول وهو ما يذكر فيه عقب كل مقدمتين نتيجة فالاول كقولك هذا نبيذ وكل نبيذ مسكر وكل مسكر خمر وكل خمر حرام فهذا حرام والثاني كقولك هذا نبيذ وكل نبيذ مسكر فهذا مسكر ثم تقول وكل مسكر خمر وكل خمر حرام فكل مسكر حرام ثم تقول هذا مسكر وكل مسكر حرام فهذا حرام

وهذا كله مما غلطوا فيه والصواب الذي عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة وقد يتوقف على مقدمتين تارة وعلى ثلاث تارة وعلى أكثر من تلك فما كان من المقدمات معلوما لم يحتاج ان يستدل عليه وإنما يستدل على المجهول والمطلوب المجهول يعلم بدليله ودليله ما استلزمه وكل ملزوم فانه يصح الاستدلال به على لازمه وحينئذ فاذا كان المطلوب ملزوم يعلم لزومه له استدلال عليه به وكفى ذلك وإن لم يكن المستدل يعلم إلا ملزوم ملزومه احتاج الى مقدمتين وإن لم يعلم إلا ملزوم ملزوم ملزومه احتجاج الى ثلاث وهلم جرا

بيان ان حصول العلم لا يتوقف على القياس المنطقي

وإذا كان كذلك فنقول لا ننكر أن القياس يحصل به علم إذا كانت مواده يقينية لكن نحن نبين ان العلم الحاصل به لا يحتاج فيه الى القياس المنطقي بل يحصل بدون ذلك فلا يكون شئ من العلم متوقفا على هذا القياس

ونبين ان المواد اليقينية التي ذكرها لا يحصل بها علم بالامور الموجودة فلا يحصل بها مقصود تزكو به النفوس بل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه إلا من جنس ما يحصل ب قياس التمثيل فلا يمكن قط ان يحصل ب القياس الشمولى المنطقي الذي يسمونه البرهاني علم إلا وذلك يحصل ب قياس التمثيل الذي يستضعفونه فان ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به إلا مع الجزم بتمائل أفراده في القدر المشترك وهذا يحصل ب قياس التمثيل

وكلا القياسين ينتفع به إذا تلقت بعض مقدماته الكلية عن خبر المعصوم إذا استعملت في الالهيات بطريق الاولى كما جاء به القران واما بدون هذين فلا ينفع في الالهيات ولا ينفع ايضا في الطبيعيات منفعلة علمية برهانية وإنما يفيد قضايا عادية قد تنحرف فنكون من باب الاغلب

وأما الرياضي المجرد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق في نفسه لكن ليس له معلوم في الخارج وإنما هو تقدير عدد ومقدار في النفس لكن ذلك يطابق أي معدود ومقدر واقعه في الخارج والبرهان لا يقوم إلا على ما في النفس لا يقوم على ما في الخارج وأكثر ما تعبوا في الهندسة ليتوصلوا بذلك الى علم الهيئة كصفة الافلاك والكواكب ومقادير ذلك وحركاته وهذا بعضه معلوم ب البرهان وأكثره غير معلوم ب البرهان وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفه فصار المعلوم براهينهم من الرياضي وغيره امر لا تزكو به النفوس ولا يعلم به الامور الموجودة إلا كما يعلم ب قياس التمثيل

وهذا يظهر بالكلام في مادة القياس فنقول هم لا ريب عندهم انه لا بد في كل قياس من قضية كلية ولا قياس في جميع الاشكال لا عن سالبين ولا عن جزئيين ولا عن صغرى سالبة مع كبرى جزئية لكن قد يكون عن صغرى جزئية مع كبرى سالبة كلية والمقصود انه لا بد في القياس في جميع صورة من قضية كلية وفي أكثر

القياس لا بد من موجبة كلية بل النتيجة الكلية لا تكون إلا عن موجبة كلية والسالبة الكلية لا تفيد حكما كليا إلا مع موجبه كلية

بيان أصناف اليقينية عندهم التي ليس فيها قضية كلية

فاذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فنقول المواد اليقينية قد حصرها في الاصناف المعروفة عندهم أحدها الحسيات ومعلوم ان الحس لا يدرك امرا كلياً عاماً أصلاً فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح ان تكون مقدمة في البرهان اليقيني وإذا مثلوا ذلك ب ان النار تحرق ونحو ذلك لم يكن لهم بعموم هذه القضية وإنما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس قياس التمثيل لما يعلمونه من الحكم الكلي لا فرق بينه وبين قياس الشمول وقياس التمثيل وإن علم ذلك بواسطة اشتغال النار على قوة محرقة فالعلم بأن كل نار لا بد فيها من هذه القوة هو ايضا حكم كلي

وإن قيل إن الصورة النارية لا بد ان تشمل على هذه القوة وأن ما لا قوة فيه ليس بنار فهذا الكلام إذا قيل إنه صحيح قيل إنه لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة تحرق كل ما لاقاه وإن كان هو الغالب فهذا يشترك فيه قياس والتمثيل والشمول والعادة والاستقراء الناقص ومعلوم ان كل من قال إن كل نار تحرق كل ما لاقته فقد أخطأ فإنه لا بد من كون المحل قابلاً للاحراق إذ قد علم انما لا تحرق كل شئ كما لا تحرق السمنندل والياقوت وكما لا تحرق الاجسام المطلية بأمور مصبوغة وأما حرق العادة فمقام آخر ولا أعلم في القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها مع ان القضية الكلية ليست حسية وإنما القضية الحسية ان هذه النار تحرق فان الحس لا يدرك إلا شيئاً خاصاً وأما الحكم العقلي فيقولون إن النفس عند رؤيتها هذه المعينات تستعد لان

تفيض عليها قضية كلي بالعموم ومعلوم ان هذا من جنس قياس التمثيل ولا يوثق بعمومه إن لم يعلم أن الحكم العام لازم للقدر للمشارك وهذا إذا علم علم في جميع المعينات فلم يكن العلم بالمعينات موقوفاً على هذا مع انه ليس من القضايا العاديات قضية كلية لا يمكن نقضها باتفاق العقلاء بل والفلاسفة يجوزون حرق العادات لكن يذكرون أن لها أسباباً فلكية او قوى نفسانية أو أسباباً طبيعية فهذه الثلاثة هي أسباب حرق العادات عندهم والى ذلك ينسبون معجزات الانبياء وكرامات الاولياء والسحر وغير ذلك وقد بسطنا الكلام على ذلك في مسألة معجزات الانبياء هل هي قوى نفسانية ام لا وبيننا فساد قولهم هذا حتى عند جماهير أساطين الفلاسفة بالادلة الصحيحة بما ليس هذا موضعه وهي المعروفة ب مسألة الصفدية والثاني الوجديات الباطنة كادراك كل احد جوعه وعطشه وحبه وبغضه وألمه ولذته وهذه كلها جزئيات وإنما يعلم الانسان حال غيره والقضية الكلية ب قياس التمثيل بل هذه لا يشترك الناس في إدراك كل جزئي منها كما قد يشتركون في إدراك بعض الحسيات المفصلة كالشمس والقمر ففيها من الخصوص في المدرك والمدرك ما ليس في الحسيات المفصلة وإن اشتركوا في نوعها فهي تشبه العاديات

زعمهم تساوي النفوس سبب ضلالهم في معرفة النبوات

ولم يقيموا حجة على وجوب تساوي النفوس في هذه الاحوال بل ولا على النفس الناطقة أنها مستوية الافراد وهذا من أسباب ضلالهم في معرفة النبوات فانهم عرفوا كثيراً من الاحكام التي تشترك فيها النفوس عادة وإن جاز أنحرامها

ثم بلغهم أمور أخرى خارجة عن قياسهم فأرادوا إجراء تلك على ذلك القياس فأروا ان لبعض النفوس قوة حدسية وانه قد يكون لها تأثير في بعض الامور وقد يتخيل اليها ما تعلمه كما يتخيل الى النائم ما يراه فظنوا ان جميع ما

يحصل للنفوس من الوحي ونزول الملائكة وسمع كلام الله هو من هذا الباب وجعلوا خاصة النبوة هي هذه الثلاث فمن وجدت فيه كان نبيا وقالوا النبوة مكتسبة وصار فضلاؤهم تتعرض لان يصيروا انبياء كما جرى للسهرودي المقتول ولاين سبعين وغيرهم

وابن عربي لما علم انه لا يمكن دعوى النبوة ادعى ختم الولاية وادعى ان خاتم الاولياء اكمل في العلم بالله من خاتم الانبياء وانه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به الى النبي وكان سبب هذا اعتقاد قول هؤلاء المتفلسفة الملاحدة ان النبي يأخذ عن جبريل الذي هو خيال في نفسه وذلك الخيال يأخذ عن العقل قال فالنبي يأخذ عن هذا الخيال وانا اخذ عن العقل الذي يأخذ منه الخيال

وضموا هذا الى ان جميع الحوادث انما تحدث عن حركة الفلك وهو من افسد اصولهم التي ضلوا بها والثالث الجريات وهي كلها جزئية فان التجربة انما تقع على امور معينة وكذلك المتواترات فان المتواترات انما هو ما علم بالحس من مسموع او مرئي فالمسموع قول معين والمرئي جسم معين او لون معين او عمل معين او امر ما معين

واما الحدسيات ان جعلت يقينية فهي نظير الجريات اذا الفرق بينهما لا يعود الى العموم والخصوص وانما يعود الى ان الجريات تتعلق بما هو من افعال الجريين والحدسيات تكون عن افعالهم وبعض الناس يسمى الكل تجرييات

لا تستعمل القضايا الكلية في شيء من الموجودات

فلم يبق معهم الا الاوليات التي هي البديهيات العقلية والاوليات الكلية انما هي قضايا مطلقة في الاعداد والمقادير ونحوها مثل قولهم الواحد نصف الاثنى

والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك وهذه مقدرات في الذهن ليست في الخارج كلية فقد تبين ان القضايا البرهانية التي يجب القطع بكليتها التي يستعملونها في قياسهم لا تستعمل في شيء من الامور الموجودة المعينة وانما تستعمل في مقدرات ذهنية فاذا لا يمكنهم معرفة الامور الموجودة المعينة ب القياس البرهاني وهذا هو المطلوب

لا دليل لهم على حصر اقسام الوجود في المقولات العشر

ولهذا لم يكن لهم علم بحصر اقسام الوجود بل أرسطو لما حصر أجناس الموجودات من المقولات العشر الجوهر والكم والكيف والايين ومتى والوضع وأن يفعل وان يفعل والملك وقد جمعها بعضهم في بيتين فقال ... زيد الطويل الاسود ابن مالك ... في داره بالامس كان يتكى ... في يده سيف نضاه فاتتضى ... فهذه عشر مقولات سوى ... لما حصرهم المعلم الاول في الجوهر والاعراض التسعة اتفقوا على انه لا سبيل الى معرفة صحة هذا الحصر حتى جعل بعضهم اجناس الاعراض ثلاثة وقيل غير ذلك

لا دليل لهم على حصر الموجودات في الجواهر الخمسة

وكذلك لما قسموا الجوهر الى خمسة اقسام العقل والنفس والمادة والصورة والجسم وجعلوا الجسم قسمين فلجيا وعنصريا والعنصري الاركان التي هي الاستقصآت والمولدات الحيوان والنبات والمعدن كان هذا التقسيم مع فساده في الاثبات ليس حصر الموجودات فيه معلوما فانه لا دليل لهم على حصر الاجسام في الفلكيات والعنصريات وهم معترفون بإمكان وجود اجسام وراء

الافلاك فلا يمكن الحصر فيما ذكر حتى يعلم انتفاء ذلك وهم لا يعلمون انتفاءه فكيف وقد قامت الادلة على ثبوت اعيان قائمة بأنفسها فوق الافلاك كما قد بسط في موضعه وهم منازعون في واجب الوجود هل هو داخل في مقولة الجوهر فأرسطو والقدماء كانوا يجعلونه من مقولة الجوهر وابن سينا امتنع من ذلك لكن ارسطو واتباعه لم يكونوا يقولون واجب الوجود انما يقولون العلة الاولى والمبدأ وليس في كلام ارسطو تقسيم الموجودات الى واجب بنفسه وممكن بنفسه مع كونه قديما ازليا بل كان الممكن عندهم الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون الا محدثا وانما قسمه هذه القسمة متأخروهم من الملاحدة الذين انتسبوا الى الاسلام كابن سينا وامثاله وجعلوا هذا عوضا عن تقسيم المتكلمين الموجود الى قديم وحادث وسلكوا طريقة وركبوها من كلام المتكلمين ومن كلام سلفهم مثل استدلال اولئك ب التركيب على الحدوث فاستدل هو ب التركيب على الامكان

الكلام على قول الخليل عليه السلام هذا ربي

واولئك زعموا ان قول ابراهيم لا احب الاقربين الا انعام المراد به المتحركين لان الحركة حادثة والحادث لا يقوم الا بحادث فهي سمة الحدوث فاستدل بالحدوث على حدوث المتحرك والمعنى لا احب المحدثين الذين تقوم بهم الحوادث فقال هؤلاء بل الافول الذي هو الحركة دليل على ان المتحرك ممكن وان كان قديما ازليا قالوا و الافول هو في حظيرة الامكان وقوله لا احب الاقربين أي الممكنين وان كان الممكن قديما وكان قدماء المتكلمين يمثلون الدليل العقلي بقولهم كل متغير محدث والعالم متغير فهو محدث فجاء الرازي في محصله فجعل يمثل ذلك بقوله كل متغير ممكن والعالم متغير فهو ممكن

وابراهيم ص - لم يرد هذا ولا هذا كما قد بسط في غير هذا الموضع وبين ان كل واحد من الاستدلال بالحركة على الحدوث او الامكان دليل باطل كما يقول ذلك اكثر العقلاء من اتباع الانبياء واهل الكلام واساطين الفلاسفة ولكن كان قومه يعبدون الكواكب مع اعترافهم بوجود رب العالمين وكانوا مشركين يتخذ احدهم له كوكبا يعبده ويطلب حوائجه منه كما تقدم الاشارة اليه ولهذا قال الخليل عليه السلام افراء يتم ما كنتم تعبدون انتم و اباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين الشعراء

وقال تعالى ايضا قد كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برءوا منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدأ حتى تؤمنوا بالله وحده الا قول ابراهيم لا يبه لاستغفرن لك وما املك لك من الله من شيء الممتحنة فأمر سبحانه بالناسي بابراهيم والذين معه في قولهم لقومهم انا برءوا منكم ومما تعبدون من دون الله

وكذلك ذكر الله عنه في سورة الصافات انه قال لقومه فما ظنكم برب العالمين الصفت وقال لهم اتعبدون ما تحتون والله خلقكم وما تعملون الصفت

فالقوم لم يكونوا جاحدين لرب العالمين ولا كان قوله هذا ربي الانعام هذا الذي هو خلق السموات والارض على أي وجه قاله سواء قاله الزما لقومه او تقديرا او غير ذلك ولا قال احد قط من الادميين ان كوكبا من الكواكب او ان الشمس والقمر ابدعت السموات كلها

ولا يقول هذا عاقل بل عباد الشمس والقمر والكواكب يعبدونها كما يعبد عباد الاصنام للاصنام وكما يعبد عباد الانبياء والصالحين لهم ولتماثيلهم وكما يعبدون اخرون للملاحة واخرون يعبدون الجن لما يرجون بعبادتها من جلب منفعة او دفع مضرة لا لاعتقادهم انها خلقت العالم

بل قد يجعلونها شفعاء ووسائط بينهم وبين رب العالمين كما قال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل اتبعتون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض يونس وقال تعالى والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى الزمر وقال تعالى وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع الانعام وقال تعالى ان تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع الانعام وقال تعالى الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع السجدة

والشفاعة التي اخبرت بها الرسل هي ان يأذن الله للشفيع فيشفع فيكون الامر كله لله كما قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه البقرة وقال لا يشفعون الا لمن ارتضى الانبياء وهذا بخلاف ما اتخذه المشركون من الشفعاء واما الفلاسفة القائلون بقدوم العالم فالشفاعة عندهم ان يفيض على المستشفع من الشفيع ما يقصده من غير قصد الشفيع ولا سؤال منه كما ينعكس شعاع الشمس من المرآة على الحائط وقد ذكر ذلك ابن سينا ومن تلقى عنه كصاحب الكتب المصنوع بها على غير اهلها ومن اخذ عنه

وهذا الشرك اعظم من شرك مشركي العرب والنصارى ونحوهم فان اولئك كانوا يقولون صانع العلم فاعل مختار وان الشافع يستله ويدعوه لكن يشتون شفاعة بغير اذنه وشفاعة لما ليس له شفاعة ويعبدون الشافع ويسألونه من دون الله ويصورون على تماثله صورة يعبدونها وكانت الشياطين تدخل في تلك الاصنام وتكلمهم وتترأى للسدنة احيانا كما يوجد نظير ذلك في هذا الزمان مواضع كثيرة

بقية الكلام على الجواهر الخمسة

وايضا فدعواهم ان الجوهر جنس تحته اربعة وهي العقل والنفس والمادة والصورة والخامس هو الجسم اذا حقق الامر عليهم كان ما يشبونه من العقليات إنما هو موجود في الذهن والعقل بمتلة الكليات لا وجود لها في الخارج وقد اعترف بهذا من ينصرهم ويعظمهم كابن حزم وغيره

رد لقول من زعم ان عالم الغيب هو العالم العقلي

ومن زعم ان عالم الغيب اخبرت به الرسل هو العالم العقلي الذي يشبته هؤلاء فهو من اضل الناس فان ابن سينا ومن سلك سبيله في هذا كالشهرستاني ستاني والرازي وغيرهما يقولون ان الالهيين يشتون العالم العقلي ويردون على الطبيعيين منهم الذين لا يشتون إلا العالم الحسي ويدعون ان العالم العقلي الذي يشبونه هو ما اخبرت به الرسل من

الغيب الذي امروا بالايمان به مثل وجود الرب والملئكة والجنة
وليس الامر كذلك فان ما يشبونه من العقليات إذا حقق الامر لم يكن لها وجود إلا في العقل وسميت مجردات
ومفارقات لان العقل مجرد الامور الكلية على المعينات
وأما تسميتها مفارقات فكان أصله أن النفس الناطقة تفارق البدن وتصير حينئذ عقلا وكانوا يسمون ما جامع المادة
بالتدبير لها كالنفس قبل الموت

نفسا وما فارقتها بالكلية فلم يتعلق بها لا تعلق تدبير ولا غيره عقلا ولا ريب ان النفس الناطقة قائمة بنفسها باقية
بعد الموت منعمة او معذبة كما دل على ذلك نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الامة وائمتها ثم تعاد الى
الابدان ومن قال من أهل الكلام إن النفس عرض من أعراض البدن أو جزء من أجزائه فقولُه بدعة ولم يقل ذلك
أحد من سلف الامة
ولكن ما يدعون ثبوته في الخارج من المجردات العقلية لا يثبت على السير العقلي له تحقق إلا في الذهن

إثبات المجردات في الخارج هو مبدأ فلسفتهم

وهذا كان مبدأ فلسفة هؤلاء فافهم نظروا في الاجسام الطبيعية فعلموا القدر المشترك الكلى فصاروا يظنون ثبوته في
الخارج فكان اولهم فيثاغورس وشيعته أثبتوا أعدادا مجردة في الخارج ثم رد ذلك عليهم أفلاطون وشيعته وأثبتوا
ماهيات كلية مجردة مثل إنسان كلى وفرس كلى أزلى ابدى خارج الذهن وأثبتوا ايضا زمانا مجردا سموه الدهر
وأثبتوا مكانا مجردا سموه الخلاء واثبتوا مادة مجردة عن الصور وهي المادة الاولى والهيولى الاولى عندهم
فجاء أرسطو وشيعته فردوا ذلك كله عليهم ولكن أثبتوا هذه المجردات في الخارج مقارنة للاعيان وفرقوا بين الشئ
الموجود في الخارج وبين ماهية الكلية المقارنة لافرادها في الخارج كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله وغلط هؤلاء في
هذا وكذلك أثبتوا العقول العشرة وظنوا وجودها في الخارج وهم غالطون في ذلك وأدلتهم عليها في غاية الفساد
واما النفوس الفلكية فكان قدامؤهم يجعلونها أعراضا لكن ابن سينا وطائفة رجحوا أنها جواهر قائمة بنفسها كنفس
الانسان وهذا لبسطه موضع آخر

كون منتهى محققهم الوجود المطلق الكلى الخيالي

والمقصود هنا ان ما يشبونه من العقليات إذا حققت لم تكن إلا ما ثبت في
عقل الانسان كالامور الكلية فانها عقلية مطابقة لأفرادها الموجودة في الخارج وكذلك العدد المجرد عن المعدود
والمقدار المجرد عن المقدور والمهية المجردة عن الوجود والزمان المجرد عن الحركة والمكان المجرد عن الجسم
وأعراضهم
ولهذا كان منتهى محققهم الوجود المطلق وهو الوجود المشترك بين الموجودات وهذا انما يكون مطلقا في الازهان لا
في الاعيان والمنفلسفة يجعلون الكلى المشترك موضوع العلم الالهي
واما الوجود الواجب فتارة يقولون هو الوجود المقيد بالقيود السلبية كما يقوله ابن سينا وتارة يجعلونه المجرد عن
كل قيد سلبي وثبوتي كما يقوله بعض الملاحدة من باطنية الرافضة والاتحادية وتارة يجعلونه نفس وجود الموجودات

فلا يجعلون للممكنات وجودا غير الوجود الواجب وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع
وغايتهم أنهم يجعلون في انفسهم شيئا ويطنون ان ذلك موجود في الخارج ولهذا تمدهم الشياطين فان الشياطين
تتصرف في الخيال وتلقى في خيالات الناس امورا لا حقيقة لها ومحققو هؤلاء يقولون ارض الحقيقة هي ارض الخيال

كون امور الغيب موجودة ثابتة مشهودة

واما ما اخبرت به الرسل ص - من الغيب فهو امور موجودة ثابتة اكمل واعظم مما نشهده نحن في هذه الدار وتلك
امور محسوسة تشاهد وتحس ولكن بعد الموت وفي الدار الاخرة ويمكن ان يشهدها في هذه الدار من يختصه الله
بذلك ليست عقلية قائمة بالعقل ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيات

التي تشهدها ان تلك غيب وهذه شهادة قال تعالى الذين يؤمنون بالغيب البقرة
وكون الشيء غائبا وشاهدا امر اضافي بالنسبة اليها فاذا غاب عنا كان غيبا واذا شهدناه كان شهادة وليس هو فرقا
يعود الى ان ذاته تعقل ولا تشهد ولا تحس بل كل ما يعقل ولا يمكن ان يشهد بحال فانما يكون في الذهن
والملائكة يمكن ان يشهروا ويروا والرب تعالى يمكن رؤيته بالابصار والمؤمنون يرونه يوم القيامة وفي الجنة كما
تواترت النصوص في ذلك عن النبي ص - واتفق على ذلك سلف الامة وائمتها
وامكان رؤيته يعلم بالدلائل العقلية القاطعة لكن ليس هو الدليل الذي سلكه طائفة من اهل الكلام كأبي الحسن
وامثاله حيث ادعوا ان كل موجود يمكن رؤيته بل قالوا ويمكن ان تتعلق به الحواس الخمس السمع والبصر والشم
والذوق واللمس فان هذا مما يعلم فساده بالضرورة عند جماهير العقلاء

اغاليط المتكلمين والمتفلسفة

وهذا من اغاليط بعض المتكلمين كغلطهم في قولهم ان الاعراض يمتنع بقاؤها وان الاجسام متماثلة وانها مركبة من
الجواهر المفردة التي لا تقبل قسمة ولا يتميز منها جانب من جانب فان هذا غلط وقول المتفلسفة بأنها مركبة من
المادة والصورة العقليين ايضا غلط كما قد بسط هذا كله في غير هذا الموضع
وكذلك غلط من غلط من المتكلمين وادعى ان الله لم يخلق شيئا لسبب ولا لحكمة ولا خص شيئا من الاجسام
بقوى وطبائع وادعى ان كل ما يحدث فان الفاعل المختار الذي يخص احد المتماثلين بلا تخصيص اصلا يحدثه وانكر
ما في

مخلوقات الله وما في شرعه من الحكم التي خلق وامر لاجلها

فان غلط هؤلاء مما سلط اولئك المتفلسفة وظنوا ان ما يقول هؤلاء وامثالهم هو دين المسلمين او قول الرسول
 واصحابه ولهذا كانت مناظرة ابن سينا وامثاله في كتبهم لمبتدعة اهل الكلام فعامة مناظرة ابن سينا هي للمعتزلة
وابن رشد للكلابية وكانوا اذا بينوا فساد بعض ما يقوله مبتدعة اهل الكلام يظنون انه لم يبق حق إلا ما يقولونه هم
وذلك بالعكس وليس الأمر كذلك بل ما يقوله مبتدعة اهل الكلام فيه خطأ مخالف للشرع والعقل
والخطأ فيما تقوله المتفلسفة في الالهيات والنبوات والمعاد والشرائع اعظم من خطأ المتكلمين وأما فيما يقولونه في
العلوم الطبيعية والرياضية فقد يكون صواب المتفلسفة اكثر من صواب من رد عليهم من اهل الكلام فإن اكثر

كلام اهل الكلام في هذه الأمور بلا علم ولا عقل ولا شرع
ونحن لم نقدح فيما علم من الأمور الطبيعية والرياضية لكن ذكرنا ان ما يدعونه من البرهان الذي يفيد علوما يقينية
كلية بالأمور الطبيعية ليس كما يدعونه بل غالب الطبيعيات إنما هي عادات تقبل التغير ولها شروط وموانع وهم
لا يريدون بالقضايا البرهانية الواجب قبولها إلا ما يكون لزوم المحمول منها للموضوع لزوما ذاتيا لا يقبل التغير بحال
فاذا قالوا كل ا ب لم يريدوا ان كل ما هو في الوجود فهو ب ولا كل ما جد او سيوجد وإنما يريدون ان كل ما
يفرض ويقدر في العقل بل في نفس الأمر مع قطع النظر عن الوجودين الذهني والخارجي فهو ب كما قالوا كل
انسان حيوان فالطبيعة الانسانية من حيث هي تستلزم الحيوانية
وهم يدعون ان الماهية قد تنفك عن الوجودين الخارجيين والذهني وهي من اغاليطهم ومعلوم ان هذا ان اريد به
الإنسان المعروف فالانسان المعروف لا يكون إلا حيوانا وهذا امر واضح ليس هو مما يطلب علمه بالبراهين
فالصفات

اللازمة للموصوف التي لا يكون له حقيقة إلا بما لا توجد بدونها
وقد بسط الكلام على فرقهم بين اللازمة وبين الذاتية المقومة الداخلة في الماهية وبين اللازمة للماهية واللازمة
لوجودها وبين ان هذا كله باطل إلا اذا اريد ب الماهية ما يتصور في الذهن وبالوجود ما يكون في الخارج فالفرق
بين مصورات الأذهان وموجودات الأعيان فرق صحيح وأما ان يدعي في الخارج جوهرين قائمين بأنفسهما أحدهما
الانسان المحسوس والاخر إنسان معقول ينطبق على كل واحد من افراد الانسان ويدعي ان الصفات اللازمة التي لا
يمكن تحقق الموصوف إلا بها منها ما هو داخل مقوم لما هيته الموجودة في الخارج ومنها ما هو خارج عارض لماهيته
الموجودة في الخارج فهذا كله باطل كما قد بسط في غير هذا الموضوع

أقيستهم مبنية على القضايا الكلية لا علم لهم بها

والمقصود ان ما يذكرونه من الأهلية في العلوم الالهية والطبيعية وما يتعلق بها فلا يفيد يقينا إلا كما يفيد قياس التمثيل
إذ هي مبنية على قضية كلية لا يقين عندهم بأنها كلية إلا كاليقين الذي عندهم بقياس التمثيل ولا سبيل لهم الى
ذلك مثل قولهم في العلم الالهي الواحد لا يصدر عنه إلا واحد والشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا وامثال هذه
القضايا الكلية التي لا علم لهم بها ولا يستدلون على ذلك إلا بقياس فيه قضية كلية لا علم لهم بها وإن كان يمكن
إبطاها

لكن المقصود هنا بيان انه لا علم بالوجود يحصل عن قياسهم وهذا باب واسع يظهر بالتدبر

الكلام على الواحد البسيط الذي يجعلونه مبدأ المركبات

فإن قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية كلية وهم لم يعرفوا في الوجود قط شيئا واحدا من كل وجه صدر
عنه شيء لا واحد ولا اثنان

والواحد البسيط الذي يصفون به واجب الوجود من جنس الواحد البسيط الذي يجعلونه مبدأ المركبات اذا قالوا
الانسان مركب من الحيوانية والناطقة وينتهي الامر الى واحد بسيط لا تركيب فيه فان هذا الواحد لا يوجد الا في

الذهن لا في الخارج

فان قولهم انسان مركب من الحيوان والناطق والحيوانية والناطقية لا يصح منه الا ما يتصور في الذهن فان المتصور يتصور في نفسه انسانا ناطقا وجسما حساسا متحركا بالارادة ناطقا فيكون كل من هذه الاجزاء جزءا مما تصوره في نفسه واللفظ الدال على جميعها يدل عليها بالمطابقة وعلى ابعاضها بالتضمن وعلى لازمها بالالتزام ومجموعها هي تمام الماهية المتصورة في الذهن والداخل فيها هو الداخل في تلك الماهية والخارج عنها هو الخارج عن تلك الماهية وتلك الماهية بحسب ما يتصوره الذهن فاذا تصور انسانا ضاحكا كان الضاحك جزء هذه الماهية واما دعوى المدعي ان الانسان الموجود في الخارج مركب من وهذا فلا يصح الا اذا اريد به انه متصف بمذنبين الوصفين وهما قائمان به وهو حامل لهما كما يحمل الجوهر اعراضه والموصوف صفاته واما ان يقال ان الجوهر مركب من اعراض او مركب من جواهر احدها جسم والآخر حساس والآخر نام والآخر متحرك بالارادة وان هذا الانسان المعين فيه جواهر متعددة بتعدد هذه الاسماء وان الجوهر الذي هو الحساس ليس هو الذي هو متحركا بالارادة ولا الذي هو جسم ولا الذي هو ناطق ولا الناطق هو الحساس فهذا مما يعلم فساده بعد تصوره بالصورة

توحيد واجب الوجود عند الفلاسفة

وكذلك الواحد الذي يصفون به واجب الوجود وانه مجرد عن جميع

الصفات الثبوتية ليس له حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام ويقولون مع ذلك هو عاقل ومعقول وعقل ولذيد وملتذ ولذة وعاشق ومعشوق وعشق ويقولون ان كل صفة من هذه الصفات هي الاخرى فاللذة هي العقل والعقل هي العشق ويقولون ان كل صفة من هذه الصفات هي الموصوف والعلم هو العالم واللذة هي الملتذ والعشق هو العاشق فهذا ونحوه من اقوالهم في صفات واجب الوجود مما اذا تصوره المتصور تصورا صحيحا كان مجرد تصوره بوجوب العلم الضروري بفساده

وقد بسطنا الكلام عليه وبيننا ما الجاهم الى القول بهذا وكلامهم في التركيب وبيننا ان اكثر الفلاسفة المتقدمين قبل ارسطو وكثير من المتأخرين كأبي البركات صاحب المعبر وغيره لا يقولون بهذا بل ردوا على من قاله واصل هذا كله ما ادعوه من ان اثبات الصفات تركيب ممتنع وهذا اخنوه عن المعتزلة ليس هذا من كلام ارسطو وذويه وقد تكلمنا في بيان فساده في مصنف مفرد في توحيد الفلاسفة وفي شرح الاصبهانية والصفدية وغير ذلك ثم بنوا هذا على ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لان ذلك يستلزم التركيب وان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لان صدور اثنين يقتضى تعدد المصدر فمصدر ج غير مصدر ب وذلك يستلزم التركيب الممتنع فمدار كلامهم في التوحيد والصفات كله على لفظ التركيب وقد بسطنا القول فيه وبيننا ما في هذا اللفظ من اجمال فان التركيب خمسة انواع احدها تركيب الذات من وجود وماهية والثاني تركيبها من وصف عام

ووصف خاص كالمركب من الجنس والفصل والثالث تركيب من ذات وصفات والرابع تركيب الجسم من المادة والصورة والخامس تركيبه من الجواهر المنفردة

وقد بينا أن ما يدعونه من التركيب من الوجود والماهية ومن الجنس والفصل باطل واما تركيب الجسم من هذا وهذا فاكثر العقلاء يقولون الجسم ليس مركبا لا من المادة والصورة ولا من الجواهر المنفردة لم يبق الا ذات لها

صفات

وقد بينا ان المركب يقال على ما ركبه غيره وعلى ما كانت اجزأؤه متفرقة فاجتمعت وعلى ما يقبل مفارقة بعضه بعضا وهذه الانواع الثلاثة منتفية عن رب العالمين باتفاق المسلمين وهم جعلوا ما يوصف بالصفات تركيبيا وهذا اصطلاح لهم وحقيقة الامر تعود الى موصوف له صفات متعددة فتسمية المسمى هذا تركيبيا اصطلاح لهم والنظر انما هو في المعاني العقلية واما الالفاظ فان وردت عن صاحب الشرع المعصوم كان لها حرمة والا لم يلتفت الى من اخذ يعبر عن المعاني الصحيحة المعلومة بالعقل والشرع بعبارة مجملة توهم معاني فاسدة وقيل لهم البحث في المعاني لا في الالفاظ كما بسط في موضعه

الوجه الثاني

ان المعين المطلوب علمه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها
الوجه الثاني ان يقال اذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فتلك القضية

الكلية لا بد ان تنتهي الى ان تعلم بغير قياس والا لزم الدور والتسلسل فاذا كان لا بد ان تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس فنقول

ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كلية بغير قياس الا وعلمها بالمفردات المعينة من تلك القضية الكلية اقوى من علمها بتلك القضية الكلية مثل قولنا الواحد نصف الاثنان والجسم لا يكون في مكانين والضدان لا يجتمعان فان العلم بأن هذا الواحد نصف هذين الاثنان اقدم في الفطرة من العلم بأن كل واحد نصف كل اثنين وهكذا كل ما يفرض من الاحاد

فيقال المقصود بهذه القضايا الكلية اما ان يكون العلم بالموجود الخارجي او العلم بالمقدرات الذهنية اما الثاني ففائدته قليلة واما الاول فما من موجود معين الا وحكمه بعلم تعيينه اظهر واقوى من العلم به عن قياس كلي يتناوله فلا يحصل بالقياس كثير فائدة بل يكون ذلك تطويلا وانما يستعمل القياس في مثل ذلك لاجل الغلط والمعاند فيضرب له المثل وتذكر الكلية ردا لغلطه وعناده بخلاف من كان سليم الفطرة

وكذلك قولهم الضدان لا يجتمعان فأبي شيئين علم تضادهما فانه يعلم انهما لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن كل ضدين لا يجتمعان وما من جسم معين الا يعلم انه لا يكون في مكانين قبل العلم بأن كل جسم لا يكون في مكانين وكذلك قولهم النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان فان مرادهم بذلك ان وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان ولا يرتفعان فما من شيء معين الا ويعلم انه لا يكون موجودا معدوما وانه لا يخلو عن الوجود والعدم قبل العلم بهذه القضية العامة وامثال ذلك كثير لمن تدبره

ويعلم ان المعين المطلوب علمه بهذه القضايا الكلية الاولية يعلم قبل ان تعلم هذه القضية الكلية ويعلم بدونها ولا يحتاج العلم به الى القضية الكلية وانما يعلم بالقضية الكلية ما يقدر في الذهن من امثال ذلك مما لم يوجد في الخارج واما الموجودات

الخارجية فتعلم بدون هذا القياس

قياس الشمول ميناه على قياس التمثيل

وإذا قيل ان من الناس من يعلم بعض الاعيان الخارجية بهذا القياس فيكون مبناه على قياس التمثيل الذي يتكرونها انه يقيني فهم بين امرين ان اعترفوا بأن قياس التمثيل من جنس قياس الشمول ينقسم الى يقيني وظني بطل تفريقهم وان ادعوا الفرق بينهما وان قياس الشمول يكون يقينيا دون التمثيل منعوا ذلك وبين لهم ان اليقين لا يحصل في مثل هذه الامور الا ان يحصل ب التمثيل فيكون العلم بما لم يعلم من المفردات الموجودة في الخارج قياسا على ما علم منها وهذا حتى لا ينازع فيه عاقل بل هذا من اخص صفات العقل التي فارق بها الحس اذا الحس لا يعلم الا معينا والعقل يدركه كليا مطلقا لكن بواسطة التمثيل ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الامثلة المعينة عنه لكن هي في الاصل انما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لامثال معينة من افرادها واذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعينة فقد يغلط كثيرا بأن يجعل الحكم اما اعم واما اخص وهذا يعرض للناس كثيرا

انواع المفروضات الذهنية

ومن هنا يغلط كثيرا من يسلك سبيلهم حيث يظن ان ما عنده من القضايا الكلية صحيح ويكون عند التحقيق ليس كذلك وهم يتصورون الشيء بعقولهم ويكون ما تصوره معقولا بالعقل فيتكلمون عليه ويظنون انهم تكلموا في ماهية مجردة بنفسها من حيث هي من غير ان تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن فيقولون الانسان من حيث هو هو والوجود من حيث هو هو والسواد من حيث هو هو ونحو ذلك ويظنون ان هذه الماهية التي جردوها عن جميع القيود السلبية والثبوتية محققة في الخارج على هذا التجريد وذلك غلط كغلط اوليهم فيما جردوه

من العدد و المثل الافلاطونية وغيرها بل هذه المنجرات المسلوب عنها كل قيد ثبوتي وسلبى لا تكون الا مقدرة في الذهن

وإذا قال القائل فأنا افرض الانسان مجردا عن الوجودين الخارجيين والذهني قيل له هذا القرض في الذهن ايضا كما تفرض سائر الممتنعات في الذهن مثل ان يفرض موجودا لا واجبا ولا ممكنا ولا قائما بنفسه ولا بغيره ولا مابائنا لغيره ولا مجانبا له وهذا كله مفروض في الذهن وليس كل ما فرضه الذهن امكن وجوده في الخارج وليس كل ما حكم به الانسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكما صحيحا على ما يوجد في الخارج ولا كل ما امكن تصور الذهن له يكون وجوده في الخارج

بل الذهن يتصور اشياء ويقدرها مع علمه بامتناعها ومع علمه بامكانها في الخارج ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والامكان الخارجي وهذا الذي يسمى الامكان الذهني فان الامكان يستعمل على وجهين امكان ذهني وامكان خارجي ف الامكان الذهني ان يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه بل يقول يمكن هذا لا لعلمه بامكانه بل لعدم علمه بامتناعه مع ان ذلك الشيء قد يكون ممتنعا في الخارج

واما الامكان الخارجي فان يعلم امكان الشيء في الخارج وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج او وجود نظيره او وجود ما هو ابعد عن الوجود منه فاذا كان الابعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود فالاقرب الى الوجود منه اولى

طريقة القران في بيان امكان المعاد

وهذه طريقة القرآن في بيان امكان المعاد يبين ذلك بهذه الطريق

فتارة يخبر عن امانهم ثم احياءهم كما اخبر عن قوم موسى بقوله واذ قلتم موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصعقة وانتم تنظرون ثم بعثكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون البقرة

وكما اخبر عن المضروب بالبقرة بقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى البقرة وكما اخبر عن الذين
خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياءهم البقرة
وكما اخبر عن الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم
بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى
حمارك ولنجعلك اية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل
شيء قدير البقرة وعن ابراهيم اذ قال رب ارنى كيف تحي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال
فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا واعلم ان الله عزيز
حكيم البقرة وكما اخبر عن المسيح عليه السلام انه كان يحيى الموتى باذن الله
وكما اخبر عن اصحاب الكهف اقم ليثا نياما في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا وقال تعالى وكذلك اعثرنا
عليهم ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها اذ يتنازعون بينهم امرهم الكهف وقد ذكر غير واحد من
العلماء ان الناس كانوا قد تنازعوا في زمانهم هل يبعث الله الارواح فقط او يبعث الارواح والاجساد فأعثر الله
هؤلاء على اهل الكهف وعلموهم بقوا نياما لا يأكلون ولا يشربون ثلاثمائة سنة شمسية وهي ثلاثمائة وتسع هلالية
فأعلمهم الله بذلك امكان اعادة الابدان

فهذه احدى الطرق التي يبين الله بها امكان المعاد

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الاولى وان الاعادة اهون من الابتداء كما في قوله يا ايها الناس ان كنتم في ريب من
البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم الحجج وكما في قوله
وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحياها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم
ياسين وكما قوله وقالوا اذا كنا عظاما ورفاتا انا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر
في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطر كم اول مرة الاسراء وكما في قوله تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق ثم
يعيده وهو اهون عليه الروم

وتارة يستدل على امكان ذلك بخلق السموات والارض فان خلقها اعظم من اعادة الانسان كما في قوله وقالوا اذا
كنا عظاما ورفاتا انا لمبعوثون خلقا جديدا او لم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم
وجعل لهم اجالا لا ريب فيه الاسراء وكما في قوله تعالى او ليس الذي خلق السموات والارض بقدر على ان يخلق
مثلهم بلى وهو الخلق العليم ياسين وقوله او لم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعى بخلقهن بقدر على
ان يحيى الموتى بلى انه على كل شيء قدير الاحقاف

وتارة يستدل على امكانه بخلق النبات كما في قوله وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا أقلت
سحابا تقالا سقنه لبلد ميت

فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون الاعراف وكما في قوله والله الذي ارسل الريح فتثير سحابا فسقنه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور فاطر وقد بسطنا الكلام على هذا وأمثاله في غير هذا الموضوع وبين أن ما عند ائمة النظار اهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الالهية فقد جاء القران بما فيها من الحق وما هو اكمل وابلغ منها على احسن وجه مع تنزهه عن الاغاليط الكبيرة الموجودة عند هؤلاء فإن خطأهم فيها كثير جدا ولعل ضلالهم اكثر من هداهم وجهلهم اكثر من علمهم ولهذا قال أبو عبدالله الرازي في اخر عمره في كتابه اقسام اللذات لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروى غليلا ورايت اقرب الطرق طريقة القران اقرأ في الاثبات الرحمن على العرش اسوى إليه يصعد الكلم الطيب وقرأ في النفي ليس كمثلته شيء ولا يحيطون به علما ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي

فساد اثبات الامكان الخارجي بمجرد عدم العلم والامتناع

والمقصود هنا ان الامكان الخارجي يعرف بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالامتناع كما يقوله طائفة منهم الامدى اذا ارادوا واثبات امكان امر قالوا لو

قدرنا هذا لم يلزم منه ممنوع فإن هذه القضية الشرطية غير معلومة فان كونه لا يلزم منه محذور ليس معلوما بالبدئية ولا اقام عليه دليلا نظريا

وابعد من اثباته الامكان الخارجي بالامكان الذهني ما يسلكه طائفة من المتفلسفة والمتكلمة كابن سينا والرازي وغيرهما في اثبات الامكان الخارجي بمجرد امكان تصورهم في الذهن كما ان ابن سينا واتباعه لما أداروا اثبات موجود في الخارج معقول لا يكون محسوسا بحال استدلووا على ذلك بتصور الانسان الكلي المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج وهذا انما يفيد امكان وجود هذه المعقولات في الذهن فإن الكلي لا يوجد كليا إلا في الذهن وهذا ليس مورود النزاع وإنما النزاع في امكان وجود مثل هذا المعقول في الخارج وليس كل ما تصوره الذهن يكون موجودا في الخارج كما يتصور الذهن فإن الذهن يتصور ما يمتنع وجوده في الخارج كما يتصور الجمع بين النقيضين والضدين

وقد تبعه الرازي على الاستدلال بهذا واستدل هو غيره على امكان ذلك بأن قال يمكن ان يقال الموجود اما ان يكون مجانبا لغيره و اما ان يكون مبانئا لغيره و اما ان لا يكون لا مجانبا لا مبانئا فظنوا انه بامكان هذا التقسيم العقلي يستدل على امكان وجود كل من الاقسام في الخارج وهذا غلط فان هذا التقسيم كقول القائل الموجود اما ان يكون واجبا و اما ان يكون ممكنا واما ان لا يكون واجبا ولا ممكنا واما ان يكون قديما واما ان يكون محدثا واما ان لا يكون قديما ولا محدثا واما ان يكون قائما بنفسه واما ان يكون قائما بغيره واما ان لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره وأمثال ذلك من التقسيمات التي يقدرها الذهن ومعلوم ان هذا لا يدل على امكان وجود موجود لا واجب ولا ممكن ولا قديم ولا حادث ولا قائم بنفسه ولا بغيره وكذلك ما تقدم فأين طرق هؤلاء في إثبات الامكان الخارجي من طريقة القران

محاولتهم معارضة الفطر وتعاليم الرسل

ثم إنهم يمثل هذه الطرق الفاسدة يريدون خروج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية وما جاءت به الرسل من الأخبار الإلهية عن الله تعالى واليوم الآخر وبينوا الرب العالمين من الوجود ما يستلزم الجمع بين النقيضين فيكذبوا بصريح المعقول وصحيح المنقول كقولهم لاهو مبائن للمخلوقات ولا مجانب لها ولا يشار إليه ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصفون بها رب العالمين مما لا يتضمن وصفه بصفة كمال بل يشاركه فيها المتنتعات والمعدومات وتستلزم كون الموصوف بها معدوما بل ممتنعا ويريدون ان يجعلوا مثل هذه القضايا الكاذبة والخيالات الفاسدة اصولا عقلية يعارض بها ما ارسل الله به رسله وأنزل به كتبه من الايات وما فطر الله عليه عباده وما تقوم عليه الأدلة العقلية التي لا شبهة فيها ولهذا كان أساطين الفلاسفة القدماء وكثير من المتأخرين منهم على خلاف قول هؤلاء النفاة وكانوا أقرب إلى موافقة الأنبياء وأتباع الأنبياء من هؤلاء النفاة من المتفلسفة والجهمية والتكلمة كما قد بسطت اقوالهم في غير هذا الموضوع والمقصود هنا التشبيه على اصول سلموها أفسدوا بها العلوم العقلية والسمعية فإن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم

كون تعليم الأنبياء جامعا للأدلة العقلية والسمعية جميعا

ثم الأنبياء ص كملوا للناس الأمرين فدلوههم على الأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب الإلهية التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم وليس تعليم الأنبياء ص مقصورا على مجرد الخبر كما يظنه كثير من النظار بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها يعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء البتة فتعليمهم ص جامع للأدلة العقلية والسمعية جميعا بخلاف الذين خالفوهم فان تعليمهم غير مفيد للأدلة العقلية والسمعية مع ما في نفوسهم من الكبر الذي ما هم بباليغيه كما قال تعالى ان الذين يجادلون في آيت الله بغير سلطان ائتم ان في صدورهم الا كبر ما هم بباليغيه فاستعد بالله انه هو السميع البصير المؤمن وقال الذين يجادلون في آيت الله بغير سلطان ائتم كبر مقتا عند الله وعند الذين امنوا كذلك يطع الله على كل قلب متكبر جبار المؤمن وقال تعالى فلما جاءهم رسلهم بالبينت فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون المؤمن ومثل هذا كثير في القرآن وقد بسطنا القول فيه في بيان درء تعارض الشرع والعقل

ولهذا لما كانوا يتصورون في اذهانهم ما يظنون وجوده في الخارج جعلوا علومهم ثلاثة انواع ادناها عندهم الطبيعي وهو ما لا يتجرد عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج وهو الكلام في الجسم واحكامه وقسامه واوسطها الرياضي وهو ما يتجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج مثل الحساب والهندسة فانه

لا يوجد في الخارج ذو مقدار إلا جسما ولكن مجرد المقدار في النفس واعلاها عندهم ما يسمونه علم ما بعد الطبيعة باعتبار الوجود العيني وقد يسمونه العلم الإلهي ويسمونه الفلسفة الأولى والحكمة العليا وهو ما تجرد عن المادة في الذهن والخارج

وإذا تأمل الخبير بالحقائق كلامهم في هذه الأنواع لم يجد عندهم علما بمعلومات موجودة في الخارج إلا القسم الذي يسمونه الطبيعي وما يتبعه من الرياضي وأما الرياضي المجرد في الذهن فهو الحكم بمقادير ذهنية لا وجود لها في

الخارج والذي سموه علم ما بعد الطبيعة وهو ما جردوه عن المادة في الذهن والخارج إذا تدبر لم يوجد فيه علم
بمعلوم موجود في الخارج وإنما تصوروا أموراً مقدرة في أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج ولهذا كان منتهى نظرهم
وآخر فلسفتهم وحكمتهم هو الوجود المطلق الكلي أو الشروط بسلب جميع الأمور الوجودية
فموضوع العلم الإلهي الناظر في الوجود ولو أحقه هو الوجود الكلي المقسم إلى جوهر وعرض وعلّة ومعلول وقديم
وحادث وهذا لا وجود له في الخارج وإنما يوجد في الذهن وهو العلم الأعلى عندهم فهذا العلم الأعلى مقدر في
الذهن والعلى الأعلى الموجود في الخارج هو الله الذي لا إله إلا هو الذي أنزل قوله سبحانه اسم ربك الأعلى الذي
خلق فسوى والذي قدر فهدي والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى الأعلى

وأما واجب الوجود الذي يثبتونه فاما ان يجعلوه وجوداً مجرداً عن كل قيد ثبوتي وعدمي وإما أن يقولوا بل هو مقيد
بالأمور السلبية دون الثبوتية كقول ابن سينا وأمثاله وهذا إنما يوجد في الذهن لا في الخارج فإنه يمنع ثبوت موجود
خارجي لا يوصف بشئ من الأمور الثبوتية أو لا من الثبوتية ولا السلبية بل أي موجود حقير فرضته كان خيراً من
هذا الذي لا يوصف بشئ ثبوتي فإنه قد شارك ذلك الموجود الحقير في مسمى الوجود ولم يمتز عنه إلا بوصف عدمي

وذلك الموجود الحقير امتاز عنه بأمر وجودي الوجود خير من العدم فكان ما امتاز به ذلك الموجود الحقير خيراً مما
ميزوا به واجب الوجود يزعمهم وقد بسط هذا في موضع آخر وبين أن ما يثبتونه ويجعلونه واجب الوجود هو ممنوع
الوجود ولكن يفرض في الذهن كما يفرض سائر الممتنعات

والمقصود هنا أنهم كثيراً ما يدعون في المطالب البرهانية من الأمور العقلية ما يكونوا قد قدروه في أذهانهم ويقولون
نحن نتكلم في الأمور الكلية والعقليات الخضة وإذا ذكر لهم شئ قالوا تتكلم فيما هو أعم من ذلك وفي الحقيقة من
حيث هي هي ونحو هذه العبارات فيطالبون بتحقيق ما ذكروه في الخارج ويقال يبتوا هذا أي شئ هو فهناك يظهر
بجهلهم وأن ما يقولونه هو امر مقدر في الأذهان لا حقيقة له في الأعيان وهذا مثل ان يقال لهم اذكروا مثال ذلك
والمثال امر جزئي فاذا عجزوا عن التمثيل وقالوا نحن نتكلم في الأمور الكلية فاعلم أنهم يتكلمون بلا علم وفيما لا
يعلمون ان له معلوماً في الخارج بل فيما ليس له معلوم في الخارج وفيما قد يمنع ان يكون له معلوم في الخارج وإلا
فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كلياً كان له معلومات ثابتة في الخارج

ولفظ الكلي يريدون به ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ثم قد يكون ممنوعاً في الخارج كشريك الباري وقد
يكون معدوماً وإنما يقدره الذهن كما يقدر عنز ايل وهذا تمثيل أرسطو

وقد يكون موجوداً في الخارج لكن لا يقبل الشركة وقد يمكن وقوع الشركة فيه ولم تقع وهم يمثلون هذا باسم
الاله والشمس ويجعلون مسمى هذا كلياً لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وإنما امتنعت الشركة فيه لسبب
خارجي فالخصر نوعه في شخصه لا تجرد تصور معناه وهذا مشهور بينهم

وإنما يصح هذا إذا كان لفظ الاله ولفظ الشمس اسم جنس بحيث لا يقصد به الشمس المعينة ولا الاله المعين
المعروف فان الكلي عندهم مثل

اسم جنس في اصطلاح النحاة وهو ما علق على الشئ وعلى كل ما اشبهه والناس لا يقصدون بلفظ الشمس إلا
الشمس المعينة واللام فيها لتعريف العهد لا للجنس كما قال تعالى وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر
كل في فلك يسبحون الانبياء فمسمى الشمس والقمر هنا جزئي لا كلي بخلاف لفظ الكوكب والنجم ونحو ذلك
فإنه كلي وكذلك اسم الاله عند المسلمين إنما يريدون به إلههم وهو الله لا إله إلا هو

وعلى هذا فليس هذا ولا هذا كلياً مشتركاً بل نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه فهو معين مختص وهو الذي يسمونه الجزئي ليس مطلقاً مشتركاً وهو الذي يسمونه الكلي وكان الخسر وشاهي من أعيانهم وأعيان اصحاب الرازي وكان يقول ما عثرنا إلا على هذه الكليات وكان قد وقع في حيرة وشك حتى كان يقول والله ما أدري ما أعتقد والله ما أدري ما أعتقد والله ما أدري ما أعتقد

الاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفي على الجلي

والمقصود أن الذي يدعونه من الكليات هو إذا كان علماً فهو مما يعرف ب قياس التمثيل لا يقف على القياس المنطقي الشمولي أصلاً بل ما يدعون توقفه على هذا القياس تعلم أفراده التي يستدل عليها بدون هذا القياس وذلك أيسر وأسهل فيكون الاستدلال عليها بالقياس الذي يسمونه البرهاني استدلالاً على الجلي بالأخفي وإذا قيل فالبرهان يفيد قضية كلية قيل أما البرهان الذي يستحق اسم البرهان عندهم وهو ما كان مؤلفاً من المقدمات اليقينية المحضة الواجب قبولها التي يمتنع

نقيضها فانها بهذه المنزلة واما ما لا يكون كذلك بل يكون مؤلفاً من القضايا التجريبية العادية كالقضايا الطبيعية والطبية والنحوية ونحو ذلك فهذه كثيراً ما تكون منقضة ولا يجزم العقل بامتناع انتقاضها إلا بشروط فان العاديات يجوز انتقاضها والقضية الكلية إذا جاز انتقاضها لم يكن عندهم مادة للبرهان بل للجدل والخطابة

فان قيل وأنتم تجزمون بمراد المتكلم بكلامه في غالب المواضع كما تجزمون بمراد الرسول ومراد علماء الشرع والطب والنحو والعلم باللغات مبناه على القضايا العادية قيل الجزم بمراد الشخص المعين ليس هو قضية كلية بل هو علم بمراد شخص معين وهذا وإن كان علمنا بلغته وعادته هو مما يعين على العلم بمراده فلا بد مع ذلك من علم يختص به يعرف أنه إنما تكلمه بتلك العادة ليفهمنا مراده وحيث أنه ليس هذا مما نحن فيه ولهذا لا نستدل على هذا بمجرد ما ذكره من برهانهم

وهم يعيبون في صناعة الحد أن يعرف الجلي بالخفي وهذا في صناعة البرهان أشد عيباً فان البرهان لا يراد به إلا به إلا بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه فإذا كان هو أوضح وأظهر كان هذا بياناً للجلي بالخفي وأما الحد فالصواب أن المراد به التمييز بينه وبين الحدود لا تعريف الماهية وإذا كان مطلوبه هو التمييز فقد يكون المميز أخفى وقد يكون أجلى

المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس وفي المناظرة

ومع هذا فلما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسبية فقد ينتفع بالدليل الخفي والحد الخفي بعض الناس وكثير من الناس إذا ذكر له الواضح لم يعبا به وقد لا يسلمه حتى يذكر له دليل مستلزم ثبوته فانه يسلمه وكذلك إذا ذكر له حد يميزه وهذا في الغالب يكون من معاند أو ممن تعودت نفسه أن لا تعلم إلا ما تعنت عليه وفكرت فيه وانتقلت فيه من مقدمة الى مقدمة فان العادة طبيعة ثانية فكثير من تعود البحث والنظر صارت عادة نفسه كالطبيعة له لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم

إلا ما حصل له بعد بحث ونظر بل وجدل ومنع ومعارضة فحيث يعرف به ويقبله ويسلمه وإن كان عند أكثر الناس من الامور الواضحة البينة لا تحتاج الى بحث ونظر فالطريق الطويلة والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظائر تنفع لمثل هؤلاء في النظر وتنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكي الجاحد فان السفسطة امر يعرض لكثير من النفوس وهي جحد الحق وهي لفظه معربة من اليونانية أصلها سوفسطيا أي حكمه مموهة فلما عربت قيل سفسطة وأما ما يذكره طائفة من أهل الكلام وناقلي المقالات أن في الناس رجل يقال له سوفسطا وانه وأصحابه ينكرون جميع الحقائق والعلوم فهذا باطل لا حقيقة له ولا يتصور ان يعيش احد من بني آدم بل ولا من البهائم مع جحد جميع الحقائق والشعور بما فان الانسان مدني بالطبع فلا بد ان يعرف بعض الناس بعضا ويعرف الانسان جوعه وشبعه وعطشه وريه ولذته وألمه ويميز بين ما يأكله وما لا يأكله وما يلبسه وما لا يلبسه وبين مسكنه ومسكن جاره وبين الليل والنهار وغير ذلك من الامور التي هي ضرورية في الحياة وكذلك ما يذكرونه ان في السمنية قوم ينكرون من العلوم ما سوى الحسيات حتى ينكروا المتواترات غلط على القوم فانهم انكروا وجود ما لا يمكن الاحساس به لم ينكروا وجود ما لا يحسونه مم به وقد ذكر الامام احمد مناظرتهم للجهنم بن صفوان وهي تقتضي ذلك وإلا فهؤلاء من عقلاء

الهند وحكمائهم وإن كانوا مشركين يعبدون الاصنام فلا يتصور ان احدهم ينكر ما كان قبل مولده فلا ينكر وجود البلاد والأهوار والجبال والدور التي لم يرها ولا ينكر وجود كل إنسان أو بهمة لم يرها فان هذا ليس عليه أحد من بني آدم بل بنو آدم كلهم متفقون على ان ما شاهلوه علموه بالمشاهدة وما غاب عنهم علموه بالاخبار فلا يتصور ان كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الاخبار ولكن قد تعرض السفسطة لبعض الطوائف ولبعض الاشخاص في بعض المعارف فان أمراض القلوب كأفراض الاجسام فكما أنها ليس في الوجود أمة ولا شخص يمرض بكل مرض فليس فيهم من هو جاهل بكل شئ وفساد الاعتقاد في كل شئ وفساد القصد في كل شئ بل قد يوجد فيهم من هو مريض ببعض الأمراض بل قد يوجد بعض الطوائف يكثر فيهم بعض الأمراض وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالاغذية الفطرية بل يحتاجون الى علاج وادوية تناسب مزاجهم

وكذلك من كان به سفسطة ومرضت فطرته في بعض المعارف لا يستعمل معه الادلة النظرية بل يستعمل معه نوع من العلاج والادوية فقد تكون الحدود والادلة التي توجه الى النظر والفكر إذا تصورهما مقدمة مما يزيل

سفسطته وتوجه الى الاعتراف بالحق وهذا بمنزلة من يغلط في الحساب والحساب لا يحتمل وجهين وقد يكون غلطه ظاهرا وهو لا يعرفه أو لا يعترف به فيسلك معه طريق طويل يعرف بما الحق ويقال له أخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا وأخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا

وكذلك للمناظر قد تضرب له الامثال فان المثال يكشف الحال حتى في المعلومات بالحس والبديهة وقد تستسلف معه المقدمات وإلا فقد يجحد إذا عرف أنه يلزمه الاعتراف بما ينكره وهي طريقة المتقدمين من نظار المسلمين وقدماء اليونان في المناظرة يكون المستدل هو السائل لا المعارض فيستسلف المقدمات ويقول ما تقول في كذا وفي كذا أو يقول لبيّن كذا وكذا مقدمة مقدمة فإذا اعترف بتلك المقدمات بين ما تستلزمه من النتائج المطلوبة

فيجب الفرق بين ما يقف معرفة الحق عليه ويحتاج اليه وبين ما يعرف الحق بلونه ولكن قد يزال به بعض الأمراض

ويقطع به بعض المعاندين والله سبحانه اعلم

وكثير من النظار يسلك في معرفة المطلوب طريقا يقولون لا طريق إلا هو وكذلك في الحدود وقد تكون تلك الطريق فاسدة وقد تكون صحيحة ولكن للناس طرق اخرى كما قد يقوله كثير منهم في معرفة الصانع أو معرفة صدق رسوله إنه لا طريق إليها إلا هذه الطريق ويكون للناس طرق خير منها

كتاب الآراء والديانات للنوختي

وكنت قد علقت الكلام على أهل المنطق في مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك ثم بعد مدة نظرت في كتاب الآراء والديانات لأبي محمد الحسن بن موسى النوختي فرأيت أنه قد ذكر نحو هذا المعنى عمن تقدم من متكلمي المسلمين فإنه

ذكر كلام أرسطو مختصرا

اختلاف الفلاسفة فيما بينهم

وأرسطو هو المعلم الأول لأصحاب هذه التعاليم الذي يسمون المشائين وهم أصحاب هذا المنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو وما يتبعه من الطبيعي والاهلي فإن الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الالهي والطبيعي وغيرهما بل هم أصناف متفرقون وبينهم من الفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله اعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى اضعافا للضاعفة

كلما كان القوم عن اتباع الرسل أبعد كان اختلافهم أكثر

فإن القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب المنزلة كان أعظم في تفرقهم واختلافهم فأنهم يكونوا أضل كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن أبي امامة عن النبي ص - أنه قال ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ثم قرأ قوله ما ضربه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون الزخرف إذ لا يحكم بين الناس فيما تنازعوا فيه إلا كتاب منزل ونبي مرسل كما قال تعالى كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم البقرة

ولهذا قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تاويلا النساء وقد أنزل مع رسله الكتاب والميزان كما قال تعالى لقد أرسلنا رسلنا بالبينت وانزلنا معهم الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوى عزيز الحديد وقال الله الذي أنزل الكتب بالحق والميزان

والميزان قال كثير من المفسرين هو العدل وقال بعضهم هو ما به توزن الامور وهو ما به يعرف العدل وكذلك قالوا في قوله والسماء رفعها ووضع الميزان الرحمن الامثال المضروبة والاقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات وتفرق بين

المختلفات وإذا أطلق لفظ الكتاب كما في قوله وانزلنا معهم الكتب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه البقرة
دخل فيه الميزان لان الله تعالى بين في كتابه من الامثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل
وهذا كلفظ الحكمة تارة يقرب ب الكتاب كما في قوله وانزل الله عليك الكتب والحكمة النساء وتارة يفرد
الكتاب كقوله الحمد لله الذي انزل على عبده الكتب الكهف وإذا افرد دخلت الحكم في معناه وكذلك في لفظ
القرآن والايمان قال تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتب ولا الايمان ولكن جعلناه
نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وانك لتهدى الى صراط مستقيم

الشورى وإذا أفرد لفظ القرآن فهو يدل على الايمان كما الايمان يدل على القرآن فهما متلازمان وسيأتي إن شاء
الله الكلام على هذا وقد امر الله بالجماعة والاتلاف ونهى عن الفرقة والاختلاف فقال تعالى واعتصموا بحبل الله
جميعا ولا تفرقوا ال عمران وقال تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شئ الانعام وقال ولا
تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البين ال عمران وقد اخبر ان اهل الرحمة لا يختلفون فقال تعالى
ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك هود
ولهذا يوجد اتباع الناس للرسول اقلهم اختلافا كأهل الحديث والسنة فلهم اقل اختلافا من جميع الطوائف ثم من
كان إليهم اقرب من جميع الطوائف المنتسبة الى السنة كانوا أقل أختلافا فأما من بعد من السنة كالمعتزلة والرافضة
فتجدهم اكثر الطوائف اختلافا

كثرة اختلاف الفلاسفة

وأما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره احد وقد ذكر ابو الحسن الاشعري في كتاب المقالات مقالات غير الاسلاميين
عنهم من المقالات ما لم يذكره الفارابي وابن سينا وامثالهما وكذلك القاضي ابو بكر بن الطيب في كتاب الدقائق
الذي رد فيه على الفلاسفة والمنجدين ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان وكذلك متكلمة
المعتزلة والشيعة وغيرهم في ردهم على الفلاسفة ذكروا انواعا من المقالات وردوها

كتاب : الرد على المنطقيين المؤلف : شيخ الإسلام ابن تيمية

ولكن مذهب الفلاسفة الذين نصره الفارابي وابن سينا وأمثالها كالسهروردي وردى المقتول على الزندقة وكأبي بكر بن الصائغ وابن رشد الحفيد هو مذهب المشائين اتباع ارسطو صاحب المنطق وهو الذي يذكره الغزالي في كتاب

مقاصد الفلاسفة وعليه رد في التهافت وهو الذي يذكره الرازي في الملخص و المباحث المشرقية ويذكره الامدى في دقائق الحقائق ورموز الكتوز وغير ذلك

وعلى طريقهم مشى ابو ابركات صاحب المعبر لكن لم يقلدهم تقليد غيره بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله وكذلك الرازي والامدى يعترضان عليهم في كثير مما يذكرونه بحسب ما يسبح لهم وابن سينا ايضا قد يخالف الاولين في بعض ما ذكره ولهذا ذكر في كتابه المسمى ب الشفاء ان الحق الذي ثبت عنده ذكره في الحكمة المشرقية والسهروردي ذكر ما ثبت عنده في حكمة الاشراف والرازي في المباحث المشرقية واتباع ارسطو من الاولين اشهرهم ثلاثة برقلس والاسكندر الافردوسي وثامسطيوس صاحب الشروح والترجمة واذا قال الرازي في كتبه اتفقت الفلاسفة فهم هؤلاء والا فالفلاسفة طوائف كثيرون وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات والالهيات وفي الهيئة ايضا وقد ذكروا انه اول من قال منهم بقدم العالم ارسطو

وقد ذكر محمد بن يوسف العامري وهو من المصنفين في مذاهبهم ان قدماءهم دخلوا الشام واخذوا عن اتباع الانبياء داود وسليمان وان فيثاغورس معلم سقراط اخذ عن لقمان الحكيم وسقراط هو معلم افلاطن وافلاطن معلم ارسطو

والمقصود هنا ان نظار المسلمين ما زالوا يصنفون في الرد عليهم في المنطق وغير المنطق ويبينون خطاهم فيما ذكره في الحد والقياس جميعا كما يبينون خطاهم في الالهيات وغيرها ولم يكن احد من نظار المسلمين يلتفت الى طريقتهم بل المعزلة والاشعرية والكرامية والشيعية وسائر طوائف النظر كانوا يعيبونها و يشنون فسادها واول من خلط منطقتهم بأصول المسلمين ابو حامد الغزالي وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره

كلام النوبختي في الرد على المنطق

وهذا الرد عليهم مذكور في كثير من كتب اهل الكلام لكن اتفق اني رايت هذا الفصل اولا في كلام النوبختي فانه بعد ان ذكر طريقة ارسطو في المنطق قال

وقد اعترض قوم من متكلمي اهل الاسلام على اوضاع المنطق هذه وقالوا اما قول صاحب المنطق ان القياس لا يبني من مقدمة واحدة فغلط لان القائل اذا اراد مثلا ان يدل على ان الانسان جوهر فقال استدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين وهو ان يقول ان الدليل على ان الانسان جوهر انه يقبل المتضادات في ازمان مختلفة وليس يحتاج الى مقدمة ثانية هي قول القائل ان كل قابل للمتضادات في ازمان مختلفة فجوهر لان دلالة على

ان كل قابل للمتضادات في ازمان مختلفة فجوهر هو نفس ما خولف فيه و اراد الدلالة عليه لان الخاص داخل في العام فعلى ايهما دل استغنى عن الاخر وقد يستدل الانسان اذا شاهد الاثر على ان له مؤثرا والكتابة على ان لها

كاتبها من غير ان يحتاج في استدلاله على صحة ذلك الى المقدمتين قالوا فتقول انه لا بد من مقدمتين فاذا ذكرت احداهما استغنى بمعرفة المخاطب بالاخرى فترك ذكرها لا لانه مستغن عنها

قلنا لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة لان القائل اذا قال الجوهر لكل حي والحياة لكل انسان فتكون النتيجة ان الجوهر لكل انسان فسواء في العقول قول القائل الجوهر لكل حي وقوله لكل انسان قلت معنى ذلك انا اذا قلنا كل انسان حي وكل حي جوهر كما يقولون كل انسان حيوان وكل حيوان جوهر او جسم فسواء في العقول علمنا بان كل انسان جوهر او جسم وعلمنا بان كل حيوان جوهر او جسم فمن علم ان كل حيوان جوهر فقد علم ايضا ان كل انسان جوهر

ومقصوده أنهم لا يجدون مقدمتين أوليتين بديهيتين يستدل بهما على شئ من موارد النزاع التي تحتاج الى البرهان بل لا بد ان يكون إحداها او كلاهما غير بديهية ومتى قدر أنهما بديهيتان فاحداهما تكفى كما ذكره من المثال وإن قدرت إحداها نظرية فهي التي يحتاج الى بيئتها وإذا كانتا جميعا نظريتين احتيج الى بيئتهما جميعا كما لو كانت ثلاث مقدمات وما يحتاج الى انه يستدل عليه ثم يستدل به وإنما يستدل ابتداء بما هو بين بنفسه كالبديهيات قال ولا يجدون في المطالب العلمية ان المطلوب يقف على مقدمتين بينتين بأنفسهما بل إذا كان الامر كذلك كانت إحداها كافية

قال ونقول لهم أرونا مقدمتين أوليتين لا تحتاجان الى برهان يتقدمهما يستدل بهما على شئ مختلف فيه وتكون المقدمتان في العقول أولى بالقبول من النتيجة فاذا كنتم لا تجدون ذلك بطل ما ادعيتموه قال أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي وقد سألت غير واحد من رؤسائهم

ان يوجد بينة فما وجد بينة

قال فما ذكره أرسطو طاليس غير موجود ولا معروف

قال وأما ما ذكره بعد ذلك من الشكلين الباقيين فهما غير مستعملين على ما بناهما عليه وإذا كانا يصحان بقلب مقدماتهما حتى يعودا الى الشكل الاول فالكلام حينئذ في الشكل الاول هو الكلام فيهما وذكر كلاما آخر ليس هذا موضعه ومقصوده ان سائر الاشكال إنما تنتج بالرد الى الشكل الاول إما بقياس الخلف الذي يتضمن إثبات الشئ بابطال نقيضه وإما بواسطة حكم قبيض القضية أو عكسها المسوى أو عكس نقيضها فيبان الاشكال ونتاجها فيه كلفة ومشقة مع انه لا حاجة اليها فان الشكل الاول يمكن ان يستعمل فيه جميع المواد الثبوتية والسلبية الكلية والجزئية وقد عرفت انتفاء فائدته فانتفاء فائدة فروعه التي لا تفيد إلا بالرد اليه أولى وأحرى

والمقصود هنا ان هذه الامة والله الحمد لم يزل فيها من يتفظن لما في كلام اهل الباطل من الباطل ويرده وهم لما هدهم الله به يتوافقون في قبول الحق ورد الباطل رأيا وراية من غير تشاعر ولا تواطؤ

بطلان دعواهم ان النتائج النظرية تحتاج الى مقدمتين

وهذا الذي نبه عليه هؤلاء النظار يوافق ما نبهنا عليه فان القياس مشتمل على مقدمتين صغرى وكبرى فالكبرى هي العمامة والصغرى اخص منها كما إذا قلت كل نبيذ خمر وكل خمر حرام فان النبيذ المتنازع فيه اخص من الخمر والخمر اخص من الحرام فالاول هو الحد الاصغر والاخر هو الحد الاكبر والوسط المتكرر فيها هو الحد الاوسط وحاصل القياس إدراج خاص تحت عام ومعلوم ان من علم العام فقد علم شموله لافراده ولكن قد يعزب عنه دخول

بعض الافراد فيه إما لعزوب علمه بالعام او لعزوب علمه بالخاص كما مثله المنطقيون ابن سينا وغيره فيمن ظن ان هذه الدابة تحمل فيقال له اما تعلم ان هذه بغلة فيقول نعم ويقال له اما تعلم ان البغلة لا تحمل فحينئذ يتفطن لانها لم تحمل فهذا وان ذكر بشيء كان غافلا عنه لم يستفد بذلك علم ما لم يكن يعلمه فان لم يخطر بقلبه هذا لم يلزم من علمه بأنها بغلة انها لا تحمل

لكن هذا قد لا يحتاج الا الى مقدمة واحدة وهي التي يذكرها فانه ان كان يعلم ان هذه الدابة بغلة ونسى ان البغلة لا تحمل بحمل وهو قد جهل او نسي ان هذه بغلة عرف بهذه وحدها وقد تنازع في هذا الموضوع طائفتان ابن سينا ومن معه والرازي ومن معه وسبب نزاعهما الاصل الفاسد الذي اخذوه تقليدا لارسطو فقال ابن سينا لا بد مع المقدمتين من التفطن لاندرج الخاص تحت العام ومثله بهذا فقال قد يكون الرجل يعلم ان هذه الدابة المعينة بغلة ويعلم ان البغلة لا تحمل لكن يذهل عن دخول هذا المعين تحت ذلك العام فاذا تفطن لذلك حصل النتاج والا فلا

وقال الرازي وهذا يقتضى انه لا بد من ثلاث مقدمات مقدمة بأن يعلم ان هذه بغلة ومقدمة ان البغلة لا تحمل ومقدمة ان هذا يتناول هذا واختار انه لا يحتاج الا الى مقدمتين ان هذه بغلة وان البغلة لا تحمل وانه اذا كان غافلا عن هذه الكلية لم يكن عالما بها بالفعل فاذا صار عالما بها بالفعل بحيث تكون حاضرة في ذهنه امتنع مع ذلك ان لا يعلم ان هذه البغلة لا تحمل

وفصل الخطاب ان المطلوب قد يحتاج الى مقدمة والى اثنتين والى ثلاث والى اربع فأصل الاضطراب دعواهم ان النتائج النظرية تحتاج الى مقدمتين وتكفي فيها مقدمتان فجعلوا لا بد في كل مطلوب نظري من مقدمتين وادعوا انه يكفي في كل مطلوب نظري مقدمتان وكلا الامرين باطل

فالشخص المعين إذا رأى دابة وظنها حاملا إن كان ممن لم يعلم أنها بغلة ولم يعلم أن البغال عقم او يعلم الامرين ونسيها او نسي احدهما وجهل الاخر فانه يحتاج الى العلم بمقدمتين وتذكر المنسي نوع من العلم يحتاج ان يعلم انها بغلة ويعلم ان البغلات لا يحملن وإن كان يعلم ان البغلة لا تحمل لكن لم يعرف انها بغلة احتاج الى مقدمة واحدة فاذا قيل له هذه بغلة فاذا عرف انها بغلة وفي نفسه معلوم ان البغلة لا تحمل علم ان هذه المعينة لا تحمل وإن كان يعلم ان هذه بغلة وقد علم قديما ان البغلة لا تحمل لكن عزب هذا العلم عن ذهنه في هذا الوقت ونسيه فهذا قد نسي علمه والنسيان من اضداد العلم فاذا ذكر بعلمه ذكره فاذا ذكر أن البغلة لا تحمل حصل له مقدمة واحدة والعلم يحصل بالعلم بالدليل لمن لم يكن عالما به قط ولمن يذكره بعد النسيان إذا كان قد علمه ثم نسيه ولهذا قال سبحانه أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنينا وزينها وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ق فين سبحانه ان آياته تبصرة وتذكرة فالتبصرة بعد العمى وهو الجهل والتذكرة بعد النسيان وهو ضد العلم

وهؤلاء لما تقلدوا قول من يقول إنه لا بد من مقدمتين وبهما يحصل النتاج فرأى بعضهم ان المقدمتين معلومتان لهذا
الظان أن هذه البغلة حامل مع عدم العلم قال فلا بد من التفطن فيقال له ما ذكرته من التفطن هو الذي يحتاج اليه
هذا لا يحتاج الى شئ من المقدمات غير هذه وهذا التفطن هو تذكر ما نسيه وهو مقدمة واحده
ومن قال إن هذا هو إحدى المقدمتين فقد أصاب في ذلك لكن يقال له لا تحتاج إلا الى هذه المقدمة فقط لا تحتاج
الى غيرها وهذا الظان متى حضر في

ذهنه أن هذه بغلة وان البغلة لا تحمل لزم قطعاً ان يحضر في ذهنه انما لا تحمل
فالمدلول لازم للدليل فمتى تصور الانسان الدليل ولزوم المدلول له تصور المدلول فاذا تصور انما بغلة وتصور لازم
ذلك وهو نفى الحمل عن البغلة تصور قطعاً نفيه عن هذه فأما مجرد الدليل بدون تصور لزوم المدلول له فلا يحصل
به العلم واللوازم البين لزومها للدليل تعلم بمجرد العلم به وبلزومها له واللوازم الخفية التي يفتقر العلم بلزومها الى
وسط وهو دليل ثان على اللزوم يقف على ذلك والاذهان في هذا مغاوبة فقد يحتاج هذا الذهن في معرفة اللزوم
الى وسط وهو الدليل والاخر لا يحتاج اليه

وقد تنازع النظار في العلم الحاصل بالدليل هل هو لزومه عن الدليل لزوما عاديا كما يقولونه في الشيع مع الاكل
أو لزوما عقليا يسمى تتضمن بحيث لا يمكن الانفكاك عنه كما يتمتع وجود العلم والارادة بدون الحياة
والاول قول قدماء النظار كالا شعري وغيره ولهذا جعله المعتزلة من باب التولد وهذا كالرؤية مع التحديق
وكالسمع مع الاصغاء وإلا فحصول العلم بالدليل دون المدلول عليه ليس ممتنعاً لذاته بل الاول سبب للثاني
ومقتضى له وموجب له بحكم سنة الله تعالى في عباده بخلاف الحياة مع العلم فان الاول شرط للثاني ولهذا كان العلم
يوجد مع الحياة ليست الحياة مقدمة عليه كما يتقدم العلم بالدليل على العلم بالمدلول عليه
ونظار المسلمين مع تنازعهم في هذا متفقون على ان الدليل مقدمة واحدة كما ذكرناه وما ذكروه من البغلة موجود
في سائر النظريات فان الانسان قد يعلم الخاص ولا يعلم العام وقد يعلم العام ولا يعلم الخاص كما قد يعلم ان هذه
بغلة ولا يعلم ان البغلة لا تحمل وقد يعلم أن البغلة لا تحمل ولا يعلم ان هذه بغلة ولا يجب ان يكون علمه بالخاص
مقدماً على العام ولا متأخراً بل قد يتفق في بعض الناس علمه بالخاص قبل العام وفي بعض الناس يعلم العام قبل
الخاص

وكذلك المعينات وذلك أن علمه بأن هذه البغلة لا تحمل كعلمه بأن هذه لا تحمل وبأن هذه لا تحمل فلا يجب أن
يعلم ان هذا المعين مثل هذا المعين بل قد يعلم احد المعينين ولا يعلم الاخر ولا يجب ان يكون علمه بالمعينات قبل
علمه بالقضية العامة ولا ان يكون بالمعينات أعلم ولا يجب ان يكون بالقضية العامة الكلية التي يستفيد بها العلم
بحكم القضايا المعينة اعلم منه بوصف القضايا المعينة أي لا يجب ان يكون علمه بأن كل بغلة لا تحمل أقوى ولا
يجب ان يكون العلم العام الذي يفيد علم المعينات في نفسه اسبق من علم معين علم به انما بغلة أي العلم بأن
البغلة لا تحمل لا يجب ان يكون أقوى ولا اسبق في الذهن من العلم بأن هذه الدابة بغلة بل قد يجهل انما بغلة كما
قد يجهل أن البغلة لا تحمل فاذا قدر انه يعلم ان البغلة لا تحمل ومستنده في ذلك ما اشتهر من خبر الناس فذلك
يتناول المعين كتناوله لما هو اعم منه مثل تناوله للبلغات الحمراء والسوداء ولما تكون امه اتانا فلو خطر له ان ما
تكون امه اتانا وابوه حصانا يحمل قيل له اما تعلم ان هذا البغلة وان البغلة لا تحمل
وان كان مستنده في ان البغلة لا تحمل هو تجربته فالتجربة لا تكون عامة وانما جرب ذلك في بغلات معينة فما به

يعلم مساواة سائر البغلات لها يعلم مساواة هذه البغلة لها
واعتبر هذا بنظائره يتبين لك انه يمكن الاستغناء عن القياس المنطقي بل يكون استعماله تطويلا وتكثيرا للفكر
والنظر والكلام بلا فائدة وان الحاجة الى المقدمات بحسب حال المستدل فقد يحتاج تارة الى مقدمة وتارة الى تنتين
وتارة الى ثلاث وتارة الى اكثر من ذلك وانه تارة يجهل كون المعين بغلة واذا كان كذلك فمتى علم ان هذه بغلة
علم انها لا تحمل اذا كان قد حصل في نفسه علم عام يتناول جميع البغلات واذا علم المعين وهو انها بغلة ولم يعلم
المطلق لم يحتج الا الى علم العام وهو ان البغلة لا تحمل واعتبر هذا بسائر الامور تجده كذلك

الوجه الثالث

عدم دلالة القياس البرهاني على اثبات الصانع

الوجه الثالث ان القضايا الكلية العامة لا توجد في الخارج كلية عامة وانما تكون كلية في الازهان لا في الاعيان واما
الموجودات في الخارج فهي امور معينة كل موجود له حقيقة تخصه يتميز بها عما سواه لا يشاركه فيها غيره فحيث
لا يمكن الاستدلال ب القياس على خصوص وجود معين وهم معترفون بذلك وقائلون ان القياس لا يدل على امر
معين وقد يعبرون عن ذلك بأنه لا يدل على جزئي وانما يدل على كلي والمراد بالجزئي ما يمنع تصوره من وقوع
الشركة فيه وكل موجود له حقيقة تخصه يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها فاذن القياس لا يفيد معرفة امر
موجود بعينه وكل موجود فانما هو موجود بعينه فلا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات وانما يفيد امورا كلية
مطلقة مقدرة في الازهان لا محققة في الاعيان

وقد بسطنا الكلام على هذا وغيره في غير هذا الموضوع وبين ان ما يذكره النظار من الادلة القياسية التي يسمونها
براهين على اثبات الصانع سبحانه وتعالى لا يدل شيء منها على عينه وانما يدل على امر مطلق كلي لا يمنع تصوره
من وقوع الشركة فيه

فانا اذا قلنا هذا محدث وكل محدث فلا بد له من محدث او ممكن والممكن لا بد له من واجب انما يدل هذا على
محدث مطلق او واجب مطلق ولو عين بأنه قديم ازلي عالم بكل شيء وغير ذلك فكل هذا انما يدل فيه القياس على
امر مطلق كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وانما يعلم عينه بعلم اخر يجعله الله في القلوب وهم معترفون
بهذا لان النتيجة لا تكون ابلغ من المقدمات والمقدمات فيها قضية كلية لا بد من ذلك والكلي لا يدل على معين
وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من الايات كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
الى قوله لقوم يعقلون البقرة

وقوله ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون لقوم يتفكرون وغير ذلك فانه يدل على المعين كالشمس التي هي اية النهار
وقال تعالى وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا الاسراء والدليل اتم من
القياس فان الدليل قد يكون معين على معين كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة ف الايات تدل
على نفس الخالق سبحانه لا على قدر مشترك بينه وبين غيره فان كل ما سواه مفتقر اليه نفسه فيلزم من وجوده
وجود عين الخالق نفسه

الكلام على علة الافتقار الى الصانع

وقد بسط الكلام على هذا في مواضع مثل ما ذكرناه من طرق اثبات العلم بالصانع والطرق التي سلكها عامة النظار في هذا المطلوب والكلام على المحصل وغير ذلك فان المتأخرين من النظار تكلموا في علة الافتقار الى المؤثر وان شئت قلت الى الصانع هل هو الامكان او الحدوث او مجموعهما فالاول قول المتفلسفة المتأخرين ومن وافقهم كالرازي ومقصودهم بذلك ان مجرد الامكان بدون الحدوث يوجب الافتقار الى الصانع فيمكن كون الممكن قديما لا محدثا مع كونه مفتقرا الى المؤثر وهذا القول مما اتفق جماهير العقلاء من الاولين والاخرين على فساده حتى ارسطو وقدماء الفلاسفة ومن اتبعه من متأخريهم كابن رشد الحفيد وغيره كلهم يقولون ان ما امكن وجوده وامكن عدمه لا يكون الا محدثا وانما قال هذا القول ابن سينا وامثاله واتباعهم الرازي وامثاله وهؤلاء يجعلون الشيء الممكن مفتقرا الى الفاعل في حال بقائه فقط فانه لم يكن له حال حدوث ولهذا لما جعلوا مثل هذا ممكنا اضطرب كلامهم في الممكن وورد عليهم اشكالات لا جواب لهم عنها كما ذكر في كتبه كلها الكبار والصغار كالأربعين ونهاية العقول والمطالب العالية والمحصل وغيرها وقد بسطناها في غير هذا الموضوع

والقول الثاني ان علة الافتقار مجرد الحدوث وان المحدث يفتقر الى الفاعل حال حدوثه لا حال بقائه وهذا قول طائفة من اهل الكلام المعتزلة وغيرهم وهذا ايضا قول فاسد

والقول الثالث ان علة الافتقار هي الامكان والحدوث ولم يجعل احدهما شرطا في الاخر وقد يجعل احد الشطرين وقد بينا في غير هذا الموضوع ان كل واحد من الحدوث والامكان دليل على الافتقار الى الصانع وان كانا متلازمين فاذا علمنا ان هذا محدث علمنا انه مفتقر الى من يحدثه واذا علمنا ان هذا ممكن وجوده وممكن عدمه علمنا انه لا يرجح وجوده على عدمه الا بفاعل يجعله موجودا

وكونه مفتقرا الى الفاعل هو من لوازم حقيقته لا يحتاج ان يعلل بعلة جعلته مفتقرا بل الفقر لازم لذاته فكل ما سوى الله فقير اليه دائما لا يستغني عنه طرفة عين وهذا من معاني اسمه الصمد ف الصمد الذي يحتاج اليه كل شيء وهو مستغن عن كل شيء وكما ان غنى الرب ثبت له لنفسه لا لعلة جعلته غنيا فكذلك فقر المخلوقات وحاجتها اليه ثبت لذواتها لا لعلة جعلتها مفتقرة اليه

فمن قال علة الافتقار الى الفاعل هي الحدوث او الامكان او مجموعهما إن اراد ان هذه المعاني جعلت الذات فقيرة لم يصح شيء من ذلك وإن اراد أن هذه المعاني يعلم بها فقر الذات فهو حق فكل منهما مستلزم لفقر الذات وهي مفتقرة اليه حال حدوثها وحال بقائها لا يمكن استغنائها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال وأما تقدير ممكن يقبل أن يكون موجودا ويقبل أن يكون معدوما مع انه واجب الوجود لغيره أزلا وابدأ فهذا جمع بين المتناقضين فان ما يجب وجوده أزلا وابدأ لا يقبل العدم أصلا وقول القائل إنه باعتبار ذاته مع قطع النظر

عن موجب يقبل الوجود والعدم باطل لوجوه

منها ان هذا مبني على أن له ذاتا محققة في الخارج غير الموجود المعين وأن تلك الذات تكون ثابتة مع عدمه وهذا باطل بل ليس له حقيقة في الخارج إلا الموجود الثابت في الخارج وما يكون حقيقة الوجود لا يقبل العدم أصلا فليس في الخارج ماهية ثابتة تكون ثابتة في الخارج في حال العدم حتى يقال إن الوجود يعرض ولكن الذات المعلومة المتصورة في الذهن تكون تارة موجودة في الخارج وتارة معدومة

وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع فان هذا يتعلق بقول من يقول المعدوم شيء من المعتزلة وغيرهم ويقول من يقول الماهيات ثابتة في الخارج وهي الموجودات المعينة كقول من يقول ذلك من المتفلسفة ومن وافقهم وكلاهما باطل بل

الفرق المعقول هو الفرق بين ما يعلم في الازدهان وبين ما يوجد في الاعيان فاذا قيل لما يعلم في الذهن إنه شئ في الذهن او العلم او ثابت في العلم او الذهن او سمي ذلك ماهية وقيل إن المثلث تثبت ماهيته في الذهن مع الشك في وجوده فهذا صحيح وأما إذا قيل في الخارج ذات ثابتة لا موجودة أو في الخارج ماهية المثلث او غيره ثابتة مع انه ليس موجودا فهذا باطل يعلم بطلانه بالتصور الجيد السليم والدلائل الكثيرة كما قد بسط في موضعه ومنها أنه لو فرض ان ل الممكن ذاتا غير وجوده فاذا كان الموجود لازما لها أبدا وأزلا واجبا بغيرها لم تقبل هذه الذات ان تكون معدومة قط وقول القائل هي في نفسها ليس لها وجود إذا قدر أن هناك ذاتا غير الوجود لا يقتضى أنه يمكن عدمها ويمكن وجودها مع القول بوجود وجودها أزلا وأبدا ومنها ان الفاعل لا بد أن يتقدم مفعوله المعين لا يجوز مقارنته له في الزمان وما يذكرونه من تقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحو ذلك ويجعلونه تقدما بالعلة ليس في شئ من ذلك علة فاعلة اصلا وإنما ذلك شرط في هذا ولا يمكن أحدا

قط أن يبين في الوجود علة فاعلة لمعلول مفعول مع مقارنتها له في الزمان اصلا وإنما يمكن المقارنة بين الشرط والمشروط ولكن لفظ العلة فيه إجمال يراد به الفاعل ويراد به القابل والشروط وهذا أيضا مما حصل فيه تليس في صفات واجب الوجود لما قالوا لو كانت له صفات لكانت معلولة للذات والواجب لا يكون معلولا فيقال لهم واجب الوجود قد يعنى به ما لا يحتاج الى فاعل فالصفات واجبة بهذا الاعتبار وقد يعنى به ما لا يفترق الى محل وعلى هذا فالذات واجبة وأما الصفات فليست واجبة بهذا التفسير والبرهان قام على ان الممكنات لا بد لها من فاعل لا يفترق الى ما سواه لم يقم على ان صفاته كذاته لا تفتقر الى محل وهذه الامور ميسوسة في موضعها

الكلام على جنس القياس والدليل مطلقا

والمقصود هنا الكلام على جنس القياس والدليل مطلقا وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضوع لما تكلمنا على ما ذكرناه من أن الاستدلال تارة يكون بالعام على الخاص وهو القياس وتارة بالخاص على العام وهو الاستقراء وتارة بأحد الخاصين على الاخر وهو التمثيل وبيننا فساد هذا الحصر والتقسيم وفساد ما ذكر في حكم الاقسام فان من أنواع الاستدلال ما يستدل فيه بمعين على معين وبالمساوى على المساوى سواء كان معيناً أو كلياً فليس من ضرورة الدليل أن يكون أعم أو اخص بل لا بد في الدليل من أن يكون ملزوما للحكم والملزوم قد يكون اخص من اللازم وقد يكون متساويا له ولا يجوز ان يكون أعم منه لكن قد يكون اعم من المحكوم عليه الموصوف الذي هو موضوع النتيجة للمخبر عنه

فان المطلوب الذي هو النتيجة إذا كانت هو أن النبيذ المسكر المتنازع فيه حرام فاستدل على ذلك بان النبيذ المسكر حرم بالنص وهو قول النبي ص - كل مسكر حرم رواه مسلم وغيره ف الخمر أعم من النبيذ المتنازع فيه

أخص من الحرام والحرام هو الحكم وهو الخبر وهو الصفة وهو المطلوب بالدليل وهو الذي يسمونه الحد الأكبر ويسمونه محمول النتيجة والنبيذ هو المحكوم عليه وهو المخبر عنه وهو الموصوف وهو محل الحكم وهو الذي يسمونه الحد الأصغر وموضوع النتيجة والخمر هو الدليل وهو الحد الاوسط والمطلوب بالدليل معرفة الحكم لا معرفة عينه فهذا الدليل يجب أن لا يكون أخص من محل الحكم بل يكون إما مساويا له وإما أعم منه لانه لا بد ان يشمل جميع

محل الحكم فاذا كان اخص لم يشمله

ويجب ان لا يكون اعم من الحكم بل يكون إما مساويا له وإما اخص منه لانه مستلزم للحكم والحكم لازم له فاذا كان اعم منه امكن وجوده بدون وجود الحكم فلا يصلح أن يكون دليلا مستلزما له فلا بد في الدليل أن يكون مساويا للحكم أو اخص منه ليكون مستلزما له ولا بد ان يكون اعم من المحكوم عليه او مساويا له ليتناول جميع صور المحكوم عليه وإلا لم يكن دليلا على حكمه بل على حكم بعضه والناس هنا قد يضطرب أذهانهم في الدليل هل يجب ان لا يكون اعم من المدلول عليه أو لا يكون اخص وسبب ذلك أن المدلول عليه قد يعنى به الحكم نفسه وقد يعنى به المحكوم عليه فاذا أقمنا الدليل على ان النبيذ حرام فقد يقال المدلول عليه هو النبيذ وهذا يجب أن لا يكون اعم من الدليل بل إما مساويا وإما اخص وقد يقال للمدلول عليه هو الحكم وهو حرمة النبيذ وهذا الحكم يجب ان لا يكون اخص من الدليل بل يكون إما مساويا له وإما اعم منه لان الحكم لازم للدليل والدليل لازم للمحكوم عليه فلا بد ان يكون المحكوم عليه مستلزما للدليل بحيث يكون حيث وجد وجد الدليل ليشمله الدليل ولا بد أن

يكون الحكم لازما للدليل بحيث يكون حيث تحقق الدليل تحقق الحكم حتى يثبت الحكم في جميع صور المحكوم عليه وإذا كان كذلك فقد يستدل بالمعنى على المعنى المساوى له في العموم والخصوص كالاستدلال باحدى كواكب السماء على الملازم كما يستدل بالجدى على بنات نعش وبنات نعش على الجدى ويستدل بالجدى على جهة الشمال وبجهة الشمال على الجدى ويستدل بالشمس على المشرق والمشرق على الشمس ومن هذا الباب ما ذكر من اخبار نبينا ص - في كتب الانبياء قبله فانها صفات مطابقة له ليست اعم منه ولا اخص منه وكذلك سائر الامور المتلازمة فانه يستدل بأحد المتلازمين على ثبوت الاخر وبانتفائه على انتفائه فاذا كان المدلول معينا كانت الاية معينة

وقد تكون الاية تستلزم وجود المدلول من غير عكس كآيات الخالق سبحانه وتعالى فانه يلزم من وجوده وجوده ولا يلزم من وجوده وجودها وهي كلها آيات دالة على نفسه المقدسة لا على أمر كلى لا يمنع تصويره من وقوع الاشتراك فيه بينه وبين غيره بل ذلك مدلول القياس

والقرآن يستعمل الاستدلال ب الايات ويستعمل ايضا في إثبات الالهية قياس الاولى وهو أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه فالرب احق به وما نزه عنه مخلوق من النقائص فالرب أحق بتزيهه عنه كما ذكر سبحانه وتعالى هذا في محاجته للمشركين الذين جعلوا له شركاء فقال ضرب لكم مثلا من انفسكم هل من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقنكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم الروم وقال تعالى ويجعلون لله البنات سبحانه وهم ما يشتهون وإذا بشر احلهم

بالاثنى ظل وجه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون ام يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون للذين لا يؤمنون بالاخرة مثل السوء والله المثل الاعلى وهو العزيز الحكيم النحل وقال أفريتم اللت والعزى ومنوة الثالثة الاخرى الكم الذكر وله الاثنى تلك إذا قسمته ضيزى النجم وكذلك في إثبات صفاته وإثبات النبوة والمعاد كما قد بسط في موضعه

وأما القياس الذي يستوى افراده ويمثل الفرع فيه أصله فهذا يستعمله في حق الله تعالى فان الله لا مثل له سبحانه وتعالى وإذا استعمل فيه مثل هذا القياس لم يفد إلا أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره لا يدل على ما يختص

به الرب سبحانه إلا أن يضم إليه علم آخر فان هذا الكلى الذي هو مدلول القياس قد انحصر نوعه في شخصه وهذا ايضا لا يفيد التعيين بل لا بد في التعيين من علم آخر

الوجه الرابع

النصور التام للحد الاوسط يغني عن القياس المنطقي

الوجه الرابع أن يقال القياس ثلاثة انواع قياس التداخل وقياس التلازم وقياس التعاند باعتبار القضايا الحملية والشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة ومن ذلك تعرف المختلطات فنقول مثلا في قياس التداخل له ثلاثة حدود الحد الاصغر والحد الاوسط والحد الاكبر إذا قال كل مسكر حمر وكل حمر حرام ف المسكر مثلا هو الحد الاصغر والخمر الاوسط والحرام الاكبر والاصغر لا بد ان يكون داخلا في الاوسط لانه اخص منه او مساويا له والشئ يدخل في أكثر منه وفي نظيره كما يدخل الانسان في الحيوان فان الحيوان اعم وكذلك الانسان والناطق والضحاك متلازمة فكل منها يتناول الاخر فكذلك التداخل في الاحكام الشرعية فان من شرب الخمر ثم شرب ثم شرب كفاه حد

واحد والنتيجة المطلوبة هي كل مسكر حرام

والنظر نوعان أحدهما النظر في المسئلة التي هي القضية المطلوب حكمها ليطلب دليلها الذي هو الحد الاوسط مثلا وهذا هو النظر الذي لا يجامع العلم بل يضاده لان هذا الناظر طالب للعلم بما ولو كان عالما بما لم يطلب العلم لان ذلك تحصيل الحاصل والثاني النظر في الدليل وهو العلم بالدليل المستلزم للعلم بالمدلول عليه وهو تصور الحد الاوسط المستلزم لثبوت الاكبر للاصغر مثل من يعلم ان الخمر حرام وأن كل مسكر حمر فيلزم أن يعلم أن كل مسكر حرام وهذا النظر هو ترتيب المقدمتين في النفس وهذا النظر هو الذي يوجب العلم ولا ينافي العلم وللناس في هذا الباب اضطراب عظيم هل النظر مفيد للعلم أو غير مفيد وهل هو ضد العلم ام لا وأمثال ذلك وكثير من النظائر يقول في مصنفه إن النظر يضاد العلم ويقول ايضا إنه مستلزم للعلم وهذا تناقض بين فان ملزوم الشئ لا يكون مضادا له لكن النظر الذي يستلزم العلم غير النظر الذي يضاده فذاك هو النظر الاستدلالي وهذا هو النظر الطلبي ذاك هو نظر في الدليل فاذا تصوره وتصور استلزامه للحكم علم الحكم والنظر الطلبي نظر في المطلوب حكمه هل يظفر بدليل يدل على حكمه أو لا يظفر كطالب الضالة والمقصود قد يجده وقد لا يجده وقد يعرض عنهما فان الاول انتقال من المبادئ الى المطالب والاخر انتقال من المطالب الى المبادئ وتحقيق الامر ان النظر نوعان بمنزلة نظر العين وهو نوعان احدهما التحديق لطلب الرؤية وهو بمنزلة تحديق القلب في المسئلة لطلب حكمها وهذا قد يحصل معه العلم وقد لا يحصل ولا يكون طالب العلم حين الطلب عالما بمطلوبة تصديقا كان علمه أو تصورا على رأى من جعل التصور المطلوب خارجا عن التصديق والثاني نفس الرؤية وهو بمنزلة رؤية الدليل كترتيب المقدمتين والظفر بالحد الاوسط

فهذا يوجب العلم كما توجب رؤية العين العلم بالرئى ولا ينافي هذا النظر العلم فهذا الثاني نظر في الدليل كالذي ينظر في القرآن والحديث فيعلم الحكم والاول نظر في الحكم كالذي ينظر في المسئلة لينال دليلها من القرآن والحديث

فنعلم من المعلوم أن معرفة القلب بثبوت الخمول للموضوع وهو ثبوت الصفة للموصوف وهو ثبوت الحكم المسئول عنه مثل حرمة المسكر قد تحصل بواسطة هذا الحد وهو أن يعلم أن هذا خمر مع علمه أن الخمر حرام وهذا قياس الشمول وقد يحصل بغير هذا مثل أن يرى أن المسكر مساو لخمر العنب في مناط التحريم فيستوى بينهما في التحريم وهذا قياس التمثيل وقد يحصل بأن يرى فيه المفسدة التي في الخمر فيحكم بالتحريم لدرء تلك المفسدة وهذا قياس التعليل

وقياس التمثيل وقياس التعليل يشملهما جنس القياس لكن القياس قد يحتاج في إثبات الحكم في الفرع إلى أصل معين فيلحق الفرع به إما لا بداء الجامع وإما لا إلغاء الفارق فإن إبداء الجامع وهو علة الحكم في الأصل يسمى قياس العلة وأما ما يدل على العلة وهو قياس الدلالة فهذا صار قياس تمثيل وتعليل معا وإن قاس بالغاء الفارق وهو أن يبين له أنه ليس بينهما فرق مؤثر وإن لم يعلم عين العلة فهذا قياس تمثيل لا تعليل وقد يقوم دليل على أن الوصف القلابي مستلزم للحكم وإن لم يعرف له أصل معين وهذا قياس تعليل وهو يشبه قياس الشمول وقياس الشمول وقياس التمثيل متلازمان فكل ما ذكر بهذا القياس يمكن ذكره بهذا القياس فإن قياس الشمول لا بد فيه من حد أو وسط مكرر وذلك هو مناط الحكم في قياس التمثيل وهو القدر المشترك وهو الجامع بين الأصل والفرع مثال ذلك إذا قيل النبيذ حرام قياسا على الخمر لأن فيه الشدة المطربة

وهذه هي العلة في التحريم أو لأنه مسكر والمسكر هو علة التحريم وبين ذلك بدليله كان قياسا صحيحا وإذا قيل النبيذ مسكر وكل مسكر حرام أو النبيذ فيه الشدة المطربة وما فيه الشدة المطربة فهو حرام فهذا أيضا صحيح وكل ما يمكن أن يستدل به على صحة المقدمة الكبرى يمكن أن يستدل به على كون الوصف المشترك علة للحكم في الأصل وكل ما يمكن يستدل به على الصغرى فإنه يستدل به على ثبوت الوصف في الفرع ثم إن كان ذلك الدليل قطعيا فهو قطعي في القياسين وإن كان ظنيا فهو ظني في القياسين وأما دعوى من يدعى من المنطقيين وأتباعهم أن اليقين إنما يحصل ب قياس الشمول دون قياس التمثيل فهو قول في غاية الفساد وهو قول من لم يتصور حقيقة القياسين كما قد بسط في موضعه

وقد يعلم الحكم المطلوب بنص على أن كل مسكر حرام كما قد ثبت هذا الحديث في الصحاح عن النبي ص - وإذا كان كذلك لم يتعين قياس الشمول لافادة الحكم بل ولا قياس من الاقيسة فإنه قد يعلم بلا قياس وإذا علم بقياس الشمول فكل ما يعلم بقياس الشمول فإنه يعلم بقياس التمثيل أيضا كما تقدم ويجعل الحد الاوسط هو الجامع بين الأصل والفرع والدليل الذي يقيمه صاحب قياس الشمول على صحة المقدمة الكبرى الكلية يقيمه صاحب قياس التمثيل على عليية الوصف وإن الجامع وهو الوصف المشترك الذي هو الحد الاوسط في قياس الشمول هو مستلزم للحكم وهو عليية في الأصل كما يقيمه في ذلك على أن الحد الاكبر لازم للحد الاوسط فالحد الاكبر في قياس الشمول هو الحكم في قياس التمثيل والحد الاوسط هو الجامع المشترك ويسمى المناط والحد الاصغر هو الفرع ويمتاز قياس التمثيل بأن فيه ذكر أصل يكون نظيرا للفرع الذي هو الحد الاصغر وقياس الشمول ليس فيه هذا فصار في قياس التمثيل ما

في قياس الشمول وزيادة وقد بسط هذا في موضع آخر

وقد لا يحتاج إلى دليل آخر ذي مقلمتين ولا قياس ولا غيره بل يكفيه مقدمة واحدة وقد يستغنى أيضا عن تلك المقدمة بتصوره التام ابتداء مثل أن يكون نفس علمه بأن الخمر حرام قد تصور معه مسمى الخمر أنها المسكر فصار

علمه بجميع مفردات الخمر سواء فيعلم ان هذا المسكر حرام وهذا المسكر حرام او يعلم ان الخمر حرام ولا يعلم أن كل مسكر يسمى خمر بل يظن ذلك الاسم مختصا ببعض المسكرات فاذا علم بنص الشارع أو باستعمال الصحابة الذين نزل فيهم القرآن أو بأنها لما حرمت لم يكن عندهم من عصير الاعناب شئ وإنما كان الذي يسمونه خمر هو المسكر من نبيذ التمر او بغير ذلك من الادلة إذا علم هذه المقدمة الواحدة وهو أن كل مسكر حرام علم الحكم

فتبين أن قولهم إن المطلوب لا بد فيه من القياس وذلك القياس يجب أن يكون القياس المنطقي الشمولي ولا بد فيه من مقدمتين ليس بصواب وهذا يبطل قولهم لا علم بتصديقى إلا بالقياس المنطقي كما تقدم وأما هنا فالمقصود بيان قلة منفعته او عدمها وذلك أن هذا المطلوب إن كان معه قضية علمت من جهة الرسول تفيده العموم وهو أن كل مسكر حرام حصل مدعاه فالقضايا الكلية المتلقاه عن الرسل تفيد العلم في المطالب الالهية وأما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إما منقضة وإما أنها بمنزلة قياس التمثيل وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة بل بالمقدرات الذهنية كالحساب والهندسة فانه وإن كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس بل بالحس فلم يكن القياس محصلا للمقصود أو تكون مما لا اختصاص لهم بما بل يشترك فيها سائر الامم بدون خطوط منطقهم بالبال مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول

وإثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفا على شئ من الاقيسة بل يعلم بالايات الدالة على شئ معين لا شركة فيه ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتر الى نظر وما يحصل منها بالقياس الشمولي فهو بمنزلة ما يحصل بقياس التمثيل فهو أمر كلى لا يحصل به العلم بما يختص به الرب وما يختص به الرسول إلا بانضمام علم آخر اليه والعلم بصدق المخبر المعين وإن لم يكن نبيا يعلم بأسباب متعددة غير القياس ويعلم ايضا بقياس التمثيل كما يعلم بقياس الشمول فكيف العلم بصدق النبي الصادق ص - وقد ذكرنا طرقا من الطرق التي يعلم بها صدق الانبياء في غير هذا الموضوع

والناس يعلمون الامور الموجودة وصفاتها وأحوالها من غير قياس شمولي فضلا عن أن يقال لا بد هنا من مقدمتين صغرى وكبرى فالصغرى هي المشتملة على الحد الاصغر والكبرى المشتملة على الحد الاكبر والحد الاوسط متكرر فيها خبر محمول في الصغرى ومبتدأ موضوع في الكبرى كقولك كل حرام حرام فيقال إذا علم أن كل حرام حرام فقد يعلم ابتداء مفردات الخمر وأنها شاملة لكل مسكر بل يظن انها متناولة لبعض المسكر كعصير العنب التي للشند ثم يعلم بعد ذلك شمولها لكل مسكر وهو إذا تجدد له هذا العلم فانما يجدد له علمه بالعموم وعلمه بالعموم إنما يعود بتصوره التام لمسمى الخمر فانه كان قبل ذلك لم يتصورها تصورا جامعا بل تصورا غير جامع ولو حصل له هذا التصور الجامع لم يحتج الى قياس فقد تبين أن القياس المفيد للتصديق يغني عنه التصور التام للحد الاوسط

كل تصور يمكن جعله تصديقا وبالعكس

وهذا يؤول الى امر وهو أن كل ما يسمونه تصورا يمكن جعله تصديقا وما يسمونه تصديقا يمكن جعله تصورا فان اللقائل إذا قال ما الخمر

الحرمة فقال انجيب هي المسكر كان هذا عندهم تصورا واحدا وهو تصور مسمى الخمر وهذا في الحقيقة تصديق مركب من موضوع ومحمول وإذا قال كل مسكر حرام وكل حرام حرام كان هذا قياسا وهو يفيد التصديق الذي هو

المسكر حرام ويفيد ان المسكر داخل في مسمى الخمر وإن أريد بيان الحد المطرد المتعكس قيل المسكر هو الخمر وكل خمر حرام فيفيد هذا القياس تصور معنى الخمر
وسبب ذلك أن كل ما يتكلم به في الحد والقياس هو قضية تامة وهي الجملة في اصطلاح النحاة والجواب في السؤال عن التصور وعن التصديق هو بقضية تامة هي جملة خبرية فكلاهما قول مركب في السؤال والجواب وكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف كاثبات الخمرية للمسكر وهو إثبات محمول لموضوع والانسان هو في الموضوعين قد تصور ان المسكر هو الخمر وصدق بأن المسكر هو الخمر فأما التصور المفرد الذي لا يعبر عنه إلا ب اسم مفرد فذلك لا يسأل عنه باللفظ المفرد ولا يجاب عنه باللفظ المفرد حتى يفصل نوع تفصيل يصلح لمثله لان يكون جملة وهذا قد بسط في غير هذا الموضوع كما بسط في الكلام على الخصل وغيره وبين ان قولهم العلم ينقسم الى تصور وتصديق وأن التصور وهو التصور الساذج العرى عن جميع القيود الثبوتية والسلبية كلام باطل فان كل ما عرى عن كل قيد ثبوتى وسلبى يكون خاطرا من الخواطر ليس هو علما أصلا بشئ من الاشياء فان من خطر بقلبه شئ من الاشياء ولم يخطر بقلبه صفة لاثبوتية ولا سلبية لم يكن قد علم شيئا
وإذا قيل الانسان حيوان والعالم مخلوق ونحو ذلك فهنا قد تصور إنسانا علم انه موجود لم يتصور شيئا تصورا ساذجا لا نفى فيه ولا إثبات بل تصور وجوده وغير ذلك من صفاته وكذلك العالم قد تصور وجوده وإذا تصور بحر زئبق وجبل ياقوت فان لم يتصور مع هذا عدمه في الخارج

ولا امتناعه ولا شئ من الاشياء كان هذا خيالا من الخيالات ووسواسا من الوسوس ليس هذا من العلم في شئ فان تصور مع ذلك عدمه في الخارج كان قد تصور تصورا مقيدا بالعدم لم يكن تصوره خاليا من جميع القيود فان قلت فما التصور القابل للتصديق المشروط فيه قيل هو التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق ليس هو الخالي عن جميع القيود السلبية والثبوتية فاذا كان يشك هل النبيذ حرام ام لا فقد تصور النبيذ وتصور الحرام وكل من التصورين متصور بقيود فهو يعلم أن النبيذ شراب وأنه موجود وأنه يشرب وأنه يسكر وغير ذلك من صفاته لكن لم يعلم أنه حرام فليس من شرط التصور المشروط في التصديق أن يكون ساذجا خاليا عن كل قيد ثبوتى وسلبى بل أن يكون خاليا عن التقييد بذلك التصديق
وقول القائل التصديق مسيوق بالتصور مثل قوله القول مسيوق بالعلم فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم كذلك لا يصدق ولا يكذب لما لا يتصوره وحينئذ فالتصور التام مستلزم للتصديق والتصور الناقص يحتاج معه الى دليل يثبت له حكم

وهذا يقرر ما عليه نظار المسلمين كما قررنا ذلك من قبل من أن التصورات المفردة لا تعلم بمجرد الحد وأن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلى ما تفتقر اليه التصديقات فكما ذكرنا هناك ان الذي يجعلونه حدا هو تصديق يفتقر الى دليل فيقال هنا ما يجعلونه قياسا يعود في الحقيقة الى الحد والتصور كما يعود هذا القياس الى ان يعلم مسمى الخمر وإذا كان كذلك فاذا كانوا يقولون إن الحد لا يقام عليه دليل ولا يحتاج الى قيام دليل فنقول العلم بمسمى الخمر لا يحتاج الى قياس بل قد يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ومسميات جميع الاسماء من تفتن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوتها فيها
وكلما تدبر العاقل هذا وعرفه معرفة جيدة تبين له أن الصواب ماعليه نظار المسلمين

وجماهير العقلاء من أن الحدود بمنزلة الاسماء وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال وأن المطلوب من الحد هو التمييز بين الحدود وغيره وذلك يكون بالوصف الملازم له طردا وعكسا بحيث يكون الحد جامعا مانعا وأنه مع ذلك ليس لاحد ان يدعي دعوى غير بديهية إلا بدليل فالحداد إن كان يحد مسمى اسم كما يقول في الخمر إنها المسكر وفي الغيبة إنما ذكرك أخاك بما يكره وفي الكبر إنه بطر الحق وغمط الناس فعليه ان يبين أن ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الاسم إما بالنقل عن الشارع المتكلم بهذه الاسماء مثل أن يقول قد ثبت في الصحيح عن النبي ص - أنه قال كل مسكر خمر وما ليس بمسكر فليس بخمر بالاجماع فيثبت ان الخمر هو المسكر او يقول ثبت في الصحيح عن النبي ص - انه قيل يا رسول الله ما الغيبة قال ذكرك أخاك بما يكره فقال رأيت إن كان في أخي ما أقول فقال إن كان فيه ما تقول فقد اغتبتنه وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهته فإذا عورض هذا بما ثبت في الصحيح عن النبي ص - أنه قال لفاطمة بنت قيس لما استشارته فيمن خطبها فقالت خطبني أبو جهم ومعاوية فقال أما أبو جهم فرجل ضراب للنساء وفي لفظ لا يضع عصاه عن عاتقه وأما معاوية فصعلوك لا مال له انكحى اسامة فاذا قال المعارض هنا قد ذكر كلا منهما بما يكره والغيبة محرمة كان الجواب مع إحدى المقدمتين بأن يقال لا نسلم أن هذا داخل في حد الغيبة وإن سلم دخوله في الحد دل على جواز الغيبة لمصلحة راجحة مثل نصيحة المستشار فأنما لما استشارته وجب نصحتها ومثل ذلك الكلام في جرح الرواة الكاذبين والغالطين وشهادة الشاهد الكاذب وشكاية المظلوم وغير

ذلك عما دل الشرع على جوازه

فانه يقال فيه أحد الامرين لازم إما أن يقال المؤمن لا يكره ذلك إذا كان صادق الايمان لان المؤمن لا يكره ما امر الله ورسوله به وهذا مما أمر الله به ورسوله ويقال إن كرهه فهو من هذه الجهة ناقص الايمان فيه شعبة نفاق فلا يكون هو الاخر الذي قيل فيه ذكرك أخاك بما يكره وهذا مبنى على ان الشخص الواحد يكون فيه طاعة ومعصية وبر وفجور وخير وشر وشعبة ايمان وشعبة نفاق أو يقول إذا سلم شمول اللفظ له هذا من الغيبة المباحة فلا بد من التزام أحد أمرين إما أنه لم يدخل في مسمى الغيبة وإما انه لم يدخل فيما حرم منها ولهذا نظائر والقصود التنبيه على المثال وأن من ادعى حد اسم فلا بد له من دليل وكذلك إن ادعى حدا بمسب الحقيقة وهذا الذي عليه نظار المسلمين وغيرهم أصح مما عليه أهل المنطق اليوناني من وجوه فان أولئك يدعون ان الحد يفيد تصوير الماهية في نفس المستمع ويدعون أن ذلك يحصل بمجرد قول الحد من غير دليل اصلا ثم إنهم عمدوا الى الصفات اللازمة للموصوف ففرقوا بينها وجعلوها ثلاثة اصناف ذاتية داخلية في الماهية وخارجية لازمة للماهية دون وجودها وخارجية لازمة لوجودها وهذا كله باطل إذا اريد ب الماهية الموجودات الخارجية وهي التي تقصد بالحد والتعريف وأما إذا قدر ان الماهية هي مجرد ما يتصوره النفس فقدر تلك الماهية وصفتها يتبع تصور المتصور فتارة يتصور جسما حساسا ناميا متحركا بالارادة ناطقا فتكون الماهية هي هذه الاجزاء كلها وتارة يتصور حيوانا ناطقا وتارة يتصور حيوانا ضاحكا وتارة يتصور ضاحكا فقط وتارة يتصور ناطقا فقط فاذا جعل ما دخل في تصوره داخلا فيه وما

خرج عنه لازما له او غير لازم كما ذكر ذلك بعضهم وكما ذكره من دلالة المطابقة والتضمن الالتزام كان هذا صحيحا لكن ليس فيه منفعة في العلوم والحقائق ومعرفة صفاتها الذاتية وغير الذاتية أصلا بل هذا يرجع الى تصور مراد المتكلم سواء كان حقا أو باطلا

وأما نظار المسلمين فالحد عندهم يكون بالوصف الملازم والوصف الواحد الملازم كاف لا يذكرون معه الوصف المشترك لا الجنس ولا العرض العام بل يعيرون على من يذكر ذلك في الحدود وهل يحد بالتقسيم لهم فيه قولان والصفات تنقسم الى قسمين لازمه للموصوف وغير لازمة والذي عليه نظار أهل السنة وسائر المشيختين للصفات والقدر أن وجود كل شئ في الخارج عين حقيقته فاللازم للموجود الخارجي لازم للحقيقة الخارجية ولا يقبل من أحد دعوى غير معلومة إلا بدليل فأين هذا المنطق وأين هذا الميزان المستقيمة العادلة من ميزان أولئك الجائرة العائلة التي ليس فيها لا صدق ولا عدل وتمت كلمت ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلمته الا نعام

الوجه الخامس

من الاقيسة ما تكون مقدمته ونتيجته بديهية

الوجه الخامس ان يقال هذا القياس هو قياس الشمول وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الافراد فنقول قد علم وسلموا انه لا بد ان يكون العلم بثبوت بعض الاحكام لبعض

أفرادها بديها فان النتيجة إذا افترت الى مقدمتين فلا بد ان ينتهي الامر الى مقدمتين تعلم بدون مقلمتين وإلا لزم الدور أو التسلسل الباطلان ولهذا كان من المقرر عند أهل النظر انه لا بد في التصورات والتصديقات من تصورات بديهية وتصديقات بديهية

ولفرض المقدمتين البديهييتين كل مسكر حمر وكل حمر حرام وإن لم يكن هذا بديها لكن المقصود التمثيل ليعلم بالمثال حكم سائر القضايا فاذا قدر انه علم بالبديهية أن كل فرد من أفراد الخمر حرام وعلم بالبديهية ان كل فرد من افراد المسكر حمر كان علمنا بالبديهية ان هذه الافراد حرام من أسهل الاشياء وإنما يخفى ذلك لكون أكثر المقلمات لا يكون بديهية بل مبينة بغيرها كما في هذا المثال فان المقدمة الثانية ثابتة بالنص والاجماع والاولى ثابتة بالسنة الصحيحة لكن لم يعرفها كثير من العلماء فطريق العلم بالمقدمات يختلف وأما إذا أفردنا ذلك في مقدمتين طريق العلم بهما واحد لم نحتاج الى القياس مثل العلم بأن كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس متحرك بالارادة فهنا قد يكون العلم بأن كل إنسان حساس متحرك بالارادة أبين وأظهر وكذلك إذا قلنا كل إنسان جسم أو جوهر أو حامل للصفات ثم قلنا كل ما هو جسم أو جوهر أو حامل للصفات فليس بعرض أو هو قائم بنفسه أو هو موصوف بالصفات ونحو ذلك كان العلم بأن كل انسان هو كذلك مما لا يحتاج الى هذا التطويل فالمقدمتان إن كان طريق العلم بهما واحدا وقد علمتا فلا حاجة الى بيانهما وإن كان طريق العلم بهما مختلفا فمن لم يعلم إحداها احتاج الى بيانهما وإن لم يحتاج الى الاخرى التي علمها وهذا ظاهر في كل ما تقدره فتبين أن منطقتهم يعطي تضييع الزمان وكثرة الهذيان وإتباع الازهان وكذلك إذا علمنا أن كل رسول نبي وكل نبي فهو في الجنة فعلمنا ان كل

رسول فهو في الجنة أبين من هذا وهذا كثير جدا

الوجه السادس

من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس

وهو يتضح بالوجه السادس وهو أن يقال لا ريب أن المقدمة الكبرى أعم من الصغرى أو مثلها لا يكون أخص منها والنتيجة اخص من الكبرى أو مساوية لها واعم من الصغرى أو مساوية لها كالحدود الثلاثة فان الأكبر أعم من الأصغر أو مثله والاوسط مثل الأصغر أو اعم ومثل الأكبر أو اخص ولا ريب ان الحس يدرك المعينات او لا ثم ينتقل منها الى القضايا العامة فان الانسان يرى هذا الانسان وهذا الانسان وهذا الانسان ويرى أن هذا حساس متحرك بالارادة ناطق وهذا كذا وهذا كذا فيقضى قضاء عاما أن كل إنسان حساس متحرك بالارادة ناطق فنقول العلم بالقضية العامة إما ان يكون بتوسط قياس او بغير توسط قياس فان كان لا بد من توسط قياس والقياس لا بد فيه من قضية عامة لزم ان لا يعلم العام إلا بالعام وذلك يستلزم الدور أو التسلسل فلا بد ان ينتهي الامر الى قضية كلية عامة معلومة بالبدئية وهم يسلمون ذلك وإن أمكن علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكن علم الاخرى فان كون القضية بدئية أو نظرية ليس وصفا لازما لها يجب استواء جميع الناس فيه بل هو امر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بما فمن علمها بلا دليل كانت بدئية له ومن احتاج الى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له وكذلك كونها معلومة بالعقل أو الخبر المتواتر أو خبر النبي الصادق أو الحس ليس هو أمرا لازما لها بل كذب مسيئة الكذاب مثلا قد يعلم بقول

النبي الصادق إنه كذاب وقد يعلم ذلك من باشره وراه يكذب ويعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر ويعلم ذلك بالاستدلال فانه ادعى النبوة وأتى يناقض النبوة فيعلم بالاستدلال وكذلك الهلال قد يعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسية ويعلم ذلك من لم يره بالاخبار المتواترة فتكون القضية عنده من المتواترات ويعلم ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال ومثل هذا كثير فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس وهذا بالخبر وهذا بالنظر وهذه طرق العلم لبني آدم وهكذا القضايا الكلية إذا كان منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل وليس لذلك حد في نفس القضايا بل ذلك بحسب احوال بني آدم لم يمكن ان يقال فيما علمه زيد بالقياس إنه لا يمكن غيره ان يعلمه بلا قياس بل هذا نفي كاذب

الوجه السابع

الادلة القاطعة على استواء قياسي الشمول والتمثيل

الوجه السابع أن يقال هم يدعون ان المفيد لليقين هو قياس الشمول فأما قياس التمثيل فيزعمون انه لا يفيد اليقين ونحن نعلم ان من التمثيل ما يفيد اليقين ومنه ما لا يفيد ك الشمول فان الشئيين قد يكون تماثلهما معلوما وقد يكون مظلونا كالمعوم وإن جمع بينهما بالعلة فالعلة في معنى عموم الشمول يوضح هذا أن يقال قياس الشمول يؤول في الحقيقة الى قياس التمثيل كما ان الاخر في الحقيقة يؤول الى الاول ولهذا تنازع الناس في مسمى القياس فقيل هو قياس التمثيل فقط وهو قول اكثر الاصوليين وقيل قياس الشمول فقط وهو قول اكثر المنطقيين وقيل بل القياسان جميعا وهو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين وذلك أن قياس الشمول مبناه على اشتراك الافراد في الحكم العام وشموله لها وقياس التمثيل مبناه على اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمهما

ومآل الامرين واحد وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع

ونحن نذكر هنا ما لم نذكره في غير هذا الموضوع فنقول قد تبين فيما تقدم ان قياس الشمول يمكن جعله قياس تمثيل وبالعكس فاذا قال القاتل في مسألة القتل بالمقتل قتل عمد عدوان محض لمن يكافئ القاتل فأوجب القود كالقتل بالحدد فقد جعل القدر المشترك الذي هو مناط الحكم القتل العمدة العلوان المحض للمكافئ وهذا يسمى العلة والمناطق والجامع والمشارك والمقتضى والموجب والباعث والامارة وغير ذلك من الاسماء فاذا أراد أن يصوغه ب قياس الشمول قال هذا قتل عمد عدوان محض للمكافئ وما كان كذلك فهو موجب للقود والنزاع في الصورتين هو في كونه عمدا محضا فان المنازع يقول العمدية لم تتمحض وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسئلة بل التمثيل وهذا نزاع في المقدمة الصغرى وهو نزاع في ثبوت الوصف في الفرع فان قياس التمثيل قد يمنع فيه ثبوت الوصف في الاصل ويمنع ثبوته في الفرع وقد يمنع كونه علة الحكم ويسمى هذا السؤال سؤال المطالبة وهو اعظم أسئلة القياس وجوابه عمدة القياس فان عمدة القياس على كون المشترك مناط الحكم وهذا هو المقدمة الكبرى وهو كما لو قال في هذه المسئلة لا نسلم ان كل ما كان عمدا محضا يوجب القصاص وكذلك منع الحكم في الاصل أو منع الوصف في الاصل وهو منع للمقدمة الكبرى في قياس الشمول اللهم إلا ان يقيم المستدل دليلا على تأثير الوصف في غير أصل معين وهذا قياس التعليل المحض كما لو قال النبيذ المسكر محرم لان المعنى الموجب للتحريم

وهو كونها تصد عن ذكر الله وعن الصلوة موجود فيها وهذا المعنى قد دل النص على انه علة التحريم وقد وجد فيثبت فيه التحريم

وهم في قياس الشمول إذا أرادوا إثبات المقدمة الكبرى التي هي نظير جعل المشترك بين الاصل والفرع مناط الحكم فلا بد من دليل يبين ثبوت الحكم لجميع أفراد المقدمة باعتبار القدر المشترك الكلى بين الافراد وهذا هو القدر المشترك الجامع في قياس التمثيل فالجامع هو الكلى والكلى هو الجامع ومن قال من متأخري النظار كأبي المعالي وأبي حامد والرازي وأبي محمد إن العقلية ليس فيها قياس بل الاعتبار فيها بالدليل فهذا مع انهم خالفوا فيه جماهير النظار وأئمة النظر فتزاعهم فيها يرجع الى اللفظ فانهم يقولون العقلية لا تحتاج الى ان يعين فيها أصل يلحق فيه الفرع وليس جعل احدهما أصلا والاخر فرعاً بأولى من العكس بل الاعتبار بالدليل الشامل للصورتين فيقال لهم لا ريب انه في العقلية والشرعية لم يقع النزاع في جميع أفراد المعنى العام الذي يسمى الجامع المشترك بل وقع في بعضها وبعضها متفق عليه فتسمية هذا أصلا وهذا فرعاً أمر إضافي ولو قدر أن بعض الناس علم حكم الفرع بنص وخفى عليه حكم الاصل لجعل الاصل فرعاً والفرع أصلا والجمع إما ان يكون بالغاء الفارق وإما أن يكون بابداء الجامع وهذا يكون في العقلية قطعياً وظنيا كما يكون في الشرعية

فاذا قيل الاحكام والاتقان يدل على علم القاعل شاهداً فكذلك غائبا او قيل علة كون العالم عالماً قيام العلم به في الشاهد فكذلك في الغائب أو قيل الحيوية شرط في العلم شاهداً فكذلك غائبا او قيل حد العالم في الشاهد من قام به العلم فكذلك في الغائب فهذه الجوامع الاربعة التي تذكرها الصفاتية من الجمع بين الغائب والشاهد في الصفات الحد والدليل والعلة والشرط فذكر الشاهد حتى يمثل القلب صورة معينة ثم يعلم بالعقل عموم الحكم وهو ان

الاحكام والاتقان مستلزم لعلم الفاعل فان الفعل الحكم المتقن لا يكون إلا من عالم وكذلك سائرهما وهذا كسائر ما يعلم من الكليات العادية إذا قيل هذا الدواء مسهل للصفراء ومنضح للخلط القلاني ونحو ذلك فان التجربة إنما دلت على اشياء معينة لم تدل على امر عام لكن العقل يعلم ان المناط هو القدر المشترك بما يعلم من انتفاء ما سواه ومناسيته او لا يعلم مناسيته وهذا قد يكون معلوما تارة كما يعلم ان أكل الخبز يشبع وشرب الماء يروي وأن السقمونيا مسهل للصفراء وإن كان قد يتخلف الحكم بفوات شرطه إذ قدمنا ان الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تقبل النقض بحال فكان ذكر الاصل في القياس العقلي لتنبه العقل على المشترك الكلى المستلزم للحكم لا لأن مجرد ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم

وإذا قيل فمن أين يعلم أن الجامع مستلزم للحكم قيل من حيث يعلم القضية الكبرى في قياس المشمول فإذا قال القائل هذا فاعل محكم لفعله وكل محكم لفعله فهو عالم فأى شئ ذكر في علة هذه القضية الكلية فهو موجود في قياس التمثيل وزيادة ان هناك اصلا يمثل به قد وجد فيه الحكم مع المشترك وفي قياس الشمول لم يذكر شئ من الافراد التي يثبت الحكم فيها ومعلوم أن ذكر الكلى المشترك مع

بعض افراده اثبت في العقل من ذكره مجردا عن جميع الافراد باتفاق العقلاء ولهذا هم يقولون إن العقل بحسب إحساسه بالجزئيات يدرك العقل بينها قدرا مشتركا كليا فالكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الاسباب في معرفة الكليات فكيف يكون ذكرها مضعفا للقياس ويكون عدم ذكرها موجبا لقوته وهذه خاصة العقل فان خاصة العقل معرفته الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات فمن أنكرها انكر خاصة عقل الانسان ومن جعل ذكرها بدون شئ من محالها المعينة أقوى من ذكرها مع التمثيل لمواضعها المعينة كان مكابرا والعقلاء باتفاقهم يعلمون ان ضرب المثل الكلى مما يعين على معرفته وانه ليس الحال إذا ذكر مع المثال كالحال إذا ذكر مجردا عن الامثال

ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل في الطب والحساب والطبيعيات والصناعات والتجارات وغير ذلك وجد الامر كذلك فاذا قيل يستخن جوف الانسان في الشتاء ويبرد في الصيف لانه في الشتاء يكون الهواء باردا فيبرد ظاهر البدن فتهرب الحرارة الى باطن البدن لان الضد يهرب من الضد والشبيه يجذب الى شبيهه فتظهر البرودة الى الظاهر لان شبه الشئ منجذب اليه كان هذا أمرا كليا مطلقا فاذا قيل ولهذا يستخن جوف الارض في الشتاء وجوف الحيوان كله ولهذا تبرد الاجواف في الصيف لسخونة الظواهر فتهرب البرودة الى الاجواف كان كلما تصور الانسان النظائر قويت معرفته بتلك الكلية وهو ان الضد يهرب من ضده والنظير يجذب الى نظيره وهذا معلوم في الطبيعيات والنفسانيات وغيرهما لكن إذا ذكرت النظائر قوى العلم بذلك وقد يعبر عن ذلك بأن الجنسية علة الضم

وكذلك إذا قيل الشمس إذا وقعت على البحر أو غيره تسخنه فتصاعد منه بخار لان الحرارة تحلل الرطوبة ثم قيل كما يتصاعد البخار من القدر التي فيها الماء الحار

كان هذا المثال مما يؤكد معرفة الاول

والاقيسة التي يستعملها الفلاسفة في علومهم ويجعلونها كلية كلها يعتضدون فيها بالامثلة وليس مع القوم إلا ما علموه من صفات الامور المشاهدة ثم قاسوا الغائب على المشاهد به بالجامع المشترك الذي يجعلونه كليا فان لم يكن

هذا صحيحا لم يكن مع أحد من أهل الارض علم كلى يشترك فيه ما شهدته وما غاب عنه حتى قوله الخبز يشبع والماء يروي ونحو ذلك فانه لم يعلم بحسه إلا امورا معينة فمن أين له أن الغائب بمنزلة الشاهد إلا بهذه الطريق والانسان قد ينكر امرا حتى يرى واحدا من جنسه فيقر بالتنوع ويستفيد بذلك حكما كليا ولهذا يقول سبحانه كذبت قوم نوع المرسلين كذبت عاد المرسلين كذبت ثمود المرسلين ونحو ذلك وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد لكن كانوا مكذبين بجنس الرسل لم يكن تكذيبهم بالواحد لخصوصه وهذا بخلاف تكذيب اليهود والنصارى لمحمد ص - فأنهم لم يكذبوا بجنس الرسل إنما كذبوا واحدا بعينه بخلاف مشركي العرب الذين لم يعرفوا الرسل فان الله يحتج عليهم في القرآن باثبات جنس الرسالة ولهذا يجيب سبحانه عن شبه منكري جنس الرسالة كقولهم أبعث الله بشرا رسولا الاسراء فيقول وما أرسلنا من قبلك إلا رجلا نوحى إليهم فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون الحل أي هذا متواتر عند أهل الكتاب فاستلوه عن الرسل الذين جاءهم أكانوا بشرا أم لا وكذلك قوله وقالوا لو لا انزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الامر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولبسنا عليهم ما يلبسون الانعام فأنهم لا يستطيعون الاخذ عن الملك في صورته فلو أرسلنا اليهم ملكا لجعلناه رجلا في صورة الانسان وحينئذ كان يلتبس عليهم الامر ويقولون هو رجل والرجل لا يكون رسولا وكذلك الرسل قبله قال تعالى او عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل

منك لينذركم الاعراف كما قال تعالى أكان للناس عجباً أن اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس يونس وكما قال تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل الاحقاف ونحو ذلك فكان علمهم بثبوت معين من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة وهو ان هذا النوع موجود بخلاف ما إذا اثبت ذلك ابتداء بلا وجود نظير فانه يكون اصعب وإن كان ممكنا فان نوحا اول رسول بعثه الله الى أهل الارض ولم يكن قبله رسول بعث الى الكفار المشركين يدعوهم الى الانتقال عن الشرك الى التوحيد وآدم والذين كانوا بعده كان الناس في زمينهم مسلمين كما قال ابن عباس كان بين آدم ونوح عشر قرون كلهم على الاسلام لكن لما بعث الله نوحا وانجى من آمن به وأهلك من كذبه صار هذا المعين يثبت هذا النوع أقوى مما كان يثبت ابتداء والذين قالوا الواحد لا يصدر عنه إلا واحد كان مبدأ كلامهم في الامور الطبيعية فأنهم رأوا الباراد إنما يقتضى التبريد فقط والحر إنما يقتضى التسخين فقط وكذلك سائرهما لكن هذا ليس فيه إحداث واحد لو احد فان البرودة الحاصلة لا بد لها مع السبب من محل قابل وارتفاع موانع فلم يحصل السبب إلا عن شيئين لا عن واحد لكن هذا كان مبدأ كلامهم

وأما احتجاج ابن سينا وامثاله بأنه لو صدر اثنان لكان مصدر هذا غير مصدر هذا ولزم التركيب المنافي للوحدة فهذه الحجة تبع لحجة التركيب وهذه اخذوها من أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم ليست هذه من كلام أئمة الفلاسفة كأرسطو وأتباعه لا سيما أكثر أساطين الفلاسفة فأنهم كانوا يقولون باثبات الصفات لله تعالى بل وبقيام الامور الاختيارية كما ذكرنا كلامهم في غير هذا الموضع وهو اختيار ابي البركات صاحب المعبر ومن قال إنه خالف أكثر الفلاسفة فمراده المشائين وأما الاساطين قبل هؤلاء فكلام كثير منهم يدل على هذا الاصل كما هو مذكور في موضعه

ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف فاذا رأى الشينين المتماثلين علم ان هذا مثل هذا يجعل حكمهما واحدا كما إذا رأى الماء والتراب والهواء ثم حكم بالحكم الكلى على القدر المشترك وإذا حكم على بعض الاعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان فهذا قياس الطرد إذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرق بينهما وهذا قياس العكس

وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس فانه لما أهلك المكذبين للرسول بتكذيبهم كان من الاعتبار ان يعلم ان من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم فيبقى تكذيب الرسل حذرا من العقوبة وهذا قياس الطرد ويعلم أن من لم يكذب الرسول بل أتبعهم لا يصيبه ما أصاب هؤلاء وهذا قياس العكس وهو المقصود من الاعتبار بالمعذبين فان المقصود ثبت في الفرع عكس حكم الاصل لا نظيره والاعتبار يكون بهذا وبهذا قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولى الالباب يوسف وقال قد كان لكم آية في فتنين النقتا فنة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين والله يؤيد بنصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لاولى الابصار ال عمران

الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح

وقد قال سبحانه وتعالى الله الذي انزل الكتب بالحق والميزان الشورى وقال لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط الحديد والميزان يفسره السلف بالعدل ويفسره بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان وقد أخبر انه انزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط فما يعرف به تماثل التماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان وكذلك ما يعرف به اختلاف الاختلافات فمعرفة أن هذه الدارهم أو غيرها من الاجسام الثقيلة

يقدر هذه تعرف بموازينها وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه وهو المكايل وكذلك معرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التي يقدر بها الاوقات كما يعرف به مظلالم وكما يعرف بجري من ماء ورمل وغير ذلك وكذلك معرفة أن هذا بطول هذا يعرف بميزانه وهو الذراع فلا بد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلى يعرف به ان احدهما مثل الاخر

فكذلك القروع المقيسة على اصولها في الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما وهي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى الحد الاوسط فانا إذا علمنا أن الله حرم حمر العنب لما ذكره من انها تصد عن ذكر الله وعن الصلوة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء ثم رأينا نبذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك يماثلها في المعنى الكلى المشترك الذي هو علة التحريم كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان التي انزلها الله في قلوبنا لنزن بها هذا ونجعله مثل هذا فلا نفرق بين المتماثلين والقياس الصحيح هو من العدل الذي امر الله تعالى به ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط والمقصود بما وزن الامور الموجودة في الخارج وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بما اعتبار كما أنه لولا الموزونات لم يكن الى الميزان من حاجة ولا ريب أنه إذا احضر احد الموزونين واعتبر بالآخر بالميزان كان اتم في الوزن من ان يكون الميزان وهو الوصف المشترك الكلى في العقل أي شئ حضر من الاعيان المفردة وزن بما فان هذا ايضا وزن صحيح وذلك احسن في الوزن فانك إذا وزنت بالصنجة

قدرا من النقادين ثم وزنت بما نظيره والاول شاهد والناس يشهدون ان هذا وزن به هذا فظهر مثله او اكثر او اقل كان احسن من ان يوزن احدهما في مغيب الاخر فانه قد يظن ان الموازن لم يعدل في الوزن كما يعدل إذا وزنهما معا فان هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة وهكذا الموازنات بالعقل وقد بسطنا الكلام في هذا في غير هذا الموضوع وبيننا ان القياس الصحيح هو من العدل الذي انزله وانه لا يجوز قط ان يختلف الكتاب والميزان فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح لا قياس شرعي ولا عقلي ولا يجوز قط ان الادلة الصحيحة النقلية تخالف الادلة الصحيحة العقلية وأن القياس الشرعي الذي روعيت شروط صحته يخالف نصا من النصوص وليس في الشريعة شئ على خلاف القياس الصحيح بل على خلاف القياس الفاسد كما قد بسطنا ذلك في مصنف مفرد وذكرنا في كتاب درء تعارض العقل والنقل ومتى تعارض في ظن الطان الكتاب والميزان النص والقياس الشرعي او العقلي فأحد الامرين لازم إما فساد دلالة ما احتج به من النص إما بأن لا يكون ثابتا عن المعصوم او لا يكون دالا على ما ظنه او فساد دلالة ما احتج به من القياس سواء كان شرعيا او عقليا بفساد بعض مقدماته او كلها لما يقع في الاقيسة من الالفاظ المجملية المشتبهة وأبو حامد ذكر في القسطاس المستقيم الموازين الخمسة وهي منطق اليونان بعينة غير عبارته ولا يجوز لعقل ان يظن ان الميزان العقلي الذي انزل الله هو منطق اليونان لوجوه احدها إن الله انزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح و ابراهيم وموسى وغيرهم وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة فكيف كانت الامم المتقدمة تنزل بهذا الثاني إن امتنا أهل

الاسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني وإنما ظهر في الاسلام لما عرفت الكتب الرومية في دولة المأمون او قريبا منها الثالث انه ما زال نظار المسلمين بعد ان عرب وعرفوه يعيبونه ويذمونهم ولا يلتفتون إليه ولا الى اهله في موازينهم العقلية والشرعية

ولا يقول القائل ليس فيه مما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية وإلا فالمعاني العقلية مشتركة بين الامم فانه ليس الامر كذلك بل فيه معان كثير فاسدة ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التي هي الاقيسة العقلية وزعموا انه آله قانونية

تعصم مراعاتها الذهن ان يزل في فكره وليس الامر كذلك فانه لو احتاج الميزان الى ميزان لزم التسلسل وايضا فالفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي وإن كانت بليدة او فاسدة لم يزلها المنطق لو كان صحيحا إلا بلادة وفسادا ولهذا يوجد عامة من يزن به علومه لا بد ان يتخبط ولا يأتي بالادلة العقلية على الوجه الحمود ومتى اتى بها على الوجه الحمود اعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجز والتطويل وتباعد الطريق وجعل الواضحات خفيات وكثرة الغلط والتغليب

كل قياس في العالم يمكن رده الى القياس الاقتراني

فان قيل ما ذكرته من أن قياس الشمول يرجع الى قياس التمثيل يوجه في قياس الاقتراني دون الاستثنائي فان الاستثنائي ما تكون النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل بخلاف الاقتراني فان النتيجة إنما هي فيه بالقوة والاستثنائي مولف من الشرطيات المتصلة وهو التلازم ومن المنفصلة وهو التقسيم ولا ريب أن الحد الاوسط في الاقتراني يمكن جعله الجامع المشترك في القياس التمثيلي بخلاف الاستثنائي قيل الجواب من وجوه منها ان التلازم والتقسيم إذا قيل هذا مستلزم لهذا حيث وجد وجد فان هذا قضية كلية فتستعمل على وجه

التمثيل وعلى وجه الشمول بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ويجعل القدر المشترك هو مناط الحكم وكذلك إذا قيل هذا إما كذا وإما كذا فهو أيضا كلى يبين بصيغة التمثيل وبصيغة الشمول ولهذا كانت الاحكام الثابتة بصيغة العموم يمكن استعمال قياس التمثيل فيها بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ويجعل المعنى المشترك هو مناط الحكم ومنها أن كل قياس في العالم يمكن رده الى الاقترائى فاذا قيل بصيغة الشرط إن كانت الصلوة صحيحة فالمصلى متطهر أمكن أن يقال كل مصلى فهو متطهر وأن يقال الصلوة مستلزمة الطهارة ونحو ذلك من صور القياس الاقترائى والحد الاوسط فيه ان استثناء عين المقدم يتج عين التالي واستثناء تقيض التالي يتج نقيض

المقدم وهذا معنى قولنا إذا وجد الملزوم وجد اللازم وإذا انفى اللازم انفى الملزوم فان المقدم هو الملزوم والتالي هو اللازم وهكذا كل شرط وجزء فالشرط ملزوم والجزء لازم له

وهذا إذا جعل بصيغة الاقترائى فقول هذا مصلى وكل مصلى متطهر فهذا متطهر أو قيل هذا ليس بمتطهر ومن لا يكون متطهرا ليس بمصلى فهذا ليس بمصلى والقضية الكلية فيه ان كل مصلى متطهر وأن كل من ليس بمتطهر فليس بمصلى فالسالبة والموجبة كلاهما كليتان وهذه الكلية معروفة بنص الشارع ليست مما عرفت بالعقل ولو كانت مما تعرف بالعقل المجرد لعرفت ب قياس التمثيل مع انها تصاغ ب قياس التمثيل فيقال هذا مصلى فهو متطهر كسائر المصلىين او هذا ليس بمتطهر فليس بمصلى كسائر من ليس بمتطهر ثم يبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم كما في الاول

وكذلك الشرطي المنفصل الذي هو التقسيم والترديد إذا قيل هذا إما أن يكون شفعا أو وترا ونحو ذلك قيل هذا لا يخلو من كونه شفعا او وترا ولا يجتمع هذاهذا معا وهو شفيع فلا يكون وترا أو هو وتر فلا يكون شفعا وهذه القضية معلومة بالبدئية لكن تصور أفرادها أبين من تصور كليتها فلا يحتاج شئ من أفرادها أن يبين بالقياس الكلى المنطقي فانه أي شئ علم انه شفيع علم انه ليس بوتر بدون ان يوزن بامر كلى عنده ولا بقياس على نظيره فلا يحتاج ان يقال وكل شفيع فليس بوتر أو كل وتر فليس بشفيع

وهذا كما تقدم التبيه عليه ان ما يشعونه بالقضايا الكلية تعلم مفرداتها بدون تلك القضايا بل وتعرف بدون قياس التمثيل فاذا عرف ان هذا الثوب او غيره اسود عرف انه ليس بأبيض بدون أن يقال كل اسود فانه ليس بابيض وهذه الكلية من أن كل أسود لا يكون ابيض يعرف بدون أن يعرف أن كل ضدین لا يجتمعان ولو أثبت تلك المعينات بهذه الكلية لا حثيج أن يبين أنهما ضدان فانه لا يعلم أنهما

ضدان حتى يعلم أنهما لا يجتمعان وإذا علم أنهما لا يجتمعان أغنى ذلك عن الاستدلال عليه بكونهما ضدین فعلم انه لا يحتاج أن يبين ما يندرج في هذا الكلى لا من الانواع ولا من الاعيان المعينة به بل العلم بما أبين من العلم بهذه الكلية بل إذا أرادوا أن يبينوا ان الضدين لا يجتمعان قالوا المراد بالضدين هما الوصفان الوجوديان الذان لا يجتمعان في محل واحد كالسواد والبياض فيعود الامر الى تعريفهم مرادهم بهذا اللفظ وأما بيان ما دل عليه من المعاني المعقولة فلا يحتاج الى الاستدلال عليه بالكلى وكذلك في النقيضين وكذلك في الشرط والمشروط والعلة والمعلول وسائر هذه الامور الكلية

إبطال القول باقتران العلة والمعلول في الزمان

ولهذا من لم يحكم معرفة هذا وإلا التيسر عليه المعقولات ودخل عليه غلطهم سواء كانوا قد غلطوا هم في التصور وهو الغالب على أئمتهم أو كانوا يقصدون التغليب كما يفعله بعضهم
مثال ذلك انه إذا قيل لهم في مسألة حدوث العالم كيف يكون العالم مفعولا مصنوعا للرب وهو مساق له أزا
وأبدا مقارن له في الزمان هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل فان المفعول لا يكون مقارنا للفاعل في الزمان قالوا بل
هذا ممكن وهو أن تقدم العلة على المعلول تقديما عقليا لازما كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذي فيها وتقدم
الشمس على الشعاع وتقدم الحركة على الصوت الناشئ عنها ثم إن كان ممن تكلم في العلة والمعلول المذكور في
الصفات والاحوال وهو يقول العلم علة كون العالم عالما كما يقوله مشبهوا الاحوال من النظائر كالقاضي أبي بكر
وأبي المعالي في أول قوليه والقاضي أبي يعلى وأمثالهم فانه قد ألف أن العلة والمعلول متلازمان مقترنان فلا يستنكر
مثل هذا هنا

ولهذا غلط بسبب متابعتهم في هذا طوائف من الفقهاء في الفقه كأبي المعالي واتباعه ابي حامد والرافعي وغيرهم
فادعوا شيئا خالفوا فيه جميع أئمة الفقه المتقدمين من اصحاب الائمة الاربعة وغيرهم ولم يقله الشافعي ولا احد من
ائمة أصحابه ولا غيرهم وهو انه إذا قال لامرأته إذا شريت أو زويت أو فعلت كذا فأنت طالق وقصده أن يقع بها
الطلاق إذا وجد ذلك الشرط أو قال إذا أعطيتني القفا فأنت طالق أو قال إذا طلقك فأنت طالق طلاق أخرى أو إذا
وقع عليك طلاقي فأنت طالق أو قال مثل ذلك في العتق فزعموا ان الحكم المعلق بشرط يقع هو والشرط معا في
زمن واحد بناء على أن الشرط علة للحكم والمعلول يقارن العلة في الزمان
وهذا خطأ شرعا ولغة وعقلا أما الشرع فان جميع الاحكام المعلقة بالشروط لا تقع شئ منها إلا عقيب الشروط لا
تقع مع الشروط والفروع المنقولة عن الائمة تبين ذلك واما لغة فإن الجزاء عند أهل اللغة يكون عقب الشرط
وبعده ولا يكون الجزاء مع الشرط في الزمان ولهذا قد يكون الجزاء مما يتأخر زمانه كقوله تعالى ف من يعلم مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره الزلزال وفي النذر إذا قال إن شفى الله مريضى فعلى صوم سنة فلا
يجب عليه الصوم إلا بعد الشفاء لا مقارنا للشفاء ولا في زمن الشفاء وكذلك إذا قال إن سلم الله مالى الغائب
وكذلك إذا قال من رد عبدي الآبق أو بنى لى هذا الحائط ونحو ذلك وأيضا فهذا يذكر بحرف الفاء والفاء للتعقيب
يوجب ان يكون الثاني عقيب الاول لا معه وأما عقلا فلأن الاول هنا كالفاعل

الموجب للثاني ولا يعرف قط أن الفاعل يقارنه مفعوله
وما ذكروه من اقتراح العلة العقلية لمعلولها ك العلم والعالمية فجوابه أنه عند جماهير العقلاء ليس هنا علة ومعلول بل
العلم هو العالمية وهذا مذهب جمهور نظائر أهل السنة والبدعة وهو نفي الاحوال فلا علة ولا معلول وإن جعلت
المعلول الحكم بكونه عالما والخبر عنه بكونه عالما فهذا قد يتأخر عن العلم وعلى قول من أثبت الحال هو يقول إنما
ليست موجودة ولا معدومة فليست نظير المعلولات الوجودية
وأیضا فهؤلاء يقولون إن العالم فاعل للعالمية ولا هو جاعل للعالمية ولا هذا عنده من باب تأثير الوجود كالاسباب
والعلل فان كونه عالما لازم للعلم بما يلزم للعلم انه علم ليس هذا مثل كون قطع الرقبة سببا للموت ولا كون
الاكل سببا للشبع من الاسباب التي خلقها الله فكيف بالاسباب التي يصنعها العباد كقوله إذا زويت فأنت طالق
فهنا علق حادثا بمحدث وحكم بكون ذلك الاول سببا للثاني فأين هذا من العلم والعالمية وإنما غرهم الاشتراك في
لفظ العلة

وكذلك المتفلسفة ليس في جميع ما مثلوا به علة فاعله قارنت مفعولها في الزمان فحركة اليد ليست هي الفاعلة حركة الخاتم بل الحرك لهما واحد ولكن حركتهما متلازمة لاتصال الخاتم باليد كحركة بعض اليد مع بعض وكما يقال حركت يدي فتتحرك الخاتم وكما يقال حركت اصابعي وليست حركة الكف فاعلة لحركة الاصابع وإن قدر لهما بعدها لم يسلم اقترانهما في الزمان بل تكون كأجزاء الزمان المتصل بعضها ببعض فإنه لا فصل بينهما وإن كان الجزء الثاني متصلا بالاول كذلك أجزاء الحركة كحركة الظل وغيره كل جزء منها يحدث بعد الاخر وفي الزمان الذي يلي حركة الجزء الاول فأما أن يقال الحركتان وجدتا معا وأحدتهما فاعلة للاخرى فهذا باطل

وأیضا فان المعروف أنه إذا قيل حركت يدي فتتحرك خاتمي او المفتاح في

كمی ونحو ذلك إذا تحرك بحركة تخصه مثل ان يكون الخاتم ملقى فاذا حرك يده علق في يده فتتحرك وهذه الحركة بعد حركة اليد في الزمان واما إذا كان الخاتم متصلا بالاصبع ثابتا فيها وإنما يتحرك كما تتحرك الاصابع فاخرك للجميع واحد ولو كان الانسان نائما او ميتا فرفع رجل يده وفيها الخاتم لكانت أيضا متحركة بحركة اليد وهي حركة واحدة شملت الجميع لاتصال بعضه ببعض ليس هنا حركتان إحداهما سبب الاخرى فضلا عن ان تكون فاعلة لها ومن قال في مثل هذا حركت يده فتتحرك خاتمه فانما هو كقوله فتتحركت اليد فانما يريد بذلك أن الحركة شملت الجميع ولم يرد بذلك أن حركة اليد كانت سببا للحركة الاولى ولا نعرف عقلا يقول هذا ويقصد هذا وإن قدر انه وجد فليس قوله حجة على سائر العقلاء ومن رفع يد ميت أو نائم وفيها خاتم لم تكن حركة بعض ذلك سببا لبعض بل الجميع موجود في زمان واحد لفاعل واحد وسبب واحد

فبطل أن يكون في الوجود سبب يقارن مسببه في الزمان بل لا يكون إلا قبله فكيف بالفاعل المستقل وإنما الذي يقارن الشئ في الزمان شرطه وتقدم الواحد على الاثنین هو من هذا الباب لا من باب تقدم الشرط على المشروط وحركة الخاتم مع اليد هي من باب المشروط مع الشرط ليست من باب المفعول مع الفاعل ولكن لفظ العلة فيه إجمال

وكذلك الصوت مع الحركة فان الصوت يحدث عقيب الحركة وغايته أن يكون معها كاجزاء الثاني من الحركة مع الاول والحركة المتصلة والزمان المتصل ليس بعضه مع بعض في الزمان فغاية الصوت مع الحركة أن تكون كذلك وكذلك الشعاع مع ظهور الشمس مع أن الشمس ليست فاعلة للشعاع بل الشعاع يحدث في الارض إذا قابل الشمس ما يعكس الشعاع عليه وكذلك الحركة ليست

هي الفاعلة للصوت ولكن الشمس شرط في الشعاع والحركة شرط في الصوت وأما فاعل يدع مفعوله ويكون مقارنا له في الزمان فهذا لا يوجد قط لكن لفظ العلة فيه إجمال ف العلة الفاعلة شئ والعلة التي هي شرط شئ آخر والشرط قد يقارن المشروط في زمانه بخلاف الفاعل فإنه لا بد ان يتقدم فعله على المعين وإذا قدر انه لم يزل فاعلا فكل جزء من أجزاء الفعل مسوق بجزء آخر وإن كان نوع الفعل لم يزل فلا يتصور أن يكون فعله أو مفعوله معينا مع الله أزلا وابدأ وإن قيل إنه لم يزل فاعلا بمشيئته فدوام نوع الفعل شئ ودوام الفعل المعين والمفعول المعين شئ آخر

والذي أخبرت به الرسل ودلت عليه العقول واتفق عليه جماهير العقلاء من الاولين والآخرين أن الله خالق كل شئ وأن كل ما سواه فهو مخلوق له وكل مخلوق محدث مسوق بالعدم وأما تغيير هولاء للفظ المحدث وقولهم إنا نقول

إنه محدث حلوثا ذاتيا بمعنى أنه معلول فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه فان المحدث معلوم انه قد كان بعد أن لم يكن وأنه مفعول أحدثه محدث إحداثا وما لم يزل ولا يزال فلا يسميه أحد من العقلاء في لغة من اللغات محدثا بل ولا يقول أحد من العقلاء أنه مفعول مصنوع مخلوق ولا يقول أحد أنه ممكن يمكن وجوده ويمكن عدمه إلا هذه الشريعة من الفلاسفة

الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتمائل والاختلاف

وهذه الامور مبسطة في مواضعها وإنما المقصود هنا أنهم إذا عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعينات الى اقيسة كلية وضعوا الفاظها وصارت مجملة تتناول حقا وباطلا حصل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين وصارت هذه الموازين عاتلة لا عادلة وكانوا فيها من المطففين الذين إذا اکتالوا على الناس يستوفون

وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون المطففين واين البخس في الاموال من البخس في العقول والاديان مع ان اكثرهم لا يقصدون البخس بل هم بمنزلة من قد ورث موازين من ابيه يزن بها تارة له وتارة عليه ولا يعرف أهى عادلة ام عاتلة

والميزان التي انزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى الذي انزل الكتب بالحق والميزان وقال لقد أرسلنا رسلنا بالبينت وانزلنا معهم الكتب والميزان هي ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشئ بمثله وخلافه فيسوى بين التماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عبادة وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف فان قيل إذا كان هذا مما يعرف بالعقل فكيف جعله الله تعالى مما أرسلت به الرسل قيل لان الرسل ضربت للناس الامثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف فان الرسل دلت الناس وارسلتهم الى ما به يعرفون العدل ويعرفون الاقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيما للعلوم النبوية بل الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الناس علما وعملا وضربت الامثال فكملت الفطرة بما نهتها عليه وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه او كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الاراء والاهواء الفاسدة فأزالت ذلك الفساد وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبينها رسله

والقرآن والحديث مملوء من هذا يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والامثال المضروبة ويبين طرق التسوية بين التماثلين والفرق بين المختلفين وينكر على من يخرج عن ذلك كقوله ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصلحت سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون الجاثية وقوله أفجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون القلم أي هذا

حكم جائر لا عادل فان فيه تسوية بين المختلفين وقال ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصلحت كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ص ومن التسوية بين التماثلين قوله أكفاركم خير من أولئكم ام لكم برآءة في الزبر القمر وقوله ام حسبتهم أن تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم الباساء والضراء وزلزلوا البقرة والقرآن مملوء من ذلك لكن ليس هذا موضعه وإنما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي وانما حق كما ذكر الله في كتابه وليست هي مختصة بمنطق اليونان وإن كان فيه قسط منها بل هي الاقيسة الصحيحة المتضمنة التسوية بين

المتماثلين والفرق بين المختلفين سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول أو بصيغة قياس التمثيل وصيغ التمثيل هي الاصل وهي أكمل والميزان القدر المشترك وهو الجامع وهو الحد الاوسط وإنزاله تعالى الميزان مع الرسل كانزله الايمان وهو الامانة معهم والايمان لم يحصل إلا بهم كما قال تعالى وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي الى صراط مستقيم الشورى وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال حدثنا رسول الله ص - حديثين رأيت أحدهما وأنا أنتظر الاخر حدثنا ان الامانة نزلت في جذر قلوب الرجال فعلموا من القرآن وعلموا من السنة وحدثنا عن رفع الامانة قال ينام الرجل النومة فتقبض الامانة من قلبه فيظل أثرها مثل أثر الوكت ثم ينام الرجل النومة فتقبض الامانة من قلبه فيظل أثرها مثل أثر المجمل كجمر دحرجته على رجلك فنفظ فتراه متترا وليس فيه شئ فقد بين في هذا الحديث

أن الامانة التي هي الايمان أنزلها في أصل القلوب فان الجذر هو الاصل وهذا إنما كان بواسطة الرسل لما اخبروا بما اخبروا به فسمع ذلك ف أهتم الله القلوب الايمان وانزله في القلوب وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان في القلوب لما بينت الرسل العدل وما يوزن به عرفت القلوب ذلك فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الامور حتى تعرف التماثل والاختلاف وتضع من الالات الحسية ما يحتاج اليه في ذلك كما وضعت موازين النقيدين وغير ذلك وهذا من وضعه تعالى الميزان قال تعالى والسماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان الرحمن وقال كثير من المفسرين هو العدل وقال بعضهم ما يوزن به ويعرف العدل وهما متلازمان

الوجه الثامن

ليس عندهم برهان على علومهم الفلسفية

إنهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا الحسية والاوليات والمتواترات والخبرات والحديسات ومعلوم أنه لا دليل على نفى ما سوى هذه القضايا كما تقدم البينة عليه ثم مع ذلك إنما اعتبروا في الحسيات والعقليات وغيرهما ما جرت العادة باشتراك بنى آدم فيه وتناقضوا في ذلك وذلك ان بنى آدم إنما يشتركون كلهم في بعض المراتيات وبعض المسموعات فانهم كلهم يرون عين الشمس والقمر والكواكب ويرون جنس السحاب والبرق وإن لم يكن ما رآه هؤلاء من ذلك هو ما يراه هؤلاء وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد وأما ما يسمعه بعضهم من كلام

بعض وصوته فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه بل كل قوم يسمعون ما لم يسمع غيرهم وكذلك أكثر المراتيات فانه ما من شخص ولا أهل درب ولا مدينة ولا إقليم إلا ويرون من المراتيات ما لا يراه غيره وأما الشم والنوق واللمس فهذا لا يشترك جميع الناس في شئ معين فيه بل الذي يشمونه هؤلاء ويدوقونه ويلمسونه ليس هو الذي يشمه ويدوقه ويلمسه هؤلاء لكن قد يتفقان في الجنس لا في العين كما يتفقون في شرب جنس الماء ومس جنس النساء وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجربة والحس فانه قد يتواتر عند هؤلاء ويجرب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ولم يجربوه ولكن قد يتفقان في الجنس كما يجرب قوم بعض الادوية ويجرب الآخرون جنس تلك الادوية فيتفق في معرفة

الجنس لا في معرفة عين المحرب

ثم هم مع هذا يقولون في المنطق إن المتواترات والمجربات والحدسيات تختص بمن علمها فلا يقوم منها برهان على غيره فيقال لهم وكذلك المشمومات والمذوقات والملموسات بل اشتراك الناس في المتواترات أكثر فان الخبر المتواتر ينقله عدد كثير فيكثر السامعون له ويشتركون في سماعه من العدد الكثير لا سيما إذا كان العدد الكثير مئين وألوفاً فبطائفة من هؤلاء يحصل العلم المتواتر فاذا نقل هؤلاء لقوم وهؤلاء لقوم وهؤلاء لقوم حصل العلم المتواتر لامم لا يحصى عددهم إلا الله بخلاف ما يدرك بالحواس فانه يختص بمن احسه فاذا قال رأيت او سمعت او ذقت او لمست او شممت فكيف يمكنه ان يقيم من هذا برهاناً على غيره ولو قدر انه شاركه في تلك الحسيات عدد فلا يلزم من ذلك أن يكون غيرهم احسها ولا يمكن علمها لمن لم يحسها إلا بطريق الخبر فاذا ادعوا أن الخبر المتواتر مختص بالحسيات فلا يقوم به البرهان على المنازع فالحسيات اعظم اختصاصاً فيلزم ان لا يقوم بها برهان على المنازع وليس في الحسيات أكثر اشتراكاً

الرؤية فان الناس يشتركون في رؤية الانوار العلوية كالشمس والقمر والكواكب ولكن مواد البرهان لا يختص بذلك

وإن قالوا الحسيات تحصل بالاشتراف في جنسها كاشتراف الناس في معرفة الالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وإن لم يكن عين ما احسه هؤلاء هو عين ما احسه هؤلاء لكن اشترافاً في الجنس قليل والمتواترات والمجربات قد يشتركون في جنسها كما تقدم بل وجود الشيع والري عقيب الاكل والشرب هو من المجربات والناس يشتركون في جنسه وكذلك وجود اللذة بذلك وبالجماع وغير ذلك بما إذا فعله الانسان وجد عقيب اثره من الاثار ثم يتكرر ذلك حتى يعلم ان ذلك سبب هذا الاثر فهذا هو التجريبات والقضايا الظنية أصلها التجريبات وهو من هذا الباب فان المراد أنه إذا استعمل الدواء الفلاني وجد زوال المرض أو حصل به ألم المرض فوجود المرض بهذا ووجود زواله بهذا هو من التجريبات وكذلك الالام واللذات التي تحصل بالمشمومات والمسموعات والمرييات والملموسات فان الحس ينال كذا ويرى هذا ويسمع هذا ويذوق هذا ويلمس هذا ثم وجود اللذة في النفس هو من الوجدانيات المعلومة بالحس الباطن وهو من جنس الحسيات الظاهرة وأما الاعتقاد الكلي القائم في النفس من أن هذا الجنس يحصل به اللذة وهذا الجنس يحصل به الألم فهذا من التجريبات إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلي فالتقضاء الكلي الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل وهو التجريبات كما في اعتقاد حصول الشيع والري بما يعرف من المأكولات والمشروبات والموت والمرض بما يعرف من السموم القاتلة والاسباب الممرضة وزوال ذلك بالاسباب المعروفة وكل هذا من القضايا التجريبية فالحس به يعرف الامور المعينة ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل ان هذا بسبب القدر المشترك الكلي فقضى قضاء كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية وهذا يورث الالم الفلاني

والحدسيات هي كذلك فبالحس يعرف أعيانها ثم يتكرر فتعلم بالعقل القدر المشترك لكن ذلك التكرار لا يكون بفعل الانسان بل هو كما يعرف من الامور السماوية مثل ان يرى اختلاف انوار القمر عند اختلاف مقابلته للشمس فيحس أن ضوءه مستفاد منها ومثل ما يرى الثوابت لا تختلف حركتها بالطول والعرض بل حركتها حركة واحدة فيحس أن فلكتها واحد وإلا فيجوز أن يكون لكل واحد فلكتها حركته مثل حركة الاخر ومثل ما يرى اختلاف حركات السبعة فيحس عن اختلاف أفلاكها وهذا يسمى في اللغة تجريبات وكثير منهم ايضا يسميه تجريبات ولا

يجعل قسما غير المجربات

وبالجملية الامور العادية سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية فالعلم بكونها كلية هو من التجريبات او الحدسيات إن جعلت نوعا آخر حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات فان الانسان يسمع لفظ المتكلم ثم قد يعلم مراده المعين بإشارة إليه أو بقريئة أخرى ثم إذا تكرر تكلمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى علم ان هذه عادته الارادية وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إفهام المخاطب وهذا مما يسمونه الحدسيات إذ ليس كلام المتكلم موقوفا على اختيار المستمع وهو من التجريبات العامة فان السمع إنما عرف به الصوت والمعنى المعين قد يفهم أولا بأسباب متعددة إما كون هذا المتكلم من عادته ولغته انه إذا تكلم بهذا اللفظ أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس وعادات البهائم وعادات النبات وعادات سائر الاعيان هو من هذا الباب

وقد يعلم احد الشخصين بعادة نظيره فاذا كان من عادة شخص إذا قال أو فعل أمرا اراد به شيئا ورأى نظيره يقول ذلك او يفعله فقد اعتقد انه اراد ما اراد لان العادة عرف أنها للنوع لا للشخص كعادة الناس في اللغات والافعال

من العبادات وغير العبادات فاذا رأى الرجل يدخل المسجد قرب صلوة الجمعة وعليه أهبة أهل الصلوة اعتقد أنه يدخله للصلوة لان هذا عادة هذا النوع وكذلك إذا رأى قاعدا في محل التطهير شارعا فيما يشرع فيه المتطهر عرف أنه يتطهر ثم العاديات قد تنتقض وقد يعلم ما يفعله الفاعل من العلم بصفاته ويعلم صفاته من افعاله لكن ذاك من باب الاستدلال النظري العقلي وهو الاستدلال بالملزوم على اللازم فليس ذاك من هذا

كون العلوم الفلسفية من المجربات

فعامة ما عند القلاسة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود وهو مما يسمونه الحدسيات وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة فهو من هذا القسم من المجربات ان كان علما فان هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع فليس عند القوم برهان على المنازع وايضا فان كون هذه الاجسام الطبيعية جربت وكون الحركات الفلكية جربت لا يعرفه اكثر الناس الا بالنقل والتواتر في هذا قليل وانما الغاية ان تنتقل التجربة في ذلك عن بعض الاطباء او بعض اهل الحساب وعلم الهيئة الذي هو اعظم علومهم الرياضية العقلية الذي جعله ارسطو اهله هم ائمة القلاسة وعلمهم اصل الفلسفة فانه منه تعرف عدد الافلاك وحركاتها والافلاك لا يرى الا حركة الاجسام المعينة فيرى الشمس متحركة والقمر متحركا والكواكب متحركة هذا الذي يعلم بالحس واما كون هذه المذكورة في افلاك متحركة فهذا انما يعلمونه من علم الهيئة والعلم بأن بعض الافلاك فوق بعض علموه بكسوف الاعلى الاسفل فلما راوا القمر يكسف سائرهما استدلوا بذلك على انه تحت الجميع ولما راوا زحل لا يكسف شيئا والجميع تكسفه استدلوا بذلك على انه فوق

الجميع وكذلك كون الثوابت في الثامن ادعوا علمه بأنها لا تكسف شيئا بل قد يكسفها غيرها واما افلاكها فاستدلوا عليها بالحركات

والعلم بقدر حركاتها وبكسوف بعضها لبعض ونحو ذلك مداره على الارصاد وغايته ان بعض الناس راي هذا

فأخبر به غيره وليس هذا خبرا متواترا بل غالبه خبر واحد ثم ان الارصاد يقع فيها من الغلط ما هو معروف ولهذا اختلفت ارساد المتقدمين والمتأخرين في حركة الثوابت هل تقطع درجة فلكية في كل مائة سنة او في ستة وستين وثلاثي سنه كما زعمه اهل الرصد المأموني ولما اخبرهم اهل الهيئة بحركة الفك استدلوا بذلك على ان لها نفسا تحركه بالارادة لان حركته دورية ليست طبيعية واستدلوا على عدد النفوس التسعة بالافلاك التسعة وعلى العقول العشرة بالافلاك التسعة مع العقل العاشرة الذي هو اول صادر عن واجب الوجود وجعلوا الفلك يتحرك للتشبه بالعلة الاولى ليخرج ما فيه من الايون والاضاع وغاية الفلسفة عندهم التشبه بالعلة الاولى بحسب الامكان فهذا هو العلم الاهلي الذي هو الفلسفة الاولى والحكمة العليا وفيه من المقدمات الضعيفة ما ليس هذا موضع بسطه وانما المقصود ان مبناه على قضايا يخبر بها بعض الناس عن قضايا حدسية فاذا قالوا ان هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع والقضايا الطبيعية مبناها على ما ينقله بعض الناس من التجارب فاذا لم يكن في هذا ولا هذا برهان لم يكن عند القوم برهان على ما يختصون به واما ما يشتركون فيه هم وسائر الناس فهذا ليس مضافا اليهم ولا هو من علمهم فأين البرهان على العلوم الفلسفية مع العلم بأن العاديات التي هي عامة علومهم الكلية منتقضة كما بيناه في غير هذا الموضوع فنحن نعلم انه ليس معهم في عامة ما يدعونونه برهانيا برهان يقيني ولكن مع هذا نذكر بعض تناقضهم

سنة الله التي لا تنتقض بحال

ولكن العادة التي لا تنتقض بحال ما اخبر الله انما لا تنتقض كقوله تعالى لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما تقفلوا اخذوا وقتلوا تقيلا سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا الاحزاب وقال ولو قتلتم الذين كفروا لولا الادبار ثم لا يجدون وليا ولا نصيراه سنة الله التي قد خلقت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا الفتح وقال واقسموا بالله جهد ايمانكم لئن جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا استكبارا في الارض ومكر السيء ولا يحيق المكر السيء الا بأهله فهل ينظرون الا سنت الاولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا تحويلا فاطر

فهذه سنة الله وعادته في نصر عباده المؤمنين اذا قاموا بالواجب على الكافرين وانقامه وعقوبته للكافرين الذين بلغتهم الرسل بعذاب من عنده أو بأيدي المؤمنين هي سنة الله التي لا توجد منتقضة قط وكما قال قبل هذا ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان امر الله قدرا مقدورا الاحزاب لم يقل هنا ولن تجد لان هذه سنة شرعية لا ترى بالمشاهدة بل تعلم بالوحي بخلاف نصره للمؤمنين وعقوبته للمنذرين فانه امر مشاهد فلن يوجد منتقضا

وقد أراد بعض الملاحدة كالمسهروردي المفتول في كتابه المبدأ والمعاد الذي سماه الالواح العمادية أن يجعل له دليلا من القرآن والسنة على إلحاده فاستدل

بمذه الاية على ان العالم لا يتغير بل لا تزال الشمس تطلع وتغرب لانهما عادة الله فيقال له انخرق العادات امر معلوم بالحس والمشاهدة بالجملة وقد أخبر في غير موضع أنه سبحانه لم يخلق العالم عبثا وباطلا بل لأجل الجزاء فكان هذا من سنته الجميلة وهو جزاؤه الناس باعمالهم في الدار الآخرة كما أخبر به من نصر أوليائه وعقوبة أعدائه فبعث

الناس للجزاء هو من هذه السنة وهو لم يخبر بان كل عادة لا تنقض بل أخبر عن السنة التي هي عواقب أفعال العباد بانابته أوليائه ونصرهم على الاعداء فهذه هي التي اخبر لن يوجد لها تبديل ولا تحويل كما قال فهل ينظرون إلا سنت الاولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا فاطر وذلك لان العادة تتبع إرادة الفاعل وإرادة الفاعل الحكيم هي إرادة حكيمة فتسوى بين المتماثلات ولن يوجد لهذه السنة تبديل ولا تحويل وهو إكرام اهل ولايته وطاعته ونصر رسله والذين آمنوا على المكذبين فهذه السنة تقتضيها حكمته سبحانه فلا انتقاض لها بخلاف ما اقتضت حكمته تغييره فذلك تغييره من الحكمة ايضا ومن سنته التي لا يوجد لها تبديل ولا تحويل لكن في هذه الايات رد على من يجعله يفعل بمجرد إرادة ترجح أحد المتماثلين بلا مرجح فان هؤلاء ليس عندهم له سنة لا تبدل ولا حكمة تقصد وهذا خلاف النصوص والعقول فإن السنة تقتضي تماثل الأحاد وأن حكم الشيء نظيره فيقتضي التسوية بين المتماثلات وهذا خلاف قولهم

التواتر عن الانبياء أعظم من التواتر عن الفلاسفة

والمقصود هنا الكلام على الفلاسفة فنقول معلوم أن من شياطينهم من يقول المتواترات لا يقوم بها البرهان على المنازع ليدخل في ذلك ما تواتر عن الانبياء صلوات الله عليهم من الايات والبراهين والمعجزات التي بعثوا بها كما

يدخلون ما اخذ عن الانبياء من المقبولات

فيقال لهم من المعلوم بالاضطرار أن تواتر خروج محمد ص - ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الارض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم فضلا عما يخبرون به من القضايا التجريبية والحدسية التي استدلوا بها على الطبيعيات والفلكيات وكذلك ما تواتر من سائر معجزاته وما تواتر من اخبار موسى والمسيح صلوات الله عليهما هذا معلوم عند الناس أعظم من تواتر وجود أولئك فضلا عن تواتر ما يخبرون به

ولهذا صار ظهور الانبياء مما تورخ به الحوادث في العالم بظهور أمرهم عند الخاصة والعامة فان التاريخ يكون بالحدوث المشهور الذي يشترك الناس فيه ليعرفوا به كم مضى بعده وقبله كما ان النهار يعرف بطلوع الشمس والشهر بالهلال لانه نور ظاهر يشترك الناس في رؤيته ولهذا جعل عمر تاريخ المسلمين من الهجرة النبوية فانها أظهر أحوال الرسول المشهورة وهو خروجه من بلد الى بلد وبها اعز الله الاسلام وكانت العرب قبل الاسلام تورخ بالحوادث المشهورة وكذلك الروم والفرس والقبط وسائر الامم يؤرخون مثل ذلك فحن اليوم إذا اردنا ان نعرف زمان واحد من هؤلاء المتفلسفة قلنا كان قبل المسيح بكذا وكذا سنة

بل ارسطو إنما عرف زمانه لانه قد عرف أنه كان وزير الاسكندر بن فيليبس المقدوني ملك اليونان وكانوا مشركين يعبدون الكواكب والاصنام ويعانون السحر ارسطو وملكه وغيرهما وهذا الاسكندر لما جاء الى الشام اقام ايام بني اسرائيل غلب عليهم فذكروا أنه طلب ان يكتب في التوراة فقالوا ما يمكن هذا فقال اجعلوا لي تاريخا فصار التاريخ الرومي الذي تورخ به اليهود والنصارى مؤرخا به وأرسطو وزيره فعرف وقته من هذا الوجه وكان قبل المسيح بثلاثمائة سنة

والتاريخ التي تختص بها اليهود هي من الانبياء وأحوال بيت المقدس يقولون في البيت الاول في البيت الثاني ثم عرف ارسطو بهذه الكتب المنسوبة اليه كما عرف بطليموس الجسطى وكما عرف ابقرراط وجالينوس بما ينسب اليهما من كتب الطب وإلا فأى شئ هو الذي تواتر عند الناس من أخبار هؤلاء فضلا عن ان يتواتر عنهم ما

يذكرونه في كتبهم من القضايا التجريبية والحدسية وغاية ما يوجد أن يقول بطلميوس هذا مما رصده فلان وأن يقول جالينوس هذا مما جربته أنا أو ذكر لي فلان انه جربه او نحو ذلك من الحكايات التي مألأ بها جالينوس كتابه وليس في هذه شئ من المواتر وإن قدر ان غيره جرب ايضا فذاك خبر واحد

ولكن ما يدعى في تجارب الاطباء من الادوية أقرب الى التسليم مما يدعونه في تجاربهم الرصدية وذلك لاشتراك كثير من الاطباء في تجربة الدواء الواحد وأيضا فلكثره وجود ما يدعى فيه التجربة من النبات وتواطؤ الجربين له وليس كذلك ما يدعونه من فلسفتهم فانا رأينا تجارب الاطباء على غير منوالهم وعلمنا صدقها كثيرا وليس القصد إلا بفساد تأصيلهم فقط وإلا فالاطباء في تجاربهم أسد حالا منهم لان القوم إنما يذكرون دواء موجودا يمكن تجربته كثيرا لوجوده ولكثرة المحتاجين اليه ممن يصيبه ما يقال إن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاء والله فاعل ذلك الشفاء في ذلك الدواء فبينهم حينئذ فرق من حيث ما قررتة

فالتواتر عزيز عندهم جدا واكثر الناس لم يجربوا جميع ما جربوه ولا علموا بالارصاد ما ادعوا أنهم علموه وإذا قيل قد اتفق على ذلك رصد فلان وفلان كان غاية ما عندهم أن يذكروا جماعة رصدوا وهذا غاية ان يكون من المواتر الخاص الذي ينقله طائفة

فمن زعم انه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الانبياء كيف يمكنه أن ان يقيم على غيره برهانا بمثل هذا التواتر ويعظم علم الهيئة والفلسفة ويدعى انه علم عقلي معلوم بالبرهان

كون الفلاسفة من أجهل الخلق برب العالمين

وهذا أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله فما الظن بالالهييات التي إذا نظر فيها كلام معلمهم الاول أرسطو وتدبره الفاضل العقل لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من أجهل الخلق برب العالمين وصار يتعجب تعجبا لا ينقضى ممن يقرون علم هؤلاء بالالهييات الى ما جاءت به الانبياء ويرى ان هذا من جنس من يقرون الحدادين بالملئكة بل من يقرون دهاقين القرى بملوك العالم فهو أقرب الى العلم والعدل ممن يقرون هؤلاء بالانبياء فان دهاقان القرية متول عليها كتولى الملك على مملكته فله جزء من الملك

وأما ما جاءت به الانبياء فلا يعرفه هؤلاء ألبتة وليسوا قريبين منه بل كفار اليهود والنصارى أعلم بالامور الالهية ولست اعنى بذلك ما اختص الانبياء بعلمه من الوحي الذي لا ينال غيرهم فان هذا ليس من علمهم ولا من علم غيرهم وإنما أعنى العلوم العقلية التي بينها الرسل للناس بالبراهين العقلية في امر معرفة الرب وتوحيده ومعرفة اسمائه وصفاته وفي النبوات والمعاد وما جاءوا به من مصالح الاعمال التي تورث السعادة في الاخرة فان كثيرا من ذلك قد بينه الرسل بالادلة العقلية فهذه العقليات الدينية الشرعية الالهية هي التي لم يشموا رائحتها ولا في علومهم ما يدل عليها وأما ما اختصت الرسل بمعرفته واخبرت به من الغيب فذاك

امر أعظم من ان يذكر في ترجيحه على الفلسفة وانما المقصود الكلام في العلوم العقلية التي تعلم بالادلة العقلية دع ما جاءت به الانبياء فانه مرتبة عالية

وهؤلاء المتكلمون من اهل الملل الذين يدعهم اهل السنة من اهل الملل كالجهمية والمعتزلة وما يفرع على هؤلاء من جميع طوائف الكلام فان الفلاسفة تقول ان هؤلاء اهل جدل ليسوا اصحاب برهان ويجعلون نفوسهم هم اصحاب البرهان ويسمون هؤلاء اهل الجدل ويجعلون ادلتهم من المقاييس الجدلية اذ كانوا قد قسموا القياس خمسة اقسام

برهاني وخطابي وجدلي وشعري وسوفسطائي كما ستتكلم عليه ان شاء الله ولهذا تجد ابن سينا وابن رشد وغيرهما من المتفلسفة يجعل هؤلاء اهل الجدل وان مقدماتهم التي يحتجون بها جدلية ليست برهانية ويجعلون انفسهم اصحاب البرهان

ونحن لا ننازعهم ان كثيرا مما يتكلمه المتكلمون باطل لكن اذا تكلم بالانصاف والعدل ونظر في كلام معلمهم الاول ارسطو وامثاله في الالهيات وفي كلام من هم عند المسلمين من شر طوائف المتكلمين كالجهمية والمعتزلة مثلا وجد بين ما يقوله هؤلاء المتفلسفة وبين ما يقوله هؤلاء من العلوم التي يقوم عليها البرهان العقلي من القروق التي تبين فرط جهل اولئك بالنسبة الى هؤلاء ما لا يمكن ضبطه وهذا كلام ارسطو موجود وكلام هؤلاء موجود فان هؤلاء المتكلمين يتكلمون بالمقدمات البرهانية اليقينية اكثر من اولئك بكثير كثير وارسطو اكثر ما يبني الامور الالهية على مقدمات سوفسطائية في غاية الفساد ولولا ان هذا ليس موضع ذكره لذكرت كلامه في مقالة اللام التي هي اخر علومه بالتعاطف وكذلك كلامه في اثولوجيا

٦ - وهذا ابن سينا افضل متأخريهم الذي ضم الى كلامه في الالهيات من القواعد التي اخذها عن المتكلمين اكثر مما اخذه عن سلفه الفلاسفة اكثر كلامه فيها مبني على مقدمات سوفسطائية ملبسة ليست خطابية ولا جدلية ولا برهانية مثل كلامه في توحيد الفلاسفة وكلامه في اسرار الايات وكلامه في قدم العالم كما بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع

الوجه التاسع

الرد على ابن سينا والرازي في كلامهما في القضايا المشهورة المشتغل على

ثمانية انواع

الوجه التاسع انهم اخرجوا القضايا التي يسمونها الوهميات والتي يسمونها الاراء الخوذة عن ان تكون يقينيات وقد بينا في غير هذا الموضع انها وغيرها من العقليات سواء ولا يجوز التفريق بينهما وان اقتضاء الفطرة لهما واحد اما المشهورات فان ابن سينا قال في اشارته

اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومتخيلات والمسلمات اما معتقدات واما مأخوذات والمعتقدات اصنافها ثلاثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات والواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها الى ان قال

فاما المشهورات في هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يوجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها

قال ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهو انه لو خلى انسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها ولم يفد الاستقراء ظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبعه الانساني من الرحمة والحجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بما الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه

قال ومن هذا الجنس ما يسبق وهم كثير من الناس وليس شيء من هذا يوجه العقل الساذج ولو توهم الانسان بنفسه انه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه ان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة وان كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذا لم تكن بينة عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حتى ورب محمود كاذب

والمشهورات اما من الواجبات واما من التأديبات الصلاحية وما تطابق عليها الشرائع الالهية واما خَلَقِيَّات وانبغاليات واما استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وحكمة وقد ذكر الرازي في شرحه للاشارات تقرير الفرق بين الاوليات العقلية والمشهورات والوهميات وقالوا المشهورات تشبه بالاوليات ووجه الفرق ظاهر فان الاولى

هو الذي يكون حكمه على موضوعه في الوجودين حملا او لا لا ثانيا أي لا يكون حملة بوسط فان المحمول على غيره بوسط شيء اخر كان بعد حمل ذلك الشيء فلا يكون حملة عليه او لا بل ثانيا وهذا إنما يظهر إذا لم يكن للعقل في ذلك الحكم موجب آخر إلا مجرد حضور طرفي الموضوع والمحمول أما إذا كان هناك اسباب آخر من الرقة او الانفة أو الحمية او العادة او الحمد على النظام الكلي والمصلحة العامة فحينئذ لا يعرف ان الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفي الموضوع والمحمول او ذلك لاسباب اخر فاذا اردت ان تمنحن ذلك فعليك ان تقدر نفسك كأنك خلقت في هذه الحال ولا تلغى الى مقتضيات العادات واحكام سائر القوى من الرأفة والرقة وتجرد عما تعودته والفتنة من القضايا للمصلحة ثم تعرض على نفسك طرفي الموضوع والمحمول فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة كانت القضية اولية وإلا كانت مشهورة وهو مثل قولنا الكذب قبيح فان السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به وقولنا الايلام قبيح والسبب فيه الرقة والدليل على ان ذلك ليس من الاوليات انا عند الفرض المذكور إذا عرضنا على العقل ان الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات وعرضنا عليه ان الكذب قبيح وجدنا العقل جازما بالاول متوقفا في الثاني فعرفنا أن ذلك ليس من المحولات الاولية

ثم إن المشهور قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا فالصادق قد يكون أوليا وقد لا يكون بل يحتاج في إثباته الى البرهان فان كل اولي لا بد ان يكون مشهورا لكن لا يعكس فان السبب في الشهرة إما كونه اوليا أو تعلق النظام به او الانفعالات النفسانية كما ذكرنا او الاستقراء العام فان لكل مذهب أمورا مشهورة عندهم ربما لا تكون

مشهورة عند من يخالفهم

قلت والكلام على هذا بأنواع متعددة

النوع الاول

الكلام على تفريقهم بين الاوليات والمشهورات

النوع الاول إن التفريق بين الاوليات وغيرها بأن الاوليات ما كان ثبوت الموضوع للمحمول وهو ثبوت الصفة للموصوف والحاكم به للمحكوم عليه والمخير به للمخير عنه كثبوت الخبر للمبتدأ بالتفريق بين الاولى وغيره بان الموضوع إن ثبت للمحمول بنفسه في الوجودين الذهني والخارجي فهو اولى وإن افتقر الى وسط فليس بأولى فرق بنى على اصل فاسد وهو ان الصفات اللازمة للموصوف منها ما يلزم بنفسه ليس بينه وبين الموصوف وسط في نفس الامر ومنها ما لا يلزم بنفسه بل بوسط في نفس الامر يكون ذلك الوسط لازما للموصوف ويكون هذا المحمول لازما لذلك اللازم

وهذا الفرق قد ذكره غير واحد كالرازي وغيره في الصفات اللازمة وابن سينا ذكره ايضا لكن ابن سينا ذكر انه إنما اراد ب الوسط الحد الاوسط في القياس وهو ما يقرب باللام في قولك لانه وهذا هو الدليل والدليل هو وسط في الذهن للمستدل ليس هو وسطا في نفس ثبوت الصفة للموصوف فانه قد يستدل بالمعلول على العلة كما يستدل بالعلة على المعلول ويستدل بأحد المعلولين على الاخر ويستدل بثبوت احد الضدين على انتفاء الاخر وثبوت احد المتلازمين على تحقق الاخر

ولا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم الى ما لزومه بين للإنسان والى ما ليس هو بينا بل يفتقر ملزومه الى دليل وكونه بينا للإنسان وغير بين ليس هو صفة الشئ في نفسه وإنما هو إخبار عن علم الانسان به وتنبه له فهو

إخبار عن الوجود الذهني لا الخارجي فما كان بينا للإنسان معلوما له موجودا في ذهنه لم يحتج فيه الى دليل وما لم يكن كذلك احتج فيه الى دليل وكون الشئ بينا وغير بين نسبة وإضافة بين المعلوم والانسان العالم وهذا يختلف فيه احوال الناس فقد يتبين لزيد ما لا يتبين لعمره فان اسباب العلم وقوة الشعور وجودة الازهان متفاوتة فلا يلزم إذا تبين لانسان ثبوت بعض الصفات او لزومها او اتصاف الموصوف بها ان يتبين ذلك لكل احد ولا يلزم اذا خفى على بعض الناس ان يكون خفيا على كل احد

وحيث إن إذا فرق بين الاولى وغيره بان الاولى لا يحتاج الى وسط فيكون القضية اولية او غير اولية فرق إضافي بحسب احوال الناس فيكون ذلك بمنزلة ان يقال القضية إما ان تكون معلومة وإما ان لا تكون وإما ان تكون ظاهرة وإما ان لا تكون وإما ان تكون واضحة وإما ان لا تكون وإما ان تكون جلية وإما ان لا تكون وإما ان يتصور الانسان صدقها وإما ان لا يتصور وهذا فرق صحيح فإن كل قضية بالنسبة الى كل احد إما ان تكون بينة له وإما ان لا تكون بينة له ولكن ليس هذا الفرق يميز بين اجناس القضايا حتى يجعل جنس منها بتمامه من قبيل غير البين وجنس آخر بتمامه من جنس البين فإن هذا الفرق لا يعود الى صفة لازمة للقضية كما ادعاه من ان اللازم البين ما ثبت للموصوف بلا وسط في نفس الامر واللازم غير البين ما كان ثبوته بوسط في نفس الامر بل جميع اللوازم للموصوف ليس بينها وبين الموصوف وسط اصلا في نفس الامر وإن احتج الانسان في علمه بشيئها الى دليل فليس كل ما لا يعلم لزومه للموصوف إلا بدليل لا يكون ثبوته له إلا بوسط كما تقدم بيانه فإن المعلول لازم لعلة المعينة لا يمكن تخلف المعلول عن علة التامة التي دخل فيها وجود الشروط وانتفاء الموانع ومع هذا فقد لا يعلم ثبوت المعلول إلا بوسط بأن يستدل بمعلول آخر على العلة

ثم بالعلة على المعلول كما يستدل بالرائحة التي في الشراب على انه مسكر ويستدل بالمسكر على التحريم كقوله ص كل مسكر حرام وكل مسكر حرام رواه مسلم وكما يستدل بثبوت كفارة اليمين في الالتزام على انه يمين ويستدل بأنه يمين على انعقاد اليبلاء به وكذلك بالعكس وكما يستدل بالشعاع المنتشر على طلوع الشمس

وبطلوعها على فوات الفجر وكما يستدل بهي الظلال على زوال الشمس وبزوالها على دخول وقت الظهر فانها لا تفيء من المغرب الى المشرق إلا اذا زالت الشمس ولا يسمى فينا إلا ما كان بعد الزوال والظل اسم عام لما كان في اول النهار وآخره وإن شئت تستدل بتزايد الظلال بعد تنهيه قصرها على الزوال وبه على دخول وقت الظهر وكما يستدل بالجدى على جهة الشمال ويستدل بها على جهة الكعبة بأن يعلم ان الكعبة في تلك الأرض من جهة الجنوب والقطب شماليها إما محاذيا للركن الشمالي سواء كما في أرض حران وما سامتها وإما مائلا الى المشرق وجهة الباب فيتحرف الى المغرب كما في أرض العراق ومثل هذا كثير

وبالجمل ف الدليل باتفاق العقلاء اعم من العلة بل كل ملزوم يستلزم غيره يمكن الاستدلال به عليه مطلقا ولا يفرق في هذا بين لازم ولازم ولا يقال من اللوازم ما يلزم بوسط فلا يمكن العلم به إلا بعد ذلك الوسط بل يمكن الاستدلال به عليه كما يمكن الاستدلال بكل ملزوم على لازمه فإن شرط ذلك العلم بالملزوم متى علم ان هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم

فقد يكون ما هو لازم بغير وسط عندهم ولا يعرف لزومه إلا بالوسط الذي هو الدليل كالمعلول مع العلة وقد يكون ما يزعمون انه لازم بوسط ويمكن العلم بلزومه بلا وسط كما ذكروه من المثال في ذلك فرعموا ان اللونية للسواد والجسمية للحيوان ذاتية لثبوتها بلا وسط وزعموا ان الزوجية والفردية للعدد عرضية قالوا لأننا وإن علمنا ان الأربعة زوج والثلاثة فرد فلا يعلم ذلك في كل الأعداد بل يفتر علمنا بأن المائتين واثنين وستين زوج والاحدى

وستون فرد الى وسط وهو ان يقسم هذه فاذا انقسمت بقسمين متساويين علمنا انها زوج وقد بينا في كلامنا على فساد قولهم في الفرق بين الذاتي واللازم ان الفرق لا يعود الى صفة الموصوف في نفس الامر بل كون الزوجية والفردية لازمة للزوج والفرد كلزوم العددية للعدد ولزوم اللونية للبياض والسواد ولزوم الجسمية للحيوان ولكن بعض اللوازم بين بعض الناس انه لازم لجميع الافراد وبعضها يحفي ثبوته لبعض الافراد وهذا فرق يعود الى الانسان كما ان من الاشياء ما نراها ومن الاشياء ما لا نراها وكذلك من الاشياء ما نعلمها ومن الاشياء ما لا نعلمها ولا يقتضى ذلك ان يكون ما علمه من الصفات هو اجزاء للماهية تركبت منها لو جاز ان تتركب الماهية من الاوصاف وما لم يعلمه لا يكون اجزاء للماهية فكيف اذا كان تركب الماهية الموجودة في الخارج من صفات قائمة بها ودعوى ان تلك الصفات اجزاء لها مقومة وهي سابقة عليها في غاية القساد والرازي وامثاله لما شاركوا المنطقيين في هذا الخطأ زعموا ان الوسط الذهني هو وسط خارجي فهذا باطل وما علمت قدماء المنطقيين يقولونه ولا رايته في كلام ابن سينا وامثاله وانما الذي رايته في كلامه ان الوسط هو الدليل

برهان للرازي على هذا التفريق وبيان تناقضه من ثلاثة عشر طريقا

فالرازي لما ادعى ما ادعاه لزمه تناقض زائد على تناقض المنطقيين قال الرازي والبرهان على ان ما يكون لزومه بغير وسط كان بينا هو ان الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم فاذا عقلنا الماهية وجب ان نعقل منها انها

لما هي هي تقتضى ذلك اللازم والا لما كنا عقلنا الماهية لما هي هي واذا عقلنا منها لما هي مقتضية للازم القلاني وجب ان نعقل اللازم القلاني لان العلم باضافة امر الى امر يتضمن العلم بكل المضافين قال فهذا ما قيل في هذا الباب وفيه بحث لا بد من ذكره فان لقائل ان يقول ان ما يحصل لزومه من العلم بالماهية

العلم بلازمها القريب وذلك القريب علة قريبة للازم الثاني فحيثذ يجب ان يعلم اللازم الثاني وان يعلم من ذلك الثاني اللازم الثالث فكان يجب ان يكون العلم بالماهية مقتضيا للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة وذلك محال فثبت ان العلم بالماهية لا يقتضى العلم بلازمها

قال ايضا فان ماهية العلة غير مقولة بالقياس الى المعلوم وعلته والعلة مقولة بالقياس الى المعلول فاذن ماهية العلة مغايرة لعلتها فاذن لا يلزم من العلم بماهية العلة العلم بدليل المعلول

ثم قال لكننا نقول في جواب هذا الشك العلم بماهية العلة لا يقتضى العلم بالمعلول الا بشرط اخر وهو حصول تصور المعلول فان العلية امر اضافي لا يحصل بمجرد ذات العلة فلا يكون العلم بذات العلة كافيا في العلم بالعلية لكن ذات العلة وذات المعلول هما لذاتيهما يقتضيان الوصف الاضافي وهو العلية والمعلولية لا جرم عند حصول تصورهما يجب حصول التصديق بانتساب احدهما الى الاخر وهذا هو المعنى بقولنا اللازم الذي يكون بغير وسط يكون بين الثبوت

قال واذا ثبت ان تصور العلة انما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب له عند تصور المعلول ثم من الجائز ان لا يحصل تصور المعلول عند تصور العلة لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلم بثبوت كل

اللوازم القريبة والبعيدة

قال واما الشك الثاني فهو ايضا خارج لانا لا نسلم ان العلية مغايرة لحقيقة ذات العلة لكننا ندعي ان تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علة لذلك المعلول قلت فهذا الكلام الذي زعموا انه برهان قرروا به الاصول الكلية ل الحد والبرهان وفيه من الفساد والخطأ والتناقض ما يطول وصفه لكن ننبه على بعضه وذلك من طرق

الطريق الاول

ان قوله الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم ان عني به ان الماهية الملزومة هي العلة في حصول لازمها في نفس الامر كما يقتضية كلامه فهذا من ابطال الباطل فليس كل ما كان لازما لغيره يكون ذلك الغير هو العلة المقتضية لوجوده في نفس الامر فان العلة نفسها لازمة لمعلولها المعين لا يوجد المعلول المعين الا بتلك العلة وان قدر وجود ما هو من جنسه بغير تلك العلة فليس هو ذلك المعين والعلة لا تكون معلولة لمعلولها وهي لازمة له وكذلك احد المعلولين يلزم المعلول الاخر كالبوة والبوة هما متلازمان وليس وجود احدهما علة للاخر بل كلاهما معلول علة اخرى وكذلك جميع المتلازمات كالناطقية والضاحكية للانسان متلازمان وليس احدهما علة للاخر وكذلك الحس والحركة الارادية متلازمان وليس احدهما علة الاخر ونظير هذا كثير في الحسيات والعقليات والشرعيات وكل شيء فان نجوم الثريا متلازمة ما دام الفلك موجودا على هذه الصفة وليس بعضها علة لبعض وكذلك الاخلاط الاربعة في جسد ابن ادم متلازمة وليس بعضها علة لبعض وصفات الرب تعالى كعلمه وقدرته متلازمة وليس احدى الصفتين علة للاخرى والادلة الدالة على

الصانع جل جلاله وهي جميع مخلوقاته ملزومة لوجوده وليس فيها والعياذ بالله ما يجوز ان يقال انه علة له وبالجملة فكل دليل فهو مستلزم لمدلولة والمدلول لازم للدليل وهذا متفق عليه بين العقلاء ومتفق بين العقلاء على ان الدليل لا يختص بان يكون معلولا لمدلولة بل الدليل اعم وكل من هذين امر بين مع اتفاق العقلاء عليه فكيف

يجوز ان يقال ان كل ما لزم غيره فان الملزوم هو العلة المقتضية للازم وكل مدلول فهو لازم لدليله مع انتفاء هذا الاقتضاء في اكثر الادلة

فان قيل نحن لا نعني اللازم هنا الا الصفات اللازمة لموصوف وتلك الماهية الموصوفة مقتضية لذاتها لتلك الصفات قيل هذا خطأ من وجوه

احدها انهم لم يعنوا ذلك كما حكينا كلامهم بل جعلوا القضايا التي ليست اولية هي ما يفتقر الى هذا الوسط الذي جعلوه هنا معلولا للماهية كما قد حكينا كلامهم وان الاوليات حمل محمولها على موضوعها في الوجودين الذهني والخارجي جملا اوليا بلا وسط فجعلوا الوسط الذهني هو الخارجي والخارجي هو الذي ذكره هنا وجعلوه معلول الماهية وايضا فانهم بهذا فرقوا بين اللازم البين واللازم غير البين

الوجه الثاني ان يقال هب انهم ارادوا الصفات اللازمة للماهية فكل دليل فهو ملزوم لمدلوله فكونه مستلزما لمدلوله صفة له لازمة له وهي على قولهم اما ان تكون بوسط واما ان تكون بغير وسط قايات الله المخلوقة وهي العالم جميعه مستلزما لوجود الرب تعالى ووجوده لازم لها وكونها ملزومة لذلك صفة لها لازمة لا يتصور قط ان يزول عنها هذا اللازم فانها مفتقرة بالذات الى الخالق وهذا الفقر لازم لها لا يفارقها البتة وحلوتها دليل على الباري وليست هي التي اقتضت وجوده وكذلك المعلول تقوم به صفات لازمة له وهو وصفاته تستلزم العلة

والمعلول وصفاته من العلة ليس هو علة لصفاته

الوجه الثالث ان يقال لا نسلم ان في الموصوفات ما هو علة فاعلة لصفته اصلا بل هو محل لصفاته القائمة به والموصوف ان كان رب العالمين فلا فاعل لصفاته كما لا فاعل لذاته وان كان مخلوقا فالفاعل لذاته هو الفاعل لصفاته اما كون ذاته علة فاعلة لصفاته فهذا باطل قطعاً

ومما يتبين بطلانه ان الكلام في صفاته اللازمة وتلك لا تفارقه ولا يتصور ان يكون فاعلا الا بعد وجودها فيمتنع كونه هو الموجد لها واما صفاته المقومة فتلك عندهم هي المقومة لذاته ليست ذاته السابقة لها وهي كالعلة فجعلوا بعض صفاته اللازمة علة لذاته وهي الصفات المقومة وبعضها معلولة وهي اللازمة غير المقومة والقسمان خطأ فليس في صفات الموصوف اللازمة ما هو علة للذات ولا معلول للذات بل هي صفات قائمة بالذات وفاعل الذات فاعل صفاتها ان كانت الذات من النوات المفعولة والذي خلق الانسان خلق الحيوانية والناطقة وخلق الضاحكية وغيرها ليس بعض هذه الصفات سابقا لذات الانسان او مادة لها ولا علة لها ولا بعضها معلول لها بل هي صفات قائمة بالانسان لازمة له والذي خلقه خلق هذه الصفات اللازمة له وكذلك سائر المخلوقات

الوجه الرابع ان يقال ما تعني بقولك وتلك الماهية الموصوفة مقتضية بصفاتها ان عنيتهما مستلزمتها فحينئذ جميع الملزومات كذلك كما تقدم فبطل كونهم ارادوا بعض الملزومات وان عنيتهما فاعلة للزومها فليس في الماهيات ما يفعل شيئا من صفاتها

الطريق الثاني

ان يقال لو سلم انما مقتضية لذلك اللازم بمعنى انما علة كما ادعاه او بمعنى انما ملزومة لذلك اللازم كما هو الحق في نفس الامر فان كون الملزوم ملزوما واللازم لازما له هو ثابت لا ريب فيه واما كون الملزوم فعل اللازم او علة لللازم

فهذا قد يكون في بعض الملزومات كالمعلول المعين اللازم لعلته والا فأكثر اللوازم ليست معلولة لملزوماتها وسواء قدر انما معلولة او لم يقدر فقوله الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم كلام مجمل فان كون الشيء ملزوما لغيره هو انه متى تحقق الملزوم تحقق اللازم فقوله الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم كلام فيه اجمال فان كونها ملزومة حقيقة معلولة فقول القائل لما هي هي يقتضى ان اللزوم قسما لزوم لما هي هي ولزوم لغير ما هي هي فان قيل نعم عندي اللزوم نوعان فاللازم البين الذي لا يفتقر الى وسط هو اللازم لما هي هي واللازم الذي يفتقر الى وسط هو اللازم لاجل الوسط لا لما هي هي قيل له الكلام في هذا الفرق فانت تريد ان تقيم البرهان على ان ما كان لزومه بغير وسط كان بينا لا يفتقر الى دليل بل كان من الاوليات فمجرد تصور طرفي القضية كاف في العلم به والمنازع يقول لك قد يكون اللازم بغير وسط كالعلة مع معلولها لا يعلم الا بدليل ووسط فيكون وسطا في العلم والذهن لا وسطا في الخارج وانت قد ادعيت ان كل ما كان مفتقرا الى وسط في الذهن فانه يفتقر الى وسط في الوجود وان ما لا يفتقر الى وسط في الوجود لا يفتقر الى وسط في الذهن وعلى هذا ادعيت اقامة البرهان ونحن نقول مجرد التصور التام لما ادعيت به يوجب العلم الضروري بفساده لكن نبين مع ذلك فساد ما دلت به على دعواك كما نبين فساد شبه السوفسطائية وان سموها براهين وهو انك صادرت على المطلوب فجعلت المطلوب مقدمة في اثبات نفسه فانك لم يمكنك الاستدلال حتى اخذت مسلما ان اللوازم تنقسم الى البين الذي يلزم لما هي هي والى اللازم بوسط الذي يفتقر الى وسط في نفس الامر والمنازع لك يقول لا نسلم افتقار شيء من اللوازم الى وسط في نفس الامر بل جميع اللوازم يلزم الملزوم نفسه وان كان بعض الملزومات شرطا في البعض كما ان العلم مشروط بالحياة والارادة مشروطة بالعلم فليس الشرط وسطا ملزوما للازم الثاني كما

ادعيت به بل الذات مستلزمة للجميع ومتى تحققت تحقق الجميع ولا يتحقق شيء منها الا مع الذات وبعضها لا يتحقق الا مع بعض بل قد تكون متلازمة كصفات الله تعالى لا يتحقق شيء منها الا مع الاخرى فحياته لازمة لعلمه وقدرته ومشيئته وكذلك قدرته ملازمة لعلمه وحياته فهي كلها متلازمة وهي ايضا لازمة للذات والذات لازمة لها وليس شيء من الصفات هو وسطا للاخرى كما ادعيت من ان بعض اللوازم لازم للذات وبعضها لازم اللازم وبعضها لازم لازم اللازم بل جميعها لازمة للذات وهي ايضا متلازمة والذي ذكرناه من ان بعض الصفات قد يكون شرطا وهو من جنس الصفات واما الصفات اللازمة للموصوف مطلقا سواء كان هو الخالق او كان الملزوم مخلوقا كصفات الانسان اللازمة كلها متلازمة فحيوانية الانسان وناطقية وضاحكيتها متلازمة لا يوجد واحد منها دون الاخر وان وجدت حيوانية في غيره فتلك حيوانية غير حيوانية والفصول والخواص كلها متلازمة كالناطقية والضاحكية واذا كانت متلازمة وبعضها شرطا في بعض امتنع ان يكون الشرط هو الوسط الذي به يثبت المشروط كما ادعوه لان ذلك مستلزم ان يكون كل صفة لازمة وسطا للاخرى وان يكون ليس شيء من الصفات اللازمة يلزم بنفسه فيلزم الجمع بين النقيضين فعلم ان كون احدي الصفتين شرطا في الاخرى لا يقتضى كونها وسطا في الثبوت كما ادعوه واذا كان المنازع يمنع اقسام اللوازم الى ما لا يلزم بنفسه وبوسط وبرهانك مبنى على اخذ هذا التقسيم مسلما كنت مصادرا على المطلوب مثبتا للشيء بنفسه فان قلت انا اقيم هذا البرهان على من يسلم لي من المنطقيين ان من اللوازم ما يلزم بوسط وبغير وسط قيل لك فهذا ايضا خطأ من وجوه احدها ان القياس يكون حينئذ جدليا لا برهانيا وانت جعلته برهانيا الثاني ان المنطق الذي هو ميزان العلوم عندكم لا يجوز ان تجعل المقدمات المبينة له جدلية فانه حينئذ لا

يكون علما بل يكون شيئا اتفق بعض الناس على دعواه ونحن نعلم ان كثيرا من الناس يدعون صحة المنطق ولكن أي فائدة في هذا الثالث ان يقال ولو سلم لك هذا التقسيم فالبرهان خطأ كما سيأتي بيانه وخطأه دليل على فساد اصل التقسيم واذا كان اصل التقسيم خطأ كان البرهان باطلا وكان التقسيم باطلا وهو المطلوب

الطريق الثالث

ان يقال قولكم فاذا عقلنا الماهية وجب ان نعقل منها انما لما هي هي تقتضى ذلك اللازم يقال هذا ممنوع وذلك ان قول القائل عقلنا الماهية وتصورنا الماهية ونحو ذلك من العبارات لفظ مجمل فانه قد يعني به التصور التام والعقل التام الذي يتضمن تصور الملزوم وقد نعني به انا عقلناها وتصورنا نوعا من العقل والتصور وان لم يكن تاما ولا شك ان مثل هذا لا يستلزم تصور الملزوم فدعواك ان كل عقل للماهية يوجب ان نعقل منها انما لما هي هي تقتضى ذلك اللازم ممنوع وهو خلاف الواقع فان الناس لا يزالون يعقلون بعض الماهيات نوعا من العقل فلا يعقلون انما لما هي هي تقتضى اللازم وبالجملة فنحن في هذا المقام يكفيننا المنع فان الدعوى ليست بديهية ولم يقم عليها دليلا الا قوله والا لما عقلنا الماهية لما هي هي فان اراد بهذا اللازم المنفي العقل التام الذي هو التصور التام فنحن نسلم ذلك ونقول ليس كل من تصور ماهية ما وعقلها نوعا من العقل والتصور يكون قد عقلها وتصورها عقلا تاما وتصورا تاما وان اراد بهذا اللازم المنفي انا لا يكون حصل لنا شيء من التصور والعقل فهذا ممنوع

الطريق الرابع

ان يقال ما ذكره يستلزم ان لا يعقل شيء من المفردات البسائط ولا يعقل شيء وحده بل كل من عقل شيئا فلا بد ان يعقل لازمه القريب فيكون قد عقل اثنين وتصور اثنين لم يعقل واحدا ولم يتصور واحدا وهذا مناقض لما زعموه من

ان العلم ينقسم الى تصور وتصديق وان التصور هو التصور الساذج الذي لا يكون معه حكم بشيء اصلا لا بنفي ولا باثبات ونحن وان كنا قلنا ان مثل هذا ليس بعلم وانه لا يسمى علما الا ما تضمن العلم بنفي او اثبات فلا يمتنع ان يتصور الشيء من بعض الوجوه وان لم يتصور انه ملزوم للوازم له يلزمه بنفسها فقد ثبت ان قوله باطل باتفاق العقلاء

الطريق الخامس

ان يقال لو كان ما ذكرته صحيحا للزم ان من عقل شيئا عقل لوازم الشيء جميعها فانه اذا عقل الملزوم وجب ان يعقل لازمه الذي بغير وسط ثم عقل ذلك اللازم يوجب عقل الاخر وهلم جرا فيلزم ان يكون قد عقل اللوازم جميعها وهذا كما انه يبطل حجته فهو يبطل اصل قولهم ان اللازم بغير وسط لا يفتقر الى دليل في حق احد فانه لو كان كذلك لكان من تصور شيئا تصور جميع لوازمه ويلزم ان من عرف الله عرف جميع ما يعلمه الله فيعلم كل شيء لان علمه سبحانه من لوازم ذاته بل يلزم ان من علم شيئا من مخلوقاته علم كل شيء فان المخلوق مستلزم للخالق والخالق مستلزم لعلمه بكل شيء بل وهو مستلزم لمشيئته ومشيئته مستلزمة لجميع ما خلقه فانه ما

شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلو كان من علم الملزوم لا بد ان يعلم لازمه لزم ان من علم شيئا فقد علم كل شيء
وفساد هذا بين مع ان فساد هذه الدعوى اظهر من ان يحتاج الى دليل لكن اذا عرف شناعة لوازمها كان ادل على
قبحها وفسادها وهذا يتضمن السؤال الذي ذكره وقال فيه بحث لا بد من ذكره كما تقدم حكاية لفظه والجواب
الذي ذكره عنه باطل وقد تناقض فيه وذلك يتبين بذكر

الطريق السادس

وهو ان قوله العلم بماهية العلة لا يقتضى العلم بالمعلول الا بشرط اخر وهو حضور تصور المعلول فيقال المعلول
عندكم هنا هو اللازم الاول الذي كان الموصوف علة له في ذاته لم يفتقر في كونه علة له إلى المعلول فان العلة لو
افتقرت في كونها علة الى المعلول لم تكن وحدها علة ولزم تقدم المعلول على عليية علته وعليية علته متقدمة على
ذاته وهذا دور ممتنع باتفاق العقلاء
وانتم جعلتم ما كان يفتقر لزومه الى وسط افتقر العلم به الى وسط وما لزم بلا وسط علم بلا وسط فاذا جعلتم
العلم بلزومه موقوفا على تصور المعلول والعلة والملزوم واللازم جميعا وقلتم لا يعلم اللزوم الا بعد هذين التصورين
واللزوم الخارجي موقوف على العلة وحدها لا على الاثنين بطل قولكم ان الوسط الذهني هو الخارجي فان هذا
يتوقف العلم بلزومه على تصورين ولزومه في الخارج انما هو لازم لواحد لا لاثنين

الطريق السابع

قولك في الجواب ان الماهية وحدها لا تكفي في حصول العلية لان العلية امر اضافي والامور الاضافية لا يكفي في
حصولها الشيء الواحد بل لا بد من حصول كلا المضافين كلام باطل سواء كانت العلية امرا عدميا او وجوديا فانها
ان كانت عدمية بطل هذا الكلام وان كان امرا وجوديا فمعلوم ان العلة وحدها هي الموجبة للمعلول والا لم تكن
علة له بل جزء علة والمعلول لا يكون الا بعد العلة فاذا كانت وحدها موجبة وهو لا يوجد الا بوجود العلة علم
انها وحدها توجب المعلول والعلية

الطريق الثامن

قولك الامور الاضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد تعني به في الذهن او في الخارج فان هذا الموضع فيه
التباس ان عنيت انما لا تتصور الا بتصور

شيين فهذا صحيح ولا ريب ان العلية لا تتصور الا بتصور العلة والمعلول فحصولها في التصور الذهني مشروط
بحصول تصور المضافين في الذهن وان عنيت انما لا توجد في الخارج الا بالشيئين فهذا باطل بالضرورة واتفاق
العقلاء فان ذات الرب وحدها مستلزمة لكل ما يتصف به من الامور الثبوتية والاضافية وهذا متفق عليه بين
المسلمين والفلاسفة وسائر الناس فان كونه خالقا للعالم وربا وفاعلا هو الذي يسمونه علة ومؤثرا والناس متنازعون
في الخلق هل هو امر عدمي وهو نفس المخلوق كما يقوله اكثر المعتزلة والاشعرية ام الخلق زائد على المخلوق كما
هو قول جماهير المسلمين وهو قول السلف والائمة وذكر البخاري انه قول العلماء مطلقا لم يذكر فيه نزاع وقد

بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع

والمقصود هنا انه على كل قول فلا يقول عاقل ان المخلوق اوجب كونه خالقا ولا المعلول جعل العلة علة ولا انه شرط في ذلك بل الخالق سبحانه هو وحده خلق جميع المخلوقات وكونه خالقا على قول الجمهور حاصل بقدرته ومشيتته عند المسلمين ليس خاصا بالمخلوقات بل خلق المخلوق متقدم عليه في نفس الامر فكيف يكون الخلق معلولا ل المخلوق وكذلك علية العلة متقدمة على المعلول في نفس الامر فكيف يكون المعلول جزء علية العلة فقول ان العلية امر اضافي والامور الاضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد بل لا بد من حصول كلا المضافين فيه تغليب بسبب الاجمال في قوله فالشيء الواحد لا يكفي في حصولها فان ما ذكره صحيح في الحصول في العلم والتصوير واما الحصول الخارجي فالشيء الواحد قد يكون علة لامور كثيرة اضافية والعلة علة المعلول وعلة عليتها وهما جميعا حاصلان بالعلة وكذلك الابوة والبنوة من المتضائفات وهما لازمان للايلاء فعلة الايلاء اوجبت هذين المتضائفين

فان قيل اراد ان الامور الاضافية لا توجد الا بوجود المضافين وان كان احدهما مستقلا بوجود المضافين قيل عن هذا جوابات احدها بأنه لم يرد هذا ولو اراده لم ينفعه وكان خطأ فهذه ثلاثة اجوبة وذلك ان كلامه في وجود علية العلة هو حصل بالعلة وحدها او بها وبالمعلول فلا بد ان يدخل صورة الدعوى في دليله ولفظه تقدم قال فيه وبيانه ان ماهية العلة وحدها لا تكفي في حصول العلية لان العلية امر اضافي والامور الاضافية لا تكفي في حصولها الشيء الواحد بل لا بد من حصول كلا المضافين فاذا لم تكن ذات العلة مستقلة باقتضاء حصول صفة العلية لا جرم لم يكن العلم بذات العلة كافيا في حصول العلم بالعلية فقد تبين مراده وهو ان العلة لا تستقل باقتضاء صفة العلية بل المقتضى بحصول هذه الصفة العلة والمعلول جميعا وهذا باطل ولو قدر انه اراد ان الامور الاضافية تتوقف على وجود المضافين وان لم يكن احدهما علة بل شرطا أي لا توجد الاضافة الا مع وجود المضافين لم ينفعه هذا فانه يقول العلة اوجبت الامرين معا ولم يوجد احدهما الا مع الاخر ويلزمه ان يقول في العلم مثل ذلك فيقول العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم وبالملزوم فان الملزوم هو العلة عندهم في هذا موضع واللازم هو المعلول

ثم انه لا يسلم له ان كل اضافة تتوقف على وجود المضافين في ان واحد فان التقدم والسبق ونحو ذلك من الامور الاضافية توجد قبل وجود احد المضافين وكذلك علية العلة التي ليست تامة توصف بها العلة قبل وجود المعلول وهي التي يسميها الفقهاء الاسباب فيقال ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة والسببية من الامور الاضافية والنصاب موصوف بها قبل وجوب الزكاة وكذلك يقال هذا موجود قبل هذا او هو متقدم على هذا او هو اسبق من هذا

ومثل هذا كثير

الطريق التاسع

انه قال ان ذات العلة والمعلول يعني اللازم والملزوم بغير وسط عند تصورهما يجب حصول التصديق بانتساب احدهما الى الاخر فيقال هذا اول الدعوى فانه ان اراد بالتصور التام الذي يحصل معه تصور الملزوم فهذا حق ولكن لا ينفعه فانه ادعى ان مطلق عقل ماهية يوجب ذلك وايضا فانا نلزمه مثل ذلك في جميع الملزومات انما متى

تصورت تصور اللازم وهو باطل وايضا فاننا نحن نلتزم مثل ذلك في التصور التام فنقول في جميع اللوازم متى تصور
الملزوم تصورا تاما يحصل به تصور الملزوم حصل معه العلم بأن هذا لازم وان لم يحصل هذا التصور لم يجب العلم
باللازم في شيء من الامور كما سيأتي ذكر ذلك
وقوله متى تصورنا حقيقة العلة وحقيقة المعلول امتنع عند ذلك ان لا نصدق بثبوت احدهما للآخر ان اراد التصور
التام فهذا مشترك بين جميع اللوازم وان اراد غيره فالحكم ممنوع وهو انما ادعى ان مطلق عقل الماهية يوجب ذلك
وقد بينا ان عقلها او تصورهما يتقسم الى تام وغير تام وان ما ذكره انما يلزم في التام

الطريق العاشر

ان يقال ان كنت تعني باللزوم البين هذا فهكذا يفسر به لازم اللازم فيقال اذا تصور اللازم الاول وتصور لازم
لازمه امتنع حينئذ ان لا يعرف ان احدهما علة للآخر فيلزم ما فررت منه وهو انه متى تصور شيئا تصور جميع
لوازمه

الطريق الحادي عشر

قوله اذا اثبت ان تصور العلة انما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب عند تصور المعلول ثم من الجائز ان لا
يحصل تصور المعلول عند تصور العلة لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلم بكل اللوازم القريبة والبعيدة
فيقال له انت فرقت

بين اللوازم القريبة والبعيدة بأن القريبة ما كان بين اللزوم وادعيت ان ما كان بين اللزوم وهو ما ثبت بغير وسط
يجب ان يعلم اذا تصور الملزوم فلا يفتر الى وسط وقد فسرت ذلك في آخر الأمر بأن المراد اذا تصور الملزوم
واللازم جميعا فيجب ان يعلم الملزوم فيقال لك وهكذا ايضا اذا تصور اللازم الأول ولازمه الثاني فقد تصور الملزوم
ولازمه القريب فيجب ان يتصور لزومه له وقد كان تصور لزوم الأول فيلزم ما فررت منه من انه اذا عرف لزوم
الأول عرف لزوم سائر اللوازم فإذا شرطت في العلم بلزوم الأول حضورهما جميعا فكذلك فاشترطه في العلم بلزوم
الثاني وإن حذف الشرط في الثاني فاحذفه من الأول حتى يكون الكلام عدلا

وعلى التقديرين يلزم بطلان الفرق بين لازم ولازم بأن هذا بوسط وبأن هذا بغير وسط اذا فسر الوسط بوسط في
نفس الأمر وبطلان ما ادعوه من ان اللازم بغير وسط يجب العلم به بلا دليل وان اللازم بوسط لا يعلم إلا بالعلم
بالوسط فما ادعوه من هذا وهذا باطل فبطل ما ذكره من دليل الفرق بين الأوليات والمشهورات وهو المطلوب

الطريق الثاني عشر

انه قال في جواب السؤال الثاني لا نسلم ان العلية مغايرة لحقيقة ذات العلة لكننا ندعي ان تصور حقيقة العلة مع
تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علة لذلك المعلول فيقال هذا كلام مناقض لما تقدم مع
تناقضه في نفسه فان العلية ان لم تكن مغايرة لذات العلة بطل قولك ان ماهية العلة وحدها لا تكفي في حصول
العلية لان العلية امر اضافي والامور الاضافية لا تكفي في حصولها الشيء الواحد فانها اذا لم تغايرها لم يكن هناك

شيء يكون معلولا لا للعلة ولا لها ولغيرها بل ولا هناك شيء يتصور اذا تصورت العلة والمعلول وان قيل هي مغايرة في العلم لا في الاعيان فانها امر عديم قيل وهذا يبطل قوله فان العدم الخوض لا

حصول له فضلا عن ان يفتقر الى علة لحصوله ولكن تصورها في الذهن يتوقف على المضافين وهذا مما قدمنا انه حتى وهو مبطل لما قاله

الطريق الثالث عشر

انهم قد زعموا ان اللوازم مترتبة في نفسها بالذات مستلزمة للاول والثاني مستلزم للثالث والثالث للرابع وان ما كان لزومه بغير وسط كان بينا لا يحتاج الى دليل وقد تناقض تفسيره لذلك لتناقض القول في نفسه فيقال له أي شيء قلته في لزوم الاول للملزوم الاول يقال في اللازم الثاني للاول سواء بسواء من كل وجه وحينئذ فأى شيء فسرت به العلم بلزوم الاول لا يفتقر الى وسط يلزمك مثله في الثاني فيكون موجب برهانك ان من علم شيئا علم جميع لوازمه وهذا في غاية الفساد

فصل برهان اخر للرازي على هذا التفريق

ثم ذكر برهانا اخر على ما ادعاه من ان ما كان لزومه بغير وسط كان بينا فقال برهان اخر وهو انا اذا عقلنا ماهية فانه تبقى بعض لوازمها مجهولة ويمكننا تعرف تلك اللوازم المجهولة فلو لا وجود لوازم بينه الثبوت للشيء والا لزم التسلسل واما عدم تعرف تلك اللوازم وكلاهما باطلان قال وهذا البرهان كاف في اثبات اصل المقصود من ان الصفات اللازمة في نفسها يلزم بعضها بوسط في نفس الامر وبعضها بغير وسط وانما يدل هذا على ان الانسان قد يتبين له لزوم بعض اللوازم بلا دليل وبعضها لا يتبين الا بدليل

وهذا لا ريب فيه لكن الدليل كل ما كان مستلزما للمدلول لا يختص بما يكون علة للمدلول ولا بعض اللوازم في نفس الامر علة لبعض ولا كل ما كان بينا لزيد يجب ان يكون بينا لعمره فبين ان الفرق الذي ذكره بين الاوليات والمشهورات من ان الاولى هو الذي يكون حمله على موضوعه اولا في الوجودين حملا ثانيا غلط لا يستقيم الا

في الوجود الخارجي فانه ليس في اللوازم ترتيب حتى يكون بعضها اولا وبعضها ثانيا ولا في الذهن فان الوسط انما هو الدليل فيعود الفرق الى ان الاوليات ما لا يفتقر الى دليل والنظريات ما يفتقر الى دليل وهذا كلام صحيح متفق عليه لا يحتاج الى ما ذكره ولكن هذا يوجب كون القضية اولية ونظرية هو من الامور الاضافية فقد تكون بديهية لزيد نظرية لعمره باعتبار تمام التصور فمتى تصور الشيء تصورا اتم من تصور غيره تصور من لوازمه ما لم يتصوره ذو التصور الناقص فلم يحتج في معرفته بتلك اللوازم الى وسط واحتاج صاحب التصور الناقص الى وسط وايضا فهذا لا يوجب كون المشهورات ليست يقينية كما سنذكره ان شاء الله

رد ابن سينا تفريقهم بين الصفات الذاتية واللازمة

ولفظ ابن سينا في اشاراته قال واما اللازم غير المقوم يخص باسم اللازم فان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها مثل كون المثلث مساوي الزوايا القائمتين قال وامثال هذا ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة للزوم وكانت ممتنعة الرفع من الوهم مع كونها غير مقومة وان كان لها وسط بين يبين به علمت واجبة به قال واعني ب الوسط ما يقرون بقولنا لانه كذا وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير نهاية فلم يكن وسطا وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط وان كان الوسط لازما متقدما واحتاج الى توسط لازم اخر او مقوم غير منته من ذلك الى لازم بلا وسط تسلسل الى غير النهاية فلا بد في كل حال من

لازم بغير وسط وقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم فلا يلغى اذا الى ما يقال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه من الوهم ومن امثلة كون كل عدد مساويا للاخر او متفاوتا قلت مقصوده بهذا الرد على من قال من المنطقيين ان الفرق بين الصفة الذاتية والعرضية اللازمة ان ما ليس بذاتي يمكن رفعه في الوهم فيمكن تصور الموصوف بدون تصوره بخلاف الذاتي فتبين ان اللوازم لا بد ان تنتهي الى لازم بين لا يفتقر الى وسط وذلك يمتنع رفعه في الوهم اذا تصور الموصوف وهذا الذي قاله جيد وهو يبطل الفرق الذي هو عمدتهم

ولهم فرق ثان بأن الذاتي ما لا يفتقر الى علة واللازم ما يفتقر الى علة والعلة هي الوسط وهذا الفرق افسد من الذي قبله فان كون بعض الصفات اللازمة تفتقر الى علة دون بعض باطل ثم سواء قيل يفتقر الى علة او وسط وسواء جعل ذلك هو الدليل او هو ايضا علة لثبوته في الخارج فان من اللوازم ما لا يفتقر الى علة فبطل هذا الفرق الثاني والفرق الثالث التقدم في الذهن او في الخارج وهو ان الذاتي ما لا يمكن تصور الموصوف الا بعد تصوره بخلاف اللازم العرضي فانه متصور بعد تصور الملزوم والذاتي هو المقوم وهذا الفرق ايضا فاسد فان الصفة لا تقدم على الموصوف في الخارج اصلا واما في الذهن فقد تتصور الصفة والموصوف جميعا فلا يتقدم تصور الصفة ويتقدير التقدم فهذا يختلف باختلاف التصور التام والناقص لا باختلاف اللوازم نفسها فعلى هذه الفروق الثلاثة او احدها يعتمدون حتى الذين صاروا يجعلون المنطق في اول اصول الفقه من المتأخرين هذا عمدتهم كما يذكر ذلك الامدي وابن الحاجب وغيرهما وكلها باطلة اما التقدم الخارجي فمن المعلوم بصريح العقل

ان الصفة القائمة بالموصوف والعرض القائم بالجواهر لا يعقل تقدمه عليه بوجه من الوجوه بل اذا اعتبر تقدم عقلي او غيره فالذات متقدمة على الصفات

واما في التصور فالتصور مراتب متعددة يكون مجملا ومفصلا فالانسان قد يخطر له الانسان ولا يستحضر شيئا من صفاته فهذا تصوره تصورا مجملا وقد يخطر له مع ذلك انه ناطق كما قد يخطر له مع ذلك انه ضاحك واذا تصور الحيوان قد يخطر له انه حساس كما قد يخطر له انه متحرك بالارادة وكما يخطر له انه متألم او متلذذ وانه يجب ويغض واذا تصور ان الانسان حيوان ناطق ولم يتصور الحيوان مفصلا لم يكن قد تصور الانسان مفصلا فما من صفة لازمة الا ويمكن وجودها في التصور المفصل وحذفها في التصور المجمل وحيث قد يقول القائل ان الذاتي ما لا يتصور الموصوف الا بعد تصوره ان ادعاه في كل تصور فهذا باطل وهو ممن

يسلم بطلانه فانه يقول قولك عن الانسان انه حيوان ناطق حمد تام يفيد تصور حقيقته ومع هذا لم يتصور الذاتيات مفصلة فانه لم يستحضر في ذهنه ان الحيوان هو الجسم الحساس النامي المتحرك بالارادة فثبت انهم يجعلونه متصور الحقيقة بدون استحضار الذاتيات على وجه التفصيل فلا يجب في كل ذاتي ان يتقدم تصوره المفصل واما التصور المجمل فلا يجب فيه استحضار شيء من الصفات وتصور الانسان مجملا كتصور الحيوان مجملا ومعلوم ان الموصوف يشاركه غيره في صفات ويفارقه في صفات فاذا لم يجب ذكر جميع الصفات المشتركة على وجه التفصيل فدعوى الاكتفاء ببعضها دون بعض تحكم محض واذا كانت حقيقة الانسان عندهم متصورة بدون تصور الصفات الذاتية المشتركة على وجه التفصيل علم ان ما ذكروه من ان

الذاتي ما لا يمكن تصور الموصوف بدون باطل وان اكتفوا بالتصور المجمل فمن تصور الانسان مطلقا فقد دخل في جميع ذلك صفاته وبسط هذا له موضع اخر والمقصود هنا الكلام على ما فرقوا به بين الاوليات والمشهورات من ان الاوليات ليس بين الموصوف وصفته وسط في نفس الامر بخلاف غيره وقد تبين بطلان هذا الفرق طردا وعكسا وانه قد يكون من اللوازم التي لا وسط لها في نفس الامر ما يفتقر الى دليل ومن اللوازم التي يدعون افتقارها الى وسط ما يعلم ثبوته بلا دليل وان التفريق بين اللوازم بوسط في نفس الامر باطل وان الوسط الذي هو الدليل يختلف باختلاف احوال الناس ليس هو امرا لازما للقضايا فهذه عدة اوجه من هذا الطريق الاول

النوع الثاني

لا دليل على دعواهم ان المشهورات ليست من اليقينية

النوع الثاني ان يقال المراد ب المشهورات عندهم هي القضايا العلمية كلها مثل كون العدل حسنا والظلم قبيحا والعلم حسنا والجهل قبيحا والصدق حسنا والكذب قبيحا والاحسان حسنا ونحو ذلك من الامور التي تنازع الناس هل حسنها وقبيحها بالعقل ام لا

المثبتة والنفاة للحسن والقبح العقليين

واكثر الطوائف على اثبات الحسن والقبح العقليين لكن لا يشبونه كما يشبته نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم بل القائلون بالتحسين والتقيح من اهل السنة والجماعة من السلف والخلف كمن يقول به من الطوائف الاربعة وغيرهم يشبونه القدر والصفات ونحوهما مما يخالف فيه المعتزلة اهل السنة ويقولون مع هذا باثبات الحسن والقبح العقليين وهذا قول الحنفية ونقلوه ايضا عن ابي حنيفة نفسه وهو قول كثير من المالكية والشافعية والحنبلية كأبي الحسن التميمي وابي الخطاب وغيرهما

من ائمة اصحاب احمد كأبي علي بن ابي هريرة و ابي بكر القفال الشاشي وغيرهما من الشافعية وكذلك من اصحاب مالك وكذلك اهل الحديث كأبي نصر السجزي و ابي القاسم سعد بن علي الزنجاني وغيرهما بل هؤلاء ذكروا ان نفي ذلك هو من البدع التي حدثت في الاسلام في زمن ابي الحسن الاشعري لما ناظر المعتزلة في

القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من ائمة الجبر فاحتاج الى هذا النفي قالوا والا فنفي الحسن والقبح العقليين مطلقا لم يقله احد من سلف الامة ولا ائمتها بل ما يؤخذ من كلام الائمة والسلف في تعليل الاحكام وبيان حكمة الله في خلقه وامره وبيان ما فيما امر الله به من الحسن الذي يعلم بالعقل وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل ينافي قول النفاة

والنفاة ليس لهم حجة في النفي اصلا وقد استقصى ابو الحسن الآمدي ما ذكروه من الحجج وبين انها عامتها فاسدة وذكر هو حجة اضعف من غيرها وهو ان الحسن والقبح عرض والعرض لا يقوم بالعرض فان اثبات هذا لا

يحتاج الى قيام العرض بالعرض كما توصف الاعراض بالصفات وجميع ذلك قائم بالعين الموصوفة فنقول هذا سواد شديد وهذه حركة سريعة وبطيئة وهم يسلمون ان كون الفعل صفة كمال او صفة نقص او ملائما للفاعل او منافرا له قد يعلم بالعقل وهذه صفات للفعل وهي قائمة بالموصوف

ومن الناس من يظن ان الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف وان معنى كون الحسن صفة ذاتية له هذا معناه وليس الامر كذلك بل قد يكون الشيء حسنا في حال قبيحا في حال كما يكون نافعا ومحبويا في حال وضارا وبغيضا في حال والحسن والقبح يرجع الى هذا وكذلك يكون حسنا في حال وسيئا في حال باعتبار تغير الصفات والحسن والقبح من افعال العباد يرجع الى كون الافعال نافعة لهم وضارة لهم وهذا مما لا ريب فيه انه يعرف بالعقل ولهذا اختار الرازي في اخر امره ان الحسن والقبح العقليين ثابتان في افعال العباد واما اثبات ذلك في حق الله تعالى فهو مبني على معنى محبة الله ورضاه وغضبه وسخطه وفرحه بتوبة التائب ونحو ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضوع وهل ذلك صفات ليست هي الارادة كما اتفق عليه السلف والائمة او ذلك هو الارادة بعينها كما يقوله من يقوله من المعتزلة والجهمية ومن وافقهم

بيان ان قضايا التحسين والتقيح من اعظم اليقينيات

والمقصود هنا ذكر هذه القضايا المشهورة من بني ادم كلهم كقولهم العدل حسن وجميل وصاحبه يستحق المدح والكرامة والظلم قبيح مذموم سيء وصاحبه يستحق الذم والاهانة فان هؤلاء نفوا كونها من اليقينيات وهذا يستلزم ان لا يقول الفلاسفة بالحسن والقبح العقليين اذ لم يكن في العقل قضية برهانية عقلية ومن الناس

من حكى عنهم القول بذلك والتحقيق انهم في ذلك متنازعون مضطربون كما في امثال ذلك فنقول دعوى المدعي ان هذه القضايا ليست من اليقينيات دعوى باطلة بل هذه من اعظم اليقينيات المعلومه بالعقل وذلك ان التصديق مسوق بالتصور فينبغي ان ننظر معنى قولنا العدل حسن والظلم قبيح ثم ننظر في ثبوت هذا الحمول لهذا الموضوع ولتتكلم في عدل الناس وظلمهم فنقول الناس اذا قالوا العدل حسن والظلم قبيح فهم يعنون بهذا ان العدل محبوب للفطرة يحصل لها بوجوده لذة وفرح نافع لصاحبه ولغير صاحبه يحصل به اللذة والفرح وما تنعم به النفوس واذا قالوا الظلم قبيح فهم يعنون به انه ضار لصاحبه ولغير صاحبه وانه بغيض يحصل به الالم والغم وما تعذب به النفوس ومعلوم ان هذه القضايا هي في علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة اعظم من اكثر قضايا الطب مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء فلم كانت التجريبات يقينية وهذه التي هي اشهر منها وقد جربها الناس اكثر من تلك لا تكون يقينية مع ان اجر بين لها اكثر واعلم واصدق وجرئياتها في العالم اكثر من جزئيات تلك والمخبرون بذلك عنها ايضا اكثر واعلم واصدق

فان الانسان من نفسه يجد من لذة العدل والصدق والعلم والاحسان والسرور بذلك ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل والناس الذين وصل اليهم ذلك والذين لم يصل اليهم ذلك يجدون في انفسهم من اللذة والفرح والسرور يعدل العادل وبصدق الصادق وعلم العالم واحسان المحسن ما لا يجدهونه في الظلم والكذب والجهل والاساءة ولهذا يجدون في انفسهم محبة لمن فعل ذلك وثناء عليه ودعاء له وهم مفطورون على محبة ذلك واللذة به لا يمكنهم دفع ذلك من انفسهم كما فطروا على وجود اللذة بالاكل والشرب والالم بالجوع والعطش فلم كانت تلك القضايا من اليقينيات المعلومة بالحس والعقل كالتجربة وغيرها ولم تكن هذه من القضايا

العقلية المعلومة ايضا بالحس والعقل والامر فيها اعظم واللذة التي توجد بهذه لذة روحانية عقلية شريفة والانسان كلما كمل عقله كانت هذه اللذة احب اليه من تلك اللذة

ثم الفلاسفة اثبتوا معاد الارواح واللذة العقلية وهي مبنية على هذه القضايا التي سموها المشهورات فان لم تكن معلومة كان ما اثبتوه من ذلك ليس فيه شيء من العلم بل يقولون ما يقوله غيرهم من ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الظاهرة ويدعون الضرورة في اثبات لذة وراء اللذات الحسية الظاهرة واذا كانت اللذة اما ادراك للملائم كما قد يزعمونه او هي تابعة لازمة للادراك للملائم كما يقوله غيرهم وهو الصحيح فمعلوم ان العلم والعدل والصدق والاحسان ملائم لبني آدم فيكونوا ملتذنين بذلك بل يكون التذاهم بذلك اعظم من غيره وهذا معنى كون الفعل حسنا ومعنى كونه قبيحا ضد ذلك

واذا تصور معنى الحسن والقبح علم ان هذه المشهورات من اعظم اليقينيات فانما ما اتفقت عليها الامم لما علموه بالحس والعقل والتجربة بل اتفاق الناس على هذه اعظم من اتفاقهم على عامة ما يذكرونه وقد يعيش طوائف من الناس زمانا لا تحظر لهم القضايا الكلية العقلية التي جعلوها مبادئ العلم كقول القائل النفي والاثبات لا يجتمعان وان يعلم ان هذا الشيء المعين اذا كان موجودا لم يكن معدوما لكن قد لا تحظر لهم القضية الكلية بل وقد لا يحظر لهم تقدير اجتماع وجوده وعدمه فان هذا التقدير ممتنع فلا يحظر لاکثر الناس ولا توجد طائفة الا وهي تحسن العدل والصدق والعلم وتقبح ضد ذلك

وايضا ف الحكمة عندهم وعند سائر الامم نوعان علم وعمل وهذه الحكمة عند المسلمين قال مالك رحمه الله الحكمة معرفة الدين والعمل به ولذلك قال ابن قتيبة الحكمة عند العرب العلم والعمل والحكمة العملية عندهم وعند غيرهم

تتضمن علم الأخلاق وسياسة المنزل وسياسة المدينة وبنى ذلك كله على هذه القضايا المشهورة بل وكل عمل يؤمر به فلا بد فيه من العدل فالعدل مأمور به في جميع الأعمال والظلم منهى عنه نهما مطلقا ولهذا جاءت أفضل الشرائع والمناهج بتحقيق هذا كله وتكلميه فأوجب الله العدل لكل أحد على كل أحد في كل حال كما قال تعالى يا أيها الذين آمنوا كونوا قومين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن فقيرا أو غنيا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وقال تعالى وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا كونوا قومين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شنان قوم أي يحملنكم بغض قوم كعدوكم الكفار على ألا تعدلوا إعدلوأ هو أقرب للتقوى وقال تعالى لقد أرسلنا رسلنا بالبينت وأترلنا معهم الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقال تعالى إن الله يأمركم أن تؤدوا الامنت الى أهلها وإذا حكمتكم بين الناس ان تحكموا بالعدل النساء وقال تعالى إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتأتى ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون النحل ومثل هذا كثير

وكذلك تحريم الظلم بمجموع أنواعه كثير في النصوص الالهية حتى في الحديث الالهى حديث ابي ذر الذي رواه مسلم في صحيحه عن النبي ص - فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى أنه قال يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعا ولا أباي فاستغفروني اغفر لكم يا عبادي كلكم جائع إلا من أطمعته فاستطعموني أطمعكم يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسبوني أكسكم يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضرى فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني يا عبادي لو ان أولكم وأخركم وإنسكم

وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو ان أولكم وأخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو أن أولكم وأخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان منهم مسألته ما نقص ذلك من ملكي إلا كما ينقص البحر إذا غمس فيه المخيط يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه

والمقصود أن الحكمة العملية كلها مبنية على هذه القضايا والنفس لها قوتان العلمية والعملية والعمل لا بد ان يكون بعلم فان لم يكن هذه القضايا معلومة لم يكن شئ من الحكمة العملية معلوما ولا شئ من الاعمال والاخلاق الحمودة والمذمومة معلوما وهذا مع ما فيه من المناقضة لما يقولونه هو وغيرهم من العقلاء فهو مكابرة ظاهرة مع أنا في هذا النوع من الكلام لم نقصد إقامة الدليل على فساد قولهم بل صورناه لتعلم حقيقته وطالبناهم بالدليل على أن هذه المشورات ليست يقينية فافهم لم يذكروا على ذلك دليلا اصلا وستكلم على ما توهموه دليلا من

النوع الثالث

في بيان كون المشهورات من جملة القضايا الواجب قبولها

قولهم هذه القضايا ليست بأولية لما ذكروه من الفرق بين الاولى

وغيره قد تقدم بطلان هذا الفرق ولكن نحن نسلم ان من القضايا ما يكون بديهيها أولا لبعض الناس أو لكلهم ويكون مجرد تصور طرفي القضية موجبا للحكم لكن ليس علة ذلك كون المحمول لازما للموضوع بلا وسط في نفس الامر كما ذكر ذلك الرازي ونحوه وإن كان هذا لم نجد في كلام ابن سينا وامثاله بل الوسط عنده الدليل كما تقدم بل ولا ذاك امرا لازما للقضية بل قد تكون بديهية لزيد ونظرية لعمر و بحسب المتصور لتمامه وقضائه وهذا مما قد تنازع فيه بعضهم ويدعون أن كل ما كان اوليا لزيد فهو اولي لغيره كما يدل كلامهم على ذلك وأن الادميين يشتركون في العلم بكل ما هو اولي لكل شخص منهم لانها موجب العقل والعقل مشترك وهذا القول إن كنا نبطله ونقول القضية قد تكون ضرورية لزيد نظرية لعمر وكذلك غير ذلك من القضايا قد تكون المتواترة لهذا محسوسة لهذا والخبرة لهذا معلومة بالاستدلال لهذا ونحو ذلك

وإذا كان كذلك فنحن ليس مقصودنا أن هذه القضايا المشهورة أولية أو ليست أولية ولا انها اوليه لجميع الناس أو لبعضهم بل المقصود انها من جملة القضايا الواجب قبولها التي يجب التصديق بها وتكون مادة للبرهان فافهم جعلوا المعتقدات ثلاثة الواجب قبولها والمشهورات والوهيبات والمقصود هنا ان المشهورات العامة مثل حسن العدل وقبح

الظلم هي من الواجب قبولها وإن لم نقل هي اولية فان الواجب قبولها قد جعلوها اصنافا اوليات ومشاهدات
ومجربات وحديسات ومتواترات وقضايا قياساتها معها
وهذه المشهورات إذا لم تكن اولية لم تكن بدون كثير من المجربات والحديسات ونحو ذلك فتكون مادة للبرهان
اليقيني كالتواترات والمجربات فان المتواترات

والمجربات ليست اوليات وهذه المشهورات ابلغ من كثير من التجربات والعلم بما والتصديق بما في نفوس الامم قاطبة
أقوى واثبت من العلم بكثير من التجربات والمتواترات التي تواترت عند بعض الامم دون بعض
وبهذا الاعتبار فلم يذكرها حجة على انها ليست من اليقينية فان قولهم موجب الحكم بما العادات او الاحوال
الفساسية أو مصلحة النظام هذا لا ينافي كونها يقينية بل هو دليل على ذلك كما سنذكره إن شاء الله تعالى فان
المجربات كلها عاديات فكونها عاديات لا ينافي كونها يقينية وكذلك كون قوى النفس تقتضيها فان هذا يدل على
الملائمة والمنافرة وهذا هو معنى الحسن والقبح فلذلك لا ينافي كونها قضايا صادقة معلومة الصدق وكذلك كون
نظام العالم مربوطا بما لا ينافي كونها صادقة معلومة فليس فيما ذكره ما ينافي العلم بما ولا يدعى كونها اولية بالمعنى
الذي ذكره كما لا يدعى ذلك في التجربات والمتواترات وذلك لا ينافي كونها من اليقينية

التوع الرابع

خاصة العقل والفطرة استحسان الحسن واستقباح القبيح

التوع الرابع أن يقال قوله لا عمدة لها إلا الشهرة وهو أنه لو خلى الانسان وعقله الجرد ووهمه وحسه الى قوله لم
يقض بما الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه مثل حكمنا بأن سلب مال الانسان قبيح وأن الكذب قبيح لا ينبغي
ان يقدم عليه

فيقال لا نسلم هذا فان هذا دعوى مجردة وقوله سلب مال الانسان قبيح لفظ عام وقد يسلب ماله بعدل وقد
يسلب بظلم والكلام فيما إذا علم الانسان أنه سلب ماله ظلما مثل أن يعلم ان الاثنين المشتركين في المال من كل
وجه استولى أحدهما على الاخر فسلبه أكثر من نصف ونحو ذلك فان عقول العقلاء قاطبة

وأوهمهم تقضى بقبح هذا

أما الوهم فانه قد فسره بقوله في الاشارات

وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في احساسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من
طريق الحواس مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكا
جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها

فهذه القوة التي سموها الوهم هي التي يدرك بها الانسان صداقة الصديق وعدواة العدو ويدرك بها كل من الزوجين
ما في الزوج الاخر من الامر الخيوب وبها يميل الانسان الى غيره وبها ينفر عنه ولهذا يقولون اكبر حاكم على النفوس
الوهم

ومعلوم أن هذه القوة تميل الى الشخص الذي تعلم انه عادل صادق محسن وتنفر عن الشخص الذي تعلم انه كاذب
ظالم مسيء بل تميل الى هذا الشخص وإن لم يصل اليها من جهته نفع وضرر والنفوس مجبولة على محبة العدل وأهله

وبغض الظلم وأهله وهذه الخبة التي في الفطرة هو المعنى بكونه حسنا وهذا البغض هو المعنى بكونه قبيحا كما يقال في الصورة الظاهرة هذا حسن وهذا قبيح فالحسن الظاهر ما يحسه الحس الظاهر والحسن الباطن ما يحسه القلب الباطن وإذا كانت النفوس مجبولة على محبة هذا وبغض هذا فهذا معنى الحسن والقبح فكيف يقال لو ترك الانسان وحسه وعقله ووجهه لم يقض بما ونفوس بني آدم مجبولة على استحسان هذا واستقباح هذا وأما العقل فأخص صفات العقل عند الانسان ان يعلم الانسان ما ينفعه ويفعله ويعلم ما يضره ويتركه والمراد بالحسن هو النافع والمراد بالقبيح هو الضار فكيف يقال إن عقل الانسان لا يميز بين الحسن وبين القبيح وهل اعظم تفاضل

العقل إلا بمعرفة هذا من هذا بل وجنس الناس يميل الى من يتصف بالصفات الجميلة وينفر عن من يتصف بالقبايح فذلك يميل جنس الانسان الى سماع كلامه ورؤيته وهذا ينفر عن رؤيته وسماع كلامه

النوع الخامس

في بيان كون هذه المشورات معلومة بالفطرة

النوع الخامس إن مبادئ هذه القضايا أمر ضروري في النفوس فانما مفطورة على حب ما يلائمها وبغض ما يضرها والمراد بالحسن ما يلائمها وبالقيح ما يضرها وإذا كانت مفطورة على حب هذا وبغض هذا فالمراد بقولنا حسن إنه ملامم نافع والمراد بقولنا قبيح إنه ضار مؤذ وهذا أمر فطري فعلم ان الناس بفطرتهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم

النوع السادس

في بيان كون الموجب لاعتقاد هذه المشهورات من لوازم الانسانية

النوع السادس ان يقال لو لم يكن لهذه القضايا مبدءاً في قوى الانسان لم تشتهر في جميع الامم فان المشهور في جميع الامم لا بد ان يكون له موجب في الفطرة المشتركة بين جميع الامم فعلم أن الموجب لاعتقاد هذه القضايا امر اشتركت فيه الامم وذلك لا يكون إلا من لوازم الانسانية فان الامم لم تشترك كلها في غير لوازم الانسانية

النوع السابع

رد ابن سينا على نفسه في قوله بأن المشهورات لا تدرك بقوى النفس

النوع السابع قوله لو توهم الانسان بنفسه أنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا ولا خلقا لم يقض في امثاله بشئ هذا ممنوع بل إن كان تام العقل علم ان العلم والعدل والصدق ينفعه وتصلح به نفسه وتلتذ وأن الكذب والظلم يضره ويفسد نفسه ويؤلمها ولو قدر أنه لا يعلم به أحد غير

علم العقل بأنه إذا ظلم أبغضه الناس وعادوه وغير علمه بأن الله يعاقبه
فإن قيل الانسان يلتذ بما يراه قبيحا كما قد يلتذ بما يأخذه ظلما فيأكله ويشربه قبيلا وإن التذ بدنه فإن قلبه وعقله
لا يلتذ بذلك بل يلتذ إذا عدل وإن قدر انه يلتذ به لذة حاضرة فإنه يتألم بقبح عاقبته عنده وإذا لم يتألم فلغيبية عقله
عن إدراك المؤلم كما قد يحصل للسكران وغيره من أمور تؤلمه ولا يتألم بها لغيبية عقله عن إدراكها
وهذا مما قد ذكره ابن سينا نفسه فقال في نط البهجة والسعادة
إنه قد يسبق الى الاوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية وأن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات
غير حقيقة

وقد يمكن ان ينه من جهلهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما يصفونه من هذا القبيلا هو المنكوحات والمطعومات
وأمر تجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والترد قد يعرض له
منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب العفة والرياسة مع
صحة جسمه في صحة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من
المنكوح والمطعوم
وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاد بانعام يصيبون موضعه أثروه على الالتذاد بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروا
فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به

وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند اخفاضة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة
العطب عند مناخزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد
الموت كأن تلك تصل اليه وهو ميت
فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات
فان من كلاب الصيد ما يقنص الصيد على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات
تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها
فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية
فيقال له هذا كله حجة عليك في قولك إن استحسان الحسن واستقباح القبيح لا يدركه الانسان لا بحسه ولا بعقله
ولا بوهمه وانت قد ذكرت ان الانسان بل الحيوان يلتذ بالحمد والثناء ويلتذ بالغلبة ويلتذ بالانعام والاحسان
والرحمة اعظم من التذاذة بالأكل والشرب ومعلوم ان لذة الاكل والشرب مما يعلم بالحس الظاهر فهذه اللذة
الباطنة يعلم بالحس الباطن وبالوهم فكيف تقول إن الحسن والوهم والعقل لا يعلم به حسن الحسن وقبح القبيح
وما ذكرته من التذاذ الانسان بالايثار وتركه الطعام الشهى مراعاة الحشمة ونحو ذلك إنما هو لكونه يرى ذاك قبيحا
وهذا جميلا ويلتذ بفعل الجميل لذة باطنة يحس بها فكيف يقال إن الحسن والقبيح لا ينال بشئ من قوى النفس وإنما
يصدق به مجرد الشهرة فقط من غير موجب حسي ولا وهمي ولا عقلى

النوع الثامن

رد قولهم إن العقل بمجرد لا يقضى في المشهورات بشئ

النوع الثامن انه قال

تنبية إن اللذة هي إدراك ما لوصل ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو إدراك ونيل ما لوصل ما هو عند المدرك نقص وشر من حيث هو كذلك وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم اللاتم والملمس للاتم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي عند العقل فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور الحمد والمدح والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة

وكل خير بالقياس ٤ الى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الأول وكل لذة فانها تتعلق بأمرين بكمال خيري وبإدراك له من حيث هو كذلك

فيقال هذا تصريح بان العقل يحب الحق ويلتذ به ويجب الجميل ويلتذ به وان محبة الحمد والشكر والكرم هي من العقليات وهذا صحيح فان للانسان قوتين قوة علمية فهي تحب الحق وقوة عملية فهي تحب الجميل والجميل هو الحسن والقيح ضده

وتفريقه بين الحق والجميل هو بحسب اصطلاحه وإلا فاللغة التي جاء بها القرآن وتكلم بها الرسول لفظ الحق منها يتضمن النوعين كقوله ص

كل هو يلهو به الرجل فهو باطل إلا رمية بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته امرأته فانهم من الحق وقوله الوتر حق فمن شاء أوتر بركعة ومن شاء أوتر بثلاث ومن شاء أوتر بخمس او سبع ومثل هذا موجود في غير موضع من كلامه ومن هذا الباب قوله اصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد ألا كل شئ ما خلا الله باطل

ومنه قوله تعالى ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل الحج وقوله فدلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال يونس ومعلوم أن ما عبد من دونه موجود مخلوق ولكن عبادته باطلة وهو باطل لان المقصود منه بالعبادة معدوم ولهذا يقول الفقهاء بطلت العبادة وبطل العقد وقد قال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم محمد والابطل ضد الاحقاق وقال تعالى الذين كفروا وصلوا عن سبيل الله اضل اعمالهم والذين امنوا وعملوا الصلح وامنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم واصلح بالهم ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل وان الذين امنوا اتبعوا الحق من ربهم

وقد بين الله ان الاعمال السيئة القبيحة باطلة في مثل قوله والذين كفروا اعمالهم كسراب ببيعة يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب أو كظلمت في بحر لحي يغشه موج النور فهذا الثاني مثل ما يصدر عن الجهل البسيط والاول الجهل المركب وقال تعالى يا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالبن والادى كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثلته كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدون على شئ مما كسبوا البقرة فهذا مثل إبطال العمل بالبن والادى وبالرياء والكفر والمقصود انما لم تبق نافعة بخلاف العمل الحق الحمود فانه نافع ومنه قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من علم فجعلناه هباء منثورا الفرقان

وبالجملة فما ذكره تصريح منهم بأن العقل يميز بين الجميل والقبيح وأن العاقل يلتذ بالجميل ويتألم بالقبيح وأن الجميل كمال وخير للقوة العاقلة من حيث هي كذلك وهذا مناقض لقولهم إن العقل بمجرد لا يقضى في أمثال هذا بشئ لا بحسن ولا بقبيح وهكذا تناقضوا في نفس الوهيمات كما سنذكره إن شاء الله وسبب ذلك انهم تارة يقولون

بموجب الفطرة فيكون كلامهم صحيحا وتارة يقولون بمقتضى الفطرة الفاسدة التي قد فسدت بالاعتقادات الفاسدة فيقولون باطلا

كون الوجود كله مبنيا على الحق والعدل

وهذه القضايا التي اتفقت الامم عليها مثل حسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم داخله في مسمى الحق كما تقدم في كلام الله ورسوله وكذلك كلام العقلاء قاطبة يسمون هذا كله حقا ويقولون لصاحب الدين له عليه حق

وأعطيه حقه وإذا حكم بينهما بعدل وقسم بانصاف يقولون هذا حق وإن حكم بخلاف ذلك يقولون هذا ظلم وجور وإذا لم يكن عنده شيء حق بل هو يدعى الباطل فيسمون الصدق حقا والكذب باطلا كما في كلام الله ورسوله قال النبي ص - إن لصاحب الحق مقالا وفي لفظ إن لصاحب الحق اللسان واليد وقال ص - لكعب بن مالك لما طلب غريمه أي كعب د ع الشطر قال قد فعلت يا رسول الله قال قم فاقضه وذلك لان الامور الحسنة تتضمن امرا موجودا ماضيا ومستقبلا ففيها وجود وكمال الوجود والامور القبيحة تتضمن عدما ماضيا او مستقبلا ففيها نفي الوجود أو كمال الوجود فان كان موجودا كان العلم بوجوده حقا مطابقا له والاحبار عن وجوده كذلك وأما الكذب المتضمن نفيه والجهل الذي هو عدم العلم به فهو عدم علم وعدم قول حق بل الكذب من جنس الجهل المركب وأيضا العلم كمال وجود والصدق كمال وجود والجهل والكذب صفة نقص

وكذلك العدل كالتسوية بين المتماثلين والتفصيل بين المختلفين هو تحقيق الامور على ما هي عليه وتكميلها ولهذا مبنى الوجود كله على العدل حتى في المطاعم والملابس والابنية ونحو ذلك فالبيت المبنى إن لم تكن حيطانه معتدلة بل كان بعضها اطول من بعض طولا فاحشا او كان منحنيا غير مستقيم فسد السقف وكذلك الثياب إن لم تكن على مقدار لا بسيةا معادلة لهم وإلا لم ينتفعوا بها وكذلك ما يوضع من المطاعم والادوية إن لم أجزأه معتدلة في الصفة والقدر في الكم والكيف فسد وكان مضرا لا نافعا فهذا موجود في الامور المحسوسة ان العدل فيها حسن أي تحصل به المنفعة والمصلحة والظلم فيها قبيح أي تحصل به المضرة والفساد

وعلم الاخلاق والسياسة عندهم وعند سائر العقلاء مبنى على العدل ولهذا جعلوا كمال الانسان العملى اربعة امور إصلاح الشهوة والغضب والعدل بينهما وفي العلم بذلك والذي ذكروه هو بعض صفات الكمال التي أرسل الله بها رسله وانزل بها كتبه والاقصار على ما ذكروه لا تحصل به السعادة التي هي كمال الانسان ولكنه من الامور المعترية فيها

وقد بسطنا هذه الامور وبيننا قصور فلسفتهم عن حصول السعادة والكمال بها وإنما ابلغ في القصور من دين اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل وان ما عندهم إذا اخذ منه الحق وترك الباطل كان جزءا من الاجزاء المحصلة للسعادة وفيه امور كثيرة باطلة وأمور هي حق لكن ليس مما تحصل به السعادة والكمال

الوجه العاشر

لا حجة على تكذيبهم بأخبار الانبياء الخارجة عن قياسهم

الوجه العاشر ان الانبياء والاولياء لهم من علم الوحي والالهام ما هو خارج عن قياسهم الذي ذكروه بل الفراسة ايضا وامثالها فان ادخلوا ذلك فيما ذكروه من الحسيات والعقليات لم يمكنهم نفى ما لم يدر كوه ولم يبق لهم ضابط وهذا موضع ينبغي تحقيقه

وهم اعنى ابن سينا واتباعه جعلوا القضايا من جهة ما يصدق بها المستعملة بين القائسن ومن يجرى مجراهم أربعة اصناف الاول الواجب قبولها التي هي مادة البرهان وهي الاوليات والحسيات والخبرات والحديسيات والمتواترات وربما ضموا الى ذلك قضايا معها حدودها ولم يذكروا دليلا على هذا الحصر ولهذا اعترف المنتصرون لهم ان هذا التقسيم منتشر غير منحصر يتعذر إقامة دليل عليه
وإذا كان كذلك لم يلزم ان كل ما لم يدخل في قياسهم أن لا يكون معلوما وحينئذ

فلا يكون المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ فانه إذا ذكر له قضايا يمكن العلم بها بغير هذه الطرق لم يمكن وزنها بهذه الالة وعامة هؤلاء المنطقيون يكذبون بما لم يستدل عليه بقياسهم وهذا في غاية الجهل لا سيما إن كان الذي كذبوا به من أخبار الانبياء فيكونون ممن قال الله فيه بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله يونس وهذا صار بمنزلة المنجم إذا كذب بعلم الطب أو الطبيب إذا كذب بعلم النجوم والناس أعداء ما جهلوا ومن جهل شيئا عاداه

فاذا كان اشرف العلوم لا سبيل الى معرفتها بطريقهم لزم امران أحدهما انه لا حجة لهم على ما يكذبون به مما ليس في قياسهم دليل عليه والثاني أن ما علموه خسيس بالنسبة الى ما جهلوه فكيف إذا علم انه لا يفيد النجاة ولا السعادة

الوجه الحادى عشر

بطلان قولهم إن البرهاني والخطابي والجدلى هي المذكورة في قوله تعالى ادع

الى سبيل ربك بالحكمة الالية

الوجه الحادى عشر إنهم يجعلون ما هو حق وعلم يجب تصديقه ليس علما وما هو باطل ليس بعلم علما وذلك أن هؤلاء جعلوا اجناس الاقيسة باعتبار مادتها خمسة البرهان والخطابة والجدل والشعر والسفسطة اصله سوفسطيقا وكذلك سائرها لها اسماء باليونانية ولسائر اجناس المنطق لكنها الفاظ طويلة مثل قاطيغورياس وانولوطيقا الى غير ذلك واللغة العربية اوجز وأبين فهي أكمل بيانا واوجز لفظا
ويجعلون القياس باعتبار صورته قسمين الاقتران والاستثنائى لتأليفه من الحملات والشرطيات المتصلة والمنفصلة ويتكلمون قبل القياس في القضايا واقسامها

وأحكامها مثل النقيض والعكس المستوى وعكس النقيض فانها إذا صحت بطل نقيضها وضح عكسها وعكس نقيضها فاذا قيل كل إنسان حيوان فنقيضه باطل وهو انه ليس شيء من الانسان حيوان وضح عكسه وهو ان بعض الحيوان إنسان وعكس نقيضه وهو ان ما ليس بحيوان فليس بانسان فإن التناقض اختلاف القضيتين بالسلب والايجاب على وجه يلزم من صدق احدهما كذب الأخرى وإن العكس جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء الصدق وعكس النقيض والسالبة هو ان يجعل الموضوع محمولا مع جعل الايجاب سلبا

واقسامها الكلية والجزئية والموجبة والسالبة أي العامة والخاصة والمثبتة والنافية وقبل ذلك يتكلمون في مفردات القضية وهي المعاني المفردة مثل الكلام في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي وقبل ذلك في الالفاظ الدالة على المعاني كدلالة المطابقة والتضمن والالتزام

والمقصود في هذا كله هو الحد والقياس والقياس هو المطلوب الاعظم والمطلوب الاعظم من انواع القياس هو القياس البرهاني قالوا والبرهان ما كانت مواده يقينية وهي التي يجب قبولها كما تقدم واما الخطابي فمواده هي المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور سواء كانت علمية او ظنية والجدلي هو الذي مواده ما يسلمها الجدل سواء كانت علمية او ظنية او مشهورة او غير مشهورة وهذا احسن ما تفسر به هذه الاصناف الثلاثة وكثير منهم يقول بل البرهاني ما كانت مقدماته واجبة القبول كما تقدم والجدلي ما كانت مقدماته مشهورة سواء كانت حقا او باطلا او واجبة او ممنوعة او ممكنة والخطابي ما كانت مقدماته ظنية كيف كانت فالخطابي هو الذي يفيد الظن مطلقا سواء كانت مقدماته مسلمة او مشهورة والجدلي ما يكون مقدماته مشهورة

ومنهم من يقول بل البرهاني مؤلف من الواجبات والجدلي من الاكثريات والخطابي من المتساويات والشعري من الممتنعات وهذا ليس بشيء فان الشعري ما تشعر به النفس فيقصد به تنفيرها وترغيبها وترهيبها وقد يكون صدقا وقد يكون كذبا ولكن المقصود بالشعريات تحريك النفس لا لإفادتها علما وابن سينا رد هذا القول فقال ولا يلفت الى ما يقال من ان البرهانيات واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا مثل فيها ولا قدرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق لكنه مع رده لهذا ذكر القول الثاني فقال القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية ما كانت واجبة او ممكنة او ممنوعة والخطابية مؤلفة من المظنون والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يشعر من يخيلها كانت صادقة او كاذبة واما السوفسطائية فهي التي تستعمل الشبهة ويشاركها في ذلك الممتحنة التجربة على سبيل التغليب فان كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها سمي صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات سمي صاحبها مشاغبا ومماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحلبي وهذا الذي ذكره في مواد الجدلي والخطابي ضعيف ايضا بل مواد الجدلي هي المسلمات التي يسلمها الجدل سواء كانت مشهورة او لم تكن وسواء كانت حقا او باطلا ومواد الخطابي هي المشهورات ونحوها التي يخاطب بها الجمهور وكل من ذلك يكون برهانيا وغير برهاني ويكون صادقا وكاذبا هذا مراد قدمائهم وهو اشبه باللفظ والتقسيم ٨ واما كون الخطابيات هي الظنيات مطلقا فهذا خطأ عند القوم فانه اذا كانت الجدليات قد تكون علمية فالخطابيات التي هي اشرف منها اولى انهما قد تكون علمية فان

الخطاب ارفع من الجدل عندهم والفسير الاول تفسير محققهم المتقدمين فانه ليس من شرط الخطابي ولا الجدلي ان لا يكون علميا كما انه ليس من شرط البرهاني ان لا يخاطب به الجمهور وان لا يجادل به المنازع بل البرهاني اذا كان مشهورا صلح للبرهان والخطابة والجدلي اذا كان برهانيا صلح للبرهان والجدل واذا كانت القضية مبرهنة وهي مشهورة مسلمة من المناظر صلحت للبرهان والخطابة والجدل بخلاف الشعري فان المقصود به تحريك النفس ليس المراد به ان يفيد لا علما ولا ظنا فللهذا لم يدخل مع الثلاثة ايضا فالخطابيات يراد بها خطاب الجمهور وهذا انما يكون بالقضايا المشهورة عند الجمهور وان كانت ظنية واذا كانت علمية فهو اجود فليس من شرطها ان لا

تكون علمية واما الجدلي فانما هو خطاب لناس معينين فاذا سلموا تلك المقدمات حصل مقصود الجدلي وان لم تكن مشهورة

واما السوفسطائي فهو المشبه الملبس وهو الباطل الذي اخرج في صورة الحق والمراد بيان فساده والا فليس لاحد ان يتكلم به فانه كذب في صورة صدق وباطل في صورة حق لكن المقصود بذكره تعريفه وامتحان الاذهان بحل شبه السوفسطائية

ثم قد يقول من يقول من حذاقهم ومن يروم ان يقرون بين طريقهم وطريق الانبياء ان الاقسام الثلاثة البرهان والجدل والخطابة هي المذكورة في قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن النحل

كلام اهل الفلسفة في الانبياء عليهم السلام

ثم يقولون ان ما جاءت به الانبياء فهو من جنس الخطابة التي قصد بها خطاب الجمهور لم يقصد به تعريف الحقائق هذا في الامور العملية فان مبادئ الامور العلمية قد لا يجعلونها من البرهانيات بل من المشهورات كالعلم بحسن العدل وقبح

الظلم واما العمليات فيقولون ان الانبياء لم يذكروا حقائق الامور في معرفة الله والمعاد وانما اخبروا الجمهور بما يتخلونه في ذلك ليتنفخوا به في اقامة مصلحة دنياهم لا ليعرفوا بذلك الحق ويقولون انهم ارادوا بخطابهم للناس ان يعتقدوا الامور على خلاف ما هي عليه وهي من جنس الكذب لمصلحة الناس وهم يعلمون هذه المرتبة ثم النبي عندهم هل يعرف الامور العلمية فيه نزاع بينهم

وهم يعظمون محمدا ص - يقولون لم يأت الى العالم ناموس افضل من ناموسه ويفضله كثير منهم على الفيلسوف ومنهم من يفضل الفيلسوف عليه وهم حائرون في امور الانبياء ولهذا كلامهم في الانبياء في غاية الاضطراب ولم ينقلوا عن ارسطو واتباعه فيهم شيئا بل ذكروا من كلام افلاطون وغيره في التواميس ما جعلوا به واضعي التواميس من اليونان وغيرهم من جنس الانبياء الذين ذكرهم الله في القرآن ونحن نعلم ان الرسل جميعهم دعوا الى عبادة الله وحده لا شريك له كما قال تعالى وسئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون الزخرف وقال تعالى ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت النحل والتواميس التي يذكرونها فيها شرك لا يأمر به احد من انبياء الله فعلم ان كل من ذكره من واضعي التواميس المخالفة لما اتفقت عليه الرسل فليس بني ولا متبع لنبي بل هو من جنس واضعي التواميس من ملوك الكفار ووزرائهم وعقلائهم وعلماهم وعبادهم

وهم وان عظموا الانبياء ونواميسهم فلاجل انهم اقاموا قانون العدل الذي لا تقوم مصلحة العالم الا به ويوجبون طاعة الانبياء والعمل بنواميسهم وهي الشرائع التي جاؤا بها ولكنهم لم يأتوا بالامور العلمية بل بالعمليات النافعة والعمليات عندهم اما ان تكون التي علمها وما امكنه اظهارها بل اظهر ما يخالف الحق عنده لمصلحة الجمهور واما انه لم يعلمها والا فهم يجوزون للرجل ان يتمسك بأي ناموس كان ولا يوجبون اتباع نبي بعينه لا محمد ولا غيره الا من جهة مصلحة دنياهم بذلك

لا لانه يعذب في الآخرة على مخالفة شريعة محمد او غيره

ولهذا لما ظهرت الترك الكفار و اراد من اراد منهم ان يدخل في الاسلام قبل ظهور الاسلام عليهم اشار عليه بعض

من كان معه من الفلاسفة بأن لا يفعل فان ذلك لسانه عربي ولا يحتاجون الى شريعته ونحو هذا الكلام يبين ان الشريعة التي جاء بها محمد لا يحتاج اليها مثلكم وامتالكم وقد قيل ان الذي اراد الدخول في الاسلام وقال له منجمه هذا هو هولاءكو ولما قدم هلاكو الشام وتقلد القضاء من جهته بعض قضاة الشام الذين كانوا يعظمون صوفية الفلاسفة كابن عربي ونحوه ودخل الى البلد اخذ يثني على ملك الكفار ويعظمه ويذكر ما يذكر من فضائله بزعمه فقال له بعض الحاضرين ياليتته كان مسلما فقال القاضي واي حاجة لهذا الى الاسلام سواء كان مسلما او لم يكن وهذا بناء على هذا الاصل

فالنبى عندهم يشبه من بعض الوجوه ائمة المذاهب عند المتكلمين كأبي حنيفة ومالك والشافعي واحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وسفيان الثوري والليث بن سعد والاوزاعي وداود بن علي وغير هؤلاء من ائمة الفقهاء

فان المتكلمين يعظمون هؤلاء في علم الشريعة العملية والقضايا الفقهية واما في الكلام واصول الدين مثل مسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوات والمعاد فلا يلتزمون موافقة هؤلاء بل قد يجعلون شيوخهم المتكلمين افضل منهم في ذلك وقد يقولون انهم وان علموا ذلك لكن لم يبسطوا القول فيه ولم يبينوه كما فعل ذلك شيوخ المتكلمين فالنبى عند هؤلاء المتفلسفة يشبه الاجتهاد المتبوع عند المتكلمين ولهذا يقول من يقرهم بالانبياء كأصحاب رسائل اخوان الصفا وامتالهم اتفقت الانبياء والحكماء او يقولون الانبياء والفلاسفة كما يقول الاصوليون اتفق الفقهاء والمتكلمون وهذا قول الفقهاء والمتكلمين ونحو ذلك والذين يعظمونهم يريدون التوفيق بين ما يقولونه وبين ما جاءت به الانبياء كما تقدم انهم يجعلون الاقيسة الثلاثة هي المذكورة في صورة النحل ويجعلون الملائكة هي هي العقول والنفوس ومنهم طائفة ادعت كثرة الملائكة كأبي البركات صاحب المعبر وهؤلاء اقرب عندهم فان الانبياء صرحوا بكثرة الملائكة وقد يجعلون الجن والشياطين هي قوى النفوس الصالحة والفلاسفة وقد بسط القول عليهم في غير هذا الموضوع وبين ان الملائكة التي اخبرت بما الرسل من ابعاد الاشياء عما يدعونه من العقول والنفوس وان الجن والشياطين احياء ناطقون موجودون ليسوا اعراضا قائمة بغيرها

الكلام على جعلهم الاقيسة الثلاثة من القران

والمقصود هنا كلامهم في المنطق فنقول قوله تعالى ادع الى سبيل ربك

بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن النحل ليس المراد به ما يذكونه من القياس البرهاني والخطابي والجدلي فان الاقيسة التي هي عندهم برهانية قد تقدم بعض وصفها وانها لا تفيد قط الا امرا كليا لا يدل على شيء معين وتلك الكليات غالبها انما توجد في الازهان لا في الاعيان والذي جاء به الرسول امران خير وامر فأما الخبر فانه اخبر عن الله بأسمائه وصفاته المعينة وهذا امر يعترفون هم انه لا يعرف ببرهانهم وما اخبر به الرسول عن ربه عز وجل فهم من ابعد الناس عن معرفته وكفار اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل اقرب الى الرسول فيه منهم اليه وكذلك ما اخبر به عن الملائكة والعرش والكرسي والحنة والنار ليس في ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم وليس المراد بالعرش الفلك التاسع ولا بالكرسي الثامن كما قد بسط في موضع اخر ولو قدر انه كذلك فليس هذا مما يعلم بالقياس المنطقي

والرسول اخبر عن امور معينة مثل نوح وخطابه لقومه واحواله المعينة ومثل ابراهيم واحواله المعينة ومثل موسى وعيسى واحوالهما المعينة وليس شيء من ذلك يمكن معرفته بقياسهم لا البرهاني ولا غيره فان اقيستهم لا تفيد الا

امورا كلية وهذه امور خاصة

وكذلك اخبر عما كان وعما سيكون بعده من الحوادث المعينة حتى اخبر عن التتر بما ثبت في الصحيحين عنه من غير وجه انه قال لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صغار الاعين ذلف الانوف حمر الخدود ينتعلون الشعر كأن وجوههم انجان المطرقة فهل يتصور ان قياسهم وبرهانهم يدل على ادعي معين او امة معينة فضلا عن ان يوصف بهذه الصفات قبل ظهورهم بنحو سبعمائة سنة

وكذلك قوله الثابت في الصحيح لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء بها اعناق الابل ببصرى وهذه النار قد خرجت قبل مجيء اكثر الكفار الى بغداد سنة خمس وخمسين وستمائة وقد تواتر عن اهل بصرى انهم راوا ببصرى اعناق الابل من ضوء تلك النار وخبر هذه النار مشهور متواتر بعد ان خرجت بجبال الحجاز وكانت تحرق الحجر ولا تنضج اللحم وفزع لها الناس فزعا شديدا فهل يدل قياس برهاني او غير برهاني على هذا الامر المعين ويجبر به المخبر قبل حلوثه بأكثر من ستمائة وخمسين سنة فان هذا اخبر به النبي ص - في اخر ايام النبوة وابو هريرة اما اسلم عام خير سنة سبع من الهجرة وصحب النبي ص - اقل من اربع سنين فأخبره كلها متأخرة وكذلك سائر ما اخبر به من الامور الماضية والمستقبلية والامور الحاضرة مما يعلمون هم انه يمتنع ان يعرف ذلك بالقياس البرهاني وغيره فان ذلك انما يدل على امر مطلق كلي لا على شيء معين واما العمليات التي امر بها فهم وان ادعوا ان ما عندهم من الحكمة الخلفية والمنزلة والمدنية تشبه ما جاء به من الشريعة العملية فهذا من اعظم البهتان وذاك ان حكمتهم العملية انما مبناها على فهم عرفوا ان النفس لها قوة الشهوة والغضب الشهوة لجلب

الملائم والغضب لدفع المنافي فجعلوا الحكمة الخلفية مبناها على ذلك فقالوا ينبغي تهذيب الشهوة والغضب لكون كل منهما بين الافراط والتفريط وهذا يسمى عفة وهذا يسمى شجاعة والتعديل بينهما عدلا وهذه الثلث تطلب لتكميل النفس بالحكمة النظرية العلمية فصار الكمال عندهم هذه الامور العفة والشجاعة والعدل والعلم وقد تكلم في هذا طوائف من الداخلين في الاسلام واستشبهوا على ذلك بما وجدوه في القران والحديث وكلام السلف في مدح هذه الامور والذين صنفوا في الاخلاق والاعمال على طريق هؤلاء مثل كتاب موازين الاعمال لابي حامد ومثل اصحاب رسائل اخوان الصفا ومثل كتب محمد بن يوسف العامري وغيره يبنون كلامهم على هذا الاصل

لكن غلطوا فان مراد الله ورسوله بالعلم الذي يمدحه ليس هو العلم النظري الذي هو عند فلاسفة اليونان بل الحكمة اسم يجمع العلم والعمل به في كل امة قال ابن قتيبة وغيره الحكمة عند العرب العلم والعمل به وسئل مالك عن الحكمة فقال هو معرفة الدين والعمل به وكل امة لها حكمة بحسب علمها ودينها فالهند لهم حكمة مع انهم مشركون كفار والعرب قبل الاسلام كانت لهم حكمة وكان فيهم حكماء العرب مع كونهم مشركين يعبدون الاوثان فكذلك اليونان لهم حكمة كحكمتهم

وحكماء كل طائفة هم افضل تلك الطائفة علما وعملا لكن لا يلزم من ذلك ان يكونوا ممدوحين عند الله وعند رسوله فان الممدوح عند الله وعند رسوله لا يكون قط الا من المؤمنين المسلمين الذين امنوا بالله وملائكته وكتبه ورسوله والبعث بعد الموت وعبلوا الله وحده لم يشركوا به شيئا ولم يكذبوا نبيا من انبيائه ولا كتابا من كتبه

ولا يثنى الله قط الا على هؤلاء كما قال تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصرى والصبيّين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون البقرة وقال تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصرى تلك امانهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صدقين بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون البقرة وقال ومن احسن ديننا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا النساء

وقد ذكر الله عن الانبياء واتباعهم انهم كانوا مسلمين مؤمنين من نوح الى الخواريين وقال تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخسرين ال عمران وهذا عام في الاولين والآخرين وقال ان الذين عند الله الاسلام ال عمران وقال ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة النحل وقوله تعالى اسلم وجهه لله وهو محسن أي اخلص قصده وعمله لله وهو محسن يفعل الصالحات وهذا هو الاسلام وهو ان يكون عمله عملا صالحا ويعمله لله تعالى وهذا هو عبادة الله وحده لا شريك له وبهذا بعث الله الرسل جميعهم

سبب نزول قوله ان الذين آمنوا والذين هادوا الآية

وكذلك لما ذكر الملل الاربعة الذين فيهم من هو محمود سعيد قال تعالى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون البقرة وروى الناس كابن أبي حاتم وغيره بالاسانيد الثابتة عن سفيان عن ابن ابي نجيح عن مجاهد قال قال سلمان سألت النبي ص

عن اهل دين كنت معهم فذكر من صلاحهم وعبادتهم فنزلت ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصرى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا وكذلك ذكر السدي عن اشياخه في تفسيره المعروف قال نزلت هذه الآية في اصحاب سلمان الفارسي بينا هو يحدث النبي ص - اذ ذكر اصحابه فأخبره فقال كانوا يصومون ويصلون ويؤمنون بك ويشهلون انك ستبعث نبياً فأنزل الله هذه الآية ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصرى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر فقال كان ايمان اليهود انه من تمسك بالتوراة وبسنة موسى حتى جاء عيسى فلما جاء عيسى كان من تمسك بالتوراة واخذ بسنة موسى فلم يدعها ولم يتبع عيسى كان هالكا وإيمان النصرى ان من تمسك بالانجيل منهم وشرائع عيسى كان مؤمنا مقبولا منه حتى جاء محمد ص - فمن لم يتبع محمدا ص - منهم ويدع ما كان عليه من سنة عيسى والانجيل كان هالكا قال ابن ابي حاتم وروى عن سعيد بن جبير نحو هذا

و الذين آمنوا أولا المراد بهم امة محمد

واما ما يذكره طائفة من المفسرين في قوله ان الذين آمنوا ان فيهم اقوالا احدها انهم هم الذين آمنوا بعيسى قبل ان يبعث محمد قاله ابن عباس والثاني انهم الذين آمنوا بموسى وعملوا بشريعته الى ان جاء عيسى فأمنوا به وعملوا

بشريعته لما أن جاء محمد وقالوا هذا قول السدي عن اشياخه والثالث انهم طلاب الدين كحبيب النجار وقس بن ساعدة وسلمان الفارسي وابي ذر وبجيرا الراهب آمنوا بالنبي قبل مبعثه فمنهم من ادركه وتابعه ومنهم من لم يدركه والخامس انهم المنافقون والسادس انهم الذين آمنوا بالانبياء الماضين والكتب المتقدمة فلا يؤمنوا بك ولا بكتابتك فهذه الاقوال ذكرها الثعلبي وامثاله ولم يسموا قائلها وذكرها ابو الفرج ابن جوزي الا السادس وسمي قائل الاولين وذكر انهم المنافقون عن الثوري وهذه الاقوال كلها مبتدعة لم يقل الصحابة والتابعون لهم باحسان شيئا منها وما

نقل عن السدي غلط عليه وقد ذكرنا لفظه الموجود في تفسيره المنقول بالاسناد الثابت في تفاسير الذين يذكرون الاسانيد كتفسير عبد الرحمن بن ابي حاتم وتفسير ابي بكر بن المنذر وتفسير محمد بن جرير الطبري وامثال هذه التفاسير وما

نقل عن ابن عباس لا يثبت

وهي أقوال باطلة فان من كان متمسكا بشريعة عيسى قبل ان يبعث محمد ص - من غير تبديل فهم النصارى الذين اثنى الله عليهم وكذلك من تمسك بشريعة موسى قبل النسخ والتبديل فهم اليهود الذين اثنى الله عليهم وطلاب الدين كحبيب النجار كان على دين المسيح وكذلك بحيرا الراهب وغيره و كل من تقدم من الانبياء و امتهم يؤمنون بمحمد فليس هذا من خصائص هذا النفر القليل

الكلام على اخذ الله ميثاق النبيين على الايمان بمحمد

قال تعالى و اذا اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتب و حكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به و لتنصرنه قال اقررتم و اخذتم على ذلكم اصرى قالوا اقررنا قال فاشهدوا و انا معكم من الشاهدين و عن علي بن ابي طالب انه قال لم يبعث الله نبيا ادم و من بعده الا اخذ عليه العهد في محمد و امره و اخذ العهد على قومه ليؤمنن به و لئن بعث و هم احياء لينصرنه و كذلك عن ابن عباس انه قال ما بعث الله نبيا الا اخذ عليه العهد لئن بعث محمد وهو حي ليؤمنن به و امره ان ياخذ الميثاق على أمته ان بعث محمد و هم احياء ليؤمنن به و لينصرنه و قال بعض العلماء اخذ الميثاق على النبيين و امتهم فاجتزا بذكر الانبياء عن ذكر الامم لان في اخذ الميثاق على المتبوع دلالة على اخذه على التابع و حقيقة الامر ان الميثاق اذا اخذ على الانبياء دخل فيه غيرهم لكونه تابعا لهم و لانه اذا وجب على الانبياء الايمان به و نصره فوجب ذلك على من اتبعهم اولى و اخرى و لهذا ذكر عن الانبياء فقط

و قد قيل ان المراد باخذ الميثاق على الأنبياء هو اخذه على قومهم فإنهم هم الذين يدركون النبي الآتي وقالوا هي في قراءة ابن مسعود و ابي بن كعب و إذا اخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب وزعم بعضهم ان هذه القراءة هي الصواب والأولى غلط من الكتاب وهذا قول باطل ولولا انه ذكر لما حكيتة فإن ما بين لوجي المصحف متواتر و القرآن صريح في ان الله اخذ الميثاق على النبيين فلا يلتفت الى من قال إنما اخذ على امهم لكن الأنبياء امروا ان يلتزموا هذا الميثاق مع علم الله و علم من اعلمه منهم انهم لا يدركونه كما تؤمن نحن بما تقدمنا من الأنبياء والكتب وإن لم ندر كههم وأمر الجميع بتقدير إدراكه ان يؤمنوا به وينصروه كما ان النبي ص - اخبرنا بنزول عيسى ابن مريم من السماء على المنارة البيضاء شرقي دمشق واخبر انه يقتل المسيح الدجال فحن مأمورون بالايمان بالمسيح ابن مريم وطاعته إن ادركناه وإن كان لا يأمرنا إلا بشريعة محمد و مأمورون بتكذيب المسيح الدجال و اكثر المسلمين لا يدركون ذلك بل انما يدركه بعضهم

قال طاوس اخذ الله ميثاق النبيين بعضهم على بعض ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به و لتنصرنه فقال هذه الاية لاهل الكتاب اخذ الله ميثاقهم ان يؤمنوا بمحمد و يصدقوه يعني بذلك ان من ادرك نبوة محمد منهم يعني هم الذين ادركهم العمل بالاية و الا فذكر ان الميثاق اخذ على النبيين بعضهم على بعض لكن ذلك عهد واقرار مع العلم بانهم لا يدركونه و كذلك عن السدي لم يبعث الله نبيا قط من لدن نوح الا اخذ ميثاقه ليؤمنن بمحمد و

لينصره ان خرج و هو حى و الا اخذ على قومه ان يؤمنوا به و ينصروه ان خرج و هم احياء و قال محمد بن اسحق ثم ذكر ما اخذ عليهم و على انبيائهم الميثاق بتصديقه اذا هو جاعهم ه

واقرارهم به على انفسهم فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتب و حكمة ثم جاءكم الاية و قوله رسول مصدق لما معكم متناول لحمد بالاتفاق فان رسالته كانت عامة وقد قال الله له و انزلنا اليك بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتب و مهيمنا عليه المائدة فكتابه مهيمن على ما بين يديه من كتب السماء وقد اوجب الله على اهل الكتابين و سائر اهل الارض الايمان به و هذا مذكور في غير موضع من القرآن و الحديث و هو مع انه اجماع من المسلمين فهو معلوم بالاضرار من دينه متواتر عنه كما تواتر عنه غزوه اليهود و النصرارى و هل يدخل في ذلك غيره من الرسل فيه قولان قيل ان الله اخذ ميثاق الاول من الانبياء ان يصدق الثاني وينصره و امره ان يأخذ الميثاق على قومه بذلك و قيل بل هذا الرسول هو محمد خاصة و هذا قول الجمهور و هو الصواب لان الانبياء قبله انما كانت دعوتهم خاصة لم يكونوا مبعوثين الى كل احد فاذا لم يدخل في دعوته جميع اهل زمنهم و من بعدهم كيف يدخل فيها من ادركهم من الانبياء قبلهم و الله تعالى قد بعث في كل قوم نبيا كما قال تعالى انا ارسلناك بالحق بشيرا و نذيرا و ان من امة الا خلا فيها نذير فاطر و قال و لقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبلوا الله و اجتنبوا الطاغوت النحل و كذلك قوله لتؤمنن به و لتنصرنه و النصره مع الايمان به هو الجهاد و نوح و هود و نحوهم من الرسل لم يؤمروا بجهاد ولكن موسى و بنو اسرائيل امروا بالجهاد

و قوله لما هذه اللام تسمى الموطئة للقسم فان الكلام اذا كان فيه شرط متقدم و قسم كان جواب القسم يسد مسد جواب الشرط و القسم جميعا و ادخلت اللام الموطئة على اداة الشرط و ما هنا شرطية و اللام في قوله لتؤمنن به هي جواب القسم و نظير اللام الموطئة في قوله و لئن اتيت الذين اتوا الكتب بكل آية ما تبعوا قبلتك البقرة و نظير هذه الآية قوله و لئن

جاء نصر من ربك ليقولن انا كنا معكم العنكبوت و قوله و لئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك الاسراء و لئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة ليقولن ما يجسه هود

ولهذا قال النحاة كالمبرد و الزجاج هذه لام التحقيق دخلت على ما الجزاء أي الشرطية كما تدخل على ان ومعناه لهما آتيتكم من كتاب و حكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به و اللام في لتؤمنن به جواب الجزاء و كذلك قال القراء من فتح اللام جعلها لاما زائدة بمنزلة اليمين اذا وقعت على جزاء صرف بعد ذلك الجزاء على جهة فعل و حرف جوابه كجواب اليمين و المعنى أي كتاب آتيتكم ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به و جواب الجزاء في قوله لتؤمنن به و معنى قولهم جواب الجزاء في هذا أي جواب القسم تضمن ايضا جواب الجزاء فهو جواب لهما في المعنى

والمقصود ان ما عليه جميع الامم من حكمة علمية و عملية اذا لم يكونوا ممن يؤمن بالله و اليوم الآخر و يعمل صالحا فان الله لا يمدحهم و لا يثني عليهم و هؤلاء الفلاسفة ارسطو و قومه كانوا مشركين يعبدون الاوثان و يبنون الهياكل للكواكب فليست حكمتهم من الحكمة التي اثنى الله عليها و على اهلها و من كان من الفلاسفة الصابئة المشركين فهو من جنسهم

الصابئة و صواب التحقيق عنهم

واما الصابئون الحنفاء فهم في الصابئين بمنزلة من كان متبعا لشريعة التوراة والانجيل

قبل النسخ والتبديل من اليهود والنصارى وهؤلاء ممن حملهم الله واثى عليهم وبعض الناس يقول ان بقراط كان من هؤلاء

وهب بن منبه من اعلم الناس بأخبار الامم المقدمة وقد روى ابن ابي حاتم بالاسناد الثابت انه قيل لو هب بن منبه ما الصابئون قال الذي يعرف الله وحده وليست له شريعة يعمل بها ولم يحدث كفرا وكذلك روى عن الثوري عن ليث عن مجاهد قال هم قوم من الجوس واليهود والنصارى ليس لهم دين قال وروى عن علماء نحو ذلك أي ليس لهم شريعة مأخوذة عن نبي ولم يرد بذلك انهم كفار فان الله قد اثنى على بعضهم فهم متمسكون بالاسلام المشترك وهو عبادة الله وحده ويجاب الصدق والعدل وتحريم الفواحش والظلم ونحو ذلك مما اتفقت الرسل على ايجابه وتحريمه فان هذا دخل في الاسلام العام الذي لا يقبل الله ديناً غيره وكذلك قال عبد الرحمن بن زيد هم قد يقولون لا اله الا الله فقط وليس لهم كتاب ولا نبي

وهذا كما كانت العرب عليه قبل ان يتدع عمرو بن لحي الشرك وعبادة الاوثان فانهم كانوا حنفاء يعبدون الله وحده ويعظمون ابراهيم واسماعيل ولم يكن لهم كتاب يقرؤنه ويتبعون شريعته وكان موسى قد بعث الى بني اسرائيل بشريعة التوراة وحج البيت العتيق ولم يبعث الى العرب لا عدنان ولد اسماعيل ولا قحطان والناس

متفقون على ان عدنان ولد اسماعيل وربيعه ومضر واما قحطان فقال بعضهم هم ايضا من ولد اسماعيل والصحيح انهم كانوا موجودين قبل ابراهيم بأرض اليمن ومنهم جرهم الذين سكنوا مكة ومنهم تعلم اسماعيل العربية واما من قال من السلف الصابئون فرقة من اهل الكتاب يقرؤن الزبور كما نقل ذلك عن ابي العالية والضحاك والسدي وجابر بن يزيد والربيع ابن انس فهؤلاء ارادوا من دخل في دين اهل الكتاب منهم وكذلك من قال هم صنف من النصارى كما يروى عن ابن عباس انه قال هم صنف من النصارى وهم الساتحون الخلقة اوساط رؤسهم فهؤلاء عرفوا منهم من دخل في اهل الكتاب

ومن قال انهم يعبدون الملائكة كما يروى عن الحسن قال هم قوم يعبدون الملائكة وعن ابي جعفر الرازي قال بلغني ان الصابئين قوم يعبدون الملائكة ويقرؤن الزبور ويصلون فهذا ايضا صحيح وهم صنف منهم وهؤلاء كثير من الصابئين يعبدون الروحانيات العلوية لكن هؤلاء من المشركين منهم ليسوا من الحنفاء وكذلك اختلاف الفقهاء في الصابئين هل هم من اهل الكتاب ام لا ويذكر فيه عن احمد روايتان وكذلك قولان للشافعي والذي عليه محققوا الفقهاء انهم صنفان فمن دان بدين اهل الكتاب كان منهم والا فلا وقال ابو الزناد الصابئون قوم مما يلي العراق وهم يؤمنون بالنبيين كلهم ويصومون من كل سنة ثلاثين يوما ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات فهؤلاء الصابئة الذين ادركهم الاسلام وكانوا بأرض حران والذين خبروهم عرفوا انهم ليسوا من اهل الكتاب بل مشركون يعبدون الكواكب ولا يحل اكل

ذبائحهم ولا نكاح نسائهم وان اظهروا الايمان بالنبيين فهو من جنس ايمان الفلاسفة بالنبيين والفلاسفة الصابئون من هؤلاء

واما قبول الجزية منهم فهو على خلاف المشهور فمن قبلها من غير اهل الكتاب كما يقبل من الجوس قبلها من هؤلاء وهذا من مذهب مالك وابي حنيفة واحمد في احدي الروايتين ومن لم يقبلها الا من اهل الكتاب لم يقبلها من

هؤلاء كما اذا لم يدخلوا في دين اهل الكتاب كما هو قول الشافعي واحمد في الرواية الاخرى عنه وكان ابو سعيد الاصطخري افتى بأن لا تقبل منهم الجزية ونازعه في ذلك جماعة من الفقهاء

كون ايمان الفلاسفة كإيمان المنافقين

وهذا كما ان كثيرا من الفلاسفة وغيرهم من الزنادقة يدخلون في دين المسلمين واليهود والنصارى من الشرائع الظاهرة وان لم يكونوا في الباطن مقرين بحقيقة ما جاءت به الانبياء كالمنافقين في المسلمين يجري عليهم احكام الاسلام في الظاهر وهم في الآخرة في الدرك الاسفل من النار فان قيل هؤلاء الفلاسفة يؤمنون بالله واليوم الآخر فأنهم يقرون بواجب الوجود وبمعاد الارواح قيل النصارى خير منهم ومن اسلافهم وهم مع هذا لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يجرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق فلا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يعملون صالحا فكيف هؤلاء قال تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يجرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اتوا الكذب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صغرون التوبة مع ان النصارى يقرون بمعاد الابدان لكن لما انكروا ما اخبر به الرسول من الاكل والشرب ونحو ذلك صاروا ممن لا يؤمن بالله واليوم الآخر وهؤلاء الفلاسفة لا يقرون بمعاد الابدان ولهم في معاد النفوس ثلاثة اقوال والثلاثة تذكر عن الفارابي نفسه انه كان يقول تارة هذا وتارة هذا وتارة هذا هذا منهم من يقر بمعاد الانفس مطلقا ومنهم من يقول انما تعاد النفوس العاملة دون الجاهلة فان العاملة تبقى بالعلم فان النفس تبقى ببقاء معلومها والجاهلة التي ليس لها معلوم باق تفسد وهذا قول طائفة من اعيانهم ولهم فيه مصنفات ومنهم من ينكر معاد الانفس كما ينكر معاد الابدان وهو قول طوائف منهم وكثير منهم يقول بالتناسخ

اليوم الآخر كما هو مذكور في القران

وليس شيء من ذلك ايمانا باليوم الآخر فان اليوم الآخر هو الذي ذكره الله في قوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ال عمران وقوله تعالى قل إن الأوليى الآخرين لجموعون إلى ميقات يوم معلوم الواقعة وقوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قلا بلى وربى لتبعثن ثم لتبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير فامنوا بالله ورسوله والنور الذي انزلنا والله بما تعملون خبير يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن التغابن وقوله تعالى واذا الرسل اقتت لاي يوم اجلت ليوم الفصل وما ادراك ما يوم الفصل ويل يومئذ للمكذبين الى قوله انطلقوا الى ما كنتم به تكذبون انطلقوا الى ظل ذي ثلث شعب لا ظليل ولا يغنى من اللهب انما ترمي بشرر كالكقصر كأنه جملت صفرو ويل يومئذ للمكذبين هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون ويل يومئذ للمكذبين هذا يوم الفصل جمعكنم والاولين فان كان لكم كيد فكيدون ويل يومئذ للمكذبين المرسلت وقوله تعالى ان في ذلك لاية لمن خاف عذاب الآخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود وما تؤخره الا لاجل معدود يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي وسعيد هود وقوله ويل للمطففين الذين اذا اکتالوا على الناس يستوفون واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون الا يظن اولئك انهم مبعوثون ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العلمين المطففين وفي الصحيح عن النبي ص - انه قال يوم يقوم الناس لرب العالمين يقوم احدهم في العرق الى انصاف اذنيه

وقوله القارعة ما القارعة وما ادراك ما القارعة يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش القارعة وقوله فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة وانشقت السماء فهي يومئذ واهية والملك على ارجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية الحاقة وقوله اذا متنا وكنا ترابا وعظاما انا لمبعثون او آباءنا الاولون قل نعم وانتم داخرون فانما هي زجرة واحدة فاذا هم ينظرون وقالوا يا ويلنا هذا يوم الدين هذا يوم الفصل الذي كنتم به تكذبون احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون ما لكم لا تناصرون بل هم اليوم مستسلمون الصافات وقوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره

الى قوله يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن ولا يستل حميم حميما يبصرونهم يود الجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ بنبيه المعارج وقوله تعالى فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلقوا يومهم الذين يوعدون يوم يخرجون من الاجداث سراعا كأنهم الى نصب يوفضون خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون وقوله فتول عنهم يوم يدع الداع الى شيء نكر خشعا ابصارهم يخرجون من الاجداث كأنهم جراد منتشر مهطعين الى الداع يقول الكافرون هذا يوم عسر وقوله تعالى فكيف تتقون يوما يجعل الولدان شيبا السماء منفطر به كان وعده مفعولا وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكرى وما هم بسكرى ولكن عذاب الله شديد ومثل هذا في القرآن كثير فهؤلاء لا يؤمنون باليوم الاخر فلم يدخلوا في من مدح من الصابئين

بيان بعض ضلالات من معتقدات الفلاسفة

وايضا لأنبياء واتباعهم بل وجهاهير الأمم متفقون على ان الله خلق السموات والأرض فهي محدثة بعد ان لم تكن وكذلك اساطين الفلاسفة والقول بقدمها هو عن ارسطو وشيعته ومن وافقهم فكيف يجوز ان يقال ان الحكمة التي امر الله نبيه ان يدعو الخلق بها هو هذا وايضا فحكمتهم غايتها تعديل اخلاق النفس لتستعد للعلم الذي هو كمالها وهذا من اقل ما جاء به الرسل ومن توابعه والمقصود بالعبادات التي امرت بها الرسل تكميل النفس بحبة الله تعالى وتأله فإن النفس لها قوتان علمية وعملية وهؤلاء جعلوا كمالها في العلم فقط ثم ظنوا ذلك هو العلم بالوجود المطلق حتى يصير الانسان عالما معقولا موازيا للعالم الموجود ومنهم من يقول النفس إنما تبقى ببقاء

معلومها وهم يعتقدون بقاء الأفلاك والعقول والنفوس فجعلوا كمالها في العلم بالموجودات التي اعتقلوا بقاءها ومن تقرب الى الاسلام منهم يقول بل كمالها في العلم بواجب الوجود وهذا يشبه قول الجهم بن صفوان ومن وافقه في ان الايمان مجرد العلم بالله

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضوع في جواب للسئلة الصدفية وغير ذلك وبيننا انهم غلطوا من وجوه منها ظنهم ان كمال النفس في مجرد العلم ومنها ظنهم ان هذا الكمال يحصل بمعرفة امور كلية لا موجودات معينة ومنها ظنهم ان ما عندهم في الالهيات علم واكثر جهل ولهذا كان الغاية عندهم التشبه بالفلك ولهذا يصنف من يصنف منهم في الصلوة فليس المقصود منها عبادة الله ولا دعاؤه فانه لا يعلم الجزئيات عندهم ولا

يميز بين المصلي وغير المصلي بل مقصود الصلوة هو العلم بالوجود المطلق الذي يزعمون انه كمال النفس والصلوة الظاهرة يطلب منها سياسة البدن ورياضته وانما قالوا ان يسأل القمر ويستعيذه فانه يدبر هذا العالم بواسطة العقل الفعال فهو عندهم الرب الذي يسأل ويستعاذ به ومنه فاضت العلوم على الانبياء وغيرهم وربما قالو المقصود بالصلوة تذكر الشرع الذي شرعه الشارع ليحفظ به القانون الذي شرعه لهم لمصلحة الدنيا كما يذكر ذلك ابن سينا وغيره وذلك انهم لا يشبتون ان الله يسمع كلام العباد ولا يرى افعالهم ولا يجيب دعاءهم بل الدعاء عندهم هو تصرف النفس في هيوالي العالم فيحصل لها بما تهم به من تجردها عن البدن نوع تجريد حتى تتصرف في هيوالي العالم واما الرب تعالى فليس هو عندهم لا بكل شيء عليم ولا على كل شيء قدير ولا يعلم لا السر ولا التجوى ولا غير ذلك من

احوال العباد ولا له ملكة كثير ينزلون ويصعدون اليه عندهم ولا يصعد اليه لا الكلم الطيب ولا العمل الصالح وغاية الانفس عندهم ان تكون متصلة بالعقل الفعال الذي هو ربما عندهم لا تصعد الى الله واذا قالوا سعادة النفس ان تشهد الله وتراه فحقيقة ذلك عندهم هو العلم بما تصورته من الوجود المطلق او من وجود واجب الوجود وصاحب الكتب المصنوعون بما على غير اهلها اذا تكلم في رؤية الحق ورؤية وجهه في كتابه الاحياء او غيره قال هذا يعود مراده وهو معرفة النفس الناطقة برها هذه هي الرؤية عندهم كما قد بين ذلك في غير موضع لان الاصول التي اعتقدوها من اقوال النفاة المعلقة الجأتم الى هذه العقائد الفاسدة كما قد بسط في موضعه فكيف تكون الحكمة العلمية التي امر الله بها ورسوله موافقة لحكمة هؤلاء

ضلالهم في نفي علم الله وغيره من الصفات ورده

ونحن قد بسطنا الكلام على فساد قولهم في العلم وغيره من الصفات وبيننا اصولهم التي اوجبت ان قالوا مثل هذه الاقوال التي هي من اعظم القرية على الله

وبينا فسادها ولهذا لما تفتن ابو البركات لفساد قول ارسطو افرد مقالة في العلم وتكلم على بعض ما قاله في المعبر وانتصف منه بعض الانتصاف مع ان الامر اعظم مما ذكره ابو البركات واعظم عملهم في نفيه انه يستلزم التكثير والتغير

ف التكثير يريدون به اثبات الصفات ثم ابن سينا وغيره اثبتوا علمه بنفسه وبلوازم نفسه معيننا كالفلاك كليا كغيرها فيلزمهم ما فروا منه من تعدد الصفات وهم يقولون انه عاقل ومعقول وعقل وعاشق ومعشوق وعشق ولذيذ وملتذ ولذة وربما قالوا مبهج وهي معان متعددة ثم يكابرون فيقولون العلم هو الحب وهو القدرة وهو اللذة فيجعلون كل صفة هي الصفة الاخرى ويزيدون مكابرة اخرى فيقولون العلم هو العالم والحب هو الذاة هو المتلذذ فيجعلون الصفات عين الموصوف ولما راى الطوسي شارح الاشارات ما لزم صاحبها سلك طريقة اخرى جعل فيها العلم بالمعقولات هو نفس المعقولات مع انهم ليس لهم قط حجة على نفي الصفات الا ما تخيلوه من ان هذا تركيب وقد بينا فساده من وجوه كثيرة

اما التغير فقالوا العلم بالمتغيرات يستلزم ان يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأن قد كان فيلزم ان يكون محلا للحوادث وهم ليس عندهم على نفي هذه اللوازم حجة اصلا لا بينة ولا شبهة وانما نفوه لنفيهم الصفات لا لامر يختص بذلك بخلاف من نفي ذلك من الكلايية ونحوهم فانهم لما اعتقدوا ان القديم لا تقوم به الحوادث قالوا

لانها لو قامت به لم يخل منها وما لم يخل من الحوادث فهو حادث وقد بين اتباعهم كالرازي والامدي وغيرهم فساد المقدمة الاولى التي يخالفهم فيها جمهور العقلاء ويقولون بل القابل للشيء قد يخلو عنه وعن ضده اما المقدمة الثانية فهي حجة المتكلمين الجهمية والقدرية ومن وافقهم من اهل الكلام على اثبات حدوث الاجسام باستلزامها للحوادث وقالوا ما لا يخلو عن

الحوادث او ما لا يسبقها فهو حادث لبطلان حوادث لا اول لها وهو التسلسل في الاثار والفلاسفة لا يقولون بشيء من ذلك بل عندهم القديم تحله الحوادث ويجوزون الحوادث لا اول لها ولهذا كان كثير من اساطينهم ومتأخريهم كأبي البركات يخالفونهم في اثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب وقالوا لا خوفهم الفلاسفة ليس معكم حجة على نفي ذلك بل هذه الحجة اثبتوها من جهة التنزيه والتعظيم بلا حجة والرب لا يكون مدبرا للعالم الا بهذه القضية فكان من تنزيه الرب واجلاله تنزيهه عن هذا التنزيه واجلاله عن هذا الاجلال وللنظار في جوابهم عن هذا طريقان منهم من يمنع المقدمة الاولى ومنهم من يمنع الثانية فالاول جواب كثير من المعتزلة والاشعري واصحابه وغيرهم ممن يفي حلول الحوادث فادعى هؤلاء ان العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان وان المتجدد انما هو نسبه بين المعلوم والعلوم لا امر ثبوتي والثاني جواب هشام وابن كرام واي الحسين البصري واي عبد الله بن الخطيب وطوائف غير هؤلاء قالوا لا محذور في هذا وانما المخنور في ان لا يعلم الشيء حتى يكون فان هذا يستلزم انه لم يكن عالما وانه احدث بلا علم وهذا قول باطل

ادلة القران والحديث على اثبات العلم لله تعالى

وعامة من يستشكل الايات الواردة في هذا المعنى كقوله الا لنعلم حتى

نعلم يتوهم ان هذا يفي علمه السابق بأن سيكون وهذا جهل فان القران قد اخبر بأنه يعلم ما سيكون في غير موضع بل ابلغ من ذلك انه قدر مقادير الخلائق كلها وكتب ذلك قبل ان يخلقها فقد علم ما سيخلقها علما مفصلا وكتب ذلك واخبر بما اخبر به من ذلك قبل ان يكون وقد اخبر بعلمه المتقدم على وجوده ثم لما خلقه علمه كائنا مع علمه الذي تقدم انه سيكون فهذا هو الكمال وبذلك جاء القران في غير موضع بل واثبات رؤية الرب له بعد وجوده كما قال تعالى وقل اعملوا فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون التوبة فأخبر انه سيرى اعمالهم وقد دل الكتاب والسنة واتفاق سلف الامة ودلائل العقل على انه سميع بصير والسمع والبصر لا يتعلق بالمعوم فاذا خلق الاشياء راها سبحانه واذا دعاه عباده سمع دعاءهم وسمع نجواهم كما قال تعالى قد سمع الله قول النبي تجادل في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاور كما المجادلة أي تشتكي اليه وهو يسمع التحاور والتحاوور تراجع الكلام بينها وبين الرسول قالت عائشة سبحانه الذي وسع سمعه الاصوات لقد كانت المجادلة تشتكي الى النبي ص - في جانب البيت وانه ليخفي على بعض كلامها فأنزل الله قد سمع الله قول النبي تجادل في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاور كما وكما قال تعالى لموسى وهارون لا تخافا اني معكما اسمع وارى طه وقال ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجويهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون الزخرف وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد ان يكون في بضعة عشر موضعا في القران مع اخباره في مواضع اكثر من ذلك انه يعلم ما يكون قبل ان يكون وقد اخبر في القران من المستقبلات التي لم تكن بعد بما شاء الله بل اخبر بذلك نبيه وغير

نبيه ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء بل هو سبحانه يعلم ما كان وما يكون وما لو كان كيف كان يكون كقوله ولو ردوا لعادوا لما نموا عنه الانعام بل وقد يعلم بعض عباده بما شاء ان يعلمه من هذا وهذا وهذا ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء

قال تعالى وما جعلنا القليلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه البقرة وقال ام حسبيتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصبرين ال عمران وقوله وتلك الايام نداؤها بين الناس وليعلم الله الذين امنوا ويتخذ منكم شهداء ال عمران وقوله وما اصابكم يوم التقي الجمع فباذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا ال عمران وقوله ام حسبيتم ان تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخلوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة التوبة وقوله ثم بعثهم لنعلم أي الحزبين احصى لما لبثوا امدا الكهف وقوله ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكذابين الى قوله وليعلمن الله الذين امنوا وليعلمن المنفقين العنكبوت وقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجتهدين منكم والصبرين ونبلو اخباركم محمد وغير ذلك من المواضع روى عن ابن عباس في قوله الا لنعلم أي لنرى وروى لنميز وهكذا قال عامة المفسرين الا لنرى ونميز وكذلك قال جماعة من اهل العلم قالوا لنعلمه موجودا واقعا بعد ان كان قد علم انه سيكون ولفظ بعضهم قال العلم على منزلة علم بالشيء قبل وجوده وعلم به بعد وجوده والحكم للعلم به بعد وجوده لانه يوجب الثواب والعقاب قال فمعنى قوله لنعلم أي لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب ولا ريب انه كان عالما سبحانه بأنه سيكون لكن لم يكن المعلوم قد وجد وهذا كقوله قل اتنبئون الله بما لا يعلم في

السموات ولا في الارض يونس أي بما لم يوجد فانه لو وجد لعلمه فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الآخر ومن انتفائه انتفاؤه والكلام على هذا مبسوط في موضع اخر والمقصود ان يعرف الانسان انهم يقولون من الجهل والكفر ما هو في غاية الضلال فرارا من لازم ليس لهم قط دليل على نفيه ولو قدر شبهة تعارض ثبوت العلم فأين هذا من هذا واين الادلة الدالة على ثبوت علمه والمختور في نفي علمه مما يظن انه يدل على نفي الصفات او نفي بعضها دليلا ومحدورا بطلان قولهم الثلاثة المذكورة في النحل هي البرهان والخطابة والجدل والمقصود هنا ان ما يجعلونه من القران مطابقا لاصولهم ليس كما يقولون فان قيل لا ريب ان ما جاء به الرسول من الحكمة والموعظة الحسنة والجدل يخالف اقوال هؤلاء الفلاسفة اعظم من مخالفته لاقوال اليهود والنصارى لكن المقصود ان الثلاثة المذكورة في القران هي البرهان الصحيح والخطابة الصحيحة والجدل الصحيح وان لم تكن هي عين ما ذكره اليونان اذ المنطق لا يتعرض لشيء من المواد وانما الغرض ان هذه الثلاثة هي جنس هذه الثلاثة قيل وهذا ايضا باطل فان الخطابة عندهم ما كان مقدماته مشهورة سواء كانت علما مجردا او علما يقينيا والوعظ في القران هو الامر والنهي والترغيب والترهيب كقوله تعالى ولو انهم فعلوا ما يوعدون به لكان خيرا لهم واشد تشبها واذا لايتهم من لدنا اجرا عظيما ولهديتهم صراطا مستقيما النساء فقوله ما يوعدون به أي ما يؤمرون به وقال يعظكم الله ان تعودوا لمثله ابدا ان كنتم مؤمنين النور أي ينهاكم عن ذلك وايضا فالقرآن ليس فيه انه قال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل بل قال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم وذلك

لان الانسان له ثلاثة احوال اما ان يعرف الحق ويعمل به واما ان يعرفه ولا يعمل به واما ان يحجده فأفضلها ان يعرف الحق ويعمل به والثاني أن يعرفه لكن نفسه تخافه فلا توافقه على العمل به والثالث من لا يعرفه بل يعارضه فصاحب الحال الاول هو الذي يدعى بالحكمة فأنا الحكمة هي اللبم بالحق والعمل به فالنوع الاكمل من الناس من يعرف الحق ويعمل به فيدعون بالحكمة والثاني من يعرف الحق لكن تخالفه نفسه فهذا يوعظ الموعدة الحسنة فهاتان هما الطريقتان الحكمة والموعظة وعامة الناس يحتاجون الى هذا وهذا فأنا النفس لها اهواء تدعوها الى خلاف الحق وان عرفته فالناس يحتاجون الى الموعدة الحسنة والى الحكمة فلا بد من الدعوة بهذا وهذا واما الجدل فلا يدعى به بل هو من باب دفع الصائل فاذا عارض الحق معارض جودل بالتي هي أحسن ولهذا قال وجادلهم فجعله فعلا مأمورا به مع قوله ادعهم فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وأمره ان يجادل بالتي هي أحسن وقال في الجدل بالتي هي أحسن ولم يقل بالحسنة كما قال في الموعدة لان الجدل فيه مدافعة ومغاضبة فيحتاج أن يكون بالتي هي احسن حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة والموعظة لا تدافع كما يدافع المجادل فما دام الرجل قابلا للحكمة أو الموعدة الحسنة أو لهما جميعا لم يحتج الى مجادلة فاذا مانع جودل بالتي هي أحسن والمجادلة يعلم كما أن الحكمة بعلم وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى هاتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم ال عمران والله لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علما فلو قدر انه قال باطلا لم يأمر الله ان يحتج عليهم بالباطل لكن هذا قدر يفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه لا لبيان الدعوة الى القول الحق والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهم ليعين

خطأ احدهما لا بعينه فالمقدمات الجدلية التي ليست علما هذا فائدتها وهذا يصلح لبيان خطأ الناس مجملا ثم إنهم تارة يجعلون النبوة إنما هي من باب الخطابة وتارة يجعلون الخطابة احد انواع كلامها فيتناقضون وسبب ذلك أن القرآن أمر عظيم باهر لم يعرفوا قدره ولا دروا ما فيه من العلم والحكمة وأرادوا أن يشبهوا به كلام قوم كفار اليهود والنصارى أقل ضلالا منهم في معرفة الله ومعرفة أنبيائه وكتبه وأمره ونهيه ووعدته ووعدته ولو شبه مشبه القرآن بالوراثة والانجيل لظهر خطأه غاية الظهور والجميع كلام الله تعالى فكيف بكلام هؤلاء الملاحدة

الوجه الثاني عشر

كون نفيهم وجود الجن والمثلثة والوحي قولاً بلا علم

الوجه الثاني عشر أن يقال هم معترفون بالحسيات الظاهرة وبالحسيات الباطنة التي يحس بها الانسان ما في نفسه كاحساسه بجوعه وعطشه ولذته وألمه وشهوته وغضبه وفرحه وغمه وكذلك ما يتخيله في نفسه من أمثلة الحسيات التي أحسها فانه يتخيل ذلك من نفسه وقد فرقوا بين قوة التخيل والوهم فالتخيل ان يتخيل الحسيات والوهم أن يتصور في الحسيات معنى غير محسوس كما يتصور الصداقة والعداوة فان الشاة تتصور في الذئب معنى هو العداوة وهو غير محسوس ولا يتخيل وتتصور في التيس معنى الصداقة فالموالاة والمعادات يسمون الشعور بما توهمها وهم لم يتكلموا في ذلك بلغة العرب فان الوهم في لغة العرب معنى آخر كما قد بين في موضعه

ولسي معهم ما ينفي وجود ما يمكن أن يختص برؤيته بعض الناس بالباطن كالملائكة والجن بل ولا معهم ما ينفي تمثل هذه الارواح اجساما حتى ترى بالحس

الظاهر ولا معهم ان النفس قد ترى غيرهما ما هو من احوالها مثل ان ترى عند الموت امورا موجودة لم تكن تراها وهي متعلقة بالبدن وكذلك النائم وإن كان قد يتخيل فليس معهم علم بأن كل ما يراه يكون تخيلا مع إمكان أن يرى في منامه من جنس ما يراه الميت عند مفارقة روحه بدنه فان النفس الناطقة هي الرائية وإنما يمنعها من ذلك تعلقها بالبدن فاذا تم تجردها بالموت رأت ما لم تكن تراه كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ق وقال تعالى فلولا إذا بلغت الحلقوم وأنتم حينئذ تنظرون ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون الواقعة قال المفسرون يعنى للملائكة وكذلك بالنوم قد يحصل لها نوع تجريد ولهذا من الناس من يرى في منامه شيئا فيأتي كما يراه من غير تغيير أصلا بل يكون المرئى في المنام هو الموجود في اليقظة

وأما رؤية كثير من الناس للجن حال الصرع وغير الصرع فهذا أكثر وأشهر من أن يذكر وما يدعيه الاطباء من أن الصرع كله من الاخلاط فغلطه ظاهر فان دخول الجنى بدن الانسى وتكلمه على لسانه بأنواع من الكلام وغير ذلك أمر قد علمه كثير من الناس بالضرورة وقد اتفق عليه أئمة الاسلام كما اتفقوا على وجود الجن وقد رأهم غير واحد من الناس وخاطبهم فهذا باب واسع فما الظن بالملائكة الكرام التي يراهم الانبياء صلوات الله عليهم يرونهم بباطنهم وظاهرهم

وايضا فقد تواتر في الكتب الالهية والاحاديث النبوية ان للملائكة تتصور بصورة البشر وكذلك الجن ويرون في تلك الصورة كما أخبر الله عن ضيف إبراهيم في غير موضع من كتابه وكما أخبر عن مريم انه ارسل اليها الروح وهو جبريل فتمثل لها بشرا سويا قالت إني اعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا قال إنما أنا رسول ربك لا هب لك غلما زكيا مريم

وجميع هذه الامور ليس معهم على نفيها إلا ما هو من أضعف الشبه فنفيهم مثل هذه الحسيات الباطنة والظاهرة قول بلا علم ولهذا صاروا يحملون ما جاءت به

الانبياء على أنه من باب التخيل في النفس ويجعلون الملائكة وكلام الله الذي بلغوه هو ما يتخيل في نفس النبي من الصور والاصوات كما يتخيل للنائم وذلك من أعراضه القائمة به ليس هناك عندهم ملك منفصل ولا كلام نزل به الملك من الله عندهم

وكل ما ينفونه من هذا ليس معهم فيه إلا الجهل المحض فهم يكذبون بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأثم تأويله مع ان عامه أساطين الفلاسفة كانوا يقرون بهذه الاشياء وكذلك ائمة الاطباء كأبقراط وغيره يقر بالجن ويجعل الصرع نوعين صرعا من الخلط وصرعا من الجن ويقول في بعض الادوية هذا ينفع من الصرع الذي يعالجه الاطباء لا الصرع الذي يعالجه أرباب الهياكل ونقل عنه أنه قال طبنا بالنسبة الى طب أرباب الهياكل كطب العجائز بالنسبة الى طبنا وهذه الامور لبسطها موضع آخر

وإنما المقصود أن ما تلقوه من القواعد المنطقية من نفى ما لم يعلم نفيه اوجب لهم من الجهل والكفر ما صاروا به اسوأ حالا من كفار اليهود والنصارى وادعى ابن سينا وموافقوه ان اسباب العجائب في العالم إما قوة فلكية وإما قوة نفسانية وإما قوة طبيعية وأهل السحر منهمم والطلسمات يعلمون من وجود الجن ومعاونتهم لهم على الامور العجيبة ما هو متواتر مشهور عندهم فضلا عما يعلمه المسلمون وسائر أهل الملل من ذلك فضلا عن

العلم بالملئكة وما وكلهم الله من الامور التي يدبرونها كما قال فيهم المدبرات امرا النازعات وقال ف المقسمات امرا الذاريات وهم الملئكة باتفاق السلف وغيرهم من علماء المسلمين لم يقل أحد من السلف إنها الكواكب

الوجه الثالث عشر

طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الانبياء

الوجه الثالث عشر ان يقال كون القضية برهانية معناه عندهم انها معلومة

للمستدل بما وكونها جدلية معناه كونها مسلمة وكونها خطابية معناه كونها مشهورة او مقبولة او مظنونة وجميع هذه الفروق هي نسب وإضافات عارضة للقضية ليس فيها ما هو صفة ملازمة لها فضلا عن ان تكون ذاتية لها على أصلهم بل ليس فيها ما هو صفة لها في نفسها بل هذه صفات نسبية باعتبار شعور الشاعر بما ومعلوم أن القضية قد تكون حقا والانسان لا يشعر بما فضلا عن أن يظنها او يعلمها وكذلك قد تكون خطابية او جدلية وهي حق في نفسها بل قد تكون برهانية ايضا كما قد سلموا ذلك وإذا كان كذلك فالرسل صلوات الله عليهم أخبروا بالقضايا التي هي حق في نفسها لا تكون كذبا باطلا قط وبيئوا من الطرق العلمية التي يعرف بها صدق تلك القضايا ما هو مشترك ينتفع به جنس بني آدم وهذا هو العلم النافع للناس

وأما هؤلاء المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك بل سلكوا في القضايا الامر النسبي فجعلوا البرهانيات ما علمه المستدل وغير ذلك لم يجعلوه برهانيات وإن علمه مستدل آخر والجدليات ما سلمه المنازع وإن لم يسلمه غيره وعلى هذا فتكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة ما ليس من البرهانيات عند إنسان وطائفة أخرى فلا يمكن ان تحدد القضايا العلمية بمحد جامع مانع بل تختلف باختلاف احوال من علمها ومن لم يعلمها حتى إن اهل الصناعات عند أهل كل صناعة من القضايا التي يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم وحينئذ فيمتنع أن تكون طريقهم مميزة للحق من الباطل والصدق من الكذب باعتبار ما هو الامر عليه في نفسه ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الادميين بخلاف طريقة الانبياء فانهم أخبروا بالقضايا الصادقة التي تفرق بين الحق والباطل والصدق والكذب فكل ما ناقض الصدق فهو كذب وكل ما ناقض الحق فهو باطل فلهذا جعل الله ما انزله من الكتاب حاكما بين الناس فيما اختلفوا فيه وانزل ايضا الميزان وهو ما يوزن به ويعرف به الحق من الباطل ولكل حق ميزان

يوزن به بخلاف ما فعله القلاسفة المنطقيون فانه لا يمكن ان يكون هاديا للحق ولا مفرقا بين الحق والباطل ولا هو ميزان يعرف بما الحق من الباطل واما المتكلمون فما كان في كلامهم موافقا لما جاءت به الانبياء فهو منه وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعا وعقلا فان قيل نحن نجعل البرهانيات اضافية فكل ما علمه الانسان بمقدماته فهو برهاني عنده وان لم يكن برهانيا عند غيره قيل لم يفعلوا ذلك فان من سلك هذا السبيل لم يجد مواد البرهان في اشياء معينة مع امكان علم كثير من الناس لامور اخر غير تلك المواد المعينة التي عينوها واذا قالوا نحن لا نعين المواد فقد بطل احد اجزاء المنطق وهو المطلوب

الوجه الرابع عشر

فساد جعلهم علوم الانبياء تحصل بواسطة القياس المنطقي

الوجه الرابع عشر إنهم لما ظنوا ان طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبني آدم مع ان الامر ليس كذلك وقد علم الناس إما بالحس وإما بالعقل وإما بالاجار الصادقة علوما كثيرة لا تعلم بطرقهم التي ذكروها ومن ذلك ما علمته الانبياء صلوات الله عليهم من المعلوم فأرادوا إجراء ذلك على قانوتهم الفاسد فقالوا النبي له قوة أقوى من قوة غيره في العلم والعمل وربما سموها قوة قدسية وهو أن يكون بحيث ينال الحد الاوسط من غير تعليم معلم له فاذا تصور طرفي القضية أدراك بتلك القوة القدسية الحد الاوسط الذي قد يتعسر أو يتعذر على غيره إدراكه بلا تعليم لان قوى الانفس في الادراك غير محدودة فجعلوا ما تخبر به الانبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة القياس المنطقي وهذا في غاية الفساد

فان القياس المنطقي إنما يعرف به أمور كلية كما تقدم وهم يسلمون ذلك والرسول أخبروا بأمر معينة شخصية جزئية ماضية وحاضرة ومستقبلية كما في القرآن من قصة نوح والخطاب والاحوال التي جرت بينه وبين قومه وكذلك هود وصالح

وشعيب وسائر الرسل وكذلك ما أخبر به النبي ص - من المستقبلات فعلم بذلك أن ما علمه الرسول لم يكن بواسطة القياس المنطقي

بل قد جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته من هذا الباب فانه يعلم نفسه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فجعل علمه يحصل بهذه الوساطة وهذا يصلح ان يكون دليلا على علمه بمخلوقاته لا ان يكون علمه بمخلوقاته يفتقر الى حد اوسط مع انه لم يعط هذا البرهان موجه بل انكر علمه بالجزئيات التي في الموجودات الاخرى فان لم يعلم الجزئيات لم يعلم شيئا من المخلوقات مع ان العقول والنفوس والافلاك كلها جزئية ونفسه أيضا معينة ولهذا أراد بعضهم جبر هذا التناقض فقال إنما نفى علمه بالجزئيات في الامور المتغيرة فيقال التغير من لوازم الفلك فلا يكون الفلك إلا متغيرا وصدور المعلول المتغير عن علة غير متغيرة ممتنع بالضرورة كما قد بسط في موضعه

جعلهم معرفة النبي بالغيب مستفادة من النفس الفلكية وبيان فساده من عشرة

وجوه

فان قيل هم يذكرون لمعرفة النبي بالغيب سببا آخر وهو أنهم يقولون إن الحوادث التي في الارض تعلمها النفس الفلكية ويسميتها من أراد الجمع بين الفلسفة والشريعة ب اللوح المحفوظ كما يوجد في كلام أبي حامد ونحوه وهذا فاسد فان اللوح المحفوظ الذي وردت به الشريعة كتب الله فيه مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة كما ثبت ذلك في الصحيح عن النبي ص - واللوح المحفوظ لا يطلع عليه غير الله والنفس الفلكية تحت

العقول ونفوس البشر عندهم متصل بها وتنقش في نفوس البشر ما فيها ولهذا يقول بعض الشيوخ الذين يتكلمون باللوح المحفوظ على طريقة هؤلاء إما عن معرفة بأن هذا قولهم وإما عن

متابعة منهم لمن قال ذلك من شيوخهم الذين أخذوا ذلك عن الفلاسفة كما يوجد في كلام ابن عربي وابن سبعين والشاذلي وغيرهم يقولون إن العارف قد يطلع على اللوح المحفوظ وأنه يعلم أسماء مردييه من اللوح المحفوظ أو انه يعلم كل ولى كان ويكون من اللوح المحفوظ ونحو هذه الدعاوى التي مضمونها أنهم يعلمون ما في اللوح المحفوظ وهذا باطل مخالف لدين المسلمين وغيرهم من أتباع الرسل

والمقصود هنا أنهم يقولون إن النفس إذا حصل لها تجرد عن البدن إما بالنوم وإما بالرياضة وإما بقوتها في نفسها اتصلت بالنفس الفلكية وانتقش فيها ما في النفس الفلكية من العلم بالحوادث الارضية ثم ذلك العلم العقلي قد تجبر به النفس مجردا وقد تصوره القوة التخيلية في صور مناسبة له ثم تلك الصور تنتقش في الحس المشترك كما أنه إذا احس اشياء بالظاهر ثم تخيلها فانها تنتقش في الحس المشترك فالحس المشترك يرتسم فيه ما يوجد من الحواس الظاهرة وينتقش فيه ما تصوره القوة التخيلية في الباطن وما يراه الانسان في منامه والحرور في حال مرضه من الصور الباطنة هو من هذا لكن نفس النبي عليه السلام لها قوة كاملة فيحصل لها تجرد في اليقظة فتعلم وتخيّل وترى ما يحصل لغيرها في النوم

قيل هذا الكلام أولا ليس من كلام قدماء الفلاسفة كارسطو واصحابه ولا جمهورهم إنما هو معروف عن ابن سينا وأمثاله وقد انكر ذلك عليه إخوانه الفلاسفة كابن رشد وغيره وزعموه أن هذا كلام باطل لم يتبع فيه سلفه وثانيا

إنه مبني على أصول فاسدة كثيرة

الاول إنه لا سبب للحوادث إلا الحركة الفلكية وهذا من ابطال الاصول

الثاني إثبات العقول والنفوس التي يثبتونها وهو باطل

هل منبع الفيض هو النفس الفلكية أو العقل الفعال

الثالث إثبات كون الفيض يحصل من النفس الفلكية فانهم لو سلم لهم ما يذكرونه من أصولهم فعنلهم ما يفيض على النفوس إنما هو من العقل الفعال المدبر لكل ما تحت فلك القمر ومنه تفيض العلوم عندهم على نفوس البشر الانبياء وغيرهم والعقل الفعال لا يتمثل فيه شئ من الجزئيات المتغيرة بل إنما فيه امر كلي لكنه بزعمهم دائم الفيض فاذا استعدت النفس لان يفيض عليها منه شئ فاض وذلك الفيض لا يكون مجزئي فانه لا جزئي فيه فكيف يقولون هنا إن الفيض على النفوس هو من النفس الفلكية

فان قيل هم يقولون إن الجزئيات معلومة للعقول على وجه كلي وللنفوس الفلكية على وجه جزئي قيل العلم بالكلي وهو القدر المشترك بين الجزئيات لا يفيد العلم بشئ من الجزئيات البتة فان علم الانسان بمسمى الوجود أو بمسمى الجسم أو بمسمى الحيوان أو الانسان أو البياض أو السواد لا يفيد العلم قط بوجود معين ولا بجسم معين ولا حيوان معين ولا إنسان معين ولا بياض معين ولا سواد معين ولو كانت الجزئيات تعلم من الكليات لكان من علم مسمى شئ قد علم كل شئ فانها كلها جزئيات هذا المسمى

وهذا أيضا مما يدل على فساد قول ابن سينا ومن وافقه على ان الباري يعلم الجزئيات على وجه كلي بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذره في السموات ولا في الارض فان هذا تناقض بين لمن تصور حقيقة الأمر فان لم يتصور إلا كليا ويمتنع عنده ان يتصور جزئيا معينيا إما مطلقا وإما إذا كان متغيرا كان قد عزب عن علمه كل شئ في الوجود إما مطلقا وإما إذا كان متغيرا وعلمه الكلي لا

يفيده شيئا من معرفة المعينات وهم دائما ما يشبهون انفسهم بالخال بمثل هذه الكليات ولهذا كان موضوع الفلسفة الاولى والحكمة العليا هو الوجود الكلى المشترك بين الموجودات المنقسم الى جوهر وعرض وعلّة ومعلول وهذا الموضوع ليس له وجود في الخارج ولا يعلم بمعرفة الوجود المطلق شئ من الموجودات الثابتة في نفس الامر اصلا فان كل موجود فانه موجود خاص متميز عما سواه وصفاته القائمة به إن كانت جوهرية فهي مختصة به وإن كان عرضا فهو عرض معين في محل معين فمن لم يعرف إلا الكلى المشترك لم يعرف شيئا من الموجودات التي هي في نفسها موجودات وانما علم امرا كليا لا يكون كليا إلا في الازهان لا في الاعيان

إن نفس فلك القمر لا تعلم إلا جزءا من الحوادث

الرابع إن النفوس عندهم تسعة بعدد الافلاك وحركات الافلاك عندهم هي تسبب الحوادث ومعلوم ان كل نفس تعلم حركة فلكها فنفس فلك القمر لا تعلم ما في نفس الفلك الاطلس وفلك الثوابت وغيره والنفوس البشرية إنما تتصل إن اتصلت بنفس فلك القمر كما أنه إنما يفيض عليها ما يفيض من العقل الفعال وحينئذ فلا تعلم إلا جزءا يسيرا من أسباب الحوادث فمن اين تعلم الحوادث المنفصلة

ليست حركة الافلاك علة تامة للحوادث

الخامس إنه لو قدر انما تعلم حركات الافلاك كلها وانها لا سبب للحوادث إلا حركة الافلاك فحركة الافلاك ليست علة تامة للحوادث بل تختلف افعالها باختلاف القوابل فتؤثر في كل شئ بحسبه فمن لم يعلم احوال القوابل مع الفواعل لم يعلم الحوادث فلا يكون عالما بها والنفوس الفلكية غابيتها ان تعلم حركات أفلاكها لا تعلم ما ليس داخلا فيها

وإذا قيل إن حركات العناصر والمتولدات إنما تختلف باختلاف حركة الافلاك فالعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول قيل تختلف باختلاف القوابل كما تختلف باختلاف الفواعل والعناصر موجودة قبل حركات الافلاك فلا يلزم من العلم بها العلم بنفس العناصر ومقاديرها ليعلم بحركات الافلاك العلم بالحوادث الارضية وقول القائل العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول إنما يستقيم في العلة التامة المستلزمة للمعلول وحركات الافلاك غابيتها أن تكون جزءا صغيرا من أسباب الحوادث

لا يلزم علم النفس الفلكية بكل ما يحدث من الامور

السادس إنه بتقدير ان تكون للفلك نفس فلكية متحركة كما تحرك نفس الانسان لبدنه فانها تتصور ما تريد فعله كما يتصور الانسان ما يريد فعله وأما الامور المتولدة الحاصلة بأسباب منفصلة مع فعله فلا يجب أن يكون شاعرا بها فمن أين يلزم علم النفس الفلكية بكل ما يحدث من الامور الحاصلة لحركاتها وبأمور اخر فانهم يقولون للفلك إذا تحرك حرك العناصر فامتزجت نوعا من الامتزاج وتحرك العناصر وامتزاجها ليس هو نفس حركة الفلك ولا حركة الفلك تامة له ثم إذا امتزجت فاض عليها من العقل الفعال ما يفيض فيتقدير أن تسعد نفس الانسان لان يفيض عليها من العقل الفعال ما يفيض لا يجب ان تعلم النفس الفلكية ذلك مع ان كلامهم في هذا الموضوع قد

عرف تناقضه وفساده فان العقل إن كان يفيض عنه ما ليس هو فيه كان في المعلول ما ليس في العلة وإن كان لا يفيض إلا ما فيه فليس فيه إلا الكليات ليس فيه صور جسمانية ولا علم بجزئيات ولا مزاج ولا غير ذلك مما يدعون فيضه عن العقل

بيان أن الحوادث الماضية ليست منقشة في النفس الفلكية

السابع إن النفس الفلكية تحرك الفلك دائما فيلزم أن تعلم كل وقت الحركة التي تريدها وإذا سلم له أنها تعلم ما تولد عنها وعن غيرها قيل لهم لا ريب أن ما مضى قبل تلك الحركة المعينة من الجزئيات لا يكون معلوما للنفس على سبيل

التفصيل فانه لو كان معلوما للنفس على سبيل التفصيل للزم وجود ما لا نهاية له في آن واحد فان الحوادث الماضية لا نهاية لها فلو كان العلم بكل منها موجودا على سبيل التفصيل في النفس الفلكية للزم وجود أمور لا نهاية لها في آن واحد وهذا ممتنع

فان قيل هم يجوزون هذا كما يجوزون وجود نفوس لا نهاية لها في آن واحد فان قاعدتهم في هذا ان ما هو مجتمع وله ترتيب طبيعي كالفلك أو وضعي كالأجسام يمتنع وجود ما لا نهاية فيه فاذا انتفى احد القيدين جوزوا وجود ما لا نهاية له إما بأن لا يكون مجتمعا كالحوادث المتعاقبة وإما ان يكون مجتمعا غير مترتب كالنفوس الفلكية قيل الجواب من وجوه أحدها إن هذا قول طائفة منهم كابن سينا وغيره وقد انكر عليه ذلك إخوانه الفلاسفة كابن رشد وغيره وزعموا أن هذا ليس هو قول أئمتهم الفلاسفة وبينهم في ذلك مشاجرات ليس هذا موضعها الثاني إن الحركات الفلكية مترتبة كل واحد على ما قبلها فاذا قدر اجتماع العلم المفصل بها كان قد اجتمع حوادث مترتبة والعلوم ايضا مجتمعة في النفس الفلكية والجزئيات عندهم لا تنطبع عندهم إلا في قوى جسمانية فيلزم وجود ما لا يتناهى من الاعراض في صورة جسمانية وهذا هو أعظم ما ينكرونه فان القوة الجسمانية عندهم لا تقوى على أفعال لا تتناهى فضلا عن ان تقوى على أعراض لا نهاية لها الثالث أن يقال إن قالوا إن جميع ما يحدث لم تنزل نفس الفلك عالمة به على التفصيل كان علمها قديما أزليا والحركات حادثة شيئا بعد شيء والحوادث الجزئية لا بد لها من تصورات جزئية حادثة معها وهم يسلمون ذلك وإن قالوا إنها لم تعلمها مفصلة إلا شيئا بعد شيء حصل المقصود ايضا وعلى التقديرين لا بد عندهم للنفس الفلكية من علوم متعاقبة كما يحصل لنفس الانسان وحينئذ فان كانت علومها باقية لم تنزل الامور المترتبة تحدث شيئا بعد شيء وهي مجتمعة في محل واحد بل في قوة جسمانية فيلزم وجود أعراض مجتمعة لا نهاية لها في محل واحد بل في قوة جسمانية وهذا من أعظم الامور إحالة عندهم في نفس الامر

وإذا كان كذلك تبين ان الحوادث الماضية ليست منقشة في النفس الفلكية والانبيا بل وغير الانبياء يخبرون بالحوادث المتقدمة كالأخبار بما جرى في زمن نوح وقبل نوح وبعد نوح فيمتنع ان يكون الخبر بذلك استفادة من النفس الفلكية التي يسميها الملاحدة الذين ينزلون الكتاب والسنة على أصول هؤلاء المشركين المعطلين يسمونها اللوح المحفوظ وهكذا العلم بالحوادث المستقبلية قبل أن تكون بمئين من السنين أو بألوف من السنين فان تلك لم تنقش بعد عندهم في النفس الفلكية وقد يخبر بها الانبياء كما بشر متقدموهم بمحمد وكما أخبر محمد بما سيأتي بل ويعلم ايضا بالرؤيا وغير ذلك

لا سبيل لنفى كون الارواح تلقى الاخبار في نفوس البشر

الوجه الثامن إنه لو قدر ان النفوس الفلكية تعلم الجزئيات فالجزم يكون ما يحدث في نفوس البشر من العلم بالجزئيات هو منها او من العقل الفعال لو قدر وجوده إنما يجوز إذا علم انتفاء سبب آخر وهذا لا سبيل لهم الى العلم بنفيه فلم لا يجوز ان يكون ذلك مما يلقيه الملائكة بل ومما يلقيه الجن أيضا كما تواترت الاخبار عن الانبياء صلوات الله عليهم بأنهم يذكرون أن الملائكة تخبرهم بما تخبرهم به وكما تواتر إخبار الجن لبني آدم تارة بما يستترقونه من خبر السماء وتارة بغير ذلك والعلم بالمغيبات من هذا الوجه هو مما اتفق عليه الانبياء وأتباعهم المسلمون واليهود والنصارى واتفق عليه جماهير بنى آدم من غير أهل الملل كالمشركين من العرب ومن الهند ومن الكلدانيين وغيرهم كلهم يذكرون ما تخبر به الارواح إما مطلقا وإما إن تعين وقد ذكرنا ان الصابئة نوعان حنفاء ومشركون فالحنفاء هم من المسلمين المؤمنين وأما المشركون كالصابئة الذين بعث الله اليهم الخليل عليه السلام وغيرهم فهؤلاء يقررون بهذا والصابئة الحرانبيون لهم نبي على أصلهم يقال له البابا وله مصحف يذكر فيه كثيرا من الاخبار المستقبلية ويذكرون أن سيدته يعنى روحانية الزهرة

أخبرته بذلك وكثير منها صحيح كإخبار بدخول المسلمين بلاد حران وغيرها وفتحهم البلاد وإهانتهم لطائفته وكان بحران بئر يقال لها بئر عزون يعظمونها تعظيما كثيرا وكان يذكر ان الارواح تجتمع اليها ويذكر أنواعا من هذه الامور في مصحف له وهو موجود قد قرأته أنا وغيرى وهذه الارواح منهم من يطلق عليها اسم الارواح والروحانيات ولا يفصل ومنهم من يسميها جميعها الملائكة ولا يفرقون بين الجن والملائكة لا سيما وطائفة من أهل الكلام وغيرهم يجعلون الجن والملائكة جنسا واحدا وإنما يفرقون بالاعمال الصالحة والفاصلة كالادميين ومن هذا تنازع العلماء في إبليس هل كان من الملائكة ام لا وقد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضوع وأما من يعرف حقيقة الامر من علماء المسلمين فيعلمون ان الارواح التي تعين المشركين هي الشياطين ويفرقون بين الملائكة وبين الجن كما هو ثابت بالكتاب والسنة والاجماع

بيان كون الغلط في هذه الاخبارات أكثر من الصواب

التاسع إنه بتقدير أن يكون سبب الاخبارات هو اتصال النفس بالقوة النفسانية الفلكية أو هو إخبار الارواح كما تقدم فمعلوم ان الغلط في هذا أكثر من الصواب أما على أصلهم فلأن الخيال يصور للحس المشترك ما علمته النفس من الصور المناسبة والخيال يكذب أكثر مما يصدق وأما على قول المسلمين وغيرهم فلأن الجن يكذبون كثيرا في إخبارهم وقد ثبت في الصحيح عن النبي ص - انه لما ذكر إخبار الكهان قال إنهم يسمعون الكلمة فيكذبون مائة كذبة وهذا امر معلوم بالتجربة والتواتر فان الذين يخبرون بما يخبرون به عن الجن يكذبون في إخبارهم

وأما الرؤيا فقد ثبت في الصحيح عن النبي ص - انه قال الرؤيا ثلاثة رؤيا من الله ورؤيا مما يحدث به الرجل نفسه في اليقظة فيراه في المنام ورؤيا من الشيطان فقد بين الصادق المصدوق أن من الرؤيا ما هو من حديث النفس ومنها ما هو من وسوسة الشيطان وقد امرنا سبحانه أن نستعيذ من هذين الواسوسين في قوله قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس من شر الواسوس الخناس الذي يوسوس في صلور الناس من الجنة والناس الناس ولا بد من التمييز بين الصدق والكذب وليس فيما ذكره ولا فيما يذكره غيرهم ما يميز بين هذا وهذا ولا يميز بين

هذا وهذا مطلقا إلا الانبياء ولهذا أمرنا الله ان نؤمن بكل ما جاؤا به الانبياء فانهم معصومون لا يقرون على الخطأ فيما يبلغونهم عن الله باتفاق المسلمين قال تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل إلينا وما انزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتى موسى وعيسى وما اوتى النبيون من ربهم البقرة وقال تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الاخر والملئكة والكتب والنبين البقرة

ولهذا كان اهل الرياضة والزهد والعبادة من الصوفية وغيرهم يرون اشياء في الباطن يظنونها حقا ويكون باطلا ولهذا يقول من يقول من أهل العلم كأبي القاسم السهيلي وغيره نعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي وهذا مما كان يقوله شيخه ابو بكر بن العربي وكان مع تعظيمه لشيخه ابي حامد الغزالي يقول

شيخنا ابو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم اراد ان يخرج منهم فما قدر وكان يذكر عنه انه كان يقول أنا مزجي البضاعة في الحديث

وهؤلاء المتفلسفة يقولون إن غاية ما عند النبي قياس من جنس القياس الفلسفي او خيال من جنس الخيال الصوفي فان ما ذكروه للنبي يتصف به آحاد الناس فان اتصال النفوس بالنفوس الفلكية وانعقاد الاقيسة العقلية في النفس هو قدر مشترك بين الناس إنما هو بحسب استعداد النفوس ثم هم أعنى ابن سينا وأمثاله يقولون إن النفوس الناطقة متمثلة بحسب الحقيقة وإنما اختلفت باعتبار أبدانها فهي كماء واحد وضعت في آنية مختلفة فاختلف لاختلاف الاوعية واسباب صفات النفس عندهم إما المزاج وإما العادة وإما ما يتبع ذلك ويا ليت شعري كم مقدار ما يوجب التفاوت بين النفوس إن لم يكن التفاوت إلا بهذا السبب فيلزم من هذا ان تكون نفس احسن الناس مشاركة في الحقيقة لنفس ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وإنما امتازت عنها بأمر عارضة وأن تكون نفس كثير من الناس قريبة من نفوسهم او افضل وتكون مستعدة لان يحصل لها ما حصل لنفوسهم ولهذا كانت النبوة عندهم مكتسبة وصار كثير منهم يطلب ان يؤتى مثل ما اوتى رسل الله وأن يؤتى صحفا منشورة كما طلب ذلك غير واحد في زماننا وكما طلبه السهروردي المقتول وابن سبعين وغيرهما وسبب ذلك أن هذه النبوة التي أثبتوها امرها من جنس منامات الناس ولهذا كان عمدتهم في إثبات النبوة هو المنامات ولما أراد ابن سينا وأمثاله ان

كتاب : الرد على المنطقيين
المؤلف : شيخ الإسلام ابن تيمية

يقرروا ذلك قالوا التجربة والقياس مطابقان على ان للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلا ما وقرروا ذلك بأن معرفة المغيبات في النوم ممكنة فوجب ان يكون ايضا في اليقظة ممكنا والمقدمة الاولى معلومة بالتجربة والتواتر وأما الثانية فهو انه لما صح ذلك في النوم لم يمكن القطع باستحالته في اليقظة بل لو قدرنا ان الناس ما جربوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم بحصول هذا حال النوم اشد من استبعادهم لحصوله حال اليقظة فانه لو قيل لو احد ان جمعا من الاذكياء مع كمال عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء قرائحهم وقوة افكارهم وانظارهم احتالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فعجزوا ثم إن واحدا منهم لما صار كالميت وبطلت حركته وإدراكه عرف ذلك المغيب لقييل بأن ذلك محال ولاحتجوا عليه بأنه لما عجز عنه القوى الكامل فالضعيف الناقص أولى بالعجز عنه ولكن وقوع هذا المعنى مرارا كثيرة حال النوم مما ازال الاستبعاد والعناد فثبت ان حصول معرفة المغيبات لما كان ممكنا حال النوم فبأن يكون ممكنا حال اليقظة اولى قالوا ونحن لا نستدل بصحة إحدى الحالين على القطع بالخال الاخرى ولكن على دفع استبعاد المنكر وحصول الرأى الاخلاق الاولى

قلت فهذه المقدمة التي بنوا عليها معرفة الغيب للانبيا وغيرهم ومعلوم أن النائم تنجرد نفسه عن بدنه نوع تجرد فان النوم أخو الموت وقد كان النبي ص - يقول إذا أوى الى فراشه اللهم أنت خلقت نفسي وانت تتوفاها لك مماثما ومحياها إن امسكتها فارحها وإن ارسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين ويقول ايضا باسمك ربي وضعت جنبي وباسمك ارفعه إن امسكت نفسي فاغفر لها وارحمها وإن ارسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين

وكان ذا استيقظ يقول الحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور وقد قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى إن في ذلك لايت لقوم يتفكرون الزمر فأخبر سبحانه أنه يتوفى الانفس حين النوم وحين الموت وأن ما يتوفاه حين النوم منه ما يقضى عليه الموت في نومه ومنه ما يرسله ويسبب تجردها عن البدن يحصل لها من العلم ما يلقيه الله اليها إما بواسطة الملك الذي يريها ويحدثها من الرؤيا وإما بغير ذلك

قال تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء إنه على حكيم الشورى قال عبادة ابن الصامت رؤيا المؤمن كلام يكلم به الرب عبده في المنام وقد ثبت في الصحيح عن النبي ص - انه قال لم يبق بعدى من النبوة إلا المبشرات وهي الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له وقال الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة وفي الصحيحين عن عائشة

قالت أول ما بدى به رسول الله ص - من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حجب إليه الخلاء فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو العبد الليالي ذوات العدد وقد قال تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته الانعام فلا ريب ان ما يجعله الله في النفوس وغيرها يجعله بعد إعدادها لذلك وتسويتها لما يلقي فيها فهذا ونحوه حق يقول به السلف وجمهور المسلمين وإنما ينكر ذلك من ينكر الحكم والاسباب من اهل الكلام

والنبي ص - بدى اولا بالرؤيا الصادقة فانه رؤيا الانبياء وحي معصوم كما قال ابن عباس وعبيد بن عمير وغيرهما

رؤيا الانبياء وحى وقرأ قول ابراهيم عليه السلام إنى أرى فى المنام أنى اذبحك الصافات ثم إن النبي ص - نقل من درجة الى درجة ثم بعد هذا جاءه الملك فخاطبه بالكلام فأحيانا يأتيه فى الباطن فيكلمه وأحيانا يتمثل له فى صورة رجل فيكلمه ثم عرج به الى ربه ليلة الاسراء

فما ادعوه من أن الرؤيا قد يحصل بها معرفة المغيبات حق وهذا يحتاج به على من ينكر هذا الجنس مطلقا ولكن لا تجعل النبوة كلها من هذا الجنس فمن الباطل ما ادعوه فى النبوة وفى كيفيتها حيث زعموا أنه ليس هناك ملك حى يأتي بالوحى من الله ولا لله كلام يتكلم به يسمعه الملك فينزل به ولا يعرف الله جزئيات الامور حتى يكتبها عنده أو حتى يخبر بها الملك والمملك يخبر بها النبي أو يخبر بها النبي ابتداء

وزعموا انه ليس لله ما يدبر به امر السموات والارض إلا مجرد حركة الفلك وأثبتوا نبوة حال كثير من احوال اوساط المسلمين خير منها فان كثيرا من اوساط المسلمين له من العلم والعمل أعظم مما أثبتته هؤلاء للانبياء فانهم جعلوا خواص النبوة نوعين القوة العلمية التى ينال بها العلم إما بواسطة القياس المنطقي وإما بواسطة

التجرد الذى هو كتجرد النائم حتى تتصل بالنفس الفلكية والثاني القوة العملية وهو ان تكون نفسه قوية على التصرف فى هوى العالم بحيث تحدث عنه عجائب والنوع الاول يتضمن أمرين أحدهما معرفة العلوم الكلية بالقياس المنطقي والثاني معرفة الجزئيات بهذا الاتصال ثم الخيال يصور المعقولات فى الصور المناسبة لها ويقشها فى الحس المشترك فىرى الانسان فى باطنه صوراً ويسمع اصواتاً وتلك الصور عندهم ملائكة الله وتلك الاصوات كلام الله ولهذا كان الملاحدة من المتصوفة على طريقهم كابن عربي وابن سبعين وغيرهما قد سلخوا مسلك ملاحد الشيعة كأصحاب رسائل إخوان الصفا واتبعوا ما وجلوه من كلام صاحب الكتب المصنون بها على غير اهلها وغير ذلك مما يناسب ذلك فصار بعضهم يرى ان باب النبوة مفتوح لا يمكن إغلاقه فيقول كما كان ابن سبعين يقول لقد زرب ابن آمنة حيث قال لا نبي بعدى او يرى لكونه اشد تعظيماً للشريعة أن باب النبوة قد اغلق فيدعى ان الولاية أعظم من النبوة وأن خاتم الاولياء اعلم بالله من خاتم الانبياء وأن خاتم الانبياء بل وجميع الانبياء إنما يستفيدون معرفة الله من مشكوة خاتم الاولياء ويقول إنه يوافق النبي فى معرفة الشريعة العملية لانه يرى الامر على ما هو عليه فلا بد ان يراه هكذا وإنه أعلم من النبي بالحقائق العلمية لانه يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به الى الرسول

وهذا بناء على اصول هؤلاء الفلاسفة الكفار الذين هم أكثر من اليهود والنصارى الذين سلك هؤلاء سبيلهم ولكن غيروا عباراتهم فأخنوا عبارات المسلمين الموجودة فى كلام الله ورسوله وسلف الامة وعلمائها وعبادها ومن دخل فى هؤلاء من الصوفية المتبعين للكتاب والسنة كالتقصيل بن عياض وابي سليمان الداراني ومعروف الكرخي والسري السقطي والجنيدي وسهل بن عبد الله وغيرهم اخذوا معانى اولئك الملاحدة فعبروا عنها بالعبارات الموجودة فى كلام من هو معظم عند المسلمين فيظن من سمع ذلك ان اولئك المعظمين إنما عنوا بهذه العبارات الموجودة فى كلامهم ما أرادوه هؤلاء الملاحدون كما فعلت ملاحدة الشيعة الاسماعيلية ونحوهم فحمد عندهم يأخذ من الملك الذى هو عندهم خيال فى نفسه وذلك الخيال يأخذ عن العقل فمحمد عندهم يأخذ عن جبريل وهذا الخيال هو جبريل وجبريل يأخذ عن ما علمه من النفس الفلكية فرعم ابن عربي انه يأخذ من العقل وهو المعدن الذى يأخذ منه جبريل فان ابن عربي وهؤلاء يعظمون طريق الكشف

والمشاهدة والرياضة والعبادة ويذمون طريق النظر والقياس وما يدعونه من الكشف والمشاهدة عامته خيالات في انفسهم ويسموها حقيقة ولهذا يقول باب ارض الحقيقة وهي ارض الخيال وقد ادعى ان الفتوحات الملكية القاها اليه روح بمكة وإذا كان صادقا فقد القاها اليه شيطان من الشياطين كما كان مسيلمة الكذاب يلقي اليه شيطان وكذلك الاسود العنسى وكذلك غيرهما من المنتهين الكذابين وكذلك الذين يدعون الولاية بدون متابعة الرسول تنزل عليهم الشياطين وتخبرهم بأشياء وتأمروهم بأشياء وربما أحضرت لهم طعاما ونفقة وغير ذلك وربما حملت أحدهم في الهواء الى مكان ونحو ذلك فهم في الاولياء من جنس مسيلمة الكذاب وأمثاله في الانبياء ولهم أحوال شيطانية يظنونها من كرامات اولياء الله وإنما هي من احوال اعداء الله وهؤلاء من جنس كهان العرب الذين كان يكون لاحدهم رأي من الجن من جنس شيوخ العباد الذين للمشركين من الهند والترك والحبشة وغيرهم الكفار أو من جنس شيوخ النصارى فان هؤلاء شيوخ المشركين وأهل الكتاب لهم شياطين تقترن بهم وكذلك للداخل في المشيخة والدين والزهد والعبادة مع الخروج عن الكتاب والسنة ممن يدعى الاسلام ثم إن كانوا كفارا منافقين فجنهم من جنسهم وإن كانوا فساقا فجنهم من جنسهم وإن كانوا أهل جهل وبدعة بلا علم كان جهنم من جنسهم

كون الملائكة احياء ناطقين لا صورا خالية

الوجه العاشر إنه من المتواتر عن الانبياء صلوات الله عليهم أن الملائكة

احياء ناطقون يأتونهم عن الله بما يخبر به ويامر به تارة وينصرونهم ويقاتلون معهم تارة وكانت الملائكة احيانا تأتيهم في صورة البشر والحاضرون يرونهم وقد اخبر الله عن الملائكة في كتاب بأخبار متنوعة وذلك يناقض ما يزعمونه من ان الملك انما هو الصورة الخيالية التي ترسم في الحس المشترك او انما العقول والنفوس

الاخبار المتواترة بمجيئ الملائكة في صورة البشر

قال الله تعالى علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى وهو بالافق الاعلى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فأوحى الى عبده ما اوحى ما كذب الفواد ما رأى أفتمرونه على ما يرى ولقد رآه نزله اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى إذ يغشى السدرة ما يغشى ما زاغ البصر وما طغى لقد رأى من آيت ربه الكبرى النجم وفي الصحيحين عن مسروق قال كنت متكئا عند عائشة رضی الله عنها فقالت يا أبا عائشة ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية قلت ما هن قالت من زعم ان محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية ومن زعم انه يعلم ما في غد فقد أعظم على الله الفرية ومن أعظم انه كتتم شيئا مما اوحى اليه فقد أعظم على الله الفرية قال وكنت متكئا فجلست فقلت يا أم المؤمنين انظري ولا تعجليني ألم يقل الله تعالى ولقد رآه بالافق المبين التكوير ولقد رآه نزله اخرى النجم فقالت أنا أول هذه الامة سألت عن ذلك رسول الله ص - فقال إنما هو جبريل لم اره على صورته التي خلق عليها هاتين المرتين رأيته منهبطا من السماء سادا عظم خلقه ما بين السماء والارض وفي لفظ فقلت فأين قوله عز وجل ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى الى عبده ما اوحى النجم

قالت إنما ذاك جبريل عليه السلام كان يأتيه في صورة الرجال وإنه أتاه هذه المرة في صورته التي هي صورته فسد أفق السماء
وفي الصحيحين أيضا عن الشيباني قال سألت زر بن حبيش عن قول الله فكان قاب قوسين أو أدنى قال أخبرني ابن مسعود ان النبي ص - رأى جبريل له ستمائة جناح وعن ابن مسعود أيضا قال ما كذب الفؤاد ما رأى قال رأى جبريل له ستمائة جناح وعنه أيضا لقد رأى من آيات ربه الكبرى قال رأى جبريل في صورته له ستمائة جناح وقال البخاري في بعض طرقه رأى رفرفا اخضر قد سد الافق وعن عبد الله قال لقد رأى من آيات ربه الكبرى قال رأى رفرفا اخضر قد سد الافق وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة ولقد رآه نزلة أخرى قال رأى جبريل وقد قال سبحانه انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون ولقد راه بالافق المبين وما هو على الغيب بضنين وما هو بقول شيطان رجيم التكوير فيمن ان الرسول الذي جاء به الى محمد رسول كريم ذو قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وهذه صفة لا تنطبق على ما في النفس من الخيال ولا على العقل الفعال فانه اخبر انه مطاع والمطاع فوق السموات ليس هذا ولا هذا وكذلك قوله نزول به الروح الامين على قلبك وقوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكل فان الله عدو للكافرين البقرة وقال تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما

ينزل قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لا يعلمون قل نزله روح القدس من ربك بالحق النحل
وفي الصحيحين عن عائشة ان الحرث بن هشام سأل رسول الله ص - كيف يأتيك الوحي قال احيانا يأتيني في مثل صلصلة الجرس وهو اشد على فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال واحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعنى ما يقول قالت عائشة ولقد رايتنه ينزل عليه في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وان جبينه لينفصد عرفا
وفي الصحيحين عن عائشة قالت كان اول ما بدى به رسول الله ص - من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح ثم حجب اليه الخلاء فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو التعبد الليالي ذوات العدد قبل ان ينزع الى اهله ويتزود لذلك ثم يرجع الى خديجة فيتزود لمثلها حتى فجئة الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال اقرأ قال ما انا بقارىء قال فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني فقال اقرأ قلت ما انا بقارىء فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني فقال اقرأ قلت ما انا بقارىء فأخذني فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد ثم ارسلني فقال اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم العلق وذكر الحديث بطوله وذكر فترة الوحي قال جابر في حديثه عن النبي ص - في فترة الوحي قال بينا انا امشي اذ سمعت صوتا من السماء فرفعت بصري فاذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والارض فرعبت منه فرجعت فقلت زملوني

زملوني فأنزل الله يأبها المدثر قم فأندر وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر المدثر فحمى الوحي وتتابع وقد ثبت في الصحاح عن النبي ص - من حديث ابي هريرة وهو في الصحيحين ومن حديث عمر وهو في مسلم ومن حديث غيرهما انه جاءه اعرابي شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد فسأله عن الاسلام والايمن والاحسان فقال النبي ص - الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت قال صدقت فوجدنا له يسأله ويصدقه قال وسأله عن

الايان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت وقال في الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وسأله عن الساعة فقال ما المسئول عنها بأعلم من السائل وسأله عن اشراطها فقال ما ذكروه فلما ادبر قال على بالرجل فطلب فلم يوجد فقال هذا جبريل جاءكم يعلمكم امر دينكم

وقد استفاض انه كان يأتيه في صورة دحية الكلبي وكان من اجمل الناس صورة وقد اخبر الله في القران ان الملائكة اتوا الى ابراهيم ثم لوطا في صورة رجال فقال تعالى هل اتك حديث ضيف ابراهيم المكرمين اذ دخلوا عليه فقالوا سلما قال سلم قوم منكرون فراغ الى اهله فجاء بعجل سمين فقربه اليهم

قال الا تأكلون فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف وبشروه بغلم عليم فاقبلت امراته في صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم قالوا كذلك قال ربك انه هو الحكيم العليم قال فما خطبكم ايها المرسلون قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة من طين مسومة عند ربك للمسرفين فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وتركنا فيها آية للذين يخافون العذاب الاليم الذاريات فأخبر انهم دخلوا على ابراهيم وسلموا عليه فرد عليهم وانكرهم لما راي من صورهم العجيبة واتهم بالعجل السمين ضيافة لهم فلما راهم لا يأكلون او جس منهم خيفة فقالوا له لا تخف واخبروه انهم رسل الله وبشروه بالغلام العليم اسحاق بعد كبره وكبر امراته وذلك من خوارق العادات وقالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة من طين والملائكة ارسلوا الحجارة من السماء على قرى قوم لوط وقد ذكر الله قصتهم في مواضع من القران في سورة هود والحجر والعنكبوت وفي كل موضع يذكر نوعا مما جرى

واخبر الله تعالى أنه ارسل الى مريم العذراء البتول ملكا في صورة بشر فقال تعالى واذكر في الكتب مريم اذ انتبذت من اهلهامكانا شرقيا فانتخذت من دونه حجابا فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلما زكيا قالت اني يكون لي غلم ولم يمسنني بشر ولم اك بغيا قال كذلك قال ربك هو على هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان امرا مقضيا فحملته فانتبذت به مكانا قصيا فأجاءها المخاض الى جذع النخلة قالت يليلتي مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا فنادها من تحتها الا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا وهزي اليك بجذع النخلة تسقط عليك رطبا جنيا فكلتي واشربي وقرى عيننا فاما ترين من البشر احدا فقولني اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم

اليوم انسيا فأنت به قومها تحمله قالوا يمريم لقد جئت شيئا فريا ياأخت هرون ما كان ابوك امرا سوء وما كانت امك بغيا فأشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا قال اني عبد الله آتني الكتب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اين ما كنت واوصني بالصلوة والزكاة ما دمت حيا وبر اوالدي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلم على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فاما يقول له كن فيكون وان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم مريم وقد ذكر الله الفخ في فرجها من هذا الروح في موضعين اخرين من القران فهذه الاخبار المتواترة من مجيء الملائكة في صورة البشر

اخبار نزول الملائكة لنصر الانبياء وتأيلهم

واما نزولهم لنصر الانبياء وتأجيلهم فقد ذكره الله في غير موضع من كتابه في قصة بدر اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم ابي ممدكم بألف من الملائكة مردفين وما جعله الله الا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر الا من عند الله ان الله عزيز حكيم الى قوله اذ يوحى ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين امنوا الانفال وقوله ولو ترى اذ يتوفي الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وذوقوا عذاب الحريق الانفال وقوله تعالى في يوم احد اذ تقول للمؤمنين ان يمدكم ربكم بثلاثة آلف من الملائكة منزلين بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلف من الملائكة مسومين وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله ال عمران

وقال تعالى في يوم الخندق يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ جاءكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا و جنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا الاحزاب وقال تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثيركم فلم تغن عنكم شيئا وضافت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء التوبة وقال عند خروجه للهجرة الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم التوبة

انواع اخر من اخبار الملائكة

وقد اخبر سبحانه عن الملائكة بقوله اني جعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صدقين قالوا سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم اسمائهم فلما انباهم بأسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبلون وما كنتم تكتمون البقرة

واخبر عنهم سبحانه بقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم الانبياء فأين هذا النعت من قول هؤلاء المتفلسفة الذين يدعون ان العقل الاول رب جميع العالمين العلوي والسفلي

وكذلك كل عقل حتى ينتهي الى الفعالي فيزعمون انه رب لما تحت فلك القمر وقد قال سبحانه وكم من ملك في السموات لا تغني شفعتهم شيئا الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء ويرضى النجم وقال تعالى فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسئمون فصلت وقال تعالى وله من في السموات والارض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون الانبياء وقال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون الاعراف وفي الصحيحين عن النبي ص - انه قال الا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها قالوا وكيف تصف الملائكة عند

ربما قال يسدون الاول فالاول ويتراصون في الصف وهذا موافق لقوله تعالى والصفى صفا فالزجرات زجرا
فالتليت ذكرا الصفات ولقوله عنهم وما منّا الا له مقام معلوم وانا لحن الصافون وانا لحن المسبحون الصفات
وقال تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت
كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم المؤمن
وقال تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم
وفعلون ما يؤمرون التحريم وقال

تعالى في صفة اهل النار سأصلية سقر وما ادراك ما سقر لا تبقى ولا تذر لواحدة للبشر عليها تسعة عشر وما جعلنا
اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتب ويزداد الذين امنوا
ايما ولا يرتاب الذين اوتوا الكتب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا
كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وما يعلم جنود ربك الا هو وما هي الا ذكرى للبشر المدثر وقال تعالى
فليدع ناديه سندع الزبانية العلق قال غير واحد من الصحابة والتابعين كأبي هريرة وعبد الله بن الحارث وعطاء هم
الملائكة وقال قتادة الزبانية في كلام العرب الشرط وقال مقاتل هم خزنة جهنم قال اهل اللغة كابن قتيبة وغيره هو
مأخوذ من الزبن وهو الدفع كأنهم يدفعون اهل النار اليها قال ابن دريد الزبن الدفع يقال ناقة زبون اذا زينت
حالبها دفعته برجلها وترابن القوم تداروا واشتقاق الزبانية من الزبن
وايضا في الصحاح من غير وجه عن النبي ص - انه اخبر ليلة المعراج بما رآه من الملائكة والجنة والنار واخبر عن
البيت المعمور انه يدخله كل يوم سبعون الف ملك لا يعودون آخر ما عليهم
وما في القران والاحاديث وكلام السلف من ذكر الملائكة واحوالهم يفوق الاحصاء وكذلك عند اهل التوراة
والانجيل ونبوات سائر الانبياء

بيان كذبهم على الانبياء وان النبوة ليست كما يدعون

وما اخبر به الانبياء يناقض قول من قال عن الانبياء ان الذي راوه من الملائكة انما هو ما يخيل في انفسهم وان الذي
سمعه انما هو ما سمعوه في نفوسهم فان كان مقصوده انهم ارادوا بما اخبروا به هذا فهذا كذب صريح عليهم لا
حيلة فيه وان كان مكذبا لهم يقول انهم لم يروا شيئا او انهم غلطوا فيما اخبروا به من ذلك فهذا ليس مقام من
يفسر كلامهم ويبين مرادهم كما يزعمه هؤلاء المنفلسة الذين يتكلمون على النبوة بما يدعون انه تفسير لها
والمقصود هنا بيان كذبهم على الانبياء وان النبوة ليست كما يدعون
واما الكذب للانبياء فلخطابه مقام اخر مع ان هذا من اجهل اهل الارض واكفرهم وذلك ان الانبياء عدد كثير
وهم باجماع العقلاء العلم والعدل في غاية صفات الكمال من العقل والعلم والعدل والصدق والاخلاق الحسنة
وكل منهم لم ير الاخر ولم يستمع منه لا سيما محمد ص - فانه لم يكن بمكة على عهده احد يعرف شيئا من كتب
الانبياء البتة وكل منهم يخبر عما راي وسمع اخبارا يصدق بعضها بعضا فلو لم تثبت عصمة الانبياء وصدقهم بل
كان المخبر بمثل هذا مجهولا لوجب تواتر جنس ما راوه كما ان العدد الكثير اذا اخبر كل منهم انه راي اسود تواتر
وجود السودان عند من لم يرههم ولهذا لما اخبر كثير من المصروعين عن وجود الصرع ثبت بهذا وجوده في الجملة

ولم يكن تكذيب المصروعين فيما يخبرون به مما يعاينونه بل عامة العقلاء يعلم أنهم راوا الجن الاحياء الناطقين وهذا معلوم عند جمهور العقلاء علما ضروريا لا يمكنهم النزاع فيه

تدبير الله امر السماء والارض بواسطة الملائكة

وايضا فالادلة العقلية تدل على ان الملائكة بهم يدبر الله امر السماء والارض كما قد بسط الكلام على هذا في غير موضعه وبين فيه ان الحركات ثلاثة طبيعية

وقسرية واردة لان المتحرك انما يتحرك بقوة فيه او خارجة عنه والثاني هو المقسور المتحرك قسرا والاول ان لم يكن له شعور فهي الحركة الطبيعية وان كان له شعور فهي الارادية والقسرية تابعة للقاسر فلولا هو لم يتحرك المقسور والطبيعية انما يكون اذا خرج الجسم الطبيعي عن محله فيطلب بطبعه العود الى محله فاذا عاد سكن كالتراب اذا سقط على الارض والماء اذا وصل الى مقره ونحو ذلك فلم يبق هنا متحرك ابتداء الا المتحرك بالحركة الارادية فعلم ان جميع الحركات مبادها حركة ارادية ومعلوم ان الادميين لا يحركون الهواء والسحاب وغير ذلك من الاجسام فالحرك لها احياء يحركون لها بالارادة وهؤلاء هم الملائكة والملك معناه الرسول واصله ملاك على وزن مفعول ولكن القيت حركة الهمزة على الساكن قبلها وحذفت وهذه المادة معناها الرسالة سواء تقدمت اللام على الهمزة كما في صيغة الملك او تقدمت الهمزة على اللام وهذه الامور لبسطها موضع آخر

وانما المقصود ان نعرف ان ما يفسرون به للملائكة والوحي مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول انه مناقض لما جاء به فعلم ان ما يشبوه من النبوة لا حقيقة له وان ادعاءهم ان علم الانبياء انما يحصل بالقياس المنطقي واما باتصال نفسه بالنفوس الفلكية من ابطال الكلام وذلك مما يبين فساد ما ذكروه في المنطق من حصر طرق العلم مادة وصورة وهو المطلوب في هذا الموضع ويبين انهم اخرجوا من العلوم الصادقة اجل واعظم واكبر مما اثبتوه وان ما ذكروه من الطرق انما يفيد علوما قليلة حسياسة لا كثيرة ولا شريفة وهذه مرتبة القوم فانهم من احسن الناس علما وعملا وكفار اليهود والنصارى اشرف منهم علما وعملا من وجوه كثيرة

كون حصول العلم في قلوب الانبياء من الملائكة

ومما يبين ذلك ان يقال ما يحصل في قلوب الانبياء وغيرهم من العلم بأمر معينة اما ان يكون له سبب يقتضى حصول ذلك العلم او يحصل بلا سبب كما يقول ذلك من اهل الكلام من ينكر الاسباب في الوجود فان لم يكن له سبب بطل قولهم ان ذلك من العقل والنفوس وان كان له سبب امكن ان يكون ذلك هو ملائكة تعلمهم بذلك او جن تعلم بعض الناس وهم ليس لهم حجة اصلا على نفي ذلك بتقدير ما يقولونه من قدم الافلاك وصدورها عن علة مستلزما لها كما يقوله ابن سينا او ان العلة تحركها تحريك القلوة للمقتدى به على قول ارسطو واتباعه فعلى قول ارسطو واتباعه وعلى كل قول ليس في العقل حجة تنفي ذلك واذا امكن كون ذلك من الملائكة بطل قولهم بل نقول يجب ان يكون ذلك من الملائكة اذا كان له سبب فان كون ذلك من النفوس الفلكية قد ظهر بطلانه فوجب ان يكون ذلك من الملائكة وهو المطلوب

وقد اثبت طائفة من نظار المسلمين والفلاسفة وجود الملائكة والجن بهذه الطريق وقالوا نحن نجد امورا تحدث في

نفوسنا بغير قصد منا من العلوم والارادات وما هو من جنس العلوم والارادات من الخواطر خواطر الشبهات والشهوات فلا بد لتلك من فاعل يحدثها في قلوبنا والله سبحانه وتعالى هو خالق كل شيء لكن لم يخلق شيئا الا لسبب كما دل على ذلك استقراء خلقه للموجودات ولا يحدث حادثا الا بسبب حادث والانسان يكون قلبه خاليا من اعتقاد الضدين ومن ارادة الضدين فيحدث احدهما في قلبه فلا بد لذلك من سبب حادث اوجب ذلك ولا يجوز اضافة ذلك الى مجرد حركات الفلكية فان نسبة الحركة الفلكية في اليوم المعين الى الاشخاص نسبة واحدة والناس مختلفون في هذه الخواطر اختلافا لا مزيد عليه والشخص الواحد يختلف حاله فتارة يكون مؤمنا وتارة يكون كافرا وتارة برا

وتارة فاجرا وتارة عالما وتارة جاهلا وتارة ناسيا وتارة ذاكرة بدون حدوث سبب فلكي يرجح احد هذين الحالين على الآخر واهل الارض الواحدة والبلد الواحد والاقليم الواحد تختلف احوالهم في ذلك مع ان طالع البلد لم يختلف ومع ان المتجدد من الاشكال الفلكية قد يكون متشابه الاحوال واحوالهم مع هذا تختلف وهذا لبسطه موضع اخر

فان ظن هؤلاء ان الحوادث التي تحت الفلك ليس سببها الا تغير اشكال الفلك واتصالات الكواكب من افسد الاقوال ولهذا كان اصحاب هذا القول من اكثر الناس جهلا وكذبا وتناقضا وحيرة

استطراد

حيرة الفلكيين في امر الكعبة وما لها من التعظيم والمهابة

ولهذا حاروا في مكة شرفها الله واي شيء هو الطالع الذي بنيت عليه على زعمهم حتى رزقت هذه السعادة العظيمة وهذا البناء العظيم مع طول الازمان مع انه لم يقصدها احد بسوء الا انتقم الله منه كما فعل بأصحاب الفيل ولم يعمل عليها عدو قط والحجاج بن يوسف لم يكن عدوا لها ولا اراد هلمها ولا اذاها بوجه من الوجوه ولا رماها بمنجنيق اصلا ولكن كان محاصرا لابن الزبير وكان ابن الزبير واصحابه في المسجد وكانوا يرمون بالمنجنيق له ولاصحابه لا يقصد الكعبة وإن يهدموا الكعبة ولا وقع فيها شرعي من جهارة الحجاج

بل كان ابن الزبير قد بناها على قواعد ابراهيم والصقها بالارض وجعل لها بايين كما اخبرته عائشة عن النبي ص - انه قال لولا قومك حديثا عهد بجاهلية لقتضت الكعبة والصقتها بالارض وجعلت لها بايين بابا يدخل الناس منه وبابا يخرجون منه ووصف لعائشة من الحجر ما هو من البيت قريبا من سبعة ازرع موضع انحاء الحجر وكانت القريش قد بنتها فقصرت بما النفقة فتركوا ما تركوه من الحجر ورفعوها

فلما ولي الزبير شاور الناس في ذلك فمنهم من راي ذلك مصلحة ومنهم من اشار عليه بأن لا يفعل وقال هذه الكعبة هي التي كانت على عهد النبي ص - وعليها اسلم الناس وهذا كان راي ابن عباس وطائفة والفقهاء متنازعون في هذه المسئلة منهم من يرى اقرارها كقول ابن عباس وهو قول مالك وغيره ويقال ان الرشيد شاوره ان يفعل كما فعل ابن الزبير فأشار عليه ان لا يفعل وراى ان هذا يفضي الى انتقاض حرمة الكعبة باختلاف الملوك في ذلك هذا يهلمها لينيها كما فعل ابن الزبير وهذا يرى أن يعيدها

كما كانت ومنهم من يرى تصويب ما فعله ابن الزبير ويقال ان الشافعي يميل الى هذا فلما قتل ابن الزبير كتب الحجاج الى عبد الملك بن مروان يخبره بما فعل ابن الزبير فيخبره بأنهم وجدوا قواعد ابراهيم وانه ارى ذلك لاهل مكة فكتب اليه عبد الملك ان يعيدها كما كانت الا ما زاده من الطول فلا يغيره ويذكر ان ما فعله ابن الزبير لا يعلم اصله

ثم ان عبد الملك حدثه بعض الناس بمحدث عائشة فقال وددت اني وليت ابن الزبير من ذلك ما تولى والمقصود انه والله الحمد لم يرددها احد من المسلمين بسوء لا الحجاج ولا غيره ولكن قرامطة البحرين بعد ذلك بمدة اخذوا الحجر الاسود وبقي عندهم مدة فانقم الله منهم وجرت فيهم المثالات فصار هؤلاء الفلكيون حائرين في امرها لما جعل الله لها من العز والمهابة والتعظيم مع الحجة ومع كون الناس من مشارق الارض ومغاربها يتونها بمحبة ورغبة وذل مع المشاق العظيمة التي تزيد على مشقة عامة الاسفار من الجوع والعطش والخوف والتعب وانه ليس بمكة بساتين ولا انهار ولا غير ذلك مما تطلبه النفوس حتى الجا بعضهم الحيرة الى ان زعم ان تحتها مغارة فيها طلاس موجهة الى جميع الجهات

واما تخبر في شهر رجب او غيره لتصرف وجوه الناس اليها ونحو هذه الاقوال المكنوبة التي يعلم كل من له علم بمكة انها كذب مختلق وانه لا ينزل احد قط الى اسفل الكعبة ولا مغارة تحتها ونفس التبخير لا يفعله المسلمون عبادة وقرابا كما كان يفعل ذلك من قبلهم بل هو عندهم من جنس الطيب فتقصد رائحته ومن كان قبل المسلمين من اهل الكتاب كانوا يقرّبون القرابين فتتزل النار تأكله وقد يدخنون بدخن واما المشركون من عباد الكواكب والأصنام فالتدخين عندهم من اصول العبادات بل وجود مكة مما يدل على القادر المختار وانه يخلق بمشيئته وقدرته وعلمه كما قال تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض وان الله بكل شيء عليم وقد قال ابن عباس لو ترك الناس الحج سنة واحدة لما نواظروا ولهذا كان حج البيت كل عام فرضا على الكفاية كما ذكر ذلك الفقهاء من اصحاب الشافعي كالفقيه ابي بكر وغيره والمقصود هنا انه اذا علم ما يحدث في النفوس ليس سببه مجرد حركة الفلك مع انه لا بدل منه من سبب دل ذلك على وجود الملائكة والجن وهذا سلف الامة والتابعين لهم بأحسان وائمة المسلمين فأثم يقولون ان الشياطين توسوس في نفوس بني ادم كالعقائد الفاسدة والامر باتباع الهوى وان الملائكة بالعكس انما تقذف في القلوب الصدق والعدل قال ابن مسعود ان للملك لمة وللشيطان لمة فلمة الملك ايعاد

بالخير وتصديق بالحق ولمة الشيطان ايعاد بالشر وتكذيب بالحق وفي الصحيح عن النبي ص - انه قال ما منكم من احد الا وقد وكل به قرينه من الملائكة ومن الجن قالوا واياك يا رسول الله قال واياي الا ان الله اعاني عليه فأسلم وفي لفظ فلا يأمرني الا بخير

قال تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس الناس والقول الصحيح الذي عليه اكثر السلف ان المعنى من شر الوسوس من الجنة ومن الناس من شياطين الانس والجن

وقال وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شيطان الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا وقال النبي ص - لاي ذر يا ابا ذر تعوذ بالله من شياطين الانس والجن قال يا رسول الله او للانس وشياطين قال نعم شر من

شياطين الجن قال تعالى اذا لقوا الذين امنوا قالوا ائنا واذنا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزون وهم شياطينهم من الانس كما قال ذلك عامة السلف وكما يدل

عليه سباق القران فان شياطين الجن لم يكونوا يحتاجون الى ان يخلوا بهم و لا هم يقولون لهم انا معكم انما نحن مستهزون

كون الصواب من الهام الملك و الخطا من القاء الشيطان

وقد تنازع الناس في العلم الحاصل في القلب عقيب النظر والاستدلال على اقوال فهؤلاء المتفلسفة يقولون ان ذلك من فيض العقل الفعال عند استعداد النفس والمعتزلة يقولون هو حاصل على سبيل التولد والاشعري وغيره يقولون هو حاصل بفعل الله تعالى كما تحصل سائر الحوادث عندهم لا يجعلون لشيء من الحوادث سببا ولا حكمة والذي عليه السلف والائمة ان الله جعل للحوادث اسبابا وحكمة وهذه الحوادث قد تحدث باسباب من الملائكة او من الجن وان ما يحصل في القلب من العلم والقوة ونحو ذلك قد يجعله الله بواسطة فعل الملائكة كما قال تعالى إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا وقال تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله و اليوم الآخر يوآدون من حاد الله و رسوله و لو كانوا اباؤهم او ابناؤهم او اخوانهم او عشيرتهم اولئك كتب في قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه المجادلة وكما قال النبي ص - من سأل القضاء واستعان عليه وكل اليه ومن لم يسأل القضاء ولم يستعن عليه انزل الله اليه ملكا يسدده والتسديد هو القاء القول السداد في قلبه وقال تعالى و اوحينا الى ام موسى ان ارضعيه قصص وقال تعالى واذ وحيث الى الحواريين ان آمنوا بي وبرسولي قالوا آئنا المائدة وهؤلاء لم يكونوا انبياء بل ذلك الهام وقد يكون بتوسط الملك كما قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل

رسولا فيوحي باذنه ما يشاء

والاراء والخطا في الراي من القاء الشيطان ولو كان صاحبها مجتهدا معذورا كما قال غير واحد من الصحابة كأبي بكر وابن مسعود في بعض المسائل اقول فيها برأبي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله برىء منه

وما يكون من الشيطان اذا لم يقدر الانسان على دفعه لا يأثم به كما يراه النائم من اضغاث الشيطان وكاحتماله في المنام فانه وان كان من الشيطان فقد رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ وكذلك ما يحدث به الانسان نفسه من الشر قد تجاوز الله له عنه حتى يتكلم به او يعمل به وإن كان من الشيطان ففي الصحيحين عن النبي ص - أنه قال إن الله تجاوز لامتي عما حدثت به انفسها ما لم تتكلم به وفي الصحيحين من غير وجه عن ابي هريرة وابن عباس ان النبي ص - ذكر انه اذا هم العبد بحسنة كتبت له حسنة فان عملها كتبت له عشر حسنات و اذا هم بسيئة فلا تكتبوها عليه فان عملها فاكتبوها سيئة وان تركها فاكتبوها له حسنة فانه انما تركها من جرائي

وفي الصحيح ان الصحابة سألوا النبي عن الوسوسة التي يكرهها

المؤمن وهي ما يلقي في قلبه من خواطر الكفر فقالوا يا رسول الله ان احدنا ليجد في نفسه ما لان يحرق حتى يصير حمة او يختر من السماء الى الارض احب اليه من ان يتكلم به قال ذلك صريح الايمان وفي حديث اخر الحمد لله

الذي رد كيده الى الوسوسة

وفي الصحيحين عن النبي ص - قال اذا اذن المؤذن ادير الشيطان وله ضراط حتى لا يسمع التأذين فاذا قضى التأذين اقبل فاذا اقيمت الصلوة ادبر فاذا قضيت اقبل حتى يخطر بين المرء وقلبه فيقول اذكر كذا اذكر كذا لما لم يكن يذكر حتى يظل الرجل ان يدري كم صلى فاذا وجد ذلك احدكم فليسجد سجدتين فقد اخبر ان الشيطان يوسوس في الصلوة ولم يأمر باعادة الصلوة
فلاعتقادات والارادات الفاسدة تحصل بسبب شياطين الانس والجن والاعتقادات الصحيحة والارادات الحمودة قد تحصل بسبب الملائكة وصاحبي الانس فان سماع الكلم قد يؤثر في قلب المستمع فالتكلم فاعل فان كان السامع قابلا انتقش كلامه في قلبه وان لم يكن قابلا لم ينتقش فيه

ابطال القول بمعرفة الغيب بدون توسط الانبياء

وما يذكره طوائف من الباطنية باطنية الشيعة كأصحاب رسائل اخوان الصفا وباطنية الصوفية كابن سبعين وابن عربي وغيرهما وما يوجد في كلام ابي حامد وغيره من اهل الرياضة وتصفية القلب وتركية النفس بالاخلاق الحمودة قد يعلمون

حقائق ما اخبرت به الانبياء من امر الايمان بالله والملائكة والكتاب والنبين واليوم الاخر ومعرفة الجن والشياطين بدون توسط خبر الانبياء هو بناء على هذا الاصل الفاسد وهو أنهم اذا صفوا نفوسهم نزل على قلوبهم ذلك اما من جهة العقل الفعال او غيره

كلام في الغزالي قاده فيه

وابو حامد يكثر ذكر هذا وهو مما انكره عليه المسلمون وقالوا فيه اقوالا غليظة بهذا السبب الذي اسقط فيه توسط الانبياء في الامور الخبرية وجعل ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة لا يفيد معرفة شيء من الغيب ولا يعرف معنى كلامه وما يتأول منه وما لا يتأول لكن اذا ارتاض الانسان انكشفت له الحقائق فما وافق كشفه اقره وما لم يوافقه تأوله ولهذا قالوا كلامه يقدح في الايمان بالانبياء وذلك ان هذا مأخوذ من اصول هؤلاء الفلاسفة ولهذا كانوا يقولون ابو حامد امرضه الشفاء وانشد فيه ابن العربي الايات المعروفة عنه حيث قال ... برئنا الى الله من معشر ... بهم مرض من كتاب الشفا

وكم قلت يا قوم انتم على ... شفا جرف من كتاب الشفا ... فلما استهانوا بتنبهنا ... رجعنا الى الله حتى كفى ... فماتوا على دين رسطاليس ... وعشنا على ملة المصطفى ...

وكلامه في مشكوة الانوار وفي كيمياء السعادة هو قول هؤلاء ولهذا يذكر ان صاحب الرياضة قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران عليه السلام وامثال هذه الاقاويل التي انكرها علماء المسلمين العارفين بما جاء به الرسول من الكتاب والسنة من الطوائف كلها من اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة واحمد بن حنبل والصوفية الخققين المتبعين للرسول واهل الحديث ونظار اهل السنة
وقد انكر عليه طائفة من اهل الكلام والراي كثيرا مما قاله من الحق وزعموا ان طريقة الرياضة وتصفية القلب لا

تؤثر في حصول العلم واخطاوا ايضا في هذا النفي بل الحق ان التقوى وتصفية القلب من اعظم الاسباب على نيل العلم

لكن لا بد من الاعتصام بالكتاب والسنة في العلم والعمل ولا يمكن ان احدا بعد الرسول يعلم ما اخبر به الرسول من الغيب بنفسه بلا واسطة الرسول ولا يستغني احد في معرفة الغيب عما جاء به الرسول وكلام الرسول مبين للحق بنفسه ليس كشف احد ولا قياسه عيارا عليه فما وافق كشف الانسان وقياسه وافقه وما لم يكن كذلك خالفه بل ما يسمى كشفا وقياسا هو مخالف للرسول فهذا قياس فاسد وخيال فاسد وهو الذي يقال فيه نعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي

والانسان قد يصفي نفسه ويلقى الشيطان في نفسه اشياء فان لم يعتصم بالذكر المنزل والا اقترب به الشيطان كما قال تعالى ومن يعيش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطنا فهو له قرين الزخرف وقوله فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى طه

الفرق بين طرق متكلمي الاسلام وطرق المناطقة الفلاسفة

فان قيل ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحو منه في كلام متكلمي

المسلمين بل منهم من يذكره بعينه اما بعبارة اتم واما بتغيير العبارة قيل الجواب من وجهين احدهما ان ليس كل ما يقوله المتكلمون حقا بل كل ما جاء به الرسول فهو حق وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يخالف ذلك فهو باطل وقد عرف ذم السلف والائمة لاهل الكلام المحدث المشتمل على الباطل المخالف للكتاب والسنة وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع ومر ان الكلام المذموم الذي ذمه السلف الطيب اتباع الصحابة والتابعين لهم باحسان هو الكلام الباطل وهو المخالف لما جاء به الرسول وهذان وصفان ملازمان فكل ما خالف ما جاء به الرسول فهو باطل وكل كلام في الدين باطل فهو مخالف لما جاء به الرسول وبطلان ذلك قد يعلم بالادلة العقلية مع دلالة الشرع على بطلانه ودلالة الشرع تكون تارة بالاخبار عن الحق والباطل وتارة بالارشاد والهداية الى الادلة التي بها يعرف الحق وينظر العاقل في تلك الادلة التي ارشد الرسول اليها ودل عليها

الثاني ان يقال متكلموا الاسلام لم يسلكوا طريق هؤلاء الفلاسفة فانه ليس فيهم احد يحصر طرق العلم حصرا يدخل فيه الانبياء كما فعل هؤلاء حيث جعلوا ما علمه الانبياء داخلا في طريقهم فجعلوا النبوة من جنس ما يكون لبعض الناس اذا كان فيه ذكاء وزهد بل المتكلمون متفقون على ان النبي يعلمه الله بما لا يعلم به غيره بمشيئة الرب وقدرته فانهم متفقون على ان الله يفعل بمشيئته وقدرته وانه يرسل ملكا الى النبي وهو يعلم الملك ويعلم ما يقول وما يقوله للنبي ليس فيهم من يقول ان الله لا يعلم الجزئيات ولا ان الله ليس بقادر مختار ولا ان الافلاك قديمة ازليه ولا من ينكر معاد الابدان ولا من يقول ان ملائكة الله مجرد ما يتخيل في النفوس كما يتخيل للنائم ولا كلام الله مجرد ما يتخيل في النفوس من الاصوات ولا من يقول ان ما يعلمه الانبياء من الغيب انما يفيض على نفوسهم من النفس الفلكية

ولا يجعل احلهم اللوح الخفوظ هو النفس الفلكية

ولا يقول احد منهم ان شيئا غير الله ابدع ما سواه كما يقوله هؤلاء ان العقل الاول ابدع كل ما سواه من

الممكنات ويسميه من يتناسب الى الاسلام منهم القلم ويظنون ان الحديث المروي ان اول ما خلق الله العقل قال له اقبل فأقبل ثم قال له ادبر فأدبر هو هذا العقل والحديث لفظه حجة عليهم لا هم ومع هذا فلو كان حجة لهم لم يجز التمسك به لانه موضوع باتفاق اهل المعرفة بالحديث كما ذكر ذلك الدارقطني وابن حبان وابو الفرج ابن الجوزي وغيرهم

بطلان جعلهم النبوة جزءا من الفلسفة

والمتكلمون اذا حصروا طرق العلم حصروا طرق مثلهم وامتألمهم فيذكرون الحسيات والعقليات الضرورية والنظرية سواء كان ذلك الحصر مطابقا او ليس بمطابق لم يقصدوا ان يذكروا الطريق التي بها يعلم النبي ما يوحي اليه بل هذه الطريق خارجة عما يقدرون عليه هم وامتألمهم من الطرق وليست من جنسها عندهم بخلاف المتفلسفة فان النبي عندهم من جنس غيره من الاذكياء الزهاد لكنه قد يكون افضل والنبوة عندهم جزء من الفلسفة وهذا هو الضلال العظيم فان الفلسفة كلها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل فضلا عن درجتهم قبل ذلك فضلا عن درجة المؤمنين اهل القران كالصحابة والتابعين فضلا عن درجة واحد من الانبياء فضلا عن الرسل فضلا عن اولي العزم منهم بل عامة اذكياء الناس وازهد الناس ان يكون مشيها للتابعين باحسان للسابقين الاولين فأما درجة السابقين الاولين كأبي بكر وعمر فتلك لا يبلغها احد وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ص - انه قال قد كان في الامم قبلكم محدثون فان

يكن في امتي فعمرو وفي حديث اخر ان الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه وقال على كنا نتحدث ان السكينة تنطق على لسان عمر وفي الترمذي وغيره لو لم ابعث فيكم لبعث فيكم عمر ولو كان بعدي نبي ينتظر لكان عمر ومع هذا فالصديق اكمل منه فان الصديق كمل في تصديقه للنبي فلا يتلقى الا عن النبي والنبي معصوم واخذت كعمر يأخذ احيانا عن قلبه ما يلهمه ويحدث به لكن قلبه ليس معصوما فعليه ان يعرض ما القى عليه على ما جاء به الرسول فان وافقه قبله وان خالفه رده ولهذا قد رجع عمر عن اشياء وكان الصحابة يناظرونه ويحتجون عليه فاذا بينت له الحجة من الكتاب والسنة رجع اليها وترك ما راه والصديق انما يتلقى عن الرسول لا عن قلبه فهو اكمل من المحدث وليس بعد ابي بكر صديق افضل منه ولا بعد عمر محدث افضل منه

كون معيار الولايات عند العارفين هو لزوم الكتاب والسنة

ولهذا كان الشيوخ العارفون المستقيمون من مشايخ التصوف وغيرهم يأمرون اهل

القلوب ارباب الزهد والعبادة والمعرفة والمكاشفة بلزوم الكتاب والسنة قال الجنيد بن محمد علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القران ويكتب الحديث لا يصلح له ان يتكلم بعلمنا وقال الشيخ ابو سليمان الداراني انه لتمر بقلبي النكتة من نكت القوم فلا اقبلها الا بشاهدين الكتاب والسنة وقال ايضا ليس لمن الهم شيئا من الخير ان يفعله حتى يسمع فيه بأثر وقال ابو عثمان النيسابوري من امر السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة ومن امر الهوى على نفسه نطق بالبدعة فان الله يقول وان تطيعوه تهتدوا النور وقال اخر من لم يتهم خواطره في كل حال فلا تعده في ديوان الرجال

وقيل لابي يزيد البسطامي قد قدم شيخ من اصحابك فذهب ليزوره فراه قد بصق في القبلة فقال ارجعوا بنا هذا رجل لم يأتمنه الله على ادب من اداب الشريعة فكيف يأتمنه على سره وهذا الذي فعله ابو يزيد يستدل عليه بما في السنن سنن ابي داود وغيره ان رجلا كان اماما في مسجد من مساجد الانصار فان كل قبيلة كان لها مسجد فجاء النبي ص - فراى بصاقا في القبلة فقال من فعل هذا فذكر الامام فنهاهم ان يصلوا خلفه فلما جاء ليؤمهم منعه وقالوا ان رسول الله ص - ثمنا ان نصلي خلفك فجاء اليه فذكر ذلك له فقال صدقوا انك آذيت الله ورسوله وقال غير واحد من الشيوخ والعلماء لو رايتم الرجل يطير في الهواء ويمشي

على الماء فلا تغتروا به حتى تنظروا وقوفه عند الامر والنهي ومثل هذا كثير في كلام المشايخ والعارفين وائمة الهدى وفضل اولياء الله عندهم اكملهم متابعة للانبياء ولهذا كان الصديق افضل الاولياء بعد النبيين فما طلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر لكمال متابعتهم وهم كلهم متفقون على انه لا طريق للعباد الى الله الا باتباع الواسطة الذي بينهم وبين الله وهو الرسول ولكن دخل في طريقهم اقوام يبدع وفسوق والحاد وهؤلاء مذمومون عند الله وعند رسوله وعند اوليا الله المتقين وهم صالحوا عباده مثل من يظن ان لبعض الاولياء طريقا الى الله بدون اتباع الرسول او يظن ان من الاولياء من يكون مثل النبي او افضل منه او انه يكون من هو خاتم الاولياء افضل من السابقين الاولين او اعلم بالله من خاتم الانبياء وامثال هذه المقالات التي تقولها من دخل فيهم من الملاحدة الضالين ومن هذا الوجه صار قوم متصوفون يتفلسفون

وتكلم ابن سينا في اشاراته على مقامات العارفين وقال الرازي في شرحه هذا الباب اجل ما في الكتاب فانه رتب علم الصوفية تريبا ما سبقه اليه من قبله ولا يلحقه من بعده وهذا الذي قاله الرازي قاله بحسب معرفته فانه لم يكن عارفا بطريق الصوفية العارفين المتبعين للكتاب والسنة ولعله قد راي من صوفية وقته وفيه من الجهالات والضلالات ما راي ان هذا الكلام احسن ما يرتب عليه طريقهم وقد ذكر في مقامات العارفين امر النبوة التي يشتهونها الفناء المذموم والفناء المحمود

وآخر ما انتهى إليه العارفون في تسليكه هو الفناء عما سوى الحق الذي أثبتته والبقاء

به وهذا لو كان سالكه يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الاخر ويفعل ما امر الله به وينتهي عما نهى الله عنه فيسلك سلوك اتباع الرسل لكانت هذه الغاية سلوكا ناقصا عند ائمة العارفين فان الفناء الذي اثبتته انما هو الفناء عن شهود السوي وكذلك من اتبعه مثل ابن الطفيل المغربي صاحب رسالة حي بن يقظان وامثاله وهذا فناء عن ذكر السوي وشهوده وخطوره بالقلب وهذا حال ناقص يعرض لبعض السالكين ليس هو الغاية ولا شرطا في الغاية بل الغاية الفناء عن عبادة السوي وهو حال ابراهيم ومحمد الخليلين ص - فانه قد ثبت في الصحاح عن النبي ص - من غير وجه انه قال ان الله اتخذني خليلا كما اتخذ ابراهيم خليلا وحقبة هذا الفناء هو تحقيق الحنيفية وهو اخلاص الدين لله وهو ان يعني يفني بعبادة الله عن عبادة ما سواه ومحبته عن محبة ما سواه وبطاعته عن طاعة ما سواه وبخشيتته عن خشية ما سواه وبالحب فيه والبغض فيه عن الحب فيما سواه والبغض فيه فلا يكون لمخلوق من المخلوقين لا لنفسه ولا لغير نفسه على قلبه شركة مع الله تعالى ولهذا امر ابراهيم الخليل بذبح ابنه فانه كان قد سأل الله ان يهبه اياه ولم يكن له ابن غيره

فان الذبيح هو اسمعيل على اصح القولين للعلماء وقول اكثرهم كما دل عليه الكتاب والسنة فقال الخليل رب هب لي من الصالحين الصافات قال

الله فبشرنه بغلم حلیم الصافات والغلام الحلیم اسماعیل واما اسحاق فقال فيه فبشرنه بغلام عليم واسحاق بشرت به سارة ايضا لما غارت من هاجر والله ذكر قصته بعد قصة الذبيح فانه لما ذكر قصة الذبيح قال بعدها وبشرناه باسحق نبيا من الصالحين والمقصود هنا أن الله امر الخليل بذبح ابنه بكره امتحانا له وابتلاء ليخرج من قلبه محبة ما سوى الله ليتم كونه خليلا بذلك فهذا هو الكمال واما مجرد شهوده الحق من غير فعل ما يحبه ويرضاه فهذا ليس بايمان ينجي من عذاب الله فضلا عن ان يكون هذا غاية العارفين

ثم الذي لا يشهد السوي مطلقا ان شاهده عين السوي فهذا قول الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وان كان ذلك لغيبته واعراضه عن شهود السوي فمن شهد ما سواه مخلوقا له اية له وشهد ما فيه من آياته كان اكمل ممن لم يشهد هذا وهؤلاء قد يبلغ بهم الامر الى ان يروا ان شهود الذات مجردة عين الصفات هو اعلى مقامات الشهود وهذا من جهلهم فان الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها في الخارج وليس ذاك رب العالمين ولكن هم في انفسهم جردوها عن الصفات وشهدوا مجرد الذات كما يشهد الانسان تارة علم الرب وتارة قدرته فهؤلاء شهدوا مجرد ذات مجردة فهذا في غاية النقص في معرفة الله والايمان به فكيف يكون هذا غاية ومنهم من ينظر هذا شرطا في السلوك وليس كذلك بل السابقون الاولون اكمل الناس ولم يكن مثل هذا يخطر بقلوبهم ولو ذكره احد عندهم لدموه وعاوه

الفرق بين شهود الخلق وشهود الشرع

ومن جعل من الصوفية هذا الفناء غاية وقال انه يفني عن شهود فعل الرب حتى لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة فهذا غلط عند ائمة القوم واصحاب هذا الفناء

يسمون هذا اصطلاما ومحوا وجمعا وكان الجنيد رضي الله عنه لما رأى طائفة من اصحابه وصلوا الى هذا امرهم بالفرق الثاني وهو ان يفرقوا بين المأمور واخطور وما يحبه الله وما يسخطه حتى يحبوا ما احب ويغضوا ما ابغض والا فاذا شهدوا خلقه لكل شيء ولم يشهدوا الا هذا الجمع استوت الاشياء كلها في شهودهم لشمول الخلق والمشيتة والقدرة لكل شيء وهذا شهود لقدرة لا لشرعه ودينه فلم يبق في قلوبهم حب لما يحبه وبغض لما يبغضه وموالاته لما يواليه ومعاداة لما يعاديه وكانوا ممن انكر عليهم سبحانه بقوله ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصلحت كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقال فيهم ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصلحت سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون الجاثية وقال افنجل المسلمين كالجحيم ما لكم كيف تحكمون القلم

ونفس ولاية الله مخالفة لعداوته واصل الولاية والعداوة الحب والبغض فأولياء الله هم الذين يحبون ما احب ويبغضون ما ابغضوا واعداءه الذين ما يحب ويحبون ما يبغض وقد قال تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه المجادلة وقال تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين

يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم المائدة وقال ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم
ال عمران

فمن لم يشهد بقلبه الا خلقه الشامل ومشيتته العامة وربوبيته الشاملة لكل شيء لم يفرق بين وليه وعدوه ولم تتميز
عنده القرائض والنوافل وغيرها وقد ثبت في صحيح البخاري عن ابي هريرة عن النبي ص - قال يقول الله من
عادى لي وليا فقد بارزني بالحاربة وما تقرب الى عبدي بمثل ما افترضت عليه

ولا يزال عبدي يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده
التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها في سماع وي يبصر وي يبطش وي يمشي ولئن سألتني لاعطينه ولئن استعاذني
لاعدته وما ترددت عن شيء انا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت واكره مساءته ولا بد له
منه

فالناظر الى القدر لا يفرق بين مأمور ومحذور سواء كان فرضا او نفلا وهو مع هذا لا بد لنفسه ان تميل الى شيء
وتتفر عن شيء فان خلو الحي عن الارادة مطلقا محال فان لم يحب ما يحبه الله ويبغض ما يبغضه احب ما تحبه نفسه
وابغض ما تبغضه نفسه فيخرج عن الفرق الالهي النبوي الذي هو حقيقة قول لا اله الا الله وحقيقة دين الاسلام الى
الفرق النفساني الشيطاني

ثم هؤلاء صاروا فرقا اما ابن سينا وامثاله من الملاحدة فانهم يأمرون بهذا مع سائر الحادهم من نفي الصفات وقدم
الافلاك وانكار معاد الابدان وجعل النبوة تنال بالكسب كالذكاء والزهد وانما يفيض عليها فيض من العقل الفعال
فيخرج من دين المسلمين واليهود والنصارى

بل الفناء الخمود عند العارفين هو تحقيق شهادة ان لا اله الا الله فلا يشهد لمخلوق شيئا من الالهية فيشهد انه لا
خالق غيره ويشهد انه لا يستحق العبادة غيره ويتحقق بحقيقة قوله اياك نعبد واياك نستعين الفاتحة وقوله فاعبده
وتوكل

عليه هود والا فاذا شهدت انه المستحق للعبادة مع رؤيتك نفسك لم تشهد حقيقة اياك نستعين واذا شهدت حقيقة
انه الفاعل لكل شيء ولم تشهد انه المستحق للعبادة دون ما سواه وان عبادته انما تكون بطاعة رسوله لم تشهد
حقيقة اياك نعبد واذا تحققت بقوله اياك نعبد واياك نستعين تحققت بالفناء في التوحيد الذي بعث الله به رسله وانزل
به كتبه قال الله تعالى واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذة وكيلا المزملة
وقال تعال فاعبده وتوكل عليه هود وقال تعال ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل
على الله فهو حسبه الطلاق وقال تعال قل هو ربي لا اله الا هو عليه توكلت واليه متاب الرعد
ولهذا لما سلك ابن عربي وابن سبعين وغيرهما هذه الطريق القاسدة اورثهم ذلك الفناء عن وجود السوي فجعلوا
الموجود واحدا ووجود كل مخلوق هو عين وجود الحق وحقيقة الفناء عندهم ان لا يرى الا الحق وهو الرائي
والمرئي والعابد والمعبود والذاكر والمذكور والناكح والمنكوح والامر الخالق هو الامر المخلوق وهو المتصف بكل ما
يوصف به الوجود من مدح وذم وعباد الاصنام ما عبدوا غيره وما ثم موجود مغاير له البتة عندهم وهذا منتهي
سلوك هؤلاء الملحدون

فحقيقته قول فرعون لان فرعون كان في الباطن عالما بأن ما يقوله باطل وكان جاحدا مريدا للعلو والفساد ولهذا
جحده وجود الصانع بالكلية واما هؤلاء فجهال ضلال يحسبون ان ما يقولونه هو حقيقة اثبات الرب وتعظيمه وهو

في الحقيقة قول فرعون فان فرعون ما كان ينكر وجود هذا العالم ولا ينكر ان الموجودات تشترك في مسمى الوجود وانما كان ينكر ان لهذا الوجود خالقا مابينا له ولهذا امر ببناء ليكذب موسى بزعمه ان للعالم آها فوفاه قال تعالى وقال فرعون

يهامن ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فأطلع الى اله موسى واني لا ظنه كاذبا وكذلك زين لفرعون سوء علمه وصد عن السبيل وما كيد فرعون الا في تباب الغافرة وقال تعالى وقال فرعون يا أيها الملا ما علمت لكم من اله غيري فأوقد لي يها من على الطين فاجعل لي صرحا لعلى اطلع الى اله موسى واني لا ظنه من الكذابين واستكبر هو وجنوده في الارض بغير الحق وظنوا أنهم الينا لا يرجعون فأخذنه وجنوده فبنذهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وجعلهم ائمة يدعون الى النار ويوم القيامة لا ينصرون واتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين القصص

واكثر هؤلاء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود يقولون ان فرعون اكمل من موسى وان فرعون صادق في قوله انا ربكم الاعلى لان الوجود فاضل ومفضول والفاضل يستحق ان يكون رب المفضول ومنهم من يقول مات مؤمنا وان تغريقه كان ليغتسل غسل الاسلام فانهم مع قولهم بأن الوجود واحد قد يقولون اما بقول بعضهم ان الثبوت غير الوجود وان ماهيات الممكنات ثابتة وان وجود الحق قاض عليها كما يقول ذلك ابن عربي وغيره واما ان يفرق بين المطلق والمعين كما يقوله صاحبه القنوي وابن سبعين قوله قريب من هذا وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضوع وانما ذكروا هنا لان هؤلاء هم آخر مراتب فلاسفة الصوفية الذين يقولون أنهم اهل التحقيق والعرفان وكل من سواهم عندهم ناقص بالنسبة اليهم وقد رايت من هؤلاء غير واحد وهم يرتبون الناس طبقات ادناها عندهم الفقيه ثم المتكلم ثم الفيلسوف ثم الصوفي أي صوفي الفلاسفة ثم المحقق ويجعلون ابن سينا وامثاله من الفلاسفة في الثانية واما حامد وامثاله من الصوفية من العشرة ويجعلون المحقق هو الواحد

ولهذا ذكر ابن عربي في الفتوحات له اربع عقائد الاول عقيدة ابي المعالي وامثاله مجردة عن الحججة ثم هذه العقيدة بحجتها ثم عقيدة الفلاسفة ثم عقيدة الخققين وذلك ان الفيلسوف يفرق بين الوجود والممكن والواجب وهؤلاء يقولون الوجود واحد والصوفي الذي يعظمه هؤلاء هو الصوفي الذي عظمه ابن سينا وبعده المحقق وهؤلاء ليسوا مسلمين ولا يهودا ولا نصارى بل كثير من المشركين احسن حالا منهم وهؤلاء ائمة النظار المتفلسفة وصوفيتهم وشيعتهم كان من اسباب تسلطهم وظهورهم هو بدع اهل البدع من الجهمية والمعتزلة والرافضة ومن نحائهم في بعض الاصول الفاسدة فان هؤلاء اشتركوا هم واولئك الملاحدة في اصول فاسدة يجعلونها قضايا عقلية صادقة وهي باطلة كاذبة مخالفة للشرع والعقل

مقالات للفلاسفة لم يذهب اليها احد من طوائف المسلمين

ثم أراد هؤلاء المتكلمون الرد عليهم في إلحادهم الظاهر الذي يظهر فيه فخالفهم للمسلمين مثل القول بقدم العالم وانكار علم الله بالجزئيات والقول بانكار المعاد وهذه الثلاثة هي التي يكفروهم بها ابو حامد الغزالي في تهافت الفلاسفة وطائفة يقولون ان سائر اقوالهم الباطلة هي البدع التي ذهب اليها بعض اهل الكلام كانكار الصفات وليس الامر كما قاله هؤلاء بل مقالهم التي لم يذهب اليها احد من طوائف المسلمين لا اهل البدعة ولا اهل السنة

كثيرة مثل قولهم في النبوات والملائكة وكلام الله وقولهم في الشفاعة وانكار مشيئة الله وقدرته وليس هذا من لوازم القول بقدم العالم بل في القائلين بذلك من يقول ان الله يفعل بمشيئته وقدرته كأحد القولين الذين ذكرهما ابو البركات واختاره وكذلك ما يقولونه في الملائكة انما مجرد ما يتخيل في النفوس او انما العقول وان الواحد منها ابدع كل ما سواه وان العقل الفعال هو المدبر لكل ما تحت الفلك وان الوحي على

الانبياء انما يجيء منه وانه منتهى معاد الانفس

فانكارهم لقدرة الله ومشيئته اعظم من انكارهم لعلمه بالجزئيات فان كثير من الناس كان لا يعرف ذلك ولكن يعلم ان الله قادر خلق الاشياء بمشيئته كما في الصحيحين عن ابن معسود قال اجتمع عند البيت ثلاثة نفر قرشيان وثقفى او ثقفيان وقرشى كثير شحم بطونهم قليل فقه قلوبهم فقال أحدهم أترون الله يسمع ما نقول فقال الثاني يسمع إن جهرنا ولا يسمع إن أخفينا فقال الثالث إن كان يسمع إذا جهرنا فهو يسمع إذا اخفينا فأنزل الله وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيرا مما تعلمون وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخسرين فصلت وهؤلاء يقولون بأن الله خلق السموات والارض بمشيئته وقدرته وكذلك كان بعض أحداث من المسلمين قد يجهل هذه المسئلة فيقول يا رسول الله مهما يحكم الناس يعلمه الله فيقول له النبي ص - نعم ولم يكن هؤلاء يجهلون أن الله خلق كل شئ بمشيئته وقدرته بل كان هذا من أظهر الأمور وأعرفها عند عامة المسلمين بل وعامة المشركين الذين كانوا يعبدون الاصنام وهم كفار وهم مشركون وهم الذين قاتلهم النبي ص - وهم اول من يتناوله ذم القرآن للمشركين ومع هذا فكانوا مقرين بأن الله خلق السموات والارض وما بينهما وخلق كل شئ بقدرته ومشيئته فكانوا احسن حالا من هؤلاء الفلاسفة في الاقرار بأن الله خالق كل شئ وربهم ومليكه وانه خلق الاشياء بمشيئة وقدرته

فان هؤلاء حقيقة قولهم أنه لم يخلق شيئا ومتقدموهم كأرسطو وأتباعه على انه علة يتحرك الفلك للتشبه بما فليس هو عندهم لا موجبا بالذات ولا فاعلا بالمشيئة وأما ابن سينا وأمثاله ممن يقول إنه موجب بذاته فهم يقولون ما يعلم جماهير العقلاء

أنه مخالف لضرورة العقل إذ يشبتون مفعولا ممكنا يمكن وجوده ويمكن عدمه وهو مع هذا قديم أزلى لم يزل ولا يزال وهو مفعول معلول لعللة فاعلة لم يزل مقارنا لها في الزمان فكل من هذين القولين مما خالفوا فيه جماهير العقلاء من الاولين والآخرين حتى سلفهم كأرسطو ونحوه فافهم لم يقولوا بهذا ولا بهذا بل أولئك يقولون إن الفلك قديم أزلى بنفسه ليس له مبدع ولكن يتحرك للتشبه بالعللة الاولى فهو مفتقر إليها من هذه الجهة لا من جهة انما مبدعة له وحقيقة قوله انما شرط في وجود العالم مع وجوده بنفسه فيجعلون الواجب بنفسه مفتقرا الى غيره وهذا مما ينكره متأخروهم كابن سينا وأمثاله

وكذلك القائلون بالعللة الموجبة كابن سينا وابن رشد والسهروردي وغيرهم حقيقة قولهم أنه شرط في وجود الممكنات لا مبدع لها ولا فاعل فافهم لا يشبتون للحوادث محدثا اصلا في نفس الامر إذ الفلك عندهم ممكن له مبدع وهو متحرك باختياره كما يتحرك الانسان باختياره وله نفس فلكية كما للانسان نفس وليس عندهم فوقه شئ يحدث عنه شئ

وإن قالوا إنه معلول فقولهم في الفلك أقبح من قول القدرية في أفعال الحيوان فان القدرية يقولون إن الله خلق الحيوان بقدرته ومشيئته فجعل له قدرة تصلح للضدين فهو يحدث إرادته وأفعاله بقدرته ومشيئته وهؤلاء لا يجعلون

الفلك مخلوقا في الحقيقة وإن قالوا هو معلول ولو جعلوه مخلوقا فعندهم هو متحرك حركة إختيارية نفسانية بمشيئة وقوة فيه وليس فوقه شئ يحدث هذه الحركة ولا يفعلها وإنما الفلك متحرك للتشبه بالاول لاستخراج أيونه وأوضاعه إذ هي غاية كماله

وإن قالوا إن حركته تصدر عن الاول فكلام لا حقيقة له فانهم وكل عاقل يعلم أن الشئ البسيط الذي هو على حال واحدة أزلا وأبدا لا يحدث عنه شئ فضلا عن حوادث مختلفة ويعلمون أن المتغيرات لا تصدر عن بسيط ألبتة وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع

والمقصود هنا التبيه على ان الكفر الذي يوجد فيهم قولوا وفعلا أعظم من كفر اليهود والنصارى ومشركي العرب الذين هم أول من بعث إليه النبي ص - ونزل فيه القرآن بكفره واستحقاقه النار

الشفاعة الشرعية المنفية والشفاعة الشرعية الثابتة

ومن ذلك ان أولئك المشركين كانوا يجعلون ما يشركون به شفعا يشفعون لهم الى الله والله يقبل شفاعتهم وهو سؤالهم ودعاؤهم بقدرته ومشيئته كما ذكر الله ذلك في مواضع من كتابه فقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض يونس ولهذا نفى الله شفاعة احد إلا باذنه في غير موضع من القرآن بقوله من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه البقرة وقوله وأندر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربهم ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع الا انعام وقال وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا وهوا وغرهم الحياة الدنيا وذكر به أن تبسل اى تجبس وتخبس وتؤخذ وترهن نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولى ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أولئك الذين ابسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون الا انعام وقال الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولى ولا شفيع افلا تتذكرون ٦ السجدة وقال تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين الانبياء وقال تعالى قل ادعوا الذين زعمتم

من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له سبأ وقال تعالى وكم من ملك في السموات لا تغنى شفعته شيئا إلا من بعد أن بأذن الله لمن يشاء ويرضى النجم

فهذه الشفاعة التي نفاها القرآن تتضمن نفى ما كان يقوله مشركوا العرب وأمثالهم من المشركين وهي من جنس شرك النصارى ونحوهم من الضلال المتسبين إلى الاسلام حيث يعتقدون في الملائكة او الانبياء أو الشيوخ أنهم شفعا لهم عند الله كما يشفع الشفعا الى ملوك الدنيا ويضربون لله مثلا فيقولون من أراد أن يتقرب الى ملك عظيم فلا ينبغي له ان يأتيه اولا بل يتقرب الى خاصته وهم يرفعون حوائجه ويقربونه اليه قال تعالى والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى الزمر أي يقولون ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى ذكر سبحانه هذا بعد قوله تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم إنا انزلنا اليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه

يختلفون إن الله لا يهدي من هو كذب كفار الزمر

وقال في هذه السورة أليس الله بكاف عبده ويخوفونك بالذين من دونه ومن يضلل الله فما له من هاد ومن يهدي الله فما له من مضل أليس الله بعزيز ذي انتقام ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قل أفرايتم ما تدعون من دون الله إن ارادني الله بضرب هل هن كشفت ضرة أو أرادني برحمة هل هن ممسكت رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون الزمر وقال فيها قل إني امرت أن اعبد الله مخلصا له الدين

وامرت لأن اكون اول المسلمين الزمر وقال فيها قل أغير الله تأمروني أعبد ايها الجاهلون ولقد اوحى اليك وإلى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخسرين بل الله فاعبدوكن من الشكرين الزمر

تفسير قوله تعالى

اولئك الذين يدعون يبتغون الاية

وقال تعالى قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم اقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذورا الاسراء
روى ابن ابي حاتم وغيره بأسانيد ثابتة عن شعبة عن السدي سمع ابا صالح عن ابن عباس في قول الله أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة هو عيسى وامه وعزير والملائكة وكذلك في تفسير عطية عن ابن عباس قال كان أهل الشرك يقولون نعبد الملائكة والمسيح وعزيرا وعن اسرايل عن السدي عن ابي صالح عيسى وعزير والملائكة وكذلك في تفسير أسباط عن السدي قال ذكروا أنهم اتخذوا الالهة وهو حين عبدوا الملائكة والمسيح وعزيرا قال الله أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة
وفي صحيح البخاري وغيره عن ابن مسعود قال كان ناس من الانس يعبدون ناسا من الجن فأسلم الجن وتمسك الاخرون بعبادتهم فنزلت أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة أيهم اقرب ويرجون رحمته الى اخر الاية وكذلك

روى ابن ابي حاتم وغيره إن ابن شوذب عن مطر الوراق قال انزلها الله في حى من العرب كانوا يعبدون حيا من الجن وفي تفسير مقاتل إن المشركين كانوا يعبدون الملائكة ويقولون هي تشفع لنا عند الله فلما ابتلوا بالقحط سبع سنين قيل لهم ادعوا الذين زعمتم
والاية تتناول كل من دعى غير الله وذلك المدعو يبتغى الى الله الوسيلة اى القربى والزلقى ويرجو رحمة الله ويخاف عذابه وهذا يدخل فيه الملائكة والانبياء والصالحون الانس والجن وقد قرأ طائفة أولئك الذين تدعون فيبين ان الذين يدعونهم المشركون هم يتقربون الى الله ويرجونه ويخافونه فكيف يجوز دعاؤهم وهذا كقوله أفحسب الذين كفروا أن يتخذوا عبادي من دونى اولياء الكهف

حصر اقسام المدعوين من دون الله ونفى كل واحد منهم

وقال تعالى قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له سبأ فذكر سبحانه الاقسام الممكنة فان المشرك

الذي يدعو غير الله ويرجوه ويخافه إما أن يجعله مالكا أو شريكا أو ظهيرا أو شفيعا وهكذا كل من طلب منه امر من الامور إما أن يكون مالكا مستقلا به وإما أن يكون شريكا فيه وإما أن يكون عوننا وظهيرا لرب الامر وإما أن يكون سائلا محضا وشفاعا الى رب الامر فاذا انتفت هذه الوجوه امتنعت الاستغاثة به ولهذا كان الناس بعضهم مع بعض من الملوك وغيرهم فيما يتساءلون له لا يخرجون عن هذه الاقسام إما إن يكون لكل منهما ملك متميز عن الاخر فيطلب من هذا ما في ملكه ومن هذا ما في ملكه وإما أن يكون أحدهما شريكا للاخر فيطلب منه ما يطلب من الشريك وإما ان يكون أحدهما من أعوان الاخر وانصاره وظهرانه

كأعوان الملوك فهو محتاج اليهم فيطلب منهم ما يحتاج اليه وإذا انتفت هذه الوجوه لم يبق إلا مجرد طلب محض وسؤال من غير حاجة بالمسؤول الى السائل الشافع

والمشركون بالله كل منهم في نوع من هذه الانواع منهم من اثبت فاعلا مستقلا غير الله لكن لم يشبوه بمثالا له لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله وهذا كالجوس الذين أثبتوا قديما شريرا يستقل بفعل الشر وكذلك القائلون منهم انه خلق الشر والقدرية من جميع الامم أثبتوا غير الله يحدث أشياء ينفرد باحداثها دون الله وإن كان الله خالقا له ولهذا قال السلف القدرية مجوس هذه الامة

والقائلون بقدم العالم كلهم لا بد لهم من إثبات غير الله فاعلا اما ارسطو وأتباعه فان الفلك عندهم بحركته هو احدث للحركات وما يتولد عنها ثم من أثبت له شريكا من العقول والنفوس جعله مستقلا باحداث شئ وذلك مستقلا باحداث شئ ومن قال منهم بالعلة المشبهة بها ومن قال بالموجب بالذات فان الطائفتين لا يشبون في الحقيقة ان الله احدث شيئا ولا خلقه

والله سبحانه نفى ان يكون لغير ملك أو شرك في الملك او يكون له ظهير فانه سبحانه هو وحده خالق كل شئ وربّه ومليكه وهذا هو مذهب اهل السنة المثبتين للقائلين بأن الله خالق كل شئ بمشيئته وقدرته لكن السلف والائمة وأتباعهم يشبون قدره العبد وفعله ويشبون الحكمة والاسباب وجهم ومن اتبعه من اهل الكلام ينفون ذلك كله كما قد بسط في موضعه

تفسير قوله تعالى

حتى إذا فرغ عن قلوبهم الاية

ولم يثبت سبحانه إلا الشفاعة لكن اثبت شفاعة مفيدة ليست هي الشفاعة

التي يظنها المشركون فقال تعالى ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن اذن له حتى إذا فرغ عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير ٦ سبا وقد جاءت الاحاديث الصحيحة والاثار عن الصحابة والتابعين تخبر بما يوافق تفسير هذه الاية من حال الملائكة مع الله كما وصفهم تعالى في الاية الاخرى فقال بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ففي الحديث الصحيح الذي رواه احمد والبخاري وغيرهما عن ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابي هريرة يبلغ به النبي ص - قال ان الله اذا قضى الامر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان فاذا فرغ عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير فيسمعها مسترقو السمع وهم هكذا ووصف سفيان بيده فأقامها منحرفة فرجما ادرك الشهاب المسترق قبل ان يرمى بها الى صاحبه فيحرقه وربما لم يدركه فيرمى بها الى الذي يليه ثم يرمى بها الى الذي يليه الى الذي يليه ثم يلقبها الى

الارض فتلقى على لسان الساحر او لسان الكاهن فيكذب عليها مائة كذبة فيقولون قد اخبر يوم كذا وكذا بكذا وكذا فوجدنا حقا للكلمة التي سمعت من السماء

وفي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وغيره عن الزهري عن علي بن الحسين عن عبد الله بن عباس حدثني رجل من الانصار انهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول الله ص - رمى بنجم فاستار فقال لهم رسول الله ص

ما كنتم تقولون لهذا في الجاهلية قالوا كنا نقول ولد عظيم او مات عظيم قال فانه لا يرمى بما لموت احد ولا حياته ولكن ربنا تبارك وتعالى اذا قضى امرا سبحانه حمله العرش ثم سبحانه اهل السماء الذين يلونهم حتى يبلغ التسبيح اهل السماء الدنيا ثم يقول الذين يلون حملة العرش حملة العرش ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير فيقولون كذا وكذا فيخبر اهل السموات بعضهم بعضا حتى يبلغ الخبر اهل السماء الدنيا فنخطف الجن السمع فيلقونه الى اوليائهم فيلقون الى اوليائهم فيرمون فما جاءوا به على وجهه فهو الحق ولكنهم يقرفون فيه ويزيدون

وكذلك في الحديث الاخر المعروف من رواية نعيم بن حماد عن الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله بن ابي زكريا عن رجاء بن حيوة عن النواس بن سمعان قال قال رسول الله ص - اذا اراد الله ان يوحى بأمره تكلم بالوحي فاذا تكلم اخذت السموات منه رجفة أو قال رعدة شديدة من خوف الله فاذا سمع بذلك اهل السموات صعقوا وخروا لله سجدا فيكون اول من يرفع رأسه جبريل فيكلمه الله من وحيه بما اراد فيمضي به جبريل على الملكة كلما مر بسماء سأله ملائكتها ما ذا قال ربنا يا جبريل فيقول قال الحق وهو العلي الكبير فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل فينتهي جبريل بالوحي الى حيث امره الله من السماء والارض وقد رواه ابن ابي حاتم والطبري وغيرهما

وقوله فرع عن قلوبهم أي ازال عنها الفرع وكذلك قال غير واحد من

السلف جلى عن قلوبهم وهذا كما يقال قرد البعير إذا ازال عنه القراد ويقال تخرج وتحوب وتأثم وتحنث إذا ازال عنه الحرج والحوب والاثم والحنث

وروى ابن ابي حاتم ثنا الحسن بن محمد الواسطي ثنا يزيد بن هارون عن شريك عن يزيد بن ابي زياد عن مقسم عن ابن عباس في قوله حتى إذا فرع عن قلوبهم قال كان إذا نزل الوحي كان صوته كوقع الحديد على الصفوان قال فيصعق اهل السماء حتى إذا فرع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم قالت الرسل الحق وهو العلي الكبير وقال عن الحادث الدمشقي ثنا أبي عن عن جعفر بن ابي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس حتى إذا فرع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم قال تنزل الامر الى السماء الدنيا له وقعة كوقعة السلسلة على الصخرة فيفرع له جميع اهل السموات فيقولون ما ذا قال ربكم ثم يرجعون الى انفسهم فيقولون الحق وهو العلي الكبير ويروى من تفسير عطية عن ابن عباس حتى إذا فرع عن قلوبهم الاية قال لما وحي الله الى محمد دعا الرسول من الملكة ليعتته بالوحي سمعت الملكة صوت الجبار يتكلم بالوحي فلما كشف عن قلوبهم سألوها عما قال الله فقالوا الحق وعلمو ان الله لا يقول إلا حقا وانه منجزة قال ابن عباس وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا فلما سمعوه خروا سجدا فلما رفعوا رؤسهم قالوا ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير وباسناده من تفسير قتادة رواية عبد الرزاق عن معمر عنه حتى إذا فرع عن قلوبهم قال لما كانت الفترة التي كانت بين عيسى ومحمد ص - فنزل الوحي مثل صوت الحديد فأفرع الملكة ذلك فقال الله حتى إذا فرع

الملائكة والنبیین اربابا فهو كافر مع ان المشركين إنما كانوا يتخذونهم شفعاء ويتقربون بهم الى الله زلفى فاذا كان هؤلاء الذين دعوا مخلوقا ليشفع لهم عند الله كما يشفع المخلوق عند المخلوق فيسأله ويرغب اليه بلا إذنه وقد جعلهم الله مشركين كفارا مأواهم جهنم فكيف بشرك هؤلاء الفلاسفة وما يثبتونه من الشفاعة فانهم يجوزون دعاء الجواهر العلوية الشمس والقمر والكواكب وكذلك الارواح التي يسمونها العقول والنفوس ويسميها من انتسب الى اهل الملل الملائكة وهؤلاء المشركون قد تنزل عليهم ارواح تقضى بعض مطالبهم وتخبرهم ببعض الامور وهم لا يميزون بين الملائكة والجن بل قد يسمون الجميع ملائكة وارواحا ويقولون روحانية الشمس روحانية عطاردة روحانية الزهرة وهى الشيطان والشيطانة التي تضل من اشرك بها كما ان لنفس الاصنام وهى التماثيل المصنوعة على اسم الوثن من الانبياء والصالحين او على اسم كوكب من الكواكب أو روح من الارواح والاصنام ايضا لها شياطين تدخل فيها وتكلم أحيانا بعض المشركين وقد تترابا أحيانا فيراها بعض الناس من السدنة وغيرهم فالمشركون من الفلاسفة القائلين بقدوم العالم هم اعظم شركا وما يدعونه من الشفاعة لاهتم أعظم كفرا من مشركى العرب فانهم لا يقولون إن الشفيع يسأل الله والله يجيب دعوته كما يقوله المشركون الذين يقولون إن الله خالق بقدرته ومشيئته فان هؤلاء عندهم انه لا يعلم الجزئيات ولا يحدث شيئا بمشيئته وقدرته وإنما العالم فاض عنه فيقولون إذا توجه الداعي الى من يدعوه كتوجه الى الموتى عند قبورهم وغير قبورهم وتوجهه الى الارواح العالية فانه يفيض عليهم ما يفيض من ذلك المعظم الذي دعاه واستغاث به وخضع له من غير فعل من ذلك الشفيع ولا سؤال منه لله تعالى كما يفيض شعاع الشمس على ما يقابلها من الاجسام الصقيلة كالمرآة وغيرها ثم ينعكس الشعاع من ذلك الجسم الصقيل الى حائط أو ماء وهذا قد ذكره غير

واحد من هؤلاء كابن سينا ومن اتبعه كصاحب الكتب المصنوعون بها وغيره وهؤلاء يزورون القبور الزيارة المهية عنه بهذا القصد فان الزيارة الشرعية مقصودها مثل مقصود الصلوة على الجنائز يقصد بها السلام على الميت والدعاء له بالمغفرة والرحمة وأما الزيارة المتدعة التي هى من جنس زيادة المشركين فمقصودهم بها طلب الحوائج من الميت أو الغائب إما ان يطلب الحاجة منه او يطلب منه ان يطلبها من الله وإما ان يقسم على الله به ثم كثير من هؤلاء يقول إن ذلك المدعو يطلب تلك الحاجة من الله أو أن الله يقضيها بمشيئته واختياره للاقسام على الله بهذا المخلوق وأما أولئك الفلاسفة فيقولون بل نفس التوجه الى هذه الروح يوجب ان يفيض منها على المتوجه ما يفيض كما يفيض الشعاع من الشمس من غير ان تقصد هى قضاء حاجة احد ومن غير ان يكون الله يعلم بشئ من ذلك على اصلهم الفاسد فتبين ان شرك هؤلاء وكفرهم اعظم من شرك مشركى العرب وكفرهم وأن اتخاذ هؤلاء الشفعاء الذين يشركون بهم من دون الله اعظم كفرا من اتخاذ أولئك

ليس توسط البشر عند الخنفاء كتوسط العلويات عند الفلاسفة

ولهذا كانت مناظرة كثير من أهل الكلام لهم مناظرة قاصرة حيث لم يعرف أولئك حقيقة ما بعث الله به رسله وانزل به كتبه وما ذمه من الشرك ثم يكشفون بنور النبوة ما عند هؤلاء من الضلال كما ناظرهم الشهر ستاني في كتاب الملل والنحل لما ذكر فصلا في المناظرة بين الخنفاء وبين الصابئة للمشركين فان الخنفاء يقولون بتوسط البشر وأولئك يقولون بتوسط العلويات فأخذ يبين أن القول بتوسط البشر

أولى من القول بتوسط العلويات ومعلوم انه إذا اخذ التوسط على ما يعتقدونه في العلويات كان قولهم اظهر فكان رده عليهم ضعيفا لضعف العلم بحقيقة دين الاسلام
فان الحنفاء ليس فيهم من يقول باثبات البشر وسائط في الخلق والتدبير والرزق والاحياء والاماتة وسماع الدعاء وإجابة الداعي بل الرسل كلهم وأتباع الرسل متفقون على انه لا يعبد إلا الله وحده فهو الذي يسأل ويعبد وله يصلى ويسجد وهو الذي يجيب دعاء المضطرين ويكشف الضر عن المضورين ويغيث عباده المستغيثين ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده القاطر وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون النحل

وليس عند الحنفاء ان احدا غير الله يستقل بفعل شئ بل غايته أن يكون سببا والاثر لا يحصل إلا به وبغيره من الاسباب وبصرف الموانع والله تعالى هو الذي يخلق بتأثير الاسباب ويدفع الموانع مع خلقه سبحانه ايضا لهذا السبب لكن المقصود انه ليس في الوجود ما يستقل باحداث شئ ولا ثم شئ يوجب كل اثر إلا مشيئة الله وحده فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن

والرسل هم وسائط بين الله وبين خلقه في تبليغ رسالاته وامره ونهيهِ ووعده ووعيدهِ كما قال تعالى وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين الانعام والكهف وقال إنا أرسلناك شهيدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا الاحزاب فاخبر انه ارسله شاهدا كما قال لكيون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس الحج وقال فكيف إذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا النساء وقال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا البقرة ولما دفن النبي ص - شهداء احد قال اما انا فشهيد

على هؤلاء وقوله مبشرا ونذيرا بالوعد والوعيد وداعيا الى الله باذنه بالامر والنهي وقال تعالى وسئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهه يعبدون ٦ الزخرف وقال ولقد بعثنا في كل امة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة النحل وقال تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه انه لا اله إلا انا فاعبدون الانبياء وقد اخبر الله عن اول الرسل نوح عليه السلام ومن بعده من الرسل أنهم قالوا لقومهم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره الاعراف وقال نوح ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول غنى ملك ولا اقول للذين تردى أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله اعلم بما في انفسهم إن إذا لمن الظالمين هود وكذلك قال لخاتم الرسل قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم إنى ملك إن أتبع إلا ما يوحى الى الانعام فتوسط البشر بالرسالة مثل توسط الملك بالرسالة كما قال تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس الحج وقال تعالى إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم امين التكوير فهذا جبريل ثم قال وما صاحبكم بمجنون التكوير وقوله وما صاحبكم كقوله في الاية الاخرى والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى النجم

استطرد

الحكمة في إرسال الرسول البشري الى البشر دون الملكى

فقوله صاحبكم تنبيه على نعمته على البشر واحسانه اليهم إذ بعث اليهم من يصحبهم ويصحبونه بشرا مثلهم فانهم لا يطيقون الاخذ عن الملك كما قال تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضى الامر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون الانعام

وروى ابن ابي حاتم عن ابي زرعة عن منجاب بن الحرث عن بشر بن عمارة عن ابي روق عن الضحاك عن ابن عباس ولو انزلنا ملكا لقضى الامر لأهلكناهم ثم لا ينظرون لا يؤخرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا يقول لو اتاهم ملك ما أتاهم إلا في صورة رجل لانهم لا يستطيعون النظر الى الملكة وكذلك قال غيره من المفسرين وللبسنا عليهم قالوا خلطنا ولشبهنا عليهم ما يخلطون ويشبهون على انفسهم حتى يشكوا فلا يدروا املك هو او ادمى فبين سبحانه انه لو أنزل ملكا لم يمكنهم ان يروه إلا في صورة بشر كما كان جبريل يأتي النبي ص - إذا رآه الناس في صورة دحية الكلبي او في صورة اعرابي لما اتاه وسأله عن الاسلام والايمان والاحسان وكذلك لما أتوا ابراهيم ولوطا ورأتهم سارة وقم لوط لم يأتوا إلا في صورة رجال وكذلك لما أتى جبريل مريم عليها السلام ليفخ فيها اتاه في صورة رجل قال تعالى فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا قال إنما أنا رسول ربك لا هب لك غلما زكيا مريم وإذا كانوا لا يستطيعون ان يروا الملك إلا في صورة رجل فلو جاءهم لقالوا هذا بشر ليس بملك واشتبه الامر واختلط والتبس الامر عليهم فلم تكن هذه شبهة تنقطع بانزال ملك

وهذا كما قال في السورة الاخرى ويستلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ولن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا إلا رحمة من ربك إن فضله كان عليك كبيرا قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى اكثر الناس إلا كفورا الى قوله وما منع الناس ان يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا ان قالوا أبعث الله بشرا رسولا قل لو كان في الارض ملئكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا الاسراء

وايضا في قوله صاحبكم بيان انه عربي بعث بلسانهم كما قال وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ابراهيم وقد قال تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم التوبة قيل المراد من انفس العرب فالخطاب لهم

وقيل من انفس بني ادم فهو بشر لا ملك ولا جنى لان الخطاب لجميع الخلق الذين ارسل اليهم لا سيما وهذه في سورة براءة وهي من اخر القرآن نزولا وقيل ان هذه الاية اخر ما نزل وقد نزلت بعد دعوة الروم والفرس والقبط وهو بالمؤمنين من هؤلاء كلهم رؤف رحيم ولا ريب انه صلى الله عليه وسلم من الانس ومن العرب افضل الانس ومن قريش افضل العرب ومن بني هاشم افضل قريش والانفس يراد بهم جنس الانسان كما قال تعالى لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا التور فقوله صاحبكم مثل قوله من انفسكم ومثل قوله اكان للناس عجباً ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس يونس

وقوله سبحانه ربي هل كنت الا بشرا رسولا الاسراء لم يقصد بهذا اللفظ تفضيل الملك عليه كما توهمه بعض الناس كما ان قوله ان اوحينا الى رجل

منهم وقوله سبحانه ربي هل كنت الا بشرا رسولا لم يقصد به ان غيره افضل منه استطراد آخر

كون الرسول مبلغا للقرآن عن الله لا محدثا له

وقال سبحانه وما صاحبكم بمجنون ولقد رآه بالأفق المبين وما هو على الغيب بضنين وما هو بقول شيطان رجيم التكوير فالرسول هنا هو الرسول الملكي جبريل وقال في السورة الاخرى انه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون تنزيل من رب العالمين ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من احد عنه حزين الحاقة فالرسول هنا محمد ص -
واضافه الى هذا الرسول تارة والى هذا تارة لان كلا من الرسولين بلغه واداه ولفظ الرسول يتضمن مرسلا ارسله فكان في اللفظ ما يبين ان الرسول مبلغ له عن غيره لا ان الرسول احدث شيئا منه كما توهمه بعض الناس وظن ان اضافته الى رسول يقتضى انه هو الذي احدث القرآن العربي فانه قد اضافته الى هذا تارة والى هذا تارة فلو كان المراد الاحداث لتناقض الخبران

ولانه اضافته اليه باسم رسول لم يقل انه لقول ملك ولا قول بشر بل قد كفر من قال انه قول البشر في قوله ذرني ومن خلقت وحيدا وجعلت له مالا ممدودا وبين شهودا الى قوله انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر فقال ان هذا الا سحر يؤثر ان هذا الا قول البشر ساصيله سقر المدثر والكلام الذي توعد بسقر من قال انه قول البشر هو الكلام الذي اضافته الى رسول من البشر تارة والى رسول من الملكة تارة لان المراد هناك انه بلغه والذي كفه قال انه انشأه وانه كلام نفسه سواء كان المراد المعنى او اللفظ او كلاهما فان الذي لعنه الله هو الذي قال ان هذا الا قول البشر

فمن قال ان هذا القرآن قول البشر فهو من جنس قوله من بعض الوجوه ولهذا قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجر حتى يسمع كلام الله ثم ابغاه مأمنة التوبة فأخبر ان ما يسمعه المستجير هو كلام الله والمستجير يسمعه بصوت القارئ والصوت صوت القارئ والكلام كلام الباري كما قال النبي ص - زينوا القرآن بأصواتكم وقال لله اشد اذنا الى الرجل الحسن الصوت بالقران من صاحب القينة الى قينته وكذلك ذكر في غير موضع ان الصوت المسموع من العبد هو صوت العبد كما قال تعالى يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعض الحجرات وقال ان الذين يعضون اصواتهم عند رسول الله اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى الحجرات وقال لقمن لابنه واقصد في مشيك واغضض من صوتك ان انكر الاصوات لصوت الحمير لقمان
وفي سنن ابي داود عن جابر ان النبي ص - كان يقول في الموسم الا رجل يحملني الى قومه لا بلغ كلام ربي فان قريشا قد منعوني ان ابغ كلام ربي

عود الى اصل الموضوع

فرسل الله وسائط في تبليغ رسالاته كما قال تعالى يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك المائدة وقال تعالى الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابغوا رسالات ربهم الجن وقال تعالى عن نوح ولكني رسول من رب العلمين ابغكم رسالات ربي الاعراف وكذلك قال هود الاعراف
وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن عمرو عن النبي ص - انه قال بلغوا عني ولو اية وحدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج ومن كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار وفي السنن عن زيد بن ثابت وابن مسعود ان النبي ص - قال

نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فبلغه الى من يسمعه فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه وفي الصحيحين عن النبي ص - انه قال في حجة الوداع ليلغ الشاهد الغائب فرب من مبلغ اوعى من سامع والمقصود هنا ان الحنفاء الذين يعبدون الله وحده لا شريك له وهم مسلمون وجميع الانبياء وامهم كانوا مسلمين مؤمنين ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل

منه ال عمران لان الدين عند الله الاسلام ال عمران في كل زمان ومكان وقد اخبر الله عن نوح و ابراهيم واسرائيل وغيرهم الى الحوارين انهم كانوا مسلمين ونوح اول رسول بعث الى اهل الارض كما ثبت ذلك في الحديث المتفق على صحته حديث الشفاعة عن النبي ص -

فمن جعل ما يشتهه الحنفاء من توسط البشر او توسط الملكة من جنس ما يشتهه المشركون واخذ يفاضل بين البشر والملئكة لم يكن عارفاً بدين الاسلام

بل قول الحنفاء هو ما قاله الله تعالى في كتابه حيث قال ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم ان تتخذوا الملكة والنبين ارباباً يا أمركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون ال عمران فمن اتخذ هؤلاء او هؤلاء ارباباً كما يقول من يجعلهم وسائط في العبادة والدعاء ونحو ذلك فهو كافر

وصاحب الكتب المضمون بما قد جعل الملكة والنبين وسائط وجعل هذه شفاعتهم موافقة للفلاسفة كما تقدم من ان هذا القول شر من قول مشركي العرب

وجاء بعده صاحب كتاب السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم فذكر فيه الشرك الصريح من عبادة الكواكب والجن والشياطين ودعواتها وبخورها وخواتيمها واصنامها التي تجعل لها على مذهب المشركين الكلدانيين والكشديانيين الذين بعث اليهم ابراهيم الخليل وبنى على ذلك القول بقدم العالم وان لا سبب

لحدوث الحوادث الا مجرد حركة الفلك كما يقوله هؤلاء القائلون بقدم العالم الذين هم شر من مشركي العرب وكذلك ذكر في تفسير حديث المعراج ما هو مبني على اصول هؤلاء الذين هم اكفر الكفار كقوله ان الانبياء الذين رآهم النبي ص - هم الكواكب فآدم القمر ويوسف الزهرة ونحو هذا الهذيان وان المعراج انما هو رؤية قلبه الوجود كما يذكر ابن عربي وغيره مثل هذا المعراج ويشنون لانفسهم اسراء ومعراجا وهذه خيالات تلقبها الشياطين مناسبة لما يعتقدونه من الاحاد على عادة الشياطين في اضلال بني آدم فانما يضلونهم بما يقبلونه منهم وما يوافق اهواءهم والحمد لله رب العالمين