

مسألة (١)

لا يجوز الحكم في العقلية (٢) بمجرد القياس . ونعني بالقياس : رد الغائب إلى الشاهد (٣)، وهو الذي حدّه الأصوليون (٤) بأنه : إلحاق فرع بأصل بجامع ،

(١) راجع هذه المسألة في : شفاء الغليل / ٦٠٠ ، والمستصفي / ٣٣١ / ٢ ، ومعيار العلم / ١٦٥ - ١٧٠ ، والمعتمد للمقاضي أبي يعلى / ٤١ ، والعدة / ١٢٧٣ ، وشرح اللمع / ٧٥٧ ، والتبصرة / ٤١٦ ، وشرح العمدة / ١ / ٣٦٣ ، والبرهان / ٧٥١ ، والتمهيد / ٣ / ٣٦٠ ، والمحصل / ٢ / ٤٤٩ ، وكشف الأسرار / ٣ / ٢٧٠ ، والإيهام / ٣ / ٣٥ ، والبحر المحيط / ٥ / ٦٣ ، والمسودة / ٣٦٥ ، والرد على المنطقيين / ١١٨ ، ٣٦٦ .

(٢) قال الشيرازي في شرح اللمع / ٧٥٧ : القياس حجة في الأحكام العقلية وطريق من طرقها وذلك مثل حدوث العالم وإثبات الصانع سبحانه وتعالى ، وغير ذلك من الأحكام التي تدرك بالعقل . . . وقال الرازي في المحصول / ٢ / ٤٤٩ : اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقلية ومنه نوع يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد ؛ قالوا : ولا بد من جامع عقلي ، والجامع أربعة : العلة ، والحد ، والشرط ، والدليل . . .

ومن اختار المنع : الصيرفي - فانظر : البحر المحيط / ٥ / ٦٣ - والأمدي . انظر الإحكام / ٣ / ١٨٩ . وموقف الغزالي في (شفاء الغليل / ٦٠٠ ، ومعيار العلم / ١٦٥ - ١٧٠ ، والمستصفي / ٢ / ٣٣١) يوافق ما قرره هنا ، ولكنه ذكر في المنحول ما يدل على أنه يرى الإثبات ، فقد قال - بعد أن عرّف القياس بأنه حمل معلوم على معلوم . . . إلخ - : والقياس ينقسم إلى : عقلي ، وشرعي ، وأنكرهما الحشوية ، وأثبتها الجماهير . والحنبلية ردوا قياس العقل دون الشرع : انظر : المنحول / ٣٢٤ .

(٣) راجع : المراجع المذكورة في هامش (١) .

وقال إمام الحرمين في البرهان / ٧٥١ : أطلق النقلة القياس العقلي ، فإن عَنَوَا به النظر العقلي فهو في نوعه - إذا استجمع شرائط الصحة - مفضى إلى العلم مأمور به شرعاً . . . وإن عَنَوَا به اعتبار شيء بشيء ، ووقوفَ نظرٍ في غائب على استشارة معنى من شاهد - فهذا باطل عندي ، لا أصل له ، وليس في المعقولات قياس .

قال الرزكشي في البحر المحيط / ٥ / ٦٤ : ولا يمكن أن يعنوا به الأول ؛ فإن القياس لا يطلق حقيقة على النظر المحض .

(٤) راجع حد القياس عند الأصوليين في : المنحول / ٣٢٣ ، والمستصفي / ٢ / ٢٢٨ ، وشفاء الغليل / ١٨ ، والعدة / ١٧٤ ، وروضة الناظر / ٢٧٥ ، والمعتمد / ٦٩٧ ، ١٠٣١ ، والبرهان / ٧٤٥ ، وشرح العمدة / ١ / ٣٦١ ، والإحكام للأمدي / ٣ / ١٨٤ ، والمحصل / ٢ / ٩ ، وشرح تنقيح الفصول / ٣٨٣ ، والمنتهى لابن الحاجب / ١٢٢ ، وكشف الأسرار / ٣ / ٢٦٧ ، وتيسير التحرير / ٣ / ٢٦٤ ، وفواتح الرحموت / ٢ / ٢٤٦ .

أو أنه : حمل [٣ / ب] معلوم على معلوم في إثبات^(١) حكم أو نفيه ، بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما عنهما^(٢) .

ومثاله : قول القائل : صانع العالم جسم ، لأنه فاعل ، فكان جسماً قياساً على سائر الفاعلين .

وقول القائل : السماء مصوّر فكان محدثاً قياساً على سائر المصوّرات الصناعية - من البيت والقدرح والأواني - أو الطبيعية كالحيوان والنبات .

فإن هذا الحكم - وإن كان حقاً - فلا يمكن إثباته لمجرد هذا القياس . وكذلك قولهم : الصوت موجود ، فكان مرثياً قياساً على الألوان ، واللون موجود ، فكان مسموعاً قياساً على الأصوات ، والباري - تعالى - موجود ، فكان مسموعاً^(٣) مرثياً قياساً على الأصوات والألوان والموجودات المرئية . فإن الحكم بكونه تعالى مرثياً - وإن كان صحيحاً - فلا يثبت بمجرد هذا القياس .

والدليل القاطع على بطلان القياس في العقل : أن الحكم إذا ثبت في شيء فمن أين يلزم أن يثبت ذلك الحكم في غيره؟ لأن ذلك الغير مغاير - لا محالة - له في صفة ، ولأجله كان غيراً له ، وربما يكون الحكم منوطاً بالوصف الذي فيه المغايرة ، فإذا انتفى انتفى الحكم ، وها هنا لا يخلو المعلّل : إما أن يدعي أن الفرع مثل الأصل مطلقاً ، أو يدعي أنه مثله فيما هو مناط الحكم وعلته :

فإن ادعى أنه مثّل مطلقاً فهو محال ؛ لأن المثليين لا وجود لهما في الأعيان أصلاً ، ولو جاز ذلك لجاز وجود سوادين في محل واحد ، ولجاز أن يقال في كل شخص : إنه شخصان بل عشرة أشخاص ، لكن الكل متماثلة ، ولا فرق ،

(١) في الأصل : في إثبات صفة أو حكم . وانظر : المنحول / ٣٢٤ ، والمستصفي ٢ / ٢٢٨ ، والإحكام للآمدني ٣ / ١٨٦ ، والمحصل ٢ / ٩ .

(٢) في الأصل : عنه . وانظر : المراجع السابقة .

(٣) راجع : غاية المرام / ١٦٨ .

ولكن يقال: المثلية من ضرورتها اثنتين، فالمثلان هما اثنان، وكل اثنين فهما غيران، هذا غير ذلك، وذلك غير هذا، وكيف يكون غيره إن لم يغيره بالاتصاف بما لا يتصف به الآخر؟ وإذا غايره في ذلك لم يكن مثلاً مطلقاً، نعم! السوادان في محلين غيران؛ إذ لهذا محل ليس للآخر، فلا جرم^(١) ليسا مثلين مطلقاً، بل هما مثلان في السوادية، والسوادان في زمانين في محل واحد - أيضاً - متصوران؛ لأنها متغايران بالزمان، فلا جرم ليسا مثلين مطلقاً، بل هما مثلان في السوادية فلو فرض اتحاد الزمان والمحل لم يُعقل سوادان في وقت واحد في محل واحد؛ لأنه لا تبقى مغايرة فلا تبقى اثنتين، فتحصل الوحدة وتتفتى المماثلة، فإن المماثلة نسبة بين اثنين، فإذا لم يكن

(١) لا جرم: قال الفراء: كانت في الأصل بمنزلة «لا بد ولا محالة»، فجرت على ذلك وكشرت حتى تحولت إلى معنى القسم وصارت بمنزلة «حقاً». وعن الخليل: إنها تكون جواباً لما قبلها من الكلام؛ يقول الرجل: «كان كذا وكذا وفعلوا كذا» فتقول: لا جرم أنهم سيندمون أو أنه سيكون كذا وكذا. انظر: لسان العرب ١٤ / ٣٦٠ - ٣٦١ (جرم).

وقد قال البيضاوي في المنهاج: «لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب»، قال السبكي: الذي يسبق إلى الذهن من «لا جرم» في هذا الموضع أن معناها: لأجل ذلك، أي: لأجل ما سبق رتبناه على كتب، وقد جاءت «لا جرم» في القرآن في خمسة مواضع متلوة بأَنَّ واسمها ولم يجئ بعدها فعل، والذي ذكره المفسرون واللغويون في معناها أقوال وبعد أن ذكرها السبكي قال: وأنت إذا تأملت هذه الأقوال لم ينطبق شيء منها على معنى التعليل الذي قصده المصنف، والذي يظهر أن التعليل مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف، وتصحيح كلام المصنف بأن يقدر «فلا جرم أنا رتبناه»؛ فاضمار الفاء لإفادة التعليل، وتقدير أَنَّ واسمها لتوافق مواقعها من القرآن، أو ينزل الفعل منزلة المصدر، ويُستغنى عن إضمار «أن»، والتقدير: فحَقَّ رتبناه. انظر: الإبهاج ١ / ٤٠ - ٤١.

وقال الزركشي في المعتبر / ٣١٤ - ٣١٥: واعترض على صاحب المنهاج قوله - بعد: لا جرم - : «رتبناه»؛ فإنه لا يصلح للفاعلية، ويُجاب بوجهين:

أحدهما: أنه يتخرج على قول الكوفيين في مجيء الفاعل جملة نحو: ﴿ثم بدا لهم من بعدما رأوا الآيات ليسبحن﴾ [يوسف: ٣٥].

والثاني: ما قال ابن مالك: إن الفاعل قد يجيء مؤولاً بالمصدر وإن لم يكن معه «أن» كقوله تعالى: ﴿وتبين لكم كيف فعلنا بهم﴾ [إبراهيم: ٤٥] ﴿أولم يهد لهم كم أهلكنا﴾ [السجدة: ٢٦] ففاعل «تبين ويهد» مضمون «كيف وكم» أي: كيفية فعلنا بهم وكثرة إهلاكنا.

عدد ولا كثرة فكيف^(١) تكون مماثلة؟ فهذا إن ظن أن الفرع مثل الأصل مطلقاً، وهذا لا يظنه^(٢) عاقل .

أما إن قال: «الفرع مثل الأصل فيما هو مناط الحكم وعلته، والافتراق بينهما في أمر خارج عن العلة»، فهذا إن ثبت له فهو مستغنى عن الاستشهاد به، وصار ذكر الشاهد حشوًا وفضولاً^(٣) مستغنى عنه، وثبت عموم الحكم [٤/أ] بعموم العلة، ويكون هذا تمسكاً بالعموم، لا قياساً واستشهاداً.

ويُعرف هذا بمثال وهو: أنه لو ركب راكب البحر، فقلنا: لم ركب؟ فقال: لأستغني، قلنا: وبِمَ عرفت أن مَنْ ركب البحر استغني؟ فقال: لأن فلاناً^(٤) اليهودي ركب البحر فاستغني، فإنّي - أيضاً - أقيس نفسي عليه فأعرف أني أستغني إذا ركب البحر، فيقال له: وأنت لست بيهودي، فيقول: وهو ما استغني لأنه يهودي بل لأنه تاجر، قلنا: فذكر اليهودي والاستشهاد به حشو وفضول، فقل: كل من ركب البحر استغني فأنا - أيضاً - أركب فأستغني .

فهذا دليل صحيح إن ثبت له أن الاستغناء منوط بمجرد ركوب البحر، وإن لم يثبت له ذلك على العموم في كل راكب للبحر فقياسه باطل لا يفيد العلم، وإذا ثبت عمومته فهو متمسك بعموم لا بقياس؛ إذ القياس يستدعي فرعاً وأصلاً وجامعاً، والتمسك بالعموم لا يستدعي شيئاً من ذلك .

[وبيان هذا^(٥)] أنا إذا قلنا في الحسيّات: «كل جسم فهو مُتَحَيِّز^(٦)،

(١) في الأصل: كيف .

(٢) في الأصل: لا يظنه .

(٣) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على المنطقيين / (٢١١): أن ذكر الأصل يشعر النفس بنظير الفرع، فيكون ذلك أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي . وذكر في ص / ٢١٣: أنه قد يحتاج إلى الأصل في إثبات علية الوصف، فيذكر؛ لأنه من تمام ما يدل على علية المشترك . وراجع ما ذكره في ص ٢٤٤، ٣٦٧ - ٣٦٨ .

(٤) في الأصل: فلان .

(٥) ما بين المعقوفين ترك مكانه خالياً في الأصل، وقد اجتهدت في إثباته معتمداً على سياق الكلام .

(٦) الحيز: هو الناحية، والمتحيز: هو الذي يكون في ناحية تحوزه وتضمه وتجمعه . انظر: المصباح المنير ١/١٦٨ (حاز) .

والباري - عند المجسمة^(١) - جسم ، فيلزم أن يكون متحيزاً ، فيكون هذا تمسكاً بعموم^(٢) ، وحاصله يرجع إلى أن الحكم العام على الصفة حكم على الموصوف ، فإذا حكمنا بحكم عام على جميع الأجسام دخل في ذلك الحكم - بالضرورة - أقسام الأجسام من : سماء وأرض وحيوان ونبات .

ومثاله في الفقه قولنا : «كل مسكر حرام ، والنيذ مسكر ، فكان حراماً» فهذه حجة قاطعة إن ثبت لنا أن كل مسكر حرام ، وإن لم يثبت فلا حجة فيه ، وإذا ثبت ذلك بالنقل عن الشارع كان ثابتاً ، وكان إثبات الحكم في النبيذ به تمسكاً بالعموم لا قياساً .

وكذلك إذا قلنا : «نهى رسول الله - ﷺ - عن بيع الغرر^(٣) ، وبيع الغائب^(٤) بيع الغرر ، فكان^(٥) منهياً عنه» لم يكن هذا قياساً بل تمسكاً بالعموم راجعاً إلى استثمار نتيجة من أصليين معلومين :

أحدهما : النهي عن بيع الغرر ، وهذا الأصل شرطه العموم وهو أن يكون النهي عن كل غرر لا عن البعض .

(١) في الأصل : المجسمة .

والمجسمة : هم الذين يزعمون أن الله - تعالى - جسم ، له حد ونهاية من تحته وهي الجهة التي منها يلاقي عرشه ، وهو مذهب الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني الذي يرى أن الله تعالى تماس لعرشه وأن العرش مكان له . انظر : الفرق بين الفرق / ٢١٥ وما بعدها ، والملل والنحل / ١٠٨ / ١ . وقال الأشعري في مقالات الإسلاميين / ١ / ٢٥٧ - ٢٥٩ : اختلفت المجسمة - فيما بينهم في التجسيم ، وهل للباري - تعالى - قدر من الأقدار؟ وفي مقداره على ست عشرة مقالة . ثم فصل في ذلك .

(٢) في الأصل : لعموم .

(٣) النهي عن بيع الغرر : أخرجه مسلم في صحيحه / ١١٥٣ ، وأبو داود في سننه / ٣ / ٦٧٢ ، والترمذي في سننه / ٢ / ٣٤٩ ، والنسائي في سننه / ٧ / ٢٦٢ ، وابن ماجه في سننه / ٧٣٩ من حديث أبي هريرة مرفوعاً .

وفي النهاية في غريب الحديث / ٣ / ٣٥٥ (غرر) : بيع الغرر : هو ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول ، وقال الأزهري : بيع الغرر ما كان على غير عهدة ولا ثقة ، وتدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول .

(٤) في الأصل : . . . الغائب وبيع . . .

(٥) في الأصل : وكان .

والثاني : قولنا : «بيع الغائب ببيع الغرر» فيلزم منه أنه منهي عنه .

ويرجع حاصل الغرض إلى دخول تفصيل تحت جملة وإدخال خصوص تحت عموم، والقضية العامة : تارة تكون عقلية كقولنا : «كل جسم متحيز»، وتارة تكون شرعية كقولنا : «كل مسكر حرام»، وتارة تكون لغوية كقولنا : «كل من له قدرة فإنه يسمى قادراً»، فإن ثبت في شيء أن له قدرة دخل بالضرورة تحت العموم واستحق اسم القادر، وإن ثبت في شيء أنه مسكر دخل تحت العموم واستحق صفة التحريم، وإن ثبت في شيء أنه جسم دخل تحت العموم واستحق الوصف بالتحيز.

وبالاتفاق [٤/ب] لا يسمى هذا الجنس - في اصطلاح الفقهاء والأصوليين - قياساً، وإنما يسميه المنطقيون قياساً^(١) [وهو ظلم منهم على الاسم وخطأ على الوضع، فإن القياس]^(٢) في وضع اللسان يستدعي مقيساً ومقيساً

(١) القياس عند المنطقيين : قول مؤلف، إذا سلم ما أُورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً. انظر: معيار العلم / ١٣١. وقال الزركشي في البحر المحيط ١٠/٥ : حاصل القياس في نظر الأصوليين يرجع إلى الاستدلال بحكم شيء على آخر من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر، ويسميه قوم «التمثيل»، وأما في اصطلاح المنطقيين فهو: الاستدلال بحكم العام على حكم الخاص، ويرجع إلى المقدمات والنتائج، قال الأبياري : وهو أبعد عن المدلول اللغوي؛ لأن قولهم : «كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام» يُنتج : «كل نبيذ حرام» ليس فيه اعتبار بحال، وإنما النبيذ أحد الصور المندرجة تحت العموم. قلت : بل هو قريب من المدلول اللغوي بمعنى التسوية، لأنه تسوية حكم الخاص بحكم العام، وذكر إمام الحرمين أن لفظ القياس قد يُتجوّز بإطلاقه في النظر المحض من غير تقدير فرع وأصل، فيقول المفكر: «قست الشيء» إذ تفكّر فيه - انظر: البرهان / ٧٤٩ - ونازعه الأبياري، ولا معنى لنتزاعه؛ لوجود المعنى اللغوي فيه وهو الاعتبار.

وراجع : التخليص لإمام الحرمين / ١٦٨، و الرد على المنطقيين / ١١٨ - ١١٩، ١٥٩، ٣٦٤.

(٢) ما بين المعقوفين سقط من الأصل، وقد حفظه لنا الزركشي فأورده في البحر المحيط ١٠/٥ في نص نقله من (أساس القياس) للغزالي.

عليه^(١)؛ إذ يقال: «قاس النعل بالنعل» إذ سواه عليه^(٢)، فالقياس: هو حمل شيء على شيء في شيء بشيء، أي: حمل فرع على أصل في حكم بعلّة، فإطلاق اسم القياس على غير هذا ظلم على وضع الاسم.

فإن قيل: فالمتكلمون قاسوا، وردّوا الغائب إلى الشاهد، وأثبتوا علة الأصل ثم ردّوا الفرع إليه، فلم أنكرتموه؟ فقد قالوا: البارئ تعالى مرثي؛ لأنه موجود، قياساً على المرثيات من الأعراض^(٣) والجواهر^(٤)، ثم انتهضوا فقالوا: الأعراض والجواهر إنما تصح رؤيتها لعلّة الوجود، فالوجود هو المصحح، وإذا ثبت أنه المصحح ثبت أن كل موجود مرثي، والبارئ موجود، فيجب أن يكون مرثياً^(٥).

قلنا: إن لم يثبت لهم أن كل موجود مرثي على العموم – حتى يكون هذا قضية عامة – فلا يمكنهم الحكم بأن البارئ تعالى مرثي، وإن ثبت لهم ذلك فقد استغنوا عن ذكر الشاهد والقياس، وانتظمت حججهم بقولهم: «كل موجود

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة ٤٠/٥ (قوس)، ولسان العرب ٧٠/٨ (قيس) وقال ابن قدامة في روضة الناظر/٢٧٦: فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة فليس بصحيح؛ لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر ويقدر به، فهو اسم إضافي بين شيتين على ما ذكرناه في اللغة. وقال الطوفي في شرح مختصر الروضة ٢٢٥/٣: تسمية المنطقيين لهذا قياساً هو اصطلاح بينهم، والأمر في الاصطلاحيات قريب، على أنه ليس عَرَبِيّاً عن معنى التقدير والاعتبار، إذ هو اعتبار للنتيجة بالمقدمتين في نظر العقل، وتقدير لها بنظائرها من النتائج في طريق لزومها عن المقدمتين، وغاية ما ثمَّ أن معنى التقدير في هذا أخفى منه في غيره، لكن ذلك لا يخرج عن كونه قياساً لغة أو في معناه. انتهى. وذكر بعض الأصوليين أن القياس في اللغة مأخوذة من الإصابة، يقال: «قسست الشيء» إذا أصبته، لأن القياس يصيب به الحكم. فانظر: البحر المحيط ٦/٥، وراجع ما نقلته عنه في هامش (١) ص ١٨.

(٢) راجع: شفاء الغليل/١٩، والمستصفي/٢٢٩.

(٣) العرّض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع – أي محل – يقوم به، كالألوان المحتاج في وجوده إلى جسم يحمله ويقوم به. انظر: التعريفات/٦٤.

(٤) الجوهر: هو المتحيز بالذات، والمتحيز بالذات هو القابل للإشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك، ويقابله العرّض. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ١/٣٠٢.

(٥) راجع: التمهيد للباقلاني/٢٦٦، والإرشاد للجويني/١٧٧، وغاية المرام/١٥٩.

مرئي، والباري تعالى موجود، فإذَنْ هو مرئي»، وهذا أصلان إذا سلّمنا لزم تسليم محل النزاع بالضرورة، والأصل الأخير مسلّم وهو أن الباري موجود، والمنوع هو الأصل الأول وهو قولنا: «كل موجود مرئي»، فإن لم يثبت ذلك فلا حجة، وإن ثبت فهو حجة دون الاستشهاد والقياس، فيكون ذكر الجوهر والعرض حشواً كذلك اليهودي في مسألة^(١) ركوب البحر، وقولنا: «كل موجود مرئي» ليس^(٢) أولياً^(٣)، فيجب إثباته بالبرهان.

فإن قيل: فإنما غرضهم في الاستشهاد إثبات ذلك.

قلنا: وليس يثبت هذا بالاستشهاد، فمن حاول هذا بمجرد^(٤) الاستشهاد فهو في شطط^(٥)، فمن يدّعي أن اللون مسموع – استشهداً بالصوت فإنه مسموع – كان كمن يدّعي أن الصوت مرئي استشهداً باللون فإنه مرئي، وهذا الاستشهاد لا يُغني؛ إذ يمكن أن يقال: الصوت مسموع لكونه صوتاً لا لكونه موجوداً.

فإن قيل: فيثبتون ذلك بالسبر^(٦) والتقسيم.

قلنا: مهما أثبتوا ذلك بتقسيم حاصر دائر بين النفي والإثبات على شرط

(١) سبقت في ص ١٦.

(٢) في الأصل: فليس.

(٣) الأوليات: هي القضايا العقلية المحضة التي يدركها الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها. انظر: معيار العلم / ١٨٦.

(٤) في الأصل: لمجرد.

(٥) الشطط: مجاوزة القدر في كل شيء، يقال: شطّ فلان في حكمه: جار وظلم، وشطّ الدار: بعدت. انظر: مختار الصحاح / ٣٣٧-٣٣٨، والمصباح المنير ١/ ٣٣٥ (شطط).

(٦) وهو ما يسميه المنطقيون (القياس الشرطي المنفصل)، وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: تتركب من قضيتين بينهما تعاند كقولنا «العالم إما قديم وإما حادث»،

والمقدمة الثانية: تُسلّم فيها إحدى القضيتين أو نقيضها، فتلزم النتيجة، وهي أربيع؛ فإننا نقول:

لكنه حادث فليس بقديم، لكنه قديم فليس بحادث، لكنه ليس بحادث فهو قديم، لكنه ليس

بقديم فهو حادث، فكل قسمين متناقضين متقابلين ينتج إثبات أحدهما نفي الآخر، ونفي أحدهما

إثبات الآخر، ولا يشترط أن ينحصر الأمر في قسمين، بل شرطه أن تستوفي أقسامه، فإن كانت ثلاثة

فإننا نقول: «العدد إما مساوٍ أو أقل أو أكثر» فهذه ثلاثة لكنها حاصرة... انظر: المستصفى

١/ ٤٢، ومحك النظر/ ٥٢، ومعيار العلم/ ١٣١، ١٥٦، وشفاء الغليل / ٤٥١، والقسطاس

المستقيم/ ٥٦، وروضة الناظر/ ٢٠.

التقسيم فيكون إثبات كون الوجود مصححاً بالتقسيم لا بالقياس ، ثم : إثبات كون الباري بعد ذلك مرئياً بالعموم لا بالقياس ؛ إذ عند ذلك يصح أن كل موجود مرئي والباري موجود فكان مرئياً ، والتمسك بالعموم لا يسمى قياساً ، ولا السبر والتقسيم يسمى قياساً ؛ فإننا إذا قلنا : «العالم إما قديم وإما حادث ، وباطل أن يكون قديماً لكذا وكذا ، فلزم أنه حادث» لا يكون قياساً ؛ إذ ليس في هذا إلحاق فرع بأصل في حكم بعلة ، وهو حدّ القياس [٥/أ] ، فلو أطلق مُطلق اسم القياس على هذا كان متعسفاً بوضع الاسم في غير موضعه^(١) ، وكان مخالفاً للفقهاء والأصوليين في اصطلاحهم ، وكان موافقاً للمنطقيين في إطلاقهم اسم القياس على هذا وعلى التمسك بالعموم أيضاً ، ولو جاز هذا لجاز أن يُسمّى التمسك بالنص وبأخبار التواتر وسائر أسباب العموم قياساً ، وعند ذلك يرجع الخلاف إلى لفظ لا طائل له .

ثم نقول : السبر والتقسيم وإن لم يكن قياساً ففيه نوع دليل إذا وجد شرطه ، والغالب أن المتكلمين لا يراعون شروطه ، فإن من شرطه أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة ، ولا يرعى هذا الشرط إلا المحققون منهم ، وليس من شرطه أن يكون منحصراً في اثنين ومقصوراً على النفي والإثبات ؛ فإنه إذا قال : «الباري لو كان على العرش لكان إما أكبر منه أو أصغر أو مساوياً ، والكل باطل ، فالاستقرار على العرش باطل^(٢)» فهذا التقسيم صحيح ؛ لأنه منحصر وإن بلغ

(١) راجع ما سبق في ص ١٨ .

(٢) هذا إنما يلزم على رأي المشبهة والمجسمة - وقد سبق ذكر مذهبهم في هامش (١) ص ١٧ - أما مذهب السلف (أهل السنة) فهو إثبات الاستواء لله كما يليق به سبحانه وتعالى ، من غير تكييف ولا تمثيل ، كما قال مالك - لما سئل عن قوله تعالى : «ثم استوى على العرش» الأعراف ٥٤ كيف استوى؟ - قال : الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة . فانظر : شرح العقيدة الطحاوية / ٢٥١ .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتوى الحموية / ٢٢ : قائل ذلك - يعني : لو كان على العرش لكان . . . الخ - لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما ثبت لأي جسم كان على أي جسم كان ، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم ، أما استواء يليق بجلال الله ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة - التي يجب نفيها - كما يلزم سائر الأجسام . . . والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به ، فكما أنه يوصف بأنه بكل شيء عليم . . . فكذلك هو سبحانه فوق العرش ، ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق وملزوماتها .

ثم حكى شيخ الإسلام - في ص ٣٠ وما بعدها - أقوال علماء السلف في الاستواء ، مالك وغيره .

ثلاثة أقسام، ولكن هذا الانحصار معلوم علماً أولياً.

فأما قولهم: «السماء حادث لأنه مصوّر قياساً على البيت»، ثم تقسيمهم بعد ذلك «أن البيت إما أن يكون حادثاً لكونه موجوداً، أو قائماً بنفسه، أو جسماً، أو مصوراً، وباطل أن يكون لكونه موجوداً أو قائماً أو جسماً لكذا وكذا، فثبت أنه حادث لكونه مصوراً» - فهذا الجنس من التقسيم في هذه المسألة - وفي مسألة الرؤية^(١) - منتشر لا منحصر، فلا يقوم به برهان، والاعتراض عليه من أربعة أوجه^(٢):

الأول: أنه لا يسلم انحصار أوصاف البيت في هذه الأربعة^(٣) ولا في عشرة ولا في ألف، فلا بد من برهان على الحصر، وذلك مما لا يسهل القيام به، ولا تراهم يهيمون^(٤) بتكلف دليل الحصر، لكن غايتهم أنهم يقولون: «إن كان له وصف آخر فأثبت»، وللخصم أن يقول: له وصف آخر أعرفه لا أذكره، أو يُتصوّر أن يكون ولكني لا أعرفه ولا أعرف أيضاً انتفاءه، وأنت محتاج إلى أن تعرف انتفاءه، ولا يكفيك أن لا تعرف ثبوته، فكم من ثابت لا تعرف ثبوته. فيبقى أن يقول: «لو كان لعرفته أنا وأنت، كما لو كان بين أيدينا فيلٌ لرأيناه، فعدم رؤيتنا دليل على انتفاءه، فكذلك عدم معرفتنا بوصف وراء هذه الأوصاف دليل على انتفاءه»، وهذا هوس؛ فإننا لم نعهد - قط - فيلاً موجوداً كنا لا نراه ثم رأيناه، وكم من معاني^(٥) موجودة كُنَّا نطلبها فلم نعرفها ثم عرفنا عليها

(١) قال الغزالي في المستصفى ٤٢/١ - ٤٣: وقول من أثبت رؤية الله بعلّة الوجود يكاد لا ينحصر كلامه، إلا أن نتكلف له وجهاً، بأن نقول: «مصحح الرؤية لا يخلو إما أن يكون كونه جوهراً فيبطل بالعرض، أو كونه عرضاً فيبطل بالجوهر، أو كونه سواداً أو لوناً فيبطل بالحركة، فلا تبقى شركة لهذه المختلفات إلا في الوجود»، وهذا غير حاصر؛ إذ يمكن أن يكون قد بقي أمر آخر مشترك لم يعثر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرائي مثلاً، فإن أبطل هذا فلعله لمعنى آخر... وانظر: محك النظر/ ٥٣ - ٥٤، والمنحول/ ٣٥١.

(٢) راجع: القسطاس المستقيم/ ١٠٦.

(٣) في الأصل: الأربع.

(٤) في الأصل: يهيمون.

(٥) في الأصل: معاني.

بدليلٍ ظهر لنا أو تنبيه من غيرنا، فمن جعل عدم معرفته الثبوت معرفةً لعدم الثبوت فهو في غاية الغباوة.

الثاني: هو أن يقال: بِمَ تنكر على من يقول: «الحكم معللٌ بعلّة قاصرة غير متعدية»؟، فما الذي يضطرك^(١) إلى أن تطلب له علّة متعدية حتى تقيس عليه غيره؟ فهو معللٌ بكونه بيتاً مثلاً [٥/ب] فإن أوردت عليه الصفة فهو معلل بوصف يشمل^(٢) البيت والصفة، فإن أوردت الحيوان والنبات والأواني فهو معلل بعلّة تشمل^(٢) الجميع وتطابقه ولا تجاوزه، وذلك ممكن تقديره: إما بوصف مشتركٍ للجميع مطابق له، وإما بأوصاف مركبة تقتصر عليها ولا تتعدى.

الثالث: أنه إن سلّم أن الأوصاف محصورة في أربعة فلا يكفي إبطال ثلاثة بإبطال مفرداتها^(٣)، بل يجوز أن يكون الحكم معللاً بمجموع الثلاثة أو باثنين منها^(٤)؛ إذ يجوز أن تكون العلة مركبة من جملة معانٍ، فالخبر لا يحصل بمعنى مفرد بل باجتماع العفص^(٥) والزاج^(٦) وأمور أخرى، وعند ذلك تزيد التركيبات على عشرة؛ إذ يقال^(٧): لعله^(٨) معللٌ بكونه موجوداً^(٩) و قائماً بنفسه، أو كونه

(١) في الأصل: يضرك.

(٢) في الأصل: يشتمل.

(٣) في الأصل: مفرداته.

(٤) في الأصل: الثلاث.

(٥) في الأصل: أو.

(٦) في الأصل: العصف. وراجع: مقاصد الفلاسفة ٤٢/١. والعفص: ثمر نبات تستخرج منه الأصباغ ويتخذ منه الخبر. وهو لفظ مولد ليس من كلام أهل البادية. انظر: لسان العرب ٨/٣٢١، وترتيب القاموس ٣/٢٦٢-٢٦٣ (عفص).

(٧) في لسان العرب ٣/١١٨ (زوج): الزاج يقال له: الشب البياني، وهو من أخلاط الخبر، فارسي معرب. وانظر: المعرب للجواليقي/١٦٩.

(٨) في الأصل: لعله.

(٩) في الأصل: أو قائماً.

موجوداً^(١) وجسماً، أو كونه موجوداً^(٢) ومصوراً، أو كونه قائماً بنفسه ومصوراً، أو كونه جسماً ومصوراً، أو كونه قائماً بنفسه وجسماً، أو تركب من ثلاثة، ويمكن أيضاً فيها تركيبات، ولا بد من إقامة برهان على حصر هذه التركيبات ثم إبطال الجميع، وذلك ليس بهين.

الرابع: أنه إذا بطل^(٣) ثلاثة لم يتعلق الحكم بمجرد الرابع، بل بنحصر في أقسام الرابع، ويجوز أن ينقسم الرابع إلى أقسام ويتعلق الحكم بواحد من تلك الأقسام، فإنه لو قسم الكلام أولاً إلى خمسة: الموجود، والقائم بنفسه، والجسم، والمصوّر بصورة كذا كالمدور مثلاً، والمصور^(٤) بصورة كذا كالمربع مثلاً: لكان إبطال الثلاثة^(٥) يوجب انحصار العلة في جنس المصور، ولعله^(٦) معلل بمصور^(٧) بصورة خاصة مع خصوص تلك الصورة لا بمجرد كونه مصوراً من غير ملاحظة خصوص صورته، وهذا محتمل في كل تقسيم هذا سبيله، والاحتمال يدرأ اليقين، والمطلوب في العقلية اليقين دون غالب الظن، واليقين ينتفي^(٨) بالاحتمال قريباً كان أو بعيداً.

فإن قال قائل: فإذا بطل القياس في العقل، وكان في السبر والتقسيم هذا العُسر: فما طريق النظر في العقلية؟ وليس يمكن حصره في طريق العموم الذي ذكرتموه؛ فإن ذلك لا يساعد في كل مقام؛ إذ لو ادّعينا في مسألة الرؤية أن كل موجود مرئي، والباري تعالى موجود فكان مرئياً — لم يسلم لنا الأصل الأول

(١) في الأصل: أو جسماً.

(٢) في الأصل: أو مصوراً.

(٣) في الأصل: ثلاث.

(٤) في الأصل: وللصورة.

(٥) في الأصل: الثلاث.

(٦) في الأصل: ولعله.

(٧) في الأصل: لمصور.

(٨) في الأصل: ينبغي.

وهو أن كل موجود مرئي، ولا يمكن حصر أوصاف المرئيات كما ذكرتموه، وكذلك يمكننا أن نقول: الباري عالم، فكان عالماً بعلم زائد على الذات قياساً على سائر العالمين، وليس يمكننا أن نقول: كل عالم فهو عالم بعلم والباري عالم فيلزم أن يكون عالماً^(١) بعلم؛ لأن الأصل الأول لا يسلم، ولو سلموه لما تصور نزاع^(٢) في المسألة.

قلنا: فينبغي أن تعلم عالماً لا يُشك فيه أنه ما لم يثبت لك أن كل موجود مرئي [٦/ أ] لا يمكن إثبات ذلك في الباري تعالى، وما لم يثبت لك أن كل عالم فهو عالم بعلم فلا يثبت ذلك في حق الباري تعالى، وهذه القضية العامة إن لم تكن أولية فلا بد^(٣) أن تكون مطلوبة بنوع دليل لا محالة، وجنس التقسيم الذي حكيناه ليس بدليل، فليطلب له دليل آخر، ومسألة الرؤية لعلنا^(٤) أثبتناها^(٥) بدليل الشرع^(٦) وبدليل آخر مضاف إليه يبين^(٧) به أنه لا استحالة فيه، فيجب بسببه إجراء^(٨) الظاهر على ظاهره، وفرق بين أن ندفع دليل الخصم على الاستحالة وبين أن نتصب لإثبات الإمكان، وطريق نفي الاستحالة ذكرناه في

(١) في الأصل: عالم.

(٢) في الأصل: يراعى.

(٣) في الأصل: فلا بد أن تكون.

(٤) في الأصل: لعلنا.

(٥) في الأصل: اثبتنا بها.

(٦) مما يدل على الرؤية من القرآن قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ القيامة ٢٢ - ٢٣،

وقوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ المطففين ١٥، فلما حُجب هؤلاء في السخط

كان في هذا دليل على أن أولياءه يرونه في الرضا. انظر: شرح العقيدة الطحاوية/ ١٤١ - ١٤٤.

ومن السنة: حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري مرفوعاً، أخرجه البخاري في صحيحه (انظر: فتح

الباري ١٣/ ٤١٩ - ٤٢٢)، ومسلم في صحيحه/ ١٦٣ - ١٧١.

(٧) في الأصل: شيء.

(٨) في الأصل: أجزاء.

مسألة الرؤية في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد)^(١)، والآن: فأعيان هذه المسائل غير مقصودة في هذا الغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب، وإنما نورد هذه المسألة وهذه الأدلة لضرب الأمثلة.

فإن قائل قال: [إلى]^(٢) ماذا ترجع أدلة العقل، إذا كان القياس لا يتطرق إليها، وردُّ الغائب إلى الشاهد لا ينفع فيها؟

فأقول: يرجع ذلك إلى خمسة طرق - هي موازين العقلية - لا غير، ذكرنا صورها وشواهدا من القرآن في كتاب (القسطاس المستقيم)^(٣)، وذكرنا شروطها على الجملة في كتاب (محك النظر)^(٤) وعلى التفصيل في كتاب (معيار

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد / ١٠٧ وما بعدها. وهو - من اسمه - كتاب يشمل على مسائل في العقيدة والاستدلال لها، وتأليفه متأخر عن تأليف: محك النظر، ومعيار العلم (اللذين ألفا سنة ٤٨٨هـ)، فانظر: ص ٧٨ منه. وكان تأليفه - على الأرجح - سنة ٤٨٩هـ. فانظر: مقدمة محققه / ١٤ - ١٥.

(٢) ما بين المعرفتين زيادة يقتضيها السياق.

(٣) انظر: القسطاس المستقيم / ٢٦ - ٥٩. وهو كتاب يحكي فيه الغزالي محاوره جرت بينه وبين واحد من أهل التعليم (التعليمية الباطنية) حول ميزان المعرفة، فهو في مناقشتهم والرد عليهم، وقد جاء عنوانه في بعض نسخه المخطوطة: (القسطاس المستقيم في تقويم أهل التعليم)، فانظر: مؤلفات الغزالي / ١٦٠ - ١٦١.

وقال عنه الغزالي في كتابه (المقصد من الضلال) / ١١٨: مقصوده بيان ميزان العلوم وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم لمن أحاط به.

وتأليف القسطاس متأخر عن تأليف: محك النظر، ومعيار العلم (اللذين ألفا سنة ٤٨٨هـ) فانظر: ص ٦٩ منه. وقد ذكر فكتور شلحت في هامش تحقيقه لكتاب القسطاس (طبعة أخرى) / ١٥ أن تأليفه كان سنة ٤٩٧هـ.

(٤) انظر: محك النظر / ٤١ - ٥٤. وهو كتاب في المنطق أصغر من معيار العلم الآتي ذكره. وكان تأليفه سنة ٤٨٨هـ. انظر القسطاس المستقيم (تحقيق: فكتور شلحت) / ١٥ (الهامش).

العلم^(١)، ونذكر الآن مجرد صورها لتعلم أن سبيل النظر في العقليات مُهَدَّ دون ردِّ الغائب إلى الشاهد:

الأول^(٢): هو التمسك بالعموم، ومثاله ما ذكرناه^(٣)، ويرجع حاصله إلى تقديم أصليين [وقد بيَّنا أن النتيجة تستثمر من^(٤)] الازدواج بين الأصليين، كما ذكرنا وجه الازدواج في كتاب (محك النظر^(٥))، وذلك كقولنا في الفقه: «كل مسكر حرام، والنيذ مسكر، فهو إذن حرام»، و«كل غرر منهي عنه، وبيع الغائب بيع غرر فهو إذن منهي عنه»، وهذا دليل يُبَيِّنُ على إثبات أصليين، وقد ينازع الخصم في قولنا: «كل مسكر حرام، وكل غرر منهي عنه»، وسبيل إثباته النقل، وقد ينازع في الثانية وهو أن بيع الغائب بيع غرر، فيلزم إثبات الغرر فيه بطريقه، فإذا سلم الأصولان عن النزاع لزم الاعتراف بالنتيجة قطعاً، وأمثلة هذا

(١) انظر: معيار العلم / ١٣١-١٥٦. وهو كتاب في المنطق أكبر من سابقه، ويسمى - أيضاً -: معيار العلوم، فانظر: محك النظر / ١٤٥، ومؤلفات الغزالي / ٧٠-٧١. وذكر الغزالي في معيار العلم / ٥٩-٦٠: أن الباعث على تأليفه أمران: أحدهما: تفهيم طرق الفكر والنظر. والثاني: الاطلاع على ما أودعه كتاب (تهافت الفلاسفة) فإنه ناظرهم بلغتهم، وخطابهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطؤوا عليها في المنطق، وفي هذا الكتاب تنكشف معاني تلك الاصطلاحات، قال: فهذا أخص الباعثين، والأول أعمها وأهمها. ويظهر من كلام الغزالي في آخر (محك النظر / ١٤٥) أن تأليف معيار العلم (كتابة مسودته) كان متزامناً مع تأليف محك النظر أو سابقاً له بقليل، لكن تهذيبه وتنقيحه وإفشاءه للناس قد تأخر عنه.

(٢) وهو الشكل الأول مما يسميه المنطقيون (القياس الاقتراضي الحملي)، وهو ما كان فيه الحد الأوسط (العلة) محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى. انظر: محك النظر / ٤١ وشفاء الغليل / ٤٣٥، ومعيار العلم / ١٣٤، والقسطاس المستقيم / ٢٧، والمستصفي / ٣٨/١. وروضة الناظر / ١٨.

(٣) في مسألة التحيز في ص ١٦-١٧، وفي مسألة الرؤية في ص ١٩-٢١.

(٤) ما بين المعقوفتين ترك مكانه خالياً في الأصل، وقد اجتهدت في إثباته. فراجع ما سبق في ص ١٧-١٨، وانظر: القسطاس المستقيم / ٣٥، ٣٦، والمستصفي / ٣٨/١.

(٥) انظر: محك النظر / ٤١-٤٢.

في العقلیات لا تکاد تخفی .

الثاني^(١): ما يسميه الفقهاء: فرقا، ولا يصلح ذلك إلا لإبطال دعوى الجمع على المناظر أو لإبطال توهم الاجتماع في ذهن الناظر^(٢).

ومثاله في العقلیات: أن يدعي مدّع أن نفس الإنسان - أعني الجوهر العارف بالله - جسم، فنقول: «كل جسم منقسم، والجوهر العارف لا ينقسم، فهو - إذن - ليس بجسم»، وإذا سلم الأصلان - أيضاً - لزم تسليم النتيجة بالضرورة. أحد الأصلين قولنا: «كل جسم منقسم»، وهذا جلي واضح.

والثاني: قولنا: «الجوهر العارف من الإنسان لا ينقسم»، وهذا ليس بجلي، فلا جرم توضيحه بالطريق الأول الذي هو تمسك بالعموم، وهو: «أن كل ما يستحيل وجود المتضادين فيه فهو واحد، والعارف [٦/ب] من الإنسان يستحيل عليه المتضادان فهو - إذن - واحد»، ونعني بالمتضاد - ها هنا - العلم والجهل بشيء واحد في حالة واحدة، فإنه لا يستحيل وجودهما في محلين وإنما يستحيل في محل واحد، فإن لم يكن الجوهر العارف من الإنسان واحداً^(٣) بحيث لا ينقسم فلم يستحيل أن يوجد العلم بالله في أحد جزأيه والجهل به في الجزء الثاني؟ فيكون في حالة واحدة عالماً بالشيء الواحد جاهلاً به.

وهذا مثال الطريق الأول في العقلیات وهو التمسك بالعموم العقلي. وحاصل الطريق الأول: أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف بالضرورة، فإن المسكر صفة النبيذ، فكان الحكم عليه بأنه حرام حكم على الموصوف ضرورة، فإنه إذا ثبت أن المسكر حرام، وثبت أن النبيذ مسكر - دخل

(١) وهو الشكل الثاني مما يسميه المنطقيون (القياس الاقتراضي الحملي)، وهو ما كان فيه الحد الأوسط (العلة) محمولاً في المقدمتين. انظر: محك النظر / ٤٥، ومعيار العلم / ١٣٨، والقسطاس المستقيم / ٤٠، والمستصفي / ٣٩ / ١، وروضة الناظر / ١٩.

(٢) المناظر: من المناظرة وهي المجادلة، والناظر: من النظر وهو التدبير والتأمل والفكر.

انظر: لسان العرب ٧/٧٤، والمصباح المنير ٢/٢٨١ (نظر).

(٣) في الأصل: واحد.

بالضرورة تحت ذلك العموم وثبت له حكمه .

وحاصل الطريق الثاني : أن كل شيئين وُجد ثالث يوصف به أحدهما دون الآخر فهما متباينان بالضرورة، وهو معنى الفرق فإن التباين والافتراق واحد .
وبيانه : أن النفس شيء والجسم شيء ، وقد وجدنا قبول الانقسام - وهو شيء
ثالث - يثبت للجسم ويُسلب عن النفس ، فيدل على الفرق بين الجسم والنفس
وأن النفس ليست^(١) بجسم ، والجسم ليس بنفس ؛ إذ لو كان النفس جسماً
لكان قبول الانقسام - الذي اتصف به الجسم - تتصف به النفس ، فلما لم
تتصف به علم بالضرورة الفرق .

وهذا الفن لا ينتج إلا الفرق وإبطال دعوى الجمع ، ولكونه منتجاً إنتاجاً
يقينياً شروط^(٢) ، فاطلبه من (محك النظر)^(٣) .

الثالث^(٤) : هو النقض ، ويصلح لإبطال الدعوى العامة فقط ، ولا يصلح
لإثبات حكم عام .

ومثاله : أن يقول قائل : «كل كذب قبيح لعينه» ، فنقول «إخفاء محل العالم
عن ظالم يريد قتله ، هل هو كذب؟» فيقول : «نعم» ، فنقول : «هل هو
قبيح؟» فيقول : «لا ، بل واجب وحسن» ، فنقول : «هذا القول كذب وهو
- أيضاً - حسن ، فبطل قولك : كل كذب قبيح» .

(١) في الأصل : ليس .

(٢) قال الغزالي في محك النظر / ٤٦ : ومن شرطه أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات ، فإن كانتا
مثبتين لم تنتجا . . . وانظر : المستصفى / ١ / ٤٠ ، والقسطاس المستقيم / ٤٥ . وقال في معيار
العلم / ١٤١ : لهذا الشكل شرطان : أحدهما : أن تختلف المقدمتان في الكيفية ، والآخر : أن تكون
الكبرى كلية .

(٣) انظر : محك النظر / ٤٥ - ٤٧ .

(٤) وهو الشكل الثالث مما يسميه المنطقيون (القياس الاقتراني الحملية) ، وهو ما كان فيه الحد الأوسط
(العلة) موضوعاً في المقدمتين . انظر : محك النظر / ٤٧ ، ومعيار العلم / ١٤١ ، والقسطاس
المستقيم / ٤٥ ، والمستصفى / ١ / ٤٠ ، وروضة الناظر / ١٩ .

ومثاله - أيضاً - : قوله تعالى : ﴿إِذْ(١) قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ، قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ (٢) ووجهه : أنهم ادَّعوا أن الله ما أنزل على بشر من شيء ، وهذه دعوى عامة ، ثم كانوا قد سلّموا (٣) أن موسى بشر ، وأن موسى منزل عليه الكتاب ، فانتقض به دعواهم وثبت أن بعض البشر نُزل عليه الكتاب ، فإنه مهما بطل قولنا : «ما أنزل الله على بشر من شيء» صح قولنا : «بعض البشر أنزل الله عليه شيئاً» ، فإن المتناقضين إذا بطل أحدهما صح الآخر لا محالة .

وهذا - أيضاً - دليل يُبَيِّن على تسليم أصليين : أحدهما : أن موسى بشر ، والثاني : أن موسى منزل عليه الكتاب ، فلزم منه تسليم أن بعض البشر أنزل عليه الكتاب ، وبطل به الدعوى العامة وهو أنه ما أنزل الله على بشر من شيء . وهذا الطريق لا يصلح إلا لنقض الدعوى العامة ، ثم في ضمن [٧/ أ] بطلانها ثبوت نقيضها الخاص لا محالة .

وحاصل هذه الدلالة يرجع إلى أن كل شيئين وُجدا مجتمعين في شيء واحد فلا مباينة بينهما بالكلية ، فاللونية والعرضية مجتمعان في السواد ، فلا جرم لا يصح أن تُدعى المباينة بينهما مطلقاً ؛ فيقال : «كل لون ليس بعرض أو (٤) كل عرض ليس بلون» ، كما أن البشرية وإنزال الكتاب هما شيان اجتماعا في موسى وهو شيء ثالث ، فاستحال دعوى المباينة العامة بينهما بأن الكتاب لا ينزل على بشر أصلاً ، والكذب والحُسن قد اجتماعا في قول من أخفى مكان العالم عن الظالم ، فلا جرم لا يمكن ادعاء المباينة بين الكذب والحُسن حتى يقال : «كل ما هو كذب فليس بحسن» .

(١) في الأصل : وقالوا .

(٢) سورة الأنعام : آية ٩١ .

(٣) في الأصل : تسلموا .

(٤) في الأصل : إذ .

ولا خفاء بوجه هذه الدلالات، وليس في شيء منها رد غائب^(١) إلى شاهد.
 الرابع^(٢): ما يسمّيه الفقهاء: دلالة، وربما سمّوه: قياس الدلالة^(٣)، وليس
 فيها قياس وإلحاق فرع بأصل^(٤)، لكنه يرجع حاصله إلى الاستدلال بثبوت
 الأخص على ثبوت الأعم - كالاستدلال بثبوت السواد على ثبوت اللونية -
 والاستدلال بانتفاء الأعم على انتفاء الأخص، كالاستدلال بانتفاء اللون على
 انتفاء السواد، وهما دليلان متجانان.

وأما الاستدلال بثبوت الأعم على ثبوت الأخص، أو بانتفاء الأخص على
 انتفاء الأعم - فباطل.

أما^(٥) إذا تساوى^(٦) معنيان في العموم ولم يكن أحدهما أعم - كالحـد
 والمحدود - فعند ذلك يتّجه فيه أربع استدلالات؛ إذ يدل عدم الحد على عدم

(١) في الأصل: رد شاهد إلى غائب.

(٢) وهو ما يسميه المنطقيون (القياس الشرطي المتصل)، ويسميه الغزالي - أيضاً - نمط التلازم، وهو
 يشتمل على مقدمتين والمقدمة الأولى تشتمل على قضيتين، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى
 القضيتين إما النفي أو بالإثبات حتى تستنتج منه إحدى القضيتين أو نقيضها. انظر: المستصفى
 ٤٠ / ١، ومحك النظر / ٤٩، ومعيّار العلم / ١٥١، والقسطاس المستقيم / ٥٠، وروضة الناظر
 ١٩ / .

(٣) وذلك إذا حصل الاستدلال بالمعلول على العلة أو الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر، أما إذا
 حصل الاستدلال بالعلة على المعلول فيسمى قياس العلة.

انظر: المستصفى ٥٤ / ١، ومحك النظر / ٨٠، ومعيّار العلم / ٢٤٣، وروضة الناظر / ٢٤، وشفاء
 الغليل / ٤٤١ وفيه يقول الغزالي: ولا حرج في تسمية برهان الاعتلال استدلالاً؛ فإن العلة - مع
 الإيجاب للمعلول - تدل على المعلول.

(٤) ويذكر الأصوليون قياس الدلالة - أيضاً - في القياس الذي هو إلحاق فرع بأصل، يقول ابن قدامة في
 روضة الناظر / ٣١٤: قياس الدلالة: هو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة، فيدل اشتراكهما
 فيه على اشتراكهما في العلة فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً... ويقول الطوفي في شرح مختصر
 الروضة ٤٣٧ / ٣ - ٤٣٨: قياس الدلالة على ضربين: أحدهما: الاستدلال بالحكم على العلة...
 والثاني: الاستدلال بإحدى نتيجتي علة واحدة على الأخرى... وانظر: الإحكام للأمدي ٤ / ٤،
 والرد على المنطقيين / ٢١٠.

(٥) في الأصل: إلا.

(٦) في الأصل: يساوي.

المحدود، ووجوده على وجوده، وكذلك يدل عدم المحدود على عدم الحد، ووجوده على وجوده.

ومثال هذا الطريق من أقيسة الفقه: الاستدلال بثبوت المشروط على ثبوت الشرط، وبانتفاء الشرط على انتفاء المشروط، كقولنا: «إن ثبت أن هذا الشخص صلاته صحيحة فقد ثبت أنه متطهر، ومعلوم أن صلاته صحيحة، فيلزم الاعتراف بكونه متطهراً»، ولا شك في أن من يسلم الأصلين لا يمكنه النزاع في هذه النتيجة، وكذلك يمكن أن يقال: إن ثبت أنه غير متطهر فصلاته باطلة^(١).

ومثاله من العقليات قولنا: إن كان صنعة العالم صنعة محكمة مرتبة فصانعها عالم، ومعلوم أنها محكمة مرتبة، فيجب الاعتراف بأن صانعها عالم. ومثاله قوله تعالى: ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾^(٢)، فهذا أصل، والأصل الثاني مضمرة وهو أنه معلوم أنه لا فساد، فيلزم نفي الاثنين.

الخامس^(٣): السبر والتقسيم: وذلك بأن ينحصر شيء في جهتين ثم يُبطل أحدهما فيتعين الآخر، أو ينحصر في ثلاث، ثم يُبطل اثنان فينحصر الحق في الثالث، أو يُبطل واحد فينحصر في الباقيين^(٤).

وهو أكثر أدلة البطلان، ولا يحتاج هذا إلى مثال لظهوره ولشيوعه. فهذه الطرق الخمسة هي الموازين للعلوم^(٥) النظرية، فما لا يتزَّن [ب/٧] بهذه الموازين فلا يفيد^(٦) بَرْد^(٧) اليقين، وقد عرفت أنه ليس في واحد منها قياس وردّ غائب إلى شاهد، وفهمت بهذا معنى قولنا: «لا قياس في اللغة والعقل»، وبقي أن تفهم معنى قولنا: لا قياس في الشرع.

(١) انظر: المستصفى ٤١/١.

(٢) سورة الأنبياء: آية ٢٢.

(٣) وهو ما يسميه المنطقيون (القياس الشرطي المنفصل)، ويسميه الغزالي - أيضاً - نمط التعاند. وقد تقدم ذكره في ص ٢٠.

(٤) في الأصل: الباقيين.

(٥) في الأصل: لعلوم.

(٦) راجع: القسطاس المستقيم / ٢٥.

(٧) يقال: بَرَدَ الحق على فلان: ثبت واستقر. انظر: لسان العرب ٥١/٤، ٥٢ (برد). ولعل الغزالي أراد - هنا - اليقين الذي مع حصوله تبرد النفس وتستقر وتسكن.