

المسلمين في بيان فساد ما أفسدوه من أصولهم المنطقية والإلهية، بل والطبيعية والرياضية كثير، قد صنف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين حتى الرافضة،/ وأما شهادة سائر طوائف أهل الإيمان والعلماء بضلالهم، وكفرهم، فهذا البيان عام لا يدفعه إلا معاند، والمؤمنون شهداء الله في الأرض، فإذا كان أعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف، وسائر أهل العلم والإيمان معلنين بتخطئتهم وتضليلهم إما جملة وإما تفصيلاً، امتنع أن يكون العقلاء قاطبة تلقوا كلامهم بالقبول.

الوجه الثاني: أن هذا ليس بحجة، فإن الفلسفة التي كانت قبل أرسطو وتلقاها من قبله بالقبول طعن أرسطو في كثير منها وبين خطأهم، وابن سينا وأتباعه خالفوا القدماء في طائفة من أقاويلهم وبيّنوا خطأهم. ورد الفلاسفة بعضهم على بعض أكثر من رد كل طائفة بعضهم على بعض، وأبو البركات وأمثلة قد ردوا على أرسطو ما شاء الله؛ لأنهم يقولون: إنما قصدنا الحق، ليس قصدنا التعصب لقائل معين ولا لقول معين.

والثالث: أن دين عباد الأصنام أقدم من فلسفتهم، وقد دخل فيه من الطوائف أعظم ممن دخل في فلسفتهم، وكذلك دين اليهود المبدل أقدم من فلسفة أرسطو، ودين النصارى المبدل قريب من زمن أرسطو، فإن أرسطو كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة، فإنه كان في زمن الإسكندر بن فيلبس الذي يؤرخ به تاريخ الروم الذي يستعمله اليهود والنصارى.

/الرابع: أن يقال: فهب أن الأمر كذلك، فهذه العلوم عقلية محضة ليس فيها تقليد لقائل، وإنما تعلم بمجرد العقل، فلا يجوز أن تصحح بالنقل، بل ولا يتكلم فيها إلا بالمعقول المجرد، فإذا دل المعقول الصريح على بطلان الباطل منها، لم يجز رده، فإن أهلها لم يدعوا أنها مأخوذة عن شيء، يجب تصديقه، بل عن عقل محض، فيجب التحاكم فيها إلى موجب العقل الصريح.

فصل

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، وأن المحكوم عليه قد يكون جزئياً، بخلاف الاستقراء، فإنه قد يفيد اليقين والمحكوم عليه لا يكون إلا كلياً، قالوا: وذلك أن الاستقراء هو الحكم على كلي بما تحقق في جزئياته. فإن كان في جميع الجزئيات، كان الاستقراء تاماً كالحكم على المتحرك بالجسمية؛ لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الجماد والحيوان والنبات، والناقص كالحكم على الحيوان بأنه إذا أكل تحرك فكه الأسفل عند المضغ لوجود ذلك في أكثر جزئياته، ولعله فيما لم

يستقرأ على خلافه / كالتمساح ، والأول ينتفع به في اليقينيّات بخلاف الثاني ، وإن كان ٩/١٩٧
منتفعاً به في الجدليات .

وأما قياس التمثيل : فهو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما ، كقولهم : العالم موجود ، فكان قديماً كالباري . أو هو جسم فكان محدثاً كالإنسان ، وهو مشتمل على فرع وأصل وعلة وحكم ، فالفرع ما هو مثل العالم في هذا المثال ، والأصل ما هو مثل الباري أو الإنسان ، والعلة الموجودة أو الجسم ، والحكم القديم أو المحدث .

قالو : ويفارق الاستقراء من جهة أن المحكوم عليه قد يكون جزئياً ، والمحكوم عليه في الاستقراء لا يكون إلا كلياً . قالوا : وهو غير مفيد لليقين ؛ فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على أحدهما ، إلا أن يبين أن ما به الاشتراك علة لذلك الحكم ، وكل ما يدل عليه فظني ، فإن المساعد على ذلك في العقلية عند القائلين به لا يخرج عن الطرد والعكس والسبر والتقسيم .

أما الطرد والعكس ، فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلة وجوداً وعدماً ، ولابد في ذلك من الاستقراء ، ولا سبيل إلى دعواه في الفرع ؛ إذ هو غير / المطلوب ، فيكون ٩/١٩٨
الاستقراء ناقصاً ، لا سيما و يجوز أن تكون علة الحكم في الأصل مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها ، ويكون وجودها في الأوصاف متحققاً فيها ، فإذا وجد المشترك في الأصل ثبت الحكم لكمال علته ، وعند انتفائه فينتفي لنقصان العلة ، وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع ، ثبوت الحكم ، لجواز تخلف باقي الأوصاف أو بعضها .

وأما السبر والتقسيم ، فحاصله يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل في جملة معينة ، وإبطال كل ما عدا المستبقى . وهو - أيضاً - غير يقيني لجواز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل لا لخارج ، وإلا لزم التسلسل ، وإن ثبت لخارج فمن الجائز أن يكون لغيرها أبداً ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، وليس الأمر كذلك في العاديات ، فإننا لا نشك مع سلامة البصر وارتفاع الموانع في عدم بحر زئبق وجبل من ذهب بين أيدينا ، ونحن لا نشاهده ، وإن كان منحصراً فمن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع أو بالبعض الذي لا تحقق له في الفرع ، وثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل ، لجواز أن يكون في تلك معللاً بعلة أخرى ، ولا امتناع فيه ، وإن كان لا علة له سواء ، فجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه ، وإن بين أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته الحكم ، فمع بعده يستغنى عن التمثيل .

/ قالوا : والفراصة البدنية هي عين التمثيل، غير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة لا نفسها ، وهو المسمى في عرف الفقهاء بقياس الدلالة، فإنها استدلال بمعلول العلة على ثبوتها، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر؛ إذ مبناها على أن المزاج علة لخلق الباطن وخلق ظاهر، فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج، ثم بالمزاج على الخلق الباطن، كالاستدلال بعرض الأعلى على الشجاعة، بناء على كونهما معلولي مزاج واحد كما يوجد مثل ذلك في الأسد، ثم إثبات العلة في الأصل لابد فيها من الدوران أو التقسيم كما تقدم، وإن قدر أن علة الحكمين في الأصل واحدة، فلا مانع من ثبوت أحدهما في الفرع بغير علة الأصل، وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر. هذا كلامهم.

فيقال : تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل، بأن الأول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد إلا الظن، فرق باطل، بل حيث أفاد أحدهما اليقين، أفاد الآخر اليقين. وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن، فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين. فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً، حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً، لم يفد إلا الظن. والذي يسمى في أحدهما حداً أوسط هو في الآخر الوصف المشترك، والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف / المشترك بين الأصل والفرع، فما به يتبين صدق القضية الكبرى، به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم. فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشارك.

فإذا قلت: النبيذ حرام قياساً على الخمر؛ لأن الخمر إنما 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 الأصغر؛ والحرام محمولها وهو الحد الأكبر، والمسكر هو المتوسط بين الموضوع والمحمول وهو الحد الأوسط، المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى.

فإذا قلت: النبيذ حرام قياساً على خمر العنب؛ لأن العلة في الأصل هو الإسكار وهو موجود في الفرع، فثبت التحريم لوجود علته؛ فإنما استدلت على تحريم النبيذ بالسكر وهو الحد الأوسط، لكن زدت في قياس التمثيل ذكر الأصل الذي يثبت به الفرع، وهذا لأن شعور النفس بنظير الفرع، أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي، وإذا قام الدليل على تأثير الوصف المشترك، لم يكن ذكر الأصل محتاجاً إليه.

والقياس لا يخلو ، إما أن يكون بإبداء الجامع، أو بإلغاء الفارق، و الجامع إما العلة وإما دليلها وإما القياس بإلغاء الفارق، فهنا إلغاء الفارق هو الحد الأوسط. / فإذا قيل : هذا

مساو لهذا ، ومساوي المساوي مساو، كانت المساواة هي الحد الأوسط وإلغاء الفارق عبارة عن المساواة.

فإذا قيل : لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا وهو متعذر ، فهو بمنزلة قولك: هذا مساو لهذا . وحكم المساوي حكم مساويه .

وأما قولهم: كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم ، فظني .

فيقال: لا نسلم ؛ فإن هذه دعوى كلية ولم تقيموا عليها دليلاً . ثم نقول: الذي يدل به على علية المشترك هو الذي يدل به على صدق القضية الكبرى ، وكل ما يدل به على صدق الكبرى في قياس الشمول يدل به على علية المشترك في قياس التمثيل ، سواء كان علمياً أو ظنياً؛ فإن الجامع المشترك في التمثيل ، هو الحد الأوسط ، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط ، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر ، وهو ثبوت العلة في الفرع .

فإذا كان الوصف المشترك ، وهو المسمى بالجامع ، والعلة أو دليل العلة أو المناط أو ما كان من الأسماء إذا كان ذلك الوصف ثابتاً في الفرع ، لازماً له كان ذلك موجبا لصدق المقدمة الصغرى . وإذا كان الحكم ثابتاً للوصف لازماً له ، كان ذلك موجبا لصدق المقدمة الكبرى . وذكر الأصل يتوصل به إلى إثبات / إحدى المقدمتين ، فإن كان القياس بإلغاء الفارق فلايد من الأصل المعين؛ فإن المشترك هو المساواة بينهما وتماثلهما ، وهو إلغاء الفارق هو الحد الأوسط ، وإن كان القياس بإبداء العلة ، فقد يستغنى عن ذكر الأصل إذا كان الاستدلال على علية الوصف لا يفتقر إليه ، وأما إذا احتاج إثبات علية الوصف إليه فيذكر الأصل ؛ لأنه من تمام ما يدل على علية المشترك ، وهو الحد الأكبر . وهؤلاء الذين فرقوا بين قياس التمثيل وقياس الشمول أخذوا يظهر كون أحدهما ظنياً في مواد معينة ، وتلك المواد التي لا تفيد إلا الظن في قياس التمثيل ، لا تفيد إلا الظن في قياس الشمول ، وإلا فإذا أخذوه فيما يستفاد به اليقين من قياس الشمول ، أفاد اليقين في قياس التمثيل أيضاً . وكان ظهور اليقين به هناك أتم .

فإذا قيل في قياس الشمول : كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم فكل إنسان جسم ، كان الحيوان هو الحد الأوسط وهو المشترك في قياس التمثيل ، بأن يقال: الإنسان جسم ، قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات ؛ فإن كون تلك الحيوانات حيواناً ، هو مستلزم لكونها أجساماً . وإذا نوزع في علية الحكم في الأصل ، فقبل له: لا نسلم أن الحيوانية تستلزم الجسمية ، كان هذا نزاعاً في قوله: كل حيوان جسم . وذلك أن المشترك بين الأصل والفرع ، إذا سمى علة ، فإنما يراد به ما يستلزم الحكم ؛ سواء كان هو العلة الموجبة لوجوده

في الخارج، أو كان مستلزماً لذلك،

٩/٢٠٣

/ومن الناس من يسمى الجميع علة، لاسيما من يقول: إن العلة إنما يراد بها المعرف؛ وهو الأمانة والعلامة والدليل، لا يراد بها الباعث والداعي، ومن قال: إنه قد يراد بها الداعي وهو الباعث فإنه يقول ذلك في علل الأفعال. وأما غير الأفعال فقد تفسر العلة فيها بالوصف المستلزم، كاستلزام الإنسانية للحيوانية، والحيوانية للجسمية، وإن لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر في الآخر على أنا قد بينا في غير هذا الموضع، أن ما به يعلم كون الحيوان جسمًا، يعلم أن الإنسان جسم، حيث بينا أن قياس الشمول الذي يذكرونه قليل الفائدة أو عديمها؛ وأن ما به يعلم صدق الكبرى في العقليات، يعلم صدق أفرادها التي منها الصغرى، بل وبذلك يعلم صدق النتيجة.

ثم قال: وتناقضهم وفساد قولهم أكثر من أن يذكر.

والمقصود هنا الكلام على «المنطق»، وما ذكره من البرهان، وأنهم يعظمون قياس الشمول، ويستخفون بقياس التمثيل ويزعمون أنه إنما يفيد الظن، وأن العلم لا يحصل إلا بذلك، وليس الأمر كذلك، بل هما في الحقيقة من جنس واحد، وقياس التمثيل الصحيح أولى بإفادة المطلوب علمًا كان أو ظنًا من مجرد قياس الشمول؛ ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون بقياس التمثيل أكثر مما يستدلون بقياس الشمول، بل لا يصح قياس الشمول في الأمر العام إلا بتوسط قياس التمثيل، وكل ما يحتاج به على صحة قياس الشمول في بعض الصور، فإنه يحتاج به على صحة قياس التمثيل في تلك / الصور. ومثلنا هذا بقولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فإنه من أشهر أقوالهم الفاسدة الإلهية. وأما الأقوال الصحيحة، فهذا - أيضًا - ظاهر فيها، فإن قياس الشمول لا بد فيه من قضية كلية موجبة، فلا نتاج عن سالتين ولا عن جزئيتين باتفاقهم.

٩/٢٠٤

والكل لا يكون كليًا إلا في الذهن، فإذا عرف تحقق بعض أفرادها في الخارج، كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كليًا موجبًا، فإنه إذا أحس الإنسان ببعض الأفراد الخارجية، انتزع منه وصفًا كليًا، لا سيما إذا كثرت أفرادها، والعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية.

وحينئذ، فالقياس التمثيلي أصل للقياس الشمولي، إما أن يكون سببًا في حصوله، وإما أن يقال: لا يوجد بدونه، فكيف يكون وحده أقوى منه، وهؤلاء يمثلون الكليات بمثل قول القائل: الكل أعظم من الجزء، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك. وما من كلي من هذه الكليات إلا وقد علم من أفرادها الخارجية أمور كثيرة، وإذا أريد تحقيق هذه الكلية في النفس ضرب لها المثل بفرد من

أفرادها. وبين انتفاء الفارق بينه وبين غيره أو ثبوت الجامع وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلي ، وهذا حقيقة قياس التمثيل .

٩/٢٠٥ / ولو قدرنا أن قياس الشمول لا يقتصر إلى التمثيل ، وأن العلم بالقضايا الكلية لا يقتصر إلى العلم بمعين أصلاً ، فلا يمكن أن يقال : إذا علم الكلي مع العلم بثبوت بعض أفرادهِ في الخارج ، كان أنقص من أن يعلمه بدون العلم بذلك المعين ؛ فإن العلم بالمعين ما زاده إلا كملاً ، فتبين أن ما نفوه من صورة القياس أكمل مما أثبتوه .

واعلم أنهم في «المنطق الإلهي» بل و «الطبيعي» غيروا بعض ما ذكره أرسطو ، لكن ما زادوه في الإلهي هو خير من كلام أرسطو ، فإني قد رأيت الكلامين . وأرسطو وأتباعه في الإلهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير ، وأما في الطبيعيات فغالب كلامه جيد ، وأما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه في الإلهي .

وما ذكروه من تضعيف قياس التمثيل ، إنما هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً ، والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية ، وهناك الظن حصل من المادة لا من صورة القياس ، فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول ، لم يفد - أيضاً - إلا الظن ، لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة ، فجعلوا صورة قياسهم يقيناً ، وصورة قياس الفقهاء ظناً ، ومثلوه بأمثلة كلامية ليقرروا أن المتكلمين يحتجون علينا بالأقيسة الظنية ، كما مثلوه من الاحتجاج عليهم بأن الفلك جسم مؤلف فكان محدثاً قياساً على الإنسان وغيره من المولدات ، ثم أخذوا يضعفون هذا القياس ، لكن إنما / ضعفوا بضعف مادته ، فإن هذا الدليل الذي ذكره الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم على حدوث الأجسام أدلة ضعيفة لأجل مادتها لا لكون صورتها ظنية ، ولهذا لا فرق بين أن يصورها بصورة التمثيل أو الشمول .

٩/٢٠٦

فصل

وأما المقام الرابع ، وهو قولهم : إن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات ، فهو أدق المقامات .

وذلك أن خطأ المنطقيين في المقامات الثلاثة - وهي منع إمكان التصور إلا بالحد ، وحصول التصور بالحد ، ومنع حصول التصديق بالحد ، ومنع حصول التصديق بالقياس - واضح بأدنى تدبر ، ومدركه قريب ، والعلم به ظاهر . وإنما يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل ، وأظهرها خطأ دعواهم أن التصورات المطلوبة لا تحصل إلا بما ذكروه من الحد ،

9/207 ويليهم قولهم: إن شيئاً من التصديقات المطلوبة لا تنال إلا بما ذكروه من القياس، فإن هذا النفي العام أمر لا سبيل إلى العلم به، ولا يقوم عليه دليل أصلاً، مع أنه معلوم البطلان بما يحصل من التصديقات المطلوبة بدون ما ذكروه من القياس، كما تحصل تصورات مطلوبة بدون ما يذكرونه من الحد، بخلاف هذا المقام / الرابع فإن كون القياس المؤلف من المقدمتين يفيد النتيجة، هو أمر صحيح في نفسه.

لكن الذي بينه نظار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب إلى أرسطو، أن ما ذكروه من صور القياس ومواده - مع كثرة التعب العظيم - ليس فيه فائدة علمية، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم يمكن علمه بدون قياسهم، فلم يكن في قياسهم ما يحصل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة إلى ما يمكن العلم بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً، وفيه تطويل كثير متعب، فهو مع أنه لا ينفع في العلم فيه إتعاب الأذهان وتضييع الزمان، وكثرة الهذيان، والمطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم، وبيان الطرق المؤدية إلى العلم.

9/208 قالوا: وهذا لا يفيد العلم المطلوب، بل قد يكون من الأسباب المعوقة له؛ لما فيه من كثرة تعب الذهن، كمن يريد أن يسلك الطريق ليذهب إلى مكة أو غيرها من البلاد، فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف، وصل في مدة قريبة بسعي معتدل، فإذا قيض له من يسلك به التعاسيف - والعسف في اللغة الأخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقات دائرة ويسلك به مسالك منحرفة - فإنه يتعب تعباً كثيراً، حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب. فيعتقد اعتقادات فاسدة، وقد يعجز بسبب / ما يحصل له من التعب والإعياء، فلا هو نال مطلوبه ولا هو استراح، هذا إذا بقى في الجهل البسيط، وهكذا هؤلاء.

ولهذا حكى من كان حاضراً عند موت أئمة المنطقين في زمانه الخونجي، أنه قال عند موته: أموت ولا أعلم شيئاً إلا علمي بأن الممكن يفتقر إلى الواجب. ثم قال: الافتقار وصف سلبي، أموت وما علمت شيئاً.

فهذا حالهم إذا كان منتهى أحدهم الجهل البسيط، وأما من كان منتهاه الجهل المركب، فكثير. والواصل منهم إلى علم، يشبهونه بمن قيل له: أين أذنك؟ فأدار يده على رأسه، ومدها إلى أذنه بكلفة، وقد كان يمكنه أن يوصلها إلى أذنه من تحت رأسه؛ وهو أقرب وأسهل.

والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية، كان تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها، كما لو قيل لرجل: اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية، فإن هذا يمكن بلا كلفة.

فلو قال له قائل: اصبر ، فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها ، وتميز بينها وبين الضرب ، فإن القسمة عكس الضرب ، فإن الضرب هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر ، والقسمة توزيع آحاد العددين على آحاد العدد الآخر؛ ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة في المقسوم عليه عاد المقسوم ، وإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين خرج المضروب الآخر . ثم يقال: ما ذكرته في حد الضرب لا يصح ، فإنه إنما / يتناول ضرب العدد الصحيح دون المكسور ، بل الحد الجامع لهما أن يقال: الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر ، فإذا قيل: اضرب النصف في الربع فالخارج هو الثمن ، ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد . فهذا وإن كان كلاماً صحيحاً ، لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية إذا ألزم نفسه ألا يقسمه حتى يتصور هذا كله ، كان هذا تعديلاً له بلا فائدة ، وقد لا يفهم هذا الكلام ، وقد تعرض له فيه إشكالات .

٩/٢٠٩

فكذلك الدليل والبرهان هو المرشد إلى المطلوب ، والموصل إلى المقصود ، وكل ما كان مستلزماً لغيره فإنه يمكن أن يستدل به عليه ؛ ولهذا قيل : الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن .

فالمقصود أن كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له ، فإنه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له ، سواء كانا وجوديين أو عدميين أو أحدهما وجودياً والآخر عدمياً ، فأبداً الدليل ملزوم للمدلول عليه ، والمدلول لازم للدليل .

٩/٢١٠

ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب ، وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين ، وقد يحتاج إلى 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 . فإذا قدر أنه قد عرف ما به يعلم المطلوب مقدمة واحدة ، كان دليلاً الذي يحتاج إلى بيانه له تلك المقدمة ، كمن علم أن الخمر محرم ، وعلم أن النبيذ المتنازع فيه مسكر ، لكن لم يعلم أن كل مسكر هو خمر ، فهو لا يحتاج إلا إلى هذه المقدمة .

فإذا قيل : ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : «كل مسكر خمر»^(١) ، حصل مطلوبه ، ولم يحتاج إلى أن يقال : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر خمر . ولا أن يقال : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فإن هذا كله معلوم له لم يكن يخفى عليه ، إلا أن اسم الخمر هل هو مختص ببعض المسكرات كما ظنه طائفة من علماء المسلمين ، أو هو شامل

(١) سبق تخريجه ص ٣٨ .

لكل مسكر، فإذا ثبت له عن صاحب الشرع أنه جعله عامًّا لا خاصًا حصل مطلوبه. وهذا الحديث في صحيح مسلم، ويروي بلفظين: «كل مسكر خمر»^(١)، و«كل مسكر حرام»^(٢). ولم يقل: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام. كالنظم اليوناني، فإن النبي ﷺ أجل قدرًا في علمه وبيانه من أن يتكلم بمثل هذيانهم، فإنه إن قصد مجرد تعريف الحكم لم يحتاج مع قوله إلى دليل. وإن قصد بيان الدليل كما بين الله في القرآن عامة المطالب الإلهية التي تقرر الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، فهو ﷺ أعلم الخلق بالحق، وأحسنهم بيانًا له.

٩/٢١١

فعلم أنه ليس جميع المطالب تحتاج إلى مقدمتين، ولا يكفي في جميعها / مقدمتان، بل يذكر ما يحصل به البيان والدلالة سواء كان مقدمة، أو مقدمتين، أو أكثر. وما قصد به هدى عام كالقرآن الذي أنزله الله بيانًا للناس يذكر فيه من الأدلة ما ينتفع به الناس عامة، وهذا 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، ونظره فيما يخص حاله ونحو ذلك.

وأيضًا، فما يذكرونه من القياس لا يفيد العلم بشيء معين من الموجودات، ثم تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم، فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها يمكن بدون قياسهم، وربما كان أيسر، فإن العلم بالمعينات قد يكون أيسر من العلم بالكليات، وهذا مبسوط في موضعه.

والمقصود هنا: أن المطلوب هو العلم، والطريق إليه هو الدليل، فمن عرف دليل مطلوبه، عرف مطلوبه، سواء نظمه بقياسهم أم لا، ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم، ولا يقال: إن قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فاسدها، فإن هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم، فإن حقيقة قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته.

٩/٢١٢

وأما كون الدليل المعين مستلزمًا 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 شيء من المقدمات ولا فسادها، وإنما يتكلمون في هذا إذا تكلموا في مواد القياس وهو الكلام في المقدمات من جهة ما يصدق بها، وكلامهم في هذا فيه خطأ كثير، كما نبه عليه في موضع آخر.

والمقصود هنا أن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا، استدل بالملزوم على اللازم. وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ، بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا، أو أنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال

(٢) سبق تخريجه ص ٣٩.

(١) سبق تخريجه ص ٣٨.

هذا ، فقد علم اللزوم . كما يعرف أن كل ما في الوجود آية لله ، فإنه مفتقر إليه محتاج إليه ، لا بد له من محدث ، كما قال تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ [الطور: ٣٥] ، قال جبير بن مطعم : لما سمعت هذه الآية أحسست بفؤادي قد انصدع . فإن هذا تقسيم حاصر يقول : أخلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بدائة العقول ، أم خلقوا أنفسهم ، فهذا أشد امتناعا ، فعلم أن لهم خالقًا خلقهم .

وهو - سبحانه - ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ، ليبين أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس ، لا يمكن لأحد إنكارها ، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه ، ولا يمكنه أن يقول : هذا أحدث نفسه .

٩/٢١٣ / وكثير من النظار يسلك طريقًا في الاستدلال على المطلوب ، ويقول : لا يوصل إلى مطلوب إلا بهذا الطريق ، ولا يكون الأمر كما قاله في النفي ، وإن كان مصيبًا في صحة ذلك الطريق ، فإن المطلوب كلما كان الناس إلى 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 إليه أكثر الناس . وإنما يحتاج إليه من لم يعرف غيره . أو من أعرض عن غيره ، وبعض الناس يكون كلما كان الطريق أدق وأخفى وأكثر مقدمات وأطول كان أنفع له ؛ لأن نفسه اعتادت النظر في الأمور الدقيقة ، فإذا كان الدليل قليل المقدمات أو كانت جلية لم تفرح نفسه به ، ومثل هذا قد تستعمل معه الطرق الكلامية المنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته ، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفاً عليها مطلقاً ، فإن من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم أو ما يمكن غير الأذكياء معرفته لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم ، فيحب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات ؛ ولهذا يرغب كثير من علماء السنة في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة كالجبر والمقابلة وعويص الفرائض والوصايا والدور وهو علم صحيح في نفسه .

٩/٢١٤ و علم الفرائض نوعان : أحكام وحساب . فالأحكام ثلاثة أنواع : علم الأحكام على مذهب بعض الفقهاء ، وهذا أولها ، ويليه علم أقاويل الصحابة فيما / اختلف فيه منها ، ويليه علم أدلة ذلك من الكتاب والسنة . وأما «حساب الفرائض» فمعرفة أصول المسائل وتصحيحها والمناسخات وقسمة التركات . وهذا الثاني كله علم معقول يعلم بالعقل كسائر حساب المعاملات وغير ذلك من الأنواع التي يحتاج إليها الناس .

ثم قد ذكروا حساب المجهول الملقب بحساب الجبر والمقابلة في ذلك وهو علم قديم ،

لكن إدخاله في الوصايا والدور ونحو ذلك، أول من عرف أنه أدخله فيها محمد بن موسي الخوارزمي. وبعض الناس يذكر عن علي بن أبي طالب أنه تكلم فيه، وأنه تعلم ذلك من يهودي، وهذا كذب على علي.

ولفظ «الدور» يقال على ثلاثة أنواع:

الدور الكوني: الذي يذكر في الأدلة العقلية أنه لا يكون هذا حتى يكون هذا، ولا يكون هذا حتى يكون هذا. وطائفة من النظائر كانوا يقولون: هو ممتنع. والصواب أنه نوعان - كما يقوله الآمدي وغيره: «دور قبلي» و «دور معي»، فالقبلي ممتنع وهو الذي يذكر في العلل وفي الفاعل والمؤثر ونحو ذلك، مثل أن يقال: لا يجوز أن يكون كل من الشيتين فاعلاً للآخر؛ لأنه يفضي إلى الدور، وهو أنه يكون هذا قبل ذلك، وذلك قبل هذا. و«المعي» ممكن وهو دور الشرط مع المشروط، وأحد المتضايين مع الآخر مثل: ألا تكون الأبوة إلا مع البنوة، ولا تكون البنوة إلا مع الأبوة.

٩/٢١٥

/ النوع الثاني: الدور الحكمي الفقهي المذكور في المسألة السريجية وغيرها. وقد أفردنا فيه مؤلفاً، وبيننا أنه باطل عقلاً وشرعاً، وبيننا هل في الشريعة شيء من هذا الدور أم لا؟

الثالث: الدور الحسابي: وهو أن يقال: لا يعلم هذا حتى يعلم هذا، فهذا هو الذي يطلب حله بالحساب والجبر والمقابلة. وقد بينا أنه يمكن الجواب عن كل مسألة شرعية جاء بها الرسول ﷺ بدون حساب الجبر والمقابلة. وإن كان حساب الجبر والمقابلة صحيحاً، فنحن قد بينا أن شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين أصلاً، وإن كان طريقاً صحيحاً، بل طرق الجبر والمقابلة فيها تطويل، يغني الله عنه بغيره كما ذكرنا في المنطق.

وهكذا كل ما بعث به النبي ﷺ، مثل العلم بجهة القبلة، والعلم بمواقيت الصلاة، والعلم بطلوع الفجر والعلم بالهلال، فكل هذا يمكن العلم به بالطرق التي كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يسلكونها ولا يحتاجون معها إلى شيء آخر. وإن كان كثير من الناس قد أحدثوا طرقاً آخر. وكثير منهم يظن أنه لا يمكن معرفة الشريعة إلا بها. وهذا من جهلهم، كما يظن طائفة من الناس أن العلم بالقبلة لا يمكن إلا بمعرفة أطوال البلاد وعروضها، وهو وإن كان علماً صحيحاً حسابياً يعرف بالعقل، لكن معرفة المسلمين بقبلتهم ليست موقوفة على هذا، بل قد ثبت عن صاحب الشرع ﷺ أنه قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة» قال الترمذي: حديث [حسن] صحيح (١).

٩/٢١٦

(١) الترمذي في الصلاة (٣٤٤)، والنسائي في الصيام (٢٢٤٣)، وابن ماجه في إقامة الصلاة والسنة فيها (١٠١١) كلهم عن أبي هريرة، وما بين المعقوفين من الترمذي.

ولهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلي ليس عليه أن يستدل بالقطب ولا بالجلي ولا غير ذلك، بل إذا جعل من في الشام ونحوها المغرب عن يمينه والمشرق عن شماله صحت صلاته. وكذلك لا يمكن ضبط وقت طلوع الهلال بالحساب، فإنهم وإن عرفوا أن نور القمر يستفاد من الشمس، وأنه إذا اجتمع القرصان عند الاستمرار لا يرى له ضوء، فإذا فارق الشمس صار فيه النور، فهم أكثر ما يمكنهم أن يضبطوا بالحساب كم بعده عند غروب الشمس عن الشمس. هذا إذا قدر صحة تقويم الحساب وتعديله، فإنهم يسمونه علم التقويم والتعديل؛ لأنهم يأخذون أعلى مسير الكواكب وأدناه فيأخذون معدله، فيحسبونه فإذا قدر أنهم حازوا ارتفاعه عند مغيب الشمس، لم يكن في هذا ما يدل على ثبوت الرؤية ولا انتفائها؛ لأن الرؤية أمر حسي لها أسباب متعددة من صفاء الهواء وكدره، وارتفاع النظر وانخفاضه، وحدة البصر وكلاله، فمن الناس من لا يراه، ويراه من هو أحد بصرًا منه ونحو ذلك.

فلهذا كان قدماء علماء «الهيئة» كبطليموس صاحب المجسطي وغيره، لم يتكلموا في ذلك بحرف، وإنما تكلم فيه بعض المتأخرين مثل كوشيار الديلمي ونحوه، لما رأوا الشريعة جاءت باعتبار الرؤية، فأجروا أن يعرفوا ذلك، بالحساب / فضلوا وأضلوا. ومن قال: إنه لا يرى على اثنتي عشرة درجة أو عشر ونحو ذلك، فقد أخطأ؛ فإن من الناس من يراه على أقل من ذلك، ومنهم من لا يراه على ذلك، فلا العقل اعتبروا ولا الشرع عرفوا؛ ولهذا أنكر ذلك عليهم حذاق صناعتهم.

ثم قال: فصورة القياس لا تدفع صحتها، لكن نبين أنه لا يستفاد به علم بالموجودات. كما أن اشتراطهم للمقدمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل، فهو وإن حصل به يقين فلا يستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشيء من الموجودات. فنقول: إن صورة القياس إذا كانت مواده معلومة لا ريب أنه يفيد اليقين، فإذا قيل: كل أ: ب، وكل ب: ج، وكانت المقدمتان معلومتين، فلا ريب أن هذا التأليف يفيد العلم بأن كل أ: ج، لكن يقال: ما ذكره من كثرة الأشكال وشرط نتاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب.

فإنه متى كانت المادة صحيحة، أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطري، فبقية الأشكال لا يحتاج إليها، وهي إنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بإبطال النقيض الذي يتضمنه قياس الخلف، وإما بالعكس المستوى، أو عكس النقيض، فإن ثبوت أحد المتناقضين يستلزم نفي الآخر، إذا رد على التناقض من كل وجه. فهم يستدلون بصحة القضية على بطلان نقيضها، وعلى ثبوت عكسها المستوى وعكس نقيضها، بل تصور الذهن / لصورة الدليل ٩/٢١٨ يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار، والفطرة تتصور القياس الصحيح من غير

تعليم، والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة التداخل والتلازم والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه، والمنطقيون قد يسلمون ذلك.

والحاصل أنا لا ننكر أن القياس يحصل به علم إذا كانت مواده يقينية، لكن نقول : إن العلم الحاصل به لا يحتاج فيه إلى القياس المنطقي، بل يحصل بدون ذلك ، فلا يكون شيء من العلم متوقعًا على هذا القياس.

ثم المواد اليقينية التي ذكروها لا يحصل بها علم بالأمر الموجودة، فلا يحصل بها مقصود تزكو به النفوس، بل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه إلا من جنس ما يحصل بقياس التمثيل، فلا يمكن قط أن يتحصل بالقياس الشمولي المنطقي الذي يسمونه البرهاني علم إلا وذلك يحصل بقياس التمثيل الذي يستضعفونه؛ فإن ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية. والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به إلا مع الجزم بتمائل أفرادها في القدر المشترك، وهذا يحصل بقياس التمثيل ، ونحن نبين ذلك بوجوه:

الأول : أن المواد اليقينية قد حصروها في الأصناف المعروفة عندهم.

٩/٢١٩

/أحدها : الحسيات، ومعلوم أن الحس لا يدرك أمرًا كليًا عامًا، أصلاً فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني، وإذا مثلوا ذلك بأن النار تحرق ونحو ذلك، لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية، وإنما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس قياس التمثيل. وإن علم ذلك بواسطة اشتغال النار على قوة محرقة، فالعلم بأن كل نار لا بد فيها من هذه القوة، هو - أيضاً - حكم كلي، وإن قيل: إن الصورة النارية لا بد أن تشمل على هذه القوة. وأن ما لا قوة فيه ليس بنار، فهذا الكلام إن صح لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة يحرق ما لا قاه، وإن كان هذا هو الغالب، فهذا يشترك فيه قياس التمثيل والشمول والعادة والاستقراء الناقص - إذا سلم لهم ذلك - كيف وقد علم أنها لا تحرق السمندل والياقوت والأجسام المطلبية بأمر مصنوع؟! ولا أعلم في القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها، مع أن القضية الكلية ليست حسية، وإنما القضية الحسية: أن هذه النار تحرق، فإن الحس لا يدرك إلا شيئاً خاصاً.

وأما الحكم العقلي، فيقولون : إن النفس عند رؤيتها هذه المعينات مستعدة لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم، ومعلوم أن هذا من جنس قياس التمثيل، ولا يوثق بعمومه إن لم يعلم أن الحكم العام لازم للقدر المشترك. وهذا إذا علم، علم في جميع المعينات، فلم يكن العلم بالمعينات موقوفًا على هذا، مع أنه ليس من القضايا العادية قضية كلية لا يمكن نقضها باتفاق العقلاء.

9/220 / الثاني: الوجدانيات الباطنية ، كإدراك كل أحد جوعه وألمه ولذته ، وهذه كلها جزئيات ، بل هذه لا يشترك الناس في إدراك كل جزئي منها ، كما قد يشتركون في إدراك بعض الحسيات المنفصلة كالشمس والقمر ، ففيها من الخصوص في المدرك ، والمدرك ما ليس في الحسيات المنفصلة ، وإن اشتركوا في نوعها فهي تشبه العاديات ، ولم يقيموا حجة على وجوب تساوي النفوس في هذه الأحوال ، بل ولا على النفس الناطقة ، أنها مستوية الأفراد .

الثالث : المجربات : وهي كلها جزئية ، فإن التجربة إنما تقع على أمور معينة . وكذلك «المتواترات» ، فإن المتواتر إنما هو ما علم بالحس من مسموع أو مرئي . فالمسموع قول معين ، والمرئي جسم معين أو لون معين أو عمل معين أو أمر معين . وأما «الحدسيات» إن جعلت يقينية ، فهي نظير المجربات ؛ إذ الفرق بينهما لا يعود إلى العموم والخصوص ، وإنما يعود إلى أن «المجربات» تتعلق بما هو من أفعال المجربين ، والحدسيات تكون عن أفعالهم ، وبعض الناس يسمى الكل تجريبيات فلم يبق معهم إلا الأوليات التي هي البديهيات العقلية ، والأوليات الكلية إنما هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها مثل قولهم : الواحد نصف الاثنين ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك ، وهذه مقدرات في الذهن ليست في الخارج كلية .

9/221 / فقد تبين أن القضايا الكلية البرهانية ، التي يجب القطع بكليتها التي يستعملونها في قياسهم لا تستعمل في شيء من الأمور الموجودة ، وإنما تستعمل في مقدرات ذهنية ، فإذا لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة بالقياس البرهاني ، وهذا هو المطلوب ؛ ولهذا لم يكن لهم علم بحصر أقسام الموجود ، بل أرسطو لما حصر أجناس الموجودات في «المقولات العشر» : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والآين ، ومتى ، والوضع ، وأن يفعل ، وأن ينفع ، والملك ، والإضافة ، اتفقوا على أنه لا سبيل إلى معرفة صحة هذا الحصر .

الوجه الثاني : أن يقال : إذا كان لابد في كل قياس من قضية كلية ، فتلك القضية الكلية لابد أن تنتهي إلى أن تعلم بغير قياس ، وإلا لزم الدور والتسلسل ، فإذا كان لابد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس ، فنقول : ليس في الموجودات ما تعلم له الفطرة قضية كلية بغير قياس ، إلا وعلمها بالمفردات المعينة من تلك القضية الكلية أقوى من علمها بتلك القضية الكلية ، مثل قولنا : الواحد نصف الاثنين ، والجسم لا يكون في مكانين ، والضدان لا يجتمعان ، فإن العلم بأن هذا الواحد نصف الاثنين في الفطرة أقوى من العلم بأن كل واحد نصف كل اثنين ، وهكذا كل ما يفرض من الآحاد .

9/222 فيقال : المقصود بهذه القضايا الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجي ، / أو العلم

بالمقدرات الذاهنية، أما الثاني ففائدته قليلة، وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعينه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلي يتناوله، فلا يتحصل بالقياس كثير فائدة، بل يكون ذلك تطويلاً، وإنما استعمل القياس في مثل ذلك لأجل الغالط والمعاقد، فيضرب له المثل وتذكر الكلية ردّاً لغلطه وعناده بخلاف من كان سليم الفطرة.

وكذلك قولهم : الضدان لا يجتمعان ، فأَي شَيْئين علم تضادهما ، فإنه يعلم أنهما لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن كل ضدين لا يجتمعان ، وما من جسم معين إلا يعلم أنه لا يكون في مكانين قبل العلم بأن كل جسم لا يكون في مكانين ، وأمثال ذلك كثير.

فما من معين مطلوب علمه بهذه القضايا الكلية إلا وهو يعلم قبل أن تعلم هذه القضية، ولا يحتاج في العلم به إليها، وإنما يعلم بها ما يقدر في الذهن من أمثال ذلك مما لم يوجد في الخارج.

وأما الموجودات الخارجية فتعلم بدون هذا القياس . وإذا قيل : أن من الناس من يعلم بعض الأعيان الخارجية بهذا القياس، فيكون مبناه على قياس التمثيل الذي ينكرون أنه يقيني . فهم بين أمرين : إن اعترفوا بأن قياس التمثيل من جنس قياس الشمول ينقسم إلى يقيني وظني، بطل تفريقهم ، وإن ادعوا الفرق بينهما وأن قياس الشمول يكون يقينياً دون التمثيل منعوا ذلك، وبين لهم أن اليقين لا يحصل / في هذه الأمور إلا أن يحصل بالتمثيل، فيكون العلم بما لم يعلم من المفردات الموجودة في الخارج قياساً على ما علم منها، وهذا حق لا ينازع فيه عاقل ، بل هذا من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس؛ إذ الحس لا يعلم إلا معيناً، والعقل يدركه كلياً مطلقاً، لكن بواسطة التمثيل ، ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأسئال معينة من أفرادها، وإذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعينة، فقد يغلط كثيراً بأن يجعل الحكم إما أعم وإما أخص، وهذا يعرض للناس كثيراً؛ حيث يظن أن ما عنده من القضايا الكلية صحيح، ويكون عند التحقيق ليس كذلك، وهم يتصورون الشيء بعقولهم، ويكون ما تصوره معقولا بالعقل، فيتكلمون عليه، ويظنون أنهم تكلموا في ماهية مجردة بنفسها من حيث هي هي ، من غير أن تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن، فيقولون: الإنسان من حيث هو هو ، والوجود من حيث هو هو ، والسواد من حيث هو هو، ونحو ذلك .

ويظنون أن هذه الماهية التي جردوها عن جميع القيود السلبيه والثبوتية محققة في الخارج على هذا التجريد ، وذلك غلط، كغلط أوليهم فيما جردوه من العدد والمثل

الأفلاطونية وغيرها، بل هذه المجردات لا تكون إلا مقدرة في الذهن، وليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج، وهذا الذي يسمى الإمكان الذهني، فإن الإمكان على وجهين:

9/٢٢٤ /ذهني: وهو أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول يمكن هذا، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه مع أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج.

وخارجي: وهو أن يعلم إمكان الشيء في الخارج، وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه. فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى.

وهذه طريقة القرآن في بيان «إمكان المعاد»؛ فقد بين ذلك بهذه الطريقة، فتارة يخبر عمن أماتهم ثم أحيائهم، كما أخبر عن قوم موسى الذين قالوا: ﴿أَرَأَى اللَّهُ جَهَنَّمَ﴾، قال: ﴿فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ. ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ [البقرة: ٥٥، ٥٦]، وعن ﴿الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مَوْتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، وعن الذي مر على قرية فأماته الله مائة عام ثم بعثه، وعن إبراهيم إذ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠]، القصة. وكما أخبر عن المسيح أنه كان يحيى الموتى بإذن الله وعن أصحاب الكهف أنهم بعثوا بعد ثلاثمائة سنة وتسع سنين.

9/٢٢٥ وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى؛ فإن إعادة أهون من الابتداء، كما في قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ الآية [الحج: ٥]، / وقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]، ﴿قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١]، ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧].

وتارة يستدل على ذلك بخلق السموات والأرض، فإن خلقهما أعظم من إعادة الإنسان كما في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [الأحقاف: ٣٣].

وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات، كما في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا﴾ إلى قوله: ﴿كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى﴾ [الأعراف: ٥٧].

فقد تبين أن ما عند أئمة النظر أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية، فقد جاء القرآن الكريم بما فيها من الحق، وما هو أبلغ وأكمل منها على أحسن وجه، مع تنزهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء، فإن خطأهم فيها كثير جداً، ولعل ضلالهم أكثر من هدايتهم، وجهلهم أكثر من علمهم؛ ولهذا قال أبو عبد الله الرازي

في آخر عمره في كتابه: «أقسام الذات» لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي غليلا، ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» [طه: ٥]، «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» [فاطر: ١٠] وقرأ في النفي: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [الشورى: ١١]، «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» [طه: ١١٠]، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي.

٩/٢٢٦

/ والمقصود أن الإمكان الخارجي يعرف بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالامتناع، كما يقوله طائفة - منهم الآمدي - وأبعد من إثباته الإمكان الخارجي بالإمكان الذهني، ما يسلكه المتفلسفة - كابن سينا - في إثبات الإمكان الخارجي بمجرد إمكان تصوره في الذهن، كما أنهم لما أرادوا إثبات موجود في الخارج معقول لا يكون محسوسًا بحال. استدلو على ذلك بتصور الإنسان الكلي المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج، وهذا إنما يفيد إمكان وجود هذه المعقولات في الذهن، فإن الكلي لا يوجد كليًا إلا في الذهن، فأين طرق هؤلاء في إثبات الإمكان الخارجي من طريقة القرآن؟!

ثم إنهم يمثلون بهذه الطرق الفاسدة، يريدون خروج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية، وما جاءت به الرسل من الأخبار الإلهية عن الله واليوم الآخر، ويريدون أن يجعلوا شل هذه القضايا الكاذبة، والخيالات الفاسدة أصولا عقلية يعارض بها ما أرسل الله به رسله وأنزل به كتبه من الآيات، وما فطر الله عليه عباده، وما تقوم عليه الأدلة العقلية التي لا شبهة فيها، وأفسدوا بأصولهم العلوم العقلية والسمعية، فإن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء - صلوات الله عليهم - ثم الأنبياء - صلوات الله عليهم - كملوا للناس الأمرين، فدلّوهم على الأدلة العقلية التي بها تعلم المطالب التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال، وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم.

٩/٢٢٧

/ وليس تعليم الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - مقصوراً على مجرد الخبر كما يظنه كثير، بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها تعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء البتة. فتعليمهم - صلوات الله عليهم - جامع للأدلة العقلية والسمعية، جميعاً بخلاف الذين خالفوهم؛ فإن تعليمهم غير مفيد للأدلة العقلية والسمعية، مع ما في نفوسهم من الكبر الذي ما هم بالغيه، كما قال تعالى: «الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [غافر: ٥٦]، وقال: «الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كِبْرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٌ» [غافر: ٣٥]، وقال: «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا

عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» [غافر: ٨٣] ومثل هذا كثير في القرآن .

وقد ألقت كتاب «دفع تعارض الشرع والعقل» ؛ ولهذا لما كانوا يتصورون في أذهانهم ما يظنون وجوده في الخارج كان أكثر علومهم مبنياً على ذلك في «الإلهي» و«الرياضي» .

وإذا تأمل الخبير بالحقائق كلامهم في أنواع علومهم ، لم يجد عندهم علماً 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» - إذا تدبر- / لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود في الخارج ، وإنما تصورا أموراً مقدرة في أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج ؛ ولهذا منتهى نظرهم وآخر فلسفتهم وحكمتهم هو الوجود المطلق الكلي ، والمشروط بسلب جميع الأمور الوجودية .

والمقصود أنهم كثيراً ما يدعون في المطالب البرهانية والأمور العقلية ، ما يكونون قدره في أذهانهم . ويقولون : نحن نتكلم في الأمور الكلية والعقليات المحضة ، وإذا ذكر لهم شيء قالوا : نتكلم فيما هو أعم من ذلك ، وفي الحقيقة من حيث هي هي ، ونحو هذه العبارات ، فيطالبون بتحقيق ما ذكروه في الخارج ، ويقال : بينوا هذا أي شيء هو؟ فهناك يظهر جهلهم ، وأن ما يقولونه هو أمر مقدر في الأذهان لا حقيقة له في الأعيان . مثل أن يقال لهم : اذكروا مثال ذلك ، والمثال أمر جزئي ، فإذا عجزوا عن التمثيل ، وقالوا : نحن نتكلم في الأمور الكلية ، فاعلم أنهم يتكلمون بلا علم ، وفيما لا يعلمون أن له معلوماً في الخارج ، بل فيما ليس له معلوم في الخارج ، وفيما يمتنع أن يكون له معلوم في الخارج ، وإلا فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كلياً كانت معلوماته ثابتة في الخارج . وقد كان الخسروشاهي من أعيانهم ومن أعيان أصحاب 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!

٩/٢٢٩ /والمقصود أن الذي يدعونه من الكليات ، هو إذا كان علماً ، فهو مما يعرف بقياس التمثيل ، لا يقف على القياس المنطقي الشمولي أصلاً ، بل ما يدعون ثبوته بهذا القياس ، تعلم أفراده التي يستدل عليها بدون هذا القياس ، وذلك أيسر وأسهل ، ويكون الاستدلال عليها بالقياس الذي يسمونه البرهاني استدلالاً على الأجل بالآخف ، وهم يعيرون في صناعة الحد أن يعرف الجلي بالحقفي ، وهذا في صناعة البرهان أشد عيباً ، فإن البرهان لا يراد به إلا بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه ، فإذا كان هو أوضح وأظهر ، كان بياناً للجلي بالحقفي .

قال : ثم إن الفلاسفة أصحاب هذا المنطق البرهاني الذي وضعه أرسطو وما يتبعه من

الطبيعي والإلهي ليسوا أمة واحدة، بل أصناف متفرقون، وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصىه إلا الله، أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافاً مضاعفة ؛ فإن القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب كان أعظم في تفرقهم واختلافهم ، فإنهم يكونون أضل، كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن أبي أمامة، عن النبي ﷺ أنه قال: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل» (١) . ثم قرأ قوله تعالى: ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ [الزخرف: ٥٨] ، إذا لا يحكم بين الناس فيما تنازعوا فيه إلا كتاب منزل ونبي مرسل ، كما قال تعالى: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ الآية [البقرة: ٢١٣] ، وقال: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ [الحديد: ٢٥] ، وقال: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ الآية [النساء: ٥٩] .

٩/٢٣٠

وقد بين الله في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل، وأمر الله بالجماعة والاتلاف، ونهى عن الفرقة والاختلاف، وأخبر أن أهل الرحمة لا يختلفون، فقال: ﴿ وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ مُمِيتِينَ إِلَّا مِنْ رَحْمَةِ رَبِّكَ ﴾ [هود: ١١٨ ، ١١٩] ؛ ولهذا يوجد أتبع الناس للرسل أقل اختلافاً من جميع الطوائف المنتسبة للسنة، وكل من قرب للسنة كان أقل اختلافاً ممن بعد عنها، كالمعتزلة والرافضة فنجدهم أكثر الطوائف اختلافاً.

وأما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره أحد، وقد ذكر الإمام أبو الحسن الأشعري في كتاب المقالات، «مقالات غير الإسلاميين»، فأثنى بالجم الغفير سوى ما ذكره الفارابي وابن سينا، وكذلك القاضي أبو بكر ابن الطيب في كتاب «الدقائق» الذي رد فيه على الفلاسفة والمنجمين، ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان. وكذلك متكلمة المعتزلة والشيعة وغيرهم في ردهم على الفلاسفة ، وصنف الغزالي كتاب «التهافت» في الرد عليهم.

٩/٢٣١

وما زال نظار المسلمين يصنفون في الرد عليهم في المنطق، ويبينون خطأهم / فيما ذكره في الحد والقياس جميعاً ، كما يبينون خطأهم في الإلهيات وغيرها ، ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقهم ، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيونها ، ويبينون فسادها ، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي ، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره . وهذا الرد عليهم

(١) الترمذي في التفسير (٣٢٥٣) وقال : « وهذا حديث حسن صحيح » .

مذكور في كثير من كتب الكلام.

وفي كتاب «الآراء والديانات» لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي فصل جيد من ذلك؛ فإنه بعد أن ذكر طريقة أرسطو في المنطق قال:

وقد اعترض قوم من متكلمي أهل الإسلام على أوضاع المنطق هذه، وقالوا: أما قول صاحب المنطق: إن القياس لا يبيّن من مقدمة واحدة، فغلط؛ لأن القائل إذا أراد مثلاً أن يستدل على أن الإنسان جوهر، فله أن يستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين، بأن يقول: الدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة، وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية وهي: أن يقول: إن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة جوهر؛ لأن الخاص داخل في العام، فعلى أيهما دل استغنى عن الآخر، وقد يستدل الإنسان إذا شاهد الأثر أن له مؤثراً، والكتابة أن لها كاتباً، من غير أن يحتاج في استدلاله على صحة ذلك إلى مقدمتين.

٩/٢٣٢ / قالوا: فنقول: إنه لا بد من مقدمتين، فإذا ذكرت إحداهما استغنى بمعرفة المخاطب عن الأخرى فترك ذكرها؛ لأنه مستغن عنها. قلنا: لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة؛ لأن القائل إذا قال: الجوهر لكل حي، والحياة لكل إنسان، فتكون النتيجة: إن الجوهر لكل إنسان، فسواء في العقول قول القائل: الجوهر لكل حي، وقوله: لكل إنسان، ولا يجدون من المطالب العملية أن المطلوب يقف على مقدمتين بينتين بأنفسهما، وإذا كان الأمر كذلك، كانت إحداهما كافية. ونقول لهم: أرونا مقدمتين أوليين لا تحتاجان إلى برهان يتقدمهما، يستدل بهما على شيء مختلف فيه، وتكون المتقدمتان في العقول أولى بالقبول من النتيجة، فإذا كنتم لا تجدون ذلك بطل ما ادعيتموه.

قال النوبختي: وقد سألت غير واحد من رؤسائهم أن يوجديني فما أوجدني فما ذكره أرسطاطاليس غير موجود ولا معروف. قال: فأما ما ذكره بعد ذلك من الشكليين الباقيين فهما غير مستعملين على ما بناهما عليه، وإذا كانا يصحان، بقلب مقدمتيهما حتى يعودا إلى الشكل الأول، فالكلام في الشكل الأول هو الكلام فيها. انتهى.

٩/٢٣٣ قال ابن تيمية: ومقصوده أن سائر الأشكال إنما تنتج بالرد إلى الشكل الأول على ما تقدم بيانه فسائر الأشكال ونتائجها فيه كلفة ومشقة، مع أنه لا حاجة إليها، فإن الشكل الأول يمكن أن يستعمل جميع المواد الثبوتية والسلبية / الكلية والجزئية. وقد علم انتفاء فائدته فانتفاء فائدة فروعه التي لا تنفيد إلا بالرد إليه أولى وأحرى.

والمقصود أن هذه الأمة - ولله الحمد - لم يزل فيها من يتفطن لما في كلام أهل الباطل

من الباطل ويرده . وهم لما هداهم الله به يتوافقون في قبول الحق ورد الباطل رأياً ورواية من غير تشاعر ولا تواطؤ . وهذا الذي نبه عليه هؤلاء النظار يوافق ما نبهنا عليه ، وبين أنه يمكن الاستغناء عن القياس المنطقي ، بل يكون استعماله تطويلاً وتكثيراً للفكر والنظر ، والكلام بلا فائدة .

الوجه الثالث : أن القضايا الكلية العامة لا توجد في الخارج كلية عامة ، وإنما تكون كلية في الأذهان لا في الأعيان . وأما الموجودات في الخارج ، فهي أمور معينة ، كل موجود له حقيقة تخصه يتميز بها عما سواه لا يشركه فيها غيره ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالقياس على خصوص وجود معين ، وهم معترفون بذلك وقائلون أن القياس لا يدل على أمر معين ، وقد يعبرون عن ذلك بأنه لا يدل على جزئي وإنما يدل على كلي . فإذاً القياس لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه . وكل موجود فإنما هو موجود بعينه فلا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات ، وإنما يفيد أموراً كلية مطلقة مقدرة في الأذهان لا محققة في الأعيان ، فما يذكره النظار من الأدلة القياسية التي يسمونها براهين على إثبات الصانع سبحانه ، لا يدل شيء منها على عينه ، وإنما يدل على أمر مطلق لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه .

٩/٢٣٤

/ فإذا قال : هذا محدث ، وكل محدث فلا بد له من محدث ، إنما يدل هذا على محدث مطلق كلي لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه ، وإنما تعلم عينه بعلم آخر يجعله الله في القلوب . وهم معترفون بهذا ؛ لأن النتيجة لا تكون أبلغ من المقدمات والمقدمات فيها قضية كلية لا بد من ذلك ، والكلي لا يدل على معين ، وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من الآيات كقوله تعالى : ﴿إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية [البقرة : ١٦٤] . إلى غير ذلك يدل على المعين كالشمس التي هي آية النهار . والدليل أعم من القياس ؛ فإن الدليل قد يكون بمعين على معين ، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة ، فالآيات تدل على نفس الخالق سبحانه ، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره ، فإن كل ما سواه مفتقر إليه نفسه ، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه .

الوجه الرابع : أن الحد الأوسط المكرر في قياس الشمول وهو الخمر من قولك : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام هو مناط الحكم في قياس التمثيل ، وهو القدر المشترك الجامع بين الأصل والفرع ، فالقياسان متلازمان ، كل ما علم بهذا القياس ، يمكن علمه بهذا القياس ، ثم إن كان الدليل قطعياً فهو قطعي في القياسين ، أو ظنياً فظني فيهما .

وأما دعوى من يدعي من المنطقيين وأتباعهم أن اليقين إنما يحصل بقياس الشمول دون قياس التمثيل ، فهو قول في غاية الفساد . وهو قول / من لم يتصور حقيقة القياسين . وقد

٩/٢٣٥

يعلم بنص : أن كل مسكر حرام ، كما ثبت في الحديث الصحيح^(١)، وإذا كان كذلك، لم يتعين قياس الشمول لإفادة الحكم بل ولا قياس من الأقيسة؛ فإنه قد يعلم بلا قياس، فبطل قولهم لا علم تصديقي إلا بالقياس المنطقي كما تقدم.

والمقصود هنا بيان قلة منفعته أو عدمها، فإن المطلوب إن كان ثم قضية علمت من جهة الرسول تفيد العموم، وهو أن كل مسكر حرام حصل مدعاه، فالقضايا الكلية المتلقاة عن الرسول تفيد العلم في المطالب الإلهية، وأما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إما منتقضة وإما أنها بمنزلة قياس التمثيل، وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة، بل بالمقدرات الذهنية كالحساب والهندسة؛ فإنه وإن كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار، فدخل المعين فيه لا يعلم بالقياس بل بالحس، فلم يكن القياس محصلاً للمقصود أو تكون مما لا اختصاص لهم بها، بل يشترك فيها سائر الأمم بدون خطوط منطقهم بالبال، مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول.

وإثبات العلم بالصانع والنبوت ليس موقوفاً على الأقيسة، بل يعلم بالآيات الدالة على معين لا شركة فيه يحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتقر إلى نظر، وما يحصل منها بالشمول فهو بمنزلة ما يحصل بالتمثيل أمر كلي، لا يحصل به العلم بما يختص به الرب، وما يختص به الرسول إلا بانضمام علم آخر إليه.

/ الوجه الخامس : أن يقال : هذا القياس الشمولي - وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد - فنقول : قد علم وسلموا أنه لا بد أن يكون العلم بثبوت بعض الأحكام لبعض الأفراد بديهيًا؛ فإن النتيجة إذا افترقت إلى مقدمتين فلا بد أن ينتهي الأمر إلى مقدمتين تعلمان بدون مقدمتين، وإلا لزم الدور أو التسلسل الباطلان، وإذا فرض مقدمتان طريق العلم بهما واحد، لم يحتج إلى القياس كالعلم بأن كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس متحرك بالإرادة . فالعلم بأن كل إنسان متحرك بالإرادة ، أبين وأظهر . فالمقدمتان إن كان طريق العلم بهما واحدًا . وقد علمتا فلا حاجة إلى بيانهما . وإن كان طريق العلم بهما مختلفا فمن لم يعلم إحداهما احتاج إلى بيانها ولم يحتج إلى بيان الأخرى التي علمها . وهذا ظاهر في كل ما يقدره . فتبين أن منطقهم يعطي تضييع الزمان وكثرة الهذيان وإتعااب الأذهان .

الوجه السادس : لا ريب أن المقدمة الكبرى أعم من الصغرى أو مثلها، ولا تكون أخص منها ، و النتيجة أخص من الكبرى، أو مساوية لها ، وأعم من الصغرى أو مثلها، ولا تكون أخص منها، والحس يدرك المعينات أولا ، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة .

(١) سبق تخريجه ص ٣٩ .

فيرى هذا الإنسان وهذا الإنسان، و كل مما رآه حساس متحرك بالإرادة ، فنقول: العلم بالقضية العامة. أما إن يكون بتوسط قياس، والقياس لابد فيه من قضية عامة، فلزم ألا يعلم العام إلا بعام ، و ذلك يستلزم الدور أو التسلسل، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى قضية كلية عامة / معلومة بالبدئية . وهم يسلمون ذلك، وإن أمكن علم القضية العام بغير توسط قياس، أمكن علم الأخرى. فإن كون القضية بدئية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال الناس، فمن علمها بلا دليل كانت بدئية له، ومن احتاج إلى نظر واستدلال، كانت نظرية له، وهكذا سائر الأمور، فإذا كانت القضايا الكلية منها ما يعلم بلا دليل ولا قياس، وليس لذلك حد في نفس القضايا، بل ذلك بحسب أحوال بني آدم، لم يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس: إنه لا يمكن غيره أن يعلمه بلا قياس ، بل هذا نفي كاذب.

الوجه السابع : قد تبين فيما تقدم أن قياس الشمول يمكن جعله قياس تمثيل وبالعكس.

فإن قيل: من أين تعلم بأن الجامع يستلزم الحكم؟

قيل: من حيث تعلم القضية الكبرى في قياس الشمول.

فإذا قال القائل : هذا فاعل محكم لفعله، وكل محكم لفعله فهو عالم، فأى شيء ذكر في علة هذه القضية الكلية فهو موجود في قياس التمثيل، وزيادة أن هناك أصلاً يمثل به قد وجد فيه الحكم مع المشترك، وفي الشمول لم يذكر شيء من الأفراد التي ثبت الحكم فيها، / ومعلوم أن ذكر الكلي المشترك مع بعض أفرادها أثبت في العقل من ذكره مجرداً عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء.

ولهذا قالوا: إن العقل تابع للحس فإذا أدرك الحس الجزئيات، أدرك العقل منها قدرًا مشتركًا كليًا، فالكليات تقع في النفس بعد معرفة الجزئيات المعينة، فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات فكيف يكون ذكرها مضعقًا للقياس، وعدم ذكرها موجباً لقوته؟! وهذه خاصة العقل؛ فإن خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط معرفة الجزئيات. فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الإنسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة أقوى من ذكرها مع التمثيل بمواضعها المعينة، كان مكابرًا.

وقد اتفق العقلاء على أن ضرب المثل مما يعين على معرفة الكليات، وأنه ليس الحال إذا ذكر مع المثل كالحال إذا ذكر مجرداً عنه، ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل في الطب والحساب والصناعات والتجارات وغير ذلك، وجد الأمر

كذلك . والإنسان قد ينكر أمراً حتى يري واحداً من جنسه فقير بالنوع ، ويستفيد بذلك حكماً كلياً ؛ ولهذا يقول سبحانه : ﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحِ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [الشعراء : ١٠٥] ، ﴿ كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [الشعراء : ١٢٣] ، ونحو ذلك . وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد ولكن كانوا مكذبين بجنس الرسل ، لم يكن تكذيبهم بالواحد بخصوصه .

٩/٢٣٩ / ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف ، فإذا رأى الشئين المتماثلين ، علم أن هذا مثل هذا ، فجعل حكمهما واحداً ، كما إذا رأى الماء والماء ، والتراب والتراب ، والهواء والهواء ، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك ، وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير ، وذكر المشترك ، كان أحسن في البيان ، فهذا قياس الطرد . وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرق بينهما ، وهذا قياس العكس .

وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس ، فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم ، كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم ، فيتقوى تكذيب الرسل حذراً من العقوبة ، وهذا قياس الطرد . ويعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك ، وهذا قياس العكس ، وهو المقصود من الاعتبار بالمعدين ، فإن المقصود أن ما ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره . والاعتبار يكون بهذا وبهذا . قال تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [يوسف : ١١١] ، وقال : ﴿ قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ ﴾ إلى قوله : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [آل عمران : ١٣] وقد قال تعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ [الشورى ١٧] ، وقال : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ [الحديد : ٢٥] .

٩/٢٤٠ و«الميزان» فسرهُ السلف بالعدل ، وفسره بعضهم بما يوزن به ، وهما متلازمان . وقد أخبر - تعالى - أنه أنزل ذلك كما أنزل الكتاب ليقوم الناس بالقسط ، فما يعرف / به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان . وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات ، فإذا علمنا أن الله - تعالى - حرم الخمر لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء ، ثم رأينا النبيذ يماثلها في ذلك ، كان القدر المشترك الذي هو العلة ، هو الميزان الذي أنزله الله في قلوبنا لنزن به هذا ونجعل مثل هذا ، فلا نفرق بين المتماثلين . فالقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله به . ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط ، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج ، وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينة لم يكن بها اعتبار ، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة ، ولا ريب أنه إذا حضر أحد الموزونين واعتبر بالآخر بالميزان ، كان أتم في الوزن من أن يكون الميزان وهو الوصف الكلي المشترك في العقل ، أي شيء حضر من

الأعيان المفردة وزن بها مع مغيب الآخر.

ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه:

أحدها: أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة ترن به؟! كانت الأمم المتقدمة ترن به؟!

٩/٢٤١

/ الثاني: أن أمتنا - أهل الإسلام - ما زالوا يزنون بالموازين العقلية، ولم يسمع سلفاً بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب الرومية في عهد دولة المأمون أو قريباً منها.

الثالث: أنه ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه، يعيونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية، ولا يقول القائل ليس فيه مما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية، وإلا فالمعاني العقلية مشتركة بين الأمم، فإنه ليس الأمر كذلك، بل فيه معاني كثيرة فاسدة.

ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية، وزعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره، وليس الأمر كذلك، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان، لزم التسلسل.

وأيضاً، فالفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزد بها المنطق إلا بلادة وفساداً، ولهذا يوجد عامة من يزن به علومه، لا بد أن يتخبط ولا يأتي بالأدلة العقلية على الوجه المحمود ومتى أتى بها على الوجه المحمود أعرض عن اعتبارها بالمنطق؛ لما فيه من العجز والتطويل، وتباعد الطريق، وجعل الواضحات خفيات وكثرة الغلط والتغليب. فإنهم إذا عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعينات إلى أقيسة كلية، وضعوا / ألفاظها وصارت مجملة تتناول حقاً وباطلاً، حصل بها من الضلال ما هو

٩/٢٤٢

ضد المقصود من الموازين، وصارت هذه الموازين عائرة لا عادلة، وكانوا فيها من المطففين، ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ. وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: ٢، ٣] وأين البخس في الأموال من البخس في العقول والأديان؟! مع أن أكثرهم لا يقصدون البخس، بل هم بمنزلة من ورث موازين من أبيه يزن بها تارة له، وتارة عليه، ولا يعرف أهى عادلة أم عائرة.

والميزان التي أنزلها الله مع الكتاب ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله، وخلافه، فتسوى بين المتماثلين وتفرق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة

فإذا قيل: إن كان هذا مما يعرف بالعقل ، فكيف جعله الله مما أرسل به الرسل؟

قيل: لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، فإن الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية. فليست العلوم النبوية مقصورة على الخبر، بل الرسل - صلوات الله عليهم - بينت العلوم العقلية التي بها يتم دين الله علما وعملا، وضربت الأمثال فكمملت الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدتها ، لما كانت الفطرة معرضة عنه ، /أو كانت الفطرة قد فسدت بما يحصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت ذلك ٩/٢٤٣ الفساد، والقرآن والحديث مملوءان من هذا؛ يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طريق التسوية بين التماثلين، والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك كقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ الآية [الجاثية: ٢١] وقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ . مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦] أي هذا حكم جائر لا عادل ، فإن فيه تسوية بين المختلفين، ومن التسوية بين التماثلين قوله: ﴿أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلَانِكُمْ﴾ [القمر: ٤٣]، وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ الآية [البقرة: ٢١٤] .

والمقصود التنبيه على أن الميزان العقلي حق كما ذكر الله في كتابه، وليست هي مختصة بمنطق اليونان، بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمنة للتسوية بين التماثلين والفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول أو بصيغة قياس التمثيل، وصيغ التمثيل هي الأصل وهي الحمل، والميزان هو القدر المشترك وهو الجامع.

الوجه الثامن : أنهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا؛ الحسيات، والأوليات، والمتواترات، والمجربات، والحدسيات. ومعلوم أنه لا دليل على نفي ما سوى هذه القضايا ثم مع ذلك إنما اعتبروا في الحسيات والعقليات وغيرها ما جرت العادة باشتراك / بني آدم فيه وتناقضوا في ذلك ؛ فإن بني آدم إنما ٩/٢٤٤ يشتركون كلهم في بعض المراتيات وبعض المسموعات ، فإنهم كلهم يرون عين الشمس والقمر والكواكب ويرون جنس السحاب والبرق ، وإن لم يكن ما يراه هؤلاء عين 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 ، وكذا أكثر المراتيات.

وأما الشم والذوق واللمس، فهذا لا يشترك جميع الناس في شيء معين فيه، بل الذي يشمه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه، ليس هو الذي يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء، لكن قد يتفقان في الجنس لا في العين .

وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجربة والحدس، فإنه قد يتواتر عند هؤلاء، ويجرب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ويجربوه، ولكن قد يتفقان في الجنس كما يجرب قوم بعض الأدوية، ويجرب آخرون جنس تلك الأدوية فيتفق في معرفة الجنس لا في معرفة عين المجرب .

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؛ فإن الخبر المتواتر ينقله عدد كثير، فيكثر السامعون له، ويشتركون في سماعه من العدد الكثير، بخلاف ما يدرك بالحواس؛ فإنه يختص بمن أحسه، فإذا قال: رأيت أو سمعت أو ذقت أو لمست أو شممت، فكيف يمكنه أن يقيم من هذا برهاناً على غيره، ولو قدر أنه شاركه في تلك الحسيات عدد، فلا يلزم من ذلك أن يكون غيرهم أحسها، ولا يمكن علمها لمن لم يحسها إلا بطريق الخبر .

وعامة ما عندهم من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هي من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه « الحدسيات »، وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية، والعلوم الفلكية، كعلم الهيئة، فهو من قسم المجربات وهذه لا يقوم فيها برهان؛ فإن كون هذه الأجسام الطبيعية جربت، وكون الحركات جربت، لا يعرفه أكثر الناس إلا بالنقل، والتواتر في هذا قليل .

وغاية الأمر أن تنقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء أو بعض أهل الحساب، وغاية ما يوجد، أن يقول بطليموس: هذا مما رصده فلان، وأن يقول جالينوس: هذا مما جربته، أو ذكر لي فلان أنه جربه، وليس في هذا شيء من المتواتر. وإن قدر أن غيره جربه أيضاً، فذاك خبر واحد، وأكثر الناس لم يجربوا جميع ما جربوه، ولا علموا بالأرصاد ما ادعوا أنهم / علموه، وإن ذكروا جماعة رصدوا، فغايتة أنه من المتواتر الخاص الذي تنقله طائفة .

فمن زعم أنه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء، كيف يمكنه أن يقيم على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر؟! ويعظم علم الهيئة والفلسفة، ويدعي أنه علم عقلي معلوم بالبرهان. وهذا أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله، فما الظن بالإلهيات،

التي إذا نظر فيها كلام معلمهم الأول أرسطو وتدبره الفاضل العاقل لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من أجهل الخلق برب العالمين، وأن كفار اليهود والنصارى أعلم منهم بهذه الأمور.

الوجه التاسع : أن الأنبياء والأولياء لهم من علم الوحي والإلهام ما هو خارج عن قياسهم الذي ذكروه، بل الفراسة - أيضاً - وأمثالها، فإن أدخلوا ذلك فيما ذكروه من الحسيات والعقليات، لم يمكنهم نفي ما لم يذكروه ولم يبق لهم ضابط وقد ذكر ابن سينا وأتباعه أن القضايا الواجب قبولها التي هي مادة البرهان، الأوليات والحسيات والمجربات والحدسيات والمتواترات، وربما ضموها إلى ذلك قضايا معها حدودها، ولم يذكروا دليلاً على هذا الحصر؛ ولهذا اعترف المتصرون لهم أن هذا التقسيم منتشر غير منحصر يتعذر إقامة دليل عليه، وإذا كان كذلك، لم يلزم إن كل ما لم يدخل في قياسهم لا يكون معلوماً، وحينئذ فلا يكون المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ؛ فإنه / إذا ذكر له قضايا يمكن العلم بها بغير هذا الطريق، لم يمكن وزنها بهذه الأدلة.

وعامة هؤلاء المنطقيين يكذبون بما لم يستدل عليه بقياسهم، وهذا في غاية الجهل، لاسيما إن كان الذي كذبوا به من أخبار الأنبياء.

فإذا كان أشرف العلوم لا سبيل إلى معرفته بطريقهم، لزم أمران:

أحدهما : ألا حجة لهم على ما يكذبون به مما ليس في قيامهم دليل عليه.

والثاني : أن ما علموه خسيس بالنسبة إلى ما جهلوه، فكيف إذا علم أنه لا يفيد النجاة ولا السعادة؟!

الوجه العاشر : أنهم يجعلون ما هو علم يجب تصديقه ليس علماً، وما هو باطل وليس بعلم، يجعلونه علماً، فزعموا أن ما جاءت به الأنبياء في معرفة الله وصفاته والمعاد لا حقيقة له في الواقع، وإنهم إنما أخبروا الجمهور بما يتخيلونه في ذلك، ليتنفعوا به في إقامة مصلحة دنياهم، لا ليعرفوا بذلك الحق وأنه من جنس الكذب لمصلحة الناس، ويقولون: إن النبي حاذق بالشرائع العملية دون العلمية، ومنهم من يفضل الفيلسوف على كل نبي؛ وعلى نبينا - عليه أفضل الصلاة والسلام - ولا يوجبون اتباع نبي بعينه، لا محمد، ولا / غيره؛ ولهذا لما ظهرت التتار، وأراد بعضهم الدخول في الإسلام قيل: إن «هولاكو» أشار عليه بعض من كان معه من الفلاسفة بألا يفعل، قال: ذاك لسانه عربي ولا تحتاجون إلى شريعته.

ومن تبع النبي منهم في الشرائع العملية لا يتبعه في أصول الدين والاعتقاد، بل النبي عدهم بمنزلة أحد الأئمة الأربعة عند المتكلمين، فإن أئمة الكلام إذا قلدوا مذهباً من

المذاهب الأربعة، اقتصروا في تقليده على القضايا الفقهية، ولا يلتزمون موافقته في الأصول ومسائل التوحيد. بل قد يجعلون شيوخهم المتكلمين أفضل منهم في ذلك.

وقد أخبر النبي ﷺ عن الله بأسمائه وصفاته المعينة، وعن الملائكة والعرش والكرسي والجنة والنار، وليس في ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم، وكذا أخبر عن أمور معينة مما كان وسيكون، وليس شيء من ذلك يمكن معرفته بقياسهم، لا البرهاني ولا غيره، فإن أفيستهم لا تفيد إلا أموراً كلية، وهذه أمور خاصة، وقد أخبر ﷺ بما يكون من الحوادث المعينة حتى أخبر عن التتر الذين جاؤوا بعد ستمائة سنة من إخباره، وكذلك عن النار التي خرجت قبل مجيء التتر سنة خمس وخمسين وستمائة هـ، فهل يتصور أن قياسهم وبرهانهم يدل على آدمي معين أو أمة معينة، فضلاً عن موصوف بالصفات التي ذكرها؟

٩/٢٤٩ / ثم من بلاياهم وكفرياتهم أنهم قالوا: إن الباري - تعالى - لا يعلم الجزئيات، و لا يعرف عين موسى وعيسى ولا غيرهما، ولا شيئاً من تفاصيل الحوادث. والكلام والرد عليهم في ذلك مبسوط في موضعه.

والمقصود أن يعرف الإنسان أنهم يقولون: من الجهل والكفر ما هو في غاية الضلال؛ فراراً من لازم ليس لهم - قط - دليل على نفيه.

الوجه الحادي عشر: أنهم معترفون بالحسيات الظاهرة والباطنة كالجوع والألم واللذة. ونفوا وجود ما يمكن أن يختص برؤيته بعض الناس كالملائكة والجن، وما تراه النفس عند الموت، والكتاب والسنة ناطقان بإثبات ذلك، ولبسط هذه الأمور موضع آخر. وإنما المقصود أن ما تلقوه من القواعد الفاسدة المنطقية من نفي ما لم يعلم نفيه، أوجب لهم من الجهل والكفر ما صار حاجباً، وأنهم به أسوأ حالا من كفار اليهود والنصارى.

الوجه الثاني عشر: أن يقال: كون القضية «برهانية» معناه عندهم: أنها معلومة للمستدل بها، وكونها «جدلية»، معناه كونها مسلمة، وكونها «خطابية» معناه كونها مشهورة أو مقبولة أو مظنونة، وجميع هذه الفروق هي نسب وإضافات عارضة للقضية، ليس فيها ما هو صفة ملازمة لها، فضلاً / عن أن تكون ذاتية لها على أصلهم، بل ليس فيها ما هو صفة لها في نفسها، بل هذه صفات نسبية باعتبار شعور الشاعر بها. ومعلوم أن القضية قد تكون حقاً. والإنسان لا يشعر بها، فضلاً عن أن يظنها أو يعلمها، وكذلك قد تكون خطابية أو جدلية وهي حق في نفسها، بل تكون برهانية - أيضاً - كما قد سلموا ذلك، وإذا كان كذلك، فالرسل - صلوات الله عليهم - أخبروا بالقضايا التي هي حق في نفسها، لا تكون كذباً باطلاً قط. وبينوا من الطرق العلمية التي يعرف بها صدق القضايا ما هو مشترك. فينتفع به جنس بني آدم، وهذا هو العلم النافع للناس.

وأما هؤلاء المتفلسفة، فلم يسلكوا هذا المسلك، بل سلكوا في القضايا الأمر النسبي فجعلوا البرهانيات ما علمه المستدل ، وغير ذلك لم يجعلوه برهانياً، وإن علمه مستدل آخر. وعلى هذا، فيكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة ، ما ليس من البرهانيات عند آخرين، فلا يمكن أن تحد القضايا العلمية بحد جامع، بل تختلف باختلاف أحوال من علمها ومن لم يعلمها، حتى إن أهل الصناعات عند أهل كل صناعة من القضايا التي يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم ، وحينئذ فيمتنع أن تكون طريقتهم مميزة للحق من الباطل والصدق من الكذب باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه عند أهل كل صناعة من الحق والباطل، ومن الصدق والكذب، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين، بخلاف طريقة الأنبياء؛ فإنهم 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 أنزله من الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه، وأنزل - أيضاً - الميزان وما يوزن به، ويعرف به الحق من الباطل. ولكل حق ميزان يوزن به بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيون؛ فإنه لا يمكن أن يكون هادياً للحق، ولا مفرقاً بين الحق والباطل ، ولا هو ميزان يعرف به الحق من الباطل.

٩/٢٥١

وأما المتكلمون فما كان في كلامهم موافقاً لما جاءت به الأنبياء ، فهو منه . وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعاً وعقلاً.

فإن قيل : نحن نجعل البرهانيات إضافية ، فكل ما علمه الإنسان بمقدماته، فهو برهاني عنده، وإن لم يكن برهانياً عند غيره.

قيل : لم يفعلوا ذلك، فإن من سلك هذا السبيل لم يجد مواد البرهان في أشياء معينة، مع إمكان علم كثير من الناس لأمر آخرى بغير تلك المواد المعنية التي عينوها. وإذا قالوا: نحن لا نعين المواد، فقد بطل أحد أجزاء المنطق وهو المطلوب.

٩/٢٥٢

الوجه الثالث عشر : أنهم لما ظنوا أن طريقتهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبني آدم - مع أن الأمر ليس كذلك وقد علم الناس إما - بالحس وإما / بالعقل وإما بالأخبار الصادقة - معلومات كثيرة، لا تعلم بطريقهم التي ذكروها، ومن ذلك ما علمه الأنبياء - صلوات الله عليهم - من العلوم - أرادوا إجراء ذلك على قانونهم الفاسد، فقالوا: النبي له قوة أقوى من قوة غيره، وهو أن يكون بحيث ينال الحد الأوسط من غير تعليم معلم، فإذا تصور أدرك بتلك القوة الحد الذي قد يتعسر أو يتعذر على غيره إدراكه بلا تعليم؛ لأن قوى الأنفس في الإدراك غير محدودة ، فجعلوا ما يخبر به الأنبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة القياس المنطقي، وهذا في غاية الفساد، فإن القياس المنطقي إنما تعرف به أمور كلية

كما تقدم، وهم يسلمون ذلك، والرسل أخبروا بأمور معينة شخصية جزئية ماضية وحاضرة ومستقبلية، فعلم بذلك أن ما علمته الرسل لم يكن بواسطة القياس المنطقي. بل جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته في هذا الباب، تعالى الله عن قوله علواً كبيراً.

وقد تبين بما تقرر، فساد ما ذكره في المنطق من حصر طريق العلم، مادة وصورة، وتبين أنهم أخرجوا من العلوم الصادقة أجل وأعظم وأكثر بما أثبتوه، وأن ما ذكره من الطريق إنما يفيد علوماً قليلة خسيصة لا كثيرة ولا شريفة، وهذه مرتبة القوم؛ فإنهم من أخس الناس علماً وعملاً، وكفار اليهود والنصارى أشرف علماً وعملاً منهم من وجوه كثيرة، والفلسفة كلها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، ٩/٢٥٣ / فضلاً عن درجتهم قبل ذلك. وقد أشد ابن القشيري في الرد على «الشفاء» لابن سينا:

قطعنا الأخوة من معشر	بهم مرض من كتاب الشفا
وكم قلت: يا قوم أنتم على	شفا جرف من كتاب الشفا
فلما استهانوا بتنبهنا	رجعنا إلى الله حتى كفى
فماتوا على دين رسطالس	وعشنا على ملة المصطفى

فإن قيل: ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم، يوجد نحو منه في كلام متكلمي المسلمين، بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم، وإما بتغيير العبارة.

فالجواب: أن ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً، بل كل ما جاءت به الرسل فهو حق، وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يوافق ذلك فهو حق، وما قالوه مما يخالفه، فهو باطل. وقد عرف ذم السلف والأئمة لأهل الكلام المحدث.

قال: والعجب من قوم أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة، فكان ما فعلوه مما جرأ الملحدين أعداء الدين / عليه، فلا الإسلام نصرُوا ولا الأعداء كسروا، ثم من العجائب أنهم يتركون أتباع الرسل المعصومين الذين لا يقولون إلا الحق، ويعرضون عن تقليدهم ويقلدون ويساكنون مخالف ما جاؤوا به من يعلمون أنه ليس بمعصوم، وأنه يخطئ تارة ويصيب أخرى، والله الموفق للصواب.

قال السيوطي:

هذا آخر ما لخصته من كتاب ابن تيمية. وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرف - في الغالب - وحذفت من كتابه الكثير، فإنه في عشرين كراساً. ولم أحذف من المهم شيئاً، ولله الحمد والمنة.

فصل

في ضبط كليات «المنطق» والخلل فيه

بنوه على أن مدارك العلم منحصرة في الحد وجنسه من الرسم ونحوه وفي القياس ونحوه من الاستقراء والتمثيل؛ لأن العلم إما تصور وهو معرفة المفردات، وإما تصديق وهو العلم بنسبة بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، وكل من العلمين إما يدهي لاحتاج إلى طريق، وإما نظري مفتقر إلى الطريق، وطريق التصور هو الحد، وطريق التصديق هو القياس الذي يسمونه البرهان - إن كانت مقدماته يقينية .

ثم قالوا : الحد : هو القول الدال على ماهية الشيء، وإن كان يراد به نفس المحدود، كما أن الاسم هو القول الدال على المسمى ويراد به المسمى، / إذ المفهوم من الحد والاسم ٩/٢٥٦ هو المحدود والمسمى، كما أن «الماهية» هي المقولة في جواب ما هو، ويعبر عنها بأنها جواب ما يقال في السؤال بصيغة ما هو ، فتكون الماهية هي الحد وهي ذات الشيء أيضاً، وهذه المصادر المشتقة من الجمل الاستفهامية مولدة مثل الماهية والمائية والكيفية والحيثية والأينية واللمية بمنزلة المصادر من الجمل الخبرية كالحولقة والقلحة والبسمة والحمدلة ونحو ذلك .

ثم قالوا: الماهية مركبة من الصفات الذاتية، وتكلموا على الفرق بين الصفات الذاتية والعرضية بأن الذاتية هي التي يمتنع تصور الموصوف إلا بتصورها ، فالذات متوقفة عليها في الوجود والذهن كالتجسيم للحيوان، وما ليس كذلك فهو العرضي .

ثم هو ينقسم : إلى لازم وعارض مفارق ، واللازم إما لازم للماهية كالزوجة للأربعة، والفردية للثلاثة، وإما لازم لوجودها دون ماهيتها كالسواد للقار، والحدوث للحيوان .

والعارض المفارق إما بطيء الزوال كالشباب والمشيب ، وإما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل، والمشكل هو الفرق بين الذاتي واللازم للماهية؛ فإن كلاهما لا يفارق الذات، لا في الوجود العيني ولا الذهني، / ففرقوا بينهما بأن الذاتي يسبق تصوره ٩/٢٥٧ تصور الماهية، بحيث لا تفهم الذات بدونه بخلاف لازم الماهية .

ثم كل من الذاتي والعرضي، إما أن يشترك فيه الجنس، وهو الجنس العام والعرض العام. وإما ينفرد به نوع وهو الفصل والخاصة، وإما أن يجمع بين المشترك والمميز وهو النوع، فهذه «الكليات الخمس» الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام. فالكلام في هذه الصفات وأقسامها غالب منفعة في الحدود والحقائق، وأما القياس، فإنه قول مؤلف من أقوال، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، ولا بد فيه من مقدمتين و «المقدمة» هي القضية وهي الجملة الخبرية ولا بد فيها من مفردين، فكان الكلام فيه في ثلاث مراتب: الأولى: الكلام في المفردات؛ ألفاظها ومعانيها لدلالة المطابقة والتضمن والالتزام، والأسماء المترادفة والمتباينة والمشاركة والمتواطئة والمفردة والمركبة والكلية والجزئية.

والمرتبة الثانية: الكلام في القضايا وأقسامها؛ من الخاص والعام والمطلق، والإيجاب والسلب وجهات القضايا، وفي أحكام القضايا، مثل كذب النقيض، وصدق العكس، وعكس النقيض.

و / المرتبة الثالثة: الكلام في القياس وضروره وشروط نتاجه من أنه لا بد فيه من قضية عامة إيجابية، وأن النتائج لا يحصل عن سالتين ولا خاصيتين جزئيتين ولا سالبة صغرى وجزئية كبرى، بل إما موجبتان فيهما كلية، وإما صغرى سالبة وكبرى جزئية وغير ذلك من أحكام صور القياس وأنواعه، التي تبين ببرهان الخلف المردود إلى حكم نقيض القضية، أو بالرد إلى عكس القضية أو عكس نقيضها.

٩/٢٥٨

ثم بينوا بعد ذلك مواد القياس فقسموه إلى:

برهاني: وهو ما كانت مواده يقينية - وحصروا اليقينيات فيما ذكره من الحسيات الباطنة والظاهرة والبديهيات والمتواترات والمجربات، وزاد بعضهم الحدسيات.

وإلى خطابي: وهو ما كانت مواده مشهورة يقينية، أو غير يقينية.

وإلى جدلي: وهو ما كانت مواده مسلمة من المنازع، يقينية أو مشهورة أو غير ذلك.

وإلى شعري: وهو ما كانت مواده مشعوراً بها غير معتمدة كالمفرحة والمحزنة والمضحكة.

وإلى مغلطي سوفسطائي: وهو ما كانت مواده مموهة بشبه الحق.