الدعامة الأولى
في الحد

ويجب تقديمها، لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات.

وتشتمل على فنين: فن يجري مجرى القوانين، وفنّ يجري مجرى الامتحانات لتلك القوانين.

الفن الأول
في القوانين

وهي ستة:

القانون الأول:

أن الحدّ إنما يذكر جواباً عن سؤالٍ في المحاورات. ولا يكون الحدّ جواباً عن كل سؤال، بل عن بعضه. والسؤال طلب، وله لا محالة مطلوبٌ وصيغة.

والصيغ والمطالب كثيرة، ولكن أمهات المطالب أربع:

المطلب الأول: ما يطلب بصيغة هل:

يطلب بهذه الصيغة أمران: إما أصلُ الوجود، كقولك: هل الله تعالى موجود؟ أو يطلب حال الموجود ووصفه، كقولك: هل الله تعالى خالق البشر؟ وهل الله تعالى متكلم، وآمِرٌ، وناهٍ؟

المطلب الثاني: ما يطلب بصيغة ما، ويطلق لطلب ثلاثة أمور:

الأول: أن يُطْلَب به شرح اللفظ، كما يقول من لا يدري العُقَار: ما العُقَار؟ فيقال له: الخمر - إذا كان يعرف لفظ الخمر.

الثاني: أن يطلب لفظٌ محرَّرٌ جامع مانع، يتميّز به المسؤول عنه من غيره كيفما كان الكلام، سواء كان عبارةً عن عوارضِ ذاتِهِ ولوازِمِهِ البعيدة عن حقيقة ذاته، أو حقيقةِ ذاتِهِ كما سيأتي الفرق بين الذاتيّ والعرضيّ، كقول القائل: ما

الخمر؟ فيقال: هو المائع الذي يقذِف بالزَّبَد، ثم يستحيل إلى الحموضة، ويحفظ في الدِّنِ. والمقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته، بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر، بحيث لا يخرج منه خمر ولا يدخل فيه ما ليس بخمر.

والثالث: أن يطلب به ماهيّة الشيء وحقيقة ذاته، كمن يقول: ما الخمر؟ فيقال: هو شراب مسكر معتَصَر من العنب. فيكون ذلك كاشفاً عن حقيقته. ثم يتبعه لا محالَةَ التمييز.

واسم «الحدّ» في العادة قد يطلق على هذه الأوجه الثلاثة بالاشتراك، فلنخترع لكل واحد اسماً، ولنسم الأول «حدّاً لفظيّاً» إذ السائل لا يطلب به إلا شرح اللفظ؛ ولنسم الثاني «حداً رسميّاً» إذ هو مطلب مرتسم بالعلم، غير متشوِّفٍ إلى دَرْكِ حقيقة الشيء؛ ولنسم الثالث «حداً حقيقياً»، إذ مطلبُ الطالبِ منه درك حقيقة الشيء.

وهذا الثالث شرطه أن يشتمل [١/١٣] على جميع ذاتيّات الشيء. فإنه لو سئل عن حد «الحيوان» فقيل: «جسم حسّاس»، فقد جيء بوصفٍ ذاتيّ، وهو كافٍ في الجمعِ والمنع، ولكنه ناقص، بل حقه أن يضاف إليه «المتحرك بالإرادة»، فإن كُنْهَ حقيقية الحيوان يدركه العقل بمجموع أمرين. فأما المرتسم الطالب للتمييز فيكتفي بـ«الحساس» وإن لم يقل إنه جسم أيضاً.

المطلب الثالث: ما يطلب بصيغةِ لِمَ. وهو سؤالٌ عن العلة. وجوابُهُ بالبرهان، على ما سيأتي حقيقته.

المطلب الرابع: ما يطلب بصيغة أيٍّ، وهو الذي يُطْلَبُ به تمييز ما عرف جملته عما اختلط به، كما إذا قيل: ما الشجر؟ فقيل: إنه جسم، فينبغي أن يقال أي جسم هو؟ فيقول: نامٍ.

وأما مَطْلَبُ كيف، وأين، ومتى، وسائِرِ صيغ السؤال، فداخلٌ في مطلب «هل». والمطلوب به صفة الوجود.

القانون الثاني:

إن الحادّ ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية، واللازِمة،

والعرضية. وذلك غامض. فلا بد من بيانه. فنقول:

المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به، وُجِدَ بالإضافة إلى الموصوف: إما ذاتيّاً له، ويسمى صفة نفسٍ؛ وإما لازماً، ويسمى تابعاً؛ وإما عارضاً لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود.

ولا بد من إتقان هذه النسبة، فإنها نافعة في الحد والبرهان جميعاً.

أما الذاتي فإني أعني به كل داخلٍ في ماهيّة الشيء وحقيقته دخولاً لا يُتَصوَّر فهم المعنى دون فهمه، وذلك كاللونية للسواد، والجسمية للفرس والشجر؛ فإن من فهم الشجر، فقد فهم جسماً مخصوصاً، فتكون الجسمية داخلة في ذات الشجرية دخولاً به قِوَامها في الوجود والعقل، لو قُدِّر عدمها لبطل وجود الشجرية. وكذا الفرس. ولو قدر خروجُها عن الذهن لبطل فهم الشجر والفرس من الذهن. وما يجري هذا المجرى فلا بد من إدراجه في حدّ الشيء، فمن يحد النبات يلزمه أن يقول: جسم نامٍ، لا محالة.

وأما **اللازم** فما لا يفارق الذات ألبتة، ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه، كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس، فإن هذا أمرٌ لازمٌ لا يتصور أن يفارق وجودَه عند من يعبر عن مجاري العادات باللزوم ويعتقده، ولكنه من توابع الذات ولوازمه، وليس بذاتيٍّ له. وأعني به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك له؛ إذ الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات، بل يفهم الجسم الذي هو أعم منه، وإن لم يخطر بباله ذلك. وكذلك كون الأرض مخلوقةً وصفٌ لازم للأرض لا يُتَصَوَّرُ مفارقته لها. ولكن فهم «الأرض» غير موقوف على فهم كونها مخلوقة، فقد يدرك حقيقةَ الأرضِ والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان. فإنّا نعلم أولاً حقيقة [١/ ١٤] الجسم، ثم نطلب بالبرهان كونَهُ مخلوقاً. ولا يمكننا أن نعلم الأرض والسماء ما لم نعلم الجسم.

وأما **العارض**: فأعني به ما ليس من ضرورته أن يلازم، بل يتصور مفارقته، إما سريعاً، كحمرة الخجل، أو بطيئاً كصفرة الذهب، وزرقة العين، وسوادِ الزنجيّ. وربما لا يزول في الوجود، كزرقة العين، ولكن يمكن رفعه في

الوهم. وأما كون الأرض مخلوقةً، وكونُ الجسم الكثيفِ ذا ظلٍّ مانعٍ نورَ الشمس، فإنه ملازم لا تتصور مفارقته.

ومن مثارات الأغاليط الكثيرة التباسُ اللازم التابع بالذاتي؛ فإنهما مشتركان في استحالة المفارقة.

واستقصاء ذلك في هذه المقدمة التي هي كالعِلاوة على هذا العلم غير ممكن. وقد استقصيناه في كتاب «معيار العلم».

فإذا فهمت الفرق بين الذاتيّ واللازم، فلا تُورِّد في الحدّ الحقيقي إلا الذاتيات. وينبغي أن تورد جميع الذاتيات، حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته. وأعني بالماهية ما يصلح أن يقال في جواب «ما هو؟» فإن القائل «ما هو» يطلب حقيقة الشيء، فلا يدخل في جوابه إلا الذاتي.

والذاتيّ ينقسم إلى عام ويسمى «جنساً» وإلى خاص ويسمى «نوعاً». فإن كان الذاتي العامُّ لا أعمَّ منه، سُمّي «جنس الأجناس» وإن كان الذاتي الخاص لا أخص منه، سمى «نوع الأنواع» وهو اصطلاح المنطقيين، ولنصالحهم عليه؛ فإنه لا ضرر فيه، وهو كالمستعمل أيضاً في علومنا.

ومثاله أنا إذا قلنا: الجوهر ينقسم إلى جسم وغير جسم، والجسم ينقسم إلى نام وغير نام، والنامي ينقسم إلى حيوان وغير حيوان، والحيوان ينقسم إلى عاقل وهو الإنسان، وغير عاقل؛ فالجوهر «جنس الأجناس»، إذ لا أعم منه. والإنسان نوع الأنواع، إذ لا أخصَّ منه. والنامي نوع بالإضافة إلى الجسم، لأنه أخص منه، وجنس بالإضافة إلى الحيوان؛ لأنه أعم منه. وكذلك الحيوان بين النامي الأعم والإنسان الأخص.

فإن قيل: كيف لا يكون شيءٌ أعمَّ من الجوهر، وكونه «موجوداً» أعمُّ منه؟ وكيف لا يكون شيء أخصَّ من الإنسان، وقولنا شيخ وصبي، وطويل وقصير، وكاتب وخياط، أخصُّ منه؟

قلنا: لم نَعْنِ في هذا الاصطلاح بالجنس الأعمِّ فقط، بل عنينا الأعم الذي هو ذاتي للشيء، أي داخل في جواب «ما هو» بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن، وخرج عن كونه مفهوماً

للعقل. وعلى هذا الاصطلاح فـ«الموجود»[1] لا يدخل في الماهية، إذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن.

بيانه إذا قال القائل: ما حدّ المثلّث؟ فقلنا: شكل يحيط به ثلاثة أضلاع؛ أو قال: ما حدُّ المسبّع؟ فقلنا: [١/١٥] شكل يحيط به سبعة أضلاع، فهم السائل حدّ المسبع، وإن لم يعلم أن المسبّع موجود في العالم أصلاً[2]. فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبّع، ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المسبّع، ولم يبق مفهوماً عنده.

وأما ما هو أخص من «الإنسان» من كونه طويلاً، أو قصيراً، أو شيخاً، أو صبياً، أو كاتباً، أو أبيض، أو محترفاً، فشيء منه لا يدخل في الماهية؛ إذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره. فإذا قيل لنا: ما هذا؟ فقلنا إنسان، وكان صغيراً فكبر أو قصيراً فطال، فسُئِلنا مرةً أخرى «ما هو؟» - لست أقول: من هو - لكان الجواب ذلك بعينه. ولو أشير إلى ما ينفصل من الإحليل عند الوقاع، وقيل: ما هو؟ لقلنا: نطفة. فإذا صار جنيناً، ثم مولوداً فقيل: ما هو؟ تغيَّر الجواب، ولم يحسن أن يقال: نطفة، بل يقال إنسان. وكذلك الماء إذا سخِّن، فقيل: ما هو؟ قلنا: ماء، كما في حالة البرودة. ولو استحال بالنار بخاراً ثم هواء، ثم قيل: ما هو؟ تغير الجواب.

فإذا انقسمت الصفات إلى ما يتبدل الجواب عن الماهية يتبدلها، وإلى ما لا يتبدل. فلنذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية.

وأما الحد اللفظي والرسمي فمؤنتهما خفيفة؛ إذ طالبهما قانع بتبديل لفظ العُقار بالخمر، وتبديل لفظ العلم بالمعرفة، أو بما هو وصف عرضي جامع مانع. وإنما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي، وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير.

القانون الثالث:

إن ما وقع السؤال عن ماهيته وأردْتَ أن تَحُدَّه حدًّا حقيقياً، فعليك فيه

---

(١) ن: «فالوجود».

(٢) ن: «أم لا».

وظائف لا يكون الحد حقيقياً إلا بها. فإن تركتها سميناه رسمياً أو لفظياً، ويخرج عن كونه معرباً عن حقيقة الشيء، ومصوّراً لكنه معناه في النفس.

[الوظيفة] **الأولى**: أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول، فإذا قال لك - مشيراً إلى ما ينبت من الأرض - ما هو؟ فلا بدّ أن تقول: جسم. لكن لو اقتصرت عليه لبطل عليك بـ«الحجر»، فتحتاج إلى الزيادة، فتقول: نام، فتحترز به عما لا ينمو. فهذا الاحتراز يسمى فصلاً - أي فصلت به المحدود عن غيره.

الثانية: أن تذكر جميع ذاتياته، وإن كانت ألْفاً، ولا تبالى بالتطويل. لكن ينبغي أن تقدِّم الأعَمّ على الأخص، فلا تقول: نام جسم، بل بالعكس. وهذه لو تركتها لتشوش النظم، ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ، فالإنكار عليك في هذا أقل مما في الأول، وهو أن تقتصر على «الجسم».

الثالثة: إنك إذا وجدت الجنس القريب، فلا تذكر[1] البعيد [١/١٦] معه؛ فتكون مكرِّراً، كما تقول: مائع شراب، أو تقتصر على البعيد فتكون مُبَعِّداً، كما تقول في حد الخمر: جسْمٌ مسكر مأخوذ من العنب. وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرد ومنعكس، لكنه مختلٌّ قاصر عن تصوير كنه حقيقة الخمر. بل لو قلت: مائع مسكر كان أقرب من الجسم، وهو أيضاً ضعيف، بل ينبغي أن تقول: شراب مسكر؛ فإنه الأقرب الأخص. ولا تجد بعده جنساً أخص منه.

فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل؛ إذ الشراب يتناول سائر الأشربة، فاجتهد أن تفصل بالذاتيات، إلا إذا عَسُرَ عليك ذلك. وهو كذلك عسير في أكثر الحدود. فاعدل بعد ذكر الجنس إلى اللوازم، واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة، فإن الخفيّ لا يعرف، كما إذا قيل: ما الأسد؟ فقلت: سبع أبخر، ليتميز بالبَخَر عن الكلب؛ فإن البخر من خواصّ الأسد، لكنه خفي. ولو قلت: سبعٌ شجاعٌ عريض الأعالي، لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى المقصود لأنها أجلى.

---

(١) ن: «فإياك أن تذكر».

وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية، إذ الحقيقية عسرة جداً.

وقد يسهل درك بعض الذاتيات ويعسر بعضها؛ فإن دَرْكَ جميع الذاتيات حتى لا يشذَّ واحد منها عَسِرٌ، والتمييز بين الذاتيّ واللازم عسر، ورعايةُ الترتيب حتى لا يبتدأ بالأخص قبل الأعم عسر، وطلب الجنس الأقرب عسر، فإنك ربما تقول في الأسد إنه حيوان شجاع، ولا يحضرك لفظ السبع، فتجمع أنواعاً من العسر.

وأحسن الرسميات ما وضع فيه الجنس الأقرب وتُمِّمَ بالخواص المشهورة المعروفة.

الرابعة: أن تحترز من الألفاظ الغريبة الوحشية، والمجازية البعيدةِ، والمشتركة المتردّدة. واجتهد في الإيجاز ما قدرت، وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك، فإنْ أعوزَكَ النصُّ وافتقرتَ إلى الاستعارة، فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض. واذكر مرادك للسائل، فما كل أمرٍ معقولٍ له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه. ولو طوَّلَ مطوِّلٌ، واستعار مستعير، أو أتىٰ بلفظٍ مشترك، وعرَّفَ مراده بالتصريح، أو عُرِف بالقرينة، فلا ينبغي أن يُسْتَعْظَمَ صنيعهُ ويبالغَ في ذمه إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات، فإنه المقصود. وهذه المزايا تحسينات وتزيينات: كالأبازير من الطعام المقصود. وإنما المتحذلقون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار، لميل طباعهم القاصرةِ عن المقصود الأصلي، إلى الوسائل والرسوم والتوابع، حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم: إنه الثقة بالمعلوم، أو: إدراك المعلوم، من حيث إن الثقة مترددة بين الأمانة، والفهم[1]. وهذا هَوَسٌ، لأن الثقة إذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم. ومن قال: حدُّ اللونِ: ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا؛ فلا ينبغي أن ينكر من حيث إن لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر، لأن قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال، وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال. واللفظ غير مراد لعينه في الحد الحقيقي، إلا عند المترسم[2] الذي يحوم حول العبارات، فيكون اعتراضه عليها

---

(١) ن: «والعلم» بدل «والفهم».

وشغفه بها[1].

القانون الرابع: في طريق اقتناص[2] الحدّ:

اعلم أن الحدّ لا يحصل بالبرهان، لأنا إذا قلنا في حد الخمر: إنه شراب مسكر، فقيل لنا: لم؟ لكان محالاً أن يقام عليه برهان. فإن لم يكن معنا خصم، وكنا نطلبه، فكيف نطلبه بالبرهان؟ وقولنا: الخمر شراب مسكر، دعوى هي قضيةٌ، محكومُها الخمر، وحكمها أنه شراب مسكر. وهذه القضية إن كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة إلى البرهان، وإن لم تعلم وافتقرت إلى وسط، وهو معنى البرهان - أعنى طلب الوسط - كان صحة ذلك الوسط للمحكوم عليه، وصحة الحكم للوسط، كل واحد قضية واحدة، فبما ذا تعرف صحتها؟ فإن احتيج إلى وسطٍ تداعىٰ إلى غير نهاية، وإن وقف في موضع بغير وسط فبماذا تعرف في ذلك الموضع صحته؟ فليتخذ ذلك طريقاً في أولَ الأمر.

مثاله: لو قلنا في حد العلم: إنه المعرفة، فقيل: لم؟ فقلنا: لأن كل علم فهو اعتقاد، مثلاً، وكل اعتقاد فهو معرفة، فكل علم إذن معرفة، لأن هذا طريق البرهان على ما سيأتي، فيقال: ولم قلتم: كل علم فهو اعتقاد؟ ولم قلتم: كل اعتقاد فهو معرفة، فيصير السؤال سؤالين؟ وهكذا يتداعى إلى غير نهاية.

بل الطريق أن النزاع إن كان مع خصم أن يقال: عرفنا صحته باطراده وانعكاسه، فهو الذي يسلّمه الخصم بالضرورة. وأما كونه معرباً عن تمام الحقيقة ربما ينازع فيه ولا يقرّ به. فإن مَنَعَ اطّراده وانعكاسه على أصل نفسه طالبناه بأن يذكر حدّ نفسه، وقابلْنا أحد الحدّين بالآخر، وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان، وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان، وجردنا النظر إلى ذلك الوصف، وأبطلناه بطريقه.

مثاله: إذا قلنا: المغصوب مضمون، وولد المغصوب مغصوب، فكان

---

(١) انظر لشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «الردّ على المنطقيين» (ص٢٢ وما بعدها) تقويماً ونقداً لطريقة الغزالي والمنطقيين في الحدّ الحقيقي، وفي الحدود بصفة عامة.

(٢) ن: «اقتباس».

مضموناً، فقالوا: لا نسلم أن ولد المغصوب مغصوب. قلنا: حد الغصب إثبات اليدِ العادية على مال الغير، وقد وجد. فربما مَنَع كون اليد عاديةً، وكونَهُ إثباتاً، بل نقول: هذا ثبوت، ولكن ليس ذلك من غرضنا. [١/١٨] بل ربما قال: نسلم أن هذا موجود في ولد المغصوب، لكن لا نسلم أن هذا حدّ الغصب. فهذا لا يمكن إقامة برهان عليه. إلا أنا نقول: هو مطرد منعكس، فما الحد عندك؟ فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت، فيقول: بل حد الغصب: إثبات اليد المبطلة المزيلة لليد المحقة. فنقول: قد زدت وصفاً وهو الإزالة، فلينظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف؟ فإن قدرنا عليه بانَ أن الزيادة عليه محذوفة، وذلك أن نقول: الغاصب من الغاصب يضمن للمالك، وقد أثبت اليد المبطلة ولم يُزِل المحقة؛ فإنها كانت زائلة.

فهذا طريق قطع النزاع مع المُنَاظر.

وأما الناظر مع نفسه إذا تحررت له حقيقة الشيء، وتخلّص له اللفظ الدال على ما تحرر في مذهبه، علم أنه واجدٌ للحد، فلا يعاند نفسه.

القانون الخامس: في حصر مداخل الخلل في الحدود:

وهي ثلاثة: فإنه تارةً يدخل من جهة الجنس، وتارةً من جهة الفصل، وتارةً من جهة أمر مشترك بينهما.

أما **الخلل من جهة الجنس**: فأن يؤخذ الفصل بدله، كما يقال في حد العشق: إنه إفراط المحبة، وإنما ينبغي أن يقال: إنه المحبة المفرطة، فالإفراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة.

ومن ذلك أن يؤخذ المحل بدل الجنس: كقولك في الكرسيّ: إنه خشب يُجْلَسُ عليه، وفي السيف: إنه حدٌّ[1] يقطع به، بل ينبغي أن يقال: السيف آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا، فالآلة جنس، والحديد محل الصورة - لا جنس.

---

(١) كذا في النسختين، والسياق يقتضي: «حديد».

وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجوداً، والآن ليس بموجود، كقولك للرماد: إنه خشب محترق، وللولد: إنه نطفة مستحيلة، فإن الحديد موجود في السيف في الحال، والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد.

ومن ذلك أن يؤخذ الجزء بدل الجنس، كما يقال في حد العشرة إنها خمسة وخمسة.

ومن ذلك أن توضع القدرة موضع المقدور، كما يقال: حد العفيف هو الذي يَقْوىٰ على اجتناب اللذات الشهوانية. وهو فاسد، بل: هو الذي يترك، وإلا فالفاسق يَقْوى على الترك ولا يترك.

ومن ذلك أن يضع اللوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس، كالواحد، والموجود، إذا أخذته في حد الشمس أو الأرض مثلاً.

ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس، كقولك: الشر هو ظلم الناس، والظلم نوع من الشر.

وأما من جهة الفصل: فأن يأخذ اللوازم والعَرَضيات في الاحتراز بدل الذاتيات، وأن لا يورد جميع الفصول.

وأما الأمور المشتركة: فمن ذلك أن يحد الشيء بما هو أخفى منه، كقول القائل: حد الحادث ما[1] به القدرة.

[١/١٩] ومن ذلك حد الشيء بما هو مساوٍ له في الخفاء، كقولك: العلم ما يعلم به، أو ما تكون الذات به عالمة.

ومن ذلك أن يعرف الضدّ بالضد، فيقول: حدّ العلم ما ليس بظن ولا جهل، وهكذا حتى يحصر الأضداد. وحد الزَّوْجِ ما ليس بفرد. ثم يمكنك أن تقول في حد الفرد: ما ليس بزوج، فيدور الأمر، ولا يحصل له بيان.

---

(١) هنا بياض في ب، لعله «ما تتعلق به القدرة». ولم يمكن تحريره من ن إذ فيها بياض هنا أيضاً كأنه أثر إلصاق ورقة بيضاء. ومن هنا ربما يستنتج أن هذه النسخة ن هي أصل من أصول النسخة البولاقية.

ومن ذلك أن يأخذ المضاف إليه[1] في حد المضاف، وهما متكافئان في الإضافة، كقول القائل: حدّ الأب من له ابن، ثم لا يعجز أن يقول: حد الابن من له أب، بل ينبغي أن يقول: الأب حيوان تولّد من نطفته حيوان آخر هو من نوعه؛ فهو أب من حيث هو كذلك، ولا يحيل على الابن؛ فإنهما في الجهل والمعرفة يتلازمان.

ومن ذلك أن يأخذ المعلول في حدّ العلة، مع أنه لا يُحَدُّ المعلول إلا بأن تؤخذ العلة في حده، كما يقول في حد الشّمس: إنه كوكب يطلع نهاراً. فيقال: وما حدّ النهار؟ فيلزمه أن يقول: النهار زمانٌ من طلوع الشمس إلى غروبها، إن أراد الحدّ الصحيح. ولذلك نظائر لا يمكن إحصاؤها.

القانون السادس:

في أن المعنى الذي لا تركيب فيه ألبتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ، أو بطريق الرسم. وأما الحد الحقيقي فلا. والمعنى الفرد مثل «الموجود».

فإن قيل لك: ما حد الموجود؟ فغايتك أن تقول: هو الشيء، أو الثابت، فتكون قد أبدلت اسماً باسم مرادف له ربما يتساويان في التفهيم، وربما يكون أحدهما أخفى في وضع اللّسان، كمن يقول: ما العُقَار؟ فيقال: الخمر، وما الغَضَنْفَر؟ فيقال: الأسد. وهذا أيضاً إنما يحسن بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال. ثم لا يكون إلا شرحاً للّفظ، وإلا فمن يطلب تلخيص ذات الأسد فلا يتخلّص[2] ذلك في عقله إلا بأن يقول: هو سبع من صفته كيت وكيت. فأما تكرار الألفاظ المترادفة فلا يغنيه[3]. ولو قلت: حد

---

(١) ب: بإسقاط «إليه».

(٢) ب: «فلا يتخلّص».

(٣) درجت كثير من معاجم اللغة المعاصرة على شرح اللفظ الغريب بتعديد ألفاظ مرادفة له؛ وذلك أن بعضها يعين بعضاً على كشف الخفاء، فقد يكون في بعض الألفاظ الشارحة قصور، فيكتمل قصوره بذكر اللفظ الآخر. وأيضا طالب المعنى ربما كان له ذوق في معرفة بعض الألفاظ الشارحة دون غيرها. وأيضا، قد يكون اللفظ الشارح مشتركاً، فيكون ذكر الآخر، معيِّناً أن المراد أحد معنيي المشترك، إلى غير ذلك من الفوائد، فقول المصنف: «تكرار الألفاظ المرادفة لا يغنيه» قول فيه نظر.

الموجود أنه المعلوم، أو المذكور، وقيدته بقيدٍ احترزت به عن المعدوم، كنت ذكرت شيئاً من توابعه ولوازمه، وكان حدك رسمياً غير معرب عن الذات؛ فلا يكون حقيقياً. فإذاً «الموجود» لا حدّ له، فإنه مبدأ كل شرح، فكيف يشرح في نفسه؟

وإنما قلنا: المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي، لأن معنى قول القائل: ما حد الشيء؟ قريب من معنى قوله: ما حد هذه الدار؟ وللدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد، فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها. فإذا قيل ما حد السواد؟ فكأنه يطلب به المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة السواد، فإن السواد سواد، ولون، وموجود، وعَرَض، ومرئي، ومعلوم، ومذكور، وواحد، وكثير، ومشرق، وبراق، وكدر، وغير ذلك [١/ ٢٠] من الأوصاف، بعضها عارض يزول، وبعضها لازم لا يزول، ولكن ليست ذاتية، ككونه معلوماً، وواحداً، وكثيراً، وبعضها ذاتي لا يُتصوّر فهم السواد دون فهمه، ككونه لوناً. فطالب الحد كأنه يقول: إلى كم معنىً تنتهي حدود حقيقة السواد لتجمع له تلك المعاني المتعددة؟.

ويتخلص بأن يبتدئ بالأعم، ويختم بالأخص، ولا يتعرض للعوارض وربما يطلب أن لا يتعرض للّوازم، بل للذاتيّات خاصة. فإذا لم يكن المعنى مؤتلفاً من ذاتيات متعددة، كالموجود، فكيف يُتَصَوَّر تحديده، فكان السؤال عنه كقول القائل: ما حدُّ الكرة؟ ويقدِّر العالَم كلَّه كرة - فكيف يذكر حده على مثال حدود الدار؟ إذ ليس له حدود، فإن حده عبارة عن منقَطَعِه، ومنقطعه سطحُه الظاهر، وهو سطح واحد متشابه، وليس سطوحاً مختلفة، ولا هو منتهٍ إلى مختلفة حتى يقال: أحد حدوده ينتهي إلى كذا والآخر إلى كذا.

فهذا المثال المحسوس، وإن كان بعيداً عن المقصود، ربما يُفْهِم مقصود هذا الكلام.

ولا يفهم من قولي: السواد مركب من معنى اللونية والسوادية، واللونيّة جنس، والسواديّة نوع: أن في السواد ذوات متعددة متباينة متفاضلة، فلا تقل إن السواد لون وسواد، بل لون، ذلك اللون بعينه هو سواد، ومعناه يتركب ويتعدد

للعقل، حتى يعقل اللونية مطلقاً، ولا يخطر له السواد[1] مثلاً، ثم يعقل السواد[2]، فيكون العقل قد عقل أمراً زائداً لا يمكنه جحد تفاصيله في الذهن، ولكن لا يمكن أن يعتقد تفاصيله في الوجود.

ولا تظنَّنَّ أن منكر الحال يقدر على حدّ شيء ألبتة - والمتكلمون يسمون اللونيّةَ «حالاً» - لأن منكر الحال إذا ذكر الجنس واقتصر عليه بطل عليه الحد. وإن زاد شيئاً للاحتراز فيقال له: الزيادة عين الأول أو غيره؟ فإن كان عينه فهو تكرار فاطرحه، وإن كان غيره فقد اعترف بأمرين. وإن قال في حد الجوهر: إنه موجود، بطل بالعرَض. فإن زاد: أنه متحيز، فيقال له: قولك: متحيز، مفهومه غير مفهوم الموجود أو عينه؟ فإن كان عينه فكأنك قلت: موجود موجود. والمترادفة كالمتكررة، فهو إذاً يبطل بالعرض. وإن كان غيره حتى اندفع النقضُ بقولك: متحيز، ولم يندفع بقولك: موجود، فهو غيرٌ بالمعنى لا باللفظ، فوجب الاعتراف بتغاير المعنى في العقل.

والمقصود بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي، وإنما يحد بحد لفظيّ، كقولك في حد الموجود: إنّه الشيء؛ أو رسمي، كقولك في حد الموجود: إنه المنقسم إلى الخالق والمخلوق، والقادر والمقدور، أو الواحد والكثير، أو القديم والحادث، أو الباقي والفاني، أو ما شئت من لوازم الموجود وتوابعه، وكل ذلك ليس ينبىء عن ذات الموجود، بل عن تابع لازم [١/ ٢١] لا يفارقه ألبتة.

واعلم أن المركب إذا حددته بذكر آحاد الذاتيات توجه السؤال عن حد الآحاد، فإذا قيل لك: ما حد الشجر؟ فقلت: نبات قائم على ساق. فيقال لك: ما حدّ النبات؟ فتقول جسمٌ نامٍ، فيقال: ما حد الجسم؟ فتقول: جوهر مؤتلف، أو: الجوهرُ الطويل العرِيض العميق. فيقال وما حد الجوهر؟ وهكذا. فإن كل مؤلَّف فيه مفردات، فله حقيقة، وحقيقته أيضاً تأتلف من مفردات.

---

(١) ن: «الزرقة».

(٢) ن: «الزرقة».

ولا تظنَّ أن هذا يتمادى إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى مفردات يعرفها العقلُ والحسُّ معرفةً أولية لا تحتاج إلى طلبٍ بصيغة الحد، كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان عليها. وكل برهان ينتظم من مقدمتين. ولا بد لكل مقدمة أيضاً من برهان يأتلف من مقدمتين وهكذا. فيتمادى إلى أن ينتهي إلى أوليات. فكما أن في العلوم أوليات، فكذلك في المعارف. فطالب حدود الأوليات إنما يطلب شرّح اللفظ لا الحقيقة، فإن الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الأولى، كثبوت حقيقة الوجود في العقل. فإن طلب الحقيقة فهو معاند، كمن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد.

فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين.

الفن الثاني من دعامة الحد
في الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة

وقد أكثرنا أمثلتها في كتاب «معيار العلم» و«محك النظر».

ونحن الآن مقتصرون على حدّ «الحد» وحدّ «العلم» وحد «الواجب»، لأن هذا النمط من الكلام دخيل في علم الأصول، فلا يليق فيه الاستقصاء.

الامتحان الأول: اختلف الناس في حد «الحد»، فمن قائل يقول: حد الشيء هو حقيقتُهُ وذاتُه. ومن قائلٍ يقول: حد الشيء هو اللفظُ المفسّر لمعناه على وجه يَمْنَعُ ويَجْمَعُ، ومن قائل ثالث يقول: هذه المسألة خلافية، فينصر أحد الحدين على الآخر.

فانظر كيف تخبَّط عقل هذا الثالث، فلم يعلم أن الاختلاف إنما يتصور بعد التوارد على شيء واحد، وهذانِ قد تباعدا وتنافرا، وماتَوارَدَا على شيء واحد. وإنما منشأ هذا الغلط الذهولُ عن معرفة الاسم المشترك على ما سنذكره، فإنّ من يَحُدُّ العين بأنه العضوُ المدرك للألوان بالرؤية لم يخالف من حَدَّه بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود. بل حَدَّ هذا أمراً مبايناً لحقيقة الأمر الآخر، وإنما اشتركا في اسم «العين»، فافهم هذا، فإنه قانون كثير النفع.

فإن قلت: فما الصحيح عندك في حد الحد؟

فاعلم أن كلّ من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وَهَلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرّر المعاني أولاً في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ، فقد اهتدى.

فلنقرّر المعاني. فنقول: «الشيء» له في الوجود أربع مراتب:

الأولى: حقيقتُهُ في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال [١/٢٢] حقيقته في الذهن، وهو الذي يُعبَّر عنه «العلم».

الثالثة: تأليف صوتٍ بحروفٍ[1] تدل عليه، وهو «العبارة» الدالة على المثال الذي في النفس.

الرابعة: تأليف رقوم تُدْرَكُ بحاسّة البصر دالة على اللفظ، وهو «الكتابة». فالكتابةُ تتبع اللَّفظ، إذ تدل عليه؛ واللفظ يتبع العلم، إذ يدل عليه؛ والعلم يتبع المعلوم، إذ يطابقه ويوافقه.

وهذه المراتب الأربع متطابقة متوازية، إلا أن الأولين موجودان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأمم، والآخرين وهما اللفظ، والكتابة - يختلفان بالأعصار والأمم، لأنهما موضوعان بالاختيار. ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها، فهي متفقة في أنها قُصِدَ بها مطابقة الحقيقة. ومعلوم أن الحدّ مأخوذ من المنع، وإنما استُعير لهذه المعاني لمشاركته في معنى المنع. فانظر المنع أين تَجدُهُ في هذه الأربعة؟

فإذا ابتدأت بالحقيقة لم تشكَّ في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به؛ إذ حقيقة كل شيء خاصِّيَّتُهُ التي له وليست لغيره. فإذاً الحقيقة جامعة مانعة.

وإن نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن، وهو العلم، وجدته أيضاً كذلك، لأنه مطابِقٌ للحقيقة المانعة، والمطابَقَةُ توجب المشاركة في المنع.

---

(١) ن: «تأليف مثاله بحروف الخ».

وإن نظرت إلى العبارة عن العلم وجدتها أيضاً حاصِرة، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، والمطابق للمطابق مطابق.

وإن نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة؛ فهي أيضاً مطابقة.

فقد وَجَدْتَ المنع في الكل، إلا أن العادة لم تَجْرِ بإطلاق «الحدّ» على الكتابة التي هي الرابعة، ولا على العلم الذي هو الثاني، بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ. وكل لفظٍ مشتركٍ بين حقيقتين، فلا بد أن يكون له حدّان مختلفان، كلفظ «العين».

فإذاً عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حدّ الحد أنه «حقيقة الشيء وذاته» وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد أنه «اللفظ الجامع المانع» إلا أن الذين أطلقوه على اللفظ أيضاً اصطلاحهم مختلف، كما ذكرناه في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي. فحدّ الحد عند من يقنع بتبديل[1] اللفظ، كقولك «الموجود هو الشيء، والعلم هو المعرفة، والحركة هي النقلة: - هو «تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل على شرط أن يجمع ويمنع».

وأما من حدّ الحد عند من يقنع بالرسميات، فإنه «اللفظ الشارح للشيء بتعديد صفاته الذاتية، أو اللازمة، على وجهٍ يميزه عن غيره تمييزاً يطَّرِدُ وينعكس».

وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد إلاّ على الحقيقي؛ فهو أنه «القول الدالّ على تمام ماهية الشيء» ولا يحتاج في هذا إلى ذكر الطرد والعكس؛ لأن ذلك تبع للماهية بالضرورة. ولا يحتاج إلى التعرّض للّوازم والعوارض[2]، فإنها لا تدل على الماهية، بل لا يدل على الماهية إلا الذاتيات.

فقد عرفت أن اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة، وشرح [١/ ٢٣] اللفظ، والجمع بالعوارض، والدلالة على الماهية. فهذه أربعة أمور مختلفة، كما دلّ لفظ «العين» على أمور مختلفة.

---

(١) ب: «بتكرير».

(٢) ن: «للازم والعرضيّ».

فتعلَّمْ صناعةَ الحد، فإذا ذُكِرَ لك اسمٌ وطلب منك حدّه، فانظر، فإن كان مشتركاً فاطلب عدة المعاني التي فيها الاشتراك، فإن كانت ثلاثة، فاطلب لها ثلاثة حدود؛ فإن الحقائق إذا اختلفت فلا بدّ من اختلاف الحدود.

فإذا قيل لك: ما الإنسان؟ فلا تطمع في حدّ واحد، فإن «الإنسان» مشترك بين أمور، إذ يطلق على إنسان العين، وله حد، وعلى الإنسان المعروف، وله حدّ آخر، وعلى الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش، وله حد آخر، وعلى الإنسان الميت، وله حد آخر، فإن اليد المقطوعة والذكر المقطوع يسمى ذكراً، وتسمى يداً، ولكن بغير الوجه الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة، فإنها كانت تسمى به من حيث إنها آلة البطش وآلة الوقاع، وبعد القطع تسمى به من حيث إن شكلها شكلُ آلة البطش، وآلة الوقاع حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها سُلِبَ هذا الاسمُ عنها، ولو صَنَعَ شكلها من خشبٍ أو حجرٍ أُعطي الاسم.

وكذلك إذا قيل: ما حدّ العقل؟ فلا تطمع في أن تحده بحدٍّ واحد، فإنه هوس؛ لأن اسم «العقل» مشترك يطلق على عدة معان: إذ يطلق على العلوم[1] الضرورية؛ ويطلق على «الغريزة» التي يتهيّأُ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية؛ ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى إن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً؛ ويطلق على من له وَقَارٌ وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه، وهو عبارة عن الهُدُوّ؛ فيقال: فلان عاقل، أي فيه هدوّ. وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم، حتى إن المفسد، وإن كان في غاية من الكياسة، يمنع عن تسميته عاقلاً، فلا يقال للحجاج عاقل، بل داهٍ، ولا يقال للكافر عاقل، وإن كان محيطاً بجملة العلوم الطبية والهندسية، بل إما فاضل، وإما داهٍ، وإما كَيِّس.

فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود، فيقال في حدّ العقل باعتبار أحد مسمياته: إنه بعض العلوم الضرورية، كجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله.

---

(١) ب: «على بعض العلوم».

وبالاعتبار الثاني: إنه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات. وهكذا بقية الاعتبارات.

فإن قلت: فنرى الناس يختلفون في الحدود. وهذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف في الحدّ. أترى أن المتنازعين فيه ليسوا عقلاء؟ فاعلم أن الاختلاف في الحدّ يتصور في موضعين:

أحدهما: أن يكون اللفظ في كتاب الله تعالى، أو سنة رسول الله ﷺ، أو قول إمام من الأئمة يُقْصَدُ الاطلاع على مراده به، ويَكون ذلك اللفظ مشتَرَكاً، فيقع النزاع في مراده به، فيكون قد وُجِدَ التوارُدُ على مراد القائل، والتبايُنُ بعد التوارُد، فالخلاف تباينٌ بعد التوارد، وإلا فلا نزاع بين من يقول: [١/ ٢٤] السماء قديمة، وبين من يقول: الإنسان مجبور على الحركات، إذ لا توارد. فلو كان لفظ الحدّ في كتاب الله تعالى، أو في كتابِ إمام، لجاز أن يُتَنَازَع في مراده، ويكون إيضاح ذلك من صناعة التفسير، لا من صناعة النظر العقلي.

الثاني: أن يقع الاختلاف في مسألة أخرى على وجهٍ محقّق، ويكون المطلوب حده أمراً ثانياً لا يتحد حده على المذهبين، فيختلف، كما يقول المعتزلي: حد «العلم» اعتقاد الشيء على ما هُوَ بِهِ. ونحن نخالف في ذكر «الشيء» فإن المعدوم عندنا ليس بشيء، وهو معلوم. فالخلاف في مسألة أخرى يتعدى إلى الحد.

وكذلك يقول القائل: حد العقل: بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا، ويخالف من يقول في حده: إنه غريزة يتميز بها الإنسان عن الذئاب وسائر الحيوانات - من حيث إن القائل الأول ينكر تميز العين بغريزة عن العقبِ، وتميز الإنسان بغريزة عن الذئاب بها يتهيأ للنظر في العقليات، لكن الله تعالى أجرى العادة بخلقِ العلم في القلب دون العقب، وفي الإنسان دون الذئاب، وخلق البصر في العين دون العَقِب، لا لتميزه بغريزة استعد بسببها لقبوله. فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في إثبات هذه الغريزة، أو نفيها.

فهذه أمور وإن أوردناها في معرض الامتحان، فقد أدرجنا فيها ما يجرى

على التحقيق مجرى القوانين.

امتحان ثان: اختلف في حد «العلم» فقيل: إنه المعرفة، وهو حد لفظي، وهو أضعف أنواع الحدود، فإنه تكرير لفظ بذكر ما يرادفه، كما يقال: حد «الأسد»: الليث، وحد «العُقار»: الخمر، وحد «الموجود»: الشيء، وحد «الحركة»: النُّقْلَة. ولا يخرج عن كونه لفظياً بأن يقال: معرفة المعلوم على ما هو به، لأنه في حكم تطويل وتكرير، إذ المعرفة لا تطلق إلا على ما هو كذلك. فهو كقول القائل: حد «الموجود» الشيء الذي له ثبوت ووجود، فإن هذا تطويل لا يخرجه عن كونه لفظياً. ولست أمنع من تسمية هذا حدّاً. فإن لفظ «الحد» مباح في اللغة لمن استعاره لما يريده مما فيه نوع من المنع. هذا إذا كان الحد عنده عبارةً عن لفظٍ مانع. وإن كان عنده عبارةً عن قولٍ شارح لماهيّة الشيء مصوِّرٍ كنه حقيقته في ذهن السائل، فقد ظَلَمَ بإطلاق هذا الاسم على قوله: العلم هو المعرفة.

وقيل أيضاً: «إنه الذي يُعْلَمُ به» و«إنه الذي تكون الذات به عالمة» وهذا أبعد من الأول، فإنه مساوٍ له في الخلوّ عن الشرح والدلالة على الماهية. ولكن قد يتوهم في الأول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عند السائل أشهر من الآخر، فَيُشْرَحُ الأخفى بالأشهر. أما «العالِم» و«يعلم» فهما مشتقان من نفس العلم، و من أشكل عليه المَصْدَرُ كيف يتضح له بالمشتق منه والمشتق أخفى [١/ ٢٥] من المشتق منه؟! وهو كقول القائل في حد الفِضّة: إنها التي تصاغ منها الأواني الفضية.

وقد قيل في حد «العلم»: إنه الوصف الذي يتأتّى للمتصف به إتقان الفعل وإحكامه. وهذا ذكر لازمٍ من لوازم العلم، فيكون رسمياً، وهو أبعد مما قبله، من حيث إنه أخصُّ من العلم، فإنه لا يتناول إلا بعض العلوم، ويخرج منه العلم بالله وصفاته، إذ ليس يتأتى به إتقان فعل وإحكامه. ولكنه أقرب مما قبله بوجه، فإنه ذِكْرُ لازمٍ قريب من الذات ليفيد شرحاً وبياناً، بخلاف قوله: «ما يعلم به»، وما «تكون الذات به عالمة».

فإن قلت: فما حدّ العلم عندك؟

فاعلم أنه اسم مشترك، قد يطلق على الإبصار والإحساس، وله حدٌّ بحسَبِه، ويطلق على التخيّل، وله حد بحسبه، ويطلق على الظنّي وله حد آخر، ويطلق على «علم الله تعالى» على وجه آخر أعلى وأشرف. ولست أعني به شرفاً بمجرد العموم فقط، بل بالذات والحقيقة، لأنه معنى واحد محيط بجميع التفاصيل، ولا تفاصيل ولا تعدد في ذاته. وقد يطلق على إدراك العقل، وهو المقصود بالبيان، وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارةٍ محرّرةٍ جامعة للجنس والفصل الذاتي. فإنّا بيّنّا أن ذلك عسير في أكثر الأشياء، بل أكثرُ المُدْرَكاتِ الحسّية يتعسر تحديدها. فلو أردنا أن نحدّ رائحة المسك، أو طعم العسل، لم نقدر عليه. وإذا عجزنا عن حدّ المدركات، فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز.

ولكنّا نَقْدِر على شرح معنى العلم بتقسيمٍ ومثال:

أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به. ولا يخفى وجه تميزه عن الإرادة، والقدرة، وسائر صفات النفس. وإنما يلتبس بالاعتقادات، ولا يخفى أيضاً وجه تميزه عن الشك والظن، لأن الجزم منتف عنهما، والعلم عبارة عن أمرٍ جَزْمٍ لا تردُّد فيه ولا تجويز. ولا يخفى أيضاً وجه تميزه عن الجهل؛ فإنه متعلق بالمجهول على خلاف ما هو به، والعلم مطابق للمعلوم، وربما يبقى ملتبساً باعتقاد المقلّد الشيءَ على ما هو به عن تَلَقُّفٍ، لا عن بصيرة، وعن جزم، لا عن تردد.

ولأجله خَفِيَ على المعتزلة حتى قالوا في حد العلم: إنه اعتقاد الشيء على ما هو به. وهو خطأ من وجهين: أحدهما: تخصيص «الشيء»، مع أن العلم يتعلق بالمعدوم الذي ليس شيئاً عندنا، والثاني: أن هذا الاعتقاد حاصلٌ للمقلد، وليس بعالمٍ قطعاً، فإنه كما يتصور أن يعتقد الشيء جزماً على خلاف ما هو به لا عن بصيرة، كاعتقاد اليهودي والمشرك، فإنه تصميم جازم لا تردد فيه، يتصور أن يعتقد الشيء بمجرّدِ التلقين والتلقُّف على ما هو به، مع الجَزْم الذي لا يخطر بباله جواز غيره.

فوجه تميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد مَعناه: السبقُ إلى أحَدِ مُعْتَقَدي الشاكِّ مع الوقوف عليه من غير إخطار نقيضه بالبال، ومن غير [١/٢٦] تمكينِ

نقيضِه من الحلول في النفس. فإن الشاكَّ يقول: العالَمُ حادثٌ أم ليس بحادث؟ والمعْتَقِدَ يقول: حادث، ويستمر عليه، ولا يتسع صدره لتجويز القدم. والجاهل يقول: قديمٌ، ويستمر عليه. والاعتقاد - وإن وافَقَ المعتقد - فهو جنس الجهلِ[1] في نفسه وإن خالفه بالإضافة، فإن معتقِدَ كونِ زيدٍ في الدار لو قُدِّر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه؛ وإنما تغيرت إضافته؛ فإنه طابق المعتَقَد في حالة، وخالفه في حالة. وأما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم؛ فإنه كشف وانشراح، والاعتقاد عقدة على القلب، والعلمُ عبارةٌ عن انحلال العقد، فهما مختلفان. ولذلك لو أصغى المعتقِدُ إلى المشكِّك لوجد لنقيض معتَقَدِهِ مجالاً في نفسه، والعالِمُ لا يجد ذلك أصلاً وإن أصغى إلى الشُّبَهِ المشكِّكَة، ولكن إذا سمع شبهة، فإما أن يعرف حلها - وإن لم تساعده العبارة في الحال - وإما أن تساعده العبارة أيضاً على حلها. وعلى كل حال فلا يَشُكُّ في بطلان الشبهة، بخلاف المقلد.

وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يكون العلم مرتسماً في النفس بمعناه وحقيقتِهِ من غير تكلف تحديد.

وأما المثال: فهو أن إدراك البصيرة الباطنة تَفْهَمُهُ بالمقايسة بالبصر الظاهر، ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباعُ صورَةِ المُبصَرِ في القوة الباصرة من إنسان العينِ، كما يتوهم انطباع الصور في المرآة مثلاً، فكما أن البصر يأخذ صور المبصرات، أي ينطبع فيها مثالها المطابق لها، لا عينُها، فإن عين النار لا تنطبع في العين، بل مثالٌ يطابق صورتها. وكذلك يُرى مثال النار في المرآة، لا عينُ النار. فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها. وأعني بصور المعقولات[2]: حقائقها وماهياتها. فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهيآتها في نفسه، وانطباعها فيه، كما يُظَنّ - من حيث الوهم - انطباعُ الصور في المرآة. ففي المرآة ثلاثة امور: الحديد، وصَقَالَتُهُ، والصورة المنطبعة فيها. فكذلك جوهر الآدميّ كحديدة

---

(١) ب: «فهو جنس من الجهل الخ».

(٢) قوله: «بصور المعقولات»: الأولى أن يقول: «بالمعقولات».

المرآة[1]، وعقله هيئةٌ «وغريزة» في جوهرِهِ ونفسِهِ بها يتهيأ للانطباع بالمعقولات، كما أن المرآة - بصقالتها واستدارتها تتهيأ لمحاكاة الصور.

فحصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الأشياء، هو العلم، والغريزةُ التي بها يتهيأ لقبول هذه الصور هي العقل، والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبولِ حقائق المعقولات، كالمرآة.

فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الاشتباه، وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم. فحقائق المعقولات إذا انطبع بها النفس العاقلة تسمّى علماً. وكما أن السماء والأرض والأشجار والأنهار يتصور أن [١/٢٧] ترى في المرآة حتى كأنها موجودة في المرآة، وكأن المرآة حاوية لجميعها، فكذلك الحضرة الإلهية بجملتها يتصور أن تنطبع بها نفس الآدميّ. والحضرة الإلهية عبارة عن جملة الموجودات، فكلها من الحضرة الإلهية إذ ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله[2]. فإذا انطبعت بها صارت كأنها كل العالم، لإحاطتها به تصوراً وانطباعاً. وعند ذلك ربما ظن من لا يدري: الحلول، فيكون كمن ظن أن الصورة حالة في المرآة. وهو غلط، لأنها ليست في المرآة، ولكن «كأنها في المرآة».

فهذا ما نرى الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم في هذه المقدمة التي هي علاوَةٌ على هذا العلم.

امتحان ثالث: اختلفوا في حد «الواجب».

فقيل: الواجب ما تعلق به الإيجاب. وهو فاسد، كقولهم: العلم ما يعلم به. وقيل: ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه؛ وقيل: ما يجب بتركه العقاب، وقيل: ما لا يجوز العزم على تركه. وقيل: ما يصير المكلف بتركه عاصياً؛ وقيل: ما يلام تاركه شرعاً.

وأكثر هذه الحدود تعرُّضٌ للوازم والتوابع.

وسبيلك إن أردت الوقوف على حقيقته أن تتوصل إليه بالتقسيم، كما

---

(١) يلاحظ أن المرايا كانت في زمنهم تصنع من الحديد لا من الزجاج.

(٢) الصحيح أن يقال: «ومفعولاته».

أرشدناك إليه في حد العلم.

فاعلم أن الألفاظ في هذا الفن خمسة: الواجب، والمحظور، والمندوب، والمكروه، والمباح. فدع الألفاظ جانباً، ورُدَّ النظر إلى المعنى أولاً، فأنت تعلم أن الواجب اسمٌ مشترك، إذ يطلقه المتكلم في مقابلة الممتنع، ويقول: وجود الله تعالى واجب، وقال الله تعالى: ﴿وجبت جنوبها﴾ [الحج: ٣٦] ويقال: وجبت الشمس، وله بكل معنى حدّ[1]. والمطلوب الآن مراد الفقهاء. وهذه الألفاظ لا شك أنها لا تطلق على جوهر، بل على عرض. ولا على كل عرض، بل من جملتها على الأفعال فقط، ومن الأفعال على أفعال المكلفين، لا على أفعال البهائم. فإذاً نَظَرُكَ إلى أقسام الفعل لا من حيثُ كونُه مقدوراً وحادثاً، ومعلوماً، ومكتسباً، ومخترعاً، وله بحسب كل نسبة انقسامات، إذ عوارض الأفعال ولوازمها كثيرة، فلا نظر فيها، ولكن إطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها إلى خطاب الشرع فقط.

فَقَسِّم الأفعال بالإضافة إلى خطاب الشرع، فنعلم أن الأفعال تنقسم إلى ما لا يتعلق به خطاب الشرع، كفعل المجنون، أو إلى ما يتعلق به. والذي يتعلق به ينقسم إلى ما يتعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الإقدام عليه وبين الإحجام عنه، ويسمى مُباحاً، وإلى ما ترجَّح فعله على تركه، وإلى ما ترجح تركه على فعله. والذي ترجح فعله على تركه ينقسم إلى ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه، ويسمى مندوباً، وإلى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجباً. ثم ربما خص فريقٌ [١/٢٨] اسمَ «الواجب» بما أشعر بالعقوبة عليه ظنّاً؛ وما أشعر به قطعاً خصوه باسم الفرض. ولا مشاحة في الألفاظ بعد معرفة المعاني.

وأما المرجّح تركه، فينقسم إلى ما أشعر بأنه لا عقاب على فعله، ويسمى مكروهاً. وقد يكون منه ما أشعر بعقاب على فعله في الدنيا، كقوله ﷺ: «من نام بعد العصر، فاخْتُلِسَ عقلُه، فلا يلومَنّ إلاّ نفسه»[2] وإلى ما أشعر بعقاب في الآخرة على فعله، وهو المسمى محظوراً وحراماً ومعصية.

---

(١) ب: «وله بكل معنى عبارة».

(٢) حديث «من نام بعد العصر فاختُلِسَ عقله...» رواه أبو يعلى (الفتح الكبير).

فإن قلت: فما معنى قولك «أشعَرَ»؟

فمعناه أنه عُرِفَ بدلالةٍ من خطابٍ صريح، أو قرينة، أو معنى مستنبط، أو فعل، أو إشارة. فالإشعار يعم جميع المدارك.

فإن قلت: فما معنى قولك: عليه عقاب؟

قلنا: معناه أنه أخبر أنه سبب العقاب في الآخرة.

فإن قلت: فما المراد بكونه سبباً؟

فالمراد به ما يفهم من قولنا: الأكل سبب الشِّبَع، وجزُّ الرقبة سبب الموت، والضرب سبب الألم، والدواء سبب الشفاء.

فإن قلت: فلو كان سبباً لا يتصور أن لا يعاقب، وكم من تارك واجب يعفى عنه ولا يعاقب؟

فأقول: ليس كذلك؛ إذ لا يفهم من قولنا: الضرب سبب الألم، والدواء سبب الشفاء، أن ذلك واجب في كل شخص، أو في معيَّنٍ مشار إليه، بل يجوز أن يَعْرِضَ في المحل أمرٌ يدفع السبب، ولا يدل ذلك على بطلان السببية، فرب دواءٍ لا ينفع، ورب ضرب لا يُدْرِكُ المضروبُ أَلَمهُ، لكونه مشغول النفس بشيء آخر، كمن يجرح في حال القتال وهو لا يحس في الحال به. وكما أن العلة قد تَستَحكِم فتدفع أثر الدواء، فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاقٌ رضيّةٌ، وخصالٌ محمودة عند الله تعالى مرضيّة، توجِبُ العفو عن جريمته، ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سبباً للعقاب.

فإن قال قائل: هل يتصور أن يكون للشيء الواحد حدّان؟

قلنا: أما الحد اللفظي فيجوز أن يكون ألفاً، إذ ذلك بكثرة الأسامي الموضوعة للشيء الواحد. وأما الرسميّ فيجوز أيضاً أن يكثر، لأن عوارض الشيء الواحد ولوازمه قد تكثر. وأما الحد الحقيقيّ فلا يتصور أن يكون إلا واحداً، لأن الذاتيات محصورة، فإن لم يذكرها لم يكن حداً حقيقياً، وإن ذكر مع الذاتيات زيادةً فالزيادة حشو، فإذاً هذا الحدّ لا يتعدّد، وإن جاز أن تختلف العبارات المترادفة، كما يقال في حد الحادث: إنه الموجود بعد العدم، أو:

الكائن بعد أن لم يكن، أو: الموجود المسبوق بعدم، أو: الموجود عن عدم. فهذه العبارات لا تؤدي إلا معنى واحداً، فإنها في حكم المترادفة.

ولنقتصر في الامتحانات على هذا القدر، فالتنبيه حاصل به إن شاء الله [١/٢٩].

الدعامة الثانية من مدارك العقول
في البرهان الذي به التوصل إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر

وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون: سوابق، ولَوَاحِق، ومقاصد.

الفن الأول: في السوابق

ويشتمل على تمهيد كلي، وثلاثة فصول:

التمهيد

اعلم أن «البرهان» عبارة عن «أقاويل مخصوصة، أُلِّفَتْ تأليفاً مخصوصاً، بشرط مخصوص، يلزم منه رأيٌ، هو مطلوب الناظر بالنظر».

وهذه الأقاويل إذا وضعت في البرهان لاقتباس المطلوب منها سميت «مقدمات».

والخلل في البرهان تارةً يدخل من جهة نفس المقدمات، إذ قد تكون خاليةً عن شروطها؛ وأخرى من كيفية الترتيب والنَّظْم، وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية؛ ومرة منهما جميعاً.

ومثاله من المحسوسات: البيت المبنيّ؛ فإنه أمر مركَّب، تارة يختل بسبب في هيئة التأليف بأن تكون الحيطان معوجّة، والسقف منخفضاً إلى موضع قريب من الأرض، فيكون فاسداً من حيث الصورة، وإن كانت الأحجار والجذوع وسائر الآلات صحيحة. وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تربيعها، ووضع

حيطانها وسقفها، ولكن يكون الخلل من رخاوةٍ في الجذوع، وتشعُّبٍ في اللَّبِنات.

وهذا حكم البرهان، والحد، وكلُّ أمر هو مركَّب.

فإن الخلل إما أن يكون في هيئة تركيبه، وإما أن يكون في الأصل الذي يرد عليه التركيب: كالثوب في القميص، والخشب في الكرسي، واللبن في الحائط، والجذوع في السقف. وكما أن من يريد بناء بيت بعيد عن الخلل يفتقر إلى أن يُعِدّ الآلات المفردة أولاً، كالجذوع، واللَّبِن، والطين، ثم إن أراد اللبن افتقر إلى إعداد مفرداته وهو التبن، والتراب، والماء، والقالب الذي فيه يضرب. فيبتدىء أولاً بالأجزاء المفردة فيركبها، ثم يركِّب المركَّب، وهكذا إلى آخر العمل.

وكذلك طالب البرهان، ينبغي أن ينظر في نظمه وصورته، وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب.

وأقل ما ينتظم منه برهان: مقدِّمتان، أعني عِلْمَين، يتطرق إليهما التصديق والتكذيب.

وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع إحداهما مُخبَراً عنها، والأخرى خبراً ووصفاً.

فقد انقسم البرهان إلى مقدمتين، وانقسم كل مقدمة إلى معرفتين تنسب إحداهما إلى الأخرى. وكل مفرد فهو معنىً. ويُدَلُّ عليه لا محالة بلفظ.

فيجب ضرورةً أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها، ثم في الألفاظ [١/ ٣٠] المفردة ووجوه دلالتها. ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً ألّفنا معنيين، وجعلناهما مقدمة. وننظر في حكم المقدمة وشروطها، ثم نجمع مقدمتين، ونصوغ منهما برهاناً، وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة.

وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع في المحال، وكان كمن طمع في أن يكون كاتباً يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات، أو يكتب الكلمات وهو لا يحسن كَتْبَ الحروف المفردة. وهكذا القول في كل مركَّب؛ فإن أجزاء المركب تُقدّم على المركب بالضرورة، حتى لا يوصف القادر الأكبر بالقدرة على خلق العلم بالمركب دون الآحاد، إذ لا

يوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات.

فلهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فنّ في السوابق، وفن في المقاصد، وفن في اللواحق[1].

الفصل الأول
دلالة الألفاظ على المعاني

ويتضح المقصود منه بتقسيمات:

التقسيم الأول: إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه: وهي المطابقة، والتضمن، والالتزام، فإن لفظ «البيت» يدل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق التضمُّن، لأن البيت يتضمن السقف، لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان. وكما يدل لفظ «الفرس» على الجسم، إذ لا فرس إلا وهو جسم.

وأما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ «السقف» على الحائط، فإنه غير موضوع للحائط وَضْعَ لفظ «الحائط» حتى يكون مطابقاً، ولا هو متضمَّن؛ إذ ليس الحائط جزءاً من السقف، كما كان السقف جزءاً من نفس البيت، وكما كان الحائط جزءاً من نفس البيت، لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه.

وإياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، لكن اقْتَصِرْ على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن، لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد، إذ السقف يلزم الحائط، والحائط الأسّ، والأس الأرض، وذلك لا ينحصر.

التقسيم الثاني: أن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله تنقسم

---

(١) في ب، ن هنا عنوان نصّه «الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول» فحذفناه لأنه تكرار للعنوان المتقدم آنفاً.

إلى لفظ يدل على عين واحدة، ونسميه **معيّناً**: كقولك: زيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس، وهذا السواد؛ وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد، ونسمية **مطلقاً**.

والأول حده: اللفظ [٣١/١] الذي لا يمكن أن يكون مفهومُه إلا ذلك الواحد بعينِهِ. فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه.

وأما **المطلق**: فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه: كقولك: السواد، والحركة، والفرس، والإنسان. وبالجملة: الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام صار للعموم[1].

فإن قلت: وكيف يستقيم هذا، وقولك: الإله، والشمس، والأرض، لا يدل إلا على شيء واحِدٍ مفرِدٍ مع دخول الألف واللام؟

فاعلم أن هذا غلط، فإن امتناع الشركة ههنا ليس لنفس مفهوم اللفظ، بل الذي وَضَع اللغة لو جوّز في الإله عدداً لكان يرى هذا اللفظ عاماً في الآلهة كلها، فإنّ امتناع الشمول لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجودِ إلَهٍ ثان، فلم يكن امتناع الشركة لمفهوم اللفظ. والمانع في الشمس أن الشمس في الوجود واحدة، فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وأرض، كان قولُنا: الشمس، والأرض، شاملاً للكل. فتأمل هذا فإنه مَزَلّة قدم في جملةٍ من الأمور النظرية. فإنّ من لا يفرّق بين قوله: السواد، وبين قوله: هذا السواد؛ وبين قوله: الشمس، وبين قوله: هذه الشمس - عظم سهوه في النظريات من حيث لا يدري.

التقسيم الثالث: أن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل. ولنخترع لها أربعة ألفاظ: وهي المترادفة، والمتباينة، والمتواطئة، والمشتركة.

أما **المترادفة**: فنعني بها الألفاظَ المختلفة، والصيغَ المتواردةَ على مسمىً واحد، كالخمر والعقار، والليث والأسد، والسهم والنُّشّاب. وبالجملة: كل اسمين لمسمىً واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق.

---

(١) كذا في ن. وفي ب: بإسقاط «صار».

وأما **المتباينة**: فنعني بها الأسامي المختلفة، كالسواد، والقدرة، والأسد، والمفتاح، والسماء، والأرض، وسائر الأسامي. وهي الأكثر.

وأما **المتواطئة**: فهي التي تنطلق على أشياء متغايرةٍ بالعدد، ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم له[1]، كاسم «الرجل»، فإنه ينطلق على زيدٍ وعمرٍو وبكر وخالد، واسم «الجسم» ينطلق على السماء والأرض والإنسان، لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع اسم «الجسم»[2] بإزائها.

وكلُّ اسم مطلق ليس بمعين - كما سبق - فإنه ينطلق [١/ ٣٢] على آحادِ مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ، كاسم «اللون» للسواد والبياض والحمرة، فإنها متفقة في المعنى الذي به سُمِّيَ اللون لوناً، وليس بطريق الاشتراك ألبتة.

وأما **المشتركة**: فهي الأسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة ألبتة، كاسم «العين» للعضو الباصر، وللميزان[3]، وللموضع الذي يتفجر منه الماء، وهي العين الفوارة، وللذهب، وللشمس؛ وكاسم «المشتري» لقابل عقد البيع، وللكوكب المعروف.

ولقد ثار من ارتباك المشتَرَكة بالمتواطئة غلط كثير في العقليات، حتى ظنّ جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية إلا من حيث الاسم، وأن ذلك كمشاركة الذهب للحدقة الباصرة في اسم «العين»، وكمشاركة قابل عقد البيع للكوكب في اسم «المشتري». وبالجملة: الاهتمامُ بتمييز المَشتَرَكة عن المتواطئة مُهِمٌّ، فلنزد له شرحاً فنقول:

الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرناه، وقد يدل على المتضادين، «كالجَلَلِ» للحقير والخطير، «والناهل» للعطشان والريّان، و«الجون» للسواد والبياض[4]، و«القرء» للطهر والحيض.

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «الذي وضع الاسم عليها».

(٢) كذا في ن. وفي ب: «الذي وضع الاسم».

(٣) لم نجد في اللسان والقاموس أن العين تكون بمعنى الميزان، ولكن فيهما: العين مَيْل الميزان.

(٤) صوابه أن يقول: الأبيض والأسود، لأن الجَوْن وصف وليس مصدراً.

واعلم أن المشْتَرَك قد يكون مشكلاً[1] قريب الشبه من المتواطىء، وبعسر على الذهن، وإن كان في غاية الصفاء، الفرق. ولنسم ذلك متشابهاً، وذلك مثل اسم «النور» الواقع على الضوء المبصَرِ من الشمس، والنار، والواقع على العقل الذي به يُهتدى في الغوامض. فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء إلا كمشاركة السماء للإنسان في كونها جسماً، إذ الجسمية فيهما لا تختلف ألبتة، مع أنه ذاتي لهما. ويقرب من لفظ النور لفظ «الحيّ» على النبات والحيوان، فإنه بالاشتراك المحض، إذ يراد به من النبات المعنى الذي به نماؤه، ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة[2]. وإطلاقه على الباري تعالى إذا تأملت عرفت أنه لمعنىً ثالث يخالف الأمرين جميعاً.

ومن أمثال ينابيع[3] الأغاليط هذه:

مغلطة أخرى: قد تلتبس المترادفة بالمتباينة، وذلك إذا أُطْلِقَتْ أسامٍ مختلفة على شيء واحد، باعتبارات مختلفة: ربما ظُنَّ أنها مترادفة: كالسيف والمهند والصارم؛ فإن «المهند» يدل على السيف مع زيادة نسبة إلى الهند، فخالف إذاً مفهومُه مفهومَ السيف؛ و«الصارم» يدل على السيف مع صفة الحِدّة والقطع، لا «كالأسد» و«الليث».

وهذا كما أنّا في اصطلاحاتنا النظرية نحتاج إلى تبديل الأسامي على شيء [١/٣٣] واحد عند تبدُّل اعتباراته، كما أنا نسمي العلم التصديقيّ الذي هو نسبةٌ بين مفردين: «دَعْوىٰ»، إذا تحدى به المتحدي، ولم يكن عليه برهان، إن كان في مقابلة خصم؛ وإن لم يكن في مقابلة خصم سميناه «قضية» - كأنه قضى فيه

---

(١) كذا في ن، ب ولعل الصواب: «مُشَكِّكاً» وانظر كتب المنطق. وانظر أيضا: شرح الكوكب المنير لابن النجار (١/١٣٢، ١٣٣) وفيه: «إن تفاوتت أفراد الكلّي بقلّةٍ وكثرة، كنور السراج والشمس، أو بشدة وضعف، كبياض الثلج وبياض العاج، فاللفظ «مُشَكِّك» لأنه يُشَكِّكُ الناظر فيه: هل هو متواطىء لوجود الكلّيّ في أفراده، أو مشترك لتغايُر أفراده».

(٢) في هذا نظر، فإن «الحيّ» ليس مشتركاً، بل هو موضوع للقدر المشترك بين النبات والحيوان، وهو ما به النموّ. فهو متواطىء أو مشكّك.

(٣) كذا في ن، وفي ب: «ومن أمثال هذه تتابع الأغاليط».

على شيء بشيء؛ فإن خاض في ترتيب قياس للدليل عليه سميناه: «مطلوباً»، فإن دل بقياسه على صحته سميناه: «نتيجة»، فإن استعمله دليلاً في طلب أمر آخر، ورتَّبه في أجزاء القياس سميناه «مقدِّمة». وهذا ونظائره مما يكثر.

مثال الغلط في المشترك: قول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة المكره على القتل: يلزمه القصاص لأنه مختار، ويقول الحنفي: لا يلزمه القصاص لأنه مكره وليس بمختار.

ويكاد الذهن لا ينبو عن التصديق بالأمرين. وأنت تعلم أن التصديق بالضدين محال. وترى الفقهاء يتعثّرون فيه، ولا يهتدون إلى حله، وإنما ذلك لأن لفظ «المختار» مشترك، إذ قد يُجعل لفظ «المختار» مرادفاً للفظ «القادر» ومساوياً له إذا قوبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة، كالمحمول. فيقال: هذا عاجز محمول، وهذا قادر مختار. ويراد «بالمختار» القادر الذي يقدر على الفعل وتَرْكِهِ، وهو صادق على المكره. وقد يعبر «بالمختار» عمن يُخَلَّى[1] في استعمال قدرتِهِ ودواعي ذاته. فلا تُحرِّكُ دواعيه من خارج، وهذا يَكْذِبُ على المكرهَ، ونقيضُهُ -وهو أنه ليس بمختار- يَصْدُق عليه. فإذاً صدق عليه أنه مختار وأنه ليس بمختار، ولكن بشرط أن يكون مفهوم «المختار» المنفيّ غيرَ مفهوم «المختار» المثبت.

ولهذا نظائر في النظريات لا تحصى تاهت فيها عقول الضعفاء. فليستدل بهذا القليل على الكثير.

الفصل الثاني
من الفن الأول
النظر في المعاني المفردة

ويظهر الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة:

---

(١) ب «عمن تخلّى».

الأول: أن المعنى إذا وصف بالمعنى ونسب إليه وُجِد إما ذاتيّاً، وإما عرضيّاً، وإما لازماً. وقد فصّلناه.

والثاني: أنه إذا نسب إليه وجد إما أعمّ، كالوجود بالإضافة إلى الجسمية، وإما أخص، كالجسمية بالإضافة إلى الوجود، وإما مساوياً، كالمتحيز بالإضافة إلى الجوهر عند قوم وإلى الجسم عند قوم.

الثالث: أن المعاني باعتبار أسبابها المدرِكَةِ لها ثلاثة: محسوسة، ومتخيلة، ومعقولة.

ولنصطلح على تسمية سبب الإدراك قوة.

فنقول: في حَدَقَتِك معْنى به تميزت الحدقة عن الجبهة، حتى صرت تبصر بها، وإذا بطل ذلك المعنى[1] بطل الإبصار. والحالة التي تدركها عند الإبصار شرطها وجود المُبْصَر، فلو انعدم المبصَر انعدم الإبصار، وتبقى صورته في دماغك كأنك تنظر [١/ ٣٤] إليها، وهذه الصورة لا تفتقر إلى وجود المتخيّل، بل عدمُهُ وغيبتُهُ لا تنفى الحالة المسماة تخيّلاً، وتنفى الحالة التي تسمى إبصاراً. ولما كنتَ تُحِسُّ بالمتخيل في دماغك، لا في فخذك وبطنك، فاعلم أن الدماغ غريزة[2] وصفة بها يتهيأ التخيّل، وبها باين البطن والفخذ، كما بايَنَ العينُ الجبهةَ والعَقِبَ في الإبصار بمعنىً اختص به لا محالة.

والصبيّ في أول نشئِهِ تقوى فيه قوة الإبصار لا قوةُ التخيّل. فلذلكَ إذا ولع بشيء، فغيَّبْتَهُ عنه وأشغلته بغيره، اشتغل به ولها عنه.

وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيّل ولا يفسد الإبصار، فيرىٰ الأشياء، ولكنه كما تغيب عنه ينساها[3].

وهذه القوة يشارك البهيمة فيها الإنسان، ولذلك مهما رأى الفرسُ الشعير

---

(١) ن: «وإذا بطل ذلك من الأعمى الخ».

(٢) قوله «الدماغ غريزة»: بل الدماغ هو الجهاز المادي العضوي الذي مقره الجمجمة، فليس هو غريزة، لكنه مقرّ القوة المفكرة المسماة «العقل».

(٣) قوله: «كما تغيب عنه ينساها» أي حالما تغيب. فالكاف للمبادرة، كقولهم سَلِّمْ كما تدخل، وصلّ كما يدخل الوقت.

تذكر صورته التي كانت له في دماغه، فعرف أنه موافق له، وأنه مستلذ لديه، فبادر إليه. فلو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت رؤيته لها ثانياً كرؤيته لها أولاً، حتى لا يبادر إليه مالم يجرِّبْه بالذوق مرة أخرى.

ثم فيك قوة ثالثة شريفة يباين الإنسان بها البهيمة، تسمى عقلاً، محلها إما دماغك، وإما قلبك. وعند من يرى النفس جوهراً قائماً بذاته غير متحيز محلُّها النفس. وقوة العقل تباين قوة التخيل مباينة أشد من مباينة التخيل للإبصار، إذ ليس بين قوة الإبصار وقوة التخيل فرق، إلا أن وجود المبصَرِ شرط لبقاء الإبصار، وليس شرطاً لبقاء التخيل، وإلا فصورة الفرس تدخل في الإبصار، مع قدر مخصوص، ولون مخصوص، وبعد منك مخصوص، ويبقى في التخيل ذلك البعد، وذلك القدر واللون، وذلك الوضع والشكل، حتى كأنّك تنظر إليه.

ولعمري فيك قوة رابعة تسمى المفكِّرة، شأنها أن تقْدِرَ عَلى تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها، وليس لها إدراك شيء آخر، ولكن إذا حضر في الخيال صورة إنسان قدر على أن يجعلها نصفين، فيصور نصف إنسان؛ وربما ركب شخصاً نصفه من إنسان، ونصفه من فرس، وربما تصوَّر إنساناً يطير، إذْ ثبت في الخيال صورة الإنسان وحده، وصورة الطَّيَرانِ وحده، وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الإنسان. وليس في وسعها ألبتة اختراع صورة لا مثال لها في الخيال، بل كل تصرّفاتها[1] بالتفريق والتأليف في الصور الحاصلة في الخيال.

والمقصود أن مباينة إدراك العقل لإدراك التخيل أشد من مباينة التخيل للإبصار، إذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلة في ذاتها - أعني التي ليست ذاتية: كما سبق - فإنك لا تقدر على تخيل السواد إلا في مقدار [١/٣٥] مخصوص من الجسم، ومعه شكل مخصوص منك بقربٍ أو بعد. ومعلوم أن الشكل غير اللون، والقدر غير الشكل. فإن المثلث له شكل واحد، صغيراً كان أو كبيراً. وإنما إدراك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطلحنا على تسميتها عقلاً، فيدرك السواد

---

(١) كذا في ن. وفي ب «تصوراتها».

ويقضي بقضايا، ويدرك اللونية مجردةً، ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة. وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره الالتفات إلى العاقل وغير العاقل، وإن كان الحيوان لا يخلو عن القسمين. وحيث يستمر في نظرِهِ قاضياً على الألوان قد لا يحضره معنى السواديّة والبياضية وغيرهما. وهذه من عجيب خواصها وبديع أفعالها: فإذا رأى فرساً واحداً أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير، والأشهب والكميت، والبعيد منه في المكان والقريب، بل يدرك الفَرَسِيّةَ المجردة المطلقة، متنزِّهةً عن كل قرينة ليست ذاتية لها. فإن القدر المخصوص، واللون المخصوص، ليس للفرس ذاتياً، بل عارضاً، أو لازماً في الوجود، إذ مختلفات اللونِ والقدرِ تشترك في حقيقة الفَرَسية.

وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال، والوجوه، والأحكام؛ ويعبِّر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان. وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة «من خارج»، بل «من داخل»، يعنون خارج الذهن وداخله. ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابتة: تارة يقولون إنها موجودة معدومة، وتارة يقولون: لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة[1]. وقد دارت فيه رؤُوسُهم، وحارت عقولهم. والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس؛ إذ من ههنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف، وما كان قبله كان يشارك التخيُّلُ البهيميُّ فيه التخيلَ الإنساني. ومن تحيَّرَ في أول منزل من منازل العقل كيف يرجى فلاحه في تصرفاته؟!

الفصل الثالث من السوابق
في أحكام المعاني المؤلفة

قد نظرنا في مجرّد اللفظ، ثم في مجرّد المعنى. فننظر الآن في تأليف المعنى على وجهٍ يتطرق إليه التصديق والتكذيب، كقولنا مثلاً: العالَمُ حادث، والباري

(١) كذا في ن. أما ب ففيها: «تارة يقولون إنها موجودة معلومة، وتارة يقولون: لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة».

تعالى قديم. فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين، بنسبة إحداهما إلى الأخرى، إما بالإثبات كقولك: العالم حادث، أو بالسلب كقولك: العالم ليس بقديم. وقد التأم هذا من جزأين يسمِّي النحويون أحدَهما مبتدأً والآخرَ خبراً. ويسمى المتكلمون أحدهما وصفاً والآخَرُ موصوفاً، [١/٣٦] ويسمى المنطقيون أَحَدَهُما موضوعاً والآخَرَ محمولاً، ويسمى الفقهاء أحدهما حُكماً والآخر محكوماً عليه. ويسمّى المجموعُ قضيةً.

وأحكام القضايا كثيرة. ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة إليه، وتضر الغفلة عنه، وهو حكمان:

[الحكم] **الأول**: أن القضية تنقسم بالإضافة إلى المقضيِّ عليه إلى التعيين، والإهمال، والعموم، والخصوص. فهي أربع:

الأولى: قضية في عين، كقولنا: زيد كاذب، وهذا السواد عَرَض.

الثانية: قضية مطلقة خاصة، كقولنا: بعض الناس عالم، وبعض الأجسام ساكن.

الثالثة: قضية مطلقة عامة، كقولنا: كل جسم متحيز، وكل سواد لون.

الرابعة: قضية مهملة، كقولنا: الإنسان في خسر.

وعلة هذه القسمة أن المحكوم عليه إما أن يكون عيناً مشاراً إليه أو لا يكون عيناً، فإن لم يكن عيناً فإما أن يحصر بسور يبين مقداره بكلِّيَتِهِ، فتكون مطلقة عامة، أو بجزئيَتِهِ فتكون خاصة، أوْ لا يُحْصَرَ بسور، فتكون مهملة. والسور هو قولك: كلٌّ وبعضٌ، وما يقوم مقامها.

ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة، فإن المهملات قد يراد بها الخصوص والعموم. فيصدق طرفا النقيض. كقولك: «الإنسان في خسر» تعني الكافر، «الإنسان ليس في خسر»، تعني الأنبياء. ولا

ينبغي أن يسامح بهذا في النظريات- مثاله: أن يقول الشَّفْعَويُّ مثلاً: معلوم أن المطعوم ربوي، والسَّفَرجَلُ مطعوم، فهو إذاً ربوي. فإن قيل: لم قلت: المطعوم ربوي؟ فتقول: دليله البرُّ والشعير والتمر[1]، فإنها مطعومات، وهي ربوية. فينبغي أن يقال: فقولك: المطعوم ربوي -أردت به كلَّ المطعومات أو بعضها؟ فإن أردت البعض لم تلزم النتيجة؛ إذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي، ويكون هذا خللاً في نظم القياس كما يأتي وجهه. وإن أردت الكلَّ فمن أين عرفت هذا، وما عددته من البر والشعير ليس كل المطعومات؟.

النظر الثاني[2]: في شروط النقيض، وهو محتاج إليه، إذ ربَّ مطلوب لا يقوم الدليل عليه، ولكن على بطلان نقيضه، فيُسْتَبَانُ من إبطاله صحة نقيضه.

والقضيتان المتناقضتان يعنىٰ بهما كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى بالضرورة. كقولنا: العالم حادث، العالم ليس بحادث.

وإنما يلزم صدق إحداهما عند كذب الأخرى بستة شروط:

الأول: أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحداً بالذات لا بمجرد اللفظ، فإن اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا، كقولك: النور مُدْرَكٌ بالبصر. النور غيرُ مدركٍ بالبصر. إذا أردت بأحدهما الضوء، وبالآخر العقل. [١/ ٣٧] ولذلك لا يتناقض قول الفقهاء: المضطر مختار، المضطر ليس بمختار، وقولهم: المضطر آثم، المضطر ليس بآثم؛ إذ قد يعبر بالمضطر عن المرتعد، والمحمولِ المطروحِ على غيره، وقد يعبّر به عن المدعو بالسيف إلى الفعل. فالاسم متحد، والمعنى مختلف.

الثاني: أن يكون الحكم واحداً، وإلا لم يختلفا فيه[3]: كقولك: العالَم قديم. العالم ليس بقديم. أردت بأحد القديمين ما أراده الله تعالى بقوله: ﴿كالعرجون القديم﴾ ولذلك لم يتناقض قولهم: المكره مختار، المكره ليس

---

(١) في ب هنا زيادة كلمة «بمعنى» ولا معنى لها، فأسقطناها تبعاً لـ «ن».

(٢) كذا في ن. وفي ب: «والاسم مختلف».

(٣) ن: فلا يبعد.

بمختار، لأن المختار عبارة عن معنيين مختلفين.

الثالث: أن تتحد الإضافة في الأمور الإضافية. فإنك لو قلت: زيد أب، زيد ليس بأب، لم يتناقضا؛ إذ يكون أباً لبكر، ولا يكون أباً لخالد. وكذلك تقول: زيدٌ أب، زيد ابن. فلا يتعدد[1] بالإضافة إلى شخصين. والعشرة نصف، والعشرة ليست بنصف، أي بالإضافة إلى العشرين والثلاثين. وكما يقال: المرأة مولّى عليها، المرأة غير مولى عليها. وهما صادقتان بالإضافة إلى النكاح والبيع، لا إلى شيء واحد، وإلى العصبة والأجنبي، لا إلى شخص واحد.

الرابع: أن يتساويا في القوة والفعل، فإنك تقول: الماء في الكوز مُرْوٍ. أي بالقوة، وليس الماء بِمُرْوٍ، أي بالفعل. والسيف في الغمد قاطع، وليس بقاطع. ومنه ثار الخلاف في أن البارىء في الأزل خالق أو ليس بخالق؟

الخامس: التساوي في الجزء والكل، فإنك تقول: الزنجي أسود، الزنجي ليس بأسود. أي ليس بأسود الأسنان - وعنه نشأ الغلط حيث قيل: إن العالِميّةِ حالٌ لزيد بجملته، لأن زيداً عبارةٌ عن جملته، ولم يعرف أنّا إذا قلنا: زيد في بغداد، لم نعن به أنه في جميع بغداد، بل في جزء منها، وهو مكان يساوي مساحة بدن زيد[2].

السادس: التساوي في المكان والزمان. فإنك تقول: العالم حادث، العالم ليس بحادث. أي هو حادث عند أول وجوده، وليس بحادث قبله ولا بعده بل قبله معدوم، وبعده باق. والصبيُّ تنبت له أسنان، والصبي لا تنبت له أسنان - ونعني بأحدهما: السنة الأولى وبالآخر التي بعدها.

وبالجملة فالقضية المناقِضة هي التي تسلب ما أثبتته الأولى بعينه عما أثبتته بعينه، وفي ذلك الوقت والمكان والحال وبتلك الإضافة بعينها وبالقوة إن كان ذلك بالقوة، وبالفعل إن كان ذلك بالفعل، وكذلك في الجزء والكل.

وتحصيل ذلك بأن لا تخالفَ القضيةُ النافيةُ المثبِتةَ إلا في تبدل النفي بالإثبات فقط.

---

(١) ن: فلا يبعد.

(٢) كذا في ن. وفي ب: «يساوي مساحته».

الفن الثاني: في المقاصد

وفيه فصلان: فصل في صورة البرهان، وفصل في مادته.

الفصل الأول

في صورة البرهان

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تُؤَلَّف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فيتولد منهما نتيجة.

وليس يتحد نمطه، بل يرجع [١/٣٨] إلى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ. والبقايا ترجع إليها.

النمط الأول

ثلاثة أضرب.

مثال **الأول** قولنا: كل جسم مؤلف، وكل مُؤَلَّفٍ حادث، فيلزم أن كل جسم حادث. ومن الفقه قولنا: كل نبيذٍ مسكر، وكلُّ مسكرٍ حرام. فلزم أن كلّ نبيذٍ حرام.

فهاتان مقدمتان، إذا سُلِّمَتَا على هذا الوجه، لزم بالضرورةِ تحريمُ النبيذ. فإن كانت المقدماتُ قطعيةً سميناها برهاناً، وإن كانت مسلَّمَةً سميناها قياساً جَدَليّاً، وإن كانت مظنونة سميناها قياساً فقهياً. وسيأتي الفرق بين اليقين والظن إذا ذكرنا أصل القياس. فإن كل مقدِّمةٍ أصل، فإذا ازدوج أصلان حصلت النتيجة.

وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم أنهم يقولون: النبيذ مسكر، فكان حراماً، قياساً على الخمر. وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يردّ إلى النظم الذي ذكرناه، فإن رُدَّ إلى هذا النظم ولم يكن مسلّماً فلا تلزم النتيجة إلا بإقامة الدليل حتى يثبُتَ كونُهُ مسكراً إن نوزع فيه بالحس والتجربة، وكونُ المسكرِ حراماً

بالخبر، وهو قوله ﷺ: «كل مسكر حرام»[1] وقد ذكرنا في كتاب «أساس القياس»[2] أن تسمية هذا قياساً تجوّز؛ فإن حاصله راجع إلى إدراج[3] خصوص تحت عموم.

وإذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا البرهان مقدمتين، إحداهما: قولنا: «كل نبيذ مسكر»، والأخرى قولنا: «كل مسكر حرام». وكل مقدمةٍ تشتمل على جزأين: مبتدأ، وخبر، المبتدأ محكوم عليه، والخبر حكم؛ فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور. إلا أن أمراً واحداً يتكرر في المقدمتين، فيعود إلى ثلاثة أجزاء، بالضرورة، لأنها لو بقيت أربعةً لم تشترك المقدمتان في شيء واحد، وبطل الازدواج بينهما، فلا تتولد النتيجة؛ فإنك إذا قلت: النبيذ مسكر، ثم لم تتعرض في المقدمة الثانية لا للنبيذ ولا للمسكر، لكن قلت: والمغصوب مضمون، أو العالم حادث، فلا ترتبط إحداهما بالأخرى، فبالضرورة ينبغي أن يتكرّر أحد الأجزاء الأربعة.

فلنصطلح على تسمية المتكرِّر «علة» وهو الذي يمكن أن يقترن بقولك «لأنّ» في جواب المطالبة بِلَم؟ فإنه إذا قيل لك: لم قلت إن النبيذ حرام؟ قلت: لأنه مسكر، ولا تقول: لأنه نبيذ، ولا نقول: لأنه حرام، فما يقترن به «لأنّ» هو العلة.

ولنسمِّ ما يجري مجرى النبيذ: محكوماً عليه، وما يجري مجرى الحرام: حكماً. فإنا في النتيجة نقول: فالنبيذ حرام.

ولنشتق للمقدّمتين اسمين منهما، لا من العلة؛ لأن العلة متكررة فيهما. فنسمي المقدمة المشتملة على المحكوم: المقدمة الأولى، وهي قولنا: كل نبيذٍ مسكر، والمشتملةَ على الحكم المقدمةَ الثانيةَ، وهي قولنا: كل مسكر حرام، أخذاً من [١/٣٩] النتيجة، فإنا نقول: فكل نبيذ حرام، فتذكر النبيذ أولا، ثم الحرام.

---

(١) حديث «كل مسكر حرام» متفق عليه من حديث أبي موسى مرفوعاً.

(٢) كتاب أساس القياس طبع مؤخراً كما ذكرناه في المقدّمة.

(٣) ب: «ازدواج».

وغرض هذه التسمية سهولةُ التعريف عند التفصيل والتحقيق.

ومهما كانت المقدمات معلومةً كان البرهانُ قطعيّاً، وإن كانت مظنونة كان فقهياً. وإن كانت ممنوعةً فلا بد من إثباتها. وأما بعد تسليمها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلاً، بل كل عاقل صدَّقَ بالمقدمتين فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجةِ مهما أحضرهما في الذهن، وأحْضَرَ مجموعَهما بالبال.

وحاصلُ وجهِ الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف، لأنا إذا قلنا: النبيذ مسكر، جعلنا المسكر وصفاً، فإذا حكمنا على كل مسكر أنه حرام، فقد حكمنا على الوصف، فبالضرورة يدخل الموصوف فيه، فإنه إن بطل قولنا: النبيذ حرام - مع كونه مسكراً - بطل قولنا كل مسكر حرام إذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام.

وهذا الضرب له شرطان في كونه منتجاً: شرطٌ في المقدمة الأولى، وهو أن تكون مثبَتَةً، فإن كانت نافية لم تنتج، لأنك إذا نفيت شيئاً عن شيء لم يكن الحكم على المنفي حكماً على المنفي عنه. فإنك إذا قلت: لا خَلٌّ واحد مسكر، وكل مسكر حرام، لم يلزم منه حكم في الخلّ، إذْ وقعت المباينة بين المسكر والخل؛ فحكمك على المسكر بالنفي والإثبات لا يتعدى إلى الخل.

الشرط الثاني في المقدمة الثانية: وهو أن تكون عامة كلية، حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فيها، فإنك إذا قلت: كل سفرجلٍ مطعوم، وبعض المطعوم ربوي، لم يلزم منه كون السفرجل ربويّاً، إذ ليس من ضرورة الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل. نعم إذا قلت: وكلُّ مطعومٍ ربوي لزم في السفرجل. ويثبت ذلك بعموم الخبر.

فإن قلت: فبماذا يفارق هذا الضرب الضربين الآخرين بعده؟ فاعلم أن العلة إما أن توضع محكوماً عليها في المقدمتين أو محكوماً بها في المقدمتين: أو توضع حكماً في إحداهما، محكومة في الأخرى - وهذا الأخير هو النظم الأول، والثاني والثالث لا يتضحان غاية الاتضاح إلا بالرد إليه؛ فلذلك قدمنا

ذكره.

النظم الثاني: أن تكون العلة حكماً في المقدمتين مثاله قولنا: البارىء تعالى ليس بجسم[1]، لأن البارىء غير مؤلَّف، وكل جسم مؤلف؛ فالبارىء تعالى إذن ليس بجسم. فها هنا ثلاثة معانٍ: الباري، والمؤلّف، والجسم - والمكرر هو المؤلَّف، فهو العلة، وتراه خبراً في المقدمتين وحكماً، بخلاف «المسكر» في النظم الأول إذ كان خبراً في إحداهما مبتدأ في الأخرى.

ووجه لزوم النتيجة منه أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما انتفى عن الآخر، فهما [١/ ٤٠] متباينان. فالتأليف ثابت للجسم، منتف عن الباري تعالى، فلا يكون بين معنى الجسم وبين الباري التقاء - أي لا يكون الباري جسماً، ولا الجسم هو الباري تعالى.

ويمكن بيان لزوم النتيجة بالرد إلى النظم الأول بطريق العكس، كما أوضحناه في كتاب «معيار العلم»، وكتاب «محك النظر» فلا نطوّل الآن به.

وهذا النظم هو الذي يعبر عنه الفقهاء «بالفرق»؛ إذ يقولون: الجسم مؤلف، والباري غير مؤلف. وخاصية هذا النظم أنه لا ينتج إلاّ قضية نافية سالبة، وأما النظم الأول فإنه ينتج النفي والإثبات جميعاً.

ومن شروط هذا النظم أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات، فإن كانتا مثبتتين لم ينتجا، لأن حاصل هذا النظم يرجع إلى الحكم بشيء واحد على شيئين، وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشيء واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر. فإنا نحكم على السواد والبياض باللونية، ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض، ولا عن البياض بأنه سواد. ونظمه أن يقال: كل سواد

---

(١) الصواب عند أهل السنة أنه لا يجوز نفي الجسم عن الله تعالى كما لا يجوز إثباته. إذ لم يرد نفيه ولا إثباته في الكتاب ولا في السنة. ولأن إثباته قد يوهم التشبيه، كما أن نفيه قد يوهم التعطيل أو نفي ما ثبت له تعالى - في النصوص من الاستواء والنزول وغيرهما. ثم إن هذه القضايا الكلية التي بنوا عليها هذا الدليل هي مجرّد شبهة مبنية على استقراء ناقص، كما سيأتي بيانه في كلام المؤلف نفسه بعد صفحات قليلة، ولنا هناك تعليق عليه.

الون، وكل بياض لون، فلا يلزم «كل سواد بياض» ولا «كل بياض سواد». نعم كل شيئين أُخبِر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصال - وهو النفي.

النظم الثالث: أن تكون العلة مبتدأ في المقدمتين، وهذا يسميه الفقهاء «نقضاً»، وهذا إذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة، لا عامة. مثاله قولنا: كل سواد عرض، وكل سواد لون؛ فيلزم منه أن بعض العرض لون - وكذلك لو قلت: كل بُرٍّ مطعوم، وكل برٍّ ربوي؛ فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي. ووجه دلالته: أن الربوي والمطعوم شيئان حكمنا بهما على شيء واحد، وهو البر، فالتقيا عليه، وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكماً خاصاً، وإن لم يكن عاماً؛ فأمكن أن يقال: بعض المطعوم ربوي، وبعض الربوي مطعوم.

النمط الثاني من البرهان

وهو «نمط التّلازُم».

وهو يشتمل على مقدمتين. والمقدمة الأولى، تشتمل على قضيتين، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليماً إما بالنفي أو بالإثبات، حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين أو نقيضها. ولنسم هذا «نمط التلازم».

ومثاله قولنا: «إن كان العالَمُ حادثاً، فله مُحْدِث»، فهذه مقدمة: «ومعلوم أنه حادث» وهي المقدمة الثانية، «فيلزم منه أن له محدثاً».

والأولى اشتملت على قضيتين لو أسقط منهما حرف الشرط لانفصلتا: إحداهما قولنا: إن كان العالم حادثاً. والثانية قولنا: فله محدث. ولنسم القضية الأولى: «المقدَّم»، ولنسم القضية الثانية: «اللازم» و«التابع». والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين القضية التي سميناها مقدَّماً وهو قولنا: «ومعلوم أن العالم حادث» - فتلزم منه [١/٤١] النتيجة، وهو «أن للعالَم محدِثاً»، وهو عين اللازم.

ومثاله في الفقه قولنا: «إن كان الوتر يؤدَّى على الراحلة بكل حال، فهو نفل، ومعلوم أنه يؤدى على الراحلة، فثبت أنه نفل».

وهذا النمط يتطرق إليه أربع تسليمات، تُنتِجُ منها اثنتان، ولا تنتج اثنتان:

أما المنتج: فتسليم عين المقدم ينتج عين اللازم. مثاله قولنا: إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة؛ فيلزم أن يكون المصلي متطهراً. ومثاله من الحسّ: إن كان هذا سواداً فهو لون - ومعلوم أنه سواد، فإذاً هو لون.

وأما المنتج الآخر: فهو تسليم نقيض اللازم، فإنه ينتج نقيض المقدم، مثاله قولنا: إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر - فينتج أن الصلاة غير صحيحة. وإن كان بيعُ الغائب صحيحاً فهو يلزم بصريح الإلزام، ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الإلزم، فيلزم منه أنه ليس بصحيح.

ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يفضي إلى المحال فهو محال، وهذا يفضي إلى المحال فهو إذاً محال، كقولنا: لو كان الباري سبحانه وتعالى مستقراً على العرش لكان إما مساوياً للعرش، أو أكبر، أو أصغر، وكل ذلك محال، فما يفضى إليه محال، وهذا يفضى إلى المحال، فهو إذاً محال.

وأما الذي لا ينتج: فهو تسليم عين اللازم، فإنا لو قلنا: إن كانت الصلاة صحيحة، فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه لا صحة الصلاة ولا فسادها، إذ قد تفسد الصلاة بعلة أخرى.

وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم ولا نقيضه؛ فإنا لو قلنا: ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة، فلا يلزم من هذا كون المصلي متطهراً ولا كونه غير متطهر.

وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جُعِلَ شيء لازماً لشيء، فينبغي أن لا يكون الملزوم أعمّ من اللازم، بل إما أخصّ أو مساوياً. ومهما كان أخَصّ فثبوت الأخص بالضرورة يوجب ثبوت الأعم، إذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون. وهو الذي عنيناه بتسليم عين اللازم. وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص بالضرورة، إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد، وهو الذي عنيناه

بتسليم نقيض اللازم. وأما ثبوت الأعم فلا يوجب ثبوت الأخص، فإن ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السواد، فلذلك قلنا: تسليم عين اللازم لاينتج[1]، وأما انتفاء [١/ ٤٢] الأخص فلا يوجب انتفاء الأعم ولا ثبوته؛ فإن انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوتَه، وهو الذي عنيناه بقولنا: إن تسليم نقيض المقدم لا ينتج أصلاً. وإن جعل الأخص لازماً للأعم فهو خطأ، كمن يقول: إن كان هذا لوناً فهو سواد.

فإن كان اللازم مساوياً للمقدم أنتج منه أربع تسليمات، كقولنا: إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، لكنه موجود، فإذاً هو واجب؛ لكنه واجب، فإذاً هو موجود؛ لكن الرجم غير واجب، فالزنا غير موجود، لكن زنا المحصن غير موجود، فالرجم غير واجب.

وكذلك كل معلول له علة واحدة، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنها طالعة فالنهار موجود؛ لكن النهار موجود فهي إذاً طالعة؛ لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود؛ لكن النهار غير موجود، فهي إذاً غير طالعة.

النمط الثالث

نمط التعاند

وهو على ضدّ ما قبله. والمتكلمون يسمونه: «السَّبْر والتقسيم». والمنطقيون يسمونه: «الشَّرْطيّ المنفصل» ويسمون ما قبله: «الشَّرْطي المتصل».

وهو أيضاً يرجع إلى مقدمتين ونتيجة.

ومثاله: العالم إما قديم وإما حادث، وهذه مقدمة، وهي قضيتان. الثانية: أن تسلم إحدى القضيتين أو نقيضها، فيلزم منه - لا محالة - نتيجة. وينتج منه أربع تسليمات، فإنا نقول: لكنه حادث فليس بقديم، لكنه قديم فليس بحادث، لكنه ليس بحادث فهو قديم، لكنه ليس بقديم فهو حادث.

---

(١) ب: «تسليم عين المقدّم» وهو خطأ نبه إليه مصحح البولاقية. ووجدناه في ن على الصواب.

وبالجملة: كل قسمين متناقضين متقابلين إذا وجد فيهما شرائط التناقض - كما سبق فينتج إثبات أحدهما نفي الآخر، ونفي أحدهما إثبات الآخر.

ولا يشترط أن تنحصر القضية في قسمين، بل شرطه أن تستوفي أقسامه - فإن كانت ثلاثة فإنا نقول: العدد إما مساو أو أقل أو أكثر، فهذه ثلاثة، لكنها حاصرة. فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، وإبطال اثنين ينتج إثبات الثالث، وإبطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين في أحدهما لا بعينه. والذي لا يُنْتِجُ فيه انتفاءَ واحد هو أن لا يكون محصوراً، كقولك: زيد إما بالعراق وإما بالحجاز. فهذا مما يوجب إثباتُ واحد نفيَ الآخر. أما إبطال واحد فلا ينتج إثبات الآخر، إذ ربما يكون في صقع آخر.

وقول من أثبت رؤية الله بعلة الوجود يكاد لا ينحصر كلامه إلا أن نتكلف له وجهاً، فإن قول 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 [٤٣/١] أن يكون قد بقي أمر آخر مشترك سوى الوجود لم يعثر عليه الباحث، مثل كونه بجهةٍ من الرائي مثلاً. فإن أبطل هذا فلعله لمعنى آخر، إلا أن يتكلف حصر المعاني، وينفى جميعها سوى الوجود، فعند ذلك ينتج.

فهذه أشكال البراهين. فكل دليل لا يمكن رده إلى واحد من هذه الأنواع الخمسة، فهو غير منتجٍ ألبتة. ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه في كتاب «محك النظر»، وكتاب «معيار العلم».

الفصل الثاني من المقاصد
في بيان مادة البرهان

وهي المقدمات الجاريةُ من البرهان مجرى الثوب من القميص، والخشب من السرير. فإن ما ذكرناه يجري مجرى الخياطة من القميص، وشكل السرير من

السرير. وكما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير، إذ لا يتأتّى من الخشب قميص، ولا من الثوب سيف، ولا من السيف سرير، فكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج، بل البرهان المنتج لا ينصاغ إلا من مقدماتٍ يقينيةٍ إن كان المطلوب يقينيّاً، أو ظنية إن كان المطلوب فقهيّاً.

فلنذكر معنى اليقين في نفسه لتفهم ذاته. ولنذكر مُدْرَكَه لتُفهم الآلة التي بها يُقْتَنَصُ اليقين.

أما **اليقين**: فشرحه أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا، وسكنت إليها، فلها ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يتيقن ويقطع به، وينضاف إليه قطع ثان: وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح، ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهوٌ ولا غلط ولا التباس. فلا يجوِّز الغلط في يقينها الأول، ولا في يقينها الثاني. ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ، بل حيث لو حكى لها عن نبيّ من الأنبياء أنه أقام معجزة، وادَّعَىٰ ما يناقضها، فلا تتوقف في تكذيب الناقل. بل تقطع بأنه كاذب، أو تقطع بأن القائل ليس بنبي وأن ما ظَنَّ أنه معجزة فهي مَخْرَقة.

وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكها، بل تضحك من قائله وناقله، وإن خطر ببالها إمكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سرّ به انكشف له نقيض اعتقادها، فليس اعتقادها يقيناً.

مثاله: قولنا: الثلاثة أقلّ من الستة، وشخص واحد لا يكون في مكانين، والشيء الواحد لا يكون قديماً حادثاً، موجوداً معدوماً، ساكناً متحركاً، في حالة واحدة.

الحالة الثانية: أن تصدق بها تصديقاً جزماً لا تتمارى فيه، ولا تشعر بنقيضها ألبتة، ولو أُشعِرت بنقيضها تعسّر إذعانها للإصغاء إليه، ولكنها لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيض معتقدها عمن هو أعلم الناس عندها، كنبي أو صديق، أورث ذلك فيها توقُّفاً. [١/ ٤٤]

ولنسمّ هذا الجنس: اعتقاداً جزماً، وهو أكثر اعتقادات عوامّ المسلمين

واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الأدلة. فإنهم قبلوا المذهب والدليل جميعاً بحسن الظن في الصبا، فوقع عليه نشؤهم، فإن المستقل بالنظر الذي يستوي ميله في نظره إلى الكفر والإسلام عزيز.

الحالة الثالثة: أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به، وهي تشعر بنقيضه، أو لا تشعر. لكن لو أُشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله. وهذا يسمى ظنّاً. وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى. فمن سمع من عَدْلٍ شيئاً سكنت إليه نفسه، فإن انضاف إليه ثانٍ زاد السكون، وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة، فإن انضافت إليه تجربةٌ لصِدقهم على الخصوص زادت القوة، فإن انضافت إليه قرينة، كما إذا أخبروا عن أمرٍ مخوف، وقد اصفرت وجوههم، واضطربت أحوالهم، زاد الظن. وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن ينقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى حدّ التواتر.

والمحدّثون يسمون أكثر هذه الأحوال علماً ويقيناً، حتى يطلقوا القول بأن الأخبار التي تشتمل عليها الصحاحُ توجب العلم والعمل.

وكافة الخلق إلا آحاد المحقّقين يسمون الحالةَ الثانية يقيناً، ولا يميّزون بين الحالة الثانية والأولى.

والحق أن اليقين هو الأول، والثاني مظنة الغلط.

فإذا ألّفت برهاناً من مقدمات يقينية على الذوق الأول، وراعيت صورة تأليفه على الشروط الماضية؛ فالنتيجة ضرورية، يقينية، يجوز الثقة بها. هذا بيان نفس اليقين.

أما مدارك اليقين: فجميع ما يتوهم كونه مُدْرَكاً لليقين والاعتقاد للجزم ينحصر في سبعة أقسام:

الأول: **الأوليات**، وأعني بها العقليات المحضة التي أفضى ذاتُ العقل بمجرده إليها[1] من غير استعانةٍ بحسّ أو تخيّل، وجبل على التصديق بها، مثل

---

(١) ن: «التي اقتضى ذات العقل حصولها».

علم الإنسان بوجود نفسه، وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد، ونظائره.

وبالجملة: هذه القضايا تصادَفُ مرتسِمةً في العقل منذ وجوده، حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالماً بها، ولا يدري متى تجدد، ولا يقف حصوله على أمر سوىٰ وجود العقل، إذ يرتسم فيه الموجود مفرداً، والقديم مفرداً، والحادث مفرداً؛ والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض، مثل أن القديم حادث، فيكذب العقل به؛ وأن القديم ليس بحادث، فيصدق العقل به؛ فلا [١/ ٤٥] يحتاج إلا إلى ذهن ترتسم فيه المفردات، وإلى قوة مفكّرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض، فينتهض العقل على البديهة إلى التصديق أو التكذيب.

الثاني: **المشاهدات الباطنة**: وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه، وفرحه، وجميع الأحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس. فهذه ليست من الحواس الخمس، ولا هي عقلية، بل البهيمة تدرك هذه الاحوال من نفسها بغير عقل، وكذا الصبي. والأوّليات لا تكون للبهائم ولا للصبيان.

الثالث: **المحسوسات الظاهرة**: كقولك الثلج أبيض، والقمر مستدير، والشمس مستنيرة. وهذا الفن واضح، لكن الغلط يتطرق إلى الأبصار لعوارض، مثل بعد مفرط، وقُرْبٍ مفرط، أو ضعفٍ في العين. وأسباب الغلط في الإبصار الذي هو[1] على الاستقامة، ثمانية، والذي بالانعكاس، كما في المرآة، أو بالانعطاف، كما يرى ما وراء البلور والزجاج، فيتضاعف فيه أسباب الغلط.

واستقصاء ذلك في هذه العلاوة غير ممكن. فإن أردت أن تفهم منه أنموذجاً فانظر إلى طرف الظل فتراه ساكناً، والعقل يقضي بأنه متحرك، وإلى الكواكب فتراها ساكنة، وهي متحركة، وإلى الصبي في أول نشوئه، والنبات في أول النشوء، وهو في النموّ والتزايد في كل لحظة على التدريج، فتراه واقفاً، وأمثال ذلك مما يكثر.

---

(١) ب: «التي هي».

الرابع: التجريبيّات: وقد يعبَّر عنها باطّراد العادات. وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة، والخبز مشبع، والحجر هاوٍ إلى أسفل، والنار صاعدة إلى فوق، والخمر مسكر، والسقمونيا مسهل. فإذاً المعلومات التجريبية يقينية عند من جرَّبَها. والناس يختلفون في هذه العلوم لاختلافهم في التجربة. فمعرفة الطبيب بأن السقمونيا مسهل، كمعرفتك بأن الماء مُرْوٍ. وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه. وهذه غير المحسوسات؛ لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوي إلى الأرض، وأما الحكم بأن كل حجر هاوٍ فهي قضية عامة، لا قضية في عين، وليس للحسّ إلا قضية في عين. وكذلك إذا رأى مائعاً، وقد شربه فسكر، فحكم بأن جنس هذا المائع مسكر، فالحس لم يدرك إلا شرباً وسكراً واحداً معيناً. فالحكم في الكل إذاً هو للعقل، ولكن بواسطة الحس وبتكرُّرِ الإحساس مرّة بعد أخرى. إذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها، فمن تألم له موضع فصبّ عليه مائعاً فزال ألمه، لم يحصل له العلم بأنه المزيل، إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق، بل هو كما لو قرأ عليه سورة الإخلاص فزال. فربما يخطر له أن إزالته بالإتفاق، فإذا تكرّر مراتٍ [٤٦/١] كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقينٌ وعلمٌ بأنه المؤثر، كما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد، والخبز مزيل لألم الجوع.

وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعدَ التكرر على الحس بواسطة قياس خفيّ ارتسم فيه، ولم يشعر بذلك القياس؛ لأنه لم يلتفت إليه ولم يُشَكِّله[1] بلفظ، وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف.

وهذا الآن يحرّك قطباً عظيماً في معنى تلازم الأسباب والمسبّبات التي يعبر عنها باطراد العادات. وقد نبّهنا غلى غورها في كتاب «تهافت الفلاسفة». والمقصود تمييز التجريبيّات عن الحسيات.

ومن لم يمعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينات، فيتعذر عليه ما يلزم منها من النتائج، فيستفيدها من أهل المعرفة بها. وهذا كما أن الأعمى

---

(١) ب: «ولم يشغله».

والأصم، تعوزهما جملة من العلوم التي تستنتج من مقدمات محسوسة، حتى يقدر الأعمى على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الأرض، فإن ذلك يعرف بأدلةٍ هندسِية تنبني على مقدمات حسية. ولما كان السمع والبصر شبكة جملةٍ من العلوم، قرنهما الله تعالى بالفؤاد في كتابه في مواضع.

الخامس: المتواترات: كعلمنا بوجود مكة، ووجود الشافعي، وبعدد الصلوات الخمس، بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل بالذمي. فإن هذا أمر وراء المحسوس، إذ ليس للحس إلا أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة، وأما الحكم بصدقه فهو للعقل، وآلته السمع، ولا مجرد للسمع، بل تكرر السماع. ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد. ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط، بل هو كتكرر التجربة، ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى، إلى أن ينقلب الظنُّ علماً، ولا يشعر بوقته. فكذلك التواتر.

فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين[1]، وما بعدها ليس كذلك.

السادس: الوهميات: وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته، فإنَّ موجوداً لا متصلاً بالعالم، ولا منفصلاً عنه، ولا داخلاً ولا خارجاً، محال. وإن إثبات شيءٍ مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال[2].

وهذا عَمَلُ قوةٍ في التجويف الأوسط[3] من الدماغ، وتسمى وهمية، شأنُها ملازمةُ المحسوسات ومتابعتها والتصرف فيها. فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي أَلِفَتْها، فليس في طباعها إلا النَّبْوَةُ عنها، وإنكارها.

---

(١) سيأتي للمؤلف إضافة نوع آخر من مدارك العلوم اليقينية، وهو ما كثرت عليه دلالة القرائن الصحيحة. انظر باب التواتر من قسم السنة النبوية.

(٢) يشير إلى مذهب المتكلمين في حق الله تعالى: يقولون إن ليس داخل العالم ولا خارجه، وليس في جهة. وهو مخالف لدلالة العشرات بل المئات من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الدالة على أن تعالى في السماء، مستو على عرشه.

(٣) ن: «في التجويف الأخير».

ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل: ليس وراء العالَم خلاءٌ ولا ملاء، وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان. والأولى منهما ربما وقع لك الأنس بتكذيبها، لكثرة ممارستك للأدلة العقلية الموجبة لإثبات موجود ليس في جهة، والثانية ربما لم تأنس بتكذيبها لقلة ممارستك لأدلتها. وإذا تأملتَ عرفت أن ما أنكره الوهم من نفي الخلاء والملاء غير ممكن؛ لأن الخلاء باطل بالبراهين القاطعة، إذ لا معنى له، والملاءُ متناهٍ بأدلة قاطعة، إذ يستحيل وجود أجسام لا نهاية لها. وإذا ثبت هذان الأصلان علم أنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم. وهذه القضايا - مع أنها وهمية كاذبة[1] - فهي في النفس لا تتميز عن الأوّليّات القطعية، مثل قولك: لا يكون شخص في مكانين، بل يشهد به أول الفطرة، كما يشهد بالأوليات العقلية، وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق، بل الصادق ما يشهد به قوة العقل فقط، ومداركه الخمسة المذكورة.

وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل. ثم بعد معرفة الدليل أيضاً لا تنقطع منازعة الوهم، بل تبقى على نزاعها.

فإن قلت: فبماذا أميز بينها وبين الصادقة، والفطرة قاطعة بالكل، ومتى يحصل الأمان منها؟

فاعلم أن هذه ورطة تاهَ فيها جماعة، فَتَسَفْسَطُوا وأنكروا كون النظر مفيداً لعلم اليقين، فقال بعضهم: طلب اليقين غير ممكن، وقالوا بتكافؤ الأدلة، وادعوا اليقين بتكافؤ الأدلة. وقال بعضهم: لا تيقُّن أيضاً بتكافؤ الأدلة، بل هو أيضاً في محل التوقف.

وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعي تطويلاً، فلا نشتغل به.

ونفيدك الآن طريقين نثق[2] بهما في تكذيب الوهم:

[الطريق] الأول جُمْلِيّ: وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والإرادة. وهذه الصفات ليست من النظريّات، ولو عرضْتَ على الوهم نفسَ الوهم لأنكره، فإنه يطلب له سمكاً ومقداراً ولوناً. فإذا لم يجده أباه، ولو كلّفْتَ

---

(١) «كاذبة» ساقطة من ب.

(٢) ب: «تستعين».

الوهم أن يتأمل ذات القدرة والعلم والإرادة، لصوّر لكل واحد قدراً ومكاناً مفرداً، ولو فرضْتَ له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد، أو جسم واحد، لقدّر بعضها منطبقاً على البعض، كأنه ستر رقيق مرسل على وجهه، ولم يقدر على تقدير[1] اتحاد البعض بالبعض بأسره، فإنه إنّما يشاهد الأجسام ويراها متميزةً في الموضع، فيقضى في كل شيئين بأن أحدهما متميز في الموضع عن الآخر.

الطريق الثاني: وهو معيار في آحاد المسائل، وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات، لأنها تمثِّل غير المحسوسات بالمحسوسات،[١/٤٨] إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات. فحيلة العقل مع الوهم في أن يثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدماتٍ يقينيةً ليساعده الوهم عليها، وينظِمَها نظم البرهان الذي ذكرناه؛ فإن الوهم يساعد على أن اليقينات إذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة، كما سبق في الأمثلة، وكما في الهندسيات. فتجد ذلك ميزاناً وحاكماً بينه وبينه. فإذا رأى الوهْمَ قد زاغ عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته، وساعد على صحة نظمها، وعلى كونه مُنْتِجاً[2]، علم أن ذلك من قصورٍ في طباعِهِ عن إدراك مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات.

فاكتفِ بهذا القدر فإن تمام الإيضاح فيه تطويل.

السابع: **المشهورات**: وهي آراء محمودة يوجب التصديقَ بها إما شهادةُ الكلِّ أو الأكثر، أو شهادةُ جماهير الأفاضل، كقولك: الكذب قبيح، وإيلام البريء قبيح، وكفران النعم قبيح، والإنعام وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن.

وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة. فلا يجوز أن يُعوَّل عليها في مقدمات البرهان، فإن هذه القضايا ليست أوليَّةً ولا وهمية، فإن الفطرة الأولى لا تقضى بها، بل إنما ينغرس قبولها في النفس بأسبابٍ كثيرة تعرِضُ من أول

---

(١) «تقدير» زيادة من ن.

(٢) ب: «وعلى كونه نتيجة».

الصبا، وذلك بأن تُكرَّرَ على الصبيّ، ويكلَّفَ اعتقادَها، ويُحسَّنَ ذلك عنده. وربما يَحْمِلُ عليها حب التسالم وطيب المعاشرة. وربما تنشأ من الحنان ورقة الطبع. فترى أقواماً يصدّقون بأن ذبح البهائم قبيح، ويمتنعون عن أكل لحومها، وما يجري هذا المجرى. فالنفوس المجبولة على الحنان والرقة أطوع لقبولها.

وربما يحمل على التصديق بها الاستقراء الكثير.

وربما كانت القضية صادقةً، ولكن بشرطٍ دقيق لا يفطن الذهن لذلك الشرط، ويستمر على تكرير التصديق، فيرسخ في نفسه، كمن يقول مثلاً: التواتر لا يورث العلم؛ لأن كل واحد من الآحاد لا يورث العلم، فالمجموع لا يورث، لأنه لا يزيد على الآحاد. وهذا غلط، لأن قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الانفراد، وعند التواتر فات هذا الشرط، فيذهل عن هذا الشرط لدقّته ويصدق به مطلقاً.

وكذلك يصدّق بقوله: إن الله على كل شيء قدير، مع أنه ليس قادراً على خلق ذاته وصفاته، وهو شيء، لكن هو قدير على كل شيء بشرطِ كونِهِ ممكناً في نفسه، فيذهل عن هذا الشرط ويصدّق به مطلقاً، لكثرة تكرُّرِه على اللسان، ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق.

وللتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة، وهي من مَثَارات الغلط العظيمة. وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة[١/ ٤٩] ذهلوا عن سببها[(١)]. فلذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة، فيتحيّرون فيها.

فإن قلت: فبم يدرك الفرق بين المشهور والصادق؟

فاعرض قول القائل: العدل جميل، والكذب قبيح، على العقل الأول الفطري الموجب للأوليات، وقدّر أنك لم تعاشر أحداً، ولم تخالط أهل ملّة، ولم تأنس بمسموع، ولم تتأدب باستصلاح، ولم تُهَذَّبْ بتعليم أستاذ ومرشد، وكَلِّفْ نفسك أن تُشَكِّكَ فيه، فإنك تقدر عليه وتراه متأتّياً. وإنما الذي يُعَسِّر عليك هذه التقديرات أنك على حالةٍ تضادُّها. فإن تقدير الجوع في حال الشبع عسير. وكذا تقدير كل حالة أنت منفك عنها في الحال، ولكن إذا تحذَّقْتَ فيها

(١) «ذهلوا عن سببها» ساقط من ب.

أمكنك التشكك، ولو كلفتَ نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأتِّياً، بل لا يتأتّىٰ الشك في أن العالم ينتهى إلى خلاء أو ملاء، وهو كاذب وهمي، لكن فطرة الوهم تقتضيه، والآخر يقتضيه فطرة العقل.

وأما كون الكذب قبيحاً فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل، بل ما ألفه الإنسان من العادات والأخلاق والاستصلاحات. وهذه أيضاً معارَضَةٌ مظلمة يجب التحرّز عنها.

فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينتظم البرهان.

فالمستفاد من المدارك الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان. والمستفاد من غلط الوهم لا يصح ألبتة. والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية، ولا تصلح لإفادة اليقين ألبتة.

الفن الثالث من دعامة البرهان

في اللواحق

وفيه فصول:

الفصل الأول

في بيان أن ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع إلى الضروب التي ذكرناها.

فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً.

وحيث يذكر لا على ذلك النظم فسببه إما قصور علم الناظر، أو إهماله إحدى المقدمتين للوضوح، أو لكون التلبيس في ضمنه حتى لا ينتبه له، أو لتركيب الضروب وجمعِ جملةٍ منها في سياق كلام واحد.

مثال ترك إحدى المقدمتين لوضوحها، وذلك غالبٌ في الفقهيات والمحاورات احترازاً عن التطويل: كقول القائل: «هذا يجب عليه الرجم لأنه زنى، وهو محصن» وتمام القياس أن تقول: «كل من زنى وهو مُحْصَن فعليه

الرجم، وهذا زنى وهو محصن» ولكن تَرَكَ المقدمة الأولى لاشتهارها. وكذلك يقال: «العالَمُ محدَثٌ» فيقال: لم؟ فيقول: «لأنه جائز» ويقتصر عليه، وتمامه أن يقول: «كل جائز فله فاعل، والعالم جائز، [١/ ٥٠] فإذاً له فاعلٌ». ويقول في نكاح الشغار: «هو فاسد لأنه منهي عنه» وتمامه أن يقول: «كل منهي عنه فهو فاسد، والشغار منهيٌّ عنه، فهو إذاً فاسد» ولكن تَرَكَ الأولى لأنها موضع النزاع، ولو صرح بها لتنبه الخصم لها، فربما تَرَكَها للتلبيس مرة، كما تَرَكها للوضوح أخرى.

وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون، مثل قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا**﴾ [الأنبياء: ٢٢] فينبغي أن يضمّ إليها «ومعلوم أنهما لم تفسدا» وقوله تعالى: ﴿**إذاً لابتغَوْا إلى ذي العرش سبيلا**﴾ [الإسراء: ٤٢] وتمامه أنه «معلوم أنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلاً».

ومثال ما يترك للتلبيس أن يقال: «فلان خائن في حقك» فتقول لم؟ فيقال: «لأنه كان يناجي عدوَّك». وتمامه أن يقال: «كل من يناجي العدو فهو عدوّ، وهذا يناجي العدوّ، فهو إذاً عدوّ» ولكن لو صرح به لتنبه الذهن بأن من يناجي العدوّ فقد ينصحه وقد يخدعه، فلا يجب أن يكون عدوّاً.

وربما يترك المقدمة الثانية، وهي مقدمة المحكوم عليه. مثاله أن يقال: «لا تخالط فلاناً» فيقول: لم؟ فيقال: «لأن الحُسّاد لا يخالَطون» وتمامه أن يضم إليه «إن هذا حاسد، والحاسد لا يخالَط، فهذا إذاً لا يخالَط».

وسببُ من يريد التلبيس إهمالُ المقدِّمة التي التلبيس تحتها، استغفالاً للخصم واستجهالاً له. وهذا غلط في النظم الأول.

ويتطرق ذلك إلى النظم الثاني والثالث.

مثاله: قولك: «كل شجاع ظالم». فيقال: لم؟ فيقال: «لأن الحجاج كان شجاعاً وظالماً». وتمامه أن يقول: «الحجاج شجاع، والحجاج ظالم، فكل شجاع ظالم» وهذا غيرُ منتج، لانه طَلَبُ نتيجةٍ عامة من النظم الثالث. وقد بينا أنه لا ينتج إلاّ نتيجة خاصة. وإنما كان من النظم الثالث لأن الحجاج هو العلة، لأنه المتكرر في المقدمتين لأنه محكوم عليه في المقدمتين، فيلزم منه أن «بعض

الشجعان ظالم» ومن ههنا غلط من حكم على كل المتصوّفة أو كل المتفقّهة بالفساد إذا رأى ذلك من بعضهم. ونَظْمُ قياسِه «إن فلاناً متفقّه، وفلان فاسق، فكل متفقه فاسق» وذلك لا يلزم، بل يلزم: أن بعض المتفقّه فاسق.

وكثيراً ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه: أن يرى الفقيهُ حكماً في موضع معين، فيقضي بذلك الحكم على العموم، فيقول مثلاً: البرّ مطعوم، والبرّ ربوي، فالمطعوم ربوي.

وبالجملة: مهما كانت العلة أخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة، لم يلزم منه إلا نتيجةٌ جزئية. وهو معنى النظم الثالث، ومهما كانت العلة أعمّ من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو مساوية له كان من النظم الأول، وأمكن استنتاج القضايا الأربعة منه، أعنى الموجبة العامة، والخاصة، والنافية العامة، والخاصة. ومهما كانت العلةِ أعمّ [١/٥١] من الحكم والمحكوم عليه جميعاً كان من النظم الثاني، ولم ينتج منه إلا النفي، فأما الإيجاب فلا.

ومثال المختلطات المركبة من كل نمط كقولك: «الباري تعالى إن كان على العرش إما مساوٍ أو أكبر أو أصغر، وكل مساو وأصغر وأكبر مقدّر، وكل مقدّر فإما أن يكون جسماً، أو لا يكون جسماً، وباطل أن لا يكون جسماً، فثبت أنه جسم، فيلزم أن يكون الباري تعالى جسماً، فمحال أن يكون على العرش. وهذا السياق اشتمل على النظم الأول والثاني والثالث مختلطاً كذلك، فمن لا يقدر على تحليله وتفصيله فربما انطوى التلبيس في تفاصيله وتضاعيفه، فلا يتنبه لموضعه. ومن عرف المفردات أمكنه ردّ المختلطات إليها.

فإذاً لا يتصور النطق باستدلالٍ إلا ويرجع إلى ما ذكرناه.

الفصل الثاني

في بيان رجوع الاستقراء والتمثيل إلى ما ذكرناه

أما الاستقراء: فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات، كقولنا في الوتر «ليس بفرض؛ لأنه يؤدَّى على الراحلة،

والفرضُ لا يؤدَّى على الراحلة». فيقال: لم قلتم إن الفرض لا يؤدى على الراحلة؟ فيقال: عرفناه بالاستقراء، إذ رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدى على الراحلة، فقلنا: إن كل فرض لا يؤدى على الراحلة.

ووجه دلالةِ هذا لا يتمّ إلا بالنظم الأول، بأن يقول: «كل فرض فإما قضاء، أو أداء، أو نذر، وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدى على الراحلة؛ فكل فرض لا يؤدى على الراحلة».

وهذا مُخْتَلٌّ[1] يصلح للظنيّات دون القطعيات. والخلل تحت قوله: «إما أداء» فإن حكمه بأن كل أداء لا يؤدى على الراحلة يمنعه الخصم، إذ الوتر عنده أداء واجب ويؤدَّى على «الراحلة»، وإنما يسلم الخصم من الأداء الصلوات الخمس، وهذه صلاة سادسة عنده، فيقول: وهل استقْرَيْتَ حكم الوتر في تصفّحِك؟ وكيف وجدته؟

فإن قلت: وجدتُهُ لا يؤدى على الراحلة، فالخصم لا يسلّم، فإن لم تتصفَّحْهُ فلم يَبِنْ لك إلا بعض الأداء؛ فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة، وصارت خاصة، وذلك لا ينتج. لأنا بينا أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة، ولهذا غلط من قال: إن صانع العالم جسم؛ لأنه قال: «كل فاعلٍ جسم، وصانع العالِم فاعل، فهو إذاً جسم» فقيل: لم قلت: إن كل فاعل جسم؟ فيقول: لأني تصفحت الفاعلين من خياط، وبناء، وإسكافٍ، وحجام، اوحدّادٍ، وغيرهم، فوجدتهم أجساماً، [٥١/١] فيقال: وهل تصفحت صانع العالم أم لا؟ فإن لم تتصفحه فقد تصفَّحت البعض دون الكل، فوجدْتَ بعض الفاعلين جسماً. فصارت المقدمة الثانية خاصة لا تنتج، وإن تصفَّحْتَ الباري فكيف وجدته؟ فإن قلت: وجدته جسماً، فهو محل النزاع فكيف أدخلته في المقدمة[2].

---

(١) ن: مُخِيلٌ.

(٢) وغالب المقدّمات التي يذكرها المتكلمون، والتي بنوا عليها نفي ما أثبته الله تعالى لنفسه من الصفات، كالاستواء، والنزول، وكونه في السماء، وكذا =

فثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات؛ لأنه مهما وجد الأكثر على نمطٍ غلب على الظن أن الآخر كذلك.

الفصل الثالث
في وجه لزوم النتيجة من المقدمات

وهو الذي يعبَّر عنه بوجْهِ الدليل. ويلتبس الأمر فيه على الضعفاء فلا

= رؤية المؤمنين له في الآخرة، ونحو هذا، وبنوا عليها أيضاً نفي بعض ما لم ينفه الله تعالى عن نفسه من الأمور المشتبهة عليهم، كالجهة، والجسم، ونحو ذلك: غالب هذه المقدمات هي من هذا النوع الذي بيَّنَ الغزاليُّ في هذا الموضع عُواره، فمن فم الغزالي ندينه وجماعَتَه المتكلمين، من مثل قولهم الذي حكاه عنهم آنفاً «إن كان على العرش فهو مقدّر، وكل مقدّر جسم الخ» فيقال لهم: قولكم «كل مقدر جسم، هل تصفحتم فيه البارىء تعالى؟» وكذا قولهم «كل جسم مؤلف، وكل مؤلف حادث» فيقال لهم «هل تصفحتم جميع الأجسام فوجدتموها مؤلفة» فهذه المقدمات ليست يقينية، بل هي مبنية على استقراء ناقص، فهم استقرَوْا ما وقع تحت حسّهم من بعض المخلوقات، وأخذوا من ذلك قواعد كلية، ثم طبقوها على عالم الغيب، فضلّوا ضلالاً مبيناً. فإن الخالق لا يقاس على المخلوقين. وعالم الغيب لا يقاس على عالم الشهادة.

فهذه القضايا الكلية التي زعموا ثبوتها وعمومها، هي سبب كثير من أغلاطهم التي أدّت إلى مناقضتهم للكتاب والسنة، وهي كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية «ظنّوها بيّنات وهي شبهات»، والمقصود هنا بيان أنهم استخدموا قواعد المنطق اليونانيّ استخداماً ينبو عنه علم المنطق نفسه.

وأهل السنة يثبتون ما ورد في الكتاب والسنة من صفات الله تعالى دون تشبيه ولا تعطيل، وينفون عنه ما نفاه عن نفسه، وأما ما لم يرد نص بإثباته ولا نفيه من الأمور المشتبهة، كالجهة والجسم، فهم يسكتون عن نفيه وإثباته، إلا مع التفصيل والبيان، لأن القواعد الكلية التي تؤخذ باستقراء المخلوقات لا تنطبق عليه تبارك وتعالى، فشأنه خلاف شأن مخلوقاته.

يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره.

فنقول: كل مفردين جمعتهما القوة المفكّرة، ونَسَبَتْ أَحَدَهُما إلى الآخر بنفي أو إثبات، وعرضته على العقل، لم يخل العقل فيه من أحد أمرين: إما أن يصدِّق به، أو يمتنع من التصديق. فإن صدّق فهو الأوَّليُّ المعلوم بغير واسطة. ويقال: إنه معلوم بغير نظر ودليلٍ وحيلةٍ وتأمّل. وكل ذلك بمعنى واحد. وإن لم يصدِّق فلا مطمع في التصديق إلا بواسطة، هي التي تنسب إلى المحكوم عليه، فتجعل خبراً عنه فيصدِّق، وتنسب إلى الحكم ويجعل الحكم خبراً عنها فيصدق[1]، فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه.

بيانه أنا إذا قلنا للعقل: أحكام على النبيذ بالحرام، فيقول: لا أدري، ولم يصدّق به، فعلمنا أنه ليس يلتقى في الذهن طرفا هذه القضية، وهو الحرام والنبيذ، فلا بد أن يُطْلَبَ واسطةٌ ربما صدّق العقل بوجودها في النبيذ، وصدَّق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة، فيلزمه التصديق بالمطلوب. فيقال: هل النبيذ مسكر؟ فيقول: نعم، إذا كان قد علم ذلك بالتجربة. فيقال: وهل المسكر حرام؟ فيقول: نعم، إذا كان قد حصل ذلك بالسماع، وهو المُدْرَكُ بالسمع. قلنا فإن صدقت بهاتين المقدمتين لزمك التصديق بالثالث لا محالة، وهو أن النبيذ حرام بالضرورة. فيلزمه أن يصدق بذلك ويُذْعِنَ للتصديق به.

فإن قلت: فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين، وليست زائدة عليهما.

فاعلم أن ما توهمتَ حقٌّ من وجه، وغلط من وجه.

أما الغلط فهو أن هذه قضية ثالثة، لأن قولك: النبيذ حرام، غير قولك: النبيذ مسكر، وغير قولك: المسكر حرام، بل هذه الثلاث مقدمات مختلفات، وليس فيها تكريرٌ أصلاً، بل النتيجة اللازمةُ غيرُ المقدماتِ الملتَزَمَةِ[2].

وأما وجه كونه حقاً، فهو أن قولك [١/٥٣] «المسكر حرام» يشمل بعمومه النبيذ الذي هو أحد المسكرات، فقولك: «النبيذ حرام» ينطوي فيه، لكن بالقوة

---

(١) كذا في ن. وفي ب: «تنسب إلى الحكم فيكون خبراً عنها، وتنسب إلى المحكوم عليه، فتجعل خبراً عنه فيصدق».

(٢) ن: «الملزمة».

لا بالفعل. وقد يَحْضُرُ العامُّ في الذهن ولا يحضُرُ الخاصّ. فمن قال: «الجسم متحيز» ربّما لا يخطر بباله ذلك الوقتَ أن الثعلب متحيّز، بل ربما لا يخطر بباله الثعلب[1]، فضلاً عن أن يخطر بباله أنه متحيز. فإذاً النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة، والموجود بالقوة القريبة ربما[2] يظن أنه موجود بالفعل.

فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين، ما لم تُحْضِرِ المقدمتين في الذهن، وتُخْطِرْ ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة. فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل، إذ لا يبعد أن ينظر الناظرُ إلى بغلةٍ منتفخةِ البطن، فيتَوَهَّمُ أنها حامل، فيقال له: هل تعلم أن البغلة عاقر لا تحمل؟ فيقول: نعم. فيقال: وهل تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم. فيقال: كيف توهمت أنها حامل؟ فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين، إذ نَظْمُهُما: «أن كل بغلة عاقر، وهذه بغلة، فهي إذاً عاقر» والانتفاخ له أسباب، فإذاً انتفاخها من سبب آخر.

ولمّا كان السبب الخاصّ لحصول النتيجة في الذهن التفطُّنُ لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة، أشكل على الضعفاء، فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره.

والحق أن المطلوب هو المدلولُ المستنْتَجُ، وأنه غير التفطُّن لوجوده في المقدمتين بالقوة، ولكن هذا التفطُّن هو سبب حصوله على سبيل التولُّد عند المعتزلة، وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين، مع هذا[3] التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة، الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة؛ وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بدّ منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولّد الذي ذكره المعتزلة، وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب حضور المقدمتين في الذهن، والتفطُّنِ لوجه تضمّنهما له بطريق إجراء الله تعالى العادة على وجه يُتصوَّر خرقها، بأن لا يَخْلُقَ عقيب تمام

---

(١) ب: «ذلك الثعلب».

(٢) ب: «لا يظن».

(٣) «هذا» زيادة من ن.

النظر، عند بعض أصحابنا. ثم ذلك من غير نسبةٍ له إلى القدرة الحادثة عند بعضهم، بل بحيث لا تتعلق به قدرة العبد، وإنما قُدْرَتُهُ على إحضار المقدمتين، ومطالعةِ وجهِ تضمُّن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها فيهما بالقوة فقط. أما صيرورة النتيجة بالفعل، فلا تتعلق بها القدرة. وعند بعضهم هو كَسْبٌ مقدور.

والرأي الحق في ذلك لا يليق بما نحن فيه.

والمقصودُ كشف الغطاء عن النظر، وأن وجه الدليل ما هو؟ والمدلول ما هو؟ والنظر الصحيح ما هو؟ والنظر الفاسد ما هو؟ وترى الكتب مشحونات بتطويلات في هذه [١/ ٥٤] الألفاظ من غير شفاء، وإنما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكتُهُ فقط، فلا ينبغي أن يكون شَغَفُك بالكلام المعتاد المشهور، بل بالكلام المفيد الموضّح، وإن خالف المعتاد.

مغالطةٌ من منكري النظر: وهو أن يقول: ما تَطْلُبُ بالنظر هو معلوم لك أم لا؟ فإن علمتَ فكيف تطلب وأنت واجد؟ وإن جهلته، فإذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوبك؟ وكيف يطلب العبدَ الآبقَ من لا يعرفه؟ فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه؟

فنقول: أخطأتَ في نَظْمِ شبهتك، فإن تقسيمك ليس بحاصر، إذ قلت: تعرفه أو لا تعرفه؟ بل ههنا قسمٌ ثالث، وهو أني أعرفه من وجه، وأعلمه من وجه، وأجهله من وجه - وأعني الآن بالمعرفة غير العلم - فإني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور، وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل، أي في قوّتي أقبل التصديق بها بالفعل، وأجهلها من وجه، أي لا أعلمها بالفعل، ولو كنت أعلمها بالفعل لما طلبتها، ولو لم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها، إذ ما ليس في قوتي علمه يستحيل حصوله، كاجتماع الضدين، ولولا أني أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة لما كنت أعلم الظفر بمطلوبي إذا وجدته. وهو كالعبد الآبق، فإني أعْرِفُ ذاتَهُ بالتصوُّر، وإنما أطلب مكانه، وأنه في البيت أم لا. وكونُهُ في البيت أفهمه بالمعرفة والتصوّر - أي أفهم البيتَ مفرداً، والكونَ مفرداً. وأعلَمُه بالقوّة، أي في قوتي أن أصدق بكونه في البيت. وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر، فإذا رأيته في

البيت صدَّقْتُ بكونه في البيت. فكذلك طلبي لكون العالم حادثاً إذا وجدته.

الفصل الرابع
في انقسام البرهان إلى برهان علة، وبرهان دلالة

أما برهان الدلالة فهو أن يكون الأمر المتكرر في المقدمتين معلولاً مسبباً؛ فإن العلة والمعلول يتلازمان، وكذلك السبب والمسبب، والموجِب والموجَب. فإن استدللت بالعلة على المعلول فالبرهان برهان علة. وإن استدللت بالمعلول على العلة، فهو برهان دلالة.

وكذلك لو استدللت بأحد المعلولين على الآخر.

مثال قياس العلة من المحسوسات أن تستدلّ على المطر بالغيم، وعلى شبع زيدٍ بأكله، فتقول: «من أكل كثيراً فهو في الحال شبعان، وزيدٌ قد أكل كثيراً، فهو إذاً شبعان». وإن قلت: «إن كلّ شبعان قد أكل كثيراً، وزيد شبعان، فإذاً قد أكل كثيراً» فهذا برهان دلالة.

ومثاله [١/ ٥٥] من الكلام قولك: «كل فعلٍ محكَمٍ، ففاعله عالِمٌ، والعالَمُ فعلٌ محكم، فصانعه عالِمٌ».

ومثال الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى في الفقه قولنا: «الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة، لأن كل وطء لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة، وهذا لا يوجب المحرمية، فلا يوجب الحرمة». فإن الحرمة والمحرمية ليست إحداهما علة للأخرى، بل هما نتيجتا علة واحدة، وحصول إحدى النتيجتين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة، فإنها تُلازِم علّتَها. والنتيجة الثانية أيضاً تلازم علّتَها، وملازِمُ الملازمِ ملازمٌ لا محالة.

وجميع استدلالات الفراسة من قبيل الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى، حتى إنه يُستَدل بخطوطٍ حمرٍ في كتف الشاة على إراقة الدماء في تلك السنة، ويستدل بالخَلْقِ على الأخلاق. ولا يمكن ذلك إلا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد.

ولنقتصر من مدارك العقول على هذا القدر، فإنه كالعلاوة على علم الأصول.

ومن أراد مزيداً عليه فليطلبه من كتاب «محك النظر»، وكتاب «معيار العلم».

ولنشتغل الآن بالأقطاب الأربعة التي يدور عليها علم الأصول.

والحمد لله وحده، والصلاة والسلام على خير خلقِهِ محمّدٍ، وآله، وعلى جميع أصحابه.

obeikandl.com