مسألة[1]

لا يجوز الحكم في العقليات[2] بمجرد القياس. ونعني بالقياس: رد الغائب إلى الشاهد[3]، وهو الذي حدَّه الأصوليون[4] بأنه: إلحاق فرع بأصل بجامع،

---

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

(٢) قال الشيرازي في شرح اللمع/ ٧٥٧: القياس حجة في الأحكام العقلية وطريق من طرقها وذلك مثل حدوث العالم وإثبات الصانع سبحانه وتعالى، وغير ذلك من الأحكام التي تدرك بالعقل...

وقال الرازي في المحصول ٢/ ٢/ ٤٤٩: اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات ومنه نوع يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد؛ قالوا: ولا بد من جامع عقلي، والجامع أربعة: العلة، والحد، والشرط، والدليل...

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

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

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

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

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

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

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

وقول القائل: السماء مصوَّر فكان محدثاً قياساً على سائر المصوّرات الصناعية ـ من البيت والقدح والأواني ـ أو الطبيعية كالحيوان والنبات.

فإن هذا الحكم ـ وإن كان حقّاً ـ فلا يمكن إثباته لمجرد هذا القياس.

وكذلك قولهم: الصوت موجود، فكان مرئيّاً قياساً على الألوان، واللون موجود، فكان مسموعاً قياساً على الأصوات، والباري ـ تعالى ـ موجود، فكان مسموعاً[٣] مرئيًّا قياساً على الأصوات والألوان والموجودات المرئية.

فإن الحكم بكونه تعالى مرئيّاً ـ وإن كان صحيحاً ـ فلا يثبت بمجرد هذا القياس.

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

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

---

(١) في الأصل: في إثبات صفة أو حكم. وانظر: المنخول/ ٣٢٤، والمستصفى ٢/ ٢٢٨، والإحكام للآمدي ٣/ ١٨٦، والمحصول ٢/ ٢/ ٩.

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

(٣) راجع: غاية المرام/ ١٦٨.

ولكن يقال: المِثْلية من ضرورتها اثْنَيْنِيَّة، فالمثلان هما اثنان، وكل اثنين فهما غيران، هذا غير ذلك، وذلك غير هذا، وكيف يكون غيره إن لم يغايره بالاتصاف بما لا يتصف به الآخر؟ وإذا غايره في ذلك لم يكن مِثْلاً مطلقاً، نعم! السوادان في محلين غيران؛ إذْ لهذا محلّ ليس للآخر، فلا جَرَم[1] ليسا مثلين مطلقاً، بل هما مثلان في السوادية، والسوادان في زمانين في محل واحد ـ أيضاً ـ متصوران؛ لأنهما متغايران بالزمان، فلا جَرَم ليسا مثلين مطلقًا، بل هما مثلان في السوادية فلو فُرض اتحاد الزمان والمحل لم يُعقل سوادان في وقت واحد في محل واحد؛ لأنه لا تبقى مغايرة فلا تبقى اثنينية، فتحصل الوحدة وتنتفي المماثلة، فإن المماثلة نسبة بين اثنين، فإذا لم يكن

---

(١) لا جرم: قال الفراء: كانت في الأصل بمنزلة «لا بد ولا محالة»، فجرت على ذلك وكثرت حتى تحولت إلى معنى القسم وصارت بمنزلة «حقّا». وعن الخليل: إنما تكون جواباً لما قبلها من الكلام؛ يقول الرجل: «كان كذا وكذا وفعلوا كذا» فتقول: لا جرم أنهم سيندمون أو أنه سيكون كذا وكذا.
انظر: لسان العرب ١٤/ ٣٦٠ ـ ٣٦١ (جرم).
وقد قال البيضاوي في المنهاج: «لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب»، قال السبكي: الذي يسبق إلى الذهن من «لا جرم» في هذا الموضع أن معناها: لأجل ذلك، أي: لأجل ما سبق رتبناه على كتب، وقد جاءت «لا جرم» في القرآن في خمسة مواضع متلوة بأنّ واسمها ولم يجئ بعدها فعل، والذي ذكره المفسرون واللغويون في معناها أقوال . . . . وبعد أن ذكرها السبكي قال: وأنت إذا تأملت هذه الأقوال لم ينطبق شيء منها على معنى التعليل الذي قصده المصنف، والذي يظهر أن التعليل مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف، وتصحيح كلام المصنف بأن يقدر «فلا جرم أنا رتبناه»؛ فاضمار الفاء لإفادة التعليل، وتقدير أنّ واسمها لتوافق مواقعها من القرآن، أو ينزل الفعل منزلة المصدر، ويُستغنى عن إضمار «أن»، والتقدير: فحقًّا رتبناه. انظر: الابهاج ١/ ٤٠ ـ ٤١.
وقال الزركشي في المعتبر/ ٣١٤ ـ ٣١٥: واعترض على صاحب المنهاج قوله ـ بعد: لا جرم ـ: «رتبناه»؛ فإنه لا يصلح للفاعلية، ويُجاب بوجهين:
أحدهما: أنه يتخرج على قول الكوفيين في مجيء الفاعل جملة نحو: ﴿ثم بدا لهم من بعدما رأوا الآيات ليسجننه﴾ [يوسف: ٣٥].
والثاني: ما قال ابن مالك: إن الفاعل قد يجيء مؤولاً بالمصدر وإن لم يكن معه «أن» كقوله تعالى: ﴿وتبين لكم كيف فعلنا بهم﴾ [إبراهيم: ٤٥] ﴿أولم يهد لهم كم أهلكنا﴾ [السجدة: ٢٦] ففاعل «تبين ويهدِ» مضمون «كيف وكم» أي: كيفية فِعْلنا بهم وكثرة إهلاكنا.

عدد ولا كثرة فكيف[1] تكون مماثلة؟ فهذا إن ظن أن الفرع مثل الأصل مطلقاً، وهذا لا يظنه[2] عاقل.

أما إن قال: «الفرع مثل الأصل فيما هو مناط الحكم وعلّته، والافتراق بينهما في أمر خارج عن العلة»، فهذا إن ثبت له فهو مستغنى عن الاستشهاد به، وصار ذكر الشاهد حشوًا وفضولاً[3] مستغنى عنه، وثبت عموم الحكم [٤/ أ] بعموم العلة، ويكون هذا تمسكاً بالعموم، لا قياساً واستشهاداً.

ويُعرف هذا بمثال وهو: أنه لو ركب راكب البحر، فقلنا: لِمَ ركبت؟ فقال: لأستغني، قلنا: وبِمَ عرفت أن مَنْ ركب البحر استغنى؟ فقال: لأن فلاناً[4] اليهودي ركب البحر فاستغنى، فإنِّي ـ أيضًا ـ أقيس نفسي عليه فأَعْرف أني أَسْتغني إذا ركبت البحر، فيقال له: وأنت لست بيهودي، فيقول: وهو ما استغنى لأنه يهودي بل لأنه تاجر، قلنا: فذِكْر اليهودي والاستشهاد به حشو وفضول، فَقُلْ: كل من ركب البحر استغنى فأنا ـ أيضًا ـ أركب فأَسْتغني.

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

[وبيان هذا[5]] أنّا إذا قلنا في الحسِّيَّات: «كل جسم فهو مُتحيِّز[6]»،

---

(١) في الأصل: كيف.

(٢) في الأصل: لا نظنه.

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

(٤) في الأصل: فلان.

(٥) ما بين المعقوفتين تُرك مكانه خالياً في الأصل، وقد اجتهدت في إثباته معتمدا على سياق الكلام.

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

والبـاري ـ عنـد المجسمة[1] ـ جسم، فيلزم أن يكـون متحيـزاً»، فيكون هـذا تمسكًا بعموم[2]، وحـاصلـه يـرجع إلى أن الحكم العـام على الصفـة حكم على الموصـوف، فإذا حكمنا بحكم عـام على جميع الأجسـام دخل في ذلك الحكم ـ بالضرورة ـ أقسام الأجسام من: سماء وأرض وحيوان ونبات.

ومثاله في الفقه قولنا: «كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فكان حرامًا» فهذه حجة قاطعة إن ثبت لنا أن كل مسكـر حرام، وإن لم يثبت فلا حجة فيه، وإذا ثبت ذلك بالنقل عن الشارع كـان ثابتًا، وكان إثبات الحكم في النبيـذ به تمسّكاً بالعموم لا قياساً.

وكذلك إذا قلنا: «نهى رسـول الله ـ ﷺ ـ عن بيع الغرر[3]، وبيع الغائب[4] بيع الغرر، فكان[5] منهيّاً عنه» لم يكن هـذا قياساً بل تمسّكاً بـالعموم راجعاً إلى استثمار نتيجة من أصلين معلومين:

أحدهما: النهي عن بيع الغـرر، وهذا الأصل شرطـه العموم وهـو أن يكون النهي عن كل غرر لا عن البعض.

---

(١) في الأصل: المجسمية.
والمجسّمة: هم الذين يـزعمون أن لله ـ تعالى ـ جسماً، له حد ونهاية من تحتـه وهي الجهة التي منها يلاقي عرشه، وهـو مذهب الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني الـذي يرى أن الله تعالى مُماسّ لعرشه وأن العرش مكان له. انظر: الفرق بين الفرق / ٢١٥ وما بعدها، والملل والنحل ١/ ١٠٨.
وقـال الأشعـري في مقالات الإسـلاميين ١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٩: اختلفت المجسمـة ـ فيما بينهـم في التجسيم، وهل للباري ـ تعـالى ـ قدر من الأقدار؟ وفي مقـداره على ست عشرة مقالة. ثم فصل في ذلك.

(٢) في الأصل: لعموم.

(٣) النهي عن بيع الغرر: أخرجه مسلم في صحيحه / ١١٥٣، وأبو داود في سننه ٣/ ٦٧٢، والترمذي في سننه ٢/ ٣٤٩، والنسائي في سننه ٧/ ٢٦٢، وابن مـاجه في سننه / ٧٣٩ من حديث أبي هريرة مرفوعا.
وفي النهاية في غريب الحديث ٣/ ٣٥٥ (غرر): بيع الغرر: هو ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول، وقال الأزهـري: بيع الغرر ما كان على غير عهدة ولا ثقة، وتـدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول.

(٤) في الأصل: . . . الغائب وبيع . . .

(٥) في الأصل: وكان.

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

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

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

---

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

وراجع: التخليص لإمام الحرمين/ ١٦٨أ، والرد على المنطقيين/ ١١٨ ـ ١١٩، ١٥٩، ٣٦٤.

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

عليه[1] ؛ إذْ يقال : «قاس النعل بـالنعل» إذ سوّاه عليه[2]، فالقياس : هو حمل شيء على شيء في شيء بشيء ، أي : حمل فرع على أصل في حكم بعلة ، فإطلاق اسم القياس على غير هذا ظلم على وضع الاسم .

فإن قيل : فالمتكلمون قاسوا ، وردّوا الغـائب إلى الشاهد ، وأثبتوا علة الأصل ثم ردّوا الفرع إليه ، فلِمَ أنكرتموه؟ فقد قالـوا : الباري تعالى مرئيّ ؛ لأنه موجود ، قياساً على المرئيات من الأعراض[3] والجواهر[4]، ثم انتهضوا فقالوا : الأعراض والجواهر إنما تصح رؤيتها لعلـة الوجود ، فالوجـود هو المصحِّح ، وإذا ثبت أنه المصحح ثبت أن كل مـوجـود مـرئي ، والبـاري مـوجـود ، فيجب أن يكـون مرئيّاً[5] .

قلنا : إن لم يثبت لهم أن كل مـوجـود مرئي على العمـوم ــ حتى يكون هـذا قضية عـامة ــ فلا يمكنهم الحكم بأن البـاري تعالى مـرئي ، و إن ثبت لهم ذلك فقد استغنوا عن ذكر الشاهد والقياس ، وانتظمت حجتهم بقولهم : «كل موجود

---

(١) راجع : معجم مقـاييس اللغة ٥/ ٤٠ (قـوس)، ولسـان العرب ٨/ ٧٠ (قيس) وقـال ابن قدامـة في روضة الناظر/ ٢٧٦ : فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة فليس بصحيح ؛ لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر ويقدّر به ، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرنـاه في اللغة . وقـال الطوفي في شرح مختصر الـروضة ٣/ ٢٢٥ : تسميـة المنطقيين لهذا قياسـاً هو اصطلاح بينهم ، والأمر في الاصطلاحيات قريب ، على أنه ليس عَرِيًّا عن معنى التقدير والاعتبار ، إذ هو اعتبار للنتيجة بالمقدمتين في نظر العقل ، وتقديـر لها بنظائرها من النتائج في طريق لزومها عن المقدمتين ، وغايـة ما ثَمَّ أن معنى التقدير في هذا أخفى منه في غيره ، لكن ذلك لا يخرجـه عن كونه قياسـاً لغة أو في معناه . انتهى . وذكر بعض الأصـوليين أن القياس في اللغة مأخوذة من الإصـابة ، يقـال : «قست الشيء» إذا أصبته ، لأن القيـاس يصيب به الحكم . فـانظر: البحـر المحيط ٥/ ٦ ، وراجع ما نقلته عنه في هامش(١) ص ١٨ .

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

(٣) العَرَض : الموجود الذي يحتـاج في وجوده إلى موضع ـ أي محل ـ يقوم به ، كـاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه ويقوم به . انظر: التعريفات / ٦٤ .

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

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

مـرئي، والباري تعـالى موجـود، فإذَنْ هـو مرئي»، وهـذا أصلان إذا سلّما لـزم تسليم محل النـزاع بالضرورة، والأصل الأخير مسلّم وهـو أن البـاري موجـود، والممنوع هو الأصل الأول وهو قولنا: «كل موجود مرئي»، فإن لم يثبت ذلك فلا حجـة، وإن ثبت فهـو حجة دون الاستشهـاد والقيـاس، فيكـون ذكر الجوهـر والعرض حشواً كذلك اليهودي في مسألة[1] ركوب البحر، وقولنا: «كل موجود مرئي» ليس[2] أوّليّا[3]، فيجب إثباته بالبرهان.

فإن قيل: فإنما غرضهم في الاستشهاد إثبات ذلك.

قلنا: وليس يثبت هذا بـالاستشهاد، فمن حاول هـذا بمجرد[4] الاستشهاد فهو في شطط[5]، فمن يـدّعي أن اللون مسمـوع ـ استشهاداً بـالصوت فإنـه مسموع ـ كان كمـن يدّعي أن الصوت مرئي استشهاداً باللون فـإنه مرئي، وهذا الاستشهاد لا يُغني؛ إذ يمكن أن يقال: الصوت مسموع لكـونه صوتًا لا لكونه موجودًا.

فإن قيل: فيثبتون ذلك بالسبر[6] والتقسيم.

قلنا: مهما أثبتـوا ذلك بتقسيم حـاصر دائر بين النفي والإثبـات على شرط

---

(١) سبقت في ص ١٦.

(٢) في الأصل: فليس.

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

(٤) في الأصل: لمجرد.

(٥) الشطط: مجاوزة القـدر في كل شيء، يقـال: شطّ فـلان في حكمه: جـار وظلم، وشطّت الـدار: بعدت. انظر: مختار الصحاح/ ٣٣٧ـ٣٣٨، والمصباح المنير ١/ ٣٣٥ (شطط).

(٦) وهو ما يسمّيه المنطقيون (القياس الشرطي المنفصل)، وهو مركب من مقدمتين:
المقدمة الأولى: تتركب من قضيتين بينهما تعاند كقولنا «العالم إما قديم وإما حادث»،
والمقدمة الثـانية: تُسلّم فيها إحدى القضيتين أو نقيضها، فتلزم النتيجـة، وهي أربع؛ فإنا نقول: لكنه حادث فليس بقديم، لكنـه قديم فليس بحادث، لكنه ليـس بحادث فهـو قديم، لكنه ليس بقديم فهو حادث، فكل قسمين متناقضين متقابلين ينتج إثبات أحدهما نفي الآخر، ونفي أحدهما إثبات الآخر، ولا يشترط أن ينحصر الأمر في قسمين، بل شرطه أن تستوفى أقسامه، فإن كانت ثلاثة فإنـا نقول: «العـدد إما مسـاوٍ أو أقل أو أكثـر» فهذه ثـلاثة لكنهـا حاصرة... انظـر: المستصفى ١/ ٤٢، ومحك النظـر/ ٥٢، ومعيار العلم/ ١٣١، ١٥٦، وشفـاء الغليل/ ٤٥١، والقسطـاس المستقيم/ ٥٦، وروضة الناظر/ ٢٠.

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

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

---

(١) راجع ما سبق في ص ١٨.

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

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

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

ثلاثة أقسام، ولكن هذا الانحصار معلوم علماً أوّليّا.

فأما قولهم: «السماء حادث لأنه مصوَّر قياساً على البيت»، ثم تقسيمهم بعد ذلك «أن البيت إما أن يكون حادثًا لكونه موجودًا، أو قائماً بنفسه، أو جسماً، أو مصوراً، وباطل أن يكون لكونه موجوداً أو قائماً أو جسماً لكذا وكذا، فثبت أنه حادث لكونه مصوراً» ـ فهذا الجنس من التقسيم في هذه المسألة ـ وفي مسألة الرؤية[1] ـ منتشر لا منحصر، فلا يقوم به برهان، والاعتراض عليه من أربعة أوجه[2]:

الأول: أنه لا يسلم انحصار أوصاف البيت في هذه الأربعة[3] ولا في عشرة ولا في ألف، فلا بد من برهان على الحصر، وذلك مما لا يسهل القيام به، ولا تراهم يهمون[4] بتكلف دليل الحصر، لكن غايتهم أنهم يقولون: «إن كان له وصف آخر فأثبته»، وللخصم أن يقول: له وصف آخر أعْرفه لا أذكره، أو يُتصوَّر أن يكون ولكني لا أعرفه ولا أعرف أيضاً انتفاءه، وأنت محتاج إلى أن تعرف انتفاءه، ولا يكفيك أن لا تعرف ثبوته، فكم من ثابت لا تعرف ثبوته. فيبقى أن يقول: «لو كان لعرفته أنا وأنت، كما لو كان بين أيدينا فيلٌ لرأيناه، فعدم رؤيتنا دليل على انتفائه، فكذلك عدم معرفتنا بوصف وراء هذه الأوصاف دليل على انتفائه»، وهذا هوس؛ فإنا لم نعهد ـ قط ـ فيلاً موجودًا كنا لا نراه ثم رأيناه، وكم من معانٍ[5] موجودة كُنَّا نطلبها فلم نعرفها ثم عثرنا عليها

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

(٢) راجع: القسطاس المستقيم/ ١٠٦.

(٣) في الأصل: الأربع.

(٤) في الأصل: يهيمون.

(٥) في الأصل: معاني.

بدليلٍ ظهـر لنا أو تنبيه من غيرنا، فمن جعل عـدم معرفته الثبوت معـرفةً لعدم الثبوت فهو في غاية الغباوة.

الثاني: هو أن يقال: بِمَ تنكر على من يقـول: «الحكم معلَّل بعلة قاصرة غير متعدية»؟، فما الذي يضطرك[1] إلى أن تطلب له علة متعـدية حتى تقيس عليه غيره؟ فهو معلل بكـونه بيتاً مثـلاً [٥/ ب] فإن أوردت عليه الصفـة فهو معلل بوصف يشمل[2] البيت والصفـة، فإن أوردت الحيـوان والنبـات والأواني فهـو معلل بعلـة تشمل[2] الجميع وتطـابقـه ولا تجاوزه، وذلك ممكن تقـديـره: إمـا بـوصف مشترك للجميع مطـابق له، وإمـا بأوصـاف مـركبة تقتصر عليهـا ولا تتعدى.

الثالث: أنه إن سلّم أن الأوصـاف محصورة في أربعة فلا يكفي إبطـال ثلاثة بإبطال مفرداتها[3]، بل يجوز أن يكون الحكم معلـلاً بمجموع الثلاثـة أو باثنين منها؛[4] إذ يجوز أن تكون العلـة مركبة من جملة معـانٍ، فالحِبْر لا يحصل بمعنى مفرد بل باجتماع العَفْص[5] والزاج[6] وأمور أخر، وعند ذلـك تزيد التركيبات على عشرة؛ إذ يقال[7]: لعله[8] معلل بكونه موجودًا[9] و قائماً بنفسه، أو كونه

---

(١) في الأصل: يضرك.

(٢) في الأصل: يشتمل.

(٣) في الأصل: مفرداته.

(٤) في الأصل: الثلاث.

(٥) في الأصل: أو.

(٦) في الأصل: العصف. وراجع: مقـاصد الفـلاسفـة ١/ ٤٢. والعفص: ثمر نبـات تستخرج منـه الأصبـاغ ويتخذ منـه الحبر. وهـو لفظ مـولد ليس مـن كلام أهل البـاديـة. انظـر: لسان العـرب ٨/ ٣٢١، وترتيب القاموس ٣/ ٢٦٢ ـ ٢٦٣ (عفص).

(٧) في لسان العـرب ٣/ ١١٨ (زوج): الزاج يقـال له: الشب اليماني، وهـو من أخـلاط الحبر، فارسي معرب. وانظر: المعرب للجواليقي/ ١٦٩.

(٨) في الأصل: لعلة.

(٩) في الأصل: أو قائماً.

موجوداً[1] وجسما، أو كونه موجوداً [2]ومصوراً، أو كونه قائماً بنفسه ومصوراً، أو كونه جسماً ومصوراً، أو كونه قائماً بنفسه وجسماً، أو تركّب من ثلاثة، ويمكن أيضاً فيها تركيبات، ولا بد من إقامة برهان على حصر هذه التركيبات ثم إبطال الجميع، وذلك ليس بهيّن.

الرابع: أنه إذا بطل[3] ثلاثة لم يتعلق الحكم بمجرد الرابع، بل بنحصر في أقسام الرابع، ويجوز أن ينقسم الرابع إلى أقسام ويتعلق الحكم بواحد من تلك الأقسام، فإنه لو قسم الكلام أولاً إلى خمسة: الموجود، والقائم بنفسه، والجسم، والمصوّر بصورة كذا كالمدوّر مثلاً، والمصور[4] بصورة كذا كالمربع مثلاً: لكان إبطال الثلاثة[5] يوجب انحصار العلة في جنس المصوّر، ولعله[6] معلل بمصور[7] بصورة خاصة مع خصوص تلك الصورة لا بمجرد كونه مصوراً من غير ملاحظة خصوص صورته، وهذا محتمل في كل تقسيم هذا سبيله، والاحتمال يَدْرأ اليقين، والمطلوب في العقليات اليقين دون غالب الظن، واليقين ينتفي[8] بالاحتمال قريباً كان أو بعيداً.

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

---

(١) في الأصل: أو جسماً.

(٢) في الأصل: أو مصورا.

(٣) في الأصل: ثلاث.

(٤) في الأصل: وللصورة.

(٥) في الأصل: الثلاث.

(٦) في الأصل: ولعلة.

(٧) في الأصل: لمصور.

(٨) في الأصل: ينبغي.

وهو أن كل موجود مرئي، ولا يمكن حصر أوصاف المرئيات كما ذكرتموه، وكذلك يمكننا أن نقول: الباري عالم، فكان عالماً بعلم زائد على الذات قياساً على سائر العالمين، وليس يمكننا أن نقول: كل عالم فهو عالم بعلم والباري عالم فيلزم أن يكون عالماً[1] بعلم؛ لأن الأصل الأول لا يسلّم، ولو سلّموه لما تصور نزاع[2] في المسألة.

قلنا: فينبغي أن تعلم علماً لا يُشك فيه أنه ما لم يثبت لك أن كل موجود مرئي [٦/ أ] لا يمكن إثبات ذلك في الباري تعالى، وما لم يثبت لك أن كل عالم فهو عالم بعلم فلا يثبت ذلك في حق الباري تعالى، وهذه القضية العامة إن لم تكن أولية فلابد[3] أن تكون مطلوبة بنوع دليل لا محالة، وجنس التقسيم الذي حكيناه ليس بدليل، فلْيطلب له دليل آخر، ومسألة الرؤية لعلّنا[4] أثبتناها[5] بدليل الشرع[6] وبدليل آخر مضاف إليه يبين[7] به أنه لا استحالة فيه، فيجب بسببه إجراء[8] الظاهر على ظاهره، وفَرْق بين أن ندفع دليل الخصم على الاستحالة وبين أن ننتصب لإثبات الإمكان، وطريق نفي الاستحالة ذكرناه في

---

(١) في الأصل: عالم.

(٢) في الأصل: يراعى.

(٣) في الأصل: فلابد أن تكون.

(٤) في الأصل: لعلّمنا.

(٥) في الأصل: اثبتنا بها.

(٦) مما يدل على الرؤية من القرآن قوله تعالى: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾ القيامة ٢٢ ـ ٢٣، وقوله تعالى: ﴿**كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون**﴾ المطففين ١٥، فلما حُجب هؤلاء في السخط كان في هذا دليل على أن أولياءه يرونه في الرضا. انظر: شرح العقيدة الطحاوية/ ١٤١ ـ ١٤٤.
ومن السنة: حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري مرفوعًا، أخرجه البخاري في صحيحه (انظر: فتح الباري ١٣/ ٤١٩ ـ ٤٢٢)، ومسلم في صحيحه/ ١٦٣ ـ ١٧١.

(٧) في الأصل: شيء.

(٨) في الأصل: اجزاء.

OBEIKAN.COM

مسألة الرؤية في كتاب (**الاقتصاد في الاعتقاد**)[1]، والآن: فأعيان هـذه المسائل غير مقصودة في هـذا الغرض الـذي قصدناه في هـذا الكتاب، وإنما نـورد هذه المسألة وهذه الأدلة لضرب الأمثلة.

فإن قائل قال: [إلى][2] ماذا تـرجع أدلة العقل، إذا كان القيـاس لا يتطرق إليها، وردُّ الغائب إلى الشاهد لا ينفع فيها؟

فأقول: يرجع ذلك إلى خمسة طـرق ـ هي موازين العقليات ـ لا غير، ذكرنا صورها وشواهدها من القرآن في كتاب (**القسطاس المستقيم**)[3]، وذكرنا شروطها على الجملـة في كتـاب (**محك النظر**)[4] وعلى التفصيل في كتـــاب (**معيار**

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقـاد/ ١٠٧ وما بعدها. وهـو ـ من اسمه ـ كتـاب يشتمل على مسائل في العقيدة والاستـدلال لها، وتأليفه متأخر عن تأليف: محك النظـر، ومعيار العلم (اللذين أُلِّفَـا سنة ٤٨٨هـ)، فانظر: ص ٧٨ منه. وكان تأليفه ـ على الأرجح ـ سنة ٤٨٩هـ. فانظر: مقدمة محققه/ ١٤ ـ ١٥.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

(٣) انظر: القسطاس المستقيم/ ٢٦ ــ ٥٩. وهو كتاب يحكي فيه الغزالي محاورة جـرت بينه وبين واحد من أهل التعليم (التعليمية الباطنية) حول ميزان المعـرفة، فهو في مناقشتهم والرد عليهم، وقد جاء عنوانه في بعض نسخـه المخطوطة: (القسطاس المستقيم في تقويم أهل التعليم)، فانظـر: مؤلفات الغزالي/ ١٦٠ ـ ١٦١.

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

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

(٤) انظـر: محك النظر/ ٤١ ــ ٥٤. وهو كتـاب في المنطق أصغر من معيـار العلم الآتي ذكره. وكـان تأليفه سنة ٤٨٨هـ. انظر القسطاس المستقيم (تحقيق: فكتور شلحت)/ ١٥ (الهامش).

OBEIKAN.COM

العلم)[1]، ونذكر الآن مجرد صورها لتعلم أن سبيل النظر في العقليات مُمَهَّد دون ردّ الغائب إلى الشاهد:

الأول[2]: هو التمسك بالعموم، ومثاله ما ذكرناه[3]، ويرجع حاصله إلى تقديم أصلين [وقد بيّنا أن النتيجة تستثمر من][4] الازدواج بين الأصلين، كما ذكرنا وجه الازدواج في كتاب (محك النظر[5])، وذلك كقولنا في الفقه: «كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فهو إذن حرام»، و«كل غرر منهي عنه، وبيع الغائب بيع غرر فهو إذن منهي عنه»، وهذا دليل يُبتنى على إثبات أصلين، وقد ينازع الخصم في قولنا: «كل مسكر حرام، وكل غرر منهي عنه»، وسبيل إثباته النقل، وقد ينازع في الثانية وهو أن بيع الغائب بيع غرر، فيلزم إثبات الغرر فيه بطريقه، فإذا سلم الأصلان عن النزاع لزم الاعتراف بالنتيجة قطعًا، وأمثلة هذا

---

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

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

(٣) في مسألة التحيّز في ص ١٦ ـ ١٧، وفي مسألة الرؤية في ص ١٩ ـ ٢١.

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

(٥) انظر: محك النظر/ ٤١ ـ ٤٢.

في العقليات لا تكاد تخفى .

الثاني[1]: ما يسميه الفقهاء : فرقاً، ولا يصلح ذلك إلا لإبطال دعوى الجمع على المُناظِر أو لإبطال توهم الاجتماع في ذهن الناظر[2].

ومثاله في العقليات : أن يدعي مدَّعٍ أن نفس الإنسان ـ أعني الجوهر العارف بالله ـ جسم، فنقول : «كل جسم منقسم، والجوهر العارف لا ينقسم، فهو ـ إذن ـ ليس بجسم»، وإذا سلم الأصلان ـ أيضاً ـ لزم تسليم النتيجة بالضرورة .

أحد الأصلين قولنا : « كل جسم منقسم»، وهذا جلي واضح .

والثاني : قولنا : «الجوهر العارف من الإنسان لا ينقسم»، وهذا ليس بجلي، فلا جرم توضيحه بالطريق الأول الذي هو تمسك بالعموم، وهو: «أن كل ما يستحيل وجود المتضادين فيه فهو واحد، والعارف [٦/ ب] من الإنسان يستحيل عليه المتضادان فهو ـ إذن ـ واحد»، ونعني بالمتضاد ـ ها هنا ـ العلم والجهل بشيء واحد في حالة واحدة، فإنه لا يستحيل وجودهما في محلين وإنما يستحيل في محل واحل، فإن لم يكن الجوهر العارف من الإنسان واحداً[3] بحيث لا ينقسم فلِمَ يستحيل أن يوجد العلم بالله في أحد جزأيه والجهل به في الجزء الثاني؟ فيكون في حالة واحدة عالماً بالشيء الواحد جاهلاً به .

وهذا مثال الطريق الأول في العقليات وهو التمسك بالعموم العقلي .

وحاصل الطريق الأول : أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف بالضرورة، فإن المسكر صفة النبيذ، فكان الحكم عليه بأنه حرام حكم على الموصوف ضرورة، فإنه إذا ثبت أن المسكر حرام، وثبت أن النبيذ مسكر ـ دخل

---

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

(٢) المناظر: من المناظرة وهي المجادلة، والناظر: من النظر وهو التدبر والتأمل والفكر. انظر: لسان العرب ٧/ ٧٤، والمصباح المنير ٢/ ٢٨١ (نظر).

(٣) في الأصل : واحد .

بالضرورة تحت ذلك العموم وثبت له حكمه.

وحاصل الطريق الثاني: أن كل شيئين وُجد ثالث يوصف به أحدهما دون الآخر فهما متباينان بالضرورة، وهو معنى الفرق فإن التباين والافتراق واحد.

وبيانه: أن النفس شيء والجسم شيء، وقد وجدنا قبول الانقسام ـ وهو شيء ثالث ـ يثبت للجسم ويُسلب عن النفس، فيدل على الفرق بين الجسم والنفس وأن النفس ليست[1] بجسم، والجسم ليس بنفس؛ إذ لو كان النفس جسماً لكان قبول الانقسام ـ الذي اتصف به الجسم ـ تتصف به النفس، فلمّا لم تتصف به عُلم بالضرورة الفرق.

وهذا الفن لا ينتج إلا الفرق وإبطال دعوى الجمع، ولكونه منتجاً إنتاجاً يقينياً شروط[2]، فاطْلبه من (محك النظر)[3].

الثالث[4]: هو النقض، ويصلح لإبطال الدعوى العامة فقط، ولا يصلح لإثبات حكم عام.

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

---

(١) في الأصل: ليس.

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

(٣) انظر: محك النظر / ٤٥ ـ ٤٧.

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

ومثاله ـ أيضاً ـ: قوله تعالى: ﴿**إذ**[1] **قالوا ما أنزل الله على بشرٍ من شيء، قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى**﴾[2] ووجهه: أنهم ادّعوا أن الله ما أنزل على بشر من شيء، وهذه دعوى عامة، ثم كانوا قد سلّموا[3] أن موسى بشر، وأن موسى منزَّل عليه الكتاب، فانتقض به دعواهم وثبت أن بعض البشر نُزّل عليه الكتاب، فإنه مهما بطل قولنا: «**ما** أنزل الله **على** بشر من شيء» صح قولنا: «بعض البشر أنزل الله عليه شيئاً»، فإن المتناقضين إذا بطل أحدهما صح الآخر لا محالة.

وهذا ـ أيضاً ـ دليل يُبتنى على تسليم أصلين: **أحدهما**: أن موسى بشر، **والثاني**: أن موسى منزَّل عليه الكتاب، فلزم منه تسليم أن بعض البشر أُنزل عليه الكتاب، وبطل به الدعوى العامة وهو أنه ما أنزل الله على بشر من شيء.

وهذا الطريق لا يصلح إلا لنقض الدعوى العامة، ثم في ضمن [7/ أ] بطلانها ثبوت نقيضها الخاص لا محالة.

وحاصل هذه الدلالة يرجع إلى أن كل شيئين وُجدا مجتمعين في شيء واحد فلا مباينة بينهما بالكلية، فاللونية والعرضية يجتمعان في السواد، فلا جرم لا يصح أن تُدَّعى المباينة بينهما مطلقًا؛ فيقال: «كل لون ليس بعرض أو[4] كل عرض ليس بلون»، كما أن البشرية وإنزال الكتاب هما شيئان اجتمعا في موسى وهو شيء ثالث، فاستحال دعوى المباينة العامة بينهما بأن الكتاب لا ينزل على بشر أصلاً، والكذب والحُسْن قد اجتمعا في قول من أخفى مكان العالِم عن الظالم، فلا جرم لا يمكن ادعاء المباينة بين الكذب والحُسْن حتى يقال: «كل ما هو كذب فليس بحَسَن».

---

(١) في الأصل: وقالوا.

(٢) سورة الأنعام: آية ٩١.

(٣) في الأصل: تسلموا.

(٤) في الأصل: إذ.

ولا خفاء بوجه هذه الدلالات، وليس في شيء منها رد غائب[1] إلى شاهد.

الرابع[2]: ما يسمِّيه الفقهاء: دلالة، وربما سمّوه: قياس الدلالة[3]، وليس فيها قياس وإلحاق فرع بأصل[4]، لكنه يرجع حاصله إلى الاستدلال بثبوت الأخص على ثبوت الأعم ـ كالاستدلال بثبوت السواد على ثبوت اللونية ـ والاستدلال بانتفاء الأعم على انتفاء الأخص، كالاستدلال بانتفاء اللون على انتفاء السواد، وهما دليلان منتجان.

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

أما[5] إذا تساوى[6] معنيان في العموم ولم يكن أحدهما أعم ـ كالحد والمحدود ـ فعند ذلك يتّجه فيه أربع استدلالات؛ إذ يدل عدم الحد على عدم

---

(١) في الأصل: رد شاهد إلى غائب.

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

(٣) وذلك إذا حصل الاستدلال بالمعلول على العلة أو الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر، أما إذا حصل الاستدلال بالعلة على المعلول فيسمى قياس العلة.
انظر: المستصفى ١/ ٥٤، ومحك النظر / ٨٠، ومعيار العلم / ٢٤٣، وروضة الناظر/ ٢٤، وشفاء الغليل / ٤٤١ وفيه يقول الغزالي: ولا حرج في تسمية برهان الاعتلال استدلالاً؛ فإن العلة ـ مع الإيجاب للمعلول ـ تدل على المعلول.

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

(٥) في الأصل: إلا.

(٦) في الأصل: يساوي.

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

ومثال هذا الطريق من أقيسة الفقه: الاستدلال بثبوت المشروط على ثبوت الشرط، وبانتفاء الشرط على انتفاء المشروط، كقولنا: «إن ثبت أن هذا الشخص صلاته صحيحة فقد ثبت أنه متطهر، ومعلوم أن صلاته صحيحة، فيلزم الاعتراف بكونه متطهراً»، ولا شك في أن من يسلّم الأصلين لا يمكنه النزاع في هذه النتيجة، وكذلك يمكن أن يقال: إن ثبت أنه غير متطهر فصلاته باطلة[1].

ومثاله من العقليات قولنا: إن كان صنعة العالم صنعة محكمة مرتبة فصانعها عالم، ومعلوم أنها محكمة مرتبة، فيجب الاعتراف بأن صانعها عالم.

ومثاله قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾[2]، فهذا أصل، والأصل الثاني مضمر وهو أنه معلوم أنه لا فساد، فيلزم نفي الاثنين.

الخامس[3]: السبر والتقسيم: وذلك بأن ينحصر شيء في جهتين ثم يُبْطل أحدهما فيتعين الآخر، أو ينحصر في ثلاث، ثم يُبطل اثنان فينحصر الحق في الثالث، أو يُبطل واحد فينحصر في الباقيين[4].

وهو أكثر أدلة البطلان، ولا يحتاج هذا إلى مثال لظهوره ولشيوعه.

فهذه الطرق الخمسة هي الموازين للعلوم[5] النظرية، فما لا يتَّزن [7/ ب] بهذه الموازين فلا يفيد[6] بَرْد[7] اليقين، وقد عرفت أنه ليس في واحد منها قياس وردّ غائب إلى شاهد، وفهمت بهذا معنى قولنا: «لا قياس في اللغة والعقل»، وبقي أن تفهم معنى قولنا: لا قياس في الشرع.

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٤١.

(٢) سورة الأنبياء: آية ٢٢.

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

(٤) في الأصل: الباقين.

(٥) في الأصل: لعلوم.

(٦) راجع: القسطاس المستقيم/ ٢٥.

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