ملتزمون فى الظاهر شعائرها ، يرون أن ماجاء به محمد « صم » هو الحق ، غير أن الطرق تفرقت بهم بعد ذلك ، وأحدثوا فى الدين ما لم يأذن به الله ورسوله فزعم كل فريق أنه هو المتمسك بشريعة الاسلام (١) ، وأن الحق الذى قام به رسول الله « صم » هو الذى يعتقده وينتحله ، غير أن الله تعالى أبى أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة ، إلا مع أهل الحديث والآثار ، لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفا عن سلف ، وقرنا عن قرن ، إلى أن انتهوا إلى التابعين ، وأخذه التابعون عن أصحاب رسول الله «صم» وأخذه أصحاب رسول الله «صم» عن رسول الله «صم» ، ولا طريق إلى معرفة مادعا اليه رسول الله «صم» الناس من الدين المستقيم ، والصراط (٢) القويم إلا هذا الطريق ، الذى سلكه أصحاب الحديث . وأما سائر الفرق فطلبوا الدين لا بطريقه ، لأنهم رجعوا إلى معقولهم ، وخواطرهم ، وآرائهم . فطلبوا الدين من قبله ، فاذا سمعوا شيئا من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم ، فإن استقام قبلوه ، وإن لم يستقم فى ميزان عقولهم ردوه ، فإن اضطروا إلى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة ، والمعانى المستنكرة . فحادوا عن الحق ، وزاغوا عنه ونبذوا الدين وراء ظهورهم ، وجعلوا السنة تحت أقدامهم ، تعالى الله عما يصفون .

وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة أمامهم وطلبوا الدين من قبلهما وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم ، عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقا لهما قبلوه ، وشكروا الله عز وجل حيث أراهم ذلك ووفقهم

---

(١) فى الاصل — بدين — وفى هامش الاصل بشريعة — ولعلها أصوب .

(٢) فى الاصل — الطريق — وفى هامش الاصل — الصراط — ولعلها أصوب .

عليه ، وإن وجدوه مخالفا لهما تركوا ماوقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة ورجعوا بالتهمة على أنفسهم ، فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق ورأى الإنسان قد يرى الحق وقد يرى الباطل ، وهذا معنى قول أبي سليمان الدارانى ، وهو واحد زمانه فى المعرفة ، ماحدثتنى نفسى بشىء إلا طلبت منه شاهدين من الكتاب والسنة ، فإن أتى بهما وإلا رددته فى نحره ، أو كلام هذا معناه . ومما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم قديمهم وحديثهم مع اختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ما بينهم فى الديار وسكون كل واحد منهم قطرا من الأقطار وجدتهم فى بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة ونمط واحد يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها ولا يميلون فيها ، قولهم فى ذلك واحد وفعلهم واحد لاترى بينهم اختلافا ولا تفرقا فى شىء ما وإن قل ، بل لو جمعت جميع ماجرى على ألسنتهم نقلوه عن سلفهم ، وجدته كأنه جاء من قلب واحد وجرى على لسان واحد وهو على الحق دليل أبين من هذا . قال الله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا(١)) ، وقال تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا (٢)) وأما إذا نظرت إلى أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرقين مختلفين وشيعا وأحزابا لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقه واحدة فى الاعتقاد يبدع بعضهم بعضا بل يترقون إلى التفكير يكفر الابن أباه والرجل أخاه والجار جاره . تراهم أبدا فى تنازع وتباغض واختلاف تنقضى أعمارهم ولما تتفق كلماتهم ، تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون . أو ما سمعت أن المعتزلة مع اجتماعهم فى هذا

---

(١) ٤ النساء ٨٢ (٢) ٣ آل عمران ١٠٣

اللقب يكفر البغداديون منهم البصريين والبصريون منهم البغداديين ويكفر أصحاب أبى على الجبائى ابنه أبا هاشم وأصحاب أبى هاشم يكفرون أباه أبا على وكذلك سائر رؤوسهم وأرباب المقالات منهم . إذا تدبرت أقوالهم رأيتهم متفرقين يكفر بعضهم بعضا ويتبرأ بعضهم من بعض وكذلك الخوارج والروافض فيما بينهم وسائر المبتدعة بمثابتهم وهل(١) على الباطل دليل أظهر من هذا قال تعالى (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعالست منهم على شيء(٢) إنما أمرهم إلى الله) وكان السبب فى اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل فأورثهم الاتفاق والايتلاف وأهل البدعة أخذوا الدين من المعقولات والآراء فأورثهم الافتراق والاختلاف ، فإن النقل والرواية من الثقات والمتقنين قلما يختلف ، وإن اختلف فى لفظ أو كلمة فذلك اختلاف لا يضر الدين ولا يقدح فيه . وأما دلائل العقل فقلما يتفق بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر وهذا بين والحمد لله . وبهذا يظهر مفارقة الاختلاف فى مذاهب الفروع اختلاف العقائد فى الأصول فإنا وجدنا أصحاب رسول الله « صم » ورضى عنهم من بعده واختلفوا فى أحكام الدين ، فلم يفترقوا ولم يصيروا شيعا . لأنهم لم يفارقوا الدين ونظروا فيما اذن لهم فاختلفت أقوالهم وآراؤهم فى مسائل كثيرة مثل مسألة الجد والمشركة وذوى الأرحام ومسألة الحرام وفى أمهات الأولاد ، وغير ذلك مما يكثر تعداده من مسائل البيوع والنكاح والطلاق ، وكذلك فى مسائل كثيرة من باب الطهارة وهيآت الصلاة وسائر العبادات .

---

(١) فى الاصل وهلا ولعلها وهل

(٢) فى الهامش سقط فى الاصل لست منهم فى شى.

فصاروا باختلافهم فى هـــذه الأشياء محمودين وكان هذا النوع من الاختلاف رحمة من الله لهذه الأمة حيث أيدهم باليقين ، ثم وسع على العلماء النظر فيما لم يجدوا حكمه فى التنزيل والسنة فكانوا مع هذا الاختلاف ، أهل مودة ونصح ، وبقيت بينهم أخوة الاسلام ولم ينقطع عنهم نظام الألفة ، فلما حدثت هذه الاهواء المردية الداعية صاحبها إلى النار ظهرت العداوة وتباينوا وصاروا أحزابا فانقطعت الأخوة فى الدين وسقطت الألفة ، فهذا يدل على أن هذا التباين والفرقة إنما حدثت من المسائل المحدثة التى ابتدعها الشيطان فالقاها على أفواه أوليائه ليختلفوا ويرمى بعضهم بعضا بالكفر . فكل مسألة حدثت فى الاسلام فخاض فيها الناس فتفرقوا واختلفوا فلم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوه ولا بغضا ولا تفرقا وبينهم بقيت الالفة والنصيحة والموده والرحمة والشفقة علمنا أن ذلك من مسائل الاسلام يحل النظر فيها والأخذ بقول من تلك الأقوال لا يوجب تبـــديعا ولا تكفيرا كما ظهر مثل هذا الاختلاف بين الصحابة والتابعين مع بقاء الألفة والمودة وكل مسألة حدثت فاختلفوا فيها فأورث اختلافهم فى ذلك التولى والإعراض والتدابر والتقاطع وربما أرتقى إلى التكفير علمت أن ذلك ليس من أمر الدين فى شىء بل يجب على كل ذى عقل ان يجتنبها ويعرض عن الخوض فيها لأن الله شرط تمسكنا بالاسلام أنا نصبح فى ذلك إخوانا ، فقال تعالى (واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم اعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا (١)). فإن قال قائل : إن الخوض فى مسائل القدر ، والصفات ، وشرط الإيمان يورث التقاطع والتدابر والاختلاف فيجب طرحها والإعراض عنها على مازعمتم .

---

(١) ٣ آل عمران ١٠٣

الجواب : إنما قلنا هذا فى المسائل المحدثة ، فأما الإيمان فى هذه المسائل من شرط أصل الدين ، فلا بد من قبولها على نحو ما ثبت فيه النقل عن رسول الله « ص » وأصحابه ، ولا يجوز لنا الاعراض عن نقلها وروايتها وبيانها لتفرق الناس فى ذلك كما فى أصل الاسلام والدعاء إلى التوحيد ، وإظهار الشهادتين ، وقد ظهر بما قدمنا ، وذكرنا بحمد الله ومنه أن الطريق المستقيم مع أهل الحديث ، وأن الحق ما نقلوه ورووه ، ومن تدبر ما كتبناه وأعطى من قلبه النصفة وأعرض عن هواه واستمع وأصغى بقلب حاضر ، وكان مسترشدا مستهديا ولم يكن متعنتا وأمده الله بنور اليقين عرف صحة جميع ماقلناه ولم يخف عليه شىء من ذلك ، والله الموفق من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم وقد أجاب بعض أهل السنة عن قولهم إن الخبر الواحد لا يوجب العلم بجواب آخر سوى ما قلناه وقد بيناه فى كتاب القدر وإن كان الجواب الصحيح ما ذكرناه وهو طريق أهل الحق ولا معدل بنا عن طريقهم بل لا نختار عليه شيئا غيره ولا نطلب طريقا سواه ، نسأل الله تعالى أن يثبتنا عليه ، وأن يمدنا بتوفيق بعد توفيق من قبله وأن يجعل (١) ما قصدناه من بيان الحق لوجهه ، وسعينا لطلب ما عنده ، إنه عليم قدير وولى كريم :

« فصل » سؤال . قالوا قد جعلتم أصل الدين هو الاتباع وردتم على من يرجع إلى المعقول ويطلب الدين من قبله وهذا خلاف الكتاب لأن الله ذم التقليد فى القرآن وندب الناس إلى النظر والاستدلال والرجوع الى الاعتبار وأمر بمجادلة المشركين بالدلائل العقلية ، وإنما ورد السمع مؤيدا لما يدل عليه العقل ، ومن تدبر القرآن ونظر فى معانيه وجد تصديق ما قلناه فيه .

---

(١) غير موجودة فى الاصل ـ وموجودة فى الهامش

الجواب : قلنا قد دللنا فيما سبق أن الدين هو الاتباع ، فذكرنا فى بيانه ودلائله ما يجد المؤمن شفاء الصدر وطمأنينة القلب بحمد الله ومنه وتوفيقه . وأما لفظ التقليد فلا نعرفه جاء فى شىء من الأحاديث وأقوال السلف فيما يرجع إلى الدين ، وإنما ورد الكتاب والسنة بالاتباع ، وقد قالوا إن التقليد قبول قول الغير من غير حجة وأهل السنة إنما تبعوا قول رسول الله «صم» وقوله نفس الحجة فكيف يكون هذا قبول قول الغير من غير حجة فإن المسلمين قد قامت لهم الدلائل السمعية على نبوة رسول الله «صم» لما نقل الينا أهل الإتقان والثقات من الرواة مالا يعد كثرة من المعجزات والبراهين والدلالات التى ظهرت عليها وقد نقلها أصحاب الحديث فى كتبهم ودونوها . وليس المقصود من ذكرها فى هذا الموضع بيانها بتفاصيلها ، وإنما قصدنا بيان طريق أهل السنة فلما صحت عندهم نبوته ووجدوا صدقه فى قلوبهم وجب عليهم تصديقه فيما انبأهم من الغيوب ودعاهم اليه من وحدانية الله عز وجل واثبات صفاته وسائر شرائط الإسلام . وعلى أنا لا ننكر النظر قد رما ورد به الكتاب والسنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدر وسكون القلب . وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسسوا فانهم قالوا أول ما يجب على الانسان النظر المؤدى إلى معرفة البارى عز وجل وهذا قول مخترع لم يسبقهم اليه أحد من السلف وأئمة الدين ، ولو أنك تدبرت جميع أقوالهم وكتبهم لم تجد هذا فى شىء منها لا منقولا من النبى «صم» ولا من الصحابة ، وكذلك من التابعين بعدهم وكيف يجوز أن يخفى عليهم أول الفرائض وهم صدر هذه الأمة والسفراء بيننا وبين رسول الله «صم» ولئن جاز أن يخفى الفرض الاول على الصحابة والتابعين حتى لم يبينوه لأحد من هذه الأمة مع شدة اهتمامهم بأمر الدين ، وكمال عنايتهم حتى استخرجه هؤلاء بلطيف فطنتهم فى زعمهم . فلعله خفى

عليهم فرائض أخر ، ولئن كان هذا جائزا ، فلقد ذهب الدين فاندرس ، لأنا إنما نبنى أقوالنا على أقوالهم . فاذا ذهب الأصل ؛ فكيف يمكن البناء عليه . نعوذ بالله من قول يؤدى الى هذه المقالة الفاحشة القبيحة ، التى تؤدى الى الانسلاخ من الدين وتضليل الأئمة الماضين . هذا وقد تواترت الأخبار أن النبى « صم » كان يدعو الكفار إلى الإسلام والشهادتين . قال « صم » لمعاذ رضى الله عنه حين بعثه الى اليمن ادعهم الى شهادة أن لا إله إلا الله . وقال « صم » أيضا : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله . وقال « صم » أيضا إذا نازلتم أهل حصن أو مدينة فادعوهم الى شهادة : أن لا إله إلا الله . ومثل هذا كثير ، ولم يروا أنه دعاهم الى النظر والاستدلال ، وانما يكون حكم الكافر فى الشرع أن يدعى الى الاسلام ، فان أبى وسأل النظرة والامهال لا يجاب الى ذلك ، ولكنه إما أن يسلم أو يعطى الجزية أو يقتل ، وفى المرتد إما أن يسلم أو يقتل ، وفى مشركى العرب على ماعرف . وإذا جعلنا الأمر على ماقاله أهل الكلام لم يكن الأمر على هذا الوجه ، ولكن ينبغى أن يقال له . أعنى الكافر ، عليك النظر والاستدلال لتعرف الصانع بهذا الطريق ثم تعرف الصفات بدلائلها وطرقها . ثم مسائل كثيرة إلى أن يصل الأمر الى النبوات ، ولا يجوز على طريقهم الإقدام على هذا الكافر بالقتل والسبى إلا بعد أن يذكر له هذا ويمهل ، لأن النظر والاستدلال لا يكون الا بمهلة . خصوصا اذا طلب الكافر ذلك . وربما لا يتفق النظر والاستدلال فى مدة يسيرة فيحتاج الى إمهال الكفار مدة طويلة تأتى على سنين ليتمكنوا من النظر على التمام والكمال ، وهو خلاف إجماع المسلمين . وقد حكى عن أبى العباس بن سريج أنه قال « لو أن رجلا جاءنا . وقال : إن الأديان كثيرة فخلونى أنظر فى الأديان ، فماوجدت الحق فيه قبلته ، وما لم أجد فيه تركته . لم

نخله ، وكفناه الإجابة إلى الاسلام ، والا أوجبنا عليه القتل . وقد جعل أهل الكلام من تخلف ناظرا فيه وفى غيره من الأديان ، مقيما على الطاعة ، مؤتمرا بأمره . محمودا فى فعله ، وهذا جهل عظيم فى الاسلام . وينبغى على قولهم : إذا مات فى مدة النظرة والمهلة قبل قبول الاسلام أنه مات مطيعا لله مقيما على أمره . لا بد من ادخاله الجنة كما يدخل المسلمين . وقد جعلوا غير المسلم مطيعا لله ، مؤتمرا بأمره فى باب الدين . وأوجبوا إدخاله الجنة . وقد قال تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين) (١) . وقال النبى « صم » : « لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة » ، وهذا حديث ثابت لا شك فيه .

ومما يدل على صحة ما ذهبنا اليه من أن الدين طريقه الاتباع : أنا إذا سلكنا طريق الانصاف ، وطرحنا التباغى والمكابرات من جانب ، فلا بد من الانقياد لما قلناه ، لأن المقصود من النظر فى الابتدا ، اذا كان هو إصابة الحق ، فليتدبر المرء المسلم المسترشد أحوال هؤلاء الناظرين ، وكيف تحيروا فى نظرهم وارتكسوا فيه ، فلئن نجا واحد بنظره ، فقد هلك فيه الألوف من الناس ؛ والى أن يبصر واحد فواحد بنظره طريق الحق بنظر رحمة سبق من الله له ، فقد ارتطم بطريق الكفر والضلالات والبدع بنظرهم أضعاف عدد الأولين .

وهل كانت الزندقة والالحاد وسائر أنواع الكفر والضلالات والبدع منشؤها وابتداؤها إلا من النظر ولو أنهم أعرضوا عن ذلك وسلكوا طريق الاتباع ما أداهم إلى شىء منها . فما من هالك فى العالم إلا وبدو هلاكه من

---

(١) ٣ آل عمران ٨٥ .

النظر وما من ناج فى الدين سالك سبيل الحق إلا وبدو نجاته عن حسن الاتباع . أفيستجيز مسلم أن يدعو الخلق إلى مثل هذا الطريق المظلم ويجعله سبيل منجاتهم فكيف يجد ذو لب وبصيرة أن يسلك مثل هذا الطريق وأنى له الأمان من هذه المهالك وكيف له المنجاة من أودية الكفر وعامتها بل جميعا إنما يهبط عليها من هذه المرقاة، أعنى طلب الحق من النظر ، ولو أعطى الخصم النصفة لا يجد بدا من الاقرار أن من كان غوره فى النظر أكثر كان حيرته فى الدين أشد وأعظم . وهل رأى أحد متكلما أداه نظره وكلامه إلى تقوى فى الدين أو ورع فى المعاملات أو سداد فى الطريقة أو زهد فى الدنيا أو إمساك عن حرام أو شبهة أو خشوع فى عبادة ، أو ازدياد من طاعه ، أو تورع من معصية إلا الشاذ النادر . بل لو قلبت القصة كنت صادقا تراهم أبدا منهمكين فى كل فاحشة ، متلبسين بكل قاذورة ، لا يرعوون عن قبيح ولا يرتدعون من باطل الا من عصمه الله . فلئن دلهم النظر على اليقين وحقيقة التوحيد فبئس ثمرة اليقين هذا وتعسا لتوحيد أداهم إلى مثل هذه الأشياء وأوردهم هذه المتالف فى الدين ومن الله التوفيق وحسن المعونة لاصابة طريق الحق والثبات عليه بمنه . وقالوا أيضا وهو الأصل الذى يؤسسه المتكلمون والطريق الذى يجعلونه قاعدة علومهم وربما قالوا من لم يحكم هذا الأصل لم يمكنه إثبات حدث العالم وذلك مسألة العرض والجوهر واثباتهما . فإنهم قالوا : إن الأشياء لا تخلو من ثلاثة أوجه : اما أن يكون جسما أو عرضا أو جوهرا . فالجسم ما اجتمع من الافتراق ، والجوهر ما احتمل الأعراض ، والعرض ما لا يقوم بنفسه ، وإنما يقوم بغيره ، وجعلوا الروح من الأعراض ، وردوا أخبار رسول الله « صم » فى خلق الروح قبل الجسد ، لأنه لم يوافق نظرهم وأصولهم واختراعهم ، وردوا خبره « صم » فى خلق

العقل قبل الخلق وإنما ردوا هذه الأخبار لأن العقل عندهم عرض كالروح ، والعرض لا يقوم بنفسه فردوا الأخبار بهذا الطريق . وكذلك ردوا الخبر الذى روى عن النبي «صم» ان الموت يذبح على الصراط لأن الموت عرض لا ينفرد بنفسه . فهذا أصلهم الثانى الذى أدى إلى رد الأخبار الثابتة عن رسول الله «صم» . ومثل هذا كثير يأتى بيانه ، ولهذا قال بعض السلف : إن أهل الكلام أعداء الدين ، لأن اعتمادهم على حدسهم وظنونهم وما يؤدى اليه نظرهم وذكرهم ، ثم يعرضون عليه الأحاديث ، فما وافقه قبلوه ، وما خالفوه ردوه على ما سبق بيانه . وأما أهل السنة سلمهم الله فإنهم يتمسكون بما نطق به الكتاب ووردت به السنة ، ويحتجون له بالحجج الواضحة والدلائل الصحيحة على حسب ما أذن فيه الشرع وورد به السمع ، ولا يدخلون بآرائهم فى صفات الله تعالى ولا فى غيرها من أمور الدين ، وعلى هذا وجدوا سلفهم وأئمتهم . وقد قال الله تعالى (يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدا ومبشراً ونذيراً وداعيا الى الله بإذنه وسراجا منيرا) (١) وقال أيضا (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) (٢). وقال «صم» فى خطبة الوداع ، وفى مقامات له شتى ، وبحضرته عامة أصحابه رضى الله عنهم ألا هل بلغت . وكان مما أنزل اليه وأمر بتبليغه أمر التوحيد وبيانه بطريقته فلم يترك النبي «صم» شيئا من أمور الدين وقواعده وأصوله وشرائعه وفصوله الا بينه وبلغه على كماله وتمامه ، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة اليه ، اذ لو أخر فيها البيان لكان قد كلفهم مالا سبيل لهم إليه . وإذا كان الأمر على ما قلناه ، وقد علمنا أن النبي «صم» لم يدعهم فى هذه الأمور الى الاستدلال بالأعراض

---

(١) ٣٣ الاحزاب ٤٥ (٢) ٥ المائدة ٦٧

والجواهر وذكر مائيتهما ، ولا يمكن لأحد من الناس أن يروى فى ذلك عنه ولا عن أحد من الصحابة من هذا النمط حرفا واحدا فما فوقه ، لا فى طريق تواتر ولا آحاد ، فعلمنا أنهم ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء ، وسلكوا غير طريقهم ، وأن هذا طريق محدث مخترع لم يكن عليه رسول الله « صم » ولا أصحابه رضى الله عنهم ، وسلوكه يعود عليهم بالطعن والقدح ، ونسبتهم إلى الجهل وقلة العلم فى الدين واشتباه الطريق عليهم . وبلغنى أنه كان لأبى هاشم الجبائى ابنة تسمى فاطمة ، وكان أصحابه يقولون : إن فاطمة بنت أبى هاشم أعلم بالله وبطريق الحق من فاطمة بنت محمد « صم » ورضى عنها . فنعوذ بالله من طريق يؤدى إلى مثل هذا القول . ونسأله التوفيق لما يحب ويرضى . وإياك رحمك الله أن تشتغل بكلامهم ، ولا تغتر بكثرة مقالاتهم فإنها سريعة التهافت كثيرة التناقض ، وما من كلام تسمعه لفرقة منهم إلا ولخصومهم عليه كلام يوازيه أو يقاربه ، فكل بكل معارض ، وبعض ببعض مقابل ، وإنما يكون تقدم الواحد منهم ، وفلجه على خصمه بقدر حظه من البيان ، وحذقه فى صناعة الجدل والكلام . وأكثر ما يغلب بعضهم بعضا : إنما هو إلزام من طريق الجدل على أصول لهم ومناقضات على أقوال حفظوها عليهم ، فهم يطالبونهم بقودها وطردها . فمن تقاعد عن ذلك سموه من طريق الجدل منقطعا وجعلوه مبطلا ، وحكموا بالفلج لخصمه والجدل لا يتبين به حق . ولا تقوم به حجة وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين ، كلتاهما باطلة ، ويكون الحق فى ثالثة غيرهما . فمناقضة أحدهما صاحبه لا تصحح مذهبه ، وإن أفسد به قول خصمه لأنهما مجتمعان فى الخطأ مشتركان فيه لقول الشاعر :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور

وإنما كان الأمر كذلك لأن واحدا من الفريقين لا يعتمد فى مقالته

أصلا صحيحا ، وانما هو آراء تتقابل وأوضاع تتكافأ وتتعادل ، ولو أنصفوا فى المحاجة لزم الواحد منهم أن يتنقل عن مذهبه يوم كل كذا وكذا مرة لما يورد عليه من الإلزامات ، وتراهم ينقطعون فى الحجاج ولا ينتقلون . وهذا هو الدليل على أنه ليس قصدهم طلب الحق ، إنما طريقهم اتباع الهدى ، فحسب . فإذا ألزم قال : هذا إلزام توجه علىّ لا على مذهبى — وسنأتى بعد بالجواب أو يوجد من ينفصل عن هذه الشبهة ممن ينتحل دينى ومذهبى ، فإذا راعينا مثل هذا لم تقم حجة على كافر أبدا ، وما هذا إلا طريق يوهم جميع الكافرين أنهم على الحق ، قاتلهم الله أنى يؤفكون ، وتعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . ومن قبيح ما يلزمهم فى اعتقادهم أنا إذا بنينا الحق على ماقالوا وأوجبنا طلب الدين بالطريق الذى ذكروه ، وجب من ذلك تكفير العوام بأجمعهم لأنهم لا يعرفون إلا الإتباع المجرد ، ولو عرض عليهم طريق المتكلمين فى معرفة الله تعالى مافهمه أكثرهم ، فضلا من أن يصير فيه صاحب استدلال وحجاج ونظر ، وإنما غاية توحيدهم : إلتزام ما وجدوا عليه سلفهم وأئمتهم فى عقائد الدين ، والعض عليها بالنواجذ ، والمواظبة على وظائف العبادات وملازمة الأذكار ، بقلوب سليمة طاهرة عن الشبهات والشكوك ، تراهم لا يحيدون عما اعتقدوه . وإن قطعوا إربا إربا ، فهنيئا لهم هذا اليقين ، وطوبى لهم هذه السلامة . فإذا كفروا هؤلاء الناس فهم السواد الأعظم ، وجمهور الأمة ، فماذا إلا طى بساط الاسلام ، وهدم منار الدين ، وأركان الشريعة ، وأعلام الاسلام ؛ وإلحاق هذه الدار — أعنى دار الاسلام — بدار الكفر وجعل(١) أهليهما بمنزلة واحدة ، ومتى يوجد فى الألوف من المسلمين على الشرط

---

(١) فى الاصل — والحاق — وفى الهامش — صوابه — وجعل .

الذى يراعونه لتصحيح معرفة الله ، أو لا يجد مسلم ألم هذه المقالة القبيحة الشنيعة فى قلبه ؟ بل لو تقطع حسرات من عظيم ما اخترعوه فى الدين ؛ وموّهوه على الناس ، كان جديرا بذلك ، وإن قالوا إنا لا نكفر العوام ، فقد ناقضوا أصولهم حين أثبتوا حقيقة المعرفة والايمان بغير طريقها على أصولهم ، وأظن أن من قال عنهم ذلك فإنما هو سلوك طريق التقية . ورد تشنيع الناس عليهم ، وإلا فاعتقادهم وطريقتهم فى أصولهم ما ذكرنا ، والله يكفى أهل السنة والجماعة شرهم ، ويرد كيدهم فى نحرهم ، ويلحق بهم عاقبة مكرهم بقدرته وعظيم سطوته .

فصـــل : ونشتغل الآن بذكر معنى العقل ومقامه من الدين عند أهل السنة . اعلم أن مذهب أهل السنة أن العقل لا يوجب شيئا على أحد ، ولا يرفع شيئا عنه . ولا حظ له فى تحليل أو تحريم ، ولا تحسين ولا تقبيح . ولو لم يرد السمع ما وجب على أحد شىء ، ولا دخلوا فى ثواب ولا عقاب . واستدلوا على هذا بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (١) ؛ وبقوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل (٢) . وقال تعالى حاكيا عن الملائكة فيما خاطبوا به أهل النار (ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا . قالوا : بلى) (٣) . فأقام الحجة عليهم ببعثه الرسل فلو كانت الحجة لازمة بنفس العقل لم يكن بعثه للرسل شرطا لوجوب العقوبة . وقال «صم» : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» . فدل أنه الداعى إلى الايمان وعندهم أن الداعى الى الايمان هو العقل ؛ وجاء الكتاب مؤيدا لهذا . قال الله تعالى (قل يا أيها الناس

---

(١) ١٧ الاسراء ١٥ (٢) ٤ النساء ١٦٥ (٣) ٣٩ الزمر ٧١

إنى رسول الله إليكم جميعا ـ الذى له ملك السموات والأرض (١) .. الآية). فدل على أن الدعوة له ، وأن الحجة تقوم به ، وأمثال هذه الآيات فى القرآن كثيرة .

وما أوحش قول من يقول إنه لا دعوة لأحد من النبيين والمرسلين إلى الايمان على الحقيقة ، وإن وجودهم وعدمهم فى هذا بمنزلة واحدة . ولو لم يكونوا كان وجوب الايمان على الناس على الجهة التى وجبت عليهم بعد وجودهم . ولا حظ لدعوتهم فى هذا ، وإنما الحظ لدعوتهم فى الشرائع وفروع العبادات . فقد جعلوا عقولهم دعاة إلى الله تعالى ، ووضعوها موضع الرسل فيما بينهم ، ولو قال قائل : لا إله إلا الله ، عقلى رسول الله ، لم يكن مستكفرا عند المتكلمين من جهة المعنى . فظهر فساد قول من سلك هذا .

ثم نقول والله الهادى والموفق : إن الله تعالى أسس دينه وبناه على الاتباع ، وقبوله بالعقل . فمن الدين معقول وغير معقول ، والاتباع فى جميعه واجب . ومن أهل السنة من قال بلفظ آخر . قال : إن الله لا يعرف بالعقل ولا يعرف مع عدم العقل ، ومعنى هذا أن الله تعالى هو الذى يعرف العبد بذاته ، فيعرف الله بالله لا بغيره لقوله تعالى (إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) (٢) ، ولم يقل ولكن العقل ، وقال تعالى (والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) (٣) والآيات فى هذا المعنى كثيرة . وقد ثبت أن النبى « صم » قال « والله لولا الله ما اهتدينا ، ولا تصدقنا ، ولا صلينا » . فهذه الدلائل دلت أن الله تعالى هو المعرف . إلا أنه إنما يعرف العبد نفسه مع وجود العقل ، لأنه سبب الادراك والتمييز ، لا مع عدمه ، لأن الله تعالى

---

(١) ٧ الاعراف ١٥٨ (٢) ٢٨ القصص ٥٦

(٣) ٢ البقرة ١٣٢

قال (إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون) (١) . وقال (إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب) (٢) . وقال تعالى مخبرا عن أصحاب النار (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير) (٣) ، والله يعطى العبد المعرفة لهدايته إلا أنه لايحصل ذلك مع فقد العقل ، وهذا كما (٤) أن العبد لايعرف الله تعالى بجسمه ولا بشخصه ولابروحه ولا يعرفه مع عدم شخصه وجسمه وروحه كذلك لا يعرف الله بالعقل ولا يعرفه مع عدم العقل . ونظير هذا أن الولد لا يكون مع فقد الوطء ، ولا يكون بالوطء ، بل يكون بإنشاء الله تعالى وخلقه . وكذلك لا يكون الزرع إلا فى أرض وببذر وماء ؛ ولا يكون بذلك ؛ بل يكون بقدرة الله وإنباته . قال الله تعالى (أفرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون (٥)؟) معناه أنتم تنبتونه ، أم نحن المنبتون . يقال للولد زرعه الله : أى أنبته الله تعالى . وأمثال هذا كثير ، والموفق يكتفى باليسير والمخذول لا يشفيه الكثير .

وقد قال بعض أهل المعرفة : إنما أعطينا العقل لاقامة العبودية ، لا لإدراك الربوبية . فمن شغل ما أعطى لإقامة العبودية بإدراك الربوبية فاتته العبودية ولم يدرك الربوبية . ومعنى قولنا : انما أعطينا العقل لإقامة العبودية هو أنه آلة التميز بين القبيح والحسن والسنة والبدعة ، والرياء والاخلاص ، ولولاه لم يكن تكليف ، ولا توجه أمر ولا نهى . فإذا استعمله على قدره ولم يجاوز به حده ؛ أداه ذلك إلى العبادة الخالصة ، والثبات على السنة ، واستعمال المستحسنات ، وترك المستقبحات . فيكون هذا معنى قول النبى «صم» فى الرجل ، يكثر الصلاة والصيام إنما يجازى على قدر عقله ، وقال بعضهم

---

(١) ١٦ النحل ٦٧ (٢) ٥٠ ق ٣٧ (٣) ٦٧ الملك ١٠
(٤) فى الاصل . كان ـ ولعلها ـ كما أن . (٥) ٥٦ الواقعة ٦٣

العقل مدبر يدبر لصاحبه (١) أمر دنياه وعقباه . فأول تدبيره الإشارة إلى المدبر الصانع ثم إلى معرفة النفس ثم يشير إلى صاحبه بالخضوع والطاعة لله والتسليم لأمره والموافقة له . وهذا معنى قولهم: العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه . وقال بعضهم : العقل حجة الله على جميع الخلق لأنه سبب التكليف إلا أن صاحبه لا يستغنى عن التوفيق فى كل وقت ونفس العقل بالتوفيق كان والعاقل محتاج فى كل وقت إلى توفيق جديد تفضلا من الله تعالى ولو لم يكن كذلك لكان العقلاء مستغنين عن الله بالعقل ، فيرتفع عنهم الخوف والرجاء ويصيرون آمنين من الخذلان وهذا تجاوز عن درجة العبودية وتعد عنها ومحال من الأمر . إذ ليس من الحكمة أن ينزل الله تعالى أحدا غير منزلته فاذا أغنى عبيده عن نفسه فقد أنزلهم غير منزلتهم وجاوز بهم حدودهم ولو كان هذا هكذا لاستوى الخلق والخالق فى معنى من المعانى الربوبية والله تعالى ليس كمثله شىء فى جميع المعانى. وقال بعضهم: العقل على ثلاثة أوجه : عقل مولود مطبوع (٢) وهو عقل بنى آدم الذى به فضل على أهل الأرض وهو محل التكليف والأمر والنهى وبه يكون التدبير والتمييز . والعقل الثانى هو عقل التأييد الذى يكون مع الإيمان معا وهو عقل الأنبياء والصديقين . وذلك تفضل من الله تعالى. والعقل الثالث هو عقل التجارب والعبر وذلك ما يأخذه الناس بعضهم من بعض ومن هذا قول من قال ملاقاة الناس تلقيح العقول. وقال بعض أهل المعرفة : مقدار العقل فى المعرفة كمقدار الإبرة عند ديباج أو خز فإنه لا يمكن لبس ديباج ولا خز إلا أن يخاط بالإبرة فإذا خيط بالابرة فلا حاجة (٣) بها إلى لابرة كذلك تضبط المعرفة بالعقل لا أن المعرفة تحصل من العقل أو تثبت فيه .

---

(١) فى الاصل له حبه ـ ولعلها صاحبه .

(٢) فى الاصل مطبق ـ وفى الهامش صوابه ـ مطبع والصواب ـ مطبوع .

(٣) فى الاصل بها ـ ولعلها بهما .

واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل فإنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعا للمعقول . وأما أهل السنة قالوا : الأصل فى الدين الاتباع والعقول تبع ، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحى وعن الأنبياء صلوات الله عليهم ، ولبطل معنى الأمر والنهى ، ولقال من شاء ما شاء . ولو كان الدين بنى على المعقول ، وجب ان لا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا أشياء حتى يعقلوا . ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء فى أمر الدين من ذكر صفات الله عز وجل وما تعبد الناس من اعتقاده ، وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم ، ونقلوه عن سلفهم ، إلى أن أسندوه إلى رسول الله « صم » من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنة وصفات النار ، وتخليد الفريقين فيهما ، أمور لا تدرك حقائقها بعقولنا . وإنما ورد الأمر بقبولها والايمان بها : فإذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه ، فلله الحمد فى ذلك والشكر ومنه التوفيق ، ومالم يمكنا إدراكه وفهمه ، ولم تبلغه عقولنا ، آمنا به وصدقنا ، واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته واكتفينا فى ذلك بعلمه ومشيئته . وقال تعالى فى مثل هذا (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا (١)) وقال الله تعالى (ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء (٢))

ثم نقول لهذا القائل الذى يقول بنى ديننا على العقل وأمرنا باتباعه : أخبرنا إذا أتاك أمر من الله تعالى يخالف عقلك فبأيهما تأخذ ؟ بالذى تعقل أو بالذى تؤمر ؟ فإن قال بالذى أعقل فقد أخطأ ، وترك سبيل الاسلام . وإن قال : إنما آخذ بالذى جاء من عند الله فقد ترك قوله . وإنما علينا أن نقبل ماعقلناه إيمانا

---

(١) ١٧ الاسراء ٨٥ (٢) البقرة ٢٥٥

وتصديقا ، ومالم نعقله قبلناه تسليما واستسلاما، وهذا معنى قول القائل من أهل السنة : إن الاسلام قنطرة لاتعبر إلا بالتسليم . فنسأل الله التوفيق فيه والثبات عليه وأن يتوفانا على ملة رسول الله « صم » بمنه وفضله .

هذا آخر ما لخصته من كلام ابن السمعانى (١) .

ذكر كلام إمام الحرمين

« ذكر كلام إمام الحرمين أبى المعالى الجوينى (٢) فى ذلك » قال ابن السمعانى فى تاريخه سمعت أبا روح الفرج بن أبى بكر الأرموى يقول سمعت الفقيه غانما (٣) يقول سمعت إمام الحرمين أبا المعالى الجوينى يقول : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام . وقال الاسنوى فى طبقاته فى ترجمة أبى الغنائم بن حسين الأرموى : جلس إلى إمام الحرمين وسأله أن يقرأ عليه شيئا من علم الكلام فنهاه عن ذلك وقال : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما قرأته (٤) . وقال ابن الجوزى (٥) فى تلبيس إبليس كان أبو المعالى الجوينى

---

(١) ابن السمعانى . أبو المظفر . منصور بن أحمد بن عبد الجبار — المعروف بابن السمعانى — فقيه خراسان . توفى سنة ٤٨٩ — طبقات الشافعية حـ ٤ ص ٢١ — ٢٦

(٢) امام الحرمين — عبد الملك بن عبد الله بن يوسف — الجوينى النيسابورى — المفكر الاشعرى العظيم . توفى ليلة الاربعاء ٢٥ ربيع الاخر سنة ٤٧٨ هـ . ولامام الحرمين ترجمة طويلة فى طبقات الشافعية حـ ٣ ص ٢٥١ — ٢٨٢ . وتبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الاشعرى (طبعة الشام ١٣٤٧) ص ٢٧٨ — ٢٨٥

(٣) غانم بن عبد الواحد بن عبد الرحيم أبو بكر الاصهانى توفى فى رجب ٤٨١ طبقات الشافعيه . حـ ٤ ص ٨

(٤) ذكر السبكى فى طبقات الشافعية هذه النصوص كلها . وشك فى صدورها عن امام الحرمين . حـ ٢ ص ٢٦٠

(٥) ابن الجوزى . أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن أبى الحسن على بن محمد الحنبلى ولد تقريبا سنة ثمان وخمسمائة — وتوفى ليلة الجمعة ثانى عشر رمضان سنة سبع وتسعين وخمسمائة ببغداد . جلاء العينين للالوسى ص ٩٨

يقول : لقد خليت أهل الاسلام وعلومهم وركبت البحر الأعظم وغصت فى كل ذلك فى طلب الحق وهربا من التقليد ، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق : عليكم بدين العجائز فإن لم يدركنى الحق بلطف فأموت على دين العجائز وتحتم على فيه أمرى بكلمة الاخلاص فالويل لابن الجوينى. وكان يقول لأصحابه : لا تشتغلوا بالكلام ، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بى ما بلغ ما تشاغلت به (١) .

ذكر كلام الغزالى

فى التفرقة بين الإيمان والزندقة

« ذكر كلام حجة الاسلام أبى حامد الغزالى فى ذلك » قال فى كتابه التفرقة بين الايمان والزندقة (٢) .

«فصل » من أشد الناس غلوا وإسرافا طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين . وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا ، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتها التى حررناها ، فهو كافر . فهؤلاء ضيقوا رحمة الله (٣) على عباده أولا . وجعلوا الجنة وقفا على شرذمه يسيرة من المتكلمين ، ثم جهلوا ما تواتر من السنة ثانيا . إذ ظهر من عصر رسول الله « صم » وعصر

---

(١) وقد طبع كتاب تلبيس ابليس باسم نقد العلم والعلماء — أو تلبيس ابليس (طبعة الخانجى سنة ١٣٤٠ هـ) . وهذه العبارة مذكورة فى ص ٩٠ مع اختلافات يسيطه ،

(٢) نشر هذا الكتاب تحت اسم « فيصل التفرقة بين الايمان والزندقة » (طبعة الخانجى سنة ١٣٤٣ هـ — وطبعة القاهرة أيضا سنة ١٣٥٣ هـ — ١٩٣٤ م) وسنشير إلى مواضع الاختلاف أو الزيادة بين الفقرة المنشورة فى كتاب الغزالى المطبوع . وهذه الفقرة فى الكتاب المطبوع موجودة من ص ٧٩ — إلى ٨٣ — وسنرمز لكتاب فيصل التفرقة بالرمز « ف » (٣) ف . رحمة الله الواسعة .

الصحابة (١) حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب كانوا مشتغلين بعبادة الوثن ، ولم يشتغلوا بتعليم (٢) الدليل . ولو اشتغلوا بها (٣) لم يفهموها (٤) ومن ظن أن مدرك الايمان الكلام والأدلة المحررة والتقسيمات المرتبة فقد أبعد (٥) . لا (٦) : بل الايمان نور يقذفه الله فى قلب (٧) عبده (٨) عطية وهدية من عنده . تارة بتنبيه (٩) من الباطن لا يمكن (١٠) التعبير عنه ، (١١) وتارة بسبب رؤيا فى المنام ، وتارة بمشاهدة حال رجل متدين وسرايه نوره إليه عند صحبته ومجالسته ، وتارة بقرينة حال . فقد جاء أعرابى إلى النبى عليه السلام جاحدا له منكرا ، فلما وقع بصره على طلعته البهيه ، فرآها تتلألأ منها أنوار النبوة قال : والله ماهذا بوجه كذاب . وسأل(١٢) أن يعرض عليه الاسلام (١٣) وجاء عليه السلام آخر فقال : أنشدك الله : آلله بعثك نبيا؟ فقال: (١٤) إى والله، الله بعثنى نبيا ، فصدقه بيمينه وأسلم . وهذا وأمثاله مما لا يحصى (١٥) ولم يشتغل واحد منهم بالكلام ويعلم الأدلة بل كان يبدو نور الايمان أولا بمثل هذه القرائن فى قلوبهم لمعة بيضاء . ثم لا تزال تزداد إشراقا بمشاهدة تلك الأحوال العظيمة وبتلاوة القرآن وتصفية القلب .فليت شعرى متى نقل عن الرسول عليه السلام وعن الصحابة إحضار أعرابى أسلم وقولهم (١٦) له : الدليل على أن العالم حادث أن لا يخلو عن الأعراض ، ومالايخلو عن الحوادث فهو حادث . وأن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة

---

(١) ف . رضى الله عنهم (٢) ف . علم (٣) ف . به (٤) ف . يفهموه
(٥) ف . فقد ابدع حد لابداع (٦) ف . غير موجودة (٧) ف . قلوب
(٨) ف . عبيده (٩) ف . يمينه (١٠) ف . يمكنه (١١) ف ، عنها
(١٢) ف . وسأله (١٣) ف . وأسلم (١٤) ف . فقال عليه الصلاة والسلام
(١٥) ف . أكثر من أن يحصى (١٦) ف . وقوله

زائد على (١) الذات لا هو ولا هو غيره (٢) ، إلى غير ذلك من رسوم المتكلمين .

ولست أقول لم تجر هذه الألفاظ ، بل لم يجر أيضا ما معناه معنى هذه الألفاظ بل كان لا تنكشف ملحمة إلا عن جماعة من الأجلاف ، يسلمون تحت ظلال السيوف وجماعة من الأسارى يسلمون واحدا واحدا بعد طول الزمان أو على القرب . فكانوا إذا نطقوا بكلمة الشهادة علموا الصلاة والزكاة وردوا إلى صناعتهم من رعاية الغنم أو غيرها . نعم لست أنكر أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الايمان فى حق بعض الناس . ولكن ليس ذلك بمقصور عليه وهو أيضا نادر بل لا ينفع (٣) إلا (٤) الكلام الجارى فى معرض الوعظ كما يشتمل عليه القرآن . فأما الكلام المجرر على رسم المتكلمين فإنه يشعر نفوس المستفهمين بأن فيه صنعة جدل يعجز (٥) عنه العامى لا لكونه حقا فى نفسه ، وبه (٦) يكون ذلك سببا لرسوخ العبادة فى قلبه : ولذلك لا يرى مجلس مناظرة المتكلمين ولا الفقهاء يكشف (٧) عن واحد انتقل من الاعتزال (٨) إلى غيره ، ولا عن مذهب الشافعى إلى مذهب أبى حنيفة ، ولا على العكس . وتجرى هذه الانتقالات بأسباب أخر ، حتى فى القتال بالسيف . ولذلك ، لم تجر عادة السلف بالدعوة بهذه المجادلات — بل شددوا القول على من يخوض فى الكلام ويشتغل بالبحث والسؤال .

وإذا تركنا المداهنة ، ومراقبة الجوانب (٨) ، صرحنا بأن الخوض فى الكلام

---

(١) ف . عن (٢) فى الاصل . ولا غيره . وفى الهامش — ولا هو غيره . وفى ف . لاهى هوولاهى غيره (٣) ف . الانفع (٤) ف . محذوفة (٥) ف . ليعجز (٦) ف . وربما (٧) ف . ينكشف (٨) ف . أو بدعة . (٨) . الجانب

حرام لكثرة الآفات (١) . إلا لأحد شخصين : رجل وقعت له شبهة ، ليست تزول بكلام قريب وعظى عن قلبه ، ولا بخبر نقلى ، (٢) فيجوز أن يكون القول المرتب الكلامى — رافعا شبهة تدخل له فى مرضه(٣) فليستعمل معه (٤) — ويحرس عنه سمع الصحيح الذى ليس به ذلك المرض. فإنه يوشك أن يحرك فى نفسه إشكالا — ويثير له شبهة تمرضه ، وتستنزله عن اعتقاده المجزوم الصحيح (٥) — والثانى : شخص كامل العقل راسخ القدم فى الدين ، ثابت الايمان بأنوار النفس (٦) يريد أن يحصل هذه الصنعة ليداوى بها مريضا إذا وقعت له شبهة . وليفحم بها مبتدعا إذا — نبغ له (٧) — وليحرس به معتقده ، إذا قصد مبتدع إغواءه ، فتعلم ذلك — لهذا الغرض (٨) — من فروض الكفايات ، وتعلم قدر مايزيل (٩) الشك والشبهة (١٠) فى حق(١١) المشكك (١٢) ، فرض عين إذا لم يكن إعادة اعتقاده المحرم (١٣) بطريق آخر سواه . والحق الصريح أن كل من اعتقد ما جاء به الرسول « صم » واشتمل عليه القرآن اعتقادا حتميا فهو مؤمن . وإن لم يعرف أدلته ، بل الايمان المستفاد من الدليل الكلامى ضعيف جدا ، مشرف على التزلزل (١٤) بكل شبهة . بل الايمان الراسخ ، إيمان العوام ، الحاصل فى قلوبهم من الصبى بتواتر

---

(١) ف . الافة . (٢) ف . عن رسول الله

(٣) ف . دافعا شبهته ودواء له من مرضه . (٤) ف . فيستعمل معه ذلك .

(٥) فى الاصل — وينزله بشبهة مرضه — ويسفر له عن اعتقاده المحرم — وهو غير مفهوم ولذلك وضعنا نص ف وهو — ويثير له شبهة تمرضه — وتستنزله عن اعتقاده المجزوم

(٦) ف . اليقين . (٧) ف . نبغ (٨) ف . فهذا العزم كان (٩) ف . به

(١٠) ف . ويدرأ ١٠ الشبهة (١١) ف . حل (١٢) ف . لمشكل .

(١٣) ف . المجزوم . (١٤) فى . الزوال

السماع ، (١) والحاصل بعد البلوغ بقرائن (٢) لا يمكن التعبير عنها . وتمام تأكده (٣) بملازمة العبادة والذكر. فإن تأدت(٤) به العبادة إلى حقيقة التقوى وتطهير الباطن عن كدورات الدنيا وملازمة ذكر الله تعالى دائما ، تجلت له أنوار المعرفة وصارت الأمور التى كان قد أخذها تقليدا عنده كالمعاينة والمشاهدة . وذلك حقيقة المعرفة التى لا تحصل إلا بعد انحلال عقدة الاعتقادات وانشراح الصدر بنور الله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام فهو على نور من (٥) ربه) (٦) كما سئل رسول الله « ص » عن معنى شرح الصدر فقال: نور يقذف فى قلب المؤمن . فقيل وما علامته؟ فقال: التجافى عن دار الغرور والانابة إلى دار الخلود . فبهذا يعلم أن المتكلم المقبل على الدنيا ، المتهالك عليها ، غير مدرك حقيقة المعرفة ولو أدركها لتجافى عن دار الغرور قطعا

كلام الغزالى فى الإحياء

وقال : (٧) فى الاحياء : المقصود من الكلام حماية المعتقدات التى نقلها أهل السنة عن السلف لا غير وما وراء ذلك طلب لكشف حقائق الأمور منه بمعتقد مختصر وهو القدر الذى أوردناه فى كتاب قواعد العقائد من جملة هذه الكتب والاقتصار فيه ما يبلغ قدر مائة ورقه وهو القدر الذى أوردناه فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد ويحتاج إليه لمناظرة مبتدع ومعارضة

---

(١) ف . أو الحاصل (٢) ف . وأحوال (٣) ف . بلزومه
(٤) ف . من تمادت (٥) ٦ الانعام ١٢٥ (٦) ف . قال .
(٧) عثرت على هذا النص فى النسخة المنشورة من الاحياء حـ ١ ـ ص ٢٠ ـ ٣٨ (الطبعة الازهرية المصرية ١٣٠٢ هـ) وسأقابل بين الفقرتين مشيرا الى النسخة المطبوعة من الاحياء بالحرف ح .

بدعة بما يفسدها وينزعها عن قلب العامى وذلك لا ينفع إلا مع العوام قبل اشتداد بعضهم ، وأما المبتدع بعد أن تعلم من الجدل ولو شيئا يسيرا فقل (١) ما ينفع معه الكلام فإنك (٢) إن أفحمته لم يترك مذهبه وأحال بالقصور على نفسه وقدر أن عند غيره جوابا (٣) ما هو عاجز عنه وإنما أنت ملبس بقوة المجادلة . وأما العامى إذا صرف عن الحق بنوع جدل فيمكن أن يرد إليه (٤) بمثله قبل أن يشتد التعصب فى الأهواء (٥) — فاذا اشتد تعصبهم — انقطع الناس عنهم (٦) إذ التعصب سبب ترسخ العقائد فى القلوب (٧) وهذا (٨) أيضا من آفات العلماء السوء فإنهم يبالغون فى التعصب للحق وينظرون إلى المخالفين بعين الازدراء (٩) فينبعث منهم الدواعى بالمكافأة والمقابلة - ويتوفر بواعثهم على طلب نصرة الباطل - ويقوى غرضهم فى التمسك بما نسبوا إليه . ولو جاءوا من جانب اللطف والرحمة :والنصح فى الخلوة لا فى معرض الغضب والتحقير لأنجحوا فيه - ولكن لما كان الجاه لا يقوم إلا بالاستتباع ولا يميل (١٠) الإتباع مثل الغضب واللعن والشتم للخصوم اتخذوا التعصب (١١) عادتهم وآلتهم (١٢) .

---

(١) . ح — فقلما (٢) ح — إن أفحمته — غير موجودة فى الاصل .

(٣) فى الاصل — وقدر أن عنه جواب — وفى ح — وقدر أن عنده غيره جواباحار وقد أوردته فى المتن لصحتا — (٤) ح عليه — (٥) ح للا هواء —

(٦) ح . وقع اليأس منهم (٧) ح. النفوس (٨) ح .وهو (٩) ح .الاستحقار

(١٠) ح . يستميل (١١) ح . التعصب .

(١٢) فى الاصل قطع ظاهر يبدأ من هذا الموضع — ومن هنا تبين لى أن هناك كلاما ضائعا . وقد تمكنت من اكماله — من كتاب الغزلى الانف الذكر — ثم تمت بلام آخر ضائع يتناول — فيم أرجح — الانتقال إلى ذكر أقوال العلماء فى تحريم المنطق — ثم ذكر المناقشة المشهورة — بين السيرافى والقنائى وقد تمكنت من ايراد الجزء الضائع من المناقشة من كتاب معجم الادباء لياقوت — القسم الاول من الجزء الثالث (طبعة مرجليوث) ص ١٠٥ — ١٠٩ ثم قارنت الجزء الاخير الذى أورده السيوطى من هذه المناقشة بنص ياقوت (١١٠ — ١٢٤) وقد أوردت الاجزاء المفقودة بين قوسين .

[وسموه ذبا عن الدين ونضالا عن المسلمين وفيه على التحقيق هلاك الخلق ورسوخ البدعة فى النفوس] .

[مناظرة جرت بين متى بن يونس القنائى الفيلسوف (١) وبين أبى سعيد السيرافى (٢)]

رحمة الله عليه

قال أبو حيان ذكرت للوزير مناظرة جرت فى مجلس الوزير أبى الفتح الفضل بن جعفر (٣) بن الفرات بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشر متى واختصرتها فقال لى : اكتب هذه المناظرة على التمام فإن شيئا يجرى فى ذلك المجلس النبيه ومن هذين الشيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغى أن يغتنم سماعه وتوعى فوائده ولا يتهاون بشىء منه ، فكتبت .

حدثنى أبو سعيد بلمع من هذه القصة ـ فأما على بن عيسى النحوى الشيخ الصالح فإنه رواها مشروحة ـ قال : لما انعقد المجلس سنة عشرين وثلثمائة قال الوزير ابن الفرات للجماعة ـ وفيهم الخالدى وابن الاخشيد والكندى وابن أبى بشر وابن رباح وابن كعب وأبو عمرو قدامة بن جعفر والزهرى وعلى بن

---

(١) اعتبره الشهرزورى من الحكماء فقال : متى بن يونس المترجم كان حكيما نصرانيا ـ وشرح كتب أرسطو ـ وله تصانيف فى المنطق وغير ذلك ـ وأورد بعض عباراته ـ ولكنه لم يذكر تاريخ وفاته . كتاب نزهة الارواح وروضة الافراح فى تاريخ حكماء المتقدمين والمتأخرين للشهرزورى ـ مصور بمكتبة جامعة فؤاد ـ لوحة ١٧٦ وقد توفى فى ١١ رمضان سنة ٣٢٧ هـ ٩٣٩ م .

(٢) السيرافى . الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافى ـ أبو سعيد النحوى القاضى وسيراف بلد على ساحل البحر من فارس ـ توفى يوم الاثنين ثانى رجب سنة ٣٨٦ ـ ٩٧٨ معجم الادباء لياقوت القسم الاول من الجزء الثالث (طبعة ترجليوث) .

(٣) جعفر بن الفرات المعروف بابن خنزابه توفى سنة ٣٢٧ هـ .

عيسى بن الجراح وأبو فراس وابن رشيد وابن عبد العزيز الهاشمى وابن يحيى العلوى ورسول ابن طغج من مصر والمرزبانى صاحب بنى سامان ـ أريد أن ينتدب منكم إنسان لمناظرة متى فى حديث المنطق ، فإنه يقول : لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب، والخير من الشر ،والحجة من الشبهة ،والشك من اليقين . إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام ـ واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده واطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه . فأحجم القوم وأطرقوا . فقال ابن الفرات : والله إن فيكم لمن يفى بكلامه ومناظرته ـ وكسر ما يذهب إليه ـ وإنى لأعدكم فى العلم بحاراً ، وللدين وأهله أنصارا ، وللحق وطلابه منارا ـ فما هذا التغامز والتلامز ، اللذان تجلون عنهما ؟ فرفع أبو سعيد السيرا فى رأسه ـ وقال : أعذر أيها الوزير . فإن العلم المصون فى الصدور ـ غير العلم المعروض فى هذا المجلس على الأسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الجامدة(١) ـ والألباب النافذة ـ لأن هذا يستصحب الهيبة والهيبة مكسرة ـ ويحتلب الحيا ـ والحيا مغلبة . وليس البراز فى معركة غاصة ، كالمصراع(٢) فى بقعة خاصة ـ فقال ابن الفرات : أنت لها يا أبا سعيد فاعتذازك عن غيرك ، يوجب عليك الانتصار لنفسك ـ والانتصار لنفسك راجع على الجماعة بفضلك ، فقال أبو سعيد : مخالفة الوزير فيما يأمره هجنة والاحتجان عن رأيه إخلاد إلى التقصير . ونعوذ بالله من زلة القدم ، وإياه نسأل حسن التوفيق فى الحرب والسلم . ثم واجه متى فقال : حدثنى عن المنطق ما تعنى به ؟ فإنا إذا فهمنا مرادك فيه ، كان كلامنا معك فى قبول صوابه ، ورد خطئه ، على سنن مرضى وعلى طريقة معروفة . قال متى : أعنى به أنه

---

(١) كذا بالاصل

(٢) لعلها كالمصارعة

آلة من الآلات يعرف به صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان فإنى أعرف به الرجحان من النقصان ـ والشائل من الجانح ـ فقال له أبو سعيد : أخطأت لأن صحيح الكلام من سقيمه ، يعرف بالعقل ـ إن كنا نبحث بالعقل ـ هبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن من دلك بمعرفة الموزون ؟ أهو حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص ؟ وأراك بعد معرفة الوزن ، فقيرا إلى معرفة جوهر الموزون ، وإلى معرفة قيمته . وسائر صفاته ، التى يطول عدها . فعلى هذا لم ينفعك الوزن الذى كان عليه اعتمادك ، وفى تحقيقه كان اجتهادك إلا نفعا يسيرا من وجه واحد ـ وبقيت عليك وجوه كانت كما قال الأول :

حفظت شيئاً وضاعت منك أشياء

وبعد : فقد ذهب عليك شىء ها هنا ، ليس كل ما فى الدنيا يوزن ، بل منها ما يوزن ومنها ما يكال ، وفيها ما يذرع ، وفيها ما يمسح ، وفيها ما يحزر وهذا ـ وإن كان هكذا فى الأجسام المرئية ـ فإنه أيضاً على ذلك فى المعقولات المقروءة ، والأجسام ظلال العقول ـ وهى تحكيها بالتبعيد والتقريب مع الشبه المحفوظ والمماثلة الظاهرة ، ودع هذا ـ إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها ـ من أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ؟ ويتخذوه حكما لهم وعليهم ، وقاضيا بينهم ما شهد له ، قبلوه ، وما أنكره ، رفضوه .

قال متى : إنما لزم ذلك لأن المنطق بحث فى الأعراض المعقولة والمعانى المدركة وتصفح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة . والناس فى المعقولات سواء ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية عند جميع الأمم ـ وكذلك ما أشبهه . قال أبو سعيد : لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع مع

شعبها المختلفة وطرائقها المتباينة إلى هذه المرتبة البينة فى أربعة وأربعة أنهما ثمانية زال الاختلاف ، وحضر الاتفاق . ولكن ليس الأمر هكذا - ولقد موهت بهذا المثال . ولكم عادة فى مثل هذا التمويه - ولكن ندع هذا أيضا إذا كانت الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف. أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة ؟قال: نعم . قال: أخطأت ،قل فى هذا الموضع : بلى . قال متى : بلى أنا أقلدك فى مثل هذا - قال أبو سعيد فأنت إذا لست تدعونا إلى تعلم علم المنطق - بل إلى تعلم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفى بها - وقد عفت منذ زمان طويل وباد أهلها وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها ويتفاهمون أغراضهم بتصرفها على أنك تنقل من السريانية فما تقول فى معان منحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية ثم من هذه إلى لغة أخرى عربية.؟

قال متى : يونان وإن بادت مع لغتها ، فإن الترجمة قد حفظت الأغراض وأدت المعانى - وأخلصت الحقائق . قال أبو سعيد : إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت وما كذبت وقومت وما حرفت ووزنت وما جزمت وأنها التاثت ولا حافت ولا نقصت ولا زادت ولا قدمت ولا أخرت - ولا أخلت بمعنى الخاص والعام ولا بأخص الخاص ولا بأعم العام - وإن كان هذا لا يكون - وليس فى طبائع اللغات ولا فى مقادير المعانى فكأنك تقول بعد هذا لا حجة إلا عقول يونان ولا برهان إلا ما وصفوه ولا حقيقة إلا ما أبرزوه . قال متى - لا - ولكنهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه وعن كل مايتصل به وينفصل عنه - وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر . وانتشر ماانتشر وفشا مافشا - ونشأ مانشأ من أنواع العلم وأصناف الصناعة -

ولم نجد هذا لغيرهم . قال أبو سعيد : أخطأت وتعصبت وملت مع الهوى فإن العلم مبثوث فى هذا العالم . ولهذا قال القائل .

العلم فى العالم مبثوت ونحوه العاقل محثوث

وكذلك الصناعات مفضوضة] (١) على وجه (٢) الأرض ولهذا غلب علم فى مكان دون مكان ، وكثرت صناعة فى بقعة دون صناعة ، وهذا واضح والزيادة عليه مشغلة ومع هذا فإنما كان يصح قولك وتسلم دعواك لو كانت يونان معروفة من بين جميع الأمم بالعصمة العالية والفطرة الظاهرة والبنية المخالفة وأنهم لو أرادوا أن يخطئوا ما قدروا ولو قصدوا أن يكذبوا ما استطاعوا وأن السكينة نزلت عليهم والحق تكفل بهم والخطأ تبرأ منهم والفضائل لصقت بأصولهم وفروعهم والرذائل بعدت عن جواهرهم وعروقهم وهذا جهل ممن يظنه بهم وعناد ممن يدعيه عليهم بل كانوا كغيرهم من الأمم يصيبون فى أشياء ويخطئون فى أشياء ويصدقون فى أمور ويكذبون فى أمور ويحسنون فى أحوال ويسيئون فى أحوال .

وليس واضع المنطق يونان بأسرها إنما هو رجل منهم وقد أخذ عمن قبله كما أخذ عنه من بعده وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير وله مخالفون منهم ومن غيرهم ومع هذا فالاختلاف فى الرأى والنظر والبحث والمسألة والجواب طبيعة (٣) فكيف يجوز (٤) أن يأتى رجل بشىء رفع به هذا الخلاف أو يخلخله أو يؤثر فيه ؟ هيهات هذا مح (٥) ولقد بقى العالم بعد منطقة على ما كان قبل منطقة فامسح وجهك بالسلوى (٦) عن شىء لا يستطاع لأنه معتقد بالفطرة والطباع . وأنت فلو فرغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة

---

(١) هنا ينتهى القطع ـ وسنقوم بمقارنة نص السيوطى ـ ونص معجم الأدباء . وسنرمز لمعجم البلدان بالرمز م (٢) م . جديد (٣) م . سنح وطبيعة (٤) فى الأصل يحدث وفى الهامش صوابه يجوز ـ وكذلك فى م (٥) م . محال (٦) م . سلوة

هذه اللغة التى تحاورنا بها وتجارينا فيها لعلمت أنك غنى عن معانى يونان كما أنك غنى عن لغة يونان ، وههنا مسألة أتقول: إن الناس عقولهم مختلفة وأنصباؤهم منها متفاوتة ؟ قال متى : نعم قال : فهذا الاختلاف والتفاوت بالطبيعة أو الاكتساب ؟ قال :بالطبيعة.قال:فكيف يجوز أن يكون هاهنا شىء يرتفع به الاختلاف الطبيعى والتفاوت الأصلى ؟ قال متى :هذا قد مر فى جملة كلامك آنفا . قال أبو سعيد : فهل فصلته بجواب قاطع وبيان ناصع ؟ودع هذا أسألك عن حرف واحد هو دائر فى كلام العرب ومعانيه متميزة عند أهل العقل فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطا ليس الذى تدل به وتباهى بتفخيمه وهو الواو ، ما أحكامه ، وكيف مواقعه ، وهل هو على وجه واحد أو على وجوه ؟

فبهت متى وقال : هذا نحو والنحو لم أنظر فيه لأنه لا حاجة بالمنطق إلى النحو وبالنحوى حاجة إلى المنطق (١) لأن المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ ، فإن مر المنطقى باللفظ فبالعرض وإن عبر النحوى بالمعنى فبالعرض والمعنى أشرف من اللفظ واللفظ أوضع من المعنى. قال أبو سعيد : أخطأت لأن المنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والأنباء والحديث والأخبار كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة ألا ترى أن رجلا لو قال نطق زيد بالحق ولكن ما تكلم بالحق وتكلم بالفحش ولكن ما قال الفحش لكان محرفا وواضعا للكلام فى غير حقه ومستعملا للفظ على غير شهادة من عقله وعقل غيره والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعى والمعنى عقلى وقد بقيت أنت بلا اسم لصناعتك التى تنتحلها وآلتك التى تزهى بها إلا أن

---

(١) فى الاصل المنطق ـ وفى الهامش ـ صوابه المنطق ـ وكذا فى م

تستعير من العربية لها اسما فتعار وإذا لم يكن لك بد من قليل هـذه اللغة ، من أجل الترجمة، فلا بد لك أيضا من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة ، والتوقى من الخلة اللاحقة لك. قال : متى يكفينى من لغتكم هذا الاسم والفعل والحرف فإنى أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذبتها إلى يونان. قال أبو سعيد : أخطأت لأنك فى هـذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وضعها وبيانها على الترتيب الواقع فى غرائز أهلها وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعـال والحروف فإن الخطأ والتحريف فى الحركات كالخطأ والفساد فى المتحركات وهذا باب أنت وأصحابك ورهطك عنه فى غفلة على أن هاهنا سرا ما علق بك وهو أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها فى أسمائها وأفعالهـا وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها وتخفيفها وتشديدها وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها وسجعها ووزنها وميلها وغير ذلك مما يطول ذكره . وما أظن أحدا يدفع هذا الحكم أو يشك فى صوابه ممن يرجع إلى مسكة (١) من عقل أو نصيب من إنصاف فمن أين يجب أن تثق بشىء ترجم لك على هذا الوصف؟ بل أنت إلى أن تعرف اللغة العربية أحوج منك إلى أن تعرف المعانى اليونانية(٢) .

وحدثنى عن قائل قال لك : حالى فى معرفة الحقائق والتصفح لها والبحث عنها حال قوم كانوا قبل واضع المنطق أنظر كما نظروا وأتدبر كما تدبروا لأن اللغة قد عرفتها بالمنشأ والوراثة والمعانى نقرت عنها بالنظر والرأى ، ما تقول له لا يصح

---

(١) فى الاصل مسألة . م مسكة وهى الصواب

(٢) فى م . فقرة لم يذكرها السيوطى هى: على أن المعانى لا تكون يونانية ولا هندية — كما أن اللغات لا تكون فارسية ولا عربية ولا تركية . ومع هذا فانك تزعم أن المعانى حاصلة بالعقل والفحص والفكر . فلم يبق إلا أحكام اللغة فلم تزر على العربية وأنت تشرح كتب أرسطاطاليس بها مع جهلك بحقيقتها ص ١١٢ .

له هذا الحكم ولا يستتب هذا الأمر ، لأنه لم يعرف هـذه الموجودات من الطريقة التى عرفتها أنت ولعلك تفرح بتقليدك وإن كان على باطل أكثر مما تفرح باستبداده (١) وإن كان على حق ، وهذا هو الجهل المبين والحكم الغير مستبين . ومع هذا فحدثنى عن الواو ماحكمه فإنى أريد أن أبين أن تفخيمك للمنطق لايغنى عنك شيئا وقد سألتك عن معنى حرف واحد ، فكيف لو نثرت عليك الحروف كلها وطالبتك بمعانيها ومواضعها التى لها بالحق والتى لها بالتجوز فقال ابن الفرات : أيها الشيخ أجبه بالبيان عن مواقع الواو حتى يكون أشد فى إفحامه . فشرع أبو سعيد فى تبيين وجوه الواو . ثم قال : دع هذا هاهنا مسألة علاقتها بالمعنى العقلى أكثر من علاقتها بالشكل اللفظى . ماتقول فى قول القائل زيد أفضل الإخوة ؟ قال صحيح . قال : فما تقول فى زيد أفضل إخوته قال : صحيح . قال فما الفرق بينهما مع الصحة ؟ فغص بريقه ، فقال أبو سعيد : أفتيت على غير بصيرة ولا استبانة . المسألة الأولى جوابك عنها صحيح وإن كنت غافلا عن وجه صحتها . والمسألة الثانية جوابك عنها غير صحيح وإن كنت مصيبا فى إضاذاهبا عن وجه بطلانها . قال متى : بين مع هذا التهجين . قال أبو سعيد : ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس مع من عادته التمويه والتشبيه والجماعة تعلم أنك أخطأت فلم تدعى أن النحوى إنما ينظر فى اللفظ لا فى المعنى والمنطق ينظر فى المعنى لا فى اللفظ ؟ فقال ابن الفرات : ياأباسعيد تمم لنا كلامك فى هذه المسألة . فشرع فى شرحها على التمام . ثم قال ابن الفرات : سله يا أباسعيد عن مسألة أخرى فإن هـذا كلما توالى عليه بان انقطاعه وانخفض ارتفاعه فى المنطق الذى ينصره والحق الذى لاينصره فسأله مسائل أخرى .

فقال متى : لو نثرت عليك أنا أيضاً من مسائل المنطق أشياء لكان حالك

---

(١) م . باستبداده — وفى الأصل باستبداره .

كحالى . قال أبو سعيد : أخطأت لأنك إذا سألتنى عن شىء أنظر فيه فإن كان له علاقة بالمعنى وصح لفظه على العادة الجارية أجبت ثم لا أبالى أن يكون موافقا أو مخالفا وإن كان غير متعلق بالمعنى رددته عليك ، ثم أنتم هؤلاء فى منطقكم على نقص ظاهر لأنكم تدعون الشعر ولا تعرفونه ، وتدعون الخطابة وأنتم عنها فى منقطع التراب ، وقد سمعت قائلكم يقول الحاجة ماسة إلى كتاب البرهان فإن كان كما قال فلم قطع الزمان بما قبله من الكتب؟ وإن كانت الحاجة قد مست إلى ما قبل البرهان فهى أيضاً ماسة إلى ما بعد البرهان وإلا فلم صنف مايستغنى عنه ؟ هذا كله تخليط وتهويل ورعد وبرق ، وإنما بودكم أن تستغلوا جاهلا وتستذلوا عزيزا ، وغايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل وتقولوا الأينية والماهية والكيفية والكمية والذاتية ثم تنمطون وتقولون جئنا بالسحر فى قولنا ، وهذا بطريق الخلف وهذا بطريق الاختصاص وهذه كلها خرافات وترهات ومغالق وشبكات ، ومن جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وثقب رأيه وأنارت نفسه استغنى عن هذا كله بعون الله وفضله(١) وما أعرف لاستطالتكم بالمنطق وجها . وهذا أبو العباس (٢) قد نقض عليكم وتتبع طريقكم وبين خطأكم ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال وما زدتم على قولكم لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم على وهم ، وهذا رضى منكم بالعجز والكلول .

ثم قال: حدثنا هل فصلتم قط بالمنطق بين مختلفين أو رفعتم به الخلاف(٣) بين اثنين ؟ وأنت لو عرفت تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم ووقفت على

---

(١) م وجودة العقل وحسن التمييز . (٢) م زوهذا الثانى، أبو العباس .
(٣) م . أو رفعتم بالخلاف بين اثنين — وكذا فى الاصل — والصواب رفعتم به الخلاف

غورهم وغوصهم فى استنباطهم وحسن تأويلهم وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة والجهات القريبة والبعيدة لحقرت نفسك وازدريت أصحابك ، ولكان ما ذهبوا إليه وتابعوا عليه أقل فى عينك من السها عند القمر . ثم عد له أشياء من أغلوطاتهم وقال: ولولا التوقى من التطويل لسردت ذلك كله ولقد حدثت عنه بما يضحك الثكلى ويشمت العدو ويغم الصديق وما ورث ذلك كله إلا من بركات يونان وفوائد الفلسفة والمنطق . نسأل الله عصمة وتوفيقاً نهتدى بهما إلى القول الراجع إلى التحصيل والفعل الجارى على التعديل، إنه سميع مجيب.

انتهت المناظرة مختصرة ولم أحذف منها إلا ما كان أجوبة مسائل نحوية أو نحوه مما لاحظ فيه على المنطق وقد ذكرتها بحروفها فى طبقات النحاة فى ترجمة السيرافى(١) .قال أبو حيان التوحيدى(٢) انفض المجلس وأهله يتعجبون من أبى سعيد ولسانه المتصرف ووجهه المتهلل وفوائده المتتابعة وعظم فى النفوس والصدور وأحبته القلوب وجرت بمدحه الألسنة وقال له الوزير ابن الفرات : عين الله عليك أيها الشيخ فلقد نديت أكباداً وأثررت عيونا وبيضت وجوها وحكمت طرازا لا تبليه الأزمان ولا يتطرقه الحدثان وحدث

---

(١) رجعت إلى بغية الوعاة — فى طبقات اللغويين والنحاة — فلم أعثر على هذه المناظرة كما يقول السيوطى هنا . فراجعت الكتاب — فتبين لى أنه من المحتمل ألا تكون الطبقات التى بين أيدينا هى الكتاب الاول الذى ألفه السيوطى . فقد ذكر السيوطى نفسه فى المقدمة أنه جمع ما فى كتب الاقدمين فأحاط بها فى سبع مجلدات — ثم لخصها من مجلد — وهو الوسطى — ثم اختصره ثانيا — وسماه بغية الوعاة — بغية الوعاة (طبعة المرحوم السيد أمين الخانجى ١٣٢٦) ص — ٢ — ٣ — فالكتاب الذى بين أيدينا الان إنما هو مختصر للكتاب الاصلى . (٢) أبو حيان التوحيدى — على بن محمد بن العباس — المتكلم الصوفى . والتوحيد من تلامذة السيرافى فى الحديث — طبقات الشافعية حـ ٤ ص ١ . ولم يذكر السبكى تاريخ وفاته — ويرجح أن تكون سنة ٤٠٣ هـ — المقابسات (طبع السندوبى) المقدمة ص ١٨

أبو على الفسوى بما كان فكان يحسده على ما فاز به من هذا الخير المشهور والثناء المذكورة.

« ذكر إنكار العلماء على من أدخل المنطق فى أصول الفقه »

تقدم فى كلام ابن الصلاح وأبى شامة (١) والنووى وابن تيمية الانكار على من فعل ذلك

« ذكر الانكار على من أدخل المنطق في علم النحو »

قال الامام أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسى (٢) فى كتابه الموسوم بكتاب المسائل. وقع البحث بينى وبين رجل من أهل الأدب فى مسائل نحوية فجعل يكثر من ذكر المحمول والموضوع والألفاظ المنطقية [فقلت (٣)] له صناعة النحو يستعمل فيها مجازات ومسامحات لايستعمل أهل المنطق ، وقد قال أهل الفلسفة :يجب حمل كل صناعة على القوانين المتعارفة بين أهلها وكانوا يرون أن إدخال صناعة فى أخرى إنما يكون لجهل المتكلم أو لقصد المغالطة والاستراحة بالانتقال من صناعة إلى أخرى عند ضيق الكلام عليهم :

---

(١) أبو شامه — عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان الدمشقى — أبو شامه — وأبو القاسم شهاب الدين توفى سنة ٦٦٥ هـ

(٢) البطليوسى — ولد سنة ٤٤٤ هـ — ومات فى رجب سنة ٥٢١ ببلنسية ،بغية الوعاة ص ٢٨٨ — وقد ذكر السيوطى فى البغية كتاب المسائل هذا تحت اسم المسائل المنثورة فى النحو

(٣) هنا كلمة مقطوعة فى الاصل لعلها قلت .

كتاب جهد القريحة فى تجريد النصيحة

ذكر ما لخصته من كتاب ابن تيمية
الذى ألفه فى نقض قواعد المنطق

للفقير إلى عفو ربه ، عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى الشافعى لخصته من كتاب نصيحة أهل الإيمان ، فى الرد على منطق اليونان ، للعلامة تقى بن تيمية رحمه الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أرسل الرسل الكرام بالشرائع المطهرة ، والسلام على سيدنا محمد المؤيد بالمعجزات الواضحة النيرة ، وعلى آله وأصحابه الطيبين الخيره ، وبعد فما زال الناس قديما وحديثا يعيبون من المنطق ويذمونه ، ويؤلفون الكتب فى ذمه وإبطال قواعده ونقضها وبيان فسادها . وآخر من صنف فى ذلك شيخ الإسلام أحد المجتهدين تقى بن تيمية . فله فى ذلك كتابان أحدهما صغير ولم أقف عليه ، والآخر مجلد فى عشرين كراسا سماه « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان (١) » ، وقد أردت تلخيصه فى كراريس قليلة تقريبا على الطلاب ، وتسهيلا على أولى الألباب . فشرعت فى ذلك ، وسميته « جهد القريحة فى تجريد النصيحة » والله الهادى للصواب .

قال شيخ الإسلام أحد المجتهدين تقى بن تيمية فى صدر كتابه الذى سماه « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » .

---

(١) ذكر هذين الكتابين ابن قيم الجوزيه فى مفتاح دار السعادة ج ١ ص ١٦

مقدمة (١)

أما بعد : فإنى كنت دائما أعلم أن المنطق اليونانى لا يحتاج إليه الذكى ، ولا ينتفع به البليد . ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأينا من صدق كثير منها ، ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت فى ذلك شيئا . ولما (٢) كنت بالإسكندرية اجتمع بى من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد ، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل . واقتضى ذلك أنى كتبت فى قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك الساعة ، ولم يكن ذلك من همتى ، لأن همتى كانت فيما كتبته عليهم فى الالهيات وتبين لى أن كثيراً مما ذكروه فى المنطق هو من أصول فساد قولهم فى الالهيات مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التى سموها ذاتيات ، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات ، بل ما ذكروه من الحدود التى بها تعرف التصورات ، بل ما ذكروه من صور القياس ومواد اليقينيات . فأراد بعض الناس أن يكتب ما علقته إذ ذاك من الكلام عليهم فى المنطق فأذنت فى ذلك لأنه يفتح باب معرفة الحق وإن كان مافتح من باب الرد عليهم يحتمل أضعاف ما علقته . فاعلم أنهم بنوا المنطق على الكلام فى الحد ونوعه ، والقياس البرهانى ونوعه . قالوا : لأن العلم إما تصور وإما تصديق ، فالطريق الذى ينال به التصور هو الحد ، والطريق الذى ينال به التصديق هو القياس . فنقول الكلام فى أربع مقامات ، مقامين سالبين ، ومقامين موجبين . فالأولان فى قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد ،

---

(١) العناوين فى كتاب ابن تيمية — من وضع الناشر (٢) فى الاصل — لما — ولعلها ولما

والثانى أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس والآخران فى أن الحد يفيد العلم بالتصورات وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات .

المقام الأول

التصور لا ينال إلا بالحد

فى قولهم إن التصور لا ينال إلا بالحد . الكلام عليه من وجوه

الأول : لاريب أن النافى عليه الدليل كالمثبت . والقضية سلبية أو إيجابية إذا لم تكن بديهية لابد لها من دليل ، وأما السلب بلاعلم ، فهو قول بلاعلم ، فقولهم لا تحصل التصورات إلا بالحد قضية سالبة وليست بديهية ، فمن أين لهم ذلك ؟ وإذا كان هذا قولا بلا علم وهو أول ما أسسوه فكيف يكون القول بلا علم أساسا لميزان (١) العلم ولما يزعمون أنها (٢) آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن أن يزل فى فكره ؟

الثانى : أن يقال الحد يراد به نفس المحدود وليس مرادهم هنا . ويراد به القول الدال على ماهية المحدود ، وهو مرادهم هنا . وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال . فيقال إذا كان الحد قول الحاد ، فالحاد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حد ، فإن كان الأول فالكلام فى الحد الثانى كالكلام فى الأول . وهو مستلزم للدور أو التسلسل . وإن كان الثانى بطل سلبهم ، وهو قولهم : إنه لا يعرف إلا بالحد .

الثالث : أن الأمم جميعهم من أهل العلوم والمقالات وأهل الأعمال والصناعات يعرفون الأمور التى يحتاجون إلى معرفتها ، ويحققون ما يعانونه

---

(١) موافقة صريح المعقول لصريح المنقول لابن تيمية (المطبعة الأميرية على هامش منهاج السنة ـ سنة ١٣٢١ هـ) جـ ١ ص ١٨ (٢) فى الاصل أنهم ـ ولعلها أنها أو أنه

من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد ، ولا نجد أحدا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب ولا أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات علمهم فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود .

الرابع : إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم ، بل أظهر الأشياء وحده بالحيوان الناطق عليه الاعتراضات المشهورة . وكذا حد الشمس وأمثاله ، حتى إن النحاة لما دخل متأخروهم فى الحدود ، ذكروا للاسم بضعة وعشرين حدا ، وكلها معترضة على أصلهم. والأصوليون ذكروا للقياس بضعة وعشرين حدا ، وكلها أيضا معترضة . وعامة الحدود المذكورة فى كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة وأهل الأصول والكلام معترضة لم يسلم منها إلا القليل . فلو كان تصور الأشياء موقوفا على الحدود ، ولم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئا من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق ، فلا يكون عند ابن آدم علم من عامة علومهم ، وهذا من أعظم السفسطة .

الخامس : أن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الحقيقى المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة ، وهو المركب من الجنس والفصل وهذا الحد إما متعذر أو متعسر كما قد أقروا بذلك، وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائما أو غالبا وقد تصورت الحقائق، فعلم استغناء القصور عن الحد .

السادس : أن الحدود عندهم إنما تكون للحقائق المركبة ، وهى الأنواع التى لها جنس وفصل ، فأما لا تركيب فيه ، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس كما مثله بعضهم بالعقل ، فليس له حد وقد عرفوه ، وهو من التصورات المطلوبة عندهم ، فعلم استغناء التصور عن الحد بل إذا أمكن معرفة هذا بلا حد ، فمعرفة تلك الأنواع أولى لأنها أقرب إلى الجنس وأشخاصها مشهورة ،

وهم يقولون : إن التصديق لا يتوقف على التصور التام الذى يحصل بالحد الحقيقى . بل يكفى فيه أدنى تصور ولو بالخاصة ، وتصور العقل من هذا الباب وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يتوقف على الحد الحقيقى .

السابع : أن سامع الحد إن لم يكن عارفا قبل ذلك بمفردات ألفاظه ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام ، والعلم بأن اللفظ دال على المعنى الموضوع له مسبوق بتصور المعنى . وإن كان متصور لمسمى اللفظ ومعناه قبل سماعه ، امتنع أن يقال إنما تصوره بسماعه .

الثامن(١) : إذا كان الحد قول الحاد ، فمعلوم أن تصور المعانى لا يفتقر إلى الألفاظ ، فإن المتكلم قد تصور ما يقوله بدون لفظ والمستمع يمكنه ذلك من غير مخاطب بالكلة فكيف يقال لا تتصور المفردات إلا بالحد .

التاسع : أن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح والأجسام التى تحمل هذه الصفات أو الباطنة كالجوع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والألم والارادة والكراهة وأمثال ذلك وكلها غنية عن الحد.

العاشر : أنهم يقولون: للمعترض أن يطعن على الحد بالنقض فى الطرد أو فى المنع(٢) وبالمعارضة بحد آخر فإذا كان المستمع للحد يبطله بالنقض تارة وبالمعارضة أخرى(٣) ومعلوم أن كليهما(٤) لا يمكن إلا بعد تصور المحدود علم أنه يمكن تصور المحدود بدون الحد وهو المطلوب .

الحادى عشر: أنهم معترفون بأن من التصورات مايكون بديهيا لايحتاج إلى حد ، وحينئذ فيقال كون العلم بديهيا أو نظريا من الأمور النسبية الاضافية فقد يكون النظرى عند رجل بديهيا عندغيره لوصوله إليه بأسبابه من مشاهدة

---

(١) فى الاصل ـ الثاني ـ وفى الهامش لعله يريد الثامن (٢) من الاجل : الشفع ـ ولعلها المنع ليستقيم المعنى . (٣) أخرى ـ موجودة فى الهامش (٤) فى الاصل ـ كلاهما ـ ولعلها كليهما .

أو تواتر أو قرائن ، والناس يتفاوتون فى الادراك تفاوتا لا ينضبط فقد يصير البديهى عند هذا دون ذاك بديهيا لذاك أيضاً بمثل الأسباب التى حصلت لهذا ولا يحتاج إلى حد (١) .

المقام الثانى

الحد مفيد تصور الأشياء

وهو الحد يفيد تصور الأشياء. فنقول (٢) : المحققون من النظار على أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره ، كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود ، وتعريف حقيقته . وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانيون ، أتباع أرسطو ، ومن سلك سبيلهم تقليدا لهم من الاسلاميين وغيرهم . فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين (٣) وغيرهم فعلى خلاف هذا . وإنما أدخل هذا من تكلم فى أصول الدين والفقه بعد أبى حامد فى أواخر المائة الخامسة ، وهم الذين تكلموا فى الحدود بطريقة أهل المنطق اليونانى . وأما سائر النظار من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم ، فعندهم إنما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره . وذلك مشهور فى كتب أبى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر (٤) وأبى إسحق (٥) وابن فورك (٦) والقاضى أبى يعلى (٧)

---

(١) فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (طبعة محمد أمين الخانجى) ص ٣

(٢) فى الاصل — فيقول — ولعلها — فنقول . (٣) فى الاصل — الاسلاميين — وفى الهامش صوابه المسلمين . (٤) الباقلانى — وقد سبق لنا ترجمته . (٥) أبو إسحق : إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو اسحق الاسفرايينى — أحد متكلمى الاشاعرة المشهورين توفى سنة ٤٠٨ هـ — طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ١١١ — ١١٤

(٦) ابن فورك : محمد بن الحسن بن فورك — أبو بكر الانصارى الاصبهانى — من كبار متكلمى الاشاعرة — توفى سنة ٤٠٦ هـ مسموما — طبقات — جـ ٣ ص ٥٢ — ٥٦

(٧) أبو يعلى : محمد بن محمد بن الفراء الحنبلى المتوفى سنة ٤٨٥ وله كتاب ابطال التأويل فى الاصول — كشف الظنون (طبعة استامبول) جـ ١ ص ٣٧ — وله الاحكام السلطانية (طبعة الاستاذ الشيخ حامد الفقى ١٠٣٨ م) وتعليقة من الخلاف والجامع الصغير من فروع الحنابلة وغيره

وابن عقيل (١) وإمام الحرمين والنســـفى (٢) وأبى على وأبى هاشم (٣) وعبد الجبار (٤) والطوسى (٥) ومحمد بن الهيثم (٦) وغيرهم .

ثم إن ماذكره أهل المنطق من صناعة الحد لاريب أنهم وضعوها وضعا وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذه الوضع ، وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم . وهم إذا تدبروا ، وجدوا أنفسهم يعلمون حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية ، ثم إن هـذه الصناعة الوضعية زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء ولا تعرف إلا بها ، وكلا هذين غلط . ولما راموا ذلك ، لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض إذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتيا ، فلابد أن يفرقهوا بين ما هو ذاتى عندهم ، وما ليس كذلك . فأدى ذلك إلى التفريق بين المتماثلات ، حيث جعلوا صفة ذاتية دون أخرى ، مع تساويهما أو تقاربهما وطلب الفرق بين المتماثلات ممتنع . وبين المتقاربات عسر . فالمطلوب إما متعذر أو متعسر . فإن كان متعذرا بطل بالـكلية . وإن كان متعسرا ، فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله ، فصاروا بين أن يمتنع عليهم

---

(١) ابن عقيل : أبو الوفاء ـ على بن عقيل بن محمد بن عقيل شيخ الحنابلة فى بغداد ـ توفى سنة ٥١٣ ـ جلاء العينين للالوسى ص ٩٩

(٢) النسفى : نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد توفى سـنة ٥٣٧ هـ ـ كشف الظنون : جـ ٢ ص ١٠٢٨ (٣) أبو على وابنه أبو هاشم الجبائي .

(٤) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله القاضى أبو الحسين الهمداني الاسد ابادى ـ قاضى المعتزلة المشهور توفى فى ذى القعدة سنة ٤١٥ طبقات جـ ٣ ص ٢١٩ ـ المنية ص ٦٦ ـ ٦٨ ـ طبقات المفسرين للسيوطى ص ١٦ ولعبد الجبار كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن (طبع القاهرة) وله أيضا كتاب المنية والامل المنسوب الى ابن المرتضى

(٥) نصير الدين الطوسى ـ وقد سبق ترجمته (٦) محمد بن الهيثم : أبو على محمد بن الحسن ـ مات بالقاهرة فى حدود سنة ٤٣٠ أو بعدها بقليل ـ عيون الانباء فى طبقات الاطباء جـ ٢ ص ٩٠ وتتمة صيوان الحكمة للبيهقى ـ ص ٧٧ ـ ٧٩

ماشرطوه أوينالوه (١) ولايحصل به ماقصدوه على التقديرين ، فليس ماوضعوه من الحد طريقا لتصور الحقائق فى نفس من لايتصورها بدون الحد وإن كان قد يفيد من تمييز المحدود ماتفيده الأسماء .

وقد تفطن الفخر الرازى لما عليه أئمة الكلام وقرر فى محصله وغيره أن التصورات لا تكون مكتسبة . وهذا هو حقيقة قولنا : إن الحد لا يفيد تصور المحدود .

وهذا مقام شريف ينبغى أن يعرف ، فإنه لسبب إهماله دخل الفساد فى العقول أو الأديان على كثير من الناس ،إذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق فى الحدود بالعلوم النبوية التى جاءت بها الرسل التى عند المسلمين واليهود والنصارى وسائر العلوم، الطب والنحو وغيرذلك،وصاروا يعظمون أمر الحدود ويزعمون أنهم هم المحققون لذلك . وأن ما ذكره غيرهم من الحدود إنما هى لفظية ، لا تفيد تعريف الماهية والحقيقة بخلاف حدودهم ، ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الحائلة ، وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان ، وإتعاب الأذهان ، وكثرة الهذيان . ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان ، وشغل النفوس بمالا ينفعها ، بل قد يصدها مما لابد منه . وإثبات(٢) الذى هو أصل النفاق فى القلوب وإن ادعت أنه أهل المعرفة والتحقيق . وهذا من توابع الكلام الذى كان السلف ينهون عنه ، وإن كان الذى ينهى عنه السلف خيرا وأحسن من هذا إذ هو كلام فى أدلة وأحكام .

ولم يكن قد ماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا فى الحدود على طريقة المنطقيين كما جد فى ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق . وإنما هو

---

(١) الفخر الرازى : محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمى البكرى ـ ولد سنة ٥٤٤ هـ وتوفى سنة ٦٠٦ هـ طبقات الشافعية الكبرى ـ حـ ٥ ص ٣٧ (٢) بياض فى الاصل .

زيغ عن سواء الطريق . ولهذا لما كانت هذه الحدود ونحوها ، لا تفيد الإنسان علما لم يكن عنده ، وإنما تفيده كثرة كلام يسمونهم أهل الكلام . وهذا لعمرى فى الحدود التى ليس فيها باطل،فأما حدود المنطقيين التى يدعون أنهم يصورون بها الحقائق ،فإنها باطلة يجمعون بها بين المختلفين ويفرقون بين المتماثلين .

والدليل على أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق من وجوه :

أحدها : أن الحد مجرد قول الحاد ودعواه ، فقوله مثلا حد الإنسان حيوان ناطق ، قصة خبرية مجرد دعوى (١) خلية عن حجة ؛ فإما أن يكون المستمع لها عالما بصدقها بدون هذا القول أولا ، فإن كان الأول ، ثبت أنه لم (٢) يستفد هذه المعرفة بهذا الحد . وإن كان الثانى عنده ، فمجرد قول المخبر الذى لا دليل معه لا يفيده العلم وكيف وهو يعلم أنه ليس بمعصوم فى قوله ، فتبين على التقديرين أن الحد لا يفيد معرفة المحدود فإن قيل يفيدهمجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك المسئول عنه مثلا أو غيره ، قلنا: فحينئذ يكون كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه ، وهو دلالة الاسم على مسماه . وهذا تحقيق ما قلناه من أن دلالة الحد كدلالة الاسم ومجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك بلا نزاع فكذلك الحد .

الثانى : أنهم يقولون : الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل ، وإنما يمكن إبطاله بالنقص والمعارضة . فيقال : إذا لم يكن الحاد قد أقام دليلا على صحة الحد ، امتنع أن يعرف المستمع المحدود به ، إذا جوز عليه الخطأ فإنه إذا لم يعرف صحة الحد بقوله ، وقوله محتمل الصدق والكذب امتنع أن يعرفه

---

(١) فى الاصل دعواه ولعلها دعوى (٢) فى الاصل يستقر — ولعلها يستفد

بقوله . ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية ويجعلون العلم بالمفرد أصل العلم بالمركب ويجعلون العمدة فى ذلك على الحد الذى هو قول الحاد بلا دليل ، وهو خبر واحد عن أمر عقلى لا حسى، يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب . ثم يعيبون على من يعتمد على الأمور السمعية على نقل الواحد الذى معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقينى ، زاعمين أن خبر الواحد لا يفيد العلم ، وخبر الواحد وإن لم يفد العلم ، لكن هذا بعينه قولهم فى الحد ، فإنه خبر واحد لا دليل على صدقه . بل ولا يمكن عندهم إقامة الدليل على صدقه . فلم يكن الحد مفيدا لتصور المحدود . ولكن إن كان المستمع قد تصور المحدود قبل هذا أو تصوره معه أو بعده بدون الحد وعلم أن ذلك حده علم صدقه فى حده، وحينئذ فلا يكون الحد أفاد التصور وهذا بين .

وتلخيصه أن تصور المحدود بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحاد وصدق قوله لا يعلم لمجرد (١) الحد ، فلا يعلم المحدود بالحد .

الثالث : أن يقال : لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد ، فإنه دليل التصور وطريقه وكاشفه ، فمن الممتنع أن يعلم المعرف المحدود قبل (٢) العلم بصحة المعرف ، والعلم بصحة الحد لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود . إذ الحد خبر عن مخبر هو المحدود. فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه، قبل تصور المخبر عنه من غير مفيد للخبر . وقبول قوله فيما يشترك فى العلم به المخبر ، والمخبر ليس هو من باب الإخبار عن الأمور الغائبة .

---

(١) فى الاصل لمحدد ـ ولعلها لمجرد (٢) من الاصل ـ وقول ـ ولعلها قبل

الرابع : أنهم يحدون المحدود بالصفات التى يسمونها الذاتية والعرضية ، ويسمونها أجزاء الحد وأجزاء الماهية والمقومة لها والداخلة فيها ، ونحو ذلك من العبارات فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع تصوره . وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوره (١) بدون الحد . فثبت أنه على التقديرين لا يكون قد تصوره بالحد ، وهذا بين فإنه إذا قيل : الإنسان هو الحيوان الناطق ، ولا يعلم أنه الإنسان احتاج إلى العلم بهذه النسبة ، وإن لم يكن متصورا لمسمى الحيوان الناطق ، احتاج إلى شيئين ، تصور ذلك ، والعلم بالنسبة المذكورة ، وإن عرف ذلك ؛ كان قد تصور الإنسان بدون الحد . نعم ، الحد قد ينبه على تصور المحدود ، كما ينبه الاسم (٢) ، فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء ، فإذا سمع اسمه وحده ، أقبل بذهنه إلى الشيء الذى أشير إليه بالاسم أو الحد ، فيتصوره . فتكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم ، وتكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات . كما إذا قيل حد الأرض من الجانب القبلى كذا ، ومن الجانب الشرقى كذا ، ميزت الأرض باسمها وحدها ، وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة للمسمى (٣) أو النقص منه ، فيفيد إدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه كما يفيد الاسم ، وكذلك حد النوع ، وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى . وحقيقة الحد فى الموضعين بيان مسمى الاسم فقط ، وتمييز المحدود عن غيره لا تصور المحدود . وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوى وضعى ، رجع فى ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته . ولهذا يقول الفقهاء من الأسماء مايعرف حده بالشرع ومنها مايعرف

---

(١) فى الاصل — تصورها — ولعلها تصوره (٢) ابن تيميه . مفوفة ٣٥٠٠ ص ٢٢٢
(٣) فى الاصل لمسمى — ولعلها المسمى .

حده بالعرف. ومن هذا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبيين مراد المتكلم. فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه. وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره، فإنه يحتاج إلى معرفة دليل بصحته، فالأول فيه بيان تصوير كلامه أو تصوير كلامه لتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى، ولم يعرف أن ذلك اسمه وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار إلى المسمى بحسب الامكان إما إلى عينه، وإما إلى نظيره. ولهذا يقال الحد تارة يكون للاسم وتارة يكون للمسمى

وأئمة المصنفين فى صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون عند التحقيق بهذا، كما ذكره الغزالى فى كتاب المعيار (١) الذى صنفه فى المنطق، وكذا يوجد فى كلام (٢) ابن سينا والرازى والسهروردى (٣) وفى غيرهم أن الحدود فائدتها من جنس فائدة الأسماء وأن ذلك من جنس الترجمة بلفظ عن لفظ، ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرهما، بل تفسير القرآن وغيره من أنواع الكلام، هو فى أول درجاته من هذا الباب، فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء وبذلك الكلام. وهذا الحد هم متفقون على أنه من الحدود اللفظية، مع أن هذا هو الذى يحتاج إليه فى إقراء العلوم المصنفة بل فى قراءة جميع الكتب بل فى جميع أنواع المخاطبات. فإن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرهما لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف، وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك، وهذه الحدود معرفتها من الدين فى كل لفظ هو فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله «صم»، ثم قد تكون معرفتها فرض عين،

---

(١) معيار العلم فى المنطق — وقد طبع طبعات كثيرة (٢) فى الاصل الكلام — ولعلها كلام (٣) شهاب الدين السهروردى صاحب حكمة الاشراق — قتل فى أواخر سنة ٥٨٦ عيون الانبا. حـ ٢ ص ١٦٧ ومفتاح السعادة ومصباح السيادة — حـ ١ ص ٢٤٦

وقد تكون فرض كفاية . ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله « الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله » (١) والذى أنزله على رسوله فيه ماقد يكون الاسم غريبا بالنسبة إلى المستمع كلفظ ضيزى وقسوره وعسعس وأمثال ذلك . وقد يكون مشهورا لكن لا يعلم حده بل يعلم معناه على سبيل الإجمال كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج فتبين أن تعريف الشيء إنما هو بتعريف عينه أو ما يشبهه فمن عرف عين الشيء لا يفتقر فى معرفته إلى حد ، ومن لم يعرفه فإنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من (٢) بعض الوجوه ، فيؤلف له من الصفات المشبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرف . ومن تدقق هذا وجد حقيقته ، وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر ومافى الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب . وبطل قولهم فى الحد .

الخامس : أن التصورات المفردة يمنع أن تكون مطلوبة ؛ فيمتنع أن يعلم بالحد لأن الذهن إن كان شاعرا بها امتنع الطلب ، لأن تحصيل الحاصل ممتنع ، وإن لم يكن شاعرا بها امتنع من النفس طلب مالا تشعر به فإن الطلب والقصد مسبوق بالشعور (٣) : فإن قيل : فالإنسان يطلب تصور الملك والجن والروح وأشياء كثيرة ، وهو لا يشعر بها ، قيل : قد سمع هذه الاسماء ، فهو يطلب تصور مسماها ، كما يطلب من سمع ألفاظا لا يفهم معانيها تصور معانيها . وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء فلابد أن يعلم أنها مسماة بهذا الاسم إذ لو تصور حقيقة ، ولم يكن ذلك الاسم فيها لم يكن تصور مطلوبه ، فهنا المتصور ذات

---

(١) ٩ التوبة ٩٦ (٢) فى الاصل — ولزم — ولعلها ولو من (٣) محصل افكار ص ٥

وأنها مسماة بكذا ، وهذا ليس تصورا بالمعنى فقط بل للمعنى ولاسمه . وهذا لا ريب أنه يكون مطلوبا. ولكن لايوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوبا ، وأيضا فإن المطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد ، بل لابد من تعريف المحدود بل الإشارة إليه أو غير ذلك ، مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ . وإذا ثبت امتناع الطلب للتصورات المفردة ، فإما أن تكون حاصلة للإنسان ، فلا تحصل بالحد ، فلا يفيد الحد التصور . وإما أن لا تكون حاصلة ، فمجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها ، ومتى كان له شعور بها لم يحتج إلى الحد فى ذلك الشعور إلا من جنس ما يحتاج إلى الاسم . والمقصود هو التسوية بين فائدة الحد وفائدة الاسم .

السادس : أن يقال (١) لتصور الحقيقة عندهم هو الحد العام المؤلف من الذاتيات دون العرضيات . ومبنى هذا الكلام على الفرق بين الذاتى والعرضى وهم يقولون الذاتى ما كان داخل الماهية ، والعرضى ما [كان] (٢) خارجا عنها . وقسموه إلى لازم (٣) للماهيه ولازم لوجودها . وهذا الكلام الذى ذكروه مبنى على أصلين فاسدين : الفرق بين الماهية ووجودها (٤) ، ثم الفرق بين الذاتى لها واللازم لها .

فالأصل الأول: قولهم إن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها وهذا شبيه بقول من يقول المعدوم شىء ، وهو مما يكون ، وأضل ضلالهم أنهم رأوا الشىء قبل وجوده يعلم ويراد ، ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ونحو ذلك . فقالوا لو لم يكن ثابتا لما كان كذلك . كما أنا نتكلم فى حقائق الأشياء التى هى ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها فى الخارج (٥) فتخيل

(١) بياض في الاصل ولعل المحذوف كلمة الطريق (٢) لعل هنا كلمة ساقطة هى = كان
(٣) فى الاصل = الالزام = ولعلها لازم (٤) موافقة صريح المعقول : حـ٣ ص ١٩ — ٢٠
(٥) موافقة حـ ١ ص ١٥ — ١٦ و ص ١٧٣ — ١٧٤

الغالط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة فى الخارج ، والتحقيق : أن ذلك كله أمر ثابت فى الذهن . والمقدر فى الأذهان أوسع من الموجود فى الأعيان (١) . وهو موجود وثابت فى الذهن ، وليس هو فى نفس الأمر لا موجودا ولا ثابتا فالتفريق بين الوجود (٢) والماهية ، مع دعوى أن كليهما (٣) فى الخارج غلط عظيم وهؤلاء ظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الانسان والفرس وأمثال ذلك ثابتة فى الخارج غير الأعيان الموجودة فى الخارج وأنها أزلية لاتقبل الاستحالة ، وهذه التى تسمى المثل الأفلاطونية ولم يقتصروا على ذلك ؛ بل أثبتوا أيضا ذلك فى المادة والماهية والمكان ، فأثبتوا مادة مجردة عن الصور ، ثابتة فى الخارج وهى الهيولى الأولية التى بنوا عليها قدم العالم . وغلطهم فيها جمهور العقلاء . والكلام على من فرق بين الوجود والماهية مبسوط فى غير هذا الموضع (٤) والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكروه فى المنطق من الفرق بين الماهية ووجودها فى الخارج هو مبنى على هذا الأصل الفاسد . وحقيقة الفرق الصحيح ، أن الماهية هى مايرسم فى النفس من الشىء والوجود ما يكون فى الخارج منه ، وهذا فرق صحيح فإن الفرق بين مافى النفس ومافى الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه . وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة فى العلم ولا فى الوجود فهو (٥) باطل .

والأصل الثانى : وهو الفرق بين اللازم للماهيه والذاتى لاحقيقة (٦) له، فانه إن جعلت الماهية التى فى الخارج مجردة عن الصفات اللازمة ، وأمكن

---

(١) موافقة حـ ١ ص ١٧٥ ـ ١١٧ وكتاب تفسير سورة الاخلاص (المطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣)ص ٦١ ، ومجموعة الرسائل والمسائل (مطبعة المنار ١٣٤٩) حـ٤ص١٨ـ٢٢

(٢) فى الاصل الموجودة ـ ولعلها الوجود (٣) فى الاصل كلاهما ـ والصواب كليهما.

(٤) شرح العقيدة الاصفهانية (المجلد الخامس من مجموعة الفتاوى . طبعة سنة١٣٢٩ هـ) ص ٦٦ (٥) فى الاصل ـ وهو ـ ولعلها فهو (٦) موافقة حـ ٣ ص ٣٢٢ ـ ٣٢٦

أن يجعل الوجود الذى فى الخارج مجردا عن هذه الصفات اللازمة وإن جعل هذا هو نفس الماهية بلوازمها، كان هذا بمنزلة (١) أن يقال هو الوجود بلوازمها وهما باطلان فإن الزوجية والفردية للعدد مثلا مثل الحيوانية والنطق للانسان وكلاهما إذا خطر بالبال (٢) منه الموصوف مع الصفة لم يمكن (٣) تقدير الموصوف دون الصفة ، وما ذكروه من أن ما جعلوه هو الذاتى يتقدم بصورة فى الذهن . فباطل من وجهين :

أحدهما: أن هذا خبر عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا فى أذهانهم ويؤخرون هذا ، وهذا حكم محض . وكل من قدم هذا دون ذا ، فإنما قلدهم فى ذلك . ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، فليس إذا فرضنا هذا مقدما ، وهذا مؤخرا ، يكون هذا فى الخارج كذلك . وسائر بنى آدم الذين يقلدونهم فى هذا الموضع لا يستحضرون هذا التقديم والتأخير ولو كان هذا فطريا كانت الفطرة تدركه بدون التقليد ، كما تدرك سائر الأمور الفطرية . والذى فى الفطرة أن هذه اللوازم كلها لوازم للموصوف وقد يخطر بالبال ، وقد لا يخطر . أما أن يكون هذا خارجا عن الذات ، وهذا داخلا فى الذات . فهذا حكم محض ليس له شاهد لا فى الخارج ولا فى الفطرة .

والثانى : أن يكون الوصف ذاتيا للموصوف : هو أمر تابع لحقيقته التى هو لها سواء تصورت أذهاننا ، أو لم تتصوره . فلابد إذا كان أحد الوصفين ذاتيا دون الآخر أن يكون الفرق بينهما أمرا يعود إلى حقيقتهما الخارجة الثابتة بدون الذهن . وإما أن يكون بين الحقائق الخارجة مالا (٤) حقيقة له إلا مجرد

---

(١) فى الاصل المنزلة ـ ولعل صوابه ـ بمنزلة . (٢) فى الاصل ـ بالمثال ـ ولعلها بالبال (٣) فى الاصل ـ يمكن ـ ولعلها يكن . (٤) فى الاصل لا ـ ولعلها مالا

التقدم والتأخر فى الذهن ، فهذا لا يكون إلا أن تكون الحقيقة والماهية هى ما يقدر فى الذهن لا مايوجد فى الخارج . وذلك أمر يتبع تقدير صاحب الذهن . وحينئذ فيعود حاصل هذا الكلام إلى أمور مقدرة فى الأذهان لاحقيقة لها فى الخارج وهى التخيلات والتوهمات الباطلة ، وهذا كثير فى أصولهم (١)

السابع : أن يقال :هل يشترطون فى الحد التام وكونه يفيد تصور الحقيقة أن تتصور جميع صفاته الذاتيه أم لا ، المشتركة بينه وبين غيره أم لا ؟ . فإن شرطوا ، لزم استيعاب جميع الصفات . وإن لم يشترطوا واكتفوا بالجنس القريب دون غيره فهو تحكم محض ، وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع الأجناس ، أو يحذف جميع الأجناس لم يكن لهم جواب ، إلا أن هذا وضعهم واصطلاحهم . ومعلوم أن العلوم الحقيقيه لا تختلف باختلاف الأوضاع ، فقد تبين أن ما ذكروه هو من باب الوضع والاصطلاح الذى جعلوه من باب الحقائق الذاتيه والمعارف ، وهذا عين الضلال والإضلال لمن يجىء إلى شخصين متماثلين فيجعل هذا مؤمنا وهذا كافرا وهذا عالما وهذا جاهلا وهذا سعيدا ، وهذا شقيا من غير افتراق بين ذاتيهما بل بمجرد وضعه واصطلاحه، فهم مع دعواهم القياس العقلى يفرقون بين المتماثلات ويسوون بين المختلفات

الثامن : أن اشتراطهم ذكر الفصول المميزة مع تفريقهم بين الذاتى والعرضى غير ممكن ، إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له فى العموم والخصوص إلا ويمكن الآخر أن يجعله عرضيا لازما للماهية .

---

(١) موافقة ـ ٣ ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥

التاسع : أن فيما قالوه دورا فلا يصح ، وذلك أنهم يقولون : إن المحدود لا يتصور إلا بذكر صفاته الذاتيه . ثم يقولون : الذاتى هو ما لا يمكن تصور الموصوف بدون تصوره . فإذا كان المتعلم لا يتصور المحدود ، حتى يتصور صفاته الذاتية ولا يعرف أن الصفة ذاتية (١) حتى يعلم أنه لا يتصور الموصوف الذى هو المحدود [بدونها] (٢) فلا يعلم أنها ذاتية ، حتى يتصور الموصوف ، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات الذاتية ويميز بينها وبين غيرها ، فتوقف معرفته على معرفة الذاتيات [المتوقفة] (٣) على معرفته ، فتوقف معرفته على معرفته ، فلا يعرف هو ولا تعرف الذاتيات . وهذا كلام متين يحتاج أصل كلامهم . ويبين أنهم متحكمون فيما وضعوه لم يبنوه (٤) على أصل على تابع للحقائق . لكن قالوا هذا ذاتى وهذا غير ذاتى بمجرد التحكم . ولم يعتمدوا على أنه لا يمكن حد ، فإذا لم يعرف المحدود إلا بالحد ، والحد غير ممكن لم يعرف ، وذلك باطل .

العاشر : أنه يحصل بينهم فى هذا الباب نزاع لا يمكن فصله على هذا الأصل وما استلزم تكافؤ (٥) الأدلة فهو باطل (٦) .

---

(١) فى الاصل الذاتية — وفي الهامش — صوابه ذاتية . (٢) أضفتها ليستقيم المعنى .
(٣) أضيفت المتوقفة ليستقيم المعنى . (٤) فى الاصل ينهوه — ولعلها يبنوه .
(٥) فى الأصل بكافئ — ولعلها تكافؤ .
(٦) للحكم على ما فى هذا الباب من جدة وطرافة أونقل عن اليونان يرجع إلى كتاب هام تحت الطبع : على سامى النشار — نقد مفكرى الاسلام المنطق الارسطاليسى — الباب الثالث — نقد الفقهاء .

فصل

فى قولهم : إن التصديق لا ينال إلا بالقياس

قولهم إنه لا يعلم شىء من التصديقات إلا بالقياس الذى ذكروا صورته ومادته ، قضية سلبية ليست معلومة بالبديهة ، ولم يذكروا عليها دليلا أصلا وصاروا مدعين مالم يثبتوه قائلين بغير علم . إذ العلم بهذا السلب متعذر على أصلهم . فمن أين لهم أنه لا يمكن أحدا من بنى آدم أن يعلم شيئا من التصديقات التى ليست بديهية عندهم إلا بواسطة القياس المنطق الشمولى الذى وصفوا مادته وصورته .

[نسبية التصديقات]

ثم هم معترفون بما لابد منه من أن التصديقات منها بديهى ومنها نظرى ، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لافتقار النظرى إلى البديهى . وح فيأتى ماتقدم فى التصورات من أن الفرق بينهما إنما هو بالنسبة والإضافة ، فقد يكون النظرى عند شخص بديهيا (١) عند غيره والبديهى من التصديقات ، ما يكفى تصور طرفيه موضوعه ومحموله فى حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما ، وهو الدليل الذى هو الحد الأوسط ، سواء كان تصور الطرفين بديهيا أم لا ، ومعلوم أن الناس يتفاوتون فى قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم فى قوى الأبدان . فمن الناس من يكون فى سرعة التصور وجودته فى غاية يباين بها غيره مباينة كثيرة . وح فيتصور الطرفين تصورا تاما بحيث يتبين بذلك التصور التام اللوازم التى لا تتبين لمن لم يتصوره ، وكون الوسط

---

(١) فى الاصل بديهى — والصواب بديهيا —

الذى هو الدليل قد يفتقر إليه فى بعض القضايا بعض الناس دون بعض أمر بين فإن كثيرا من الناس تكون عنده القضية حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة « وغيره إنما عرفها بالنظر والاستدلال . ولهذا كثير من الناس لا يحتاج فى ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه بل لغيره ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غنى عنها حتى يضرب له أمثالا .

وقد ذكر المناطقة أن القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحواس يختص بها من علمها ولا تكون حجة على غيره بخلاف غيرها ، فإنها مشتركة يحتج بها على المنازع ، وهذا تفريق فاسد ، وهو أصل من أصول الإلحاد والكفر . فإن المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها ، يقول أحد هؤلاء بناء على هذا الفرق هذا لم يتواتر عندى فلا تقوم به الحجة على وليس ذلك بشرط . ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية فإن هؤلاء يقولون إنها غير معلومة لنا كما يقول من يقول من الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة له . وهذا لكونهم لم يعلموا السبب الموجب للعلم بذلك ، والحجة قائمة عليهم تواتر عندهم أم لا .

وقد ذهب الفلاسفة أهل المنطق إلى جهالات قولهم : إن الملائكة هى العقول العشرة وأنها قديمة أزلية وأن العقل رب ما سواه ، وهذا شىء لم يقل مثله أحد من اليهود والنصارى ومشركى العرب ، ولم يقل أحد إن ملكا من الملائكة رب العالم كله ، ويقولون إن العقل الفعال مبدع كل ما (١) تحت فلك القمر ، وهذا أيضا كفر لم يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركى

---

(١) فى الاصل كلما — ولعلها كل ما —

العرب ، ويقولون إن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته وليس عالما بالجزئيات ولا يقدر أن يغير العالم ، بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه وأنه [إذا] (١) توجه المستشفع إلى من يعظمه من الجواهر العالية كالعقول والنفوس والكواكب والشمس والقمر فإنه يتصل بذلك المعظم المستشفع به فاذا فاض على ذلك مايفيض من جهة الرب فاض على هذا من جهة شفيعه ، ويمثلونه بالشمس إذاطلعت على مرآة ، فانعكس الشعاع الذى على المرآة على موضع آخر فأشرق بذلك الشعاع ، فذلك الشعاع حصل له من مقابلة المرآة وحصل للمرآة بمقابلة الشمس،ويقولون : إن الملائكة هى العقول العشرة أو القوى الصالحة فى النفس ، وأن الشياطين هى القوى الخبيثة ، وغير ذلك مما عرف فساده بالدلائل العقلية ، بل بالضرورة من دين الرسول . فاذا كان شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركى العرب وكفرهم ، فأى كمال النفس فى هذه الجهالات ، وهذا وأمثاله مفتقر إلى بسط كثير . والمقصود ذكر ما ادعوا فى البرهان المنطقى .

(القضية الكلية)

وأيضا فإذا قالوا : إن العلوم لاتحصل إلا بالبرهان الذى هو عندهم قياس شمولى وعندهم لابد فيه من قضية كلية موجبة ، ولهذا قال: لا إنتاج (٢) عن قضيتين سالبتين ولا جزئيتين فى شىء من أنواع القياس ، لابحسب صورته كالحملى والشرطى المتصل والمنفصل ولابحسب مادته (٣) لاالبرهانى ولا الخطابى ولا الجدلى، بل ولا الشعرى.فيقال إذا كان لابد فى كل مايسمونه برهانا من قضية

---

(١) إذا غير موجودة بالاصل . (٢) فى الاصل لا يباح — والصواب لا إنتاج
(٣) فى الاصل مما دونه — والصواب مادته .

كلية ، فلابد من العلم بتلك القضية الكلية : أى من العلم بكونها كلية وإلا فمتى جوز عليها أن لاتكون كلية بل جزئية لم يحصل العلم بموجبها. والمهملة والمطلقة التى يحتمل لفظها أن يكون كلية وجزئية فى قوة الجزئية ، وإذا كان لابد فى العلم الحاصل بالقياس الذى يخصونه باسم البرهان من العلم بقضية كلية موجبة ، فيقال العلم بتلك القضية إن كان بديهيا ، أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بديهيا بطريق الأولى ، وإن كان نظريا احتاج إلى علم بديهى ، فيفضى إلى الدور المعى أو التسلسل فى المتواترات وكلاهما باطل .

وهكذا يقال فى سائر القضايا الكلية (١) التى يجعلونها متأدى البرهان ، ويسمونها الواجب قبولها سواء كانت حسية أو ظاهرة أو باطنة وهى التى يحسها بنفسه أو كانت من التجريبيات (٢) أو المتواترات أو الحدسيات عند من يجعل منها ما هو من النفسيات الواجب قبولها ، مثل العلم بكون القمر مستفادا من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذاته للشمس كما يختلف إذا قاربهما بعد الاجتماع كما فى ليلة الهلال ، وإذا كان ليلة الاستقبال عند الابدار . وهم متنازعون : هل الحدس قد يفيد اليقين أم لا؟ ، ومثل العقليات المحضة ، ومثل قولنا الواحد نصف الاثنين ، والكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشىء (٣) واحد متساوية ، والضدان لايجتمعان ، والنقيضان لايرتفعان ولا يجتمعان ، فما من قضية من هذه القضايا الكلية (٤) تجعل مقدمة فى البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيرا . فإذا علم أن كل واحد فهو نصف كل اثنين وأن كل (٥) اثنين نصفهم

---

(١) فى الاصل — بالكلية — ولعلها الكلية (٢) فى الاصل — الجزئيات ولعلها التجريبيات
(٣) فى الاصل التى — ولعلها تصحيف لشىء (٤) بعد هذه الكلمة فى الاصل كلمة الا وقد أسقطتها ليستقيم المعنى .
(٥) فى الاصل كان — ولعلها كل

واحد ، فإنه يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين ، وهلم جرا فى سائر القضايا الأخر من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية . وكذلك كل جزء يعلم أن هذا الكل أعظم من جزئه بدون توسط القضية الكلية . وكذلك هذان النقيضان من تصورهما نقيضين فانه يعلم أنهما لايجتمعان . وكل أحد يعلم أن هذا العين لا يكون موجودا معدوما كما يعلم العين الآخر ، ولايحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شىء لا يكون موجودا معدوما معا ، وكذلك الضدان فإن الإنسان يعلم أن هذا الشىء لا يكون أسود أبيض ، ولا يكون متحركا ساكنا كما يعلم أن الآخر كذلك . ولا يحتاج فى العلم بذلك إلى قضية كلية بأن كل شىء لا يكون أسود أبيض ، ولا يكون متحركا ساكنا ،

وكذلك فى سائر مايعلم تصادمهما فإن علم تصادم المعنيين علم أنهما لايجتمعان فان العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بالمقدمة الكبرى المشتملة على الحد الأكبر وذلك لا يغنى دون العلم بالمقدمة الصغرى المشتملة على الحد الأصغر ، والعلم بالنتيجة وهو أن هذين المعنيين ضدان فلا يجتمعان ، يمكن بذن العلم بالمقدمة الكبرى : وهو أن كل ضدين لا يجتمعان . فلا يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذى (١) خصوه باسم البرهان وإن كان البرهان فى كلام الله ورسوله وكلام سائر أصناف العلماء ولايختص بما سموه هم البرهان . وإنما خصوا هم (٢) لفظ البرهان بما اشتمل عليه القياس الذى خصوا صورته وما دته (٣) بما ذكروه ، مثال ذلك أنه إذا أريد إبطال قول من يثبت (٤) الأحوال ويقول [هى] (٥) لا موجودة ولا معدومة ، ويقول وهذا نقيضان ، وكل نقيضين

---

(١) بعد كلمة اللذة — كلمة هو — وقد أسقطتها ليستقيم المعنى .
(٢) فى الاصل بهم — ولعلهاهم . (٣) فى الاصل — مادونه — ولعلهامادته
(٤) فى الاصل — من بين — ولعلها من يثبت .
(٥) بياض بالاصل — ولعل المحذوف كلمة — هى —

لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فان هذا جعل الواحد موجودا معدوما ولا يمكن جعل الحال موجودة معدومة ، كأن العلم بأن هذا (١) المعنى لا يكون موجودا معدوما بدون هذه القضية الكلية فلا يفتقر العلم بالنتيجة إلى البرهان. وكذلك إذا قيل: إن هذا ممكن وكل ممكن فلا بد له [من] (٢) مرجح لوجوده، على أصح القولين أو لأحد طريقيه على قول طائفة من الناس . أو قيل هذا محدث وكل محدث فلا بد له من محدث ، فتلك القضية الكلية وهى قولنا كل محدث لا بد له من محدث وكل ممكن لا بد له من مرجح يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهانى عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التى لا يتم البرهان عندهم إلا بها، فيعلم أن هذا المحدث لا بد له من محدث وهذا الممكن لا بد له من مرجح ، فإن شك عقله وجوز أن يحدث هو بلا محدث أحدثه أو أن يكون وهو ممكن يقبل الوجود والعدم بدون مرجح يرجح وجوده ، جوز ذلك فى غيره من المحدثات والممكنات بطريق الأولى وإن جزم بذلك فى نفسه لم يحتج علمه (٣) بالنتيجة المعينة وهو قولنا وهذا محدث فله محدث أو هذا ممكن فله مرجح إلى القياس البرهانى .

ومما يوضح هذا أنك لا تجد أحـــدا من بنى آدم يريد أن يعلم مطلوبا بالنظر (٤) ويستدل عليه بقياس برهانى يعلم صحته ، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهانى المنطقى . ولهذا لا تجد لهذا من سائر أصناف العقلاء وغيرها ، ولا تنظم دليله من المقدمتين كما ينظمه هؤلاء بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول ، ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة وقد يكون مقدمتين ،

---

(١) فى الاصل بهذا — ولعل الصواب بأن هذا (٢) غير موجودة بالاصل
(٣) فى الاصل — علم — ولعلها علمه — (٤) فى الاصل — النظر — ولعلها بالنظر

وقد يكون ثلاث مقدمات بحسب حاجة الناظر المستدل ، إذ حاجة الناس تختلف . وقد بسطنا ذلك فى الكلام على المحصل (١) وبينا تخطئة جمهور العقلاء لمن قال إنه لابد فى كل علم نظرى من مقدمتين لايستغنى عنهما ولايحتاج أكثر منهما . وهذا ينبغى أن يأخذ من المواد العقلية التى لايستدل عليها بنصوص الأنبياء ، فإنه يظهر فيها فساد منطقهم ، وأما إذا أخذ به فى المواد المعلومة بنصوص الأنبياء فإنه يظهر الاحتياج إلى القضية الكلية ، كما إذا أردنا تحريم النبيذ المتنازع فيه فقلنا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ، أوقلنا هو خمر وكل خمر حرام . فقولنا النبيذ المسكر خمر يعلم بالنص ، وهو قول النبى « صم » « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » يعلم بالنص والإجماع ، وليس فى ذلك نزاع وإنما النزاع فى المقدمة الصغرى . وقد ثبت فى صحيح مسلم عن النبى « صم » أنه قال : إن كل مسكر خمر وكل خمر حرام . وفى لفظ : كل مسكر خمر وكل خمر حرام . وقد يظن بعض الناس أن النبى «صم» ذكر هذا على النظم المنطقى ليبين النتيجة بالمقدمة كما يفعله المنطقيون ، وهذا جهل عظيم ممن يظنه فإنه « صم » أجل قدراً من أن يستعمل مثل هذا الطريق فى بيان العلم ، بل من هو أضعف عقلا وعلما من آحاد علماء أمته لايرضى لنفسه أن يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين ، بل يعدونهم من الجهال الذين لايحسنون [إلا] (٢) الصناعات كالحساب والطب ونحو ذلك .

وأما العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الإلهية فلم يكونوا من رجالها وقد بين ذلك نظار المسلمين فى كتبهم وبسطوا الكلام عليهم ، وذلك أن كون كل خمر حراما هو مما علمه المسلمون . فلايحتاجون إلى معرفة ذلك وإنما شك

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى . طبعة أمين الخانجى

(٢) أضفت — إلا — ليستقيم المعنى .

بعضهم فى أنواع من الأشربة المسكرة كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك ، كما فى الصحيحين عن أبى موسى الأشعرى أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : عندنا شراب مصنوع من العسل يقال له البتع وشراب يصنع من الذرة يقال له المزر ، قال ـ وكان أوتى جوامع الكلم ـ فقال : كل مسكر حرام ، فأجابهم صلى الله عليه وسلم بقضية كلية بين بها أن كل مايسكر فهو محرم . وبين أيضا أن كل ما يسكر فهو خمر ، وهاتان قضيتان كليتان صادقتان متطابقتان العلم بأيهما كان موجب العلم بتحريم كل مسكر إذ ليس العلم بتحريم كل مسكر يتوقف على العلم بهما جميعا ، فإن من علم أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : كل مسكر حرام وهو من المؤمنين به علم أن النبيذ المسكر حرام ، ولكن قد يحصل الشك هل أراد القدح العاشر (١) ، أو أراد جنس المسكر ، وهذا شك فى مدلول قوله ، فإذا علم مراده صلى الله عليه وسلم علم المطلوب ، وكذلك إذا علم أن النبيذ خمر والعلم بهذا أوكد فى التحريم فإن (٢) من يحلل النبيذ المنازع فيه لايسميه خمراً ، فإذا علم بالنص أن كل مسكر خمر كان هذا وحده دليلا على تحريم كل مسكر عند أهل الإيمان الذين يعلمون أن الخمر محرم . وأما من لم يعلم تحريم الخمر لكونه لم يؤمن بالرسول ، فهذا لايستدل بنصه ، وإن علم أن محمداً رسول الله ولكن لم يعلم أنه حرم الخمر فهذا لاينفعه قوله : كل مسكر خمر ، بل ينفعه قوله : كل مسكر حرام « وح » يعلم بهذا تحريم الخمر ، لأن الخمر والمسكر اسمان لمسمى (٣) واحد عند الشارع (٤) وهما متلازمان عنده فى العموم والخصوص عند جمهور العلماء الذين يحرمون كل مسكر .

وليس المقصود هنا الكلام فى تقرير المسألة الشرعية بل التنبيه على التمثيل

---

(١) كذا بالاصل . (٢) فى الاصل قال ولعلها فان .

(٣) فى الاصل : بمسمى ، ولعلها لمسمى (٤) فى الاصل ـ التنازع ولعلها الشارع .

فإن هـذا المثال كثيراً ما يمثل به من صنف فى المنطق من علماء المسلمين ، والمنطقيون يمثلون بصورة مجردة عن المواد لاتدل على شىء معين لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورة معينة(١) كما يقولون كل اب وكل ب ج (٢) . ولكن المقصود هو العلم المقصود من المواد المعينة ، فإذا جردت يظن الظان أن هذا يحتاج إليه فى المعينات، وليس الأمر كذلك ، بل إذا طولبوا بالعلم بالمقدمتين الكليتين فى جميع مطالبهم العقلية التى توجد عند المعصومين تجدهم يحتجون بما يمكن معه العلم فيها بالمعينات المطلوبة بدون العلم بالقضة الكلية . فلا يكون العلم بها موقوفا على البرهان فالقضا [يا السمعية](٣) لا تحتاج إلى القياس العقلى الذى سموه برهانا . وما يستفاد بالعقل من العلوم أيضا لا يحتاج إلى قياسهم البرهانى ، فلا يحتاج إليه لافى السمعيات ولافى العقليات فامتنع أن يقال لايحصل علم إلا بالقياس البرهانى الذى ذكروه .

ومما يوضح ذلك أن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية فنحن [لو] (٤) لم ندرك بالحس إحراق هذه النار وهذه النار لم ندرك أن كل نار محرقة ، فإذا جعلنا هذه قضية كلية ، وقلنا كل نار محرقة ، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علما يقينيا ، إلا والعلم بذلك ممكن فى الأعيان المعينة بطريق الأولى . وإن قيل ليس المراد العلم بالأمور المعينة فإن البرهان لا يفيد [إلا](٥) العلم بقضية كلية فالنتائج(٦) لا تكون إلا كلية كما يقولون هم ذلك والكليات إنما تكون كليات فى الأذهان لافى الأعيان (٧) قيل : فعلى هذا التقدير لا يفيد

---

(١) فى الاصل المعينة — ولعلها معينة (٢) فى الاصل كل ا ب ح وكل ح — ولعلها الصواب كل ا ب وكل ب ج (٣) بياض بالاصل — ولعل المحذوف فالقضايا السمعية
(٤) — لو — محذوفة وقد أضفتها ليستقيم المعنى (٥) أضفت — إلا — ليستقيم المعنى
(٦) فى الاصل — فالتنازع — ولعلها فالنتائج (٧) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٤٥

البرهان العلم بشيء موجود بل بأمور مقدرة فى الأذهان لا يعلم تحققها فى الأعيان وإذا لم يكن (١) فى البرهان علم بموجود فيكون قليل المنفعة جدا بل عديم المنفعة ، وهم لا يقولون بذلك بل يستعملونه فى العلم بالموجودات الخارجية والإلهية ؛ ولكن حقيقة الأمر كما بيناه فى غير هذا الموضع أن المطالب الطبيعية(٢) ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية فلا تفيد مقصود البرهان

وأما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد(٣) من كليات الطبيعة وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة فضلا عن أن تكون قضايا صادقة يولد منها البرهان . ولهذا حدثونا بإسناد متصل عن فاضل زمانه فى المنطق وهو الخوبخى صاحب كشف أسرار المنطق والموجز(٤) وغيرهما أنه قال عند الموت : أموت وما عرفت شيئاً علمى بأن الممكن يفتقر إلى المؤثر . ثم قال : الافتقار وصف سلبى فأنا أموت وما عرفت شيئا . وكذلك حدثونا عن آخر من أفاضلهم وهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ويعرف أنهم أجهل أهل الأرض بالطرق التى تبان بها العلوم العقلية والسمعية ، إلا من علم منهم علما من غير الطرق المنطقية ، فتكون علومه من تلك الجهة لا من جهتهم ، مع كثرة تعبهم فى البرهان الذى يزعمون أنهم يزنون به العلوم ، ومن عرف منهم شيئا من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرروه فى المنطق ، ومما يبين أن حصول

---

(١) بعد هذه الكلمة العبارة الاتية — فى كل هذا أعلم بشىء بوجود — ولعلها مزيدة — ولذلك أسقطتها (٢) توجد كلمة — التى — وقد أسقطتها (٣) فى الاصل أفسدت ولعلها أفسد (٤) أفضل الدين الخوبخى : أبو عبد الله ناماوارا الخوبخى — توفى خامس شهر رمضان سنة ٦٤٢ بالقاهرة — وله من الكتاب كتاب الجمل فى علم المنطق وكتاب كشف الاسرار فى علم المنطق وكتاب الموجز فى المنطق : عيون الانباء حـ ٢ ص ١٢١ ولكن طاش كبرى زاده ذكر أنه محمد بن بامادرين ولد فى جمادى الاول سنة تسعين وخمس مائة وله كشف الاسرار والموجز فى المنطق — مفتاح السعادة حـ ١ ص ٢٤٦

العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفتقر إلى برهانهم من قضية كلية ، أن العلم(١) بتلك القضية الكلية لا بدله من سبب ، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد ، فإن حكم الشيء حكم مثله ، كما إذا عرفنا أن هذه [النار محرقة] فالنار العامة محرقة(٢) لأنها مثلها ، وحكم الشيء حكم مثله ، فيقال هذا استدلال بالقياس التمثيلي (٣) وهم يزعمون أنه لا يفيد اليقين بل الظن ، فإذا كانوا إنما علموا القضية الكلية بقياس التمثيل ، رجعوا فى اليقين إلى ما يقولون إنه لا يفيد إلا الظن . وإن قالوا بل عند الإحساس بالجزئيات يحصل فى النفس علم كلى من واهب العقل ـ وتستعد النفس عند الإحساس بالجزئيات لأن يفيض عليها الكلى من واهب العقل ـ وقالوا بل العقل عندهم ونحو ذلك(٤) ـ قيل(٥) لهم الكلام فيما به يعلم أن الحكم الكلى الذى فى النفس علم لا ظن ولا جهل . فإن قالوا هذا العلم بالبديهة أو الضرورة ، كان هذا قولا بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبديهة والضرورة ، وأن النفس مضطرة إلى هذا العلم . وهذا إن كان حقا فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضاً فى النفس بالبديهة والضرورة كما هو الواقع ، فإن جزم العقلاء بالشخصيات فى الحسيات ، أعظم من جزمهم بكلية الأنواع أعظم من جزمهم بكلية الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة فجزم الفطرة بها أقوى . ثم كلما قوى العقل ، اتسعت الكليات وحينئذ فلا يجوز أن يقال : إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس(٦) ، ولا أن العلم بأنواع موقوف على العلم بالأجناس، بل قد يعلم

---

(١) فى الاصل فالعلم ـ ولعلها أن العلم (٢) فى الاصل ـ ان هذه النار العامة محرقة لانها مثلها ـ ولعل الصواب ـ ان هذه النار محرقة فالنار العامة محرقة لانها مثلها ـ أى أن هناك سقطا فى العبارة (٣) فى الاصل ـ التميل ـ ولعلها التمثيلى (٤) هذه العبارة غير مفهومة ـ (٥) فى الاصل ـ وقيل ـ ولعل الواو زائدة ـ والصواب ـ قيل .
(٦) فى الاصل ـــ والاحساس ـــ ولعلها والاجناس ـــ

الإنسان أنه حساس(١) متحرك بالإرادة ، قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك ويعلم أن الإنسان كذلك قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك فلم يبق علمه بأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة ، موقوفا على البرهان وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن ذلك الغائب مثل هـذا الشاهد أوأنه يساويه فى السبب الموجب لـكونه متحركا بالإرادة ونحو ذلك من قياس التمثيل والتعليل الذى يحتج به الفقهاء فى إثبات الأحكام الشرعية .

(مادة الأقيسة)

وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنمـا يفيد الظن وقياسهم هو الذى يفيد اليقين ، وقد بينا فى غير هذا الموضع أن قولهم هذا من أفسد الأقوال وأن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء وإنما يختلفان بالمادة المعينة فإن كانت يقنية(٢) [فى أحدهما كانت يقينية] (٣) فى الآخر وإن كانت ظنية فى أحدهما كانت ظنية فى الآخر(٤) . وذلك أن قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثة ، الأصغر والأوسط والأكبر ، والحد الأوسط فيه هو الذى يسمى فى قياس التمثيل علة ومناطا وجامعا . فإذا قال فى مسألة النبيذ : كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلا بدله من إثبـات المقدمة الـكبرى ، وحينئذ يتم البرهان وحينئذ فيمكنه أن يقول النبيذ مسكر فيكون حراما قياسا على خمر العنب بجامع ما يشتركان فيـه من الإسكار ، فإن الإسكار هو مناط التحريم فى

---

(١) فى الاصل حاس — ولعلها حساس (٢) غير موجودة فى الاصل —
(٣) بياض بالاصل — ولعل المحذوف هو — فى أحدهما كانت يقينية .
(٤) شرح العقيده الاصفهانية ص ٤٣ .

الأصل ، وهو موجود فى الفرع فيما به [هو يقرر) (١) أن كل مسكر حرام به يقرر أن السكر مناط التحريم بطريق الأولى ، بل التفريق فى قياس التمثيل أسهل عليه لشهادة الأصل له بالتحريم فيكون الحكم قد علم ثبوته(٢) فى بعض الجزئيات . ولا يكفى فى قياس التمثيل إثباته فى أحد الجزأين لثبوته فى الجزء الآخر لاشتراكهما فى أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم ، كما يظنه بعض الطالبين بل لا بد أن يعلم أن المشترك بينهما مستلزم للحكم والمشترك بينهما هو الحد الأوسط . وهذا يسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه المطالبة بتأثير الوصف فى الحكم، وهذا السؤال أعظم سؤال يرد على القياس وجوابه هو الذى يحتاج إليه غالبا فى تقدير صحة القياس ، فإن المعترض قد يمنع الوصف فى الأصل ، وقد يمنع الحكم فى الأصل ، وقد يمنع الوصف فى الفرع ، وقد يمنع كون الوصف علة فى الحكم ، ويقول : لا نسلم أن ما ذكرته فى الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة ، فلا بد من دليل يدل على ذلك من نص أو اجماع أو سبر وتقسيم أو المناسبة أو الدوران عند من يستدل بذلك ، فما دل على أن الوصف المشترك مستلزم للحكم إما علة وإما دليل العلة هو الذى يدل على أن الحد الأوسط مستلزم للأكبر ، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى ، فإن أثبت العلم كان برهان علم ، وإن أثبت دليلها كان برهان دلالة ، وإن لم يفد العلم بل أفاد الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى فى ذلك القياس لا تكون إلا ظنية ، وهذا أمر بين . ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون فى الفقه القياس الشمولى كما يستعمل فى العقليات القياس التمثيلى وحقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر .

---

(١) بياض بالاصل — ولعل المحذوف — هو يقرر — (٢) فى الاصل — بثبوته ولعلها ثبوته

ومن قال من متأخرى أهل الكلام والرأى كأبى المعالى وأبى حامد والرازى وأبى محمد المقدسى وغيرهم من أن العقليات ليس فيها قياس وإنما القياس فى الشرعيات ولكن الاعتماد فى العقليات على الدليل الدال على ذلك مطلقا ، فقولهم مخالف لقول نظار المسلمين ، بل وسائر العقلاء ، فإن القياس يستدل به فى العقليات كما يستدل به فى الشرعيات ، فإنه إذا ثبت أن الوصف المشترك مستلزم للحكم كان هذا دليلا فى جميع العلوم . ولذلك إذا ثبت أنه ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر كان هذا دليلا فى جميع العلوم وحيث لايستدل بالقياس التمثيلى لايستدل بالقياس الشمولى .

وأبو المعالى ومن قبله من النظار لا يسلكون طريقة المنطقيين ولا يرضونها بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك بميزان (١) المنطقيين ، لكن جمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزما للحكم ، كما يمثلون به فى الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل ومنازعتهم بقولهم (٢) لم يثبت الحكم فى الغائب لأجل ثبوته فى الشاهد ؛ بل نفس القضية الكلية كافيـــة فى المقصود من غير احتياج إلى التمثيل ، فيقال لهم : وهكذا فى الشرعيات ، فإنه متى قام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج الأصل ، بل نفس الدليل الدال على أن (٣) الحكم يتعلق بالوصف كاف لكن لما كان هذا كليا والكلى لايوجد إلا معينا كان تعيين الأصل مما يعلم به تحقق هذا الكلى ، وهذا أمر نافع فى الشرعيات والعقليات ، فعلمت أن القياس حيث قام الدليل على أن الجامع مناط الحكم أو على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع فهو قياس صحيح ، ودليل صحيح ، فى أى شىء كان .

---

(١) فى الاصل ـ لميزان ولعلها بميزان (٢) فى الاصل ـ بقو لم ـ ولعلها بقولهم لم
(٣) غير موجود فى الاصل — وقد أضفتها ليستقيم المعنى .

مسمى القياس

وقد تنازع الناس فى مسمى(١) القياس فقالت طائفة من أهل الأصول هو حقيقة فى قياس التمثيل مجاز فى قياس الشمول كأبى حامد الغزالى وأبى محمد المقدسى ، وقالت طائفة بل هو بالعكس حقيقة فى الشمول مجاز فى التمثيل كابن حزم(٢) وغيره . وقال جمهور العلماء بل هو حقيقة فيهما والقياس العقلى يتناولهما جميعا ، وهذا قول أكثر من تكلم فى أصول الدين وأصول الفقه وأنواع العلوم العقلية وهو الصواب ، فإن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر وإنما تختلف صورة الاستدلال .

والقياس فى اللغة تقدير الشىء بغيره ، وهذا يتناول تقدير الشىء المعين بنظيره (٣) المعين وتقديره بالأمر الكلى المتناول له ولأمثاله ، فإن الكلى هو مثال فى الذهن لجزئياته ولهذا كان مطابقا موافقا له . وقياس الشمول هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلى المتناول له ولغيره والحكم عليه بما (٤) يلزم المشترك الكلى بأن(٥) ينتقل من ذلك الكلى اللازم إلى الملزوم الأول ، وهو المعين (٦) فهو انتقال من خاص إلى عام ، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص من جزئى الى كلى ، ثم من ذلك الكلى الى الجزئى الأول ، فيحكم عليه بذلك الكلى ، ولهذا كان الدليل أخص من مدلوله الذى هو الحكم فإنه يلزم من وجود الدليل وجود الحكم ولا يكون أخص من لازمه ، بل

---

(١) غير موجودة فى الاصل ـ ومستدركة فى الهامش (٢) هو الامام المظيم . أبو محمد على بن حزم الاندلسى الظاهرى . ولد سنة ٣٨٤ هـ ـ وتوفى سنة ٤٥٦ وهو صاحب الفصل والاحكام فى أصول الاحكام ـ وطوق الحمامة وغيرها (٣) فى الاصل بنظره ـ والصواب بنظيره (٤) فى الاصل ما ـ ولعلها بما (٥) فى الاصل فان ـ ولعلها بأن .

(٦) فى الاصل المعنى ـــ ولعلها المعين .

أعم منه أومساويه ، وهو المعنى بكونه أعم . والمدلول الذى هو محل الحكم وهو المحكوم عليه المخبر عنه الموصوف الموضوع إما أخص من الدليل أومساويه ، فيطلق عليه القول بأنه أخص منه لايكون أعم من الدليل ، إذ لوكان أعم منه ، لم يكن الدليل لازما له ، فلا يعلم ثبوت الحكم له ، فلا يكون الدليل دليلا ، وإنما يكون ،إذا كان لازماً للمحكوم عليه الموصوف المخبرعنه الذى يسمى الموضوع والمبتدأ مستلزما للحكم الذى هو صفة وخبر وحكم ، وهو الذى يسمى المحمول والخبر ، وهذا كالسكر الذى هو أعم من النبيذ المتنازع فيه وأخص من التحريم ، وقد يكون الدليل مساويا فى العموم والخصوص للحكم لازما للمحكوم عليه . فهذا هو جهة دلالته سواء صور قياس شمول وتمثيل أولم يصور كذلك . وهذا أمر يعقله القلب وإن لم يعبر عنه اللسان . ولهذا كانت أذهان بنى آدم تستدل بالأدلة على المدلولات وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينه لما فى نفوسهم ، وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيهم ، وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم فالعلم بذلك الملزوم لابد أن يكون بينا بنفسه أو بدليل آخر . وأما قياس التمثيل فهو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما فى ذلك المعنى المشترك الكلى ، لأن ذلك الحكم يلزم المشترك الكلى . ثم العلم بذلك اللزوم لابد له من سبب ، إذا لم يكن بينا كما تقدم ، فهو يتصور المعنى أولا ، وهما الأصل والفرع إلى لازمهما وهو المشترك ، ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم ، ولابد أن يعرف أن الحكم لازم المشترك وهو الذى يسمى هناك قضية كبرى ثم ينتقل إلى إثبات هذا اللازم للملزوم الأول المعين فهذا هو هذا فى الحقيقة ، وإنما يختلفان فى تصوير الدليل ونظمه ،وإلا فالحقيقة التى بها صار دليلا ، وهو أنه مستلزم للمدلول حقيقة واحدة ومن ظلم هؤلاء

وجهلهم أنهم يضربون المثل فى قياس التمثيل بقول القائل: السماء مؤلفة فتكون محدثة قياساً على الإنسان. ثم يوردون على هذا القياس ما يختص به ، فإنه لو قيل السماء مؤلفة وكل مؤلف محدث ، لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة . ولكن إذا أخذ قياس الشمول فى مادة بينة، لم يكن فرق بينه وبين قياس التمثيل، فإن الكلى هو مثال فى الذهن لجزئياته ، ولهذا كان مطابقا موافقا له ، بل قد يكون التمثيل أبين . ولهذا كان العقلاء يثبتون به كذلك (١) فقولهم (٢) فى الحد إنه لا يحصل بالمثال إنما ذاك فى المثال الذى يحصل به التمييز بين المحدود وغيره، بحيث يعرف به ما يلازم المحدود طردا وعكسا، بحيث يوجد حيث وجد وينتفى حيث انتفى ، فإن الحد المميز للمحدود هذا فقد ميز المحدود من غيره. وهذا هو الحد عند جماهير النظار ولا يسوغون إدخال الجنس العام فى الحد فإذا كان المقصود الحد بحسب الاسم فسأل بعض العجم عن مسمى الخبز، فأرى رغيفا وقيل له هذا، فقد يفهم أن هذا اللفظ يوجد فيه كلما خبز سواء كان على صورة الرغيف أو غير صورته(٣).

وقد بسط الكلام على ما ذكروه وذكره المنطقيون فى الكلام على المحصل وغير ذلك وحد هذا فى الأمثلة المجردة ، إذا كان المقصود إثبات الجيم للألف والحد الأوسط هو الباء ، فقل كل ألف باء وكل باء جيم أنتج كل ألف جيم . وإذا قيل الألف جيم قياساً على الدال لأن الدال هى جيم وإنما كانت جيما لأنها باء والألف أيضا باء ، فيكون الألف جيما لاشتراكهما فى المستلزم للجيم وهو الباء ، كان هذا صحيحا فى معنى الأول لكن فيه زيادة مثال قيست عليه الألف، مع أن الحد الأوسط وهو الباء موجود فيها ، فإن قيل ما ذكرتموه من كون البرهان لابد فيه من قضية كلية صحيح ، ولهذا لا يثبتون به إلا مطلوبا كليا

(١) فى الاصل لذلك. ولعلها كذلك (٢) فى الاصل — فهو قولهم ولعلها فقولهم .
(٣) فى الاصل — صورة غيره — وفى الهامش غير صورته .

البرهان لا يفيد إلا الكليات

ويقولون البرهان لا يفيد إلا الكليات . ثم أشرف الكليات هى العقليات المحضة التى لا تقبل التغيير والتبديل ، وهى التى تكمل بها النفس فتصير (١) عالما معقولا موازيا للعالم الموجود بخلاف القضايا التى تتبدل وتتغير . وإذا كان المطلوب به هو الكليات العقلية التى لا تقبل التبديل والتغيير فتلك إنما تحصل بالقضايا العقلية الواجب قبولها بل إنما يكون فى القضايا التى جهتها الوجوب كما يقال كل إنسان حيوان وكل موجود فإما واجب وإما ممكن . ونحو ذلك من الكلية التى لا تقبل التغيير. ولهذا كانت العلوم ثلاثة إما علم لا يتجرد عن المادة لا فى الذهن ولا فى الخارج وهو الطبيعى وموضوعه الجسم(٢) وإما مجرد عن المادة فى الذهن لا فى الخارج وهو الرياضى كالكلام فى المقدار والعدد، وأما ما يتجرد عن المادة منها وهو الآلهى وموضوعها الوجود المطلق بلواحقه التى تلحقه من حيث هو وجود كانقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض وانقسام الجوهر إلى ما هو حال وإلى ما هو محل وما ليس بحال ولا محل بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير وإلى ما ليس بحال ولا محل ولا هو متعلق بذلك. فالأول هو الصورة والثانى هو المادة وهو الهيولى ومعناه فى لغتهم المحل والثالث هو النفس والرابع هو العقل . والأول يجعله أكثرهم من مقولة الجوهر، ولكن طائفة من متأخريهم كابن سينا امتنعوا من تسميته جوهرا ، وقالوا الجوهر ما إذا وجد كان وجوده لا فى موضوع ، أى لا فى محل ، يستغنى عن الحال فيه وهذا إنما يكون فيما وجوده غير ماهيته ،والأول ليس كذلك ، فلا يكون جوهرا ، وهذا مما خالفوا فيه سلفهم ، ونازعوهم

---

(١) فى الاصل ـ تصير ـ ولعلها فتصير (٢) فى الاصل المسمى ـ ولعل الصواب الجسم

فيه نزاعا لفظيا ، ولم يأتوا بفرق صحيح معقول فإن تخصيص اسم الجوهر بما ذكروه أمر اصطلاحى وأولئك يقولون بل هو ليس فى (١) موضوع كما يقول المتكلمون ، كل ماهو قائم بنفسه أوكل ماهو متحيز أوكل ماقامت به الصفات أوكل ماحمل الأعراض ونحوذلك . وأما الفرق المعنوى فدعواهم أن وجود الممكنات زائد على ماهيتها فى الخارج باطل . ودعواهم أن الأول وجود مقيد بالسلوب أيضا باطل كما هو مبسوط فى موضعه . والمقصود هنا الكلام على البرهان .

فيقال هذا الكلام وإن ضل به طوائف ؛ فهو كلام مزخرف ، وفيه من الباطل وصفه ، لكن نبينه هنا على بعض مافيه ، وذلك من وجوه :

الأول : أن يقال إذا كان البرهان لايفيد إلا العلم بالكليات والكليات إنما تتحقق فى الأذهان لافى الأعيان ، وليس فى الخارج إلا وجود معين لم يعلم بالبرهان شىء من المعينات ، فلايعلم به موجود (٢) أصلا ، بل إنما يعلم به أمور مقدرة (٣) فى الأذهان ، ومعلوم أن النفس لوقدر أن كمالها فى العلوم فقط ، وإن كانت هذه قضية كاذبة ، كما بسط فى موضعه ، فليس هذا علما تكمل به النفس ، إذ لم تعلم شيئا من الموجودات ، ولا صارت عالماً معقولا موازيا للعالم الموجود ، بل صارت عالماً لأمور كلية مقدرة لانعلم بها شيئا من العالم الموجود ، وأى خير فى هذا فضلا عن أن يكون كمالا .

والثانى : أن يقال أشرف الموجودات هو واجب الوجود ، ووجوده معين لا كلى ، فإن الكلى لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ؛ وإن لم يعلم منه ما يمنع تصوره

---

(١) فى الاصل — كما — وفى الهامش بل هو .

(٢) فى الاصل من جرد والصواب موجود (٣) فى الاصل — مقدمة — والصواب مقدرة

من وقوع الشركة فيه ؛ بل إنما علم أمر كلى مشترك بينه وبين غيره لم يكن قد علم واجب الوجود ، وكذلك الجواهر العقلية عندهم ، وهى العقول العشرة ، أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم كالسهروردى المقتول وأبى البركات(١) وغيرهما منهم ، كلها جواهر معينة ؛ لا أمور كلية ، فإذا لم نعلم إلا الكليات ، لم نعلم شيئا منها ؛ وكذلك الأفلاك التى يقولون إنها أزلية أبدية، فاذا لم نعلم إلا الكليات ، لم تكن معلومة ؛ فلا نعلم واجب الوجود ولا العقول ؛ ولا شيئا من النفوس ولا الأفلاك ولا العناصر ولا المولدات ، وهذه جملة الموجودات عندهم ، فأى علم هنا تكمل(٢) به النفس ؟

الثالث : أن تقسيمهم العلوم إلى الطبيعى والرياضى والإلهى وجعلهم [الرياضى](٣) أشرف من الطبيعى ، والإلهى أشرف من الرياضى ، هو مما قلبوا به الحقائق ، فإن العلم الطبيعى وهو العلم بالأجسام الموجودة فى الخارج ومبدأ حركاتها وتحويلاتها من حال إلى حال ، وما فيها(٤) من الطبائع أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة ، فإن كون الإنسان لا يتصور إلا شكلا مدوراً أو مثلثا أو مربعا ولو تصور كل ما فى اقليدس أو لا يتصور إلا أعداداً مجردة ليس فيه علم بموجود فى الخارج ، وليس ذلك كمال النفس ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجة التى هى أجسام وأعراض لما جعل علما ، وانما جعلوا علم الهندسة مبدأ تعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة أو ينتفعوا به فى عمارة الدنيا . هذا مع أن براهينهم

---

(١) أبو البركات ابن ملكا هبة الله — كان يهوديا وأسلم وله كتاب المعتبر — وقد طبع أخيرا فى حيدر آباد — وهو فيلسوف إسلامى توفى سنة ٥٤٧ — البيهقى تتمة صوان الحكمة (طبعة الهند ١٣٥١ هـ) ص ١٥٨ — ومفتاح السعادة حـ ١ ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٢) فى الاصل تكلم والصواب تكمل (٣) غير موجودة فى الاصل — وقد أضفتها ليستقيم المعنى (٤) غير موجودة فى الاصل — وموجودة فى الهامش .

القياسية لاتدل على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا فى هذه المواد الرياضية . فإن علم الحساب الذى هو علم بالكم المنفصل ، والهندسة التى هى علم بالكم المتصل ، علم يقينى لا يحتمل النقيض ألبتة مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها إلى بعض . فإنك إذا جمعت مائة إلى مائة علمت أنهما مائتان ، فإذا قسمتها على عشرة كان لكل واحد عشرة وإذا ضربتها فى عشرة ، كان المرتفع مائة ، والضرب مقابل للقسمة فإن ضرب الأعداد الصحيحة تضعيف آحاد أحد العددين بأحاد العدد الآخر ، فإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد العددين خرج المضروب الآخر ، وإذا ضرب الخارج بالقسمة فى المقسوم عليه خرج المقسوم فالمقسوم نظير المرتفع بالضرب، فكل واحد من المضروبين نظير المقسوم والمقسوم عليه ، والنسبة تجمع هذه كلها فنسبة أحد المضروبين إلى المرتفع كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر ونسبة المرتفع إلى أحد المضروبين نسبة الآخر إلى الواحد . فهذه الأمور وأمثالها مما يتكلم فيه الحساب أمر معقول مما يشترك فيه ذوو العقول ، وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئا فإنه ضرورى فى العلم ، ولهذا يمثلون به فى قولهم : الواحد نصف الاثنين ولا ريب أن قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض ألبتة وهذا كان مبدأ فلسفتهم التى وضعها فيثا غورس وكانوا يسمون أصحابه أصحاب العدد، وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارجة عن الذهن ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك . وظنوا الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن وأنها أزلية أبدية . ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك فقالوا بل هذه الماهيات المطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ومشى من مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين على هذا ، وهو أيضا غلط . فإن ما فى الخارج ليس بكلى أصلا ، وليس فى

الخارج إلا ما هو معين مخصوص . وإذا قيل الكلى الطبيعى فى الخارج ، فمعناه إنما هو كلى فى الذهن يوجد فى الخارج ، لكن إذا وجد فى الخارج لايكون إلامعينا لايكون كليا. فكونه كليا مشروط بكونه فى الذهن ، ومن أثبت ماهية لافى الذهن ولا فى الخارج فتصور قوله تصورا تاما يكفى فى العلم بفساد قوله وهذه الأمور مبسوطة فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هذا العلم وهو الذى تقوم عليه براهين صادقة لكن لا تكمل بذلك نفس ولا (١) تنجو بها من عذاب ولا تنال به سعادة . ولهذا قال أبو حامد الغزالى وغيره فى علوم هؤلاء : هى بين علوم صادقه لا منفعة فيها ونعوذ بالله من علم لاينفع وبين ظنون كاذبة لاثقة بها وإن بعض الظن إثم . يشيرون بالأولى إلى العلوم الرياضية ، وبالثانى إلى ما يقولونه فى الآلهيات وفى أحكام النجوم ونحو ذلك . لكن تلتذ النفس بذلك كما تلتذ بغير ذلك ، فإن الإنسان يلتذ بعلم مالم يكن علمه ، وسماع مالم يكن سمعه ، إذا لم يكن مشغولا عن ذلك بما هو أهم عنده منه كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التى هى من جنس اللهو واللعب . وأيضا ففى الإدمان على معرفة ذلك تعتاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصحيحة الصادقة والقياس المستقيم. فيكون فى ذلك تصحيح الذهن والإدراك ، وتعود النفس أنها تعلم الحق وتقوله ، لتستعين بذلك على المعرفة التى هى فوق ذلك. ولهذا يقال : إنه كان أوائل الفلسفة ، أول مايعلمون أولادهم العلم الرياضى وكثير من شيوخهم فى آخر أمره إنما يشتغل بذلك ، لأنه لما نظر فى طرقهم وطرق من عارضهم من أهل الكلام الباطل ، ولم (٢) يجد فى ذلك ما هو حق ، أخذ يشغل نفسه بالعلم الرياضى ، كما كان يتحرى

---

(١) فى الاصل — لا ولعلها ولا (٢) فى الاصل لم — ولعلها ولم

مثل ذلك من (١) هو من أئمة الفلاسفة كابن واصل (٢) وغيره. وكذلك كثير من متأخرى أصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بحكم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك لأن فيه تفريحا للنفس، وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط . وقد جاء عن عمر بن الخطاب أنه قال إذا لهوتم فالهوا بالرمى (٣) وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض . فإن حساب الفرائض علم معقول مبنى على أصل مشروع ، فتبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع . لكن ليس هو علما (٤) يطلب لذاته ، ولا تكمل به النفس . وأولئك المشركون كانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل ويدعونها بأنواع الدعوات . كما هو معروف من أخبارهم وما صنف على طريقهم من الكتب الموضوعة فى الشرك والسحر ودعوة الكواكب والعزائم والأقسام التى بها يعظم إبليس وجنوده . وكان الشيطان بسبب الشرك والسحر ، يغويهم بأشياء هى التى دعتهم إلى ذلك الشرك والسحر ، وكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ومقادير حركاتها وما بين بعضها من (٥) الاتصالات ، مستعينين بذلك على ما يرونه مناسبا لهذا ولما كانت الأفلاك مستديرة ، ولم يمكن معرفة حسابها إلا بمعرفة الهندسة وأحكام الخطوط المستقيمة والمنحنية ، تكلموا فى الهندسة لذلك ، ولعمارة الدنيا . فلهذا صاروا يتوسعون فى ذلك ، وإلا فلو لم يتعلق بذلك غرض إلا مجرد تصور الأعداد والمقادير ، لم تكن هذه الغاية مما يوجب طلبها بالسعى

---

(١) فى الاصل لمن — ولعلها من (٢) ابن واصل : جمال الدين أبى عبد الله محمد ابن سالم بن نصر الله بن واصل الحموى الشافعى المتوفى سنة ٦٩٧ — وله تلخيص لكتاب الاربعين لفخر الدين الرازى كشف الظنون حـ ١ ص ٦٥ وكتاب نخبة الفكر فى المنطق حـ ٢ ص ٣٨٤ (٣) فى الاصل — بالوحى — والصواب بالرمى (٤) فى الاصل علم — والصواب علما (٥) فى الاصل — وبين ولعلها — من

المذكور ، وربما كانت هذه غاية لبعض الناس الذين يتلذذون بذلك ، فإن لذات النفوس أنواع ، ومنهم من يلتذ بالشطرنج والنرد والقمار ، حتى يشغله ذلك عما هو أنفع له منه . وكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة وسموه حدود لحدود تلك الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس (١) إلى الشكل المعقول وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطريق البعيدة . والله تعالى يسر للمسلمين من العلم والبيان والعمل الصالح والإيمان ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الإنسان . والحمد لله رب العالمين .

وأما العلم الإلهى الذى هو عندهم مجرد عن المادة فى الذهن والخارج . فقد تبين لك أنه ليس له معلوم فى الخارج ، وإنما هو علم بأمور كلية مطلقة لا توجد كلية إلا فى الذهن . وليس فى هذا من كمال النفس شىء . وإن عرفوا واجب الوجود بخصوصه ، فهم علم بمعنى يمنع تصوره من وقوع الشركة [فيه(٢)] وهذا مما يدل عليه القياس الذى يسمونه البرهان فبرهانهم لا يدل على شىء معين بخصوصه ، لا واجب الوجود ولا غيره ، وإنما يدل على أمر كلى . والكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وواجب الوجود يمنع العلم به من وقوع الشركة فيه . ومن لم يتصور ما يمنع الشركة فيه لم يكن قد عرف الله ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات ، كما يزعمه ابن سينا وأمثاله ، ولأن ذلك كمال للرب ، فلذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الأولى ، سيما إذا قال : إن النفس لا تدرك إلا الكليات . وإنما يدرك الجزئيات البدن ، فهذا فى غاية الجهل وهذه الكليات التى لا تعرف الجزئيات الموجودة ، لا كمال فيها ألبتة والنفس إنما تحب معرفة الكليات ، لتحيط بها بمعرفة الجزئيات فإذا لم يحصل ذلك ، لم تفرح النفس بذلك الوجه .

---

(١) فى الاصل المحبوس والصواب المحسوس (٢) أضفتها ليستقيم المعنى .

الرابع : أن يقال هب أن النفس تكمل بالكليات المجردة ، كما يزعمون ، فما (١) يذكرونه فى العلم الأعلى عندهم الناظر فى الوجود ولواحقه ليس كذلك فإن تصور معنى الوجود فقط أمر ظاهر حتى يستغنى عن الحد عندهم لظهوره فليس هو المطلوب . وإنما المطلوب أقسامه ، ونفس أقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض وعلة ومعلول وقديم وحادث ، هو أخص من مسمى الوجود وليس فى مجرد انقسام الأمر العام فى الذهن إلى أقسام بدون معرفة الأقسام ما يقتضى علما كليا عظيما عاليا على تصور الوجود . فإذا عرفت الأقسام فليس فيها ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغيير والاستحالة ، وليس معهم دليل أصلا يدلهم أن العالم لم يزل (٢) ولا يزال هكذا . وجميع ما يحتجون به على دوام الفاعل والفاعلية والزمان والحركة وتوابع ذلك فإنما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه ، لا قدم شىء معين ولا دوام شىء معين . فالجزم أن مدلول تلك الأدلة هو [العلم] (٣) بهذا أو شىء منه ، جهل محض لا مستند له ، إلا عدم العلم بموجود غير هذا العالم . وعدم العلم ليس علما بالعدم .

ولهذا لم يكن عند القوم إيمان بالغيب الذى أخبرت به الأنبياء ، فهم لا يؤمنون لا بالله ولا بملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا البعث بعد الموت . وإذا قالوا : نحن نثبت العالم العقلى أو المعقول الخارج عن المحسوس وذلك هو الغيب . فإن هذا وإن كان قد ذكره طائفة من المتكلمة فالمتفلسفة ، خطأ وضلال ، فإن ما يثبتونه من المعقولات ، إنما يعود عند التحقيق إلى أمور مقدرة فى الأذهان لا موجودة فى الأعيان .

---

(١) فى الاصل ـ فيما ـ ولعلها فما (٢) فى الاصل ـ لا يزال ـ ولعلها ـ لم يزل
(٣) ـ العلم ـ غير موجود بالاصل وقد أضفتها ليستقيم المعنى

والرسل أخبرت عما هو موجود فى الخارج وهو أكمل وأعظم وجودا مما نشهده فى الدنيا . فأين هذا من هذا وهم لما كانوا مكذبين بما أخبرت به الرسل قالوا: إن الرسل قصدوا إخبار الجمهور بما يتخيل إليهم لينتفعوا بذلك فى العدل الذى أقاموه لهم . ثم منهم من يقول : إن الرسل عرفت ما عرفناه من نفى هذه الأمور . ومنهم من يقول بإن لم يكونوا يعرفون هذا وإنما كان كمالهم فى القوة العملية لا النظرية . وأقل إتباع الرسل إذا تصور حقيقة ما عندهم وجده مما لا يرضى به أقل أتباع الرسل . وإذا علم بالأدلة العقلية أن هذا العالم يمتنع أن يكون شىء منه قديما أزليا ، وعلم بأخبار الأنبياء المؤيدة بالعقل أنه كان قبله عالم آخر منه خلق ، وأنه سوف يستحيل وتقوم القيامة ونحو ذلك، علم أن عامة (١) ما عندهم من الأحكام الكلية ليست مطابقة بل هى جهل لا علم وهب أنهم لا يعلمون ما أخبرت به الرسل ، فليس فى العقل ما يوجب ما ادعوه من كون هذه الأنواع الكلية فى هذا العالم أزلية أبدية لم يزل ولا يزال . فلا يكون العلم بذلك علما بكليات ثابتة (٢) ، وعامة فلسفتهم الأولى وحكمتهم العليا من هذا النمط وكذلك من صنف على [طريقتهم (٣)] كصاحب المباحث المشرقية (٤) وصاحب حكمة الإشراق (٥) وصاحب دقائق الحقائق (٦) ورموز الكنوز (٧) وصاحب كشف الحقائق (٨) وصاحب الأسرار الحقيقية

---

(١) فى الاصل ـ أنه غاية ـ ولعلها ـ أن عامة ـ (٢) فى الاصل ثانية والصواب ثابتة

(٣) بياض بالاصل ـ ولعل المحذوف طريقتهم . (٤) فخر الدين الرازى . وقد طبع كتابه هذا فى الهند ـ دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد الدكن سنة ١٣٤٣ جزءان

(٥) السهرودوى المقتول ـ وقد طبع كتابه بطهران ـ (٦) المولى أحمد بن سليمان الشهير بابن كمال باشا توفى سنة ٩٤٠ هـ كشف الظنون حـ ١ ص ٣٧٨ (٧) أبو الحسن على ابن أبي على المعروف بسيف الدين الامدى توفى سنة ٦٣١ هـ كشف حـ ١ ص ٤٤١

(٨) علاء الدين على بن محمد الباجى الشافعى توفى سنة ٧١٤ هـ كشف حـ ٢ ص ١٧٩

فى العلوم العقلية (١) ، وأمثال هؤلاء ممن لم يجرد القول لنصر مذهبهم مطلقا ولا تخلص من أشراك ضلالهم مطلقا بل شاركهم فى كثير من ضلالهم ، وشككهم فى كثير من محالهم ، وتخلص من بعض وبالهم وإن كان أيضا ينصفهم فى بعض ما أصابوا ، وأخطأ لعدم علمه بمرادهم أو بعدم معرفته أن ما قالوا [غير (٢)] صواب . ثم إن هؤلاء إنما يتبعون كلام ابن سينا ، وابن سينا تكلم فى أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع ، ولم يتكلم فيها سلفه ، ولا وصلت إليها عقولهم ولا بلغتها علومهم ، فإنه استفادها من المسلمين ، وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالإسماعيلية وإن كان أهل بيته وأتباعهم معروفين عند المسلمين بالإلحاد ، وأحسن مايظهرون دين الرفض وهم فى الباطل يبطنون الكفر المحض . وقد صنف المسلمون فى كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتبا كبارا وصغارا وجاهدوهم باللسان واليد إذ كانوا بذلك أحق من اليهود والنصارى . ولو لم يكن إلا كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار للقاضى أبى بكر محمد بن الطيب (٣) وكتاب عبد الجبار بن أحمد (٤) وكتاب أبى حامد الغزالى (٥) وكلام أبى إسحق وكلام ابن فورك والقاضى أبى يعلى والشهرستانى (٦) . وغير هذا مما يطول وصفه (٧) .

---

(١) لم أعثر على هذا الكتاب فيما لدى من مراجع (٢) — غير — غير موجودة فى الاصل وقد أضفتها ليصح المعنى . (٣) كشف الاسرار الباطنية للامام أبى بكر الباقلانى الشافعى وفى الهامش — كشف أسرار الباطنية الذى بخط السيد المرتضى نقلا عن حسن المحاضرة أنه « كشف الاسرار — وهتك الاستار وهو فيما عليه بنو عبيد» كشف الظنون ج ٢ ص ١٧٧ (٤) ذكر له صاحب المهنة كتبا متعددة منها فى الكلام — كلام الدواعى والصوارم وكتاب الخلاف ... الخ وله كتب فى النقض على المخالفين كنقض اللمع ونقض الامامة المنية ص ٦٦ — ٦٨ ولعل ابن تيميه يشير الى واحد من هذين الكتابين الاخيرين (٥) لعله المستظهري فى الرد على الباطنية — وهو مطبوع طبعات متعددة (٦) الشهرستانى — محمد بن عبد الكريم توفى سنة ٥٤٨ هـ صاحب كتاب الملل والنحل المشهور (٧) السبعينية ... ص ١١

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته وأباه وأخاه كانوا من هؤلاء الملاحدة وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذاك ، فإنه كان يسمعهم يذكرون العقل والنفس(١) . وهؤلاء المسلمون الذين ينسب إليهم ، هم مع الإلحاد الظاهر والكفر الباطن ، أعلم بالله من سلفه الفلاسفة كأرسطو وأتباعه ، فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عباد مشركى العرب ما هو خير منه . وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذى ذكره فى علم ما بعد الطبيعة فى مقالة اللام وغيرها ، وهو آخر منتهى فلسفته وبينت بعض مافيه من الجهل . فإنه ليس فى الطوائف المعروفين الذين يتكلمون فى العلم الإلهى مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى وأهل البدع من المسلمين وغيرهم أجهل من هؤلاء ، وأبعد عن العلم بالله تعالى منهم . نعم لهم فى الطبيعيات كلام غالبه جيد . وهو كلام كثير واسع ، ولهم عقول عرفوا بها ذلك وهم قد يقصدون الحق ، لا يظهر عليهم العناد ، لكنهم جهال بالعلم الإلهى إلى الغاية ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ . وابن سينا لما عرف شيئا من دين المسلمين وكان قد تلقاه عن الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة والرافضة أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه . ومما أخذه (٢) مثل كلامه فى النبوات وأسرار الآيات والمنامات ، بل وكلامه فى بعض الطبيعيات وكلامه فى واجب الوجود ونحو ذلك . وإلا فأرسطو وأتباعه ليس فى كلامهم ، ذكر واجب الوجود ، ولا شىء من الأحكام التى لواجب الوجود وإنما يذكرون العلة(٣) الأولى ، ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية بتحرك الفلك للتشبه به ، فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة

---

(١) موافقة — حـ ١ ص ١٧٥ السبعينية ص ٧ (٢) فى الاصل — أخذته ولعلها أخذه (٣) منهاج السنة — حـ ١ ص ٨٦ وما بعدها .

بعض إصلاح حق واجب على من يعرف دين الإسلام من الطلبة النظار . وصار يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض ، فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده ولكن سلموا لهم أصولا فاسدة فى المنطق والطبيعيات والإلهيات ، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل فصار ذلك سبباً إلى ضلالهم فى مطالب عالية إيمانية ، ومقاصد سامية قرآنية ، خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان وصاروا بها فى كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون ، بل يسفسطون فى العقليات ، ويقرمطون فى السمعيات . والمقصود هنا التنبيه على أنه لو قدر أن النفس تكمل بمجرد العلم. كما زعموه ، مع أنه قول باطل فإن النفس لها قوتان: قوة علمية نظرية ، وقوة إرادية علمية فلابد من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته بجمع محبته والذل له ، فلا تكمل النفس فقط إلا بعبادة الله وحده لا شريك له .

والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له وبهذا بعث الله الرسل وأنزل الكتب الإلهية كما يدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له وهؤلاء يجعلون العبادات التى أمر بها الرسل ، مقصودها إصلاح أخلاق النفس لتستعد للعلم الذى زعموا أنه كمال النفس أو مقصودها إصلاح المنزل والمدينة وهو الحكمة العملية ، فيجعلون العبادات وسائل محضة إلى ما يدعونه من العلم . ولذلك يرون هذا ساقطا عمن حصل المقصود كما يفعل الملاحدة الإسماعيلة ومن دخل فى الإلحاد أو بعضه وانتسب إلى الصوفية أو المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم فالجهمية قالوا الإيمان مجرد معرفة الله . وهذا القول وإن كان خيرا من قولهم فإنه جعله معرفة الله بما يلزم ذلك من معرفة ملائكته وكتبه ورسله . وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة الوجود المطلق ولواحقه . وهذا أمر لو كان له حقيقة فى الخارج ، لم يكن كمالا للنفس إلا معرفة خالقها سبحانه وتعالى فهو . . . (١)

---

(١) هنا كلمة مقطوعة من الاصل .

من أعظم المبتدعة (١) بل جعلهم غير واحد خارجين عن الثنتين وسبعين فرقة كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك(٢) ويوسف بن أسباط(٣). وهو قول طائفة من المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم ، وقد كفر غير واحد من الأئمة كوكيع بن الجراح(٤) وأحمد بن حنبل وغيرهما من(٥) يقول هذا القول وقالوا هذا يلزم منه أن يكون إبليس وفرعون واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم مؤمنين . فقول الجهمية خير من قول هؤلاء ، فإن ماذكروه هو أصل ما تكمل به النفوس لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التى هى مبدأ القوة العملية (٦) وجعلو الكمال فى نفس العلم ، وإن لم يعضده(٧) قول ولا عمل ولا اقترن به الخشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مما هو من أصول الإيمان ولوازمه . وأما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد ، والمقصود هنا الكلام على برهانهم فقط وإنما ذكرنا بعض مالزمهم بسبب أصولهم الفاسدة ، واعلم أن بيان مافى كلامهم من الباطل والنقص ، لايستلزم كونهم أشقياء فى الآخرة إلاإذا بعث الله إليهم رسولا فلم يتبعوه، بل يعرف به أن من جاءته الرسل بالحق فعدل عن طريقهم إلى طريق هؤلاء كان من الأشقياء فى الآخرة . والقوم لولا الأنبياء لكانوا أعقل من غيرهم . لكن

---

(١) من أعظم مبتدعة ـ كذا فى الاصل ـ وهى غيرمفهومة ـ ولعلها المبتدعة والعبارة على العموم ـ ركيكة (٢) عبد الله بن المبارك بن واضح ـ أبو عبد الرحمن الحنظلى ولد سنة ١٢٨ أو بعدها بعام ومات فى رمضان ١٨١ هـ . تذكرة الحفاظ (الطبعة الحيدر آبادية) المجلد الاول ص ٢٠٥ (٣) يوسف بن اسباط الشيباني الزاهد الواعظ ـ ذكره الذهبي فى ميزان الاعتدال حـ ٤ ص ٣٢٨ ـ ولكنه لم يذكر تاريخ وفاته وذكر ابن حجر أنه توفى ١٩٥ حـ تهذيب التهذيب حـ ١١ ص ٤٠٨ (٤) وكيع بن الجراح بن مليح أبو سفيان الرواسى الكوفى لم يذكر تاريخ وفاته ـ ميزان حـ ٢ ص ٢٧٠ وفى تذكرة الحفاظ أنه توفى سنة ١٩٧ هـ حـ ١ ص ٢٨ (٥) فى الاصل لمن ـ ولعلها من

(٦) فى الاصل ـ العلمية ولعلها العملية . (٧) فى الاصل يقصده ولعلها يعضده .

الأنبياء جاءوا بالحق وبقاياه (١) فى الأمم وإن كفروا ببعضه . حتى مشركى العرب كان عندهم بقايا من دين إبراهيم فكانوا خيراً من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون أرسطو وأمثاله (٢) على أصولهم .

الوجه الخامس : أنه كان المطلوب بقياسهم البرهانى معرفة الموجودات الممكنة ، فتلك ليس فيها ماهو واجب البقاء على حال واحد أزلا وأبدا ، بل هى قابلة للتغير والاستحالة وماقدر أنه من اللازم لموصوفه ، فنفس الموصوف ليس واجب البقاء ، فلا يكون العلم به علما بموجود واجب الوجود ، وليس لهم على أزلية شىء من العالم دليل صحيح ، كما بسط فى موضعه ، وإنما غاية أدلتهم ، تستلزم دوام نوع الفاعلية ونوع المادة والمدة ، وذلك ممكن بوجود عين بعد عين من ذلك النوع أبدا ، مع القول بأن كل مفعول محدث مسبوق بالعدم ، كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح ، فإن القول بأن المفعول المعين مقارن لفاعله أزلا وأبداً ممايقضى(٣) صريح العقل بامتناعه [فى(٤)] أى شىء قدر فاعله لاسيما إذا كان فاعلا باختياره . كما دلت عليه الدلائل اليقينية ليست التى يذكرها المقصرون فى معرفة أصول العلم والدين كالرازى وأمثاله ، كما بسط فى موضعه .

ومايذكرون من اقتران المعقول بعلته ، فإذا أريد بالعلة ، مايكون مبتدعا للمعلول فهذا [باطل(٥)] بصريح العقل . ولهذا يقر بذلك جميع الفطر السليمة التى لم تفسد بالتقليد الباطل . ولما كان هذا مستقرا فى الفطر كان نفس الإقرار

---

(١) فى الاصل باصاياه — ولعلها وبقاياه (٢) فى الاصل — وأمثالهم ولعلها — وأمثاله
(٣) فى الاصل — يقتضى ولعلها — يقضى (٤) فى غير موجودة بالاصل —
(٥) باطل — غير موجودة بالاصل — وقد أضفتها ليستقيم المعنى .

بأنه خالق(١) كل شيء موجباً لأن يكون كل ماسواه محدث مسبوق(٢) بالعدم وإن قدر دوام الخالقية لمخلوق(٣) بعد مخلوق فهذا لا ينافي أن يكون خالقا لكل شيء أو ما سواه محدث مسبوق بالعدم ليس معه شيء سواه قديم بقدمه بل ذلك أعظم في الكمال والجود والأفضال . وأما إذا أريد بالعلة ما ليس كذلك كما يمثلون بها(٤) من حركة الخاتم بحركة اليد و(٥) . . . وحصول الشعاع عن الشمس فليس هذا من باب الفاعل(٦) في شيء بل هو من باب المشروط ، والشرط قد يقارن المشروط وأما الفاعل فيمتنع أن يقارنه مفعوله المعين ، وإن لم يمتنع أن يكون فاعلا لشيء بعد شيء ، فقدم نوع الفعل كقدم نوع الحركة . وذلك لا ينافي حدوث كل جزء من أجزائها ، بل يستلزمه لامتناع قدم شيء منها بعينه . وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم حتى أرسطو وأتباعه ، فإنهم وإن قالوا بقدم العالم ، فهم لم يثبتوا له مبتدعا ، ولا علة فاعلية ، بل علة غائية يتحرك الفلك للتشبه(٧) بها ، لأن حركة الفلك إرادية . وهذا القول وهو أن الأول ليس مبدعا للعالم وإنما هو علة غائية للتشبه به وإن كان في غاية الجهل والكفر فالمقصود أنهم وافقوا سائر العقلاء في أن الممكن المعلول لا يكون قديما بقدم علته كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه . ولهذا أنكر هذا القول ابن رشد وأمثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة أرسطو وسائر العقلاء في ذلك سواء أما ما(٨) ذكره ابن سينا مما خالف به سلفه وجماهير العقلاء ، وكان قصده أن يركب مذهبا من مذاهب المتكلمين ومذهب سلفه فيجعل الموجود الممكن معلول الواجب . مع كونه أزليا قديما

---

(١) في الاصل ـ خال عن ـ ولعلها خالق (٢) في الاصل محدث مسبوق ـ والصواب محدثا مسبوقا (٣) في الاصل بمخلوق ولعلها لمخلوق (٤) بياض الاصل (٥) بياض بالاصل (٦) في الاصل ـ الفعلية ـ وفي الهامش صوابها الفاعل (٧) في الاصل التشبيه ولعلها للتشبه (٨) في الاصل وسواء أن ما ـ ولعل صحة العبارة ـ سواء أما ما

بقدمه . واتبعه على إمكان ذلك أتباعه فى ذلك كالسهرورى الحلبى والرازى والآمدى والطوسى وغيرهم . وزعم الرازى ماذكره فى أن القول بكون المفعول المعلول(١) للواجب بالذات يكون قديما مما اتفق عليه الفلاسفة المتقدمون الذين نقلت إلينا أقوالهم كارسطو وأمثاله . وإنما(٢) قاله ابن سينا وأمثاله والمتكلمون إذ قالوا بقدم مايقوم بالقديم(٣) من الصفات ونحوها فلا يقولون إنها مفعولة ولا معلومة لعلة فاعلة ، بل الذات القديمة هى الموصوفة بتلك الصفات عندهم ، فصفاتها من لوازمها يمتنع تحقق كون الواجب واجباً قديما إلا بصفاته اللازمة له كما قد بسط فى موضعه . ويمتنع عندهم قدم ممكن يقبل الوجود والعدم مع قطع النظر عن فاعله . وكذلك أساطين الفلاسفة يمتنع عندهم قديم يقبل العدم ويمتنع أن يكون الممكن لم يزل واجبا سواء قيل إنه واجب بنفسه أو لغيره . ولكن ما ذكره ابن سينا وأمثاله فى أن الممكن قد يكون قديما واجبا بغيره أزليا أبديا كما يقولون فى الفلك الذى هو فى الإمكان يرد عليه من (٤) الأسئلة القادحة فى قولهم مالا يمكنهم أن يتجنبوا عنه كما بسط فى موضعه . فإن هذا ليس موضع تقرير هذا ولكن ننبه به على أن برهانهم القياسى لا يفيد أمورا كلية واجبة البقاء فى الممكنات . وأما واجب الوجود تبارك وتعالى فالقياس لا يدل على ما يختص به وإنما يدل على أمر مشترك كلى بينه وبين غيره إذ كان مدلول القياس الشمولى عندهم ليس إلا أمورا كلية مشتركة وتلك لا تختص بواجب الوجود رب العالمين سبحانه وتعالى فلم يعرفوا ببرهانهم شيئا من الأمور التى يجب دوامها ، لامن الواجب ولا من الممكنات .

---

(١) فى الاصل — الممكن المعلول يكون قديما الموجب بالذات — ولعل صحة العبارة المفعول المعلول للواجب بالذات يكون قديما (٢) فى الاصل وانما ما ولعل كلمة ما زائدة :

(٣) فى الاصل بالقرب ولعلها بالقديم (٤) فى الاصل — هو الذى فى الامكان — ولعل صواب العبارة — الذى هو فى الامكان يرد عليه من .

[الآيات - وقياس الأولى]

وإذا كانت النفس إنما تكمل بالعلم الذى يبقى ببقاء معلومه ، لم يستفيدوا ببرهانهم ما تكمل به النفس من العلم ، فضلا عن أن يقال إن ما تكمل به النفس من العلم لا يحصل إلا ببرهانهم (١) ولهذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته . وإن استعملوا فى ذلك القياس ، استعملوا قياس الأولى لم يستعملوا قياس شمول(٢) يستوى أفراده ، ولا قياس مثل محض . فإن الرب تعالى لا مثيل له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى يستوى أفراده ، بل ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته له بطريق الأولى . وما تنزه غيره عنه من النقائص (٣) ، فتنزهه عنه بطريق الأولى(٤) ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن من هذا الباب ، كما يذكره فى دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية ، والمعالم الإلهية التى هى أشرف العلوم وأعظم ما (٥) تكمل به النفوس من المعارف . وإن كمالها لابد فيه من كمال علمها وقصدها جميعا . فلابد من عبادة الله وحده ، المتضمنة لمعرفته ومحبته والذل [له(٦)] . وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير فى القرآن . والفرق بين الآيات وبين القياس : أن الآية هى العلامة ، وهو الدليل الذى يستلزم عين المدلول لا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره . بل نفس العلم به يوجب [العلم (٧)] بعين المدلول كما أن الشمس آية النهار قال

---

(١) موافقة حـ ١ ص ١٤ (٢) فى الاصل شمولى ـ ولعلها شمول (٣) فى الاصل ـ التناقض ولعلها النقائص (٤) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٤٣ ـ ٧٠ (٥) فى الاصل لا ولعلها ما (٦) أضفت له ليستقيم المعنى . (٧) أصنعت العلم ليستقيم المعنى

الله تعالى (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة) (١) . فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار. وكذلك نبوة محمد « صم » العلم بنبوته بعينه لا يوجب أمرا مشتركا بينه وبين غيره . وكذلك آيات الرب تعالى ، نفس العلم يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى ، لا يوجب علما كليا مشتركا بينه وبين غيره ، والعلم بكون هذا مستلزما لهاهو جهة الدليل، فكل دليل فى الوجود لابد أن يكون مستلزما للمدلول، والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب ، أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة ، والقضايا الكلية هذا شأنها ، فإن القضايا الكلية إن لم تعلم معيناتها بغير التمثيل وإلا لم يعلم إلا بالتمثيل ، فلابد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذى هو الحد الأوسط ، فإذا كان كليا ، فلابد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلى المطلوب ، يلزم كل فرد من أفراد الدليل كما إذا قيل كل ا ب وكل ب ج — وكل حدود (٢) أل فلابد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الألف . ومعلوم أن العلم بلزوم الجيم المعين للباء المعين والباء المعين للألف المعين أقرب إلى الفطرة من هذا . وإذا قيل تلك القضية الكلية تحصل فى الذهن ضرورة أو بديهة من واهب العقل قبل حصول تلك القضية المعينة فى الذهن من واهب العقل أقرب . ومعلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات فإنه مستلزم لذات الرب تعالى ، يمتنع وجوده بدون وجود الرب تعالى وتقدس . وإن كان مستلزما أيضا لأمور كلية مشتركة بينه وبين غيره فإنه (٣) يلزم من وجوده وجود لوازمه . وتلك الكليات المشتركة من

---

(١) ١٧ الاسراء ١٣ (٢) ؟ (٣) فى الاصل ـ فانه ـ وصوابه فلانه

لوازم المعين أعنى يلزمه ما يخصه من ذلك الكلى العام والكلى المشترك يلزمه بشرط وجوده . ووجود العالم الذى يتصور القدر المشترك وهو سبحانه يعلم الأمور على ماهى عليه ، فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها ، ويعلم الكليات أنها كليات ، فيلزم من وجود الخاص ، وجود العالم المطلق ، كما يلزم من وجود [هذا(١)] الإنسان ، وجود الإنسان ومن وجود هذا الإنسان وجود الإنسانية والحيوانية . فكل ما سوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة بعينها ، يمتنع وجود شيء سواه بدون وجود نفسه المقدسة ، فإن الوجود المطلق الكلى لا تحقق له فى الأعيان . فضلا عن أن يكون خالقا لها مبتدعا . ثم يلزم من وجود المعين وجود المطلق ، فإذا تحقق الموجود الواجب ، تحقق الوجود المطلق ، وإذا تحقق الفاعل لكل شيء ، تحقق الفاعل المطلق ، وإذا تحقق القديم الأزلى تحقق القديم المطلق ، وإذا تحقق الغنى عن كل شيء تحقق الغنى المطلق ، وإذا تحقق رب كل شيء تحقق الرب كما ذكرنا أنه إذا تحقق هذا الإنسان وهذا الحيوان تحقق الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، لكن المطلق لا يكون مطلقا إلا فى الأذهان لا فى الأعيان ، فإذا علم إنسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن عالما بنفس العين . كذلك إذا علم واجبا مطلقا وفاعلا مطلقا وعينا مطلقا ، لم يكن عالما بنفس رب العالمين ، وما يختص به من غيره وذلك هو مدلول آياته تعالى . فآياته تستلزم عينه التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها . وكل ما سواه دليل على عينه وآية له . فإنه ملزوم لعينه فإنه دليل على لازمه ويمتنع تحقق شيء من الممكنات إلا مع تحقق عينه ، فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له ودلالتها بطريق قياسهم على الأمر المطلق الكلى

---

(١) أضفت — هذا — ليستقيم المعنى .

الذى لا يتحقق إلا فى الذهن فلم يعلموا ببرهانهم ما يختص بالرب تعالى .

وأما قياس الأولى ، الذى كان يسلكه السلف اتباعا للقرآن ، فيدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التى لا نقص فيها ، أكمل مما علموه ثابتا لغيره ، مع التفاوت الذى لا يضبطه العقل ، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق . بل إذا كان العقل يدرك من التفاصيل التى بين مخلوق ومخلوق ما لا ينحصر قدره ، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق ، أعظم من فضل مخلوق على مخلوق ، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم من كل ما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره . فكان قياس الأولى مفيدا (١) أمرا يختص به الرب مع علمه بجنس ذلك الأمر ، ولهذا كان الحذاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك ، ليست بطريق الاشتراك اللفظى ولا بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتماثل أفراده ، بل بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج وعلى مادونه كبياض العاج . فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن وهو فى الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض . لكن هذا التفاضل فى الأسماء المتشككة من معنى كلى مشترك وإن كان ذلك لا يكون إلا فى الذهن . وذلك هو مورد التقسيم تقسيم الكلى إلى جزئياته إذا قيل الموجود ينقسم إلى واجب وممكن فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام . ثم كون وجود هذا الواجب ، أكمل من وجود الممكن ، لا يمنع أن يكون مسمى الوجود معنى كليا مشتركا بينهما ، وهكذا فى سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق كاسم الحى والعليم والقدير والسميع

---

(١) فى الاصل مفيده — والصواب مفيدا .

والبصير . وكذلك فى صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر مانطقت به الرسل من أسمائه وصفاته . والناس يتنازعون فى هذا الباب فقالت طائفة كأبى العباس الناشى (١) من شيوخ المعتزلة الذين كانوا أسبق من أبى على هى حقيقة فى الخالق وجاز فى المخلوق وقالت طائفة من الجهمية والباطنية والفلاسفة بالعكس هى مجاز فى الخالق حقيقة فى المخلوق وقال جماهير الطوائف هى حقيقة فيهما وهذا قول طائفة النظار من المعتزلة الأشعرية والكرامية والفقهاء وأهل الحديث والصوفيه . وهو قول الفلاسفة لكن كثيرا من هؤلاء يناقض فيقر فى بعضها بأنها حقيقة كاسم الموجود والنفس والذات والحقيقة ونحو ذلك وينازع فى بعضها لشبه نفاه الجميع . والقول فيما نفاه نظير القول فيما أثبته ولكن هو لقصوره ، فرق بين المتماثلين ونفى الجميع يمنع أن يكون موجودا وقد علم أن الموجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم وحادث وغنى وفقير ومفعول وغير مفعول وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب ووجود المحدث يستلزم وجود القديم ووجود الفقير يستلزم وجود الغنى ووجود المفعول يستلزم وجود غير المفعول . وحينئذ فبين الوجودين أمر مشترك . والواجب يختص بما يتميز به . فكذلك القول فى الجميع . والأسماء المشككة هى متواطئة باعتبار القدر المشترك ولهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لايخصون المشككة باسم بل لفظ المتواطئة يتناول ذلك كله فالمشككة قسم من المتواطئة العامة وقسم للمتواطئة الخاصة. وإذا كان كذلك فلابد من إثبات قدر مشترك كلى وهو مسمى المتواطئة العامة وذلك لايكون

---

(١) الناشى : عبد الله بن محمد وكنيته أبو العباس وله كتب كثيرة نقض فيها كتب المنطق ـ ولم يذكر صاحب المنية تاريخ وفاته ـ ولكنه اعتبره من الطبقة الثامنة من المعتزلة ـ المنية ص ٥٢

مطلقا إلا فى الذهن وهذا مدلول قياسهم البرهانى . ولابد من إثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التى هى قسم المتواطئة الخاصة ، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهى قياس الأولى ولابد من إثبات خاصة الرب التى بها يتميز عما سواه ، وذلك مدلول آياته سبحانه التى يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه . لا يدل (١) على هذه قياس لا برهانى ولا غير برهانى . فتبين بذلك أن برهانهم البرهانى لا يحصل المطلوب الذى به تكمل النفس فى معرفة الموجودات ومعرفة خالقها فضلا عن أن يقال لا تعلم المطالب إلا به ، وهذا باب واسع ، لكن المقصود فى هذا المقام التنبيه على بطلان قضيتهم السالبة وهى قولهم إن العلوم النظرية لا تحصل إلا بواسطة برهانهم .

ثم لم يكفهم هذا السلب العام الذى تحجروا فيه واسعا وقصروا (٢) العلوم على طريقة ضيقة لا تحصل [إلا(٣)] مطلوبا لاطائل فيه ، حتى زعموا أن علم الله تعالى وعلم أنبيائه وأوليائه ، إنما يحصل بواسطة القياس المشتمل على الحد الأوسط ، كما يذكر ذلك ابن سينا وأتباعه . وهم فى إثبات ذلك خير ممن نفى علمه وعلم أنبيائه من سلفهم الذين هم من أجهل الناس برب العالمين وأنبيائه وكتبه . فابن سينا لما تميز عن أولئك ، بمزيد علم وعقل ، سلك طريقهم المنطقى فى تقرير ذلك. وصار واسالكى هذه الطريق فإن كانوا أعلم من سلفهم وأكمل فهم أفضل من اليهود والنصارى وأجهل ، إذ (٤) كان أولئك حصل لهم من الإيمان بواجب الوجود وصفاته مالم يحصل لهؤلاء الضلال لما فى صدورهم من الكبر والخبال ، وهم من أتباع فرعون وأمثاله ولهذا اتخذهم موسى ومن معه من أهل الملل والشرائع مبغضين أو معادين . قال الله تعالى « الذين يجادلون

---

(١) فى الاصل لابد . والصواب لا يدل (٢) هنا كلمة ـ فى ـ فى الاصل ـ ولعلها مزيدة
(٣) أضفت ـ إلا ـ ليستقيم المعنى (٤) فى الاصل إن ـ ولعلها إذ

فى آيات الله بغير سلطان أتاهم ، إن فى صدورهم إلا كبر ماهم ببالغيه) (١) . وقال تعالى (كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) (٢) وقال (فلما جاءتهم رسلنا بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا يستهزئون ، فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التى قد خلت فى عباده وخسر هنالك الكافرون) (٣) . وقد بسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له (٤) ودين كنعان وأمثالهما من رؤس الكفر والضلال ومخالفتهم لموسى وإبراهيم وغيرهما من رسل الله صلوات الله عليهما فى مواضع وقد جعل الله آل إبراهيم أئمة المؤمنين أهل الجنة، وآل فرعون أئمة لاهل النار قال تعالى (واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق وظنوا أنهم الينا لا يرجعون (٥) فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون وأتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين ولقد آتينا موسى من بعد ما أهلكنا القرون الأولى بصائر للناس) إلى قوله: قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين) وقال فى آل إبراهيم (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون (٦)) . والمقصود أن متأخريهم الذين هم أعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة القياس البرهانى وكذلك علم أنبيائه وقد بسطنا الكلام فى الرد عليهم فى غير هذا الموضع . والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم إنه لا يحصل العلم إلا بالبرهان الذى وصفوه وإذا كان هذا

---

(١) ٤٠ المؤمن ٥٨ (٢) ٤٠ المؤمن ٣٧ (٣) ٤٠ المؤمن — ٨٤
(٤) كلمة غير مفهومة رسمها هكذا ـ وليم (٥) ٢٨ القصص ٣٩ — ٤٠
(٦) ٢١ الانبياء ٧٣

السلب باطلا فى علم آحاد الناس كان بطلانه أولى فى علم رب العالمين سبحانه وتعالى ثم ملائكته وأنبيائه صلوات الله عليهم أجمعين .

[أقسام الدليل]

فصل : وأيضا فإنهم قسموا جنس الدليل إلى القياس والاستقراء والتمثيل : قالوا لأن الاستدلال : إما أن يكون بالكلى على الجزئى أو بالجزئى على الكلى أو بأحد الجزئيين على الآخر وربما عبروا عن ذلك بالخاص والعام فقالوا إما أن يستدل بالعام على الخاص ، أو بالخاص على العام ، أو بأحد الخاصين على الآخر . قالوا والأول هو القياس يعنون به قياس الشمول فإنهم يخصونه باسم القياس . وكثير من أهل الاصول والكلام يخصون باسم القياس التمثيل . وأما جمهور العقلاء ، فاسم القياس عندهم يتناول هذا وهذا . قالوا والاستدلال بالجزئيات على الكلى هو الاستقراء ، وإن كان تاما فهو الاستقراء التام ، وهو يفيد اليقين ، وإن كان ناقصا لم يفد اليقين . فالأول هو إستقراء جميع الجزئيات والحكم عليه بما وجد من جزئياته . والثانى إستقراء أكثرهما وذلك (١) كقول القائل : الحيوان إذا أكل حرك فكه الأسفل لأنا استقريناها فوجدناها هكذا ، فيقال له التمساح يحرك الأعلى ، ثم قالوا إن القياس ينقسم إلى اقترانى واستثنائى فالاستثنائى ما تكون النتيجة أو بعضها مذكورا فيه بالفعل . والاقترانى ما تكون فيه بالقوة ، كالمؤلف من القضايا الحملية كقولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام . والاستثنائى ما يؤلف من الشرطيات وهو نوعان أحدهما متصلة كقولنا إن كانت الصلاة صحيحة ، فالمصلى متطهر .

---

(١) فى الاصل — وكذلك — ولعلها وذلك

واستثناء عين المقدم ، ينتج عين التالى ، واستثناء نقيض التالى ، ينتج نقيض المقدم . والثانى المنفصلة وهى إما مانعة الجمع والخلو ، كقولنا العدد إما زوج وإما فرد ، فإن هذين لا يجتمعان ، ولا يخلو العدد عن أحدهما ، وإما مانعة الجمع فقط كقولنا هذا إما أسود وإما أبيض أى لا يجتمع السواد والبياض. وقد يخلو المحل عنهما ، وأما مانعة الجمع والخلو فهى الشرطية الحقيقية وهى مطابقة للنقيض فى العموم والخصوص ومانعة الجمع هى أخص من النقيضين فإن الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان وهما أخص من النقيضين . وأما مانعة الخلو فإنها أعم من النقيضين ، وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك بخلاف النوعين الأولين ، فإن أمثالهما كثيرة . ويمثلونه بقول القائل : هذا راكب البحر أولا لا يغرق فيه أى لا يخلو منهما ، فإنه لا يغرق إلا إذا كان فى البحر فإما أن لا يغرق فيه وحينئذ لا يكون راكبه . وإما أن يكون راكبه وقد يجتمع أن يركب ويغرق . والأمثال كثيرة ، كقولنا هذا حى ، أو ليس بعالم ، أو قادر أو سميع أو بصير أو متكلم فإنه إن وجدت الحياة ، فهو أحد القسمين وان [عدمت] (١) عدمت هذه الصفات . وقد يكون حيا من لا يوصف بذلك ، فكذلك إذا قيل هذا متطهر أو ليس بمصلى ، فإنه إن عدمت الصلاة عدمت الطهارة ، وإن وجدت الطهارة فهو القسم الآخر ، فلا يخلو الأمر منهما . وكذلك (٢) كل عدم شرط ووجود مشروطه فإنه إذا وجد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط ، كان ذلك مانعا من الخلو ، فإنه لا يخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه ، وإذا عدم عدم الشرط ، فصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط .

---

(١) أضفت ـ عدمت ـ ليستقيم المعنى ـ (٢) فى الاصل ولذلك ولعلها وكذلك

ثم قسموا الاقترانى إلى الأشكال الأربعة لكون الحد الأوسط محمولا فى الكبرى (١) موضوعا فى الصغرى وهو الشكل الطبيعى ، وهو ينتج المطالب الأربعة الجزئى والكلى والإيجابى والسلبى . وإما أن يكون الأوسط محمولا فيهما وهو الثانى ولا ينتج إلا السلب ، وإما أن يكون موضوعا فيهما ولا ينتج إلا الجزئيات ، والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلى لكنه بعيد عن الطبع . ثم إذا أرادوا بيان الإنتاج الثانى والثالث وغير ذلك من المطالب ، احتاجوا إلى الاستدلال بالنقيض والعكس عكس النقيض ، فإنه يلزم من صدق القضية كذب نقيضها ، وصدق عكسها المستوى وعكس نقيضها فإذا صدق قولنا ليس أحد من الحجاج بكافر صح قولنا ليس أحد من الكفار بحاج . فنقول هذا الذى قالوه : إما أن يكون باطلا ، وإما أن يكون تطويلا يبعد الطريق على المستدل فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق ، أو طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل إلى الحق ، مع إمكان وصوله بطريق قريب ، كما كان يمثله بعض سلفنا بمنزلة من قيل له : أين أذنك فرفع يده رفعاً شديداً ثم أدارها إلى أذنه اليسرى ، وقد كان يمكنه الإشارة إلى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم . وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله : (إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) (٢) . فأقوم الطريق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله . وأما طريق هؤلاء فهى (٣) مع ضلالهم فى البعض ، واعوجاج طريقهم وطولها فى البعض الآخر (٤) إنما توصلهم إلى أمر لا ينجى من عذاب الله فضلا عن أن يوجب لهم السعادة فضلا عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم . بيان ذلك أن ماذكروه من حصر الدليل

---

(١) فى الاصل . الاولى ولعلها الكبرى (٢) ١٧ الاسراء ٨
(٣) فى الاصل — وهى — ولعلها فهى (٤) فى الاصل الاقرب — ولعل الاخر

فى القياس والاستقراء والتمثيل حصر لا دليل عليه ، بل هو باطل . فقولهم أيضاً إن العلم المطلوب لايحصل إلا بمقدمتين لايزيد ولا ينقص قول لا دليل عليه بل هو باطل . واستدلالهم على الحصر بقولهم : إما أن يستدل بالكلى على الجزئى أو بالجزئى على الكلى أو بأحد الجزئيين على الآخر ، والأول هو القياس والثانى هو الاستقراء والثالث هو التمثيل . فيقال لم تقيموا دليلا على انحصار الاستدلال فى الثلاث فإنكم إذا عنيتم (١) بالاستدلال (٢) بجزئى على جزئى ، قياس التمثيل ، لم يكن ما ذكرتموه حاصرا . وقد بقى الاستدلال بالكلى على الكلى الملازم له ، وهو المطابق له فى العموم والخصوص ، وكذلك الاستدلال بالجزئى على الجزئى الملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه . فإن هذا ليس ماسميتموه قياسا ولا استقراء ولا تمثيلا وهذه هى الآيات . وهذا كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار وبالنهار على طلوع الشمس فليس هذا استدلالا بكلى على جزئى بل الاستدلال بطلوع معين على نهار معين [استدلال] (٣) بجزئى على جزئى وبجنس النهار على جنس الطلوع واستدلال (٤) بكلى على كلى وكذلك (٥) الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبه استدلال (٦) بجزئى على جزئى كالاستدلال بالجدى وبنات نعش والكوكب الصغير القريب من القطب الذى يسميه بعض الناس القطب ، وكذلك بظهور كوكب على ظهور نظيره فى العرض والاستدلال بطلوعه على غروب آخر وتوسط آخر ، ونحو ذلك من الأدلة

---

(١) فى الاصل ـ اعتنيتم ولعلها عنيتم . (٢) بعد كلمة الاستدلال . توجد فى الاصل عبارة — فى الثلاثة — ولعلها مزيدة — ولذلك أسقطتها (٣) استدلال — غير موجودة بالاصل ـ وقد أضفتها ليستقيم المعنى . (٤) فى الاصل — واستدلا ولعلها استدلال . (٥) فى الاصل — وذلك ولعلها — وكذلك (٦) فى الاصل — استدلالا ولعلها استدلال .

التى اتفق عليها الناس . قال تعالى (وبالنجم هم يهتدون) (١) أو الاستدلال على المواقيت والأمكنة بالأمكنة أمر اتفق عليه العرب والعجم وأهل الملل والفلاسفة ، فإذا استدل بظهور الثريا على ظهور ما قرب منها مشرقا ومغربا ويمينا وشمالا من الكواكب ، كان استدلالا بجزئى على جزئى لتلازمها ، وليس ذلك من قياس التمثيل . فإن قضى به قضاء كليا ، كان استدلالا بكلى على كلى وليس استدلالا بكلى على جزئى ، بل بإحدى الكليتين المتلازمتين على الأخرى . ومن عرف مقدار أبعاد الكواكب بعضها عن بعض ، وعلم ما يقارن منها طلوع الفجر ، استدل بما رآه منها على ما مضى من الليل ، وما بقى منه ، وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . ومن علم الجبال والانهار والترب استدل بها على ما يلازمها من الأمكنة . ثم اللزوم إن كان دائما لا يعرف له إبتداء بل هو منذ خلق الله الأرض كوجود الجبال والأنهار العظيمة النيل والفرات وسيحان وجيحان والبحر ، كان الاستدلال مطردا . وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة مثل الكعبة ، شرفها الله تعالى ، فإن الخليل بناها ، ولم تزل معظمة لم يصل عليها جبار قط ، استدل بها بحسب ذلك . فيستدل بها وعليها ، فإن أركان الكعبة مقابلة لجهات الأرض الأربع ، الحجر الأسود يقابل المشرق ، والغربى الذى يقابله ويقال له الشامى يقابل المغرب واليمانى يقابل الجنوب ، وما يقابله يقال له العراقى ـ إذا قيل للذى يليه من ناحية الحجر الشامى العراقى ـ (٢) يقابل الشمال ، وهو يقابل القطب ، وحينئذ فيستدل بها على الجهات ، ويستدل بالجهات عليها ، وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة كالأبنية التى فى الأمصار والأشجار كان الاستدلال (٣) بها بحسب ذلك

---

(١) ١٦ النحل ١٦ (٢) ؟ (٣) فى الاصل استدلال ولعلها الاستدلال

فيقال علامة الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا وهما متلازمان مدة من الزمان . فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، وكلاهما معين جزئى . وليس هو من قياس التمثيل .

[الطريق عند نظار المسلمين]

ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم فقالوا الطريق هو المرشد إلى المطلوب ، وهو الموصل إلى المقصود ، وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو إلى اعتقاد راجح ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثانى (١) دليلا ، أو يخص باسم الامارة والفقهاء يسمون الجميع دليلا . ومن أهل الكلام من لا يسمى بالدليل إلا الأول . ثم الضابط فى الدليل أن يكون مستلزما للمدلول، فكلما كان مستلزما لغيره أمكن أن يستدل به عليه فإن كان التلازم من الطرفين، أمكن أن يستدل بكل منها على الآخر ، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذى لم يعلمه ثم إن كان اللزوم قطعيا ، كان الدليل قطعيا ، وإن كان ظاهرا ، وقد يتخلف كان الدليل ظنيا . فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى وعلمه وقدرته ومشيئته ورحمته وحكمته ، فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك ، ووجودها بدون ذلك ممتنع فلا توجد الأدلة على ذلك ومثل دلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبر به عن الله فإنه لا يقول عليه إلا الحق إذ (٢) كان معصوما فى خبره عن الله لا يستقر فى خبره عنه (٣) خطأ البتة . فهذا دليل مستلزم

---

(١) فى الاصل الباقى — ولعلها الثانى (٢) فى الاصل اذا ولعلها اذ .
(٣) فى الاصل عنده ولعلها عنه .

لمدلوله لزوما واجبا لا ينفك عنه بحال . وسواء كان اللزوم المستدل به وجودا أو عدما ، فقد يكون الدليل وجودا وعدما ، ويستدل بكل منهما على وجود وعدم ، فإنه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده ويستدل بانتفاء نقيضه ، على ثبوته ، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم (١) بل كل دليل يستدل به ، فإنه ملزوم لمدلوله . وقد دخل فى هذا كل ما ذكروه ، ومالم يذكروه . فإن ما يسمونه الشرطى المتصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ، سواء عبر عن هذا بصيغة الشرط أو بصيغة الجزم فاختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه . لا يغير حقيقته . والكلام إنما هو فى المعانى العقلية لا فى الألفاظ . فإذا قال القائل إذا كانت الصلاة صحيحة ، فالمصلى متطهر ، وإن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، وإن كان الفاعل عالما قادرا فهو (٢) حى ، ونحو ذلك . فهذا معنى قوله صحة الصلاة [دليل] (٣) ثبوت الطهارة ، وقوله يلزم من صحة الصلاة ثبوت الطهارة وقوله لا يكون مصليا إلا مع الطهارة وقوله الطهارة شرط فى صحة الصلاة ، وإذا عدم الشرط عدم المشروط . وقوله كل مصل متطهر ، فمن ليس بمتطهر فليس بمصل ، وأمثال ذلك من أنواع التأليف للالفاظ والمعانى التى تتضمن هذا الاستدلال من حصر الناس فى عبارة واحدة . وإذا إتسعت العقول وتصوراتها ، إتسعت عباراتها . وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات ، بقى صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان ، كما يصيب أهل المنطق اليونانى تجدهم من أضيق الناس علما وبيانا ، وأعجزهم تصورا وتعبيرا . ولهذا من كان ذكيا ، إذا تصرف فى

---

(١) موافقة حـ ١ ص ٢٢ (٢) فى الاصل ، فهل ولعلها فهو (٣) أضفت كلمة دليل ليستقيم المعنى

العلوم ، وسلك مسلك أهل المنطق ، طول وضيق وتكلف وتعسف ، وغايته بيان البين وإيضاح الواضح من العى وقد يوقعه ذلك فى أنواع من السفسطة التى عافى الله منها من لم يسلك طريقهم ، وكذلك تكلفاتهم فى حدودهم مثل حدهم للإنسان وللشمس بأنها كوكب يطلع نهارا . وهل من يحد مثل هذا الحد ونحوه إلا من أجهل الناس . وهل عند الناس شىء أظهر من الشمس ومن لم يعرف الشمس فإما أن يجهل اللفظ فيترجم له ، وليس هذا من الحد الذى ذكروه ، وإما أن لا يكون رآها لعماه فهذا لا يكون يرى النهار ولا الكواكب بطريق الأولى ، مع أنه لابد أن يسمع من الناس ما يعرف ذلك بدون طريقهم . وهم معترفون بأن الشكل الأول من الحمليات يغنى عن جميع صور القياس . وتصويره بطرق لا تحتاج إلى تعلمه منهم مع أن الاستدلال لا يحتاج إلى تصوره على الوجه الذى يزعمونه .

[مقدمتا القياس]

فصل وأما قولهم : الاستدلال لابد فيه من مقدمتين بلا زيادة ، قول باطل طردا وعكسا ، وذلك أن احتياج المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك ، كما أن منهم من لا يحتاج فى علمه بذلك إلى استدلال ، بل قد يعلمه بالضرورة ، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ؛ ومنهم من يحتاج إلى أربع وأكثر ، فمن أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم ، فإن كان يعرف أن كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف هل هذا المسكر المعين يسكر أم لا ، لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة . وهو أن يعلم أن هذا مسكر ، فإذا قيل له هذا حرام فقال ما الدليل عليه ؟ فقال المستدل : الدليل على ذلك أنه مسكر تم المطلوب

وكذلك لو تنازع اثنان فى بعض أنواع الأشربة : هل هو مسكر أم لا ، كما يسأل الناس كثيرا عن بعض الأشربة ولا يكون السائل ممن يعلم أنها تسكر أولا تسكر ، ولكن قد علم أن كل مسكر حرام فإذا ثبت عنده بخبر من يصدقه أو بغير ذلك من الأدلة أنه مسكر علم تحريمه، وكذلك سائر ما يقع الشك فى اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان ، مع العلم بحكم تلك القضية كتنازع الناس فى النرد والشطرنج : هل هما من الميسر أم لا ، وتنازعهم فى النبيذ المتنازع فيه ، هل هو من الحرام ، وتنازعهم فى الحلف بالنذر والطلاق والعتاق هل هو داخل فى قوله (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) (١) أم لا وتنازعهم فى قوله (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) (٢) ـ هل هو الزوج أو الولى المستقل وأمثال ذلك .

وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين ، كمن لم يعلم أن النبيذ المسكر المتنازع فيه محرم ، ولم يعلم أن هذا المعين محرم ومسكر ؛ فهو لا يعلم أنه محرم ، حتى يعلم أنه مسكر ، ويعلم أن كل مسكر حـــرام . وقد يعلم أن هذا مسكر ، ويعلم أن كل مسكر خمر ، لكن لم يعلم أن النبى « صم » حرم الخمر لقرب عهده بالاسلام أو لنشأته بين جهال أو زنادقة يشكون فى ذلك . أو يعلم أن النبى « صم » قال كل مسكر حرام أو يعلم أن هذا خمر ، وأن النبى « صم » حرم الخمر ، لكن لم يعلم أن محمدا رسول الله ، أو لم يعلم أنه حرمها عـــلى جميع المؤمنين بل ظن أنه أباحها لبعض الناس، فظن أنه منهم كمن ظن أنه أباح شربها للتداوى أو غير ذلك . فهذا لا يكفيه فى العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريما عاما ، إلا أن يعلم أنه مسكر وأنه خمر . وأن النبى « صم » حرم كل مسكر

---

(١) ٦٦ التحريم ٢ (٢) ٢ البقرة ٢٣٦

وأنه رسول الله حقا ، فما حرمه حرمه الله وأنه حرمه تحريما عاما لم يبحه للتداوى أو للتلذذ . ومما يبين أن تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطل ، أنهم قالوا فى حد القياس الذى يشمل البرهانى والخطابى والجدلى والشعرى والسوفسطائى إنه قول مؤلف من أقوال ، أو عبارة عما ألف من أقوال ، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر . قالوا واحترزنا بقولنا من أقوال عن القضية الواحدة التى تستلزم لذاتها صدق عكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها وليست قياسا قالوا : ولم نقل مؤلف من مقدمات لأنا [لا] (١) يمكننا تعريف (٢) المقدمة من حيث هى مقدمة ، إلا بكونها جزء القياس ، فلو أخذناها فى حد القياس كان دورا . والقضية الخبرية إذا كانت جزء القياس سموها مقدمة وإن كانت مستفادة بالقياس سموها نتيجة ، وإن كانت مجردة عن ذلك ، سموها قضية ، وتسمى أيضا قضية مع تسميتها نتيجة ومقدمة . وهى الخبر وليست هى المبتدأ والخبر فى إصطلاح النحاة . بل أعم منه . فإن المبتدأ والخبر لا يكون إلا جملة إسمية وفعلية ، كما لو قيل قد كذب زيد ومن كذب إستحق التعزير . والمقصود هنا أنهم أرادوا بالقول فى قولهم القياس قول مؤلف من أقوال ، القضية التى هى جملة تامة خبرية ، لم يريدوا بذلك المفرد الذى هو الحد فإن القياس مشتمل على ثلاثة حدود أصغر وأوسط وأكبر ، كما إذا قيل النبيذ المتنازع فيه مسكر وكل مسكر حرام ، فالنبيذ والمسكر والحرام كل منها مفرد وهى الحدود فى القياس . فليس مرادهم بالقول هذا ، بل مرادهم ان كل قضية قول كما فسروا مرادهم بذلك .

---

(١) أضفت — لا — ليستقيم المعنى .

(٢) فى الاصل تعرف ولعلها تعريف .

ولهذا قالوا: القياس قول مؤلف من أقوال ، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر . واللازم إنما هي النتيجة ، وهي قضية وخبر وجملة تامة وليست مفرداً . ولذلك قالوا : القياس قول مؤلف ، فسموا مجموع القضيتين قولا . وإذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفا من أقوال وهي القضايا امتنع أن يراد بذلك قولان(١) فقط لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولا للإثنين فصاعدا كقوله (فإن كان له إخوة فلأمه السدس) (٢). وإما أن يراد به الثلاثة فصاعدا، وهو الأصل عند الجمهور ، ولكن قد يراد به جنس العدد ، فيتناول الاثنين فصاعدا ولا يكون الجمع مختصا باثنين ، فإذا قالوا هو مؤلف من أقوال إن أرادوا جنس العدد كان هذا المعنى من اثنين فصاعداً ، فيجوز أن يكون مؤلفا من ثلاث مقدمات وأربع مقدمات فلا يختص بالاثنين . وإن أرادوا الجمع الحقيقي . لم يكن مؤلفا إلا من ثلاث فصاعدا وهم قطعا ما أرادوا هذا . لم يبق إلا الأول فإذا قيل هم يلتزمون ذلك ويقولون نحن نقول أقل ما يكون القياس من مقدمتين ، وقد يكون من مقدمات ، فيقال أفلا هذا خلاف ما في كتبكم فإنكم لا تلتزمون إلا مقدمتين فقط . وقد صرحوا أن القياس الموصل إلى المطلوب ، سواء كان اقترانيا أو استثنائيا ، لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليها وعللوا ذلك بأن المطلوب المتحد لا يزيد على جزئين مبتدأ وخبر . فإن كان القياس اقترانيا ، فكل واحد من جزئي المطلوب لابد وأن يناسب مقدمة منه : أي يكون فيها إما مبتدأ وإما خبرا ، ولا يكون هو نفس المقدمة . قالوا : وليست للمطلوب أكثر من جزئين ، فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين . وإن كان القياس استثنائيا فلابد فيه من مقدمة شرطية متصلة أو منفصلة تكون مناسبة لكل المطلوب أو نقيضه ، فلابد من مقدمة استثنائية فلا حاجة إلى ثالثة . قالوا لكن ربما

---

(١) في الأصل قولين ـ والصواب قولان ـ (٢) ٤ النساء ١١

أدرج فى القياس قول زائد على مقدمتى القياس ، إما غير متعلق بالقياس أو متعلق به والمتعلق بالقياس إما لترويج الكلام وتحسينه أو لبيان المقدمتين أو إحداهما ويسمون هذا القياس المركب . قالوا وحاصله يرجع إلى أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد إلا أن القياس المبين للمطلوب بالذات منها ليس إلا واحدا والباقى لبيان مقدمات القياس . قالوا ربما حذف بعض مقدمات القياس إما تعويلا على فهم الذهن لها أولترويج المتعللة حتى لايطلع على كذبها عند التصريح بها . قالوا : ثم إن كانت الأقيسة لبيان المقدمات ، قد صرح فيها بنتائجها ، فيسمى القياس مفصولا وإلا فموصول . ومثلوا الموصول بقول القائل : كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم وكل جسم جوهر ، فكل إنسان جوهر والمفصول بقولهم : كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم فكل إنسان [جسم وكل جسم جوهر] (١) فيلزم منها أن كل إنسان جوهر . فيقال لهم : أما المطلوب الذى لايزيد على جزئين فذاك فى المنطوق به . والمطلوب فى العقل إنما هو شىء واحد لا اثنان ، وهو ثبوت النسبة الحكمية أو انتفاؤها . وإن شئت قلت اتصاف الموصوف بالصفة نفيا وإثباتا ، وإن شئت قلت نسبة المحمول إلى الموضوع والخبر إلى المبتدأ نفيا وإثباتا ، وأمثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود بالقضية . فإذا كانت النتيجة أن النبيذ حرام أوليس بحرام أو الإنسان حساس أوليس بحساس ونحو ذلك ، فالمطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتفاؤه وكذلك ثبوت الحس للانسان أو انتفاؤه . والمقدمة الواحدة إذا ناسبت ذلك المطلوب حصل بها المقصود . وقولنا النبيذ خمر يناسب المطلوب ، وكذلك قولنا الإنسان

---

(١) فى الاصل كل انسان جسم — وقد حذفت كلمة جسم . وأضفت: جسم وكل جسم جوهر — فيكون صواب العبارة — فكل انسان جسم وكل جسم جوهر .

حيوان، فإذا كان الإنسان يعلم أن كل خمر حرام ولكن يشك فى النبيذ المتنازع فيه هل يسمى فى لغة الشارع خمرا ؟ فقيل النبيذ حرام ، لأنه قد ثبت فى الصحيح عن النبى « صم » أنه قال « كل مسكر خمر » كانت القضية وهى قولنا قد قال النبى « صم » إن كل مسكر خمر ، يفيد تحريم النبيذ وإن كان نفس قوله قد تضمن قضية أخرى . والاستدلال بذلك مشروط بتقديم مقدمات معلومة عند المستمع ، وهى أن ماصححه أهل العلم بالحديث فقد وجب التصديق بأن النبى « صم » قاله ، وأن ماحرمه الرسول فهو حرام ونحو ذلك . فلو لزم أن نذكر كل ما يتوقف عليه العلم وإن كان معلوما ، كانت المقدمات أكثر من اثنتين ، بل قد تكون أكثر من عشر . وعلى ماقالوه فينبغى لكل من استدل بقول النبى « صم » أن يقول النبى حرم ذلك وماحرمه فهو حرام . فهذا حرام وكذلك يقول النبى أوجبه ، وما أوجبه النبى فقد وجب ، فإذا احتج على تحريم الأمهات والبنات ونحو ذلك . يحتاج أن يقول إن الله حرم هذا فى القرآن وماحرمه الله فهو حرام . وإذا احتج على وجوب الصلاة والزكاة والحج بمثل قول الله (ولله على الناس حج البيت (١)) يقول إن الله أوجب الحج فى كتابه وما أوجبه الله فهو واجب . وأمثال ذلك مما يعتبره العقلاء لكنة (٢) وعيا وإيضاحا للواضح وزيادة قول لاحاجة إليها . وهذا التطويل الذى لا يفيد قياسهم نظير تطويلهم فى حدودهم ، كقولهم فى حد الشمس إنها كوكب تطلع نهارا . وأمثال ذلك من الكلام الذى لا يفيد إلا تضييع الزمان وإتعاب الأذهان وكثرة الهذيان . ثم إن الذين يتبعونهم فى حدودهم وبراهينهم لا يزالون فى تحديدهم (٣) الأمور المعروفة بدون تحديدهم . ويتنازعون فى البرهان

---

(١) ٣ آل عمران ٩١ (٢) فى الاصل يفيده ولعلها يعتبره (٣) فى الاصل تحديده ولعلها تحديدهم .

على أمور مستغنية عن براهينهم . وقولهم: ليس للمطلوب أكثر من جزئين - فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين فيقال : إن أردتم ليس له إلا اسمان مفردان فليس الأمر كذلك ، بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة ، مثل من شك فى النبيذ هل هو حرام بالنص أم ليس بنص ولا قياس . فإذا قال المجيب النبيذ حرام بالنص كان المطلوب ثلاثة أجزاء . وكذلك لو سأل هل الإجماع دليل قطعى ، فقال : الإجماع دليل قطعى ، كان المطلوب ثلاثة أجزاء . وإذا قال : هل الإنسان جسم حساس تام متحرك بالإرادة ناطق أم لا ؟ فالمطلوب هنا ستة أجزاء . وفى الجملة فالموضوع والمحمول الذى هو مبتدأ وخبر وهو جملة خبرية قد تكون جملة مركبة من لفظين ، وقد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيدا بقيود كثيرة . مثل قوله تعالى : (والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه) (١) وقوله تعالى : (إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله (٢)) وقوله : (والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم (٣)) وأمثال ذلك من الأمثال التى يسميها النحاة الصفات والعطف والأحوال وظرف المكان وظرف الزمان ونحو ذلك . وإذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين، بل من ألفاظ متعددة ويقال متعدد وإن أريد أن المطلوب ليس إلا معنيان سواء عبرتهما بلفظين أو ألفاظ متعددة ، قيل وليس الأمر كذلك . بل قد يكون المطلوب معنى واحدا وقد يكون معنيين وقد يكون معان متعددة فإن المطلوب بحسب طلب الطالب وهو الناظر المستدل والسائل المتعلم المناظر وكل منهما قد يطلب معنى واحدا وقد يطلب قضيتين وقد تطلب معان والعبارة هى مطلوبة وقد تكون

---

(١) ٩ التوبة ١٠٠ (٢) ٨ الانفال ٧٤ (٣) ٨ الانفال ٧٥

بلفظ واحد وقد تكون بلفظين وقد تكون بأكثر . فإذا قال النبيذ حرام ، فقيل : له نعم . كان هذا اللفظ وحده كافيا فى جوابه ، كما لو قيل له هو حرام . فإن قالوا القضية الواحدة قد تكون فى تقدير قضايا ، كما ذكرتموه من التمثيل بالإنسان فإن هذه القضية الواحدة فى تقدير خمس قضايا وهى خمسة مطالب والتقدير هل هو جسم أم لا ، وهل هو حساس أم لا ، وهل هو نام أم لا ، وهل هو متحرك أم لا ، وهل هو ناطق أم لا . وكذلك فيما تقدم هل النبيذ حرام أم لا ، وإذا كان حراما فهل تحريمه بالنص أو بالقياس فيقال إذا رضيتم بمثل هذا وهو أن يجعلوا الواحد فى تقدير عدد فالمفرد قد يكون فى معنى قضية فإذا قال النبيذ المسكر حرام فقال المجيب نعم فلفظ نعم فى تقدير قوله هو حرام . وإن قال ما الدليل عليه . فقال تحريم كل مسكر [أصله أن كل مسكر(١)] حرام . وقول النبى « صم » كل مسكر حرام ونحو ذلك من العبارات التى جعل الدليل فيها اسما مفردا ، وهو جزء واحد ، لم يحصل قضية مؤلفة من اسمين مبتدأ وخبر . فإن قوله تحريم كل مسكر اسم مضاف . وقوله ان كل مسكر حرام بالفتح مفرد أيضا . فإن أن وما فى خبرها فى تقدير المصدر المفرد وإن المكسورة وما فى خبرها جملة تامة .

ولذلك إذا قلت الدليل عليه قول النبى « صم » أو الدليل عليه النص أو إجماع الصحابة أو الدليل عليه الآية الفلانية أو الحديث الفلانى أو الدليل قيام المقتضى التحريم السالم عن المعارض المقاوم أو الدليل عليه أنه مشارك لخبر الغيب فيما يستلزم التحريم ، وأمثال ذلك فيما يعبر فيه عن الدليل باسم مفرد لا بالقضية التى هى جملة تامة . ثم هذا الدليل الذى عبر عنه باسم مفرد هو إذا

---

(١) أضفت هذه العبارة ليستقيم المعنى .

فصل عبرعنه بألفاظ متعددة . إن قولكم إن الدليل الذى هو القياس لايكون إلا جزئين فقط ، إن أردتم لفظين فقط ، وأن ما زاد على لفظين فهو أدلة لا دليل واحد ، لأن ذلك اللفظ الموصوف بصفات تحتاج كل صفة إلى دليل قيل لكم : وكذلك يمكن أن يقال فى اللفظين هما دليلان لا دليل واحد ، فإن كل مقدمة تحتاج إلى دليل ، وحينئذ فتخصيص العدد باثنين دون مازاد تحكم لامعنى له ، فإنه إذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد وقد لا يحصل إلا بلفظين وقد لايحصل إلا بثلاثة أوبأربعة وأكثر ، فجعل الجاعل اللفظين هما الأصل الواجب دون مازاد ومانقص ، وأن الزائد إن كان فى المطلوب جعل مطالب متعددة ، وإن كان فى الدليل يذكر مقدمات ، جعل ذلك فى تقدير أقيسة متعددة تحكم محض ، ليس هو أولى من أن يقال، بل الأصل فى المطلوب أن يكون واحداً ودليله جزأ واحدا ، فإذازاد(١) المطلوب على ذلك جعل مطلوبين أو ثلاثة أو أربعة بحسب دلالته ، وهـذا إذا قيل فهو أحسن من قولهم ، لأن اسم الدليل مفرد فيجعل معناه مفردا ، والقياس هو الدليل . ولفظ القياس يقتضى التقدير، كما يقال قست هذا بهذا ، والتقدير يحصل بواحد وإذاقدر باثنين وثلاثة يكون تقديرين وثلاثة لا تقديرا واحداً ، فتكون تلك التقديرات أقيسة لا قياساً واحدا ، فجعلهم ما زاد على الاثنين من المقدمات فى معنى أقيسة متعددة ، وما نقص عن الإثنين نصف قيـاس لا قياس تام ، إصطلاح(٢) محض لايرجع إلى معنى معقول ، كما فرقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة للماهية والوجود بمثل هذا التحكم ، وحينئذ فيعلم أن القوم لم يرجعوا فيما سموه حدا وبرهانا إلى حقيقة موجودة ولا أمر معقول ، بل

---

(١) فى الاصل أراد ولعلها زاد

(٢) فى الاصل إصلاح وهو خطأ نسخى ظاهر والصواب اصطلاح .

إلى إصطلاح مجرد كتنازع الناس فى العلة : هل(١) هى اسم لما يستلزم المعلول بحيث لا يتخلف عنها بحال فلا يقبل النقص والتخصيص ، أو هو اسم لما يكون مقتضيا للمعلول ، وقد يتخلف عنه المعلول لفوات شرط أو وجود مانع ، كاصطلاح بعض أهل النظر والجدل فى تسمية أحدهم الدليل ، لما هو مستلزم للمدلول مطلقاً ، حتى يدخل فى ذلك عدم المعارض والآخر يسمى الدليل لما كان من شأنه أن يستلزم المدلول ، وإنما يتخلف استلزامه لفوات شرط أو وجود مانع . وتنازع أهل الجدل على المستدل أن يتعرض فى ذكر الدليل لتبيين المعارض جملة وتفصيلا حيث يمكن التفصيل ، أو لا يتعرض لا جملة ولا تفصيلا أو يتعرض لتبيينه جملة لا تفصيلا . وهذه أمور وضعية إصطلاحية بمنزلة الألفاظ التى يصطلح عليها الناس للتعبير عما فى أنفسهم ليست حقائق ثابتة فى أنفسها معقولة يتفق فيها الأمم كما يدعيه هؤلاء فى منطقهم . بل هؤلاء يجعلون العلة والدليل يراد به هذا أو هذا [وهذا (٢)] أقرب إلى المعقول من جعل هؤلاء الدليل لا يكون إلا من مقدمتين فإن هذا هو تخصيص العدد دون غيره بلا موجب وأولئك تخطوا صفات ثابتة فى العلة والدليل . وهو وصف التمام أو مجرد الاقتضاء فكان ما اعتبره هؤلاء أولى بالحق والعقل مما اعتبره هؤلاء الذين لم يرجعوا إلا إلى مجرد التحكم

ولهذا كان العارفون يصفون منطقهم ، بأنه أمر اصطلاحى ، وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء ولا طلب العقلاء للعلم موقوفا عليه كما ليس موقوفا على التعبير بلغاتهم مثل : فيلاسوفيا وسوفستيقا وأبولوطيقا وأثولوجيا وقاطيغورياس ، ونحو ذلك من لغاتهم التى يعبرون بها عن معانيهم فلا يقول أحد إن سائر العقلاء محتاجون إلى هذه اللغة ، لا سيما من كرمه الله بأشرف

---

(١) فى الاصل بل — ولعل الصواب هل (٢) لعل هنا سقطا — أصله : وهذا

اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف. وهذا مما احتج به أبو سعيد السيرافى فى مناظرته(١) المشهورة لمتى الفيلسوف ، لما أخذ متى يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء إليه . ورد عليه أبو سعيد بعدم الحاجة إليه ، وأن الحاجة إنما تدعو إلى تعلم العربية ، لأن المعانى نظرية عقلية لاتحتاج إلى اصطلاح خاص بخلاف اللغة المتقدمة التى يحتاج إليها فى معرفة مايجب معرفته من المعانى ، فإنه لابد فيها من التعلم ، ولهذا كان تعلم العربية التى يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضا على الكفاية بخلاف المنطق . ومن قال من المتأخرين : إن تعلم المنطق فرض على الكفاية ، أوانه من شروط الاجتهاد ، فإنه يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق. وفساد هذا القول معلوم بالضرورة (٢)من دين الإسلام . فإن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين عرفوا مايجب عليهم ويكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف المنطق اليونانى(٣) . فكيف يقال إنه لايوثق بالعلم إن لم يوزن به أو يقال إن فطر بنى آدم فى الغالب لم تستقم إلا به .

فإن قالوا : نحن لانقول إن الناس يحتاجون إلى إصطلاح المنطقيين ، بل إلى المعانى التى توزن بها العلوم . قيل : لاريب أن المجهول لا يعرف إلا بالمعلومات ، والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ماجهلوه بما علموه ، وهو (٤) الميزان التى أنزلها الله حيث قال: (الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان(٥)) وقال : (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان (٦)) . وهذا موجود عند أمينا وغير أمينا ، ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان ، فعلم

---

(١) فى الاصل مناظيره ولعلها مناطرته . (٢) فى الاصل بالاضرار ولعلها بالضرورة.
(٣) فى الاصل — اليونان ولعلها اليونانى . (٤) فى الاصل توجد كلمة ان — وهى مزيدة — وقد حذفتها . (٥) ٢٢ الشورى ١٦ (٦) ٥٧ الحديد ٢٥

أن الأمم غير محتاجة إلى المعانى المنطقية التى عبروا عنها بلسانهم ، وهو كلامهم فى المعقولات الثانية فإن موضوع المنطق هو المعقولات من حيث يتوصل [بها (١)] إلى علم ما لم يعلم فإنه ينظر فى أحوال ـ المعقولات الثانية للماهيات من حيث هى موصلة ـ (٢) إلى تحصيل ما ليس بحاصل ، أو معينة فى ذلك لا(٣) على وجه جزئى ، بل على قانون كلى . ويدعون أن صاحب المنطق ينظر فى جنس الدليل ، كما أن صاحب أصول الفقه ينظر فى الدليل الشرعى ومرتبته فيميز عما هو دليل شرعى ما(٤) ليس بدليل شرعى . وينظر فى مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض ، وهم يزعمون أن صاحب المنطق ينظر فى الدليل المطلق الذى هو أعم من الشرعى ، ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل ، ويدعون أن نسبة منطقهم إلى المعانى ، نسبة العروض إلى الشعر وموازين الأقوال وموازين الأوقات إلى الأوقات ونسبة الذراع إلى المذرعات . وهذا هو الذى قال جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء إنه باطل ، فإن منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل ، لا فى صورة الدليل ولا فى مادته ، ولا يحتاج أن توزن به المعانى بل ولا يصح وزن المعانى به ، بل هذه الدعوى من أكذب الدعاوى . والكلام معهم إنما هو فى المعانى التى وضعوها فى المنطق ، وزعموا أن التصورات المطلوبة لا تنال إلا بها والتصديقات المطلوبة لا تنال إلا بها . فذكروا لمنطقهم أربع دعاوى دعوتان سالبتان ودعوتان موجبتان . ادعوا أنه لا تنال التصورات بغير ما ذكروه فيه من الطريق يحصل به تصور

---

(١) أضفت بها ليستقيم المعنى من حيث هى مطلقة عرض ما ان كانت للماهيات من حيث هى موصلة .

(٢) فى الأصل ـ المعقولات الثابتة الثانية للماهيات ـ ولعل صحة العبارة ـ المعقولات الثانية الثابتة

(٣) فى الاصل الا ـ ولعلها لا

(٤) فى الاصل وما ولعلها ما .

الحقائق التى لم تكن متصورة وهذا أيضا باطل . وقد تقدم التنبيه على هذه الدعاوى الثلاثة ، وسيأتى الكلام على دعواهم الرابعة التى هى أمثل من غيرها، وهى دعواهم أن برهانهم يفيد العلم التصديق . وإن قالوا إن العلم التصديق والتصورى أيضا لاينال بدونه . فهم ادعوا أن طرق العلم على عقلاء بنى آدم مسدودة إلا من الطريقتين اللتين ذكروهما من الحد وماذكروه من القياس . وادعوا أن ما ذكروه من الطريقتين توصلان إلى العلوم التى ينالها بنو آدم بعقولهم ، بمعنى أن ما يوصل لابد وأن يكون على الطريق الذى ذكروه لاعلى غيره ، فما ذكروه آلة قانونية بها توزن الطرق العلمية ، ويميز (١) بها الطريق الفاسد . فمراعاة هذا القانون تعصم الذهن أن يزل فى الفكر الذى ينال به تصور أو تصديق .

هذا ملخص ماقالوه : وكل هذه الدعاوى كذب فى النفى والإثبات فلا مانفوه من طرق غيرهم كلها باطل ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذى ادعوا فيه . وإن كان فى طرقهم ماهو حق ، كما أن فى طرق غيرهم ماهو باطل فما من أحد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاما إلا ولابد أن يتضمن ماهو حق . فمع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة إلى مجموع مامعهم أكثر مما (٢) مع هؤلاء من الحق ، بل ومع المشركين عباد الأصنام من العرب ونحوهم من الحق أكثر مما (٣) مع هؤلاء بالنسبة إلى مامعهم فى مجموع فلسفتهم النظرية والعملية (٤) للأخلاق والمنازل والمدائن . ولهذا كان اليونان مشركين كفارا يعبدون الكواكب والأصنام ، شرا من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير ، ولولا أن الله من عليهم بدخول دين المسيح إليهم ، فحصل لهم من

---

(١) فى الاصل ـ وعين ولعلها ويميز . (٢ و ٣) فى الاصل ما ولعلها مما
(٤) فى الاصل ـ العلمية ـ ولعلها العملية .

الهدى والتوحيد ما استفادوه من دين المسيح ، ماداموا متمسكين بشريعته قبل النسخ والتبديل لكانوا من جنس أمثالهم من المشركين . ثم لما غيرت ملة المسيح صاروا فى دين مركب من حقيقة وشرك ، بعضه حق وبعضه باطل وهو خير من الدين الذى كان عليه أسلافهم . وكلامنا هنا فى بيان ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين ينوهون (١) مع ضلالهم بضلال غيرهم فيقولون (٢) بالكذب فى المنقولات وبالجهل فى المعقولات ، كقولهم إن أرسطو وزير ذى القرنين المذكور فى القرآن لأنهم سمعوا أنه كان وزير الأسكندر ، وذو القرنين يقال [له (٣)] الأسكندر . وهذا من جهلهم فإن الأسكندر الذى وزر له أرسطو بن فيلبس المقدونى الذى يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليهود والنصارى وهو إنما ذهب إلى أرض القدس ، لم يصل الى السد عند من يعرف أخباره ، وكان مشركا يعبد الأصنام . وكذلك أرسطو وقومه كانوا مشركين يعبدون الأصنام (٤) ، وذوالقرنين [كان] (٥) موحدا مؤمنا بالله ، وكان متقدما على هذا ، ومن يسميه الأسكندر يقول : هو الأسكندر ابن دارا . ولهذا كان هؤلاء المتفلسفة إنما راجوا على أبعد الناس عن العقل والدين كالقرامطة والباطنية الذين ركبوا مذهبهم من فلسفة اليونان ودين المجوس وأظهروا الرفض ، وكجهال المتصوفة وأهل الكلام وإنما ينفقون فى دولة جاهلية بعيدة عن العلم والإيمان إما كفارا وإما منافقين ، كما نفق من نفق (٦) منهم على المنافقين الملاحدة . ثم نفق (٧) على المشركين الترك . ولذلك إنما ينفقون دائما على أعداء الله ورسوله من الكفار والمنافقين .

---

(١) فى الاصل ـ ينتهون ـ ولعلها ينوهون (٢) فى الاصل ـ فيعقلون ـ ولعلها فيقولون
(٣) أضفت له ـ ليستقيم المعنى (٤) منهاج السنة : حـ ١ ص ٨٦
(٥) أضفت كان ـ ليستقيم المعنى (٦) فى الاصل ـ اتفق من اتفق ولعل الصواب ـ نفق من نفق .
(٧) فى الاصل ـ اتفق ولعلها نفق .

وكلامنا الآن فيما احتجوا به على أنه لابد فى الدليل من مقدمتين لا أكثر ولا أقل ، وقد علم ضعفه . ثم إنهم لما علموا أن الدليل قد يحتاج إلى مقدمات وقد تكفى فيه مقدمة واحدة ، قالوا إنه ربما أدرج فى القياس قول زائد أى مقدمة ثالثة (١) زائدة على مقدمتين لغرض فاسد أو صحيح كبيان المقدمتين ، ويسمونه المركب ، قالوا ومنهم من أقيسة متعددة ـ سيقت لبيان أكثر من مطلوب واحد إلا أن المطلوب منها ـ (٢) بالذات ليس إلا واحدا . قالوا : وربما حذفت إحدى المقدمات إما للعلم بها أو لغرض فاسد ، وقسموا المركب إلى مفصول وموصول . فيقال : هذا إعتراف منكم بأن من المطالب ما يحتاج مقدمات ، وما يكفى فيه مقدمة واحدة . ثم قلتم إن ذلك الذى يحتاج إلى مقدمات هو فى معنى أقيسة متعددة ، فيقال لكم إذا جعلتم أن الذى لابد منه إنما هو قياس واحد ، مشتمل على مقدمتين ، وأن ما زاد على ذلك هو فى معنى أقيسة ، كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات . فيقولون إن الذى لابد منه هو مقدمة واحدة ، وان ما زاد على تلك المقدمة من المقدمات ، فإنما هو لبيان تلك المقدمة . وهذا أقرب إلى المعقول . فإنه إذا لم يعلم ثبوت الصفة للموصوف وهو ثبوت الحكم للمحكوم عليه ، وهو ثبوت الخبر للمبتدا أو المحمول للموضوع إلا بوسط منهما هو الدليل ، فالذى لابد منه هو مقدمة واحدة وما زاد على ذلك فهو محتاج اليه وقد لا يحتاج اليه . وأما دعوى الحاجة إلى القياس الذى هو المقدمتان للاحتياج إلى ذلك فى بعض المطالب ، فهو كدعوى

---

(١) فى الاصل — تالية — ولعلها ثالثة .

(٢) العبارة فى الاصل هكذا — سبقت لبيان مطلوب واحد إلى أن السبق للمطلوب منها — وهى غير مفهومة ـ ولعلها ـ سبقت لبيان أكثر من مطلوب وأحد الا أن المطلوب منها .

الاحتياج فى بعضها إلى ثلاث مقدمات وأربع وخمس ، للاحتياج إلى ذلك فى بعض المطالب ، وليس تقدير عدد بأولى من عدد . وما يذكرونه من حذف إحدى المقدمتين لوضوحها أو لتغليط يوجد مثله فى حذف الثالثة والرابعة . ومن احتج على مثاله بمقدمة ، لا تكفى وحدها لبيان المطلوب ، أو مقدمتين أو ثلاثة لا تكفى ، طولب بالتمام التى تحصل به كفاية . وإذا ذكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع وعورض منها ما يقبل المعارضة حتى يتم الاستدلال فمن طلب منه الدليل على تحريم شراب حاضر قال هذا حرام فقيل له لم ، قال لأنه نبيذ مسكر ، فهذه المقدمة كافية إن كان المستمع يعلم أن كل مسكر حرام إذا سلم تلك المقدمة وإن نازعه (١) إياها وقال لا نعلم أن هذا مسكر احتاج إلى بيانه بخبر من يوثق بخبره أو بالتجربة فى نظيرها ، وهذا قياس تمثيل . وهو مفيد لليقين ، فإن الشراب الكثير إذا جرب بعض وعلم أنه مسكر علم أن الباقى منه مسكر ، لأن حكم بعضه مثل بعضه . وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروى وأمثال ذلك إنما مبناها على قياس التمثيل ، بل وكذلك سائر الحسيات التى علم أنها كلية إنما هو بواسطة قياس التمثيل وإن كان ممن ينازعه فى أن النبيذ المسكر حرام . إحتاج إلى مقدمتين ، إلى إثبات أن هذا مسكر ، وإلى أن كل مسكر حرام ، فثبتت الثانية بأدلة متعددة ، كقول النبى « صلعم » كل مسكر حرام وكل شراب اسكر فهو حرام . وبأنه سئل عن شراب يصنع من العسل يقال له البتع وشراب يصنع من الذرة يقال له المزر (٢) وكان قد أوتى جوامع الكلم فقال : كل مسكر حرام .

---

(١) فى الاصل — وامنه ابلغه — ولعلها وان نازعه.

(٢) بعد هذه الكلمة توجد كلمة غير مهزمة — حذفتها — والمعنى يستقيم بغيرها .

وهذه الأحاديث فى الصحيح ، وهى وأضعافها معروفة عن النبى « صم » تدل على أنه حرم كل شراب أسكر . فإن قال أنا أعلم أنه خمر ؛ لـكن لا أسلم أن الخمر حرام ، أولا أسلم أنه حرام مطلقا ، أثبت هذه المقدمة الثالثة وهلم جرا وما يبين لك أن المقدمة الواحدة قد تـكفى فى حصول المطلوب ، أن الدليل هو ما يستلزم الحـكم المدلول عليه ، كما تقدم بيانه ، ولما كان الحـد الأول مستلزما للأوسط ، فالأوسط للثالث . فإن ملزم الملزوم ملزوم ، ولازم اللازم لازم ، فإن الحـكم لازم من لوازم الدليل ، لـكن لم يعرف لزومه اياه إلا بوسط بينهما فالوسط ما يقرن بقولك لأنه ، وهذا مما ذكره المنطقيون وابن سينا وغيره ، ذكروا الصفات اللازمة للموصوف - وأنها ما تـكون بينة اللزوم (١) - . وردوا بذلك على من فرق من أصحابهم بين الذاتى واللازم للماهية بأن اللازم ما افتقر إلى وسط بخلاف الذاتى ، فقالوا له كثير من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى وسط ، وهو البينة اللزوم ، والوسط عند هؤلاء هو الدليل . وأما ماظنه بعض الناس أن الوسط هو ما يكون متوسطا فى نفس الأمر بين اللازم القريب واللازم البعيد ، فهذا خطأ . ومع هـذا يستبين حصول المراد على التقديرين ، فيقول إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بين بنفسه لايحتاج إلى دليل يتوسط بينهما ، فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفى فى العلم بثبوته له ، وإن كان بينهما وسط فذلك الوسط إن كان لزومه للملزوم الأول ، ولزوم الثانى له بينا ، لم يفتقر إلى وسط ثان . وإن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه ، احتاج إلى وسط ، وإن لم يكن واحد منهما بينا ، احتاج إلى وسطين ، وهذا الوسط هو حد يكفى فيه مقدمة واحدة فإذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر ، فقيل له لأنه قد صح عن النبى « صم » أنه قال

---

(١) فى الاصل - وان - ما يكون بين الملزوم

كل مسكر خمر أوكل مسكر حرام ، فهذا الأوسط وهو قول النبي « صم » لا يفتقر عند المؤمن لزوم تحريم المسكر له إلى وسط ، ولا يفتقر لزوم تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر الى وسط ، فإن كل أحد يعلم أنه إذا حرم كل مسكر حرم النبيذ المسكر المتنازع فيه ، وكل مؤمن يعلم أن النبي « صم » إذا حرم شيئا حرم . ولو قال الدليل على تحريمه أنه مسكر ، فالمخاطب إن كان يعرف أن ذلك مسكر ، والمسكر محرم ، سلم له التحريم ، ولكنه غافل عن كونه مسكرا أو جاهل بكونه مسكرا ، وكذلك إذا قال لأنه خمر فان أقر أنه خمر ثبت التحريم ، وإذا أقر بعد إنكاره ، فقد يكون جاهلا فعلم أو غافلا فذكر ، فليس كل من علم شيئا كان ذاكرا .

ولهذا ، تنازع هؤلاء المنطقيون فى العلم بالمقدمتين ، هل هو كاف فى العلم بالنتيجة ، أم لابد من التفطن لأمر ثالث ، وهذا الثانى هو قول(١) ابن سينا وغيره قالوا لأن الإنسان قد يكون عالما بأن البغلة لا تلد ، ثم يغفل عن ذلك ، ويرى بغلة منتفخة البطن ، فيقول هذه حامل أم لا ، فيقال له أما تعلم أنها بغلة فيقول . بلى(٢) ، ويقال أما تعلم أن البغلة لا تلد فيقول بلى. قال فحينئذ يتفطن لكونها لا تلد ، ونازعه الرازى وغيره وقالوا : هذا ضعيف ، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إن كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى لابد فيها من الإنتاج ، ويكون الكلام فى كيفية التئامها مع الأولين كالكلام فى كيفية التئام الأولين ويفضى ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات . وإن لم يكن ذلك معلوما مغايراً للمقدمتين . استحال أن يكون شرطا فى الإنتاج لأن الشرط مغاير للمشروط وهنا لا مغايرة فلا يكون شرطاً . وأما حديث البغلة فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر فى الذهن إحدى المقدمتين فقط ، إما

---

(١) من الاصل حول ولعلها قول. (٢) فى الاصل نعم ـ وفى الهامش بلى .

الصغرى وإما الكبرى ، أما عند اجتماعهما فى الذهن ، فلا نسلم أنه يمكن الشك أصلا فى النتيجة . قلت: وحقيقة الأمر أن هذا النزاع ، لزمهم فى ظنهم الحاجة إلى مقدمتين ، لا فى الإنتاج لأن الشرط مغاير المشروط . وليس الأمر كذلك ، بل المحتاج إليه ما به يعلم المطلوب سواء كان مقدمة أو اثنين أو ثلاثا ، والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ، فاذا تذكر صار معلوما بالفعل . وهنا الدليل هو العلم بأن البغلة لا تلد ، وهذه كان ذاهلا عنها فلم يكن عالما بها العلم الذى تحصل به الدلالة ، فإن المغفول عنه لا يدل حينما يكون مغفولا عنه ، بل إنما يدل حال كونه مذكوراً ، إذ هو بذلك يكون(١) معلوما علما حاضراً . والرب تعالى منزه عن الغفلة والنسيان ، لأن ذلك يناقض حقيقة العلم ، كما أنه منزه عن السنة والنوم ، لأن ذلك يناقض الحياة والقومية ، فإن النوم أخو الموت ولهذا كان أهل الجنة لا ينامون كما لا يموتون . ويلهمون التسبيح ، كما يلهم أحدنا النفس . والمقصود هنا أن وجه الدليل . العلم بلزوم المدلول له ، سواء سمى استحضارا أو تفطنا أو غير ذلك ، فمتى استحضر فى ذهنه لزوم المدلول ، علم أنه دال عليه . وهنا اللزوم إن كان يتناوله ، وإلا فقد يحتاج فى بيانه إلى مقدمة أو ثنتين أو ثلاث(٢) أو أكثر ، والأوساط تتنوع بتنوع الناس ، فليس ما كان وسطا مستلزما للحكم فى حق هذا ، هو الدليل الذى يجب أن يكون وسطا فى حق الآخر ، بل قد يحصل له وسط آخر ، فالوسط هو الدليل ، وهو الواسطة فى العلم بين اللازم والملزوم ، وهما المحكوم [به(٣)] والمحكوم عليه فإن الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكما له ، والأوسط الذى هو الأدلة مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية كما إذا كان

---

(١) فى الاصل فيكون ولعلها يكون (٢) فى الاصل ثلاثا ولعلها أو ثلاث .
(٣) لعل هنا سقطا وقد أضفت (به) ليستقيم المعنى أو لعل الصواب ـ الحكم

الوسط خبرا صادقاً ، فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا . وإذا رؤى الهلال ، وثبت عند دار السلطان وتفرق الناس ، فأشاعوا ذلك فى البلد ، فكل قوم يحصل لهم العلم غير المخبرين الذين أخبروا غيرهم . والقرآن والسنة الذى بلغه الناس عن الرسول بلغ كل قوم بوسائط غير وسائط غيرهم ، لاسيما فى الثانى والثالث . وهؤلاء لهم مقربون ومعلمون ولهؤلاء مقربون ومعلمون ، وهؤلاء كلهم وسائط وهم الأوساط بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفعله وهم الذين دلوهم على ذلك بأخبارهم وتعليمهم . وكذلك المعلومات التى تنال بالعقل أو الحس إذا نبه عليها منبه أو أرشد إليها [مرشد(١)] ومن جعل الوسط اللوازم هو الوسط(٢) فى نفس ثبوتها للموصوف . فهذا باطل من وجوه كما قد بسط فى موضعه ، وتقدير صحته ، فالوسط الذهنى أعم من الخارج كما أن الدليل أعم من العلة ، فكل علة يمكن الأستدلال بها ، فالوسط الذى يلزم الملزوم ويلزمه اللازم البعيد هو مستلزم لذلك اللازم ليمكن الاستدلال به ، فبين أنه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يحتج إلى غيرها . ولا يمكن إلا بمقدمات فيحتاج إلى معرفتهن ، فإن تخصيص الحاجة بمقدمتين دون ما زاد وما نقص تحكم محض ، ولهذا لا تجد فى سائر طوائف العقلاء مصنفى العلوم من يلتزم فى استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل ويجتهد فى رد الزيادة إلى شيئين وفى تكميل النقص بجعله مقدمتين(٣) إلا أهل منطق اليونان ، ومن سلك سبيلهم دون من كان باقيا على فطرته السليمة أو سلك مسلك غيرهم كالمهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان . وسائر أئمة المسلمين وعلمائهم ونظارهم وسائر طوائف الملل . وكذلك أهل

---

(١) لعل هنا سقطا ـ هو ـ مرشد ـ (٢) فى الاصل ـ وهو وسط ـ ولعل هو سقط (٣) موافقة . . ـ ٣ ص ٥٦

النحو والطب والهندسة لا يدخل فى هذا الباب إلا من اتبع فى ذلك هؤلاء المنطقيين كما قلدوهم فى الحدود المركبة من الجنس والفصل وما استفادوا بما تلقوه عنهم علما إلا علما يستغنى عن باطل كلامهم أو ما يضر ولا ينفع لما فيه من الجهل أو التطويل الكثير . ولهذا لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة وتارة على مقدمتين وتارة على مقدمات ، كانت طريقة نظار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون فى كل استدلال أن يذكروا مقدمتين . كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين بل كتب نظار المسلمين وخطبائهم وسلوكهم فى نظرهم لأنفسهم ومناظرتهم لغيرهم تعليما وإرشادا ومجادلة على ما ذكرت وكذلك سائر أصناف العقلاء من أهل الملل وغيرهم إلا من سلك طريق هؤلاء .

وما زال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ، ويثبتون ما فيها من العى واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ، ويثبتون أنها إلى إفساد المنطق العقلى واللسانى أقرب منها إلى تقويم ذلك . ولا يرضون أن يسلكوها فى نظرهم ومناظرتهم ، لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه ، وإنما كثر استعمالها من زمن أبى حامد ، فإنه أدخل مقدمة من المنطق اليونانى فى أول كتابه « المستصفى » ، وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق (١) وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر وصنف كتابا سماه «القسطاس المستقيم»(٢) ذكر فيه خمسة موازين الثلاث الحمليات والشرطى المتصل والشرطى المنفصل ، وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين ، وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم وصنف كتابا فى مقاصدهم وصنف كتابا فى تهافتهم(٣) ،

---

(١) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٠ — ١١٦ (٢) طبع هذا الكتاب طبعات متعددة (٣) فى الاصل — ثقافتهم — وهو خطأ فى الرسم .

وبين كفرهم بسبب مسألة قدم العالم وإنكار العلم بالجزئيات والمعاد وبين [فى](١) آخر كتبه ، أن طريقهم فاسدة ، لا توصل إلى يقين ، وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين . وكان أولا يذكر فى كتبه كثيرا من كلامهم إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى، ثم فى آخر أمره بالغ فى ذمهم، وبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر مايوجب ذمها وفسادها أعظم من طريق المتكلمين ومات وهو مشتغل بالبخارى ومسلم ، والمنطق الذى كان يقول فيه ما يقول ، ما حصل له مقصوده ، ولا أزال عنه ما كان فيه ، ولم يغن عنه المنطق شيئا . ولكن بسبب ما وقع منه فى أثناء عمره وغير ذلك ، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليونانى فى علومهم ، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا ، وأن ما أدعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح عند العقلاء ، ولا يعلم أنه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه . وقد صنف نظار المسلمين فى ذلك مصنفات متعددة وجمهور المسلمين يعيبونه عيبا مجملا لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على مافى أهله مما يناقض العلم والإيمان ويفضى بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال(٢). والمقصود هنا أن مايدعون من توقف كل مطلوب على مقدمتين لا أكثر كذلك ليس كذلك وهم يسمون [القياس المضمر](٣) القياس الذى حذفت إحدى [مقدمتيه] (٤) ويقولون إنها قد تحذف إما للعلم بها، وإما تخلطا أو تغليطا . فيقال إذا كانت معلومة ، كانت كغيرها من المقدمات المعلومة ، وحينئذ فليس إضمار مقدمة بأولى من إضمار ثنتين وثلاث وأربع(٥) ، فإن

---

(١) أضفت فى ليستقيم المعنى (٢) ابن القيم الجوزية : مفتاح دار السعادة حـ ١ ص١٦

(٣) بياض بالاصل وقد أضفت القياس المضمر (٤) كلمات مقطوعة بالاصل ولعل المحذوف ـ مقدمتيه ـ (٥) فى الاصل وثلاثة وأربعة ولعلها وثلاث وأربع .

جاز أن يدعى فى الدليل الذى لا يحتاج إلى مقدمة ، أن الأخرى تضمر محذوفة ، جاز أن يدعى مما يحتاج إلى شيئين أن الثالثة محذوفة وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث وليس لذلك حد ، ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك ، ولهذا لا يوجد فى كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأبين العبارات من استعمال المقدمتين فى كلامهم ، ما يوجد فى كلام أهل المنطق بل من سلك طريقهم كان من المتفيقهين(١) فى العلم عقولا وألسنة ومعانيهم من جنس ألفاظهم تجد فيها من الركة والعى ما لا يرضاه عاقل . وكان يعقوب بن إسحق الكندى(٢) فيلسوف الإسلام فى وقته ، أعنى الفيلسوف الذى فى الإسلام ، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين ، كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا فى زمان ابن سينا : من فلاسفة الإسلام ؟ فقال: ليس للاسلام فلاسفة . كان يعقوب يقول فى أثناء كلامه ، العدم فقد وجود كذا وأنواع هذه الإضافات . ومن وجد فى بعض كلامه فصاحة أو بلاغة كما يوجد فى بعض كلام ابن سينا وغيره ، فلما استفاده من المسلمين من عقولهم وألسنتهم ، وإلا فلو مشى على طريقة سلفه وأعرض عما يعلمه من المسلمين لكان عقله ولسانه نسبة عقولهم وألسنتهم وهم أكثر ماينفقون على من لم يفهم مايقولونه ويعظمهم بالجهل والوهم أويفهم بعض ما يقولونه أو أكثره أو كله مع عدم تصوره فى تلك الحال لحقيقة (٣) ما جاء به الرسول « صم » وما يعرف بالعقول السليمة ، وما قاله له سائر العقلاء مناقضا لما قالوه . وهو إنما وصل

---

(١) فى الاصل المفيقين ـ ولعلها المتفيقهين (٢) يعقوب بن اسحق الكندى توفى عام ٢٤٦ هـ فيما يرجح ماسينيون

Massignon Recueil de tetes inédits ceoncernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam . 175

(٣) فى الاصل الحقيقة ـ ولعلها لحقيقة .

إلى منتهى أمرهم بعد كلفة ومشقة واقترن بها حسن ظن ، فتورط من ضلالهم فيما لا يعلمه إلا الله. ثم إن تداركه الله بعد ذلك كما أصاب كثيراً من الفضلاء الذين أحسنوا بهم الظن ابتداء ، ثم انكشف لهم من ضلالهم ، ما أوجب رجوعهم عنهم وتبرأهم منهم بل وردهم عليهم . وضلالهم فى الألهيات ظاهر لأكثر الناس ، ولهذا كفرهم فيها نظار المسلمين قاطبة . وإنما المنطق التبس(١) الأمر فيه على طائفة لم يتصوروا حقائقه ولوازمه ولم يعرفوا ما قال سائر العقلاء فى مناقضتهم فيه واتفق أن فيه أموراً ظاهرة مثل الشكل الأول ، ولا يعرفون أن مافيه من الحق لايحتاج إليهم فيه ، بل طولوا فيه الطريق وسلكوا الوعر والضيق ولم يهتدوا فيه إلى مايفيد التحقيق ، وليس المقصود فى هذا المقام بيان ما أخطأوا فى إثباته ، بل ما أخطأوا فى نفيه حيث زعموا أن العلم النظرى لا يحصل إلا ببرهانهم وهو من القياس .

[أصناف الحجج]

وجعلوا أصناف الحجج ثلاثة : القياس والاستقراء والتمثيل، وزعموا أن التمثيل لايفيد اليقين ، وإنما يفيد القياس الذى تكون مادته من القضايا التى ذكروها . وقد بينا فى غير هذا الموضع أن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان وأن ما(٢) حصل بأحدهما من علم أوظن حصل بالآخر مثله إذا كانت المادة واحدة ، والاعتبار بمادة العلم لابصورة القضية ، بل إذا كانت المادة يقينية فسواء كانت صورتها فى صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول فهى واحدة ، وسواء كانت صورة القياس اقترانيا أو استثنائيا يعبارتهم أو

---

(١) فى الاصل البين ـ ولعلها التبس (٢) فى الاصل وإنما ـ ولعلها وإن ما .

[بأى](١) بعبارة شئت لا سيما فى العبارات التى هى خير من عباراتهم، وأبين فى العقل ، وأوجز فى اللفظ والمعنى واحد . وحد هـذا فى أظهر الأمثلة إذا قلت هذا إنسان ، وكل إنسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالإرادة أو ناطق أو ما شئت من لوازم الإنسان ، فإن شئت صورت الدليل على هذه الصورة(٢) ، وإن شئت قلت هذا إنسان والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام فهى لازمة له ، وإن شئت قلت إن كان إنسانا فهو متصف بهـذه الصفات اللازمة للانسان ، وإن شئت قلت إما أن يتصف بهـذه الصفات ، وإما أن لا يتصف والثانى باطل ، فتعين الأول ، لأن هـذه لازمة للانسان لا يتصور وجوده بدونها . وأما الاستقراء فإنما يكون يقينيا ، إذا كان استقراء تاما . وحينئذ فتكون قد حكمت على القدر المشترك بما وجدته فى جميع الأفراد وهذا ليس استدلالا بجزئى على كلى ولا بخاص على عام ، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، فإن وجود ذلك الحكم فى كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازما لذلك الكلى العام . فقولهم إن هـذا استدلال بخاص جزئى على عام كلى ليس بحق وكيف ذلك ، والدليل لا بد أن يكون ملزوما للمدلول ، فإنه لو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه ، ولم يكن المدلول لازما له ، لم يكن إذا علمنا ثبوت ذلك الدليل ، نعلم ثبوت المدلول معه ، إذا علمنا أنه تارة يكون معه ، وتارة لا يكون معه فإنا إذا علمنا ذلك ، ثم قلنا إنه معه دائما كنا قد جمعنا بين النقيضين . وهـذا اللزوم الذى نذكره هنا يحصل به الاستدلال بأى وجه حصل اللزوم . وكلما كان اللزوم أقوى وأتم وأظهر ، كانت الدلالة أقوى وأتم وأظهر كالمخلوقات الدالة على الخالق

---

(١) أضفت ـ بأى ـ ليستقيم المعنى (٢) فى الاصل العبارة الاتية — وان فى الانسانية المستلزمة لهذه الصفات — ولعلها مزيدة وقد أسقطتها ليستقيم المعنى .

سبحانه وتعالى ، فإنه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقها لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه ، بل ولا بدون علمه وقدرته ومشيئته وحكمته ورحمته وكل مخلوق دال على ذلك كله . وإذا كان المدلول لازما للدليل ، فمعلوم أن اللازم إما أن يكون مساويا للملزوم ، وإما أن يكون أعم منه ، فالدليل لا يكون (١) أعم منه وإذا قالوا فى القياس يستدل بالكلى على الجزئى فليس الجزئى هو الحكم المدلول عليه ، وإنما الجزئى هو الموصوف المخبر عنه بمحل الحكم ، فهذا قد يكون أخص من الدليل ، وقد يكون مساويا له ، بخلاف الحكم الذى هو صيغة هذا وحكمه الذى أخبر به عنه ، فإنه لا يكون إلا أعم من الدليل أو مساويا له ، فإن ذلك هو المدلول اللازم للدليل . والدليل هو لازم للمخبر عنه الموصوف ، فإذا قيل النبيذ حرام لأنه خمر فكونه خمرا هو الدليل ، وهو لازم للنبيذ والتحريم لازم للخمر ، والقياس المؤلف من المقدمتين إذا قلت كل النبيذ المتنازع فيه مسكر أو خمر ، وكل خمر حرام ، فأنت لم تستدل بالمسكر أو الخمر الذى هو كلى على نفس محل النزاع الذى هو أخص من الخمر والنبيذ ، فليس هو استدلالا بذلك الكلى على الجزئى ، بل استدللت به على تحريم هذا النبيذ فلما كان تحريم هذا النبيذ مندرجا فى تحريم كل مسكر قال : من قال إنه استدلال بالكلى على الجزئى . والتحقيق أن ما ثبت للكلى فقد ثبت لكل واحد من جزئياته والتحريم هو أعم من الخمر ، وهو ثابت لها فهو ثابت لكل فرد من جزئياتها فهو استدلال بكلى على ثبوت كلى آخر لجزئيات ذلك الكلى . وذلك الدليل هو كالجزئى بالنسبة إلى ذلك الكلى ، وهو كلى بالنسبة إلى تلك الجزئيات ، وهذا مما لا ينازعون فيه . فإن الدليل هو الحد الأوسط ، وهو أعم من الأصغر أو مساو له ، والأكبر أعم منه أو مساو

---

(١) أسقطت الا بعد يكون ليستقيم المعنى .

له ، والأكبر هو الحكم والصفة والخبر وهو محمول النتيجة ، والأصغر هو المحكوم عليه الموصوف المبتدأ وهو موضوع النتيجة .

وأما قولهم فى التمثيل إنه إستدلال بجزئى على جزئى ، فإن أطلق ذلك ، وقيل إنه إستدلال بمجرد الجزئى على جزئى ، فهذا غلط ، فإن قياس التمثيل إنما يدل بحد أوسط وهو اشتراكهما فى علة الحكم أو دليل الحكم مع العلة ، فإنه قياس علة أو قياس دلالة وإما قياس النسبة . فاذا قيل به لم يخرج عن أحدهما فإن الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو العلة أو ما يستلزم العلة [وإلا] (١) لم يكن الاشتراك فيه مقتضيا للاشتراك فى الحكم ، بل كان المشترك قد تكون معه العلة ، وقد لا تكون ، فلا نعلم صحة القياس ، بل لا يكون صحيحا إلا إذا إشتركا فيها . ونحن لا نعلم الاشتراك فيها ، إلا إذا علمنا إشتراكهما فيها أو فى ملزومها ، فإن ثبوت الملزوم يقتضى ثبوت اللازم فإذا قدرنا أنهما لم يشتركا فى الملزوم ولا فيها ، كان القياس باطلا قطعا ، لأنه حينئذ تكون العلة مختصة بالأصل ، وإن لم نعلم ذلك لم نعلم صحة القياس ، وقد نعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع ، وإن لم نعلم عين العلة ولا دليلها . فإنه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما فى الحكم وإذا كان قياس التمثيل إنما يكون إما بانتفاء الفارق ، أو باثبات (٢) جامع ، وهو كلى يجمعهما يستلزم الحكم ، وكل منهما ممكن تصويره بصور قياس الشمول وهو يتضمن لزوم الحكم الكلى لجزئياته ، وهذا حقيقة قياس الشمول . ليس ذلك إستدلالا بمجرد ثبوته لجزئى على ثبوته لجزئى آخر . فأما إذا قيل بم (٣) نعلم أن المشترك مستلزم للحكم قيل بما نعلم به القضية الكبرى فى القياس ببيان الحد الأوسط

---

(١) أضفت ـ والا ـ ليستقيم المعنى (٢) فى الاصل ـ بابتداء ولعلها باثبات .
(٣) فى الاصل بما ـ ولعله بم أو بماذا

[الذى] (١) هو المشترك الجامع ولزوم الحد الأكبر هو لزوم الحكم للجامع المشترك كما تقدم التنبيه على هذا ، وقد يستدل بجزئى على جزئى ، إذا كانا متلازمين أو كان أحدهما ملزوم الآخر من غير عكس . فإن كان اللزوم عن الذات ، كانت الدلالة على الذات . وإن كان فى صفة أو حكم كانت الدلالة على الصفة أو الحكم ، فقد تبين مافى حصرهم من الخلل ، وأما تقسيمهم إلى الأنواع الثلاثة ، فكلها تعود إلى ماذكر فى استلزام الدليل للمدلول. وماذكروه فى الاقترانى ، يمكن تصويره بصورة الاستثنائى . وكذلك الاستثنائى يمكن تصويره بصورة الاقترانى ، فيعود الأمر إلى معنى واحد ، وهو مادة الدليل والمادة لا تعلم من صورة القياس الذى ذكروه ، بل من عرف المادة بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا ، علم الدلالة سواء صورت بصورة قياس أولم تصور وسواء عبر عنها بعباراتهم أو بغيرها . بل العبارات التى صقلتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير كثير . والاقترانى كله يعود إلى لزوم هذا لهذا وهذا لهذا كما ذكر ، وهذا بعينه هو الاستثنائى المؤلف من المتصل والمنفصل. فإن الشرطى المتصل إستدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذى هو المقدم وهو الشرط على ثبوت اللازم الذى هو التالى وهو المشروط (٢) وبانتفاء اللازم وهو التالى الذى هو الجزاء على انتفاء الملزوم الذى هو المقدم وهو الشرط . وأما الشرطى المنفصل وهو الذى يسميه الأصوليون السبر والتقسيم ، وقد يسميه أيضا الجدليون التقسيم والترديد ، فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر ، وبانتفائه على ثبوته . وأقسامه أربعة . ولهذا كان فى مانعة الجمع والخلو والاستثناءات الأربعة وهو انه إن ثبت هذا انتفى نقيضه وكذلك

---

(١) أضفت الذى ليستقيم المعنى . (٢) فى الاصل الشرط وصوابه المشروط .

الآخر وان انتفى هذا ثبت نقيضه وكذا الآخر ـ (١) و [فى] مانعة (٢) الجمع الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر والأمران متنافيان(٣)ومانعة الخلو فيها تناقض ولزوم [و](٤) النقيضان لا يرتفعان ، فمنعت الخلو منهما ولكن مسماها وجود شيء وعدم آخر، ليس هو وجود الشى وعدمه ، ووجود شى وعدم آخر قديكون أحدهما لازما للاخر ، وإن كانا لا يرتفعان لأن ارتفاعهما يقتضى ارتفاع وجود شيء وعدمه معا . وبالجملة ما من شيء إلا وله لازم لا يوجد بدونه ، وله مناف مضادلوجوده ، فيستدل عليه بثبوت ملزومه وعلى انتفائه بانتفاء لازمه ويستدل على انتفائه بوجود منافيه ، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده ، إذا انحصر الأمر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعا. كما لم يمكن وجودهما جميعا . وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيئين(٥) وملزومهما ولوازمهما وإذا تصورته الفطرة عبرته بأنواع من العبارات وصورته فى أنواع صور الأدلة ، لا يختص شيء من ذلك بالصورة التى ذكروها فى القياس فضلا عما سموه البرهان . فإن البرهان شرطوا له مادة معينة وهى القضايا التى ذكروها ، وأخرجوا من الأوليات ماسموه وهميات وما سموه مشهورات ، وحكم الفطرة بهما لاسيما بما سموه وهميات، أعظم من حكمها بكثير من اليقينيات التى(٦) التى جعلوها مواد البرهان . وقد بسطت القول على هذا وبينت كلامهم فى ذلك وتناقضهم وأن أخرجوه تخرج به ما تنال به أشرف

---

(١) العبارة فى الاصل ـ انه ثبت هذا نفى نقيضه وكذلك الاخران ـ ثبت هذا النفى نقيضه وكذلك الاخر ـ ولعل فى العبارة تحريفا وتحريرها هكذا ـ انه أن ثبت هذا انتفى نقيضه وكذا الاخر ـ وان انتفى هذا ثبت نقيضه وكذا الاخر .

(٢) فى الاصل ومانعة ـ ولعلها وفى مانعة ـ (٣) فى الاصل ـ المتنافيان ولعلها متنافيان

(٤) أضفت ـ و ـ ليستقيم المعنى (٥) فى الاصل العىء ـ ، لعلها الشيئين (٦) لعلها اليقينيات وفى الاصل التعبينات ـ وهو خطأ نسخى ظاهر .

العلوم من العلوم النظرية والعلوم العملية ، ولا يبقى بأيديهم إلا أمور مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الأعيان . ولولا أن هذا الموضع لا يتسع لحكاية ألفاظهم فى هذا وما أوردته عليهم ، لذكرته فقد ذكرت ذلك كله فى مواضعه من العلوم الكلية والآلهية فانها هى المطلوبة ،

والكلام فى المنطق إنما وقع لما زعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره ، فاحتجنا أن ننظر فى هذه الآلة هل هى كما قالوا أوليس الأمر كذلك ؟ ومن شيوخهم من إذا تبين له من فساد أقوالهم ما يبين به ضلالهم وعجز عن دفع ذلك يقول : هذه علوم قد صقلتها الأذهان أكثر من ألف سنة وقبلها الفضلاء . فيقال له عن هذا أجوبة .

أحدها : أنه ليس الأمر كذلك . فما زال العقلاء الذين هم أفضل من هؤلاء ينكرون عليهم ويثبتون خطأهم وضلالهم . فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف وفى كتب أخبارهم ومقالاتهم من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره . فأما أيام الإسلام فإن كلام نظار المسلمين فى بيان فساد ما أفسدوه من أصولهم المنطقية والآلهية بل والطبيعية والرياضية كثير ، قد صنف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين حتى الرافضة ، وأما شهادة سائر العلماء بضلالهم وكفرهم فهذا لسان عام لا يدفعه إلا معاند ، والمؤمنون شهداء الله فى الأرض ، فإذا كان أعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف وسائر أهل العلم والإيمان معلنين تخطئتهم وتضليلهم إما جملة وإما تفصيلا ، امتنع أن يكون العقلاء قاطبة تلقوا كلامهم بالقبول .

الوجه الثانى : أن هذا ليس بحجة ، فإن الفلسفة التى كانت قبل أرسطو وتلقاها من قبله بالقبول طعن أرسطو فى كثير منها وبين خطأهم ، وابن سينا وأتباعه خالفوا القدماء فى طائفة من أقاويلهم وبينوا خطأهم ورد الفلاسفة

بعضهم على بعض أكثر من رد كل طائفة بعضهم على بعض . وأبو البركات وأمثاله قد ردوا على أرسطو ما شاء الله ، لأنهم يقولون إنما قصدنا الحق ليس قصدنا التعصب لقائل معين ولا لقول معين .

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

الرابع : أن يقال فهب أن الأمر كذلك فهذه العلوم عقلية محضة ليس فيها تقليد لقائل ، وإنما تعلم بمجرد العقل ، فلايجوز أن يصحح بالنقل بل لا يتكلم فيها الا بالمعقول المجرد فاذا دل المعقول الصريح على بطلان الباطل منها لم يجز رده فان أهلها لم يدعوا أنها مأخوذة عن شىء يجب تصديقه ، بل عن عقل محض ، فيجب التحاكم فيها إلى موجب العقل الصريح .

[قياس الشمول والاستقراء]

فصل : وقد احتجوا بما ذكروه من أن الاستقراء دون القياس الذى هو قياس الشمول ، وأن قياس التمثيل دون الاستقراء ، فقالوا : إن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن ، وان المحكوم عليه قد يكون جزئيا بخلاف الاستقراء فإنه قد يفيد اليقين والمحكوم عليه لا يكون [الا] (١) كليا . قالوا وذلك أن الاستقراء هو الحكم على كلى بما يحقق فى جزئياته ، فإن كان فى جميع الجزئيات كان الاستقراء تاما كالحكم على المتحرك بالجسمية ، لكونها محكوما بها على جميع

---

(١) أضفت — الا — ليستقيم المعنى

جزئيات المتحرك من الجمـــاد والحيوان والنبات ، والناقص كالحكم على الحيوان بانه إذا أكل . تحرك فكه الأسفل عند المضغ لوجود ذلك فى أكثر جزئياته ، ولعله (١) فيما لم يستقرأ على خلافه كالتمساح ، والأول ينتفع به فى اليقينيات بخلاف الثانى وإن كان منتفعا به فى الجدليات . وأما قياس التمثيل ، فهو الحكم على شىء بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما ، كقوله العالم موجود فكان قديما كالبارى ، أوهو جسم فكان محدثا كالانسان وهو مشتمل على فرع وعلة وحكم . فالفرع ماهو مثل العالم فى هذا المثال ، والأصل ما هو مثل البارى أوالانسان ، والعلة الموجود والجسم ، والحكم القديم أو المحدث . فقالوا ويفارق الاستقراء من جهة أن المحكوم عليه فيه قد يكون جزئيا ، والمحكوم عليه فى الاستقراء لا يكون الا كليا ، قالواوهو غير مفيد لليقين . فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على أحدهما ، إلا أن يبين أن مابه الاشتراك علة لذلك الحكم وكل ما تدل عليه فظنى ، فإن المساعد على ذلك فى العقليات عنـــد القائلين به لا يخرج عن الطرد والعكس والسبر والتقسيم .

أما الطرد والعكس فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلة وجودا وعدما ولا بد فى ذلك من الاستقراء ، ولا سبيل إلى دعواه فى الفرع إذ هو غير المطلوب فيكون الاستقراء ناقصا لا سيما ويجوز أن تكون علة الحكم فى الاصل مركبة من أوصاف مشتركه (٢) ومن غيرها ، ويكون وجودها فى الأوصاف ، متحققا فيها ، فإذا وجد المشترك فى الأصل ثبت الحكم لكمال علته ، وعند انتفائه فينتفى لنقصان العلة ، وعندذلك فلايلزم من وجود المشترك

---

(١) فى الاصل ـ ولعله ـ ولعلهاولعله (٢) فى الاصل المشترك ولعلها مشتركة

فى الفرع ، ثبوت الحكم لجواز تخلف باقى الأوصاف أو بعضها ،

وأما السبر والتقسيم فحاصله يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل فى جملة معينة ، وإبطال كل ماعدا المستبقى . وهو أيضا غير يقينى لجواز أن يكون الحكم ثابتا فى الأصل لذات الأصل لا لخارج ، وإلا لزم التسلسل وإن ثبت الخارج فمن الجائز أن يكون لغيرها ابدا ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، وليس الأمر كذلك فى العاديات ، فإنا لا نشك مع سلامة البصر وارتفاع الموانع فى عدم بحر زئبق وجبل من ذهب بين أيدينا ، ونحن لا نشاهده ، وإن كان منحصرا فمن الجائز أن يكون معللا بالمجموع أو بالبعض الذى لا تحقق له فى الفرع ، وثبوت الحكم مع المشترك فى صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له فى الأصل . مما لا يوجب إستقلاله بالتعليل ، لجواز أن يكون فى تلك معللا بعلة أخرى ، ولا إمتناع فيه ، وإن كان لا علة له سواه فجائز أن تكون علة لخصوصه لا لعمومه ، وإن بين أن ذلك الوصف يلزمه لعموم ذات الحكم ، فمع بعده يستغنى عن التمثيل . قالوا : والفراسة البدنية هى عين التمثيل ، غير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة لا نفسها وهو المسمى فى عرف الفقهاء بقياس الدلالة ، فإنها استدلال بمعلول العلة على ثبوتها ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر ، اذ مبناها على أن المزاج علة لخلق(١) باطن وخلق ظاهر . فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج ، ثم بالمزاج على الخلق الباطن ، كالاستدلال بعرض الأعلى على الشجاعة ، بناء على كونهما معلولى مزاج واحد كما يوجد مثل ذلك فى الأسد ، ثم إثبات العلة فى الأصل لا بد فيها من الدوران أو التقسيم كما تقدم ، وإن قدر أن علة الحكمين فى الأصل واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما فى الفرع بغير علة الأصل وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر .

---

(١) فى الاصل خلق ولعلها لخلق .

[اليقين والظن]

هذا كلامهم . فيقال : تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل ، بأن الأول قد يفيد اليقين والثانى لا يفيد إلا الظن ، فرق باطل . بل من حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين ، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن . فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين . فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم (١) يقينا يحصل به اليقين ، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنا لم يفد إلا الظن . والذى يسمى فى أحدهما حدا أوسط هو فى الآخر الوصف المشترك ، والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع . فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم ، فلزوم الأكبر للاوسط هو لزوم الحكم للمشترك فإذا قلت النبيذ حرام قياسا على الخمر ، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة وهذا الوصف موجود فى النبيذ كان بمنزلة قولك ، كل نبيذ مسكر : وكل مسكر حرام ، فالنتيجة : قولك النبيذ حرام ، والنبيذ هو موضوعها وهو الحد الأصغر والحرام محمولها وهو الحد الأكبر ، والمسكر هو المتوسط بين الموضوع والمحمول وهو الحد الأوسط المحمول فى الصغرى الموضوع فى الكبرى . فإذا قلت : النبيذ حرام قياسا على خمر العنب ، لأن العلة فى الأصل هو الاسكار وهو موجود فى الفرع ، فثبت التحريم لوجود علته فإنما إستدللت على تحريم

---

(١) فى الاصل لا يحكم ولعلها للحكم .

النبيذ بالسكر وهو الحد الأوسط ، لكن زدت فى قياس التمثيل ذكر الأصل الذى يثبت به الفرع ، وهذا لأن شعور النفس بنظر الفرع ، أقوى فى المعرفة من مجرد دخوله فى الجامع الكلى. وإذا قام الدليل على تأثير الوصف المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجا إليه ،

والقياس لايخلو إما أن يكون بإبداء الجامع ، أو بالغاء الفارق [و](١) هو الحد الأوسط . فإذا قيل هذا مساو لهذا ، ومساوى المساوى مساو ، كانت المساواة هى الحد الأوسط ، والغاء الفارق عبارة عن المساواة . فاذا قيل : لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا وهو متعذر ، فهو بمنزلة قولك هذا مساو لهذا ، وحكم المساوى حكم مساويه . وأما قولهم كل ما يدل على [أن (٢)] ما به الاشتراك علة للحكم فظنى ، فيقال: لانسلم فإن هذه دعوى كلية ولم تقيموا عليها دليلا . ثم نقول : الذى يدل به على علية المشترك هو الذى يدل به على صدق القضية الكبرى ، وكل مايدل به على صدق الكبرى فى قياس الشمول يدل به على علية المشترك فى قياس التمثيل ، سواء كان علميا أوظنيا . فإن الجامع المشترك فى التمثيل هو الحد الأوسط ، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط ، ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر ، وهو ثبوت العلة فى الفرع . فإذا كان الوصف المشترك . وهى المسمى بالجامع والعلة أو دليل العلة أو المناط أو ما كان من الأسماء إذا كان ذلك الوصف ثابتا فى الفرع ، لازما له ، كان ذلك موجبا لصدق المقدمة . وإذا كان الحكم ثابتا للوصف مستلزما له ، كان ذلك موجبا لصدق الكبرى . وذكر الأصل ليتوصل به إلى إثبات إحدى المقدمتين ، فإن كان القياس بالغاء الفارق ، وهو

---

(١) أضفت ـ و ـ ليستقيم المعنى (٢) أضفت ـ ان ـ ليستقيم المعنى .

الحد الأوسط [أو (١)] إن كان القياس بإبداء العلة ، فقد يستغنى عن ذكر الأصل إذا كان الاستدلال على علية الوصف لا يفتقر إليه ، وأما إذا احتاج إثبات علية الوصف إليه ، فيذكر الأصل لأنه من تمام ما يدل على (٢) علية المشترك ، وهو الحد الأكبر . وهؤلاء الذين فرقوا بين قياس التمثيل وقياس الشمول أخذوا يظهرون كون أحدهما ظنيا فى مواد معينة ، وتلك المواد التى لا تفيد إلا الظن فى قياس التمثيل ، لا تفيد إلا الظن فى قياس الشمول . وإلا فإذا أخذوه فيما يستفاد به اليقين من قياس الشمول ، أفاد اليقين فى قياس التمثيل أيضا . وكان ظهور اليقين به هناك أتم ، فإذا قيل فى قياس الشمول : كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل إنسان جسم ، كان الحيوان هو الحد الأوسط وهو المشترك فى قياس التمثيل ، بأن يقال الإنسان جسم قياسا على الفرس وغيره من الحيوانات ، فإن كون تلك الحيوانات حيوانا ، هو مستلزم لكونه جسما . وإذا نوزع فى علية الحكم فى الأصل ، فقيل له لا نسلم أن الحيوانية تستلزم الجسمية كان هذا نزاعا فى قوله كل حيوان جسم . وذلك أن المشترك بين الأصل والفرع إذا سمى علة ، فإنما يراد به ما يستلزم الحكم سواء كان هو العلة الموجبة لوجوده فى الخارج ، أو كان مستلزما لذلك . ومن الناس من يسمى الجميع علة ، لا سيما من يقول إن العلة إنما يراد بها المعرف (٣) وهو الأمارة والعلامة والدليل ، لا يراد بها الباعث والداعى ، ومن قال إنه يراد بها الداعى وهو الباعث فإنه يقول ذلك فى علل الأفعال . وأما غير الأفعال فقد تفسر العلة فيها بالوصف المستلزم كاستلزام الإنسانية والحيوانية للجسمية وإن لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر فى الآخر . على أنا قد بينا فى غير هذا

---

(١) فى الاصل غير موجودة — وقد أضفتها ليستقيم المعنى . (٢) فى الاصل عليه — ولعلها على — (٣) فى الاصل العرف — ولعلها المعرف .

الموضع ، أن ما به يعلم كون الحيوان جسما ، يعلم أن الإنسان جسم ، حيث بينا أن قياس الشمول الذى يذكرونه قليل الفائدة أو عديمها ، وأن ما به يعلم صدق الكبرى فى العقليات ، يعلم صدق أفرادها التى منها الصغرى ، بل وبذلك يعلم صدق النتيجة . ثم قال : وتناقضهم وفساد قولهم أكثر من أن يذكر ، والمقصود هنا الكلام على المنطق وما ذكروه من البرهان ، وأنهم يعظمون قياس الشمول ، ويستخفون بقياس التمثيل ويزعمون أنه إنما يفيد الظن ، وأن العلم لايحصل إلا بذاك . وليس الأمر كذلك ، بل هما فى الحقيقة من جنس واحد ، وقياس التمثيل الصحيح أولى بإفادة المطلوب علما كان أو ظنا من مجرد قياس الشمول (١) ، ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون بقياس التمثيل أكثر مما يستدلون بقياس الشمول ، بل لايصح قياس الشمول فى الأمر العام إلا بتوسط قياس التمثيل . وكل ما يحتج به على صحة قياس التمثيل فى تلك الصورة ، ومثلنا هذا بقولهم الواحد [لايصدر عنه (٢)] إلا واحد فانه من أشهر أقوالهم الفاسدة الإلهية (٣) . وأما الأقوال الصحيحة . فهذا أيضا ظاهر فيها فإن قياس الشمول لابد فيه من قضية كلية موجبة ، فلا إنتاج (٤) عن سالبتين ولا عن جزئيتين باتفاقهم .

والكلى لا يكون كليا إلا فى الذهن ، فإذا عرف تحقق بعض أفراده فى الخارج ، كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كليا موجبا فإنه إذا أحس الإنسان ببعض الأفراد الخارجية ، انتزع منه وصفا كليا لاسيما إذا كثرت أفراده ، والعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل فى الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية

---

(١) ابن تيمية : شرح العقيدة الاصفهانية ص ٤٣ .

(٢) لعل هنا سقطا ـ هو لايصدر عنه .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل حـ ٦ ص ١٥٣

(٤) كذا الاصل ولعلها ـ فلا انتاج .

وحينئذ فالقياس التمثيلي أصل للقياس الشمولي . إما أن يكون سببا فى حصوله، وإما أن يقال لا يوجد بدونه ، فكيف يكون وحده أقوى منه . وهم لا يمثلون الكليات بمثل قول القائل : الكل أعظم من الجزء ، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والأشياء المساوية لشيء (١) واحد متساوية ونحو ذلك . وما من كلي من هذه الكليات إلا وقد علم من أفراده أمور كثيرة ، إذا أريد تحقيق هذه الكلية فى النفس ضرب لها المثل بفرد من أفرادها وبين انتفاء الفارق بينه وبين غيره أو ثبوت الجامع ، وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلي. هذا حقيقة قياس التمثيل . ولو قدرنا أن قياس الشمول لا يفتقر إلى التمثيل وإلى (٢) العلم بمعين أصلا فلا يمكن أن يقال إذا علم الكلي مع العلم بثبوت أفراده فى الخارج ، كان أكمل منه(٣) أن يعلمه بدون العلم بذلك المعين فإن العلم بالمعين مازاد إلا كمالا فتبين أن ما نفوه من صورة القياس أكمل مما أثبتوه . واعلم أنهم فى المنطق الألهى بل والطبيعى غيروا(٤) بعض ما ذكره أرسطو ، لكن ما زادوه من الألهى هو خير من كلام أرسطو ، فإنى قد رأيت الكلامين . وأرسطو وأتباعه فى الألهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير . وأما فى الطبيعيات فغالب كلامه جيد . وأما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه فى الألهى . وأظن ما ذكره فى تضعيف قياس التمثيل إنما هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالبا ، والفقهاء يستعملونه كثيراً فى المواد الظنية ، وهناك الظن حصل من المادة لا من صورة القياس فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول لم يفد أيضا إلا الظن ، لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف

---

(١) فى الاصل بشيء ولعلها لشيء.
(٢) فى الاصل — وان — ولعلها والى
(٣) فى الاصل — من — ولعلها منه
(٤) فى الاصل عبروا — ولعلها غيروا .

من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم يقينا وصورة قياس الفقهاء ظنيا ومثلوه بأمثلة كلامية ليقرروا أن المتكلمين يحتجون علينا بالأقيسة الظنية ، كما مثلوه من الاحتجاج(١) عليهم بأن الفلك جسم أو مؤلف فكان محدثاً قياسا على الإنسان وغيره من المولدات ، ثم أخذوا يضعفون هذا القياس . لكن إنما ضعفوه بضعف مادته ، فإن هذا الدليل الذى ذكره الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم على حدوث الأجسام أدلة ضعيفة لأجل مادتها لا تكون(٢) صورتها ظنية . ولهذا لا فرق بين أن يصوروها بصورة التمثيل أو الشمول .

المقام الرابع

[البرهان يفيد العلم بالتصديقات]

فصل ـ وأما المقام الرابع وهو قولهم إن القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات فهو أدق المقامات . وذلك أن خطأ المنطقيين فى المقامات الثلاثة وهى منع إمكان التصور إلا بالحد ، وحصول التصور بالحد ، ومنع حصول التصديق بالحد ، ومنع حصول التصديق إلا بالقياس ، واضح بأدنى تدبر ، ومدركه قريب والعلم به ظاهر . وإنما يلبسون على الناس بالتهويل والتطويل وأظهرها خطأ دعواهم أن التصورات المطلوبة لا تحصل إلا بما ذكروه من الحد ، ويليه قولهم إن شيئا من التصديقات المطلوبة لا تنال إلا بما ذكروه

---

(١) فى الاصل ـ الاحتياج ـ ولعلها الاحتجاج (٢) فى الاصل ـ لا تكون ـ ولعلها لا يكون .

من القياس فإن هذا النفى العام أمر لا سبيل إلى العلم به ، ولا يقوم عليه دليل أصلا ، مع أنه معلوم البطلان بما يحصل من التصديقات المطلوبة بدون ما ذكروه من القياس ، كما تحصل تصورات مطلوبة بدون مايذكرونه من الحد ، بخلاف هذا المقام الرابع ، فإن كون القياس المؤلف من المقدمتين يفيد النتيجة ، هو أمر صحيح فى نفسه ، لـكن الذى بينه نظار المسلمين فى كلامهم على هذا المنطق اليونانى المنسوب إلى أرسطو أن ما ذكروه من صور القياس ومواده مع كثرة التعب العظيم ليس فيه فائدة علمية . بل [و] كل مايمكن [علمه بقياسهم يمكن علمه(١)] بدون قياسهم ، فلم يكن فى قياسهم ما يحصل العلم بالمجهول الذى لا يعلم بدونه ولا حاجة إلى ما يمكن العلم بدونه . فصار عدم التأثير فى العلم وجوداً وعدما وفيه تطويل كثير متعب فهو مع أنه لاينفع فى العلم فيه إتعاب الأذهان وتضييع الزمان وكثرة الهذيان ، والمطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم وبيان الطرق المؤدية إلى العلم . قالوا : وهذا لا يفيد العلم المطلوب ، بل قد يكون من الأسباب المعوقة له لما فيه من كثرة تعب الذهن ، كمن يريد أن يسلك الطريق ليذهب إلى مكة أو غيرها من البلاد ، فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف ، وصل فى مدة قريبة بسعى معتدل ، فإذا تبين له مما يسلك به التعاسيف « والعسف فى اللغة الأخذ على غير طريق بحيث يدور طرقا دائرة ويسلك به مسالك منحرفة » فإنه يتعب تعبا كثيراً ، حتى يصل إلى الطريق المستقيم إن وصل ، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب . فيعتقد اعتقادات فاسدة ، وقد يعجز بسبب ما يحصل له من التعب والإعياء ، فلا هو نال مطلوبه ولا هو استراح . هـذا إذا بقى فى الجهل البسيط ، وهكذا هؤلاء . ولهذا حكى من كان حاضرا عند موت

---

(١) أصل العبارة — بل كل مايمكن علمه بدون قياسهم — ولعل هنا سقطا — وأصل العبارة وكل ما يمكن علمه بقياسهم يمكن علمه بدون قياسهم .

إمام المنطقيين فى زمانه الخونجى أنه قال عند موته : أموت وما أعلم شيئا إلا على بأن الممكن يفتقر إلى الواجب . ثم قال : الافتقار وصف سلبى ، أموت وما علمت شيئا . فهذا حالهم إذا كان منتهى أحدهم الجهل البسيط . وأما من كان منتهاه الجهل المركب فكثير . والواصل منهم إلى علم ، يشبهونه بمن قيل له : أين أذنك ؟ فأدار يده على رأسه ، ومدها إلى أذنه بكلفة . وقد كان يمكنه أن يوصلها إلى أذنه من تحت رأسه ، وهو أقرب وأسهل . والأمور النظرية متى جعل لها طرق غير النظرية كان تعذيبا للنفوس بلا منفعة لها . كما لو قيل لرجل اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفوس بالسوية ، فإن هذا ممكن بلا كلفة فلو قال له قائل : اضرب فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها ، وتميز بينها وبين الضرب ، فإن القسمة عكس الضرب ، فإن الضرب هو تضعيف آحاد أحد [العددين بقدر آحاد](١) العدد الآخر ، والقسمة توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر . ولهذا إذا ضرب الخارج بالقسمة فى المقسوم عليه ، عاد المقسوم . وإذا قسم المرتفع بالضرب على أحد المضروبين خرج المضروب الآخر . ثم يقال : ما ذكرته فى حد الضرب لا يصح ، فإنه إنما يتناول ضرب [الصحيح دون](٢) المكسور ، بل الحد الجامع لهما أن يقال : الضرب طلب جملة ـ تكون نسبتها إلى أحد المضروبين ـ كنسبة المضروب الآخر إلى الواحد(٣) فاذا قيل اضرب النصف فى الربع فالخارج هو الثمن ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد . فهذا وإن كان كلاما صحيحا لكن من المعلوم أن [من](٤) معه ما لا يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية إذا ألزم

---

(١) لعل هنا سقطا هو ـ العددين بقدر آحاد (٢) لعل هنا سقطا هو ـ الصحيح دون ـ (٣) فى الاصل ـ كنسبة الواحد إلى المضروب الاخر ـ ولعل الصواب ـ كنسبة المضروب الاخر إلى الواحد ـ (٤) أضفت من ليستقيم المعنى .

نفسه أن لا يقسمه حتى يتصور هذا كله ، كان هذا تعذيبا له بلا فائدة ، وقد لا يفهم هذا الكلام ، وقد تعرض له فيه إشكالات . فكذلك الدليل هو المرشد إلى المطلوب ، والموصل إلى المقصود ، وكلما كان مستلزما لغيره فإنه يمكن أن يستدل به عليه . ولهذا قيل : الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أوظن ، فالمقصود أن كل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزوماله ، فإنه يكون دليلاعليه وبرهاناله ـ سواء كانا وجوديين أوعدميين (١) أوأحدهما وجودياوالآخرعدميا ، فأبدا الدليل ملزوم للمدلول عليه ، والمدلول لازم للدليل .

[عود إلى مقدمات الدليل]

ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت ، علم المطلوب ، وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين ، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات وأربع وخمس وأكثر ليس لذلك حد ومقدار يتساوى فيه جميع الناس فى جميع المطالب ، بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب ، والدليل ولوازم ذلك وملزوماته فإذا قدر أنه قد عرف مابه يعلم المطلوب إلا مقدمة واحدة ، كان دليله الذى يحتاج إلى بيانه له تلك المقدمة كمن علم أن الخمر محرم ، وعلم أن النبيذ المتنازع فيه مسكر ، لكن لم يعلم أن كل مسكر هو خمر ، فهو لا يحتاج إلا إلى هذه المقدمة . فإذا قيل ثبت فى الصحيح عن النبى « صم » أنه قال : كل مسكر خمر حصل مطلوبه ، ولم يحتج إلى أن يقال: كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر خمر ، ولا أن يقال كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فإن هذا كله معلوم له لم يكن

---

(١) فى الاصل ـ سواء كان وجودا بين عدمين ـ ولعل صحة العبارة ـ سواء كانا وجوديين أو عدميين .

يخفى عليه ، إلا أن اسم الخمر (١) هل هو مختص ببعض المسكرات ، كما ظنه طائفة من علماء المسلمين ، أو هو شامل لكل مسكر ، فإذا ثبت له عن صاحب الشرع أنه جعله عاما لا خاصا حصل مطلوبه . وهذا الحديث فى صحيح مسلم ويروى بلفظين : كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام ، ولم يقل : كل مسكر خمر وكل خمر حرام ، كالنظم اليونانى ، فإن النبى «صم» أجل قدرا فى علمه وبيانه من أن يتكلم بمثل هذيانهم ، فإنه إن قصد مجرد تعريف الحكم لم يحتج مع قوله إلى دليل ، وإن قصد بيان الدليل كما بين الله فى القرآن عامة المطالب الإلهية التى تقرر الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر . فهو « صم » أعلم الخلق بالحق ، وأحسنهم بيانا له ، فعلم أنه ليس جميع المطالب تحتاج إلى مقدمتين ، ولا يذكر فى جميعها مقدمتان ، بل يذكر ما يحصل به البيان والدلالة سواء كان مقدمة أو مقدمتين أو أكثر . وما قصد به هدى عام (٢) كالقرآن الذى أنزله بيانا للناس يذكر فيه [من] (٣) الأدلة ما ينتفع به الناس عامة . وهذا إنما يمكن بيان أنواعها العامة ، وأما ما يختص به كل شخص فلا ضابط له حتى يذكر فى كلام بل هذا يزاول (٤) بأسباب تختص بصاحبه كرعاية نفسه ومخاطبة شخص معين له بما يناسب حاله ونظره فيما يخص حاله ونحو ذلك . وأيضا فما يذكرونه من القياس لا يفيد العلم بشىء معين من الموجودات ، ثم تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منا بما هو أيسر من قياسهم ، فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم ، وربما كان أيسر ، فإن العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم [بالكليات] (٥) وهذا مبسوط فى موضعه .

---

(١) فى الاصل الخبر وهو خطأ نسخى ظاهر والمقصود ـ الخمر (٢) فى الاصل عاما والصواب عام (٣) أضفت ـ من ـ ليستقيم المعنى (٤) فى الاصل يزول ـ ولعلها يزاول (٥) لعل هنا سقطا : بالكليات ـ

[الدليـل]

والمقصود هنا : أن المطلوب هو العلم والطريق فيه هو الدليل . فمن عرف دليل مطلوبه ، عرف مطلوبه ، سواء نظمه بقياسهم أم لا ، ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم . ولا يقال إن قياسهم يعرف صحيح الأدلة من فاسدها ، فإن هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم ، فإن حقيقة قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته . وأما كون الدليل المعين مستلزما لمدلوله ، فهذا ليس فى قياسهم ما يتعرض له بنفى ولا إثبات وإنما هذا يحسب علمه بالمقدمات التى اشتمل عليها الدليل وليس فى قياسهم بيـــان صحة شىء من المقدمات ولا فسادها . وإنما يتـكلمون فى هذا إذا تكلموا فى مواد القياس وهو الـكلام فى المقدمات من جهة ما يصدق بها [وكلامهم] (١) فى هذا فيه خطأ كثير ، كما نبه عليه فى موضع آخر . والمقصود هنا أن الحقيقة المعتبرة فى كل برهان ودليل فى العالم هو اللزوم ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا ، استدل بالملزوم على اللازم . وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ : بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا ، أو أنه إذا كان كذا كان كذا ، وأمثال هذا ، فقد علم الملزوم . كما يعرف أن كل ما فى الوجود آية الله ، فإنه مفتقر إليه محتاج اليه لا بد له منه فيلزمه من وجوده وجود الصانع . وكما يعلم أن المحدث لا بد له من محدث كما قال تعالى (أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون) (٢) قال جبير بن مطعم : لما سمعت هذه الآية أحسست بفؤادى قد انصدع . فإن هذا تقسيم حاصر يقول : أخلقوا من غير خالق خلقهم ، فهذا ممتنع فى بدائه العقول ،

---

(١) لعل هنا سقطا هو — وكلامهم — (٢) ٥٢ الطور ٣٥

أم خلقوا أنفسهم ، فهذا أشد امتناعا ، فعلم أن لهم خالقا خلقهم. وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة إستفهام الانكار ، ليبين أن هذه القضية التى استدل بها فطرية بديهية مستقرة فى النفوس ، لا يمكن لأحد إنكارها ، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه ، ولا يمكنه أن يقول: هذا أحدث نفسه . وكثير من النظار يسلك طريقا فى الاستدلال على المطلوب ويقول : لا يوصل إلى مطلوب إلا بهذا الطريق ، ولا يكون الأمر كما قاله فى النفى ، وإن كان مصيبا فى صحة ذلك الطريق ، فإن المطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوج ، يسر الله على عقول الناس معرفة أدلة له ، فأدلة إثبات الصانع وتوحيده وأعلام النبوة وأدلتها كثيرة جدا ، وطرق الناس فى معرفتها كثيرة ، من الطرق [ما] (١) لا يحتاج اليه أكثر الناس ، وإنما يحتاج اليه من لم يعرف غيره ، أو من أعرض عن غيره ، وبعض الناس يكون كلما كان الطريق أدق وأخفى وأكثر مقدمات وأطول ، كان أنفع له ، لأن نفسه إعتادت النظر فى الأمور الدقيقة ، فإذا كان الدليل قليل المقدمات أو كانت جلية لم تفرح نفسه به ، ومثل هذا قد تستعمل معه الطرق الكلامية المنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته ، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفا عليها مطلقا ، فإن من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم أو ما يمكن غير الأذكياء معرفته ، لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم. فيجب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات . ولهذا يرغب كثير من علماء السنة فى النظر فى العلوم الصادقة الدقيقة كالجبر والمقابلة وعويص الفرائض والوصايا والدور وهو علم صحيح فى نفسه . وعلم الفرائض نوعان : أحكام وحساب. فالأحكام

---

(١) أضفت ما ليستقيم المعنى .

ثلاثة أنواع ، علم الأحكام على مذهب بعض الفقهاء ، وهذا أولها . ويليه علم أقاويل الصحابة فيما اختلف فيه منها ، ويليه علم أدلة ذلك من الكتاب والسنة وأما حساب الفرائض فمعرفة أصول المسائل وتصحيحها والمناسخات وقسمة التركات . وهذا الثانى كله علم معقول يعلم بالعقل كسائر حساب المعاملات وغير ذلك من الأنواع التى يحتاج اليها الناس ، ثم قد ذكروا حساب المجهول الملقب بحساب الجبر والمقابلة وهو علم قديم ، لكن إدخاله فى الوصايا والدور ونحو ذلك ، أول من عرف أنه أدخله فيها محمد بن موسى الخوارزمى (١) وبعض الناس يذكر عن على بن أبى طالب أنه تكلم فيه وأنه تعلم ذلك من يهودى، وهذا كذب على علىّ . ولفظ الدور يقال على ثلاثة أنواع : الدور الكونى الذى يذكر فى الأدلة العقلية أنه لايكون هذا حتى يكون هذا، وطائفة من النظار كانوا يقولون هو ممتنع ، والصواب أنه نوعان كما يقوله الآمدى وغيره : دور قبلى ودور معى ، فالقبلى ممتنع وهو الذى يذكر فى العلل وفى الفاعل والمؤثر ونحو ذلك ، مثل أن يقال: لايجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلا للاخر ، لأنه يفضى إلى الدور، وهو أنه يكون هذا قبل ذاك وذاك قبل ذا والمعنى ممكن وهو دور الشرط مع المشروط وأحد المتضايفين مع الآخر مثل لا تكون الأبوة الا مع البنوة ولا تكون البنوة إلا مع الأبوة . النوع الثانى : الدور الحكمى الفقهى المذكور فى المسألة السريجية وغيرها ، وقد أفردنا فيه مؤلفا وبينا أنه باطل عقلا وشرعا ، وبينا هل فى الشريعة شىء

---

(١) محمد بن موسى الخوارزمى وأصله من خوارزم . كان منقطعا إلى خزانة الحكمة المأمون — وهو من أصحاب علوم الهيئة — وكان الناس قبل الرصد وبعده يعولون على زيجيه الاول والثانى ابن النديم : الفهرست (طبعة ليبزج) ص ٢٤٧

من هذا الدور أم لا . الثالث : الدور الحسابى ، وهو أن يقال لا يفهم (١) هذا حتى يعلم هذا ، فهذا هو الذى يطلب جملة بالحساب (٢) والجبر والمقابلة . وقد بينا أنه يمكن الجواب عن كل مسألة شرعية جاء بها الرسول « صم » بدون حساب الجبر والمقابلة . وإن كان حساب الجبر والمقابلة صحيحا ، فنحن قد بينا أن شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شىء يتعلم من غير المسلمين أصلا ، وإن كان طريقا صحيحا ، بل طرق الجبر والمقابلة فيها تطويل ، يغنى الله عنه بغيره كما ذكرنا فى المنطق . وهكذا كل ما بعث به النبى « صم » مثل العلم بجهة القبلة والعلم بمواقيت الصلاة والعلم بطلوع الفجر والعلم بالهلال ، فكل هذا يمكن العلم به بالطرق التى كان الصحابة والتابعون لهم باحسان يسلكونها ولا يحتاجون معها إلى شىء آخر . وإن كان كثير من الناس قد أحدثوا طرقا أخر ، وكثير منهم يظن أنه لا يمكن معرفة الشريعة إلا بها . وهذا من جهلهم كما يظن طائفة من الناس أن العلم بالقبلة لا يمكن إلا بمعرفة أطوال البلاد وعروضها . وهو وإن كان علما صحيحا حسابيا يعرف بالعقل لكن معرفة المسلمين بقبلتهم ليست موقوفة على هذا . بل قد ثبت عن صاحب الشرع « صم » إنه قال ما بين المشرق والمغرب قبلة . قال الترمذى : حديث صحيح . ولهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلى ليس عليه أن يستدل بالقطب ولا بالجدى ولا غير ذلك . بل إذا جعل الشام ونحوها المغرب عن يمينه والمشرق عن شماله صحت صلاته . وكذلك لا يمكن ضبط وقت طلوع الهلال بالحساب فإنهم وإن عرفوا أن نور القمر مستفاد من الشمس وأنه إذا اجتمع القرصان عند الاستقرار لا يرى له ضوء فإذا فارق الشمس صار فيه النور ، فهم أكثر

---

(١) فى الاصل لا يوهم — ولعلها لا يفهم — أو لا يعلم

(٢) فى الاصل الحساب — ولعلها بالحساب

ما يمكنهم أن يضبطوا بالحساب كم بعد من غروب الشمس عن الشمس . هذا إذا قدر صحة تقويم الحساب وتعديله ، فإنهم يسمون علم التقويم والتعديل لأنهم يأخذون أعلا مسير الكواكب وأدناه فيأخذون معدله ، فيحسبونه فاذا قدر أنهم حزروا إرتفاعه عند مغيب الشمس ، لم يكن فى هذا مايدل على ثبوت الرؤية ولا انتفائها (١) لأن الرؤية أمر حسى لها أسباب متعددة من صفاء الهواء وكدره وارتفاع النظر وانخفاضه وحدالبصر وكلاله ، فمن الناس من لايراه . ويراه من هو أحد بصرا منه ونحو ذلك . فلهذا كان قدماء علماء الهيئة كبطليموس صاحب المجسطى وغيره ، لم يتكلموا فى ذلك بحرف وإنما تكلم فيه بعض المتأخرين مثل كوشيار الديلمى ونحوه ، رأوا الشريعة جاءت باعتبار الرؤية ، فاحبوا أن يعرفوا ذلك بالحساب ، فضلوا وأضلوا . ومن قال إنه لا يرى على اثنى عشرة درجة أوعشر ونحو ذلك ، فقد أخطأ . فإن من الناس من يراه على أقل من ذلك ، ومنهم من لايراه على ذلك ، فلاالعقل اعتبروا ولا الشرع عرفوا . ولهذا أنكر ذلك عليهم حذاق صناعتهم .

ثم قال: فصورة القياس لاتدفع صحتها ، لكن تبين أنه لايستفاد منه علم بالوجوب . كما أن اشتراطهم للمقدمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل . فهو وإن حصل به يقين يستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشىء من الموجودات . فنقول : إن صورة القياس إذا كانت مرادة معلومة لا ريب أنه يفيد اليقين فإذا قيل كل اب وكل ب ج ، وكانت المقدمتان معلومتين ، فلا ريب أن هذا التأليف يفيد العلم بأن كل اج ، لكن يقال ما ذكروه من كثرة الأشكال وشرط نتاجها تطويل قليل الفائدة كبير التعب . . . . . (٢)

---

(١) فى الاصل انتفاؤها والصواب انتفائها .

(٢) عبارة طويلة مكتوبة خطا ولا يمكن فهمها .

فإنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطرى . فبقية الأشكال لا تحتاج اليها ، وهى إنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول ، إما بإبطال النقيض الذى يتضمنه قياس الخلف، وإما بالعكس المستوى أو عكس النقيض فإن ثبوت أحد المتناقضين يستلزم نفى الآخر ، إذا رد عن التناقض من كل وجه فهم يستدلون بصحة القضية على بطلان نقيضها وعلى ثبوت عكسها المستوى وعكس نقيضها ، بل تصور الذهن لصورة الدليل يشبه حساب الانسان لما معه من الدقيق والعقار، والفطرة تتصور القياس الصحيح من غير تعليم . وإن الناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة التداخل والتلازم والتقسيم ، كما يتكلمون بالحساب ونحوه والمنطقيون يسلمون ذلك . والحاصل أنا لا ننكر أن القياس يتحصل به علم إذا كانت مواده يقينية ، لكن نقول إن العلم الحاصل به لا يحتاج فيه إلى القياس المنطق . بل يتحصل بدون ذلك فلا يكون شىء من العلم متوقفا على هذا القياس . ثم المواد اليقينية التى ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الموجودة ، فلا يتحصل بها مقصود تزكو به النفوس، بل ولا علم بالحقائق الموجودة فى الخارج على ما هى عليه إلا من جنس ما يحصل بقياس التمثيل . فلا يمكن قط أن يتحصل بالقياس الشمولى المنطق الذى يسمونه البرهان علم الا وذلك يحصل بقياس التمثيل الذى يستضعفونه . فإن ذلك القياس لابد فيه من تضمنه كلية . والعلم بكون الكلية كليـــة ، لا يمكن الجزم به الا مع الجزم بتماثل أفراده فى القدر المشترك ، وهذا يحصل بقياس التمثيل. ونحن نبين ذلك بوجوه:

الأول: أن المواد اليقينيه قد حصروها فى الاصناف المعروفة عندهم، أحدها الحسيات . ومعلوم أن الحس لا يدرك أمرا كليا عاما أصلا فليس فى الحسيات المجردة قضية كليه عامة تصلح أن تكون مقدمة فى البرهان اليقينى . وإذا مثلوا ذلك : بان النار تحرق ونحو ذلك ، لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية ،

وإنما يفهم بالتجربة والعادة التى هى من جنس قياس التمثيل . وإن علم ذلك بواسطة اشتمال النار على قوة محرقة ، فالعلم بأن كل نار لابدفيها من هذه القوة هو أيضا حكم كلى ، وإن قيل إن الصورة النارية لابد أن تشتمل على هذه القوة ، وأن مالاقوة له ليس بنار، فهذا الكلام إن صح لايفيد الجزم بأن كل مافيه هذه القوة يحرق مالاقاه ، وان كل مالاقاه [يحترق] (١) وإن كان هذا هوالغالب ، فهذايشترك فيه قياس التمثيل والشمول والعادةوالاستقراءالناقص اذا سلم لهم ذلك . كيف وقد علم أنها لا تحرق السمندل والياقوت والأجسام ألمطلية بأمورمصنوعة ، ولا أعلم فى القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها ، مع إن القضية الكلية ليست حسية ، وإنما القضية الحسية: أن هذه النارتحرق، فإن الحس لايدرك الاشياء خاصا ، وأما (٢) الحكم العقلى فيقولون إن النفس عند رؤيتها هذهالمعينات مستعدة لأن (٣) تفيض عليها قضية كلية بالعموم ومعلوم أن هذا من جنس قياس التمثيل ، ولا يوثق بعمومه إن لم يعلم أن الحكم العام لازم للقدر المشترك . وهذا إذا علم ، علم فى جميع المعينات، فلم يكن العلم بالمعينات موقوفا على هذا ، مع أنه ليس من القضايا العاديات قضية كلية لا يمكن نقضها باتفاق العقلاء .

الثانى: الوجديات الباطنة . فإدراك كل أحد جوعه وألمه ولذته ،وهذه كلها جزئيات ، بل هذه لا يشترك الناس فى إدراك كل جزء منها ، كما قد يشتركون فى إدراك بعض الحسيات المنفصلة كالشمس والمعين ، ففيها من الخصوص فى المدرك والمدرك ماليس فى الحسيات المنفصلة ، وإن اشتركوا فى نوعها فهى تشبه العاديات . ولم يقيموا حجة على وجوب تساوى النفوس فى هذه الأقوال بل ولا عن النفس الناطقة ، أنها مستوية الأفراد .

---

(١) لعل هنا سقطا هو — يحترق — (٢) فى الاصل وان ولعلها واما

(٣) فى الاصل لا — والصواب لان .

الثالث: المجربات(١) وهى كلها جزئية ، فإن التجربة(٢) إنما تقع على أمور معينة ، وكذلك المتواترات فإن المتواتر إنما هو ما علم بالحق (٣) من مسموع أو مرئى . فالمسموع قول معين ، والمرئى جسم معين أو لون معين أو عمل معين أو أمر معين . وأما الحدسيات (٤) إن جعلت يقينية فهى نظير(٥) المجربات إذ الفرق بينهما لا يعود إلى العموم والخصوص ، وإنما يعود إلى [أن](٦) المجربات تتعلق بما هو من أفعال المجربين والحدسيات [لا] (٧) تكون عن أفعالهم وبعض الناس يسمى الكل تجربيات(٨) فلم يبق معهم إلا الأوليات التى هى البديهيات العقلية ، والأوليات الكلية إنما هى قضايا مطلقة فى الأعداد والمقادير ونحوها مثل قولهم : الواحد نصف الاثنين ، والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية ونحو ذلك ، وهى مقدرات فى الذهن ليست فى الخارج كلية. فقد تبين أن القضايا الكلية البرهانية التى يجب القطع بكليتها التى يستعملونها فى قياسهم لا يستعمل فى شىء من الأمور الموجودة ، وإنما يستعمل فى مقدرات ذهنية ، فإذن لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة بالقياس البرهانى ، وهذا هو المطلوب ولهذا لم يكن لهم علم بحصر أقسام الموجود . بل أرسطو لما حصر أجناس الموجودات فى المقولات العشر : الجوهر والكم والكيف والاين [ومتى والوضع وأن يفعل وأن ينفعل والملك [والإضافة] (٩) اتفقوا على أنه لا سبيل إلى معرفة صحة هذا الحصر .

---

(١) فى الاصل المحرمات ـ وهو خطأ نسخى ظاهر والصواب ـ المجربات

(٢) فى الاصل الجزئية والصواب التجربة (٣) ؟ (٤) فى الاصل الحديثيات والصواب ـ الحدسيات (٥) فى الاصل نظر ـ والصواب ـ نظير (٦) و(٧) أضفتهما ليستقيم المعنى (٨) فى الاصل بجزئيات ولعلها بجزئيات

(٩) يزاد ـ و الاضافة .

الوجه الثانى : إنما يقال إذا كان لا بد فى كل قياس من قضية كلية فتلك القضية الكلية لابد أن تنتهى إلى أن تعلم بغير قياس ، وإلا لزم الدور والتسلسل فإذا كان لابد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس فيقول : ليس فى الموجودات ما تعلم له الفطرة قضية كلية بغير قياس ، إلا وعلمها بالمفردات المعينة من تلك القضية الكلية أقوى من علمها بتلك القضية الكلية ، مثل قولنا الواحد نصف الاثنين ، والجسم لا يكون فى مكانين ، والضدان لا يجتمعان فإن العلم بأن هذا الواحد نصف الاثنين فى الفطرة ، أقوى من العلم بأن كل واحد نصف كل اثنين ، وهكذا على مايفرض من الآحاد ، فيقال المقصود بهذه القضايا الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجى أو العلم بالمقدرات الذهنية ، أما الثانى ففائدته قليلة ، وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم نفسه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلى يتناوله فلا يتحصل بالقياس كثير فائدة ، بل يكون ذلك تطويلا . وإنما استعمل القياس فى مثل ذلك لأجل الغالط والمعاند فضرب له المثل وتذكر الكلية ردا لغلطه وعناده بخلاف من كان سليم الفطرة . وكذلك قولهم : الضدان لايجتمعان ، فأى شيئين علم تضادهما ، فإنه يعلم أنهما لايجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن كل ضدين لا يجتمعان ، وما من جسم معين إلا يعلم أنه لا يكون فى مكانين قبل العلم بأن كل جسم لايكون فى مكانين وأمثال ذلك كثير . فما من مطلوب معين علم بهذه القضايا الكلية إلا وهو يعلم قبل أن تعلم هذه القضية ، ولايحتاج فى العلم به إليها . وإنما يعلم بها مايقدر فى الذهن من أمثال ذلك مما لم يوجد فى الخارج . وأما الموجودات الخارجية فعلم بهذا القياس فيكون مبناه على قياس التمثيل الذى ينكرون أنه يقينى . فهم بين أمرين إن اعترفوا بأن قياس التمثيل من جنس قياس الشمول ينقسم إلى يقينى وظنى بطل تفريقهم ، وإن ادعوا الفرق بينهما وأن قياس الشمول يكون يقينيا دون

التمثيل منعوا ذلك ، وبين لهم أن اليقين لا يحصل فى هذه الأمور إلا أن يتحصل بالتمثيل . فيكون العلم بما لم يعلم من المفردات الموجودة فى الخارج قياسا على ما علم منها ، وهذا حق لا ينازع فيه عاقل ، بل هذا من أخص صفات العقل التى فارق بها الحس إذ الحس لا يعلم إلا معينا ، والعقل يدركه كليا مطلقا ، لكن بواسطة التمثيل ، ثم العقل يدركها كلها مع غروب الأمثلة المعينة عنه ، لكن هى فى الأصل إنما صارت فى ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها وإذا بعد عن الذهن المفردات(١) المعينة ، فقد يغلط كثيرا ، بأن يجعل الحكم إما أعم وإما أخص ، وهذا يعرض للناس كثيرا حيث يظن أن ما عنده من القضايا الكلية صحيح ، ويكون عند التحقيق ليس كذلك ، وهم يتصورون الشىء بعقولهم ويكون ما تصوروه معقولا بالعقل ، فيتكلمون عليه ، يظنون أنهم تكلموا فى ماهية مجردة بنفسها من حيث هى هى من غير أن تكون ثابتة فى الخارج ولا فى الذهن فيقولون : الإنسان من حيث هو هو ، والوجود من حيث هو هو والسواد من حيث هو هو ونحو ذلك .

ويظنون أن هذه الماهية التى جردوها عن جميع القيود السلبية والثبوتية محققة فى الخارج على هذا النحو ؛ وذلك غلط كغلط أولهم فيما جردوه من العدد والمثل الأفلاطونيه وغيرها ، بل هذه المجردات لا تكون إلا مقدرة فى الذهن : وليس كل (٢) ما فرضه الذهن أمكن وجوده فى الخارج ، وهذا الذى يسمى الإمكان الذهنى . فإن الإمكان على وجهين ذهنى وهو أن يعرض الشىء على الذهن فلم يعلم إمتناعه ، بل يقول يمكن هذا ، لا لعلمه بإمكانه بل

---

(١) فى الاصل المفردات ـ ولعلها المفردات (٢) فى الاصل — كلما — والصواب — كل ما —

لعدم علمه بإمتناعه [مع] (١) أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعا فى الخارج : وخارجى وهو أن يعلم إمكان الشيء فى الخارج ، وهذا يكون: بأن يعلم وجوده فى الخارج أو وجود نظيره ، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه . فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود ، فالأقرب إلى الوجود منه أولى . وهذه طريقة القرآن فى بيان إمكان المعاد . فقد بين ذلك بهذه الطريقة فتارة يخبر عمن أماتهم ثم أحياهم ، كما أخبر عن قوم موسى الذين قالوا أرنا الله جهرة قال (فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ، ثم بعثناكم من بعد موتكم (٢)) وعن (الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت (٣) فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم (٤)) وعن (الذى مر على قرية فأماته الله مائة عام ثم بعثه (٥)) وعن إبراهيم إذ قال رب أرنى كيف تحيي الموتى (٦) القصه . وكما أخبر عن المسيح أنه كان يحيي الموتى بإذن الله (٧) وعن أصحاب الكهف: أنهم بعثوا بعد ثلاثمائة سنة وتسع سنين (٨) وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى فإن الإعادة أهون من الإبتداء كما فى قوله (إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب (٩) الآية) وقوله (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة (١٠). قل الذى فطركم أول مرة (١١) وهو الذى يبده الخلق ثم يعيده — وهو أهون عليه (١٢)) وتارة يستدل بذلك على خلق السموات والأرض فإن خلقهما

---

(١) أضفت — مع — ليستقيم المعنى (٢) ٤ النساء ١٥٣ (٣) غير موجودة فى الاصل (٤) ٢ البقرة ٢٤٣ (٥) اشارة الى الآية « أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها » ٢ البقرة ٢٥٩ (٦) اشارة الى الاية « واذ قال ابراهيم ربى أرنى كيف تحيي الموتى» ٢ البقرة ٢٦٠ . (٧) إشارة الى الاية « وابرأ الاكمه والابرص باذن الله ويحيي الموتى باذن الله ٣ آل عمران ٤٨

(٨) اشارة الى الاية « ولبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا» ١٨ الكهف ٢٥ (٩) ٢٢ الحج ٥ (١٠) ٣٦ يس ٧٩ (١١) ١٧ الاسراء ٥١ (١٢) ٣٠ الروم ٢٧

أعظم من إعادة الإنسان كما فى قوله (أولم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى (١)) وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات كما فى (وهو الذى يرسل الرياح بشرا .. إلى قوله كذلك يخرج الموتى (٢)) . فقد تبين أن ما عند أئمة النظار أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية ، فقد جاء القرآن بما فيها من الحق وما هو أبلغ وأكمل منها على أحسن وجه ، مع تنزهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء ، فإن خطأهم فيها كثير جدا ، ولعل ضلالهم أكثر من هداهم وجهلهم أكثر من علمهم . ولهذا قال أبو عبد الله الرازى فى آخر عمره فى كتابه « أقسام الذات » لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ فى الإثبات (الرحمن على العرش استوى (٤)) (إليه يصعد الكلم الطيب (٣)) واقرأ فى النفى (ليس كمثله شيء (٥) . ولا يحيطون به علما (٦)) ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى . والمقصود أن الإمكان الخارجى يعرف بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالإمتناع ، كما يقوله طائفة منهم الآمدى . وأبعد من إثبات (٧) الإمكان الخارجى بالإمكان الذهنى ما يسلكه المتفلسفة كابن سينا من إثبات (٨) الإمكان الخارجى بمجرد إمكان تصوره فى الذهن ، كما أنهم لما أرادوا إثبات موجود فى الخارج معقول لا يكون محسوسا بحال ، استدلوا على ذلك بتصور الإنسان الكلى المطلق المتناول للأفراد الموجودة فى الخارج وهذا إنما يفيد إمكان وجود هذه المعقولات فى الذهن ، فإن الكلى لا يوجد كليا

---

(١) ٤٦ الاحقاف ٣٣ (٢) ٧ الاعراف ٥٧ (٣) ٢٠ طه ٥ (٤) ٣٥ فاطر ١٠
(٥) ٢٢ الشورى ١١ (٦) ٢٠ طه ١١٠ (٧) فى الاصل اثباته — ولعلها اثبات
(٨) فى الاصل باب — ولعلها اثبات .

إلا فى الذهن ، فأين طرق هؤلاء فى إثبات الإمكان الخارجى من طريقة القرآن . ثم إنهم يمثلون بهذه الطرق الفاسدة يريدون خروج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية ، وماجاءت به الرسل من الأخبار الإلهية عن الله واليوم الآخر . ويريدون أن يجعلوا مثل هذه القضايا الكاذبة والخيالات الفاسدة أصولا عقلية يعارض بها ما أرسل الله به رسله وأنزل به كتبه من الآيات ، وما فطر الله عليه عباده . وما تقوم عليه الأدلة العقلية التى لا شبهة فيها . وأفسدوا بأصولهم العلوم العقلية والسمعية فإن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها ، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم . يحملون للناس الأمرين فدلوهم على الأدلة العقلية التى بها نعلم المطالب التى يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال . وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم . وليس تعليم الأنبياء (عليهم) مقصورا على مجرد الخبر كما يظنه كثير بل هم بينوا من البراهين العقلية التى بها تعلم العلوم الإلهية مالا يوجد عند هؤلاء البتة . فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية . وهؤلاء على الفساد والقصور مع تأثير نفوسهم من الكبر الذى ماهم بالغيه ، كما قال تعالى (الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان آتاهم إن فى صدورهم إلا كبر ماهم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير(١)) وقال (الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان آتاهم كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار (٢)) وقال (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون(٣)) ومثل هذا كثير فى القرآن .

---

(١) ٤٠ غافر ٦٠ (٢) ٤٠ غافر ٣٥ (٣) ٤٠ غافر ٨٣

وقد ألف كتاب تعارض الشرع والعقل. ولهذا لما كانوا يتصورون فى أذهانهم ما يظنون وجوده فى الخارج كان أكثر علومهم مبنيا(١) على ذلك فى الإلهى والرياضى . وإذا تأمل الخبير بالحقائق كلامهم فى أنواع علومهم لم يجد عندهم علما بمعلومات موجودة فى الخارج إلا القسم الذى يسمونه الطبيعى وما يتبعه من الرياضى المجرد فى الذهن ، فهو الحكم بمقادير ذهنية لاوجود لها فى الخارج . والذى سموه علم مابعد الطبيعة إذا تدبر ، لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود فى الخارج ، وإنما تصوروا أمورا مقدرة فى أذهانهم لا حقيقة لها فى الخارج ولهذا منتهى نظرهم وآخر فلسفتهم وحكمتهم هو الوجود المطلق الكلى والمشروط بسلب جميع الأمور الوجودية . والمقصود أنهم كثيرا ما يدعون فى المطالب البرهانية والأمور العقلية مايكونون قدروه فى أذهانهم . ويقولون نحن نتكلم فى الأمور الكلية والعقليات المحضة . وإذا ذكر لهم شىء قالوا نتكلم فيما هو أعم من ذلك ، وفى الحقيقة من حيث هى هى ، ونحو هذه العبارات فيطالبون بتحقيق ماذكروه فى الخارج ، ويقال: بينوا هذا أى شىء هو؟ فهنالك يظهر جهلهم . وإنما يقولون هو أمر مقدر فى الأذهان لاحقيقة له فى الأعيان مثل أن يقال لهم : إذكروا مثال ذلك والمثال أمر جزئى، فإذا عجزوا عن التمثيل وقالوا : نحن نتكلم فى الأمور الكلية ، فاعلم أنهم يتكلمون بلا علم . وفيما لايعلمون أن له معلوما فى الخارج ، بل فيما ليس له معلوم فى الخارج وفيما يمتنع أن يكون له معلوم فى الخارج ، وإلا فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كليا كانت معلوماته ثابتة فى الخارج . وقد كان الخسروشاهى(٢) من أعيانهم ومن أعيان

---

(١) فى الاصل مبنى والصواب مبنيا (٢) الخسروشاهى : شمس الدين عبد الحميد ابن عيسى الخسروشاهى وخسرو شاه — ضيعة قريبة من تبريز توفى سنة ٦٥٢ هـ عيون الانباء حـ ٢ ص ١٧٣

أصحاب الرازى ، وكان يقول : ما عثرنا إلا على هذه الكليات ، وكان قد وقع فى حيرة وشك حتى كان يقول: والله ما أدرى ما اعتقد ، والله ما أدرى ما اعتقد والمقصود أن الذى يدعونه من الكليات ، هو إذا كان علما ، فهو مما يعرف بقياس التمثيل لا يقف على القياس المنطقى الشمولى أصلا ، بل ما يدعون ثبوته بهذا القياس ، تعلم أفراده التى يستدل عليها بدون هذا القياس ، وذلك أيسر وأسهل . ويكون الاستدلال عليها بالقياس الذى يسمونه البرهانى استدلالا على الأجلى بالأخفى . وهم يعيبون فى صناعة الحد أن يعرف الجلى بالخفى ، وهذا فى صناعة البرهان أشد عيبا ، فإن البرهان لا يراد به إلا بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه ، فإذا كان هو أوضح وأظهر كان بيانا للجلى بالخفى . قال : ثم إن الفلاسفة أصحاب هذا المنطق البرهانى الذى وضعه أرسطو وما يتبعه من الطبيعى والإلهى ليسوا أمة واحدة ، بل أصناف متفرقون وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله ، أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود(١) والنصارى أضعافا مضاعفة ، فإن القوم كلما بعدوا عن انتهاج الكتب والرسل كان أعظم فى تفرقهم واختلافهم ، فإنهم يكونون أضل ، كما فى الحديث الذى رواه الترمذى عن أبى أمامة عن النبى « ص » أنه قال : ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل . ثم قرأ قوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون)(٢) إذ لا يحكم بين الناس فيما تنازعوا إلا كتاب منزل ونبى مرسل كما قال تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه (٣) . . الاية) وقال (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط (٤))

---

(١) فى الاصل ـ فاليهود ـ ولعلها كاليهود (٢) ٤٣ الزخرف ٥٨ (٣) ٢ البقرة ٢١٣ (٤) ٥٧ الحديد ٢٥

وقال (فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول(١) . . الاية) وقد بين الله فى كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل وأمر الله بالجماعة والائتلاف ونهى عن الفرقة والإختلاف وأخبر أن أهل الرحمة لا يختلفون فقال (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك (٢)) ولهذا يوجد أتبع الناس للرسول أقل اختلافا من جميع الطوائف المنتسبة للسنة وكل من قرب (٣) للسنة كان أقل اختلافا ممن بعد عنها كالمعتزلة والرافضة فتجدهم أكثر الطوائف إختلافا . وأما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره أحد ، وقد ذكر الإمام أبو الحسن الأشعرى فى كتاب المقالات ، مقالات غير الإسلاميين، فأتى بالجم الغفير سوى ما ذكره الفارابى وابن سينا وكذلك القاضى أبو بكر بن الطيب فى كتاب الدقائق (٤) الذى رد فيه على الفلاسفة والمنجمين ورجح فيه مذاهب المتكلمين من العرب على منطق اليونان . وكذلك متكلمة المعتزلة والشيعة وغيرهم فى ردهم على الفلاسفة . وصنف الغزالى كتاب التهافت فى الرد عليهم. ومازال نظار المسلمين يصنفون فى الرد عليهم فى المنطق ويبينون خطأهم فيما ذكروه فى الحد والقياس جميعا ، كما يبينون خطأهم فى الإلهيات وغيرها ، ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت (٥) إلى طريقهم بل الاشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبونها ، ويعيبون فسادها . وأول من خلط منطقهم باصول المسلمين أبو حامد الغزالى وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره . وهذا الرد عليهم مذكور فى كثير من كتب الكلام .

---

(١) ٤ النساء ٥٩ (٢) ١١٩ هود ١٠ و ١١ (٣) فى الاصل من قريب ولعلها من قريب

(٤) كتاب الدقائق للباقلانى من أهم الكتب فى تاريخ الفكر الاسلامى — رد فيه الباقلانى على فلاسفة اليونان وعلى مخالفى الاسلام عامة — وسبق الغزالى سبقا تاما فى محاولته المشهورة فى « التهافت » . (٥) فى الاصل — يلتفتون

[رد أشكال القياس إلى الشكل الاول]

وفى كتاب الآراء والديانات لأبى محمد الحسن بن موسى النوبختى(١) فصل جيد من ذلك ، فإنه بعد أن ذكر طريقة أرسطو فى المنطق قال : وقد اعترض قوم من متكلمى أهل الاسلام على أوضاع المنطقيين هذه ، وقالوا ماقول صاحب المنطق إن القياس لا يبنى من مقدمة واحدة ، فغلط . لأن القائل إذا أراد مثلا أن يستدل على أن الإنسان جوهر ، فله أن يستدل على نفس الشىء المطلوب من غير تقديم المقدمتين ، بأن يقول الدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات فى أزمان مختلفة : وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية وهى أن يقول : إن كل قابل للمتضادات فى أزمان مختلفة جوهر ، لأن الخاص داخل فى العام ، فعلى أيهما دل ، استغنى عن الاخر . وقد يستدل الإنسان إذا شاهد الأثر أن له مؤثرا ، والكتابة أن لها كاتبا ، من غير أن يحتاج فى استدلاله على صحة ذلك إلى مقدمتين . قالوا فنقول : إنه لابد من مقدمتين . فإذا ذكرت إحداهما استغنى بمعرفة المخاطب عن الأخرى فنترك ذكرها ، لأنه مستغن عنها . قلنا لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة لأن القائل إذاقال : الجوهر لكل حى ، والحياة لكل إنسان ، فتكون النتيجة أن الجوهر لكل إنسان فسواء فى العقول قول القائل : الجوهر لكل حى وقوله لكل إنسان . ولا يجدون

---

(١) الحسن بن موسى النوبختى أبو محمد الحسن بن موسى بن أخت أبي سهل بن نوبخت يقول ابن النديم « متكلم فيلسوف كان يجتمع اليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة مثل أبي عثمان الدمشقى وثابت وغيرهم — له من الكتب — كتاب الآراء والديانات ولم يتمه » الفهرست : ص ١٧٧ ولم يذكر ابن النديم تاريخ وفاته

من المطالب العلمية أن المطلوب يقف على مقدمتين بينتين (١) بأنفسهما وإذا كان الأمر كذلك كانت إحدهما كافية ، ونقول لهم أرونا مقدمتين أوليين لا تحتاجان إلى برهان يتقدمهما ، يستدل بهما على شيء مختلف فيه . وتكون المقدمتان فى العقول أولى بالقبول من النتيجة ، فإذا كنتم لا تجدون ذلك بطل ما ادعيتموه .

قال النوبختى : وقد سألت غير واحد من رؤسائهم أن يوجدنيه فما أوجدنيه فما ذكره أرسطاطاليس غير موجود ولا معروف . قال : فأما ما ذكره بعد ذلك من الشكلين الباقيين فهما غير مستعملين على ما بناهما عليه . وإذا كان يصحان ، نقلت مقدماتهما حتى تعودا (٢) إلى الشكل الأول . فالكلام فى الشكل الأول هو الكلام فيها . . انتهى .

قال ابن تيمية : ومقصوده أن سائر الأشكال إنما تنتج بالرد إلى الشكل الأول على ما تقدم بيانه فسائر الأشكال ونتاجها منه كلفة ومشقة ، مع أنه لا حاجة إليها ، فإن الشكل الأول يمكن أن يستعمل جميع المواد الثبوتية والسلبية الكلية والجزئية . وقد علم انتفاء فائدته فانتفاء ، فائدة فروعه التى لا تفيد الا بالرد اليه أولى وأحرى . والمقصود أن هذه الأمة ولله الحمد لم يزل فيها من يتفطن لما فى كلام أهل الباطل من الباطل ويرده . وهم لما هداهم الله به يتوافقون فى قبول الحق ورد الباطل رأيا ورواية من غير تشاعر ولا تواطؤ . وهذا الذى نبه عليه هؤلاء النظار يوافق ما نبهنا عليه ، وتبين أنه يمكن الاستغناء عن القياس المنطقى بل يكون استعماله تطويلا وتكثيرا للفكر والنظر والكلام بلا فائدة

---

١) هذه الكلمة غير ظاهرة فى الاصل ولعلها (بينتين)

٢ فى الاصل تعودان والصواب تعودا

[القضايا الكلية العامة]

الوجه الثالث : أن القضايا الكلية العامة لا توجد فى الخارج كلية عامة ، وإنما تكون كلية فى الأذهان لا فى الأعيان . وأما الموجودات فى الخارج فهى أمور معينة كل موجود له حقيقة تخصه متميز بها عما سواه لايشركه فيها غيره ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالقياس على خصوص وجود معين ، وهم معترفون بذلك . وقائلون إن القياس لا يدل على أمر معين وقد يعبرون عن ذلك بانه لا يدل على جزئى وإنما يدل على كلى . فإذن القياس لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه . وكل موجود فانما هو موجود بعينه ، فلا يفيد معرفة شىء من حقائق الموجودات ، وإنما تفيد أمورا كلية مطلقة مقدرة فى الاذهان لا محققة فى الأعيان . فما يذكره النظار من الأدلة القياسية التى يسمونها براهين على إثبات الصانع سبحانه ، لايدل شىء منها على عينه . وإنما يدل على أمر مطلق لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . فاذا قال : هذا محدث ، وكل محدث فلابد له من محدث ، إنما يدل هذا على محدث مطلق كلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وإنما تعلم عينه بعلم آخر يجعله الله فى القلوب . وهم معترفون بهذا لأن النتيجة لا تكون أبلغ من المقدمات ، والمقدمات فيها قضية كلية لابد من ذلك . والكلى لايدل على معين ، وهذا بخلاف مايذكره الله فى كتابه من الآيات (١) كقوله تعالى (إن فى خلق السموات والأرض . . الآية(٢)) إلى غير ذلك يدل على المعين كالشمس التى هى آية النهار . والدليل أعم من القياس فإن الدليل قد يكون معينا على معين ، كما يستدل بالنجم وغيره من

---

(١) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١ (٢) ٢ البقرة ١٠٩

الكواكب على الكعبة ، فالآيات تدل على نفس الخالق سبحانه ، لاعلى قدر مشترك بينه وبين غيره ، فإن كل ماسواه مفتقر اليه نفسه ، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه .

[عود إلى اليقين والظن]

الوجه الرابع : أن الحد الأوسط المكرر فى قياس الشمول وهو الخمر من قولك: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام ، هو مناط الحكم فى قياس التمثيل، وهو القدر المشترك الجامع بين الأصل والفرع ، فالقياسان متلازمان. كل(١) ماعلم بهذا القياس ، يمكن علمه بهذا القياس . ثم إن كان الدليل قطعيا فهو قطعى فى القياسين ، أوظنيا فظنى فيهما . وأمادعوى من يدعى من المنطقيين وأتباعهم أن اليقين إنما يحصل بقياس الشمول دون قياس التمثيل فهو قول فى غاية الفساد ، وهو قول من لم يتصور حقيقة القياسين . وقد يعلم بنص على أن كل مسكر حرام ، كما ثبت فى الحديث الصحيح. وإذا كان كذلك ،لم يتعين قياس الشمول لإفادة الحكم بل ولا قياس من الأقيسة . فإنه قديعلم بلا قياس ، فبطل قولهم لا علم تصديق إلا بالقياس المنطق كما تقدم .

والمقصود هنا : بيان قلة منفعة أوعدمها . فإن المطلوب إن كان ثم قضية علمت من جهة الرسول تفيد(٢) العموم وهو أن كل مسكر حرام حصل مدعاه . فالقضايا الكلية المتلقاة عن الرسول تفيد العلم فى المطالب الإلهية .وأما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إما متيقنة وإما أنها بمنزلة قياس التمثيل ، وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة ، بل بالمقدرات الذهنية

---

(١) فى الاصل كلما ولعلها كل ما (١) فى الاصل يفيده — ولعلها تفيد

كالحساب والهندسة ، فإنه وإن كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس بل بالحس. فلم يكن القياس محصلا للمقصود ويكون مما لا اختصاص لهم بها ، بل يشترك فيها سائر الأمم بدون حضور منطقهم بالبال مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول وإثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفا على الأقيسة ، بل يعلم بالآيات الدالة على معين لا شركة فيه يحصل بالعلم الضرورى الذى لا يفتقر إلى نظر(١) وما يحصل منها بالشمول فهو بمنزلة ما يحصل بالتمثيل أمر كلى ، لا يحصل به العلم بما يختص به الرب . وما يختص به الرسول إلا بانضمام علم آخر إليه .

[بديهية ثبوت بعض الأحكام لبعض الأفراد]

الوجه الخامس : أن يقال هذا القياس الشمولى وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد ـ فنقول قد علم ؟(٢) ويسلمون أنه لا بد أن يكون العلم بثبوت بعض الأحكام لبعض الأفراد بديهيا . فإن النتيجة إذا افتقرت إلى مقدمتين فلابد أن ينتهى الأمر إلى مقدمتين تعلمان (٣) بدون مقدمتين وإلا لزم الدور أو التسلسل الباطلان وإذا فرض مقدمتان طريق العلم بهما واحد ، لم يحتج إلى القياس كالعلم بأن كل إنسان حيوان ، وكل حيوان حساس متحرك بالإرادة . فالعلم بأن كل إنسان متحرك بالإرادة ، أبين وأظهر . فالمقدمتان إن كان طريق العلم بهما واحدا ، وقد علمتا فلا حاجة إلى بيانهما . وإن كان طريق العلم بهما مختلفا فمن لم يعلم إحداهما احتاج إلى بيانها ولم يحتج إلى بيان الأخرى التى علمها. وهذا ظاهر فى كل ما يقدره . فتبين أن منطقهم يعطى تضييع الزمان وكثرة الهذيان وإتعاب الأذهان .

---

(١) فى الاصل نظير — ولعلها نظير (٢) ؟ (٣) فى الاصل تعلم ـ ولعلها تعلمان

[التوصل إلى القضايا العامة]

[مقدمات القياس الكبري]

الوجه السادس : لا ريب أن المقدمة الكبرى أعم من الصغرى أومثلها لاتكون أخص منها والنتيجة أخص من الكبرى ، أعم من الصغرى أومثلها لاتكون أخص منها . والحس يدرك المعينات أولا ، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة . فيرى هذا الإنسان وهذا ، وكل مما رآه حساس متحرك بالإرادة فيكون (١) العلم بالقضية العامة . إما أن يكون بتوسط قياس والقياس لابد فيه من قضية عامة . لزم أن لايعلم العام إلا بعام ، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل فلا بد أن ينتهى الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبديهة . وهم مسلمون ذلك . وإن أمكن علم القضية العام بغير توسط قياس ، أمكن علم الأخرى ، فإن كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفا لازما لها يجب استواء جميع الناس فيه . بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال الناس فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له ، ومن احتاج إلى نظر واستدلال كانت نظرية له ، وهكذا سائر الأمور . فإذا كانت القضايا الكلية منها ما يعلم بلا دليل ولا قياس وليس لذلك حد فى نفس القضايا بل ذلك بحسب أحوال بنى آدم ، لم يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس ، أنه لايمكن غيره أن يعلمه بلا قياس ، بل هذا نفى كاذب .

---

(١) فى الاصل منقول ولعلها فيكون .

[قياس الشمول وقياس التمثيل متساويان]

الوجه السابع: قدتبين فيما تقدم أن قياس الشمول يمكن جعله قياس تمثيل وبالعكس ، فان قيل من أين تعلم بأن الجامع يستلزم الحكم ، قيل من حيث تعلم القضية الكبرى فى قياس الشمول . فإذاقال القائل: هذافاعل محكم لفعله ، وكل محكم لفعله فهو عالم . فأى شيء ذكر فى علة هذه القضية الكلية فهو موجود فى قياس التمثيل . وزيادة أن هناك أصلا تمثل به قد وجد فيه الحكم مع المشترك . وفى الشمول لم يذكر شيء من الأفراد التى ثبت الحكم فيها ومعلوم أن ذكر الكلى المشترك مع بعض أفراد أثبت فى العقل من ذكره مجردا عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء . ولهذا قالوا : إن العقل تابع للحس فإذا أدرك الحس الجزئيات ، أدرك العقل منها قدرا مشتركا كليا ،فالكليات تقع فى النفس بعد معرفة الجزئيات المعينة ، فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب فى معرفة الكليات فكيف يكون ذكرها مضعفا للقياس ، وعدم ذكرها موجبا لقوته ؟ وهذه خاصة العقل، فإن خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط معرفة الجزئيات . فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الانسان ، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة ، أقوى من ذكرها مع التمثيل بمواضعها المعينة ،كان مكابرا . وقد اتفق العقلاء على أن ضرب المثل مما يعين على معرفة الكليات ، وأنه ليس الحال إذا ذكر مع المثال كالحال إذا ذكر مجردا عنه . ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه النـــاس من الكليات المعلومة بالعقل فى الطب والحساب والصناعات والتجارات وغير ذلك ، وجد الأمر كذلك . والإنسان قدينكر

أمرا حتى يرى واحدا من جنسه فيقر بالنوع ، ويستفيد بذلك حكما كليا ولهذا يقول سبحانه (كذبت قوم نوح المرسلين (١)) (كذبت عاد المرسلين (٢)) ونحو ذلك . وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد . ولكن كانوا مكذبين بجنس الرسل ، لم يكن تكذيبهم بالواحد بخصوصه . ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والإختلاف . فاذا رأى الشيئين المتماثلين ، علم أن هذا مثل هذا فجعل حكمهما واحدا ، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء ثم حكم بالحكم الكلى على القدر المشترك . وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير ، وذكر المشترك كان أحسن فى البيان ، فهذا قياس الطرد . وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرق بينهما ، وهذا قياس العكس . وما أمر الله به من الاعتبار فى كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس ، فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم ، كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم فيبقى تكذيب الرسل حدا من العقوبة ، وهذا قياس الطرد . ويعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك ، وهذا قياس العكس ، وهو المقصود من الإعتبار بالمكذبين (٣) فإن المقصود إن ثبت فى الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره . والإعتبار يكون بهذا وبهذا . قال تعالى (لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب (٤)) وقال (لقد كان لكم آية فى فئتين . . . إلى قوله . . . إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار (٥)) وقد قال تعالى (الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان (٦)) وقال (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط (٧)) والميزان فسره السلف بالعدل ، وفسره بعضهم بما يوزن به وهما متلازمان . وقد أخبر تعالى أنه أنزل

---

(١) ٢٦ الشعراء ١٠٥ (٢) ١٢٦ الشعراء ١٢٣ (٣) فى الهامش — صوابه المعذبين
(٤) ١٢ يوسف ١١١ (٥) ٤٢ الشورى ١٦ (٦) (٧) ٥٧ الحديد ٢٥

ذلك كما أنزل الكتاب ليقوم الناس بالقسط . فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان (١) وكذلك ما يعرف به اختلاف المتخالفات . فإذا علمنا أن الله تعالى حرم الخمر لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء ، ثم رأينا النبيذ يماثلها فى ذلك ، كان القدر المشترك الذى هو العلة ، هو الميزان الذى أنزله له الله فى قلوبنا لنزن به هذا ونجعله مثل هذا . فلا نفرق بين المتماثلين . فالقياس الصحيح هو من العدل الذى أمر الله به . ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط . والمقصود بها وزن الأمور الموجودة فى الخارج وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينة لم يكن بها اعتبار . كما أنه لولا الموزونات لم يكن بالميزان حاجة . ولا ريب أنه إذا حضر أحد الموزونين واعتبر بالآخر بالميزان كان أتم فى الوزن من أن يكون الميزان وهو الوصف الكلى المشترك فى العقل ، أى شىء حضر من الأعيان المفردة وزن بها مع مغيب الآخر . ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلى الذى أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه أحدها : أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم . وهذا المنطق اليونانى وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن به . الثانى : أن أمتنا أهل الإسلام مازالوا يزنون بالموازين العقلية . ولم نسمع سلفا يذكر هذا المنطق اليونانى . وإنما ظهر فى الإسلام لما عربت الكتب الرومية فى عهد دولة المأمون أو قريبا منها . الثالث : أن ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه ، يعيبونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية . ولا

---

(١) فى الاصل الموازين — ولعلها الميزان .

يقول ليس مما انفردوا به إلا إصطلاحات(١) لفظية ، وإلا فالمعانى العقلية مشتركة بين الأمم ، فإنه ليس الأمر كذلك بل فيه معانى كثيرة فاسدة . ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التى هى الأقيسة العقلية . وزعموا أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره . وليس الأمر كذلك ، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان ، لزم التسلسل . وأيضا فالفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلى ، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق إلا بلادة وفساداً . ولهذا توجد عامة من يزن به علومه ، لابد أن يتخبط ولا يأتى بالأدلة العقلية على الوجه المحمود . ومتى أتى بها على الوجه المحمود أعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجز والتطويل وتبعيد الطريق وجعل الواضحات خفيات وكثرة الغلط والتغليط ، فإنهم إذا عدلوا عن المعرفة النظرية العقلية للمعينات إلى أمور(٢) كلية ، وضعوا ألفاظها وصارت مجملة تتناول حقا وباطلا ، يحصل(٣) بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين . وصارت هذه الموازين عائلة لا عادلة . وكانوا فيها من المطففين (الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون(٤)) وأين البخس فى الأموال من البخس فى العقول والأديان ، مع أن أكثرهم لا يقصدون البخس ، بل هم بمنزلة من وزن بموازين من الله يزن بها تارة له وتارة عليه . ولا يعرف أهى عادلة أم عائلة . والميزان التى أنزلها الله مع الكتاب ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشىء بمثله ، وخلافه ، فتسوى بين المتماثلين وتفرق بين المختلفين مما جعله الله فى فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف . فإذا قيل إن كان هذا مما يعرف

---

(١) فى الاصل الاصطلاحات ولعلها ـ الا اصطلاحات .

(٢) فى الاصل أمية ـ ولعلها أمور (٣) فى الاصل يصل ـ ولعلها يحصل

(٤) ٨٣ المطففين ٢و٣

بالعقل . فكيف جعله الله مما أرسل به الرسل قيل لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التى يعرفون بها التماثل والاختلاف . فإن الرسل دلت الناس وأرشدتهم(١) إلى ما به يعرفون العدل ، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التى يستدل بها على المطالب الدينية . فليست العلوم النبوية مقصورة على الخبر بل الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية التى بها يتم دين الله علما وعملا . وضربت الأمثال. فكملت الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدتها، مما كانت الفطرة معرضة عنه أو كانت الفطرة قد فسدت بما يحصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة فأزالت ذلك الفساد . والقرآن والحديث مملوءان(٢) من هذا. يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة ويبين طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين . وينكر على من يخرج عن ذلك كقوله (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات . . . (٣) الآية) وقوله (أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون(٤)) أى هذا حكم جائر لا عادل ، فإن فيه تسوية بين المختلفين. ومن التسوية بين المتماثلين قوله (أكفاركم خير من أولئكم(٥)) وقوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم ...(٦) الآية) والمقصود التنبيه على أن الميزان العقلى حق كما ذكر الله فى كتابه. وليست هى مختصة بمنطق اليونان ، بل هى الأقيسة الصحيحة المتضمنة للتسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول أو بصيغة قياس التمثيل . وصيغ التمثيل هى الأصل وهى الحمل(٧) القدر المشترك وهو الجامع .

---

(١) فى الاصل فارشدتهم ولعلها وأرشدتهم (١) فى الاصل مملوء ولعلها مملوءان
(٣) ٤٥ الجاثية ٢١ (٤) ٦٨ القلم ٣٥ (٥) ٥٤ القمر ٤٣ (٦) ٢ البقرة ٢١٤
(٧) هكذا فى الاصل ـ وفى الهامش — الميزان ـ

[المادة القياسية واليقين]

الوجه الثامن : أنهم كما حصروا اليقين فى الصورة القياسية حصروه فى المادة التى ذكروها من القضايا الحسيات والأوليات والمتواترات والمجربات والحدسيات . ومعلوم أنه لادليل على نفى ماسوى هذه القضايا . ثم مع ذلك إنما اعتبروا فى الحدسيات والعقليات وغيرها ماجرت العادة باشتراك بنى آدم فيه وتناقضوا فى ذلك ، فإن بنى آدم إنما يشتركون كلهم فى بعض المرئيات وبعض المسموعات ، فإنهم كلهم يرون عين الشمس والقمر والكواكب ، ويرون جنس السحاب والبرق . وإن لم يكن ما يراه هؤلاء [عين ما يراه هؤلاء (٢)] وكذلك يشتركون فى سماع صوت الرعد ، وأما مايسمعه بعضهم من كلام بعض [و (٣)] صوته ، فهذا لا يشترك بنو آدم فى عينه ، بل كل قوم يسمعون مالم يسمع غيرهم ، وكذا أكثر المرئيات . وأما الشم والذوق واللمس فهذا لايشترك جميع الناس فى شىء معين فيه ، بل الذى يشمه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه ، ليس هو الذى يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء . لكن قد يتفقان فى الجنس لافى العين وكذلك مايعلم بالتواتر والتجريب(٤) والحدس فإنه قد يتواتر عند هؤلاء ويجرب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ويجربوه . ولكن قد يتفقان فى الجنس . كما يجرب قوم بعض الأدوية ويجرب آخرون جنس تلك الأدوية فيتفق فى معرفة الجنس لافى معرفة عين المجرب . ثم هم مع هذا يقولون فى المنطق إن المتواترات والمجربات والحدسيات تختص بمن علمها

---

(١) هنا سقطا هو ـ عين ما يراه هؤلاء . (٢) أضفت الواو ليستقيم المعنى .
(٣) فى الاصل التجريد ولعلها التجريب .

فلا يقوم منها برهان على غيره . فيقال لهم : وكذلك المشمومات والمذوقات والملموسات ، بل اشتراك الناس فى المتواترات أكثر ، فإن الخبر المتواتر ينقله عدد كثير ، فيكثر السامعون له ، ويشتركون فى سماعه من العدد الكثير ، بخلاف مايدرك بالحواس ، فإنه يختص بمن أحسه ، فإذا قال : رأيت أو سمعت أو ذقت أو لمست أو شممت ، فكيف يمكنه أن يقيم مع هذا برهانا على غيره . ولو قدر أنه شاركه فى تلك الحسيات عدد ، فلا يلزم من ذلك أن يكون غيرهم أحسها . ولا يمكن علمها لمن لم يحسها إلا بطريق الخبر ، وعامة ماعندهم من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هى من العلم بعادة(١) ذلك الموجود ، وهو مايسمونه الحدسيات ، وعامة ماعندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة ، فهو من قسم المجربات وهذه لا يقوم فيها برهان ، فإن كون هذه الأجسام الطبيعية جربت ، وكون الحركات جربت ، لا يعرفه أكثر الناس إلا بالنقل ، والتواتر فى هذا قليل . وغاية الأمر أن ينقل التجربة فى ذلك عن بعض الأطباء أو بعض أهل الحساب . وغاية مايوجد . أن يقول بطليموس : هذا مما رصده فلان ، وأن يقول جالينوس : هذا مما جربته أو ذكر لى فلان أنه جربه ، وليس فى هذا شىء من المتواتر . وإن قدر أن غيره جربه أيضا ، فذاك خبر واحد ، وأكثر الناس لم يجربوا جميع ماجربوه ، ولا علموا بالإرصاد ما ادعوا أنهم علموه . وإن ذكروا جماعة رصدوا . فغايته أنه من المتواتر الخاص الذى تنقله طائفة . فمن زعم أنه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء كيف يمكنه أن يقيم على غيره برهانا بمثل هذا التواتر ، ويعظم على الهيئة والفلسفة ، ويدعى أنه علم عقلى معلوم بالبرهان . وهذا أعظم مايقوم عليه البرهان العقلى عندهم ، هذا حاله ، فما الظن بالإلهيات التى إذا نظر فيها كلام

(١) هكذا فى الاصل

معلمهم الأول أرسطو، وتدبره الفاضل العاقل لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من أجهل الخلق برب العالمين، وأن كفار اليهود والنصارى أعلم منهم بالامور

الوجه التاسع : أن الأنبياء والأولياء لهم من علم الوحى والالهام ما هو خارج عن قياسهم الذى ذكروه ، بل الفراسة أيضا وأمثالها. فإن أدخلوا ذلك فيما ذكروه من الحسيات والعقليات، لم يمكنهم نفى مالم يذكروه .ولم يبق لهم ضابط وقد ذكر ابن سينا وأتباعه أن القضايا الواجب قبولها التى هى مادة البرهان الأوليات والحسيات والمجربات والحدسيات والمتواترات. وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها ، ولم يذكروا دليلا على هذا الحصر . ولهذا اعترف المنتصرون لهم أن هذا التقسيم منتشر غير منحصر يتعذر إقامة دليل عليه . وإذا كان كذلك ، لم يلزم أن كل ما يدخل فى قياسهم لا يكون معلوما . وح فلا يكون المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ ، فإنه إذا ذكر له قضايا يمكن العلم بها بغير هذا الطريق ، لم يمكن وزنها بهذه الأدلة . وعامة هؤلاء المنطقيين يكذبون بما لم يستدل عليه بقياسهم ، وهذا فى غاية الجهل لا سيما إن كان الذى كذبوا به من أخبار الأنبياء . فإذا كان أشرف العلوم لا سبيل إلى معرفتها بطريقهم ، لزم أمران: أحدهما :أن لا حجة لهم على ما يكذبون به مما ليس فى قياسهم دليل عليه. والثانى:أن ماعلموه خسيس (١) بالنسبة إلى ماجهلوه فكيف إذا علم أنه لا يفيد النجاة ولا السعادة .

الوجه العاشر : أنهم يجعلون ماهو علم يجب تصديقه ليس علما ، وما هو باطل وليس بعلم ، يجعلونه علما . فزعموا أن ماجاءت به الأنبياء فى معرفة الله وصفاته والمعاد لا حقيقة له فى الواقع ، وأنهم إنما أخبروا الجمهور بما يتخيلونه فى ذلك، لينتفعوا به فى إقامة مصلحة دنياهم، لا ليعرفوا بذلك الحق، وأنه من جنس

---

(١) فى الاصل خسيسا والصواب خسيس

الكذب لمصلحة الناس . ويقولون إن النبي حاذق بالشرائع العملية دون العلمية . ومنهم من يفضل الفيلسوف على كل نبي وعلى نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام ولا يوجبون اتباع نبي بعينه لا محمد ولا غيره . ولهذا لما ظهرت التتار ، وأراد بعضهم الدخول في الإسلام قيل إن هولاكو أشار عليه بعض من كان معه من الفلاسفة بأن لا يفعل ، قال: ذاك لسانه عربي ولا يحتاجون إلى شريعته. ومن تبع النبي منهم في الشرائع العملية لا يتبعه في أصول الدين والاعتقاد ، بل النبي عندهم بمنزلة أحد الأئمة الأربعة عند المتكلمين ، فإن أئمة الكلام إذا قلد وا مذهبا من المذاهب الأربعة اقتصروا في تقليده على القضايا الفقهية ولا يلتزمون موافقته في الأصول ومسائل التوحيد . بل قد يجعلون شيوخهم المتكلمين أفضل منهم في ذلك . وقد أخبر النبي « صم » عن الله بأسمائه وصفاته المعينة وعن الملائكة والعرش والكرسي والجنة والنار ، وليس في ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم . وكذا أخبر عن أمور معينة مما كان وسيكون وليس شخص ذلك يمكن معرفته بقياسهم لا البرهاني ولا غيره ، فإن أقيستهم لا تفيد الا أمورا كلية ، وهذه أمور خاصة ، وقد أخبر « صم » بما يكون من الحوادث المعينة حتى أخبر عن التتر الذين جاءوا بعد ستماية سنة من أخباره ، وكذلك عن النار التي خرجت قبل مجيء التتر سنة ٦٨٨ . فهل يتصور أن قياسهم وبرهانهم يدل على آدمي معين أو أمة معينة ، فضلا عن موصوف بالصفات التي ذكرها ؟ ثم من بلاياهم وكفرياتهم أنهم قالوا إن البـــاري تعالى لا يعلم الجزئيات ولا يعرف عين(١) موسى وعيسى ولا غيرهما ولا شيئا من تفاصيل الحوادث . والكلام والرد عليهم في ذلك مبسوط (٢) في موضعه . والمقصود أن يعرف

---

(١) في الاصل غير ولعلها عين (٢) في الاصل مشروط ولعلها مبسوط

الإنسان أنهم يقولون من الجهل والكفر ما هو فى غاية الضلال ، فرارا من لازم ليس لهم قط دليل على نفيه .

الوجه الحادى عشر : أنهم معترفون بالحسيات الظاهرة والباطنة كالجوع والألم واللذة . ونفوا وجود ما يمكن أن يختص برؤيته بعض الناس كالملائكة والجن وما تراه النفس عند الموت . والكتاب والسنة ناطقان بإثبات ذلك . وليبسط هذه الامور موضع آخر ، وإنما المقصود أن ما تلقوه من القواعد الفاسدة المنطقية من نفى مالم يعلم نفيه ، أوجب لهم من الجهل والكفر حاجبا وأنهم (١) أسوأ حالا من كفار اليهود والنصارى .

الوجه الثانى عشر : أن يقال كون القضية برهانية معناه عندهم أنها معلومة للمستدل بها . وكونها جدلية معناه كونها مسلمة وكونها خطابية معناه كونها مشهورة أو مقبولة أو مظنونة . وجميع هذه الفروق هى نسب وإضافات عارضة للقضية ليس فيها ماهو صفة ملازمة لها ، فضلا عن أن تكون ذاتية لها على أصلهم . بل ليس فيها ما هو صفة لها فى نفسها ، بل هذه صفات نسبية باعتبار شعور الشاعر بها . ومعلوم أن القضية قد تكون حقا ، والانسان لا يشعر بها فضلا عن أن يظنها أو يعلمها ، وكذلك قد تكون خطابية أو جلية وهى حق فى نفسها ، بل تكون برهانية أيضا كما قد سلموا ذلك . وإذا كان كذلك ، فالرسل صلوات الله عليهم أخبروا بالقضايا التى هى حق فى نفسها لا تكون كذبا باطلا قط . وبينوا من الطرق العلمية التى يعرف بها صدق القضايا ماهو مشترك . فينتفع به جنس بنى آدم ، وهذا هو العلم النافع للناس . وأما هؤلاء المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك . بل سلكوا فى القضايا الأمر النسبى فجعلوا البرهانيات ما عليه المستدل وغير ذلك لم يجعلوه برهانيا ، وإن

---

(١) فى الاصل وانه والصواب وانهم

علمه مستدل آخر . وعلى هذا فيكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة ، ما ليس من البرهانيات عند آخرين . فلا يمكن أن تحد القضايا العلمية بحد جامع بل تختلف باختلاف أحوال من علمها ومن لم يعلمها - عند أهل كل صناعة من الحق والباطل ومن الصدق والكذب -(١) . ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين بخلاف طريقة الأنبياء ، فإنهم أخبروا بالقضايا الصادقة التى تفرق بين الحق والباطل والصدق والكذب ، فكل ما ناقض الصدق فهو كذب ، وكل ما ناقض الحق فهو باطل ، فلهذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكما بين الناس فيما اختلفوا فيه . وأنزل أيضا الميزان وما يوزن به ، ويعرف به الحق من الباطل . ولكل حق منه أن يوزن به بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيون ، فإنه لا يمكن أن يكون هاديا للحق ، ولا مفرقا بين الحق والباطل ، ولا هو ميزان يعرف بها الحق من الباطل . وأما المتكلمون فما كان فى كلامهم موافقا لما جاءت به الأنبياء ، فهو منه . وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعا وعقلا . فإن قيل نحن نجعل البرهانيات إضافية . فكل ما علمه الإنسان بمقدماته فهو برهانى عنده وإن لم يكن برهانيا عند غيره ، قيل لم يفعلوا ذلك ، فإن من سلك هذا السبيل لم يجد مواد البرهان فى أشياء معينة مع إمكان علم كثير من الناس لأمور أخرى بغير تلك المواد المعينة التى عينوها . وإذا قالوا نحن لا نعين المواد ، فقد بطل أحد أجزاء المنطق وهو المطلوب .

الوجه الثالث عشر : أنهم لما ظنوا أن طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبنى آدم ، مع أن الأمر ليس كذلك ، وقد علم الناس إما بالحس (٢)

---

(١) فى الاصل — حق أن أهل الصناعات عند أهل صناعة من الباطل والصدمة من الكذب باعتبار ما هو الامر عليه فى نفسه — وهى عبارة غير مفهومة ولعل صحتها — عند أهل كل صناعة من الحق والباطل ومن الصدق والكذب . (٢) فى الاصل بالجنس — وهو خطأ نسخى ظاهر والصواب بالحس .

وإما بالعقل وإما بالأخبار الصادقة معلومات كثيرة ، لا تعلم بطرقهم التى ذكروها ومن ذلك ما علمه الأنبياء صلوات الله عليهم من العلوم ، أرادوا إجراء ذلك على قانونهم الفاسد . فقالوا: النبى له قوة أقوى من قوة غيره . وهو أن يكون بحيث ينال الحد الأوسط من غير تعليم معلم ، فإذا تصور ، أدرك بتلك القوة الحد الذى قد يتعسر أو يتعذر على غيره إدراكه بلا تعليم ، لأن قوى الأنفس فى الإدراك غير محدودة ، فجعلوا ما يخبر به الأنبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة القياس المنطق ، وهذا فى غاية الفساد . فإن القياس المنطق إنما تعرف به أمور كلية كما تقدم ، وهم يسلمون ذلك والرسل أخبروا بأمور معينة مختصة جزئية ماضية وحاضرة ومستقبلة ، فعلم بذلك أن ما علمه الرسل لم يكن بواسطة القياس المنطق . بل جعل ابن سينا علم الرب بمعقولاته من هذا الباب ، تعالى الله عن قوله علوا كبيرا .

وقد تبين بما تقرر ، فساد ما ذكروه من المنطق من حصر طريق العلم مادة وصورة ، وتبين أنهم أخرجوا من العلوم الصادقة أجل وأعظم وأكثر مما اثبتوه وأن ما ذكروه من الطريق ، إنما يفيد علوما قليلة خسيسة لا كثيرة ولا شريفة . وهذه مرتبة القوم ، فإنهم من أخس الناس علما وعملا . وكفار اليهود والنصارى أشرف علما وعملا منهم من وجوه كثيرة . والفلسفة كلها لا يصير صاحبها فى درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل ، فضلا عن درجتهم قبل ذلك . وقد أنشد ابن القشيرى فى الرد على الشفا لابن سينا .

قطعنا الاخوة من معشر ... بهم مرض من كتاب الشفا
وكم قلت يا قوم أنتم على ... شفا جرف من كتاب الشفا
فلما استهانوا بتنبيهنا ... رجعنا إلى الله حتى كفى
فماتوا على دين رسطاطليس ... وعشنا على ملة المصطفى

فإن قيل : ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم ، يوجد نحو منه فى كلام متكلمى المسلمين. بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم، وإما بتغيير العبارة فالجواب . أن ليس كل ما يقوله المتكلمون حقا ، بل كل ماجاء به الرسل فهو حق . وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يوافق ذلك فهو حق . وما قالوه مما يخالفه فهو باطل . وقد عرف ذم السلف والأئمة لأهل الكلام المحدث .

قال : والعجب من قوم أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة . فكان مافعلوه ، مما جرأ الملحدين أعداء الدين عليه فلا الإسلام نصروا ولا الأعداء كسروا . ثم من العجائب أنهم يتركون أتباع الرسل المعصومين الذين لا يقولون إلا الحق ويعرضون عن تقليدهم ويقلدون ويساكنون (١) مخالف ماجاؤا به من يعلمون أنه ليس بمعصوم ، وأنه يخطىء تارة ويصيب أخرى(٢)، والله الموفق للصواب .

***

هذا آخر ماخصته من كتاب ابن تيمية . وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرف فى الغالب . وحذفت من كتابه الكثير، فإنه فى عشرين كراسا . ولم أحذف من المهم شيئا ، إنما حذفت مالا تعلق له بالمقصود ، مما ذكر إستطرادا أو ردا على مسائل من الإلهيات ونحوها أو مكررا أو نقضا لعبارات بعض المناطقه ، وليس راجعا لقاعدة كلية فى الفن أو نحو ذلك . وإذا طالع كل أحد كتابى هذا المختصر، استفاد منه المقصود بسهولة أكثر مما يدركه من الأصل فإنه وعر صعب المآخذ ، ولله الحمد والمنة .

---

(١) فى الاصل يقلد ويساكن ولعلها ويقلدون ويساكنون

(٢) ارجع الى على سامي النشار : نقد مفكرى الاسلام المنطق الارسطاليسى . (تحت الطبع)

فهرس الأعلام

(ا)

الاسكندر بن دارا (ذو القرنين) : ٢٧٩
الاسكندر بن فيلبس : ٢٧٩
الآجرى = أبو بكر : ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٥
الاسفرايينى = أبو اسحق : ٢٠٦ ، ٢٤٥
الاصمعى = عبد الملك بن قريب : ٢٢ ، ١١٨ ، ١٢٠
الآمدى : ٢٥١ ، ٢٢
الأنصارى = أبو محمد عبد الله بن سعد : ٧
الاوزاعى : ٣٩ ، ٤٥ ، ٧٦ ، ١١٥ ، ١١٨ ، ١٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤٦ ، ١٥٣
ابراهيم النخعى : ٢٧ ، ٣٨ ، ١٦٥ ، ١٥٤
أحمد بن حنبل : ٤٤ ، ٦٧ ، ٧٦ ، ٨٦ ، ٩١ ، ١١٦ ، ١٢٣ ، ١٢٨ ، ١٣١ ، ١٣٦ ، ١٤٠ ، ١٥٠ ، ٢٤٨
أرسطو = أرسطوطاليس : ٤ ، ٥ ، ١٥ ، ٢٣٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٧٩ ، ٢١٦ ، ٣٠٣ ، ٤١٦ ، ٢٢٣ ، ٣٢٥ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٤٢
أزدشير بن دارا : ٤
اسحق بن اسرائيل : ١١٩ ، ١٣٤
اسحق بن راهويه : ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٦ ، ١١٧
امام الحرمين = أبو المعالي الجوينى : ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢٠٧ ، ٢٢٢
أبو أمامة = جعدى بن عجلان : ٣٥ ، ٤٣ ، ١١٤ ، ٣٢٣
أنس بن مالك : ١١ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٦ ، ٨١
أيوب السختيانى : ٧٢ ، ١١٦ ، ١٢٢ ، ١٥٤

(ب)

الباقلانى = أبو بكر محمد بن الطيب : ٧٨ ، ٢٤٥ ، ٢٢٤
البخارى : ٨٢ ، ٨٦ ، ١١٧ ، ٢٨٧
بدر الدين بن جماعة : ١٥
أبو البركات البغدادى (الفيلسوف) : ٢٣٨ ، ٢٩٦
بشر بن الحارث (الحافى) : ٦٧
بشر المريسى : ٣ ، ٦٣
بطليموس : ٣ ، ٣٣٧
البطليوسى = أبو محمد عبد الله بن السيد : ٢٠٠
أبو بكر الصديق : ٤٥ ، ١١٤ ، ١٢٣
البويطى = أبو يعقوب يوسف بن يحيى : ١١٥
البيهقى = أبو بكر : ٢ ، ٦٧ ، ٧٨

(ت)

الترمذى = ابو اسماعيل : ٩١ ، ٣٢٣
ابن تيمية = تقى الدين : ١ ، ٢ ، ٥ ، ٩ ، ٣ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٢٦ ، ٣٤٣

(ث)

ثابت بن قرة : ١٠
أبو ثور = ابراهيم بن خالد : ٣٠ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ١١٦ ، ١٣٢

(ج)

جابر بن عبد الله : ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ١١٤
جالينوس : ٣٣٧
الجبائي = ابوعلى : ١٠٣ ، ١٦٨ ، ٢٠٧
الجبائي = أبوهاشم : ١٠٣ ، ١٦٨ ، ١٢٦ ، ٢٠٧
ابن الجوزى : ١٨٣
الجوهرى = العباس بن سعيد : ١٠

(ح)

حرملة التجيبي : ١٥
الحسن البصرى : ٢٢ ، ١٥٢
أبوالحسن الاشعرى : ٧٦ ، ٢٠٦ ، ٣٢٤
حفص الفرد : ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ١٣٦
بوحنيفة = الامام الاعظم : ٣٢ ، ٦٨ ، ٧٦ ، ٣٦
حنين بن اسحق : ١٠
أبوحيان التوحيدى : ١٩٩

(خ)

خالد بن يزيد بن معاوية : ٩ ، ١٢
الخسروشاهى : ٣٢٢
الخطابي = أبوسليمان أحمد بن محمد : ٩١ ، ١٠١
الطيب البغدادى = أبوبكر ١٤٢ ، ١٤٧
الخليل بن أحمد : ١١٨
الخونجى : ٢٢٨ ، ٣٠٦

(د)

الدارمى : ١٧
ابو الدرداء : ٣٥ ، ٤٦ ، ١١٤
الدينارى : ٧٩

(ذ)

أبوذرالغفارى : ٦٨ ، ٤٦
الذهبي = المؤرخ : ١٢ ، ١٩ ، ١٢٠ ، ١٤٢

(ر)

الرازى = فخر الدين : ٢٠٨ و ٢١٢ و ٢٣٢ ، ٢٤٩ و ٣٢٠ و ٣٢٣
الربيع المرادى : ٤٤ و ٦٤ و ٦٥ و ٦٦ و ٨٨ ، ١١٣
ابن رشد : ٢٥٠

(ن)

زفر بن الهذيل : ٦٨ و ١٣٦
الزعفرانى : ٦٥ و ٦٦ و ٦٨
ابن زولاق = أبومحمد الحسن : ٤
ابن أبى زيد = أبومحمد عبد الله : ٦ و ٨

(س)

السبكى = تقى الدين : ٢١ و ٢٣ و ٧٣ و ٨٧
سعد بن أبى وقاص : ٣٨ و ١٠٤
سعيد بن المسيب : ٤٢ و ١١٤ و ١٢٦
سفيان الثورى : ٤٣ و ٤٤ و ١١٦ و ١٢٣ و ١٢٦ ، ١٣٤ و ١٥٠
سعيد بن حميد : ١٥٢
سفيان بن عيينة : ١١٥ و ١٢٠ و ١٣٨
ابن السمعانى = أبوالمظفر : ٣٢ و ٨٧ و ١٤٧ ، ١٨٣
سنيد المصيصى : ١٣٣ و ١٣٤
السهروردى : ٢١٢ و ٢٥١
السيرافى = أبوسعيد : ١٩٠ — ١٩٩ و ٢٧٦
السيوطى : ٢٠٠
ابن سينا : ٦ و ٢١٢ و ١٣٦ و ٢٤٥ و ٢٤٦ و ٢٥٠ ، ٢٥٧ و ٢٨٣ و ٢٨٤ و ٢٨٨ و ٣٢٠ و ٣٢٤ ، ٣٣٨ و ٣٤٢

(ش)

الشافعي : ١٤ و١٥ و١٦ و١٨ و١٩ و ٢٠ و٢٢ و٣٠ و ٣١ و٢٣ و٣٧ و٤٤ و٦٣ — ٦٧ و٨٣ و٨٠ و ٨٢ و ٨٨ و١١٥ و١١٩ و١٢٢ و١٢٦ و١٥٠

أبو شامة : ٢٠٠

شريك بن عبد الله القاضي : ١١٦ و١١٨

الشهرستاني : ٤ و ٢٤٥

(ص)

صالح المري : ٧٨

ابن الصلاح (الشهرزوري) : ٢ و٣ و٤ و ٣ و٣٣ و ٢٠٠

الصلاح الصفدي : ٨ و ٩ و ١١

(ط)

ابو طالب المكي : ١٢٦ و ١٣١

الطبري : ٨٧ و ١١٧

الطوسي = نصير الدين : ١٣ و ٢٠٧ و ٢٥١

(ع)

عائشة (زوج النبي صلى الله عليه وسلم) : ١٦ و ٣٩ و٨٧ و١١٤ و١٢٣

ابن عبد البر = أبو عمر : ١٣١ و١٣٤ و١٣٥ و١٣٦ و١٣٧ و١٣٩ و١٤٢

عبد الجبار (قاضي المعتزلة) : ٢٠٧

عبد الله بن أحمد بن حنبل : ٦٣ و ٦٧

عبد الله بن جريج : ١١٥ و١٢٦

عبد الله بن سبأ : ٧١

عبد الله بن صبيغ : ١٧ و١٨ و ١٩ و٤٩ و ٦٤ و ٧١ و ٧٣ و١٢٣ و ١٢٤

عبد الله بن عباس : ٣٩ و ٤٠ و٤٣ و٤٤ و٤٩ و ٥٠ و٧٢ و ٨١ و١٢٢ و١٣٤

عبد الله بن عمر : ٣٤ و٣٩ و٤٢ و٤٣ و٤٨ و١٠٥

عبد الله بن عمرو : ٢٧ و٣٨ و ٨٧ و ١١٤

عبد الله بن المبارك : ٧٦ و ٨١ و ١١٧ و ١٢٣ و ١٣٤ و ٢٤٨

عبد الله بن مسعود : ٣٦ و٣٩ و ٤١ و ٢٥ و ٥٠ و ٧٢ و ١٠٩ و ١١٤

عطاء : ٤٠ و ١١٥ و ١٢٦

ابن عقيل : ٢٠٧

عبد الرحمن بن الحكم بن هشام الأموي : ١٢

عبد الرحمن بن مهدي : ٣٢ و ١١٦ و ١٣١ و ١٤٤ و ١٥٠

عمر بن الخطاب : ٣٧ و ٣٨ و ٤٠ و ٤٢ و ٤٥ و ٤٩ و ٧١ و ٧٣ و ٨٦ و ١١٤ و ١٣٣ و ١٢٤ و ١٤٠ و ١٤٦

أبو عمر بن العلاء : ٣٢ و ١١٦

عمر بن عبد العزيز : ٣٧ و ٨٠ و ١١٤ و ١٢١ و ١٢٢ و ١٢٥ و ١٢٣ و ١٣٤ و ١٥٤

العلاف : ١٠٣

علي بن أبي طالب : ٤٠ و ٤٧ و ٧١ و ١١٤ و ١١٨ و ١٢٣ و ١٢٤ و ١٥٤ و ٣١١

(غ)

غالب بن علي : ٣١ و ٤١

غانم : ١٨٣

الغزالي = أبو حامد : ١٢ و ١٣ و ١٨٤ و ١٨٨ و ٢٦ و ٢١٢ و ٢٢٢ و ٢٢٣ و ٢٤٥ و ٢٨٦ و ٣٢٤

غيلان الدمشقي : ١٢٥

(ف)

الفارابي : ٣٢٤

فاطمة (الزهراء) : ٣٨ و ٢٩ و ١٧٦

فاطمة بنت أبي هاشم (الجبائي) : ١٧٦

ابن فورك : ٧٨ و ٢٠٦ و ٢٤٥

فضيل بن عياض : ١١٥ و١١٨

(ق)

القاسم بن محمد بن أبي بكر : ١١٤ و١٥٤
قتادة : ٤٠ و ٤٥
ابن قتيبة الدينوري : ٢٣
القرطبي : ١٤٢
ابن القشيري : ٢٤٢
القطب الرازي : ٢١ و٢٢
أبو قلابة عبد الله بن زيد الجرمي : ٤٠ و١١٦

(ك)

الكافيجي = محيي الدين : ٢ ، ١٦
ابن كثير : ١٢ ، ١٣ ، ١٤
كثير بن عبد الله : ٤٥ ، ٨٦
الكرابيسي : ٣٠ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ١٤٤ ، ١٤٦
كعب بن مانع الاحبار : ١١٤
الكندي (المؤرخ) : ٤
الكندي (يعقوب بن اسحق الفيلسوف) ٢٨٨
كوشيار الديلمي : ٣١٣

(م)

المأمون = عبد الله : ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٥ ، ٣٣٣
مالك بن أنس (الامام) : ٣٢ ، ٣٣ ، ٦٣ ، ١١٥ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٣ ، ١٤٤
مق بن يونس : ١٩٠ — ١٩٩
مجاهد (بن جبير) : ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٨ ، ١١٥ ، ١٢٦
محمد بن سيرين : ١٨ ، ٣٧ ، ٤٣ ، ٧١ ، ١٥٣ ، ١٥٥
محمد بن موسى الخوارزمي : ٣١١
محمد بن الهيثم : ٢٠٧
المزني : ٣٧ ، ٦٤ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ١١٥
مسلم (صاحب الصحيح) : ٢٨٧
مصعب الزبيري : ١٩ ، ١٢٠ ، ١٣٤ ، ١٣٥
معاذ بن جبل : ٣٨ ، ٤٥ ، ١٢٥ ، ١٢٨ ، ١٥١ ، ١٦٤
معمر بن راشد : ١٢٦ ، ١٢٨
المقدسي = أبو محمد : ٢٣٢ ، ٢٣٣
المقدسي = نصر بن ابراهيم : ٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٤٦
أبو موسى الاشعري : ١٧ ، ٤٩ ، ١٤٤ ، ٢٢٦

(ن)

الناشئ = أبو العباس : ١٩٨ ، ٢٥٦
ابن الناعم الحمصي : ٩
نافع بن عمرو الجمحي : ١١٥
نجدة بن عامر : ٥٠
النفي : ٢٠٧
النظام = ابراهيم بن سيار : ١٠٣
النوبختي = أبو محمد الحسن بن موسى : ٢٢٥ ، ٣٢٦
النووي = محيي الدين : ٤ ، ٣٠ ، ٤٠ ، ٢٠٠

(ل)

الليث بن سعد : ٧٣ ، ١١٥
اللالكائي : ١٠١ ، ١٢٠

(هـ)

هرون الرشيد : ٨ ، ١٤٦
الهروي = أبو اسماعيل عبد الله بن محمد : ١٨ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٤٤ ، ٦١ ،

٧٣ ، ٨٢ ، ١٥٠
الهروى = عبد بن أحمد : ٧٩
ابوهريرة : ١٨ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٥ ،
٤٧ ، ٤٨ ، ١١٤ ، ١٤٠ ، ١٤٠
هشام بن عبد الملك : ١٢٥

(و)

واثلة بن الاسقع : ٣٥
ابن واصل (الفيلسوف) : ٢٤١
وهب بن منبه : ١٥٠ ، ١٢١
الوليد بن مسلم : ١٢٥

(ى)

يحيى بن أبى كثير اليمامى : ١٢٣ ، ١١٥
يحيى بن سليم الطائفى : ١١٥
يحيى بن خالد بن برمك : ٧ ، ٨ ، ٩
يحيى بن يحيى : ٧٦
أبو يعلى القاضى : ٢٠٦ ، ٢٤٥
وكيع بن الجراح : ٢٤٨
أبو يوسف : ٧٦ ، ١٣٦ ، ١٤٤
يوسف بن أسباط : ٢٤١
يونس بن عبد الاعلى : ٣١ ، ٦٥ ، ٦٦ ،
٧٣ ، ١٣٦

فهرس الكتب

(ا)

الاحياء : الغزالي : ١٣ ، ١٨٨
الاراء والديانات : النوبختى : ٣٢٥
الاسرار الحقيقية : ٢٤٤
أصول السنة : اللالكائى : ١٠١ ، ١٢٠
الانتصار لاهل الحديث : ابن السمعاني : ٣٢ ، ١٤٧
الانساب : ابن السمعانى : ٨٧

(ب)

البعث : الاصمعى : ٢٢
بيان العلم : ابن عبد البر : ١٣٢

(ت)

تاريخ : ابن السمعانى : ١٨٣
تاريخ : الذهبي : ١٢
تاريخ ابن عساكر : ١٧
تاريخ ابن كثير : ١٢ ، ١٣
التاريخ الكبير : البخارى : ٢٢
تاريخ مصر : ابن زولاق : ٤
« « : الكندى : ٤
تاويل مشكل القرآن : ابن قتيبة : ٣٢
التذكرة : ابن جماعة : ١٥
التفرقة بين الايمان والزندقة : الغزالى : ٨٤
تهافت الفلاسفة : الغزالى ٢٨٦
تلبيس ابليس : ابن الجوزى : ١٨٣

(ج)

جامع : سفيان الثورى : ١٢٦
جامع : ابن وهب : ١٣٨
الجامع والتفسير فى أحرف فى علم القرآن : ١٢١
جهد القريحة فى تجريد النصيحة : السيوطى : ٢ ، ٢٠١

(ح)

الحجة على تارك المحجة : نصر المقدسى : ٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٤٦
حد المنطق : أرسطو : ٨
حروف من التفاسير : عطاء ومجاهد وأصحاب ابن عباس : ١٢٦
حكمة الاشراق : السهروردى المقتول : ٢٤٤

(خ)

خلق أفعال العباد : البخارى : ٨٦

(د)

الدقائق : الباقلاني : ٣٢٤
دقائق الحقائق : ابن كمال باشا : ٢٤٤

(ذ)

ذم الكلام : الهروى : ١٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٨٢ ، ١٥٠

(ر)

الرعاية : الحارث المحاسبى : ٨٢
رموز الكنوز : الآمدى : ٢٤٤

(ش)

شرف أصحاب الحديث : الخطيب البغدادى : ١٤٢

شرح المهذب : النووى : ٤٠
شرح لامية العجم : الصفدى : ٨
الشفا : ابن سينا : ٥ ، ٣٤٢
الشريعة : الاجرى : ١٢١

(ص)

صحيح مسلم : ٣٠٨
صحيح البخارى ٨٦ ، ٣٠٧
صريح السنة : إبن جرير الطبرى ٨٧ ، ٨٨
صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام : السيوطى ٤

(ط)

طبقات : السبكى : ٧٣ ، ٨٧
طبقات : ابن الصلاح والنووى ٤
طبقات المفسرين : السيوطى ٨٨
طبقات النحاة : السيرافى ١٩٩

(ع)

العبر : الذهبى ١٢٠ ، ١٣٢ ، ١٤٢

(غ)

الغنية عن الكلام : الخطابي : ٩١

(ف)

فتاوى ابن الصلاح : ٢

(ق)

القسطاس المستقيم : الغزالى : ٢٨٦
القول المشرق : السيوطى : ١
قوت القلوب : أبوطالب المكى : ١٢٥ ، ١٣٢

(ك)

الكبير : الطبراني : ١٧
كتاب معمر بن راشد الصنعانى ١٢٦
كتاب فى الاثار : ابن جريج ١٢٦
كتاب فى الخلاف : ابن خواز منداد البصرى ١٢٧
كشف أسرار المنطق : الخونجى ٢٢٨
كشف الاسرار وهتك الاسرار : الباقلانى ٢٤٥
كليلة ودمنة : ٩

(م)

المباحث المشرقية : الرازى ٢٤٤
المجسطى أو المجسطى : بطليموس ٩ ، ١١ ، ٣١٣
محك النظر : الغزالى : ٢٨٦
مختصر بيان العلم : ابن عبد البر : ٢ ، ١
المسألة السريجية : أبوالعباس بن سريج : ٣١١
المسائل : البطليوسى : ٢٠٠
مسند : الدارمى : ١٧
معيار العلم : الغزالى : ٢١٢ ، ٢٨٦
مقاصد الفلاسفة : الغزالي : ٢٨٦
مقالات الاسلاميين : أبو الحسن الاشعرى ٣٢٤
الملل والنحل : الشهرستاني : ٤
منازل السائرين : الهروى : ٨٢
مناقب ابن حنبل : الهروى ٦٧
مناقب الشافعى : ابن أبي حاتم والساجى والبيهقى ٦٧
الموطأ : مالك بن أنس : ١٢٦
الميزان : الذهبى ١٩

(ن)

نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان ابن تيمية : ٢ ، ٢٠١

مطبوعات محقق الكتاب

١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازى . نشر وتحقيق وتعليق . على سامى النشار . (طبعة القاهرة ١٩٣٨)

٢) صون المنطق والكلام لجلال الدين السيوطى . ومختصر نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان لابن تيمية. نشر وتحقيق وتعليق على سامى النشار (طبعة القاهرة ١٩٣٨)

٣) على سامى النشار : نقد منفكرى الاسلام للمنطق الأرسطاليسى (تحت الطبع)

٤) على سامى النشار : بواكير الفكر الأســـلامى : والفلسفة الاسلامية فى طورها الأول (تحت الطبع)

٥) على سامى النشار وعباس الشربينى :افلاطون فى العالمين اليونانى والاسلامى ــ (تحت الطبع)

تصويبات

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢	١٠	بالاشتغال	الاشتغال
٢٠	١٧	يطلعوا	يطاعون
٢١	٤	ما	أما
٢١	٣هامش	٧١١	٧٧١
٢٤	٩	السحاب	السخاب
٢٦	٨	نضح	نضخ
٢٦	١٢	طفئت	اطفئت
٢٧	١١	فيه	فى
٣٣	٩	تلخيص	تلخيص
٣٨	١٨	الناقرة	الباقورة
٤٧	١٤	بعض	ببعض
٤٠	٣	من	فى
٤٣	١٠	ننتدى	نبتدى
٤٤	١٣	بخا	وبخا
٥٧	٦	والصحابة	الصحابة و
٧١	٢٠	والنجاة التهلكة	النجاة والهلكة
٧٤	٢	بالكلام	الكلام
٧٤	٢	ودع	ورع
٧٧	٢	الاسفراينى	الاسفاييني

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨٢	٣ هامش	tetes	textes
٨٢	٣ هامش	l'histior	l,histoire
٨٩	١٥	أمتـه	امـــة
٩٩	١١	فـذ	فمن
١١٣	٧	وبنيت	وبينت
١٧٢	٤	الهدى	الهوى
١٨٥	٦	سرايه	سراية
١٩٤	٢ هامش	البلدان	الأدباء
٢٠٤	١٧	القصور	التصور
٢٠٥	١٠	بالـكلة	بالـــكلية
٢٠٧	٩	يفرقهرا	يفرقوا
٢١١	١ هامش	مفولفة	موافقة
٢٢٣	١٣	بذن	بدون
٢٤٥	٥ هامش	المهنة	المنية
٢٦٩	١٨	وليست	وليس
٢٧١	١٠	القدس	الفرس
٢٨٨	٣ هامش	tetes	textes
٢٨٨	٣ هامش	Ceoncernant	Concernant
٢٣٦	١ هامش	هنا	لعل هنا

وبعض هنات أخرى لا تخفى على القارىء .

استدراكات وتعليقات

ص م فى مقدمة الناشر ـ السطر ٦ (ومن كتبه الهامة لباب النقول فى أسباب النزول) هنا سقط كبير ـ أما صحة العبارة (ومن كتبه الهامة ـ تفسير للقرآن وقد نشر هذا التفسير وعلى هامشه ـ لباب النقول فى أسباب النزول)

ص م ـ فى مقدمة الناشر ـ يلاحظ أننا لم نذكر سوى هذين الكتابين . ونحن نعلم أن للسيوطى كتبا هامة أخرى كالمزهر وغيره .

ص ٤ هامش ١ ـ ذكرنا أن السيوطى أخطأ فى نسبه أرسطو إلى اصطخر لأن اصطخر على مايذكر ياقوت كورة ببلاد فارس ـ أما بلد أرسطو الحقيقية فهى استاجيرا ـ أو اسطاغاريا ـ على مايذكر ابن النديم ـ على أننا نستدرك ونقول إن من المحتمل أن تكون اصطخر هى صورة أو تعديلا عربيا لكلمة استاجيرا اليونانية وقد تعود المؤرخون العرب نسبة أرسطو اليها تسميته بالأصطخرى ـ ولم يفعل السيوطى أكثر من أنه تابعهم .

ص ٦ ـ هامش ٥ ـ يصلح إلى ـ هامش ٦

ص ٧ ـ هامش ـ ١ ينقل إلى ص ٥ كهامش لرقم ٥

ص ٢١ ـ سطر ١ ـ فلأن أسباب النزول دل ـ هكذا فى الأصل ـ ولعلها فلأن أسباب النزول دلت أو أن تكون كما هى ـ لأن الفعل أو الصفة قد تتبع أحيانا المضاف اليه ـ كافى ـ ورحمة ربك قريب ـ

ص ٢٤ سطر ١٢ ـ وألفاظ العرب مبينة على ٢٨ حرفا ـ وهى أقصى طرف اللسان ـ هكذا فى الأصل ـ وقد أثبتها كما هى ـ ولعلها ـ وهى أقصى طرفى اللسان ـ أو وهى أقصى حروف اللسان .

ص ٢٦ ـ سطر ٣ ـ يضاف إلى ـ وضحكة ـ وضحكة ـ أخرى ص ٣٥ سطر ٧ ـ

ص ٤٣ سطر ١٣ ـ وأحسن الهدى ـ يضاف اليها ـ هدى فتكون أحسن الهدى ، هدى .

ص ٨٠ السطر الأخير من المتن ـ يضاف بعد المنسارين . كلمة ـ متين ـ

بقية تصويبات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩	٦	تقى بن أحمد	تقى الدين أحمد
٢١	٢٠	٧١١ هـ	٧٥٦ هـ
٣٠	٥	النووى	الهروى
٣٢	٣و٨	بن متوية	بن متويه
٣٢	٤	عن	عن نوح الجامع
٣٢	١٨	عبد الله بن ربيعة	عبد الله بن حبيب بن ربيعة
٣٢	١٩	بن حسان الحنبلى ..	بن حسان × العنبرى أبو سعيد البصرى
٤٣	١٧	سعد بن تهيم	سعد بن تميم
٤٤	١٧	المرادى أبو محمد البصرى	الأزدى أبو محمد المصرى (بل هو المؤذن)
٤٧	١٩	معد بن يكرب	معد يكرب
٥٢	٢٠	عون بن عبد الله بن عتبة . .	عبد الله بن عون المزنى البصرى المتوفى سنة ١٥١ هـ
٥٣	٢١	السخير	الشخير
٥٣	٢٢	. . المعروف بالمقنع . .	× عطاء بن أبى مسلم ميسرة المتوفى سنة ١٣٥ هـ
٥٧	١٩	. . الحنبلى . .	× العنبرى أبو سعيد البصرى
٦٠	٢٢	١٨١ هـ	١٨٩ هـ
٦٢	٢٢	الدارمى	× صاحب المزنى

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٦٤	٢١	عبد الله الجبار . . البصرى	عبد الجبار . . المصرى
٧٦	٢٠	١٨٩هـ	١٨٢ هـ
٨١	٢٢	٢٨٩هـ	١٨٩ هـ
١٢٠	١٥	منة الله	هبة الله
٢٤٥	١٨	الشافعى	المالكى
٢٥٦	٢٠	لم يذكر تاريخ وفاته	توفى بمصر سنة ٢٩٣ هـ كما قاله ابن خلكان وغيره
٢٨٧	٢٠	ابن القيم الجوزية	ابن قيم الجوزية

فى تعيين مواضع الآيات أغلاط

نلفت نظر القراء أن المطبعة غير مسئولة عن تصحيح الكتاب كما أنه يوجد نط بالأرقام فى نهاية الكتاب .

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
C28 (747) M100			

893.7Su9 W

FEB 17 1949

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
CU59020172
893.7Su9 W
Sawn al-mantiq wa-al