

شرح كتاب المنطق

للعامة الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره

تقريراً لدروس آية الله المحقق
السيد كمال الحيدري

بقلم
الشيخ نجاح النويني

المجلد الرابع

حیدری، کمال ، ... ، شارح

شرح کتاب المنطق للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر، تقريراً لدروس آية الله
المحقق السيد كمال الحيدري / بقلم نجاح النويني. - قم : دار فراقده، ۱۴۳۲
ق. = ۲۰۱۱ م. = ۱۳۸۹ -

ج. : نمودار

ISBN ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۲۹۰۲ - ۷۱ - ۲ (دوره) ۴۰۰۰۰۰ ریال

ریال: (ج. ۴) ۹ - ۶۹ - ۲۹۰۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ISBN

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.
کتابنامه.

۱. مظفر، محمد رضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م. المنطق - نقد وتفسیر. ۲. منطق. ألف. مظفر، محمد رضا،
۱۹۰۴-۱۹۶۴ م. المنطق. شرح - ب. نوینی، نجاح، محرر. ج. عنوان. د. عنوان: کتاب المنطق.
شرح. ه. عنوان: المنطق. شرح.

۱۶۰

BC ۷۸ / ع ۴ م ۶۸۰۲۸

۱۳۸۹

شرح کتاب المنطق - المجلد الرابع

تقريراً لدروس آية الله المحقق السيد كمال الحيدري

بقلم:	الشيخ نجاح النويني
راجعته:	الشيخ عبد الله الأسعد
التدقيق اللغوي:	عبدالرضا افتخاري
الطبعة الأولى	۱۴۳۲هـ - ۲۰۱۱م
المطبعة:	ستاره
سعر الدورة:	۴۰۰۰۰ تومان
ISBN دوره :	۹۷۸ - ۹۶۴ - ۲۹۰۲ - ۷۱ - ۲
ISBN ج ۴ :	۹۷۸ - ۹۶۴ - ۲۹۰۲ - ۶۹ - ۹

جميع الحقوق محفوظة للناشر

دار فراقده للطباعة والنشر

قم - إيران



الجزء الثالث

الصناعات الخمس

الباب السادس

الصناعات الخمس

- تمهيد؛ مبادئ الأقيسة وأقسامها
- الفصل الأول: صناعة البرهان
- الفصل الثاني: صناعة الجدل وآداب المناظرة
- الفصل الثالث: صناعة الخطابة
- الفصل الرابع: صناعة الشعر
- الفصل الخامس: صناعة المغالطة

تمهيد

تقدّم أن للقياس مادّة وصورة. والبحث عنه يقع من كلتا الجهتين. وما تقدّم في (الباب الخامس) كان بحثاً عنه من جهة صورته، أي هيئة تأليفه على وجه لو تألف القياس بحسب الشروط التي للهيئة وكانت مقدّماته، (أي موادّه) مسلّمة صادقة، كان منتجاً لا محالة، أي كانت نتيجته صادقة تبعاً لصدق مقدّماتها. ومعنى ذلك أن القياس إذا احتفظ بشروط الهيئة فإنّ مقدّماته لو فرض صدقها، فإنّ صدقها يستلزم صدق النتيجة. ولا يُبحث هناك عمّا إذا كانت المقدّمات صادقة في أنفسها أم لا، بل إنّما يُبحث عن الشروط التي بموجبها يستلزم صدق النتيجة، على فرض صدق المقدّمات.

وقد حلّ الآن الوفاء بما وعدناك به من البحث عن القياس من جهة مادّته. والمقصود من المادّة مقدّماته في أنفسها، مع قطع النظر عن صحّة تأليفها بعضها مع بعض. وهي تختلف من جهة الاعتقاد بها والتسليم بصدقها وعدمها، وإن كانت صورة القياس واحدة لا تختلف، فقد تكون القضية التي تقع مقدّمة مصدّقاً بها، وقد لا تكون. والمصدّق بها قد تكون يقينية، وقد تكون غير يقينية، على التفصيل الذي سيأتي.

وبحسب اختلاف المقدّمات، وبحسب ما تؤدّي إليه من نتائج، وبحسب أغراض تأليفها، ينقسم القياس إلى: البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة. والبحث عن هذه الأقسام الخمسة أو استعمالها هي: «الصناعات الخمس»، فيقال مثلاً: صناعة البرهان. صناعة الجدل. . . وهكذا.

وقبل الدخول في بحثها واحدة واحدة، نذكر من باب المقدّمة أنواع القضايا المستعملة في القياس وأقسامها، أو فقل حسب الاصطلاح العلمي: مبادئ الأقيسة. ثمّ نذكر بعد ذلك الصناعات في خمسة فصول:

الشرح

ذكرنا في أبحاث سابقة: أنّ علم المنطق يبتني على باينين أساسيين:

الباب الأول: باب الهيئة.

الباب الثاني: باب المادة.

وعلى هذا الأساس، فالتعبير عن المنطق الأرسطي بأنّه منطق صوريّ، لا يخلو من مسامحة؛ باعتباره ليس منطقاً صورياً يتكفّل ببيان الصورة والهيئة فقط، بل هو منطقٌ صوريّ ومنطقٌ مادّي. فكما يتكفّل ببيان الصورة والهيئة وكيفية الاستدلال، يتكفّل أيضاً ببيان المادة التي تدخل في عملية الاستدلال، بل نجد أنّ جملة من المحقّقين يرى أنّ المادة لا تقلّ أهميّة عن الصورة، أي: أنّ البحث في مادة القياس لا يقلّ أهميّة عن البحث في هيئته، بل أنّ البحث في مادة القياس أهمّ من البحث في هيئته وصورته. ولهذا ذكروا أنّه ينبغي للطالب أن يبدأ بالصناعات الخمس وبالبرهان أولاً، حتّى إذا ضاق وقته أو حرّم من هذه العلوم فلا يحرم الجزء الأهمّ، وإنّما يحرم الأجزاء غير المهمّة. هذا وعبر شيخ الإشراق السهروردي عن الصناعات الخمس، وبالخصوص باب البرهان، بأنّه فريضة، وما عداه عبّر عنه بالنافلة.

أمّا تسميته بالفريضة، وجعل ما عداه - وهو البحث في هيئة القياس - نافلة فسببه واضح، وما ذلك إلّا لأهميّة باب البرهان وبالخصوص مقدّماته التي سنشير إليها إن شاء الله تعالى فيما بعد.

من هنا يتّضح أنّ هذه العادة الجارية عند البعض - وهي الاهتمام بالقياس صورة، وعدم الاهتمام به مادةً - يرجع إلى عدم فهم دقّة المطلب. وإلا فمن عرف أنّ القياس يتركّب من مادة وهيئة، لا معنى لأن يهتمّ بالهيئة ويترك

المادّة، كما هو متعارف اليوم في الحوزات العلمية، حيث نجد بعض الطلاب عندما ينتهي من قراءة الجزء الثاني من المنطق للعلامة المظفر (رحمه الله) يظنّ أنّه قد انتهى من علم المنطق! مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المنطق له بابان أساسيان كما قلنا؛ الباب الأوّل: القياس، والثاني: البرهان أو الصناعات الخمس، وما زاد على ذلك داخل في المقدّمات. وهذا ما أشرنا إليه في أبحاثنا السابقة، حيث ذكرنا أنّ البحث عن الحدود والقضايا والمعرّف ونحو ذلك، كلّ مقدّمات.

وللشيخ الرئيس (رحمه الله) عبارة قيّمة نقلها شيخنا وأستاذنا الشيخ حسن زاده آملي في حاشيته على منطق المنظومة؛ قال: «.... وممّا أفاد وأجاد الشيخ (رحمه الله) في قياس الشفاء^(١): أنّ الاستدلال صنعة ما تؤدّي إلى غرض، وكلّ صنعة فإنّها تتعلّق بمادّة وصورة. وبحسب اختلاف كلّ واحد من المادّة والصورة، يختلف المصنوع في الصنعة. فربّما كانت الصورة فاضلة ولم تكن المادّة فاضلة، كما يتّفق أن يبنى البيت من خشب نخر وطين سبخ، ثمّ يوفّى حقّه من الشكل والرسم، ولا يغني ذلك ولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به. والسبب فيه رداءة مادّته وإن كانت الهيئة جيّدة. وربما كانت المادّة فاضلة لكنّ الصورة غير فاضلة، كما يتّفق أن يبنى بيت من خشب صلب وحجارة صلبة، ولكنّ بناءه غير محكم في تركيبه ووضعه وهندامه، فيعدم فائدة استجادة خشبه وحجارته؛ لاستفساد صورته. وربما اجتمع الأمران جميعاً...»^(٢) فالاستدلال صنعة تؤدّي إلى غرض معيّن.

(١) الشفاء، المنطق، ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ: ج ٢، ص ٦، القياس، المقالة الأولى، الفصل الأوّل.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق، المسمّى بـ«اللاكي المنتظمة» وشرحها، تأليف الحكيم المتألّه السبزواري (قدّس سرّه)، علّق عليه آية الله حسن زاده الأملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، الطبعة الرابعة، ١٣٨٠ هـ ش - ٢٠٠١ م: ج ١، ص ٣٢١.

ونقرّب المعنى بالنجّار فإنّه عندما يصنع شيئاً، لابدّ أن يكون له مادّة وهو الخشب الذي يشتغل فيه، وله هيئة وهي صورة السرير أو الكرسيّ أو غيرهما. وكذا البناء عندما يريد بناء دار، لابدّ أن يكون لديه مادّة وهي الجصّ والآجر، وله هيئة وهي الفنّ الخاصّ الذي يبني فيه البيت أو العمارة.

إذن كلّ صنعة تتعلّق بمادّة وهيئة. وبحسب اختلاف كلّ منهما، يختلف المصنوع فتختلف الصنعة. وبعبارة أخرى: إذا اختلفت المادّة، كان نحو من الصنعة، وإذا اختلفت الهيئة كان نحو آخر من الصنعة. فربّما كانت الصورة وكيفية الاستدلال فاضلة وكاملة ولم تكن المادّة كاملة، كما لو وُضعت خرائط بيت يراد بنيانه على أكمل وجه، ولكنّه بني من موادّ فاسدة، فلا يمكن أن يبقى مدّة طويلة وإن استعملت في بنائه وعمارته أفضل الطرق الهندسية. وربما بني من أفضل الموادّ، ولكنّ بناءه لم يكن بطريقة هندسية فنيّة محكمة، فلا يمكن أن يقاوم أقلّ هزّة، ولا يمكن أن يحقّق الغرض المطلوب من بنائه؛ لفساد صورته. وربما يجتمع فساد المادّة وفساد الصورة.

إذن كما ينبغي أن يبني البيت من أفضل الموادّ وبأفضل الطرق الهندسية لكي يكون البناء محكماً ويحقّق الغرض والغاية القصوى من بنائه، كذلك لابدّ أن تكون عملية الاستدلال محكمة. وهذا ما نحتاج فيه إلى المادّة والهيئة معاً، أي نحتاج إلى القياس وإلى البرهان معاً، ليتحقّق الغرض منه.

وإنّما ذكرنا هذه المقدّمة لنبيّن أهميّة هذا الجزء (الثالث) من علم المنطق، باعتبار أنّ البرهان يمثّل الركن الثاني في المنطق. ولكن ممّا يؤسف له في كثير من الأحيان أنّ الطالب يكتفي بهيئة القياس فقط، وأمّا مادّته المرتبطة بالبرهان فلا يعير لها أيّة أهميّة تذكر، كما أشرنا إليه!

أمّا المراد من المادّة فسوف يأتي بيانه في محله، واعلم أنّه [تقدّم أنّ للقياس مادّة وصورة. والبحث عنه يقع من كلتا الجهتين. وما تقدّم في

«الباب الخامس» كان بحثاً عنه [أي القياس] من جهة صورته، أي هيئة تأليفه [من الشكل الأول أو من الثاني أو الثالث أو الرابع، والاقتراني والاستثنائي، إلى غير ذلك من الأقسام التي بحثنا عنها في الجزء الثاني] على وجه لو تألف القياس بحسب الشروط التي للهيئة وكانت مقدّماته (أي موادّه) مسلمة صادقة [أو كانت محكمة وفاضلة، على حدّ تعبير الشيخ الرئيس (رحمه الله)] [كان منتجاً لا محالة].

نعم لم نتكلّم في الباب الخامس في مادّة القياس، وإنّما تكلمنا في هيئته [أي كانت نتيجته صادقة تبعاً لصدق مقدّماتها] وقد تكون نتيجته كاذبة تبعاً لكذب المقدّمات وإن كانت الهيئة محكمة، بأن كانت من الشكل الأول، فإنّ القياس لا يكون منتجاً؛ لكذب مقدّماته. ولهذا قال: [ومعنى ذلك: أنّ القياس إذا احتفظ بشروط الهيئة فإنّ مقدّماته لو فرض صدقها، فإنّ صدقها يستلزم صدق النتيجة].

ولا يُبحث هناك [أي في الباب الخامس الذي تعرّضنا فيه للقياس] عمّا إذا كانت المقدّمات [أي مقدّمات القياس] صادقة في أنفسها أم لا [وإنّما نقول على فرض صدقها، لأنّ هذه الهيئة - كالشكل الأول - تنتج نتيجة صادقة. ولذا قال: [بل إنّما يُبحث عن الشروط التي بموجبها يستلزم صدق النتيجة على فرض صدق المقدّمات] على نحو القضية الشرطية. أي إذا كانت مقدّمات وموادّ الهيئة صادقة، فالنتيجة تكون صادقة. وكون المقدّمات صادقة صحيحة التأليف، لا علاقة له بهيئة القياس، وإنّما يرتبط بمادّته.

[وقد حلّ الآن الوفاء بما وعدناك به من البحث عن القياس من جهة مادّته. والمقصود من المادّة مقدّماته] أي القياس [في أنفسها، مع قطع النظر عن صحّة تأليفها بعضها مع بعض]. فالمراد أن تكون المقدّمات صادقة. أمّا تأليفها وأنّه منتج أو لا، فمرتبط بهيئة القياس التي تعرّضنا لها في الباب

الخامس. فإنّ المقدمات إذا كانت صادقة ولم يكن الشكل منتجاً، لا يمكن أخذ النتيجة، لأنّ الأشكال المنتجة معيّنة، كالأشكال الأربعة من القياس الاقتراني وكذلك الاستثنائي، على ما مرّ تفصيله في الجزء الثاني. فكما غرضنا النظر عن المقدمات في الباب الخامس، فكذلك هنا في الباب السادس نغضّ النظر عن الهيئة. وكما بحثنا هناك بنحو القضية الشرطية، كذلك نبحث هنا، فنقول: هذه المقدمات لو كانت هيئتها صحيحة، تكون منتجة. أمّا كونها صحيحة أو لا، فقد بحثنا عنه في الباب الخامس، فلا نبحث عنه هنا.

[وهي تختلف من جهة الاعتقاد بها، والتسليم بصدقها وعدمها]. إشارة إلى السبب في وجود الصناعات الخمس، وكونها من البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة، ويشير إجمالاً إلى أنّ المقدمات إذا كانت مسلّمة بين الخصمين، بنحو تكون منتجة [وإن كانت صورة القياس واحدة لا تختلف، فقد تكون القضية التي تقع مقدّمة] في قياس [مصدقاً بها، وقد لا تكون. والمصدق بها قد تكون يقينية، وقد تكون غير يقينية، على التفصيل الذي سيأتي.

وبحسب اختلاف المقدمات] أولاً [وبحسب ما تؤديّ إليه من نتائج] ثانياً [وبحسب أغراض تأليفها] ثالثاً [ينقسم القياس إلى: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والمغالطة]. وقد تقدّم من قول الشيخ الرئيس (رحمه الله): (أنّ الاستدلال صنعة تؤديّ إلى غرض...) فقد تؤديّ إلى اليقين، وقد تؤديّ إلى الظنّ أو الوهم. فبحسب الغرض الذي تؤديّ إليه، ينقسم القياس إلى: قياس برهاني، وجدلي، وخطابي، وشعري، ومغالطي.

إذن فالغرض من الاستدلال إمّا حصول علم أو تسليم أو يقين أو ظنّ ونحو ذلك. وبحسب هذه الأغراض، تختلف الأقيسة [والبحث عن هذه الأقسام الخمسة أو استعمالها هي: «الصناعات الخمس»، فيقال مثلاً:

صناعة البرهان. صناعة الجدل ... وهكذا.

وقبل الدخول في بحثها واحدة واحدة نذكر - من باب المقدمة - أنواع القضايا المستعملة في القياس وأقسامها]. ما ذكره هنا لا ربط له بالصناعات الخمس وإنما هو من باب المقدمة لها. وقد تقدّم الكلام عنه في القسم الأول من الكتاب، وهو القياس، حيث ذكرنا هناك: أنّ القياس يحتاج إلى جملة من المقدمات التي تعرّضنا لها، وهنا أيضاً نحتاج إلى مقدمات، وأهمّها: بيان أقسام القضايا المستعملة في القياس. وقد بيّنا سابقاً أنّ القضايا لها عدّة أقسام من حيث الكليّة والجزئية والمحصورة وغير المحصورة والذهنية والحقيقيّة والخارجية ... إلى غير ذلك. وكون ما ذكره هنا من التقسيمات، أهى الأخرى تقسيمات لتلك القضايا التي ذكرناها في الجزء الأول أم لا؟ يأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى.

[أو فقل حسب الاصطلاح العلمي: مبادئ الأقيسة. ثمّ نذكر بعد ذلك

الصناعات في خمسة فصول].

المقدمة

في مبادئ الأقيسة

سبق أن قلنا في تصدير الباب الخامس: أنه لا يجب في كل قضية أن تطلب بدليل وحجة، بل لابد من الانتهاء في الطلب إلى قضايا مستغنية عن البيان وإقامة الحجة.

والسر في ذلك أن مواد الأقيسة، سواء كانت يقينية أو غير يقينية، إما أن تكون في حد أنفسها مستغنية عن البيان وإقامة الحجة، بمعنى أنه ليس من شأنها أن تكون مطلوبة بحجة، وإما أن تكون محتاجة إلى البيان.

ثم هذه الأخيرة المحتاجة، لابد أن ينتهي طلبها إلى مقدمات مستغنية بنفسها عن البيان، وإلا لزم التسلسل في الطلب إلى غير النهاية، أو نقول: إنه يلزم من ذلك ألا ينتهي الإنسان إلى علم أبداً، ويبقى في جهل إلى آخر الأباد. والوجدان يشهد على فساد ذلك.

وهاتيك المقدمات المستغنية عن البيان، تسمى «مبادئ المطالب» أو «مبادئ الأقيسة». وهي ثمانية أصناف: يقينيات، ومظنونيات، ومشهورات، ووهميات، ومسلمات، ومقبولات، ومشبهات، ومخيلات.

ونذكرها الآن بالتفصيل.

الشرح

هذا التقسيم للقضايا ليس في عرض التقسيم السابق لها، فإننا كنا نبحث سابقاً عن نسبة المحمول إلى الموضوع وأنها قد تكون من حيث الجهة أو الكم أو الكيف أو الوجود الخارجي وعدمه، ونحو ذلك من التقسيمات التي ذكرناها للقضية. وهنا لا نبحت عن تلك الجهات، وإنما نبحت عن ارتباط تلك القضايا بالنفس.

وقبل الدخول في بيان البحث نذكر مقدّمة، فنقول: هناك مسألة تدار كثيراً على الألسن، وهي في معرفة الفرق بين العلم والإيمان. فإننا عندما نقول: يجب الإيمان بوجود الله والإيمان بالرسالة والإيمان بإمامة الأئمة الاثني عشر ونحو ذلك من المسائل المرتبطة بالعقيدة وغيرها، فهل يعني أنا يجب أن نعلم بذلك؟ أو أنّ الإيمان شيء وراء العلم؟

أشار القرآن الكريم إلى أنّ حقيقة الإيمان والتصديق شيء، والعلم شيء آخر، وأنّ أحدهما ينفك عن الآخر؛ بمعنى: أنّ التصديق ينفك عن العلم. فقد يوجد علم ولا يوجد معه تصديق وإيمان، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾^(١) فمع أنّهم كانوا موقنين إلا أنّهم جحدوا بالرسالة ولم يؤمنوا بها.

من هنا ذكر العلماء فروقاً متعدّدة بين العلم والإيمان^(٢)، وبنحو الإجمال نقول: إنّ العلم مركزه العقل، والإيمان مركزه القلب. فقد تعلم شيئاً ولا ترتّب أيّ أثر على علمك، فلا تكون مؤمناً به؛ كما لو علم المكلف أنّ أكل مال

(١) النمل: ١٤.

(٢) نظرية المعرفة في القرآن الكريم، تأليف: آية الله الشيخ جواد آملّي، ترجمة دار الإسرائ للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ ص ٢١٨.

اليتيم حرام، وأن من يأكله إنّما يأكل في بطنه ناراً، كما صرّح بذلك القرآن الكريم، فإن صدّق بذلك فهو مؤمن به، وإن كذب فلا يرتّب أيّ أثر على علمه ولا يجري على وفقه. ومثاله: إنّنا نعلم بمضارّ السيجار، ولكن كثيراً ممّا لا يرتّب الأثر على ذلك فلا يجتنبه.

إذن: يمكن أن ينفكّ العلم عن الإيمان والتصديق. ومن هنا يتردّد على ألسنة أهل المعرفة: «إنّ الفلسفة لا فائدة منها...» ولا يقصد أنّها لابدّ أن تترك، بل مراده أنّ الفلسفة لا قيمة لها كعلم، كما أنّ علم الكلام، لا قيمة له كعلم، والعرفان كذلك، وإنّما القيمة للتصديق والإيمان. فلو كان الإنسان أفضل علماء العالم بالمعاد ولكّنه من حيث التصديق والإيمان لا يرتّب أيّ أثر على علمه، فلا قيمة لعلمه.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: البحث في مبادئ الأقيسة في التصديق، لا في العلم، وذلك للفرق بينهما، فإنّ الربط في العلم إنّما هو بين الموضوع والمحمول، أمّا في الإيمان فالربط والعقد بين النفس وبين مضمون أو محتوى القضية المعلومة. فعندما نقول: «بعض مبادئ الأقيسة يقينية وبعضها غير يقينية» فإنّما هو بلحاظ التصديق بها أو عدمه. فالتقسيم الملحوظ في المقام، بلحاظ النسبة بين محتوى القضية وارتباطها بالنفس ومقدار إيمان النفس وتصديقها بها، لا بلحاظها بين الموضوع والمحمول، فإن كان إيمانها بها يقينياً، فهو سنخ من القضايا، وإن كان ظنياً، فهو سنخ آخر منها ... وهكذا.

إذن عندما نقسّم القضايا إلى: يقينيّات ومشهورات ونحوهما، فهو تقسيم بلحاظ التصديق والإيمان بها، وبلحاظ بيان مقدار ارتباط النفس بمحتوى القضية المعلومة. فقد يكون الارتباط بنحو الجزم واليقين، وقد لا يكون. وهذا ما أراد المصنّف بيانه بقوله:

[سبق أن قلنا في تصدير الباب الخامس: أنّه لا يجب في كلّ قضية أن

تطلب بدليل وحجة] بل بعضها يطلب بحجة وبعضها لا، أي أنّ النفس تؤمن ببعض القضايا بلا حجة ودليل، ولا تؤمن ببعضها إلا بحجة ودليل.

وهذا ما بيّناه في الباب الخامس، وقلنا: كلّ ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، سواء في التصورات أم في التصديقات. فإنّ التصورات والتصديقات النظرية لابدّ أن تنتهي إلى تصورات وتصديقات بديهية.

وسوف يأتي بيان المراد من التصديقات البديهية. فالإيمان بأنّ اجتماع النقيضين محال - مثلاً - لا يحتاج إلى دليل، بل يستحيل إقامة الدليل عليه [بل لابدّ من الانتهاء في الطلب إلى قضايا مستغنية عن البيان وإقامة الحجة] لما بيّناه من أنّ كلّ ما بالعرض، لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات؛ من قبيل قولنا: كلّ ممكن، لابدّ أن ينتهي إلى واجب بالذات. فإذا انتهينا إليه ينقطع السؤال بـ«لم» وإلا فلا. فكلّ قضية نظرية وتصديق نظريّ لابدّ أن ينتهي إلى تصديق بديهي، وعندما ينقطع السؤال بـ«لم»، وإلا فلا.

[والسرّ في ذلك أنّ موادّ الأقيسة، سواء كانت يقينية أو غير يقينية، إمّا أن تكون في حدّ أنفسها مستغنية عن البيان وإقامة الحجة]. وسوف نبين، فيما بعد، الوجه في استغنائها في حدّ أنفسها عن إقامة الحجة [بمعنى أنّه ليس من شأنها أن تكون مطلوبة بحجة] بل لا يمكن إقامة الحجة عليها في بعض الموارد، كما في قضية «اجتماع النقيضين محال».

[وإمّا أن تكون محتاجة إلى البيان وإقامة الحجة] ثمّ هذه الأخيرة المحتاجة، لابدّ أن ينتهي طلبها إلى مقدّمات مستغنية بنفسها عن البيان، وإلاّ لزم التسلسل في الطلب إلى غير النهاية]. وهو محال.

وبدليل آخر: إذا لم تنته إلى قضية ينقطع عنها السؤال بـ«لم»، يلزم التسلسل في الطلب من كلّ قضية يُسأل عنها بـ«لم» إلى غير النهاية، ولا يحصل لنا علم بشيء، وتكون علومنا كلّها جهالات، ولا يمكن إقامة الدليل

على أيّ شيء. وهو محال.

فلا بدّ من الانتهاء إلى قضية ينقطع عنها السؤال بـ«لم» [أو نقول: إنّهُ يلزم من ذلك ألاّ ينتهي الإنسان إلى علم أبداً] وهو باطل، بشهادة الوجدان بوجود العلوم [ويبقى في جهل إلى آخر الأباد. والوجدان يشهد على فساد ذلك] فلا بدّ من الانتهاء إلى قضية لا يُطلب عليها دليل.

[وهاتيكَ المقدّمات المستغنية عن البيان، تسمّى «مبادئ المطالب» أو «مبادئ الأقيسة»]. أو تسمّى البديهيّات أو الواجبة القبول، بالوجوب العقلي، أي ما يضطرّ العقل إلى قبوله... إلى غير ذلك من القضايا في هذا القسم والتي تقع مقدّمات في القياس البرهاني [وهي ثمانية أصناف: يقينيّات، ومظنونّات، ومشهورات، ووهميّات، ومسلّمات، ومقبولات، ومشبّهات، ومخيّلات.

ونذكرها الآن بالتفصيل]. والمطلوب بالذات بيان اليقينيّات، أمّا بيان ما تبقى من الأصناف فلأجل تمييزها عن القينيّات؛ من قبيل ما سيأتي في بحث الصناعات الخمس، من أنّ المطلوب بالذات هو صناعة البرهان. ولكي يتميّز عن غيره من الصناعات، نحتاج إلى بيان صناعة الجدل والمغالطة والخطابة والشعر.

(١)

اليقينيات

تقدّم في أوّل الجزء الأوّل أنّ لليقين معنيين: اليقين بالمعنى الأعمّ، وهو مطلق الاعتقاد الجازم، واليقين بالمعنى الأخصّ، وهو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض؛ لا عن تقليد.

والمقصود باليقين هنا هو هذا المعنى الأخير، فلا يشمل الجهل المركّب، ولا الظنّ وإن كان معه جزم.

توضيح ذلك: إنّ اليقين بالمعنى الأخصّ يتقوّم من عنصرين:

الأوّل: أن ينضمّ إلى الاعتقاد بمضمون القضية اعتقاد ثانٍ؛ إمّا بالفعل، أو بالقوّة القريبة من الفعل: أن ذلك المعتقد به، لا يمكن نقضه. وهذا الاعتقاد الثاني هو المقوّم لكون الاعتقاد جازماً، أي اليقين بالمعنى الأعمّ.

والثاني: أن يكون هذا الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله. وإنّما يكون كذلك إذا كان مسبباً عن علته الخاصّة الموجبة له. فلا يمكن انفكاكه عنها.

وبهذا يفترق عن التقليد؛ لأنّه إن كان معه اعتقاد ثانٍ فإنّ هذا الاعتقاد يمكن زواله؛ لأنّه ليس عن علة توجبه بنفسه، بل إنّما هو من جهة التبعية للغير ثقةً به، وإيماناً بقوله، فيمكن فرض زواله، فلا تكون مقارنة الاعتقاد الثاني للأوّل واجبة في نفس الأمر.

ولأجل اختلاف سبب الاعتقاد من كونه حاضراً لدى العقل، أو غائباً يحتاج إلى الكسب ... تنقسم القضية اليقينية إلى بديهية، ونظرية كسبية، تنتهي - لا محالة - إلى البديهيات

فالبديهيات - إذن هي - أصول اليقينيات، وهي على ستّة أنواع بحكم الاستقراء: أوّليات، ومشاهدات، وتجريبيات، ومتواترات، وحسيّات، وفطريات.

الشرح

يطلق اليقين في المنطق الأرسطي ويراد منه معنىً مخصوص. توضيح ذلك: ذكروا لليقين في المنطق الأرسطي أربعة أركان، ولتوضيحها نضرب مثلاً فنقول: افترضوا أنّا واجهنا قضية من القضايا مثل قولنا: الله موجود، وهذه القضية إن كانت يقينية لابد أن تتوفّر فيها هذه الأركان:

الأول: الجزم بثبوت المحمول للموضوع، أي الحكم بثبوته له قطعاً، مقابل الظنّ والشكّ والوهم والاحتمال مطلقاً.

الثاني: الجزم باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع. فإن أمكن انفكاكه، لا تكون القضية يقينية، كما إذا رأيت شخصاً جالساً أمامك، يحصل لك الجزم بثبوت الجلوس له، ولكن يمكن أن ينفكّ عنه بعد ساعة من الوقت بأن يقوم، فلا يحصل لك الجزم باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع. ومثل هذه القضية لا تسمّى يقينية في المنطق الأرسطي، وإنّما تسمّى يقينية إذا استحال انفكاك المحمول عن الموضوع؛ من قبيل قولنا: $2 + 2 = 4$ ، فإنّ حاصل الجمع أو ثبوت المحمول للموضوع جزميّ يستحيل أن ينفكّ عنهما، فلا يكون خمسة أو ثلاثة مثلاً.

إذن لو كانت القضية يستحيل فيها انفكاك محمولها عن موضوعها، يتحقّق الركن الثاني من أركان اليقين في المنطق الأرسطي.

الثالث والرابع: أن الجزم الأول والثاني لا يزولان دائماً وأبداً.

وعلى هذا فإذا قال المنطق الأرسطي: إنّ هذه القضية يقينية، فمراده من اليقين العلم المضاعف لا البسيط، حسب تعبير السيد الشهيد الصدر (رحمه الله)^(١)

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، الإمام الشهيد السيّد محمد باقر (قدس سره)، المجمع العالمي للشهيد الصدر (قدس سره)، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ: ص ٣٢٢.

وهو العلم بثبوت المحمول للموضوع، والعلم باستحالة انفكاكه عنه. فلكي تكون القضية يقينية في المنطق الأرسطي، لابد أن تتركب من علمين: علم بثبوت المحمول للموضوع، وعلم باستحالة انفكاكه عنه. وهذا هو الجزم الأول، وأمّا الجزم الثاني فلا بد أن يكون الجزم دائماً غير قابل للنقض. وسوف يأتي بيانه في صناعة البرهان.

[تقدّم في أوّل الجزء الأوّل^(١) أن لليقينين معنيين] بل ذكرنا هناك خمسة معان للعلم. [اليقين بالمعنى الأعمّ، وهو مطلق الاعتقاد الجازم] سواء كان عن تقليد أم لا وسواء كان مطابقاً للواقع أم لا؛ بأن كان جهلاً مركّباً. فاليقين بالمعنى الأعمّ هو الاعتقاد الجازم، أعمّ من أن يكون منشؤه التقليد أو الدليل، وأعمّ من أن يكون مطابقاً للواقع أو لا.

ومن هنا يتّضح معنى اليقين بالمعنى الأخصّ، كما قال: [واليقين بالمعنى الأخصّ، وهو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض]. إشارة إلى استحالة الانفكاك بين المحمول والموضوع. [لا عن تقليد]. أي هو اعتقاد جازم بشرط أن يكون مطابقاً للواقع وأن لا يكون عن تقليد ويكون عن دليل. وهذا ما يسمّى باليقين في المنطق الأرسطي.

وسوف يأتي بيان أخذ قيد المطابقة للواقع، في تعريفه، في مبحث البرهان. [والمقصود باليقين هنا] في اليقينيّات التي هي القسم الأوّل من مبادئ الأقيسة [هو هذا المعنى الأخير، فلا يشمل الجهل المركّب] لأنّه أخذ قيد المطابقة للواقع في تعريفه. أمّا مطلق الاعتقاد الجازم المذكور في حدّ اليقين بالمعنى الأعمّ، فقد ينسجم مع مخالفة الواقع فيكون جهلاً مركّباً. [ولا الظنّ] أي مطلق الاعتقاد وإن لم يكن جازماً [ولا التقليد] أي

(١) صفحة ٧١ من المجلد الأوّل من هذا الكتاب.

الاعتقاد الذي يكون منشؤه تقليد الآخر ولا يكون عن دليل، فإنه يحتمل النقيض، إذ مع العدول إلى تقليد شخص ثان، يتبدل الاعتقاد الأول [وإن كان معه جزم].

توضيح ذلك: إن اليقين بالمعنى الأخص يتقوم من عنصرين: الأول [وهو: الجزم بثبوت المحمول للموضوع، وباستحالة انفكاكه عنه، والثاني: الجزم الذي لا يزول دائماً وأبداً و] أن ينضم إلى الاعتقاد بمضمون القضية اعتقاد ثان [أن ذلك المعتقد به لا يمكن نقضه. فالاعتقاد بمضمون القضية، فيه إشارة إلى الركن الأول وأنه لا بد أن ينضم إليه علم ثان، وقولنا: «أن ذلك المعتقد لا يمكن نقضه» إشارة إلى الركن الثاني.

[إما بالفعل] بالنسبة إلى ثبوت المحمول للموضوع. أما استحالة انفكاكه عنه، فقد يحصل للإنسان في بعض الأحيان علم فعلي باستحالة انفكاكه عنه؛ من قبيل: اجتماع النقيضين محال، ومن قبيل: $2+2=4$ ، ولكن من لا خبرة له، قد يحصل له العلم بثبوت المحمول للموضوع، ولا يحصل عنده جزم باستحالة انفكاكه عنه، كمن يعلم بوجود الله سبحانه وتعالى أو بثبوت المحمول للموضوع، ولا يعلم بأنه يمكن انفكاكه عنه أو لا. ولكي تكون القضية يقينية عنده، لا بد أن يوجد عنده علم ثان «بالفعل» باستحالة الانفكاك، أو علم «بالقوة القريبة من الفعل» بالاستحالة.

وعلى هذا، فلو حصل الجزم بثبوت المحمول للموضوع، ولم يحصل الجزم باستحالة انفكاكه وأنه لا يزول دائماً، لا تكون القضية يقينية بحسب المنطق الأرسطي.

[أو بالقوة القريبة من الفعل: أن ذلك المعتقد به، لا يمكن نقضه. وهذا الاعتقاد الثاني هو المقوم لكون الاعتقاد جازماً، أي اليقين بالمعنى الأعم] الذي لا يمكن زواله.

[والثاني: أن يكون هذا الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله]. قلنا: اليقين في المنطق الأرسطي: هو القضية التي يوجد فيها جزم بثبوت المحمول للموضوع، وجزم باستحالة انفكاكه عنه. والجزم الأول لا يمكن زواله، والجزم الثاني جزم لا يمكن انفكاكه.

على هذا الأساس قلنا: إن عبارة المصنّف في الأمر الأول، أشار فيها إلى أن القضية جازمة ولا يمكن نقضها، وفي الأمر الثاني إلى أن هذا الجزم لابد أن لا يكون قابلاً للزوال. ففي الأمر الأول قال: «أن ينضم إلى الاعتقاد بمضمون القضية اعتقاد ثان: أن ذلك المعتقد به، لا يمكن نقضه» ولذا قلنا: إن اليقين في المنطق الأرسطي مركّب من علمين: علم بثبوت المحمول للموضوع، وعلم ثان باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، وهو ما يعبر عنه: الجزم بالمعتقد الذي لا يمكن نقضه، وأن يكون الجزم الأول والجزم الثاني كلاهما لا يزول.

هذا ولكن التفسير الذي ذكرناه في شرح عبارة المصنّف (رحمه الله) في الاعتقاد الثاني الذي ينبغي أن يُضم إلى القضية المعتقد بها - إمّا بالفعل أو بالقوة القريبة منه - لا يخلو من تأمل، ولذا نفسرها بمعنى آخر فنقول: إن اليقين بالمعنى الأخص يتقوم بركنين: الجزم بثبوت الموضوع للمحمول، واستحالة زواله. وهذه الاستحالة لها صورتان:

الأولى: أن الجازم ملتفت إلى استحالة زوال جزمه.

الثانية: أن لا يكون ملتفتاً إلى استحالة الزوال، ولكنّه لو ألفت نظره لحكم بها. مثلاً: لو قلت لشخص: « $2+2=4$ » يحصل عنده جزم بثبوت المحمول للموضوع واستحالة سلبه عنه، وكأنما يقول: يستحيل أن تكون نتيجة الجمع خمسة أو ثلاثة. فقد يكون ملتفتاً إلى استحالة السلب، كما يكون ملتفتاً إلى الجزم، وقد لا يكون ملتفتاً إليها، ولكنّه لو ألفت نظره إليها لحكم بالاستحالة.

وعلى هذا فإذا كان ملتفتاً إلى استحالة الانفكاك، يكون هذا الاعتقاد الثاني بالفعل. وإذا كان غافلاً إلا أنه إذا أُلِّفَ نظره لحكم بالاستحالة، يكون اعتقاده بالقوة القريبة من الفعل.

فالمراد من الاعتقاد الثاني بمضمون القضية بالفعل: الالتفات إلى الاستحالة، والاعتقاد به بالقوة القريبة من الفعل: الغفلة عن زوال الاستحالة ولكنه لو أُلِّفَ نظره إليها لحكم بها.

ثم إن من قيود اليقين التي أخذناها في تعريفه: أن لا يكون عن تقليد، بل لابد أن يكون عن استدلال. والوجه في ذلك كما ذكرنا: أنه إذا كان اليقين والاعتقاد عن تقليد، كان تابعاً لغيره. وإذا كان كذلك، فبمجرد تغيير يقين الغير، يتغير يقينه بتبع ذلك الغير.

وعلى هذا: لا يمكن أن يُدعى أن اليقين عن تقليد، لا يمكن زواله، بل يمكن زواله؛ بخلاف ما إذا كان الاعتقاد والجزم بعدم إمكان الزوال ناشئاً من الاستدلال والعلة الموجبة لعدم زواله، فالاستدلال هو العلة التي أوجبت الاعتقاد بعدم إمكان زواله.

فإن قلت: كثيراً ما يحصل اليقين نتيجة دليل يظهر بطلانه ليرتفع اليقين، فأبي فرق بين اليقين الحاصل عن تقليد والحاصل عن الدليل؟ قلنا: بطلان الدليل يكشف عن أنه ليس العلة الخاصة بالنتيجة، وإنما كان ذلك بحسب الوهم والحسبان والغلط، وإلا فلو كان الدليل هو العلة الخاصة بالنتيجة لما تخلّفت عنه، وإلا فهو خلف كونها العلة الخاصة.

فإذا فرضنا أن الحيوان هو علة ثبوت الجسمية للإنسان - كما هو كذلك في نفس الأمر والواقع - فإن العلم به وبثبوت الحيوان الذي نعلم بثبوت الإنسان، هو علة للعلم بثبوت الجسمية للإنسان. وهو ما يمكن بيانه من خلال القياس

التالي: كل إنسان حيوان
كل حيوان جسم
∴ كل إنسان جسم.

ولهذا قال [وإنما يكون كذلك] أي إذا كان الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله، والجزم لا يزول ولا ينفك [إذا كان] ذلك الجزم والاعتقاد الثاني [مسبباً عن علته الخاصة الموجبة له] أي للاعتقاد الثاني بعدم إمكان زوال الاعتقاد الأول الذي هو عدم النقض. [فلا يمكن انفكاكه] أي المُسبَّب [عنها] أي عن العلة، لأنه مع تحقق العلة التامة، يستحيل تخلف معلولها عنها بالضرورة، كما ذكرنا مراراً وقرأتم في الفلسفة.

[وبهذا يفترق عن التقليد] أي من هنا يتضح الفرق بين اليقين الحاصل بالاستدلال وبالعلة الموجبة له، وبين اليقين الحاصل عن التقليد، لأن التقليد لا يوجد معه الاعتقاد الثاني. فإنك إذا قلدت الغير، يحصل لك جزم بثبوت المحمول للموضوع فقط، ولا يحصل لك اعتقاد بأن المحمول لا يمكن سلبه وانتزاعه عن الموضوع.

وعلى فرض حصول الاعتقاد الأول والثاني، أي الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، ولكنه جزم قابل للزوال، لأنك في الجزم الثاني تابع للغير [لأنه] أي التقليد [إن كان معه اعتقاد ثانٍ] بأن ذلك المعتقد به، لا يمكن نقضه. أو فقل: يستحيل انفكاك المحمول عن الموضوع [فإن هذا الاعتقاد يمكن زواله] فالعنصر الثاني غير موجود فيه، وهو ما عبّرنا عنه بأنه لا يمكن زواله [لأنه ليس عن علة توجبه بنفسه] لأن اليقين في المنطق الأرسطي – كما ذكرنا – يحتاج إلى ركنين أساسيين: الأول: ثبوت المحمول للموضوع، والثاني: استحالة انفكاكه عنه. والركن الأول علم مركّب من ثبوت المحمول للموضوع، واستحالة انفكاكه

عنه. واستحالة انفكاكه عنه، تارةً يكون دائماً، وأخرى لا يكون دائماً؛ من قبيل قولنا: «زيد مادام واقفاً» لا يمكن أن يكون جالساً، فلا يمكن أن يزول منه الوقوف، لأنّه بشرط المحمول، فالوقوف ضروريّ له، ويستحيل سلبه عنه، ولكنّه ليس بدائميّ له، فيمكن زواله. نعم إن لم يكن واقفاً يمكن أن يكون جالساً.

ومن قبيل قولنا: «الجسم مادام أبيض، لا يمكن أن يكون أسود»؛ لأنّه يلزم اجتماع الضدين؛ وهو محال؛ وذلك لأنّه يؤول إلى اجتماع النقيضين.

فإذا كان اليقين حاصلًا بالاستدلال، فكما يتحقّق ركنه الأوّل يتحقّق ركنه الثاني. أمّا إذا كان حاصلًا بسبب التقليد، فلا يتحقّق ركنه الأوّل، وهو استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع. ولو فرض تحقّقه - بمعنى لو حصل للمقلّد العلم وتحقّق لديه الركن الأوّل بكلا شقيّه، أعني: ثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه إلاّ أنّه يمكن زواله - فلا يتحقّق الركن الثاني وهو عدم إمكان زواله. [بل] الاعتقاد الثاني [إنّما هو من جهة التبعية للغير ثقةً به] أي بذلك الغير [وإيماناً بقوله، فيمكن فرض زواله، فلا تكون مقارنة الاعتقاد الثاني للأوّل واجبة في نفس الأمر]. لا يعني بوجوب مقارنة الاعتقاد الثاني الوجوب الشرعي، بل يعني به الوجوب الفلسفي، أي أنّ مقارنة الاعتقاد الثاني ضرورية لا يمكن زوالها، بشرط ألاّ يكون الغير معصوماً؛ إذ مع كونه معصوماً، لا إشكال ولا شبهة في تقليده، ولا يوجب التغيّر في الجزم. فكما أنّ تقليده يورث الاعتقاد الثاني، كذلك يورث عدم الزوال. ومن هنا ذكرنا في الأبحاث الفلسفية: أنّ قول المعصوم (عليه السلام)، على حدّ البراهين الرياضية. فكما أنّ البرهان الرياضي لا يمكن أن يختلف ولا أن يتخلّف، كما في $(2+2=4)$ يستحيل أن لا يكون أربعة ولا يمكن زواله، كذلك قول المعصوم (عليه السلام) حكمه حكم البراهين الرياضية بشرط أن يثبت أنّه قوله قطعاً.

وخبر الواحد لا يُثبت أنّ الرواية هي قول المعصوم (عليه السلام) قطعاً، وإنّما يورث الظنّ والاحتمال بأنّها قوله (عليه السلام).

ولا يعني هذا أنّا إذا طرحنا الرواية، لا نعمل بقوله (عليه السلام)، بل نقبل قوله ونعمل به، والكلام فيما إذا لم تثبت أنّها قوله. ففرق بين أن نقول: قول المعصوم على حدّ البراهين الرياضية، وهو ما ثبت تواتره متناً وإسناداً، وبين أن نقول: ما يقال أنّه قول المعصوم على حدّ البراهين الرياضية. فما يقال أنّه قوله، لا نقبل أن يكون على حدّ البراهين الرياضية.

ثمّ بعد أن أوضحنا أنّ الاعتقاد تارة يكون عن تقليد - وهو المركّب من ثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه - وتارة يكون حاصلّاً بالاستدلال، وأخرجنا الاعتقاد الحاصل من التقليد، وقلنا إنّهُ لا يفيد اليقين، فينحصر الأمر في الاعتقاد الحاصل من السبب، وهذا السبب إمّا بديهي وإمّا نظري ينتهي إلى البديهي.

ومن هنا نبحت عن البديهيات، وهي القضايا التي نحتاجها في الاستدلال بها على كلّ قضية نظرية، وهي المسمّاة في المنطق الأرسطي باليقينيات أو بالبديهيات، وهي ستّة أقسام، وقسم منها الأوليات.

وما تصوّره البعض - كما في بعض الكتب - من أنّ الأولي والبديهي مترادفان وكلّ بديهيّ أوليّ وكلّ أوليّ بديهيّ، ليس صحيحاً، إذ الأولي والبديهي متباينان مفهوماً، والبديهيّ أعمّ مصداقاً من الأولي، فإنّ كلّ أولي بديهيّ وليس كلّ بديهيّ أوليّاً، لأنّ الأوليات قسم من البديهيات. كما ألمحنا. [ولأجل اختلاف سبب الاعتقاد من كونه] أي: ذلك السبب [حاضراً

لدى العقل] كالبديهيات [أو غائباً] عن العقل [يحتاج إلى الكسب ..] يعني أنّ السبب أو الدليل تارة يكون حاضراً عند العقل، وأخرى يكون غائباً، فيحتاج إلى الطلب والكسب.

لذا كانت الأسباب أو الأدلة على قسمين: قضايا بديهية حاضرة عند العقل، وقضايا نظرية غائبة عنه، تحتاج إلى الطلب والكسب، ولا بدّ من إرجاعها إلى البديهيات. ولهذا قال: [تنقسم القضية اليقينية إلى بديهية، ونظرية كسبية، تنتهي - لا محالة - إلى البديهيات] لأنّ كلّ ما بالعرض، لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، وكلّ نظريّ لا بدّ أن ينتهي إلى بديهيّ، سواء كان تصوّراً أو تصديقاً.

وعلى هذا الأساس [فالبديهيات - إذن - هي أصول اليقينية] ورأس المال الذي نملكه عن كلّ شيء. وهو ما أفاده المصنّف (رحمه الله) فيما سبق من أنّ الإنسان إذا دخل إلى متجر التجارة العلمية لا بدّ أن يوجد عنده رأس مال، ورأس ماله هو القضايا البديهية [وهي على ستة أنواع، بحكم الاستقراء]. وهذا يعني أنّ الحصر في هذه الأقسام ليس عقلياً مردّداً بين النفي والإثبات، وإنّما هو بحكم الاستقراء وما اكتشفناه من البديهيات إلى الآن ستة أقسام، بل سيّضح لنا أنّ هذه الأقسام جميعها نظرية إلّا قسم واحد. أمّا ما عداه من المشاهدات والتجريبيات والمتواترات والحسيّات والفطريات، فكُلّها نظرية ترجع إلى بديهية أولية. وسوف يأتي بيانه إن شاء الله في آخر البحث. [أوليّات، ومشاهدات، وتجريبيات، ومتواترات، وحسيّات، وفطريات].

١. الأوليات

وهي قضايا يصدق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصوّر الطرفين مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما^(١) كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية. فكلّما وقع للعقل أن يتصوّر حدود القضية (الطرفين) على حقيقتها، وقع له التصديق بها فوراً عندما يكون متوجّهاً لها. وهذا مثل قولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» و«النقيضان لا يجتمعان».

وهذه الأوليات منها ما هو جليّ عند الجميع، إذ يكون تصوّر الحدود حاصلاً لهم جميعاً كالمثالين المتقدّمين، ومنها ما هو خفيّ عند بعض؛ لوقوع الالتباس في تصوّر الحدود، ومتى ما زال الالتباس بادر العقل إلى الاعتقاد الجازم.

ونحن ذاكرون هنا مثلاً دقيقاً على ذلك، مستعينين بنباهة الطالب الذكيّ على إيضاحه وهو قولهم «الوجود موجود» فإنّ بعض الباحثين اشتبه عليه معنى موجود، إذ يتصوّر أنّ معناه (أنّه شيء له الوجود)، فقال: لا يصحّ الحكم على الوجود بأنّه موجود، وإلّا كان للوجود وجود آخر، وهذا الآخر أيضاً موجود، فيلزم أن يكون له وجود ثالث ... وهكذا، فيتسلسل إلى غير النهاية. ولأجله أنكر هذا القائل أصالة الوجود، وذهب إلى أصالة الماهية.

(١) تقدّم في الجزء الأوّل ص ٨٥ - حسب هذا الكتاب - بيان معنى توجّه النفس والحاجة إليه، وهذا البحث عن معنى التوجّه وأسبابه وضرورته من مختصّات هذا الكتاب التي لم يسبق إليها سابق فيما نعلم بهذا التفصيل. (منه قدّس سرّه).

ولكن نقول: إنَّ هذا الزعم ناشئ عن الغفلة عن معنى «موجود»، فإنَّه قد يتَّضح للفظ «موجود» معنى آخر أوسع من الأوَّل. وهو المعنى المشترك الذي يشملُه ويشمل معنىً ثانياً، وهو ما لا يكون الوجود زائداً عليه، بل كونه موجوداً، هو بعينه كونه وجوداً، لا أنَّ له وجوداً آخر، وذلك بأن يكون معنى موجود منتزعاً من صميم ذات الوجود، لا بإضافة وجود آخر زائد عليه. فإنَّه يقال مثلاً: الإنسان موجود. وهو صحيح، ولكن بإضافة الوجود إلى الإنسان، ويقال أيضاً: الوجود موجود. وهو صحيح أيضاً، ولكن بنفسه، لا بإضافة وجود ثانٍ إليه، وهو أحقُّ بصدق الموجود عليه. كما يقال: الجسم أبيض بإضافة البياض إليه. ويقال: البياض أبيض، ولكنَّه بنفسه لا ببياض آخر، وصدق الأبيض عليه أولى من صدقه على الجسم الذي صار أبيض بتوسط إضافة البياض إليه.

وعلى هذا يكون المشتقُّ منتزعاً من نفس الذات المتَّصفة بدلاً من إضافة شيء خارج عنها إليها. فتكون كلمة «أبيض»، وكذلك كلمة «موجود» ونحوها، معناها أعمُّ ممَّا كان منتزعاً من اتِّصاف الذات بالمبدأ الخارج عنها وممَّا كان منتزعاً من نفس الذات التي هي نفس المبدأ.

فإذا زال الالتباس واتَّضح للعقل معنى كلمة «موجود»، لا يتردَّد العقل في صحَّة حملها على الوجود، بل يراه أولى في صدق الموجود عليه من غيره، كما لم يتردَّد في صحَّة حمل الأبيض على البياض. ولا تحتاج مثل هذه القضية، وهي (الوجود موجود) إلى البرهان، بل هي من الأوَّليات، وإن بدت غير واضحة للعقل قبل تصوُّر معنى موجود، وصارت من أدقِّ المباحث الفلسفية، ويبتني عليها كثير من مسائل علم الفلسفة الدقيقة.

الشرح

هذه الأبحاث التي يتعرّض لها المصنّف (قدّس سرّه) مبنية على المنطق الذي كتبه الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي وغيرهما من المحقّقين. ولكن جملة من أساتذتنا المعاصرين (حفظهم الله تعالى) ناقشوا هذه الأبحاث وتأمّلوا فيها، وربما تناولوها في دراسات أعمق من هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

لا يقال: لم لم يلتفت الشيخ المظفّر إلى هذه المناقشات هنا ويستدرك عليها ويناقشها؟

فيقال: إنّما لم يلتفت (رحمه الله) إلى ذلك؛ لأنّ علم المنطق يومئذ لم يرقَ إليها بعد. فلقد تطوّر علم المنطق في زماننا وتوصّل العلماء إلى تحقيقات لو اطّلع عليها القدماء لما أغفلوها.

وعلى أيّ حال، المهمّ في المقام هو بيان الأوّليات وهي القسم الأوّل من أقسام القضية اليقينية، واليقينيات هي: القضايا التي لا تحتاج إلى سبب خارج عن ذاتها، بمعنى: أنّ العقل بمجرد أن يتصوّر الطرفين (الموضوع والمحمول) تصوّراً صحيحاً، يجزم بصدقها؛ إذ لو تصوّرهما تصوّراً خاطئاً لحكم بجواز اجتماع النقيضين مثلاً، وربما حكم بوجوب اجتماعهما، لأنّه لم يتصوّر معنى اجتماع النقيضين الذي حكم باستحالته المنطق العقلي والمنطق الأرسطي والفلسفة الإلهية.

إذن تصوّر الموضوع والمحمول تصوّراً صحيحاً، كافٍ للحكم بصدق القضية وبثبوت المحمول للموضوع، فلا يحتاج إلى علّة خارجية ولا داخلية لثبوته له، وذلك لأنّ نفس الموضوع علّة لثبوت المحمول له. فعندما تتصوّر الموضوع تصوّراً صحيحاً بكامل حدوده، فنفس الموضوع علّة توجب حمل المحمول عليه.

ومن هنا يتضح أنّ الأوليات لها علّة، لكنّ علّتها لا تخرج عن ذاتها، بخلاف غيرها من القضايا التي لها علّة خارجة عن ذاتها.

وعليه، نستطيع أن نعرّف الأوليات بأنّها: القضايا التي لو تصوّر الإنسان الموضوع فيها جيّداً بحدوده، كان الموضوع علّة موجبة لحمل المحمول عليه. مثلاً: لو تصوّرت النقيضين تصوّراً كاملاً بالشرائط التي تقدّم الكلام عنها مفصّلاً فيما سبق، تحكم نفسك بعدم اجتماعهما.

وهنا نسأل: هل قولنا: «النقيضان لا يجتمعان» جزم هو بثبوت المحمول للموضوع فقط، أم جزم باستحالة انفكاكه عنه أيضاً؟

نقول: يستحيل أن لا تثبت. ولا شكّ أنّها غير قابلة للزوال. ولذا نقول: هذه القضية أوليّة أو يقينية حسب معناها في المنطق الأرسطي.

فالقضية الأوليّة هي: ما أفادت اليقين لا بسبب خارج عن ذاتها، بل مجرد تصوّر الموضوع والمحمول، كافٍ لحمل المحمول على الموضوع وحصول اليقين الأرسطي بثبوته له.

هذا ويستفاد من المثال الذي ذكره المصنّف (رحمه الله) «النقيضان لا يجتمعان» وكذلك: «الكلّ أعظم من الجزء» و«الوجود موجود»... ونحو ذلك أنّ عدد اليقنيات كثير، وسوف يتّضح لنا بعد تحقيق معنى الأوليات أنّه لا توجد إلّا قضية أوليّة بديهية واحدة، منحصرة في مصداق واحد وهو: «اجتماع النقيضين محال» كما بيّناه في أبحاثنا الفلسفية. أمّا قضية ارتفاع النقيضين، فإنّ محالية الارتفاع بسبب محالية اجتماع النقيضين، أي: أنّ ارتفاع النقيضين محال، لأنّ اجتماعهما محال. وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ القضية الأوليّة: ليس فقط لا تحتاج إلى إقامة دليل عليها، بل لا يمكن إقامته عليها، وذلك لأنّ الاستدلال على أنّ اجتماع النقيضين محال - مثلاً - إنّما يكون دليلاً على إثبات المطلوب إذا كان اجتماع النقيضين محالاً. أمّا إذا كان اجتماعهما ممكناً،

فالاستدلال وعدمه سواء.

بعبارة أخرى: إنّ الاستدلال على «اجتماع النقيضين محال» يتوقف على أنّ «اجتماع النقيضين محال»، فلا يمكن الاستدلال، لأنّه دور باطل. إذن لو كنّا بصدد الاستدلال على استحالة اجتماع النقيضين لا يمكننا ذلك، لأنّ الاستدلال إنّما هو متفرّع على أن لا يكون مساوياً لعدمه، والمستدلّ لابدّ أن يثبت وجود الاستدلال، فإذا كان وجوده وعدمه على حدّ سواء، لا يمكنه الاستدلال.

فتحصّل إلى هنا: أنّ القضية الأولى هي التي لا تحتاج إلى دليل وراء ذاتها، ولا يمكن إقامة الدليل عليها. فإنّ العاقل إذا تصوّر الموضوع، يحكم بثبوت المحمول له بالضرورة الأزلية. وهي منحصرة في مصداق واحد وهو «اجتماع النقيضين محال»، وما زاد على ذلك فكّله مستدلّ عليه، وقد أشار إلى هذا المعنى شيخنا الأستاذ جواد آملّي وأكّده في غير موضع من كتبه^(١). إذن اتّضح لنا الفرق بين القضايا البديهية والقضايا الأولى، وهو أنّ الأولى لا تحتاج إلى دليل وراء ذاتها، ولا يمكن إقامة الدليل عليها، والبديهية وإن كانت لا تحتاج إلى إقامة الدليل عليها في بعض الموارد، إلّا أنّه يمكن إقامته على صحتها. ولهذا قال في بيان الأوّليات:

[وهي قضايا يصدّق بها العقل لذاتها] أي: إذا تصوّر العقل الموضوع بحدوده تصوّراً صحيحاً، يحكم بثبوت المحمول له [أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصوّر الطرفين مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما].

اتّضح لنا أنّ تصوّر الموضوع تصوّراً دقيقاً بحدوده، هو العلّة الموجبة

(١) معرفت شناسی در قرآن (نظریة المعرفة في القرآن) آية الله جواد آملّي، نشر: إسرائ، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ هـ ش - ٢٠٠٠ م: ص ١٤٥-١٤٦.

لحمل المحمول عليه، فيكون [كافياً في الحكم والجزم بصدق القضية] واليقين بها [فكلما وقع للعقل أن يتصور حدود القضية (الطرفين) على حقيقتها] أي الحدود [وقع له التصديق بها فوراً عندما يكون متوجّهاً لها] فيحصل التصديق اليقيني بثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه، وأنّ الجزم الأوّل لا يزول، وأنّ الجزم الثاني لا يمكن زواله. [وهذا مثل قولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» و«النقيضان لا يجتمعان»]. وسوف نبين في آخر اليقنيات أنّ قضية «الكلّ أعظم من الجزء» ليست في عرض «النقيضان لا يجتمعان»، بل حكم العقل بأنّ «الكلّ أعظم من الجزء» بسبب أنّ «اجتماع النقيضين محال». وإلّا فمع إمكان اجتماعهما، يمكن أن يكون الكلّ أعظم من الجزء، ويمكن أن لا يكون. فالقضية الأولى تتوقّف صحتها على صحة القضية الثانية.

[وهذه «الأوليات»]. يستفاد من قوله هذا، أنّ الأوليات قضايا متعدّدة وليست واحدة.

[منها ما هو جليّ عند الجميع] من قبيل: اجتماع النقيضين محال؛ [إذ يكون تصوّر الحدود حاصلاً لهم جميعاً كالمثالين المتقدمين، ومنها ما هو خفيّ عند بعض؛ لوقوع الالتباس في تصوّر الحدود، ومتى ما زال الالتباس بادر العقل إلى الاعتقاد الجازم.

ونحن ذاكرون هنا مثلاً دقيقاً على ذلك] أي على الأوليات الخفية لا الجلية [مستعينين بنباهة الطالب الذكيّ على إيضاحه. وهو قولهم: «الوجود موجود»] ادعى المصنّف (رحمه الله) أنّ هذه القضية من القضايا الأولية الخفية لا الجلية، وليته لم يذكرها، لأنّها من القضايا المرتبطة بعلم الفلسفة، ولا علاقة لها بمحلّ الكلام. لذا نجد أنفسنا مضطّرين إلى بيانها باعتبار ورودها في الكتاب فنقول: وقع النزاع هنا في أنّ الوجود موجود أو ليس بموجود. وسبب

هذا النزاع بينهم أن قالوا: (لو قلنا إنَّ الوجود موجود) يلزم تال باطل، لا يمكن الالتزام به. وعلى هذا نقول: الوجود ليس بموجود.

ولكي يتضح هذا الإشكال، لابدَّ من تقديم مقدّمة، وهي: عندما تقول الجدار أبيض، معناه عندك جدار وصفة ثابتة محمولة عليه (وهي البياض) حمل اشتقاق لا مواطاة، كما وقفت عليه في الجزء الأوّل. فالجدار ذات، والأبيض يحمل على تلك الذات، وأحدهما غير الآخر، ولذا عندما عرفوا المشتقّ، كالقائم والناطق والجالس والنائم والأكل والأبيض ونحوها من المشتقات، قالوا: المشتقّ ذاتٌ ثبت لها صفة من الصفات. مثلاً قولك: هذا ناطق أو آكل أو أبيض، معناه: هذا شيء ثبت له النطق، أو ثبت له الأكل، أو ثبت له البياض. فالمشتقّ هو ذات ثبت لها المبدأ.

ومما لا شكّ فيه أنّ «الموجود» مشتقّ، ومعناه شيء ثبت له الوجود، والشيء قبل أن تثبت له صفة الوجود هو موجود، ومعناه شيء ثبت له الوجود، فننقل الكلام إلى الشيء الثاني، فنقول: هو موجود ومعناه شيء ثبت له الوجود... وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية، وهو باطل.

وعلى هذا فإذا قلنا: «الوجود موجود» يلزم منه التسلسل، فلا بدّ أن نقول: ليس بموجود؛ لنتخلّص من محذور التسلسل. ومن هنا ذهب جملة من الحكماء، ومنهم شيخ الإشراق السهروردي، إلى أنّ المتحقّق في الخارج ليس هو الوجود، وإنّما هو الماهية، وبهذا تكون أصيلة، أي تكون منشأً للآثار التي نراها تترتب على الواقعيّات، دون الوجود الذي لا تحقّق له، ومن ثمّ فلا يكون منشأً للآثار. فالإحراق، والحرارة، والتسويد التي نراها تترتب على النار الخارجية ما هي إلّا آثار لماهية النار لا لوجودها؛ لأنّه لو كان الوجود هو المتحقّق في الخارج للزم منه التسلسل لا إلى نهاية، وهو محال.

وإذن فالحقّ مع القائلين بأصالة الماهية لا مع القائلين بأصالة الوجود!

وليس الأمر كما هو المعروف والمشهور بين الحكماء المتأخرين من أن الأصل هو الوجود، والماهية أمر اعتباري، وإنما الصحيح ما ذهب إليه شيخ الإشراق من أن الأصل لا يمكن أن يكون هو الوجود، وإلا لزم التسلسل لا إلى نهاية وهو محال. فالملزوم مثله، فالماهية هي الأصلية، بينما ذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود؛ قال الحكيم السبزواري (قدس سره):

إنَّ الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا عليل^(١)

والدليل العليل هو الذي ذكره السهروردي اعتماداً على قاعدة أسسها، تفيد بأن كل ما لزم من تحققه في الخارج تكررّه فهو اعتباري. فلو كان الوجود متحققاً أصيلاً للزم تكررّه إلى غير النهاية، وكل ما هو كذلك اعتباري، إذن الوجود اعتباري. وقد عالجت هذه المسألة في دروسنا^(٢) حيث كان لنا قراءة أخرى لمسألة الأصالة تترتب عليها آثار، لا تخفى خطورتها على من هو أهل.

وحاصل الجواب حسب ما أفاده المصنّف (قدس سره): أننا لو بينّا معنى الموجود، لارتفع الالتباس، ولكن بما أن معناه ليس بواضح، وقع محذور التسلسل؛ فإنه في الأعم الأغلب يفهم من قولنا: (هذا قائم أو ناطق أو أبيض ونحو ذلك) شيء ثبت له مبدأ أو صفة، ولكن في بعض الأحيان عندما نقول: «هذا أبيض» لا نعني أنه شيء، له شيء زائد على ذاته، بل نريد أن نحكي عن واقعه.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، تأليف: الحكيم المتأله السبزواري (قدس سره)، علّق عليه آية الله حسن زاده الآملّي، تقديم وتحقيق مسعود طالبّي، نشر: ناب، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ ج ١، ص ٦٣.

(٢) دروس في الحكمة المتعالية، تأليف السيد كمال الحيدري، نشر دار فراق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨ هـ ج ١، ص ٢٠٤.

وزيادة في التوضيح نضرب مثلاً، وهو: قولنا: الجسم أبيض، فالجسم شيء والبياض شيء آخر. وهنا عارض وهو البياض، ومعارض وهو الجسم، والعارض زائد على المعارض، ولذا لو حذفنا البياض عن الجسم يبقى الجسم، لأنه ليس داخلاً في ذات الجسم، بل هو صفة عارضة عليه قد تكون موجودة وقد لا تكون، ونفس البياض موجود وأبيض ولكن ثبوت الأبيضية للبياض أولى من ثبوتها للجسم؛ لأنّ البياض عارض على الجسم وبه صار أبيض. أمّا أبيضية البياض للبياض فهي ذاتية له وليست عرضية. فعندما نقول: البياض أبيض، فإنّ الأبيض نفس ذات البياض، وليس معناه ذات عرضت له صفة البياض، وإلا لأمكن سلبها عنه، كما أمكن سلب البياض عن الجسم، مع أنّه لا يمكن سلبه عن الأبيض، فهو ذاتيّ له.

وعلى هذا يتّضح أنّ المحمولات على قسمين:

القسم الأول: ما يقتضي ذاتاً وراء الصفة. أي ما يكون وراء الموضوع ويحمل عليه.

القسم الثاني: نفس ذات الموضوع لا شيء آخر وراء الذات. ولكن نعبر عنه بلفظين. وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري (قلّس سرّه) بقوله:

الخارج المحمول من صميمه يغير المحمول بالضميمة

«.... أي قد يقال العرضي ويراد به أنّه الخارج عن الشيء ومحمول عليه، كالوجود والموجود والوحدة والتشخيص ونحوها، ممّا يقال إنّها عرضيات لمعروضاتها، فإنّ مفاهيمها خارجة عنها وليست محمولات بالضمائم، وقد يقال العرضي ويراد به المحمول بالضميمة كالأبيض والأسود في الأجسام، والعالم والمدرك في النفوس...»^(١).

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ص ١٧٨.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: قولهم: «الوجود موجود»، لا يعني أنّ الموجود صفة عُرضت على الوجود، بل هو نفس الوجود، وهو موجود بذاته وليس بأمر زائد على ذاته، فلا يلزم منه محذور التسلسل. وبهذا اندفعت شبهة شيخ الإشراق.

هذا وصريح عبارة المصنّف (قدّس سرّه) أنّ هذه القضية من الأوّليات، بشرط أن نلتفت إلى الالتباس الواقع فيها، ونلتفت إلى حدودها. ومنه يظهر أنّه يريد أنّ أصالة الوجود من القضايا البديهية الأوّلية التي لا تحتاج إلى دليل. وهو ممّا لا يُركن إليه، وإلاّ لما خاض الأكابر في مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، حيث انقسم القوم فريقين: فريق يقول بأصالة الوجود ويدحض أصالة الماهية، وفريق لا تجد هوادة لديه في أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

[فإنّ بعض الباحثين] إشارة إلى شيخ الإشراق السهروردي [اشتبه عليه معنى موجود، إذ يتصوّر أنّ معناه «أنّه شيء له الوجود»، فقال: لا يصحّ الحكم على الوجود بأنّه موجود، وإلاّ كان للوجود وجود آخر، وهذا الآخر أيضاً موجود، فيلزم أن يكون له] أي: للوجود الآخر [وجود ثالث . . . وهكذا، فيتسلسل إلى غير النهاية. ولأجله] أي ولأجل لزوم التسلسل [أنكر هذا القائل] وهو شيخ الإشراق [أصالة الوجود وذهب إلى أصالة الماهية.

ولكن نقول: إنّ هذا الزعم ناشئ عن الغفلة عن معنى «موجود» [فإنّه ليس كلّ مشتقّ لابدّ أن يكون صفة زائدة على الذات، بل المشتقّات على قسمين: قسم منها صفة زائدة على الذات، وقسم منها منتزعة من نفس الذات، لا أنّها صفة زائدة على الذات. [فإنّه قد يتّضح للفظ «موجود» معنى آخر أوسع من الأوّل] والمعنى الأوّل هو شيء ثبت له الوجود. فإذا قلت: الإنسان موجود، فالإنسان شيء ثبت له الوجود، وإذا قلت: الوجود موجود، فإنّ الموجود هو ذات الوجود وليس شيئاً ثبت له الوجود، وكذا لو قلت: الجدار

أبيض، والبياض أبيض، ففي المثال الأول: الجدار شيء ثبت له البياض، وفي المثال الثاني: الأبيض نفس البياض وليس شيئاً عارضاً عليه. ومن هنا نقول: إن موضوع الأبيض على قسمين: قسم منه غير البياض، وقسم منه نفس البياض. وهذا هو المعنى الأوسع الذي يشمل ما هو موضوعه وذاته، وما ليس بموضوعه وليس بذاته.

وهذا ما عناه بقوله: [وهو المعنى المشترك الذي يشمله ويشمل معنىً ثانياً] وهو المعنى الأوسع [وهو ما لا يكون الوجود زائداً عليه] أي على الموضوع [بل كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً] لا أن الوجود شيء، والوجود شيء آخر زائد عليه، بل هما شيء واحد عبّرنا عنه بلفظين، بخلاف ما لو قلنا: الإنسان موجود، فإنّ الإنسان شيء، والموجود شيء آخر زائد عليه. [لا أن له وجوداً آخر، وذلك بأن يكون معنى موجود منتزعاً من صميم ذات الوجود، لا بإضافة وجود آخر زائد عليه. فإنّه يقال - مثلاً -: «الإنسان موجود»، وهو صحيح، ولكن بإضافة الوجود إلى الإنسان، ويقال أيضاً: «الوجود موجود». وهو صحيح أيضاً، ولكن بنفسه لا بإضافة وجود ثانٍ إليه، وهو أحقّ بصدق الموجود عليه].

وهذا ما أشرنا إليه من أنّه إذا كان الجسم يستحقّ حمل الأبيض عليه، فمنشأ الاستحقاق عروض البياض عليه، والبياض زائد عليه وليس عينه، فحملة عليه يكون بالأولية القطعية، لأنّه إذا كان البياض زائداً، فالجسم يستحقّ أن يحمل عليه، فمن باب أولى يستحقّ أن يحمل عليه إذا كان البياض عينه، ولهذا أفاد في قضية «الوجود موجود»: بأنّ الوجود أحقّ بصدق الموجود عليه من قضية: «الإنسان موجود». [كما يقال: الجسم أبيض بإضافة البياض إليه. ويقال: البياض أبيض] بالأولية القطعية [ولكنّه بنفسه لا ببياض آخر، وصدق الأبيض عليه أولى من صدقه على الجسم الذي صار أبيض بتوسط

إضافة البياض إليه] بخلاف صدق الأبيض على البياض، فإنه أبيض بنفسه لا بياض آخر. فإذا كان بتوسط إضافته إليه يستحقّ حمله عليه، فمن باب أولى يُحمل عليه إذا كان عينه.

[وعلى هذا يكون المشتقّ] أو المحمول، مثل: موجود وأبيض [منتزعاً من نفس الذات المتّصفة، بدلاً من إضافة شيء خارج عنها إليها. فتكون كلمة أبيض] في مثال: الجسم أبيض، والبياض أبيض، وما يناظرها من المشتقات، كالعالم والقائم.. [وكذلك كلمة موجود ونحوها] في مثال: الوجود موجود، والإنسان موجود [معناها أعمّ] من موردين، أحدهما [مما كان منتزعاً من اتّصاف الذات بالمبدأ الخارج عنها، و] ثانيهما [مما كان منتزعاً من نفس الذات التي هي نفس المبدأ]. فالمشتقّ، كالموجود، له مصداقان، كما ذكرنا؛ الأوّل: ما يكون الوجود زائداً على ذاته. والثاني: ما يكون الوجود عين ذاته. وكذلك كلّ مشتقّ، كالعلم في قولنا: زيد عالم، فإنه صار عالماً بتوسط العلم، بمعنى: زيد حيث عرض عليه العلم فالعروض منشأ لاتّصافه بالعالم، والعلم بنفسه عالم بالأولية القطعية، لأنه إذا كان زيد بالعلم صار عالماً فالعلم بذاته عالم بطريق أولى. ومن المعلوم أنّ العلم من صفات الله سبحانه وتعالى، فهو علم، وهذا العلم عين ذاته، فهو عالم بذاته فيكون العلم عالماً.

[فإذا زال الالتباس واتّضح للعقل معنى كلمة «موجود» لا يتردّد] العقل [في صحّة حملها على الوجود] بخلاف شيخ الإشراق الذي التبس عليه الأمر وتصور أنّه لو حملناها على الوجود لزم منه التسلسل إلى غير نهاية، وهو محال [بل يراه] أي العقل يرى الوجود [أولى في صدق الموجود عليه من غيره]؛ فإنّ كلّ شيء بالوجود يكون موجوداً. فالوجود أولى بأن يكون موجوداً بالأولية القطعية، وكذا لو كان الجسم بالبياض يصير أبيض، فالبياض أبيض بالأولية

القطعية. وهذا من قبيل النور الحسي، فإن كل شيء يظهر بتوسط النور، والنور بذاته ظاهر من باب أولى^(١).

(١) اعلم أن أئمتنا (عليهم السلام) أشاروا إلى حقيقة أن الموجودات الممكنة ظهرت من ظلمات العدم بالله سبحانه وتعالى، ومما لا شك فيه أنه تعالى ظاهر بالأولية القطعية، ولهذا يقول سيد الشهداء الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب (عليهما السلام) في دعاء عرفه: «كيف يُستدل عليك بما هو في وجوده مقتراً إليك؟ أكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك؟» لا يمكن أن يعقل ذلك، لأن كل شيء ظهر به تعالى، فكيف لا يكون سبحانه ظاهراً بذاته؟! وهذا يعني: أن أئمتنا (عليهم السلام) يتعاملون مع وجوده تعالى تعامل الحاضر الذي لا يحتاج إلى دليل، بينما المنهج الفلسفي يتعامل على أساس الدليل، أي يعتبره تعالى غير ظاهر، وإلا لما احتاجوا إلى الدليل على إثبات وجوده، إذ من الواضح أن معنى البحث عنه بالدليل أنه غير ظاهر. بخلاف منهج أهل البيت (عليهم السلام) ومنهج القرآن الكريم الذي ينفي الشك في وجوده تعالى ﴿أففي الله شك فاطر السموات والأرض﴾ فهو سبحانه نور السموات والأرض، تقريباً إلى الأفهام، فكما أن النور الحسي ظاهر بذاته مظهر لغيره، فكذلك الله سبحانه ظاهر بذاته مظهر لغيره. إذن علينا الرجوع إلى متبنياتنا العقدية والإيمانية مرة أخرى لنرى لم نتعامل مع وجوده تعالى بعنوان أنه غائب يحتاج إلى دليل، مع أنه تعالى هو الظاهر وما عداه غائب يحتاج إلى دليل؟!

ومن هنا نعرف أن قضية «الوجود موجود» تترتب عليها آثار مهمة يُبحث عنها في العقائد. فلو فرضنا أن المعصوم (عليه السلام) يلازمك في كل شيء، في حلك وترحالك، فمما لا شك فيه أن جميع أعمالك تكون على طبق ما جاء به الشرع الحنيف، ولا ترتكب أية معصية، والمفروض أن الله سبحانه نص في كتابه أنه مع الإنسان أينما كان، قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ فعلى أن نراعي ذلك وأن نلتزم بجميع تعاليمه. وهذا ما أشرنا إليه في أول المطلب من أن كثيراً من الناس يعلم أن الله تعالى حاضر، ولكنهم لم يؤمنوا بعد بذلك.

إن العاقل - مثلاً - لا يقدم على شرب السم لأنه يعلم ومتيقن أنه سمّ وقاتل، ولكن أكل ما

[كما لم يتردد في صحة حمل الأبيض على البياض. ولا تحتاج مثل هذه القضية، وهي «الوجود موجود» إلى البرهان] ذكرنا فيما تقدم أن المصنّف (قدس سرّه) يرى أن الوجود أصيل دون الماهية وأن هذه القضية عنده من القضايا الواضحة التي لا تحتاج إلى البرهان بمجرد أن يرفع الالتباس عنها [بل هي من الأوليات]. هذا توسّع في معنى الأوليات ليشمل البديهيات، ونحن ذكرنا أن الأوليات لا تحتاج إلى البرهان، بل ويستحيل إقامة البرهان عليها، وأصالة الوجود يمكن إقامة البرهان عليها.

وعلى هذا فلو أردنا أن تقتصر على معنى الأوليات الذي ذكرناه، فقضية «الموجود موجود» لا تكون من الأوليات بحسب الاصطلاح. نعم يمكن أن تكون من البديهيات أو من الوجدانيات [وإن بدت غير واضحة للعقل قبل تصوّر معنى «موجود» وصارت من أدقّ المباحث الفلسفية، وبيتني عليها كثير من مسائل علم الفلسفة الدقيقة].

اليتيم أشدّ فتكاً من شرب السّمّ بألف مرّة، ومع ذلك نجد بعض الناس يقدم على أكل مال اليتيم بالباطل. وبعض الناس لا يزني، لعلمه بعقوبة هذه الجريمة لكن تراه يغتاب مع أن فعل المغتاب أشدّ من الزنا.

فالمرتكب لمثل هذه المعاصي يعلم بأنّها معاصي لكنّه لا يقين ولا تصديق قلبيّ لديه بها. إذن العلم بالشيء أمر، واليقين والإيمان به أمر آخر، والمهمّ هو التصديق. وإلا فالعلم - بما هو علم، من دون التصديق والإيمان - لا قيمة له. فمثلاً نحن كمسلمين نؤمن بالمعاد، وكلّ من آمن به لا يضحك سنّه، حسب ما جاء في الأثر، وليس معناه أن يمسك نفسه عن الضحك، بل لا يوجد مقتضٍ للضحك أصلاً، لأنّه حسب الفرض يعرف أيّ يوم يستقبله.

ومن المعلوم أن الإيمان لا يأتي جزافاً، بل علينا أن نتذكّر الموت ثلاثين مرّة في اليوم على الأقلّ ليكون العلم به تصديقاً. وإلا فالإنسان يعلم بالموت لكنّ علمه به شيء والإيمان به شيء آخر. (منه حفظه الله).

٢. المشاهدات

وتسمى أيضاً «المحسوسات»، وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحسّ، ولا يكفي فيها تصوّر الطرفين مع النسبة، ولذا قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً.

والحسّ على قسمين: (ظاهر) وهو خمسة أنواع: البصر والسمع والذوق والشمّ واللمس. والقضايا المتيقّنة بواسطته تسمى «حسيّات» كالحكم بأنّ الشمس مضيئة، وهذه النار حارّة، وهذه الثمرة حلوة، وهذه الورد طيّبة الرائحة... وهكذا. وحسّ (باطن)، والقضايا المتيقّنة بواسطته تسمى «وجدانيات» كالعلم بأنّ لنا فكرة وخوفاً والماء ولذّة وجوعاً وعطشاً... ونحو ذلك.

الشرح

القسم الثاني من اليقينيات وهو المسمّى بالمشاهدات أو المحسوسات، سواء كانت ظاهرة كالشامة والذائقة واللامسة والباصرة والسامعة، أم باطنة كالحسّ المشترك والوهم والخيال ... وما إلى ذلك. والقضايا المتيقّنة بالحواسّ الظاهرة تسمّى حسّيّات.

ولكي يتّضح المراد بضرب مثلاً، وهو: إذا رأيت ناراً أمامك، فإنّما يحصل لك يقين بوجودها أو جزم. وتقدّم في البحث السابق أنّ اليقين مركّب من ركنين أساسيين: الجزم بالشيء، وأنّ الجزم لا يزول. وحتىّ يحصل لك يقين بأنّ النار حارّة، لابدّ أن تضع يدك عليها، حينئذ ينتقل إلى ذهنك أنّها حارّة. وهذه القضية تسمّى قضية محسوسة. والقضايا المحسوسة جزئية، والقضايا الجزئية أو هذه المحسوسات قد تخطئ.

إذن عندما تضع يدك على النار وتقول: النار حارّة، يحصل عندك يقين بحرارتها. والمقصود باليقين هنا اليقين بالمعنى المصطلح، أي ما يمكن أن يزول، لأنّنا قلنا: مثل هذه القضايا قد تخطئ فيزول الجزم. وزيادة في الإيضاح بضرب مثلاً آخر فنقول: لو نظرت إلى نجمة بعيدة في السماء، فتراءى لك صغيرة، مع أنّها كبيرة في الواقع.

من هنا قالوا: إنّ أخطاء الحسّ كثيرة، بل قال العلماء المحدثون: إنّ أخطاءها قد تصل إلى الآلاف. وإذا كانت بهذه الكثرة فلا يحصل يقين بها، وإنّما يحصل جزم. فإنّك عندما تضع يدك على النار تشعر بحرارتها وتجزم بوجود الحرارة، ولكنّه جزم يزول.

إذا اتّضح هذا نقول: إنّ الكلام في المحسوسات وليس في الجزميّات. والمحسوسات تفيد اليقين ولا تفيد الجزم، ولكي تفيد اليقين لابدّ أن نركّب

قياساً نتيجة تفيدنا اليقين بالمحسوس. وهذا يعني أنّها تفتقر إلى إقامة البرهان عليها. أمّا الأوليات فلا تحتاج إلى البرهان، بل لا يمكن إقامته عليها. ففرق بين الأوليات والمحسوسات أو المشاهدات، ولذا قال المحققون من علماء المنطق: إنّ المشاهدات لكي تفيد اليقين، لابدّ أن نجعل القضية المحسوسة صغرى جزئية نضمّ إليها كبرى كلفة عقلية، باعتبار أنّ المحسوسات كلّها تفيد الجزئية، ولما ذكرناه سابقاً من أنّه لا قياس مركّب من جزئيتين. فما لم تنضمّ كبرى كلفة عقلية إلى القضية المحسوسة، لا تكون نتيجة القياس يقينية. ولا توجد كبرى كلفة يقينية، غير مرتبطة بالحسّ إلاّ قضية «اجتماع النقيضين محال».

فلأجل أن تفيد القضية المحسوسة نتيجة يقينية، نجعلها مقدّمة ونجعل لها كبرى هي مبدأ عدم التناقض، فينتج القياس المركّب منهما نتيجة يقينية جزئية، لأن النتيجة تتبّع أحسن المقدّمتين.

فالفرق بين الأوليات والمشاهدات: أنّ الأوليات قضايا كلفة لا برهان عليها بل لا يمكن إقامته عليها، وأنّ نتائج المشاهدات جزئية تحتاج إلى إقامة القياس والبرهان، فتكون المشاهدات نظرية وليست بديهية، ولكي تكون يقينية تحتاج إلى استدلال.

نعم كبراهها أولية كما قلنا. وهذا ما أشرنا إليه سابقاً في بحث اليقنيات من أنّ اليقنيات الست وإن كانت تسمّى بديهيات، ولكنّ ما لا يحتاج إلى الدليل هو في الواقع مبدأ عدم التناقض. أمّا ما عداه من القضايا الخمس فإنّها كلّها تحتاج إلى استدلال، ولو بمقدار جعل الكبرى في القياس مبدأ لعدم التناقض. أمّا تفصيل كيف هذا القياس وأنّه استثنائي أو اقتراني، فموكول إلى محلّه. وعلى أيّ حال، فالقسم الثاني من اليقنيات هي [المشاهدات وتسمّى أيضاً «المحسوسات»، وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحسّ]. فما لم

يحكم العقل بها بواسطة الحسّ، لا يمكن تحصيل اليقين، والعقل لا يأتي إلى الميدان إلاّ بقضية مبدأ عدم التناقض [ولا يكفي فيها تصوّر الطرفين مع النسبة، ولذا قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً].

والحسّ على قسمين: حسّ [ظاهر] وهو: عبارة عمّا يتأتّى من الحواسّ الخمس الظاهرة. قال الحكيم السبزواري (قدّس سرّه):

المشعر الظاهر للخمس انقسم	لمس، وذوق، بصر، سمع وشمّ
لمسّ سرى، والذوق باللسان تمّ	وعصبا حلمتي الشدي للشمّ
في عصب الصماخ سمع والبصر	عند التقاطع الصليبين ظهر ^(١)

حيث يذكر هناك - في علم النفس الفلسفي - أن الحواسّ الظاهرة خمس، ويذكر موضع كلّ حاسة وكذلك المدرك الخاصّ بكلّ حاسة حاسة.

قال المصنّف (رحمه الله): [وهو خمسة أنواع البصر والسمع والذوق والشمّ واللمس]. وهذا مبنيّ على الطبيعيات القديمة وليس مبنيّاً على العلوم الحديثة. وهناك أقسام أخرى لعلّ العلماء المحدثون يذكرونها. [والقضايا المتيقّنة بواسطة الحسّ الظاهر [تسمّى: حسّيات]. من الواضح أنّ في العبارة مسامحة، كما أشرنا، لأنّ الحسّيات لا تفيد اليقين وإنّما تفيد الجزم، ثمّ يضمّ إليها كبرى مبدأ عدم التناقض فتكون يقينيات.

[كالحكم بأنّ الشمس مضيئة، وهذه النار حارة، وهذه الثمرة حلوة، وهذه الوردة طيبة الرائحة... وهكذا]. أي هذه الشمس مضيئة وليست كلّ شمس مضيئة، وهذه النار حارة وليست كلّ نار حارة، وهذه الوردة طيبة الرائحة وليست كلّ وردة.

(١) شرح المنظومة، قسم، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٧.

ومن الواضح أنّ هذه القضايا كلّها جزئية. ولهذا قلنا: نتائج المحسوسات جزئية دائماً، وهي جزمية قبل الاستدلال، وتكون بعده متيقّنة. [وحسّ باطن]؛ قال الحكيم السبزواري (قدّس سرّه)^(١):

فصور مدرّكها بنطاسيا	لها بجنبه الخيال واقيا
والوهم للجزئي من معنى علم	حافظه حافظه لقد رسم
ودون تلك قوّة مشتهرة	للوصل والفصل هي المفكرة

فالحواسّ الباطنة عندهم خمس أيضاً: البنطاسيا (الحسّ المشترك) والخيال الذي هو خازن الصور المدركة من قبل البنطاسيا، والوهم الذي هو قوّة تدرك المعاني الجزئية، كحبّ زيد مثلاً، والحافظة هي قوّة مدركات الوهم، والمفكرة أو المتخيّلة التي تقوم بدور الوصل والفصل. [والقضايا المتيقّنة بواسطته] أي بواسطة الحسّ الباطن [تسمّى وجدانيات] كالعلم بأنّك جائع أو خائف أو عالمٌ، إلى غير ذلك من الأمور الوجدانية [كالعلم بأنّ لنا فكرة وخوفاً والماء ولذّة وجوعاً وعطشاً . . . ونحو ذلك].

(١) المصدر السابق: ص ٥٣.

٣. التجريبيات

أو المجربّات، وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منّا في إحساسنا، فيحصل بتكرّر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا شكّ فيه، كالحكم بأنّ كلّ نار حارّة، وأنّ الجسم يتمدّد بالحرارة. ففي المثال الأخير عندما نجربّ أنواع الجسم المختلفة من حديد ونحاس وحجر وغيرها مرّات متعدّدة ونجدها تتمدّد بالحرارة، فإنّا نجزم جزماً باتّاً بأنّ ارتفاع درجة حرارة الجسم من شأنها أن تؤثر التمّد في حجمه، كما أنّ هبوطها يؤثر التقلّص فيه. وأكثر مسائل العلوم الطبيعية والكيمياء والطبّ من نوع المجربّات.

وهذا الاستنتاج في التجريبيات من نوع الاستقراء الناقص، المبنيّ على التعليل الذي قلنا عنه في الجزء الثاني أنّه يفيد القطع بالحكم. وفي الحقيقة إنّ هذا الحكم القطعي يعتمد على قياسين خفيّين: استثنائي واقتراني، يستعملهما الإنسان في دخيلة نفسه وتفكيره من غير التفات غالباً.

والقياس الاستثنائي هكذا:

لو كان حصول هذا الأثر، لا لعلّة توجبه	لما حصل دائماً.
ولكنّه قد حصل دائماً	(بالمشاهدة)

∴ حصول هذا الأثر ليس اتّفاقياً، بل لعلّة توجبه.

والقياس الاقتراني هكذا:

الصغرى (نفس نتيجة القياس السابق): حصول هذا الأثر معلول لعلّة.

الكبرى (بديهية أولية): كل معلول لعلّة، يمتنع تخلّفه عنها
 .: ينتج (من الشكل الأوّل) : هذا الأثر يمتنع تخلّفه عن علته.

وهاتان المقدّمتان للاستثنائي بديهيتان، وكذا كبرى الاقتراحي، فرجع
 الحكم في القضايا المجربّات إلى القضايا الأوّلية والمشاهدات في النهاية.
 ثمّ لا يخفى أنّا لا نعني من هذا الكلام: أنّ كلّ تجربة تستلزم حكماً
 يقينياً مطابقاً للواقع، فإنّ كثيراً من أحكام سواد الناس المبنية على
 تجاربهم ينكشف خطوّهم فيها، إذ يحسبون ما ليس بعلّة علّة، أو ما كان
 علّة ناقصة علّة تامّة، أو يأخذون ما بالعرض مكان ما بالذات.

وسرّ خطئهم أنّ ملاحظتهم للأشياء في تجاربهم، لا تكون دقيقة على
 وجه تكفي لصدق المقدّمة الثانية للقياس الاستثنائي المتقدّم، لأنّه قد يكون
 حصول الأثر في الواقع ليس دائماً، فظنّ المجربّ أنّه دائمى اعتماداً على
 اتّفاقات حسبها دائمية، إمّا لجهل أو غفلة أو لقصور إدراك أو تسرّع في
 الحكم، فأهمّل جملة من الحوادث ولم يلاحظ فيها تخلّف الأثر. وقد تكون
 ملاحظته للحوادث قاصرة، بأن يلاحظ حوادث قليلة وجدّ حصول الأثر مع
 ما فرضه علّة، وفي الحقيقة إنّ العلّة شيء آخر اتّفق حصوله في تلك
 الحوادث، فلذا لم يتخلّف الأثر فيها. ولو استمرّ في التجربة وغير فيما
 يجربّه، لوجد غير ما اعتقده أولاً.

مثلاً: قد يجربّ الإنسان الخشب يطفو على الماء في عدّة حوادث متكرّرة،
 فيعتقد أنّ ذلك خاصية في الخشب والماء، فيحكم خطأ أنّ كلّ خشب
 يطفو على الماء. ولكنّه لو جرّب بعض أنواع الخشب الثقيل الوزن لوجد أنّه
 لا يطفو في الماء العذب، بل قد يرسب إلى القعر أو إلى وسط الماء، فإنّه لا
 شكّ حينئذ يزول اعتقاده الأوّل. ولو غير التجربة في عدّة أجسام غير
 الخشب، ودقّق في ملاحظته ووّزن الأجسام والسوائل بدقّة وقاس وزن بعضها

ببعض، لحصل له حكم آخر بأن العلة في طفو الخشب على الماء أن الخشب أخف وزناً من الماء. وتحصل له قاعدة عامّة هي: أن الجسم الجامد يطفو على السائل إذا كان أخف وزناً منه، ويرسب إلى القعر إذا كان أثقل وزناً، وإلى وسطه إذا ساواه في الوزن. فالحديد مثلاً يرسب في الماء، ويطفو في الزئبق لأنّه أخف وزناً منه.

الشرح

التجريبيات القسم الثالث من الأوليات، وهي تنقسم إلى قسمين. وتوضيحهما يتوقف على استدكارنا للفرق بين العلم الحسولي والحسوري؛ فإنك إذا قلت: أنا خائف - مثلاً - وكنت لا تعرف حالة الخوف التي تؤدي إلى الارتعاش، فخوفك علم حسولي. وكذا لو ذهبت إلى الطبيب وقلت له: رأسي يؤلمني، فيحصل له علم بألمك، وعلمه به حسولي ولكنه لا يتألم. أما علمك بألمك فعلم حسوري بالنسبة إليك. فلو زال ألمك وعبرت عنه بأن قلت: كنت مريضاً، فتصوره. وهذا نسبي علماً حسولياً، لأن صورة الألم موجودة لديك. أما إذا كان نفس الألم موجوداً فنسبي علماً حسورياً.

والعلم الحسوري هو حضور نفس الشيء. وهو قد يلتفت إليه وقد لا يلتفت. وذلك كما لو كنت في تظاهرة - مثلاً - وسُحقت قدمك من قبل المتظاهرين وخرج منهما الدم، فإنك لا تشعر بالألم من فورك، ولكنك تشعر به عند عودتك إلى البيت. فالألم كان موجوداً ولكنك كنت غافلاً ومنشغلاً بغيره، وهذا الانشغال يؤدي إلى عدم التفاتك إلى علمك الحسوري. وهذا كشأن أكثر المرضى حيث يتألمون كثيراً في الليل، مع أن علم الطب يرى الألم واحداً في النهار والليل. إلا أنه - بحسب علم الفلسفة - المريض في النهار يكون فكره منشغلاً فلا يحس بالألم إلا بنسبة قليلة. أما في الليل عندما يخلو إلى نفسه وتنقطع شواغله، فيلتفت إليه التفاتاً كاملاً.

ونفس هذه الحالة تصورها في الموت والحياة. فإن الإنسان العاصي في حياته، يتصور العذاب الذي يلاقه أهل النار، ولكنه في يوم القيامة تنقطع عنه الشواغل التي كانت تشغل باله وتفكيره في الحياة الدنيا فيشعر بألم العذاب، كما يومي إليه قوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ

وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ^(١) حينئذ يلتفت إلى نفسه وتظهر له الآلام، لا أنه توجد له الآلام. وفرق بين أن يوجد له الألم وبين أن يظهر له. ولهذا وصف القرآن الكريم هذه الطبقة من الناس بالغافلين؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ^(٢)﴾. هؤلاء لم يستعملوا جوارحهم في طاعة الله وغفلوا عنها، فكفروا بالله سبحانه، فأضلَّهم الله على علم ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ^(٣)﴾ أي أنها محيطة الآن بالكافرين لكنهم غير ملتفتين.

وقد بيّن سبحانه كيف تتجسّد في اليوم الآخر أعمال الذين يأكلون أموال اليتامى في الحياة الدنيا بالباطل، وكيف أنهم يأكلون في بطونهم ناراً ولكنهم غير ملتفتين؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا^(٤)﴾ فشأنهم كمريض يأكل غذاءً دسماً وهو مصاب بمرض الدهن في الدم، فإنه وإن كان يلتذّ به الآن، ولكن الطبيب الذي يطلع على حاله يقول عنه: إنه مجنون لا يعلم بالآثار التي ستظهر عليه ولو بعد حين.

ولقد حذّر رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأئمّتنا (عليهم السلام) جميع البشر من كلّ المعاصي كالزنا والكذب والغيبة والكسب المحرّم وأكل المال بالحرام والباطل، إلى غير ذلك، وأنها كلّها سموم يتناولها فاعلوها، وإن كانوا يتلذّذون بها، ولكنّ بعضهم تظهر له آثارها في الدنيا، فربما تاب وأقلع عنها، وبعضهم لا

(١) البقرة: ١٦٦.

(٢) الأعراف: ١٧٩.

(٣) يونس: ٤٩.

(٤) النساء: ١٠.

تظهر له في الدنيا ويلتفت إليها يوم الحسرة والندامة ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمَنْ وَرَآهُمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمٍ يُبْعَثُونَ﴾^(١) فيأتيهم النداء ﴿قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾^(٢) فيبقون خالدين فيها ولا يغفر لهم أبداً وذلك بما كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾^(٣) قال المفسرون في معنى قوله: «حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» من التعليق بالمحال، وإنما يعلق الأمر بالمحال كناية عن عدم تحققه وإياساً من وجوده، كما يقال: لا أفعل كذا حَتَّىٰ يشيب الغراب ويبيض الفأر...»^(٤).

فالتعليق المذكور لإثبات الاستحالة، لأنَّ الجملة لا يمكن أن يلبج في سَمِّ الخياط، كما قال أئمتنا (عليهم السلام).

ورد في الأثر: عن ابن أذينة عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: قيل لأُمير المؤمنين (عليه السلام): هل يقدر ربُّك أن يدخل الدنيا في بيضة، من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال (عليه السلام): إِنْ الله - تبارك وتعالى - لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»^(٥) يعني: أنَّ ما تقوله من بقاء الدنيا على كبرها

(١) المؤمنون: ٩٩-١٠٠.

(٢) المؤمنون: ١٠٨.

(٣) الأعراف: ٤٠.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، تأليف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة اسماعيليان: ج ٨ ص ١١٥.

(٥) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف العلم العلامة الحجة فخر الأئمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي (قدس سره)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة المصححة: ج ٤، ص ١٤٣.

وبقاء البيضة على صغرها ثم يجعل الدنيا في البيضة محال، لأنه يلزم منه اجتماع النقيضين، وأن يكون الكبير ليس بكبير، والصغير ليس بصغير.

وهذا هو مبدأ عدم التناقض، وهو وارد في كلمات الأئمة (عليهم السلام) حيث إن الإمام (عليه السلام) يستدل بمبدأ عدم التناقض على محالية بقاء الدنيا على كبرها والبيضة على صغرها، وهو نفس الأسلوب الذي استعمله القرآن الكريم في تعليق الأمر على محال، وهو أن يدخل الجمل في سمّ الخياط، لأنّ الجمل كبير وسمّ الخياط صغير. وهذا هو رأس المال الذي بين أيدينا فلننظر ماذا نفعل به.

بعد هذا نقول: التجريبيات هي نفس المشاهدات مع إضافة تكرّر المشاهدة. توضيحه: عندما تضع يدك على النار مرّة واحدة تجدها حارّة، وكذلك تجرّب مرّة ثانية فتضعها على نار أخرى تجدها حارّة أيضاً، وتضعها ثالثة على أخرى تجدها حارّة أيضاً ... وهكذا تجدها حارّة في الزمان الحاضر والماضي والمستقبل مع اختلاف الشروط واختلاف المكان وأينما تذهب تكون كذلك، فتحاول أن تشكّل قياساً من جديد لتثبت أنّ كلّ نار حارّة، لا أنّ هذه النار فقط حارّة.

ومن هنا يتبيّن أنّ النتيجة - التي نتوصّل إليها من التجريبيات - كلية، بخلاف النتيجة التي توصّلنا إليها في المشاهدات، فإنّها جزئية كما تقدّم. وإذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ من تأليف قياسين خفيين: استثنائي واقتراني، ثمّ نعتد على بعض المبادئ العقلية لنصل إلى النتيجة المطلوبة. مثلاً: لو جرّبت الحديد أكثر من مرّة ووجدته يتمدّد بالحرارة^(١). والاستقرّاءات في الأعمّ الأغلب

(١) وهذا ضمن شرائطنا على الأرض لأننا لا نعلم أنّ الحديد يتمدّد بالحرارة حتّى خارج الغلاف الجوي أو لا، ومثل هذا ما كان يخطر على أذهان العلماء قبل مئة سنة. نعم في زماننا يمكن أن نخرج الحديد عن الشرائط الأرضية ونرسله إلى كواكب أخرى لنرى أنّه

ناقصة، لأنّ الاستقراء الكامل محال تقريباً من الناحية العملية، وفي الزمان الآتي لا نعرف الشرائط التي ينبغي توفّرها، فلو جرّبنا على ألف حالة لوجدنا الحديد يتمدّد بالحرارة، فنشكّل قياساً استثنائياً هكذا: «لو كان حصول هذا الأثر اتّفاقياً» أي لو فرض أنّ تمدّد الحديد بالحرارة حصل مصادفة لا لوجود علاقة بينه وبينها، وأنّ سببه غير معلوم، وأنّ النار ليست سبباً له. «لما كان دائماً وأكثرياً، ولكنه قد حصل دائماً» وهذه قضية أولية في المنطق الأرسطي، أعني: أنّ الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية بحكم العقل، نظير حكمه باستحالة اجتماع النقيضين. وهي من القضايا القبلية، لأنّ العقل يصدّق بها قبل الاستدلال، ولذا لا يصحّ طلب الدليل عليها.

لكنّ السيد الشهيد الصدر (قدّس سرّه) أثبت في الأسس المنطقية للاستقراء أنّها ليست أولية. وهذه واحدة من المناقشات الأساسية في منطق الاحتمال للسيد الشهيد للمنطق الأرسطي^(١).

ومهما يكن فإنّ الاستدلال المذكور مبنيّ على هذا الأصل، وهو «أنّ

يتمدّد بالحرارة أيضاً أو لا. ولنرى أنّ النار أيضاً تبقى حارة أو لا، وأنّ الماء أيضاً يرفع العطش أو لا... كلّ هذه الأمور لم تجرّب بعد، ولو ادّعى شخص ذلك فادّعاؤه تحكّم بلا دليل. إذ لا علم لنا بأنّ الأحكام التي تجري في الأرض هي نفسها تجري على تلك الكواكب التي اكتشفناها أو أنّ لها أحكاماً خاصّة بها، ولعلّه بعد مئة سنة تكتشف كواكب أخرى فيرسل الإنسان الماء إلى تلك الكواكب ويجده لا يرفع العطش. ونحن قد تعرّضنا في علم الكلام أكثر من مرة لمثل هذه الأبحاث، وقلنا: لو وصل الإنسان إلى مطلب علمي، لا ينبغي أن يقول: إنّ هذا المطلب لا مزيد عليه؛ إذ ما وصل إليه هو مبلغه من العلم؛ قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَى﴾ النجم: ٣٠. وقال تعالى ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾. (منه حفظه الله).

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق: ٣٦.

الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية»، فحصول الأثر - وهو التمدد - لعلّة. والنتيجة: «حصول هذا الأثر ليس اتفاقاً بل لعلّة توجبه» وهذه النتيجة نجعلها مقدّمة لقياس اقتراني جديد هكذا: «حصول هذا الأثر معلول لعلّة، وكلّ معلول لعلّة يمتنع تخلفه عنها، فهذا الأثر يمتنع تخلفه عن علّته» وعلى هذا فكلّ ما وجدت نار ضمن شرائط خاصّة ووُضع الحديد عليها، يتمدد بالحرارة، فكلّ حديد يتمدد بسبب النار.

والمجربّات - كما تقدّم - تفترق عن المشاهدات، بأنّ المشاهدات تعطينا نتيجة جزئية، والتجريبيات تعطينا نتيجة كلّية، ولا يوجد بينهما فرق من جهة أخرى. فكما أنّ المشاهدات والمحسوسات تحتاج إلى استدلال، كذلك التجريبيات تحتاج إلى استدلال.

ومن هنا يتّضح الفرق أيضاً بين المشاهدات والتجريبيات من جهة وبين الأوليات من جهة أخرى. فإنّ الأوليات قضايا يقينية لا تحتاج إلى الاستدلال، بل لا يمكن الاستدلال عليها، بخلاف التجريبيات والمشاهدات، فهما ليستا من القضايا التي يمكن الاستدلال عليها فقط، بل تحتاجان إلى الاستدلال عليهما حتّى تكون نتائجهما يقينية. وبهذا نستنتج أنّهما من القضايا النظرية التي تحتاج إلى استدلال بنحو جزئي كما في المشاهدات أو بنحو كلّّي كما في التجريبيات [أو المجربّات، وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منّا في إحساسنا]. فهي عبارة عن المشاهدات وإضافة - كما تقدّم - لأنّ المشاهدات كانت عبارة عن مشاهدة لمرة واحدة، والتجريبيات عبارة عن تكرّر المشاهدة [فيحصل بتكرّر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا شكّ فيه] ويحصل الحكم كما قلنا: بالاستدلال [كالحكم بأنّ كلّ نار حارّة] بخلاف حكمنا في المشاهدات فإنّا حكمنا على هذه النار بأنّها حارّة. وفرق بين كلّ نار حارّة وبين هذه النار حارّة [وأنّ الجسم يتمدد بالحرارة.

ففي المثال الأخير] كالحديد [عندما نجرب أنواع الجسم المختلفة من حديد ونحاس وحجر وغيرها مرّات متعدّدة ونجدها تتمدّد بالحرارة، فإنّا نجزم جزماً باتاً بأن ارتفاع درجة حرارة الجسم من شأنها أن تؤثر التمدّد في حجمه، كما أنّ هبوطها] أي درجة الحرارة [يؤثر التقلّص فيه] أي في حجمه [وأكثر مسائل العلوم الطبيعية والكيمياء والطبّ من نوع المجربّات] بل جميع العلوم الطبيعية مبنية على التجريبيات وعلى الاستقراء، لا على أساس القياس.

ومن هنا يتّضح أنّ النتيجة الأساسية في العلوم الطبيعية، كعلم الكيمياء والطبّ والنبات وعلم الحيوان والفيزياء ... نستفيدها من الاستقراء، ولكن المنطق الأرسطي صريح في أنّ هذا الاستقراء لا يمكن أن يعطي نتيجة يقينية إلاّ إذا انضمّ إليه قياس.. بينما يرى السيد الشهيد (رحمه الله) أنّنا نستطيع أن نصل إلى نتيجة علمية يطمأنُّ بها. من دون حاجة إلى استدلال قياسي.

[وهذا الاستنتاج في التجريبيات من نوع الاستقراء الناقص المبني على التعليل الذي قلنا عنه في الجزء الثاني] أي الاستقراء الناقص المبني على التعليل الذي تقدّم الكلام عنه في أواخر الجزء الثاني^(١) حيث ذكرنا أنّه إذا اكتشفنا العلّة فإنّا نستطيع أن نصل إلى حكم كلي [أنّه يفيد القطع بالحكم]. فما لم ينضمّ القياس إلى الاستقراء الناقص، لا يمكن أن يفيد الحكم القطعي حسب المنطق الأرسطي. ويرى السيد الشهيد (رحمه الله) في نظريته: أنّ الاستقراء الناقص يمكن أن يفيد الحكم القطعي بقوانين أخرى، من دون أن نمرّ بمرحلة الاستدلال القياسي، وبالإشكالات والشبهات المتعدّدة الواردة عليه، سواء في الشكل الأوّل أو غيره من الأشكال. فالاستدلال بالاستقراء الناقص حسب نظرية السيد الشهيد (رحمه الله) يمكن أن يفيد نتيجة قطعية من دون أن نمرّ بالاستدلال القياسي بغضّ النظر عن كون القياس صحيحاً أو لا. ونستطيع أيضاً

(١) من متن المصنف (قدس سره).

إثبات وجود الله تعالى بنفس هذا الأساس المنطقي، أي الاستدلال بالاستقراء الناقص للوصول إلى الحكم القطعي.

والحاصل أنّ العلوم الطبيعية - حسب عبارة الشيخ المظفر (رحمه الله) - تعتمد على الاستقراء الناقص. والمنطق الأرسطي يصرّح بأنّ الاستقراء الناقص - ما لم ينضمّ إليه قياس - لا يمكن أن يفيد نتيجة قطعية، بينما يرى السيد الشهيد الصدر (رحمه الله): أنّ الاستقراء الناقص يمكن أن يفيد النتيجة القطعية بلا حاجة إلى الاستدلال بالقياس.

إذن العلوم الطبيعية توصّل إلى اليقين بلا قياس، على رأي السيد الشهيد، وب نفس هذه الطريقة من الاستدلال بالاستقراء الناقص ثبت وجود الله سبحانه وتعالى. ونتيجة ذلك أنّ مَنْ آمَنَ بالأساس المنطقي للعلوم الطبيعية، لا بدّ أن يؤمن بوجود الله، ومن ينكر وجود الله لا بدّ أن ينكر أساس العلوم الطبيعية، ولا يستطيع أن يكون مؤمناً بالعلوم الطبيعية من جهة، ومنكراً لوجود الله سبحانه من جهة أخرى، كما حصل لـ«راسل» حيث كان يرى أنّ العلوم الطبيعية تعطي نتيجة قطعية ويقبل بذلك ولكنّه لا يرى دليلاً على وجود الله تعالى!

ومن هنا تتضح أهميّة الإنجاز الفكري الذي حقّقه السيد الشهيد (رحمه الله) مع غضّ النظر عن كون هذه الخطوة الجبّارة في الفكر البشري صحيحة أو لا.

قال (رحمه الله): «إلا أنّ هذا التصوّر أساساً غير صحيح، على ما شرحناه مفصّلاً في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، فإنّ هذا البحث كان منشأً لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت أن تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة البشرية لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأها خلال ألفي سنة...»^(١).

(١) مباحث الحجج والأصول، الحجج والأمارات، تقارير الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى محمد باقر الصدر (طاب ثراه)، تأليف السيد محمود الهاشمي، نشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ ج ١، ص ١٣٠.

أي أنّ الفكر البشري بقي عاجزاً لم يستطع أن يحلّ هذه الثغرة منذ زمان أرسطو ثمّ كبار الفلاسفة المسلمين أمثال المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، والشيخ الرئيس ابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي، والمحقّق الخواجه نصير الدين الطوسي، وصدر المتألّهين الشيرازي ومن تابعه، مروراً بالحوزات العلمية، وإلى زمانه (رحمه الله).

وممّا لا شكّ فيه: أنّ دعوى تحقيق ما عجز عنه هؤلاء الفلاسفة، تحتاج إلى كثير من المؤونة^(١).

(١) تجدر الإشارة إلى أنّه كنت قد خرجت يوماً من بحثه (رحمه الله) في علم الأصول وسألته بعض الأسئلة في الأسس المنطقية، فأنفعل، فسألته عن سبب انفعاله، فقال: كتبت الأسس المنطقية للاستقراء لكي لا يبقى كتاب حاشية ملا عبد الله الشغل الشاغل لطلاب العلوم الدينية، ولكي يقرأوا ما كتبت، لكنهم لم يفعلوا ذلك.

فاعترضه (رحمه الله) كان على قراءة المنطق الأرسطي مع أنّ المنطق الأرسطي طريق من طرق الاستدلال، كما ذكرنا سابقاً، لكنّه ليس هو الطريق الوحيد، بل هناك طرق أخرى منها ما تعتمد عليه العلوم الطبيعية. ولهذا ننصح من يريد أن يصبح من المحقّقين بأن يتقن هذه العلوم جيّداً، ويقف على ما يقوله العلماء الغربيون، فإنّ واحدة من الطرق التي استطاع العالم الغربي أن يلتهم بها الشرق أنّهم درسوا العالم الشرقي وكتبوا في كتبهم الاستشراقية جميع ما وجدوا من الثغرات، سواء كانت في الكتب الفقهية أو الفلسفية أو كتب الاجتماع. وهذا كان من وظيفتهم. وممّا لا شكّ أنّ كتبنا حوت الكثير من الثغرات والخلل والنواقص، إذ من الواضح أنّ علماءنا لما دوّنوا كتبهم لم يكونوا معصومين.

وقد ذكرنا في أبحاث سابقة نظرية نعيدها هنا للمناسبة، وهي: لماذا لا يكون عندنا علم الاستغراب كما للعالم الغربي علم الاستشراق، فنذهب إليهم وندرس كتبهم ونسجّل عليهم الثغرات في أنظمتهم الاقتصادية أو الفكرية أو الفلسفية أو العقديّة أو الاجتماعية أو الأخلاقية ... وغير ذلك من أفكارهم، فنستخرج ذلك ونقول للناس: انظروا هذا هو الفكر الغربي، فعلينا أن لا نفهم فكرهم من خلال الطائفة أو العربات أو وسائط النقل المتطوّرة التي يصنعونها والتي نبهر بها، بل لابدّ من البحث في منظوماتهم الفكرية وأن

[وفي الحقيقة: إنَّ هذا الحكم القطعي يعتمد على قياسين خفيين: استثنائي واقتراضي يستعملهما الإنسان في دخيلة نفسه وتفكيره من غير التفات غالباً]. فهو يستعملهما من غير التفات؛ لأنَّ المنطق الأرسطي أسَّس ذلك والإنسان مقيد به.

[والقياس الاستثنائي هكذا:

لو كان حصول هذا الأثر] يعني الحرارة [اتِّفاقياً، لا لعلَّة توجبه] يعني لا للنار التي نعلمها [لما حصل دائماً] بيِّنا فيما تقدَّم هذه القاعدة وقلنا: إنَّ المنطق الأرسطي يدَّعي أنَّ الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية. ولو سألت أصحاب هذا المنطق: ما الدليل على هذه القاعدة؟ لقالوا: لا دليل عليها لأنَّها قضية أولية. والأوليات لا تحتاج إلى دليل.

ولكنَّ السيد الشهيد (رحمه الله) أشكل على هذه القاعدة في أوَّل الأسس

نُطلع مجتمعاتنا الإسلامية عليها.

علينا أن نعي أنَّ سلوكهم الذي يمارسونه ونلمسه منهم كلَّ يوم، لم يكن منفصلاً عن الإطار الأيدلوجي الذي يحكمهم؛ مما يعني حتمية الاطلاع على أفكارهم منطقياً وفلسفياً وعقائدياً واجتماعياً ... ولا نقيّمهم من خلال مجموعة أجهزة يصدّرونها إلينا. كتب أحد الباحثين المصريين كتاباً بعنوان علم الاستغراب يقع بثمانمئة صفحة وذكر مقدّمة تحت عنوان علم الاستغراب، قال فيها: «ولم أجد في كتب علماء الإسلام والمفكرين الإسلاميين من اتخذ موقف الهجوم على الفكر الغربي إلّا محمد باقر الصدر في كتابيه اقتصادنا والأسس المنطقية للاستقراء». وفعلاً لم يوجد أحد من العلماء المسلمين من استطاع أن يتصدّى للفكر الغربي إلّا السيد الشهيد (رحمه الله) كمهاجم لا كمدافع، كما هو حالنا اليوم، مع أنَّ المدافع يقدّم خسارة دائماً، لأنَّه يُحارب في عقر داره.

ولا ندري كم استوعبنا نحن من هذين الكتابين؟ ولهذا يجدر بالطالب أن يقرأ بعد المنطق الأرسطي - ولو دورة واحدة - الأسس المنطقية للاستقراء، ونظرية الاحتمال، لأنَّه هو الطريق الذي يُجمع عليه الغرب في العلوم الطبيعية (منه حفظه الله).

المنطقية للاستقراء بسبعة إشكالات، وأفاد بأنّها ليست من مسلّمات العقل، بل هي نفسها قاعدة استقرائية استدلالية تحتاج إلى دليل، ولا نستطيع أن نعتمد عليها نفسها.

ومن المعلوم أنّه في القياس الاستثنائي إمّا نستثني المقدّم وإمّا نستثني التالي، وفي المقام استثنى التالي بقوله: [ولكنّه قد حصل دائماً (بالمشاهدة)]. فينتج:

[.: حصول هذا الأثر ليس اتّفاقياً، بل لعلّة توجبه] ولكنّ هذه العلّة التي توجب ذلك الأثر ليست معيّنة في العلوم الطبيعية وفي الاستقراءات الناقصة.

من هنا يرد على المصنّف (قدّس سرّه) أنّه كيف يكون الأثر من علّة والعلّة غير معيّنة؟ وعلى هذا الأساس - كما سيأتي في الحدسيات - فرق بين المجربّات وبين الحدسيات، قال: «لأنّ الفرق بين المجربّات والحدسيات، أنّ المجربّات إنّما يحكم فيها بوجود سبب ما، وأنّ هذا السبب موجود في الشيء الذي تتفق له هذه الظاهرة دائماً من غير تعيين لماهية السبب. أمّا في الحدسيات، فإنّها بالإضافة إلى ذلك يحكم فيها بتعيين ماهية السبب أنّه أيّ شيء هو؟»، فهو يرى أنّ الحدسيات هي المجربّات ولكنّ العلّة الموجبة لحصول الأثر معيّنة، وأنّها هي نفس المجربّات مع إضافة، وهي: أنّ في المجربّات توجد علّة ما لا نعلمها، وفي الحدسيات توجد علّة معلومة كالنار مثلاً، أي أنّنا نتخيّل ماهية العلّة، مع أنّ العلّة غير معيّنة في العلوم الطبيعية (في الاستقراء الناقص) مع أنّها مجربّات!

فالفرق الذي ذكره المصنّف بين التجريبيات والحدسيات غير تامّ. وإنّ هناك معنى آخر للحدسيات غير الذي يذكره (رحمه الله) هنا، وتحقيقه موكول إلى دراسة أخرى.

إذن فسّر المصنّف الحدسيات بالمجربات مع إضافة، وهي أنّه في الحدسيات يوجد تعيين لماهية العلة وأنها النار أو الشمس مثلاً أو غير ذلك من الأسباب، وفي المجربات لا يوجد تعيين لماهية العلة.

والصواب أن يقال: في المجربات يوجد تعيين لماهية العلة، أمّا الحدسيات فلها معنى آخر غير الذي ذكره هنا، وأنّ هذا أحد الأقوال في تفسير الحدسيات.

فاليقينيّات - بحسب المنطق الأرسطي - لم تثبت لنا إلاّ الأوّليات، والأوّليات ليس لها مصداق إلاّ قضية «اجتماع النقيضين محال».

ثمّ بعد الاستدلال بالقياس الاستثنائي نأخذ النتيجة ونجعلها صغرى في قياس اقتراني كما قال: [والقياس الاقتراني هكذا:

الصغرى (نفس نتيجة القياس السابق): حصول هذا الأثر معلول لعلّة] ما. ولا بدّ أن نقول «علة ما» لأنّه سوف يذكر في الحدسيات: أنّ المجربات لا تعيّن ماهية العلة؛ فتبقى العلة مبهمّة، من قبيل ما إذا دخلت مكاناً ورأيت لوحة عليها رسم جميل جداً، فإنّ عقلك لا يقرّ بوجودها من باب الصدفة والاتّفاق، بل يجزم بأنّ رسماً قد رسمها ولكنك لا تعرفه. فلا بدّ من وجود علة ما، لا نعرف حقيقتها، مع أنّ القول بعدم معرفتها خلاف الوجدان، فإنّه في المجربات نعيّن العلة دائماً. ففي علم الطبّ مثلاً عندما يُجرّب دواء لعلاج مرض معيّن يُبيّن سببه وتأثيراته الجانبية. هذا في الصغرى. أمّا في الكبرى، فقوله:

[الكبرى (بديهية أوّلية): كلّ معلول لعلّة، يمتنع تخلفه عنها]. وهذا القانون عقليّ، لأنّا أخذنا الصغرى من تكرّر الحسّ، والكبرى من حكم العقل ليفيد القياس المؤلّف منهما نتيجة يقينية. ومع عدم وجود هذا القانون العقليّ، لا يمكن أن يفيد نتيجة يقينية. وهذه عملية استدلالية واضحة.

[.: ينتج (من الشكل الأوّل): هذا الأثر يمتنع تخلفه عن علته. وهاتان

المقدّماتان للاستثنائي بديهيتان] المراد من مقدّمتي القياس الاستثنائي: المقدّماتان العقليتان، وهما: قولهم: (الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية)، وكلّ معلول، يستحيل أن يتخلّف عن علّته.

[وكذا كبرى الاقتراني، فرجع الحكم في القضايا المجربّات إلى القضايا الأوليّة والمشاهدات في النهاية]. ومن هنا يتّضح لنا أنّه اعتبر الكلّيّة (كلّ معلول يمتنع تخلّفه عنها) قضية أوليّة، لأنّه قال: هي القضايا الأوليّة والمشاهدات، باعتبار أنّ القياس مركّب من مقدّمتين: الصغرى وهي من الحسيّات، والكبرى عقلية. وهذه العقلية عبّر عنها بالأوليّة، وذكرنا فيما تقدّم: أنّ القضايا الأوليّة منحصرة في قضية واحدة وهي: «اجتماع النقيضين محال» وهي ليست أوليّة بالمعنى المذكور.

[ثمّ لا يخفى أنّا لا نعني من هذا الكلام: أنّ كلّ تجريبية، تستلزم حكماً يقينياً مطابقاً للواقع] فإذن لم تستلزم حكماً يقينياً مطابقاً للواقع، فكيف عرّف اليقين بالمعنى الأخصّ، بالاعتقاد المطابق للواقع، مع أنّ هذا المعنى لليقين هو المراد؟

أفاد في الجواب: صحيح بأنّا عرّفنا اليقين بذلك، وأنّه حسب اصطلاح المنطق الأرسطي مقيّد بالمطابقة للواقع، ولا بدّ أن تكون التجريبيّات مطابقة للواقع، ولكنّ الناس في كثير من الموارد يشتهون في مقدّمات الدليل، أي أنّهم يشتهون في القضية الصغرى، وضرب بعض أمثلة يتّضح من خلالها كيف أنّ التجريبيّات ليست مطابقة للواقع نظراً للاشتباه في تلك المقدّمات.

وفي المقام يتبادر سؤال تقديره: هل يمنع الاشتباه في التجريبيّات من الاعتماد على التجربة للوصول إلى الواقع؟

إنّ كثيراً من الاشتباهات وقعت في تجريبيّات التاريخ البشري وفي العلوم الطبيعية، والشاهد على ذلك ما نراه من تطوّر وتكامل هذه العلوم يوماً بعد

يوم، إلا أنّ ذلك لا يمنعهم من الاعتماد على نتائج التجريبيات. وهذا يجري حتّى في الاشتباه في مقدّمات علم الفلسفة، فإنّه إذا اشتبه أربعة أو خمسة فيها، لا يعني سدّ باب هذا العلم، كما في بعض الاستدلالات الشائعة بين العوامّ على ترك علم الفلسفة بحجّة اختلافهم في بعض القضايا الفلسفية، مثل ما ورد من اختلاف في قول صدر المتألّهين الشيرازي بأصالة الماهية مرّة وأخرى بأصالة الوجود، وقوله في الأخير: «وإني لأستغفر الله كثيراً ممّا ضيّعت شطراً من عمري في تتبّع آراء الفلاسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلّم جربزتهم في القول وتفنّنهم في البحث حتّى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أنّ قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم....»^(١) فإن كان هذا الاستدلال على سدّ باب الفلسفة عقلياً، فليكن دليلاً على سدّ باب العلوم التجريبية أيضاً.

ولعلّك تقول: لا نأخذ بنتائج العلوم التجريبية أيضاً.

فنقول: حكم الفقهاء بنجاسة ماء البئر إذا وقعت فيه نجاسة منذ سبعمئة سنة وأنّه يجب تطهيره بالنزع، لكنّ العلامة الحلي (رحمه الله) خالف ذلك، ولم يوجب ما أوجبه!^(٢) فلا ندري أيّ القولين هو الصحيح، وكذلك حكمهم منذ ألف سنة بنجاسة أهل الكتاب، بينما أفتى المعاصرون بطهارتهم، بل حكم بعضهم بطهارة كلّ إنسان سواء كان من أهل الكتاب أم من غيرهم حتّى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلّفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمد الشيرازي، مجدّد الفلسفة الإسلامية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م: ج ١، ص ١١.

(٢) تبصرة المتعلّمين في أحكام الدين، تأليف الحسن بن يوسف بن علي المطهر الحلي المعروف بالعلامة، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، نشر مجمع الذخائر الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ: ص ٣.

الملاحظة. فأين هذا الكلام من كلام البعض الذي حكم بنجاسة بعض فرق المسلمين؟ فإذا كان الاختلاف سبباً لسد باب علم من العلوم، فأول علم يجب أن يسدّ بابه هو علم الفقه.

والإنصاف أنّ منشأ مثل هذه الإشكالات هو الجهل، لأنّ الإنسان قاصر ويخطئ وغير معصوم ... ولا أحد يقول: أنّه إذا أردنا أن تؤسّس علماً، فلا بدّ أن لا يقع اختلاف فيه، بل الاختلاف بين العلماء هو الذي ينمي العلم. فمثلاً: هناك دعوات من كبار العلماء المصريين: أنّهم متخلّفون في علم أصول الفقه ألف سنة عن مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، وعليهم أن يبدؤوا منهم، وإلاّ لكان عليهم أن يعيدوا كتابته منذ ألف سنة لكي نصل إلى ما وصل إليه علماء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام). وهذا يعني أنّ علم الأصول مات واضمحلّ عند أهل العامّة. فلو لا أنّ علماءنا بحثوا في هذا العلم، لما توصّلنا إلى هذه التحقيقات الرشيدة الموجودة بين أيدينا اليوم.

يقول الشيخ المصنّف (رحمه الله) «إنّ الفخر الرازي خدّم الفلسفة» مع أنّه إمام المشكّكين، ولكنّ ذلك ليس نقصاً، بل ما كان يطرحه من التشكيك جعل الفلاسفة يفكّرون فيما يطرحونه من نظريات، وأنّها سليمة عمّا يرد عليها أم لا، وهذا بخلاف ما لو لم يكن أحد يشكّك فيما يقولونه.

[فإنّ كثيراً من أحكام سواد الناس المبنية على تجاربهم ينكشف خطؤهم فيها، إذ يحسبون ما ليس بعلة علة، أو ما كان علة ناقصة، علة تامّة، أو يأخذون ما بالعرض مكان ما بالذات]. وسوف يأتي في بحث المغالطة أنّ واحداً من أسباب المغالطة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

[وسرّ خطئهم أنّ ملاحظتهم للأشياء في تجاربهم لا تكون دقيقة] بل أجهزتهم للملاحظة ليست بدقيقة. ويمكن تطبيق هذا الكلام بوضوح على مكتشفات علم الطب، فإنّ كثيراً من الأمراض التي تكتشف اليوم كانت

موجودة في السابق، وكان الناس يموتون بسببها، لا بسبب الموت الفجائي كما تخيل البعض، لكنهم لم يكتشفوها نتيجة لعدم وجود أجهزة قادرة على الكشف والتشخيص الصحيح، وحين تطوّرت الأجهزة الطبية اكتُشفت تلك الأمراض. وكذلك الكثير من الأمور الفلكية والكيميائية وسائر العلوم، فإننا نجد كلما تطوّرت هذه العلوم تطوّرت أجهزتها. والحاصل أنّ من أسباب خطأ نتائج التجربة هو عدم دقّة الأجهزة، فكلّما كانت أقلّ دقّة، كانت النتائج أكثر خطأ. ومثل هذا لا يقف فيه الإنسان عند حدّ معيّن.

[على وجه تكفي لصدق المقدّمة الثانية للقياس الاستثنائي المتقدّم] والمقدّمة الثانية هي قوله: (ولكنّه قد حصل دائماً). فإنّه لو كانت هناك أجهزة أكثر دقّة، قد لا تحصل العلّة دائماً.

[لأنّه قد يكون حصول الأثر في الواقع ليس دائماً فظنّ المجرب أنّه] أي حصول العلّة [دائميّ اعتماداً على اتّفاقات حسبها دائميّة] وكانت في الواقع صدفة لكنّه تصوّرها دائميّة. وهذا عجيب من المصنّف، إذ تقدّم منه أنّ الصدفة لا تكون دائميّة، وهنا يصرّح بأنّها اتّفاقات يحسبها المجرب دائميّة! وعلى هذا فكم معنى للصدفة والاتّفاق؟
إنّ للصدفة ستة معاني نذكر اثنين منها^(١):

الأوّل: وجود الشيء بلا سبب، وهو محال، ولم يقل به عاقل. وتسمّى بالاصطلاح الصدفة المطلقة.

والثاني: الصدفة النسبيّة. ونوضّحها بمثال، وهو: لو كنت تبحث عن صديق فخرجت من دارك فوجدته أمامك، فإنّ وجوده أمام دارك صدفة

(١) راجع: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تأليف الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ ج ٢، ص ١٢٥.

ولكنّه له سبب، وخروجك من دارك أيضاً له سبب. نعم، وقوع هذين الحدثين المسببين عن سببهما الخاصّ اقترنا صدفة، من قبيل ما لو كان عندك ماء وضعتّه على النار، وعندك ماء خارج الغرفة وكانت درجة الحرارة خارج الغرفة اثنين فوق الصفر، ولما غلى الماء نزلت درجة الحرارة خارج الغرفة إلى صفر، ففي الوقت الذي بلغ الماء درجة الغليان تجمّد الماء الموجود في الخارج، فإنّ تجمّد الماء في الخارج وجليانه داخل الغرفة اقترنا صدفة، ولكلّ منهما سبب خاصّ. وهذا أمر معقول ولا محذور فيه. ففي بعض الأحيان لا يلتفت المجربّ إلى هذا الاتّفاق فيحسب أنّ بين غليان الماء وتجمّده علاقة؛ لتكرّر وقوع ذلك أكثر من مرّة، مع أنّه لا توجد أيّة علاقة بينهما في الواقع. وهذا ما قصده المصنّف من قوله: «اعتماداً على اتّفاقات حسبها دائمية» وهي في الواقع اتّفاقات لا رابطة بينها.

لا يقال: كيف يقع الاتّفاق في الوجود؟

فإنّ الصدفة التي ليست دائمية ولا أكثرية لها معنى، ولهذه الصدفة الثانية معنى آخر ولا تنافي بين الأمرين.

[إمّا لجهلٍ أو غفلةٍ أو لقصور إدراكٍ أو تسرّعٍ في الحكم، فأهمّل جملة من الحوادث ولم يلاحظ فيها تخلف الأثر. وقد تكون ملاحظته للحوادث قاصرة] إمّا لقصوره وعدم خبرته، أو لأنّ أجهزته التي عنده لا تعينه على فهم تلك الحادثة بدقائقها [بأن يلاحظ حوادث قليلة وجداً حصول الأثر مع ما فرضه علّة، وفي الحقيقة أنّ العلّة شيء آخر اتّفق حصوله في تلك الحوادث، فلذا لم يتخلف الأثر فيها] كمن يحصل له القطع من نيب الغراب وصفيّ الطير، وهو ما يعبر عنه في علم الأصول بقطع القطّاع، أي كثير القطع الذي يحصل له الجزم من أدنى شيء، ويقابله كثير الشكّ.

[ولو استمرّ في التجربة وغير فيما يجربه، لوجد غير ما اعتقده أولاً].

وهذه نتيجة العلوم الطبيعية، كالفيزيائية والكيميائية ونحوها.

[مثلاً: قد يجرب الإنسان الخشب يطفو على الماء في عدة حوادث متكررة، فيعتقد أن ذلك خاصية في الخشب والماء] فيتصور أن من خاصيتهما أنه لو وضعه في الماء يطفو [فيحكم خطأ أن كل خشب يطفو على الماء. ولكنه لو جرب بعض أنواع الخشب الثقيل الوزن، لوجد أنه لا يطفو في الماء العذب، بل قد يرسب إلى القعر أو إلى وسط الماء، فإنه لا شك حينئذ يزول اعتقاده الأول]. بتجربته الجديدة [ولو غير التجربة في عدة أجسام غير الخشب، ودقق في ملاحظته ووزن الأجسام والسوائل] بالوزن النوعي الذي [بدقة، وقاس وزن بعضها ببعض، لحصل له حكم آخر، بأن العلة في طفو الخشب على الماء أن الخشب أخف وزناً من الماء]. لا أن خاصيته أن يطفو على الماء، بل وزنه النوعي اقتضى طفوه، فلو تغير وزنه النوعي لرسب في القعر. ولكن من لا خبرة له في قوانين الكيمياء والأوزان الذرية، يظن أن خاصية الماء سبب ذلك.

[وتحصل له قاعدة عامة هي أن الجسم الجامد يطفو على السائل إذا كان أخف وزناً منه، ويرسب إلى القعر إذا كان أثقل وزناً] أي أثقل في وزنه النوعي [والى وسطه إذا ساواه في الوزن. فالحديد مثلاً يرسب في الماء، ويطفو في الزئبق؛ لأنه أخف وزناً منه].

٤. المتواترات

وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشكّ ويحصل الجزم القاطع. وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطئهم في فهم الحادثة، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها، وينزل القرآن الكريم على النبي محمد (صلى الله عليه وآله) وبوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص.

وبعض حصر عدد المخبرين لحصول التواتر في عدد معين. وهو خطأ، فإنّ المدار إنّما هو حصول اليقين من الشهادات، عندما يعلم امتناع التواطؤ على الكذب وامتناع خطأ الجميع. ولا يرتبط اليقين بعدد مخصوص من المخبرين تؤثر فيه الزيادة والنقصان.

الشرح

في المقام نقطة لا بدّ من بيانها، وهي أنّ الحسّ يعطي الإنسان انطباعاً عن المحسوسات. فإنّك إذا رأيت شيئاً، أعطاك حسّك انطباعاً عنه. ولكنّ الذهن وقوانينه في الأعمّ الأغلب، تنقل إلى العقل تلك المعطيات على غير حقيقتها، ممّا يؤدّي إلى الاشتباه بحكم العقل.

ونقرّب هذه الفكرة بالمثل الذي ذكرناه سابقاً، وهو: لو نظرت إلى نجمة بعيدة في السماء، فالذهن يخاطب العقل ويقول له: هذه النجمة صغيرة، مع أنّ الحسّ حكم بأنّ هذه النجمة تُرى صغيرة بهذه المسافة البعيدة. وفرق كبير بين أن ينقل الذهن المعطى الحسّي إلى العقل ويفيد أنّ النجمة صغيرة، وبين ما حكم به الحسّ من كون النجمة ترى صغيرة على هذه المسافة الشاسعة.

إنّ كثيراً من الاشتباهات إنّما ترد بسبب هذه النقلة من المعطى الحسّي إلى القضية العقلية، والتي يتصرّف فيها الذهن وينقلها إلى العقل على غير حقيقتها. ولذا لا بدّ أن يكون الإنسان دقيقاً في إيصال المعطى بشكل صحيح ودقيق إلى العقل.

توضيحه: حين تُجرى عملية جراحية لمريض، تراه يطلب ماءً بعد استفاقة من التخدير، مع أنّ هذا العطش كاذب وليس بواقعي. فإنّ هذا الحسّ والشعور بالعطش إنّما يأتي من نقل الذهن المعطى الحسّي إلى العقل بصورة مختلفة عن الواقع. وكذلك حال الإنسان المرتبك، ربّما يدعي أنّه جائع، فتسأله عن السبب، فيقول أنا خائف ولست بجائع، ممّا يعني أنّ المعطى الحسّي يُنقل إلى العقل، وبدل أن يعبرّ الذهن عن محتواه الواقعي، يعبرّ عنه بقضية مخالفة له. ومن هنا قال العلماء: «إنّ الحسّ لا يخطئ أبداً، وإنّ الحكم الذهني الذي نقله

إلى العقل هو المخالف للواقع». وهذه النقطة مفيدة جداً في نظرية المعرفة؛ لأنّ خطأ الحسّ يعدّ من أركان الفكر الغربي؛ بخلاف نظرية المعرفة لدى علماء المسلمين، فإنّهم يقولون إنّ الحسّ لا يخطئ وإنّ الذهن لما ينقل المعطى الحسّي إلى العقل يتصرّف فيه فيعطي قضية خاطئة إلى العقل.

ثم إنّ المتواترات تعتبر من أهمّ اليقينيات فيما يرتبط بكثير من عقائدنا، فإنّ كثيراً منها إنّما تثبت بالتواتر، فإنّا نعلم أنّ الله سبحانه وتعالى لا بدّ أن يبعث رسولاً إلى الخلق، ولكن لو قيل: من هو ذلك الرسول؟ وما الدليل على أنّه وُجد؟ لقيل: لا دليل على ذلك إلاّ التواتر وأنّه وجد مثل هذا الشخص، وكان من صفاته كذا ومن أفعاله كذا وأقواله كذا..

ولو ثبت لنا أنّه كان هناك رسول مرسل من قبل الله سبحانه وتعالى وهو خاتم الأنبياء والمرسلين، فُتسأل عن معجزته؟ فتقول: القرآن الخالد.

ولو سلّمنا بنزول القرآن عليه، فُتسأل: ما الدليل على أنّ هذا القرآن الذي بين أيدينا هو نفسه الذي نزل على قلب الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله)؟

لا شكّ أنّك تقول: ثبت بالتواتر أنّ ما موجود بين أيدينا هو نفس القرآن الذي جاء به النبي (صلى الله عليه وآله).

وكذلك لو سُئلت عن وجود الأئمة (عليهم السلام) وعن عددهم وترتيبهم وعن الدليل على ذلك كلّهم؟ سوف تجيب: ثبت ذلك بالتواتر، ولا دليل عليه سواه.

وكذلك لو سُئلت عن ثبوت الكتب الأربعة الموجودة بين أيدينا الآن والتي هي عماد مذهبنا، وعن الدليل على أنّ كتاب الكافي مثلاً كتبه ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، وما الدليل على أنّ ما هو موجود بين أيدينا هو نفس كتاب الكافي، وأنّه ليس كتاباً آخر لا علاقة له به، أو أنّه نفسه لكنّه اشتمل على زيادة أو نقيصة؟ لا دليل لديك إلاّ التواتر.

وكذا الحال في عشرات بل مئات الموارد في الأصول العقائدية؛ إذ

أكثرها ثبت بالتواتر. فما لم يوجد حجة ودليل منطقي على أن التواتر يفيد اليقين، يحصل خلل في كثير من مباني الاعتقاد.

وكذلك علمك بوجود بلدان أخرى فيها أشخاص وحكام وأنظمة وقوانين لم تشاهدها ولم تحسّ بها إحساساً وجدانياً، وكلّ ما تعلم عنها أنّه نقل لك فلان من الناس أنّه يوجد بلد اسمه كذا وشخص اسمه كذا. فلو شكك شخص بذلك، تجيبه أنّ هذه أمور متواترة لا تحتاج إلى دليل.

من هنا نعرف أهميّة بحث التواتر وأنّه من اليقينيّات التي تدخل في صلب اعتقاداتنا، ومن هنا أيضاً لا بدّ أن نعرف الدليل الذي يثبت لنا أن التواتر يفيد اليقين المنطقي، وهو ثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه.

يقول المنطق الأرسطي - كما أشرنا إليه فيما سبق - إنّ الدليل على ذلك: كبرى عقلية لا شكّ ولا ريب فيها.

وبيان ذلك: لو أخبر مئة شخص بوجود شيء أو بوقوع حادثة معيّنة، فنجعله صغرى هكذا: «أخبر هذا العدد بوقوع هذه الحادثة» ونضمّ إليها كبرى وهي: «كلّما أخبر هذا العدد، فإنّ هذا العدد يمتنع تواطؤه على الكذب» وإذا لم يكن هذا الإخبار كاذباً كان مطابقاً للواقع.

هذا ووقع الخلاف بين العلماء في العدد الذي يحصل به التواتر، فقال بعضهم: ثلاثة عشر، وبعضهم: ثلاثمئة وثلاثة عشر (عدد أصحاب الحجة، أو أصحاب بدر)، وبعضهم عشرون؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ﴾ وبعضهم سبعون؛ لاختيار موسى (عليه السلام) لهم في الميقات. ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الجرافات، وأيّ ارتباط لهذا العدد بالمراد؟ وما الذي أخرجه عن نظائره ممّا ذكر في القرآن الكريم من ضروب الأعداد؟

ولذا نقول: افترضوا أنّ ذلك العدد أمر مبهم ولا يلتفت إلى العدد الذي

يقوله المنطقي، فإنك لو سألت المنطق الأرسطي: ما الدليل على أنه إذا اجتمع هذا العدد يمتنع تواطؤهم على الكذب؟ لأجاب: إنَّ العقل يقول ذلك. فيعتبرُ الكبرى قضية أولية كقضية اجتماع النقيضين محال، وقضية الكلِّ أعظم من الجزء. فكما أنَّ هذه القضايا لا تحتاج إلى دليل، فكذلك هذه الكبرى أيضاً لا تحتاج إلى دليل، فيعتبرها قضية قبلية.

إذن القضية المتواترة في المنطق الأرسطي مركبة من مقدّمتين: المقدّمة الأولى الصغرى ونحصل عليها بواسطة إخبار مجموعة أشخاص بواقعة ما. والثانية وهي الكبرى العقلية أعني: كلُّ عدد من هذا القبيل إذا قال شيئاً فإنه يمتنع تواطؤه على الكذب. إذن فهؤلاء يمتنع تواطؤهم على الكذب. فإذا لم يكونوا كاذبين فهم صادقون. فصغرى القضية مأخوذة من الإخبارات، وكبرها مأخوذة من قضية عقلية غير مبرهن ولا مستدلَّ عليها، بل هي حسب المنطق الأرسطي قضية عقلية قطعية. فيثبت المطلوب.

هذا ولكنَّ السيد الشهيد الصدر (رحمه الله) أفاد بأنَّ هذه الكبرى ليست قضية عقلية، وإنَّما هي قضية استقرائية^(١) تحتاج إلى دليل. فالمدعى حسب المنطق الأرسطي: أنه لو اجتمع هذا العدد يمتنع تواطؤهم على الكذب. والسيد الشهيد يقول: ما الدليل على ذلك؟ فإنَّ هذه القضية ليست أولية وإنَّما تحتاج إلى دليل، ولدى تحليلها نجدها مبنية على قضية استقرائية. ومن هنا فسَّر (قدس سرّه) القضية المتواترة وإفادتها اليقين على أساس منطق الاستقراء، لا على أساس منطق القياس الأرسطي.

فالسيد الشهيد (رحمه الله) ناقش في الكبرى المنطقية الأرسطية أولاً، وفي ضوء مناقشته يسقط التواتر عن الحجّية، ممّا يعني أنَّ كثيراً من المعتقدات

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق: ص ٣٨٨.

يسقط عن الاعتبار، فلا بدّ من الاستدلال بدليل آخر على أنّ القضية المتواترة تفيد اليقين، أو نناقش السيد الشهيد (رحمه الله) ونشكل عليه ونثبت أنّ الحقّ مع المنطق الأرسطي. وهذا لا يكون بالهروب والتسليم بأنّ التواتر يفيد اليقين من دون الوقوف على الدليل الصحيح، لاسيّما للعلماء والمحقّقين؛ فإنّ التسليم بذلك لا يكفي، بل إنّ من أراد أن يكون محقّقاً في قضية العقائد لابدّ أن يعرف الدليل على أنّ التواتر يفيد اليقين، وأنّه من الكبرى العقلية التي يدّعيها المنطق الأرسطي، أم من المنطق الاستقرائي ومنطق الاحتمال للسيد الشهيد (رحمه الله)، أو أن يقول - إن كان من أهل التحقيق والتدقيق -: لا هذا الدليل تامّ ولا ذاك تامّ وإنّما يوجد طريق ثالث لإثبات حجّة التواتر.

أمّا أن يدعى التواتر دليلاً على أنّ هذا القرآن الموجود بين أيدينا - مثلاً - هو نفس القرآن، ويجاب عن الدليل على حجّة التواتر بأنّ هذا لا يعيننا! فإنّ هذا من قبيل الجواب عن سؤال ما الدليل على أنّ صلاة الجمعة واجبة؟ فيقال: دلّ عليه خبر زرارة مثلاً، ومن قبيل الجواب عن سؤال: ما الدليل على أنّ الخمر حرام؟ فيقال: خبر محمد بن مسلم ... فيقال: وما الدليل على أنّ خبر الواحد حجّة؟ يقول: لا علاقة لنا بذلك! مع أنّ كلّ الواجبات والمحرمات تثبت بالنصوص القطعية وبأخبار الآحاد، ولا تسلم أخبار الآحاد عن الإيراد بعدّة إشكالات على الدليل على حجّيتها. فكما ينبغي أن يتصدّى للإجابة عن جميع الإيرادات على الدليل على حجّة خبر الواحد أو البحث عن أدلّة أخرى لإثبات حجّيته وعدم القول أنّ ذلك لا يهمنّا، كذلك يجب إثبات حجّة التواتر وعدم الاعتماد على ما يقوله المنطق الأرسطي، أو إثبات حجّيته بدليل آخر غير الدليل المذكور. وعلى الطالب أن يلتفت إلى ما ذكرناه جيداً لكي يتمكّن من التحقيق العلمي.

وعلى أيّ حال نرجع إلى ما ذكره المصنّف (رحمه الله) في هذا المقام حيث

يقول في المتواترات:

[وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشك] ويحصل اليقين [ويحصل الجزم القاطع]. وهذا ليس بكاف، لأن اليقين في المنطق الأرسطي هو حصول الجزم القاطع، وأنه جزم لا يزول - كما ذكرنا - وليس مجرد أن يحصل للإنسان جزم قاطع، بل لابد أن يحصل جزم لا يزول، حتى تسكن النفس إليه، و التواتر يفيد هذا المعنى.

[وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطئهم في فهم الحادثة]^(١) وهذا القيد - كما أشار إليه في الهامش - لم يوجد في كلمات المناطق والأصوليين، ووجد (رحمه الله) من الضروري إضافته لكي يفيد التواتر اليقين. فإننا إذا حذفنا القيد فقد لا يفيد التواتر اليقين. فإن كثيراً من الناس يخطئون في فهم الحادثة على وجهها حينما تقتضي الحادثة دقة الملاحظة، من قبيل رؤية الهلال، فإنه قد يتخيل شخص أنه رأى الهلال، ويوافقه آخرون، مع أنه لو ترك نفسه وسئل على وجه الدقة، هل رأيت

(١) هذا القيد الأخير لم يذكره المؤلفون من المنطقيين والأصوليين، وذكره - فيما أرى - لازم؛ نظراً إلى أن الناس المجتمعين كثيراً ما يخطئون في فهم الحادثة على وجهها، حينما تقتضي الحادثة دقة الملاحظة. وقوانين علم الاجتماع تقتضي بأن الجمهور لا تتأثر فيه الدقة في الملاحظة، إذ سرعان ما تسري فيه العدوى والمحاكاة بعضهم لبعض، فإذا تأثر بعضهم بالحادث المشاهد قد يقلده غيره من الحاضرين بالتأثر من حيث لا يشعر فيسري إلى الآخرين. وعليه لا يحصل اليقين من إخبار جماعة يحتمل خطئهم في الملاحظة وإن حصل اليقين بعدم تعمدهم للكذب.

ألا ترى أن المشعوذين يأتون بأعمال يبدو أنها خارقة للعادة، فيخدع بها المتفرجون لأنهم لم يُرزقوا ساعة الاجتماع دقة الملاحظة، ولو انفرد الشخص وحده بمشاهدة المشعوذ لربما لا يشاهده يطحن الزجاج بأسنانه ويخرجه إبراً أو يطعن نفسه بمديّة ولا يخرج الدم، بل قد تنكشف له الحيلة بسهولة. (منه قدس سره).

الهلال؟ لتردد في إجابته، ولكنه لما رأى الجو العام وأن مجموعة من الناس يصدقونه فيما يدعي أنه رآه، صدق هو أيضاً. وهذا ما يعبر عنه في علم الاجتماع بالعقل الجمعي. أي أن الإنسان عندما يكون ضمن مجموعة معينة ويرى لهم اتجاهاً معيناً، يكون معهم لكي لا يُتهم بمخالفتهم. وهذا ما نعبر عنه في أدبياتنا العرفية «حشر مع الناس عيداً».

والحاصل: إذا كانت القضية تقتضي دقة الملاحظة، فاجتماع عدد كثير، لا يكفي لإثبات التواتر المفيد لليقين، باعتبار أن بعضهم قد يكون متأثراً ببعض الآخر.

وهذا القيد الذي ذكره إبان الدراسات العلمية الحديثة في علم الاجتماع، لم يكن ملتفتاً إليه من قبل المناطقة والأصوليين. ولهذا نقول: إن العلوم الحديثة لها مدخل في علم المنطق، فمن غير المعقول أن يقول الطالب أريد أن أكون منطقياً، وفي نفس الوقت يكون بمعزل عن العلوم الحديثة.

[كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها، وبنزول القرآن الكريم على النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، وبوجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص.

وبعض حصر عدد المخبرين لحصول التواتر في عدد معين] كما بينا خطأهم في ذلك، لذا قال: [وهو خطأ، فإن المدار إنما هو حصول اليقين من الشهادات، عندما يعلم امتناع التواطؤ على الكذب، وامتناع خطأ الجميع. ولا يرتبط اليقين بعدد مخصوص من المخبرين تؤثر فيه الزيادة والنقصان] فقد يحصل اليقين بقضية معينة بإخبار عشرة، وقد نحتاج في قضية أخرى إلى إخبار ألف شخص ليحصل لنا اليقين، وهذا تابع لغرابة القضية المخبر بها، وكونها أمراً عادياً أو طبيعياً. فمرة يكون الإخبار عن وقوع حادثة جزئية معينة كاحتراق زيد، ومرة أخرى يكون الإخبار عن مشاهدة إنسان له

خمسة رؤوس، وطوله خمسة أمتار، وله عشرة أرجل ... فإنّ حصول اليقين في القضية الأولى قد يحصل بإخبار خمسة عشر شخصاً، لأنّها قضية طبيعية، أمّا حصول اليقين في الثانية، فقد يحتاج إلى إخبار ألف شخص، وقد لا يحصل يقين بإخبارهم ما لم تحصل المشاهدة. فالعدد المحصل للتواتر ليس له خاصية، وإنّما يختلف من قضية إلى أخرى، ومن حادثة إلى أخرى، ومن زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر...

من هنا ذكر السيد الشهيد الصدر (رحمه الله): «أنّه لو كانت هذه القضية عقلية لما تأثرت» كقضية «الكلّ أعظم من الجزء». وهي قضية عقلية، فإنّك لو رأيت مورداً واحداً لها أو رأيت ألف مورد، لا يزيدك ذلك يقيناً، لأنّ الكلّ أعظم من الجزء، سواء كان في مورد واحد أم في آلاف الموارد، وإنّ كثرة الشواهد لا تزيد الإنسان يقيناً، وكقضية: «اجتماع النقيضين محال»، و«الدور محال»، فإنّ المقدار من الاستحالة الواصل إلى العقل لا يزيد على تلك الدرجة؛ بخلاف القضية المخبر بها، فإذا أخبر عنها عشرة أشخاص، تحصل درجة من اليقين، ترتفع كلّما ازداد عدد المخبرين... وهذا يعني أنّها ليست عقلية، وإلاّ لما كان معنى لأن ترتبط بعدد المخبرين، بحيث كلّما ازداد عددهم، ازداد اليقين والاطمئنان بها، بل هي قضية استقرائية.

٥. الحدسيات

وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدسٌ من النفس قويٌّ جداً يزول معه الشكّ ويدعن الذهن بمضمونها، مثل حكمنا بأنّ القمر وزهرة وعطارد وسائر الكواكب السيّارة مستفاد نورها من نور الشمس، وأنّ انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهي انعكاس الأشعة من المرآة إلى الأجسام التي تقابلها.

ومنشأ هذا الحكم أو الحدس اختلاف تشكّلها عند اختلاف نسبتها من الشمس قريباً وبعداً. وكحكمنا بأنّ الأرض على هيئة الكرة، وذلك لمشاهدة السفن - مثلاً - في البحر أوّل ما يبدو منها أعاليها ثمّ تظهر بالتدريج كلّما اقتربت من الشاطئ. وكحكم علماء الهيئة حديثاً بدوران السيّارات حول الشمس وجاذبية الشمس لها؛ لمشاهدة اختلاف أوضاع هذه السيّارات بالنسبة إلى الشمس وإلينا، على وجه يثير الحدس بذلك.

والحدسيات جارية مجرى المجربّات في الأمرين المذكورين (أعني تكرّر المشاهدة ومقارنة القياس الخفيّ) فإنّه يقال في القياس مثلاً: هذا المشاهد من الاختلاف في نور القمر، لو كان بالاتّفاق أو بأمر خارج سوى الشمس، لما استمرّ على نمط واحد على طول الزمن. ولما كان على هذه الصورة من الاختلاف، فيحدس الذهن أنّ سببه انعكاس أشعة الشمس عليه.

وهذا القياس المقارن للحدس، يختلف باختلاف العلل في ماهيّاتها باختلاف الموارد، وليس كذلك المجربّات فإنّ لها قياساً واحداً لا يختلف، لأنّ السبب فيها غير معلوم الماهية إلاّ من جهة كونه ساقطاً، وهذه الجهة

لا تختلف باختلاف الموارد .

وذلك لأنَّ الفرق بين المجربّيات والحدسيّات: أنَّ المجربّيات إنّما يُحكمُ فيها بوجود سبب ما، وأنَّ هذا السبب موجود في الشيء الذي تتّفق له هذه الظاهرة دائماً، من غير تعيين لماهيّة السبب. أمّا في الحدسيّات فإنّها بالإضافة إلى ذلك، يُحكم فيها بتعيين ماهية السبب أنّه أيّ شيء هو. وفي الحقيقة إنّ الحدسيّات مجربّيات مع إضافة، والإضافة هي الحدس بماهيّة السبب، ولذا ألحقوا الحدسيّات بالمجربّيات.

قال الشيخ العظيم خواجه نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات: «إنَّ السبب في المجربّيات معلوم السببية غير معلوم الماهية، وفي الحدسيّات معلوم بالوجهين».

ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس، قضايا كثيرة قد لا يمكنه إقامة البرهان عليها ولا يمكنه الشكّ فيها. كما لا يسعه أن يشرك غيره فيها بالتعليم والتلقين، إلّا أن يرشد الطالب إلى الطريق التي سلكها. فإن استطاع الطالب بنفسه سلوك الطريق قد يفضيه إلى الاعتقاد إذا كان ذا قوّة ذهنية وصفاء نفس. فلذلك لو جحد مثل هذه القضايا جاحد، فإنَّ الحادس يعجز عن إثباتها له على سبيل المذاكرة والتلقين، ما لم يحصل للجاحد نفس الطريق إلى الحدس.

وكذلك المجربّيات والمتواترات لا يمكن إثباتها بالمذاكرة والتلقين، ما لم يحصل للطالب ما حصل للمجربّ من التجربة، وللمتيقن بالخبر من التواتر. ولهذا يختلف الناس في الحدسيّات والمجربّيات والمتواترات وإن كانت كلّها من أقسام البديهيّات. وليس كذلك الأوّليات؛ فإنَّ الناس في اليقين بها شرع سواء، وكذلك المحسوسات عند من كانوا صحيحي الحواسّ. ومثلها الفطريّات الآتي ذكرها.

الشرح

[وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً يزول معه الشكّ ويدعن الذهن بمضمونها] أي يحصل الاطمئنان بها، وإن لم يمكن إقامة البرهان عليها في بعض الموارد؛ كما إذا رأيت حادثتين وحصل لك يقين بارتباطهما، ولكنك لا تستطيع أن تقيم دليلاً واحداً مقنعاً على ارتباطهما، ولكنه قد حصل لك الاطمئنان بذلك.

ولذا قالوا: في القضايا الحدسية استدلال لكنه خفي غير واضح، وأتّ حصول الاطمئنان واليقين بها أمر شخصي ليس إلّا، وليست هي مثل: «قضية اجتماع النقيضين محال»، فإنّها قضية كلية يحصل بها الجزم لكلّ من أدرك الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، وليست مرتبطة بشخص معيّن، بخلاف حصول الاطمئنان بالقضايا الحدسية، فإنّه يختلف من شخص إلى آخر، فقد يحصل جزم قويّ لشخص بوجود رابطة بين قضيتين، وقد لا يحصل لشخص آخر ليس عنده مثل ذلك الحدس والتخمين [مثل حكمنا بأنّ القمر وزهرة وعطارد وسائر الكواكب السيّارة مستفاد نورها من نور الشمس] وهذا المثال يصحّ في الأزمنة الماضية التي لم تتمكّن فيها الأبحاث الفيزيائية والفلكية من إثبات الرابطة القائمة بين الكواكب والشمس، حيث كانوا يخيّمون وجود ارتباط بين نور الشمس ونور الكواكب السيّارة من دون أن يملكو دليلاً واحداً على ذلك [وأنّ انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهي انعكاس الأشعة من المرآة إلى الأجسام التي تقابلها] يعني أنّ انعكاس نور الكواكب إلى الأرض ليس نورها بالذات، وإنّما هو نور الشمس وقد انعكس على هذه الأجسام، ثمّ انتقل إلى الأرض، كما في انعكاس نور الشمس من المرآة إلى الأجسام، فإنّا نرى الشمس لكنّ مشاهدتنا لها ليست بالمباشرة،

وإنما من خلال المرأة.

[ومنشأ هذا الحكم] أي جزم النفس بوجود الرابطة بين نور الشمس ونور تلك الكواكب [أو الحدس، اختلاف تشكّلها عند اختلاف نسبتها من الشمس قريباً وبعداً]. فكلما اقتربت من الشمس في دورانها في أفلاكها، زاد نورها سطوعاً. وكلما بعدت في ذلك، ضعف نورها، وغير ذلك ممّا يفيد الإنسان المطلع على أوضاعها جزماً ويقيناً بوجود رابطة بين نورها ونور الشمس [وكحكمنا بأنّ الأرض على هيئة الكرة] وهذا أيضاً إنّما يصحّ في تلك الأزمنة التي لم يتمكّنوا فيها من إقامة الأدلة على كروية الأرض [وذلك لمشاهدة السفن - مثلاً - في البحر أوّل ما يبدو منها أعاليها، ثمّ تظهر بالتدريج كلّما اقتربت من الشاطئ. وكحكم علماء الهيئة حديثاً بدوران السيّارات حول الشمس وجاذبية الشمس لها؛ لمشاهدة اختلاف أوضاع هذه السيّارات بالنسبة إلى الشمس وإلينا، على وجه يثير الحدس بذلك.

والحدسيات جارية مجرى المجربّات في الأمرين المذكورين] أي كما كنّا نحتاج في المجربّات إلى تكرّر المشاهدة، وإقامة القياس الاستثنائي والاقتراني، كذلك نحتاج إلى ذلك في الحدسيات. ومن حقّك أن تسأل: إذا كانت الحدسيات هي المجربّات في ذينك الأمرين، فما الفرق بينهما؟ ولمّ تجعلون اليقينيّات بعضها حدسيات وبعضها مجربّات؟

وحاصل جواب المصنّف (قدّس سرّه) على ما تقدّم: الفرق بينهما أنّ المجربّات لا تُعيّن فيها ماهية السبب، والحدسيات تُعيّن فيها ماهية السبب. وهذا ما أشرنا إلى مناقشته فيما سبق، حيث بيّنا أنّ ماهية السبب في المجربّات معيّنة، وعلى هذا فما ذكره لا يمكن أن يكون فرقاً بينهما، وإنّ هناك خلافاً بين المناطق في الفرق الأساسي بينهما [فإنّه يقال في القياس] الخفيّ في الحدسيات [مثلاً: هذا المشاهد من الاختلاف في نور القمر لو كان

بالاتِّفاق] لا لأثر أو سبب [أو بأمر خارج سوى الشمس، لما استمرَّ على نمط واحد على طول الزمن]. أي لما كان دائماً أو أكثرياً، وحيث إنَّه دائمى أو أكثرى، فلا يكون بالاتِّفاق أو بسبب غير الشمس.

[ولمَّا كان على هذه الصورة من الاختلاف، فيحدث الذهن أنَّ سببه انعكاس أشعة الشمس عليه.

وهذا القياس المقارن للحدس، يختلف باختلاف العلل في ماهياتها باختلاف الموارد] ففي الحدس تُعيَّن ماهية السبب، بخلافه في المجربات، فلا تُعيَّن فيها ماهية السبب. فإذا عيِّنت ماهيته في الحدسيات، وقع الاختلاف في ذلك. فقد يحدث شخص شيئاً، ويدَّعي أنَّ ماهية سببها (أ) مثلاً، ويحدث غيره شيئاً آخر ويدَّعي أنَّ ماهية سببها (ب)، وهذا الاختلاف في المجربات غير معقول، لأنَّ كلاهما يعترف بوجود سبب ما. ولأجل ذلك نقول: لا معنى لوقوع الاختلاف في المجربات، بخلافه في الحدسيات.

هذا وذكر المصنِّف في المجربات (قدس سره) «أنَّ أكثر مسائل العلوم الطبيعية والكيمياء والطب من نوع المجربات». ولكن الاختلاف في ماهية السبب واقع في كلِّ واحد من هذه العلوم. إذن ففي المجربات تُعيَّن ماهية السبب، إلَّا أنَّ المصنِّف (قدس سره) لا يفرِّق بينها وبين الحدسيات تبعاً لبعض المناطق كما صرَّح، وأنَّ في الحدسيات لا تُعيَّن ماهية السبب وفي المجربات تُعيَّن ماهية السبب. ولهذا قال:

[وذلك لأنَّ الفرق بين المجربات والحدسيات: أنَّ المجربات إنَّما يُحكم فيها بوجود سبب ما] أي بوجود سبب مجهول [وأنَّ هذا السبب موجود في الشيء الذي تتَّفَق له هذه الظاهرة دائماً من غير تعيين لماهية السبب] وأنَّها (أ) مثلاً أو (ب). [أمَّا في الحدسيات فإنَّها بالإضافة إلى ذلك، يُحكم فيها بتعيين ماهية السبب أنَّه أيَّ شيء هو. وفي الحقيقة: إنَّ الحدسيات مجربات

مع إضافة] ومن هنا يتبين أنّ الحدسيات ليست في عرض المجربّات، وإنّما هي المجربّات مع إضافة شيء آخر، [والإضافة هي الحدس بماهية السبب، ولذا ألحقوا الحدسيات بالمجربّات. قال الشيخ العظيم خواجه نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات: «إنّ السبب في المجربّات معلوم السببية غير معلوم الماهية، وفي الحدسيات معلوم بالوجهين»]. أي معلوم السببية والماهية. كما قلنا: إنّ المصنّف (قدّس سرّه) تابع بعض المناطق في عدم تفريقه بين الحدسيات والمجربّات، ولكن هناك نظر آخر موكول ببيانه إلى دراسات أخرى، وهو التفريق بينهما بطريقة غير التي ذكرها المصنّف (قدّس سرّه).

[ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس قضايا كثيرة، قد] يحصل له الجزم بوجود الرابطة بين الموضوع والمحمول لكنّه [لا يمكنه إقامة البرهان عليها، ولا يمكنه الشكّ فيها]. أي يحصل له جزم لكنّه لا يمكنه إقامة البرهان على وجود الرابطة بين حادثة وأخرى. ومن هنا قلنا: إنّ الحدسيات لا تفيد الجزم إلّا لشخص، ولا تفيده بنحو القضية الكلية، لأنّه قد يحصل الحدس بقضية لشخص ولا يحصل بها لآخر، بخلافه في المجربّات فإنّه يحصل للجميع [كما لا يسعه] أي لا يسع الشخص الذي حصل له الحدس [أن يشرك غيره فيها بالتعليم والتلقين] لأنّه لم يتمكّن من إقامة البرهان عليها، كي يرشد غيره [إلا أن يرشد الطالب إلى الطريق التي سلكها]. أي: يأتي بالشخص الذي يريد أن يحصل له الحدس ويرشده إلى العلاقة القائمة بين قضية وأخرى حتّى يحصل له الحدس، لا أنّه يبيّن الدليل [فإن استطاع الطالب بنفسه سلوك الطريق، قد يفضيه إلى الاعتقاد إذا كان ذا قوّة ذهنية وصفاء نفس] من قبيل بعض القضايا التي لا يحصل بها جزم للإنسان إلّا إذا رآها بعينه، مثل الإيمان بالآخرة ووجود النار، فإنّا لو رأيناها أو اقتربنا منها وأدخلنا أيدينا فيها وأحسسنا بحرارتها ولهيبها، أو لو

وقعنا فيها آنأ ما، فإنَّ إيماننا بها يكون حينئذ واحداً ويكون مختلفاً عن إيماننا السابق بها، ولهذا قال أمير المؤمنين ومولى الموحدين علي (عليه السلام): «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً» لأنَّه لا غطاء بالنسبة إليه (عليه السلام) حتَّى ينكشف له فيزداد يقيناً، وإنَّ كلَّ الذي أراد أن يراه قد رآه بالوجدان؛ ولذا قال (عليه السلام) في قضية أخرى حينما سئل هل رأيت ربَّك؟!: «كيف أعبد ربّاً لم أراه؟» فهو يعبد ربّاً حاضراً لديه بالوجدان. وهكذا شأن العرفاء والأولياء يرون الله بعلم اليقين ثمَّ بحق اليقين، ثمَّ بعين اليقين، لا بعين المشاهدة. قال تعالى: ﴿كَلاَ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوْنها عَيْنَ الْيَقِينِ﴾^(١). فعلم اليقين أولاً، ثمَّ يحصل بعده عين اليقين، وعين اليقين لا ينفكَّ فيه العلم عن العمل، والوصول إلى حق اليقين وعين اليقين لا يمكن إلاَّ بالعمل.

فالقضايا الحدسية لا يمكن تلقينها لأحد بنحو المذاكرة، وإنَّما يُرشد الإنسان إلى العلاقة أو الارتباط بين القضيتين، بأن تأتي به وتجعله يحسُّ بحرارة النار. [فلذلك لو جحد مثل هذه القضايا جاحداً، فإنَّ الحادس يعجز عن إثباتها له على سبيل المذاكرة والتلقين، ما لم يحصل للجاحد نفس الطريق إلى الحدس.

وكذلك المجربيات والمتواترات، لا يمكن إثباتها بالمذاكرة والتلقين، ما لم يحصل للطالب ما حصل للمجرب من التجربة، وللمتيقن بالخبر من التواتر. ولهذا يختلف الناس في الحدسيات والمجربيات والمتواترات وإن كانت كلها من أقسام البديهيّات]. ومن هنا يشير المصنّف إلى نقطة أساسية وهي: صحيح أننا جعلنا الأوليات والمجربيات والتجريبيات والحدسيات والمتواترات... في عرض واحد، لكنَّها في الواقع ليست كذلك، لأنَّ هذه

(١) التكاثر: ٥-٧.

القضايا ليس لها قانون كلي، إذ قد يحصل لشخص يقين من التواتر، ولا يحصل لآخر منه. ولهذا كلما ازداد الإنسان علماً، لا يمكنه أن يصدق بالأمور الخارقة للعادة، بخلاف الإنسان العادي فإنه يصدق بها. إذن يختلف الناس في الحدسيات والمجربّات والمتواترات. أمّا في الأوليات فلا يختلفون فيها، كما قال: [وليس كذلك الأوليات، فإنّ الناس في اليقين بها شرع سواء] لا يختلف فيها اثنان [وكذلك المحسوسات] ولكن [عند من كانوا صحيحي الحواسّ. ومثلها الفطريات الآتي ذكرها].

٦. الفطريات

وهي القضايا التي قياساتها معها، أي أنّ العقل لا يصدّق بها بمجرد تصوّر طرفيها كأوليات، بل لابدّ لها من وسط، إلّا أنّ هذا الوسط ليس ممّا يذهب عن الذهن حتّى يحتاج إلى طلب وفكر. فكلّما أحضر المطلوب في الذهن، حضر التصديق به لحضور الوسط معه.

مثل حكمنا بأنّ الاثنين خمس العشرة، فإنّ هذا حكم بديهيّ إلّا أنّه معلوم بوسط، لأنّ الاثنين عدد قد انقسمت العشرة إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها يساويه. وكلّ ما ينقسم عدد إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها يساويه، فهو خمس ذلك العدد؛ فالاثنتان خمس العشرة.

ومثل هذا القياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر. ومثل هذا القياس يجري في كلّ نسبة عدد إلى آخر، غير أنّ هذه النسب يختلف بعضها عن بعض في سرعة مبادرة الذهن إلى المطلوب وعدمها، بسبب قلة الأعداد وزيادتها، أو بسبب عادة الإنسان على التفكير فيها وعدمه، فإنّك ترى الفرق واضحاً في سرعة انتقال الذهن بين نسبة ٢ إلى ٤ وبين نسبة ١٣ إلى ٢٦، مع أنّ النسبة واحدة وهي النصف. أو بين نسبة ٣ إلى ١٢ وبين نسبة ١٧ إلى ٦٨، مع أنّ النسبة واحدة هي الربع... وهكذا.

الشرح

ذكرنا فيما سبق: أنَّ الأوليات لا تحتاج إلى دليل خارج عن ذاتها ولا إلى دليل معها، بل لا يمكن إقامة الدليل عليها، كقولنا: اجتماع النقيضين محال، وهذا هو القسم الأول من اليقينيات. وأمَّا القسم الثاني، فهي: القضايا التي يمكن الاستدلال عليها أولاً، وتحتاج إلى دليل مركَّب من صغرى وكبرى ثانياً. ولكنَّ الأوسط في الدليل يلزم تلك القضية ولا ينفك عنها، وهي القضايا الفطرية. ونتيجة ذلك أنَّ الإنسان لكي يصدِّق بالقضايا الفطرية، لا يحتاج إلى فكر.

وقد ذكرنا سابقاً: أنَّ الفكر يمرُّ بمراحل متعدّدة من المجهول إلى المعلوم، ثمَّ السير في المعلوم، ثمَّ الانتقال منه إلى المجهول، وقلنا: إنَّ السير في المعلوم في المرحلة الثانية من عملية الفكر إنّما هو لاكتشاف الحدِّ الأوسط في الاستدلال. وهذا الحدُّ الأوسط لا يغيب عن الذهن في الفطريات ولا يحتاج إلى تأمُّل للكشف عنه، لأنَّه حاضر عند النفس. فإنَّ عملية الاستدلال - كما هو معلوم - أنَّك تواجه المشكل، ثمَّ تنتقل منه إلى المعلوم الموجود عندك، ثمَّ تبحث في المعلوم. والبحث فيه يعني الكشف عن الحدِّ الأوسط - كما تقدّم - ثمَّ تنتقل من المعلوم إلى المجهول مرّةً أخرى. أمَّا القسم الثالث من اليقينيات، وهي الحسيّات والمتواترات ... إلخ فتفتقر إلى عملية استدلال عليها، ولكنَّ الحدَّ الأوسط غائب يحتاج إلى فكر، بخلافه في القسم الثاني، فإنَّه يحتاج إلى حدٍّ أوسط ولكنَّه حاضر لدى الذهن.

وعلى هذا الأساس، فلا تحتاج القضايا الفطرية إلى دليل خارج عنها، وتحتاج إلى دليل داخلي. وهذا معنى أنَّ قياساتها معها، أي أنَّها تحتاج إلى دليل ملازم لها، بخلاف الأوليات.

إذن الفرق بين الأوليات وبين المحسوسات والتجريبات والمتواترات أن هذه القضايا لا يصدق العقل بها بمجرد تصوّر طرفيها، بل لابدّ من إقامة الدليل الخارجي عليها، بخلاف الفطريات فإنّها لا تحتاج إلى دليل خارج عنها، بل قياساتها وأدلتها معها. وبهذا يتّضح أنّ القضايا اليقينية على ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: ما لا يحتاج إلى دليل، داخلي ولا خارجي، بل لا يمكن إقامة الدليل عليها، وهي الأوليات.

النوع الثاني: ما يحتاج إلى دليل ليس خارجاً، بل هو ملازم معها. أي أنّ الحدّ الأوسط فيها حاضر لدى الذهن ولا يحتاج إلى عملية الاستدلال، وهي الفطريات.

النوع الثالث: ما يحتاج إلى دليل خارج عنها، ولكن الحدّ الأوسط غائب يحتاج إلى طلب وفكر.

وعلى هذا الأساس اتّضح أنّ اليقنيات في المنطق الأرسطي ليست في عرض واحد، بل بعضها مقدّم على البعض الآخر.

أولها: الأوليات، وهي أهمّها، وهي منحصرة في مصداق واحد، وهو قضية اجتماع النقيضين محال، كما تقدّم بيانه. وأمّا ما عدا ذلك من اليقنيات، فكلّهُ قضايا نظرية بحسب الدقّة تعتمد على تلك القضية. ولهذا نقول: لو جعل المصنّف (قدّس سرّه) الفطريات بعد الأوليات لكان أولى، ثمّ يرتّب عليها المحسوسات والحدسيات والمتواترات والمجرّبات.

وبعبارة أخرى: جميع القضايا هنا تحتاج إلى استدلال، فتكون نظرية إلّا قضية «اجتماع النقيضين محال» لا تحتاج إلى استدلال ولا يمكن إقامة الدليل عليها. ونحن إنّما ذكرنا هذا لنبيّن مبدأ التناقض، وهو أنّ الأساس والمنهج العقلي والفلسفة كلّها قائمة على هذه النقطة المركزية والقضية المحورية

(مبدأ عدم التناقض) المتمثلة في تلك القضية، وما عدا ذلك من القضايا لا يحتاج بعضها إلا إلى واسطة واحدة لكي تصل إلى هذا المبدأ، وبعضها يحتاج إلى واسطتين وبعضها إلى ثلاث وبعضها أربع ... وهكذا. ولهذا نسمي القضايا الأقرب إلى الأوليات باليقينيات، ونسمي القضايا الأبعد عنها بالنظريات، وفي واقع الأمر جميع القضايا نظرية إلا قضية اجتماع النقيضين محال.

قال صدر المتألهين (قدس سره): «ثبت أن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن، وأما سائر القضايا والتصديقات البديهية أو النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة؛ لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية، وهي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر...»^(١).

وقال بهمنيار: «ولو كان للأوليات وجود في الأعيان لا في النفس لكانت نسبتها إلى لوازمها كنسبة الأول إلى معقولاته، فإن كون لوازمها موجودة عنه هو بعينه كونها معقولة له»^(٢).

نعم بعض هذه القضايا، كالمحسوسات والمتواترات والمجربات ونحوها قريبة جداً من الأوليات، لأنها لا يفصلها عنها إلا وسط واحد، ولذا سميت يقينيات، لكن لا بمعنى أنها لا تحتاج إلى استدلال، بل هي تحتاج إليه لكنها قريبة من الأوليات، بخلاف القضايا الأخرى البعيدة عنها والتي يطلق عليها النظريات، فإنها تحتاج إلى عملية الاستدلال.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٤٣-٤٤٤.

(٢) التحصيل، تأليف بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق: الشهيد مرتضى مطهري، جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ هـ ش - ١٩٩٦ م: ص ٥٧٤، ٥٧٥.

أما قضية: الكلّ أعظم من الجزء وقضية الدور محال، فليست من الأوليات، وإنما هي من اليقينيات، لأنها تحتاج إلى الاستدلال، ففي الاستدلال على قضية الكلّ أعظم من الجزء نقول: لو لم يكن الكلّ أعظم من الجزء لكان الكلّ مساوياً للجزء، وهو محال؛ لأنّ الكلّ عبارة عن مجموعة أجزاء، فإذا أخذنا جزءاً منها، فإن كان أصغر من الكلّ ثبت المطلوب، وإن كان مساوياً للكلّ كان وجود الجزء الآخر وعدمه سواء، فيجتمع النقيضان وهو محال. وكذا قضية: الدور محال، مثلاً: إذا فرضنا (أ) علة لـ (ب) و (ب) علة لـ (أ) فعلى فرض (أ) علة لا بدّ أن يكون متقدّماً، فإذا صار معلولاً لـ (ب) لا بدّ أن يكون متأخراً، والفرض أنّه متقدّم، فكيف يكون متأخراً؟ فما فرضناه متقدّماً صار متأخراً، وهو محال لأنّه جمع بين النقيضين، وهو محال. وكذلك الكلام في مثل قولنا: اجتماع الضدين محال. فجميع المحالات حتّى قضية ارتفاع النقيضين - كما ذكرنا سابقاً - ترجع إلى قضية واحدة وهي اجتماع النقيضين محال.

إذن لا توجد عندنا إلاّ تلك القضية وما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) من أنّ القضايا الأولية من قبيل «الكلّ أعظم من الجزء» ليست من الأوليات، بل هي من الفطريات أو من اليقينيات أو البديهيات، لأنّ الأوليات لا تحتاج إلى دليل، بل لا يمكن إقامة الدليل عليها، وقضية «الكلّ أعظم من الجزء» يمكن إقامة الدليل عليها، فهي ليست من الأوليات.

إذن اتّضح أنّه لا يوجد إلاّ قضية واحدة لا تحتاج إلى دليل. وهذا من حيث المادّة. وأمّا من حيث الهيئة، فقد ذكرنا في بحث الأشكال الأربعة: أنّ جميع الأشكال المنتجة لا بدّ أن ترجع إلى الشكل الأوّل الذي هو بديهي الإنتاج، وذكرنا أيضاً: أنّ الشكل الأوّل إذا لم يكن منتجاً يلزم التناقض، لأنّ الحدّ الأوسط فيه مشترك، ومعناه: أن الأصغر ثابت للأكبر، والأكبر ثابت

للأصغر، وإلا لزم أن يكون ما فرض من مصاديقه ليس من مصاديقه، وهو محال.

فكما أنّ البحث من حيث المادّة مرجعه إلى مبدأ عدم التناقض، كذلك البحث من حيث الهيئة مرجعه نفس المبدأ، والمنطق الأرسطي يركز على أساس هذا المحور، وهو مبدأ عدم التناقض.

ومن هنا وجدنا المنطق الهيجلي أو الفلسفة الماركسية الديالكتيكية حاولت زعزعة هذا المبدأ، لأنّه بانهيائه ينهار جميع المنطق، وبانهياره ينهار كلّ البناء الفوقي، أي تنهار جميع المباني الفلسفية المبنية على هذا المنطق، حيث زعمت (الماركسية) أن التناقض واقع لا بدّ منه، لا أنه ممتنع كما يذهب إليه المنطق الأرسطي، ورأت إنّ الصراع بين الظواهر الخارجية واقع لا مجال لإنكاره، ولولاه لما وجدت ظاهرة كونية، «... فشكل الشاطئ - مثلاً - نتج عن فعل متبادل بين أمواج الماء وتياراته التي تصطدم بالأرض فتفرض الضفة من ناحية، وصمود الأرض في وجه التيار ودفعها لتلك الأمواج إلى درجة معيّنة من ناحية أخرى، وشكل الإناء من الخزف نتج عن عملية قامت بين كتلة من الطين ويد الخزّاف...»^(١)، إذن لولا هذه المعاندة والتناقض بين الظاهرتين المذكورتين لما وجدت ظاهرة شكل الشاطئ ولا وجد الإناء، وإذا أردنا أن نصوغ لسان حالهم بقياس فهو كالتالي:

واقع	هذا التناقض
ممكن	كلّ واقع
ممكن.	هذا التناقض

أمّا الصغرى فتوضيحيها من خلال الظاهرتين المذكورتين، وأمّا الكبرى

(١) فلسفتنا، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، نشر المجمع العلمي للشهيد الصدر (قدّس سرّه)، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ ص ٢٢٥-٢٢٦.

فهي كما يقال: خير دليل على الإمكان الوقوع، وإلا لكان الواقع الحادث إما واجباً بالذات أو ممتنعاً كذلك، والتالي باطل بكلاً شقيّه؛ لأنه لو كان واجباً لما كان معدوماً، وقد كان كذلك، ولو كان ممتنعاً لما وجد، وقد وجد.

ثم نأخذ النتيجة لنجعلها صغرى:

هذا التناقض ممكن

لا شيء من الممكن بممتنع

∴ لا شيء من التناقض بممتنع

أما الكبرى فلأن الإمكان والامتناع قسيما، وقد علمت أن القسم يباين كلياً القسم، فلا يصدق عليه.

ومن المعلوم أن هؤلاء استغلّوا الاشتراك اللفظي للتناقض؛ حيث يذكر له معنيان، أحدهما: ممكن واقع، وهو الذي اتّخذوا منه صغرى لإثبات مزعمتهم، وثانيهما هو المراد بالامتناع، وهو السلب والإيجاب، الإنسان والالانسان. وهذا لون من ألوان المغالطة التي يسببها اشتراك اللفظ، وهم في أمرهم هذا كمن يستدلّ على جواز وطء المرأة حال حيضها بهذا القياس.

هذا قرء

كل قرء يجوز فيه الوطء

∴ هذا يجوز فيه الوطء

حيث لم يتكرّر الحد الأوسط، فهو في الصغرى بمعنى الحيض، بينما كان في الكبرى بمعنى الطهر.

إذن مبدأ عدم التناقض أساس المنطق أولاً، وأساس الفلسفة عندنا ثانياً، باعتبار أنّ كلّ فلسفة لابدّ أن تقوم على أساس منهج معيّن ومنطق معيّن، كما تقدّم هنا في هذا الكتاب وكما ذكرناه في نظرية المعرفة من أنّ الفلسفة لا يمكن أن تكون بلا منهج ولا منطق، ولهذا إذا تأملنا في منطق الاستقراء للسيد

الشهيد الصدر (قدس سره) نجده ينطلق من مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، ويقول هذه من القضايا الأولية التي لا تحتاج إلى دليل ويقبل بها العقل قبولاً أولياً معقولاً أو قضية قبلية، أي أنّ العقل قبل الاستقراء يقبل بها بخلاف القضايا البعدية، فإنّ العقل لا يقبل بها إلاّ بعد الاستقراء. وقد عدّت هذه القضية من مسائل الفلسفة لأنها لا تختصّ بعلم من العلوم^(١).

فمبدأ عدم التناقض يعتبر أساس المنهج العقلي. ولذا علينا أن نقف على أساس هذا المبدأ لنعرف الحدود والشروط والقيود، حتّى نعرف متى يلزم التناقض وفي أيّ مورد يلزم، وفي أيّ مورد لا يلزم، وما لم نحكم أساسه لا يمكننا أن نؤسس منطقاً، ثمّ نؤسس فلسفة. وسوف يتّضح لكم في بحث الفلسفة - إن شاء الله تعالى - أنّ هذا المبدأ مرتبط بإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، فإنّ التوحيد يبدأ من خلال ذلك المبدأ، فلو أنكرناه لما تمكّنا من إثبات التوحيد، وبالتالي لا يمكن إثبات وجوده تعالى.

وبعد هذا نقول:

[الفطريات وهي القضايا التي قياساتها معها، أي أنّ العقل لا يصدّق بها بمجرد تصوّر طرفيها كأوليات] وهذا التعريف للأوليات غير جامع للأفراد، والتعريف الجامع لها كما ذكرنا مراراً: هي قضايا لا تحتاج إلى الدليل ولا يمكن إقامة الدليل عليها.

[بل لابدّ لها من وسط] أي الحدّ الأوسط الذي يربط الأكبر بالأصغر [إلاّ أنّ هذا الوسط ليس ممّا يذهب عن الذهن حتّى يحتاج إلى طلب وفكر] بخلاف المحسوسات والمتواترات والمجربّات، فإنّ الحدّ الأوسط فيها قد يغيب عن الذهن ويحتاج إلى طلب وفكر [فكلّما أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به؛ لحضور الوسط معه].

(١) رحيق مختوم: ج ٧، ص ٢٨٧، مصدر سابق.

مثل حكمنا بأن الاثنين خمس العشرة، فإنّ هذا حكم بديهيّ وليس حكماً أوليّاً، لأنّ البديهي غير الأولي، فإنّ كلّ أولي بديهي وليس كلّ بديهي بأولي [إلا أنّه معلوم بوسط، لأنّ الاثنين عدد قد انقسمت العشرة إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها يساويه. وكلّ ما ينقسم عدد إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها يساويه فهو خمس ذلك العدد] وهذا الاستدلال لا يغيب عن الذهن [فالاثنا عشر خمس العشرة. ومثل هذا القياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر.

ومثل هذا القياس يجري في كلّ نسبة عدد إلى آخر، غير أنّ هذه النسب يختلف بعضها عن بعض في سرعة مبادرة الذهن إلى المطلوب وعدمها بسبب قلّة الأعداد وزيادتها، أو بسبب عادة الإنسان على التفكير فيها وعدمه [بحسب ممارسته وخبرته] فإنّك ترى الفرق واضحاً في سرعة انتقال الذهن بين نسبة ٢ إلى ٤ وبين نسبة ١٣ إلى ٢٦، مع أنّ النسبة واحدة وهي النصف. أو بين نسبة ٣ إلى ١٢ وبين نسبة ١٧ إلى ٦٨، مع أنّ النسبة واحدة هي الربع... وهكذا].

هذا تمام الكلام في اليقنيات.

تمريعات

١. بَيِّنْ أَيَّ قِسم من البديهيات الست يشترك في معرفتها جميع الناس، وأيَّ قسم منها يجوز أن يختلف في معرفتها الناس.
٢. هل يضرُّ في بداهة الشيء أن يجهله بعض الناس؟ ولماذا؟ (راجع بحث البديهي في الجزء الأول).
٣. ارجع إلى ما ذكرناه في الجزء الأول من أسباب التوجُّه لمعرفة البديهي. وبَيِّنْ حاجة كلِّ قسم من البديهيات الست إلى أيِّ سبب منها.
٤. عَيِّنْ كلَّ مثال من الأمثلة الآتية أنه من أيِّ الأقسام الستة، وهي:
 أ- إنَّ لكلَّ معلول علَّة.
 ب- لا يتخلَّف المعلول عن العلَّة.
 ج- يستحيل تقدُّم المعلول على العلَّة.
 د- يستحيل تقدُّم الشيء على نفسه.
 هـ- الضدَّان لا يجتمعان.
 و- الظرف أوسع من المظروف.
 ز- الصلاة واجبة في الإسلام.
 ح- السماء فوقنا والأرض تحتنا.
 ط- إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.
 ي- الثلاثة لا تنقسم بمتساويين.
 يا- انتفاء الملزوم لا يلزم منه انتفاء اللازم، لجواز كونه أعمَّ.
 يب- نقيضا المتساويين متساويان.
٥. يقول المنطقيون: إنَّ إنتاج الشكل الأول بديهي، فمن أيِّ البديهيات

هو؟

٦. بنى علماء الرياضيات جميع براهينهم على مبادئ بسيطة يدركها العقل لأول وهلة، يسمونها البديهيات نذكر بعضها، فبين من أي أقسام البديهيات الست، وهي:

- أ- إذا أضفنا أشياء متساوية إلى أخرى متساوية، كانت النتائج متساوية.
- ب- إذا طرحنا أشياء متساوية من أخرى متساوية، كانت البواقي متساوية.
- ج- المضاعفات الواحدة للأشياء المتساوية تكون متساوية، فإن كان شيان متساويين كان ثلاثة أمثال أحدهما مساوياً لثلاثة أمثال الآخر.
- د- إذا انقسم كل من الأشياء المتساوية إلى عدد واحد من أجزاء متساوية، كانت هذه الأجزاء في الجميع متساوية.
- هـ- الأجزاء التي يمكن أن ينطبق كل منها على الآخر انطباقاً تاماً، فهي متساوية.

راجع بحث البديهة المنطقية آخر الباب الرابع تجد توضيح بعض هذه البديهيات الرياضية.

الأجوبة:

ج ١: البديهيّات التي يشترك الناس في معرفتها هي ثلاث: الأوليات، المشاهدات، والفطريات.

وأما التي يجوز أن يختلف فيها الناس فهي الثلاث الباقية: التجريبيات، المتواترات، والحدسيات.

ج ٢: لا يضرّ ببداهة البديهي جهله وعدم العلم به، إذ ليست البداة علة تامّة للحصول في الذهن وإنما هي مقتضى، إذ قد يوجد ما يحول دون حصولها، وذلك لعدم توفر سبب من أسباب التوجّه المذكورة.

وذلك لما قال صاحب الشمسية: «وليس الكل من كلّ منهما بديهيّاً وإلاّ لما جهلنا شيئاً ولا نظريّاً، وإلاّ لدار أو تسلسل»^(١) قال الشارح بعد تقرير الدليل الذي ساقه الكاتب القزويني لإثبات الحاجة إلى المنطق وهو أنّ العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وليس كلّ واحد منهما بديهي ولا كلّ واحد منها نظري، وإنما من التصور ما هو بديهي ومنه ما هو نظري، وكذلك حال التصديق، وإنما يحتاج إلى المنطق في عملية يحصل النظر، حيث عرف بأنه الذي يحتاج إلى كسب ونظر.

أما وجه بطلان عدم كون كلّ العلم بديهيّاً فقد قال الكاتب يلزم منه عدم جهلنا بشيء وهذا باطل جزماً، إذاً ليس كلّ العلم بديهيّاً.

هنا لم يقبل الشارح قطب الدين الرازي هذا الكلام، إذ ليس البداة علة تامّة للعلم، وإنما هي مقتضى، حيث قال: «وفيه نظر: لجواز أن يكون الشيء بديهيّاً ومجهولاً لنا، فإنّ البديهي وإن لم يتوقف حصوله على نظر وكسب، لكن يمكن أن يتوقف حصوله على شيء آخر - من توجه الفعل إليه أو

(١) تحرير القواعد المنطقية، مصدر سابق: ص ٤٢.

الإحساس به أو الحدس، أو التجربة وغير ذلك - فما لم يحصل ذلك الشيء الموقوف عليه لم يحصل البديهي، فالبداية لا يستلزم الحصول. فالصواب أن يقال: لو كان كل واحد من التصورات والتصديقات بديهيًا لما احتجنا في تحصيل شيء من الأشياء إلى كسب ونظر، وهو فاسد. ضرورة احتياجنا في تحصيل بعض التصورات والتصديقات إلى الفكر والنظر....»^(١).

ج ٣:

أسباب التوجه:	الانتباه	سلامة	سلامة	فقدان	عملية غير عقلية
		الحواس	الذهن	الشبهة	
الأوليات	✓	✓	✓	✓	✓
المشاهدات	✓	✓	✓		
التجريبات	✓	✓	✓		
المتواترات	✓	✓	✓		
الحدسيات	✓	✓	✓		
الفطريات	✓	✓	✓		

ج ٤: أ. من الأوليات. ب. من الأوليات. ج. من الأوليات. د. من الأوليات. هـ. من الأوليات. و. من الأوليات. ز. من المتواترات. ح. من المشاهدات المبصرة. ط. من الأوليات. ي. من الفطريات. يا. من الأوليات. يب. فطريات. ج ٥: انتاج الشكل الأول بديهي أولي؛ إذ يستحيل الاستدلال على إنتاجه، وقد سمعت من خلال قصة ظريفة أن الاستدلال على عدم إنتاجه إنما يقوم عليه. ج ٦: كل الأمور المذكورة تدرج تحت الفطريات التي تكون قياساتها معها.

(١) تحرير القواعد المنطقية، مصدر سابق: ص ٤٤-٤٥.

(٢)

المظنونات

مأخوذة من (الظن). والظن في اللغة أعم من اصطلاح المنطقيين هنا، فإن المفهوم منه لغة بحسب تتبع موارد استعماله هو: الاعتقاد في غائب بحدس أو تخمين من دون مشاهدة أو دليل أو برهان، سواء كان اعتقاداً جازماً مطابقاً للواقع ولكن غير مستند إلى علته، كالاعتقاد تقليداً للغير، أو كان اعتقاداً جازماً غير مطابق للواقع وهو الجهل المركب، أو كان اعتقاداً غير جازم، بمعنى ما يرجح فيه أحد طرفي القضية (النفي أو الإثبات) مع تجويز الطرف الآخر. وهو يساوق الظن بالمعنى الأخص باصطلاح المنطقيين المقابل لليقين بالمعنى الأعم.

والظن المقصود به باصطلاح المناطقة هو المعنى الأخير فقط، وهو ترجيح أحد طرفي القضية (النفي أو الإثبات) مع تجويز الطرف الآخر. وهو الظن بالمعنى الأخص.

فالمظنونات - على هذا - هي قضايا يُصدَّقُ بها اتِّباعاً لغالب الظن مع تجويز نقيضه، كما يقال مثلاً: فلان يُسارُّ عدوِّي فهو يتكلَّم عليّ، أو فلان لا عمل له فهو سافل، أو فلان ناقص الخلقة في أحد جوارحه ففيه مركب النقص.

الشرح

هذا القسم الثاني من القضايا، ولتوضيحه نذكر مقدّمة وهي: أنا ذكرنا فيما تقدّم: يشترط في اليقينيّات ثلاثة شروط: الأوّل أن يكون محتوى القضية المتيقّنة جازماً، أي لا يحتمل النقيض. والثاني: أن يكون مطابقاً للواقع. والثالث: أن يكون العلم به عن طريق السبب والعلة، فإن كان عن طريق التقليد لا يكون من اليقين بالمعنى المصطلح.

فحتّى يحصل اليقين بالمعنى المصطلح، لابدّ من توفّر هذه الشروط الثلاثة. إذا اتّضح ذلك نقول: ما المراد من الظنّ في المقام؟

إنّ الظنّ يطلق في كلماتهم على اصطلاحين: الأوّل: الظنّ الصرف أو المحض، والمراد منه ما لم يكن جازماً، أي ترجيح أحد الطرفين من دون استحالة النقيض، وأنّ الطرف الآخر مرجوح وليس محالاً. وهذا هو المعنى المتعارف عليه في علم المنطق، وهو المقصود في بحث المظنونات.

الثاني: يطلق ويراد به كلّ ما لم يكن يقينياً. كما إذا جزمت بحصول شيء لكنّ جزمك لم يكن مطابقاً للواقع، فإنّ جزمك لا يكون يقينياً، وإنّما هو ظنّ بالمصطلح الثاني. وهو يقين بالاصطلاح الأوّل، لأنّ الظنّ هو ترجيح أحد طرفي القضية - الإثبات أو النفي - الذي يوجد في قبالة الطرف المرجوح غير المانع من النقيض.

فالظنّ المقابل لليقين تقابّل الملكة وعدمها، له مصاديق أحدها: الظنّ بالمعنى الأوّل، لأنّ القضية إن لم يحصل جزم بها ولم يكن طرفها متساويين فهي مظنونة، وإن حصل جزم بها ولم يكن الجزم مطابقاً للواقع يحصل الظنّ بوقوعها، وهو المعبر عنه بالجهل المركّب، لأنّه يقين غير مطابق للواقع. وهذا المصداق الثاني من مصاديق الظنّ.

وإن حصل الجزم بها مع المطابقة للواقع وكان التقليد منشأ له ولم يكن منشؤه السبب والعلة، فهو ظنٌ أيضاً. وهذا المصداق الثالث من مصاديقه. وعليه يتضح أنّ اصطلاح الظنّ مختلف، فقد يطلق ويراد به المعنى الأول، وقد يطلق ويراد به المعنى الثاني. والمقصود من البحث هو المعنى الأول. وعلى هذا فالمظنونات:

[مأخوذة من «الظنّ». والظنّ في اللغة أعمّ من اصطلاح المنطقيين هنا، فإنّ المفهوم منه لغة بحسب تتبّع موارد استعماله هو: الاعتقاد في غائب] ولكنّ الاعتقاد به [بحسب أو تخمين] إذا فسّرنا التخمين بالظنّ. وهذا معناه أنّا عرفنا الظنّ بالظنّ، والأمر سهل، فإنّ الظنّ واضح عند الذهن العامّ. فعندما تقول «ظنّ» يفهم العرف أنّ المراد منه الاحتمال الراجح في قبال الاحتمال المرجوح، فلا يقال أنّ التعريف دوريّ.

[من دون مشاهدة أو دليل أو برهان، سواء كان اعتقاداً جازماً مطابقاً للواقع ولكن غير مستند إلى علته كالاكتقاد تقليداً للغير] وهذا الظنّ يدخل في المعنى اللغوي، لأنّه لم يكن عن علة وسبب، وإنّما حصل الاعتقاد المطابق للواقع عن تقليد الغير، وهو بخلاف الاصطلاح الثاني، كما أوضحناه [أو كان اعتقاداً جازماً غير مطابق للواقع وهو الجهل المركّب، أو كان اعتقاداً غير جازم، بمعنى ما يرجح فيه أحد طرفي القضية (النفّي أو الإثبات) مع تجويز الطرف الآخر] واحتماله وهو المعنى المراد من الظنّ المنطقي [وهو يساوق الظنّ بالمعنى الأخصّ باصطلاح المنطقيين المقابل لليقين بالمعنى الأعمّ] وقد تقدّم البحث عن اليقين بالمعنى الأخصّ.

[والظنّ المقصود به باصطلاح المناطقة هو المعنى الأخير فقط] أي أن لا تكون القضية المظنونة جازمة في قبال اليقين بالمعنى الأعمّ [وهو ترجيح أحد طرفي القضية (النفّي أو الإثبات) مع تجويز الطرف الآخر. وهو الظنّ

بالمعنى الأخصّ] وهو الظنّ المحض.

[فالمظنونات - على هذا - هي قضايا يُصدّقُ بها أتباعاً لغالب الظنّ مع تجويز نقيضه] أي مع تجويز الطرف الآخر [كما يقال مثلاً: فلان رث الثياب فهو فقير، فإنّ كون ثيابه رثة ليس دليلاً قطعياً على كونه فقيراً وإن كان في الأعم الأغلب أنّ من لا يملك شيئاً تظهر علامات ذلك عليه، فهذا يفيد الظنّ. أو كما يقال: [فلان يُسارُ عدوّي فهو يتكلّم عليّ، أو فلان لا عمل له فهو سافل، أو فلان ناقص الخلقة في أحد جوارحه ففيه مركّب النقص] إلى غير ذلك من القضايا التي نستدلّ بها في حياتنا اليومية.

قال الحكيم السبزواري (قدّس سرّه):

من تلك ظنّيات بالمعنى الأخصّ	كراجح لا جزم مثل ما نقص
يطوف بالليل فلان سارق	ولم يخالطنا فلان مارق

حيث يرجع ويغلب على الظنّ أنّ ما يطوف في ساعة متأخرة من الليل إنّما هو سارق، والذي لا يجالسنا ولا يخالطنا فهو عدو مارق؛ «إذ لعله يطوف لحراسة الناس، أو لم يعاشر لاشتغاله بالحقّ تعالى»^(١).

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق المسمّى بـ«اللاكي المنتظمة»، مصدر سابق: ٣٣٩.

(٣)

المشهورات

وتسمى (الذائعات) أيضاً.

وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصة. وهي على معنيين:

١. المشهورات بالمعنى الأعم، وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافة، وإن كان الذي يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أولية ضرورية في حدّ نفسها، ولها واقع وراء تطابق الآراء عليها. فتشمل المشهورات بالمعنى الأخصّ الآتية، وتشمل مثل الأوليات والفطريات التي هي من قسم اليقينيّات البديهية.

وعلى هذا، فقد تدخل القضية الواحدة مثل قولهم: (الكلّ أعظم من الجزء) في اليقينيّات من جهة، وفي المشهورات من جهة أخرى.

٢. المشهورات بالمعنى الأخصّ أو المشهورات الصرفة، وهي أحقّ بصدق وصف الشهرة عليها، لأنّها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلاّ الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم وكوجوب الذبّ عن الحرم واستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض.

فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، بل واقعها ذلك. فلو خلى الإنسان وعقله المجرد وحسّه ووهمه ولم تحصل له أسباب الشهرة الآتية، فإنّه لا يحصل له حكم بهذه القضايا، ولا يقضي عقله أو حسّه أو وهمه فيها بشيء. ولا ينافي ذلك أنّه بنفسه يمدح العادل ويذمّ الظالم، ولكنّ هذا غير الحكم بتطابق الآراء عليها. وليس كذلك حال حكمه بأنّ

الكل أعظم من الجزء كما تقدّم؛ فإنّه لو خلّي ونفسه، كان له هذا الحكم. وعلى هذا فيكون الفرق بين المشهورات واليقينيات - مع أنّ كلاّ منهما تفيد تصديقاً جازماً - أنّ المعتبر في اليقينيات كونها مطابقة لما عليه الواقع ونفس الأمر، المعبّر عنه بالحقّ واليقين، والمعتبر في المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء عليها، إذ لا واقع لها غير ذلك. وسيأتي ما يزيد هذا المعنى توضيحاً.

ولذلك ليس المقابل للمشهور هو الكاذب، بل الذي يقابله الشنيع، وهو الذي ينكره الكافّة أو الأكثر. ومقابل الكاذب هو الصادق.

الشرح

إنّ معنى المشهور واضح، وهو الذائع التصديق بين جميع العقلاء أو أكثرهم أو بين طائفة خاصّة، والمشهورات تنقسم إلى قسمين، وفيها بحث مهمّ وهو بحث الحسن والقبح وأنّهما عقليان أو من القضايا المشهورة، أي أنّهما داخلان في اليقينيّات أو في المشهورات.

وهنا نحاول أن نقرّر البحث الذي ذكره المصنّف (قلّس سرّه) في المقام أوّلاً، ثمّ نذكر مسألة التحسين والتقيح العقليين، ونبيّن النزاع القائم بين الأشاعرة والعدلية. وذلك لأنّ هذه المسألة كثيرة الدوران في علم الأصول وفي علم الفقه وفي علم المنطق وعلم الكلام والفلسفة والأخلاق. إذ يُستند في كثير من الموارد إلى حسن العدل وقبح الظلم.

والحاصل أنّنا نريد أن نبيّن هل أنّ لهذه المسألة واقعاً وراء تطابق آراء العقلاء، أو لا، وأنّها من اليقينيّات فتكون من قبيل قولنا: اجتماع النقيضين محال، والكلّ أعظم من الجزء، والدور محال، وأنّها تفيد اليقين بهذا المستوى، أو لا؟. وتفصيل الكلام في هذه المسألة موكول إلى محله في شرح التجريد.

فأوّلًا نتعرّض لما قاله المصنّف (قلّس سرّه) في بيان المشهورات، ثمّ نتعرّض لبيان ذلك، قال: [وتسمّى (الذايغات) أيضاً.

وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها] أي اشتهر الإيمان بها، كقولنا: العدل حسن، فإنّ الجميع يصدّقون بهذه القضية حتّى عند من لا يعمل بالعدل، إذ يجب أن ينسب إلى العدل، وحتّى الظالم يحاول أن يتنصّل عن ظلمه. وهذا من الشواهد على أنّ العدل حسن والظلم قبيح.

قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام): «كفى بالعلم شرفاً أن

يدّعيه من لا يحسنه ... وكفى بالجهل ذمّاً يبرأ منه من هو فيه»^(١). وكذا نقول: كفى بالعدل فخراً أن ينسبه الظالم إلى نفسه، وكفى بالظلم قبحاً أن الظالم والفاسق يريد أن يتنصّل منه.

[عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصّة] بل عند جميع العقلاء، والشاهد أن جمعيّات حقوق الإنسان منشؤها حسن الأفعال وقبحها، مع أن أفعالهم خلاف أقوالهم.

[وهي] أي المشهورات [على معنيين]: مشهورات بالمعنى الأعمّ ومشهورات بالمعنى الأخصّ، والمشهورات بالمعنى الأعمّ هي: القضايا التي يصدّق بها جميع العقلاء بحيث لو سألتهم عن سبب تصديقهم لوجدت أن له منشأ واقعياً؛ من قبيل تصديقهم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، فإنّ حكمهم هذا ممّا تطابقت عليه جميع آرائهم، إلّا من لم يتصور القضية وكان ذهنه منحرفاً. ولهذه القضية واقعية وراء تطابق آرائهم. ومن هنا نقول: إنّ المشهورات بالمعنى الأعمّ قد تشمل الفطريات والأوليات وبعض البديهيّات، وهي تقابل المشهورات بالمعنى الأخصّ، وهي القضايا التي تطابقت عليها آراء جميع العقلاء ولا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء، فواقعيتها تطابق آراءهم. فلو فرضنا أنّ العقلاء غير موجودين، لا توجد هذه القضية، فهي بخلاف قضية اجتماع النقيضين محال، والكلّ أعظم من جزئه، فإنّ هذه القضايا في حدّ أنفسها، لها واقع وراء تطابق آراء العقلاء، سواء وجد من يتصورها أم لا، فهي قضايا واقعية. وليبيان المعنيين قال:

١. [المشهورات بالمعنى الأعمّ، وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافّة، وإن كان الذي يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أوليّة ضرورية في حدّ نفسها ولها واقع وراء تطابق الآراء عليها] يعني: هناك واقعية سواء

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١ ص ١٨٥، ح ١٠٧.

تطابقت آراؤهم أم لا، وسواء وجد أحد أم لا، فإن واقعتها متحققة، من قبيل قولنا: الله موجود، فإن واقعية هذه القضية ليست بوجود أي موجود سواء تعالى، فإنه تعالى موجود ومتحقق في عالم الواقعية سواء وجد أحد من الممكنات أم لا.

[فتشمل المشهورات بالمعنى الأخص الآتية، وتشمل مثل الأوليات والفطريات التي هي من قسم اليقينيّات البديهية.

وعلى هذا، فقد تدخل القضية الواحدة مثل قولهم: الكل أعظم من الجزء]. ذكرنا فيما سبق أنه ليس المراد به كل جزء، بل المراد الجزء المرتبط بذلك الكل الذي هو موضوع القضية، أي الكل أعظم من جزئه، فتدخل [في اليقينيّات من جهة، وفي المشهورات من جهة أخرى] فمن حيث لها واقع وراء تطابق الآراء تدخل في الأوليات والفطريات، ومن حيث تطابق الآراء عليها تدخل في المشهورات.

٢. [المشهورات بالمعنى الأخص أو المشهورات الصرفة، وهي أحقّ بصدق وصف الشهرة عليها] وهي محلّ البحث هنا [لأنّها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق] والإيمان بها [إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها] ولا واقعية لها وراء تطابق الآراء عليها [كحسن العدل وقبح الظلم] وهاتان القضيتان من المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين المتكلمين والحكماء من جهة، وبين الأصوليين من جهة أخرى، وبين الأشاعرة من جهة والمعتزلة والإمامية من جهة أخرى، فهي معركة الآراء، كما ذكرنا في أوّل البحث من أنّها من المشهورات أو اليقينيّات. [وكوجوب الدّبّ عن الحرم واستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض] كل واحد من هذه الأمثلة في قسم من أقسام المشهورات بالمعنى الأخص، وسوف يأتي أنّ من أقسام المشهورات الواجبات القبول، والتأديبات الصلاحية، والخلقيات والانفعاليات، والعاديّات. فهو يشير بهذه

الأمثلة إلى كل واحد من هذه الأقسام.

[فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها] ممّا يعني أنّه لو لم تكن آراء ولم يكن عقلاء، لا توجد مثل هذه القضايا [بل واقعها ذلك] إشارة إلى تطابق الآراء عليها. [فلو خلّي الإنسان وعقله المجرد وحسّه ووهمه ولم تحصل له أسباب الشهرة الآتية] وهي متعدّدة، كواجبات القبول والتأديبات الصلاحية والانفعاليات والخلقيات والعاديّات. فلو فرضنا أنّ إنساناً وجد في مكان ولم يحصل له أيّ سبب من هذه الأسباب [فإنّه لا يحصل له حكم بهذه القضايا ولا يقضي عقله أو حسّه أو وهمه فيها بشيء] فلا يحصل له حكم بأنّ العدل حسن والظلم قبيح.

إذن فالإنسان الأوّل لو لم يعيش واحداً من أسباب الشهرة التي يأتي الحديث عنها، لا يستطيع أن يحكم بحسن العدل وبقيح الظلم. والبحث عن مراتب العقل والحسّ والوهم، وأنّه توجد مرتبة مقابلة لمرتبة العقل والحسّ أو لا، موكول تفصيله إلى علم النفس الفلسفي، ونشير إلى هذه المراتب، فنقول: مراتب النفس ثلاث: الأولى: مرتبة الحسّ. الثانية: مرتبة الخيال. الثالثة: مرتبة العقل، وهذه المراتب الثلاث متفق عليها. وهناك مرتبة رابعة، وهي مرتبة الوهم، وقد وقع الخلاف فيها في أنّه هل للنفس هذه المرتبة أم لا؟ وهذه المرتبة واقعة بين الخيال والعقل.

قال صدر المتألّهين (قدّس سرّه): «... واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل لأمر خارج عنه، وهو بالإضافة إلى الجزئي وعدمها، فبالحقيقة الإدراك على ثلاثة أنواع كما أنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٦١-٣٦٢.

[ولا ينافي ذلك أنه بنفسه يمدح العادل ويذمّ الظالم] فإنّ المدح والذمّ شيء، وحكم النفس وتصديقها بأنّ هذا الفعل (كالعدل) حسن وهذا الفعل (كالظلم) قبيح شيء آخر. ومن هنا يتّضح أنّ المصنّف (قدّس سرّه) يريد أن يميّز بين المدح والذمّ من جهة وبين الحسن والقبح من جهة أخرى، وذلك بمقتضى تصريحه بأنّ العقلاء قد يمدحون شيئاً أو يذمّونه، ولكنّ المدح والذمّ شيء وتطابق آرائهم وحكمهم بالحسن والقبح شيء آخر. وسوف نذكر في محله الفرق بينهما إن شاء الله تعالى، ولذا قال مشيراً إلى المدح والذم:

[ولكنّ هذا غير الحكم بتطابق الآراء عليها] ومحلّ الكلام في المشهورات بالمعنى الأخصّ هو تطابق آراء العقلاء، أي الحكم بالحسن والقبح، والتصديق بأنّ هذا الفعل حسن، وأنّ هذا الفعل قبيح. وهذا يستلزم أنّه إذا صدّق الإنسان بحسن شيء أو بقبح شيء حكم عقله بأنّه ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي أن يفعل، وهو بخلاف المدح والذمّ، فإنّ الإنسان قد يمدح شيئاً أو يذمّ شيئاً، لكنّ عقله لم يحكم بأنّه ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي أن يفعل [وليس كذلك حال حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء كما تقدّم، فإنّه لو خلى ونفسه كان له هذا الحكم] بأنّ الكلّ أعظم من الجزء.

وهذا يعني أنّ الحكم له واقع وراء تطابق الآراء عليه. [وعلى هذا فيكون الفرق بين المشهورات واليقينيات - مع أنّ كلاّ منهما يفيد تصديقاً جازماً - أنّ المعتمد في اليقينيات كونها مطابقة لما عليه الواقع ونفس الأمر، المعبر عنه بالحقّ واليقين، والمعتبر في المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء عليها، إذ لا واقع لها غير ذلك. وسيأتي ما يزيد هذا المعنى توضيحاً.

ولذلك ليس المقابل للمشهور هو الكاذب، بل الذي يقابله الشنيع [أو غير المشهور أو غير الذي تطابقت عليه آراء العقلاء] وهو الذي ينكره الكافة أو الأكثر. ومقابل الكاذب هو الصادق].

أقسام المشهورات

اعلم أنّ المشهورات قد تكون مطلقة وهي المشهورة عند الجميع، وقد تكون محدودة وهي المشهورة عند قوم دون قوم، كشهرة امتناع التسلسل عند المتكلمين. وتنقسم أيضاً إلى جملة أقسام بحسب اختلاف أسباب الشهرة. وهي حسب الاستقراء يمكن عدّها أكثرها كما يلي:

١. الواجبات القبول

وهي ما كان السبب في شهرتها كونها حقاً جلياً، فيتطابق من أجل ذلك على الاعتراف بها جميع العقلاء، كالأوليات والفطريات ونحوهما. وهي التي تسمّى بالمشهورات بحسب المعنى الأعمّ كما تقدّم، من جهة عموم الاعتراف بها.

الشرح

تلخّص إلى هنا: أنّ المشهورات على قسمين:

الأوّل: ما تطابقت عليها آراء العقلاء ولها واقع نفس أمري وراء تطابق آرائهم عليها، أي سواء تطابقت عليها آراء العقلاء أم لم تتطابق، لها حقيقة وواقع في نفس الأمر، ومن هذه الحيشة تسمّى اليقينيات، وهي المشهورات بالمعنى الأعمّ.

الثاني: وهو المبحوث عنه هنا، وهي ما تطابقت عليها آراء العقلاء وليس لها واقع وراء تطابق آرائهم عليها، أي أنّ واقعيتها تطابق آراء العقلاء عليها، بحيث لو لم تتطابق آراؤهم عليها لم يكن لها واقعية وراء ذلك. وهي المشهورات بالمعنى الأخصّ.

[اعلم أنّ المشهورات قد تكون مطلقة وهي المشهورة عند الجميع، وقد تكون محدودة وهي المشهورة عند قوم دون قوم، كشهرة امتناع التسلسل عند المتكلّمين]^(١) يشير إلى الخلاف بين المتكلّمين والفلاسفة في شرائط استحالة التسلسل، حيث ذكر الحكماء ثلاثة شروط لاستحالة التسلسل، وأنكر جملةً منها المتكلّمون، إذ عندهم التسلسل الفاقد للشرائط مستحيل. ولكنّه عند غيرهم ليس بمستحيل، فهذه القضية مشهورة فقط عند المتكلّمين دون غيرهم. [وتنقسم أيضاً إلى جملة أقسام بحسب اختلاف أسباب الشهرة]. إذن فالأساس الذي على وفقه قسّمت المشهورات إنّما هو سبب الشهرة، وقد تناول التالي منها:

(١) وتنقسم أيضاً إلى حقيقية وظاهرية وشبيهة بالمشهورات. وسيأتي بيانها في صناعة الجدل (المبحث السابع من الباب الأوّل) كما سيأتي هنا زيادة توضيح عن المشهورات. (منه قدّس سرّه).

١. كونها حقاً جلياً.
٢. قضاء المصلحة العامة.
٣. قضاء الخلق الإنساني.
٤. قضاء الانفعال النفساني العام.
٥. قضاء العادة الجارية.
٦. قضاء الاستقراء.

[وهي حسب الاستقراء يمكن عدّها أكثرها كما يلي:]

١. الواجبات القبول

إنّ تطابق آراء العقلاء على مستوى قضية من القضايا له أسباب، أي: عندما نجد أنّ آراءهم قد تطابقت على قضية، فذلك مسبّب ومعلول، فما هي العلة أو السبب في تطابق آرائهم على تلك القضية؟ في هذا البحث يقع الكلام عن الأسباب التي أدّت إلى تطابق آرائهم، والأسباب على النحو التالي:

السبب الأوّل: واقعية القضية التي تطابقت آراؤهم عليها. أي كون تلك القضية ممّا لها واقع وحقيقة في نفس الأمر. وهذه هي القضايا الفطرية والقضايا الأوّلية، مثل قضية اجتماع النقيضين محال، فإنّها قضية تطابقت عليها آراء العقلاء لأنّها لها واقعية في محتواها في نفس الأمر. وهذا ما قصده في بيان أسباب تطابق آرائهم في الواجبات القبول فقال:

[وهي ما كان السبب في شهرتها] وتطابق الآراء عليها [كونها حقاً جلياً] واضحاً [فيتطابق من أجل ذلك] أي من أجل كونها حقاً جلياً [على الاعتراف بها جميع العقلاء كأوّلويات والفطريات ونحوهما] من القضايا. [وهي التي تسمّى بالمشهورات بحسب المعنى الأعمّ كما تقدّم، من جهة عموم الاعتراف بها].

٢. التأديبات الصلاحية

وتسمّى المحمودات والآراء المحمودّة. وهي ما تطابق عليها الآراء من العقلاء من أجل قضاء المصلحة العامّة للحكم بها؛ باعتبار أنّ بها حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية حسن العدل وقبح الظلم. ومعنى حسن العدل: أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم: أنّ فاعله مذموم لديهم.

وهذا يحتاج إلى التوضيح والبيان، فنقول:

إنّ الإنسان إذا أحسن إليه أحد بفعل يلائم مصلحته الشخصية فإنّه يثير في نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك إلى جزائه، وأقلّ مراتبه المدح على فعله. وإذا أساء إليه أحد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصية فإنّه يثير في نفسه السخط عليه، فيدعوه ذلك إلى التشفّي منه والانتقام، وأقلّ مراتبه ذمّه على فعله.

وكذلك الإنسان يصنع إذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامّة، من حفظ النظام الاجتماعي وبقاء النوع الإنساني، فإنّه يدعوه ذلك إلى جزائه، وعلى الأقلّ يمدحه ويشني عليه وإن لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، وإنّما ذلك الجزاء لغاية حصول تلك المصلحة العامّة التي تناله بوجه.

وإذا أساء أحد بفعل لا يلائم المصلحة العامّة ويخلّ بالنظام وبقاء النوع، فإنّ ذلك يدعوه إلى جزائه بذمّه على الأقلّ وإن لم يكن يعود ذلك الفعل بالضرر على شخص الدّام، وإنّما ذلك لغرض دفع المفسدة العامّة

التي يناله ضررها بوجه.

وكلّ عاقل، يحصل له الداعي للمدح والذمّ، لغرض تحصيل تلك الغاية العامة وهذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح والذمّ لأجل تحصيل المصلحة العامة، تسمى «الآراء المحمودة» و«التأديبات الصلاحية». وهي لا واقع لها وراء تطابق العقلاء. وسبب تطابق آرائهم: شعورهم جميعاً بما في ذلك من مصلحة عامة.

وهذا هو معنى التحسين والتقبيح العقليين اللذين وقع الخلاف في إثباتهما بين الأشاعرة والعدلية، فنفتهما الفرقة الأولى وأثبتتهما الثانية، فإذا يقول العدلية بالحسن والقبح العقليين، يريدون أنّ الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة التي تطابقت عليها الآراء؛ لما فيها من التأديبات الصلاحية، وليس لها واقع وراء تطابق الآراء.

والمراد من «العقل» إذ يقولون: إنّ العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه هو «العقل العملي» ويقابله «العقل النظري». والتفاوت بينهما إنّما هو بتفاوت المدركات، فإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعلم مثل قولهم: «الكلّ أعظم من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل، يسمى إدراكه (عقلاً نظرياً). وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُفعل ويؤتى به أو لا يفعل، مثل حسن العدل وقبح الظلم، يسمى إدراكه (عقلاً عملياً).

ومن هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الأمر على من نفى الحسن والقبح في استدلالهم على ذلك، بأنّه لو كان الحسن والقبح عقليين، لما وقع التفاوت بين هذا الحكم وحكم العقل بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، لأنّ العلوم الضرورية لا تتفاوت. ولكن لا شكّ بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل.

وقد غفلوا في استدلالهم إذ قاسوا قضية الحسن والقبح على مثل

قضية الكلّ أعظم من الجزء. وكأنّهم ظنّوا أنّ كلّ ما حكم به العقل فهو من الضروريات، مع أنّ قضية الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى الأخصّ ومن قسم المحمودات خاصّة، والحاكم بها هو العقل العملي. وقضية الكلّ أعظم من الجزء من الضروريات الأوّلية، والحاكم بها هو العقل النظري. وقد تقدّم الفرق بين العقلين كما تقدّم الفرق بين المشهورات والضروريات. فكان قياسهم قياساً مع الفارق العظيم، والتفاوت واقع بينهما لا محالة. ولا يضرّ هذا في كون الحسن والقبح عقليين، فإنّه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم في مثل هذه القضايا، فظنّوه شيئاً واحداً، كما لم يفرّقوا بين المشهورات واليقينيات فحسبوهما شيئاً واحداً، مع أنّهما قسمان متقابلان.

الشرح

السبب الثاني لشهرة القضية والتي هي محلّ الكلام: ما كان السبب في تطابق الآراء عليها أنّ نظام العقلاء قائم عليها، وأنّ حفظ النظام الاجتماعي يقوم على هذا الأساس، وحيث إنّ النظام في حفظ المجتمع أمر مطلوب، فهذه الآراء يوجد تطابق عليها، وذلك باعتبارها سبب لحفظ النظام الاجتماعي، فلو لم يكن اجتماع ولم يكن عقلاء، لا معنى للاعتراف بمثل هذه القضايا، كقضية حسن العدل وقبح الظلم، فإنّ منشأهما حفظ النظام الاجتماعي، وإلا لما احتجنا إلى هاتين القضيتين. ولهذا قال:

[وتسمّى المحمودات] باعتبار أنّ فاعلها يمدح أو تاركها يذمّ لدى العقلاء. [والآراء المحمودّة. وهي ما تطابق عليها الآراء من العقلاء] وذلك [من أجل قضاء المصلحة العامّة للحكم بها؛ باعتبار أنّ بها حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية حسن العدل وقبح الظلم] فإذا أردنا أن نحفظ نظاماً ونحفظ النوع الإنساني، لا بدّ أن نقيم العدل ونتجنّب الظلم.

والمفهوم من هذا أنّه ما لم يوجد إنسان ونظام اجتماعي، لا يكون العدل حسناً والظلم قبيحاً. وإذا كان كذلك فما معنى قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(١)؟

إنّ الآية الكريمة صريحة في أنّه لا ينبغي أن نظلم، لأنّ الظلم قبيح، وينبغي أن نعدل، لأنّ العدل حسن، وأنّ الحسن والقبح ذاتيان للأفعال، لا لأجل أنّ فيهما حفظ النظام وبقاء النوع الإنساني كما ذكر المصنّف (قدّس سرّه)

(١) فصلت: ٤٦.

[ومعنى حسن العدل: أنَّ فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم: أنَّ فاعله مذموم لديهم]. من الواضح أنَّه فسّر الحسن بأنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء، وفسّر القبح بأنّ فاعله مذموم لديهم. وهذا التفسير ليس بصحيح، فإنّ معنى كون الفعل حسناً أنَّه ممّا ينبغي أن يفعل، فإذا فعله الإنسان استحقّ مدح العقلاء، ومعنى كون الفعل قبيحاً أنَّه ممّا لا ينبغي أن يفعل، فإذا فعله استحقّ ذمّ العقلاء، فليس مدح العقلاء هو معنى الحسن وكذلك ذمّهم، بل المدح والذمّ يترتبان على من فعل الفعل الحسن كالعدل، وعلى من فعل الفعل القبيح كالظلم. وفرق بين المعنيين، فليس معنى الحسن ما مدح عليه العقلاء، بل معناه أنَّ الفعل ممّا ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي أن يفعل، فإذا فعله الإنسان استحقّ المدح أو استحقّ الذمّ. وهذا ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) في أصول الفقه الجزء الثاني مبحث المستقلّات العقلية.

ثمّ إنّ أستاذنا السيد محمد تقي الحكيم قال في «الأصول العامّة للفقه المقارن»: «يطلق الحسن والقبح على معان ثلاثة، اثنان منها موضع اتّفاق الكلاسيين والفلاسفة من المسلمين في إمكان إدراك العقل لها، وواحد منها موضع خلاف....»^(١).

المعنى الأوّل: الحسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة. يعني أنَّ الحسن ما كان ملائماً للطبع، والقبح ما كان منافراً له. فيقال مثلاً: هذا المنظر حسن جميل، وذاك المنظر قبيح، وهذا الصوت حسن، وذاك قبيح. ويريدون بذلك أنَّها ملائمة للطبع أو غير ملائمة. وهذا المعنى لا نزاع فيه بين الأشاعرة والعدلية.

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، العلامة السيد محمد تقي الحكيم، تحقيق: المجمع العالمي لأهل البيت (عليهم السلام)، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ: ص ٢٦٨.

المعنى الثاني: يطلقان ويراد بهما الكمال والنقص. فالحسن بمعنى الكمال. والقبح بمعنى النقص وعدم الكمال، فيقال: إنّ العلم حسن والجهل قبيح، أي أنّ العلم فيه كمال للنفس والجهل فيه نقص لها. وهذا المعنى لا خلاف فيه أيضاً بين الأشاعرة والعدلية. ولهذا قال: «وهذان المعنيان هما اللذان كانا موضع الاتفاق، فالأشاعرة والمعتزلة وغيرهما يؤمنون جميعاً بإمكان إدراك العقل لهما.» أي يدرك الملائم وغير الملائم أو يدرك الكمال والنقص. وإنّما وقع الخلاف بينهم في المعنى الثالث.

المعنى الثالث: وهو أنّ الحسن بمعنى إدراك أنّ هذا الشيء ممّا ينبغي أن يُفعل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء. وعلى هذا يتّضح أنّ معنى الحسن والقبح ليس هو مدح العقلاء لفاعل الحسن وذمهم لفاعل القبيح، بل معناهما أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يُفعل، وأنّ هذا الفعل ممّا لا ينبغي أن يفعل. فهنا قضيتان:

الأولى: الحسن والقبح.

الثانية: المدح والذم.

والحسن ملازم للمدح، والقبيح ملازم للذم، أي من يفعل الحسن فلازم فعله أن يمدحه العقلاء، ومن يفعل القبيح فلازم فعله أن يذمه العقلاء. وعلى هذا الأساس فقولُه: (ومعنى حسن العدل أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم أنّ فاعله مذموم لديهم) ليس صحيحاً بل لازم الفعل الحسن أو الفعل القبيح أنّ فاعله ممدوح أو مذموم لديهم [وهذا يحتاج إلى التوضيح والبيان، فنقول:

إنّ الإنسان إذا أحسن إليه أحد بفعل يلائم مصلحته الشخصية، فإنّه يثير في نفسه الرضا عنه] وهذا المعنى من الحسن وما يذكره بعده من معنى القبح مرتبط بالمعنى الأوّل وهو الملاءمة والمنافرة.

[فيدعوه ذلك إلى جزائه، وأقلّ مراتبه المدح على فعله. وإذا أساء إليه أحد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصية فإنّه يثير في نفسه السخط عليه، فيدعوه ذلك] أي السخط [إلى التشفّي منه والانتقام، وأقلّ مراتبه ذمّه على فعله.

وكذلك الإنسان يصنع إذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامّة من حفظ النظام الاجتماعي وبقاء النوع الإنساني] وإن كان ذلك في ضرره وعدم مصلحته [فإنّه يدعوه ذلك إلى جزائه وعلى الأقلّ يمدحه ويثني عليه]. وكلامه هنا على طبق القاعدة، فإنّ الفاعل إذا فعل فعلاً يلائم المصلحة العامّة من حفظ النظام وبقاء النوع الإنساني استحقّ مدح العقلاء، وهذا ما ذكرناه من أنّ حسن الفعل ليس هو مدح العقلاء، بل هو ممّا ينبغي فعله [وإن لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، وإنّما ذلك الجزاء لغاية حصول تلك المصلحة العامّة التي تناله بوجه] أي: نفرض عدم عود النفع إليه بأيّ وجه حتّى يستحقّ المدح على فعله من العقلاء.

[وإذا أساء أحد بفعل لا يلائم المصلحة العامّة ويخلّ بالنظام وبقاء النوع، فإنّ ذلك يدعوه إلى جزائه بذمّه على الأقلّ وإن لم يكن يعود ذلك الفعل بالضرر على شخص الذامّ، وإنّما ذلك] الذمّ [لغرض دفع المفسدة العامّة التي يناله ضررها بوجه.

وكلّ عاقل يحصل له الداعي للمدح والذمّ؛ لغرض تحصيل تلك الغاية العامّة] لأنّ تلك الغاية العامّة - كحفظ النظام وبقاء النوع - مطلوبة لكلّ عاقل.

[وهذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح والذمّ لأجل تحصيل المصلحة العامّة، تسمّى «الآراء المحمودّة» و«التأديبات الصلاحية»] لأنّه بالمدح والذمّ يؤدّب الأفراد بتوجيههم الوجهة الصحيحة، أو بالوقوف

أمامهم فيما يرتكبونه من أفعال مخلة بالنظام.

[وهي لا واقع لها وراء تطابق العقلاء] أي ليست أمراً واقعياً حقيقياً، بل هي أمر مرتبط بتطابق آراء العقلاء. ومعنى هذا - كما ذكرنا مراراً - أنه إذا لم يكن عقلاء ولم يكن نظام وحفظه ونوع إنساني وبقاؤه فلا معنى لهذه القضايا. [وسبب تطابق آرائهم: شعورهم جميعاً بما في ذلك من مصلحة عامة.

وهذا هو معنى التحسين والتقبيح العقليين اللذين وقع الخلاف في إثباتهما بين الأشاعرة والعدلية، فنفتهما الفرقة الأولى وأثبتتهما الثانية].
أشرنا فيما تقدّم إلى المعنى الذي وقع الخلاف فيه بيننا وبينهم.

[فإذ يقول العدلية] أعمّ من الإمامية والمعتزلة، وكلّ من يقول: إنّ العدل من أصول الدين [بالحسن والقبح العقليين يريدون أنّ الحسّن والقبح من الآراء المحمودّة والقضايا المشهورة التي تطابقت عليها الآراء لما فيها من التّأديبات الصّلاحية، وليس لها واقع وراء تطابق الآراء]^(١). هذا وادّعى الأشاعرة: أنّه لا توجد قضايا تتطابق آراء العقلاء عليها، فالنفي والإثبات بين الأشاعرة والعدلية ينصبّ على وجود تطابق بين آراء العقلاء على محتوى قضية أو على عدمه. فأثبت العدلية ذلك ونفته الأشاعرة.

قد يقال: إنّ الخلاف بين الأشاعرة والعدلية ليس في هذه المسألة وإنّما في مسألة أخرى هي: أنّ العقل هل له القدرة في أن يدرك العدل والظلم؟ ويدرك ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل أو لا؟

بل قد يقول قائل: إنّ النزاع في وجود حسن وقبح في الواقع أو أنّه لا وجود لحسن وقبح واقعيين. مثلاً الصلاة على رأي الأشاعرة لا تتّصف بالحسن ولا بالقبح، وإنّما صارت حسنة لأنّ الشارع أمر بها، فلو نهى عنها لصارت

(١) راجع توضيح هذا البحث كتاب (أصول الفقه) للمؤلف في مبحث الملازمات العقلية، ففيه غنى للطالب إن شاء الله تعالى (منه قلّس سرّه).

قبيحة، وهكذا جميع الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمة كالنهي عن الزنا والنهي عن شرب الخمر، وغير ذلك من الأوامر والنواهي الشرعية، فإنّ هذه المتعلّقات لولا نهى الشارع عنها وأمره بها لم تتّصف بالحسن والقبح. فلم يبن الشارع أحكامه على ما هو حسن أو قبيح، بل عندما أمر صار الفعل حسناً، وعندما نهى صار الفعل قبيحاً، فالحسن ما حسّنه الشارع، والقبح ما قبحه الشارع. فالخلاف بيننا وبينهم في أنّ الأحكام الشرعية أو غيرها تابعة للمصالح والمفاسد أو أنّ المصالح والمفاسد تابعة للأحكام.

وهنا لو سألنا الأشاعرة: هل إدخال الأنبياء (عليهم السلام) جميعاً في النار وإدخال الفساق في الجنّة حسن أو قبيح؟ فسوف يجيبون: أنّه إذا أدخل الله الأنبياء جميعاً في النار وأدخل الفساق إلى الجنّة كان حسناً، ولا معنى لأن نقول له تعالى أنّ هذا الفعل حسن وينبغي لك فعله، وأنّ ذاك الفعل قبيح فلا ينبغي لك، وإنّما نتزع الحسن والقبح من فعله، لا أنّ فعله على أساس الحسن والقبح. وهذا معناه أن ليس للعقل إدراك لوجوه الحسن والقبح في الأفعال. واستدلّوا بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١).

والإنصاف أنّ المسألة موضع خلاف بين الفلاسفة والأصوليين من جهة، وبين الفلاسفة والمتكلّمين من جهة أخرى.

وعلى أيّ حال، فعندما نقول: إنّ العقل يحكم بحسن شيء أو قبحه، فإنّ العقل ينقسم عندهم إلى قسمين: العقل النظري والعقل العملي. وليس المقصود أنّ لكلّ إنسان عقليين، بل الوجدان قاض بأنّه لا يوجد إلاّ عقل واحد، وإنّما يقسم العقل إلى نظري وعملي - كما ذكر الفارابي - بحسب متعلّق الإدراك، فالعقل هو الإدراك والفهم، ولهذا الإدراك متعلّق يتفاوت بين

(١) الأنبياء: ٢٣.

كونه ممّا ينبغي أن يعلم وكونه ممّا ينبغي أن يفعل، فتارة أنت تعقل أنّ اجتماع النقيضين محال، وتارة أخرى تعقل أنّ العدل حسن. والفرق بين المدرّكين أنّ القضية الأولى ممّا ينبغي أن يُعلم والثانية ممّا ينبغي أن يُفعل. فإذا كان متعلّق الإدراك يستتبع جرياً عملياً فيكون من مدرّكات العقل العملي، وإذا كان لا يستتبع ذلك فيكون من مدرّكات العقل النظري.

قال الحكيم السبزواري (قدّس سرّه):

للفنّس قوَّتَان عقل نظري وعَمَلِي إنّ تشأ فَعْبَر

وقال الحكيم الآملي (قدّس سرّه) معلّقاً: «... اعلم أن القوّة العالمة والقوّة العاملة هما من مراتب العاقلة وهي حالة النفس من حيث هي تدرك الأشياء، لكن مدرّكاتها مختلفة، ومن ناحية اختلافها قسّمت القوّة المدرّكة بالعالمة والعاملة ... وإلاّ فهي قوّة عالمة على التقديرين. فالأحسن أن ينقسم العلم كما في كتب الأخلاق بعلم المكاشفة وعلم المعاملة»^(١).

إذن عندما نقسّم العقل إلى النظري والعملي فمرادنا أنّ مُدرّك العقل ينقسم إليهما لا العقل. أمّا السبب في أنّ العقل يدرك بعض المدرّكات وأنّها ممّا ينبغي أن تفعل، فلاّنّ الإنسان يحبّ ذاته، وإذا أحبّها ووجد فعلاً يصبّ في مصلحته يفعله، وإذا وجد فعلاً يضرّ به لا يفعله. من قبيل إذا وضعت يدك في النار مرّة فاحترقت، فإنّك لا تضع يدك فيها مرّة أخرى، لأنّك تحبّ ذاتك ولا تريد لها ألماً. ومن قبيل الطفل الصغير يقترب إلى النار كلّما أبعدته عنها، لأنّه لا يدرك الضرر المترتب على ذلك، لكنّه إذا احترق بها لا يقترب إليها. فإنّه

(١) درر الفوائد، تعلّيقة على شرح المنظومة للسبزواري (قدّس سرّه)، تأليف الحاج الشيخ محمد تقي الآملي (قدّس سرّه)، مؤسسة التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة: ١٤١٦ هـ ج ٢، ص ٣٧٤.

وإن لم يتمكن من تأليف قضية بأن يقول: أنا احترقت إذن فلا أقرب، لأنه يحب ذاته ولا يريد ألماً لها، وهذا المحتوى موجود لديه. فعندما يتألم مرة واحدة إذا اقترب من النار يدرك أن ذلك يؤدي إلى ألمه، وحيث لا يريد الألم لنفسه فلا ينبغي أن يفعل. وهذا يجري في قضية العدل حسن والظلم قبيح. فلو لم يكن الإنسان محباً بقاء ذاته لما أكل الطعام، وحيث يعلم أنه لو لم يأكل يموت، يقدم على الأكل حفظاً لبقاء ذاته.

إذن الوسطة التي تنقل الإنسان من الإدراك إلى أن هذا الفعل ممّا ينبغي أن يفعل أو ممّا لا ينبغي أن يفعل، أو فقل الحدّ الأوسط القائم بين ما تدرّكه وبين ما ينبغي فعله أو لا ينبغي، هو حبّ الذات، وهو الذي يأمر بك بأنه إذا أدركت أن العدل حسن فينبغي فعله، وإذا أدركت أن الظلم قبيح فينبغي تركه. [والمراد من «العقل» إذ يقولون: إنّ العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه هو (العقل العملي) ويقابله (العقل النظري)]. والتفاوت بينهما إنّما هو بتفاوت المدركات]. ما ذكره من الفرق هو ما ذكره الفارابي والسيد الشهيد الصدر (قدس سرّه) في الحلقة الثانية والثالثة من أن المدرك قد يستتبع جرياً عملياً وقد لا يكون^(١).

[فإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعلم مثل قولهم: (الكلّ أعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل، يسمّى إدراكه (عقلاً نظرياً). وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُفعل ويؤتى به، أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم، يسمّى إدراكه (عقلاً عملياً).

ومن هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الأمر على من نفى الحسن والقبح في استدلالهم على ذلك] أي استدّلوا على أن الحسن والقبح ليسا

(١) دروس في علم الأصول، السيد محمد باقر الصدر، الحلقة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٨٠هـ: الجزء الأول، ص ٤٢٤.

عقليين بأنّه لو كانت هذه المسألة ممّا حكم به العقل لما وقع فيها اختلاف، وحيث إنّ الاختلاف وقع فيها فلا تكون عقلية، لأنّ أحكام العقل لا يقع فيها اختلاف، فإنّ حكم العقل بأنّ الكلّ أعظم من جزئه، لم يقع فيه اختلاف. وكذا حكمه باستحالة اجتماع النقيضين، وحكمه باستحالة الدور واستحالة اجتماع الضدين وحكمه بضرورة ثبوت الشيء لنفسه واستحالة سلبه عنه، ففي جميع هذه القضايا لم يقع الاختلاف، بخلاف قضية الحسن والقبح. فلو كانت هذه القضية من مدركات العقل لما وقع فيها الاختلاف، لكنّه وقع، فلا تكون ممّا يحكم به العقل.

والحاصل أنّهم استدّلوا على بطلان كونهما ممّا يحكم به العقل [بأنّه لو كان الحسن والقبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم وحكم العقل بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، لأنّ العلوم الضرورية لا تتفاوت] والتالي باطل لوقوع الاختلاف في مسألتَي العدل حسن والظلم قبيح، وعدم وقوعه في مسألة الكلّ أعظم من الجزء، فوقع التفاوت بين القضيتين، فلا يكونان ممّا حكم به العقل أو كما قال: [ولكن لا شكّ بوقوع التفاوت بين الحكمين] أي حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء وبأنّ العدل حسن والظلم قبيح [عند العقل] ولا يخفى أنّهم قد خلطوا بين مدركات العقل، فإنّ حكمه الذي لا يقع فيه التفاوت هو من مدركات العقل النظري. ولم ندّع أنّ مسألة الحسن والقبح من مدركاته حتّى لا يقع فيها التفاوت، بل هي من مدركات العقل العملي وهي قد يقع فيها التفاوت لسبب من الأسباب.

[وقد غفلوا في استدلالهم إذ قاسوا قضية الحسن والقبح] في العدل والظلم [على مثل قضية الكلّ أعظم من الجزء. وكأنّهم ظنّوا أنّ كلّ ما حكم به العقل فهو من الضروريات، مع أنّ قضية الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى الأخصّ ومن قسم المحمودات خاصّة] لأنّ المشهورات

بالمعنى الأخصّ لها أقسام متعدّدة وأحدها المحمودات الخاصّة التي هي القسم الثاني [والحاكم بها هو العقل العملي] وأنّ وظيفته هي الإدراك وأنّه لا يحكم كما هو محقّق في محلّه [وقضية الكلّ أعظم من الجزء من الضروريات الأوّلية والحاكم بها هو العقل النظري]. وقد تقدّم الفرق بين العقلين [النظري والعملي] كما تقدّم الفرق بين المشهورات والضروريات فإنّ المشهورات لا واقع لها وراء تطابق العقلاء، والضروريات لها واقع وراء تطابق الآراء عليها [فكان قياسهم قياساً مع الفارق العظيم، والتفاوت واقع بينهما لا محالة] لأنّ أحدهما له واقع وراء تطابق الآراء، والآخر لا واقع له [ولا يضرّ هذا في كون الحسن والقبح عقليين، فإنّه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم] فتخلّوا أنا حين نقول (العقل يحكم أو يدرك) لا بدّ أن يكون هو العقل النظري وأن تكون القضية من الضروريات، وليس الأمر كذلك [في مثل هذه القضايا، فظنّوه شيئاً واحداً، كما لم يفرّقوا بين المشهورات واليقينيات فحسبوهما شيئاً واحداً، مع أنّهما قسمان متقابلان] إحداهما لها واقعية والأخرى لا واقعية لها.

٣. الخلقيات

وتسمى الآراء المحمودّة أيضاً، وهي - حسب تعريف المنطقيين - ما تطابق عليها آراء العقلاء من أجل قضاء الخلق الإنساني بذلك؛ كالحكم بوجوب محافظة الحرم أو الوطن، وكالحكم بحسن الشجاعة والكرم، وقبح الجبن والبخل.

والخلق ملكة في النفس تحصل من تكرّر الأفعال الصادرة من المرء، على وجه يبلغ درجة يحصل منه الفعل بسهولة، كالكرم فإنّه لا يكون خلقاً للإنسان إلاّ بعد أن يتكرّر منه فعل العطاء بغير بدل، حتّى يحصل منه الفعل بسهولة من غير تكلف.

(أقول): هكذا عرفوا الخلقيات والخلق. فجعلوا السبب في حصول الشهرة فيها هو الخلق بهذا المعنى، باعتباره داعياً للعقل العملي إلى إدراك أنّ هذا ممّا ينبغي فعله أو ممّا ينبغي تركه. ولكنّا - إذا دققنا - نجد أنّ الأخلاق الفاضلة غير عامّة عند الجمهور، بل القليل منهم من يتحلّى بها، مع أنّه لا يُنكر أنّ الخلقيات مشهورة يحكم بها حتّى من لم يُرزق الخلق الفاضل، فإنّ الجبان يرى حسن الشجاعة ويمدح صاحبها، ويتمنّاها لنفسه إذا رجع إلى نفسه وأصغى إليها، ولكنّه يجبن في موضع الحاجة إلى الشجاعة، وكذلك البخيل والمتكبر والكاذب. ولو كان الخلق بذلك المعنى هو السبب فيها لحكم الجبان بحسن الجبن وقبح الشجاعة، والبخيل بقبح الكرم وحسن الإمساك، والكذاب بقبح الصدق وحسن الكذب ... وهكذا.

والصحيح في هذا الباب أن يقال: إنَّ الله تعالى خلق في قلب الإنسان حساً وجعله حجة عليه يدرك به محاسن الأفعال ومقابحها، وذلك الحس هو (الضمير) بمصطلح علم الأخلاق الحديث، وقد يسمّى بالقلب أو العقل العملي أو العقل المستقيم أو الحسّ السليم عند قدماء الأخلاق. وتشير إليه كتب الأخلاق عندهم.

فهذا الحسّ في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوّي في دخيلة نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه. ونحن نجده كيف يؤنّب مرتكب الرذيلة ويقرّ عين فاعل الفضيلة. وهو موجود في قلب كلّ إنسان، وجميع الضمائر تتحد في الجواب عند استجوابها عن الأفعال، فهي تشترك جميعاً في التمييز بين الفضيلة والرذيلة وإن اختلفت في قوّة هذا التمييز وضعفه، كسائر قوى النفس إذ تتفاوت في الأفراد قوّة وضعفاً.

ولأجل هذا كانت (الخلقيات) من المشهورات، وإن كانت الأخلاق الفاضلة ليست عامّة بين البشر، بل هي من خاصّة الخاصّة.

نعم، الإصغاء إلى صوت الضمير والخضوع له، لا يسهل على كلّ إنسان إلّا بالانقطاع إلى دخيلة نفسه والتحوّل عن شهواته وأهوائه. كما أنّ الخلق عامّة لا يحصل له وإن كان له ذلك الإصغاء إلّا بتكرّر العمل واتّخاذه عادة، حتّى تتكوّن عنده ملكة الخلق التي يسهل معها الفعل. وبالأخصّ الخلق الفاضل، فإنّ أفعاله التي تحقّقه تحتاج إلى مشقّة وجهاد ورياضة، لأنّها دائماً في حرب مع الشهوات والرغبات. وليس الظفر إلّا بعد الحرب.

الشرح

هذا القسم الثالث من أقسام القضايا المشهورة وهي: الخلقيات، وتسمى الآراء المحمودة أيضاً، وهي ممّا تطابق عليها آراء العقلاء لاقتضاء الخلق الإنساني، فإنّ الإنسان ضمن الميكانيكية التي تحكمه، يحكم بأنّ هذا الفعل من الخلقيات حسن وهذا الفعل قبيح، ولكنّ السبب في حكمه بأنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يفعل، وذاك الفعل ممّا لا ينبغي أن يفعل يختلف. ومن هنا يتبين الفرق بين التأديبات الصلاحية التي تقدّم الكلام عنها وبين الخلقيات، مع أنّهما من الآراء المحمودة. فإنّ الاختلاف بينهما في السبب لا في المسبّب، إذ المسبّب في كلا القضيتين ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي، ولكنّ السبب في تطابق آرائهم في التأديبات الصلاحية هو حفظ النظام الاجتماعي وبقاء النوع الإنساني، وفي الخلقيات اقتضاء الخلق الإنساني، مثل الحكم بحسن الشجاعة والكرم وقبح الجبن والبخل.

ومن هنا ندخل في بحث جديد في بيان المراد بالخلق الإنساني الذي يكون سبباً لتطابق آراء العقلاء عليه.

وقبل بيان ذلك ينبغي الوفاء بما وعدناكم به في بحث الحسن والقبح من الإشارة ولو بصورة إجمالية إليه، وهو: كون الحسن والقبح من الأمور الواقعية أو من الآراء المحمودة. وقد بيّنا الفرق بينهما فيما سبق، وقلنا: ليس المراد من حسن العدل أن يُمدح فاعله، وليس المراد من قبح الظلم أن يُذمّ فاعله، بل المراد أنّ العدل ممّا ينبغي فعله والظلم ممّا لا ينبغي فعله. فلو فرض أنّه لم يبق من البشر إلّا شخص واحد، وشخص العدل والظلم فإنّ عقله يحكم بأنّ العدل ينبغي فعله وأنّ الظلم لا ينبغي فعله، مع أنّه لا يوجد شخص آخر يقول له إنّ فعلك هذا ممدوح أو مذموم، فيحصل الانفكاك بين «ما ينبغي فعله» و«مدح

فاعله»، وبين «ما لا ينبغي فعله» و«ذمّ فاعله». إذن هنا قضيتان لا قضية واحدة، وهما:

القضية الأولى: ما ينبغي فعله وهو الحسن. وما لا ينبغي فعله وهو القبيح.
القضية الثانية: استحقاق المدح والذمّ، وهي على تقدير وجود عاقل ينظر إلى الفعل الصادر. فإن كان الفعل ممّا ينبغي فعله، يمدحه عليه. وإن كان ممّا لا ينبغي فعله، يذمّه عليه.

ذكر السيد الشهيد الصدر (قدس سرّه) في تقاريرات بحث الأصول: «أنّ هنا مطلبين: أحدهما: حسن الفعل وقبحه، والآخر استحقاق العقاب وعدمه. وقد يختلط أحدهما بالآخر فيتصوّر أنّه عين الآخر، فالقبح ما يستحقّ فاعله الذمّ والعقاب، والحسن ما يستحقّ عليه المدح والثواب، إلّا أنّ هذا خطأ...»^(١).

وفي عبارة الشيخ المظفر خلط بين الأمرين، فهو تارة يفسّر الحسن بما ينبغي فعله والقبيح ما لا ينبغي فعله، وأخرى يفسّر الحسن بما يُمدح فاعله، والقبيح بما يُذمّ فاعله. مع أنّ الصحيح التمييز بينهما، فإنّ الحسن والقبيح معناه ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل. وأنّ ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل لو نظر إليه أحد من الخارج يمدح فاعله أو يذمّه.

أمّا كون الحسن والقبح من الأمور الواقعية أو الاعتبارية، فيتوقّف على معرفة معنى الواقعي والاعتباري، فنقول:

الاعتباري: هو ما يختلف باختلاف الاعتبارات.

والواقعي: هو الأمر الحقيقي سواء وجد معتبر أم لم يوجد.

(١) بحوث في علم الأصول، تقاريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدس سرّه)، تأليف السيد محمود الهاشمي، نشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ ج ٤، ص ٤١.

والواقعات على قسمين: أحدها: ما لها ما بإزاء في الواقع الخارجي؛ من قبيل اللون والأعراض والجواهر.

والثاني: ما ليس له ما بإزاء في الواقع الخارجي وله منشأ انتزاع في الخارج، كقولك: السقف فوق، فإنّ الفوقية أمر حقيقي سواء قلت أنّه فوق أم لم تقل، فهو فوق واقعي بالنسبة إليك، ولكنّ الفوقية منتزعة منه وليست منضمّة إليه كأنضمام البياض إلى الجسم، إذ لا يوجد جسم قد انضمت الفوقية إليه، بخلاف البياض. وهو ما عبّرنا عنه بما له بإزاء في الواقع الخارجي. نعم، السطح له ما بإزاء. أمّا الفوقية فليس لها ما بإزاء في الواقع الخارجي ولها منشأ انتزاع حقيقي ولها واقعية ولكنّ واقعتها بمنشأ انتزاعها.

زيادة في التوضيح نقول: عندما تقول: الله واجب الوجود، وزيد ممكن الوجود، فإنّ الوجوب والإمكان أمران واقعيان حقيقيان وليسا اعتباريين، ولكن ليس لهما ما بإزاء مستقلّ في الواقع الخارجي، فإنّ الله تعالى ليس مركّباً من وجود منضمّ إليه الوجوب، بل يُنتزع الوجوب من وجوده تعالى، وكذلك زيد ليس مركّباً من وجود وإمكان، بل ينتزع الإمكان من وجوده. إذن الوجوب والإمكان أمران واقعيان حقيقيان ولكن ليس لهما ما بإزاء، بل لهما منشأ انتزاع. بخلاف ما إذا كنت جالساً في صدر المجلس مثلاً، وكان غيرك في آخر المجلس، فإنّ كونك في صدر المجلس وكون الغير في آخر المجلس باعتبار وضع الباب، فلو غيّر وضعه لصدق على الغير أنّه في صدر المجلس وأنت في آخره. وكذلك الصف الأوّل من المأمومين والصف الأخير، فإنّهما بلحاظ إمام الجماعة... وهكذا باقي الاعتباريات مثل كون فلان رئيساً والآخر مرؤوساً، فإنّ جميع ذلك من الاعتبارات، بشهادة أنّه يمكن أن يتغيّر الوضع ويُقلّب نظام حكم الرئيس ويصير المرؤوس رئيساً ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ وكذا الحال في الملكية فإنّها أمر اعتباري، وإلا لما كانت قابلة

للزوال، والحال أنها تنتقل من شخص لآخر.
 فالأمور الاعتبارية مرتبطة باعتبار المعبر، والأمور الواقعية ليست كذلك،
 وهي على قسمين: قسم له ما بإزاء، وقسم له منشأ انتزاع.
 إذا اتضح هذا نقول: عندما نقول: الصدق حسن، والأمانة حسنة، والكذب
 قبيح، والخيانة قبيحة، فإن وصف الصدق والأمانة بالحسن ووصف الكذب
 والخيانة بالقبح هل هو من الأمور الاعتبارية كالملكية أو أنها من الحقائق النفس
 الأمرية كالوجوب والإمكان؟
 فيه قولان:

القول الأول: إنهما من الأمور الاعتبارية التي لا واقع لها وراء تطابق آراء
 العقلاء عليها. ولذا قلنا: لو لم يكن عقلاء، فلا يوجد حسن أو قبح، لأن هذه
 القضايا مرتبطة باعتبار المعبر. وهذا معنى أن هذه القضايا من المشهورات،
 وأنها لا واقعية لها وراء تطابق آراء العقلاء عليها.
 فعندما نقول: الصدق حسن والكذب قبيح، إنما يكون في فرض وجود
 العقلاء والمجتمع والنظام، فإذا فرضنا أنه لم يوجد شيء من ذلك كله، لا
 يحكم بالحسن ولا بالقبح.

ولذا يعبر عنها بالآراء المحمودة التي عبر عنها المصنف (رحمه الله) بالتأديبات
 الصلاحية؛ بمعنى أن العقلاء أدب بعضهم بعضاً بهذه القضايا. فلو لم يؤدب
 الطفل مثلاً على ذلك، فإنه لا يدرك الحسن والقبح.

وقد أشار إلى هذه الفرضية أستاذنا السيد الشهيد الصدر (قدس سره) في
 تقارير درسه: «إن الحسن والقبح قضايا مشهورة، فإن إدراك العقل لحسن
 العدل وقبح الظلم ليس من المدرجات الأولية للعقل ولا للحس ولا للوهم،
 وإنما يحصل التصديق الجازم بها نتيجة التأديب والتربية الاجتماعية العقلانية.
 وقد صرح ابن سينا: أن الإنسان لو خلق فريداً وحيداً لما أدرك بعقله حسن

العدل أو قبح الظلم.». ^(١) لأنّ ذلك إنّما يكون بالتأديب وفرض وجود مجتمع. وحاصل القول الأوّل: إنّ الحسن والقبح من القضايا المشهورة والأمور الاعتبارية التي ترتبط باعتبار المعبر، ولكنّ هذه الاعتبارات قد اتّفق عليها جميع العقلاء ولم يختلف فيها اثنان. فهي ليست من الاعتبارات التي اختلف فيها من قبيل الملكية، إذ أنكرتها المجتمعات الماركسية، ثمّ أدركوا بعد عقود أنّه لا يمكن مخالفة هذا الاعتبار، لأنّه من الأمور المتأصّلة في الوجود الإنساني، ولا يمكن أن يعيش الإنسان بلا ملكية، بل هي اعتبار آخر لم يُختلف فيه، وتطابقت عليه آراء العقلاء في كلّ زمان ومكان.

وفي هذا القول منهجان: أحدهما ينصّ على أنّ هذه القضايا إنشائية. والثاني ينصّ على أنّها إخبارية، وتفصيلهما موكول إلى علم الكلام. القول الثاني: إنّهما أمران واقعيان. فقولنا: الأمانة حسنة والخيانة قبيحة، من قبيل قولنا: السقف فوق، ومن قبيل قولك: زيد واقف أمامي، فإنّ كون السقف فوقك وزيد أمامك أمران واقعيان حقيقيان لكنّ واقعيتهما ووجودهما بوجود وواقعية منشأ الانتزاع، إذ السقف ليس شيئاً مضافاً إليه الفوقية بحيث يكون من قبيل انضمام البياض إلى الجسم.

فالحسن والقبح أمران واقعيان ليس بوجودهما بل إنّما بمنشأ انتزاعهما. ومعنى هذا أنّ الأمانة واقعاً حسنة، وأنّ الحسن منتزع من فعل الأمانة وليس منضمّاً إليه. وأنّ الخيانة واقعاً قبيحة، والقبح منتزع من فعلها وليس منضمّاً إليه. ودور العقل والعقلاء فيهما دور الكاشف وليس دور المنشئ كما في القول الأوّل.

وهذا هو محلّ النزاع بين الأشاعرة والعدلية. حيث نفت الطائفة الأولى أن

(١) المصدر السابق: ص ٤٦.

يكون للعقل قدرة على تشخيص الحسن والقبح، وأثبتت الطائفة الثانية أن له قدرة على الكشف.

وهذا البحث لم يذكره المصنّف (قدّس سرّه) وأشار إليه السيد الشهيد الصدر (قدّس سرّه) بقوله: «إنّها قضايا واقعية دور العقل فيها دور المدرك الكاشف..»^(١) بخلاف القول الأوّل فإنّ دور العقل فيها دور الواضع والمنشئ والجاعل.

والحقّ: إنّ الحسن والقبح من القضايا الواقعية الحقيقية ودور العقل فيها دور الكاشف لا دور الجاعل؛ ممّا يعني أنّ الفعل الحسن كالأمانة حسنٌ واقعاً وأنّ الفعل القبيح كالخيانة قبيح واقعاً، لا لأنّ العقلاء حكموا بحسن الأمانة فصارت حسنة، أو بقبح الخيانة فصارت قبيحة، بل لو فرض أنّه لم يوجد إلّا واحد من العقلاء فإنّه يرى الأمانة حسنة، ويرى الخيانة قبيحة.

وعلى هذا فالأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة واقعاً، أي تنقسم إلى: أفعال ينبغي فعلها وأفعال لا ينبغي فعلها.

ولا يُقال: إنّ هذا لا يتنافى مع القرآن الكريم، حيث: إنّ الأفعال وجودات، فيرجع قولكم إلى أنّ الوجود بعضه حسن وبعضه قبيح، وهذا يخالف صريح القرآن، فإنّه لا يقبل هذه المقولة. قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ وقال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ فكلّ مخلوق هو حسن. ونقيض هذه الموجبة الكلية سالبة جزئية: بعض المخلوق ليس بحسن، ومن المعلوم أنّ كلّ (ب ج) و (س ب ج) متناقضان، فلا تصدقان معاً ولا تكذبان كذلك. فكيف يمكن التوفيق بين صريح القرآن الكريم وبين ما ذهبتم إليه؟

(١) المصدر السابق: ص ٤٠.

فإنه يقال: إنّ هذا الحسن الذي وقع وسطاً في الاستدلال مشترك بين معنيين، فالحسن في قضية «العدل حسن» هو ممّا ينبغي فعله، والحسن المذكور في الآية الكريمة ليس بهذا المعنى بل هو بمعنى جميل، أي كلّ مخلوقات الله جميلة، والجمال شيء و«ينبغي فعله، ولا ينبغي فعله» شيء آخر. ولتقريب المراد نضرب مثلاً، فنقول: الطفل يحتاج إلى اللعب، لأنّ اللعب والقفز وعدم الاستقرار آتني في مكان واحد من لوازم الطفولة لا أقلّ، وصدوره منه جميل وممّا ينبغي له. أمّا لو ترك الكبير أعماله وأخذ يلعب كالأطفال، فإنّ ذلك ممّا لا ينبغي له أن يفعله. وهذا لا يتنافى مع كون الفعل في ذاته حسن ولا ينبغي فعله. فإنّك لو نظرت إلى الفعل بما هو تجده حسناً وجميلاً، ولكنك لو نسبته إلى شخص معيّن فقد يكون حسناً ممّا ينبغي فعله وجميلاً، وقد يكون قبيحاً وممّا لا ينبغي فعله. وهذا يعني أنّ كون الفعل ممّا ينبغي فعله أو ممّا لا ينبغي فعله أمر نسبي، بخلاف الحسن والجمال الذي نصّت عليه الآية الكريمة، فإنّه أمر نفسي. والفعل بما هو، وجود جميل - كما قلنا - غاية الأمر لو نُسب إلى شخص معيّن يكون إمّا ممّا ينبغي فعله، أو ممّا لا ينبغي فعله.

فالفعل بما هو وجود، حسن وجميل؛ لأنّه مخلوق لله سبحانه وتعالى، ولكنه لو نُسب إلى شخص معيّن لا تصف بالحسن أو بالقبح.

مثلاً: للإنسان قوى شهوية وقوى عقلية، والقوى الشهوية تطلب الطعام والنكاح والملبس والمسكن والملذّات... إلى غير ذلك ممّا هو من متطلّبات الإنسان من دون فرق بين كونه بطريق حلال أو حرام، وأمّا القوى العقلية فتبيّن له أنّ تلك المتطلّبات إن كانت من طريق الحلال فنتيجتها الجنّة، وإن كانت من طريق الحرام فنتيجتها النار، وأكل الحرام ممّا لا ينبغي فعله من موجود له عقل وليس من موجود لا عقل له، ولهذا لا يقال للمجنون: إنّ هذا الفعل ممّا

ينبغي لك فعله أو ممّا لا ينبغي لك فعله، لأنّه لا وجود للعقل عنده.
 فنفس الفعل - بما هو فعل ووجود - هو حسن وجميل، كالأكل؛ فإنّه
 لولاه لما قام للإنسان عود، فإن نُسبَ إلى من له عقل وكان عن طريق الحرام
 فلا ينبغي فعله، أو كان عن طريق الحلال فينبغي فعله. فيكون الانبغاء وعدمه
 من الأمور النسبية. ولا تنافي بين أن يكون للشيء في نفسه حكم، وبين ما إذا
 كان له حكم آخر إذا نُسبَ إلى شيء آخر.

وبهذا يتّضح لنا أنّنا - من جهة - نقبل أنّ هناك حسناً وقبحاً واقعيتين
 حقيقيين غير اعتباريين، ومن جهة أخرى نقبل أنّ كلّ ما في الوجود حسن.
 ولا تنافي بين الأمرين.

ثمّ بعد هذا نعود إلى بحث الخليقات وهي - كما ذكرنا - من المشهورات،
 والمشهورات تنقسم بحسب انقسام أسباب الشهرة، أي: أنّ كون القضية من
 المشهورات لدى العقلاء، له أسباب متعدّدة. فهي معلولة وعلّتها بالاستقراء
 متعدّدة، وهي: إمّا لكونها من الواجبات القبول، أي: من الأوليات، أو من
 التاديبات الصلاحية، كما ذكر هنا ولم نقبله، أو لكونها ممّا يقتضيها الخلق
 الإنساني [وتسمّى الآراء المحمودّة أيضاً].

من هنا يتّضح أنّ المصنّف (قدّس سرّه) جعل الخليقات في عرض القسم الثاني
 من المشهورات ولم يفرّق بينهما من جهة تطابق آراء العقلاء إلّا من جهة السبب.
 [وهي - حسب تعريف المنطقيين - ما تطابق عليها آراء العقلاء] كما
 تطابقت آراؤهم على القسم الثاني والقسم الأوّل، إلّا أنّهما يختلفان من جهة
 السبب أي [من أجل قضاء الخلق الإنساني بذلك] التطابق من العقلاء
 [كالحكم بوجوب محافظة الحرم أو الوطن، وكالحكم بحسن الشجاعة
 والكرم وقبح الجبن والبخل]. ذكرنا أنّ مرجع هذا الحكم إلى خلق إنساني.
 والخلق كما عرفه السيد الطباطبائي في نهاية الحكمة: «هو الملكة النفسانية

التي تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير رويّة»^(١) أي من غير تكلف. ولتوضيحه نضرب مثلاً، وهو: إنّ للإنسان ملكة التكلم، فهو يخرج الكلمات من فمه من دون تأمل ولا رويّة، ولا يقف فترة من الزمن. وكذلك له ملكة المشي فيسير على أقدامه من غير أن يتعثّر في مشيته وبسهولة من دون تكلف؛ بخلاف فعل الكرم، فإنّ من لم يكن فعل الكرم سجيّة، يتردّد كثيراً إذا أراد أن يدفع للسائل نصف ما في جيبه، وذلك لأنّ الكرم ليس ملكة له، ولهذا لا يصدر عنه بسهولة ودون تكلف، بل ربما يمتنع فعل الكرم إن طولب بإنفاق نصف ما يملكه، بل يمتنع أصلاً ممن لا قابلية له ولا استعداد وممن هو متمسك بالحياة الدنيا فيما إذا طلب منه قتل نفسه في سبيل الله تعالى. وهذا يعني أنّ الشهادة ليست ملكة عنده، بخلاف من يستأنس بالموت استئناس الطفل بمحالب أمّه.

ومن هنا يتّضح لنا تعريف الخلق بالملكة النفسانية التي تصدر عنها الأفعال بسهولة ولا تحتاج إلى تكلف أو تأمل. وعلى هذا الأساس فالخلقيات هي الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لأجل وجود الخلق الإنساني، مثل حسن الشجاعة؛ إذ لو سألنا العقلاء عن سبب حكمهم بحسنها لقالوا: لأنّها مقتضى الخلق الإنساني. ولكن يرد على هذا التعريف إشكال وتقريبه: لو عرفنا الخلقيات بالمعنى المذكور وجعلناها سبباً لتطابق آراء العقلاء على المشهورات، فيرد عليه: أنّ هذا السبب غير موجود في الأعم الأغلب بين الناس، فلا معنى لأن يقال: إنّ هذا الخلق هو السبب في حصول الآراء المحمودة أو القسم الثالث من

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، تأليف الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (قدس سره)، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة ١٧، ١٤٢٤ هـ: المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر، ص ١٥٨.

المشهورات. فإننا لو نظرنا إلى الواقع الخارجي لوجدنا أكثر الناس لا يتحلّون بخلق الشجاعة؛ فكيف إذن نقول: إنّ الخلقيات ممّا تطابقت عليها آراء العقلاء لقضاء الخلق الإنساني؟ وكيف صار الخلق منشأ لهذه القضايا المشهورة؟ والحال أنّ هذه الملكة مفقودة، والناس إلّا القليل منهم لا يتّصفون بها، فينبغي على هذا التعريف ألا تكون تلك القضايا المشهورة موجودة أيضاً، وينبغي أن تتطابق آراء العقلاء على حسن الجبن!

والجواب عن ذلك يأتي عما قريب.

[والخلق ملكة في النفس تحصل من تكرّر الأفعال الصادرة من المرء، على وجه يبلغ درجة يحصل منه الفعل بسهولة، كالكرم فإنّه لا يكون خلقاً للإنسان إلّا بعد أن يتكرّر منه فعل العطاء بغير بدل، حتّى يحصل منه الفعل بسهولة من غير تكلف.]

(أقول): هكذا عرفوا الخلقيات والخلق. فجعلوا السبب في حصول الشهرة فيها هو الخلق بهذا المعنى [أي الملكة التي تصدر منها الأفعال بسهولة] باعتباره داعياً للعقل العملي إلى إدراك أنّ هذا ممّا ينبغي فعله أو ممّا ينبغي تركه]. وهذا هو التفسير الصحيح للحسن والقبح، لا أنّهما ممّا يُمدح فاعله أو لا يُمدح.

[ولكنّا - إذا دقّقنا - نجد أنّ الأخلاق الفاضلة غير عامّة عند الجمهور، بل القليل منهم من يتحلّى بها، مع أنّه لا يُنكر أنّ الخلقيات مشهورة يحكم بها حتّى من لم يُرزق الخلق الفاضل، فإنّ الجبان يرى حسن الشجاعة، ويمدح صاحبها، ويتمنّاها لنفسه إذا رجع إلى نفسه وأصغى إليها] ممّا يعني أنّه يراها من الأفعال التي ينبغي فعلها، وإلا لما مدح الشجاع [ولكنّه يجبن في موضع الحاجة إلى الشجاعة، وكذلك البخيل والمتكبّر والكاذب].

ولو كان الخلق بذلك المعنى [أي بمعنى الملكة النفسانية التي تصدر عنها

الأفعال بسهولة [هو السبب فيها] أي في الخلقيات [لحكم الجبان بحسن الجبن وقبح الشجاعة، والبخيل بقبح الكرم وحسن الإمساك، والكذاب بقبح الصدق وحسن الكذب... وهكذا]. إذن لابد أن تفسر الخلقيات بمعنى آخر.

وعلى هذا الأساس ذكر المصنّف (قدس سرّه) سبباً آخر للحكم بهذه الآراء المحمودّة، وهو أنّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وزوّده بحجّة ظاهرة وهو الدين الإسلامي الذي يبيّن له الأعمال الحسنة والأعمال القبيحة وما ينبغي أن يفعل وهو الواجب والمستحب، وما لا ينبغي أن يفعل، وهو المحرّم والمكروه. وكذلك زوّده بحجّة باطنة وبقدرة يستطيع بها في الأعم الأغلب أن يميّز الأفعال الحسنة عن الأفعال القبيحة بغضّ النظر عن التربية والتأديبات الصلاحية ووجود المجتمع وعدم وجوده. فزوّد الإنسان بفطرة أو عقل يستطيع به التمييز بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة، وهذا التمييز هو السبب في هذا القسم من المشهورات. فإن إدراكه لحسن الشجاعة وحسن الصدق وحسن الأمانة سبب في تحقّق هذه الآراء المحمودّة، وليس سببها الخلق بالمعنى المتقدّم، ولهذا قال:

[والصحيح في هذا الباب أن يقال: إنّ الله تعالى خلق في قلب الإنسان حسّاً يعني قدرة يستطيع بها أن يميّز بين الحسن والقبيح [وجعله حجّة عليه] وهي الحجّة الباطنة في قبال الحجّة الظاهرة [يدرك به] أي بالحسّ [محاسن الأفعال ومقابحها] من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي يدرك الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة [وذلك الحسّ هو (الضمير) بمصطلح علم الأخلاق الحديث، وقد يسمّى بالقلب أو العقل العملي أو العقل المستقيم أو الحسّ السليم عند قدماء الأخلاق. وتشير إليه كتب الأخلاق عندهم] كما في قوله تعالى: ﴿فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(١).

لو بقي حسّ الإنسان وضميره وقلبه غير مغطى لاستطاع أن يميّز في الأعم الأغلب بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة، ولكن الإنسان لعوارض خارجية قد لا يستطيع أن يميّز بينهما. ولذا جاء في القرآن أنّ التعبد بالدين الإسلامي هو فطرة الله التي فطر الناس عليها. قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١) فإنّ فطرة الإنسان تطلب الدين القيم، ولكن بعض الناس لا يطلبون ذلك؛ لعوامل خارجية، وإلاّ لو ترك الإنسان وفطرته السليمة لآمن بالتوحيد وبمحاسن الأفعال، ولحكم بأنّ هذا الفعل ممّا ينبغي فعله، وذاك ممّا لا ينبغي فعله.

[فهذا الحسّ في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوّي في دخيلة نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه] إن لم تلبّ نداء هذا الصوت [ونحن نجده كيف يؤثّر مرتكب الرذيلة ويقرّعين فاعل الفضيلة]. والضمير في القرآن الكريم هو النفس اللوامة. فإنّها تؤثّر الإنسان وتلومه إذا ارتكب فعلاً قبيحاً، وهي قد تضعف أو قد تموت لدى البعض ولكنها موجودة في الأعم الأغلب. وسبب ضعفها أو موتها الإنسان نفسه بأعماله الخارجية بأنّ يدسّها في التراب ويغطّي ضميره أو عقله العملي أو حسّه الذي يستطيع أن يميّز بين الخير والشر والحسن والقبيح.

[وهو موجود في قلب كلّ إنسان، وجميع الضمائر تتحد في الجواب عند استجوابها عن الأفعال] فإنّك إذا سألت جميع المجتمعات العقلانية على اختلاف أديانهم ومذاهبهم وثقافتهم وقومياتهم ومشاربهم عن الشجاعة والجبن والدفاع عن الوطن والتخاذل عنه، لأجابوك كلّهم بأنّ الشجاعة

(١) الروم: ٣٠.

والدفاع عن الوطن فضيلة، ولا يختلف في ذلك اثنان.

[فهى] أي الضمائر [تشارك جميعاً في التمييز بين الفضيلة والرذيلة وإن اختلفت في قوة هذا التمييز وضعفه] وهذا تابع للعوامل الخارجية [كسائر قوى النفس إذ تتفاوت في الأفراد قوة وضعفاً] كتفاوتهم في فهم القضايا البديهية.

[ولأجل هذا] إشارة إلى قوله والصحيح في هذا الباب.. لا لأجل أن الخلق ملكة نفسانية [كانت (الخلقيات) من المشهورات، وإن كانت الأخلاق الفاضلة] بمعناها الأول المتقدم [ليست عامّة بين البشر، بل هي من خاصّة الخاصة].

نعم، الإصغاء إلى صوت الضمير والخضوع له، لا يسهل على كل إنسان، إلا بالانقطاع إلى دخيلة نفسه والتحوّل عن شهواته وأهوائه [وإنما يحتاج ذلك إلى مران وتربية وعمل] كما أن الخلق عامّة لا يحصل له وإن كان له ذلك [الإصغاء] كما إذا فرضنا أن الإنسان أصغى إلى عقله العملي وإلى صوت الضمير الذي يناديه بالفضيلة، إلا أن الإصغاء لا يجعله متخلّقاً وأن الذي يجعله متخلّقاً هو تكرار الاستجابة لذلك النداء، لأن الخلق عبارة عن ملكة نفسانية. فإنّ الإنسان عندما يقوم بعمل من الأعمال يكون له حال، فإذا تكرر هذا الحال يكون له ملكة، والملكة إذا اشتدّت تكون له مقام، والمقام إذا اشتدّ يكون له اتحاد، كما إذا دخلت إلى مجلس والخطيب يتكلّم بمواعظ الأخلاق الحسنة، فتحصل لقلبك حالة معيّنة وخشوع معيّن أو ندم على ما فات، وهذه الحالة تختلف باستمرارها باختلاف الأشخاص، فقد تؤثر في شخص لحظات، وتؤثر في آخر مدّة أسبوع أو أكثر.

ومثل هذا لا يسمّى ملكة بل يسمّى حالات، والشاهد على ذلك أنّها قابلة للزوال بل سريعة الزوال، وشأنها في ذلك شأن اصفرار الوجه عند الخوف أو

حمرته عند الخجل. ولكنها إذا اشتدت وصار زوالها بطيئاً، تسمى عندهم ملكة، لا تفارق الإنسان في الأعم الأغلب.

فمثلاً إذا قام الإنسان العادي إلى الوضوء لا تأخذه حالة الخشوع والخضوع والارتجاف التي كانت تأخذ الإمام زين العابدين (عليه السلام) لأن ذلك من الأحوال ولم يكن ملكة للإنسان العادي. أمّا بالنسبة إلى الإمام (عليه السلام) فكانت ملكة.

ثم هذه الملكة إذا اشتدت تكون مقاماً، ولذا سميت بمقامات العارفين، أي محل المكث، لأن الإنسان حين يصل إلى هذه المرتبة يمكنه على هذه الحالة ولا تزول عنه، وعندما يصل إلى هذه المرتبة يتحد مع تلك الحالة ويستحيل زوالها. وهذا ما يخص العصمة. ومن هنا نقول إن المعصوم (عليه السلام) تمتنع عليه المعصية، مع قدرته عليها؛ لأن الطاعة صارت له بدرجة اتحدت مع وجوده ولا يمكن زوالها، ولا تصدر منه المعصية.

هذا وقد ذكر القرآن الكريم الذين آمنوا وعملوا الصالحات في خمسين مورداً، منها قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(١) وكذلك ذكر الصالحين؛ قال تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^(٢) وفرق كبير بين أن يتصف العمل بالصلاح مع غض النظر عن صدره إذ قد يكون صالحاً وقد لا يكون، وبين أن تكون ذات الإنسان وهويته سالحة. فإن كونه من الصالحين مرتبة تابعة لتكرّر العمل بحيث كلما تكرّر كانت تلك الحالات أشد رسوخاً في نفسه. ومن هنا يتضح لنا اهتمام أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في أدعية الليالي والأيام والصلوات الخاصة بهما والزيارات، فإن سببه

(١) البقرة: ٢٥.

(٢) آل عمران: ١١٤.

ترسيخ تلك الحالات في النفوس لتكون ملكة ثم مقاماً ثم اتحاداً.
وهذا لا يحصل [إلا بتكرّر العمل واتخاذة عادة حتى تتكوّن عنده ملكة
الخلق التي يسهل معها الفعل. وبالأخصّ الخلق الفاضل] فإنّ تحصيل
ملكات الأخلاق الرذيلة أسهل بكثير من تحصيل ملكات الأخلاق الفاضلة،
لأنّ تحصيل الملكات الفاضلة من قبيل الصعود إلى قمّة جبل شاهق كيف
يكون صعباً، وتحصيل ملكات الأخلاق الرذيلة من قبيل التدرّج من تلك
القمة، فإنّ السقوط في مهاوي الرذيلة سهل جداً، والصعود إلى قمم الكمال
شاقّ.

ولهذا على الإنسان أن يحرص على أن تكون أفعاله من أسباب كماله وأن
يحافظ على الخلق الفاضل [فإنّ أفعاله التي تحقّقه تحتاج إلى مشقّة وجهاد
ورياضة، لأنّها دائماً في حرب مع الشهوات والرغبات. وليس الظفر إلاّ بعد
الحرب] والإنسان لا يحصل على الملكات الفاضلة إلاّ إذا كان في جهاد دائم
مع الشهوات والرغبات، ولا تحصل مع الانعزال عن الناس والجلوس في
البيت، لأنّه لا يوجد أمامه آنذاك محرّم لكي يجاهدّه، ولا مجالس يحضرها
لكي يجاهد الغيبة والنميمة، ولا جهاد لمن كان جالساً في بيته ولم يختلط مع
الناس، والفخر لمن كان في وسط الناس ويجاهد نفسه وشهوته ورغباته
المحرّمة.

٤. الانفعاليات

وهي التي يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفساني عام، كالرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة، ونحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها إنسان غالباً.

فترى الجمهور يحكم - مثلاً - بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة، وذلك اتّباعاً لما في الغريزة من الرقة والرحمة، بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذي الروح مطلقاً وإن كان لفائدة، لولا أن تصرف عنه الشرائع والعادات.

والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعاية الأيتام والمجانين، لأنّه مقتضى الرحمة والشفقة، كما يحكم بقبح كشف العورة لأنّه مقتضى الحياء، ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة أو الوطن والأمة لأنّه مقتضى الحمية والغيرة ... إلى غير ذلك من الأحكام العامة عند الناس.

الشرح

الانفعاليات هي القسم الرابع من المشهورات، وهي قضايا يقبلها الجمهور، وسبب قبولها وشهرتها انفعال القلب بها؛ فإنَّ الإنسان له عاطفة ورقة ورحمة وشفقة وأنفة وحمية وغيره، وغير ذلك. وهذه الانفعالات تكون منشأ للحكم بحسن بعض الأفعال وبقيحها. والإنسان الذي له شفقة ورحمة وعاطفة يتأثر وينفعل إذا شاهد حيواناً يُذبح. ومن هنا لو سألت الإنسان عن سبب قيامه ببعض الأفعال كالعطف على الفقير، لأجابه إنَّما قام بها لدفع الألم الذي يتوجَّه إليه، لا لحاجة في نفسه. فهو عندما يرى الفقير رث الثياب منكسراً، يتألَّم من هذا المنظر فيعطف عليه؛ ليدفع ألمه النفسي الذي أصيب به، لا ليقضي حاجة الفقير.

ولا يخفى عليكم أنَّ الله سبحانه وتعالى أودع الشفقة والرحمة في قلب الإنسان، وقد نظَّمها في شرعه الحنيف وبين المواضع التي ينبغي أن تكون فيها شفقة مثلاً، والمواضع التي لا ينبغي أن تكون فيها شفقة، كما يومي إليه قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) ففي جريمة الزنا لا ينبغي أن تأخذنا رأفة وشفقة بهما في إقامة الحد وتنفيذ العقوبة. وكذلك في حد السرقة، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٢) فإنَّ الإنسان قد يرى أنَّه من الأفضل أن لا يرحم الزاني ولا تقطع يد السارق بمقتضى

(١) النور: ١٧٩.

(٢) المائدة: ٣٨.

شفقته، ولكنّ الشارع أوجب إقامة هذه الحدود وأمر بأن لا محلّ للشفقة في مثل هذه الجرائم، وأنّ شفقة الإنسان لابدّ أن تنظّم تنظيمًا بالنحو الذي بيّنه الشارع.

فالانفعاليات كما ذكرها المصنّف (قدّس سرّه): [وهي التي يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفساني عامّ، كالرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة، ونحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها إنسان غالباً. فتري الجمهور يحكم - مثلاً - بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة، وذلك اتّباعاً لما في الغريزة من الرقة والرحمة، بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذي الروح مطلقاً وإن كان لفائدة] وهي حفظ نظام المجتمع وهذه الفائدة عظيمة جداً؛ قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١) ففي القصاص حياة، ولكنّ من يفعل من هذه الأمور يحكم بأن لا يقتصّ من الجاني اتّباعاً لشفقته؛ بينما نجد الإسلام ينظّم هذه الشفقة. فإنّا إذا قسنا رحمة الله إلى رحمتنا، نجد رحمته ورأفته بعباده أوسع وآكد من رحمتنا ورأفتنا بعضنا على بعض؛ فالقياس مع الفارق.

[لولا أن تصرف عنه الشرائع والعادات] فإنّ الشرائع تحكم بأنّ القصاص ممدوح، لكنّ الإنسان لو ترك وغريزته لحكم بأنّه مذموم.

[والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعاية الأيتام والمجانين لأنّه مقتضى الرحمة والشفقة، كما يحكم بقبح كشف العورة لأنّه مقتضى الحياء، ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة أو الوطن والأمة لأنّه مقتضى الحمية والغيرة ... إلى غير ذلك من الأحكام العامّة عند الناس.]

(١) البقرة: ١٧٩.

٥. العادات

وهي التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، كاعتيادهم احترام القادم بالقيام، والضيف بالضيافة، والرجل الديني أو الملك بتقبيل يده، فيحكمون لأجل ذلك بوجوب هذه الأشياء لمن يستحقّها.

والعادات العامّة كثيرة. وقد تكون عادة عامّة لأهل بلد فقط أو قطر أو أمّة أو جميع الناس، فتختلف لأجلها القضايا التي يحكم بها بحسب العادة. فتكون مشهورة عند أهل بلد أو قطر أو أمّة، غير مشهورة عند غيرهم بل يكون المشهور ضدّها.

والناس يمدحون المحافظ على العادات، ويذمّون المخالف المستهين بها، سواء كانت العادات سيّئة أو حسنة، فنراهم يذمّون من يرسل لحيته إذا كانوا اعتادوا حلّقها، ويذمّون الحليق لأنّهم اعتادوا إرسالها. ونراهم يذمّون من يلبس غير المألوف لمجرّد أنّهم لم يعتادوا لبسه.

ومن أجل ذلك، نرى الشارع حرّم «لباس الشهرة». والظاهر أنّ سرّ التحريم أنّ لباس الشهرة يدعو إلى اشمئزاز الجمهور من اللابس وذمّهم له. وأهمّ أغراض الشارع الألفة بين الناس وتقاربهم واجتماع كلمتهم. وورد عنه: «رحم الله امرأً جبّ الغيبة عن نفسه».

كما ورد في الشريعة الإسلامية المطهّرة أنّ منافيات المروءة مضرّة في العدالة، كالأكل حال المشي في الطريق العام أو السوق، والجلوس في الأماكن العامّة كالمقاهي، لشخص ليس من عادة صنّفه ذلك. وما منافيات المروءة إلا منافيات العادة المألوفة.

الشرح

تعدّ العاديات القسم الخامس من المشهورات، وهي الأمور التي ألفها الناس واعتادوها. والعادة كما يقولون طبيعة ثانية لدى الإنسان لا واقع لها لكنّه ألفها ولا يستطيع أن يتخلّى عنها. فتكون مشهورة عندهم. [وهي التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، كاعتيادهم احترام القادم بالقيام، والضيف بالضيافة، والرجل الديني أو الملك بتقبيل يده، فيحكمون لأجل ذلك بوجوب هذه الأشياء لمن يستحقّها. والعادات العامّة كثيرة. وقد تكون عادة عامّة لأهل بلد فقط أو قطر أو أمة أو جميع الناس، فتختلف لأجلها القضايا] المشهورة [التي يحكم بها بحسب العادة. فتكون مشهورة عند أهل بلد أو قطر أو أمة، غير مشهورة عند غيرهم بل يكون المشهور ضدّها.

والناس يمدحون المحافظ على العادات، ويذمّون المخالف المستهين بها، سواء كانت العادات [في نفسها سيئة أو حسنة] فيكون مخالف العادة مذموماً [فنراهم يذمّون من يرسل لحيته إذا كانوا اعتادوا حلّقها، ويذمّون الحليق لأنّهم اعتادوا إرسالها. ونراهم يذمّون من يلبس غير المألوف لمجرد أنّهم لم يعتادوا لبسه] والشارع المقدس أيضاً يقف ضدّ العادات غير الصحيحة التي تخالف أحكامه.

[ومن أجل ذلك نرى الشارع حرّم لباس الشهرة]. بشرط أن لا يكون لباس الشهرة واجباً. فإنّ المرأة المسلمة المحجّبة إذا كانت تعيش في مجتمع يرى الحجاب من لباس الشهرة فلا يعني ذلك أنّها لا بدّ أن تخلعه، بل يجب عليها الحفاظ عليه، لأنّ لبس الحجاب واجب عليها. وما ذكره المصنّف إنّما يجري في الأمور المباحة، فإذا كان اللباس مباحاً ويؤدّي إلى اشمئزاز الناس

منه، فقد يحرم بعنوان ثانوي [والظاهر أن سرّ التحريم أن لباس الشهرة يدعو إلى اشمئزاز الجمهور من اللابس وذمّهم له. وأهمّ أغراض الشارع الألفة بين الناس وتقاربهم واجتماع كلمتهم] وهذا هو العنوان الثانوي [وورد عنه: «رحم الله امرأً جبّ الغيبة عن نفسه».

كما ورد في الشريعة الإسلامية المطهّرة أن منافيات المروءة مضرّة في العدالة] ومنافيات المروءة تختلف من زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر. ففي زمان كان ارتداء لباس الجندي بالنسبة إلى رجل الدين العالم من منافيات المروءة، وبالتالي هو مضرّ بعدالته، أمّا في زماننا فلا يعدّ ذلك مضرّاً بعدالته، بل هو من مقتضيات وظيفته. فمنافيات المروءة [كالأكل حال المشي في الطريق العام أو السوق، والجلوس في الأماكن العامّة كالمقاهي، لشخص ليس من عادة صنفه ذلك. وما منافيات المروءة إلا منافيات العادة المألوفة].

٦. الاستقرايات

وهي التي يقبلها الجمهور بسبب استقرايهم التام أو الناقص، كحكمهم بأن تكرار الفعل الواحد ممل، وأن الملك الفقير لابد أن يكون ظالماً، إلى كثير من أمثال ذلك من القضايا الاجتماعية والأخلاقية ونحوها.

وكثيراً ما يكتفي عوام الناس وجمهورهم بوجود مثال واحد أو أكثر للقضية، فتشتهر بينهم عندما لم يقفوا على نقض ظاهر لها. كتشاؤم الأوربيين من الرقم (١٣) لأن واحداً منهم أو أكثر، اتفق له أن نُكِبَ عندما كان له هذا الرقم، وكتشاؤم العرب من نُعاب الغراب وصيحة البومة كذلك. ومثل هذا كثير عند الناس.

الشرح

الاستقرايات القسم السادس من المشهورات. ونحن ذكرنا في أول البحث أن هذه الأقسام ليس بالحصص العقلي، بل هي بالاستقراء [وهي التي يقبلها الجمهور بسبب استقراءهم التام أو الناقص، كحكمهم بأن تكرار الفعل الواحد ممل، وأن الملك الفقير لابد أن يكون ظالماً] لأن خزائنه فارغة تستدعي ملأها بالأموال فيظلم [إلى كثير من أمثال ذلك من القضايا الاجتماعية والأخلاقية ونحوها].

وكثيراً ما يكتفي عوام الناس وجمهورهم بوجود مثال واحد أو أكثر للقضية، فتشتهر بينهم عندما لم يقضوا على نقض ظاهر لها، كتشاؤم الأوربيين] وغيرهم أيضاً من المسلمين [من الرقم (١٣) لأن واحداً منهم أو أكثر اتفق له أن نُكِبَ عندما كان له هذا الرقم، وكتشاؤم العرب من نُعَاب الغراب] يقال: نَعَبَ الغرابُ وينعَبُ وينعَبُ نَعْباً ونَعِيّاً ونُعَاباً: صاحَ وصوَّتَ، وهو صوته، وقيل مدَّ عنقه وحركَ لسانه في صياحه^(١).

[وصيحة البومة كذلك. ومثل هذا كثير عند الناس] وجميع هذه الأمثلة من الاستقراء الناقص وليست من التام. ونحن ذكرنا سابقاً أن الاستقراء التام غير موجود وليس عملياً. هذا تمام الكلام في المشهورات.

(١) لسان العرب لابن منظور: ج ١٤، ص ١٩٧.

(٤)

الوهميات

والمقصود بها القضايا الوهميّة الصرفة، وهي قضايا كاذبة إلا أنّ الوهم يقضي بها قضاءً شديد القوة، فلا يقبل ضدها وما يقابلها حتّى مع قيام البرهان على خلافها. فإنّ العقل يؤمن بنتيجة البرهان، ولكنّ الوهم يعاند ولا يزال يتمثّل ما قام البرهان على خلافه كما ألفه، ممتنعاً من قبول خلافه. ولذا تعدّ الوهميات من المعتقدات.

ألا ترى أنّ وهم الأكثر يستوحش من الظلام ويخاف منه، مع أنّ العقل لا يجد فرقاً في المكان بين أن يكون مظلماً أو منيراً، فإنّ المكان هو المكان في الحالين، وليس للظلمة تأثير فيه يوجب الضرر أو الهلاك. ويخاف أيضاً من الميت وهو جماد لا يتحرّك ولا يضرّ ولا ينفع، ولو عادت إليه الحياة - فرضاً - فهو إنسان مثله كما كان حياً، وقد يكون من أحبّ الناس إليه.

ومع توجّه النفس إلى هذه البديهة العقلية ينكرها الوهم ويعاند، فيستولي على النفس، فقد تضطرب من الظلمة ومن الميت، لأنّ البديهة الوهمية أقوى تأثيراً على النفس من البرهان.

ولأجل أن يتّضح لك هذا الأمر جرّب نفسك واسأل أصدقاءك: كيف يتمثّل لأحدكم في وهمه دورة شهور السنة؟ تأمل ما أريد أن أقول لك؛ فإنّ الإنسان - على الأكثر - لا بدّ أن يتوهم دورة شهور السنة أو أيّامها بشكل محسوس من الأشكال الهندسية (تأمل في نفسك جيداً) أنّه لا بدّ أن تتوهم هذه الدورة على شكل دائرة منتظمة أو غير منتظمة أو مضرّساً بعدد الشهور، أو شكلاً مضلعاً متساوي الأضلاع أو غير منتظم في أضلاع أربعة أو

أكثر أو أقل، مع أن السنة ودورة أيامها وشهورها من المعاني المجردة غير المحسوسة.

وهذا واضح للعقل، غير أن الوهم إذا خطرت له السنة تمثّلها في شكل هندسيّ وهميّ يخترعه في أيام طفولته من حيث لا يشعر، ويبقى وهمه معانداً مصرّاً على هذا التمثّل الكاذب. ولعلّ الإنسان يكذب هذا الوهم وسخافته قد يخجل من ذكره لغيره ولكنّه لا ينفكّ عنه في سرّه. وإنّما أذكر هذا المثال لأنّه يسير لا خطر في ذكره وهو يؤدّي الغرض من ذكره. والسرّ في ذلك أن الوهم تابع منقاد للحسّ ومكبّل به، فما لا يقبله الحسّ لا يقبله الوهم إلاّ لابساً ثوب المحسوس، وإن كانت له قابلية إدراك المجردات عن الحسّ، كقابليته لإدراك المحسوسات.

فإذا كانت أحكام الوهم جارية في نفس المحسوسات، فإنّ العقل يصدّقها فيها فيتطابقان في الحكم، كما في الأحكام الهندسية، ومثل ما إذا حكم الوهم بأنّ هذين الجسمين لا يحلّان في مكان واحد بوقت واحد، فإنّ العقل أيضاً يساعده فيه؛ لحكمه بأنّ كلّ جسمين مطلقاً كذلك، فيتطابقان. وإذا كانت أحكامه في غير المحسوسات، وهي التي نسمّيها بالقضايا الوهمية الصرفية، فلا بدّ أن تكون كاذبة لإصرار الوهم على تمثيلها على نهج المحسوسات. وهي بحسب ضرورة العقل ليست منها، كما سبق في الأمثلة المتقدّمة، فإنّ العقل هو الذي ينزع عنها ثوب الحسّ الذي أضفاه عليها الوهم.

ومن أمثلة ذلك: حكم الوهم بأنّ كلّ موجود، لا بدّ أن يكون مشاراً إليه وله وضع وحيز. ولا يمكنه أن يتمثّل إلاّ كذلك، حتّى أنّه يتمثّل الله تعالى في مكان مرتفع علينا، وربما كانت له هيئة إنسان مثلاً. ويعجز أيضاً عن تمثيل القبلية والبعديّة غير الزمانيّة، ويعجز عن تمثيل اللانهاية، فلا

يتمثل عنده كيف أنه تعالى كان وليس معه شيء حتى الزمان، وأنه سرمدى لا أول لوجوده ولا آخر، وإن كان العقل - حسبما يسوق إليه البرهان - يستطيع أن يؤمن بذلك ويصدق به تصديقاً لا يتمثل في النفس، لأن الوهم له السيطرة والاستيلاء عليها من هذه الجهة.

فإن كان الوهم مسيطراً على النفس على وجه لا يدع لها مجالاً للتصديق بوجود مجرد عن الزمان والمكان، فإن العقل عندما يمنعها من تجسيمه وتمثيله كالمحسوس، تهرب النفس من حكم العقل وتلتجئ إلى أن تنكر وجوده رأساً شأن الملحد.

ومن أجل هذا كان الناس - لغلبة الوهم على نفوسهم - بين مجسم وملحد. وقل من يتنور بنور العقل ويجرد نفسه من غلبة أوهامها، فيسمو بها إلى إدراك ما لا يناله الوهم. ولذا قال تعالى في كتابه المجيد: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ فنفى الإيمان عن أكثر الناس. ثم هؤلاء المؤمنون القليلون قال عنهم: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ يعني أنهم في حين إيمانهم هم مشركون، وما ذلك إلا لأنهم لغلبة الوهم إنما يعبدون الأصنام التي ينحتونها بأوهامهم، وإلا كيف يجتمع الإيمان والشرك في آن واحد، إذا أريد بالشرك من الآية معناه المعروف وهو العبادة للأصنام الظاهرية؟

والخلاصة: إن القضايا الوهمية الصرفية التي نسميها (الوهميات) هي عبارة عن أحكام الوهم في المعاني المجردة عن الحس. وهي قضايا كاذبة لا ظل لها من الحقيقة، ولكن بديهة الوهم لا تقبل سواها. ولذلك يستخدمها المغالط في أقيسته، كما سيأتي في صناعة المغالطة. إلا أن العقل السليم من تأثير الوهم، يتجرد عنه ولا يخضع لحكمه، فيكشف كذب أحكامه للنفس.

الشرح

الوهميات تعدّ من موادّ الأقيسة غير البرهانية، لما سيأتي من أنّ مادّة القياس البرهاني لا بدّ أن تكون من اليقينيات، وإلا فلا يكون القياس برهانياً، بل يكون جدلياً أو مغالطياً أو شعرياً. وسوف يتّضح هناك السرّ في تقسيم القياس إلى برهاني وغير برهاني، وأنّ منشأ انقسامه إلى الأقسام الخمسة هو موادّه، أي القضايا التي تشكّل مقدّماته.

ونقول في مقام بيان الوهميات:

إنّ الأحكام التي تصدر من الإنسان تارة تكون مرتبطة بالمحسوسات، من قبيل حكمه بأنّ النار حارّة والشمس مضيئة والماء بارد. . إلى غير ذلك من الأحكام التي يصدرها استناداً إلى الحواسّ الخمس، وتارة أخرى يصدر أحكاماً مرتبطة بعالم المجرّدات عن الحسّ، من قبيل قولنا: الله موجود، فإنّه قضية غير مرتبطة بالحسّ وإنّما مرتبطة بنشأة فوق عالم التجرّد، أي العالم المجرّد عن المادّة، وعن الأشياء التي لها زمان وحجم وحركة وطول وعرض وعمق ونحو ذلك ممّا هو مذكور في الفلسفة.

فإذا كان هناك موجود وليس محكوماً بأحكام المادّة كالحجم والمكان. . فهو من المجرّدات التي لا تدرك إلّا بأمر وراء الحواسّ الظاهرة، بخلاف الموجودات المادّية؛ إذ يمكن الإحساس بها بإحدى الحواسّ: البصر والسمع واللمس والشمّ والذوق.

أتى إعرابي أبا جعفر محمد بن علي (عليهما السلام) فقال: «أرأيت ربّك حين عبدته؟ فقال: لم أكن لأعبد شيئاً لم أره. فقال: كيف رأيته؟ فقال (عليه السلام): لم تره الأبصار بالمشاهدة والعيان، بل رأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يدرك بالحواسّ، ولا يقايس بالناس، معروف بالآيات، منعوت

بالعلامات...»^(١) تصوّر الإعرابي أنّ الرؤية بصرية حسّية، فنفاها (عليه السلام) وأثبت الرؤية القلبية غير المحسوسة، ومن المعلوم أنّ كلّ شيء ليس بمحسوس، لا يكون مرئياً.

إذن فالأحكام التي تصدر من الإنسان على قسمين: أحدهما يرتبط بالمحسوسات، والآخر يرتبط بالمجردات. فإذا تدخل الوهم في الأحكام المرتبطة بالمجردات، جعلها بحكم المحسوسات، وحينئذ تكون هي الوهميات المبحوث عنها.

ومن هنا يتّضح أنّ محلّ الكلام في المقام: هو أنّ الوهم يتدخل في الأحكام المرتبطة بالمحسوسات وفي الأحكام المرتبطة بالمجردات أو المعقولات. فإذا تدخل في المجردات وطالب فيها بأن تكون بحكم المحسوسات فحينئذ تكون هي الوهميات الصرفة، وهي قضايا كاذبة قطعاً لا ظلّ لها من الحقيقة، بخلاف القضايا المحسوسة التي يتدخل بها الوهم، فإنّها قضايا صادقة، لأنّ الوهم يطالب بها بأن تكون من الأحكام الكدائية، فتتطابق أحكامه مع أحكام الحسّ.

إذن نقول في مقام تعريف الوهميات: هي القسم الرابع من مبادئ الأقيسة غير البرهانية، وهي كما تقدّم من المقدمات المستغنية عن البيان، وهي على قسمين: قضايا لها واقع، وقضايا ليس لها واقع، أي لا ظلّ لها من الحقيقة فهي كاذبة، ولكنّ بديهة الوهم لا تقبل سواها فتؤثّر في فعل الإنسان لارتباط الإنسان بالمادّة.

ولتوضيح المراد من الوهم المبحوث عنه في المقام، نقول: هنا اصطلاحات لا بدّ من بيانها، وهي: الحسّ، والخيال، والمتخيّلة، والعقل، والوهم. توضيح هذه الاصطلاحات: إنك إذا وضعت الكتاب أمامك، فتنقش

(١) أمالي السيد المرتضى: ج ١، ص ١٠٤.

صورتها في حواسك التي تحسّ به. وهذه الصورة تسمّى الصورة الإحساسية. فلو أغمضت عينيك تتصوّر نفس صورة الكتاب بعد انقطاعك عن العالم المادّي الخارجي، وهذه الصورة الموجودة في أفق الذهن بعد الانقطاع عن الواقع الحسّي المادّي تسمّى صورة خيالية بحسب الاصطلاح، وهي غير الصورة المتخيّلة. فإنّ المتخيّلة كما لو تخيلت مخلوقاً وجعلت له رأس إنسان وجسم حصان وجعلت له بدل اليدين جناحين كالطير ... فإنّ هذه الصورة ليس لها وجود في الواقع الخارجي، وإنّما جمعت صوراً من عدّة أشياء خارجية ثمّ ألقت بينها في خيالك وجعلتها مخلوقاً على الصورة التي تخيلتها. وأمّا العقل، فهو القوّة التي تدرك المفهوم الكلّي، كتصوّر مفهوم الإنسان الكلّي غير المتمثّل بصورة جزئية. ولذا قالوا: إنّ الصورة الحسّيّة جزئية، لأنّها مرتبطة بالواقع الخارجي، وكذلك الصورة الخيالية، والصورة العقلية كلّية، لأنّ معنى الإنسان كلّّي. وهذا واضح.

أمّا الوهم، فتوضيحه: إنّ الإنسان يدرك المعاني الجزئية التي لا مادّة لها ولا مقدار، كإدراك حبّ زيد أو بغض عمرو. والجزئية إنّما تأتي في المعنى من خلال إضافة المعنى الكلّي إلى أمر جزئي، وإلّا فهو كلّّي من الكلّيات. وعلى هذا فالوهم يقع بين الخيال والعقل، وهو الذي يدرك المعاني الجزئية، لا الذي يدرك الصور الجزئية، لأنّ ما يدرك الصور الجزئية هو الخيال.

فالفرق هو بين الوهم والخيال، فإنّ الوهم يدرك المعاني الجزئية، والخيال يدرك الصور الجزئية.

والوهم بهذا المعنى ليس محلاً للكلام، بل المقصود منه ما كان متعارفاً عليه بين عامّة الناس، أي المعاني التي يخطرها الإنسان في ذهنه وهي كاذبة لا واقع لها. مثلاً: لو طلبت من شخص أن ينام بجانب ميّت في القبر ليلاً، فإنّه لا

يلبّي طلبك ولا يستطيع فعل ذلك، مع أنّ العقل لا يرى فرقاً في المكان بين أن يكون مظلماً أو منيراً، فإنّ المكان هو المكان في الحالين، وليس للظلمة أي تأثير فيه تقتضي الخوف، وكذلك كونه ميتاً لا يوجب الخوف، إذ لو كان حياً لا يخاف منه فكيف إذا صار جسداً هامداً لا حراك فيه، بل لو فرض أن عادت الحياة له فهو إنسان مثله ولا ينقلب وحشاً. فلو سألت العقل: هل يوجد سبب للخوف؟ لأجابه بالنفي. لكنّ وهمه لا يتركه، مع أنّ الوهم كاذب لا واقع له. وعلى هذا يتّضح لنا أنّ محلّ البحث هو الاعتقادات التي يصدّق بها الإنسان وتترتب عليها الآثار من غير أن تكون لها واقعية. قال الحكيم السبزواري (قدّس سرّه)^(١):

من تلك ما يدعى بوهميّات	حكم على العقلي بحسيات
كالقبل في المجرّد الزماني	والفوق وضعي كذا مكاني
فالوهم تابع ذوي الأوضاع	يحسب نور القاهر الشعاعي
والعقل يقفوي مبادي ما اقتنص	وإذ إلى النتيجة جاء نكص
يخاف من ميت جماد عاد له	وغسق والسلب لا تأثير له

[والمقصود بها القضايا الوهميّة الصرفة] قيدها بالصرفه لأنّ بعضها واقعية مأخوذة من الحسّ وهي قضايا صادقة في مقابل الصرفه [وهي قضايا كاذبة] لا تفارق أيّ إنسان، فإنّك إن لم تروّض الوهم وتستعمله لأغراضك سخرّك لأغراضه؛ لأنّه إذا قوي عند إنسان فإنّ عقله مهما أدرك واعتقد يحول وهمه دون اعتقاده. مثلاً: عقل الإنسان يحكم بضرورة وجود الله تعالى بالدليل والبرهان، ويؤمن بأنّه تعالى لا يحده مكان ولا زمان، ولا كيف له ولا أين، ولا أوّل لأوليته ولا آخر لآخريته ولا يشار إليه، ولكنّ الوهم يحكم بأنّ كلّ

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق اللاكي المنتظمة، مصدر سابق: ص ٣٤٠.

موجود لابد أن يكون في مكان وزمان وله بداية ونهاية وله كم وكيف ... فإذا كان الوهم أقوى من العقل جعل الإنسان ملحدًا.

من هنا تبرز أهمية حاجتنا إلى الأبحاث العقلية والرياضية لتقوية القوة العقلية؛ فإنّ كلّ إنسان عندما يولد فهو عاقل بالقوة وليس عاقلًا بالفعل، ومتى رَوّض هذه القوة وأخرجها إلى الفعل كان عاقلًا بالفعل وحينئذ يكون الوهم في خدمة العقل.

ولهذا قال صدر المتألهين (رحمه الله): «الجنين ... إذا خرج من بطن أمه قبل البلوغ فهو حيوان بالفعل، إنسان بالقوة»^(١) لأنّ الإنسان إنّما يكون إنسانًا بالفعل إذا أدرك الكلّيات، فإن كان عقله ضعيفاً فهو حيوان بالفعل وإنسان بالقوة.

لا يقال: كلّ من يمشي على اثنين فهو إنسان، فإنّ الكثير من الحيوانات لها هذه الخاصّة، وتمشي على الحبال بينما لا يتمكّن الإنسان من المشي عليها، ومن غير المعقول أن يقال: إنّ إنسانيتها أقوى من إنسانية الإنسان نفسه بمقتضى هذا القياس! ولا أحد يقول بهذا. فليس الملاك بالمشي على اثنين ولا بالأكل والشرب، فإنّ الكثير من الحيوانات أكثر أكلاً من الإنسان.

وليس إنسانية الإنسان بالوفاء، فإنّ الكلب وفيّ؛ فلو كانت إنسانيته بالوفاء لكان الكلب الذي هو أكثر وفاءً أكثر إنسانية من الإنسان؛ قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «الصورة صورة إنسان والقلب قلب حيوان»^(٢) أي أنّ باطن بعض الناس حيوان مفترس، بل وأشدّ افتراساً، إلّا أنّ ظاهره ظاهر إنسان.

إذن إنّما يكون الإنسان وجوداً إنسانياً بالعقل. [إلا أنّ الوهم يقضي بها] أي بالوهميات [قضاءً شديد القوة، فلا يقبل ضدها وما يقابلها حتّى مع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٣٥١.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: ج ١ ص ١٥٣، الخطبة ٨٧.

قيام البرهان على خلافها. فإنّ العقل يؤمن بنتيجة البرهان [القائم على وجود الله سبحانه وتعالى [ولكنّ الوهم] إذا كان أقوى من العقل [يعاند ولا يزال يتمثل ما قام البرهان على خلافه كما ألفه] الوهم. كما في قيام البرهان على أنّ الله تعالى لا زمان ولا مكان له، ولكنّ الوهم يعاند وينكر وجود موجود لا زمان ولا مكان له، فيثبت له جسماً [ممتنعاً من قبول خلافه] أي خلاف ما ألفه الوهم [ولذا تعدّ الوهميات من المعتقدات] أي من الأمور التي تؤدّي إلى الاعتقاد بها.

[ألا ترى أنّ وهم الأكثر يستوحش من الظلام ويخاف منه، مع أنّ العقل لا يجد فرقاً في المكان بين أن يكون مظلماً أو منيراً، فإنّ المكان هو المكان في الحالين، وليس للظلمة تأثير فيه يوجب الضرر أو الهلاك. ويخاف أيضاً من الميت وهو جماد لا يتحرّك ولا يضرّ ولا ينفع] مع أنّ الخوف ينبغي أن يكون من الحيّ لأنّه يضرّ وينفع لا الميّت، بدليل أنّك لا تخاف من الحجر. [ولو عادت إليه الحياة - فرضاً - فهو إنسان مثله كما كان حيّاً، وقد يكون من أحبّ الناس إليه.

ومع توجّه النفس إلى هذه البديهة العقلية ينكرها الوهم ويعاند، فيستولي على النفس، فقد تضطرب من الظلمة ومن الميّت، لأنّ البديهة الوهمية أقوى تأثيراً على النفس من البرهان.

ولأجل أن يتّضح لك هذا الأمر جرّب نفسك واسأل أصدقاءك: كيف يتمثل لأحدكم في وهمه دورة شهور السنة؟ فإنّك حينما تقول الدورة السنوية تصوّر لك وهمك ذلك على شكل دائرة، مع أنّه لا توجد دائرة في الواقع، وكذلك عندما تقول لصديقك: جنّات تجري من تحتها الأنهار. فيتصوّر أنّ الأرض شفافة مثل الزجاج تجري من تحتها الأنهار، والحال أنّ الأمر خلاف ما توهمه. ولهذا ورد عنهم (عليهم السلام) في وصف الجنّة: «لا عين»

رَأَتْ وَلَا أَذُنٌ سَمِعَتْ» لِأَنَّ جَمِيعَ مَا تَتَصَوَّرُهُ عَنِ الْجَنَّةِ مَنْشُؤُهُ الْوَهْمُ، وَإِنَّ تِلْكَ النِّشْأَةَ الْآخِرَةَ غَيْرَ هَذِهِ النِّشْأَةِ الدُّنْيَا حَتَّى تَكُونَ مِثْلَهَا.

[تَأَمَّلْ مَا أُرِيدُ أَنْ أَقُولَ لَكَ. فَإِنَّ الْإِنْسَانَ - عَلَى الْأَكْثَرِ - لَا بَدَّ أَنْ يَتَوَهَّمَ دَوْرَةَ شُهُورِ السَّنَةِ أَوْ أَيَّامَهَا بِشَكْلِ مُحْسُوسٍ مِنَ الْأَشْكَالِ الْهَنْدَسِيَّةِ (تَأَمَّلْ فِي نَفْسِكَ جَيِّدًا) أَنَّهُ لَا بَدَّ أَنْ تَتَوَهَّمَ هَذِهِ الدَّوْرَةَ عَلَى شَكْلِ دَائِرَةٍ مُنْتَظِمَةٍ أَوْ غَيْرِ مُنْتَظِمَةٍ أَوْ مُضَرَّسًا بِعَدَدِ الشُّهُورِ، أَوْ شَكْلًا مُضَلَّعًا مُتَسَاوِي الْأَضْلَاعِ أَوْ غَيْرِ مُنْتَظِمٍ فِي أَضْلَاعِ أَرْبَعَةٍ أَوْ أَكْثَرٍ أَوْ أَقَلٍّ، مَعَ أَنَّ السَّنَةَ وَدَوْرَةَ أَيَّامِهَا وَشُهُورِهَا مِنَ الْمَعَانِي الْمَجْرَدَةِ غَيْرِ الْمُحْسُوسَةِ] وَمَا سَبَبُ ذَلِكَ إِلَّا لِأَنَّ الْإِنْسَانَ يَأْنِسُ الدَّائِرَةَ الْمَادِّيَّةَ مِثْلًا، فَعِنْدَمَا يُقَالُ لَهُ دَوْرَةُ شُهُورِ السَّنَةِ يَنْتَقِلُ ذَهْنُهُ إِلَى الدَّائِرَةِ الْمَادِّيَّةِ الَّتِي كَانَ يَأْلَفُهَا.

وَكَمْ مِنَ الْأُمُورِ يَأْنِسُ بِهَا الْإِنْسَانُ فِي طِفُولَتِهِ، وَحِينَ يَكْبُرُ وَيَسْمَعُ عَنْ أَشْيَاءَ، يَتَبَادَرُ ذَهْنُهُ إِلَى مَا أَلْفَهُ حِينَ الصِّغَرِ، لِأَنَّ قُوَّتَهُ الْعَاقِلَةَ ضَعِيفَةٌ حِينَ الصِّغَرِ، وَلِهَذَا إِذَا أُعْطِيَ مَعْنًى مِنَ الْمَعَانِي، تَصَوَّرَهُ ضَمْنَ صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ تَبْقَى مَعَهُ حَتَّى فِي حَالِ كِبَرِهِ.

وَجَرَّبَ مِنْ نَفْسِكَ وَاسْأَلْ ابْنَكَ: أَيْنَ اللَّهُ؟ فَسَوْفَ يَنْتَقِلُ ذَهْنُهُ إِلَى جِهَةِ الْعُلُوِّ فَيَقُولُ: فَوْقَ. وَكَذَلِكَ يَنْتَقِشُ فِي ذَهْنِهِ صُورَ الْمُلُوكِ وَمَا يُحِيطُهُمْ مِنْ خَدَمٍ وَحِشْمٍ وَمَا لَهُمْ مِنْ عُرُوشٍ، وَكَيْفَ يَأْمُرُونَ وَيَنْهَوْنَ. فَإِذَا قُلْتَ لَهُ: إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ كَذَا وَكَذَا، يَنْتَقِلُ ذَهْنُهُ إِلَى صُورَةِ الْمَلِكِ الَّذِي يَأْمُرُ وَيَنْهَى.

وَهَذِهِ الصُّورُ تَبْقَى مَعَ الْإِنْسَانِ كَمَا قُلْنَا حَتَّى حِينَ يَكْبُرُ، لِأَنَّ بَسْطَةَ الْجِسْمِ لَا تَكْفِي فِي اتِّسَاعِ الْمَدَارِكِ مِنْ دُونِ بَسْطَةِ الْعِلْمِ وَكَمَالِ الْعَقْلِ. وَالشَّاهِدُ عَلَى مَا نَقُولُ: أَنَّكَ عِنْدَمَا تَبَيَّنَ لَابْنِكَ مَعْنَى الْإِحْرَاقِ، فَإِنَّ خَيْرَ طَرِيقٍ لَتَفْهِيمِهِ أَنْ تَقْرُبَ لَهُ الْمَعْنَى مِنْ خِلَالِ الْمِثَالِ، لِأَنَّ أَلَمَ الْإِحْرَاقِ غَيْرُ

قابل لأن يدركه الطفل، لذا تضطرّ إلى أن تحضر له طفلاً يده محترقة وهو يبكي، فتقول لطفلك: إن وضعت يدك على النار يحدث بها مثل يد هذا الصغير. حينئذ يفهم المعنى بالمثل الخارجي. وهذه الحالة لا تختص بالأطفال بل تشمل حتى الكبار، كما أشرنا. فإننا إذا تكلمنا في الأبحاث الأصولية أو الفلسفية أو الكلامية، فإن الطرف المقابل يسأل: مثل ماذا؟ وهذا يعني أنه لم يستوعب معنى الكلام الملقى عليه، فيريد أن يفهم المعنى من خلال الأمثلة الخارجية. ولهذا اعتمد القرآن الكريم على إيصال المعاني إلى البشر من خلال الأمثال، قال تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾^(١) مع أنه ذكر الجنة في أكثر من مورد، لكنه أراد أن يبين أن الجنات التي ذكرها والتي تجري من تحتها الأنهار أمثال لتقريب المعنى وليست هي الجنان الحقيقية ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ فعلى الإنسان أن يرفع قوته العقلية حتى يدرك المعاني المجردة عن المادة والحس. وما يقف حائلاً أمام ذلك الارتقاء العقلي والصعود الفكري هو الوهم. فإن القوة الواهمة من أشد جنود إبليس، يستعملها للحؤول دون إدراك المعاني المجردة، وعلى الإنسان العاقل أن يروّض وهمه حتى لا يكون (وهمه) من جند إبليس وجنود الجهل، ويجعله من جنود العقل والرحمن.

وهنا تتضح أهمية قراءة بعض العلوم الفلسفية والكلامية والعلوم الرياضية بموازاة قراءة العلوم الأخرى لتتقوى القوة العاقلة لدى طالب العلم، كما يروّض الإنسان نفسه بالامتناع عن الشهوات المادية وإن كانت محللة ليصفي نفسه ويهذبها، فإن الأكل والشرب مباحان، ولكنهما يحرمان على المكلف في نهار شهر رمضان، ليروّض الإنسان نفسه بالامتناع عن الحلال فضلاً عن الحرام

أو الشبهات، ولهذا ورد: إنّما جعل الله المكروهات حتّى يروّض الإنسان ليمتنع عن المحرمات. فلو فرضنا للمحرمات حداً وجاز للمكلف أن يبلغ حدودها، فبمجرد أن تزلّ قدمه يقع في الحرام؛ بخلاف ما إذا كان لها حدّان ونُهيّ الإنسان - على نحو الكراهة - عن تجاوز الحدّ الأوّل، فإنّه إذا خالف وزلّت قدمه لا يقع في الحرام وإنّما يرتكب المكروه، فيحتاج أكثر بالوقوف عند المحرمات. ولذا ورد: «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فيها»^(١).

ولعلّه لأجل ترويض القوّة العاقلة وتقويتها للوقوف أمام القوّة الواهمة ذكروا بعض الأبحاث الأصولية والكلامية والفلسفية التي لا ثمرة فيها. ولهذا ذكر علماء الأخلاق: إنّ القوّة الواهمة (أي الوهميات الصرفة) في كثير من الأحيان أقوى في الإنسان من إدراك اليقينيات والأوليات. [وهذا واضح للعقل].

غير أنّ الوهم إذا خطرت له السنة تمثّلها] وتوهمها [في شكل هندسيّ وهميّ يخترعه في أيّام طفولته من حيث لا يشعر] فإنّك إذا سألت الإنسان: كيف يدير الله هذا العالم؟ فإنّه يتمثّله في صورة شخص كبير طويل له لحية طويلة لأنّه قديم وجالس على كرسيّ وتحفّه الملائكة، يأمر كلّ واحد منهم بأن يقوم بعمله. ولا يأتي غير هذا التمثّل إلى ذهنه، لأنّه يتصوّره كالملوك الذين تحفّ بهم جنودهم وحرّاسهم وحواشيهم يأمرّونهم وينهونهم ويوجّهونهم، ولا يخطر في ذهنه أنّ الله معنا أينما كنّا، أو لا يخطر في ذهنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسَّوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(٢) وأنّه أقرب إلى الإنسان من نفسه ويحول بين المرء وقلبه،

(١) الأصول من الكافي، تأليف أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني: ج ١ ص ٦٨، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، آخر الحديث رقم (١٠).

(٢) ق: ١٦.

مع أنّهما شيء واحد.

فإنّ هذا المعنى المجرّد الدقيق لا يخطر في ذهن الإنسان وإنّما يخطر في ذهنه صور من أيام طفولته من حيث لا يشعر [ويبقى وهمه معانداً مصراً على هذا التمثّل الكاذب. ولعلّ الإنسان يكذب هذا الوهم وسخافته قد يخجل من ذكره لغيره ولكنّه لا ينفكّ عنه في سرّه] وهذا من الأمور النفسية اللطيفة التي تنبّه لها الشيخ المظفر (قدس سرّه)، ولذا قال: [وإنّما أذكر هذا المثال لأنّه يسير لا خطر في ذكره، وهو يؤدّي الغرض من ذكره.

والسرّ في ذلك أنّ الوهم تابع منقاد في أحكامه للمحسوسات، فإذا ذكرت له حكماً مرتبطاً بالمعقولات أراد أن يتوهمه في إطار المحسوسات، وعندما لا يستطيع ذلك ينكره. فهو تابع [للحسّ ومكبّل به، فما لا يقبله الحسّ لا يقبله الوهم إلاّ لابساً ثوب المحسوس وإن كانت له] أي للإنسان [قابلية إدراك المجرّدات عن الحسّ] الجار والمجرور متعلّقان بالمجرّدات [كقابليته لإدراك المحسوسات] فإنّ هذه القابلية بالقوّة بحاجة إلى إخراجها إلى الفعلية.

وهذا يعني أنّ الإنسان يبدأ حسياً ثمّ يسير بتكامله إلى أن يصل إلى درجة العقل وإدراك المعاني المجرّدة. وإلى هذا تشير نظرية صدر المتألهين (قدس سرّه): «النفس جسمانيّة الحدوث روحانية البقاء»^(١) أي يبدأ من الحسّ وينتهي إلى المعنى بحركة تكاملية صاعدة بمقدار ما يستطيع، على العكس من النظرية الأفلاطونية والأرسطية القائلة: إنّ الإنسان يبدأ من المعنى وينتهي إلى الحسّ.

[فإذا كانت أحكام الوهم جارية في نفس المحسوسات] فإذا كان حكم الوهم جارياً في الأحكام المرتبطة بالمحسوسات فيتطابق الوهم والحسّ في الحكم، وإذا كان جارياً في الأحكام المرتبطة بالمجرّدات فلا يتطابقان في الحكم، وهذا هو محلّ الكلام في المقام [فإنّ العقل يصدّقه فيها فيتطابقان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٤٧.

في الحكم، كما في الأحكام الهندسية، ومثل ما إذا حكم الوهم بأن هذين الجسمين لا يحلان في مكان واحد بوقت واحد] هذا من أحكام المحسوسات التي تتطابق مع حكم الوهم [فإن العقل أيضاً يساعده فيه لحكمه بأن كل جسمين مطلقاً كذلك، فيتطابقان.

وإذا كانت أحكامه [أي أحكام الوهم] في غير المحسوسات، وهي التي نسميها بالقضايا الوهمية الصرفة] التي هي محل الكلام [فلابد أن تكون كاذبة؛ لإصرار الوهم على تمثيلها على نهج المحسوسات] فهو يفهم المجردات بثوب المحسوسات [وهي بحسب ضرورة العقل ليست منها] الحسيات بل هي من المجردات [كما سبق في الأمثلة المتقدمة، فإن العقل هو الذي ينزع عنها] أي الأحكام [ثوب الحس الذي أضفاه عليها الوهم] فيقع التنازع بين العقل والوهم، فإن كان العقل أقوى من الوهم أسره وكان تابعاً له ويأتمر بأمره، وإن كان الوهم أقوى من العقل كان العقل تابعاً له، وهذه هي الطامة الكبرى، وذلك لأنه لما كان للعقل القدرة على إيجاد المخارج لكل شيء، فإذا أصبح أسيراً لدى الوهم انقاد لأوامره وانحرف عن مساره. كما ورد في كلمات أمير المؤمنين (عليه السلام): «كم من عقل أسير عند هوى أمير»^(١) فيكون الهوى أميراً على العقل. ومن الواضح أن الأسير يأتمر بأمر الأمير.

[ومن أمثلة ذلك] بل من أوضح الأمثلة على التوحيد الذي ورد الحث الشديد على معرفته [حكم الوهم بأن كل موجود، لابد أن يكون مشاراً إليه وله وضع وحيث. ولا يمكنه أن يتمثله إلا كذلك، حتى أنه يتمثل الله تعالى في مكان مرتفع علينا، وربما كانت له هيئة إنسان مثلاً. ويعجز أيضاً عن تمثيل القبلية والبعدية غير الزمانية]. فعندما تقول: الله قبلنا والله بعدنا، فيذهب الذهن إلى القبلية والبعدية الزمانية. ولهذا ورد عن الإمام الرضا (عليه

(١) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده: الحكمة ٢١١.

السلام) «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم فهو مخلوق مصنوع مردود إليكم...»^(١) ولعلّ النملة تعتقد أنّ لربّها زبانيّتين. وهما الشعرتان البارزتان فوق رأسها، وهما كمال لها. وبما أنّ الله تعالى كامل بالنسبة إليها فتعتقد أنّ له تعالى زبانيّتين. وهذا يجري عندنا أيضاً، فإنّك إذا قلت: «الله عالم». يتبادر ذهن السامع إلى علمه باعتبار أنّ العلم كمال له فيتوهم أنّ علمه تعالى كالعلم الذي نكتسبه، مع أنّ الله تعالى سبّوح قدّوس منزّه عن كلّ كمال هو لنا. نعم لا بدّ أن يبيّن العقل العلم على حقيقته وبحدوده.

ويعجز الوهم عن كلّ ذلك ما لم يتمثّله على نهج المحسوسات [ويعجز عن تمثيل اللانهاية] فإنّ الله لا متناه، لكنّ الإنسان لا يستطيع أن يتصوّر معناه، لأنّ كلّ ما يتصوّره مأخوذ من الحسّ، ومهما حاول الإنسان أن يجرّده يبقى عاجزاً عن إدراك اللامتناهي [فلا يتمثّل عنده كيف أنّه تعالى كان وليس معه شيء حتّى الزمان، وأنّه سرمدى لا أوّل لوجوده ولا آخر] كما ورد عن الإمام أبي إبراهيم موسى بن جعفر (عليهما السلام) أنّه قال: «إنّ الله تبارك وتعالى كان لم يزل بلا زمان ولا مكان وهو الآن كما كان، لا يخلو منه مكان ولا يشغل به مكان، ولا يحلّ في مكان، ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم ولا خمسة إلّا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلّا هو معهم أينما كانوا، ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور، لا إله إلّا هو الكبير المتعال»^(٢) فإنّه لما كان يتبادر إلى ذهن الإنسان من قوله: (كان ولم يكن معه شيء) أنّه الآن معه شيء، نفى الإمام (عليه السلام) وقال: الآن كما كان.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٦٦، ص ٢٠٣، الحديث ٢٣.

(٢) التوحيد للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٧ هـ: ص ١٧٤، الحديث ١٢.

أجل، كان الله تعالى ولم يكن معه شيء، ويستحيل أن يكون معه شيء، وإلا لصار الواجب متعدداً، إذ لو كان شيء موجوداً فليس هو معه تعالى بل هو قائم به.

[وإن كان العقل - حسبما يسوق إليه البرهان - يستطيع أن يؤمن بذلك ويصدق به تصديقاً لا يتمثل في النفس] يعني لا تكون له صورة وهمية في النفس [لأن الوهم له السيطرة والاستيلاء عليها من هذه الجهة. فإن كان الوهم مسيطراً على النفس] بأن كان هو الأمير، والعقل هو الأسير [على وجه لا يدع لها] أي للنفس [مجالاً للتصديق بوجود مجرد عن الزمان والمكان] لا أول له ولا آخر [فإن العقل عندما يمنعها من تجسيمه وتمثيله] وتوهمه [كالمحسوس، تهرب النفس من حكم العقل] باعتباره ضعيفاً، فلا يستطيع أن يقف أمام الوهم الأقوى منه [وتلتجئ إلى أن تنكر وجوده] سبحانه وتعالى [رأساً، شأن الملحدين].

وعلى هذا فالذين ينكرون وجوده تعالى لا عقل لهم بحسب منطق الإسلام والقرآن الكريم وإن كان عندهم علم، لكن العلم غير العقل، فهم يعيشون الجهل.

ومن النكات اللطيفة ما ذكره ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني (رحمه الله) في الجزء الأول من كتابه الكافي تحت عنوان كتاب العقل والجهل، فهو عندما يصل إلى مبحث العلم يقول: باب فصل العلم للتفريق بين العلم والجهل. فالجهل مقابل للعقل، والعقل في بعده النظري هو معرفة الجبار، وفي بعده العملي هو: «ما عبده به الرحمن واكتسب به الجنان»^(١) فإذا لم يملك

(١) الأصول من الكافي، تأليف أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، صححه وقابله: الشيخ نجم الآملي، قدم له وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، منشورات المكتبة الإسلامية: ج ٨، الحديث: ٣، من العقل والجهل.

الإنسان البعد النظري والبعد العملي للعقل، فهو غير موحد وغير عابد لله، فهو جاهل يحفظ جملة من الاصطلاحات. ومن هنا يتضح لنا أن العلم والجهل يجتمعان وأن العقل والجهل لا يجتمعان.

[ومن أجل هذا، كان الناس - لغلبة الوهم على نفوسهم - بين مجسم وملحد. وقل من يتنور بنور العقل ويجرد نفسه من غلبة أوهامها، فيسمو بها إلى إدراك ما لا يناله الوهم. ولذا قال تعالى في كتابه المجيد: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾] فأكثرهم ليسوا بمؤمنين، بل هم مشركون [فنفي الإيمان عن أكثر الناس] وهذه التفاتة جميلة منه (رحمه الله) إلى فهم القرآن الكريم [ثم هؤلاء المؤمنون القليلون قال عنهم: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمُ اللَّهَ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾] فالموحدون الحقيقيون قليل القليل، وإلى هذا يومئ قوله (عليه السلام): المؤمن كالكبريت الأحمر [يعني أنهم في حين إيمانهم، هم مشركون] مع أنهم يؤمنون به تعالى لكن إيمانهم مشوب بالشرك وليس خالصاً.

عن أبي عبد الله (عليه السلام) في تفسير الآية، قال: «هو قول الرجل: لولا فلان لهلك، ولولا فلان لما أصبت كذا وكذا، ولولا فلان لضاع عيالي؛ ألا ترى أنه قد جعل لله شريكاً في ملكه يرزقه ويدفع عنه؟ ف قيل له: لو قال: لولا أن من الله عليّ بفلان لهلك. قال: لا بأس بهذا...»^(١) فنفي (عليه السلام) أن يكون المراد بالشرك أن يجعل له شريكاً في عبادته، وأثبت أن المراد من الشرك قول الرجل: لولا فلان لما حلّ بي الأمر الفلاني. وهذا هو الشرك الذي يتلي به الخاصة؛ إذ كثيراً ما يجري نحو هذا الكلام على الألسن [وما ذلك إلا لأنهم لغلبة الوهم إنما يعبدون الأصنام التي ينحتونها بأوهامهم] وهكذا شأن

(١) وسائل الشيعة، للحر العاملي: الباب الثاني عشر: باب عدم تعلّق الرجاء والأمل بغير الله:

الذين ينحتون بأوهامهم أصناماً معنوية [والأ كيف يجتمع الإيمان والشرك في آن واحد إذا أريد بالشرك من الآية معناه المعروف وهو العبادة للأصنام الظاهرية؟] فالمراد من الشرك في الآية الكريمة ليس العبادة للأصنام الظاهرية.

[والخلاصة: إنّ القضايا الوهمية الصرفية التي نسمّيها (الوهميات) هي عبارة عن أحكام الوهم في المعاني المجردة عن الحسّ] لا في الصور المحسوسة [وهي قضايا كاذبة لا ظلّ لها من الحقيقة] فبالإضافة إلى أنّها لا حقيقة ولا واقع لها، ليس لها ظلّ من الحقيقة [ولكنّ بديهية الوهم لا تقبل سواها. ولذلك يستخدمها المغالط في أقيسته].

فالوهميات الصرفية هي واحدة من موادّ القياس المغالطي [(كما سيأتي في (صناعة المغالطة). إلاّ أنّ العقل السليم من تأثير الوهم]. الجار والمجرور هنا متعلّقان بالسليم [يتجرّد عنه ولا يخضع لحكمه، فيكشف كذب أحكامه للنفس].

(٥)

المسلّمات

وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنّها صادقة، سواء كانت صادقة في نفس الأمر، أو كاذبة كذلك، أو مشكوكة.

والطرف الآخر إن كان خصماً فإنّ استعمال المسلّمات في القياس معه يراد به إفحامه، وإن كان مسترشداً فإنّه يراد به إرشاده وإقناعه، ليحصل له الاعتقاد بالحقّ بأقرب طريق عندما لا يكون مستعداً لتلقّي البرهان وفهمه.

ثمّ إنّ المسلّمات إمّا (عامّة) سواء كان التسليم بها من الجمهور، عندما تكون من المشهورات، أو كان التسليم بها من طائفة خاصّة، كأهل دين أو ملة أو علم خاصّ. وخصوص هذه المسلّمات في علم خاصّ تسمّى «الأصول الموضوعية» لذلك العلم، عندما يكون التسليم بها عن مسامحة على سبيل حسن الظنّ من المتعلّم بالمعلّم.

وهذه الأصول الموضوعية هي مبادئ ذلك العلم التي تبتني عليها براهينه وإن كان قد يبرهن عليها في علم آخر. وأمّا إذا كان التسليم بها من المتعلّم من باب المجازاة مع الاستنكار والتشكيك بها - كما يقع ذلك في المجادلات - فتسمّى حينئذ بـ«المصادرات».

وإمّا (خاصّة) إذا كان التسليم بها من شخص معيّن، وهو طرفك الآخر في مقام الجدل والمخاصمة، كالقضية التي تؤخذ من اعترافات الخصم، ليبتني عليها الاستدلال في إبطال مذهبه ودفعه.

الشرح

هذا هو القسم الخامس من مبادئ الأقيسة غير البرهانية، وهي من المقدمات المستغنية عن البيان. وهي: قضايا وقع التسالم عليها بين الطرفين سواء كانت صادقة في نفس الأمر والواقع أو كاذبة كذلك أو مشكوك، باعتبار أن صدقها أو كذبها ليس ملحوظاً للمستدل بها.

وبعبارة أخرى: لا يكون نظر المستدل بها إلى كونها مطابقة للواقع أو غير مطابقة، بل نظره إلى أنها مقبولة ومسلم بها عند المخاطب سواء كان خصماً معانداً أو مسترشداً متعلماً.

وعلى أي حال: النظر في المسلمات منحصر في مقبوليتها والتصديق بها من قبل الطرفين، سواء كانت مطابقة للواقع أو غير مطابقة أو مشكوك. وهنا بعض الاصطلاحات لا بأس بالإشارة إليها، وهي: الأصول المتعارفة، والأصول الموضوعية، والمصادر:

أ- الأصول المتعارفة، بيانها: إن المقدمة التي يستعين بها المتكلم لإفحام خصمه أو لإرشاد المتعلم، ويقبل بها الطرف المقابل لبدهتها لا لأنه تكلم بها، بل سواء تكلم بها أم لم يتكلم، إذا اعتبر الطرف الآخر المقدمة التي يستعملها المستدل بديهية في نفسها مع غض النظر عن أنها بديهية في نفس الأمر والواقع أو لا، فهذه تسمى الأصول المتعارفة. ومن هنا نقول: الأصول المتعارفة هي: القضايا والمقدمات التي يعتبرها المتعلم بديهية في محلها سواء كانت بديهية في نفس الأمر أم لا.

ب- الأصول الموضوعية، هي: أن المتعلم يجد المعلم أو الأستاذ مستنداً إلى مقدمة لا يعلم بأنها بديهية أو لا، إلا أنه لحسن ظنه به يسلم بها. فإذا كان قبوله بالمقدمة وتصديقه بها من باب حسن الظن بالمعلم فتسمى الأصول

الموضوعة. ومن هنا قد تكون مقدّمة واحدة متعارفة بالنسبة إلى شخص، ومن الأصول الموضوعة بالنسبة إلى شخص آخر.

ج - المصادرات، هي: إنّ المقدّمة التي يستعملها المعلّم مشكوكة مستنكرة عند المتعلّم ولا يقبل بها، ولكنّه من باب مجازاة المعلّم لا يقول له شيئاً. وهذه المقدّمات تسمّى بالمصادرات.

وعلى هذا نقول: إنّ الأصول المتعارفة والأصول الموضوعة والمصادرات جميعها مرتبطة بالمتعلّم وكيفية نظره إلى المقدّمات التي يستعملها الأستاذ أو المعلّم في مقام الاستدلال.

[وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنّها صادقة، سواء كانت صادقة في نفس الأمر، أو كاذبة كذلك أو مشكوكة] يعني ليس الملحوظ فيها عدم مطابقتها للواقع، لا أنّ الملحوظ فيها عدم مطابقتها له. وفرق بين عدم الملاحظة وبين ملاحظة العدم، فسواء كانت مطابقة أو غير مطابقة للواقع أو مشكوكة فهي غير منظورة للمستدلّ.

[والطرف الآخر إن كان خصماً، فإنّ استعمال المسلّمات في القياس معه يراد به إفحامه] وإسكاته. [وإن كان] الطرف الآخر المخاطب [مسترشداً] يريد التعلّم والرشاد [فإنّه يراد به إرشاده وإقناعه ليحصل له الاعتقاد]. وقد تقدّم فيما سبق - وسوف نشير فيما بعد - المراد من الاعتقاد والتصديق [بالحقّ بأقرب طريق] وإن لم يكن الطريق ثابتاً في الواقع إلاّ أنّه مسلّم عند الطرف الآخر، فيوصله في النتيجة إلى الحقّ وإن كان في مقدّماته تأمّل.

فالمهمّ إيصاله إلى الحقّ [عندما لا يكون مستعدّاً لتلقّي البرهان وفهمه] أو عندما لا يكون مستعدّاً لتلقّي الاستدلال القائم على مقدّمات يقينية جازمة مطابقة للواقع، إمّا لما ذكرنا من عدم استعداده، وإمّا لعدم قدراته العقلية لفهم الاستدلال بالقياس البرهاني. فالمستدلّ باعتقاده أنّ البرهان قائم

على صدق القضية التي يريد إثباتها للطرف الآخر، لكن الطرف الآخر لا يتمكن من فهمه، فيوصله بأيّ طريق اتفق ولو كان بطريق المسلّمات.

[ثم إنّ المسلّمات] والقضايا التي تدخل في عملية الاستدلال [إمّا (عامّة)] وهي القضايا التي قسّمناها إلى: الأصول المتعارفة والأصول الموضوعية والمصادرات [سواء كان التسليم بها من الجمهور عندما تكون من المشهورات، أو كان التسليم بها من طائفة خاصّة، كأهل دين أو ملّة أو علم خاصّ. وخصوص هذه المسلّمات] وهي المشهورات عند الجمهور أو عند طائفة خاصّة [في علم خاصّ تسمّى (الأصول الموضوعية) لذلك العلم] وذلك [عندما يكون التسليم بها عن مسامحة] من المتعلّم [على سبيل حسن الظنّ من المتعلّم بالمعلّم] بحيث لو سألته عن الدليل على صحّتها وأنّها بديهية أو لا، لقال: ظنّي بمعلّمي أنّه لا يستعمل مقدّمة غير مطابقة للواقع، فهو يؤمن بها لا لأجل قيام الدليل القطعي على صدقها أو لبدهتها، وإنّما من باب حسن ظنّه بمعلّمه. فإذا كانت مقبولة عند الطرف الآخر للسبب المذكور فتسمّى بالأصول الموضوعية. فإنّ المستدلّ لا يمكن أن يذكر جميع المقدّمات في عملية الاستدلال.

مثلاً: لو أردنا أن نثبت حركة العالم، للطرف المقابل، فنقول: ثبت في العلوم الطبيعية أنّه لا توجد ذرّة في هذا الكون إلّا وهي متحرّكة. ونكتفي بهذه المقدّمة؛ إذ من غير المعقول أن يطالب بالدليل على أنّ العلوم الطبيعية أثبتت الحركة بحجّة يتطرّق احتمال الاشتباه إليها، بل لو أقمنا الدليل على صحّة ذلك لطالب مرّة ثانية بصحّة المقدّمات التي استندنا إليها ... وهكذا فلا بدّ من وجود جملة مقدّمات تؤخذ من علوم أخرى ومستدلّ عليها في تلك العلوم، إلّا أنّ قبول الطرف بها لا يخلو من إحدى الحالات الثلاث التي أشرنا إليها، وهي قبوله بها إمّا من باب حسن الظنّ بالمعلّم، وإمّا لأنّها بديهية عنده،

وإما لأنها مشكوكة عنده، فيجاري معلّمه بها.

[وهذه الأصول الموضوعية هي مبادئ ذلك العلم] أي من مبادئه التصديقية لا التصورية إذ التصورية مرتبطة بفهم الاصطلاحات، والتصديقية مرتبطة بالمقدمات التي تؤخذ من علم آخر.

مثلاً: موضوع علم الأخلاق يبحث فيه عن تهذيب النفس وتركيتها وتربيتها ... ولكنه لا يبحث فيه عن وجود النفس، وإنما يستدلّ على إثباتها في علم آخر، حيث ثبت أنّ للإنسان نفساً وجسداً، وعلم الأخلاق يرتبط بتهذيب النفس، وليس له أيّ علاقة بإثبات وجود النفس. فعندما تستدلّ للطرف الآخر بعلم الأخلاق على إثبات النفس، فهو إما يقبل منك ذلك من باب حسن الظنّ بك، فتكون من الأصول الموضوعية، وإما يقبله لأنه بديهي عنده فتكون من الأصول المتعارفة، وإما يشكّك فيقبل بها من باب المجازاة فتكون من المصادر.

ولهذا قلنا: المقدمة الواحدة قد تختلف من شخص إلى آخر بأن تُعتبر عند الأوّل من المصادر، وتعتبر عند آخر من الأصول المتعارفة، وعند ثالث من الأصول الموضوعية. كما في العلوم الطبيعية حيث يبحث فيها عن الجسم وعوارضه وأحكامه، مع أنّه لا يوجد فيها بحث يتعرّض إلى كون الجسم موجوداً أو غير موجود، وإنما أخذ الجسم فيها مفروض الوجود ثمّ بُحثَ عن عوارضه وأحكامه. وكذلك الأمر في علم الطب، حيث يبحث فيه عن أحكام البدن من حيث الصحة والإعلال، مع أنّه لم يتعرّض إلى إثبات وجود البدن، وإنما أخذ مفروض الوجود ثمّ بُحثَ عن أحكامه وعوارضه ومتى يكون صحيحاً ومتى يكون مريضاً.

فالتصديق بمثل هذه المقدمات إما لكونها أصولاً متعارفة أو مصادرات أو أصولاً موضوعية لذلك العلم [التي تبنتني عليها براهينه، وإن كان قد يبرهن

عليها في علم آخر] أي: العلم الآخر يتبين ثبوت تلك المقدمة.
[وأمّا إذا كان التسليم بها من المتعلم من باب المجازاة مع الاستنكار
والتشكيك بها - كما يقع ذلك في المجادلات - فتسمى حينئذ تلك
المقدمات المسلّمة التي شكك بها الطرف الآخر ولم يقبل بها
تسمى [بـ] «المصادرات» .
وأمّا (خاصّة) إذا كان التسليم بها من شخص معيّن وهو طرفك
الآخر في مقام الجدل والمخاصمة، كالقضية التي تؤخذ من اعترافات
الخصم، ليبتني عليها الاستدلال في إبطال مذهبه ودفعه].

* * * * *

(٦)

المقبولات

وهي قضايا مأخوذة ممن يوثق بصدقه، تقليداً، إمّا لأمر سماويّ كالشرائع والسنن المأخوذة عن النبي والإمام المعصوم، وإمّا لمزيد عقله وخبرته، كالمأخوذات من الحكماء وأفاضل السلف والعلماء الفنيين من آراء في الطب أو الاجتماع أو الأخلاق أو نحوها، وكأبيات تورّد شواهد لشاعر معروف، وكالأمثال السائرة التي تكون مقبولة عند الناس وإن لم تؤخذ من شخص معيّن، وكالقضايا الفقهية المأخوذة تقليداً عن المجتهد.

إنّ هذه القضايا وأمثالها هي من أقسام المعتقدات. والاعتقاد بها قد يكون على سبيل القطع أو الظنّ الغالب ولكن - على كلّ حال - منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير الموثوق بقوله، كما قدّمنا. وبهذا تفترق عن اليقينيّات والمظنونّات.

وقد تكون قضية واحدة يقينية عند شخص، ومقبولة عند شخص آخر باعتبارين، كما قد تكون من المشبّهات أو المسلّمات باعتبار ثالث أو رابع. . . وهكذا.

الشرح

القسم السادس من مبادئ الأقيسة غير البرهانية، هي القضايا التي يقبلها الإنسان لحسن ظنه بالأكابر، كما لو كنت تقبل بمطلب علمي فسُئلتَ عن سبب قبولك، فكان جوابك لأنّ العلماء ذكروه منذ مئة سنة مثلاً وقبلوه، ومن غير المعقول أن يكونوا مخطئين، فتقبل به من باب حسن ظنّك بهؤلاء الأكابر. وتسمّى مثل هذه القضايا المقبولة من جهة حسن الظنّ بالأكابر بالتقليد الذي يورث الإنسان اعتقاداً في كثير من الأحيان. إلّا أنّ الاعتقاد الذي يحصل منها ليس جازماً، وعلى فرض أنّه اعتقاد جازم فإنّ اعتقاد قابل للزوال. وقد تقدّم في أبحاث سابقة أنّ الاعتقاد القابل للزوال هو الظنّ الذي يحتمل الخلاف والمقابل لليقين، لأنّه عبارة عن معرفة ناشئة عن تقليد لا عن سبب وعلة.

[وهي قضايا مأخوذة ممن يوثق بصدقه تقليداً] وليست مأخوذة عن معرفة بالعلّة والسبب [إمّا لأمر سماوي] وإدخال مثل هذه القضايا المقبولة لأمر سماوي في التقليد فيه تأمل. وذلك فإنّنا عندما نقبل قولاً من الإمام الصادق (عليه السلام) مثلاً فإنّه لا يعقل أن يورثنا ظناً وإنّما يورثنا اليقين بالمعنى الأخصّ. وسوف يأتي بيان ذلك في محله إن شاء الله تعالى. [كالشرائع والسنن المأخوذة عن النبي والإمام المعصوم، وإمّا لمزيد عقله وخبرته] كتقليد رئيس فلاسفة الإسلام الشيخ الرئيس ابن سينا، فإنّ قبول قوله في قضية فلسفية أو منطقية أو علمية؛ من باب ثقته به ولخبرته ومزيد عقله. ولذا لو سأله عن دليل تلك المسألة لأجابه أنّ الشيخ الرئيس قال ذلك [كالمأخوذات من الحكماء وأفاضل السلف والعلماء الضيّين من آراء في الطب أو الاجتماع أو الأخلاق أو نحوها، وكأبيات تورّد شواهد لشاعر معروف] كما إذا كان الشاهد الشعري متضمناً قاعدة نحوية، فتقبل بقوله ثقةً به، مع أنّه قد يتطرّق إليه

احتمال الخطأ. ومن هذا القبيل الاعتماد على المعلقة وجعلها ميزاناً للقواعد النحوية، مع علمنا أن كلامهم ليس وحياً منزلاً بحيث لا يتطرق إليه احتمال الخطأ والاشتباه، بل لعلمهم خالفوا القواعد وأخطؤوا في استعمالها، إلا أن قبول قولهم تقليداً؛ ثقةً بهم أنهم لا يخطئون [وكالأمثال السائرة التي تكون مقبولة عند الناس وإن لم تؤخذ من شخص معين، وكالقضايا الفقهية المأخوذة تقليداً عن المجتهد.

إن هذه القضايا وأمثالها هي من أقسام المعتقدات] وسوف يتضح في مواد الأقيسة - التي على أساسها نقسم البرهان إلى جدل ومغالطة وشعر... - أن بعض المقبولات تورث اعتقاداً، وبعضها لا تورثه وإن كانت تورث تأثيراً في النفس، إلا أن التأثير شيء، والاعتقاد شيء آخر. وعلى هذا فالمقبولات كالمسلّمات من القضايا التي تورث اعتقاداً [والاعتقاد بها قد يكون على سبيل القطع] وهو الاعتقاد الجازم [أو الظنّ الغالب] وهو الاعتقاد غير الجازم [ولكن - على كلّ حال -] سواء أورثت اعتقاداً جازماً أو لا [منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير الموثوق] صفة للغير، لأن التقليد لا يكون إلا من الموثوق به. فإنك إذا راجعت طبيباً ووصف لك دواءً فإنك تعمل بوصفته، مع أنه يحتمل أن يؤذيك بوصفه دواءً لغير مرضك وعلتك، لكنك تعمل بقوله لوثاقتك به، وكذا لو صمّم مهندس بيتك فإنك تعمل بتصميمه وتبني بيتك على أساسه مع وجود احتمال أن لا يكون تصميمه صحيحاً. ويتضح لك الأمر في مسألة الصوم فلو كنت مريضاً وقد أمرك الطبيب بالإفطار، فإنك تبحث عن طبيب تثق بديانته، لكي يحصل لك أن أمره بالإفطار ليس ناشئاً عن قلة المبالاة بالدين. فرجوع الجاهل إلى العالم منشؤه الوثاقة [بقوله كما قدمنا. وبهذا تفترق عن اليقينيّات والمظنونّات] لأن منشأهما ليس هو التقليد. ثم إن ما يرتبط بالأخذ بقول المعصوم، فإنه إذا ثبت أن المعصوم لا

يصدر منه الكذب والاشتباه ولا يقع منه سهو ولا نسيان ... إلى غير ذلك ممّا هو مقتضى عصمته، وثبت أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) معصوم، ثمّ قال كلاماً وعلمنا بالقطع بصدوره منه، وعلمنا بالجزم أنّه يريد المعنى الكذائي، ثمّ عملنا به تقليداً، فمما لا شكّ فيه أنّ عملنا على طبق قوله تقليد، ولكنّه يورث اليقين بالمعنى الأخصّ. ومن هنا نقول: ليس كلّ تقليد لا يورث اليقين بالمعنى الأخصّ، بل التقليد الجازم الذي لا يحتمل فيه المخالفة للواقع يقتضي ذلك. فالتقليد الذي يورث الجزم أولاً، وأنّه جزم لا يزول ثانياً، يورث اليقين بالمعنى الأخصّ، بل الجزم الذي يحصل للإنسان من طريق قول المعصوم الذي يثبت بالقطع واليقين أقوى من الجزم الحاصل من الأدلّة الفلسفية.

لكنّ الكلام في الصغرى وليس في الكبرى، أعني حصول اليقين بأنّ الكلام - سنداً ودلالة - قد صدر عن المعصوم (عليه السلام)؛ إذ لا شكّ في أنّه لو صدر من المعصوم (عليه السلام) قول وحصل القطع بصحّة سنده وعدم الشكّ في دلّالته، يحصل اليقين بالمعنى الأخصّ. وهذا معنى قول حكماننا وعلمائنا: «إنّ قول المعصوم يقع حداً أوسط في عملية الاستدلال» بشرط أن يكون قوله لا ما يظنّ أنّه قوله. ونحن ذكرنا سابقاً: أنّ الحدّ الأوسط يربط الأكبر بالأصغر، وأنّه الأساس في كلّ عملية استدلالية.

ووقوعه حداً أوسط في الاستدلال مشروط بشرطين:

الأوّل: أن يكون مقطوع الحقيّة من حيث السند. أي لا ريب في صحّة

سنده.

الثاني: أن يكون صريحاً وجزماً من حيث الدلالة.

[وقد تكون قضية واحدة يقينية عند شخص] باعتباره يعرف السبب

[ومقبولة عند شخص آخر] باعتباره لا يعرف السبب؛ ولذا قال: [باعتبارين،

كما قد تكون من المشبهات أو المسلّمات باعتبار ثالث أو رابع ... وهكذا].

(٧)

المشبهات

وهي قضايا كاذبة يُعتقد بها، لأنّها تُشبه اليقينيّات أو المشهورات في الظاهر، فيغالط فيها المستدلّ غيره؛ لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو وبين ما هو غيره، أو لقصور نفس المستدلّ، أو لغير ذلك.

والمشابهة إمّا من ناحية لفظية، مثل ما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً فاشتبه الحال فيه، وإمّا من ناحية معنوية مثل ما لو وضع ما ليس بعلة علة ونحو ذلك.

وتفصيل أسباب الاشتباه يأتي في (صناعة المغالطة)، لأنّ مادّة المغالطة هي المشبّهات والوهميات. وأهمّها المشبّهات.

الشرح

القسم السابع من مبادئ الأقيسة غير البرهانية [المشبهات وهي قضايا كاذبة يُعتقد بها] والسبب في الاعتقاد بها مع أنها كاذبة [لأنها تُشبه] القضايا الصادقة وهي [اليقينيات أو المشهورات في الظاهر، فيغالط فيها المستدلّ غيره] فالمستدلّ يعلم أنّ القضية التي يستدلّ بها كاذبة ليست واقعية، لكنّ خصمه جاهل لا يعرف الموازين فيغالطه بها، أو لغلطه هو وتصوّره أنّها من اليقينيات، أو كما قال: [لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو وبين ما هو غيره] أي لقصور تمييزه بين ما هو المطابق للحقّ والواقع وبين ما هو غير مطابق له [أو لقصور نفس المستدلّ] أي نفس المستدلّ قاصر عن تمييز اليقين عن غيره [أو لغير ذلك].

والمشابهة إمّا من ناحية لفظية، مثل ما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً، فاشتبه الحال فيه، وإمّا من ناحية معنوية، مثل ما لو وضع ما ليس بعلةٍ علّةً ونحو ذلك.

وتفصيل أسباب الاشتباه يأتي في (صناعة المغالطة)، لأنّ مادّة المغالطة هي المشبهات والوهميات. وأهمّها المشبهات].

(٨)

المخيّلات

وهي قضايا ليس من شأنها أن توجب تصديقاً، إلاّ أنّها توقع في النفس تخيّلات تؤدّي إلى انفعالات نفسية، من انبساط في النفس أو انقباض، ومن استهانة بالأمر الخطير، أو تهويل أو تعظيم للشيء اليسير، ومن سرور وانشرح أو حزن وتألّم، ومن شجاعة وإقدام أو جبن وإحجام. وتأثير هذه القضايا (التي هي موادّ صناعة الشعر كما سيأتي) في النفس ناشئ من تصوير المعنى بالتعبير تصويراً خيالياً خلاّباً وإن كان لا واقع له.

وكلّما استعملت المجازات والتشبيهات والاستعارات وأنواع البديع في مثل هذه القضايا، كانت أكثر تأثيراً في النفس؛ لأنّ هذه المزايا تضيف على الألفاظ والمعاني جمالاً يستهوي الشاعر ويثير التخيّلات. وإذا انضمّ إليها الوزن والقافية أو التسجيع والازدواج زاد تأثيرها. ثمّ يتضاعف الأثر إذا كان الصوت المؤدّي لها رقيقاً ومشتملاً على نغمة موسيقية مناسبة للوزن ونوع التخيّل.

كلّ ذلك يدلّ على أنّ المخيّلات ليس تأثيرها في النفس لأجل كونها تتضمن حقيقة يصدّق بها، بل حتّى لو علّم كذبها، فإنّ لها ذلك التأثير المنتظر منها. وما ذلك إلاّ لأنّ التصوير فيها للمعنى مع ما ينضمّ إليه من مساعدات، هو الذي يستهوي النفس ويؤثّر فيها. وسيأتي تفصيل ذلك في صناعة الشعر.

وبهذا ينتهي ما أردناه من الكلام على موادّ الأقيسة في هذه المقدّمة. ولا بدّ قبل الدخول في الصناعات الخمس من بيان الحصر فيها وبيان فائدتها على الإجمال، فنقول:

الشرح

القسم الثامن من مبادئ الأقيسة غير البرهانية [المخيّلات، وهي قضايا ليس من شأنها أن توجب تصديقاً] ولذا لا تكون من أقسام القضايا التي تورث اعتقاداً للإنسان، إلاّ أنّها تورث تأثيراً في نفس السامع.

ثم إنّ حال السامع يختلف من شخص لآخر، فكّلما كان أقوى في القضايا العقلية، كانت المخيّلات أضعف تأثيراً في نفسه، وكلّما كان أضعف فيها، كانت المخيّلات أكثر تأثيراً في نفسه. ولهذا نجد الشيخ الرئيس (رحمه الله) قد عاهد ربّه في رسالته المعروفة أن لا يشرب الخمر حتّى لأجل العلاج من المرض. وعلّل ذلك بأنّ الله تعالى إذا حرّم شيئاً لا يمكن أن يجعل فيه الشفاء. ومن الأمور التي عاهد الله تعالى عليها أن لا يقرأ قصّة، لأنّ القصص تقوّي المخيلة في الإنسان، وهو يريد أن يكون قوياً في العقليات.

فبعض القصص والأشعار أثرها في النفس أضعاف آثار الاستدلالات العقلية، ولذا نجد بعض النثر المنظّم والشعر والمجازات والكنائيات وأنواع البديع أكثر أثراً في نفوس الجمهور من الاستدلالات العقلية والقرآنية، لأنّ جانب المخيلة في الناس عموماً أقوى من جانب العقل. ولهذا يؤثّر فيهم التخيّل أكثر ممّا يؤثّر فيهم الاستدلال العقلي.

ومن هنا يتّضح أنّ هذه القضايا لا توجب تصديقاً، فإنّ المستمع إلى الشعر لا يحصل عنده اعتقاد، وإنّما يؤثّر في نفسه. ولهذا قال: [إلاّ أنّها توقع في النفس تخيّلات تؤدّي إلى انفعالات نفسية، من انبساط في النفس أو انقباض] كما لو قرأت واقعة كربلاء من كتاب عادي وقرأتها أيضاً ضمن أبيات شعرية لشاعر مُجيد متمكّن، فإنّ تأثير الشعر في نفسك يكون أشدّ من قراءة القصّة، وكذلك لو سمعت حكاية ما يجري في بلداننا الإسلامية من

أحداث محزنة فإنك تتأثر، ولكن لو صيغت بيتين شعريين تتأثر أكثر. ولذا ورد أن من الشعر لحكمة، وأن من البيان لسحراً، لأنّ للشعر نغماً خاصاً، والعالم مبني على النغم والموسيقى الخاصة. وهؤلاء الذين لهم خبرة خاصة في سبك الحروف والكلمات بقالب المعاني البديعية البليغة، إذا صاغوها بصياغتها الشعرية أثرت في النفوس.

هذا وقد صاغ القرآن الكريم الكلمات ورّكب الحروف في وصف الجنة والنعيم فجاءت باللغة الدقة مؤثرة في النفوس وكأنّها نسيم الصبا تسكن إليها النفوس وتطمئنّ بها القلوب الصافية، على العكس من الكلمات التي استعملها في وصف النار وعذاب الحريق، فإنّه ركبها تركيباً يصفع الإنسان ويردعه ويزرع الخوف في نفسه، كقوله تعالى: الصّاخّة، والقارعة، والطّامة والواقعة.

إذن: استعمال الكلمات والألفاظ التي لها قابلية الاتّصاف بالرقّة والعذوبة، له أثر طيّب في النفس الإنسانية، فضلاً عن دلالتها على معانيها الموضوعية لها، واستعمال الكلمات التي لها قابلية الاتّصاف بالزجر، فضلاً عن دلالتها واستعمالها في معانيها، يوجب ردع الإنسان ويزرع الخوف في نفسه. ويزداد ذلك كلّما كان للشاعر قدرة على استعمال هذه الكلمات والحروف والأنغام الخاصة التي تعطي المعاني التي يريد أن يرغب الناس بها أو يزرعهم عنها.

[وتأثير هذه القضايا (التي هي موادّ صناعة الشعر كما سيأتي) في النفس، ناشئ من تصوير المعنى بالتعبير تصويراً خيالياً خلاّباً وإن كان لا واقع له] لكنّه يؤثّر في النفس. وعلى هذا الأساس يتّضح لكم أنّ منظومة الحكيم السبزواري ليست شعراً وإنّما هي نثر منظوم، لأنّ الشعر هو ما يذهب بالإنسان في عالم الخيال لا في عالم الواقع، كما في قوله (رحمه الله):

إنّ الوجودَ عندنا أصيلٌ دليل من خالفنا عليلٌ

أو قوله:

وهي قطب الرحي في قوسي النزول والصعود

فإن المستمع لا يفهم المراد من أصالة الوجود ولا المراد من قوسي الصعود والنزول إلا بعد دراسة معمّقة لفترة طويلة على يد أستاذ متمرس. فصناعة الشعر، غير النثر المنظوم الذي يبتني على الاستعارات والتشبيهات وأنواع البديع الذي يؤثر في النفس.

[وكلّما استعملت المجازات والتشبيهات والاستعارات وأنواع البديع في مثل هذه القضايا، كانت أكثر تأثيراً في النفس] ولذا قالوا في الشعر: أعذبه أكذبه. ولا يريدون بذلك مخالفته للواقع، بل يريدون أكذبه في عالم الخيال. فإنه لا يشترط أن يكون الإنسان كاذباً حتّى يكون شاعراً، بل المقصود أنّ كلامه يذهب بك إلى عالم آخر غير عالم الواقعيّات وهو عالم الخيال [لأنّ هذه المزايا تضيف على الألفاظ والمعاني جمالاً يستهوي المشاعر ويثير التخيّلات. وإذا انضم إليها الوزن والقافية أو التسجيع والازدواج زاد تأثيرها. ثم يتضاعف الأثر إذا كان الصوت المؤدّي لها رقيقاً ومشتملاً على نغمة موسيقية مناسبة للوزن ونوع التخيّل].

ورد عن الإمام زين العابدين (عليه السلام) أنّه قال: «اقروا القرآن بصوت حسن» وما ذلك إلا لتأثير الصوت الرقيق الحسن في النفوس. وقد كان علم الموسيقى يدرّس في الحوزات العلمية. لا يتبادر إلى أذهانكم آلات اللهو والطرب والموسيقى وآلات الحرمة والفساد، فإنّ كلّ ذلك حرام منهي عن القلب فيه بجميع أنواع التصرف، إنما المراد من علم الموسيقى ما هو محدود من الفنون التي كان يتعاطاها أمثال المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي.

[كلّ ذلك يدلّ على أنّ المخيّلات ليس تأثيرها في النفس لأجل كونها تتضمّن حقيقة يصدّق بها، بل حتّى لو علّم كذبها] وعدم واقعيتها [فإنّ لها

ذلك التأثير المنتظر منها. وما ذلك إلاّ لأنّ التصوير فيها للمعنى مع ما ينضمّ إليه [أي التصوير] من مساعدات هو الذي يستهوي النفس ويؤثّر فيها. وسيأتي تفصيل ذلك في صناعة الشعر.

وبهذا ينتهي ما أردناه من الكلام على موادّ الأقيسة في هذه المقدمة. ولا بدّ قبل الدخول في الصناعات الخمس من بيان الحصر فيها وبيان فائدتها على الإجمال، فنقول:]

أقسام الأقيسة بحسب المادة

تقدّم في التمهيد لهذا الباب أنّ القياس بحسب اختلاف المقدمات من حيث المادة وبحسب ما تؤدّي إليه من نتائج وبحسب أغراض تأليفها، ينقسم إلى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة.

بيان ذلك: إنّ القياس - بحسب اختلاف المقدمات من جهة كونها يقينية أو غير يقينية - إمّا أن يفيد تصديقاً وإمّا تأثيراً آخر غير التصديق من التخيل والتعجب ونحوهما.

ثمّ الأوّل إمّا أن يفيد تصديقاً جازماً لا يقبل احتمال الخلاف، أو تصديقاً غير جازم يجوز فيه الخلاف، أي (ظنياً).

ثمّ ما يفيد تصديقاً جازماً إمّا أن يعتبر فيه أن يكون تأليفه لغرض أن ينتج حقّاً أم لا.

ثمّ ما يعتبر فيه إنتاج الحقّ إمّا أن تكون النتيجة حقّاً واقعاً أم لا. فهذه خمسة أنواع:

١. ما يفيد تصديقاً جازماً وكان المطلوب حقّاً واقعاً، وهو (البرهان) والغرض منه معرفة الحقّ من جهة ما هو حقّ واقعاً.
٢. ما يفيد تصديقاً جازماً، وقد اعتبر فيه أن يكون المطلوب حقّاً ولكنّه ليس بحقّ واقعاً. وهو (المغالطة).
٣. ما يفيد تصديقاً جازماً ولكن لم يعتبر فيه أن يكون المطلوب حقّاً، بل المعتبر فيه عموم الاعتراف أو التسليم، وهو (الجدل) والغرض منه إفحام الخصم وإلزامه.

٤. ما يفيد تصديقاً غير جازم. وهو (الخطابة) والغرض منه إقناع الجمهور.

٥. ما يفيد غير التصديق من التخيل والتعجب ونحوهما وهو (الشعر) والغرض منه حصول الانفعالات النفسية.

ثم إنَّ البحث عن كلّ واحد من هذه الصناعات الخمس أو القدرة على استعمالها عند الحاجة يسمّى (صناعة)، فيقال: صناعة البرهان وصناعة المغالطة ... إلخ.

والصناعة اصطلاحاً: ملكة نفسانية وقدرة مكتسبة يُقتدر بها على استعمال أمور لغرض من الأغراض، صادراً ذلك الاستعمال عن بصيرة بحسب الإمكان، كصناعة الطبّ والتجارة والحياسة مثلاً. ولذا من يغلط في أقيسته لا عن بصيرة ومعرفة بموقع الغلط، لا يقال أنَّ عنده صناعة المغالطة، بل من عنده الصناعة هو الذي يعرف أنواع المغالطات ويميّز بين القياس الصحيح من غيره ويغالط في أقيسته عن عمد وبصيرة.

والصناعة على قسمين علمية وعملية، وهذه الصناعات الخمس من الصناعات العلمية النافعة، وسيأتي في البحث الآتي بيان فائدتها.

الشرح

انقسام القياس إلى الأقسام الخمسة المعروفة، وهي: القياس البرهاني، والجدلي والخطابي، والشعري، والمغالطي، الأصل فيه ما ذكرناه في الأبحاث السابقة من أن القضايا لها عدة تقسيمات:

١. تقسيمها بلحاظ الموضوع إلى: الحقيقية والخارجية والذهنية...
 ٢. تقسيمها بلحاظ الكم إلى: الكلية والجزئية.
 ٣. تقسيمها بلحاظ الكيف إلى: الموجبة والسالبة.
 ٤. تقسيمها بلحاظ ربط المحمول بالموضوع إلى: الضرورة والإمكان والامتناع ... ونحو ذلك من الأقسام التي تقدّم ذكرها في الأبحاث السابقة.
- فعندما نرجع إلى القضايا نجد أنها تنقسم إلى عدة تقسيمات، وفي كلّ تقسيم منها يكون الملحوظ شيئاً غير الملحوظ في التقسيم الآخر.
- وإنّما ذكرنا هذه التقسيمات ليّتضح ما نريد بيانه في مقدّمة هذا البحث، وهو أنّ الأقيسة تنقسم بلحاظ المادة، أي القضايا وهي مبادئ الأقيسة التي سبق ذكرها، أعني: اليقينيّات والمظنونّات والمشهورات، والوهميات، والمسلمات، والمقبولات، والمشبهات، والمخيّلات، فانقسام القياس إلى تلك الأقسام الخمسة إنّما هو بلحاظ المقدّمات أو القضايا.
- أمّا المقسم لهذه المقدّمات وأنّه الموضوع أو الكمّ أو الكيف أو ربط المحمول بالموضوع، فهو الاعتقاد والإيمان، وليس أيّ واحد من هذه المذكورات. وقد ذكرنا سابقاً أنّه إذا حصل ربط بين محتوى القضية وبين قلب الإنسان يحصل الاعتقاد. ولذا ميّزنا بين العلم والإيمان، حيث قلنا: إنّ العلم ربط، فمعنى القضية التي تعلم بها هو ارتباط المحمول بالموضوع، والإيمان والاعتقاد هو الربط بين محتوى القضية وبين نفس الإنسان وقلبه.

ففي الاعتقاد طرفان: أحدهما محتوى القضية، والآخر النفس. فإذا حصل الارتباط والعقد بين محتواها وبين النفس، حينئذ يسمى اعتقاداً، وبحسب علماء الكلام يسمى إيماناً.

وفي المقام عندما نقول: المقدمات والقضايا الداخلة في الأقيسة إما من القياس البرهاني وإما من القياس الجدلي، وإما من القياس الخطابي وإما من القياس الشعري، وإما من القياس المغالطي، فهو بحسب مقدار اعتقاد الإنسان بها وعدم اعتقاده، فإن كانت القضية جازمة أولاً ولا يحتمل فيها الخلاف ثانياً، وأتيت بها لغرض الكشف عن الواقع ثالثاً، وكانت مطابقة للواقع رابعاً، فتلك المقدمة تكون يقينية.

فالمقسم لتلك الأقسام الخمسة هو مدى ارتباط محتوى القضية بالإنسان وعدم اعتقاده بمحتواها.

وعليه إما أن تكون يقينيات وإما مظنونيات وإما مشهورات وإما وهميات... إلى آخره. وهذا هو محور الانقسام بحسب مادة القياس. لذلك قال المصنف: [تقدم في التمهيد لهذا الباب أن القياس بحسب اختلاف المقدمات من حيث المادة] لكونها من اليقينيات أو من المظنونيات أو من المشهورات... وبحسب الاعتقاد بمضمون تلك القضايا [وبحسب ما تؤدي إليه من نتائج] من كونها مطابقة للواقع أو غير مطابقة له [وبحسب أغراض تأليفها] فإن الغرض من تأليفها قد يكون لمعرفة الواقع وقد يكون لإفحام الخصم، إلى غير ذلك مما سيأتي بيانه.

[ينقسم إلى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة.

بيان ذلك: إن القياس - بحسب اختلاف المقدمات من جهة كونها يقينية أو غير يقينية - إما أن يفيد تصديقاً وإما تأثيراً آخر غير التصديق من التخيل والتعجب ونحوهما] فمعنى كونها يقينية أن يعتقد الإنسان بها أو

لا يعتقد. وليس معنى ذلك ثبوت المحمول للموضوع، فلا اعتقاد بمضمون القضية من جهة كونها يقينية أو غير يقينية إمّا يفيد إدعاءً وإيماناً، وإمّا أن يفيد تأثيراً آخر غير التصديق كالتأثير الناشئ من المخيلات في الشعر .

[ثمّ الأوّل] الذي يفيد تصديقاً [إمّا أن يفيد تصديقاً جازماً لا يقبل احتمال الخلاف، أو تصديقاً غير جازم يجوز فيه الخلاف، أي ظنياً]. فما يفيد التصديق إمّا يفيد التصديق الجازم، وإمّا يفيد التصديق غير الجازم وهو الظني.

[ثمّ ما يفيد تصديقاً جازماً] ينقسم إلى قسمين: [إمّا أن يعتبر فيه أن يكون تأليفه لغرض أن ينتج حقاً أم لا].

فتأليف القياس من هذه المقدمات إمّا لغرض أن يصل إلى الحقّ والواقع، وإمّا لا لغرض الوصول إلى الحقّ، بل لغرض إفحام الخصم [ثمّ ما يعتبر فيه إنتاج الحقّ] وهو ما كان يفيد تصديقاً جازماً لا يحتمل الخلاف وكان الغرض من تأليفه أن ينتج حقاً، إمّا هو مطابق للحقّ والواقع أو لا، وكما قال: [إمّا أن تكون النتيجة حقاً واقعاً أم لا].

ومن خلال هذه القيود الأربعة اتّضح لنا معنى اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو التصديق الجازم الذي لا يحتمل الخلاف وكان الغرض من تأليفه الوصول إلى الواقع وكان مطابقاً له. فلو انتفى أيّ واحد من هذه القيود، يحصل لنا صناعة من الصناعات الخمس الآتية.

ومن هنا نقول: القياس البرهاني هو ما كانت مقدماته مفيدة للتصديق الجازم الذي لا يحتمل الخلاف فيه، وكان الغرض من تأليفه الوصول إلى الواقع، وكان مطابقاً للواقع .

[فهذه خمسة أنواع:

١. ما يفيد تصديقاً جازماً] لا يحتمل الخلاف [وكان المطلوب]

والغرض من تأليف القياس [حقاً واقعاً] مطابقاً للواقع [وهو (البرهان) والغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق واقعاً] لا لغرض آخر.

[٢. ما يفيد تصديقاً جازماً] لا يحتمل فيه الخلاف [وقد اعتبر فيه أن يكون المطلوب حقاً] ولكنّه ليس مطابقاً للواقع، كما قال: [ولكنّه ليس بحق واقعاً. وهو «المغالطة»].

وهنا نبين نقطة، وهي عندما نقول: فنّ المغالطة، فليس المراد منه من يغلط أو يخطئ، بل المراد منه من يعلم أنّه مغالط. كما إذا استدللّ على مطلب وكلّ عقيدته أنّ استدلاله مطابق للواقع، وكان غرضه الوصول إلى الواقع، ولكنّه من باب الاتفاق كان استدلاله مخالفاً للواقع. وسوف يأتي في كلام المصنّف (رحمه الله) في تعريف الصناعة اصطلاحاً أنّها: «ملكة نفسانية وقدرة مكتسبة يقتدر بها على استعمال أمور لغرض من الأغراض، صادراً ذلك الاستعمال عن بصيرة بحسب الإمكان ... ولذا من يغلط في أقيسته لا عن بصيرة ومعرفة بموقع الغلط، لا يقال أنّ عنده صناعة المغالطة». فمن عنده صناعة المغالطة هو الذي يعرف أنّ ما يقوله غير مطابق للواقع ولكنّه يريد أن يغالط الطرف الآخر. فليس كلّ من يغلط هو مغالط، وإلاّ لما كانت الصناعة ملكة يتمكّن بها من مغالطة الغير. ومن هنا يتّضح ما في قوله: «وقد اعتبر فيه أن يكون المطلوب حقاً» فإنّه إذا كان المطلوب هو الحقّ والواقع واشتبه في استدلاله عليه لا يكون مغالطاً. ولأجل هذا لم يذكر جملة من المناطق قيد أن يكون المطلوب عنده الحقّ في تعريف المغالطة، لأنّه لو كان مطلوبه الحقّ ولكنّه اشتبه ولم يتوصّل إليه لا يسمّى مغالطاً.

وعلى هذا يمكن التأمّل فيما ذكره في تعريف المغالطة وفيما سيذكره من صناعتها. وتحقيق البحث وبيان أنّ هذا التعريف هو الصحيح أو هناك تعريف آخر، نتركه إلى صناعة المغالطة.

[٣. ما يفيد تصديقاً جازماً ولكن لم يُعتبر فيه أن يكون المطلوب حقاً، بل المعتبر فيه عموم الاعتراف أو التسليم] من الطرف الآخر [وهو (الجدل) والغرض منه إفحام الخصم وإلزامه.

٤. ما يفيد تصديقاً غير جازم. وهو (الخطابة) والغرض منه إقناع الجمهور.

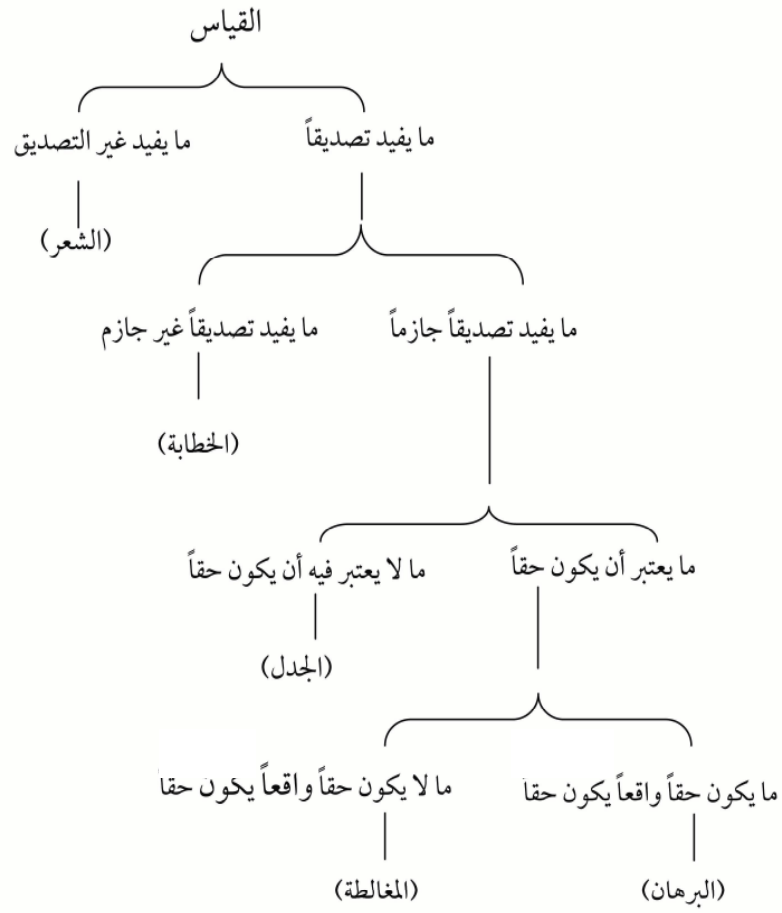
٥. ما يفيد غير التصديق] بل لا يفيد التصديق [من التخيّل والتعجب ونحوهما وهو (الشعر) والغرض منه حصول الانفعالات النفسية] وتفصيل كل واحد من هذه التعاريف الخمسة يأتي كل في بابها الخاص.

[ثم إنّ البحث عن كلّ واحد من هذه الصناعات الخمس أو القدرة على استعمالها] أي المقدمات [عند الحاجة يسمّى (صناعة)، فيقال: صناعة البرهان وصناعة المغالطة ... إلخ] ومن الواضح أنّه لا يقال لغير الملتفت إنّها صاحب صناعة وفنّ.

[والصناعة اصطلاحاً: ملكة نفسانية وقدرة مكتسبة يُقتدر بها على استعمال أمور لغرض من الأغراض، صادراً ذلك الاستعمال عن بصيرة بحسب الإمكان، كصناعة الطبّ والتجارة والحياسة مثلاً. ولذا من يغلط في أقيسته لا عن بصيرة ومعرفة بموقع الغلط، لا يقال أنّ عنده صناعة المغالطة، بل من عنده الصناعة] أي صناعة المغالطة لمحلّ الألف واللام للعهد [هو الذي يعرف أنواع المغالطات ويميّز بين القياس الصحيح من غيره ويغالط في أقيسته عن عمد وبصيرة] وإذا كان كذلك فلا يمكن أن يكون مطلوبه الحقّ، وإلا لا معنى لمغالطته في أقيسته عن عمد وبصيرة.

[والصناعة على قسمين علمية وعملية، وهذه الصناعات الخمس من الصناعات العلمية النافعة، وسيأتي في البحث الآتي بيان فائدتها].

الخلاصة:



فائدة الصناعات الخمس على الإجمال

أمّا منافع هذه الصناعات الخمس والحاجة إليها، فإنّ صناعتي البرهان والمغالطة تختصّ فائدتهما على الأكثر بمن يتعاطى العلوم النظرية ومعرفة الحقائق الكونية، ولكن منفعة صناعة البرهان له فبالذات، كمعرفة الأغذية في نفعها لصحة الإنسان، ومنفعة صناعة المغالطة له فبالعرض، كمعرفة السموم في نفعها للاحتراز عنها.

وأمّا الثلاث الباقية، فإنّ فائدتها عامّة للبشر وتدخل في أكثر المصالح المدنية والاجتماعية. وأكثر ما تظهر فائدة صناعة الجدل لأهل الأديان وعلماء الفقه وأهل المذاهب السياسية؛ لحاجتهم إلى المناظرة والنقاش.

وأكثر ما تظهر فائدة صناعتي الخطابة والشعر للسياسيين وقوّاد الحروب ودعاة الإصلاح؛ لحاجتهم إلى إقناع الجمهور ورضاهم، وبعث الهمم فيهم، وتحريض الجنود والأتباع على الإقدام والتضحية. بل كلّ رئيس وصاحب دعوة حقّة أو باطلة، لا يستغني عن استعمال هذه الصناعات الثلاث للتأثير على أتباعه ومريديه ولتكتشير أنصاره.

ومن العجب إهمال أكثر المؤلّفين في المنطق بحث هذه الصناعات، تفريطاً بها بغير وجه مقبول، إلّا أولئك الذين ألفوا في المنطق مقدّمة للفلسفة، فإنّ من حقّهم أن يقتصروا على مباحث البرهان والمغالطة، كما صنع صاحب الإشارات والحاج هادي السبزواري في منظومته، إذ لا حاجة لهم في باقي الصناعات.

وأهمّ ما يحتاج إليه منها ثلاث: البرهان والجدل والخطابة. وقد ورد في

القرآن الكريم الترغيب في استعمال الأساليب الثلاثة في الدعوة الإلهية وذلك في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ فَإِنَّ الْحِكْمَةَ هِيَ الْبِرْهَانُ، وَالْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ مِنْ صِنَاعَةِ الْخُطَابَةِ، وَمَنْ آدَابُ الْجَدَلِ أَنْ يَكُونَ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.

هذا كل ما أردنا ذكره في المقدمة. وقد آن الشروع في بحث هذه الصناعات في خمسة فصول. وعلى الله التكلان.

الشرح

تختلف الحاجة إلى هذه الصناعات، فإن كان الإنسان يشتغل في العلوم المرتبطة بالعقل النظري كالفلسفة وعلم الكلام، والكشف عن الواقعيات والوصول إلى الحق والواقع، فما يحتاج إليه من هذه الصناعات صناعتان: البرهان والمغالطة.

أما صناعة البرهان فللكشف عن الحق. وأما صناعة المغالطة فللكي لا يغلطه أحد. فمن يشتغل بالأبحاث الفلسفية والكلامية من الضروري له أن يدرس هاتين الصناعتين دراسة معمقة، ولا يتصور كما تصور البعض أن المهم من القياس هو الهيئة، أما ما يرتبط بالمادة فلا ضرورة له، كما هو المتعارف عند من لا يعرفون أهمية الصناعات.

إن أهمية صناعة البرهان والمغالطة أكثر من أهمية بحث الهيئة والصورة؛ إذ قد يدرس الطالب الهيئة والصورة ولا يميز بين المقدمات اليقينية عن غيرها. وحينئذ لا يكون القياس ذا فائدة، لأنه وإن كان يعرف هيئة القياس إلا أنه لا يعرف المقدمات اليقينية من غيرها فكيف تنتج المقدمات نتيجة جيدة. قال أستاذنا الشيخ جواد آمل في كتاب له قيّم باللغة الفارسية^(١) ما ترجمته «نظرية المعرفة في القرآن» تحت عنوان الصناعات الخمس، والبحث في مواد القياس ما نصّ ترجمته: «والذي نأسف له أنه في وضعنا الحالي تعطى أهمية للهيئة ولا تعطى أهمية للمادة، مع أن المادة أهم من الهيئة». فالقياس هو الشائع في الحوزات العلمية، ولهذا اهتموا بصورته. أما موادّه فلم يهتموا بها.

(١) معرفت شناسي در قرآن، مصدر سابق: ص ١٣٥.

على الطالب أن يقرأ مادّة القياس أولاً؛ إذ لعلّ العمر لا يطول به حتّى يقرأ بحث القياس كاملاً، وعليه أن يقرأ الصناعات وبالخصوص صناعة البرهان وصناعة المغالطة. أمّا صناعة البرهان فللكشف عن الحقيقة، وأمّا صناعة المغالطة فلتخلص عمّا يغلّطه؛ من قبيل ما إذا تعلّمت فوائد الطعام الصحي حتّى تستفيد منه، وتعلّم مضارّ السموم حتّى تتجنبها، لا لتستفيد منها.

إذن احتياجك إلى صناعة البرهان أولاً وبالذات، واحتياجك إلى صناعة المغالطة ثانياً وبالعرض حتّى تتجنب. ومن هنا نجد الحكيم السبزواري (رحمه الله) في منطق المنظومة لم يتعرّض إلّا لصناعة البرهان وصناعة المغالطة. أمّا الصناعات الأخرى فلم يكن بحاجة إليها. وكذلك صنع الشيخ الرئيس (رحمه الله) في الجزء الأوّل من الإشارات.

أمّا من كان له علاقة وارتباط بالناس ويريد أن يكون مسؤولاً وقائداً سياسياً ويتصدّى لقيادة مجتمع من المجتمعات الإنسانية، فعليه أن يتعلّم الخطابة والجدل والشعر، لأنّه لا يمكنه إقناع الجمهور إلّا بهذه الطرق. وإلّا فمن غير المعقول أن تكون وظيفته كذلك ويقنع الناس ببرهان الصديقين مثلاً، لأنّهم لا يعرفون مقدّماته ولا نتائجه. ومن هنا شرع المصنّف في بيان فائدة الصناعات الخمس فقال:

[أمّا منافع هذه الصناعات الخمس والحاجة إليها، فإنّ صناعتي البرهان والمغالطة تختصّ فائدتهما على الأكثر بمن يتعاطى العلوم النظرية ومعرفة الحقائق الكونية، ولكن منفعة صناعة البرهان له] الضمير عائد على الاسم الموصول، أي: لمن يتعاطى العلوم النظرية ومعرفة الحقائق الكونية [فبالذات] أي يحتاج إليها أولاً وبالذات للكشف عن الواقع [كمعرفة الأغذية في نفعها لصحة الإنسان، ومنفعة صناعة المغالطة له فبالعرض كمعرفة السموم في نفعها للاحتراز عنها].

وأما الثلاث الباقية، فإن فائدتها عامة للبشر، وتدخل في أكثر المصالح المدنية والاجتماعية] وخصوصاً لطلاب العلوم الدينية، باعتبار أن المبلغ ارتباطه بالناس ولا يمكنه أن يستفيد من الاستدلالات البرهانية في الغالب، لأنهم لا يدركون تلك المقدمات [وأكثر ما تظهر فائدة صناعة الجدل لأهل الأديان وعلماء الفقه وأهل المذاهب السياسية لحاجتهم إلى المناظرة والنقاش. وأكثر ما تظهر فائدة صناعتي الخطابة والشعر للسياسيين وقواد الحروب ودعاة الإصلاح لحاجتهم إلى إقناع الجمهور ورضاهم وبعث الهمم فيهم، وتحريض الجنود والأتباع على الإقدام والتضحية. بل كل رئيس وصاحب دعوة حقّة أو باطلة، لا يستغني عن استعمال هذه الصناعات الثلاث، للتأثير على أتباعه ومريديه ولتكثير أنصاره.

ومن العجب إهمال أكثر المؤلّفين في المنطق بحث هذه الصناعات] أي أكثرهم لم يبحث الصناعات الخمس [تفريطاً] ونقصاً [بغير وجه مقبول، إلا أولئك الذين ألّفوا في المنطق مقدّمة للفلسفة، فإن من حقهم أن يقتصروا على مباحث البرهان والمغالطة] أي العلماء الذين كتبوا المنطق مقدّمة لعلم الفلسفة، اقتصروا على مبحث البرهان والمغالطة، ولا يُتَظَر منهم أن يتعرّضوا للجدل والشعر والخطابة، لأنهم لا علاقة لهم بذلك [كما صنع صاحب الإشارات والحاج هادي السبزواري في منظومته، إذ لا حاجة لهم في باقي الصناعات.

وأهم ما يحتاج إليه منها ثلاث: البرهان والجدل والخطابة. وقد ورد في القرآن الكريم الترغيب في استعمال الأساليب الثلاثة في الدعوة الإلهية وذلك في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(١). وفي الآية لفتات لطيفة فإنّ الحكمة هي

البرهان، والبرهان إن كان يفيد اليقين فيها ونعمت وإلا فلا يكون برهاناً. ولما انتقلت الآية الكريمة إلى الموعظة، أي الخطابة، قيّدتها بالحسنة ممّا يعني أنّ الموعظة على قسمين: حسنة وغير حسنة، والإنسان مأمور بالموعظة الحسنة لا مطلق الخطابة.

أمّا الجدل بالتي هي أحسن، فمعناه أنّ الجدل على قسمين: حسن وغير حسن، والحسن منه ما هو حسن وما هو أحسن، والآية المباركة أمرت بالجدال بالتي هي أحسن، لا مطلق الجدل، ولا مطلق الجدل الحسن، بل الجدل الأحسن [فإنّ الحكمة هي البرهان، والموعظة الحسنة من صناعة الخطابة، ومن آداب الجدل أن يكون بالتي هي أحسن].

هذا كلّ ما أردنا ذكره في المقدّمة. وقد آن الشروع في بحث هذه الصناعات في خمسة فصول. وعلى الله التكلان].

الفصل الأول

صناعة البرهان

١. حقيقة البرهان
٢. البرهان قياس
٣. البرهان لمي واني
٤. أقسام البرهان الإني
٥. الطريق الأساس الفكري لتحصيل البرهان
٦. البرهان اللمي مطلق وغير مطلق
٧. معنى العلة في البرهان اللمي
٨. توضيح وتعقيب في أخذ العلل حدودا وسطى
٩. شروط مقدمات البرهان
١٠. معنى الذاتي في كتاب البرهان
١١. معنى الأولي

حقيقة البرهان

إن العلوم الحقيقية التي لا يراد بها إلا الحقّ الصراح، لا سبيل لها إلا البرهان، لأنّه هو وحده - من بين أنواع القياس الخمسة - يصيب الحقّ ويستلزم اليقين بالواقع. والغرض منه معرفة الحقّ من جهة ما هو حقّ سواء كان سعي الإنسان للحقّ لأجل نفسه ليناجيها به وليعمر عقله بالمعرفة، أو لغيره لتعليمه وإرشاده إلى الحقّ.

ولذلك يجب على طالب الحقيقة ألاّ يتبع إلا البرهان، وإن استلزم قولاً لم يقل به أحد قبله.

وقد عرفوه بأنّه: «قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً» وهو نعم التعريف، سهل واضح مختصر.

ومن الواضح أنّ كلّ حجة لا بدّ أن تتألف من مقدّمتين، والمقدّمتان قد تكونان من القضايا الواجبة القبول، وهي اليقينيّات التي مرّ ذكرها، وقد لا تكونان منها، بل تكون واحدة منهما أو كليتهما من أنواع القضايا الأخرى السبع التي تقدّم شرحها في مقدّمة هذا الباب.

ثمّ المقدّمة اليقينية إمّا أن تكون في نفسها بديهية من إحدى البديهيات الست المتقدّمة، وإمّا أن تكون نظرية تنتهي إلى البديهيات.

فإذا تألفت الحجة من مقدّمتين يقينيّتين سمّيت (برهاناً). ولا بدّ أن ينتج قضية يقينية لذات القياس المؤلف منهما اضطراراً، عندما يكون تأليف القياس في صورته يقينياً أيضاً، كما كان في مادّته، فيستحيل حينئذٍ تخلف النتيجة لاستحالة تخلف المعلول عن علّته، فيعلم بها

اضطراباً لذات المقدمتين، بما لهما من هيئة التأليف على صورة قياس صحيح.

وهذا معنى أن نتيجة البرهان ضرورية. ويعنون بالضرورة هنا معنى آخر غير معنى (الضرورة) في الموجهات، على ما سيأتي.
والخلاصة: إن البرهان يقيني واجب القبول مادةً وصورةً، وغايته أن ينتج اليقين الواجب القبول، أي اليقين بالمعنى الأخص.

الشرح

قبل الدخول في بيان صناعة البرهان، نتساءل: هل حثّ القرآن الكريم على تعلّم صناعة البرهان والوصول إلى اليقين؟ أو لا يرى فرقاً بين أن يصل الإنسان إلى اليقين أو الظن؟

إنّك إذا رجعت إلى القرآن الكريم تجد في آية من آياته قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) فجعل عبادته غرضاً وغايةً من خلق الجنّ والإنس حسب الظاهر من الآية المباركة؛ باعتبار أنّه ورد في بعض الروايات في ذيل الآية المباركة مفسّرة «إلا ليعرفون» بدل «إلا ليعبدون». وهذا المعنى تضمّنته آيات عديدة في القرآن الكريم، فلا حاجة إلى أخذه من الرواية. ولكن هل العبادة هي الغرض الأسمى الذي لا يوجد بعده غرض وغاية، أم هو الغرض المتوسط؟

أشار القرآن الكريم إلى ما هو الغاية في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^(٢) فالوصول إلى اليقين يمرّ من طريق العبادة. وهذا يعني أنّ القرآن الكريم عيّن لنا طريق الوصول إلى اليقين، وهو العبادة.

ثمّ هل ترك تبارك وتعالى الناس يعبدون كيف ما يشاؤون؟ أم بيّن لهم كيفية العبادة؟ وبعبارة أخرى: هل أوجب عليهم العبادة فقط من دون أن يبيّن لهم كيفيتها، أم بيّن لهم كيفيتها؟ ممّا لا شكّ فيه أنّه تعالى بعد أن أوجب العبادة على الناس بيّن كيفيتها.

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) الحجر: ٩٩.

لا يقال: نحن نصل إلى اليقين بطريق خاص غير طريق العبادة؛ فإنه ليس من اليقين الذي ذكره القرآن الكريم، وهو العبادة بالكيفية التي بينها للناس بأركانها المخصوصة؛ إذ من الواضح أنّ تشخيص الكيفية ليس بيد الإنسان وإنما بيد الشارع المقدّس، وهو يعلم بالكيفية التي توصّل الناس إلى اليقين. وهذا ردّ على جهلة الصوفية الذين يتركون العبادة بزعم أنّهم وصلوا إلى درجة اليقين، أخذاً بالغاية من قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ فإنّ القرآن الكريم أوضح أنّ الإنسان مادام متمسكاً بالعبادة فهو واصل إلى اليقين. أمّا إذا انقطع عن العبادة، فلم يكن واصلًا إليه وإن كان يتصور أنّه واصل إليه.

ثمّ لا يدّعي مدّع أنّه يعطي ذكراً - مثلاً - يوصل طالبه إلى درجة اليقين، فإنّ أئمّتنا (عليهم السلام) يبيّنوا طريق العبادة والذكر أيضاً، وذكروا أدعية وأذكاراً تقال في الصباح وفي الزوال وفي العصر وفي المغرب وفي كلّ وقت من الأوقات، ولم يبقوا صغيرة وكبيرة إلّا وعرفونا الطريق في كيفية التعبّد بها. المهمّ أنّ القرآن الكريم يؤكّد حقيقة وهي أنّ الهدف هو الوصول إلى اليقين، وأنّ الوصول إليه منحصر بالعبادة.

ثمّ إنّ اليقين في القرآن الكريم له مراتب متعدّدة؛ قال تعالى: ﴿كَلا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾^(٢) فمراتب اليقين هي: علم اليقين، وعين اليقين، وحقّ اليقين.

وللتقريب إلى الذهن نقول: علم اليقين: كمن رأى دخاناً فحكم بوجود

(١) التكاثر: ٥-٧.

(٢) الواقعة: ٩٥.

النار. وأكثر علومنا من هذا القبيل، حيث نستدل بوجود الآثار على وجود المؤثر.

أما عين اليقين: فكما لو رأى ناراً وأحسّ بحرارتها عن بعد ولم يحترق بها. وهذا القسم يفترق عن القسم الأول الذي حكم فيه بوجود النار من رؤية أثرها.

أما حقّ اليقين: فكما لو احترق بالنار، فيحصل له العلم بوجودها بحقّ اليقين.

وقد وصل بعض أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) وبعض أصحاب الأئمة (عليهم السلام) إلى مرتبة حقّ اليقين، فهم كمن يرى أهل الجنة يتنعمون فيها وأهل النار يتعذبون فيها، فالقرآن الكريم يقول: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ فإنّ الخطاب في قوله: ﴿لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ للناس في الدنيا لأنّ من يستحقّون العذاب في الآخرة يرون النار حقّ اليقين.

فالغاية لخلق الخليقة في القرآن الكريم هي اليقين، وهو له مراتب متعددة كما بيّنا. ولهذا لا يتبادر إلى أذهانكم أن هذه العلوم الحسولية هي أقصى مراتب اليقين، بل لليقين مراتب طويلة متعاقبة بعضها إثر بعض.

والقرآن الكريم أكّد هذه الحقيقة في آيات عديدة كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١) وقوله: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾^(٢) إلى أن ينتقل إلى ذمّ الظنّ. وكما قرأتم في علم الأصول أنّ الظنّ مذموم في الاعتقاد فقط، إذ المطلوب في القرآن الكريم الاستدلال على العقائد باليقين، وأقلّ درجاته علم

(١) البقرة: ١١١.

(٢) المؤمنون: ١١٧.

اليقين. والمذموم فيها هو الظنّ.

بناء على هاتين المقدّمتين نقول: إنّ من يستدلّ بظواهر الآيات والروايات للوصول إلى العقائد، يقال له: إنّ الظواهر لا تفيد يقيناً وإنّما تفيد ظناً، وهو مذموم في القرآن الكريم، فإنّ الله سبحانه وتعالى جعل غرض الخلق الوصول إلى اليقين، وأقلّ درجاته علم اليقين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ذمّ الظنّ في العقائد وأصول الدين. قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ اللَّهَ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢) إلى غير ذلك من الآيات المباركة. فاتّضح لنا أنّ البرهان هو المطلوب في العقائد وأنّ الظنّ مذموم في العقائد بحسب الآيات القرآنية.

وبعد هذا نقول: بيّنا فيما سبق أنّ القياس على خمسة أقسام، وذكرنا أنّ انقسامه إليها ليس بحسب الصورة والهيئة، لأنّ الصورة والهيئة واحدة في جميع أقسام القياس، وهو الشكل الأوّل البديهي الإنتاج الذي يرجع إلى مبدأ عدم التناقض، وإنّما يقع الاختلاف في القياس بحسب المقدّمات المأخوذة فيه، إذ بعضها تجعله برهانياً، وبعضها تجعله جدلياً، وبعضها تجعله مغالطياً أو شعرياً... فالانقسام والتنوّع في القياس ليس سببه الهيئة والصورة وإنّما هو بحسب اختلاف المادّة.

ثمّ إنّ القياس إنّما يكون برهانياً إذا كانت المقدّمات المأخوذة فيه يقينية بالمعنى الأخصّ، وهو التصديق الجازم الذي لا يحتمل الخلاف والمطابق للواقع، والغرض من تأليفه الوصول إلى الحقّ والواقع. فإذا كانت مقدّماته

(١) يونس: ٦٦.

(٢) النجم: ٢٨.

يقينة تكون نتيجته ضرورية.

وعندما نقول: النتيجة ضرورية، فلا نعني بالضرورة الوجوب في قبال الإمكان، بل مرادنا من الضرورة هنا ما يجب أن تقبل سواء كانت قضية ممكنة أم واجبة، أي سواء كانت من حيث الجهة ممكنة أو واجبة، كما عرفتم فيما سبق أنّ الانقسام إلى الوجوب والإمكان بحسب جهة القضية.

فعندما نقول: نتيجة القياس البرهاني ضرورية، لا نقصد أنّه لا بدّ أن تكون جهتها الوجوب، وإنّما مرادنا أنّ النتيجة واجبة القبول أعمّ من أن تكون الجهة فيها الوجوب أو الإمكان، ولا يمكن أن نردّ نتيجته، لأنّ الهيئة والصورة بديهية الإنتاج، والمقدّمات يقينية، وإلا يلزم اجتماع النقيضين. فلا بدّ أن تكون واجبة القبول.

وهنا نذكر مطلباً مهماً ونشير إليه في أثناء شرحنا لكلام المصنّف (رحمه الله)، وهو: أنّ القياس الذي يستعمل في الاستدلالات الفلسفية هو القياس البرهاني، لا القياس الخطابي أو الجدلي أو الشعري أو المغالطي، لأنّ ما يريد الفيلسوف الوصول إليه هو اليقين. واليقين في المنطق الأرسطي «هو العلم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون إلّا كذا»^(١).

أي أنّ اليقين في المنطق الأرسطي مركّب من علمين: العلم بقضية معيّنة، والعلم بأنّه يستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علّمت به. فما لم ينضمّ العلم الثاني إلى الأوّل، لا يكون يقيناً في البرهان الأرسطي. وهو ما يعبر عنه بـ«الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، وأنّ الجزم الأوّل جزم لا يزول، وأنّ الجزم الثاني - أيضاً - جزم لا يزول».

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، حاشية الطباطبائي: ج ١، ص ٣٠.

ثمّ القياس البرهاني، لكي يعطي نتيجة يقينية، لا بدّ أن يتألف من مقدّمات يقينية، كما ذكرنا. والمقدّمة حتّى تكون يقينية «لا بدّ أن تكون ضرورية في الصدق، وإلا لما امتنع الطرف المخالف فلا يحصل اليقين. وأن تكون دائمة في الصدق بحسب الزمان، وإلا كذبت في بعض الزمان فلا يحصل اليقين أيضاً. وأن تكون كلّية في الصدق بحسب الأحوال، وإلا كذب بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل اليقين. وأن تكون ذاتية المحمول للموضوع، أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه، بقطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفع لم يحصل يقين»^(١).

إذا فهمنا هذا، نعود إلى ما ذكره المصنّف حيث يقول:

[إنّ العلوم الحقيقية التي لا يراد بها إلّا الحقّ الصراح] الواضح الذي لا غرض له إلّا الوصول إلى الواقع، [لا سبيل لها إلّا البرهان] أي القياس البرهاني المركّب من هيئة بديهية الإنتاج ومن مادّة يقينية.

[لأنّه هو وحده - من بين أنواع القياس الخمسة - يصيب الحقّ] والواقع [ويستلزم اليقين بالواقع] أي اليقين بالمعنى الأخصّ [والغرض منه معرفة الحقّ من جهة ما هو حقّ] لا من جهة إفحام الخصم ولا إرشاد المتعلّم فقط، بل للوصول إلى معرفة الحقّ بما هو حقّ [سواء كان سعي الإنسان للحقّ لأجل نفسه ليناجيها به وليعمر عقله بالمعرفة] اليقينية [أو لغيره] أي أن سعيه للحقّ لا لأجل نفسه بل لأجل غيره [لتعليمه وإرشاده إلى الحقّ].

ولذلك يجب على طالب الحقيقة ألاّ يتبع إلّا البرهان، وإن استلزم قولاً لم يقل به أحد قبله [بمعنى إذا أدّى بك البرهان إلى حقيقة فلا

(١) المصدر السابق.

تستوحش من الوحدة، فإنَّ كلَّ الإبداعات التي أبدعها بعض البشر في المجالات العملية أو النظرية أو في العلوم الطبيعية أو الفلسفية إنما أبدعوها وحدهم ولم يكن لهم تابع، وبعد عصر أو عصرين تابعهم عليها الناس. وعلى الإنسان أن لا يستوحش من الحقِّ وإن لم يتابعه عليه أحد.

[وقد عرفوه] أي القياس البرهاني [بأنه: قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً]. قوله: «قياس» إشارة إلى الهيئة والصورة. وقوله «اضطراراً» معناه: أنَّ النفس تضطرُّ لقبول النتيجة ولا مفرَّ لها عن قبولها. وهذا معنى كون النتيجة واجبة القبول، كما في وجوب قبول نتيجة حاصل جمع $(2+2=4)$ فإنه لا يمكن أن لا يقبل بها أحد بحسب الجنان والواقع وإن لم يقرَّ بها لساناً. [وهو نعم التعريف سهل واضح مختصر.

ومن الواضح أنَّ كلَّ حجة لابدَّ أن تتألف من مقدّمتين] وقد ذكرنا سابقاً: أنَّ القياس لا يتشكَّل بأقلَّ من مقدّمتين [والمقدّمتان قد تكونان من القضايا الواجبة القبول، وهي اليقينيات التي مرّ ذكرها] وهي الأوِّليات والمظنونات والمشهورات والوهميات والمسلمات والمقبولات والمشبهات والمخيّلات [وقد لا تكونان منها] أي لا تكون المقدّمتان من اليقينيات الواجبة القبول [بل تكون واحدة منهما أو كلتاهما من أنواع القضايا الأخرى السبع التي تقدّم شرحها في مقدّمة هذا الباب] فإذا لم تكن كلتا المقدّمتين أو إحداهما من اليقينيات، فلا يكون القياس برهانياً، لأنَّ النتيجة تتبّع أحسن المقدّمتين إذا لم تكن أحدهما يقينية.

[ثمَّ المقدّمة اليقينية إمّا أن تكون في نفسها بديهية من إحدى البديهيات الست المتقدّمة] وهي: الأوِّليات والمشاهدات والتجريبيات والمتواترات والحدسيات والفطريات [وإمّا أن تكون نظرية تنتهي إلى البديهيات] وقد بيّنا سابقاً أنَّ البديهيات غير الأوِّليات، وأنّه لا توجد في

الأوليات إلا قضية واحدة، وما عداها من القضايا - وإن كانت بديهية - ترجع إليها.

[فإذا تألفت الحجّة من مقدّمتين يقينيتين سمّيت: برهاناً]. فيسمّى القياس برهانياً إذا كانت المقدّمتان يقينيتين، كما تقدّم بيانه.

وبعبارة واضحة: المقدّمات المأخوذة في عملية الاستدلال هي التي تعيّن اسم القياس من البرهاني والجدلي والمغالطي ... فإن كانت يقينية يسمّى برهانياً، وإن لم تكن يقينية يسمّى جدلياً أو خطائياً ... وهكذا.

[ولابدّ] أي يجب بالوجوب الفلسفي [أن ينتجا] لأنّ الهيئة بديهية الإنتاج، والمقدّمات يقينية بالمعنى الأخصّ فلا بدّ أن ينتجا نتيجة من الواجبات القبول، أو ينتجا [قضية يقينية لذات القياس المؤلّف منهما اضطراراً، عندما يكون تأليف القياس في صورته] أي في هيئته [يقينياً أيضاً] من الشكل الأوّل الذي هو بديهي الإنتاج [كما كان في مادّته] أي كما كان القياس يقينياً في مادّته [فيستحيل حينئذٍ تخلف النتيجة لاستحالة تخلف المعلول] وهو النتيجة لاستحالة تخلف المعلول [عن علّته، فيعلم بها] بالنتيجة [اضطراراً لذات المقدّمتين، بما لهما من هيئة التأليف على صورة قياس صحيح] وهو الشكل الأوّل - كما قلنا - أو ما ينتهي إليه.

[وهذا معنى أن نتيجة البرهان ضرورية] كما يّناه من أنّ كون نتيجة البرهان ضرورية، ليس المراد به أن تكون جهة القضية في النتيجة الضرورة في مقابل الإمكان، بل المراد ما هو الأعمّ منهما، ولكنّها واجبة القبول. ولذا قال: [ويعنون بالضرورة هنا معنى آخر غير معنى (الضرورة) في الموجّهات، على ما سيأتي] لهذا قال صدر المتألّهين (رحمه الله): «وما نقل من المعلّم الأوّل أنّ مقدمات البراهين كنتائجها ضرورية ليس معنى «الضرورة» - كما توهمه قوم - ما يقابل الممكنة، بل معناها اليقينية الواجب قبولها، ضرورية كانت أو

ممكنة»^(١). يعني ضرورية كانت بحسب الجهة أو ممكنة، وهذا أيضاً سوف يذكره المصنّف (رحمه الله) فيما بعد.

[والخلاصة: إنّ البرهان يقيني واجب القبول مادّة وصورة، وغايته أن ينتج اليقين الواجب القبول] أعمّ من أن تكون القضية التي ينتجها واجبة من حيث الجهة أو ممكنة [أي اليقين بالمعنى الأخصّ].

(١) التنقيح في المنطق، صدر الدين محمد الشيرازي «ملاً صدرا» بإشراف السيد محمد خامنئي، تصحيح وتحقيق: غلام رضا ياسي پور، نشر: بنياد حكمت اسلامي، الطبعة الأولى، ربيع ١٣٧٨ هـ ص ٤٧.

-٢-

البرهان قياس

ذكرنا في تعريف البرهان بأنه (قياس) وعليه فلا يسمّى الاستقراء ولا التمثيل برهاناً. وعلّل بعضهم ذلك بأن الاستقراء والتمثيل لا يفيدان اليقين، ويجب في البرهان أن يفيد اليقين.

والحق أنّ الاستقراء قد يفيد اليقين وكذلك التمثيل، على ما تقدّم في بابهما في الجزء الثاني، بل تقدّم أنّ أساس أكثر كبريات الأقيسة هو الاستقراء المعلّل، ومع ذلك لا يسمّى الاستقراء ولا التمثيل برهاناً. والسرّ في ذلك أنّ الاستقراء المفيد لليقين، وكذا التمثيل، إنّما يفيد اليقين حيث يعتمد على القياس، كما شرحناه في التجريبيات: وأشرنا في الجزء الثاني إلى أنّ الاستقراء التام يرجع إلى القياس المُقسّم، فراجع. أمّا الاستقراء الناقص المبني على المشاهدة فقط، فإنّه لا يفيد اليقين لأنّه لا يرجع إلى القياس ولا يعتمد عليه.

فانّضح بالأخير أنّ المفيد لليقين هو القياس فقط.

وليس معنى ذلك: أنّ العلوم تستغني عن الاستقراء والتمثيل أو التقليل من شأنهما في العلوم، بل العلوم الطبيعية بأنواعها وعلم الطب ونحوه، كلّها تبثني على المجربّات التي لا تحصل للعقل بدون الاستقراء والتمثيل، ولكن إنّما تفيد اليقين حين تعتمد على القياس. فرجع الأمر كلّه إلى القياس.

الشرح

لكي يتّضح هذا المطلب نذكر سؤالاً ثمّ نجيب عنه، فنقول: قلنا المقدمات اليقينية بالمعنى الأخصّ هي منشأ تسمية القياس بالبرهان، وإذا كان كذلك فهل يمكن أن نصل إلى النتيجة اليقينية من غير طريق القياس البرهاني؟ وبعبارة أخرى: لو نظّمنا المقدمات على نحو لا قياسي، فهل تنتج نتيجة واجبة القبول أو لا تنتج؟ أو أنّ هناك طريقاً آخر غير القياس للاستفادة من المقدمات اليقينية للوصول إلى تلك النتيجة؟

الجواب: ليس القياس أحد الطرق للوصول إلى نتائج واجبة القبول فقط، بل الطريق منحصر به، ولا يوجد طريق غيره يُتوصّل به إليها. أمّا التمثيل والاستقراء إذا لم يرجعا إلى القياس فلا يمكن أن ينتجا نتيجة يقينية، وإذا رجعا إليه ثبت المطلوب، وهو أنه لا طريق غير القياس للوصول إلى نتائج واجبة القبول.

أمّا منطق الاستقراء للسيد الشهيد الصدر (رحمه الله) فلا يمكن أن يتوصّل به إلى نتيجة واجبة القبول، ويثبت به اليقين بالمعنى الأخصّ، أي ما لا يزول ويستحيل أن يزول، لأنّ في الاستقراء يُحكم فقط بثبوت المحمول للموضوع، ومهما بلغ الاستقراء لا يمكن أن يفيد اليقين ما لم يعتمد على القياس. إذن بناءً على منطق الاستقراء، يمكن الوصول إلى نتيجة يثبت فيها المحمول للموضوع، ولكن لا يمكن إثبات اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو ما يستحيل أن لا يكون كذلك.

[ذكرنا في تعريف البرهان بأنّه قياس] لا يوجد طريق آخر غيره للوصول إلى نتائج واجبة القبول [وعليه فلا يسمّى الاستقراء ولا التمثيل برهاناً. وعلّل بعضهم ذلك بأنّ الاستقراء والتمثيل لا يفيدان اليقين،

ويجب في البرهان أن يفيد اليقين] ولم يقبل المصنّف (قدّس سرّه) بأنّ الاستقراء والتمثيل لا يفيدان اليقين، بل هما يفيدانه إذا اعتمدا عليه. وكما قال:

[والحقّ أنّ الاستقراء قد يفيد اليقين، وكذلك التمثيل، على ما تقدّم في بابهما في الجزء الثاني، بل تقدّم أنّ أساس أكثر كبريات الأقيسة هو الاستقراء المعلّل] وقد بيّناه [ومع ذلك لا يسمّى الاستقراء ولا التمثيل برهاناً. والسّرّ في ذلك أنّ الاستقراء المفيد لليقين، وكذا التمثيل، إنّما يفيد اليقين حيث يعتمد على القياس، كما شرحناه في التجريبيات وأشرنا في الجزء الثاني^(١) إلى أنّ الاستقراء التام يرجع إلى القياس المُقسّم، فراجع.

أمّا الاستقراء الناقص المبني على المشاهدة فقط، فإنّه لا يفيد اليقين لأنّه لا يرجع إلى القياس ولا يعتمد عليه.

فاتّضح بالأخير أنّ المفيد لليقين هو القياس فقط] والمراد من اليقين: اليقين بالمعنى الأخصّ. ولا يعني هذا دعوة للاستغناء عن الاستقراء والتمثيل في العلوم أو دعوة إلى عدم الاعتماد عليهما، بل يمكن الاعتماد عليهما إذا طُعّم بالقياس لكي ينتجا اليقين، وإلا فلا ينتجانه.

[وليس معنى ذلك أنّ العلوم تستغني عن الاستقراء والتمثيل؛ أو التقليل من شأنهما في العلوم، بل العلوم الطبيعية بأنواعها وعلم الطب ونحوه، كلّها تبثني على المجربّات التي لا تحصل للعقل بدون الاستقراء والتمثيل، ولكن إنّما تفيد اليقين حين تعتمد على القياس. فرجع الأمر كلّه إلى القياس] وعلى هذا فالقياس البرهاني هو الذي يكون منتجاً لواجبات القبول ولا طريق غيره.

(١) المجلّد الثالث، ص: ٣٦٢.

-٣-

البرهان للمي واني

إن العمدة في كل قياس هو الحد الأوسط فيه، لأنّه هو الذي يؤلف العلاقة بين الأكبر والأصغر، فيوصلنا إلى النتيجة (المطلوب). وفي البرهان خاصّة لابد أن يفرض الحد الأوسط علّة لليقين بالنتيجة، أي لليقين بنسبة الأكبر إلى الأصغر، وإلا لما كان الاستدلال به أولى من غيره. ولذا يسمّى الحد الأوسط (واسطة في الإثبات).

وعليه فالحد الأوسط إمّا أن يكون - مع كونه واسطة في الإثبات - واسطة في الثبوت أيضاً، أي يكون علّة لثبوت الأكبر للأصغر. وإمّا أن لا يكون واسطة في الثبوت.

فإن كان الأوّل (أي أنّه واسطة في الإثبات والثبوت معاً) فإنّ البرهان حينئذ يسمّى (برهان لم) أو (البرهان للمي)، لأنّه يعطي اللميّة في الوجود والتصديق معاً، فهو معطٍ للميّة مطلقاً، فسمّي به، كقولهم: (هذه الحديد ارتفعت حرارتها، وكلّ حديدة ارتفعت حرارتها فهي متمدّدة، فينتج: هذه الحديد متمدّدة). فالاستدلال بارتفاع الحرارة على التمدّد استدلال بالعلّة على المعلول. فكما أعطت الحرارة الحكم بوجود التمدّد في الذهن للحديدة، كذلك هي معطية، في نفس الأمر والخارج، وجود التمدّد لها.

وإن كان الثاني (أي أنّه واسطة في الإثبات فقط ولم يكن واسطة في الثبوت)، فيسمّى (برهان إن) أو (البرهان الإنّي)، لأنّه يعطي الإنيّة، والإنية مطلق الوجود.

الشرح

هذا التقسيم للبرهان وليس للقياس، لما ذكرناه من أن القياس من حيث هو عبارة عن هيئة وصورة، والهيئة والصورة لا معنى لأن تكون لها أقسام، نظير هيئة اسم الفاعل، حيث تكون واحدة لكن الألفاظ التي تصاغ منها متعددة، إذ تارة تكون بمادة قاتل وأخرى بضارب وثالثة بعالم... وهكذا. وكذلك القياس لا يتغير من حيث الهيئة وإنما يتغير بتغير مواده ومقدماته. فإذا فرضنا مقدماته يقينية، فهل هو على نوع واحد أو أنواع متعددة؟

أفاد المصنّف (رحمه الله) في الجواب: أن ترتيب المقدمات اليقينية يختلف، فقد يكون الحد الأوسط علّة للعلم بالنتيجة، فيكون واسطة في الإثبات، وهو مع ذلك إما أن يكون واسطة في الثبوت أيضاً وإما لا يكون. وباختلاف الحد الأوسط ينقسم البرهان إلى أقسام؛ لأن الحد الأوسط هو الأساس في كل عملية استدلالية، كما تقدّم بيانه فيما سبق، حيث قلنا: إن الحد الأكبر والأصغر كطرفي نهر لا يرتبط أحدهما بالآخر، والذي يوجد العلاقة بينهما الجسر. وهذا الجسر هو الذي نعبر عنه بالحد الأوسط، ولكي يربط بينهما يفنى في الوسط، وإلا لما ارتبط الأكبر بالأصغر. نحو قولنا: العالم حادث، وكل حادث يحتاج إلى محدث، فالعالم يحتاج إلى محدث. فالحد الأوسط، وهو الحادث، لابد أن يفنى في الوسط حتى يربط الأكبر بالأصغر.

وعلى هذا الأساس يتضح ما قلناه سابقاً: من أن الأشكال المتعددة للقياس مرجعها إلى الحد الأوسط؛ بمعنى إذا تغيرت مواضع الحد الأوسط، تتغير أقسام القياس من الشكل الأول والثاني والثالث والرابع. فإن المدار في تعيين الشكل وأي واحد هو من الأشكال، هو الحد الأوسط.

وفي المقام الحد الأوسط هو الذي يعين لنا البرهان وأنه من هذا النوع أو

من نوع آخر. فهناك تطابق بين المادّة والهيئة. ففي الهيئة الحدّ الأوسط هو الذي يحدّد أيّ شكل من الأشكال الأربعة، وهو الذي يؤدي إلى تعدّدّها. وفي المقام أيضاً الحدّ الأوسط هو الذي يعيّن لنا نوع البرهان وأيّ لَمِّي أو إنّي. ومن خلال ما قدّمنا، يتّضح لنا السبب في تقسيم البرهان إلى: لَمِّي وإنّي، وفي تقسيم البرهان الإنّي إلى: الدليل وغير الدليل. فإنّ أسباب تقسيم البرهان والمقسم لهذه الأقسام، هو الحدّ الأوسط؛ فإنّه إذا كان واسطة في الإثبات والثبوت معاً، كان البرهان لَمِّياً. وإن كان واسطة في الإثبات فقط، كان البرهان إنّياً. ولكي يتّضح ما هو المراد من البرهان اللَمِّي والإنّي نبين اصطلاحين:

اصطلاح الواسطة في الثبوت، والواسطة في الإثبات.

بيان ذلك: نحن نعلم أنّ هذا العالم عالم العلّة والمعلولية والأسباب والمسبّبات؛ بمعنى أنّ الممكن لكي يوجد، يحتاج إلى علّة. فما لم تتحقّق علّته، لا يمكن تحقّقه، مثلاً الماء وحرارته. فإنّ حرارته ليست واجبة ولا ممتنعة. أي يمكن أن يكون الماء بلا حرارة، ويمكن أن يكون حارّاً. فالماء متساوي النسبة إلى وجود الحرارة وعدمها. فهي بالنسبة إلى الماء ممكنة. فلو فرض أنّ علّة اتّصافه بها هي النار، فتكون هي العلّة الواقعية للحرارة سواء علمت بها أم لم تعلم، وهي واسطة في ثبوت الحرارة للماء. بمعنى أنّ هذا الثبوت والوجود للحرارة الذي ثبت للماء، واسطته ودليله وعلّته هو النار. إذن الواسطة في الثبوت مرتبط بعالم الواقع والتكوينية، وهي العلّة الواقعية سواء علّم بها أم لا.

أمّا المراد من الواسطة في الإثبات، فمرتبط بعالم الذهن والمعرفة وعالم الأحكام الذهنية. مثلاً: لو رأيت دخاناً، وكان عندك علم سابق أنّ الدخان يكون بسبب احتراق شيء أو وجود نار، فالدخان واسطة لعلمك بوجود النار. وزيادة في التوضيح نذكر ما ضربه المصنّف من مثال، وهو: «هذه الحديد ارتفعت حرارتها، وكلّ حديد ارتفعت حرارتها فهي متمدّدة، فينتج:

هذه الحديدية متمددة». وهنا مطلبان:

الأول: تمدد الحديدية في الواقع سواء علمت به أم لا. فإنه قد تتمدّد الحديدية وأنت لا تعلم بتمددها.

الثاني: علمك بأن هذه الحديدية متمددة. وعلمك هذا قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه. وهو حاصل بسبب الحرارة. فالحرارة صارت سبباً لتمدد الحديدية واقعاً و سبباً لعلمك بتمددها. فإذا كان الشيء سبباً لحصول العلم بثبوت المحمول للموضوع، يسمّى واسطة في الإثبات، أي واسطة في حصول العلم. ولكن هل يمكن أن يكون الشيء واسطة في الثبوت ولا يكون واسطة في الإثبات، أو لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر؟

الجواب: يمكن أن يكون الشيء واسطة في الإثبات وفي الثبوت معاً، ويمكن أن يكون واسطة في الإثبات وفي حصول العلم ولا يكون واسطة في الثبوت وسبباً في ثبوت الصفة للموصوف، بل يكون معلولاً. إذن الحد الأوسط تارة: يكون واسطة في الإثبات، أي يكون سبباً وعلّة لحصول العلم بثبوت الأكبر للأصغر، سواء كان مطابقاً للواقع أم لا. وحينئذ يسمّى البرهان إنياً.

وتارة: يكون واسطة في الثبوت. أي كما يفيد العلم بثبوت الأكبر للأصغر، يفيد الإنية في الواقع. أي أنه في الواقع سبب لثبوت الأكبر للأصغر كما في الحرارة، فإنّها سبب لوجود التمدد في الحديدية، والنار سبب لوجود الحرارة في الماء. فإذا كان الحد الأوسط واسطة في الإثبات والثبوت معاً يسمّى البرهان لمياً.

وتارة ثالثة: يكون سبباً لحصول العلم ولم يكن سبباً وعلّة واقعية لثبوت الأكبر للأصغر فلا يكون البرهان لمياً.

[إن العمدة في كلّ قياس هو الحد الأوسط فيه] لأنه هو الذي يعين

مصير الأقيسة هيئة ومادة [لأنه هو الذي يؤلف العلاقة بين الأكبر والأصغر، فيوصلنا إلى النتيجة (المطلوب)] بإفناء نفسه [وفي البرهان خاصة لا بد أن يفرض الحد الأوسط علّة لليقين بالنتيجة] أي علّة لحصول العلم بالنتيجة. والحد الأوسط بهذا المقدار وهو كونه واسطة في الإثبات، لا إشكال فيه. فإذا انضمّ مع ذلك كونه واسطة في الثبوت كان البرهان لمياً [أي لليقين بنسبة الأكبر إلى الأصغر] أي: لثبوت الأكبر للأصغر أو ثبوت المحمول للموضوع، لأنّ الأكبر محمول والأصغر موضوع، كما في الشكل الأوّل [وإلا لما كان الاستدلال به أولى من غيره] أي: إن لم يؤدّ الحد الأوسط هذه الوظيفة ويوصل المستدلّ إلى اليقين بالنتيجة، فلماذا نجعله حداً أوسط ولا نجعل غيره، إذ لا فرق حينئذ بينه وبين غيره. فلا بدّ - لكي يقع حداً أوسط - أن يفيد اليقين بالنتيجة، والعلم بثبوت الأكبر للأصغر، وإلا فلا يكون حداً أوسط [ولذا يسمّى الحد الأوسط (واسطة في الإثبات)] وواسطة لحصول العلم بثبوت الأكبر للأصغر وأنّ المحمول ثابت للموضوع، وأنّ التمدّد ثابت للحديدة في المثال المتقدّم، والحرارة ثابتة للماء.

[وعليه فالحدّ الأوسط إمّا أن يكون - مع كونه واسطة في الإثبات - والتصديق [واسطة في الثبوت أيضاً، أي يكون علّة لثبوت الأكبر للأصغر] أو فقل علّة في الواقع للنتيجة ولا يكون سبباً لحصول العلم بثبوته له [وإمّا أن لا يكون واسطة في الثبوت] أي علّة لوجود الأكبر في الأصغر، كالحرارة فإنّها علّة لثبوت التمدّد للحديدة.

[فإن كان الأوّل (أي أنّه واسطة في الإثبات والثبوت معاً) فإنّ البرهان حينئذ يسمّى (برهان لم) أو (البرهان اللمي)، لأنّه يعطي اللميّة^(١) فلو

(١) اللميّة بتشديد الميم: هي العلّة مصدر صناعي مأخوذ من كلمة (لم) راجع ص ١١٠ الجزء الأوّل (منه قدس سره).

سألناك: لماذا وُجد التمدّد في الحديدة مثلاً؟ لقلت: بسبب الحرارة. وقد تقدّم في مطلب «ما وأيّ وهل ولم» أنّه تارة يطلب بلمّ علّة التصديق فقط، وأخرى علّة التصديق والوجود معاً... أي يسأل بها عن علّة وجود الشيء. فإذا كان الحدّ الأوسط يبيّن علّة وجود الأكبر للأصغر كما يثبت العلم أيضاً فحينئذ يسمّى البرهان «لمياً»، لأنّه يبيّن لميّة الشيء ويجب بلم وجد هذا الوصف لهذا الموصوف. فإذا أدّى هاتين الوظيفتين معاً. أي كما يحصل به العلم بثبوت الأكبر للأصغر، يثبت العلّة الواقعية لثبوت الأكبر للأصغر ويعطي اللميّة [في الوجود] أي أنّه واسطة في الثبوت [والتصديق معاً] أي يعطي العلم وأنّه واسطة في الإثبات [فهو معطٍ للميّة مطلقاً] في الوجود والتصديق أو في العلم والواقع [فسمّي به، كقولهم: «هذه الحديدة ارتفعت حرارتها، وكلّ حديدة ارتفعت حرارتها فهي متمدّدة، فينتج: هذه الحديدة متمدّدة» فالاستدلال بارتفاع الحرارة] أي الحدّ الأوسط [على التمدّد استدلال بالعلّة على المعلول] فالحرارة علّة تمدّد الحديدة [فكما أعطت الحرارة الحكم بوجود التمدّد في الذهن للحديدة] أي كما أعطت الحرارة التصديق والعلم [كذلك هي معطية في نفس الأمر والخارج وجود التمدّد لها.

وإن كان الثاني (أي أنّه واسطة في الإثبات فقط) أي يعطي العلم والحكم والتصديق [ولم يكن واسطة في الثبوت] أي لم يكن علّة واقعية لثبوت الأكبر للأصغر [فيسمّى (برهان إن) أو (البرهان الإنّي)، لأنّه يعطي الإنيّة^(١) والإنيّة مطلق الوجود] وواحد من أقسام الوجود إعطاء العلم الذي لم يكن متحقّقاً وبواسطة برهان «الإن» حصل العلم بثبوت المحمول

(١) الإنيّة بتشديد النون: مصدر صناعي كاللميّة مأخوذة من كلمة (إنّ) المشبهة بالفعل التي تدلّ على الثبوت والوجود (منه قدّس سرّه).

للموضوع. فإنّ العلم نحو من أنحاء الوجود، إذ الإنسان الجاهل إذا حصل له العلم كان لعلمه علّة وهو برهان الإن. وهو يعطي الوجود ولا يعطي العلّة. فتحصل إلى هنا أنّ الحدّ الأوسط هو ما يكون واسطة وعلّة للعلم بثبوت الأكبر للأصغر أي العلم بالنتيجة سواء وقع وسطاً بينهما أم لا، وذلك لما ذكرناه فيما تقدّم من أنّ أيّ شكل من الأشكال لابدّ أن يرجع إلى الشكل الأوّل وإلا فلا يكون منتجاً، لأنّ الأوّل بديهي الإنتاج وغيره من الأشكال نظريّ الإنتاج، ولا بدّ من رجوع النظري إلى البديهي؛ نظير التصديقات فإنّ فيها البديهي وغير البديهي، ولا بدّ من رجوع التصديق النظري إلى التصديق البديهي لكي يفيد اليقين.

وبالجملة: الحدّ الأوسط في البرهان إن أفاد الواسطة في الإثبات والثبوت معاً، فالبرهان برهان «لم»، وإن أفاد الواسطة في الإثبات فقط فالبرهان برهان «إن»، وإنّ المراد من كونه واسطة في الثبوت أنه معطي العلّة الواقعية، ومن كونه واسطة في الإثبات أنه معطي العلم والتصديق والحكم.

-٤-

أقسام البرهان الإني

والبرهان الإني على قسمين:

١. أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده في الأصغر، لا علة، عكس (برهان لم) كما لو قيل في المثال المتقدم: «هذه الحديدة متمددة، وكل حديدة متمددة مرتفعة درجة حرارتها». فالاستدلال بالتمدد على ارتفاع درجة الحرارة استدلال بالمعلول على العلة. فيقال فيه: أنه يستكشف بطريق الإن من وجود المعلول على وجود العلة، فيكون العلم بوجود المعلول سبباً للعلم بوجود العلة. فلذلك يكون المعلول واسطة في الإثبات، أي علة للعلم بالعلة وإن كان معلولاً لها في الخارج. ويسمى هذا القسم من البرهان الإني (الدليل).

٢. أن يكون الأوسط والأكبر معلولين لعلة واحدة، فيستكشف من وجود أحدهما وجود الآخر، فكل منهما إذا سبق العلم به يكون العلم به علة للعلم بالآخر، ولكن لا لأجل أن أحدهما علة للآخر، بل لكونهما متلازمين في الوجود؛ لاشتراكهما في علة واحدة إذا وجدت لا بد أن يوجد معاً، فإذا علم بوجود أحدهما يعلم منه وجود علة؛ لاستحالة وجود المعلول بلا علة، وإذا علم بوجود العلة علم منها وجود المعلول الآخر؛ لاستحالة تخلف المعلول عن العلة. فيكون العلم - على هذا - بأحد المعلولين، مستلزماً للعلم بالآخر بواسطة.

وليس لهذا القسم الثاني اسم خاص. وبعضهم لا يسميه البرهان الإني، بل يجعل البرهان الإني مختصاً بالقسم الأول المسمى بالدليل،

ويجعل هذا القسم واسطة بينه وبين اللّميّ. فتكون أقسام البرهان ثلاثة: لمّي وإنّي وواسطة بينهما.

وفي الحقيقة: إنّ هذا القسم فيه استكشافان واستدلّالان: استدلال بالمعلول على العلّة المشتركة، ثمّ استدلال بالعلّة المشتركة على المعلول الآخر، كما تقدّم. ففيه خاصّة البرهان الإنّي في الاستدلّال الأوّل، وخاصّة البرهان اللّميّ في الاستدلّال الثاني. فلذا جعلوه واسطة بينهما؛ لجمعه بين الطريقتين. والأحسن جعله قسماً ثانياً للإنّي - كما صنع كثير من المنطقيين - رعاية للاستدلّال الأوّل فيه. والأمر سهل.

الشرح

للتوسّع في المطلب أكثر ولزيادة معلومات الطالب نقول: قد يكون الحدّ الأوسط واسطة في الإثبات والتصديق بالحكم، وواسطة في الثبوت أو علّة لثبوت الأكبر للأصغر، فيكون البرهان «برهان لم» نحو قولنا: «الإنسان متعجّب، وكلّ متعجّب فهو ضاحك. فالإنسان ضاحك.» فإنّ التعجّب علّة لثبوت الضحك للإنسان واقعاً، أي علّة للنتيجة في عالم الثبوت ونفس الأمر والواقع، من دون فرق بين أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر في نفسه أو للأصغر في نفسه أو لعلّة ثالثة.

مثلاً قولنا: «هذا القياس بديهي الإنتاج، وكلّ قياس بديهي الإنتاج فهو من الشكل الأوّل. ينتج: هذا القياس من الشكل الأوّل» فقولنا: «بديهي الإنتاج» هو الحدّ الأوسط وهو معلول للأكبر في نفسه. ومثلاً قولنا: «كلّ برهان قياس، وكلّ قياس فهو حجة. ينتج: هذا البرهان حجة». فالحدّ الأوسط وهو «قياس» معلول للأصغر في نفسه. ومثلاً قولنا: «الماء مركّب، وكلّ مركّب فهو قابل للتجزئة. ينتج: الماء قابل للتجزئة»، فالأوسط وهو «مركّب» ليس معلولاً للأصغر ولا للأكبر.

ففي جميع هذه الفروض، الأوسط علّة لثبوت الأكبر للأصغر، والبرهان حينئذ يسمّى برهاناً لمياً. وهذا ما صرّح به الشيخ الرئيس في الإشارات، قال: «واعلم أنّه لا سواء قولك: إنّ الأوسط علّة لوجود الأكبر مطلقاً أو معلول مطلقاً، وقولك: إنّ علّة أو معلول لوجود الأكبر في الأصغر. وهذا ممّا يغفلون عنه، بل يجب أن تعلم أنّه كثيراً ما يكون الأوسط معلولاً للأكبر، لكنّه علّة لوجود الأكبر في الأصغر»^(١).

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي عليّ حسين بن عبد الله بن سينا، نشر: البلاغة، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ هـ ش / ١٩٩٦ م: ج ١، ص ٣٠٨.

وعلق عليه الشيخ الطوسي بقوله: «أقول: وجود الأكبر مطلقاً، غير وجود الأكبر في الأصغر، والحكم هو الثاني. وعلة الأول غير علة الثاني، والأوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل الثاني دون الأول. وأهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق، فالشيخ أوضح الحال فيه، ومما نزيده بياناً أن الأوسط يمكن أن يكون - مع كونه علة لوجود الأكبر في الأصغر - معلولاً للأكبر، كقولنا: (هذه الخشبة يتحرك إليها النار، وكل ما يتحرك إليها النار يوجد فيها النار) فوجود النار أكبر، وحركة النار واسطة، وهي علة لوجود النار في الخشبة مع أنها معلولة للنار، ويكون هذا البرهان برهان لم»^(١).

وقد يكون الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر في الأصغر لا علة له، كما سيأتي في أقسام البرهان الإنسي، مثل قولهم: هذه الحديد متمددة، وكل حديد متمددة مرتفعة درجة حرارتها. ينتج: هذه الحديد مرتفعة درجة حرارتها. فالحد الأوسط - التمدد - معلول للنتيجة وهي ارتفاع درجة حرارة الحديد. وهذا القسم من البرهان هو المصطلح عليه بالدليل.

وعلق شارح الإشارات الطوسي (رحمه الله) على كلام الشيخ الرئيس بعد أن ذكر الأخير كلا القسمين المتقدمين، فقال: «وأحق البراهين باسم البرهان هو برهان (لم) لأنه معط للسبب في الوجود والعقل. والعلم اليقيني بما له سبب في الخارج عن أجزاء القضية لا يحصل إلا به، كما ذكرناه. فمقدمته أقدم في الوجود والعقل جميعاً من النتيجة. وأما برهان (إن) فلا يعطي السبب إلا في العقل فقط، والعلم اليقيني يحصل به إذا كان السبب في الوجود معلوماً، إلا أنه لا يكون سبباً في العقل لكونه غير تام في سببته. ولذلك لا يصلح أن يقع في البرهان. فالواقع في البرهان يكون سبباً في العقل فقط، ويكون البرهان به

(١) المصدر السابق.

برهان (إن) ومقدّمات هذا البرهان أقدم في العقل لأنّهما أعرف عندنا، وليستا أقدم في الطبع. وإنّما عرفنا بلم وإن، لأنّ اللميّة هي العلّية، والإنّيّة هي الثبوت، وبرهان (لم) يعطي علّة الحكم على الإطلاق، وبرهان (إن) لا يعطي علّته في الوجود لكن يعطي ثبوته في العقل^(١). وقد ذكرنا هذا الكلام بمعناه عند تعرّضنا لشرح القسمين. فراجع.

وقد لا يكون الأوسط علّة أو معلولاً للنتيجة، بل يكون أحد معلولي علّة واحدة وتكون النتيجة معلولها الآخر؛ ممّا يعني وجود تلازم خارجي بينهما ينشأ من التلازم بين معلولي العلّة الثالثة، ويستكشف من وجود أحدهما وجود الآخر، وإنّما يكون العلم بوجود علّة الحد الأوسط للحكم باستحالة وجود المعلول من دون تحقّق علّته، فإذا علّم بوجود العلّة حصل العلم بالمعلول الآخر؛ لاستحالة تخلف المعلول عن علّته. مثل قولهم: «كلّ إنسان كاتب، وكلّ كاتب ضاحك» فالكتابة علّة لإثبات الضحك للإنسان، ولا يوجد بين الكتابة والضحك أيّ علّة أو معلوليّة. وهما، أي الكتابة والضحك، متلازمان في الخارج - لكنّ التلازم بينهما ليس بذاتي - لأنّ علّتهما واحدة. فالعلم بأحد المعلولين يستلزم العلم بالمعلول الآخر. وهذا البرهان يسمّى بالإنّي المطلق.

وقد لا يكون الحد الأوسط في عالم الثبوت ونفس الأمر علّة أو معلولاً للنتيجة، مثل الاستدلال بمفهوم الوجود - أي الحاكي عن الوجود - على كون نفس الوجود واجب الوجود، فيكون الطريق فيه - وهو الوجود - حدّاً أوسط للوصول إلى النتيجة، أي كونه واجباً.

فالحدّ الأوسط وهو الوجود المطلق ليس علّة ولا معلولاً للنتيجة، ولا هما

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٠٧.

معلولان لعلّة ثالثة؛ وذلك لأنّ الوجود الواجب لا يعقل أن يكون معلولاً لغيره. وإن كان مفهوم الوجود والوجود متلازمين باعتبارهما مفهومين منتزعين من حقيقة واحدة. وهذا البرهان يسمّى برهان الملازمات العامّة، وقد يعبر عنه بالشبيه باللمّ.

إذا اتّضحت هذه الأقسام نقول: إنّ الحدّ الأوسط إذا كان واسطة في الإثبات فقط، فالبرهان يسمّى برهان «إن». وإذا كان بالإضافة إلى كونه واسطة في الإثبات واسطة في الثبوت أيضاً، أي يكون علّة لثبوت الأكبر للأصغر، فالبرهان يسمّى برهان «لم» مثل النار فإنّها علّة لثبوت الحرارة للماء، ومثل الحرارة فإنّها علّة لثبوت التمدّد للحديدة، فبالإضافة إلى أنّ الحدّ الأوسط يعطي العلّم بأنّ الماء حارّ، وكون الحديدة متمدّدة يعطي ويبين علّة ذلك، فيكون علّة في الواقع وفي التصديق. وهو دائماً يختصّ بأنّه علّة للتصديق ولحصول العلّم، وإلاّ لما أمكن أن يقع حدّاً أوسط، ولكنّه يكون - في بعض الأحيان - علّة في الواقع أيضاً، ويكون معلولاً في الواقع لعلّة أخرى، لا معلولاً للتصديق. وإلاّ فإنّ الشيء يستحيل أن يكون علّة ومعلولاً من جهة واحدة.

فالحدّ الأوسط دائماً يفيد أنّه علّة لحصول التصديق والعلّم، إلاّ أنّه بالإضافة إلى ذلك يكون معلولاً لثبوت الأكبر في الأصغر، كالنار والحرارة. فإنّ النار في الواقع علّة لثبوت الحرارة للماء، والحرارة في الواقع علّة لثبوت التمدّد للحديدة، وقد يضاف إليه العلّة الواقعية أيضاً، فيكون برهاناً «لميّاً» وقد يكون في الواقع معلولاً لثبوت الأكبر في الأصغر، كالحرارة فإنّها علّة لوجود التمدّد في الحديدة - كما ذكرنا - فلو جعلنا التمدّد هو الحدّ الأوسط، وقلنا: هذه الحديدة متمدّدة. أي بعكس المثال المتقدّم (هذه الحديدة ارتفعت حرارتها...) وكلّ حديدة متمدّدة فهي حارّة، فإنّ التمدّد معلول وجعلناه حدّاً أوسط، وهو يفيد التصديق بثبوت الحرارة للحديدة. وهذا ما قلناه: من أنّ الحدّ

الأوسط علة للتصديق. فهو من حيث كونه واسطة في الإثبات علة للتصديق، ومن حيث الواقع معلول. فيستدلّ بالمعلول على العلة، وهذا ما يسمّى اصطلاحاً بالبرهان الإنّي تمييزاً له عن القسم الثاني من أقسامه، أعني ما يسمّى بالدليل، وهو: أن يكون الحدّ الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر في الأصغر، وإن كان علة في الواقع لحصول العلم بحصول الأكبر للأصغر.

هذا وذكر المحققون من علماء المنطق أنّ هذا القسم من البرهان لا يمكن أن يفيد يقيناً بالمعنى الأخصّ، لأنّك إذا افترضته معلولاً فكلّ معلول له علة، ولا معنى لأن نجعله حدّاً أوسط لكي نستكشف علته، إذ إنك - حسب الفرض - قبل أن تستدلّ، تعلم بأنّ له علة. ولذا قالوا: إنّ برهان الإن (الدليل) لا يفيد اليقين، لأنّه يلزم منه تحصيل الحاصل.

ومن هنا تنشأ مشكلة في الأبحاث الفلسفية، وهي: كيف يمكن الاستدلال بالمعلول على العلة؟ مع أنّه لا يفيد اليقين، مع أنّ جميع استدلالنا الكلامية على إثبات وجود الله مبنية على ذلك. وهذا من أهمّ الأبحاث المنطقية أولاً، والفلسفية المعقّدة ثانياً. فمن جهة يقولون: إنّ البرهان الإنّي (الدليل) لا يفيد اليقين، ومن جهة ثانية يستدلّون في علم الكلام وفي جملة من البراهين الفلسفية بالمعلول على إثبات العلة. ولهذا أنكر ذلك العلامة الطباطبائي (رحمه الله) في أوّل نهاية الحكمة؛ قال: «وأما برهان الإنّ، فقد تحقّق في كتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً»^(١) مع جريان عادتهم على الاستدلال بالممكن لإثبات الواجب، وبالحادث لإثبات القديم، ومن المتحرّك لإثبات المحرّك... وهكذا جميع الأدلّة المذكورة في علم

(١) نهاية الحكمة، تأليف الأستاذ السيد محمد حسين الطباطبائي (قدّس سرّه)، صحّحه وعلّق الشيخ عباس علي الزارعي السبزاوري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٤ هـ ص ١٠.

الكلام ظاهرها الاستدلال من الأثر على المؤثر، وسير من المعلول إلى العلة! وقد ثبت في علم المنطق أنه لا يفيد اليقين بالمعنى الأخص المصطلح عليه في باب البرهان.

إذن فما هو توجيه هذه البراهين وأنها في الواقع استدلالات إنية أو هي نحو من الاستدلال، نرجعه إلى الاستدلال اللمي باعتباره مفيداً لليقين.

إن هذه الاستدلالات التي يظهر منها أنها سلوك وسير من المعلول إلى العلة إن استطعنا إرجاعها إلى الاستدلال اللمي الذي هو سير من العلة إلى المعلول فحينئذ تفيد اليقين، وإلا فتأكد المشكلة التي عرضنا لها آنفاً.

هذا ويرى العلامة الطباطبائي (رحمه الله) عدم إمكان إقامة البرهان اللمي أيضاً في جميع المسائل الفلسفية فضلاً عن إقامته على إثبات وجود الله تعالى، وحصر الاستدلال ببرهان الملازمات العامة، أي الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر، وذكر الوجه في ذلك بقوله: «إن كون موضوعها - أي الفلسفة - أعم الأشياء، يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج عنه، إذ لا خارج هناك فلا علة، فالبراهين المستعملة فيها ليست براهين لمية»^(١) يعني أن السبب في عدم جريان برهان «اللم» في المسائل الفلسفية عموماً، فلأن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، ومن الواضح أن الوجود المطلق لا علة له، إذ لا خارج عنه إلا العدم. والوجه في عدم جريانه لإثبات وجوده تعالى هو أنه تعالى لا علة له فلا برهان «لم» عليه. وهذا ما ذكره جملة من الأعلام:

قال الشيخ الرئيس: «فالأول - تعالى - ليس عليه برهان محض، لأنه لا سبب له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لأنه استدلال من حال الوجود أنه يقتضي واجباً، وأن ذلك الواجب كيف يجب أن يكون»^(٢).

(١) المصدر السابق: ص ١٠.

(٢) المبدأ والمعاد، لابن سينا، تحقيق عبد الله نوراني: الفصل ٢٤، ص ٣٣.

وقال في التعليقات: «الحقّ ما وجوده له من ذاته، فلذلك الباري هو الحقّ وما سواه باطل، كما أنّ واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعرف إلّا من ذاته»^(١).
وقال صدر المتألهين: «إنّ الاحتجاج منحصر في الإنّي واللّميّ، والواجب تعالى ليس معلولاً لشيء أصلاً، بل هو علّة لجميع ما عداه. فكلّ ما يستدلّ به على وجوده، يكون دليلاً إنّيّاً»^(٢).

هذا بالنسبة إلى عدم جريان برهان اللّم في المباحث الفلسفية وعدم جريانه في إثبات وجود الواجب تعالى، وأمّا بالنسبة إلى برهان الإن فلا يجري فيهما أيضاً؛ لوجهين:

الأوّل: وهو ما ذكره العلامة الطباطبائي في تعليقه على الأسفار، قال: «إنّ العلم بالمعلول لا يتمّ إلّا مع العلم بوجود علّته قبله، فيكون إثبات وجود العلّة به ثانياً، لغوّاً لا أثر له»^(٣) يعني يلزم منه تحصيل الحاصل.

الثاني: إنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها، فالعلم بالمعلول يتوقّف على العلم بالعلّة، فلو توقّف العلم بالعلّة على العلم بالمعلول، لزم الدور المعلول^(٤).
وعلى هذا الأساس صرّح بأنّه «لا يبقى للبحث الفلسفي إلّا برهان الإن الذي يعتمد فيه على الملازمات العامّة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر»^(٥).

ولا يخفى أن كلامه (قدّس سرّه) في عدم جريان البرهان اللّميّ في الفلسفة عموماً وفي الإلهيات بالمعنى الأخصّ خصوصاً، يرتكز على أمرين:

(١) التعليقات، ابن سينا، حقّقه الدكتور عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي: ص ٧٠.

(٢) ج ٦، ص ٢٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ١، ج ٣، ص ٣٩٦.

(٤) المصدر السابق، الحاشية رقم ٢، ج ٣ ص ٢٧.

(٥) نهاية الحكمة: كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة، مصدر سابق: ص ٦.

أولاً: مبناه في ضابط المسألة الفلسفية، وأمّا إذا لم نقبل بذلك كما أوضحناه في شرحنا على الأسفار^(١) حيث أثبتنا أنّ المحمول لا يشترط أن يكون مساوياً لموضوع العلم، بل قد يكون أخصّ منه، فللبرهان اللّميّ في تلك المسائل مجال واسع، كما أشير إليه من أنّ الأفعال الإلهية يمكن إثباتها من طريق الصفات الذاتية لله تبارك وتعالى، حيث استدللّ على كون العالم مخلوقاً على أحسن نظام، وأتقنه بعلمه الذاتي الأحسن الذي هو علّة للعالم بنظامه الأحسن. ومن الواضح أنّ هذا البرهان لّميّ لأنّه استدلال من العلّة على المعلول.

وثانياً: إنّ الحدّ الأوسط لابدّ أن يكون علّة خارجية للنتيجة، وأمّا إذا لم نقبل ذلك وذهبنا إلى أنّ الذي يشترط في البرهان اللّميّ أن يكون الأوسط علّة تحليلية بحسب الواقع ونفس الأمر للنتيجة، لا علّة خارجية عينيّة، فلا مجال لما ذكره (قدّس سرّه).

توضيحه: إنّ التلازم بين الأوسط والنتيجة تارة يكون وجودياً خارجياً، وأخرى تحليلياً مفهوماً بحسب الواقع ونفس الأمر.

والنحو الأوّل من التلازم هو ما يكون لكلّ من المتلازمين وجوده الخاصّ به وبينهما رابطة وجودية توجب تلازمهما، كالتلازم بين وجود العلّة ووجود المعلول، وبين وجود معلولي علّة ثالثة.

والنحو الثاني منه ما لم يكن كذلك، حيث لا تعدّد بحسب الوجود الخارجي حتّى يعقل تلازم خارجيّ وجوديّ بينهما، وإنّما التعدّد بتحليل من العقل بحسب الواقع ونفس الأمر، وإنّما يكون التلازم لوحدة المصداق الخارجي، كالوجود وصفاته الحقيقية، حيث إنّ صفات الوجود عينها في

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة الإلهيات بالمعنى الأعم، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ قيصر التميمي، نشر: فراق، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ: ج ١، ص ٣٢٧.

الخارج، فلا تعدّد في واقعها الخارجي حتّى يمكن أن يصير بعضها علّة لبعض، أو تكون بأجمعها معلولة لشيء آخر، وتكثرها وتعدّها إنّما هو بحسب المفهوم والواقع النفس الأمري، فهي لكونها منتزعة من مصداق واحد متلازمة، بمعنى أنّها لا تنفكّ في المصداق، ولذا يمكن أن يستدلّ ببعضها على بعض.

وهذا ما صرّح به الشيخ في برهان الشفاء حيث عدّ حمل الحيوان على زيد بتوسّط الإنسان، من البرهان اللّمي. قال: «إنّ جميع ما هو سبب لوجود المطلوب (أي النتيجة) إمّا أن يكون سبباً لنفس الحدّ الأكبر مع كونه سبباً لوجوده للأصغر، أو لا يكون سبباً لوجود الأكبر في نفسه»^(١).

ثمّ قال: «ومثال الثاني (أي ما يكون سبباً لوجود الأكبر في الأصغر، ولا يكون سبباً لوجود الأكبر في نفسه) أنّ الحيوان محمول على زيد بتوسّط حمله على الإنسان، فالإنسان علّة لوجود زيد حيواناً، لأنّ الحيوان محمول أولاً على الإنسان، والإنسان على زيد. فالحيوان كذلك محمول على زيد. وكذلك الجسم محمول على الحيوان ثمّ على الإنسان. فالحيوان وجوده للإنسان علّة في وجود الإنسان جسماً»^(٢).

ومن الواضح أنّ الإنسان ليس علّة خارجية لثبوت الحيوانية لزيد، ولا الحيوان علّة خارجية لثبوت الجسمية للإنسان، بل هما علّة تحليلية ترتبط بعالم المفاهيم النفس الأمرية الواقعية وإن كان الجميع موجوداً في الخارج بوجود واحد. وهذا يكفي لأن يكون البرهان لمياً ولا حاجة إلى التعدّد الخارجي بين العلّة والمعلول.

(١) الشفاء المنطق، مصدر سابق، الفصل السابع من المقالة الأولى: ج ٣، ص ٨١.

(٢) المصدر السابق.

بناءً على ذلك، لما كان الإمكان - عند الحكماء - هو علة احتياج المعلول إلى الواجب، إذن يكون قولهم: «العالم ممكن، وكلّ ممكن يحتاج إلى الواجب» من قبيل البرهان اللّمي، مع أنّ حقيقة إثبات الواجب من طريق العلم بمعلوله الذي هو العالم. فالعالم المتّصف بالإمكان وإن كان بحسب الوجود الخارجي معلولاً له تعالى، إلاّ أنّه بحسب التحليل الواقعي النفس الأمري، هو علة الاحتياج إلى الواجب الذي هو النتيجة، فيكون الإمكان الذي هو الحدّ الأوسط علة للنتيجة التي هي: «العالم يحتاج إلى الواجب».

إذن ذات الواجب تعالى وإن لم تكن معلولة لأية علة، إلاّ أنّ الملاك في كون البرهان لمياً ليس هو هذا، وإنما الملاك ما قدمناه ...^(١).

بعد هذا نعود إلى ما ذكره المصنّف (رحمه الله)؛ قال:

[والبرهان الإنّي على قسمين:

١. أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده في الأصغر] أي: الأكبر في الأصغر له علة وله معلول. وهنا يكون الحدّ الأوسط معلولاً لوجود الأكبر في الأصغر لا علة له، كما ذكرناه في مثال النار، فإنّها علة لثبوت الأكبر وهي الحرارة في الأصغر وهو الماء، بخلاف ما لو جعلنا الحرارة حدّاً أوسط فإنّها لا تكون علة، بل تكون معلولة لثبوت النار للماء [لا علة عكس (برهان لم)] لا في كلّ جهة بحيث يوضع الأكبر مكان الأصغر، بل عكسه في الحدّ الأوسط، فإنّه في برهان «لم» كان علة لثبوت الأكبر في الأصغر، وهنا يكون معلولاً مع بقائه علة للتصديق وبقاء الأطراف على ما هي عليه.

ومن هنا تتّضح النقطة المهمة التي أشرنا إليها قبل قليل، وهي كلّ برهان لمي يمكن أن نعكسه إلى برهان إنّي، بأن نجعل الحدّ الأوسط معلولاً.

(١) شرح نهاية الحكمة: الإلهيات بالمعنى الأخصّ، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، نشر دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ ج ١، ص ٤٤-٤٩.

هذا وقد استفاد المصنّف (رحمه الله) من مثال واحد، حيث جعل المعلول تارة حدّاً أوسط، وأخرى جعل العلة حدّاً أوسط، كما ذكر في قوله: [كما لو قيل في المثال المتقدم] الذي ذكره في البرهان اللّمي: [هذه الحديد متمددة، وكلّ حديد متمددة مرتفعة درجة حرارتها] فإنّ التمدد حدّ أكبر في المثال المتقدم، وهنا حدّ أوسط وأعطى الحرارة للحدّ الأكبر، وصارت الحرارة حدّاً أكبر [فالاستدلال بالتمدّد على ارتفاع درجة الحرارة استدلال بالمعلول على العلة] أي على وجود العلة لا أنّ المعلول أوجدها، وإنّما المعلول موجود فلا بدّ أن تكون علته موجودة كما قال [فيقال فيه] أي في البرهان [أنّه يستكشف بطريق الإن من وجود المعلول على وجود العلة، فيكون العلم بوجود المعلول سبباً للعلم بوجود العلة] فالحدّ الأوسط مع كونه معلولاً في الواقع إلّا أنّه علة للتصديق وواسطة في الإثبات، كما قال [فلذلك يكون المعلول واسطة في الإثبات، أي] يكون الحدّ الأوسط [علة للعلم بالعلة] إذن فالحدّ الأوسط وإن كان في الواقع معلولاً للعلة إلّا أنّه علة للعلم بها، فالعلم بالعلة سببه العلم بالمعلول، والعلم بالمعلول علة للعلم بها لا أنّه علة لها. فهو من جهة معلول للعلة في الواقع ومن جهة أخرى هو علة للعلم بالعلة [وإن كان معلولاً لها في الخارج] وهذه هي قاعدة البرهان الإنّي (الدليل) [ويسمّى هذا القسم من البرهان الإنّي (الدليل)].

أمّا القسم الثاني من البرهان الإنّي غير الدليل، فهو أن لا يكون الحدّ الأوسط علة في الواقع، بل يبقى علة للتصديق، ويكون تلازم بينه وبين الحدّ الأكبر، فلا هو معلول للأكبر ولا علة له، لأنّه إن كان علة فهو برهان لمي، وإن كان معلولاً فهو برهان إنّي (دليل). وقد ذكرنا فيما سبق أن للتلازم مصاديق ثلاثة، وهي: ملازمة العلة للمعلول، وملازمة المعلول للعلة، والتلازم بين معلولي علة ثالثة؛ من قبيل الإضاءة والحرارة المعلولين للنار، فإنّ كلّ واحد منهما ليس علة للآخر، ولا

معلولاً له، إلا أن بينهما تلازماً لأنّ علتَهُما واحدة، وإذا وجدت العلة وجد المعلول. وسوف يأتي في البحث اللاحق أنّ المعلول يستحيل تخلفه عن علته التامة. فإذا كان أحدهما موجوداً، كان الثاني موجوداً لأنّه يلازمه.

إذن فعندما نكتشف أحد المعلولين ننتقل إلى وجود علته بدليل برهان الإن (الدليل) أي السير من المعلول إلى العلة. فإذا كانت العلة متحققة كان المعلول الآخر متحققاً أيضاً، إلا أنّ الدليل للمّي، أي سير من العلة إلى المعلول. فالبرهان الذي يوجد فيه سلوك كان: سلوك من المعلول إلى العلة، وسلوك من العلة إلى المعلول، بحسب السلوك والسير الأوّل يدخل في البرهان الإنّي (الدليل)، وبحسب السلوك الثاني يدخل في البرهان اللّمي.

ولهذا قالوا: هذا القسم من البرهان واسطة بين الإنّي (الدليل) واللّمي. وبعبارة أدق: هذا الاستدلال فيه استكشافان، فإن رجّحنا السلوك الأوّل دخل في الإنّي (الدليل)، وإن رجّحنا السلوك الثاني دخل في اللّمي، وإلا يبقى وسطاً بينهما. وهذا هو القسم الثاني من البرهان الإنّي - كما ذكرنا - ترجيحاً للاستكشاف الأوّل على الثاني. ولذا قال:

[٢. أن يكون الأوسط والأكبر معلولين لعلّة واحدة] يعني: الأوسط لا هو علّة للأكبر ولا هو معلول له وإنّما هو ملازم له، كما ذكرنا [فيستكشف من وجود أحدهما] أي أحد المعلولين [وجود] المعلول [الآخر، فكلّ منهما إذا سبق العلم به، يكون العلم به علّة للعلم بالآخر] فالحدّ الأوسط واسطة في الإثبات ووظيفته هذه محفوظة؛ إذ لا بدّ أن يكون علّة للعلم والتصديق، وإلا لما أمكن أن يقع حدّاً أوسط [ولكن لا لأجل أنّ أحدهما علّة للآخر، بل لكونهما متلازمين في الوجود] لا أنّ أحدهما ملزوم للآخر، كما في التلازم بين الزوجية والأربعة [لاشتراكهما في علّة واحدة إذا وجدت لا بدّ أن يوجد معاً، فإذا علم بوجود أحدهما يعلم منه وجود علته؛ لاستحالة وجود المعلول بلا

علّة] كما سيأتي في البحث الخامس.

[وإذا علم بوجود العلّة، علم منها وجود المعلول الآخر لاستحالة تخلف المعلول عن العلّة] التامّة [فيكون العلم - على هذا - بأحد المعلولين مستلزماً للعلم بالآخر بواسطة] بل يكون علّة للعلم بالواسطة. أي يكون العلم بأحد المعلولين علّة للعلم بالآخر بواسطة وجود علّته.

[وليس لهذا القسم الثاني اسم خاصّ. وبعضهم لا يسمّيه البرهان الإنّي، بل يجعل البرهان الإنّي مختصّاً بالقسم الأوّل المسمّى بالدليل] وهو ما يوجد فيه سير وسلوك من المعلول إلى العلّة ولا يوجد فيه سير آخر.

[ويجعل هذا القسم واسطة بينه وبين اللّميّ. فتكون أقسام البرهان ثلاثة: لمّي وإنّي وواسطة بينهما] وهو ليس واسطة بينهما في الواقع، لأنّه جمع بينهما، والجمع بينهما ليس قسماً ثالثاً مابيناً للقسمين؛ من قبيل تقسيم علماء النحو الكلمة إلى: الاسم والفعل والحرف، وقولهم: الاسم مثل زيد وبكر وباقي الأعلام الشخصية، والحرف مثل في وعن وإلى .. والفعل مثل ضرب يضرب اضرب. فلو دققت بمعنى الاسم تجد مرادهم منه: مادّته، ومن الحرف: هيئته أي الصورة، ومن الفعل: المركّب من المادّة والهيئة، ولكن لا يعني هذا وجود قسم ثالث مقابل لهما، بل هو جمع بين الأقسام بصيغة ثالثة، لأنّ القسمة تقتضي تباين الأقسام، ولا تباين بين الفعل من جهة وبين الاسم والحرف من جهة ثانية. ولهذا إذا حلّلت الضارب مثلاً تجد مادّته الضاد والراء والباء، وهيئته التي هي على صيغة معيّنة. فالمادّة للضرب اسم، ولكنّ الهيئة هي المعنى الحرفي، كما تقرر في علم الأصول.

إذن عندما تحلل الفعل تجده مركّباً من معنى اسمي وحرفي، فهو تركيب من الاسم والحرف. وهذا هو الذي يحقّقه الأصولي وإن لم يلتفت إليه النحوي. ومن قبيل ما ورد في روايات أهل البيت (عليهم السلام) من قولهم: «لا جبر ولا

تفويض ولكن أمر بين الأمرين»^(١) فلو قال شخص: جبر وتفويض فإنه جمعٌ بينهما وليس قسماً ثالثاً غيرهما، كما يتخيَّله العوامُّ في تفسير هذه الكلمة من أنَّ الإنسان مختار في بعض الأفعال ومجبور في بعضها. فإنَّ هذا جمع بينهما، مع أنَّ الإمام (عليه السلام) يقول: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين. أي أمر بينهما، لا جامع لهما. ثمَّ الجبر والتفويض كلاهما باطل، والإمام (عليه السلام) نفى أن يجمع بينهما، فكيف يجمع بين باطلين فيكونان حقاً؟

ومن هنا يتَّضح المسامحة في كلام المصنِّف (قدس سرّه): «فتكون أقسام البرهان ثلاثة...» إذ هما قسمان: قسم سير من العلة إلى المعلول، وقسم سير من المعلول إلى العلة، وقسم مركَّب منهما. فهو جمع بينهما.

[وفي الحقيقة أنَّ هذا القسم] من برهان «الإن» إشارة إلى ما ذكرناه [فيه استكشافان واستدلالات: استدلال بالمعلول على العلة المشتركة، ثمَّ استدلال بالعلة المشتركة على المعلول الآخر، كما تقدَّم، ففيه خاصّة البرهان الإنّي في الاستدلال الأوّل] أي الدليل [وخاصّة البرهان اللّمّي في الاستدلال الثاني. فلذا جعلوه واسطة بينهما لجمعه بين الطريقتين. والأحسن جعله قسماً ثانياً للإنّي - كما صنع كثير من المنطقيين - رعاية للاستدلال الأوّل فيه] أي يرجّح فيه الاستدلال الأوّل على الاستدلال الثاني [والأمر سهل].

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٥، ص ١١، الباب الأوّل من أبواب العدل، الحديث ١٨.

الطريق الأساس الفكري لتحصيل البرهان

عند العقلاء قضيتان أوليتان لا يشكّ فيهما إلاّ مكابر أو مريض العقل، لأنّهما أساس كلّ تفكير، ولم يتمّ اختراع ولا استنباط ولا برهان بدونهما، حتّى الاعتقاد بوجود خالق الكائنات وصفاته مرتكز عليهما. وهما:

١. (إنّ كلّ ممكن، لا بدّ له من علّة في وجوده). ويعبّر عنها أيضاً بقولهم: (استحالة وجود الممكن بلا علّة).

٢. (كلّ معلول يجب وجوده عند وجود علّته). ويعبّر عنها أيضاً بقولهم: (استحالة تخلف المعلول عن العلّة).

ولما كان اليقين بالقضية من الحوادث الممكنة، فلا بدّ له من علّة موجبة لوجوده، بناء على البديهة الأولى. وهذه العلّة قد تكون من الداخل، وقد تكون من الخارج.

الأوّل: أن تكون من الداخل. ومعنى ذلك أنّ نفس تصوّر أجزاء القضية (طريق النسبة) علّة للحكم والعلم بالنسبة، كقولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» وقولنا: «النقيضان لا يجتمعان». والبديهتان اللتان مرّ ذكرهما في صدر البحث أيضاً من هذا الباب، فإنّ نفس تصوّر الممكن والعلّة كافٍ للحكم باستحالة وجود الممكن بلا علّة، ونفس تصوّر العلّة والمعلول كافٍ للحكم باستحالة تخلفه عن علّته. فلا يحتاج اليقين في مثل هذه القضايا إلى شيء آخر وراء نفس تصوّر طريق القضية. ولذا تسمّى هذه القضايا بـ (الأوليّة) كما تقدّم في بابها، لأنّها أسبق من كلّ قضية لدى العقل. ولأجل هذا قالوا: إنّ القضايا الأوليات هي العمدة في مبادئ البرهان.

الثاني: أن تكون العلة من الخارج. وهذه العلة الخارجة على نحوين:

١. أن تكون إحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة، وذلك في المشاهدات والمتواترات اللتين هما من البديهيّات الست. وقضاياها من الجزئيات، فإنّ العقل هو الذي يدرك أنّ هذه النار حارّة أو مكّة موجودة، ولكن إدراكه لهذه الأشياء ليس ابتداءً بمجرد تصوّر الطرفين ولا بتوسّط مقدّمات عقلية. وإنّما بتوسّط إحدى الحواس، وهي جنوده التي يستعين بها في إدراك المشاهدات ونحوها، فإنّّه يدرك الطعم بالذوق، واللون بالبصر، والصوت بالسمع... وهكذا، ثمّ يدرك بقوة أخرى بأنّ ما له هذا اللون - الأصفر مثلاً - له هذا الطعم الحامض.

وقول الحكماء: إنّ العقل لا يدرك الجزئيات، فإنّ غرضهم أنّه لا يدرك الجزئيات بنفسه بدون استعمال آلة إدراكية، وإلا فليس المدرك للكلّيات والجزئيات إلاّ القوّة العاقلة. ولا يمكن أن يكون للسمع والبصر ونحوهما وجود وإدراك مع قطع النظر عنها، غير أنّ إدراك القوّة العاقلة للمحسوسات لا يحتاج إلى أكثر من استعمال آلة الإدراك المختصة في ذلك المحسوس. ويختصّ إدراك القوّة العاقلة بتوسّط الآلة في خصوص الجزئيات، لأنّ الحسّ بانفراده لا يفيد رأياً كلياً، لأنّ حكمه مخصوص بزمان الإحساس فقط، وإذا أراد أن يتجاوز الإدراك إلى الأمور الكلية فلا بدّ أن يستعين بمقدّمات عقلية وقياسات منطقية، ليستفيد منها الرأي الكلي. فالمشاهدات وكذلك المتواترات تصلح لأن تكون مبادئ يُقْتَنَصُ منها التصورات الكلية والتصديقات العامّة، بل لولا تتبّع المشاهدات لم نحصل على كثير من المفاهيم الكلية والآراء العلمية. ولذا قيل: (مَنْ فَقَدَ حَسّاً فَقَدَ فَقْدَ عِلْماً). وتفصيل هذه الأبحاث يحتاج إلى سعة من القول لا يساعد عليه هذا الكتاب.

٢. أن تكون العلة الخارجة هي القياس المنطقي. وهذا القياس على

قسمين:

القسم الأول: أن يكون حاضراً لدى العقل لا يحتاج إلى إعمال فكر، فلا بد أن يكون معلوله - وهو اليقين بالنتيجة - حاضراً أيضاً ضروريً الثبوت. وهذا شأن المجربيات والحدسيات والفطريات التي هي من أقسام البديهيات، إذ قلنا سابقاً: إن المجربيات والحدسيات تعتمد على قياس خفي حاضراً لدى الذهن، والفطريات قضايا قياساتها معها. وإنما سميت (ضرورية) لضرورة اليقين بها بسبب حضور علتها لدى العقل بلا كسب.

والى هنا انتهى بنا القول إلى استقصاء جميع البديهيات الست (التي هي أساس البراهين، وركيزة كل تفكير، ورأس المال العلمي لتاجر العلوم)، وإلى استقصاء أسباب اليقين بها. فالأوليات علّة يقينها من الداخل، والمشاهدات والمتواترات علتها من الخارج وهي الآلة الحاسة، والثلاث الباقية علتها من الخارج أيضاً وليست هي إلا القياس الحاضر.

القسم الثاني: أن لا يكون القياس حاضراً لدى العقل، فلا بد للحصول على اليقين، من السعي لاستحضاره بالفكر والكسب العلمي، وذلك بالرجوع إلى البديهيات (وهذا هو موضع الحاجة إلى البرهان)، فإذا حضر هذا القياس انتظم البرهان إما على طريق اللّم أو الإن. فاستحضار علّة اليقين غير الحاضرة هو الكسب وهو المحتاج إلى النظر والفكر. والذي يدعو إلى هذا الاستحضار البديهة الأولى المذكورة في صدر البحث، وهي استحالة وجود الممكن بلا علّة، وإذا حضرت العلّة انتظم البرهان - كما قلنا - أي يحصل اليقين بالنتيجة، وذلك بناءً على البديهة الثانية، وهي: استحالة تخلف المعلول عن العلّة.

فاتّضح من جميع ما ذكرنا، كيف نحتاج إلى البرهان وسرّ الحاجة إليه، وأنّه يرتكز أساسه على هاتين البديهيتين اللتين هما الطريق الأساس الفكري لتحصيل كل برهان.

الشرح

كلّ واحد منّا يعلم بوجود استدلالات يُتوصّل بها للكشف عن مجهول من المجهولات، ولكن في أيّ موضع تطبّق دائرة هذا الاستدلال؟ أو فقل: في أيّ موضع نحتاج إلى البرهان؟

أشار المصنّف (فلس سرّه) في المقدّمة إلى قاعدتين واضحتين:

القاعدة الأولى: أنّ كلّ معلول يحتاج إلى علّة، بمعنى: كلّ ممكن متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ولكي يخرج من حدّ الاستواء إلى الوجود أو العدم، يحتاج إلى علّة تخرجه من ذلك إلى أحد الطرفين. فالممكن «لا يكون أحد الطرفين (أعني الوجود والعدم) أولى به من الآخر، بل هما معاً متساويان بالنسبة إليه ككفتي الميزان، فإن ترجّح أحدهما فإنّه إنّما يكون بالسبب الخارجي عن ذاته؛ لأنّه لو كان أحدهما أولى به من الآخر، فإنّما أن يمكن وقوع الآخر أو لا، فإن كان الأوّل لم يكن الأولوية كافية، وإن كان الثاني كان المفروض الأوّل به واجباً له، فيصير الممكن إمّا واجباً أو ممتنعاً وهو محال»^(١).

وبعبارة أخرى: إنّ من خواصّ الممكن أن لا يكون أحد الطرفين أولى به من الآخر؛ بأن يفرض أن لا وجود لماء أو لهواء ولا لثقل أو لوزن ... ولا وجود لأيّ عامل خارجي. ففي هذا الفرض لا ترجّح إحدى الكفتين على الأخرى، وإنّما يترجّح بالمرجّح الخارجي وهي العلّة.

(١) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، للفاضل المقداد السيوري، حقّقه وقدّم عليه د. مهدي محقق، نشر آستان قدس رضوي (منشورات العتبة الرضوية المقدّسة)، الطبعة الثانية، ١٣٧٠ هـ. ش / ١٩٩١ م: ص ٦.

إذن كلّ ممكن، فهو محتاج إلى العلة. وبيانه من الناحية العلمية والفنية
موكول إلى بحث الفلسفة^(١).

القاعدة الثانية: إنّ العلة إذا وُجدت بكمالها وخصوصياتها، وتحقّق كلّ
ما يحتاج إليه المعلول لتحقيقه، وُجد المعلول، ولا يمكن أن لا يتحقّق.
افترضوا أنّ ترجيح إحدى كفتي الميزان يحتاج إلى وضع عشرة غرامات
وقد وضعناها فيه، فلا يعقل أن لا يتحقّق الترجيح. وهذا معنى استحالة تخلف
المعلول عن وجود علته التامة.

إذن يستحيل تخلف المعلول عند تحقّق علته التامة، وإلا لزم الخلف؛ لأنّ
ما فرضناه علة تامة لم يكن كذلك^(٢). وليان هاتين القاعدتين الأساسيتين قال:
[عند العقلاء قضيتان أوليتان لا يشكّ فيهما إلاّ مكابر أو مريض
العقل، لأنّهما أساس كلّ تفكير] والإنصاف أنّه لو بطلت هاتان القاعدتان
لبطل كلّ شيء. حتّى من يريد إبطالهما يبني عليهما أيضاً، لأنّه يريد أن يبطل
شيئاً حتّى يقنعا أنّ المعلول لا يجب وجوده عند وجود علته. فيريد أن يجعل
كلامه علة للإيمان وللاعتقاد بنفي تلك القاعدة، فيكون كلامه علة والاعتقاد
به معلولاً، والحال أنّه ينفي وجوب تحقّق المعلول عند وجود علته وأنّه لا
ملازمة بينهما!

إذن حتّى من يريد إبطال قاعدة قانون العلية، لابدّ أن يستند إليه في مقام
الاستدلال. وعلى هذا يتّضح استحالة إبطال هاتين القاعدتين، وأنّهما أساس
كلّ تفكير [ولم يتمّ اختراع ولا استنباط ولا برهان بدونهما] فإنّ الطبيب

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تأليف العلامة الحلي (قدّس سرّه)، صحّحه وعلّق
عليه آية الله الشيخ حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٢هـ:
ص ٧٨، المسألة الثلاثون، المقصد الأوّل.

(٢) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ١١٢، الفصل الثالث، المرحلة السابعة.

مثلاً يقدم عدة مقدمات لكي يصل إلى نتيجة تشخيص المرض، ويرى ملازمة بين المقدمات والنتيجة، فيحكم بكونها علّة والنتيجة معلولاً.

[حتى الاعتقاد بوجود خالق الكائنات وصفاته مرتكز عليهما. وهما:

١. أن كل ممكن، لا بدّ له من علّة في وجوده] يعني كلّ متساوي النسبة، لكي يخرج عن حدّ الاستواء يحتاج إلى علّة تخرجه. وهي إمّا ذاته، فهو انقلاب، وهو محال. أو خارجة عنها، فيثبت المطلوب، كما ذكرنا [ويعبر عنها أيضاً بقولهم: (استحالة وجود الممكن بلا علّة).

٢. كلّ معلول يجب وجوده عند وجود علّته] فيستحيل أن يتخلّف المعلول إذا وجدت أجزاء علّته التامة، أي إذا تحقّق المقتضي وعدم المانع والشرط [ويعبر عنها أيضاً بقولهم: (استحالة تخلّف المعلول عن العلّة) التامة.

[ولما كان اليقين بالقضية من الحوادث الممكنة] ولكي يحصل يقين أو علم بين محمول وموضوع معيّن كما في قولنا: الماء حارّ، أو الحديد متمدّد بالحرارة، فإنّ الاعتقاد والعلم بهذه القضية حادث وممكن وليس أزلياً وواجباً؛ بدليل أنّه لم يكن حاصلًا ثمّ تحقّق. فلا هو واجب؛ بدليل أنّه كان معدوماً، ولا هو ممتنع؛ بدليل تحقّقه، فيكون ممكناً.

وبمقتضى القاعدة الأولى كلّ ممكن يحتاج إلى علّة، أو كما قال: [فلا بدّ له من علّة موجبة لوجوده، بناء على البدئية الأولى. وهذه العلّة قد تكون من الداخل، وقد تكون من الخارج.

الأول: أن تكون من الداخل. ومعنى ذلك أنّ نفس تصوّر أجزاء القضية [الموضوع والمحمول أي (طريف النسبة) علّة للحكم والعلم بالنسبة] فالبحث في كيفية حصول العلم والتصديق واليقين، أي العلم بوجود النسبة بين محمول وموضوع معيّن من الحوادث الممكنة، وبمقتضى القاعدة

الأولى المتقدمة: كل ممكن، فهو محتاج إلى علّة، ولكي يحصل لنا العلم بقضية من القضايا - لم نكن نعلم بها ثم حصل لنا العلم بها فهي حادثة ممكنة فتحتاج إلى علّة - كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، ولا بدّ من تصوّر طرفي النسبة. ونفس تصوّرها علّة للعلم بالنسبة. وهذه العلّة يعبر عنها بالعلّة الداخلية، والمراد بها أنّ تصوّر طرفي القضية كاف للحكم والتصديق بوجودها. وكقولنا: اجتماع النقيضين محال. إذ بمجرد تصوّر النقيضين تصوّراً تامّاً تجزم النفس باستحالة اجتماعهما. والعلّة في ذلك: نفس تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بينهما.

إذن القضية التي حصل لنا العلم بها ممكن من الممكنات، وكلّ ممكن يحتاج إلى العلّة، وعلّته تصوّر طرفيها والنسبة القائمة بينهما [كقولنا: «الكلّ أعظم من الجزء» وقولنا: «النقيضان لا يجتمعان»]. بيّنا فيما سبق الفرق بين هاتين القضيتين، وقلنا: (قضية النقيضان لا يجتمعان) لا تحتاج إلى أيّ شيء، بخلاف قضية (الكلّ أعظم من الجزء)، فإنّها تحتاج إلى قضية: (النقيضان لا يجتمعان).

[والبديهتان اللتان مرّ ذكرهما في صدر البحث، أيضاً من هذا الباب] أي من أمثلة العلّة الداخلية. والبديهتان هما: أنّ كلّ ممكن لا بدّ له من علّة، وكلّ معلول يجب وجوده عند وجود علّته. فإنّ نفس تصوّر الممكن والإمكان تصوّراً تامّاً، كاف للحكم - بالبداية - أنّ الممكن يحتاج إلى علّة. وكذلك نفس تصوّر المعلول والعلّة تصوّراً تامّاً، كاف للحكم بأنّ المعلول لا يمكن أن ينفكّ عن علّته التامة. فتصوّر أجزاء كلّ قضية، كاف للحكم والعلم بالنسبة القائمة بين الطرفين، أو كما قال: [فإنّ نفس تصوّر الممكن والعلّة كافٍ للحكم باستحالة وجود الممكن بلا علّة، ونفس تصوّر العلّة والمعلول كافٍ للحكم باستحالة تخلفه عن علّته] التامة [فلا يحتاج اليقين] وحصول العلم

[في مثل هذه القضايا إلى شيء آخر وراء نفس تصور طريق القضية. ولذا تسمى هذه القضايا بـ (الأولية)] حيث قلنا: إن هذه القضايا ليست جميعها أولية، بل الأوليات قضية واحدة وهي: اجتماع النقيضين محال، وما عداها بديهية تحتاج إليها [كما تقدم في بابها، لأنها أسبق من كل قضية لدى العقل. ولأجل هذا قالوا: إن القضايا الأولية هي العمدة في مبادئ البرهان] بل اتضح لنا أن قضية اجتماع النقيضين محال هي العمدة في باب البرهان.

[الثاني: أن تكون العلة من الخارج] أي من خارج القضية وليست من داخلها، ولهذا لما حللنا القضية وجدنا المحمول ثابتاً للموضوع ويستحيل تخلفه عنه، وهي على قسمين أشرنا إليهما مفصلاً في بحث مبادئ الأقيسة من اليقينيات والمظنونيات والمحسوسات والمجربات والفطريات والمتواترات ... إلى آخره، حيث بينا هناك الفروق بين كل واحدة وأخرى من تلك القضايا. [وهذه العلة الخارجة] من قبيل الفطريات، فإنها قياساتها معها، أي أن علتها دائماً معها لكنها خارجة عن طرفي النسبة، أي أجزاء القضية. وهذه العلة الخارجة عن نفس القضية [على نحوين:

١. أن تكون إحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة، وذلك في المشاهدات والمتواترات اللتين هما من البديهيات الست]. قلنا فيما سبق: إن لم تتحقق المشاهدة لا يمكن للعقل أن يحكم بشيء، فلا بد أن يرى شيئاً ثم يستعان بالقاعدة العقلية، ليحكم بأن النار حارة مثلاً، وكذلك في المتواترات، وفي المجربات. فإنه ما لم يستعن العقل بالحس كمقدمة من المقدمات لا يستطيع أن يشكل قياساً يصل من خلاله إلى نتيجة يقينية.

[وقضاياها] أي المشاهدات والمتواترات [من الجزئيات] كما ذكرنا سابقاً: أن الحس لا ينتج إلا قضية جزئية [فإن العقل هو الذي يدرك أن هذه

النار حارّة] في المشاهدات [أو مكّة موجودة] في المتواترات بالنسبة لمن لم يذهب إليها، وأمّا الذين ذهبوا إليها، فتكون من المشاهدات [ولكن إدراكه لهذه الأشياء ليس ابتداءً بمجرد تصوّر الطرفين ولا بتوسط مقدمات عقلية] محضة، كما إذا تصوّرت مكّة المكرّمة موجودة، فإنّ تصوّرها لا يكفي للتصديق بوجودها. وكما إذا تصوّرت أنّ الماء حارّ، فإنّ مجرد تصوّره لا يكفي للتصديق أنّه حارّ، بل تحتاج إلى المشاهدة أولاً وبلاستعانة من قانون عقلي ثانياً، كما ذكرنا في المشاهدات من أنّه لا يمكن تشكيل قياس من مقدّمة جزئية، بل لابدّ من مقدّمة كلّية نأخذها من العقل. أو كما قال: [وانّما بتوسط إحدى الحواسّ وهي جنوده] أي العقل [التي يستعين بها في إدراك المشاهدات ونحوها، فإنّه يدرك الطعم بالذوق، واللون بالبصر، والصوت بالسمع ... وهكذا، ثمّ يدرك بقوة أخرى بأنّ ما له هذا اللون - الأصفر] كالليمون [مثلاً - له هذا الطعم الحامض].

ثمّ بعد هذا أشار المصنّف (قدّس سرّه) إلى نقطة مهمّة، وتوضيحها: أنكم قلتم: إنّ العقل لا يدرك الجزئيات، وقلتم: إنّ العقل يحكم بأنّ النار حارّة، مع أنّها قضية جزئية، فكيف نوفّق بين قول الحكماء: إنّ العقل لا يدرك الجزئيات من جهة، وبين قولكم: إنّ النار حارّة قضية جزئية حكم بها العقل، وهل هذا إلّا تهافت ظاهر؟

وحاصل جوابه: إنّ مراد الحكماء ليس هو أنّ العقل لا يدرك الجزئيات مطلقاً، بل مرادهم أنّه لا يدركها مباشرة بلا توسط آلة، أمّا مع توسط الآلات الحسيّة التي يستعين بها على الإدراك، فهو يدركها. وعلى هذا فلو فقد أدواته الحسيّة لا يستطيع أن يدرك الجزئيات. من هنا قالوا: «مَنْ فَقَدَ حَسّاً فَقَدَ عِلْماً» فإنّ الحسّ وظيفته النقل، والعقل وظيفته الإدراك والحكم، ولكن بما أنّ إدراك العقل للجزئيات بتوسط آلاته الحسيّة، فإذا فقد حسّاً فقد علماً مرتبطاً

بذلك الحسّ. ولهذا قال:

[وقول الحكماء: إنّ العقل لا يدرك الجزئيات، فإنّ غرضهم أنّه لا يدرك الجزئيات بنفسه] بلا واسطة أو [بدون استعمال آلة إدراكية، وإلا فليس المُدرك للكلّيات والجزئيات إلاّ القوّة العاقلة] بمراتبها المختلفة [ولا يمكن أن يكون للسمع والبصر ونحوهما وجود وإدراك مع قطع النظر عنها] أي القوّة العاقلة، فلو فرضنا أنّ الإنسان لا يملك عقلاً وله سمع وبصر وسائر أدوات الحسّ، فإنّه لا يدرك شيئاً بنحو كليّ. وهذا خير شاهد على أنّ المُدرك هو القوّة العاقلة وتلك أدواته للإدراك [غير أنّ إدراك القوّة العاقلة للمحسوسات لا يحتاج إلى أكثر من استعمال آلة الإدراك المختصة في ذلك المحسوس].

ذكرنا فيما سبق أنّ الأخطاء تقع في الإدراك لا في الحسّ، ولكنّ المحسوس عندما يُسلّم إلى العقل يخطئ العقل في تفسيره. مثلاً: لو وضعت يدك على النار، فإنّ الحسّ ينقل إلى العقل أنّ النار حارّة، لكنّ هذا المعنى عندما ينتقل إليه يحتاج إلى تفسير، والعقل قد يخطئ في التفسير وقد لا يخطئ، وضرربنا لتوضيحه مثلاً بمن يرى نجمة بعيدة، فيراها العقل صغيرة، مع أنّ الحسّ أي البصر لم يقل له أنّها صغيرة، وإنّما قال النجمة ضمن هذه الشرائط من البعد وضمن الأحكام الخاصّة بالنظر صغيرة. أمّا العقل فلما حكم بصغرها أخطأ.

ومن هنا يتّضح لنا أنّ القول المشهور «الإحساسات تخطئ» عار من الصحة، فإنّ الحسّ لا يخطئ أبداً، بل عندما ينقل شيئاً محسوساً إلى العقل، يخطئ العقل بحكمه.

ومن هنا يتّضح لنا أنّ العقل لا يحتاج إلى الآلات للإدراك مطلقاً، وإنّما يحتاج إليها للإدراك الجزئيات فقط. أو كما قال:

[ويختصّ إدراك القوّة العاقلة بتوسّط الآلة في خصوص الجزئيات، لأنّ

الحسّ بانفراده لا يفيد رأياً كلياً] وبعبارة أدق: ولا يفيد رأياً جزئياً، لأنّ الآلة ليس لها رأي وحكم، وإنّما وظيفتها النقل. والرأي والحكم للقوّة العاقلة التي تحكم بجزئي أو كلي [لأنّ حكمه] أي الحسّ ونحن قلنا لا حكم له [مخصوص بزمان الإحساس فقط، وإذا أراد أن يتجاوز الإدراك إلى الأمور الكلية فلا بدّ أن يستعين بمقدّمات عقلية وقياسات منطقية ليستفيد منها الرأي الكلي. فالمشاهدات وكذلك المتواترات تصلح لأن تكون مبادئ يُقْتَنَصُ منها التّصوُّرات الكلية والتصديقات العامّة، بل لولا تتبّع المشاهدات لم نحصل على كثير من المفاهيم الكلية والآراء العلمية]. قال الله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١) وإذا كان الأمر كذلك فإذا أردنا أن نعلم شيئاً نحتاج إلى الحسّ والآلات. ومن فقد الحواسّ يفقد جميع أنواع العلوم. وهذا البحث يرتبط بنظرية المعرفة؛ فإنّ علماء المعرفة اختلفوا في أنّ الإنسان عندما يوجد أيكون معه مجموعة من التصديقات والتصورات أم لا؟ [ولذا قيل: «مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ فَقَدَ علماً». وتفصيل هذه الأبحاث يحتاج إلى سعة من القول لا يساعد عليه هذا الكتاب.

٢. أن تكون العلة الخارجة هي القياس المنطقي] أي تشكيل القياس المنطقي، وهو تارة يكون حاضراً دائماً مع القضية، كما في القضايا التي قياساتها معها، وأخرى لا يكون حاضراً وإنّما يحتاج إلى كسب ونظر. وهذه هي دائرة تشكيل البرهان. أي أنّ دائرة تشكيله في العلل الخارجة التي تحتاج إلى تشكيل قياس لم يكن حاضراً عند النفس، وحينئذ نحتاج إلى تشكيل برهان عليها؛ بخلاف العلل الداخلة، فإنّنا لا نحتاج إلى تشكيل برهان عليها، وكذلك في العلل الخارجة التي يكون القياس المنطقي حاضراً لدى العقل.

(١) النحل: ٧٨.

[وهذا القياس على قسمين:

(القسم الأول) أن يكون حاضراً لدى العقل لا يحتاج إلى إعمال فكر، فلا بد أن يكون معلوله - وهو اليقين بالنتيجة - حاضراً أيضاً ضروريّ الثبوت] أي واجب القبول، لأنّ العلة إذا كانت حاضرة، لا ينفكّ معلولها عنها، بمقتضى المقدّمة الثانية البديهية التي تقدّم ذكرها، والمفروض أنّ القياس حاضر، فتكون النتيجة حاضرة أيضاً.

[وهذا شأن المجربّات والحدسيات والفطريات التي هي من أقسام البديهيات، إذ قلنا سابقاً: إنّ المجربّات والحدسيات تعتمد على قياس خفيّ حاضر لدى الذهن، والفطريات] وهي أوضح من سابقتها، إذ هي [قضايا قياساتها معها. وإنّما سميت (ضرورية) لضرورة اليقين بها] أي النتيجة [بسبب حضور علّتها لدى العقل بلا كسب.

والى هنا انتهى بنا القول إلى استقصاء جميع البديهيات الست] وأنّضح أيضاً أنّ بعضها علّة داخلية، وبعضها علّة خارجية، ثمّ ما كان علّة خارجة على أقسام.

فتبيّن ممّا تقدّم أنّ القضايا الستّ اليقينية التي تقدّم الكلام عنها بعضها علّتها من الداخل، كاليقينيّات وبعضها علّتها من الخارج، كالمشاهدات والمتواترات، وبعضها علّتها أيضاً من الخارج، وهي القضايا الثلاث الباقية وعلّتها القياس الحاضر.

إذن دائرة البرهان تكون في تحصيل العلة الخارجة التي تحتاج إلى قياس ولا يكون حاضراً لدى النفس، وأنّه يرتكز أساسه على البديهيّتين اللتين ذكرناهما في أوّل البحث، وهما الطريق الأساس الفكري لتحصيل البراهين. أو كما قال في البديهيات الستّ [التي هي أساس البراهين وركيزة كلّ تفكير ورأس المال العلمي لتاجر العلوم].

[و] انتهى بنا القول أيضاً [إلى استقصاء أسباب اليقين بها. فالأوليات علة يقينها من الداخل، والمشاهدات والمتواترات علتها من الخارج وهي الآلة الحاسّة، والثلاث الباقية علتها من الخارج أيضاً، وليست هي إلاّ القياس الحاضر.

(القسم الثاني) [من العلة الخارجة، التي تحتاج إلى قياس منطقي لا يكون حاضراً لدى العقل، فيحتاج إلى الكسب وترتيب المقدمات حتّى تحصل النتائج يقينية، ولكي يحصل على اليقين لابدّ من السعي لاستحضاره بالفكر والقيام بعمليات الفكر التي تقدّم الكلام عنها، وهي السير من المجهول إلى المعلوم، ثمّ الخوض في المعلوم، ثمّ الانتقال من المعلوم إلى المجهول. فالقسم الثاني هو: [أن لا يكون القياس حاضراً لدى العقل، فلا بدّ للحصول على اليقين من السعي لاستحضاره بالفكر والكسب العلمي وذلك بالرجوع إلى البديهيات. وهذا] أي القسم الثاني من العلة الخارجة [هو موضع الحاجة إلى البرهان، فإذا حضر هذا القياس انتظم البرهان إمّا على طريق اللّم أو الإن. فاستحضار علة اليقين] لأنّ اليقين من الحوادث الممكنة فيحتاج إلى علة، فلا بدّ من استحضار العلة حتّى يتحقّق اليقين بتلك القضية. وبمقتضى البديهة الثانية: إذا وجدت العلة، يستحيل أن يتخلّف عنها معلولها. فاستحضار علة اليقين [غير الحاضرة هو الكسب، وهو المحتاج إلى النظر والفكر. والذي يدعو إلى هذا الاستحضار: البديهة الأولى المذكورة في صدر البحث، وهي استحالة وجود الممكن بلا علة] واليقين بقضية من القضايا ممكن، فيحتاج إلى استحضار علتّه، وإذا وجدت علتّه، يستحيل أن يتخلّف عنها. فيكون اليقين بالنتيجة ضرورياً، وكما قال: [وإذا حضرت العلة انتظم البرهان - كما قلنا - أي يحصل اليقين بالنتيجة] فتكون ضرورية؛ لأنّ الهيئة بديهة الإنتاج، والمقدمات يقينية، فتكون النتيجة يقينية [وذلك بناءً

على البديهة الثانية، وهي: استحالة تخلف المعلول عن العلة.
فاتّضح من جميع ما ذكرنا كيف نحتاج إلى البرهان وسرّ الحاجة إليه] وموضع الحاجة إليه [وأنّه يرتكز أساسه على هاتين البديهيتين اللتين هما الطريق الأساس الفكري لتحصيل كلّ برهان].

-٦-

البرهان اللّمي مطلق وغير مطلق

قد عرفت أنّ البرهان اللّمي ما كان الأوسط فيه علّة لثبوت الأكبر للأصغر، ومعنى ذلك أنّه علّة للنتيجة. وهذا على نحوين:

١. أن يكون علّة لوجود الأكبر في نفسه على الإطلاق، ولأجل هذا يكون علّة لثبوته للأصغر، باعتبار أنّ المحمول الذي هو الأكبر هنا ليس وجوده إلّا وجوده لموضوعه وهو الأصغر، وليس له وجود مستقلّ عن وجود موضوعه، كالمثال المتقدّم، وهو مثال عليّة ارتفاع الحرارة لتمدد الحديد. ويسمّى هذا النحو (البرهان اللّمي المطلق).

٢. أن لا يكون علّة لوجود الأكبر على الإطلاق، وإنّما يكون علّة لوجوده في الأصغر. ويسمّى هذا النحو (البرهان اللّمي غير المطلق). وإنّما صحّ أن يكون علّة لوجود الأكبر في الأصغر وليس علّة لنفس الأكبر، فباعتبار أنّ وجود الأكبر في الأصغر شيء وذات الأكبر شيء آخر، فتكون علّة وجود الأكبر في الأصغر غير علّة لنفس الأكبر. والمقتضي لكون البرهان ليمياً ليس إلّا عليّة الأوسط لوجود الأكبر في الأصغر، سواء كان علّة أيضاً لوجود الأكبر في نفسه، كما كان في النحو الأوّل، أي البرهان اللّمي المطلق، أو كان معلولاً للأكبر في نفسه، أو كان معلولاً للأصغر، أو ليس معلولاً لكلّ منهما.

مثال الأوّل - وهو ما كان معلولاً للأكبر - قولنا: «هذه الخشبة تتحرّك إليها النار، وكلّ خشبة تتحرّك إليها النار توجد فيها النار». فوجود النار أكبر، وحركة النار أوسط، والحركة علّة لوجود النار في

الخشبة، ولكنّها ليست علّة لوجود النار مطلقاً، بل الأمر بالعكس، فإنّ حركة النار معلولة لطبيعة النار.

ومثال الثاني - وهو ما كان معلولاً للأصغر - قولنا: «المثلث زواياه تساوي قائمتين، وكلّ ما يساوي قائمتين نصف زوايا المربع» فالأوسط (مساواة القائمتين) معلول للأصغر، وهو «زوايا المثلث» وهو في الوقت نفسه علّة لثبوت الأكبر (نصف زوايا المربع) للأصغر (زوايا المثلث).

ومثال الثالث - وهو ما لم يكن معلولاً لكلّ من الأصغر والأكبر - نحو: «هذا الحيوان غراب، وكلّ غراب أسود». فالغراب - وهو الأوسط - ليس معلولاً للأصغر ولا للأكبر، مع أنّه علّة لثبوت وصف السواد لهذا الحيوان.

الشرح

لو أشار المصنّف (رحمه الله) إلى هذا القسم من البرهان في أوّل البحث لكان أولى، لأنّه بعد ما ذكر انقسام البرهان إلى لمّي وإنّي، كان ينبغي أن يقول: واللمّي ينقسم إلى قسمين: مطلق وغير مطلق، والإنّي ينقسم إلى قسمين: دليل وغير الدليل. ولكنّه لم يفعل ذلك لعلّه لغاية في نفسه. وعلى أيّ حال نقول: إنّ ملاك كون الشيء حداً أو وسطاً، هو أن يفيد الوساطة في الإثبات. فكلّ ما أفاد واسطة في الإثبات، أفاد العلم بثبوت المحمول للموضوع. وهذا محرز ولا كلام فيه، وإلا لما كان حداً أو وسطاً.

أمّا ملاك كون البرهان لميّاً: أن لا يكون علّة للأكبر ولا للأصغر، وإنّما يكون علّة لشيء آخر.

فليس هو أن يكون علّة للأكبر في نفسه، أو للأصغر في نفسه، وإنّما يكون علّة لثبوت الأكبر للأصغر.

ولكي يتضح المطلب أكثر، نعبر عن وجود الأكبر بكان التامة، فنقول: كان الأكبر، أي وجد. أمّا وجوده في الأصغر فهو مفاد كان الناقصة، أي صار صفة للأصغر.

فالملاك في كون البرهان لميّاً: أن يعطي مفاد كان الناقصة، أي يعطي ثبوت الأكبر في الأصغر. ولكن قد يكون - من باب الاتفاق - الحد الأوسط علّة لوجود الأكبر في نفسه أيضاً، أي يعطي مفاد كان التامة، كما هو علّة لثبوت الأكبر في الأصغر.

إذن الحد الأوسط - لكي يكون البرهان لميّاً - يكون مفاد كان الناقصة للأكبر. أي يثبت الأكبر في الأصغر، ويجعله صفة وعلّة للنتيجة التي هي مركبة من صغرى وكبرى.

وقد يكون علة لنفس وجوده بالإضافة إلى كونه علة للنتيجة؛ من قبيل الحرارة والتمدد في قولنا: (هذه الحديد حارة، وكل حديد حارة فهي متمددة. فالحديد متمددة). فإن الحرارة علة للنتيجة، أي علة ثبوت التمدد للحديد. وهذا البرهان للمي، ولكن من باب الاتفاق كانت الحرارة علة التمدد، إذ لولا الحرارة لما كان تمدد، مع أنه حد أكبر، والحد الأوسط علة لوجوده أيضاً بالإضافة إلى كونه علة وجوده في الأصغر.

ومن قبيل حرارة الماء؛ فإن النار علة لثبوت الحرارة في الماء، ونفس الحرارة - مع غض النظر عن اتصاف الماء بها أو لا - معلولة للنار أيضاً. فالنار علة للأكبر، أي مفاد كان التامة، وعلة تامة للنتيجة أيضاً، أي مفاد كان الناقصة من باب الاتفاق. غاية الأمر لا يشترط هذا الأمر في البرهان للمي، بل يكفي أن يكون الحد الأوسط علة لثبوت الأكبر في الأصغر، ولكن في بعض الأحيان يضاف إلى ذلك أنه علة لوجود الأكبر نفسه. وهذا ما يسمّى عندهم بالبرهان للمي المطلق.

إذن لو كان الحد الأوسط - بالإضافة إلى أنه يفيد ثبوت الأكبر للأصغر - يعطي وجود الأكبر، فيسمّى البرهان للمي بالمطلق. ولو لم يكن كذلك، بمعنى لو كان الحد الأوسط يفيد ثبوت الأكبر للأصغر، ولكنه لم يكن علة للأكبر في نفسه، بل كان معلولاً وعلة الأكبر، أو الأصغر، أو شيء ثالث غيرهما ولا محذور فيه، وهو ما يسمّى عندهم بالبرهان للمي غير المطلق.

[قد عرفت أن البرهان للمي ما كان الأوسط فيه علة لثبوت الأكبر للأصغر] كما هو مفاد كان الناقصة [ومعنى ذلك أنه علة للنتيجة. وهذا على نحوين:

١. أن يكون علة لوجود الأكبر في نفسه على الإطلاق] أي: كما يكون الحد الأوسط علة للأكبر على نحو مفاد كان الناقصة، كذلك يكون علة له

بنحو مفاد كان التامة، وهو المراد من قوله: علة لوجود الأكبر في نفسه على الإطلاق. [ولأجل هذا] أي لأجل أن يكون الحد الأوسط علة لوجود الأكبر في نفسه [يكون علة لثبوته للأصغر] بمعنى لو كان الحد الأوسط علة كان التامة، يكون علة كان الناقصة ولا عكس، لأنه لما كان علة بنحو كان الناقصة، فمعناه أن الأكبر صفة للأصغر؛ من قبيل العرض، فإن وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، فالعلة التي توجد العرض لابد أن توجد لغيره، فبعد وجوده بنحو كان التامة يثبت للغير بنحو كان الناقصة، لأن وجوده لغيره. ومن قبيل التمدد، فإن الحرارة توجد في الحديد، لأنه عرض والعرض يحتاج إلى جوهر يقوم به.

فإذا كان الحد الأوسط علة للأكبر، فهو علة لثبوت الأكبر للأصغر [باعتبار أن المحمول الذي هو الأكبر هنا ليس وجوده إلا وجوده لموضوعه وهو الأصغر، وليس له وجود مستقل عن وجود موضوعه، كالمثال المتقدم، وهو مثال عليّة ارتفاع الحرارة لتمدد الحديد] أو عليّة النار لارتفاع حرارة الماء، فإن النار علة الحرارة، ولكن الحرارة توجد في شيء ولا توجد مستقلة، فإيجادها إنما هو للحديد أو للماء. وعلى هذا فإذا كان الشيء علة كان التامة يكون علة كان الناقصة [ويسمى هذا النحو (البرهان اللمي المطلق)].

٢. أن لا يكون علة لوجود الأكبر على الإطلاق] أي لا يكون علة لكان التامة [وإنما يكون علة لوجوده في الأصغر] أي يكون علة لكان الناقصة ولثبوت الأكبر في الأصغر [ويسمى هذا النحو (البرهان اللمي غير المطلق)]. وإنما صح أن يكون علة لوجود الأكبر في الأصغر وليس علة لنفسه وجود الأكبر، فباعتبار أن وجود الأكبر في الأصغر شيء وذات الأكبر شيء آخر فذات الأكبر وجوده في نفسه، ووجوده في الأصغر وجود لغيره [فتكون علة وجود الأكبر في الأصغر غير علة] وجود [نفس الأكبر. والمقتضي

لكن البرهان لمياً ليس إلا علية الأوسط لوجود الأكبر في الأصغر] لا أنه علة للأكبر في نفسه، بل يمكن أن يكون معلولاً من حيث الوجود للأكبر، ويمكن أن يكون معلولاً كذلك للأصغر، ويمكن أن يكون معلولاً لشيء آخر، كما قال: [سواء كان علة أيضاً لوجود الأكبر في نفسه، كما كان في النحو الأول، أي البرهان اللمي المطلق، أو كان معلولاً للأكبر في نفسه، أو كان معلولاً للأصغر، أو ليس معلولاً لكل منهما].

وهنا يذكر المصنّف (قَسْ سِرْ) أمثلة لهذه الفروض الثلاثة: الأول: أن يكون الحد الأوسط واسطة في الإثبات والثبوت معاً لكنّه معلول من حيث وجوده للحد الأكبر. ومن المعلوم كونه واسطة في الإثبات مفيداً للعلم، وكونه واسطة في الثبوت مفيداً معنى كان الناقصة وأنه ثابت في الأصغر، إلا أنه موجود ممكن وعلة الحد الأكبر. مثل قولنا: هذا القياس بديهي الإنتاج، وكلّ قياس بديهي الإنتاج فهو من الشكل الأول. ينتج: هذا القياس من الشكل الأول، كما بيّناه مفصلاً في أقسام البرهان الإنّي. وهذا الاستدلال واضح. والحد الأوسط فيه هو: بديهي الإنتاج، وهو واسطة في الإثبات وفي الثبوت معاً، لأنه يفيد العلم أولاً ويفيد ثبوت الأكبر في الأصغر ثانياً، ولكن بداهة الإنتاج معلول للأكبر وهو قولنا: من الشكل الأول.

إذن فالحد الأوسط يكون معلولاً للأكبر وإن كان علة لثبوت الأكبر في الأصغر، أي يكون معلولاً لكان التامة في الأكبر وإن كان علة لكان الناقصة في الأكبر ولا محذور فيه، لأنّ مفاد كان التامة شيء، ومفاد كان الناقصة شيء آخر. أمّا ما ذكره المصنّف (قَسْ سِرْ) من مثال فهو قوله:

[مثال الأول - وهو ما كان] أي الحد الأوسط [معلولاً للأكبر - قولنا: «هذه الخشبة تتحرّك إليها النار، وكلّ خشبة تتحرّك إليها النار توجد فيها النار»] مع وجود المقتضي والشرط وفقدان المانع المزاحم. ولا مناقشة

في المثال، إذ المقصود بيان كيف يكون الحد الأوسط معلولاً للأكبر. [فوجود النار أكبر، وحركة النار] في قوله: (كلّ خشبة تتحرك إليها النار) حدّ [أوسط، والحركة علّة لوجود النار في الخشبة] أي الحركة التي هي الحدّ الأوسط ليست علّة لوجود النار، بل هي معلولة لوجودها، لأنّها تتحرك إليها. فالحركة ليست علّة لوجود النار. فيكون الحدّ الأوسط معلولاً للحدّ الأكبر، وإن كان علّة لثبوت الأكبر في الأصغر. أو كما قال: [ولكنّها ليست علّة لوجود النار مطلقاً] أي مفاد كان التامة. فالحركة ليست علّة لوجود النار، بل وجود النار علّة لوجود الحركة أو كما قال: [بل الأمر بالعكس، فإنّ حركة النار معلولة لطبيعة النار].

ومثال الثاني - وهو ما كان معلولاً للأصغر - [يعني الحدّ الأوسط كما يكون واسطة في الإثبات والثبوت، يكون معلولاً أيضاً نحو [قولنا: «المثلث زواياه تساوي قائمتين، وكلّ ما يساوي قائمتين نصف زوايا المربع»] فالأوسط (مساواة القائمتين) معلول للأصغر، وهو (زوايا المثلث)] تساوي القائمتين [وهو] أي مساواة القائمتين [في الوقت نفسه علّة لثبوت الأكبر (نصف زوايا المربع) للأصغر (زوايا المثلث)].

ومثال الثالث - وهو ما لم يكن معلولاً لكلّ من الأصغر والأكبر - [مع أنّه يفيد ثبوت الأكبر في الأصغر [نحو: «هذا الحيوان غراب، وكلّ غراب أسود»] على فرض ثبوت هذه الكبرى بالاستقراء أو بأيّ دليل آخر [فالغراب - وهو الأوسط - ليس معلولاً للأصغر ولا للأكبر] فإنّ كونه غراباً ليس معلولاً لكونه حيواناً ولا لكونه أسود، وإنّما هو معلول لمن أوجده بهذا النحو [مع أنّه] أي كون الحدّ الأوسط غراباً [علّة لثبوت وصف السواد لهذا الحيوان].

-٧-

معنى العلة في البرهان اللمي

قلنا: إن البرهان اللمي ما كان فيه الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر، وقد يسبق ذهن الطالب إلى أن المراد من العلة خصوص العلة الفاعلية، ولكن في الواقع أن العلة تقال على أربعة أنواع، والبرهان اللمي يقع بجميعها، وهي:

١. (العلة الفاعلية) أو الفاعل أو السبب أو مبدأ الحركة، ما شئت فعبر. وقد يعبر عنها بقولهم: (ما منه الوجود) ويقصدون المفيض والمفيد للوجود أو المسبب للوجود، كالباني للدار، والنجار للسري، والأب للولد ونحو ذلك.

ومثال أخذ الفاعل في البرهان: «لَم صار الخشب يطفو على الماء؟ فيقال: لأن الخشب ثقله النوعي أخف من ثقل الماء النوعي» ومثاله أيضاً ما تقدم في مثل تمدد الحديد بالحرارة.

٢. (العلة المادية) أو المادة التي يحتاج إليها الشيء ليتكوّن ويتحقق بالفعل بسبب قبوله للصورة. وقد يعبر عنها بقولهم: (ما فيه الوجود) كالخشب والمسمار للسري، والجص والآجر والخشب ونحوها للدار، والنطفة للمولود. ومثال أخذ المادة في البرهان قولهم: «لَم يفسد الحيوان؟ فيقال: لأنه مركب من الأضداد».

٣. (العلة الصورية) أو الصورة وقد يعبر عنها بقولهم: (ما به الوجود) أي الذي يحصل به الشيء بالفعل. فإنه ما لم تقترن الصورة بالمادة، لم

يتكوّن الشيء ولم يتحقّق، كهيئة السرير والدار وصورة الجنين التي بها يكون إنساناً. ومثال أخذ الصورة في البرهان قولهم: «لَمْ كانت هذه الزاوية قائمة؟ فيجاب: لأنّ ضلعيها متعامدان».

٤. (العلّة الغائية) أو الغاية. وقد يعبر عنها بقولهم: (ما له الوجود) أي التي لأجلها وجد الشيء وتكوّن، كالجلوس للكرسي، والسكنى للبيت. ومثال أخذ الغاية في البرهان قولهم: «لَمْ أنشأت البيت؟ فيجيب لكي أسكنه» و«لَمْ يرتاض فلان؟ فيجاب لكي يصحّ». وهكذا.

الشرح

كان الكلام في البرهان اللّمي يدور حول ما إذا كان الحدّ الأوسط علّة لثبوت الأكبر للأصغر في البرهان اللّمي. وبما أنّه قد يتبادر إلى الذهن أنّ الحد الأوسط لا يكون إلاّ علّة فاعلية، عقد هذا البحث في بيان المعنى المراد وأنّ العلية المذكورة للحد الأوسط ليست منحصرة بنحو من أنحاء العلّة المختلفة. وقبل الشروع في توضيح ذلك نقول: ذكروا للعلّة أنواعاً أربعة وهي: العلّة الفاعلية، والعلّة المادية، والعلّة الصورية، والعلّة الغائية. وهذه العلل هي المعروفة منذ زمان أرسطو إلى يومنا هذا.

ولكن هل يعني وقوع الحد الأوسط علّة لثبوت الأكبر في الأصغر في البرهان اللّمي، أن يكون في جميع هذه الأنواع أو لا؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول: إنّ هذه العلل إنّما تجتمع في الوجوديات المادية لا في مطلق الوجود. فإنّ الوجود المجرد لا يشترط في تحقّقه اجتماع كلّ الأنواع، بل يتحقّق بأقلّ من أربع علل.

إذا اتّضح هذا نشرع في بيان أنواع العلل ليتّضح لنا المعنى المراد، فنقول:

أما العلّة الفاعلية، فبيانها: إنّ الفاعل يطلق في كلماتهم على معنيين:

١. الفاعل الذي يعطي الوجود، أو ما منه الوجود، أي يُخرج الشيء من

العدم إلى الوجود.

من الواضح أنّ في هذا التعبير مسامحة؛ فإنّ العدم ليس شيئاً حتّى يخرج منه الشيء إلى الوجود. وإنّما يقال: هذا الشيء كان معدوماً ثمّ أوجده الله تبارك وتعالى، فينتزع العقل معنى إيجاده بعد أن كان معدوماً، فيقال: أخرجته من العدم إلى الوجود؛ بمعنى أنّ العقل يفترض للعدم ظرفاً بأن يجعله مكاناً مظلماً، ثمّ يتصوّر أنّه أخرجته من ذلك المكان. وحسب التعبير المتعارف أنّ الله

تعالى أوجد الأشياء من لا شيء، فإنَّ «من» تفيد النشئية، مع أنَّ معنى «لا شيء» ليس شيئاً كي يوجد منها شيء. ولذا ورد أنه لما عبّر بعض الأصحاب بقوله: أوجد الأشياء من لا شيء، قال (عليه السلام): «لا تقل هكذا؛ بل قل أوجد الأشياء لا من شيء»^(١) وفرق كبير بين أن يوجد الأشياء من لا شيء، وبين أن يوجد لها لا من شيء، أي يعطيها الوجود. والفاعل بهذا المعنى هو خصوص الباري سبحانه وتعالى، وهو ما يعبر عنه بالفاعل الإلهي.

٢. الفاعل الطبيعي: وهو السبب أو مبدأ الحركة، وهو المستعمل في عرف العقلاء، مثل الباني الذي يعطي وجود البناء على هيئته التي لم تكن موجودة، فهو معطي حركة الشيء، أي حركة الأحجار ومواد البناء الأخرى، فإنها كانت متفرقة ثم جمعها بنحو فأوجد منها الهيئة. وهو المراد من العلة الفاعلية في المقام. وهذا يتضح من خلال الأمثلة التي ساقها المصنّف (قدس سرّه)، ولكن ليس المقصود أنَّ البرهان اللّمي مختصّ بالعلة الطبيعية، بل هو أوسع من الفاعل الطبيعي والفاعل الإلهي.

وبعبارة أخرى: المراد من الفاعل معناه الأعمّ من المعنى الأوّل والثاني. وهذا هو المعنى المقصود من العلة الفاعلية.

أمّا العلة المادّية، فيبانها: إنّ البناء في المثال لا بدّ من وجود مواده، كالرمل والحديد والجصّ والآجر لكي يتمكّن الباني من تشكيله، وإلا فلا يستطيع أن يوجد. فالموادّ نسّمّيها علة مادّية، إذ لولاها لما أمكن أن يوجد البناء بهيئته، فهو متوقّف عليها، فيكون معلولاً والمتوقّف عليه علة.

ثمّ اعلم أنَّ للمادّة في الاصطلاح الفلسفي معنى آخر غير المعنى الذي ذكرناه. وهو موضوع الاستعداد الكامن في الشيء. وبيانه موكول إلى بحث الفلسفة.

(١) القبسات، السيد محمد باقر الداماد الحسيني، منشورات جامعة طهران، ١٩٩٥م: ص ١٣٤.

أما العلة الصورية، فهي: الهيئة التي يعطيها الفاعل للمواد، فيتشكّل منها بيت أو سرير أو منضدة ... وللصورة أيضاً معنى آخر في الاصطلاح الفلسفي، وهي: الفعلية تُخرج الشيء من القوة إلى الفعل.

أما العلة الغائية، فبيانها أنّ الفاعل الذي أوجد البناء أو المنضدة أو السرير حكيم وعقل في النتيجة وأنّه أوجد ذلك لغرض وغاية. وهذا ما نسمّيه بالعلة الغائية. وكما قلنا: إنّما توجد هذه العلل الأربع في عالم المادّة. أمّا في عالم التجرد فلا توجد علة مادية، ولا علة صورية، بل لا يوجد إلاّ فاعل وفعله والغاية المترتبة على فعله. وبمعنى آخر: لا توجد إلاّ العلة الفاعلية والعلة الغائية. وليبان هذه الأقسام قال:

[قلنا: إنّ البرهان اللّمي ما كان فيه الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر، وقد يسبق ذهن الطالب إلى أنّ المراد من العلة خصوص العلة الفاعلية، ولكن في الواقع أنّ العلة تقال على أربعة أنواع، والبرهان اللّمي يقع بجمعها] فإذا كان الحد الأوسط علة فاعلية، أو علة مادية، أو علة صورية، أو علة غائية، فالبرهان برهان لّمي. [وهي:

١. (العلة الفاعلية) أو الفاعل أو السبب]. قد يطلق السبب ويراد منه

الفاعل الإلهي.

[أو مبدأ الحركة]. قد يطلق مبدأ الحركة ويراد منه الفاعل الطبيعي. [ما شئت فعبر. وقد يعبر عنها بقولهم: ما منه الوجود] وهذا التعبير لا يصحّ إلاّ على الفاعل الإلهي الذي يعطي الوجود؛ بخلاف الفاعل الطبيعي، فإنّه يعطي الحركة فقط [ويقصدون المفيض والمفيد للوجود^(١) أو المسبب

(١) قد يقصد بعضهم من تعبير (ما منه الوجود) خصوص المفيض للوجود، أي الخالق المصور. والفاعل بهذا المعنى هو خصوص الباري تعالى. وأمّا الفاعل المسبب للوجود الذي ليس منه فيض الوجود وخلقه وهو ما عدا الله تعالى من الأسباب، فيعبر عنه (ما به الوجود). (منه قدس سره).

للوجود، كالباني للدار، والنجار للسير، والأب للولد ونحو ذلك]. من الواضح أنّ هذه الأمثلة مرتبطة بالفاعل الطبيعي، وليست مرتبطة بالفاعل الإلهي؛ فإنّ الأب ليس هو فاعل الولد وإنّما الخالق هو الله سبحانه. قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^(١) فليس للأب أيّ علاقة بمسألة خلق ابنه، غاية الأمر له وظيفة واحدة يقوم بها، وهي نقل هذا المقدار من المني من موضع إلى آخر. وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾^(٢) فالفلاح ليس له إلّا وضع البذور والحبوب في التراب. والذي يفلق الحبة ويجعلها شجرة ويجعل الشجرة ثمرة هو فالق الحبّ والنوى سبحانه وتعالى.

من هنا يتّضح أنّ المراد من العلة الفاعلية الأعمّ من الفاعل الإلهي والفاعل الطبيعي، والأمثلة المذكورة للتقريب إلى الذهن وليست لبيان حقيقة الفاعل المبحوث عنه في علم الفلسفة.

[ومثال أخذ الفاعل في البرهان: «لِمَ صار الخشب يطفو على الماء؟ فيقال: لأنّ الخشب ثقله النوعي أخفّ من ثقل الماء النوعي»]. فالسؤال كان عن علة طفو الخشب على الماء [ومثاله أيضاً ما تقدّم في مثل تمدّد الحديد بالحرارة] فيقال: لمَ تمدّد الحديد بالحرارة؟ فيجاب: لأنّه صار حارّاً، فالحرارة علة التمدّد.

٢. [(العلة المادّية) أو المادّة التي يحتاج إليها الشيء ليتكوّن ويتحقّق بالفعل بسبب قبوله للصورة] أي أنّ المادّة تقبل الصورة فيتحقّق الشيء، كما في قبول الخشب للهيئة فإنّه يكون بعد قبوله سريراً مثلاً، وكما في قبول الطابوق والآجر والحديد والجصّ، للهيئة فيكون داراً. وهذا هو المعنى العرفي

(١) الواقعة: ٥٨-٥٩.

(٢) الواقعة: ٦٣-٦٤.

للمادة. وأمّا المادة في الاصطلاح الفلسفي فله معنى آخر غير ما تقدّم.
 [وقد يعبر عنها] أي عن المادة [بقولهم: (ما فيه الوجود)] أي ما فيه
 يقع الوجود [كالخشب والمسمار للسريّر، والجص والآجر والخشب ونحوها
 للدار، والنفطة للمولود. ومثال أخذ المادة في البرهان قولهم: «لِمَ يفسد
 الحيوان؟ فيقال: لأنّه مركّب من الأضداد»] أي مركّب من موادّ متضادة
 تزاحم بعضها بعضاً، فيفسد الحيوان.

[٣]. (العلّة الصورية) أو الصورة. في التعبير مسامحة، إذ العلة الصورية
 شيء، والصورة شيء آخر، فإنّ البناء مثلاً مركّب من مادة وصورة. ومادّته
 الآجر والجصّ والخشب أو الحديد ونحوها، والصورة هي هيئته وشكله، فإذا
 نسبنا المادة إلى الصورة والصورة إلى المادة، فلا تكون المادة علّة للصورة ولا
 الصورة علّة للمادة، ولكن لو نسبناهما معاً إلى واحد منهما، فإنّ الكلّ متوقّف
 على أجزائه، وكلّ متوقّف فهو معلول، وكلّ متوقّف عليه فهو علّة.
 إذن لو نسبنا المجموع إلى أحد الجزأين، يكون الجزء علّة. ولو نسبنا
 أحدهما إلى الآخر، لا يكون أحدهما علّة للآخر.

وعليه فإذا قلنا: علّة صورية، فمعناه أنّا نسبنا المجموع إلى الجزء، وإذا قلنا:
 صورة، فمعناه أنّا نسبنا أحدهما إلى الآخر.

توضيحه: إنّ الماء مركّب من عنصرين: الأوكسجين والهيدروجين، وكلّ
 واحد منهما جزء علّة لوجود الماء، فلو لم يكونا متحقّقين لم يتحقّق.
 وعلى هذا فإذا نسبناه إلى كلّ واحد منهما، يكون كلّ منهما علّة لوجوده،
 لأنّ كلاهما جزء علّة له، ولكنّا إذا نسبنا أحدهما إلى الآخر، نجد لا علّة
 ولا معلولة بينهما.

والمقام من هذا القبيل، فإنّا إنّما نسمّي أحد الجزأين علّة صورية إذا نُسب
 المجموع إلى أحد الجزأين. أمّا إذا نُسب أحدهما إلى الآخر فيكون صورة

ولا يكون علّة صورية. والهيئة تسمّى صورة ولا تسمّى علّة صورية، ولكن إذا نُسبت الهيئة إلى المجموع تسمّى علّة صورية. وكذلك الكلام في المادة.

[وقد يعبر عنها بقولهم: (ما به الوجود)] أي ما به يتحقّق الوجود [أي الذي يحصل به الشيء بالفعل، فإنّه ما لم تقترن الصورة] أي الهيئة في مثالنا العرفي المذكور [بالمادّة، لم يتكوّن الشيء ولم يتحقّق، كهيئة السرير والدار وصورة الجنين التي بها يكون إنساناً. ومثال أخذ الصورة في البرهان قولهم: «لِمَ كانت هذه الزاوية قائمة؟ فيجاب: لأنّ ضلعها متعامدان».

٤. (العلّة الغائية)] ويجري فيها نفس الكلام المتقدّم [أو الغاية. وقد يعبر عنها بقولهم: (ما له الوجود) أي التي لأجلها وُجد الشيء وتكوّن، كالجلوس للكرسي، والسكنى للبيت. ومثال أخذ الغاية في البرهان قولهم: «لِمَ أنشأت البيت؟ فيجيب لكي أسكنه» و «لِمَ يرتاض فلان؟ فيجاب لكي يصحّ». وهكذا].

-٨-

توضيح وتعقيب في أخذ العلل حدودا وسطى

لا شكّ إنّما يحصل البرهان على وجه يجب أن يعلم الذهن بوجود المعلول عند العلم بوجود العلة، إذا كانت العلة على وجه إذا حصلت لا بدّ أن يحصل المعلول عندها. ومعنى ذلك أن تكون كاملة تامّة السببية، وإلا إذا فرض حصول العلة ولا يحصل عندها المعلول، لا يلزم من العلم بها العلم به.

وعليه يمكن للمتأمل أن يعقب على كلامنا السابق، فيقول: إنّ العلة التامة التي لا يتخلف عنها المعلول: هي الملتزمة من العلل الأربع في الكائنات المادية، أمّا كلّ واحدة منها فليست بعلة تامة، فكيف صحّ أن تفرضوا وقوع البرهان اللّمّي في كلّ واحدة منها؟

وهذا الكلام صحيح في نفسه، ولكن إنّما صحّ فرض وقوع البرهان اللّمّي في واحدة من الأربع، ففي موضع تكون العلل الباقية مفروضة الوقوع متحققة وإن لم يصرّح بها، فيلزم حينئذ من فرض وجود تلك العلة التي أخذت حداً أوسط، وجود المعلول بالفعل لفرض حصول باقي العلل. لا لأنّه يكتفى بأحدى العلل الأربع مجردة في التعليل، ولا لأنّ الواحدة منها هي مجموع العلل، بل لأنّها - حسب الفرض - لا ينفك وجودها عن وجود جميعها، فتكون كلّ واحدة مشتملة على البواقي بالقوّة وقائمة مقامها.

ولنتكلم عن كلّ واحدة من العلل كيف يكون فرض وجودها فرضاً للبواقي، فنقول:

أمّا العلة الصورية، فإنّه إذا فرض وجود الصورة فقد فرض وجود المعلول

بالفعل، لأنَّ فعلية الصورة فعلية لذيها، فلا بدّ - مع فرض وجود المعلول - أن تكون العلل كلّها حاصلة، وإلاّ لما وجد وصار فعلياً.

وكذا (العلّة الغائية) فإنّما يفرض وجود الغاية بعد فرض وجود ذي الغاية وهو المعلول، لأنّ الغاية في وجودها الخارجي متأخّرة عن وجود المعلول، بل هي معلولة له، وإنّما العلّة له هي الغاية بوجودها الذهني العلمي.

وأما (العلّة المادّية) فإنّه في كثير من الأمور الطبيعية يلزم عند حصول استعداد المادّة لقبول الصورة، حصول الصورة بالفعل، كما لو وضعت البذرة - مثلاً - في أرض طيّبة في الوقت المناسب وقد سُقيت الماء، فلا بدّ أن يحصل النبات، باعتبار أنّ الفاعل قوّة طبيعية في جوهر المادّة، فلا يمكن إلاّ أن يصدر عنها فعلها عند حصول الاستعداد التامّ، لأنّه إذا طلبت المادّة - عند استعدادها - بلسان حالها أن يفيض باري الكائنات عليها الوجود، فإنّه تعالى لا بُخلَ في ساحتها، فلا بدّ أن يفيض عليها وجودها اللائق بها. وإذا وجدت الصورة فهو فرض وجود المعلول، لأنّ معنى حصول الصورة - كما سبق - حصول المعلول بالفعل.

نعم، بعض الأمور الطبيعية لا يلزم من حصول استعداد المادّة حصول الصورة بالفعل. وذلك عندما يكون حدوث تلك الصورة متوقّفاً على حركة من علّة محرّكة خارجة، كاستعداد النخلة للثمر، فإنّما تتمّ ثمرتها بالفعل بعد التلقيح، والتلقيح حركة من فاعل محرّك خارج وهو الملقح. ومن هذا الباب الأمور الصناعيّة؛ فإنّ مجرد استعداد الخشب لأن يصير كرسيّاً، لا يصيرّه كرسيّاً بالفعل، ما لم يعمل الصانع في نشره وتركيبه على الوجه المناسب.

وعليه لا يقع البرهان اللّمّي في أمثال هذه الموادّ، فلا تقع كلّ مادّة حدّاً

أوسط ، فلذا لا يصح أن يعلل كون الشيء كرسياً بقولنا: لأنه خشب.
 وأمّا (العلّة الفاعلية) فليس يجب من فرض الفاعل في كثير من
 الأشياء وجود المعلول، بل لا يؤخذ حداً أوسط إلا إذا كان فاعلاً تاماً،
 بمعنى أنّه مشتمل على تمام جهات تأثيره، كما إذا دلّ على استعداد المادة
 ووجود جميع الشرائط فيما إذا كان المعلول من الأمور الطبيعية المادية.
 وذلك كفرض وجود الحرارة في الحديد الذي يلزم منه بالضرورة وجود
 التمدد، فالفاعل بدون الموضوع القابل لا يكون فاعلاً تاماً، كما لا يكون
 القابل بدون الفاعل قابلاً بالفعل.

ومن هذا الكلام يُعلم ويتّضح أنّه ليس على المطلوب الواحد - في
 الحقيقة - إلاّ برهان لمي واحد مشتمل على جميع العلل بالفعل أو بالقوّة،
 وإن تعدّدت البراهين - بحسب الظاهر - بتعدّد العلل بحسب اختلافها،
 فالسؤال بلمّ إنّما يطلب به معرفة العلّة التامة، فإذا أُجيب بالعلّة الناقصة
 فإنّه لا ينقطع السؤال بلمّ. وما دام هنا شرط أو جزء من العلّة لم يذكر،
 فالسؤال باقٍ حتّى يجاب بجميع العلل التي تتألّف منها العلّة التامة.
 وحينئذ يسقط السؤال بلمّ وينقطع.

الشرح

قلنا: إنّ البرهان اللّمي لكي يكون لَمِيّاً، لابدّ أن يكون الحدّ الأوسط فيه علّة للنتيجة، ثمّ كونه علّة هل يكفي كونه من إحدى العلل الأربع الفاعلية والمادية والصورية والغائية؟ أو لابدّ أن يكون علّة تامّة للنتيجة؟ إنّ الحدّ الأوسط لابدّ أن يكون علّة تامّة للنتيجة، لا أن يكون جزء علّة. ولكن إذا وجدناه في بعض البراهين علّة مادية فقط أو صورية فقط أو غائية فقط، فباعتبار أنّ باقي العلل مفروضة الوجود، وليس المراد أنّ أحدها علّة فقط وإن لم تكن العلل البواقي موجودة، بل هذا غير معقول أساساً، لأنّ العلّة الصورية إنّما تكون كذلك مع انضمام باقي العلل إليها.

وعلى هذا قد يرد على ما ذكره في العلل الأربع من أنّ البرهان اللّمي يقع بجميعها، أي قد يكون الحدّ الأوسط علّة فاعلية أو مادية أو صورية أو غائية، وكلّ واحد منها جزء علّة تامّة وليس تمامها، فكيف يوجد المعلول (النتيجة)؟ وكيف يمكن التوفيق بين ما تقدّم من أنّ الحدّ الأوسط علّة للنتيجة، وبين ما ذكره في معنى العلّة في البرهان اللّمي من أنّه يقع بجميع العلل الأربع، كلّ على انفراد؟ وللإجابة عن هذا السؤال قال:

[لا شكّ إنّما يحصل البرهان على وجه يجب أن يعلم الذهن بوجود المعلول عند العلم بوجود العلّة] أي إذا علمت بوجود العلّة تعلم بوجود المعلول [إذا كانت العلّة على وجه إذا حصلت لابدّ أن يحصل المعلول عندها] فإنّما يحصل العلم بالمعلول من العلم بالعلّة إذا كانت العلّة التي لا ينفكّ وجود المعلول عندها تامّة السببية لا جزء علّة، أو كما قال: [ومعنى ذلك أن تكون كاملة تامّة السببية] ولهذا عندما ذكر المصنّف في الأبحاث السابقة العلم بالعلّة قلنا: المراد منها العلّة التامّة لا مطلق العلّة [والأ إذا فرض

حصول العلة ولا يحصل عندها المعلول لا يلزم من العلم بها العلم به] أي إذا كانت العلة بنحو إذا حصلت لا يحصل المعلول، فهي الناقصة. ومن هنا عرفوا العلة التامة، فقالوا: «هي ما يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم» بخلاف العلة الناقصة، فلا يلزم من وجودها الوجود، ويلزم من عدمها العدم، لأنّ المعلول لا يتحقق مع عدم وجود أحد أجزاء العلة الناقصة؛ بل إطلاق العلة على جزء العلة الذي يقال علة ناقصة إنّما هو على نحو المجاز بعلاقة ما.

[وعليه يمكن للمتأمل أن يعقب على كلامنا السابق] الذي ذكره في معنى العلة في البرهان اللّمي [فيقول: إنّ العلة التامة التي لا يتخلف عنها المعلول هي الملتزمة من العلل الأربع في الكائنات المادية] أي الوجودات المادية كما ذكرنا [أمّا كلّ واحدة منها فليست بعلة تامة، فكيف صحّ أن تفرضوا وقوع البرهان اللّمي في كلّ واحدة منها؟] وهل هذا إلاّ تهافت بين ما ذكرتموه سابقاً وبين ما ذكرتموه في الأمر السابع؟

أفاد (قدّس سرّه) في مقام الجواب: إنّ آية علة من هذه العلل - إذا أخذت حداً أوسط - إنّما تفيد العلم بوجود بالمعلول (النتيجة) إذا انضمت إليها باقي العلل، وإلاّ فلا يدلّ العلم بالعلة على العلم بالمعلول. والأمر كذلك في الأعمّ الأغلب، مثلاً: لو كانت العلة صورية، أي ما تعطي الشكل والهيئة، فإنّ إعطاء الهيئة لا بدّ أن يكون من الفاعل، ولا بدّ أن يكون بعد وجود المادة، وإذا تحققت هذه العلل لا بدّ أن تترتب الغاية.

فإذا فرض الحدّ الأوسط علة صورية، فتؤخذ العلل الباقية مفروضة الوقوع والوجود وإن لم يصرّح بها، وإلاّ لا معنى لأن يكون الحدّ الأوسط علة صورية. وهكذا الحال في بعض العلل لا في جميعها. مثلاً: لو فرضنا وقوع العلة المادية حداً أوسط، فليس بالضرورة أن يفرض وجود العلة الفاعلية والعلة الصورية والعلة الغائية.

[وهذا الكلام صحيح في نفسه، ولكن إنَّما صحَّ فرض وقوع البرهان اللَّمِّي في واحدة من الأربع ففي موضع تكون العلل الباقية مفروضة الوقوع متحقَّقة] وإلا فالإشكال صحيح وفي محلّه؛ إذ واحدة من العلل لا تنتج العلم بحصول المعلول. نعم العلة التي نعلم بحصولها إذا كانت تستلزم فرض وجود باقي أجزاء العلة، فالعلم بحصولها يستلزم العلم بحصول المعلول [وإن لم يصرَّح بها، فيلزم حينئذ من فرض وجود تلك العلة] كالعلة الصورية في مثالنا [التي أخذت حدّاً أوسط] يلزم [وجود المعلول بالفعل لفرض حصول باقي العلل. لا لأنّه يكتفى بأحدى العلل الأربع مجردة في التعليل] كما إذا أخذت العلة الفاعلية حدّاً أوسط، فإنّ الفاعل لكي يفعل يحتاج إلى مادة، وإلا فلا يحصل المعلول، وكذلك العلة الماديّة فإنّها قد تحصل، لكنّ الفاعل لا يريد الهيئة أو الشكل فلا يوجد المعلول. فلو فرضنا وقوع العلة الفاعلية حدّاً أوسط، فلا يلزم فرض وجود العلة الماديّة والعلة الصورية.

[ولا لأنّ الواحدة منها هي مجموع العلل] فليست الواحدة منها متضمّنة للجميع، بل إذا كانت مستلزّمة للجميع كما قال: [بل لأنّها - حسب الفرض - لا ينفك وجودها عن وجود جميعها، فتكون كلّ واحدة مشتملة على البواقي] قوله: (مشتملة) لا يعني أنّ فرض واحدة منها متضمّنة للبواقي، بل يعني الواحدة منها مستلزّمة لها [بالقوّة وقائمة مقامها].

ولنتكلّم عن كلّ واحدة من العلل كيف يكون فرض وجودها [يستلزم فرضاً للبواقي، فنقول]:

أمّا العلة الصورية، فإنّه إذا فرض وجود الصورة [أي الهيئة، ومعناه وجود العلل البواقي] فقد فرض وجود المعلول بالفعل، لأنّ فعلية الصورة فعلية لذيها، فلا بدّ - مع فرض وجود المعلول - أن تكون العلل كلّها حاصلة وإلا لما وجد [المعلول] وصار فعلياً.

وكذا (العلّة الغائية) [فإنّه مع فرض تحقّقها لابدّ من تحقّق العلل البواقي قبلها] فإنّما يفرض وجود الغاية بعد فرض وجود ذي الغاية وهو المعلول [كالنوم على السرير، فإنّه لا يتحقّق إلّا بعد وجود السرير، ووجود السرير لا يتحقّق إلّا بعد وجود المادّة والفاعل [لأنّ الغاية في وجودها الخارجي متأخّرة عن وجود المعلول، بل هي معلولة له]. يشير في هذا الكلام إلى نقطة وهي: إنّ العلة الغائية من العلل الأربع، والعلّة لابدّ أن تكون متقدّمة على المعلول. وفي المقام الغاية متأخّرة في وجودها الخارجي بعد فرض وجود ذي الغاية، فكيف يمكن التوفيق بين كونها علّة وهو يستلزم أن تكون متقدّمة على المعلول، وبين كونها متأخّرة عن المعلول؟ وهل يمكن أن يكون الشيء متقدّماً ومتأخّراً؟

فمن جهة تقولون: إنّ المعلول لكي يتحقّق لابدّ من حصول أربع علل، والعلّة الغائية من أجزاء العلة، وأجزاء العلة متقدّمة على المعلول، ومع هذا فقد فرضتم العلة الغائية متأخّرة عن وجود المعلول، فيكون الشيء الواحد متقدّماً ومتأخّراً في آن واحد.

وأجاب (قدّس سرّه) بما حاصله: إنّ المتقدّم هو الصورة العلمية للغاية، والمتأخّر هو الوجود الخارجي للغاية، ولا محذور في أن يكون الشيء الواحد بصورته العلمية متقدّماً وبوجوده الخارجي متأخّراً، ولهذا قيل: «إن الغاية متقدّمة على الفعل تصوّراً ومتأخّرة عنه وجوداً»^(١)، والقائل هو الشيخ الرئيس (قدّس سرّه)^(٢). فإنّك ما لم تتصوّر الشيع ولذّته - مثلاً - لا تقدم على أكل الطعام. فأنت تتصوّر الغاية أي الشيع فيكون متقدّماً على الأكل، ثمّ لمّا تأكل تتحقّق الغاية بوجودها الخارجي.

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق، الفصل السابع من المرحلة السابعة.

(٢) إلهيات الشفاء، مصدر سابق، الفصل الخامس من المرحلة السادسة.

[وإنَّما العلة له] أي للمعلول [هي الغاية بوجودها الذهني العلمي].

وأما العلة المادية] إذا أخذت حداً أوسط، فلا يلزم من وجودها وجود العلل الباقية، بل قد تتحقّق وتتحقّق معها العلل الباقية، فيتحقّق المعلول، وقد تتحقّق ولا يتحقّق معها العلل الباقية. وعلى هذا لو فرضنا وجود العلة المادية وكانت العلل الباقية موجودة معها وأخذنا العلة المادية حداً أوسط، فيمكن أن تكون علة للنتيجة. أمّا لو أخذناها حداً أوسط ولم تكن العلل الباقية موجودة معها، فلا يمكن أن تكون علة للنتيجة. وهذا بخلاف العلة الصورية والغائية، فلا توجد فيهما حالتان: حالة وجود الأجزاء الأخرى، وحالة عدم وجودها. بل إذا فرض الحدّ الأوسط علة صورية، فرض معها العلة الفاعلية والعلة المادية والعلة الغائية، وكذا إذا فرض علة غائية، فرض معها العلل الباقية. أمّا إذا فرض علة مادية فليس بالضرورة أن يوجد معها العلل الباقية.

ومن هنا لابدّ أن يلتفت المستدلّ إلى أنّ ما يجعله حداً أوسط علة صورية أو غائية، فإن كانت إحداها فوجود العلل الباقية مفروضه معها، وإن كانت مادية فلا يلزم منه بالضرورة وجود العلل الباقية. وكذلك الأمر في العلة الفاعلية، فإذا فرضنا الحدّ الأوسط علة فاعلية فلا يلزم بالضرورة وجود العلة المادية. كما إذا كان النجار موجوداً ولم يوجد الخشب، أو إذا كانا معاً موجودين لكنّه لم يرد صناعة سرير وشبهه.

إذن جعل الحدّ الأوسط علة مادية أو فاعلية، لا يستلزم بالضرورة أن تكون العلل الباقية موجودة [فإنّه في كثير من الأمور الطبيعية، يلزم عند حصول استعداد المادة لقبول الصورة حصول الصورة بالفعل] وهذا من الموارد التي تكون العلة المادية مستلزمة لباقي العلل.

ثمّ المراد من المادة الاستعداد حسب اصطلاح الفلاسفة. وإنّما ذكرنا الخشب مثلاً للمادة فمن باب التقريب إلى الذهن، فإنّ الخشب ليس مادة، بل

هو مركّب منها ومن الصورة بحسب الاصطلاح الفلسفي، شأنه في ذلك شأن باقي الأشياء في عالمنا المادي. ولهذا قال: يلزم عند حصول استعداد المادّة لقبول الصورة حصول الصورة بالفعل [كما لو وضعت البذرة - مثلاً - في أرض طيّبة في الوقت المناسب وقد سُقيت الماء فلا بدّ أن يحصل النبات] بإذن الله تعالى، لأنّه تعالى جعل ذلك من سننه، فإذا وضعت البذرة الصالحة في الأرض الطيّبة واجتمعت الشرائط وانتفت الموانع، فإنّه يفيض عليها الصورة المناسبة لها، بأن تكون شجرة تفاح أو رمان ... ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(١).

أمّا إذا وضعت بذرة في التراب الصالح ووجدتها لم تصر نباتاً، فاعلم أنّ ذلك إمّا لفقد بعض الشرائط، وإمّا لوجود بعض الموانع، لأنّه تعالى جعل العالم عالم الأسباب والمسبّبات وعالم السنن والقوانين ولم يجعله عالم الجزاف والاعتباط والعبث واللغو. ولكن لا يتبادر إلى أذهانكم أنّه لو فقدت الموانع ووجدت الشرائط وجب على الله تعالى أن يجعل البذرة في المثال نباتاً، كما توهّم الأشاعرة ذلك! حيث توهّموا أنّ الحكماء يقولون بمذهب الجبر. فزعموا أنّه لا بدّ أن يحصل النبات، ويجب على الله أن يجعله نباتاً. مع أنّ الحكماء نفوا وجوب أن يجعله نباتاً، وقالوا: نحن نعلم جزمًا بأنّه تعالى سوف يجعله نباتاً، لأنّه هو أراد ذلك. وفرق بين أن يقال: يجب عليك أن تفعل كذا وبين أن يقال: أعلم منك أنّك تفعل كذا.

توضيحه: لو فرض أنّك ذهبت إلى من يمثّل أعلى درجات العدالة كالمعصوم (عليه السلام) فهل تقول له: إنّني أعلم أنّك لا تظلم؟ أو يجب عليك أن لا تظلم؟ لا شكّ أنّك تقول: إنّني أعلم أنّك لا تظلم. وهكذا الأمر بالنسبة

لساحته تعالى، فإننا نعلم منه إذا توفرت الشرائط وانتفت الموانع أن يجعل البذرة شجرة. ولهذا قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(١) وهو ما عبّروا عنه بقولهم: «هذا وجوب عنه لا وجوب عليه» أي: وجوب ناشئ منه لا وجوب مجبر عليه.

إذن قوله: (فلا بد أن يحصل النبات) معناه أننا نعلم بأنه تعالى سيجعله نباتاً، لا أنه يجب عليه تعالى أن يجعله نباتاً.

[باعتبار أن الفاعل قوة طبيعية] أي الصورة النوعية [في جوهر المادة].

إشارة إلى الخلاف في الفاعل القريب للآثار، وفيه نظريتان:

الأولى: أن الآثار التي تصدر من الأنواع فاعلها القريب الطبيعة والصورة النوعية. مثلاً آثار الإنسان كتحصيل العلم والحركة والقيام والجلوس وما شابه ذلك، فإنّ مبدأها وفاعلها القريب الصورة النوعية في الإنسان، وهي الناطقية التي تحقّق نوعيّة النوع.

الثانية: أن المبدأ هو الله سبحانه وتعالى، باعتبار أنه لا خالق ولا موجد ولا مؤثر غيره. أمّا وظيفة الصورة النوعية فهي مجرى الفيض وواسطة في وصول الرحمة والإيجاد من الله.

فقوله: «الفاعل قوة طبيعية في جوهر المادة» يشير إلى النظرية الأولى وهي للمشائين [فلا يمكن إلا أن يصدر عنها فعلها] كالنبات والشجرية والآثار الأخرى [عند حصول الاستعداد التام] عند وجود الشرائط وانتفاء الموانع [لأنه إذا طلبت المادة] وهي البذرة في المثال التي توفرت فيها الشرائط وانتفت عنها الموانع [- عند استعدادها -] طلبت [بلسان حالها أن يفيض باري الكائنات عليها الوجود] لوجود المقتضي وفقدان المانع. والله جواد والموجودات تطلب بلسان الحال، فيفيض الوجود عليها ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ

وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا^(١) [فإنه - تعالى - لا يُخل في ساحتها، فلا بد أن يفيض عليها وجودها اللائق بها] فإن كانت بذرة حنظل أنبتت حنظلاً وإن كانت بذرة عنب أنبت كرمه وهكذا. حسب استعدادها ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(٢).

وكما قلنا: هذه اللابديّة لا بديّة عنه وليست عليه. فليس هناك من يأمره تعالى بالجود والسخاء، بل اقتضت إرادته أن يكون جواداً.

[وإذا وجدت الصورة فهو فرض وجود المعلول] في الخارج وتحققه يعني تحقق العلل البواقي [لأن معنى حصول الصورة - كما سبق - حصول المعلول بالفعل] فالعلة الماديّة - مع وجود الشرائط وانتفاء الموانع - إذا أخذت حداً أوسط، تفيد حصول النتيجة.

[نعم في بعض الأمور الطبيعية، لا يلزم من حصول استعداد المادة حصول الصورة بالفعل. وذلك عندما يكون حدوث تلك الصورة متوقفاً] أي يكون الحدوث متوقفاً [على حركة من علة محرّكة خارجة] فيحتاج إلى بعض الشرائط التي هي مفقودة بعد، وإلى فقدان بعض الموانع التي هي موجودة بعد. وحينئذ إذا أخذنا العلة الماديّة حداً أوسط، فلا تكون علة للنتيجة، لفرض عدم تحقق العلة التامة لفقدان بعض الشرائط ووجود بعض الموانع [كاستعداد النخلة للثمر، فإنما تتم ثمرتها بالفعل بعد التلقيح، والتلقيح حركة من فاعل محرّك خارج وهو الملقح] وهو الله سبحانه، قال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾^(٣). فالله تعالى كما هو زارع هو ملقح.

(١) الإسراء: ٢٠.

(٢) الرعد: ١٧.

(٣) الحجر: ٢٢.

[ومن هذا الباب الأمور الصناعية، فإنّ مجرد استعداد الخشب لأن يصير كرسيّاً، لا يصيرُه كرسيّاً بالفعل، ما لم يعمل الصانع في نشره وتركيبه على الوجه المناسب. وعليه لا يقع البرهان اللّمّي في أمثال هذه الموادّ] التي لم تتمّ فيها الشرائط ولم تنتف عنها الموانع (فلا تقع كلّ مادّة حدّاً أوّسط) بخلاف الصورة والغاية فإنّ كلّ صورة وغاية تقع حدّاً أوّسط [فلذا لا يصحّ أن يعلّل كون الشيء كرسيّاً بقولنا:] لم هذا كرسي؟ فيقال: [لأنّه خشب] إذ قد يكون بعض الخشب كرسيّاً وقد يكون غير ذلك. وكذا لا يعلّل كون الشيء شجرة تفاح بقولنا: لم هذه الشجرة تفاح؟ فيقال: لأنّها بذرة تفاح. إذ ليس كلّ بذرة تفاح لابدّ أن تكون شجرة تفاح، فإنّ كثيراً منها لا تكون شجرة؛ لعدم توفر الشرائط ولعدم انتفاء الموانع. فليست كلّ مادّة تقع حدّاً أوّسط في البرهان اللّمّي. وهذا الكلام نفسه يجري في العلّة الفاعلية، كما قال:

[وأما «العلّة الفاعلية» فليس يجب من فرض الفاعل في كثير من الأشياء وجود المعلول، بل لا يؤخذ حدّاً أوّسط إلّا إذا كان فاعلاً تامّاً] أي مع وجود المادّة والصورة والغاية [بمعنى أنّه] أي الحدّ الأوّسط [مشمتمل على تمام جهات تأثيره، كما إذا دلّ على استعداد المادّة ووجود جميع الشرائط فيما إذا كان المعلول من الأمور الطبيعية المادّية. وذلك كفرض وجود الحرارة في الحديد الذي يلزم منه بالضرورة وجود التمدّد، فالفاعل بدون الموضوع القابل لا يكون فاعلاً تامّاً، كما لا يكون القابل بدون الفاعل قابلاً بالفعل] إذن لا يمكن أن يجعل الفاعل حدّاً أوّسط في البرهان اللّمّي دائماً، بل قد يجعل إذا اشتمل على باقي العلل، وقد لا يجعل إذا لم يشتمل عليها.

[ومن هذا الكلام يُعلم ويتّضح أنّه ليس على المطلوب الواحد] أي

النتيجة الواحدة [- في الحقيقة - إلا برهان لمي واحد مشتمل على جميع
العلل بالفعل أو بالقوة]. فلكي يكون البرهان لمياً، لابد أن يكون الحدّ
الأوسط فيه علّة تامّة.

وهنا سؤال وهو: هل لابد أن يكون الحدّ الأوسط علّة تامّة منحصرة؟
الجواب: يشترط أن يكون كذلك على بعض المباني، وعلى بعضها لا
يشترط فيه ذلك.

مثلاً: إذا قلنا: الواحد لا يصدر إلا من واحد، فلا بد أن يكون الحدّ
الأوسط علّة تامّة منحصرة، لأنّ المعلول الواحد لا يصدر إلا من علّة واحدة.
وإذا قلنا: إنّ هذه القاعدة مختصّة ببعض الموارد، أمّا بعض الموارد
الأخرى فقد يكون المعلول الواحد يصدر من علل متعدّدة، فلا يشترط فيه أن
يكون علّة تامّة منحصرة، بل يمكن أن يكون علّة تامّة غير منحصرة. وتعبير
المصنّف (قلّس سرّه) هنا بالبرهان اللّمي الواحد يشير إلى أنّ الواحد لا يصدر إلاّ
من واحد. فتصديقاً لهذه القاعدة يرى أنّ العلّة في البرهان اللّمي لابد أن
تكون علّة تامّة منحصرة بالفعل، أي لابد أن تذكر العلّة التامّة التي تتألّف من
العلل الأربع في الحدّ الأوسط. أو بالقوة، أي تذكر واحدة من أجزائها
مستلزمة لباقي العلل، بأن تذكر العلّة الصورية، وباقي العلل تكون مفروضة.

[وإن تعدّدت البراهين - بحسب الظاهر-] أمّا في الواقع فهو واحد،
وبحسب تعدّد العلل بحسب الظاهر هو متعدّد [بتعدّد العلل] الأربع [بحسب
اختلافها] فتارة تذكر العلّة الصورية وتأخذ النتيجة، وأخرى تذكر العلّة
الغائية وتأخذ نفس النتيجة، فيتعدّد البرهان والنتيجة واحدة، وذلك لأنك لما
فرضت أنّ الحدّ الأوسط علّة صورية فباقي العلل مفروضة التحقّق، وهكذا إذا
فرضته علّة غائية تكون باقي العلل مفروضة التحقّق. فبحسب الظاهر هناك
تعدّد إلا أنّ البرهان واحد في الواقع، غاية الأمر مرّة تذكر العلّة الفاعلية

وأخرى المادية وثلاثة الصورية ورابعة الغائية.

[فالسؤال بلم إنما يطلب به معرفة العلة التامة] فالبرهان اللمي يقع في جواب السؤال بلم [فإذ أجيب بالعلّة الناقصة فإنه لا ينقطع السؤال بلم]. وما دام هنا شرط أو جزء من العلة [التامة] لم يذكر، فالسؤال باقٍ حتّى يجاب بجميع العلل التي تتألف منها العلة التامة. وحينئذ يسقط السؤال بلم وينقطع].

-٩-

شروط مقدمات البرهان

ذكرنا لمقدمات البرهان شروطاً ارتقت في أكثر عباراتهم إلى سبعة،

وهي:

١. أن تكون المقدمات كلها يقينية. (وقد سبق أن ذلك هو المقوم لكون القياس برهاناً، وتقدم أيضاً معنى اليقين هنا)، فلو كانت إحدى مقدماته غير يقينية لم يكن برهاناً، وكان إما جدلياً أو خطابياً أو شعرياً أو مغالطياً، على حسب تلك المقدمة. ودائماً يتبع القياس في تسميته أحسن مقدماته.

٢. أن تكون المقدمات أقدم وأسبق بالطبع من النتائج، لأنها لا بد أن تكون عللاً لها بحسب الخارج. وهذا الشرط مختص ببرهان (لم).

٣. أن تكون أقدم عند العقل بحسب الزمان من النتائج حتى يصح التوصل بها إلى النتائج. فإن الأقدم في نفس الأمر هو الأقدم بالطبع شيء، والأقدم بالنسبة إلينا وبحسب عقولنا شيء آخر. فإنه قد يكون ما هو الأقدم بحسب الطبع كالعلة، ليس أقدم بالنسبة إلى عقولنا، بأن يكون العلم بالمعلول أسبق وأقدم من العلم بها، فإنه لا يجب في كل ما هو أقدم بحسب الطبع أن يكون أقدم عند العقل في المعرفة.

٤. أن تكون أعرف عند العقول من النتائج ليصح أن تعرفها، لأن المعروف يجب أن يكون أعرف من المعروف. ومعنى أنها أعرف أن تكون أكثر وضوحاً و يقيناً، لتكون سبباً لوضوح النتائج؛ بداهة أن الوضوح واليقين يجب أن يكون أولاً وبالذات للمقدمات، وثانياً وبالعرض للنتائج.

٥. أن تكون مناسبة للنتائج، ومعنى مناسبتها أن تكون محمولاتها ذاتية أولية لموضوعاتها، على ما سيأتي من معنى الذاتى والأولى هنا، لأن الغريب

لا يفيد اليقين بما لا يناسبه؛ لعدم العلة الطبيعية بينهما. وبعبارة أخرى: -
كما قال الشيخ الرئيس في كتاب البرهان من الشفا -: «فإن الغريبة لا
تكون عللاً، ولو كانت المحمولات البرهانية يجوز أن تكون غريبة لم تكن
مبادئ البرهان عللاً، فلا تكون مبادئ البرهان عللاً للنتيجة».

٦. أن تكون ضرورية، إما بحسب الضرورة الذاتية أو بحسب الوصف.
وليس المراد من (الضروري) هنا المعنى المقصود منه في القياس، فإنه إذا قيل
هناك: (كلّ ح ب بالضرورة) يعنون به أنّ كلّ ما يوصف بأنه (ح) كيفما
اتّفق وصفه به، فهو موصوف بأنه (ب) بالضرورة وإن لم يكن موصوفاً بأنه
(ح) بالضرورة. وأمّا هنا فيعنون به المشروطة العامة، أي كلّ ما يوصف
بأنّه (ح) بالضرورة فإنه موصوف بأنه (ب).

٧. أن تكون كليّة. وهنا أيضاً ليس المراد من (الكليّة) المعنى المراد في
القياس. بل المراد أن يكون محمولها مقولاً على جميع أشخاص الموضوع في
جميع الأزمنة قولاً أوّلياً وإن كان الموضوع جزئياً أو مهملاً. فالكليّة هنا
يصحّ أن تقابلها الشخصية. والمقصود من معنى الكليّة في القياس: أن يكون
المحمول مقولاً على كلّ واحد وإن لم يكن في كلّ زمان، ولم يكن الحمل
أوّلياً فتقابل الكليّة هناك القضية الجزئية والمهملة.

وهذان الشرطان الأخيران يختصّان بالنتائج الضرورية الكليّة، فلو
جوّزنا أن تكون نتيجة البرهان غير ضرورية وغير كليّة، فما كان بأس في أن
تكون إحدى المقدمات ممكنة أو غير كليّة بذلك المعنى من الكليّة، لأنّه ليس
يجب في جميع مطالب العلوم أن تكون ضرورية أو كليّة، إلّا أن يراد من
الضرورية ضرورية الحكم، وهو الاعتقاد الثاني. وإن كانت جهة القضية هي
الإمكان، فإنّ اليقين - كما تقدّم - يجب أن يكون الاعتقاد الثاني فيه لا يمكن
زواله. ولكنّ هذا الشرط عين اشتراط يقينية المقدمات، وهو الشرط الأوّل.

الشرح

اتّضح لنا من خلال البحث في أقسام البرهان أنّه ينقسم انقساماً أولياً إلى: لمّي وإنيّ، ثمّ ينقسم الإنيّ إلى: إنيّ دليل وإنيّ غير دليل، وينقسم اللّمّي إلى: لمّي مطلق ولمّي غير مطلق. والبحث في المقام الثاني في شرائط مقدّمات البرهان. وما تقدّم ذكره شرط واحد منها، وهو أن تكون المقدمات يقينية، وهناك شرائط أخرى نشير إليها تباعاً.

[ذكروا لمقدمات البرهان شروطاً ارتقت في أكثر عباراتهم إلى سبعة، وهي]. وسوف يتّضح من خلال البحث أنّه ليست جميع الأقيسة البرهانية تحتاج إلى هذه الشرائط، بل بعضها يحتاج إلى جميعها، وبعضها يحتاج إلى بعضها دون البعض الآخر. فلا يتبادر إلى ذهنك أنّ جميع أنواع القياس من الإنيّ بقسميه واللمّي بقسميه يحتاج إليها.

[١. أن تكون المقدمات كلّها يقينية] وهذا الشرط مشترك بين جميع أقسام البرهان، وإن كان فيه بحث كما سيأتي في الشرط السابع [وقد سبق أنّ ذلك هو المقوم لكون القياس برهاناً وتقدّم أيضاً معنى اليقين هنا] في أوّل بحث البرهان، وهو ثبوت المحمول للموضوع واستحالة الانفكاك بينهما [فلو كانت إحدى مقدّمتيه غير يقينية لم يكن برهاناً، وكان إمّا جدلياً أو خطابياً أو شعرياً أو مغالطياً على حسب تلك المقدّمة. ودائماً يتبع القياس في تسميته أحسن مقدّماته] فإن كانت إحدى مقدّمتيه خطابية كان خطابياً، وإن كانت جدلية كان جدلياً، وإن كانت مغالطية كان مغالطياً... وهكذا.

[٢. أن تكون المقدمات أقدم وأسبق بالطبع من النتائج]. التقدّم بالطبع أحد أقسام التقدّم المذكورة في علم الفلسفة، حيث ذكره تحت عنوان: التقدّم والتأخّر والمعيّة، وبيان أقسام كلّ واحد من التقدّم والتأخّر، وبحسب

أقسامهما توجد أقسام المعية. وقد ذكر بعضهم: أنَّ أقسام التقدّم والتأخّر خمسة، وبعضهم ستة وبعضهم ثمانية، ومنها التقدّم والتأخّر بالطبع^(١)، وهو التقدّم الذي لولا المتقدّم لما أمكن أن يوجد المتأخّر. أي أنَّ المتأخّر لا يمكن أن يوجد إلّا إذا وجد المتقدّم، ولكن ليس كلّما وجد المتقدّم لابدّ أن يوجد المتأخّر، والمثال الذي يذكر لهذا القسم من التقدّم والتأخّر هو تقدّم العلّة الناقصة وجوداً على المعلول.

توضيحه: التقدّم والتأخّر بين العلّة والمعلول، فإنّه لو كانت العلّة تامّة لابدّ أن يتحقّق المعلول؛ ممّا يعني أنَّ المتقدّم إذا وجد لابدّ أن يوجد المتأخّر. وهذا التقدّم والتأخّر مستفاد من العلّة، لأنّه كلّما وجد المتأخّر لابدّ أن يكون المتقدّم موجوداً، وكلّما وجد المتقدّم لابدّ أن يكون المتأخّر موجوداً. أمّا التقدّم والتأخّر بالطبع، فإنّه إذا وجد المتأخّر لابدّ أن يكون المتقدّم موجوداً، ولكن ليس كلّما وجد المتقدّم لابدّ أن يكون المتأخّر موجوداً، كالتقدّم والتأخّر بين الأعداد مثل العدد اثنين والعدد ثلاثة، فإنّه إذا وجد العدد ثلاثة لا يمكن أن لا يكون العدد اثنان موجوداً، لأنّ العدد ثلاثة إنّما يكون بعد العدد اثنين. فإذا وجد المتأخّر فلا بدّ أن يكون المتقدّم موجوداً. ولكن ليس كلّما وجد العدد اثنان لابدّ أن يتحقّق العدد ثلاثة. والمصنّف ذكر أنَّ مقدّمات البرهان أقدم بالطبع من النتائج، ممّا يعني أنَّ النتيجة إذا وجدت لابدّ أن تكون المقدّمات موجودة، ولكن ليس بالضرورة كلّما وجدت المقدّمات وجدت النتائج [لأنّها لابدّ أن تكون عللاً لها بحسب الخارج. وهذا الشرط مختصّ ببرهان (لم)]. ولكن برهان اللّم كما تقدّم هو ما كان فيه الحدّ الأوسط علّة تامّة للنتيجة، وإذا تحقّقت العلّة التامّة لابدّ أن يتحقّق المعلول، وتقدّم العلّة

(١) بداية الحكمة، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، تحقيق عباس علي الزارعي السبزواري، الطبعة ١٦، ١٤١٩ هـ: المرحلة التاسعة، الفصل الأوّل.

على المعلول تقدّم بالعلية وليس تقدّمًا بالطبع، كما يقول المصنّف (قدّس سرّه). ولعلّ مراده من التقدّم بالطبع التقدّم بالعلية، لما ذكرناه فيما سبق من أنّ الارتباط القائم بين الحدّ الأوسط في برهان اللّم وبين النتيجة ارتباط للعلّة التامة بمعلولها. وقد تقدّم قوله: «كلّ معلول يجب وجوده عند وجود علّته التامة».

[٣. أن تكون أقدم عند العقل بحسب الزمان من النتائج حتّى يصحّ التوصل بها إلى النتائج] فلا بدّ أن تكون متقدّمة من حيث الزمان على النتائج. وهذا الشرط دليله معه، لأنّا نجعل هذا مقدّمة وذاك نتيجة، ولا يعقل أن تكون النتيجة أقدم زماناً من المقدمات، لأنّا نريد أن نتوصلّ بالمقدمات إلى النتائج، سواء كانت بحسب الواقع أسبق زماناً منها أم متأخّرة. فإنّه إذا كان البرهان برهان «لم»، فكما تكون أسبق من حيث الزمان، تكون أسبق من حيث الواقع، لأنّها علّة لها. وإن كان برهان «إن» فهي أسبق من حيث الزمان لكنّها متأخّرة عنها من حيث الواقع. وإن شئت فقل: إنّ الحدّ الأوسط إذا كان البرهان «لميّاً»، فكما هو متقدّم إثباتاً هو متقدّم ثبوتاً، وإن كان برهاناً «إنيّاً» فهو متقدّم إثباتاً لكنّه متأخّر ثبوتاً وواقعاً [فإنّ الأقدم في نفس الأمر وهو الأقدم بالطبع شيء، والأقدم بالنسبة إلينا وبحسب عقولنا شيء آخر] أي قد يكون المعلول أسبق عندنا من العلّة بحسب معرفتنا وفي مقام الإثبات، ولهذا نجعله حدّاً أوسط للوصول إلى العلّة [فإنّه قد يكون ما هو الأقدم بحسب الطبع كالعلّة، ليس أقدم بالنسبة إلى عقولنا] في مقام الإثبات [بأن يكون العلم بالمعلول أسبق وأقدم من العلم بها، فإنّه لا يجب في كلّ ما هو أقدم بحسب الطبع] أو العلّة والواقع [أن يكون أقدم عند العقل في المعرفة] والعلم، بل قد يكون أقدم، وقد لا يكون.

[٤. أن تكون أعرف عند العقول من النتائج ليصحّ أن تعرفها، لأنّ المعرف

يجب أن يكون أعرف من المعرف] ودليله ما ذكرناه في باب الحدود من الجزء الأول، حيث ذكرنا: أنَّ المعرف لابد أن يكون أجلى وأوضح من المعرف. وكذا نقول في التصديقات، فإنَّ المصدق به أو القضية التصديقية التي نجعلها مقدّمة مجهولة، لابد أن تكون أوضح وأجلى عند النفس.

ومن هنا نقول: قد يجعل شخص مقدّمة حدّاً أوسطاً للتوصّل إلى أمر مجهول، وقد يعكس شخص آخر الأمر فيجعله مجهولاً ويصل إليه عن طريق الأمر المجهول الذي توصّل إلى معرفته الأول، فتكون القضية نسبية. أي ما هو الأعرف عند الأول قد يكون مجهولاً عند الآخر [ومعنى أنّها] أي المقدمات [أعرف، أن تكون أكثر وضوحاً وبقيناً لتكون سبباً لوضوح النتائج، بدهية أنّ الوضوح واليقين يجب أن يكون أولاً وبالذات للمقدمات] لأنّها معلومة [وثانياً وبالعرض للنتائج] لأنّها مجهولة. وقد ذكرنا فيما سبق: أنّ الاستدلال سير من المعلوم التصديقي إلى المجهول التصديقي.

[٥. أن تكون مناسبة للنتائج] بمعنى أن يكون بين المقدمات والنتائج نحو من السخية. وهذا إشارة إلى قانون السخية الذي ذكرناه مراراً في أبحاثنا الكلامية والفلسفية، حيث قلنا: إنّ الله سبحانه وتعالى أوجد العالم على أساس السخية بين الموجودات، فتصدر الحرارة من النار والبرودة من الثلج، قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾^(١)، وقال: ﴿مَنْ عَمَلْ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَمِيدِ﴾^(٢) فالظلم لا يناسب ساحة قدسه سبحانه وتعالى، لأنّ الظلم إمّا منشؤه الجهل، وهو تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ولا أصغر من ذلك، وإمّا العجز وهو القادر على كلّ شيء.

(١) الإسراء: ٨٤.

(٢) فصلت: ٤٦.

والحاصل: لا بدّ أن يكون بين المقدمات والنتيجة سنخية ومناسبة، وإلا فلا يمكن الوصول إلى النتائج، فلا يمكنك أن تجعل الثلج مثلاً مقدّمة للوصول إلى الحرارة، لعدم المناسبة بينهما، وإلا فجعل الثلج مقدّمة ليس بأولى من جعل الخشب أو غيره من الموجودات ولا ضرورة لجعل شيء بعينه حدّاً أوسط؛ إذ هو ليس بأولى من غيره. وهذا ما عناه بقوله: [ومعنى مناسبتها أن تكون] المقدمات [محمولاتها ذاتية أوّلية لموضوعاتها] وذلك لما كانت المقدّمة قضية والقضية مركّبة من موضوع ومحمول، ولا بدّ أن يكون بينهما مناسبة، ومعنى مناسبتها أن تكون محمولاتها ذاتية أوّلية لموضوعاتها، وسوف يأتي معنى الذاتي والأوّل في الأمر العاشر والحادي عشر [على ما سيأتي من معنى الذاتي والأوّل هنا] في باب البرهان [لأنّ الغريب] وهي المقدمات التي لم يكن ارتباط ومسانخة بينها وبين النتائج [لا يفيد اليقين بما لا يناسبه لعدم العلّة الطبيعية بينهما] ومع عدم وجود الارتباط بينهما، فجعل بعض المقدمات حدّاً أوسط دون بعض، ترجيح بلا مرجّح. [وبعبارة أخرى: - كما قال الشيخ الرئيس في كتاب البرهان من الشفا^(١): «فإنّ الغريبة لا تكون عللاً، ولو كانت المحمولات البرهانية يجوز أن تكون غريبة، لم تكن مبادئ البرهان عللاً، فلا تكون مبادئ البرهان عللاً للنتيجة»].

قوله: الغريبة، أي: المقدمات التي لا ربط لها بالنتائج لا تقع حدّاً أوسط في البرهان.

وقوله: يجوز. أي يمكن، لا الجواز الشرعي. فلو كان يمكن أن تكون المحمولات البرهانية غريبة، لم تكن مبادئ البرهان عللاً للنتيجة، لعدم المسانخة الطبيعية بينهما.

(١) ص: ٧٢.

٦. [أن تكون ضرورية] والمراد من الضرورة - كما ذكرناه في الجزء الأول - أمّا الضرورة الذاتية، وأمّا الوصفية التي عبّرنا عنها بالمشروطة العامة. إذن فاشتراط أن تكون مقدمات البرهان ضرورية، ليس المراد منه الوجوب في مقابل الإمكان، بل المراد من الضرورية الأعمّ من الذاتية والوصفية وهذا ما عناه بقوله: [إمّا بحسب الضرورة الذاتية أو بحسب الوصف. وليس المراد من (الضروري) هنا المعنى المقصود منه في القياس، فإنّه إذا قيل هناك: (كلّ حـ ب بالضرورة)] فمعناه: إذا اتّصف الشيء بأنّه «حـ» فهو متّصف بأنّه «ب» للملازمة بينهما. أمّا اتّصاف الشيء بأنّه «حـ» لا يشترط أن يكون بالضرورة، بل الضرورة بين «حـ» و«ب».

ولتقريبه إلى الذهن نضرب مثلاً فنقول: إذا كان زيد صديق خالد، فهو صديق بكر. فزيد متّصف بصفة الصداقة، فإذا كان صديق خالد، يكون متّصفاً بصداقته لبكر بالضرورة، فالملازمة بين صداقة زيد لخالد وبكر، ولكن ليس من الضروري أن يكون زيد صديق خالد، فقد يكون صديقه وقد لا يكون، ولكن لو اتّصف بصداقته له، فهو متّصف بالضرورة بصداقة بكر.

فالضرورة في باب القياس بين «حـ» و«ب» لا باتّصاف الشيء بأنّه «حـ» بالضرورة. وهي ما يعنون بها: «ما دلّت على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع وسلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجوداً من دون قيد ولا شرط».

مثلاً: الإنسان حيوان بالضرورة. فالحيوانية ثابتة له بالضرورة الذاتية ويستحيل سلبها عنه. وقد بيّنا في بحث الموجّهات أنّ الضرورة الذاتية بمعنى الوجود، أي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ولزومه له على وجه يمتنع سلبه عنه، كالحوانية والناطقية للإنسان فإنّهما ثابتان له ويستحيل سلبهما عنه بالضرورة. وعلى هذا فالضرورة التي نجعلها إحدى مقدمات البرهان هي الضرورة الذاتية والوصفية التي تقدّم بحثها في الموجّهات تحت عنوان

المشروطة العامة، وهي من قسم الضرورية لا من قسم الممكنة، لكن ضرورتها مشروطة ببقاء عنوان الموضوع.

فواحدة من مقدمات البرهان أن يكون ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة، أي لذاته ما دام موجوداً ويستحيل سلب المحمول عنه.

من هنا نقول: معنى اتّصاف الشيء بأنه «ح» بالضرورة في باب البرهان، هو اتّصافه بالضرورة الذاتية أو الوصفية. واتّصافه بأنه شيء آخر في باب القياس [يعنون به أن كلّ ما يوصف بأنه (ح) كيفما اتّفق وصفه به، فهو موصوف بأنه (ب) بالضرورة] وهي هنا صفة التلازم بين الوصفين [وإن لم يكن موصوفاً بأنه (ح) بالضرورة. وأمّا هنا فيعون به المشروطة العامة] هذا مسامحة في التعبير، لأننا قلنا: المراد بالضرورة هنا الأعم من الضرورة الذاتية والوصفية [أي كلّ ما يوصف بأنه (ح) بالضرورة، فإنّه موصوف بأنه (ب)].

٧. (أن تكون كلية). ذكرنا في الجزء الأول في أقسام القضية باعتبار الموضوع: أنّها تنقسم إلى: شخصية وطبيعية ومهملة ومحصورة، والمحصورة هي: ما بُين فيها كمية أفراد الحكم وأوقاته كلاً أو بعضاً، وهي تنقسم إلى: كلية وجزئية. فالقضية المحصورة في قبال الشخصية والطبيعية. وفي المقام لما اشترطنا أن تكون مقدمات البرهان كلية، فليس مرادنا من الكلية التي مقسمها المحصورة، بل مرادنا أن لا تكون القضية شخصية، فإنّه إذا كانت شخصية لا يمكن إقامة البرهان عليها. وقد سبق تعريف القضية الشخصية، حيث قلنا: هي «ما حكم فيها بالاتصال أو التنافي أو نفيهما في زمن معيّن شخصي أو حال كذلك» فليس المراد من القضية الكلية التي يشترط أن تكون مقدّمة للبرهان أحد قسمي القضية المحصورة، وإنما المراد أن لا تكون شخصية وإن كانت جزئية أو مهملة.

ومن هنا نقول: إنّ المقدّمة الكلية في البرهان يقع في قبالها القضية

الشخصية لا الجزئية. ولهذا قال: [وهنا أيضاً ليس المراد من (الكليّة) المعنى المراد في القياس، بل المراد أن يكون محمولها] أي محمول القضية الكليّة التي وقعت مقدّمة [مقبولاً على جميع أشخاص الموضوع] فتحّى إذا لم يكن المراد من الكليّة المقابلة للجزئية فيكون تحتها أفراد، بل حتّى لو فرضت جزئية فتحتها بعض الأفراد، فهي ليست شخصية حتّى لا يفرض تحتها أفراد. وكذلك لو فرضت مهملة، فتحتها أشخاص، لأنّ المهملة في قوّة الجزئية. والفرق بين الجزئية والشخصية واضح، فإنّ الشخصية موضوعها جزئي بخلاف القضية المحصورة الجزئية التي يكون موضوعها كلياً قد قيل المحمول فيها على بعض ما يصدق عليه الموضوع، وذلك كقولنا بعض الإنسان ضاحك، فهي موجبة جزئية، وجزئيتها تكمن في أنّ المحمول فيها وهو الضاحك قد قيل وحمل على بعض ما يصدق عليه الموضوع الكلي الذي هو الإنسان [في جميع الأزمنة قولاً أوّلياً] وهو المحمول الثابت للموضوع بلا احتياج إلى واسطة في الثبوت ولا واسطة في العروض، كما سيأتي بيانه [وإن كان الموضوع جزئياً أو مهملاً] لأنّ المهملة في قوّة الجزئية. فتبيّن أنّ الكليّة بمعنى أنّ موضوعها كلي لا تقابل الجزئية، وإنّما تقابل الشخصية، أو فقل: المراد منها أن تكون محصورة.

إذن فواحد من شروط مقدّمات البرهان أن تكون المقدّمات محصورة أعمّ من أن تكون كليّة أو جزئية أو مهملة [فالكليّة هنا يصح أن تقابلها الشخصية. والمقصود من معنى الكليّة في القياس أن يكون المحمول مقبولاً على كلّ واحد] ولكن لا يشترط أن يكون ذلك في جميع الأحوال والأزمان، كما قال: [وإن لم يكن في كلّ زمان، ولم يكن الحمل أوّلياً] بمعنى لا يشترط في القضية الكليّة في القياس أن يكون حمل المحمول على الموضوع أوّلياً [فتقابل الكليّة هناك القضية الجزئية والمهملة]

فتحصّل إلى هنا: أنّ الكليّة في القياس تقابل الجزئية والمهملة، والكليّة في مقدّمات البرهان تقابل الشخصية وإن كان موضوع القضية جزئياً أو مهملاً، وتّضح أيضاً أنّ تكون مقدّمات البرهان ضرورية وكليّة. ولكن لا يشترط في كلّ استدلال أنّ تكون المقدّمات كذلك، إذ لا يوجد دليل على أنّ كلّ العلوم لابدّ أنّ تكون مقدّماتها ضرورية وكليّة، لأنّ معنى الضرورة هو الوجوب، والوجوب يقابل الإمكان، ولهذا قال:

[وهذان الشرطان الأخيران] وهما الشرط السادس والسابع، أي كون المقدّمات ضرورية وكليّة [يختصّان بالنتائج الضرورية الكليّة] أي: إذا أردنا أنّ تكون النتائج ضرورية كليّة، فلا بدّ أنّ تكون المقدّمات ضرورية في مقابل الممكنة وكليّة في مقابل الشخصية. أمّا إذا لم نرد ذلك، فلا ملزم لكون المقدّمات ضرورية كليّة.

[فلو جوّزنا أنّ تكون نتيجة البرهان غير ضرورية] أي ممكنة [وغير كليّة] أي شخصية [فما كان بأس في أنّ تكون إحدى المقدّمات ممكنة] مقابل الضرورية [أو غير كليّة] أي شخصية [بذلك المعنى من الكليّة، لأنّه ليس يجب في جميع مطالب العلوم أنّ تكون] مقدّماتها [ضرورية أو كليّة] وأنّ تكون النتائج ضرورية أو كليّة. [إلا] إذا فسّرنا الضرورية لا بمعنى الوجوب المقابل للإمكان، بل بمعنى ضرورية الحكم. أي اليقين بحيث [أنّ يراد من الضرورية ضرورية الحكم، وهو الاعتقاد الثاني] الذي تقدّم في بيان معنى اليقين بالمعنى الأخصّ حيث قلنا: أنّ يوجد اعتقاد بكذا وأنّ ينضمّ إليه اعتقاد لا يمكن زواله.

وهذا الاستثناء الذي ذكره، بناء على تفسيره للضرورية؛ فقد ذكر فيما سبق أنّ الضرورية بمعنى الوجوب المقابل للإمكان، فإذا كان المراد من الضرورية واجبة القبول، فهي أعمّ من أنّ تكون ضرورية أو ممكنة، لا بمعنى

الوجوب. مثلاً: إيمانك بأنّ المعاد موجود، هو قضية ممكنة واجبة القبول، لكنّه ليس مثل إيمانك بوجود الله سبحانه وتعالى، فإنّ ثبوت المحمول للموضوع في مثل هذه القضية هو الوجوب، بخلاف ثبوت المحمول للموضوع في واجبات القبول، فإنّ جهة القضية فيها هي الإمكان ومع ذلك فيها يقين بثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه.

وعلى هذا فإنّ فسّرنا الضرورة بمعنى الوجوب، فلا يوجد في جميع العلوم، بل يوجد في بعضها دون البعض الآخر. لهذا جوّزنا أن تكون المقدمات غير ضرورية أي ممكنة.

وإنّ فسّرناها بمعنى واجبة القبول، وإن كانت ممكنة من حيث الجهة، فإنّ جميع مقدمات العلوم تتساوى في ذلك، وأنّ النتيجة لكي تكون يقينية لابدّ أن تكون المقدمات واجبة القبول وإن كانت جهتها الإمكان.

ولكن لو فسّرناها بهذا التفسير فلا يكون الشرط السادس شرطاً مستقلاً، وإنّما يرجع إلى الشرط الأوّل وهو أن تكون المقدمات كلّها يقينية، باعتبار أنّا فسّرنا اليقين بثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاكه عنه.

والحاصل: إنّ فسّرنا الضرورة بالمعنى الأوّل، فيشترط أن تكون مقدمات البرهان ضرورية، وإنّ فسّرناها بالمعنى الثاني، فلا يوجد شرط إضافي وراء كون المقدمات يقينية [وإن كانت جهة القضية هي الإمكان، فإنّ اليقين - كما تقدّم - يجب أن يكون الاعتقاد الثاني فيه لا يمكن زواله. ولكنّ هذا الشرط عين اشتراط يقينية المقدمات، وهو الشرط الأوّل] فلا يكون شرطاً إضافياً. ولهذا ذكر العلامة الطباطبائي (قدس سرّه) في حواشيه على الأسفار أنّ مقدمات البرهان أربعة: «... يجب أن تكون ضرورية ... وأن تكون دائمة وأن تكون كلّية ... وأن تكون ذاتية المحمول للموضوع»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٠.

معنى الذاتى فى كتاب البرهان

تقدم أنه يشترط فى مقدمات البرهان أن تكون المحمولات ذاتية للموضوعات. وللذاتى فى عرف المنطقيين عدة معانٍ، أحدها الذاتى فى كتاب البرهان. ولا بأس ببيانها جميعاً ليتضح المقصود منها هنا، فنقول:

١. الذاتى فى باب الكليات، ويقابله العرضى. وقد تقدم فى الجزء الأول.

٢. الذاتى فى باب الحمل والعروض، ويقابله الغريب؛ إذ يقولون: «إن موضوع كل علم، ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية». وهو له درجات. وفى الدرجة الأولى ما كان موضوعه مأخوذاً فى حده، كالأنف فى حد الفطوسة حينما يقال: (الأنف أفطس) فهذا المحمول ذاتى لموضوعه، لأنه إذا أريد تعريف الأفطس أخذ الأنف فى تعريفه.

ثم قد يكون موضوع المعارض له مأخوذاً فى حده، كحمل المرفوع على الفاعل، فإن الفاعل لا يؤخذ فى تعريف المرفوع، ولكن الكلمة التى هى معروضة للفاعل تؤخذ فى تعريفه كما تؤخذ فى تعريف الفاعل.

وقد يكون جنس المعارض له مأخوذاً فى حده، كحمل المبني على الفعل الماضى مثلاً، فإن الفعل لا يؤخذ فى تعريف المبني ولكن جنسه - وهو الكلمة - هى التى تؤخذ فى حده.

وقد يكون معروض الجنس مأخوذاً فى حده، كحمل المنصوب على المفعول المطلق مثلاً. فإن المفعول المطلق لا يؤخذ فى حد المنصوب ولا جنسه، وهو - المفعول - يؤخذ فى حده، بل معروض المفعولية وهو الكلمة تؤخذ فى حده.

ويمكن جمع هذه المحمولات الذاتية بعبارة واحدة فيقال: «المحمول الذاتي للموضوع: ما كان موضوعه أو أحد مقوماته واقعاً في حده». لأنّ جنس الموضوع مقوم له، وكذا معروضه، لأنّه يدخل في حده، وكذا معروض جنسه كذلك.

٣. الذاتي في باب الحمل أيضاً، وهو ما كان نفس الموضوع في حد ذاته كافياً لانتزاع المحمول بدون حاجة إلى ضمّ شيء إليه، وهو الذي يقال له: (المنتزع عن مقام الذات).

ويقابله: المحمول بالضميمة، مثل حمل الموجود على الوجود، وحمل الأبيض على البياض، لا مثل حمل الموجود على الماهية، وحمل الأبيض على الجسم، فإنّ هذا هو المحمول بالضميمة، فإنّ الماهية موجودة ولكن لا بذاتها بل لعروض الوجود عليها، والجسم أبيض ولكن لا بذاته، بل لضمّ البياض إليه وعروضه عليه، بخلاف حمل الموجود على الوجود، فإنّه ذاتي له بدون ضمّ وجود آخر له، بل بنفسه موجود، وكذا حمل الأبيض على البياض، فإنّه أبيض بذاته بدون ضمّ بياض آخر إليه، فهو ذاتي له.

٤. الذاتي في باب الحمل أيضاً، ولكنّه في هذا القسم وصف لنفس الحمل لا للمحمول، كما في الاصطلاحين الأخيرين، فيقال: الحمل الذاتي، ويقال له: الأوّلي أيضاً. ويقابله الحمل الشائع الصناعي، وقد تقدّم ذلك في الجزء الأوّل.

٥. الذاتي في باب العلل، ويقابله (الاتّفاقي)، مثل أن يقال: اشتعلت النار فاحترق الحطب، وأبرقت السماء فقصف الرعد، فإنّه لم يكن ذلك اتّفاقياً، بل اشتعال النار يتبعه احراق الحطب إذا مسّها، والبرق يتبعه الرعد لذاته، لا مثل ما يقال: فتح الباب فأبرقت السماء، أو نظر إليّ فلان فاحترق حطبي، أو حسدني فلان فأصابني مرض، فإنّ هذه وأمثالها تسمّى أموراً

اتّفاقية.

إذا عرفت هذه المعاني للذاتي، فاعلم أنّ مقصودهم من الذاتي في كتاب البرهان ما يعمّ المعنى الأوّل والثاني، ويجمعهما في البيان أن يقال: الذاتي هو المحمول الذي يؤخذ في حدّ الموضوع، أو أحد مقوماته يؤخذ في حدّه.

الشرح

ذكر المصنّف في الشرط الخامس : «أن تكون محمولاتها - أي المقدمات - ذاتية أولية لموضوعاتها» وهنا يريد أن يبيّن معنى الذاتي والأولي في البرهان لذا قال: [تقدّم أنّه يشترط في مقدمات البرهان أن تكون المحمولات ذاتية للموضوعات].

فسر العلامة الطباطبائي (قدس سرّه) ذاتية المحمولات للموضوعات بأنّه كلّما وضع الموضوع وضع المحمول، وكلّما رفع الموضوع رفع المحمول؛ ممّا يعني أنّ بينهما ملازمة. وهذا تفسير واضح ودقيق، وقد ذكره في الشرط الثالث من شروط البرهان، قال: «وأن تكون ذاتية المحمول للموضوع، أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع، ويرفع برفعه»^(١).

فليس المراد من الذاتي هنا الذاتي في باب الكلّيات الخمسة الذي هو جزء الذات أو تمام الذات، بل المراد منه ما هو الأعمّ من ذلك. وإن كان معناه في باب الكلّيات أيضاً كلّما وضع الموضوع كالإنسان وضع المحمول كالحيوان الناطق. وكلّما رفع الموضوع رفع المحمول، ولكنّ الذاتي هناك مقابل العرضي. أمّا هنا فليس كذلك، كذاتية الزوجية للأربعة، فإنّها كلّما رُفِعَت الزوجية رُفِعَت الأربعة، وكلّما رُفِعَت الأربعة رُفِعَت الزوجية. والزوجية خارجة عن ذات الأربعة في باب الكلّيات الخمسة، إلّا أنّ الضابط المذكور - وهو كلّما وضع الموضوع وضع المحمول ... إلى آخره - موجود فيها. وكقولنا: الإنسان ممكن؛ فإنّ الإمكان ليس هو ذاتي باب الكلّيات، لأنّ معناه أن يكون جزء ذات الإنسان، ومع هذا فالضابط المذكور متحقّق فيه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٠.

إذن الذاتي في باب البرهان أعمّ من الذاتي في باب الكلّيات الخمسة. ومن هنا صحّ قولهم: ذاتي باب البرهان، وذاتي باب الكلّيات. فإنّ الذاتي في باب الكلّيات جزء مقومّ للماهية وداخل في نوعية النوع، والذاتي في باب البرهان أعمّ من أن يكون جزءاً للموضوع أو خارجاً عنه، ولكن نفس الموضوع كافٍ لحمل المحمول عليه، كالزوجية والأربعة، فإنّ نفس الزوجية كافية لحمل الأربعة عليها. وكالامكان بالنسبة للإنسان، فإنّه كافٍ لحمل الإنسان عليه. وهذه التفصيلات كلّها في معنى الضابط الذي أشار إليه العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) وهو ما يوضع بوضع الموضوع وما يرفع برفعه. ولهذا قال: [وللذاتي في عرف المنطقيين عدّة معانٍ أحدها الذاتي في كتاب البرهان. ولا بأس ببيانها جميعاً ليتّضح المقصود منها هنا، فنقول:

١. «الذاتي في باب الكلّيات» [أو باب الإيساغوجي، وهو ما يكون جزءاً للماهية [ويقابله (العرضي). وقد تقدّم في الجزء الأوّل^(١).

٢. «الذاتي في باب الحمل والعروض» [أي عندما نحمل الذاتي على موضوعه نقول هذا المحمول ذاتي، وليس المراد أنّ الحمل ذاتي. وفرق بين الحمل والمحمول. ففي باب الحمل: الذاتية وصف للمحمول لا للحمل، كما يقال: حمل أولي ذاتي، حيث تقع الذاتية وصفاً لنفس الحمل. [ويقابله (الغريب)]، فإنّ المحمول يكون تارة ذاتياً ويقابله العرضي، وأخرى يكون ذاتياً أيضاً ولكن يقابله الغريب. وفرق بين العرضي والغريب، فإذا كان المحمول غريباً فهو في قبال الذاتي في المعنى الثاني، وإذا كان عرضياً فهو في قبال الذاتي بالمعنى الأوّل.

[إذ يقولون: «إنّ موضوع كلّ علم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية»]. أي الذاتية بالمعنى الثاني، وهي ما يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع

برفعه، مقابل المحمولات الغريبة لا مقابل المحمولات العرضية، كالإمكان مثلاً فإنه عرضي في المعنى الأول بالنسبة إلى الإنسان، لأنه ليس مأخوذاً في ذات ماهيته، لكنّه في المعنى الثاني للذاتي ذاتي فلا يكون غريباً. وهذا كثيراً ما يكون منشأً للمغالطة، فإنك لما تقول: هذا المحمول عرضي، يتبادر إلى ذهن السامع أنه غريب، والغريب يحتاج إلى دليل، فكيف أثبتته للموضوع. وإذا كان عرضياً وذاتياً بالمعنى الثاني، فدليله نفس الموضوع. كما إذا قلنا: الزوجية للأربعة محمول عرضي، فيتبادر إلى الذهن أنها محمول غريب، والمحمول الغريب يحتاج إلى دليل، مع أنها عرضي مقابل الذاتي في المعنى الأول وإن كانت ذاتية في المعنى الثاني، وإذا كانت ذاتية في المعنى الثاني، يكون نفس الموضوع علّة لحمل الأربعة عليها، والأربعة علّة لحمل الزوجية عليها.

[وهو له درجات. وفي الدرجة الأولى] يعني الموضوع الذي يبحث عن عوارضه الذاتية، له درجات، الدرجة الأولى: [ما كان موضوعه مأخوذاً في حده، كالأنف في حدّ الفطوسة حينما يقال: الأنف أفطس] ثم إنّ المحمولات الذاتية على أقسام:

القسم الأول: أن يكون الموضوع مأخوذاً في تعريف المحمول، كالمثال الذي ذكره المصنّف (قدّس سرّه). ففي كلّ مورد يكون الموضوع مأخوذاً في تعريف المحمول، فالمحمول يكون ذاتياً بالمعنى الثاني. فإنّ الأنف في المثال موضوع والأفطس محمول، وتعريف الأفطس: الأنف العريض، فأخذ الموضوع في تعريف المحمول. وهذا المعنى أوضح مصاديق المحمولات الذاتية [فهذا المحمول] أي الأفطس [ذاتي لموضوعه] الأنف [لأنّه إذا أريد تعريف الأفطس أخذ الأنف في تعريفه].

القسم الثاني: قوله: [ثمّ قد يكون موضوع المعروض له، مأخوذاً في حده،

كحمل المرفوع على الفاعل] فإنّ المرفوع ذاتي للفاعل تجاوزاً لأنّه كان ذاتياً له باعتبار اللغة العربية، ولكنك إذا عرّفت المرفوع لا تأخذ الفاعل في تعريفه، إذ ليس كلّ مرفوع فاعل، بل قد يكون مبتدأ، فلا يمكن أن يؤخذ الموضوع في التعريف. ولكنّ الفاعل كلمة والكلمة لا بدّ أن تؤخذ في تعريف المرفوع، فتقول: المرفوع كلمة. والفاعل معروضه نفس الكلمة، فيأخذ موضوع المعروض للمحمول في حدّ المحمول. فالمرفوع محمول ومعروضه وهو الفاعل، ومعروض عليه وهي الكلمة، فإذا كان موضوع المعروض للمحمول مأخوذاً في حدّ المحمول، فالمحمول يكون ذاتياً للموضوع [فإنّ الفاعل لا يؤخذ في تعريف المرفوع، ولكنّ الكلمة التي هي معروضة للفاعل] يعني الفاعل عرض عليها بأن يقال: الفاعل كلمة، فالكلمة فاعل والفاعل مرفوع، فالكلمة إذا أخذت في تعريف المرفوع، فيكون حمل المرفوع على الفاعل ذاتياً ف[تؤخذ في تعريفه كما تؤخذ في تعريف الفاعل] فيقال: الكلمة فاعل، فتكون ذاتياً له، لأنّا إذا عرّفنا الفاعل نقول: كلمة صدر منها الفعل في زمان معيّن، فينطبق عليها الضابط الأوّل.

والقسم الثالث قوله: [وقد يكون جنس المعروض له، مأخوذاً في حدّه، كحمل المبنيّ على الفعل الماضي مثلاً] فإنّا نقول: الفعل الماضي مبني. والبناء محمول ولكن كونه ذاتياً أو لا، يحتاج إلى بيان؛ لذا فنقول: الضابط الأوّل لا ينطبق عليه، وهو أن يؤخذ الموضوع في تعريف المحمول، فإنك إذا أردت أن تعرّف المبني لا تقول هو الفعل الماضي. وكذلك الضابط الثاني لا ينطبق عليه، لأنّ الفعل الماضي معروضه الفعل وليست الكلمة. فالفعل ينقسم إلى: ماضٍ ومضارع وأمر، فلا يمكن أن يؤخذ معروضه في تعريف المبني، وإنّما يؤخذ جنسه وهو الكلمة، لأنّها إمّا اسم وإمّا فعل وإمّا حرف، فتكون الكلمة بمنزلة الجنس؛ من قبيل قولنا: الحيوان إمّا إنسان وإمّا بقر وإمّا حصان وإمّا

غنم. . فالكلمة تؤخذ في تعريف المبني، فيقال: المبني كلمة، فيؤخذ جنس المعروض للحد.

وعلى هذا: في كلّ مورد يؤخذ جنس المعروض للحدّ في تعريف المحمول، يكون المحمول ذاتياً [فإنّ الفعل لا يؤخذ في تعريف المبني ولكنّ جنسه وهو الكلمة هي التي تؤخذ في حدّه] أي المحمول الذي هو المبني.

والقسم الرابع، قوله: [وقد يكون معروض الجنس مأخوذاً في حدّه] فلا الموضوع ولا معروضه ولا جنسه مأخوذ في تعريف المحمول، وإنّما معروض جنس الموضوع مأخوذ في تعريفه. فهنا أربع حالات: أن يؤخذ موضوع المحمول، وأن يؤخذ معروضه، وأن يؤخذ جنسه، وأن يؤخذ معروض جنسه، لأنّ الموضوع له معروض، ومعرضه له جنس، وجنسه عارض على شيء آخر، والشيء الآخر يؤخذ في تعريف المحمول، فيكون المحمول ذاتياً أيضاً. وهذه أربعة ضوابط في معرفة المحمول الذاتي المقابل للغريب [كحمل المنصوب على المفعول المطلق مثلاً] بأن يقال: المفعول المطلق منصوب. لكنّه لا يؤخذ في تعريف المنصوب؛ إذ لا يقال: المنصوب هو المفعول المطلق، فلا يؤخذ الموضوع في التعريف، كما قال: [فإنّ المفعول المطلق] وهو الموضوع [لا يؤخذ في حدّ المنصوب ولا جنسه، وهو - المفعول - يؤخذ في حدّه] أي ولا جنس المفعول المطلق يؤخذ في حدّ المنصوب؛ لأنّ جنسه هو المفعول، فيؤخذ معروض الجنس، وهو الكلمة، فيقال: المنصوب كلمة ... والكلمة لا هي موضوع ولا معروض الموضوع ولا جنس الموضوع، وإنّما هي معروض جنس الموضوع. ولهذا قال [بل معروض المفعولية وهو] أي معروض المفعولية [الكلمة تؤخذ في حدّه].

ويمكن جمع هذه المحمولات الذاتية والحالات الأربع [بعبارة واحدة فيقال: المحمول الذاتي] مقابل الغريب [للموضوع «ما كان موضوعه»]

المحمول وهو القسم الأول [أو أحد مقوماته] الموضوع، وهي: إمّا معروض الموضوع، أو جنس الموضوع، أو معروض جنسه [واقعا في حده]. وعلى هذا فتعريف المحمول الذاتي بالمعنى الثاني الذي يقع في قبالة الغريب: هو أن يكون الموضوع أو أحد مقوماته مأخوذاً في تعريفه وحده؛ [لأنّ جنس الموضوع مقوم له، وكذا معروضه] أي معروض الموضوع مقوم له [لأنّه يدخل في حده، وكذا معروض جنسه كذلك] أي معروض جنس الموضوع مقوم له.

[٣. «الذاتي في باب الحمل» أيضاً] يعني في باب المحمول [وهو ما كان نفس الموضوع في حد ذاته كافياً لانتزاع المحمول بدون حاجة إلى ضم شيء إليه، وهو الذي يقال له: (المنتزع عن مقام الذات)] وهو ما يسمّى الأولي، أي نفس الذات علّة لحمل المحمول عليها بلا احتياج إلى شيء آخر. من قبيل قولنا: البياض أبيض، فإنّ حمل الأبيض على البياض علّته اتّصافه بالأبيض كونه بياضاً، فنفس الموضوع علّة لحمل المحمول عليه، وهو ما يسمّى عندهم بالمنتزع عن الذات.

[ويقابله المحمول بالضميمة] كالجسم المحمول عليه البياض، فإنّ البياض شيء ينضمّ إلى الجسم. ومن قبيل قولهم: اجتماع النقيضين محال، فإنّ علّة المحال نفس اجتماع النقيضين و[مثل حمل الوجود على الوجود، وحمل الأبيض على البياض] وغير ذلك ممّا هو منتزع عن مقام الذات [لا مثل حمل الوجود على الماهية، وحمل الأبيض على الجسم، فإنّ هذا هو المحمول بالضميمة فإنّ الماهية موجودة ولكن لا بذاتها بل لعروض الوجود عليها و] كذلك إنّما كان [الجسم أبيض] بسبب عروض البياض عليه لا أنّه بذاته أبيض، وهذا ما يسمّى عندهم بالواسطة في العروض. مثل قولنا: الإنسان موجود؛ فإنّه إنّما يكون موجوداً بتوسط الوجود لا بذاته، بخلاف قولنا:

الوجود موجود، فإنّه موجود بذاته لا بغيره. وهذا هو الفرق بين المحمول بالضميمة والخارج المحمول. فالمحمول بالضميمة مثل: الجسم أبيض، فإنّه يحمل عليه الأبيض [ولكن لا بذاته، بل لضمّ البياض إليه وعروضه عليه، بخلاف حمل الموجود على الوجود، فإنّه ذاتيّ له بدون ضمّ وجود آخر له، بل بنفسه موجود، وكذا حمل الأبيض على البياض، فإنّه أبيض بذاته بدون ضمّ بياض آخر إليه، فهو ذاتيّ له] وقد تقدّم بحثه مفصلاً في الأوّليات. فالذاتي هنا هو من الأوّليات التي تقدّم البحث عنها.

[٤. «الذاتي في باب الحمل» أيضاً] وهو ما تقدّم أنّه حمل أوليّ ذاتيّ وشايع صناعيّ. ولهذا قال: [ولكنّه في هذا القسم وصف لنفس الحمل لا للمحمول، كما في الاصطلاحين الأخيرين] الثاني والثالث، فإنّ الذاتية فيهما كانت وصفاً للمحمول [فيقال: الحمل الذاتي، ويقال له: الأوّلي أيضاً. ويقابله الحمل الشايع الصناعي، وقد تقدّم ذلك في الجزء الأوّل^(١)].

٥. «الذاتي» في باب العلل، ويقابله (الاتّفاقي)، مثل أن يقال: اشتعلت النار فاحترق الحطب، وأبرقت السماء فقصف الرعد، فإنّه لم يكن ذلك اتّفاقياً فإنّ اشتعال النار واحتراق الحطب بعده، ذاتيّ للنار بقانون السببية وليس اتّفاقياً، بخلاف ما لو قلت: خرجت من الدار فنزل المطر، فإنّه لا ارتباط بين خروجك من الدار وبين نزول المطر، فنزوله اتّفاقي. فالذاتي هنا، يعني: وجود السببية بين الفاعل والفعل. ولذا قال: [بل اشتعال النار يتبعه إحراق الحطب إذا مسّها، والبرق يتبعه الرعد لذاته، لا مثل ما يقال: فتح الباب فأبرقت السماء، أو نظر إليّ فلان فاحترق حطبي، أو حسدني فلان فأصابني مرض، فإنّ هذه وأمثالها تسمّى أموراً اتّفاقية].

هذه هي المعاني الخمسة للذاتي. ويراد منه في باب البرهان: الأعمّ من المعنى الأوّل والمعنى الثاني. ولهذا قلنا: الذاتي في باب البرهان أعمّ من الذاتي في باب الكلّيات.

[إذا عرفت هذه المعاني] الخمسة [للذاتي، فاعلم أنّ مقصودهم من الذاتي في كتاب البرهان: ما يعمّ المعنى الأوّل] أي الذاتي في باب الكلّيات [والثاني] أي الذاتي في باب العروض والحمل. [ويجمعهما في البيان أن يقال: الذاتي] في باب البرهان [«هو المحمول الذي يؤخذ في حدّ الموضوع وهذا المعنى لم ينبّه فيما سبق، بل قلنا في بيانه: هو الموضوع الذي يؤخذ في حدّ المحمول. وما ذكره هو الذاتي في باب الكلّيات، وهو المحمول الذي يؤخذ في حدّ الموضوع، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإنّ الحيوان الناطق محمول يؤخذ في تعريف الموضوع. فالذاتي في باب الكلّيات يؤخذ المحمول في تعريف الموضوع. أمّا الذاتي في المعنى الثاني فيؤخذ الموضوع في تعريف المحمول، وقد مرّ أنّ هذا أحد الأنواع الخمسة المتقدّمة. إذن الذاتي في باب البرهان هو ما يشمل المعنى الأوّل والثاني، وهو المحمول الذي يؤخذ في حدّ الموضوع وهو الذاتي في باب الكلّيات [أو الموضوع أو أحد مقوماته يؤخذ في حدّه]. أي يؤخذ في حدّ المحمول.

-١١-

معنى الأولي

المراد من الأولي هنا: المحمول لا بتوسط غيره، أي لا يحتاج إلى واسطة في العروض في حمله على موضوعه، كما تقول: جسم أبيض، وسطح أبيض، فإنّ حمل أبيض على السطح حمل أولي. أمّا حمله على الجسم فبتوسط السطح، فكان واسطة في العروض، لأنّ حمل الأبيض على السطح أولاً وبالذات، وعلى الجسم ثانياً وبالعرض.

والتدقيق في معنى الذاتي والأولي، له موضع آخر، لا يسعه هذا المختصر. ولكن مما يجب أن يُعلم هنا أنّ بعض كتب أصول الفقه المتأخرة وقع فيها تفسير الذاتي الذي هو في باب موضوع العلم المقابل له الغريب، بمعنى الأولي المذكور هنا. فوقع من أجل ذلك اشتباهات كثيرة نستطيع التخلص منها إذا فرقنا بين الذاتي والأولي، ولا نخلط أحدهما بالآخر.

الشرح

(المراد من الأولي هنا المحمول لا بتوسط غيره) كحمل البياض على الأبيض، فإنه لا بتوسط غيره، فالأولي هو الذاتي الذي ذكرناه في المعنى الثالث [أي لا يحتاج إلى واسطة في العروض في حمله على موضوعه، كما تقول: جسم أبيض، وسطح أبيض، فإنّ حمل أبيض على السطح حمل أولي] وبتوسط السطح يعرض البياض على الجسم. فعندما تقول: الجسم أبيض، فالجسم له سطح، لأنّ الجسم هو الذي له الأبعاد الثلاثة، وعلى هذا فالبياض عرض السطح أولاً، وبتوسط عروضه عليه، يعرض على الجسم. ولهذا قال: [أمّا حمله على الجسم فبتوسط السطح، فكان واسطة في العروض] من قبيل ما ذكرنا من قولنا: الإنسان موجود، فإنّ موجود يعرض على الوجود أولاً وبالذات، ويعرض على المعروض الإنسان ثانياً وبالعرض [لأنّ حمل الأبيض على السطح أولاً وبالذات، وعلى الجسم ثانياً وبالعرض].

والتدقيق في معنى الذاتي والأولي، له موضع آخر، لا يسعه هذا المختصر. ولكن مما يجب أن يُعلم هنا أنّ بعض كتب أصول الفقه المتأخّرة يشير إلى كتاب كفاية الأصول للآخوند الخراساني (قدس سرّه) في أوّل بحث الكفاية [وقع فيها تفسير الذاتي الذي هو في باب موضوع العلم المقابل له الغريب] وقع [بمعنى الأولي المذكور هنا] ففسّر الذاتي بالمعنى الثاني المتقدّم بالأولي، مع أنّ الأولي هو بالمعنى الثالث. فكان ينبغي أن يفسّره بالمعنى الثالث. وبعبارة أخرى: كان ينبغي أن يقول: إنّ الأولي هو الذاتي بالمعنى الثالث لا الذاتي بالمعنى الثاني [فوقعت من أجل ذلك اشتباهاً كثيرة نستطيع التخلص منها إذا فرقنا بين الذاتي] بالمعنى الثاني [والأولي] وهو الذاتي بالمعنى الثالث [ولا نخلط أحدهما بالآخر].

الفصل الثاني

صناعة الجدل أو آداب المناظرة

ونضعها في ثلاثة مباحث:

✓ الأول: في القواعد والأصول

✓ الثاني: في المواضع

✓ الثالث: في الوصايا

المبحث الأول

القواعد والأصول

١. مصطلحات هذه الصناعة
٢. وجه الحاجة إلى الجدل
٣. المقارنة بين الجدل والبرهان
٤. تعريف الجدل
٥. فوائد الجدل
٦. السؤال والجواب
٧. مبادئ الجدل
٨. مقدمات الجدل
٩. مسائل الجدل
١٠. مطالب الجدل
١١. أدوات هذه الصناعة

مصطلحات هذه الصناعة

لهذه الصناعة - ككل صناعة - مصطلحات خاصّة بها. والآن نذكر بعضها في المقدّمة للحاجة فعلاً، ونرجئ الباقي إلى مواضعه.

١. كلمة (الجدل). إنّ الجدل لغة هو: اللدد واللجاج في الخصومة بالكلام، مقارناً غالباً لاستعمال الحيلة الخارجة - أحياناً - عن العدل والإنصاف. ولذا نهت الشريعة الإسلامية عن المجادلة، لاسيّما في الحجّ والاعتكاف.

وقد نقل منطقة العرب هذه الكلمة، واستعملوها في الصناعة التي نحن بصددّها، والتي تسمّى باليونانية (طويقا).

وهذه لفظة (الجدل) أنسب الألفاظ العربية إلى معنى هذه الصناعة على ما سيأتي توضيح المقصود بها، حتّى من مثل المناظرة، والمحاورة، والمباحثة، وإن كانت كلّ واحدة منها تناسب هذه الصناعة في الجملة، كما استعملت كلمة (المناظرة) في هذه الصناعة أيضاً، فقليل (آداب المناظرة) وألّفت بعض المتون بهذا الاسم.

وقد يطلقون لفظ (الجدل) أيضاً على نفس استعمال الصناعة، كما أطلقوه على ملكة استعمالها، فيريدون به حينئذ القول المؤلّف من المشهورات أو المسلّمات الملزم للغير، والجاري على قواعد الصناعة. وقد يقال له أيضاً: القياس الجدلي أو الحجّة الجدلية أو القول الجدلي. أمّا مُسْتَعْمَلُ الصناعة فيقال له: (مجادل) و(جدلي).

٢. كلمة (الوضع). ويراد بها هنا (الرأي المُعْتَقَدُ به أو المُلتَزَمُ به)،

كالمذاهب والملل والنحل والأديان والآراء السياسية والاجتماعية والعلمية، وما إلى ذلك.

والإنسان كما يعتنق الرأي ويدافع عنه لأنه عقيدته، قد يعتنقه لغرض آخر، فيتعصب له ويلتزمه وإن لم يكن عقيدة له. فالرأي على قسمين: رأي معتقد به، ورأي ملتزم به، وكلّ منهما يتعلّق به غرض الجدلي لإثباته أو نقضه، فأراد أهل هذه الصناعة أن يعبروا عن القسمين بكلمة واحدة جامعة، فاستعملوا كلمة (الوضع) اختصاراً، ويريدون به مطلق الرأي الملتزم سواء أكان معتقداً به أم لا.

كما قد يسمّون أيضاً نتيجة القياس في الجدل (وضعاً) وهي التي تسمّى في البرهان (مطلوباً). وعلى هذا يكون معنى الوضع قريباً من معنى الدعوى التي يراد إثباتها أو إبطالها.

المقدمة

قبل الدخول في بيان صناعة الجدل، وبيان ما أشار إليه المصنّف (قدّس سرّه) من مقدّمات، لا بأس بالإشارة إلى قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(١).

نحن إنّما نقرأ المنطق لهدف وغاية، وإلا كانت قراءتنا لغواً وعبثاً. والآية المباركة بيّنت أنّ الذي يريد أن يدعو إلى الله سبحانه وتعالى، لا بدّ أن يدعو بإحدى الطرق الآتية:

الأوّل: الدعوة بالحكمة.

الثاني: الدعوة بالموعظة الحسنة.

الثالث: الدعوة بالجدال بالتي هي أحسن.

وعند التأمّل في مضامين الآية المباركة نجد الدعوة بالحكمة مطلقاً لم تُقيّد بوصف الحسنة - كما قيّدت الموعظة - ولا بقيد التي هي أحسن - كما قيّد الجدال - ونجد الدعوة إلى الله بالموعظة قيّدت بالحسنة ولم تُقيّد بالأحسن كما قيّد الجدال. وهذا يعني أنّ الموعظة على قسمين: حسنة وغير حسنة. والدعوة إلى الله تعالى لا بدّ أن تكون بالموعظة الحسنة.

وهذه الآية من الآيات الدقيقة والأدلة الواضحة على أنّ الغاية لا تبرّر الوسيلة كما يدّعي أصحاب هذه النظرية، لأنّها بيّنت أنّ الدعوة إليه تعالى لا تتمّ بأيّ طريق كان ولو بالخداع والتزوير. والقرآن الكريم يريد الدعوة إلى الله ولا غاية أفضل من الدعوة إليه تعالى، ومع عظمة هذه الغاية وسمو الهدف

(١) النحل: ١٢٥.

لم يقبل المولى عز وجل أن يدعى إليه بطريق لم يقبله ولا يرتضيه، ولم يجعل سمو الهدف غاية تبرر الوسائل للوصول إلى هذا الهدف الكبير، فما بالك بغيره من الأهداف، كإقامة حكومة أو الإصلاح بين الناس أو بناء المؤسسات والمساجد والحسينيات إلى غير ذلك من الأهداف التي هي دون الهدف التي تدعو إليه الآية الكريمة.

فالدعوة إلى الله تعالى مع أنها أعظم الأهداف وأسمى الغايات لم يشرعها القرآن الكريم أن تكون بأية وسيلة، وإنما قيد الطريق أولاً بالحكمة؛ مما يعني أن هذا الطريق لا ينقسم إلى حكمة حسنة وغير حسنة، وإلا لكان ينبغي تقييده بالحكمة الحسنة. ومعنى هذا أن الحكمة ما لم تكن حسنة، كانت جهالة لا أنها حكمة تتصف بغير الحسنة. وبعبارة أخرى: لا حكمة إلا وهي حسنة، وما ليس بحسن من الأدلة فليس بحكمة، بخلاف الموعظة فإنها قد تكون حسنة وغير حسنة.

أما قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ فهو دال على أن الجدل على ثلاثة أقسام:

١. جدال غير حسن.

٢. جدال حسن.

٣. جدال أحسن.

والآية المباركة إنما سمحت بالدعوة إلى سبيل الله تعالى بالجدال بالتي هي أحسن.

قال العلامة السيد الطباطبائي (قدس سره) في ذيل هذه الآية المباركة: «فينطبق ما ذكره تعالى من الحكمة والموعظة والجدال بالترتيب، على ما اصطلاحوا عليه في فنّ الميزان بالبرهان والخطابة والجدل»^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي: ج ١٢ ص ٣٧٢.

من هنا يتضح - على فرض تمامية هذا التطبيق - أنّ بحث الصناعات من الأبحاث التي اهتمّ بها القرآن الكريم. فلو استطعنا أن نثبت بالقرائن أنّ المراد من الحكمة البرهان وهو الصناعة الأولى، والمراد من الموعظة الحسنة الخطابة، والمراد من الجدل بالتي هي أحسن، صناعة الجدل. اتّضحت لنا أهميّة الصناعات الخمس في علم المنطق، وأنّ الدعوة إلى الله تعالى إنّما تتمّ بهذه الطرق، ولكن لا بنحو مانعة الجمع بل بنحو مانعة الخلو، فقد نجمع الطرق الثلاث لشخص واحد، فندعوه بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالتي هي أحسن، ولكن قد ندعوه إمّا بالحكمة أو بالموعظة الحسنة أو بالجدل بالتي هي أحسن، أو ندعوه بطريقتين.

ومن القرائن - التي يمكن أن نثبت بها أنّ الآية المباركة بصدد إثبات أنّ المراد من الحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالتي هي أحسن: البرهان والخطابة والجدل - ما أشرنا إليه في صدر البحث من أنّ البرهان لا معنى لأنّ ينقسم إلى قسمين حسن وغير حسن، لأنّ البرهان على ما تقدّم هو ما تألّف من مقدّمات يقينية الغرض منها الوصول إلى الواقع. وهذا غير قابل للانقسام إلى حسن وغير حسن.

وعليه فإذا قلنا: المراد من الحكمة هو البرهان، نجد هذا ينسجم مع الآية المباركة، حيث لم تقيّد الآية الكريمة الحكمة بالحسنة أو بالتي هي أحسن. أمّا الموعظة أو الخطابة بحسب تعبير علم المنطق، فيمكن أن تنقسم إلى قسمين: أن تصدر الدعوة إلى سبيل الله ممن يتّعظ بها، وأن تصدر ممن لا يتّعظ بها. ولهذا نصّت الآية المباركة على أن من يريد أن يدعو إلى سبيل الله تعالى بالموعظة أن يكون متّعظاً قبل أن يعظ، كما يومئ إليه قول النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله): «ما أمرتكم بشيء إلا وقد عملت به قبل ذلك، وما نهيتكم عن شيء إلا وقد انتهيت عنه قبل ذلك» وهكذا هو دأب أهل البيت (عليهم

السلام) وسلوكهم فإنهم ما كانوا يأمررون بشيء إلا وكانوا ممثلين به قبل ذلك، وما كانوا ينهون عن شيء إلا وكانوا منتهين عنه. فالموعظة الحسنة تعني أن يكون الواعظ متعظاً قبل أن يعظ الناس، والموعظة غير الحسنة تعني أن لا يكون متعظاً قبل أن يعظ الناس، فيدعوهم بكلامه إلى شيء، ويدعوهم بعمله إلى شيء يخالف ما يدعوهم إليه بكلامه، ولذا قيّد القرآن الكريم الموعظة بالحسنة.

وإنما تعرّضنا لهذا المطلب لنبيّن أنّ الأبحاث التي نقرؤها في باب الصناعات الخمس ليست ثانوية كمالية، كما بات معروفاً لدى الحوزات العلمية، بحيث إن قرأها الطالب فهو، وإلا فلا يؤثر شيئاً، مع أنّ نفس الأبحاث التي نقرأها فيما بعد، يتّضح منها أهميتها، خصوصاً صناعة البرهان والمغالطة والجدل.

نعم يمكن أن لا يكون بحث صناعة الخطابة وصناعة الشعر ذا فائدة عامّة. هذا وكما أشرنا أنّ السيد الطباطبائي في تفسيره قال: «وقد فسّرت الحكمة - كما في المفردات - بإصابة الحقّ بالعلم والعقل»^(١). أي لا بدّ أن تصيب الحقّ لكن لا بالاتّفاق والصدفة، بل بالدليل والبرهان والعلم كما يومئ إليه قول الإمام الصادق (عليه السلام): «القضاة أربعة، ثلاثة في النار وواحد في الجنة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحقّ وهو يعلم فهو في الجنة»^(٢) فإنّ القسم الثالث وإن كان قد قضى بالحقّ لكنّه في النار لأنّ إصابته له بالاتّفاق والمصادفة. وهذا بخلاف

(١) المصدر السابق: ٣٧٠.

(٢) وسائل الشيعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث: ج ٢٧، ص ٢٣، كتاب القضاء، الباب الرابع، الحديث السادس.

الحكمة، إذ هي إصابة الحقّ بالعلم والدليل.

أمّا عن الموعظة، فقال العلامة (قدّس سرّه): «كما عن الخليل - هو ابن أحمد الفراهيدي - التذكير بالخير فيما يرقّ له القلب»^(١) بشرط أن يخرج التذكير من قلب متّعظ. أمّا إذا خرج من قلب غير متّعظ فلا يؤثّر في أحد.

«والجدال كما في المفردات: بالمفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة»^(٢)

والراغب الأصفهاني في مفرداته يفسّر هذه المفردات لغوياً. وحين نتعرّض لبحث الجدل - إن شاء الله تعالى - سوف يتّضح أنّه قريب من هذا المعنى.

ثمّ قال (قدّس سرّه): «والتأمّل في هذه المعاني يعطي أنّ المراد بالحكمة - والله أعلم، بل الله العالم بحقائق الأمور - الحجّة التي تنتج الحقّ الذي لا مريّة فيه ولا وهن ولا إبهام»^(٣).

ومثل هذا لا يمكن أن يكون حسناً وغير حسن، فإنّ الحجّة التي تنتج الحقّ واحدة، ولا معنى لأن تكون حسنة وغير حسنة.

«والموعظة: هو البيان الذي تلين به النفس ويرقّ له القلب؛ لما فيه صلاح حال السامع من العبر، وجميل الثناء، ومحمود الأثر، ونحو ذلك»^(٤). ولولا أن الشياطين تحوم حول قلب ابن آدم لرأى الملكوت. ولهذا لما كان أصحاب الرسول (صلى الله عليه وآله) يجلسون حوله كانوا يعيشون في عالم آخر، لأنّ كلماته كانت تؤثّر أثرها المطلوب، لأنّها تخرج من قلب متّعظ بها.

«والجدال: هو الحجّة التي تستعمل لقتل الخصم عمّا يصير عليه وينازع فيه، من غير أن يريد به ظهور الحقّ بالمؤاخذه عليه، من طريق ما يتسلّمه هو

(١) تفسير الميزان، مصدر سابق: ٣٧١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

والناس أو يتسلّمه هو وحده في قول أو حجة^(١) فليس الغرض من الجدل ظهور الحق، بل مغالبة الخصم سواء كانت الغلبة عليه بأمر حق أو بأمر غير حق، فإن كان غير الحق بجدال كذب فلا يكون جدالاً بالتي هي أحسن. فمن قتل خصمه بمقدمات كاذبة فقد أظهر له الكذب بمظهر الحق والصدق وإن كان دعوة إلى سبيل الله. وهذا ليس الهدف الذي يدعو إليه الإسلام الحنيف. نعم إن كانت المقدمات التي يستعملها في الجدل ممّا تسالم عليها الخصم والناس حقاً فهو المطلوب.

ثمّ بعد هذا ذكر (قدّس سرّه) ما نقلناه أولاً من كلامه في صدر البحث من أنّ ما ذكره الله تعالى من الحكمة والموعظة والجدال بالترتيب، ينطبق على ما اصطّلحوا عليه في فنّ الميزان بالبرهان والخطابة والجدل.

وبناء على هذا وعلى القرائن التي أشرنا إليها يتّضح أنّ المذكور في الآية الكريمة يمكن أن ينطبق على هذه الصناعات في علم المنطق.

ثمّ ذكر (قدّس سرّه) تقسيم الدعوة إلى سبيل الله، فقال: «غير أنّه سبحانه قيّد الموعظة بالحسنة والجدال بالتي هي أحسن. ففيه دلالة على أنّ من الموعظة ما ليست بحسنة ومن الجدل ما هو أحسن وما ليس بأحسن ولا حسن. والله تعالى يأمر من الموعظة بالموعظة الحسنة، ومن الجدل بأحسنه»^(٢). فالموعظة - كما تقدّم - تنقسم إلى قسمين، والجدال ينقسم إلى ثلاثة أقسام، والحكمة ليس لها إلاّ قسم واحد.

قد يقال: لماذا قيّد الموعظة بالحسنة؛ والجدال بالتي هي أحسن؟
 فيجواب: إنّ عقولنا أيضاً لو أرجع إليها هذا الأمر، لعملت بهذا الترتيب والتقييد الذي ذكرته الآية المباركة، فإنّ سبيله تعالى هو الاعتقاد الحق والعمل

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٧٢.

الحق، ومن المعلوم أنّ الدعوة إليه بالموعظة - مثلاً - ممن لا يتّعظ بما يوعظ به، دعوةً عملاً إلى خلاف ما يدعو إليه القول والدعوة إليه بالمجادلة مثلاً بالمسلّمات الكاذبة التي يتسلّمها الخصم لإظهار الحقّ إحياءً لحقّ بإحياء باطل. وإن شئت فقل: إحياء حقّ بإماتة حقّ إلا أن يكون الجدل على سبيل المناقضة^(١).

إذن سبيله تعالى هو أن يكون لك اعتقاد حقّ مطابق للواقع، وعمل مرضي له سبحانه وتعالى لا مطلق العمل، فإنّه تعالى لا يريد منك إلا العمل المرضي والعبادة عن طريق صحيح قد ارتضاه. واعتبر ذلك في أمره تعالى إبليس بالسجود لآدم حيث أراد العبادة من حيث هو يريد، لا من حيث أراد إبليس. والاعتبار الصحيح أيضاً يؤيد أن تكون الدعوة مقيّدة بالحسنة. أمّا الدعوة إليه تعالى بالمسلّمات الكاذبة المعلوم كذبها لدى المجادل والمقبولة لدى الخصم، فإنّه يمكن أن يستفاد منها في الغلبة عليه، ولكنّه إحياء حقّ بإحياء باطل، وليس إماتة للباطل. فإنّ الاستناد إلى مقدّمات ومسلّمات كاذبة لدى الخصم دعوة إلى إحياء الباطل، خصوصاً أنّه يعتقد بصحّتها وأنها حقّ لأنّها صدرت من إنسان عالم مثلاً، وإلا لو كان يعلم بكذبها لناقش المستدلّ بها. فهي إحياء حقّ بإماتة حقّ، لأنّ الاستناد إلى الباطل إماتة للحقّ، ولا يطاع الله من حيث يعصى. إلا أن يكون الجدل على سبيل المناقضة. وهذا بحث آخر يأتي بيانه في بحث الجدل.

«ومن هنا يظهر أنّ حسن الموعظة إنّما هو من حيث حسن أثره في الحقّ الذي يراد له، بأن يكون الواعظ نفسه متّعظاً بما يعظ، ويستعمل فيها من الخلق الحسن ما يزيد في وقوعها من قلب السامع موقع القبول، فيرقّ له القلب ويقشعر به الجلد ويعيه السمع ويخشع له البصر ...

(١) المصدر السابق.

... ويتحرّز المجادل ممّا يزيد في تهيج الخصم على الردّ والعناد وسوقه إلى المكابرة واللجاج واستعمال المقدمات الكاذبة وإن تسلّمها الخصم إلّا في المناقضة ويحترز سوء التعبير ...

والجدال أحوج إلى كمال الحسن من الموعظة، ولذلك أجاز سبحانه من الموعظة حسنيتها ولم يجز من المجادلة إلّا التي هي أحسن^(١).

فالوجه في تقييد الجدال بالتي هي أحسن وتقييد الموعظة بالحسنة، لأنّ المشاكل التي تعترى الجدال، أكثر بكثير من المشاكل التي تعترى الموعظة؛ لما أشار إليه من تهيج الخصم واستعمال المقدمات الكاذبة.

إلى هنا اتّضح لنا - بناء على أنّ المراد من الطرق التي ذكرتها الآية الكريمة هو البرهان والخطابة والجدل - أهميّة هذه الصناعات، وأهميّة الخطابة في علم المنطق بالنسبة لمن يريد أن يدعو إلى سبيل الله. وهذا هو هدف الطالب في الحوزات العلمية، إذ من غير المعقول أن يكون مكتبة متنقلة من دون أن يفيض منها شيء، والحال أنّ مثله كشجرة مثمرة الغرض من غرس بذرتها والاعتناء بها ورعايتها وتعاهدها بالسقي هو ثمرتها، ولذا لو كانت غير مثمرة نجّثها من جذورها أو نستعملها حطباً، وكذا الغرض من صرف الحقوق الشرعية على طلبة العلوم الدينية وتهيئة الإمكانيات المتاحة لهم أن يكونوا أشجاراً مثمرة يدعون إلى سبيل ربّهم بالحكمة والموعظة الحسنة، ولهذا نجد العالم الذي يقبله مسلك أهل البيت (عليهم السلام) والذي نصّت عليه رواياتهم هو العالم الذي يقود الناس من الشكّ إلى اليقين ومن الجهل إلى العلم، لا العالم الذي يجلس في البيت ولا يخالط الناس أو يقوم بوظيفته الشرعية الملقاة على عاتقه.

(١) المصدر السابق: ص ٣٧٢.

والحاصل: إنّنا نحتاج إلى البرهان أولاً ثمّ الجدل ثمّ الخطابة، وفي قبال البرهان نحتاج إلى قراءة صناعة المغالطة، لكي لا نقع في الغلط ونتعرّف على السقيم والصحيح منه. وقد اتّضح من خلال هذه المقدّمة أهميّة بحث الجدل والخطابة في علم المنطق. أمّا بحث البرهان فأهمّيته واضحة من خلال ما تقدّم في الأبحاث السابقة. ومن هنا شرع المصنّف (قدّس سرّه) في بيان أهميّة صناعة الجدل فقال:

[ونضعها في ثلاثة مباحث: الأوّل: في القواعد والأصول، الثاني: في المواضع، الثالث: في التوصايا.]

الشرح

لما كان مقدار من هذه الصناعات لا توجد فيه أبحاث أساسية تحتاج إلى تقرير من خارج الكتاب، نقتصر على عبارة الكتاب ونتعرض إلى بيان ما يحتاج منها إلى البيان، فنقول:

اعلم أن [لهذه الصناعة] أي صناعة الجدل [ككل صناعة مصطلحات خاصة بها، والآن نذكر بعضها في المقدمة للحاجة فعلاً، ونرجئ الباقي إلى مواضعه.

١. كلمة (الجدل) في اللغة، ليتضح بعد ذلك معناه اصطلاحاً. [إنّ الجدل لغة هو: اللدد واللجاج في الخصومة بالكلام]. قال العلامة ابن منظور: «الجدل: اللدد والخصومة والقدرة عيها، وقد جادله مجادلة وجدالاً ورجل جدل ومجدل، ومجدال: شديد الجدال....»^(١).

[مقارناً غالباً لاستعمال الحيلة الخارجة - أحياناً - عن العدل والإنصاف. ولذا نهت الشريعة الإسلامية عن المجادلة، لاسيما في الحج والاعتكاف] بل الجدل عموماً مكروه، كما ورد عن أبي عبد الله (عليه السلام) مرفوعاً أنه قال: «طلبة العلم ثلاثة، فاعرفهم بأعيانهم وصفاتهم: صنف يطلبه للجدل والمراء، وصنف يطلبه للاستطالة والختل، وصنف يطلبه للفقه والعقل. فصاحب الجدل والمراء مؤذ ممار، يتعرض للمقال في أندية الرجال بتذاكر العلم وصفته الحلم، قد تسربل بالخشوع وتخلّى من الورع، فدقّ الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه...» الخبر^(٢).

(١) لسان العرب لابن منظور.

(٢) وصول الأخبار إلى أصول الأخبار، لوالد الشيخ البهائي العاملي: ص ١٢٢.

[وقد نقل منطقة العرب هذه الكلمة واستعملوها في الصناعة التي نحن بصددتها والتي تسمى باليونانية (طوبيقا).]

وهذه لفظة (الجدل) أنسب الألفاظ العربية إلى معنى هذه الصناعة على ما سيأتي توضيح المقصود بها] وهناك ألفاظ تدلّ على أن المراد من «طوبيقا» باليونانية المناظرة في اللغة العربية أو المحاورّة، ولكن أنسب الألفاظ بها لفظة الجدل [حتّى من مثل المناظرة، والمحاورّة، والمباحثة، وإن كانت كلّ واحدة منها تناسب هذه الصناعة في الجملة، كما استعملت كلمة (المناظرة) في هذه الصناعة أيضاً، فقليل (آداب المناظرة)] كما صنع المصنّف في عنوان الباب، فقال: صناعة الجدل وآداب المناظرة [وألفت بعض المتون بهذا الاسم.

وقد يطلقون لفظ (الجدل) أيضاً على نفس استعمال الصناعة] فيطلقون اسم الجدلي على من يستعمل الجدل [كما أطلقوه] أي لفظ الجدل [على ملكة استعمالها] باعتبار أن ليس كلّ أحد يستطيع استعمال هذه الصناعة، لأنّها ملكة تحتاج إلى سرعة البديهة ونحوها من الشرائط التي يأتي على ذكرها المصنّف (قدّس سرّه) في تعريف الجدل. ولهذا ورد في الروايات أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) في عهده كان يأمر بعض أصحابه - كمؤمن الطاق - أن يجلس في مسجد الكوفة وينظر العلماء، لقدرته على المناظرة والمجادلة وأنّه لا يُفحّم أو يغلب، وأنّه يطير ولا يقع، وكان ينهى بعضهم عن ذلك؛ لعدم توقّر تلك الملكة لديه، ولأنّه يطير ويقع. فإنّه إذا غلب عالم من مذهب معيّن، غلب مذهبه معه. ومن هذا القبيل قد يكون حكيم قادراً على الأدلّة البرهانية وعلى فهمها بنحو جيّد لكنّه لا يتمكّن من إقناع الخصم بها، وقد يأتي خطيب يقنع المقابل بالأدلة التي عجز الحكيم عن إقناعه بها، لأنّه يستعمل معه أسلوب يختلف عن الأسلوب الذي استعمله الحكيم. فقد تطلق كلمة الجدل على

الملكمة التي يقتدر بها من الدفاع عن الحقّ أو عمّا يعتقد بها.
ومن هنا نقول: إنّ الطالب الذي لا يجد في نفسه هذه القدرة والملكمة على المناظرة، لا يتخذ من نفسه موضعاً يضرّ بالإسلام أو بالمذهب [فيريدون به حينئذ القول المؤلّف من المشهورات أو المسلّمات، الملزم للغير، والجاري على قواعد الصناعة] كما بيّناه في مقدّمة مبادئ الأقيسة.
[وقد يقال له أيضاً: القياس الجدلي] باعتبار أنّ مقدّماته لم تكن يقينية [أو الحجّة الجدلية أو القول الجدلي. أمّا مُستعمل الصناعة فيقال له: (مجادل) و(جدلي)].

٢. كلمة (الوضع) [فإنّك عندما تقول: إنّي أدافع عن وضعي، فمعناه: أنّك تدافع عمّا تعتقد به أو ما تلتزم به، لمصلحة اقتضت أن تكون في ذلك الوضع وإن لم تكن معتقداً به، كالالتزام بأفكار حزب معيّن لم تعتقد بها، ولكن بما أنّك في ضمن تلك الدائرة، تدافع عن تلك الأفكار، وإلا فلو فُرض أنّه أُشكل على تلك الأفكار ولم تدافع عنها فمعناه أنّك قبلت الإشكال على موقعك ووضعتك الذي أنت عليه في الحزب أو الحركة السياسية أو الاجتماعية.

إذن المراد من الوضع في صناعة الجدل: الأمر الذي تعتقد به أو تلتزم به وإن لم تكن معتقداً به، فتدافع عنه إن كنت معتقداً به، أو تنقضه وتهدمه إن لم تكن معتقداً ولا ملتزماً به، ولذا قال: [ويراد بها هنا] أي يراد بكلمة الوضع في صناعة الجدل [(الرأي المُعتقّد به أو المُلتزم به)، كالمذاهب والملل والنحل والأديان والآراء السياسية والاجتماعية والعلمية، وما إلى ذلك.

والإنسان كما يعتنق الرأي ويدافع عنه لأنّه عقيدته، قد يعتنقه لغرض آخر] ومصلحة في نفسه بأن يريد الوصول إلى مقام معيّن أو حكم، فيدافع عنه، وكم وجدنا من هؤلاء الساسة حيث رأيّناهم يدافعون باستماتة

حتّى إذا وصلوا إلى غاياتهم وأهدافهم تركوا ما كانوا يدافعون عنه.
 [فيتعصّب له ويلتزمه وإن لم يكن عقيدة له. فالرأي على قسمين: رأي معتقد به، ورأي ملتزم به، وكلّ منهما يتعلّق به غرض الجدلي لإثباته] إذا كان يعتقد به ويدافع عنه [أو نقضه] إذا لم يكن معتقداً به [فأراد أهل هذه الصناعة أن يعبروا عن القسمين] الرأي المعتقد به والرأي الملتزم به [بكلمة واحدة جامعة، فاستعملوا كلمة (الوضع)]. فالمجادل يدافع عن وضعه أو رأيه الذي يعتقد به أو الذي يلتزم به.

[اختصاراً، ويريدون به مطلق الرأي الملتزم سواء أكان معتقداً به أم لا. كما قد يسمّون أيضاً] أي أنّهم يطلقون الوضع ويريدون منه [نتيجة القياس في الجدل (وضعا)] كما ذكرنا في القياس البرهاني من أنّ له نتيجة كانت قبل إقامة البرهان تسمّى المطلوب، وبعد إقامته أطلقنا عليها اسم النتيجة، وهنا أيضاً قد يطلق الوضع ويراد به نتيجة القياس الجدلي، أو فقل: الوضع: ما ينتهي إليه المجادل في استدلاله [وهي التي تسمّى في البرهان (مطلوباً)]. وعلى هذا يكون معنى الوضع قريباً من معنى الدعوى التي يراد إثباتها] من قبل المعتقد بها [أو إبطالها] من قبل الخصم أو الطرف الآخر.

-٢-

وجه الحاجة إلى الجدل

إنّ الإنسان لا ينفكّ عن خلاف ومنازعات بينه وبين غيره من أبناء جلدته، في عقائده وآرائه من دينية وسياسية واجتماعية ونحوها، فتتألف بالقياس إلى كلّ وضع طائفتان: طائفة تناصره وتحافظ عليه، وأخرى تريد نقضه وهدمه. وينجرّ ذلك إلى المناظرة والجدال في الكلام، فيلتمس كلّ فريق الدليل والحجة لتأييد وجهة نظره وإفحام خصمه أمام الجمهور.

والبرهان سبيل قويّ مضمون لتحصيل المطلوب، ولكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به في جملة من المواقع، واللجوء إلى سبيل آخر، وهو سبيل الجدل الذي نحن بصددّه. وهنا تنبثق الحاجة إلى الجدل، فإنّه الطريقة المفيدة بعد البرهان. أمّا الأسباب الداعية إلى عدم الأخذ بالبرهان فهي أمور:

١. إنّ البرهان واحد في كلّ مسألة لا يمكن أن يستعمله كلّ من الفريقين المتنازعين، لأنّ الحقّ واحد على كلّ حال، فإذا كان الحقّ مع أحد الفريقين فإنّ الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه.
٢. إنّ الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدمات البرهانية إذا لم تكن من المشهورات الدايغات بينهم، وغرض المجادل على الأكثر إفحام خصمه أمام الجمهور، فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدمات المشهورة بالطريقة الجدلية وإن كان الحقّ في جانبه ويمكنه استعمال البرهان.

٣. إنّه ليس كلّ أحد يقوى على إقامة البرهان أو إدراكه، فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجزه عن البرهان أو لعجز خصمه عن إدراكه.

٤. إنّ المبتدئ في العلوم قبل الوصول إلى الدرجة التي يتمكّن فيها من إقامة البرهان على المطالب العلمية، يحتاج إلى ما يمرّن ذهنه وقوّته العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقة غير البرهان، كما قد يحتاج إلى تحصيل القناعة والاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكّن من البرهان عليها. وليس له سبيل إلى ذلك إلاّ سبيل الجدل.

وبمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوّة الحاجة إلى الجدل، ونستطيع أن نحكم بأنّه يجب لكلّ من تهّمه المعرفة وكلّ من يريد أن يحافظ على العقائد والآراء أيّة كانت، أن يبحث عن صناعة الجدل وقوانينها وأصولها. والمتكفل بذلك هذا الفنّ الذي عني به متقدّمو الفلاسفة من اليونانيين، وأهمّله المتأخرون في الدورة الإسلامية إهمالاً لا مبرّر له، عدا فئة قليلة من أعظم العلماء، كالرئيس ابن سينا والخواجه نصير الدين الطوسي إمام المحقّقين.

الشرح

إنَّ الإنسان يجد نفسه محتاجاً إلى الجدل بالفطرة، لأنَّ العالم ليس فردياً وإنَّما هو عالم اجتماعي، والإنسان لا يعيش بمفرده وإنَّما يعيش ضمن المجتمع، لأنَّه محتاج. وحيث إنَّه لا يتمكَّن من سدِّ احتياجاته بنفسه، يحتاج إلى الآخرين، لأنَّه اجتماعي لا بالطبع كما هو مشهور، بل هو فردي ألجأته الحاجة إلى المجتمع.

ثمَّ إنَّ الحقَّ مختلط مع الباطل في هذا العالم، إذ ليس هو عالم الحقِّ الذي لا ريب ولا باطل فيه، بل هو عالمُ الحقِّ فيه إلى جانب الباطل. وإن كان الباطل يذهب جفاءً ولكنَّه قد تحصل له القدرة فيظهر بمظهر الحقِّ، ولهذا يحتاج الإنسان إلى أن يعبر من الزبد الذي يذهب جفاءً ومن الباطل الزهوق، ليصل إلى الحقِّ.

وعلى هذا فيتَّضح أنَّ هنا مقدِّمات: الأولى: الإنسان اجتماعي. الثانية: أنَّ هذا العالم قد اختلط فيه الحقُّ بالباطل. الثالثة: أنَّ يكون للمعتقد بشيء العدة الكافية والوسيلة التي يدافع بها عن اعتقاده وعمَّا يتبنَّى من رأي، بالإضافة إلى حاجات آخر نشير إليها إن شاء الله تعالى في المقدِّمة.

قال في منطق الشفاء من كتاب الجدل - وهذا الكتاب، كما ذكرنا في أبحاث سابقة: أوسع كتاب منطق كتب في الإسلام، وهو يقع في أربعة مجلِّدات:-

«طرق المحاجبة وطرق الدعوى والخطاب مع الآخرين إنَّما يتمُّ عن طريق البرهان والخطابة والجدل».

ولعلَّ هذا ممَّا استفدناه من الآية المباركة المتقدِّمة من سورة النحل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ

هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١﴾.

ولبيان السبب في اختلاف طرق المحاوراة وخطاب بعض الناس بالحكمة والبرهان وبعضهم بالموعظة الحسنة والخطابة، وبعضهم بالجدال بالتي هي أحسن، تعرّض للمسألة الدكتور إبراهيم مذكور - وهو من علماء مصر في الأبحاث الفلسفية - في مقدّمة كتاب منطق الشفاء فقال: «ويقود هذا التقسيم - يعني تقسيم القياس الأرسطي من حيث المادّة إلى البرهاني والجدلي والسوفسطائي والخطابي والشعري - إلى نظرية أخرى سيكولوجية واجتماعية قال بها الفارابي وابن سينا وابن رشد، وملّخصها: أنّ الناس متفاوتون في إدراكهم ومدى تقبلهم للحجج والبراهين. فمنهم من اتّسعت ثقافته واكتمل إدراكه بحيث يقوى على تفهّم البرهنة اليقينية، وهؤلاء هم الخاصّة من فلاسفة وعلماء، ومنهم من ضاق علمه وقصر إدراكه فيقنع بالأمور المسلّمة والمشهورة. ومن أوضح الأمثلة على ذلك جماعة الجدليين من أصحاب الفرق»^(١) فإنّك لا تستطيع أن تحتاجهم جميعاً بمقدّمات برهانية يقينية قام الدليل اليقيني والمنطقي عليها «ومنهم من لم تتوفّر له ثقافة ولا فكر ناضج وتكفيه الأدلّة الخطابية»^(٢)، وهؤلاء هم العامّة والدهماء. والأدلّة الخطابية في الواقع باب من أبواب البرهنة الجدلية، وكلّ ما فيها أنّها تعتمد على مقدّمات أقلّ شهرة وأقلّ رجحاناً. ومن الحكمة أن يخاطب الناس على قدر عقولهم... فتكون للخاصّة لغة تختلف عن لغة غيرهم، ومن الخلط أن يخاطب الجماهير بلغة الفلاسفة والعلماء، وفي هذا ما فيه من بلبلة واضطراب»^(٣) كما يحصل لبعض من يرتقي المنبر ويأتي بمصطلحات لا يفهمها السامع ظلّاً منه أنّ

(١) الشفاء، المنطق، ابن سينا، منشورات آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ ج ٣، ص ٤٠٣.

(٢) وهذا ما سيأتي الحديث عنه في صناعة الخطابة.

(٣) المصدر السابق.

الجالسين كلهم فلاسفة، وكأنّ ديدنهم ذلك، ولعلهم مغرضون باستعمالهم اصطلاحات لا يفهمها المستمعون. وهذا له تأثير نفسي على المخاطب حيث يركّز في ذهنه بأنّ المتكلّم عالم لا نظير له. وهؤلاء موجودون في مختلف مناحي الحياة وفي كلّ مكان لا همّ لهم إلّا مصالحهم الشخصية وجذب الناس إليهم، مع أنّ الهدف الأسمى ينبغي أن يكون الدعوة إلى الله ونحن مأمورون أن نكلّم الناس على قدر عقولهم، ف«تبدو أهميّة الجدل والخطابة في الأمور الدينية والمدنية»^(١) لأنّ من يعتقدون بدين معيّن ليسوا جميعاً من العلماء والمحقّقين، بل ثلّة منهم علماء وهؤلاء يخاطبون بلغة البرهان. أمّا عموم المعتقدين بدين أو بخط معيّن فيخاطبون على قدر عقولهم، فنحتاج إلى الجدل أولاً، ونحتاج إلى الخطابة ثانياً «ولا يزال لهما شأنهما في دور القضاء والمجالس النيابية ويعولّ عليهما في القيادات السياسية والاجتماعية..»^(٢).

إذن لا بدّ أن تدرس هذه الصناعات لحاجة الداعي إلى الله إليها، فإنّه يحتاج البرهان على الأقلّ لنفسه ويحتاج إلى فهم صناعة المغالطة ليتخلّص من السقيم ويحتاج إلى صناعة الخطابة فـ[إنّ الإنسان لا ينفكّ عن خلاف ومنازعات بينه وبين غيره من أبناء جلدته] لما ذكرنا من أنّه اجتماعي أولاً ومن أنّه يوجد حقّ وباطل ثانياً.

[في عقائده وآرائه من دينية وسياسية واجتماعية ونحوها، فتتألف بالقياس إلى كلّ وضع طائفتان]. والوضع كما قلنا: هو الرأي المعتقد به أو الملتزم به، فتتألف بالنسبة إلى كلّ وضع [طائفة تناصره وتحافظ عليه] وتدافع عنه [وأخرى تريد نقضه وهدمه. وينجرّ ذلك إلى المناظرة والجدال في الكلام، فيلتمس كلّ فريق الدليل والحجّة لتأييد وجهة نظره وإفحام

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

خصمه أمام الجمهوراً.

إن قلت: لم نلتمس الجدل ولا نستعمل البرهان؟

قلت: لا يمكن أن نكلّم الناس جميعاً في منطق البرهان، كما تقدّم آنفاً. فمن غير المعقول أن نثبت للجمهور أنّ الوجود أصيل - مثلاً - تمسكاً بأصالة الوجود وبوحدته وأنه حقيقة مشكّكة أو بالحركة الجوهرية للأفلاك! ولهذا نجد القرآن الكريم في كثير من استدلالاته لم يكن قائماً على أساس برهاني، بل يستدلّ بالاستدلال الجدلي، بل هو أمر بذلك فقال: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. وكذلك استعمل أئمة أهل البيت (عليهم السلام) الجدل في جملة من أجوبتهم؛ فعن البرنطي قال: جاء رجل إلى الرضا (عليه السلام) فقال: «هل يقدر ربك أن يجعل السموات والأرض وما بينهما في بيضة؟ قال: نعم وفي أصغر من البيضة، وقد جعلها في عينك، وهي أقلّ من البيضة، لأنك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولو شاء ربك لأعماك عنها»^(١). وسئل أمير المؤمنين (عليه السلام) سؤالاً قريباً منه فقل له: «هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز والذي سألتني لا يكون»^(٢) لأن ذلك محال، والمحال لا تتعلّق القدرة به.

وهذا جواب برهاني. أمّا جواب الإمام الرضا (عليه السلام) فهو: جواب جدلي، فإنّه لم ينف ذلك وإنّما أثبت أنّها تكون في أصغر من البيضة وهي عدسة

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف العلم العلامة، الحجة فخر الأئمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي (قدس سره)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة المصحّحة: ج ٤، ص ١٤٣، الحديث ١٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٤٣، ح ١٠.

العين. وقد ثبت في محلّه أنّ الصور الحسيّة والمثالية مجردة^(١)، ولا يمكن أن تكون نفس السموات والأرض في العين وإلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وهو محال. ومثل هذا الجواب يقنع به الإنسان العامي، فلو فرض أنّ السائل كان من الفلاسفة أو العلماء، كهشام بن الحكم، فإنّ جواب الإمام لا شكّ يكون برهانياً.

ونحو ذلك ما ورد عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: «إنّ إبليس قال لعيسى بن مريم: أيقدر ربّك على أن يدخل الأرض بيضة لا تصغر الأرض ولا تكبر البيضة؟ فقال عيسى على نبينا وآله وعليه السلام: ويلك إنّ الله لا يوصف بعجز، ومن أقدر ممن يلطّف الأرض ويعظّم البيضة؟»^(٢).

إذن كما استعمل القرآن الكريم الاستدلال البرهاني، استعمل إلى جنبه الاستدلال الجدلي، وكذلك ما ورد عن أهل البيت (عليهم السلام). فعلى مدّعي العلم أن يتعلّموا هذه الأساليب في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى.

[و] على أيّ الأحوال: [البرهان سبيل قويّم مضمون لتحصيل المطلوب، ولكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به في جملة من المواقع] بأن يكون الطرف الذي تخاطبه لا يستطيع أن يتقبّل المقدمات البرهانية ولا يفهمها [و] يدعو إلى [اللجوء إلى سبيل آخر، وهو سبيل الجدل الذي نحن بصددّه. وهنا تنبثق الحاجة إلى الجدل، فإنّّه الطريقة المفيدة بعد البرهان. أمّا الأسباب الداعية إلى عدم الأخذ بالبرهان فهي أمور:

(١) نهاية الحكمة، تأليف الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (قدّس سرّه)، صحّحها وعلّق عليها الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٤، ص ١٤٢، الحديث ٩.

١. (إنّ البرهان واحد في كلّ مسألة) فإذا أقام أحد المستدلّين البرهان على مطلوبه، لا يستطيع خصمه إقامة برهان على خلافه إلاّ بالمغالطة، بخلاف الجدل في مسألة فإنّه يتعدّد، بأن يستند أحدهما إلى مقدّمات مشهورة ويستند الآخر إلى مقدّمات مشهورة أخرى. إذن فالبرهان واحد [لا يمكن أن يستعمله كلّ من الفريقين المتنازعين، لأنّ الحقّ واحد على كلّ حال، فإذا كان الحقّ مع أحد الفريقين فإنّ الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه] فإذا أقام أحدهما البرهان على إثبات الحق، فلا يستطيع الآخر أن يقيم برهاناً على خلافه، فيلتجئ إلى مقدّمات مشهورة مسلّمة عند العموم وقيم قياساً مؤلفاً منها . ومن المعلوم أنّ الجمهور لا يستطيع أن يميّز بين المقدّمات اليقينية التي استند إليها مقيم البرهان وبين المقدّمات المسلّمة التي استند إليها المجادل، وعلى هذا يجب على من أراد الدفاع عن اعتقاده أن يعرف كيفية الاستدلال بالمقدّمات غير البرهانية، وأن يكون مجادلاً جيداً حتّى يستطيع الدفاع عن وضعه.

٢. [إنّ الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدّمات البرهانية] كما أشرنا إلى ذلك في البحث عن الأوليات حيث تعرّضنا لقضية الوجود موجود، فإنّ هذه القضية لا يستطيع أن يدركها كلّ أحد، بل الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك معظم الأبحاث الفلسفية [إذا لم تكن من المشهورات الذائعات بينهم] فإنّه قد تكون المقدّمات البرهانية من المشهورات التي يعرفها عموم الناس، ولكن في الأعمّ الأغلب لا تكون كذلك [وغرض المجادل على الأكثر إفحام خصمه أمام الجمهور فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدّمات المشهورة بالطريقة الجدلية وإن كان الحقّ في جانبه ويمكنه استعمال البرهان] وكما أشرنا سابقاً إلى أنّه إذا كان يريد أن يحافظ على الإسلام وعلى الغرض الأساسي من الدعوة، لا بدّ أن يجادل بالتي هي أحسن، ولا يجادل بمقدّمات

كاذبة أو باطلة، وإلاّ لزم إحياء حقّ بإحياء باطل أو بإماتة حقّ.

[٣]. إنّّه ليس كلّ أحد، يقوى على إقامة البرهان أو إدراكه] والإنصاف أنّ هذا من الأمور الطبيعية، فإنّّه لو سُئِلَ عن الدليل على وجود الله تعالى، فربما لا يوجد عندك برهان مؤلّف من مقدّمات يقينية، ولكنّه لديك حجج وأدلة مبتنية على مقدّمات مشهورة مسلّمة عند السائل، يمكنك أن تثبت بها المطلوب. إلّا أنّه لو فرض عرض دليلك الذي أقمته على عالم، لأورد عليه إیرادات عديدة.

ثمّ إنّ الإنسان لا يمكنه إقامة البرهان على كثير من القضايا الجزئية، وهذا يعني أنّ المدافع عن وضع معيّن، أيضاً لا برهان عنده على الوضع الذي هو فيه، فيلتجئ إلى الجدل لإثبات مطلوبه، أو كما قال: [فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجزه عن البرهان أو لعجز خصمه عن إدراكه] أي أنّ خصمه غير قادر على إدراك البرهان.

[٤]. إنّ المبتدئ في العلوم قبل الوصول إلى الدرجة التي يتمكّن فيها من إقامة البرهان على المطالب العلمية، يحتاج إلى ما يمرّن ذهنه وقوّته العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقة غير البرهان] باعتبار أنّ مداركه لا تسمح له بإقامة البرهان، كمن يعتنق الدين الإسلامي ويريد أن يعتقد بكلّ ما جاء به الإسلام بالاستناد إلى مقدّمات يقينية ولا قدرة له على إدراك ذلك، فيعتمد على الجدل لإثبات هذه المعتقدات لنفسه هو وإن لم يكن أحد ينازعه في اعتقاده [كما قد يحتاج إلى تحصيل القناعة والاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكّن من البرهان عليها] وهذا شأن كثير من الناس، فإنّهم وإن كانوا يعتقدون بدينهم إلّا أنّهم لم يتمكّنوا من إقامة البرهان، مع أنّه لا يجوز الاعتماد على قدر واحد من الاستدلال في العقائد، ولهذا يستند إلى مقدّمات من طرق متعدّدة كالمشهورات أو الإجماع

ونحو ذلك [وليس له سبيل إلى ذلك إلا سبيل الجدل].

وبمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوّة الحاجة إلى الجدل، ونستطيع أن نحكم بأنّه يجب لكلّ من تهّمه المعرفة وكلّ من يريد أن يحافظ على العقائد والآراء أيّة كانت، أن يبحث عن صناعة الجدل وقوانينها وأصولها [لاسيما طلاب العلوم الدينية الذين ينصبون أنفسهم دعاة إلى الله ودعاة إلى الإسلام والحق، فإنّهم لا يمكنهم القيام بذلك ما لم يتعلّموا هذه الصناعة. [والمتكفّل بذلك هذا الفنّ الذي عني به متقدّموا والفلاسفة من اليونانيين] منذ زمان أرسطو [وأهمله المتأخرون في الدورة الإسلامية إهمالاً لا مبرّر له، عدا فئة قليلة من أعاظم العلماء، كالرئيس ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي إمام المحقّقين]. وبهذا نكون بيّنا وجه الحاجة إلى الجدل.

-٣-

المقارنة بين الجدل والبرهان

قلنا: إنّ الجدل أسلوب آخر من الاستدلال، وهو يأتي في المرتبة الثانية بعد البرهان، فلا بدّ من بحث المقارنة بينهما وبيان ما يفرقان فيه فنقول:

١. إنّ البرهان لا يعتمد إلّا على المقدّمات التي هي حقّ من جهة ما هو حقّ، لتنتج الحقّ، أمّا (الجدل) فإنّما يعتمد على المقدّمات المسلّمة من جهة ما هي مسلّمة، ولا يشترط فيها أن تكون حقّاً وإن كانت حقّاً واقعاً، إذ لا يطلب المجادل الحقّ بما هو حقّ - كما قلنا - بل إنّما يطلب إفحام الخصم وإلزامه بالمقدّمات المسلّمة، سواء أكانت مسلّمة عند الجمهور، وهي المشهورات العامّة والذاتيات، أم مسلّمة عند طائفة خاصّة يعترف بها الخصم، أم مسلّمة عند شخص الخصم خاصّة.

٢. إنّ الجدل لا يقوم إلّا بشخصين متخاصمين، أمّا البرهان فقد يقام لغرض تعليم الغير وإيصاله إلى الحقائق، فيقوم بين شخصين كالجدل، وقد يقيمه الشخص ليناّجي به نفسه ويعلمّها لتصل إلى الحقّ.

٣. إنّ تقدّم في البحث السابق أنّ البرهان واحد في كلّ مسألة، لا يمكن أن يقيمه كلّ من الفريقين المتنازعين. أمّا الجدل فإنّه يمكن أن يستعمله الفريقان معاً، ما دام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه، لا الحقّ بما هو الحقّ، وما دام أنّه يعتمد على المشهورات والمسلّمات التي قد يكون بعضها في جانب الإثبات وبعضها الآخر في عين الوقت في جانب النفي. بل يمكن لأحد الفريقين أن يقيم كثيراً من الأدلّة الجدلية بلا موجب للحصر على رأي واحد، بينما أنّ البرهان لا يكون إلّا واحداً لا يتعدّد في المسألة الواحدة، وإن

تعدّد ظاهراً بتعدّد العلل الأربع، على ما تقدّم في بحث البرهان.
٤. إنّ صورة البرهان لا تكون إلّا من القياس، على ما تقدّم في بحث
البرهان. أمّا المجادل فيمكن أن يستعمل القياس وغيره من الحجج
كالاستقراء والتمثيل، فالجدل أعمّ من البرهان من جهة الصورة، غير أنّ
أكثر ما يعتمد الجدل على القياس والاستقراء.

الشرح

يتعرّض المصنّف (قدّس سرّه) في المقام لبيان الفرق بين الجدل والبرهان، وذكر جملة من الفروق بينهما، فقال: [قلنا: إنّ الجدل أسلوب آخر من الاستدلال] ولا يعني هذا أنّه يختلف عن البرهان في الصورة، وإنّما يختلف عنه في المادّة، فمن حيث الصورة قد يكون قياساً أيضاً، غاية الأمر أنّ البرهان من حيث المادّة يعتمد على مقدّمات يقينية، والجدل يعتمد على مقدّمات مسلّمة سواء كانت يقينية أم لا وسواء كانت مطابقة للواقع أم لا [وهو يأتي في المرتبة الثانية بعد البرهان، فلا بدّ من بحث المقارنة بينهما وبيان ما يفرقان فيه فنقول:

١. إنّ البرهان لا يعتمد إلّا على المقدّمات التي هي حقّ من جهة ما هو حقّ] وهذا هو الغرض منه سواء وجد خصم أم لا، وهو ما تقدّم بحثه في أوّل مقدّمات البرهان [لتنتج الحق، أمّا (الجدل) فإنّما يعتمد على المقدّمات المسلّمة من جهة ما هي مسلّمة] سواء كانت مطابقة للواقع أم لا وسواء كانت حقّاً أم لا. ولذا قال: [ولا يشترط فيها أن تكون حقّاً وإن كانت حقّاً واقعاً] إلّا أنّ نظر المجادل ليس إلى مطابقتها للواقع وإلى أنّها حقّ [إذ لا يطلب المجادل الحقّ بما هو حقّ - كما قلنا - بل إنّما يطلب إفحام الخصم وإلزامه بالمقدّمات المسلّمة سواء أكانت مسلّمة عند الجمهور، وهي المشهورات العامّة والذاتّات] وقد تقدّم الكلام في المشهورات وتعريفها [أم مسلّمة عند طائفة خاصّة يعترف بها الخصم، أم مسلّمة عند شخص الخصم خاصّة] كما لو كان الخصم يعترف بمطلب لكونه مقلّداً لعالم يقبل بذلك المطلب إلّا أنّ المستدلّ نفسه لا يقبله، فيجعله مقدّمة ويستدلّ بها لإثبات المطلوب أو إبطاله.

وقعت محاجة في مجلس المأمون بين الإمام الرضا (عليه السلام) ونصراني يعتقد بألوهية عيسى (على نبينا وآله وعليه السلام) وينكر نبوة نبينا محمد (صلى الله عليه وآله) فقال له الإمام (عليه السلام) بعد أن أثبت نبوة نبينا من الإنجيل والتوراة: «يا نصراني؛ والله إننا لنؤمن بعيسى الذي آمن بمحمد (صلى الله عليه وآله) وما ننقم على عيسى شيئاً إلا ضعفه وقلة صيامه وصلاته.

قال الجاثليق: أفسدتَ والله علمك، وضعفتَ أمرك، وما كنتَ ظننتُ إلا أنك أعلم أهل الإسلام.

قال الرضا (عليه السلام): وكيف ذلك؟

قال الجاثليق: من قولك إن عيسى كان ضعيفاً قليل الصيام والصلاة، وما أفطر عيسى يوماً قطّ، وما نام بليل قطّ، وما زال صائم الدهر قائم الليل. قال الرضا (عليه السلام): فلمن كان يصوم ويصلي؟ فخرس الجاثليق وانقطع»^(١).

فاستدلّ (عليه السلام) بقضايا مسلمة عند النصراني أبطل بها ما كان يزعمه النصراني من ألوهية عيسى (عليه السلام) وأثبت أنه كان عبداً لله تعالى؛ إذ لو كان ربّاً لخالف ديدن جميع الأنبياء (عليهم السلام) في صلاتهم وصيامهم وعبادتهم الخالصة له تعالى، وبما أنه كان صائم الدهر قائم الليل، وهذا أمر مسلم لدى النصراني، فسأله لمن كان يصوم ويصلي؟ فإنه إن كان ربّاً، فالرب لا يعبد أحداً، وإن كان عبداً فهو يعبد الله.

ومسألة عبادته (عليه السلام) وإن كانت مسلمة لدى الطرف الآخر ومطابقة للواقع، لكن ليس للإمام (عليه السلام) نظر إلى مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها، وإنما

(١) الاحتجاج، تأليف الخبير أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، من علماء القرن السادس، انتشارات المكتبة الحيدرية، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ: ج ٢، ص ١٧٥، احتجاج الرضا (عليه السلام) على أهل الكتاب ورئيس الصابئين.

كان نظره إلى أنها مقبولة لدى الطرف الآخر.

[٢. إنَّ الجدل لا يقوم إلاّ بشخصين متخاصمين] وهذا ما أشرنا إليه عندما قلنا: إنّ الإنسان قد يقيم البرهان لنفسه حتّى يحصل له علم يقيني، وقد يقام بين طرفين لغرض تعليم الغير، بخلاف الاستدلال الجدلي فإنّه لا يقام إلاّ بين طرفين يريد أحدهما نقض أو هدم الوضع الذي فيه طرفه المقابل، أو كما قال: [أمّا البرهان فقد يقام لغرض تعليم الغير وإيصاله إلى الحقائق، فيقوم بين شخصين كالجدل، وقد يقيمه الشخص ليناكجي به نفسه ويعلمها لتصل إلى الحقّ] فالجدل لا يقام إلاّ بين شخصين متخاصمين أو أكثر، والبرهان قد يقام بين شخصين وقد يقيمه شخص واحد ليتعلّم الحقّ الصريح، كما تقدّم بيانه في أوّل كتاب البرهان.

[٣. إنّّه تقدّم في البحث السابق أنّ البرهان واحد في كلّ مسألة، لا يمكن أن يقيمه كلّ من الفريقين المتنازعين] بخلاف الجدل إذ قد يستند إلى مقدّمات مشهورة مختلفة فيستعمله الطرفان، أو كما قال: [أمّا الجدل فإنّه يمكن أن يستعمله الفريقان معاً، ما دام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه، لا أنّ الغرض من الجدل [الحقّ بما هو الحقّ، وما دام أنّه يعتمد على المشهورات والمسلّمات التي قد يكون بعضها في جانب الإثبات وبعضها الآخر في عين الوقت في جانب النفي] بأن تكون المقدّمات التي يعتمد عليها أحد المجادلين في الإثبات مشهورات، وتكون المقدّمات التي يستعملها الآخر في جانب النفي مشهورة أيضاً] بل يمكن لأحد الفريقين أن يقيم كثيراً من الأدلّة الجدلية بلا موجب للحصر على رأي واحد] لأنّ المقدّمات المشهورة والمسلّمة كثيرة جداً فيستطيع أن يستند إليها في جداله [بينما أنّ البرهان لا يكون إلاّ واحداً، لا يتعدّد في المسألة الواحدة، وإن تعدّد ظاهراً بتعدّد العلل الأربع] الفاعلية والمادّية والصورية والغائية [على ما تقدّم في بحث البرهان.

٤. إنّ صورة البرهان لا تكون إلاّ من القياس، على ما تقدّم في بحث البرهان]. أمّا صورة الاستدلال في الجدل فقد تكون قياساً وقد تكون استقراءً أو تمثيلاً، كما قال: [أمّا المجادل فيمكن أن يستعمل القياس وغيره من الحجج كالاستقراء والتمثيل، فالجدل أعمّ من البرهان من جهة الصورة] كما أنّه أعمّ منه من جهة المادّة أيضاً، لأنّ الاستدلال في البرهان من جهة المادّة ليس له إلاّ طريق واحد وهو القياس. أمّا الاستدلال في الجدل فله عدّة طرق [غير أنّ أكثر ما يعتمد الجدل على القياس والاستقراء].

-٤-

تعريف الجدل

ويظهر بوضوح من جميع ما تقدّم صحّة تعريف الجدل بما يلي: «أنّه صناعة علميّة يقتدر معها - حسب الإمكان - على إقامة الحجّة من المقدمات المسلّمة على أيّ مطلوب يراد، وعلى محافظة أيّ وضع يتّفق، على وجه لا تتوجّه عليه مناقضة».

وإنّما قيد التعريف بعبارة (حسب الإمكان) فلأجل التنبيه على أنّ عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا يقدر في كونه صاحب صناعة، كعجز الطبيب مثلاً عن مداواة بعض الأمراض، فإنّه لا ينفي كونه طبيباً.

ويمكن التعبير عن تعريف الجدل بعبارة أخرى كما يلي:
«الجدل صناعة تمكّن الإنسان من إقامة الحجج المؤلّفة من المسلّمات أو من ردّها حسب الإرادة، ومن الاحتراز عن لزوم المناقضة في المحافظة على الوضع».

الشرح

عُرفَ الجدل اصطلاحاً بكلماتهم بعدّة تعريفات:

التعريف الأول، وهو للشيخ الرئيس (رحمه الله) في كتاب الجدل من منطق الشفاء قال: «فغرضنا الآن في هذا الفنّ هو: تحصيل صناعة يمكننا بها أن نأتي بالحجة على كلّ ما يوضع مطلوباً من مقدّمات ذائعة، وأن تكون - أي الاستدلالات والمقدّمات - إذا أجبنا لم يؤخذ منّا ما يناقض به وضعنا»^(١) وواضح من خلال القيود المأخوذة في هذا التعريف أن لا تكون المقدّمات الذائعة المشهورة التي نستند إليها في استدلالنا بنحو يعتمد عليها الخصم ليناقض بها وضعنا وإبطال معتقداتنا وآرائنا. فالخصوصية الأولى: أن نقيم الاستدلال بما يثبت الوضع بشرط أن لا يأخذ منه الطرف الآخر مقدّمة يستطيع أن يستدلّ بها على خلاف وضعنا.

التعريف الثاني، وهو لأرسطو، وهو موجود في المقدّمة التي كتبها محقق كتاب الجدل من منطق الشفاء الدكتور أحمد فؤاد الأهواني؛ قال: «إنّ قصدنا في هذا الكتاب أن نستنبط طريقاً يتهياً به أن نعمل من مقدّمات ذائعة قياساً في كلّ مسألة تقصد، وأن نكون إذا أجبنا جواباً، لم نأت فيه بشيء مضادّ لما نعتقد»^(٢).

والجيد في المقدّمة المذكورة أنّه ذكّر فيها شروط المجادل، قال: «وشروط الصناعة الجدلية خمسة:

أولاً: الفطرة. أي: الاستعداد الجبليّ في بعض الناس؛ حيث يوجد عندهم

(١) الشفاء، المنطق، مصدر سابق: ص ٢١، الفصل الثالث من المقالة الأولى من كتاب الجدل.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٤.

هذه القابلية وبعضهم لا توجد عندهم ، وبعضهم عندهم القابلية لكنها ضعيفة ويستطيعون أن ينمّوها، وبعضهم لا يتمكّنون من ذلك.

ثانياً: التجارب التي تحصل من الممارسة والاستعمال للجزئيات. يعني بما أنّ الجدل فنّ، فالممارسة لها أثر كبير فيه.

ثالثاً: القوانين الكلية التي تعتبر معايير يقيس بها الجدلي مطالبه.

رابعاً: عدم معاوقة المادّة.

خامساً: الآلة المستخدمة في الصناعة لبلوغ الغرض المقصود.

وصفوة القول: صناعة الجدل ملكة يصدر عنها تأليف القياس أو الاستقراء الجدلي بغية إفادة الإقناع والإلزام...^(١).

[ويظهر بوضوح من جميع ما تقدّم صحّة تعريف الجدل بما يلي: «أنّه صناعة علميّة] وهذا التعريف أخذه المصنّف (قدّس سرّه) من تعريف الشيخ الرئيس ولم يأخذه من تعريف أرسطو، فإنّ الشيخ الرئيس عرفه بصناعة [يقتدر معها - حسب الإمكان - على إقامة الحجّة من المقدمات المسلّمة على أيّ مطلوب يراد] أولاً [وعلى محافظة أيّ وضع يتّفق] ثانياً ولكن [على وجه لا تتوجّه عليه] أي على المستدلّ [مناقضة].

وإنّما قيّد التعريف بعبارة (حسب الإمكان) فلأجل التنبيه على أنّ عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا يقدر في كونه صاحب صناعة [نظير ملكة الاجتهاد، إذ قد تكون لدى مجتهد قوية يتمكّن بها من استنباط الأحكام الفرعية من أدلّتها التفصيلية، وقد تكون متوسطة عند آخر وضعيفة عند ثالث، فإنّ عجزاً عن استنباط حكم واقعة، لا يقدر في كونه صاحب ملكة، وكذا ملكة الشجاعة قد تكون ضعيفة عند شخص، وتكون متوسطة عند آخر،

(١) المصدر السابق: ص ٢٦-٢٧.

وأقوى عند ثالث، فقد يواجه من له ملكة ضعيفة خمسة أشخاص ولا يقدم على مواجهة عشرة، ويقدم ذو المتوسطة على مواجهة مئة ولا يقدم على مواجهة ألف، وذو الأقوى له قابلية على مواجهة الجن والإنس والعرب والعجم لا يولّي ولا يحجم عن مقابلتهم، كما روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام).

وبالجملة: لا يشترط أن تكون ملكة صناعة البرهان في أعلى درجاتها وإنّما حسب إمكان المستدلّ [كعجز الطبيب مثلاً عن مداواة بعض الأمراض، فإنّه لا ينفي كونه طبيباً].

ويمكن التعبير عن تعريف الجدل بعبارة أخرى كما يلي:

«الجدل صناعة تمكّن الإنسان من إقامة الحجج المؤلفة من المسلّمات أو من ردّها حسب الإرادة، ومن الاحتراز عن لزوم المناقضة في المحافظة على الوضع». وهذا التعريف نفس مضمون التعريف السابق مع إضافة بعض القيود ولا يوجد فيه مطلب جديد.

-٥-

فوائد الجدل

مما تقدّم تظهر لنا الفائدة الأصلية من صناعة الجدل ومنفعتيها المقصودة بالذات، وهي أن يتمكّن المجادل من تقوية الآراء النافعة وتأييدها، ومن إلزام المبطلين، والغلبة على المشعوذين وذوي الآراء الفاسدة على وجه يدرك الجمهور ذلك. ولهذه الصناعة فوائد أخر تُقصد منها بالعرض، نذكر بعضها:

١. رياضة الأذهان وتقويتها في تحصيل المقدمات واكتسابها، إذ يتمكّن ذو الصناعة من إيراد المقدمات الكثيرة والمفيدة في كلّ باب، ومن إقامة الحجّة على المطالب العلمية وغيرها.

٢. تحصيل الحق واليقين في المسألة التي تعرض على الإنسان، فإنّه بالقوّة الجدلية التي تحصل له بسبب هذه الصناعة، يتمكّن من تأليف المقدمات لكلّ من طرّف الإيجاب والسلب في المسألة. وحينئذ بعد الفحص عن حال كلّ منهما والتأمّل فيهما، قد يلوح الحقّ له، فيميّز أنّه في أيّ طرف منهما، ويزيّف الطرف الآخر الباطل.

٣. التسهيل على المتعلّم المبتدئ، لمعرفة المصادر في العلم الطالب له، بسبب تلك المقدمات الجدلية، إذ إنّّه بادئ بدء قد ينكرها ويستوحش منها، لأنّه لم يقو بعد على الوصول إلى البرهان عليها. والمقدمات الجدلية تفيده التصديق بها وتسهّل عليه الاعتقاد بها، فيطمئنّ إليها قبل الدخول في العلم ومعرفة براهينها.

٤. وتنفع هذه الصناعة أيضاً طالب الغلبة على خصومه، إذ يقوى على

المحاورة والمخاصمة والمراوغة، وإن كان الحقّ في جانب خصمه، فيستظهر على خصمه الضعيف عن مجادلته ومجاراته، لاسيّما في هذا العصر الذي كثرت فيه المنازعات في الآراء السياسية والاجتماعية.

٥. وتنفع أيضاً الرئيس، للمحافظة على عقائد أتباعه عن المبتدعات.

٦. وتنفع أيضاً الذين يسمّونهم في هذا العصر المحامين الذين اتّخذوا

المحاماة والدفاع عن حقوق الناس مهنة لهم، فإنّهم أشدّ ما تكون حاجتهم إلى معرفة هذه الصناعة، بل إنّها جزء من مهنتهم في الحقيقة.

الشرح

إنّ الحكمة الأساسية من صناعة الجدل هي تمكّن المجادل من تقوية الآراء النافعة ومن إلزام المبطلين والغلبة على المشعوذين، كما لو أردت إثبات انحراف آراء شخص، فإنّه لا يمكنك إثبات ذلك، بأن تقول: آراؤه منحرفة فقط؛ إذ ربما يتقوى بذلك، وكذلك لا يمكنك إثباته بالأدلة البرهانية، لأنّ الجمهور لا يعرفها، فعليك أن تستند إلى مقدّمات صناعة الجدل وهي مقدّمات مشهورة مسلّمة، بحيث يدرك الجمهور من خلالها انحراف آرائه وفساد عقيدته، وحينئذ تتمكّن من تقوية الحقّ وتأييد الآراء النافعة. وهذا ما عناه بقوله:

[مما تقدّم تظهر لنا الفائدة الأصلية من صناعة الجدل ومنفعتها المقصودة بالذات، وهي أن يتمكّن المجادل من تقوية الآراء النافعة وتأييدها ومن إلزام المبطلين، والغلبة على المشعوذين وذوي الآراء الفاسدة، على وجه يدرك الجمهور ذلك] وهذه هي الفائدة والحكمة من الجدل [ولهذه الصناعة فوائد أخر تُقصد منها بالعرض] لا بالذات [نذكر بعضها:

١. رياضة الأذهان وتقويتها في تحصيل المقدمات واكتسابها، إذ يتمكّن ذو الصناعة من إيراد المقدمات الكثيرة والمفيدة في كلّ باب ومن إقامة الحجّة على المطالب العلمية وغيرها] فإذا أراد شخص إقامة برهان على وضعه الخاص، وكان خصمه مجادلاً جيداً واستطاع أن يستند إلى مقدمات مشهورة مسلّمة ونقض دليله، فإنّه يبقى بلا سلاح أو دليل على وضعه، لأنّ البرهان واحد. أمّا إذا استند إلى مقدمات مشهورة مسلّمة يقبلها الجمهور لإثبات المدعى، فإنّه لو نقض دليلاً أقامه استناداً إلى بعض المقدمات المشهورة، يستطيع أن يقيم دليلاً آخر استناداً إلى مشهورات غيرها ... وهكذا،

وذلك لأن المشهورات المسلّمة متعدّدة وليست واحدة. ولذا نقول: إنّ قدرة المناورة في الاستدلال الجدلي واسعة جداً، فإنّه قد يكون الطريق الذي تريد أن تتوصّل به إلى غرضك واحداً وقد يكون متعدّداً، ومن الواضح أنّ ما كان له أكثر من طريق للوصول إليه، أسهل ممّا له طريق واحد، إذ مع سدّ أحد الطرق يمكنك الاعتماد على الطريق الآخر.

إذن طريقة الجدل تعطي للعالم أو المدافع القدرة على المناورة العلمية حتّى يتمكّن من إثبات مدّعاها بإحدى المسلّمات.

[٢. تحصيل الحق واليقين في المسألة التي تعرض على الإنسان] أي من فوائده أنّه يعطي لمن يريد أن يتعلّم شيئاً القدرة على محاكمة ما يريد الاعتقاد به.

وكما هو معلوم أنّنا نعيش في زمن هو معترك الآراء، لا الآراء السياسية فقط، بل في العقائد وفي مختلف النظريات والآراء في الدين الإسلامي. فعلى سبيل المثال لو وجدت رأياً يعتقد بأنّ الأئمّة (عليهم السلام) متّحدون مع الله سبحانه وتعالى. ومن باب الحمل على الصحّة نقول: إنّ غير ملتفت إلى لوازم كلامه، وتجد في المقابل من يعتقد بأنّ المعصوم إنسان ليس له امتياز إلاّ في عصمته في مقام التشريع وبيان الأحكام الإلهية، وتجد بين هذين الرأيين آراء أخرى. ولكلّ من الأطراف أدلّتها التي يتمسّك بها واستدلالاتها ومناقشاتها وما يقوّي آراءها وما يضعفها.

فإذا لم يكن لطالب العلم القدرة على محاكمة هذه الآراء، فإنّه لا يستطيع الوصول إلى الحقّ واليقين. وملكة الجدل تعطيه القدرة على محاكمة الآراء ومعرفة الصحيح من السقيم، والحقّ من الباطل. وهذه ثمرة مهمّة تترتّب على معرفة هذه الصناعة.

ومن لا يعرف هذه الصناعة ولا يعرف شيئاً من قواعدها، فإنّه يقبل بأيّ

شيء يطرق سمعه، كما يشير إليه قول أمير المؤمنين (عليه السلام) لكميل بن زياد: «يا كميل؛ إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها. فاحفظ عني ما أقول لك: الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجئوا إلى ركن وثيق»^(١) وما ذلك إلا لضعف عقولهم، إذ لو كان عندهم ملكة قوية يستطيعون بها محاكمة الآراء وتمييز صحيحها من سقيمها لما كانوا أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح [فإنه بالقوة الجدلية] وملكة صناعة الجدل [التي تحصل له] أي للإنسان [بسبب هذه الصناعة، يتمكن من تأليف المقدمات لكل من طرفي الإيجاب والسلب في المسألة] أي يتمكن من إثبات المسألة أو نفيها.

نُقل عن الشيخ الأعظم (رحمه الله) في قضية معروفة أنه طرح مسألة لتلميذه وأحدهما الميرزا الكبير صاحب قضية التنبك المشهورة، وكان في كل ليلة يثبت رأياً في تلك المسألة، ثم ينقضه في اليوم التالي ويأتي بدليل آخر، وهكذا صنع إلى ثلاثين ليلة. ومثل هذه القدرة العلمية لا تحصل جزافاً وإنما تحتاج إلى مراس حتى يتمكن الإنسان من تحصيل هذه الملكة. [وحيث بعد الفحص عن حال كل منهما] أي: من طرفي الإيجاب والسلب [والتأمل فيهما، قد يلوح الحق له، فيميز أنه في أي طرف منهما، ويزيف الطرف الآخر الباطل.

٣. التسهيل على المتعلم المبتدئ، لمعرفة المصادر في العلم الطالب له]. من المعلوم أن لكل علم من العلوم مصادر لا بد أن يعتقد بها الإنسان حتى

(١) الخصال للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة، ١٤٢٦هـ ص ٢١٣، رقم الحديث ٢٥٧.

يتعلّم ذلك العلم. مثلاً عندما يدرس الطالب المبتدئ علم الفلسفة لابدّ أن يعتقد بأنّ لهذا العلم فائدة حتّى يحصل له الشوق إلى دراسته، ولكن ما يعتقد به أنّه من فوائده ليست قضايا أقام البرهان عليها، باعتبار أنّه لم يقرأ شيئاً من البرهان أو الدليل العقلي القائم على تلك المصادرات. فلا بدّ أن يعتقد بها، واعتقاده بها إنّما يكون بسبب مقدّمات مشهورة، والاعتقاد بهذه المقدّمات يسهّل عليه دراسة العلم وتجعله يقبل بتلك المصادرات [بسبب تلك المقدّمات الجدلية] وهي المقدّمات المشهورة [إذ إنّّه بادئ بدء قد ينكرها] أي ينكر المصادرات [ويستوحش منها، لأنّه لم يقو بعد على الوصول إلى البرهان عليها] مع أنّه لابدّ له من الإيمان بها قبل الدخول في العلم الطالب له [والمقدّمات الجدلية تفيده التصديق بها وتسهّل عليه الاعتقاد بها فيطمئنّ إليها قبل الدخول في العلم ومعرفة براهينها] والأدلة التي تثبت تلك المصادرات التي تقدّم بحثها فيما سبق. وهذه أيضاً من الفوائد المهمّة للجدل، فإنّك إنّما تعرف أهميّة علم المنطق مثلاً بعد دراسته ومعرفة قوانينه وقواعده، ولكنك قبل الدخول فيه لم تعرف أهميّته إلّا من خلال ما تسمعه من قضايا مشهورة مسلّمة الغرض، منها إقناعك بدراسة هذا الفنّ. والإنصاف أنّ هذه الفوائد الثلاث هي المهمّة في المقام، وأمّا الباقية فليست لها تلك الأهميّة.

[٤]. وتنفع هذه الصناعة أيضاً طالب الغلبة على خصومه] فإنّ المهمّ لدى البعض الغلبة على خصمه سواء كان على حقّ أو باطل، كما هو شأن بعض المحامين في المحاكم؛ إذ ليس لهم همّ وراء دفاعهم عن المتّهمين إلّا كسب المال والغلبة على الخصم سواء كان المتّهم الذي وكلّهم بالدفاع عنه بريئاً أم مذنباً، على حقّ أم باطل. فهذه الصناعة تعلّمه كيف يغلب الخصم [إذ يقوى على المحاورّة والمخاصمة والمراوغة، وإن كان الحقّ في جانب خصمه،

فيستظهر على خصمه الضعيف عن مجادلته ومجاراته، لاسيما في هذا العصر الذي كثرت فيه المنازعات في الآراء السياسية والاجتماعية.

٥. وتنفع أيضاً الرئيس للمحافظة على عقائد أتباعه عن المبتدعات [بل وإن كانوا أتباعهم على باطل، فإنّ هذه الصناعة تنفعهم للمحافظة على عقائد أتباعهم.

[٦. وتنفع أيضاً الذين يسمّونهم في هذا العصر المحامين الذين اتّخذوا المحاماة والدفاع عن حقوق الناس مهنة لهم، فإنّهم أشدّ ما تكون حاجتهم إلى معرفة هذه الصناعة، بل إنّها جزء من مهنتهم في الحقيقة] فكلّ واحد من المحامين يدافع عن حقّ موكله فيقع الجدل بينهما.

-٦-

السؤال والجواب

تقدّم أن الجدل لا يتمّ إلاّ بين طرفين متنازعين، فالجدلي شخصان: (أحدهما) محافظ على وضع وملتزم له، وغاية سعيه ألاّ يلزمه الغير ولا يفحّمه (وثانيهما) ناقض له، وغاية سعيه أن يلزم المحافظ ويفحّمه. والأوّل يسمّى (المجيب). واعتماده يكون على المشهورات في تقرير وضعه، أمّا المشهورات المطلقة أو المحدودة بحسب تسليم طائفة معيّنة. والثاني يسمّى (السائل) واعتماده في نقض وضع المجيب على ما يسلمه المجيب من المقدمات وإن لم تكن مشهورة. ولتوضيح سرّ التسمية بالسائل والمجيب نقول: إنّ الجدل إنّما يتمّ بأمرين: سؤال وجواب، وذلك لأنّ المقصود الأصلي من صناعة الجدل عندهم أن تتمّ بهذه المراحل الأربع:

١. أن يوجّه من يريد نقض وضع ما، أسئلة إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع، بطريق الاستفهام، بأن يقول: (هل هذا ذاك؟) أو (أليس إذا كان كذا فكذا؟) ويتدرّج بالأسئلة من البعيد عن المقصود إلى القريب منه حسبما يريد أن يتوصّل به إلى مقصوده من تسليم الخصم، من دون أن يشعره بأنّه يريد مهاجمته ونقض وضعه، أو يشعره بذلك ولكن لا يشعره من أية ناحية يريد مهاجمته منها، حتّى لا يراوغ ويحتال في الجواب.

٢. أن يستلّ السائل من خصمه - من حيث يدري ولا يدري - الاعتراف والتسليم بالمقدمات التي تستلزم نقض وضعه المحافظ عليه.

٣. أن يؤلّف السائل قياساً جدلياً ممّا اعترف وسلّم به خصمه (المجيب)

بعد فرض اعترافه وتسليمه، ليكون هذا القياس ناقضاً لوضع المجيب.
 ٤. أن يدافع المحافظ (المجيب) عن نفسه ويتخلص عن المهاجمة - إن استطاع - بتأليف قياس من المشهورات التي لا بد أن يخضع لها السائل والجمهور.
 وهذه الطريقة من السؤال والجواب هي الطريقة الفنية المقصودة لهم في هذه الصناعة وهي التي تظهر بها المهارة والحدق في توجيه الأسئلة والتخلص من الاعتراف والإلزام. ومن هذه الجهة كانت التسمية بالسائل والمجيب، لا لمجرد وقوع سؤال وجواب بأيّ نحو اتفق. والمقصود من صناعة الجدل إتيان تأدية هذه الطريقة حسبما تقتضيه القوانين والأصول الموضوعية فيها.

ونحن يمكننا أن نتوسّع في دائرة هذه الصناعة فنتعدّى هذه الطريقة المتقدمة إلى غيرها، بأن نكتفي بتأليف القياس من المشهورات أو المسلّمات لنقض وضع أو للمحافظة على وضع، لغرض إفحام الخصوم، على أيّ نحو يتفق هذا التأليف، وإن لم يكن على نحو السؤال والجواب ولم يمرّ على تلك المراحل الأربع بترتيبها. ولعلّ تعريف الجدل المتقدم لا يأبى هذه التوسعة.

بل يمكن أن نتعدّى إلى أبعد من ذلك حينئذ، فلا نخص الصناعة بالمشافهة، بل نتعدّى بها إلى التحرير والمكاتبة. وفي هذه العصور لاسيّما الأخيرة منها، بعد انتشار الطباعة والصحف، أكثر ما تجري المناقشات والمجادلات في الكتابة، وتبني على المسلّمات والمشهورات، على غير الطريقة البرهانية، من دون أن تتألف صورة سؤال وجواب. ومع ذلك نسمّيها قياسات جدلية، أو ينبغي أن نسمّيها كذلك، وتشملها كثير من أصول صناعة الجدل وقواعدها، فلا ضير في دخولها في هذه الصناعة وشمولها بعض قواعدها وأدائها لها.

الشرح

من الاصطلاحات المعروفة الدارجة في صناعة الجدل: السائل والمجيب. ويطلق المجيب على: من يحافظ على وضع ورأي يعتقد به أو يلتزم به، ويطلق السائل على: من يريد نقض ذلك الوضع ويريد هدمه.

والسرّ في التسمية بالسائل والمجيب: أنّ الذي له رأي واعتقاد معيّن، لا علاقة له بالآخرين، وإنّما الشخص الذي يريد أن ينقض هذا الاعتقاد والوضع المعيّن يبدأ بالمناقشة والجدال والتدرّج بالأسئلة التي يوجّهها إلى المحافظ على وضعه لكي يوصله إلى درجة يسلم ببطان وضعه ورأيه الذي يعتقد به.

فمن يريد هدم وضع معيّن هو الذي يبادر بالسؤال من الشخص الذي يريد الحفاظ على وضعه، فيسأله ويتدرّج معه بالمقدمات إلى أن يصل إلى نتيجة بحيث يلزم المجيب بأنّ الوضع الذي يعتقد به أو يلتزم به باطل.

وطريقة الجدل هذه إنّما كانت تجري في الأزمنة القديمة، أمّا في زماننا فليس الأمر كذلك. نعم من أحد مصاديق السائل والمجيب أن يتقابل شخصان، والشخص الذي يريد أن ينقض رأي صاحبه يبدأ بالمحاوره فيسأله ويتدرّج معه حتّى يهدم وضعه ورأيه الذي يعتقد به أو يلتزم به. فالجدل في زماننا لا ينحصر في مصداق واحد، بل له عدّة مصاديق، مثل ما نشاهده من المناقشات الجدلية الحادة على صفحات الجرائد والمجلات، وسوق كلّ واحد من المتجادلين الأدلة على رأيه وما يلتزم به، مع أنّه لا يوجد سائل ولا مجيب ولا يوجد التقاء بين الطرفين.

[تقدّم أنّ الجدل لا يتمّ إلاّ بين طرفين متنازعين، فالجدلي شخصان:]
ليس بالضرورة أن يكونا شخصين، بل ربما كانا مجموعتين [(أحدهما)
محافظ على وضع وملتزم له، وغاية سعيه ألا يلزمه الغير ولا يفحمه]

ويبطل اعتقاده ورأيه [وثانيهما] ناقض له، وغاية سعيه أن يلزم المحافظ ويفحّمه [ويبطل رأيه واعتقاده].

[و (الأوّل) يسمّى (المجيب). واعتماده يكون على المشهورات] التي تقدّم الكلام عنها مفصّلاً في مبادئ الأقيسة [في تقرير وضعه، إمّا المشهورات المطلقة] وهي المشهورات عند جميع الناس [أو المحدودة بحسب تسليم طائفة معيّنة] أو بلد معيّن.

[والثاني] وهو الناقض [يسمّى (السائل) واعتماده في نقض وضع المجيب على ما يسلمه المجيب من المقدمات وإن لم تكن مشهورة].

فالناقض يعتمد على المسلّمات، والمجيب يعتمد على المشهورات. والمسلّمات لا يشترط أن تكون مشهورة، بل قد لا تكون مشهورة وتكون مختصةً بالمجيب فقط وهو يسلمها، ومثاله ما ذكرناه من أنّ شخصاً قد يكون مقلّداً لآخر ويكون رأي مقلّده الذي يعتقد به شاذّاً ونادراً مخالفاً لآراء جميع العلماء، فإنّ هذا الرأي مسلمّ عنده لكنّه ليس مشهوراً.

إذن فالناقض يعتمد على المشهورات ولكنّه يعتمد على المسلّمات عند المجيب، ومن خلال تلك المسلّمات يتدرّج معه بالأسئلة إلى أن ينقض رأيه واعتقاده.

[ولتوضيح سرّ التسمية بالسائل والمجيب] وبأنّ السائل يسمّى ناقضاً والمجيب يسمّى محافظاً [نقول: إنّ الجدل إنّما يتمّ بأمرين: سؤال وجواب]. قلنا إنّما كان هذا في الأزمنة القديمة، كما قيّده الشيخ الرئيس ابن سينا (رحمه الله) وليس الأمر كذلك في مثل زماننا، كما بيّنا فإنّه هناك مصاديق للجدل ليس فيها سؤال ولا جواب.

[وذلك لأنّ المقصود الأصلي من صناعة الجدل عندهم أن تتمّ بهذه

المراحل الأربع:

١. أن يوجّه من يريد نقض وضع ما، أسئلةً إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع، بطريق الاستفهام]. فالمحافظ على وضع معين لا يقول شيئاً، ولكن من يريد أن ينقض وضعه يوجّه إليه أسئلةً [بأن يقول: (هل هذا ذاك؟) أو (أليس إذا كان كذا فكذا؟) ويتدرّج بالأسئلة من البعيد عن المقصود، إلى القريب منه حسبما يريد أن يتوصّل به إلى مقصوده من تسليم الخصم] بحيث لا يشعر المحافظ أنّ السائل يريد أن يستدرجه لكي يصل به إلى نقض وضعه واعتقاده، فإنّه لو شعر المجيب بأنّ السائل إنّما سأله ليتوصّل إلى تلك النتيجة فلا يسلم بالمقدّمات من أوّل الأمر، فلا بدّ أن يكون للسائل قدرة على توجيه أسئلة لا تُلفت انتباه المحافظ إلى أنّ السائل يريد استدراجه إلى نقض وضعه واعتقاده، وكما قال: [من دون أن يشعره بأنّه يريد مهاجمته ونقض وضعه، أو يشعره بذلك ولكن لا يشعره من أيّة ناحية يريد مهاجمته منها] فإنّ الإنسان تارة يعلم بأنّ له عدواً يريد مهاجمته ويعرف الجهة التي يشنّ هجومه منها، وأخرى يعلم بعدوّه ولكن لا يعلم من أيّة جهة يهاجمه فيبقى حائراً. وعلى الناقض أن يجعل المحافظ متحيّراً، ولا يشعره من أيّة جهة يهاجمه [حتى لا يراوغ ويحتال في الجواب] ولا يسلم بالمقدّمات التي تستلزم نقض وضعه.

[٢. أن يستلّ السائل من خصمه] أي يأخذ السائل من المحافظ على وضعه [- من حيث يدري ولا يدري - الاعتراف والتسليم بالمقدّمات التي] لو اجتمعت وأُلفت بشكل قياس [تستلزم نقض وضعه المحافظ عليه] بأن يجعله يسلم بمقدّمة ثمّ يأتيه بمقدّمة أخرى ويأخذ منه الاعتراف بها، ثمّ يأتي بمقدّمة ثالثة ويجعله يسلم بها، ثمّ لما تجتمع عنده تلك المقدّمات يؤلّف منها قياساً يلزم منه نقض وضع المحافظ واعتقاده، فيفحمه ويلزمه. وعلى الطالب الرجوع في فهم هذه القواعد إلى احتجاجات الرسول

الأعظم (صل الله عليه وآله) واحتجاجات أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فإنّ في الكثير منها تطبيقاً لهذه القواعد. لأنّ صناعة الجدل ليست اكتشافاً وإبداعاً، بل هي أمور نعرفها لكنّها تحتاج تنبيه الفكر البشري إليها والاستفادة منها. وهذا الأمر كان واضحاً عند أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في مجادلاتهم مع الملحدين والزنادقة وأهل الملل الأخرى والفرق الإسلامية. ولهذا نجد الأئمة (عليهم السلام) لم يتهموا الذين كانوا يجادلونهم بالزندقة مع أنّهم كانوا كذلك، وذلك عملاً بالآية الكريمة ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. وهذا ظاهر من احتجاجات الإمام أبي عبد الله (عليه السلام) فإنّه كان لما يدخل عليه الملاحدة والزنادقة كان يبدأ بالسؤال عن أسمائهم. فعن هشام بن الحكم قال: كان زنديق بمصر يبلغه عن أبي عبد الله (عليه السلام) علم، فخرج إلى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها، وقيل: هو بمكة، فخرج إلى مكة ونحن مع أبي عبد الله (عليه السلام) فانتهى إليه - وهو في الطواف - فدنا منه وسلّم عليه.

فقال له أبو عبد الله: ما اسمك؟ قال: عبد الملك.

قال: فما كنتك؟ قال: أبو عبد الله.

قال أبو عبد الله (عليه السلام): فمن ذا الملك الذي أنت عبده، أمن ملوك الأرض أم من ملوك السماء؟ وأخبرني عن ابنك أعبد إله السماء، أم عبد إله الأرض؟ فسكت. فقال أبو عبد الله (عليه السلام): قل؛ فسكت..^(١) مع أنّه كان بإمكانه أن لا يذكر اسمه ولا كنيته ولا يقول: اسمي عبد الملك وكنيتي أبو عبد الله، ولكن الإمام الصادق (عليه السلام) كان يعرف مبلغ الرجل من العلم؛ مع أنّ السؤال عن الاسم لم يكن استدلالاً برهانياً، وكان بإمكان الرجل أن يقول: إنّ أهلي سمّوني ولا علاقة لي بهذا الأمر.

(١) الاحتجاج، مصدر سابق: ص ٦٤.

وكذلك احتجاجات الإمام الرضا (عليه السلام) في مجلس المأمون. واحتجاجات تلاميذ الأئمة ومناظراتهم، كما في مناظرة هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد.

عن يونس بن يعقوب قال: كان عند أبي عبد الله (عليه السلام) جماعة من أصحابه فيهم حمران بن أعين ومؤمن الطاق وهشام بن سالم والطيار وجماعة من أصحابه، فيهم هشام بن الحكم وهو شاب، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): يا هشام؛ قال: لبيك يا ابن رسول الله.

قال: ألا تخبرني كيف صنعت بعمر بن عبيد؟ وكيف سألته؟ قال هشام: جعلت فداك يا ابن رسول الله؛ إنني أجلك وأستحييك، ولا يعمل لساني بين يديك.

فقال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا أمرتكم بشيء فافعلوه.

قال هشام: بلغني ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلسه في مسجد البصرة، وعظم ذلك عليّ فخرجت إليه، ودخلت البصرة يوم الجمعة وأتيت مسجد البصرة، فإذا أنا بحلقة كبيرة، وإذا بعمر بن عبيد عليه شملة سوداء مؤتزرها من صوف وشملة مرتد بها، والناس يسألونه. فاستفرجت الناس، فأفرجوا لي، ثم قعدت في آخر القوم على ركبتي ثم قلت:

أيها العالم؛ أنا رجل غريب، أتأذن لي فأسلك عن مسألة؟ قال: سل؛ قلت له: ألك عين؟ قال: يا بني أي شيء هذا من السؤال، إذن كيف تسأل عنه؟ فقلت: هذه مسألتني. فقال: يا بني؛ سل وإن كانت مسألتك حمقى. قلت: أجبني فيها، قال: فقال لي: سل؛ فقلت: ألك عين؟ قال: نعم. قال: قلت: فما تصنع بها؟ قال: أرى بها الألوان والأشخاص. قال: قلت: ألك أنف؟ قال: نعم. قال: قلت: فما تصنع به؟ قال: أشم به الرائحة. قال: قلت: ألك لسان؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أتكلّم به. قال: قلت: ألك أذن؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع بها؟

قال: أسمع بها الأصوات. قال: قلت: ألك يدان؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع بهما؟ قال: أبطش بهما، وأعرف بهما اللين من الخشن. قال: قلت: ألك رجلان؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع بهما؟ قال: أنتقل بهما من مكان إلى مكان. قال: قلت: ألك فم؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أعرف به المطاعم والمشارب على اختلافها. قال: قلت: ألك قلب؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أميز به كل ما ورد على هذه الجوارح. قال: قلت: أفليس في هذه الجوارح غنى عن القلب؟ قال: لا. قلت: وكيف ذاك وهي صحيحة سليمة؟ قال: يا بني إنّ الجوارح إذا شكّت في شيء شمّته أو رآته أو ذاقته ردّته إلى القلب، فتتقن بها اليقين وأبطل الشك. قال: فقلت: فإنما أقام الله عز وجل القلب لشكّ الجوارح؟ قال: نعم. قلت: لا بدّ من القلب وإلا لم يستيقن الجوارح. قال: نعم. قلت: يا أبا مروان؛ إنّ الله تبارك وتعالى لم يترك جوارحكم حتّى جعل لها إماماً يصحّح لها الصحيح وينفي ما شكّت فيه، ويترك هذا الخلق كلّه في حيرتهم وشكّهم واختلافهم، لا يقيم لهم إماماً يردّون إليه شكّهم وحيرتهم ويقيم لك إماماً لجوارحك تردّ إليه حيرتك وشكّك؟ قال: فسكت ولم يقل لي شيئاً.

قال: ثمّ التفت إليّ فقال لي: أنت هشام؟ قال: قلت: لا. فقال لي: أجالسته؟ فقلت: لا. قال: فمن أين أنت؟ قلت: من أهل الكوفة. قال: فأنت إذن هو. ثمّ ضمّني إليه وأقعدني في مجلسه وما نطق حتّى قمت.

فضحك أبو عبد الله (عليه السلام) ثمّ قال: يا هشام من علّمك هذا؟ قلت: يا ابن رسول الله؛ جرى على لساني. قال: يا هشام هذا والله؛ مكتوب في صحف إبراهيم وموسى^(١).

إنّ هشاماً في اتّباعه هذا الأسلوب من الجدل مع عمرو بن عبيد، جعل

(١) الاحتجاج، مصدر سابق: ص ١٠٩-١١٢.

الأخير في النتيجة يعترف ويقرّ بضرورة الإمامة، مع أنّ سؤاله الذي ابتدأ به كان بسيطاً جداً بحيث وصفه عمرو بالمسألة الحمقى، لكنّه تدرّج بالمسألة إلى أن جعله يعترف بالإمامة.

وهكذا كانت احتجاجات مؤمن الطاق أبي جعفر محمد بن النعمان الذي قال الخليفة العباسي في شأنه: هو أشدّ عليّ من ألف سيف، وكان قد أمره الإمام الصادق (عليه السلام) بأن يجلس في مسجد الكوفة ويحدّث الناس ويحاجّجهم.

فعلى الطالب أن يتعلّم طرق المحاججات ليعرف كيف كان أئمة آل البيت (عليهم السلام) يربّون تلاميذهم ويهيّئون كلّ واحد منهم لاختصاصه وموارد معرفته وفهمه؛ ينبئك بذلك ما رواه يونس بن يعقوب، قال:

كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) فورد عليه رجل من أهل الشام، فقال: إنني رجل صاحب كلام وفقه وفرائض، وقد جئت لمناظرة أصحابك ...

إلى أن قال يونس: قال: - يعني الإمام الصادق (عليه السلام) - اخرج إلى الباب فمن ترى من المتكلّمين فأدخله.

قال: فخرجت فوجدت حمران بن أعين وكان يحسن الكلام، ومحمد بن نعمان الأحوال وكان متكلماً، وهشام بن سالم وقيس الماصر وكانا متكلمين وكان قيس عندي أحسنهم كلاماً، وكان قد تعلّم الكلام من علي بن الحسين، فأدخلتهم، فلما استقرّ بنا المجلس وكنا في خيمة لأبي عبد الله (عليه السلام) في طرف جبل في طريق الحرم، وذلك قبل الحج بأيّام، فأخرج أبو عبد الله (عليه السلام) رأسه من الخيمة، فإذا هو ببعير يخب. قال: هشام وربّ الكعبة. قال: وكنا ظننا أنّ هشاماً رجل من ولد عقيل، وكان شديد المحبة لأبي عبد الله، فإذا هشام بن الحكم، وهو أوّل ما اختطّ لحيته، وليس فينا إلا من هو أكبر منه سنّاً، فوسّع له أبو عبد الله (عليه السلام) وقال: «ناصرنا بقلبه ولسانه ويده» ثمّ قال

لحمران كلم الرجل - يعني الشامي - فكلمه حمران وظهر عليه، ثم قال: يا طاقى كلمه؛ فكلمه فظهر عليه محمد بن النعمان. ثم قال لهشام بن سالم: كلمه فتعارفا. ثم قال لقيس الماصر: كلمه؛ وأقبل أبو عبد الله (عليه السلام) يبتسم من كلامهما وقد استخذل الشامي في يده. ثم قال للشامي: كلم هذا الغلام؛ يعني هشام بن الحكم فقال: نعم...»^(١) وهذا معناه أن أئمتنا (عليهم السلام) كانوا يهينون كل واحد من تلاميذهم حسب اختصاصه في شتى فنون العلم.

وسوف يأتي في محله أنه لا يمكن للمؤمن أن يدافع عن الدين إلا إذا تسلح بسلاح يمكنه أن يدافع به، وها نحن نعاصر التطور الهائل في صناعة الأسلحة حيث يوجد منها ما يقتل البشر ولا يؤثر على الآلات الحربية كالأسلحة النيترونية الفتاكة التي لا تحتاج إلى من يقودها وإنما تأتي عابرة للقارات، فإنه من غير المعقول أن نواجه أسلحة كهذه بالسيف والرمح بحجة أن المسلمين في زمان رسول الله (صلى الله عليه وآله) كانوا يستخدمون هذه الأسلحة.

إن هذا المعنى خلاف المنطق والعقل؛ إذ لكل زمان أسلحته الخاصة وآلاته وأدواته التي تناسبه. ونحن إنما تطرقنا لهذا الكلام لنطعم البحث به ولنبين هذه النكات، ونبين ما ينبغي لنا أن نتسلح به في زماننا مقابل شبهات أعداء الدين، لاسيما أعداء الداخل الذين عرفوا كل مبانينا وأخذوا ينخرون بها نخراً، فإن المفروض بنا أن ندافع عن معتقدنا في وجه أعداء الداخل كما ندافع عنه أعداء الخارج.

وقد أشرنا إلى هذه النقطة في أول أبحاث علم الكلام، وذكرنا أن الدفاع أمام الفرق الإسلامية لابد أن يكون بنحو، والدفاع أمام الأديان الأخرى لابد أن يكون بنحو آخر، وأمام الملحدين بنحو ثالث ... وهكذا كل واحد من

(١) المصدر السابق: ص ١٠٦-١٠٧.

هؤلاء يحتاج إلى نوع خاص من الأدوات والأسلحة والوسائل التي ندافع بها عن الإسلام والمعتقد.

ونحن عندما دخلنا هذا المسلك الشريف وهو مسلك أهل البيت (عليهم السلام) جعلنا من أنفسنا جنوداً للدفاع عن حريم هذا الحصن الحصين.

إنّ الجندي إذا لم يلبس لامة حرب لا يكون جندياً، فعلينا أن نكون على أتم الاستعداد لابسين لامة الحرب مرتدين هذا الزي، لأنّ من يريد الدفاع عن الإسلام ولا يتزَيّ بهذا الزي، لا يُعرف أنّه حامل لواء الدفاع عن الإسلام. ومن هنا نقول: إذا وجد الإنسان نفسه قادراً على أن يكون جندياً في هذه المعركة فعليه أن يكون على أتمّ الجهوزية والاستعداد، كما يشير إليه قوله (صلى الله عليه وآله) المشهور بين الفريقين: «كيف بكم إذا تداعت عليكم أمم الأرض» ولقد تداعت علينا الأمم من جميع أقطار الدنيا، فعلينا أن ندخل ميدان الدفاع عن العقيدة والمبدأ، وأن نتسلّح بما يناسب عصرنا، وإلا فليس من المنطق أن يكون الإنسان جندياً ولا يهيئ شيئاً من المقدّمات؛ مع علمنا أنّ من يريد أن يتصدّى لإمامة الجماعة عليه أن يهيئ مقدّمات تؤهّله، فكيف بمن يريد أن يتصدّى للدفاع عن الإسلام الذي ضحّى رسول الله (صلى الله عليه وآله) بنفسه في سبيل إعلاء كلمته، وضحّى أئمة أهل البيت (عليهم السلام) بأنفسهم من أجله وقدّموا شبابهم وخلّص أصحابهم قرايين في ساحات جهادهم المقدّس.

[٣. أن يؤلّف السائل قياساً جدلياً ممّا اعترف وسلّم به خصمه (المجيب) بعد فرض اعترافه وتسليمه] فبعد أن تهيأت له مجموعة من المقدّمات يضرب بعضها ببعض ويؤلّف منها قياساً جدلياً [ليكون هذا القياس ناقضاً لوضع المجيب] ومن هنا يبدأ المحافظ بالدفاع عن وضعه بالمشهورات الذائعة عند الناس والمقبولة عند خصمه أيضاً. أو كما قال:

[٤. أن يدافع المحافظ (المجيب) عن نفسه ويتخلّص عن المهاجمة - إن

استطاع - بتأليف قياس من المشهورات] لا من المسلّمات؛ لأنّه لا يمكن أن يعتمد عليها، فإنّه لا يريد نقض وضع الناقض المهاجم وإنّما يريد أن يدافع عن نفسه، فلا بدّ أن يستند إلى المشهورات الذائعة عند الناس ليؤيّدوه. ومن هنا تتّضح النكتة في أن يكون للناقض الاستناد إلى المسلّمات والمشهورات معاً، وأنّ المجيب لا يمكن أن يعتمد إلّا على المشهورات [التي لا بدّ أن يخضع لها السائل والجمهور].

وهذه الطريقة من السؤال والجواب هي الطريقة الفنيّة المقصودة لهم في هذه الصناعة، وهي التي تظهر بها المهارة والحدق في توجيه الأسئلة والتخلّص من الاعتراف والإلزام] فالمهمّ هو معرفة كيفية توجيه الأسئلة كي تنتزع مقدّمات يعترف بها المحافظ لتفرض عليه رأيك [ومن هذه الجهة كانت التسمية بالسائل والمجيب، لا لمجرد وقوع سؤال وجواب بأيّ نحو اتّفق] فإنّما سمّي الناقض سائلاً والمحافظ مجيباً لا لمجرد السؤال والجواب، بل لأجل تلك النكات المذكورة [والمقصود من صناعة الجدل إتقان تأدية هذه الطريقة حسبما تقتضيه القوانين والأصول الموضوعية فيها].

ونحن يمكننا أن نتوسّع في دائرة هذه الصناعة] في زماننا لأنّ هذه الصناعة لا تختصّ بأن يوجد خصمان أحدهما يجلس أمام الآخر على طاولة ويبدأ أحدهما بسؤال الآخر، بل قد تقع المناقشات على صفحات المجلات والصحف والكتب العلمية والمواقع الالكترونية، كما ذكرنا [فنتعدّى هذه الطريقة المتقدّمة إلى غيرها، بأن نكتفي بتأليف القياس من المشهورات أو المسلّمات لنقض وضع أو للمحافظة على وضع، لغرض إفحام الخصوم، على أيّ نحو يتّفق هذا التأليف] سواء كان بالطريقة السابقة أم كان بطريقة أخرى [وإن لم يكن] النقض أو الحفاظ [على نحو السؤال والجواب ولم يمرّ على تلك المراحل الأربع بترتيبها. ولعلّ تعريف الجدل المتقدّم لا يأبى هذه

التوسعة[المشار إليها

[بل يمكن أن نتعدى إلى أبعد من ذلك حينئذ، فلا نخص الصناعة بالمشافهة، بل نتعدى بها إلى التحرير والمكاتبه. وفي هذه العصور لاسيما الأخيرة منها، بعد انتشار الطباعة والصحف، أكثر ما تجري المناقشات والمجادلات في الكتابة، وتبتي على المسلمات والمشهورات، على غير الطريقة البرهانية، من دون أن تتألف صورة سؤال وجواب. ومع ذلك نسميها قياسات جدلية، أو ينبغي أن نسميها كذلك، وتشملها كثير من أصول صناعة الجدل وقواعدها، فلا ضير في دخولها في هذه الصناعة وشمولها بعض قواعدها وآدابها لها] أي للمحاورات التي لا يقع فيها سؤال ولا جواب.

-٧-

مبادئ الجدل

أشرنا فيما سبق إلى أن مبادئ الجدل الأوليّة التي تعتمد عليها هذه الصناعة هي المشهورات والمسلّمات، وأنّ المشهورات مبادئ مشتركة بالنسبة إلى السائل والمجيب، والمسلّمات مختصّة بالسائل.

كما أشرنا إلى أن المشهورات يجوز أن تكون حقّاً واقعاً، وللجدلي أن يستعملها في قياسه. أمّا استعمال الحقّ غير المشهور بما هو حقّ، في هذه الصناعة، فإنّه يعدّ مغالطة من الجدلي، لأنّه في استعمال أيّة قضية لا يدّعي أنّها في نفس الأمر حقّ. وإنّما يقول: إنّ هذا الحكم ظاهر واضح في هذه القضية، ويعترف بذلك الجميع ويكون الحكم مقبولاً لدى كلّ أحد.

ثمّ إنّنا أشرنا في بحث (المشهورات) أنّ للشهرة أسباباً توجبها، وذكرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهرة، فراجع. والسّر في كون الشهرة لا تستغني عن السبب أنّ شهرة المشهور ليست ذاتية، بل هي أمر عارض، وكلّ عارض لا بدّ له من سبب. وليست هي كحقيّة الحقّ التي هي أمر ذاتي للحقّ لا تُعلّل بعلة.

وسبب الشهرة لا بدّ أن يكون أمراً تألفه الأذهان وتدرّكه العقول بسهولة، ولولا ذلك لما كان الحكم مقبولاً عند الجمهور وشائعاً بينهم.

وعلى هذا يتوجّه سؤال وهو: إذا كانت الشهرة لا تستغني عن السبب، فكيف جعلتم المشهورات من المبادئ الأوليّة، أي ليست مكتسبة؟

والجواب: إنّ سبب حصول الشهرة لوضوحه لدى الجمهور تكون أذهان الجمهور غافلة عنه، ولا تلتفت إلى سرّ انتقالها إلى الحكم المشهور، فيبدو

لها أن المشهورات غير مكتسبة من سبب كأَنَّها من تلقاء نفسها انتقلت إليها، وإنَّما يعتبر كون الحكم مكتسباً إذا صدر الانتقال إليه بملاحظة سببه. وهذا من قبيل القياس الخفي في المجربيات التي قياساتها معها، على ما أوضحناه في موضعه، فإنَّها مع كونها لها قياس وهو السبب الحقيقي لحصول العلم بها، عدُّوها من المبادئ غير المكتسبة، نظراً إلى أنَّ حصول العلم فيها عن سبب خفي غير ملحوظ للعالم ومغفول عنه لوضوحه لديه. ثمَّ لا يخفى أنَّه ليس كلَّ ما يسمَّى مشهوراً هو من مبادئ الجدل، فإنَّ الشهرة تختلف بحسب اختلاف الأسباب في كيفية تأثيرها في الشهرة. وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثة أقسام:

١. المشهورات الحقيقية، وهي التي لا تزول شهرتها بعد التعقيب والتأمل فيها.

٢. المشهورات الظاهرية، وهي المشهورات في بادئ الرأي التي تزول شهرتها بعد التعقيب والتأمل، مثل قولهم: (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) فإنَّه يقابله المشهور الحقيقي وهو: (لا تنصر الظالم وإن كان أخاك).

٣. الشبيهة بالمشهورات، وهي التي تحصل شهرتها بسبب عارض غير لازم تزول الشهرة بزواله، فتكون شهرتها في وقت دون وقت، وحال دون حال، مثل استحسان الناس في العصر المتقدم لإطلاق الشوارب تقليداً لبعض الملوك والأمراء، فلمَّا زال هذا السبب زالت هذه العادة وزال الاستحسان.

ولا يصلح للجدل إلا القسم الأوَّل دون الأخيرين، أمَّا الظاهرية فإنَّما تنفع فقط في صناعة الخطابة كما سيأتي، وأمَّا الشبيهة بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبة كما سيأتي في صناعة المغالطة.

* * * * *

الشرح

قلنا فيما سبق: إنّ مقدّمات الجدل هي المشهورات والمسلّمات، وتقدّم أيضاً أنّ المشهورات يستند إليها كلّ من السائل الناقض والمجيب المحافظ على وضعه، والمسلّمات يستند إليها السائل فقط. وأنّ المجيب يؤلّف قياساً من المشهورات التي لا بدّ أن يخضع لها السائل والجمهور ليتخلّص عن مهاجمة السائل. وهذه المشهورات التي يستعملها الجدلي في قياسه قد تكون حقاً واقعاً، وقد تكون حقاً غير مشهور. واستعمال هذا القسم من الحقّ غير المشهور يسمّى مغالطة.

وبالجملة: [أشرنا فيما سبق إلى أنّ مبادئ الجدل الأولى التي تعتمد عليها هذه الصناعة هي المشهورات والمسلّمات] وقد تقدّم في مبادئ الأقيسة تعريف كلّ واحدة منهما وبيان أقسامهما [وأنّ المشهورات مبادئ مشتركة بالنسبة إلى السائل والمجيب] فيمكن لكلّ واحد منهما أن يستند إليها [والمسلّمات مختصة بالسائل].

كما أشرنا إلى أنّ المشهورات يجوز أن تكون حقاً واقعاً وتكون مطابقة للواقع ولكنّ استعمال الجدلي لها، لا من حيث إنّها مطابقة للواقع، بل من حيث إنّها مشهورة بين الناس. ولكن بما أنّ المقدّمات في صناعة الجدل لا بدّ أن تكون مشهورة سواء كانت مطابقة للواقع أو غير مطابقة، فلو استعمل مقدّمة حقاً مطابقة للواقع لكنّها غير مشهورة فإنّ هذا يعدّ مغالطة، لأنّ المجادل لا بدّ أن يستعمل المقدّمات المشهورة في قياسه لشهرتها لأنّها مطابقة للواقع؛ من قبيل ما ذكرناه في البرهان من أنّه لا بدّ أن تكون المقدّمات يقينية مطابقة للواقع، فلائها مطابقة للواقع يعتمد عليها في البرهان، فلو استعمل مقدّمة غير مطابقة للواقع كان مغالطة. وفي المقام كذلك لا بدّ أن يستعمل الجدلي

المشهورات لشهرتها، أعمّ من أن تكون مطابقة للواقع أو غير مطابقة، فليس غرضه مطابقتها للواقع، بل غرضه أن تكون مشهورة مقبولة [وللجدلي أن يستعملها في قياسه. أمّا استعمال الحقّ غير المشهور - بما هو حقّ - في هذه الصناعة، فإنّه يعدّ مغالطة من الجدلي].

فلا يقال: كيف يكون استعمال المقدّمة المطابقة للواقع مغالطة؟
فإنّه يقال: إنّ الغرض من صناعة الجدل استعمال المشهورات أعمّ من كونها مطابقة للواقع أو غير مطابقة. ولا يراد من المغالطة استعمال مقدّمات غير مطابقة للواقع، بل استعمال مقدّمات في غير محلّها أو فقل: استعمال ما هو خلاف مقتضى الصناعة وإن كان مطابقاً للواقع.

[لأنّه] الجدلي [في استعمال أيّة قضية لا يدّعي أنّها في نفس الأمر حقّ. وإنّما يقول: إنّ هذا الحكم ظاهر واضح في هذه القضية] وهذا حكم القضية المشهورة [ويعترف بذلك الجميع ويكون الحكم مقبولاّ لدى كلّ أحد].

ثمّ إنّنا أشرنا في بحث (المشهورات) أنّ للشهرة أسباباً توجبها] ولا يشترط أن تكون المشهورات قضايا مطابقة للواقع، بل قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون، وإنّما تكون مشهورة لسبب معيّن، فإن كانت مطابقة للواقع فقد يكون أحد أسباب شهرتها نفس مطابقتها، ولكن لا تعود جميع أسباب شهرتها إلى مطابقتها، فربما كان سبب شهرتها الخلق أو العادة أو الانفعال أو الثقافة أو الفلسفة أو الاجتماع. ونحو ذلك ما ذكرناه في بحث أسباب الشهرة من فتوى المشهور إلى زمان العلامة والمحقق بانفعال ماء البئر بالنجاسة، فإنّ هذه الشهرة سببها فتوى الفقهاء لا لأنّها مطابقة للواقع وإلا لما أفتى الفقهاء بخلافها، ومثل الشهرة في الحكم باستحالة اجتماع النقيضين، ولكن في المقابل هناك نظرية لا تدّعي خلاف ذلك فقط، بل تدّعي أنّ القول باجتماعهما ضروري من حتميات التاريخ، وهكذا الحال في شأن كثير من الترهّات التي يؤمن بها.

فللمشهورات أسبابها الخاصة بها، لأنها ليست ذاتية لا تعلل، بل هي أمر عارض فتحتاج إلى سبب.

[وذكرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهرة، فراجع. والسر في كون الشهرة لا تستغني عن السبب أن شهرة المشهور ليست ذاتية، بل هي أمر عارض] وحسب القاعدة كلّ عرضي فهو معلل. كما قال: [وكلّ عارض لابدّ له من سبب. وليست هي كحقيّة الحقّ التي هي أمر ذاتيّ للحقّ لا تعلل بعلة] من قبيل وجود الحقّ سبحانه وتعالى فإنّ وجوده ذاتي لا يعلل، بخلاف باقي الموجودات فإنّ وجودها عارض فتحتاج إلى علة.

[وسبب الشهرة لابدّ أن يكون أمراً تألفه الأذهان وتدرّكه العقول بسهولة، ولولا ذلك لما كان الحكم مقبولاً عند الجمهور وشائعاً بينهم.

وعلى هذا يتوجّه سؤال وهو: إذا كانت الشهرة لا تستغني عن السبب، فكيف جعلتم المشهورات من المبادئ الأوّلية أي ليست مكتسبة؟] وبعبارة أخرى: تقدّم أنّ المشهورات من مبادئ الأقيسة، والمبدأ يمكن أن يستند إليه وهو لا يستند إلى شيء آخر. مثلاً عندما نقول: اجتماع النقيضين من مبادئ الاستدلال، فمعناه يمكن الاستناد إليه في مقام الاستدلال ولكنه لا يستند إلى شيء. وقد تقدّم أنّ المشهورات من مبادئ الاستدلال، ومعنى أنّها من مبادئ أن لا تكون مكتسبة وأن يكون لها أسباب، وهذا ينافي ما ذكره المصنّف هنا من أنّ المشهورات إنّما تكون مشهورة لسبب من الأسباب، فكيف يمكن التوفيق بين جعلها من المبادئ وبين كونها مكتسبة؟ فإنّ معنى كونها من المبادئ أن لا تكون مكتسبة، ومعنى كونها من المشهورات أن تكون مكتسبة لسبب من الأسباب.

وأجاب المصنّف (قدّس سرّه) بما حاصله: لا تهافت في البين، فإنّه لما جعلناها من مبادئ الأقيسة، فلا نعني أنّها ليست مكتسبة، بل المبادئ على قسمين:

الأول ما لا سبب له أصلاً من قبيل قضية: اجتماع النقيضين محال. فإنها بديهية أولية لا سبب لها، بخلاف ما إذا قلنا لم يلبس الناس اللباس الكذائي مثلاً؟ فيجواب: لأن عاداتهم جرت على ذلك، فيمكن التعليل. وهذا هو القسم الثاني. بعبارة أخرى: القسم الأول من المبادئ: هو ما كان ثبوت المحمول للموضوع فيها ذاتياً، فلا يعلل. والقسم الثاني: ما كان ثبوته له فيها عرضياً، فيقبل التعليل. والمشهورات من القسم الثاني، أي هي من الأمور العرضية، كما ذكرنا فتقبل التعليل.

لكن قد تسأل: إذا كانت تقبل التعليل فلماذا جعلت من المبادئ؟ فنجيبك: إن القضايا التي تقبل التعليل أيضاً على قسمين: قسم منها لا تحتاج إلى تعليل؛ لوضوحها عند الجميع، من قبيل القضايا الفطرية، فإنه وإن كان لها استدلال وقياس إلا أن قياساتها معها لا تغيب عنها دائماً. ولوضوحها لا تحتاج إلى تعليل. وقسم منها يحتاج إلى تعليل، كما لو قلت: زوايا المثلث تساوي قائمتين، فإنها قضية لها سبب ولكن سببها غير واضح، فيقام عليها الدليل الرياضي ليثبت أن زوايا المثلث تساوي قائمتين. إذن القضايا المكتسبة من السبب والتعليل على قسمين: قسم منها له سبب لكنه واضح لا يلتفت إليه وكأنها لا سبب لها لدى الجمهور، وقسم منها سببها غير واضح فتحتاج إلى تعليل ليقبلها الجمهور. والمشهورات من القسم الأول من المكتسبات، أي لها سبب وهو واضح عند الناس ولا يلتفت إليه وكأنها غير مكتسبة من سبب لديهم. وعلى هذا الأساس جعلت من المبادئ، أو كما قال:

[والجواب: إن سبب حصول الشهرة لوضوحه لدى الجمهور تكون أذهان الجمهور غافلة عنه] فهي لها سبب ولوضوحه لا يلتفت الجمهور إليه [ولا

تلتفت إلى سرّ انتقالها إلى الحكم المشهور، فيبدو لها أنّ المشهورات غير مكتسبة من سبب كائناتها] أي أذهان الجمهور [من تلقاء نفسها انتقلت إليها] أي إلى المشهورات، مع أنّ أذهانهم انتقلت إليها بواسطة أسبابها الخاصة [وإنّما يعتبر كون الحكم مكتسباً، إذا صدر الانتقال إليه بملاحظة سببه] فإنّ القضية إنّما تكون نظرية إذا كان حكمها يحتاج إلى التوجّه إلى سببه، ففي مثال المثلث لابدّ أن تلتفت إلى العملية الرياضية التي تثبت أنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين حتّى تقبل بهذا الحكم، وليس الأمر كذلك في القضايا المشهورة، فإنّ الجمهور لكي يقبل بالقضية المشهورة لا يحتاج إلى الالتفات إلى السبب [وهذا من قبيل القياس الخفي في المجربّات التي قياساتها معها، على ما أوضحناه في موضعه] من القضايا الفطريات [فإنّها مع كونها لها قياس وهو السبب الحقيقي لحصول العلم بها، عدّوها من المبادئ غير المكتسبة، نظراً إلى أنّ حصول العلم فيها عن سبب خفيّ غير ملحوظ للعالم ومغفول عنه لوضوحه لديه.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس كلّ ما يسمّى مشهوراً هو من مبادئ الجدل] وهنا سؤال آخر وتقديره: هل كلّ مشهور يعدّ من مبادئ الجدل؟ أو بعض أقسام المشهور دون بعض يعدّ من مبادئه؟

الجواب: إنّ المشهور له أقسام متعدّدة وواحد من هذه الأقسام يعدّ من المبادئ، وأمّا الأقسام الأخرى فلا.

نعم قد تعدّ من مبادئ الخطابة. وهذا يوضّح لنا أنّ من يريد أن يتقن هذه الصناعة وتحصل له ملكتها ولا يقع في المغالطة أو لا تلبس عليه المغالطات، لابدّ أن يقف على المشهورات وأقسامها، حتّى يستطيع أن يتخلّص من المغالطة وأن يدافع أمام السائل إذا غالط في مثل هذه المشهورات [فإنّ الشهرة تختلف بحسب اختلاف الأسباب في كيفية تأثيرها في الشهرة. وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثة أقسام:

١. المشهورات الحقيقية، وهي التي لا تزول شهرتها بعد التعقيب والتأمل فيها] فلو قيل لك: إن هذه القضية مشهورة، فإن كنت من المحققين تسأل: لماذا صارت مشهورة؟ فتبحث عن السبب، وبعد ذلك تجد أن السبب واقعي يقتضي أن تكون من القضايا المشهورة، فبعد التعقيب عن السبب والتأمل والفحص عنه، لا تزول القضية عن شهرتها وتبقى على حالها.

[٢. المشهورات الظاهرية] وهي أنك بعد أن تتعقب السبب وتفحص عن أسباب الشهرة، يحصل لك اطمئنان بأنه لا يوجد سبب صحيح لها، فتزول هذه المشهورة عن حقيقتها وواقعها. ولذا قال: [وهي المشهورات في بادئ الرأي التي تزول شهرتها بعد التعقيب والتأمل مثل قولهم: انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً]. وهذه المشهورة الظاهرية أصبحت شعاراً يرفع ولعله ما زال ينادى به، ولكنك عندما تتعقبها وتتأمل فيها لا تجد سبباً صحيحاً لها. [فإنه يقابله المشهور الحقيقي وهو: (لا تنصر الظالم وإن كان أخاك)].

٣. الشبيهة بالمشهورات، وهي التي تحصل شهرتها بسبب عارض غير لازم تزول الشهرة بزواله] أي لشهرتها سبب ولكنه ثابت لها في حال دون حال، وتزول بمجرد زواله. [فتكون شهرتها في وقت دون وقت، وحال دون حال، مثل استحسان الناس في العصر المتقدم لإطلاق الشوارب تقليداً لبعض الملوك والأمراء، فلما زال هذا السبب] لأن الملوك والأمراء حلقوا الشوارب واللحي [زالت هذه العادة وزال الاستحسان.

ولا يصلح للجدل إلا القسم الأول دون الأخيرين]. فمن يستعمل القسم الثاني والثالث من المشهورات في مبادئ القياس الجدلي يكون مغالطاً، كما أن من يستعمل مقدمة غير يقينية في صناعة البرهان يكون مغالطاً [أمّا الظاهرية فإنما تنفع فقط في صناعة الخطابة كما سيأتي، وأمّا الشبيهة بالمشهورات فنضعها خاصاً بالمشاغبة كما سيأتي في صناعة المغالطة.

مقدمات الجدل

كلّ ما هو مبدأ للقياس معناه أنّه يصلح أن يقع مقدّمة له، ولكن ليس يجب في كلّ ما هو مقدّمة أن يكون من المبادئ، بل المقدّمة إمّا أن تكون نفسها من المبادئ أو تنتهي إلى المبادئ. وعليه فمقدمات القياس الجدلي يجوز أن تكون في نفسها مشهورة، ويجوز أن تكون غير مشهورة، ترجع إلى المشهورة، كما قلنا في مقدمات البرهان أنها تكون بديهية وتكون نظرية تنتهي إلى البديهية.

والرجوع إلى المشهورة على نحوين:

أ. أن تكتسب شهرتها من المقارنة والمقايضة إلى المشهورة. وتسمّى (المشهورة بالقرائن). والمقارنة بين القضيتين إمّا لتشابههما في الحدود أو لتقابلهما فيها. وكلّ من التشابه والتقابل يوجب انتقال الذهن من تصوّر شهرة إحداهما إلى تصوّر شهرة الثانية وإن لم يكن هذا الانتقال في نفسه واجباً، وإنّما تكون شهرة إحداهما مقرونة بشهرة الأخرى.

مثال التشابه: قولهم: إذا كان إطعام الضيف حسناً، فقضاء حوائجه حسن أيضاً، فإنّ حسن إطعام الضيف مشهور، وللتشابه بين الإطعام وقضاء الحوائج، تستوجب المقارنة بينهما انتقال الذهن إلى حسن قضاء حوائج الضيف.

ومثال التقابل قولهم: إذا كان الإحسان إلى الأصدقاء حسناً، كانت الإساءة إلى الأعداء، حسنة، فإنّ التقابل بين الإحسان والإساءة وبين الأصدقاء والأعداء يستوجب انتقال الذهن من إحدى القضيتين إلى

الأخرى بالمقارنة والمقايضة.

ب. أن تكون المقدمة مكتسبة شهرتها من قياس مؤلف من المشهورات منتج لها، بأن تكون هذه المقدمة المفروضة مأخوذة من مقدمات مشهورة. نظير المقدمة النظرية في البرهان إذا كانت مكتسبة من مقدمات بديهية.

الشرح

لا إشكال ولا شبهة في أنّ كلّ واحد من مبادئ الأقيسة التي تقدّم الكلام عنها يمكن أن يقع مقدّمة للقياس، ولكن لا يجب في كلّ مقدّمة أن تكون من المبادئ، وتقدّم أيضاً: أنّ المشهورات الحقيقية من مبادئ القياس الجدلي، وكلّ ما هو مبدأ لصناعة الجدل يمكن أن يقع مقدّمة له، فإنّ السائل عندما يسأل والمجيب عندما يجب ليحافظ على وضعه واعتقاده وما التزم به، يمكنه أن يستند إلى قضية مشهورة حقيقية ويجعلها مقدّمة في استدلاله، ولكن ليس يجب في كلّ مقدّمة أن تكون من مبادئ الاستدلال الجدلي، فيمكن أن تستعمل مقدّمة ولكن لا تكون من المبادئ، لأنّها نظرية ترجع إلى المشهورة الحقيقية؛ وعلى هذا فكلّ مبدأ للقياس الجدلي يمكن أن يقع مقدّمة، وليست كلّ مقدّمة مبدأ للقياس الجدلي، فإذا كانت المقدّمة غير مكتسبة فهي مبدأ، وإذا كانت نظرية فهي ليست بمبدأ. وهذه المقدّمة المكتسبة النظرية لابدّ أن ترجع إلى مبدأ من مبادئ القياس الجدلي أو فقل: لابدّ أن ترجع إلى مشهورة حقيقية. نظير ما تقدّم بحثه في صناعة البرهان، حيث ذكرنا هناك أنّه لا يشترط في مقدّمات البرهان أن تكون بديهية أولية، بل قد تكون نظرية ترجع إلى بديهية.

[كلّ ما هو مبدأ للقياس معناه أنّه يصلح أن يقع مقدّمة له، ولكن ليس يجب في كلّ ما هو مقدّمة أن يكون من المبادئ، بل المقدّمة إمّا أن تكون نفسها من المبادئ أو تنتهي إلى المبادئ. وعليه فمقدّمات القياس الجدلي يجوز أن تكون في نفسها مشهورة فتكون من المبادئ.]

[ويجوز أن تكون غير مشهورة، ترجع إلى المشهورة، كما قلنا في مقدّمات البرهان: أنّها تكون بديهية وتكون نظرية تنتهي إلى البديهية] أو عبارة

أخرى: إمّا أن تكون بيّنة أو مبينة.

[والرجوع إلى المشهورة على نحوين:]

النحو الأول: رجوعها عن طريق المشابهة، والنحو الثاني: رجوعها عن طريق المقابلة. وليان هذين النحوين قال:

[أ. أن تكتسب] القضية النظرية التي استفيد منها في القياس الجدلي والتي ترجع إلى واحدة من المبادئ [شهرتها من المقارنة والمقايضة إلى المشهورة. وتسمّى (المشهورة بالقرائن)]. أي بواسطة القرائن أرجعناها إلى مشهورة حقيقية [والمقارنة بين القضيتين إمّا لتشابههما] المقدّمة والمشهورة الحقيقية [في الحدود أو لتقابلهما فيها. وكلّ من التشابه والتقابل يوجب انتقال الذهن من تصوّر شهرة إحداهما] وهي المقدّمة النظرية [إلى تصوّر شهرة الثانية وإن لم يكن هذا الانتقال في نفسه واجباً] فلا يكون انتقال الذهن من تصوّر شهرة إحداهما إلى تصوّر شهرة الأخرى ضرورياً، بل قد يحصل وقد لا يحصل [وإنّما تكون شهرة إحداهما مقرونة بشهرة الأخرى.

مثال التشابه قولهم: إذا كان إطعام الضيف حسناً فإنّ إطعام الضيف قضية مشهورة لدى كثير من الأمم [فقضاء حوائجه حسن أيضاً] لكنّ شهرة هذه القضية ليست كشهرة القضية الأولى، ولكنّهما متشابهتان لأنّ المورد فيهما واحد وهو الضيف، غاية الأمر لو سألنا عن سبب شهرة الأولى، لأجيب: إطعامه حسن لأنّه ضيف. فكون الإنسان ضيفاً سبب لإطعامه، وهذا السبب وإن كان موجوداً في قضاء حوائجه إلّا أنّ شهرة قضاء حوائجه ليست كشهرة إطعامه [فإنّ حسن إطعام الضيف مشهور، وللتشابه بين الإطعام وقضاء الحوائج، تستوجب المقارنة بينهما انتقال الذهن إلى حسن قضاء حوائج الضيف.

ومثال التقابل قولهم: إذا كان الإحسان إلى الأصدقاء حسناً وهذه

قضية مشهورة أيضاً، وإذا كان الإحسان إلى الصديق حسناً، فمقابل الصديق عدو، والإحسان إلى العدو قبيح، فتكون الإساءة إليه حسنة، ولكن ليس هذا مطّرداً، إلاّ أنّه لما كان التقابل بين الأصدقاء والأعداء كان تقابل بين كون الإساءة إلى العدو حسنة وبين كون الإحسان إلى الصديق حسناً وكما قال: [كانت الإساءة إلى الأعداء حسنة] فإنّ التقابل بين الإحسان والإساءة وبين الأصدقاء والأعداء يستوجب انتقال الذهن من إحدى القضيتين إلى الأخرى بالمقارنة والمقايضة.

ب. أن تكون المقدّمة مكتسبة شهرتها من قياس مؤلف من المشهورات منتج لها]. مثلاً: لو ألّفَت قياساً من مقدّمات مشهورة حقيقية تحصل على نتيجة مشهورة، لأنّ النتيجة تتبّع أحسنّ المقدّمات؛ من قبيل ما تقدّم في البرهان من أنّه لو كان المطلوب نظرياً، فإنّه يمكن الاستعانة بمقدّمات بديهية لنستكشف صحّة المطلوب النظري [بأن تكون هذه المقدّمة المفروضة مأخوذة من مقدّمات مشهورة؛ نظير المقدّمة النظرية في البرهان إذا كانت مكتسبة من مقدّمات بديهية]. فنتيجة القياس وإن كانت نظرية لكنّها مستندة إلى مقدّمات مشهورة، فتكون مشهورة أيضاً وتُجعل مقدّمة في القياس الجدلي.

-٩-

مسائل الجدل

كل قضية كان السائل قد أورد عينها في حال سؤاله أو أورد مقابله، فإنّها تسمّى (مسألة الجدل). وبعد أن يسلم بها المجيب ويجعلها السائل جزءاً من قياسه، هي نفسها تسمّى (مقدمة الجدل). إذا عرفت ذلك، فكل قضية لها ارتباط في نقض الوضع الذي يراد نقضه، تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، ولكن بعض القضايا يجدر به أن يتجنّبها، نذكر بعضها:

منها: أنّه لا ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات مورداً لسؤاله، فإنّ السؤال عنها معناه جعلها في معرض الشك والترديد، وهذا ما يشجّع المجيب على إنكارها ومخالفة المشهور. فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات، فليذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التي يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب، باعتبار أنّ تلك المشهورات مفروغ عنها، لا مفرّ من الاعتراف بها.

ومنّها: أنّه لا ينبغي للسائل أن يسأل عن ماهية الأشياء ولا عن لميّتها (عليّتها) لأنّ مثل هذا السؤال إنّما يرتبط بالتعلّم والاستفادة لا بالجدل والمغالبة، بل السؤال عن الماهية لو احتاج إليه فينبغي أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه وقوله في الماهية، بأن يسأل هكذا: (هل تقول إنّ الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟) أو يسأل هكذا: (لو لم يكن حدّ الإنسان هو الحيوان الناطق، فما حدّه إذن؟).

وكذلك السؤال في اللّمية، لا بدّ أن يجعل السؤال عن قوله ورأيه فيها، لا عن أصل العلية.

الشرح

[كل قضية كان السائل] الذي يريد أن ينقض وضع المحافظ المجيب، فإنه إذا سأله لابد أن يضمن سؤاله قضية بأن يقول له: هل الحسن والقبح - مثلاً - عقليان أو لا؟ وهذا السؤال يتضمن قضية [قد أورد عينها في حال سؤاله أو أورد مقابلها فإنها تسمى (مسألة الجدل)] وتعريف المسألة الجدلية في الاصطلاح: هي القضية التي يوردها السائل في سؤاله أو يورد مقابلها. [وبعد أن يسلم بها المجيب] فتكون تلك القضية عينها أو مقابلها مقدمة، لأنه بعد أن يسلم بها المجيب يمكن للسائل أن يجعلها مقدمة لقياس جدلي يفهم بها المجيب، أو كما قال: [ويجعلها السائل جزءاً من قياسه، هي نفسها تسمى (مقدمة الجدل)]. كما تقدم نظيره في البرهان، فإنه قبل البرهان تكون القضية التي يراد الاستدلال على إثباتها مجرد دعوى، وبعد إقامته تكون قضية مطلوبة. والمقام كذلك، فإن القضية قبل إقامة القياس الجدلي هي مسألة، وبعد تسليم المجيب بها تسمى مقدمة للجدل.

[إذا عرفت ذلك، فكل قضية لها ارتباط] من قريب أو بعيد، وأشرنا إلى ذلك فيما تقدم حيث ذكرنا أن السائل يبدأ بأبعد القضايا بحيث لا يشعر المجيب بأنه يريد أن ينقض وضعه، فكل قضية لها ارتباط [في نقض الوضع الذي يراد نقضه، تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، ولكن بعض القضايا يجدر به أن يتجنبها نذكر بعضها] من باب الوصايا التي يقدمها المنطقي لكل مجادل، فإذا أردت أن تسأل حتى تحصل اعتراف الخصم، ويكون السؤال مقدمة للقياس الجدلي حاول أن لا تسأل عن المشهورات الحقيقية، لأنك إذا سألت عنها فتكون قد جعلتها في معرض الشك والترديد، وبهذا تفتح الطريق أمام المجيب ليردّ فيها وينكرها. وهذا ما عناه بقوله:

[منها) أنّه لا ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات] الحقيقية [مورداً لسؤاله، فإنّ السؤال عنها معناه جعلها في معرض الشك والترديد، وهذا ما يشجّع المجيب على إنكارها ومخالفة المشهور. فلو] أنّ السائل أورد تلك المشهورات وجعلها مقدّمة من مقدّمات القياس الجدلي لأجل أن يحصل اعتراف الخصم بها فليذكرها بطريقة لا يظهر منها أنّه يشكّ فيها. فلو [التجأ السائل لإيراد المشهورات] في سؤاله [فليذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التي يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب] فالسائل عندما يسأل سؤالاً فليجعل المشهور الحقيقي دليل سؤاله، لا أنّه يجعل نفس المشهور الحقيقي سؤالاً [باعتبار أنّ تلك المشهورات مفروغ عنها، لا مفر من الاعتراف بها].

ومن الوصايا التي تقال للناقض: أن لا يسأل عن حقيقة الأشياء وعليّتها، لأنّ السؤال عن ذلك مرتبط بالتعليم والتعلّم وليس مرتبطاً ببحث صناعة الجدل، فإن سأل عن ذلك فإنّه بسؤاله يضعف موقفه أمام الجمهور، لأنّه يظهر لهم أنّه جاهل بحقائق الأشياء وبعملها، وإذا أراد أن يسأل عن حقيقة شيء أو دليل عليّته، فليسأل بنحو الاستفهام عن معنى اللفظ، أو بنحو السؤال عن رأيه في حقيقة الشيء. أو كما قال:

[و(منها) أنّه لا ينبغي للسائل أن يسأل عن ماهية الأشياء] وحقيقتها [ولا عن لمّيتها (عليّتها)].

بيّنا فيما سبق الوجه في تسمية اللّمية عليّة وقلنا في ذلك: لأنّه يقع في جواب السؤال بلم [لأنّ مثل هذا السؤال إنّما يرتبط بالتعلّم والاستفادة لا بالجدل والمغالبة، بل السؤال عن الماهية لو احتاج إليه فينبغي أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه وقوله في الماهية، بأن يسأل هكذا: (هل تقول إنّ الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟)]

ولا يسأله هكذا: هل الإنسان حيوان ناطق أو لا؟ إذ لو سأله بهذه الكيفية يشعر الجمهور بأنه جاهل [أو يسأل هكذا: (لو لم يكن حدّ الإنسان هو الحيوان الناطق، فما حدّه إذن؟)].

وكذلك السؤال في اللّميّة لابدّ أن يجعل السؤال عن قوله ورأيه فيها، لا عن أصل العلّية].

-١٠-

مطالب الجدل

إنّ الجدل ينفع في جميع المسائل الفلسفية والاجتماعية والدينية والعلمية والسياسية والأدبية وجميع الفنون والمعارف، وكلّ قضية من ذلك تصلح أن تكون مطلوبة به. ويستثنى من ذلك قضايا لا تطلب بالجدل:

منها (المشهورات الحقيقية المطلقة) لأنّها لما كانت بهذه الشهرة، لا يسع لأحد إنكارها والتشكيك بها حتّى يحتاج إثباتها إلى حجة. وحكمها من هذه الجهة حكم البديهيات، فإنّها لا تطلب بالبرهان. ويجمعها أنّها غير مكتسبة، فلا تكتسب بحجة.

ومن ينكر المشهورات، لا تنفع معه حجة جدلية، لأنّ معنى إقامتها إرجاعه إلى القضايا المشهورة وقد ينكرها أيضاً. ومثل هذا المنكر للمشهورات لا ردّ له إلاّ العقاب أو السخرية والاستهزاء أو إحساسه، فمن ينكر مثل حسن عبادة الخالق وقبح عقوق الوالدين، فحقّه العقاب والتعذيب، ومنكر مثل أنّ القمر مستمدّ نوره من الشمس يسخر به ويضحك عليه. ومنكر مثل أنّ النار حارّة، يكوى بها ليحسّ بحرارتها.

نعم قد يطلب المشهور بالقياس الجدلي في مقابل المشاغب، كما تطلب القضية الأولى بالبرهان في مقابل المغالط.

أمّا المشهورات المحدودة أو المختلف فيها، فلا مانع من طلبها بالحجة الجدلية في مقابل من لا يراها مشهورة أو لا يعترف بشهرتها، لينبّه على شهرتها بما هو أعرف وأشهر.

ومنها (القضايا الرياضية ونحوها) لأنّها مبتنية على الحسّ والتجربة، فلا مدخل للجدل فيها، ولا معنى لطلبها بالمشهورات، كقضايا الهندسة والحساب والكيمياء والميكانيك ونحو ذلك.

الشرح

[إنَّ الجدل ينفع في جميع المسائل الفلسفية والاجتماعية والدينية والعلمية والسياسية والأدبية وجميع الفنون والمعارف، وكل قضية من ذلك تصلح أن تكون مطلوبة به. ويستثنى من ذلك قضايا لا تطلب بالجدل: منها (المشهورات الحقيقية المطلقة)] لا ينبغي للسائل أن يسأل بالمشهورات الحقيقية المطلقة وهي التي يقبلها الجميع، لأنها حينئذ تكون في مورد الشك والترديد، فلا يمكن إقامة القياس الجدلي، لأنَّ المفروض بالمستدل أن يستند إليها، فإذا شكَّ فيها لا يمكنه الاستدلال بها [لأنَّها لما كانت بهذه الشهرة] أي حقيقة مطلقة [لا يسع لأحد إنكارها والتشكيك بها حتَّى يحتاج إثباتها إلى حجة. وحكمها من هذه الجهة حكم البديهيات] أي: حكم المشهورات الحقيقية المطلقة في الجدل حكم البديهيات الأولية في البرهان، فكما أنَّ البديهيات لا يمكن إقامة البرهان عليها، لأنَّها هي مبادئ القياس البرهاني، فكذلك المشهورات الحقيقية المطلقة لا يمكن إقامة القياس الجدلي عليها، لأنَّها هي مبادئ القياس الجدلي [فإنَّها لا تطلب بالبرهان. ويجمعها أنَّها] أي المشهورات الحقيقية المطلقة والقضايا البديهية [غير مكتسبة، فلا تكتسب بحجة.

ومن ينكر المشهورات] الحقيقية [لا تنفع معه حجة جدلية، لأنَّ معنى إقامتها] أي إقامة الحجة الجدلية [إرجاعه إلى القضايا المشهورة وقد ينكرها] الطرف الآخر حسب الفرض [أيضاً. ومثل هذا المنكر للمشهورات لا ردَّ له إلاَّ العقاب أو السخرية والاستهزاء أو إحساسه، فمن ينكر مثل حسن عبادة الخالق وقبح عقوق الوالدين، فحقَّه العقاب والتعذيب] لا إقامة الدليل له، وعن هذا المنكر قال الشيخ الرئيس (رحمه الله): إذا جاء شخص وقال: إنِّي أشكُّ

في كل شيء، يقال له: هل أنت موجود أم لا؟ فإن قال: أنا شاك في وجودي، فيقال له: هل شكك موجود أو لا؟ فيقول: أنا شاك في شكّي ولا أعلم هل أنا شاك أو لا! ومثل هكذا إنسان لا تنفع معه الحجّة، لذا فليضرب وليحرق بالنار. فإن قال: آلمني النار، يقال له: أنت شاك في ألمك، ولا دليل لديك على أنّ النار مؤلمة. فمن ينكر المشهورات الحقيقية المطلقة الواضحة لدى الجميع والتي تطابقت عليها عقول البشر، جزاؤه وطريقة المحاورّة معه أن يعاقب، لعلّه يعود إلى رشده ولا ينكر الواضحات، ويكون عقابه بمثابة صعقة، كمن توقّف قلبه عن الحركة فيضطرّ الطبيب إلى صعقه بالكهرباء ليعود إلى الحياة مرّة أخرى. [ومنكر مثل أنّ القمر مستمدّ نوره من الشمس، يسخر به ويضحك عليه. ومنكر مثل أنّ النار حارّة، يكوى بها ليحسّ بحرارتها.

نعم قد يطلب المشهور بالقياس الجدلي في مقابل المشاغب كما تطلب القضية الأولى بالبرهان في مقابل المغالط] وسيأتي بحثه في المغالطة. هذا كلّه في المشهورات الحقيقية المطلقة.

[أمّا المشهورات المحدودة أو المختلف فيها] من قبيل القضية النظرية التي ترجع إلى البديهية، فيقام عليها القياس الجدلي لإثباتها، أو كما قال: [فلا مانع من طلبها بالحجّة الجدلية في مقابل من لا يراها مشهورة أو لا يعترف بشهرتها، لينبّه على شهرتها بما هو أعرف وأشهر] لأنّ من يريد أن يثبت أو يعرف شيئاً، لابدّ أن يكون هو أشهر وأعرف.

[ومنها (القضايا الرياضية ونحوها) لأنّها مبتنية على الحسّ والتجربة، فلا مدخل للجدل فيها، ولا معنى لطلبها بالمشهورات، كقضايا الهندسة والحساب والكيمياء والميكانيك ونحو ذلك.

أدوات هذه الصناعة

عرفنا - فيما سبق - أنَّ الجدل يعتمد على المسلّمات والمشهورات، غير أنَّ تحصيل ملكة هذه الصناعة: (بأن يتمكّن المجادل من الانتفاع بالمشهورات والمسلّمات في وقت الحاجة عند الاحتجاج على خصمه، أو عند الاحتراز من الانقطاع والمغلوبية) ليس بالأمر الهين كما قد يبدو لأوّل وهلة، بل يحتاج إلى مران طويل حتّى تحصل له الملكة، شأن كلّ ملكة في كلّ صناعة. ولهذا المران موارد أربعة هي أدوات للملكة، إذا استطاع الإنسان أن يحوز عليها، فإنّ لها الأثر البالغ في حصول الملكة وتمكّن الجدليّ من بلوغ غرضه.

ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. ولتعلم الطالب أنّه ليس معنى وصف هذه الأدوات، أنّه يكون حاصلاً عليها فعلاً، بل لابدّ من السعي لتحصيلها بنفسه عملاً واستحضارها عنده، فإنّ من يعرف معنى المنشار، لا يكون حاصلاً لديه ولا يكون ناشراً للخشب، بل الذي ينشره من تمكّن من تحصيل نفس الآلة وعمل بها في نشر الخشب. نعم معرفة أوصاف الآلة، طريق لتحصيلها والانتفاع بها.

والأدوات الأربع المطلوبة هي كما يلي:

(الأداة الأولى): أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من كلّ باب ومن كلّ مادّة على اختلافها، ويعدّها في ذاكرته لوقت الحاجة، وأن يفصل بين المشهورات المطلقة وبين المحدودة عند أهل كلّ صناعة أو مذهب، وأن يميّز بين المشهورات الحقيقية وغيرها، وأن يعرف كيف يستنبط المشهور ويحصل على المشهورات بالقرائن، وينقل حكم الشهرة من قضية إلى أخرى.

فإذا كمل له كل ذلك وجمعه عنده، فإن احتاج إلى استعمال مشهور، كان حاضراً لديه متمكناً به من الاحتجاج على خصمه.

وهذه الأداة لازمة للجدلي، لأنه لا ينبغي له أن ينقطع أمام الجمهور ولا يحسن منه أن يتأنى ويطلب التذكّر أو المراجعة، فإنه يفوت غرضه ويُعدُّ فاشلاً لأنّ غايته آنيّة، وهي الغلبة على خصمه أمام الجمهور، فيفوت غرضه بفوات الأوان، على العكس من طالب الحقيقة بالبرهان، فإنّ تأنيّه وطلبه للتذكّر والتأمل لا ينقصه ولا ينافي غرضه من تحصيل الحقيقة ولو بعد حين.

ومما ينبغي أن يعلم أنّ هذه الملكة (ملكة استحضار المشهور عند الحاجة) يجوز أن تتبعّض، بأن تكون مستحضرات المجادل خاصّة بالموضوع المختصّ به، فالمجادل في الأمور الدينية مثلاً يكفي أن يستحضر المشهورات النافعة في موضوعه خاصّة، ومن يجادل في السياسة إنّما يستحضر خصوص المشهورات المختصة بهذا الباب، فيكون صاحب ملكة في جدل السياسة فقط ... وهكذا في سائر المذاهب والآراء. وعليه فلا يجب في الجدلي المختصّ بموضوع، أن تكون ملكته عامّة لجميع المشهورات في جميع العلوم والآراء.

(الأداة الثانية): القدرة والقوّة على التمييز بين معاني الألفاظ المشتركة والمنقولة والمشككة والمتواطئة والمتباينة والمترادفة وما إليها من أحوال الألفاظ، والقدرة على تفصيلها على وجه يستطيع أن يرفع ما يطرأ من غموض واشتباه فيها، حتّى لا يقتصر على الدعوى المجردة في إيرادها في حججه، بل يتبيّن وجه الاشتراك أو التشكيك أو غير ذلك من الأحوال.

وهناك أصول وقواعد قد يرجع إليها لمعرفة المشترك اللفظي وتمييزه عن المشترك المعنوي، لمعرفة باقي أحوال اللفظ، لا يسعها هذا الكتاب

المختصر. ولأجل أن يتنبّه الطالب لهذه الأبحاث، نذكر مثلاً لذلك، فنقول:

لو اشتبه لفظ في كونه مشتركاً لفظياً أو معنوياً، فإنه قد يمكن رفع الاشتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب اختلاف الاعتبارات، مثل كلمة (قوة) فإنّها تستعمل بمعنى القدرة، كقولنا: قوة المشي والقيام مثلاً، وتستعمل بمعنى القابلية والتهيؤ للوجود، مثل قولنا: الأخرس ناطق بالقوة، والبذرة شجرة بالقوة. فلو شككنا في أنّها موضوعة لمعنى أعمّ أو لكلّ من المعنيين على حدة، فإنه يمكن أن نقيس اللفظ إلى ما يقابله، فنرى في المثال أنّ اللفظ بحسب كلّ معنى يقابله لفظ آخر وليس له مقابل واحد. فمقابل القوة بالمعنى الأول: الضعف، ومقابلها بالمعنى الثاني: الفعلية. ولتعدد التقابل نستظهر أنّ لها معنيين لا معنى واحداً، وإلا لكان لها مقابل واحد.

وكذلك يمكن أن نستظهر أنّ للفظة معنيين على نحو الاشتراك اللفظي، إذا تعدّد جمعها بتعدد معناها، مثل لفظة (أمر) فإنّها بمعنى شيء تجمع على (أمور) وبمعنى طلب الفعل تجمع على (أوامر). فلو كان لها معنى واحد مشترك لكان لها جمع واحد.

ثمّ إنّ كثيراً ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى اللفظ، فينحو كلّ فريق من المتنازعين منحىً من معنى اللفظ غير ما ينحوه الفريق الآخر، ويتخيّل كلّ منهما أنّ المقصود لهما معنى واحد هو موضع الخلاف بينهما. ومن له خبرة في أحوال اللفظ يستطيع أن يكشف مثل هذه المغالطات ويوقع التصالح بين الفريقين. ويمكن التمثيل لذلك بالنزاع في مسألة جواز رؤية الله، فيمكن أن يريد من يجيز الرؤية أنها الرؤية القلبية، أي الإدراك بالعقل، بينما أنّ المقصود لمن يحيلها هي الرؤية بمعنى الإدراك

بالبصر. فتفصيل معنى الرؤية وبيان أنّ لها معنيين قد يزيل الخلاف والمغالطة. وهكذا يمكن كشف النزاع في كثير من الأبحاث. وهذا من فوائد هذه الأداة.

(الأداة الثالثة): القدرة على التمييز بين المتشابهات سواء كان التمييز بالفصول أو غيرها. وتحصل هذه القوة (الملكة) بالسعي في طلب الفروق بين الأشياء المتشابهة تشابهاً قريباً لاسيّما في تحصيل وجوه اختلاف أحكام شيء واحد، بل تحصيل بطلان المباينة بين الأشياء المتشابهة بالجنس. وتظهر فائدة هذه الأداة في تحصيل الفصول والخواصّ للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود والرسوم. وتظهر الفائدة للمجادل، كما لو ادّعى خصمه مثلاً أنّ شيئين لهما حكم واحد باعتبار تشابههما فيقيس أحدهما على الآخر، أو أنّ الحكم ثابت للعامّ الشامل لهما، فإنّه - أي المجادل - إذا ميّز بينهما وكشف ما بينهما من فروق تقتضي اختلاف أحكامهما، ينكشف اشتباه الخصم ويقال له مثلاً: إنّ قياسك الذي ادّعيته قياس مع الفارق.

مثاله ما تقدّم في بحث المشهورات في دعوى منكر الحسن والقبح العقليين، إذ استدلّ على ذلك بأنّه لو كان عقلياً لما كان فرق بينه وبين حكم العقل بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، مع أنّ الفارق بينهما ظاهر. فاعتقد المستدلّ أنّ حكمي العقل في المسألتين من نوع واحد واستدلّ بوجود الفرق على إنكار حكم العقل في مسألة الحسن والقبح. وقد أوضحنا هناك الفرق بين العقليين وبين الحكمين بما أبطل قياسه، فكان قياساً مع الفارق. وهذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداة.

(الأداة الرابعة): القدرة على بيان التشابه بين الأشياء المختلفة عكس الأداة الثالثة سواء كان التشابه بالذاتيات أو بالعرضيات. وتحصل هذه القدرة (الملكة) بطلب وجوه التشابه بين الأمور المتباعدة جداً أو المتجانسة،

وبتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء وإن كان أمراً عديمياً.

ويجوز أن يكون وجه التشابه نسبة عارضة. والحدود في النسبة إما أن تكون متصلة أو منفصلة: أما المتصلة، فكما لو كان شيء واحد منسوباً أو منسوباً إليه في الطرفين، أو أنه في أحد الطرفين منسوباً وفي الثاني منسوباً إليه، فهذه ثلاثة أقسام:

(مثال الأول) ما لو قيل: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم.

(ومثال الثاني) ما لو قيل: نسبة البصر إلى النفس كنسبة السمع إليها.

(ومثال الثالث) ما لو قيل: نسبة النقطة إلى الخط كنسبة الخط إلى

السطح.

أما المنفصلة، ففيما إذا لم يشترك الطرفان في شيء واحد أصلاً، كما لو قيل: نسبة الأربعة إلى الثمانية كنسبة الثلاثة إلى الستة.

وفائدة هذه الأداة اقتناص الحدود والرسوم بالاشتراك مع الأداة السابقة. فإن هذه الأداة تنفع لتحصيل الجنس وشبه الجنس، والأداة السابقة تنفع في تحصيل الفصول والخواص كما تقدم.

وتنفع هذه الأداة في إلحاق بعض القضايا ببعض أخرى في الشهرة أو في حكم آخر، ببيان ما به الاشتراك في موضوعيهما، بعد أن يعلل الحكم بالأمر المشترك كما في التمثيل.

وتنفع هذه الأداة أيضاً الجدلي فيما لو ادعى خصمه الفرق في الحكم بين شيئين، فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فإذا عجز عن بيانه لا بد أن يسلم بالحكم العام ويدعن، وإن كان بحسب التحقيق العلمي لا يكون العجز عن إيراد الفرق. بل حتى نفس عدم الفرق - مقتضياً لإلحاق شيء بشبيهه في الحكم.

الشرح

إذا أراد شخص أن يحصل ملكة صناعة الجدل، فكيف يحصلها؟
لتوضيح الإجابة عن هذا السؤال نضرب مثلاً فنقول: تارة يريد الإنسان أن يكون شجاعاً بحيث إن وقعت ملحمة أو معركة أو وقع هجوم عدو على وطنه يُقدّم، وتارة أخرى يريد أن يتعلّم ما هو تعريف الشجاعة ومن هو الشجاع وما هو سلوكه، ولا يريد أن يكون شجاعاً.

لا شك أنك تلاحظ الفرق بين الحالتين، ففي الحالة الأولى يحتاج إلى العمل بالإضافة إلى العلم والممارسة، وفي الحالة الثانية لا يحتاج إلا إلى معرفة الاصطلاح، كمن يعلم بعض الأشخاص نظرياً على لوح الكتابة كيفية قيادة المركبات الآلية لكنه لا يعرف القيادة. فإنّ تعلّم فن القيادة شيء، وممارسة القيادة شيء آخر.

إذا اتّضح هذا، نقول: تقدّم أنّ الجدل ملكة، وربما يكون شخص قادراً على بيان أدوات هذه الصناعة لشخص يريد أن يتعلّم أساليب الجدل فيوضحها له بأحسن الطرق النظرية لكنه نفسه لا يكون قادراً على الجدل في الواقع ما لم يكن ممارساً له، إذ لا علاقة بين أن يكون مجادلاً وأن يكون معلماً للآخرين ومبيناً لهم ماذا ينبغي للمجادل أن يقول وماذا ينبغي أن لا يقول من دون أن يمارس عملية الجدل.

ومن هنا يتّضح أنّ الطالب إذا قرأ أدوات هذه الصناعة والوسائل التي بها تحصل الملكة، لا يصير مجادلاً بالفعل، بل حتّى يكون كذلك بالفعل لابدّ أن يحصل الأدوات ويمارس عملية الجدل. وهذا من قبيل علم الأخلاق، فإنّ كثيراً من الناس يقرؤون كتب الأخلاق، فيتعلّمون موارد الأخلاق كالشجاعة والجود والسخاء وأداء الأمانة. ونحو ذلك، ولكنهم لا يكونون أسخياء ما لم

يمارسوا عملية الجود والسخاء في الواقع.
ولهذا نصح المصنّف (رحمه الله) الطالب بأنّه «ليس معنى معرفة وصف هذه الأدوات أنّه يكون حاصلاً عليها فعلاً، بل لابدّ من السعي لتحصيلها بنفسه عملاً واستحضارها عنده» فلكي يكون الطالب مجادلاً فعلاً عليه بالممارسة.
[عرفنا فيما سبق أنّ الجدل يعتمد على المسلّمات والمشهورات، غير أنّ تحصيل ملكة هذه الصناعة] لا تحصيل اصطلاحاتها، بل تحصيل ملكتها التي بها يكون مجادلاً قوياً.

ورد أنّ أبا حنيفة كان ذو ملكة قوية في القياس في الفروع بنحو لو أراد أن يثبت أنّ الخشب ذهب لفعل، ولولا قوّته القياسية هذه لما استطاع أن يكون مؤسساً وإماماً لمذهب. وهذا يعني أنّه لم يكن يعرف اصطلاح القياس فقط، بل كان بالإضافة إلى ذلك يمارس عملية القياس والعمل بالرأي.

[بأنّ يتمكنّ المجادل من الانتفاع بالمشهورات والمسلّمات في وقت الحاجة عند الاحتجاج على خصمه، أو عند الاحتراز من الانقطاع والمغلوبية] ليس بالأمر الهين، كما قد يبدو لأوّل وهلة [لمن يقرأ مبادئ الجدل ويعرف أدواته فيظنّ نفسه مجادلاً قوياً] بل يحتاج إلى مران طويل حتّى تحصل له الملكة، شأن كلّ ملكة في كلّ صناعة. ولهذا المران موارد أربعة هي أدوات للملكة، إذا استطاع الإنسان أن يحوز عليها، فإنّ لها الأثر البالغ في حصول الملكة وتمكّن الجدلي من بلوغ غرضه [وهو المحافظة على وضعه أو النقض على الآخرين].

[ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. وليعلم الطالب أنّه ليس معنى وصف هذه الأدوات أنّه يكون حاصلاً عليها فعلاً] فإنّ معرفة الاصطلاح شيء، وكون الإنسان مجادلاً شيء آخر [بل لابدّ من السعي لتحصيلها بنفسه عملاً واستحضارها عنده، فإنّ من يعرف معنى المنشار لا يكون حاصلاً لديه ولا

يكون ناشراً للخشب، بل الذي ينشره من تمكّن من تحصيل نفس الآلة وعمل بها في نشر الخشب. نعم معرفة أوصاف الآلة طريق لتحصيلها والانتفاع بها] فالعلم مقدّمة لتحصيل الملكة.

[والأدوات الأربع المطلوبة هي كما يلي:]

تقدّم أنّ صناعة الجدل كأيّ صناعة تحتاج إلى وسائل وأدوات، إلّا أنّ أدوات الصناعات تختلف باختلاف الصنعة، فإذا كانت الصنعة مادّية، كانت أدواتها التي يحتاج إليها ذو الصنعة مادّية، مثل صناعة النجارة، فإنّ الأدوات التي يحتاج إليها النجار هي المنشار والمطرقة والمسامير ونحو ذلك، وإذا كانت صنعة علمية - كما قيّدنا صناعة الجدل - كانت أدواتها التي يحتاج إليها صاحب هذه الصناعة مرتبطة بالعلم والمعرفة.

من هنا أفاد المصنّف (قلّس سرّه) بأنّ الأدوات التي يحتاج إليها المجادل في هذه الصناعة أربع:

الأداة الأولى: أن يكون عارفاً بأصناف المشهورات الحقيقية، وعارفاً أيضاً كيف يميّز بين المشهور الحقيقي عن غيره، لأنّه مع عدم معرفته بذلك لا يستطيع أن يشكّل قياساً جدلياً للدفاع عمّا يعتقد به، أو لإبطال ما يعتقد به الطرف الآخر.

ولابدّ أن يعلم أنّ مجرد الجمع لما هو من المشهورات لا يؤدّي الوظيفة المرادة من هذه الأدوات بل لابدّ إضافة إلى الجمع - وكلّما كان المجموع أكبر، كان المجادل أوفر حجّة في مناورة خصمه - من رعاية الأمور التالية:

١. التمييز بين المشهورات حيث قد يحتاج بعضها دون البعض، وأنّ نحواً من المشهورات يعينه في وظيفته دون البعض.

٢. المزاجية بين مشهورة وأخرى، وتسرية حكم مشهورة لأخرى.

٣. السرعة وعدم التأنّي في استحضار المناسب من المشهورات.

وهذا ما عناه بقوله:

[(الأداة الأولى): أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من كل باب ومن كل مادة على اختلافها] فتكون المشهورات علماً متصلاً لا منفصلاً، كما يتوهم البعض من أنه إذا عرف المشهورات من الكتب - وإن لم يحفظها ويتذكر منها شيئاً - يكون مجادلاً، مع أن الأمر خلاف ذلك، فإن العلم الموجود في الكتاب منفصل لا يمكن الركون إليه، وإنما يكون متصلاً إذا كان قادراً على استحضاره وقت الحاجة، بأن يحضر المشهورات [ويعدها في ذاكرته لوقت الحاجة، وأن يفصل بين المشهورات المطلقة] التي يقبلها كل مجتمع وكل أمة [وبين المحدودة عند أهل كل صناعة أو مذهب، وأن يميز بين المشهورات الحقيقية وغيرها] حتى لا تقع المغالطة [وأن يعرف كيف يستنبط المشهور].

سوف يأتي في بحث المواضع أن الموضوع هو القاعدة التي تستند إليها مشهورات حقيقية متعددة، وعلى المجادل أن يحفظ تلك المواضع حتى يستطيع أن يستنبط منها المشهورات وقت الحاجة، من قبيل إتقان الفقيه الأصولي القواعد الأصولية والقواعد الفقهية، باعتبار أنه لا يمكن أن يحفظ آلاف المسائل الفرعية، فيستعين بها على استنباط الحكم الشرعي لفرع من الفروع. وفي المقام لا يستطيع أن يحفظ المجادل كل المشهورات في جميع الصناعات والعلوم والمذاهب والملل والنحل، فعليه أن يحفظ ويتذكر المواضع، أي القواعد التي تستنبط منها مشهورات متعددة. [ويحصل على المشهورات بالقرائن، وينقل حكم الشهرة من قضية إلى أخرى] إما بالمشابهة أو بالمقابلة كما بيناه فيما سبق.

[فإذا كمل له كل ذلك وجمعه عنده، فإن احتاج إلى استعمال مشهور، كان حاضراً لديه متمكناً به من الاحتجاج على خصمه.

وهذه الأداة لازمة للجدلي] لأنه إن لم يكن حافظاً هذه المشهورات فقد يشكل عليه السائل، فتقطع حجته ويغلب أمام الجمهور. فينبغي له أن يحفظ المشهورات [لأنه لا ينبغي له أن ينقطع أمام الجمهور ولا يحسن منه أن يتأني ويطلب التذكّر أو المراجعة، فإنه يفوت غرضه] وهو الغلبة على خصمه [ويُعدُّ فاشلاً لأنّ غايته آنيّة، وهي الغلبة على خصمه أمام الجمهور، فيفوت غرضه بفوات الأوان، على العكس من طالب الحقيقة بالبرهان] فإنّ جوابه ليس آتياً لكي يغلب أمام الجمهور، بل كلّما تأني وتأمل كان جوابه أتمّ وأكمل، أو كما قال: [فإنّ تأنيّه وطلبه للتذكّر والتأمّل، لا ينقصه ولا ينافي غرضه من تحصيل الحقيقة، ولو بعد حين.

ومما ينبغي أن يعلم أنّ هذه الملكة (ملكة استحضار المشهور عند الحاجة) يجوز أن تتبع بعض كما في أيّ علم آخر؛ نظير انقسام الاجتهاد إلى مطلق ومتجزئ، فإنّ المجتهد المطلق إذا طرحت عليه أية مسألة فقهية مرتبطة بتعيين حكم شرعي في أيّ باب من الأبواب التي ترتبط بالمجتمع، سواء كانت مرتبطة بوسائل الإعلام المرئي والمسموع والمقروء أو مرتبطة بالاقتصاد والسياسة، أو بتعيين المواقف الدولية في العالم وتنظيم العلاقات بين الدول، والتعامل مع الشركات، وتنظيم الملاحة البحرية والجوية ... إلى غير ذلك ممّا هو مذكور في محلّه، كان له رأيه الخاصّ في كلّ واحدة من تلك المسائل. وهذا معناه أنّ الفقيه في زماننا لا بدّ أن يعرف جميع القوانين ويقف على كلّ هذه العلوم والمعارف حتّى يكون مجتهداً مطلقاً، ولا يكفي إطلاعه عليها إطلاعاً عابراً، بل يتخصّص فيها. فكما يحتاج إلى معرفة علوم اللغة العربية والمنطق والكلام والفلسفة وعلوم الحديث لاستنباط حكم من أحكام الصلاة مثلاً، كذلك يحتاج إلى سائر العلوم والمعارف الأخرى. فإذا أراد استنباط حكم مسألة اجتماعية مرتبطة بما يصنعه بعض الشباب في أنفسهم

حيث يتحتّم علينا الإجابة عمّا إذا كان من الضروري جلدّه وتعزيره أو إصلاحه بالنصح وتوعيته ثقافياً، باعتبار أنّ جلدّه أو إصلاحه وتوعيته حكم شرعي، عليه أن يستند في حكمه إلى دليل مفقود في المقام. ومن الواضح أنّ تشخيص هذه الحالة مرتبط بالحكم. وهذا يحتاج إلى معرفة علم الاجتماع وعلم النفس بفروعه المتعدّدة، حتّى يتمكّن من الحكم بالجواز أو عدمه ونحوهما من الأحكام التكليفية.

ولا يمكن أن تجتمع كلّ هذه القدرات العلمية في شخص واحد مع التوسّع، في جميع هذه المعارف والعلوم. ألا ترى أنّك تستهجن ما تشاهده مكتوباً على لافتات بعض الأطباء من تعدّد الاختصاص بالأمراض الجلدية والداخلية والأطفال والقلبية والعصبية والنفسية؟! مع أنّ كلّ واحد من هذه الفروع يحتاج إلى مجموعة من الاختصاصات.

ومن المعلوم أنّ علومنا الشرعية أهمّ من هذه العلوم لأنّها مرتبطة بالجانب الروحي من الإنسان، إلّا أنّه لما لم تكن النتائج التي تحصل من خطأ الفتوى منظورة في المدى القريب يستهان بها، ويحتاط في خطأ النتائج المرتبطة بالبدن وصحّته، لأنّ آثار الدواء غير المناسب تظهر بسرعة، والحال أنّ آثار الفتوى تظهر في روح الإنسان، غاية الأمر أنّها لا تظهر في الحال كما تظهر آثار الدواء غير المناسب.

وبالجملة: المجتهد المطلق لابدّ أن يكون قادراً على أن يعطي رأياً في كلّ مسألة من المسائل التي تهتمّ المجتمع، ولا يقتصر رأيه على العبادات والمعاملات لأنّها جزء من الإسلام وليست كلّ الإسلام.

نعم يمكن التبعض في الاجتهاد، بأن يكون مجتهداً في باب من أبواب الفقه، كالصلاة أو الصوم أو الحج أو في باب من المعاملات، كالبيع والتجارة

والإجارة ونحوها، ولا يكون مجتهداً في العلاقات الدولية مثلاً؛ لعدم معرفته بذلك، ولهذا لا يمكن أن يُستفتى في حكم التطبيع مع إسرائيل، حيث نجد العالم متّجهاً نحو ذلك، وأية دولة تحول دون هذا الهدف تعزل سياسياً عن الوضع العالمي وتحاصر اقتصادياً، ولكنّ هذا لا يعفينا عن بيان حكم هذه العلاقة وأنها جائزة شرعاً أو لا. وحينئذ يدور الأمر بين اختيار العزلة دولياً وما قد ينجم عن ذلك من حصار اقتصاد البلد وضعف مؤسساته وشركاته وبناءه التحتية، أو اختيار العلاقة وبقاءه بعيداً عما ذكر.

ومما لا شكّ فيه أنّ تشخيص الأهمّ لمصلحة البلد في مثل هذه الأمور والقضايا يعجز عنه أمهر السياسيين الذين يعرفون موازين العلاقات الدولية وسياسة العلاقات الخارجية وارتباطات دول العالم بعضها ببعض الآخر، ويستطيعون معرفة سياسات بلدانهم الاقتصادية وخططهم لإبقاء الاقتصاد قوياً متماسكاً كي لا تنهار المؤسسات المالية، فتعلن عن إفلاسها، كما جرى في زماننا من انهيار أكثر بنوك العالم في الأزمة المالية العالمية وكادت بعض البلدان الأوروبية إعلان إفلاسها.

إنّ الحكم في مثل هذه القضايا الخطيرة ليس من اختصاص الفقيه ولا يرجع إليه فيها ولا يمكن طلب الاستفتاء فيها من أيّ شخص، وإن كانت ملكته الاجتهادية في باب العبادات قوية جداً بحيث يتمكن معها من تدريس كتاب الصلاة مثلاً إلى ما شاء الله.

من هنا يتّضح لنا أنّ ملكة الاجتهاد تتبعض، وإذا كان كذلك فالاجتهاد المطلق بالمعنى الذي بيّناه من الإطلاق - لا الاجتهاد المطلق في جميع أبواب الفقه - لا يمكن تحقيقه لأحد في الأعمّ الأغلب.

وعلى أيّ حال نعود إلى الموضوع، فنقول: ليس المراد من استحضار ملكة المشهورات استحضار كلّ المشهورات في جميع العلوم والمذاهب

والمثل والنحل، بل المراد استحضار ملكة المشهورات المرتبطة بمذهب معين أو ملة معينة أو علم معين [بأن تكون مستحضرات المجادل خاصة بالموضوع المختص به، فالمجادل في الأمور الدينية مثلاً يكفي أن يستحضر المشهورات النافعة في موضوعه خاصة، ومن يجادل في السياسة إنما يستحضر خصوص المشهورات المختصة بهذا الباب، فيكون صاحب ملكة في جدل السياسة فقط ... وهكذا في سائر المذاهب والآراء. وعليه فلا يجب في الجدلي المختص بموضوع، أن تكون ملكته عامة لجميع المشهورات في جميع العلوم والآراء] ثم إن المتصدّي لإدارة الأمة، أي المرجع العام تارة يرجع إليه الناس في سائر الأمور العبادية والمعاملات والذي يشترط فيه أن يكون هو الأعلّم.

وبعبارة أخرى: تارة يراد من المرجع العام من يرجع إليه الناس، ولكن مرجعيته مرتبطة بالفقه الإسلامي، وأخرى يراد منه مرجع الناس في الفتوى الشرعية وفي المسائل الاقتصادية والسياسية والعلاقات الاجتماعية والعلاقات الدولية وتنظيم شؤون البلاد وما يهتمهم في أمور معاشهم ومعادهم. وهو بهذا المعنى - على ما أفاده السيد الشهيد الصدر (قدس سره) - لا بد أن يتخذ لجناً استشارية متعددة تبلغ عشرة اختصاصات مهمة في العلوم الإنسانية، كالسياسة والاقتصاد والاجتماع والعلاقات الدولية والقانون الدولي والقانون الخاص ... يستشيرهم ليتمكن من إعطاء الحكم الخاص في أية مسألة من تلك المسائل.

[الأداة الثانية) القدرة والقوة على التمييز بين معاني الألفاظ المشتركة]

حتى لا تقع المغالطة ولا يقع الجدل على أمر فارغ، كما في النزاع القائم بين المسلمين في أنّ الله يرى أو لا. فإننا ما لم نحدد معنى الرؤية يكون النزاع لفظياً، فيمكن أن يكون مراد القائل بالرؤية هي الرؤية القلبية، على حدّ قوله (عليه السلام): «رأته القلوب بحقائق الإيمان»، ومراد القائل بالنفي نفى الرؤية

البصرية، فلا نزاع بينهما في الواقع، إذ الأول يثبت الرؤية القلبية التي لا ينفيها الثاني، والثاني ينفي الرؤية البصرية التي لا يثبتها الأول. فمنشأ النزاع بينهم في تحديد معنى الرؤية. فلا بد أن يقف الإنسان على معاني الألفاظ ويعرف المشتركة اللفظية والمعنوية، ليكون على بينة من الأمر فيما إذا دخل في بحث جدلي ليشكل قياساً ينقض به على خصمه أو يدافع به عن وضعه وعمّا التزم به، حتى لا يكون نزاعه لفظياً لا يسمن ولا يغني من جوع [والمناقولة والمشككة والمتواطئة والمتباينة والمترادفة وما إليها من أحوال الألفاظ] التي تقدّم بحثها في أول الجزء الأول [والقدرة على تفصيلها على وجه يستطيع أن يرفع ما يطرأ من غموض واشتباه فيها]. وهذا معناه أن المجادل واقف على معاني ألفاظ اللغة التي يستعملها، ويكون لغوياً قوياً، ولا يكفي في كونه جدلياً معرفته ببعض الألفاظ والمصطلحات، كمن يحفظ بعض ألفاظ ومصطلحات لغة أجنبية ويجادل شخصاً يتقن قواعد تلك اللغة والألفاظ المستعملة فيها، فلا شك في أنه سوف يُغلب. إذن لابد له من معرفة معاني الألفاظ [حتى لا يقتصر على الدعوى المجردة في إيرادها في حججه، بل يتبين وجه الاشتراك أو التشكيك أو غير ذلك من الأحوال].

وهناك أصول وقواعد قد يرجع إليها لمعرفة المشترك اللفظي وتمييزه عن المشترك المعنوي، ولمعرفة باقي أحوال اللفظ [ومعرفة الألفاظ المترادفة والمتباينة والمتواطئة] لا يسعها هذا الكتاب المختصر. ولأجل أن يتنبّه الطالب لهذه الأبحاث نذكر مثلاً لذلك، فنقول:

لو اشتبه لفظ في كونه مشتركاً لفظياً أو معنوياً، فإنه قد يمكن رفع الاشتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب اختلاف الاعتبارات، مثل كلمة (قوة) فإنها قد تستعمل ويراد بها قابلية القبول، مثل قولنا: النطفة إنسان بالقوة؛ إذ يكون لها قابلية واستعداد لأن تكون إنساناً، ومثل قولهم: البذرة

شجرة بالقوة، فإنها بعد وضعها في التراب وسقيها بالماء واستفادتها من نور الشمس يكون لها قوة وقابلية واستعداد لأن تكون شجرة مثمرة.

وقد تستعمل ويراد بها مبدأ الفعل، مثل قولنا: قوة البصر. فإن معناها الشيء الذي يقوم بفعل الإبصار، فهي مبدأ فاعلي لا مبدأ قابلي. ومن الواضح أن كلاً من الفاعل والقابل متقابلان. وعلى هذا فلو شككنا في استعمال هذه اللفظة في خصوص أحد المعنيين أو في كونها مشتركة لفظياً أو معنوياً، يمكن أن نشخص المعنى المراد منها من خلال اللفظ المقابل، بأن نرى القوة بمعنى القابلية يقابلها القوة بمعنى الفعلية، أي الشيء إمّا بالقوة وإمّا بالفعل. ونرى القوة بمعنى القدرة أو المبدأ الفاعلي يقابلها الضعف. فمن تعدد المقابل نستكشف أن القدرة مشترك لفظي لا معنوي، وإلا لما اختلف معنى اللفظ المقابل لها.

قال العلامة الطباطبائي (فلس سره): «والأشبه أن تكون القوة في أصل الوضع بمعنى مبدأ الأفعال الشاقة الشديدة - أعني كون الشيء بحيث يصدر عنه أفعال شديدة - ثم توسع في معناها فأطلقت على مبدأ الانفعالات الصعبة - أعني كون الشيء بحيث يصعب انفعاله بتوهم أن الانفعال أثر موجود في مبدئه كما أن الفعل والتأثير أثر موجود في الفاعل - ثم توسعوا فأطلقوا القوة على مبدأ الانفعال ولو لم يكن صعباً، لما زعموا أن صعوبة الانفعال وسهولته سنخ واحد تشكيكي هذا ما عند العامة.

ولما رأى الحكماء أن للحوادث الزمانية من الصور والأعراض إمكاناً قبل وجودها منطبقاً على حيثة القبول التي تسميه العامة قوة، سمو الوجود الذي للشيء في الإمكان «قوة» كما سمو مبدأ الفعل «قوة» فأطلقوا القوة على العلل الفاعلية....»^(١).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٤٩.

وهذا ما عناه بقوله: [فإنَّها تستعمل بمعنى القدرة] والمبدأ الفاعلي [كقولنا: قوَّة المشي والقيام مثلاً] أي القدرة على فعل المشي وفعل القيام [وتستعمل بمعنى القابلية والتهيؤ للوجود، مثل قولنا: الأخرس ناطق بالقوَّة، والبذرة شجرة بالقوَّة. فلو شككنا في أنَّها موضوعة لمعنى أعمَّ أو لكلَّ من المعنيين على حدة] أي نشكَّ في أنَّها مشترك معنوي لها مصداقان، أو مشترك لفظي لكلِّ واحد منهما معنى [فإنَّه يمكن أن نقيس اللفظ إلى ما يقابله، فنرى في المثال أنَّ اللفظ بحسب كلِّ معنى يقابله لفظ آخر وليس له مقابل واحد]. فلو كان له معنى واحد عامٌّ، لكان لمقابله معنى واحد عامٌّ أيضاً، مع أنَّنا نجد المقابل لهذه اللفظة متعدّداً، فيكون معناه متعدّداً أيضاً [فمقابل القوَّة بالمعنى الأوَّل] أي القدرة [الضعف، ومقابلها بالمعنى الثاني] أي القابلية والاستعداد [الفعلية. ولتعدّد التقابل نستظهر أنَّ لها معنيين لا معنىً واحداً وإلا لكان لها مقابل واحد.

وكذلك يمكن أن نستظهر أنَّ للفظة معنيين على نحو الاشتراك اللفظي، إذا تعدّد جمعها بتعدّد معناها، مثل لفظة (أمر) على ما تقرر في علم الأصول^(١)، فإنَّها تارة تجمع على أوامر، كما في الأوامر الشرعية، وأخرى تجمع على أمور، يقال: هذه أمور متعدّدة بمعنى أشياء متعدّدة. فهذه اللفظة إمّا بمعنى «شيء» تجمع على «أمور»، وإمّا بمعنى «الواجب» تجمع على «أوامر». فهي مشترك لفظي؛ بقرينة اختلاف جمعها [فإنَّها بمعنى شيء تجمع على (أمور) وبمعنى طلب الفعل تجمع على (أوامر). فلو كان لها معنى واحد مشترك لكان لها جمع واحد.

(١) كفاية الأصول، تأليف الأستاذ الأعظم المحقق الأكبر الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني (قدس سرّه)، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ: ص ٦١.

ثم أنّ كثيراً ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى اللفظ] ولذا نقول: من الواجب في أيّ بحث علمي دقيق أن يحرّر محلّ النزاع أولاً ويعرف رأي كل واحد من المتنازعين، ثمّ تناقش الآراء، وإلا فلا تثبت أية ثمرة علمية ولا يكون للنزاع أيّ معنى، والتعريف أحد الأساليب الثلاثة التي استخدمها سقراط من أجل الحيلولة دون المغالطة والحيل المنطقية الخادعة، إضافة إلى إعلاء شأن الفطرة والسبر والتقسيم بمعنى الإحصاء الدقيق للمصاديق حتّى لا يجد الخصم مجالاً للمراوغة والتملّص^(١).

وكثيراً ما تحدث مثل هذه النزاعات في الأبحاث الفلسفية، حيث يثبت أحد المتنازعين شيئاً وينفيه الآخر، وكذا في المسائل العرفانية، حيث أثبت العرفاء وحدة الوجود، وشنتّ ضدّهم حملات شعواء واستنكار، إذ فهم خصومهم أنّ القول بوحدة الوجود معناه أنّ كلّ ما في الكون وهم أو خيال لا واقع له، وأنّه لا واقع للرسالات ولا للأنبياء والأئمّة (عليهم السلام) ولا لأيّ إنسان أو أيّ شيء آخر.

والإنصاف أنّ القائل بوحدة الوجود لا يريد هذا المعنى. وللاختلاف في فهم المراد من وحدة الوجود وعدم تحرير محلّ النزاع، وقع النزاع بين القائل بالوحدة الشخصية والمنكر لها^(٢) [فينحو كلّ فريق من المتنازعين منحىً من معنى اللفظ غير ما ينحوه الفريق الآخر، ويتخيّل كلّ منهما أنّ المقصود لهما معنى واحد هو موضع الخلاف بينهما. ومن له خبرة في أحوال اللفظ يستطيع أن يكشف مثل هذه المغالطات ويوقع التصالح بين الفريقين.

(١) مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين قرناً، الأستاذ السيد محمد الخامني، انتشارات بنیاد حکمت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ م: ص ١٣٢.

(٢) شرح مقدمة قيصري بر فصوص الحكم: سيد جلال الدين الاشتياني، ناشر، بوستان كتاب، الطبعة الثانية، ١٣٨٠ هـ ش / ٢٠٠١ م: ص ١١٣.

ويمكن التمثيل لذلك بالنزاع في مسألة جواز رؤية الله، فيمكن أن يريد من يجيز الرؤية، الرؤية القلبية، أي الإدراك بالعقل] كما يدّعيه بعض الأشاعرة للتخلص من الإشكال [بينما أنّ المقصود لمن يحيلها هي الرؤية بمعنى الإدراك بالبصر] وأنه تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار [فتفصيل معنى الرؤية وبيان أنّ لها معنيين قد يزيل الخلاف والمغالطة. وهكذا يمكن كشف النزاع في كثير من الأبحاث. وهذا من فوائد هذه الأداة.

(الأداة الثالثة) وهي قريبة من الأداة السابقة وهي [القدرة على التمييز بين المتشابهات] ليس المراد التمييز بينها باللفظ، وأنه مشترك لفظي أو مشترك معنوي، بل التمييز بين المتشابهات في القضايا، بأن يُسأل شخص عن الدليل على قضية فيذكر دليلاً مشابهاً أو مقابلاً، كأنما يريد أن يقول أنّ ما ذكرته وما يشبهه يرجع إلى قانون واحد أو قاعدة واحدة، كما لو قيل الدليل على «ألف» هو «باء» وبما أنّهما حرفان فهما متشابهان فيرجعان إلى قاعدة واحدة، وعلى المستدل أن يميز بين المتشابهات في أنّها ترجع إلى قاعدة واحدة أو لا [سواء كان التمييز بالفصول أو بغيرها] ممّا يقوم مقام الفصول، مثل قولنا: حيوان ناطق، وحيوان طائر. فإنّهما متشابهان بالجنس، والمستدلّ يريد أن يستفيد من هذا التشابه لينتقل من حكم مختصّ بالطائر إلى حكم مختصّ بالناطق، أو بالعكس، وعلى الطرف المقابل أن يبيّن اشتباه خصمه بأن يقول: إنّ ما ذكرته مرتبط بالحيثية المختصة وليس مرتبطاً بالحيثية المتشابهة، لأنّ لكلّ من نوع الطائر والناطق حيثية مختصة به وله حيثية مشتركة، والأحكام التي ذكرها المستدلّ لو كانت مختصة بالحيثية المشتركة لأمكن الانتقال من مشابه إلى مشابه، إلّا أنّه ليس مرتبطاً بالحيثية المشتركة وإنّما مرتبط بالحيثية المختصة، فلا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر [وتحصل هذه القوة (الملكة) بالسعي في طلب الفروق بين الأشياء المتشابهة تشابهاً قريباً لاسيما في

تحصيل وجوه اختلاف أحكام شيء واحد، بل تحصيل بطلب المباينة بين الأشياء المتشابهة بالجنس.

وتظهر فائدة هذه الأداة في تحصيل الفصول والخواص للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود والرسوم] التي تقدّم بيانها وبيان أقسام كل واحد منها في الجزء الأوّل [وتظهر الفائدة للمجادل، كما لو ادّعى خصمه مثلاً أنّ شيئين لهما حكم واحد] وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد [باعتبار تشابههما، فيقيس أحدهما على الآخر، أو أنّ الحكم ثابت للعالم الشامل لهما، فإنّه - أي المجادل - إذا ميّز بينهما وكشف ما بينهما من فروق تقتضي اختلاف أحكامهما، ينكشف اشتباه الخصم ويقال له مثلاً: إنّ قياسك الذي ادّعيته قياس مع الفارق.

مثاله ما تقدّم في بحث المشهورات في دعوى منكر الحسن والقبح العقليين] وقد تقدّم البحث فيهما حيث ذكرنا أنّ العقل هل يدرك حسن العدل مثلاً وقبح الظلم أو لا يدرك؟ وذكرنا أنّ في هذه المسألة قولين: أحدهما: أنّ العقل العملي يدرك حسن الأشياء وقبحها، والثاني: أنّه لا يدرك ذلك. وهذا القول ذهب إليه الأشاعرة واستدلّوا عليه بأنّه: لو كان الحسن والقبح ممّا يحكم به العقل، لما وقع فيه اختلاف، ولما كان فرق بين حكمه هذا وبين حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، ولكن الاختلاف وقع فيه، والفرق بين الحكمين ظاهر، فلا يكونا عقليين.

وأجبنا عن هذا الدليل في محله بما حاصله: فرق بين حكم العقل بالحسن والقبح وبين حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، فإنّ مسألة الحسن والقبح من مدرّكات العقل العملي، ومسألة «الكلّ أعظم من الجزء» من مدرّكات العقل النظري، وفرق بين المدركين. فإذا كان المدرك من مدرّكات العقل النظري، فله حكم، وإذا كان من مدرّكات العقل العملي فله حكم آخر يختلف عن

حكم المُدرك النظري، وقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق.
 [إذ استدلّ] الأشاعرة [على ذلك] أي على إنكار التحسين والتقبيح
 العقلين [بأنّه لو كان عقلياً لما كان فرق بينه] حكم العقل بالحسن والقبح
 [وبين حكم العقل بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، مع أنّ الفارق بينهما ظاهراً] إذ
 حتّى الطفل يستطيع أن يدرك أنّ الكلّ أعظم من الجزء ولا يستطيع أن يدرك
 أنّ العدل مثلاً حسن والظلم قبيح، فالفرق بينهما ظاهر. والتالي باطل فالمقدّم
 مثله، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق.

[فاعتقد المستدلّ أن حكمي العقل] أي العقل النظري والعقل العملي [في
 المسألتين من نوع واحد واستدلّ بوجود الفرق على إنكار حكم العقل في
 مسألة الحسن والقبح. وقد أوضحنا هناك] أي في المشهورات [الفرق بين
 العقلين] النظري والعملي [وبين الحكمين بما أبطل قياسه، فكان قياساً مع
 الفارق. وهذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداة.

[(الأداة الرابعة) القدرة على بيان التشابه بين الأشياء المختلفة، عكس
 الأداة الثالثة] حيث كان الكلام في بيان الفروق بين المتشابهات، وهنا في
 مقام تحصيل ملكة بيان التشابه بين الأشياء المختلفة، ففي الأداة الثالثة كانت
 هناك أمور مختلفة بينها جوانب اشتراك وتشابه، ويراد التعرّف على جوانب
 التشابه بين الأشياء، حتّى يمكن الانتقال من حكم بعض المتشابهات إلى حكم
 بعضها الآخر، إذا كان الحكم مرتبطاً بحيشة التشابه، وليس مرتبطاً بحيشة
 الاختلاف والتباين [سواء كان التشابه بالذاتيات] أي الجنس والنوع
 والفصل [أو بالعرضيات] التي تقدّم بحثها في مبحث الكليات الخمسة.

[وتحصل هذه القدرة (الملكة) بطلب وجوه التشابه بين الأمور المتباعدة
 جداً أو المتجانسة، وبتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء وإن كان أمراً
 عديمياً.

ويجوز أن يكون وجه التشابه نسبة عارضة] خارجية ليست من ذات الشيء [والحدود في النسبة] بين المتشابهين. وهذه الحدود إما أن تكون متصلة أو منفصلة، ومعنى الاتصال والانفصال الاشتراك في النسبة وعدم الاشتراك فيها.

ومثال المتصلة قولنا: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم، وذلك لأن النسبة أخذت في الممكن على نحو اللابشرط، أي لم يؤخذ فيه أن يكون موجوداً ولا معدوماً، ولم يكن الرابط بين الوجود والعدم على نحو بشرط شيء، ومن المعلوم أن النسبة بين الوجود والعدم إذا لم تكن على نحو بشرط شيء، فإما أن تكون على نحو اللابشرط أو بشرط لا، وليست هي على نحو بشرط لا، لأن معناها أن الممكن في المثال لا يكون معدوماً، وهذا محال. فتكون على نحو اللابشرط. وإذا كانت نسبة العدم إلى الإمكان كذلك فمقابل العدم الوجود، فتكون نسبة العدم - وهي اللابشرط - إلى الإمكان نفس نسبته إلى الوجود. والمنسوب أي الإمكان واحد، لأنه نسب إلى الوجود والعدم.

هذا وقد يكون المنسوب إليه واحداً كما لو قيل: نسبة الوجود إلى الإمكان كنسبة العدم إلى الإمكان، فإن المنسوب إليه واحد والمنسوب متعدّد، وهنا لا توجد نسبة واحدة تقوم بطرفين، بل نسبتان، وذلك لوجود ثلاثة أطراف. وهذا يعني وجود حدود مشتركة في النسبة، فتكون متصلة. فالحدود في النسبة [إما أن تكون متصلة أو منفصلة] وفي المتصلة يكون أحد الطرفين المنسوب أو المنسوب إليه واحداً، فهنا نسبتان يوجد في أحد طرفيهما وجود وعدم، وفي الآخر شيء واحد وهو الإمكان، وفي النسبة المنفصلة يكون المنسوب والمنسوب إليه متعدّداً [أما المتصلة، فكما لو كان شيء واحد منسوباً واحداً كالإمكان المنسوب إلى الوجود والعدم] أو منسوباً إليه في الطرفين [كالوجود والعدم بالنسبة إلى الإمكان] أو أنه في

أحد الطرفين منسوباً وفي الثاني منسوباً إليه، فهذه ثلاثة أقسام:
 (مثال الأول) ما لو قيل: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم.
 و(مثال الثاني) ما لو قيل: نسبة البصر إلى النفس كنسبة السمع إليها
 فإنّ المنسوب وهو البصر والسمع متعدّد، والمنسوب إليه وهو النفس واحد.
 فكما أنّ البصر قوّة من قوى النفس، فالسمع كذلك.
 [(ومثال الثالث) وهو ما كان في أحد الطرفين منسوباً وفي الثاني منسوباً
 إليه] ما لو قيل: نسبة النقطة إلى الخط كنسبة الخط إلى السطح [فإنّ
 نسبة النقطة إلى الخط هي أنّ الخط ينتهي بالنقطة. ونسبة الخط إلى السطح أنّ
 السطح ينتهي بالخط، فكلاهما يشكّل منتهى وكذلك الأمر بين السطح
 والجسم التعليمي، غاية الأمر النقطة هي منتهى الخط، والخط هو منتهى
 السطح. فيكون بينهما جهة اشتراك، وهي كلاهما يشكّل انتهاءً. فنسبة النقطة
 إلى الخط المنسوب إليه، كنسبة الخط إلى السطح، فيكون الخط منسوباً. ومن
 هنا يتّضح معنى قوله: «أو أنّه» أي الحد المشترك بين الطرفين الذي أدّى إلى
 الاتصال «في أحد الطرفين منسوباً» كنسبة الخط إلى السطح «وفي الثاني منسوباً
 إليه» كنسبة النقطة إلى الخط^(١).

[أمّا المنفصلة، ففيما إذا لم يشترك الطرفان في شيء واحد أصلاً، كما
 لو قيل نسبة الأربعة إلى الثمانية كنسبة الثلاثة إلى الستّة] فبين أطراف
 النسبتين اشتراك وهو النصف، ولكن لا يوجد بينهما حدود مشتركة.
 [وفائدة هذه الأداة اقتناص] وتحصيل [الحدود والرسوم بالاشتراك مع
 الأداة السابقة] فبالأداة الثالثة والرابعة نستطيع أن نحصل الحدود والرسوم
 [فإنّ هذه الأداة تنفع لتحصيل الجنس وشبه الجنس] أي ما يقوم مقام

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٣٩-١٤٠.

الجنس [والأداة السابقة تنفع في تحصيل الفصول والخواص كما تقدّم.
وتنفع هذه الأداة في إلحاق بعض القضايا ببعض آخر في الشهرة أو في
حكم آخر، ببيان ما به الاشتراك في موضوعيهما، بعد أن يعلّل الحكم بالأمر
المشترك كما في التمثيل المنطقي.

[وتنفع هذه الأداة أيضاً الجدلي فيما لو ادّعى خصمه الفرق في الحكم
بين شيئين] بأن قال: هذا الشيء له حكم خاص، وذاك الشيء الآخر له حكم
خاص أيضاً، وهذه الأداة تنفعه في أن يسأله عن الفرق بينهما، أو كما قال:
[فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فإذا عجز] السائل [عن بيانه] أي الفرق
[لابدّ أن يسلم بالحكم العام ويدّعي. وإن كان] عدم بيان الفرق بينهما لا من
جهة التشابه في الحكم، بل من جهة عدم كونهما شيئاً واحداً [بحسب
التحقيق العلمي لا يكون العجز عن إيراد الفرق - بل حتّى نفس عدم الفرق -
مقتضياً لإلحاق شيء بشبيهه في الحكم] بل يمكن أن يكون لكل واحد
منهما حكمه الخاص به. ولكن في صناعة الجدل لا يُتكلّم عن الموازين
العلمية اليقينية المطابقة للواقع.

هذا تمام الكلام في المبحث الأوّل في صناعة الجدل وهو في القواعد
والأصول.

الفهرس

الباب السادس الصناعات الخمس

٩.....	تمهيد.....
١٦.....	المقدمة.....
١٦.....	في مبادئ الأقيسة.....
٢١.....	اليقينيات.....
٣١.....	١. الأوليات.....
٤٥.....	٢. المشاهدات.....
٥٠.....	٣. التجريبيات.....
٧١.....	٤. المتواترات.....
٨٠.....	٥. الحدسيات.....
٨٨.....	٦. الفطريات.....
٩٧.....	تمرينات.....
٩٩.....	الأجوبة:.....
١٠١.....	المظنونات.....
١٠٥.....	المشهورات.....
١١٢.....	أقسام المشهورات.....
١١٢.....	١. الواجبات القبول.....
١١٥.....	٢. التأديبات الصلاحية.....

٤١٤ شرح كتاب المنطق /٤

١٢٨	٣. الخلقیات.....
١٤٥	٤. الانفعالیات.....
١٤٨	٥. العادیات.....
١٥١	٦. الاستقرائیات.....
١٥٣	الوهمیات.....
١٧١	المسلّمات.....
١٧٧	المقبولات.....
١٨١	المشبّهات.....
١٨٣	المخیلات.....
١٨٨	أقسام الأقیسة بحسب المادة.....
١٩٥	الخاصّة:.....
١٩٦	فائدة الصناعات الخمس على الإجمال.....

الفصل الأول

صناعة البرهان

٢٠٥	حقیقة البرهان.....
٢١٦	البرهان قیاس.....
٢١٩	البرهان لمّی وإنّی.....
٢٢٦	أقسام البرهان الإنّی.....
٢٤٢	الطریق الأساس الفکری لتحصیل البرهان.....
٢٥٦	البرهان اللّمی مطلق و غیر مطلق.....
٢٦٣	معنى العلة في البرهان اللّمی.....
٢٧١	توضیح وتعقیب في أخذ العلل حدودا وسطی.....
٢٨٥	شروط مقدمات البرهان.....

٤١٥	فهرس الكتاب
٢٩٧	معنى الذاتى فى كتاب البرهان
٣٠٨	معنى الأولى

الفصل الثانى صناعة الجدل أو آداب المناظرة

٣١٣	المبحث الأول: القواعد والأصول
٣١٥	مصطلحات هذه الصناعة
٣٣٠	وجه الحاجة إلى الجدل
٣٤٠	المقارنة بين الجدل والبرهان
٣٤٦	تعريف الجدل
٣٥٠	فوائد الجدل
٣٥٧	السؤال والجواب
٣٧٠	مبادئ الجدل
٣٧٨	مقدمات الجدل
٣٨٣	مسائل الجدل
٣٨٧	مطالب الجدل
٣٩٠	أدوات هذه الصناعة
٤١٣	الفهرس