

عبد الحكيم

تأليف  
عبد الحكيم

عبد الحكيم

عبد الحكيم

# عَنْصَرُ الْعَالَمِ

تَأَلَّفَتْ

مُحَمَّدٌ مُحَمَّدٌ طَاهِرٌ آلِ شَيْبَةَ الْخَافِي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ  
يَقُولُونَ إِمَّا بِنَهْيِ اللَّهِ وَإِمَّا يَبْغِي بَعْضُهُمْ أَمْرًا  
عَلَيْهِمْ سِرًّا وَيَعْلَمُونَ الْإِخْفَافَ وَمَا يَعْلَمُ الْإِخْفَافَ  
إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ .  
صدق الله العلي العظيم



انتشارات أنوار الهدى  
للطباعة والنشر

عناصر العلوم

تأليف: الشيخ محمد محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني

الطبعة الأولى: في ربيع الأول ١٤١٧هـ. ق، المطبعة: علمية

العدد: ١٠٠٠ نسخة، عدد الصفحات: ٥٧٦ صفحة

قم - پاساژ قدس - پلاک ٥٧ - السيد حيدر اسماعيل الموسوي

تلفون ٧٤٢٣٤٦، فاكس ٧٣٧٨٧٠

## مقدمة الكتاب

كنت في تأمل عميق اتصفح سجل افكاري العلمية فتوصلت إلى ان ملاحظته في كل مايطرح في الدراسات العلمية سواء كانت على مستوى التدوين والتأليف أم على مستوى التدريس أم القاء المحاضرات مرجعها إلى ثلاثة خطوط رئيسية:

١ - التعريف .

٢ - الموضوع .

٣ - الغاية .

وان جميع العلوم مهما اختلفت أنواعها واصنافها خاضعة تحت هذه العناوين العامة، ولذا سميت عنوان الكتاب بعناصر العلوم لاستناد العلوم وارتكازها على هذه العناوين الثلاثة . وشرعت في ابتداء هذا الكتاب عام ١٩٨٨ م .

وقد اخذت قسطاً وافراً من الزمن مما يقارب ثمانية أعوام كنت اتردد على الكتاب بين الحين والآخر حتى وصل إلى هذا المقدار الذي اتمنى أن يكون مقبولاً ومرضياً لدى القارئ الكريم .

وقد الح عليّ بعض الطلاب الفضلاء لإخراجه إلى ساحة الطبع لتداوله بين رواد الفكر وأهل العلم والفضيلة فكنت بين المستجيب تارة والمتردد اخرى لما كنت مشغولاً بتدوين الموسوعة الفقهية والاصولية والقاء المحاضرات ولما اصبنا من

التهجير وعمن الزمان ولكن الله منّ علينا بالتوفيق لما وصل إليه هذا الكتاب من استعراض القواعد العلمية والفلسفية والنظريات الحديثة والطرح للأفكار الإسلامية الفلسفية والأصولية والفقهية باستعراض يتأشئ مع العصر الحديث ليتوصل به القارىء إلى مقدار بعد الفكر الإسلامي ومعرفة رجاله الشاخرة .

## أما مايجتوي عليه عناصر الكتاب

١ - الفصل الأول: التعريف وعناصره الأولية تحت العناوين العامة من التعريف الواقعي والمقولي والإعتباري وان موضوع التعريف ذات الشيء واستعراض النظريات العامة للتعريف كنظرية جون ديوي في الحد ونقده والتعريف بالحواس ونظر علماء البيولوجيا في ما يمكن التوصل في معرفتهم حول الأعضاء والحواس وحقائقها ونظر المناطقة حول الحواس ونظر الفلاسفة حول الحواس والتطرق إلى التعريف بالعلية ثم بيان التعريف الاستقرائي والتجريبي والاحتمالي والتمثيلي والظني والأرسطي ومايرتكز عليه حقيقة الماهية ثم بيان التعريف الوضعي ومايتوقف عليه التعريف القاموسي والإشتراطي والتعريف الذاتي والخارجي والمادي والصورى وبيان الفرق بين النظرية والتعريف وبيان التعريف البنائي ثم دور المحاكاة واثرها في التعريف والتطرق بالعلاقة والتكلم حول قاعدة كلما ازداد توصيفا ازداد تعريفاً والتعريف بالحروف واستعراض شروط التعريف وبيان التعريف الرياضى والكيميائى والعلمى والعملى ثم بيان مقومات التعريف ومايرتكز عليه من الجنس والفصل والخاصة وبيان الفرق بين العرض والعرضي والتطرق إلى حقيقة الماهية واعتباراتها الثلاثة وماهى في نظر المحدثين والتقليديين وبيان معرفة احكام التعريف والتطرق إلى تطبيقات التعاريف ونقدها .

الفصل الثانى: التعرض إلى الموضوع وبيان كليته العامة في نظر الأصوليين والمناطقة والتطرق إلى معرفة الموضوع والذات ومااستعرضه جون ديوي واثـر الموضوع في العلوم وتحديد الجهة في الموضوع بما يلتئم غرض المؤلف في التدوين

ثم البحث حول تمايز العلوم أما بالأغراض أو الموضوعات أو المحمولات أو الحثيات والتطرق إلى النظريات الأصولية الحديثة وبيان تداخل العلوم بعضها مع بعض من حيث الامتناع العقلي أو العادة العرفية وبيان معرفة الحكم وكونه فرعاً من الموضوع وبيان تناسب الحكم للموضوع واثـر الموضوع في وحدة التناقض والاستصحاب ووحدة الموضوع وتعدد الجهة والنظر إلى كون الموضوع في نظر العرف أو العقل والدقة واخذه على نحو التدرج التام وعدمه ومعرفة الفعلي والتقديري .

ثم التطرق إلى الأحكام الوضعية المصطلحة من الجزئية والشرطية والمانعية وتقسيم الموضوع إلى الواقعي والمقولي والاعتباري ومعرفة التشكيك في الموضوع واستعراض التشكيك في الوجود دون الماهية والفرق بين الموضوع المسهب والموضوع المقتضب والتقارن الموضوعي والشبهة الموضوعية والموضوع التام والناقص والعلاقة بين الموضوع والموضوع له والموضوع والمحمول والفرق بين متعلق المتعلق وموضوع التكليف ثم بيان صياغة الموضوع وتطابق المحمول للموضوع ومعدولة الموضوع والمحمول واقسام الموضوع وعموم الموضوع واطلاقه وتخصيصه ثم الإشارة إلى نسخ الموضوع والحكم وبيان الفرق بين الموضوع الموضوعية وكيفية الخروج الوجداني والتعبدية وبيان اثر موضوع الحركة الجوهرية والنظريات العامة فيها ثم بيان الموضوع الثابت (الاستاتيكي) والإشارة إلى وحدة المحمول والموضوع .

الفصل الثالث: معرفة الغاية واثـرها في كل العلوم واستعراض النظريات العامة للغاية والإشارة إلى الغاية في مقام الإرادة والتحريك والغاية في مقام المبدأ ووجود المصالح ودور الغرض في تمايز العلوم واستعراض النظريات الأصولية الحديثة وملاحظة الآراء الأصولية حول الغرض وبيان استعراض الغاية هل تبرر الوساطة وعدمها والإشارة إلى المصلحة السياسية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية وبيان الفرق بين الغاية اللفظية والمعنوية والإرادة والغاية وأثر الغاية مع الاختلاص في العمل والفرق بين الغاية الصالحة والطلاحة والغاية والنية والغاية والدافع وبيان الملازمة والعلاقة بين الغاية والموضوع والبحث عن الغاية بما لها اثر

في توسعة الموضوع وتصنيفه ودخول الغاية في المعنى وعدمه والإشارة إلى الأغراض المتعددة لموضوع واحد وعدمه .

ثم التطرق إلى كون الغاية بسيطة ومركبة وكون الأغراض مقومة وغير مقومة ثم تقديم غاية على أخرى واستمرارية الغاية والبحث عن الغاية من حيث الكم والكيف والتحويل ونقد نظرية هيجل في التحويل ثم التطرق إلى ان ما لا يكون اقراراً للشيء لا يكون غاية له .  
ونحمده على جزيل نعمائه .

محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني - دمشق  
١٠ جمادى الثاني عام ١٤١٢ هـ

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تعريف التعريف أو (الحد):

ذكر الشيخ الرئيس ابن سينا (٩٨٠م - ٣٧٠هـ - ١٠٣٧م - ٤٢٨هـ) في كتابه الحدود. قال وحد الحد الحد ما ذكره الحكيم في كتابه طوييقا انه القول الدال على ماهية الشيء. أي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصل له عن جنسه القريب وفصله<sup>(١)</sup>.

ولا يخلو هذا التعريف من نظر لاستلزامه الدور وتوقف الشيء على نفسه واخذ اللازم في حقيقة الشيء. وكلها لا تتناسب مع حقيقة الحد والتعريف حيث ان القول هو المحمول الدال على الماهية وهو نفس الماهية كان دوراً أو خلفاً وان كان غيرها فكيف يحمل المغاير على مغايره والأولى ان يكون التعريف هو ذات الوجود المحدد بالماهيات الجعلية حتى لا يكون من البديهيات.

كما ذكر في تعريف الحد انه مجموع الصفات التي تكون مفهوم الشيء مميزاً عما عداه وهو أيضاً قابل للمناقشة لان احتواء التعريف على كتلة من الصفات التي من خلالها تولد وجود مميز لما عداه لا يكشف العنوان الذاتي للحد وانما هو تعريف

(١) الحد ص ١٠ لابن سينا.



بالمبدأ الذي يأباه حقيقة الحد ذاته وموضوعه فان أخذ مبدأ الشيء في ذات الشيء لا يقبله البرهان العلمي .

وذكر الحاجة نصير الدين الطوسي (وفاته ٦٧٢هـ) بأن الحد هو قول يدل على ماهية الشيء .

وقال العلامة تعقيماً على استاذه بكلمة - اقول يعني اخذ الحد، وانما قيد بالذات ليخرج عنه الذي يدل على الماهية بالالتزام لا بالذات - وهو واضح من قول بعض القدماء انه قول وجيز دال على ماهية الشيء<sup>(١)</sup>.

وإذا جئنا إلى تعريف الطوسي للحد نجده أيضاً قابلاً للنقد لانه لم يتسم بالموضوعية لذات الحد وانما اورده عن طريق الاثر هذا مع ان الذي يدل على ماهية الشيء بالذات هو مصداق الحد دون ذات الحد .

وذكر جون ديوى في منطقته التعريف هو الصورة التي يتمثلها الجوهر باعتباره موضوعاً لمعرفة فليس هو امراً لفظياً بل ليس هو عملية او ثمرة للفكر نظمناً لها وانما التعريف هو امساكنا بالادراك العقلي لذلك الذي يحدد أو يعين حدود الجوهر .

ويقول في موضوع آخر . فالتعريف هو إدراك الماهية التي بها تكون الاشياء هي ما هي في الوجود الواقع، ويفرق بينه وبين التصنيف بأنه مختص بما هو كائن في الوجود القائم بين الأنواع الطبيعية<sup>(٢)</sup>.

إلا أن مثل هذا التعريف لا يصلح للتعريف الحدي لذات التعريف نفسه وبيان ذلك فقد حدد التعريف في خصوص الجوهر لانه الذي يتمثلها تلك الصورة باعتباره موضوعاً بيننا التعريف شامل للجوهر والعرض بما انه تعريف للتعريف لا من حيث مصداقية التعريف نفسه ثم يقول : انما التعريف هو امساكنا بالادراك العقلي الخ ولكنه لم يبين متعلق التحديد بما يقتضيه طبيعة الجوهر هذا مع انه تعريف للنتيجة والاثر وهو باطل .

(١) الجوهر النضيد ص ٢٢١ للعلامة الحل .

(٢) المنطق نظرية البحث ص ١٧٥ - ١٧٧ - جون ديوى .

وفي فقرته الأخرى نجد الاقتباس منه واضحاً من قبل الطوسي فإنه يرى الحد ما يدل على ماهية الشيء إلا أنه بتعبير غير فني .

الفرق بين الحد والتعريف:

وقع الاختلاف بين الحد والتعريف فالحد مبني على أساس كونه مركباً من الجنس والفصل ليكون موجباً لتحديد ماهية الشيء . أما التعريف فيقصد به انطباق صورة الشيء لدى الذهن والنسبة بين الحد والتعريف العموم من مطلق فيقال كل حد تعريف وليس كل تعريف حداً .

موضوع التعريف:

وهو الذي يحدد ذات الشيء بحيث يخرج الأطراف المناوئة عن دائرته وقيوده بأن يكون جامعا لافراده ومصاديقه ومانعا للافراد المباينة لحقيقته بأن يقع مطردا ومنعكسا وعلى هذا يصبح موضوع التعريف هو الشيء الذي وقع عليه تمام التعريف فعلا على نحو يكون صالحاً لانطباق الحد عليه .

غاية التعريف:

ان يسلم المعرف (بالفتح) من دخول المناوئة لحقيقة التعريف لاجل ان يمتاز بتلك الحدية عن الحقائق الأخرى حتى لا تصطدم بعضها مع بعض ولا يوجب تداخل الحقائق بعضها مع بعض .

### النظريات العامة للتعريف

نقدم سجلاً خاصاً عن النظريات العامة في التعريف يمكن طرحها على النهج الآتي:

١ - نظرية جون ديوى في الحد (١٨٥٩ - ١٩٥٢م)

تعرض جون ديوى في الفصل الثامن عشر تحت عنوان الحدود أو المعاني<sup>(١)</sup> إذ يقول في ذلك (وكلمة حد قد استعملها ارسطو ليدل بها على مقوم أولى للفضية

باعتباره حداً لها. وأما الكلمة الانجليزية Term فمشتقة من الكلمة اللاتينية Terminus التي تعني حداً كما تعني طرف النهاية في آن معاً والحدود شأنها شأن غيرها من الفواصل التي تحد في المجالات الأخرى كحدود الاوضاع السياسية مثلا وحدود الملكيات في العقار - من شأنها ان تعمل عملين في وقت واحد فهي تعين الخطوط الفاصلة ثم هي تصل شيئاً بشيء ولهذا لم يكن لأي حد قوة منطقية إلا من حيث هو متميز عن غيره من الحدود ومتصل بغيره من الحدود في آن واحد .

ولاينقض هذا القول ان تجد الكلمات المألوفة كلها تحمل معنى ماضي وان قطعنا بها وهي بمعزل عن سواها وهي انما يكون لها مثل هذا المعنى لانها تستعمل في سياق يتضمن علاقتها بكلمات سواها هذا فضلاً هنا عن ان معناها يظل قائماً بالقوة اكثر منه قائماً بالفعل إلى ان نصلها بغيرها من الكلمات فإذا ما نطق ناطق بهذه الكلمات (شمس) و(قطع مخروطي) و(بوليوس قيصر) الخ فانها توجه للمشاهدة الخارجية او التفكير العقلي طريقاً يتجه فيه غير ان غاية هذا الاتجاه تظل غير متعينة حتى تتميز من سائر الغايات الممكنة عندئذ يتضح ذاتيتها بفضل علاقتها بحد آخر وان عدم تبييننا للحدود والفواصل لمصدر منازعات ومشاحنات حول المعاني ذلك لان الحدود غير المتيقنة اما ان تزعم لنفسها اكثر من حقها فتكون غير فاصلة الحدود لتدخلها في غيرها واما ان تضيق من نطاقها اكثر مما ينبغي لها فتترك بينها وبين غيرها رقعة بغير صاحب، وبعبارة أخرى فليس في استطاعتنا ان نحدد حداً ما تحديداً كاملاً ما لم نحدد معه كذلك سائر الحدود التي يتعلق بها وصلاً وفصلاً والحدود - من حيث هي نهايات منطقية - تتجه بنظرها إلى وجهتين شأنها في ذلك شأن غيرها من الحدود والفواصل فهي مستقرة المعنى من حيث هي نتيجة تولدت عن اوجه النشاط فيها مضى وهي ذات اثر تشريعي فيما عساه ان يستجد من ابحاث فهي تتسم بهاتين السمتين معا وتمارس المهمتين بوصف كونها وسيلة ومثلها ادوات الوسيلة كافة في قابليتها للتعديل خلال استعمالها في الظروف المقبلة<sup>(١)</sup>.

ولقد كانت مؤلفات المنطق التقليدية تفرق عادة بين الحدود العيني منها والمجرد ما يدل على الماصدق، وما يدل على المفهوم ما يشير إلى الخارج وما يشير إلى

الداخل المفرد أو (الجمع) والجمعي العام وستجعل من هذه التفرقات المعترف بها مادة للمناقشة غير ان تفسيرها على اساس المبادئ التي صنعناها في الفصول السابقة سيختلف بالضرورة في نواح هامة عن التفسير التقليدي لها وسيتضمن تفسيرنا ايضاً إضافة تفرقات أخرى كحلنا - مثلنا - للحدود العامة إلى ما هو جامع كلي ولئن كانت مناقشتنا ستختلف عن التفسيرات التقليدية فهي ستقتضي كذلك اختلافاً عن بعض المؤلفات الحديثة التي اختلفت هي ايضاً عن التفسير التقليدي فمثلاً تقيم بعض المؤلفات الحديثة تفرقة حادة بين الاسماء والحدود على اساس ان الاسماء رموز تشير إلى الاشياء لا شأن لها بالمنطق بمعناه الدقيق على حين ان الحدود صورية خالصة ولو التزمنا هذا الرأي التزاماً دقيقاً لانتبهنا إلى حذف ما يسمى بالحدود «العينية» حذفاً تاماً ولا بعدنا كذلك كافة القضايا الوجودية مادامت هذه القضايا تتضمن في نهاية الامر اما اسماء اعلام او ما يعادل اسماء الاعلام من عبارات كاسم الاشارة (هذا).

والمؤلفات المذكورة لا تتسق ابداً مع انفسها في هذا الموضوع وفي اختلافنا عنها في غير ما ذكرناه ومن اوجه الخلاف<sup>(١)</sup>.

نرى وجهة النظر التي نأخذ بها في هذا الكتاب تقتضي استحالة القسمة الحد للفواصل بين الصورة من جهة ومادة الموضوع من جهة اخرى لانها تذهب إلى ان مادة الموضوع هي ماهي بفضل تجربها بالصورة التي تجعل البحث هو، على حين ان الصور بدورها تتكيف بما هنالك من مواد موضوعات البحث التي من شأنها ان تحقق ماتقتضيه عملية البحث الموجه - على ان هنالك مدارس اخرى تقتصر كلمة الاسماء على اشياء الوجود الخارجي لتعطي الحدود - تبعاً لذلك - مجالات اوسع لكن الاسماء دلالات تستخدم الرموز فإذا كان من المهم أهمية اساسية ان نلاحظ ان كان ما يشير إليه الرموز شيئاً مادياً أو صورياً كما هي الحال في كلمتي (و) و(أو) فإنه من التعسف ان نصر على أن هاتين الكلمتين الاخيرتين لاتشيران ولاتسميان ماتشيران إليه إلا وهو العلاقات الصورية، ولعل الامر هنا

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٥٣ .

ضرب من الوهم نقلناه عن النحو التقليدي الذي يحتم ان يكون الاسم دالا على شيء متعين والواقع هو ان كل رمز يسمى شيئا ما والا لكان بغير معنى على الاطلاق ولما كان رمزا فالصورة التخطيطية او الصور الجغرافي يشير إلى شيء وله قوة دلالية على الرغم من ان العرف اللغوي لا يجعلها من الاسماء<sup>(١)</sup>

والترفة الاساسية التي نقترحها هنا بين الحدود تتبع نظريتنا في الحكم فأئى حد معين انما يصدق في النهاية اما على مضمون الحكم او مضمون محموله، أي انه اما ان ينصرف بدلالته إلى عالم الوجود الخارجي أو إلى عالم التصورات العقلية، وإن كل ما عدا هذه الترفة من تفرقات فهي اما جوانب من هذه الترفة الاساسية من حيث قوتها المنطقية أو هي مشتقة منها وفيما بين الحدود الآتية مثل بسيط يوضح هذه الترفة<sup>(٢)</sup>.

ثم يفرق جون ديوى بين الحدود العينية<sup>(٣)</sup> والحدود المجردة فالحدود العينية هي الالفاظ على كيفيات تقع لنا في الخبرة المباشرة هي الفاظ عينية لا يعادها في ذلك غيرها من الالفاظ مثل حلو وصلب واحمر وزاعق وكذا مثل كلمات الاشارة هذا وذلك والآن وعندئذ وهنا وهناك ومنها ايضا الاسماء المشتركة التي تدل على انواع والنوع التي تدل بها على السمات المميزة التي نستعين بها على تمييز الأنواع بعضها عن بعض وابرار حقائقها الذاتية.

وأما الالفاظ المجردة فهي تلك التي تنوب عن تصورات ذهنية بما في ذلك العلاقات التي نستخدمها دون ان يكون لها دلالة الانطباق الفعلي على الاشياء الخارجية مثل حلاوة وصلابة واحمرار وزعيق وحضور وغياب ووضع وموضع وابوة وصفة كون الشيء زاوية الخ<sup>(٤)</sup>.

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٥٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٥٤ .

(٣) يقصد بالعينية هي المقولية بالمصطلح الفلسفي التقليدي .

(٤) نفس المصدر السابق ص ٥٥٤ .

واشار جون ديوى إلى ان بعض الكلمات طائفة كبيرة نعرفها مجردة او عينية تبعا للسياق الذي ترد فيه بغض النظر عن صورتها اللفظية فاللون والصوت مثلا كلمتان عينيتان حين تشيران إلى سمات تتسم بها الاشياء الكائنة في الوجود الخارجي على حين انها مجردتان في العلم اذ تعنيان عندئذ اللونية او امكان الرؤية والمسموعية باعتبار هاتين الحالتين ممكنتين ولكي يمكن الاستعانة بهما في توجيه البحث العلمي تراهما تعرفان بما يدل على نسب عديدة<sup>(١)</sup>.

ثم يأتي جون ديوى إلى التفرقة بين الحدود المفردة والجامعة والكلية فكل حد دال على تصور عقلي - مما يكون له قوة حملية - هو حد كل سواء كانت الظروف التي يصدق عليها داخله في مجال المشاهدة أو غير داخله فيه وانما الحدود المفردة والحدود الجامعة فذوات دلالة وجودية ومكاملة بعضها لبعض فالكائن الجزئي الفرد غير صالح لتكرار الحدوث وكيفي والمفرد الذي تتمثله كلمة (هذا) مثلا يكون مادة لموضوع تختاره اختياراً محدوداً من مجموعة موقف كيفي ابتغاء استخدامه في مهمة تحديد المشكلة<sup>(٢)</sup>

وتطرق جون ديوى إلى الفرق في حدود الماصدق وحدود المفهوم فقال الفرق المنطقي بين هذين النوعين من الحدود وهو نفسه الفرق الذي اشرنا إليه مرارا فيما سبق بين الحدود الدالة على مضمون الموضوع - وهو المضمون الذي تنصب دلالة على الموجودات الخارجية - وبين الحدود ذوات الفحوى العقلي والحمل فالحود تكون ذات دلالة في عالم المسميات حين تشير إلى الوجود الخارجي - إشارة مباشرة أو غير مباشرة (والإشارة غير المباشرة تكون في حالة القضايا التي تقال عن علاقة بين أنواع) ومن قبيل الحدود الدالة على مسميات في الوجود الخارجي الاسماء المشتركة واسماء الاشارة والافعال الدالة على تغير أو على فعل ولقد احيا (مل) الاسكولائية (مفهوم) (ولو انه خلع عليها معنى مضطربا ومختلفا عن معناها عند الاسكولائيين) ليدل على المضمونات النعتية التي منها يتألف معنى الحد حين يكون

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٥٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٥٨ .

معنى حدّاً جامعاً لصفات يقترن بعضها ببعض في افراد معين قائلًا ان مفهوم هو الذي يحدد معنى امثال هذه الحدود وبناء على هذه النظرة يكون الحد الواحد من الحدود دالا على ماصدقات في الخارج، وعلى مفهوم في الذهن في آن واحد<sup>(١)</sup>

ويتعرض جون ديوى إلى عدم امكان الجمع بين الحد الواحد ان يكون دالا على ماصدقات ودالا على مفهوم واحد فالحدود الوجودية هي التي تنصرف دلالتها على الماصدقات الخارجية والحدود المجردة هي التي تشير إلى المفهومات العقلية وكل حد يشير بدلالة الخارجية يكون ذا صلة بحد يقابله او يبادله العلاقة ويكمله مما يشير بدلالته إلى المفهومات العقلية وتكون تلك الصلة بينها بالدرجة التي يجعل الدلالة الشئئية للحد المنصرف باشارته إلى الماصدقات الخارجية دلالة جائزة القبول<sup>(٢)</sup>.

وقد ذهب جون ديوى إلى نطاق المسميات والتصور العقلي والمجال الذهني مشيراً إلى ان بعض الحدود تدل على فكرة ذهنية وعلى وجود خارجي في آن واحد تماماً كما قد ذهب الذاهبون إلى ان بعض الحدود تشير إلى الخارج وإلى الداخلى (إلى الماصدقات وإلى المفهوم) في آن معاً، ويقول: ديوى ويبدو ان هذا المذهب بقية باقية من المنطق الارسطي لان التعريف - بناء على ذلك المذهب المنطقي - منصب على الوجود الخارجي لانه لمحة تلمع بها الجوهر الذي يحدد ماهية النوع، واذن فالفكرة العقلية اسم ملائم نسمى به التعريف على حين ان النوع الذي نحدده بالتعريف يكون ذا وجود خارجي فلما ان نبذ الاساس الوجودي لذلك المذهب طرأ اضطراب على المذهب المنطقي حين اخذ هذا المذهب يجعل الوجود الخارجي هو نفسه الدلالة التي يشير بها اللفظ إلى المسميات الخارجية ويجعل الفكرة النظرية هي نفسها المفهوم غاضاً عن الجانب الاساسي وهو هل الحدود المستخدمة في هاتين الحالتين حدود وجودية أم حدود تصورية<sup>(٣)</sup>.

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٦٠ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٦١ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٥٦٦ - ٥٦٧ .

واخذ جون ديوى في بيان معرفة الحدود الجمعية فكلمة مجموعة تستخدم - في غير تمييز - للدلالة على تجمع الوحدات تجمعا غير محدود العدد وبمثله كومة أو كدس من وحدات - والدلالة على كل كفيي تكون مميزات الوحدات الداخلة في تكوينه متأثرة في كفييها بالكل الذي هو اجزاءوه - كما هي الحال نقول ان فرقة نيويورك العسكرية حازت في بسالة في معركة شاتوثيري فهذه الجملة لا تقتضي ان يكون كل فرد من افراد الجنود باسلا - ان موضوع الحدود الجمعية لذو أهمية خاصة بالنسبة إلى موقفي في هذا الكتاب على وجه الاجمال وذلك لسببين أولهما خاص بصعاب معينة نشأت في منطق الرياضة مثال ذلك مايقال من أن الاعداد تكون مجموعة لا نهائية حين يقصدون بذلك تجمعا للوحدات ففكرة كهذه تميل إلى مشابهة الاعداد بالأشياء الوجودية التي تنصب عليها كلمة مجموعة عادةً والتي وحدتها . والسبب الثاني متصل ببعض المفارق المزعومة فهنالك مثلا «السلسلة التي لا تمثل الا نفسها» كخريطة انجيلترا مثلا اذ نقول عنها انها عبارة عن مجموعة تسلسل انعكاسي<sup>(١)</sup> ويفسر المجموعة الانعكاسية التي يقال عنها انها تمثل نفسها بنفسها، ومن ثم فهي مجموعة لا تنتهي وحداتها إلى حد اخير - كحب الحب - وكراهية الكراهية<sup>(٢)</sup>.

وفي ختام حديثه حول الحد تعرض جون ديوى إلى الحدود الجزئية فقال: كلمة جزئي متعددة الوجود فهي أحيانا مرادفة لكلمة معين حين نستعمل هذه الكلمة بمعنى (نخصص تخصيصا قاطعا) كما في قولنا الرجل الجزئي الذي نتحدث عنه - ففي هذا الاستعمال تكون كلمة جزئي مرادفة لكلمة مفرد ولا يبقى لدينا مانقوله من معناها المنطقي غير ذلك لكن القوة المنطقية لكلمة جزئي حين نميزها من مفرد تظهر حين تنصب الكلمة على مواد وجودية لم ترتب بعد بالنسبة إلى كيانها من حيث هي بينات نستشهد بها فقد يكون لدينا في مرحلة باكرة - من مراحل البحث محصول تراكم من مواد شأنها<sup>(٣)</sup>.

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٧٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٧٤ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٥٧٦ .



ثم يتكلم ديوى مع (مل) في كون اسماء الاعلام من نوع العلامات لاجل ان تستخدم لموضوعات التفكير النظري وقد رفض ديوى هذه النظرية وقال وليس بصحيح ان يكون اسم العلم خلوا من كل معنى<sup>(١)</sup> ويمثل باسم لندن تطلق على انجليزا الشامل بهذه الكلمة لعدة معاني اذ معناها في التصور الذهني هو معنى تاريخي وسياسي وثقافي وهو يشمل ماضيا وحاضرا وممكنا - لم تحقق بعد بالفعل فما هو صحيح بالنسبة إلى تصورنا العقلي لها هو انها يستحيل الاحاطة بها احاطة كاملة في أي لحظة زمنية وبأية مجموعة من النعوت الوصفية أريد ان أقول إن معناها في التصور الذهني لا يمكن استيعابه كله وقل هذا نفسه - من حيث المبدأ - عن أي حد مفرد المسمى لان مثل هذا الحد انما يدل على سيرة مكانية زمانية<sup>(٢)</sup>.

هذه خلاصة اراء جون ديوى في التعريف بما نقله عنه الدكتور زكي نجيب اعتياداً على ترجمته - وعليك أيها القارئ العزيز ان تتابعني في الحديث مع الرائد الوضعي حيث لا يخلو كلامه من عدة مؤخذات.

### النقد لاراء جون ديوى

المؤاخذة الأولى: انه فسر الحد بمعنيين يكشفهما الحد في آن واحد وهما الحدية وطرف النهائية فمثل الازواض السياسية وحدود الملكيات في العقار من شأنها ان تعمل عملياً في وقت واحد كالتحطوط الفاصلة واتصال شيء بشيء فان كان مقصوده ان يكون التعريف أو الحد جامعا لافراده مانعا لاغياره فهو مرضي ولكن هذا لا يتناسب مع مبناه في التعريف الاسمي بان التعاريف قائمة على القاموسية كما ان تنظيره في حدود الملكيات والعقارات فذاك تعريف بلحاظ الحيثية والاضافة فمثل تعريف الانسان بما هو حيوان ناطق تارة ومن حيث كونه قائما بادية البشرية امر آخر وليس التعريف قد اعتور شيئين في آن واحد وان صدق فهو تارة بلحاظ المدلول المطابقي واخرى بلحاظ المدلول الالتزامي.

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٧٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٧٨ .

**المؤاخذة الثانية:** قوله ولا ينقض هذا القول ان نجد الكلمات المألوفة كلها تحمل معنى ما الخ ولا يخفى ان احتواء الكلمات على معنى فان قصد به الهمال والتردد في المدلول فهذا لا يعكس الحقيقة لوجود الشيء وان كانت الكلمات تعطي الانعكاسات الخاصة على وفق المداليل الالتزامية فذاك غير مضر في طرف المدلول المطابقي لاستقرار الحقيقة الثابتة.

هذا مع ان التعريف في الكلمات التي يستخرج منها المفهوم الحدي للشيء فعلا وانما هي في دور القوة كيف تتسم بالحدية، وهي مجرد انعكاسات تهيؤية وليست انعكاسات فعلية وما استعرضه بامثلة الشمس وقطع غروطي ويوليوس قيصر الخ وان كشفت عن معاني إلا انها توجب انعكاسات معاني اخرى تدفعها إلى الانطلاق إلى معاني جديدة وهي من نوع تداعي المعاني واللوازم القريبة وهذا ايضا بعيد عن طبيعة الاحتواء الذاتي لوجود الشيء. فالتعاريف الآتية من قبل المقارنات واللوازم لا يعكس الهوية الذاتية فاتضح ان مذكره بقوله غير ان غاية هذا الاتجاه تظل غير متعينة حتى تتميز عن سائر الغايات الممكنة وعندئذ تتضح ذاتيتها بفضل علاقتها بحد آخر.

**المؤاخذة الثالثة:** قوله: لان الحدود غير المتيقنة اما ان تزعم لنفسها اكثر من حقها الخ فهو تعبير لا يخلو من مغالطة لانه كيف يصدق على الحدود غير متيقنة وهي تشعر من نفسها الحدية والتعین وهو ليس الا مناقضة وان اراد بعدم التعین ولها السعة في التدخل في الغير فذلك يستدعي ان يكون التعريف غير جامع لافراد او تكون الحدود غير المتعينة ضيقة بحيث لاتسع إلا افراد مدخولها فإذا ادخل افراد أخرى اصبح التعريف غير مانع لافراد أجنبية عن حقيقته فلا يكون مانعاً لاغياره وإنما مقتضى التعريف ممانعة الأفراد الأجنبية عن حقيقته الخارجة عن دائرة المحدود والمعرف.

**المؤاخذة الرابعة:** قوله بعبارة أخرى فليس في استطاعتنا ان نحدد حدا ما تحديداً كاملاً ما لم نحدد معه كذلك سائر الحدود التي يتعلق بها وصلاً وفضلاً الخ . هذا ما اشرنا إليه انه ان تم التعريف بالقياس إلى المعرف (بالكسر) فلا مجال لملاحظة التعريفات الأخرى المتصلة وليست تلك الأنواع من الملازمات لوجود

المدلول المطابقي والمعرف ان تمت ركائزه الفصلية والجنسية فلا حاجة إلى التوصل بالملازمات إلا ان يفقد المعرف القيمة الموضوعية في التعريف فيمكن التوصل إلى الملازمات القريبة للمعرف.

المؤاخذة الخامسة: قوله المنطق التقليدية تفرق عادة بين الحدود العيني منها والمجرد مايدل على الماصدق ومايدل على المفهوم الخ.

ولايخلو ماتعرض إليه في وجه الفرق بين الحدود العينية والمجرد وكذا بين الداخل للفرد (والجمع) أو الجمعي العام. وان الحدود العامة إلى ماهو جامع وماهو كلي ثم يجعل اختلافا بين الاسماء والحدود. ثم يتوصل في النتيجة انه لو التزم بذلك لاستدعى حذف الحدود العينية.

كل هذه الفوارق التي استعرضها من خلال الكتب المنطقية التقليدية والحديثة وتقديم النقد عليها يكشف عن عدم تفهمه لحقيقة الحدية والمفهوم الماصدق. وجعل تعريف اساء الاعلام في صفات الحدود الذاتية واعطائها قيمة موضوعية تعكس صفة الذات. ثم انه لاملزمة بين عدم القول بالحدود العينية وحذف اساء الاعلام مع ان أساس الحدود الصورية اعطاء الكشف عن الحقيقة الذاتية لوجود الشيء ومقتضى الحدود العينية متحدة مع المفهوم الكلي على نحو الحمل الشائع وليس هناك انفصالية بينهما لان الكلي الطبيعي وجوده بوجود افراده.

المؤاخذة السادسة: قوله نرى وجهة النظر التي نأخذ بها في هذا الكتاب تقتضي استحالة القسمة الحادة الفواصل بين الصورة من جهة والموضوع من جهة أخرى الخ.

يأخذ جون ديوى شكلا آخر في مقام التفرقة بين الصورة ومادة الموضوع مع ان مادة الموضوع ليست في غنى عن الصورية فذكر عدم التفرقة مع ان التفرقة حاصلة في مقام المفهوم دون المصادق وقال في استحالة القسمة بين الصورة ومادة الموضوع ولكنه اخفق في اعطاء الموضوعية للقسمة فيهما بينما لم تتحقق القسمة ذاتاً لعدم رجوعها إلى وحدة المقسم حتى يمكن فرض القسمة والقول بالاستحالة.

هذا مع انه يرد عليه انه كيف يمكن تكيف مادة الموضوع مع افتراقها عن الصورة وانما هو بلحاظ الوجود الخارجي امر واحد فمتى حصل التكيف قارنها تكيف الصورة كما هو ملتزم بالاستحالة.

المؤاخذة السابعة: قوله ان هنالك مدارس اخرى تقتصر كلمة الاسماء على اشياء الوجود الخارجي لتعطي الحدود الخ..

والذي نلاحظه الالتزام بالتعريف الاسمي على اساس التفسير الموضوعي للشيء وهو يعمم في تعريفه هذا للملازمات والوجود الخارجي والرموز وهو نوع من المغالطة مع التعريف الاسمي يعكس القالب اللفظي لوجود الشيء من غير تحديد للماهية كما ان التعريف الرمزي تعريف بالرسم وهكذا التعريف بالملازمات كما نوضحه في بياننا الآتي والتعريف بالوجود الخارجي من نوع القضية الجزئية فان أي سؤال عنها بما انها مصداق للمفهوم الكلي يكون التعريف على نحو الكلي الطبيعي وان لوحظت الجزئية من حيث هي هي فتعرف من خلال الخاصة او الرسم التامين او الناقصين.

المؤاخذة الثامنة: قوله والتفرقة الاساسية التي نقترحها هنا بين الحدود وتتبع نظريتنا في الحكم فأني حد معين يصدق في النهاية اما على مضمون الحكم أو مضمون محموله الخ..

يبدو من جون ديوى - عدم فهمه للحقيقة كأساس كلي لواقعه الموضوعي متصورا بأن يعطي البحث الموضوعي للتعريف لذات مضمون الحكم ويطلق عليه بالوجود الخارجي ولذات المحمول ويطلق عليه التصورات بينما اتجه التعريف لخصوص التصورات القائمة على المصادر الأولية وهي الجنس والفصل والخاصة وهي من البسائط التصورية التي لا تمت بعالم الحكم ومحملاته هذا مع ان الحكم يعكس القضايا المركبة التي يستوحي من خلالها طريقة الاستنتاج وهو بحث عن العلاقات الخاصة القائمة بالاشكال والمقدمات والحد المتكرر، وهو أجنبي عن سمة التعريف كما انه أجنبي عن تعريفه القاموسي والاسمي بصورة خاصة.

**المؤاخذة التاسعة:** قوله فالحدود العينية هي الالفاظ الدالة على كفيات تقع في الخبرة المباشرة هي الفاظ عينية لايعادها في ذلك غيرها من الالفاظ مثل ذلك حلو وصلب واحمر وزاعق الخ . . .

يستثم من جون ديوي أنه يصطلح من نفسه على الحدود العينية بالالفاظ من خلال خبرات مباشرة ويرد عليه أولاً : أنه لم يعرف هوية العينية من حيث هي الفاظ وانما جاء بواسطة الخبرات المباشرة وهي من اللوازم ، ثم أعطائها القيمة الموضوعية بما انها مطابقة لدلولها الذاتي التي لا يمكن انطباق لفظ آخر يحمل محله ويرد عليه ثانيا : أنه كيف يمكن تصوير الحد على الالفاظ المشتركة واللفظ المشترك قاصر عن الكشف عن ذات المعرف مع انه يلزم اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد وانما يصح التعريف باللفظ المشترك إذا كان له قرينة معينة والالفاظ المشتركة لا يستكشف منها السمات الخاصة بما هي مشتركة واما تعريف جون ديوي بالالفاظ المجردة وهي التي تقوم على التصورات الذهنية كالحلاوة والصلابة والاحمرار والزعيق فيرد عليه ثالثاً : ان الاختلاف بين المادة والهيئة ان المادة تعطي مفاد المعنى الاسمي الاستقلالي والهيئة تعطي مفاد المعنى الحرفي الآلي في وجود الغير فمثل كلمة الاحمرار يراد به الهيئة وهو المعنى المصدري واحمر مادة الشيء وهذا الاختلاف في ناحية ذات الدلالة الوضعية اللفظية موجودة في الحالتين ان يكون اللفظ دالا على المعنى بما انه وجود ذهني من غير ملاحظة الوجود الخارجي كما ان دلالته على الوجود الخارجي وانطباقه عليه لم يكن من نوع الامر المقولي وانما اللفظ من الكيف المسموعي الكاشف عن الذات بواسطة ذلك الكيف فاللفظ اداة كاشفة ووجود طريقي للمعنى الخارجي فالنظر للذات بما هو أمر طريقي أيضاً من التجرد .

**المؤاخذة العاشرة:** قوله ان بعض الكلمات طائفة كبيرة نعرفها مجردة أو عينية تبعا للسياق الخ . .

يدو من جون ديوي غياب ذهنه لحقيقة التجرد والعينية وانما اختلافهما تارة يرجع إلى وجودهما الواقعي واخرى يرجع إلى الوجود الاضافي وليس بلحاظ كثرة موارد السياق والقرائن الخاصة وان كنا لاننكر وحدة السياق من حيث وجودها .

المؤاخذة الحادية عشرة: قوله المرف بين الحدود المفردة والجامعة والكلية الخ . . .

يتلخص نظر ديوى حول جهة الفرق بين هذه الموارد ان الكل يختص في المجال العقلي اذا اعطى من نفسه الحمل والهوية ولكنه عمم ذلك للمشاهدة وغيرها بينما المجال العقلي قائم في الجانب الذهني المجرد واما الحدود المفردة والحدود الجامعة فقد لوحظ فيها التشكيلة الاندماجية والترابط بعضها البعض فان مقتضى الحدود المفردة. تعطي دور الاستقلالية دون الترابط والتكميل والحدود الجامعة تعطي الاندماجية والترابط فهو كما يظهر من ديوي الخلط بينها ويظهر منه عدم فهمه لطبيعة الجزء المفرد فانه يعكس طبيعة الحقيقة والمفرد المتمثل في هذا أيضاً يعكس عن الحقيقة بينها ما ادلاه من الفرق بينها لا يخلو من خفاء .

المؤاخذة الثانية عشرة: في جهة الفرق بين حدود الماصدق وحدود المفهوم الا انه لم يعط التفسير الواضح في جهة الفرق بينها حيث عبر عن الماصدق بالدلالة التي تنصب على الموجودات الخارجية بينما ان الماصدق ذات الوجود الخارجي وليست ذات الدلالة الكاشفة عن الوجود الخارجي كما ان المفهوم هو ليس فحوى العقلي والحمل وانما هو الوجود الذهني، وكما فرق واضح بين الدلالة بين الائمة والفحوى والمفهوم وقد فسر المفهوم بالفحوى هذا مع ان الحدود في نظر جون ديوى عبارة عن ذات الدلالة على المسميات ولم يفسر حقيقة الدلالة بما يراد بها المفهوم العام أو المفهوم المصطلح في العرف المنطقي .

المؤاخذة الثالثة عشرة: استعرض جون ديوى بما اشار إليه (مل) في الاسكولائية (مفهوم) وانه خلع عليها معنى مضطرباً ليدل على المضمونات العنتية التي يتألف منها معنى الحد الخ . . . فقد انتقد جون ديوى (مل) انه كيف يمكن ان يجمع الحد عدة ما صدقات مع وحدة المفهوم في آن واحد وقال بعدم امكان الجمع، ولعل غرض (مل) الاتحاد في مقام الحمل الشائع دون مقام الحمل الاولي فلا استبعاد في ذلك، ويكون نظر جون ديوى بلحاظ تباين الالفاظ ليكون الاختلاف بينها بحسب المبنى كل ينصب إلى معتقده الخاص فلا يوجب اشكالا على (مل) في هذه الناحية اصلا. هذا مع انه يتنافى ما ذكره قبلا من كون الحدود الوجودية تنصرف دلالتها على الماصدق الخارجية بلحاظ ذات الالفاظ بما هي واما

الحدود المجردة مشيرة إلى المفهومات العقلية فكيف تكون الصلة بينها وهنا يؤكد على وجود الصلة.

المؤاخذة الرابعة عشرة: قوله ان بعض الحدود تدل على فكرة ذهنية وعلى وجود خارجي في آن واحد. فهو ان كان متجهاً إلى ناحية انطباق الكلي على مصاديقه والكلي الطبيعي على افراده فهو مقبول الا انه لم يتفطن في نقده للمنطق الارسطي فتخيل ان للوجود الخارجي نفس الدلالة على اللفظ المشير إلى الوجودات الخارجية بينما حقيقة الرمز أن الوجود الخارجي لم يكن فيه الاثنيية في مقام الحمل الشائع حيث ان الخارج والمفهوم واحد واللفظ وان كان مشيراً إلى ذات المعنى لا يعطي الانطباع الذاتية لوجود الشيء حتى يكون التقويم في ذات اللفظ بل التقويم في ذات المعنى الذي انطبق عليه اللفظ الذي في ذاته القيمة الموضوعية والوجود الاستقلالي. واما لحاظ الكلية الدائرة على جهة المفهوم خاصة فهو في محيط الكلية المنطقية إذ تلحظ فيها الجهة المفهومية خاصة من غير ملاحظة الافراد والمصاديق واما اذا لوحظ طريقة الجمع بين المفهومية والماصدق فهي كلية عقلية الذي يصطلح عليه بمجموع العارض والمعروض. وأما مابنى عليه من جهة الفرق بين الحدود الوجودية والحدود التصورية فالحدود الوجودية الخارجية ليست لها جهة استقلالية عن الجهة المفهومية في مقام التعريف. ويبدو من جون ديوى اعطاء القيمة الموضوعية الوجودية في حيال الحدود التصورية وهو من الغرابة بمكان.

المؤاخذة الخامسة عشرة: قوله فكلمة مجموعة تستخدم - في غير تمييز - للدلالة على تجمع الوحدات تجمعاً غير محدود العدد الخ . .

وغرض جون ديوى ان افراد تلك المجموعة لانتيميز عن بعضها البعض فالكتلة العسكرية لا يتميز بعض افرادها عن البعض الآخر ولا يكون احد افرادها اشجع من الافراد الاخرى لان النظرة العامة للمجموع بما هو مجموع لا بلحاظ الافراد فهو ايضا راجع إلى الوحدة النوعية واختلاف الاصناف لا اثر له مع انطوائها تحت غطاء النوع. ثم ان اختلاف الكلي المجموعي عن الكلي الجمعي فذاك بلحاظ الكلية للافراد فقد تلحظ الافراد على نحو الهيئة كالعشرة واخرى على نحو الهيئات المتعددة كالعشرات فتقول عشرة عشرة وهكذا فالكلية تارة تلحظ

بالقياس إلى الوحدات واخرى بالقياس إلى الهيئات المتعددة. ويمكن فرض الحصر في القسم الثاني ودون الأول وان لوحظت الهيئات بما انها مكونات من افراد فتكون الهيئات ايضاً غير قابلة للحصر بلحاظ الاضافة وان قطعت عنها خيط الاضافة كانت منحصرة.

المؤاخذة السادسة عشرة: ذكر جون ديوى ان الجزئي يطلق على وجوه تارة يراد به ماكان مرادفا لمعنى كما ان المعين يطلق على التخصيص ويطلق الجزئي على كلمة مفرد كما يطلق على الوجودات المتعددة.

ولكن اطلاق الجزئي على مثل هذه الانحاء ليس اختلافا في حقيقة الجزئي وانما الاختلاف بلحاظ الموارد كما ان اطلاق الجزئي على المتعدد بلحاظ المفهوم دون المصدق.

٢ - نظرية رالف باترتن بيرى. في كتابه آفاق القيمة ذكر حول التعريف كما عن لسان مترجمه الدكتور عبد المحسن عاطف سلام - بقوله فالتعريف اذن يقصد به ان يكون تعريفاً اسماً مجرداً أو اوليا وان يكون حقيقياً - واهم شيء يفعله التعريف اذن هو ان يسمى الشيء او يلصق بطاقة كلامية به. ومن ثم يخلق استعمالاً لفظياً جديداً ينبغي ان يأخذ في اعتباره الاستعمال الكلامي الموجود بالفعل والهدف الاساسي للتسمية هدف مظهري - اي انه يعرف شيئاً معيناً، (أو شيئاً أو صفة أو فعلاً أو علاقة أو مجالاً أو حديثاً) حتى يمكن تذكره بعد ذلك والاشارة إليه متصلاً بغيره ويخدم التعريف غرضاً هو توجيه انتباه عقول مختلفة او عقل واحد في اوقات مختلفة إلى نفس الموضوع في محيط العقل والتسمية المحض اصطلاحية بمعنى انه لا حاجة بنا لان نأخذ في الاعتبار أي معنى سابق. اللهم إلا ان اقصد الاختصار والوقوع على السمع والمضاعفة، ولكن يندر أو يستحيل ان تكون التسمية تسمية محضاً ولكي تكون التسمية محضاً فلا بد وان تكون جديدة أي ان تكون رمزا اصطنع على الفور، ولكن حتى الاسماء غالباً ماتكون منقولة ونعني بهذا ان الاسم غالباً ما يكون ذا استعمال سابق مما يجعل استعماله الجديد مناسباً أو غير مناسب وحتى اسماء الاعلام مثل وردة او فيوليت (بمعنى بنفسج) غالباً ماتكون اسماء منقولة. صحيح ان استعمالها كاسماء اعلام قد يؤدي إلى ان تصبح كلية أو تكاد ان



تكون كلية مجردة عن معانيها الاصلية بحيث يكون من العناء ان تناقش استعمالها مع شخص معين على أساس انها لم تكن وردية أو بنفسجية في لونها، ولكن كانت بيضاء أو رمادية ولكنها مع ذلك توحى برقة الورد مما يجعل من غير المناسب ان تطلق كلمة ورد أو بنفسج إلا تهكما على مصارع الوزن الثقيل.

والذي يظهر لدينا ان مااستعرضه رالف باترتن ليس كل تعريف يراد به التعريف الاسمي المصطلح عليه بالعرف المنطقي اللفظي ثم عطف الحقيقي على الاسمي خلاف العرف الفلسفي والمنطقي كما ان ماذكره في قوله اذن هو ان يسمى الشيء ويلصق به بطاقة كلامية ومن ثم يخلق استعمالا لفظيا جديدا - وهذا في الحقيقة ارجاع التعريف إلى اعطائه قيمة الوضع اللفظي دون التعريف الجوهرى عن ذاتية الشيء او ذاتياته والتعريف ليس نمطه كاتماط الاعلام الشخصية أو الجنسية كما تخيله رالف وانما هي تعاريف قاموسية وشرح اللفظ وانحصار التعريف بالوضع اللفظي مخالف لحقيقة التعريف ذاته . ثم ان التعريف من خلال الصفة أو العقل أو المجال أو الحديث كلها لاتعبر عن واقع التعريف الذي يصاغ من اجله التعريف اما ان يكون بعض الاسماء منقولة من معنى إلى آخر فلا يصيرها إلى المعنى الثاني وصفاً على نحو الحدبة الذاتية .

وعلى مبناه انه لو كانت الاسماء المنقولة إلى المعنى الجديد فاما ان يترك المعنى الأول ويصل إلى معنى الهجران إلى المعنى الثاني ويترك المعنى الأول أو كان الاستعمال في المعنى الثاني لمناسبة فعند هجران المعنى الأول يكون حقيقة في المعنى الثاني وعند عدم الهجران يكون المعنى الثاني معنى مجازيا كما هو مدون في العرف البياني . ولكن يرد على رالف باترتن انه كيف يصح انقلاب الاعلام الشخصية إلى وحدة كلية فان ذلك يوجب انسلاخا في الحقيقة حتى على مبناه كما لا يخفى على الفطن .

كما ان اختلاف الصفات مع بقاء المادة الاصلية لا يغير الحقيقة التي من أجلها وضعها الواضع فكون الوردية لو تغيرت إلى الأبيضية أو الأحمرية أو الأصفرية فإن جوهر الوردية باق والكلية غير ملحوظة في وضعها الشخصي لذات معينة كما ان

تعدد الصفات على الوجود الجوهرى لها لا يوجب تعددا في ناحية الجوهرية لان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

٣- التعريف بالحواس: ذهب جماعة من الفلاسفة القدامى والمحدثين إلى ان المعرفة قائمة على عنصر الحواس فيكون استمدادنا لمعرفة الوجودات بالحواس الظاهرة.

#### أ- نظر علماء النفس للحواس

بحث علماء النفس اثر الإدراك الحسى على الفرد والمجتمع ولا بأس ان نسبر حول دراسة هذه المجالات للوصول إلى نقطة البحث في التعرف عن اثر الظواهر الحسية.

يبدأ في تعريف الادراك الحسى بانه العملية العقلية التي تتم بها معرفتنا للعالم الخارجى عن طريق التنبهات الحسية<sup>(١)</sup> وهذا ليس بتعريف لطبيعة الإدراك فانما هو ناظر إلى النتائج مع مافيه من الدورية الواضحة.

ويحدثنا الدكتور أحمد فائق والدكتور محمود عبد القادر في مدخل إلى علم النفس العام على ماورد في مبادئ علم النفس العام في قولها. والواقع ان دراسة العملية العقلية التي نتعرف بها على عالمنا الخارجى قد سارت لفترة طويلة في تاريخ علم النفس في اتجاه جزئى فقد ظن عدد كبير من العلماء القدامى ان ما يدركه الفرد من العالم الخارجى انما هو مجموعة احساسات جزئية بسيطة تترايط معا وفق بعض القوانين لتكون المدركات لذلك سميت المدرسة الفكرية التي آمنت بهذا الرأي بالترابطية<sup>(٢)</sup>.

ثم يفرقان بين الاحساس والإدراك، وذلك عندما نعرض على شخص مكعبا يبعد عن عينه مسافة مترين فان صورة المكعب سترسم على شبكية العين في مساحة معينة ويمكن ان نربط بين تقدير الشخص لحجم المكعب وبين مساحة الجزء

(١) مبادئ علم النفس العام ص ١٧٩ ط ٤.

(٢) المدخل إلى علم النفس العام ص ١٣٩ ط الاولى بدون.

التأثر من شبكية العين بصورته ولكن عندما نبعد هذا المكعب عن العين إلى ضعف المسافة (أربعة أمتار) فإن ادراك الشخص للمكعب لن يختلف رغم ان مساحة الجزء المتأثر بالمكعب من شبكية العين ستصغر إلى النصف ومن ثم فإن المدرك يبقى على حاله رغم اختلاف المثير الحسي وتأثيره<sup>(١)</sup>.

ثم يستعرضان أيضاً الى ان الادراك هو الادراك لشيء منفصل متناحي وذلك في صورة ما إذا عرضنا على شخص مجموعة من البقع السوداء عديمة الشكل فان ادراكها لها سيتوقف على عدة عوامل فإذا كانت تلك البقع منتشرة في مساحة معينة ادراكها ادراكا كلياً ولكنه سيدرك فيها انفصالاً وتجمعاً تبعاً لما يطرأ على انتشارها من تغيير<sup>(٢)</sup>.

وعلينا ان نعقب في الحديث بما ذكره في دراسة العملية العقلية التي نتعرف بها على عالمتنا الخارجي قد سارت إلى فترة طويلة في تاريخ علم النفس في اتجاه جزئي ان مثل هذا الاتجاه لا يفكر لان بناء العالم الخارجي المرتكز على الحس فيه التحيث الجزئي. ولكن مجموعة الاحساسات الجزئية لانصيرنا إلى ضبط موضوع عام في بناء هيكل المدركات على نحو الموضوع الكلي للادراك فان ذلك مرتين بمصدر المدرك فان كان لها وجود سعي فالوضع يكون على نهجها بمقياس عام وإلا كان محددًا باطار جزئي.

اما وجه التفرقة بين الاحساس والادراك. وذلك يتجلى لديك ان الصورة المرتمسة في الذهن ان كانت بواسطة المعلوم الخارجي يكون علماً حصولياً بمصطلح المنطقيين ولا يفرق الحال بين النظر العياني سواء كان بمسافة قريبة ام بعيدة ويكون الوجود الخارجي بنحو الموجب للتأثير، وتعبير واضح ان الاحساس يقع بحجم الوجود الخارجي اما الادراك فيقع في إطار التصور الذهني في عالم العقل والتجرد.

اما تفهمهما على ان الادراك اخذ على شكل منفصل متناحي فامر لا يتناسب مع حقيقته الواقعية المرتمسة في هوية الادراك لان اخذ بقع سوداء متشابهة الشكل

---

(١) نفس المصدر ص ١٤١ .

(٢) نفس المصدر ص ١٤٢ .

لا يمكن ان نتصور طبيعة كل بقعة مع الاخرى على نحو الحدية والشكلية الخاصة التي لاترتبط البقعة الثانية بالاولى اما إذا لوحظت البقع على نحو الاشتراك والاتحاد النوعي فيكون النظر إلى البقع على نحو الصورة الاجمالية فاختلاف الادراك بملاحظة المتصور لأوجب الاختلاف في أصل الحقيقة والتجوهز وانما هو بملاحظة متعلق الادراك وطرف ما يضاف إليه .

اما ما ذكره علماء النفس عن وقوع الخطأ في الادراك كما يحدثنا المصدر نفسه انه يظهر اثر عوامل التقارب والتشابه والاستمرار والتكميل في اخطاء الادراك فيما يسمى بالانطباع غير المحلل فالجشتالت صيغة عامة للمثيرات لذلك قد يتأثر الادراك الكلي إذا لم يصحبه ادراك صحيح<sup>(١)</sup> .

وهذا في الحقيقة ليس تحقق الخطأ واقعاً على ذات الادراك وانما وقع على متعلقه فان مثل التشابه والتقارب اوجب البعد عن التماس الادراك إلى الصواب .

ولتقدم الجانب النفسي في معرفة الادراك الحسي من زاوية علم النفس الاجتماعي كما يقدم لنا مالىونفسكي مثلاً رائعاً عن صياغة التجربة البصرية من قبل العوامل الاجتماعية ان مفهوم التشابه بين الاطفال والاباء عند جماعة التروبريا ندين شيء منظم تماماً بالقواعد الاجتماعية . وقد تستطيع هذه ان تؤثر تأثيراً مخالفاً لشهادة الحواس واول ما يقال إن التشابه مع الاب يعتبر شيئاً طبيعياً ومناسباً والناس يفرضون أو يؤكدون وجوده دوماً ولكنها شتيمة كبرى ان تلمح إلى ان الطفل يشبه أمه أو أحد من اقرباء أمه ومن العامة الكبيرة ان نقول لانسان وجهك هو وجه اختك إذ ان هذا اسوأ شكل من اشكال التشابه العائلي ص ٨٨) ثم ان من المتفق عليه ان الاخوين لايتشابهان فيما بينهما وعلى الرغم ان كلا منهما قد يشبه أباه فإن كل ناظر ينبغي ان يقوم أي شبه بينهما ص ٩٣ .

ويعقب الدكتور اوتوكلينبرغ في كتابه علم النفس الاجتماعي في قوله : ومن الصعب في مثل هذا المثال ان نعرف بالتأكد ما إذا كان إدراك الحواس قد تأثر فعلاً أي ما إذا كان هؤلاء التروبرماندين يرون لآخوين فعلاً مختلفين على حين اننا نراهما

---

(١) نفس المصدر السابق ص ١٥٦ .

متشابهين فعلا أو ما إذا كان يتجنبون مجرد الاعتراف بهذا التشابه حتى ولو كان يدركونه ولكن من المحتمل مع ذلك بالاعتماد على مانعرفه بطريقة رؤيتنا مانحاول ان ترى - ان لا يلاحظ التروبر ياندوين أي تشابه، وذلك لانهم لا يريدون او لا يتوقعون ان يجدهوه، ويمكن ان نضيف إلى ماتقدم ان اعتقاد التروبر ياندوين بوجود التشابه بين الاب والابن امر غريب جدا من حيث انهم على مايقول مالفينوسكي مجهلون دور الاب في عملية التناسل انهم يفرضون ان الاب يقوم بوظيفة آليّة في فتح الام وان أي وسيلة أخرى يمكن ان تنوب منابة به .

وإذا عدنا إلى حادثة بصرية محضية امكنا البرهان على ان ادراك الألوان ومراتب اللون امر مختلف من شعب لآخر لاسيما بتأثير المصطلحات المستعملة لتسمية الألوان ان مانلاحظه من عجز افراد بعض الرهوط كسكان جزر مضيق توريز وغيرهم عن ادراك بعض الالوان وميلهم إلى الدمج بين الألوان ليس بينهما اية صلة يعود في الغالب إلى سبب لغوي<sup>(١)</sup>.

وتقول مارغريت ميد فيما يتعلق بسكان غينيا الجديدة ان تصنيفهم للالوان مختلف جدا عن تصنيفنا بحيث انهم يرون الاصفر اخضر زيتونيا، والازرق الاخضر والازرق كقرعين من ذات اللون - ص ٦٣٨).

ويرجع كليبرغ إلى ان هذا الاختلاف والخلط لا يعود ان يكون ردا طبيعيا جدا على مقتضيات التسميات اللغوية الخاصة عندهم<sup>(٢)</sup>، ويقول ولا يمكن الشك في ان استعمال الكلمة الواحدة للدلالة على لونين مختلفين ينشئ بينهما نوعا من التشابه<sup>(٣)</sup>.

ويقيم كانتربل على عدة تجارب في خطأ الحواس بعد ان قام غرماً مشوهة التي تخيلها امس وصنعها بنفسه فعندما ينظر الملاحظ إلى داخل احدى هذه الغرف فان تجربته الماضية ومايسميه كانتربل بقيمة او اهدافه تحدد إدراكه إلى الدرجة التي

---

(١) علم النفس الاجتماعي ص ٢٢٨ / ٢٨٩ ط عام ١٩٦٧ اوتوكلينبرغ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٨٩ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٩٠ .

يستطيع معها مثلا ان يرى الناس يكبرون او يتصاغرون عندما ينتقلون من احدى زوايا الغرفة إلى زاوية أخرى ويرى كالتربيل ان في هذا برهانا على مبدأ أساسي في الادراك مؤداه ان التجربة الماضية تؤثر في اكثر من التجربة الحاضرة ولما كانت هذه التجربة الماضية متغيرة تبعا لسوابقنا فيه أو الرهيطة يجب ان يكون متضمنة بين جملة العناصر المبعثرة التي تؤثر في الادراك<sup>(١)</sup>.

والذي يقع في خلدنا ان كل ماجاء به كلينبرغ في تصفحه لنفسية المجتمعات واختلافها لم يحقق الهدف الاساسي في اثر الحواس من زاوية كونها معرفة ام لا وهل يستعان بها على تيقن المطلوب ام انها تقع في مرحلة التردد والتشكيك كما نلاحظه في طرحه لاختلاف المجتمعات من حيث الالوان، ومن حيث البصر، ولكن تحدثنا في مؤلفاتنا بان الحواس تقع آلة للادراك الكلي فإذا وقع الخطأ فليس في ناحية الادراك وانما الاشتباه والترديد في الطريق الموصل إلى الادراك واختلاف انظار المجتمعات في الالوان أو الغرف المشوهة وغيرها لا يرجع إلى ذاتية الادراك وانما كان لاختلاف الانظار والاعتبارات كما ان الحواس قد استخدمت بالصورة المقبولة ولكن المطلوب اتقان صناعة الاستخدام في توصيل الحواس إلى خطها الصحيح فإن حاسة البصر دورها الابصار بقدر ماهي مستعدة للابصار، أما إذا كانت السرعة خارقة كما في الافلام السينمائية فليس الخداع واقعا في ذات البصر وانما كان العيب في الواسطة إلى حاسة البصر وهكذا في بقية الحواس الاخرى.

ويحدثنا الدكتور حلمي المليجي في كتابه علم النفس المعاصر ان الادراك الحسي هو عملية معقدة إذ يشترك في تكوينها التذكر والتخيل والتشبيه والتمثيل وهكذا الادراك الحسي هو الخطوة الاولى في سبيل المعرفة وهو اساس العمليات العقلية الاخرى من حفظ وتفكير وتعلم انه وسيلة الاتصال بالعالم الخارجي . ثم يشير إلى الادراك هو العملية التي نعرف بها الأشياء والحقائق الموضوعية، أو المعاني بناء على المنبهات الصادرة عن الاشياء والتي تؤثر في حواسنا، ويمكن ملاحظة المنبهات إذا تدرب الفرد على ملاحظتنا بدلا من ملاحظة الاشياء ذاتها،

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٩٢ .

ويعتمد الادراك على كل من الرموز (وهي اسماء تيارية تقوم مقام الاشياء والاشارات وهي المنبهات التي تأتينا مباشرة من الاشياء، وهي خصائص تقريبية للشيء وعلامات الشيء رموز واشارات تكون احيانا غامضة فقد تمثل شيئين بالتساوي وفي هذه الحالة تحدث ازاحة للادراك من معنى لآخر - مثال ذلك كلمة فصل قد تعني جزءا من كتاب أو مسرحية أو أحد المواسم السنوية الأربعة، وقد تشير إلى عزل شيء عن آخر أو طرد شخص من العمل أو الحكم في قضية أو نزاع الخ<sup>(١)</sup>.

والذي تصوره في طرح المليجي حول معرفة الادراك على اساس كونه عملية معقدة يشترك في تكوينها التذكر والتخيل والتشبيه والتمثيل. فان كل ذلك إذا تأملنا نجد المليجي قد توصل في معرفته للادراك الحسي الى خطين احدهما. كنتيجة الشيء والثاني في التركيز على مبادئ الشيء فلم يأخذ باستقرار كامل على ذات الادراك والوصول إلى حقيقته التي هي محط البحث والنظر الموضوعي إلى ذات الشيء إلا بناء على التعميم.

ويبدو منه الخلط والمصادرة والدورية الواضحة في معرفة الحواس وان كنا لاننكر ان حل الرموز ومشكلاتها تقع في حجم الادراك عند اصطدامه بمثيرات ومنبهات، ولكن علينا ان نفرق بين ذات الادراك والمدرك.

واشار المليجي إلى الخداع الادراكي قائلاً. ويطلق لفظ الخداع على الخبرة التي تعترى الفرد حينما يكون هناك فرقا واضحا بين ما يدركه والحقائق الفعلية مثال ذلك إذا وضعت قلما في كوب به ماء سوف يبدو لك القلم مكسورا عن سطح الماء ولكنك تعرف انه غير مكسور وبالتالي فإن ادراكك للقلم بانه مكسور ادراك مزيف انه خداع ان اعضاء الحس يمكن خداعها بطرق كثيرة، ويمتد هذا الخداع إلى أي حواس إلا أن الخداع البصري قد ينال اكبر قسط من الانتباه في التجارب السيكولوجية<sup>(٢)</sup>.

---

(١) علم النفس المعاصر ص ١٩٠-١٩١ ٣ ط عام ١٩٧٢ دار النهضة العربية بيروت.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٢ .

ومما نلاحظه ان حقيقة الادراك وجود واحد ومعنى بسيط غير قابل للتجزئة وان عروض الخداع على لوحة الادراك يوجب تجزئة المعنى البسيط. وهذا لا يتناسب مع حقيقة الادراك وذكرنا انفا انه لا يمكن عروض الخطأ والاشتباه على ذات الادراك، وأما الواقع على المدرك والوجود الخارجي. فالحاسة اعطت وظيفتها من الاستخدام الكامل فالبصر لم ينخدع بتاتا، وأما التحول السريع كما في الفلم السينمائي أوجب اتصال الفلم السينمائي وسرعة القاطرة أوجب سير اعمدة الكهرباء في الطريق أو ظاهرة السراب كما ورد السراب بحسبه الضمان ماء فلم يجده فالخطأ لم يقع على ذات الادراك، ولم يقع الخطأ على ذات البصر وأما كان ذلك بسبب البعد واثر الصفاء في الاثير وتموجه اوجب للبصر ان يرى ماء سوريا أو يحكم الادراك على طبق ما اعطته الوظيفة البصرية من الرؤيا الوقتية سريعة الزوال عند التأمل والادراك الثانوي .

#### ب - نظر علماء الطب (البيولوجيا)

أخذ علماء البيولوجيا في شرح الاعضاء البدنية وشرح الحواس واثرها على الدماغ وايصال تلك التيارات إليه فإذا افتقدها الانسان كان من نوع عدم الملكة كعدم البصر والسمع والحاسة في اللمس والذوق.

وقد تناولوا مرحلة الحواس عن طريق الجهاز العصبي ويعتبرونه مكونا من خلايا تكون احدى الخلايا وظيفتها التحسس والاخرى تكون في محط الحركة فتأمر العضلات بالتحرك والغدد بالافراز أما في الرأس فيكون في محيط الدماغ . الا انه يفقد الازدواجية من التحرك والحس في قسم منه .

هذا في منظار التشريح اما في منظار الوظيفة بما يقع في اطار الجهاز العصبي في مرحلة الحس خاصة فالخيوط العصبية متشابهة من حيث الوظيفة كما ان انتقال المؤثرات واحد كما نلاحظه في التيار الكهربائي (فتنقل الطاقة على هيئة سيل الكتروني) من غير مشاركة الاسلاك الاخرى في الكترول منغزلة بمادة المايلين) ووظيفة حاجبة اخرى رقيقة وتختلف الخيوط العصبية ١ - حجم الخيط ٢ - اختلاف مواضع انتهاء الخيوط العصبية في الدماغ طبقا لمركز الحس



٣ - اختلاف وظيفي وذلك يصدر عند تعدد الموجات أو النبضات في الحيط العصبي ويقف ذلك التمدج بحدوث قوة المؤثر الخارجي .

اما بيان الحواس الأربع :

١ - حاسة اللمس . . . وهي تنقسم إلى اربعة انواع احساس بالتماس وبالضغط واحساس بالالم واحساس بالبرودة واحساس بالسخونة ويوجد في كل جزء من اجزاء جلد الانسان مجموعة من الخلايا المستقبلية . . . تتخصص في استقبال هذه المؤثرات ولكن مثل هذه الانواع ليست موجبة لتقسيم ذات المقسم وانما هي طرق للاتصال .

٢ - حاسة السمع . . ويراد به الجهاز الاحساسي فيها وهو الاذن ومثيرها الموجات الصوتية والتي يتراوح طولها من ٣٠ - ٣٠٠٠٠ ذبذبة في الثانية ، وهذه الذبذبات عبارة عن تضاعفات هوائية تؤثر في طبلة الأذن عظام الجمجمة فتنتقل عصبياً الى مركز السمع

٣ - حاسة البصر . . وهو جهاز الاحساس في حاسة الابصار وهما العينان ومثيرها هو الموجات الضوئية وتتأثر العين البشرية بموجات ضوئية يتراوح طولها بين ٢٩٠ - ٧٦٠ - ملليمكرون اي بين اللون الاحمر والبنفسجي فجميع الالوان هي موجات ضوء متفاوتة في الطول ويمثل هذا المدى طيف الشمس المرئي .

٤ - حاسة التذوق . . ويراد به الاحساس الذوقي عن طريق اللسان ومثيراته كيميائية في الغالب تتمزج أحياناً بمثيرات ميكانيكية كما هو الحال في تذوق الحار والبارد والحريف والقابض . وتختلف مواضع الاحساس بالتذوق في اللسان فمتنصف اللسان قليل الاحساس في حين ان طرفه اكثر حساسية ومؤخرته متخصصه في تذوق المر كما يميز طرف اللسان المذاق الحامض ولا يستطيع تمييز الاشيء المرة ولا يستطيع تميز المذاق الحامض اما جانبي اللسان فيميزان جميع انواع المذاق ولا يميز وسط اللسان اي مذاق .

٥ - حاسة الشم . . وهو الذي يحصل من خلال جهاز الانف ومؤثراتها هي الاطراف الكيميائية إلا أنها كثيراً ما تختلط بمؤثرات ذوقية حيث تتزوج هذه المثيرات فيعطي الذوق احساساً بالرائحة أو يعطي بالرائحة احساس بالذوق<sup>(١)</sup> .

ويكون المدرك من هذه الحواس اذا كانت سليمة فانها توصل على نحو الامانة اما اذا كانت غير سليمة ومريضة فلا توصل احساساً مقبولاً فان من كانت يده خشنة لاسباب عارضة لا يدرك مقدار الحرارة ولا البرودة او الليونة ، ومن كان فاقد البصر يتصور الشمس عمودية لاحساسه الحرارة من جبهته الى قدمه ومن كان مزكوماً فقدت منه حاسة الشم في بعض الاحيان ومن شرب ماءً حاراً او لقمة حارة ربما افقد معرفة المطعم فلا يميز بين الحلو والمر وهكذا . فالمعرفة بواسطة الحواس لا بد ان تكون سليمة لإيصال وأداء الأمانة .

هذا من حيث شرط سلامة الاجهزة كما انه يشترط فيها ان لا تقع في مقام المخادعة والدخول في عالم الايهام والخيال فانها لا تصدق في أداء الأمانة والإيصال إلى المدرك الحقيقي فمن أخذ بمتابعة دقائق الساعة يجدها ترن أكثر مما سمع ومن نظر إلى المكعبات يجد تموجات كثيرة فيحسبها مكعبات أخرى أو ما ينظر إليه في دور التحرك السينمائي يجد الصور مترابطة متصلة وهكذا فالمعرفة عندئذ تكون قاصرة بغض النظر عن كون المخادعة من ذات الحاسة أو متعلقها وإن كان اختيارنا كما أوضحناه أن المخادعة ليست من الحاسة وإنما هي في متعلق الحاسة .

### ج - نظر المناطقة في الحواس :

اشار الدكتور ياسين خليل في كتابه منطق المعرفة العلمية وقال : أن أول اعتقادنا نحو بناء المعرفة العلمية هي ان نميز بوضوح بين :

١ - المعرفة الأعتيادية

٢ - المعرفة العلمية

---

(١) - مدخل إلى علم النفس العام ص ٨٨ - ٩١ الدكتور أحمد فائق والدكتور محمود عبد القادر - مكتبة الآثار المصرية .

نقصد بالمعرفة الاعتيادية : مجموعة المفاهيم والافكار والتصورات والقضايا التي يكونها الانسان في حياته اليومية عن العالم الخارجي بكل ما فيه من موجودات وحركات وظواهر مختلفة . ونقصد بالمعرفة العلمية : مجموعة المفاهيم والمبادئ والقضايا والنظريات التي يتوصل إليها العلماء لتعليل أو شرح الحوادث في الطبيعة والتنبؤ بحالات تقع في المستقبل إبتغاء رسم صور علمية عن حقيقة العالم الخارجي وما لا شك فيه ان المعرفة لا تكون لها قيمة إلا عن طريق اللغة التي تعبر عنها ، وذلك لأن اللغة هي وعاء المعرفة سواء كانت اعتيادية أو علمية - وأن الدقة في التعبير معناها التحديد الواضح للمعرفة<sup>(١)</sup> .

وقال ياسين ان ما يريده الآن هو تحليل المعرفة الاعتيادية والعلمية والانتقال من بديهيات المعرفة البسيطة إلى تحليل المعرفة العلمية ومستوياتها ، ومثل هذا العمل يجبرنا أولاً : على تحليل المعرفة البسيطة ، وثانياً : وهي المعرفة المتعلقة بالعالم الخارجي وتبسيطاً لهذه المهمة أي أن نطلق عبارة العالم المألوف على العالم الخارجي منظوراً إليه من قبل الإنسان بما يملكه من معدات حسية أو حواس مجردة وقدرة عقلية فهو عالم يكون الانسان جزءاً لا يتجزأ منه<sup>(٢)</sup> .

ويشير إلى أن إستناداً إلى هذا التحديد يصبح العالم الخارجي منظوراً إليه من زاوية الإنسان عن طريق حواسه المجردة . قواه العقلية هو العالم المألوف وان كـ عالم غيره يكون إما عالماً بمعنى العالم الخارجي منظوراً إليه من زاوية الانسان عن طريق الأجهزة والمعدات العلمية والنظريات التي تساعده على فهم العالم أو عالماً خيالياً بمعنى العالم الخارجي منظوراً إليه من زاوية فلسفية ميتافيزيقية والفرق بين العالم العلمي والعالم الخيالي هو أن الأول نتوصل إليه بوسائل علمية تجريبية ونظرية وترجم حقائقه في النهاية الى حقائق الحس والواقع بينما يكون العالم الخيالي من استحداث الانسان<sup>(٣)</sup> .

---

(١) - منطلق المعرفة العلمية ص ١٩٩ - ١٢٠ .

(٢) منطلق المعرفة العلمية ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٢١ .

وتطرق ياسين في قوله : ومن جهة أخرى فإن التحليل الأنف الذكر يقودنا إلى طرح اسئلة كثيرة سبق للفلسفة أن أجابت عليها إجابات مختلفة وهي الأسئلة المتعلقة بطبيعة العالم الخارجي وطبيعة المعرفة ومصادرها ، وقد بلغت الإجابات حدود النظر في بعض الاحيان فمنها من يذهب إلى إنكار وجود العالم الخارجي وانه مجرد وهم وأن العقل وحده مصدر جميع المعارف اليقينة والحقيقة . ومنها من يذهب الى إنكار دور العقل نهائياً ويعتبر الموجودات المادية هي اساس المعرفة باعتبارها المعطيات المباشرة للحواس<sup>(١)</sup> .

ثم يقول : ولا نريد هنا ان نخوض في مشكلات الفلسفة لأن هدفنا تحليل المعرفة بأسلوب تجريبي ومنطقي ونكتفي بطرح السؤال الآتي ونجيب عليه كيف تتكون المعرفة عند انسان يملك معدات حسية وعقلية طبيعية ؟

ان الإجابة على السؤال هو واجب هذا البحث وعليه لا بد أن نبدأ بالأوليات أو البسائط بالطريقة التي تمليه علينا الطريقة التحليلية والتركيبية ، العالم الخارجي والحواس والقدرات العقلية<sup>(٢)</sup> .

وذكر في المسلمة الثانية العالم الخارجي موضوع الإدراك الحسي وأن الاختلاف بين الناس في إدراكهم الحوادث أو وقائع العالم الخارجي ناتج عن اختلاف في قدرة الحواس وفي الاستنتاجات العقلية المترتبة على الإدراك الحسي تعبر هذه المسلمة عن مبدأ الإدراك الحسي لأنها تشير الى أول عملية الإدراك المباشر عن طريق الحواس فإذا كانت المسلمة الأولى وجودية باعتبارها تؤكد استقلالية الحوادث والوقائع عن الذات فان دور الذات الأنسانية والمعرفة يبدأ بالإدراك الحسي المباشر واجد من الضروري هنا ان نميز في عملية الإدراك الحسي وصلته بالعالم الخارجي العوامل الآتية :

---

(١) نفس المصدر السابق ص ١٢١ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٢٤ .

- أ - وجود الوقائع والحوادث التي هي موضوع الإدراك الحسي المباشر .  
ب - قدرة الحواس على الاحساس بالأشياء والوقائع .  
ج - ادراك الاحساس .

وانخذ ياسين خليل يميز بين الاحساس ومعطياته قائلاً : وبعبارة أخرى يجب التمييز بين المعطيات الحسية التي تستلمها الحواس وبين إدراك هذه المعطيات إذ ليس الإدراك الحسي عند الانسان مجرد انطباع صور الموجودات بل يتجاوز هذه الحدود إلى ادراك هذه الصور كذلك<sup>(١)</sup> .

ويشير ياسين في المسئلة الثالثة إلى العالم الخارجي هو موضوع الإدراك الحسي والمعرفة إذ اختلف الناس في الإدراك لاختلاف قدرة الاجهزة الحسية فإنهم يختلفون كذلك نتيجة التفاوت في المعرفة والخبرات السابقة ، وعلى أساس أن للمعرفة : هي مجموعة الافكار والتصورات والاحكام<sup>(٢)</sup> .

مناقشة الدكتور ياسين خليل :

ان مجموع ما استعرضه الدكتور ياسين خليل في التوصل إلى طبيعة المعرفة من خلال الحواس سواء كانت المعرفة آتية بطرق اعتيادية ام بطرق علمية فان المنطلق الأول هو العالم الخارجي وأن المعرفة قائمة عليه ، وقد اشرنا في كتابنا نقد المذهب التجريبي إلى عدم استقامة مثل هذا الدليل فإن المعرفة تقوم على عدة ألوان بحسب متعلقها وما تنطبق عليه فالمعرفة نتيجة لمبايديء سواء كانت مقولات أم واقعيات أم اعتباريات ونلمس من الدكتور ياسين عدم توصله إلى هذه الركائز العلمية ، وان حاول في طرحه للمعرفة الاعتيادية والمعرفة العلمية فالأولى تعطي معنى الامور الاعتبارية والثانية ترمز إلى الامور المقولية الخارجية .

وأما ما أورده من التفرة بين الجانب العلمي والخيالي فالتعريف في كليهما غير مستوف للمطلوب . فإن التجربة تحكي عن المقدمات الاعدادية وهي مرحلة

(١) نفس المصدر السابق ص ١٢٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٢٨ .

احتمالية قائمة على الاستفراء الناقص والنظرية قائمة على النتيجة وأخذها على نحو القاعدة العامة بينما الخيال يرتسم في صورة التأليف بين الصور المحسوسة المخزونة في بوتقة الفكر وربما يشارك الإنسان الحيوانات في بعض الحالات .

اما ما اجاب به عن سؤاله كيف تتكون المعرفة عند انسان يملك معدات حسية وعقلية وطبيعية وكان جوابه فيه نوع غموض وخفاء فان ما طرحه في المسلمة الأولى بانه يوجد عالم ما خارج عن الذات الانسانية وان الوقائع والحوادث والموجودات في هذا العالم مستقلة عن الذات وليس جزءاً منها . ثم يذكر فيها ان في هذه المسلمة حقائق بسيطة وهي : أ - يوجد عالم ما وان هذا العالم خارج عن الذات الانسانية ب - الوقائع والحوادث في هذا العالم مستقلة عن الذات ج - الوقائع والحوادث ليس جزءاً من الذات<sup>(١)</sup> .

### إلا أن الكلام مع فضيلة الدكتور يقع في محورين :

الاول : إن قيام المعرفة على الوجود الخارجي دائماً غير مقبول وإنما لها ساحة واسعة تنطبق على عدة مجالات راجع بذلك ما ذكرناه في كتابنا نقد المذهب التجريبي ونقد فلاسفة الغرب ، وأما المعرفة القائمة على الموضوعات الاعتيادية فهي معرفة تقوم على صاحب الاعتبار فإذا كان على غمط داني واسفل كانت المعرفة في حد ضيق لا تعطي بعداً وان كانت المعرفة في غمط متوسط يكون متعلقها في حد متوسط وهكذا في مجال العلو فلا بد ان ترتبط المعرفة بأصحاب الاعتبار ومقدار تفكيرهم واستعدادهم . كما أنها ترتبط بالمجتمع إذا كان له بعد أو قرب أو توسط بحسب بيئته وثقافته . أما المعرفة العلمية فلا تمثل الأنطواء الذاتي على موضوعية الشيء ، وإنما هي حقيقة تأخذ شكلها على نحو المخطط الذي توصل إليها ذوها ولاسيما إذا استقر وجودها على كيان الحواس فلم تكن لها بعد يتسامى به اصحابها ولذا تعرضنا إلى ان الحواس تأخذ في واقعها الموضوعي المعرفة الضيقة الصالحة للتغير والتبديل تحت ظروف معينة .

---

(١) نفس المصدر السابق ص ١٣٤ .

الثاني : أما ما اشار اليه الدكتور في مسلمته الأولى بأن هذه الحقائق بسيطة فأمر مخالف لهوية الحقيقة العلمية لبتنائها على الوجود الخارجي وأما كون هنالك عالم ما لا يثبت كونه وجوداً بسيطاً إذا كان في حقل الوجود العياني وان خرج عن الذات الانسانية لأن البساطة ترمز إلى ناحية التجرد وهذا مع أن الدكتور ياسين في بعد عن المثالية كما جاء في حديثه في المسلمة الخامسة<sup>(١)</sup> بقوله قد يظن البعض أن هذا الرأي يقودنا إلى المثالية أو إلى إنكار وجود العالم الخارجي ، ولكننا نرى في العلم صورة للعالم لا مجال فيها للمذاهب الفلسفية ولكنه قد بعد عن ساحة الفهم الفلسفي في عدم توصله لواقعية العلم وحصره في صورة التجسيد بل الفهم الفلسفي يشمل صفحة الوجود الخارجي وصفحة الواقعيات الواقعة في تحديد الوجودات المصلح عليه بالوجود الماهوي .

وأما ما شار إليه بأن الحوادث مستقلة عن الذات كما انها ليست جزءاً من الذات فأمر مقبول ولكن الاستقلالية لا بد أن تقع في حجم العوارض لوجود الشيء وليست لها ذاتية مستقلة في عرض ذاتية الذات .

وإذا جئنا إلى قواعد المنطق بما يحتوي على قواعد عامة تكون من المعقولات الثانوية فالحواس الظاهرة واقعة في محيط المعقولات الأولية فهي خارجة موضوعاً عن دائرة البحث المنطقي على نحو التخصص والخروج الموضوعي وليس للمناطق أي بحث متعلق في معرفة الحواس إلا عن طريق الكشف والطريقة دون الموضوعية<sup>(٢)</sup> فإن الحواس اخذت في وجودها الارائة للغير والكشف عنه فهي نظير المعاني الحرفية بحسب المصطلح الاصولي الحديث .

---

(١) نفس المصدر السابق ص ١٣٤ .

(٢) اصطلاح اصولي يراد بالطريقة الارائة للغير والموضوعية على نحو الاستقلالية من ذات الشيء .

#### د - نظر الفلاسفة في الحواس :

يحدثنا الدكتور محمد علي أبو ريان في كتابه تاريخ الفكر الفلسفي ان عالم الصور المحسوسة انما يجذب النفس نحو الكيفيات والصفات ويبعدها عن الماهيات وهو عالم مليء بالاشياء الجميلة ، وكل شيء فيه يقربنا بالتسليم بانه حائز على الجمال الحق وهذا العالم أيضا هو عالم الآراء الظنية التي لاحصر لها والتي تتغير ولا تثبت على حال ويعارض بعضها البعض الآخر وكذلك فهو عالم يروح فيه ادعاء القيم الكاذبة التي تتوارد لكي تشبع رغباتنا المشتعلة التي تلح في طلب كل ماهو جميل من الاشياء ولا يثبت ان تربطه بقيمة نفعية فتصفه بانه مفيد وملائم على ان ثمة موجودات في عالم الصور المحسوسة تنطوي على اثر من الجمال المحسوس بقطع النظر عن ميولنا نحو هو وكلفنا بها المشوب بالنظرة النفعية وقد يرتبط بعضها بنظام اسمى القيم ويصله وثيقة بمعنى الجمال<sup>(١)</sup>.

وقد لاحظ ابو ريان ان العالم الحسي يدخل في شبكة الآراء الظنية الممتدة في جميع الحالات فلا يمكن الوقوف على الخط الجزمي والامر الثابت وهو قريب إلى الصواب كما ذكرناه في نقد المذهب التجريبي .

وتعرض الفيلسوف ملاصدر الشيرازي (ت ١٠٥٥هـ - ١٦٤٠م) في كتابه الحكمة المتعالية في الاسفار الأربعة إلى ان أول مراتب الحواس هي حاسة اللمس لان الحاجة بها أمس ولهذا يعم الحيوانات كلها ويسرى في الاعضاء كلها الا نادراً<sup>(٢)</sup>.

ويحدثنا الشيرازي في فصل رقم (٢) عن طبيعة اللمس واحواله بقوله: وقد علمت ان الحيوان الارضي لكرنه حامل كيفية اعتدالية يحتاج إلى قوة حافظة إياها مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء انه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقا إياه بحرّه أو مجمداً ببرده أو موافقاً ليطلبه أو يسكن فيه فهو اقدم الحواس ويشبه ان

(١) تاريخ الفكر الفلسفي - الفلسفة اليونانية للدكتور محمد علي أبو ريان ص ٧٥١ - ١٧٦ .

(٢) الحكمة المتعالية ج ٨ ص ١٥٧ ط ٣ عام ١٩٨١م دار احياء التراث العربي بيروت .



يكون الحاجة إلى اللمس لدفع المضرة أقوى إلى الذوق لدلالة على المطعومات التي يستبقي بها الحياة اشد لكن الحاجة إلى دافع المضرة لاستبقاء الاصل اقدم من الحاجة إلى النعمة لتحصيل الكمال ولان جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر ان اللمس اول الحواس واقدمها وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان على ذلك ان بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات اللمموسة وكذا جميع اعضائه. وعندنا ان المدرك دائما من جنس المدرك فالذي يسري في جميع البدن من قوة الحياة والادراك لايمكن ان يكون غير مبدأ الادراك اللمسي اما غيره فلايمكن ان يكون ساريا في كل البدن<sup>(١)</sup>.

ويستعرض إلى ان الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة في عضو كالدماع كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك واما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس والذوق والسمع والشم والبصر فهي وان كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن<sup>(٢)</sup>.

ويأتي في حديثه عن الذوق ويقول ان الذوق اعم الخمسة بعد اللمس للحيوان واشبه القوى بها فهو ثاني اللمس لانه ايضا شعور بما يلائم البدن ليطلب، ولهذا إذا اشتدت الحاجة إلى الغذاء كان الادراك اقوى والذوق ايضا مشروطاً باللمس لكنه لايكفي فيه الملاقاة بالسطوح كما مر بل لابد من نفوذ ذي الطعم في جرم آلة الذوق وهو اللسان كما بذاته أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبثة عن اللسان يقبل الطعوم ولا بد ان تكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدي الطعوم إلى الآلة بصحة وان خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة<sup>(٣)</sup>.

ويقول: الشيرازي والحق ان الآلة ايضا يجب ان تكون اما عديمة الطعم مطلقا أو ضعيفة الطعم جداً حتى يصح لها التكيف بكيفية مايتأدى إليها من الطعوم ولا ملاقاة المطعوم لان الخارج عن البدن لايمكن ان يكون موضع شعور

(١) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٣) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٦٥ .

النفس ان العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس إلى البدن وقواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس فتصرفها والنفس تحتد بقواها والأتها ضربا من الاتحاد ولاجل ذلك كان وجود الشيء فيها بعينه ووجوده للنفس والادراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود مايتكيف به البدن وقواه دون ماخرج عنها<sup>(١)</sup>.

وتعرض إلى حاسة الشم بقوله: وهو الطف من الذوق كما ان الذوق الطف من اللمس وهذه الثلاثة اكثف المشاعر واغلظها ومدركات هذه القوة هي الروائح بملاقة الهواء المتكيف بها للخيثوم فالشم ايضا يحصل بالماساة فهذه القوة ايضا شبيهة باللامسة فكأنها ضرب من اللمس ونسبتها في اللطافة إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللمس<sup>(٢)</sup>.

واخذ ملاصدر الشيرازي في نقله عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم من الاقدمين ان الافلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روائح طيبة اطيب مما يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير ورد عليهم اتباع المشائين بان الروائح مشروط بالهواء والبخار وليس هنالك هواء ولابخار، وهذا الوجه ضعيف لان كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلي وانما يشترط ذلك في العالم العنصري<sup>(٣)</sup>.

ثم تطرق الشيرازي إلى حاسة السمع وقال: وهو عبارة عن ادراك الصوت وقد مرّ في مباحث المقولات من العلم الكلي عند بحثنا عن احوال الكيفيات المحسوسة حقيقية الصوت، والذي يناسب هذا البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع. وفيه ابحاث:

الاول: انهم قالوا ان السماع لا يحصل الا عند تأدي الهواء المنضغظ بين القارح والمقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبه المفروشة<sup>(٤)</sup>.

(١) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٦٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٦٧ .

(٣) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٦٩ .

(٤) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٦٩ ص ١٧٠ .

الثاني: انهم اختلفوا في ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصياخ فقط وهو المحسوس أو الصوت القائم بالهواء الخارج عند الاذن أيضا محسوس<sup>(١)</sup>.

ثم اشار في قوله: وعندنا كما مر ان المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع والمقروع فقط<sup>(٢)</sup> بدلالة انا إذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا يبقى اثرها في التموج عند بلوغه إلى التجويف فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيث اتت دخلت بحركتها تجويف الصياخ فتدركها القوة ولا تميز بين القريب والبعيد<sup>(٣)</sup>.

الثالث: فيما يناسب طريقتنا في السمع ان وجود الهواء بين السامع وذي الصوت شرط لتحقيق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف لا لاجل ان يحمل الهواء كيفية الصوت يتأدى بها إلى السمع. ان القدماء اكتفوا في سماع الفلكيات تماس الافلاك بعضها بعضا كما نسب إلى اساطين الحكمة كافلاطون، ومن قبله انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس، وحكي عن فيتاغورس انه عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية. ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى.

واعلم ان اشتغال الافلاك والكواكب على الطعوم والروائح والاصوات وجميع ماتدرکه الحواس ها هنا قوله صحيح ايدته الاذواق الكشفية والبراهين العقلية والمناسبات الوجودية وذلك لان الوجود مع كماله وخيراته انما يفيض من الاوائل على الثواني ومن الاعالي على الاداني<sup>(٤)</sup>.

(١) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٧٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٧٤ .

(٣) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٧٤ .

(٤) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٧٦ - ١٧٧ .

ثم أورد ملاصدرا في بيان حاجة البصر قائلاً وقد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب وان الزوج الاول مبدئه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي، وهو صغير مجوف يتيامن من النابت منها يساراً ويتياسر النابت منها يمينا ثم يلتقيان على تقاطع سلمي ثم ينفذ النابت منها يمينا يساراً أو يتياسر النابت منها يمينا ثم يلتقيان على تقاطع سلمي ثم ينفذ النابت منها إلى الحدقة اليمنى والنابت يساراً إلى الحدقة اليسرى وقوة الابصار مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر في اثبات الرأي عنده قائلاً والحق عندنا غير هذه الثلاثة - قد اشار إلى مذاهب ثلاثة للابصار - وهو ان الابصار صورة ماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله، والبرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فانه بعينه جار في جميع الادراكات الحسية والوهمية وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول، وقلنا ان الاحساس مطلقا ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ان الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال مجردها تجريداً اكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الادراكات مطلقاً انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس الا انها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط<sup>(٢)</sup>.

إن مجموع ما اشار إليه الفيلسوف ملاصدر الشيرازي يتطلب وقفة اجمالية ان ما ذهب إليه رحمه الله في الحواس الظاهرة بما انها تقربنا إلى المعارف، ولكن المعرفة تقع تارة بحجم ظاهري، وذلك إذا تمددت بإطار الحواس واخرى تقع بحجم

(١) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٨٧ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٨ ص ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١

واقعي إذا تحددت بإطار الماهيات . والتعريف يأخذ بكلا الاتجاهين في تعيين المعرف .

وأما ما أشار إليه ملاصدرا وغيره في الحواس على نهج تقليدي لم يسر على وفق الصناعات العلمية الحديثة، وعلينا أن نوكل الأمر إلى أصحابه في معرفة الحواس من حيث الجانب التشريحي وماحتوي عليه من اجزاء وتراكيب، قد اتضح لديك بما قدمه علماء البيولوجيا انفا، والاحتمالات العقلانية في هذه الميادين لا وجه لها .

والمهم في العرض ان تتجلى لدينا المعرفة في زاويتين - احدهما: الانطباعات الشكلية الواقعة في قلب الحواس وثانيتها في اطار الماهيات من الجنس والفصل ولما كانت الحواس تأخذ شكل الصورة الظاهرة فتناسب ان يقع التعريف في الرسوم دون الحدود .

أما البحث عن حقيقة الإدراك فقد تطرقنا إليه في كتابنا نقد المذهب التجريبي ونحن في غنى عن الاعادة هنا<sup>(١)</sup> .

---

(١) نقد المذهب التجريبي للمؤلف ص ٣٨ - ٤٧ ط ٢ .

## الأسس العلمية في التعريف

### ١ - التعريف بالعلية

بعد تناولنا للحواس الظاهرة وانها المبدأ الأول للادراك بصورة عامة الذي يمكن ان ينطلق الادراك بواسطتها. ثم نتقل في الحديث حول معرفة العلية واثرها في الساحة التكوينية وبما ان التعريف يقع في جانب المقولة ويكون التعريف قائما على عنوان العلية لا بد ان ندخل في بيان التعريف وقد فسرت العلة تحت نقطتين.

أ - هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر.

ب - ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده<sup>(١)</sup> فانقسام العلة إلى التامة والناقصة في الوجه الثاني لتفسير العلة وتنقسم إلى صورة ومادة وغاية وفاعل وعرفها الا يجبي العلة صفة توجب محلها حكماً<sup>(٢)</sup>.

---

(١) الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٢٧ .

(٢) المواقف في علم الكلام ص ٩٢ عالم الكتب بيروت.

وذكر الخاجة نصير الدين الطوسي (المتوفي ٦٧٣هـ - ١٣٧٤م) كل شيء يصدر عنه امرأ ما بالاستقلال أو الانضمام فإنه علة لذلك الامر والامر معلول له<sup>(١)</sup> وقد اوضح العلامة الحلي (٦٤٨هـ) في رفع الاشتباه والاعتراض في قوله فإذا فرضنا صدور شيء عن غيره كان الصادر معلولا والمصدر عنه علة سواء كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلة أو على سبيل الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة شيء يصدر عنه أمر آخر لكن لاعلى سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد<sup>(٢)</sup>.

وإذا جئنا إلى هذه التعاريف نجدها غير عارية عن المناقشة اولا من حيث قواعد التعريف فإن الشيء الذي يحصل من وجود شيء آخر تعريف بالنتيجة كما ان من عدمه العدم تعريف باللازم وإذا تأملت التعريف الثاني تدرك ان المناقشة بعينها سارية في التعريف الأول ولكنه انفراد في طرف آخر وهو لا يجب بوجوده ولكن مع ذلك كله فإن التعريف الأول راجع إلى اقرب الخصوصيات للعلة. كما ان تعريف القاضي أحمد الايجي غير خال من النقد فانه يرجع في تعريفه إلى اللوازم والآثار وليس تفسيراً لذات العلة.

وثانياً: ان التعريف بالعلية ان كانت من نوع المقولة الخارجية فالتعريف بها مرجعه إلى قانون السببية في اثبات الترابط الخاص بين العلة والمعلول وملاحظة التأثير والتأثر وهذا الخارج عن بيان المعرفة المرتبطة بالحنس والفصل لانها تقوم على وحدة السنخية بين العلة والمعلول واثر العلاقة بينها وهذا مرتبط بالوجود الشخصي دون الوجود النوعي.

وبالجمله ان التعريف بالعلية اما قائم على القضايا الشخصية او قائم على القضايا الحقيقية فان كان من النوع الاول فهو خارج عن محط التعريف بخلاف الثاني.

اما إذا كان البحث حول طبيعة التعريف والارتباط بالعلية بما انها مثبته لارتباط وجود بوجود على نحو التأثير والتأثر والاستجابة بين الفعل والمفعول دون

(١) شرح التجريد ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٨٢ - ٨٣ .

الرفض والابتعاد كالارتقاء على السطح بواسطة السلم فإن المقدمة علة للارتقاء والصعود فعند عدم وجود السلم لاموضوعية لوجود الصعود. فيكون التعريف بالعلية تارة من زاوية تأثيرها بالعلول. واخرى يكون التعريف من زاوية وجودها الحقيقي بغض النظر عن تأثيرها في العلول. وثالثة: يكون التعريف بها بواسطة الارتباط الخاص بين العلة والعلول. ورابعة: يكون التعريف بها بما ان العلة لم تدخل تحت قاسم مشترك المعاني وخامسة: يكون التعريف بوجود العلة بما انها تعطي التأثير المستمر كما يقال ان العلة المحدثة لا بد لها من شرط البقاء والاستمرار. وسادسة يكون التعريف بالعلية بما انها تؤثر في زمان محدد وليس لها صلاحية الاستمرار إلى غير ذلك من حيثيات العلة وجهاتها.

علينا ان نلتزم ثمرة التعريف في انطباق التعريف على الموضوعات المتعلقة بالعلية فتكون متعددة الارجاء تبعا لتعدد الموضوعات والحيثيات فان ارتبط موضوع العلة بالحكم وجودا وعدمه كان من نوع الحيثية التعليلية، وهي التي لا تستوجب تعدد الموضوع كارتباط الاكرام للهاشمي، اما إذا ارتبط موضوع العلة بالحكم على نحو الجهة التقييدية كأن يوجب فيه تعدد الموضوع كقولك تنقل في ارجاء الحديقة لانها ذات بسايتين يانعة فان التنقل يراد به تعدد المطلوب على طبق تعدد موضوعات البستان لتعدد الملاكات والمصالح كما هي الحال في الحكم بالصلاة في مواضع مسجد الكوفة فان كل مقام قد صلى فيه نبي أو ولي قد صار في كل بقعة ميزة خاصة.

اما إذا كانت العلة منصوصة كقولك لا تأكل الرمان لانه حامض يمكن تسرية الحكم لسائر الموضوعات الاخرى كأن لا يأكل التفاح لانه حامض ولا يأكل العنب لانه حامض. فان العلة منحصرة فان الحكم يدور مدارها وجوداً وعدمه بخلاف العلة المستنبطة.

وإذا نظرنا إلى التعريف بالعلية على اساس الوحدة الشخصية فان لاحظنا في العلية الاطار العام لكل علية لا بد من اخراج الافراد المناوئة في تعيين أي العلل المقبولة والمرعية لخصوصية الفرد المعرف (بالكسر) وانطباق المعرف عليه اما إذا كانت العلية محددة تلقائياً على فرد معين كتحديدها على العلة الحقيقية في الواجب



سبحانه فانها لا تشمل العلل الاخرى الواقعة في حدود الامكانيات إذ العلل  
الامكانية مختلفة تجورها عن العلة الحقيقية المرتدية لباس الاستغناء .

وعليه يكون النظر إلى العلية من حيث التعريف ان كانت منطبقة على العلة  
الحقيقية فهي بسيطة فلاجنس لها ولافصل وان كانت امكانية فتدخل في القانون  
العام للعلل الامكانية، ولا بد ان تعرف الجهة الجنسية والفصلية بينهما .

ولما كانت العلل الامكانية داخلية في إطار الماهية كانت مستدعية لان تحدد  
كما هي طبيعتها الذاتية من التحديد والتركيب . اما العلة الأولى، وهي منبع  
العلل . وبها فيض الوجود واقوائته فهي متمحضة بالوجود المطلق الذي هو بعيد  
عن ساحة التركيب العقلي والخارجي فهو بسيط من كل الجهات ولايقع تحت  
التعريف وانما يعرف بانثاره وتجلياته .

اما التعريف عن ذات المعلول من خلال التعرف عن ذات العلة حيث  
اتضح بما حررناه ان العلة اما ان تكون من سنخ الممكنات وإما ان تكون من سنخ  
الواجب ومقتضى طبيعة الممكنات الفقر الذاتي كما ان مقتضى سنخ الواجب الغناء  
المطلق وعدم الاحتياج ويكون ارتباط المعلول بالعلة ان كان على نحو التقابل بين  
الغناء والفقر ويصبح المعلول معرفا من خلال كمال العلة ونورانيته المطلقة اما إذا  
كانت العلة من الامور الامكانية فالمعلول مرتبط بعلة الامكانية بما ان لها التأثير  
والتأثر كالنار في الاحراق فتعرف العلة بالتأثير ويعرف المعلول بالتأثر أما تعريف  
احدهما بالآخر كأن تعرف العلة بالمعلول وتعرف المعلول بالعلة في الامور الامكانية  
فهو على نحو التسامح دون التعريف الماهوي .

وبالجملية ان التعريف لذات المعلول من خلال ذات العلة فانه عند وجود  
العلة لا بد من وجود المعلول وليس بينها تقدم ولاتأخر والتقدم والتأخر على نحو  
الامر الرتبي دون الزمني وهذا لا يخلو بين اتجاهين :

١ - العلة المطلقة والترجيح لذاتها من غير خصوصية اخرى تفرض  
وجودها .

٢ - العلة الامكانية وهي الواقعة في طرف المرجوحية المبتنية على الشروط  
الآتية .

أ - الشرط وهو نظير مقارنة النار للحطب والقطن مثلاً .

ب - المقتضي، وهو ان يكون فيه الاستعداد والقابلية .

ج - عدم المانع، كعدم الرطوبة كما في مثال النار للحطب حيث يوجب تأثيرا في ناحية النار أما لو كانت الرطوبة مانعة من التأثير فلا مجال للاحتراق للوجود الفاصل بين النار والحطب فالقانون العام في تأثير العلة بالمعلول لا بد ان تتم فيه جهة الشرط والاقتضاء وعدم المانع .

اما في صورة اشتراك العلل بعضها مع بعض في احداث نوع ثالث أو كانت العلل من نوع الضدين كفعل احد الضدين لوجود فرد آخر كاستعمال الدواء لازالة الالم أو كون الفاعل رافعاً لوجود المانع كرفع الاسطوانة فانها توجب رفع السقف وان صدق على مثل هذه الأنواع بالمعرفات سواء كانت من طرفين أو ثلاثة اطراف تقع من نوع التعريف بالرسم وهكذا لو أخذ القابل مع ضد المقبول لجعل المقبول نظير جعل الماء مادة للهواء<sup>(١)</sup> .

ويكون استقرار العلل على الصورة في معرفة الشيء لاستقرار الذات على وجود الصورة فإذا تمت شرائط العلة استكملت نشأتها وحصل وجودها التركيبي من المادة والصورة لتصبح علة تامة والوصول إلى حقيقة وجود الشيء بعد استكماله للعلة التامة الا ان التعرف عليه من نوع النتيجة لا بالحد التام .

وإذا تأملنا التعريف من زاوية كون العلة البسيطة يتولد منها صدور وجود مركب فلا مانع منه ويكون بعينه صدور الممكنات بالقياس إلى الواجب سبحانه اما لو عكسنا الاتجاه وجعلنا صدور البسيط من المركب فهو غير مقبول لانه بعد تمامية العلة في احد الاجزاء لا يتوصل إلى الجزء الثاني .

أما التعريف من خلال العلل الاربع فالعلة الفاعلية كما في قيام السائق لتحريك السيارة لا يكون التعريف موصلاً للحد بمجرد التحرك في معرفة السيارة او كونها توصلنا الى مقصد كذا فانها لا تحقق لنا هوية السيارة اما بالقياس إلى العلة المادية فهي مجرد مايتكون فيه اجزاء السيارة . وهي عبارة عن خواص الشيء دون

---

(١) الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٩٢ .

بيان حقيقة السيارة وكذا الحكم بالنسبة إلى هيكل السيارة الذي هو عبارة عن صورتها وشكلها.

اما التعريف من طرف المعلول فمحتاج إلى العلة ولا يمكن التعرف الحقيقي عن العلة وانما تعرف من جانب تأثيرها على المعلول واحتياجه إليها.

## ٢ - التعريف الاستقرائي :

تقتضي طبيعة الاستقراء التدرج من الخاص إلى العام فيعم الملاحظة والتجربة إذ الملاحظة كما حددناها في كتابنا نقد المذهب التجريبي التوصل للنتيجة من خلال ظواهر الطبيعة ونقصد بالتجربة هو اجراء عملية ميكانيكية للوصول إلى اسبابها وبكلتا الطريقتين يصبح الاستقرار عبارة عن الانتقال من الخاص إلى العام. وقد اخذ ارسطو في تحديد هوية الاستقراء على اساس الفحص من الجزئيات الفردية إلى الموضوع العام وقسمه إلى كامل وناقص فعلى تصويره يمكن صحة التقسم إلى كامل وناقص.

ورأينا في هذا التقسيم لا يخلو من نقد واضح كما حررناه في كتابنا المنطق المقارن وقد اشرنا هناك إلى نقطتين هما:

١ - ان الجزئية التي تكون سببا للانطلاق نحو العام لا يخلو من غموض فان الاساس القائم عليها الطبيعة الجزئية تكون معرضة لعروض الحالات والطوارئ الخارجية عليها فهي بذاتها متغيرة الاتجاهات متحركة الصور والهيات فكيف يثبت عليها وجود العام.

٢ - ان الجزئية تقوم على الجانب الكمي والكيفي من طرف المحسوسات وهذا لا يرتبط بالجانب المفهومي فيكون اختلافا بين الجزئية والكلية ولا تقع أي صلة بينهما حتى يوجب انطباق الجزئية تحت الغطاء العام للوجود الكلي ولكن سوف نجيب عن هذه الموارد في آخر الاستقراء فلاحظ.

والمهم لدى ارسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) ايمانه بالاستقراء الكامل على اساس التوصل إلى الخط الجزمي في ثبوت المحمول للموضوع واكد على حتميته القطعية في الاستقراء الكامل قائلا وينبغي ان تعلم ان الاستقراء ينتج ابدا المقدمة الاولى

التي لا واسطة لها لان الاشياء التي لها واسطة بالواسطة يكون قياسها اما الاشياء التي لا واسطة لها فان بيانها يكون بالاستقراء والاستقراء من جهة يعارض القياس لان القياس بالواسطة بين وجود الطرف الاكبر في الاصغر، واما بالاستقراء فيبين بالطرف الاصغر وجود الاكبر في الاوسط<sup>(١)</sup>.

ويتلخص تعبير ارسطو في منهجيته الاستقرائية ان القياس قائم على الواسطة والاستقراء غير مستند إلى الواسطة ثم يبين جهة التركيبة الخاصة لكل من القياس والاستقراء بان يكون في طرف القياس ان الاوسط يطلعك على وجود الطرف الاكبر في الاصغر وهو كون العام وجوده بوجود الفرد.

واما ما انتقده السيد الصدر على نظرية ارسطو الاستقرائية الكاملة بكونه لونا من الالوان الاستنباط فغير مرضي لان البنية الاساسية في الاستقراء هو الانتقال من الخاص إلى العام لا يضر صيرورة النتيجة مساوية للمقدمات بما انها يوصلنا إلى الطرق الجزئية كما حصل لديه بوجود التلازم بين الجوع والانسانية بان كل انسان يجوع.

واما ما انتقده السيد الصدر في ابنتائه بالاجابة الاولى بقوله فهو خطأ في اعتقاده رأى ارسطو بامكان استنتاج السببية ولون من التلازم من الاستقراء الكامل على اساس مبدأ عدم التناقض لانا إذا اردنا ان نقرر في نتيجة الاستقراء الكامل رابطة سببية ولونا من التلازم بين الجوع والانسانية فقد اضفنا إلى النتيجة شيئا جديداً لم يكن محتوي في المقدمات لان المقدمات تقول هذا الانسان يجوع وهذا يجوع وذاك يجوع ولا تقول شيئا عن التلازم والسببية، وبذلك يفقد الاستنتاج في حالات الاستقراء الكامل مبرره المنطقي ويعجز مبدأ عدم التناقض عن تفسيره لان النتيجة اكبر من المقدمات ومبدأ عدم التناقض انما يفسر ويرر الاستنتاج في

---

(١) منطق ارسطو التحليلات الاولى المقالة الثانية الفصل الثالث تحقيق عبد الرحمن بدوي ط عام ١٩٤٨ دار الكتب المصرية.

الحالات التي تكون النتيجة فيها مستبطنة بكامل حجمها في المقدمات أي مساوية لها أو اصغر منها<sup>(١)</sup>.

علينا ان نقدم الانطباعات العامة في الاستقراء بحسب الميزان المنطقي.

أ- التدرج الذهني من الجزئيات للوصول إلى الحكم العام بيننا القياس يحتوي على مقدمة عامة يمكن تطبيق حكمها على موضوع النتيجة.

ب- قد يكون الاستقراء مبنياً على المشاهدات الحسية نظير مشاهدة تك التماسح في تحريك فكه الاعلى فسوف يكون حكمك بان كل تماسح يحرك فكه الاعلى على وجه العموم.

ج- ابتناء الشيء على وصف معلل به كالسقمونيا بانه مسهل وتكون الافراد الاخرى مشتركة في العلة.

د- قيام الشيء على امر ضروري من قبل العقل كالحكم بان الكل اعظم من الجزء.

هـ- حصول المثلية بين وجودين كيباضين وسوادين فالاستقراء في هذه الانحاء امر قطعي.

واما بالنسبة إلى الاستقراء الناقص فيقع في صورة المشاهدة المجردة<sup>(٢)</sup> الا ان انتقاد السيد الصدر في اسسه المنطقية بان الاستقراء الكامل إذا بنى على عدم التناقض فقد اضيف إلى مقدميته شيئاً يخالف ماتستقر عليه النتيجة وهي كونها أكبر من المقدمات بينما الذي يقوم عليه عدم التناقض المساواة بين النتيجة ومقدمتها والذي نتصوره ان مبدأ عدم التناقض اعطى نفس المؤدى الذي احتوته المقدمة ولم يكن شيئاً لما بنيت عليه النتيجة وتصبح على هذا ان النتيجة عامة مفيدة للحتمية في جميع الافراد.

(١) الاسس المنطقية في الاستقراء للسيد الصدر ص ١٧ - ١٨ ط ٣ عام ١٩٨١ م .

(٢) منطق المظفر ص ٢٦٥ .

وقد تعرض ابن سينا في الاشارات قائلا، واما الاستقراء فهو الحكم على كل ما يوجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ استقراء للناس والدواب البر والطيور. والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان مالم يستقرأ بخلاف ما استقره مثل التماسح في مثالنا<sup>(١)</sup>.

ولكن نخالف الاتجاه الاستقرائي في جوانب اخرى حيث يتمثل الاتجاه الاستقرائي في التبع الفردي أما بنحو الاستيعاب المطلق. وهذا نادر التحصل ومتعسر الوجود على فرض القدرة على الاستفراق الكامل أو يتمثل في بعض الافراد. وقد اشرنا إليه في كتابنا نقد المذهب التجريبي إلى عدم الوصول إلى الافراد ككل أو ك بعض لعدم امكان الوصول في كليهما لان الاحتواء لم يكن باستطاعته وذلك مما اوضحناه في كتابنا أنف الذكر ان الاجزاء المركبة مستمرة الانقسام من حيث المادة، والصورة فكل مادة تنقسم إلى اجزاء وجزئيات على قدر امكان الانشطار في الجزء الذي يصلح للتجزئة الحقيقية والفرضية. فلا يمكن التوصل بهذا المقدار لتحديد الاجزاء والوصول إلى استقراء الكامل لان كلا من الكامل والناقص لا يمكن التوصل إليهما وبذلك يكون الحكم على نحو الامر الظني. ويقع عندئذ التعريف بالرسم والخواص دون بيان الحد التام.

والنقد الذي استعرضناه ادق مما اشار إليه السيد الصدر وابن سينا حيث انكرنا الجانب التطوري في المادة بحسب الميزان الفلسفي وان احتملناه في الجانب العلمي لانه مبني على الصورة الشكلية والتسامح العرفي.

اما تفسير الشيء عن طريق الاستقراء فقد طرح هبل ثلاثة مكونات لاثبات موضوعية التفسير الاستقرائي بما يلي.

- ١ - حادثة ما مثل أ(وهي معطاة موضوع التفسير).
- ٢ - مجموعة حوادث مثل أ١ . . . أم - وهي شروط التفسير.
- ٣ - قانون عام أو تعميم كلي.

---

(١) الاشارات ج ١ ص ٣٦٧ ت ٣٦٨ شرح نصير الدين الطوسي تحقيق سلمان دنيا - دار المعارف بمصر ط ٢ .

ثم يقدم المثال الآتي.

(١) احتمال كبير في ان يصاب بمرض الحصبة من يخالط شخصاً مصاباً بهذا

المرض.

(٢) (أ) كان مخالطاً لشخص مصاب بهذا المرض.

(٣) (أ) قد اصيب بهذا المرض.

فكان رقم ١ - ٢ يوجبان الاطمئنان في رقم ٣ - ويفسرانها<sup>(١)</sup>.

ثم يقدم الدكتور عزمي سؤالاً مستخلصاً عن حديث همبل بقوله: ولكن

باي معنى يمكن ان يكون هذا النوع من الاستدلال الاساسي والتعميم الشامل

مفسراً للحدوث الفعلي للحدث أ؟ ثم يقول .

لقد ذكر من قبل ان التفسير بنموذج القانون الشامل قائم على معنى اللزوم

وهذا ماينطبق على النموذج الاستدلالي - العقلي - فان لم تكن النتيجة في النموذج

الاحتمالي تلزم بالضرورة عن المقدمات فهل تكون في هذه الحالة الاخيرة قد فسرنا

لماذا حدثت الحادثة؟

١ - اجابة فون رايت الذي يرى ان هذا النموذج الاحتمالي او الاستقرائي

لايكاد يفسر لماذا حدثت أ ، انما يفسر لماذا ينبغي علينا ان نتوقع حدوث أ بمعنى ان

هناك تفسيراً في النموذج الاستقرائي الاحتمالي لكنه ليس تفسيراً للحدوث انما هو

تفسير لامكان الحدوث او موقعه وهو في هذا يقول (اننا لانكون قد فسرنا لماذا

حدثت أ ، انما لماذا تكون أ ، متوقعة أ ومن المنتظر حدوثها (13,1971 wrignr) وهذا

معناه اننا لو افترضنا ان لدينا قانون (او افترضنا او تعممنا احتمالياً مؤداه : (انه حين

توجد أ) . . . أم ، فانه من المحتمل بدرجة هي «ح» ان تحدث أ؟ حيث تعبر «ح»

عن درجة احتمال متوسط أو منخفض لذا فاننا (لانتقول بان القانون الاحتمالي يفسر

الحدوث الفعلي للحادثة أ . انما يمكننا القول باننا نستطيع - باستخدام المعلومات

---

(١) حوليات - كلية الآداب - جامعة الكويت - مفهوم التفسير في العلم من زاوية منطقية

د.عزمي موسى سلام الرسالة السادسة عشر الحولية ٤ عام ١٩٨٣ ص٧١ - ٧٢ .

المتضمنة في القانون - التوصل إلى قانون احتمالي آخر مؤداه) (انه من المحتمل بدرجة كبيرة ان تكون قيمة الاطراد النسبي (peiaEiefpcquency) لحدوث الحادثة أ - في وجود الشروط أ) . . أم - قريبة من القيمة ح؟ أي ان حدوث الحادثة أ بهذا الاطراد النسبي هو حادثة مفردة هذه الحادثة اذن تكون متوقعة، أو مما يمكن التنبؤ به، وهكذا يمكن القول بأن النموذج الاستقرائي الاحتمالي عند همبل هو مثال خاص لاستخدام حساب الاحتمالات في اغراض التنبؤ العلمي .

٢ - واجابة دانييل تيلور الذي يرى ان النموذج الاستقرائي الاحتمالي عند همبل لايزودنا تفسيرات بقدر مايساعدنا على التوصل إلى التنبؤ العلمي بالاحداث بدرجات معينة من الاحتمالات فإذا رجعنا إلى المثال الذي ذكره همبل عن العدوى بمرض الحصبة نتبين ان رقم (١) و(٢) في الحقيقة لانفسران لماذا اصيب أ بهذا المرض؟ لان السؤال الذي يسأل عن لماذا كان أ واحداً من هؤلاء الذين يصابون بالمرض بعد المخالطة وليس من بين الذين لا يصابون به بعد المخالطة لايزال سؤال بلا جواب<sup>(١)</sup> .

اما تقديم همبل في تفسير الموضوعات من زاوية الاستقراء الاحتمالي فغير سديد في كشف المفسرية قوله (١) هناك احتمال كبير ان يصاب بمرض الحصبة من يخالط شخصاً مصاباً بهذا المرض (٢) (أ) كان مخالطاً لشخص مصاب بهذا المرض (٣) (أ) قد اصيب بهذا المرض .

ولابد ان نلاحظ جهة التفسير إذا كان رقم (٣) معطياً فيه جهة المدلول المطابقي في تفسير الموضوع له بينما رقم (٣) قد جاء من زاوية المدلول الالتزامي فكيف يقعان (١) و(٢) مفسرين لرقم (٣) هذا إذا سرنا إلى القول بالالتزام، واما عند التأمل في الجانب الالتزامي فلا نجد لها تأثيراً ولزوماً في رقم (٣) أيضاً فللا يمكن الحكم باثبات الموضوع له من زاوية رقم ١ - ٢ فتسقط كلية التلازم ككل لعدم الجزم بالملازمة فلذا كانت الاحتمالية مرتسمة في جانب الاستقراء .

---

(١) نفس المصدر السابق ص٧٢ - ٧٣ .



أما ما اشار إليه في الاجابة الاولى بانه لا يكاد يفسر لماذا حدث أ انما يفسر لماذا ينبغي علينا ان نتوقع حدوث أ الذي هو عبارة عن تفسير لا مكان الحدوث وليس تفسيراً للحدوث، وهذا في الحقيقة ان ارجعنا الاستقراء الاحتمالي إلى الامكان الذاتي وهو سلب الضرورة عن الطرفين الموافق والمخالف فقد اعتبرنا فيه اللاقتضاء ولا مجال لتوقعه في احد الاطراف وان كان الامكان بنحو الامكان العام فقد تصورنا في احد الاطراف سلب الضرورة عن المخالف الا ان النتيجة سوف تصبح بان الحكم على أ - بأنه لم يصب بالحصبة بحسب الامكان العام وهو طرف المخالف.

واما قول فون رايت في اجابته في احتمالية الثانية بانه يمكننا القول باننا نستطيع باستخدام المعلومات المتضمنة في القانون التوصلي إلى قانون احتمالي آخر مؤداه انه من المحتمل بدرجة كبيرة ان تكون نسبة قيمة الاطراد النسبي لحدوث أ - في وجود الشروط أ . . . أم قريبة من القيمة (ح) أي حدوث الحادثة (أ) بهذا الاطراد النسبي هو حادثة مفردة اخرى.

ان مثل هذه الاحتمالية في التوصل إلى قانون احتمالي آخر غير كاف في الحكم في القانون الاحتمالي الآخر ما لم يستند إلى اصالة الحكم في الطرف الأول وهو في واقعه واقف على هيكل وهمي والمسألة دورية أو تسلسلية غير منضبطة الارجاء .

اما اجابة دانيل تيلور بأن ما اجاب به همبل يكفي مجرد تنبؤ علمي كما اشار إليه فون رايت ايضا وهذا مما يقرب الاعتراف به إلا ان التنبؤ العلمي لايد ان يستند إلى ضوابط ومقررات علمية ثابتة يمكن الحكم من خلاله في بعض الصور والتنبؤ العلمي في بعض الصور الاخرى.

وخلاصة العرض ان التعريف الاستقرائي لايمكن الوثوق به كمظهر حقيقي لذات المعرف وان اعطانا بعض اللمسات فذاك نوع من الخواص والرسم فلا يوصلنا إلى الحد الذاتي للمعرف كما ان الاستقراء حتى في موارد الجزئيات الذي بنى عليه هيكله العام لا يوصلنا إلى العلة التامة ولايستفاد في نتيجته كاساس كلي عام كما في الضوابط الاستنباطية.

وعلى ضوء ما ذكرناه يظهر لديك ان الاستقراء وان قلنا انه يفيد الظن . ولكن ذلك في خصوص المراثيات والملاحظات كالفحص عن التماسح فانه وان كان يحرك فكه الاعلى والحكم عليه من حيث المشاهدة أمر ظني، ولكن إذا كان الاستقراء قائما على التعليل كالبحت عن العلة في ثبوت الوصف الذي شاهده كعرفة الدواء الفلاني فانه يفيد رفع وجع البطن وما شاكل ذلك، ولكن إذا فحص عن علته ووصل إلى المنشأ الحقيقي فيمكن الحكم على نحو اليقين، أو كان الاستقراء مبنيا على البديهة الفعلية كحكم العقل بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان . فان ذلك وان كان من نوع الاستقراء الا انه امر قطعي، وكذا لو كان الاستقراء قائما على الماثلة الكاملة بين الجزئيات كما لو فحصت بعض المذوقات فوجدتها اما حلوة او مرة او حامضة من ثمر خاص فتحكم على كل نوع من هذا القبيل وهذا حكم عام وليس استقراء ناقصا محتملا فيه الظنية<sup>(١)</sup>.

وقد انكر كارل بوبر الصدق من القضية الاستقرائية فقال كيف يمكن تأسيس صدق القضايا الكلية المستندة إلى الخبرة كالفروض والانساق النظرية للعلوم الامبريقية ذلك لان كثيرا من الناس يعتقدون ان صدق القضايا الكلية يعرف بالخبرة، ومن الواضح ان الخبرة فيما يتعلق بالملاحظة أو نتيجة التجربة يمكن ان تكون في المقام الاول قضية شخصية وليست كلية ووفقا لهذا الرأي فان القائلين بان القضية الكلية يعرف صدقها من الخبرة عادة مايقصدون ان صدقها يمكن رده بطريقة مالصدق القضية الشخصية وان القضايا الشخصية يمكن صدقها عن طريق الخبرة<sup>(٢)</sup>.

وقد اشرنا في كتابنا نقد المذهب التجريبي ان الاستقراء لا يوجب الحصول على الجانب الجزمي من الاستقراء وحصول القضية الكلية من خلال تتبع موارد الجزئيات وان تحقق في بعض الموارد . فالقضية تكون صادقة الا انها لاعلى نحو

---

(١) منطق المظفر ج ٢ ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

(٢) منطق الكشف ...

الضابطة الكلية لجميع موارد الاستقراء كاساس كلي وان الاستدلال به من نوع القضايا الشخصية محققة بالخبرة<sup>(١)</sup> فهو مما لا يمكن انكاره دائما وانما له تحقق في محيط الجزئيات خاصة ولكن لاعلى نحو الاستدلال الاستنباطي كما اسلفنا.

واتضح مما استعرضناه ان الاستقراء اما قائم على الظن أو التردد في بداية تكونه أو يقع في قالب العلم الاجمالي سواء كان منشأ التمانع أو عدم تشخيص الافراد ولا يمكن ان يقع معرفا بشتى الوجوه. هذا مع انه لارابطة بين المنتقل منه والمنتقل إليه وتكون هناك حلقة مفرغة بين أ - وب ، وح - وليس بين الباء والجيم أي صلة واقتران ومجرد حصول الظاهرة بين ب - وح - لا يحقق الترابط العام ككل ولا الترابط الخاص كمورد.

هذا مع ان بين ب - وح - قضية تعليلية وليس قضية فعلية فأين حصول المعرفة على ذات المعرف عندئذ فعلينا ان نتطلب موضوعا يقربنا إلى ذات المعرف .

أما ما يحتمله ارسطو من العلم الاجمالي القبلي فلا تؤثر في مطلوبنا كتعريف اساسي لذات المعرف وانما هو من نوع الرسم دون بيان الحقيقة فلا موضوعية للحتمية عندئذ وانما تقوم على اساس العقلانية كما يفرضها الحتميون من المسلمات والحتمية تقع من نتائج العلم وليست من المبادئ خلافا للجماعة<sup>(٢)</sup>.

### ٣ - التعريف التجريبي :

نقصد بالتعريف التجريبي ان نتوصل بالمعرفة الحقيقية لذات الشيء بواسطة قيام التجربة على الموضوع أو علينا ان نقدم الأسس الأولية في بيان التجربة كما اوضحناه في نقد المذهب التجريبي مفصلا فقد ذهب جون ستيورت مل إلى جزمية التجربة من زاوية الاستقراء<sup>(٣)</sup>.

---

(١) نفس المصدر ص٧٦ - ٧٧ .

(٢) مشكلات فلسفية للدكتور حامد كامل خليل مشرفا.

(٣) جون ستيورت للدكتور توفيق الطويل.

حيث تقوم التجربة على المخزون الحسي والانطباعات الاولية كظاهرة قبلية يستعين بها على الانطلاق في معارف ملائمة لذلك المخزون، وهذا ليس بالامر المطرد في كافة الموضوعات حيث قد اشرنا في كتابنا النقد ان التجربة قد لا تملك خلفيات سابقة مخزونة في دائرة الحافظة وانما وجود المعرفة التجريبية على نحو القضية الحينية كما في الرياضيات أو تتوقف على مبادئ تجريبية كما في العلوم الطبيعية والذي يقوم عليه المذهب التجريبي هو الانتقال من الخاص إلى العام ومن الحقيقة الجزئية إلى المطلق على عكس اتجاه المذهب التجريدي فإن الانتقال يقع من العام إلى الخاص.

وتصدق التجربة على المفهوم العام كالاختبارات العامة أو التغيرات النافعة التي هي المفهوم الخاص، وتستخدم التجربة من قبل الهيئة الاجتماعية نظير المجتمعات الصناعية أو تستخدم من قبل الفرد نظير استخدام اديسون ١٨٧١ - ١٩٣١م في التجربة الكهربائية.

وتستخدم التجربة غالباً في علم الطبيعة والكيمياء ووظائف الأعضاء وعلم الطب وعلم الحياة فمثلاً قطع بعض الاعصاب من معدة حيوان لرؤية التغيرات التي تترتب على ذلك في وظيفة الهضم وللمقارنة بين عملية الهضم في حالة طبيعية وبينها في حالة غير طبيعية .

وتستخدم لإثبات التجربة ثلاثة عناصر<sup>(١)</sup> .

١ - القياس وهو الذي يركز على الصغرى والكبرى والانتقال من العام إلى الخاص .

٢ - الاستقراء وهو الاستنتاج والفحص من الخاص إلى العام .

٣ - التركيب من الأجزاء الطبيعية .

---

(١) - نقد المذهب التجريبي ص ٦٥ - ٦٦ للمؤلف .

ويتجلى لديك عدم إمكان التعريف للتجربة لأن الوجود الإحتمالي يقع في عرض الشيء الذي يجري عليه موضوعية التجربة سواء كان التعريف على النهج العام للتجربة او على نحو القضية الخاصة .

أما التعريف العام فغير متصور لأن طبيعة التجربة تستدعي الجزئية دون القضية العامة والتجربة العقلية جزئية في واقعها إلا أنها مرتظمة بتيارات احتمالية توجب الاجمال في ناحية المعرف فلم يكن هناك إجمال ، وتفصيل بين المعرف والمعرف<sup>(١)</sup> .

فحصيلة التجربة لا تتركز على الجزمية وإن كان مبدئها الاستقرائي متوقفاً على السببية ولكن سببيتها مختلفة عن السببية العقلانية إذ السببية العقلانية قائمة على التلازم العقلي والتكويني بخلاف السببية الاستقرائية فإنها قائمة على مجرد الاتصال او التشابه والخبرة الظاهرية وهذا لا يعطي السببية الواقعية التي تحملها السببية العقلانية .

وهذا مع أن علاقة السببية ابتداء لا يملكها التجريبي في كل تحركاته ومقاييسه وعلى عكسه المذهب العقلاني فإنه يملكها في بدو حكمه لحصول الرابطة بين الوضع والموضوع له في عالم التكوين . والواقعية وسببيتها حتمية يقينية يختلف نمطها عن سببية الاستقراء فإنها احتمالية ترددية وليدة الاستقراء ذاته كما أنها لم تفرق عن خط الفرضية منذ تكونها فلا تصطبغ اليقينية أبداً .

هذا مع أن التجربة قائمة على اسباب ظاهرية قابلة للانفصال وعدم الاستمرارية في نتائجها فهي وليدة الظروف والأحوال ولا يمكن الوثوق التام في إعطاء القاعدة العامة . في جميع استنتاجاتها واحكامها واستقرار النتيجة على محض الصدفة لا يمكننا القول بالحكم العام وان حرف (أ) لا نأخذه كشكل أساسي في السببية لحرف (ب) كي نتوصل إلى الحكم بحرف (ج) في جميع الحالات الأخرى . هذا بالنظر إلى الحكم العام وإنما النظر إلى التلازم والارتباط بين المقدمات فلم يكن مأخوذاً على نحو العلية والعلاقة الذاتية وإنما التركيب قد

(١) - نفس المصدر السابق ص ٦٦ .

يتحقق على نحو الفرضية والاحتمال ، وهذا لا يصيرنا إلى نتيجة حتمية كما أن المقدمات لم يعرض لها الثبات وإنما واقعة في معرض التغيير والتبديل وهذا أيضاً مما يؤكد عدم استقامة النتيجة كحقيقة ثابتة ولو قدر انفصال احدي المقدمات عن الدخول في سلك المقدمات الأخرى للحصول على النتيجة فهذا لا يعطي حتمية النتيجة أيضاً سواء كانت المقدمة غير داخلية بالفعل أم يقدر لها عدم الدخول بالقوة ففي جميع الصور لا يمكن اثبات النتيجة على نحو الضرورة .

ومن خلال هذا العرض ان التوصل إلى الحدية التامة او الناقصة في معرفة المعرف لا يمكن الوصول إليه بنفس التجربة ولو قدر لها التوصل إلى المعرفة فتقع في محيط الرسم لذات الشيء والتعريف بعرض الشيء لا بذاته وفصله .

#### ٤ - التعريف الاحتمالي :

يأخذ شكلية التعريف الاحتمالي في بداية شروط مفسرة فكان الاحتمال الذي نرزمز إليه بحرف أ - وأن حرف ب - وحرف ج - يأخذان شكلاً تفسيرياً بالحرف أ .

أو كما جاء في تفسير الاحتمالية بانه نسبة الحالات الموافقة للحادثة المطلوب (ر) إلى مجموع الحالات المترتبة بعد افتراض أن جميع تلك الحالات متساوية<sup>(١)</sup> .

ويوضح العلامة الصدر التعريف الاحتمالي بقوله وبكلمة أخرى أن لدينا احتمالات بين مستويين احدهما احتمالات قيم الحالات الممكنة كل حالة بمفردها فإذا حددنا قيمة كل حالة وفرضنا أن الحالات الممكنة كلها متساوية انتقلنا إلى المستوى الثاني في الاحتمالات ، أي احتمال الحوادث التي ترتبط ببعض تلك الحالات الممكنة التي ثبت تساويها في القيمة الاحتمالية على المستوى الأول والتعريف المتقدم للاحتمال ينطبق على احتمالات المستوى الثاني ويضع مقياساً لها ولا يحدد احتمالات القسم الأول لأنه يفترض تساوي قيمتها ، وهذا المعنى ان التعريف ناقص لا يشمل الاحتمال بصورة عامة<sup>(٢)</sup> .

(١) الأسس المنطقية ص ١٦٨ للسيد الصدر .

(٢) الاسس المنطقية للسيد الصدر .

إلا أن المناقشة تقع في نسبة التساوي بالقياس إلى المساوي الآخر حيث ان ما يحمله (أ) إن كان بنفس ما يحمله الشرط في (ب) فالتعريف لم يقع شاملاً لها بالإضافة إلى عدم شموله للأول وهو الحرف الذي يرمز إليه (أ) ابتداءً فكيف بما يساويه وعدم الشمول يمكن تصويره لعدة موضوعات .

أ- لا يحمل حرف (ب) البدهاءة التي تحمل حرف (أ) .  
ب- القصور الكمي حرف - ب - مع نسبه لحرف (أ) .  
ج- عدم الاحتواء التام لحرف (ب) مع حرف (أ) في الظروف الملائمة في المحل .

د- عدم استكمال التوالد بين حرف (ب) مع حرف (أ) .

هـ- سقوط الاجمال والتفصيل بين المتساويين .

ز- ملاحظة جهة الاختلاف بين الاحتمال الرياضي والاحتمال الواقعي إذ الاحتمال الرياضي قائم على ملاحظة النسبة بين مجموعتين فعلاً أما الاحتمال الواقعي فلا يحدد موقفاً إيجابياً . إلى ما ارتكزت عليه الاحتمالية من البديهيات كما تعرض إليها برتراندرسل ملخصاً لها كما نقلها عن (س . دي برود) على الصورة الآتية<sup>(١)</sup> .

١ - إذا افترضنا (ل) و(ح) فهناك قيمة واحدة فقط لـ ل/ح وعليه نستطيع

ان نتحدث عن احتمال (ل) على أساس (ح) .

٢ - ان القيم الممكنة لـ ل/ح هي الأعداد الحقيقية من صفر إلى واحد

ويضمنها العدد واحد والعدد صفر نفسها .

٣ - إذا كانت القيم الممكنة تستلزم (ل) كانت ح/ل = ١ ويستخدم (١)

للدلالة على اليقين .

٤ - إذا كانت (ح) تستلزم لا (ل) كانت ح/ل = صفر ويستخدم (٠)

للدلالة على الإستحالة أي اليقين بالنفي .

٥ - إن احتمال كل من (ل) و(ك) في وقت واحد بالنسبة إلى (ح) هو احتمال

(ل) بالنسبة إلى (ح) مضروباً باحتمال (ك) بالنسبة إلى (ل) و(ح) وهو أيضاً احتمال

---

(١) المعرفة الأنسانية القسم الخامس الفصل الثاني ص ٣٦٣ .

(ك) بالنسبة إلى (ح) مضروباً باحتمال (ل) بالنسبة إلى (ك) و (ح) وهذه تعرف ببديهية الاتصال .

ومثال ذلك إذا أردنا معرفة درجة احتمال أن يكون الطالب متفوقاً في المنطق والرياضيات معاً فالحاء هنا تعني عدد الطلاب واللام تعني التفوق في المنطق والكاف تعني التفوق في الرياضيات وعليه نقول أن درجة احتمال تفوقه في كليهما في وقت واحد يساوي درجة احتمال تفوقه في المنطق مضروبة في احتمال أن يكون الطالب المتفوق في المنطق متفوقاً في الرياضيات .

٦ - ان احتمال (ل) أو (ك) بالنسبة إلى (ح) هو احتمال (ل) بالنسبة إلى (ح) مضافاً إليه احتمال (ك) بالنسبة إلى (ح) مطروحاً منه احتمال (ل) و (ك) معاً .

ففي المثال السابق إذا أردنا أن نعرف درجة احتمال أن يكون الطالب متفوقاً في المنطق أو الرياضيات جمعنا درجة احتمال تفوقه في الرياضيات مع درجة احتمال تفوقه في المنطق وطرحنا من ذلك درجة احتمال تفوقه فيهما معاً التي تحدد ببديهية الاتصال فيكون الناتج هو درجة احتمال أحد الأمرين وتعرف هذه (بديهية الانفصال) هذه هي البديهيات الست التي تفرضها نظرية الاحتمال ، وعلى هذا الأساس يجب أن نلاحظ عند تفسير الاحتمال أن يعطي مفهوماً تصدق عليه تلك البديهيات . أي يجب أن يكون الاحتمال (ل) على إفتراض (ح) معنى يفرض أن يكون لهذا الاحتمال قيمة واحدة لا أكثر تحقيقاً للبديهية الأولى ويسمح بأن يحصل هذا الاحتمال على أي قيمة ابتداء من الصفر وانتهاء بالواحد تحقيقاً للبديهية الثانية ، ويتطلب ان تكون قيمة الاحتمال (١) في حالة استلزام (ح) لـ (ل) و (٠) في حالة استلزام (ح) لنفي (ل) تحقيقاً للبديهية الثانية والرابعة ويتفق في تاريخ ضربه وجمعه مع ما تحدد بديهية الاتصال وبديهية الانفصال من قيمة في حالتي الضرب والجمع<sup>(١)</sup> .

---

(١) راجع بذلك الأسس المنطقية ص ١٤٨ - ١٥٠ للسيد الصدر .



وهناك قواعد حساب الاحتمالات :

### أ- قاعدة الجمع في الاحتمالات المتنافية :

إذا كانت (ح) عملية من العمليات وكان من الضروري أن تؤدي إلى واحدة فقط من النتائج التالية أ- ب- ج- د فهناك أربعة احتمالات هي :

ح/أ ح/ب ح/ح/د فإذا أردنا أن نعرف قيمة احتمال أن توجد ح/أ أو ح/ب أو ح/ح الحصول على ذلك عن طريق جمع قيمة احتمال ح/أ مع قيمة احتمال ح/ب وهذا يعني أن احتمال الحصول على إحدى نتيجتين أو إحدى نتائج معينة يساوي مجموع احتمالات الحصول على كل نتيجة من تلك النتائج على حده .

أي أن احتمال ح/أ أو ح/ب قيمة احتمال ح/أ + قيمة احتمال ح/ب وهذا تطبيق البديهية السادسة (بديهية الانفصال) لأنها تنص على أن قيمة إحدى الحادثتين (أ) أو (ب) تساوي قيمة احتمال (أ) + قيمة احتمال (ب) قيمة المجموع . ونظراً إلى أن اجتماع الحادثتين غير محتمل في النتائج المتنافية فيصدق أن احتمال إحدى الحادثتين يساوي مجموع الاحتمالين .

### ب- مجموع الاحتمالات في المجموعة المتكاملة يساوي واحد

كلما كانت لدينا حالتان أو عدة حالات وكان لا بد ان تقع إحدى تلك الحالات ولا يمكن في نفس الوقت أن تقع أكثر من حالة واحدة اعتبرنا تلك الحالات متنافية ونطلق على مجموعة من الحالات من هذا القبيل اسم مجموعة الحالات المتكاملة فحينها نقذف قطعة النقد تعتبر حالة ظهور الصورة وحالة ظهور الكتابة مجموعة متكاملة لأن إحدى الحالتين لا بد أن تظهر ولا يمكن أن تظهر أكثر من حالة واحدة وحينها يفتح كتاب مكون من عشرة أوراق فإن حالة ظهور الورقة الأولى وحالة ظهور الورقة الثانية . . وحالة ظهور الورقة العاشرة تعتبر مجموعة من الحالات المتكاملة لأن من الضروري أن تقع واحدة منها ولا يمكن أن تقع أكثر من واحدة .

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقرر ان مجموع احتمالات الحالات المتكاملة يساوي دائماً واحد صحيحاً لأن وقوع احدى الحالات ضروري بحكم تعريفنا للمجموعة المتكاملة وهذا يعني أن قيمته واحدة . وقد عرفنا في قاعدة الجمع السابقة أن احتمال احدى حالتين أو حالات يساوي مجموع تلك الاحتمالات إذا كانت الحالات متنافية فينتج تلك المعادلة التالية : قيمة مجموع احتمالات الحالات المتكاملة = قيمة احتمال وقوع احدى تلك الحالات<sup>(١)</sup> .

### ج - قاعدة الجمع في الاحتمالات غير المتنافية :

إذا كانت هناك حالتان (أ) و(ب) محتملتان وكان من المحتمل اجتماع الحالتين معاً و اردنا أن نعرف قيمة احتمال (أ) أو (ب) فليس بالإمكان أن نحدد قيمة الاحتمال عن طريق جمع قيمة احتمال (أ) مع قيمة احتمال (ب) كما كنا نصنع في الاحتمالات المتنافية لأن احتمال المجموع موجود هنا وهو يدخل في كل من احتمال (أ) واحتمال (ب) فلا بد أن نطرح قيمة احتمال المجموع من مجموع قيمتي الاحتمالين لكي نصل إلى قيمة احتمال (أ) أو (ب) .

وكما يمكن أن نصل إلى معرفة قيمة احتمال (أ) أو (ب) عن هذا الطريق كذلك يمكن أن نصل إلى ذلك عن طريق آخر ، وهو أن نركب مجموعة متكاملة تتألف من حالتين متناقضتين وهي حالة وجود (أ) أو (ب) وحالة عدم وجود شيء منها وقيمة الاحتمالين لهاتين الحالتين تساوي واحداً صحيحاً وفقاً لما تقدم في الفقرة السابقة بالنسبة إلى كل مجموعة متكاملة فإذا استطعنا أن نحدد قيمة احتمال عدم وجود شيء منها ونطرح هذه القيمة من الواحد الصحيح فسوف يبقى لنا الكسر الذي يمثل احتمال وجود (أ) أو(ب) وأما كيف نحدد قيمة احتمال عدم وجود شيء منها فذلك بضرب احتمال (أ) في احتمال عدم (ب) على تقدير افتراض عدم (أ) وفقاً لبديهية الاتصال .

(١) نفس المصدر ص ١٥٢ .

## د- قاعدة الضرب في الاحتمالات المشروطة .

إذا كان (أ) و(ب) حالتين محتملتين فقد تكون قيمة احتمال (ب) إذا افترضنا وجود (أ) أكبر من قيمة احتمال (ب) إذا لم نفترض وجود (أ) ومثال ذلك أن نجاح طالب في المنطق حالة ونجاحه في الرياضيات حالة محتملة أيضاً غير انا إذا افترضنا أن الطالب نجح في المنطق فسوف يكبر احتمال أن ينجح في الرياضيات على أساس ما يكشف عنه النجاح في المنطق من كفاءة عقلية والعكس صحيح أيضاً بمعنى انا إذا افترضنا أن الطالب قد نجح في الرياضيات فعلاً فسوف يكبر احتمال أن ينجح في المنطق .

وكل احتمال يتأثر بافتراض صدور احتمال آخر يسمى (احتمالاً مشروطاً) فإذا أردنا أن نعرف قيمة احتمال أن ينجح الطالب في المنطق والرياضيات معاً فلا بد أن نضرب قيمة احتمال نجاحه في المنطق وفقاً لبديهية الاتصال فإذا رمزنا إلى النجاح في المنطق بـ (أ) وإلى النجاح في الرياضيات بـ (ب) وإلى الانتهاء إلى المدرسة بـ (ج) حصلنا على المعادلة الآتية :

$$\text{قيمة احتمال (أ) و (ب) معاً} = \text{قيمة أ/ح} \times \text{ب/ح} + \text{أ} .$$

## د- قاعدة الضرب في الاحتمالات المستقلة .

وهناك احتمالات غير مشروطة بعضها بافتراض صدق الآخر من قبيل احتمال أن ينجح خالد في المنطق واحتمال أن ينجح زيد في الرياضيات فإن قيمة احتمال نجاح زيد في الرياضيات تساوي قيمة احتمال نجاحه على افتراض نجاح خالد ويسمى هذا النوع من الاحتمالات (بالاحتمالات المستقلة) .

إذا رمزنا إلى نجاح خالد بـ (أ) و(ب) معاً = قيمة احتمال ح/أ  $\times$  قيمة احتمال ح/ب وفقاً لبديهية الاتصال لأن ح/ب = ح/ب + أ .

بعد أن سجلنا ما تركز عليه الاحتمالية من البديهيات بما دونه (س) . دي برود) بالحروف الرمزية وان الحاء رمز لعدد معين من الطلاب كما في رقم ه واللام

رمز لتفوق الطلاب في المنطق والكاف رمز للتفوق الرياضي ويكون من خلال ملاحظة النسبة بين التفوق المنطقي والرياضي نسبة المساواة كما أن رقم (١) ان بين ج - و (ل) نسبة التساوي بحيث كلما صدق عليه اللام صدق عليه الجيم وانه كلما يحتمل في طرف الجيم يحتمل في طرف اللام .

ولكن يمكننا ان نتصور الاحتمالية على أساس من الكشف من خلال تصورنا لـ (ح) هو التحدث عن (ل) و أن ما يحتمله الجيم نفس ما يحتمله اللام ، وذلك إذا كان هناك توافق حقيقي يتفق فيها الاثنان على أساس من التشابه العلمي والأنطواء تحت المفهوم حتى يكون التعرف من خلال الجامع والوحدة المشتركة بينها ليصح الانتزاع واللزوم البين ، ولو كان غير بين بالمعنى الأعم اما إذا كانت الاحتمالية منقطعة العلاقة والصلة بين طرف ح - وطرف اللام فأبي احتمالية مفروضة الوقوع حتى يمكن الايمان بها والتعرف عليها فالاحتمالية ما لم تخضع لنواميس طبيعية وقوانين علمية لا يمكن الاطمئنان بها وتكون محققة على فرض وجودها على نحو المصادفة .

أما تقسيم البديهيات إلى الاتصالية والانفصالية فتجد في رقم ٥ في مثاله السابق يكشف عن البديهية الاتصالية وفي رقم ٦ يكشف عن البديهية الانفصالية إلا أن ذلك غير مستقر في البناء الأساسي لقاعدة النظرية الاحتمالية لإنهزام صرحها في البيان الآتي :

اعلم رعاك الله أن رقم ٥ الكائن عليه المساواة بين تفوق طلبة المنطق مع تفوق طلبة الرياضيات وإن الأعداد متساوون كعشرة متفوقة في المنطق وعشرة متفوقة في الرياضيات فتكون الاحتمالية هي المساواة بين التفوق في المنطق والرياضيات ، وهذه النسبة تصدق في أن الحكم على متفوق المنطق هي بنفسها جارية في تفوقها على الجانب الرياضي فتكون بديهية متصلة ولكن الفرض بعيد في إعطاء الضابطة الكلية لكلا الموقفين لأن ما بني عليه الموقف المنطقي وإن أخذ في منحى الاتجاه الرياضي على أساس الاستنتاج ، ولكن ذلك لا يكشف ان ما توصل إليه التفوق المنطقي بنفسه ما توصل إليه التفوق الرياضي او العكس فتكون

البديهية قائمة على ما يحصل عليه من الانتاج الفعلي لقائمة الاشكال دون ذات التفوق . وعليه تكون البديهية غير ما اسند إليها الموقف في مقام الفعلية .

وعلى ضوء ما حررناه يتضح عدم استقامة رقم ٦ وعدم الضبط الكلي في البديهية الانفصالية عند التأمل ، وعندئذ لا تكون النتائج سليمة لكي نصل الى التعرف الحقيقي على البديهية الانفصالية .

ثم لناخذ بعض الملاحظات بما استعرضه العلامة الصدر حول قواعد حساب الاحتمالات وقد أشار :

### أ- قاعدة الجمع في الاحتمالات المتنافية

وهذه القاعدة تسير على وفق البديهية رقم ٦ من تطبيق البديهية الانفصالية وقد أشرنا عدم استقامتها . ولا بأس أن نأخذ الحروف الرمزية لحلها فإن أ- ب- ج- ن لما كانت بالقياس إلى ح تأخذ هيئة المساواة بين ح /أح/ ب ح /د كان المتحصل ان أ مساوي لـ د- من حيث مساواته (ح) كما أنه مساوي لـ (ب) ومساوي (ح) وهكذا في كل نقطة يفرض وجود المساواة كما يقال أن ٣ شجرة يساوي ٣ كتاب و ٣ طاولة مساوي ٣ شجرة ولكن ذلك اذا تم قياس المساواة بحسب شروطه وإلا فمثل نصف النصف نصف غير تام وإنما يكون ربعاً اما إذا جئنا إلى قيمة ٣ شجرة مع قيمة ٣ كتاب وقيمة ٣ طاولة مع قيمة ٣ هاتف نجد قيمة ٣ هاتف هو نفس قيمة ٣ شجرة هي قيمة ٣ كتاب ولايكن الكشف عن الحد الذاتي للحصول على البديهية الانفصالية .

أما ما أشار من مجموع الاحتمالات في المجموعة المتكاملة يساوي واحد وقد صور لنا السيد الصدر في قذف القطعة النقدية فلا يخلو وقوعها من الاعلى الى الاذن أما على الصورة أو على الكتابة فإن القضية مرددة بين طرفين لا ثالث لهما على نحو مانعة الخلو فيكون فرض حالة واحدة قهراً وهكذا لو كان فرض عدة حالات فإن الحالة المقبولة أو المتكاملة تقع واحدة . ولكن إذا قدر أن الواحدة الاحتمالية هي متعينة حين الابتداء بينما الثابت عدم التعيين وهو المعبر عنها بالواجب التخيري على نحو البديل ويكون التعريف عليها ليس تعريفاً حقيقياً حين

الابتداء ، وكذا الحال في صورة تعدد الاطراف فلا تكون الاحتمالية ثابتة ابتداء واستدامة ، وعندئذ يكون نقصاً في حقيقة المعرفة .

كما يظهر من ذلك عدم استقامة قاعدة الجمع في الاحتمالات غير المتنافية إذا استندت إلى عدم التكافؤ او الاختلاف بين الاحتمالين . اما إذا اتحد المسلكان أو كان بينهما نحو من التوافق الفرضي فيقع الاحتمال مقبولاً على نحو الموجبة الجزئية ولكن لا على نحو التسليم المتكامل كاحتمال جفاف المياه من الطريق للعبور عليه واحتمال صناعة جسر العبور عليه فكل من الاحتمالين متساوي النسبة ويكون العبور على الطريق قاعدة الجمع والحصول على القدر المشترك للتعرف عليه من خلال الاحتمالات لا يعطينا الجزم الثابت لاستقرار النسبة العامة بين المحتملات وإن تم الفرض على نحو عدم التنافي بين المحتملات . ولكن ذلك لا يكشف عن استقرار الجامع وثباته بين الصور المحتملة .

واما ملاحظتنا حول قاعدة الضرب في الاحتمالات المشروطة لا يخفى على حضرتك أن القضية المشروطة قائمة على اللزومية والاتفاقية فالاحتمالية في نجاح الطالب في المنطق . وأنه سوف يكون ناجحاً في الرياضيات مستند إلى المشروطة الاتفاقية الذي تعرض إليها المناطقة هناك كما يقال (كلما جاء محمد فان المدرس قد سبق شروعه في الدرس) فلا علاقة بين المقدم والتالي (واما أن يكون الجالس في الدار عمرو أو خالد) ويكون المثال الأول من الاتفاقية المتصلة والمثال الثاني من الاتفاقية المنفصلة . وإن عدم الانتاج من الثاني للعناد التام والتنافي بين أفراد القضية ، والمهم في البحث أن فرض نجاح الطالب في المنطق سوف يكون ناجحاً في الرياضيات كما أنه يكبر فرض نجاح الطالب إذا كان في الرياضيات فإنه سوف يكون ناجحاً في المنطق ، وهذا الانتقال لا علاقة لزومية بينها حتى يمكن التعرف على نجاح الطالب في المنطق من خلال نجاحه في الرياضيات فإن المؤهلات التي امتلكها في الرياضيات قد لا تواتيه في المنطق مع إمكان الاختلاف بين الحالتين وتباين الوقتين .

ثم ان قاعدة الضرب في الاحتمالات المستقلة تتضح عدم استقامتها من بياننا السابق فلا تثبت بطريق الاولوية ومفهوم الموافقة .

## ٥ - التعريف التمثيلي :

بإستطاعتك أن تتعرف على معرفة بعض الذوات من زاوية التمثيل والمشابهة  
وعلينا أن نأخذ على نحو التفصيل للتعرف على هوية التعريف التمثيلي فهنا  
اتجاهات .

### ١ - الاتجاه المنطقي :

تعرض المناطقة إلى تعريف التمثيل . وهو أن ينتقل الذهن من حكم أحد  
الشيئين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما<sup>(١)</sup> ويقوم على أربعة ركائز :  
أ - الأصل . وهو الجزء الأول المعلوم بثبوت المعلوم الحكم له كمشابهة  
النيذ مع الخمر في الاسكار .  
ب - الفرع . وهو الجزء الثاني المطلوب اثبات الحكم له كالنيذ .  
ج - الجامع . وهو جهة الشبه بين الأصل والفرع . وهو الاسكار .  
د - الحكم المعلوم ثبوته في الأصل . والمراد اثباته للفرع كالحرمة في  
المثال<sup>(٢)</sup> .

### ٢ - الاتجاه الاصولي :

ان الاتجاه الاصولي وقع بين مذهبين احدهما مؤيد للاتجاه المنطقي كما سار  
على ضوءه أبو حنيفة النعمان وكان معروفاً عنده بالقياس وثانيهما مذهب الامامية  
الرافض لهذا الاتجاه ولابأس أن نتناول كلا المذهبين على نحو الاختزال .  
أ - مذهب ابي حنيفة .

ذكر أبو الحسن البصري (٤٣٦ هـ) في تعريف القياس تحصيل حكم الاصل  
في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد<sup>(٣)</sup> .

---

(١) منطق المظفر ج ٢ ص ٢٩٩ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٣) المعتمد لأبي الحسين ص ٦٩٧ ج ٢ .

وعرفه الأمدى (٦٣١ هـ) هو الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل<sup>(١)</sup>.

وعرفه أبو بكر الباقلاني (٤٠٣ هـ - ١٠١٣ م) أنه حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما أو إسقاطه عنها بأمر جامع بينهما أي أمر كان من إثبات صفة وحكم لهما أو نفي عنها<sup>(٢)</sup>.

وقد اعترض الأمدى على هذا التعريف فقال أنه لا يحصى عنه وهو (أن الحكم في الفرع - نفيًا وإثباتًا - متفرع على القياس إجماعاً وليس هو ركناً في القياس لا نتيجة الدليل لا تكون ركناً في الدليل لما فيه من الدور الممتنع<sup>(٣)</sup>) هذا مع ما فيه من الزيادة والتكرار في التعريف الذي هو في غنى عنه إذا سلمنا الكبرى فيه والالتزام بالقياس ككل .

وعرفه الرازي (٦٠٦ هـ) هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت<sup>(٤)</sup> وإذا تأملت تعريف أبي الحسن البصري نجد تشابهاً بينهما .

ومن خلال تطلعك على هذه التعاريف تجد تكرار العبارات وهي الأصل . الفرع . العلة . الاشتراك . والتشابه بينها ويكون الحد المتكرر بينهما هو الأصل والفرع والاشتراك بينهما على نحو العلة المستنبطة . وكلها لا توصلنا إلى أمر قطعي في جانب المعرفة ولا يمكن الركون إلى حكم شرعي من خلال الظن والاحتمال والشريعة الإسلامية قائمة على إرجاع التشريع إلى مصدرين أساسيين وهما : الكتاب العزيز والسنة المحمدية وعلى قانون القياس التمثيلي إذا رأيت شخصاً مشابهاً لشخص آخر في طوله أو ملامحه وكان الآخر مجرمًا واقعاً يكون بمقتضى هذا القانون أن نحكم على الشخص المشابه له بالملامح أن يكون مجرمًا وإذا رأيت

(١) الأحكام للأمدى ٦/٣ .

(٢) التقرير والتخيير ١١٩/٣ .

(٣) الأمدى ٦/٣ .

(٤) البيضاوي شرح الاسنوي ٢٠٨/٢ .



شجرة طويلة وكان زيد طويلاً تحكم بأن زيدا شجرة طويلة لحصول الشبه بينهما وبمجرد المشابهة في بعض الصفات لا تجعلك حاكماً على ذلك الشخص والشبه بنفس تلك الصفة لأن انطباق الاصل على الفرع بواسطة المشابهة والجامعية في الصفات أمر احتمالي فالتعريف عليه يكون ظنياً لا واقعياً حقيقياً .

وقد سلك المذهب القياسي نفس الخطى التي سار عليها الاتجاه المنطقي من أركان القياس قال البيهقي ركن القياس ما جعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده<sup>(١)</sup> .

وذكر السرخسي . بأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وانما يقوم القياس بذلك الوصف<sup>(٢)</sup> فمثل الحكم ونحوه تكون شروط للأصل والفرع وليست أركاناً للقياس ويراد من الأصل هو النص كما عليه المعتزلة والمتكلمون . وقيل هو الحكم الثابت في الخمر كما عليه أكثر الأصوليين التقليديين . وأما الفرع فهو الواقعة الحادثة بالفعل وذكروا له شرطين ١ - أن لا يكون نصاً عليه ٢ - أن لا يكون متقدماً على وجود الأصل .

#### ب - القياس عند الشيعة :

ذكر في المعالم (٩٦٥ هـ - ١٠١١ هـ) وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستنبط إلا من شد . وحكى أجمعهم فيه غير واحد منهم . وأما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم<sup>(٣)</sup> .

وقال الشيخ بهاء الدين العاملي في الزبدة وليس حجة عندنا الا طريق الاولوية ومنصوص العلة<sup>(٤)</sup> .

(١) كشف البيهقي متن ٣/٣٤٤ .

(٢) أصول السرخسي ج ٢ ص ١٧٤ .

(٣) المعالم ص ٤٧٧ ط ١٩٧١ الأداب النجف .

(٤) الزبدة طبعة حجرية .

وقد ورد في الحديث بالمنع عنه في قول الامام الصادق (ع) لابان بن تغلب  
يا ابان انك أخذتني بالقياس<sup>(١)</sup> أن السنة اذا قيست محق الدين<sup>(٢)</sup>

وورد عن أبي هريرة عنه (ص) تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة  
رسول الله (ص) ثم يعملون بالرأي فاذا فعلوا فقد ضلوا<sup>(٣)</sup> .

وكقوله (ص) تفترق أمي على بضع وسبعين فرقة أعظمها على أمي فتنة قوم  
يقيسون الدين برأيهم يجرمون ما أحل الله ويحلمون ما حرم الله<sup>(٤)</sup> .

وقد جرى الحوار بين الامام الصادق (ع) وبين أبي حنيفة في قوله (ع) اتق  
الله ولا تقس الدين برأيك فإن أول من قاس ابليس اذ أمره الله بالسجود لأدم فقال  
أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين . . الى أن قال له أيها أعظم عند الله  
قتل النفس التي حرم الله أو الزنى قال بل قتل النفس فقال له جعفر: الله قد قبل في  
قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنى إلا أربعة فكيف يقوم لك قياس؟ ثم قال  
أيها أعظم عند الله الصوم أو الصلاة قال بل الصلاة قال فما بال المرأة إذا حاضت  
تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة اتق الله يا عبد الله ولا تقس فانا نقف غداً نحن  
وأنت بين يدي الله فنقول قال الله عز وجل وقال رسول الله (ص) وتقول أنت  
وأصحابك قسنا ورأينا فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء<sup>(٥)</sup> .

وقال الامام الكاظم (ع) ما لكم وللقياس ان الله لا يسأل كيف أحل الله  
فكيف حرم<sup>(٦)</sup> .

---

(١) رسائل الشيخ الأنصاري .

(٢) جامع بيان العلم وفصوله لابن عبد البر ج ٢ ص ١٣٤ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) الوافي ج ١ ص ٥٧ - ٥٨ الطبعة الحجرية .

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ٥٧ - ٥٨ الطبعة الحجرية .

### ج - الفرق بين القياس والرأي :

هناك فرق بين الرأي والقياس وان اختلط على بعض وجعلها كلفظين مترادفين كما يقول الشيخ مصطفى عبدالرزاق (فالرأي الذي نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية ، وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد وهو أيضاً مرادف للاستحسان والاستنباط<sup>(١)</sup> .

ومحدثنا أيضاً بنفس ذلك الاتجاه أحمد أمين في فجره إذ يقول : انه بعد وفاة النبي (ص) ينتج أصل آخر من أصول التشريع هو الرأي الذي نظم بعد وسمي القياس<sup>(٢)</sup> .

لكن هناك اتجاه آخر يقول باختلاف الرأي والقياس أما الرؤيا فتختلف من جهة كونها بصرية تارة وقلبية أخرى كما يحدثنا بذلك<sup>(٣)</sup> ولكن اللغة لا تفرق بين البصرية والقلبية من حيث مصدرهما كما قاله القاموس الرؤية النظر بالعين وبالقلب .

والذي يكون موطناً للبحث ان الرأي الذي هو مصدر رأي القلبية تكون بمعنى الادراك والعلم والفهم ، وقد ذهب صاحب اللسان الى أن معنى الرأي هو الاعتقاد أو المذهب .

اما بحسب الاصطلاح فقد تعرض ابن القيم بقوله ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارضه فيه الامارات فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحس به انه رأيه ، ولا يقال للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الامارات أنه رأى وان احتاج الى فكر وتأمل كدقائق الحساب<sup>(٤)</sup> .

(١) الشواهد المدعاة في تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٣٧ - ١٥٣ .

(٢) فجر الاسلام ص ٢٧٦ .

(٣) اعلام الموقعين لابن القيم ط السعادة عام ١٩٥٥ ج ١ ص ٦٦ .

(٤) نفس المصدر .

أما القياس بحسب اللغة فهو مصدر قاسه بغيره ، وعليه يقسه وقيساً  
وقياساً واقتاسه قَدَره على مثاله له - قاموس المحيط) .

اما بحسب الاصطلاح فقد تعرضنا الى تعريفه . وقد عرف أيضاً هو  
التسوية في الحكم بين أصل منصوص عليه وفرع لم ينص عليه لمشابهة بينهما (١) .

ومن خلال ذلك نجد الاختلاف بين المعنيين بحسب الشرع واللغة وان  
مفهوم أحدهما غير المفهوم من الآخر . ولكن يبدو من خط الامامية الانكار على أبي  
حنيفة من قبل الامام الصادق (ع) حيث طبق الرأي على القياس والى ذلك قال  
البيضاوي في المنهاج ان الرأي هو القياس اجماعاً (٢) وبذلك الاتجاه قاله الاسنوي في  
شرحه (٣) .

والذي نتأمله من أحاديث الرسول (ص) بما أشار اليه ابن خلدون في  
مقدمته (٤) انه لم يكن مجال الاختلاف لدى الفقهاء في تلك الأدوار كانت تتلقى منه  
(ص) بما يوحى اليه من القرآن وبينه بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج الى  
نقل ولا الى نظر وقياس (٥) . وان الذي نلاحظه أن أفكار الصحابة كانت تتلقى  
الأحاديث ببساطة ولم يكن في ذهنهم القياس المصطلح خلافا لاتجاه ابن عبد البر  
(٤٦٣ هـ) نقلاً عن المازني (٢٦٤ هـ) ان الفقهاء في عصر رسول الله (ص) الى  
يومنا وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم (٦) .

والذي يقوى في ذهننا كما أسلفناه ان القياس غير مرضى علمياً لان مرجعه  
الى الأمر الظني والاتجاه الاحتمالي في الشريعة كما أن في الصدر الأول من عصر

---

(١) القياس للدكتور مصطفى جمال الدين ص ٥٧ .

(٢) البيضاوي في المنهاج ج ٢ ص ٢٥٥ .

(٣) شرح الاسنوي ص ٢٥٨ .

(٤) مقدمة ابن خلدون من ص ٤٥٣ .

(٥) مقدمة ابن خلدون من ص ٤٥٣ .

(٦) جامع بيان العلم ج ٣ ص ٦٦ .

الصحابة لم يتفهموا القياس المصطلح وانما كانوا على بساطتهم من القبول والرضاء من غير إبداء مظاهر القياس الاصطلاحي على ألسنتهم .

ولكن الرسول (ص) بعين تلقى أصحابه وأخذ أقواله وأفعاله يعطي كشف القناع عن هوية القياس الاصطلاحي كما أعطى الضوء الأحمر والرفض الصريح فقال (ص) تفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها على أمتي فتنه قوم يقيسون الدين برأيهم مجرمون ما أحل الله ويجلون ما حرم الله (١) .

وقال (ص) تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله (ص) ثم يعملون بالرأي فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا (٢) .

وأما ما ورد من الأحاديث المعارضة لهذه الروايات فسندها ضعيف كما نلاحظ ذلك عن الابهاج في شرح المنهاج (٣) وفي نبراس العقول (٤) في الرد عن خبر ، معاد وابي موسى الأشعري في تعبيرهما قسنا الأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به (٥) .

وقوله (ص) لابن مسعود أقض بالكتاب والسنة اذا وجدتها فاذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك (٦) .

الا ان الحديثين ضعيفا السند فلا اعتبار بهما . والمهم في بيان العرض كله التوصل إلى بطلان القياس وانه لا يمكن أن يقع أداة معرفة للحقائق المجهولة بعد ان كان قائما على الاحتمالية والأمر الظني الذي تأباه طبيعة التعريفات .

وعلى ضوء ما استعرضناه ان التعريف التمثيلي ملحق بالرسم وليس من الحدود الحقيقية بالمصطلح المنطقي التقليدي .

---

(١) جامع بيان العلم لابن عبد البر ج ٢ ص ١٣٤ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ١٣٤ .

(٣) الانهاج في شرح المنهاج ج ٣ ص ٩ .

(٤) نبراس العقول ص ٧٩ - ٨٠ .

(٥) الاحكام للأمدي ج ٣ ص ٧٧ - ٧٨ .

(٦) نبراس العقول ص ٧٩ - ٨٠ .

## ٦ - التعريف الظني :

يقوم أساس التعريف على القضايا العلمية التي تأتي إما عن طريق المحسوسات أو المعقولات اليقينية . وأما التعريف الظني فلا يمكن الاعتماد عليه لعدم الوصول الى معرفة الحقيقة لاحتمال الخلاف في الجانب المخالف لأن التعريف يدل على كشف الحقيقة وعدم احتمال الخلاف للمعرف واثباته للمعرف على نحو الجزم والاثبات بينما الظن آخذ في مفهومه التردد بين الراجح والمرجوح فلا يكون هناك انصياع تحت الواقع والضابطة الكلية قائمة على العلم .

وعلينا أن نأخذ شكلاً واضحاً عن طبيعة الظن وأقسامه وأثر التعريف فيه . وقد ذكر في تعريف الظن هو أن ترجح مضمون الخبر أو عدمه تمجيز الطرف الآخر<sup>(١)</sup> .

ولكن الاتجاه الأصولي التقليدي يقع بين خطين :

١ - الخط الرافض .

٢ - الخط القابل .

أما الخط الرافض كما عن ابن قبة حيث قال باستحالته واستدل على الرفض وعدم القبول بأن العمل به موجب تحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس<sup>(٢)</sup> .

وقد انتقده الشيخ الأنصاري (١٨٠٠ - ١٨٦٤ م) في رسائله بأدلة نقضية وبأدلة حلية<sup>(٣)</sup> وليس التعرض اليهما ما يناسب المقام إلا أن الشيخ الأنصاري كشف القناع عن القيمة الموضوعية لطبيعة الظن قائلاً أولاً : أن إباحة التعبد بالظن غير معقول إذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا الى بدل . وثانياً ان أصالة الإباحة انما هي فيما لا يستعمل العقل بقبحه . وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع<sup>(٤)</sup> .

(١) منطق المظفر ج ١ ص ١٨ .

(٢) رسائل الشيخ الأنصاري ص ٤٥ ط الحجرية المحشاة .

(٣) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٣ .

وأما الخط القابل فيعتقد صحة العمل بالظن إذا دل الدليل على اعتباره شرعاً ولكن بين هذين الخطين يمكن أن يكون هناك تسامح من حيث مقام الثبوت فإن الأصل الأولي عدم العمل بالظن وإذا دل الدليل الإثباتي على جواز العمل به كان مقبولاً ومرضياً وإلا فالأدلة الثبوتية والإثباتية في مقام أصل العمل به غير مقبول ، ولكن عند قيام الدليل يخرج من دائرة العمل به إلى مرحلة التخصص دون التخصص فلا يكون من موارد العمل بالظن .

ولابأس ان نشير إلى الموارد التي خرجت عن دائرة الظن المرفوض .

#### أ - الظواهر اللفظية : وهي على أنحاء .

١ - أصالة الحقيقة فيما إذا دار الأمر في لفظ بين كونه موضوعاً للمعنى الحقيقي أو المعنى المجازي فالأصل الحقيقة كالأسد الدائر بين كونه من الأفراد المفترسة أو الشجاعة فالأصل عدم وجود القرينة الصارفة ويكون اللفظ حجة من المتكلم على السامع وكذا العكس في إثبات الحقيقة .

٢ - أصالة العموم وذلك فيما إذا دار اللفظ بين كونه موضوعاً للعام أو الخاص فأصالة العموم محققة ويحمل اللفظ على العموم إلى أن يثبت المخصص والعموم قائم على الدلالة الوضعية التي هي الحاصلة بالجعل والاعتبار الذي يرمز إليه كلمة كل وجميع وكافة ونحوها .

٣ - أصالة الإطلاق وهو فيما إذا كان لفظ مطلقاً كأوفوا بالعقود وتجارة عن تراض واحل الله البيع فكلها ألفاظ ظاهرة في أصالة الإطلاق كما أن الأصل في قبالة الأصل عدم التقييد .

٤ - أصالة عدم التقدير ، ويقصد به ما إذا احتمل التقدير في الكلام يكون الأصل عدم التقدير ، وموارده أصالة عدم النقل وعدم الاشتراك .

وكل من هذه الظهورات تعطي الاشارة الواضحة لوظيفة المستنبط للأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب العزيز والسنة النبوية ، وتكون هذه الوظيفة لتشخيص مراد المتكلم عند وجود الاحتمال المخالف ومثل هذا القسم قائم على التفهيم . ولكن هناك قسم آخر لأجل العمل في تشخيص أوضاع الألفاظ

والتعرف على جهة الفرق بين الاحتواء الذاتي لطبيعة الحقيقة والاحتواء المعاكس في جانب المجازية أو متابعة الظواهر اللفظية الظاهرة ويكون حمل الكلام على ظاهره كلفظ الصعيد هل هو موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص ؟

وقد أفاد الشيخ الأنصاري بأن مثل هذا إن كان من نوع الظن بتشخيص الظهور فليس بحجة حيث يقول والظن الحاصل هنا يرجع بالوضع اللغوي أو الانفهام العرفي والافق بالوواعد عدم حجية الظن هنا لأن الثابت المتيقن حجية الظواهر<sup>(١)</sup>.

وقد فصل بين ذات الظواهر والظن بتشخيص الظواهر والعمل بها كلفظ الصعيد وصيغته افعل والجملة الشرطية ظاهرة بحكم الوضع الفلاني الخ .

#### ب - الخبر الواحد :

صور لنا الانصاري التعبد بالخبر الخروج عن اصالة عدم العمل به على وجهين :

الأول : يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكشفاً ظنياً عنه بحيث لم يلحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع - كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم وتعلق الغرض بإصابة الواقع فإن الأمر بالعمل بالظن أو غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنياً عن الواقع .

الثاني : يجب العمل به لأجل كونه مما يحدث فيه بسبب قيام تلك الامارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفتها تلك الامارة للواقع<sup>(٢)</sup>.

والمختار لدينا في الخبر الواحد أنه من نوع بناء العقلاء فيؤخذ بالعمل به على أنه كاشف عن القيادة الحرة والسلطة العلوية . وقد استدل على قبول الخبر العادل

(١) الرسائل ص ٧٥ .

(٢) الرسائل ص ٤٦ .



بقوله تعالى : ﴿وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا  
بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات ٦) .

وقد نوقش هذا الاستدلال بأن مجيء الفاسق بالنبأ شرط موحد للموضوع  
ويراد به شخص الحكم فلا يكون للجملة الشرطية مفهوم بخلاف ما لو كانت  
الشرطية مسوقة لبيان طبيعة الحكم وسنخه (نوعه) فإنها دالة على المفهوم فالاعتبار  
في المفهوم أن تكون القضية الشرطية مأخوذة على نحو العلة المنحصرة مع كونها  
مسوقة لسنخ الحكم لا شخصه وقامت القرينة على ذلك .

### ج - الخبر المتواتر :

وهو اتفاق جماعة على واقعة أو حكم شرعي يمتنع تواطئهم على الكذب  
ويكون من خلال اتفاقهم على ذلك يورث القطع والاطمئنان بمضمون الخبر  
كعلمنا بوجود مكة المكرمة وبيت المقدس التي لم نشاهدهما فرضاً وكعلمنا بنزول  
القرآن على صدر رسول الله (ص) .

وقد تحدثت المناطق عن الخبر المتواتر في المتواترات من أقسام اليقينية كما  
ذكره منطلق المظفر<sup>(١)</sup> فإن الخبر المتواتر خارج عن دائرة الظن خروجاً موضوعياً  
وليس من مصاديق الظن ، وهناك أمور خارجة عن دائرة الظن كالأجماع المنقول  
والشهرة الفتوائية والأجماع . ثم أن الظن من حيث هو يقسم إلى قسمين :

١ - الظن الشخصي .

٢ - الظن النوعي .

وقد تطرقنا إلى الظن الشخصي من خلال بحثنا عن الخبر الواحد وقيام  
الدليل الخاص على اعتباره أو كان محفوظاً بالقرينة .

وأما الظن النوعي فيقصد به الظن المطلق . وهو حجية مطلق الظن إذا  
توفرت مقدمات دليل الانسداد وهي انسداد باب العلم والظن الخاص وعدم جواز

---

(١) راجع منطلق المظفر ج ٣ ص ٣٠٩ .

إهمال الاحكام المشتبهة ونحوها فعندئذ يحكم العقل بمطلق الظن ولا يمكن التبويض في اطرافه .

وبعد استعراض الخطوط العريضة لمسيرة الظن وأقسامه نتوصل في البحث حول عدم إستناد التعريف على الأمر الظني . فإن الظن يعطي الانطباعة عن حقيقة التردد واحتمال في الطرف المقابل لطرفي الرجحان بينا هوية التعريف تعطي الصورة الواضحة عن كشف الستار والوصول إلى حقيقة المعرف والذات وإدخال المعرف في إطار المعرف على نحو الحدية الذاتية سواء كان بالجنس والفصل أم بالجنس والخاصة ومقتضى الظن يختلف مساره التعريفي حيث يكون دوره التردد وجميء الخلاف فكيف يكون كاشفاً لماهية الشيء وجوهريته ومقتضى طبيعة العلوم طراً تأخذ الشكل الاساسي في الكشف عما يبحث عنه وكونها غير قادرة على التوصل إلى الفصل الحقيقي لا يجعلها متروكة للبحث عن الإطار العام او الوصول بأقرب ما يمكنه في التعرف نحو المعرف والكشف عن ذلك المجهول .

وأما ما تطرقنا إليه في أقسام الظن والأمر الذي قام الاعتبار عليه فيمكن أن نأخذه معرفاً لبعض المصاديق . ولكن ذلك لا يعطينا القيمة الموضوعية لذات المعرف على نحو الكشف الحقيقي له .

والخلاصة انا نرفض التعريف من زاوية الأمر الظني لأن التعريف الحقيقي يأخذ بين عنصري المعرف والمعرف التطابق الواقعي او الاعتقادي في مرحلة العلم بالفعل وفي الأمر الظني يأخذ في هويته الاحتمالية والتردد فعلا ويكون بين الفعلين تنافٍ ظاهراً .

## ٧ - التعريف الارسطي

كان مذهب سقراط (٣٣٩ - ٤٦٩ ق . م) وأفلاطون (٣٤٨ - ٤٢٨ ق . م) وأرسطو (٣٣٢ - ٣٨٤ ق . م) النظر إلى تحديد الشيء المصطلح لديهم بتعريف الشيء ومقصود هؤلاء اقطاب الفلاسفة الوصول إلى حقيقة الشيء وطبيعته فإذا طرحوا سؤالاً عن الروح أو المعرفة أو العدالة كلهم في

هدف واحد بأنه ما هي طبيعة هذه الأشياء ويقول أرسطو أن التعريف هو العبارة التي تصف الجوهرية<sup>(١)</sup> .

أو التعريف عبارة عن القول الدال على ماهية الشيء<sup>(٢)</sup> .

وعلى هذا الاتجاه ذهب اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) إلى أن يكون التعريف كاملاً يجب أن يوضح الجوهر الباطني<sup>(٣)</sup> ولتوسع في إطار التعريف والدخول في معرفة الماهية والجوهرية واللذان هما الركائز لمعرفة المعرف .

### أ - حقيقة الماهية

للماهية اطلاقان الأول : اطلاق من حيث المفهوم العام فتصدق على عامة الموجودات حتى على الواجب سبحانه ، الثاني : من حيث المفهوم الخاص وهي الماهية بالمعنى الخاص فلا تصدق على الواجب . وقد تطلق على الكلي الطبيعي . ولكن هذا الاتجاه من بعض الفلاسفة غير سليم لأنها تنطبق على الأمور الخارجية فلا تتناسب مع اللاشروطية .

والبحث عن الماهية بالمعنى الخاص ما كانت واقعة في إطار ما الحقيقية وتقع متأخرة عن الوجود وتابعة له وليست لها الاصلة وإنما الاصلة للوجود . وإن كان السؤال عن الجوهرية وفصلية الشيء ويقع السؤال بأي شيء هو في جوهره وذاته والماهية شاملة للذات والحقيقة وبين الماهية والذات والحقيقة نسبة العموم من مطلق كما أن بين الذات والحقيقة نسبة العموم من وجه لاجتماعهما في الماهية الحاصلة في الخارج كما تنفرد الماهية من حيث هي عن غير المفهوم كما يصدق المفهوم على الوجود والعدم دون النظر إلى الماهية من حيث هي كما أن بين المفهوم والذات اختلاف حقيقي في مقام الخارج والحمل الشائع . ففوق الماهية متأخرة

(١) طويقا أول ٦ .

(٢) طويقا اف ٤٠ ص ١٠١ ب .

(٣) اخلاق ج ١ قضية ٨ .

عن الوجود بحسب الذات والواقع وتبعيتها للوجود أما خارجية أو ذهنية .  
ولا ينافي تقدمها في مقام التصور واللمحظ<sup>(١)</sup> .

وعلى ضوء ما حذرناه فالماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة  
ولا معدومة ولا حكم لها فهي بذلك اللمحظ عارية عن العدم والوجود والوحدة  
والكثرة والكلية والجزئية وإن لم يخلو منها لأنها أما موجودة أو معدومة ، وهذه الأمور  
ليست دخيلة في مرتبة ذاتها حيث تتصف بنقائضها<sup>(٢)</sup> ولا يصح إطلاق الحقيقة  
والذات على الماهية التي لا واقع لها كالعنفاء .

### ب - تعريف الماهية :

الماهية لغة مشتقة عما هو والياء في الماهية للنسبة والتاء أما للمصدرية أو  
علامة النقل وإصطلاحاً ما به يجب عن السؤال بما هو ولا يستلزم الدور في  
تعريفها لما عرفت مكرراً أن تعاريف الفنون ولا سيما الفلسفة لفظية فأخذ ما هو  
مستلزم الدور محذور عقلي في التعاريف الفنية من التعريف الماهوي أو التعريف  
الحقيقي دون التعريف اللفظي فإنه لا يرد عليه الدور أو تعريف الشيء بنفسه<sup>(٣)</sup> .

والذي نلاحظه أن الماهية من حيث هي فاقدة للحكم إلا أنها صالحة  
لعروض الحكم عليها كما أنها فاقدة للنقائض وليست العوارض دخيلة في مفهومها  
كما أن اللوازم لم تكن داخلة في مفهومها أيضاً وإذا اطلقت الماهية على الماهية  
المطلقة لا يراد بالاطلاق على نحو الدخالة في مفهوم الماهية وإلا لانقلبت الماهية من  
اللابشرطية إلى بشرط شيء كما يأتي الإشارة إليه في اعتباراتها الثلاثة .

ثم أن التعاريف على نحوين : النحو الأول : السؤال عن ماهية الشيء  
والسؤال عن الماهية أما عن ماهية الشيء تماماً أو عن ماهيته في الجملة ، ويعبر عن

---

(١) المثل الاعلى لساحة الوالد ج ٢ ص ٢٠٩ .

(٢) درر الفوائد للاملي ج ١ ص ٢٩٥ .

(٣) المثل الاعلى ج ٢ ص ٢١٠ هامشه وكذا في الاصل ص ٢٢٩ .

الأول بالحد التام ، وعن الثاني بالحد الناقص أو الرسم التام وبمصطلح الفلاسفة أن السؤال عن ماهية الشيء بما الشارحة الاسمية .

النحو الثاني : التعاريف الحقيقية ، وهي ما وقعت في الجواب عن السؤال عن حقيقة الشيء ويعبر عنه بالسؤال بما الحقيقة . فالاستئلة الثلاثة سؤال بما الشارحة الاسمية وهو عن ماهية الشيء وخواصه وسؤال بما الحقيقية وهو سؤال عن الشيء بعد تحقق وجوده وسؤال بما اللفظية ، وهو تبديل مفهوم اللفظ بمفهوم أوضح منه في ذهن السامع وفي الحقيقة أن الشرح اللفظي والتعريف اللغوي ليس من سنخ التعريف وما هو إلا نظير التعريف بالضد والمثل والمخالف وقد بينا ذلك مفصلاً<sup>(١)</sup> .

ويقع السؤال عن كمية الشيء بكم وعن الكيفية بكيف وعن الوضع متى وهذا من المصطلحات الفلسفية . وإلا فبحسب الدقة أن الأسئلة في باب المقولات العرضية من الكم والكيف والوضع وغيرها هو السؤال عن ماهيتها المقولية .

ولكن قد اصطالحوا في السؤال عن الكميات المقولية بكم وعن الكيفيات بكيف إلى غير ذلك لأجل حصول المناسبة بين السؤال عن الشيء وعن حقيقته فإن السؤال بكم يناسب الكميات وبكيف الكيفيات إلى غير ذلك وإن كان ما يقتضيه الفن هو السؤال عنها بما الشارحة الاسمية وأن السؤال عن ماهية الشيء هو المتعين في المقام لأن الماهية أعم من الماهية الذاتية والعرضية . ولكن لمناسبة تلك الألفاظ من الكم والكيف ومتى والاین عبروا عن الأعراض بهذه الاستئلة<sup>(٢)</sup> .

---

(١) المثل الأعلى ج ٢ ص ٢١٠ هامشه وكذا في الأصل ص ٢٢٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

## ج - اعتبارات الماهية :

تقع إعتبارات الماهية تحت عناوين ثلاثة :

١ - الماهية اللابشرية .

٢ - الماهية بشرط لائية .

٣ - الماهية بشرط شيئية .

وتكون الماهية مقسماً لهذه الاعتبارات الثلاثة وليس لحاظ هذه الاعتبارات مأخوذة على نحو القيدية حتى تكون بشرط شيء لكي تخرج عن طبيعة اللاقتضاء واللابشرط الذي لوحظ فيها قبل التقسيم وهو اللابشرط المقسمي أما عند التقسيم فيراد بها اللابشرط القسيمي .

## د - أجزاء الماهية :

نلفت نظرك الى أن للماهية أجزاء تحليلية عقلية وهي الجنس والفصل والخاصة كما في قولك الانسان حيوان ناطق والانسان ضاحك كما يطلق الجنس على الهيولى ويطلق الفصل على الصورة الا أنه لا يصح حمل الصورة على الهيولى أو العكس وإن كان حقيقة الهيولى هي الجنس وحقيقة الصورة هي الفصل . كما انها لا تصلح لعروض السلب عليها ولذا قالوا ان الذاتي لا يعقل كشمشية الشمس ونورانية النور فلا يقال النورانية ليس بنور فالأجزاء تلاحظ تارة على نحو الوجود التأليفي الانضمامي . وأخرى تلاحظ على نحو الوجود الانحلالي .

## هـ - عدم صلاحية الماهية للجعل :

بما عرفت ظهر لديك ان حقيقة الماهية اللابشرطية وعدم الاقتضاء وانها غير متصلة وتابعة للوجود ووجودها علمي في عالم الفكر والنظر وان تحققت خارجا لتأحادها مع الوجود بالحمل الشائع خارجا وذهنا .

## و- تعريف الجواهر :

عرف الجواهر بأنه الشيء الذي لا ينطبق على موضوع معين أو بتعبير آخر أو الذي لا يحدد في موضوع ولذا كان جنس الأجناس وينطبق على المجردات والعناصر وقد يكون الجواهر محلاً لجواهر وهو الهيولى وقد يكون حالاً في جوهر كما إذا كان صورة وقد يتركب من الهيولى والمادة إذا كان جسماً . وقد يفترق عن المادة والصورة وليس مركباً منها وهو في ذلك الآن يصحح نفساً إن كان مفارقاً عن المادة ذاتاً ولكن له تعلق تدبيري استكمالي بعالم الصورة .

وقد يكون الجواهر مفارقاً للمادة ذاتاً وفعلاً ويعبر عنه بالعقل . وبعبارة أخرى انه ليس له تعلق تدبيري بعالم الصورة<sup>(١)</sup> .

وبالجمله ان الجواهر ينقسم الى أربعة أقسام كما ذكره ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) في عيون الحكمة ١ - جواهر مع انه ليس في الموضوع فانه ليس في مادة ٢ - وجواهر في مادة والقسم الأول ثلاثة أقسام فانه اما أن يكون هذا الجواهر مادة أو ذا مادة أو لا مادة ولا ذا مادة والذي هو ذو مادة ليس فيها هو أن يكون منها . وكل شيء من المادة وليس بمادة فيحتاج إلى زيادة على المادة وهو الصورة فهذا الجواهر هو المركب . فالجواهر أربعة ماهية بلا مادة ومادة بلا صورة في مادة ومركب من مادة وصورة<sup>(٢)</sup> .

وذكر المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ) في النكت الاعتقادية عن حد الجواهر والعرض (الجواب) الجواهر هو التحيز والعرض هو الحال بالتحيز<sup>(٣)</sup> وان حد التحيز وهو الشاغل للمكان بحيث يشار إليه إشارة حسية بانه هنا أو هناك لذاته . وان حد التحيز هو الحيز والمكان عبارتان عن البعد المفروض الذي أشغلته الأجسام بالحصول فيه . وان أقسام الجواهر - أربعة النقطة والخط والسطح والجسم<sup>(٤)</sup> .

(١) نقد المذهب التجريبي ص ٢٣٤ .

(٢) عيون الحكمة ص ٤٨ .

(٣) النكت الاعتقادية ص ١٠ مؤسسة أهل البيت (ع) - بيروت .

(٤) نفس المصدر .

ولكن هناك اتجاه معاكس حيث يجرون التقسيم عليه الى عقل ونفس والجسم ينقسم الى مادة وصورة وإن كان الاتجاه الفلسفي يرى أن السطح والخط والنقطة من الاعراض باعتبار انها راجعة الى الاشكال الهندسية .

والذي يخص موضوع البحث ان التعريف في الماهية لذا قصد بالمعرف بيان الحقيقة والكشف التام بالجنس والفصل أو العرض الخاص ويقع السؤال بما الحقيقة وان لم يكن المعرف كاشفاً عن المعرف على نحو التمامية يكون التعريف ناقصاً قد احتوى على الحد الناقص أو الرسم يكون مورد السؤال بما الشارحة .

واما موقعية التعريف من الجوهر لانه المسؤول عنه بالمادة والصورة وبين الهيولى والمادة اتفاق بالمرتبة الجنسية والمرتبة الاستعدادية كما انه بين الفصل والصورة توافق من حيث المراتب الفعلية الا ان الهيولى والصورة لا يمكن حمل احدهما على الأخرى فيمتنعان عن الحمل لأن كل واحدة منهما حقيقة مستقلة ولكن الجنس والفصل قد ألغى بينهما الفوارق والخصوصيات فصح حمل احدهما على الآخر<sup>(١)</sup> .

فظهر لك انه كلما صح التعريف كان مورداً للخضوع تحت الجنس والفصل كما تقول ما الانسان يقع الجواب بالحيوان والناطق .

ويقول ابن عربي (المتوفى ٦٣٨ هـ والمصادف ١٢٤٠ م) ان كل ما يقبل التعريف يكون مركباً من الجنس والفصل كما نقول في الانسان انه الحيوان الناطق فتدخله في جنسه القريب الحيوان وتميزه عن غيره من الأنواع الأخرى المشتركة معه في ذلك الجنس بان نضيف الى الجنس الفصل النوعي الذي هو الناطق<sup>(٢)</sup> .

---

(١) المثل الأعلى ٢ ص ٢٥٦ .

(٢) فصوص الحكم لابن عربي ج ٢ ص ٣٠٨ دار الكتاب العربي بيروت تعليق أبو العلاء عفيفي ط ١٩٨٠ م .



## ٨ - التعريف الوضعي :

هو تحديد الطريقة التي تستعمل بها كلمة من الكلمات اللغوية ولم يكن هدف المنطق الوضعي التحديد الماهوي كما سار عليه المنطق الأرسطي .

وبعبارة أجلي أن الوضعي يلحظ التسمية بعد استقرار الشيئية ومعرفتها وإنما يبحث عن معنى اللفظ بعدما استقر عليه الوضع اللغوي .

ويعبر المنطقيون الوضعيون عن التعريف الوضعي بتحديد الصفات وهو عبارة أخرى عن تحديد معنى الكلمة في الاستعمال وهذا يكون في عرفهم استبدال كلمة بكلمة أخرى المصطلح لديهم بالتعريف الاسمي وله نوعان بالإضافة الى نوع ثالث يطلق عليه التعريف الاجرائي .

١ - التعريف القاموسي الذي يعرف الكلمة بمرادفها معتمدا في ذلك على الاستعمال القائم فعلا بين الناس .

٢ - التعريف الاشتراطي الذي يشترط فيه الكاتب على القارئ أو السامع أن يفهم لفظه معينة لمعنى معين يريده هو .

## أ - التعريف القاموسي :

المقصود بالتعريف القاموسي إتيان لفظ بما يساويه في الاستعمال عند طلب التفاهم ما بين الناس وأن يكون بين الكلمتين تقدما وتأخرا تاريخيا بحيث تكون الكلمة الثانية حاكية للاولى . فالقاموس يتبع الاستعمال ولا يسبقه . ويعبرون عنه بأنه يؤخر ولا يشرع فإذا جيء بكلمة مرادفة لتلك الكلمة وجب أن يقيد التعريف بزمان معين ومكان معين ، وعلى هذا يمكن أن يتغير التعريف بتغير الزمان أو تغير المكان .

ويعدنا الدكتور محمد بالروين أما التعريف القاموسي فهذا يصف لنا حادثة معينة أو يعطينا وصفاً شاملاً عن حادثة أو كلمة معينة بحيث نرجع إلى المعارف السابقة التي عندنا عن ذلك الموضوع أو عن تلك الكلمة<sup>(١)</sup> .

(١) أساسيات المنطق السوري الرمزي ص ٤٣ ط عام ١٩٤٨ دمشق بورسعيد .

ويعقب بعد ذلك في بيان مثال له ان هناك حيوان يشبه الحصان ولكن له قرن واحد مستقيم بارز في جهته فهذا التعريف تعريفاً كاملاً يعطينا وصفاً صادقاً لما يعرف بوحيد القرن<sup>(١)</sup> .

وعند ملاحظتك للمعاني القاموسية تجد معانيها غير ثابتة لا كما في الأرقام الحسائية والهندسية لانها حقائق مستقرة واقعية غير قابلة للتغيير ، وتسمى بالبدييات الأولية ، وان مقياس الإصابة والخطأ عند إطلاق اللفظ المرادف هو تفهم الناس في مطابقة التعريف للواقع ليكون كل لفظة لها تحديد خاص يحدد معناها ولا بد ان يصل اللفظ الى خط نهائي يعرف ما سبق وإلا لكان لا نهاية له .

واما تفسير اللفظ بلفظ آخر اما بنحو الترجمة سواء كانت اللغة أجنبية أم لا أو ذكر أمثلة أو تحليل الكلمة وإرجاعها الى عناصرها فيمكن أن يتوصل الى تعريف المعنى بالمصاحبة كتعريف اللون الأزرق بانه تآثر شبكية العين بضوء طول موجته ٤٧٥٠ - انجستروم<sup>(٢)</sup> .

أما التعريف بالاشارة كأن يوجد الوضع بالاستعمال ويعرف اللفظ بالإشارة كتعليمك لطفلك إذا قلت له ناولني الكتاب ولم يعرفه بشخصه فتشير اليه أو كما يقول ان النبي (ص) قال لأمته صلوا كما رأيتوني أصلي فأوجد المعنى بالاستعمال .

والذي نتصوره أن التعريف القاموسي مرجعه الى التعريف الاسمي في مصطلح المنطق الصوري .

## ب - التعريف الاشتراطي :

يعرف الاشتراطي بانه الذي يحدد المعنى الذي يجب أن تستعمل به كلمة معينة فالكتاب إذا أراد تناول موضوع استعرض معاني وألفاظ وجعل لكل لفظ معنى فتراه يلحظ الترابط والعلاقة بين الألفاظ والمعاني .

---

(١) نفس المصدر .

(٢) الانجستروم مقدارها جزء من مائة مليون جزء من السنتيمتر يقاس بها طول الموجات الضوئية .

ويصح للفقهاء محاسبة الكاتب إذا أراد معنى آخر لا يتطابق مع ذلك اللفظ وهذا هو المقصود من الاشتراط بأن يكون الكاتب قد اشترط معاني معينة بإزاء اللفاظ معينة ويسقط في حق الملتزم بالتعريف الاشتراطي المجادلة في نفس تعريفه لانه في مقام الانشاء دون الاخبار عن ساحة الواقع .

ولذا يقول الدكتور زكي نجيب محمود والتعريف الاشتراطي هو من قبيل الأمر أو الرجاء بان تفعل شيئاً وهو أن تفهم كلمة معينة بمعنى معين وليس لك مندوحة عن تنفيذ هذا الأمر وتحقيق هذا الشرط اذا أردت أن تتابع المتكلم فيما يقول<sup>(١)</sup> .

ويقول : أيضاً أن التعريف الاشتراطي في العلوم كلها هو الذي يقطع دابر الخلاف على معاني الألفاظ والرموز المستعملة في كل علم على حدة فاذا استعمل علم الطبيعة كلمة حار فانه لا يترك معناها للأذواق الشخصية فيقول شخص ان الجو حار اليوم ليرد عليه الآخر بانه ليس حاراً وإنما يعرف الكلمة تعريفاً اشتراطياً فيقول اني سأستعمل عبارة درجة مئوية من الحرارة بالمعنى الفلاني وبعده لا يكون خلاف بين الأشخاص على تحديد المعنى فاذا قال مقياس الحرارة أن الجو حرارة ٣٠ درجة مئوية عرف المقصود في غير موضع الى جدل وكلما وفق العلم في تحديد كلماته تحديداً اشتراطياً على هذا النحو كان سيره في طريق التقدم أيسر سبيلاً .

ومن ثم نستطيع أن ندرك لماذا قعدت علوم مثل الأخلاق والجمال والنفس والاجتماع فلم تسر بنفس السرعة التي سارت بها علوم الطبيعة لأن هذه العلوم تستخدم ألفاظاً مثل خير وشر وجميل وقبيح وعزيز ومجتمتع بغير أن تحسم الأمر في تحديد معانيها<sup>(٢)</sup> .

والذي نتأله من كلام الدكتور زكي نجيب الرائد العلمي الوضعي ان التعريف الاشتراطي لا يمكن أن يقع دائماً في إطار الأمور الواقعية والقضايا الوجدانية . وهذا مبني على النظرة التسامحية في العلوم . فان التعاريف في المواد

(١) المنطق الوضعي ص ١٣٣ ط ٥ عام ١٩٧٣ .

(٢) المنطق الوضعي للدكتور زكي نجيب محمود ص ١٣٤ - ١٣٥ .

وأجزائها وجزئياتها وانشطار الجزئيات الى كهارب ونويات إلى ما شاء الله من الانفلاقات قائم على عدم معرفة كل جزء بالقياس الى الجزء اللاحق والمتقدم لأن ذلك يستدعي الاحاطة بأصل وجودها والمعرف لها لم يشاهد الا الحركة الانفصالية من الجزء المركب وهو الام الى الأبناء فلا يسع للمعرف أن يحيط بتمام المعرف . ولكن مثل الدكتور ونظائره ممن سار على الاتجاه العلمي يقع في مغبة الحقائق واضطرابها ويصبح في دوامة الحركة الراجعة الى المعلومات المخزونة من غير أن ينتقل الى كسب المجهول من المعلوم ثم من المعلوم الى المجهول .

هذا مع ان القيم الأخلاقية من الضوابط الكلية التي لا تصلح للتغيير والتبديل بخلاف المواد .

ونظرية الاشتراط بحسب فهم الدكتور زكي واضرا به فقد ذكرها الاستاذ الخوئي في الوضع<sup>(١)</sup> انه تعهد وارتباط ينشئه الواضع وقد انتقدنا هذه النظرية فان الواضع في مقام جعله للمعنى الموضوع له لم يكن محدثاً أي علاقة واشتراط بين اللفظ والمعنى وانما العلاقة بينهما بما يحسنه الذوق وحسن الطبع .

والتعاريف الاشتراطية محددة في قالب الألفاظ ولا تسري الى المعاني وعندئذ يكون هدما لما بنى عليه زكي نجيب من العلمية البحتة .

### ج - التعريف الاجرائي

تعرض المنطقيون الوضعيون الى التعريف الاجرائي وهو المقصود بأن يكون وضع سبق قد اتفق جماعة على استعماله كأن يكون من نوع التطبيق العملي لوجود تلك الفكرة التي قصد بها التعريف .

ولنضرب مثلاً في ذلك كما استعرضه الدكتور زكي نجيب محمود كمفهوم الطول فيما نعني عندما نتحدث عن طول شيء ما ان للكلمة معنى مفهوماً عندما نتحدث عن طول شيء معين كهذا الجدار مثلاً إذ نقول له أن طوله أربعة أمتار

---

(١) راجع المحاضرات ج ١ الوضع .

ونعني ذلك أن المتر موضوعاً إلى جانب الجدار أربع مرات متوالية يطبق طرفه الأول على طرف الجدار من ناحية وطرفه الثاني على طرف الجدار الآخر من ناحية أخرى فهذه اجراءات عملية نلجأ إليها لنحدد طول الجدار وتكون هي نفسها معنى كلمة الطول في هذه الحالة . فالعنى هو هو بعينه مجموعة الإجراءات التي تجري فإذا كان اللفظ مشيراً إلى شيء في الطبيعة الخارجية كان معناه إجراءات طبيعية تنصب على الأشياء نفسها ، وأما إذا كان اللفظ مشيراً إلى مفهوم عقلي كالمفاهيم الرياضية مثلاً كانت الإجراءات التي تحدد معناه هي إجراءات عقلية من قبيل ما تجربه في ذهنك عندما تراجع صحة عملية حسابية معينة<sup>(١)</sup> .

ويمكن فتح الحوار مع زكي نجيب محمود أن الاجراءات العملية هي نفس الانطباعات الأولى في للذهن ولم تكشف لنا صورة غير ما كشفته النفس في عالم تصورهما فإن رجع التطبيق إلى أمر وجداني فهو من الاوليات المسلمة التي هي غير صالحة للتعريف لخروجها موضوعاً وإلا كان داخلاً في الأمور غير الوجدانية ، هذا مع أن الاجراء العملي والاتفاق على وجود الفكرة الاجرائية لا يمكن أن يتولد منها حكماً عاماً استيعابياً .

وأما ما مثل به في كلمة الطول وأنه ليس النظر إلى مفهوم الطول كأمر كلي بل ينظر إليه بما أنه قد اجري عليه عدة إجراءات حتى يتوصل إلى مطابقة كلمة الطول على الجدار وإن ما اطلق عليه الطول هو بعينه طول الجدار وهكذا الحكم على ما يقع اللفظ كاشفاً عن الأمور الخارجية التي تجري عليها إجراءات طبيعية فهنا لا يخلو من اعتراض مع الدكتور نجيب حول طبيعة الاجراءات حيث أن التعريف الإجرائي من خلال إجراءات على بعض الأمور الطبيعية يكون من نوع الاستقراء وقد ذكرنا في محله أنه ينقسم الى استقراء كامل وذلك إذا كان التبع على تمامية الأجزاء فيكون الحكم عاماً وبقينياً وإذا كان الاستقراء على بعض الأجزاء والأفراد يكون ناقصاً ولا يفيد اليقين وإنما يعطي مجرد الاحتمال والتردد فوضع كلمة حاوية لتهم الحقيقة غير مستوفي في الاستقراء الناقص والتعريف الإجرائي دائماً

---

(١) المنطق الوضعي ص ١٤١ - ١٤٢ .

يكون من نوع الاستقراء الناقص وإن أوردنا باللفظ على نحو الاستقراء الناقص يكون من التعريف باللفظ المجمل الذي لا يتم مع حقيقة التعريف الكاشف لتام المعنى والمظهر لحقيقة المعنى .

وعرف الدكتور عماد اسماعيل (١٩٥٩ م) الشخصية بالتعريف الاجرائي قال أنها ذلك المفهوم أو ذلك الاصطلاح الذي يصف الفرد من حيث هو كل موحد من الأساليب السلوكية والادراكية المعقدة التنظيم التي تميزه عن غيره من الناس وبخاصة في المواقف الاجتماعية . ويرى أن مميزات التعريف ثلاثة :

١ - بان الشخصية عبارة عن المفهوم ، وبذلك يبعد الاتجاهات الخرافية في النظر إلى الشخصية .

٢ - أن الشخصية يمكن أن تقاس بالأساليب السلوكية والادراكية التي ترتبط بعضها ببعض .

٣ - أن ما يهنا هنا من هذه الأنماط السلوكية هو ما يتصل منها بالمواقف الاجتماعية على وجه الخصوص .

ولكن مع ذلك كله أن التعريف الاجرائي غير تام لما اسلفناه أولاً هذا مع أن الشخصية لم تكن داخله تحت قاعدة عامة وإنما هي متغيرة الاتجاه غير منحصرة في جانب الاجتماع خاصة فلا يقوم عليها التعريف الحدي ولا بد أن يكون التعريف قائماً على الثبات وعدم التغيير والتبديل في هويته وماهيته .

وإذا جئنا إلى التعريف الارسطي تجده قد لاحظ الحدية الواقعية وذلك عند اشتغالها على الجنس والفصل القريين وهما غير قابلين لمحض الاجرائية القائمة على الاعتبار لأن التعريف لما صار بإطار الجنس والفصل القريين صاراً من الجهات الواقعية الثابتة . والتعريف الاجرائي وإن اعطيناه حق الكاشفية إلا أنها على بعض الانطباعات الذهنية فلا توصلنا إلى المعرفة الحقة والكشف الحقيقي .

٩ - التعريف بالمتقابلين :

يقع التعريف بالمتقابلين على انحاء :

أ - التعريف بالمتناقضين :

يرجع حقيقة التناقض إلى التنازع والتنافر وطرد أحدهما عن الآخر ، وذلك لا يثبت إلا بين السلب والإيجاب فحقيقة تناقض كل شيء رفعه ولا يجوز أن يجتمعا في محل واحد وزمان واحد وجهة واحدة كما لا يجوز أن يفترقا معاً وإن تصوره بعض المتكلمين في إمكان الافتراق وهو المسمى بنقطة الحال حيث ذهب أبو هاشم (٢٣٧ - ٣٢١ هـ) واتباعه من المعتزلة والقاضي (ت . ٤١٥ هـ) والجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) من الأشاعرة إلى وجود الوسطة بين الوجود والعدم واطلقوا عليها باسم الحال وذكروا في تعريفها (بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت أعم من الموجود والمعدوم أعم من المنفي)<sup>(١)</sup> وهذا الاتجاه غير تام .

وبيانه كما ذكره العلامة (ت . ٧٦٢ هـ) فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بين الوجود والعدم وإن الثبوت هو الوجود ومرادف له وإن العدم والنفي مترادفان ولا شيء عند العقل أظهر من هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها<sup>(٢)</sup> .

وقد ارجع العلامة إلى وجه بطلان متمسكي الحال بقضاء العقل وفطرته على عدم الوسطة وإن كلمة الثابت هي مرادفة للوجود ولم تخضع لمفهوم عام شامل للموجود والمعدوم وكان في ذهنهم أن مطلق الحمل أعم من كونه يؤدي إلى معنى إيجابي أو معنى عديم كحمل السالب يكون مورداً لتوارد الوجود والعدم . وهو بعيد فإن مثل طلب الفعل وطلب الترك كل منهما يرجعان إلى أمر وجودي ولكن نظرة الممانعة بينهما ليست تحت عنوان الطلب بل يلحظ كل واحد منهما إلى كون طلب الفعل محققاً للوجود والترك محقق لمعنى العدم المجرد والاعدام فطلب الفعل لا يعرف بواسطة ترك الطلب ولا أن ترك الطلب يعرف من طلب الفعل وليس

(١) شرح التجريد ص ١٦ للعلامة الخلي - مكتبة مصطفىوي - قم ايران .

(٢) نفس المصدر .

النهي راجعاً إلى معنى إيجابدي وهناك عدة نقوض تعرض إليها العلامة في شرحه على التجريد فراجع .

وذكر في تعريف التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل منهما كذب الأخرى وبالعكس ولا بد من الاختلاف في الكم والكيف والجهة<sup>(١)</sup> .

ويظهر لديك أن في فقرات التعريف إشارة إلى عدم إتيان التعريف في المفردات وإنما هو مختص في القضايا المنطقية لأنه في فرض الحكم في المفردات تنقلب إلى القضايا وعلى سبيل المثال كالانسان واللانسان فإن قدرة الانسان موجود وفي اللانسان ليس موجوداً فقد انقلبت المفردات جملة عند تحقق الحكم ومقتضى تعلق السلب والإيجاب أن يكونا مرتبطين في النسبة والنسبة متعلقة بهما دون المفرد والتحقيق خلافة وأن التناقض سار في الجملة والمفردات .

ويشترط في التناقض والاختلاف من حيث السلب والإيجاب فإذا كان بين القضيتين توافقاً إيجابياً مثل كل ذهب معدن وبعض الذهب معدن أو كان بين القضيتين توافقاً سلبياً كقولك لا شيء من الانسان بشجر وبعض الانسان بحجر فقد اجتمعتا في الصدق وقد يكون اجتماعهما في الكذب كقولك كل انسان شجر وبعض الانسان شجر وقولك لا شيء من الانسان بحيوان وبعض الانسان ليس بحيوان .

كما يشترط في التناقض الوحدات الثمانية وحدة الموضوع والمحمول والمكان والزمان والشروط والإضافة والقوة والفعل والجزء والكل وأضيف إليها وحدة الحمل وتصبح عندئذ تسعة<sup>(٢)</sup> .

وأما تصوير التناقض الديالكتيكي وهو الذي يقع بين شيئين في مكانين متقاربين كالسلب والموجب كما هو الحاصل في السلك الكهربائي أو في زمانين

---

(١) حاشية ملا عبد الله على المنطق للفتازاني ص ١٢٦ - أيضاً راجع الشفاء ج ١ ص ٦٧ فقال التناقض هو إختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب اختلافاً يلزم عنه لذاته .

(٢) نقد المذهب التجريبي ص ٣٧٠ للمؤلف .



متقاربين كالبيضة والفروجة وهذا ليس تناقضاً واقعياً كما عليه المصطلح المنطقي ، وإنما التناقض ما يثبت بإحدى الوحدات الثمانية السابقة .

وقال ماوتسي تونغ لقضية عمومية التناقض أو الوجود المطلق للتناقض معنى مزدوج الأول هو أن التناقض قائم في عملية تطور كافة الأشياء والثاني هو أنه في عملية تطور كل شيء تقوم حركة تضداد من البداية حتى النهاية يقول أنجلز الحركة نفسها تناقض<sup>(١)</sup> .

وإليك ما أورده هنرى لوفانر حين لا يجري شيء فليس ثمة متناقضة ومن ناحية مقابلة حين لا يكون ثمة مناقضة لا يحدث شيء ولا يجد أي شيء ولا يلاحظ أي نشاط ولا يظهر شيء جديد وسواء كان الأمر يتعلق بحال من الركود أم التوازن المؤقت أم يلحظ من الازدهار فإن الكائن أو الشيء غير المتناقض في ذاته يكون مرحلة ساكنة مؤقتاً<sup>(٢)</sup> .

والذي يبدو لدينا أن معرفة التناقض تارة بحسب الاتجاه المنطقي الكلاسيكي وأخرى بالنظر إلى الفكر الحديث لابد أن نتعرف عليه بأي المسلكين فإن التناقض في نظر المناطقة التقليديين حيث يرونه قائماً على أساس وقواعد كالاختلاف بحسب الكم والكيف والجهة والاتحاد في الوحدات الثمانية . فإذا قلت العلم نافع والجهل ليس بنافع كان إختلافاً في الموضوع فلا تناقض بينهما . وإذا قلت العلم نافع والعلم ليس بضار كان إختلافاً في الحمل فلا تناقض بين الحملين . وإذا قلت الشمس مشرقة وذلك إذا كانت في النهار والشمس ليست بمشرقة إذا كانت في الليل كان الاختلاف في الزمان ، ومثل هذا لا يعد تناقضاً لاختلاف الزمانين . أو تقول الأرض مزروعة والأرض ليست مزروعة فإن الأول يراد به الصحراء الجرداء ، وفي الثاني إذا كانت في الأرياف الصالحة للزراعة فلا تناقض بينهما لاختلاف المكانين أو تقول محمد ميت بالقوة ومحمد ليس بميت إذا كان بالفعل والاختلاف بينهما بالقوة والفعل لا يوجب تناقضاً . أو تقول الحجاز جبلي

---

(١) نفس المصدر ص ٣٧١ .

(٢) كارل ماركس ص ٥٨ .

والحجاز ليس بجبلي فالطرف الايجابي يراد به بعضه وفي الطرف السلبي يراد به كله فلا تناقض بينهما للاختلاف بينهما بالكلية والجزئية أو تقول الأربعة نصف بالإضافة للثمانية والسته نصف بالإضافة إلى الأثني عشر والأربعة ليست نصفاً إذا كانت بالإضافة للعشرة والسته بالقياس إلى الثالث عشر .

أما ما نلاحظه من الاتجاه في الفكر الحديث حول طبيعة التناقض والذي يظهر من ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣ م) ومتابعيه خلطوا بين ذات التناقض كمفهوم عام وبين التناقض بحسب المفهوم الخاص وقد ربطوا التطور بالتناقض وهو أجنبي عنه تماماً قال مفهوم التطور قائم على المبادئ الاستعدادية والدخول في مرحلة الكمال الفعلي ومسألة الصراع والتوالد لا يسميان تناقضاً سواء كان بالمفهوم العام الشامل للتضاد او بالمفهوم الخاص حيث أن كل وجود محدد بالماهية تتناقى مع الوجود المحدد بالماهية الأخرى وإن التوالد من خلال هذا الصراع بين الوجودين ينتزع وجود ثالث ناشئ عن وجود علاقة أما علاقة مقولة أو علاقة ماهية بوجود أو علاقة اعتبار فمثل التيار الكهربائي الحاصل من الموجب والسالب وإشتعال الضياء منها أو تحرك الماكينة ونحوهما ليس تناقضاً وإنما هما من نوع المعد لوجود شيء . وهذا نظير سفرك إلى مقصد معين فإن تلاحق القدمين في طي المسافة أحدهما موجب والآخر مقلل للخطوات اللاحقة للوصول إلى الغاية المطلوبة والنقطة المعينة في إحداث التحرك وتقليل الخطى وهذا ليس تناقضاً أو جعل قرصة الخبز في الفرن واستجابة القرصة للإحتراق ليس هناك أي تناقض وكذلك في مقام الصراع والتوالد ليس فيهما تناقض وإنما هو من نوع المعدات الوجودية والانتقال من مرحلة الاستعداد والقوة إلى مرحلة الكمال والفعلية فالقوة تطلق على الهوى الأولى في قبال فعلية الشيء وتطلق على الشيء الضعيف كما تطلق على الممكنات بالقياس إلى منتهى القوة وهو وجود الحق تعالى وتطلق القوة على الكيفيات الاستعدادية كإطلاقها على النطفة بالقياس إلى الانسان وتطلق القوة بما هو مبدأ التغير كقوى النفس ونحوها .

وهذه القوة تكون منفعة لشيء واحد وذلك كإداة الفلك حيث لا تقبل إلا الحركة الوضعية أو أشياء متناهية وتختص غير المتناهية بقوة الهوى الأولى .

وتارة تكون القوة فاعلاً لشيء واحد أو أشياء كما قالوه في الفلك وفي الحيوان أو لغير متناه كقوة الواجب في الفاعلية . ثم أن القوة الفاعلية أما مبدأ لفعل أو انفعال مع كون ذلك الشيء شاعر أو غير شاعر<sup>(١)</sup> .

تجري عملية التعريف من خلال زوال الملكة والشأنية كعدم البصر وعدم العلم وعدم الثمر وعدم الرطوبة وعدم الكتابة وهذا مما يحتاج إلى توضيح العدم وأقسامه وبيان حقيقة الملكة فقد ذكر ملا صدر الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) مما عد في المتقابلين الملكة والعدم وهما أمران يكون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً أي عدماً لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت أو في غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريباً كان أو بعيداً فالعمى والظلمة وانتفاء الشعر بدءاً الثعلب الذي هو الملكة المرودية التي هي قبالتها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الأعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عديميات في التحقيق مشروط فيها إلا مكان والقوة ولذا لم يصدق كل المعدم وأما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء كالقدرة على الأبصار والعدم وانتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه أن لا يكون كالاعمى وقيل فتح البصر واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الأول<sup>(٢)</sup> .

وقد فسر الشيرازي الملكة بالقوة تارة وبالفعلية أخرى وثالثة بالامكان ورابعة بالتهيؤ كما فسر العدم انتفاء تلك القوة وانطباقها لا يفرق بين الشخص في الوقت أو في النوع أو في الجنس قريباً كان أو بعيداً . وعلى ضوء حديثه فالملكة لم يحددها الشيرازي على نحو جهة معينة وإنما اعطاها عدة تفسيرات وهي المفاهيم المتباينة وسوف نعطي وجهة نظرنا بعد ذلك ولنرجع إلى البحث حول حقيقة العدم عند المحدثين .

(١) المثل الأعلى ٢ ص ٣٠٥ .

(٢) الاسفار- الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١١٦ - ١١٧ .

## حقيقة العدم :

يتصور العدم تارة بالنظر الكلاسيكي وأخرى بالنظر الحديث .

أما العدم بما يراه فلاسفة المسلمين هو سلب الوجود ومحض اللاشئية<sup>(١)</sup> ويرتسم في خطين .

١ - العدم المطلق وهو ما يقابل الوجود المطلق فلا تمايز في طرف العدم المطلق لأنه يقابل الثبوت والشيئية ولا ثبوت ولا شيئية في جانب العدم .

وعلى الجملة أن العدم المطلق مفهوم واحد لا تعدد فيه نظير مفهوم الوجود وذهب جماعة إلى عدم تمايز الاعدام لأن التمييز فرع الثبوت والتحقق والعدم يكشف عن النفي المحض فلا يشار إليه ولا تحقق له عيناً<sup>(٢)</sup> .

٢ - العدم الخاص وهو الذي يستند بإضافته إلى الوجود ويكون من نوع العدم والملكية وبهذا النوع يقع التمايز في الاعدام بلحاظ اضافتها للمتعلق . وإن ذهب هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) إلى عينية الوجود الخالص والعدم الخالص بلحاظ ماله عينية التعيين كما هو في الوجود ويكون العدم موجوداً إلا أنه في الحقيقة أن هيجل لم يفرق بين العدمين من حيث العدم المطلق والعدم الخاص ويكون منهجه على مسلك المتكلمين بالرجوع إلى منفي العين بينما لم يكن واسطة بين الوجود والعدم .

وعلى ضوء ما حذرناه يتضح أن الاعدام تارة تكون بحسب نظر المتكلمين وأخرى بحسب نظر الفلاسفة أما نظر المتكلمين فيرون التمايز في الاعدام قال الفيلسوف الطوسي في تجريده (ت . ٦٧٣ هـ) قد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير ونافي عدم الشرط وجود المشروط وصحيح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام .

(١) المثل الاعلى ج ١ ص ٥٥ .

(٢) نقد المذهب التجريبي ص ١٣٤ .

وقال العلامة (ت . ٧٦٢ هـ) معقباً على كلام الطوسي أقول لاشك في أن الملكات متمايزة وأما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناءً على أن التميز إنما يكون للثابت خارجاً وهو خطأ فإنها تتمايز بتمايز ملكاتها<sup>(١)</sup> .

ولكن الفلاسفة انكروا هذا الاتجاه وقالوا بعدم تمايز الاعدام وقول الطوسي بكلمة قد لا يتناسب الاعتراف الكامل بالتمايز ولو كانت تمايزة بذاتها لكانت على وجه الاستمرارية وتعبيره بقدر يصلح أن تكون غير سالحة في وقت ما لأن التمايز بحسب تعلقها بالوجود لا بحسب ذاتها .

وبالجملة ان الاعدام ان لوحظت بالنظر إلى ذات العدم فلا تمايز بحسب الاعدام وان لوحظت بالقياس إلى الوجود فالتمايز لم يكن لخصوص العدم وإنما لذات الوجود فالعدم المطلق غير قابل للادراك بالقوة الواهمة وإنما يدركه الوهم إذا ارتبط بجدار الوجود فيصير جزئياً .

وذكر الفيلسوف الشيرازي (ت . ١٠٥٠ هـ) أن الوهم حيث يجد اليد متمايزة عن الرجل يغفل فيقول عدم اليد مغاير لعدم الرجل ولو كان كما يحسبه لكان في كل شيء اعدام متضاعفة غير متناهية مرات غير متناهية<sup>(٢)</sup> وتوضيح كلامه أن الاعدام لو كانت ثابتة لأصبح شيء واحداً له صفات غير متناهية لأجل اعدام غير متناهية كما يقال عدم الكتاب وعدم عدم الكتاب وعدم عدم الكتاب وهكذا إلى ما شاء الله وهو محال .

### أ - العدم في نظر سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠ م)

يقدم لنا بحثاً عن أصل النفي ويطرح له اسئلة قبل كل شيء إذ يقول في كل سؤال نحن نجد أنفسنا حيال موجود نسائله فكل سؤال يفترض إذن موجوداً يسأل أنه ليس العلاقة الاولية بين الانسان وبين الوجود في ذاته بل على العكس أنه يقوم

(١) شرح التجريد ص ٢٣ .

(٢) الحكمة المتعالية .

في حدود هذه العلاقة ويفترضها . ومن ناحية أخرى فاننا نسائل الموجود المسؤول عن شيء ما وما اسائل عنه أو وجود يشارك في علو الوجود أي اسائل الوجود عن أحوال الوجود المسؤول أو عن وجوده ومن هذه الناحية فإن السؤال نوع من الترقب فاني ارقب جواباً عن الموجود بالمسؤول أعني انه فيما يتعلق بأساس إلفه سابقة على السؤال الموجود فاني اترقب من هذا الموجود كشفاً لوجوده أو لحال وجوده وسيكون الجواب نعم أو لا وجود هاتين الامكانييتين الموضوعيتين المتناقضتين هو الذي يميز من حيث المبدأ سؤال الالبيات أو سؤال النفي فثمة اسئلة لا تحدث في الظاهر جواباً سالباً مثل ذلك الذي وضعناه من قبل ماذا يكشف عنه هذا الوقت لكن في الواقع نشاهد ان الممكن دائماً ان نجيب بلا شيء أو لا أحد وأبدأ على اسئلة من هذا الطراز . ففي اللحظة التي اسأل فيها هل يوجد مسلك يمكن أن يكشف لي عن العلاقة بين الانسان والعالم فاني من حيث المبدأ بامكان الجواب بالنفي مثل لا مثل هذا المسلك غير موجود . ومعنى هذا اننا نقبل أن نوضع حيال واقعة عالية خاصة بعدم وجود مثل هذا المسلك . وقد يعزى المرء بعدم الاعتقاد في الوجود الموضوعي لعدم الوجود وسيقول فقط أن الواقعة في هذه الحالة تحيلني إلى ذاتي وسأعرف من الوجود العالي أن المسلك المطلوب هو مجرد وهم يساوي القول بانه ليس إلا وهما ثم أن تحطيم حقيقة النفي معناه اختفاء حقيقة الجواب . وهذا الجواب في الواقع إنما يعطيه إياه الوجود نفسه انه هو الذي يكشف لي عن النفي<sup>(١)</sup> .

ولنأخذ بعض الملاحظة حول آراء سارتر وإن كنا قد ناقشناه في كتابنا نقد المذهب التجريبي<sup>(٢)</sup> إلا أن هنا لا يخلو عن فائدة أخرى إذ تراه يحور الاسئلة عن الموجود ويجعل العلاقة بين الانسان وبين الوجود من حيث ذات الوجود فيسأل مرة أخرى عن أحوال الوجود المسؤول أو عن وجوده وطبيعة السؤال يعطي دور الانتظار والترقب في الجواب الذي لا يحققه العدم إذ الجواب المسؤول عنه الوجود أما الكشف عن الوجود أو حال الوجود وسيكون الجواب نعم أو لا .

(١) الوجود والعدم ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) نقد المذهب التجريبي ص ١٦٩ - ١٧٠ .

وعند التأمل تجد الخلط الواضح بين المسؤول عنه وهو المحيط في إطار الماهية لأن السؤال لا يتوجه إلى ذات الوجود لأنه لا يقع في إطار ما الحقيقية ، وإنما الواقع في إطار ما هو في إطار الماهية ولذا تجده في مقام الجواب يتردد بين كلمة نعم وكلمة لا وهذا في الواقع رجوع إلى ما الحقيقية والوجود لا يخضع لسيطرة ما لأن الموجود بديهي وهو من أعرف الأشياء حيث لا جنس له ولا فصل يطرء عليه .

وأما قوله : ووجود هاتين الامكانيتين الموضوعيتين المتناقضتين والذي يميز من حيث المبدأ سؤال الاثبات أو سؤال النفي .

وهذا في الحقيقة أن معنى التناقض غير حاصل في معرض السؤال لأن المسؤول عنه هو الموجود إن كان من صفحة الوجود فالسؤال عنه غير وجيه ، وإن كان المسؤول عنه العدم بلحاظ اضافته الوجود اليه فهو من نوع العدم الخاص وكأنه لم يتفطن إلى جهة الفرق بين العدم المطلق والعدم الخاص . وهذا نظير القضية في مانعة الخلو فان القضية إن كانت وجوداً ومعناه طرد العدم الا كان عدماً وهو الطارد للوجود .

ويظهر من سارتر لحاظه العدم بما أنه مرتبط بالوجود على نحو العلاقة أما عند هيدجر (٨٨٩ م) يرى أن الوجود ينكشف على أنه حضور وغياب وانكشاف واحتجاب معاً ولكن سارتر يعتقد أن العدم تالٍ على الوجود لكنه يلاحق الوجود ثم الملاحظ من سارتر ارجاع الأمور الوهمية إلى العدم وإرجاع النفي دائماً إلى ناحية الاثبات والذي نتأمله انه ليس أساس العدم هو الوجود وتابع عنه كما تصوره وإنما توجه العدم إلى الوجود أو إثبات حقيقته وكيانه من الوجود دون العدم لارتفاع موضوع العدم ولازمه التناقض واقعاً ولأصبح المحمول الذي في جانب العدم موضوعاً الذي استقر عليه كيان الوجود<sup>(١)</sup>

---

(١) نقد المذهب التجريبي ص ١٧٠ - ١٧١ .

## ب - العدم عند هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١)

يعتقد هيجل أن الوجود على هذا النحو فراغ مطبق فهو ثم مرادف للعدم لأن فكرة العدم هي ببساطة فكرة الخلو من كل تعين ، ونحن لا نستطيع أن نفكر في شيء إلا بفضل ما يملكه من يقينات كالحجم والشكل والوزن . . الخ وما يخلو من كل تعين هو الفراغ المطلق ، ولأن الوجود حسب تعريفه نفسه يخلو من كل تعين فهو إذن عدم<sup>(١)</sup> .

ويتضح ذلك أيضاً إذا جعلنا الوجود محمولاً في قضية فقد نقول أن الحقيقة هي الوجود لكن هذا القول ليس إلا تحصيل حاصل اذ يكفي ان نقول أن الحقيقة موجودة وفي هذه الصورة يتضح ان الوجود ليس محمولاً حقيقاً لكنه مجرد رابطة إذ لا يحدد الحقيقة بأية طريقة وإنما يترك معرفتنا فارغة تماماً ولو قيل لنا أن الحقيقة هي فمن الطبيعي أن نتساءل ما هي ولا يقدم الوجود كمحمول أية أجابة عن هذا السؤال بدلاً من أن يكون أما قضية صورتها س هي ص - نجد أنفسنا امام قضية تقول س هي ويبقى مكان المحمول فارغاً يرادف الصفر وهذا الصفر هو كل ما يمثل الوجود هو العدم فالوجود إذن هو العدم ولو كان ثمة فارق بينهما لوجب أن يتصف الوجود بتعين لا يتصف به العدم ولكن الوجود يخلو من كل تعين ومن ثم فلا يمكن أن يكون بينهما أي فارق ففكرة الوجود هي نفسها فكرة العدم وكل منهما تتحول إلى الأخرى<sup>(٢)</sup> .

والذي نلاحظه في مذهب هيجل حول العدم فقد أورد الوجود بما انه فراغ مطبق وأن العدم عبارة عن الخلو من كل تعين فهو مرادف الوجود ثم جعل الوجود على نحو الرابطة وليس صالحاً لأن يكون محمولاً حتى يحدد ولكنه مرفوض من حيث كونه رابطاً محضاً لأن الوجود أما رابط أو رابطي ولا يمكن أن نجعل في طرف المعنى الحر في خاصة بل يشملهما معاً كما قرر في محله هذا مع أن العدم لا يصدق على الفراغ بل الفراغ والخلو من المحمول وإلا فنفس الفراغ لا يثبت العدم .

(١) فلسفة هيجل ص ١٩٧ ط عام ١٩٨٠ م ترجمة الدكتور عبد الفتاح امام .

(٢) نفس المصدر ص ١٩٧ - ١٩٨ .



ثم يرجع في حديثه إلى أنه عند عدم الاجابة عن سؤال الحقيقة يكون المحمول فارغاً يرادف الصفر . وهذا الصفر كل ما يمثله الوجود وهو العدم فالوجود إذن هو العدم والوجود مزدوج مع العدم ولا فارق بينهما والوجود لا تعين له والعدم أيضاً لا تعين له ففكرة أحدهما تنتقل إلى الأخرى .

ويبدو من هيجل عند تمسكه بالفراغ مما انتهجه ارسطاطاليس في مسألة الخلاء حيث ذكر أن هناك دلائل تدل قطعاً على وجود الخلاء فالحركة في المكان تستلزم بالضرورة وجود الخلاء فضلاً عن أن هناك ظاهرة مشاهدة تقتضي القول به أيضاً وهي فيما لو صببنا ماءً في إناء به رماد فإننا نجد حجم الماء لا يزداد بصب الماء فهذا يشعر بوجود خلاء قد ملئ بالماء حتى يمكن ان يقال أن حجم الشيء لم يزد ولكن أرسطو ينكر الخلاء تماماً ويقول أولاً أن الحركة تتم بان يطرد جسم جسماً آخر ولا تتم بأن ينتقل الشيء من مكان ملاء إلى مكان خلاء هذا إلى أن فكرة الخلاء نفسها تؤذن بانتفاء الحركة لأنه إذا كان ثمة خلاء والخلاء لا تعين فيه للجهة فإن الشيء المتحرك لا يعرف أين يتجه وعلى هذا لا يستطيع التحرك فالقول بالخلاء إذن يؤذن أيضاً بعدم الحركة<sup>(١)</sup> .

هذا ملخص فكر هيجل في العدم والوجود ولنأتي إلى دور المناقشة بصورة موجزة اعلم رعاك الله أن الفراغ أمر وجودي وليس أمراً عديمياً لأن انتساب الفراغ إلى شيء ما هو إعطائه صفة الوجود والتعين أيضاً من الوجودات إلا أنه يقع في مقام الخارج والتحديد بالماهية وأما إرجاع الوجود إلى الفراغ والعدم أيضاً إلى الفراغ ليحصل منها الترادف فهو ممتنع ويلزم المناقضة لأنه يصبح شيئاً واحداً لتوارد الوجود والعدم على شيء واحد وهذا مع أنه مخالف لقاعدته من الصراع وتحقق الركائز الثلاثة ١ - الأطروحة (الاثبات) ٢ - الطباق (النفي) ٣ - التركيب (نفي النفي) فكيف يتحقق الصراع من شيء واحد كما لا مجال لانبثاق التركيب بعدم عدم الصراع من الأطروحة والطباق .

---

(١) موسوعة الفلسفة ج ١ ص ١١ للدكتور عبد الرحمن بدوي .

وماذكره من عدم صلاحية الوجود للحمل لانه لا يكون محمدا للحقيقة فان مسألة الحمل ترتبط اما بحسب المفهوم فيمكن حمل مفهوم على مفهوم وذلك لاثباته في مجال الذهن وهو من الوجود واما ان يكون بلحاظ حمل المفهوم على المصداق وحمل الكلّي على افراده فهو ايضا من الوجود فالحقيقة انما تقع محمدا للوجود وليس الوجود محمدا لها إذا كانت الحقيقة قصد بها الماهية فان الماهية محمدا للوجود وليس العكس .

### حقيقة الملكة :

الملكة من الصفات النفسانية وذكر في تعريفها بانها قوة راسخة في النفس تختلف عن الطبع أو الفطرة اختلاف الكل نوعا ما عن الناقص . ويطلق عليها الكندي ( المتولد في آخر القرن الثاني للهجرة ) في رسالته في العقل العينية . وهي عبارة اخرى ( عن القدرة على اتيان فعل أو قول متى شاء بما يقتضيه استعداد ذلك الشيء وقابليته ) نظير وجود الكتابة للشخص أو معرفته لبعض الصناعات والحرف والفنون ونحوها فإذا فقدت تلك الامور يكون عدما لها . ويقال عدم ملكة نظير عدم البصر فان توجه العدم لا يحصل إلا لمن له شأنية الاتصال بتلك الوجودات الاستعدادية .

وبعبارة ثالثة : ان الملكة عبارة عن كون النفس لها القابلية متى شاءت ان تخرج الشيء من دائرة الاستعداد إلى مرحلة الفعلية مع صلاحية ذلك الشيء للتقبل .

ويقول : الفيلسوف الشيرازي ( ١٠٥٠هـ ) في توضيح الملكة في صفحة العلم - تحصل أي - الملكة - من ممارسة العلوم والافكار بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان تكن علومه وادراكاته حينئذ حاضرة عنده .

## الملكمة عند كانت (١٧٣٤ - ١٨٠٤م)

إذا كنا قد فسرنا الفهم بوصف ملكة القواعد فإن ملكة الحكم تتألف من انجاز القضية الصغرى (Subsumption) هذه القواعد أي تقرير ما إذا كان أي شيء يقع تحت طائفة قاعدة معينة (Elegiscasusdatce) ام لا يقع. وان المنطق العام لا يحتوي على سنن ملكة الحكم ولا يستطيع ان يحتوي عليها وذلك لانه لما كان لا يهتم بمحتويات معرفتنا لذلك فعليه فقط ان يفسر تفسيراً علياً بالشكل المحض للمعرفة في المعاني العامة والاحكام والقياسات وان يقرر على هذا النمط القواعد القياسية من أجل الاستخدام السديد للفهم وإذا كان علينا ان نحاول المظهر بصورة عامة كيف يتوجه علينا ترتيب أي شيء بموجب هذه القواعد وكيف يتوجب علينا ان نقرر إذا كان شيء ما يقع تحت طائفتها ام لا فهذا الامر لا يمكن ان يتم إلا بواسطة قاعدة جديدة.

وان هذه بسبب كونها قاعدة جديدة تتطلب سنة جديدة من أجل ملكة حكم وهكذا نتعلم مع كون الفهم قابلاً للتحسين والتثقف بواسطة القواعد. ان ملكة الحكم هي موهبة خاصة لا يمكن لنا ان نتعلمها بل يتوجب علينا ان نمارسها. وهذه هي مانسميه بغطانتنا التي لا يمكن ان يعالج غيابها أي تدريس أو تعليم. وذلك لانه بالرغم من ان المعلم قد يقدم كما لو انه كان تطعيم الكثير من القواعد المكتسبة من خبرة الآخرين لكن ملكة استعمال هذه القواعد بشكل صحيح يجب ان يختص التنفيذ نفسه وبدون هذه الملكة لا توجد أية سنة تكون بآمن من سوء الاستعمال<sup>(١)</sup>.

لذلك فان طبيياً أو فقيهاً أو سياسياً قد يجترن في رأسه العديد من القواعد الجميلة من بثلوجية أو فقهية أو سياسية لابل من الجائز انه قد أصبح حتى معلماً دقيقاً لها. ومع ذلك فهو يقترف حتى تطبيقاتها الكثير من الاخطاء. وذلك اما بسبب كونه عاجزاً في الحكم مع انه ليس كذلك في الفهم وعارفاً بالعمومية تجريداً ولكنه غير قادر على ان يقرر ما إذا كانت حالة معينة تقع تحت هذه القاعدة. واما بسبب ان ملكة حكمه لم تدرّب تدريياً كافياً بواسطة الامثلة والخبرة العملية. ان الفائدة

(١) نقد العقل المجرد ص ١٨٣ - ١٨٤.

الكبرى والوحيدة للامثلة هي في ان هذه تصقل ملكة الحكم حدة ومضاء ولكنها حاذقة في تعطيل دقة الفهم واتقانه. وذلك لانها نادرا ماتطبق شروط القاعدة مطابقة كافية تماما (بوصفها - Causinterntnis) لابل انها كثيراً ماتضعف بمجهود الفهم في ادراك القواعد وفقا لصلاحيتها العامة ومستقلة عن الظروف الخاصة للخبرة. وتعودنا في النهاية عن استعمال هذه القواعد بوصفها صيغ معادلات اكثر من كونها مبادئ وهكذا يجوز ان ندعو الامثلة بدراجة الطفل للحكم التي لايستطيع اولئك القاصرون في المهوبة الطبيعية ان يستغنوا عنها ابداً.

ولكن بالرغم من ان المنطق العام لايستطيع ان يعطي اية سنن الملكة الحكم فان الحالة تحتلف تماما والمنطق الاستشراقي. وإلى حد يبدو حتى عنده كما لو ان العمل السديد للمنطق الاستشراقي هو في ان يصحح ويقرر بواسطة قواعد معينة معرفة ملكة الحكم في استخدام العقل المجرد. وذلك لان الفلسفة كنظرية ووسيلة لتوسيع ميدان المعرفة المجردة بديئة لصالح الفهم. وفائدته لانبذو ضرورية بل بالاحرى مضرة. وذلك لانه بالرغم من كل المحاولات التي شهدناها حتى الآن فما كسبناه منها بالكاد يبلغ انساً واحداً من الارض، أما فيما يتعلق بالاعراض النقدية وبغية ان يصون ملكة الحكم من الاخطاء (lapsusivdieji) في استعمالها للمعاني العامة المجردة والقليلة الفهم والتي تمتلكها فعلي الفلسفة (مع ان فوائدها قد تكون سلبية فقط) ان تستعمل كل مالمديها من فطنة وتوقد ذهن ووعول<sup>(١)</sup>.

علينا ان نفتح سجل المناقشة مع كانت تحت عدة ملاحظات.

الملاحظة الأولى: قد اخرج كانت ملكة الحكم عن دائرة المنطق العام لان سننه لايجتوى على وجود ملكة الحكم وانما الاتجاه المنطقي يفسر تفسيراً تحليلياً الشكل المحض في المعاني العامة.

ولكن النظرة الفلسفية تأخذ شكلها الموضوعي في المنطق العام عدم امكان انفصاله عن ملكة الحكم إذا قصد به اثبات الحكم لموضوعه اما إذا قصد بالمنطق

(١) نفس المصدر ص ١٨٤ - ١٨٥ .

العام للخواص التصوري والتفسير التحليلي للظاهرة أو الخبرات من غير استنادهما إلى الالآت الواقعي للقضية او عدمها فيكون منحصرًا في الجانب التصوري واعطائه الوجود العام غير مناسب ولكن ملكة الحكم قابلة لوقوعها في القياسات المنتجة كأن تقول على عالم وكل عالم يحمل ملكة فعلى يحمل ملكة .

الملاحظة الثانية: انه عندما يأتي إلى تفسير الملكة يأخذ في تفسير الفهم بواسطة الملكة وهذا في الواقع امر عكسي لايتناسب مع مقام التعريف .

ثم يأتي إلى ماتقوم عليه ملكة الحكم أو ماتتركب منه من انجاز القضية الصغرى بموجب هذه القواعد فيرجع الملكة إلى وجود تركيبى وهو خلاف الفهم الفلسفي لموضوعية الملكة لانها وجود بسيط وفرق بين جعلها صغرى لكبرى الاصل والقاعدة وبين النظر إلى أصل تركيبها .

الملاحظة الثالثة : يبدو من كانت عدم تمييزه بين القاعدة وذات الملكة وذلك كما يظهر من قوله وإذا كان علينا ان نحاول لنظهر بصورة عامة كيف يتوجب علينا ترتيب أي شيء مايقع تحت طائلتها ام لا فهذا الامر لايمكن إلا بواسطة قاعدة جديدة تكون من اجلها ملكة الحكم بينما القاعدة تأخذ شكلا عاما ومفهوما كليا ينطبق على جزئيات الموضوع وجزئياته فان الحكم على الحديد يتمدد إذا وصل إلى ١٠٠ فهرنايت فكل ما وصل إليه الحديد بتلك الدرجة الحرارية أخذ في التمدد وكل ما إذا وصل إلى درجة حرارة معينة قابل للפורان أو إذا وصل إلى الصفر في درجة البرودة قابل للانجماد وهكذا في سائر الامور التكوينية والتشريعية يراد بها في القضية الكلية على عامة المصاديق ولكن هذا بخلاف الملكة انها مرتبطة بالامر الخارجى وعلى هذا تصحح جزئية دائماً .

والجواب ان مثل عدم البصر وعدم العلم يراد بها الحكم على نحو القضايا الحقيقية والاحكام الكلية وهذا نظير تقابل الاطلاق والتقييد ان تقابلها تقابل العدم والملكة وقصد بها الاحكام الكلية دون الموضوعات الجزئية فالملكة يراد بها الحكم الكلي .

إلا ان جهة الفرق بين القاعدة والملكة يختلفان من حيث المفهوم والحقيقية كما ان النسبة بينهما نسبة العموم من وجه.

**الملاحظة الرابعة:** ربما تخرج الملكة عن دائرة التعلم وادخالها في إطار الممارسة. وعليه تفسر الملكة بانها وجود فطري غير خاضعة للتعليم. وانما علينا ان نمارسها حتى لا يذهب وجودها. فان مثل الاجتهاد ملكة يقتدر بها المجتهد في استنباط الاحكام الشرعية إذا مارس تلك القواعد الكلية. فتفسر الملكة بمعنى فعلية المسائل المستحضرة لديه أو كونها عبارة عن القدرة والتهيش وان لم تكن فعلية إلا انها قابلة للزيادة والنقصان على نحو الوجود المشكك. وهكذا بالنسبة إلى الحرف والصناعات فانها مادامت الملكة حاضرة لديه يتصف بها يكون جريان المشتق في حقه على نحو الحقيقية<sup>(١)</sup>.

**الملاحظة الخامسة:** لاجمال للاخطاء والاشتباه بعد تحقق الملكة واستقرارها وانما الخطأ يقع في المقدمات وذلك إذا لم تستوف ركائزها وهي كما اوضحناها وليدة القواعد والخبرات فإذا تحقق لهذه الركائز القدرة المتكاملة كيف توصف بالخطأ وانما القصور في مبادئها ومقدماتها لا في ذات الملكة نفسها. ويظهر من كانت وصف الملكة بالخطأ والعجز بينها العجز والخطأ يعرضان في مجال التطبيق إذا كان هناك قصور في عدم نضوج المبادئ الذي تكونت من خلالها الملكة.

**الملاحظة السادسة:** كيف يطلق ضعف الفهم إلى الملكة بينها في بداية حديثه فسر الفهم بوصفه ملكة ثم في آخر حديثه يقول ان الفائدة الكبرى والوحيدة للامثلة في ان هذه تصقل ملكة الحكم حدة ومضاء ولكنها حاذقة في تعطيل دقة الفهم واتقانه. ثم يقول لا بل انها كثيرا تضعف مجهود الفهم. فان ذلك يوجب تناقضا واضحا لان تفسير الفهم بوصفه ملكة وان الملكة توجب ضعف الفهم

---

(١) والمراد بجريان المشتق هو الاشتقاق الاصولي وهو اعم من المشتق النحوي - راجع ما ذكر في الاصول.

فكان الاول قوام الفهم والثاني ان الملكة توجب ضعف الفهم وعدم تقدم مجهوده في ادراك القواعد.

الملاحظة السابعة: ان دور المنطق العام في نظر كانت لا يهتم بمحتويات المعرفة وينظر إلى علاقة المدركات بعضها مع بعض ويعالج شكل الفكر وهذا يقع دائماً في إطار التصورات بينما المنطق الاستشراقي طريق جمع بين المنطق التجريدي والتجريبي. ويكون دور المنطق الاستشراقي طريقاً لاستخدام العقل المجرد في التعرف عن ملكة الحكم بواسطة قواعد معينة وهذا في الحقيقة ارجاع الملكة إلى وجود خارجي بينما حقيقة الملكة من الأمور المجردة البسيطة وليست داخلة تحت الاطار المقولي<sup>(١)</sup>.

ولنرجع إلى صلب الموضوع وهو الوصول إلى بعض الموضوعات والمفاهيم من خلال عدم الملكة فإذا اردت التعرف عن زيد بانه البصير أو ذو اليدين و اردت بها المقطوعتان أو الشجرة أو النحلة وهكذا فان مثل هذا التعريف من نوع الرسم والخاصة سواء كان بالاتجاه التجريدي أو الوضعي.

### ج - التعريف بالمتضادين.

التعريف باحد الضدين لا يثبت حقيقة الضد المقابل فإذا قلت عرفني البياض لا يقع الجواب انه ضد السواد لانك تريد ان تتعرف على واقع البياض من حيث هو دون معرفته عن طريق الضديه. ولذا تعرض الاصوليون التقليديون إلى مسألة الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده إلا أن الاصوليين المحدثين انكروا هذا الاتجاه وقالوا لا يدل الامر بالشيء على النهي عن ضده لبالضد العام كالترك المجرد ولا بالضد الخاص كالاضداد الوجودية ولم يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث المطابقة والتضمنية والالتزامية. ولو قدر بالدلالة انما يحصل ذلك بالدلالة الالتزامية غير البين. وهي الالتزامية العقلية.

---

(١) نقد المذهب التجريبي ص ٣٦٤ - ٣٦٥ .

والمهم ان نأخذ سجلا في البحث بما سلكه الفلاسفة تمشيا معهم .  
عرف الفلاسفة وجود المتضادين انها الامران الوجوديان بنحو لا يجتمعان في  
محل واحد ولا في زمان واحد ولا في جهة واحدة<sup>(١)</sup> وهذا هو المذهب التقليدي  
للفلاسفة القدامى كما ذكر ابن سينا وهما ذاتان يتعاقبان عليه - الموضوع -  
ويستحيل اجتماعهما فيه<sup>(٢)</sup>.

وانكر المشاؤون هذا التعريف لاستلزامه صحة التضاد في الجواهر وقالوا في  
تعريفه على النحو الآتي بانها (الامران الوجوديان غير المتضايين المتعاقبان على  
موضوع واحد) وعلى هذا يقعان داخلين تحت جنس قريب وان كان بينهما غاية  
الخلافة كما ذكره ساحة الوالد في مثله الاعلى<sup>(٣)</sup> إلا ان ابن سينا قال في شفاة  
تعقبا على تعريفه واما ان عني بالضد كل مشارك في محل كان مادة او موضوعا كان  
القول في هذا الباب قولاً آخر ولم يبعد ان يكون للجواهر الصورية ضد<sup>(٤)</sup>.

ولازم هذا التعريف دخول الضدين تحت جنس قريب ويكون ما به  
الاشترك عين ما به الامتياز بينما هما متغايران مفهومهما ولا يمكن اجتماعهما في محل  
واحد وان جاز افتراقهما كاللاسود والابيض في الاحمر والازرق .

وعلى الجملة ان التضاد يقع تحت الوجود العرضي وليس بين الاجناس  
العالية والجواهر واما كون الضدين يجوز ان يرجعا إليه فذاك ليس من حيث  
الدخول تحت الجنس القريب . وانما هو حال افتراقهما يستلزم ان يكون بين  
اللاسود والابيض هو الاحمرار وهكذا .

وذكر صاحب الاسفار طبيعة التضاد بما يلي ومن احكام التضاد على ما ذكرناه  
من اعتبار غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذي  
يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فإذا كان الشيء وحدانيا وله اضداد .

- 
- (١) المثل الاعلى ج ١ ص ٥٩ .
  - (٢) الشفاء ج ١ ص ١٠٥ قسم المنطق .
  - (٣) المثل الاعلى ج ١ ص ٥٩ .
  - (٤) الشفاء ج ١ ص ١٠٥ - ١٠٦ .



فاما ان تكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة فإذا كانت مخالفتها له من جهة واحدة فالمضادة لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض له اضداد.

وإذا كانت المخالفة بينهما وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالانسان الذي يضاد الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار ويصف كثيرا من الاشياء لاشتغالها على اضدادها فالتضاد الحقيقي انما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد أما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض<sup>(١)</sup>.

وقال: ساحة الوالد فالتضاد يقع في نوعين تحت جنس قريب من المقولات العرضية دون الجواهر، وذلك نظير السواد والبياض وكالجبن والتهور من الكيفيات النفسانية وان حقيقة التضاد تقتضي تمام المخالفة بين المتضادين ولما كان التضاد بين الشئيين يقتضي المخالفة التامة بينهما في تضاد بين الجواهر حيث ان الانواع الجوهرية لا يتحقق فيها امر نسبي بين الطرفين<sup>(٢)</sup>.

#### د - التعريف بالمثلية:

إذا تساوى المعنيان من جميع الجهات والحيثيات بحيث اصبح الفردان من ماهية واحدة والاتحاد في السنخية والنوعية كالانسان للانسان والتفاحة للتفاحة والفرس للفرس والقلم للقلم والكتاب للكتاب فلا يقع التعريف تاما كاشفا عن واقع الذات والحقيقة ولا يصح تعريف الحجر بالحجر والمعدن بالمعدن والنار بالنار والهواء بالهواء، والماء بالماء لأن المعرفة لا يكشف حقيقة المعرفة، انما وجد بابا مغلقا لان الفرد المماثل لم يكن فيه زيادة موضحة للفرد المماثل له وانما هو نظير استبدال مجمل بمجمل مثله وان اشترط بين المعرفة والمعرفة المساواة فذاك بالقياس إلى الافراد دون المفهوم.

---

(١) الاسفار - الحكمة المتعالية.

(٢) المثل الاعلى ج ٢ ص ٦٠ .

ويقول: صاحب المواقف المثل وهو بالحقيقة تعريف المشابهة فان كانت مفيدة التمييز فهي خاصة فيكون رسماً ناقصاً والا لم تصلح للتعريف<sup>(١)</sup>.

ولا يفرق الحكم بعدم صحة التعريف بين ان تكون المثلية في مقام الاتحاد في السنخية والنوعية أو كانت المثلية بحسب العرف فانه لما كان الفرد والمائل لا يكشف حقيقة المائل له وانما كان الانتقال من لفظ مجمل إلى لفظ مجمل آخر.

واما غرض الفلاسفة من المثلية هو الماهية والعنوان الشامل للاشياء المشتركة في النوع نظير افراد الانسان وعنوان المثلية في مصطلح الفلاسفة - شامل لعنوان المشابهة والمساواة والموازنة والتناسب من باب المائلة في مقولة الكم والكيف والوضع والنسبة فلا يجعل ذلك خارجاً عن محيط التقابل كما سار عليه ساحة الوالد حيث قال فإذا عرفت معنى المائلة تعرف ان معنى التقابل لا يشمل عنوان المائلة لان المتقابلين في مصطلح الفلاسفة هو المعنى المقابل للمثلين<sup>(٢)</sup> حيث اتضح لديك ان عنوان المائلة يعطي صفة المغايرة المفهومية أو الاعتبارية في ذلك الآن الذي يحمل عليه وان كان بحسب المصاديق الخارجية او المفهومية واحدة في موضوع واحد وزمان واحد ولكن لا تخرج عن صفة التغاير والتمايز والتدافع بين المتماثلين.

هـ - التعريف بالمتخالفين.

المراد بالتخالف هو المعنى المغاير للمعنى الآخر وان فرض في حقها الاجتماع كالسواد والحلاوة والبياض والحجارة والشجاعة والكرم فان بين هذه المعاني اختلاف وتمايز الا انها قابلة للاجتماع فالنظر إلى التحالف ان يلحظ إلى جانب التمايز والاختلاف بغض النظر عن وحدة الاشتراك بين المعنيين كما لو اتحدوا في الجنسية كالانسان والطائر والاسد مع الثعلب أو اتحدوا في النوعية كزيد وعمر فهما متخالفان وبعين ذلك هما متحدان من حيث الحقيقة النوعية فان روعي جهة الاختلاف من حيث الشخصيات كان تخالفاً والا كان مماثلاً.

(١) المواقف ص ٣٥ عبد الرحمن احمد الایمی - عالم الكتب - بيروت.

(٢) المثل الاعلى ج ٢ ص ٥٣ .

ويجدثنا العلامة المظفر في منطقة ومنه يظهر ان مثل محمد وجعفر يصدق عليهما انها متخالفان بالنظر إلى اختلافهما في شخصيهما ويصدق عليهما مثلان بالنظر إلى اشتراكهما وتمائلهما في النوع وهو الانسان وكذا يقال عن الانسان والفرس هما متخالفان من جهة تغايرهما في الانسانية والفرسية ومثلان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية وهكذا في مثل القطن والثلج والحيوان والنبات والشجر والحجر. ويظهر ايضا ان التحالف لا يختص بالشيئين اللذين يمكن ان يجتمعا فان الامثلة المذكورة قريباً لا يمكن فيها الاجتماع مع انها ليست من المتقابلات - ثم ان التخالف قد يطلق على مايقابل التماثل فيشمل التقابل ايضا فيقال للمتقابلين على هذا الاصطلاح انها متخالفان<sup>(١)</sup>.

وظهر مما قدمناه امام القارئ الكريم ان التخالف ان لوحظ في ذاته التمايز فلا مجال لاجتماع المعنيين في موضوع واحد وان لوحظ فيهما جهة الاشتراك من حيث الجنسية والنوعية يكونان مورد للاجتماع الا ان جهة البحث بما يخص التعريف فالتعريف والوصول إلى معنى من المعاني من خلال التخالف فهو تعريف لا يوصل إلى حقيقة المعرفة ولا يوصلنا إلى اللوحة الواقعية فإذا قلت ناولني تلك الحلاوة السوداء ليس تعريفا لذات الحلاوة وانما يكون تعريفا بالعوارض.

## و- التعريف بالمتضايين

يحصل التعريف بالمتضايين من تعقلك لاحد الشيئين الانتقال إلى شيء آخر كمعرفة الاب بانه والد الابن أو معرفة الفوقية بالقياس إلى التحت والامام بالقياس إلى الخلف والتقدم بالنسبة إلى التأخر والعلو إلى المعلوم والخالق إلى المخلوق فإذا تعقلت احد الطرفين تعقلت مايقابله. ولذا لا يصح ان يكون وجودا واحدا علة ومعلولا او شخص واحد يقع أبا وإبناً ولكن يصح ان يكون ابا لشخص وابناً لشخص آخر وهكذا بالنظر إلى الفوقية والتحتية وسائر الامثلة.

(١) منطق المظفر ج ١ ص ٤٦ - ٤٧ .

وقد ذكر في تعريفهما انهما الوجوديان اللذان يتعلقان معا ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة ويجوز أن يرتفعا<sup>(١)</sup>.

وحصر صاحب الاسفار التقابل على الوجه الآتي (ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للآخر أو لا والاوّل ان اعتبر نسبته إلى قابل لما اضيف إليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وإيجاب والثاني ان لم يعقل كل منها إلا بالقياس إلى الآخر فهما متضائفان اولا فهما متضادان<sup>(٢)</sup>).

والتعريف بواسطة التضاييف يكون كشفا عن المعرف بالرسم والخاصة وليس قائماً بالجنس والفصل القريين وهو المسمى بالحد التام وكذا ليس من الحد الناقص.

وبصورة جلية ان التعريف عن طريق التقابل ليس تعريفا حديا فإذا قلت ان عليا والد الحسن والحسين (ع) ليس تعريفا لذات علي من حيث ماهية الشيء وحقيقته وان ابا حفص عمر لم يكن معرفا لماهية عمر ويعبر عنه بالتعريف اللفظي وشرح الاسم وليس تعريفا ماهويا.

وعلى نهج ماسبق في قولك للاعمى هو الذي لا يبصر او الوجود نقيض العدم او السواد ضد البياض والانسان هو الانسان كل هذه الموضوعات المتقابلة من جانب العدم والملكة أو النقيضين أو المتضادين أو المثلين لم تكن قائمة على الحدية الذاتية.

ولتوضيح هذه الاتجاهات السابقة باختصار

ان التقابل يقع بين امرين مختلفين ومتغايرين اما بحسب الذات أو بالعرض فالغايرة الذاتية ان يكون احد المتقابلين يعطي فيه الدفع والمانعية عن تأثير مايقابله كما هو حقيقة الوجود والعدم.

(١) منطق المظفر ج ١ ص ٥٣ .

(٢) الحكمة المتعالية .

وعرفوا التقابل هو امتناع الاجتماع في شيئين بمحل واحد على ان يكون ذلك في زمان واحد<sup>(١)</sup> على ان يكون التمانع والتقابل من جهة واحدة فالتحديد بالمحل الواحد يراد به الموضوع وبقيد الجهة الواحدة لاجراج ذو الجهتين وبقيد الزمان لاجراج احد الضدين فانه لا يكون في زمان الضد الآخر<sup>(٢)</sup>.

ويعتقد سباحة الوالد رضوان الله عليه (١٩٠٤ - ١٩٨٦) ان المثلين ليسا من المتقابلين وان عده بعض الفلاسفة منه ويراد من المثلين المشاركة بينهما في مقام الماهية فالذات هي الماهية الجامعة لكل من المثلين ولا يمكن ان يجتمع المثلان لان لازم ذلك تكرار الوجود الواحد.

والذي يقع في خلدنا على عكس ما ذكره الوالد ان المثلية وان كانت محاطة بنقطة اشتراك في الماهية وحصول الوحدة النوعية بينهما وهو عبارة عن ذلك الجامع المشترك ولكن بعين ذلك يحصل وجود تمانع وتدافع من احد المثلين للطرف المقابل من حيث اخذ الحيثية فالتقابل بين قلم وقلم وكتاب وكتاب محقق وان اتحدنا نوعا وحقيقة وماهية لاخذ كل طرف بلحاظ الحيثية الخاصة وان انعدمت الفوارق الماهوية الا انها لم تفقد الفوارق الجهتية كما انها اثنان لا يجتمعان في موضوع واحد زمانا أو جهة واحدة.

وعرف التقابل ايضا (يكون المتخالفين على المشهور أو الاثنين مطلقا على ما وقع في بعض عباراتهم - بحيث يتمتع اجتماعهما في موضوع واحترز عنه الاكثر - أو في محل واحد - عند بعضهم - وفي زمان واحد عن جهة واحدة)<sup>(٣)</sup>.

وذكر الأملی انه وقع الخلاف في تحديده في موضعين احدهما في اخذ المتخالفين كما عليه المشهور بدل الاثنين كما في بعض العبارات فعلى المشهور الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان وإلا «فهما متخالفان والمتخالفان اما متقابلان واما غيرهما والتقابل عندهم قسم من التحالف والتماثل خارج عن تعريف

(١) المثل الاعلى ج ٢ ص ٥٢ .

(٢) نفس المصدر.

(٣) درر الفرائد ج ١ ص ٣٤٣ .

التقابل يكون مقسم التقابل هو التخالف عندهم قسيما للتماثل . وعلى تعريف بعض العباثر يكون التماثل من اقسام التقابل حيث ان المتماثلين هما الاثنان اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة .

وثانيهما: في اخذ محل واحد بل موضوع واحد والفرق بين الموضوع والمحل بعد اشتراكهما في كونهما محلا لما يحل فيهما ان المحل هو المفتقر إلى الحال فيه والموضوع هو المحل المستغني عن الحال فيه ومنشاء هذا الاختلاف هو الخلاف في تضاد الصور النوعية<sup>(١)</sup> .

### ز - التداخل:

كما يصدق عليه حد التقابل التداخل ويلحظ التداخل على اتجاهين .

١ - التداخل الكمي .

٢ - التداخل الكيفي .

ونقصد بالتداخل الكمي التعميم والتخصيص بلحاظ الافراد فالخاص داخل في اطار العام ودخول النوع تحت الجنس والجزء تحت الكل حيث كان النظر إلى الافراد ودخول كمية منها تحت مايشملها من العنوان العام فإذا قلت كل انسان حيوان وكل ذهب معدن حكمت على ادخال افراد الانسانية في الحيوانية وحكمت على افراد الذهبية انها معدنية .

ثم ان الادخال اما واقعي واما ادعائي والفرق بينهما ان الادخال الواقعي لا يمكن فصل الافراد عن دائرة ماتحت العنوان العام لانها من مصاديقه الحقيقية فلا يعقل انفصال الانسانية عن الحيوانية والشجرية عن النباتية وماء الفرات عن الماء .

اما الادخال الادعائي فهو قابل للانفصال كادخال زيد في الاسدية من حيث الشجاعة فان زيدا لم يكن من فصيلة الاسدية وانما كان الادخال على نحو الادعاء وبهذا لا يعرف الثاني وانما يعرف الاول .

---

(١) درر الفرائد ج ١ ص ٣٤٣ .

كما يفرق ايضا بين مفهوم الادخال والتداخل فان مفهوم الادخال ارجاع الخاص الى العام والجزء الى الكل اما التداخل يراد به المخالطة والمجازة في الوجود الخارجي كتداخل الدهن في العسل والماء في الخل على ان يكون كل جزء ممازجا مع الجزء الآخر بنحو السراية الحقيقية دون السراية الحكيمة والسراية الدقيقة دون السراية التبعية الجعلية والواقعية .

وعلى هذا فان التعريف لا يقع لكل منهما بعد ارتفاع حقيقة كل واحد منهما ووجود عنوان ثالث كالز مثلا فانه بعد انعدام الحلو والحامض أصبح عنواناً ثالثاً وهو المز فالتعريف يقع للمز لانهما لا هما بما انه وجود مستقل يباين وجود الحلو والحامض .

كما ان التبديل بلحاظ الصورة النوعية كحقيقة الانقلاب يقع التعريف للوجود الذي استقر عليه أخيراً .

وبالجمله ان مفهوم الادخال يراد به ادخال ضيق الدائرة في واسع الدائرة كادخال الخاص في العام والجزء في الكل وما شاكل ذلك بخلاف التداخل فيراد به المازجة والمشاركة على نحو التأثير والتأثر .

وأما بيان التداخل الكيفي وهو عبارة عن السلب والايجاب فيرجع الايجاب مثلا الى الشمولية والاستغراق على نحو القضايا الحقيقية كإيجاب الصلاة على عامة المكلفين ولا يجوز شرب الخمر قصد به نفي الطبيعية الاستمرارية وإعدام الطبيعة الخمرية في جميع أوقاتها .

وذكر في البحث المنطقي كما أشار إليه ابن سينا في الشفاء في الفصل السابع متعرضاً تحت عنوان في تعريف أصناف القضايا المحصورة والمهملة والمخصوصة وتعريف التقابل الذي على سبيل التناقض والتقابل الذي على سبيل التضاد وتعريف التداخل .

ثم أشار الى تعريف التداخل قائلاً . وعلى ان المنطقي لا يحتاج في صناعته أن يعتقد وجوب هذا بل يكفي من ذلك معرفته بان الجزئيتين الداخلتين تحت التضاد قد تصدقان جميعاً في مواد امكانية مستقرتاً في ذلك مواد امكانية ظاهراً من

أكثرها أنها لا تعم سلباً ولا إيجاباً . وأما المختلفان في الكم دون الكيف ولتسميا متداخلتين فتجد المتداخلتين منها بالإيجاب تصدقان في الواجب والمتداخلتين في السلب تصدقان في الممتنع وكلاهما يقتسم الصدق والكذب في الممكن لكن الجزئية تكون صادقة على الاعتبار المذكور<sup>(١)</sup>.

## ١٠ - التعريف الذاتي والخارجي

يتكفل التعريف الذاتي معرفة حقيقة الشيء الباطني ومضمونه كانطواء الانسان على الجنس والفصل أو بلحاظ تركبه الداخلي المكون لوجود وشخصية الانسان مثلاً وعلينا ان نتناول معرفة الذاتي البرهاني والذاتي الايساغوجي الذي كان واضعه فرفوربوس (٢٣٢ - ٣٠٤ ق.م)

أما الذاتي البرهاني ورد على صور

١ - الذاتي هو المحمول الذي يقف به كيان الموضوع أو (ما تقوم ذات الموضوع به) سواء كان نوع انطباق الماهية على مصاديقها كانطباق الانسان على محمد وعلي والحسن والحسين أم كان من نوع انطباق بعض أجزاء الماهية كالحيوان المحمول على الانسان ويقابله العرضي وهو الخارج المحمول - سواء كان من نوع الانتزاع كحمل البياضية على البياض أو الخارج كحمل البياض على الجسم .

٢ - الذاتي : في باب الحمل والعروض كحمل مسائل العلم على الموضوع الكلي ويقابله العرض الغريب حيث (ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) فلا يكون بين العارض والمعرض واسطة فان كان موضوعه مأخوذاً في حده كالانف في حد الفطوسة عندما يقال في الأنف الأفتس فالمحمول اخذ في ذات الموضوع وهو أخذ تعريف الأفتس في ذات الأنف . ثم قد يكون موضوع المعرض له ما خوذاً في حده 'كحمل المرفوع على الفاعل فان الفاعل لا يؤخذ في تعريف المرفوع ولكن الكلمة التي هي معروضة للفاعل تؤخذ في تعريفه كما تؤخذ في تعريف الفاعل . وقد يكون جنس المعرض له مأخوذاً في حده

(١) الشفاء المنطق ٣ - العبارة ج ١ ص ٤٨ . مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور .



كحمل المبني على الفعل الماضي مثلا فان الفعل لا يؤخذ في تعريف المبني ولكن جنسه هو الكلمة هي التي تؤخذ في حده . وقد يكون معروض الجنس مأخوذا في حده كحمل المنصوب على المفعول المطلق مثلا فان المفعول المطلق لا يؤخذ في حد المنصوب ولا جنسه وهو المفعول يؤخذ في حده بل معروض المفعولية . وهو الكلمة تؤخذ في حده . ويمكن جمع هذه المحمولات الذاتية بعبارة واحدة فيقال (المحمول الذاتي للموضوع ما كان موضوعه أو أحد مقوماته واقعا في حده) لأن جنس الموضوع مقوم له وكذا معروضه لأنه يدخل في حده وكذا معروض جنسه كذلك<sup>(١)</sup> .

٣ - الذاتي في باب الحمل وهو المنتزع عن مقام الذاتي كما أشرنا اليه في مثال انتزاع بياضية البياض من ابيضية الجسم وهو المعبر عنه العرضي دون العرض والمحمول بالصميمة دون الضميمة كما أشار اليه الفيلسوف السبزواري في المنظومة .

٤ - الذاتي في باب العلل وهو الحاصل من التلازم الذاتي بين العلة والمعلول وعدم حصول الانفكاك بينها كاشتعال الحطب بالنار ويقابله المصادفات الاتفاقية (كفتح الباب فأبرقت السماء) ودخلت الدار فاذا زيد أمامي والمراد من الذاتي في باب البرهان هو النوع الأول والثاني .

وأما المراد من الذاتي الايساغوجي هو الذي يحدد في إطار الجنس وهو المحمول على أفراد متكثرة الحقائق كالمعدن والحيوان أو يحدد في إطار النوع وهو المحمول على أفراد متفقة الحقيقة كأفراد الذهب والنحاس والانسان بالقياس إلى أفرادها المتفقة أو يحدد في إطار الفصل وهو المميز لأفراد الجنس فالجنس والفصل وجودهما بوجود واحد والتركيب بينها اتحادى ولكن ذلك لا ينافي كون الفصل علة للجنس .

وأما التعريف الخارجي يراد به معرفة العلاقات الخارجية سواء كانت بإطار المقولة وهي الوجود الخارجي أم كانت حثيثة موجود خارجي أم كانت من نوع

---

(١) منطق المظفر ج ٣ ص ٣١٦ - ٣١٧ .

الملازمات والروابط نظير الضياء للشمس والاشتعال للنار أم كانت بحسب الأحوال والطوارئ كما هي الحال في الظاهرة كالظاهرة القرآنية يكون التعريف فيها خارجياً وقد تفسر الظاهرة تفسيراً جوهرياً وهو التعريف الذاتي للآية .  
وذهب هاملتون (ت . ١٨٥٤) الى تقسيم التعريف الى ثلاثة أقسام :  
١ - لفظية ٢ - حقيقية ٣ - تكوينية .

فالأولى هي المتعلقة بمعاني الألفاظ والثانية تتصل بطبيعة الشيء والثالثة تتصل بنشوء الشيء وحدوثه

فالأولى اذن أقوال شارحة فحسب تعبر عن بعض خواص المعرف والثانية تفترض وجود مفهوم يسبق التعريف والثالثة تنظر الى ناحية صيرورته وتغيره<sup>(١)</sup> .  
وقد أرجئنا التعرف عن جهة الفرق بين الذات والموضوع أوهما شيء واحد في بحث الموضوع فلا حاجة الى ذكره هنا .

## ١١ - التعريف المادي والصورى

ذكر العلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٦٢ هـ) تعريف العلة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي اما أن تكون جزءاً من المعلول أو خارجة عنه والأول اما أن تكون جزءاً يحصل به الشيء بالفعل أو بالقوة والأول الصورة والثاني المادة وإن كانت خارجية فاما ان تكون مؤثرة أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني غاية<sup>(٢)</sup> .

وذكر سباحة الوالد (١٩١٠ - ١٩٨٦ م) المادة ما كانت حاملة لقوة الصورة وانها عارية عن كل فعلية ومحتاجة في فعليتها الى الصورة سواء كانت الصورة مقومة لذات المادة أو للنوع أو للكمال . وفي الأول مادة أولية باصطلاحهم ، وفي الثانية المادة الثانية فالمادة من حيث انها قابلة يعبر عنها بالهوى ومن حيث انها بالفعل حاملة الصورة يعبر عنها بالموضوع ومن حيث انها مشتركة بين الصور يعبر عنها

(١) المنطق الصوري الرياض - عبدالرحمن بدوي ص ١٠ ط ٤ .

(٢) شرح التجريد ص ٨٣ .

بالمادة ومن حيث انها هي آخر جزء تحليلي في كل مركب يعبر عنها بالاسطقس والصورة عبارة عن فعلية الشيء وكماله وتشبه الترادف مع الطبيعة<sup>(١)</sup>.

وذكر الأملي في شرحه على منظومة السبزواري (١٧٩٧ - ١٨٧٨ م) في قوله عنصره ومادته - العنصر في الأصل اسم للقابل من حيث يتركب منه ومن غيره الشيء والمراد به هنا المادة مطلقاً . والمادة تطلق على المادة بالمعنى الأخص وهي المحل المفتقر في وجوده الى الحال فيه وأخرى على المحل مطلقاً سواء كان مفتقراً الى الحال أو مستغنياً عنه كالموضوع بالنسبة الى العرض سواء كان حلول الحال فيه بنحو السريان أو التعلق كالنفس بالنسبة الى البدن فالبدن وموضوع العرض والهوى التي هي المادة بالمعنى الأخص كلها مادة بالمعنى الأعم<sup>(٢)</sup>.

ثم فسر الصورة يعني ما به شيئية الشيء بالفعل اذا قيس الى الكل أي المركب منه ومما يكون الشيء به بالقوة يسمى علة صورية واذا قيس الى الجزء الأخير الذي محل له وهو حال فيه يقال له الصورة فالعلة الصورية والصورة متحدان ذاتا ومتغايران مفهوما واعتبارا وكذا في العلة المادية والمادة فما به الشيء يكون بالقوة اذا قيس الى الكل يسمى بالعلة المادية واذا قيس الى الجزء الصوري يسمى بالمادة<sup>(٣)</sup>.

ومن خلال هذا الفرق بين العلة المادية والعلة الصورية يكون منطلق بحثنا حول جهة الفرق في مقام التعريف أيضاً ويتم التعريف في الثاني دون الأول لأن المادة قائمة على الجانب التركيبي والأمر التجزيئي وان كان بحسب مقام الثبوت والواقع انه لا انفصال بين المادة والصورة ولكن الصورة المقصودة في مقام التعريف تختلف عن العلة الصورية في مقام المادة .

وبهذا الاتجاه ذهب الشيخ ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) ان الصورة ليس لها الموضوع البتة هي فيه لانه اما ان تكون في المادة واما أن تكون في المركب وهي في

(١) المثل الأعلى ج ٣ ص ١١١ .

(٢) درر الفوائد ج ١ ص ٣٩٦ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٦٦ .

الركب كجزء منه فليس فيه كالشيء في الموضوع واما في المادة فقد بينا انها ليست كالشيء في الموضوع . واذا لم يكن لها وجود في شيء يتوهم انها فيه كالشيء في الموضوع إلا في هذين . وتعلم انها ليست في شيء من الاشياء غير هذين كالشيء في الموضوع فالصورة لا تحتاج ذاتها ان تكون في شيء من الأشياء كالشيء في الموضوع<sup>(١)</sup> .

وظهر من ذلك ان الصورة ليست عرضا البتة بل هي جوهر على الإطلاق ويكون بحسب رأي ابن سينا ان الصورة والمادة في مقام الحقيقة وجود واحد وليس هناك اثنيّية فالتعريف بالصورة هو التعريف بالمادة ولا يمكن انفصال احدهما عن الآخر بتاتا .

أما إذا قلنا بأن الصورة وجود عرض يطرأ على وجود الجوهر وهو المادة التي هي موضوع الصورة فلا يتم التعريف بالمادة التعريف بالصورة لانفصال أحدهما عن الآخر اذ الصورة تشكل هيئة هندسية كمعرفة أجزاء الأرض وطبقاتها .

وذهب (ليبار) الى الفرق بين التعريفات الهندسية وهي التي تستخدم مادة للعلم وتكون اذن مقدمته بين التعريفات التجريبية وهي التي تلخص المعارف التي حصلنا عليها بواسطة الاستقراء في علم من العلوم ويكون موضوعها اذن نهاية هذا العلم . وتسمى الأولى باسم الصورة أو التركيبية أو التكوينية وتسمى الثانية أيضا باسم المادية - أو التحليلية أو التي بالتأليف<sup>(٢)</sup> .

## ١٢ - النظرية والتعريف

تقع النظرية في المرتبة الأولى ويكون التعريف كاشفا عن النظرية وعلى ذلك يكون التعبير عن النظرية انها في المعقول الأولي والتصوير الأولي ويكون التعبير عن التعريف بالمعقول الثانوي والتصوير الثانوي وبهذا الاتجاه سار سقراط (٤٦٩ - ٣٣٩ ق.م) في تعريف العدالة والتقوى والهندسة والحساب وكانت وجهة نظره من

(١) الشفاء ج ١ ص ٤٦ - ٤٧ .

(٢) معجم لالاند تحت مادة تعريف .

خلال تعريفه فالنظرية فرض تثبت بعد الملاحظة والاختبار ، أو هي عبارة عن ملاحظة مجموع المبادئ والأثار للشيء .

وهناك موارد تفرق النظرية عن التعريف

منها : التعريف يأتي بسؤال ما هو ، أي والنظرية لا تقع في معرض السؤال .

منها : وقوع نسبة العموم والخصوص من وجه بين النظرية والتعريف وإن كان ذلك محل تأمل .

منها : تولد النظرية من المبادئ والقضايا الجزئية والتعريف يقع في مساق الكلليات والأمور العامة .

وتعرض الدكتور محمد محمد بالروين في كتابه أساسيات المنطق الصوري والرمزي في بيان التعريف النظري . قال ويقصد به ذلك التعريف الذي يحاول أن يفسر نظرية معينة أي التعريف الذي يخص نظرية معينة مثل نظريات الحرارة التي تعرف على أساس انها انخفاض الطاقة والقوة التي يمتلكها الجسم نتيجة لوجود الحركة كذلك هذا التعريف يصادفنا كثيراً عند سقراط وافلاطون (٣٤٨ - ٤٢٨ ق.م) .

حيث كان كل منها يحاول أن يعرف العدل ويعرف الخير والجمال والفضيلة السياسية والوجود وهذا التعريف يحاول الإجابة على السؤال ما هو فنقول مثلاً ما هي الحرارة وما هو الخير وما هو الجمال هناك نوع آخر من التعريف يعرف بالتعريف التأثيري<sup>(١)</sup> .

وعلى ضوء ذلك نتعرض الى بعض نقاط الاختلاف بين النظرية والتعريف وجهة الجمع بينهما كما هو مقتضى نسبة العموم من وجه .

---

(١) معجم لالاند تحت مادة تعريف .

## النظرية الفلسفية

ذهب ارسطو طاليس (ت ٥٤٦ هـ) الى أن المبدأ الأول للموجودات هو الماء وعرفه بان (الماء هو العلة المادية للأشياء جميعا وان الأرض تطفو فوق الماء وان للمغناطيس قوة حيوية وان العالم مليء بالألهة) .

يقع التسائل مع طاليس هل قصد بالعلة الارسطية أو عبارة عن المادة التي هي الهيوولي الأرسطية . أو أن الماء المادة الأولى لجميع الكائنات الحية أو لجميع الأشياء كل ذلك لا بد أن تكون المناقشة قد حوت المعرفة في نية القائم بالتعريف أو يعرف الظهور اللفظي الذي صيغ التعريف من أجله مع ملاحظة منهجيته على المبدئية الأولى .

وعندما نطالع منهجية طاليس في تفسيره للطبيعة حيث رأى ان هذه التغييرات المختلفة التي تطرأ على الظواهر الطبيعية مصدرها الماء لانه يتخذ أشكالا مختلفة فقد يتحول هذا السائل الى مادة غازية او إلى مادة جامدة كالتراب والثلج . وقد ذكر بنفسه انه رأى هذه الانتقالات وكيف بدأت تتحول من الماء حتى عادت الى الماء فالماء يتحول بفعل الحرارة الى بخار ثم يعود يتساقط على هيئة مطر ثم يتحول الى التراب كما يشاهد مثلا على حد تعبيره في تكوين الماء لدلتنا النيل ويعود التراب فيتحول الى ماء كما تشاهد في الينابيع الأرضية مثلا .

ويناقشه الكسمندريس بان هذا الوجود اللامتناهي لا يعقل أن يكون هو الماء ، وانما هو جوهر مختلف وقال ان الحركة الأزلية هي أصل هذا الكون الا ان انكسيمانس قال بأن مبدأ هذا العالم هو الهواء ومن هذا المبدأ تصدر الأشياء جميعها .

وذهب فيثاغورس (٥٨٢ - ٥٥٠ ق.م) الى ان حقيقة هذا الكون ترجع الى النظام الرياضي من الاعداد والخطوط .

وذهب هرقليطس (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م) بان القانون العام الذي ينظم الوجود هو التغير وعدم الثبات والتجسد المستمر فكل شيء في سيلان مستمر ولا يوجد شيء باق على الاطلاق ونرى أحد فقرات حديثه يقول كل شيء ينساب

ولا شيء يسكن كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات وان الاضداد تتحد لتؤلف الانسجام في الكثير .

ويرى بارميندس (المولود ٤٥٠ ق.م) الثبات والوحدة ويعتقد ان وراء التغييرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت وان هناك وحدة وجودا ثابتة والحركة والكثرة عرضان وليس ثم قانون للوجود الحقيقي غير الوحدة الشاملة والثبات الدائم .

وكان تملين بارميندس وهو زينون الايلي (٤٩٠ - ٤٢٠ ق.م) يرى عكس من ذهب الى كون الموجودات مؤلفة من أعداد منفصلة كاتباع مدرسة الفثاغورية وقال ان الكثرة والحركة تؤديان الى محالات ويرى ان الوجود واحد ساكن .

وذهب ابنا ذوقليس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م) الى التوفيق بين آراء هرقليطس في التغيير المستمر وآراء باميندس في الثبات الدائم وقال ان الكون والفساد ليست سوى اتصال وانفصال الجواهر الأزلية الغير المتغيرة والتي تختلف عن بعضها من حيث الكيف ولكنها كماً وهذا يعني كونها ذاتاً وانما هي العناصر الأولى للموجودات . ويعتقد ان العناصر الأربعة الماء والنار والتراب والهواء هي الأصول الأولى للأشياء ولا تأتلف لتكون عنصراً جديداً وهذه العناصر لا يتحول أحدهما إلى الآخر وان للحركة مبدأين أحدهما قوة توحيد أو وصل هي المحبة . والثاني التفريق أو الفصل وهي الكراهية .

وكان انكساغوراس (٥٠٠ - ٤٣٨ ق.م) قد سلك طريق التفسير العقلي المحض ورفض فكرة التغير الكيفي للأشياء وفسر الوجود باتصال وانفصال الجواهر الموجودة بالفعل . وعلى ذلك فان التغير ليس إلا في التركيب المادي للجواهر وقال بأن تفسير المحبة والكراهية لا يمكن أن يقعا تفسيراً للحركة . وعرف الحركة بانها تكون من فعل موجود قسموا قدرته على الموجودات جميعاً . وهذا الموجود يجب أن يكون مفكراً معقولاً وقادراً وهو العقل وهو متميز عن المادة وهو موجود بسيط غير قابل للقسمة .

الا ان ديموقريطس ( ٤٧ - ٣٦١ ق.م) وان اختار نظرية بارمنيديس في نفي التغير المستمر ولكنه يرى ان الحركة في الذرات نفسها دون محرك خارج عنها . وهي دائما في حركة دائرية مستمرة وترجع هذه الحركة الى اشكالها وأوزانها وبواسطة هذه الحركة تجتمع هذه الحركات المتشابهة وتتألف الذرات المختلفة الأشكال لتكون المركبات الذرية . ويفسر العناصر الأربعة بانها تـجـع في تكوينها الى الذرات واختلاط بعضها مع البعض الآخر ما عدا النار فانها تتألف عنده من ذرات مستديرية صغيرة بسيطة بينما تتكون العناصر الثلاثة الأخرى من اختلاط أنواع مختلفة من الذرات . ويعتقد ان النفس مكونة من الذرات من اختلاط أنواع مختلفة من الذرات . الا انها تضارع الذرات النارية في صورتها وانها طبيعة شفاقة تسري في جميع أعضاء الجسم وبعد الموت تتبدل هذه الذرات ويتلاشى تركيبها وان كانت النفس مادية الا انها أشرف جزء في الانسان .

اما دور سقراط فقد وضع القواعد والقوانين في سائر العلوم والمعرفة على صورة تعريفات وكانت التعريفات لديه على قسمين .

١ - البسيطة .

٢ - المعقدة .

وكان أسلوبه في التعريف الابتداء من البسيط الى المعقد حتى استقى منه ارسطو فوضع المنطق . وبهذا يمكن أن نتعرف على النظرية في ضمن مطلبه كما سلكه سقراط في العدالة والتقوى .

وبهذه المجموعة من استعراض النظريات يمكنك ان تأخذ طريق الجمع والتعريف والنظرية وطريق انفصال أحدهما عن الآخر كما هو نسبة العموم من وجه وليس بينها نقطة التساوي أو العموم من مطلق فمثلا عندما نأتي الى الماء بأنه العلة المادية وانه المبدأ الأول لكل شيء وهذا يعكس عن وجود النظرية وليست بيان للتعريف الماهوي لأنه لا جنس فوقه كما انه لا يصلح للتعريف . ولكن بعض ذلك اذا قصد بالعلة الأرسطية فتخضع للتعريف ويكون نقطة اجتماع بين النظرية والتعريف وكذا اذا جئنا الى مثل نظرية هيرقليطس بان القانون العام الذي ينظم الوجود هو المتغير وعدم الثبات والتجدد المستمر وكل شيء في سيلان مستمر



ولا يوجد شيء باق على الإطلاق . وهذا يعكس عن طبيعة القانون فانه اخذ على قانون الطبيعة ولم يأخذه على الوجود الميتافيزيقي حيث انه قائم على الثبات والاستقرار ومقتضى القانون الإلهي قائم على الثبوت وعدم التجدد لانها أحكام منتزعة من جوهر الانسان الحر والإرادة المطلقة . وقد تحدثنا عن هذه النظرية مفصلاً في كتابنا علم الاجتماع بين المتغير والثابت فعليك ، مراجعته فانه لا يخلو عن الفائدة في هذا الموضوع والحق ما سلكه بارمنديس ان هناك قانون ثابت ما وراء المتغير وان الحركة والكثرة عرضان .

كما ان اتجاه هرقليطس في بيان النظرية من غير ملاحظة التعريف وكان جهة المفارقة تكون بين النظرية والتعريف فتأمل .

### النظرية العلمية

نتحدث عن النظرية العلمية هل قائمة في اطار المعرفة النظرية أو في حدود (الكترن الحقل الالكتروني المغناطيسي الخ - ولا يخفى ان الملاحظ في هذا المجال يجدان العلم والتأمل والمعرفة العلمية أخذت على نحو الكشف للمعرفة النظرية وان النظرية قائمة على الملاحظة والاختيار وتكون بالنتيجة من مبادئ المعرفة ومحدثنا (ف كومبف . ز . ارودجيف) في كتابه المنطق الديالكتيكي - المبادئ والمسائل الأساسية<sup>(١)</sup> انه لم يكن بمقدار الفهم العلمي ان يظهر بمعزل عن التأمل بوصفه شرطاً له ذلك ان التأمل مصدر الأفكار (على الرغم من انها أفكار مجردة) ويرى ف كومبف - ان التأمل اخذ طريقه الى المعرفة النظرية .

وانتبه سان سيمون الى ضرورة تحول التأمل (المعرفة الميتافيزيقية) الى معرفة علمية اذ تحدث عن ضرورة تحول جميع العلوم الى معارف وضعية ولم يستثن الفلاسفة من ذلك .

ولقد جعل اغوست كونت من الاتجاه الاختباري في المعرفة العلمية شيئاً مطلقاً مظهراً ان اللحظة الوضعية في العلم هي السمة الوحيدة والخاصة .

---

(١) المنطق الديالكتيكي ص ١٥٢ - ٢١٥ ترجمة الدكتور أحمد نسيم براقوي - دار دمشق .

ثم يحدثنا انشتين (١٨٧٩ - ١٩٥٥م) في التفكير وفي التجربة قطبين متناقضين يكونان المعرفة الانسانية لقد كتب يقول الحديث يدور حول التناقض الأبدى بين شيئين غير منفصلين يكونان معرفتنا التجربة والتفكير . فالتفكير المنطقي الخالص لا يستطيع بحد ذاته أن يقدم أي معرفة حول عالم الوقائع فمعرفة العالم الواقعي تنطلق من التجربة وتنتهي بها والقوانين التي تحصل عليها عن طريق منطقي خالص لا نقول لنا شيئاً عن عالم الوقائع<sup>(١)</sup>.

وقد أرجع المعرفة الى التجربة وبدونها لا يمكن الوصول إلا إليها وهو تصور لم يقم على خط علمي مقبول كما أوضحنا ذلك مفصلاً في كتابنا نقد الذهب التجريبي .

وقد ربط انشتاين النظرية بالتجربة على أساس أن النظرية تنشأ من التجربة ولا تنشأ منها أيضاً اذ يقول انني لعل ثقة من ان البناء الرياضي الخالص يسمح بايجاد تلك المفاهيم وتلك الترابطات القانونية فيها والتي تقدم لنا المفتاح في فهم ظواهر الطبيعة ويمكن أن تكون التجربة قد أوحى لنا بالمفاهيم الطبيعية والرياضية ولكنها لا يمكن أن تكون قد اشتقت من التجربة بأي شكل من الأشكال وتبقى التجربة المعيار الوحيد لصدق بعض البنى الرياضية - ولكن المبدأ المبدع يتعلق خاصة بالرياضيات<sup>(٢)</sup>.

ويرد عليه ان التجربة لما كانت قائمة على الطرق الاستقرائية والأمور التحليلية ويكون انتقال المعرفة من الخاص الى العام ومن الجزء إلى الكل والنظرية أمر انتزاعي من تلك الأمور ولذا فهي قابلة للتخلف والنقض ولا تصلح ان تكون قاعدة عامة في جميع الأحوال والظروف بخلاف القضية الكلية فانها قائمة على القضايا الحقيقية وإن كانت النظرية في الواقع من الحقائق الميتافيزيقية التجريدية كما انه ليس كل نظرية لا بد أن تكون مقدماتها تجريبية وانما تكون رياضية

---

(١) الفيزياء والواقع ص ٦١ - ٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ٦٤ .

أو ظاهرة فيزيائية قائمة على التعليل الفلسفي وليس على التحليل المادي كما في النظرية الجيبية والموجية للضوء بما انها نظريتان مختلفتان .

ثم هل هناك تلاحم بين الفكرة والنظرية أو هناك جهة اختلاف متباين فالأفكار التي كمنت في أساس الميكانيك الكوانتي لم تتكون دفعة واحدة بل مرت في مراحل متعددة فلقد قدم بلانك في عام ١٩٠٠ قضيته الرائعة حول الكوانتات وجاء انشتين في عام ١٩٠٥ بقانون حول كوانتات الضوء التي سميت فيما بعد رفوكون .

ولكن أهمية هذه الاكتشافات ظلت غير واضحة وما يشهد على ذلك التصور المثالي التالي عن مؤلفات انشتين في أكاديمية العلوم البورسية لمجموعة من الفيزيائيين الكبار في عام ١٩١٢ (إذا كان «اي انشتين ا ، ب» قد انطلق في بعض أحكامه خارج حدود الهدف كما هو مثلا في فرضيته حول الكوانتات الضوئية فلا يستدعي ذلك لومه فان من لا يقرر الدخول في المخاطرة لا يجسد الحقيقة حتى في العلوم الطبيعية الدقيقة<sup>(١)</sup> .

والملاحظ من ذلك حصول الاختلاف بين اتجاه النظرية والفكرة بينما فيها الشمولية دون النظرية والاختلاف يكون من نوع العام والخاص وإن كان بحسب التحليل الفلسفي ان الفكرة تكون في بداية التكوين والنظرية تكون في المنتهى والنتيجة وكم فرق واضح بين المبدأ والمنتهى والمقدمة والنتيجة أو بين الطريفة والكاشفية والموضوعية .

وقد بنى (ف كومبف) المنظومة النظرية على ثلاثة أصناف .

١ - مبدئية .

٢ - مركزية .

٣ - نهائية .

---

(١) اتجاهات العلوم الفيزيائية ص ٥٩ الإصدار الاول موسكو ١٩٥٦ ص ١٢٧ - ١٢٨ عن المنطق الديالكتيكي السابق .

وأوضح هذه المقولات حسب اصطلاحه أما المقولة المبدئية لنظرية تعبر عن العلاقة الجوهرية للشيء وعن وحدة المتناقضات المباشرة نسبياً أي تعبر عن «التعين الأولي» وبفضل هذه المقولة المبدئية (أي تبدأ منها أ، ب) يمكن الانطلاق الى اشتقاق مفاهيم وقوانين أكثر تعقيداً . ومن الواضح ان الجوهر ويمكن القول الجوهر المحدد مضمون المقولة المبدئية إذ عن طريقها تحصل الفكرة على تعينها الأولي (الذرات بالنسبة الى الكيمياء) القوة المستمرة للكتلة بالنسبة الى الجزئيات الأولية بالنسبة الى الديناميك القوة المستمرة كوانت التأثير بالنسبة الى النظرية الكوانتية العمل بالنسبة الى الاقتصاد السياسي وأخيراً المادة بالنسبة الى الفلسفة المادية الخ .

والقوة المبدئية للنظرية ما هي إلا نتيجة المقولة النهائية وهذه الأخيرة تصبح مبدئية عندما تصل إلى درجة كافية من الشمول وتعمق حتى فهم الجوهر «الجوهر» الدرجة الهامة في عملية تطور الانسانية للطبيعية والمادة<sup>(١)</sup>.

أما المقولة المركزية فننشأ بوصفها شيئاً يخص النظرية وتتناقض صورياً مباشرة المقولة المبدئية فمقولة الديناميكيا المبدئية هي قوة الاستمرار كما قلنا وهذه الأخيرة تصرف النظر عن القوة وغياب القوة ما هو الا حرق (تغير حالة) قوة الاستمرار .

أما مقولة الديناميكيا المركزية فهي مفهوم الجاذبية وفي تناقض مع قوة الاستمرار واذا كانت قوة الاستمرار قد وجدت في وقت سابق ووضعت بداية فهم الحركة النظري فان مفهوم الجاذبية أضحي خاصية الديناميك الكلاسيكي . ومن غير الممكن أن تشتق المقولة المركزية وبشكل مباشر من المقولة المبدئية<sup>(٢)</sup> .

وقد أوضح (ف كومبف) المقولة النهائية في الترموديناميك هي مقولة الاشعاع والتي لوحظت تجريبياً شأنها شأن مقولة الريح والفعل الميكانيكي والى جانب نتائج الترموديناميك المختلفة امتلك قانون الاشعاع لدى بلانك أهمية قصوى بوصفة نتيجة هامة .

(١) المبدأ في المعرفة النظرية الماتا ١٩٦٧ ص ١٩٦ - ١٩٧ ج عبدالدين عن الكاتب السابق .

(٢) المنطق الديالكتيكي ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

ومن البديهي على التحول الذي يعتبر ان الجسم يعطي سخونته للوسط المحيط ويفقدها ان يتحقق في صورة إشعاع . ولقد عبرت فرضية ترنست عن الخصوصية العامة المحدودة عن هذه الصورة والتي تقول (الحرارة المطلقة لتحول أي جسم كيميائي متجانس لا تتعلق بحالة الجسم الفيزيائية والتحول الكيميائي المنظور اليه) والتي ظهرت على أساس مبدأ بيرتللو (بعض الكيميائية التي تجري في منظومة ما تجري واقعيًا تلك التحولات التي تحور أكبر عدد ممكن من كمية السخونة مضافاً إليها ثبات بلانك الجاري في تحول محدد<sup>(١)</sup> .

وعلى ضوء ما حررناه يتلخص وجود البنية النظرية على العلاقة الجوهرية لوجود الشيء وهي المعبر عنها بالمبدئية وتختلف في مسيرتها عن الاستمرار المركزية وتكون مناقضة للأولى كما ان الديناميكيا المركزية يراد قوة الجاذبية وهي تناقض قوة الاستمرار وتقوم النظرية على الفرد الثالث وهو الاشعاع .

ولكن قد أشرنا الى أن موضوعية النظرية لا تحدد في هذه الجوانب الثلاثة انما لها ابعاد أخرى تكون شاملة للمادة والتجربة والأمور الميتافيزيقية وانما القائل بتحديد النظرية في هذه الجوانب فذاك لجهة مبناه في إرجاع المعرفة الى المادة دون التجريد وقد أوضحناه مفصلاً في كتابنا نقد المذهب التجريبي كما أنه أشرنا في هذا الكتاب المذكور عدم تطور المادة فاذا ربطنا النظرية بالجانب المادي لا بد ان تكون في دور التطور ولكن حيث استعرضنا ذلك مفصلاً عدم صحة تطور المادة وان ذهب (ف كومبف) الى الفرق بين تطور النظرية واكتماها وهذا مقبول فقال ومن الواجب أن نميز بين تطور النظرية وبين اكتماها ولا يتحقق اكتمال النظرية إلا عن طريق اكتشاف مفاهيم حقائق جديدة وتؤكد قوانين ومفاهيم النظرية السابقة واحدى الظواهر الغالبة في العلم القيام بعملية تصحيح للنظرية تحت تأثير وقائع وظواهر جديدة لا تثبت هذه النتيجة أو تلك من نتائج النظرية وأغلب الاتجاهات المنتشرة في تطور العالم هي اتجاه كون من جهة لا كاتوس من جهة أخرى<sup>(٢)</sup> .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٩ .

### ١٣ - التعريف البنائي :

البنائية في أساسها نظرية في العلم (epistemologie) تؤكد أهمية النموذج أو البناء في كل معرفة علمية وتجعل للعلاقات الداخلية والنسق الباطن قيمة كبرى في اكتساب أي علم<sup>(١)</sup>.

أراد بياجة تقديم تعريف للبنائية في مستهل كتابه الذي خصصه لعرض هذا الاتجاه الفكري في جوانبه المختلفة كان من رأيه أن من الضروري التفرقة بين الاتجاهات النقدية التي يسير فيها كل شكل خاص من أشكال البنائية يطبق على ميدان محدد من ميادين معرفة الانسان . وبين المثل الأعلى الذي تستهدفه فكرة البنائية مهما تعددت أشكالها أي انه كان يفرق بين التعريف السلبي للبنائية من خلال بحث ما تنقده والتعريف الايجابي الذي يحدد ما تهدف اليه وكان يعتقد أن الأخذ بالأسلوب الأول يمكن أن يوقعنا في التعدد والتشتت لأن البنائية لها أضداد يختلفون تبعاً للميدان الذي تبثه فما تعارضه البنائية في ميدان الرياضيات يختلف عما تعارضه في ميدان علم النفس أو الانثروبولوجيا أو اللغويات . ومن ثم فإن الأفضل في رأيه الا نعرف البنائية من خلال اتجاهاتها النقدية . بل ينبغي ان نبحث عن المثل الأعلى المشترك بين جميع ضروب البنائية . وهذا المثل الأعلى في رأيه هو السعي الى تحقيق معقولة كامنة عن طريق تكوين بناءات مكتفية بنفسها لا تحتاج من أجل بلوغها الى الرجوع الى أية عناصر خارجية . ومحاولة الوصول الى السمات التي تشترك فيها كل البناءات التي تتوصل اليها بوجه عام هذا المثل الأعلى المشترك موجود بالفعل في كل أشكال البنائية ، ولكنه في رأينا لا يوصل الى الكثير . وربما كان الطريق الآخر - أعني التعريف بالسلب أمر لا مفر منه من أجل تكوين فهم مبدئي سليم للبنائية ، وذلك لان هذا الاتجاه لم يظهر في فراغ لكي يدعو الى مثل أعلى في المعقولة يكون فيه كل نسق يكونه العلم مكتفياً بذاته وقادراً على تنظيم ذاته دون إقحام عناصر خارجية بل انه كان في الأصل دعوة الى التخلي عن أساليب

---

(١) الجذور الفلسفية للبنائية - الحولية الاولى ١٩٨٠ م ص ٩ د . فؤاد زكريا - حوليات جامعة الكويت كلية الآداب .

مضادة في البحث العلمي وكان يرتكز على فلسفة خاصة لا يمكن فهمها الا في ضوء النقدي الذي وجهته الفلسفات المضادة لها . ولقد كان البنائيون منذ البداية يخوضون معارك حامية ضد خصوم أقوياء لهم مواقع ثابتة في أرض الفلسفة والتفكير العلمي . ومن هنا كان مما يفيد في تقديم إيضاح أولي للبنائية أن نحددنا من خلال المعارك التي خاضتها . ومن خلال الأفكار المضادة التي سعت الى محاربتها . ومما يؤيد صحة هذا الاتجاه ان بياجيه نفسه حين قدم تعريفاً أولياً للبنائية مرتكزاً على مثلها الأعلى الايجابي اضطر عند شرحه لعناصر هذا التعريف الى إيضاحها من خلال أضدادها عاد مرة أخرى الى تعريف البنائية من خلال ما تعارضه لا من خلال ما تسعى اليه<sup>(١)</sup> .

والمخلص من هذا العرض حول معرفة البنائية ان قوامها قائم على إعطاء قيمة موضوعية للهيكل العام في القاعدة والبناء عليها كأساس قانوني عام للقضية الكلية التي انتزعتها من خلال استنباطه . واستخراج النتيجة من خلال تقديم مقدماتها المقبولة عنده ولا يختلف ذلك باختلاف موضوعاتها وأغراضها وانما ننظر اليها كصياغة محددة في موضوع ما قام عليه من البناء .

فاذا وقع التعريف في إطار البنائية كما لو كان مبنى الفقيه القانوني في البيع انه مبادلة مال بمال والآخر يرى بتبديل مال بمال فاذا أوقع البائع البيع من طرف واحد كان البيع لاغياً لأن المبنى الأول قائم على طرفين واذا وقع البائع البيع من طرفين على نحو الركنية كان لاغياً لأن المبنى الثاني قائم على استقرار البيع من طرف واحد والوفاء من الطرف الثاني أو من يرى في المجال الأصولي أن المعنى الحرفي لا بد من لحاظه في مقام الذهن على نحو الجهة الاستقلالية فاذا قال بعثك الكتاب من غير لحاظ المعنى الحرفي في مقام اللحاظ والتصور أصبح البيع لاغياً .

أو من كان منبأه بان الحق العام من نوع الحكم أو أن الولاية من الحكم دون الحق فاذا أراد صاحب الولاية العامة اسقاط حقه . ما أمكنه ذلك لأنه من الحكم والحكم غير قابل للاسقاط .

---

(١) نفس المصدر السابق ص ١ .

ويكون التعريف للمسئلة البنائية كما يقول بياجة اما من الجانب النقدي وهو الطرف السليبي للمسئلة البنائية أو يتوصل للتعرف عليها من خلال الطرف الايجابي وبالجملة ان النظر الى البنائية تارة يقع في البنية الذاتية بما تتمخض فيه طبيعة البنائية وأخرى ينظر إليها بما انها مختلفة الأغراض والاتجاهات . ولكن ذلك لا ينقص من وجودها الموضوعي بما يرتبط من قاعدة عامة يمكن جرباها في المصاديق الا انها تختص البنائية بمن يراها مسلمة عنده بخلاف من لا يرى ذلك فعلى الملتمزم بالبنائية ان تكون لها الأسس العلمية والقواعد الرصينة .

أما ما يخالف المذهب البنائي فلا يصح له أن يقوم بالتعريف الحدي لذات الشيء لانه يلتزم النقدية والمعارضة . وبذلك تكون الطبيعة البنائية في المدلول الالتزامي وعلى صاحبها أن يكتفي في تعريفه باللوازم .

وينبغي أن يكون الناقد والملتمزم بالطرف السليبي والمعارضة من البنائية هدم الهيكل العام في البنائية وليس له أن يعطي بنائية أخرى معارضة فان ذلك لا يكون الزاماً للشخص في مقام بنائته لأن كل واحد يسير بمسلكه الخاص ولناخذ مثالا في هذا الموضوع لأجل الايضاح كما هو الحال في المشكلة الاستقرائية حيث تصرح العلوم الامبريقية وفق وجهة نظر مقبولة رغم تعارضها في انها تستخدم الطرق الاستقرائية وعملا بهذا الرأي فان منطق الكشف العلمي يصبح متطابقاً مع المنطق الاستقرائي - أي التحليل المنطقي لهذه الطرق الاستقرائية<sup>(١)</sup> - وعادة ما يطلق عليه بالاستقراء وهو الانتقال من قضية جزئية الى قضية عامة بخلاف القضية الاستنباطية .

فان الناقد للقضية الاستقرائية لا بد أن يهدم ذاتها الموضوعي بما انها كاذبة أو قضية احتمالية لا تنفيذ القطع واليقين لا انه يأتي بقضية استنباطية معاكسة كما ان من يلتزم بالاستقرائية لم يكن دليلا مسلما عند من يرى الاستنباطية مقبولة ومرضية كما يحدثنا كارل بوبر صاحب كتاب منطق الكشف العلمي لمترجمه الدكتور ماهر عبدالقادر محمد علي حيث يرى ان بعض الذين يعتقدون في المنطق الاستقرائي

---

(١) منطق الكشف العلمي ص ٦٣ - ٦٤ .



يرون أن يشيروا مع رشناخ الى ان (مبدأ الاستقراء مقبول صراحة من جانب العلم بأسره وانه لا يمكن لأي انسان أن يشك في هذا المبدأ حتى في الحياة اليومية)<sup>(١)</sup> - والالتزام بان الاستقراء قضية مسلمة عنده لا تكون مسلمة عند الناقد لها وعلى أي حال فالبنائية تقوم من طرف الاستقرائية لا بد للناقد لها ان يقدم الأدلة الكافية في هدم البنية الأساسية القائمة عليها مبدأ الاستقرائية دون الالتزام في مبدأ الاستنباطية وهذه مسألة عامة تسير في جميع المباني العلمية ولا تتحدد في طرف دون طرف ومبدأ دون مبدأ .

أما التوافق مع المبدأ كما ذكره كارل بوبر في توافق منطق الكشف العلمي مع المنطق الاستقرائي فذاك لجهة وحدة المبدأ فلا بعد فيه ولا منافاة بخلاف عدم التوافق بين المبدئين في الاتجاه الاستقرائي والاتجاه الاستنباطي .

ويكون دور التعريف للبنائية في طرف الاستقرائية لا بد أن تحدد هويتها الموضوعية والا كان تعريفاً لها اما على سبيل اللوازم كما ان نقد الاستنباطية في اثبات الاستقرائية أيضاً من اللوازم .

#### ١٤ - التعريف بالمحاكاة :

يحصل التعريف بالمحاكاة أما عن طريق الفعل ويكون دور الحالي طرفاً للوصول على معرفة المعرف أو يخرج أصواتاً أو رموزاً معينة لمشابهة الشخص المحكي عنه وتصح المحاكاة للانسان والحيوان فيحاكي الانسان الانسان والحيوان ويحاكي الحيوان الانسان كما نلاحظ ذلك في القرد الشمبازي والدلفين وبعض الطيور كالغبياء فطبيعة المحاكاة تعكس رد فعل يوجد المقابل فيرجعه للمقابلة بما هو فعل أو صوت كما انها سارية للوجودات الجامدة فهي علاقة مرتبطة بعلم النفس ويذكرون ان وجودها ناشيء عن عمل غير إرادي ومطاوعة غير مفاجئة<sup>(٢)</sup> .

(١) نفس المصدر ص ٦٥ .

(٢) علم الاجتماع للمؤلف ج ١ ص ١٨٥ .

ولا تتحدد المحاكاة بين فرد وفرد ، وإنما هي سارية للمجتمعات كذلك وقد تطرقنا الى ذلك في كتابنا علم الاجتماع بين المتغير والثابت فلا بأس بأخذ بعض المقتطفات بما يناسب مقتضى الحال ويمكن أن نقسم المحاكاة على الصور الآتية .

- ١ - المحاكاة بين المجتمع البشري .
- ٢ - المحاكاة بين الحيوانات غير العاقلة (العجاوات) .
- ٣ - المحاكاة بين الجمادات .

أما المحاكاة بين المجتمع البشري فلا يخلو اما بين فرد وفرد ، وذلك اما لقصور الإرادة وضعفها فيأخذ الفرد الضعيف من الفرد القوي الصور والأشكال التي يظهرها الشخص القوي بمحاكاته إما بالفعل الخارجي أو الصوت والنغمات الخاصة - سواء كانت مقبولة أو مرفوضة لدى المحاكي أو لدى السامعين والناظرين أو يحاكيه في عقائده العلمية وأفكاره وهذا مما يحدث كثيرا بين رواد الفكر العملاقة وتلامذتهم كالمدرسة الأفلاطونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الارسطية وهكذا بين المذاهب الأربعة كمدرسة ابي حنيفة بالقياس الى ابي يوسف والمدرسة الشافعية والحنبلية أو كما في العصور الحديثة من مدرسة هيجل وكانت وداروين والمدرسة الشيعة القدية كمدرسة الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) ومدرسة العلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) والمدرسة الحديثة كمدرسة النائي (ت . ١٣٣٥ هـ) ومدرسة العراقي (ت . ١٣٦١ هـ) ومدرسة الاصفهاني (١٣٦١ - ١٣٩٦ هـ) في علم الأصول بالنسبة الى تلامذتهم .

وأما ان تكون المحاكاة للاقتباس المجرد من غير جهة ضعف الإرادة واقوائيتها كما يحدثه الفنانون على شاشة التلفاز والسينما والمسارح ثم بعد ذلك يأخذ مجراه الطبيعي من الاحتفاظ بشخصيته وربما يكون مؤثراً في شخصيته بعض الأحيان وفترة من الوقت ثم بعد ذلك يأخذ بالاستقلالية . كل ذلك مما يكشف عن تأثير المحاكاة على وجود الشخص الحاكي ولو كان في مقام العرض والتمرين المؤقت الا أن لها الأثر على سلوك الانسان بصورة عامة سواء كان بظرف الاقتباس المجرد والمحاكاة على وجه الدوام . الا انه يستحسن من الشخص الحاكي اذا كان المحكي عنه لم تكون له شخصية مثالية عليه الرجوع الى سلوكه الطبيعي وأن يكون

حرأ في إرادته وتصرفاته وعلى ضوء ما حررناه يمكن تصنيف المحاكاة على الصور الآتية :

- ١ - المحاكاة في الأفعال والحركات .
- ٢ - المحاكاة في الصوت والنفثات .
- ٣ - المحاكاة في الرأي والعقائد .

ان هذه الأصناف الثلاثة يشترك فيها الإنسان ككل ان المحاكاة بين الفرد والفرد في الأفعال كما هو الحاصل في محاكاة الولد الأكبر للوالد والبنت الكبيرة للأم وهكذا .

أو تكون المحاكاة بين الفرد والفرد في الأصوات والنفثات كما يقلده بعض القراء لبعض الأصوات الجميلة أو القبيحة ، أو تكون المحاكاة بين الفرد والفرد في الرأي والعقيدة كمحاكاة جابر بن حيان للإمام الصادق (ع) (٨٣ - ١٤٨ هـ) حيث وجد في شخصية الامام الصادق المثالية الحقة والصفة الكاملة التي يجب على كل فرد السير تحت هديه وفيض علمه .

وقد تتحقق المحاكاة بين مجتمع ومجتمع وتحدد في الأفعال والآراء وليس في الأصوات لان مسألة الصوت لا تعكس الصورة الواقعية للهيئة الاجتماعية . وانما هي مسألة شخصية وقضية جزئية فان التقليد في الأزياء الأوربية مثلا هو عمل إرادي يأخذه المجتمع الشرقي أو تصنيع الآلات والاقبتاس من عمل الآخرين يحصل من ذلك قناعة المجتمع المحاكي في إظهار ذلك العمل وعرضه أمام الآخرين كما هو الحال بين الدولتين اليابانية والأمريكية في الآلات والأجهزة . وربما يحدث من كثرة المحاكاة العملية تولد آراء جديدة بسبب تراكمها كما هو الحال في تراكم المعاني . وكذا تكون المحاكاة بين المجتمعات عن طريق الرأي والعقيدة كما إذا حدث رأي علمي كنظرية انشتاين وجاليلو (١٥٦١ - ١٦٣٦ م) في بعض الفترات الزمنية . أو بين المجتمع الماركسي (١٨١٨ - ١٨٨٣ م) والمجتمع الرأسمالي بالقياس الحاكي لهما الا أن مثل هذه المحاكاة في الآراء العلمية بطيئة الزوال بخلاف المحاكاة في الأعمال والأصوات انها سريعة الزوال اما اذا ظهر فشل

الجميع فالمحاكاة لا يقسم لها البقاء والاستمرار وتكون سحابة صيف عما قليل تتقشع .

اما دور المحاكاة بالقياس الى الحيوانات (العجاوات) فتختلف نوعية بعض الحيوان عن بعض فالقردة وإن تكثر أصنافها الا أن البعض منها يأخذ في سلوكه في الفعل المنعكس القدرة على المحاكاة في الفعل كما له القدرة على المحاكاة في الصوت دون الجانب الفكري الذي يميزه الإنسان لنفسه ولا يشاركه به غيره لأنه من نوع القوة العاقلة الذي ينفصل به الإنسان عن سائر الحيوانات كما تلاحظ البيغاء تقلد الأصوات والقردة يقلد الافعال وهكذا في بعض الحيوانات أو الطلب منها بعض الحركات الخاصة وربما يحدث فعل منعكس شرطي كما اتخذ بافلوف (١٨٤٩ - ١٩٣٦ م) وقد اعترضنا عليه في كتابنا نقد المذهب التجريبي من الوجهة التجريدية عند الحكم عليها بنحو القضايا الحقيقية والكلية العامة وأما المحاكاة من الوجهة الجمادية فتقع على النقاط الآتية :

- ١ - المحاكاة الأثرية وهو أن يقع في الأثر تموجات بأن تحدث أول حركة في الفضاء وبسبب تلك الحركة تحدث عدة حركات متلاحقة . وعلى هذا استفاد علماء اللاسلكي والموسيقى والتنويم المغناطيسي ذلك الاكتشاف الخاص .
- ٢ - المحاكاة السلوكية<sup>(١)</sup> وهي التي تقع بواسطة الكترنيات .
- ٣ - المحاكاة بواسطة السلك العصبي وهو أن يكون السبب في نقل الحركة من طرف الى الطرف الآخر نظير نقل صوت الغناء الى الأذن بواسطة نقل تلك الأمواج يوجب حركة عصب السمع الذي منه يسبب حركة المركز السمعي . وهناك عناصر تصدق على اسم السلوكيات وهو مركب يحتوي على السيليكون والاكسجين متحدين مع فلزات مثل الالومنيوم والباريوم والكلسيوم والحديد

(١) السلك خيط أو قضيب معدن يكون مرنا عادة يستخدم في نقل التيار الكهربائي وفي صناعة الجواهر والشبكات والبابات واجزاء الاجهزة العلمية المختلفة ترتيب الاسلاك تسهيلا لاستعمالها حسب مقامات اقطارها ترتيباً نزولياً وترقم تتم عن مقاساتها ومعاييرها وهي تختلف من بلد لآخر وقد استعملت الاسلاك منذ الالف الثالثة قبل الميلاد وكانت الطريقة المستخدمة لصناعتها هي طرق المعدن إلى الواح تقص شوائب ثم تعالج بالمطرقة والمبرد - الموسوعة العربية الميسرة ج ١ ص ٩٧٧ .

والمغنيوم والصوديوم والبوتاسيوم والسليكات واسعة الانتشار في الطبيعة ، وتشمل كثيراً من المواد المألوفة مثل معادن الاسبوتوس (صخر الحرير) والفلسبار والطلق والزمرد والجزئيت والبريل كما أن السليكات هي مكونات الصخور الطينية (١) .

ان مثل هذه المركبات وإن كانت أجزاءها مركبة بعضها مع بعض بسبب ذلك التفاعل الخاص في المواد . ولكن ذلك لا يصدق عليها المحاكاة بحسب الصناعة وإن صدق عليها المحاكاة بالمفهوم العام .

والمهم في مجموع العرض ان التعريف يمكن حصوله عن طريق المحاكاة ولكن ذلك في صورة العوارض سواء كانت من نوع العوارض العامة أو الخاصة فيصدق عليها التعريف بالرسم كما هو بحسب المصطلح المنطقي ولا تصدق المحاكاة بحسب الأمور الذاتية لأن تلك الصورة داخلة تحت التجانس والاتحاد النوعي وليس من نوع المحاكاة .

#### ١٥ - التعريف بالعلاقة :

تحدد العلاقة بين وجود ووجود آخر اما على نحو التناسب الذاتي أو الترابط الواقعي أو التلاحم الجعلي القائم على الوضع والإنشاء حيث ان بين العلة والمعلول والسبب والمسبب والقضايا التكوينية والسنن الطبيعية يشترط فيها التناسب الذاتي على نحو المقتضى والشرط وعدم المانع ويحصل ذلك في الأمور الخارجية المتحيزة بالاكوان الأربعة والشكل الهندسي كتناسب الاحراق للنار والرطوبة للماء . كما ان بين الجنسية والفصلية قوامها التحديد الماهوي للوجود وهو المعبر عنه بالعلاقة الواقعية فالوجود يكون محمداً ومضيقاً له في وجود الماهية والماهية قوامها الجنس والفصل أو الجنس والخاصة .

وأما بيان التلاحم الجعلي أن يكون بين المعتبر وما وقع عليه الاعتبار كالملكية والزوجية والحرية والرقية قائمة على الاعتبار والجعل من قبل المعتبر فمن رضي بان داره تكون ملكاً لعمرو وان هند زوجة لخالد وان قنبر حر لوجه الله وان بكرأ عبد

---

(١) نفس المصدر ص ٦٧ - ٦٨ .

لمحمد كلها اعتبارات قابلة للرفع والوضع ومثل هذه الأمور والموضوعات تصدق على العلاقة الاعتبارية .

وعلى ضوء حديثنا يتضح لديك ان العلاقة هي التي يحصل من خلالها ربط الأشياء بعضها مع بعض ومحلها في أحرف الجر والأفعال التامة والناقصة والنسب وغيرها ويكون التوصل إلى كثير من المعاني بواسطة وجود تلك العلاقة بين الأشياء كما تلاحظ النسبة بين الموضوع والمحمول ولم يسقط الفلاسفة المثاليون هذا الجانب وأشاروا إلى مثل هذه العلاقة .

وعندئذ يقع التسائل هل العلاقة تصبح مميزة لبعض الأشياء وهو المنسوب لبعض اولها صلاحية التمييز بين الصفات والذوات فاذا اردت تعريف الموضوع بشيء آخر بواسطة علاقة ما فلا تفهم للموضوع وعلاقته معاً الا اذا اضيف معها شيء آخر وهو المرتبط بتلك العلاقة الا أنه بالدقة الفلسفية ان التعريف لم يقع على ذات العلاقة وانما يقع بواسطة منشأها والعلاقة وان اعطت لمحة من التعريف الاشعاعي الا أن الملاحظة التامة ترشدك إلى وجود المنشأ وهو ما اضيف اليه العلاقة .

ويحدثنا دي مورجان (١٨٠٦ - ١٨٧١ م) أحد كبار الرياضيين والمناطق الانجليزي في القرن التاسع عشر - عن اعتبار القضية الحملية الصورة الرئيسية والوحيدة لكل قضية وامكان رد أي صورة أخرى للقضية إلى الصورة الحملية رأي هو أن قضيته العلاقة - وما تحوي صنفين من الأشياء بينهما علاقة - صورة من القضية تختلف عن الحملية ولا يمكن ردها إلى حملية بل اضاف انه يمكن رد القضية الحملية إلى قضية علاقة . وقد كان يعلم أنه بصدر منطلق جديد ومن ثم قال : وهنا تنبثق الفكرة العامة للعلاقة ولاول مرة في تاريخ المعرفة امكنتنا وضع افكار العلاقة وعلاقة العلاقة في صور رمزية<sup>(١)</sup> .

ثم ذكر دي مورجان في بحثه حول العلاقات بالنظر إلى الرابطة المنطقية التي تربط بين الموضوع والمحمول في القضية الحملية في اللغات الاجنبية الحديثة خذ

---

(١) عن المنطق الرمزي نشأته وتطوره ص ٦٧ للدكتور محمود فهمي زيدان .

القضية (محمد مجتهد) تتألف هذه القضية من موضوع ومحمول ولا رابطة لكن اذا ترجمت هذه القضية إلى كثير من اللغات الاوربية الحديثة وجدناها تحوي رابطة وهي في هذا المثال فعل الكينونة - لتربط المحمول بالموضوع تلاحظ أن فعل الكينونة يقوم بوظيفة من الوظائف الثلاثة الآتية اذا دخل في قضيته الحمل كما هو الحال في القضية السابقة اذا اضيف في لغة انجليزية أو فرنسية أو المانية الوجود الفعلي مثلما نقول أن الله موجود والهوية أو المساواة مثلما نقول P يكون ب حين نريد أن نقول  $P = B$  (١).

واستعرض رسل (م - ١٨٧٢) ووايتهد عن نظرية العلاقات حيث أن أصحاب البرنكيا يتجهون إلى جانين الجانب الأول بالموقف اللوجستيقي وهو ارجاع العلاقات الرياضية إلى علاقات منطقية خالصة ونظرية العلاقات شبيهة بنظرية الاصناف ويعرفون أصحاب البرنكيا العلاقة من خلال الماصدق والمفهوم اذ يقولون ينبغي تناول العلاقات كاصناف من ناحية الماصدق تعنى انه اذا كانت ع ، ط علاقيتين تقومان بين زوج واحد من الحدود فان العلاقتين ع ، ط علاقة واحدة ويمكن النظر إلى العلاقة - بما يخدم اغراضنا - على أنها صنف الأزواج تعنى أن الزوج (هـ ، و) احد اعضاء صنف الأزواج الذي يؤلف العلاقة ع ، اذا كانت هـ على علاقة ع مع و . سوف لا تقدم هذه النظرة إلى العلاقات كاصناف أزواج - على أي حال - في تناولنا الرمزي اننا نذكرها فقط لكي تبين ان من الممكن فهم معنى ان ما يحدد العلاقة هو ما صدقاتها (٢).

ودون رسل تحليلاً لاهم تصورات العلاقات خالياً من اللغة الرياضية في آخر كتبه التطور الفلسفي بما أوجزه الدكتور محمود فهمي زيدان فيما يلي :

(١) صنف الحدود التي على علاقة ع (R) مع حد آخر (Y) .

(٢) صنف الحدود التي يكون حدّ ما هـ X على علاقة ع معها مثل اولاد

هـ .

(١) نفس المصدر ص ٦٧ - ٦٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

(٣) نطاق العلاقة (Domain of aretation) وهو صنف كل الحدود التي تكون لها العلاقة ع مع شيء ما مثل صنف الناس الذين لهم أولاد .  
(٤) النطاق العكسي لعلاقة ما (Converse domain arctation) وهو صنف كل الحدود التي يكون شيء ما على علاقة ع معها مثل صنف كل الناس الذين لهم آباء .

(٥) ميدان العلاقة Freid of aretion وتتألف من نطاق علاقة ونطاقها العكسي معا مثل كل انسان يكون والدا وكل انسان يكون ابنا .  
(٦) عكس العلاقة Converse of retation ويقوم بين و ، ه مثلما تقوم العلاقة ع بين ه ، و مثل ( ... أ ب ل ... ) عكس العلاقة ( ... ابن ل ... ) .

(٧) الضرب النسبي بين علاقيتين ع ، ط (R,S) ويقوم بين ه ، ي (X,Z) حيث يوجد اوسط و (Y) بحيث ان ه على العلاقة ي مع و ، وان وعلى العلاقة ط مع ي نقول عن (جدّ) انها الضرب النسبي بين والد ووالد مثل آخر على الضرب النسبي هو «زوج الابنة» اذا رمزنا إلى (زوج) بالعلاقة ع وإلى (ابنة) بالعلاقة ط فان العلاقة ع/ط (وهي رمز الضرب النسبي) تقوم بين شخصين ه ، و اذا كان يوجد شخص ثالث ي بحيث ان ه زوج ي وان ي ابنة و .

(٨) الجمع ي Plural ويعرفه رسل بانه ان كان لدينا صنف ما مثل أ p (a) فانه يمكن تكوين صنف كل الحدود التي لها العلاقة ع مع احدى اعضاء أ P مثل آباء طلبة الجامعة .

ثم يستطرق رسل أنواع العلاقات وهي كما يلي :

١ - العلاقة التماثلية وتقوم بين حدين ه ، و بحيث يمكن ان تقوم هي ذاتها بين و ، ه ، امثلة المساواة اللامساواة المشابهة الاختلاف اخ ، اخت ابن عم اذا كان ه اخ و فان ه واخ ه واذا كان ه = و فان و = ه .

٢ - العلاقة اللاتماثلية وتقوم بين ه ، و ، بحيث لا يمكن قيامها هي ذاتها بين و ، ه امثلة فوق تحت يمين يسار قبل بعد أكبر ، أصغر اسبق زمنا أب ، جد فإذا كان ه أب فلا نستطيع القول ان و اب ه .



٣ - العلاقة بين بين وهي علاقة قد تكون تماثلية وقد لا تكون مثل (أخ) فإذا كان هـ أخ و، فقد لا يكون و أخ هـ لانه قد يحدث ان و اخت هـ ومن الأمثلة أيضاً يتضمن صديق د يجب أن يكره اخت ل.

٤ أ - العلاقة المتعدية وهي التي إذا كانت تقوم بين هـ، وكما تقوم ذاتها بين و، ي فانها تقوم بين هـ، ي امثلة قبل، بعد اكبر من اصغر من فوق تحت يسبق يعاصر نلاحظ ان هذه العلاقات متعدية ولا تماثلية لكن يوجد علاقات متعدية وتماثلية مثل المساواة المشابهة.

٥ ب - العلاقة اللازمة وتقوم بين هـ، وكما تقوم بين و، ي لكن لا تقوم بين هـ، ي امثلة أب د مناقض د فإذا كان هـ أب و اب ي فلا يعني ذلك ان هـ اب ي.

٦ ح - للعلاقة بين بين وهي ماقد تكون متعدية وقد لا تكون مثل اخ صديق د مختلف اخ الاخ ليس اخا وانما هو نفس الشخص<sup>(١)</sup>.

ثم يفرق رسل بين القضية الحملية وقضية العلاقة كما انه يرجع العلاقة المتضمنة العلاقة التماثلية أو التماثلية المتعددة إلى قضية حملية فإذا فرض ان  $P=A=B$  يكون  $B=P=A$  أو ان  $P=B=A$  اذن  $P=A=B$  ح ويصبح أ مساوية ب وهكذا يمكن ارجاع العلاقة التماثلية غير المتعدية إلى قضية حملية لانه يمكن حمل خاصة عدم المساواة مثلا على حد معين لكن من المستحيل ان ترجع العلاقة التماثلية إلى قضية حملية<sup>(٢)</sup>.

ولنأخذ بعض الملاحظات حول ما استعرضه مورجان ورسل في مجال العلاقة.

أما ما أشار إليه مورجان بارجاع كل صورة إلى القضية الحملية الاموضوع الاصناف لم يكن قابلا للرد ولكن يمكن رد الحملية إلى قضية العلاقة.

(١) نفس المصدر ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(٢) نفس المصدر مع تغيير في العبارة لاجل التوضيح.

يبدو من مورجان عدم فهمه لطبيعة القضية الحملية والعلاقة والقضية الحملية كما ذكره المناطقة (ماحكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه)<sup>(١)</sup> ويقابلها القضية الشرطية بانها (ماحكم فيها بوجود نسبة بين قضية واخرى او لا وجودها)<sup>(٢)</sup>.

وتكون اجزاء القضية الحملية المحكوم عليه وهو الموضوع والمحكوم به وهو المحمول والنسبة وهي الرابطة كما ان القضية الشرطية اجزائها المقدم والتالي والرابطة.

وبعد عرض هذه الفقرات يتجلى لديك ان مكونات القضية الحملية ثلاثة اجزاء اما ارجاع كل قضية حملية فهي مسألة مبنائية كما اشرنا اليه في التعريف البنائي فمن يرى بالرد والارجاع يتم له ذلك واما من يرى ان سنخ الحملية غير الشرطية كما هو اتجاهنا فلا مجال للرد لان طبيعة الحملية ثبوت شيء لشيء بخلاف الشرطية القائمة على التعليق ولاحكم فيها بوجود نسبة بين قضية واخرى فتصبح هناك قضيتان لاربط لاحدهما مع الآخر.

واما موضوعية الاصناف فهي قضية حملية لم تخرج عن مقتضى ثبوت شيء لشيء واما العلاقة فان رجعت إلى المعنى الاستقلالي وهو مايعبر عنه الاصوليون التقليديون بالمعنى الاسمي فهي حملية ولم يكن من نوع الرد والارجاع بيننا طبيعة العلاقة من المعاني الحرفية.

اما مذاهب البرنكييا القائلون بارجاع العلاقات الرياضية إلى علاقات منطقية ولكن بما اوضحناه امام القارىء العزيز ان العلاقة من المعاني الحرفية التي وجودها بوجود غيرها والاصناف من القضايا الحملية والمعاني الاسمية المستقلة.

ولنرجع إلى تعريف الصنف. كلمة (صنف) لامعرفة أو كلمة اولية يفهم معناها بلا تعريف (بول) تعريفها تعريفا ما صدقيا بحثا أي ان الكلمة اسم يدل

---

(١) منطلق المظفر ج ٢ ص ١٣١ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٢ .

على مجموعة من الافراد التي تتدرج تحته (بيرس وشرويدر ٤١ ت ٠٣) الميل إلى اعتبار الكلمة لامعرفة لكن الصعوبات الناشئة عن التعريف الماصديقي البحث تضطرونا إلى تعريفه بالمفهوم أي بمجموعة التي تؤلف معنى الصنف ومن ثم نذهب إلى تعريف مزدوج عن جهتي المفهوم والماصدق معا اما الصعوبات الناشئة عن التعريف الماصديقي البحث فهي استحالة التعريف الصنف الفارغ والصنف ذي العدد اللامتناهي لاعضائه وصعوبة التمييز بين الصنف ذي العضو الواحد وذلك العضو (بيانو: ٤٧ ت ، ٤٧ و ٩٧ أ ٩٨ أ تطوير هذا التعريف المزدوج عن طريق الرموز الناقصة ودالة القضية (اصحاب البرنكيا ٩٧-٩٨)<sup>(١)</sup>.

وفي تناولنا الحديث حوله يتضح ان الصنف بحسب موضوعه سواء عن طريق المفهوم أو الماصدق من الحقائق المتفقة بالحقيقة إلا انه اخص من النوع ويشترك مع باقي اصناف النوع في تمام حقيقتها ويمتاز عنها بأمر عارض خارج عن الحقيقة<sup>(٢)</sup>.

أما إذا اخذنا الصنف كعدد رياضي فهو من الكم المنفصل الذي مرجعه إلى القضايا العنادية كقولك العدد أما زوج أو فرد والعدد اما واحد أو ثلاثة كما ان الشرطية المنفصلة تتألف من ثلاثة عناصر أو أكثر من ذلك وعناصرها بالاصل قد يكون مؤلفا من الحملات أو من المنفصلات أو المتصلات أو ما هو مزيج منها أو من الحملية ومن المنفصلة أو من الحملية والمتصلة<sup>(٣)</sup> ولكن هذا غير ماتعرضنا إليه من ارجاع القضية الشرطية إلى الحملية وقد ناقشنا مسألة الارجاع لاختلاف السخنية بين الحملية والشرطية وان ذهب بعض اقطاب الاصوليين المحدثين إلى الارجاع.

أما موضوع الاصناف في طرف الكم المنفصل حيث اتضح لديك ان الكم يشمل المتصل والمنفصل والاصناف بالقياس إلى الكم المنفصل هو تخصيص في جانب المنفصل فيعطي الوحدة النوعية من جانب والاختلاف من جانب آخر.

(١) المنطق الرمزي ص ٢٨٤ .

(٢) منطق المظفر ج ١ ص ٨٠ .

(٣) منطق المظفر ج ٣ ص ١٦٠ - ١٦١ .

فإن لاحظنا في القضية ثبوت شيء لشيء مع الوحدة النوعية فالقضية حملية وان كانت صنفا من حيث التخصيص في جانب النوع واما العلاقة كما اشرنا إليها من المعاني الحرفية التي قوامها بطرف الموضوع والمحمول فلا تكون لها جهة استقلالية والا لاستلزم التسلسل بان يكون للعلاقة علاقة وهو باطل كما يقال على الامير هو هو هو إلى ماشاء الله .

وينبغي ان يلفت إليه في عرض (رسل) حول تصنيف العلاقات من ناحية الماصدق فان ارجاع ع إلى ط إلى وحدة علاقة كما ان ارجاع و إلى ع ، ط فان كانت النسبة منخفظة في المجموع تكون نسبة ع = ط ونسبة و = ع وط وهذه مايعبر عنها بنسبة مساوي المساوي مساوي .

ثم ان ما اشار إليه في تصنيف الحدود رقم (١) مع رقم (٢) هي ما يطلق عليها بعلاقة الخارج وعلاقة الداخل فعلاقة الاب للاسرة علاقة الخارج عن الاولاد علاقة خارجية وعلاقة الاب للاولاد علاقة داخلية واما رقم (٣) وهو مايعبر عنه بنطاق العلاقة كما صنف الناس الذين لهم اولاد وهي ما يطلق عليها بعلاقة التضاييف كعلاقة الابوة مع البنوة وعلاقة البنوة مع الابوة كما هو في رقم (٤) المسمى بالنطاق العكسي لعلاقة ما ، أما رقم (٥) وهو ميدان العلاقة ويراد به الاستقلالية في كل من الاب على انفراد والابن على انفراد مثل كل انسان يكون والدا وكل انسان يكون ابنا حيث كان النظر إلى الكلية في كل طرف من غير ملاحظة الانتساب والاضافة اما رقم (٦) فهو في النتيجة عود إلى رقم (٣) كما ان رقم (٧) وهو الضرب النسبي بين علاقة وعلاقة للحصول على علاقة اخرى مثل علاقة ع وط وعلاقة هـ ، ي في فرض وجود وسط وهو و وان هـ مع علاقة ي ، و ان و على علاقة ط مع ي كما مثل (رسل) بالضرب النسبي بين والد ووالد مثل آخر على الضرب النسبي هو (زوج الابنة) إذا كان الرمز مشيراً إلى ان الزوج رمز لعلاقة وإلى الابنة لعلاقة ط فإن العلاقة ع/ط (وهو الضرب النسبي).

والملاحظ كله من الاصناف هو الخلط في طبيعة العلاقة بين الواقعية والاعتبارية الجمعية والمقولية .

اما ما تطرق إليه رسل في انواع العلاقات من التماثلية كما إذا كانت هـ اخ و فان و، اخ، هـ. وإذا كان هـ=و فان و=هـ وهي مايعبر عنه بالعرف المنطقي التقليدي بعلاقة المساواة أو نسبة التساوي.

اما علاقة اللاتماثلية وهي نسبة المباشنة ويمثل لها بالفوق والتحت واليمين واليسار والاكبر والاصغر ولكن هذه علاقة التضاييف والمثال لايتطابق العنوان.

اما علاقة بين بين وهي علاقة قد تكون تماثلية وقد لا تكون وهو فرض لا واقع له ومثالية لايتطابق في مقام الثبوت والاثبات كمثال اخ إذا كان هـ زيد أخ هند و- فقد لا يكون هند و اخ زيد لانه قد يحدث ان هند و اخت زيد هـ.

اما العلاقة المتعدية وهي التي تسري من موضوع إلى موضوع آخر لوجود صلة بينهما كما هو الحال بين هـ، و وبين و، ي فان العلاقة تكون بين هـ، ي والامثلة قبل بعد اكبر من اصغر من فوق تحت.

اما العلاقة اللازمة وهي التي لا تنتقل من موضوع لآخر وانما تقف على حدها من الثبات وعدم التعددي فإذا كانت العلاقة بين هـ، ولا تسري بين هـ، ي إذا كانت علاقة بين و، ي.

واستعرض علماء البيان مصادر العلاقة في خصوص المجاز وإليك انواعها.  
١ - علاقة المسببية وهي كون المنقول عنه سبباً واثراً لشيء آخر كقوله سبحانه وينزل لكم من السماء رزقاً- اي مطر يسبب الرزق.

٢ - علاقة السببية وهي كون الشيء المنقول عنه سبباً ومؤثراً في غيره كقولهم دعت الماشية الغيث النبات فالغيث وقع سبباً.

٣ - علاقة الكلوية، وهو كون الشيء متضمناً للمقصود ولغيره وذلك عندما اطلق الكل وقصد به الجزء كقوله تعالى (يجعلون اصابعهم في اذانهم).

٤ - علاقة الجزئية كما إذا اطلق الجزء وقصد به الكل كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة.

٥ - علاقة اللازمة وهي كون الشيء يجب وجوده عند وجود شيء آخر كاشراق ضياء الشمس في الدالة على جرمها.

- ٦ - علاقة الملزومية وهي كون الشيء يجب عند وجوده وجود شيء آخر نحو ملأت الشمس المكان أي الضوء.
- ٧ - علاقة الآلية، وهي كون الشيء واسطة الايصال اثر شيء آخر وذلك فيها إذا ذكر اسم الآلة واريد الاثر الذي نتج عنه نحو واجعل لي لسان صدق في الآخرين لان اللسان آلة في الذكر الحسن.
- ٨ - علاقة ما كان، وهو النظر إلى الماضي كقوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم.
- ٩ - علاقة مايكون كقوله تعالى: اني اراني اعصر خمرا.
- ١٠ - علاقة الحالية وهي كون الشيء حالا في غيره فيما اذا ذكر لفظ الحال واريد المحل كقوله تعالى خذوا زيتكم عند كل مسجد - اي لباسكم.
- ١١ - علاقة المحلية، هي كون الشيء يحمل فيه غيره كقوله تعالى فليدع ناديه، وكقوله تعالى يقولون بافواههم أي بالسنتهم.
- ١٢ - علاقة البديلية، وهي كون الشيء بدلا عن شيء آخر نحو امكث دم زيد أي ديته.
- ١٣ - علاقة المجاورة، وهي كونه بدلا عن شيء آخر نحو كلمت الجدار والعامود اي الجالس قريبا .
- ١٤ - علاقة التعلق الاشتقاقي وهي إقامة صيغة مقام اخرى كاطلاق المصدر على اسم المفعول والفاعل على المصدر واسم الفاعل على اسم المفعول(١).
- ١٥ - علاقة العموم والخصوص.
- ١٦ - علاقة الاطلاق والتقييد.
- ١٧ - علاقة التعيين.

إن مثل هذه العلاقات تأخذ طريق التقابل بين الحقيقة والمجاز ولا بد أن يكون المجاز مستنداً إلى إحدى هذه العلاقات للاختلاف الواقعي والذاتي والاعتباري بحسب موارد التقابل كما هو الملاحظ من الأمثلة أما التقابل بلحاظ مفهوم الحقيقة وذاتها بالقياس إلى المجاز فهو اختلاف واقعي .

(١) جواهر البلاغة ومختصر المعاني والمطول.

والمهم في موضوع البحث أن التعريف بالعلاقة إن كان من الأمور الواقعية كتحديد الوجود بالماهية وانتسابها على نحو التخصص والتقييد فذاك يعطي الكشف الواقعي وبيان الذات بواسطة الجنس والفصل الذاتين . أما إذا كانت العلاقة ناظرة إلى دور الجعل والإضافة الخاصة كإضافة المالك للمملوك والزوجة للزوج وفك السلطنة كالحرية فإذا وقع التعريف على هذا النوع كمعرفة الدار بصاحب الدار أو معرفة البناء بالبناء ومعرفة الزوج بالزوجة كمعرفة عثمان بانه ذو النورين أو معرفة الزوجة بالزوج كفاطمة زوج علي (ع) .

ثم أن التعريف بالأمر الواقعي يقع على نحوين :

١ - علاقة ذات بذات كعلاقة الفصل بالجنس والنوع .

٢ - علاقة عارض بمعرض كعروض البياض على الجسم والماشي على الانسان من غير فرق بين العوارض الذاتية كالتعجب العارض على الانسان أو الغريبة وهي التي تستدعي الواسطة وسواء كانت الواسطة بأمر خارج كحركة الانسان بواسطة السفينة أم بواسطة أمر داخل كالضحك العارض على الانسان بواسطة التعجب فإن كان التعريف من النحو الأول كان حداً وتعريفاً ذاتياً سواء كان تاماً أم ناقصاً وإن كان من النحو الثاني كان رسماً وخاصاً<sup>(١)</sup> .

وعلى المتأمل في طبيعة العلاقة وجعلها طريقاً يستكشف من خلالها معرفة المعرف أن ينظر إليها كقانون منطقي عام أولاً ثم البحث عن أقسامها بعد ذلك حتى لا يكون مزجاً بينها وصلاحيّة التعريف من خلالها إنما يكون بحسب الأقسام .

---

(١) إن أردت الاطلاع الكامل راجع نقد المذهب التجريبي للمؤلف ص ٣٧٥ - ٣٣٧ وعلم الاجتماع ج ١ ص ١٩٩ - ٢١٣ .

## ١٦ - كلما ازداد توصيفاً ازداد تعريفاً .

ذكر هذه القاعدة صاحب الجواهر محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦ هـ) في جواهر الكلام في مسألة جواز (بيع مكول من صبرة مجهولة القدر) وقال : في ذلك بل ربما جوز بعضهم بيع ذلك منها عدم العلم بانتقالها وإن تسلط على الخيار حينئذ للتبعيض وسوف نتعرض إليه إن شاء الله ولعل الوجه فيما ذكره الأصحاب صدق الجهالة متى كان المبيع الكلي على البدل دون ما لم يكن كذلك من الكلي وإن وجب على البائع دفع واحد على البدل فإنه لا جهالة فيه بل لعل الكلي من صبرة أولى في صدق المعلومية من الكلي غير المعين (اذ هو كلما ازداد توصيفاً ازداد تعريفاً)<sup>(١)</sup> .

علينا الحديث حول هذه القاعدة وما يتصور فيها من الكشف عن أثر الزيادة الوصفية في مقام التعريف ولا بد من بيان مضمونها ولا يخفى على فضيلتك أن معنى زيادة التوصيف تتصور على نقاط .

١ - الزيادة من سنخ الصفة بما يساويها .

٢ - الزيادة من سنخ الصفة بما هي في القوة .

٣ - الزيادة من سنخ الصفة بما هي أقل منها .

٤ - الزيادة بأمر مابين لتلك الصفة .

أما بيان الزيادة من سنخ الصفة بما يساويها يراد بها تلك الصفة الماثلة في وجود الشيء فإذا قلت بياض عمرو كيباض خالد وطول خالد كطول بكر فإن المشابهة في البياضية والطولية لم تكونا مبيتين لزيادة توجب تعريف أحدهما بالآخر من أجل الوصفية وإنما كان التعريف معبراً عن المساواة بين الصفتين وانتقال أحدهما إلى الأخرى لوجود المشابهة بينهما .

---

(١) جواهر الكلام محمد حسن النجفي ج ٣٣ ص - ٤٢١ ط ٧ - تحقيق محمد الآخوند الناشر دار الكتب الاسلامية - طهران .



وعلى الجملة أن الزيادة من سنخ الصفة لا توجب تعريفاً أكثر مما كانت عليه الصفة الأولى .

وأما الزيادة من سنخ الصفة بما هي زيادة في القوة ونقصد أن نتعرف على معنى الاشتداد في الضياء مثلاً بحيث كلما وجهت قوة الاشتعال ازدادت النورانية .

وهكذا إذا أردت التعرف عن قوة التيار الكهربائي كلما اضفت تياراً كهربائياً آخر زادت القوة والشحنة الكهربائية فمثل ذلك يكون زيادة الوصف موجباً لزيادة التعريف في الانجلاء والكشف عن طبيعة المعرف .

وأما معرفة الزيادة من سنخ الصفة بما هي أقل منها ، وذلك يحصل عندما تريد أن تتعرف على معرفة الأقل بالقياس إلى الأكثر كمعرفة النور لو زاد فيه الاشتعال بمقدار درجة أكثر من أصل النورانية الأولى فزيادة النورانية بدرجة أقل بما هي أكثر لو كانت النورانية بثلاث درجات يكون تعرفك على المعرف وهو أصل النورانية يأخذ بالزيادة عند إضافة الدرجات إليها للاحتفاظ بالنسبة والمقايسة .

وأما توضيح زيادة الصفة بأمر مباين لها ، وذلك يتحقق في صورة التقابل بين الصفات المتضادة كمعرفة النهار من خلال زيادة سواد ظلمة الليل ومعرفة بياض زيد من خلال شدة سواد عمرو .

ولكن الحديث العلمي حول ما يصحح طبيعة الزيادة في التعريف فإنه بحسب القواعد الفلسفية والمنطقية غير مقصور لأن مثل هذه القاعدة لا تسير مع ركب الفن واسسه لأن التعريف قائم على الجنس والفصل أو الجنس والخاصة سواء كان بالحد التام أو بالرسم التام .

وأما المناقشة حول هذه القاعدة حيث أن التعريف لما كان قائماً على الجنس والفصل أو الجنس والخاصة القريبين الذي هو من الرسم التام فإن اعطى الكشف في طرف المعرف فالزيادة لا معنى لوجودها لأنها من نوع تحصيل الحاصل والتأكد في الصفة غير مفيد بحسب الصناعة والتأسيس بالصفة يوجب أما إعداد تلك الصفة التي قام بها المعرف فتكون الصفة اللاحقة مستقرة بموضع الصفة الأولى ويكون

ثبوت التعريف على الصفة المتأخرة وإن كان التعريف قد أخذ شكله الطبيعي في الكشف والاراء وتكون الصفة المتأخرة لغواً وتحصيلاً للحاصل .

ولكن إذا كان التعريف قائماً على الشرح وبيان المعنى اللغوي فالقاعدة تقع سليمة إلا أنها بعيدة عن المعنى والصناعة أما المناقشة بما ينطبق على المسألة الفقهية فهو موكول إلى محله .

## ١٧ - التعريف بالحروف

ربما يحتاج الانسان إلى جعل رموز للاختصار في الكلمات كما هو الحاصل في الحروف الأبجدية وهل يمكن التعريف بواسطتها أم لا .

يمكن الإجابة على ذلك بان الرموز إن قصد بها الكاشفية والإرادة للمعنى الأسمى فلا مانع من جعلها معرفات لتلك الذات المشار إليها بواسطة تلك الحروف الرمزية لأن الاستعانة بها توجب تسهياً واختصاراً على حصر الألفاظ والكلمات الطويلة تحت إشارات رمزية معبرة عن المعاني كما يحدث ذلك في التعبير عن تاريخ مولد الانسان ووفاته فإن مثل غاب القمر تاريخ وفات والدنا بالتاريخ الهجري عام ١٤٠٦ هـ وقد تطرق الشعراء إلى عدة مجالات في تدوين الأحداث والوفيات بالحروف الأبجدية كما جرى عليه الاتجاه القرآني مثل حم عسق وكهيعص ونحوها .

كما جرى ذلك في المنطق الرمزي أيضاً وإن اوردته المحدثون إلا أن الرمزية قديمة تاريخياً وإلا فانظر ماورد في الحروف الرمزية (IE) (اع س) (اع ص) وقراءة هذه الاحرف الرمزية كمايلي :

هنالك فرد واحد على الأقل «ا» بحيث يكون «ا» هذا عضواً في فئة «س» وعضواً في «ص» فلاحظ أن الرمز (E) معناه «هناك فرد واحد على الأقل» .

والرمز «:» يفضل الصيغة التي على اليسار بحيث يجعل كلاً منها وحدة قائمة بذاتها والرمز «ع» معناه عضواً في فئة .

والرمز «.» معناه «و» .

والفئة التي تتألف من الأفراد التي هي أعضاء في فئة (س) وفي فئة (ص) معاً تسمى حاصل ضرب الفئتين والعلامة الدالة على ذلك هي علامة الضرب في الرياضة وهي  $\times$  وعلى ذلك فالصيغة  $س \times ص$  يكون معناها معاد لا لمعنى الصيغة التي اسلفناها إذ هي تعني «الفئة التي تجمع الفئتين معاً» فئة «س» وفئة «ص» وواضح أن كل عضو في فئة «س  $\times$  ص» هو عضو في فئة «س» وحدها وهو عضو في فئة «ص» وحدها ومثل هذه الرموز يمكن التعرف بها إلى الضرب المنطقي وجعل حروف رمزية على بعض الذوات .

إلا ان لو لاحظنا ذات الحرف بما هو المنك في الغير لا يصح أن يكون تعريفاً للذات لأن التعريف يتضمن المعنى الأسمي والحروف مندكة في الذات الأسمية فلا يصح أن يقع تعريفاً للذات . هذا مع أنه لا يصلح للكشف عن اللوحة الواقعية في الموضوع ، وإنما يعطي مجرد الكاشفية الظاهرية دون بيان الحقيقة .

وعلى ضوء ما تعرضنا إليه يمكن أن نفرّع التعريف بحسب المعنى الحرفي إلى أنواع

- ١ - تعريف البساطة كالوحدة والنقطة .
- ٢ - تعريف النسبة وهي الحاصلة بين الطرفين كنسبة الغلام إلى زيد وإستناد المحمول إلى الموضوع في قولك حيوان ناطق للإنسان .
- ٣ - تعريف التبعية وهي النسب العرضية القائمة بين العارض والمعروض كنسبة الأبيض للجسم .
- ٤ - التعريف بالإضافة كالفوقية والتحتية والابوة والبنوة وقد مرّ الحديث حوله .
- ٥ - تعريف الانتزاع كالملكية والحرية والرقية .

فإن رجعت هذه الأنواع إلى البساطة الحقيقية الدقيقة لا يصح التعريف بها لأن البساطة لا حدود لها لعدم الأجزاء وإن رجعت إلى منشأها أو بالنظر إلى حدسها كلن النظر إلى الأجزاء والحدود ويكون داخلاً في إطار التركيب دون البساطة .

وعلى الجملة أن البساطة بحسب المصطلح الأصولي بالمعنى الحرفي لا يصلح أن يكون معرّفًا وربما يشكل المعرفات من البسائط وهي معرفات كما قسم المنطق إلى عنصرين البسائط وهي المعرفات والمركبات وهي القضايا .

والجواب أن تسميتها بالبسائط في قبال القضايا ولكن لم تخرج البسائط عن كونها معرفات وليست البساطة في المعرفات هي البساطة بحسب الحرف .

## ١٨ - التعريف الرياضي

ربما يحصل التعريف بواسطة الأمور الرياضية كما يقال شارع ١٤ أو الدائرة ٥ أو ثورة ١٤ تموز .

يقول (راسل) في تعريف الرياضة (الرياضة البحتة هي العلم الذي لا نعرف فيه قط عمّ نتحدث ولا إذا كان ما نقوله فيها صادقاً)<sup>(١)</sup> .

ويمكن عدم التعرف عنها لأنها من المتغيرات دون الثوابت بما أنها اعداد خارجية كما يعرف راسل الرياضة أن الرياضيات البحتة هي مجموعة القضايا التي صورتها دائماً من نوع ن تضمن هـ حيث ن ، هـ قضيتان تشتملان على متغيراً أو أكثر يبقى دائماً بعينه في القضيتين وحيث لا تشتمل القضيتان على ثوابت غير الثوابت المنطقية<sup>(٢)</sup> .

وغير خفي على مقامك أن الأعداد تقسم إلى نوعين :

١ - اعداد أولية .

٢ - اعداد غير أولية .

فالأعداد الأولية هي الصالحة للقسمة على الواحد وعلى نفسها والأعداد غير الأولية ما عدا الواحد والأعداد الأولية هي ٢-٣-٧-١١ . . .

---

(١) أصول المنطق الرياضي ص ١٥٣ للدكتور محمد ثابت الفندي دار النهضة العربية - بيروت

(٢) نفس المصدر .

وقد دون (ايراتوسفين) الأعداد الطبيعية الأولية (بدون الواحد - ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١١ - .. ثم يحذف رقم ٢ - ورقم ١ - فتكون الأعداد ٥ - ٧ - ٩ - ١١ - ١٣ - ١٥ - ١٧ - ١٩ - ٢١ - ٢٣ - ٢٥ - ٢٧ - ... ثم يحذف رقم ٣ - ورقم ١ - وتكون الأعداد على هذه الصورة ٧ - ١١ - ١٣ - ١٧ - ١٩ - ٢٣ - ٢٥ - ... ثم يحذف رقم ٥ - ورقم ١ فتكون الأعداد كالآتي ١١ - ١٣ - ١٧ - ١٩ - ٢٣ - فيكون التعرف على الأعداد الأولية عند الحذف رقم ٢ - ١ - ورقم ٣ - ١ - ورقم ٥ - وهكذا في حذف ٧ - ١١ - ...

وقد سئل اقليدس (٢٣٠ - ٢٧٥ م) عن الاعداد الاولية الموجودة فكان جوابه (يجب ان نضرب كل الاعداد الاولية المعروفة ببعضها ثم نضيف إلى نتائج الضرب العدد الواحد اذا نتج لدينا بعد ذلك عدد اولي فسوف يكون اكبر عدد اولي معروف لدينا أما اذا كان عددا غير اولي فاننا سوف نجد له قاسماً يختلف عن الاعداد الاولية التي نعرفها . وذلك انه اذا قسمنا العدد على أي عدد اولي نعرفه فسوف يبقى لدينا الواحد الذي اصفناه لدى تشكيل العدد نفسه وبالتالي يوجد عدد اولي اكبر من أي عدد اولي نعرفه .

وقد لاحظ اقليدس التحصل على الاعداد المتولدة من خلال الاعداد الاولية ولكن زلانكا شبوريو اخذ طريق المجاميع وقال في ذلك يتبين لنا من طريق ايراتوسفين واقليدس ما يتميز به رياضيو اليونانيين القدامى فهؤلاء الرياضيون لم يحبوا الحسابات كثيراً ولم يقوموا بحسابات تطبيقية ذات أهمية كبيرة كقياس حجم الارض وماشابهها (على عكس المصريين مثلا الذين اهتموا كثيراً بهذه الأمور) فعلماء اليونان احبوا طرح المشكلة ثم حلها بطريقة المناقشة . . . وباستخدام هذه الطرائق في الحل حصلوا على نتائج كبيرة في الرياضيات والفلسفة لكن نتعرف بشكل افضل على كيفية حل رياضي اليونان القدامى للمشاكل التي تعترضهم سوف نتحدث عن واحد منهم وهو الرياضي الشهير طاليس (٦٣٦ - ٥٤٦ ق.م) عندما زار طاليس مصر اعجب به الكهنة المصريون واعجبوا بطريقته المبتكرة في حل المسائل التي عرضوها عليه . ولكي يختبروا حكمة هذا الضيف اليوناني قرروا أن يطرحوا عليه مسألة رياضية حقيقية فاخذوه إلى أكبر الاهرام في الصحراء وطلبوا

منه قياس ارتفاعه كان الكهنة متأكدين من أن هذا العالم الغريب لن يتمكن من حل المشكلة . ولكن الرياضي اليوناني لم يرتبك بعد تفكير قصير طلب منهم ان يحضروا له عصا . احضر الكهنة العصا للضيف اليوناني معتقدين انه سوف يتسلق الهرم ويبدأ بقياس ارتفاعه بشكل عملي مستخدماً لذلك العصا التي طلبها، ولكن طاليس لم يخطئ بباله مثل هذا العمل ابداً فقد أخذ العصا وغرزها بالرمل ثم قال للكهنة عندما يصبح طول ظل العصا مساوياً لطولها قيسوا طول ظل الهرم وسوف تحصلون على طول ارتفاعه .

دهش الحكماء المصريون من بساطة وذكاء هذه الطريقة التي اتبعها طاليس في حل مسألة صعبة ومعقدة مثل مسألة قياس ارتفاع الهرم مما اضطر الكهنة المصريين الاعتراف بان اليونانيين رياضيون ممتازون وفي واقع الامر فان رياضي اليونان قد اغنوا رياضيات ذلك العصر بمعارفهم الكثيرة<sup>(١)</sup> .

ان مثل حل هذه النظرية وملاحظة طول العصا مع مساوتها للظل وقياس ارتفاع الهرم مع مساواته الظل قد وصل إلى حل المشكلة والتعريف إلى مقدار ارتفاع الهرم . وهذا نوع من الوصول إلى معرفة المقدار الرياضي عن طريق المساحة والتعريف عن العدد الرياضي من الاعداد الاولية .

وعندما جاء ارخميدس (٢٨٧ - ٢١٢ ق.م) إلى معرفة ذرات الرمل على الشاطئ فقد تعرض في كتابه (عداد الرمل) .

يمكن ان نمثلها بمجموعة الاعداد الطبيعية اذا دخلنا رمزاً للتزايد التدريجي للاعداد الطبيعية ثم ان الفيلسوف افلاطون وضع الفرضية التالية لا يوجد نهاية للاعداد الطبيعية (أو لا يمكن الانتهاء من عد الاعداد الطبيعية)<sup>(٢)</sup> .

كما انه يمكن جعل نظرية لتحديد المساحات والاوزان بصورة واضحة مهما بلغت من اتساع وهو أخذ طول المسافة مع عرض المساحة وعمقها كمعرفة نهر

---

(١) الرياضيات في حياتنا ص ٣٠ - ٩٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٢ - ١٠٣ .

طوله الف متر وعرضه ثلاثة امتار وعمقه متران يكون مجموع الماء مساحته ستة الاف متراً مكعباً  $1000 \times 3 \times 2 = 6000$  .

وهكذا لو جئنا إلى معرفة كل عرض اصعب بما يساوي سائتي متر ونصف فكل رملة ملي متر فاذا اخذنا عمق شاطئ الهند متراً واحداً فانه يكون الفي رملة (3000) في العمق في المتر الواحد حيث ان كل سائتي متر عشر ملي مترات وعلى كل عشر ملي مترات عشرين رملة وكل متر الف ملي متر فانه يكون هناك الفي رملة في العمق في متر واحد فاذا جعلنا الطول مترين يكون حاصل الضرب اربعة الاف رملة في الطول ثم اذا لاحظنا العرض نصف متراً فرضاً فانه يكون الف رملة وعندئذ يكون حجم الكل . . . ، . . . ، 8 رملة في مجموع المكعب تقريباً .

وقد تولدت نظرية المجموعات كما احدثها جورج كانتور (1845 - 1918 م) وذكر في تعريفها هي مفهوم بسيط الدرجة اننا نستخدمه في حياتنا اليومية ونستخدمه في الرياضيات لانه لا يمكن تحويله إلى مفهوم ابسط بالمناسبة انت تقول في حديثك العادي مجموعة المدن مجموعة الدول مجموعة الاعداد مجموعة الطلاب مجموعة السيارات . . . حتى ان كانتور نفسه قال في تعريف المجموعة ان المجموعة تعني تجمعا في وحدة تامة لاشياء مختلفة تصورها أو تفكر بها وعلماء آخرون قالوا ما يشبه هذا القول عن المجموعة (مثل بوريل)<sup>(١)</sup> .

وعلى ضوء الحديث فان المجموعة كما اشارة اليها علماء الاصول من الامامية والمناطقة بالكلية المجموعي كهيئة عشرة عشرة ومئة مئة واما الكلّي الجمعي فيراد به تلك الافراد والمصاديق واختلاف المجموعة بحسب الموارد دون التفسير الكلّي لوجودها ويقول ازلانكاشبورير (ولكن الرياضيات تأخذ بعين الاعتبار فقط تلك المجموعات التي تتمتع بصفات محددة بدقة) والتي تتألف عن عناصر أو اعداد تجمع فيها بينها صفة عامة<sup>(٢)</sup> .

(١) المصدر السابق ص ٢١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

ويكون حصر كتابة المجموعة وتقطيعها عن طريق الصفات والعوارض الذي يكون دور التعريف له القسط الاوفر بالتعريف يقع كاشفاً لها من خلال الصفات والمميزات الخاصة كما يحدثنا بذلك ازلانكاشبورير عند عرضه كتابه المجموعة (من الأفضل هذه الحالة ان نبث فقط الصفة المميزة التي تتمتع بها عناصر المجموعة وكل الاشياء التي تتمتع بهذه الصفة المميزة سوف تكون عناصر في المجموعة وتلك التي لا تتمتع بهذه الصفة المميزة لا يمكن ان تكونوا عناصر في هذه المجموعة<sup>(١)</sup>) ولقد سميت هذه الطريقة لكتابة المجموعة بطريقة القاعدة (أو القانون أو الصفة المميزة) .

ثم نشير اجمالاً إلى حدوث مذاهب كمذهب اللوجستيقي والمذهب الاكسيوماتيكي والمذهب الحدسي .

والمراد من اللوجستيقية هو الذي يرجع الرياضيات البحتة إلى المنطق الصوري وهو في حاجة إلى تعريف الرياضة والرياضة كما عرفها القدامى بانها علم الكم والمقدار أو علم الكم المتصل (الهندسة) والكم المنفصل (الحساب) وهذا التعريف أصبح في الاوانة الاخيرة لا يكفي الغرض حيث أصبح متشعب الارزاء وبحسب المصطلح المنطق التقليدي لم يكن جامعاً .

وتتميز الرياضة بالحدود أو الخصائص أو التصورات أو الدوال غير المعرفة وبانضمامها إلى قضايا غير برهانية وهي التي يصطلح عليها بالمسلمات أو باصول موضوعة (ابن سينا) أو بما يعبر عنها رسل قضايا ابتدائية ويكون بدوها مثبتة لعلاقات بين المجموعة الاولى والثانية التي من خلالها تتولد النظريات وتقوم النظرية اللوجستيقية بالعلاقة بين المنطق والرياضة<sup>(٢)</sup> .

أما مذهب الاكسيوماتيكي وهو المتمثل في ديفد هلبرت استاذ الرياضة بجامعة برلين وكان مذهبه باستقلالية كل من الرياضة والمنطق على نحو التقارن

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦٧ .

(٢) راجع فلسفة الرياضة ص ٥٣ - ٦٣ - ٩٠ - ٦٤ وكذا راجع اصول المنطق الرياضي لمؤلف واحد .



والمحاذاة وذهب إلى ما وراء الحدود والمسلمات الاولية في المنطق والرياضة ويصل في النتيجة إلى ما هو عار عن كل معنى رياضي أو منطقي لأنها مجرد رموز اسمية نصفها وصفا ومن ثم فهي صورية بحتة وتلك الحدود والمسلمات هي (الاكسيوماتيكية) الذي تشتق منه الرياضة والمنطق متوازيين لا متصلين<sup>(١)</sup> .

وان كان هناك شروط استحدثت لا ترجع بصلة إلى الرياضة مباشرة ولا إلى المنطق كذلك ولذا اطلق درج هلمبرت بالابحاث الاكسيوماتيكية (بما بعد المنطق) أو ما بعد الرياضة مرة أخرى<sup>(٢)</sup> .

أما بيان المذهب الحدسي وهو الذي يعتقد بوجود الصلة بين المنطق والرياضة كما عليه بوريل وبوانكاريه ولوبيج وبير في فرنسا وفي المانيا برووروفاييل وهيچ وانجھوا إلى دور المعارضة ضد اللوجستيقية والاكسيوماتيكية وكان اتجاہ المذهب جعل الهندسة العلم الرياضي الاساسي وعلم الاعداد (الحساب) فرعاً منه وهي ما يطلق عليها بالاعداد الصماء وهو الذي يسير عليه المذهب الاقليدي<sup>(٣)</sup> .

كل ما اردنا من تقديم بعض المقتطفات حول تعريف الرياضة واقسامها أو عرض المذاهب فيها لاجل أن نأخذ حجماً للتعريف من خلال الجانب الرياضي فهو يعطي الحدیة من طرف مقولة الكم المنفصل أو ارجاعه إلى الكم المتصل كما عليه المذهب الحدسي أو القول بالانفصالية التامة .

وأما ارجاع مقولة الكيف وارجاعه إلى مقولة الكم كما عليه المذهب الوضعي وهيچل فغير مقبول لا يساعد عليه الصناعة العلمية ولا القانون الفلسفي اذ لا يعقل تحويل الكيف إلى كم لانها مقولتان متباينتان اذ لا معنى لتحويل الانسان إلى الجماد فكذلك لا يعقل تحويل الكيف إلى كم كانه انقلاب حقيقي اما تشخيص الكيف بالكم فذاك موضوع آخر وليس من نوع التحويل بالمعنى الحقيقي الذي مفاده الانقلاب أو الاستحالة لان مقولة الكيف سنخ يبين سنخ الكم .

---

(١) اصول المنطق الرياضي ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر ص ١٠٨ - ١٠٩ .

## ١٩ - التعريف بالكمياء

لنأخذ التعريف من جانب الأجسام الحية فهي أقرب إلى مجال التعريف كما يسير عليه علماء الكيمياء ان الكائنات الحية قائمة على الخلايا وهي كائنات صغيرة من غير فرق بين كونه بكتريا أو وجود انسان لان يتكون من هذه الخلايا فيكون معرفة الحياة هي تلك القوة تمكنه التحرك بارادة شعورية أو غير شعورية فالانسان وبقية الحيوانات تتحرك بارادة شعورية ولكن مثل الشجرة والانهار تتحرك بارادة غير شعورية ومجموع هذه الأمور كائنات حية أم الجمادات فليست من الكائنات الحية وأن تحركت بناء على الحركة الجوهرية .

واول ما تتكون هذه المادة الحية من مادة (البروتوبلازم) وهي مادة هلامية تقع وسط الخلايا هذا مع أن هناك فرق آخر بين الكائنات الحية وغيرها ان الكائنات الحية كما اسلفنا ذات شعور وحساسية بخلاف المواد الجامدة كالحجر والمعدن ونحوهما من سائر الجمادات فانها فاقدة لتلك المادة الحية . ثم ان معنى الحساسية والشعور تارة يفسر بمعنى العاطفة واخرى بمعنى الاستجابة . ولكن ذلك يختلف باختلاف القائم عليه الكائن الحي فتجد بعض الحيوانات تعطي من نفسها الاستجابة وبعض منها يعطي من نفسه العاطفة والتأثير . والمهم أن جهة الفرق بين الكائنات الحية وغيرها اما ان يكون لجهة الادراك والحواس أو غير الحية غير مدركة وغير حساسة أو ان الجمادات غير صالحة للنمو بخلاف الحي فانها قائم على النمو والتدرج في الوجود من حيث ذاته .

وقد كان العالم الانجليزي روبرت هوك عام ١٦٦٥ م أول من لاحظ وجود بعض تقسيمات المنظمة في رقائق الفلين واطلق عليها اسم الخلايا (Cells) كذلك كان احد العلماء الهولنديين اول من وصف الخلية الحيوانية عام ١٦٧٣ م فظهر الخلية على مسرح الحياة مع ما عليها من حجم متناه في الصغر فتحتوي كل بوصة مربعة من جلد الانسان على حوالي مليون من هذه الخلايا بينما يحتوي جسم الانسان على ما يقرب من مائة تريليون خلية أو أكثر ويتركب نحه من حوالي ثلاثين

بليون خلية<sup>(١)</sup> وتسيح الخلية في مياه جسم الانسان لان مياهه تحتوي على كمية ٤٠٪ وتأخذ الخلايا احتياجاتها من الغذاء أو من الاوكسيجين من السوائل المحيطة بالخلية وترفض الافرازات غير المرغوب بها إلى الكليتين ، واذا فرض ان خلية واحدة مثل البكتريا فلا بد أن يعيش في بيئة انعزالية تحتوي على مياه كافية لاستبقائه حيا والا كان معرضا للجفاف والهلاك ويكون دورها الحركة والتنفس ، وعملية الايض والدفاع<sup>(٢)</sup> ولكن خلايا الانسان تختلف عن بقية الحيوانات الاخرى فتجد جهاز الهضم مختص بخلاياه بذلك المنظار وهكذا مثل جهاز التنفس فان وظيفته امتصاص الاكسيجين والتخلص من ثاني اوكسيد الكربون ، وكذا تلاحظ الجهاز البولي فان دوره يكون التخلص من الفضلات الصارة بالجسم وجهاز التناسل يقع دوره نقل الصفات الوراثية من كائن لآخر ، وجهاز يحتوي على مجموعات خاصة من الخلايا تتجمع على هيئة غدود ويكون دورها الوظيفي التنسيق بين الوظائف والعمليات الاخرى بالاضافة إلى جهاز التحكم وهو المخ ، وتقع الخلية تحت جدار يغطيها قد احتوى على سائل هلامي المعبر عنه باسم (السيتوبلازم) ويتحرك فيه مئات من الجسيمات المختلفة الاشكال الهندسية (مثل الرايبوسومات) التي تجري عندها تشكيل جزئيات (البروتينات) و(السنتربولات) وقطرات الدهن و(المتوكوندريا) التي توصف بمحيطة القوى التي تدفع بالطاقة اللازمة في ارجاء الخلية<sup>(٣)</sup> .

ومثل هذا الجدار له القدرة على التحكم في المواد الداخلة والخارجة ويقع سمك الجدار ٧٥ - انجستروم<sup>(٤)</sup> ويختلف وضع هذا الجدار فانه بالقياس إلى النباتات يكون صلباً في الجملة ولكنه في الخلايا الحيوانية يتكون من بعض الجزئيات العضوية الكبيرة التي ترتب بجوار بعضها البعض في نظام خاص<sup>(٥)</sup>

(١) لغة الكيمياء عند الكائنات الحية ص ٨١ - ٨٣ للدكتور احمد مدحت اسلام عالم المعرفة ٩٣

ذو الحجة ١٤٠٥ هـ / ايلول ١٩٨٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٣ .

(٤) الأنجستروم يساوي جزءاً من مادة مليون جزء من السنتيمتر .

(٥) المصدر السابق ص ٨٤ .

ويتركب جدار الخلية الحيوانية من بعض الجزئيات العضوية الدهنية التي تعرف باسم (الفوسفوليبيدات) لاحتوائها على الفوسفور وتتركب جزئيات الدهون مع الجليسرين وأثرها في تكوين الجسم واستمرارية بقائه بغض النظر عن الموجد لها وهو الله سبحانه الذي خلقها من كتم العدم إلى حيز الوجود .

إلا أن المهم في موضوع البحث أن التعريف بالمواد الكيميائية لم يكن تعريف الكائن الحي أو غيره بنفس الخلية وان كان مبدأ وجوده هو الخلية إلا أن ذلك لا يحدد ذاتية الوجود في الكائن الحي أو غيره وإنما يعطي الكشف الناقص وعدم الوصول إلى تمام الذات على نحو الفصل الحقيقي كما في المصطلح المنطقي التقليدي - من خلال المادة الكيميائية أو ما يعبر عنه بالخلية وقد أشرنا في كتابنا نقد المذهب التجريبي إلى إنكار التطور المادي لأن طبيعة التطور كما يمكن تحديده يكون لذات التبوهر بقاء قابل لحدوث الصفات والحوارض على ذلك الوجود بينما أن طبيعة المادة تعطي دور الأحداث والحركة الجوهرية على نحو التوليد والانشطار المتصل بين الجزئيات وهذا في الحقيقة لا يصلح أن يكون مورداً للتعريف فإن طبيعة التعريف أن يقع على مورد له الثبات والاستقرار كما هو مقتضى التجرد .

## ٢٠ - التعريف العلمي والعملية

يأتي التعريف العلمي تارة بحسب الفهم الفلسفي حيث ورد عدة تفسيرات للجانب الفلسفي العلمي منها الحصول على الغاية أو الغرض أو هو عبارة عن ملاحظة الظواهر أو ما يكون مؤدياً إلى الفهم ، وقد بنى اختلاف العلوم على اتجاهين أحدهما الوضعي أو ما يعبر عنه بالفلسفة الوضعية أو الفلسفة الطبيعية وقد سلكوا بالوحدة المنهجية ويراد بها وحدة المنهج في موضوعات البحث العلمي ويرون أن العلوم الطبيعية الدقيقة تمثل الدقة المنهجية ولا يتقبل الاتجاه الوضعي التفسير الغائي لأنها تحول إلى تفسيرات سببية .

وثانيها الاتجاه غير الوضعي ورواده دلتاي وزمل وفير وكروتشة أن هؤلاء يرفضون الوحدة المنهجية على اعتبار أن المنهج المتبع في العلوم الفيزيائية مختلف عن

ذلك المتبع في العلوم الانسانية كما انهم يرفضون كون العلوم الفيزيائية نموذجاً والعلوم الرياضية هي النموذج الأمثل في التفكير العلمي<sup>(١)</sup> .

والذي نعتقده أن العلوم الرياضية تأخذ تحديداً واقعيّاً للأشياء ولكن إذا كانت الفيزياء وأمثالها واقعة على نحو المرآتية والكاشفية للجانب الرياضي لأن الميزان الواقعي لعدم التخلف بالفيزياء أخذ بنحو الطريقة دون الموضوعية للجانب الرياضي لأنه ضبط في إحراز الشيء .

وإذا جئنا إلى تعريف العلم من الوجهة الفلسفية فقد أنكر جماعة تعريفه ببيان أنه من الكيفيات الوجدانية لظهورها فلا تصلح للتحديد لعدم انفكاك العلم عن تحديد الشيء بالأمر الاخفى والعلم منها ولأن غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يجد العلم ويعرف وقال بعضهم أنه اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا وقال آخرون أنه اعتقاد يقتضي سكون النفس وقال العلامة في شرحه على التجريد وكلاهما غير ما نعين<sup>(٢)</sup> .

ولكن الذي نرتئيه أنه لا تعريف لذات العلم من حيث هو وإنما يعرف العلم بلوازمه القريبة وهو حضور صور الأشياء وارتسامها لدى العقل أو حضور المعلوم لدى العالم وإن مثل هذه التعاريف وغيرها ليست تعاريف حقيقية فهي أما من نوع شرح اللفظ كقولك ما العلم يقع الجواب هو الانكشاف وهو عبارة عن اللوازم والاثار المختصة به وهذا لا مانع منه بعد الإنكار وعدم الوصول إلى الحد الحقيقي .

وبالجمله أن المفهوم الفلسفي التقليدي هو حضور المعلوم لدى العالم أو حصول صور الأشياء وارتسامها لدى العقل<sup>(٣)</sup> .

---

(١) حوليات كلية الآداب د . عزمي أسلام ص ٢١ - ٢٢ الحولية الرابعة عام ١٩٨٣ م جامعة الكويت .

(٢) شرح التجريد ص ١٧٢ .

(٣) نقد المذهب التجريبي ص ٢٧٨ - ٢٨١ - ٢٨٢ للمؤلف .

وإذا تأملتم في هذين التعريفين تجدوا جهة الفرق بين علم الله وعلم الانسان إذ علم الله يقع على نحو الحضور والتأثير والتأثر وان معنى الحضور هو إيجاد المعلول عند ارادته الذاتية لوجود الشيء عند إيجاده وتكوينه وإفناء المعلول إذا اقتضت مصلحة بالافناء والاعدام .

أما التعريف الثاني فمتجه إلى ناحية نقشر الصور وحصولها لدى الذهن ولكن لا بنحو الحضور والايجاد أو الاعدام ، فإن ذلك ممتنع بالنسبة إلى الانسان لعدم قدرته على ذلك كما أن علم الانسان يختلف بحسب استعداد الانسان في مقام التلقي والإيجاء فإن علم الأنبياء وائمة الهدى (ع) يختلف علمهم عن علم بقية المجتمع البشري فإن علمهم من الوحي والإلهام والدعم الألهي لتطابق علمهم بين العلم والمعلوم واقعاً على نحو الانكشاف التام والارادة الحقيقية ، إلا أنه كصيغة عامة يشتركان في المفهوم العام للانسان العادي والانسان غير العادي .

وعلى ضوء حديثنا أن مفهوم العلم بحسب المصطلح الفلسفي أن العلم الحضورى ليس منحصرأ في العلم بالذات وإنما هو مصداق له كما أن مصداقه الثاني العلم بمعلوها فانه يقع حضورياً كذلك فالحضورية التي في جانب العلة هي الحضورية في جانب المعلول وهي طريقة شيخ الاشراق في علم الله سبحانه .

ثم أن الصور الخيالية هي من فعل النفس واحداثه فالصورة مركبة من حيث الجمع والتفريق ولكن الفلاسفة اختلفوا في الصورة العقلية هل هي من فعل النفس من مرتبة العقل كما هو الحال في الصورة الخيالية ان فعلها كان من مرتبة الخيال فتصبح الصور العقلية عندئذ قائمة على نحو الصدور وذكر أنها حالة في النفس قائمة به قيام العرض بمعرضه ويكون تولدها من العلة المفيضه إياها على النفس وهي العقل المفارق إلى أن ينتهي المبدأ الفياض وتكون النفس محلاً لها وهي حالة فيه وعلى كلا التقديرين يكون علم النفس بتلك الصور العقلية حضورياً بمعنى كون وجود تلك الصورة في النفس بنفسه ملاكاً لمعلوماتها للنفس ولا تكون معلوماتها للنفس بواسطة حصول صورتها في النفس لكي يلزم التسلسل في الصور أو عدم علم النفس ببعض منها<sup>(١)</sup> .

(١) درر الفوائد : ص ٤١٤ - ٤١٥ .

ولأبأس بالإشارة إلى ما ذهب إليه علماء الكلام فقد ذكر الحاجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٣ هـ) (والاحكام والتجرد وكيفية قدرته واستناد كل شيء إليه دلائل العلم) وتعرض العلامة (ت ٧٦٢ هـ) في شرح عبارته قال لما فرغ من بيان كونه قادراً شرع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفية علمه واستدل على كونه تعالى عالماً بوجوده ثلاثة .

الأول : منها للمتكلمين والأخران للحكماء الوجه الأول أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم أما المقدمة الأولى فحسية لأن العالم أما فلكي أو عنصري وأثار الحكمة والاتقان فيهما ظاهر مشاهد وأما الثانية : فضرورية لأن الضرورة قاضية بان غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أخرى .

الثاني : أنه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره أما الصغرى فانها وإن كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني وأما الكبرى فلأن كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل لذلك المجرد لأننا لا نعني بالتعقل إلا الحصول فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته وأما ان كل مجرد عالم بغيره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً وكل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير أما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير ، وأما صحة التقارن في المعقولية فلأن كل معقول فانه لا ينفك عن الأمور العامة وأما ثبوت العاقلة حينئذ فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً وهو باطل وإمكان المقارنة هو إمكان التعقل وفي هذا الوجه ابحاث مذكورة في كتبنا العقلية .

الثالث : ان كل موجود سواء يمكن على ما يأتي في باب الوجدانية وكل ممكن فانه مستند إلى الواجب أما ابتداء أو بوسائط على ما تقدم وقد سلف أن العلم

بالعلة يستلزم العلم بالمعلوم والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره ثم يشير الحاجة إلى أن الأخير عام أي عالم بكل معلوم<sup>(١)</sup> .

وخلاصة الوجه الأول أن أفعاله سبحانه عن حكمة ومصلحة ولا يتصرف ذلك إلا عن معرفة وعلم فالعلم أما بحسب الفلكيات وهي العلويات أو عنصرية ، ونجد آثار الحكمة والأتقان في آثار تجلياته على موجوداته .

الوجه الثاني استدل على تجرده سبحانه وكل مجرد عالم بذاته وبغيره إذ التجرد يعطي عدم الجسمية وعدم التحيز العنصري ومقتضى التجرد أن تكون ذاته حاصلة لدى ذاته لا لغيره وكل مجرد يدرك ذاته وعاقل لذلك المجرد عندما يكون كل مجرد حصل له مجرد .

الوجه الثالث أن الممكنات محتاجة إلى الواجب لأن مقتضى العلم بالعلة العلم بالمعلول ويكون دور التعريف لذات الواجب عن طريق معرفة اثاره وخلقه في الایجاد والابداع المتواصل من غير ملل ولا تضجر مع حفظ التوازن والاتقان المحكم وطريق معرفة الممكن عن طريق الحاجة والاستجابة فضلاً عن كونه ليس بجسم ولا عنصر ولا متحيز ولا محتاج وانه مجرد وان ما عداه عنصر متحيز ما خلا العلم والعقل فانها وإن كانا من الجواهر إلا أنهما من الجواهر المجردة ولكن الله ليس بجوهر ولا عرض .

أما البحث عن العلم من الوجهة العامة يراد به الانكشاف أما على نحو الإحاطة الكاملة والوصول إلى ذاتية الشيء وظهر من سياق أبحاثنا السابقة أن الإحاطة والمعرفة الكاملة لم يتوصل إليها الإنسان مهما بلغ من الفطنة وحدة الذكاء والدراية والاكتشافات العلمية إلا الواجب سبحانه أو من الهمة منه تبارك وتعالى كما هي علوم الأنبياء المستقاة من الوحي الألهي أو من الألهام كما هو خط الأوصياء وعلومهم المشرفة .

---

(١) شرح التجريد ص ٢٢٠ - ٢٢١ .



## العلم بالنظر الصناعي

الحصول على العلم الصناعي يتكون من تراكم البيانات والحقائق التي جاء بها المفكرون إذ يقول نيوتن (١٦٤٣ - ١٧٣٧ م) (إذا كنت أنا قد رأيت أكثر مما رأى معظم الرجال فذلك لأنني وقفت على أكتاف عمالقة) فحركة العلم الصناعي يأخذ بحركة ديناميكية تحت مجهود طبيعي متواصل يحدث من خلاله زيادة المعرفة .

ولما كان العلم في حياتنا اليومية يأخذ بشكل متزايد لا بد أن نفرق بين العلم والتكنولوجيا وأساس التكنولوجيا قائمة على المنهج التجريبي وغايتها تحسين الصناعة وتطويرها إلى ما هو أفضل .

ومحدثنا د . جون ب ديكسون في كتابه العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث عن التكنولوجيا إذ يقول وتتقدم التكنولوجيا تقليدياً عن طريق المنهج التجريبي المتمثل في الخطأ والعلاقة واضحة جداً بين هذا المنهج والجانب التجريبي (في مقابل الملاحظة المجردة) من المنهج الاستدلالي للفيلسوف والعالم حيث أنها شيء واحد ويعتمد اختلاف غرض القائم بالتجارب كما يختلف أيضاً سياق أو مجموعات التجارب على ما إذا كان الشخص يقوم بعملية كعلم أو كتكنولوجيا . ولكن القصد واحد في الحالين إلا وهو حل الغاز الطبيعة والسيطرة عليها . لذلك نجد أن أنواع التجارب التي أجريت والظواهر التي درست حتى وقت قريباً نسبياً كانت أيضاً واحدة وحتى عهد قريب نسبياً كان انتقال الأفكار الموجبة بمزيد من العمل في أغلبه من التكنولوجيا في العلم أوريا كان أول إنجاز كبير يتم تحقيقه في الاتجاه العكسي (انظر بحث جومري) (Gomory) مؤخراً لهذا المثل هو صنع الآلة التجارية إستناداً إلى المبدأ القائل بان الغاز يؤثر عملياً على الأشياء المحيطة به أثناء تمدده<sup>(١)</sup> .

---

(١) العلم والمشتغلون بالبحث العلمي ص ٩٥ - ٩٦ عالم المعرفة ١١٣ - ابريل عام ١٩٩٧ م .

ثم يستعرض دجون ب ديكنسون وجه العلاقة بين العلم والتكنولوجيا - اذ يقول وكيف يمكن وصف العلاقة بين العلم والتكنولوجيا ان المجازات التي تطرأ على الذهن فوراً كصور ايضاحية تكون بالقطع صوراً بيولوجية بما تتضمنه من دلالات للنمو والنضج والتغير- ومن ثم يمكن ان نعتبر ان العلم والتكنولوجيا يتواجدان في حال من التكافل أو بعبارة اخرى يعيشان معا لمنفعتهما معا لمنفعتهما المتبادلة<sup>(١)</sup> .

ثم يأخذ دجون ب ديكنسون في العرض حول دعم كل من العلم والتكنولوجيا للاخر قال في بعض فقرات من كتابه المذكور انها متعاونان - أي العلم والتكنولوجيا - بمعنى ان كلا منها يضيف قوة إلى الآخر ويذكر هذا بالطريقة التي ادت فيها اضافة الطحالب الخضراء أو البكتيريا البسيطة إلى الكائنات البدائية وحيدة الخلية إلى التمييز بينهما ثم تطورهما إلى المملكتين المختلفتين النباتية والحيوانية ولكن حتى هذا لا يعد تعبيراً مجازياً ملائماً لانه يعني وجود تفاوت بين الاثنين<sup>(٢)</sup> .

والذي نعتقه ان واجهة العلم وواجهة التكنولوجيا مفهومان مختلفان فلا يمكن جعلها تحت الاعتبار الواحد وليس بين العلم والتكنولوجيا على وحدة مفهومية ولكنها متحدان خارجا على نحو الحقيقة وليس بينهما اثنية .

ثم ان تعريف التجربة العلمية بانها تمثل خلق ظروف اصطناعية محدودة تسهل دراسة استجابة نظام ما لقيود تفرض بطريقة تحكيه ، وبشكل ما كان يمكن أن يحدث في الطبيعة بدون تدخل القائم بالتجربة<sup>(٣)</sup> .

وعلى ضوء هذا التعريف لم يكن التعريف شاملاً للعملية الفلكية حيث أن الفلكيين لا يقومون باجراء تجارب وانما يقومون باجراء ملاحظات - كالعامل في المرصد دون المختبرات .

---

(١) المصدر نفسه ص ١٩ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٨٣ .

والمهم في البحث ان التجربة مهما بلغت من قدرتها والتطلع إلى معارف جديدة من اكتشافاتها العلمية لا تكون محدثة علماً توليدياً ولا اختراعاً في الميدان العلمي ولا تطوراً في المعرفة وان التجربة مهما وصلت إلى القمة في الاكتشاف فانها احتمالية فرضية قابلة للخطأ وعدم الوصول إلى الحد الحقيقي في اطار المادة والعلم الصناعي القائم على الآلات والتجربة والملاحظة أيضاً واليك بعض اللمحات حول معرفة العلوم في المجال العلمي الصناعي كما تطرقت اليه الموسوعة العربية الميسرة .

١ - علم المعادن فرع الكيمياء يعني باستخلاص المعادن من خاماتها وتتوقف الطرق المستخدمة في ذلك على الطبيعة الكيماوية للخامة التي ستعالج ، وعلى خواص المعدن الذي سيتخلص فاذا كان المعدن موجوداً بغير اتحاد كيميائي في الرمل أو الصخر كانت الطرق الآلية وحدها كافية أحياناً لإنتاج معدن نقي نسبياً إذ تزاح بالغسيل . المواد الشائبة بعد تفتيتها إلى احجام صغيرة جداً أو تفصل حسب نقلها بفعل الجاذبية الارضية ، ثم يسحق الصخر أو يسخن حتى ينصهر المعدن ويفصل وتشمل طرق اخرى استخدام ذرور أي مادة تتحد مع الشوائب حين تسخن لتكوين كتلة اخف تسمى بالحيث تطفو على السطح ، ويمكن قشدها وتعامل الفضة والذهب أحياناً بالزئبق فيذوبان فيه ، ويتكون ملغم . وتستخدم عملية السيانيد أيضاً لاستخلاص الذهب والفضة . وعلى العموم يجب تفصيل استخدام الطرق الكيماوية على الآلية لان اكثر المعادن توجد في الطبيعة متحدة في مركبات كيميائية ومعالجة الخامة بالحرارة تسمى الاذابة بالحرارة فتسخن الاكاسيد مع عامل مختزل مثل الكربون في صورة كوك أو فحم وينزع العادم مختلطاً بالخامة بوساطة ذرور وتحمض عادة خامة الكبريتيد (أي تسخن في الهواء) لتكوين اكسيد الفلز الذي يمتزل فيما بعد كما تسخن خامة الكربونات فيتكون اكسيد الغاز ثم يمتزل بالكربون وبعض الفلزات النشيطة مثل الالومنيوم والباريوم والكلسيوم والمغنسيوم والباتاسيوم والصوديوم يمكن تحضيرها بالتحليل الكهربائي كما يمكن استعمال طريقة الطفو في خامات عديدة وتستلزم هذه اضافة مادة كيميائية إلى الخامة

بعد سحقها فتتكون رغوة عند دفع الهواء في الخليط وتزاح الخامة المبتلة بعد طفوها على السطح ثم يفصل المعدن بالترشيح<sup>(١)</sup> .

٢ - علم القذائف علم تقدير سرعة القذائف وحركتها ينقسم قسمين مقذافية داخلية وتبحث حركة المقذوف داخل انبوبة المدفع وتشمل ١ - اشتعال واحتراق البارود الدافع . ٢ - الضغط المتولد من الغازات المتسربة المتدفعة . ٣ - حركة المقذوف خلال قطر الانبوبة . ٤ - تصميم شكل الانبوبة لمقاومة الضغط والشك اما المقذافية الخارجية فتتناول حركة المقذوف في الفضاء ، ثم تركه فوهة المدفع<sup>(٢)</sup> .

٣ - علم البيولوجيا (علم الاحياء) علم الكائنات الحية ويقسم إلى علمي النبات والحيوان ويتضمن كل من هذين القسمين علوم الخلية والانسجة والتشريح والمرفولوجيا (علم التركيب) والفيولوجيا (علم الوظائف) وعلم البيئة وعلم الوراثة والتطور وعلم الاحافير وعلم التصنيف وعلم الميكروبيولوجيا لفظ مستحدث يطلق على الدراسة العلمية للكائنات المجهرية التي تشمل الاوال والبكتريا والطحالب والفيروسات وثبات الخميرة وتدل نفوس الانسان بالكهوف على انه اهتم بمشاهداته على الطبيعة وتقدم ادراكه البيولوجي منذ الاغريق واجدرهم بالذكر ارسطو وكان لاختراع المجهر في القرن ١٦ اثر قوي في اتساع ميدان البيولوجيا<sup>(٣)</sup> .

٤ - علم الامام الصادق (٨٣ هـ - ١٤٨ هـ) واكتشافاته العلمية الصناعية فقد درس علم الكيمياء تلميذه هشام بن الحكم (ت ١٩٩ هـ) وكان له نظرية في جسمية الاعراض كاللون والطعم والرائحة وقد اقرت هذه النظرية علماء المحدثين ومن تلامذته جابر بن حيان المفكر العظيم في علم الكيمياء وتمكن جابر من تحقيق وتطبيق طائفة كبيرة من النظريات العلمية أهمها تحضير (حامض الكبريتيك) بتقطيره

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة جـ ص ١٢٢٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢٢٧ .

(٣) نفس المصدر ج - ص ٤٧٦ .

من الشبه وسماه (زيت الزاج) كما حضر (حامض النتريك) وماء الذهب و(الصودا الكاوية) وكان جابر اول من لاحظ ترسب (كلورود الفضة) عند اضافة محلول ملح الطعام إلى محلول (نترات الفضة) وينسب اليه تحضر مركبات اخرى مثل كربونات البوتاسيوم وكربونات الصوديوم<sup>(١)</sup> .

كشف الامام الصادق ان الضوء ينعكس من الأجسام على صفحة العين البشرية أما الأجسام البعيدة فلا ينعكس منها الاجزاء صغير من الضوء ولهذا تتعذر رؤيتها بالوضوح الكافي قد اخذ بهذه النظرية روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٤ م)<sup>(٢)</sup> . وبفضل هذه النظرية اخترع ليبرشي الفلامندي المجهر في عام ١٦٠٨ م واستعان جاليليو بهذا المجهر في اختراع المرقب الفلكي في عام ١٦١٠ م وفي ليلة السابع من يناير سنة ١٦١٠ م بدأ جاليليو يرصد النجوم مستعينا بمقربه ولما سئل جاليليو عن سر رؤية سطح القمر وما عليه بوضوح ردد نظرية الامام الصادق<sup>(٣)</sup> وهي ان هذا نتيجة لانعكاس الضوء من سطح القمر ووصوله إلى العين<sup>(٤)</sup> .

بعد عرضنا لهذه الافكار العلمية والنظريات الحديثة للعلم الصناعي فالحقيقة كاساس ثابت غير متحرك لم يصل عليه حد العلم وانما هي ظواهر وعوارض لا يمكن الركون إلى طبيعة علمية على النهج الفلسفي بحيث يكون قانوننا ثابتاً (سياتيكيًا) وانما العلم الصناعي قائم على التحرك ديناميكي في ذات الشيء فلا يصلح للتعريف بالمفهوم الثابت (السياتيكي) وقد اشرنا في كتابنا نقد المذهب التجريبي على أن المادة بحسب ذاتها لا تكون قابلة للمعرفة وليست خاضعة للوصول للذاتية ومعرفة الشيء بحده وحقيقته وانما التعاريف الحقة هي ما أوصلتنا إلى الجواب المقنع والبرهان والثابت دون التريد والاحتمالية فالنظريات مهما بلغت

---

(١) الامام الصادق كما عرفه علماء الغرب ص ٥٣ - ٥٤ ط عام ١٩٨٦ م بيروت - مؤسسة الوفاء .

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٧ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٥٩ .

من أوجها واشراقها المتلألأ لا تكشف هوية الذات والوصول إلى حقيقة المدرك الثابت الا ما كان عن وحي ألهي أو الهامي في المتمحض في بيت الرسالة المحمدية بعد الانبياء والا لاصبحنا في دوامة وامواج متلاطمة ومتلاحقة وعواصف هوجاء تتلاففها في كل مكان .

## ٢١ - التعريف بالدلالة أو الدالة

المقرر لدى علماء المناطقة ان الدلالة هي بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاوّل هو الدال والثاني هو المدلول والمجموع من الدال والمدلول يسمى دلالة كطرفة الباب الدالة على وجود طارق ولو كان الدال واردا بقلب لفظي يعبر عنه بالدلالة اللفظية والا فغير لفظية كالعقود والاشارات والخطوط كوضع علامة الطائرات والقاطرات والسيارات والسفن كما قال سبحانه (وفي النجم علامات وبالليل يهتدون) وأن كانت الدلالة بحسب الطبع والسليقة كانت طبيعية وهي أيضاً أما لفظية كصوت السعال دال على ألم الصدر ولكن اذا كانت درجة الحرارة مرتفعة كانت دلالة طبيعية غير لفظية وان كانت الدلالة نابعة عن تلازم عقلي محض فهي أيضاً أما لفظية كصوت الانسان من خلف الجدار واستماع الانسان من خلال التلفاز والاذاعة فتعلم بوجود انسان يتكلم فهي دلالة عقلية لفظية بخلاف النظر إلى السحب والدخان فانها من نوع الدلالة العقلية غير اللفظية فالسحب علامة على المطر كما ورد في قوله تعالى (وانزلنا من السماء ماء طهورا) الفرقان (٤٨) وقوله تعالى (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) الانفال (٨ - ١١) والدخان علامة على وجود النار كما في قوله تعالى (فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين - الدخان (٨) .

والدلالة الوضعية اللفظية ان كان اللفظ على تمام ما وضع له اللفظ تسمى مطابقة كدلالة الانسان على الحيوان الناطق والذهب على كونه معدنا غالي الثمن وان كانت الدلالة قائمة على جزء الموضوع كدلالة الانسان على الحيوان وحده أو الناطق وحده فالدلالة تضمنيه وان كانت الدلالة على وجود خارج الموضوع له كدلالة الانسان على الضاحك فالدلالة تسمى التزامية وهي عبارة عن الانتقال من

الملزوم إلى اللازم بدون واسطة تسمى بالدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الاخص وان كانت الدلالة لا تحصل الا بواسطة وان كانت التزامية غير بينة .

ان البحث حول الدلالة بحسب المصطلح المنطقي التقليدي النظر إلى مجموع العلاقة بين الدال والمدلول وقد بحث فريجة (١٨٤٨ - ١٩٢٥ م)<sup>(١)</sup> حول تطبيق فكرة الدالة في الرياضيات على المنطق وفي تدرجه في الابحاث المنطقية في دراسة الثوابت المنطقية التي تنطوي عليها القضية المركبة ثم إلى اسس منطق الاستنباط وهو استنباط قضية من اخرى ثم ادرك في حاجة إلى دراسة الاسوار من الكلية والجزئية والوجودية من خلالها توصل إلى نظرية جديدة سميت فيما بعد (حساب دالات القضايا) ولم يكتف فريجة بتقديم المنطق رمزيا صوريا خالصا وانما اراد له ان يكون نسقاً استنباطياً له افكاره اللامعرفة وتعريفاته ومصادراته التي يجب ان توضع صريحة منذ البدء كان فريجة في كل هذه التحليلات يرجع إلى المنطق التقليدي<sup>(٢)</sup> واراد ان يستقل عن المنطق التقليدي بلغة الموضوع والمحول بلغة الدالة .

ب - فكرة الدلالة مأخوذة من علم التحليل ويعرفها فريجة كما يلي :  
افرض ان لدينا رمزاً بسيطاً أو مركباً في مكان واحد أو أكثر في تعبير ما . .  
فاذا تخيلنا امكان استبدال هذا الرمز بأخر (وان يكون الرمز الجديد هو هو في كل حالة تقوم فيها بعملية الاستبدال في مكان أو أكثر فان الجزء من التعبير الذي يظل باقيا في حالة الاستبدال نسمية (دالة) والجزء الذي يمكن استبداله نسميه (حجة الدالة)<sup>(٣)</sup> .

---

(١) وهو أكبر الرياضيين الالمان في أواخر القرن التاسع عشر واول القرن العشرين كان استاذ الرياضيات في جامعة (بنا) فيما بين ١٨٧٩ و ١٩١٨ وقد حاول في رد التصورات الرياضية إلى تصورات منطقية خالصة . راجع المنطق الرمزي للدكتور محمود فعمي زيدان ص ١٢٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٤٣ .

(٣) نفس المصدر ص ١٤٤ .

خذ التعبير الآتي ٢س<sup>١</sup> + س ، الدالة هي ما يبقى في التعبير بعد استبعاد السينيات أي ٢( ) + ( ) ، والحجة هي ما يوضع في المكان الخالي يمكن للحجة أن تكون غير محدودة كما هو الحال في المثال السابق كما يمكن أن تكون الحجة محددة وحينئذ تسمى الحجة المحددة (قيمة الدالة لحجة ما) مثالاً على الحجة المحددة الدالة السابقة : ٢ (١) + ١ = ٣ ، ٢ (٤) + ١ = ٩ ، فنقول أن العدد ٣ قيمة الدالة ٢س<sup>١</sup> + س للحجة ١ ، العدد ٩ قيمة نفس الدالة للحجة ٤ قد يكون لدينا دالة واحدة لتؤلف مع حجج مختلفة كالتعبير السابق وقد يكون هناك دلالات مختلفة لتمثل قيمة واحدة مثل ٣(١) + ١ ، (٤) - (١) .

فريجة أول من طبق فكرة الدالة الرياضية في المنطق إذ قال انه يمكننا النظر إلى القضية لا على أنها مؤلفة من محمول وموضوع وإنما من دالة وحجتها لقد ربط فريجة بين المحمول والدالة كيف ذلك سبق له أن ربط الدالة بقيمة الصدق حين رأى ان بالدالة مكاناً خالياً إذا ملأنا بحجة يصبح للدالة قيمة صدق ومن جهة أخرى ربط المحمول بقيمة الصدق لكنه لم يوضح بطريق مباشر وجه الربط من اليسير ان نجد تفسيراً لهذا الربط اذا قلنا أن القضية تعبير يحتمل الصدق أو الكذب نجد أن الصدق أو الكذب قائم في أن المحول يسند إلى الموضوع إيجاباً (صدقاً) أو سلباً (كذباً) . ومن ثم فالمحمول هو الذي يحدد صدق القضية أو كذبها ربط فريجة اذن الدالة بقيمة الصدق كما ربط قيمة الصدق بالمحمول ومن ثم ربط الدالة بالمحمول لقد استطاع فريجة حينئذ أن يعرف القضية بانها (دالة مكتملة)<sup>(١)</sup> .

يدور البحث حول ما استعرضه فريجة في الدالة كمصطلح منطقي حديث وهو استبدال جزء في موضوع جزء آخر فالجزء المستبدل بالفتح هو الدالة على وجود ذلك الجزء ولكن هذا الجزء الثاني الذي وقع عن الجزء الأول وصار دالاً عليه ليس من نوع الدلالة بالمعنى المصطلح في العرف المنطق التقليدي حيث أن موقع الاستبدال والمعارضة ليس هو موضوعية الدلالة القائمة على عنصر الدال والمدلول

(١) نفس المصدر ص ١٤٤ - ١٤٦ .



الا أن يكون جعل عدد ٢ محل تفاحتين ومحل ١٠ موضع عشرة أقلام وهكذا فإن الأعداد المادية تكون عسيرة العدد فوضع العدد الرياضي محل الأعداد المادية لأجل اليسر والتسهيل في العد والأحصاء فيكون العدد الرياضي لازماً للمعدود المادي ويكون العدد الرياضي حجة الدالة أما إذا كان الجزء المستبدل لا يحكي المستبدل عنه في الهوية ولا الإشارة عليه ولو كان بنحو الإيماء فهو إستبدال وتغيير موضوع وليس من نوع الدال وإن تم موضوع الاستبدال والدالة بحسب المصطلح والصناعة المنطقية التقليدية فهي لوازم لوجود الشيء وإن اختلفت الدال في الارجاع إلى قيمة موحدة فانها من نوع اللوازم إلى ملزوم واحد .

ويحدثنا رسل عن الدالة في قوله لكن يمكننا الآن تقديم تعريف للدالة أكثر بساطة مما فعل فريجة حين يرتبط متغير ما (هـ) بتغير آخر (و) بحيث إذا عرفنا قيمة (و) أمكننا تحديد قيمة (هـ) نقول أن هـ دالة وـ . ولقد طبق المناطقة الرمزيون الدالة الرياضية في المنطق كما قدمنا وقد دخل المناطقة من فكرة الدالة إلى فكرة (دالة الصدق) وكان فريجة أول من استخدم التعبير<sup>(١)</sup> وظهر أن الثوابت المنطقية الرئيسية - في برنكيا - أربعة هي السلب والربط والفصل ومن ثم تصير دالات الصدق أربعة دالة التناقض ودالة الربط ودالة الفصل ودالة التضمن .

أما دالة التناقض صيغة تتألف من قضية واحدة تسبقها أداة السلب مثال (-ق) (ق) ونقرؤها (لاق) (not-p) وتعنى تقرير أن ق كاذبة أو أن (-ق) صادقة إذا كانت (ق) كاذبة أو كاذبة إذا كانت ق صادقة وذلك تعريف ثابت السلب .

أما دالة الربط صيغة تتألف من قضيتين ارتبطتا بثابت الربط وصورتها الرمزية (ق . ل) (ل) ونقرؤها (ق و ل) (pandq) وحكم صدقها أن تصدق إذا كانت كلتا القضيتين صادقتين معاً وألا تكون الدالة كاذبة .

(١) نفس المصدر ص ١٨٥ .

وأما دالة الفصل . صيغة تتألف من قضيتين بينهما ثابت الفصل وصيغتها (ق J V) (pq) ونقرؤها (ق أول) (porq) وحكم صدقها أن تصدق إذا صدقت إحدى القضيتين أو كلاهما وان تكذب إذا كذبت القضيتان معاً<sup>(١)</sup> .

وأما دالة التضمن صيغة تتألف من قضيتين ارتبطتا بأداة الشرط وصورتها الرمزية (ق  $\supset$  ل) (q $\supset$ p) ونقرؤها (ق تتضمن ل) أو (إذا كان ق حينئذ ل) ومن الواضح أن دالة التضمن هي صورة القضية الشرطية المتصلة يعطي أصحاب البرنكيا تعريفات عدة لثابت التضمن في سياقات مختلفة نذكر منها التعريف الآتي «أما أن يكون المقدم كاذباً أو أن يكون التالي صادقاً»<sup>(٢)</sup> .

يستعين أصحاب البرنكيا بتلك الدلالات الأربعة الرئيسية لاستنتاج دالات أخرى أحدها وهي دالة التكافؤ- رمز التكافؤ هو العلامة  $\equiv$  ، وصيغة دالتها هي ق  $\equiv$  ل (p $\equiv$ q) وقاعدة هذه الدالة أن تصدق إذا صدقت القضيتان معاً أو إذا كذبتا معاً لكنها تكذب إذا اختلفت قيمة صدقها<sup>(٣)</sup> .

إن مجموع ما قدمه رسل حول هذه الدلالات تشير إلى جانب العلامة على وجود الشيء وليس المراد منه الدلالة بحسب العرف المنطقي التقليدي . أما مثل دالة التناقض كحرف السلب فهو دالة التناقض فهو علامة على وجود السلب في القضية المتناقضة وليس على حقيقة التناقض إلا مع تمامية شروط من الوحدات الثانية .

وأما دالة الربط فهي العلامة المحققة بين قضيتين أو بين الموضوع والمحمول فالربط هو الميثب للعلاقة بين القضيتين ولكن لا يشترط فيها الصدق لأن الربط يثبت في طرف الإيجاب كما أنه يثبت في طرف السلب وهو سلب الربط وربط السلب إذ مفاد الأول سلب العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول ومفاد الثاني حمل السلب .

(١) نفس المصدر ص ١٨٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٧ .

(٣) نفس المصدر ص ١٨٨ .

وأما دالة الفصل فهي العلامة إلى صدق القضية عند إحدى القضيتين  
وكذبها عند كذب أحدهما بواسطة الأداة الفاصلة ككلمة أو أو أما .

وهكذا في دالة التضمن ولا يراد بها الدلالة التضمنية بالمعنى المصطلح عند  
المنطقيين التقليديين وإنما هي اثبات العلاقة بين المقدم والتالي بواسطة أداة الشرط  
وإن كان البحث حول أداة الشرط هل هي مثبتة للتعليق على نحو الموضوعية أو أنها  
مجرد أداة كاشفة وهذا بحث موكول إلى محله ثم يظهر من رسل الخلط بين القضية  
الشرطية المتصلة والقضية الشرطية المنفصلة .

وأما دالة التكافؤ فهي وليدة قياس المساواة وحصول النتيجة من خلال  
سلامة المقدمتين وتعرض الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) إلى الألفاظ الدالة على معاني ثلاثة  
اسما - كلما - حرفا والاسم هو كل لفظ مفرد دل على المعنى من غير أن يدل بذاته  
على زمان المعنى ، ويمثل له بزيد وخالد وحيوان ويعرف الكلم أو الكلمة (هو لفظ  
مفرد دل على المعنى والزمان) وفي مصطلح النحويين يراد به الفعل ويعرف الحرف  
كما يعرفه النحويون (كل حرف قرن بلفظ فانه يدل على أن المفهوم من ذلك اللفظ  
هو بحال من الاحوال)<sup>(١)</sup> .

ويتحدث الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في كتابه (محك النظر) عن علاقة اللفظ  
بالمعنى يقول : إن دالة اللفظ على المعنى ينحصر في ثلاثة أوجه وهي المطابقة  
والتضمن والالتزام<sup>(٢)</sup> .

فلفظ الحيوان الناطق دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له ولفظ البيت  
على تمام محتوياته دلالة مطابقة وعلى الحيوان أو الناطق دالة تضمنية وكذا على  
السقف دلالة تضمنية وعلى الضاحك دلالة التزامية وعلى حريم البيت دلالة  
التزامية .

---

(١) الالفاظ المستعملة في المنطق لأبي نصر الفارابي تحقيق محسن مهدي ص ٤١ بيروت .

(٢) كتاب محك النظر في المنطق ص ١٥ للغزالي .

وعلينا أن نفصل بين دوال الألفاظ ودوال الفصول فإن دوال الألفاظ تكون لبيان معرفة المعاني بواسطة انكشاف الالفاظ عنها وأما دوال الفصول فيراد بها الكشف عن ماهية الشيء والبحث عن ذاتياته وهذا يستدعى وجود الدلالات الثلاثة المطابقة والتضمن والالتزام .

ويحدثنا ابن سينا في كتابه الشفاء أن اللفظ قد يكون دالاً وقد يكون غير دال كما قد اعترفوا به وذلك على وجهين أحدهما أن يكون مؤلفاً من حروف ثم لا يراد بذلك دلالة على أثر النفس كقول القائل (شنتقن) والثاني أن يراد بذلك دلالة على أثر في النفس لكن ذلك الأثر لا يستند إلى خارج كقولنا (العنقاء) فكون اللفظ غير دال ليس يخرج عن أن يكون لفظاً فكذلك كونه دالاً ولكن لا بالتواطؤ بل على نوع آخر فانه قد يسمع من الناس ألفاظ فتدل على معان على غير سبيل التواطؤ كمن يقول (أخ) فيدل على الوجع ويقول (أح) عند السعال فيدل على أذى في الصدر فليس ذلك على سبيل التواطؤ المحض حتى يكون الناس قد تواطؤوا على استعمال السعال مستعملين إياه لفهم معنى أذى الصدر وهذه وإن كانت أصواتاً فهي أيضاً الالفاظ لأنها مركبات من حروف يركبها الإنسان وانها وإن كانت تدل لا بالتواطؤ فليس يجب أن تكون دلالتها لا بالتواطؤ تسلبها من كونها ألفاظ شيئاً فانها ولو لم تدل أصلاً كانت ألفاظ لأنها مؤلفة تأليفاً اختيارياً عن حروف وليس دلالتها من حيث فيها صوت مانعاً عن أن يكون لفظاً فان الشيء إنما هو لفظ مؤلف من حروف مقطعة عن أصوات وكونها كذلك ليس يوجب أن تكون مع ذلك دالة أو غير دالة فضلاً عن أن يوجب أن تكون غير دالة دلالة بالطبع فإن جزءاً منها كالمادة وهو الصوت يلحقه بعض ما يلحق الصوت لأنه صوت فلا يؤثر ذلك في الجملة كما لا يؤثر كونها دالة على الصوت فإذن هذا الاعتراض غير صحيح وإدخال التواطؤ فيه واجب فان الدال اعم من الدال بالتواطؤ والدال على وجه آخر . اللهم الا أن يجعل الدال يقع عليها باشتراك فيكون واقعاً على دلالة الاسم وعلى دلالة نعمة الطائر وصياح البهيمة أيضاً باشتراك الاسم فان كان كونه دالاً إنما يقع على ذلك كلة بالاشتراك وكان ذلك يغني عن تحمل الفصل بين دلالة ودلالة فان الفصول في الحدود والرسوم إنما تطلب بحسب المعاني لا بحسب الالفاظ<sup>(١)</sup> .

(١) الشفاء ج ١ ص ٩ - ١٠ - ٣ - العبارة دار الكاتب العربي - القاهرة .

ويبدو من ابن سينا التفارقة بين اللفظ الدال وهو ما اصطاح عليه الناس وهو الدال بالتواطؤ من قبل الواضعين للكلمات والأسماء الدالة على معانيها ولذا يقول : إذ ليس ولا في أحد الموضوعين مستفاداً من نفس كونه لفظاً أو صوتاً ولا من نفس كونه دالاً مطلقاً أو على زمان بل هو شيء يعرفه الذهن على سبيل الانتقال ويتنبه له من خارج لا على سبيل دلالة الألفاظ وقد عرفت الفرق بين الداليتين<sup>(١)</sup>

وذكر بعد فقرات من حديثه فقد بان أن لإدخال التواطؤ ها هنا معنى وإن كان المأخوذ في الحد لفظاً لا صوتاً فإنه ليس شيء من الأسماء أسماءً بالطبع أي ليس شيء منها دالاً دلالة الاسم بحيث تكون تلك الدلالة تصدر عنها بالطبع منها أو من الدالين بها فلا تلك الدلالة أمر طبيعي يلزم الاسم ولا الطبع منا ينبعث إلى الدلالة على المعنى به في كثير من الأصوات الدالة بالطبع التي تنبعت الطباع إلى استعمالها في ذلك الشأن سواء كانت دلالة بقصد المصوت أن يقع بها شعور بشأن كما تفعله البهائم عند دعاء بعضها بعض أو يكون بغير قصد منه لذلك لكن سامعه يستدل به على أمر كالتنحج وكاستغاثة العصفور عند القبض عليه<sup>(٢)</sup> .

وبالجمله أن الدالة على معاني الألفاظ أما أن تستند إلى اتفاق مسبق وتواطؤ قبل وضع الألفاظ وهذا ما جرى عليه وضع الواضعين في مقام الإفادة والاستفادة وأما أن لا تكون الدالة على المعاني مستندة إلى اتفاق مسبق ولا توافق بين الناس وإنما جرى عليه الطبع كآح وأخ فإن هذه الألفاظ دالة على ألم في الجسم أو ألم ووجع في الصدر .

وإذا جئنا إلى دوال الألفاظ نجدها كثيرة لا تكون خاضعة تحت مقياس أو ضابطة كلية وأما دوال الأمور الواقعية كالفصول فهي مستندة إلى الدلالات كما أشرنا إليه ولذا بهذا الاتجاه نجدنا ابن سينا في شفاة أن الغرض الأول في التحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء فإن كان الشيء معناه معنى مفرداً غير ملتئم من معان فلن يصلح أن يدل على ذاته إلا بلفظ يتناول تلك الذات وحدها ويكون هو

(١) نفس المصدر ج ١ ص ١٠ - ١١

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٢ .

اسمها لا غير ولا يكون له ما يشرح ماهيته بأكثر من لفظ هو اسم ، وربما أتى باسم مرادف لاسمه يكون أكثر شرحاً له لكن دلالة الاسم إذا لم تفد علماً بمجهول . احتيج إلى بيان آخر لا يتناول ذاته فقط بل يتناول نسباً وعوارض ولواحق ولوازم لذاته إذا فهمت تنبه الذهن حينئذ لمعناه مستقلاً منها إلى معناه أو يقتصر إلى العلامات دون الماهية فلا ينتقل إليها وعلى ما هو أقرب إلى فهمك في هذا الوقت فمثل هذا الشيء لا حد له بل له لفظ يشرح لواحقه من أعراضه ولوازمه<sup>(١)</sup> .

وأما إن كان معنى ذاته مؤلفاً من معان فله حد (وهو القول الذي يؤلف من المعاني التي منها تحصل ماهيته حتى تحصل ماهيته ولأن أخص الذاتيات بالشيء أما جنسه وأما فصله<sup>(٢)</sup> .

---

(١) الشفاء ج ١ ص ٤/١ لابن سينا .

(٢) نفس المصدر ص ٤٨ .



## مقومات التعريف

يقوم التعريف على ثلاثة عناصر

١ - الجنس

٢ - الفصل

٣ - العرض

أ - حقيقة الجنس

تطرق علماء المناطقة الى تعريف الجنس وهو المقول على الكثرة المختلفة الحقائق في جواب ما هو<sup>(١)</sup> واوضح ابن سينا «٩٨٠ - ١٠٣٧ م» في كتابه الشفاء ان اللفظة التي كانت في لغة اليونانيين تدل على معنى الجنس كانت تدل عندهم بحسب الوضع الأول على غير ذلك ثم نقلت بالوضع الثاني الى المعنى الذي يسمى عند المنطقيين جنساً وكانوا اولئك يسمون المعنى الذي يشترك فيه أشخاص كثيرة جنساً مثل ولديتهم كالعلوية أو بلديتهم كالمصرية فان مثل العلوية كانت تسمى عندهم باسم الجنس بالقياس الى أشخاص العلويين وكذلك المصرية كانت تسمى عندهم جنساً بالقياس الى أشخاص المولودين بمعنى أو الساكنين<sup>(٢)</sup> ويحدثنا ابن

---

(١) التفتازاني .

(٢) الشفاء ج ١ ص ٤٧ .



سيناء بعد فقرات من كتابه يقول فيه فلما كان المعنى الذي يسمى الآن عند المنطقيين جنساً هو معقول واحد له نسبة الى أشياء كثيرة تشترك فيه ولم يكن له في الوضع اسم نقل له من اسم هذه الامور المتشابهة له اسم فسمي جنساً وهو الذي يتكلم فيه المنطقيون ويرسمونه بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو<sup>(١)</sup> .

ويمكن فرض المناقشة مع الشيخ ابن سينا ان الوضع الأول في تسمية الجنس عند جماعة لا يغير الواقع عما هو عليه ولا سيما البحث يتحدد في الواقعية دون الاعتبارية والامور الجعلية وفرض النقل الى المعنى الثاني يناسب الامور الجعلية ولا يلتئم بطبيعة الجنس .

ومجدثنا ملا عبد الله في حاشيته على كلام التفتازاني بقوله : ثم الكلي اذا نسب أفراده المحققة في نفس الامر فاما ان يكون عين حقيقة تلك الافراد وهو النوع أو جزء حقيقتها فان كان تمام المشترك بين شيء منها وبين بعض آخر فهو الجنس والافهه الفصل ، ويقال لهذه الثلاثة ذاتيات<sup>(٢)</sup> .

ثم ذكر ملا عبد الله في شرحه وان كانت مختلفة الحقيقة كان المسؤول عنه تمام الحقيقة المشتركة بين تلك الحقائق المختلفة ، وقد عرفت ان التمام الذاتي المشترك بين الحقائق المختلفة هو الجنس فيقع الجنس في الجواب . فالجنس لا بد ان يقع جواباً عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة اياها في ذلك الجنس فالجنس فان كان مع ذلك جواباً عن الماهية وعن كل واحد من الماهيات المختلفة للمشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحیوان حيث يقع جواباً للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جواباً عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فبعيد كالجسم حيث يقع جواباً عن السؤال بالانسان والحجر والفرس ولا يقع جواباً عن السؤال بالانسان والشجر والفرس مثلاً<sup>(٣)</sup> .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٤٧ .

(٢) حاشية ملا عبد الله ص ٦٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٧ - ٦٩ .

وذكر المظفر في منطقة في تعريف الجنس هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالحقيقة في جواب ما هو. ويقول في موطن آخر ومنه يعرف ان الجنس يقع أيضاً جواباً عن السؤال بما هو عن الكليات المختلفة بالحقائق التي تكون انواعاً له كما يقع جواباً عن السؤال بما هو عن الجزئيات المختلفة بالحقائق<sup>(١)</sup>.

وتعرض جون ديوي في منطقته بعد بيان حقيقة التعريف وانه ليس مجرد تعريف لفظ بلفظ ولا هو اداة تعين في عملية بل هو ادراك ونقصد بالادراك هنا (معاودة الرؤية) بمعناها الحرفي لما يكون به العنصر هو ما هو والوسيلة التي نصوغ بها التعريف ثم تتناقله هي المحمولات الجنس والفصل منها على ان يؤخذ هذا بمعناها المنطقي لا بمعناها الوجودي الذي نأخذ به هذا النوع والجوهر فالجنس يختلف عن النوع اذ لم يكن يعد الجنس - كما يعد في المنطق الحديث - مجرد فئة أوسع شمولاً من الفئات التي نسميها انواعاً بل كان الجنس بغير وجود فعلي في عالم الاشياء على حين ان النوع لا بد ان يكون له هذا الوجود ولهذا فلا يجوز للجنس ان يكون موضوعاً لأي حكم نختم به تفكيرنا ، فالشكل المستوي جنس بالقياس الى مثلث والمثلث جنس بالقياس الى المثلث المتساوي الساقين والمثلث المختلف الأضلاع والمثلث المتساوي الأضلاع لكن حتى هذه الأخيرة لم تكن الا تمييزات للانواع الموجودة فعلاً في الطبيعة ، ففي صياغتنا للتعريف او في هدايتنا للمتعلم كيف يلم بالجوهر والذي يقوم بالتعريف أو في تمكين الانسان نفسه من معاودة الالمام بذلك الجوهر نبدأ بالجنس القريب . ثم نعقب على ذلك بذكر الفصل الذي يميز نوعاً من انواع الجنس من سائر الأنواع جميعاً التي تقع تحت ذلك الجنس فالفصل الذي يميز به الجنس (شكل مستو) - في حالة الشكل المثلث - هو ان له ثلاثة أضلاع ، وعلى هذا فالجنس هو (المادة المنطقية التي منها نصوغ التعريف) اذ الجنس من التعريف هو كالوجود بالقوة بالنسبة الى الوجود بالفعل في مادة الوجود<sup>(٢)</sup>.

---

(١) منطق المظفر ج ١ .

(٢) المنطق نظرية البحث جون ديوي ص ٢٤٩/٤٨ .

ويبدو من جون ديوي في تعريفه للجنس على طبق مسلك الفلاسفة بانه الذي يكون في مرتبة استعداد الشيء والفصل هو الذي في مرتبة فعلية الشيء ولكن هذا لا يتناسب مع ما ذكره بانه الادراك والعنصر الذي يصاغ منه التعريف ثم تتناقله هي المحمولات الجنس والفصل لان مؤدي ذلك جعل مبدأ الشيء تعريفا لذات الشيء كما انه يستلزم جعل المرتبة الطولية في المرتبة العرضية وأما ما تطرق اليه المناطقة الصوريون فقد أثبتوا التعريف من زاوية اختلاف الطبائع الفردية والحقائق المتباينة وهذا لا يعكس حقيقة الجنس بما هو فهو تعريف باللوازم والاثار حيث ان اختلاف الحقائق في ناحية مصاديق الجنس وافراده لا تثبت الفصل الحقيقي لذات الجنس وانما هي معبرة عن الاختلاف في ذات الافراد لا في ماهية الجنس ، ولذا ان الفلاسفة قد تعرضوا في هذا البحث الى ان الجنس والفصل لا يحتاجان الى تعريف وان مفهوم الجنس والفصل من المفاهيم الواضحة ، وهي غنية عن التعريف بعد معرفة اجزاء الشيء من الجنس والفصل وأكد هذه النظرية الفيلسوف السبزواري وذكر سهاحة الوالد في كتابه المثل الاعلى قائلًا والتحقيق عدم تامة هذا الوجه فان معرفة الاجناس والفصول واضحة وان لم تكن هي من حقيقة الجنس والفصل الواقعي ولكن هذا من الخطأ الواضح فان مفاهيم الاجناس والفصول لا تكشفها المفاهيم العرضية ومعرفتها حقيقة في غاية الخفاء للاذهان الا بعد أعمال النظر الدقيق من أهل الفن في بعض الاجناس والفصول والافقي الغالب عدم وصول الازهان الى حقائقها وان علة الاجزاء من الجنس والفصل هو علة الماهية وليس ذلك من باب التقدم الخارجي ولا في مرحلة الوجود وانما سبق سبقاً بالتجوهر<sup>(١)</sup> .

أما ما يراه الوضعيون في تحديدهم للجنس كما أشار اليه جون ديوي بانه المادة المنطقية التي منها نصوغ التعريف لم يكشف لنا هوية الجنس بما هو وانما اتخذ طريق مصدر التعريف ومبدئه وانه قائم على الجنس خاصة بيننا الجنس احد فردي التعريف واحد عناصره هذا مع منافاته لما التزم بقوله فلا يجوز للجنس ان يكون

---

(١) المثل الأعلى ج ٢ ص ٢٧٨ .

موضوعاً لاي حكم نختم به تفكيرنا وفي صورة كونه مادة منطقية التي منها صياغة التعريف قد تحقق كونه موضوعاً للحكم عند ترتب صياغة التعريف عليه .

## ب - حقيقة الفصل

بعد عرضنا لحقيقة الجنس نتناول الحديث حول معرفة الفصل حيث ان الجنس لما كان في مقام استعداد الشيء يأتي دور الفصل وهو الذي يعكس فعلية الشيء وعندما يكون سؤالك عن الانسان والجواب بانه حيوان ناطق فالمرتبة الحيوانية تأخذ شكل الاستعداد والقوة والفصل يأخذ مرتبة الفعلية لان في قولك ناطق يعطي الكشف عن فعلية الشيء والخروج من مرحلة الاستعداد الى الفعلية .

أما الاتجاه المنطقي الصوري فقد عرفه التفتازاني بانه المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته فان ميزه عن المشاركة في الجنس القريب فقريب أو البعيد فبعيد واذا نسب الى ما يميزه فمقوم والى ما يميز عنه فمقسم والمقوم للعالي مقوم للسافل ولا عكس والمقسم بالعكس<sup>(١)</sup> .

وقام بشرح هذه الفقرات الشيخ ملا عبد الله قوله (أي شيء) اعلم ان كلمة أي موضوعة ليطلب بها ما يميز الشيء عما يشاركه فيما اضيف اليه هذه الكلمة مثلاً اذا ابصرت شبحاً عن بعيد وايقنت انه حيوان لكن ترددت في انه هل هو انسان أو فرس أو غيرهما تقول أي حيوان هذا فيجاب بما يخصه ويميزه عن مشاركاته في الحيوانية . اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتياً من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشئبية فيصح ان يجاب بانه حيوان ناطق كما صح ان يجاب بانه ناطق فيلزم وقوع الحد في جواب اي شيء هو في ذاته وايضاً يلزم ان لا يكون تعريف الفصل مانعاً لغيره لصدقه على الحد التام<sup>(٢)</sup> .

وهذا مما استشكله الامام الرازي (٦٠٦ هـ - ١٢٠٩ م) في هذا المقام واجاب عنه صاحب المحاكمات بان معنى أي وان كان بحسب وضع اللغة لطلب

(١) منطلق التفتازاني .

(٢) حاشية ملا عبد الله .

المميز مطلقاً لكن أرباب المعقول اصطلاحوا على انه لطلب مميز لا يكون مقولاً في جواب ما هو وبهذا يخرج الحد والجنس أيضاً<sup>(١)</sup> .

وللمحقق الطوسي (٦٧٣ هـ - ١٢٧٤ م) ههنا مسلك آخر أدق واتقن وهو أنا لا نشتل عن الفصل الا بعد أن نعلم ان للشيء جنساً بناء على ما لا جنس له لا فصل له واذا علمنا الشيء بالجنس فتطلب ما يميزه عن المشاركات في ذلك الجنس فنقول الانسان حيوان هو في ذاته فتعين الجواب بالناطق لا غير فكلمة شيء في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته في ذلك الجنس فحينئذ يندفع الاشكال بحذافيره<sup>(٢)</sup> .

وبحدثنا العلامة (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) في شرحه على التجريد في قوله فيعرض لها - أي الماهية الجنسية والفصلية - أقول اذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهيات حصلت الجنسية والفصلية لان الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعاً فاذا اخذ الجزء محمولاً حصلت الجنسية اعني مقولية ذلك الجزء على كثيرين أو الفصلية اعني تميز الجزئية فجزء الماهية اما جنس أو فصل والجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والفصل هو المقول على الشيء في جواب اي شيء هو جوهره<sup>(٣)</sup> .

وذكر السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩ م) ان الفصل علة لتحصيل الجنس وهما متحدان في الوجود للحمل سيما في البساطة الخارجية والملاحظ في نظر السبزواري ان الجنس تمام المشترك وهو ما يحوي على أي من الاجزاء المشتركة الواقعة تحت ذلك الغطاء المشترك كالحيوان المشترك بين الانسان والفرس والمعدن المشترك بين الذهب والفضة والنحاس وقد أصبح الجنس هو تمام المشترك بين أفراده أما دور الفصل فهو العلة لافراز الافراد المشتركة بعضها عن بعض وان كان بين الجنس والفصل اتحاد في الوجود الخارجي والحمل الشائع .

---

(١) حاشية ملا عبد الله ص ٧٤ - ٧٦ .

(٢) شرح التجريد ص ٦٥ .

(٣) شرح منظومة السبزواري ص ٢٣ - ٢٤ - ٣٣ .

ومما تعرض إليه المناطقة الوضعيون في تعريف الفصل كما ذكره جون دبوي في منطقته بقوله : ثم نعقب على ذلك الفصل الذي يميز نوعاً من أنواع الجنس من سائر الأنواع جميعاً التي تقع تحت ذلك الجنس ، ومن ثم فالفصل الذي يميز به الجنس شكل مستو في حالة الشكل المثلث هو له ثلاثة أضلاع<sup>(١)</sup> .

فظهر من مجموع البحث في طرفي الجنس والفصل أن الجنس يعكس مرتبة الاستعداد والشأنية لذات الشيء أما أنطواء الأفراد تحته واختلاف حقائقها فلا يرتبط بأصل حقيقة وبيان ماهيته فان تباين الفصول واختلاف الماهيات بلحاظ أنواعها لا يثبت طبيعة الجنس وماهيته الذاتية ولكن الأقرب إلى التعرف عن حقيقته بما ذهب إليه السبزواري بانه ما وقع في السؤال عن تمام الأجزاء المشتركة .

وأما الفصل فهو الذي يعكس طرف الفعلية ، ولذا أن الفصل هو العلة لتحصل الجنس وإن كان بينها اتحاد في الوجود الخارجي على نحو الحمل الشائع دون الحمل الأولي فوجود الفصل يقع مميزاً لفرد عن بقية الأفراد المنطوية تحت غطاء الجنس ، وبالجمله أنه مميز لجزء من بقية الأجزاء الداخلة في إطار الجنس ومحصلاً للفعلية .

إلا أن سماحة الوالد ذكر في كتابه المثل الأعلى أن الجنس والفصل ليس أحدهما داخلاً في حقيقة الآخر ولا في ماهيته وإبهام الجنس يتحصل بتعين الفصل ، وقد عرفت منا أنها من قبيل اللامتحصل والمتحصل ولا يتقوم أحدهما بالآخر وهما نظير العرض العام والخاص وأن الجنس في مقام احتياجه إلى الفصل يحتاج إليه في الوجود لا في مقام تقوم ماهية الجنس بماهية الفصل وأن الجنس يحتاج في تعيينه وحصصه إلى الفصل وإن الجنس في مقام تعيينه يكون نوعاً من الأنواع وبهذا المعنى من التحقق ليس جنساً من الأجناس وإن حقيقة النوع ما تركيب من جنس وفصل قرييين وإلا لما كان له تحقق خارجي ووجود<sup>(٢)</sup> .

(١) منطق جون دبوي ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٢) المثل الأعلى ج ٢ ص ٢٦٩ .

وغرض سباحة الوالد (١٩٠٦ - ١٩٨٦ م) من عدم دخالة أحدهما في الآخر هي الدخالة في الماهية وأن ماهية الجنس هي بذاتها ماهية الفصل وكذا العكس فإن ذلك محال لأن مقام الفعلية لا يمكن إرجاعه إلى مقام الاستعداد وكذا ان مقام الاستعداد لا يمكن ارجاعه إلى مقام الفعلية لأنها حقيقتان متباينتان فلا يمكن دخول أحدهما في الآخر ولكن لو قصد بالدخالة إرجاع الجزء تحت الكل وأنها متحدان في مقام الحمل فلا محالية في البين .

وذكر بعض الفلاسفة التقليديين أن الفصل يقسم إلى فصل حقيقي وإلى فصل منطقي ووجه الفرق بينهما ان لوحظ الشيء بما هو هو وهذا ملاحظة ذات الشيء بما أنها ممتازة من غيرها كالنفس الناطقة للإنسان فهو الفصل الحقيقي وإن لوحظت مع شيء آخر ينقسم إليها فيكون شيئاً آخر يوجب تحصلاً يحمل على الشيء كما يقال الحيوان ناطق فهو الفصل المنطقي .

### ج - حقيقة العرض والعرضي

نأخذ في تفسير العرض على اتجاهين

١ - العرض بنحو الخارج المحمول .

٢ - العرض بنحو الأنتزاع .

والمراد من العرض الخارج المحمول وهو عبارة عن حمل شيء خارج عن ذاته كحمل الضحك على الإنسان واللون على الجسم والماشي على الحيوان والتمحيض العارض على الجسم ، وقد يكون العرض خاصاً بموضوعه من غير فرق بين جهة الخصوصية على نحو المساواة كالضحك على الإنسان أو على نحو الخصوصية لبعض الأفراد كالتعلم العارض على وجود الإنسان ولا تتحدد الخصوصية بين عروضها على الإنسان أو على الجنس كالتحيز عند عرضه على الجسم والماشي عند عرضه على الحيوان فأنهما من العوارض الخاصة وليست من العوارض العامة .

وعلى ضوء ما ذكرناه يمكن أن نفتح صحيفة أخرى عن الفرق بين العرض

الخاص والعرض العام بمايلي :

- ١ - العرض الخاص هو (الكلي الخارج المحمول الخاص بموضوعه) .
- ٢ - العرض العام هو (الكلي الخارج المحمول على موضوعه وغيره) .

أما بيان العرض بنحو الانتزاع ، وهو عبارة عن الوجود العرضي دون العرض هو المحمول بالضميمة كما اصططلحه السبزواري في منظومته بقوله والخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمة فإن المحمول بالصمة يراد به الأمر الانتزاعي وهو الخارج من حاق ذات الشيء<sup>(١)</sup> والمحمول بالضميمة يراد به أنه خارج عن الشيء ومحمول عليه كالوجود والموجود والوحدة والتشخص ونحوهما مما يقال أنها عرضيات لمعرضاتها<sup>(٢)</sup> .

ولما كان من المناسب تقديم الأفكار الفلسفية حول معرفة العرض الداخلى تحت مقولة الكيف لأبأس أن نتناول البحث عن مقولة الكيف من الوجهة الفلسفية والكلامية .

وقد ذكر السبزواري في تعريف الكيف هيئة قارة لم ينتسب ولا ينقسم بالذات هو عبارة أخرى عما قالوا بأنه عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة وهذا رسم للكيف<sup>(٣)</sup> .

وهذا مبني على عدم الحصول على تعريف الأجناس العالية كان التعريف عندئذ مخصاً بالرسم دون الحد لعدم وجود جنس وفصل لها فالعرض صادق على عامة المقولات التسع العرضية وقيد عدم القسمة والنسبة بيان لجهة كونه عديمياً والأمر العدمي لا يصلح أن يقع مقوماً لأمر وجودي وداخلاً في ذاته .

وقد قسم الكيف إلى أربعة أقسام ١ - كيفيات نفسانية ٢ - كيفيات مرتبطة بالكلم ٣ - كيفيات استعدادية ٤ - كيفيات محسوسة .

---

(١) منظومة السبزواري ص ٣٠ ط حجرية .

(٢) نفس المصدر .

(٣) درر الفوائد ص ٤٠٤ للشیخ الأملی .



أما الكيفيات النفسانية فيراد بها كما أوضحها العلامة (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) بقوله : هذا هو القسم الثالث من أقسام الكيف ، وهو الكيفيات النفسانية ونعني بها المختصة بذوات الأنفس وهي ضربان أما أن تكون سريعة الزوال وتسمى حالاً لسرعة زوالها وأما بطيئة الزوال وتسمى ملكة ، والفرق بينهما ليس بفصول مميزة بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالاً ثم صار بعينه ملكة<sup>(١)</sup> .

ومن الكيفيات النفسانية العلم وأقسامه من المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي وقد أشرنا إلى البحث عن العلم من حيث الجانب الفلسفي والعلمي فلا حاجة للاعادة هنا .

وأما بيان الكيفيات المرتبطة بالكم كالشكل وهو من الكيفيات المختصة بالكم حيث ذهب الفلاسفة إلى إرجاع الشكل تحت الكيف وذكر في تعريفه (بانه هيئة تعرض الجسم من إحاطة حد أو حدود عليه)<sup>(٢)</sup> .

وأما علماء الهندسة ارجعوا الشكل إلى مقولة الكم دون الكيف وعرفوه (بانه مقدار ما أحاط به حداً وحدود) وبالجملة أنه وقع خلاف بين الفلاسفة الغربيين والاسلاميين في إرجاع مقولة الكيف إلى الكم فقد ذهب هيكل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) إلى إمكان ارجاع مقولة الكم إلى الكيف وذهب بعض فلاسفة المسلمين إلى إرجاع مقولة الكيف إلى الكم وكلا هذين المذهبين غير صائبين لأن المقولة من حيث هي سواء كانت في طرف الكم والكيف متباينان فلا يمكن أخذ أحدهما في موضوع الآخر فان كان على نحو تداخل مقولة في مقولة فهو محال ، وإن كان على نحو انقلاب مقولة إلى مقولة أخرى صار من نوع الانقلاب أو الاستحالة لأن الاستحالة تبدل في أصل الحقيقة كاستحالة الكلب ملحاً والخشب فحماً ورماداً والانقلاب عبارة عن تبدل الصورة النوعية كانقلاب الخمر خلا وبهذا البيان اتضح الفرق بين الاستحالة والانقلاب فهما مفهومان متباينان .

---

(١) شرح التجريد ص ١٧١ .

(٢) درر الفوائد ص ٤٠٥

وعلى اي حال فان تحويل الكيف إلى الكم أو تحويل الكم إلى الكيف لا يمكن وإن كان كل منها أخذاً على نحو الوجود العرضي لا الذاتي .

أما بيان الكيفيات الاستعدادية وهي (ما يرجح به القابل في احد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض أعني الوجود والعدم وذلك لأن الرجحان لايزال يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي إليهما فذاك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهو الرجحان إن كان نحو الفصل فهو القوة وإن كان نحو الانفعال فهو اللاقوة<sup>(١)</sup> .

وذكر السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩ هـ) في قوله ما هو القوة واللاقوة وأشار إلى الكيفيات الاستعدادية والقوة هي الاستعداد الشديد إلى جانب اللانفعال واللاقوة هي الاستعداد الشديد إلى جانب الانفعال وكتلتهما أخص من الكيفيات الاستعدادية وقسم منها إذ هي عبارة عن مطلق الاستعداد لو لم يكن شديداً وإذا اشتد يسمى بالقوة أو اللاقوة فالاستعدادات المتوسطة من أول طلوعها إلى آخر مراتب اشتدادها من الكيفيات الاستعدادية ثم أن بعضهم زاد نوعاً ثالثاً وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل فجعل أنواع الكيفيات الاستعدادية ثلاثة الاستعداد الشديد إلى جانب اللانفعال أو الفعل وسماه بالقوة والاستعداد الشديد نحو الانفعال وهو اللاقوة ومثل الاستعداد الشديد نحو الفعل بالمصارعة<sup>(٢)</sup> .

وخلاصة البحث أن الاستعداد تارة ينظر إليه من حيث هو وهو المتوسط بين طرفي النقيضين فالرجحان الذي يحصل من خلاله الشدة والضعف يكون استعداداً وطرفي الاستعداد وهما الوجود والعدم إن كان الرجحان من طرف الوجود يكون قوة وإن كان من العدم يكون لا قوة وانفعالاً وأخرى يكون النظر إلى ذات الطرفين من حيث هما فيكونان خاصين بالقياس إلى ما هو المتوسط بين طرفي الوجود والعدم كما ذهب إليه الفيلسوف السبزواري .

(١) شرح التجريد ص ١٧١ .

(٢) درر الفوائد ص ٤٠٥ - ٤٠٦ .

والذي نتصوره في ناحية ذات الاستعداد بما هو الطبيعي له ان كان مأخوذاً فيه على نحو التشكيك في الوجود يكون الاستعداد في مرحلة القوة غير الاستعداد في مرحلة الضعف لأن أحدهما مباين للآخر فلا يحصل قسم ثالث بين القوة والضعف .

أما بين الكيفيات المحسوسة فقد أشرنا إليها في بداية البحث فلا حاجة لعرضها ثانياً لأنها أيضاً من العوارض ، وعلينا أن نقسم العوارض على النهج الآتي .

١ - العرض الخاص وهو ما كان مختصاً بالوحدة النوعية أو الجنسية كالصاحك خاصة الإنسان والماشي خاصة الحيوان .

٢ - العرض العام وهو ما كان العرض شاملاً لمعرضه ولغيره كالماشي فانه معتور للإنسان والحيوان ويطلق على مثل ذلك بالعرض العام وعلى هذا يمكن أن يكون لفظ الماشي خاصاً وعماماً بالاعتبارين .

ثم أن كلاً من العرض الخاص والعام أما أن يكون لازماً غير مفارق كحركة الفلك وأما أن يكون عرضاً مفارقاً ولكنه أما أن يزول بسرعة كحمره الخجل وأما أن لا يزول بسرعة كالشباب بالقياس إلى الشيخوخة .

وبالجملة أن اللازم غير المفارق ينقسم إلى ثلاثة أقسام .

الأول : لازم الماهية كزوجية الاربع .

الثاني : لازم الوجود الخارجي كاحراق النار .

الثالث : لازم الوجود الذهني ككون حقيقة الانسان كلية ، وهذا القسم يسمى معقولاً ثانياً أيضاً ، وتوضيحه بان تعقل كلية الانسان إنما يقع بعد تعقل ذات الانسان أولاً فان العرض إنما يعرض المعرض في الذهن فلا بد حينئذ من وجود المعرض أولاً قبل عروض العرض وحصوله في لوحة الذهن لا يمكن إلا بعد تعقله وتصوره أولاً .

ويتفرع القسم الثاني إلى فرعين :

أ- لازم بين ب - لازم غير بين

واللازم البين فينقسم إلى قسمين

١ - لازم البين بالمعنى الأخص بحيث عندما يتصور الملزوم يتصور اللازم معه كتصور العمى لازمة البصر وهذا ما يعبر عنه لازم بين بالمعنى الأخص ويقابله اللازم غير البين وهو الذي يوجب الانتقال من الملزوم إلى اللازم كالكاتب بالقوة بالنظر إلى الانسان .

٢ - اللازم البين بالمعنى الأعم وهو الذي يلزم من تصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملزوم كالزوجية للاربع فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية إلى اربع يحكم باللازمة القهرية بان الزوجية لازمة لها، ويسمى مثل ذلك باللازم البين بالمعنى الأعم لانه قد حصل من خلال هذا البين ثلاثة تصورات وهي تصور اللازم وتصور الملزوم وتصور النسبة بينها اللازم البين يتحقق فيه تصور الملزوم وغير البين هو اللازم الذي لا يلزم تصوره تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم بالملزوم كالحديث للعالم<sup>(١)</sup>.

#### د - حقيقة الماهية

ومما تطرقنا إليه يتجلى لديك ان الماهية التي يقع محور التعريف حولها اما ان تلحظ من حيث هي هي ويصطلح عليها اللابشرط المقسمي الملحوظة قبل عروض التقسيم عليها والمعبر عنها ايضا باللاقتضاء الذي مفاده المساواة بين الوجود والعدم ويراد بها الماهية في مقام الحقيقة والتحديد الماهوي وذلك في صورة بيان حقيقة الشيء المركب من الجنس والفصل القريبين كقولك ما الذهب ويكون الجواب بانه معدن غالي الثمن وما الانسان يقع الجواب حيوان ناطق وتساءل ايضا عن الماء ويقع الجواب انه قوام كل شيء حي، وهكذا وكل هذه الاجوبة تكشف عن الحد التام المكون من الجنس والفصل القريبين.

(١) حاشية ملا عبد الله ص ٨٢ - ٨٣ .

وعلينا ان نتناول البحث من الزاوية الفلسفية والمفهوم الوضعي . اما النظر إلى الماهية بحسب طرحها الكلاسيكي التقليدي فقد ذكرها الفيلسوف الشيرازي (١٠٥٠ هـ - ١٦٤٠ م) ان الامور التي تليها لكل منها ماهية وانية والماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون الا مفهوما كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة، وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير لفظي فلا دور والماهية بما هي ماهية أي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والماهية الانسانية مثلا لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم انه ليس من شرطها في نفسها ان تكون كلية أو شخصية<sup>(١)</sup>.

والذي نلاحظه ان ماتعرض إليه الفلاسفة التقليديون لحقيقة الماهية ليس تعريفاً بالحد وانما هو تعريف لفظي حيث لم تكن من المقولات الخارجية وانما الماهية من الاعراض العامة المحمولة على عامة المقولات.

وقد اعترض السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩ هـ) في حاشيته على الاسفار في قوله فيعم الجميع والتفسير اذ يقول: في ذلك اي في كلا التفسيرين بيان ورود الدور ان الماهية منسوبة إلى ماهو فالياء للنسبة والتاء علامة النقل فاخذ ماهو في تعريف الماهية مستلزم للدور كاخذ كم هو في تعريف الكمية وكيف هو في تعريف الكيفية ولكنه عند التأمل لم نجد للدور وجه كما تفضل به السبزواري لان الماهية منتزعة من ما هو وليس هناك أي توقف لاحد الوجودين على الآخر كما هو الحال في انتزاع الملكية من الايجاب والقبول والزوجية من الزوج والزوجة وإلا لأصبح تحقق الدور في الامور الانتزاعية وهذا لا قائل به وهذا لا ينافي التزاماتنا بانها من الاعراض العامة المحمولة على المقولات لا انه حمل عرضي على نحو الانتزاع.

وذكر صاحب المواقف في علم الكلام في المقصد الاول في تميز الماهية عما عداها لكل شيء حقيقة هو بها وهي مغايرة لما عداها سواء كان لازما لها او مقارنا فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست موجودة ولا معدومة

---

(١) الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٢ - ٣ - ٤ ط ٣ عام ١٩٨١ م دار احياء التراث العربي - بيروت.

ولواحدة ولا كثيرة ولا شيئاً من المتقابلات بل هذه امور تنضم إلى الانسانية فتكون مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة، وعلى هذا فقس فإذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية أو ليست. كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي هي (أ) لا انها من حيث هي ليست (أ) فان تقديم السلب على الحيثية معناه انها لا تقتضي (أ) وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على السلب انها تقضي لا (أ) وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين فليل أ هي (أ) اولاً (أ) لم يلزمنا الجواب وان قلنا لا هذا ولذا فان قيل الانسانية التي لزيد ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في آن واحد في مكانين وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امراً واحداً مشتركاً قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها بل هما قيدان خارجان يلحقانها بعد النسبة إليها<sup>(١)</sup>.

وتعرض الشيرازي إلى رد صاحب المواقف بان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالاجاب في لوازم الماهية كما فهمه صاحب المواقف لظهور فساده<sup>(٢)</sup>.

وذكر الحاجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٣ - ١٢٧٤م) في الفصل الثاني الماهية ولو احققها وهي مشتقة عما هو وهو مابه يجاب عن السؤال بما هو تطلق غالباً على الامر والمتعلق ويطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي والكل من ثواني المعقولات.

ثم أخذ العلامة (٦٤٨ - ٧٢٦هـ) في شرح هذه الفقرات قال اقول في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها في مسائل المسألة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن ماهو وهو مابه يجاب عن السؤال بما هو فانك إذا قلت الانسان ماهو فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فإذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما تطلق على الغالب من الاستعمال على الامر المعقول وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة

(١) المواقف ص ٥٩ - ٦٠ .

(٢) الحكمة المتعالية - الاسفار - ج ٢ ص ٦ .

وذاوات الماهية والذوات من المعقولات الثانية والعارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتا وحقيقة وهذه عوارض لها<sup>(١)</sup>.

اما ما يترأى لدى الكلاميين حول تحديد الماهية فليس تحديداً لذات الماهية وانما هو ايضا من التعريف اللفظي واما ملاحظة الاشتقاق من كلمة ماهو والياء للنسبة والتاء للمصدرية أو للعلامة وهو مابه يجب عن السؤال بما هو وان المسؤول بما هو عن الحقيقة والذوات فليس ذلك من نوع التعريف الحدي كما ان هناك نقطة التقاء بين الكلاميين والفلاسفة حول النظر إلى ذات الماهية من حيث هي فانها ليست الا هي لاموجودة ولا معدومة وهو معنى اللاقتضاء من طرف الوجود والعدم والفلاسفة يسرون بنفس ذلك الاتجاه وهي المصطلح عليها بلا بشرط المقسمي .

واما اطلاق الحقيقة على الماهية في نظر الشيرازي كما نلاحظ ذلك في نظر الطوسي حيث اطلق الذوات والحقيقة عليها وان كان بين الماهية والحقيقة والذوات اختلافاً مفهوماً وبالحمل الاولي دون الحمل الشائع وحمل الكلي على افراده .

وانما تؤخذ الماهية عن مبحث الوجود بحسب الذوات والواقع بما انها تابعة للوجود وليست لها الاصاله وتبيعتها للوجود بحسب الخارج وهذا لا ينافي تقدمها في عالم اللحاظ والتصور ولا حكم للماهية الا عند عرضها على الوجود الخارجي وليست لها آثار الا بتبع الوجود الخارجي .

وعلى الجملة تصدق الماهية على مابه شبيهة الشيء فتكون مرادفة للوجود فتطلق على الواجب والممكن الا انها من المفاهيم العامة ولكن الاتجاه الفلسفي يحدد هذا الاتجاه ويعطيها قيمة موضوعية بحسب المعنى الخاص دون المعنى العام والنظر الفلسفي في اطلاق الماهية على الحقيقة والذوات إذا كان لها انطباق خارجي دون الانطباق المفهومي .

---

(١) شرح التجريد ص ٥٨ .

وتطلق الماهية مرة على الصورة والمادة وذلك إذا تحددت في الموضوعات المادية وثانية على نفس الحد الذي جعلناه في إطار البحث وتصدق ثالثة على الامور المجردة كالعقول والمثل الافلاطونية ورابعة تطلق على انية الشيء وحقيقته وخامسة تطلق على الامور الاعتبارية كالملكية والحرية والزوجية إلا ان مثل هذا الاطلاق خلاف معتقد الفلاسفة وخلاف مسلكتهم ومناهجهم وسادسة تطلق على مابه شبيهة الشيء فتشمل الواجب والممكن وعندئذ تصبح مرادفة للوجود ولكن خط الفلاسفة لا يتمشى مع المفاهيم العامة وانما يقصدون بها المفهوم الخاص<sup>(١)</sup>.

فان كان التحديد لذات الماهية واجزائها فهي ليست موجودة ولا معدومة وليست متصفة بوحدة ولا كثرة اما إذا كان الاتجاه إلى ما وراء الذات والذاتيات فيتصور لها ثلاثة اعتبارات.

١ - بشرط لا ٢ - لابشرط ٣ - بشرط شيء.

أن مثل هذه الاعتبارات تقع بعد لحاظ تقسيم الماهية، ولكن إذا لوحظت الماهية قبل تقسيمها إلى هذه الثلاث فهي لابشرط المصطلح عليه باللابشرط المقسمي وعند لحاظ التقسيم اللابشرط القسيمي وقد عبر السيزواري بالماهية اللابشرطية الماهية المطلقة وبالماهية بشرط شيء وبشرط لا بالماهية المخلوطة ووجه تسميتها بالمخلوطة لانها خلطت ومزجت ماهية بماهية اخرى كما ان اللابشرط ان اخذ على نحو القيدية كان ذلك لحاظ قبل التقسيم وان لم يلحظ فيه القيدية كان مطلقا وعلى النوع الاول لم تكن الماهية خاضعة للوجود الذهني ولا للوجود الخارجي، ويطلق عليها بعين التخلية تحلية.

وقد ذكرنا ان الذات والماهية من المعقولات الثانوية وليستا من المعقولات الاولى والميزان في المعقول الثانوي ان لا يكون للشيء تحقق خارجي وان المعقول الاول ماثب له وجود في الذهن ابتداء من غير واسطة فالذات والماهية ليس لهما ما في الخارج شيء وانما حقائقها في عالم الذهن خاصة، ولكن يمكن ان يوجد بالاعتبارين فان لوحظا بما انهما من الوجودات الخارجية كانا من المعقولات الاولى

---

(١) المثل الاعلى ج ٢ ص ٢٠٩ - ٣١٠ لساحة الوالد.



وان لوحظا بما انهما عارضان على المعقولات الاولية يكونان من المعقولات  
الثانوية<sup>(١)</sup>.

وغير خفي على ذهنك ان للماهية اجزاء ولكن لها السبق على اجزاءها  
بالتجوهر فإذا قلت ما الانسان كان الجواب الحيوان الناطق فاجزاء الماهية تنحل إلى  
الجنس والفصل ولكنها متقدمة على اجزائها بالتجوهر دون الوجود ودون الطبع  
والزمان كما يقال في التقدم بالشرف فكذلك هي أيضاً.

كما نلت انتباهك إلى انها غير قابلة للجعل وانما وجودها تبعي للوجود  
وليست لها الاصلة كما تحدثنا عنها في كتابنا نقد المذهب التجريبي وفي شرح  
المنظومة.

### الماهية بنظر المحدثين

اما ما ينتهجه المحدثون الغربيون حول الماهية فقد تعرض لوك (١٦٣٢ -  
١٧٠٤م) في ضمن حديثه عن الجوهر Subtane وعندما ميز بين ما اطلق عليه  
«الماهية الاسمية وبين الماهية الواقعية للجوهر اما الماهية الاسمية فهي الفكرة  
العامة المجردة للجوهر وقد تكونت بتجريد المجموعة الاساسية من السمات  
(الصفات) التي توجد دائماً معا. وفي مقابل ذلك نجد ان الماهية الواقعية هي  
طبيعة الموضوع التي تفسر كونه يملك الصفات التي يملكها. ان الماهية الاسمية  
تصف الخواص التي للجوهر بينما الماهية الواقعية تفسر لماذا هو يملك هذه الخواص  
ويؤكد لوك اننا لن نستطيع ابدا معرفة الماهية الواقعية لشيء ما لان معرفتنا التي  
نحصلها بالتجريد تتناول فقط الكيفيات التي نجربها وليس ابدا العلل النهائية التي  
تفسر حدوث (وجود) هذه الخواص ومن هنا تظل معرفتنا دائماً قاصرة لاننا لن  
نستطيع ابدا ان نعرف الاسباب التي من اجلها تملك الاشياء الخواص لها<sup>(٢)</sup>.

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٤٦ .

(٢) موسوعة فلسفية للدكتور بدوي ج ٢ ص ٣٧٦ .

ان ما انتهجه لوك في عدم معرفة الماهية الواقعية لعدم ادراك اسبابها فهو مقبول ولكن ذلك لقصور الادراك إلى الفصول الحقيقية ولكنها بعين ذلك لم تخرج عن عالم التجرد اما الماهيات الاسمية فهي من نوع التعريف اللفظي الذي اعترف به الفلاسفة الاسلاميون. واما ارتباط الماهية بالجوهر بما انه جنس الاجناس فليس ذلك من انطباق الماهية الحقيقية عليه، وانما انطباق الماهية عليها بلحاظ المفهوم العام دون المفهوم الخاص بالمعنى المصطلح كما ان الجوهر ليس من نوع العنقاء الذي لاوجود له وانما يتحدد وجوده على طبق المورد فيكون انطباق الجوهر مع الماهية بلحاظ الوجود الخارجي والحمل الشائع.

واما رأي مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣م) فكان يعتقد بعدم الالتزام بالكلية ولايقول بالفكرة العامة المجردة وهذا المذهب هو بعين ماسلكه باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣م) ودافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٢م) حيث ذهب إلى عدم امتثال شيء عام فلا معنى للقول بان الفرس هو امر كلي وانما يراد به الفرد المعين. وكذا في مثل المثلث ليس هو العام وانما المثلث المعلوم ويكون رأي مل في التعريف على نفس ذلك الاتجاه ان لا يكون في بيان الماهية وانما هو مجرد قضية تعبر عن معنى اللفظ فالتعريفات هي تعريفات الفاظ وليست تعريفات اشياء<sup>(١)</sup>.

ويمكننا المناقشة معه من حيث عدم الاعتراف بالعموم وانه لا وجود للمفاهيم الكلية فمثل الفرس والمثلث وما شابهها لم يلحظ فيها جهة المفهوم وانما يراد بها الانطباق الخارجي بيننا بناء المنطق قائم على الكليات والمفاهيم العامة وأساس المعارف قائم على الحدية الذاتية القائمة على الجنس والفصل وهما من الكليات ولكن انكار الكلية والعمومية كأساس مفهوم ينتقض عليه بالمفاهيم الرياضية كما ينتقض عليه بالاحكام القائمة على التصور في احدى طرفيها فان التصديق قائم على التصور المطلق مع الازعان بالنسبة الحكمية .

وأما نظر هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م) في الماهية فيعتقد انها تستقر تحت المظاهر المتغيرة للوجود التجريبي فمثلاً مظهر الثلج والماء السائل وبخار الماء كلها

---

(١) موسوعة فلسفية ج ٢ ص ٤٦٩ بدوي.

مظاهر تجريبية خارجية تستتر تحتها ماهية الماء بوصفه في هوية دائماً مع ذاته وعلى هذا فالماهية هي في مقابل ما يقع تحت الحس اي الظاهر . ومن هنا يبدو الموجود مزدوجاً اي يبدو على وجهين ينعكس كل منهما في الآخر في هذه الحالة نجد ان الحدود تتقابل ها هنا مثنى مثنى مثل الهوية والاختلاف ، الاساس ، والنتيجة ، الشيء والخواص ، القوة ومظاهر تحققها ، الداخِل والخارج ، ومع ان كل مثنى يستبعد طرفاه كلاهما الآخر فان كلا منهما يدعو الآخر في نفس الوقت فالشيء مثلاً لا يكون اذا جردناه عن خواصه التي هي بمثابة انعكاس له في ذاته والقوة ليست الا مقداراً خاوياً اذا فصلناها عن مظاهر تحققها ، ومن هنا فان تفسير الظاهرة بالقوة المحدثة لها هو مجرد تحصيل حاصل .

ومعنى هذا ان كل مثنى رغم انها متضادان فانها يؤلفان وحدة فالتقابل بين طرفي كل مثنى تقابل وهمي فحسب واشد هذه التقابلات وهما التقابل بين الظاهر والباطن والداخِل والخارج فالتأمل العادي ينظر الى الماهية على انها ليست شيئاً آخر غير باطن الاشياء والواقع ان الداخِل والخارج مضمونها واحد فالانسان في خارجه هو تماماً الانسان في داخله اي ان الانسان في افعاله هو هو الانسان في باطنه ولو قلنا انه كذا باطناً فحسب ، اي من النوايا والعواطف وليس باطنه في هوية خارجه ، فان كليهما يكون خاوياً اذ لا معنى لفصل الباطن عن الخارج بل يجب ان نقول ان الانسان ليس شيئاً آخر غير سلسلة افعاله ولهذا فان ما هو باطن محض هو في الوقت نفسه ، وبهذا عينه خارج محض فعقل الطفل مثلاً ليس في البداية الا امكانية باطنية ولا يتحقق حقاً الا بالتربية باتحاد صورة سلطة خارجية هي ارادة ابويه وتعليم معلميه وكان الطفل اولاً في ذاته وبالتالي بالنسبة الى غيره غير كذا فاصبح بالتعليم كذا لذاته .

ومن هنا ينبغي الا نثق بالعبارات التي تتحدث عن النوايا الطيبة التي لا تترجم عنها الافعال الطيبة ، وبعبارة اوضح يرى هيجل ان الداخِل والظاهر كلاهما شيء واحد فلا يجوز ان نقول أنه في الداخِل كذا والظاهر كذا بل في الظاهر كما هو في الباطن لانه لا معنى الا بالباطن ولا معنى للباطن الا للظاهر على ان هذه الحدود المتقابلة مثنى مثنى في نطاق الماهية تجد تركيبها في مقولة الحقيقة الواقعية

فالحقيقة الواقعية فيها ينظر الى الظاهرة على انها تحقيق كامل مطابق للماهية والحقيقة الواقعية في مقابل الامكان هي الوجود الضروري او الواجب او الضرورة العقلية . ومن هنا قال هيجل (ان كل ما هو عقلي هو حقيقي فعلاً وان ما هو حقيقي فعلاً هو عقلي) فالضروري اولاً هو الجوهر ، وبمعنى آخر هو العلة التي تظهر بانارها ، ولكن هيجل يقول بتبادل في الفصل بين العلل والمعلولات فالعقل مؤثر في المعلولات وبالعكس ، ومن هنا قال هيجل بما يسمى باسم العلية الدائرية ، وتظهر بابلغ معانيها في الكائنات العضوية ويسميتها باسم العقل المتبادل ولو نظرنا قليلاً في توضيح معنى الماهية عند هيجل لوجدناه يقول ان التصور يوضح في الماهية وضماً محضاً وتعينات التصور لها في الماهية طابع نسبي خالص . ولا تتعكس بعد تماماً على نفسها وبالتالي فان التصور ليس له في الماهية شكل الموجود لذاته والماهية بوصفها ناتجة عن التعينات السلبية الموجودة ليست في علاقة مع ذاتها الا لانها في علاقة مع حد آخر غير ذاتها وهذا الحد ليس هو الموجود المباشر بل الموجود الموضوع وضماً سابقاً عن طريق التوسط والموجود لا يلغى في الماهية ، والماهية بوصفها لا تكون غير علاقة بسيطة مع ذاتها هي الوجود ولكن من ناحية اخرى نجد ان التعينات الناقصة للكائن المباشر قد جعلت هذا الاخير ينزل الى حالة النفي او السلب ، وبعبارة اخرى اصبح ظاهرة ، فالماهية ليست شيء آخر غير الموجود الذي يظهر دون ان يخرج عن ذاته وفي الماهية العلاقة مع الذات تتخذ شكل الهوية والانعكاس على الذات ، وهذا الشكل يحدث هنا مكان الحالة المباشرة للموجود وحقيقة الموجود هي الماهية فالموجود هو المباشر والمعرفة وهي تسمى لمعرفة الحق ومعرفة ما هو الوجود في ذاته ولذاته لا تتوقف عند المباشر وتعيناته بل تتجاوز هذا المباشر مفترضة انه وراء هذا الموجود يوجد شيء آخر غير الموجود ذاته ، وان هذا الاساس هو حقيقة الوجود بيد أن هذه المعرفة معرفة متوسطة لانها لا توجد مباشرة فيها وعندها ولكنها تبدأ بالموجود ، وينبغي ان نخترق طريقاً اولياً هو الطريق الذي يمضي متجاوز الموجود أو بالاحرى الطريق الذي يذهب في أعماقه فقط عن طريق عملية استبطان هي عملية توسط ايضاً ابتداء من الموجود المباشر تجري المعرفة بالماهية وهذه الحركة التي تصور على انها طريق المعرفة تبدو على انها نشاط للمعرفة يبدأ بالموجود ويستمر متجاوزاً إياه كيما يبلغ الماهية ، ويبدو هذا

النشاط خارجاً عن الوجود وبغير علاقة غير ان هذا التقدم في المعرفة هو حركة الموجود لذاته ، في الموجود تكشف واصبح ماهية بهذه الحركة المتجهة الى باطن ذاته .

والماهية وجود متجاوز انها هوية بسيطة مع الذات بالقدر الذي هي به نفي لميدان الوجود وهكذا نجد أنه في مقابل وبازاء الماهية يوجد الموجود المباشر بوصفه عنصراً يصدر عنها والوجود مظهر ووجود . المظهر يتألف فقط من الوجود الذي تتجاوز الوجود في عدمه والوجود له صفة العدمية في الماهية وفي خارج هذه العدمية اي في خارج الماهية لا وجود للظاهر ، فالظاهر هو السلب للموضوع بوصفه سالباً والظاهر هو كل ما يبقى بعد من ميدان الوجود غير أنه يبدو وان له مظهراً مستقلاً عن الماهية ، ويبدو انه هو غير الماهية والغير يتضمن عامة كلا وحدتي الوجود المحدد واللاوجود المحدد والجوهري لانه ليس له بعد وجود لا يحتفظ بعد من الوجود الا بمجرد لحظة اللا وجود فالظاهر هو هذا اللا وجود المعين المباشر ، من ناحية الوجود الظاهر يوجد بحيث يكون له وجود صريح على هيئة الأنية فقط بالنسبة الى شيء آخر في عدميته المحددة ، وعلى هذا فان كل ما يبقى للظاهر ليس شيئاً آخر غير المظهر الخالص للمباشرة فالظاهر يوجد على أنه مباشرة منعكسة بمعنى انه لا يوجد الا بتوسط السلب وفي مواجهة المباشرة ليس شيئاً آخر غير التعيين الفارغ لمباشرة اللاوجود المتعين ، وهكذا نجد ان الظاهر هو وجود مباشر ليس شيئاً ما او ليس وجوداً سواً يوجد خارج تعينه في علاقته مع الذات فاذا ما خرجنا عن مقولة الماهية التي فيها نقسم الوجود على نحوين (ظاهر وباطن) من اجل ان ندخل في نطاق التصور اي الكل المعقول الذي يضع تفاضلاته الخاصة منتظماً اياها وشاملاً عليها بوصفها لحظات ما ، وهو بهذا يظهر حرته في مقابل الضرورة التي كانت تسود في ميدان الماهية<sup>(١)</sup> .

---

(١) موسوعة فلسفية بدوي ج ٢ هيجل الماهية .

## المنافشة مع هيكل

بعد عرض خلاصة اراء هيكل كما دونه الدكتور عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية نأخذ في المناقشة مع هيكل على النقاط الآتية .

١ - عبر هيكل عن الماهية بانها المظاهر المتغيرة للوجود التجريبي ، ولكن الاتجاه الفلسفي على خلاف ذلك اذ المظاهر المتغيرة لا تعكس حقيقة الماهية لانه ينظر اليها تارة عن وجودها من حيث الذات والحقيقة ، واخرى ينظر اليها من حيث مساواتها للوجود والعدم وهي اللابشرط والمظاهر المتغيرة لا تحدد مفهوم الماهية وذاتها وذاتياتها لانها تعطي معنى الثبات والاستقرار .

٢ - ذكر هيكل أن الماهية تستتر تحت المظاهر المتغيرة والذي يبدو من تعبير مترجمه انه قد اعطى حق الموضوعية للامور المتغيرة قيمة ذاتية بخلاف الماهية فهي منطوية تحت المتغير بينما المتغير من الامور العرضية ولازمه دخول الذاتي في العرضي وبعين ذلك يذهب الى جعلها حقيقة واحدة وهو خلاف المصطلح الفلسفي .

٣ - كشف هيكل القناع عن دور الظاهر هو معنى الحس اذ يقول في ذلك فالماهية هي في مقابل ما يقع تحت الحس اي الظاهر ولكن عند التأمل في حقيقة الماهية ان الحاسة بما هي ماهية من الماهيات فان مثل حاسة البصر لمن شاهد المدينة أو سمع وعظ الخطيب أو ذاق الطعم الفلاني أو لمس يد عمرو أو شم رائحة العطر الفلاني كل ذلك من الماهيات وهي بعينها وجودات خارجية حيث لا مغايرة بين الماهية والوجود خارجاً وانما التغير بالمفهوم والثنائية بين الوجود والماهية ثنائية في عالم المفهوم دون الخارج لانه لا يمكن انفصال الماهية عن الوجود في مقام الوجود الخارجي وفي مجال الحمل الشائع الصناعي وان كانت المغايرة والاختلاف والثنائية بلحاظ الحمل الأولي الذاتي .

٤ - ان ما تصوره هيكل في الثنائية بين الظاهر والباطن وان الظاهر يعكس طبيعة الحواس والباطن يعكس عن وجود الماهية ولكن الماهية تأخذ شكل الباطن بحسب التأمل العادي واما بحسب الواقع فان الماهية شاملة للداخل والخارج فالانسان في خارجه هو تمام الانسان في داخله .

لم ننكر شمولية الماهية في مقام الداخل والخارج فالنخلة ماهية خارجية وهي بنفسها ماهية داخلية عندما نلاحظ سعفها وجذعها وطلعها وثمرتها والانسان بما هو ماهية وبعينه ننظر الى أفعاله وحركاته وسكناته ولكن اذا جئنا الى كل نوع من الأنواع يتقوم بماهية خاصة حيث لا تشكيك في الماهيات وانما التشكيك في الوجود .

والملاحظ من الظاهر والباطن ليس اختلافاً في واقع الماهية اذا كان المجموع منها داخلياً في اطار الماهية دون ماهية مع ماهية اخرى ودون الماهية مع الوجود في مقام المفهوم .

٥ - اشار هيغل الى انه لا معنى لفصل الباطن عن الخارج ، ويبدو منه الاخفاق وعدم توجهه الى الفرق بين الامر الواقعي والمقولي فان مثل أفعال الانسان مرجعها الى الامر المقولي الذي يقع في ساحة الالين والوضع والمكان والحدة ونحوها من سائر المقولات وبين طبيعة الماهية حيث وجودها الواقعي قائم على الجنس والفصل او بالمادة والصورة كما انه يفرق بين ذات الماهية وبين المراحل الاستعدادية والفعلية فما مثل به من عقل الطفل ونمو مداركه وان نمو الطفل في البداية الاولى من الامر الباطن وان سلطة ابويه وتربيته هي سلطة خارجية فان لوحظ جهة الباطن بما له من حدية خاصة كانت ماهية غير ماهية الوجود الخارجي فمرحلة القوة والاستعداد ماهية خاصة وماهية الفعلية ماهية خاصة اخرى لا ترتبط بالماهية الاولى واشتراكها تحت غطاء الانسانية ماهية ثالثة ولكنها تختلف بلحاظ الجهة والحشية ، ولكن لو قصد هيغل ان الداخل بما هو مفهوم مابين لمفهوم الخارج يقعان شيئاً واحداً فهو غير معقول ولذا اشرنا في الرد الرابع اذا الغي التحديد بين الخارج والداخل ورجعا الى وحدة مشتركة لعنوان كلي الانسان وكلي النخلة .

٦ - يعتقد هيغل ان هذه الحدود المتقابلة مثنى مثنى في نطاق الماهية تجد تركيبها في مقولة الحقيقة الواقعية وقد فسر هيغل الحقيقة الواقعية بالوجود الضروري او الواجب كل ذلك تلاحظ منه الخلط الواضح تارة في اطلاق المقولة على الحقيقة اذ يقول تجد تركيبها في مقولة الحقيقة واخرى اطلاق الماهية المركبة على

الواجب بينما الواجب والضروري ان قصد بها الوجود الحقيقي وهو الله فهذا لا يناسب القواعد الفلسفية فان العلة الحقيقية وهي الله لا تتمثل في الماهيات .

٧ - ويرى هيغل تبادل في العقل بين العلل والمعلولات فالعلل تؤثر في المعلولات وبالعكس ويطلق على ذلك بالعلل الدائرية وهذا لا معنى له لان العلة بعد ان اصبحت لها قوة التأثير وان المعلول يعطي الانفعال والاستجابة فكيف يصح انقلاب المعلول علة ، واما تمثيله على الاعضاء فهي بعين كونها علة معلولا ، ولكن القضاء العلمي لدى علماء الطب والتشريح لم يؤيدوا ان الاعضاء هي بعين وجودها علة تقع معلولا وبالعكس والدورية محال بحكم العقل والوجدان .

٨ - يقول هيغل ان التصور يوضع في الماهية وضعا محضاً الخ ونتيجة هذا الرأي ان تكون الماهية وليدة التصور وان الوجود الذهني له دور الجعل في ناحية الماهية بينما هي غير قابلة للجعل وانما هي من التصورات الثانوية ، ويبدو من هيغل عدم تفضله الى التمايز بين المعقولات الاولية والمعقولات الثانوية .

٩ - الذي نلاحظه من هيغل جعل النسبة بين الظاهر والماهية بينما النسبة تقع من حقيقة واحدة ونوعية واحدة ولكن الاختلاف بين الشئيين على نحو الاضافة ولم نجد بين الظاهر والحقيقة اي نسبة محققة لعدم انطوائهما تحت وحدة نوعية واعتبارهما تحت شيء واحد لا يغير الحقيقة بما هي واقعاً واعتبار هيغل للظاهر والماهية شيئاً واحداً لا يغير الواقع .

١٠ - يبدو من هيغل انكار المراحل الاستعدادية إذ يعبر عنها بالشئ الخاوي وانما نظره الى مراحل الفعلية وهو ايضا هدم للحقيقة الجنسية ولا بد ان يلتزم بعدم وجوده حيث ان الماهية قائمة على عنصرين احدهما الجنس الذي هو المرتبة الاستعدادية والفصل يحكي عن المرتبة الفعلية ويكون نتيجة كلامه ان توجد الماهية بالفعل من غير المرحلة الاستعدادية .

١١ - يظهر من هيغل انكار التقابل إذ يقول في حديثه ومعنى هذا ان كل مثنى رغم انها مضادان فانها يؤلفان وحده التقابل بين طرفي كل مثنى تقابل وهي



فحسب ثم يطبق اشد مراحل التقابل هو التقابل بين الظاهر والباطن والداخل والخارج وان مضمونها شيء واحد.

ولكن يرد عليه ان حقيقة التقابل بين المتضادين مما لاشكال في وجوده والا لكان كل شيئين شيئاً واحداً وان مابنى عليه من الصراع في الاطروحة والطباق والتركيب غير مثمر علمياً، وان اعتبار نفي النفي اثبات لم يكن قاعدة عامة في كل مجالات التقابل وانما محددة في موارد خاصة وبمقتضى مسيرته العلمية وقوع التصالح بين النقيضين والمتضادين واجتماع المثليين وعدم التمايز بين العدم والملكة وهي مسائل قام البرهان الفلسفي على وجودها وانكارها موجب لانكار البديهيات الاولية.

١٢ - عندما تقرأ عبارات هيغل في طرحه لعدم الاختلاف بين ذات الانسان وافعاله يدلك على خلطه بين حقيقة الجوهر والعرض، وقد بينا انه لاجمال لدمج الجوهر بالعرض وهو من الامور البديهية على عدم دخالة الجوهر بالعرض وإرجاعها إلى حقيقة واحدة حيث ان المقولات العرضية لايمكن جعلها في الامور الذاتية إذ مفاد الاعراض ما كان محمولاً على الشيء وخارجاً عن ذات المعروض، وعلى رأي هيغل ان يكون العرض والمعروض شيئاً واحداً.

١٣ - إذا تأملت عبارات هيغل في فهمه للماهية تجده متردداً في فهمها الواقعي إذ تجده يعبر مرة عن الماهية والوجود شيئاً واحداً إذ يقول: فالماهية ليست شيئاً آخر غير الموجود ومرة ثانية يطلق على الصلة والعلاقة بين الماهية والذات تتخذ شكل الهوية والانعكاس على الذات.

ولكن ذلك كله قد تعرض إليه فلاسفة المسلمين من الامامية ان بين الوجود والماهية اتحاد خارجي بحسب الحمل الشائع ولم يكن اي مغايرة بين الوجود والماهية ولا أثنائية بينهما وانما التغاير بالمفهوم وبالحمل الاولي ونجد هيغل يعبر عن مرحلة الاتحاد بين الماهية والوجود والحالة المباشرة مع الوجود وحقيقة الوجود هي الماهية فالموجود هو المباشر والمعرفة هي تسعى لمعرفة الحق ثم ينطلق هيغل من معرفة ما هو الموجود في ذاته ولذاته إلى ما هو وراء هذا الموجود وهو حقيقة الوجود الذي يفسره بالحركة المتجهة إلى باطن ذاته ولكنه يخفق في هذه الحركة فان الوجود الذي

هو الماهية والتجاوز إلى الباطن هو تحرك من الداخل في الداخل وليس تحركا من الخارج إلى الباطن بينما يرى ان الظاهر والباطن شيء واحد فلا معنى لهذه الحركة حيث لم يحصل منها مبدأ ولا منتهى ولو كانت حركة وهمية لا بد من فرض المبدأ والمنتهى في مقام الفرض والتقدير ايضا .

١٤ - ثم ان مايعبر عن الماهية بانها وجود متجاوز انها هوية بسيطة مع الذات بالقدر الذي هو به نفي لميدان الوجود يكشف عن عدم فهمه للمصطلح الفلسفي لذات الماهية فان الماهية محددة للوجود ولا تتجاوز غيره وهي اما ان تكون مركبة كما إذا اشتملت على الجنس والفصل واما ان تكون بسيطة كما لو كانت ماهية الشيء نفس حقيقته وانته كواجب الوجود .

١٥ - نلاحظ التناقض من تعبير هيجل لما يرى اولا ان الموجود هو الماهية كما اسلفناه ثم يقول: بعد ذلك في قوله وهكذا نجد انه في مقابل وبازاء الماهية يوجد الموجود فان معنى ذلك لا بد من حصول المغايرة بين الموجود والماهية كما هو مقتضى التقابل وحصول التغاير بين المتقابلين هذا مانجده من المناقضة الواضحة بانه كيف يصدر الموجود من الماهية والماهية ليست الا محددة للوجود لا انه ينطلق منها الوجود وانما الموجود هو ذلك المحدد بحدود خاصة فكيف ينطلق الموجود من الموجود .

١٦ - تأمل ايها القارئ الكريم إلى هذه العبارة الوجود مظهر ووجود المظهر يتألف فقط من الوجود الذي تجاوزه الوجود في عدمه والوجود له صفة العدمية في الماهية وفي خارج هذه العدمية أي في خارج الماهية الموجود للظاهر - فالظاهر هو السلب للموضوع بوصفه سالبا - سوف تلاحظ هذه العبارات بوضوح وتتأمل فيها تجد أولا مرادفة المظهر للوجود ثم يقول فهو من الموجود ومعنى المرادفة ان يكون اللفظ مطابقا في الدلالة والمعنى ولا معنى للتبعض بعد تمامية المدلول المطابقي . ثم ان كون الوجود له صفة العدمية ان كان الفرض وقوع التطابق بين الماهية والوجود خارجا على نحو الحمل الشائع دون الحمل الاولي فهو مقبول، ولكن ذلك ينافي تعبيره الآتي إذ يقول فيه والظاهر هو كل مايبقى بعد من ميدان الوجود غير انه يبدو ان له مظهرا مستقلا عن الماهية، ولكن يمكن ان ننزول التعبير ونجمع بين قوله الاول وهو قوله لا وجود للظاهر وقوله الثاني وان له مظهرا مستقلا عن الماهية حيث

يرى ان الاصلة للوجود وان صورة الاتحاد بين الوجود والماهية خارجا لاوجود للظاهر اصلا.

١٧ - ان ماتناولناه في عرض كلام هيجل وتوجيه عبارته لايتخلو من اغلاق وغموض وكأنه يبدو مرددا في مفهوم الوجود إذ يعطيه سمة العدمية تارة ثم يعبر عن الوجود بانه لايفهم الا بواسطة السلب وان الوجود هو الظاهر وهو وجود مباشر ليس شيئا ما أو ليس وجودا سويا خارج تعينه في علاقته مع الذات، وهكذا يكشف عن الاصلة للماهية دون اصلة الوجود وهو مناف لما ذهب إليه قبلا، ولكن يمكن القول في كلامه بان ذلك لم يكن مناف لانه ايضا في مقام عدم خروج الوجود عن إطار الماهية بلحاظ الحمل الشائع ولم يكن في مقام نفي الاصلة عن الوجود ولم يكن كلامه صريحا في اثبات الاصلة للماهية .

### الكلية والجزئية

ما تعرض على الماهية الكلية والجزئية فالكلية موطنها الذهن والجزئية موطنها الخارج وذكر ان الكلي بحسب المعنى الاصطلاحي لدى المناطقة والفلاسفة (انه يحتمل الشركة او لايمتع الشركة يتمتع وقوعه في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة)<sup>(١)</sup> واعتبر صاحب الاسفار الكلية بما هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متأصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الامور سواء كانت ذهنية أو خارجية وسواء تقدمت هي عليها أو تأخرت فمن الكلي مايتقدم على الجزئيات الواقعة في الاعيان كتصور المبادئ لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة، ومنها مايستفاد من الخارج كمعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة<sup>(٢)</sup> .

(١) الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٨ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٩ .

وتوضيح مقصود صاحب الاسفار رحمه الله ان الكلية لما كانت قائمة على شركة الماهيات بين الافراد، وقد دفع اعتراضاً تقديرياً بأن الكلية هي بعينها سارية في جزئياتها، ولا يمكن ان يكون الكلي مغايراً لجزئياته وان الكلي العقلي موجود في العقل والوجود عين التشخص فكيف يصبح مشتركاً بين ماهيات متعددة فاجاب بقوله: قيل ان الكلية الخ وغرضه هو حصول المطابقة العقلية للامور المختلفة، ومثل لصورة المطابقة كما اذا رأيت شخصاً انسانياً حصل في ذهنك صورة للانسان المبرأة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصاً آخر منه لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج إلى صورة اخرى إلا اذا غابت الاولى عن ذهنك كقابل وشم من طواع جسانية متائلة يقبل وشما من الاول<sup>(١)</sup> ويكون الوجود الذهني فاقداً للآثار الخارجية، وعندئذ يصبح منطبقاً على افراد مختلفة بحيث ان كل ماينطبق على ذلك الفرد الذهني غير الفرد الآخر من الحصة وانما المراد من الكلية المطابقة للصورة العقلية بما انها ذاتا مثالية ادراكية غير متأصلة في وجود الغير.

وعلى الجملة ان الكلية والجزئية بلحاظ الامور الاضافية دون الجزئية الحقيقية من المعقولات الثانوية وعائها الذهن والذي لا يمنع من وقوع الشركة وانطباقه على الكثيرين هو الوجود الكلي بخلاف الجزئي فانه الذي يمنع من وقوع الشركة وقصد به الوجود الحقيقي كزيد والدار الشخصية والشجرة المتشخصة خارجاً فانها امور جزئية يمتنع انطباقهما على كثيرين ويكون مقتضى المثالية عدم الامتناع على الكثيرين ومقتضى التشخص هو الجزئية.

ويبدو من صاحب الاسفار التفرقة بين النظر إلى ذات الكلية بما انها تتسم بالمثالية وبين كونها واقعة في الذهن ومقتضى المثالية ان لا تكون لها التأصل في الوجود لانها تفقد العينية وحقيقة الوجود ماكان ثابتاً في الاعيان ولذا شبهها بالاطلال.

واما تقدم الكلية على الجزئية فباللحاظ واما تقدم الجزئية على الكلية فبالحقيقة أو الحيشية والجهة.

---

(١) نفس المصدر.

## تشخيص الماهية

تمتاز الماهية بالتشخيص وهو كون الفرد يأبى ان ينطوي تحت غطاء آخر وانما يتحدد بنفس ذلك الوجود الخاص ولا يتقبل الانتهاء تحت افراد مشتركة، وقد ذكر عن الفلاسفة ان تشخيص الشيء اما بالعلم الحسي واما بالمشاهدة الحضورية وتعرض صاحب الاسفار إلى الآراء حول موضوعية التشخيص.

منها: ان تشخص كل شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود.  
ومنها: ان تشخص الشيء بالفاعل وقال ملا صدر الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) فهو ايضا صحيح فان الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص.

ومنها: ان التشخص نفس تصويره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص.

ومنها: ماذهب إليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز المفارق بين الشئيين لا يجعل الطبيعة شخصية<sup>(١)</sup>.

والتشخص من الاعراض الخاصة ولكنه منحصر في مقولة الاين والتي والوضع قال الشيخان التشخص هو ان يكون للمتخصص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك المعاني هي الوضع والاين والزمان فأما ساير الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض<sup>(٢)</sup> وينظر التشخيص في الكلي الطبيعي لاتحاده معه وجوداً ولكن لايناسب ارجاع الماهية إلى الكلي الطبيعي لان حقيقة الوجود الخارجي والنظر إلى الماهية بما انها لا بشرط اما إذا الغينا اعتبار اللابشرط فيكون اتحاداً بينها<sup>(٣)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٢ - ١٣ .

(٢) درر الفوائد تعليقة على منظومة السبزواري ص ٣٢٨ ج ١ محمد تقي الأملي.

(٣) المثل الاعلى ج ٢ ص ٢٤٨ .

## تعين الماهية:

يوجد هنا امور يحصل بها الفرق بين التشخص وغيره

١ - فرق صاحب الاسفار بين التشخص والتعين إذ الاول امر نسبي دون الثاني لانه نحو الشيء وهويته لاغير فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لايشاركة فيه وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات الماهية الامكانية والمفهومات العقلية في الذهن فانها عين ذواتها، وقد يكون امراً زائداً على ذاته حاصلاً له دون غيره كامتياز الكاتب من الامي بالكتابة وقد يكون لعدم حصول ذلك الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الامر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً، وقد يكون مركباً منها والنوع الواحد قد يجمع الجميع انواع التعين فالانسان مثلاً ممتاز بذاته عن الفرس بحصول صفة وجودية في فرد من افراده ممتاز عن المنصف بصفة اخرى وجودية كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار وعن المنصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجود حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها أيضاً باعتبار وجوداتها في اذهان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها<sup>(١)</sup>.

٢ - يختلف التشخص عن التمييز اذ التشخص هو صيرورة الشيء شخصاً بشخص بينما التمييز عبارة عن صيرورته متميزاً عما سواه بتمييز وتقع النسبة بين التمييز والتشخص نسبة العموم من وجه ونقطة اجتماعهما في الشخص الذي اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم واحد فان فيه التشخص لكونه شخصاً وفيه التمييز لكونه متميزاً عما يشاركه في مفهوم بشخصيته ومادة افتراق التشخيص عن التمييز بوجود التشخص من غير التمييز ، وذلك في الشخص الذي لا يكرن مشاركته مع

(١) الحكمة المتعالية ج ٢ ص ١٥ - ١٦ .

غيره في مفهوم من المفاهيم كما ان نقطة افتراق التميز عن التشخيص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فانه متميز عما يشاركه ولا يكون شخصا<sup>(١)</sup> .

٣ - الفرق بين التميز والافتراق حيث ذكر أن افتراق التميز عن التشخيص نشأ من كون التميز مضافا والتشخيص نفسيا فانه حينئذ في الشخص الذي لم يكن مشارك أو لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم يتحقق التشخيص دون التميز<sup>(٢)</sup> .

### تقسيم الماهية :

تنقسم الماهية إلى مركبة وبسيطة ذكر صاحب المواقف في تفسير المركبة والبسيطة بقوله اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور أو مركبة تقابلها ، وينتهي المركب إلى البسيطة لان العدد ولو غير متناه فيه الواحد ضرورة وكلاهما يعتبر إلى العقل تارة وإلى الخارج اخرى والمركب العقلي لو لم ينته إلى البسيط لزم محال آخر وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال فلا تكون الماهية المعقولة معقولة<sup>(٣)</sup> .

وينفس هذا الاتجاه تعرض الحاجة نصير الدين الطوسي وشارح كلامه العلامة قال الطوسي والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ، ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة ثم قال العلامة في شرح كلامه أقول الماهية اما ان يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره واما ان لا تكون كذلك والاول هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والناطق والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له ، وهذان القسمان موجودان بالضرورة فانا نعلم قطعاً وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود اجزائه فالبسائط موجودة بالضرورة<sup>(٤)</sup> .

(١) درر الفوائد ج ١ ص ٣٢٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٣٠ ج ١ .

(٣) المواقف ص ٦١ .

(٤) شرح التجريد ص ٦١ .

ثم اشار الطوسي وشارحه إلى أن البساطة والتركيب نسبة تضايف ويكون بينهما نسبة العموم والخصوص قال الطوسي ووضعاهما اعتباريان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات اذ لا موجود هو بسيط أو مركب محض فالبساطة والتركيب لا يعقلان الا عارضان فهما من ثواني المعقولات ولو كانا موجودين لزم التسلسل ، اذا عرفت هذا فانها متنافيان اذ لا يصدق على شيء انه بسيط ومركب والالزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال ، قد يتضايفان أي يؤخذ البسيط بسيطا بالنسبة إلى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزء من ذلك المركب وان كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص ويكون المركب مركبا باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما وهذا كالحيوان فانه بسيط بالنسبة إلى الانسان على معنى انه جزء منه فيكون ابسط منه واذا اخذا باعتبار التضايف تعاكسا مع اعتبارهما الاول اعني الحقيقي عموما وخصوصا وذلك لانها بالمعنى الحقيقي متنافيان لان البسيط لا يصدق عليه انه مركب بذلك المعنى واذا اخذ بالمعنى الاضافي جوزنا ان يكون البسيط مركبا لان بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزء من غيره<sup>(١)</sup> .

هذا ما تطرق اليه بعض اقطاب الكلاميين من العامة والخاصة واما الاتجاه الفلسفي في معرفة البساطة والتركيب هل يختلف اتجاهه عن الكلاميين وهل هناك فرق بين المذهبين ام لا ، تعرض صاحب الاسفار بعد ان اشار إلى أن ما يذكر في التعاريف بازاء الفصول الحقيقية هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحاساس والمتحرك ليس شيء منها بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراية متحركة وليست الدراكية والمتحركة عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الاسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم والعلامات<sup>(٢)</sup> .

(١) نفس المصدر ص ٦١ - ٦٢ .

(٢) الحكمة المتعالية (الاسفار) ج ٢ ص ٢٥ .



ثم عقب في قوله بحث وتحصيل - فذهب بعض الناس إلى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجاعها إلى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المخصص هو الفصل ، وحيث يلزم عليه كونه البسائط المتباينة الذوات مشتركة في أمر عرضي بلا جهة جامعة فيها مع حجة لعروضه وكان متحاشياً عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفة ارتكب القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن الامر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل اللازم المتيقن الاختصاص .

وفيه من التكلف ما لا يخفى على احد وبناء ما اوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلناه إلى اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما . ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض أيضاً فيلزم كون السواد والبياض شيئاً واحداً وان طابقتها احدهما وطابق الآخر شيئاً آخر فيكون السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئاً من السواد ما طابق الآخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطاً فيه هذا خلف فعلم ان الاجناس والفصول في البسائط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوه في النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه<sup>(١)</sup> .

وقد دفع صاحب الاسفار هذا الاعتراض بقوله . ووجه اندفاعه ما لوح اليه من ان المعاني التي كانت ماهية كاملة متحصلة اذا اخذت من نفس ماهية لوجب كون المأخوذ منها تلك المعاني من الحقائق المركبة ، وكل متحصل يتحد مع متحصل آخر يكون متحداً مع متحصل ثالث يتحد الاول مع الثالث . واما اذا كانت المعاني المأخوذة عنها بعضها ناقصاً في ذاته أو باعتبار اخذه مبهماً وبعضها بخلاف ذلك ويكون افتراق بعضها إلى بعض كافتراق قوة إلى ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا الماهية المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد

---

(١) نفس المصدر ص ٢٦ - ٢٧ ج ٢ .

تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحیوان المتحدة مع الانسان والفرس مع تباينها<sup>(١)</sup> .

وتعرض صاحب الاسفار إلى اعتراض آخر والجواب عنه بقوله ان قلت اذا اخذ كل واحد من معني الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون المأخوذ منه مركبا منه مركبا خارجيا بناء على أن الامور المتباينة لا يطابق ذاتا احده . قلت اخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد وضع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع .

ويتلخص من عرض صاحب الاسفار انكار الفصول الحقيقية وانما هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية لعدم التوصل اليها كما عليه مختارنا وان اطلق عليها بالفصول فعلى نحو التسامح .

واما تقسيم الماهية إلى المركبة والبسيطة فان كان النظر إلى الماهية المهمة فلا يعقل ان تكون مركبة وان كان الذي يبدو من الشيرازي عدم تحقق البساطة والتركيب في الماهية فالبساطة بلحاظ اقسام الماهية والتركيب بلحاظ المتحصل إلى المتحصل لان الجنس والفصل مواطنها العقل وعلى هذا لا يمكن في حقها التركيب كما ان اتجاه الطوسي في تقسيمه الماهية إلى البسيطة والمركبة بلحاظ المعنى الاضافي انما يكون ذلك بلحاظ المتعلق وانما الكلام في ذات الماهية هل تصلح ان تكون مركبة أو بسيطة فان تمسكنا بمقالة الشيرازي على اساس كون عنصريها من الامور العقلية ولا مجال لانضمام المتحصل إلى المتحصل فالحكم يقع على نحو البساطة دون التركيب ولحاظ الاضافة بالنسبة إلى المتعلق غير مجد بالقياس إلى ذاتية الماهية .

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٧ .

ويتجلى بعد عرض تقسيم الماهية إلى البسيطة والمركبة وعرض الآراء الكلامية والفلسفية والكشف عن زبدة العرض بين المذهبين واعطاء صيغة خاصة لمورد البحث اذ كما ظهر لديك ان صاحب المواقف ارجع المركب العقلي إلى البسيط والا كان محالاً وردد المحالية بين اتجاهين الاول المحالية من طرف ما لا يتناهى والثاني المحالية من طرف خروج الماهية المعقولة عن كونها معقولة وهو أيضاً باطل .

وقد اشرنا إلى أن الميزان في البساطة عدم التجزئة في مقام التحليل والحقيقة ورجوع التركيب إلى البساطة من حيث ذات الماهية فيكون ذلك بالاعتبار والحيشة وان كانت البساطة لوحظ فيها ان الماهية عين الانية فذاك معنى البساطة في خصوص الواجب أو ذات الجوهر بما هو وان كانت البساطة بلحاظ ذات الماهية من حيث هي فهي بسيطة وبلحاظ انطوائها على الجنس والفصل تكون مركبة وتقع اجزاء الماهية سابقة عليها بالتجوهر وليس سبقاً بالوجود ولا في الزمان والطبع فالبساطة والتركيب كما يقول الحاجة نصير الدين على نحو التضاييف .

واما ما اشار اليه صاحب الاسفار بعد أن استعرض عدم الوصول إلى الفصول الحقيقية وانما هي لوازم عقلية لتلك الفصول الحقيقية كما هو المختار لدينا وان هذه التعاريف في الواقع وحقيقة الامر ليست تعاريف حدية وانما الغالب فيها لبيان الرسم وبعد ذلك تعرض إلى ما ذكره البعض من نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجاعها إلى اللوازم فتارة تكون لوازم مختصة بالجنس واخرى لوازم مختصة بالفصول وان البسائط المتباينة مرجعها إلى امر مشترك عرض من غير وحدة جامعة وان الجنس والفصل مأخوذان من اللوازم الخاصة . وقد رد صاحب الاسفار هذا القول بانه نوع تكلف وهو واضح لكل احد ومثل باللون الذي هو جنس للسواد والبياض والفصل الذي هو قابض لنور البصر فان حصلت المطابقة بين اللون وقابض البصر فلا امتياز بينها فان جعلت المطابقة بين اللون الاسود واللون الابيض اصبح السواد والبياض شيئاً واحداً ، وان اختلفا ولم يطابق احدهما الآخر يكون اللون مختصاً باحدهما دون الآخر فاستنتج من ذلك ان الاجناس والفصول في البسائط امور اعتبارية فيكون السواد في صقع النفس كما انه ذاتي في الخارج فلا ذاتي له . وقد اجاب عن ذلك بتوضيح منا ان ماهية كل معنى من المعاني اذا اخذت من كل واحد من المعاني من نفس الماهية وجب أن تكون من

الحقائق المركبة ، وان كل متحصل لازمه الاتحاد مع المتحصل الآخر ويكون كلا المتحصلين متحدين مع متحصل ثالث وان اخذت المعاني من الماهية لا على نحو الكمال ويكون نحو اقتران ضعيف بكامل فلا يتحقق المترع من ماهية مركبة .

وعلى ضوء رأي كلام صدر الدين الشيرازي نرجع إلى الحديث حول اجزاء الماهية وهي أما اجزاء تحليلية عقلية واما اجزاء تركيبية الجنس والفصل وعلى الثاني يعكس المادة والصورة الا ان جهة الفرق بينهما ان الفصل يحمل على الجنس بينما الصورة لا تحمل على الهیولی (لوقوف كل واحدة على حدها ودرجتها على نحو خاص لا تتعدها إلى الدرجة الاخرى ولكن الجنس والفصل حيث انها قد الغي فيها حد المرتبة والوقوف على الدرجة وكان اللابشرط من هذه الناحية صح حمل احدهما على الآخر ويراد من الهیولی هو الامر المبهم الذي يتحد مع الصورة<sup>(١)</sup> .

والمتحصل من مجموع حديثنا ان التعريف قائم على الفصل وتحقق فعليته وان حقيقة الشيء مرتبط به وقائم بوجوده ولذا قال الشيخ ابن سينا صورة الشيء ماهيته التي هو بها ولا يكون الشيء ذا هوية فعلية الا بفصله الاخير ، واما سائر الاجناس والفصول البعيدة ما عدا الفصل الاخير فهي مراتب استعداد الشيء وقوة محضة من غير فعلية وتحصل<sup>(٢)</sup> .

وعدم معرفة الفصل يعزى إلى سببين

أحدهما : أن الفصل من سنخ الماهيات ومعرفة الماهية بما هي مما يعسر معرفتها غالباً .

ثانيهما : أن الفصل من مراتب الوجود والوجود بما هو لا يعرف إلا بالشهود والحضور والإحاطة بالشيء لا تتحقق إلا لمن أوجده وهو الله سبحانه<sup>(٣)</sup> .

(١) المثل الاعلى ج ٢ ص ٢٥٦ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٥٨ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٥٩ .

## شروط التعريف :

الشرط الأول : - الإجمالي اللفظي :

تعرض علماء البيان إلى تعريف الإجمال اللفظي بأنه عبارة عن عدم وضوح المعنى لدى السامع فعل البلوغ أن يلقي المعنى بالفاظ سهلة التعبير بعيدة عن الغرابة والمنافرة والتعقيد مطابق لمقتضى الحال .

وتطرق إليه علماء الأصول كما ورد في الكفاية أن المراد من المبين في موارد اطلاق الكلام الذي له ظاهر ، ويكون بحسب متفاهم العرف قابلاً لخصوص معنى والمجمل بخلافه فما ليس له ظهور مجمل وأن علم بقرينة خارجية ما أريد منه كما ما له الظهور مبين وإن علم بالقرينة الخارجية أنه ما أريد ظهوره وأنه مأول ولكل منها في الآيات (القرآنية) والروايات وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفي إلا أن لها أفراداً مشبهة وقعت محل البحث والكلام للاعلام في أنها بين أفراد كثيرة أيها كآية السرقة مثل حرمت عليكم أمهاتكم وأحلت لكم بهيمة الانعام مما أضيف التحليل إلى الأعيان ومثل لا صلاة إلا بطهور ولا يذهب عليك أن اثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان<sup>(١)</sup> .

والميزان لدى صاحب الكفاية أن المبين ما كان له ظهور والمجمل على عكسه ولكن الرجوع إلى واقعية المجمل والمبين يرتبط على مقياس الأمور النسبية والموضوعات الاضافية .

وذكر استاذنا السيد البوجزدي في كتابه منتهى الأصول أنه قد عرفوا المجمل والمبين بما ليس له ظاهر وما له ظاهر ، وحيث أنه لا ثمرة فقهية في مفهوم المجمل والمبين لا يهمننا ذكر تعريفات القوم لها والنقض والإبرام فيها هذا مع وضوح هذين المفهومين وعدم إجمال في البين ثم أن الإجمال والتبين كما يكونان في مداليل الأفراد كذلك قد يكونان في المجمل قرب كلام تام من حيث أركان الكلام ، ومع ذلك

---

(١) كفاية الأصول ج ١ ص ٢٠٧ ط حجرية محمد كاظم الخراساني .

ليس له ظاهر يستكشف مراد المتكلم منه ولا شك في أنها معنيان اضافيان مختلفان باختلاف الاشخاص فرب كلام أولفظ يكون مجملاً بالنسبة إلى شخص ومبيناً بالنسبة إلى آخر<sup>(١)</sup> .

وذكر السبزواري في كتابه تهذيب الأصول المجلد والمبين وهما من المفاهيم المعروفة في المحاورات وليس العلماء فيها اصطلاح خاص فالمجلد ما لم يتضح المراد منه ولو بالقرائن والمبين بخلافه عند الجميع حتى الأصوليين هذا بحسب المفهوم .

وأما بحسب المصداق فالمرجع في تعيينه إلى الأذواق السليمة والأذهان المستقيمة والظاهر كونها من الأمور الاضافية فرب مجمل عند بعض مبين عند آخر وبالعكس وللإجمال مناشيء كثيرة كتشابه اللفظ واختلاف القراءة ونحو ذلك ، ويصح وقوع الإجمال في كلام الحكيم تعالى إذ قد يتعلق الغرض بالإجمال والأهمال لمصالح شيء ، وأما حكمه فهو أنه ان كان مما يتعلق بالأحكام فلا بد من التفحص التام لعله يزول الإجمال والإبهام ومع عدم الزوال يرجع إلى أدلة أخرى ومع عدمها فإلى الأصول العملية وهي مختلفة باختلاف الموارد<sup>(٢)</sup> .

وتطرق السيد الصدر إلى المجلد والمبين أنه ليس مهم الأصولي هو البحث عن اللفظ الفلاني أو مبين فان هذا وظيفة اللغوي لا الأصولي وإنما المهم هو البحث عن موازين رفع الإجمال في الدليل المجلد بالدليل المبين ، ومقصودنا من المجلد ما ليس له معنى ظاهر يمكن العمل به وهو على قسمين لأنه تارة يكون مجملاً بالذات أي ليس له معنى ظاهر في نفسه بالنسبة إلينا من قبيل إجمال كلمة (الرطل) وتردده بين العراقي والمكي والمدني وأخرى يكون مجملاً بالعرض وهو

---

(١) منتهى الأصول ج ١ ص ٤٨١ ط ٢ بوجزدي .

(٢) تهذيب الأصول ج ١ ص ١٦٠ - ١٦١ ط عام ١٩٧٩ م الطبعة الأولى مطبعة الآداب النجف المؤلف عبد الأعلى السبزواري .

ما كان له معنى ظاهر في نفسه لغة وعرفاً ، ولكنه ثبت عدم ارادته فتعذر العمل بظاهره فأصبح المراد منه مجملاً<sup>(١)</sup> .

ويتضح من خلال هذه الآراء أن النظر إلى المجمع والمبين تارة إلى ذات المعنى وأخرى إلى الإرادة والدواعي في إظهار ما تكنه الإرادة من خفاء وثالثة في الدليل وما يستفاد منه في مقام الاظهار وعدمه كما أن ظهور المعنى تارة ينظر إليه من حيث الأصالة وأخرى من حيث العارض ونعني بالعارض في فهم المعنى من خلال وجود القرينة على أقسامها المحررة في البيان والأصول وتوضيح هذه النقاط يحتاج إلى شرح مستوعب نتطرق إليه في علم الأصول إن شاء الله .

وبالجملة إذا جئنا إلى حقيقة المجمع فهو الذي لا يظهر له صورة أمام المخاطب ولكنه حقيقته من الأمور النسبية والحشيات الاضافية بين الأشخاص لأنه قد يكون مجملاً عند شخص ومبين عند آخر وهذا قد يكون باسباب الغفلة عند شخص وانتباهه عند شخص آخر أو لحدة الذكاء وفطنته في الانتقال إلى المعنى الموضوع له اللفظ وعدمه وينطبق الإجمال على الأنحاء الآتية .

١ - المجاز وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له وقد ورد في القرآن كثيراً على أنواعه من الزيادة كما في قوله تعالى : ليس كمثله شيء - الشورى ٤٢ - ٤٣ - أي ليس مثله شيء أو النقصان كقوله تعالى : واسأل القرية - يوسف ٨١ - ٨٢ - أي أهل القرية ، أو التقديم والتأخير كقوله تعالى : والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى - الأعلى ٨٧ / ٥ أي أخرج المرعى أحوى فجعله غثاء ، أو الاستعارة كقوله تعالى : يوم يكشف عن ساق - القلم ٦٨ - ٤٢ - فكان معبراً عن الشدة التي يستلزمها كشف الساق<sup>(٢)</sup> .

---

(١) بحوث في علم الأصول مباحث الدليل اللفظي ج ٣ ص ٤٤٤ تقريرات السيد الصدر تأليف السيد محمود الهاشمي .

(٢) القرطبي ج ١٦ ص ٣٨ ج ٩ ص ٢٤٥ وج ١٨ ص ٢٤٨ / وج ١٢ ص ٦٨ .

وهناك رأي معاكس وهم أهل الظاهر قد منعوا المجاز في القرآن كما ورد عن ابن داود<sup>(١)</sup> .

٢ - استعمال الواحد الدال على معنيين أو أكثر كالعين للباصرة والنابعة والقرء الشامل للحيض والطهر واللمس المعتور للجماع والقبض باليد .  
وذهب أبو هشام وأبو الحسن البصري والكرخي والأمام فخر الدين الرازي والأمام الغزالي إلى عدم استعمال اللفظ الواحد في معنيين مختلفين<sup>(٢)</sup> .

وذهب الشيرازي إلى الاستحالة في قوله لنا أن كل معنيين جاز ارادتهما بلفظين جاز ارادتهما بلفظ يصلح لهما كالمعنيين المنفقين وذلك أن نقول إذا أحدثت فتوضاً نريد به البول والغائط ولأن المنع من ذلك لا يخلو إما أن يكون لاستحالة اجتماعهما في الإرادة كاستحالة العموم والخصوص والايجاب والاسقاط أو لأن اللفظ لا يصلح لها ولا يجوز أن يكون للوجه الأول لأنه يستحيل أن يريد بقوله إذ لامستم النساء المائدة ٦ - ٦ الملامستين ولا أن يريد بقوله ثلاثة اقراء كلا القرئين ولهذا يصح أن يصرح أن بهما فيقول إذا لمست باليد وجامعت فطهر وإذا طلقت فاعتدي بثلاثة اقراء من الحيض والطهر ، ولا يجوز أن يكون (اللفظ شاملاً لها) لأن اللفظ لا يصلح لها أما على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز فلم يكن للمنع وجه<sup>(٣)</sup> .

وذكر صاحب الكفاية إلى أنه اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على سبيل الانفراد والاستقلال بان يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه على أقوال اظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً ، وبيانه أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى بل جعله وجهاً وعنواناً بل بوجه نفسه كأنه الملقى ولذا يسري إليه قبحة وحسنة كما لا يخفى ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد ضرورة أن لحاظه هكذا في ارادة معنى

(١) التبصرة ص ١٧٧ تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو دار الفكر دمشق ط عام ١٩٨٠ م .

(٢) أصول السرخسي ج ١ ص ١٦٣ .

(٣) التبصرة ص ١٨٥ .



ينافي لحاظه كذلك في ارادة الآخر حيث أن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا يتبع لحاظ المعنى ثانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون ومعه كيف يمكن ارادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك ، في هذا الحال ، وبالجمله لا يكاد يكون في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين الا ان يكون اللاحظ أحول العينين<sup>(١)</sup> .

وعلى ضوء الآراء السابقة يتضح لديك عدم إمكان استعمال اللفظ بأكثر من معنى في حال لحاظه مستقلاً لأن كل لحاظ له جهه استقلالية في انطباق اللفظ على المعنى الموضوع له فلا يعقل أن يشمل بأن واحد معنيين أو أكثر في لحاظ واحد لأن مقتضى اللحاظ الطريقية والمرآتية عن المعنى الموضوع له وهو من نوع المعنى الحرفي في المعنى الأسمي ولا يمكن اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد بنحو العرضية لا الطولية ، أما لو كان استعمال اللفظ المشترك على نحو تعدد الدال والمدلول نظير الكنايات الدالة على المدلول المطابقي أو اللوازم على ملزوم واحد فجازت لخروجها عن دائرة استعمال اللفظ بأكثر من معنى واحد على نحو الاستقلالية .

وأما ما يوجه من النقد بان الاستقلالية وعدمها من الأمور الاعتبارية التي لا تصلح في حقها تصور الاستقلالية من طرفين وجهتين فغير مرضي لأن قيام الاعتباران كان مبنياً على العقلاء فلا يتصور اللحاظان على ملحوظ واحد ، وإن كان مبنياً على الأعراف الخاصة فليس من موارده ومصاديقه ، وعلى الجملة فمن مجموع العرض لا يمكن اثبات التعريف في استعمال اللفظ بأكثر من معنى .

٣ - المشترك اللفظي ، وهو عبارة عن وجود لفظ واحد كالعين لعدة معان كالعين للنفط والذهب والفضة ، والجون للابيض والاسود ، والقرء للحيض والطهر ، واللمس للجماع واللمس باليد .

أما البحث من حيث وجوده فوقوعه دليل امكانه ومنعه ابو هاشم وقال لا يجوز ارادة اللفظ الواحد لمعنيين مختلفين<sup>(٢)</sup> .

(١) كفاية الأصول ج ١ ص ٣٠ .

(٢) التمهيد للاسنوي ص ٤٢ .

ومنع جماعة لاخلاله بالتفهم المقصود ، ولكن يمكن القول بصحته اذا اعتمد على القرائن إلا أن اثبات التعريف من زاوية الاشتراك اللفظي غير ممكن لبعد المعنى من اللفظ فلا يكون اللفظ قالباً وإطاراً واقعياً للمعنى الموضوع له وأما آتيان القرائن في مقام التعريف فلا يتناسب أصالة التعريف إذا بني عليه الحدية التامة .

ويكون محور كلامنا في موضوعية التعريف أنه لا يصح جعل اللفظ المشترك مرزاً لهوية المعنى الموضوع له اللفظ لتردده بين أفراد متباينة الحقائق ، ولا يكون حينئذ اللفظ مباشراً لحقيقة المعنى وطابعاً أساسياً لمفهومه وحقيقته والاستناد إلى القرائن لا يتناسب التعريف الحقيقي فضلاً عن الابتعاد عنه في مثل الحدية الذاتية .

٤ - التعريف بالفاظ العموم أيضاً لا تكشف الستار عن هوية المعنى الموضوع له سواء كانت باداة كل أو النكرة في سياق النفي أما العموم المخصص فعمل الخلاف في اجمال العام وعدمه ، وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى عدم الاجمال كما عليه المعتزلة<sup>(١)</sup> .

والذي نختاره أن العموم يرتفع إجماله بمجرد ورود المخصص عليه ولذا يحمل العام عليه ويكون موضحاً له ويصح آتيان التعريف في مثل هذه الحالات كقولك ما الحيوان تحببه كائن حي أو له روح محرّكة أو ما هم السادات تقول من ولد هاشم إلى غير ذلك من الأمثلة ، وسوف نوضح هذا الموضوع بمناسبة أخرى .

ولنرجع في الحديث حول الاشتراك اللفظي مرة أخرى فانه إذا قصد تعريف موضوع بلفظ مشترك رددته بين معان كثيرة والترديد في المعنى لا يأخذ الشكل الواقعي لحقيقة الشيء بل يوجب الاجمال وعدم الوقوف على المعنى الموضوع له اللفظ ، وهذا لا يؤثر فيما بني عليه من كون الوضع علاقة بين اللفظ والمعنى يلحظها الواضع لأجل دلالة اللفظ على المعنى أو أنه علامة أو تعهد أو أنه جعل

---

(١) راجع الاجتهاد لابن السبكي ج ٢ ص ٨٤ راجع أيضاً نهاية السؤل ج ٢ ص ٨٤ .

وجوداً تنزلياً لوجود المعنى او بمعنى القرع والاقتران الشرطي كما عليه السيد الصدر<sup>(١)</sup>.

وان كان الذي نرتبه اراءة اللفظ للمعنى الا ان المرآتية والكاشفية قد تكون بنحو المعنى الحرفي والمعنى الفنائي أو من المعاني المشيرة كالعلم للمعلوم واللفظ في واقعه يعطي الضوء على المعنى . فاما ان نتصور اللفظ بالقياس للمعنى بنحو الاراءة والكاشفية أو بنحو فناء العنوان في المعنون . والذي يبدو لدينا هو الثاني دون الاول لعدم استقلالية اللفظ في عالم التصور والمحاظ لانه لو كان مشيراً لاستدعى الاستقلالية .

وعدم وقوع التعريف لايفرق الحال في هذه المباني الا من ناحية وقوع اللفظ بنسبة واحدة لسائر المعاني اما إذا تجل اللفظ لاحد المعاني فيحمل اللفظ على اظهر المعاني المتجلية فيه ويكون التعريف من نوع شرح الاسم وليس من نوع المعرف الحقيقي الذي سوف نذكره .

ولو جاء اللفظ المشترك بطريق التثنية او الجمع فلا يصح التعريف فيها لعدم كاشفية اداة التثنية والجمع في تحديد المعنى الموضوع له لان اداة التثنية وهي الالف والنون او الواو والنون قد يشيران إلى اتحاد النوعية والسنخية من طبيعة واحدة وقد يوجبان التعدد في الحقيقة .

والذي نعتقد ان اللفظ في صياغة التثنية والجمع يقعان على نحو الاتحاد النوعي والاشارة إلى وحدة الحقيقة، وعلى ضوء ماتطرفنا إليه نقدم إليك بعض النقاط لخروج التعريف عن إطارها وشبكتها .

١ - تردد المعنى عى نحو البدلية فانه لا يتم التعريف إذا كان المعنى مرددا بين معنى ومعنى آخر لان التعريف قائم على الثبات والجزم .

---

(١) المحاكمات بين الكفاية والاعلام الثلاثة تقريرات سماحة الوالد ج ١ ص ١٤٣ راجع أيضاً بحوث في علم الأصول ج ١ للسيد الصدر .

٢ - اللفظ المطلق الذي قصد به الابهال فانه لا بد من اتجاه اللفظ إلى المعنى الموضوع له فإذا قلت تزوجت الحوراء أو ذات الساقين لا يمكن ان يتعين المعنى من مجرد الاطلاق الا ان تكون قرينة على التعيين.

٣ - عموم المجاز كقولك لاضع قدمي في دار بني فلان فيشمل الراكب والناعل والحافي والماشي لان المعنى مردد بين هذه المعاني او أكثر بنحو البدلية ويكشف هذا عن عدم الاستقرار على موضوع معين، والتعريف لا بد ان يقع على محل ثابت ومستقر وتردد المعنى بين فردين أو أكثر يكون في مرحلة الاجمال وعدم تعيين المعنى المقصود.

واما اللفظ المطلق، وهو الذي قصد به الطبيعة المهملة الشاملة للابشرط المقسمي واللابشرط القسمي فايضا لا يدل اللفظ على واقعية المعنى إذا استعمل اللفظ في هذا المعنى بنحو التقييد واما استعمال اللفظ في عموم المجاز فلا توضح المجازية الصورة الكاملة عن ذات المعنى فإذا قلت عرفني القاطرة فيجيبك انها تسير على الخط الحديدية لا يكون هذا التعريف مقبولا لانه لم يقع موضعا لبيان الموضوع له وهكذا في قولك ما السفينة عندما يكون جوابك انها تشق عباب الماء، او ما كان لها هدير، وهكذا لو قلت عرفني الماشي وكان جوابك هو الناعل أو الراكب، والملاك في عدم صحة التعريف لوجود المعاني العرضية مرددة بين معان .

الشرط الثاني: ان لا يقع التعريف بالامر المجازي وحقيقة المجاز هو استعمال اللفظ في غير ماوضع له ويكون على خلاف المعنى الموضوع له كقولك رأيت اسدا حاملا بندقية الصيد أو ما الاسد تقول في الجواب بيده السيف البتار فان القرينة في مثل السيف والبندقية مما يعتمد عليها المجاز دائما وهي علاقة تربط اللفظ مع المعنى الموضوع له نظير الصلاة بمعنى الدعاء والحج لاداء المناسك المخصوصة بعدما كان الوضع لمطلق القصد.

فالتعريف بالمعاني المجازية لا يظهر الكنة والحقيقة واللوحه الكاملة عن ذات المعنى الموضوع له اللفظ، وانما يشير إلى الصورة العكسية التي جرت عليها الحقيقة كعدم التبادر وصحة السلب وعدم الاطراد، وبهذه الاتجاهات المعاكسة لانصل

للحقيقة التي نريدها من دائرة اللفظ التي بنيت عليها الحقيقة من التبادر وعدم صحة السلب وصحة الحمل والاطراد.

وذكر الدكتور زكي نجيب غير اننا لاندرى لماذا يحرم المجاز في التعريف انه كثيرا ما يتم توضيح الغموض بالتشبيه والاستعارة وغيرها من ضروب المجاز انظر مثلا ارسطو نفسه حين اراد تعريف المادة فقال هي بالنسبة للجوهر ما يكون البرونز بالنسبة للتمثال، ولا بأس به توضيح مجازي لما اريد توضيحه ثم اين تكون الحدود الفاصلة بين الالفاظ التي تعبر عن حقيقته والالفاظ التي تعبر عن مجازان الوفاء من الفاظ اللغة كانت تستعمل لشيء واستعيرت لشيء آخر هل استعمل كلمة القيام بالنسبة للثورة أو لا استعملها؟ هل استعمل كلمة الجريان لنهر أو لا استعملها؟ هل استعمل البناء للجملة اللغوية أو لا استعملها؟ كل هذه الفاظ تستعمل لشيء وتستعار لشيء آخر ان الغاية من التعريف هي التوضيح لمن ليس اللفظ واضحا له وكل ما يوضح هو تعريف صحيح<sup>(١)</sup>.

ويمكن المناقشة مع الدكتور زكي نجيب ان التعريف لا يراد به مجرد التوضيح والتقريب إلى المعنى بأي شكل بل التوضيح الخاص الخاضع تحت حدود علمية والمعنى المجازي لما كان مفهومه واصالته استعمال اللفظ على خلاف ماوضع فلا يصح التعريف به وانما استفادة التعريف والتوضيح بواسطة القرينة أو احدى العلاقات المجازية المشيرة للحقيقة لامن حيث ذات المجازية والا فالمجاز من حيث هو لا يتصور فيه الكاشفية التامة والحدية الذاتية ولو كان بتوسط المجاز المشهورى فإذا اردت ان تعرف الانسان الشجاع بالاسد تقول وجدت اسدا في الحمام لم يكن تعريفا حقيقيا لذات الانسان بغض النظر عن القرينة.

اما التعريف الاسمي فلا مانع منه إذا لم يقصد به الكشف الحقيقي ونحن نسير مع المنطق الوضعي إذا لم يكن قاصدا المعرفة الحقيقية للمعنى الموضوع له اللفظ.

---

(١) المنطق الوضعي ص ١٤٧ - ١٤٨ طه للدكتور زكي نجيب.

### الشرط الثالث: الاجمال والتفصيل

من جملة الشروط بين المعرفة والمعرف والاجمال والتفصيل ونعني بهما ان يكون دور المعرفة موضحا لما هو مجمل في جانب المعرفة بالفتح فإذا قلت ما الانسان؟ فالانسان الواقع في معرض السؤال كان مجملا. والجوانب التفصيلي عندما تقول حيوان ناطق حيث فصلت لما هو المجمل من حقيقة الانسانية قد تكفل الجوانب على الحد التام المنحل إلى الجنس والفصل القريين.

ان حكم قانون الاجمال والتفصيل حكم عام ينحل به محالية الدور الصريح أو المضمرة مثلا ان العلم بالوضع متوقف على علم الشخص وان علم الشخص متوقف على العلم بالوضع كان دورا ولكن بواسطة الاجمال والتفصيل ترتفع شبهة الدور حيث ذكر في الابحاث الاصولية ان من علائم الحقيقة التبادر واعتراض الآخوند في كفايته لا يقال كيف يكون التبادر علامة مع توقفه على العلم بانه موضوع له فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار. واجاب باختصار فانه يقال الموقوف عليه غير الموقوف عليه فان العلم التفصيلي بكونه موضوعا له موقوف على التبادر وهو موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به لا التفصيلي فلا دور<sup>(١)</sup>.

وتوضيح مقصوده ان الموقوف على التبادر العلم التفصيلي والموقوف عليه التبادر العلم الارتكازي ويكون بين خطي العلم الاجمالي والتفصيلي اضمحلال وجود الدور وعدم بقاءه وبالجملة يكون اثر العلم الاجمالي والتفصيلي رافعا لمحذور الدور سواء كان في المحال الاصولي القائم على الدور أو بين المعرفة بالكسر والمعرفة بالفتح فانه إذا كان بينهما تمام الاجمال فلا يكون كاشفا عن المحدود مبيئا له وكذا إذا كان بينهما العلم التفصيلي حيث يصبح كل منهما فعيلين تفصيلين إذ يتوقف كل منهما على الآخر بتام فعليته وعلى هذا لا يصلح ان يقع معرفة.

الشرط الرابع: من جملة الشروط المحررة للتعريف ان لا يكون التعريف معرفة للأشياء الواضحة كالوجود فان «تعريف الواضحات من أهم المشكلات»

---

(١) حقائق الاصول ج ١ ص ٤٢ - ٤٣ السيد الحكيم.

حيث يرجع في النتيجة إلى تحصيل الحاصل فلا معنى لتعريف الوجود بالوجود والنور بالنور وهو تعريف الشيء بنفسه وإنما بين المعرف والمعرف الاجمال من طرف المعرف بالفتح والتفصيل من طرف المعرف بالكسر ومقتضى دور المعرف الكشف والاراءة والمفروض في هذه الصورة الاراءة والكاشفة حاصلة، فلا مجال للانتقال من المعلوم إلى المجهول والحركة من المطالب إلى المبادئ كل ذلك يستلزم عدم الوصول إلى النتيجة لعدم السير والانتقال لوضوح النتيجة في أول الانتقال والسير في أول الحركة.

واما مايتطرق إليه علماء البيان بان يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه<sup>(١)</sup> يراد به التعريف اللغوي كقولك ماسعدانة والجواب نبت وما الحارث والجواب الذي يحرق الارض وما النعمان والجواب هو الدم وهكذا فان مثل هذه الالفاظ وان وردت بالفاظ اخرى الا انها منكشفة بواسطة الفاظ اخرى مبينة لها وموضحة لمقصودها، ولكن مثل ذلك يأتي من جانب اللغة كالمعاجم والقواميس والصحاح.

الشرط الخامس: ان لا يكون التعريف مستلزما للدور، وقد اشرنا إلى دفعه بالاجمال والتفصيل وفي هذا الشرط بيان معرفته من خلال انقسامه حيث ينقسم إلى ضربين الأول: الدور الصريح، وهو الذي يتوقف كل واحد على الآخر من غير واسطة فيلزم توقف الشيء على نفسه كتوقف ب على ح وتوقف ح على ب الثاني: الدور المضممر وهو الذي يستدعي الواسطة كتوقف أ على ب وتوقف ب على ح وتوقف ح على أ، فإذا كان التوقف من النوع الأول أو من النوع الثاني هو محال أما إذا كان الدور من نوع المعية كالسير مقارنا من النوع الأول أو من النوع الثاني فهو محال أما إذا كان الدور من نوع المعية كالسير مقارنا مع الشاطيء فلا دور لعدم توقف أحدهما على الآخر فإذا حصل بين المعرف والمعرف من نوع التوقف المعني فليس هناك أي محذور لانه ليس من نوع توقف الشيء على نفسه كالصلاة في حال النظر إلى الأجنبية فالمعرف إذا قارنه وجود المانع ليس من الدور الباطل.

---

(١) مختصر المعاني ص ١٢٨ - التفتازاني.

الشرط السادس: من جملة شروط التعريف ان يكون المعرف اعم من المعرف حيث ان الخاص لا يمكن ان يقع وجها وكاشفا للعام لقصوره عن الكاشفية ونتيجة ذلك لا بد ان يكون المعرف فيه الشمولية الكاملة على افراد المعرف كقولك الانسان حيوان ناطق فالمعرف الحيوان الناطق، وهو المؤلف من الجنس والفصل القرين والمجموع يكون كاشفا عن حقيقة الانسان وبيان فصله.

الشرط السابع: مما تعرض إليه المناطقة في التعريف ان لا يقع التعريف في جانب الخفي او الاخفى لاشتغال التعريف على التوضيح والا بانه حيث ان مقتضى طبيعة المعرف الكاشفية لذلك الحجاب فإذا قدمت سؤالاً عن المسافة بين الارض والقمر أو بين الارض وبقية الكواكب الاخرى فاجابك السير بمقدار ضوئي فان المقدار الضوئي امر مجهول الحال غير موضح لمقدار المسافة إلا ان يقول ثلاثة دقائق ضوئية أو ساعة ضوئية او سنة ضوئية، وهكذا حتى يكون التحديد محرزاً ورافعاً للجهالة.

الشرط الثامن: عدم مجيء لفظ مرادف في التعريف لان معنى المرادفة اتيان الفاظ متكثرة إلى معنى واحد كالسيف والصارم والحسام والصمصام والبتار والقاطع دالة على معنى واحد وهو السيف وهكذا مثل الانسان والبشر وبوجود هذه الالفاظ المتعددة إلى معنى واحد لا يحصل الكشف التام عن ذات المعرف ولا يصح ان يعرف ذلك الشيء بامر مرادف له لعدم ايجاد معنى وراء اللفظ المرادف ولا يتحقق أي انتقال من معلوم إلى مجهول فمثل الانسان بشر هو بعين قولك البشر انسان إذ النسبة بينها نسبة التساوي من غير زيادة في المعنى وانما اللفظ الثاني ورد بعين ذلك المعنى الاول باختلاف اللفظ فقط والا فالمعنى في الجميع واحد ومجرد التغيير في قالب اللفظ غير كاف لاظهار المعنى الموضوع له.

واما من لم يلتزم بالترادف كما عليه الاديب القدير جرجي زيدان وغيره فهم في غنى عن ذلك ويصح التعريف بلفظ آخر مع شرط الكشف عن هوية المعرف.

الشرط التاسع: ان لا يقع التعريف بالفاظ مباينة وذلك عندما يطلب لبيان حقيقة الشيء بذاته على ان يكون النظر إليه مستقلاً من غير جهة ما يقابله. فإذا



طلبت تعريف الانسان واجابك المجيب بانه حجر فالجواب اصبح متخذاً طريق سلب الحقيقة والقلب الموضوعي واعطاه وجود آخر مابيننا لذات المعرف فلم يكن التعريف منطبقاً على حقيقة المعرف وكاشفاً عن ذاته فهو من نوع تبدل موضوع بموضوع آخر واستبدال حقيقة بحقيقة اخرى اجنبية عن تلك الحقيقة الاولى فالانسان لايمثل الحجر والحجر لايمثل الانسان فلا يتولد أي انكشاف عن ذات المعرف.

الشرط العاشر : ان لا يكون التعريف قائماً على الضد ، وقد أشرنا في كتابنا نقد المذهب التجريبي الى جهة الفرق بين الضد والتناقض فما يصدق عليه التناقض لا يتناسب مع الضد ، وقد عرف الضد بانه الامر الوجودي فاذا كان هناك ضدان لا يمكن ان يجتمعا في موضوع واحد كالسواد والبياض ولكنها قابلان للارتفاع ولا يكون الشيء الواحد أسود وأبيض وانما يكون أحمر وأزرق عند ارتفاع السواد والبياض .

والمهم ان التعريف بالضد لا يثبت حقيقة ما يصاد ذلك الشيء فاذا قلت عرفني البياض فلا يصح الجواب انه ضد السواد لانك تريد ان تتعرف على واقع البياض من خلاله لان كل وجود مضاد لوجود آخر يحكي ذاته ونفسه بما له من تحديد خاص لا يلتئم مع غيره .

الشرط الحادي عشر : ان يكون التعريف وارداً في القضايا الحكائية دون الانشائية لان الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ ولم يكن مطابق خارجي يحكي عنه كالاوامر والنواهي والتمني والترجي والاستفهام والدعاء ونحوها دالة على الانشاء والنسب الانشائية التي لم يكن بحذائها مطابق خارجي .

وتعرض التفتازاني الى توضيح الانشاء فقال في بيانه ان الانشاء قد يطلق على نفس الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه ، وقد يقال على ما هو فعل المتكلم اعني القاء مثل هذا الكلام كما ان الاخبار كذلك<sup>(١)</sup> .

---

(١) مختصر المعاني والبيان ص ٨٨ ط ايران .

وعلى ضوء حديثنا يتجلى لديك ان التعريف قائم على القضايا الاخبارية ولا يمكن ان يقوم على القضايا الانشائية لعدم نسبة خارجية تطابق المعرف فمثل ليت الشباب يعود يوماً أو مثل لعلي أحج فازورك وهل زيد في الدار وناولني الكتاب ولا تضرب احدا لا تصلح للتعريف لعدم نسبة خارجية تطابقها بخلاف النسب الحكائية فان لها مطابق خارجي وراء الكلام يكشفه اللفظ .

الشرط الثاني عشر : ان يكون التعريف قائماً على البساطة دون التركيب والمقصود من البساطة المنطقية هي وحدة المعنى وان تعدد اللفظ ، وليس المقصود هنا من التركيب النحوي وانما يراد به التركيب المنطقي الذي يراد به تعدد المعنى دون التركيب اللفظي .

والتعريف يقع بلحاظ وحدة المعنى دون تعدده وان كان اللفظ مركباً ، ولذا ان المعارف قائمة على المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي وليست قائمة على القضايا الخبرية .

وعلى ضوء البحث حول البساطة يمكننا ان نرفع البساطة تارة بلحاظ المعنى الحرفي واخرى بحسب المعنى التبعي وذلك كمايلي :

- ١ - تعريف البساطة كالوحدة والنقطة .
- ٢ - تعريف المعنى الاضافي كالبوة والبنوة .
- ٣ - تعريف النسبة كغلام زيد واستناد المحمول للموضوع .
- ٤ - تعريف التبعية كالمعاني العرضية كالجسم أبيض .
- ٥ - تعريف الانتزاع كالملكية والرقية والحرية بغض النظر عن كون هذه الامور من الامور الاعتبارية لورجعت هذه الانواع الى البساطة الحقيقية فلا يصح التعريف لان البساطة لا حدود لها لعدم الاجزاء التحليلية من الجنس والفصل ولا من الاجزاء المادية المركبة من المادة والصورة فان رجعت الى مصادرها ومناشئها أو بالنظر الى حديها كان النظر الى الاجزاء والحدود وعندئذ يكون التعريف داخلاً في اطار التركيب دون البساطة .

وعلى الجملة ان البساطة الحقيقية لا تصلح للتعريف كذات الواجب  
والبساطة القائمة على المعرف والمعرف راجعة الى معنى تحليلي عقلي والمركب صالح  
للتعريف .

الشرط الثالث عشر : ان يكون التعريف جامعاً للأفراد - أي مطرداً - ومانعاً  
عن الاغيار - اي منعكساً فإذا قلت ما الانسان ؟ كان الجواب الحيوان الناطق  
وبوجود المعرف يكون جامعاً لتامة افراد الناطقية ومشتملاً على كافة مصاديقه كما  
انه يقع مانعاً للأفراد الخارجية عن حقيقته من بقية الحيوانات غير العاقلة كالفرسية  
والصاهلية والناهقية وسائر الافراد من الحيوانات الاخرى .

الشرط الرابع عشر : ان لا يقع التعريف بالاعم كقولك ما الذهب  
وما الانسان فلا يصلح ان نقول معدن للذهب والحيوان للانسان ، ولذا تعرض  
المناطقه بأنه لا يصح التعريف بالاعم لحصول الجهالة في المعرف وعدم الوصول  
الى معرفة الذات ويكون من نوع التعريف بالحد الناقص وقد بينا في الشرط الثالث  
ان يكون بين المعرف والمعرف المساواة ولو كان بينهما العموم لاستلزم الجهالة في  
المعرف ولا وجب من طرف المعرف الاجمال من غير تفصيل .

الشرط الخامس عشر : لا يصح التعريف بالايخص كما اذا قدمت سؤالاً  
عن الانسان فلا تقول ضاحك أو متعجب أو قائم أو بادي البشرة أو كاتب أو  
شاعر ونحوها فان جميع هذه الامور يقع التعريف بنحو جزئي وأمر خاص لم يكن  
جامعاً لتامة المصاديق ولا بد ان يكون بين المعرف والمعرف المساواة بالنظر الى  
المصاديق والحمل الشائع والاجمال والتفصيل في مقام الكشف والاراءة عن حقيقة  
الذات .

وذكر صاحب المواقف في المقصد الثاني - المعرف يجب معرفته قبل المعرف  
فيكون غيره اجلى منه فلا يعرف بما لا يعرف الا به بمرتبة أو أكثر ولا بد ان يساويه  
في العموم والخصوص ليحصل التمييز اذ لولاه لدخل فيه غير المعرف فلم يكن  
مانعاً ومطرداً أو خرج عنه بعض افراده فلم يكن جامعاً ومنعكساً ولا بد فيه من مميز

فان كان ذاتياً سمي حداً والاسمي رسماً<sup>(١)</sup> .

الشرط السادس عشر : لا يصح التعريف باللوازم والاثار والنتائج ، والذي يبدو من قاطبة العلماء أو أغليبتهم لم يتوصلوا الى التعريف الحقيقي لذات الشيء وانما ينهجون طريقة الأثار واللوازم ، وربما يكون عدم التمكن الى معرفة الحقيقة الذاتية لقصور مدارك الانسان وعدم قوتهم الادراكية مهما بلغوا من المعرفة فان جواهر الاشياء لا يدركها الا خالقها ومبدعها وهو الله سبحانه فعلى هذا تكون عامة التعاريف فاقدة لمعرفة الحقيقة وقاصرة عن التعرف لحقيقة الشيء ووجوده وجوهريته فاتخذوا على هذا طريق الاثار والنتائج لعدم قدرتهم على التوصل الى معرفة المعرف لان الفصل الحقيقي لا يدركه الا من أوجده من كتم العدم فتكون عامة التعاريف حاكية عن الخواص القريبة لتلك الذات .

ولذا ذهب بعض اعلام الاصولين المحدثين من الامامية كصاحب كفاية الاصول وساحة الوالد في كتابه المثل الاعلى وبعض فقهاء القانون كالدكتور محمد طلعت وبعض علماء النفس كالدكتور محمد الشيباني الى نفس ذلك الاتجاه .

الشرط السابع عشر : ومن جملة شروط التعريف ان لا يقع المعرف بالمقدمات والمبادئ حيث ان المبادئ مرتبطة بمقام الاستعداد والتعريف قائم على معرفة الذات وهي مرتبطة بالفعلية .

وعلى الجملة ان المبادئ لا تكشف هوية الشيء وذاته لان مقام الفعلية مرتبطة بالذات والمبادئ مرتبطة بمقام الاستعداد والقابلية فكيف يصح كشف الاستعداد والقابلية عن مقام الفعلية . وبتعبير آخر ان التعريف يقع على ذي المقدمة ولا يقع على ذات المقدمة والانتقال بصورة عامة يرتكز على العلاقة الحاصلة بين المقدمة وذاتها . وهذا لا يثبت كون التعريف قد ادخل ذا المقدمة مع المقدمة على نحو الانطواء الذاتي والاتحاد الحقيقي وذلك يستدعي المحالية لامتناع دخول ذي المقدمة في المقدمة وعندئذ لا يصح التعريف بالمقدمة والمبدأ لوجود الشيء كما

---

(١) المواقف ص ٣٥ .

لا يصح التعريف بالاثار واللوازم لوجود الشيء كما أوضحناه في الشرط . ويتجلى مجموع استعراضنا لتلخص الشروط العامة للتعريف بمايلي :

١ - تعرية التعريف عن الاجمال اللفظي وعدم تردد المعنى بين معنيين أو أكثر من معنى .

٢ - لا يصاغ التعريف بالطرق المجازية لان اللفظ لم يحك المعنى الموضوع له اذا كان مصاعفاً بالمعنى المجازي .

٣ - لا يقع التعريف في اطار المعنى الخاص لكشف المعنى العام لان الخاص لا يكون وجهاً للعام لعدم امكان كاشفيته للمعنى الموضوع له العام .

٤ - لا يصح التعريف بين الامرين المتساوين في المعنى كإنسان وبشر .

٥ - لا بد من وقوع الاجمال والتفصيل بين المعرف (بالكسر) والمعرف (بalfتح).

٦ - لا يكون التعريف معرفةً للاشياء الواضحة كالوجود .

٧ - لا يمكن التعريف في القضايا الدورية لانها لا تخرج عن ذات الشيء .

٨ - لا يصح التعريف بالخفى أو الاخفى لعدم كشفه للمعنى الموضوع له اللفظ .

٩ - لا يجوز التعريف بالالفاظ المترادفة لان اللفظ المرادف لم يكشف المعنى بواقعه كالسيف بالصارم .

١٠ - لا يقع التعريف في الامور المتباينة لان المباين لا يكشف المباين كالانسان بالحجر .

١١ - لا يصح التعريف بالضد أو النقيض أو المائل كالسواد بالبياض والوجود بالعدم والحمره بالجمرة .

١٢ - يتحدد التعريف في التصورات والامور البسيطة دون القضايا المركبة .

١٣ - يقع التعريف في القضايا الخبرية دون القضايا الانشائية .

١٤ - موقع التعريف في مقام الفعلية دون الاقتضاء .

## احكام التعريف

للتعريف احكام خاصة تتحقق بامور :

١ - القيود الاحترافية :

بمقتضى طبيعة التعريف العلمي عند ابداء التعريف واطهاره لابد ان يكون محتوياً على قيود تجمع افراد المعرف وتمنع اغيائه ويعبر عن مثل هذه القيود في المجالات العلمية بالقيود الاحترافية ، ولذا عندما يعرض التعريف يمكن للمناقش ان يقدم عرضاً نقدياً بان هذه القيود هل هي واقعة على نحو الاحتراز أو جيء بها على نحو التوضيح .

فاذا عرف الفقيه علم الفقه مثلاً (هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية) تجدد القيود ناظرة الى جهة الاحتراز وتكون هذه القيود في المجالات العلمية غالباً دون بيان التوضيح والابانه ولذا ينبغي الابتعاد عن ساحة التعاريف التوضيحية ، وانما يناسب الاديب ذلك اذا الغالب في الموضوعات الادبية وقوع تعاريفهم في اطار التوضيح دون جهة الاحتراز .

وعلينا ان نتناول البحث عن مفردات القيود الاحترافية من حيث الصياغة العملية ولا يخفى على حضرتك ان القيود قد تكون متعلقة بالحكم كاكريم العالم واعطي الفقير ، وقد تكون القيود موضوعاً للحكم كما في مثل اكريم الفقير أو العالم وقد تكون شرطاً للحكم مثل إذا زالت الشمس فصلي وقد تكون غاية كصم الى الليل ، وقد تكون وصفاً للموضوع كاكريم الفقير العادل .

ثم ان بعض هذه القيود قابلة للمناقشة وذلك اذا اخذت على نحو الدخالة في الموضوع كما لو كانت متأخرة عنها مثل الشرط المتأخر فلا يصح اخذ المتأخر في المتقدم ، وقد اجيب عن هذا بأخذ الشروط على نحو الامر التصوري والمقارنة في مقام اللحاظ دون الوجود الخارجي .

ويبحث عن هذه المسألة في الاصول بين مدرسة صاحب الفصول ومدرسة الانصاري في إطار ارجاع القيود إلى الحكم كما هو مذهب صاحب الفصول أو ارجاعها إلى الموضوع كما عن الشيخ الانصاري وفي صورة ارجاع القيود إلى الحكم اعترض على هذا الاتجاه بأنه كيف يصح رجوع المعنى الاسمي وهو القيد الذي في جانب المادة والموضوع - إلى المعنى الحرفي وهو الحكم (الهيئة) لان الحكم قائم على هيئة خاصة يحدتها الفاعل، ولكن الحقيقة غير ذلك لان قيود المعنى الحرفي في طبيعة مباينة لقيود المعنى الاسمي كما عليه اختيارنا في المجالات الاصولية وتكون قيود الواجب (الموضوع) غير قيود (شروط) الوجوب (الحكم - الهيئة) وان هذه القيود قد اخذت على نحو المدلول التصوري في الذهن، ولكن ان قصد بها الارادة الحتمية كانت من نوع المدلول التصديقي .

وعلى الجملة ان القيود تارة تلحظ على نحو المدلول التصوري، ويعبر عنه بالمعقول الأولي واخرى تلحظ على نحو المدلول التصديقي الثانوي وهو الذي يطلق عليه بالارادة الحتمية او الارادة الحدية. ولكن هناك اختلاف بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي ان اخذ المدلول التصديقي في المدلول التصوري فيكون اخذ القيد في المدلول التصوري يكون من نوع اخذ المدلول التصديقي في المعنى وان لم يؤخذ المدلول التصديقي في المدلول التصوري فلا يكون المدلول التصديقي بنفسه قيداً للمدلول التصوري إلا أن العرف لم يجد تفاوتاً بأنه كلما أخذ في المدلول التصوري في فقد أخذ في المدلول التصديقي ، ولذا كان بناء القيود والاحترافية على نفس هذا الاتجاه<sup>(١)</sup> .

---

(١) دروس في علم الاصول الحلقة ٢ للسيد الصدر ص ٧١ .

## ٢ - كلية التعريف

لابد ان تقع صياغة التعريف العلمي في كل منهاجه وطرح قوانينه على نحو القضايا الحقيقية والقاعدة العامة الكلية دون القضايا الجزئية والموضوعات الشخصية فإذا جاء الفقيه أو القانوني أو الاصولي أو المنطقي أو الاجتماعي أو الاخلاقي أو الاقتصادي أو النفسي أو الرياضي أو الهندسي لابد من لحاظ الجانب الكلي في التعريف، ولذا قد عبر المناطقة بان يكون وجود مساواة بين المعرف والمعرف والمسألة الفرعية شخصية لا يستفاد منها قاعدة عامة وضابطة كلية يستقى منها في مجالات اخرى.

وإذا جيء بصياغة التعريف لابد ان يستقى منها جميع الموارد والحالات الواقعة تحت المحدود حتى يمكن ترتيب الآثار عليها أو وجود علاقة بينها وبين سائر العلوم الاخرى التي يمكن دخولها في إطار المعرف، واما في الفرد الجزئي فلا يصاغ منه العنوان العام لكافة الجزئيات الاخرى لانه يحكي ذاتا شخصية دون غيرها، ولذا ذهب انتستين المعاصر لافلاطون وزميله الدراسي لدى سقراط إلى ان الافراد الجزئية المحسوسة التي تقع تحت ادراكنا الحسي هي وحدها الموجودات الحقيقية<sup>(١)</sup> وليست المثل المجردة، بل ان كل موجود جزئي له اسم خاص به ينطبق عليه وحده ولا يشترك معه فيه آخرون فانه من غير المعقول ان نضيف إلى الموضوع محمولا مغايرا له إذ ان المثال الافلاطوني حينما نطلقه على افراد كثيرين فاننا بذلك نصفه موضوع المحمول بالنسبة لكل فرد كموضوع له، وعلى هذا فقد رفض انتستين فكرة التعريف التي تتضمن الخصائص المشتركة للموضوع، وذهب إلى ان الموضوع المفرد قد يبدو لنا مركبا ولكن هذا التركيب ناتج من تعدادنا لمكونات هذا المفرد، وعلى هذا فالموجود المفرد أو الجزئي لا يمكن ان يعرف بل من الممكن فقط ان يقارن بغيره من الجزئيات المشابهة<sup>(٢)</sup>.

(١) المصطلح عليها بالمعرف المنطقي بالجزئي الحقيقي.

(٢) تاريخ الفكر الفلسفي دكتور محمد علي ابو ريان ص ١٣٠ - ١٣١ ط ٤.



والغرض ان انتستين لم يرتئي تعريف المفرد الجزئي وانما يمكن معرفته من زاوية المقارنة مع فرد مشابه له والمراد من المشابهة ان تكون متحدة النوعية معه وإلا كان خارجاً واصبح جزئياً حقيقياً لايمكن ان يقع عليه التعريف بخصوصه .

### ٣ - التعريف بالمقارنة

تعرض انتستين (٣١٠ - ٢٣٠ ق.م.) إلى صحة التعريف من خلال المقارنة إذا كان المقارن مشابهاً لذلك الفرد؛ والذي نلمسه ان المشابهة لاكتشف واقعية الشيء على نحو الحدية الذاتية، وانما هو تعريف باللوازم القريبة أو باللوازم البعيدة وفي كلتا الحالتين لم نتوصل إلى الكشف التام ورفع الستار عن ذاتية المعرف . هذا مع ان العلاقة من جانب المقارنة بين شيء وشيء آخر بحيث انه يمكن ارجاع الفرع إلى الاصل وهذا مايعبر عنه علماء المناطقة بالقياس التمثيلي الذي سار عليه المذهب الحنفي، وقد اوضحناه سابقاً فلا حاجة إلى تعرضه هنا .

والمهم ان كل فرد يحمل حدية خاصة لاتلتئم مع حدية الفرد الآخر سواء كان هناك مشابهة واقعية في ظرف المقارنة أو كانت معدومة أو كانت المقارنة موجودة كل ذلك لايعطي تعريفاً كاملاً لذات الفرد الذي قصد من أجله التعريف لان المقارن يحمل طابعا لايجمله ذلك الفرد الذي صيغ التعريف بسببه حيث إذا ارجعنا التعريف إلى الفرد يكون الغالب فيه ملاحظة خاصة أو بعض العناوين الخاصة التي يفقدها ذلك الفرد المقارن، واما التعريف بلحاظ الكلية فيه الماهية من غير توسط الخواص العارضة عليه، مضافا إلى ان المقارنة من الاعراض المفارقة وغير اللازمة فربما يمكن القول بعدم استقرار التعريف إلا ان تكون خاصته والمقارنة ليست من خواص الفرد لفرد آخر .

### ٤ - التعريف بالمفهوم

تعرض علماء الاصول من السنة والامامية إلى اعطاء قيمة موضوعية للمفهوم وجعله مخصصا للعام وانه دليل شرعي يمكن من خلاله الجمع بين الدليلين .

ولنأخذ في سجل البحث حول طبيعة المفهوم فانه يعكس المدلول الالتزامي بما هو مرتبط في نفي الحكم في المنطوق دون مطلق الالتزام، وفي المنطوق بما يعكس المدلول المطابقي لان التشكيك الاولي الذي يبني عليه صرح المفهوم ان كان من نوع مفهوم المخالفة وهو حصول التباين بين العقد الايجابي في المنطوق، وبين العقد السلبي في المفهوم سواء كان في مفهوم الشرط أم الوصف أم الغاية أم اللقب، فان كل هذه المفاهيم بناء على تامة مجموعها تنطوي تحت غطاء مفهوم المخالفة، وهو حصول الاختلاف بين المنطوق والمفهوم في السلب والايجاب. وإليك المثال في قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كراي نجسه شيء المنطوق في هذا الحديث هو نفس الملفوظ في القضية وهو العقد الايجابي في (المدلول المطابقي) والمفهوم إذا لم يبلغ الماء قدر كراي فينجسه كل شيء الذي هو العقد السلبي (المدلول الالتزامي).

وتتم حجية المفهوم إذا ورد على نحو العلية المنحصرة وقصد به نسخ الحكم وطبيعته الكلية دون بيان شخص الحكم فان المفهوم يرتبط عندئذ بقضية جزئية لخصوص الموضوع كما يقال ان رزقت ولدا فاختنه فالحكم في القضية هو الختان مرتبط بموضوعه وهو الولد وعند ارتفاع الولد فلا موضوع لوجود الختان.

واما مايقابل مفهوم المخالفة فيراد به مفهوم الموافقة ونعني به التوافق في السلب والايجاب وذلك يحصل على نحو الاولوية بين شيء وشيء كقوله تعالى ﴿ولا تنقل لها اف ولا تنهرهما - الاسراء ٢٣﴾ فالعقد السلبي في المنطوق موافق للعقد السلبي في المفهوم، وهو ان لا تضربها ولا تشتمها بطريق اولي او قوله (ع) لا تشرب من البان الا بل الجلالة، وان اصابك من عرقها شيء فاغسله<sup>(١)</sup> فالمنطوق هو الحكم بغسل ما اصابه من عرق الابل الجلالة وهي المتغذية بالعدرة. والمفهوم هو المدلول الالتزامي وهو الامر الموافق للمنطوق بان يغسل ثوبه من نجاسة البول بطريق اولي بناء على اولويته كما ان المفهوم من حيث اقتضاه العام يطلق على معنى اللفظ الذي هو من المفاهيم الافرادية والتركيبية. كما انه يطلق على مطلق ما يفهم من الشيء وهذا يشمل اللفظ والاشارة والكتابة، ولكن البحث الاصولي بالنظر

(١) مستمسك العروة ج ١ ص ٣٧١ للفتية السيد الحكيم رحمه الله.

إلى المفهوم المعنى المطلق خارج عن البحث الاصولي ويكون عندئذ تعريف المفهوم كما ذكره السيد الصدر انتفاء طبيعي الحكم المنطوق على ان يكون هذا الانتفاء مدلولاً التزامياً يربط الحكم في المنطوق بطرفه<sup>(١)</sup>.

ويقع تعريف مفهوم الشرط هو الجملة الشرطية الدالة على الحكم بالانتفاء عند الانتفاء. وذكر استاذنا الخوئي ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم ترتكز على أمور.

١ - ان يرجع القيد في القضية إلى مفاد الهيئة دون المادة بان يكون مفادها تعليق مضمون جملة على مضمون جملة اخرى.

٢ - ان تكون ملازمة بين الجزء والشرط.

٣ - ان تكون القضية ظاهرة في ان ترتب الجزء على الشرط من باب ترتب المعلول على العلة لا من باب ترتب العلة على المعلول ولا من باب ترتب احد المعلولين لعلّة ثالثة على المعلول الآخر.

٤ - ان تكون ظاهرة في كون الشرط علة منحصرة للحكم فيها فمتى توفرت هذه الأمور في القضية تمت دلالتها على المفهوم والا فلا وعلى هذا لا بد لنا من كل واحد منها - اما الامر الاول فهو في غاية الصحة والمتانة والسبب في ذلك ما ذكرناه في الواجب المشروط وان القضايا الشرطية ظاهرة عرفاً في تعليق مفاد الجملة - وهي الجزاء - على مفاد الجملة الاخرى - وهي الشرط مثلاً قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود يدل على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس كما ان قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء يدل على تعليق عدم الانفعال على بلوغ قدر كر، وهكذا وكيف كان فلا شبهة في ظهور القضية الشرطية في ذلك، نعم لو بنينا على رجوع القيد إلى المادة كما اختاره شيخنا الانصاري قدس سره فحال القضية الشرطية عندئذ حال القضية الوصفية في الدلالة على المفهوم وعدمها لما سيأتي بيانه من ان المراد بالوصف ليس خصوص الوصف المصطلح في مقابل سائر المتعلقات ومن هنا عبر عن مفهوم الوصف بمفهوم القيد لكان اولي.

---

(١) دروس في علم الاصول الحلقة ٢ ص ١٣٧ للسيد الصدر.

وأما الأمر الثاني: وهو دلالة القضية الشرطية على كونه العلاقة بين الجزاء والشرط علاقة لزومية فإنها أيضا تامة وذلك لان استعمالها في موارد الاتفاق وعدم العلاقة في اية لغة كان لو لم يكن غلطا فلا شبهة في انه نادر لوضوح انه لا يصح تعليق شيء على شيء من دون علاقة وارتباط بينهما.

وأما الأمر الثالث: وهو دلالة القضية الشرطية على ان ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة فهي خاطئة جدا وذلك لانها وان دلت على ترتب الجزاء على الشرط والتالي على المقدم كما هو مقتضى كلمة الفاء الا انها لا تدل على ان هذا الترتب من ترتب المعلول على العلة التامة.

وأما الأمر الرابع: وهو دلالة القضية على كون الشرط علة منحصرة للجزاء فهي واضحة الفساد لما عرفت من انها لا تدل على ان ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العلة فضلا عن دلالتها على ان هذا الترتب من الترتب على العلة المنحصرة فالنتيجة لحد الآن هي انه لا دلالة للقضية الشرطية على المفهوم اصلا وانما تدل على الثبوت عند الثبوت فحسب<sup>(١)</sup>.

هذا كله تمشيا مع الاستاذ في مبانيه الاصولية وان كان الذي نعتقده ان ما تفضل به في الأمر الاول لا نؤمن برجوع القيود إلى الهيئة كما عليه خط الفصول أو إلى المادة كما عليه خط الكفاية وانما قيود الموضوع لا ترتبط بقيود الحكم (الهيئة) فكل له سنخه ولا مجال للرجوع إلى المادة (الموضوع أو إلى الهيئة الحكم) ولو سلمنا الارجاع لاحدهما على نحو مانعة الخلو فالرجوع إلى المادة دون الهيئة لان القيود (الشروط) مرجعها إلى المعاني الاسمية الملائمة لها دون المعاني الحرفية وهي التي تعكس اتجاه الهيئة كما ذهب إليه النائي حيث ان الذي نلاحظه في اتجاه النائي ارجاع القيود إلى المادة (الموضوع) بينما هو ملتزم هناك بارجاع القيود إلى الهيئة فكيف يمكن التوفيق بين الاتجاهين وهذه المناقضة التفت إليها سماحة الوالد مورد على استاذة النائي كما ان سماحته اشكل على تلميذه ميرزا موسى واورد الجواب

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٦٥ تقارير الاستاذ الخوئي.

على النائيبي بعد فترة يدفع هذه المناقضة بان الشيخ النائيبي اجاب ان هذه القيود المبحوث عنها في المفاهيم قيود لبية والقيود المبحوث عنها هناك اخذت على نحو المدلول اللفظي . ولكن الاجابة لا تخلو من نظر كما يظهر لك ان المناقشة مع السيد الاستاذ في قوله ان تقييد كل من الهيئة والمادة مشتمل على خصوصية مباينة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصية فان تقييد الهيئة مستلزم لاخذ القيد مفروض الوجود وتقييد المادة مستلزم يكون التقييد به مطلوباً للمولى<sup>(١)</sup> .

ووجه المناقشة مع الاستاذ ان اشتمال كل من الهيئة والمادة على خصوصية وان كان مقبولاً الا ان رجوع احد القيدين إلى احدهما غير مقبول لانه كما اسلفنا ان قيد كل واحد لا يتناسب مع القيد الآخر فلم يكن هنا تردد حتى يرجع فيه إلى القدر المتيقن .

واما الامر الثاني انا نؤمن بوجود العلاقة الخاصة بين الشرط والجزاء على نحو العلاقة للزومية دون القضية الاتفاقية .

واما مناقشة الاستاذ حول الامر الثالث بان القضية الشرطية فاقدة الترتب العلي وان كانت قائمة على مطلق الترتب الا أن الذي نعتقده ان الترتب بين الشرط والجزاء ، ترتب واقعي لا يمكن انفصال الشرط عن الجزاء الا ان المسألة تأخذ حجم العلية من حيث عدم الانفكاك لأنه يراد بها العلية المصطلحة وانما يراد بها العلية من حيث عدم التخلف كما انه يمكن فرض التعريف من خلال مفهوم الوصف واللقب كقولك اكرم العالم العادل وكقوله تعالى : ( حرمت عليكم . . . وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن - النساء ٢٣ ) فموضوع الحكم الربائب ولكن باتصافهن بالدخول الذي هو قيد الحكم امكن التعرف على الربيبة . كما انه يمكن تطبيق التعريف على مفهوم الغاية ويقصد بها احتواء الجملة على معنى وغاية بحيث يدل الحكم بالانتفاء عن الغاية وما بعد الغاية كما في قوله تعالى : ثم اتوا الصيام إلى الليل فالغاية هي الليل وهي غير داخلة في المعنى وهو وجوب الصيام اليه .

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٣٤٣ .

والمهم في تصوير المفهوم في مجال التعريف بان ينتقل إلى معرفة ذات الشيء من خلال المدلول الالتزامي لوجود الذات وهو ان جوزناه الا انه ليس من التعريف الذاتي وانما تعريف بالرسم والتعريف من خلال مفهوم الشرط ومفهوم الوصف أو اللقب أو الغاية كلها تعكس عن المدلول الالتزامي ويصح التعريف بواسطتها بالرسم والخاصة دون الحد التام .

## ٥ - التعريف بالشرط .

مقتضى الجملة الشرطية هي التلازم بين المقدم والتالي أو تعليق الشرط على الجزاء بحيث متى تحقق الشرط تحقق الجزاء ومتى انعدم الشرط انعدم الجزاء وبعبارة اخرى اذا وجد الشرط يوجد المشروط وبانتفاء الشرط ينتفي المشروط كما في قولك ان طلعت الشمس اصبحت صلاتك قضاء وان زالت الشمس فصل وقوله تعالى : (اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم إلى الكعبين سورة المائدة الآية رقم ٦) .

ان مثل هذه الآية ونحوها يمكننا ان نستفسر حول طبيعة الشرط فهل يصلح ان يكون معرفا للجزاء أو ان الجزاء معرف للشرط اذ لولاه لما تم له وجود التعليق أو ان المقياس إلى ذات الجملة الشرطية بما هي تامة الاطراف من جانب المقدم والتالي ولا ينظر إلى أحد الاطراف دون الآخر لبناء الجملة الشرطية على طرفيها .

وعلى الجملة ان التعريف تارة ينظر إلى الشرط بما انه معرف للغير سواء كان الجزاء متصلا به أم كان لتوارد شروط كثيرة على جزاء واحد ام لتعاقب شروط على جزاءات متعددة بعدها متفرقة أو متأخرة عن الشروط . واخرى ينظر إلى الشرط بما انه معرف لوجود التعليق والتلازم والارتباط وعندئذ يصبح الشرط معرفا بواسطة التلازم والعلقة الخاصة الا أنه لا يراد به التعريف المصطلح كما ان التعريف يراد به الفعلية ولا يقوم على التعليق .

وثالثة ينظر إلى الشرط بما انه طريق الجزاء لا على نحو الجهة الاستقلالية والمفهوم الاسمي كما في قوله تعالى : (اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الخ اذ اتجه الآية الى ان الشرط بما هو طريق للجزاء ولا ينظر إلى ذات الشرط على نحو

الجهة الاستقلالية . ورابعة ينظر إلى الشرط بما له وجود استقلالي كما في قوله تعالى : (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل - البقرة ١٨٧) فان الظاهر من هذه الآية ان معرفة النهار مرتبط بظهور الخيط الأبيض ولكن المدلول المطابق من هذه الآية هو ظهور الخيط الأبيض من الخيط الأسود وهو الحد الفاصل في ترتب الحكم على وجود الصيام وعدم جواز الاكل والشرب والجماع وسائر المفطرات وهذا يعطي كون مفاد الآية ان المعرف هو ذات الشرط الا ان الجزاء يستفاد منه بواسطة الدلالة الالتزامية أو بلحاظ الارتكاز الذهني .

وعلى ضوء ما استعرضناه علينا ان ندرس اقسام الشرط واثرها على ساحة الاحكام الشرعية أو العقلية أولاً ثم اثرهما على مجال التعريف في تمام اقسامهما أو بعضها ثانياً .

#### أ- الشرط المتقدم :

بحسب طبع الشرط التقدم على المشروط وان كان صاحب الكفاية (١٢٥٥ - ١٣٣٠ هـ) محمد كاظم الأخوند لم يرتء تقدم الشرط وانما اعتبره على نحو المقارنة زماناً وجعل المحالية في التقدم فقال في ذلك انه لا وجه لاختصاص الاشكال بخصوص الشرط المتأخر كما اشتهر في الالسنه بل يعم الشرط والمقتضى المتقدمين المتصرمين حين وجود الاثر كالعقد في الوصية والصرف والسلم بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب اجزائه لتصرمها حين تأثره مع ضرورة اعتبار مقارنتها له زماناً<sup>(١)</sup>

وانتقده استاذنا الخوئي بدليل نقضي اذ يقول في محاضراته أن تقدم الشرط على المشروط في التكوينيات غير عزيز فما ظنك في التشريعات والسبب في ذلك هو

---

(١) الكفاية ج ١ ص ١٤٦ حاشية الشكيني .

ان مرّد الشرط في طرف الفاعل إلى مصحح فاعليته كما أن مرده في طرف القابل إلى متمم قابليته ، ومن الطبيعي انه لا مانع من تقدم مثله على المشروط زماناً<sup>(١)</sup> .

والذي نلاحظه من الاستاذ عدم الالتفات الكامل إلى طبيعة الشرط مع المشروط في المجالات التكوينية فانه من نوع تقدم العلة على المعلول . وهذا لا يستدعي فيه التقدم الزمني ، وانما هو من نوع التقدم الطبيعي ومقايسة التشريعي على التكويني قياس مع الفارق حيث يمكن جعل المقارنة في الامور التشريعية بحسب اللحاظ والتصور ، ولعل نظر الأخوند محمد كاظم في كفايته إلى ذلك حيث تفتن إلى تلك الماتاهة فكان في بعد عنها كما دخلها الاستاذ .

### ب - الشرط المقارن :

يراد بالشرط المقارن ان يكون بمجرد وقوع الشرط متصلاً بالمشروط مباشرة من غير تحلل زمني يفصل بينهما ويكون دور المقارنة اما على نحو اللحاظ والتصور واما في مقام الخارج . ثم ان المقارنة الزمانية ربما يدعى عدم ثبوتها واقعا لان آن وجودها في آن غير الآن الثاني ، ولكنه المقارنة المرعية انما هي بالنظر إلى القضية الحينية لدى العرف المنطقي واحدة على نحو الحصة الخاصة كما يصطلح عليها العرف الاصولي .

اما اذا حصرنا الشرط في مقام التصور الذهني دون الوجود الخارجي فاطلاق الشرط عليه مبني على ضرب من المسامحة باعتبار انه طرف له . وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح عدم الفرق بين كون وجود الشرط خارجاً متأخراً عن المشروط أو متقدماً عليه أو مقارناً له اذ على جميع هذه التقادير واقعا يكون الشرط مأخوذاً فيه جهة اللحاظ والتصور والمقارنة يقع بذلك الآن اللحاظي دون الوجود الخارجي وانما بوجوده العلمي<sup>(٢)</sup> .

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٠٥ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٣١٠ .



ولكن اذا لم نؤيد هذا الاتجاه ونخالف مسيرة الشيخ الثاني فيمكن المناقشة معه وبينها ان القضايا اما ان تكون من نوع القضية الجزئية فالحكم عندئذ يقع مرتبطا بموضوعه الشخصي وجودا وعدما ، ويكون هذا مبنيا على ارجاع القضايا الحقيقية إلى القضية الشخصية بلحاظ كون فعلية الحكم عند وجود موضوعه فعلا وعلى من يعتقد بعدم اشتراط فعلية الموضوع وان القضايا من نوع القضايا الحقيقية التي لا يشترط فيها فعلية الموضوع فيمكنه القول بالشرط المتقدم والمتأخر والمقارن .

### ج - الشرط المتأخر :

ان وقوع الشرط المتأخر تارة ينظر اليه من حيث الاتجاه الفلسفي واخرى ينظر اليه من حيث الاتجاه الاصولي ، ولا يخفى ان الاتجاه الفلسفي يعكس طبيعة العلة واثرها الفعلي التام ولا بد ان توجد مبادئ العلة وتامة مقدماتها من الشرط والمقتضى وعدم المانع والمقصود من الشرط ان يكون الحصول والتقارن بين العلة والمعلول كمقاربة النار لمادة الاشتعال والمراد من المقتضى ان يحصل الاستعداد في قبول الحطب للاحراق ومن عدم المانع هو الوجود الخاص المزاحم لوجود مقتضاه وهو الحاجب عن تأثير العلة في معلولها كوجود الرطوبة المانعة من تأثير النار في الحطب للاحراق ومن عدم المانع هو الوجود الخاص المزاحم لوجود مقتضاه وهو الحاجب وهذه امثلة تقريبية لمعرفة مبادئ العلة .

وعلى ضوء ذلك يمكن تقديم الاعتراض حول الشرط المتأخر وعدم تناسبه مع ضوابط العلة المصطلحة ، ووجه الاشكال بان الشرط من اجزاء العلة التامة ، ومن البديهي ان العلة المتكاملة بكافة اجزائها تتقدم على المعلول رتبة وتعاصره زماناً فلا يعقل تأخر جزء من اجزاءها عنه ومعه كيف صار الشرط متأخرا عن المشروط<sup>(١)</sup> .

وهذا الاشكال يتمشى على طبق قواعد العلة وسننها حيث لا يمكن تخلف المعلول عن علته وارتباطها به فاذا صار بعداً بين العلة والمعلول لم يحصل التأثير والتأثر لان ورود العلة على معلولها لم يكن بينها فاصل زمني وانما ترتب طبيعي فعلي

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٣١٠ .

مسيرة الفلاسفة في اخذ الشرط متأخرا عن الشروط في الوجودات التكوينية يلزم تخلف العلة عن معلولها وهو باطل .

واما على مسلك الاصوليين فمن ربط القضية الاصولية بالقضية الفلسفية قال بالامتناع ومن ذهب إلى مغايرة الاتجاهين والمسلكين قال بالجواز حيث أن الشرط والمشروط امران اعتباريان يمكن للشارع والمقنن التصرف والجعل فيأخذ الشرط متقدما ومتأخراً ومقارناً .

واما من ذهب إلى عدم معقولية الشرط المتأخر بناء على أن يكون جعل الاحكام على نحو القضايا الحقيقية وذلك لان مبنى امكان الشرط المتأخر من يقول به - هو ان الشيء بوجوده العلمي شرط لا بوجوده الخارجي ، ولكن ما انتقده استاذنا البوجنردى لاستاذة النائبني في قوله : وقد عرفت ان جميع القيود والشروط في القضايا الحقيقية تؤخذ مفروض الوجود وما لم يتحقق في الخارج ولا يوجد الجميع فيه لا يتحقق الحكم ولا يوجد ففرض كون الشرط متأخراً مع كون جعل الحكم على نهج القضايا الحقيقية خلف<sup>(١)</sup> .

لا يخلو ما ذكره السيد الاستاذ البوجنردى من خفاء لان مبنى النائبني وان التزم بالقضايا الحقيقية الا انه قد ارجعها إلى القضية الشخصية فالتزام النائبني باللامعقولية بسبب الارجاع إلى القضية الشخصية اما على مسلكنا بعدم الارجاع فيمكن تصوير الشرط المتأخر وانه يقع في مقام اللحاظ كما ان من حق المشرع التصرف لان الشروط من نوع الامور الاعتبارية .

## ٦ - البساطة والتركيب

بحسب العرف المنطقي ان التعريف مرتبط بالبساطة دون القضايا المركبة كما هو الحاصل في العمليات والشرطيات والمختلفات أما البساطة بما هي مرتبطة بالمعنى الحرفي تحصل على صور .

---

(١) منتهى الاصول ج ١ ص ١٦٣ .

## أ - التعريف بالبساطة

ونعني بالبساطة عدم التجزئة لوجود الشيء اما عقلا وتحليلا كمفهوم واجب الوجود والوحدة واما خارجاً كالنقطة والتعريف من خلال البساطة الحقيقية وغيرها لا يمكن الحصول على معرفة الذات والانتقال من المعرف إلى المعرف بواسطة الوجود البسيط .

ب - التعريف بالمعنى الاضافي كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية وقدمر بيانه .

ج - التعريف بالنسبة : وهي ملاحظة العلاقة بين الطرفين كنسبة المحمول للموضوع ولكن مثل هذه النسبة لا تعطينا الضوء الكامل عن معرفة المعرف والكشف عن الذات وانما النسبة توجب الربط بين الطرفين دون الكشف التام ولو قدر لها الكشف فهي نوع اللازم والاثر ويكون التعريف عندئذ من الرسم دون الحد

د - التعريف بالتبعية : وهو من العناوين العرضية كالأبيض المحمول على الجسم ، وهو وان اعطى الكشف الا انه من نوع الرسم دون الحد والكشف الذاتي ، والعناوين العرضية من نوع الوجود الرباطي دون الوجود الربطي الذي مفاده المعنى الحرفي ، وانما المعنى التبعية من المعاني الاسمية المستقلة بذاتها .  
هـ - التعريف الانتزاعي كالملكية والحرية والرقية وهو من نوع المحمول بالصيغة ووقوع التعريف بواسطة المعنى الانتزاعي من العناوين العرضية من الرسم دون الحد .

وعلى الجملة ان رجعت هذه البسائط إلى البساطة بالمعنى الاخص وهي البساطة الحقيقية المنطقية على خصوص الواجب فلا يصح التعريف لان البساطة بذلك الوجه لا حدود لها لعدم احتوائها على الاجزاء التحليلية والمادية وان رجعت البساطة إلى مصادرها ومنشأها أو كان النظر إلى حديها فالنظر إلى الاجزاء والحدود يكون داخلا في اطار التركيب دون البساطة . فانتضح من ذلك كله ان البساطة لا تصلح للتعريف بخلاف الوجود التركيبي . وبالجملة ان البساطة اما حقيقية واما صورة وجدانية تعلق في الذهن والاول لا يصلح للتعريف والثاني قابل للتعريف اذا رجع إلى معنى انحلالي .

## ٧ - التعريف بالقسمة :

يراد من التعريف بالقسمة ان تتعرف على الشيء من خلال تجزئته وذلك عندما تكون على الواجه الآتية .

١ - محققة لثمرة التمييز والخواص بين الاقسام فاذا لم تكن ثمرة في التمييز فلا معنى للقسمة .

٢ - ان تكون الاقسام متباينة غير متداخلة بعضها مع بعض فلا يصح ان يقسم المنصوب مثلا الى مفعول وحال وتمييز لان الظرف من فصيلة المفعول فلا يقع قسم الشيء قسماً له .

٣ - ان تقع القسمة على نحو الجهة الواحدة فاذا كانت ذات جهتين أو جهات لم تكن القسمة شاملة لتمام اقسامها .

٤ - ان تكون القسمة جامعة لأفرادها مانعة لاغيرها .

ويشترط في القسمة أمور :

١ - أن لا يكون قسم الشيء قسماً له .

٢ - أن لا يجعل قسيم الشيء قسماً منه .

٣ - أن لا يقسم الشيء إلى نفسه وغيره .

ويقع أساس القسمة على عنصرين .

أ - القسمة الطبيعية ، ويراد بها وقوع القسمة من الكلي إلى اجزائه .

ب - القسمة المنطقية ، وهي تقسيم الكلي إلى جزئياته ، ولكن على نحو الوحدة الجامعة في المقسم تشترك فيها كافة الأقسام ويتصور نوعية المقسم إلى نحوين .

١ - الترديد بين النفي والاثبات ، وهي المسماة بالقسمة الثنائية .

٢ - القسمة التفصيلية وهي التي تأتي إلى جميع أفراد المقسم فتقسمه إلى افراده المحصورة كتقسيمك الكلي إلى النوع والجنس والفصل والعرض العام والعرض الخاص .

وتقسم القسمة التفصيلية إلى فرعين :  
أ - القسمة العقلية كما لو دار الأمر بين النفي والاثبات .  
ب - القسمة الاستقرائية وهي التي لا يمنع من فرض فرد آخر بخلاف العقلية .

ومن مجموع هذه التفرعات للقسمة وشروطها تعرف أن القسمة قائمة بين الأقسام والمقسم ولا بد من حصول التساوي بينهما ولكن شريطة الاختلاف بينهما من ناحية الاجمال والتفصيل إلا أن كل ذلك لا يوصلنا إلى التعريف الحقيقي وبيان ذاتية الشيء ، وإنما يقع التعريف بالرسم وخاصة الشيء فمثل تقسيم الكلمة إلى أقسامها الثلاث الاسم والفعل والحرف (الاسم - الكلمة الاداة) أو تقسيم العلم إلى العلوم التصوري والتصديقي كما ذكره المناطقة وإن كان حقيقة الانكشاف والتوصل إلى واقع الشيء ولكن مثل هذه الأقسام توصلنا إلى الخاصة دون بيان الوجود الذاتي للشيء وربما أن بعض العلوم تفقد جانب الصياغة في التعريف الحقيقي إلا أنه قد يتوصل من خلال الأقسام إلى معرفة الذات والحقيقة فتكون لوحته المطابقة لواقعية الشيء هي مرحلة التجزئة والانشطار إلى الأجزاء ولكن كل ذلك كما ذكرناه لا يحيط بتمام الحقيقة الذاتية وإنما يشير إلى الجوانب العرضية .

## ٨ - التعريف بالتصنيف

لأن مقتضى التصنيف وقوعه بعد معرفة النوع بحيث يوجب توزيعه إلى أصناف لا يصح تداخل بعضها البعض كما يوزع الجنس إلى أنواع .  
والتصنيف له مراتب تصاعدية ومراتب تنازلية ويكون محله ما بين الجنس والنوع كما يستعان بمعرفة الحقائق عن طريق الفصول ، ولذا ذكر أن الفصل إذا نسب إلى الجنس يكون مقسماً وإذا نسب إلى النوع يكون مقوماً .  
وذكر جون ديوي في منطقة التصنيف بأنه مختص بما هو كائن في الوجود القائم بين الأنواع الطبيعية من دخول بعضها في بعض وخروج بعضها عن بعض<sup>(١)</sup>

(١) منطوق جون ديوي .

ولكن الذي جاء به تعريف التصنيف مرجعه إلى اللوازم فالتصنيف هو نوع من التقسيم إلا أنه يختلف من حيث الصنفية والعروض مع الذاتية والتجوهر إذ القسمة تكون للثاني والتصنيف للأول فلا يعقل فيها التداخل كما أشرنا إليه في القسمة ويكون موقع التصنيف في مرتبة متأخرة عن النوع .

ويبدو من الدكتور عبد الرحمن بدوي في منطق الصوري عدم الالتفات إلى موضوعية التصنيف وجعل قسم الشيء قسماً له فقال : والتعريف يقتضي التصنيف لأن التعريف كما رأينا يتم بالجنس والفصل فلا بد من معرفة الجنس الذي يندرج تحته التصور والفصل النوعي الذي يميزه في داخل الجنس ولكن نعرف الجنس الذي يندرج تحته النوع المراد تعريفه لا بد إذاً من ترتيب المعاني الكلية بعضها بالنسبة إلى بعض في نظام تصاعدي أو تنازلي أو على أساس قاعدة أو مبدأ ما وهذا هو التصنيف إذ هو تحليل الأجناس إلى أنواع من أجل بيان الرابطة التصاعدية أو التنازلية بين الأجناس بعضها مع بعض وكذلك بين الأنواع في داخل الأجناس .

هذا ما ذكره ولكن في مجال آخر يقول أن الأصناف تأتي على نحو الخواص للأنواع وليس هي بذاتها أنواع مباشرة للجنس والذي نلاحظه قد جعل التصنيف أولاً هو المقسم إلى الأنواع ثم جعله مرة أخرى في داخل الأنواع ثانياً وعبر عن التصنيف بلحاظ الأجناس وأخرى بلحاظ الأنواع بينما هو مرتبط بالأنواع دون الأجناس حيث أنه من العوارض والصفات وليس من نوع الأمور الذاتية حتى يتعلل فيه الدخالة في الأجناس أو الأنواع هذا مع أنه كما أشرنا إليه أن موقع التصنيف في رتبة متأخرة عن موقع النوع فلا يصح أن يكون في عرضه أو في عرض الجنس مع كون النوع متأخراً عن الجنس بمرتبة والتصنيف متأخر بمرتبتين .

## ٩ - التعريف الكاذب

حقيقة التعريف بحسب علم النفس عبارة عن (مثير سبق أن تعرض له الشخص من قبل) وهذا لا يوجب دخوله تحت مفهوم الاستدعاء الذي هو استعادة

للخبرة السابقة سواء كانت فكراً أم حساً والتعريف يأتي في مقام آخر بان تصل إلى حقيقة الشيء سواء كان صادقاً أم كاذباً .

ويبدو من ملاحظة آراء علماء النفس حول التعريف أن يقع في عالم التصورات كما عليه اتجاه المناطقة ويطلقون عليه بالتصور الساذج ، وما يقابله التصور المركب ويصطلح عليها المناطقة أيضاً بالمعرفات وما يقابلها القضايا فمثلاً عندما يتعرف الشخص على مكان أو صوت أو يظن أنه سبق له قول الجملة التي يقولها وهو ما يسمى بظاهره (سبق ان) فقد يدخل شخص مكاناً ويظن انه سبق ان رآه أو سمع رواية يظن انه قد سمعها ويعني ذلك تعريفاً كاذباً ويكون التعريف الكاذب قائماً على انضمام خبرتين معاً وتكون أخطاء التعريف هي بنفسها أخطاء الاستدعاء وأسباب الأخطاء تحصل أما بالاكتساب والاحتفاظ أو التعرف ذاته) .

ولكن الذي نلاحظه عدم الفرق بين التعريف والتعريف الماهوي وإن جاء التعرف عن طريق الخبرات السابقة فإن المدرك الحقيقي وصل إليه عن جهة الحدية الجنسية والفصلية .

## ١٠ - اختلاف التعريف بلحاظ العلم والفن والمذهب

يقصد بالعلم تارة بمعنى الانكشاف عن صور الأشياء وارتسامها أمام شاشة العقل أو عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم كعلم الله بالقياس إلى معلوماته وأخرى بما هو المصطلح عليه حديثاً المجال التطبيقي كما عليه العلوم الصناعية والتكنولوجيا . والمقصود من الفن هو ملاحظة تطبيق الحقائق النظرية بواسطة قواعد العمل ، أو نفس مزاولة العمل فعلى هذا الفرق لا بد من جعل تعريف لكل من العلم والفن لأن العلم يعطي دور النظرية المجردة بحسب العرف الميتافيزيقي والفن يلحظ فيه جهة التطبيق فكل واحد له موضوعية خاصة لعدم كون التطبيق قصد به الكاشفية المجردة .

أما الاختلاف بين المذهب والعلم واختلاف التعريف حولها فقد تعرض السيد الصدر في كتابه اقتصادنا إلى جهة الفرق بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد بان المذهب عبارة عن الطريقة التي يفصل المجتمع اتباعها في حياته

الاقتصادية وحل مشاكلها العملية ، وعلم الاقتصاد وهو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية ووحداتها وظواهرها فعلم الاقتصاد هو علم قوانين الانتاج والمذهب الاقتصادي هو فن توزيع الثروة<sup>(١)</sup> .

سوف نتعرض إلى بعض الملاحظات لما تفضل به العلامة الصدر في مجال التطبيقات العملية للتعريفات .

## ١١ - عدم الوصول إلى تعريف حقيقي

ذهب جماعة من الأصوليين وبعض من علماء النفس والفلاسفة إلى عدم إمكان الوصول إلى تعريف حقيقي وإن أطلق التعريف في بعض المجالات فذاك عن طريق الآثار واللوازم القريبة لوجود المعرف دون الحصول على فصل الشيء وحقيقته الذاتية لأن الفصول الحقيقية لا يعرفها إلا واضعها ومبدعها ، وتجد مثلاً على ذلك ما ذكره الدكتور نبيل راغب في كلمته في القيم الجمالية في حياتنا العملية إذ يقول في تعريف الجمال لكن يبدو من الصعب وصف الجمال وتعريفه تعريفاً محدداً لأننا كلما حاولنا تحليله وجدناه يهرب من أيدينا كالزئبق ، وربما يرجع هذا إلى سببين الأول أن العقل البشري مازال عاجزاً عن استكشاف كل أسرار الطبيعة البشرية حتى الملازمة للحياة اليومية والثاني : أن اللغة والتفكير لا يملكان القدرة على تحليل الجمال وتشرجه كأحساس ذاتي أو كيان موضوعي أو الأثنين معاً<sup>(٢)</sup> .

وبهذا تكون جميع التعاريف في مسيرة شرح الاسم دون بيان الحقيقة والتعريف الماهوي لذات الشيء كالناطقية للإنسان لم يكن فصلاً حقيقياً وإنما هو تعريف لخاصية الإنسان كما أننا نورد مناقشة مع الرائد الوضعي جون دبوي بان التعريفات كافة شيئاً من التضاد في الواقع لأنها مثل عليا كما أنها فكرية<sup>(٣)</sup> لأن التعريفات إذا كان لها واقعية فالتضاد الواقعي خارج موضوعاً عن واقعية

(١) اقتصادنا .

(٢) مجلة الكويت عدد ٤ ربيع الأول عام ١٤٠١ هـ ص ٢٩ .

(٣) المنطق ص ٤٨٧ .



التعريفات وإن اصطدمت التعريفات بالتضاد والمناقضة فليست تعريفات كما أنه يبدو منه الخلط بين حقيقة التعريف والجنس إذ يعبر عن شمول الجنس للتعريف بينما حقيقة التعريف قائم على المرحلة الاستعدادية للشيء وهو الجنس وفعلية الشيء الذي هو الفصل أو الخاصة فكيف يتصور شمول الجنس للتعريفات على نحو العام<sup>(١)</sup> في الخاص .

## ١٢ - التعريف قاعدة عامة

يستفاد من التعريف قاعدة عامة كلية سواء كان ناشئاً عن أعمال تجريبية والحكم من الخاص إلى العام كما هو طبيعة الاستقراء التام أو الناقص أم كان التعريف متجهاً إلى ناحية التمييز والتحديد الماهوي فإنه يستفاد منه القانون العام فإذا قلت الإنسان حيوان ناطق والذهب معدن غالي الثمن وهكذا فالتعريف عام لجميع أفراد المعرف .

وعلى الجملة أن التعريف سواء كان مستفاداً من الجنس والفصل أم من الرسم التام أو الناقص كل ذلك فيه دلالة على الاحتواء لمصاديقه الفعلية وللمصاديق المقدرة الوجود فالتعريف أخذ على نحو القضية الحقيقة وهو بعين الحال يكون جامعاً لأفراده مانعاً لاغياره حيث لا يتصور فيه خروج بعض أفراد المعرف عن إحاطة المعرف . وقد أشرنا إلى أن بين المعرف والمعرف الاجمال والتفصيل وذكرنا في موطنه أن الخاص لا يكون وجهاً وكاشفاً للعام لقصوره عن الاراءة والكاشفية فاذا لا بد ان يقع الخاص في جانب المعرف والعموم في جانب المعرف كقولك الانسان حيوان ناطق قضية عامة لا تحدد بفرد وهكذا في جميع المعرفات .

## ١٣ - تعريف الشيء لفاقده

التوجه إلى معرفة الحقائق أما بواسطة الحواس الظاهرة أو الحواس الباطنة فإذا كان التعريف متوجهاً إلى من كان فاقداً لأحد هذه الحواس فلا يقع التعريف

---

(١) المنطق ص ٤٩٢ .

في وعاءه صحة الشيء فمثلاً عندما تعرّف الضوء للأعمى أو الغناء للأصم أو الطعام الشهى لفاقد الذائقة أو عطر الورد والبنفسج أو الياسمين لفاقد الشامة أو الليونة لفاقد اللامسة أو تعرف العقل للمجنون المطبق كل ذلك فإن الفاقده للشيء لا يمكنه الوصول إلى معرفته ولذا قيل أن فاقده الشيء لا يعطيه ولا يمكنه التحسس على معرفة هذه الحقائق التي تكون ثابتة لو اجدها ولا يعبر لها الأهمية كما هو الحال لو اجدها ويلتمس تلك الحقائق بعين القبول والرضاء بخلاف الفاقده لها .

وعلى هذا فالتعريف لا يصح ان يوجه إلا لمن كان واجداً لتلك الملكات كما ان المعرفة لا بد ان يقوم بالتعريف إذا كان له القدرة على بيان المعرفة والاحتفاظ بمؤهلاتها الصحيحة .

#### ١٤ - التعريف على نحو الفعلية أو الاستعداد

هل صحة التعريف ترتبط بالملكة الفعلية دون الاستعداد فإذا اراد المعرفة ان يعرف الانسان مثلاً بأنه حيوان ناطق لا بد ان يكون النطق فعلياً لوجود الانسان او يكفي المراحل الاستعدادية له أو انه شامل لما هو الاعم من الفعلية والاستعداد على نحو القضايا الحقيقية .

وحيث اتضح لديك ان قيام التعريف يرتكز على جانبيين احدهما الجانب الاستعدادي في طرف الجنس والثاني في طرف الفعلية وهو الفصل اما ملاحظة المجموع فيراد به على نحو القضية الحقيقية .

#### ١٥ - تعريف المشتق بالمبدأ

ولا يخفى ان المشتق سواء كان بحسب المصطلح الاصولي وهو ما كان مفهومه جارياً على الذات ومتلبساً بالمبدأ كالضارب لتعريف المبدأ وهو لا يخلو اما ان يكون هو المصدر أو اسم المصدر أو الفعل على الاختلاف في اصل المبدأ ام كان بحسب المصطلح النحوي وهو المراد به اشتقاق الكلمة فان النسبة بين المشتق الاصولي

والنحوي نسبة العموم من وجه ولا يمكن تعريف المشتق بالمبدأ او العكس والا لاستلزم الدور والدور باطل.

فالمصطلح الاصولي يتحدد في الاسماء دون الافعال والحروف ويقوم على شرطين:

١ - ان يصح حمله على الذات إذ البحث عن صحة اطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ فرع ان يكون مما يجري على الذات ويحمل عليها وبذلك خرجت المصادر عن هذا البحث.

٢ - ان لا تكون حيثية المبدأ التي بها صح حمل الاسم على الذات ذاتية لها بحيث يستحيل انفكاكها عنها كما في اسماء الماهيات من الاجناس والانواع لعدم انحفاظ ما يمكن ان يصدق عليه الاسم فيها بعد انقضاء المبدأ<sup>(١)</sup>.  
وهناك مناقشات حول هذين التعريفين لاجمال لأستعراضهما للخروج عن إطار الموضوعية والاختصار نوكله إلى محاضراتنا الاصلية.

---

(١) مباحث الدليل اللفظي للسيد الصدر ج ١ ص ٣٦٤ .

## تطبيقات التعاريف

بعد الكشف عن موضوعية التعريف واثره العلمي ودراسته التفصيلية الحديثة فلا بد ان نتناول البحث التطبيقي ، وقد حاولنا الاخذ عن كل علم بعض جوانبه والاشارة إلى بعض اللمحات عن موضوعات التعاريف من زاوية الخطوط العريضة .

### ١ - تعريف الفلسفة

استعرض ارسطاطاليس الملطي (ت ٤٥٦ ق.م) إلى تعريف الفلسفة بانها معرفة الكائنات واسبابها ومبادئها الجوهرية وعلتها الاولى وهي العلم ولها الرئاسة المطلقة على جميع العلوم .

وعرفها افلاطون (ت ٤٢٨ ق.م) هي البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الاول .

وعرفت بانها معرفة الالهيات والانسانيات والحقائق الكونية .

وعرفها ابو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) هي العلم بالموجودات بما هي موجودة .

وعرفها ابن سينا (ت ٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) هي استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية .

وعرفها ملا صدرا الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) هي استكمال النفس بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا اخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني.

وعرفها ديكرارت (١٥٦٩ - ١٦٥٠م) هي العلم العام لجميع العلوم.

وعرفها باكون (١٢١٤ - ١٢٩٢م) هي المعرفة الانسانية الناشئة عند العقل.

### مناقشة التعاريف الفلسفية.

ان مفهوم الفلسفة: مفهوم عام يشمل الفلسفة العملية والنظرية وقد اشرنا في موضوعية التعريف لابد ان يكون بين المعرفة (بالكسر) والمعرفة (بالفتح) الاجمال من قبل المعرفة (بالفتح) التفصيل من قبل المعرفة (بالكسر) مع مراعاة المساواة في مقام الحمل الشائع دون الحمل الاولي وان يكون التعريف جامعاً لافراده مانعاً لاغياره ويصطلح عليهما بالمترد والمنعكس بحيث ينطوي التعريف على تمام المعرفة وحوايا لشتات افراده من غير خروج أي فرد عنه فان جئنا بهذا السبك والصياغة الحدية لذات المعرفة توصلنا إلى اللوحة والقيمة الموضوعية للاحتواء المتكامل من غير شذوذ أي فرد عن ذلك الاطار المحدد.

فمثلاً عندما نطالع تعريف ارسطاطاليس وماقدمه في تعريفه النموذجي فقد تكفل صياغة محددة لبعض مصاديق المعرفة من غير ملاحظة الشمولية لطبيعة المعرفة فقد احتوى على عنصر الفلسفة العملية حيث ربط المعرفة الكونية بالاسباب المادية وبعين ذلك اعطى الشمولية للفلسفة النظرية إذ مناط الفلسفة النظرية اما يعبر عنها بالعلمية هي الخارجة عن القدرة والاختيار والمناطق في الفلسفة العملية هي الخاضعة تحت القدرة والاختيار والذي يكون باحثاً عن الجسم الطبيعي وموضوعه الجسم المتغير القائم في حدود المادة والصورة.

وعلى هذا يبدو ان تعريف ارسطاطاليس لم يحتو على حقيقة المعرفة كما ان العلة الاولي ليست العلم العام. وعلى ضوء ذلك تمسك ديكرارت بان الفلسفة العلم العام لجميع العلوم ولكن ارسطاطاليس ربط الكائنات واسبابها ومبادئها

بالعلة الاولى وهي العلم العام وانما الربط قائم على العلة الاولى القائمة في ذات الواجب.

اما تعريف افلاطون فقد جعل الميزان الفلسفي في البحث عن حقائق الموجودات ونظامها لاجل معرفة المبدع الاول فكان دور التعريف في حدود الفلسفة النظرية وبما أنه اتضح لديك ان الفلسفة النظرية ما خرجت عن الاختيار بعكس الفلسفة العملية فاصبح التعريف غير جامع .

والذي يقرب إلى الشمولية بما جاء في تعريف ابن سينا حيث احتوى على عنصرى التعريف وهما الفلسفة النظرية والعملية عند الوصول إلى كمال النفس الانسانية بالادلة القطعية كما اقترب من صياغة التعريف ملا صدر الشيرازي الا ان ابن سينا لم يتعرض إلى المرحلة التصديقية القوية في التصديق كما أشار إليها الشيرازي في قوله والحكم بوجودها تحقيقاً.

ولكن الفارابي لم يأخذ بهذا الشكل القطعي في التعريف وانما ارجع المعرفة إلى العلم بالموجودات بما هي موجودة من غير ملاحظة السمة الحقيقية التي يتجلى به وجود الشيء وحقيقته .

واما تعريف ديكارت بانها العلم العام لجميع العلوم فليس تعريفا لذات الفلسفة لانها تختلف مفهومها عن حقيقة العلم ولاسيما في المصطلح الحديث فكيف تفسر الفلسفة بالعلم .

ويظهر لديك في تعريف باكون بانه عرف الفلسفة من خلال المفهوم الخاص بينا مفهوم الفلسفة معنى شمولى .

## ٢ - تعريف الوجود والماهية

تعرض المتكلمون إلى تعريف الوجود بانه الثابت العين وتعريف العدم المنفي العين وعرف الفلاسفة الوجود هو الذي يمكن ان يجبر عنه والعدم لا يجبر عنه .

وعرفوه ايضا بانه الذي يكون فاعلا ومنفعلا .

وعرفوه ثالثا بأنه ماكان قابلا للقسمة إلى الحادث والقديم .  
وذكر في تعريف الماهية هي المكتنفة للوجود . ويقال ان الماهية من حيث هي  
ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة .

## نقد التعاريف

اما تعريف المتكلمين فلم يتناولوا الحدية الذاتية لطبيعة المعرف ولم يعطوا  
تعريفا حقيقيا للوجود أو العدم وانما اوردوا تعريفهما بتفسير لفظي وتغيير لفظ بلفظ  
اوضح من الأول وهو ما يطلق عليه العرف الأصولي والبالغي باللفظ المترادف  
فالوجود هو الثابت العين والثابت العين هو الوجود وكذا في طرف العدم بأنه منفي  
العين ومنفي العين هو العدم .

كما ذهب إليه بعض الفلاسفة بأنه الذي يخبر عنه فلا يدل على بيان الحقيقة  
لذات الوجود لان الاخبار عنه ليس من مراحل فعلية الشيء مع ان الاخبار الحكاية  
عن الوجود الخارجي الذي يحتمل فيه الصدق وعدم الصدق واما لحاظ كونه  
المطابق للواقع فذاك في خصوص الصدق والافذات الاخبار يشملها وعلى كلا  
التقديرين لاجمال لتعريف الوجود بالاخبار .

كما ان ما يكون فاعلا ومنفعلا من جملة مراحل الوجود وهذا من نوع بيان  
الشيء من خلال اثاره ولم يكن في صدد بيان الحقيقة والذات وهكذا بالنظر إلى  
قابليته للقسمة إلى الحادث والقديم كل ذلك في حدود الحمل الشائع دون الحمل  
الأولي .

والتحقيق ان الوجود غير صالح التعريف لانه واضح لاختفاء فيه ولا حاجة  
إلى وجود معرف له بعد بدايته ووضوحه حيث ان الامور التصورية والتصديقية  
مألها إلى البدهة كما ذكر في مظانه ان كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات والمبادئ  
التصديقية مرجعها أيضا إلى الامر البديهي ولما كان الوجود راجعا إلى آخر خط  
نهائي من البدهة فلا مجال لتعريفه والا كان موجبا للتسلسل .

اما النظر إلى تعريف الماهية حيث انها كانت مشتملة على الجنس والفصل بخلاف الوجود لان مفهومه من المفاهيم البسيطة وليس امراً مركباً من الجنس والفصل فنلاحظ الماهية تارة من حيث هي وهي معنى اللا بشرطية وهي تؤدي معنى الارسال في طبيعتها وعدم التقييد وهي بهذا المفهوم ايضا لاتصلح للتعريف لان معناها اللاقتضاء وهو تساوى الوجود والعدم فلم تكن محددة بأي من الطرفين ويمكن تعريفها بلحاظ اعتباراتها الثلاثة التي هي بشرط شيء أو بشرط لا أو لابشرط أو معرفتها من خلال تقسيمها إلى الكلي الطبيعي لان الكلي الطبيعي وجوده بوجود افراده والنظر إليه من حيث طبيعة الاشياء أو إلى الكلي المنطقي وذلك بلحاظ عروض الكلية على الافراد او معرفتها بواسطة كونها كليا عقليا وهو النظر إلى كونه مركبا من العارض والمعروض كالانسان الكلي والحيوان الكلي فان مثل هذه الامور ايضا لم تأخذ بأيدينا إلى معرفة الماهية كماهية لذاتها فالتعاريف بمجموعها لايد ان تكون خاضعة إلى التحديد الماهوي من حيث الجنسية والفصلية فالتعريف القريب للذهن ان الوجود يكشف عن السعة والانتشار بخلاف الماهية فانها تعطي دور التصنيف والتحديد والاكتناف لوجود الشيء وان كان هذا التعريف لا يخلو من اشكال أيضاً.

### ٣ - التعاريف المنطقية

#### أ - التعريف المنطقي الصوري

المنطق هو العلم الباحث عن المبادئ العامة للتفكير الصحيح وموضوعه البحث عن خواص الاحكام لا بوصفها ظواهر نفسية بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا ويعني على الاخص الشروط التي بها برز انتقالنا من احكام معلومة إلى اخرى لازمة عنها - كينز - المنطق الصوري - بدوي .

وعرف هاملتون (ت ١٨٢٤م) المنطق هو علم قوانين الفكر بوصفه فكرا وقال هيجل (١٧٧٠ - ١٨٧٣م) في تعريفه للمنطق هو علم الصوت في العنصر المجرد للفكر.

وعرفه كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) هو علم الشكل البسيط للفكر بوجه عام .



## نقد التعاريف:

اما تعريف كينز فقد رسم الخط المنطقي على اتجاهاين المنطق العقلي والمنطق الوجودي المثالي ويبدو منه الخلط بين المعنيين حيث ادخل المباحث الميتافيزيقية في ضمن المنطق الوجودي فكان عليه التمييز بين الاتجاهين وعدم ادخال احدهما في موضوع الآخر هذا مع ان المبادئ العامة للتفكير في جانب القواعد المنطقية لا ترتبط بالسلوك والظواهر النفسية .

واما ماذهب إليه هاملتون وهيكل إلى ان المنطق في مسار البحث عن القوانين العامة للفكر فهو ايضا قابل للمناقشة وبيانها ان ما طرحه هاملتون بانه علم قوانين الفكر بوصفه فكرا فهو تعريف لم يحتو على العناصر المشتركة للمنطق لانه لا بد ان تكون القوانين للفكر بما انها موصلة إلى مجهول تصوري او تصديقي ، ومجرد قوانين الفكر وان كان يعطي الشمولية من جانب الا انها تحدد موقف الانتقال إلى المجهول والانتقال من المطالب إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطالب .

كما تظهر المناقشة بوضوح بما قدمه الينا هيكل بانه علم الصورة في العنصر المجرد للفكر هو ايضا لا يتخلو من غموض لان كونه علما للصورة المجردة القائمة في إطار الفكر ووجوده الموضوعي لم يكشف لنا هوية المنطق كما انه يرد عليه اولا كيف يصح إضافة العلم للصورة وهو من نوع إضافة الشيء إلى نفسه وثانيا ان مجرد كونه علم الصورة في العنصر المجرد للفكر لا يحدد طبيعة المنطق وثالثا لازمه اشتراك كثير من العلوم معه إذا تمحضت في الجانب الفكري المجرد بينما مسيرة المنطق يقتضي الرقابة على الانتقالات الذهنية وجعله في معايير محددة ولا ينتقل إلا تحت ضوابط صحيحة ومقبولة واما تعريف كنت ربما يقال فيه انه جمع في تعريفه الفكر الذاتي والواقع الموضوعي وهذا غير منطبق على طبيعة المنطق الصوري لانه لا يتم فيه الجمع بين المادية والصورية كما نلاحظه في تعبيره حيث يطلق كلمة المنطق على علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام .

فان ادعى مدعي ان كنت قد عبر عن المنطق بانه علم الشكل البسيط للفكر وهذا انما يحدد هوية المنطق خاصة لان اضافة العلم إلى الشكل البسيط للفكر يعين جانب الاخضية للمنطق دون غيره .

يرد عليه ان علم الشكل البسيط يراد به القانون الكلي لذات الفكر البسيط ولكن بما انه خاص في المنطق غير مقبول لانه يمكن شموليته لسائر العلوم الاخرى إذا استدعت مقاييس معينة .

ولكن كل هذه الايرادات يبدو ان كنت بعيد عنها سواء كان في الشمولية للفكر الذاتي والواقع الموضوعي أو بما اورد عليه في اختصاصه بالمنطق وانما يمكن المناقشة معه من خلال شموليته للأشكال الصحيحة والفاصلة وهذا أيضاً لا ينسجم مع طبيعة المنطق بما انه موصل إلى نتيجة مقبولة لدى الفكر .

### ب - التعريف المنطقي الشكلي

يحتوي المنطق الشكلي على المبادئ العامة للتفكير المجرد وفي العقل وفي القواعد الضرورية التي يسير عليها الفكر في بحثه في جميع الموضوعات بلا تمييز . وعبارة اخرى (هي القواعد التي تتعلق بصورة الاحكام والاستدلالات وترمي الى اتفاق الفكر مع نفسه) .

### نقد التعريف

علينا ان نأخذ بعض المقتطفات حول هذا التعريف نلاحظ فقرات منه في الكشف عن الشمولية لجعل قانون عام موحد بغض النظر عن المميزات فهو لا يخلو من غرابة لان معنى الشكلية ان تؤخذ على نحو الصورة الواقعية للمفهوم العام بينما يختلف مضامين الشكلية تبعاً لمواردها فكيف يرتبط بإطار عام مع اختلاف الحثيات والاعراض التي تكونت الشكلية من أجلها .

اما إذا جئنا إلى التعريف الثاني فالقواعد المتعلقة بصورة الاحكام النظر إليها كنتيجة وتعلقها بالاستدلال كمبادئ كلها تكون تحت موافقة الفكر في واقعه وذاته ان مثل هذا التعريف ايضا لا يسير على بيان حقيقة المنطق الشكلي بما انه موصل إلى مجهول تصوري أو تصديقي مع سلامة النتيجة بحسب الواقع دون الاتفاق مع الفكر فان الفكر في مورد الاستدلال قد لا يتفق مع النتيجة بحسب الواقع لفشله في

الصياغة والتركيبة وعدم تمامية المقدمات والمبادئ التي يستدل بها على تحقق المطلوب.

### ج - المنطق المنهجي

ذكر في تعريف المنطق المنهجي (بان يبحث في المناهج التي تقوم عليها العلوم المختلفة كل على حدة وعلى هيئة مجموعات عامة).

وهذا التعريف قابل للنقد لان مقتضى طبيعة المنهجية ان تكون علاقات موحدة تخضع تحت مسار واحد وغرض واحد وان اختلفت الموضوعات. واما توحيد العلوم تحت منهجية واحدة فذلك في صورة التداخل في العلوم إذا قلنا بإمكانه واما إذا قلنا بامتناعه فالمنهجية عسرة التطبيق. واما في حالة تصنيف العلوم وجعلها في سجلات خاصة فهي منهجية عند دور الافراز والتصنيف وذاك يرتبط في قسم خاص من المنطقية الصورية القائمة في حدود التقسيم والتصنيف.

### د - التعريف المنطقي الوضعي

موضوع المنطق قائم على الكلمات والرموز وصورة الفكر لديه هي الكلمات التي يصطلح عليه علماء المنطق الصوري بشرح الاسم فالتحديد لديهم في إطار الكلمات الرمزية والعبارات الموضحة لا بلحاظ الشيء ذاته، وهو اما ان نعرفه من خلال اللفظ أو العبارة بما يطابقها في الاستعمال المعبر عنه بالتعريف القاموسي أو نفهم كلمة معينة لمعنى معين وذلك في قالب الامر والرجاء ويعبر عنه بالتعريف الشرطي.

وقد تناولنا الحديث عنه سابقا بان الوضعية لاكتشف عن الاسرار الواقعية التي يرمز إليه المنطق الصوري وانما الوضعية تكشف عن الرمزية العابرة والظاهرة الساذجة من غير اعتبار الذاتية والموضوعية الواقعية الصائبة ولم تترك المنطقية الصورية التعريف الوضعي بل تطرقت إليه من خلال فهم الكلمات اللغوية وشرح اللفظ.

## هـ - التعريف المنطقي الرياضي

وهو عبارة عن التفسير الكمي لكل شيء وكان ارسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) المؤسس للمنطق الرياضي وكان انصار المنطق الرياضي يرون اختلاف المنطق الرياضي بما سلكه ارسطو في منهجيته هذا مع قصور المنطق الارسطي من القياس وعدم احتوائه على الرموز الموافقة للاضافات المنطقية.

ولكن الذي يبدو من المنطق الارسطي الاشارة إلى المسائل الرمزية في امورها الرئيسية بدون حاجة إلى بيان كل موضوع بذاته كما نلاحظ ذلك من ليبتنس (١٦٤٦ - ١٧١٦م) حيث جعل الرموز محل الالفاظ من غير حاجة إلى تعريفات الالفاظ بالاضافة الى محل الرموز.

## ٤ - تعريف علم النفس

اتخذ علماء النفس حول التوصل لمعرفة النفس من خلال البحث عن اربعة طرق:

- ١ - الملاحظة والتجربة من أجل اكتشاف الحقائق.
  - ٢ - تصنيف ومقارنة هذه الحقائق.
  - ٣ - صياغة الفروض كمحاولة لتفسير الحقائق.
  - ٤ - اختبار الفروض وتحققها أي اثبات صحتها مما يؤدي نهائيا إلى ايجاد النظريات والقوانين اما تعريف علم النفس فعلى الصور الآتية.
- أ- فرع من العلوم يبحث في السلوك والافعال والعمليات العقلية للانسان .
- ب - هذا العلم الذي يبحث في السلوك والخبرة التي يمر بها الكائن الحي خلال تفاعله مع بيئته .
- ج - هو المعرفة المنظمة التي نمت نتيجة تطبيق الطريقة العلمية على حقائق الحياة العقلية .
- د - يقول يوسف مراد في تعريف علم النفس (علم النفس هو العلم الذي يدرس الانسان من حيث هو كائن حي يرغب ويمس ويدرك وينفعل ويتذكر

ويتعلم ويتخيل ويفكر ويعبر ويريد ويفعل وهو في كل ذلك يتأثر بالمجتمع الذي يعيش فيه ويستعين به ولكنه قادر على ان يتخذ مادة لتفكيره وان يؤثر فيه .  
هـ - عرف وودورث علم النفس (بانه علم دراسة نشاطات الفرد في علاقتها بالبيئة وهو علم وسط بين علم وظائف الاعضاء الذي يدرس خلايا واعضاء الجسم وبين علم الاجتماع الذي يدرس الجماعات والأمم) .  
و- عرف (من) علم النفس بانه العلم الذي يهتم ويدرس عمليات التوافق العامة للكائن في بيئته .

ز - وذكر هليجاردي في تعريف علم النفس (هو ان علم النفس علم يدرس سلوك الكائن الحي وخبرته) .

ح - عرف جاريت علم النفس هو المحاولات المجتهدة لاكتشاف منهج دقيق لجمع اكبر قدر من المعرفة بالنفس دون تمييز بين سلوك حركي يلاحظه العالم وسلوك عقلي يدلنا عليه الشخص .

ط - وعرفه ستاجنر بانه العلم الذي يدرس السلوك والخبرة الانسانية .

## نقد التعاريف

عندما تراجع التعريف حرف أ وحرف ب - وحرف ج - كلها متجهة إلى ناحية السلوك الموضوعي الذي يحدده الانسان في تصرفاته الارادية كالمشي والجري والكلام المصطلح عليها بالنشاطات للفرد والخبرة الذاتية للفرد وهي التي لاتشاهد للغير كالتفكير والام واللذة والتخيل فقد ادخل ماهو خارج عن موضوعية علم النفس إذا قصد بعلم النفس عبارة عن سلوك الانسان من حيث هو كائن حي متفاعل مع المجتمع الذي يعيش فيه ويتأثر به ويؤثر فيه وقد اعتررت هذه النشاطات الذهنية والحركية التي تظهر في تعامل الفرد مع بيئته، وقد عمم بعض علماء النفس موضوعيته لما يبحث عن الظواهر الخارجية وهي التي يمكن ملاحظتها للغير كما يعبر عنه بالسلوك الحركي والتعبير اللغوي وعمام للظواهر الداخلية الذاتية، وهي النشاطات التي يستطيع الغير ملاحظتها كاللذة والام والتخيل وبهذا يصبح التعريف جامعا بخلاف ما لو انحصر في خصوص الظواهر الخارجية .

### أما تعريف حرف « د »

فقد تعرض يوسف مراد والدكتور احمد فائق والدكتور محمد عبد القادر في مدخل علم النفس العام إلى الملاحظة في هذا التعريف قائلين انه يشير هذا التعريف إلى ان العالم ينظر إلى الانسان من زاويتين بينهما اتصال والتحام الزاوية الاولى هي زاوية أنواع النشاط الانساني الذي يحمله الباحث ان يدرسها والتي يستطيع حصرها وتحديدها والزاوية الثانية: هي زاوية المؤثرات التي تنعكس على هذه النشاطات التي تنعكس النشاطات عليها بدورها لذلك يمكن ان نعتبر هذا التعريف تعريفاً يجد الانسان بما هو فيه وبما هو عليه دون وضع فاصل بين الأمرين أي تعريف لا ينفصل فيه السلوك عن أسبابه .

وبالجمله ان الذي نلاحظه في تعريفه انه قد لاحظ الجانب البيئي اكثر من ملاحظة السلوك والأنطواءات النفسية .

### وأما تعريف حرف « هـ »

غير خفي على مقامك الكريم ان تعريف وو دورث قد لاحظ الانسان في مرحلة وسطى بين النشاط الفسيولوجي وعلم الاجتماع وكان وجوده بمثابة الصلة بين علم وظائف الاعضاء وعلم الاجتماع وهذا في الحقيقة النظر إلى وجود العلاقة ووجود الربط دون النظر إلى حقيقة منشأ الربط ومصادره والواقع الذي بنى عليه النفس، وقد اشرنا إلى ان التعريف لا يستند إلى العلاقة .

### واما تعريف حرف « و »

وهو الذي ذكره (من) بان علم النفس الذي يهتم ويدرس عمليات التوافق العامة للكائن في بيئته وهذا التعريف يشير إلى شموليته للظاهرة الخارجية والداخلية مع انه يبدو انه قد عرف النفس بالنتيجة النهائية للتفاعل الذي حصل بينه وبين البيئة وهذا في الحقيقة لم يكن التعريف واقعا في اطار علم النفس وانما في مقام الآثار التي اعقبته تفاعل النفس مع البيئة .

واما تعريف حرف « ز » وهو الذي تعرض إليه هليجاره بانه يدرس سلوك الكائن الحي وخبرته ويتضمن تعريفه إلى اتجاهين وهما السلوك الكلي والجزئي وهو عبارة عن تلك الافعال الخارجية أو الافعال غير المكتشفة كافراز الغدد وحركة

القلب والاتجاه الثاني هي المشاعر التي لاكتشف إلا بالسؤال عنها وهي الخبرة كالفرع والخوف والرهبة حيث انها خبر تحتجب وراء سلوك الهرب والظاهر منه في تعريفه هو اعطاء القيمة الموضوعية لعلم النفس من خلال اثاره ومبادئه دون الكشف عن الطبيعة الذاتية بما يحمله علم النفس في طياته.

واما تعريف «ح» كما اشار إليه جاريت وكان غرضه الحصول على قوانين عن نشاط الانسان وسلوكه من غير نظر إلى جهة التمييز بين السلوك الحركي والسلوك العقلي.

إلا ان الحصول على القوانين يكون من زاوية نشاط الانسان وسلوكه وهذا لايعطي الصورة الواضحة لحقيقة النفس كذات جوهرية ام وجود عرضي اما بنحو الخارج المحمول أو وجود انتزاعي ورجوع التعريف إلى الآثار أو إلى المبادئ تعريف خارج عن ذاتية الشيء.

واما تعريف حرف «ط» وهو الذي اشار إليه ستاجنر ولكن الذي يبدو ان هليجارد وستاجنر غير متفقين حيث ان ستاجنر لا يرى الانسان مجرد كائن بل مشتمل على زيادة في التركيب الا ان كل ذلك لم يكشف النقاب الواقعي عن حقيقة النفس بما انها مادية عنصر او انها مجردة أو انها مجرد ارتباط في السلوك وهو من الصفات العارضة على حقيقة الذات.

## تعريف الذكاء

١ - عرف ترمان الاميركي الذكاء بانه القدرة على التفكير في ضوء افكار تجريدية أو بعبارة اخرى هو القدرة على التفكير المجرد.

٢ - عرف سبيرمان الانجليزي بانه القدرة على ادراك العلاقات واستنباط المتعلقات.

٣ - وتعرض بينه الفرنسي في تعريفه انه يتألف من اربع وظائف او قدرات هي الفهم والاختراع والنقد والتوجيه للفكر في اتجاه معين واستبقاؤه فيه.

- ٤ - وعرفه اشترن الماني بانه قدرة على ان يكيف تفكيره شعوريا للظروف البيئية وللمتطلبات الجديدة في الحياة.
- ٥ - وذكر ثورندايك الاميركي في تعريف الذكاء ثلاثة مظاهر هي الطول والعرض والسرعة أو بعبارة اخرى ان ذكاء الفرد يقاس في نظر ثورندايك بمدى قدرته على انجاز واجبات صعبة وبعدهد الواجبات المتساوية في صعوبتها التي ينجزها في وقت معين.
- ٦ - وعرفه جورج استو دارد بانه القدرة على القيام بنشاط عقلي يتميز بالصعوبة والتعقيد والتجريد والسرعة والاقتصاد والتكيف الهادف والابتكار والاصالة وتركيز الطاقة ومقاومة الاندفاع العاطفي.
- ٧ - وعرفه ديدبورن بانه الاستعداد للتعلم.
- ٨ - وقال كولفين في تعريفه بانه التكيف للبيئة.
- ٩ - وقال كسلر في تعريفه بانه القدرة الكلية على التفكير العاقل والسلوك الهادف ذي التأثير الفعال في البيئة.
- ١٠ - وعرفه كامن بانه القدرة على التعلم.
- ١١ - وعرفه كلر انه مرادف للاستبصار والتوافق العقلي في المواقف الجديدة التي تقابل الفرد في حياته.
- ١٢ - وعرفه شترن انه يمثل القدرة العقلية الفطرية العامة.
- ١٣ - وعرفه بيرت هو القدرة على اكتساب القدرة او الخبرة والافادة منها.

### نقد التعاريف:

الذي نلاحظه في استعراضنا لهذه المجموعة من التعاريف للذكاء لاتأتي بشكل مباشر بل الملاحظ منها غالبا عن طريق النتائج كما ذهب إليه الدكتور أحمد فائق والدكتور محمود عبد القادر في مدخل علم النفس.

ويقول الدكتور عمرو الشيباني في الاسس النفسية التربوية ان هذه التعريفات في مجموعها تحاول تعريف الذكاء في ضوء وظائفه واثاره ولاتعرض لطبيعة الذكاء نفسها لان هذه الطبيعة لاتزال غامضة علينا وليس الذكاء هو



الظاهرة الوحيدة التي تعرف بوظائفها وآثارها بل هناك من الظواهر والموجودات التي لا يعرف كنهها على وجه التحديد من بينها الطاقة الكهربائية والمغناطيسية والروح وما إلى ذلك .

ويقول مشيراً إلى ماورده بينه ان غالب التعريفات الموجودة لدينا في الوقت الحاضر متأثرة بنزعة واضعيتها وبمبادئ تخصصهم، ولذا نجد علماء وظائف الاعضاء والفسولوجيا يؤكدون في مفهومهم وتعريفاتهم للذكاء التكامل الوظيفي للجهاز العصبي المركزي وخاصة القشرة المخية كما يؤكدون قدرة الفرد على استعمال الامكانيات العضوية التي زود في المواقف التي تدعو لاستعمالها ويؤكد علماء الاحياء في تعريفاتهم للذكاء القدرة على التكيف الصحيح مع البيئة المعقدة الدائمة التفسير والتحول على تغيير هذه البيئة حتى تسائر مطالب الحياة المتجددة، ويؤكد علماء الاجتماع او المتأثرون بالنزعة في تعريفاتهم للذكاء القدرة على التكيف الاجتماعي، وعلى بناء العلاقات الاجتماعية الناجحة وعلى مواجهة المشاكل الاجتماعية، ويؤكد علماء النفس التربوي في تعريفاتهم للذكاء القدرة على التعلم وعلى القيام بالعمليات العقلية العليا الاخرى خاصة التفكير المجرد.

وعلى ضوء ذلك ذهب الدكتور احمد فائق والدكتور محمود عبد القادر في مدخل النفس العام وقد يرجع سبب تنوع تعريفات الذكاء وتعددتها إلى اختلاف نظرة العلماء إلى الذكاء نفسه فمنهم من ينظر إليه من ناحية وظيفته ومنهم من ينظر إليه من ناحية مكوناته .

والمهم في ذلك كله ان التعريف لا بد ان يكون كاشفا عن طبيعة المعرف من غير ملاحظة مبادئه أو اثاره ونتائجه وانما يفسر المعرف بما يطابق غرضه العلمي وهذا يضر بصياغته الموضوعية القائمة عليه البنية الأساسية، وحيث ان هذه التعاريف للذكاء قد تناولت الآثار من غير ملاحظة الموضوعية الذي بنى عليه هيكله وقوامه الذاتي نفسه فلم يكن التعريف مستوفياً لتلك الصياغة المحددة الكاملة وبيان الهوية الذاتية للمعرف .

ولا يخفى ان تعدد الاغراض في موضوع العلم يضر بصياغة التعريف إذا اخذ فيه الوحدة الذاتية دون اللوازم ولا يفرق الحال في تعدد الموضوع وتعدد

الاعراض من حيث الامتناع اما إذا اتحد الموضوع والغرض أو تعدد الموضوع واتحد الغرض فلا يضر في ناحية التعريف إذ التعريف يتوجه نحو الغرض الذي صيغ من اجله التعريف ويشترط كون الموضوع متجها لغرض معين حتى يتوجه التحديد الذاتي نحوه فمثل القدرة على التفكير المجرد أو القدرة على ادراك العلاقات واستنباط المتعلقات ان مثل هذه الأمور الثلاثة إذ القدرة على التفكير المجرد ليس تفسيراً واقعياً لمعنى الذكاء فان بعض متوسطي الذكاء أيضاً لهم القدرة على التفكير المجرد أو كون لهم القدرة على الادراك فهذا مما يشترك فيه غيره فان عامة المجتمع البشري له القدرة على الادراك كأساس قانوني عام للهوية البشرية اما ادراك العلاقات واستنباط المتعلقات فايضا لغير الذكي الادراك والقدرة على ادراك العلاقات أو استنباط المتعلقات ولا يتحدد في خصوص الذكي اما مثل الفهم والاختراع والنقد والتوجيه للفكر في اتجاه معين فالفهم لا يحدد الذكاء وانما هو مفهوم مغاير له وكذا الاختراع فان مثل اديسون لم يكن ذكياً وكان متأخراً في دراسته واما القدرة على التكيف في البيئة والمتطلبات الجديدة في الحياة وهذا ايضا لم يكن مفهومها لماهية الذكاء فانه من الآثار البعيدة فضلا عن القرية منها.

واما انجاز العمل الصعب بسرعة أو بوقت معين كلها لاربط لها بموضوعية الذكاء فان الغبي والبليد ربما يمكنها اتيان العمل بسرعة أو بوقت معين لان مرجعها إلى النشاط العضلي والخبرات المتراكمة وهكذا لو فسرناه بمعنى القدرة على القيام بنشاط عقلي يتميز بالصعوبة والتعقيد والتجريد والسرعة الخ كل هذه الأمور بعيدة عن ساحة الذكاء فان كل من يتمسك بالعقلانية والتروي والحيلة إذا وجد بعض اللمسات الخفية من خلال تأملاته الفكرية لا يثبت ان يكون ذكياً حيث نجد كون النسبة بينها العموم والخصوص من وجه هذا مع ان بعض فقرات تعريف جورج متجهاً إلى ناحية النتائج وبعضها ناظر إلى المبادئ وكلا منها غير مقبول في بناء حقيقة الذكاء عليه.

واما القول بانه استعداد للتعلم فهو غير مرضي لان بعض الافراد بطيئة الفهم والفطنة مع انها تكون بعد ممارسة التعلم والالحاح المتواصل في الفهم

والتحقيق والتدبر تصل إلى مقامات رفيعة من العلم والكمال مع كونهم من الذكاء بمسافة بعيدة لم تقترب من ساحة الذكاء بشيء.

اما تعريف كسلر بانه القدرة الكلية على التفكير العاقل والسلوك الهادف الخ فهو مشترك بين الذكي وغيره إذ لكل منها القدرة الكلية إذا امتلکا القوة العاملة في كل منها فانها يهدفان في سلوكهما إلى ما فيه المصلحة والملاك المنعكس على الحياة البيئية ويقترّب تعريف كامن بانه القدرة على التعلم من تعريف ديدبورن بانه الاستعداد للتعلم الا ان نقطة الخلاف ان ديدبورن ينظر إلى الذكاء محقق للمراحل الاستعدادية للتعلم بينما في نظر كامن اخذ الذكاء في التعلم على نحو الفعلية وكل من هذين الاتجاهين غير سليم في مقام التعريف كما تلاحظه في ضمن ابحاثنا.

وأما كون الذكاء مرادفاً للاستبصار والتوافق العقلي فلم أرى ترادفاً أو انسياقاً من مدلول اللفظ في الذكاء بحيث يتبادر إلى المعنى الثاني بمجرد اطلاق كلمة الذكاء بل هو استعمال في غير ما وضع له ويحتاج في ذلك إلى قرينة .

واما تعريف شترن بانه يمثل القدرة العقلية الفطرية العامة وهذا يمثل الخط المشترك لكل الامور العقلية الفطرية ولا يختص بالذكاء .

واما تعريف بيرت فهو تعريف بالشمرات .

## ٥ - تعريف علم الاخلاق :

نقدم اليك عدة تعاريف اخلاقية الغالب في مجموعة هذه التعاريف لم توقفنا على خط معين تتجلى فيه المظاهر الناصعة لهوية المعرف والكشف عن الذات انظر إلى تعريف (لا لاند) في معجمه عند تطرقه للاخلاق النظرية قد سلك في تعريفه ثلاثة أنواع - التعريف الأول :

- أ - مجموع قواعد السلوك مأخوذة من حيث هي غير مشروطة .
  - ب - السلوك المطابق للاخلاق مثلاً حين نتحدث عن تقدم الاخلاق .
  - ج - نظرية عقلية في الخير والشر وبهذا المعنى تتضمن الكلمة .
- ان النظرية تنحو نحو نتائج معيارية .

التعريف الثاني : ماذكره لوسن (١٨٨٣ - ١٩٥٤م) حيث عرف الاخلاق بانها مجموع متفاوت النسق من التحديدات المثالية، والقواعد والغايات التي يجب على الانا منظورا إليه على انه مصدر مطلق ان لم يكن شاملا للمستقبل ان يحققها بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة.

التعريف الثالث : مذهب اليه جورج جوسدورف المتولد عام (١٩١٣م) فقد عرف الاخلاق بانها طريقة معينة للنظر إلى مجهود التعبير عن الانسان في الحال .

التعريف الرابع : عرف فولكويه بانها مجموع قواعد السلوك التي بمراعاتها يمكن الانسان بلوغ غايته .

نقد التعاريف :

اما تعريف (لالاند) فهو متجه إلى علم النفس دون التعريف لذات الاخلاق سواء كان بحسب الفرع الاول أم بحسب الفرع الثاني الذي جعله مطابقا للاخلاق لا البحث بها عن ذات الاخلاق . والجمله ان تعريفه الثاني المتضمن مطابقة السلوك للاخلاق الا في الفرع الثالث فانه بحث عن الخير والشر وهما من الثمرات والنتائج للاخلاق لا البحث بها عن ذات الاخلاق . وبالجمله ان تعريفه الثاني المتضمن مطابقة السلوك للأخلاق لا يكشف ذات الاخلاق فان السلوك انعكاس لوجود ما وراء الخارج كما ان تعريفه الثالث في اتجاه الاثار والنتائج اذ البحث عن الخير والشر ليسا ذاتية الاخلاق مع ان المعيارية كاساس موضوعي لا يتناسب مع البناء على مسألة الخير والشر اذ المعيارية تربط بالصفات وحفظ توازنها اما المعيارية في الخير والشر تقع من نتائجها لا من نتائج ذاتية الاخلاق ويكون من نوع ثمرة متفرعة عن ثمرة اخرى نحو الطولية دون الوجود العرضي .

واما تعريف لوسن قد تضمن تعريف الاخلاق بالغاية وهذا لا يناسب قواعد التعريف وموضوعية كما تتلخص عبارته بقوله ان الاخلاق هي تحديد السلوك الانساني بشرط ان نفهم من هذا التحديد الطريقة التي بها تحدد والتحديد

المقتضي من الذات بوصفه محمدا للقيمة وغرضه ان الذات أو الانا يقرر لنفسه غاية معينة فقد اتجه إلى الغاية هي التي تقرر المصير وهي مهمة علم الاخلاق واما تعريف جوليفية يبدو من تعريفه انه قد حصر الاخلاق بالاطار الديني بينما الاخلاق لها مفهوم عام والتعريف هنا قد اخرج افراده عن دائرة الحدية وعلى هذا لم يكن التعريف جامعا لافراده .

واما تعريف جورج جوسدورف ان افعال الانسان ومجوده تكون طريقا للاخلاق وهذا كما اشرنا اليه ان الاثار لا تكشف واقعية الشيء وقد هاجم فولكية هذا التعريف بنقاط اربع :

- ١ - انه لا يحدد هذه الطريقة التي يتحدث عنها .
- ٢ - انه يتحدث عن النظر بينما الاخلاق لا تكتفي بالنظر والاعتبار بل تقرر امورا وعلى الاقل تصدر احكاما .
- ٣ - ان العبرة ليست بالتعبير بل بنتائج التعبير الموضوعية .
- ٤ - انه اذا كان الانسان انما يفعل في العالم فان المهم في الاخلاق هو موقف باطني للانسان ولكنه اخذ التعريف الذي اشرنا اليه على نحو الاثر في بعض النقاط وهو ايضا غير مقبول لان التعريف لا يقع بالاثر واللازم والنتيجة .

#### تعريف الاخلاق العملية :

- ١ - لا يمكن استشعار المبادئ الاخلاقية الا في السلوك نفسه وبممارسة الفعل .
- ٢ - ان العلم التجريبي لا يتعلم الا في المعمل فان تحليل العقيدة الاخلاقية وكيفية سلوك الرجل الامين سيكشف لنا قطعا عن القواعد العملية للفعل الاخلاقي .
- ٣ - بانها تقوم في شعورنا المباشر بالمثل الاعلى معاشا في الفعل .

#### نقد التعاريف :

ان المتصور في هذه التعاريف ان التعريف الاول كان مرتبعا بالسلوك وهو نوع تداخل بين علم النفس السلوكي والاخلاق العملية ، وهذا ما يخالف شروط

التعريف بان يكون مانعا للاغيار هذا مضافا إلى أن طبيعة التعريف قائم على الوجود الكلي والقضية العامة دون التحديد للموضوعات الشخصية . والذي نلاحظه في مجموعة هذه التعاريف واقعة في اطار القضايا الجزئية دون القضايا الكلية بينما مقتضى التحديد الماهوى قائم على الوجود الكلي دون الوجود الشخصي الجزئي فمثل تطبيق الامين في اداء عمله كوجود خارجي لا يعكس طبيعة العمل من حيث نوعه أو صنفه أو مثله اذا قصد به شخصه واما اذا قصد به النوع والصنف والمثل فيقع من نوع التداخل بين الاخلاق العملية والاخلاق النظرية ما لم يقصد في كل تعريف عملي الحيثية واختلاف الجهة .

وعلى الجملة ان الاخلاق العملية سواء كانت من نوع التعريف الاول ان المبادئ الاخلاقية مستفادة عن طريق السلوك وبممارسة الفعل سواء كانت من نوع التعريف الثاني بان العقيدة الاخلاقية تستكشف من زاوية القواعد العملية أو كان التعريف قائماً بالمثل الاعلى فان الجميع يلحظ كاشفية الاخلاق بالسلوك الجزئي ويكون دائماً من نوع القضايا الجزئية وهي حصيلة المبادئ كما في التعريف الثاني واما الاول فقائم على الاثر والنتيجة كما في التعريف الثالث .

### تعريف الضمير :

١ - عرف (لالاند) (١٨٦٧ - ١٩٦٣ م) الضمير الاخلاقي هو خاصية العقل في اصدار احكام معيارية تلقائية ومباشرة على القيمة الاخلاقية لبعض الافعال الفردية المعينة وحين يتعلق هذا الضمير بالافعال المقبلة فانه يتخذ شكل صوت يأمر أو ينهي واذا تعلق بالافعال الماضية فانه يترجم عن نفسه بمشاعر السرور (الرضاء) أو الألم (التأنيب) وهذا الضمير يوصف تبعاً للاحوال المختلفة بوصف الواضح الغامض المريب المخطيء .

٢ - وعرفه بوارك بانه معرفة الخير والشر .

٣ - وقال لوسن في تعريف الضمير هو ملكة الاقرار والاستهجان .

٤ - وعرفه القديس توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) ان الضمير هو على

نحو ما الحكم الصادر من العقل .

## نقد التعاريف

ان ما اورده لالاند في تعريفه قوبل بمناقشة من قبل اعضاء الجمعية الفرنسية للفلسفة على استعمال كلمة صوت في تعريفه لانه قد يؤذن باشارة إلى اللاهوت وذلك لانه يجعل من الضمير امرا مفروضاً من الخارج على الارادة والذي يبدو لدينا ان اصدار احكام معيارية أو ما يتخذ شكلا صورياً اما بخطاب ايجادي كما في الاوامر أو بخطاب زجري كما في النواهي نابع عن وجود وراء ذلك وهذا لا يفسر حقيقة الضمير .

كما ان تعريف بواراك ليس متخذاً في صياغته للتعريف على نحو الحقيقة والكشف عن ماهيته الاساسية فان الخير والشر على كلا التفسيرين لهما اما بنحو النسبية للخير والشر أو بمعنى الوجود والعدم فليس في بيان حقيقة الضمير وانما اتخذ الخير والشر اما بما هما واقعيان أو وجودان نسيان من الاثار واللوازم للضمير فالخير نظام مطابق لما ينشئه العقل من المصلحة في المتعلق أو في نفس الخطاب والشر احتواء على المفسدة واشتمزاز العقل له وطرده عن ساحة التقين في المتعلق على مذهب الامامية العدلية وفي نفس الخطاب على مذهب الاشاعرة لمبغوضيته الذاتية والاحسان للفقراء والضعفاء خير يؤكد الضمير ويحرض عليه وقتل النفس المحترمة مبغوض وقبيح تشتمر منه الطباع الحرة ويؤنب عليه الضمير الحر وهكذا في العدل والظلم يختلف وجود الشيء عن ذات الضمير وتحركه .

اما تعريف لوسن بان الضمير هو ملكة الاقرار والاستهجان وهو عبارة عن الموافقة والرضاء وعدمها وهذا لا يثبت مفهوم الضمير فالاقرار والرضاء والقبول والامضاء بما يفعله الشخص من عمل خارجي والاستهجان عما يحدثه الشخص أو المجتمع من عمل مخالف للمرتكزات الفطرية أو العادات والاعراف كلها لا تمت بصلة عن ذاتية الضمير وتفسيره الموضوعي وبيان حقيقته الواقعية .

واما تعريف القديس توما فقد عبر عن الضمير بالعقل ولم يفرق بين المفهومين من حيث الحقيقة ومن حيث الذات فان مفاد الضمير بما هو الاثر القريب له هو ذلك الشعور بالرضاء أو بالتأنيب وما اورده توما من نوع التفسير القاموسي وشرح اللفظ .

## ٦ - تعاريف علم الاجتماع :

- ١ - عرف علم الاجتماع هو دراسة الظواهر الاجتماعية أو قائمها أو النماذج الاجتماعية .
- ٢ - عرفه روبرت ماكيفر هو دراسة العلاقات الاجتماعية التي يتكون منها المجتمع .
- ٣ - عرفه الدكتور زيدان هو دراسة التفاعل والعلاقات الاجتماعية المتبادلة وما يتحكم فيها من شروط وما ينجم عنها من نتائج .
- ٤ - وعرفه اجبرن وينمكون بان الدراسة العلمية للحياة الاجتماعية .
- ٥ - وعرفه سوركن ان علم الاجتماع عام وخاص في نفس الوقت فكونه عاما لانه يدرس الخصائص العامة للعالم الاجتماعي الثقافي ككل وخاص لانه دراسة هذه الخصائص تقتضي تخصصا لا يقل عن تخصص علم الطبيعة أو علم الاقتصاد .

٦ - وذهب بريرلي العالم الاجتماعي الامريكي إلى أن الضبط الاجتماعي لفظ عام يطلق على العمليات المخططة أو غير المخططة التي يمكن عن طريقها تعليم الافراد أو اقناعهم أو حتى اجبارهم على التوازم مع العادات وقيم الحياة السائدة في الجماعة .

## نقد التعاريف

اما المناقشة رقم (١)

ان الظواهر الاجتماعية لا تعطي اللوحة الواقعية عن حقيقة الاجتماع وانما الظواهر من جملة الاثار حيث ان الظواهر تارة تقع متعلقة بفرد وقد تكفل في دراستها علم النفس وظواهر متعلقة بجماعة كالاسرة والمدينة والدينية وسائر اصناف المجتمعات وقد تكفل بها علم الاجتماع .

اما المناقشة رقم (٢)

الذي نلاحظه في تعريف روبرت ماكيفر لدراسة العلاقات الاجتماعية قد اتخذ نتيجة للشيء بدون لحاظ موضوعية علم الاجتماع اذ العلاقة قد تقع في رتبة



متأخرة عن اصل وجود الشيء وأما الارادة على اقامة العلاقة فهي في مقاما المبادئ والمقدمية لوجود الشيء ولو فرضنا ان العلاقة قائمة في رتبة متقدمة كما تصورها ماكيفر حيث اعتبر وجود المجتمع مكونا من العلاقة فهو تعريف بالنتيجة وهذا لا يتناسب مع حقيقة التعريف .

اما المناقشة رقم (٣)

وهو الذي تعرض اليه الدكتور زيدان فان التفاعل والعلاقات الاجتماعية لا يفسران طبيعة المجتمع بما انه علم له قواعده وقوانينه وان صح التعريف فيكون تعريفاً بالاثـر دون الذات .

اما المناقشة رقم (٤)

ان الدراسة العلمية للحياة الاجتماعية على اساس الحياة الاجتماعية تقوم على التفاعل والتفاعل يؤدي إلى التنظيم الاجتماعي ويكون النظر إلى التعريف من خلال اللوزام المتفرعة منها لوازم اخرى وليس ناظر إلى حقيقة كأساس موضوعي فالنظر أولاً إلى الحياة الاجتماعية القائمة على وجود التفاعل وهو المتولد منه النظام وهذا وان كان محل بحث حيث لا ملازمة بين التفاعل والنظام وان صدق فعلى الموجبة الجزئية دون الضابطة الكلية والملازمة الذاتية .

واما تعريف رقم (٥) والمناقشة حوله وهو الذي اورده سوروكن يبدو انه قد عرف المجتمع من زاوية التقسيم إلى العام والخاص ومقتضى معرفة المعرف من خلال القسمة تعريف بالرسم والخاصة كما عليه المصطلح المنطقي لان القسمة ليست ناظرة إلى الانكشاف التام لماهية المقسم .

واما المناقشة في تعريف رقم (٦)

وهو الذي تناوله بريرلي تجده منطقياً على صورة النظم الاجتماعية ويكون محله التطبيق وليس في بيان اصل معرفة الحقيقة وهذا خارج عن اظهار طبيعته الذاتية ، مع ان الضبط الكلي يقع بعد صدور الانظمة مرحلة التنفيذ واقامة التوازن في صفوف المجتمع حيث ان القواعد والانظمة مقتبسة من العادات والتقاليد ومجموع القواعد نظم ، ومجموع النظم هي تعبير عن النظم الاجتماعي وبعده تقع المرحلة الاخيرة وهي الضبط وهكذا عندما نلاحظ عناصر التراث

الاجتماعي في تعريف اللغة أو العادة والتقاليد أو العرف والثقافة فانها ايضاً لا تخلو من مناقشة في تعاريفها .

## ٧ - تعاريف علم الاقتصاد

- ١ - عرف مارشال علم الاقتصاد بانه دراسة سلوك الانسان في مورد الحياة العادية لرجل الاعمال .
- ٢ - بانه العلم الذي يهتم بانتاج السلع والخدمات وتوزيعها على الافراد بفرض استهلاكها .
- ٣ - عرفه الدكتور احمد أبو اسماعيل في كتابه اصول الاقتصاد بانه هو العلم الذي يبحث في تنظيم توزيع الموارد المحددة ذات الاستعمالات المختلفة على الاهداف المتعددة ولا بد قبل التعريف من معرفة المبادئ الاقتصادية وهي تقوم على الكمية المطلوبة والسلعة والسعر مع اثبات دخل المستهلك بحيث أن لا يكون انخفاض في سعر السلعة وعدم انخفاض السعر يزيد الكمية ورفع السعر يقلل من الكمية المطلوبة . ويكون من مجموع عرض المبادئ نستوضح النظرية وان كانت النظرية تستظهر من خلال التعريف .

## نقد التعاريف

١ - الملاحظ حول ما اشار اليه مارشال حيث سلك في تعريفه لعلم النفس ان لا يتحدد في اطار علم الاقتصاد مع ان ذيل تعريفه قد تضمن اللازم لعلم الاقتصاد لا البحث عن موضوعيته الاساسية ككونه رجل الاعمال فان حياته تتعلق بالانفاق والتكسب والثروة ومجرد دراسة سلوك حياته في اداء العمل لا يكشف البناء الكلي لعلم الاقتصاد .

وأما المناقشة لتعريف رقم (٢)

وهو ان الانتاج والسلع والخدمات والتوزيع وان كان علم الاقتصاد يبحث عنها على نحو المسائل والتفريعات الا أنها لا تعطي الصورة الواقعية لعلم الاقتصاد وانما هو نظير معرفة الشيء باقسامه واجزائه الذي هو عبارة عن معرفة الشيء

بخواصه اذ انتاج السلع انتاج مادي كالالات والادوات والمباني والبضائع والانتاج المعنوي كالتعليم والخدمات الاجتماعية فالنظر الى السلع والخدمات بما هي طريق للاستهلاك كل هذه الجهات والموضوعات لا تطلعننا على هوية الاقتصاد وانما بعضها في اتجاه اللوازم وبعضها في اتجاه المبادئ .

وأما المناقشة لتعريف رقم (٣)

وهو الذي اشار اليه الدكتور أحمد اسماعيل فقد نظر الى جانب التوزيع بصورة منسقة والتوزيع أحد المبادئ لاثبات موضوعية علم الاقتصاد وليس هو الاثر الكلي لمفهوم الاقتصاد وقد أشرنا الى عدم صحة التعريف بالمبادئ .

### تعريف القانون الوضعي

يطلق القانون لغة على كل قاعدة مطردة بحيث تفيد استمرار أمر معين وفقاً لنظام ثابت وبهذا المعنى يطلق القانون على النظم التي تحكم الظواهر الطبيعية فيقال مثلاً قانون الجاذبية الارضية أو قانون الغليان الذي يخضع له الماء .

وفي الاصطلاح يفيد القانون معنيين أحدهما عام والآخر خاص

أ - التعريف العام هو مجموعة القواعد الملزمة التي تحكم سلوك الافراد بملاقاتهم في المجتمع .

ب - التعريف الخاص يراد به قاعدة معينة أو مجموعة معينة من القواعد تضعها السلطة التشريعية لتنظيم أمر معين نظير قانون السجل أو الشهر العقاري وقانون الملكية العقارية .

أما بحسب الطرح الاسلامي للقوانين الدولية فقد أورده الدكتور محمد طلعت في تعريفها كما يلي :

١ - بانها جماع القواعد وما جرى العمل الاسلامي التي يأمر بها الاسلام أو يقبلها في العلاقات الدولية<sup>(١)</sup> .

---

(١) الاحكام العامة في قانون الامم ص ٢٧ للدكتور محمد طلعت .

- ٢ - وعرف كوروفين القانون الدولي (بانه مجموع القواعد الاتفاقيه والعرفية التي تمثل ارادة الطبقات الحاكمة والتي تنظم العلاقات القانونية بين الدول والتي تكونت من صراع الدول وتعاونها وتحمي بالاكره الدولي الانفرادي والجماعي) .
- ٣ - وعرفه فيشنسكي بانه مجموع القواعد التي تحكم علاقات الدول في صراعها وتعاونها والتي تفصح عن ارادة الطبقات المسيطرة في تلك الدول والتي يضمن تطبيقها عن طريق الاكره والذي تمارسه الدول فرادى وجماعات .
- ٤ - وقال الفقيه الفرنسي فرشيل في تعريف القانون الدولي بانه مجموعة القواعد التي تحدد حقوق الدول وواجباتها في علاقاتها المتبادلة .
- ٥ - وعرف دينوفي الفرنسي القانون بانه مجموعة القواعد التي تقصد الى تحديد حركة كل في علاقته بالآخرين .
- ٦ - وعرفه اهونس هو مجموعة القواعد التي تحكم العلاقات للشعوب متكيفة بظروف تعايش هذه الشعوب وما يقوم بينها من مساعدة متبادلة وعلاقات دولية .
- ٧ - ويرى ديجي ان تعريف القانون الدولي هو مجموعة القواعد التي تتعلق بأعضاء جماعات مختلفة والناجمة من التضامن الذي يربط اعضاء هذه الجماعات الواحدة بالأخرى .
- ٨ - وذهب هيوز في تعريفه بانه مجموعة المبادئ والقواعد التي تعتبرها الدول المتمدنية ملزمة في علاقاتها المتبادلة .
- ٩ - وقال ديفو انه مجموعة قواعد قانونية تتعلق بحقوق وواجبات متقابلة وتطبق على العلاقات القائمة بين الدول وغيرها من أشخاص الجماعة الدولية .
- ١٠ - وقال اكسيولي فقيه امريكا اللاتينية في تعريف القانون هو مجموعة القواعد والمبادئ المعدة لتنظيم الحقوق والواجبات الدولية ليس بين الدول فحسب بل كذلك بالنسبة للاجهزة المماثلة المتمتعة بحقوق وواجبات مماثلة وكذا الافراد .
- ١١ - وعرفه كورويس انه القانون الدولي هو مجموعة القواعد التي تحكم علاقات الدول فيما بينها ومراكز الجماعات الاخرى وكذا المنظمات والافراد التي لا تخضع لاحكام النظام القانوني الداخلي لدولة ما .

١٢ - ويقول دوردينفسكي وكريلوف وهما الفقيهان السوفيتيان هو بناء يقوم ويتأسس على العلاقات الاقتصادية العالمية .

وهذه مجموعة التعاريف للقانون الدولي لابد من عرض ملاحظتنا حول تطبيق قواعد التعريف عليها .

### نقد التعاريف

نأتي اولاً الى ما ورد في أصل القانون من حيث القانون العام فقد روعي فيه تضمينه لعلم الاجتماع وهو تعريف متداخل مع ان تنظيم السلوك مرتبط بالجانب النفسي والاخلاقي ولا يختص بالقانون الوضعي .

وأما تعريف القانون الخاص فقد لوحظ فيه جهة الواضع وكيفية التشريع دون بيان حقيقته أما ما يخص نقد التعاريف الدولية .

### • أما رقم (١)

وهو ان مجموعة القواعد وتطبيقها من قبل عمل المسلمين لا يجعلها قانوناً دولياً وانما مرجعه الى القانون الداخلي لذات الدول دون التعميم وذلك يخص دور التطبيقات الجزئية ولا يرتبط بالمفهوم العام للقانون الدولي الا ان يكون التطبيق الجزئي موجباً لانعكاس القانون الدولي وهو أمر غير ثابت .

### وأما نقد تعريف رقم (٢)

وهو الذي تعرض اليه كورفين فارتشى ان يكون القانون الدولي محدوداً للطبقة الحاكمة والانقياد الى واجباتها فقد قسم القانون الى طبقة حاكمة وغير حاكمة بينما المفهوم العام للدولة على نحو المساواة أمام القانون كما ان تكون القانون من مجموع قواعد اتفاقية وعرفية هذا بلحاظ مكونات القانون ومصادره وهو تفسير لمبادئه وأما النظر الى تنظيم العلاقات فذاك مرتبط بالنتيجة لذات القانون وعندما نظر كورفين الى حصيلة القانون قال انه ناتج عن صراع الدول وهو أيضاً مرتبط باللوازم لوجود القانون وهو مناف لما بنى عليه السلطة الحاكمة اذ بناء القانون الدولي لا يرتبط بالحكومية ومسألة الحكومية مرتبط بالامن الداخلي التابع عن اصدار الاحكام من

خلال الموضوعات الاتفاقية والعرفية وهذا لا ينسجم مع الصراع لانه قائم على النوعية والحاكمية قائمة على الشخصية .

وأما نقد تعريف رقم (٣)

قد أورد عليه الدكتور محمد طلعت في مؤلفه الاحكام العامة بقوله ويبدو ان فيشنسكي قد أراد ان يدخل تعريفه في الاطار الماركسي العام لتعريف القانون فاورد عبارة الطبقات المسيطرة والحق انه عارض بذلك جوهر المدرك الماركسي للقانون أما ما جاء في التعريف بشأن صراع الدول وتعاونها فهو محاولة من الكاتب لان يضع اساساً مادياً للقانون الدولي المعاصر يكشف في ذات الوقت عن الاتحاد السوفيتي رغم تعاونه مع باقي الدول لم يتخل عن فكرة الصراع الطبقي .

ولا يخفى ان عرض التعريف لابد أن يسير على وفق النظرية التي دار البناء عليها فاذا أورد التعريف على خلاف الاصول الموضوعية وخلاف ما بنى عليه في موضوع النظرية يكون التعريف غير صائب فما جاء به فيشنسكي لا يطابق ما بني عليه المذهب الماركسي ويكون خروجاً عن الصياغة المحددة لذات التعريف هذا مع كون اخضاع القواعد العامة للقانون الدولي تحت القانون لذات الدولة بما فيها من مبادئ وضوابط معينة لا يلائم طبيعة الغرض الذي صيغ من أجله التعريف .

وأما نقد تعرف رقم (٤)

قد أورد الدكتور محمد طلعت على تعريف دور نيفسكي وكربلوف بقوله :  
والجديد في هذا التعريف انه لم يصور البنية الاقتصادية التي هي الاساس لظاهرة القانون الدولي لم يصورها على انها جماع علاقات الانتاج على انها كل العلاقات الاقتصادية وهكذا فان الفقيهين لم يخرجوا في تعريفهما على المفهوم الماركسي للاساس الاقتصادي بل خرجوا كذلك على مفهوم البنية العلوية التي تبني على هذا الاساس اذ ان القانون عموماً - وذلك ينصرف الى القانون الدولي ايضاً - هو بنية علوية لانه يتأسس على بنية تسنده فان مؤدى هذا التعريف هو الخروج على المفهوم الماركسي للقانون الدولي كظاهرة بنية علوية .

ويكون التعريف غير مطابق لما بنى عليه ويصطلح عليه بعدم جامعته لافراده التي صيغ التعريف من أجله لعدم مطابقتها للعلوية الدولية ولم يطابق المذهب الماركسي أيضاً حيث ان ما صيغ التعريف من أجله كان مطابقاً للنظرية الماركسية بينما التعريف هنا قد فقد هذا الطابع وهو عبارة عن ربط القانون بالدولة والمقصود لدى ماركس في عنوان الدولة عندما قسم المجتمع البدائي اللاطبقي الى طبقات متعادية طبقة مهيمنة وطبقة مستغلة ويكون كيان ثبوت الدولة هو انقسام المجتمع الى طبقات طبقة مهيمنة من المواطنين تملك وسائل الانتاج على طبقة اخرى من المواطنين في ذات المجتمع الذي يطلق عليه باسم الدول فتارة يطلق عليه بالمجتمع واخرى بالدولة ولم يتفطنا الى عدم تحقق الانفصالية .

أما نقد تعريف رقم (٥)

وهو الذي أشار اليه الفقيه الفرنسي فوشيل بما سلك في تعريفه التحديد لذات الدولة دون النظر الى القانون الدولي بوجه عام وقد حصر القانون الدولي في عنوان الدولة ، وعلى هذا لا يكون التعريف جامعاً لافراده وانما ضم فرداً آخر لا ينتم اليه بصلة وهو دخول الدولة بدون النظر الى جهة حدية المعرف وهو المرتبط في خصوص القانون الدولي .

وأما نقد تعريف رقم (٦)

وهو الذي ذهب اليه رينو فقد جاء بالتعريف الاجتماعي في مجال التعريف القانون الدولي وهو نوع تداخل وينبغي له ان يلحظ الطابع القانوني من دون ملاحظة جهة العلاقة وبهذا التعريف قد ادخل أمراً مغايراً للمعرف في ضمن دائرته فلم يكن عندئذ مانعاً للاغيار .

وأما نقد تعريف رقم (٧)

وهو ما أشار اليه اهرنس ولا يخفى على مقامك الكريم ان تكيف القواعد بظروف الشعوب لا يرسم وجهة القانون الدولي كما ان العلاقات الدولية من الآثار واللوازم للقانون الدولي وليس مبيناً لواقعية القانون الدولي فيكون التعريف قد اعتبر فرداً ليس من طبيعة التعريف وانما اشتمل على اللوازم والآثار .

وأما نقد تعريف رقم (٨)

وهو الذي قدمه ديجي حيث قد لاحظ ما عليه مدرسته الاجتماعية فقد عرف القانون الدولي بالنظر الى غرضه دون ملاحظة واقعية القانون الدولي الذي يعكس طبيعته الذاتية وان قلنا في مظاهره ان التعريف بلحاظ الاغراض لا مانع منه ولكن اذا كان القانون المعرف في حدود القانون للدولة الخاصة فيكون من نوع تعريف الاخص بالاعم اذا قدر الاعمية هنا وأما اذا نظر ديجي الى كون الاجتماع مثبتاً لهوية القانون الدولي فهو تعريف بالاثر والثمره وقد أشرنا الى بطلانه .

وأما نقد تعريف رقم (٩)

وهو الذي أشار اليه هيوز الا ان نظره يبدو في اطار القانون الداخلي دون النظر الى القانون الدولي بوجه عام فلم يكن التعريف جامعاً لما انطوى عليه من شموليته للقانون الدولي كما التفت اليه الفقيه الفرنسي لوفر على ان القانون الدولي ليس هو من مصاديق القانون العام الذي يحكم بواسطة العلاقات الخاصة بين الاشخاص وانما يرتبط بعلاقات بين دولة ودولة وأما الامم والطوائف التي لا تخضع لعنوان الدولة فلا بد ان تكون حقوقها مغدورة لا يلتفت اليها كما في شعب فلسطين وبعض الدول الافريقية والآسيوية .

وأما نقد تعريف رقم (١٠)

وهو الذي ذهب إليه رينو ويبدو منه أنه أدخل القانون الدولي في إطار القانون الداخلي ولم يجعل له عنواناً مستقلاً كما ذهب إليه ديلوس عند تعريفه للمجتمع الدولي بانه حكم العلاقات بين الجماعات الاجتماعية المختلفة بل والعلاقات بين هذه الجماعات وبين الأفراد ولكن كل ذلك فان ما جاء بالتعريف على وفق نظريته يجعل القانون محدداً في إطار القانون الداخلي .

والذي يبدو أن القانون الدولي عنوان مستقل وليس أمراً تبعياً للقانون الداخلي وفيه شمولية في كثير من الموارد وعلى هذا لا يكون التعريف جامعاً لكافة أفراد المعرف سواء كان التعريف لرينو أم لديلوس أم غيرهما .



وأما نقد التعريف رقم (١١)

وهو الذي سار عليه اكسيولي حيث عمم القانون إلى الدولة والأفراد معاً وعلى هذا من لا يرى التعميم يكون التعريف جامعاً للاغيار والأفراد التي لا تنطوي تحته .

وأما نقد تعريف رقم (١٢)

وهو ما جاء في تعريف كورويس فقد عمم القانون إلى الدول والمنظمات والأفراد ومراكز الجماعات وإخراج القانون الداخلي عن دائرته ويمكن أن يكون هذا التعريف أقرب إلى التعاريف من حيث جامعته ومانعيته إلا أنه قد يناقش من حيث شموله للمراكز الاجتماعية والمنظمات والأفراد لأنها لا تحدد في إطار الدولة وليس لها علاقة بالقانون الدولي الذي هو خاص بين المجتمعات الداخلية الذي قصد به شخصية الدولة دون المنظمات والأفراد وبهذا يكون التعريف قد اشتمل على الأفراد المغايرة بما أخذ في تحديده موضوعية الدول .

## ٩- التعاريف الأصولية

يقع البحث حول التعاريف الأصولية على مذهبين

١- المذهب الشيعي

أ- تعريف صاحب كفاية الأصول محمد كاظم الأخوند (١٢٥٥هـ) -  
١٣٣٠هـ) أنه القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بناء على الحكومة .

ب- المحاكمات بين الكفاية والأعلام الثلاثة ما تعرض إليه سباحة الوالد رحمه الله إلى أن تعريف استاذ الميرز محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥هـ) أنه أعم من استنباط الحكم الواقعي والحكم الظاهري كالأصول العملية من البراءة والاشتغال والاستصحاب والتمييز ودخول الظن الانسدادى بناءً على الحكومة ودخول الأصول العقلية فيه أيضاً .

ج - المحاكمات بما تعرض إليه العراقي الشيخ ضياء الدين (ت - ١٣٦٠ هـ) علم الأصول يشمل الاستنباط للحكم الواقعي والظاهري والمنجزية والمعدرية فيشمل الأصول العملية الشرعية والعقلية والانسداد بناء على الحكومة .

د - المحاكمات بما ذهب إليه الشيخ محمد حسين الاصفهاني الغروي (١٢٩٦ - ١٣٦١ هـ) أن علم الأصول عام للاستنباط للأحكام الظاهرية والواقعية .

ولنأخذ في الحديث حول هذه التعاريف التي ينطلق من تعريف الأخوند لأنه الرائد للمدرسة الحديثة في الأصول .

ولا يخفى على مسامعك أنه تعرض أولاً إلى ما سلكه مشهور أصولي الشيعة الحديثة (أنه القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية) إلا أنه دفع ما يمكن أن يعترض عليه بان المسألة الأصولية ليست قائمة على مجرد التمهيد للاستنباط بل استند إلى ما يصحح أن تستند المسألة الأصولية إلى الفن كما أنه لا يجوز أن ينفصل علم الأصول عن الانتهاء في مقام العمل والتطبيق الخارجي ولذا أضاف إلى التعريف هذا القيد فاعتقد أن هذا التعريف يعطي الشمولية في إدخال جميع أفراد مسائله وإخراج المسائل المناوئة عنه فتدخل مثلاً الأصول الشرعية كالبراءة والتخيير والاستصحاب والأصول العقلية كالبراءة العقلية كقبح العقاب بلا بيان والتخيير العقلي وقاعدة الاشتغال ودليل الأنسداد بناء على حكومة كلي العقل والحكم النوعي في جميع أقسامه العقلية .

وأما تفصيل البحث بما تعرض إليه العراقي حيث اعترض على استاذه الأخوند بان طبيعة المسائل الأصولية أن تقع في طريق الاستنباط لكي يصبح وسطاً لإثبات حكم كلي وإلا كانت خارجة عن التعريف ويستدعي هذا النسق أن تخرج الأصول الشرعية والعقلية والامارات بناء أعلى كونها من باب جعل المؤدى على طبق الحكم الواقعي لكونها من الفرعيات وليست من القواعد الأصولية ثم تطرق العراقي إلى أن المسألة الأصولية ما افادت وظيفة المكلف في بيان الأحكام الكلية أعم مما هي واقعة في طريق الاستنباط أو ما أنتهى إليها الفقيه في مقام العمل كالأصول الشرعية والعقلية وما لم يكن تحت هذا الإطار فهو خارج عن المسائل .

ثم تعرض إلى الأشكال على مختاره في التعريف بان القواعد التي تبين وظيفة المكلف في بيان الحكم الكلي الفقهي بان كثيراً من المسائل الأصولية لا تقع لبيان وظيفة المكلف . وذلك في غالب الأصول اللفظية من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمفاهيم فإن جميع هذه المسائل إنما يبحث عنها الأصولي لبيان تشخيص مفاهيمها نظير التعرض في باب المشتق والصحيح والأعم فان البحث فيها لتشخيص الموضوع وإذا كانت المسألة الأصولية مما لها دخل في الأحكام الفقهية ولولم يكن لبيان وظيفة المكلف في معرفة الأحكام الكلية ولومع الوسائط جاء الأشكال في غالب الفنون من العلوم العربية كالنحو واللغة أو فن علم الرجال فان له دخل في مقام السند .

وأجاب أن هذه الفنون كالنحو واللغة وعلم الرجال ليس لها دخل في وظيفة المكلف في مقام تكليفه أصلاً وإنما يبحثون عما تعلق ببلغتهم وهكذا علم الرجال في تعلقه بتوثيق الرجال غير مربوط في بيان الوظيفة لمعرفة الحكم الشرعي . ثم ليعلم أن مثل قاعدة لا حرج ولا ضرر وقاعدة الطهارة هي أحكام كلية فقهية وليست أحكاماً فقهية على نحو الجزئية ولو كانت أحكاماً كلية إلا أنها ليست في مقام القواعد لأداء الوظيفة لبيان الأحكام الكلية ، ولذا تختص ببعض الأبواب دون بعض كقاعدة الطهارة والحرج والضرر وهي تختلف مع الأحكام الفقهية الجزئية فان هذه كبريات وتلك من باب انطباق الكلي على أفراده .

ومما بيناه يتضح لك أن مسألة الانسداد بناءً على الحكومة ووجوب الفحص عقلاً على تحقيق وجود المخصصات والمقيدات وأنه لا يجوز العمل بالعموم والأطلاق إلا عند الفحص تعرف أن هاتين المسألتين وهي الانسداد بناءً على الحكومة ووجوب الفحص وعدم الأخذ بالعموم إلا بعد الفحص أنه من موارد وظائف المكلفين في معرفة الأحكام الشرعية .

وأما البحث حول ما تعرض إليه الأصفهاني في تعقيبه على كلام استاذه صاحب الكفاية في تعريفه أن لازم ما قاله الأخوند - نعد الغرضين من الاستنباط والانتهاه في مقام العمل ولازم ذلك أن يكون علم الأصول علمين مختلفين ولا يمكن إرجاعهما إلى غرض واحد ليكونا علماً واحداً لاختلاف الغرضين .

ثم أورد الأصفهاني على استاذه الأخوند بخروج البراءة الشرعية عن علم الأصول لأنها في مقام اثبات حكم ظاهري كلي في علم الفقه وليست دليلاً على إثبات الحكم الكلي لتكون المسألة أصولية ويلزم أيضاً خروج الأصول العقلية حيث أنها ليست في مقام استنباط الحكم ولا تنتهي إلى حكم فرعي فقهي . ويشكل الأمر في غالب الظواهر وحجيتها فإن البحث فيها راجع إلى تشخيص موضوعها وهذا أجنبني عن المسائل الأصولية لأنه لتشخيص الموضوع بل وتخرج الامارات إذا كان دليل حجيتها أو التعبد بها ليس إلا تنزيلها منزلة الواقع وهذا لا ربط له بالاستنباط .

ولكن الاصفهاني قرّب المسألة الأصولية بما كان مؤداها في مقام اثبات الحجية لثبوت حكم كلي ، وبهذا الوجه أدخل الامارات وللاستصحاب وأخرج الأصول العقلية والبراءة العقلية<sup>(١)</sup> .

وقد تعرض سباحة الوالد رحمه الله (١٩١٠ م - ١٩٨٦ م) إلى المناقشة لهذه الآراء وأختار الرأي الراجح بحسب نظره قال ذهبت طائفة من علماء الأصول إلى تعريفه بانه عبارة عن نفس القواعد التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية ولم يدخلوا الأصول العملية الشرعية من البراءة والاستصحاب والأصول العقلية كالبراءة والاشتغال والتخير العقلي والتزم جماعة بدخول الأصول العملية باضافة قيد في التعريف وهو ما ينتهي إليه في مقام العمل فعمموا علم الأصول للأصول الشرعية وللظن في باب الانسداد بناءً على القول بالحكومة وأما على القول بالكشف فالظن داخل في باب الامارات المعتبرة من الشارع فوسعوا حقيقة الاستنباط إلى استنباط الحكم الواقعي الشرعي وإلى استنباط الحكم الظاهري<sup>(٢)</sup> .

وتطرق الوالد إلى أن علماء الأصول تعرضوا إلى عناوين أربعة .

١ - حجية الظواهر من الأوامر والنواهي والمفاهيم والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد .

---

(١) المحاكمات بين الكفاية والاعلام الثلاثة ج ١ ص ٨٣ - ٨٧ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٩٣ .

٢ - البحث عن باب الملازمات كالبحث عن مقدمة الواجب والضد وإجتماع الأمر والنهي ونحو ذلك .

٣ - البحث عن باب الحجية في الامارات بما ينطوي فيها حجية خبر الواحد والشهرة والكتاب وباب التعادل والتراجع .

٤ - البحث عن الأصول العملية شرعية كانت أم عقلية كالبراءة والاشتغال والاستصحاب والتخيير وعند التأمل التام نجد أن الأصول العملية ليست من مباحث علم الأصول وإنما هي قواعد فقهية كلية فأصالة البراءة ليست إلا حكماً كلياً على موضوع كلي من فعل المكلفين .

نعم قد يقع التردد والأشكال في الاستصحاب وإن كان عند التأمل لا يجد الانسان أنه من قبيل ما كانت نتيجة البحث فيه واقعة في طريق الاستنباط بل هو نفس الحكم المستنبط الفرعي عن دليله وإرجاع الأصول العملية إلى القواعد الأصولية لأنه من جهة أنها لا تخص بباب دون باب ولا بحكم دون حكم بل تجري في كل الأبواب وفي كل موارد الشك من التكليف أو المكلف به أو مما علمت حالته السابقة فان ذلك لا يجد في عدها مسألة أصولية .

أما أولاً فلأن مسألة أصولية فذلك لعدم اختصاصها بباب دون باب وهو أمر اعتباري للفقيه والأصولي وليس ذلك بأمر واقعي يوجب عدها من أحد الفنين دون الفن الآخر .

وثانياً : أن معنى كون علم الأصول هو الجزء الأخير لمعرفة الأحكام الكلية الفقهية لا يتناسب مع عد الأصول العملية من مسائل علم الأصول لأنها ليست جزءاً أخيراً لمعرفة الحكم الفقهي بل هي نفس الحكم الفقهي العملي ، وأما قيام الدليل على ذلك الحكم الكلي فهو من الامارات فان حديث الرفع وكل شيء لك حلال ولا تنقض اليقين بالشك هي أدلة وامارات قد قام الدليل على اعتبارها وهذا الدليل من حديث الرفع ولا تنقض اليقين بالشك ليس هو الحكم الكلي وإنما هي دالة على الحكم الفرعي الفقهي وإنما عده الاصوليون من الأصول لعدم تجريها في المسائل الفقهية .

فجمعوا ذلك كله في الأصول للاحاطة بمعرفة الاحكام الفقهية الاصولية ، وما هذه القواعد إلا كقاعدة لا ضرر ولا حرج وقاعدة الفراغ والتجاوز فان كثيراً من الأصوليين ذكروها في علم الأصول مع أنها مسائل فقهية بلا خلاف وإن مؤداها نفس الحكم الفقهي دون العلة والوسطية لمعرفة الاحكام الفقهية وأما باب التلازم كمقدمة الواجب والضد وإجتاع الأمر والنهي بناء على أن اجتاع الأمر والنهي من القواعد الاصولية لا من المبادئ الاحكامية .

وثالثاً : أن مؤدى الأصول في افادته الحكم من الفرع الفقهي أوضح مما ذكروه في مفاد الامارات إذا قلنا بانها من باب جعل المؤدى حيث حكموا بان الامارة إذا كان مفادها جعل المؤدى فلا يستفاد منها الاحكاماً فرعياً فقهياً ولا يستفاد منها قاعدة أصولية :

ومن الواضح أن افادة الأصول العملية لمفاد الحكم الفقهي أظهر من الامارة في مفاد الحكم الفقهي إذا كانت من باب جعل المؤدى .

واما عنوان مؤدى قواعد الاصول الفقهية هو اداء لوظيفة الجامع بين موارد الاستنباط للحكم الواقعي والاستنباط للحكم الظاهري فلا يرجع إلى محصل لان اداء الوظيفة مفهوم منتزع من القواعد التي تفيد الاستنباط ومن الامارات الدالة على الاحكام الكلية كباب الاصول العملية واي فرق بين لسان الاصول العملية وبين قوله (ع) كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قدرا وكل شيء لك طاهر حتى تعلم انه نجس فان هذا التعبير إذا القى لانباء المحاوراة لايفهمون من المغايرة بين كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام وكل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قدر والمرعي في الطرق بين الدالتين عهدتها على مدعيها<sup>(١)</sup>.

واستعرض استاذنا السيد ابو القاسم الخوئي كما ذكره مقرر بحثه في كتابه محاضرات في الاصول إذ يقول فيه الامر الثاني في تعريف علم الاصول وهو (العلم

---

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٩٤ - ٩٦ .

بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الاحكام الشرعية الكلية الالهية من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى اصولية اخرى إليها، وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الاصولية مدارهما وجودا وعمدا الركيزة الاولى: ان تكون استفادة الاحكام الشرعية الالهية من المسائل من باب الاستنباط والتوسيط لامن باب التطبيق (اي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها) كتطبيق الطبيعي على افراده والنكته في اعتبار ذلك في تعريف علم الاصول هي الاحتراز عن القواعد الفقهية فانها قواعد تقع في طريق استفادة الاحكام الشرعية الالهية ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف، ولكن ربما يورد بان اعتبار ذلك يستلزم خروج عدة من المباحث الاصولية المهمة عن علم الاصول كمباحث الاصول العملية الشرعية والعقلية والظن الانسدادي بناءً على الحكومة فان الأولى منها لانقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي لان اعمالها في مواردها انما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وافرادها لا من باب استنباط الاحكام الشرعية منها وتوسيطها لاثباتها والاخيرتين منها لاتنتهيان إلى حكم شرعي اصلا لا واقعا ولا ظاهرا.

وبتعبير آخر ان الامر في المقام يدور بين محذورين فان هذا الشرط على تقدير اعتباره في التعريف يستلزم دخول القواعد الفقهية فيها فلا يكون مانعا فإذا لابد ان نلتزم باحد هذين المحذورين فانا نلتزم باعتبار هذا الشرط نتيجة خروج هذه المسائل عن كونها اصولية او نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجة دخول القواعد الفقهية في التعريف ولا مناص من احدهما.

والتحقيق في الجواب عنه هو ان هذا الاشكال مبني على ان يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركنا في التعريف الاثبات الحقيقي بعلم او علمي إذ على هذا لا يمكن التفتي عن هذا الاشكال اصلا. ولكنه بمراد منه بل المراد به معنى جامعا بينه وبين غيره، وهو الاثبات الجامع بين ان يكون وجدانيا أو شرعيا أو تنجيزيا أو تعديريا، وعليه فالمسائل المزبورة تقع في طريق الاستنباط لانها تثبت التنجيز مرة والتعدير مرة اخرى فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفير هذا الشرط فيها، ولا يلزم إذا محذور دخول القواعد الفقهية فيه.

نعم يرد هذا الاشكال على هذا التعريف المشهور وهو (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية) فان ظاهرهم انهم ارادوا بالاستنباط الاثبات الحقيقي، وعليه فالاشكال وارد ولا مجال للتقصي عنه، ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذي ذكرناه فلا وقع له اصلاً كما مر، وعلى ضوء هذا البيان ظهر الفرق بين المسائل الاصولية والقواعد الفقهية فان الاحكام المستفادة من القواعد الفقهية سواء كانت مختصة بالشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ واليد والحلية ونحوها ام كانت تعم الشبهات الحكمية أيضاً كقاعدتي لاضرر ولا حرج بناءً على جريانها في موارد الضرر او الحرج النوعي وقاعدتي ما يضمن وما لا يضمن وغيرها انما هي من باب تطبيق مضامينها بانفسها على مصاديقها لامن باب الاستنباط والتوسيط مع ان نتيجهتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصية هذا والصحيح انه لاشيء من القواعد الفقهية تجري في الشبهات الحكمية فان قاعدتي نفي الضرر والحرج لالتحريان في موارد الضرر والحرج النوعي وقاعدة ما يضمن اساسها ثبوت الضمان باليد مع عدم الغاء المالك لاحترام ما له فالقواعد الفقهية نتائجها احكام شخصية لامحالة.

وعلى كل حال فالنتيجة هي ان القواعد الفقهية من حيث عدم توفر هذا الشرط فيها غير داخلية في المسائل الاصولية<sup>(١)</sup>.

وتناول السيد الصدر في محاضراته الاصولية بقوله والصحيح في تعريف الاصول بنحو تعالج به كل المشاكل المثارة بوجهه ان يقال.

علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي.

---

(١) محاضرات في الاصول مقرر البحث اسحاق فياض ج ١ ص ٦ - ١٠ ط عام ١٩٦٣ م مطبعة النجف - النجف.



ونلاحظ ان هذا التعريف يضع للمسألة الاصولية عدة خصائص:

الأولى: ان تكون عنصراً مشتركاً لا يختص بباب دون باب من ابواب الفقه. وتوضيح ذلك ان الأدلة التي يمارسها الفقيه في مجال استنباط الحكم الشرعي تكون على قسمين.

١ - ما يكون دليلاً خاصاً معتمداً في استنتاج حكم فقهي معين من قبيل البحث عن مدلول كلمة (الصعيد) لغة فانه يستند إليه الفقيه كدليل على اثبات حكم شرعي في الفقه الا انه لا يكون عنصراً مشتركاً يستدل به في ابواب فقهية متنوعة.

٢ - ما يكون دليلاً مشتركاً سيالاً في مختلف الابواب الفقهية كالبحث عن تحديد مدلول صيغة الامر والنهي، فانه يوفر للفقيه قاعدة عامة في تشخيص مداليل النصوص الشرعية المتكلفة لامر او نهي، والامر والنهي لا يختصان بباب فقهي دون باب.

وقد لوحظ من خلال توسع الممارسات الفقهية الاستدلالية وتطورها تدريجياً ان القسم الثاني من عناصر الاستنباط هذه باعتبار اشتراكه في اكثر من باب فقهي وعموميته في عمليات الاستنباط يكون اوسع من البحث الفقهي في هذا الباب أو ذاك، بحيث لم يكن من الصحيح اعتباره جزءاً من بحوث مسألة فقهية معينة أو تكرار البحث عنه في كل مسألة بل الصحيح افراد الحديث عنه في فصل مستقل تدرس فيه تلك العناصر كبروياً ثم تطبق النتائج المنقحة هناك في البحوث الفقهية كمصادرات مفروغ عنها سلفاً ومن هنا بدأ البحث عن هذا القسم من عناصر الاستنباط ينفصل شيئاً فشيئاً عن البحوث الفقهية حتى اصبح على شكل علم مستقل له خصائصه المتميزة ومنهجه الخاص.

فهذه الخصوصية من أهم مميزات المسألة الاصولية وبها تخرج مسائل اللغة التي لم يبحثها الاصوليون عن التعريف وكذلك جملة من القواعد الفقهية لانا لا تشكل عناصر مشتركة.

الثانية: ان يكون هذا العنصر المشترك من عناصر الاستدلال الفقهي ونعني بالاستدلال الفقهي الاستدلال الذي يقوم به الفقيه لتحديد الوظيفة تجاه الجمل

الشرعي الكلي فما لا يدخل في نطاق هذا الاستدلال لا يكون اصولياً، كقاعدة الفراغ او اصالة الصحة لانها وان كانت عنصراً مشتركاً ولكنها مختصة بالشبهات الموضوعية ولا تقع عنصراً في الاستدلال المحدد للوظيفة تجاه جعل شرعي كلي.

الثالثة: ان يكون هذا العنصر المشترك مرتبطاً بطبيعة الاستدلال الفقهي خاصة وليس من العناصر المشتركة في عمليات الاستدلال على العموم وإلا كان بحثه من وظيفة علم المنطق لا الاصول، فان علم الاصول بمثابة المنطق للفقه خاصة فهو يبحث العناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي بينما يبحث عن العناصر المشتركة في طبيعي الاستدلال.

الرابعة: ان يكون هذا العنصر المشترك مما يستعمله الفقيه في الاستدلال الفقهي دليلاً على الجعل الشرعي الكلي ومن دون فرق بين انحاء الدليلية من كونها لفظية أو عقلية أو شرعية وتوضيح ذلك ان الادلة التي يعتمد عليها الفقيه في استدلاله الفقهي على اقسام.

١ - الدليل اللفظي: ويراد به كل دليل تكون دلالاته على اساس الوضع اللغوي أو العرفي العام فيشمل دلالة الفعل والتقرير ايضاً.

٢ - الدليل العقلي البرهاني - وهو الدليل الذي تكون دلالاته على اساس علاقات وملازمات واقعية تثبت بحكم العقل البديهي او بتوسط برهان.

٣ - الدليل العقلي الاستقرائي: وهو الدليل القائم دلالاته على اساس حساب الاحتمالات الذي هو اساس العام في الادلة الاستقرائية.

٤ - الدليل الشرعي: وهو ما جعله الشارع دليلاً لتشخيص الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي المشتبه.

٥ - الدليل العقلي العملي: وهو كل كبرى عقلية تشخص الوظيفة تجاه الواقع المشكوك تعذيراً او تنجيذاً كقاعدتي البراءة والاحتياط العقليين<sup>(١)</sup>.

---

(١) مباحث الدليل اللفظي ج ١ ص ٣١ - ٣٢ للسيد الصدر كاتب التقرير السيد محمود الهاشمي ط الثانية تاريخ ١٤٠٥ .

## ملاحظة التعارف الاصولية

عند مراجعة التعاريف الاصولية الشيعية الحديثة نلاحظها قد سارت على الخطوات العامة للتعريف وهي الاحتوائية للافراد المجانسة والاخراج لغير المجانسة كما يصطلح عليه الفكر المنطقي التقليدي بالجامعية والمانعية أو المطرد والمنعكس .

ومقتضى مسيرة الاحتوائية في المسائل الاصولية انه كلما كان خاضعا تحت غطاء التطبيقية الاستنباطية الشرعية الموجبة لاستنتاج مسائل فرعية من خلال تلك القاعدة الاصولية فهو مقبول، او بعبارة اخرى كل ما يمت بصلة إلى المباني الاستنباطية بصلة يكون داخلا تحت غطاء الاصول فتدخل جميع المسائل الاصولية المعتورة للواقعية الواقعية والظاهرة والظن الانسدادى بناء على الحكومة .

واما ما افاده العراقي بان المسألة الاصولية ما افادت وظيفة المكلف في بيان الاحكام الكلية فقد اورد على نفسه بان كثيرا من المسائل الاصولية لاتقع لبيان وظيفة المكلف كالمسائل الاصولية اللفظية لانها واقعة لبيان تشخيص مفاهيمها .

وقد اجاب ان هذه الفنون نظير النحو واللغة وعلم الرجال ليس لها دخل في وظيفة المكلف اصلا فكان نظره في الشمولية والاحتواء هو الالتزام بما كان له الدخالة في مقام الوظيفة للمكلف في بيان الاحكام الكلية .

الا ان فيه قصور حيث ان بيان الوظيفة الكلية للمكلف لايشمل جميع الموارد الاصولية الاستنباطية هذا مع ملاحظه من التداخل بين القواعد الشرعية والمسائل الاستنباطية ومقتضى قواعد التعريف ان لاتكون المسائل متداخلة بعضها مع بعض حتى يخرج العلم عن قيمته الموضوعية والجهة الاحترازية التي صيغ العلم من أجله .

وانما تناولنا البحث مع العراقي اجمالا لاجل ان نحيط القارىء علما بأن مثل هذه التعاريف سواء كانت بلسان العراقي ام النائيبي ام الاصفهاني او استاذهما الآخوند أو بعض تلامذة الاعلام الثلاثة كالوالد والاستاذ السيد أبو القاسم الخوئي ام تلميذه السيد الصدر نجد جميع التعاريف متداخلة في بعض المبادئ والمسائل وعدم الشمولية في بعضها الآخر كما ان هناك دمج بين المسائل الاصولية التي لسانها

الوسطية في الالبات كما عليه المنهجية المنطقية وبين القواعد الفقهية التي لسانها تطبيق الكلي على مصاديقه والكلي الطبيعي على افراده المتبرة من القضايا الجزئية أو جعل الاصول العملية داخلية في المسائل الاصولية العامة حيث ان المسائل الاصولية العملية قواعد فقهية قد لوحظ فيها نفس الحكم الفقهي العملي على نحو القاعدة الكلية التي يختلف نمطها عن القواعد الفقهية في مجال التطبيق - كالبراءة والاشتغال والتخير والاستصحاب فهي قواعد كلية قد طبقها الشارع على حسب مواردها.

كما يمكن المناقشة مع السيد الصدر بان العناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي تستلزم خروج كثير من الابواب مع انها داخلية في المباحث الاصولية وعلى هذا لم يكن تعريفه جامعاً . وإنما اختصرنا المناقشة لما تعرضنا اليها في المجال الاصولي .

## ٢ - المذهب السني

نشير إلى بعض التعاريف الاصولية الحديثة كما هي على الصورة الآتية

١ - لفظ اصول الفقه له اعتباران اعتباران بانه مركب اضافي من كلمتين اصول والفقه ولما كان المضاف يكتسب التعريف من المضاف إليه كان المناسب ان نعرف الفقه أولاً فالفقه في اصل الفهم واما في الاصطلاح .

ونعني بالعلم الادراك سواء كان على سبيل اليقين والحزم أو على سبيل الظن ونعني بالأحكام الشرعية الفرعية الاحكام التي مصدرها الشارع وهو الله سبحانه وتعالى وتكون راجعة إلى أفعال العبد لا إلى معتقداته ونعني بالأدلة التفصيلية الأدلة الجزئية التي تدل على حكم الله تعالى على مشروعية العمل أو عدم مشروعيته كقوله تعالى : واحل الله البيع وحرم الربا فانه دليل على حل البيع وحرمة الربا كقوله تعالى اوفوا بالعقود دليل تفصيلي على وجوب الوفاء بكل عقد التزمه متى كان مشروعاً كقوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ دليل تفصيلي على حرمة قتل النفس البريئة عمداً وهكذا .

ومن هذا التعريف تبين لك أن من يعرف الأحكام لا من أدلتها لا يسمى في عرف العلماء فقهاً وإنما هو عارف ومقلد لغيره وقيل العلم هو الملكة ، ونعني بالملكة الصفة التي ترسخ في النفس من كثرة الممارسة حتى يسهل معها إدراك الأمور الجزئية بيسر وسهولة .

وأما كلمة أصول فهي جمع أصل وله معان كثيرة (أولاً لأنه ما بنى عليه غيره) ولما كان الفقه يبني على أدلته فيكون معنى كلمة أصول الفقه أدلة الفقه ، وأما باعتبار أن لفظ أصول الفقه صار علماً وعنواناً على هذا العلم الذي سندرسه فيعرف بأنه (قواعد تعرف بها الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية) ونعني بالقواعد القضايا الكلية التي يعرف منها الأحكام جزئياتها المتدرجة تحتها ولكي أقرب إليك معنى القاعدة أقول مثلاً قول النحاة كل فاعل مرفوع هذه قاعدة كلية تعرف منها أن محمداً في قولك جاء محمد مرفوع وان علياً في قولك سافر علي مرفوع وهكذا وجميع مسائل علم الأصول قضايا كلية يمكن بواسطتها أن تستنبط الأحكام من أدلتها من الكتاب أو السنة أو غيرها من الأدلة التي ستعرفها<sup>(١)</sup> .

ويبدو من بدر المتولي أن لم يأت بتعريف جديد غير ما تعارف عليه الأصوليون التقليديون وإليك ما أورده صاحب المعالم من الشيعة الامامية في عرضه للتعريف والاشكال عليه . قال أبو منصور جمال الدين بن زين الدين (١٩٦٥ - ١٠١١ هـ) الفقه في اللغة الفهم<sup>(٢)</sup> وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية فخرج بالقييد بالأحكام العلم بالذوات كزيد مثلاً وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالأفعال ككتابته وخياطته - وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية - وخرج بالفرعية الأصولية - وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والأنبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه مأخوذ من دليل إجمالي مطرد في جميع المسائل

وتوضيح بعض الفقرات من التعريف أن المراد بالأحكام هي المقررات القانونية الواردة بنصوص خاصة كالوجوب والجهة والإباحة والكراهية

(١) تيسير أصول الفقه ص ٤ - ٥ بدر المتولي عبد الباسط - دار النهضة العربية تاريخ بدون .

(٢) كما ورد في القاموس للفيروز آبادي ٢٩١/٤ والصحاح للجوهري ٦/٢٢٤٣ .

والاستحباب وهي التي يعبر عنها بالأحكام التكليفية كما تشمل كلمة الأحكام أيضاً الأحكام الوضعية كالصحة والبطلان والمراد بالشرعية ما تخص الأحكام التعبدية من قبل الشارع وهذا القيد أوجب خروج المسائل العقلية المحضة كاجتماع النقيضين والمثلين وكذا خروج المباحث اللغوية كالنحو والصرف والمعاني والبيان ويقوله عن أدلتها التفصيلية أوجب خروج علم الله فانه غير مستنبط عن الأدلة وهكذا علم الملائكة والأنبياء .



## الفصل الثاني :

الموضوع في كل علم  
عندما يريد كل مدون للعلم لا بد أن يلحظ موضوعه بإطار معين يميزه عن  
غيره من بقية الموضوعات .

ذكر أن موضوع كل علم (ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) .

وقد تعرض علماء الأصول إلى هذا التعريف الفلسفي من وجهة العلاقة بين  
الموضوع ومسائله فذهب محمد كاظم الآخوند (١٢٥٥ - ١٣٣٠ هـ) في كفايته في  
قوله أنه ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان  
خاص واسم مخصوص فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه بداهة عدم دخل ذلك  
في موضوعيته أصلاً<sup>(١)</sup> .

وعلى ضوء ذلك لا بد من موضوع كلي يتحد مع موضوعات المسائل اتحاد  
الكلي ومصاديقه والطبيعي وافراده وتكتشف وحدة الموضوع بواسطة وحدة  
الغرض<sup>(٢)</sup> .

---

(١) كفاية الأصول ج ١ ص ٨ حجية ٢٨٣ راجع حقائق الأصول ج ١ ص ١٠ المؤلف فقيه  
عصره السيد الحكيم .

(٢) كفاية الأصول ج ١ ص ١ - ٢ .



وإذا جئنا إلى كلمة ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية يكون المقصود من العرض الخارج المحمول الذي يكون مقابلًا للذاتي ، فالعوارض على قسمين ذاتية وغريبة فان كان العارض متصلًا بالذات مباشرة كالتعجب المتصل بالإنسان أو ما كان عارضاً بواسطة أمر داخلي مساو كالنطق العارض على الإنسان بواسطة الإدراك أو ما كان العارض بواسطة وجود خارج مساو للذات كالضحك العارض على الإنسان بواسطة التعجب .

وما يقابل هذه الأقسام عوارض غريبة فان كان العارض بواسطة أعم خارج أو أخص أو مبين عوارض إلا أن البحث يقع في تصوير موضوع كلي لجميع مسائل العلم في كل علم أو أنه لا حاجة إلى الالتزام بالموضوع الكلي وإنما يكفي تصوير وجوده ولو باناره ولوازمه كما ذهب إليه الأخوند في كفايته فقال يصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه .

وهذه الكلمة لا تخلو من خفاء لأنه إن جئنا إلى مقتضى الطبيعة الكلية للموضوع فلوازمه لا تعكس وجوده الحقيقي كما عليه الميزان الحدي لوجود الشيء ومعرفة الشيء بلوازمه القريبة أو البعيدة لا تعطي تلك الانطباعة الواقعية لذات المعرف فيكون الكلام عندئذ أما القول بوجود الواقعي الحقيقي فلا بد من التعرف عليه بالجنس والفصل أو المادة والصورة أو نقول بعدم وجوده أصلاً .

أما إذا بنينا على التسامح فيصح التمسك بالموضوع الكلي والتعرف عليه من خلال لوازمه سواء كانت قريبة أم بعيدة ومسألة البناء على التسامح يعكس عن الرضاء بالمعرفة ولو باللوازم البعيدة من غير فرق بين القريبة والبعيدة .

إلا أن يعترض ويقال أن التسامح تارة باللسان العرفي العام وأخرى بالنظر إلى الفهم العرفي الخاص الذي يستقر عليه بناء العقلاء وتكون اللوازم القريبة للموضوع كما هو البناء على مقتضيات الرسوم ولا اشكال في التعريف به كما هو مدون في مظانه المنطقية والفلسفية والأصولية لعدم إمكان الوصول إلى الفصول .

ذهب استاذ مشايخنا العراقي إلى عدم الحاجة إلى موضوع كلي لعدم وجود جامع في غالب العلوم ولو سرنا إلى نظرية الوحدة الموضوعية وإن الواحد لا يصدر

الاعن واحد لتمشى الحكم في وجود جامع في الموضوعات والمحمولات والنسب إذ لا جامع بين الكلمة كما لا جامع في علم الفقه بين الوجود والعدم .  
ولكن صاحب كفاية الأصول الآخوند (١٢٥٥ - ١٣٣٠ هـ) ربط وحدة الموضوع بوحدة الغرض إلا أنه قد ناقشه جماعة من تلامذته بان الوحدة إنما تتصور إذا كانت حقيقية دون الوحدة النوعية فالواحد بالنوع لا يكشف منه وحدة الموضوع حقيقة وإنما يستكشف من الواحد العنواني إلا واحداً عنوانياً لا واحداً حقيقاً لأن المثلية مرعية في كلا الموردين وهما الحقيقة والنوعية لما بنى عليها من الاتحاد في السخية بين العلة والمعلول فعلى هذا لا يمكن صدور الواحد الحقيقي من دائرة واسعة المصاديق أو صدور الكثير من الواحد الحقيقي ، وهذا لا يفرق في جانب الامتناع سواء كان أمراً مادياً أم مجرداً مع ان باب الأغراض والموضوعات لا يخضعان تحت غطاء الواحد الحقيقي والالزم بوجود جامع بين الموضوعات والمحمولات والنسب .

ولو كان مقصود صاحب الكفاية أن النسبة الواقعة بين الموضوع والغرض كنسبة استناد الاضافة إلى المضاف إليه لكان ذلك مرتبط بالواحد العنواني أو الواحد النوعي وهو غير مثبت لما بنى عليه من وجود الجامع الكلي الذاتي القائم بين موضوعات المسائل ، وقد ربط قضية وحدة الموضوع بوحدة الغرض بينها وبين وحدة المعلول بوحدة العلة فقال بان الواحد لا يصدر منه إلا الواحد الا ان هذه القضية تتناسب مع العلل الطبيعية وهي بالقياس إلى العلة الحقيقية المنطبقة على الواجب تعالى غير ملائمة وقد أشرنا إلى عدم صحته في كتابنا نقد المذهب التجريبي وإن كان من كمال العلة الحقيقية أن تؤثر في عدة معلولات ، وإنما الامتناع في خصوص العلل الامكانية التي فيها القصور عن التعدد .

وتتلخص فكرة الموضوع الكلي لكل علم على نحوين - النحو الأول :  
ارتباط كل علم بغرض خاص والأغراض تقوم على طائفتين .

١ - الأغراض التدوينية ، وهي التي تستند على تشكيلة موضوعية ليتعرف عليها الآخرون في مناهجهم الخاصة على إختلاف غرض التدوين الذي سبق من أجله .

٢ - الأغراض الذاتية التي يصاغ الموضوع من ناحية ارتباط العلم به ويكون ترتبه على مسائل العلم من نوع ترتب المعلول على علته كما هو الحال في علم المنطق فانه قائم على صون الفكر عن الخطأ عند المراعاة والنحو قائم على صون الفكر عن الخطأ عند المراعاة والنحو قائم على صون اللسان في المقال عند التطبيق .  
النحو الثاني : النظرية الفلسفية بان الواحد لا يصدر إلا من واحد ، وقد مرّ التكلم عنها ونقدها فلا حاجة لتكرارها .

إلا أن العلامة الصدر في بحثه الأصولي تعرض إلى نقد هاتين المقدمتين وقال وقد نوقش في المقدمة الأولى عن هذا الدليل بانكار ترتب تلك الأغراض على مسائل العلم في ذاتها وواقعها كيف ولو كان الأمر كذلك لزم أن لا يقع في الخارج خطأ في المقال أو الفكر مثلاً لثبوت المسائل النحوية أو المنطقية في نفس الأمر والواقع .

واجيب عنه تارة بان المقصود كون مسائل العلم في أنفسها سبباً في ترتب الغرض وليس المراد ترتبه عليها فعلاً ومن دون قيد أو شرط فلا مانع من اشتراط معرفة المسائل وتعلمها في تحقق الغرض المنشود منها خارجاً وإن شئت قلت أنها علة للتمكن من عدم الخطأ في الفكر أو المقال ، وأخرى بان غرض التصحيح وعدم الخطأ ليس أمراً خارجياً كوقوع الكلام الصحيح بل أمر إضافي يراد به مطابقة الكلام أو الفكر للقاعدة العلمية الثابتة في نفسها ومن الواضح أن اتصاف الفكر أو الكلام بالمطابقة مع القاعدة يكون تمام علتها ثبوت نفس القاعدة في لوح الواقع .

والصحيح هو الجواب الأول دون الثاني لأن التصحيح ومطابقة الفكر أو الكلام مع القاعدة العلمية ليست نسبة إلى مسائل العلم نسبة الأثر إلى المؤثر والغرض إلى ذي الغرض وإنما هو مجرد نسبة وإضافة بين شيئين ينتزعا الذهن كلما افترض وجود المنتسبين فكيف يعقل أن تكون هي الغرض من جعل تلك القاعدة أو ثبوتها هذا ولكن مع ذلك لا يمكن المساعدة على هذا الاستدلال لأنه لو سلم ما يدعي فيه من أن لكل علم غرضاً واحداً ولو بالنوع فهو لا يكفي لاستنتاج وحدة موضوع مسائل ذلك العلم ، وبرهان الواحد لا يصدر الا من واحد على

فرض تعميمه للواحد بالنوع لا يراد منه أكثر من لزوم التطابق بين العلة الموجودة ومعلولها في السنخ فيكون قاصراً على العلة الفاعلية ومبادئ وجود شيء خارجاً وليست مسائل العلم وقضاياها علة فاعلة لوقوع الكلام أو الفكر الصحيحين خارجاً كما هو واضح .

هذا إن أريد ترتب الغرض بالنحو الأول الحقيقي وأما لو أريد الغرض بالمعنى الثاني الاضافي فعدم انطباق البرهان المذكور فيه واضح لأن النسبة والاضافة تابعة في الوحدة والتعدد لأطرافها فلو فرض ثبوت قضية واحدة جامعة بين مسائل العلم الواحد كانت الاضافة المنتزعة منها واحدة لا محالة وإلا كانت متعددة وليست الاضافة أمراً مستقلاً في ذاتها لكي تلاحظ مستقلاً ويستكشف منها العلم أو تعدده موضوعاً<sup>(١)</sup> .

والذي نعتقه في هذا العرض الاصولي ان ماتناوله السيد الصدر من تصحيح الجواب الاول مقديما على الثاني غير تام كما انا نورد عليه بوجه آخر وهو ان استكشاف وحدة الموضوع بواسطة وحدة الغرض إذا كانت حقيقية دون الوحدة النوعية كما يبدو من السيد الصدر بل الوحدة بينهما هي وحدة عنوانية لانوعية .  
واما اخذ الموضوع والغرض على نحو الاستناد والاضافة كما هو المذهب المنسوب لصاحب الكفاية فهو مرتبط بالواحد العنواني فيكون مخالفا لما مضى عليه في تصويره إلى الوحدة النوعية .

هذا مع ان ماشكل به من وجود التطابق بين العلة ومعلولها في السنخ فقد ربط التطابق بين الموضوع والغرض على وزان التطابق بين الموضوع والغاية ومسألة التطابق بينهما في خصوص العلة الفاعلية بما يكون بين الموضوع والغاية دون الموضوع والغرض<sup>(٢)</sup> هذا مع ان الكبرى غير مقبولة كما اسلفناه .

---

(١) مباحث الدليل اللفظي ج ١ ص ٣٨ - ٣٩ تقريرات العلامة الصدر تأليف السيد محمود الهاشمي .

(٢) سوف نتعرض إلى جهة الفرق بين الغرض والغاية في الفصل الثالث فراجع .

اراء المناطقة في الموضوع الكلي:

ذكر المناطقة في تصوير الموضوع الكلي على ثلاث نقاط:

- ١ - ان يقع الموضوع الكلي عين موضوعات المسائل .
- ٢ - ان يكون الموضوع الكلي جزءا من موضوعات المسائل .
- ٣ - ان يكون امرا خارجا عن موضوعات المسائل .

ولناخذ في توضيح هذه النقاط حيث ان المقصود يكون الموضوع الكلي هو عين مسائله وذلك انه عارض على موضوعات المسائل عروضا ذاتيا كما ذكره الفلاسفة عند تعريفهم له بانه مايبحث عن عوارضه الذاتية وقد سرى هذا التعريف العام في الموضوعات الفلسفية والاصولية وقد بحثه علماء الاصول في موسوعاتهم الاصولية .

ولما كان موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية فيكون بحثه عنها بما انها من العوارض الذاتية ومايبحث في العلم عن عوارضها الذاتية هو موضوع العلم فتكون هذه المعلومات التصورية والتصديقية موضوع المنطق<sup>(١)</sup>.

وذكر محمد علي في حاشيته على حاشية ملا عبد الله على منطق التفتازاني في قوله موضوع العلم . انما تصدى المحشى اولاً لتعريف موضوع مطلق العلم دون علم المنطق ذاته كما هو المناسب ليحصل بذلك قاعدة كلية منطقية على جزئياتها حتى يسهل الامر في تعيين موضوع العلم فيكون امرا متحققا ثابتا بالدليل وترتيب القياس كأن يقال مثلا المعلوم التصوري والتصديقي يبحث فيه عن العوارض الذاتية لها وكل ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية له فهو موضوعه لان كل مايبحثه في العلم عن العوارض الذاتية له فهو موضوعه فينتج انها موضوع المنطق محمد علي<sup>(٢)</sup>.

وذكر عبد الرحيم في هامشه على حاشية ملا عبد الله قوله مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية - اي يرجع فيه اليها، وذلك اما بجعل موضوع العلم موضوع

---

(١) الشمسية .

(٢) حاشية ملا عبد الله ص ٢٦ ط الحجرية ايران خط عبد الرحيم خوشنويس .

المسألة ليثبت له ماهو عرض ذاتي كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي أو بجعل نوعه موضوع المسألة كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس وذلك قد يثبت له ماهو عرض ذاتي وقد يثبت مايعرضه الامر اعم بشرط ان لايتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقول الفقهاء كل مسكر حرام، ويجعل عرضه الذاتي ونوعه موضوع المسألة ليثبت له العرض الذاتي اما ان يلحقه لامر اعم الشرط المذكور كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد ان يسكن بينهما.

والحاصل ان البحث عن الاعراض الذاتية اعم من ان يثبت ماهو اعراض ذاتية للموضوع له أو يثبت ماهو اعراض ذاتية للاشياء المختصة بالموضوع لها فيندفع مايقال من الاحوال التي تعرض بواسطة الامر الاخص يبحث عنها في العلوم مع انها ليست اعراضا ذاتية، ويجيء هذا البحث مع جواب آخر - عبد الرحيم<sup>(١)</sup>.

وصرح الدواني ان في العبارة طيا وان المراد مايبحث في العلم عن عوارض الموضوع الكلي أو عوارض جزئياته او عوارض الموضوع.

والالتزام بعينية المسائل للموضوع الكلي العام لدفع الاعتراض من انه قد يكون موضوع العلم مغايرا لموضوع المسائل - وعندئذ تصبح العوارض بين الموضوع الكلي ومساائله غريبة لا ذاتية بينما التفسير العام بانه مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية بلا واسطة عروضية الا ان التحقيق كما ذكرناه في محله ان حمل المسائل على الموضوع الكلي من نوع الحمل الكلي الطبيعي على افراده ومن نوع الحمل دون العروض الخارج المحمول.

وقال سماحة والدنا وان اردنا تطبيق ماذكروه علماء الاصول من تحقيق موضوع ذاتي فلا يتم إلا في موضوع الفلسفة الاولى ولايسري إلى موضوع علم الاصول وغيره حيث ان موضوع الحكمة، وهو الموجود المطلق فعوارضه تكون عارضة على ذات الوجود، وذكرت الفلاسفة كما جاء في عبارة الاسفار عن

---

(١) هامش حاشية ملا عبد الله ص ٢٦ ط الحجرية.

الموضوعات بانها عوارض العلوم كما في نص عبارته فاستقام كون الموضوعات لمسائل العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى<sup>(١)</sup>.

يتضح مما استعرضناه من مقالة المناطقة التقليديين ان كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية النظر إلى المقياس الفلسفي بكون موضوعات العلوم من نوع العوارض الطارئة على الموضوع الكلي عروضاً ذاتياً من غير واسطة لان المناط في العوارض الغريبة وجود الواسطة بين العارض والمعرض إلا ان عروض الموضوعات والمسائل على الموضوع الكلي عروضاً ذاتياً من غير واسطة إلا ان بعض علماء الاصول جعل الواسطة شاملة حتى لعروض الجنس على الفصل وان الميزان في الذاتية كل مانسب إلى الذات وانتهى إليها يكون امراً ذاتياً وما لم ينسب إليها يكون غريباً.

إلا ان الذي يبدو منه عدم الفرق بين الحيشة التعليلية والحيشة التقييدية فان الاولى ذاتية والثانية عرضية.

اما بيان النقطة الثانية: وهي كون الموضوع جزءاً من موضوعات المسائل على نحو الدلالة التضمنية بحيث متى ما صدق عليه موضوع المسألة تحقق الموضوع الكلي في ضمن تلك المسألة وقد ذكر التفتازاني في منطق في الخاتمة بقوله اجزاء العلوم ثلاثة الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن اعراضها الذاتية والمبادئ هي صدور الموضوعات<sup>(٢)</sup>.

ويكون المثال التطبيقي للموضوع الكلي كالكلمة والكلام في علم النحو فمتى انطبقت المسألة في قولك ضرب زيد عمراً فزيد فاعل ضرب وعمرو مفعول ضرب كان الموضوع الكلي جزءاً من الفاعل وجزءاً من المفعول وهكذا في مثال المعلوم التصوري والتصديقي الموضوع الكلي للمنطق فانطبق قولك زيد حيوان ناطق أو ضاحك أو العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فان المثال الأول

---

(١) المحاكمات بين الكفاية والاعلام الثلاث ج ١ ص ٤٩ .

(٢) حاشية ملا عبد الله ص ١٥٠ ط الحجرية بخط طاهر خوشنويس .

ينبىء عن المعلوم التصوري والثاني يشير إلى المعلوم التصديقي ففي المثالين يصدق عليهما انه جزء من المعلوم التصوري وجزء من المعلوم التصديقي وهكذا في مسائل العلوم الاخرى كما في بحث الفلسفة وان موضوعها الكلي الوجود والوجود فمسائله أيضاً تلك المسائل الفرعية العارضة على الموضوع الكلي .

إلا ان الكلام هل يمكن ان يتصور في مقام الثبوت ذلك والذي نلاحظه بحسب الامر الواقعي انه لم يكن الموضوع الكلي جزءاً من موضوعات المسائل على نحو الدلالة التضمنية، ولو تم الفرض لكان في بعض المسائل على نحو الموجبة الجزئية وإذا امتنع الثبوت امتنع الاثبات لكونه متفرعاً عنه .

واما بيان النقطة الثالثة: وهي كون الموضوع الكلي يكون من نوع الامر الخارج وهو الامر اللازم لوجود الشيء على نحو العروض دون الحمل وهو ايضا ليس من نوع العارض الخارج المحمول بل هو من نوع الحمل فيكون عروض الموضوع الكلي على موضوعات المسائل على نحو الحمل ويكون من نوع الحمل الكلي على افراده ومصاديقه لا على نحو العروض ولذا ان صاحب الكفاية ذهب مع الاتجاه الفلسفي وقد اعتبر الحمل على نحو العروض الذاتي والمختار لدينا انه من نوع الحمل دون العروض بنحو الخارج المحمول .

## الموضوع والذات:

تعرض الدكتور زكي نجيب محمود في هامش منطق جون ديوي إلى المغايرة بين (كلمتي) subject - وبين كلمة object وهما كلمتان تصطلح الآن على ان نجعل الاولى مساوية لكلمة ذات والثانية مساوية لكلمة موضوع فمثلاً حين انظر إلى القلم في يدي وادرك وجوده وصفاته فانا «الذات» التي ادركت والقلم هو «الموضوع» المدرك ويقول جون ديوي ان موضوع الادراك عند اليونان كان subject ولم يكن object اي انه كان (ذاتاً) ولم يكن مجرد شيء عابر ومن ثم جاءت في الانجليزية كلمة subject-matter لتدل على ما يكون بين ايدينا موضوعاً للدراسة<sup>(١)</sup>.

(١) منطق جون ديوي ص ١٧١ - ١٧٢ .



وذكر جون ديوى جهة الفرق بين الموضوع والذات قال فنحن نعلم جيداً العلم بان معنى كلمة (ذات) و(موضوع) قد طرأ عليه في تاريخ الفكر الفلسفي ماقلب أو ضاعه فيما نسميه نحن اليوم (موضوعات) كان بالمصطلح اليوناني (ذوات) لأنها كانت كائنات مأخوذة من الناحية التي تجعلها (اموراً لها ذوات) تعرض لمعرفة الانسان وقد تعينت لها صورها المنطقية بين ماهو متغير وماهو ازلي واما الاشياء المتغيرة فلها من تحولها مايجعلها متعذرة على المعرفة بمعناها الدقيق الكامل إذ المعرفة انما تتميز من مشاهدة الحس المزعوم لها الثابت لان الحق لايتغير ومن ثم كان لابد للذوات التي تتعلق بها المعرفة (وهي مانسميه اليوم «موضوعات») ان تكون ثابتة كذلك<sup>(١)</sup>.

ثم تطرق جون ديوى إلى الموضوع المنطقي الارسطي ومايفهمه من الموضوع في اتجاهه الوضعي فقال انه بناء على المنطق الارسطي في صورته الاصلية هنالك أشياء - مثل الأنواع - هي موضوعات منطقية «الطبيعة» وذلك لأنها جواهر «الطبيعة» ولذلك فلا يجوز للقضايا ان تدخل في المعرفة البرهانية المبتنية في برهانها على اساس عقلي - وتلك المعرفة هي العلم - إلا إذا كانت موضوعاتها جواهر فهذه النظرية الخاصة بطبيعة الموضوع في المنطق تقرر على الأقل بان للموضوع في المنطق طبيعة في مكانها ان تقيم اساساً تنبثق منه المحمولات التي تحمل على ذلك الموضوع لكن تقدم العلم قد هدم الفكرة القائلة بان الاشياء - من حيث هي اشياء قد تكون جواهر اذلية حتى لو كانت الاشياء من قبيل النجوم الثابتة كما هدم كذلك فكرة الانواع التي لايطرأ عليها التغيير والتي يتميز بعضها عن بعض بما لها من جواهر ثابتة ومن هنا تنشأ المشكلة الآتية إذا كان لايمكن للموضوع المنطقي ان يعد من الاشياء لا من المعطيات الحسية التي تمثل لنا مثولاً مباشراً لنصفها بما تحمله عليها من محمولات كما لايمكن ان يعد «عنصراً» من العناصر الموجودة في الكون الخارجي كما هو قائم فإذا عسى ان يكون المقصود بقولنا عن شيء انه عنصري (أو جوهرى) بأي معنى من المعاني التي تجعله قابلاً لان يكون موضوعاً<sup>(٢)</sup>.

(١) نفس المصدر.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

والاجابة عن هذا السؤال متضمنة فيما اسلفنا قوله فالموضوع ذو وجود فعلي حين يكون كائنا فردا يشار إليه هذا أو حين يكون مجموعة من افراد غير ان هناك شروط للبحث لايد ان تستوفي في أي شيء يتخذ موضوعا فلا بد ان يجدد أو يصف مشكلة ما تحديداً أو وصفا يثيران إلى حل ممكن لها ولابد أن يكون بحيث تحيء المعطيات الجديدة التي نستجلبها باجراءات المشاهدة التي يوجبها فيها المحمول الذي نحمله على الموضوع بصفة وقتية (ويمثل المحمول في هذه الحالة حلا ممكنا) متحدة مع مادة الموضوع اتحادا يكون منها كلا متسقا وانما يكون هذا الكل المتسق شيئا عنصريا بالمعنى المنطقي لهذه العبارة<sup>(١)</sup>.

ويستعرض جون ديوي إلى الموضوع بعد ان تطرق إلى محمول الحكم قال فإداه الموضوع التي هي صورتها المنطقية وسيلتنا إلى اداء ماتؤديه من نشاط تجريبي نعدل به الموجودات عما كانت عليه من قبل اداء الموضوع هذه هي التي يظن المذهب العقلي خطأ انها نهائية وكاملة في ذاتها، ولذلك تراه يجدد كيانا وجوديا نابعا من طبيعتها ومادة الموضوع قد ذكرنا من قبل - حين تخلع عليها صورة عقلية على هذا النحو كانت عند المنطق القديم تكون عالما أعلى في دنيا الحقيقة بالقياس إلى المادة التي تقع للمشاهدة الحسية والتي كانت تعد بحتم الطبيعة ادنى من الوجهة الميتافيزيقية فهذه الاخيرة لا تعرف الا بمقدار مايمكن ادراجها ادراجا مباشراً تحت مادة الادراك العقلي، وقد ظهر اتجاه احدث من ذلك يجعل مادة الموضوع الفعلية عالما من امكان مجرد بوصف هو كذلك بانه كامل في ذاته الا بانه يشير إلى مايمكن ادائه من اجراءات عملية<sup>(٢)</sup>.

ثم نجد جون ديوي في طرحه لمفهوم المقولة يجعلها من نوع نسبة المحمول الى موضوعه وهي خلاف الفهم الفلسفي كما ذكرناه في كتابنا نقد المذهب التجريبي اذ يقول فالمقولة هي في المنطق مساوية لما نسميه في الجانب العملي (وقفه) لانها تكون وجهة للنظر أو خطة أو برنامجاً أو عنواناً أو عبارة مفسرة أو توجيهاً أو ضرباً ممكناً من

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٣٦ - ٢٤٠ .

ضروب نسبة المحمول الى موضوعه اذ ان وضع الشيء تحت مقولة - عند ارسطو - هو ان تحمل صفة على موضوعها فلئن كان القانون المدني والقانون الجنائي نوعين مختلفين الا ان كون القانون مدنياً أو جنائياً مقولتان لانهما وجهتان للنظر نتناول منهما صوراً معينة من السلوك ونظمهما فالقانون صيغة ترسم حدود التعامل لانه يقرر ان كان اشخاص باعينهم يستدعون امام المحكمة ثم كيف ينبغي ان تكون معاملتهم اذا ما استدعوا أو عندما يستدعون فالمبادئ التشريعية والخلقية مقولات لانها قواعد تضبط السلوك فبينما القواعد نفسها قد تندرج في فئات<sup>(١)</sup> .

ويفسر الموضوع بحسب المصطلح الفلسفي بالمحل غير المحتاج الى حل يقع فيه ذلك المحل كما ان الجوهر على عكس ذلك الاتجاه بان لا يكون في محل مستغن عن الحال فيه وان كان في المحل<sup>(٢)</sup> وقسم الجواهر الى خمسة انواع الاول ما كان محلاً لجوهر وهو الهويولى الثاني ما كان حالاً في جوهر وهو الصورة مطلقاً أعم من الجسمية والنوعية والثالث ما كان مركباً من الحال والمحل وهو الجسم الرابع ما لم يكن حالاً ولا محلاً ولا مركباً منها وكان مفارقاً عن المادة ذاتاً وهو النفس الخامس ما كان مفارقاً عن المادة ذاتاً وفعلاً وهو العقل<sup>(٣)</sup> .

ثم نستعري انتباهك الى جهة الفرق بين الموضوع والمحل وبين الشيء في الموضوع وبين كون الجسم في المكان .

أما الفرق بين الموضوع والمحل فقد ذكر الأمل<sup>(٤)</sup> ان الاول - اي الموضوع - عبارة عن المحل المستغني في وجوده عن الحال والثاني عبارة عن المحل المفتقر في وجوده الى الحال لما ثبت من عليه الصورة للهويولى ، وأما الفرق بين كون الشيء في الموضوع وبين كون الجسم في المكان فبوجهين .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٤٢ .

(٢) درر الفوائد ص ٣٨٩ .

(٣) درر الفوائد ص ٤٤٢ .

(٤) صاحب كتاب درر الفوائد محمد تقي .

الأول ما يستفاد مما أفاده صدر المتألهين - الشيرازي - (قده) في الشواهد الربوبية وهو ان للجسم الذي في الزمان أو المكان وجودين أحدهما وجوده في نفسه وهو جوهر بالعرض أعني باعتبار جوهرية ماهيته هي ماهية الجسم مثلاً وجود آخر له في غيره وهو وجود العرض الذي من مقولة متى في الزمان أو الاين في المكان وأما في كون الشيء في الموضوع فوجود واحد وهو وجوده في نفسه الذي هو بعينه وجوده في الموضوع فالجسم له استقلال في الوجود ثم يطء عليه الاضافة الى المحل والعرض المستقل له يكون استقلاله في الوجود هو عين كونه في المحل .

الثاني ما يستفاد من حكمة الاشراف ، وشرحه وهو ان العرض ما يكون حالاً في غيره شايعاً فيه . بالكلية ، والمراد من شيوعه على ما في شرحه لا يكون له سمك لم يجامع مع ما نسب اليه بلفظة في - أعني - به - موضوعه كالبياض في الثلج حيث انه بكليته شايع فيه ليس له سمك لم يجامع الثلج بخلاف الماء في الكوز ونحوه ولا يخفى ان ما ذكره وان كان يتم في اعراض الجسم كالبياض الذي مثله ونحوه ولكنه لا يتم في أحوال المجردات<sup>(١)</sup> .

كما يبدو من الأملي في اطلاقه للموضوع على الذات في قوله المراد بعلم قوام الموضوع اجزاء التي يتقوم بها ذاته<sup>(٢)</sup> كما تطلق الذات على ماهية الشيء اذ يقول الأملي اعلم ان الماهية في مقام ما هويتها اي أصل ذاتها مع قطع النظر عما هو خارج عنها معها بل حين ما لا يرى الا نفسها ليست الا نفس مقوماتها اي ما ليس بخارج عن ذاتها فاذا لوحظ ماهية مع ماهية اخرى مغايرة معها تكون الغيرية لا لحالة مستندة الى نفس ذواتها اذ لم يلحظ معها غير ذاتها حتى تكون منشأ للتغاير والاختلاف وهذا الاختلاف المستند الى نفس الذات قد يكون في تمام الذات وقد يكون بعض الذات وما يكون بتمام الذات وقد يكون في البسيط وقد يكون في المركب فالاول كاختلاف الاجناس العالية مثل الكم الجنسي مع الكيف الجنسي حيث انها مختلفان بتمام الذات ويكون ذاتها بسيطاً لان الفروض كونها جنس الاجناس والثاني كاختلاف فرد من الكم مع فرد من الكيف فان كل واحد منها

(١) المصدر نفسه ج ١ ص ٣٩٥ - ٣٩٦ .

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ١٩٦ .

وان كان مركباً من الجنس والفصل الا ان جنس كل وفصله مغاير مع جنس الآخر وفصله<sup>(١)</sup> .

وتطلق الذات على الواجب سبحانه حيث ان ماهيته عين حقيقته وذاته وليس هناك اثينية ويقول ملا صدر الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب كل الاشياء لا يخرج عنه من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هوية حقيقته شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء والالصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء<sup>(٢)</sup> .

ومحصله انه اطلق كلمة الذات على الواجب ولذا استدل بدليل النقيض لاثبات الاصل وتطلق الذات على الاجسام الطبيعية القائمة على الكم المتصل والكم المنفصل واليك بعض المقتطفات العلمية فالكم المتصل ما يكون فيه الحد المشترك هو كون الشيء متساوي النسبة الى طرفيه بحيث اذا اعتبر بداية الطرف كان بعينه نهاية لطرف آخر كما في النقطة بين الخطين أو الخط بين السطحين أو الآن بين الزمانين<sup>(٣)</sup> .

وينقسم الكم المتصل الى ثلاثة أقسام الاول الجسم التعليمي وهو الكمية السارية في الاقطار الثلاثة من الجسم الطبيعي فالاقطار الثلاثة الغير المأخوذة معها المقدار اصلاً لا مطلقاً ولا متعیناً هو الجسم الطبيعي وهي مع المقدار المطلق هو الجسم التعليمي المطلق ، ومع المقدار المعين هو الجسم التعليمي المعين . ثم ان الكم المتصل ينقسم الى القار والى غيره والمراد بالقار هو ما يجتمع اجزاءه في الوجود كالحظ مثلاً وبغير الذات ما لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن اخذ الزمانين مجامعاً مع الآخر في الوجود<sup>(٤)</sup> .

---

(١) المصدر نفسه ج ١ ص ٣٨ .

(٢) الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٣٦٨ .

(٣) درر الفوائد ج ١ ص ٣٩٧ - ٣٩٨ .

(٤) المواقف في علم الكلام ص ١٠٥ - ١٠٦ .

أما ملاحظتنا حول هذه الآراء الفلسفية ولاسيما ما أورده جون ديوى في جهة الفرق بين الموضوع والذات فقال ان مانسميه نحن اليوم موضوعات كان بالمصطلح اليوناني ذوات ولكن اختلاف الاتجاه التاريخي لا يغير الحقيقة العلمية ما لم يكن هناك اختلاف واقعي إذ الموضوع يعكس طبيعة المحل غير محتاج الى الحال وهذا بخلاف المحل فانه محتاج الى الحال كما هو بالنسبة الى ما بين الهيولي والصورة فان الصورة علة الهيولي وربما يمكن اطلاق الموضوع على الذات أو العكس وذلك من حيث الاضافة والنسبية لكونها متفقين بحسب المورد كان ذلك لا يؤثر جهة الاختلاف من حيث الحقيقة والمفهوم .

وبحسب عرض جون ديوى في الاجابة عن المشكلة وهي عدم اعتبار الاشياء موضوعاً للمنطق كما انه لا يعد عنصراً من العناصر الخارجية وكان جوابه انه موضوع فعلي حين جعله فرداً يشار اليه أو حين جعله مجموعة افراد وان المحمول يسير على غرار موضوعه عند الحمل عليه ليكون متسعاً معه في مقام الحكم .

ولكن كما أوضحناه ان الموضوع هو الذي يعكس طبيعة المحل الذي لا يحتاج الى حال كما عليه العرف الفلسفي التقليدي وعندئذ لا مجال لحصر الموضوع بالفرد المشار اليه حساً أو مجموعة الافراد فان الموضوع لا يتحدد بالوجود الخارجي أو العنصر الجوهرى وانما يشمل المقولة والواقعية والاعتبار .

كما انه يرد عليه لو كان انحصار الموضوع في الجانب التجريبي كما هو في نظره لاستدعى عدم الحدية للموضوع في كل آن الحكم لان الموضوع الخارجي المادي يقع دائماً في مراحل التجزئة الفعلية والانقسامات غير المتناهية مع جعل كل مادة منقسمة الى صورة تخصها وهكذا فيصبح الموضوع في آن الحكم عليه غير ثابت بناءً على الحركة الجوهرية والقول بالجزء الذي يتجزء .

وبجدثنا فشنة (١٧٦٢ - ١٨١٤م) عن جهة الاختلاف بين الذات (الامتثال) والموضوع (التخيل) اذ يقول ان الانا يضع مقابلة اي انه مقابلاً لنفسه وهذا المقابل هو الموضوع الا أنا ليس أساساً واقعياً حقيقياً ولا شيئاً في ذاته بل هي موضوع والموضوعات لا توجد الا بالنسبة الى ذات والذات لا تكون ممكنة الا في تمايزها من موضوع ولهذا لا توجد ذات بغير موضوع ولا موضوع بغير ذات

والفاعلية المستقلة أو الوضع المباشر هو وضع للذات والموضوع معاً وكلا هذين الطرفين مرتبط بالآخر لانه موضوع في مقابلة فالموضوع يوضع لرفع الذات والعكس ، والاذا ان يضع مباشرة موضوعاً أو ذاته ان يضع ذاته موضوعاً وتبعاً لهذا ينبغي ان يرفع ذاته وبالتالي ينبغي عليه ان يرفع بالذات وبالتالي ايضاً ان يرد فاعلية أو انفعالية ، وهذه الانفعالية تتعلق بالموضوع بوصفه اساساً حقيقياً اي لا بد ان يكون ثمة امثال من جانب الانا لشيء هو انا مستقل عنه انه يضع الذات وينبغي من أجل هذا ان يرفع الموضوع وان يحد من فاعلية الموضوع أو أن يضع الانفعال في الذات ، وهذا الانفعال يتعلق بفاعلية الذات كأساس حقيقي اي لا بد من امثال حقيقة الانا مستقلة عن اللا - انا اي تصور الحرية ، وهكذا نجد ان الوضع المباشر هو امثال او تصور او تخيل وعلينا ان نلاحظ ان اللا - انا ليس هو الاساس الحقيقي للانفعال القائم في الانا لكان شيئاً في ذاته بل لا بد ان يمثل على انه خيال ولا ينظر اليه على انه اساس حقيقي فهذا الاساس ليس شيئاً في ذاته بل هو امثال ضروري من جانب الانا وهذا الامثال ينبثق عن الانا بالضرورة ولهذا ينبغي ان نحدد الفاعلية المستقلة والوضع المباشر بانه القدرة على انتاج امثال او نحدده بانه قوة الخيال المنتجة او بدون هذه القوة او القدرة لا يوجد امثال الحقيقة اللا - انا وبالتالي لن يكون ثمة وضع مباشر للذات والموضوع ولا نشاط او فاعلية مستقلة تقوم على اساس الوضع المباشر ولن يقوم ايضاً بتحديد متبادل بين الانا - واللا - انا ذلك التحديد الذي يشترط شرطاً له هذه الفاعلية المستقلة<sup>(١)</sup> .

والذي نلاحظه من عرض فئسة حول الذات والموضوع يبدو انه اطلق الذات على الموضوع والموضوع على الذات بينما ان الذات تنقسم الى قسمين احدهما الذات الايساغوجية وهي الواقعة في باب الكلليات الخمس وهو الجنس والفصل والحد التام ثانيهما الذات في باب البرهان وهو المحمول الذي ينتزع عن نفس الذات بلا انضمام وجود خارجي اليه كالاتي دون الاول واما على مسلك الفلاسفة التقليديين الموضوع او العكس يلائم الثاني دون الاول واما على مسلك الفلاسفة التقليديين وهو الذي يعكس طبيعة المحل فيكون شاملاً للمجموع .

(١) موسوعة فلسفية للدكتور بدوي ج ٢ ص ١٥١ - ١٥٢ .

## اثر الموضوع في العلوم :

هناك نظرية اصولية وهي انه تختلف العلوم باختلاف الموضوعات فعلم النحو وما كان قائماً على صون اللسان في النطق والمقال وعلم المنطق وما كان قائماً على صون الفكر في التفكير- وهكذا في سائر العلوم الا ان كل موضوع في كل باب في كل مسألة له الاثر الكلي في تنوع العلوم وتصنيفها فالرفع وان عرض على الكلمة في قولك ضرب زيد بواسطة كونها فاعلاً وعروض النصب على الكلمة في قولك ضرب علي عمرو بواسطة كونها مفعولاً أو حالاً أو تمييزاً وهكذا ، وكذا في المعلوم التصوري والتصديقي وان كانا موضوعي المنطق الا ان الجهة فيها سواء في طرف النحو ام في المنطق جهة تعليلية لاجهة تقليدية<sup>(١)</sup> .

فاذا قدر عدم وجود موضوع للعلم اصبح العلم فاقداً للركنية فيفقد قيمته الأساسية التي صيغ البحث من أجلها ولا يخفى ان وجود الموضوع له الاهمية الكبرى في تحديد جهة البحث وان كان العلم قد يشتمل على عدة مسائل فرعية ، ولكن ذلك لا يصدق عليها موضوعات كلية وانما يعبر عنها بالمسائل الفرعية للموضوع الكلي كما انها لا تسمى في كل مسألة علماً مستقلاً وانما هي فرع عن دائرة ذلك الموضوع الكلي فاذا لم يكن للعلم موضوع يصبح العلم منتقياً كما يقال (سالبة بانتفاء الموضوع) .

كما ان الاحكام المترتبة في القوانين الشرعية والوضعية وسائر الاعراف والعادات لا تستقر الا مع حفظ الموضوع ، ولذا يقال الحكم فرع الموضوع بحيث متى ما انتفى الموضوع انتفى الحكم .

هذا مع انه روعي في دوام الحكم وعدمه عدم اشتراط سنخية الحكم ونوعه وانما اريد به شخص الحكم بحيث متى ارتفع موضوع الحكم بارتفاع موضوعه نظير اذا رزقت ولداً فاختنه اذ الحكم وهو الامر بالختان مقيد بوجود الموضوع وهو تحقق الولد الذكر وعند ارتفاع الولد لا مجال لترتب الحكم وهو الامر بالختان لفقدان موضوعه وهو الولد الذكر .

(١) دراسات اصولية - للمؤلف مخطوط .



ومن جملة الاثار وحدة الموضوع في التناقض فاذا كان الموضوع متعدداً فلا يتحقق موضوعية للتناقض فاذا قلت قام علي وما قام عمرو فالتناقض غير محقق للوجود لتعدد الموضوع وهو علي وعمرو .

ومن الاثار صحة الاستصحاب إذا كان الموضوع في طرفي التيقن والمشكوك أو اليقين والشك على حسب الاختلاف في المبنى في الاستصحاب فاذا تعدد الموضوع بين زمان الشك وزمان اليقين فلا مجال للاستصحاب لعدم بقاء ركنية الاستصحاب .

ومن الاثار أيضاً وحدة الموضوع وتعدد الجهة سواء كانت تقييدية أم تعليلية إذ بناء الحيثية التقييدية قائمة على تعدد الموضوع وبناء الحيثية التعليلية قائمة على وحدة الموضوع .

ثم ان هناك أمر ينبغي الاشارة اليه وهو ان دخالة الجزئية أو الشرطية في الموضوع هل يوجب تعدد الموضوع أو يكون شيئاً واحداً والظاهر أن الجزئية والشرطية لا توجب تعدد الموضوع إذا اريد بها الدخالة في الغرض ، وإذا اريد بها الاستقلالية في الخطاب فذلك يوجب تعدد الموضوع ويكون من نوع الجهة التقييدية دون الجهة التعليلية .

ولا يترتب الحكم على الموضوع المردد كقولك اضرب زيداً أو عمراً إذا كان شخصاً معيناً كما أنه لا يقع الحكم على فرد مقارن لزوال الموضوع في نفس ذلك الآن لترتب الحكم على الفرد الآخر في أن ارتفاع الفرد الأول إلا أن يكون الحكم غير منحصر بالفرد والتشخيص وإنما كان الحكم مستوعباً لطبيعة النوع كالحكم بالاكرام للانسانية لا الفرد من الانسانية على نحو التشخص والتعين .

وهذه الاثار كلها اشارات يمكن عرضها بصورة مفصلة إلا أن كتابنا قائم على ما يخص البحث ، كما أنه لا بد أن نعرف جهة الفرق بين الموضوع والموضوعية الذي سوف نشير إليه في بعض المناسبات .

## تحديد الجهة في الموضوع

ربما يقع الموضوع ذو شعب واتجاهات وأهداف مشتركة فعل الباحث أن يحدد جهة موضوعه وفسرت الجهة في المجال المنطقي على نحو الضرورة والامكان والامتناع والدوام وهذه الجهات خصصت لذات القضية ويفرق الاتجاه المنطقي بين مادة القضية وجهتها وذكر ملا عبد الله في حاشيته على منطق الفتازاني في قوله بكيفية النسبة - أي نسبة المحمول إلى الموضوع سواء كانت إيجابية أو سلبية تكون لا محالة مكيفة في نفس الأمر والواقع بكيفية مثل الضرورة أو الدوام أو الأمكان أو الامتناع أو غير ذلك فتلك الكيفية الواقعة في نفس الأمر تسمى مادة القضية ، ثم قد يصرح في القضية بان تلك النسبة مكيفة في نفس الأمر بكيفية كذا فالقضية حينئذ تسمى موجّهة وقد لا يصرح بذلك فتسمى القضية مطلقة - أي غير مقيدة بالجهة - واللفظ الدال عليها في القضية الملفوظة والصورة العقلية الدالة عليها في القضية المعقولة تسمى جهة القضية فان طابقت الجهة المادة صدقت القضية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة وإلا كذبت كقولنا كل انسان حجر بالضرورة<sup>(١)</sup> .

وتفسر الجهة في نظر الاصوليين بالحشية التقييدية والحشية التعليلية فان اوجب تكثر الموضوع وتعدده تكون الجهة تقييدية وان لم يوجب تعدد الموضوع وتكثره تكون الجهة تعليلية كما بنى عليها صاحب الكفاية في مسألة اجتماع الأمر والنهي وعدمه فعلى القول بجواز الاجتماع تكون الجهة تقييدية وعلى القول بالامتناع الجهة تعليلية ولها نظائر كثيرة في مجالات علم الأصول والفقه .

لا يخفى أن الباحث لا بد أن يحدد الجهة في خط معين مرتبط بموضوع بحثه اذ الجهة تشكل شعباً وعناوين ويكون في نظر الباحثين المحدثين (بمنهجية البحث) .

ومجمل الكلام أن الموضوع لا بد أن يرتسم في قالب جهة البحث بصياغة محددة فادا اختلف الموضوع من حيث الجهة فلا يكون موحداً ويكون معتوراً

---

(١) حاشية ملا عبد الله على التهذيب ص ٥٠٤ - ١٠٥ تعليق مصطفى الحسيني ط ٣ عام ١٣٦٣ هـ - ايران .

وشاملاً لأفراد غيره وهذا نظير البحث عن موضوع الكلمة أو الكلام أو موضوع الكم فالنحوي والبلاغي والصرفي يبحث عن الكلمة والكلام فإذا جاء الباحث بموضوع يشترك فيه جميع النحو والبلاغة والصراف أصبح بحثه لا يحدد جهة البحث لا يخرج بنتيجة وهكذا الكلام في موضوع الكم عند الرياضي والهندسي .

ومما يبحث عن تحديد الجهة في الموضوع في باب التناقض حيث يتعرض المناطق إلى شرط التناقض اتحاد الجهة فإذا قلت الانسان ناطق بالضرورة أصبح تناقضاً بخلاف قولك الانسان ناطق بالضرورة والانسان ناطق بالامكان لم يكن تناقضاً .

فالبحث لا بد أن يكون قائماً على الجهة لأن الجهة متعددة الأطراف متنوعة الفصائل والتشخصات كثيرة الأهداف والأغراض فالبحث الموضوعي لا بد أن يأخذ الجهة الخاصة لكي يكون محاطاً بها فإذا تطرق الباحث عن موضوع الكلمة والكلام لا بد أن تكون الجهة متعينة ومحددة لأن موضوع الكلمة والكلام يحتوي الاعلال والتصريف وتحتوي على الفصاحة والبلاغة ، ويحتوي على الاعراب والبناء من حيث الحركات الاعرابية وبنائها فكان على الباحث الالتزام بتحديد موقفه المنهجي وعدم تطرقه إلى أبحاث متداخلة لا يعكس الصيغة الموضوعية الذي بنى البحث من أجله .

والجهة التي يبحث عنها المدون غير الجهة الذي يسير عليها العرف المنطقي فان المنطقي يرى التطابق الواقعي بين المادة والجهة المحددة في الضروة والامكان والامتناع والدوام بينما الباحث والمدون يرى الجهة ذات حيثيات متنوعة ينبغي عدم تداخل بعضها البعض حتى يكون موضوع بحثه معلوم الاتجاه والمسلك غير متشابك العناوين .

كما ينبغي أن يعلم جهة الفرق بين موضوع العنوان الكلي وموضوع المسائل فموضوع العنوان الكلي كالكلمة والكلام والتصوير والتصديق والكم فهذه الموضوعات عناوين كلية ، أما موضوع المسائل فمرتبط بطابع التفرعات والمسائل الموزعة كموضوع الفاعل والمفعول والحال والتمييز فان موضوع الكلمة والكلام موضوع كلي عام وهذه مسائله وهكذا في موضوع المعلوم التصوري والتصديقي

موضوع كلي وموضوعات مسائله المعرفات والقضايا وأقسامها ومسائلها وكذا في موضوع الكم فالرياضي يبحث من حيث الكم المنفصل وهو موضوعه الكلي ومسائله الاعداد وأقسامه والهندسي يبحث من حيث الكم المتصل وهو موضوعه الكلي ومسائله من المربع والمثلث والعمودي والأفقي ومسائله .

ويتضح من ذلك أن موضوعات المسائل موضوعات جزئية لا يمكن انطباقها على الموضوع الكلي والا لاستلزم صدق الخاص على العام واطلاق الجزئي على الكلي وبعبارة أجلى أن الموضوع الكلي هو ذلك الوجود الجامع لشتات المسائل سواء كانت أجزاء أم جزئيات الذي تحتفظ به وحدة المسائل المتشعبة فدخل المبتدأ والخبر والفاعل ونائبه والحال والفاعيل والتمييز والاستثناء تحت غطاء ذلك الجامع الكلي وهو موضوع الكلمة والكلام وكذا بالنسبة إلى التصور والتصديق ودخول مسائل التصورات ومسائل التصديقات يكون الموضوع الكلي جامعاً لشتات مسائلها وإن كانت المسائل متباينة التفريعات فكل مسألة لها خصوصية لا ترتبط بالخصوصية الأخرى كمسألة الفاعل مع المفعول والقضية الحملية مع الشرطية والأفقي مع العمودي والضرب مع الطرح إلا أنها بعين اختلافها فهي راجعة إلى موضوع كلي موحد ذو جهة واحدة .

## تمايز العلوم بالموضوعات

من جملة النظريات الأصولية أنه يمكن تصوير التمايز بين العلوم بعضها عن بعض في الموضوعات فيما لم يكن خط مشترك بين العلوم كما هو الحال في موضوع الطلب وموضوع النبات وموضوع الهندسة وموضوع الفلك أما إذا كان قدر مشترك بين العلوم كالكلمة فان التمايز يقع في الموضوعات المقيدة بقية الحثية وهو مذهب الميرزا الثاني<sup>(١)</sup> .

الا أن صاحب الفصول تعرض إلى هذه النظرية وقال : واما ما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحثيات مما لم نقف له

---

(١) المحاكمات بين الكفاية والاعلام الثلاثة ج ١ ص ٦٦ .

على وجه لأن موضوع واحد العلمين أن تميز بنفسه عن موضع الآخر ، فالتمايز بين العلمين حاصل بنفس الموضوع ولا حاجة إلى اعتبار الحيثية ، وإن اشترك فاعتبارها لا يوجب التمايز . الا ترى أن اللفظ العربي الذي هو موضوع العلوم العربية إذا أخذ من حيث الاعراب والبناء مثلاً كما هو المعروف في الكتب النحوية لم يوجب اختصاصه بعلم النحو لأنه حال تقييد بهذا الاعتبار يعرض له أيضاً أحوال الابنية ويلحقه أحكام الفصاحة والبلاغة وغيرها<sup>(١)</sup> .

ان ما استعرضه صاحب الفصول عند رفضه للحيثية لأنه يعتقد أن ذات الموضوع بنفسه يكون مورداً للتمايز ولا مجال لأخذ الحيثية نقطة أخرى في إثبات التمايز ما وراء ذات الموضوع كما التزمه الميزرنا النائبي ، وهذا يثبت في صورة وجود قدر مشترك بين العلوم نظير الكلمة والكلام إلا أن الفصول يرى القول بالتفصيل بين عدم القدر المشترك وبين القدر المشترك فالموضوع بنفسه هو الذي يحصل به التمايز بخلاف ما لو كان فيه القدر المشترك - الجامع - حيث يقول الفصول فاعتبارها لا يوجب التمايز وأنه بذلك الآن من وجود الحيثية على تقدير ثبوتها تحصل صفات أخرى متداخلة .

ولكن الذي يظهر من النائبي والعراقي التفصيل بين الجامع وعدمه<sup>(٢)</sup> وذهب استاذنا أبو القاسم الخوئي إلى أن التمايز في العلوم تارة يراد به التمايز في مقام التعليم والتعلم لكي يقيد المتعلم ويتمكن من تميز كل مسألة ترد عليه ويعرف أنها مسألة أصولية أو مسألة فقهية أو غيرها أو أخرى يراد به التمايز ، في مقام التدوين ، وبيان ما هو الداعي والباعث لاختبار المدون عدة من القضايا أو القواعد المتخالفة وتدوينها علماً واحداً<sup>(٣)</sup> .

وذهب ملا كاظم الخراساني (١٢٥٥ هـ - ١٣٣٠ هـ) إلى أن تمايز العلوم بالاغراض والجهات وليس الاختلاف بالموضوعات أو المحمولات وقد رفض

---

(١) الفصول في الاصول ص ١١ ط حجرية .

(٢) المحاكمات بين الكفاية والاعلام الثلاثة ج ١ ص ٦٦ - ٦٨ .

(٣) محاضرات في الاصول - تقارير الخوئي - المؤلف محمد اسحاق الفياض ج ١ ص ٢٥ ط النجف .

صاحب الفصول حيث يرى انه مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة يوجب تعدد العلوم ، وذلك بسبب تعدد الجهة والأغراض كما أنه مع تعدد الموضوعات ووحدة الجهة يوجب وحدة العلم دون تعدده كما يمكن تطبيق ذلك على مسألة اجتماع الامر والنهي في العبادة فان الجهة واحدة فيها فتكون مسألة واحدة وعقد علم واحد لا عقد علمين .

أما مثال تعدد الموضوع ووحدة الجهة كالاستثناء المتعقب للجمل حيث أن النعت والحال والاستثناء وغيرها متعددة الموضوعات إلا أنها متحدة الجهة لأن الغرض منها استعمال حال القيد أعم من أن يكون استثناء أم غيره .

وعلينا أن نتناول بعض الملاحظات حول هذه الآراء التقليدية والمحدثة من قبل اقطاب الاصوليين حيث تركز ابحاثهم على النقاط الآتية .

- ١ - تمايز العلوم بتمايز الموضوعات .
- ٢ - تمايز العلوم بالأغراض .
- ٣ - تمايز العلوم بالحيثيات .
- ٤ - تمايز العلوم بالتعليم والتعلم .
- ٥ - تمايز العلوم بالتدوين .
- ٦ - تمايز العلوم بالمحمولات .

أما التمايز بحسب الموضوعات فعلى القول بالتفصيل بين الموضوعات المشتركة والموضوعات المنفردة المنحلة فهي بالنتيجة خاضعة للأغراض والدواعي كما يأتي البحث حوله في الفصل الثالث إذ الأغراض كما تتوجه إلى ناحية الموضوعات المشتركة تحت جامع واحد كذلك تأتي إلى ناحية الموضوعات المنفردة بما يقوم به من موضوع واحد هذا إذا قدر الانطلاق من ناحية الغرض وأما إذا لوحظ الموضوع منفصلاً عن الغرض فينظر إلى الموضوع بما هو وهذا يستدعي أن يكون كل باب بكل مسألة علماً على حدة .

أما النظر إلى الحيثية فيتصور فيها عدة تفرعات .

أ - الحيثية الاضافية ويقصد بها الامور النسبية فكل موضوع ذو حيثية يختلف عن الحيثية الأخرى ولكن هذا الاختلاف لا يرجع إلى وجود واقعي .

ب - الحيثية من جانب الملازمات وهذا يستدعي أن يكون الموضوع الواحد موجباً لاختلاف ذاته بينما هو غير قابل للتعدد واختلاف اللوازم لا توجب التعدد .

ج - الحيثية الجهتية ويقصد بها تحديد الموضوع من طرف دون طرف آخر .

د - الحيثية التعليلية وهي التي تستدعي وحدة الموضوع .

هـ - الحيثية التقييدية وهي التي توجب تعدد الموضوع .

وعلى هذه التفريعات وغيرها لا بد ان يأخذ الموضوع بأي حيثية من هذه الحيثيات حتى يكون العلم ممتازا عن غيره إذا قدر الالتزام بالتمايز بالحيثيات، واما إذا انكرنا ذلك وقلنا أن الحيثية بذاتها ليس لها عنوان استقلالي وإنما هي تابعة للاغراض والموضوعات فلا مورد لها اساساً .

واما تمايز العلوم بالتعليم والتعلم أو بالتدوين كما سلكه استاذنا الخوئي فهي راجعة للاغراض وليس لذات التعليم أو التعلم أو التدوين موضوعية استقلالية غير عنوان الاغراض والدواعي . وبالجملة ان هذه النظرية لاتقع قسماً للموضوع وإنما هي داخلية في الغرض على نحو الغاية التي هي قبل الاستعمال .

واما التمايز بالمحمولات فهي ايضا غير صالحة لجعلها مميزاً للعلوم لانها متفرعة من الموضوعات وليس لها وجود استقلالي امام الموضوعات .

## تداخل العلوم:

تطرق ملا كاظم الخراساني (١٢٥٥ - ١٣٣٠هـ) في كفايته إلى عدم تداخل العلوم بعضها مع بعض في تمام المسائل فقال لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتها باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين وأخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فإن حسن علمين كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلها المختلفة لأجل مهمين مما لا يخفى<sup>(١)</sup>.

وخلاصة رأيه إنه لما كان بين العلوم دواعي وأغراض مختلفة فربما يقال بإمكان التداخل بين العلوم في تمام المسائل فأجاب بامتناع التداخل في تمام المسائل عقلاً وعادة حيث ان بين الغرض والعلم وجود تلازم وليس بينهما تبايناً ولا عموم وخصوص من مطلق لأنه لاتباين بين الغرض والعلم كما إنه لا يصح فرض نسبة العموم والخصوص من مطلق لأنه قد يتحقق الغرض في الخاص فكان المناسب وجود التلازم بينهما كما هو واضح لمن تأمل، وسوف نشير إلى جهة الفرق بين الغرض والغاية في الفصل الثالث: وإن الإختلاف هو بالغرض أو بالغاية أو إنها حقيقة واحدة.

---

(١) كفاية الاصول ج ١ ص ٥ ط الحجرية المحشة للشيخ المشكيني ره .



وذهب الفيلسوف الأصفهاني (١٣٩٦ - ١٣٦١هـ)<sup>(١)</sup> إلى عبارة صاحب الكفاية في قوله: فلذا قد يتداخل بعض العلوم الخ... وعقب الأصفهاني في شرح عبارة إستاذه وجه الترتيب أن إمتياز مسائل علم آخر لو كان بنفسها لما صح التداخل حيث لاثنينية بخلاف ما لو كان الإمتياز بالغرض الذي لأجله دون العلم فإن الاثنينية محفوظة والإمتيازات ثابتة ويصح التداخل<sup>(٢)</sup> ويكون ملخص كلام الأصفهاني أن إختلاف العلوم بعضها مع بعض أن إستند الإمتياز إلى ذات العلم الاثنينية فلا مجال للتداخل لعدم وقوع التعدد والإمتياز وأن استند الإمتياز للغرض فالتعدد والأثنينية ثابتة ومنحفظة .

ثم تطرق الأصفهاني في شرح كلام إستاذه الأخوند أن يكون العلمين مشتركين في تمام المسائل وأن كان بعيداً إلا أن إشتراك واحد مع جملة من العلوم كما في الأصول بالنسبة إلى جملة من العلوم غير بعيد بل لعل الأمر كذلك بالإضافة إلى جل مباحث علم الأصول<sup>(٣)</sup>.

ألا أن وجه البعد لا بد ان يقع بالإمتناع العقلي دون الإمتناع العادي حيث أن إنطباق الكلمة وتفرعاتها في النحو على تمامية البلاغة في تمام مسائلها غير ممكن عقلاً لأنه إذا وجد قدر مشترك وجهة إفتراق. فإن ذلك الإختلاف يكون بسبب الغرض دون الموضوع والمحمول والفهرست كما ذهب إليه الأستاذ الخوئي .

### السالبة بإنتفاء الموضوع :

بمقتضى طبيعة السلب عند توجهه للموضوع لا بد أن يتسلط عليه تماماً مع فرض تبوئه خارجاً أو ذهنياً، وعند عروض السلب وحمله عليه لا بد من إرتفاعه كقولك ليس زيد عالماً وما محمد جالساً فالسلب إرتطم مباشرة على عالمية زيد وجلوس محمد بخلاف ما لو كان السلب متوجهاً على عدم الموضوع أصلاً .

---

(١) نهاية الدراية ج ١ منشأه محمد حسين الأصفهاني .

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٥ .

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ١ ص ٦ .

فيعبر عن ذلك الدور السالب بانتفاء الموضوع حيث أن يكون السلب عارضاً على موضوع وجود له واقعاً كقولك : إختن ولدك وأحلق رأسه وتصديق بثلك مالك للفقراء فتقول : ليس لي ولد إختنه وليس له شعر حتى أحلقه وليس لي مال حتى اتصدق به على الفقراء فتوجه السلب على موضوع لا وجود له يعد لغوا لعدم وجود موضوعه لأن السلب إنما يتسلط على موضوع مستقر خارجاً وذهناً

وإذا إرتفع الموضوع أما تكويناً أو إعتباراً وجعلاً وواقعاً لامتني لتوجه السلب عليه بعد إعدامه أو إنعدامه لعدم محل العروض حتى يوجب رفعه لأنه مرتفع قبل توجه السلب عليه، وهذا الإصطلاح يعبر عنه بالقضية السالبة بانتفاء الموضوع من قبل المناطقة، وقد جرى هذا الإصطلاح في جميع العلوم عندما يكون الموضوع غير موجود فلا أثر للسلب عند عروضه وحمله .

وعلى الجملة أن السلب مع الموضوع من قبيل العدم والملكية فلا يكون إلا في مورد يصلح لعروض السلب عليه أما إذا كان الموضوع غير حاصل أما بنحو العدم أو الإنعدام فلا مجال لعروض السلب عليه أساساً .

كما يصح إطلاق السلب على المحمول أيضاً فيقال سالبة بانتفاء المحمول كما يقال للمريض ليس الخمر بحرام لك فقد إنتفت الحرمة لعروض الخمر كما أن السالبة بانتفاء الموضوع في المثال المذكور تقول إذا صار الخمر خلا ليس بحرام فإنتفاء الحرمة ليس لعروض الخمر بل لإنتفاء موضوع الخمر بسبب الإنقلاب، ولذا ذكر صاحب المعالم أبو منصور جمال الدين (٩٦٥ - ١٠١١هـ) السالبة تصديق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع أخرى<sup>(١)</sup> مشيراً إلى قوله تعالى : ﴿ولأنكرهوا فتياتكم على البغاء أن أردن تحصناً...﴾ فالموضوع منتف وهو الإكراه عن الزنا، وإذا أردن التحصن يمكن فرض وجود الإكراه في حقهن فيحرم إكراههن وإذا أردن الزنا فلا مجال لفرض الإكراه ويكون مفهوم الآية ناظراً إلى السالبة بانتفاء الموضوع حيث يقول صاحب المعالم لأنهن إذا لم يردن التحصن فقد

(١) شرح المعالم للاعتيادي ص ١٠٠ .

أردن البغاء ومع إرادتهن البغاء يمتنع إكراههن عليه فإن الإكراه حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون (الغير) كارهاً يمتنع تحقق الإكراه فلا يتعلق به الحرمة<sup>(١)</sup>.

## الحكم فرع الموضوع:

حقيقة الحكم هو الصادر من قبل المشرع لانبعاث المكلف نحو الطاعة فعلاً أو تركاً سواء كان بنحو الإقتضاء أم التخيير من غير فرق بين كونه ناشئاً من الشريعة الوضعية أو الشريعة الألهية.

وبهذا الإتجاه لاتصدر الأحكام من قبل شريعتها إلا إذا سبقها تحقق موضوعاتها إذ التكليف بصورة عامة لاتتعلق إلا مع حفظ موضوعها فقوله تعالى ﴿أقيموا الصلاة وأتوا الزكاة﴾ أو قوله تعالى ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ وقوله تعالى: ﴿حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ أو قوله تعالى ﴿لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾.

كل هذه الأحكام القرآنية توجهت إلى ناحية وجود الموضوع وتقرره فإذا لم يكن وجود موضوع فلا يتوجه التكليف أصلاً ويكون من نوع السالبة بانتفاء الموضوع كما أسلفناه.

فالقيام بالصلاة لابد أن يكون وجود مكلف بالغ عاقل وأنيان الزكاة لا يتحقق إلا مع حصول النصاب ولا يلزم النداء إلا أن يكون منادياً قد توجه إليه التكليف مع تمامية شرائط الجمعة من العدد والعدالة والإمامة بالأصل أو نائبه وهكذا الحكم بالنظر إلى سائر الأحكام القرآنية التي أشرنا إليها في كتابنا علم الاجتماع وعلى الجملة أن الموضوع الذي به فعلية الحكم وجوداً وعدمًا أما أن يكون الموضوع مركباً كالحكم بوجوب الصوم على المكلف غير المسافر ولا المريض إذا أهل عليه شهر رمضان فقد تركب الموضوع من رقم ١ - المكلف رقم ٢ - غير مسافر رقم ٣ - إذا هل عليه شهر رمضان فمن تراكم هذه المواد يعطي صورة الموضوع الحكم وهو وجوب الصوم وكذا في سائر الموضوعات المرتبطة بالحكم

(١) نفس المصدر ص ١٠١ .

المتعقبة بالشروط والموانع والمعدات يشكل من خلالها صورة الموضوع .

### مناسبة الحكم للموضوع:

- ١ - علاقة العموم بأن يكون الموضوع له التوسعة التي يكشفها كلمة كل وجميع وكافة وأكثر وأبصح مثل أكرم كل العلماء فالحكم بالأكرام عام لكل أفراد العالمية على نحو الإستغراق .
- ٢ - علاقة الإطلاق وذلك إذا أخذنا الإطلاق على نحو الماهية المهمة واللابشرط القسمي وهي عبارة عن الماهية اللابشرطية من غير أخذ الإطلاق قيداً في ذات الإرسال حتى يكون بشرط شيء مثل الماء يطهر بعضه بعضاً .
- ٣ - علاقة التخصيص كأن يكون الموضوع لخصوص العلماء العدول فالحكم يقع محددات تبعاً لموضوعه من حيث السعة والتضييق .
- ٤ - علاقة التقييد بأن يكون الحكم محددات بالموضوع المقيد مثل صلي خلف العالم العادل فإذا ورد الحكم مخالفاً لهذه العلاقات يسمى مخالفة الحكم للموضوع وعدم لحاظ المناسبة .

وربما تورد المناسبة لأجل خصوصية وأن كان الحكم واقعاً على نحو العموم مثل اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه فالغسل شامل لكل مانع إلا إن المناسبة قد ترشدنا إلى خصوصية الماء الذي يكون موضوع الحكم لامطلق الغسل بأي مانع كان وجوده وهكذا تقع المناسبة لأجل العموم وأن ورد الحكم على الخصوصية ولكن العرف يرى إنه قصد بها مجرد المثال لذلك الأمر العام .

وهذا الإتجاه تعرض العلامة الصدر قائلاً وقد يذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بحالة خاصة ولكن العرف يفهم أن هذه الحالة مجرد مثال لعنوان عام وأن الحكم مرتبط بذلك العنوان العام كما إذا ورد في قرية وقع فيها نجس إنه لا تتوضأ منها ولا تشرب فإن العرف يرى الحكم ثابتاً الماء الكوز أيضاً وأن القرية مجرد مثال<sup>(١)</sup>

---

(١) دروس في علم الأصول الحلقة الثانية ص ١٥١ دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري ط

عام ١٩٧٨ .

وتطرق المظفر في أصوله إلى إدراك المناسبة بين الحكم وموضوعه محتاج إلى ذوق سليم مثل لاعلم إلا بعمل فإن المفهوم منه إنه لاعلم نافع والمفهوم من نحو لاغبية لفاسق لاغبية محرمة والمفهوم من نحو لارضاع بعد فطام لإرضاع سائغ ومن نحو لاجاعة في نافلة - لاجاعة مشروعة - ومن نحن لاصلاة إلا بطهور - بناء على الوضع للاعم لاصلاة صحيحة - ومن نحو لاصلاة لحاقن - لاصلاة كاملة بناء على قيام الدليل على أن الحاقن لاتفسد صلاته وهكذا<sup>(١)</sup>.

### شخص الحكم ونوعه :

الأحكام التشريعية يراد بها غالباً نوعية الحكم وطبيعته لأن الغالب في وقوع الأحكام إنما هي على نحو القضايا الحقيقية ولاتناط بموضوع خاص بحيث يكون الحكم مرتبطاً بوجود موضوعه وجوداً وعدمياً فإذا انيط الحكم بموضوعه متى إنعدم الموضوع كان الحكم منعماً تبعاً لموضوعه ولا يكون الحكم صالحاً للبقاء والإستمرار كما يقال إذا رزقت ولداً فأختته فالختان حكم وموضوعه الولد وتعليق الحكم وقع على شخص الحكم وذاته دون طبيعية الحكم ونوعه المصطلح عليه بالفرق الأصولي (نسخ الحكم) فإذا ارتفع الموضوع لاجمال لبقاء الحكم وهو الختان حيث انيط الحكم بالختان عند تحقق الولد أما إذا أريد بالحكم سنخه ونوعه أي طبيعي الحكم فالموضوع وأن ارتفع فالحكم باق لأنه قصد به نوعه لا شخصه حيث أن الأحكام التشريعية لا ترتب بموضوع معين لأنها قصد بها الدوام والبقاء من غير تحديد لقيام الأحكام على الطبيعة السارية من غير إناطة الحكم بموضوعه كما إذا قلت إذا جاء زيد فأكرمه فالحكم بالأكرام أصبح مطلقاً قصد به طبيعي الحكم وهو معنى الإرسال الذي إصطلح عليه الفلاسفة بالماهية المهملة واللابشرط من غير لحاظ تقيده بزيد الجائي .

---

(١) أصول الفقه ج ١ ص ١٩٩

## وحدة الموضوع في التناقض:

كما جرى عليه العرف المنطقي أن التناقض لا يتم إلا إذا كان الموضوع واحداً فقولك الإنسان ناطق وليس الإنسان بناطق وزيد كاتب ليس زيد كاتباً والدار لعمر ليست الدار لعمر فالتناقض موجود في هذه الصورة.

أما في صورة تعدد الموضوع كما إذا قلت زيد عالم وعمر ليس عالماً أو بكر ذكي وخالد غني فلا تناقض في البين لأن العقد الإيجابي في أحدهما غير العقل السلب في الآخر وما حمل عليه السلب ليس ماحمل عليه الإيجاب فمتعلق أحدهما غير الآخر وهكذا في إختلاف الجهة التي يرتبط بها الموضوع غير الجهة التي يرتبط بها الموضوع الآخر فلا مجال للتناقض عند إختلاف الجهتين كالإمكانية والضرورة مثلاً فلا يتم شرط وحدة الموضوع التناقض.

ولذا أن التناقض المنطقي يختلف عن التناقض الديقالكتيكي حيث أن التناقض المنطقي الأرسطي مرتكز على الوحدة في الموضوع بخلاف التناقض الديقالكتيكي حيث يعتبر فيه المقارنة الزمنية وأن أوجب تعدد الموضوع كالسلكين المتقاربن الذي يتضمن أحدهما السالب والثاني الموجب أو كان الموضوع واحداً ولكن الزمان مختلف كالبيضة والفروجة المتعاقبين في الزمان إلا إن الفكر الأرسطي لا يرى ذلك تناقضاً إذا اختلف الزمان أو كان الإختلاف بين الموضوع بنحو الفعلية والإستعداد كما في البيضة والفروجة.

## وحدة موضوع الإستصحاب:

كما يرتكز عليه الإستصحاب ثلاثة نقاط:

- ١ - وحدة الموضوع.
- ٢ - أسبقية اليقين (المتيقن).
- ٣ - الشك المتأخر (المشكوك).

أما بيان وحدة الموضوع فقد ذكر الأصوليون أن الاستصحاب لا بد فيه من اتحاد متعلق الشك مع متعلق اليقين ولا بد فيه من إستمرارية اليقين أو المتيقن إلى الشك أو المشكوك<sup>(١)</sup>.

كما ورد في رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال أمير المؤمنين (ع) من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين، وورد في مكاتبة القاساني قال كتبت إليه وأنا في المدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا فكتب (ع) اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية.

وقد اعترض على الرواية الأولى إنها لبيان إختلاف زمان الشك مع زمان اليقين وإنما من نوع الشك الساري وليست من باب الاستصحاب كما أن المكاتبة ربما يدعي فيها الخروج عن قواعد الاستصحاب وشروطه ويكون المراد منها بما يناسب الاستصحاب (أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بأن اليوم الماضي كان من شعبان بعدم دخول رمضان ألا إنه يمكن أن يكون المراد منه اليقين بدخول رمضان فيكون المعنى بدخول رمضان الذي يعتبر في صحة الصوم لا بدخول الشك في دخوله)<sup>(٢)</sup> ويقع عندئذ الإختلاف بين زمان الشك وزمان اليقين فلا يكون من باب الاستصحاب.

وغيرنا من هذه الأمثلة ونحوها الوقوف على وحدة موضوع الاستصحاب وإنه لا بد من إستمرارية الموضوع وبقاءه فإذا قلت أكرم الجالس في الدار وشككت في الجالس هل هو زيد أو عمر يمكنك استصحاب كلي الجالس المنطبق تارة على زيد أن كان موجوداً أو عمر أن كان موجوداً المتصفاً بالجالس، وهذا ما يسمى باستصحاب الكلي بخلاف ما لو كان الاستصحاب قائماً على فردين متباينين لإجماع بينهما فلا مجال لاستصحاب الموضوع إلا إذا أحرز ذلك الفرد والموضوع

---

(١) إنما أشرنا إلى جهة الفرق بين اليقين والمتيقن لأن اليقين أخذ طريقاً إلى المتيقن فالإستصحاب حقيقة إستمرارية المتيقن إلى المشكوك ولا بد فيه من اتحاد متعلق الشك مع متعلق اليقين كما

عليه الشيخ النائبي - راجع فوائد الأصول ص ١٠٧ - ١٠٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٢ - ١٣٣ .

المنطوي تحت ذلك الكلي الذي من نوعه وسنخه حيث لا مجال لاستصحاب فرد مابين لفرد مابين آخر كاستصحاب الحلاوة باستصحاب قدر الصبر (الم) إذ لاجماع بين الحلاوة والصبر (الم) لوجود المباشرة وإختلاف الموضوعين.

وإما إستصحاب الكلي بلحاظ زوال فرد وبجيء فرد مقارنة لزوال الفرد الأول إذا كان الفرد الثاني متحداً في النوعية مع الفرد الأول كالإسانية، وقلنا أن الوحدة الزمنية باقية وغير فانية فالاستصحاب صالح للإستمرارية لبقاء الموضوع المنطبق على الفرد الثاني المتحد معه في النوعية وأن قلنا أن الميزان في الوحدة الزمنية عقلية لا عرفية ففي خروج زيد مثلاً لا مجال لإستمرارية الاستصحاب في إنطباقه على عمر لإنقطاع العمود الزمني فيها بالدقة أولاً وإختلاف الموضوع المتشخص في زيد غير المتشخص في عمر ولكن التحقيق كما أجرينا الاستصحاب في المباحث الأصولية للوحدة الزمنية عرفاً كذلك يمكن صحة جريان الاستصحاب الكلي المسانخ والإختلاف في ناحية التشخص بين زيد وعمر غير مؤثر في ناحية استصحاب الكلي المسانخ في الوحدة النوعية أما إذا أخذ الاستصحاب على نحو قيدية التشخص في الفرد كتشخص زيد بخصوصية عند شخص عمر بخصوصية فلا مجال للاستصحاب لإختلاف موضوعه وتطرق النائي إلى كل من الكليين ومثل له في الكلب فقال: وأما لو كان الشك في المحمول مسبباً عن الشك في حقيقة الموضوع لترده بين ماهو مقطوع البقاء والإستمرارية وماهو مقطوع الإرتفاع والزوال كما إذا شك في أن موضوع النجاسة ومعروضها هو ذات الكلب بما له من المادة الهولانية المحفوظة في جميع التبدلات الانقلابية حتى في حال إنقلابه ملحاً أو أن موضوع النجاسة هو الكلب بصورته النوعية الزائلة عند إنقلابه ملحاً فلا يجري الاستصحاب إلا في ناحية الموضوع ولا في ناحية المحمول إذا صار الكلب ملحاً أما في ناحية المحمول فللشك في موضوعه لا احتمال أن يكون موضوع النجاسة هو الكلب بصورته النوعية.

وأما في ناحية الموضوع فلأن الموجود في الحال يباين الموجود سابقاً لأن تمايز الأشياء إنما يكون بالصورة النوعية والملح يباين الكلب بماله من الصورة النوعية



فالمتيقن السابق انعدم قطعاً بإنقلاب الكلب ملحقاً والموجود في الحال لم يكن موجوداً سابقاً فلا يجري فيه الاستصحاب<sup>(١)</sup> .

وغرضه أن الاستصحاب لم يكن حجة لعدم إستمرارية موضوعه الأولي بل في حال صيرورته وجوداً آخر صار موضوع جديد لا يمكن إجراء الموضوع الأول إلى الثاني بعد الإستحالة لإختلاف الموضوعين فلم يكن وحدة موضوعية للاستصحاب حتى يمكن جريانه إلى ما بعد اليقين فلا يحكم عندئذ بالنجاسة في صورة الملاقاة لعدم الوجود الكلبي الذي كان منحفظاً قبل ذلك بل صار وجود مباين للحقيقة الكلية لصيرورته إلى وجود ملحي لا كلبي .

كما أن هنا جهة فرق بين الاستصحابات الحكمية والموضوعية فالاستصحابات الحكمية ينظر فيها إلى الموضوع يجب العرف والتسامح العرفي وأما الاستصحابات الموضوعية يعتبر فيها إتحاد القضية المشكوكة والتيقنة من غير فرق بين الموضوع في الاستصحاب موضوعاً عرفياً أو موضوعاً عقلياً كإستصحاب كرية الماء إذا نقص منه مقدار يشك في بقاي الكرية وهكذا في استصحاب الزمان إذا لم يرد به الدقة وإنما يراد به التحليل العقلي كما هو مذهب ملا صدرا الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) .

وقد يختلف موضوع الاستصحاب من جهة الدليل كما ورد في قوله (ع) الماء المتغير وورد في قوله (ع) الماء ينجس إذا تغير فتجد الرواية الأولى أخذت التغير قيداً للماء ويكون موضوع الحكم مجموع الماء المتغير وفي الرواية الثانية النظر إلى كون التغير علة لعروض النجاسة على الماء والموضوع هو نفس الماء فعلى الرواية الأولى إذا ارتفع موضوع التغير المقيد بالماء لا مجال لجريان الاستصحاب للشك في بقاء الموضوع ، وعلى الرواية الثانية يمكن جريان الإستصحاب لبقاء الموضوع .

أما إذا نظرنا إلى موضوع الاستصحاب من الجانب العقلي فلا مجال لجريان الاستصحاب (لإحتمال أن يكون المتغير دخل في الموضوع<sup>(٢)</sup>) .

(١) المصدر السابق ص ٢١٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٢١٥ .

والرأي السائد هو التمسك ببقاء الموضوع وإستمراره بما كان في نظر  
العرف دون العقل .

### وحدة الموضوع عقلاً أو عرفاً أو شرعياً :

بما أشرنا إليه في قواعد الإستصحاب يقع البحث ثانياً حول جهة ما يقوم  
عليه الاستصحاب من الموضوع هل يراد بالموضوع بحسب العرف والشرع والعقل  
وجهة الفرق بين الموضوعات الثلاثة أن موضوع الاستصحاب العرفي قائم على  
التسامح وعدم الدقة العقلية فإذا وقعت نجاسة في إحدى اطراف ساحة الخوض  
فالعرف يراه وجوداً واحداً بخلاف الموضوع العقلي حيث يرى العقل وجودات الماء  
ذرات منفصلة ومتغايرة فكل وجود ذري تباين الوجود الذري الآخر وكل طرف من  
الخوض يختلف عن الطرف الآخر بخلاف نظر العرف فإنه يجده واحداً .

كما أن الموضوع الشرعي يختلف عن الموضوع العرفي والعقلي لأن الشارع  
جعل حدوداً خاصة كتحديد مسافة الكر وزناً ومساحة أو كتحديد جعل حدود  
الإقامة أو الإستطاعة في الحج شرعية دون العرفية أو العقلية فلا بد من الإلتزام بما  
حدده الشارع ولو نقص مقدار معين مما حدده الشارع كتحديد المسافة للمسافر  
لترتب الأثر الشرعي .

### الموضوع المتدرج والتام :

يوجد الموضوع على نوعين :

١ - الموضوع المتدرج .

٢ - الموضوع التام .

غرضنا من الموضوع المتدرج هو الذي يعكس في وجوده تعدد المراحل  
الإستعدادية لوجود الشيء ونشأته كتدرج الإنسان من النطفة إلى العلقة إلى المضغة  
إلى اللحم والعظم كما ورد في قوله تعالى : هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة

ثم من علقه ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلاً مسمى ولعلكم تعقلون - غافر ٦٧ .

وقوله تعالى : (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين<sup>(١)</sup>) ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) (المؤمنون ١٣ - ١٤) .

ويراد بالإنشاء الآخر نفخ الروح - أن صياغة هاتين الآيتين تكشفان لنا عن مسيرة الإنسان من تراب وهو المصدر الأول في بناء الإنسان وجعله بهذا الهيكل الخاص من الصورة والمادة وأعطاه القوة المحركة بواسطة الروح فكان الإبتداء في مصدر تكوينه هو التراب الذي هو منبع صيرورة الإنسان وتدرجه في هذا الكوكب الأرضي ينتقل من النطفة وهي مبي الإنسان الخارج من مقره بين الصلب والترائب ثم الوصول إلى دور العلقه وهي الدم الجامد ثم الإنتقال من الدم الجامد إلى اللحم ، ولكن في الآية الأولى لم تستكمل مواصلة المسيرة إلى المضغة وهي اللحم ولكن في الآية الثانية كشفت تلك المسيرة التكوينية ففي الآية الأولى أخذت في دور الخروج من عالم الرحم إلى الطفولة والحركة الإستعدادية من مرحلة الطفولة إلى الرشد ثم إلى دور الشيخوخة والكشف عن تمامية المسيرة إلى تلك الأدوار العرضية والمفارقة .

فكشفت عن تلك الأدوار التي قد تمر بالإنسان من غير إكتمال فيموت قبل مواصلة تلك المسيرة التكاملية والقطع إلى تلك المراحل الحية وربما تتم مسيرته إلى أجل مسمى ليكتمل في حياته إلى سن الشيخوخة .

أما الآية الثانية فسارت على نفس ذلك السير والإنتقال في تلك المراحل الإستعدادية من القوة إلى الفعلية ثم صيرورة الفعلية قوة بلحاظ الإضافة للوجود المتأخر فكشفت عن حياة الإنسان إبتداء من سلالة من طين وهي الصفوة الخالصة التي سلت من الكدر ثم جعلناه نطفة بعد سيره من مراحل متعددة إلى مرحلة النطفة

---

(١) صفوة مسلت من الكدر - تفسير عبد الله بشير ص ٣٢١ .

لم تشر الآية إلى تلك المراحل والتدرج حتى أصبح الطين الخالص من الكدورات والمواد المشوبة بالإكدار إلى دور النطفة فتركه لمعرفة الإنسان وأدراكه من قبل علماء الطب والجولوجيا وإنما أشارت الآية إلى إستقرار النطفة في الرحم وهو القرار المكين الذي يحتفظ فيه النطفة ثم أشار إلى إنتقال النطفة في مسارها إلى العلقه وهي الدم الجامد والإنتقال من المضغه إلى اللحم والعظم وهذا ما يعرفه علماء الطب في كيفية الإنتقال من تلك العلقه إلى اللحم والعظم وهكذا يطوى الإنسان في سيره التصاعدي إلى الحصول على غطاء الهيكل العظمي من اللحم حتى تتم صورته ويعتدل شكله ويحسن هذا بالنظر إلى تدرج الموضوع التكويني وأصل صيرورة الإنسان وهكذا في سائر القوى النباتية والحيوانية والإنسانية وكذا بالقياس إلى القوى الجمادية فإنها تأخذ شكلاً تدريجياً في الإنهاء وسير التكامل .

ومما ينطبق على الموضوع المتدرج العلم الإجمالي وقد أشار أستاذنا الخوئي إلى أن تدريجية أطراف العلم الإجمالي على أقسام .

القسم الأول : أن تكون مستندة إلى اختيار المكلف مع تمكنه من الجمع بينها كما إذا علم بغضبية احد الثوبين وكان متمكناً من لبسهما معاً ولكنه اقترح لبس أحدهما في زمان ولبس الآخر في زمان متأخر ولا إشكال في خروج هذا القسم عن محل الكلام فإن العلم بالتكليف العقلي مع تمكن المكلف من الموافقة القطعية والمخالفة القطعية يوجب التنجز ما تقدم .

القسم الثاني : أن تكون تدريجية مستندة إلى عدم تمكن المكلف من الجمع بين الأطراف مع تمكنه من إرتكاب كل منها بالفعل مع ترك الآخر كما إذا علم بوجود صلاة الظهر أو الجمعة فإنه وإن لم يتمكن من الجمع بينها في زمان واحد إلا إنه متمكن من الأتيان بأيها شاء ونظيره العلم بحرمه أحد ضدين لها ثالث ، ولا ينبغي الأشكال في تنجز العلم الإجمالي في هذا القسم أيضاً للعلم بالتكليف وسقوط الأصول في الأطراف للمعارضة .

القسم الثالث : أن تكون التدريجية مستندة إلى تقيد أحد الأطراف بزمان أو بزمني متأخر والتكليف المعلوم في هذا القسم تارة يكون فعلياً على كل تقدير وأخرى لا يكون فعلياً الاعلى تقدير الأول كما إذا علم بتعلق النذر بقراءة سورة

خاصة في هذا اليوم أو في الغد فإنه بناء على كون الوجوب بالنذر فعلياً من باب الواجب التعليقي نعلم بتكليف فعلي متعلق بالقراءة في اليوم أو بالقراءة في الغد فالترجيحية في المتعلق ، وأما الوجوب فهو حاصل بالفعل ، وفي مثل ذلك لا مناص من القول بتنجز العلم الإجمالي لما عرفت من أن الميزان في التنجز هو العلم بالتكليف الفعلي وهو متحقق على الغرض .

الثاني : وهو ما لا يكون متعلقاً بالتكليف الفعلي على كل تقدير كما إذا علم بوجوب مردد بين كونه فعلياً الآن وكونه فعلياً فيما بعد ففي مثل ذلك صاحب الكفاية إلى جواز الرجوع إلى الأصل في كل من الطرفين وأختار المحقق النائيني رحمه الله عدم جواز الرجوع إلى الأصل في شيء من الطرفين وفصل شيخنا الأنصاري رحمه الله (١٢٤ - ١٢٨١ هـ) بين ما إذا كان الملاك في الأمر المتأخر تماماً من الآن وما إذا لم يكن كذلك<sup>(١)</sup> .

وملخص طبيعة التدرج في العلم الإجمالي أن كان الشرط فيه فعلية التكليف ففي صورة التدرج وعدم الفعلية يمكن التمسك بالأصل في أطراف العلم الإجمالي لعدم تنجزه وأن لم يشترط فيه فعلية التكليف فلا يتمسك بالأصل والمختار لدينا عدم تنجز العلم لعدم فعلية التكليف فيمكن التمسك بالأصل في أطراف العلم الإجمالي وسوف نتعرض إلى المناقشة في مظانه الأصولية .

أما بيان الموضوع التام وهو عبارة عن تمامية الأجزاء والشرائط في تكون الموضوع وبناء اصالته الموضوعية حتى يستقر عليه الحكم ليكون فعلياً يوجب تنجز التكليف كما في دور العلم الإجمالي ومرآحل تنجزه أما كون الموضوع يصبح تماماً كالصلاة فإنها موضوع تام إذا جاء بها الملكت بتام أجزائها وشرائطها ، أو كون صحة العقد قائماً على الإيجاب والقبول فلا تتم الملكية والنقل والانتقال إلا بالصيغة الخاصة وهي حكمة بعث وقبلت أو زوجت أو أوهبت وهكذا في قولك فلانة طالق أو زيد حر اذ جهة الفرق بين العقود والإيقاعات أن طبيعة العقد قائم على طرفين وأن الإيقاع قائم على طرف واحد .

(١) مصباح الأصول ص ٣٦٩ - ٣٧٠ ج ٢ السيد الخوئي مقرر تحية محمد سرور ط عام ١٣٨٦/١/١١ هـ .

## وعلى الجملة أن الموضوع يمكن تصويره على فرعين :

الأول : الموضوع التكويني وهو الذي يستقر نيته على الوجود الخارجي المصطلح عليه فلسفياً بالأمر المقولي كما في مراحل سير الإنسان من الطين والنطفة والعلقة والمضغة الخ ما يتدرج به الإنسان في مساره التكاملي والمضمر قدعاً إلى قوس الصعود في المجال التكويني فالإنتقال من هذه المراحل إلى الوجود المتكامل هو موضوع تكوين مقولى خارجي قائم على التدرج في الوجود ، ويكون الموضوع المقولي أما موجوداً خارجياً ، أو حيث موجود خارجي كالأمور الإنزاعية ،

الثاني : الموضوع البسيط وهو إنما مرتبط بعالم الإعتبار كالأحكام التكليفية القائمة على موضوعاتها والموضوع الكلي العارض على موضوعات المسائل ، وأما مرتبط بعالم الجواهر كالعقل والنفس ونحوهما من الموضوعات البسيطة الذي ينظر إليه بما إنه أمر واقعي موجود بنفسه لنفسه لغيره<sup>(١)</sup> .

## الموضوع الفعلي والتقديري :

ربما يوجد الموضوع فعلاً إذا إكتملت نشأته الإستعدادية في المجال التكويني وهو ما أشرنا إليه بالموضوع المتدرج فإذا تمت المراحل الإستعدادية يكون موضوعاً بالفعل وهو ما انتقل من القوة الفعلية ، وقد يوجد الموضوع فعلاً عند إكتمال أجزائه وشرائطه وموانعه ، والمراد بالموانع أما بحسب المصطلح الفلسفي وهو عبارة عن الوجود المزاحم لتأثير المقتضى كالحجر المانع من جريان الماء والرطوبة المانعة من تأثير النار وإما بحسب المصطلح الأصولي وهو المعنى العدمي كالفقهية والاكل والشرب والإستدبار للقبلة المانعة من تحقق الصلاة وعلى كل حال فإنه عند تمامية الأجزاء والشرائط والموانع يستقر كيان الموضوع بالفعل وهي الصلاة مثلاً .

والمراد بالتقديري وهو أيضاً ما يطلق على كلا الموردين التكويني والإعتباري كالموضوع الفعلي فالموضوع التقديري التكويني أن كان في المراحل الإستعدادية ،

(١) الغير إشارة إلى العلة . وعليك بمراجعة هذه الموضوعات في كتابنا نقد المذهب التجريبي .

وفي صفحة الإمكان والتقدير بنحو الوجود الشرطي والواجب التعليقي يكون الموضوع تقديرياً كالطين في وجود الإنسان بالقياس إلى النطفة ، وهكذا في المراحل الأخرى ، أو كوجود اللون الأحمر في الماء إذا وقع فيه دم فإنه بناءً على نجاسته يكون تقديرياً بمعنى إنه لو كان الماء أبيض بلونه الطبيعي لأثر الدم فيه وإن كنا لا نختار ذلك لأن الميزان في النجاسة الفعلية لا التقديرية .

أما الموضوع الإعتباري التقديري كالملكية بعد الحيازة للملكية أمر إعتباري تقديري الوجود وإنما تكون بالفعل ملكية إذا حصلت الحيازة أو الأحياء بالفعل وكذا في كل الأمور التقديرية المعلقة على الشرط كأمر الأمير بإعطاء القائد سيفاً مذهباً ان نجح بالمعركة الفلانية فإنه لا يكون القائد مالكا إذا لم ينجز ذلك الإنتصار وكذا ليس من حق ورثته المطالبة بالسيف لأن الأمير بإعطاء السيف على نحو الواجب التعليقي القضية الشرطية .

وربما يفكك بين الموضوع المعلق على الشرط والموضوع المعلق على الواجب المعلق بناءً على القول به كما هو المختار فإن الموضوع المعلق على الشرط يكون متوقفاً على حصول شرط بخلاف الموضوع على الواجب المعلق فإن الحكم فعلي يجب تنجزه على موضوعه ولا بد من القيام بجميع الأدوار المرتبطة بالموضوع لفعلية الحكم وأن كان ظرف الواجب يقع في المراحل المستقبلية كالحج عند وقته فإن جميع ما يتعلق بالموضوع من المقدمات لابد من تحققها والقيام بها وهي ما يصطلح عليها بالمقدمات المفوتة ومختارنا التمسك بالواجب المعلق ولا يلزم منه أن يختلف المعلول عن العلة للتقارن للناظر .

### وحدة الموضوع وتعدد الجهة :

من الأمور التي يقع البحث حولها وحدة الموضوع وتعدد الجهة كأن يرتكز البحث على موضوع واحد ذو أطراف عديدة فموضوع الكلمة والكلام في النحو وأن كان واحداً إلا إنه ذو سيات عديدة كالفاعلية والمفعولية والمبتدأ والخبر والحال والتمييز والإستثناء نحوها .

أو مثل موضوع زيد في قولك أن جاء زيد فأكرمه قد يكون من جهة عالميته والصلاة خلفه في قولك صلي خلف زيد فالصلاة خلفه من جهة عدالته فكان موضوع زيد واحداً إلا إن جهاته مختلفة .

وهذا يسرى في الميادين العلمية كما نلاحظ ذلك في الكلمة والكلام حيث يبحث عنها النحو من جهة صون اللسان في النطق والمقال ويبحث عنها البلاغي لجهة الفصاحة والبلاغة .

هذا كله بناءً على أن إختلاف العلوم بإختلاف الحثيات وقد ذكرنا انتقادنا ذلك وأرجعناه إلى أن الإختلاف بين العلوم بالأغراض .

وإنما المهم في البحث حول وحدة الموضوع وتعدد الجهة من حيث العنوان العام للوحدة والتعدد ويكون تعدد الجهة عبارة عن تعدد اللوازم لذات الملزوم أو من نوع الحثيات التقييدية كما يرثيه النائيي بأن موضوعات العلوم مقيدة بالحثيات وأن مثل علم النحو ليس هو الكلمة لا بشرط وإنما هي من حيث قابليتها للحقوق الإعراب عليها فبواسطة تقييدها بهذه الحثية تتحد مع موضوعات مسائلة ، وهكذا الحكم في علم الفقه فإن فعل المكلف من حيث قابليته لعروض الأحكام الشرعية هي عين الصلاة ألا إنه بعد ذلك قال إستاذنا السيد البجنوردي : ولا يخفى على الناقد البصير وجود الخلل في هذا الكلام من وجود شيء والعمدة أن هذه الحثية التي أخذت قيدا للموضوع أن كانت عين الخصوصيات التي تخصص بها موضوعات المسائل فحديث العينية وإن كان صحيحاً لكنه خارج عن فرض الموضوع كلياً جامعاً لأن كل واحدة من هذه الخصوصيات مابين للأخرى ، وأن كانت غير هذه الخصوصيات فيبقى الكلام في أن هذه الخصوصيات هل هي جهة تقييدية وواسطة في عروض محمول المسألة على موضوع العلم (جهة تعليلية وواسطة في الثبوت . وقد بينا عدم إمكان القول بأن الصلاة بخصوصية الصلاة ليست معروضة للوجوب بل فعل المكلف من حيث قابليته للحقوق الأحكام الشرعية وذلك لأن الشارع أوجب الصلاة (أي فعل المكلف المتخصص بهذه الخصوصية) لا الجامع بينه وبين سائر أفعال المكلفين التي بعضها حرام وبعضها الآخر مكروه أو مستحب .



نعم لو كان تقييد الموضوعات بالحيثيات في حد نفسه صحيحا لكان مقيدا في باب تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ولا ربط له بمسألتنا . فالصواب في الجواب أن يقال أن الكلي الطبيعي حيث إنه لا بشرط وغير مقيد بقيد من القيود المصنفة والمشخصة له يحمل على جميع أصنافه وأشخاصه حَمَلًا حَقِيقًا شائعًا صناعيًا فإذا كان العرض العارض على الصنف أو الشخص عارضاً على الطبيعة المتخصصة بخصوصيات الصنفة والشخصية وبدأ العرض كما إنه عارض على الشخص والصنف حقيقة كذلك عارض على الطبيعة اللابشرطية حقيقة وبالذقة الفعلية من دون حاجة إلى التقييد من الحيثيات المذكورة والسر في ذلك أن الصنف والشخص ليس إلا تلك الطبيعة ولا فرق بينها وبينها ألا بحسب التضييق الوارد عليها من ناحية تلك الخصوصيات وأعراضها حقيقة عارضة عليها ولا يصح سلبها عنها إلا في مقام الحمل فقط بل حتى في مقام العروض نعم . إذا كان عارضاً على نفس الخصوصيات المصنفة أو المشخصة لأعلى الطبيعة المتخصصة بها فأعراضها حيثند عارض غريب لها<sup>(١)</sup> .

وبالجملة أن موضوع الجامع وهو ذلك الكلي العام الشامل لأفراده على نحو الكلي الطبيعي تارة ينظر اليه بذاته على نحو الإستقلالية ، وأخرى ينظر اليه على نحو الحيثيات واللوازم والخصوصيات فإن إرتبطت اللوازم بالعرض أصبحت موجبة لتعدد العلوم تبعاً لتعدد الغرض وأن لوحظ جهة النظر إلى ذات الموضوع خاصة وهو ما يعبر عنه بالجامع أو الموضوع الكلي العام فهو وجود واحد يكون هو المحور في عروض العوارض عليه من غير تمايز ويكون ما به الإشتراك بعين ما به الإمتياز وأن الحيثية عندئذ تعليلية لا تقيدية .

### الأحكام الوضعية :

المراد من الأحكام الوضعية هي الخارجة عن إطار الأحكام التكليفية وليست فيها نوعية البعث والزجر وليست في قالب تشريعي كما عليه صياغة

---

(١) منتهى الأصول ج ١ ص ١٢ .

الأحكام التكليفية لأنها متوجهة مباشرة إلى أفعال المكلفين وعلى ضوء ذلك قال النائي .

وأما الأحكام الوضعية فهي المجعولات الشرعية التي لا تتضمن البعث والزجر ولا تتعلق بالأفعال ابتداءً ولا بالذات وأن كان لها نحو تعلق بها ولو باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية سواء تعلق الجعل الشرعي بها ابتداءً تاسيساً إمضاءً أو تعلق الجعل التشريعي منشأً إنتزاعاً<sup>(١)</sup> .

وقد تطرق الأصوليون إلى ما يمكن إنطباق الأحكام الوضعية على السببية والشرطية والمناعية ، وقد أضيف إلى هذه الثلاثة على رأى العلة والعلاقة وأضيف إليها ثالثة الصحة والفساد والرخصة والعزيمة وذكرانها غير محصورة بل كل ما لا يكون من الحكم التكليفي فهو من الحكم الوضعي سواء كان له دخل في التكليف أو في متعلقه أو في موضوعه وإختار النائي من بين هذه الآراء قائلًا بل ينبغي أن المجعولات الشوعية التي هي من القضايا الكلية الحقيقية على إنحاء ثلاثة : منها ما يكون من الحكم التكليفي ، ومنها ما يكون من الحكم الوضعي ، ومنها ما يكون من الماهيات المخترعة فتأمل جيداً<sup>(٢)</sup> .

أما ما يكون الإعتقاد به فإن الميزان في الأحكام الوضعية أن تكون من المحمولات الفقهية سواء كانت بنحو الجزئية أو السببية أو المناعية أو الصحة والفساد والقضاة أو الولاية والحجية والملكية والزوجية والرقية كلها داخله تحت غطاء الأحكام الوضعية وما كانت من نسخ الأحكام البعثية أو الزجرية فهي من الأحكام التكليفية كما عليه إستاذنا السيد البوجنردي<sup>(٣)</sup> في كتابه منتهى الأصول .

ولكن النقطة العلمية التي يمكن البحث من خلالها هي إنتزاع الأحكام الوضعية من الأحكام التكليفية كما عليه رأي الانصاري أم إنها أحكام متصلة ولها

---

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ١٢٤٠ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) منتهى الأصول ج ٢ ص ٣٩٦ .

وجود عياني خارجي أما واقعاً أو اعتباراً وعلى عكس ذلك المفاهيم الإنتزاعية ليس لها وجود إستقلالي وإنما وجودها تبقى والذي نعتقده أن الأحكام الوضعية لها أصالتها وإستقلالها وهما سنخان لا يربط لأحدهما بالآخر فإنتراع الأحكام الوضعية من التكليف إنتزاع من مباينه .

وعلى أي حال فالموضوع يتمثل بالأحكام التكليفية كما يتمثل بالأحكام الوضعية من غير إرجاع أحدهما للآخر .

### الجزئية والشرطية والمانعية :

يقع البحث حول إطلاق الموضوع على الجزئية والشرطية والمانعية وقد أشرنا إلى أن الموضوع قد يكون وجوداً متكاملأ إذا تمت أجزاء العلة التكوينية ، وقد يكون وجوداً إعتبارياً إذا إكتملت ركائز الموضوع من الجزئية والشرطية والمانعية وأن كانت هذه الثلاثة مشتركة بين التكوين والإعتبار فكل من الأصولي والفلسفي يطلق على هذه الثلاث شرائط العلة وقد أوضحنا الفرق بين المانعية بالمصطلح الأصولي والمانعية بالمصطلح الفلسفي .

والمهم في البحث أن الميزان في دخالة الجزئية والشرطية في الموضوع إن كانت الدخالة في الغرض فلا يوجب تعدد الموضوع والخطاب التشريعي واحد وأن لم تكن الدخالة في الغرض فلازمه تعدد الخطاب التشريعي لتعدد الموضوع نظير قصد القربة في العبادات فقولك أصلي الفريضة الكذائية قربة اليه تعالى أن كانت القربة دالة على وجود خطاب صلي فالموضوع وإن كان بنحو متمم الجعل التشريعي الذي لازمه تعدد المطلوب لتعدد الموضوع كما عليه إتجاه النائيين حيث يرى إستقلالية الخطاب في الصلاة والقربة بخلاف نظر صاحب الكفاية ملا كاظم الخراساني حيث يرى قصد القربة من الأمور العقلية التي لا تستدعي الخطاب المستقل من قبل المشرع والذي نختاره أن القربة مأخوذة على نحو الحصة الخاصة المقارنة مع خطاب الأمر كما عليه رأى ضياء الدين العراقي .

وإنما مفاد الجزئية إن كانت داخلة تحت خطاب الأمر قيماً أو تقييداً يكون مؤداه الجزئية كالفاتحة في ضمن الصلاة وما كان خاضعاً تحت خطاب الأمر على

نحو تقييد دون القيد كان مؤداه الشرطية وإن إعتبر وجود الأمر برفع المزاحم أعم من كونه وجوداً كما هو مذهب الفلاسفة أو عدمها كما هو مذهب الأصوليين يكون مانعاً .

وذهب ضياء الدين العراقي إلى أن الفرق بين الجزئية للواجب وبين الشرطية والمانعية له بأن الجزئية صفة لا تتصف بها ذات الجزء إلا بملاحظة تعلق أمر واحد بمجموع المركب منه ومن غيره وإلا مع قطع النظر عن تعلق ذلك الأمر الواحد به مع غيره ليس إعتبار جزئية للواجب في البين أصلاً .

نعم يمكن أن يقال : إنه جزء لما هو ذو الملاك أو هو جزء لما هو محصل للغرض أو هو جزء للصورة الذهنية التي تعلق بها الأمر لا إنه جزء للواجب فإن هذا المعنى الأخير لا يحصل إلا بعد تعلق الأمر لأنه قبل تعلق الأمر لا واجب في البين حتى يكون جزءاً له وهذا بخلاف الشرط والمانع الواجب فإنها امران واقعيان ، وفي الرتبة السابقة على الأمر وصيرورة الشيء واجباً منها مثل عنوان المقدمة للواجب فالمقدمة بعنوان إنها مقدمة للواجب ومضافة إلى الواجب وإن كانت متأخرة عن الوجوب لكن ما هو المقدمة بالحمل الشائع ، والذي طرف إضافة المقدمة تكون في الرتبة السابقة على الوجوب ، ومن هذه الجهة يرى الوجوب إلى المقدمة بمحض تعلقه بذى المقدمة وإلا لو لم تكن المقدمة في الرتبة السابقة على وجوب ذى المقدمة لما كان وجه لسراية وجوب ذى المقدمة إليها<sup>(١)</sup> .

والذي يبدو لدينا أن الجزئية إن كانت لها الدخالة في ذات الماهية وحقيقة الشيء بحيث يصبح الموضوع هو الوجود المركب فإعتبار المقارنة بين ذات الجزء والمركب على نحو تامة العلة والوجود الفعلي للشيء مثلاً السببية في المعاملات إنها وجود مركب من الإيجاب والقبول فمتى تمت الهيئة التركيبية حصلت الملكية وتم النقل والإنتقال فهاية البيع قائمة على ذلك الوجود المركب والجزئية في طرف الإيجاب غير تام ما لم يكتمل الطرف المقابل وهو القبول بخلاف ما لو كان موضوع

---

(١) منتهى الأصول ج ٢ ص ٣٩٨ .

البيع مستنداً إلى عنوان المسببية الذي هو الوجود البسيط إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً فلا يفرض فيه الجزئية ، وفرض المقدمة في الجزئية بالقياس إلى الوجود المركب إنما تتم على صورة المعد لوجود الشيء لأن الأجزاء الآخر كلها صالحة في تحقق صيرورة الشيء .

أما الشرطية على إختلافها من حيث أخذها على نحو السبق كالشرط المتقدم أو الشرطية على نحو المتأخر كإجازة عقد الفضولي أو الشرطية على نحو التقارن كنية القرية فإن الجميع أخذ في الأمر على نحو التقارن في مقام اللحاظ والتصور وهذا بحث مختص في المجالات الأصولية .

### الموضوع واقعي ومقولي وإعتباري :

يقع الموضوع تحت عناوين ثلاثة .

١ - الموضوع الواقعي .

٢ - الموضوع المقولي .

٣ - الموضوع الإعتباري .

يتحدد الموضوع الواقعي في اطار الوجود والماهية فالموضوع القائم على الوجود بالحمل الشائع وهو ما يصطلح عليه بمقارنة الوجود مع الماهية على نحو التحديد في سعة الوجود وعدم جعله في مجال الإطلاق ، وقد أوضحنا طبيعة الوجود في كتابنا نقد المذهب التجريبي وشرحنا على منظومة السبزواري وغيرهما من سائر مؤلفاتنا الفلسفية إنه ينظر إلى ذات الوجود الذي مقتضاه طرد العدم وينظر إليه من حيث سعته وشموله وعروض صفة الإطلاق عليه فنقول الوجود المطلق وينظر إليه ثالثة من حيث تحديده وتضييقه ، وذلك عندما تحمل الماهية عليه مثل زيد إنسان بالحمل الشائع هو محل الوجود مع الماهية وهكذا الحكم في سائر الموجودات المشتعلة على حدية الجنس والفصل والجنس الخاصة .

أما بيان الموضوع المقولي فمقتضى الطبيعة المقولية هي القائمة على الوجود الخارجي أو ما كانت حيثية موجود خارجي ، ولا بأس أن نأخذ شكلاً عاماً في دراسة المقولة كما سار عليها كانت وهيكل في أعطائها حجماً غير ما عليه الإنجاء الفلسفي التقليدي .

ذهب كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) إلى أن المقولات على نحو الوجود التصوري وإن لوحة المقولات عنده هي لوحة التصورات محض الذهن تنطبق قليلاً على موضوعات العيان بوجه عام ، وذلك لأن وظائف الأحكام تستغرق تماماً الذهن وتقيس قدرته «وسنسمي هذه التصورات بإسم المقولات» إحتذاءً بأرسطو لأن مقصدنا هو في الأصل نفس مقصده تماماً وإن إبتعد عنه كثيراً في التحقيق (ط ١ ص ٧٩ - ٨٠ ط ٢ ص ١٠٦ ترجمة فرنسيه ص ٩٤) .

وهناك لوحة المقولات .

٤	٣	٢	١
في الجهة	في الإضافة	في الكيف	في الكم
الامكان	الجوهر - العرض	الواقع	الوحدة
الوجود	العلة - المعلول	السلب	الكثرة
الضرورة	التبادل	التحديد	الشمول

وهذه هي قائمة كل التصورات المحضة للتركيب والتي يحتوي عليها الذهن قليلاً وبفضلها وحدها يكون الذهن محصناً لأنه بعضها وحدها يمكنه فهم شيء ما في مختلف العيان أي أن يفكر في موضوع ما ، ويستند كانت (كنت) في وضع هذه اللوحة إلى مبدأ مشترك هو ملكة الحكم ، أو ملكة التفكير ، ويقارن بين عمله وعمل أرسطو أول من وضع لوحة مقولات هي المقولات العشر المعروفة .

- |            |               |
|------------|---------------|
| ١ - الجوهر | ٦ - الإضافة   |
| ٢ - الكم   | ٧ - الملك     |
| ٣ - الكيف  | ٨ - الوضع     |
| ٤ - المكان | ٩ - الفعل     |
| ٥ - الزمان | ١٠ - الإنفعال |

فيقول كانت (كنت) كان مقصداً خليقاً بعقل نافذ مثل عقل أرسطو البحث عن هذه التصورات الأساسية لكن لما كان لم يتبع أي مبدأ فإنه إقتطفها بإندفاع كما عرضت له وجمع منها أولاً عشر أسماها «مقولات» .

ثم من بعد ذلك ظن إنه وجد خمساً أخرى أضافها إلى الأولى تحت اسم المقولات الإضافية ، ومع ذلك بقيت لوحته ناقصة وفضلاً عن ذلك فإننا نجد فيها أيضاً بعض أحوال الحساسية المحضة (الزمان المكان الوضع ، وكذلك قبل ، مع) بل وأيضاً حالة تجريبية (الحركة/؛ - وهي لا تنسب إلى سجل نسب الذهن هذا وكذلك نجد فيها التصورات المشتقة ممزوجة بتصوراتها الأصلية (الفعل الإنفعال) كما أن بعض هذه الأخيرة غير موجود إطلاقاً (ط ١ ص ٨١ ط ٣ ص ١٠٧ - ترجمة فرنسية ص ٩٥)<sup>(١)</sup> .

وذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي معقباً على ما استخلصه من كنت في لوحة المقولات قال فميزة لوحة المقولات عند كنت إنها منظمة بدقة وفقاً لبدأ فالتطرف الأول من كل ثلاث يعبر عن شرط - والثاني عن شروط والثالث عن التصور الناشئ من الجمع بين الشرط والشروط - فمثلاً الوحدة شرط الكثرة ، والكثرة مشروطة بالوحدة والشمول هو الجامع بين الوحدة والكثرة - وإذا قارن بين لوحة الأحكام ولوحة المقولات لوجدنا فوراً الرابطة الوثيقة جداً بينهما . فمثلاً في مقولة العلة نجد أن ثم تناظراً دقيقاً بين الحكم الشرطي المتصل وبين مقولة العلة من حيث أن العلاقة بين العلة ومعلولها هي نفس العلاقة بين المقدم والتالي في الحكم الشرطي المتصل ، وكذلك في مقولة الجوهر نجد أن العلاقة بين الجوهر والعرض هي نفس العلاقة بين الموضوع والمحمول في الحكم الحملي ، وكذلك التركيب الذي يتم في الواقع بواسطة مقولة الوحدة هي علاقة مناظرة لتلك التي يقيمها الحكم الكلي والسبب في هذا التناظر هو أن الأحكام الشرطية المتصلة والحملية والكلية لا تكون ممكنة إلا بتطبيق هذه الوظائف التركيبية الثلاث للذهن على المختلف الذي يقدمه العيان وهذه الوظائف التركيبية هي مقولات العلة والجوهر والوحدة<sup>(٢)</sup> .

---

(١) أمانويل كنت د - بدوي ص ٢١٠ - ٢١١ وكاله المطبوعات - الكويت صندوق البريد ١٠١٩ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢١١ - ٢١٢ .

ويحدثنا الدكتور زكي نجيب محمود عن فلسفة هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) في إطار المقولات بعد أن كانت في رأي (كنت) عمليات ذهنية ذاتية وهي عبارة عن تصورات Concept أما في نظر هيغل فيرى المقولات عبارة عن موجودات أنطولوجية موضوعية مستقلة عن الأذهان الجزئية<sup>(١)</sup> ويأتي هيغل إلى موضوعية الكليات على ما يسمى أحياناً بإسم هوية المعرفة والوجود أو التوحيد الكامل بينهما وتستخدم كلمة الوجود هنا بمعنى واسع لتعني الوجود الخارجي عز الموضوع الذي يكون أمام الوعي بصفة عامة ويقابل الذات Subject ومعنى ذلك أن الذات (جانب المعرفة) الموضوع (جانب الوجود) متحدان في هوية واحدة فليست الواحدة الأخرى أن حقيقة قائمة بذاتها ومستقلة عن الأخرى<sup>(٢)</sup>.

ويرجع هيغل المقولات تحت الواحدة وأن عدداً كبيراً من الجزئيات خاضع تحت قانون واحد<sup>(٣)</sup>.

ويرى أن المقولات ليست كما هي في نظر إفلاطون من المثل ، وإنما يمكن إستنباط بعض المقولات من بعض كما في مثل إستنباط مقولة السبب تستنبط من مقولة الجوهر<sup>(٤)</sup> ويحاول هيغل أن يبتدأ بالمقولة الأولى ثم إستنباط المقولات بعضها البعض وإنه العقل الموضوع الموجود في العلم ومن ماهية العقل أن تكون العملية كلها ضرورية<sup>(٥)</sup> وإن المقولات هي التي تستنبط نفسها بنفسها<sup>(٦)</sup> فالمقولة الأكثر تجديداً أو الأكثر عمومية تسبق غيرها وترد أولاً فيكون لها المكان الأول في المنطق ويكون للأقل منها المكان الذي يليه ، ومن ثم فالمقولة الأولى ستكون أكثر المقولات جميعاً عمومية أعني إنها ستكون الجنس الأعلى<sup>(٧)</sup>.

---

(١) فلسفة ونستن هيغل للدكتور زكي نجيب ص ١١٥ ط عام ١٩٨٠ م دار الثقافة القاهرة .

(٢) المصدر نفسه ص ١١٣ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٢٢ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٢٦ .

(٥) المصدر نفسه ص ١٣٠ .

(٦) المصدر نفسه ص ١٣١ .

(٧) المصدر نفسه ص ١٣٣ .



ثم يتصور في نهاية بحثه أن المقولة الأولى هي الوجود كما جاء في رقم ١١٩ -  
واقصى تجديده يمكن هو ما تشترك فيه جميع الموضوعات التي يمكن أن نتصورها في  
الكون وهو تصور الوجود فليست جميع الأشياء مادية ولكنها لها صفة الوجود  
فجميع الأشياء موجودة فهناك أشياء كثيرة لا يصح أن نقول عنها إنها خضراء  
أو إنها مادية أو إنها ثقيلة ، ولكن إيماناً كان الشيء الذي نختاره من أشياء الكون  
فمن الصواب دائماً أن نقوله إنه موجود ومن ثم فلا بد أن يكون الوجود هو المقولة  
الأولى فالوجود صفة الكينونة - ISH- ESS هي أعز مراتب الوجود<sup>(١)</sup> .

الا أن المناقشة بما ذهب إليه كانت (كنت) وهيجل أما تصوير كانت (كنت)  
للمقولة فيرد عليها أولاً - أن المقولات التصورية المحضة ليست من الأعيان  
الخارجية وإنما هي من الأمور الذهنية والتصور المحض يستدعي عدم إنطباقه على  
الوجود الخارجي وإنما وعاءه الذهن وصفحة التجرد .

ثانياً - لوحة المقولات بعضها متداخلة بعضها مع بعض لأنه في الكم لوحته  
الوحدة والكثرة والشمول فيرد عليه أولاً - نقصان الكم المتصل والمنفصل وثانياً أن  
الوحدة ، والكثرة متفرعان منها . هذا مع أن شرطية الوحدة للكثرة بلحاظ العدد  
فإن أخذت الوحدة على نحو المعنى الإنتزاعي أي كون الشيء واحداً فهو من الأمور  
العقلية التي لا وجود لها خارجاً أو يراد بالشيء واحداً بالذات فيمنع من وقوع  
الكثرة فيه فتكون الوحدة والكثرة من الأمور العامة حيث أن الوحدة عين الوجود  
بالحمل الشائع وأن كانت الوحدة غير الوجود بالحمل الأولي أي يجب المفهوم  
فالوحدة قد تكون حقيقية بمعنى أن الوحدة صفة الواحد أو تكون الوحدة صفة  
لمتعلق الواحد كما أن الكثرة إعتبار عقلي أما أن يكون له وجود وماهية أو يلحظ تارة  
لذاته وأخرى لمبدأه وذكر الطوسي في شرح الإشارات أن العقل الأول تعرض  
الكثرة بإعتبارات فإن له ١ - ماهية ٢ - وجوداً ٣ - إمكانه بالذات - ٤ - وجوباً  
بالغير - ٥ - تعقلاً لذاته - ٦ - تعقلاً لمبدئه .

---

(١) المصدر نفسه ص ١٣٤ .

فهذه أمور متكررة عرضت فيه بإعتبار إضافات متكررة تحققت هناك وهذه الكثرة الطولية مبنية على العلل الطبيعية دون الفواعل لإرادته وليست في حاجة إلى رد هذه القاعدة<sup>(١)</sup> من حيث عدم إنطباقها على الواجب سبحانه .

وثالثاً - أن الشمول ليس قسيماً للكثرة وإنما هو من مصاديق الكثرة - ولذا يقال كثرة شمولية والنسبة بينها العموم من مطلق .

وأما الكيف فالواقع كما يشمل الكم يشمل الكيف وليس الواقع خاصاً للكيف هذا مع إنه لا يمكن القول بأن التحديد مشترك بين الكم والكيف لأن التحديد مرتبط في خصوص الكم دون الكيف كما إنه لا يصح إرجاع الكيف إلى الكم للاختلاف السخن بينهما .

أما لوحته حول الإضافة فالجوهر والعرض أعم من الإضافة ويكون من نوع جعل المقسم قسيماً وإنما الإضافة من الأمور العرضية وداخله تحت غطائها وإنما إرجاع لوحة المقولات الكائنة إلى ملكة الحكم فهو من نوع إرجاع الموضوع إلى الحكم أو ملكة التفكير وهو أيضاً من التصورات فيكون بالنتيجة إرجاع الشيء إلى نفسه وهو باطل .

أما رأى هيجل في المقولات على أساس كونها موضوعات مستقلة عن الأذهان الجزئية وليست تصورات محضة ويجعل علاقة بين الموضوع (الوجود) والذات (المعرفة) ثم يستخدم كلمة الموضوع في المعنى الأعم الموجود الذي يشمل الوعي فيكون الموضوع (أي الوجود الشامل للوعي) مقابلاً للذات .

ويرجع هيجل المقولات تحت الواحدة وهو قانون عام يشمل الجزئيات وإن المقولات يمكن أن تستنبط من بعض أفرادها كاستنباط المسبب من الجوهر وإن الأبتداء من المقولة الأولى هي العقل الأول وأن المقولة المجردة هي أسبق من المقولات الأخرى البعيدة عن التجرد وهي الجنس الأعلى لسائر المقولات . ثم يرجع المقولة الأولى إلى الوجود الذي يمكن أن تشارك فيه جميع الموضوعات وأن

---

(١) القاعدة هي الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

العلم الكوني ليس جميعه صفة مادية ولكنها جميعاً صفة للوجود . ثم يقول بعد ذلك أن جميع الموجودات هي الوجود فالمقولة إذا هي الوجود .

والذي يمكن المناقشة مع هيجل أن الوجود أما أن يكون خارجياً وإما أن يكون ذهنياً وكل منهما أما أن يكون من المعقولات الأولية وإما أن يكون من المعقولات الثانوية فإن كان الخارج من الأعيان أصبح من المعقولات الأولية والوجود يبحث عن الأعيان الخارجية والفلسفة تبحث عن أحوال الموجودات أما عروض المفاهيم الكلية على الموجودات الخارجية فذاك مختص في عالم المفاهيم وهو ما يعبر عنه بالكلي المنطقي وإما الوجود الذهني لا يتخلو أما أن يكون وجوداً جزئياً لجزئية مفهوم البساطة ، وإما أن يكون وجوداً للمفاهيم نظير الإنسانية والحيوانية والنباتية والجمادية ، فإطلاق هيجل المقولة على الوجود فإن روعي الوجود بما هو وجود منبسط فهو أعم من المقولة وإن لوحظ الوجود على الأعيان الخارجية فهي أعم من الجواهر والأعراض والمقولة إنما هي محددة في إطار العوارض دون الجواهر هذا مع أن إطلاق الموضوع على الموجود من نوع إطلاق الخاص على العام كما أن إطلاق الذات على المعرفة إطلاق الجوهر على العرض وإرجاعهما إلى مقولة الوجود لا يرفع المحذور عند التأمل وإنما استنباط مقولة من مقولة فإنه من نوع استنباط المباين من المباين كاستنباط الحجر من الإنسان لأن كل مقولة لها حدية خاصة والالزم إنكار ماهيات وإما استنباط السبب من الجوهر فذلك بلحاظ علامة العلية والمعلولية وليس من نوع الاستنباط لأن حقيقة الاستنباط إستخراج الفرع من الأصل على نحو التطابق الحقيقي بمعونة المقدمات المنتجة في الأشكال ، وهذا غير حاصل بين السببية والجوهر وإما كون المقولة الأولى هي العقل فيلزم أن تكون المقولات بناءً على نظرية الاستنباط أن تكون عقلية وهو لا يقول بها .

وأما بيان الموضوع الإعتباري وهو الخاضع تحت الجعل والإعتبار من قبل جعل الجاعل كعلاقة المالك بالملوك والزوج بالزوجة فإنها من الأمور الإعتبارية فالملكية تنشأ من حصول العلاقة بين الموجب والقابل من قبل الزوج والزوجة وهكذا في باب الحرية ونحوها فالموضوع يكون تاماً بواسطة تلك العلاقة الخاصة الحاصلة من إعتبار المعترف إذا أراد إنفصال تلك العلاقة أمكنة ذلك بخلاف الأمور

التكوينية (المقولية) فلا يمكن زوال تلك العلاقة فالموضوع عند إستقراره يكون غير قابل للإرتفاع والزوال وهكذا في الموضوع الواقعي القائم بين الماهية والوجود .

ونلاحظ رنوفيه مؤسس مذهب الشخصية (١/١/١٨١٥ - ١/١/سبتمبر ١٩٠٣ م) قد أورد لوحة مقولات مغايرة لإتجاه كنت وإن هذه المقولات أساسية لا ترد إلى غيرها إنها قوانين تكوينية للإمتثال تمودها المقولة العامة للإضافة وكل واحدة من هذه المقولات تتألف من موضوع ومركب موضوع وهناك لوحة بهذه المقولات<sup>(١)</sup> .

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب الموضوع
الإضافة	التمييز	الهوية	اليقين
العدد	الوحدة	الكثرة	الشمول
الوضع	النقطة (الحدية)	المكان (فترة)	المدة
التوالي	الآن (الحدية)	الزمان (فترة)	النوع
الكيف	الإختلاف	الجنس	التغير
الضرورة	العلاقة	اللاعلاقة	القوة
العلية	الفعل	القدرة	الإنفعال
الغائية	الحالة	الميل	الشعور
الشخصية	الذات	اللاذات	

وإذا تأملنا إلى مقولات رنوفية نجد بعضها متداخلة وبعضها لا تنطبق عليها حد المقولة كما هو غير خفي عليك عند التأمل .

وعلى ضوء هذه الأقسام تعرض ساحة الوالد رحمه الله في المحاكمات بين الكفاية والإعلام الثلاثة إلى تقسيم موضوعات الأحكام من خلال بحث المشتق فقال ليعلم لديك أن الأحكام العرفية والقوانين الدولية والأحكام الشرعية لما تتجه إلى موضوعاتها تكون مختلفة بإختلاف موضوعاتها واليك بعض أطوارها وحالاتها .

(١) الموسوعة الفلسفية د. بدوي ج ١ ص ٥٢٦ .

١ - قد يكون الموضوع جامداً كلفظ الإنسان فيتوجه الحكم عليه كما في قولك أيها الإنسان صلي أو الحيوان ذو حياة فكلمة الحيوان جامد وذو حياة مشتق إصطلاحى وليس بمشتق نحوي أو لغوي كما هو الحكم بالنسبة للإنسان كذلك .

٢ - قد يقع الموضوع من الأمور الإنتزاعية كالشيئية من الشيء والإمكانية من الإمكان الممكان مثل كل ممكن زوج تركيبى فقد أخذت الزوجية التركيبية من الإمكان والأمر الإنتزاعي لم يعرض عليه الوجود الخارجى وإنما هو منتزع منه وأن الإمكانية منتزعة من الوجود والعدم .

٣ - قد يكون الموضوع إشتقاقياً وإشتقاق أما أن يأتي بصورة الإشتقاق النحوي كإسم الفاعل وإسم المفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل وإسم المكان والزمان ، وقد يكون المشتق نحوياً إلا إنه لم يكن موضوعاً للحكم مثل ضرب وهو مشتق والذي يقع موضوعاً هو الفاعل للحكم ولكن لو كان المشتق النحوي بصورة المصدر لصح أن يكون موضوعاً مثل قولك ضربى زيداً أو احترامى لعمرى .

٤ - قد يكون موضوع الحكم الأمر الإعتبارى الذى ليس بجوهر ولا عرض مثل عنوان الزوجية والرقية والحرية ونحوها فالحكم الصادر على هذه الجهات مثل قولك إذا صارت فلانة زوجك جاز لك النظر وإذا صار عمرو عبداً لعلى وجبت خدمته لمولاه<sup>(١)</sup> .

٥ - أن يكون موضوع الحكم عنواناً مرآتياً ومشيئاً إلى ما فى الخارج كقول جعفر بن محمد (ع) عليك بهذا الجالس ويقصد به زارة فإن الجلوس مما لا يترتب عليه الحكم وليس عنواناً مأخوذاً على نحو الحقيقة ، ومن الغريب ما عن بعض إعلام العصر من تجويز كون العنوان المشير من القضايا الحقيقية المأخوذة فى العلوم فإن عنوان الإشارة مما يوجب سلب الموضوع مستقلاً أو كونه على وجه القضية الحقيقية فإن الحكم فى القضايا الحقيقية مترتب على الموضوع إستقلالاً أو كان جزء الموضوع كما إذا كان الموضوع مركباً أو إستقلالية الموضوع فى مقام ترتب الحكم

(١) المحاكمات بين الكفاية والإعلام الثلاثة ج ١ ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

على موضوعه ينافي كون الموضوع عنواناً مشيراً ومرئياً إلى الخارج وإنما العنوان المشير يتبع ما أشار إليه من قضية خارجية أو قضية حقيقية أو من موضوع خارجي أو إعتباري فهو تابع دائماً لما تعلق به وأشار إليه<sup>(١)</sup> .

ولكن يمكن المناقشة مع سباحة الوالد رضوان الله عليه حيث أن بعض هذه الأقسام متداخلة فإن الموضوع الجامد داخل في الأمر الواقعي وإن اختلف فيه لسان الإصطلاح كما أن الموضوع الإشتقائي داخل في الأمر الإعتباري وإن الموضوع العنواني داخل في الموضوع الواقعي وإن كان هناك ثمرات متوالية على العنوان أو المعنون وأخذ العنوان مرآة للمعنون وطريقاً إليه وعلى كل حال فإن ما ذهب إليه الوالد مقبول من حيث الإصطلاح لترتب الثمرة الفقهية عليه .

### التشكيك في الموضوع :

يراد من التشكيك في الموضوع تارة الإحتتمالية والترديد مع الحفاظ على الطابع العلمي في الصورة الذهنية كموارد العلم الإجمالي في صورة الشك بين أحد الإنائين مثلاً إما أن يكون لزيد أو لعمر أو أحدهما ظاهر والآخر نجس ففوق الترديد والشك في متعلق العلم وليس في ذات العلم .

وأخرى يكون الشك في أصل وجود الموضوع كموارد البراءة العقلية والشريعة فإن الإحتتمالية واردة على ذات الموضوع كالشك في أصل بلوغ زيد أو ثبوت عقله ورشده وهل يمكن إعطائه ماله وميراثه .

وبالجملة أن حصول الشك في الموضوع إذا كان اللفظ مجملاً غير واضح الدلالة على المقصود كالألفاظ المشتركة بين عدة معان كالعين النابعة والباصرة أو كما في ألفاظ القرآن المشابهة فإنه يحتاج إلى أظهر معانيها بإدلة سمعية أو عقلية .

وقد يكون المؤلف مستعرضاً لعدة محتملات في الموضوع ويقدم طائفة من المناقشات ألا إنه لم يقدم طرق الحل كما نلاحظه مع إمام المشككين الرازي أو

---

(١) نفس المصدر ص ٣٤٤ .

نلاحظ ذلك عند بعض الفقهاء كما في الجواهر في بعض الأحيان فينبغي أن يكون المؤلف أو المحاضر في الدرس أو الخطابة أن يقدموا الموضوع جلياً ناصح البيان واضح الدلالة مظهراً تمام الحقيقة .

ونقصد بالتشكيك في الموضوع بحسب النوعية وإن كان ذلك يوجد لبعض الأفراد الإنتقال إلى الموضوع بطريق الحدس وسرعة الإنتباه ولو عن الطرق الرمزية أما على الصعيد العام كأساس نوعي للمجتمع البشري فهو في حاجة إلى الوسائط في مرحلة الإنتقال .

### التشكيك في الوجود :

بمناسبة حديثنا السابق حول التشكيك في الموضوع نستعرض البحث حول التشكيك في الوجود حيث تقرر في الأبحاث الفلسفية أن الوجود ذو مراتب من حيث القوة والضعف والزيادة والنقيصة والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية وكلها راجعة إلى حقيقة واحدة فالوجود بما هو طرد العدم والنورانية المحضة والمراتب مهما اختلفت وتكثرت لم تغير من صقع الوجود ودوره الإشراقي الذي هو منبع الخبرات والبركات فالتشكيك يقع في الوجود دون الماهية .

أما حقيقة التشكيك كما ذهب اليه الفيلسوف السبزواري (١٧٩٧ - ١٨٧٨) في منطقته بقوله ومتواطيء أو مشكك يثبت أن ساوت الأفراد أو تفاوتت بأولوية خلافها أو أقدمية أو أزيدية أو أكثرية ونقيصة ، وقد تخصص بالكم المتصل أو أكثرية واقلية وقد تخصص بالكم المنفصل وبالأشد والأضعف وقد تخصص بالكيف يجمعها أي يجمع الستة والكمال والنقيص<sup>(١)</sup> .

وذكر صاحب حكمة الأشراق أن يكون - التشكيك - على سبيل الأتم والأنقص كالأبيض على الثلج والعاج وسائر ما فيه الأتم والأنقص كالموجود على الواجب والممكن فإن البياض والوجود في الثلج والواجب أتم منها في العاج والممكن ونسميه المعنى المتفاوت لتفاوت أفرادها في معناه وهو ما يسميه الجمهور

---

(١) منظومة السبزواري ص ١٧ - ط الحجرية - إيران .

المشكك لأنه يشكك الناظر فيه هل هو متواطىء - أي متوافق الأفراد - أو مشترك لمشابهته كلا منهما من وجه ثم التشكيك قد يكون بالأتم والأنقص كما ذكر وقد يكون بالتقديم والتأخير كالوجود على العلة والمعلول ، وقد يكون بالأولي والآخر .

وبعد تناولنا لرأي السبزواري وصاحب حكمة الاشراف يظهر لديك أن حقيقة التشكيك يقع في الوجود الواحد الذي يكون فيه القدر المشترك ووجود الجامع فإن مثل البياض مشترك بين الثلج والقطن والقرطاس وإنما التفاضل بالزيادة والنقيصة أو القوة والضعف .

أما في الماهية فقد أخذ فيها التحديد من حيث الجنس والفصل أو الجنس والخاصة وعندئذ تحصل المباشرة بين ماهية وماهية أخرى فلا يكون بينهما قدر مشترك كما يتضح لديك أن التشكيك في الموضوع يوجب التردد في هوية الموضوع والتشكيك في الوجود أثبات لوحده النوعية والتشكيك في الماهية أثبات المناقضة بين الوحدة النوعية وعدمها .

### الموضوع المسهب والموضوع المقتضب :

ربما يتناول المؤلف والمدون أو المحاضر والخطيب أمراً موسعاً له تفاريع كثيرة وأمثلة جمة قد خرج عن الإطار الذي صيغ من أجله في التأليف أو المحاضر وقد لا يخرج عن الموضوعية إلا إنه قد إسهب لأغراض بلاغية فمثل الأول يوجب الملل على المراجع والمطالع والسامع إذ مثل هؤلاء يريدون الوقوف على الموضوع بكل وضوح وإبانة من غير ملل ولا ضجر نظير من سار على طريق له عدة تفرعات فلا يجد على الطريق هدى ويكون أسباب الإسهاب والإطناب أن يأتي بالموضوع بالفاظ كثيرة يتحملها الموضوع فيضيع بذلك القلب الذي صيغ من أجله أو يكون في فراغات عديدة توجب ركافة المعنى الموضوع له .

وإما على النوع الثاني : بأن يؤتي بالموضوع المقتضب والمعنى المختزل بأقل لفظ يتحمله مع إحتياجه إلى شرح أكثر وأظهار معناه بالفاظ أوسع مع رعاية المعنى والحفاظ على إطار الموضوع وصياغته نظير من يؤلف قصة بوليسية سوف ترى



المطالع يمضي مع مؤلف القصة إلى نهاية حديثه بكل شوق ، وهكذا من يحاضر في موضوع مبتكر سوف ينقضي الوقت على المستمعين وهم لا يشعرون به لسحر منطقته وعدوبة بيانه وحلاوة لسانه لانه انسجم مع نفسية المحاضر والخطيب بخلاف ما لو عرض المؤلف والمحاضر موضوعاً مطبناً سوف لا يلاقي ذلك الترحاب وإنما يلاقي الملل والإمتعاض .

وعلى الكاتب والمؤلف أو المحاضر والخطيب أن يراعوا قوانين الإيجاز والأطناب كما حرره علماء البلاغة والبيان واليك الإشارة إلى ما تعرضت اليه قوانينهم المرسومة .

(قال السكاكي أما الإيجاز والإطناب فلكونها نسبيين) أي من الأمور النسبية التي يكون تعقلها بالقياس إلى تعقل شيء آخر فإن الموجز إنما يكون موجزاً بالنسبة إلى كلام أزيد منه وكذا المطنب إنما يكون مطبناً بالنسبة إلى ما هو انقص (لا يتيسر الكلام فيها إلا بترك التحقيق واليقين) أي لا يمكن التضييق على أن هذا المقدار من الكلام إيجاز وذلك أطناب إذ رب كلام يكون مطبناً إلى كلام آخر وبالعكس (والبناء على أمر عرفي) أي البناء على أمر يعرفه أهل العرف (وهو متعارف الأوساط) الذين ليسوا في مرتبة البلاغة ولا في غاية النهاية (أي كلامهم) مجرى عرفهم في تادية المعاني عند المعاملات والمحاورات (وهو أي هذا الكلام لا يحمد) من الأوساط (في باب البلاغة) لعدم رعاية مقتضيات الأحوال (ولا يذم) أيضاً منهم لأن غرضهم تادية أصل المعنى بدلالات وضعية وألفاظ كيف كانت ومجرد تأليف يخرجهما عن حكم النعيق (فالإيجاز إداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف والأطناب إداء بأكثر منها)<sup>(١)</sup> .

### مجيء موضوع مقارن لزوال موضوع :

مما يتصور مقارنة مجيء موضوع جديد عند زوال موضوع قديم وذلك فيما لو توجه الخطاب التشريعي إلى فرد ولكن حين توجه الخطاب والحكم القانوني إليها إرتفع وجاء موضوع آخر وهذا لا يخلو من أمرين :

(١) مختصر المعاني والبيان ص ١١٧ - ١١٨ ط إيران مصباحي .

١ - أن يكون الفرد الزائل من نوع الفرد الوارد الذي جاء وكان الخطاب التشريعي الموجه للفرد لنوعيته وسنخه لا لخصوصيته الفردية فيمكن القول بشمول الخطاب له فإذا قلت أكرم علياً عند صدور الخطاب والحكم ارتفعت موضوعية علي وجاء محله محمداً فكان الاكرام بلحاظ النوعية والإتحاد بينهما لا بلحاظ الخصوصية الفردية بينهما فيمكن سريان الخطاب إلى محمد لإتحاد النوعية والحقيقة .

أما إذا إتخذ في موضوع الخطاب الشخص الفردي وإن كان بينهما إتحد في النوعية والسنخية فلا مجال لسراية الحكم من علي إلى محمد كما لو جاء الإنسان للصلاة خلف زيد بلحاظ خصوصيته الفردية دون لحاظ نوعيته فعرض على زيد مانع للصلاة وقام محله عمر فلا تصح الصلاة خلفه لأنك لم تلاحظ كلي العدالة وإنما حظت العدالة المتجسدة في خصوصية زيد دون عمر .

أن يكون الموضوع الزائل مبانئاً للموضوع الجديد الوارد فعلاً عند زوال الموضوع القديم وهذا مما لا أشكال فيه لعدم توجه الخطاب له لاختلاف العلاقة بينهما وأما إذا تردد موضوع الحكم بين وجود فرد وزوال فرد آخر مقارن له كما إذا إحتمل وجود زيد مقارن لإرتفاع عمر بحيث لم يكن هناك إجتماع بين الفردين في الدار فلا يمكن تصوير إجراء الحكم . أما إذ قدر أن الفرد الذي تنعكس فيه طبيعة الحكم لإحتواءه على مرتبة من المراتب بحيث ينطبق على الفرد وجود تلك المرتبة وإن كانت ضعيفة كقيام الإحمرار مع الغامق والسواد الضعيف مع السواد الخالك وعلى هذا يمكن أثبات الحكم بلحاظ شمولية المرتبة إلى المراتب الضعيفة فلا يمكن إجراء الحكم إنما إذا كان العرف يسير على نمط الإتجاه الفلسفي فلا يرى بأساً في إجراء الحكم كما ينطبق ذلك في الاستصحاب .

### الشبهة الموضوعية :

يراد من الشبهة الموضوعية عدم معرفة موضوع الحكم كعدم معرفة الألبان الواردة من بلاد الكفر هل باشرتها يد الكافر حتى يحكم بنجاستها بناء على من يلتزم بنجاسة الكتابي عينا وإما على من لا يرى ذلك فلا ينطبق المثال في حقه ولكن هناك مثال آخر وهو وقوع درهم في يده لا يعلم هل لزيد أم لعمر وإن اللحم

الواقع في الشارع هل هو من حي أم ميتة إلا أن المثالين الأخيرين لهما مباني علمية أخرى .

وقد جرى البحث الأصولي في البراءة بإتفاق من الطائفتين الأصولية والإخبارية على اجراء البراءة في الشبهات الموضوعية كما إنه لا يجب الفحص فيها بخلاف الشبهات الحكمية . ومما ينطبق على الشبهة الموضوعية لو شك المكلف في دار هل هي مغسوبة أم لا فالأصل البراءة من الغصبية كما إنه لا يجب على المكلف الفحص في أثبات الغصبية وعدمها .

ولابأس أن ندخل في إطار المصطلحات الأصولية مراعاة للفن واتقان للمسألة ولا يخفى على مقامك الكريم أن مسألة الشبهة الموضوعية تقع على إتجاهين ومذهبين .

١ - مذهب الأنصاري (١٣١٤ - ١٢٨١ هـ) .

٢ - مذهب الكفاية (١٢٥٥ - ١٣٣٠ هـ) .

أما بيان مذهب الأنصاري حيث يرى أن طبيعة الأحكام الشرعية أخذت على نحو القضايا الحقيقية كما هو إتجاه النائي والميزان في القضايا الحقيقية أن يتوجه الحكم على الأفراد الموجود فعلاً أو مقدرة الوجود ونتيجة ذلك أن تكون الأحكام متعددة بمقدار حصص أفراد الموضوع ويقع لكل فرد من أفراد الموضوع حكماً غير ما عليه الموضوع الآخر من الحكم وعندئذ يصبح أن الشك في أحد مصاديق الموضوع يكون شكاً في أثبات الحكم له ومقتضاه البراءة<sup>(١)</sup> .

وإنما توضيح مذهب صاحب الكفاية ملا كاظم الخراساني حيث إنه يعتقدان النهي ربما يكون إنحلالياً ونتيجة ذلك أن يوزع الحكم بمقدار تعدد الموضوع وقد يكون النهي غير موزع على الموضوعات إنما هو حكم واحد على الطبيعة الكلية وحينئذ يحصل الفرق بين نظرية التوزيع ونظرية الوجودية فعلى مقتضى الأول الحكم بالبراءة وعلى الثاني يكون مورداً للإشتغال لأن توجه التكليف على الطبيعة ثابت ولا يتم الا بترك كافة أفرادها .

---

(١) فرائد الأصول .

إلا أن استاذنا السيد الخوئي قال بعدم إنحصار الشبهة بهذين المذهبين بل أن النهي المتعلق بالطبيعة يتصور على أقسام :

الأول - أن يكون متعلقاً بها على الطبيعة السارية بأن يكون التكليف متعدداً بتعدد أفرادها وعليه فلو شك في كون شيء مصداقاً للموضوع كان الشك في ثبوت التكليف فيرجع إلى البراءة كما ذكره الشيخ (الأنصاري) و(صاحب) الكفاية (الخراساني) .

الثاني - أن يكون متعلقاً بها على نحو صرف الوجود بأن يكون التكليف واحداً متعلقاً بترك الطبيعة رأساً بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الإمتثال أصلاً وإن كان المتصف بالحرمة هو أول وجود الطبيعة دون غيره في هذا الغرض لو شك في كون شيء مصداقاً للموضوع فذكر صاحب الكفاية رحمه الله أن المرجع فيه قاعدة الإشتغال بإعتبار أن تعلق التكليف بترك الطبيعة معلوم ولا يجوز إمتثاله إلا بترك كل ما يحتمل إنطباق الطبيعة عليه ، ولكن التحقيق أن المرجع فيه أيضاً هي البراءة لأن الشك في المصداق في هذا الغرض - شك في تعلق التكليف الضمني به فيرجع إلى البراءة عند الشك في الأقل والأكثر الإرتباطيين .

الثالث - أن يكون النهي زجراً عن المجموع بحيث لو ترك فرداً واحداً من الطبيعة فقد أطاق ولو إرتكب بقية الأفراد بأجمعها في مقابل القسم الثاني أذ فيه لو ارتكب فرداً واحداً فقد عصي ولو ترك البقية بأجمعها كما تقدم ومن الواضح إنه في هذا الغرض الثالث يجوز للمكلف إرتكاب بعض الأفراد المتيقنة مع ترك غيره فضلاً عن الفرد المشكوك فيه .

الرابع - أن يكون النهي متعلقاً بجميع الافراد الخارجية أن المطلوب أمر بسيط متحصل من مجموع التروك كما لو فرضنا أن المطلوب بالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه هو وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل لحمه - هو وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل وفي هذا الفرض لو شك في كون شيء مصداقاً للموضوع كان المرجع عندئذ إلى قاعدة الإشتغال وهو عدم جواز إرتكاب المشكوك في كونه فرداً له لرجوع

الشك حينئذ إلى الشك في المحصل بعدم العلم بثبوت التكليف فلا مناص من القول بالإشغال<sup>(١)</sup> .

ولا يخفى أن توجه النهي أما أن يكون متوجهاً إلى صرف الطبيعة من غير ملاحظة انحلاله بفرد خاص على نحو العموم الإستغراقي وأن الأفراد أخذت على نحو الخصوصية لكل فرد دون الطبيعة السارية لعنوانها الكلي فعلى الأول لا ينحل النهي إلى وجودات وإنما يلحظ فيه الصفة الكلية ويكون الحق كما عليه الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية أن المورد من نوع البراءة على القسم الأول وعلى الإشغال على القسم الثاني .

وذهب استاذنا ميرزا حسن الموسوي البوخردي رحمه الله إلى التفصيل أيضاً فقال إنما الطلب الوجودي والأمر قد يتعلق بالطبيعة بنحو الطبيعة السارية وقد يتعلق بها بنحو الإستغراق وقد بينا الفرق بينهما ، وثالثة بنحو الطبيعة الصرفة وما كان بنحو الطبيعة الصرفة قد يكون لمتعلقه مساس بالموضوع الخارجي الذي يسمى بمتعلق المتعلق مرة وبالموضوع أخرى وقد لا يكون وما يكون له مساس بالموضوع الخارجي قد يكون الطلب منوطاً بوجوده فيكون بالنسبة إليه من قبيل واجب المشروط ، وقد يكون الطلب يسري إليه فيقع تحت الطلب فيكون بالنسبة إليه من قبيل واجب المطلق ، وقد يكون ذلك الموضوع الذي نسميه بمتعلق المتعلق من قبيل مقدماته الوجودية أي لمتعلق الطلب فيقع في حيز الطلب - إذا عرفت هذا فنقول ما كان من قبيل القسم الأول والثاني أي ما كان متعلق الطلب الطبيعة السارية أو العام الإستغراقي فلا محالة يكون الخطاب إنحلالياً ينحل إلى قضايا متعددة لكل منها إمتثال على حدة وعصيان على حدة وهذا كما تقول أكرم العلماء إذا كان الخطاب بأحد القسمين أي بنحو العام الإستغراقي أو الطبيعة السارية ، ولكن أنت خير أن هذا الإنحلال يأتي من قبيل الموضوع الخارجي يكون الطلب المتعلق به - بنحو العام الإستغراقي أو بنحو الطبيعة السارية - في غاية الأشكال بل صرف فرض بخلاف النهي فإنه يكون غالباً من القسمين ، وإما لو كان من قبيل

---

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ٣٢٤ - ٣٢٦ .

القسم الثالث أي كان تعلق الطلب والأمر به بنحو صرف الطبيعة وكان للمتعلق مساس بالموضوع الخارجي وكان الطلب مشروطاً بوجود ذلك الموضوع الخارجي فأيضاً في مورد الشك في وجود ذلك الموضوع الخارجي يجري البراءة لأن الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجود المشروط فيكون شكاً في التكليف ومعلوم إنه مجرى البراءة وذلك مثل صل للخسوف مثلاً أو لغيره من الآيات<sup>(١)</sup>.

الا أن الذي نعتقده في هذا المجال الأصولي إنه لا بد من ملاحظة طبيعة النهي في بنيته الأساسية هل قائم على الفرعية أو على الأصالة الذاتية أو على عدم الإبتناء أصلاً .

وعلى الجملة أن النهي أما أن ينظر إليه بما إنه متفرع من الأمر الوجودي سواء كان أمراً أم فرداً خارجياً وإما أن ينظر إليه بما أن له وجوداً استقلالياً وله الأصالة الذاتية فالنهي من حيث الأصالة هو الحكم بإعدام الطبيعة على نحو اللابشرية كما أن الأمر يراد به صرف إيجاد الطبيعة من غير لحاظ الإستمرارية والدوام وعدمه فعلى هذا تكون بنيته من حيث الأصالة إعدام الطبيعة اللابشرية بغض النظر عن ضد النهي وما يراد به من إيجاد الأمر وانه هل يراد به المعنى اللفظي وجعله من المباحث اللفظية لترك ضد النهي بحسب الدلالات الثلاث المطابقية والتضمنية والإلتزامية ، أو يراد به المعنى الإستلزامي العقلي وجعله من المباحث العقلية على نحو المستلزمات العقلية ، أو لا يراد به أصلاً الجهة العندية كما هو المختار لدينا فإن طبيعة النهي تستدعي إعدام الطبيعة سواء كان ضد النهي قصد به الضد الخاص وهو الوجود أو الضد العام وهو الترك المجرد كما هو مقرر في باب الضد فإن كل ذلك بعيد عن طبيعة زجر الطبيعة كما هو الحال بالنسبة إلى الأمر وإنه يراد به إيجاد الطبيعة وإنه ضد الأمر سواء كان معنى إيجابياً أو معنى عدمياً غير دخيل في مفهوم الأمر فكذلك النهي سواء كان النظر إلى الضد على نحو البحث اللفظي أو البحث العقلي يراد به إعدام الطبيعة .

ولكن الكلام في أخذ مفهوم إعدام الطبيعة وإبتنائها إما على نحو اللابشرية ، أو على نحو بشرية وهو إرادة الإعدام على نحو الدوام

(١) انتهى الأصول ج ٢ ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

والإستمرارية في جميع عموم الزمن المنهي عنه كعدم شرب الخمر فإنه يراد به إعدام الطبيعة بشرط الإستمرارية الزمنية الا أن يقال أن الإستمرارية الزمنية تابعة لخصوصية المورد كما في مثال الخمر فإن المشرع قصد به الإستمرارية وليس النظر إلى مقتضى الطبيعة الزجرية بما إنه قصد فيه معنى الإلقتضاء واللابشرطية .

والتحقيق أن طبيعة النهي قصد به النسبة الزجرية على نحو الإستمرارية دون أخذه على نحو اللابشرطية حتى يكون تشخيص بعض أفراده محتاجاً إلى القرائن ، وعلى هذا اتضح لديك أنه أخذ في حقيقته الدوام والإستمرارية لا من خلال الأدلة والقرائن .

أما إذا أخذ في مفهوم النهي الفرعية وانه متفرع من الأمر ويكون بناء الامر على صرف إيجاد الطبيعة وانه صالح للتعدد بلحاظ الأفراد فيكون النهي أيضاً تابعاً للأمر يراد به الإعدام مجرداً وانه قابل للتعدد بلحاظ الأفراد فيكون النهي أيضاً تابعاً للأمر يراد به الإعدام مجرداً وأنه قابل للتعدد بلحاظ أفراده .

وأما إذا كان النظر إلى عدم الفرعية والأصالة الذاتية أساساً وإنما الكلام في هوية الأمر من حيث إيجاد الطبيعة والنهي من حيث إعدام الطبيعة بما أنها أحكام كلية قصد بها القضية الحقيقية وإن مسألة الإنحلال وعدمه مرجعها إلى ناحية أفراد الطبيعة ومدخولها وإن الأفراد يراد بها على نحو الموضوع للحكم ، وبما أن الحكم فرع الموضوع فالإنحلال على مقتضى الأصل الأولي لا بد من تحققه . وهذا يختلف باختلاف أفراده وموضوعاته فقد يراد به الإستغراق لكل الأفراد وعند الشك يكون مجرى الإشتغال دون البراءة وقد يراد به المجموع وعند الشك بالبعض الآخر يكون مجرى البراءة للأحداث في المجموع الأولي وللشك في الباقي إذا أخذ فيه صرف الوجود .

## الموضوع تام وناقص

عندما يكون الموضوع تاماً إذا كان مستوفياً لعناصره الأولى فإن كان اللفظ موضوعاً على تمام المعنى الموضوع له كان حقيقة أو بحسب المصطلح المنطقي ما دل عليه بالدلالة المطابقية فإذا قلت ما الانسان كان الجواب حيوان ناطق أو حساس

ومتحرك بالإرادة وناطق المكونة من أربعة أجزاء تعكس عن وجود الإنسان وبهذا قد أصبح الموضوع مركباً تام الأجزاء .

وقد يكون النظر إلى الموضوع بحسب العرف الشرعي والحكم الإعتباري في جعله موضوعاً للحكم التشريعي كالصلاة فإنها موضوع مجعول من قبل المشرع وصاحب الشريعة بغض النظر عن الحقيقة الشرعية وعدمها وإنما انظر كموضوع مجعول على نحو الأمر الإعتباري فتارة يعتبرها تامة عندما تحقق تمامية الأجزاء والشرائط كالصلاة إلا بظهور ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وهكذا في سائر الأجزاء والشرائط من الستر والقبلة والمكان المباح واللباس غير المغصوب وليس مما لا يؤكل لحمه إلا إذا تجمعت الأجزاء والشرائط في بناء هيكل موضوع الصلاة أصبح الموضوع تاماً ، ويصطلح عليه العرف الأصولي بالصحيح وإذا كان ناقصاً يصطلح عليه بالفاسد .

وأما الموضوع التام بحسب الوجود المقولي التكويني كحقيقة الماء المكون من الأوكسجين والهيدروجين والإسكنجبيل المؤلف من الماء والسكر والخل فإن مثل هذا الموضوع إذا لم يكتمل أجزائه . يكون الموضوع غير تام وهكذا بالنظر إلى تمامية العلة كرفع موضوع البساط المكتمل بأربعة أشخاص أو رفع القدر المكتمل بثلاثة ركائز أو أربع .

أما الموضوع الناقص فهو على عكس الموضوع التام سواء كان واقعياً أم مقولياً أم إعتبارياً فإذا كان موضوع السؤال مثلاً عن الانسان بما إنه مكون من الجنس والفصل أو من الجنس والخاصة وكان الجواب عنه ناطق فقط أصبح ناقصاً أو كان الجواب حساساً أو متحركاً بالإرادة فقط كان الجواب أيضاً ناقصاً وكذا إذا كان الموضوع بحسب الأمر الإعتباري كإتيان الصلاة ببعض الأجزاء والشرائط بناءً على نظرية الصحيحي فإنه يطلق على مثل هذا الموضوع بالفاسد وليست بصلاة بخلاف رأى الأعمى فإنه تطلق عليها صلاة وإن كانت فاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط فإنه لا يضر بإطلاق التسمية كما عليه إختيارنا هناك فعلى مذهب الصحيحي أن الموضوع لديه لا بد أن يكتمل أجزائه وشرائطه وعلى مذهب الأعمى لا يشترط ذلك ويكتفي بإطلاق لفظ الصلاة وحصول الجامع على



الإختلاف في تصويره في المجالات الاصولية من بحث كونه عنواناً أو إنتزاعاً أو مقولياً .

واما الموضوع الناقص بحسب المقولة والوجود التكويني الخارجي وذلك بتحقق عند فقدان بعض أجزاء الوجود الخارجي كتنقصان الأسكنجيل من الحل أو السكر أو الماء . وهكذا بالنظر إلى العناصر الكيميائية أو الفيزيائية وعدم تكامل المواد الطبيعية المؤلف منه الموضوع يكون عندئذ ناقصاً والرجوع إليه في مقام إطلاق التسمية وعدمه لا أثر له .

### العلاقة بين الوضع والموضوع له :

تثبت العلاقة بين الوضع والموضوع له على إرتجاهين :

١ - العلاقة الذاتية .

٢ - العلاقة الطبيعية .

أما بيان العلاقة الذاتية وهي عبارة عن إيجاد تفاعل خاص بين اللفظ والمعنى الموضوع له بحيث يخلق من خلاله تأثيراً ومتأثراً كعلاقة الدخان بالنار وعلاقة الرطوبة بالماء أو كعلاقة الحامض على إيجاد اللعاب في الفم ونحوها ولو كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية لاستدعي توحيد اللغات لأن المعنى عند الجميع يصبح واحداً فلا يوجب تعدد الأوضاع لعدم مباينتها بحيث يدركه كل انسان بحسب طبعه وجزئته أو كتصور النار يوجب إحتراق الذهن لكل فرد من أفراد الإنسانية أو تصور لفظ الماء يوجب أن يكون ذهن الانسان بارد بالطبع أو لسال منه الماء أو عندما يتصور لفظ الورد لاستدعي إنتشار أريجيه من ذهن الناس في الفضاء إلا أن مثل هذه الأمور غير حاصلة لأنه يستدعي مجرد إطلاقها يلزمه وجود المعنى خارجاً أو ذهنياً تبعاً لمتعلقاتها .

أما بيان العلاقة الطبيعية وهو أن توجد العلاقة الذوقية بين اللفظ مع المعنى فإذا أطلق الورد أصبح المعنى لدى الذهن كأنه يشم رائحته لتقارب اللفظ مع المعنى بحسب الطبع والذوق السليم وهكذا لو أطلق لفظ العذرة تشمئز منها الأذهان لتلك العلاقة الطبيعية بين اللفظ والمعنى كما لو قلت حامض فإنه سوف

يسيل اللعاب لتحقق العلاقة الطبيعية والأثر للواضع في خلق العلاقة وإنما المدار على وجود تلك الصلة الخاصة المتولدة من الذوق والعلاقة .

## العلاقة بين الموضوع والمحمول

كل موضوع لا بد له من محمول يعرض عليه ويستند إليه على نحو الحمل لتامة المعنى الموضوع له وحصول الفائدة . فإذا قلت أن قام زيد ولم تسند المحمول إلى ذات الموضوع يكون مجملاً أو أستند المحمول إلى غير الموضوع له كان أجنبياً لاصلة بينه وبين المحمول وإنما الإستناد إلى تلك الوساطة .

هذا مع إنه لا بد من حصول علاقة وإرتباط بين الموضوع والمحمول لكيلا تكون الجملة منحلة غير مفهومة المعنى المقصود ولا يقصد من حصول العلاقة المعنى الإستقلالي لأن العلاقة معنى نسبي ومعنى حرفي يربط المحمول بالموضوع والمعنى الحرفي هو الوجود الربطي لا الربطي . أما المعاني العرضية العارضة على الجواهر فهي من الوجود الربطي لا الربطي الذي مؤداه المعنى الإستقلالي دون المعنى الحرفي كما في الوجود الربطي .

أما ما يدل على المعنى النسبي والمعنى الحرفي كلفظ هو في اللغة العربية وأست في اللغة الفارسية واستين في اللغة اليونانية وأزفي اللغة الإنجليزية كلها دوال على النسب وليست هي ذات النسب ، ولذا لو قدر إنها بأنفسها معاني نسبية أو معاني حرفية لاستدعى التسلسل لكونها معاني مستقلة فكل معنى إسمي محتاج إلى ما يدل عليه من المعنى الربطي والمعنى الحرفي وهكذا .

والمعنى الآلي فيه صلاحية الإئتلاف وخلق الصلة بين الموضوع والمحمول ولا يمكن أن يكون المعنى الأسمي هو الموجد للعلاقة بين الموضوع والمحمول . فإذا قلت سرت من البصرة إلى الكوفة ومن دمشق إلى حلب ومن القاهرة إلى الإسكندرية تجسد العلاقة والإرتباط الواقع بين البصرة والكوفة وهكذا في المثالين الأخيرين أن كلمة من والى دالين على معنى الإرتباط دون كلمة إبتداء وانتهاء .

ثم أن المعنى الحرفي المثبت للعلاقة والإرتباط هل مفاده المعنى الحكائي أو المعنى الإنشائي وهذا بحث أصولي ذكرته المدرسة الحديثة بمعنى الاخطارية والايجابية .

وعلى كل حال هنا ثلاثة نظريات في المعنى الحرفي .

١ - الترادف بين المعنى الحرفي والمعنى الإسمي كما هو مذهب الأخوند في كفايته .

٢ - المباينة بين المعنى الحرفي والمعنى الإسمي بحسب الذات والحقيقة كما هو مسلك الفلاسفة والمختار لدينا .

٣ - الحروف نمطها كالحركات الإعرابية من الرفع والنصب والجر والجزم كما عليه الشيخ الرضي .

والذي نعتقد من بين هذه المذاهب أن المعاني الحرفية والنسبية من المعاني المغايرة لحقيقة المعنى الأسمي وحصول العلاقة بين الموضوع والمحمول هي المعاني الحرفية والمعاني النسبية .

### متعلق المتعلق والموضوع :

المقصود من متعلق التكليف عبارة عن فعل المكلف ، والمراد بمتعلق المتعلق عبارة عن الموضوع الذي يتعلق به فعل المكلف ، والمراد بموضوع التكليف هو المكلف مع مراعاة شرائط التكاليف العامة كالبلوغ والعقل والرشد والحرية ونحوها وقد تؤخذ الشرائط في موضوع التكليف كالحرية أو أخذ الأستطاعة في موضوع حكم الحج ولا يصلح تقدم الحكم على مثل هذه الشرائط .

ويقول استاذنا المقدس البوجنردى فكل ما هو متأخر عن الحكم لا يمكن أن يؤخذ في متعلق الحكم أو في متعلق المتعلق أو في موضوعه لا جزءاً ولا قيداً ثم أشار الأستاذ إلى أقسام متعلق الحكم قائلاً .

إذا عرفت هذا فنقول : أن متعلق الحكم له أنقسامات قبل عروض الحكم أي ينقسم إلى تلك الأنقسامات بواسطة طروء حالات وخصوصيات عليه من غير ناحية ورود الحكم عليه وذلك ككون (الأكرام) في قوله أكرم السادات بالأطعام

أو بالتواضع أو بالاستقبال إذا قدم من السفر إلى غير ذلك من الأنقسامات الواردة على الأكرام من غير ناحية ورود الحكم عليه لا فرق في ذلك بين متعلق التكليف ومتعلق المتعلق وموضوع التكليف فهذه الأنقسامات في كل واحد من هذه الثلاثة أصطلحوا عليها (الأنقسامات الأولية) ومقابل ذلك كل أنقسام ورد على كل واحد من هذه الثلاثة بملاحظة ورود الحكم عليها فسميت من هذه الناحية «بالأنقسامات الثانوية» لأن هذا التقسيم أولاً وبالذات لا يرد على هذه الأمور بل ثانياً وبالعرض يرد عليها من ناحية الحكم بخلاف القسم الأول فإنها ترد عليها أولاً وبالذات لا من ناحية الحكم - والمراد من هذا التقسيم والبيان هو إعطاء ضابط كلي بأن شمول الحكم للأنقسامات الأولية لا مانع منه في مقام الثبوت لو كان كقصد القرية في مسألتنا أو التي ترد على الموضوع ككون المكلف عالماً بالحكم أو جاهلاً به وهكذا في طرف متعلق المتعلق إن فرضنا وجود أنقسامات ثانوية فيه - فلا يمكن شمول الحكم لها بإرادة واحدة وجعل واحد ولا بد أن يفرض وجودهما على نحو القضايا الحقيقية في مقام جعل الأحكام الشرعية وإنشائها فإذا قال الشارع - في مقام الحكم - يجب على كل انسان عاقل بالغ حر مستطيع الوقوف في عرفات أو المشعر زمان كذا أو الطواف حول الكعبة المعظمة أو سائر أعمال الحج مما لها المساس بموضوع خارجي فهنا لا بد وأن يفرض وجود الموضوع والمكلف بجميع شرائطه كالعقل والبلوغ والاستطاعة والحرية فرضاً واقعياً ويكون معروضه وجوداً خارجياً في الرتبة السابقة على الحكم فيوجه الحكم - في مقام الجعل والإنشاء - إلى مثل ذلك الموضوع المفروض الوجود في الرتبة السابقة على الحكم وهكذا الأمر بالنسبة إلى متعلق المتعلق حرفاً بحرف<sup>(١)</sup>.

أم ما بنى عليه الاستاذ على تقدير تمامية متعلق المتعلق في كون قصد الأمر نفسه مأموراً به ويكون القصد متعلقاً للتكليف والأمر متعلق المتعلق ولكن الذي عليه اختيارنا في مظانه أن قصد الأمر أخذ على نحو الحصة الخاصة لا يمكن أخذ قصد الأمر أو القرية في موضوع الأمر لاستلزامه أخذ المتأخر في المتقدم وقد دفعه بعض أساتذة مشايخنا على نحواً للحاظ أو أخذ قصد القرية على نحو القيد العقلي

(١) منتهى الاصول ج ١ ص ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ .

وأخذ الشرائط ونحوها على نحو متمم الخطاب المصطلح عليه بمتتم الجمل وكل هذه الأمور لم تدفع الأشكال كما أوضحناه في موسوعتنا الأصولية .

وخلاصة الفرق بين موضوع الحكم ومتعلقه أن فعلية الحكم مسبب عن فعلية موضوعه ، والمتعلق هو الإمتثال كما في المثال السابق مسبب عن فعلية الحكم ، وتكون هذه الثلاثة على نحو المراتب الطولية إذ الأول يعكس عن وجود الموضوع والثاني يعكس عن وجود الحكم والثالث عن المتعلق فالموضوع سواء كان مركباً أم بسيطاً بعد تمامية شرائطه ورفع موانعه يكون موجباً لفعلية الحكم وهو الصادر من المشرع لكي يدفعه نحو الطاعة والإمتثال فإذا وجد الإمتثال وتحقق خارجاً بعد الحكم كان متعلقاً .

### صياغة الموضوع :

هل يقع إطار الموضوع وصاغته في الجمل الأسمية والفعلية دون المعاني الحرفية إذا قصد بها مجرد الإنتساب أما إذا قصد بها الرمزية والنظرة الموضوعية يكون لها دور الموضوعية والجهة الاستقلالية وتقع في إطار الموضوع وصياغته أو يشمل الجميع .

أما الأسماء والأفعال فإنها تحكي عن المعاني الأسمية والمعاني الإستقلالية أما الحروف فإنها تعكس المعاني الآلية والطريقة والكاشفية عن الوجود الإستقلالي فمفادها الفناء في الغير والظاهران الموضوع يكون غطاء لكلا الأمرين لا يتحدد بالجانب الاستقلالي والمعاني الأسمية بل يشمل المعاني الحرفية في كلا الحالين و لا يتحدد في خصوص الموضوعية والنظرة الرمزية ويكون مفاده بالنتيجة كالمعاني الأسمية فنحن بين إتحامين أما حصر الموضوع بالمعاني الأسمية وأما بالشمولية لكل منها الأسمية والحرفية والمختار لدينا الثاني دون الأول .

وأما جعل الحروف ترمز إلى الموضوعات أو جعلها بنفسها موضوعات كما نرى ذلك في الأعراف المنطقية والرياضية والهندسية وإليك الأمثلة الآتية .

كل ب م - كل م ح - كل ب ح - ويشكل هذا الرمز إلى كلية إيجاب  
الصغرى في القياس الأرسطي وكلية الكبرى والنتيجة مثل كل إنسان ناطق وكل  
حيوان ناطق وكل إنسان ناطق أو مثال كل خمر مسكر حرام وكل خمر حرام أو مثال  
لا ب م - كل ح م فإلا ب ح .

البرهان إذا صدقت لا ب م صدقت لا م ب - عكس المستوى وبإضمام  
عكس المستوى إلى المقدمة الثانية من القياس يكون كبرى لها ويكن المثال كل ح  
م - ولا م ح - لا ح ب ويكون في صورة عكس المستوى لا ب ح الذي يصبح هو  
النتيجة الصحيحة وإن مثل هذه الطرق الرمزية موجبة إلى المعنى الاستقلالي وهو  
قولك لاشيء من الممكنات بدائم وكل حق دائم النتيجة لاشيء من الممكنات  
بحق .

وغيرضا من ذلك أن الطرق الرمزية إن لوحظت على نحو الفناء والأراءة  
للمعنى الاستقلالي فهل يصلح أن تكون موضوعاً بذاتها أو إنها مجعولة على نحو  
الكشف للمعنى الأسمي ولا يكون لها موضوعية ذاتية فالنظر إلى الوجود الأسمي  
أخذ على نحو الموضوعية ولذا أن مثل صاحب الكفاية عندما يرى أن الحروف مع  
الأسماء على نحو الترادف لا تندفع لديه هذه الشبهة بخلاف من لا يرى أن  
الحروف مع الأسماء على نحو الترادف تندفع لديه هذه الشبهة لأنه يرى أن الحروف  
مباينة للمعنى الأسمي تكون الشبهة مستحكمة ، ولكن الشبهة في نظرنا مندفة  
أيضاً لأن الرمزية في ذاتها لا وجود لها أن لوحظت في جانبها الفئائية المحضة  
بخلاف ما لو أخذت على اللحاظ لذاتها فتكون صالحة لجعلها موضوعاً .

### تطابق المحمول للموضوع :

الذي نلاحظه من القضايا الحملية تارة تعطي صورة التقارن الحملي وأخرى  
يراد بها مجرد العروض كما يصطلح عليه علماء الأصول بعروض موضوعاته المسائل  
على الموضوع الكلي على فرض تحققه وإن عروضها عليه على نحو العروض  
الذاتي ، وثالثة يكون عروض الحمل على الموضوع على نحو التطابق العيني كحمل  
الانسان على الانسان والانسان على البشر الذي يصطلح عليه علماء المناطقة بالحمل

الأولي الذاتي فيكون بين الانسان الأول والانسان الثاني على نحو التطابق العيني وهو من نوع حمل الشيء على نفسه ، وإن كان في حقيقة الحمل لا بد من حصول المايئة والاختلاف بين المحمول والمحمول عليه ولو كان الأمر إعتبارياً وعندئذ يكون من باب حمل الكلي على الكلي فإذا اتحدا من جميع الجهات كان صورة حمل وإن لم يكن حملاً واقعياً .

وهناك جهة أخرى مع الحفاظ على طبيعة الحمل يكون موجباً انقلاب الحمل إلى الموضوع كما في الصورة الآتية وذلك إذا كان قصر الجنس على وجود شيء واقعاً مثل علي الأمير . فيما إذا لم يكن غيره أميراً أو يقصد فيه المبالغة لجهة كمال فيه مثل علي الشجاع بحيث أن تلك الصفة تعطي جهة الكمال في شخصية علي فلا يعتبر غيره شجاعاً .

وقد تحدث بذلك علماء البيان كما ذكر التفتازاني في شرحه في قوله قد يفيد قصر الجنس على شيء تحقيقاً نحو زيد الأمير- إذا لم يكن سواه - أو مبالغة لكمال فيه - أي لكمال ذلك الشيء في ذلك الجنس أو بالعكس نحو عمر والشجاع أي الكامل في الشجاعة كأنه لا إعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال وكذا إذا جعل المعرف بلام الجنس مبتدأ نحو الأمير زيد والشجاع عمرو ولا تفاوت بينهما وبين ما تقدم في إفادة قصر الإمارة على زيد والشجاعة على عمرو<sup>(١)</sup> .

ويكون البيان في تقديم المحمول على الموضوع مع الحفاظ على وحدة الحمل صحة التقديم إذا قصر الوصف عليه سواء تقدم أو تأخر ، ويكون من نوع التطابق العيني ، أو ما يمكن أن يعبر عنه بالإنقلاب الموضوعي وصبوررة الحمل موضوعاً .

---

(١) مختصر المعاني ص ٦٨ ط إيران .

## معدولة الموضوع والمحمول :

حرر المناطقة بحث القضية السالبة ربما تتوجه إلى ذات الموضوع كما في مثال ليس محمد في الدار وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . وتسمى بمعدولة الموضوع بأن يكون السلب جزءاً من الموضوع .

أما إذا توجه السلب على ذات المحمول كما في قولك محمد ليس جالساً وعلي ليس شاعراً حيث توجه السلب على ذات المحمول دون الموضوع وتسمى معدولة المحمول .

والمراد بالعدول هو أن يأخذ الموضوع أو المحمول إتجاهه المعاكس إلى ناحية السلب بعدما كان متجهاً إلى ناحية الإيجاب لأنه كان في طبيعته الأولية ثابتاً في الإيجاب فأنعكس إلى ناحية السلب فالعدول عبارة عن تغيير الإتجاه الطبيعي إلى خط معاكس .

وتجد الإتجاه المنطقي متعرضاً إلى جهة الفرق بين المحصلة والمعدولة أن المحصلة ما يدل على وجود الموضوع كوجود الانسان أو وجود صفة كالعلم والخالق والكريم ، والمحصلة أعم من وجود الموضوع والمحمول إيجابياً كان أم سلبياً والمعدولة ما كان السلب داخلاً على الموضوع ، أو المحمول فصار جزءاً منها ، ويحدثنا صاحب كتاب منطق المظفر عن جهة الفرق بين معدولة المحمول عن السالبة محصلة المحمول بقوله .

١ - في المعنى : فإن المقصود بالسلب سلب الحمل ، وبمعدولة المحمول حمل السلب أي يكون السلب في المعدولة جزءاً من المحمول فيحمل السلوب بما هو مسلوب على الموضوع .

٢ - في اللفظ . فإن السالبة تجعل الرابطة فيها بعد حرف السلب لتدل على سلب الحمل والمعدولة تجعل الرابطة فيها قبل حرف السلب لتدل على حمل السلب ، وغالباً تستعمل (ليس) في السالبة و(لا) أو (غير) في المعدولة<sup>(١)</sup> .

---

(١) المنطق - المظفر ج ٢ ص ١٦٥ .



وتعرض الدكتور عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية القضية (المعدولة) هي التي موضوعها أو محمولها إسم غير محصل مثل الا إنسان أبيض أو الإنسان لا أبيض .

- وذلك في مقابل القضية البسيطة وهي التي موضوعها ومحمولها إسم (محصل) والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالعدول هي التي محمولها إسم غير محصل كقولك زيد هو غير بصير فقولنا زيد هو غير بصير قضية موجبة معدولة ويبدو من الدكتور بدوي عدم تفضنه إلى الفرق بين القضية في حمل السلب وسلب الحمل فإن المعدولة الموجبة ناظرة إلى حمل السلب وفي السالبة المحصلة إلى سلب الحمل .

ثم يقول الدكتور في توجيه الفرق بينها بقوله (والفرق بين الموجبة المعدولة كقولنا زيد هو غير بصير وبين السالبة البسيطة كقولنا زيد ليس هو بصير أما من جهة الصيغة فلأن حرف السلب في المعدولة جزء من المحمول كأنك أخذت الغير والبصير شيئاً واحداً حاصلأً منها بالتركيب . فإن أوجبت تلك الجملة لشيء واحد كان إيجاباً معدولاً ، وإن سلبت فقلت زيد ليس هو غير بصير كان سلباً معدولاً . وأما في البسيطة فإن حرف السلب ليس جزءاً من المحمول بل شيئاً خارجاً عنه داخلاً عليه رافعاً إياه ، وأما من جهة التلازم والدلالة فإن السالبة البسيطة أعم منها لأن السلب يصح عن موضوع معدوم والإيجاب كان معدولاً أو تحصلاً فلا يصح إلا على موضوع موجود فيصبح أن نقول أن العنقاء ليس هو بصيراً ولا يصح أن نقول أن العنقاء هو غير بصير فإن غير بصير يصح إيجابه على كل موجود كان عادماً للبصر ، ومن شأنه أن يكون له أو ليس من شأنه أن يكون له بل من شأن نوعه أو جنسه ، أو ليس البتة من شأنه أو شأن محمول عليه أن يكون له بصر ، والقضية الثنائية = الخالية من ظهور الرابطة لا يتميز فيها العدول عن السلب إلا بأحد جهتين (أحدهما) من جهة نية القائل مثلاً إذا قال زيد لا بصير فعنى به أن زيداً ليس هو بصير- كان سلباً وأن عنى إن زيداً هو لا بصير- كان إيجاباً معدولاً والثاني من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب فإنه أن قال زيد غير بصير ، علم إنه إيجاب لأن غير يستعمل في المعدول وليس يستعمل في السلب- وأما في الثلاثية - فإن الإيجاب المعدول متميز من السلب المحصل من كل وجه لأن الرابطة أن

دخلت على حرف السلب ربطت حرف السلب مع المحمول لشيء واحد فأوجبت كقولك زيد ليس هو بصير إلا إن الرابطة تجعل البصير وحده محمولاً وتترك حرف السلب خارجاً عنه (ابن سينا النجاة ص ١ - ١٥ - ١٦ - القاهرة ط ٢ سنة ١٩٣٨<sup>(١)</sup>).

ويكون المحصل مما استعرضناه من الآراء أن الاختلاف بين المعدولة والسالبة بحسب الواقع دون الدخالة في مقام القصد وعدمه لأنها أمور إعتبارية والميزان المنطقي مرجعه إلى الأمور الواقعية كما إنه لا يرجع إلى الاختلاف في مقام الصيغة وعدلها لأنها أيضاً من الأحكام المجعولة تحت الوضع والجعل اللفظي وإنما جعلت الألفاظ طريقاً للوجود الواقعي .

### العدم النعتي والعدم المحمولي

أن العدم النعتي وهو الذي قصد به عدم مجيء العرض في الموضوع مقيداً على جهة الاتصاف بخلاف الوجود النعتي فإنه اخذ العرض في الموضوع على جهة الاتصاف فيسمى بالوجود النعتي وأما العدم المحمولي فيراد به طرد الوجود ولذا كان التقابل بين الوجود والعدم المحمولي تقابل السلب والإيجاب وكان التقابل بين الوجود النعتي والعدم النعتي تقابل العدم والملكية .

وبحدوثنا الفقيه النائبي أن الموضوع المركب من العرض ومحل له لا بد أن يؤخذ الغرض في الموضوع على جهة الاتصاف ويسمى بالوجود النعتي وإذا اخذ عدمه في الموضوع يسمى بالعدم النعتي<sup>(٢)</sup> .

وتعد مناقشة والدنا رضوان الله عليه أن العمدة فيما افاده ثبوت المقدمة الثانية من الاستظهار الذي ادعاه في القضايا الايجابية والسلبية انها دعوى لا شاهد عليها على أنه لو سلم ذلك حيث أن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه فيتم في القضايا الايجابية دون القضايا السلبية اذ العدم لا يحتاج إلى تحقق في

(١) عن الموسوعة الفلسفية عبد الرحمن ج ٢ ص ٤٥١ .

(٢) انوار الوسائل ج ١ ص ٨٣ - ٨٣ .

موضوع ويجوز أن يؤخذ بنحو العدم المحمولي بل عند التأمل لا معنى لتحقق العدم في الموضوع<sup>(١)</sup> .

ويتعرض السيد الاستاذ في تنفيحه إلى مطلب استاذة النائيني اذ يقول الثاني ان الموضوع اذا كان مركباً فاما أن يتركب من غير العرض ومحلّه واما أن يكون مركباً من العرض ومحلّه - أما على الأول كما إذا كان الموضوع مركباً من جوهرين أو من جوهر وعرض في موضوعه أو من عرضين في موضوع واحد وفي موضوعين فلا موجب لأخذ احد الجزئين نعتاً للجزء الآخر بل اللازم هو اجتماع الجزئين في الخارج بلا دخل خصوصية اخرى وأما الثاني كأخذ الكرين والماء في موضوع الاعتصام وعدم الانفصال بمجرد ملاقة النجاسة فلا مناص من أن يؤخذ العرض في الموضوع على نحو وجود النعتي فانه لا سبيل إلى اخذه على نحو وجود المحمولي فإن انقسام الشيء باعتبار أوصافه ونعوته في مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته<sup>(٢)</sup> .

فإذا كان التخصيص موجباً لتقييد موضوع العام ورافعاً لاطلاقه فاما أن يرجع التقييد بلحاظ الانقسام الأولي فيكون الموضوع مقيداً بالوجود النعتي أو العدم المعبر عنها بمفاد كان وليس الناقصتين وأما أن يرجع إلى التقييد بلحاظ الانقسام الثانوي ليكون المأخوذ في الموضوع الوجود أو العدم المحمولي المعبر عنها بمفاد كان وليس التامتين - لا سبيل إلى الثاني<sup>(٣)</sup> .

وقد انفرد الفيلسوف الاصفهاني في شرح كفاية الاصول قائلاً ولبعض اعلام العصر تفضيل بوجه آخر وهو ان الموضوع اذا كان مركباً من العرض ومحلّه فوجوده ناعتي وعدمه كذلك فاستصحاب عدمه المحمولي لا يجدي الا على الأصل المثبت واذا كان مركباً من عرضين لمحل واحد أو لمحلين فليس

(١) نفس المصدر .

(٢) التنفيح ج ١ ص ١٣٢ - ١٣٧ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ١٣٢ - ١٣٧ .

وجوب احدهما للآخر ناعتيًا ولا يجب أن يكون عدمه كذلك فيجدي استصحاب عدمه المحمولى .

وقد تعرضنا في بحث البراءة لبيانه ودفعه في مسألة اصالة عدم التذكية وبيننا هناك وجوه الخلط فيه الا أن الذي استقر عليه رأيه أخيراً وبه جريان الاستصحاب وعدمه عليه هنا هو أن العرض وأن امكن لحاظ وجوده بنحو المحمول دون الناعتيّة الا أن البرهان يقتضي لحاظ الناعتيّة في خصوص مقام جزئية الموضوع المركب منه ومن محله لان المحل أما أن يلاحظ بالإضافة إلى عرضه مطلقاً أو يلاحظ بالإضافة إلى كونه مقيداً بصدّه أو يلاحظ مقيداً بوجوده ، والاولان محال للزوم الخلف من فرض جزئيته للموضوع والأخير يثبت المطلوب لغرض تقييدية المساوق للناعتيّة .

ويندفع أولاً بانه مبني على مساوقة الناعتيّة للرابطة ومفاد كان الناقصة مع أن وجود العرض ناعتيّ سواء لوحظ محمولاً وبنحو مفاد كان التامة أو رابطاً وبنحو مفاد كان الناقصة فالمحمولية مقام للرابطة لا الناعتيّة .

وثانياً - لو سلمنا أن مراده من الناعتيّة هي الرابطة على خلاف الاصطلاح الا أن الجزئية للموضوع لا يقتضي الرابطة فيمكن أن يكون مركباً من الجسم وبياضه لا من الجسم وكونه أبيض فالجزئية غاية مقتضاها أنه لو لم يكن البياض لا يترتب الأثر ، لا أنه لو لم يكن الجسم أبيض لا يترتب عليه الأثر حتى يقال لا يقين بالعدم الرابط<sup>(١)</sup> .

## أقسام الموضوع :

يمكن تقسيم الموضوع على الصور الآتية .

١ - الموضوع الشخصي سواء كان بلحاظ الذات كوجود الدار والشجرة ومحمد أم بلحاظ التشخيص والتعيين والإمتياز كالناطق والشاعر والكاتب ، وإن مثل هذه الأمور دالة على الوجود الشخصي والأمر الجزئي من غير لحاظ التعدد والإنطباق على الكثيرين .

---

(١) نهاية الدراية ج ٣ ص ١٠٨ محمد حسين الأصفهاني - انتشارات مهدي .

٢ - الموضوع النوعي وهو لحاظ طبيعي الموضوع من حيث وجوده الكلي ويتفرع إلى ثلاثة فصول .

أ - النظر إلى الكلية بذاتها من غير ملاحظة الأفراد كملاحظة الطبيعة الكلية كحكمتك بأن الإنسان نوع والفرس من نوع والناطق فصل والحيوان جنس والضاحك خاصة فالنظر عندئذ إلى الطبيعة الكلية من غير مراعاة الأفراد .

ب - النظر إلى الكلية بملاحظة الأفراد على نحو الطريقية والكاشفية بحيث تكون الكلية طريقاً للأفراد ، ولكن الأفراد لم تستوضح منها الحدية الكاملة في بيان الكم العددي ويصطلح عليه بالعرف المنطقي بالقضية المهملة حيث لم يبين فيها كمية الأفراد لا كلا ولا بعضاً .

وذكر ابن سينا (٩٨٠ م - ١٠٣٧ م) في الإشارات بعد بيان المهملة (فإن كان إدخال الألف واللام يوجب تعميماً وشركة وإدخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهملة في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة أخرى ، وأما الحق في ذلك فلصناعة النحو ولا نخالطها بغيرها .

وذهب والدنا رحمه الله في منطقه إلى عدم الإهمال في القضايا لأن واقعية الموضوع مستقر على حدين فلا إهمال في الوقعيات والحق معه وإنما الإهمال في الطرق المؤدية إلى الأفراد دون واقعية الموضوع القائم بين الحدين أما النقص أو الكمال .

ج - النظر إلى الكلية بملاحظة الأفراد بما إنها مبينة غير مهملة وتسمى المحصورة وهي لا تخلو أما إن تكون كلية مثل كل إنسان حيوان ، وإما أن تكون جزئية مثل بعض الحيوان ناطق .

٣ - الموضوع المحدد - وقد أشرنا إليه في عرض الكلية بملاحظة الأفراد ، وهو القائم على الإنحصار والتحديد بين أفرادها، وقد ربط المناطقة هذه الأقسام بالحملية فقالوا إنها تنقسم إلى شخصية وطبيعية ومحصورة ومهملة .

## صوم الموضوع وإطلاقه :

ذكر في تعريف العموم (ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في إنها أفراد العام ليشار به اليه في مقام أثبات ماله من الأحكام)<sup>(١)</sup> .

وهذه صاحب الكفاية ملا كاظم الخراساني في تعريف العموم بأنه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه<sup>(٢)</sup> .

ولكن مثل هذين التعريفين لم يستوفيا الحدية الذاتية كما أوضحناه في أسس التعريف ومقوماته ، وإنما هما يستندان إلى التعريف بالخاصة وذلك . هذا إذا لم نقل إنه ليس من موارد بيان مفهوم اللفظ تفصيلاً بعد العلم بوصفه له إجمالاً وهو مؤدى التعريف اللفظي .

والمهم أنا لسنا في مقام الطرد والعكس أو بيان الجامعية والممانعية كما هو الخط العام الذي يستوضح فيه التعريف .

## وينقسم العموم إلى ثلاثة أقسام:

١ - العموم الإستغراقي ، ويقصد به تعلق الحكم على موضوعه بكل فرد فرد مثل أكرم كل عالم أي أوجد الأكرام لكافة أفراد العلماء من غير إستثناء بحيث يكون الحكم قائماً على كل فرد مستقلاً من حيث الثبوت والسقوط .

٢ - العموم المجموعي ، ويراد به إنطباق الحكم على الهيئة الاجتماعية كالإعتقاد بالائمة الأثنى عشر فإذا لم يعتقد الأمامي الشيعي بالمجموع لم يكن ممثلاً ولذا أن الفرق الأخرى لا يطلق عليها شيعة بحسب ذلك المفهوم أو قولك أكرم العلماء المجتمعين في الحرم أو يجب صوم كل شهر من رمضان أي مجموع هذا العدد المعين ويفترق هذا القسم عن الأول إنه في الأول يصدق في فرد طاعة وفي فرد عصيان على الجهة الإستقلالية في ناحية الفرد .

(١) حقائق الأصول ج ١ ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٤٨٤ .

بخلاف القسم الثاني فإن الطاعة والعصيان قائمتان على المجموع الكلي ولا يصلح للتبعيض.

٣ - العموم البدلي، والفرض منه يصدر الحكم على الأفراد على نحو البدلية كالأكرام على الفقراء إذا أوجده الممثل والمأمور به ولو بشخص واحد فإنه يتحقق الإمتثال ويحصل به الطاعة.

وإنما النقطة المهمة في البحث كما تعرض إليه السيد الحكيم رضوان الله عليه في حقائقه الأصولية أن الفرق بين هذه الأقسام تابع لإختلاف لحاظ مادة العموم مع قطع النظر عن الحكم أو تابع للحكم فيكون الإتنصاف بالبدلية والجمعية والإستغراقية متأخراً رتبة عن الحكم والذي إختاره المصنف هو الثاني كما يقتضيه البيان المتقدم في كيفية التقسيم . ولكن الذي نعتقده أن هذه الأقسام لم تؤخذ على نحو الموضوعية في ذات العام وإنما هي مأخوذة على نحو التقارن والحصة الخاصة في كل واحدة من الأقسام بلحاظ ما يصدق عليه العام ولم يستلزم أخذ المتأخر في المتقدم.

وأما صيغ العموم مثل كل وجميع وكافة وما يؤدي مؤداها مثل النكرة في سياق النفي أو النهي مثل لا رجل في الدار ونحوها مفيدة للعموم والإعتبار في العموم هو مدخول كل وجميع وكافة ونحوها.

ألا إن الأصوليين اختلفوا في التمسك في العام بعد عروض المخصص عليه وذلك فيما إذا شك في إطلاق العام على الفرد والصف بسبب الشك في ناحية الحكم كما إذا قيل أكرم كل عالم وعرض عليه التخصيص مثل لانتكرم المرتكب للكبائر منهم . إلا أنه شك في خروج المرتكب للصفائر عن دائرة العام . وهذا ما يطلق عليه بالشبهة الحكمية، وقد يكون الشك في إطلاق العام على الفرد أو الصف بسبب الشك في مفهوم الخاص من حيث سعته أو ضيقه مثل أكرم كل عالم وورد الخاص مشكوكاً فيه مثل لانتكرم الفساق منهم لأن الفساق دائر بين السعة والضيق فيكون مجملاً . وهذا ما يصطلح عليه علماء الأصول بالشبهة المفهومية . وقد يكون الشك في شمول العام للفرد أو الصف بسبب الشك في الأمر الخارجي مثل وجوب إكرام القرشي إلا إنه دل دليل خارجي على عدم إكرام الفاسق، ولكن

وقع الشك في زيد القرشي هل كان فاسقاً أم لا فهو شك في الشبهة المصدقية فلا يتمسك في الشبهات المصدقية من غير فرق بين المخصص المتصل والمنفصل.

أما على الاتجاه الأول فوقع التفصيل بين المخصص المتصل والمخصص المنفصل، وقال جماعة بعدم الجواز في العام مطلقاً، والحق الجواز مطلقاً سواء كان مخصصاً متصلاً أم منفصلاً وأن العام استعمل فيما هو الموضوع له، وقد وضعت أداة العموم مدخولها ومقتضى طبيعي المدخول موضوع للطبيعة اللاإقتضائية فوقع التخصيص على العام لا يوجب تجوزاً لافي الأداة ولا في مدخولها والعموم منحفظ بعموميته وشموليته.

أما بيان الموضوع المطلق فيراد به الإرسال، ولم يؤخذ الإرسال قيداً في ماهية الموضوع حتى يكون من نوع بشرط شيء، وإنما يراد به اللاإقتضاء والماهية المهمة التي هي عبارة عن لا بشرط وليست بشرط شيء.

وبالجمله أن الماهية تارة يراد بها الماهية من حيث هي أي النظر إلى ذاتها وذاتياتها ولم يؤخذ فيها قيد زائد على أصل وجودها، وهي المصطلح عليها بالماهية المهمة أو اللاإقتضاء وأن الإهمال لم يؤخذ قيداً في ذاتها وذاتياتها، وأخرى يراد من الماهية تقييدها بشيء خارجي وهي المعبر عنها باللابشرط المسمي والأولى يعبر عنها بالماهية باللابشرط القسمي وهي التي لم يلحظ فيها جهة التقسيم من بشرط لا ولا بشرط وبشرط شيء بخلاف الأولى فقد لوحظ فيها هذه الأقسام الثلاثة، والأولى غير صالحة للحمل بخلاف الثانية وهي المعبر عنها بالماهية المخلوطة.

ثم أن الماهية المخلوطة أو الماهية بشرط شيء فإن الخصوصية أما أن تكون وجودية وإما أن تكون عدمية والماهية الوجودية كإثبات العالية لزيد والثانية لعدم الفسق لزيد ألا إن بعض الأصوليين أخذ عدم الفرق بين بشرط لا وبشرط شيء، وقال أن ذلك مجرد إصطلاح<sup>(١)</sup>.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٥ ص ٣٤٦ للاستاذ الخوئي.



ولكن التحقيق خلاف ذلك فإن بشرط شيء أخذ فيه قيد الوجود وبشرط لا عدم الوجود وليس هناك مجرد إصطلاح من غير ثمرة فقهية أو أصولية والموضوع يقع في دور الإطلاق كما في إسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والجمل الفعلية كالواجبات العينية والتعينة والنفسية والجمل الشرطية المتصلة والمنفصلة وأما الفرد بإطلاقه بلحاظ أحواله وإلا فمن حيث هو لا إطلاق فيه كما في قولك أكرم علياً فإنه لا إطلاق فيه إلا أن يكون بلحاظ الأحوال ويراد بالإطلاق هو مجرد اللفظ عن القيد من غير دخالة أسماء الأجناس في معنى الإرسال، وبما أوضحناه يتجلى لديك أن الموضوع قد يرتسم في إطار العام والخاص والمطلق والمقيد.

### نسخ الموضوع والحكم:

المراد من النسخ هو إزالة الشيء بعد إستقراره وثبوته، وورد في اللغة بمعنى الإزالة وقد نسخت الشمس الظل، وفي الإصطلاح الأصولي هو رفع أمر ثابت في الشريعة بإرتفاع أمره وزمانه ويكون في صورة النسخ إزالة الحكم بزوال موضوعه كزوال حكم الصلاة بزوال الوقت.

وعلى ضوء معرفة النسخ يظهر لديك أن الموضوع أما مجعول-تشريعاً وأما مجعول تكوينياً، وزوال الموضوع التشريعي يصلح للإرتفاع لأنه أمر إعتباري قابل للجعل والرفع بخلاف الوضع التكويني فإنه بعد ثبوته وإستقراره غير قابل للرفع فلا يقال أزل ظل الشمس ولا أرفع السكر عن شارب الخمر ونحوهما فإنهما من الموضوعات الخارجية، ولذا يمكن تقسيم النسخ على قسمين.

١ - النسخ التشريعي .

٢ - النسخ التكويني .

فالنسخ الذي يقع في إطار الجعل والإعتبار يكون تشريعياً، والنسخ الذي يكون في قالب الأمور الخارجية يكون أمراً تكوينياً.

ولابأس أن نأخذ البحث بصورة أوسع كما أشير إليه في المجال الأصولي فذكر صاحب الفصول النزاع يتصور في مقامين الأول ان ارتفاع الحكم السابق هل يستند إلى طريان الضد أو يستند إلى نفسه بمعنى إنه يزول عند عدم العلة لبقائه

ويكون طريان الضد من المقارنات، أو من لوازم الموضوع، وهذا النزاع على مانبه عليه الفخر الرازي ناظر إلى النزاع المعروف بين أهل المعقول من أن الأعراض هل تبقى بعد وجودها فيكون زوالها بطريان الضد أو لاتبقي فيكون زوالها بنفسها.

الثاني: ان الحكم السابق هل يتناول لما بعد زمن النسخ أيضاً بحسب الواقع فلا يرتفع لا برفع أو يختص بما قبله، وأن كان بعمومه متناولاً لما بعده بحسب الظاهر فيرتفع الحكم بنفسه فيكون الناسخ مثبتاً للغاية وكاشفاً عنها وعلى الوجهين فالنزاع غير لفظي.

وتوهم العضيدي أن نزاعهم في المقام لفظي ووجهه بأن القول بأن النسخ عبارة عن انتهاء أمد الحكم دون رفعه يحتمل وجوهاً ثلاثة إثنان فاسدان وواحد لفظي لأنهم ان أرادوا أن كلا من الحكم والتعلق قديم فلا يتصور رفع شيء منها فهذا فاسد لأن إنتهاء الحكم على ما التزموا به يستلزم رفعه وأن أرادوا أن المتعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فإذا نسخ علم أنه لم يكن متعلقاً به، وهذا أيضاً فاسد لأنه يلتزم القول بإمتناع النسخ قبل العمل، وهم لا يقولون به وإن أرادوا أن النسخ بيان لأمد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فهذا مراد القائلين بالرفع فالنزاع لفظي.

وقال الفصول: وفيه نظر لانا نمنع حصر القسمة لجواز أن يراد بالإنتهاء عدم الحاجة إلى طريان الضد كما أن المراد أن المتعلق بحسب الواقع أن نختار القسم الأول ونمنع كون الإنتهاء مستلزماً للرفع ووجهه واضح، أو نختار القسم الثاني ونقول إنما أرادوا أن المتعلق بحسب الواقع بفعل مستقبل لا يمكن رفعه على وجه لا يلزم البدء، وأما المتعلق به بحسب الظاهر فجازر الرفع ومنه النسخ قبل العمل لكنه ليس من باب الرفع حقيقة بل من باب الارتفاع مع أن دور الأشكال عليهم لا يقتضي أن يكون نزاعهم لفظياً، وأما ما ذكره أخيراً من أن مراد القائلين بالرفع إنه بيان لأمر الحكم كما يفصح عنه أرائهم.

إذا عرفت هذا فالحق أن تحقيق المسألة مبني على تحقيق التكليف فإن قلنا بان مرجع التكليف إلى الإرادة الحقيقية أعني محبوبة الفعل والرضا به واقعاً تعين أن يكون النسخ كاشفاً عن ارتفاع الحكم بالنسبة إلى زمن النسخ ومفيد لإنقضاء أمده

وامتنع أن يجعل رفعاً حقيقياً للحكم الثابت في زمن النسخ وإلا لاستلزم البداء وهو ممتنع في حقه تعالى<sup>(١)</sup>. وقد منعه اليهود والنصارى وقالوا بإمتناعه لعدم حكمة الناسخ أو يستلزم الجهل في ناحية الحكيم وهو مستحيل في حقه تعالى لأن الأحكام قائمة على طبق المصالح فجعل الحكم من غير مراعاة المصالح ممتنع في حقه سبحانه.

والجواب أن جعل الأحكام الشرعية أما إن يراد بها عدم الأمر والنهي الواقعي كالأوامر الامتناعية أو يراد بالأحكام المجعولة واقعاً ولا يضر بوجود النسخ بعد فترة زمنية، وذلك بإنتهاء أمد الحكم وقصوره عن الاستمرارية فتكون المصلحة محددة الزمن مقيدة بزمان خاص لا أن الحكم أريد به الاستمرارية في بداية جعله وتشريعه فلا يراد به رفع الحكم المستقر في الواقع حتى يوجب الاشكال على المولى الحكيم سبحانه فالخصوصية الزمنية دخيلة في تضيق دائرة الفعل كما هو الحال في الخصوصيات المكانية كالصلاة في موقع خاص كالمسجدية واختلاف مراتب المسجدية كبيت الله بالقياس إلى المساجد الأخرى في المراتب والفضيلة فيكون الحكم محددًا بتلك الخصوصية وتابعاً لها سواء كانت زمنية أو مكانية.

ومن قال بإمتناعه لإستحالته كما في تفسيره الكبير عند قوله تعالى : (يحوو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب قال قالت الرافضة البداء جائز على الله، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده)<sup>(٢)</sup>.

إلا أن ذلك خلاف مازعمه الرازي ولا تعتقد به الإمامية حيث أن العالم بجميع الأشياء والقادر المطلق فلا يغيب عن علمه أي وجود ولا يمكن القول بأنه جاهل في مخلوقاته لأن ذلك يستلزم سلب القدرة عنه وتحديد سلطانه .  
وبمراجعة النصوص الواردة عن ائمة الهدى أن القضاء الألهي يقع على ثلاثة أصناف كما أفاده استاذنا الخوئي في محاضراته.

---

(١) الفصول ص ٢٣٢ - ٢٣٣ ط حجرية المؤلف محمد حسين بن محمد رحيم.

(٢) تفسير الرازي.

الأول: قضائه تعالى الذي لم يطلع عليه أحداً من خلقه حتى نبينا محمد ﷺ وهو القلم المخزون الذي استأثر به لنفسه المعبر عنه باللوح المحفوظ تارة وبأم الكتاب أخرى ولا ريب. أن البدء يستحيل أن يقع فيه كيف يتصور فيه البدء وأن الله سبحانه عالم بجميع الأشياء بشئ ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في الأرض ولا في السماء ومن هنا قد ورد روايات كثيرة أن البدء إنما ينشأ من هذا العالم لأنه يقع فيه.

منها : ما رواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محمد النوفلي أن الرضا (ع) قال لسليمان المرزوي عن أبي عبد الله (ع) إنه قال : أن لله عزوجل علمين علماً مخزوناً مكتوناً لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البدء ، وعلماً علمه ملائكته ورسله فإن العلماء من أهل بيت نبيك يعلمونه .

ومنها : ما عن بصائر الدرجات بإسناده عن أبي عبد الله (ع) قال (أن لله علمين علم مكتون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البدء وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبيائه ونحن نعلمه) .

الثاني : قضاء الله الذي أخبر نبيه بأنه سوف يقع حتماً ولا شبهة في أن هذا القسم أيضاً لا يقع فيه البدء ضرورة أن الله تعالى لا يكذب نفسه ورسله وملائكته وأوليائه فلا فرق بينه وبين القسم الأول من هذه الناحية نعم يفترق عنه من ناحية أخرى وهي أن هذا القسم لا ينشأ منه البدء دون القسم الأول وتدل على ذلك عدة روايات .

منها : قوله (ع) في الرواية المتقدمة عن الصدوق أن علياً (ع) كان يقول العلم علمان فعلم علمه الله ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فإنه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويثبت ما يشاء .

ومنها : ما روى العياشي عن الفضيل قال سمعت أبا جعفر (ع) يقول : من الأمور محتومة جائية لا محالة ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء

وَيَمْحُو مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى ذَلِكَ أَحَدًا - يعني الموقوفة - فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته .

الثالث : قضاء الله الذي أخبر نبيه وملائكته بوقوعه في الخارج لا بنحو الحتم بل معلقاً على أن لا تعلق مشيئة الله على خلافه ، وفي هذا القسم يقع البداء عنه بعالم المحو والإثبات وإليه أشار بقوله (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمَنْ بَعْدَ) وقد دلت على ذلك عدة نصوص .

منها : ما في تفسير علي بن إبراهيم عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله (ع) قال : (إِذْ كَانَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ نَزَلَتِ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ وَالْكِتَابَةُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَيَكْتُبُونَ مَا يَكُونُ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى فِي تِلْكَ السَّنَةِ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَقْدِمَ شَيْئًا أَوْ يُؤَخِّرَهُ أَوْ يَنْقُصَ شَيْئًا أَمْرَ الْمَلِكِ أَنْ يَمْحُو مَا يَشَاءُ ثُمَّ يُثَبِّتُ الَّذِي أَرَادَهُ قَلَّتْ وَكُلُّ شَيْءٍ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ مُثَبَّتٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ قَلَّتْ فَأَيُّ شَيْءٍ يَكُونُ بَعْدَهُ قَالَ سَبَّحَانَهُ ثُمَّ يَحْدِثُ اللَّهُ أَيْضًا مَا يَشَاءُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى .

وبعد عرض الروايات أشار السيد الأستاذ فالتتيحة على ضوء هذه الروايات هي أن البداء يستحيل أن يقع في القسم الأول من القضاء المعبر عنه باللوح المحفوظ وبإمام الكتاب والعلم المخزون عند الله بداهة إنه كيف يتصور البداء فيه وإن الله سبحانه عالم بكنهه جميع الأشياء بشئى ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء . نعم هذا العلم منشأ لوقوع البداء يعني أن إندداد باب هذا العلم لغيره تعالى حتى الأنبياء والأوصياء والملائكة أوجب وقوع البداء في بعض خياراتهم وكذا الحال في القسم الثاني من القضاء نظراً إلى أن العقل مستقل بإستحالة تكذيب الله تعالى نفسه أو أنبيائه .

أما القسم الثالث فهو مورد لوقوع البداء ولا يلزم من الإلتزام بالبداء فيه أي محذور كسبة الجهل إلى الله سبحانه وتعالى ولا ما ينافي عظمته وجلاله ولا الكذب حيث أن إختاره تعالى بهذا القضاء لنبيه أو وليه ليس على نحو الجزم والبت بل هو معلق بعدم مشيئته بخلافه فإذا تعلقت المشيئة على الخلاف لم يلزم الكذب فإن

ملاك صدق هذه القضية وكذبها إنما هو بصدق الملازمة وكذبها والمفروض أن الملازمة صادقة وهي وقوعه لو لم تفتق المشيئة الألهية على خلافه<sup>(١)</sup> .

وأستعرض سماحة والدنا رحمه الله في تفسيره العقل البشري تحت عنوان البداء عنه الإمامية وقال في ذلك ذهب الإمامية إلى جواز البداء وطعن عليهم بعض علماء العامة كالفخر الرازي وغيره بأن ذلك مستلزم الجهل على الله تعالى . ونحن نبين ما أراده الإمامية ليتضح خطأ الرازي وغيره وأنه لا يصح أن يطعن في مذهب من المذاهب حتى يعرف مقصودة ومراده وإلا كان شتماً مجرداً أو غرضاً شخصياً .

أعلم أن الله سبحانه وتعالى هو العالم بالأشياء وعلمه - كما بيناه في المثل الأعلى - حضور الأشياء عنده على وجه لا يمكن العقل ادراك الحضور وتلك الأشياء ، وحيث أن العقل لا يدرك الواجب ولا صفاته إدراكاً تاماً لأن ما كان من شأنه التعلق بالغير وإنه عين الربط في الواجب كوجود الممكنات كيف لها العلم والإحاطة بمن كانت ذاته الوجود وهو قائم على كل موجود ، وهو المعنى الاستقلالي بكل معنى الكلمة وإن كل ما عدها من وجود الممكنات صرف التعلق بذاته المقدسة وصرف الربط لا إنها أشياء لها الربط نظير الموجودات العرضية بالقياس إلى الجواهر .

ومن هنا وجودها فقرياً ووجوده تعالى بمتتهى الفناء والإستقلال ومن كان علمه بهذا النحو سبحانه وتعالى كيف يغيب عنه شيء أو أنه لا تنكشف حقائق الأشياء عنده حتى يبدو له ما خفي عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وما قدر الله حق قدره .

وهذه كتب علماء الإمامية كصدر المتألهين في أسفاره والحاجة نصير الدين الطوسي في كتبه والشيخ الرئيس والسيد الداماد وغيرهم إذا راجع الانسان كتبهم وجدها صريحة فيما بيناه وإن جميع الموجودات صرف التعلق بالذات المقدسة وإن

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٢٣٥٥ - ٢٣٧ .

علمه لا يغيب عنه شيء فكيف ما خفى عليه هذا علمه الحقيقي وقضائه الواقعي وليس فيه بدء متغير .

وأما البدء الذي تقول به الإمامية فهو ما صرحت به إئمة الهدى من أن لله علم بنيه للأنبياء والملائكة وهذا على قسمين فتارة يأتي الألهام والوحي من الله تعالى على وجه لا يتبدل فيه ولا تغيير ، وهذا لا يجري فيه البدء وأخرى أن يعلمهم بعلم ولكن لا يصرح لهم بذلك لوجود مصالح خفية ، وهو اولى بها من خلقه تعالى وتكون المصلحة في أخفائها عنهم حتى لا يغالي الناس فيهم ولا يجعلوا الملائكة والأنبياء والأولياء أرباباً من دون الله كما قال أمير المؤمنين (ع) في ليلة ضربته هي الليلة ولكن الله يحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب<sup>(١)</sup> .

وورد عن البخاري عن أبي عمرة أن أبا هريرة حدثه إنه سمع رسول الله (ص) يقول أن ثلاثة في بني إسرائيل أبرص وأعمى وأقرع بدى لله عزوجل أن يبتلهم . وكل هذه الآراء تؤكد على عدم صحة البدء تكويناً أما البدء الذي أخفاه الله لمصالح فذاك لا مانع منه .

وبالجمله أن البدء على قسمين قسم ممتنع وقسم جائز فالبدء الذي في خصوص العلم الذي اخترته للملائكة والأنبياء والأولياء فلا مانع منه وبداء لم يطلع عليه أحداً لعدم تحملهم لذلك الثقل الألهي وأما لأجل عدم مقالات الناس فهم حتى يدعونهم أرباباً من دون الله .

والذي وقع الخلط من قبل الرازي هو عدم تفرقة بين مقام العلم الذي استأثره سبحانه لنفسه وهو ما يطلق عليه باللوح المحفوظ أو العلم الذي أخبر به أنبياءه في وقوع حادثه فإنه لا يكذب نفسه أما الأخبار على نحو التعليق دون الختم فتصدق وفي حقه يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب فإن مثل هذه الأخبار لا يلزمه الجهل .

---

(١) العقل البشري ج ١ ص ٦٦ - ٦٨ .

## الموضوع والموضوعية :

الفرق بين الموضوع والموضوعية أن الموضوع كما أوضحناه هو الذي يرتكز عليه عنوان العلم والجهة المبحوث عنها .

وبالجملة أن الموضوع يرمز إلى عنوان الباب الكلي الذي يرسم فيه صياغة البحث وحصول وحدة العلاقة بين وحدات الموضوعات الذي صيغ البحث من أجله كعلم النحو فإنه مكون من وحدات موضوعية مترابطة الإتجاه في صون اللسان عن الخطأ عند المقال وكذا في علم المنطق والهندسة والرياضيات والطب وما شاكل ذلك فإنها تقع بعد بيان الموضوع الكلي .

أما الموضوعية فهي التي ترسم في إطار وحدة البحث والترابط الموضوعي الذي يتناسب ونقطة الابتداء ونقطة الإنتهاء في خط واحد من غير دخالة موضوع أجنبي في ضمن موضوعية البحث والتنسيق المترابط كأن يكون الخطاب في الموعظة والإرشاد مثلاً فيكون من حين الإبتداء موضوعاً متصلاً ومترابطاً في تسلسله إلى نهاية الحديث بخط مستقيم من غير تشعب ولا تعاريج فحاله في وحدة البحث يجعل التنسيق الإرشادي في إتران واحد كما تعرض إليه علماء البلاغة ويعبرون عن الوحدة الموضوعية بمناسبة مقتضى الحال .

إذ يقول : سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١ هـ) على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني في المعاني والبيان (والبلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته) أي فصاحة الكلام والحال هو الأمر الداعي للمتكلم إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به أصل المراد خصوصية ما هو مقتضى الحال مثلاً كون المخاطب منكرأ للحكم حال يقتضي تأكيد الحكم مقتضى الحال ، وقولك له أن زيداً في الدار مؤكداً بيانه كلام مطابق لمقتضى الحال<sup>(١)</sup> .

والخطوط العريضة التي تكون إشارة إلى منهجية البحث تأتي على الشكل الآتي :

---

(١) مختصر المعاني ص ١١ - ١٢ .



- ١ - اتباع عنصر البحث .
- ٢ - ملاحظة التبويب وتنسيقه وملاحظة التقديم والتأخير في الغرض الموضوعي .
- ٣ - مجال الإستظهار وطريقة الإستخراج الملائم لوحدة البحث .
- ٤ - مراجعة المصادر والمراجع القائمة على أسس البحث والموضوع الذي من أجله صيغ البحث لدراسته .
- ٥ - الإشارة إلى مقام الغرض الذي دون الموضوع من أجله .
- ٦ - العطاء المتكامل في البحث والأدلاء .
- ٧ - عدم الغموض والإلتباس .
- ٨ - عدم التداخل والإندماج بين البحث والعلوم الأخرى التي يعيده عن التناسب وقد أتخذ ديكارت (١٥٩٥ - ١٦٥٠ م) منهجية البحث تحت أربعة قواعد .

الأولى : هي ألا أقبل أي شيء على إنه حقيقي إلا إذا تبينت إنه كذلك بيقين أعنى أن يتجنب الإندفاع وإستباق الحكم والا أدرج في أحكامي ألا ما يتجلى لعقلي بوضوح وتميز بحيث لا تسنح لي أية فرصة لوضعه موضوع الشك .

الثانية : هي أن أقوم بتقسيم كل واحدة من الصعوبات التي أفحصها إلى الأجزاء التي يمكن أن تقسم إليها والتي يحتاج إليها من أجل حلها على أحسن وجه .

الثالثة : هو أن أسوق أفكارى وفقاً لترتيب ، وذلك بالإبتداء بالأمر الأكثر بساطة وسهولة في المعرفة لا صاعد منها شيئاً فشيئاً ودرجة فدرجة حتى أبلغ معرفة الأمور الأكثر تركيباً مفترضاً وجود ترتيب حتى بين تلك التي لا يبين بعضها بعضاً بالطبع .

الرابعة : والأخيرة أن أقوم بإحصاءات تامة ومراجعات عامة على نحو أتأكد معه إنني لم أغفل شيئاً<sup>(١)</sup> .

(١) موسوعة الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوي ج ١ ص ٤٩٢ .

وتقع القاعدة الأولى متجهة إلى تعيين نقطة البحث بدون تردد أو شك في مقام الموضوعية ويكون نظر القاعدة الثانية تلى تقسيم الموضوعات الأساسية وتميزتها عند ملاقة الصعوبات فيها وبيان القاعدة الثالثة إلى سياق الفكر على منهج مرتب والتدرج من البسيط إلى التركيب وأكثر تعقيداً كما أن دور القاعدة الرابعة مرتسم بعدم الفضلة في الموضوعات التي يتركز عليه عنصر البحث .

ويعرف هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م) المنهج بأنه أقصر طريق للعثور على المعلولات بواسطة عللها المعروفة أو العثور على العلل بواسطة معلولاتها المعروفة وهناك نوعان من المنهج يناظران عملية الجمع والطرح أحدهما تركيبى وبه يستطيع المرء أن ينتقل من المبادئ الأولى (التي هي تعريفات) إلى معرفة شيء مركب والهندسة تركيبية كلها ، وكذلك القياس والنوع الثاني من المنهج تحليلي وبه نصل إلى فهم الشيء بتحليل الفكرة إلى الكليات التي يتألف منها والتي أسبابها واضحة ومتجسدة في مبادئ أولى<sup>(١)</sup> .

وذكر الدكتور صلاح فنصوه في كتابه الموضوعية في العلوم الإنسانية «الموضوعية العلمية موقف وحكم ولا يمكن أن تكون إمتناعاً عن إتحاد موقف أو توقفاً عن إصدار حكم بل تدل لفظ «الموضوعية» على محتواها دلالة مباشرة فالحكم الموضوعي حكم قد إلتزم بالموضوع المحكوم عليه وهو يعني تقديراً لمدى قربه من أصله ومادته (أي الموضوع) وهذا التقدير يمتد على نحو محور يجمع في علاقة وثيقة بين الذات (الباحث الصادر عنه الحكم) وبين محتوى حكمه (رأي موضوع الدراسة) وحتى إذا ما أمعنا التأمل في التحديد السلبي للموضوعية ، وحللنا عناصره (الفيناه منظوياً على مقومات إيجابية) وإن كانت مضمرة أو مفترضة دون تصريح فهو يتعلق بتحديدات الباحث وتعريفاته وتصوراته لأهم عناصر المشروع العلمي فالقول لأن الموضوعية مثلاً هي عزل ما يؤثر على الباحث في التزامه بالواقع إنما هو قول قد تقدمته إفتراضات ومزاعم عما يعنيه صاحبه بالوقائع العلمية وتفسيراته لها وأجراءاته المنهجية التي تناوّلها وهي مزاعم تتصل بالمشروع بأسره

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٥٥٧ .

الذي يفترض قيامه على الوقائع العلمية كليات أساسية في هيكله رغم اختلاف وجهات النظر منها وتحديد دورها<sup>(١)</sup>.

والذي نلاحظه من الدكتور صلاح الخلط بين حقيقة الموضوعية مع الموقف حيث ذات الموضوع والحكم عليه سواء كان من طرف عقد الوضع أم من طرف عقد الحكم ، وسواء كان النظر إلى الجانب الكيفي المعتور للسلب والإيجاب أم كان النظر إلى الذات بالخصوص فإن الموقف والحكم لا بد منها في كل عقد وضع أو عقد حمل كما إنه لا بد من تناسب الحكم بموضوع وقد أشرنا إليه وهذا ليس هو ذات الموضوعية فالموضوعية هي أمر إنتزاعي بسيط منشأ الموضوعات المترابطة تحت غرض واحد يضم وحدة البحث ، فالموضوعية تحكي عن وجود الترابط والتجانس مهما بلغت الوقائع من تباين إلا إنها لا بد أن تكون خاضعة تحت غطاء موحد يحفظ فيها الهيكل العام فالدلالات مهما تنوعت من الأكسيولوجية (القيمة) أو المعرفية (الأبستمولوجية) التي يعنى بها الصلة بين الذات العارفة والموضوع المعروف أو كانت الدلالة من نوع الدلالة (السيكلوجية) فهي إمارات وطرق للبناء على وحدة الترابط الخاص بين وحدات الموضوعات المتعددة المترزعة منها عنوان الموضوعية .

أما دراسة العلوم الموضوعية من خلال المستوى الأنطولوجي وهو المرتبط بالمحتوى العياني أو دراسة هذا المستوى (الميتودولوجي) وهو المتعلق بالجانب المنهجي في دراسة موضوعات البحث فيكون القسم الأول في بيان تحديد الموضوع والثاني في بيان كيفية الموضوع الطارئ على ذات لا موضوع وعلى كلا القسمين فإن الموضوعية لا بد أن تكون حافلة بهذين العنصرين كأساس حكيم لبناء الهيكل العام والبحث الموضوعي لها .

أما البحث عما تحقق به الموضوعية وما يرد عليه من نقض وإبرام أو الطرد أو العكس أو تأسيس مذهب خاص للموضوعية وقيام طائفة أخرى في الرد عليها فليس موضوع بحثنا هنا ، وعليك بمراجعة كلا المذهبين كما تعرض إليها كنجهام<sup>(٢)</sup>.

(١) الموضوعية في العلوم الإنسانية دكتور صلاح قنصوه ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢) الموضوعية في العلوم الإجتماعية عام ١٩٧٠ .

## الخروج الموضوعي :

الخروج الموضوعي إصطلاح أصولي يراد به خروج الفرد عن دائرة الحكم قبل شمول الحكم إبتداء ثم إرتفاعه على نحو التخصص دون التخصيص .

ولذا نجد جهة الفرق بين التخصيص والتخصص أن التخصيص يقع بعد إستقرار الحكم على كافة أفراد العام إلا إنه بعد ذلك يأتي التخصيص لرفع بعض المصاديق عن دائرة العام بعد دخولها أولاً في دائرة العام ولكن جاء التخصيص مخرجاً لأفراد الفساق عن دائرة اكرم كل عالم .

أما التخصص . فإن الفرد أو الأفراد الخارجة إبتداء لم تدخل في حكم العام قبلاً نظير الإستثناء المنقطع في قولك ما قام القوم الاحمار فإن الحمار لم يدخل في ضمن القوم أولاً حتى يكون خارجاً عنهم ، وإنما كان خروجه على نحو التخصص والخروج الموضوعي كما يقال في المجال الأصولي أن الحكومة لسانها التخصيص تبعداً والورود لسانه التخصص تبعداً .

وعلى ضوء هذا البحث تعرض اليه علماء الأصول المحدثين من علماء الإمامية المعبر عنها بمسألة الحاكم والمحكوم والوارد والمورود ، وقد جاء بهذه الصياغة الشيخ الأنصاري في رسائله والجواهر أسبق منه في عدة مواضع ولا بأس بالإشارة إليها استطراداً لمناسبة البحث كما أشار إليها السيد الحكيم في أصوله المقارن قال فيه .

وكلمتا الحكومة والورود مصطلح متأخر جرى على السنة بعض إعلام النجف يزيد على القرن وتداول على السنة جميع الإعلام بعد ذلك ويحثوا كل ما يميزهما عن التخصيص والتخصص ، وهما المصطلحان اللذان شاع إستعمالهما على السنة الأصوليين قديماً وحديثاً وكان الباعث لهم على هذا المصطلح الجديد إنهم وجدوا أن طريقتي التخصيص والتخصص لم تعودا وافتيتن بحاجة الفقيه إلى معرفة الجمع بين الأدلة أو تقديم بعضها على بعض لأن بعض الأدلة تقتضي الستنها التقديم وهي ليست تخصيصاً ولا تخصصاً وليس لدى القدماء ما يوجه من الأصول التي وصفوها لذلك ، وإذا إقتضى التخصيص على الأدلة اللفظية فإن الحكومة والورود يعمان حتى الأصول المنتجة للوظائف على إختلافها المراد

بالتخصيص إخراج من الحكم مع دخول المخرج موضوعاً ومثال كل مكلف يجب عليه الصوم في شهر رمضان إلا المسافر فالمسافر مكلف لا يجب عليه الصوم أما التخصص فالمراد به الخروج الموضوعي الوجداني ، وهو الذي يسميه النحويون بالإستثناء المنقطع ومثاله كل مكلف يجب عليه الصيام ألا الطفل فإن الطفل خارج عن موضوع المكلف وجداناً .

والمراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر موسعاً أو مضيقاً له فمن القسم الأول ما ورد من أن الفقاع خمر استصغره الناس فإن الفقاع وإن لم يكن خمراً بمفهومه اللغوي ألا أن الشارع بدليله هذا وسع مفهوم الخمر إلى ما يشمل الفقاع وأعطاه جميع أحكام الخمر بحكم عموم التنزيل .

ومن القسم الثاني - ما ورد في أدلة نفي الضرر كقوله (ص) لأضرر ولأضرار وسمة هذه الأدلة إلى أدلة الأحكام الأولية سمة المضيق لها إلى ما لا يشمل الأحكام الضرورية ولسان الكثير أدلة هذا النوع من الحكومة لسان نفي للموضوع تعبداً ونفي الموضوع يستدعي الحكم إذ لاحقكم بلا موضوع ومن مزايا الأدلة الحاكمة أن النسبة لا تلحظ بينها وبين الأدلة المحكومة كما هو الشأن في الأدلة المخصصة فليس من الضروري أن يكون الدليل الحاكم اخص من الدليل المحكوم لتلتزم بتقديمه عليه بل يكفي أن يكون شارحاً ومبيناً له ليقدّم عليه وإن كانت النسبة بينها هي العموم من وجه<sup>(١)</sup> .

والمراد بالورود هو الدليل الثاني للموضوع وجداناً ولكن بتوسط دليل تعبد شرعي ومثال ما ورد عن الشارع من قوله رفع عن امتي ما لا يعلمون ، ولسانه لسان المؤمن للبعد فيما لوترك التكليف المشكوك ولم يأت به مع عجزه عن الوصول إليه بالأدلة الاجتهادية المنجزة فلو ترك إستناداً إلى هذا الحديث فإنه لا يحتمل الضرر ، فالقاعدة العقلية بوجود دفع الضرر المحتمل لا يبقى لها موضوع إذ لا إحتيال للضرر مع وجود المؤمن الشرعي فسمّة حديث الرفع إلى هذه القاعدة سمة الوارد عليها الزيل لموضوعها وجداناً ، ولكن بواسطة التعبد الشرعي ،

(١) الاصول العامة محمد تقي الحكيم ص ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ .

والفارق بينه وبين التخصص أن التخصص خروج موضوعي وجداني ولكن لا بتوسط تعبد من الشارع والورود خروج موضوعي وجداني ولكن بواسطة تعبد الشارع<sup>(١)</sup> .

ويكون نظر الحاكم أما للتوسعة الخمر للفقاع في لسان الشارع ، وأما نظره إلى التضييق وذلك في صورة مجيء الأدلة الثانوية على الأدلة الأولية . وأما الورد فيراد به الخروج الموضوعي تعبداً والتخصص خروج موضوعي بالوجدان كالنسبة بين قاعدة دفع الضرر المحتمل ووجود المؤمن الشرعي فحديث الرفع مؤمن ورافع للقاعدة تعبداً .

### موضوع الحركة الجوهرية<sup>(٢)</sup> .

المقولة موضوع حقيقي لوجود الحركة والحركة تصبح أمراً عارضاً عليها ولا يخلو كون المقولة أما هي الجوهر الأساسي لوجود الحركة ، أو أنها واسطة لعروض الحركة لمعرضها كوجود السفينة واسطة لعروض الحركة على جالسها (بأن كانت الحركة موجودة للمقولة أولاً ومن جهة وجودها للمقولة تعرض للجوهر المتحرك ثانياً وبالعرض) أما إذا فرضنا أن الحركة لم تعرض على المقولة رأساً فلا تكون موضوعاً للحركة كما إذا لم تتحرك السفينة فلا وجود لحركة الجالس عليها ، ومقتضى الواسطة في العروض أن تكون معروضة للعرض حقيقة .

وبهذا ظهر لديك أن وجود المقولة والحركة القائمة في ذاتها هو وجود واحد وليس هناك اثنيّتين بين ذات المقولة والحركة الطبيعية لها وتكون نسبة القار وعدم القار من الأمور الإضافية لوجود الحركة كما إنه إذا تساوت الحركتان أصبح وجوداً ساكناً .

---

(١) نفس المصدر ص ٩٠ .

(٢) موضوع الحركة الجوهرية هو متعدد في الطبيعية كما ذكره السبزواري في حاشيته على الإسفار ج ٣ ص ٩٧ وإنما سبب تعرضنا لموضوع الحركة الجوهرية للتنبيه على جل الموضوع خاضع تحت ثلاثة عناوين كما أسلفنا وهي المقولية والواقعية والاعتبارية وموضوع الحركة الجوهرية قائم على المقولة .

وفسر ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) الحركة في الجوهر بالكون والفساد فهو قول غير مرضي إذ الحركة الجوهرية لا تعطي مؤدى الكون والفساد كما تصوره حيث أن الحركة الجوهرية هي تجدد الحركة في كل آن غير الحركة المتلبسة في الآن الآخر مع كون ذات المقولة والتجدد في الحركة أمراً واحداً من حيث الصورة .

بينما مسألة الكون والفساد يختلف الآن الأولى عن الآن الثاني على نحو التباين في الصورة فلا وحدة جامعة بين الكون والفساد .

ثم أن الحركة من حيث ذاتها تتصور على إنحاء .

١ - رأي الفيلسوف ملا صدر الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) أن الحركة ليست من المقولات بل هي نحو وجود السيالات أعني عالم الطبيعة بشرائها (جميعها) .

٢ - إنها نظير الكم والكيف من الأجناس العالية كما عليه اتجاه الفخر الرازي في المطارحات لما كان معتقداً بأن المقولات منحصرة في الجوهر والحركة والحكم، والكيف والإضافة .

٣ - ان الحركة من التحريك من مقولة أن يفصل الحركة من حيث التحرك من مقولة أن يفصل والتحريك أو التحرك لم تؤخذ الحركة منها، ولذا يقال إنه لا يصح إندراج التسخين في الفعل والتسخين في الإنفعال وإندراج السخونة فيها، وإنما يعطي كل طابعه فالسخونة مقولة الكيف والتسخين من مقولة الإنفعال والتسخين من مقولة الفعل .

٤ - الحركة وجود عرضي تقع بعد المقولة نظير الوحدة والنقطة والبساطة والفصلية ولم يكن دليل على إنحصار الموجودات الإمكانية بالمقولات العشر، وإنما المستقر عليه أجناس الممكنات عشرة وإلا فمن الجائز وجود آخر .

وقد إعترض على هذا المزمع صاحب الاسفار بأن الأعدام بما هو إعدام خارجة عن مقسم المقولات فإن كلامنا في الأمور الوجودية والأعدام من حيث العدم خارجة عنها ومن حيث ملكاتها وما يضاف إليها من الأمور الوجودية كالعدم المضاف إليه العدم الذي يعبر عنه بالجهل أعني عدم العلم على نحو العدم والملكة والبصر المضاف إليه العدم المعبر عنه بالعمى وإن كانت أموراً وجودية كلها ملحقة بالملكات بالعرض والمقسم هو ما يكون من الأمور الوجودية بالذات، وأما المشتقات

والمركبات فلأن الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن إلى هذه العشرة كما أن الوجود معتبر فيه<sup>(١)</sup>.

ويشترط أن تكون الحركة مستمرة حين الابتداء وحين الانتهاء من غير مرور فترة انقطاع على آتات الحركة ولا بد أن تكون الحركة مستندة إلى فاعلها الارادي ومتعينة به، ولذا يفرق بين حركة زيد وحركة عمر والجسم الذي تعرضه الحركة وهو المكون من المادة والصورة فالحركة الاستمرارية قائمة على هذين الركيبتين وهما المادة والصورة ولا يعقل إنفصال إحداهما عن الاخرى لأن الحركة مستندة بهما لا بإحدهما حيث لا يمكن فرض الحركة بالصورة من غير المادة لأستحالة بقاء العرض بدون موضوعه لأن المادة علة لتشخص الصورة وتعينها أما إذا قلنا بأن الصورة علة وفصل لوجود المادة وإنما الاختلاف بالاعتبار كما عليه الأسلي<sup>(٢)</sup> لأنه أن اعتبر لا بشرط كان فصلاً وبشرط لا يكون صورة وقد ذكرنا أن الفصل وجوده بوجود جنسه وعند زوال الجنس يزول الفصل معه.

فظهر من مجموع العرض أن الحركة الجوهرية قائمة على وجود موضوع المقولة وهي المحددة بالمادة والصورة كليهما معاً ولا يعقل إنفصال إحداها عن الاخرى وإلا كان خلفاً ولسنا في حاجة إلى إقامة الأدلة في الحركة الجوهرية ونحوها وإنما ذلك بحث خاص به وإنما تطرقنا لموضوع الحركة بما للبحث من صلة حيث بنينا على أن أساس الكلام في الفصل الثاني ان الموضوعات تنقسم إلى اعتبارية وواقعية ومقولية .

### الموضوع المتغير:

غير خفي على مقامك الكريم إن حقيقة التغير هو الانتقال من القوة إلى الفعلية فالتغير، قد يفسر على نحو التعاقب في الأمور الساكنة كما يعتقد زينو بأن المسافر إذا قطع مسافة فانه ليس الاسكنات متعاقبة وليست هذه الحالة تعطي مفهوم التدرج، وعلى هذا الاساس قد انكر التدرج في الوجود.

(١) درر الفرائد ج ٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٥ .



أو يفسر التغير على أساس الحركة على نحو أن يكون السير متدرجاً لاسكون فيه ويعتقد هرقليطس (٥٤٠ - ٥٧٥ م) أن الوجود في تغير مستمر وان القانون العام الذي ينظم الوجود هو التغير وعدم الثبات والتجدد المستمر فكل شيء في سيلان مستمر ولا يوجد شيء باق على الإطلاق.

والتغير قد يكون في ذات الشيء وأخرى في أحواله وعوارضه أما القسم الأول: بأن يقع الانتقال من حقيقة جوهرية الى حقيقة جوهرية أخرى. وأما القسم الثاني: يكون التغير في أمر خارج عن ذات الشيء وهو مايقع بالأمور العرضية. ويقع التغير تارة في الأمور التدريجية وهو من صلح للانقسام والانشطار كما في المواد الكيميائية، وربما يطلق عليها الفلاسفة بالحركة، وأخرى يكون التغير في الأمور الدفعية ألا إنه لا يتم الا جعل محل على اختلاف نشأته صالح لعروض التغير عليه ولكنه في حاجة إلى وجود قوة مسبقة عليه لا يوجد التغير إلا بواسطة وجود الحركة ، ويكون دائماً بين حلقة اتصال وانفصال فالتغير دائماً محتاج إلى حركة .

ويكون دور التغير أما في طرف الجواهر وذلك في حدود الصورة أو يقع التغير في الأمور العرضية، وذلك يتحدد في أطار الأحوال. ثم أن الأدوار التي يمر بها صفحة التغير من حيث الحركة إن كانت من نوع تعاقب صور متعددة عارضة على المادة بحيث انه متى ما صدقت عليها الصورة الأولى امتنعت الصورة، الثانية.

وعلى ضوء ذلك تكون المادة هي موضوع الحركة فتصبح عندئذ الحركة بسيطة، ولكن إذا جئنا إلى كون الحركة واقعة على نحو المرتبة الطولية تكون المادة موضوع الصورة الأولى وعند اجتماعها يكونان موضوعاً لصورة ثانية، وتصبح الحركة عندئذ مركبة تبعاً لتغير الموضوع في طرف كل واحد من حدودها إلا إن هذا التغير طريق استكمال للموضوع المتغير الثاني لا إنه من نوع بطلان الموضوع الأول، وإنما هو من نوع الاختلاف بالقوة والفعالية.

ثم ان البحث عن حقيقة التغير بما إنه يقع على الجسم الصالح للتغيير وعروض الحركة عليه والنقطة المهمة في البحث أن نشير إليك إلى ان الجسم القابل للتفاعل هو الجسم المركب دون البسيط وماتعرض إليه الفلاسفة القدامى من جعل

الهواء والماء والنار من العناصر البسيطة قد رفضه العلم الحديث وأكد على تركيبها .  
والذي يبدو لدينا أن الأمور البسيطة غير صالحة للفعل والانفعال بخلاف  
الأمور المركبة فإنها صالحة للتغيير والفعل والانفعال كما نلفت نظر القارئ الكريم  
إلى أن الأجسام متماثلة من حيث الحقيقة الجسمية، وإنما الاختلاف بالعوارض .  
وبما تعرض إليه الفلاسفة في صلاحية الجسم لعروض الألوان والروائح  
عليه، ولذا يمكن القول بفقدان الأجسام عن الألوان والروائح كما هو الحال في  
الهواء فإنه لالون له ولاطعم، ولذا ان بعض النظريات تعطي الإشارة إلى ان  
الأجسام ربما لا تقبل المشاهدة كما في الهواء وربما ترى إذا استندت إلى الضوء  
والألوان والاقفي أنفسها غير صالحة للرؤية<sup>(١)</sup>.

### الموضوع المنتشر:

يصح أن نقسم التغيير إلى الانتشار والتأثير فليس ذلك في حقيقة المقسم وإنما  
التغيير له حالات تارة يصدق على الانتشار ويراد به مجرد التفرق كأجزاء النجاسة  
على سطح الماء من غير اختلاط أجزاء النجاسة بالماء سواء كان بنحو السراية  
الحكمية أم الحقيقية<sup>(٢)</sup>.

وأخرى يراد به التأثير وهو عبارة عن الاختلاط والممازجة بين الأجزاء النجسة  
مع الماء سواء كان بنحو السراية التعبدية أم الحقيقية أم العرفية .

وتوضيح إنتشار الموضوع كما في مثل إنتشار النجاسة في الماء بما أن النجس  
يحمل أجزاء ميكروبية كالبول والمني والغائط والدم والميتة وماشاكل ذلك فإنه تارة  
يتأثر الماء بمجرد وقوع هذه الأمور في الطبيعة المائية وأخرى لا بد من اشتراط  
الانفعال وحصول التأثير الكامل دون مجرد الملاقاة على النزاع الفقهي بين الاتجاهين  
والمختار لدينا هو الثاني دون الأول .

(١) موسوعة التعاريف والنظريات الفقهية ج ١ للمؤلف .

(٢) أنوار الرسائل ج ١ ص ٩٤ - ٩٥ - ١٠٣ .

ولكن الكلام في تحديد الموضوع المنتشر هل يختص في الأمور المادية سواء كانت على مستوى المادة الكيميائية أم الفيزيائية أم إنها تشمل الموضوع الواقعي الذي هو الدافع في إطار المقولات الثانوية كالكليات من الجنس والنوع والفضل فإن مثل النبات والجماد والحيوان والإنسان يمكن فرض إنتشار الموضوع على المصاديق .

ألا إن التسائل في مثل هذا النوع هل يصدق في حقه إطلاق الإنتشار عليه أو إن طبيعة الإنتشار تتجدد في الأمور المقولية الخارجية الذي يكون من طبيعته التدرج في الوجود والانتقال من القوة إلى الفعل .

وإن كان بحسب الموازين العلمية ان الإنتشار يطلق على الأمور المقولية بنحو الحقيقة وفي الأمور الواقعية بنحو التسامح وكذا بالقياس إلى الأمور الاعتبارية أيضاً .

### الموضوع التبعي :

عندنا موضوع استقلالي وهو الذي يستند الحكم عليه وجوداً وعدمياً وعندنا موضوع تبعي تارة يراد به أيضاً على نحو الاستقلالية كالأمر العرضية فهي تابعة للجوهر كعروض البياض على الجسم والضحك على الانسان فان البياض والضحك من العوارض ألا ان وجودهما أخذاً على نحو الوجود الاستقلالي ويطلق عليه بالعرف الفلسفي بالوجود الرباطي لا الوجود الربطي وأخرى يراد به الوجود الظلي الفئائي كالحروف للمعاني الاسمية .

إذا أريد بتعريف الموضوع التبعي من خلال الموضوع الاستقلالي فهو تعريف بالخاصة دون بيان الحقيقة كما أن ترتب الأحكام قائم على الموضوع الاستقلالي مثل تبعية الزوجة للزوج في السفر وتبعية العبد للسيد والرعية للحاكم .

### إعدام الموضوع وإنعدامه :

يقع البحث تحت عنوانين تارة في صدق إعدام الموضوع ، وأخرى في إنعدامه وهل هناك فرق بين المقامين .

ثم ان إعدام الموضوع هل هو من نوع عدم الوجود ولا باس أن نأخذ البحث بصورة اوسع لاكتمال الفائدة للقارىء العزيز.

أولاً : يقع الكلام حول معنى إعدام الموضوع والفرص منه أن الموضوع بعد ثبوته واستقراره في صفحة الوجود هل يطرد عليه العدم فيرفع موضوعه ؟ أما إنعدام الموضوع وهو عبارة عن إرادة جعله ألا أنه إنعدام قبل تكامله مثل تكون هيكل الا انه انعدام قبل وجوده وتكامله ويكون الاختلاف بينها انه بالنسبة إلى الأول بمفاد كان الناقصة وهل المركبة والثاني بمفاد كان التامة وهل البسيطة .

وثانياً : بنحو الكلام حول إعادة الموضوع بعد إنعدامه وهذا مما يستدعي التعرف عن حقيقة إعادة المعدم وهل يمكن إعادته بعد إنعدامه وهل ان مثل موت الانسان من نوع إعادة المعدم أو إن المعدم عبارة عن منفي العين ولا يرتبط بمسألة إعادة المعدم وإنما هو عبارة عن تفرق اجزاء الميت بعد اجتماعه .

وذكر الفيلسوف السبزواري في منظومته أن المعدم ليس بشيء ما أي ماهية ليس موجوداً يكون ليساً صرفاً ثابتاً قبل وجوده ايضاً خلافاً للمعتزلة حيث يقولون ان الماهية في حال العدم ثابتة وليست موجودة بوجه من الوجوه<sup>(١)</sup>.

وأشار السبزواري إلى أن نظر المعتزلة في المعدم وهو عبارة عن الماهية الممكنة وإنه يفرق بين المعدم الممكن والمعدم المتمنع وقال أن المعدم الممكن هو شيء دون الثاني وأطلق عليه بالمنفي ويرى أن المنفي أخص من المعدم فكل منفي معدوم وليس كل معدوم منفياً وإن الثبوت عندما يطلق على الوجود إذ في نظره إن كل موجود ثابت وليس كل ثابت موجوداً بل يمكن أن يكون معدوماً.

وكان سبب مقالتهم هذه جعل الإمكان للماهيات فإن سلب ضرورة الوجود والعدم في حال الوجود عن الماهية غير صحيح لأنها في حال الوجود محفوفة بضرورتين فلا بد من أن تكون حال العدم ثابتة حتى تكون محكومة بالامكان .

---

(١) منظومة السبزواري ص ٤٤ ط حجرية.

وأورد عليهم الأملي في حاشيته على المنظومة بقوله : ولا يخفى ما فيه من الوهم لأنها في حال الوجود محكومة عليها بالإمكان بمعنى إنها ولو في حال وجودها بالنظر إلى ذاتها مما يصح سلب الوجود والعدم عنها وإن كان بالنظر إلى علة وجودها واجبة الوجود بالغير وبالنظر إلى عدم علة وجودها تمتنع الوجود بالغير وواجبة العدم<sup>(١)</sup> .

## أما إعادة المعدوم فهو على مذهبين :

- ١ - مذهب أكثر المتكلمين على جواز إعادة المعدوم .
  - ٢ - مذهب الحكماء والفلاسفة وجماعة من المتكلمين على إمتناعه .
- وأما المذهب الأول فقد ربط مسألة الإعادة بالمعاد الجسماني وإن القول بالإعادة يستلزم القول بالمعاد الجسماني وهذا لا مبرر له لأنه يمكن القول بالإمتناع وصحة القول بجواز المعاد الجسماني .

وأما المذهب الثاني فمبنى على نظرية العرفاء أن الله لا يتجلى في صورة مرتين وقالوا بهذه القاعدة وهي (لا تكرار في تجليه) حيث ان كل مرتبة من مراتب الوجود لا تكرار في تجليه وتعدده وليس لها عدم (لأن عدمها برفعها عن تلك المرتبة وخلو الوجود المنبسط عنها والمفروض عدم خلوه عنها)<sup>(٢)</sup> .

وهذا مع إنه لو قدر إعادة المعدوم بعينه يستلزم إعادة جميع لوازمه وهو ممتنع كما إنه يستدعي القول بتخلل العدم في داخل ذاته ونفسه وهو أيضاً باطل وهناك لوازم بالإمتناع كثيرة لا حاجة لسردها للخروج عن موضوع البحث .

ويتفرع على ذلك مسألة المعاد وإن الموضوع المقولي حقيقته بصورته وبمادته أو بهما معاً ذهب ملا صدر الشيرازي في الأصل الخامس أن كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته لا بمادته والسيف سيف بحدته لا بحديده

---

(١) درر الفوائد ج ١ ص ١٥٢ - ١٥٣

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٦٨ .

والحيوان حيوان بنفسه لا بجلده وإنما المادة حاملة قوة الشيء وإمكانه وموضوع إنفعالاته وحركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودة . وبالجملة نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام فالنقص يحتاج إلى التمام والتمام لا يحتاج إلى النقص وكذلك الفصل الأخير في الماهيات المركبة من الأجناس والفصول كالناطق في الانسان هو أصل الماهية النوعية<sup>(١)</sup>

ويقول في الأصل السابع : أن هوية البدن وتشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلاً زيد بنفسه لا بجسده ولأجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه مادامت النفس باقية فيه وإن تبدلت أجزاؤه وتحولت لوازمه من أينه وكمه وكيفه ووضع ومناه كما في طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث أو بصورة أخرى كما في الآخرة فإن الهوية الإنسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي هي بعينها لأنها واقعة على سبيل الاتصال الوجداني التدريجي ولا عبء بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية وإنما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس لأنها الصورة التامة في الانسان التي هي أصل هويته وذاته<sup>(٢)</sup> .

وعلى ضوء مذهب الفلاسفة إن طبيعة المعاد الجسماني ليس من نوع إعادة المعدوم وإن مثل تدرج الجسم في بناء هيكله أو تفرق أجزاءه لا يضر في بناء حقيقته النفسية وإنما هذه حالات وطوارئ لا تؤثر في جوهر النفس والموت ليس إلا تفرق الأجزاء بعد تجمعها، والموضوع باق على بنيتها من غير تأثير في النفس وإختلاف الخصوصيات الجوهرية لا يخرج النفس الناطقة عن حقيقتها وتدرج الانسان من النطفة إلى العلقة إلى المضغة إلى الانسان في مراحل الطفولة والشيوخوخة لا تخرج الانسان عن حقيقة النفس لإكتمال الصورة فيها .

---

(١) الحكمة المتعالية الأسفار ج ٩ ص ١٨٦ - ١٨٧ .

(٢) نفس المصدر ج ٩ ص ١٩٠ .

## الموضوع الإستيائيكي (الثابت) :

نقصد بالموضوع الإستيائيكي (الثابت) عكس الموضوع الديناميكي (المتحرك) والموضوع الثابت تارة يلحظ في جانب حكم العقل فإنه من الموضوعات الثابتة التي لا تصلح للتحرك . فالحكم الصادر من قبل العقل بعدم إجتماع النقيضين والضدين والمثلين وإن الله ليس بجسم ولا مركب وما شاكل ذلك فالحكم العقلي بما إنه أمر مستقل من قبله لم يكن قابلاً للتغيير والتبديل ، وهكذا في جميع الأنظمة التشريعية والقوانين الألهية فإنها ثوابت غير متحركة ، وقد تطرقنا في هذا الموضوع في كتابنا علم الإجتماع بين المتغير والثابت .

والمهم في إستيائية الموضوع وثباته إنه هل يشترط في الموضوع في مقام ترتب الحكم عليه هل يكون ثابتاً أو صالح في حقه التغيير ، أو أن له نشأت تارة يكون ثابتاً وأخرى يكون متحركاً وإن بعض أفراده يكون ثابتاً وبعض أفراده يكون متحركاً كما هو الحق في التصوير الأخير .

## أما بالنظر إلى الموضوع فهو على قسمين :

١ - تحرك مقولي وهو المراد به الوجود الخارجي القائم على المادة والصورة وتغيير في الشكل ومجيء دور الحركة الجوهرية .

٢ - تحرك إعتباري وهو كون الموضوع بيد الواضع والمشرع والفاعل كموضوع الملكية وإثباتها لزيد وتبديل الخيط الإعتباري بين البائع والمشتري ، والزوجية وإثباتها بين علي وفاطمة فإنها موضوعات صالحة للتغيير لأنها مرتبطة بالجعل والإعتبار .

## أما الموضوع الثابت فهو على قسمين أيضاً :

١ - الموضوع : البسيط كذات الله سبحانه والعقل والنفس بما إنها وجودات مجردة ثابتة غير قابلة للتغيير من حيث الزمان والمكان وغير قابلة للتغيير من حيث الرفع والوضع .

٢ - الموضوع : من حيث ترتب الحكم عليه ، وهو يتفرع على نوعين :  
أ - من حيث إستقلالية الحكم العقلي على موضوع ثابت كالحكم ببطلان  
إجتماع النقيضين والضدين والمثلين والحكم ببطلان شريك الباري فإن الموضوع في  
هذه الموارد ثابت غير صالح للتغيير والتبديل لأنه لم يكن مجال تصور لصحة إجتماع  
النقيضين أو الضدين أو المثلين أو صحة شريك الباري في وقت من الأوقات بتاتاً .  
ب - من حيث النظر إلى ذات الحكم والقانون فإن النظام كموضوع للقانون  
العام لا يمكن في حقه الإرتفاع ولاسيا إذا كان مصدره رسالة السماء وبين كونه  
ناشئاً ومجمعولاً من قبل الأعراف والتقاليد والبيئات فإنه قابل للزوال والأرتفاع تبعاً  
للظروف والحالات .

كما إنه يمكن تقسيم الموضوع الثابت إلى أقسام أخرى .

١ - الموضوع البنائي .

٢ - الموضوع التأليفي .

٣ - الموضوع التدويني .

أما بيان الموضوع البنائي وهو القائم على جعل القواعد العامة والنظريات  
المستنبطة من خلال مقدمات صحيحة فإذا تمت لدى صاحب المبنى قام بإتخاذها  
قانوناً مسلماً غير صالح للجدل والمناقشة .

أما الموضوع التأليفي ، وهو عبارة عن جعل سلسلة موضوعات مترابطة  
تحت وحدة غرض واحد جمعت على شكل حلقة متناسبة الأطراف ليستعين بها  
المراجع في مقام مراجعاته نظير الموسوعات ودائرة المعارف فإنها تضم موضوعات  
عديدة إلا أنها ألفت لأجل التسهيل على المراجع والالام بالمطلب بسهولة ويسر كما  
هو الحال في المعاجم ، ومثل هذا الموضوع أخذ في تكوينه البقاء والثبات لأنه قصد  
به الإفادة للمجتمع .

وأما الموضوع التدويني وهو كون المدون لكل علم أن يجعل موضوع بحثه في  
دور الدراسة والفحص من قبل رواد العلم والمعرفة ، وهذا يستدعي إستمراريته  
وبقاءه بغض النظر عن صلاحية موضوعه للبقاء والإستمرار وعدمه .



وبالجمله أن الموضوع لدى المدون تارة ينظر إليه بما للمدون من قصد البقاء  
في إستمرارية الموضوع فيكون قصده له الدخالة في الإستمرارية وأخرى ينظر  
للموضوع في حال تدوينه بما هو صالح للبقاء وعدمه إذ ربما يكون صالحاً في واقع  
الأمر وقد لا يكون صالحاً . فإن مثل تدوين الأشكال الأربعة وتدوين الأسس  
المنطقية لدى أرسطو كان من قصده إستمرارية موضوعه فيكون قصده له الدخالة  
في الإستمرارية وأخرى ينظر إلى منطقته بما له في الواقع بغض النظر عن قصد  
أرسطو في الإستمرارية وعدمه أو مثل قوله حلال محمد حلال إلى يوم القيامة  
وحرامه حرام إلى يوم القيامة فإنه قصد في مقام وضعه التشريعي الإستمرارية  
والثبات حيث أخذ فيها القضية الحقيقية دون القضية الشخصية فموضوع الصلاة  
والصوم والحج والزكاة والخمس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثابت إلى يوم  
القيامة لا يمكن تبديلها لظروف طارئة كأسقاط الصوم مثلاً عن العمال كما اسقطه  
رئيس جمهورية تونس<sup>(١)</sup> . فإنه خلاف قصد المشرع في مقام تشريعه على نحو  
الإستمرارية والبقاء .

### وحدة المحمول بالموضوع :

لا يخفى على مقامك الجليل أن وحدة الحمل قائمة على وحدة الموضوع وإنه  
موجود بوجود الموضوع على أنحاء الحمل من الصدور والحلول ونحوهما كما أن كثرة  
الحمل تابعة لكثرة الموضوع ، وإن كان هناك إتجاه آخر تعرض إليه الأصوليون بأن  
التكثر مستند إلى الحمل دون الموضوع وإن مسائل العلوم متكررة تبعاً لمحمولات  
المسائل فالتعدد متولد من المحمولات العارضة على موضوعاتها .

وإن كان هناك تصوير آخر يمكن من خلاله ربط وحدة الموضوع بوحدة  
المحمول عن طريق الجانب الاضافي للوحدة كما أشار إليه الفيلسوف الأملي أن  
المحمول موجود بعين وجود الموضوع ، بمعنى أن وجوداً واحداً له مرتبتان فهو من

(١) وهو أبو رقية عندما كان رئيساً لها .

(٢) المحاكمات ج ١ ص ٤٦ - ٤٨ .

حيث هو يكون واحداً والموضوع موجود به لكن بمرتبة منه والمحمول موجود أيضاً به لكن بمرتبة أخرى فالأتحاد في القضية الحملية بالوجود وهو جهة وحدة المتغايرين أعني الموضوع والمحمول ، ومن المعلوم أن هذا يتم لو كان الوجود أصيلاً لا إعتبارياً<sup>(١)</sup> .

### وحدة الموضوع بوحدة الغرض :

أشرنا إلى أن تعدد الموضوعات بواسطة تعدد الغرض كما أن وحدة الموضوع تابع لوحدة الغرض . فإذا استقر الغرض على موضوع الصيانة الفكرية مثلاً فكل ما كان له الدخول في ذلك الإطار من الحفاظ عن الوقوع في الخطأ الفكرية دخل في ضمنه وإلا كان أجنبياً .

كما إنه قد يكون نفس ذلك الموضوع ، ولكن الأغراض أو الغايات تكون متعددة فالميزان في التعدد والوحدة هي وحدة الغرض وتعددته .

أما إرجاع هذه الوحدة المشتركة إلى قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فذاك بحسب العنوان والوجود الإعتباري دون الوحدة الحقيقية وإلا كانت الوحدة شخصية ، وقد بينا أن القاعدة لو فرض تحققها فهي مختصة بالعلل الطبيعية دون العلل الإرادية وأنطباقها على الواجب سبحانه قياس مع الفارق فإن من تمام القدرة أن يوجد سبحانه أفراد عديدة في عرض واحد وليست هناك مرتبة طولية في مقام المعلولية للواجب سبحانه .

### الأدعاء الموضوعي :

يتصور الموضوع تارة بلحاظ وجوده الواقعي أعم من المصطلح وأخرى الوجود الخارجي المقولي ، وثالثة الوجود الإعتباري ، وقد سبق بيانه على الوجوه الثلاثة .

---

(١) درر الفوائد ج ١ ص ٣٦ .

إلا أن الكلام يدور حول إدعاء الموضوع أما على نحو التنزيل واقعاً مثل التراب أحد الطهورين أو قوله (ص) جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، أو جعل الموضوع على نحو الإدعاء ظاهراً وصيرورته كأحد أفراد الحقيقة إدعاء مثل الأسد وجعله فرداً إدعائياً من أفراد الأسد كما عليه الإستعارة السكاكية مثل قولك أنت كل الرجل وهو كون شخصية الرجولية متمثلة به أو أنت المرأة حقاً أي كون حقيقة المرأة متمثلة بك .

ولذا ذكر التفتازاني في مختصر المعاني أن الإستعارة بأن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به كما تقول في الحمام أسد ، وأنت تريد به الرجل الشجاع مدعياً أنه من جنس الأسد فيثبت له ما يخص السبع المشبه به وهو اسم جنس كما تقول أنشبت المنية أظفارها وأنت تريد بالمنية السبع بإدعاء السبعية لها فتثبت لها ما يخص السبع المشبه به وهو الأظفار ويسمى المشبه به<sup>(١)</sup> .

## مصطلحات الموضوع :

يرتسم الموضوع في مخطط العلوم على أنحاء :

- ١ - عند الأصوليين يرتسم الموضوع بالمعنى الاستقلالي الذي يقابل المعنى الحرفي الذي يحكي ذاته الفناء والربط، والموضوع يعكس عن طبيعة الاستقلال .
- ٢ - عند الفلاسفة ما يبحث فيه عن الوجود والموجود فموضوع الفلسفة الأولى هو البحث عن الوجود وهو طرد العدم .
- ٣ - عند المناطقة هو عبارة عن كونه محلاً للعروض المحمول على الموضوع كقولك الانسان حيوان ناطق فالموضوع هو الانسان والحيوان الناطق محمول على ذات الانسان .

---

(١) مختصر المعاني ص ٢٩٥ ط ٣ عام ١٣٦٨ شمسي إيران مصورة عن الطباعة المصرية .

٤ - عند البيانين عبارة عن المسند إليه وبالنسبة إلى المحمول هو المسند كزيد قائم فإن زيدا هو المستند إليه وقائم هو المسند سواء كان في طرف الجمل الأسمية أم الجمل الفعلية .

٥ - عند النحاة الموضوع عبارة عن المبتدأ والمحمول هو الخبر كقولك زيد مجتهد فزيد مبتدأ مرفوع بالابتداء والخبر مجتهد مرفوع بالمبتدأ .

٦ - عند الطبيعيين عبارة عن المادة كإداة الأجر والكرسي فإنها الموضوع لتشكيل إختلاف الطبائع .



## الفصل الثالث

### الغاية في كل علم

تعتبر الغاية الأساس الكلي في تدوين العلم وترسيم الخطة الأولى المتمثلة فيه طريقة البحث . فإذا قدم الباحث موضوعه على أساس الكلمة والكلام أو المعلوم التصوري والتصديقي أو البحث التعليمي ولم يكشف الثمرة الحاصلة من خلال هذه الموضوعات يكون البحث فاقداً لمسيرة المنهج الصحيح الذي من أجله توجد ثمرة البحث والمصلحة الواقعية .

وذكر الإشتيائي غاية الشيء ما يصدر لأجله عن علته الفاعلية وغاية الحركة ما تنتهي إليه والغرض ما يقصده الفاعل المختار فعله ويفعله لأجله فهو أخص من العلة الغائية على ما أفاده بعض حملة عرش التحقيق وقيل هو من الغاية والفائدة والمنفعة متحدة بالذات متغايرة بالإعتبار فيسمى ما يتأدى إليه أو يترتب عليه بهذا الإعتبار غاية ، ومن حيث يطلب بالفعل غرضاً ، ومن حيث كونه علة الفاعلية الفاعل ، ويصدر عنه الفعل لأجله ويكون بأمثاله عليه علة غائية ، ومن حيث إنه يترتب على الفعل فائدة ثم إن كان مما يتشوقه الكل طبعاً يسمى منفعة وما ذكر أولاً أوفق بموارد الاستعمال والغاية علة فاعلية الفاعل بماهيتها وجودها ذهنياً ومعلولة له بوجودها خارجاً ، ولذلك قيل أول البغية آخر الدرك ، ولكن هي فيما لا يزيد

غايته على ذاته تحصل بعين وجوده وفيما تزيد على ذاته تتأخر عن وجوده ووجود فاعله ، والعلوم قد مر أنها على قسمين نظرية غير آلية وعملية آلية .  
والقسم الأول : تكون غايته نفس ذاته وتحصل بحصوله .  
والقسم الثاني : تكون غايته غيره وتحقق بحصول ذلك الغير<sup>(١)</sup> .

ويقول : ساحة والدنا رحمه الله أن الغاية في كل شيء هي منتهى الكمال في ذلك الشيء وحركته والغاية هي حركة الإنتهاء المسبوق بحركة الإبتداء فهي دائماً تكون الحركة الثانية دون الأولى ولولا الغاية ما وقعت الحركة ولم يكن الشيء موجوداً إن بسبب الحركة الغائية تكون الحركة الإبتدائية وبين الحركتين نوع اتحاد من الغاية ومبدأ السير فكل مورد توجهت الغاية فيه كانت الحركة من حالة إلى حالة ومن وضع إلى آخر إلى أن ينتهي الشيء إلى كماله وتمامه وهو المعبر عنه بالغاية .

هذا في صورة ما لم يكن الفاعل عالماً وأما في صورة ما إذا كان الفاعل عالماً وكان العلم دخيلاً في فعل ذلك كالإنسان في فاعليته وعند ذلك تكون الغاية مراده للعالم ، ومقصودة لديه ومن الواضح أن الفاعل في هذه الحالة يريد الغاية بنفسها أصاله وتقع الحركة مقصودة بالتبع وليست مقصودة بالأصالة وإنما الحركة في الجوهر وتحقق الوجود فهي مقصود ولكن بالتبع للغاية<sup>(٢)</sup> .

ولنأتي إلى دراسة ذاتية الغاية ، وقبل الشروع في ماهيتها لا بأس أن نستعرض وجودها التصوري في عالم الذهن ، وهي مرتسمة في صقع النفس ، وإنما من القوى النفسانية . فأما أن تكون من العلم الحضورى أو من العلم الحضورى وجهة الفرق بينها أمر واضح فحضور القوى أمام النفس إنما هو بنحو الحضور دون الحصول لأنه لو كانت القوى أمام النفس على نحو الصورة فيلزم أن تكون القوة العاقلة حاصلة بواسطة وجود جزئي ، وذلك الأمر الجزئي المرتسم في قالب الأفعال بينما القوة العاقلة تأتي في قالب الكليات فالغاية مثلاً لما كانت من

---

(١) تعليقه على شرح منظومة السبزواري ج ١ ص ١٢٠ للحكيم مهدي الإشتياني ط ٢ تاريخ الطبعة ١٤٠٤ ومكتب الإعلام الإسلامي - قم - إيران .  
(٢) المثل الأعلى ج ٢ ص ٩١ - ٩٢ .

القوى المخزونة في النفس تكون حاضرة أمام النفس دون انعكاس صورها الصادرة في إطار الأفعال ، ولذا كانت الغاية مختلفة الإتجاه عن حقيقة الغرض إذ طبيعة الغرض مرتبط الأفعال والتطبيق العملي بينما الغاية قائمة في النفس قيام حضور دون إنعكاس مجرد - أما ما ذكره الإشتيائي من الفرق بين الغرض والغاية فهو الذي عليه التحقيق العلمي والفلسفي أما ملاحظة الغاية بما يصدر عنه الفعل كما هو أحد الأقوال فليس بجيد كان تفسير الغاية بما يتشوق إليه فذاك تفسير بالمبادئ دون بيان الماهية .

ثم أن الغاية قد تطلق على ما لأجلها الوجود وعلى هذا الغرض تكون مختصة بالأفعال المرتدية لباس الإرادة والشعور ، وقد تطلق على ما يستوجه وجود الفعل وإن لم ينحصر بالقصور والشعور .

وعلى ضوء ذلك يمكن أن نلاحظ الغاية بين إتجاهين :

- ١ - إرتسام الغاية بالنشاط الغرضي .
- ٢ - إرتسام الغاية بالنشاط الوظيفي .

والمراد من النشاط الغرضي وهو كون الأفعال قائمة على الإرادة وأما بيان النشاط الوظيفي ، وهو كون العمل قائماً على طبق فعل غير إرادي كحركة القلب والحركة الدموية فحركاتها غير مستندة لغاية ترسم خطها لمصلحة معينة .

أما تعريف الغاية كما تصورها أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق م) قال أنها المبدأ الذي تتحرك له الأشياء بمقتضاه نحو تمام صورها التي هي وجودها بالفعل وإذا كان ما في الطبيعة يخضع لغاية واحدة<sup>(١)</sup> .

وأطلق الفلاسفة على هذا البرهان باسم البرهان، الغاية للتدليل على إثبات الواجب سبحانه .

---

(١) الموسوعة الفلسفية للدكتور عبد المنعم الحفصي ص ٢٩٤ دار ابن زيدون ط الأولى - بيروت تاريخ بدون .



ويحدثنا الفيلسوف الشيرازي (١٠٥٠ هـ) عن حقيقة العلة الغائية مع العلة الفاعلية وإنهما وجود واحد إلا أن الاختلاف بينهما بالإعتبار كما في قوله إنك لو نظرت حق النظر إلى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً وإنما التغيرات بحسب الاعتبار فإن الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع فإنما أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حد العين فهو من حيث أنه شبعان فاعلاً تاماً والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل فالأكل صادر من الشبع ومصدر الشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو بإعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وبإعتبار الوجود العيني غاية<sup>(١)</sup> .

وتعرض الفيلسوف السيزواري (١٧٩٧ - ١٨٧٨ م) إلى أن الغاية مفهوم تشمل الأفعال والطبائع إذ يقول كل شيء في فعله غاية مستتبع حتى فواعل الطبائع فإن كانت الطبائع وهي عديمة الشعور غايات - فكيف لا تكون المبادئ عالية والشعور عين ذاتها ماهية ووجوداً<sup>(٢)</sup> فأعطي الضوء على شمولية الغاية للفواعل الإرادية والأفعال غير الإرادية وهي الآتية عن طريق اللاشعور ويكون تقسيم الغاية إلى النشاط الغرضي والنشاط الوظيفي لا يستلزم أن تكون الوظائف جبرية والموضوعات الطبيعية لم تكن خاضعة تحت قانون المصلحة الواقعية إذ الغاية في مرحلة الإدراك والفواعل الإرادية نابعة عن العلم بالمصلحة ، وأما في الطبائع فالنظر إليها بما إنها محتوية على وجود المصلحة الواقعية وإن لم يدركها الإنسان .

وتعرض شارح حكمة الأشراف إلى رؤس ثمانية لكل من أراد أن يشرع في كتاب أو موضوع قال جعلتم أن الواجب على من يشرع في شرح ككتاب المنطق على ما تشرع فيه مثلاً ليقاس عليه غيره أن يتعرض في صدر الأشياء يسميها القدماء الرؤس الثمانية .

- أحدها - الغرض من العلم وهي العلة الغائية لثلاث يكون الناظر فيه عابثاً .
- ثانيها - المنفعة ، وهي ما يتشوقها الكل طبعاً لتحمل المشقة في تحصيلها .

(١) الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

(٢) منظومة السيزواري ص ١٢٣ .

ثالثها - السمة هي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر إجمال ما يفصله الغرض .

رابعها - المؤلف ، وهو مصنف الكتاب ليسكن قلب المعلم إليه لإختلاف ذلك بإختلاف المصنفين .

ومن شروطهم أن يجتزوا عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب وعن إستعمال الألفاظ الغريبة والمشاركة وعن ردائه الوضعي وهو تقديم ما يجب تأخيره وتأخير ما يجب تقديمه .

خامسها - إنه من أي علم هو ليطلب فيه بالملق به .

سادسها - إنه في أية مرتبة هو ليعلم على أي علم يجب تقديمه في البحث وعن أي علم يجب تأخيره فيه .

سابعها - القسمة وأبواب الكتاب ليطلب في كل باب ما يختص به .

ثامنها - أنحاء التعاليم وهي التقسيم والتحديد والبرهان ليعرف أن الكتاب على كلها أو بعضها<sup>(١)</sup> .

إن بعض هذه الرؤوس الثمانية مختصة بالموضوعية ومنهجية البحث وليست مرتبطة بالغاية كما في الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن وذكر هذه الأمور من نوع الخلط بين الغاية والموضوعية .

وعلى ضوء ما حررناه يتجلى لديك أن سائر العلوم قائمة على الفواعل الإرادية وذلك عندما يقوم المدون بتسجيل مدونه العلمي فلا بد أن يحتفظ بوجود المصلحة التي من أجلها صاغ ذلك القالب العلمي وأعطاه سجلاً معيناً ليكتسب له القيمة الحية في مرحلة التكامل والبقاء على أساس قانون عام صالح للإستمرارية والنمو .

---

(١) منظومة السيزواري قسم المنطق ص ٧ ط الحجرية .

فالغاية لها لحاظان الأول اللحاظ التصوري وهي حقيقة الغاية بما إنها واقعة في التصور الذهني .

الثاني : الغاية في مرحلة التطبيق العملي وتسمي الغرض فإذا قلت النحو يصون اللسان عن الخطأ في المقال يراد به تطبيق قواعده الفعلية دون مرحلة الإقتضاء والإستعداد والتهيؤ حيث لا ثمرة ولا وجود فعلي بمرحلة الإقتضاء فإن من علم النحو ولم يطبقه ، وعنده الشأنية والقواعد من غير المراعاة في التطبيق الخارجي فلا يكون متصفاً وموسوماً بالنحوية وهكذا الحال بالنسبة إلى علم المنطق فإن المنطق من حفظ القواعد المنطقية وجعلها في عالم التطبيق العملي حتى يتحقق له صيانة الفكر عن الخطأ دون معرفة القواعد من غير مجال التطبيق .

وبهذا البيان ظهر لديك أن الغاية لها اعتباران أن الأول الإعتبار التصوري والثاني الإعتبار التصديقي والتطبيق في مجال الخارج المسمى بالغرض .

## النظريات العامة للغاية

تطرق الدكتور عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية إلى أن الغائية هي تطابق مجموع من الأشياء أو الأحداث مع غاية معينة فغائية تركيب جسم الانسان هي تطابق أعضائه ووظائفها مع الغاية منه وهي الحياة<sup>(١)</sup> .

والغائية بوصفها مذهباً تدل على النزعة التي تصور غايات للموجودات تتجاوز مجرد وجودها المباشر ، ومبدأ الغائية يعبر عنه في الفلسفة بالصيغة (كل فاعل يفعل من أجل غاية) Ommeagens a git Proptep- Finem .

وهذا المبدأ ينظر إليه بوجه عام على انه مبدأ بديهي يدرك مباشرة بالعيان دون حاجة إلى البرهان وقد أكده أرسطو بقوله : « لا شيء يحدث عبثاً » (في السماء) م أف ٤ ص ٧١ أ ٣٣ .

ويعبر عن الغائية أيضاً بمبدأ العلة الكافية - الذي أكده لينش (راجع : Ine- 32-39 Manadologie -7-8- Percipies de la naureet deld grace) ومفاده إنه لا يحدث شيء بدون سبب (مؤلفات لينش جوهرة Ger- narat ج ٧ من ٣٠٠ وما يليها) (عبارة لينش هي existeune raison suff santepour qu.une- chose

---

(١) موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ج ٢ ص ٧٩ .

(= سبب كاف = كيميا يوجد شيء ويوضح هذا المبدأ في كتاب (مونودلوجيا) وهكذا لا يمكن واقعة أن تكون حقيقية أو موجودة ولا أي حكم صحيحاً إلا إذا كانت هناك علة كافية تفسر لماذا كان الأمر هكذا أو ليس على نحو آخر (مونادولوجيا بند ٣٢)<sup>(١)</sup> .

ويرى كانت (كنت) في مبدأ العلة الكافية (الأساس في التجربة الممكنة) أعني في المعرفة الموضوعية للظواهر فيما يتعلق بحدوثها في الزمان (نقد العقل المحض ط ١ من ص ٢٠١ ط ب ص ٢٤٦)<sup>(٢)</sup> .

ويحدثنا الدكتور بدوي في موسوعته الفلسفية أن مبدأ الغاية سري في علم الحياة في الفيزياء وأحتل مفهوم الغائية مكانته تلك منذ عهد أرسطو الذي أكد هذا المبدأ في كتبه (راجع تفصيل ذلك في المقدمة صدرنا بها نشرتنا للترجمة العربية القديمة لكتاب (أجزاء الحيوان) لأرسطو - الكويت سنة ١٩٧٨ م) وظل رأيه سائداً في القرنين السادس عشر والسابع عشر بفضل تقدم الفيزياء وعلوم الحياة أن هوجم مبدأ الغائية لصالح مبدأ الآلية في الطبيعة<sup>(٣)</sup> .

ونلاحظ سينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) إستبعاده لمبدأ الغائية في المجالات العلمية حيث يرى فيه فراراً من النظر العلمي الصحيح ومن الأسباب الطبيعية الحقيقية ولجوء إلى «مشيئة الله» أي إلى المجهول فمثلاً يستخلص الناس من تركيب بنية الانسان واعضاءه إنها لم تشكل آلياً (ميكانيكياً) بل بتدبير آلهي بحيث لا يضر أحد الأعضاء عضواً آخر لكن هذا التفسير منهم سببه الجهل بأسباب هذا الجهاز الغني العظيم الذي هو جسم الانسان وأسبينوزا كان ينظر إلى الجسم كما فعل ديكارت على إنه آلة محكمة الصنع<sup>(٤)</sup> .

(١) نفس المصدر ص ٧٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٧٩ .

(٤) نفس المصدر ص ١٤٠ .

ووجدنا كنت (١٧٢٤ - ١٨٣١ م) عن الغاية الألهية للخلق يقول في ذلك أننا لو تساءلنا ما هي غاية الله من خلق العالم فليس لنا أن نجيب بأنها سعادة الكائنات العاقلة في هذه الدنيا بل الخير الأسمى أي أخلاقية هذه الكائنات تلك الأخلاقية التي تحتوي وحدها على المقياس الذي وفقاً له يمكنهم أن يأملوا في المشاركة في السعادة بفضل خالق حكيم ، ولهذا فإن الذين جعلوا غاية الخليفة تمجيد الله (على ألا نفهم من ذلك معنى تشبيهاً بالإنسان) أي الرغبة في أن يمدح قد وجدوا التفسير الأصدق لأنه لا شيء يمجّد الله غير ما هو إلا جدير بالتقدير في العالم أعني إحترام أوامره ومراعاة الواجب المقدس الذي تفرضه علينا شريعته إذا إنضاف إلى ذلك تنويع هذه الأوامر الجميلة بسعادة تتناسب وإياها .

أما إن الانسان في ميدان الغايات هو غاية ذاته أي لا ينبغي أبداً أن يستعمله أحد (حتى ولا الله) كوسيلة فقط دون أن يكون غاية في ذاته في الوقت وأما إن الانسانية في شخصنا يجب أن تكون مقدسة عندنا فهذا كله أمر يقيني بنفسه لا مشاحة فيه لأن الانسان هو موضوع القانون الأخلاقي أي موضوع كل ما هو مقدس بذاته ، وهذا القانون الأخلاقي يقوم على أساس استقلال الإرادة بذاتها بوصفها إرادة حرة ينبغي وفقاً لقوانينها العامة أن تكون بالضرورة قادرة على إتفاق على ما يجب عليها أن تخضع له<sup>(١)</sup> .

أما رأي هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) حول الغائية فقد تطرق إليها من خلال نظرية التصور .

- أ- التصور الذاتي الذي يشمل ثلاث لحظات الكلي والجزئي والفردى فالنصور هو الكلي منظور إليه لا على انه هوية مجردة وشكل خاص ولكن على إنه فكرة تصبح عينية وتعطي لنفسها محتوى وهي تعين ذاتها بأن تصبح جزئية فالنصور بهذا المعنى هو الأساس في الحكم الذي ليس مجرد ربط بين موضوع ومحمول بل كما يدل عليه اشتقاق اللفظ في الألمانية Unteil فالحكم بهذا المعنى un الأصلي teil الجزء يدل على الإنقسام الأساسي للنصور والإنقسام الذي يفصل الجزئي والكلمة

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٧ مادة كنت .

العربية (فصل) بمعنى حكم (فصل في قضيته) تناظر الكلمة الألمانية Unteil من حيث فكرة الإنقسام فالحكم يربط وجود الأشياء بماهيتها الكلية ثم يتطرق هيجل إلى :

ب - التصور يتموضع (يصبح موضوعاً على ثلاثة أشكال) :

١ - الآلية التي توضع فيها الأشياء بعضها إلى جوار بعض .

٢ - الكيميائية التي تتجاذب الأشياء وتتداخل .

٣ - الغائية أي الغائية العضوية التي فيها تسود الغاية وتوجه نشاط الأجزاء والغائية تمهد السبيل لمجيء الصورة بالمعنى الكامل التي فيها التصور يعود إلى ذاته بإتحاد الذاتية والموضوعية والصورة الكاملة Iaeه هي أعلى تحديد للمطلق ويمكن أن تدرك على إنها العقل ، أو الذات والموضوع ووحدة ما هو تصوري وما هو واقعي وما هو متناه وما هو لا متناه النفس والجسم وعلى إنها الأماكن الذي يجد في داخله تحققه الفعلي والصورة المطلقة هي الديالكتيك الذي يفعل وإنما يفصل ويميز الهوى identiscn. identige من المختلف أو الذاتي من الموضوعي والنفسي من الجسمي والمتناهي من الامتناهي<sup>(١)</sup> .

وأستطرق جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢ م) في الحديث عن الغاية قائلاً أن معنى الغايات التي يجعلها نهايات محددة وهو المعنى الفلسفي الذي كانت الكلمة تفهم به أصلاً كاد الآن ينمحي فبدل أن نقول أن العلم يحذف الغايات ويحذف البحوث التي ترسم لها الإعتبارات الغائية طريق سيرها نرى على عكس ذلك - أن العلم قد حرر ووسع - إلى درجة عظيمة - من النشاط والفكر في الأمور المستهدفة لغايات ولسنا بهذا نعرض رأياً خاصاً بل أنا لنذكر حقائق واقعة هي أوضح من يتناولها الأنكار وإن هذا نفسه ليصدق كذلك بالنسبة إلى الصفات الكيفية التي يعني بها الذوق الفطري عناية ليس في مستطاعه التخلي عنها فكثيرة جداً هي تلك الصفات الكيفية الجديدة التي ظهرت في عالم الوجود بسبب تطبيقات العلم الطبيعي . أضف إلى ذلك ما هو أهم منه ، وهو أن قدرتنا على خلق الصفات الكيفية التي نريدها لأنفسنا في خبراتنا كلها أردناها قد زادت زيادة توشك أن يتعدى

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٧ مادة كنت .

حصرها وإني لأطلب اليك - على سبيل ضرب مثل واحد - أن تنظر إلى قدراتنا بالنسبة إلى الصفات الكيفية التي يمكن أن نستخرجها من الضوء الكهربائي - لقد عرضنا هذا الذي عرضناه تحميماً لغرضين ، فمن جهة نرى المشكلة الرئيسة في حضارتنا قد تكون نتيجة لكون الذوق الفطري من حيث مضمونه ومن حيث دنياه وطرائفه شبيهاً بأسرة أنشأ أفرادها بعضهم عن بعض فجزء من كيانه وهو أكثر أجزاءه جوهرية - قبل نشأة العلم التجريبي وما قد انتهى إليه من نتائج وما أصطنع من مناهج وجزء آخر من كيانه هو إنه يتصف الآن بما يتصف به بسبب تطبيق العلم وإن هذا الإنشقاق لطبع كل وجه من حياتنا الحديثة ، وكل ناحية من نواحيها الديني منها والإقتصادي والسياسي والقضائي بل والفني أيضاً<sup>(١)</sup> .

وتعرض ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) في كتاب الشفاء في قسم الألهيات من المقالة السادسة في الفصل الخامس إنه قد بان مما سلف لنا من القول أن كل معلول فله مبدأ وكل حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد أن كل تحريك فله غاية ما ، فإن ههنا ما هو عبث وههنا ما هو إتفاق ، وأيضاً ههنا مثل حركة الفلك فإن لا غاية لها في ظاهر الأمر والكون والفساد لا غاية لها في ظاهر الظن . ثم لقاتل أن يقول قد يجوز أن يكون لكل غاية غاية كما يكون لكل إبتداء إبتداء ، فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لأن الغاية بالحقيقة ما يسكن لديه ، وقد نجد أشياء هي غايات ولها غايات أخرى إلى غير النهاية فإن ههنا أشياء يظن إنها غايات ولا تتناهي كنتائج تترادف عن القياسات ولا تتناهي<sup>(٢)</sup> .

ثم لقاتل أن يقول ليترك أن الغاية موجودة لكل فعل ، فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها؟ وما يليق أن نتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة لا إنه هل الغاية والخير شيء واحد أم يختلف؟ وأيضاً ما الفرق بين الجود والخير؟ فنقول :

(١) المنطق نظرية البحث جون ديوي ص ١٦٥ .

(٢) الشفاء قسم الألهيات ص ٢٨٣ - ٢٨٤ المقالة السادسة .



أما الشك الأول المنسوب إلى الإتفاق والعبث فنحلّه ونقول أما حال الإتفاق وإنه غاية ما فقد فرع منه في الطبيعيات . وأما بيان أمر العبث فنجب أن نعرف أن كل حركة أرادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد ومبدأ أبعد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو ، والمبدأ الذي يليه هو الإجماع من القوة الشوقية ، والابعد من ذلك هو التخيل أو الفكر . فإذا ارتسم في التخيل أو الفكر النطقي صورة ما فتحركه القوة إلى الإجماع ، خدمتها القوة المحركة التي في الأعضاء فربما كانت شيئاً غير ذلك إلا أنه لا يتوصل إليه إلا بالحركة إلى ما تنتهي إليه الحركة أو تدوم عليه الحركة<sup>(١)</sup> .

فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك من ذلك بأدنى تأمل أن الغاية التي تنتهي إليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركة ، هي غاية أولى حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التي في الأعضاء ، وليس القوة المحركة التي تلي في الأعضاء غاية غيرها ، لكنه ربما كان القوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب دائماً أن يكون ذلك الأمر غاية أولى للقوة الشوقية تحليلية كانت أو فكرية ولا أيضاً دائماً يجب أن لا يكون بل ربما كان وربما لم يكن كما قد تبين لك في المثال .

أما الأول منها فكانت الغاية فيها واحدة وأما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الأعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية أيضاً مبدأ أول لتلك الحركة فإنه لا يمكن أن تكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لأن الشيء الذي لا تتبع إليه القوة ثم تتبع إليه إنبعاثاً نفسانياً يكون بتشوق نفساني لا محالة قد حدث بعدما لم يكن فإذاً كل حركة نفسانية مبدؤها الأقرب قوة محرّكة في عضل الأعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق - كما علم في علم كتاب النفس - تابع تخيل أو فكر لا محالة فيكون المبدأ الأبعد تخيلاً أو فكراً - فإذاً ههنا مبادئ للحركات النفسانية .

منها واجبة بأعيانها ضرورة .

ومنها غير واجبة بأعيانها ضرورة .

---

(١) نفس المصدر ص ٢٨٤ .

والواجبة ضرورة هي القوة المحركة في الأعضاء والقوة الشوقية .  
وغير الواجبة هي التخيل والفكر<sup>(١)</sup> .

وبعد استعراض الشيخ ابن سينا حول المبادئ والمقدمات لتحقيق الغاية تعرض إلى جهة الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو أحد الغايات التي بالعرض والفرق بينها أن الغايات بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والضروري أحد ثلاثة أمور . . .

أما أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به .

وأما أمر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على إنه أمر لازم للعلة مثل انه لا بد من أن يكون جسم أدكن حتى يتم القطع به وإنما لم يكن بد من جسم أدكن لا لدكنية ، لكن لانه كان لازماً للحديد الذي لا بد منه .

وأما أمر لا بد من وجوده لازماً للعلة الغائية نفسها ، مثل أن العلة الغائية في التزوج مثلاً التوليد ، ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لأن التزوج كان لأجله ، فهذه كلها غايات بالعرض الضروري لا العرض الإتفاقي<sup>(٢)</sup> .

وأما حديث المقدمات والنتيجة ، فيجب أن يعلم ان المراد بقولنا أن العلة الغائية تنتهي وتقف أن العلة الغائية التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد تنتهي ولا يجوز أن يكون فاعل طبيعي أو إختياري يفعل فعلاً يروم به بعينه غاية من غير أن يقف عند نهاية .

وأما المبدأ الواحد إذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير بحسب كل فعل فاعلاً غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الآخر وإن لم يكن بالذات والموضوع غيره فيجوز إن تتكرر غاياته ويكون له بحسب كل غاية منه فاعلاً غاية

(١) نفس المصدر ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

أخرى وإن جاز أن يعتبر له كونه فاعلاً يعد كونه فاعلاً إلى غير النهاية كانت غاياته بغير نهاية .

ثم النتيجة هي علة غاية تمامية القياس الذي يكون على مطلوب محدود ، وكل تركيب قياس فعل مبتدأ وللنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يصدر عنه استحقاق أن يقال له فاعل مستأنف وفي كل واحد من مرات كونه فاعلاً غاية محدودة بعينها لا يجوز أن تكون ذاهبة إلى غير النهاية إذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا محالة<sup>(١)</sup> .

وأما الشك الذي يليه فيخل بأن يعلم أن الغاية تعرض شيئاً . وتفرض موجوداً وفرق بين الشيء والموجود ، وإن كان الشيء لا يكون إلا موجوداً ، كالفرق بين الأمر ولازمه ، وقد علمت هذا وتحققته فاستأنف تأمله من الانسان . فان للانسان حقيقة هي حده وماهيته من غير شرط وجود خاص أو عام في الأعيان أو في النفس بالقوة شيء من ذلك أو بالفعل .

وكل علة فإنها من حيث هي تلك العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لأن تكون سائر العلل موجودة بالفعل عللاً ، والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللاً بالفعل فكان الشيئية من العلة الغائية علة وجودها ، وكان وجودها معلول شيئية ، لكن شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل متصورة في النفس أو ما يجري مجراها ولا علة للعلة الغائية في شيئيتها إلا علة أخرى غير العلة التي تحرك إليها .

وأعلم أن الشيء يكون معلولاً في شيئية ، ويكون معلولاً في وجوده . فالمعلول في شيئية مثل الاثنيية ، فانها في حد كونه اثنيية معلولة للوحدة والمعلول في وجوده ظاهر لا يخفي ، وكذلك قد يكون للشيء أمر حاصل موجود في شيئية مثل العددية للاثنيية وقد يكون الأمر زائد لأمر زائد على شيئية مثل كون التربع في الخشب أو الحجر<sup>(٢)</sup> .

(١) نفس المصدر ص ٢٩١ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .

هذا إذا كانت العلة الغائية في الكون ، وأما إذا كانت العلة الغائية ليست في الكون ولكن وجودها أعلى من الكون على ما سيتضح في موضعه فلا يكون شيء من العلل الأخرى علة لها ولا في الواحد الذي هو الحصول والوجود ، فتكون إذن العلة الغائية ليست معلولة لسائر العلل لا لأنها علة غائية ولكن لأنها ذات كون ، ولو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة البتة ، وأما إذا اعتبرت كونها علة غائية فتجدها علة لسائر العلل في أن تكون عللاً مثل أن تكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا في أن تكون كائنة وموجودة في انفسها فإذاً الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية أن تكون علة لسائر العلل ويعرض لها من جهة أن معناها قد يكون واقعاً في الكون أن يكون معلولاً من جهة الكون<sup>(١)</sup> .

وتطرق ملا صدر الشيرازي (ت ١٠٥٠ م) في كتابه الحكمة المتعالية (الأسفار الأربعة) في بحث الغاية في قوله وما قيل فيها أما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء كما علمته سابقاً وهي قد تكون نفس الفاعل الأول تعالى ، وقد يكون شيئاً آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغبلة ، وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء كانت في القابل كتمامات الحركة التي تصدر عن روية أو طبيعة أو في شيء ثالث كمن يفعل شيئاً لرضاء فلان فيكون رضاء فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل ، وإن كان الفرح بذلك الرضاء أيضاً غاية الأخرى ، وهذا مجمل يحتاج إلى التفصيل<sup>(٢)</sup> .

ثم تعرض الشيرازي إلى رأي ابناذقلس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق . م) في القول بالصدفة وعدم ارتباطها بالغاية «فزعم أن تكون الاجرام الأسطقية بالاتفاق فما اتفق أن كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق انه لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك حجج .  
منها : أن الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لأجل غرض .

ومنها : أن الفساد والموت والتشويبات والزوائد ليست مقصورة للطبيعة مع أن لها نظاماً لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصورة للطبيعة فان نظام

(١) الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٢٥٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٣ - ٢٩٤ .

الذبول وان كان على عكس النمو والنمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يمهل ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون أن يكون مقصوراً للطبيعة فلا جرم نحكم بأن نظام النمو والنمو أيضاً بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة ، وهذا كالمطر الذي يعلم جزماً انه كائن لضرورة المادة إذ الشمس إذا بخرت الماء فخلص البخار الى البارد فلما برد صار ماءً ثقيلاً فنزل ضرورة . فاتفق أن يقع في مصالح فيظن ان الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة<sup>(١)</sup> .

ومنها : أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب<sup>(٢)</sup> .

والذي نلاحظه من اتجاه ابناذقلس أن الطبائع الحاصلة عن الصدفة ليست لها علاقة في عالم الغاية وطبيعتها فمثل الأجرام الجسطقية والطبيعة والفساد والتشويه الخلقى الى غير ذلك من الأمور غير خاضعة تحت علل غائية وانما هي وجودات تلقائية .

الا إن صاحب الأسفار قال بعد عرض هذه الحجج نقدم كلاماً فنقول أن الأمور الممكنة منها دائم ومنها أكثر ، ولكل منها علة والفرق بينها أن الدائم لا يعارضه معارض . فالأكثر قد يعارضه معارض فالأكثر يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعياً أو إرادياً فان الإرادة مع التصميم وتبأ الأعضاء للحركة ، وعدم مانع للحركة وناقض العزيمة وامكان الوصول الى المطلوب فتبين انه يستحيل إن لا يوصل إليه ومن الأمور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما لا يحصل على الأقل كوجود أصبع زائد . أما ما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال لوجودهما إنه إتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبا ، وذلك مثل أن يشترط أن المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف عنها إلى الأصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعداداً تاماً في مادة طبيعية فيجب أن يتخلق أصبع زائد

(١) الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٢٥٤ - ملا صدرا الشيرازي .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٥٤ - ٣٥٥ .

فعند هذه الشروط يجب تكون الأصبغ ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة إلى هذه الطبيعة الجزئية وإن كان نادراً قليلاً بالقياس إلى سائر أفراد النوع فإذا حقق الأمر في تكون الأمر الأقل إنه دائم بشروطه وأسبابه ففي صيرورة المساوي أكثرياً أو دائماً بملاحظة شروطه وأسبابه لم يبق ريبه فالأمور الموجودة بالإتفاق إنما هي الإتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها وأما بالقياس إلى مسبب الأسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات إتفاقاً .

كما وقع في السنة الحكماء الأشياء كلها عند الأوائل واجبات فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجوداً بالإتفاق فإن عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التي ساقط الحافر إلى الكنز إتفاق ، وأما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه من ليس بالإتفاق بل بالوجوب .

فقد ثبت أن الأسباب الإتفاقية حيث تكون لأجل شيء إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض ، والغايات غايات بالعرض .

ثم تناول صاحب الأسفار في حديثه عن غاية الأفعال الإختيارية فقال أن من المعطلة قوماً جعلوا فعل الله تعالى خالياً عن الحكمة والمصلحة مع أنك قد علمت أن للطبيعة غايات وإن فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة بعض قواه التي هي في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وإن لم يكن للقوة العقلية أو الفكرية متمسكين بحجج هي أوهن من بيوت العنكبوت .

منها : التثبت في أبطال الداعي والمرجح بأمثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي الجائع ، وقد حي العطشان ولم يعلموا أن خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فإن من جملة المرجحات لأفاعيلنا في هذا العالم أمور خفية عنا كالأوضاع الفلكية والأمور العالية الألهية ولم يتفطنوا إنه مع أبطال الدواعي في الأفعال وتمكين الإرادة الجزافية ينسد باب الصانع فإن الطريق إلى إثباته إن الجائز

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

لا يستغنى عن المرجح . فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود بل مع إرتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا إعتداد على اليقينات لعدم الأمر عن ترتب نقيض النتيجة عليها .

ومنها : ما مر من أن كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلق كما لا يعلل كون العلم علماً والقدرة قدرة . وهو أيضاً كلام لا حاصل له فإن مع تساوي طرفي الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذان فإن تلك الخاصية كانت حاصلة أيضاً لو فرض إختيار الجانب الآخر الذي فرض مساوياً لهذا الجانب .

ومنها : ما سبق أيضاً من قولهم بأن الإرادة متحققة قبل العقل بلا إختصاص بأحد الأمور ثم تعلقنا بأمر دون أمر ، وهذا كاف في إفتضاحهم فإن المرید لا يريد أي شيء أتفق إذ الإرادة من الصفات الإضافية فلا يتحقق إرادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء<sup>(١)</sup> .

ويقول ملا صدر الشيرازي في أسفاره : فالحاصل أن المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داع ومقتضى لصدوره عنه ممتنعاً دون تصديق بالقلب فذاك الداعي هو غاية الإيجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لأنه تام الفاعلية فلو أحتاج في فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصاً في الفاعلية ، وستعلم إنه مسبب الأسباب ، وكل ما يكون فاعلاً أولاً لا يكون لفعله غاية أولى غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه فلو كان لفعله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض وإن إستند إليه فالكلام عائد فيها هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تعالى ، وهكذا حتى ينتهي إلى غاية هي عين ذاته ذاته تعالى غاية للجميع كما هو إنه فاعل لها .

وبيان ذلك إنه سنقرر لك إن شاء الله تعالى : أن واجب الوجود أعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الأشياء وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٥٩ - ٢٦١ .

ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث إنها صادرة عن ذاته تعالى - فالغاية له في إيجاد العالم نفس ذاته المقدسة ، وكل ما كانت فاعلية لشيء على هذا السبيل كان فاعلاً وغاية لذلك الشيء حتى أن اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدرًا لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادراً عن ذاتها فكانت حينئذ فاعلاً وغاية<sup>(١)</sup>.

ثم أشار ملا صدرا إلى غاية الكائنات المتعاقبة لا إلى نهاية وقدّم ثلاث مقدمات .

أحدها - الأمر الذي لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على أن يكون وجوده متقدماً على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع ، وهذا يسمى نافعاً أما في الحقيقة أو بحسب الظن ، ومن هذا القبيل الموت وأمثاله فإن الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس أيضاً كما أشرنا إليه .

ثانياً - ما يكون لازماً للزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل إنه لا بد من جسم أدكن القطع ، وإنما لم يكن منه بدلاً لدكوته بل لأنه لازم الحديد الذي لا بد منه .

ثالثاً - الذي يكون حصوله مترتباً على حصول الغاية أما على طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الأفلاك وغاية الحركة الفلكية ما فوقها وأما لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه الأقسام غاية بالعرض ، ويقال لها الضروري<sup>(٢)</sup> .

ثم أن الشيرازي قدم وجهة نظره حول العلل الغائية إذ يقول في ذلك أن النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل أفضل أجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب ففيها مساهلات وأشياء غير منقحة لا تتفتح إلا بالكلام المتبع والتحقيق

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٦٦ .



البالغ فيجب الخوض في تبينها وتوفية الحقوق في التقصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة .

فنقول : إنك لو نظرت حق النظر إلى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائماً وإنما التغيرات بحسب الاعتبار فإن الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع .

فإنما أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حد العين . فهو من حيث إنه شعبان تخيلاً هو الذي يأكل ليصير شعبان وجوداً ، فالشعبان تخيلاً هو العلة الفاعلية لما يجعله هو تاماً والشعبان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل فالأكل صادر من الشبع ومصدر الشبع ، ولكن بإعتبارين مختلفين فهو بإعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية ، وبإعتبار الوجود العيني غاية .

فأعلم أن العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل ، والغاية المترتبة على الفعل أيضاً سترجع إليه بحسب الإستكمال فظهر أن تقسيمهم الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح وإلى ما يكون في القابل وإلى ما يكون في غيرهما كرضاء فلان غير مستقيم فإن القسمين الأخيرين في الحقيقة يرجعان إلى القسم الأول ، وهو ما يكون في نفس الفاعل<sup>(١)</sup> .

وبعد ذلك قدم ملا صدر شكوكاً وإزاحات قال قد تحقق لديك أن كل فاعل بفعل لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به يجب أن يكون أشرف وأعلى فكل فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه ، وإن كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حتى فيما دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله لأن ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مضمون لكان القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه وهو محال فإن اشبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصد قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتديره إياه لحصول صحته معتقداً إنه قد أستفيدت الصحة من قصده إياها وكونها غرضاً له في تديرها .

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

فأعلم أن قصد الطبيب ، وغرضه ليس مفيد الصحة بل إنما مفيدها مبدأ  
أجل من الطبيب ، وقصده وهو واهب الخبرات على المواد حين أستعدادها والعقد  
مطلقاً مما يبيء المادة لا غير والمفيد دائماً أرفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلاً  
بالعرض لا بالذات سؤال كثيراً ما يقع القصد إلى ما هو أحسن من القاصد .

جواب . بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطأ سؤال قد تقرر أن الغرض  
ما يجعل الفاعل فاعلاً فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به  
بحسب الواقع .

جواب . ربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرأ أشرف ربيعاً مما قصده  
وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة يوجب القصد  
إليه يكون أحسن منه .

سؤال إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد إلى منافعها فكيف  
حصل منه الوجود على غاية من الإتقان ونهاية من التدبير والأحكام وليس لأحد أن  
ينكر الآثار العجيبة الحاصلة في تكون أجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح  
والحكم كما يظهر بالتأمل في آيات الأفاق والأنفس ومنافعها التي بعضها بينة  
وبعضها مبينة ، وقد أشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسة للإحساس ، ومقدم  
الدماغ للتخيل ووسطه للتفكير ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم  
للإستنشق والأسنان للمضغ والريه للنفس والبدن للتنفس ، والنفس لمعرفة الباري  
جل كبريائه إلى غير ذلك من منافع حركات الأفلاك وأوضاع مناطقها ومنافع  
الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا نفي بذكره الألسنة والأوراق ولا يسع لغبطة  
الأفهام والأذواق .

جواب الواجب تعالى ، وإن لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحية  
من المنافع والمصالح التي نعلمه أو لا نعلمه ، وهو أكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته  
لا تحصل منه الأشياء الأعلى أتم ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت  
ضرورية كوجود العقل للإنسان ووجود النبي للأمة أو غير ضرورية ولكنها  
مستحسنة كأنبات الشعر على الحاجبين وتقصير الأخص من القدمين ومع ذلك فإنه  
عالم بكل خفي وجلي لا يغرب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض كما سيحيء

كيف ، وعناية لا كل علة لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من إنها لا يجوز أن تعمل عملاً لما دونها ولا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض ولا أن تقصد فعلاً لأجل المعلول وإن كانت تعلمه وترضى به فكما أن جسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر إنما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح في تحريكاتها ليس هو نظام الأسفل بل ما هو وراثتها من طاعة الله والتشبه بالخير الأقصى<sup>(١)</sup> .

وتعرض الفيلسوف السبزواري (١٧٩٧ - ١٨٧٨ م) إلى تصوير الغاية من خلال ما يحدته كل فرد من فعل لا بد أن يخضع تحت عنوان ما لأجله فقال كل شيء في فعله غاية (مفعوله مقدم) مستتبع حتى فواعل الطبايع - فإذا كانت الطبايع وهي عديمة الشعور غايات لا تكون لمبادئ عالية والشعور عين ذاتها ماهية أو وجوداً . فإن العبث والجزاف والطبايع والإتفاقات يظن إنها بلا غايات فقلنا يليق أن تذب - أي ندفع عن أمر العبث إذ دون غاية يظن أن حدث ثم شرعنا في تمهيد مقدمات أولاً ودفع الشك ثانياً بقولنا فغاية فيما إليه الحركة وما لأجله الحركة غدت مشتركة - فستعمل بالمعنين ففاعل كل حركة ومبدأها كأنه تنحل بفواعل ومبادئ قريب وأقرب وبعيد لكل منها حيث تحقق غاية<sup>(٢)</sup> .

والمحصل أن الغاية أما مختصة في الأفعال الإرادية وعدمها وهي الواقعة في إطار الشعور والإدراك ، وإما أن تكون شاملة للطبايع ، وإن كانت عديمة الإدراك والشعور ، ولذا أن القائل بالشمولية للطبايع إستدل بالمشاهدة . إذ يقول فأنا نشاهد في الأمور الطبيعية من قواها وطبايعها تحريكات ، وتأثيرات متادية إلى أمور مرتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث يحكم العقل حكماً جزئياً بأن تلك التحريكات إنما كانت لأجل الأمور المتادية إليها ولا نعني بالغاية إلا ما لأجله تحرك الشيء ، وذلك التأدي ظاهر من تأمل في هذه الأمور حق التأمل ألا ترى إنه لا يثبت من حبة البرغير البر ومن الشعير غير الشعير ولا يلد من نطفة الإنسان إلا

(١) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٧٩ - ٢٨١ .

(٢) منظومة السبزواري ص ١٢٣ - ١٢٤ .

الإنسان ومن نطفة الحمار غير الحمار إلى غير ذلك وكل ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلف إلا لما منع وليس ذلك إلا لقوة مودعة في نطفة الإنسان مثلاً متوجهة تحريكاتها نحو حصول الإنسان فيترتب عليها ذلك حيث لا عائق عنه<sup>(١)</sup>.

ولكن مثل هذا الإستدلال مبني على الوجود النفعي والثمرة المتخللة من حدوث الحركة أعم من كونها ذات شعور وعدمه وسوف نشير إلى التحقيق في هذا الموضوع .

وأستعرض ساحة الوالد رضوان الله عليه في نظريته للغاية . بأن الحركة قائمة على الغاية من حيث الإبتداء والإنتهاء وإن بين الحركتين نوع إتحاد من الغاية ويفصل بين الفاعل العالم وغيره وإن الفاعل العالم لم يريد الغاية بنفسها أصالة والحركة واقعة على نحو التبعية .

وإن الغاية كمال للفاعل ، وهي على نحوين النحو الأول : أن يكون الفاعل مما له تعلق بالمادة بنحو ما . وهذا الفاعل يقع مستكماً الغاية على نحو التوصيف بإنها فاعلة . النحو الثاني : أن يتعلق الفاعل بأمر مجرد ، وعلى هذا الفرض تكون الغاية عين ذات الفاعل ، وذاته عين الكمال لنفسه .

ومن أضواء هذا البيان يظهر لك إن ما صرح به الفلاسفة من أن الفاعل يستكمل بالغاية على وجه الإطلاق من غير تقييد لا يخلو من مسامحة في التعبير فإن ذلك يختص بالفواعل المتعلقة بالمادة لا ما كان بعالم المجردات ولا في ذات الله المقدسة ، وما ذكرناه هو مقصودهم واقعاً ، ومن هذا البيان يتضح لك أيضاً حقيقة فاعلية الواجب ، وإنه عين الغاية وتمامها وإن الفاعل بما هو فاعل لا غاية لفعله إلا ذاته الموجدة بوصف كونها فاعلة وإن الغاية متحدة معه ولا ينبعث نحو الفعل إلا باعتبار نفسه ، وإن كلما يترتب على غاية ذاته من الموجودات والتجليات لوجوده الأعظم غاية بالتبع لوجوده لا بالأصالة . فالفاعل بهذه الكيفية التي بينها هو التام في ذاته وفاعليته وغايته ، وكلما يصدر عنه من الأشياء بغاياتها يقع تبعاً

---

(١) درر الفوائد ج ١ ص ٣٥٥ .

لوجوده تعالى وفاعليته ووجوده عين ذاته وغايته فالله سبحانه وتعالى هو الفاعل الذي ليس فوقه فاعل وتام الفاعلية على وجه لا فاعلية أعلى منه وكل فاعلية وعلته تنتهي إلى فاعليته وغايته تعالى ، فذاته تعالى بما إنه عين العلم بنظام الخير غاية لكل خير ووجود لما عده وإن الله تعالى هو المبدأ لكل كمال وغاية لكل غاية ، وإن غاية ذاته تعالى عين ذاته المقدسة من غير تعدد ولا تفاوت ولا تحليل عقلي .

وما بيناه لا يتنافى مع أن الفاعلية تستدعي الغاية ولا مغايرة بين ذاته وغايته لأن غايته عين وجوده ، وقد أكد ما بيناه صدر المتألمين في أسفاره بأنه فسر الواجب بالذات إنه الذي يقتضي لذاته إنه الوجود والعينية ، وإنه تعالى موجود واجب لذاته وإن ذاته عين وجوده ووجوده عين ذاته ، وغايته المقدسة .

ففعله في نظام الوجود والتكوين غاية للفاعلية منه تعالى وهي عين ذاته المقدسة وقد ثبت بالبرهان إنه تعالى غاية الغايات ، وذلك لأنه وجود كل موجود ، ولا بد أن تنتهي إليه العلل أما بلا واسطة ، أو بالواسطة والإلزام التسلسل ، وجاءت سلسلة الموجودات وذهبت إلى غير النهاية ، فلا بد في جميع الموجودات أن تتعلق بوجود لم يكتسب الوجود من غيره .

وغرضنا من الإنتهاء في الوجود إليه حتى في مرحلة الإرادة والشوق لإيجاد الأعمال فإن كل نحو من الوجود من وجود الممكنات وإرادة الممكن والشوق والميل راجع إليه تعالى فهو العلة الأولى التي ينتهي إليه كل وجود ، وعلته فهو المعنى الإسمي بتمام معنى الكلمة وبه إستقلال كل مستقل والقائم على كل ما أرتبط به تعالى<sup>(١)</sup> .

ثم أخذ سماحة الوالد رضوان الله عليه في بيان العلل الأربع قائلاً إن مصدر الشيء وموجده هو علته ، ومن لوازم المعلول إنه بذاته مفتقر إلى العلة وينعدم المعلول عند إنعدام علته ، وتنقسم العلة إلى ما به الصدور وهو العلة الفاعلية وما لأجله الوجود ، وهو العلة الغائية ، وإلى الهويولى والصورة والهويولى هي ما بها قوة الشيء وما به فعلية الشيء ، هو الصورة ، والعلة منحصرة في هذه الأمور

(١) المثل الأعلى ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩ .

الاربعة ، ويشمل العلل عالم المادة والمجردات غايته إنه في هذه الأمور المادية تكون العلل أربعة عين فاعليته ، وغايته عين وجوده وإن الشرط ليس من العلل ، ولا من المقتضى للشيء بل هو باق على شرطيته ولكنه على قسمين أما مصحح لفاعلية الفاعل ، وأما متمم لقابلية القابل وليس كل من الشرطين من أقسام العلة وذاتها بل أما مصحح لفاعلية الفاعل ، وأما متمم لقابلية القابل من غير أن يكون الشرط دخيلاً في ذات المقتضى .

وتنقسم العلة إلى أقسام : فما كان فعله بميل طبيعي من غير شعور ولا إلتفات فهو الفاعل بالطبع وإن كان بلا ميل ، ولا علم فهو فاعل بالقسر ، وإن كان فاعلاً بجبر وتسخير فهو الفاعل الفاقد للإختيار دون الفاقد للشعور ، وأما الفاعل بالإختيار فهو على أنحاء .

أولاً - أن يكون عن إرادة وشعور وتصديق بالفائدة والشوق والميل إليه وإن القصد والإرادة ناشيء عن الأغراض والمصالح في ذلك الشيء .

يكون فاعلاً بالناية على ما ذهب إليه المشاؤون إن علمه تعالى بالأشياء بتوسط الصور العلمية ، وسيأتي إن شاء الله تعالى في باب التوحيد وعدم صحة هذا المعنى .

وذهب الإشراقيون إلى إنه فاعل بالتجلي والرضا حيث إن ذاته عين الرضا عن نفسه ، ووجوده عين غايته ، فالمعلولات كلها على نحو العلم الإجماعي في الذات المقدسة ووجودها عين العلم التفصيلي ، وتكون الموجودات بهذا المعنى هي تجليات ظهوره وإشراقات أنواره - ولعل الصوفي الفلسفي يريد هذا الوجه - دون الجهلة من الصوفية ، والقصد من الفاعل وهو الحق هو الرضا فالله تعالى هو الراضي والمرضي والرضا وتطبيق هذه المفاهيم على الحق تعالى من باب إرادة الواقع وصرف الوجود<sup>(١)</sup> .

وتطرق الوالد في مثله الأعلى إلى الفرق بين الغاية والأغراض والمنافع فقال : أن البحث عن الغاية كما عرفت من أهم مباحث الحكمة ، ولكل شيء

(١) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٠١ - ١٠٢ .

غاية مرتبة عليه إلا في الواجب سبحانه فإن وجوده عين الغاية ، ولو بطلت الغاية وترتبها على الشيء لأنسد باب الإيجاب والوجود وكان التعطيل في الفيض الألهي محققاً وهو خلاف البراهين .

فالمهم في الجهة الفلسفية هي الغايات وترتبها على الموجودات ولا يهتم الفيلسوف بالمنافع والثمرات حيث إنه ربما تحصل وقد لا تحصل ، وأما الأغراض فهي تلك الحدود للشيء وليس عين وجودها عين وجود الغاية فينشأ الغرض من لحاظ الغاية وترتبها فالذي يهتم الفيلسوف هو البحث عن الغاية وإلا لتعطل التكوين ، وإن الغاية كما عرفت قد تكون سبباً للفاعلية ، وقد تكون عين الفاعل كما في الواجب ، وعندما كان الفاعل يفعل الشيء لترتب الغاية عليه يسمى غرضاً ولما كان كل غاية تتبع الغاية القصوى وهو وجود الحق فلا بد أن يكون النظام التكويني على أتم الوجوه وأكملها ، وإن الغاية التي يترتب عليها النظام الكلي للعالم ولا يراد بها النظام الجزئي ، وإن المصلحة الجزئية تندك بإزاء المصالح الكلية وإن إندكاك المصالح الجزئية عند النظام الكلي هو من توجه سير النظام الكلي إلى الأصلح. والنظام الكلي يتحقق وإن إستلزمه بعض الشرور والسيئات وإن لكل شيء غاية حتى في الطبائع ، ولكن تمنع الموانع في بعض عن تحقق الإتفاق لا بد أن يكون له فاعل وغاية ، ولكن على وجه الندرة . وإن تأدية الأسباب إلى المسببات إن كانت دائمية أو أكثرية سميت أسباباً ذاتية وإن كانت نادرة سميت إتفاقاً بهذا المعنى ، وهو أمر معقول ، ولا يطلق فناً على ما لا غاية فيه ولا فاعلية له ، وإنما ينسب إلى الإتفاق لعدم العلم بالسبب كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الإشارات فالسبب الإتفاق سبب بالعرض وغايته بالعرض اصطلاحاً ما كانت غايته مهمة كالكنز عند حفر البئر والإتفاق أعم من المهمة وغيرها .

وأعلم أن الانسان الكامل غاية الإيجاد، وغايته وجود الواجب تعالى وإن الأشياء خلقت للإنسان كما في الحديث القدسي يا بن آدم خلقت الأشياء وخلقتك لنفسي وإلى ذلك نظر العرفاء من أن العلة الغائية من إيجاد العالم الآن هي رؤيته تعالى بذاته هي مرآة عين الإنسانية وقد تتكرر وترتب الغايات لأن كلماته فيضه من غير إنتهاء ، وكلماته التامة على مذهب فلاسفة اليونان هي النفوس والعقول وأما

الرسول والأولياء فعند الشرعيين وغايته الرسالة هي الحقيقة المحمدية كما صرحت به الأخبار وقام البرهان .

ثم أعلم أن الغاية قد تكون بالذات ، وقد تكون بالعرض كالفاعل وقد يكون قريبين وبعيدين<sup>(١)</sup> .

### نظرتنا حول الغاية :

تتلخص الغاية على النهج الآتي :

١ - الغاية في مقام الذات والوجود الواقعي أو الوجود التكويني أو الوجود الإعتباري .

٢ - الغاية في مقام الإرادة والتحريك .

٣ - الغاية في مقام المبدأ ووجود المصالح .

٤ - الغاية في مقام الإستمرارية والإنقطاع .

٥ - الغاية في مقام التوليد والعقم .

٦ - الغاية في مقام السمة .

٧ - الغاية ومرحلة العلاقة .

٨ - الغاية والنظر إليها في مرحلة الترتب .

٩ - الغاية في المجال التصوري .

١٠ - الغاية في المجالات العلمية التجريبية .

علينا بدراسة هذه الضوابط الكلية والنظر إلى قيمتها الموضوعية .

أما بيان الغاية في مقام الذات فتعتمد الغاية على النظرة الواقعية للوصول إلى مرحلة النضوج بما قدر له من قدرات عقلية فذاتها قائمة بين المبدأ والمنتهى ، أو منحصرة في خط الإنتهاء المسبوق بحركة الإبتداء ولكن إرتباطها قائم بالحركة الثانية دون الأولى كما عليه رأي الوالد رحمه الله ، وإن كنا على خلاف ذلك الإتجاه

---

(١) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٦٧ - ١٧٠ .



وإنما هي متوسطة بين الحركتين ولكن قيامها الفعلي بالحركة الثانية ومبدأ نشوئها بالحركة الأولى .

وإنما المهم في العرض أخذ الأضواء الناصعة حول ذات الغاية هل وجودها يعكس إستقلاليتها الذاتية أو وجودها قائم على التبعية بوجود الغير أو يكون وجودها وجوداً ظلياً مندكاً بالوجود الأسمي ، وكذا تدبرنا حقيقة الأمر وجدنا الغاية قائمة على التبعية في بعض المراحل والإندكائية في بعض المراحل الأخرى طبقاً لتعلقاتها .

### ١ - الغاية بالمراتب الثلاث :

أما تصوير الغاية بحسب الوجود الواقعي أو التكويني أو الإعتباري فهذا محتاج إلى مزيد بيان .

أعلم أيدك الله وجعلك من طليعة المؤمنين أن الوجود الواقعي بحسب الإصطلاح الفلسفي هو التحديد الواقعي القائم على الوجود والماهية ، والمراد من التحديد هو إنتساب الماهية للوجود أما بحسب الإصطلاح المنطقي فيطلقون الوجود الواقعي على الوجود الخارجي والوجود الذهني كالنظر إلى الكتاب تارة بما إنه جسم ذو أبعاد ومستقر في الأكوان الأربعة وأخرى يتصور في عالم الذهن وتكون صورته مرسمة لدى العقل بواسطة الإدراك الحسي لوجوده .

أما الوجود التكويني فالمراد به المقولة الخارجية أو ما كان منتزِعاً عن مقام الوجود الخارجي كالفوقية والتحتية وما شاكل ذلك من أنحاء المقولات كما يتصور ذلك عندما نأخذ الصلاة على شكلها المحدد لها عند المسلمين القائمة على هذه التركيبية الخاصة من المقولات المتباينة تهدف إلى معراج المؤمن المركبة من القيام والركوع والسجود وجلسة التشهد والقرءة ، وهكذا عندما نأتي إلى التركيب في الجهاز الآلي قائم على أجزاء ومواد بحيث عند تمامية هذا الجهاز يوجب الحركة الفلانية مثل آلة التصوير والطابعة والتليفون والتلفاز والقطار والسيارة والطائرة والقمر الصناعي والسفينة والعقل الآلي إلى غير ذلك من المواد التي من خلالها

تحدث ووجد حركة خاصة مما يهدف إليها القائم على أحداث تلك التشكيلة أن يستفيد من آلة التصوير وإبقاء الحادثة التاريخية من خلال تلك الرسوم والصور سواء كانت الرسوم حية كما في الصور السينمائية أو التلفزيونية فإنها تصور لنا الحوادث التاريخية كالحرب العالمية الأولى والثانية ، أو عندما يتكامل الجهاز المطبعي يكون أداة لنشر العلم والثقافة وإنقال الأفكار بين رجال الفكر ، ويكون نقطة التقاء بين الطبقات المثقفة سواء كانت الثقافة عن جانب روحي كالنظام والقانون والإجتاع أو عن جانب فلسفي مادي أو ميتافيزيقي أو جانب أدبي أو غير ذلك من أنواع الأدب أو عندما يتم الجهاز التلفوني بوجب سرعة الإتصال وحصول العلاقات أو عندما يتم القطار يستفيد به الجمهور في نقل بضائعهم الإقتصادية بين المدن وإرتباط المدن بعضها مع بعض بالإضافة إلى حمل المسافرين على هيئة جماعات وكتل جماهيرية محتشدة بشتى أنحاء التحشد والتجمهر من قبل الدولة والمجتمع لأغراضهم الإقتصادية أو الإجتاعية أو السياسية أو عندما تتم الطائرة يستفيد منها الشخص في الإنتقال السريع وإقتصاد الزمن بعدما كان الإنسان يقتل من عمره شطراً كثيراً من الزمن فأصبحت الطائرة الأداة الحافظة إلى ذلك الوقت الذهبي وإن كان الإنسان إستخدم هذا الجهاز النافع في بعض الحالات لفتك أبناء نوعه كما حدث ذلك في إلقاء القنبلة الذرية على هورشيما من الطائرة وقلبت الأرض أعاليها سافلها وأصبحت دماراً ومات فيها العدد الكثير وتشوهت صورهم وصار المرض وراثياً فلم تكن الطائرة أداة رحمة وإنما صيرها الإنسان أداة نعمة لنيل مطامعه وأهدافه العدوانية ، أو عندما يتم القمر الصناعي يكون أداة نافعة في بعض الأحيان وإن إستخدمها الإنسان للفتك وطرق التجسس وأطلق في عصرنا الحديث بمحاربة النجوم كل ذلك لإظهار عضلاته وكبرياته أمام الدولة المنازعة كما هو الحال بين الدولتين العظيمتين أميركا وروسيا فإنها لا يريان للدولة الصغيرة قيمة مهما بلغ من فتك وقتل وتشريد ودمار ، أو عندما تتم السفينة البحرية تأخذ بنقل البضائع والتجارات والنفط فيستفيد منها الإنسان لتأمين شؤونه الإقتصادية ، ولكن بعين ذلك ادخره الإنسان في نقل الأسلحة الفتاكة للحفاظ على كيانه وحدوده أو التعدي على الآخرين في توسع أرضه ومملكته ، أو عندما يتم العقل

الألكتروني وما ينتج منه تحريك الآلات من خلال ذلك الجهاز قد إستخدمه الإنسان لأجل مصالحه وسرعة إنتاجه .

فإن مثل هذه المقولات الخارجية أو ما كانت حيثية موجود خارجي كالقوية والتحتية إذا كان الغرض في تنشئها عبور المارة والإستغلال للباعة أو المسافرين ونحوها فإن ارتسمت بالوجود الخارجي أصبحت غرضاً وإن كانت في مقام الجعل والتكوين كانت غاية .

ونرعي إنتباهك إلى أن المقولة الغائية تأتي أما على نحو التكامل الذاتي في الوجود كسير الحجر إلى مرحلة وصوله إلى حد العقيق أو الفيروز أو سير الإنسان من النطفة إلى العلقة إلى المضغة إلى اللحم والعظام إلى الإنسان السوي ، وأما أن تكون المقولة الغائية بلحاظ ما يستخدمها الفاعل في مرحلة التكامل والوصول إلى الغاية عن طريق تجارته ، وعلى ضوء ذلك يمكن أن نقسم الغاية المقولية إلى مرحلة التحرك وإلى مرحلة السكون فالمقولة إذا أخذت في الصعود إلى الفعلية والكمال صارت في مقام الحركة وإن وصلت إلى آخر نقطة من الكمال كصيرورة الحجر عقيقاً والتراب ذهباً صارت الغاية واقفة لوصولها إلى خط الفعلية والكمال .

وبالجملة أن دور الحركة في الغاية أمر نسبي ووجود إضافي حيث إنها وإن حصلت إلى الكمال في الوجود الذاتي إلا أنه عند الإنشطار إلى وجود ثاني يكون الأول معداً للوجود الثاني فتصبح الغاية ثابتة بلحاظ الأول ومتحركة بلحاظ الوجود وعلى هذا تكون في سلسلة متحركة فيمكن على هذا الإتجاه أن نعبر عنها متحركة وثابتة بالقياس إلى الوجود الإضافي بينهما .

أما الغاية بحسب الإعتبار كما هو الحال في الزوجية فإن البناء على تشكيلة الأسرة والحفاظ على بقاء غريزة النوع من خلال بناء هيكل المجتمع الأسري يعطي دور الغاية المطلوبة في صياغة الهيكل للأسرة وهكذا في إعتبار الملكية القائمة على الإيجاب والقبول أو التعاطي بين المعطي (بالكسر) والمعطي (بالتفتح) فإن ذلك القول أو العقل يكونان سببين لإحداث الملكية وإنتزاعها فأساس القيام والبناء على الوجود الإنشائي هو أمر غائي وبعد حصول الملكية أو الزوجية كما في المثال الأول

يقع في دائرة الغرض دون الغاية بخلاف مسألة البناء والقيام في أول مرحلة الأحداث .

## ٢ - الغاية في مقام الإرادة والتحريك :

نقصد بالغاية في مقام الإرادة عبارة عن فعلية الإقتضاء وتامة التأثير في الشيء لوجود شيء آخر مريداً أي فيه تمام التأثير ، وفعلية الإقتضاء والشيء الثاني مراداً وتامة تأثير الشيء الأول وفعلية إقتضائه إرادة سواء كان المرید الذي فيه الإقتضاء والإرادة ذي حس وإدراك وكان هذا الإقتضاء فيه عن حس وشعور أولاً كما في فعلية إقتضاء الجدار لأن ينقض حيث إنه أطلق عليه الإرادة مع أنه ليس عن حس وشعور قال الراغب في مفرداته الإرادة قد تكون بحسب القوة التسخيرية والطبيعية كما قد تكون بحسب القوة الإختيارية ولذلك تستعمل في الجماد والحيوان نحو جدار يريد أن ينقض وفرس يريد التبن إنتهى<sup>(١)</sup> .

فأتضح أن الإرادة لها دور التنجز وفعلية التأثير في تحصيل وجود الشيء ويكون الشيء الأول مريداً والشيء الثاني مراداً ، فالغاية عندئذ تكون بالحمل الشائع وجوداً واحداً لأنه ذكر أن الغاية تارة تطلق على ما لأجلها الوجود ، وهذا المعنى مختص بالأفعال الشعورية سواء كان الفعل زائداً عن ذاتها أم لا ، وأخرى تطلق على ما يتولد منه فعل وإن لم يكن عن إرادة وقصد ، وهذا النوع أعم من الأول لأنه شامل للطبيعية كما استدلل الطبيعيون على ثبوت الإرادة لها فقالوا أنا نشاهد في الأمور الطبيعية من قواها وطبايعها تحريكات وتأثيرات متأدية إلى أمور مرتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث يحكم العقل حكماً جزمياً بأن تلك التحريكات إنما كانت لأجل الأمور المتأدية إليها ولا نعني بالغاية إلا ما لأجله تحريك الشيء - ألا ترى إنه لا ينبت من حبة البر غير البر ومن الشعير غير الشعير ولا يلد من نطفة الإنسان إلا الإنسان ومن نطفة الحمار إلا الحمار<sup>(٢)</sup> .

(١) درر الفوائد ج ٢ ص ٧٨ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣٥٥ .

وعلى ضوء ما تقدم في الغاية المقولية أن مثل هذا النوع داخل في الغاية المقولية أيضاً ولكن لا نقول على نحو الغاية بالمفهوم الخاص والمعنى المصطلح بل الغاية بالمفهوم الغاية العام ، وإنما المعنى الحقيقي للغاية هو المعنى القائم بالفاعل فإن كان الفاعل هو الله فالشعور عين ذاته ماهيته لأن ماهيته عين وجوده ، وإن كان الفاعل من الممكنات لا بد من حصول التفكيك بين الشعور والذات وإن كان هناك فرق في الشعور المرتبط بالممكنات من نوع المفارقات إن كان من نوع المفارقات العقلية من المبادئ العالية صفاتها عين وجوداتها ولكن لا عين ماهياتها وهذا بخلاف صفات الله فإن صفاته عين ذاته وجوداً وماهية .

### ٣ - الغاية في مقام المبدأ ووجود المصالح :

تعقيباً على ربط الغاية بالفاعل سواء كان فاعلياً حقيقياً أم مجازياً لا بد في مرحلة إيجاد العمل من الحصول على وجود المصلحة الصادرة عن حكمة في مقام إصدار أمر الحكيم التكوينية أو التشريعية .

والحكمة أما أن يراد بها العلم بما يترتب على الشيء ، أو يراد بها الإتيان في العمل ومرجع الأول ومرجع الثاني إلى القدرة فإصدار الفعل من قبل الحكيم لا بد أن يكون منبعثاً عن مصلحة أما راجعة إلى ذات متعلق الأمر والخطاب التشريعي ، وأما أن يكون في ذات الفعل فعلى الإتجاه الأول هو مذهب العدالة لأنهم يرون وجود المصلحة في المتعلق كالأمر بالصلاة والزكاة والأمر بالمعروف فإن المصلحة قائمة على موضوعية الصلاة والزكاة والمعروف دون ذات الأمر مجرداً .

وأما على مذهب الأشاعرة يرون المصلحة في ذات الأمر ، وهو عبارة عن ذات الخطاب الصادر من قبل المشرع لأنهم يرون أن الحكيم إنما يأمر لأجل الأمرية وإظهار العظمة في مقام المولوية وإن كان المذهب الصحيح هو الإتجاه الأول لأن الحكيم عند إظهار أوامره إنما تكون المصلحة منقذة في متعلق الخطاب التي تعود نفعاً للمأمور القائم في تنفيذها وهي في مرحلة المأمور به والأمثال .

والمصلحة على هذا النوع تكون أما تكوينية مقولية ، وأما أن تكون وجوداً معنوياً فمثل ترتب الغاية على وجود المصلحة لحفظ النظام أمر معنوي أو ما يصطلح عليه بالعرف الفقهي بالأمر الإعتباري كما سلف بيانه .

#### ٤ - الغاية في مقام الإستمرارية والإنقطاع :

نقصد بالغاية في دور الإستمرارية والإنقطاع بما تعرضنا إليه سابقاً أن الحركة التي من أجلها وجود حركة ثانية إن كانت الحركات آخذة في الدوام والتحرك المستمر للحصول على التكامل الذاتي بحيث أن كل حركة تعطي دور المعد إلى وجود الحركة الثانية فحركة ماكنة الطائرة أو الصاروخ عندما يقطعان المسافة الشاسعة الهدف منها في هذه الحركة السريعة مهما بلغت قدرتها التحركية الوصول إلى نقطة معينة حين الإنطلاق أو كون الإنسان عند صيرورته عند انطلاق النطفة يأخذ في دور الحركة الإستمرارية وذلك من تلاحق الصور مع الإحتفاظ على أصل المادة (الهيوولي) فللمادة تسير في قوس الصعود نحو الصور التكاملية من غاية إلى أخرى حسب إستعدادها في الصعود والترقي .

وعلى الجملة أن المادة واحدة منحفظة بماهيتها وأما أن تكون صالحة للتغيير تبعاً للصورة بما يناسب إستعداد الصورة من الصعود إلى المراحل الكاملة .

أما ما يصطلح عليه الفلاسفة أن الله غاية الغايات حيث إنه مرجع كل الموجودات فهو من حيث عقله عالم العقل ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحو والإثبات فوصول الإنسان الكامل إلى غاية الغايات وصول إلى كل الأشياء<sup>(١)</sup> .

وهذا المعنى يكشف عن إنقطاع الغايات إليه سبحانه لأنه الكمال المطلق ومقتضى إحتياج الناقص إلى الكامل يعطي سمة الغاية القصوى وترسو كل سفينة

---

(١) درر الفوائد ج ١ ص ٣٦٦ .

على باب جوده وكرمه . أما ما عدها وإن تصور إنقطاع الغاية في بعض الأمور إلا أنها نسبية وأمور إضافية .

## ٥ - الغاية في مقام التوليد والعقم :

تعتبر الغاية في مقام التوليد والتكاثر أن يكون الحال والمحل صالحين لما لأجله الشيء فالقيام بإستخراج الكنز من جوف الأرض قائم على طرف الحال فكل ما يقدمه المستخرج من مجهود وأتعاب قد حصل على أول عين الكنز أو مثل أول مجرى منبع النفط فإذا أخذ بمواصله السير في التنقيب والعثور على العين الأفضل فالأفضل صارت الغاية في مقام النمو والتوليد بما حصلت عليه من الفائدة في المرحلة الأولى تأخذ شكلاً تصاعدياً في الحث على الإستثمار الأكثر ، ولكن بخلاف ما لو نقب على بئر النفط فوجد مانعاً وعائقاً من الوصول إلى الإستمرارية في حركة الغاية تكون عقيمة بحيث يرى تواصل الحركة غير نافع وغير مثمر ويكون ذلك موجباً لا هدار المال وتقديم المجهود من غير ناتج وهذا ما يحصل لكثير من الأعمال غير المثمرة .

يمكن أن نعبر عن الغاية في مقام التوليد إذا وجدت تتلاحقها منافع وثمرات متعاقبة ومتواصلة بحيث تجعلها سبباً في التحرك والإستمرارية في البقاء كما هو الحال في عصرنا الحاضر من تقدم العلم الصناعي وما توصل إليه الإنسان من آفاق علمية وتكنولوجيا فأصبحت الغاية تحاكي غاية أخرى أما بأسباب التراكم في الخبرات العلمية ، وأما بأسباب تداعي المعاني ، وأما بأسباب الإنكشافات اللاشعورية فمواصله التوليد تتلخص .

أما أن تكون راجعة إلى المخزون العلمي والفكري .

وأما أن تكون راجعة إلى اللاشعور . وكل ذلك يوجب التوليد في الغاية تبعاً للثمرات والفوائد التي من أجلها وجدت الغاية .

## ٦ - الغاية في مقام السمة :

نقصد بالغاية في مقام السمة ، وهي التي تقع في مجال الإطلاقات البيانية أعم من أن تكون في صفحة الإحصاء أو من الشمولية الميدانية ، وإما أن تقع في مجال الإطلاقات البيانية اللفظية كمعرفة الأعلام ووضع الأسماء على مسمياتها كما يقال لماذا أطلق كلمة نعمان فيجاب بأنه دم أو العباس لمعنى الشدة وحصول العلاقة الإستحسانية أو الطبيعية أو الوضعية أو الذاتية بين اللفظ والمعنى عن كل بحسب مبانية في مقام جعل العلاقة بينها في إثبات الوضع وبين اللفظ والمعنى وإن كان المختار لدينا في الأبحاث الأصولية العلاقة عن طريق الطبع وحسن الذوق مع سلامة السليقة وعدم أعوجاجها بعوامل داخلية أو خارجية .

## ٧ - الغاية والعلاقة :

تعرضنا إلى بعض الجوانب عن طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى وإنما يحدث بينها علاقة طبيعية وإستحسانية وليس للواضع أثر في خلق العلاقة وأحداثها من زاوية جعل الجاعل وإعتباره الخاص فإن ذلك غير مختص به وإنما الميزان هو ما يدرك من خلال الذوق السليم وحصول الغاية من جانب العلاقة إذا كان المقام في الوضع فالعلاقة طبيعية لا ذاتية ولا وضعية أما الذاتية فيراد بها خلق التأثير والتأثر بين اللفظ والمعنى فإذا أطلق لفظ النار أو السائل في الصورة الذهنية يلزمه حصول التناقض لوجودهما الحقيقي من الإحتراق الذهني والسيلان الذهني ، وكل منها غير حاصل فعلاً .

أما العلاقة الوضعية فتجد بعض العلائق قد يقرها البياني ولكن الذوق الطبيعي يستنكرها كلفظ المحب فإنها كلمة طيبة يقرها الطبيعي ويتنفر منها الوضعي وكذا لفظ العدو ينفر منها الطبيعي ويستملحها الوضعي وهكذا .

وحصيلة البحث أن الغاية قائمة على العلاقة الطبيعية في مرحلة الوضع كما أن الغاية قائمة على العلاقة الذاتية في مرحلة التكوين سواء كانت بنحو الوحدوية أو الإنضمامية وإن كانت الذاتية الوحدوية أقرب للصناعة الفلسفية . كما أن الغاية



قائمة على العلاقة الوضعية في مقام الجعل والأنشاء كما هو المقرر في دور التشريع القانوني ، ونطلق على مثل هذا بالعلاقة الإنشائية والنسبية الطليبية في مقام الإنشاء وإصدار الحكم الألهي أو الوضعي أو على النسبة الزجرية في مقام النهي كذلك في حال إصدار الحضرة الألهي والوضعي .

ويكون دور الغاية من موقع العلاقة على أقسامها الأربع أن مجيء كل فعل يحدث فيه إحدى هذه العلائق الأربع فالغاية لها الصلة في كل واحدة من هذه الأربع بعد مجيء الفعل وتقارنه مع أحدها . فالغاية هي الأداة المحركة لإيجاد الفعل عند إنطباقه على موارد هذه الأربع .

#### ٨ - الغاية والنظر إليها في مرحلة الترتب :

تأخذ الغاية شكلها الطبيعي عند حصول الغاية الفاعلية والمادية والصورية فهي مرتبة في مقام المفهوم والتحليل والإعتبار وإلا فمقام تأثيرها الخارجي واحدة فالغاية أما أن تلحظ كمالات للفاعل ، وذلك عند إرتباط الفاعل بالمادة وإستكمالها يقع بوجود الغاية أما إذا تعلق الفاعل بوجود تجردي لا مادي تكون الغاية عين الفاعل .

وبذلك أشار ساحة الوالد رحمه الله في مثله الأعلى إلى هذين الدورين بقوله أن الغاية كمال للفاعل وهي على نحوين .

النحو الأول : أن يكون الفاعل مما له تعلق بالمادة بنحو ما وهذا الفاعل يقع مستكملاً بغاية على نحو التوصيف بإنها فاعلة .

النحو الثاني : أن يتعلق الفاعل بأمر مجرد وعلى هذا الغرض تكون الغاية عين ذات الفاعل وذاته عين الكمال لنفسه . ومن أضواء هذا البيان يظهر لك أن ما صرح به الفلاسفة من أن الفاعل يستكمل بالغاية على وجه الإطلاق من غير تقييد لا يخلو من مسامحة في التعبير فإن ذلك يختص بالفواعل المتعلقة بالمدة

لا ما كان بعالم المجردات ولا في ذات الله المقدسة وما ذكرناه هو مقصودهم واقعاً<sup>(١)</sup> .

ويكون عندئذ أن ترتب الفاعل على الغاية ترتب طبيعي وليس بينهما ترتباً زمنياً كما هو الحال بين العلة والمعلول ، ولذا أن المتعارف عليه اصطلاحياً . أن المعلول علته العلة والفاعلية علتها الغاية<sup>(٢)</sup> .

## ٩ - الغاية في المجال التصوري :

أشرنا إلى جهة الفرق بين الغاية والغرض وإن الغاية موطنها التصور وذلك تحقق وجودها في عالم اللحاظ والصورة الذهنية بخلاف مجال الغرض فإنه يعكس الصورة الخارجية عندما يكون في دور الإستعمال .

وعلى ضوء ذلك يحدثنا ساحة الوالد في مثله الأعلى أن الغاية كما عرفت من أهم مباحث الحكمة ولكل شيء غاية مترتبة عليه إلا في الواجب سبحانه فإن وجوده عين الغاية ، ولو بطلت الغاية وترتبها على الشيء لأنسد باب الإيجاب والوجود وكان التعطيل في الفيض الألهي محققاً وهو خلاف البراهين ، فالمهم في الجهة الفلسفية هي الغايات وترتبها على الموجودات ولا يهتم الفيلسوف بالمنافع والثمرات حيث أنها ربما تحصل وقد لا تحصل ، وأما الأغراض فهي تلك الحدود للشيء ، وليس عين وجودها عين وجود الغاية فينشأ الغرض من لحاظ الغاية وترتبها فالذي يهتم الفيلسوف هو البحث عن الغاية وإلا تعطل التكوين ، وإن الغاية كما عرفت قد تكون سبباً للفاعلية وقد تكون الفاعل كما في الواجب ، وعندما كان الفاعل يفعل الشيء لترتب الغاية عليه يسمى غرضاً ، ولما كان كل غاية تتبع الغاية القصوى ، وهو وجود الحق فلا بد أن يكون النظام التكويني على أتم الوجوه وأكملها ، وإن الغاية عليها النظام يراد بها النظام الكلي للعالم ولا يراد بها النظام الجزئي ، وإن المصلحة الجزئية تندك بإزاء المصالح الكلية وإن إندكك المصالح

(١) المثل الأعلى ج ٢ ص ٩٨ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٩٤ .

الجزئية عند النظام الكلي هو من توجه سير النظام الكلي إلى الأصلاح والنظام الكلي يتحقق وإن استلزمه بعض الشرور والسيئات وإن لكل غاية في الطبائع ولكن تمنع الموانع في بعض عن تحقق الغاية في الأمور الطبيعية<sup>(١)</sup>.

ولكن بما أشرنا إليه سابقاً يتضح أن الغاية قائمة في صقع النفس فهي من القوى النفسانية فوجودها أما على نحو العلم الحسولي أو العلم الحضورى وإن الذي ذكرناه أن القوى النفسانية في عالم الحضور دون الحصول وإلا لكانت القوى العاقلة حاصلة بوجودها جزئي بينما هي موجودة بوجود كلي .

## ١٠ - الغاية في المجالات العلمية التجريبية :

بحسب النظرة التجريبية لا بد من إنكار مبدأ الغاية وإنما هي دوافع قائمة على المصالح الخارجية فعندما يقوم المستقريء بحسب فحصه وتتبعه للموارد الجزئية والانتقال من الخاص إلى العام والتوصل إلى قانون طبيعي بحسب فحصه للموارد الجزئية كان الهدف في إستقراءه التوصل إلى الحقيقة الثابتة من خلال استيعابه للمصاديق الجزئية حيث أن المذهب التجريبي مبني على الظواهر الحسية . ويقول ابن سينا في كتابه الإشارات فالتجربيات هي إذن قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منا متكررة<sup>(٢)</sup>.

بما أوضحناه في كتابنا نقد المذهب التجريبي أن التجربة لا تملك خلفيات سابقة مخزونة في دائرة الحافظة ، وإنما وجود المعرفة بوجود التجربة على نحو القضية الحينية كما هو الحاصل في المسائل الرياضية أو تتوقف على مبادئ تجريبية كما في العلوم الطبيعية<sup>(٣)</sup>.

ومما تصدق عليه التجربة في الإختبارات العامة والتغيرات النافعة التي هي الوجود الخاص وتستخدم التجربة أيضاً في المجالات الإجتماعية نظير المجتمعات

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) الإشارات ص ٥٦ - ٥٧ .

(٣) نقد المذهب التجريبي ص ٦٥ .

الصناعية - وتستخدم التجربة في العلوم الطبيعية والكيمياء ووظائف الأعضاء وعلم الطب ، وعلم الحياة فمثلاً قطع بعض الأعصاب من معدة حيوان لرؤية المتغيرات التي تترتب على ذلك وظيفة الهضم وللمقارنة بين عملية في حالة طبيعية وبينها في حالة غير طبيعية<sup>(١)</sup>

فكل هذه الأدوار التي تمر بها التجربة يكون موقف الغاية منها الإرادة الأولى والحاكمة في الحركة على نحو التأثير مهما تكررت التجربة بحسب وجودها وتقدمها فإنها العامل المباشر في إيجاد التحرك والإرادة نحو العمل .  
وإن أطلق عليها بالغرض في بعض الأحيان ألا إنه ملزم بها لا شعورياً حيث يخونه التعبير فيطلق على الغاية بالغرض .

### تمايز العلوم بالأغراض

بعد أن إستوضحنا جهة الفرق بين الغاية والغرض وإن الغاية لا ترتسم في دور تطبيق القواعد خارجاً .

أما الغرض فيقع مقوماً لموضوعية المسائل ويكون محمداً للقواعد العلمية فنسبة الغرض إلى الموضوعات كنسبة المضاف إلى المضاف إليه وليست من نوع نسبة المعلول إلى العلة<sup>(٢)</sup> .

وعلى الجملة أن الغاية وجودها بالوجود التصوري العلمي هي محط تدوين الفنون والغرض وجوده بالوجود الإستعمالي القائم بالتعليم والتعلم الذي يكفي فيه بيان الفهرست والإشارة الإجمالية فعلى هذا تكون الأغراض هي الحدود للشيء الموجبة للتدوين .

وعلينا أن نأخذ شكلاً مستوعباً حول تمايز العلوم بالأغراض وذلك يتم بتصوير عدة نقاط .

---

(١) نفس المصدر .

(٢) المحاكمات ج ١ ص ٧٤ ط الأولى إيران تقرير ساحة الوالد - المؤلف .

١ - قد بينا أن حقيقة الغرض قائم على الأمور التطبيقية والإستعمالات الخارجية كما أن الغاية موطئها التصور أو الحظور الذهني . ولكن الذي يظهر من بعض معاصرينا الأندماجية بين الغرض والغاية كما نلاحظه من السيد الصدر قدس سره إذ قسم الغرض إلى نوعين فقال .

الأول : أغراض تدوينية وهي التي تطلب من وراء تدوين العلم أو تعليمه للآخرين ولذلك يكون هذا النوع من الأغراض المطلوبة في العلوم متنوعة ومختلفة من شخص إلى آخر .

الثاني : أغراض ذاتية تترتب على كل علم في نفس الأمر والواقع مع قطع النظر عن مرحلة التدوين والتعليم . وهذا النوع من الأغراض يكون بمثابة المعلول للعلم ويكون ترتبه على مسائل العلم من سنخ ترتب المعلول على علته ، وعلى هذا الأساس كان لكل علم غرض واحد ولو بالنوع يترتب عليه فعلم النحو مثلاً يترتب عليه غرض الصيانة من الخطأ في المقال وعلم المنطق يترتب عليه غرض الصيانة من الخطأ في الفكر وهكذا سائر العلوم الأخرى<sup>(١)</sup> .

والذي نلاحظه أن الأغراض التدوينية تقع عند فعلية الشيء وثبوتها خارجاً بعد مقام تصور الشيء وملاحظته ذهنياً حيث عندما يقوم الشخص في التدوين من وراء تدوين العلم لقصد التعليم والتعلم يكون بلحاظ التطبيق الخارجي كتدوين أبي الأسود الدؤلي لعلم النحو ولكن بالنظر إلى الأغراض الذاتية تكون نظرتها واقعية كمتخزون علم الإمام علي (ع) في علم النحو بالقياس إلى أبي الأسود فهي غاية وليست غرضاً لأن الغرض الذاتي إنما ينظر إليه بما هو في عالم التصور الذهني ، وإن كان الإطلاق عليه غرضاً بالمفهوم العام ألا إن ذلك ليس من نوع الغرض وإنما هو من نوع الغاية .

هذا مع إن الأغراض الذاتية لا تتناسب مع وحدة العلم والمسائل ، وإنما الوحدة والعلية والمعلولية في خصوص القسم الأول دون الثاني لأن الأغراض بما لها

---

(١) مباحث الدليل اللفظي ج ١ ص ٣٨ .

من الوجود إنما تقع في مرحلة التحقق والفعلية فالوحدة بين وحدة موضوع المسائل والغرض إنما تكون في مقام الإستعمال دون الثبوت الواقعي والوجود التصوري .

ثم أن إستاذنا السيد الخوئي قسم الغرض إلى قسمين فعبر عنه أولاً بالغرض الخارجي والثاني بالغرض المستقر في أطار الإحاطة والعرفان بوجود الشيء . واليك ما تعرض إليه ثم تقديم المناقشة حول هذا التقسيم قال :

وأما التمايز في المقام الثاني فبالغرض إذا كان للعلم غرض خارجي يترتب عليه كما هو الحال في كثير من العلوم المتداولة بين الناس كعلم الفقه والأصول والنحو والصرف ونحوها ، وذلك لأن الداعي الذي يدعو المدون لأن يدون عدة من القضايا التبانية علماً كقضايا علم الأصول مثلاً وعدة أخرى منها علماً آخر كقضايا علم الفقه ليست إلا إشتراك هذه العدة في غرض خاص وإشتراك تلك العدة في غرض خاص آخر . فلو لم يكن ذلك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحلة التدوين بل كان هو الموضوع لكان اللازم على المدون أن يدون كل باب بل كل مسألة علماً مستقلاً لوجود الملاك كما ذكره صاحب الكفاية .

الثاني : أما إذا لم يكن للعالم غرض خارجي يترتب سوى العرفان والإحاطة به كعلم الفلسفة الأولى فإمتيازه عن غيره أما بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول كما إذا فرض أن غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه (الكرة الأرضية) مثلاً ويبحث فيها عن أحوالها من حيث الكمية والكيفية والوضع والإين إلى غير ذلك وخواصها الطبيعية ومزاياها على إنحائها المختلفة أو إذا فرض أن غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه الإنسان ويبحث فيه عن حالاته الطارئة عليه وعن صفاته من الظاهرية والباطنية وعن أعضائه وجوارحه وخواصها . . . فإمتياز العلم عن غيره في مثل ذلك أما بالذات أو بالموضوع ولا ثالث لهما لعدم غرض خارجي له غير العرفان والإحاطة ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجي<sup>(١)</sup> .

أن ما ذكره السيد الأستاذ أن تصوير الغرض لديه غير ما إصطلح عليه الفلاسفة حيث أن حقيقة الغرض إنما يقوم على الوجود الخارجي بما إنه متطابق مع

---

(١) محاضرات في الأصول ج ١ ص ٢٦ .

الإستعمال وذلك عندما ذكره المناطقة أن المنطق هو الذي يصون الفكر عن الخطأ في التفكير بشرط المراعاة فالأغراض الخارجية قائمة على الجانب الفعلي كما هو الحال في طبيعة علم الأصول النظر إليه بما هو عملية استنباطية يقوم بها العالم بمعرفة الاستنباط في ضم الكبرى الأصولية واستنتاج القاعدة الكلية والنحو بما هو عملية المراعاة وتطبيق قواعده في صون اللسان عن الخطأ في المقال ومقام التكلم لا بما هو متصور ذهني والصرف بما إنه يتطرق إلى الإعلال والأدغام ونحوه على نحو الفعلية .

وعلى مثل هذا تنوع الأغراض وإختلافها توجب جعل كل باب علماً على حدة إذا أخذت على نحو التطبيق الخارجي والفعلية وأما إذا لوحظ الغرض على نحو العرفان كما في الفلسفة الأولى فيراد به الإحاطة والمعرفة بوجود الشيء واقعاً الا إنه وإن إستدعي معرفته بذاته أو معرفة العلم بموضوعه أو بمحموله الا إن مثل هذه الإنحاء داخله في الغاية وخارجة عن الغرض وإن أطلق الأستاذ الغرض ولكنه يلحظ المفهوم العام أن صح التعبير والا فهو خلاف الصناعة .

ثم أن إختلاف العلوم يمكن تصويرها على إنحاء كما يأتي بيانها أما بنفس الغرض وأما بالموضوع ، وأما بالمحمول ، وأما بالحيثية ، وأما بالفهرست كما تصور السيد الأستاذ الخوئي ، وإن كان لدي التأمل دخول الفهرست في أطار الغرض وليست قسماً له كما أن الإختلاف الحاصل في الغرض إنما هو في متعلق الغرض وليس في ذات الغرض والذي يمكن الإشارة إليه إنه كيف يمكن تعقل وحدة الغرض مع وحدة موضوع العلم الكلي وهذا محتاج إلى بيان القاعدة الفلسفية وهي إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد ، وإن أشرنا إليها في كتابنا نقد المذهب التجريبي وموسوعتنا الأصولية ألا إنه لا بأس بالإشارة إليها .

أعلم رعاك الله أن الواحد تارة يراد به الواحد الجنسي وأخرى يراد به الواحد بالجنس كما أن الواحد بالنظر إلى النوع تارة يراد به الواحد النوعي وأخرى يراد به الواحد بالنوع .

أما الفرق بينها أن الواحد الجنسي هو عبارة عن الجنس الواحد نظير الحيوان فإنه واحد الا إنه واحد جنسي فأخذ الواحدية صفة للجنس . أما الواحد بالجنس

فيراد به أفراد الجنس المختلفة الحقائق كالإنسان والبقرة والجمل والفرس ونحوها فإنها واحدة في الجنس وكان الواحد صفة لجنسها ، وهذا أيضاً بنفسه يجري الفرق بين الواحد النوعي والواحد بالتنوع ثم سوف نشير إلى جهة أخرى قد يكون الواحد عين الكثرة بمعنى أن للواحد يقع تحت الكثير على نحو الإنطواء .

وبالجمله تارة نلاحظ الواحد تحت الكثرة نظير الكلمة مع أقسامها وأخرى أن يكون الواحد عين الكثرة والفرق بينهما أن الواحد الذي تحته الكثرة يكون الواحد صادقاً على أشياء متعددة كصدق الكلمة على أفرادها بالصدق النوعي بخلاف صدق الإنسان على زيد وبكر وعمر يكون صدقاً نوعياً فالتعدد بالعدد والوحدة بالتنوع فالواحد أصبح عين الكثرة لإتحاد الإنسانية مع أفرادها وكون الواحد عين الكثير هو كون شيء بعينه شيئاً آخر فالإنسان يصدق عليه بما إنه نوع متدرج تحت الجنس ولكن لا يصدق الحيوانية على الإنسانية بتام أفراد الحيوانية لأن صدق الحيوان على الإنسان بما إنه فرد من أفراد الحيوانية .

ويقع التسائل أن الواحد الجنسي ليس عين الكثير النوعي ولا الواحد النوعي عين الكثير العددي بل كل منهما يكون تحته الكثير لا إنه عين الكثير . وهذا ما تطرق إليه السبزواري في قوله إن قلت أليس تحمل النوع . . وهذا السؤال هو عدم إثبات عينية الواحد الجنسي مع الكثير النوعي والواحد النوعي مع الكثير وكان طريق السبزواري متجهاً إلى إثبات العينية من ناحية صحة الحمل بما أن الجنس يحمل على النوع وإن النوع يحمل على الفرد بالحمل الشائع .

كل ما أشرنا إليه لأجل أن نستوضح أن طبيعة الواحد تارة يراد به الواحد بالتنوع ، وأخرى يراد به الواحد بالعنوان وإرتباط هذه المسألة الفلسفية بعلم الأصول أن الغرض من تدوين علم الأصول هو القدرة على استنباط الأحكام الشرعية وأن الموضوع الكلي للعلم ، والغرض القائم على موضوعات المسائل يقع واحداً وتكون الرابطة بين وحدة الموضوع الكلي ووحدة الغرض آتية عن طريق المؤثر هو ذلك الجامع الذي يجمع متفرقات المسائل وشتاتها وإن الواحد لا يصدر إلا من الواحد .



وعلى هذا الإتجاه إعترض جماعة من الأصوليين بأن إستكشاف وحدة الموضوع الكلي بمناسبة وحدة الغرض غير صحيحة لأن الواحد الذي لا يصدر منه إلا واحداً يكون في الواحد الحقيقي دون الواحد بالنوع أو الواحد بالعنوان .

وما نلاحظه بين موضوع العلم الكلي وموضوعات المسائل من نوع الواحد بالعنوان فلا يستكشف الواحد العنوي الا أن يكون واحداً عنوانياً مثله . والغرض من العنوان، هو ذلك الأمر الكلي المنتزع من موضوعات المسائل ولا يراد به الواحد العنوي إستكشاف منه الواحد الحقيقي .

وبعبارة أخرى لا يستكشف من الواحد العنوي الواحد الحقيقي لأختلاف السنخية بينهما وإن وحدة العنوان لا تثبت وحدة الموضوع الكلي . أما لو كان الغرض هو الواحد النوعي دون الواحد العنوي فأيضاً لا يستكشف الواحد النوعي إلا من الواحد النوعي أن لا مجال لإستكشاف الوحدة الحقيقية من الوحدة النوعية . هذا مع إنه قد ذكرنا في كتابنا نقد المذهب التجريبي أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد إنما يتناسب مع الواحد الطبيعي وهو المرتبط بالواجب أما إذا كان على نحو العلل الطبيعية فذاك مناسب مع العلل الإمكانية والعلل الطبيعية من مصاديقها . وإما الواحد الحقيقي المرتبط بالواجب فلا يكون موجباً الصدور من الواحد لأن من كمال قدرته وسلطانه في مخلوقاته أن يكون وجوده منبسطاً ومنتشراً على كافة الممكنات بالوجود العرضي لا الطولي فالله سبحانه له القدرة والهيمنة والقبومة والإرادة المطلقة على جميع مخلوقاته إن بصدر الأفعال طولاً وعرضاً وإنما النظرة الفلسفية تتمشى في خصوص العلل الطبيعية .

هذا مع أن الأغراض بالقياس إلى موضوعات المسائل ليست من نوع الواحد الحقيقي الذي يترتب عليه ترتب العلة على معلولها فالوحدة مهما فرضت إنما هي وحدة بالنوع لا وحدة ، بالشخص . كما أن العراقي - إعترض على أستاذه صاحب كفاية الأصول إنه لو تم ما ذهب إليه لاحتجنا إلى جامع يجمع بين الموضوعات والمحمولات والنسب بجامع واحد وإلا فلا يصح كاشفية الغرض للموضوع الكلي لأن الموضوع الكلي يتصدر بتعدد المحمولات العارضة على

الموضوعات من جهة تخصص الموضوع الكلي بجهة توجب ربط المحمول الخاص به .

وعلى هذا يتجلى الكلي الذاتي من حيث عروض المحمولات إلى موضوعات متعددة مرجع ذلك إلى إنحلال الموضوع الكلي باعتبار المحمولات إلى موضوعات كثيرة كما عرفت فيحتاج المقام إلى وحدة الموضوعات ووحدة النسب إلى جامع يجمعها كلها حتى يصح أن يقال بأن من وحدة الغرض تستكشف وحدة الموضوع . وهذا مع إنه يستلزم أن تكون الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص الذي لا يمكن أن يكون بين النسب والمعاني الحرفية جامعاً يجمعها<sup>(١)</sup> .

إلا أن الأصفهاني<sup>(٢)</sup> تعرض إلى أنه لا حاجة إلى موضوع كلي في كل فن على نحو يوجب عروضها على المحمولات كاملاً فإن ذلك إلزام من غير ملزم ، وإن الغرض والغاية متربتان على نفس المسائل وكثيراً ما لا يوجد في العلوم موضوع معين كالكلمة والكلام في العربية . وقد أفاد في وجه دفع ما تطرق إليه إستاذه محمد كاظم الآخوند في الكفاية من أن وحدة الغرض كاشفة عن وحدة الموضوع وإن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد الحقيقي والواحد لا يصدر عن الكثير فلا بد من موضوع جامع لموضوعات المسائل وغاية عامة مترتبة على الموضوع نظير ترتب المعلول على العلة فقال معترضاً على إستاذه أن الغاية من الواحد النوعي والعنواني ولا يكشف ذلك إلا عن الواحد العنواني . وما ذكره الحكماء من البرهان إنما في الواحد الشخص من جميع الجهات كذات الحق تعالى لا في مثل الفنون التي هي عناوين كلية على عنوان كلي كما في المقام<sup>(٣)</sup> .

وقد سلك إستاذاً الخوئي بنفس ذلك الإتجاه الأصولي تمشياً مع القاعدة الفلسفية التقليدية وهي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد بكونها مختصة في العلل

---

(١) المحاكيات بين الكفاية والأعلام الثلاثة ج ١ ص ٤٦ - ٤٨ .

(٢) محمد حسن الأصفهاني صاحب نهاية الدراية .

(٣) المحاكيات بين الكفاية والأعلام الثلاثة ج ١ ص ٤٨ .

الطبيعية لا في الفواعل الإرادية بعدما أورد إعتراضه على إن الغرض من أي علم من العلوم قائمة على وحدة الغرض كما في علم الأصول، الغرض منه الإقتدار على الإستنباط وفي علم النحو صون اللسان عن الخطأ في المقال وفي علم المنطق صون الفكر عن الخطأ في الإستنتاج فكل هذه الأمور راجعة إلى وحدة الغرض فالغرض قائم على الوحدة الجامعة بين الموضوعات والمحمولات فلذا يستحيل أن يكون المؤثر في هذه القضايا بهذه الصفة لاستلزامه تأثير الكثير بما هو كثير في الواحد بما هو واحد فإذاً يكشف أنا عن أن المؤثر فيه جامع ذاتي وحداني بينها بقانون أن المؤثر في الواحد لا يكون إلا الواحد في السنخ ، وهو موضوع العلم . ولكن السيد الأستاذ إعترض على هذا القول .

أولاً : أن البرهان المزبور وإن سلم في العلة الطبيعية لا في الفواعل الإرادية إلا إن الغرض الذي يترتب على مسائل العلوم لا يخلو أما أن يكون واحداً شخصياً أو واحداً نوعياً أو عنوانياً . وعلى أي تقدير لا تكشف وحدة الغرض عن وجود جامع وحداني بين تلك المسائل .

أما على الأول فإنه يترتب على مجموع المسائل من حيث المجموع لا على كل مسألة مسألة بحياها وإستقلالها فحينئذٍ المؤثر فيه المجموع من حيث هو فتكون كل مسألة جزء السبب لإتمامه نظير ما يترتب من الغرض الوحداني على المركبات الإعتبارية من الشرعية كالصلاة ونحوها أو العرفية فوحدة الغرض بهذا النحو لا تكشف عن وجود جامع وحداني بينها بنفس تلك القاعدة وأما إستناده فلا يكون مخالفاً إلى المجموع لها بما هو أن سببية المجموع من حيث هو سببية واحدة شخصية فالإستناد إليه إستناد معلول واحد شخص إلى علة واحدة شخصية لا إلى علل كثيرة ومقامنا من هذا القبيل .

وأما الثاني : بأن كان الغرض كلياً له أفراد يترتب كل منها على واحدة من المسائل بحياها وإستقلالها كما هو الصحيح فالأمر واضح بناءً على ذلك لا محالة يتعدد الغرض بتعدد المسائل والقواعد فيترتب على كل مسألة بحياها غرض خاص .

ثم قال وإذا كان الأمر كذلك فلا طريق لنا إلى إثبات جامع ذاتي وحداني بين موضوعات هذه المسائل لأن البرهان المزبور لو تم فإنما يتم في الواحد الشخص البسيط بحيث لا يكون ذا جهتين أو جهات .

وأما الثالث : فإن القاعدة المزبورة لو تمت فإنما تتم من الواحد الحقيقي لا في الواحد العنواني والمفروض أن الغرض في كثير من العلوم واحد بالعنوان لا واحد بالحقيقة فإن صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج في علم المنطق وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، والإقتدار على الإستنباط في علم الأصول وهكذا ليس واحداً بالذات بل بالعنوان الذي أنتزع من مجموع أغراض متعددة بتعدد القواعد المبحوث عنها في العلوم ليشار به إلى هذه فإذاً كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتي فإن الواحد بالعنوان لا يكشف إلا عن واحد كذلك أشار أستاذنا إلى ما أورد على الفلاسفة من القاعدة المذكورة ما ملخصها أن البرهان لو سلم فإنما ذلك قائم على العلل الطبيعية دون الفواعل الإرادية<sup>(١)</sup> ثم قال بعد ذلك معترضاً بقوله وثانياً أن الغرض المترتب على كل علم لا يترتب على نفس مسائله الواقعية وقواعده النفس الأمرية ليكشف عن جامع وحداني بينها ويقال أن ذلك الجامع الوحداني موضوع العلم ومؤثر في ذلك الغرض وهذه العلة من ابده البديهيات .

- وثالثاً - أن المحمولات التي تترتب على مسائل علم الفقه لأجمعها وعدة من محمولات مسائل علم الأصول من الأمور الإعتبارية التي لا واقع لها إعتبار من بيده الإعتبار فإن محمولات مسائل علم الفقه على قسمين .

أحدهما : الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والإباحة والكراهة والإستحباب .

والآخر : الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية والرقية وكلتاها من الأمور الإعتبارية التي لا وجود لها إلا في عالم الإعتبار . نعم الشرطية والسببية والممانعة ونحوها من الأمور الإنتزاعية التي تنتزع من القيود الوجودية والعدمية المؤخوذة في متعلقات الأحكام وموضوعاتها ولهذا لا تكون موجودة في عالم الإعتبار إلا بالتبع

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٦ - ٢٠ .

ولكن مع ذلك هي تحت تصرف الشارع رفعاً ووضعاً من جهة أن منشأ إنتراعها تحت تصرفه كذلك .

ثم أشار السيد الأستاذ إلى ملخص ما أستعرضه فقال : إذا عرفت ذلك فأقول لو سلم ترتب الغرض الواحد على نفس مسائل العلم فلا يكاد يعقل أن يكشف عن جامع واحد مقولي بينها ليقال أن ذلك الجامع الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها بقاعدة السخية والتطابق ضرورة إنه كما لا يعقل وجود جامع مقولي بين الإعتباري والأمر التكويني كذلك لا يعقل وجود بين أمرين إعتباريين أو أمور إعتبارية مؤثر في الغرض فإن التأثير والتأثر إنما يكونان في الأشياء المتأصلة كالمقولات الواقعية من الجواهر والأعراض .

ورابعاً : أن موضوعات مسائل علم الفقه على علم أنحاء مختلفة فبعضها من مقولة الجواهر كالماء والدم والمي وغير ذلك ونحو من مقولة الوضع كالقيام والركوع والسجود وأشبه ذلك من مقولة الكيف المسموع كالقراءة في الصلاة ونحوها ورابع ، من الأمور العدمية كالتروك من بابي الصوم والحج ، وقد برهن في محله إنه لا جامع ذاتي بين المقولات كالجواهر والأعراض لإنها أجناس عالية ومتباينات بتمام الذات والحقيقة . فلا إشتراك أصلاً بين مقولة الجواهر مع شيء من المقولات العرضية ولا بين كل واحدة منها مع الأخرى وإذا لم يعقل تحقق جامع مقولي بينهما فكيف بين الوجود والعدم .

### وملخص ما ذكرناه أمران :

الأول : إنه لا دليل على إقتضاء كل علم وجود الموضوع بل سبق أن حقيقة العلم عبارة عن جملة من القضايا والقواعد المختلفة بحسب الموضوع والمحمول التي يجمعها الإشتراك في الدخل في غرض واحد دعي إلى تدوينها علماً .  
الثاني : أن البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقولي بين موضوعات مسائل بعض العلم كعلم الفقه والأصول<sup>(١)</sup> .

(١) محاضرات في الأصول ج ١ ص ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ لإسحاق فياض تقريرات الأستاذ الخوئي .

وتعرض الأستاذ البوجنردي حول القاعدة فقال بعدما يش صاحب الكفاية عن تعيين موضوع كلي متحد مع موضوعات مسائل علم الأصول قال بوجود جامع مجهول العنوان كأنه نزل وحي ساهوي أو دليل عقلي ضروري على وجود كل جامع لجمع موضوعات المسائل في كل علم . وأما التمسك لإثباته بقاعدة عدم إمكان صدور الواحد عن متعدد ببيان أن هذه المسائل المتعددة بلا جامع بينها كيف يمكن أن يترتب عليها غرض واحد فلا وجه له أصلاً .

أولاً - لما ذكر من الأمر الثاني من أن للغرض في هذا القسم من العلوم ذوات فكل مسألة تحفظ جهة من جهات الغرض غير الجهة التي تحفظ المسألة الأخرى .

ثانياً - لأن تصوير الجامع بين الموضوعات لا يغني ولا يرتفع به هذا الإشكال بل يحتاج إلى وجود جامع بين المحمولات ، وأما لزوم تصوير الجامع بين الموضوعات والمحمولات في دفع هذا التمسك كما ذكره أستاذنا المحقق العراقي فما لا وجه له لأن مناط وحدة القضية والعلم التصديقي وحدة الحكم لا وحدة الموضوع والمحمول والقضية الواحدة يمكن أن تترتب عليها غاية واحدة بسيطة مع اختلاف موضوعها مع محمولها ، وأما ما ذكره أستاذنا المحقق والجواب عن هذا التمسك بأن دخل المسائل في الغرض والغاية ليس من قبيل دخل المؤثر في المتأثر لأن حفظ اللسان في النحو مثلاً منوط بتطبيق النحوي قواعد النحو في مقام التكلم وأداء الكلمات فمبني على أن يكون الغرض والغاية هو الحفظ الفعلي عن الوقوع في الخلط في النحو مثلاً والإستنباط الفعلي في الأصول وهكذا في مسائل العلوم .

وأنت خبير بأن مثل هذا لا يمكن أن يكون غاية لأن الغاية كما عرفوها علة للشيء بماهيتها أي بوجودها الذهني ومعلول له بأنيها أي وجودها الخارجي ومعلوم أن المعلول لا يمكن أن يفك عن علته ، فالغاية في هذه العلوم ليست إلا التمكن والقدرة على هذه الأمور . ومما يؤيد ما ذكرناه بل يدل على تعريفهم للمنطق بانه آلة قانونية تعصم مراعتها الفكر عن الوقوع في الخطأ فلم تجعل العصمة عن الوقوع عن الخطأ غاية لمعرفة المسائل بل جعلت مرتبة على مراعاة المسائل (أي تطبيقها في مقام الإستنتاج وتشكيل القياس) .

إن قلت نحن قبال الأمر والواقع لأنه لاشك في وجود الجامع بين موضوعات المسائل بل بين كل شيئين أو الأشياء .

قلت إن كان المراد وجود جامع ذاتي ماهوي يكون بالنسبة إلى موضوعات المسائل كالكلبي الطبيعي بالنسبة إلى أفرادهِ ومصاديقهِ ، فهذا الشيء لا دليل عليه بل الدليل على عدمه ألا ترى أن موضوعات المسائل الفقهيهِ بعضها من مقولة الجوهر وذلك مثل (الدم نجس) مثلاً وبعضها الآخر عرض ومن أفعال المكلفين ولا جامع ذاتي بين الجوهر والعرض كما هو واضح وإن كان المراد وجود جامع عرضي ومن قبيل المفاهيم العامة كمفهوم (شيء) وما يشابهه ويساوقه - فهذا وإن كان صحيحاً إلا أنه يرد عليه (أولاً) - أن مثل هذا الجامع بين المحمولات أيضاً موجود فلماذا خصصوا التكلم بالموضوع وسكتوا عن المحمول و (ثانياً) - إنه يلزم من كون الجامع ذلك المفهوم العام أن يكون لجميع العلوم موضوع واحد وهو أحد تلك المفاهيم العامة وذلك هدم لما أسسوا و (ثالثاً) - لا يجتمع هذا مع ما أتفقوا عليه من موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية . فإنه من الواضح أن محمولات المسائل ليست من العوارض الذاتية لذلك المفهوم كالعالم العرضي الخارج المحمول .

فتلخص من مجموع ما ذكرناه أن أمثال علمنا هذا - من العلوم التي جمعت مسائل مشتتة مختلفة الموضوعات والمحمولات لأجل غرض - لا موضوع لها إلا موضوعات مسائلها ، بخلاف القسم الأول فإن مدار علمته العلم فيه ليس إلا تعيين الموضوع والتكلم والبحث عن حالاته وقد عرضت هذا التحقيق والتفصيل بين القسمين على أستاذي المحقق (قده) فإرتضاه وضبطه في مقالته<sup>(١)</sup> .

أما رأي سباحة الوالد حول هذه القاعدة فقد تعرض أولاً إلى ما نسب إلى صاحب الكفاية من أن الواحد الحقيقي المستكشف بالغرض أو من قبيل الواحد بالعنوان أو الواحد بالنوع ، إلا أن المنقول عن صاحب الكفاية من بعض تلامذته إنه ليس من قبيل إستكشاف العلة من العلول بالمعنى المصطلح ، وإنما المنقول عنه

---

(١) منتهى الأصول ج ١ ص ٨ - ٩ .

إن نسبة الموضوع إلى الغرض كنسبة المستند في الإضافة إلى المضاف إليه وإن الملاك في إستكشاف الواحد من الواحد الحقيقي جاء في الواحد النوعي والواحد العنواني أيضاً وإن العوارض وهي محمولات المسائل تعرض على الواحد بالنوع أو الواحد العنواني فيستكشف من وحدة المضاف وحدة المضاف إليه وإن ملاك إستكشاف العلة من المعلول جاء بالقياس إلى الإسناد والإضافة .

وتعرض ساحة الوالد رضوان الله عليه إلى دور التحقيق في مجال القاعدة ، قائلاً أن مثل هذا لا يوجب برهاناً علمياً مشيراً إلى استكشاف المضاف للمضاف إليه وقال أن مرجعها إلى الواحد العنواني أو الواحد النوعي وهذا لا يثبت مدعاه (أي صاحب الكفاية) من وجود جامع كلي ذاتي لموضوعات المسائل . ثم أشار في تقريره إلى أن وحدة المعلول التي يستكشف منها وحدة العلة وإن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد إنما يجري في العلل الطبيعية أن تم هذا البرهان فيها . وإن في العلل الطبيعية يكون الواحد غير متكرر ولا متعدد يستند إلى الواحد الذي لا تعدد فيه ولا تكثر . والبرهان المذكور لا يجري على ما بيناه من جملة من المجردات وفي ذات الحق سبحانه وتعالى : فضلاً عن الطبيعيات لموضوع واحد إنه ليست العلل الطبيعية واحدة من جميع الجهات حيث بينا أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد مبني على وحدة الوجود وإنه بعين الوحدة كثرة ، وأما بناءً على تعدد الوجود والموجود وإن من كمال العلة وتماमितها هو التأثير في المتعدد وإنهم لما قاسوا الواجب تعالى بالعلة الطبيعية وإنه لا بد من السنخية بين العلة والمعلول إلتموا بإستكشاف وحدة العلة من وحدة المعلول وبالعكس ، ولكن إذا قلنا أن من كمال العلة أن تؤثر في المتعدد وإن ليس للمعلول الإحاطة بمعرفة العلة على الوجه الأتم فكيف ؟ جزموا أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد بل يجوز أن يكون كمال العلة - كما بينا - أن تؤثر في المتعدد وإن الواحد الحقيقي يصدر منه الكثير .

وعلى ضوء ما ذكرناه يظهر لك أن بناء المسألة على الواحد الحقيقي من صاحب الكفاية الحقيقة أو على وجه الملاك في الواحد النوعي أو العنواني لا الواحد الحقيقي والرد عليه من الأساتذة بأن المقام ليس من الواحد الحقيقي لا وجه له لا في اصل البناء ولا في أصل المبني .



فالمسألة هنا لا تبني على ما نقل من الكفاية ولا على رد الأساتذة عليه فالحق على مبنى هؤلاء لا يصدر منه إلا العقل الأول والوجود على مذاق جماعة بناءً على عدم تعدد حقيقة الوجود وقد أخذ فلاسفة الإسلام ما أعتقده حكماء اليونان . وهذا في الحقيقة تحديد لقدرة الواجب تعالى فكيف ذاته يناسب التأثير في معلولات متعددة وإذا لم يتم هذا الأمر في الواجب فكيف يسري إلى غيره بطريق أولى إن لا يسري للعناوين الكاشفة للمعنونات فكيف الواحد النوعي أو العنوي أمراً ذاتياً واحداً فالقاعدة من أساسها لا موقع لها فضلاً عن متفرعاتها ، وبعد فرض كون موضوع العلم كلياً ذاتياً وتنزلنا إلى ذلك فيتفرع على ذلك أن عوارض موضوعات المسائل وهي المحمولات المتعلقة بموضوعات المسائل لا بد أن تكون من العوارض الذاتية للموضوع الكلي ، ولكن عند مراجعة كلمات المناطقة نجدهم مصرحين بأن الموضوع الكلي يتصور فيه أنحاء ثلاثة .

الأول : أن يكون الموضوع الكلي عين موضوعات المسائل .

الثاني : أن يكون جزء موضوعات المسائل .

الثالث : أن يكون أمراً خارجاً عن موضوعات المسائل كما صرحوا به في كتبهم وصرح بذلك أيضاً المحقق الدواني أن العبارة طياً (أي حذفاً) وإن المراد ما يحذف في العلم عن عوارض الموضوع ، وبهذا ظهر أن سيرهم المنطقي لا يتناسب مع ما ذكروه وإن أردنا تطبيق ما ذكروه من تحقيق ذاتي فلا يتم إلا في موضوع الفلسفة الأولى ولا يسري إلى موضوع علم الأصول وغيره حيث أن موضوع الحكمة هو الموجود المطلق فعوارضه تكون عارضة على ذات الوجود ، وأما موضوعات الفنون فتكون من قبيل العوارض العارضة على نفس الوجود .

وإليك نص عبارة الأسفار في بيان ذلك بقوله فإستقام كون الموضوعات

لسائر العلوم أعراضاً في الفلسفة الأولى<sup>(١)</sup> .

ومما ذكرنا يتضح لك إنه لا جامع بالنسبة إلى سائر العلوم، ولذا ترى ان موضوع الفقه قد ينطبق على الأمر الوجودي كالصلاة ، وقد ينطبق على الأمر العدمي كالصوم بناء على أن الصوم عبارة عن ترك المفطرات وهكذا بالقياس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث أن الأمر بالمعروف أمر وجودي والنهي عن المنكر أمر عدمي . إذ بناء الفروع الفقهية والأحكام الشرعية قد تبني على العنوان

(١) الاسفار ج ١ ص ٢٥

السلبى وقد تبتنى على العنوان الإيجابي . وهكذا النحو بين الكلمة والكلام ولا جامع بينهما وإن المدار في جميع العلوم ليس إلا على موضوعات المسائل ومحمولاتها التي يترتب عليها غرض واحد .

ثم تناول ساحة الوالد حول تصوير الجامع بين موضوعات المسائل فقال :  
إذا نظرت إلى إعتبار جامع بين موضوعات المسائل وإن ذلك الجامع كلي ذاتي بالقياس إلى موضوعات المسائل وإن موضوعات المسائل نسبتها نسبة الأفراد إلى الكلي الطبيعي وجدت أن ذلك إلتزام من غير ملزم سواء ما يقرع في الأذهان من العبارة الموروثة من السلف إلى الخلف ومن المنطقة أو من بعض كلمات الفلاسفة (إن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) مع إنك إذا تصفحت الفنون ونظرت إلى أكثر العلوم رأيت سنخ قواعدنا سنخ أمور إعتبارية إعتبرها العقلاء وأهل التدوين ، أو سنخ أمور واقعية كعنوان الممكن والإمكان والتلازم بين أشياء كباب الملازمات المذكورة في علم الأصول وغيره وإن العوارض العارضة على الموضوعات لا يعتبر فيها عنوان العرض المقابل الذاتي ولذا أن أرباب الأصول أن جاءوا إلى عبارة العوارض الذاتية فسروها بالخارج المحمول دون المحمول بالضميمة فيعتبرون عروض شيء على شيء آخر من إشتراط كون العرض من قبيل العرض المقابل للجوهر والذاتي ، ولا يشترطون في العرض المحمول على موضع المسألة أن يكون من العوارض المقولية ، ويكفيك شاهداً إذا رأيت الغالب فيها ما كان العارض فيها أمراً إعتبارياً على موضوع إعتباري أو على موضوع ذاتي ، فالموضوع والمحمول تارة يكون كل منهما إعتباريين أو كل منهما مقولين أو إن أحدهما مقولي والآخر إعتباري كما أشرنا إليه في أحكام الفقه وغيره من غير حاجة إلى تطويل وتكثير أمثلة . وأما ما أفاده المحقق صاحب الكفاية بناءً على ما نقلناه من بعض تلامذته من أن ملاك الواحد لا يصدر إلا عن الواحد جار بالنسبة إلى الواحد العنواني فإنه وإن لم يتوجه إليه إشكالات الأساتذة الكثيرة التي أوردوها في بحوثهم وتقريباتهم إلا أنه يرد .

أولاً - منع ثبوت الملاك من أن الواحد بالإضافة يدل على أن المضاف إليه واحد وهذا لا يكفي في ثبوت العوارض على الموضوع الكلي .

ثانياً : أنا أشرنا إلى أن المقيس عليه إن تم فلا يتم إلا في الواحد الشخص من جميع الجهات وإن كان قد بينا في محله التشكيك في هذه القاعدة .

ثالثاً - أن الغرض من الفنون والغاية من تدوين العلوم ليس إلا تحقق ذلك الغرض وتلك الغاية وهذا يتحقق في ترتبها على موضوعات المسائل ومحملاتها من غير حاجة إلى تقدير موضوع كلي ذاتي فإن ذلك تكلف من غير داع وإلزام من غير موجب إلا تلقي العبارة الموروثة من قولهم (موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية)<sup>(١)</sup> .

وبما تطرق إلى القاعدة السيد الصدر بقوله الثانية - تطبيق كبرى فلسفية نقول بأن الواحد لا يصدر إلا من الواحد بعد تعميمها إلى الواحد بالنوع فيقال هنا : بأن وحدة الغرض المترتب على مسائل كل علم تكشف لا محالة عن وحدة نوعية جامعة بين تلك المسائل بمعنى وجود قضية واحدة كلية يكون موضوعها جمعاً بين موضوعات المسائل ومحملها جامعاً بين محمولاتها وتكون تلك القضية هي العلة في ترتب ذلك الغرض الواحد ، وقد نوقش في المقدمة الأولى من هذا الدليل بإنكار ترتب تلك الأغراض على مسائل العلم في ذاتها وواقعها كيف ولو كان الأمر كذلك لزم ان لا يقع في الخارج خطأ في المقال أو الفكر مثلاً لثبوت المسائل النحوية أو المنطقية في نفس الأمر والواقع .

وأجيب عنه تارة بأن المقصود كون مسائل العلم في نفسها سبباً في ترتب الغرض وليس المراد ترتبه فعلاً ، ومن دون قيد وشرط فلا مانع من اشتراط معرفة المسائل وتعلمها في تحقق الغرض المنشود منها خارجاً وإن شئت قلت إنها علة للتمكن من عدم الخطأ في الفكر .

وأخرى بأن غرض التصحيح وعدم الخطأ ليس أمراً خارجياً كوقوع الكلام الصحيح بل أمر أضافي يراد به مطابقة الكلام أو الفكر للقاعدة العلمية الثابتة في نفسها ومن الواضح إتصاف الفكر والكلام بالمطابقة مع القاعدة يكون تمام علتها ثبوت نفس القاعدة في لوح الواقع .

---

(١) المحاكمات ج ١ ص ٤٨ - ٥٣ .

والصحيح هو الجواب الأول دون الثاني لأن التصحيح ومطابقة الفكر أو الكلام مع القاعدة العلمية ليست نسبه إلى مسائل العلم نسبة الأثر إلى المؤثر والغرض إلى ذي الغرض وإنما هو مجرد نسبة وإضافة بين شيئين ينتزعا ذهن كلفا افتراض وجود المنشئين فكيف يعقل أن تكون هي الغرض من جعل تلك القاعدة أو ثبوتها . هذا ولكن مع ذلك لا يمكن المساعدة على هذا الإستدلال لأنه لو سلم ما يدعي فيه من أن لكل علم غرضاً واحداً ولو بالنوع فهو لا يكفي لإستنتاج وحدة موضع مسائل ذلك العلم وبرهان الواحد لا يصدر إلا من واحد على فرض تعميمه للواحد بالنوع لا يراد منه أكثر من لزوم التطابق بين العلة الموجودة ومعلوها في السنج فيكون قاصراً على العلة الفاعلية ومبادئ وجود شيء خارجاً وليست مسائل العلم وقضاياها علة فاعلة لوقوع الكلام أو الفكر الصحيحين خارجاً كما هو واضح . هذا أن أريد ترتب الغرض بالنحو الأول الحقيقي . وأما لو أريد الغرض بالمعنى الثاني الإضافي فعدم إنطباق البرهان المذكور فيه أوضح لأن النسبة والإضافة تابعة في الوحدة والتعدد لأطرافها فلو فرض ثبوت قضية واحدة جامعة بين مسائل العلم الواحد كانت الإضافة المترعة منها واحدة لا محالة وإلا كانت متعددة وليست الإضافة أمراً مستقلاً في ذاتها لكي تلحظ مستقلاً ويستكشف منها وحدة العلم أو تعدده موضوعاً .

وهذا هو الجواب الصحيح عن الإستدلال المذكور ، وإما ما جاء في كلمات السيد الأستاذ دام ظلّه<sup>(١)</sup> تارة من إنكار ترتب غرض ذات المسائل بدليل عدم تحققه في حق الجاهلين بها . فلو أريد تطبيق برهان الواحد لزم إفتراض وجود وحدة بين العلوم المتعلقة بالمسائل لا بين موضوعات المسائل وأخرى بأن مقتضى البرهان الأنف الذكر وجود جامع بين النسب الخاصة التي ترتبط بين محمولات المسائل وموضوعاتها لأن الغرض يكون نتيجة ثبوت تلك النسب<sup>(٢)</sup> فما لا يمكن المساعدة عليه أما الأول فلما عرفت في تصوير الغرض المترتب على مسائل العلم ، وأما الثاني

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ١٩ .

(٢) مباحث الدليل اللفظي ج ١ ص ٣٨ - ٤٠ .

فلأن النسب والإضافات ليست أموراً مستقلة - كما عرفت أيضاً - لكي يعقل في حقها الجامع والفرد والوحدة والتعدد يقطع النظر عن أطرافها بل وحدتها وجامعيتها تكون تتبع طرفها دائماً فإفتراس وحدتها يعني إفتراس وجود قضية واحدة عامة جامعة موضوعاً ومحمولاً لموضوعات المسائل ومحمولاتها تكون هي المؤثرة في إيجاد الغرض الواحد<sup>(١)</sup> .

وأشار المشكيني في حاشيته على الكفاية حول القاعدة بقوله : الثاني تمايز العلوم باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا بتمايز الموضوعات كما هو المشهور ووجهه تحسين العقلاء لتدوين المسائل المتشعبة المختلفة موضوعاً ومحمولاً علماً واحداً إذا كان الغرض منها واحداً وتبسيحهم له مع تعدد الغرض ولو كان موضوع جميع المسائل واحداً فهو يكشف عن أن الملاك في وحدة العلم هي الأغراض دون الموضوعات ولا شيء آخر لا يقال أن وحدة الغرض كاشفة عن وحدة الموضوع بحسب الآن بناء على قاعدة إمتناع صدور الواحد إلا عن الواحد - فإنه يقال مضافاً إلى منعها أن تحسينه للأمر المذكور مع فرض وحدة الغرض إنما هو قطع النظر من الكشف المذكور بل ربما لا يلتفتون إليه مع أن العقلاء الجازمين بعدم تماميتها ليستحسنون ما ذكرنا<sup>(٢)</sup> .

### النظر في الآراء الأصولية :

يتلخص عرض المناقشة مع الآراء الأصولية تحت النقاط الآتية :

١ - أن ما ذهب إليه العراقي في نقد الأستاذ في الكفاية إنه إذا التزم بين وحدة الغرض ووحدة موضوع كلي يلزمه تصوير جامع ذاتي بين الموضوعات والمحمولات والنسب بينها حقيقة الأمر لا جامع بينها مع إنه يلزم أن تكون الحروف موضوعه بالوضع العام والموضوع له خاص وهو خلاف مبناه في الحروف من إنها موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام والإستعمال فيها عام ، وهذا لا يمكن

(١) نفس المصدر .

(٢) حاشية المشكيني على كفاية الأصول ج ١ ص ٤ .

فرض جامع بين النسب والمعاني الإضافية . كما إنه لا جامع بين المعنى الإسمي والمعنى الحرفي . كما إنه نقل عن صاحب الكفاية كان معتقداً بأن النسبة بين الموضوع الكلي والغرض نسبة المضاف إلى المضاف إليه فيكون من نوع إستكشاف وحدة المضاف عن طريق وحدة المضاف إليه ويكون الرد على صاحب الكفاية أن ذلك الإستناد مرجعه إلى الواحد العنواي أو النوعي بينما مفروض دعواه يكون الجامع ذاتياً بين موضوعات المسائل .

ولكن الذي نتأمله في رأي صاحب الكفاية الإلتزام بالجامع الذاتي بين موضوعات المسائل وبين وحدة الغرض لقاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إلا أن الذي تنطبق عليه القاعدة هنا في الواحد العنواي أو الواحد النوعي ولا تنطبق على الواحد الحقيقي فيما بين الغرض وموضوعات المسائل ، وإذا جئنا إلى القاعدة فهي مبنية على مراعاة المبنى الفلسفي وهي وحدة الوجود والوجود وإنه بعين الوحدة كثرة ، أو يراد بها تعدد الوجود والوجود ويكون على الإتجاه القول بالمشترك المعنوي في الوجود وعلى الإتجاه الثاني القول بالمشترك اللفظي في الوجود ويكون على مسلك جهلة الصوفية إنه موجود وليس بعين الوحدة كثرة وإنما هو مجرد شخص إلا إنه صالح بأن يتشكل بأشكال متعددة ، وإختلاف هذه المباني وتطبيقها على ساحة الموضوع الكلي وموضوعات المسائل ومحمولاتها غير واردة أصلاً فإنه لا مجال لفرض الجامع مع موضوعات المسائل في عنوان الوحدة والكثرة على نحو العينية لأن ذلك مختص في الواجب وينطبق على الواحد الحقيقي كما عليه مختارنا نظير إنعكاس المرآئي على وجود المرئي الواحد وإنه من تمام فيضه وتجلياته على مخلوقاته أن تكون دالة على تعدد صنعته وإثبات واجبيته .

وما ذكره العراقي في الرد على أستاذه يتم إذا كان رأى الكفاية متجهاً إلى الوحدة بنحو تعدد الوجود والوجود . وقد بينا عدمه وإنما الوحدة قائمة على اتحاد الوجود والوجود وإنه بعين الوحدة كثرة كما عليه صاحب الأسفار وجماعة من الفلاسفة العرفاء - هذا مع إنه يمكن القول بأن صاحب الكفاية لعل نظره كان متجهاً إلى وحدة الحمل بين الغرض وموضوعات المسائل لأعلى نحو الوحدة الذاتية التي تستدعي إنطباق القاعدة لا عليها ولكن يرد على وحدة الحمل إنها قد تكون

من نوع حمل الأخصص على الأخصص أو حمل الأعم على الأخصص أو حمل المبين على المبين فلا يمكن تحقق الحمل بين الغرض وموضوعات المسائل .

والجواب أن الحمل وإن جاء على أنواع إلا أن ذلك يمكن تصوير آخر في مقام حمل الغرض على موضوعات المسائل على نحو وحدة الحمل الإستعمالي لا الحمل التصويري أو يراد به الحمل التقاربي بين وحدة الغرض ووحدة موضوعات المسائل من غير جهة الحمل بناءً على وحدة الحمل في المجال المنطقي أو يمكن تصوير الوحدة على أساس كونها قائمة على نحو الإتحاد النوعي بين وحدتي الغرضين وهما وحدة الغرض الكلي ووحدة غرض موضوعات المسائل المصطلح عليه الواحد بالجنس والواحد بالجنسي أو الواحد بالنوع أو الواحد النوعي . وكل هذه الفروض غير واردة علمياً والأصح القول بوجود جامع اعتباري ووحدة عنوانية على نحو الأمر الاعتباري فيمكن على هذا الاعتبار أن نقسم الوحدة على أقسام .

١ - وحدة شخصية

٢ - وحدة نوعية

٣ - وحدة عنوانية

٤ - وحدة مقولية

والمراد بالوحدة الشخصية أن تكون الوحدة ناظرة إلى مجموع المسائل على نحو الدخالة في كل جزء من مسائل العلم كما هو الحال في المركبات الإعتبارية كالصلاة فإن مجموع أجزائها تحقق الوحدة الغرضية وتوجد الوحدة الشخصية ويكون ذلك نظير ترتب علاقة العلة بمعلولها على نحو الوجود الشخصي دون النظر إلى تعدد العلل وتكاثرها وهذا من نوع إنضمام وحدة معلول إلى وحدة علة .

أما بيان الوحدة النوعية وهو أن يلحظ الغرض على جهة الأمر الكلي له أفراد متعددة يتبع موضوعات مسائله فيكون تعدد الغرض تابعاً لتعدد المسائل فينظر إلى كل مسألة على نحو الإستقلالية بما لها من غرض غير الغرض في المسألة الأخرى مثل الغرض القائم على مباحث الألفاظ غير الغرض القائم على الملازمات العقلية أو الغرض في الإمارات غير الغرض في إجتماع الأمر والنهي أو مقدمة الواجب إذ

المباحث في الملازمات العقلية قائمة على القطع واليقين بخلاف الجميع والإمارات .

وأما توضيح الوحدة العنوانية وهو نظير الجامع العنواني بل هي نفسه وهو عبارة عن الكلي المحيط بدائرة أفراده على نحو الشمولية والإستيعاب لكافة الأفراد بحيث عند الإشارة إلى الفرد بنفسه يكون الإشارة إلى الكلي على العنوان كالإشارة إلى علي بأنه إنسان فبين الجامع الحقيقي والجامع العنواني لأبد من الإختلاف بينها على نحو التصور الأولي والتصور الثانوي .

فالوحدة العنوانية ما تقابل الوحدة المعنوية أو عبارة عن حصيلة أمور تنزع منها عنوان شامل فصول اللسان عن الخطأ في المقال وصور الفكر عن الخطأ في الإستنتاج والقدرة على ملكة الإستنباط كلها قصد بها العنوان إلى معنوتها فمن مجموع مسائل العلوم تعد معنونات لذلك العنوان كما في ترتب الوقف هل قائم على العنوان بحيث لو أن موضوعه انتفى هل يبقى عنوان الوقف أم الميزان على تحقق المعنون وهو الموضوع الخارجي .

وأما الوحدة المقولية وهي عبارة عن الإتحاد بين الموضوع الخارجي مع أنواع وإضاف الموضوع الخارجي في عالم الخارج .

والذي يتناسب بين الموضوع الكلي وموضوعات المسائل وحدة عنوانية وليست وحدة حقيقية إلا إنها قائمة على الجعل والإعتبار كما أسلفنا فإذا قيل صور اللسان عن الخطأ في المقال يراد به تلك الوحدة العنوانية الإعتبارية وليست هناك وحدة ذاتية حقيقية وعندئذ تخرج الوحدة عن دور السببية وتناسب المقتضى بالكسر مع المقتضى بالفتح وإنما هي من نوع تقارن الشرط مع الشروط بأن يأتي المتكلم بالقواعد النحوية أو المنطقية أو الأصولية نحوها على أساس كون القاعدة شرطاً لإنفذاح إرادة المتكلم بمراجعاتها الفعلية وأما الكلام حول رأي الأصفهاني حيث يرى عدم الحاجة إلى موضوع كلي وهو إلزام من غير ملزم كما إنه أنكر وحدة



الترابط بين الغرض والموضوعات على نحو الوحدوية وقال إنه لا برهان على إقتضاء وحدة كالغرض لوحدة القضايا موضوعاً ومحمولاً<sup>(١)</sup> .

لا يخفى أن الوحدة محققة وإن كانت الموضوعات والمحمولات متباينة فإن ذلك لا يضر بوجود الوحدة الإعتبارية وإعتبار السنخية بين الوحدتين غير ضارة في الوجود الإعتباري ولكن لا بنحو السنخية الحقيقية فإنها محددة في اطار العلية والمعلولية التكوينية دون الإعتبارية أما السنخية بلحاظ الوجود الإعتباري فذاك قائم على إعتبار المعبر في السنخية بين الغرض والموضوعات أو المحمولات أو النسب لأنها واقعية بحسب نظره وجعله أما تطبيق السنخية الإصطلاحية على السنخية الإعتبارية فغير مناسب ولكن نقول بالسنخية في مجال الإعتبار سالم يكن بين إعتبار وإعتبار على نحو المباينة وبشرط لائية وما إذا كان النظر إلى الإعتبار من طرف واحد فلا مانع من تحقق الوحدة الغرضية مع الموضوعات والمحمولات والنسب .

وبالجمله أن الإعتبار تارة يراد به الوجود البسيط بما إنه أمر إعتبار وأخرى يراد به الوجود التركيبي وهو لحاظ كل إعتبار مع الإعتبارات الأخرى على نحو الوجود التضمني كإعتبار الإيجاب بما هو وإعتبار القبول بما هو وثالثة لحاظ الإعتبار على نحو الإنتساب وخلق الصلة كما هو الحال في النسب والإضافة ولحاظ تقارن الإيجاب مع القبول لإحداث النقل والإنتقال أو الزوجية فإذا قصد بالجامع الإعتباري بين الموضوعات أو المحمولات والنسب بأن فيه إنفراد كل إعتبار ومباينة للآخر فلا يعقل تصوير جامع اعتباري وإنما يمكن القول بأخذ الإعتبار على نحو لحاظ الإنتساب والإضافة فهذا لا استبعاد فيه .

أما إرجاع وحدة الغرض ووحدة الموضوعات والمحمولات إلى غطاء كلي عام وهو عبارة عن الجامع الذاتي ، وهذا ما يصطلح عليه الواحد بالجنس فلا يناسب إعتبار الأفراد وإن كانت متكررة العدد ومختلفة الحقائق وواحدة بالجنس ولم تؤخذ الوحدة وصفاً للجنس حتى تكون واحدة بالجنس إلا أنها تختلف عن الوحدة

---

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٨ .

الإعتبارية وقد بينا أن جهة الإعتبار في أحد الإعتبارين غير الجهة الأخرى إعتباراً وإلا كان من باب إنه كان الغرض بالموضوعات أو المحمولات .

أما ما أشار إليه أستاذنا الخوئي عند رفضه لوجود جامع ذاتي حقيقي بين هذه الأمور وقال بأن القاعدة مخصصة في العلل الطبيعية وإن كنا قد سلمنا حين ذاك أن القاعدة محطها العلل الطبيعية دون العلل الإرادية إلا أن ارتباط الوحدة بين الغرض والموضوعات أو المحمولات كما تفضل به السيد الأستاذ أما قائمة بالواحد الشخصي أو النوعي أو العنواني . وقد رفض الوحدة الشخصية حيث أن النظر يقع إلى مجموع المسألة لا إلى كل مسألة على نحو الإنفراد حتى تكون كل مسألة جزء السبب لأجل تحقق الوحدة المترابطة ، وقد بينا أن ذلك مقبول إذا قصد الوحدة الذاتية بنحو الوجود الشخصي ، والقاعدة قائمة على هذا الجانب خاصة من الوحدة الحقيقية .

وأما إذا كانت الوحدة القائمة على الوحدة النوعية فلا مجال لتصوير الجامع الذاتي مع تعدد الأغراض تبعاً لتعدد موضوعات المسائل وقال الأستاذ بأن هناك وجود كلي للغرض له أفراد ينطبق كل فرد منه على كل واحدة من المسائل بنحو الترتب فيكون تعدد الغرض عندئذ بتعدد المسائل وهذا لا ينطبق على الجامع الذاتي والواحد الشخصي . كما إنه بالنظر إلى الواحد العنواني لا يمكن إنطباق القاعدة عليه .

وقد بينا أن المورد من نوع الواحد العنواني في مقام الإعتبار لا العنوان بحسب المصطلح . هذا مع إنه لا بد من التوفيق بين الوجودتين من جعل الوحدة في مقام الغرض موافقة في الإتجاه مع الوحدة في مقام المسائل .

فإذا قلنا بالعنوان المصطلح فلا يمكن تسليم الوحدة والإنفاق بين الوجودتين لإختلاف عنوان الغرض مع عنوان موضوعات المسائل إذا قدر وجود جامع كلي لها وإما مع عدم الجامع فيما بينها فالأمر سهل حيث لا مجال لإنتراع جامع بين الموضوعات المتباينة إذا لم تدخل في أطار واحد .

وأما النظر إلى الغرض إن كان بلحاظ وجوده التصوري فهو غاية وإن لوحظ فيه جهة الإنطباق الخارجي كان غرضاً ألا إنه لا يراد به ترتيبه على المسائل بحسب وجوده الواقعي الذي من خلاله الكشف عن تصوير جامع ذاتي يضم شتات المسائل ومتفرقاتها فإنه لا يعطي القدرة على إمتلاك الإستنباط أو الحفاظ عن وجود الخطأ في المقال أو الفكر إلا إذا كان بملاحظة الإنطباق الخارجي والجري العملي يكون تعدد الغرض تبعاً لتعدد موضوعات المسائل . فإن الموضوعات متعددة تبعاً للأغراض الداعية إلى التدوين ولو إلتزمنا بتبعية الغاية للموضوعات لكان من المناسب إن تكون مرتبة على موضوعاتها بالوجود الواقعي التصوري وقد أبطلنا ذلك وإنما الترتب بلحاظ الإنطباق الخارجي الفعلي وهذا لا يتم إلا في صورة الإنتساب إلى مقام الخارج ويكون تعدد الموضوعات بتعدد الأغراض على نحو الفعلية دون الوجود الواقعي التصوري .

هذا مع ما نلاحظه من السيد الأستاذ إنكار الترتب بين الغرض والمسائل في حق الجاهلين . وغرضه أثبات الترتب في حق العالمين بالفعل وإنه لا عبرة بمجرد الترتب الواقعي التصوري إذا لم يكن ترتيب في مقام الفعلية ولكن يلزم على فرض التسليم بالقاعدة أن تكون وحدة في العلوم المتعلقة في المسائل ولم تكن الوحدة مستقرة على موضوعات المسائل .

إلا أن المناقشة مع الأستاذ بأن الوحدة المعترية فعلاً قائمة بين موضوعات المسائل وليست الوحدة بين العلوم إلا أن ذلك يلزم التفكيك بين الوجدتين بينما الوحدة عنوانية إعتباراً منحفظة فيهما وليست هناك تعددية في مقام الوحدة لاحقيقية ولا نوعية .

وأما جعل جامع بين النسب فلا يمكن فرض وجود جامع لذات النسب بما إنها من المعاني الحرفية الغانية بوجود المتسبين إلا أن يكون مقصود الأستاذ تحقق الجامع بلحاظ أطراف النسب لا بلحاظ ذاتها وهو بعيد عن بيانه .

وأما ما تعرض إليه أستاذنا السيد البوجزدي بأن إلتزام صاحب الكفاية بموضوع كلي يعرف من خلاله خواصه وأثاره ولو كان مجهول العنوان فإنه إلتزام من غير ملزم . وهو الحق حيث لا دليل على وجوده عقلاً أو شرعاً .

أما رأي الأستاذ حول طبيعة الغرض بما إنه يحمل في طياته جهات متعددة فهذا لا يمكن إنطباق القاعدة لأنها متوجهة للعنوان الكلي في الغرض لا لخصوصية الجهة حتى تكون من نوع الفصل والخصص المفردة وإنما الغرض قصد منه إنطباق الكلي على أفرادهِ وليس من نوع الجنس إلى الفصل .

وأما ما أورده على أستاذه العراقي من الإلتزام يجعل جامع ذاتي يضم الموضوعات والمحمولات والنسب فقال أن مناط وحدة القضية والعلم التصديقي وحدة الحكم لا وحدة الموضوع والمحمول ولا يخفي ما فيه فإن السخية الحاصلة بين وحدة الغرض ووحدة المسائل ليست سخيية حكم وإنما هي قائمة على فرض وحدة الموضوع والمحمول والنسب والقاعدة على القول بتسليمها إنما هي قائمة على عناصر المسائل وما يرتكز عليه وجود المسألة دون الحكم هذا مع إنه يمكن فرض حكم في كل مسألة مستقلة بلحاظ تقيتها لموضوعاتها ولذا يتعدد الحكم بتعدد موضوعة وليس هناك حكم واحد لجميع موضوعات المسائل حتى يكون مرتبطاً بوحدة الغرض .

أما إنكاره على إستاذه العراقي في تصوير الغرض والغاية بأنها ليسا من قبيل دخل المؤثر في المتأثر حيث قد بينا جهة الفرق بين الغرض والغاية وإن طبيعة الغرض قائم على الوجود الإستعمالي الذي يتحقق به فعلية الشيء بخلاف الغاية فإنها واقعة في المقام التصوري الذهني فالنحوي من راعي فعلية المسائل في مقام الغرض دون الغاية . وهكذا في المسائل الإستنباطية أو المنطقية في مقام الإستنتاج ولا يراد بها الوجود الواقعي والنفس الأمري .

وأما تصوير الجامع بين الموضوعات والمحمولات فقد قلنا إنه لا مجال لتصويره في مقام الذاتية لعدم الدليل على الثبوت والواقع وعدم الدليل ومن حيث الأثبات والدلالة وإنما تصور الجامع في مجال الأمر الإعتباري وهذا لا بعد فيه وليس تصويره على نحو الوجود العرضي كالثبوتية كما تفضل به الأستاذ في إحدى نقائضه .

وأما رأى والدنا رحمه الله فقد خصص القاعدة بالعلل الطبيعية على فرض تسليم القاعدة هناك ولكن مع ذلك فإن العلل الطبيعية مختلفة بحسب المباني

وإنطبق القاعدة عليها متفرع على أن وحدة الوجود وإنه بعين الوحدة كثره وأما على فرض عدم التسليم بالقاعدة وبناء المسألة على تعدد الوجود والموجود وإن من كمال العلة أن تكون مؤثرة في المتعدد ومع تمامية القاعدة مختصة بالعلل الإمكانية ولكن قياس الوحدة الإمكانية على الوحدة الحقيقية قياس مع الفارق .

تم دفع الوالد ما يمكن الإعتراض على صاحب الكفاية باختلاف المباني وإنه لا في أصل البناء ولا في أصل المبني وإن الرجوع إلى القاعدة موجب لتحديد قدرة الله فالقاعدة خارجة موضوعاً فضلاً عن متفرعاتها .

وأشار بعد ذلك إلى إنه بعد التسليم بوجود موضوع كلي ذاتي وإن مسائله عارضة عليه عروضاً ذاتياً ، إلا أن المناطق قد صوروا الموضوع الكلي على ثلاثة أنحاء أما أن يكون عين المسائل أو جزءها أو خارجاً عنها ولكن إذا تأملنا دور إنطباق الموضوع الكلي على موضوعات المسائل لم نجد منطبقاً إلا في خصوص الفلسفة الأولى لأن موضوعها الوجود المطلق فعوارضه تقع على ذات الوجود . وقد أنكر وجود الجامع في العلوم كما أن مسائل أبواب الفقه مختلفة المقولات وإن الإلتزام بوجود جامع ذاتي نظير الكلي الطبيعي لأفراده إلتزام من غير ملزم مع أن قواعد العلوم أما قائمة على سنخ الإعتبارات أو الأمور الواقعية كالممكن . وهكذا الحكم في سائر العلوم .

ولكن المناقشة مع الوالد في أصل المبني من الوجهة الفلسفية وإن العلل الطبيعية كما تفضل به رحمه الله متفرع على أن الوحدة عين الكثرة بناء على مذهب العرفاء من الصوفية كما سار عليه ملا صدر الشيرازي وجماعة من العرفاء فيكون عروض الكثرة على العقل الأول ستة جهات الماهية والوجود والإمكان بالذات والوجوب بالغير لذاته والتعقل لمبدئه . وهذه الكثرة مع الإلتزام بقاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد تنافي وتعقل وجودها من المصادر الأول على نحو الوجود العرضي إلا أن ترجع هذه الكثرة إلى وجود واحد على القول بإصالة الوجود وإصالة الماهية في كلا الفرضين . وأما إذا قلنا أن هذه الكثرة تلازم وجود المصادر الأول من غير ملاحظة الجعل في هذه الجهات الست على نحو الإستقلال فيكون رأي عرفاء الصوفية مقدماً ولكن كل ذلك نحن في غنى عن الإلتزام بهذه القاعدة وإنها غير

واردة ومنطبقة على الغرض وموضوعات المسائل ومحملاتها ولو تم القول بها فهي في حدود الواحد الحقيقي والعلل الطبيعية خاصة .

ثم نوجه مناقشتنا مع السيد الصدر في قوله والصحيح هو الجواب الأول ولا يخفى أن الكلام في ترتب مسائل العلم على وحدة الغرض هل هو بنحو الوحدة الحقيقية أو الوحدة النوعية أو العنوانية هذا هو مفروض البحث ، أما عنوان ثمرة الترتب فذاك من لوازم وجوده وكان السيد الصدر إنجه إلى الناحية الثانية وترك أصل ما بني عليه الأشكال .

هذا مع إنه يرد عليه ثانياً - في قوله والصحيح هو الجواب الأول وغرضه كما يبدو أن المسائل في إنفسها تقع سبباً في ترتب الغرض واقعاً من غير ملاحظة فعلية الغرض ، ولكن مجرد الإضافة غير كافية في رفع الخطأ وإن لم تكن فعلية الأثر ولا يكون إنتزاع إلا أن يكون لمنشأ الإنتزاع وجود فعلي ولا يصلح الإنتزاع على أمر تقديري .

هذا مع أن قوله الصحيح الأول ينافي تعريفه وهو قوله وإنما هو مجرد نسبة فيكون مفاده مؤيداً للوجه الثاني .

ثم قال السيد الصدر هذا ولكن مع ذلك لا يمكن المساعدة على هذا الإستدلال لأنه لو سلم ما يدعي فيه من أن لكل علم غرضاً واحداً ولو بالنوع فهو لا يكفي لإستنتاج وحدة موضوع مسائل ذلك العلم - فإنه كلام مقبول وهو من نوع قياساتها معها ولكن يمكن القول بالوحدة بين وحدة الغرض ووحدة موضوعات المسائل في المسألة الأصولية ولو إعتباراً ولا تخرج عن العنوان العام وإنما الكلام في إنطباق القاعدة على موضوعات مسائل الأصول هل هي بنحو العلل الطبيعية أو الفواعل الإرادية وقد أشرنا إلى عدم الإنطباق .

وأما إلزامه بالتطابق بين العلة الموجودة ومعلوها في السنخ وإن العلة من نوع العلل للإرادة الفاعلية يقتضي أن تكون الوحدة شخصية لا نوعية ولكن هذا مسلم لو قدر التسليم في المبني والبناء وكلاهما غير ثابتين .

وأما ما بني عليه من ترتب الغرض على موضوعات المسائل بنحو الأمر الإضافي فلا يمكن فرض وحدة أصلاً لعدم أحرار الوحدة بين الأطراف الإحتيالية فلا يمكن وجود جامع بين الأطراف الإحتيالية من حيث السعة والمباينة بين الأطراف .

وأما إعتراضه على السيد الأستاذ من عدم ترتب غرض على ذات المسائل لعدم تحققه في حق الجاهلين بالمسائل فإن رجوع إلى دور الإحتيالية فذاك مقبول وإن كان رأيه حصول الوحدة بين مسائل العلوم بما إنها راجعة إلى خط مشترك فلا يرد عليه الأشكال كالغرض القائم على الكلمة والكلام فإن الغرض قائم على موضوعات المسائل وليس مقوماً لها وداخلاً في ذاتياتها ، بل المناقشة لا بد أن تكون مبنائية وهي هل الترتب بين الغرض والمسائل ترتب واقعي أو ترتب علمي وذكري ويبدو من السيد الأستاذ الثاني .

وأما ملاحظة عدم الوقوع بالخطأ على المبني الأول فالإستناد إلى شخص العالم بالمسائل لا يرتبط في مقام الطبيعة الإقتضائية في ناحية الترتب بين الغرض والمسائل ولكن حيث إتضح جهة الفرق بين الغرض والغاية فيكون الترتب لا بد أن يكون علمياً لا واقعياً كما هو الموافق لمقتضى الصناعة .

وأما ما تفضل به السيد الصدر في الرد على السيد الأستاذ يبدو منه قد تصيده من الفقيه العراقي عندما قدم أشكاله على استاذة صاحب الكفاية في حصول جامع ذاتي بين الموضوعات والمحمولات والنسب وليس هذا مقبولاً كما إتضح بيانه في الرد على الفقيه العراقي وقد أوكلنا تفصيل البحث إلى الموضوعات الأصولية .

ولنرجع إلى صلب الموضوع أن كل علم يختلف عن العلم الآخر بالأغراض لا بالغاية كما هي النظرية الغالبة للأصوليين المتأخرين ولا يرون التمايز العلمي بالموضوعات أو المحمولات أو الحثيات ويصطلح على التمايز بالموضوعات التمايز الثبوتي وعلى التمايز بالأغراض التمايز الإثباتي .

ولو كان التمايز بلحاظ الموضوعات لكان اللازم أن يكون كل باب علماً على حدة كما إنه لو كانت الموضوعات مشتركة في العلوم لازمة الخلط الموضوعي بين العلوم وعدم التمايز فلا بد من حصول التفرقة بينها بالأغراض لا بالموضوعات نظير

الكلمة والكلام في النحو والصرف والمعاني والبيان ولذا لا يكون الإشتراك في تمام المسائل العلمية مع الاختلاف في الغرض لأنه لا بد أن تكون المسائل العلمية مختلفة تبعاً لاختلاف الأغراض .

### الغاية تبرر الوسطة :

كل قائم بعمل لا بد أن يسلك جهة المقدمة لوجود الشيء ويستعين على تحقيق المقدمة لإدراك ذي المقدمة بسهولة ويسر فإذا وجد الأمر شائكاً فعليه أن ينظر إلى الغاية التي من أجلها أن يضحي بها للحصول على ذي المقدمة . وهذا يستدعي معرفة المصلحة القائمة عليها الغاية وتتصور على وجوه .

- ١ - المصلحة السياسية .
- ٢ - المصلحة الأخلاقية .
- ٣ - المصلحة الإجتماعية .
- ٤ - المصلحة الإقتصادية .

### أ - المصلحة السياسية :

تقوم المصلحة السياسية على ركائز منها قوة الحاكمية والسيادة المطلقة للحاكم في رقاب المحكومين وإعطاء الشعب من أنفسهم الطاعة والخضوع لإرادة الحاكم حتى يصبح له الأمر موطئاً قد ذللت له الصعاب وخضعت له الرقاب من غير معارض ولا ناقد ولا نكير فتكون مصلحة الملك أو الحاكم أو القائد أو الأمير أو الرئيس والزعيم والشيخ - قائمة في متعلق الأمر لا في ذات الخطاب فإنه لا يشعر بالحاكمية إلا إذا إنقاد له المحكومون بالطاعة والإمتثال والتطبيق الخارجي دون مجرد الإلتزام والعقد القلبي

وهنا يختلف الإتجاه بين الحاكم الدنيوي وبين الحاكم الديني فإن الحاكم الدنيوي يريد أن لا يخالف أوامره ونواهيه سواء كانت ناشئة عن مصالح ومفاسد واقعية منتزعة من واقع الإنسان وفطرته أم كانتا منتزعتين من الأعراف والبيئات السائدة فإنه لا يضر في ناحية الحاكم الدنيوي لأنه يريد بقاء ملكه وسيطرته بكل



شكل ولون فإن الغاية المطلوبة لديه بقاء ملكه مهما بلغت من مصاعب وتضحيات وفداء والغاية تبرر الوساطة والمقدمة .

أما إذا جئنا إلى وجود المصلحة بما هي مرتبطة بالوجود النوعي لا الوجود الشخصي وإن الحاكمة بالنوع أو العنوان كالدولة مثلاً كما يحدثنا أفلاطون بأن غاية الدولة - أن تهى أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة كغاية الفرد سواء بسواء - أي أن غايتها تحقيق الفضيلة وإن الدولة تنشأ حينما يشعر الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي في إشباع حاجاته فيجتمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد أن يكمل الآخر ويحقق له من المنافع ما لا يستطيع هو وحده أن يحققه أي أن الأصل أن الناس كانوا زراعاً وصناعاً ثم اجتمعوا من أجل تحقيق غاياتهم ثم لما ظهر الترف اقتضى ذلك إنشاء طبقتين آخرين إحداهما طبقة الحكام والثانية طبقة رجال الجيش<sup>(١)</sup> .

ويبدو من عرض أفلاطون أن غاية الدولة ينظر إليها تارة لإيجاد الفضيلة كأساس كلي عام أو بناء قومي لهيكل الدولة ، وأخرى ينظر إليها من حيث المقومات والترابط الفردي أو الإجتماعي للحصول على المنافع المطلوبة التي لا تحصل له على نحو الأفراد وهذا ليس من نوع المناقضة كما تصوره الدكتور عبد الرحمن بدوي .

وأما رأي سينيوزا وهوبز فيعتقدان أن كل أنسان مقدر عليه بطبيعته أن يسعى لتحقيق مصلحته وكلاهما حاول أن يبين أن تكوين المجتمع السياسي بما ينطوي عليه ذلك من قيود الحرية الفردية للإنسان يمكن تبريره لأسباب مصلحية عقلية فلقد رأى أن الإنسان إيجاد مجتمع سياسي هو أنجح وسيلة لحمايته من الفوضى والأضرار الناجمة عن تزامم بني الإنسان على مصالحهم الذاتية على الرغم مما يجره هذا إلى وضع قيود على حرياتهم<sup>(٢)</sup> .

---

(١) موسوعة الفلسفة ج ١ ص ١٨٢ للدكتور عبد الرحمن بدوي .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ١٤٣

ومنها أن تكون المصلحة قائمة بالإمتداد الجغرافي وعروض الفتوحات لتوسعة الرقعة وهذا مما تقوم بشخصية الحاكم في المزيد من النفوذ وحب السيطرة لجلب المنافع وإمتصاصها إلى محل الرئاسة وهذا أيضاً أما أن يكون الحاكم من الحكام الدنيويين لا يعاؤون بمصالح الشعب والدفاع عن حقوقهم وأما أن يكون الحاكم من الخلفاء الراشدين الذين أذهب الله عنهم الرجس وأقتبست مصالحهم من الأنوار الالهية فلم يأتوا إلا لمصالح المجتمع دون النظر إلى حب الذات وعندئذ فالمصلحة لأجل توسعة الرقعة الجغرافية مدعاة لإظهار العظمة والقوة والهيمنة ووفرة الأفراد لإظهار الطاعة ولكن هذا الإتجاه في العصور الحديثة أخذت على عكس هذا كما نشير إليه في المصلحة الإقتصادية .

ومنها : أن تكون المصلحة السياسية مرتبطة بممارسة الأحزاب السياسية وإظهار رغباتها وإعطائها بعض الحقوق التي لا تصطدم بالحاكم أو الدولة حتى يمكن لها الإطمئنان في ممارسة أعمالها وإدارة شؤونها حتى يمكنها أن تعبر عن إرادتها وتتنفس بما يمكنها ضميرها حتى لا تكون عقداً ربما يؤول أمرها إلى الانفجار التي لا يحمد عقباها وتصبح الدولة عندئذ في خطر الإنهيار لأنه لا قوم لها إلا بالشعب فإذا ثار الشعب وأظهر معائب الدولة ونقائصها بأسباب إقضاء المنظمات السياسية بما أضرته الدولة من مفاسد وجرائم وخيانات في الأموال وهتك في الأعراس وقتل في النفوس وبذلك يكون الشعب في دور الدفاع عن كرامته لرفع هذه المظالم فيأخذ في إظهار الشعارات وإعلانها على مختلف ألوان العرض ثم إظهار الهتافات وتعالى الأصوات ثم تتصاعد إلى مراحل أقوى كحرق المصانع والمكاتب والدوائر الحكومية وعندئذ لا يخلو الأمر أما إلى الإستجابة لنداء الشعب وإعطاء حقوقه كلاً أو بعضاً حسب الدور والمراوغة من قبل السلطة الحاكمة أو الثبات والقوة من قبل الشعب فيأخذون جميع مظالمهم من غير تبييض ولا نقص في المطالب

وأما أن يكون دور الدولة الرفض والقيام بالتنكيل والتأنيب والتأديب والضغط والزج في السجون الذي لا يحمد عقباها . فعلى الدولة عندئذ أن تصبح شرسة لا تمتنى بما يقال عنها وبما تمارسه من سلب كرامة ولكنها في الواقع وحقيقة الأمر سوف يؤول أمرها إلى الدمار وعدم الإستقرار لأن القلوب مشتعلة والنفوس منزجرة وأعظم مثال لنا في هذه العصور الحديثة ما جاء في الروس وتلاشي الأفكار

الإشترابية وذوبانها بعد تلك المجازر في عهد ستالين وقتل الملايين من الفلاحين فأصبحت الآن من القصص التاريخية .

فعلی مثل هذه الدولة الشرسة أن تتماشى مع موكب المنطق والعلم وترك العاطفة والإنفعال سواء كانت في رأس الحاكم أم في قادة الدولة والأخذ بما يستقيم بمصالح الشعب وإعطاءهم الحقوق السياسية والاجتماعية حتى تكون الدولة في مأمن وراحة ضمير وعدم إضطراب دائم .

ومنها : المصلحة العقائدية وقصد بها أن تكون لكل مذهب حرته في إبداء أفكاره وطرح عقائده بما يدل عليه من قوة البرهان والدليل فعلى المراجع أن يدرس المذهب بكل أمانة علمية من غير تعصب ولا تحيز إلى طائفة وإنما يتجه إلى طريق الحق والرشاد مع الإحتفاظ بالخلفيات العلمية والمقدمات النظرية فإن من لا معرفة له في المباني والنظريات يقع في شبكة اللهوات والهفوات ويصبح في متاهة فعلى الموحد بالله مثلاً أن يعرف آراء الملحدین وعلى المادي أن يتعرف على آراء الموحدين والميتافيزيقيين ولا يستحسن منه أن يوجه النقد واللوم من غير معرفة المباني والقواعد وما يعقبه من التفريعات واللوزام، وهكذا مثل من يذهب إلى المذهب الجبري أن يعرف اللوزام وما يعقبه من إنكار الرسالات والنبوات والجنة والنار وإنكار العدالة ، أو من يذهب إلى التفويض لازمه سلب قدرة الله سبحانه وجعلها بيد المراتب الناقصة ولازمه القصور في ناحية الفاعل دون القابل بخلاف من يرى القصور في ناحية القابل فإنه لا يستدعي الكفر فكل هذه الأمور تحتاج إلى دراسة وأمعان نظر فالمصلحة العقائدية تستدعي أن يظهر كل مذهب عقيدته بصياغة بيانه واضحة من غير أن يطلي عليها اكليل التعقيد وغموض في الأداء فيحسبها الجاهل علماً وهي عارية عن العلم والمعرفة .

فاذاً قدمت النظرية العقائدية بهذا الشكل الذي أوضحناه فإن الفكر الحر كفيل بقبولها ورفضها من غير أن يستند إلى قوة الدولة في التحجير عليها فإن الدولة والحكومة إذا باشرت المنع سوف تقابل الرفض من قبل المذهب العقائدي ويكون من مصلحة الدولة التريث وعدم الكبت فإن العقيدة عن كل مذهب أرسخ في الأعيان من كل حزب سياسي مهما بلغ من قوة وسيطرة على الرقاب فإن الإيمان

والعقيدة يأخذان مجراهما الطبيعي في النفوس بغض النظر عن أحقية العقيدة وعدمها فإن كل متمسك بعقيدة يجد من نفسه الأحقية على الآخرين ولكن خير برهان في رد العقيدة وفسح المجال لإظهارها على ساحة الصحافة والتلفاز والمذياع وجعل المناظرة بين مذهب ومذهب لكي يحكم الإنسان بعقله .

وما نلاحظه من مذهب الشيعة فإنه منذ وإن سلبت الخلافة من الإمام على (ع) تجهد هذا المذهب في دور التقدم الفكري وإن عارضته القوة المناوئة مع غلق جميع أبواب الإعلام عليه إلا إنه لما كان معتقداً بقوة الإيمان والأحقية لم يعبأ بكل قوة في إظهار معتقده وطرحة بكل ألوان الإعلان من المنبر والتظاهرة الحسينية في أيام عاشوراء ونشر الكتب بخلاف ما يملكه غيرهم من القوة العسكرية والإعلام بشتى أصنافه والإملاك المادي بكل منابعه .

وهناك أمثلة أخرى في هذا المضمار لسنا في حاجة إلى سردها للخروج عن صلب الموضوع فعلى الدولة العاقلة أن تبصر وأن ترعى حتى لا تقع في مقابلة الفكر العقائدي فإنها مهما بلغت من القوة فلا تقاوم الفكر والإيمان وسوف يمزقها ويشتت شملها ويجعلها كالأمس الدابر .

أما تضارب المذاهب بعضها مع بعض من غير دعم الدولة فإن المذهب الحق سوف ينتصر حتماً مهما اتسع رقعة المذهب وانتشرت أفاقه في جميع الطبقات لأن المذهب الحق يحمل علماً ويحمل دليلاً ساطعاً ومنطقاً وبرهاناً واضحاً وهكذا الحال بالنسبة إلى تقابل الأديان بعضها مع بعض فإن المذهب يجد من نفسه الخوف والإضطراب وعدم الثبات فتجده يرتجف منه ويتعد عنه ويلقن أفراده بالدعايات الكاذبة والتهم الباطلة كالسجود على التربة مثلاً فإن المذهب المناويء يلقن أفراده بأن مثل هؤلاء يعبدون الأصنام ويخرون إليها سجداً ولكن المذهب الملتزم بالسجود على التربة يقول إنه لا يجوز السجود إلا على الأرض أو ما أثبتت وإن الصحاح تقول بذلك بالإضافة إلى دعم دليله بالعقل لأن فيه تكاملاً للخضوع والتذلل لله لا يتم إلا بتعفير الجبين حيث أن موقع كبرياء الإنسان أن يعفر جبينه لكي تكتمل مراحل الخضوع والتذلل له سبحانه .

أن مثل هذا الإعلان الكاذب سيؤول إلى الزوال ويبقى البرهان العلمي مشرقاً ناصعاً . وعلى الأخذ بطريق الحقيقة والوصول إلى طريق الرشاد أن لا ينطوي تحت براكين التعصب وأن يخلع عنه لباس البغضاء فإن الحق أخذ بناصيته ودافع عن غياهب تعصبه فإن كل مذهب إذا كانت وسيلته جلب الناس من خلال المال أو الجنس أو الشهوات الأخرى فإنه آب إلى الفشل كما أن كل مذهب قائم على الكذب والإفتراء فإنه سوف يقع في نقد أبناءه فضلاً عن أعدائه كما نلاحظه من الشيعة في مثالنا السابق عندما يسجدون على التربة فنسمع إنهم يعبدونها ويخرون للسجود عليها وهذا نوع التباس بين السجود على الشيء والسجود للشيء والشيعة يفرقون بينها ولا يعترفون بها .

وهكذا إذا راجعنا التاريخ نجد التضارب والصراع بين الأحناف والحنابلة والمالكية والشافعية أو بين المذهب الشيعي والمذاهب الأربعة أو بين الفرق المسيحية واليهودية بعضها مع بعض وهكذا الحال فيما بينهما مع الإسلام فعلى البصير والمتأمل أن لا يلوي عنقه بأبسط البرهان وعليه أن يكون من ذوي العدل والانصاف .

وربما تجد بعض الظروف السياسية تجعل الدين أو أحد المذاهب ذريعة وسيلة لنيل مطامعها وأهدافها فتقوي مذهباً على مذهب أو طائفة على أخرى كما حدث ذلك في زمن الخليفة العباسي المأمون حيث يؤيد مذهب الإعتزال على مذهب الأشاعرة أو كما حدث في عصرنا الحاضر في الصحوة الإسلامية التي تدعمها السياسة تحت ستار التدين وأظهار الإسلام في لباسه الجديد فإن السياسة الكبرى بحسب مصالحها ومطامعها لأجل إيقاف المد الشيوعي والإشتراكي أو الأحزاب الأخرى أوجبت تقديم الطرح الإسلامي كوجود مانع لمصالحها .

أو خلق الصراع بين الفرق الإسلامية بعضها مع بعض أو خلق الطائفية بين المسلمين والمسيحية وهكذا لخلق الفوضى والإضطراب فيما بين الدول حتى تستحكم الدولة الكبرى على تلك الدولة الضعيفة بجعل معاهدات وشروط على عاتق تلك الدولة الضعيفة ، أو ما تتوصل إليه الدول الكبرى في بيع أسلحتهم وبضائعهم ومصانعهم وتكون الغاية والمهدف الوصول الى تلك المصلحة المادية وإن

كانت المقدمات إراقة الدماء بين الطوائف أو خلق الصراع القومي وهكذا فإن الهدف النيل الى تحقيق تلك المصلحة الاقتصادية مهما بلغ من فداء وتضحية .

ومن الموارد المهمة كالتى تعرض إليها الفكر السياسي في المجال الإسلامي الجهاد في سبيل الله ونصر راية الحق وبذل النفس لإعلاء الحق ومعرفة الله والإنصياح لأوامره والإنزجار عن نواهيه وليس الهدف مجرد التوسعة الجغرافية وتوسعه المملكة الإسلامية للسط والسيطرة كما يتوهمه أعداء الإسلام وإنما هدفه إقامة الحق والعدل والمساواة .

ويحدثنا السيد سابق في فقه السنة إذا كانت القاعدة هي السلام والحرب هي الإستثناء فلا مسوغ لهذه الحرب في نظر الإسلام مهما كانت الظروف إلا في حالتين .

الحالة الأولى : حالة الدفاع عن النفس والعرض والمال والوطن عند الإعتداء يقول الله تعالى : **وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا أن الله لا يحب المعتدين - البقرة ١٩٠ .**

الحالة الثانية : حالة الدفاع عن الدعوة الى الله إذا وقف أحد في سبيلها بتعذيب من آمن بها أو يصد من أراد الدخول فيها أو منع الداعي من تبليغها ودليل ذلك قوله تعالى : **وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم البقرة ٢٤٦ .**

أما في نظر الشيعة الإمامية فقد اشترطوا في القائم بالجهاد أن يكون معصوماً وهناك نظرية معاكسة بعدم ذلك وذلك في عصر غيبة الإمام المهدي وذكر الشهيد الثاني في شرح كلام الشهيد الأول وقال جهاد المشركين إبتداء لدعائهم الى الإسلام وجهاد من يدهم على المسلمين من الكفار بحيث يخافون إستيلائهم على بلادهم أو أخذ ما لهم وما أشبهه وإن قل وجهاد من يريد قتل نفس محترمة أو أخذ مال أو سبي حريم مطلقاً - أي أعم من الحربي والذمي - ومنه جهاد الأسير بين المشركين

للمسلمين دفاعاً عن نفسه وربما أطلق هذا القسم الدفاع الجهاد وهو أولى وجهاد البغاة على الإمام<sup>(١)</sup> .

وعلى ضوء الإتجاهين السني والشيعة فإن مسألة الجهاد قائمة على إعطاء الإسلام الحق في نصرة المظلومين والدفاع عن حقوقهم إذا كان هناك تعدي وسلب حقوق من قبل المشركين أو الكفار الذين لا يلتزمون بمواثيق وعهود كما أن له الحق في أظهر كلمة الإسلام ونشرها في جميع المجتمعات .

ولم يقتصر الجهاد في الشريعة الإسلامية وإنما هو وارد أيضاً في التوراة فقد جاء في سفر التثنية في الإصحاح العشرين عدد ١٠ وما بعده بالنص الآتي وهو حين تقرب من مدينة لكي تحاربها إستدعها الى الصلح فإن أجابتك الى الصلح وفتحت لك كل الشعب الموجود فيها يكون لك بالتسخير ويستعبد لك وإن لم تسألك بل عملت معك حرباً فحاصرها وإذا دفعها الرب الهك الى يدك فأضرب جميع ذكورها بحد السيف وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كل غنيمة فتغنمها لنفسك وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب الهك - وهكذا ورد في إنجيل متى في الإصحاح العاشر عدد ٢٤ .

والمقصود من هذا العرض المختزل في الجهاد إنه مشرع من قبل رسالات السماء والدفاع عن كلمة الحق ودحض الباطل والدخول في الارشاد والاصلاح في الأمة والغاية التي من أجلها شرع الجهاد هو الحفاظ على التوحيد وإقامة العدل والمساواة بين الرعية وحفظ الحقوق والنفوس والأغراض وإقامة النظام الإلهي فقتل النفوس يكون هيناً كما سار عليه سبط رسول الله (ص) الحسين بن علي (ع) وتقديم الفداء والقربان وسبي نساءه الى الشام لإعلاء كلمة الله في أرضه ودحض كلمة الباطل .

وكان هدف الحسين نشر المعالم الحققة وإعلان العدل والحرية والمساواة والمحبة والصفاء والإخلاص والمودة والأخاء في صفوف المجتمع والتسامح بين

(١) اللمعة الدمشقية ج ٢ ص ٣٧٩ .

الضعفاء والفقراء والأغنياء ليكون الجميع تحت راية واحدة يعمها السلام والإسلام .

وبما أن الحسين رجل الإنسانية ورجل السلام ورجل التضحية الفداء وإنه من العظماء الذين تنظرهم الحركة التاريخية في الإقتباس من أفكاره النيرة ومعاله الفياضة ولم يكن وليد عصر وإنما وليد العصور والأجيال فهو المنهل العذب لكل وارد يرتوي من حياضه المتدفقة فكيف يمد يد الدلة بيد طاغية زمانه وهو لا يعرف للإنسانية حرمة لازمة عاكف على اللهو والخمر ويقارن القرود والفهود فوجد هذا الأمر على كاهله لا بد من القيام به .

وليس كما يتصوره جهلة الفكر والقلم إنه أقدم على التهلكة فإن ذلك من قلة المعرفة بما يحمله شخصية الحسين من معنى الإمامة كما في ترسيم جده الرسول الأعظم (ص) إنها أمامان قاما أو قعدا رسم له الحركة في إعلان الثورة ضد الظلم والطغيان ولم يكن قيامه منبعثاً وليد عاطفة أو حب للسلطة والإعتبار وإنما قيامه كان منبعثاً عن مخطط رسالي ممتد عبر العصور والأجيال على مسيرة الأنبياء .

## ب - المصلحة الأخلاقية

المقصود من المصلحة الأخلاقية وهي التي تعود الى قواعد مرتبطة بالتغيير السلوكي والتغيير المنهجي وعلينا أن نقدم كلا التغييرين .

أما التغيير السلوكي فيحصل أما بالتطبيع الأخلاقي من قبل الفرد وأما التطبيع الأخلاقي من قبل المجتمع ونستوضح هذين الإتجاهين بما يلي :

١ - التطبيع الأخلاقي من قبل الفرد حيث أن دور الفرد تتجلى له طبيعة المجتمع على غير الإستقامة وعدم الإئتران كما يحدثنا القرآن عن قوم لوط واتيانهم الرجال شهوة من دون النساء فقد تعرض محمد أحمد جاد المولى في كتابه قصص القرآن عن أخلاق قوم لوط وقد كان أهلها ذوي أخلاق فاسدة ونوايا سيئة لا يتعففون عن معصية ولا يتناهون عن منكر فعلوه وكانوا من أفجر الناس وأقبحهم سيرة وأخبثهم سريرة يقطعون الطريق ويخونون الرفيق ويتربصون لكل مار فيجتمعون عليه من كل حذب وصوب ويسلبونه ما حمل ثم يتركونه يتدب حظه



وبكّي ضياع ماله ولا يردهم عن ذلك ولا يصدّهم حياء ، ولا يرعون لوعظ واعظ ولا يستمعون لنصيحة من عاقل وكان نفوسهم الظائمة الى الإثم لم تروها تلك الذنوب وافدتهم المتعطشة الى الإجمام لم تكفها هذه القبائح فابتدعوا فاحشة لم يسبقوا الى اجترامها وتعاطوا محرماً ما كان يدور بخلد احد أقرافة فكانوا يأتون الذكران من العالمين ويذرون ما خلق الله من النساء فلا يقربونهن وليتهم ستروا بليتهم أو حاولوا الخلاص من عارها والبعد عن شرها ولكنهم كانوا يحملون الناس على مشايعتهم ويدعونهم الى المتح من قلبهم وتمادوا في ضلالهم حتى فشت المنكرات وكثرت الموبقات واشربت قلوبهم حب الفاحشة<sup>(١)</sup> .

أن مثل هذه الظاهرة التي سار عليها قوم لوط وان جاءت في عصورنا الحديثة كما في لندن حيث تداوله البرلمان رسمياً كما حدث ذلك أيضاً في الكويت عام ١٩٨٦ واطلق عليه الجنس الثالث وانتقدته الصحف المحلية في فترات متعاقبة والمهم أن هذه الاعمال اللاأخلاقية تحتم على الفرد المصلح أن يقوم بخطط إصلاحية للمجتمع وتقديم الطرق والمقدمات الإيجابية والسلبية للحصول على الإصلاح فإن الغاية لدى القائم بالإصلاح أن ييسط أسهل الطرق وافر بها الى نيل المصلحة المطلوبة .

كما أن إفشاء المخدرات الحادثة في عصرنا كالأفيون والهروئين وما شاكل ذلك يوجب على المصلح أن يسد الطرق ويجعل الحواجز والعوائق لعدم انتشارها في صفوف المجتمع وقد حكمت بعض الدول الإسلامية بقتل المهريين حتى أوقفته من الإنتشار كما في الجمهورية الإسلامية الإيرانية وغيرها .

ويكون دور المصلح لا يتخلوا من فصيلة المجتمع العادي واما من فصيلة الأنبياء والأولياء أما المجتمع الرسالي فهم أطوع والين في التطبيع الأخلاقي بخلاف أفراد المجتمع العادي فإنهم مهما بلغوا من إصلاح فإنهم سوف يقابلوه بالرفض

---

(١) قصص القرآن ص ٥٩ - ٦٠ المؤلف محمد احمد جاد المولى - المكتبة الأموية - بيروت عام ١٩٧٣ - كما عليك بمراجعة الآيات القرآنية - الأعراف ٤٥٠ النمل ٥٤ - ٥٨ - وهو ٧٧ - ٨٣ - والعنكبوت ٣٦ - ٣٥ .

ويسموه بعدم المنطقية وان استجابوا فأما عن طريق الكبت والقهر وأما عن طريق الإنفعال دون التروي والحلم والتأمل في النتائج ، وان كان كل من المصلح الرسالي والمصلح العادي إذا لم يجد أبداً إلا التأديب والتأنيب وإن آخر الأمر العلاج بالكي إلا أنه فرق بين طريقة العلاج للمصلح الرسالي والمصلح العادي ففي المصلح الرسالي لا يتم إلا أن انقطعت السبل بعدم امكان الإصلاح بتاتا فيكون التوجيه من قبل الوحي الإلهي كما هو الحال في مجتمع نوح وان لم يؤمن من قومه الا النزر القليل ولما رأى نوح أن الله قد حققت كلمته وقضى وحيه أنه لن يؤمن أحد بعد وأنه قد طبع على قلوبهم التمرد وأوصدت الأفقال الغلاظ على عدم الإستجابة فلم يعودوا يخضعوا لبرهان أو يذعنوا الى إيمان وبهذا نفذ صبر نوح بعد أن عالج كل الطرق الإصلاحية فقال «رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً أنك أن تذرهم يضلون عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً»<sup>(١)</sup> .

٣- وأما التطبيع الأخلاقي من قبل المجتمع وذلك يكون عن طريق الإختلاف البيئي وقد اوضحنا ذلك في علم الأخلاق وعلم الإجتماع مفصلاً فتارة يكون أثر المجتمع على الفرد وأخرى يكون أثر مجتمع على مجتمع آخر ويعبر عن كل من الفرد اللاأخلاقي والمجتمع اللاأخلاقي المندمجين في المجتمع الأخلاقي أن يكون المجتمع الأخلاقي له المكانة والسيطرة والغلبة على المجتمع اللاأخلاقي والفرد اللاأخلاقي .

ولابد أن يكون المجتمع الأخلاقي متمتعاً بالمعرفة والعلم والجذور الأصيلة الطاهرة والقواعد الرصينة الحية حتى لا يؤثر فيه من قبل المجتمع اللاأخلاقي في الداخل عليه ، وإليك بعض النماذج القديمة والحديثة على نحو جهة التقابل في ما بين المجتمعين فإن مثل المجتمع الإسلامي في عصر رسول الله (ص) ومجتمع الأنبياء والرسول (ص) وصلوا الى مرحلة تامة الإصلاح في مجتمعهم فإن المجتمع الداخل في الإسلام وفي الأديان السهوية يأخذون في دور التكيف والإنصهار حتى يصبح في طريق المحاكاة ثم مرحلة التفاعل والإستجابة الصادقة فيكون مندجاً

(١) نوح .

معهم اندماج الروح في الروح والنفس في النفس ويصيروا جسماً واحداً كأنه البنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً .

أما المجتمع المعاكس كما في عصرنا الحاضر وهو ما حصل بين المجتمع الغربي والمجتمع الشرقي فإن المجتمع الغربي المتقدم تكنولوجياً ومتفهم خلاقياً في الأوساط المدنية من إنتشار البغاء وما يعقبه من الأيدز وغير ذلك من المحاذير الأخرى والمجون والعريضة والسكر والمقامرة والسهرات والرقص في الليالي الحمراء والقبلات بين الرجال والنساء في الشوارع والمشارع والطرق العامة والأندية والحدائق وقلة الحياء وعدم الغيرة على الأعراض وأكل لحوم الخنزير فإذا شاهد الشرقي هذا المنظر أخذته راحة المتعة وحركة الشهوة وأصبح يتطلع لهذه المناظر الخليعة بعين اللهفة والحسرة حتى إذا تكرر هذا الأمر والمشاهدات الخارجية والسينمائية والتلفزيونية أصبح لديه أمراً عادياً مألوفاً يتطبع بأخلاقهم وربما يشمئز بعد الإشباع ويعود إلى عوده وصلبه وتأخذ جالة النقد وهذا ما يحدث كثيراً من الشباب أما المستمر على تلك الدنائة والتفسخ الخلقي فيكون داخلاً في شبكتهم ومنذجاً في أوساطهم ويشرب من حوضهم التتن ويكون نتيجته الضياع والحرمان وإن كنا لا ننكر أن فيهم بعض الصفات الطيبة كالصدق والأمانة والإدلاء على الطريق وضبط المواعيد والإخلاص في العمل إلا أن الصفات الطاغية هي اللاأخلاقية السائدة بين صفوفهم فمتى جاء الشرقي إلى الغربي أخذ بالإقتباس من طبائعهم السيئة دون الحسنة وصار متطبعاً بها على نحو التكسب وكان من رواد تلك الأخلاق الرديئة وتاركا الأخلاق الطيبة الفاضلة تحسباً منه أن ذلك معنى المدنية والتقدم الحضاري المفقتر إليه في بلاده ولم يعلم أن مبدئه ونظامه فائم على تلك المثل الطيبة إلا أنه لعدم علمه وعدم تطلعه يرى أن المثالية في الجانب الغربي فيجامح ويلاجج من غير معرفة ولم يطالع تاريخ حضارته حيث كانت بلاده موثلاً للغرب في دراسة الشرق والشرب من منبع علومهم الذاهرة على إختلاف أقسامها ومناهجها وفروعها والإقتباس من عمراتها وحضارتها كما في أواخر العهد الأموي وإزدهار العصر العباسي وزمان العصر الأندلسي وما حققه العالم الإسلامي من حضارة ولم ينكره الغربيون .

ويكون المحصل من بين الظاهرتين في المجتمعين المتعاكسين أن الغاية لكل مجتمع هو إثباتها بأي الوسائل والسبل مهما وصلته من موانع ومن مزاحمات وعوائق ، فإن الهدف عنده أن يحقق رغباته سواء كانت بخط أخلاقي أم بخط غير أخلاقي ، وإنما الكفيل للإصلاح الاجتماعي هو التغيير المنهجي الذي سوف نتحدث عنه كما يلي توضيحه :

فإن التغيير المنهجي يتطلب تقديم مجهود حثيث ورعاية متكاملة وإخلاص في العمل وعمق في التفكير وسعة في الإطلاع واستقامة في النفس ورسوخ في المعرفة وتقوى من المحارم والشبهات وصلة بينه وبين المجتمع على نحو المحبة والعطف الأبوي لأجل امكانية الغرس في الأرض الصالحة والإثماء من الثمرة اليانعة ، والذي نلاحظه من مجموع هذه الأمور وغيرها أن التغيير المنهجي سواء كان للفرد أو المجتمع لا يتحقق إلا عن طريق رسالات السماء وليس عن طريق الأحكام الوضعية فإن المقيد للمنهجية من قبل المصلح الرسالي له القدرة والكفاءة الكامنة في ذاته واستعداد نفسيته الكفيلة في القدرة على إصلاح المجتمع وقلبه إلى حقيقة التوحيد عن طريق معرفة المجادلة وطريقة المحاوراة كما نلاحظ ذلك في طرح إبراهيم (ع) مع مجتمعه حيث كان يستعرض عدة الأساليب والطرق في تغيير صفحة معتقداتهم الفاسدة وإعطائهم الضوابط الحية والقواعد المنطقية .

وإليك بعض أدواره في الإدلاء بالحجج والبراهين الساطعة والتنقل من المرتكز الفطري إلى الإحياء ثم إلى الإستنطاق وذلك عندما رجعوا من عيدهم ورأوا ما حل بمعبوداتهم فهتوا لهول المطلع وسقط ما في أيديهم عندما وجدوا أهتهم متهشمة والنصب مكسرة وتساءلوا فيما بينهم من فعل هذا بالهتتا انه لمن الظالمين قال قائلهم سمعنا فتى يقال له إبراهيم يذكر آهتنا ويعيب علينا عبادتها فجاءوا على إبراهيم يستنطقونه فسار بهم في الجدال إلى أسلوب حكيم ومنطق سليم ليلزمهم الحجة فقال (بل فعله كبيرهم هذا فأسلوهم إن كانوا ينطقون) فأقبل بعضهم على بعض يتلاومون وقالوا إنكم الظالمون ثم بعد الحيرة والتفكير العميق رجعوا إليه وقالوا له لقد علمت يا إبراهيم إنها لا ترد سؤلاً ولا تحير جواباً فكيف تأمرنا بسؤالها وتطلب إلينا استنطاقها فأعترفوا بعجز آهتهم عن النطق فأنقض عليهم بحجة أخرى فقال : أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئاً ولا يضركم أف

لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون وكانت نتيجة البرهان والإدلاء بالحجج السكوت والعجز وعدم القدرة أن أمروا بإحراقه وقالوا حرقوه وانصروا اهتكم إن كنتم فاعلين وهذا سلاح العاجز إذالم يقدم البرهان القاطع والنور الساطع<sup>(١)</sup> .

ثم تجد طريق المحاورة والجدل مع نمروذ وتقديم إبراهيم الحجج الرصينة والبراهين النيرة وقال ربي الذي يحيي ويميت فكان جواب نمروذ أنا أحي من أشياء وأنا اميت من أشياء بأمرى واقضى عليه بحكمى بالإعدام فقال إبراهيم أن الله سخر الشمس وجعل لها نظاماً وحركة خاصة ويأتى بها من المشرق فإن كنت قادراً على ذلك فأتى بها من المغرب فبهت الذي كفر وتمرد فكان عاقبة أمره الإنتصار ومأل نمروذ الإندحار والخذلان .

ويتحقق التغيير المنهجي بأحكام النظام وتبديل الإعتقاد وإن خير نظام يمكن أن يدفع الإنسان من الحضيض إلى الرقي والسعادة هو الدين المستوحى من قبل رسالة السماء فإنه المصدر الذي يحمل طابع القداسة والمعرفة والعلم والإيمان الذي يفقده القانون الوضعي مهما وصل إلى المعرفة والإطلاع فإنه لا يغير تلك الجذور وهذا ما نشاهده فى المجتمع الماركسي وثورته العارمة ضد الأديان فى المجتمع الروسي وإزالة السيطرة القيصرية ونشر طرق الإلحاد والتشكيك فى المعتقدات فكان الرسوخ الإيماني فى المجتمع الرسالي باقياً إلى عصرنا الحالى لم يتغير حتى جاء دور كاربتشوف وأجرى الإصلاحات القانونية وجدت بتغيير جذري فى صفوف المجتمع الماركسي وأخذت ولايات الإتحاد السوفياتي تطلب الإستقلال والإنفصال وأصبح الهرم الماركسي متلاشياً تعصف به الرياح وأخذت الرأسمالية تنظر إلى الشيوعية والإشتراكية نظرة الحاكم إلى المحكوم كل ذلك لبعدهم عن نواويس الشريعة .

وأصبح المجتمع الرسالي سواء كان يهودياً أم نصرانياً أم إسلامياً تتحكم فيه جذور التدين وبقاء رواسب الإيمان مهما بلغ من ضغوط وإضطهاد من قبل الشيوعيين إذ يحدثنا ممن كان فى الدول الشيوعية وفى الروس خاصة أن المجتمع المسلم

---

(١) الأنبياء ٦٨ - ٧٣ الصافات ٩٧ - ٩٩ - العنكبوت ٦ - ١٧ - ٣٤ .

متعطر لكل وافد مسلم يشتري القرآن منه بأعلى ثمن وهكذا المجتمع المسيحي قائم وثابت على دينه لم يتغير واليهودي باق على أصلته وأصوله الإعتقادية فالغاية التي جاء من أجلها ماركس ولينين وستالين في نشر الإلحاد والدفاع عن حقوق العامل لم يتغير ذلك الطابع الديني في تلك الأقاليم السوفياتية وكان نتيجة سلوكهم المتشدد وضغطهم على الشعوب والعزل وقتل الأبرياء الكادحين قدموا التنازلات يوماً بعد يوم والإستجابة مع تلك الشعوب وهكذا الحال في الصين والهند .

وأصبح المعتقد بالرسالات السماوية هو الباقي لأحكام جذوره الدينية بغض النظر عن تقديم بعض الأديان على بعض من حيث الأحقية والبطلان للجانب المقابل وإنما حديثنا من حيث المعتقد الديني ككل .

### ج - المصلحة الإجتماعية :

غاية المصلحة قائمة على الاحتفاظ بالجانب البيئي إن كان صالحاً في واقع الأمر ومطبّقاً للأسس الصحيحة التي يسير عليها كل مجتمع صالح من حيث عاداته وتقاليده وأخلاقه التي تتماشى مع المرتكز العام كصدق الحديث والأمانة والعفة والوفاء والإستقامة والشجاعة والغيرة وعدم سلب الحقوق العرفية والشرعية وإعطاء كل ذي حق حقه والإيمان والتقوى وعدم شرب الخمر وأكل الخنزير وعدم تداول النجاسات المادية والمعنوية وعدم الإقتراب بأعراض الناس وحسن المنطق ولين المقال وغض البصر عما لا يحق له ومساعدة الضعيف والتكامل الإجتماعي وطلب المعرفة والحصول على الكمال والخضوع لذوي العقول المؤمنة بالله والإنقياد لأوامر الشريعة الألهية وعدم الركون للشريعة الوضعية . وأما لو كان على خط الشريعة الوضعية وكانت الوضعية بهذا الإتجاه السابق بما تتماشى مع أعماق النفس وفطرته وجعل الأحكام متطابقة مع الفضائل وإن كان ذلك أمر مستبعد إلا أنه يؤخذ على نحو الفرض والتقدير - فالشريعتان متفقتان إسماءً ومسمى وإن صيغ التشريع الديني على نحو الصياغة القانونية الوضعية كما هو الحال في الدول الإسلامية التي ترسم القانون الألهي بصيغة قانونية وضعية يكون نقطة التقاء بينهما .

فإذا قامت طائفة على التركيز على هذه الأعراف والتقاليد لما تجدها صالحة تخاف من زوالها وقدمت الوسائل الإيجابية أو السلبية في إبقاء هذه المرتكزات العامة فالمقدمات والمبادئ والوسائل إذا كانت صعبة المراس تكون هيئة لإبقاء تلك الغاية أدركوها بأنها أسس حياتهم أو تخاف من انتشار بعض الطوائف الفاسدة كما يحصل ذلك من الجاليات والهجر المتفسخة خلقياً فيقوم المجتمع الصالح أو المتطيع بأخلاق صالحة بالتقابل والتصادم أمام تلك المجتمعات الوافدة التي لا تلتزم بالأسس الصحيحة فيوقفه عن ثرثرته وإثارته لأن المصلحة الإجتماعية تتطلب الوقوف الصارم أمام كل فساد جار .

ويكون من واجب الدولة أن تدرك الأمور بعين البصيرة وبعين الرحمة وعدم الحقد في نفسية الحاكم وتعالج هذه الأنشطة والتيارات الإنفعالية بحنكة وتبصر وتدبر وسياسة رشيدة بحيث تأخذ المجتمع الفاسد إلى مجتمعات إصلاحية ليكتسب إصلاحاً وبعد ذلك يزجه في المجتمع الصالح وليس من المستحسن أن يترك المجتمع الفاسد يتصل مع المجتمع الصالح مباشرة ، لأن بعض النفوس لم تخرج عن تعاطفها للشهوات والميول اللاأخلاقية كما أنه على الحاكم وعلى الرعية أن يفكرا بعواقب الأمور وإدراك ما ينتج من تلاحم المجتمع الصالح مع المجتمع الفاسد فعليها أن يطرحا الأفكار والتأملات في معالجة المجتمع الفاسد بالتوعية ونشر المعالم وإعلان الثقافات بأساليب متنوعة أما عن طريق الجانب الخطابي أو الجانب المسرحي والجانب التمثيلي بحيث يوجب الانتقال إلى اللوازم والنتائج للمجتمع الفاسد بسهولة فتقديم مثل هذه الأمور وإن أوجبت بذل مال كثير وتقديم عصارات فكرية مجهددة إلا أن الغاية تبرر الوسطة وهو النظر إلى إبقاء مجتمع صالح .

أما إذا كان المجتمع محتاجاً إلى الإصلاح دون الإبقاء فهي أيضاً تقوم على القادة المصلحين ولا يخلو هؤلاء القادة أما أن يكونوا تحت غطاء الدولة وأما أن يكونوا منزهين تحت شخص الحاكم وأما أن يكونوا جماعة إنتخبوا من قبل الدولة المنحصرة في جماعة خاصة وأما أن يكونوا منتخين من قبل الشعب فمثل هؤلاء يجب عليهم القيام بالإصلاح وتقديم الدراسات الكاملة لكسب هذا المجتمع الطارئ

وترويضه بشتى ألوان الطرق والوسائل حتى يستجيب المجتمع الصالح ويتكيف معه والطرق الأولية في إتخاذ الوسائل الإيجابية والتطبع الأخلاقي عن طريق التوعية الثقافية ونشر الصحف والمجلات والمقالات العاطفية وكسب الناشئة من خلال المدارس التعليمية الصالحة وعرض النتائج السلبية من خلال الملازمات والتقابل بين الصالح والظالم أو من خلال الإذاعات والتلفاز والإعلانات واللافئات المحببة دون اللافتات المثيرة للفريزة الجنسية فإنها تعطي معنى سلبياً لا إيجابياً وهروباً عن الإستجابة .

ويكون دور الحاكم والدولة والمجتمع الصالح أن يراعي تقديم الخدمات الإصلاحية للمجتمع الفاسد والوسائل الكافية لإنقاذه وإصلاحه وإن أوجب لهم المشقة فإن الغاية هي الإصلاح والتوعية والثقافة وخلق جيل صالح من زاوية الثورة الإصلاحية وجعل المجتمع الطارئ في ركاب المجتمع الملتزم . هذا وإن أوجب تقديم الزحمت والأتعاب للدولة أو للحاكم أو للمجتمع إلا أنه عندما تكون الثمرة ناضجة والذمة خالصة والطرف صالح للتقبل والإستعداد فإن البسمة سيوف تكون على شفاه الجميع والخير عام والمصلحة نوعية لا شخصية .

#### د - المصلحة الإقتصادية :

قبل الشروع في المصلحة الإقتصادية لا بأس أن نتناول الحديث حول الفرق والتمييز بين المذهب الإقتصادي وعلم الإقتصاد كما تعرض اليه السيد الصدر في كتابه إقتصادنا وغيره من سائر الموسوعات الإقتصادية الأخرى .

إذ علم الإقتصاد يتكفل جهة قوانين الإنتاج والقواعد العامة والمذهب الإقتصادي يتعرض فيه توزيع الثروة حيث يجد المتأمل دخول علم الإقتصاد في المذهب الإقتصادي وبالعكس إذ فكرة التخطيط للإنتاج ترجع إلى المذهب مع كونها تبحث عن الإنتاج لا التوزيع كما أن فكرة التوزيع مندرجة في علم الإقتصاد وذكر أن المذهب الإقتصادي يرجع إلى العدالة الإجتماعية لعدم دخول العلم في طبيعة العدالة فالملكية الخاصة والحرية الإقتصادية مرجعها إلى العدالة وأما مسألة



العرض والطلب أو القانون الحدي للاجور ونحوها فهي راجعة إلى علم الإقتصاد .

أما نظرة الإسلام فيبحث الموضوع الإقتصادي بما هو مذهب إقتصادي وليس بما هو علم لأن عنوان الحلال والحرام ممتدان عن السلوك الإنساني من طرف الحاكم ومن طرف المحكوم كما أنه يوجد جهة فرق أيضاً بين المذهب الإقتصادي والقانون المدني إذ المذهب هو مجموعة نظريات لمعالجة الحياة الإقتصادية بينما القانون المدني يتكفل بيان التشريع الذي يجعل الترابط بين الأفراد والحقوق الشخصية العينية والإسلام يتخذ طريق الوسط بين الرأسمالية والشيوعية فالنظام الرأسمالي يعطي الحرية الفردية في الجهات الإقتصادية والسياسية والفكرية والشخصية

ونعني بالجهة السياسية أن يقوم الفرد بتقدير مصيره السياسي وله حق التصويت والحرية الإقتصادية أن يقوم بنفسه في إنجاز العمل وبأمكانه بذل كل طاقاته في الحصول على كسب الأنتاج بسبب ما بذله من عمل والحرية الفكرية أن يكون لكل شخص له الحق بالتمسك بالعقائد والإدلاء بفكره وبهذه الحرية ينبثق حرية الدين التي بها يوجب تعديل الأفكار والحرية الشخصية على أن يكون لكل فرد الحق في التمسك بسلوك خاص كالارتداء بلباس خاص .

ويكون إتجاه الرأسمالية التقييم الذاتي والنظرة المحورية التي هدفها الإستبداد ولو جعلنا النظام الرأسمالي هو المحور في تقييم المصالح لازمه وجود خطأ في النظام ذاته حيث أن الهدف الأساسي هي تحقيق المصلحة الخاصة من غير مراعاة المصلحة العامة كما أن إتجاه الرأسمالية أن تكون تحت غطاء السلطات الفعلية القائمة للحفاظ على ثرواته وأمواله بحيث تكون السلطة والدولة لها السيف القاطع أمام عدو الرأسمالية ونتيجة هذا الإتجاه أن الدولة لها دور الحماية والحراسة للأقلية .

أما النظام الشيوعي فيأخذ جانب الأكثرية والدفاع عن العمال الكادحين وتستخلص نظرية المبدأ الشيوعي كمايلي :

أ - تحديد الملكية الفردية وتوسيع الملكية الجماعية وتأميم وسائل الإنتاج والتوزيع والقضاء على الملكية الفردية .

ب - توزيع الدولة للسلع المنتجة حسب القانون الشيوعي العام كل حسب قدرته وكل حسب حاجاته .

ج - تخطيط الدولة لمناهج الإقتصاد العامة وتبني النظرية الماركسية على ثلاثة ركائز :

١ - التفسير المادي للتاريخ : ويقول ماركس في هذه الفقرة أن علة العلل كل حوادث التاريخ هو العامل الإقتصادي وإن الإتجاهات البشرية تسلك طريق الإنتاج ويقول ماركس على ذلك أن الإنسان تابع لحاجاته إذ ليس له روح أو قيم أودين أو وجدان أدبي بل هو الحقيقة آلة جميلة محتاجة إلى وقود .

ولكنه قابل للمناقشة إذ الإنسان مكون من عقل وروح ونفس ونجد الإنسان مجعماً لهذه الأمور وقائم على صراع متواصل ولم يكن الإتجاه الإقتصادي له الأثر في هذا الصراع ولم يكن له أي معرفة بهذه النتائج الإيجابية أو السلبية وكون الإنسان محتاجاً إلى الجانب الإقتصادي لا جعله مقوماً لحقيقة الإنسان إذ فرق واضح بين المقومية الذاتية والإحتياج العرضي .

٢ - المادية القائلة بانكار الدين والأخلاق

٣ - ديالكتيك المجتمع ويرجع الى أربعة فقرات .

أ - أصل التغير والتطور وليس في العام الثابت .

ب - أصل التفاعل وهو أن كل شيء يؤثر في كل شيء بمعنى أن المجتمع الإشتراكي مكون من المجتمع البرجوازي وثورة العمل على رأس المال .

ج - أصل التناقض وهو كل شيء يحمل نقيضه في داخله بمعنى أن الرأسمالية تحمل في داخلها ثورة مضادة وهي الإشتراكية .

ويقول ماركس أن تقدم العالم ينشأ من تطاحن القوتين قوة الرأسمالية وقوة العمال بالنتيجة أن الإشتراكية ستفرض على البرجوازية ويزول منشأ الخلاف .

د - التغير الفجائي وهو أن التغير الكمي سوف ينقلب إلى تغيير كيمي لتغير الماء الحار إلى بخار .

ويرد على الوجه الأول أن هنالك صفات ثابتة للفرد والمجتمع لم تتغير ما دام الإنسان باقياً وأما ما قاله ماركس من تطور المجتمع الرأسمالي إلى الإشتراكي فهو

نوع مغالطة إذ نجد مثلاً اندونيسيا ما إنقلبت من الإشتراكية إلى الرأسمالية كما نجد الأمر عكسياً في عصرنا الحاضر إنقلاب الخط الإشتراكي إلى الرأسمالي كما حدث ذلك في روسيا في عهد كورباتشوف وإنحلال الجمهوريات عن الأم والتوجيه نحو الرأسمالية وطلب القروض من أمريكا وأصبحت الرأسمالية لها السيادة الكاملة .

وأما الرد على الوجه الثاني أن التفاعل بما أن كل شيء يؤثر في كل شيء وهي قاعدة غير مسلمة منطقياً وخارجياً لأن كل شيء في الشيء تارة يؤخذ على نحو التأثير وهذا لا يستدعي التأثير وأخرى ينظر إلى الشيء بالقياس الحالي على نحو العلة والمعلول وهم لا يلتزمون به وثالثة أن التفاعل لا يخضع للقاعدة حقيقة وواقعاً وخامسة أن يكون المجتمع الإشتراكي من المجتمع البرجوازي وثورة العمل على رأس المال غير تام لأنه فرض قسم آخر كما عليه الخط الإسلامي الذي ليس بالرأسمالية المحضمة ولا بالإشتراكية المحضمة وهو الخط الاعتدالي .

وأما الرد على الوجه الثالث أن التناقض لم يكن على نحو القاعدة العامة لجميع الأقطار فتجدها في أوروبا عدم التناقض بين الطبقة القوية والطبقة الضعيفة هذا مع أنها مجرد دعوى لا دليل عليها بل الدليل على عدمها كما حصل ذلك في عصرنا الحالي بالتناقض الداخلي في نفس الإشتراكية إذ تحمل ثورة مضادة في الإتجاه نحو الرأسمالية .

وأما الرد الرابع أن التغيير الفجائي لا يؤثر في الأمر الواقعي هذا مع أن القاعدة كلياً غير مسلمة فإنه كيف يتم الإنقلاب إلى الكيفي لاختلاف النتيجة بينها لأن مقولة أحدهما غير الأخرى والتسامح في الأمور الإعتبارية لا يسري إلى الأمور الواقعية .

وأما الخط الإسلامي فقد بحث المصلحة الإقتصادية من خلال الزكاة الواجبة والمستحبة والخمس المتضمن لخصوص حق الإمام (ع) ومعرفة والشؤون العامة التي يحددها الإمام ولخصوص حق السادة الداخل في شؤون الإمامة والرأسة وليس مختصاً للسادة فحسب كما عليه الإتجاه الآخر في النظرية الفقهية وهذا موكول إلى محله والصدقات العامة والثالث بعد الممات وطريقة انفاقه بنظر الموصي الموجه من قبل الشريعة الإسلامية والأرض المحيية والموات والمواد الطبيعية

ولابأس أن تفتح صحيفة وسجلاً موسعاً بما يليق في المقام عن الفكر الإقتصادي الإسلامي والبحث عن اختلاف المذاهب في مسألة الخمس بين الفقه السني والفقه الشيعي .

أما الفقه السني فينقصه بحث الخمس الذي هو الركيزة الأولى وقد حدده في خصوص غنائم دار الحرب وذكر السيد سابق جمع غنيمة وهي في اللغة ما يناله الإنسان بسعي وفي الشرع هي المال المأخوذة من أعداء الإسلام عن طريق الحرب والقتال وتشمل الأنواع الآتية ١ - الأموال المنقولة ٢ - الأسرى ٣ - الأرض وتسمى الإنفال لأنها زيادة في أموال المسلمين وكانت قبائل الحرب في الجاهلية قبل الإسلام إذا حاز وانتصر بعضها على بعض أخذت الغنيمة ووزعتها على المحاربين وجعلت منها نصيباً كبيراً للرئيس، وقد أحل الله الغنائم بهذه الأمة فيرشد الله سبحانه إلى حلال أخذ هذه الأموال بقوله : ﴿ فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً واتقوا أن الله غفور رحيم ﴾ ؟ (الأنفال ٦٩) فأرشد القرآن الكريم - حكم مصرف الغنائم - يرجع إلى الله ورسوله (ص) بقوله تعالى : - ﴿ واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن الله حمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير ﴾ - الأنفال الآية ٤١ .

فالآية الكريمة نصت على الخمس على المصارف التي ذكرها الله سبحانه وهي الله ورسوله وذو القربى والمساكين وابن السبيل وذكر الله هذا تبركاً فسهم الله ورسوله مصرفه الفيء فينفق على الفقراء وفي السلاح والجهاد ونحو ذلك من المصالح العامة روى أبو داود النسائي عن عمرو بن عبسة قال صلى بنا رسول الله (ص) إلى بغير من المغنم أخذ وبرة من جنب البعير ثم قال (لا يحمل لي من غنائمكم مثل هذا إلا الخمس والخمس مردود فيكم) أي تنفق منه على الفقراء وفي السلاح والجهاد أما نفقات الرسول (ص) فكانت مما أفاء الله عليه من أموال بني النضير - روى مسلم عن عمر قال كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله مما لو لم يوجد عليه المسلمون بخيل ولا ركاب فكانت للنبي (ص) خاصة فكان ينفق على أهله نفقة سنة ما بقي جعله في الكداع - الخيل والسلاح عدة في سبيل الله .

ومنهم ذى القربى أي أقرباء النبي (ص) وهم بنو هاشم وبنو المطلب الذين أزرأوا النبي (ص) وناصروه دون أقربائه الذين خذلوه وعاندوه ، وأما منهم اليتامى وهم أطفال المسلمين فقيل يختص به الفقراء وقيل يعم الأغنياء والفقراء لأنهم ضعفاء وأن كانوا أغنياء روى البيهقي بأسناد صحيح عن عبد الله بن شقيق عن رجل قال أتيت النبي (ص) وهو بوادي القرى وهو معترض فرساً فقلت يا رسول الله ما تقول في الغنيمة قال لله خمسها وأربعة أخماسها للجيش قلت فما أحد أولى به من أحد قال لا ولا السهم تستخدمه من جيبك ليس أنت أحق من أخيك المسلم وفي الحديث وأبما قرية عصت الله ورسوله فإن خمسها لله ورسوله ثم هي لكم .

وأما الأربعة الأخماس الباقية فتعطي للجيش - ويختص بها الذكور الأحرار البالغون العقلاء أما النساء والعبيد والصغار والمجانين فإنهم لا يسهم لهم لأن الذكورة والحرية والبلوغ والعقل شرط في الإسهام ويستوي في العطاء القوي والضعيف ومن قاتل ومن لم يقاتل .

يجوز للإمام أن يزيد بعض المقاتلين عن نصيبه بمقدار الثلث أو الربع وأن تكون هذه الزيادة من الغنيمة نفسها إذا ظهر من النكاية في العدو ما يستحق به هذه الزيادة وهذا مذهب أحمد وأبو عبيدة<sup>(١)</sup> .

ثم تعرض السيد سابق أيضاً إلى أسرى الحرب قال أسرى الحرب وهم من جملة الغنائم وهم على قسمين :

#### الأول : النساء والصبيان

الثاني : الرجال البالغون المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون بهم أحياء وقد جعل الإسلام الحق للحاكم في أن يفعل بالرجال المقاتلين إذا ظفر بهم ووقعوا أسرى ما هو إلا نفع والأصلح من المن أو الفداء أو القتل والمن هو إطلاق سراحهم مجاناً والفداء قد يكون بالمال وقد يكون بأسرى المسلمين ففي غزوة بدر كان الفداء بالمال يقول الله سبحانه وتعالى (فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا

(١) فقه السنة ج ٣ ص ٦٧٣ - ٦٨٤ .

انختمتهم فشدوا الوثاق فأما منا بعد وأما فداء حتى تضع الحرب أوزارها - محمد الآية ٤<sup>(١)</sup> .

وتعرض السيد سابق إلى مسألة الإسترقاق قال أن القرآن الكريم لم يرد فيه نص يبيح الرق وإنما فيه الدعوة إلى العتق ولم يثبت أن رسول الله (ص) ضرب الرق على أسير من الأسارى بل أطلق أرقاء مكة وأرقاء بني المصطلق وأرقاء حنين وثبت عنه أنه (ص) أعتق ما كان عنده من رقيق في الجاهلية واعتق كذلك ما أهدي إليه منهم<sup>(٢)</sup> .

ثم تطرق السيد سابق إلى أرض المحاربين المغنومة قال الأرض التي تؤخذ عنوة إذا غنم المسلمون أرضاً بأن فتحوها عنوة بواسطة الحرب والقتال وأجلوا أهلها فالحاكم مخير بين أمرين :

١ - أما أن يقسمها على الغنائم .

٢ - وأما أن يوقفها على المسلمين .

وإذا أوقفها على المسلمين ضرب عليها خراجاً مستمراً يؤخذ ممن هي في يده سواء كان مسلماً أم ذمياً ويكون هذا الخراج أجرة الأرض تؤخذ كل عام وأصل الخراج هو فعل أمير المؤمنين عمر (رض) في الأرض التي فتحها كأرض الشام ومصر والعراق<sup>(٣)</sup> .

وأما الأرض التي جلى أهلها عنها خوفاً أو صلحاً وكانت تجب قسمة الأرض المفتوحة على الغنائم أو وقفها على المسلمين يجب ذلك في الأرض التي تركها أهلها خوفاً منا أو التي صالحناهم على أنها لنا ونقرهم عليها نظير الخراج وأما التي صالحناهم على أنها لهم ولنا الخراج عنها فهي كالجزية تسقط بإسلامهم وإذا كان الخراج أجرة فإن تقديره إلى الحاكم فيضعه بحسب إجهاده إذاً أن ذلك يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة ولا يلزم الرجوع إلى ما وصفه عمر (رض) وغيره من

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٦٨٥

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٦٨٨

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٦٩١

الائمة يبقى على ما هو عليه فليس لأحد أن يغيره ما لم يتغير السبب لأن تقديره حكم<sup>(١)</sup>

ومن كان تحت يده أرض خراحية فعجز عن عمارتها اجبر على أحد أمرين :

١ - أما أن يؤجرها

٢ - أو يدفع عنها - لأن الأرض هي في الواقع للمسلمين ولا يجوز تعطيلها عليهم وتعرض السيد سابق إلى الفيء

تعريف الفيء مأخوذ من فاء يفيء إذا رجع وهو المال الذي أخذه المسلمون من أعدائهم دون قتال وهو الذي ذكره الله سبحانه في قوله : وما أفاء الله على رسول منهم فما أوجفتهم عليه من خيل والله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فإله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، ويقسم الفيء كما أشار القرطبي قال هو موكول الى نظر الإمام واجتهاده فيأخذ منه من غير تقدير ويعطي منه القرابة باجتهاده ويصرف الباقي في مصالح المسلمين وبه قال الخلفاء الأربعة وبه عملوا وعليه يدل قوله (ص) مالي مما أفاء الله عليكم الا الخمس والخمس مردود عليكم فانه لم يقسمه أحساساً ولا اثلاثاً وانما ذكر في الآية من ذكر في الآية من ذكر على وجه التنبيه عليهم لأنهم أهم من يدفع اليه<sup>(٢)</sup> واستعرض السيد سابق إلى بحث الزكاة قال في تعريفها : الزكاة اسم لما يخرج الإنسان من حق الله تعالى إلى الفقراء وقال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها - التوبة<sup>(٣)</sup> ولما رواه أحمد والنسائي وأبو داود والحاكم والبيهقي عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال سمعت رسول الله (ص) يقول في كل أبل سائمة وفي كل أربعين ابنة لبون لا يفرق أبل عن حسابها من أعطاه مؤجراً - أي طالباً الأجر - فله أجرها ومن منعها فإن

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٦٩١ - ٦٩٢ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) سورة الحشرات ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠

أخذوها وشطر ماله عزمة - أي حقا - من عزمات ربنا تبارك وتعالى لا يجعل لآل محمد منها شيء<sup>(١)</sup> .

تجب الزكاة على المسلم الحر المالك للنصاب من أي نوع من أنواع المال الذي تجب فيه الزكاة<sup>(٢)</sup> .

ويقسم الفيء كما أشار اليه القرطبي قال هو موكول إلى نظر الإمام وإجتهاده فيأخذ منه من غير تقدير ويعطي منه القراية بإجتهاده ويصرف الباقي في مصالح المسلمين وبه قال الخلفاء الأربعة وبه عملوا وعليه يدل قول (ص) مالي مما أفاء الله عليكم الا الخمس والخمس مردود عليكم فإنه لم يقسمه أخماساً ولا أثلاثاً وإنما ذكر في الآية من ذكر في الآية على وجه التنبيه عليهم لأنهم من يدفع اليه<sup>(٣)</sup> .

أوجب الإسلام الزكاة في الذهب والفضة والزروع والثمار وعروض التجارة والسوائم والمعدن والركاز في الأرض الخراجية تنقسم الأرض إلى :

١ - عشرية : وهي الأرض التي أسلم أهلها عليها طوعاً أو فتحت عنوة وقسمت بين الفاتحين أو التي أحيها المسلمون .

٢ - وخراجية : وهي الأرض التي فتحت عنوة وتركت في أيد أهلها نظير خراج معلوم ، والزكاة كما تجب في أرض العشرة تجب كذلك في أرض الخراج إذا أسلم أهلها أو اشتراها المسلم فيجتمع فيها العشر والخراج ولا يمنع أحدهما وجوب الأخرى<sup>(٤)</sup>

قال ابن المنذر وهو قول أكثر العلماء ، وتعرض السيد سابق عن مصارف الزكاة قال مصارف الزكاة ثمانية أصناف حصرها الله في قوله إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم<sup>(٥)</sup>

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٧

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣٣٤ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٣٩ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ٣٥٥ .

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ٣٨٣ .



ولتأتي في الحديث عن الفقه الشيعي حيث ركّز على أهمية مصادر الملكية أولاً وعلى الحق العام والحق والخاص ثانياً وعلى بيان المواد الطبيعية ثالثاً وطريقة الإنتاج والتوزيع رابعاً وحل المشاكل الاقتصادية بطرق إيجابية سليمة ولتوضيح هذه النقاط كمايلي :

#### ١ - مصادر الملكية :

لا بد أن يكون الإستيلاء مشروعاً فإما أن يكون بوسيلة الأحياء أو بوسيلة الحياة وقد ورد في الحديث عن أهل بيت العصمة من أحى أرضاً فهي له وهو أحق بها وورد في صحيح البخاري عن عائشة أن النبي (ص) قال من أعمار أرضاً ليست لإحد فهو أحق بها ، فالملكية الخاصة تتحقق بالأحياء بشق الأنهار والزرع والتحجير وأن التحجير يقع مقدمة للإحياء ويكون من باب تقديم حق التحجير على غيره بخلاف ما لو كان التزاحم بين الأحياء والتحجير فالأحياء مقدم لسبق الملكية على الحق وان كان في نظر الخليفة الثاني المنع عن التحجير وقد جاء في الرواية عن عمر بن الخطاب أنه قال ليس لاحد أن يتحجر<sup>(١)</sup>.

وهذه المسألة ترتبط في علاقة الملك بالحق وهل أن الحق والملك على نحو الوجود المشكك كما عليه الفقيه اليزدي أو أن بينهما إختلاف كما هو المختار لدينا ، ومن جملة مصادر الملكية الحياة بما ورد الحديث عنها من حاز ملك فاستقرار الملكية على الأرض إذا كانت مواتا فإن الطرح الإسلامي يريد مرحلة الإنماء والتوليد في الأرض أما الأرض المحياة من قبل الآخرين فلا يحق للشخص أن يستولي عليها فإن أستولى على شيء لا يملكه فهو له ضامن أما الأرض المحياة في حال الفتح فهي عامة للمسلمين وتكون للمسلمين شرعاً وإنما الكلام فيما لو ملك الأرض بغير الأحياء ثم خربت هل تزول ملكيته أم يبدو من الجواهر عن التذكرة والمسالك عدم الخلاف ومن الروضة نقل الإجماع<sup>(٢)</sup> وهناك إتجاه آخر للشيخ محمد بن الحسن

(١) الأم لك مهي ج ٤ ص ٤٦ .

(٢) الجواهر كتاب الجهاد .

الطوسي في الجهاد وهو أن الإحياء وان صدر عن طريق العامل إلا أن الأرض باقية على ملكية الإمام أو منصب الإمامة ولا يستحق الفرد تملك رقبة الأرض ويكون الأحياء وسيلة لإثبات الحق له دون التملك وقد بينا وجهة نظرنا في الاختلاف بين مفهومي الملك والحق فتكون الثمرة على هذا الوجه أيضاً وأماً من يلتزم بإتحاد المعنى بين الملك والحق فلا ثمرة في البين كما أن الفقيه السيد محمد بحر العلوم في بلغته سار على ذلك الإتجاه بنفس ما سلكه الشيخ الطوسي وقال (منع إفادة الأحياء التملك المجاني من دون أن يكون فيه حق فيكون للإمام (ع) فيه بحسب ما يقاطع المحي عليها في زمان حضوره وبسط يده ومع عدمه فله أجرة المثل ولا ينافي ذلك نسبة الملكية إلى المحي في أخبار الأحياء أي في قولهم من أحسب أرضاً فهي له ، وأن هي الاجارية مجرى كلام الملاكين للفلاحين في العرف العام عند تحريضهم على تعمير الملك من عمره أو حفر أنهارها وكري سواقيها فهي له الدالة على أحقيته من غيره وتقدمه على من سواه لا على نفي الملكية من نفسه وسلب الملكية من شخصه فالخصصة الراجعة إلى الملاك المعبر عنها بالملاكة مستحقة له غير منفية عنه وأن أضاف الملك إليهم عند الترخيص والإذن العمول<sup>(١)</sup> .

أما مثل الأراضي التي اسلم أهلها طوعاً كالبحرين والمدينة المنورة وأندونيسيا فهي لهم ما دامت عامرة أو غير عامرة أما أراضي الموات فهي تصبغ للإمام (الدولة الإسلامية) أما الأراضي التي فتحت عنوة فما دامت عامرة فإن كانت لها أرباب فهي لهم وأما العامرة التي لم يكن لها أرباب فهي ملك للإمام (الدولة الإسلامية) كالغابات ، أما إذا جرى عليها الصلح والتزم أهلها بمفردات المعاهدة فقد ورد عن رسول الله (ص) أنكم لعلكم تقاتلون قوماً فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهم وأبنائهم ويصلحون على صلح فلا تأخذوا منهم فوق ذلك فإنه لا يحل لكم ، وورد في سنن أبي داود عن النبي (ص) إلا من ظلم معاهداً أو نقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حجيجة يوم القيامة ، أما أرض موات الصلح فتكون الأرض للدولة الإسلامية كما هو الحكم في موات الأراضي المفتوحة وموات الأراضي المسلمة بالدعوة .

(١) بلغة الفقيه بحر العلوم ج ١ ص ٢٧٣ - ٢٧٤ تحت عنوان رسالة في الأراضي الخراجية .

أما الأراضي التي تسلم للدولة أو للإمام بعد النبي (ص) من غير هجوم مسلح فهي من الأنفال وكذا تكون الأرض التي باد أهلها فهي أيضاً للإمام (ع) كما ورد عن الإمام موسى بن جعفر (ع) أن للإمام الأنفال والإنفال كل أرض باد أهلها وهكذا إذا ظهرت أرض في البحر كالجزيرة مثلاً فهي أيضاً للإمام كما عليه القاعدة العامة أن كل أرض لارب لها هي للإمام (ع) .

### ٣ - المواد الطبيعية

أما المواد الطبيعية وهي المعادن كالذهب والفضة والنحاس والصفرة والنفط والعقيق والفيروزج والإلماس .

ويمكن أن تقسم المعادن إلى قسمين :

١ - ظاهرة .

٢ - باطنة .

فالظاهرة هي الواقعة في متناول اليد سواء أحتاجت إلى حفرام لا والباطنة ما أحتاجت إلى تركيبة خاصة في ناحية الهيئة دون المادة وقال العلامة الحلبي في التذكرة في توضيح المعادن الظاهرة والباطنة أن المراد بالظاهر ما يبدو جوهرها من غير عمل وإنما السعي والعمل لتحصيله أما سهلاً أو متعباً ولا يفتقر إلى إظهار كالملاح والنفط والغاز والقطران والموميا والكبريت وأحجار الرحي والبرمة والكحل والياقوت ومقالع الطين وأشباهاها والمعادن الباطنة هي التي لا تظهر إلا بالعمل ولا يوصل إليها إلا بعد المعالجة والمؤونة عليها كمعادن الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص وقد طبق الإمام المعصوم المعادن على الذهب والفضة والحديد والرصاص والصفرة كما ورد عن صحيح الحلبي عن الصادق (ع) عن الكنز كم فيه قال الخمس وعن المعادن كم فيها قال الخمس وكذلك الرصاص والصفرة والحديد وكل ما كان من المعادن يؤخذ منها ما يؤخذ من الذهب والفضة<sup>(١)</sup> .

---

(١) الوسائل باب ٣ - ما يجب فيه الخمس ج ٢ - ٤ - ١ - ٣ .

وذكر صاحب الجواهر يستفاد تعميم المعدن لغير منبت الجواهر من الذهب والفضة ونحوها وان فسره به في القاموس بل مال إليه الفاضل المعاصر في ريباضه مدعيًا أنه المتبادر عرفاً<sup>(١)</sup> وذكر أيضاً في قوله بعد أن عرفت أن العرف على الرغم من ذلك بل واللغة كما عن ابن الأثير أنه ما يخرج من الأرض ويخلق فيها من غيرها ماله قيمة سواء كان منطبعاً بإنفراذه كالرصاص والصفرة والنحاس والحديد أو مع غيره كالزئبق أو لم يكن منطبعاً كالياقوت والفيروزج أو كان مائعاً كالقير والنفط والكبريت عند علمائنا أجمع<sup>(٢)</sup>

وربما يطلق الجواهر على المعادن كما ذكره الريحاني محمد بن أحمد البيروتي كتابه الجماهير في معرفة الجواهر وأن كان بينها نسبة العموم والخصوص من وجه . أما المعادن الباطنة فهي اما قريبة إلى سطح الأرض وأما أن تكون بعيدة عنها قال العلامة الحلي في التذكرة (فالمعادن الباطنة أما أن تكون ظاهرة - أي قريبة من سطح الأرض وفي متناول اليد - أو لا فان كانت ظاهرة لم تملك بالأحياء أيضاً كما تقدم في المعادن الظاهرة<sup>(٣)</sup>)

وبهذا الاتجاه ذهب ابن قدامة في المعنى قال (أن المعادن الظاهرة وهي التي يوصل ما فيها من غير مؤونة ينتابها الناس ينتفعون بها . . لا تملك بالأحياء ولا يجوز إقطاعها لإحد من الناس ولا إحتجاز هارون المسلمين فأما المعادن الباطنة وهي التي لا يوصل إليها الا بالعمل والمؤونة كمعادن الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والبلور والفيروزج فإذا كانت ظاهرة لم تملك أيضاً بالأحياء<sup>(٤)</sup>)

ويكون دور الأحياء والإمتلاك إنما هو تناول المعادن في الطبقات الجوفية التي تحت الأرض دون ما لو كانت على سطح الأرض ولكن الطبقة الأرضية بما هي مفيدة عرفاً والا تكون من الأنفال ومرجعها إلى الدولة .

(١) الجواهر ج ١٦ - ص ١٤ - ١٥

(٢) نفس المصدر ج ١٦ ص ١٥ .

(٣) تذكرة الفقهاء ج ٣ من كتاب أحياء الموات المطلب الثاني .

(٤) المعنى لابن قدامة ج ٥ ص ٤٦٧ - ٤٦٨ .

ويتحدث العلامة الصدر في كتابه اقتصادنا حول المعادن الباطنة المستندة قال  
وأما المعادن الباطنة التي تختفي في أعماق الأرض فهي تتطلب نوعين من الجهود  
أحدها جهد التنقيش والحفر للوصول إلى طبقاتها في أغوار الأرض والآخر الجهد  
الذي يبذل على نفس المادة وتطويرها وإبراز خصائصها المعدنية وذلك كمعادن  
الذهب والحديد ولنطلق على هذه الفئة من المعادن أهم المعادن الباطنة المستقرة

فمن يرى أن مثل هذه المعادن الجوفية كما لم تكن تحت متناول يد الإنسان إلا  
ببذل جهود كثيرة غير متفارقة فهي ملك للدولة كما عليه الشيخ الكليني والقمي  
والمفيد وللدلمي والقاضي وأنها من الأنفال ويخالف هذه الإتجاه كما نقل عن الإمام  
الشافعي وكثير من علماء الخنابلة بأن مثل هذه المعادن المخزونة في جوف الأرض  
هي ملكية عامة يصلح أن يملكها عامة الناس ويظهر أيضاً من إبن قدامة تمسكه  
بذلك الإتجاه<sup>(١)</sup>

### ٣- الحق العام والحق الخاص

ورد في تعريف الحق من حيث هو كما ذكره الأنصاري في مكاسبه الحق  
سلطنة فعلية لا يعقل قيام طرفيها بشخص واحد بخلاف الملك فإنها نسبة بين  
المالك والمملوك<sup>(٢)</sup>

وقد تعرضنا إلى نقد هذا التعريف وغيره وما يرد عليه من حيث الطرد  
والعكس في كتابنا المدخل للعقود والإيقاعات وأن ما ذكره الأنصاري يتجه في  
تعريفه إلى اللازم وليس تعريفاً لذات الحق وهكذا النظر إلى تعريف الملكية .

وذكر السنهوري في تعريف الحق بأنه مصلحة ذات قيمة مالية يحميها  
القانون<sup>(٣)</sup> وقد ناقشنا الدكتور السنهوري في كتابنا آف الذكر بأن المصلحة ذات  
القيمة من آثار الحق ولوازمة لا عينه ومطابق ذاته وإنما يلزم أن يقع التعريف على

(١) نفس المصدر ج ٥ - ص ٤٦٨ .

(٢) المكاسب المحشاة ج ١ ص ١٣٦ ط حجرية .

(٣) مصادر الحق ج ١ ص ٩ .

جوهر الشيء دون التفسير بالغاية والمصلحة بل ربما تكون المصلحة لصاحب الحق وقد تكون لغيره . هذا مع أن التعبير بأن يكون المصلحة بما يحميها القانون قد أخذت في المرتبة المتقدمة في موضوعية القانون بينما هي متأخرة عنه كما ذهب إليه أهرنغ<sup>(١)</sup> .

والمراد بالحق العام أن قصد به مجرد الثبوت فيشمل الحق ، الحكم كما يبدو أيضاً من الإمام علي بن الحسين (ع) في رسالة الحقوق والثبوت يطلق على الواجب سبحانه وأخرى على الممكنات وعرف الوضعيون الحق العام من خلال تقسيمهم للحقوق أولاً إلى سياسية ومدنية وقسموا الحقوق المدنية إلى عامة وحقوق خاصة وقسموا الحقوق الخاصة إلى حقوق أسرة وحقوق مالية وقسموا الحقوق المالية إلى عينية وحقوق شخصية ومعنوية وعرفوا الحقوق العامة هي مجموعة القيم التي تثبت للإنسان باعتبارها مقومات شخصية<sup>(٢)</sup> .

وعرف ساحة والدنا الإمام الخاقاني بأن الحق أمر اعتباري ذو وحدة جامعة<sup>(٣)</sup> وذهب الأصفهاني (١٣٢٩ هـ - ١٣٦١ هـ) إلى أن الحق قائم على الأمر الإعتباري ألا أن كل حق يختلف عن الحق الآخر وليس بينها وحدة جامعة .

وعلى ضوء ما حررناه يتجلى لديك أن مسألة الحق العام والخاص بغض النظر عن نقد التعاريف وعدم سلامتها أولاً وكون المختار لدينا أن الحق من الأمور الإعتبارية وليس من الأمور المقولية إذا الأمور الواقعية وأثر مسألة الغاية الإقتصادية القائمة على الحق العام إذا كان من نوع الولاية للدولة أو الإمام المعصوم كما هو الخط الشيعي أو كانت المصلحة قائمة على الحق الخاص ومسألة التراحم بين الحق العام والحق والخاص وأثر انقاذ الحق لكل واحد منها في مقام الأثر الوضعي في كل منها وما هو الإهم في صورة التراحم وتقديم ما هو أهم ملاكاً في نظر الشرع وتقديم إثبات الحق بشق المقدمات مهما بلغ من صعاب ومشاق في نيل أثبات الحق - ثم أن من المصادر الطبيعية وهي أما عامة كالبحار والشطوط وأما خاصة

(١) أصول القانون ص ٣١٣ ، عبد المنعم فرج الصده .

(٢) نفس المصدر ص ٣١٩ .

(٣) أنوار الوسائل - قسم البيع .

كالأبار فالأول عام لجميع الناس ومباح لهم لا يمتلكه الشخص ويكون من نوع قصور المالكية كما أوضحناه في علم الإجتاع ، وأما الخاص فيمكن أن يقع تحت الحيازة والأحياء ويكون ملكاً للفرد ، وذكر الشيخ الطوسي (٣٦٤ - ٤٦٠ هـ) في المبسوط أن المباح من ماء البحر والنهر الكبير مثل دجلة والفرات ومثل العيون النابعة في موات السهل والجبل فكل هذا مباح ولكل واحد أن يستعمل منه ما أراد وكيف شاء بلا خلاف وما ورد عن ابن عباس عن رسول الله (ص) أن الناس شركاء في ثلاث الماء النار والكلاء - وأما سائر المواد الطبيعية الأخرى فهي مباحة يمكن تملكها للفرد على أساس الحيازة والأحياء ويكون من نوع الملك دون الحق بناءً على اختلاف حقيقتها .

ثم أن هناك موارد يمكن للإمام أن يقتطع من الأرض لبعض الأفراد لإحيائها وحيازتها فتكون ملكاً له على مقتضى الولاية العامة من قبل السلطان ويطلق على مثل هذا النوع بالإقطاع كما ذكره الشيخ الطوسي في المبسوط قال في ذلك (إذا أقطع السلطان رجلاً من الرعية قطعة من الموات صار أحق بها من غيره بإقطاع السلطان إياه بلا خلاف وكذلك إذا حجر أرضاً من الموات والتحجير أن يؤثر فيها ما لم يبلغ حد الأحياء مثل أن ينصب فيها المروز أو يحوط عليها حائطاً وما أشبه ذلك من آثار الأحياء فإنه يكون أحق بها من غيره فأقطاع السلطان بمنزل التحجير<sup>(١)</sup> .

وإنما يقع الكلام بأن الإقطاع من قبل الإمام هل هو من نوع حق التحجير أو الأحياء حيث أن التحجير يكون مقدمة للأحياء والظاهر كما تفضل به الشيخ الطوسي .

أما دور أحقية الإمام فذلك للولاية العامة في خصوص الأراضي الموات وأما الأراضي المحيية الواسعة التي يملكها الفرد دون الجماعة أو الجماعة أيضاً فالأمرار منها أو الأخذ من الأنهر الواسعة كالفرات ودجلة والنيل وما شاكل ذلك بحيث يملكها شخص واحد فإيضاً فإن ذلك موجب لقصور المالكية في ذلك الحد الخاص .

---

(١) المبسوط ج ص ٢٧٣ .

إلا أن الكلام في أن دفع يد المالك وقصور يده للأخرى هل يوجب الإباحة المجردة أو الملكية للأخرين أو مجرد رفع اليد أما الملكية والإباحة فمحتاجات إلى الدليل وهذا بحث يرجع إلى مظانه .

#### ٤ - طريقة الإنتاج والتوزيع

ذكر العلامة الصدر في كتابه إقتصادنا أن عملية الإنتاج لها جانبان :

١ - الجانب الموضوعي المتمثل في الوسيلة التي تستخدم والطبيعة التي تمارس والعمل الذي يتفق خلال الإنتاج .

٢ - الجانب الذاتي الذي يتمثل في الدافع النفسي والغاية التي تستهدف من تلك العملية وتقييم العملية تبعاً للتصورات المتبناة عن العدالة .

والجانب الموضوعي من العملية هو الموضوع الذي يدرسه علم الإقتصاد بمفرده أو بالمساهمة مع العلوم الطبيعية لإكتشاف القوانين العامة التي تسيطر على الوسيلة والطبيعة لكي يتاح للإنسان التحكم في تلك القوانين بعد اكتشافها وتنظيم الجانب الموضوعي لعملية الإنتاج تنظيمياً أفضل وأكثر نجاحاً - فعلم الإقتصاد يكشف مثلاً عن قانون الغلة المتناقصة في الزراعة القائل أن زيادة وحدات إضافية من العمل ورأس المال بنسبة معينة تقابلها زيادة في النتائج بنسبة أقل ويستمد هذا التقارب بين نسبة زيادة الوحدات ونسبة النتائج وبالتالي تستمر زيادة الغلة في التناقص حتى تتعادل زيادة الغلة مع نسبة زيادة وحدات العمل ورأس المال وحينئذ لا تكون ثمة مصلحة المزارع في أن يزيد في الإنفاق على الأرض من جديد<sup>(١)</sup> .

ويكون الهدف من الإنتاج أن يكون الصرف والتوزيع عائداً لصالح المجتمع بشرط ان يكون مصرفاً على نحو العدالة الإجتماعية إذ بمجرد الإنتاج والإئناء إذا لم يكن عائداً لصالح المجتمع فهو عود إلى القهقري بل لا بد من الإحتفاظ بوجود

---

(١) إقتصادنا ص ٨٥٣ .



النسبة بين الغلة والعمل ورأس المال لتحصل الموازنة لكيلا يقع الإنفاق على الأرض من غير مصلحة عائدة للمجتمع أو للفرد ولكن بعين ذلك تجب التشريع الإسلامي يحرض على العمل وقال الله تعالى ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هو للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ . وكان رسول الله (ص) انه رفع يوماً يده عامل مكدود فقبلها وقال طلب الحلال فريضة على كل مسلم ومسلمة ومن أكل من كد يده مرّ على الصراط كالبرق الخاطف ومن أكل من كد يده نظر الله اليه بالرحمة لا يعذبه أبداً أو من أكل من كد يده حلالاً فتح له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء .

هذه أمثلة على طلب العمل والحث عليه وعدم التكاثر والتقاعس ويروى عن جماعة من الصحابة أنهم اعتكفوا في بيوتهم وأنصرفوا للعبادة عند نزول قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب وقالوا قد كفانا فأرسل إليهم النبي (ص) قائلاً أن من فعل ذلك لم يستجب له عليكم بالطلب .

## بيان التوزيع

لا يخلو التوزيع أما أن يقع على ذات الأرض وأما أن يقع على الآلات لطريق الإنتاج وأما أن يقع على الثمرات الحاصلة بعد تقديم المصادر الأولية والوسائل والآلات لطريق الإنتاج ويكون المعطي للمصادر الأولية كالأرض مثلاً لرأس المال كأعطاء الزكاة للفقير ليكون رأس مال له في الإتجار ونحوهما فالمعطي أما أن يكون هو المالك الشخصي وأما أن يكون الدولة والممتلكات تتصور على أنحاء .

١ - الملكية الفردية وهي التي يمتلكها الإنسان بأسباب شرعية أو غير شرعية .

٢ - الملكية العامة وهي التي يملكها المجتمع على نحو العنوان الكلي كملكية الدولة وإطلاق ملكية الأمة وملكية الأمة على الفرد على نحو التداخل في الملكية العامة ولا حاجة لإفرادها بنحو الحمل الشائع والغرض أن الدولة أو الفرد من حقها الإعطاء للملك حتى تكون حركة انمائية تسلم للفقير والعامل في إيجاد حركة

الإثراء والإنتاج من خلال تقديم المصادر الأولية وتقديم المعونة له حتى يكون صاحب رأس مال يحرك به عجلة الإقتصاد الجديد .

ولنرجع إلى صلب الموضوع حول الغاية وتبرير الوساطة فإن الهدف الإقتصادي هو المساوات والعدالة الإجتماعية وتقسيم الثروات على المستوى المستقيم دون الشعور بالحيف وسلب الحقوق الفردية أو الإجتماعية من خلال الحاكم أو الدولة فإعطاء الفقير من بيت المال لإنتشال فقره وسد فاقته أو إعطاءه من الزكاة ليكون له رأس مال للتجارة حتى لا يمد يد المسألة فإنه عين الإثراء والحركة الإقتصادية وبعينه رفع للمستوى المعنوي وإعداد للفقر وإصلاح للمجتمع فالغاية إذا كانت لدفع الفقر أو التنمية الإنتاجية أو الإصلاح الإجتماعي وما شاكل ذلك مهما بلغت الوسيلة من صعاب وإتعااب فالغاية هي النظر إلى العدالة الإجتماعية والإصلاح الإجتماعي والتضامن الإجتماعي وبعين ما يجرضه الإسلام على التنمية الإنتاجية وأحياء الموات تقديم رأس المال لحركة الإنتاج وعدم الجمود والدخول في الصوامع للعبادة والرهينة بل زجه في معترك الحياة للجهاد في القوة والعمل الإقتصادي من غير ممارسة ضرر الاخرين وسلب حقوقهم واخذ ثرواتهم بالطرق اللامشروعة فقال لا ضرر ولا ضرار كما انه حدد ملكيته إذا كانت شاسعة توجب العسر والحرج على المجتمع فحكم على المجتمع فحكم بقصور الملكية وأن معارضاً لدليل الناس مسلطون على أموالهم فبعين العطاء والإباحة قبض ومنع حتى تكتمل العدالة في مسيرة خطها المرسوم لها في الحركة .

كما ورد عن الإمام الصادق (ع) أن رسول الله (ص) قضى بين أهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع الشيء وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء وقال لا ضرر ولا ضرار<sup>(١)</sup> .

وفي مسند الإمام أحمد عن عبادة قال أن رسول الله (ص) قضى أن لا ضرر ولا ضرار وقضى إنه ليس لعرق ظالم وقضى بين أهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر وقضى بين أهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل الكلاء .

---

(١) الكافي - الكليني ج ٥ ص ٢٩٣ .

كما أن الهدف الإقتصادي لا بد أن يسير على وفق الضمان الإجتماعي فإذا كان الهدف مجرد الإنماء وترك الضمان والتكافل الإجتماعي فإن ذلك مما يوجب الخلل الإجتماعي في بيئته الأولى ثم بالنتيجة يقع الخلل أيضاً على الجانب الإقتصادي ولكن الذي نلاحظه في الخط الإسلامي المتمثل في خط الإمام جعفر بن محمد (ع) عندما سئل عن قوم عندهم فضل وبأخوانهم حاجة شديدة وليس يسعهم الزكاة أسعهم أن يشبعوا ويجمعوا إخوانهم فإن الزمان شديد فرد الإمام عليه قائلاً أن المسلم أخ المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحرمه فيحقّ على المسلمين الإجتهد فيه والتواصل والتعاون عليه والمواساة لأهل الحاجة<sup>(١)</sup> .

وفي رواية أخرى أن الإمام جعفر (ع) قال إما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج اليه هو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره إقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه مزرقه عيناه مغلولة يداه إلى عنقه فيقال هذا الخائن الذي خان الله ورسوله ثم يؤمر به إلى النار<sup>(٢)</sup> .

كل هذه الخطابات ترشدنا إلى دور الضمان الإجتماعي وإنه على المسلم أن يتحسس بالمسؤولية ورفع الحاجة عن أخيه المسلم كما إنه على الدولة الإسلامية تضمن حياته كيلا يكون كلا على المجتمع بعدما تستقطب حياته ويضعف حوله وقولته وينحل جسمه فعلى الحاكم والمسؤول أو على الدولة أن ترعى حقوق مثل هذه الطبقات حتى لا تصبح مزعزة للكيان الإجتماعي .

وعلى ضوء ما إستعرضناه تكون الدولة هي المتكفلة للضمان الإجتماعي حيث هي المتصدية لرعاية المحرومين والفقراء في سد حاجياتهم بغض النظر عن المبنى العلمي بان حق الفقير والمحروم قائم على مال المسلم مباشرة أو لا بد من التعدي للافراد من قبل الحاكم أو الدولة وهي مسألة أخرى موكولة إلى مظانها .

كما أن الغاية لدى الحاكم أو الدولة مراعاة التوازن الإجتماعي في مقام العطاء والإنفاق أما من حيث الخصائص والمميزات وأما من حيث نسبة التساوي

(١) الوسائل ج ١١ ص ٥٩٧ .

(٢) الوسائل ج ١١ ص ٥٩٩ .

العددي وترك الخصائص والصفات المميزة فإن مثل هذه المميزات سنن طبيعية لا يمكن التجرد عنها على المستوى الواقع الموضوعي الحاصل عليه الكيان البشري فإن من كان ثرياً وعمدت ثروته حتى أصبح من الفقراء وكان وضعه المعيشي في رفاه فلا يمكنه أن يعيش مع الفقير المتسكع في الطرقات فعلى الدولة أن ترعى حقوق الغني الفاقد وللفقير المتسكع فإن مزاج الغني الفاقد لا يمكنه العيش في مجتمع الفقير المتسكع فالتوازن لابد أن يكون مرعياً بينها .

والغاية من حصول التوازن الإجتماعي أن لا يكون تناقضاً في صفوف المجتمعات حتى لا يكون في النتيجة حصول الخلل الإجتماعي والإقتصادي أيضاً .

والمحصل من هذه الدراسة الإقتصادية الموجزة أن المصلحة الإقتصادية أن الغاية التوصل إلى كيفية الإنتاج والتوزيع سواء كان قبل الإنتاج أم بعده وانه لابد من وجود العدالة الإجتماعية وحفظ التوازن الإجتماعي والضمان الإجتماعي فإذا فقدت المصلحة الإقتصادية أوجب في المجتمع الزعزعة وعدم الإستقرار وحصول التناقض في صفوف المجتمع وإذا كانت الغاية مهمة فالوسيلة مهما بلغت من صعوبة فإن الغاية تبررها .

### الغاية لفظية ومعنوية

ترد الغاية على نوعين

١ - الغاية اللفظية وهي التي يستعان بها على وجود كاشف لفظي مثل سرت حتى مطلع الشمس وجئت لأجلك فلفظ حتى واللام أريد بها الغاية ويعبر عنها بالغاية اللفظية وقد بحث عنها في علم النحو وجعلوا لها باباً أطلقوا عليه المفعول لأجله ونشير إلى هذا البحث إجمالاً .

ذكر شارح الفية ابن مالك أن المفعول له وهو المصدر المذكور علة لحدوث شاركه في الزمان والفاعل نحو جئت رغبة فيك فرغبة مفعول له لأنه مصدر معلل به المجيء وزمانها وفاعلها واحد ومثله جد شكر أو دون شكر أو ما ذكر علة ولم يستوف الشروط فلا بد من جره بلام التعليل أو ما يقوم مقامها وذلك ما كان غير مصدر نحو جئت للعشب وللهاء أو مصدرأ مخالفاً للمعلل في الزمان نحو تأهبت

أمس للسفر اليوم أو في الفاعل نحو جئت لامرك أبيي وأحسنك إليك لإحسانك إليّ والذي يقوم بمقام اللام هو من وفي قوله تعالى: ﴿كَلِمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرِجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ﴾ كقوله (ص) «دخلت امرأة في هرة ربطتها فلم تدعها تاكل من حشاش الارض حتى ماتت»<sup>(١)</sup>.

ومما تعرض إليه علماء البيان والبديع في شرح المختصر لسعد الدين التفتازاني المتوفى (٩٧١ هـ) على تلخيص المفتاح للقرظيني قال في المتن منه - أي ومن المعنوي - حسن التعليل وهو أن يراعى لوصف علة مناسبة له باعتبار ولطف - أي بأن ينظر نظراً يشتمل على لطف - غير حقيقي - أي لا يكون ما اعتبر علة له في الواقع كما إذا قتل فلان أعاديه لدفع ضررهم فإنه ليس في شيء من حسن التعليل - وما قيل من أن هذا الوصف أعني غير حقيقي ليس بمفيد لأن الإعتبار لا يكون إلا غير حقيقي فغلط ومنشأه ماسمع أن أرباب المعقول الإعتباري على ما يقابل الحقيقي ولو كان الأمر كما توهم لوجب أن يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع - وهو أربعة أضرب لأن العنفة - التي ادعى لها علة مناسبة - أما ثابتة قصد بيان علتها أو غير ثابتة أريد اثباتها والأولى أما أن لا يظهر لها في العادة علة - وإن كانت لا تخلو في الواقع عن علة - كقولك لم يحك - أي لم يشابه - فأملك - أي عطائك - السحاب وإنما حمت به - أي صارت محمولة بسبب نائلك وتفوقه عليها - نصيها الرخصاء - أي فالمصبوب من السحاب هو عرق الحمى فنزول المطر من السحاب صفة ثانية لا يظهر لها في العادة علة وقد عللها بأنه عرق حماها الحادثة بسبب عطاء الممدوح - أو يظهر - أي لتلك الصفة - علة غير العلة المذكورة لتكون المذكورة غير حقيقية فتكون من حسن التعليل - كقوله مابه قتل أعاديه ولكن تبقى أخلاق ما ترجو الذئاب فإن قتل الأعداء في العادة لدفع مضرتهم - وصفوة المملكة في منازلهم<sup>(٢)</sup>.

٢- وأما بيان الغاية المعنوية وهي القائمة المرتكزات الذهنية غير الواقعة في الغالب اللفظي كما يتعاطاه كافة المدونين للعلوم في الأمور النظرية.

(١) شرح ألفية ابن مالك - ابن الناظم ص ١٠٦ .

(٢) شرح مختصر المعاني والبيان ص ١٩٩ - ٣٠٠ ط - ايران .

وتوجد الغاية بعد ملاحظة المصلحة والشوق إليها والتحرك نحوها فيطبق تلك المصلحة إلى تحقيق وجودها خارجاً ويكون في المرحلة الأولى غاية وفي المرحلة الإستوائية غرضاً نظير المضي إلى بيت الله الحرام حيث انه بعد ملاحظة التكليف وما يتصور من وجود المصلحة القائمة في متعلق الخطاب الشرعي على رأي الإمامية أو وجود المصلحة قائمة في ذات الخطاب دون متعلقة على رأي الأشاعرة يقوم المكلف بتنفيذ ذلك الخطاب التشريعي وتحقيق الأمور به بأداء المناسك في زمنها الخاص إلا أن الحديث يمكن أن يقع حول أثر ذلك الإختلاف بين الغاية اللفظية والغاية المعنوية في أهمية البحث العلمي عن تقديم أحداها على الأخرى .

ويمكن القول بأن الغاية اللفظية لم يكن لها ذلك الطابع الموضوعي في المجال العلمي وإنما كثرة الإستعمال في الغاية المعنوية لأنها أكثر نشاطاً في جميع أعمالنا اليومية من غير الإستعانة بمبرز خارجي وإظهارها بقلب لفظي فإيجاد الحركة والدافع الغريزي وتصورات المصالح التي من أجلها وجود الحركة والدافع لم يحتج إلى قلب لفظي يكشف عن الغاية المعنوية وإنما الغاية اللفظية تقع دائماً في الاخبارات والأمور الإنشائية دون القضايا الجزئية الذي يحققها الفرد من خلال تنجيز أعماله وتصرفاته أو يحققها الجماعة من خلال مصالحهم الإجتماعية والسياسية والأخلاقية والإقتصادية .

## الإرادة والغاية

يجب أن نتابع جهة الفرق بين الإرادة والغاية حيث يراد من الإرادة تمام العلة بعد تهيئة مقدماتها من تصور الشيء والميل إليه وبعد ذلك يكون دور الإندفاع نحو الشيء ثم التحريك نحو العمل .

وعلينا أن نتناول دراسة الإرادة في المجال الفلسفي التقليدي أولاً ثم البحث عنها في المجال السلوكي لعلماء النفس المحدثين ثانياً .

فعلى المذهب الفلسفي (التقليدي) أن مفهوم الإرادة مأخوذة من الرود وهذه المادة على إختلاف هيئاتها تطلق في السعي والتردد في طلب شيء أي من موارد إطلاقها (الرائد) بمعنى طلب الماء والكلأ وقيل الحمى رائد الموت أي رسوله الذي

فيه فعلية الإقتضاء وتامة التأثير لوجود شيء آخر مريداً أي فيه تمام التأثير وفعلية الإقتضاء ، والشئ الثاني مراداً وتامة الشئ للأول وفعلية إقتضائه إرادة سواء كان فيه الإقتضاء والإرادة ذي حس وإدراك وكان هذا الإقتضاء فيه عن حس وشعور أولاً كما في فعلية إقتضاء الجدار لإن ينقض حيث أنه أطلق عليه الإرادة مع أنه ليس عن حس وشعور - قال - الراغب في مفرداته - الإرادة قد تكون بحسب القوة التسخيرية والطبيعية كما قد تكون بحسب القوة الإختبارية ولذلك تستعمل في الجماد والحيوان نحو جدار يريد أن ينقض وفرس التبن - انتهى .

وهذا بخلاف الطلب فإنه مخصوص بفعلية اقتضاء وجود شيء عن إدراك وحس فيكون التفاوت بين مفهومي الطلب والإرادة بأخذ الإدراك في مفهوم الطلب وكون مفهوم الإرادة لا بشرط بالنسبة إليه فيكون بينها العموم المطلق بحسب الصدق أيضاً ، وكلما يصدق عليه مفهوم الإرادة بخلاف العكس<sup>(١)</sup> كما في جدار يريد أن ينقض حيث انه يصدق على فعلية إقتضائه السقوط مفهوم الإرادة ولا يصدق عليه مفهوم الطلب .

وبالجمله أن فعلية الإقتضاء لوجود الشيء وحصول التأثير إن كانت الفعلية مستندة لذات المرید تكون مریداً وقاصداً وإن كانت فعلية الإقتضاء مستندة إلى وجوده خارجاً سميت مراداً وإذا حصل التأثير والتأثير من قبل المرید والمراد أصبحت إرادة وهو لحاظ ذلك التلازم الواقعي بين المرید والمراد بغض النظر عن مقدمات الإرادة من حيث الرغبة والشوق والهيجان نحو المراد فإن هذه تسمى مقدمات الإرادة ومبادئها ، واختلاف الطلب عن الإرادة أن الطلب يعكس وجود قالب لفظي لإظهار الإرادة والإرادة هي تلك الصفة النفسانية التي وعائها الذهب وإنما هما متحدان مفهوماً وحقيقة وانشاء في مورد التصادق دون الإختلاف وقد تعرضنا ذلك في دراساتنا الأصولية على ضوء الكفاية .

أما الإرادة عند علماء النفس المحدثين فذكروا في الموسوعة العربية الميسرة تحت عنوان الإرادة في الفسيولوجية - القدرة على القيام بحركات مراكزها العصبية

---

(١) درر الفوائد ج ٢ ص ٧٨ - ٧٩ - الأملی .

في لحاء المخ - وفي السيكلوجيا - القدرة على إختيار غاية من غايتين أو عدة غايات متصارعة بحيث تكون المقاومة بالشعور بها في أثناء الموازنة بين الغايات أقوى من جانب الغاية التي سيختارها الشخص نهائياً ليحاول تحقيقها ويتضمن الفعل الإرادي حدية الإختيار والقدرة على الكف والمبادأة كما أنه يتضمن من الناحية الفلسفية معاني القيمة والحيز والمعيار والمناضلة في ضوء الإعتبرات الخلقية والإجتماعية<sup>(١)</sup> .

وتطرق الدكتور مصطفى غالب في موسوعته النفسية - الإرادة حيث أشار إلى تحليل الفعل الإرادي بما ذكره الدكتور فأخر عاقل أن القدامى من علماء النفس من يرون أن كل فعل إرادي يتم على مراحل أربع تصور فمذاكرة فتصميم فتنفيذ ومعنى ذلك أن الإنسان في رأيهم كان يبدأ في تصور العمل الذي يريد القيام به ويتخيله أي يحاول أن يراه - ذهنياً - بكل صفاته ومتطلباته ومقتضياته ثم ينتقل إلى النظر في ما للعمل وما عليه ويوازن بين ما ينجم عن القيام به أو الإمتناع عنه ويأتي بالمؤيدات التي تدعمه وينظر في الأسباب التي تضعفه وبديهي أن المذاكرة معناها الفحص والتفكير والتحميص وإن عوامل كثيرة تتدخل فيها في مثل الإهتمام والعاطفة والواجب والإعتبرات والوطنية والأخلاقية والإجتماعية وغير ذلك مما قد يتصل بالأمر المراد تنفيذه وتنتهي المذاكرة عادة بالتصميم على القيام به في رأيهم أن التصميم هو جوهر العمل والإرادة وإن كل تصميم إنتخاب الأمر وإمتناع عن الآخر<sup>(٢)</sup> وهم يرون بعد ذلك أن النتيجة المنطقية للتصميم هي التنفيذ أي تحقيق الأمر الذي ثم التصميم عليه وذلك بإيقاف الأمر المعتاد وإطلاق الأمر المصمم عليه .

ويلاحظ الدكتور عاقل أن في هذا التحليل الشيء الكثير من الصحة ولكن فيه الكثير من المنطق الذي لا ينطبق دوماً مع ما يجري في الحياة العادية فليس من المعقول وليس من الواقعية في شيء بل ليس من الممكن أن يتصور الإنسان كل

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة ج ١ ص ١٠٨ .

(٢) وهو ما يصطلح عليه العرف الأصولي بالأمر بالشيء بقضي النهي عن ضده .



حركة من حركاته وأن يملؤها وأن يصمم عليها لينفذها بل الإنسان لو أراد أن يفعل ذلك لما أمكنه ولما توفرت له الوقت الكافي وكانت حياته جحيماً لا يطاق وسلسلة غير منقطعة من التفكير والتصميم ولكن الإنسان يضطر في حياته العادية إلى أن يلجأ إلى هذه العمليات في كثير من الأحيان وبالنسبة إلى كثير من الظروف فالحياة تواجه الإنسان بمفارقات ومواقف يضطر معها إلى إتخاذ موقف وإلى قول نعم أو لا يهنا - في موقفنا هذا أن نتساءل عن الدور الذي تلعبه الإرادة آنثذ(١) .

ثم أن حقيقة الإرادة في نظر علماء النفس كما تصوره في موسوعته النفسية هي التي ليست سوى رغبة دخلت في نزاع مع رغبة أخرى واستعانت بأنصار من المجتمع ومن الأخلاق والأعراض والعادات والتقاليد والكرامة أو غير ذلك في انتصارها على الرغبة الأخرى ، والواقع أنه من الخطأ أن يظن أن ثمة (قوة) أو ملكة أو غير ذلك تسمى إرادة والإرادة في حقيقتها ليست إلا رغبة نصرها المجتمع أو الأخلاق أو الكرامة الفردية أو الإعتبار الشخصي أو كل ذلك معاً حينما يستعمل علماء النفس كلمة الإرادة أو للإرادة يستعملونها بقصد وصف الأفعال وهذا يعني الإعتراف بوجود أفعال لا إرادية وأفعال إرادية(٢) .

وبعد تطلعنا لحقيقة الإرادة عند علماء النفس وتفسيرها بالرغبة أو إن الإرادة وجوهرها الحقيقي وإنما هي مقدمات ومبادئ لوجودها - وعلى علماء النفس أن يتفطنوا إلى جهة الفرق بين المقدمة وذئها وبين المبادئ والنتائج وأن علماء النفس القدامى إنما استعرضوا المراحل الأربع ليس قصدهم تفسير الإرادة بالمراحل ذاتها وإنما هي مقدمات معدة لإنطلاق الإرادة كما أن دورها الطبيعي أن تكون متمثلة بلباس الحرية والإختيار دون القهر والإجبار كما عليه المذهب الجبري فلاختيار منتزع من العلم والقدرة والارادة وليس الإختيار في عرض هذه الثلاث .

وأما تفسير الإرادة بالقدرة فغير مقبول لأن الإرادة ليست قسيماً للقدرة ولا يمكن أن يكون قسم الشيء قسيماً فيكون التفسير قصد به المعنى اللغوي دون

---

(١) موسوعة نفسية - الإرادة عدد ١٥ للدكتور مصطفى غالب ص ١٤ - ١٥ عن كتاب اعرف نفسك للدكتور فاخر عاقل ص ١٥٦ .

(٢) موسوعة نفسية - الإرادة عدد ١٥ للدكتور مصطفى غالب ص ١٧ - ١٨ .

المعنى الإصطلاحي ولا بأس أن يكون بحث الإرادة من خلال علماء الاخلاق كما تعرض إليه الدكتور أحمد أمين في أخلاقه فقال أن الأعمال قسماً أعمال غير إرادية لا تدخل للإرادة فيها كضربات القلب وعملية الهضم ، وأعمال إرادية وهي التي تكون الإرادة سبباً في وجودها كالكتابة والخطابة والأعمال المعتادة كالمشي والصلاة والكتابة تحتاج إلى الإرادة لإخراجها من حيز الوجود فإذا بدأ فيها لم تحتاج إلى الإرادة لتكميلها لنضرب الآن مثلاً العمل الإرادي ثم نحلله لنعرف مع الإرادة منه هب أنك كنت تكتب فقررت أن تقطع الكتابة وتذهب إلى المائدة لتأكل هذا عمل إرادي لو حللناه لوجدناه يشتمل على أشياء - شعور بألم الجوع وهذا شعور بالألم - أو اللذة في بعض الأمثلة - نجد أساساً للأعمال فما لم يوجد لا يوجد العمل.

٢- ميل إلى الأكل نشأ من تصور لذة الشبع المستقبلية ومقارنتها بألم الجوع الحاضر ويجب أن يلاحظ أن الميل غير الإرادة فكثيراً ما يوجد الميل ولا توجد الإرادة وكثيراً ما تحدث ميول متعارضة كما في مثلنا هذا فقد يميل في اللحظة التي تليها إلى الإستمرار في الكتابة إذا هو تصور اللذة التي تحدث من تتميم الموضوع الذي يكتبه والم النقص الحاضر.

٣- حالة التروي وهي التي يتردد فيها الفكر بين ميلين أو ميول متعارضة ويوازن بين نتائج الميول المختلفة.

وبعد ذلك يترجح أحد الميول ويقبل العقل أحدها ويرفض الباقي ويسمى المتقلب رغبة.

٤- ثم يأتي العزم أو التصميم على العمل وهذا العزم هو المسمى بالإرادة ثم يتبعها العمل وليس العمل يتبع الإرادة دائماً فالإنسان قد يعزم على شيء قريب أو بعيد ففي الأشياء القريبة المباشرة للعزم يتحول العزم إلى عمل كما إذا أراد أن يحرك يده الآن ويأخذ الكتاب الذي أمامه وأما إذا كان الشيء المراد بعيداً كما إذا عزم أن يذهب كذا إلى مكان كذا ويتعلم في أول السنة القادمة لغة كذا فقد يتحول العزم إلى عمل إذا لم يتغير العالم المستولي على فكره. وربما لا يتحول لأن العالم الذي كان موجوداً وقت العزم قد تغير والصورة التي كانت مرسومة في الذهن عند الإرادة قد دخل عليها تعديل فوجد العزم ولكن لم يوجد العمل عند مجيء وقته

فترى من هذا أن العمل الإرادي يتضمن : ١ - شعوراً ٢ - ميلاً ٣ - تروياً ٤ - عزمًا وهو السعي بالإرادة ثم العمل بعد ذلك قد يكون وقد لا يكون .

ثم يحددنا الدكتور أحمد أمين في تفسير الإرادة بأنها قوة ويقول في ذلك الإرادة قوة من القوى كالبخار والكهرباء فهي المحرك للإنسان وعنها تصدر كل الأعمال الإرادية وجميع ملكات الإنسان وقواه تكون في سبات حتى توقظها الإرادة فمهارة الصانع وقوة عقل المفكر وذكاء العامل وقوة العضلات والشعور بالواجب ومعرفة ما ينبغي ومالا ينبغي كل هذه لا أثر لها في الحياة ما لم تدفعها قوة الإرادة وكلها لاقيمة لها ما لم تحوّلها الإرادة إلى عمل .

وللإرادة نوعان من العمل فقد تكون دافعة وقد تكون مانعة أعني أنها تارة تدفع قوى الإنسان إلى عمل كأن تحمله على القراءة أو التأليف أو الخطابة وتارة تمنع القوى عن المسير كأن تحرم عليه القول أو الفعل<sup>(١)</sup> .

ولنأتي إلى بعض الملاحظات والوقوف بما ذكره الدكتور أحمد أمين حيث سار على ضوء الفلاسفة التقليديين بأن الإرادة قائمة على مبادئ وهو تصور الشيء الذي عبر عنه بالشعور ثم الميل إلى الشيء ومثل له الميل إلى الطعام بما تحمس أو لا من غريزة الجوع ثم مرحلة التروي بين الميولات وكأنه لم يفرق بين حقيقة التروي وحقيقة التردد إذ التروي هو الأخذ بفترة الحصول على الإطمئنان في تقديم أي الطرفين على الآخر والتردد عدم الترجيح والمساواة بين الأطراف كما أنه أخفق في تسمية الإرادة بالعزم وإنما حقيقة العزم من مبادئ الإرادة وليس هو عينها والحق كما عليه الفهم الفلسفي بأن الإرادة هي فعلية الإقتضاء وتامة التأثير عند وجود مقتضاه أو انها عبارة عن الوجود الإنتراعي من مقام المبادئ وفعليتها .

كما أن الإرادة بمفهومها العام تطلق على الله سبحانه وتطلق على الممكنات فمن حيث صفات الأفعال واحدة ولكن الإرادة في مقام الذات وصفات الله الحسنى مختلفة فصفاته عين ذاته وهذا مختلف في مقام إرادة الأفعال وان كان بين صفة العلم والقدرة والإرادة والحياة إختلاف في مقام المفهوم حتى بالنسبة للواجب

---

(١) كتاب الأخلاق موسوعة أحمد أمين الأدبية ص ٥١ - ٥٣ .

تعالى وان الاتحاد في مقام الذات، ونلاحظ الطريقة التقليدية في الفلسفة أن المقدمات والمبادئ واقعة على نحو التعاقب والمراتب الطولية فالشوق المؤكد نحو وجوده أن كان ملائماً لطبع الفاعل المسمى بالإرادة ثم تصميم النفس نحو فعله بعد حصول التحير والتردد يدفع التحيد والبناء على إيجاداه بترجيح جانب وجوده ومتقضييات وجوده على عدمه، وهذا هو المسمى بالإجماع ثم حركة الفعل والفعل مترتب على حركة الفعل بل هو نفس حركة الفعل وهي مترتبة على الإجماع وهو مترتب على الشوق مترتب على الداعي فالداعي الذي هو العلم يورث الشوق والشوق يوجب حدوث الإجماع والإجماع يوجب حدوث حركة العضل التي هي الفعل الصادر عن الفاعل وهذه مقدمات أربع يحصل من إجتماعها وكلها في الممكن زائدة على ذاته وعارضة عليه لم تكن فتكون فلم يكن عالماً ففعل بفعله ولم يكن فيه الشوق فاشتاق ولم يكن فيه التصميم والعزم ثم أجمع وعزم ولم يكن فيه حركة عضل فحدثت الحركة في عضلاته وعند تمامية هذه المقدمات يقال انه فعل بالإرادة<sup>(١)</sup>.

والملاحظ أن ماسار عليه المذهب الفلسفي التقليدي في ترتب المقدمات لاتصلح أن تكون متداخلة بعضها مع بعض لأن في النفس نشأت وإضافات خاصة فلا يتم في صورة الترتب بين المقدمات والمبادئ أن يقع بينها تقدم بعض على بعض كما لا يمكن تداخل بعضها على بعض كما أن هذه المراتب يمكن فرض وجود مراتب أخرى تتناسب مع أفق الترتب وملاحظة المناسبات بين الإضافات الخاصة فتصبح عندئذ المراتب قابلة للقسمة على نحو الإستقراء دون الإضافات العقلية ففرض تولد المراتب تارة بين كل مرحلة ومرحلة وأخرى فرض المراتب بعد المرحلة والمرتبة الرابعة يمكن فرض وجودات بعد تحريك العضلات مثلاً بحسب ما يقتضيه من تناسب الإضافة وإحتالية تولد المراتب فرض علمي وان لم يكن الآن له وجود خارجي وهو موكول إلى القوة الذهنية وإدراك منشأ الإضافات وخصوصياتها.

(١) درر الفوائد ص ١ ج ٢ .

كما أن ماتطرق إليه صاحب درر الفرائد لايخلو كلامه من النقد فإن قوله فالشوق المؤكد نحو وجوده ان كان ملائماً لطبع الفاعل المسمى بالإرادة الخ فكيف يطلق الشوق على الإرادة مع انه من مبادئه كما أن الذي نلاحظه منه جعل الداعي موجباً لإنطلاق الشوق منه فيكون منتسباً للإرادة تارة ومنتسباً للداعي اخرى ثم قال أن حركة العضل مترتبة على الإجماع - ثم يقول أن الشوق يوجب حدوث الإجماع والإجماع يوجب حدوث حركة العضل، وتجد صاحب الدرر يشير إلى مراحل ثلاثة وهي الشوق المسمى بالإرادة ثم التصميم المسمى بالاجماع ثم تحريك العضلات وبهذه المراحل ترتفع تلك المناقشات وتكون المراتب المتولدة مثل الداعي والفعل بعد تحريك العضلات ونحوها تكون مضافة إلى متعلقاتها كما انه لم يتعرض للتصور وإنما أوكل معرفته من خلال التصميم ورفع التردد فإن وجود الحيرة والتردد هو من الأمور التصورية فإكتفى بذكر التصميم عن تصور الشيء.

والمهم أن هذه المراتب من تصور الشيء والشوق والهيجان والتصميم والعزم وتحريك العضلات تكون على نحو المراتب الطولية فلا يصلح أن يكون التصميم دخيلاً في التصور والخطور الذهني ولا تحريك العضلات دخيلاً في التصميم والعزم كما أن بين بعضها البعض صلاحية التوليد بلحاظ الإضافات الخاصة فبين الإرتكازي الأولى والشوق الفعلي تصور ثم بين مراحل التصور تصورات عديدة كالتردد والحيرة وبيان المصلحة والمفسدة وتقديم المصلحة على المفسدة كما أن بين مرحلة الشوق الفعلي والتصميم مراحل أخرى تلحظ بحسب الإضافات، وهكذا بين التصميم والعزم مراحل ومراتب تتناسب مع أفق التصميم والعزم وهكذا بالنظر إلى التصميم والعزم وتحريك العضلات الذي يعقبها الفعل.

### علاقة الإرادة بالغاية

بعد تقديم حقيقة الإرادة وبيان الآراء العلمية فالغاية لما كانت مخصصة بالأفعال الشعورية المنبعثة عن الإرادة تكون الغاية وليدة الإرادة لإن الغاية ما لاجله وجود الشيء وتحركه نحو هذا بناء على القول بالمذهب النفعي وأما إذا أخذت الغاية على نحو إستكمال الفاعل بالغاية في خصوص المادة أو أخذت على

نحو عينها للفاعل فتكون علاقة الإرادة مع الغاية في صورة الافعال الشعورية إذ كل من استكمال الغاية بالفعل فذاك مختص بالمادة وأخذ الغاية على نحو العينية مع الفاعل مختص بالواجب والأمور المجردة وكل من هذين الأمرين خارجان عن وجود العلاقة بين الإرادة والغاية في مرحلة الشعور وأن كان للغاية إطلاقان الأول إختصاصها بذوات الشعور والأفعال الإرادية . والثاني تطلق على ما يتأدى إليه الفعل وان لم يكن مقصوداً وهذا شامل للطبيعيات . إلا انه في ا- يقة الطبيعيات غير داخله في إطار الغاية بحسب المفهوم الخاص لعدم الشعور والقصد مسألة اخرى والغاية في الطبيعيات غير واردة أساساً وإنما التدرج في الوجود القائم على مصالح واقعية توجب أن يندرج من مرحلة القوة إلى الفعلية في الأمور التكوينية وهذا غير الغاية المنبعثة عن الإرادة والشعور، وأما إذا أخذنا الغاية بحسب ما لها من المعنى فتطلق على عدة معاني تشمل الشعور والعينية والتجربة والتجريد وهذا بحسب العلاقة بين الإرادة والغاية مشكل .

### الدلالة والإرادة والغاية التفهيمية

بحسب حديثنا حول العلاقة بين الإرادة والغاية يتناسب البحث في الدخول على معرفة العلاقة بين الدلالة والإرادة وقد بحثها علماء الأصول مفصلاً ونشير إليها إجمالاً أعلم رعاك الله أن الدلالة من الأمور الإرتكازية التي منحها الله لعباده وكشف عن وجودها القرآن الكريم في قوله تعالى: خلق الإنسان علمه البيان لاجل إبرازها بالدوال والكواشف الخارجية اللفظية وغيرها لكي يستقيم نظام حياة المجتمع البشري في مقام التفهيم والتفاهم سواء كان في مجتمعه أم في مجتمع أبناء نوعه لا بد من إبراز مقاصده بقلب لفظي دالة على معانيه أو إبراز مقاصده عن طريق التدوين والكتابة للاحتفاظ بمقاصده وقواعده حيث لم تكن الكتابة دائمة الحصول وربما تكون في بعض الأحيان متعسرة فلا بد من إبراز تلك المقاصد بالإلفاظ الدالة على المعاني . وعلينا أن نتناول الحديث حول طبيعة الدلالة من حيث أقسامها .

١ - الدلالة التصورية

٢ - الدلالة التصديقية

والمقصود من الدلالة التصورية وهي الإنتقال إلى المعنى عند إطلاق اللفظ والإنتقال يعطى نتيجة الملازمة الواصلة من الدالة والمدلول كالإنتقال من النهار إلى الشمس ومن الرطوبة إلى الماء ومن السحاب إلى الحرارة إلى النار .

وأما بيان الدلالة التصديقية وهي المستندة إلى ما وراء الإنتقال إلى طبيعة النسبة الحكمية والجزم بها نفيًا أو إثباتًا فعلى مبنى التعاهد لم يثبت لديه دلالة تصورية وإنما التقسيم يقع منحصرًا في الدلالة التصديقية خاصة .

وهذا محتاج إلى استعراض الآراء العلمية حول الدلالة تبعاً لرأي بعض أقطاب الأصوليين .

١ - رأى النائيي قال الأمر الثاني أن الدلالة تابعة للإرادة أم لا وبيان موضوع النزاع لا بد من أن يقال أن الدلالة أما تصورية، وأما تصديقية (أما الأولى) فهي عبارة عن نفس خطور المعنى في الذهن عند تصور اللفظ بحيث إذا سمع ينتقل منه إلى المعنى (وأما الثانية) فهي عبارة عن الدلالة على كون معاني الفاظ مما تعلقت بها الإرادة الجدية (وكلام العلمين ، ابن سينا والطوسي) في التبعية (ناظر) إلى المقام الثاني فيخرج بذلك الإستعمال الكفائي من الدلالات الوضعية فإنها تابعة لأن تكون المعاني مرادة جدية وليس الأمر في الكفاية كذلك (وأما لو قلنا) بعدم التبعية (فلا فرق) بين الإستعمال وغيره في كون الدلالة اللفظية في المعنى (في أحدهما) متعلقة بالمعاني الموضوع لها الألفاظ (وفي الآخر) متعلقة بلوازمه فتدبر<sup>(١)</sup> .

وذكر ساحة الوالد رحمه الله في محاكاته ما ملخص رأى النائيي ما أفاده الأستاذ نظير ما ذكره في الكفاية من أن الدلالة التصورية هي فهم المعنى من اللفظ عند الإطلاق غير مقيد بالإرادة وأما المقيد بالإرادة الجدية هي الدلالة التي ترتب عليها الآثار وهي الدلالة التصديقية . نعم تخرج باب الكنايات عن الدلالة التصديقية لأنها ليست عن جد ولا يترتب عليها قصد الجد<sup>(٢)</sup> .

(١) أجدد التقريرات ج ١ ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) المحاكمات ج ١ ص ٢٤٩ .

٢ - رأى العراقي - قال ولكن التحقيق هو الثاني من وضع الألفاظ لذات المعاني من حيث هي بل وامتناع وضعها للمعاني المرادة وذلك لوضوح أن الإرادة سواء أريد بها اللحاظ المقوم للإستعمال أو إرادة تفهم المعنى أو إرادة الحكم في مقام الجدل إنما هي من الأمور المتأخرة رتبة عن المعنى فيستحيل حينئذ أخذها قيداً في ناحية المعنى والموضوع له فلا يحصى حينئذ من تجريد المعنى والموضوع له عن الإرادة مطلقاً سواء بمعناه المقوم للإستعمال أعني اللحاظ أو بمعنى إرادة التفهيم أو الحكم والمصير إلى أن الموضوع له في الألفاظ عبارة عن ذات المعنى بما هي عبارية عن خصوصية كونها ملحوظة باللحاظ الاستعمالي أو مرادة بإرادة التفهيم أو الحكم. ومعه يبطل القول بوضعها للمعنى المراد كما هو واضح - نعم لهذا الكلام مجال فيما لو أريد وضعها للمعاني المقرونة مرادة على نحو القضية الحينية لا التقيدية حتى يتوجه الأشكال المزبور<sup>(١)</sup> وذكر سباحة الوالد أن مآفاد الأستاذ العراقي أن الدلالة من حيث نفسها وإنقسام الدلالة إلى لفظية وطبيعية وعقلية وإن هذا التقسيم بإعتبار الدلالة العقلية غير منطبق عليها الدلالة اللفظية. ثم قسم الدلالة اللفظية إلى المطابقة والتضمن والإلتزام وإن الدلالة الإلتزامية فيها كانت الدلالة فيها بالبين بالمعنى الأخص وأما الدلالة البين والمعنى الأعم أو غير البين فليست من الدلالة الإلتزامية اللفظية.

وقد أورد على الدلالة التضمنية بالأشكال المعروفة بين أهل الميزان بأنها ترجع إلى الدلالة الإلتزامية.

وأجاب علماء المناطقة بأن جزء اللفظ دال على جزء المعنى وإن حصلت الدلالة الإلتزامية بين الجزء والكل إلا أن المقصود الأصلي هو دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى، والمراد من الجزء والكل هو اللابشرط إذا اعتبر الجزء بشرط لا لم يكف من باب الجزء والكل ويكون من المعاني المتباينة. ثم بين تبعية التضمن والإلتزام للمطابقة إذ اللازم يتبع الملزوم والجزء يتبع الكل، وقد تنفرد الدلالة المطابقية، ولا توجد الدلالة التضمنية والإلتزامية إذا كان اللفظ موضوعاً للمعنى البسيط وليس له لازم فإنه يتحقق المطابقة دون التضمن والإلتزام ثم قسمت الإرادة

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٦٣ - ٦٤ .



إلى إرادة تفهم المعنى وإرادة إيجاد اللفظ بالمعنى والقصد الحقيقي هو الإرادة الجدية .

وأما مناسب إلى الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من تقييد الدلالة بالإرادة بالمراد وهو الدلالة التصديقية التي تترتب عليها الآثار دون الدلالة التصويرية التي توجب انتقال المعنى من سماع اللفظ ولو من غير اختيار وإرادة كالنائم والساهي<sup>(١)</sup> .

٣ - رأى الأصفهاني - لا يخفى عليك أن دخل الإرادة بحيث يوجب إنحصار الدلالة الوضعية في الدلالة التصديقية لا يكون متوقفاً على ضرورة الإرادة قيداً في المستعمل فيه بل يمكن الدخول بأحد وجهين أما على نحو ما تصوره شيخنا العلامة أدام الله أيامه - الاخوند - في الفرق بين الاسم والحرف بأن يقال أن الألفاظ موضوعة بأزاء المعاني لامطلقاً بل لأن يراد بها حالة ودالة الغير فتتقيد العلقة الوضعية بصورة الإرادة الاستعمالية وفي غيرها بالوضع وما يرى من الإنتقال إلى المعنى مجرد سماع اللفظ من وراء الجدار ومن لافضها بلا شعور وغير اختيار فمن جهة أنس الذهن بالإنتقال من سماعه عند إرادة معناه، هذا وأما على نحو ما تصورناه في الفرق بين الإسم والحرف بناء على اتحاد معناها ذاتاً بأن يكون اللفظ موضعاً للمعنى الذي تعلق به الإرادة الإستعمالية فهو إشارة إلى ذات الخاص لا بوصف الخصوصية وفائدته عدم الإختصاص الوضعي بين اللفظ والمعنى الذي لا يتخصص بالمراد وقد عرفت أن الثاني أقرب إلى الإعتبار لأن اللحاظ والقصد من شؤون المعنى والاستعمال فيصح جعلها قيد المعنى ولا يصح جعلها قيداً لم يكون من شؤونه وأحواله على الوضع فتدبر جيداً<sup>(٢)</sup> .

وأما المختار لدينا من بين هذه الآراء أن الألفاظ موضوعة للمعنى وكاشفة عن المعاني بنحو الفناء والطريقة لذات المعنى من غير تقييدها بمراد لافظها فإن الإرادة من مقولة كيف النفساني واللفظ المرآتي والفنائي من كيف المسموع فلا

(١) المحاكات ج ١ ص ٣٥٠ - ٣٥١ .

(٢) نهاية الدراية ج ١ ص ٢٣ - ٢٤ .

يعقل أن تكون مقومة للفظ لحصول المبانية بين المقولتين كما أنه لا يعقل أن تكون مقومة للمعنى والمستعمل فيه لإختلاف النتيجة فيها.

ولو قدر كون الإرادة في طبيعتها الأولية جزءاً أو قيدا للموضوع له وقدر كونها بنفسها الإرادة المقومة للإستعمال لزم أخذ المتأخر في المتقدم وهو دليل الخلف أو يلتزم المقارنة للمعنى من غير أخذها جزءاً مقوماً للإستعمال فيندفع محذور الخلف إلا انه يرد عليه بأن ذلك مختص في الأمور الخارجية دون المفاهيم حيث لا يقيد فيها.

أما ملاحظة آراء الأعلام حول تبعية الدلالة للإرادة فيظهر من الثاني جعل الفرق بين الدلالة التصورية والتصديقي أن الأولى عبارة عن خطور المعنى لدى الذهن دون الإنتقال والأول ناظر إلى النتيجة والثاني ناظراً إلى المبادئ وكلا التعريفين محل مناقشة.

وأما نظره بأن الدلالة تتبع الإرادة في خصوص الدلالة التصديقية وهي القائمة على الإرادة الجدية فلا يخلو أيضاً من المناقشة فإن مقتضى طبيعة الدلالة هي التلازم بين الدال والمدلول وهي النتيجة الحاصلة منها فالإرادة الإستعمالية والإرادة التفهيمية في كل منهما لا يمكن أخذهما قيدين في ذات المعنى والمستعمل فيه لتأخر كل منهما عن الآخر فكيف يمكن أخذهما مقومين وإنما حقيقة الدلالة أخذ في مفهومها على نحو اللابشرطية بالقياس إلى الإرادة سواء كانت تفهيمية أم إستعمالية.

وعلى هذا يكون الجواب في رفع محذور الأشكال من الدور أو الخلف أو تعدد اللحاظ وعدم الإنطباق على الخارج لأخذها في عالم الذهن ونحوها من المحاذير الأخرى يكفي دفعه أما بأخذ حقيقة الإرادة دون مفهوماً مع المعنى الموضوع له على نحو المقارنة والقضية الحينية كما أشار إليه العراقي وأما أن يكون أخذ الداعي بنحو التضييق للدلالة الوضعية أيضاً كما عليه مسلك الأصفهاني إلا أن الجواب الأخير وهو أخذ الداعي بنحو التضييق للدلالة الوضعية أيضاً لم يخرج عن محذور الأشكال لأخذه قيداً في الدلالة الوضعية هذا إذا فسر الداعي بمعنى الغرض وان لم يفسر الداعي بمعنى الغرض فلا يؤخذ قيداً في الموضوع له ويكون الجواب أيضاً تاماً في دفع الأشكال.

وأما على مسلك السيد الأستاذ الخوئي من البناء على التعاهد الوضعي فيلزمه عدم القول بالدلالة التصويرية فأرجاع الدلالات إلى الدلالة التصديقية ولكن محذور الخلف والدور ومحذور تعدد اللحاظ وعدم انطباقه الخارجي محقق وثابت فلا يمكنه رفع هذه المحاذير بنظرية التعاهد.

وأما ما أشار إليه النائي في إرجاع الدلالة إلى الإرادة الجدية إلى الدلالة التصديقية لترتب الآثار عليها إلا أنه يلزم خروج الكنايات عنها ولكن هذا إذا قدر انحصار الإفادة والاستفادة والتفهم في خصوص الدلالة الوضعية وأما إذا كانت الإفادة والاستفادة والتفهم والتفاهم أعم من ذلك فلا تنحصر في الدلالة الوضعية بل تشمل الإشارات والكنايات.

وقد انتقد السيد الصدر محذور عدم انطباق المعنى على الخارج بإعتبار تقيده بأمور ذهنية وكذلك محذور الخلف والدور.

قال وكلا هذين الإعتراضين غير متجه أما الأول فلان الإرادة لها بالذات وهو نفس الوجود الإرادي للمراد فإن الإرادة نحو وجود للمراد كما أن التصديق وجود تصديق للمعلوم والتصور وجود تصوري للمتصور وهكذا وللإرادة مراد بالعرض وهو ذات المفهوم فلو كان المقصود من وضع اللفظ للمعنى المراد وضعه لما هو المراد بالذات لكان مرجعه إلى الوضع للوجود الإرادي القائم في النفس وأما إذا كان المقصود من ذلك وضع اللفظ لذات المفهوم مع أخذ نسبة بينه وبين الإرادة في المعنى الموضوع له - فيعقل تقييد المفهوم بهذه النسبة فلا يخرج بذلك عن قابلية الإنطباق على الخارجيات.

والحاصل أن هناك نسبة وتخصيص تنتزع بلحاظ المراد بالذات ونسبة تنتزع بلحاظ المراد بالعرض وتقييد المعنى الموضوع له بالإرادة لا ينحصر بأخذ النسبة الأولى بل يمكن تصويره بأخذ النسبة الثانية<sup>(١)</sup>.

ولكن ينبغي على السيد الصدر أن يلحظ الإرادة بما أنها واقعة في وعاء الذهن ومأخوذة على نحو الجهة التقييدية فلا يمكن أخذها على نحو الوجود الخارجي

---

(١) مباحث الدليل اللفظي ج ١ ص ١١٠

وأما إذا أخذت الإرادة على نحو الوجود الواقعي والوجود الذهني أخذ فيه على نحو التعلق بالوجود الواقعي حيث لم تكن مأخوذة على نحو التقييد في المجال الذهني وإنما أخذت على نحو الوجود الواقعي الذي تعلقه الوجود الذهني .

ويكون دور الغاية بين الإرادة الإستعمالية والتفهيمية أنه عند إطلاق اللفظ في الدلالة التصورية وأما في الدلالة التصديقية لا بد أن تكون نابعة عن إرادة جديّة والغرض في إطلاق اللفظ تفهيم المخاطب إن الإرادة قصد بها الجد دون الهزل أو السخرية أو الأيهام ويشمل الإطلاق اللفظي بالمصطلح الأصولي الحقيقية والمجاز ولا يحدد في إطار الحقيقة خاصة بل يشمل الأمور المجازية أيضاً .

### الغاية والإخلاص في العمل

الغاية مفهوم عام لا تنحصر في إطار الإخلاص في العمد وأن كان المطلوب من المكلف هو إيجاد العمد خالصاً إلا أن اتيان العمل قد يكون مجرد الإمتثال والانقياد وقد يكون للمحبوبه وقد يكون لنيل الثواب والجزاء على عمله وقد يكون لإهليته .

وبهذا تختلف إتجاهات الغاية ولاتناط في خصوص الإخلاص بالعمل وان كان الأخلاص في العمل محبوباً يريده المشرع عند إمتثال أمره والزجر عن نواهيته .

إن مسألة إرتباط الإخلاص بالعمل مع الغاية شيء ومسألة علاقة العمل بالغاية شيء آخر لإن التفرع الثاني لإبديّة العمل بالغاية وانه لا يصدر الفعل الإرادي إلا عن غاية فينبعث العمل من خلالها فكل تحرك وعمل مصدره أت عن وجود العلة الغائية ونابع منها أما الإخلاص في العمل فهو مرحلة زائدة على وجود الشيء فالجلوس على الكرسي غاية وإنجاز العمل بذلك الشكل الخاص مطلوب آخر أما كون الكرسي فيه جهة الإلتقان والإستمرارية أو حسن الأداء فهو مطلوب آخر خارج عن ذات الشيء أما إذا أخذ الإلتقان والاستمرارية وحسن الأداء جزء العلة الغائية فلا بد أن تكون مستوفاة طبقاً للشروط المقررة بين العامل وصاحب العمل فإن من أراد بناء مصنع أو تشغيل جهاز فعلى المالك أن يلتفت إلى الآثار المترتبة بين علاقة الإخلاص بالعمل مع الغاية وبين علاقة الغاية بالعمل

الراجع إلى مجرد الأحداث والإيجاد من غير نظر إلى الإخلاص وترتب الآثار الأخرى الزائدة على وجود الشيء ويمكن أن نطلق على الإخلاص في العمل الدافع العرضي كما نطلق على ارتباط العمل بالغاية الدافع الذاتي، وما نلاحظ أثر الاختلاف على الساحة العملية في المصانع الإشتراكية فإن العامل في الدول الإشتراكية يلاقي أجور محددة لا تدفعه على الإخلاص في العمل وإنما الغاية لديه إيجاد العمل بصورته المقررة من غير أن يعطيها إضافة زائدة أو لم يعطها بما تحتاج إليه .

أما الدول الرأسمالية فالعامل عندما يجد من نفسه له الحق في العين والإنتاج والأرباح وهكذا المشاهد من الفلاحين إذا علموا من انفسهم الحق في العين فسوف تجدهم يأخذون في الإنتاج والإخلاص في العمل أما في المجال العبادي فقد إشتراط أن يكون المكلف مخلصاً فلو جاء بالعبادة من غير إخلاص ولا تقرب إلى الله كان باطلاً فلو ضم في عمله شخصاً آخر أو جهة معينة أصبح مشتركاً غير متقبل منه وأطلق عليه بالرياء سواء كان أصلياً أم تبعياً .

وقد أوضح ساحة الوالد رحمه الله جهة الفرق بين الرياء التبعي والأصلي فقال أما معنى الرياء التبعي فالمقصود منه أن للمكلف إرادتين إرادة أصلية وهي المقصودة للعامل أولاً وبالذات وإرادة ثانية طولية لتلك الإرادة التي هي لوجه الله تعالى بحيث لولاها لم تحصل الإرادة الثانية - وحيث إنها لم تتعلق بنفس العمل ولو بالشركة في الجملة - فقد يفرض عدم البطلان لاسيما الأجزاء المستحبة لأنها ليست أجزاء للعبادة وهكذا لو فرنا الرياء التبعي بالإرادة الضعيفة التي لا توجب التحريك كمجرد الميل والشوق الذي يتبع تحريك الشخص للعمل<sup>(١)</sup> .

وعلى هذا فالأخلاص في النية أن تتعري من كل شائبة وقال سبحانه ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ وقوله تعالى : ﴿إلا الله الدين الخالص﴾ وعن الإمام الصادق (ع) في قوله تعالى : ﴿ليلوكم ايكم أحسن عملاً﴾ قال ليس يعني أكثرهم عملاً، وإنما الإصابة خشية الله والنية الصادقة والخشية ثم الإبقاء على

(١) الكلم الطيب ص ١٢ طبعة قم عام ١٣٨١ هـ - مهر استوار.

العمل حتى يخلص أشد من العمل والعمل الخالص الذي لا تريد أن يجردك عليه أحد إلا الله عزَّوجلَّ والنية أفضل من العمل إلا وأن النية هي العمل ثم تلا قوله تعالى: ﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾ يعني نيته.

### تقع النية بحسب الإخلاص على مراتب

- ١ - مرتبة الشاكرين كما في قوله تعالى: ﴿وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾.
- ٢ - مرتبة المقربين وهم الذين يعبدون الله تقرباً إليه وهو المراد منه القرب المعنوي لا المكاني.
- ٣ - مرتبة المستحيين وهم الذين يعبدون الله حياء لاطلاعة على الضائر والسرائر كما ورد أعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وفي وصية لقمان لولده يابني إذا أردت ان تعصي ربك فأعمد إلى مكان لا يراك الله فيه.
- ٤ - مرتبة المتلذذين وهم الذين يتلذذون بالعبادة بأفضل مايتلذذ أهل الدنيا في نعيمهم كما ورد في الكافي عن الصادق (ع) قال قال الله تبارك وتعالى: ياعبادي الصديقين تنعموا بعبادتي في الدنيا فإنكم تنتمون بها في الآخرة.
- ٥ - مرتبة المحيين كما في قوله تعالى: ﴿يحبهم ويحبونه﴾.
- ٦ - مرتبة العارفين وهي أعلى مراتب العبادة كما في قول الأمام علي (ع) آلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولاطمعاً في جنتك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك.
- ٧ - مرتبة نيل الثواب على الإختلاف في صحة العبادة وبطلانها كما عن ابن طاووس والمقداد وابي جمهور الإحسانى والشهيد الأول.

وهناك إتجاه آخر وهو الإتقان في العمل وقد ربط أرسطو السعادة بالإتقان بالعمل. وأن الغاية لديه أن يكون الإنسان سعيداً إذا جاء بعمل متقن وان كان بين الإخلاص بالعمل والإتقان نسبة العموم وجه ولكن السعادة لاتتحد في إطار العمل فقد تكون لدوافع نفسية كالتفكر في المعرفة والتأمل في الأسباب والعلل والوصول إلى العلة الأولى وماشاكل ذلك فالغاية لدى العارف هو الوصول إلى العلة الحقيقية ومعرفة الواجب سبحانه عما عداه من سائر الممكنات، وعلينا أن

لانمذج بين عملية التفكير الذي هو من الأفعال الإرادية وبين ذات التفكير الكاشف، وكلامنا في مسألة الإخلاص في العمل الذي قد يجتمع مع الإتقان وقد ينفرد عنه كما في الأمور العبادية فإن الإخلاص أخذ موضوعاً لترتب الأثر العبادي في انعقاد النية.

## الغاية الصالحة والغاية الطالحة

لانتحصر الغاية بالصلاح ووجود المنفعة فان من يمضي للزنا أو المقامرة أو لشرب الخمر لاشباع شهواته ونيل رغباته أو للحصول على الأرباح من أي مصدر كانت سواء كانت عن أرباح ربوية أم عن غصب أم سرقة وما شاكل ذلك وان كانت في واقع الأمر غايات لامشروعية ولكنها تتصف بالغاية وصدور العمل من أجلها فمثل هذه وإنحائها غايات طالحة وليست غايات صالحة.

أو أن المخترع عندما يخترع الكهرباء أو الذرة أو الطائرة فإن العمل الإرادي الصادر من قبل المخترع سوف يلاقي ثواباً أو عقاباً على طبق نيته ومن أجله إكتشف ذلك الشيء فإن مثل أديسون توما (١٨٤٧ - ١٩٣١م) المكتشف للكهرباء والأعمال الصادرة من خلال وجود الكهرباء فإن أديسون يلاقي استحساناً وثواباً على طبق نيته الصالحة فإن كانت الغاية التي من أجله صناعة الآلة لصالح المجتمع والخدمة الإنسانية فهو عمل صالح وغاية محمودة، وأن كان لإجل إعدام البشرية كما في إفناء المجتمع الياباني في هروشيما في الحرب الثانية التي اطلقها الأمريكان ضد اليابان فغاية طالحة تشرب منها النفوس وتمج منها الطباع ويمجها العقلاء.

وقد يكون الشيء بواقعة حسنا إلا أن طرق الإستعمال لغير إتجاهه الذي وضع من أجله فالسكين وضعت للقطع إلا انها تكون حسنة الإستعمال إذا استعملت لقطع الأثثار واللحم والإستعانة بها على مصالح البيت في تهيئة الطعام وإذا إستعملت للقتل والإعتداء تكون قبيحة والغاية أيضاً تكون للمصلحة والمفسدة حسب إستعمال متعلقها فإتضح على ضوء ماحررناه أن الغاية مفهوم عام

---

(١) الأخلاق ض ١٩ - ٢٠ السيد عبد الله شبر.

يشمل كلتا الغايتين الصالحة والطالحة طبقاً لطرق إستخدام متعلقيهما ولا يمكن أن نحدد الغاية في الصالحة خاصة أو يدعي بأنها موضوعة للصالحة في بداية جعلها التكويني .

كما أنه التنبيه على بعض متعلقات الغاية قابلة لإستخدامها في طرق الخير أو الشر كالسكين والحبل والفحل وضع لنشر الثياب عليه كما يستعان به على سحب السفن ورفع الشراع وإيقافها ولكن بعين ذلك يستخدم للصلب ولزهرق الروح والكرسي جعل للاستراحة عليه وللخطابة والجلوس عليه لاجل الكتابة ولكن بعين ذلك ربما يستخدم للقتل ولوسائل التعذيب والصلب أو حفر البئر للشرب منه فإذا استخدم كوسيلة لإلقاء الفاضل فأصبحت البئر تستعمل للغاية الصالحة والطالحة وهكذا .

## الفرق بين الغاية والنية

هل الغاية عين النية أو يختلفان مفهوماً وحقيقة؟

الذي يبدو لدينا وجود الإختلاف بين الغاية والنية بحسب المفهوم والحقيقة إلا إن الغاية تعطي صورة للنتيجة عن وجود ما لإجمله الشيء في مقام اللحاظ والتصوير الذهني، والنية ترتسم عن القصد نحو الشيء قبل وجود الشيء وان لوحظ في مقام التشريع مقارنة النية للعمل أو مسبقه عليه إلا انها مؤخذة في واقعها الموضوعي مبدأ لوجود الغاية إذ موطن النية قبل وجود الشيء والغاية تصورها بعد وجود الشيء في مقام اللحاظ أيضاً ولكنه أخذ اللحاظ فيها على نحو المقارنة اللحاظية كالشروط المقارنة .

وتعريف النية بحسب اللغة . القصد والعزم على الشيء أو الإرادة فأما بحسب الإصطلاح الشرعي بمعنى الفصل النفساني المصطلح عليه عند الأصوليين الكلام النفسي، وبهذا تكون الغاية مختلفة مفهوماً وحقيقة عن وجود النية وليست من مصاديق الغاية .

وقد إستعرض سماحة الوالد محتملات معاني النية قال ثالثاً - أن النية لغة وعرفاً مرادفت القصد مع كون الداعي أمره تعالى، وقد تطلق أيضاً على العزم



بإرادة الشيء أو على الإرادة التي تنبعث منها حركة العضلات والنية بمصطلح الشارع والفقهاء أوسع من الإرادة لغة، وقد تطلق على القصد ويراد بالقصد الإرادة، وقد يراد منها الفعل النفساني المعبر عنه بالكلام النفسي والطلب بمصطلح الفقهاء، وقد يراد منها الفعل النفساني المعبر عنه بالكلام النفسي والطلب بمصطلح الفقهاء، وبمعنى العلم واليقين كالعلم بإقامة عشرة أيام للمسافر وأن كان كارها للإقامة وربما أطلقت على البناء القلبي كالبناء على الأكثر في الرباعية عند الشك<sup>(١)</sup> وعلى نية شعبان وإن كان الصائم متردداً في الواقع وهذا البناء القلبي نوع من الكلام النفسي والطلب، وقد تطلق على معنى ثامن وهو الإرادة التبعية كإرادة الزوجة والعبد والولد تبعاً للأب والزوج والمولى في السفر. ومفاد تبعيتهم إرادتهم كون إرادة هؤلاء في طول إرادة الأب والزوج والمولى، وربما أطلقت تاسعاً على طيب النفس كما في صحة المعاملات والإيقاعات فإراد توطين النفس وإن نشأ عن رغبة شهوية فيقدم على بيع داره وطلاق زوجته لقوت أطفاله ورضاء أبيه، وقد أطلقت النية على مبادئ الإرادة من الميل والشوق والرضاء كقولهم (ع) من رضي بعمل قوم اشرك في عملهم - فرتب الثواب والعقاب - سواء قلنا بان ترتب الثواب والعقاب عقلي أم شرعي - على مجرد الميل والرضاء بعمل قوم كما تشاهده من الأخبار الكثيرة التي عقدها في المقدمة صاحب الوسائل والمستدرک وربما جاءت أيضاً بمعنى تنزيل إرادة شخص منزلة إرادة شخص آخر كالوكالة والنيابة والوصية بناء على أن الوصية نحو من الوكالة وليست أعطاء السلطنة من الموصى للصوي فإيجاد العمل من النائب يتوقف على تنزيل إرادته منزلة إرادة المنوب عنه فالإرادة وإن حصلت من الوكيل إلا أنها تنزيلية وتبعية وقعت في طول إرادة الموكل ومقومة لإرادة الوكيل في العمل ولا يعتبر في النية سبق التردد في الشيء كما نقله بعضهم في الكتب المطولة<sup>(٢)</sup>.

وقد استظهر مما إستعرضه الوردان حقيقة النية سواء كانت الإرادة أم مبادئها أم الفعل النفساني المصطلح عليه بالكلام النفسي أو بمعنى العلم واليقين أو

(١) هذا على خلاف رأي العامة أنهم يبنون على الأقل بمقتضى الاستصحاب.

(٢) أنوار الوسائل ج ٢ ص ٣٤٩ - ٣٥٠.

بمعنى البناء القلبي أو الإرادة التبعية أو طيب النفس كلها في مقام قبل الوجود بخلاف الغاية فإن معطها بعد الوجود والنظر فيها إلى النتيجة إلا أنها أخذت في مقام اللحاظ مقارنة وان اختلاف معاني النية ليس من نوع الإختلاف في الحقيقة وإنما هي دواعي لوجود النية وليست اختلافاً في ذات النية وإنما حقيقتها القصد والعزم على وجود الشيء واختلاف مصاديق النية من نوع اشتباه المصداق بالمفهوم كمعاني الأمر كالطلب والفعل والغرض والشأن والفعل العجيب.

## الغاية والدافع

ذكرنا أن موطن الغاية اللحاظ التصوري وهي من التصورات الأولية دون التصورات الثانوية ويكون للغاية أدوار منها إعتادها على الشعور بالمشكلة فتقع في مرحلة التقييم الذاتي والتقييم العرضي وتأخذ المشكلة في دور الصراع الداخلي في تقديم أي التقييمين والتغلب على أي فصيلة من هذين التقييمين وهذا ليس من نوع التردد في النية كما تصور ساحة الوالد في معاني النية.

أما الدافع فيراد به التحريك نحو العمل بعد وجود المقدمات المناسبة للإرادة من إدراك المصلحة والرغبة فالشعور بالمجموع دافع والحصول على الطعام غاية فالدافع يكون من إحدى مقدمات الإرادة دون الإرادة نفسها كما أشرنا إليها سابقاً.

ولنأخذ في توضيح الدافع بما تحدث به علماء النفس المحدثين فقد تعرض الدكتور حلمي المليحي إلى تقسيم الدوافع إلى نوعين أحدهما الدوافع الأولية - وهي دوافع فطرية أي موروثه كما انها غالباً بيولوجية (أي جسمية) يشترك فيها الإنسان والحيوان فهي عادة عبارة عن حاجات فسيولوجية تتحكم فيها الظروف الكيميائية والعصبية بقدر كبير مثل الحاجة إلى الطعام والماء والإكسجين والإخراج، والراحة<sup>(١)</sup>.

---

(١) علم النفس المعاصر ص ٩٨ ط ٢ عام ١٩٧٢ دار النهضة العربية بيروت د. حلمي المليحي.

وثانياً: الدوافع الثانوية تنمو مع نمو الفرد مجموعة كبيرة من الدوافع المكتسبة تشتق من الدوافع الأولية (المضوية) ولذا تسمى بالدوافع الثانوية ونحن نكتسب هذه الدوافع أي نتعلمها خلال خبراتنا في البيئة وتعاملنا مع الآخرين<sup>(١)</sup>.

وتطرق الدكتور أحمد فائق والدكتور محمود عبد القادر في كتابها مدخل إلى علم النفس العام إلى الدوافع والدافعة من الفصل العاشر - القابلية للإستشارة أن الإنتقال إلى دراسة الحد الثاني من معادلة علم النفس التي اقترحناها وهو (ك) يستلزم الإنتباه إلى حقيقة ماتكشف من فحص الحد الأول من المعادلة وهو (م) أو عالمنا الخارجي إذ تبين أن بتعدد المثيرات فلكل مثير جهاز حسي خاص به وتوصيل عصبي مميز وأعضاء للاستجابة الملائمة، بل يمكن القول أن عالمنا الخارجي محدود بقدرة الإنسان على الأستشارة به فالعين كجهاز حسي قابلة للأستشارة بموجات ضوئية محدودة المدى (س ٣٩٠ إلى ٧٦٠ ملليمكرون) بحيث تصبح المثيرات الضوئية الممكنة لعالم الإنسان تلك المنتشرة من اللون الأحمر إلى اللون البنفسجي ذلك رغم وجود درجات ضوئية أخرى لا يحسها الإنسان إلا أنه غير مزود بقابلية للإحساس بها والشك أن دراسة قابلية الإنسان للأستشارة تمكن من التعرف على عالمه الداخلي فتعرف ماذا يحدث للمثيرات التي تحوطه وتؤدي إلى استجابته لاتخرج القابلية للأستشارة عن كونها قدرة على التغير فعند وقوع مثير ما على أحد الأعضاء الحسية يحدث تغيير كيميائي حيوي في الخلايا الحسية فالضوء من كيميائية الخلايا البصرية ويؤدي تغيير كيميائيتها إلى عدم إتران فيها ونشأة نوع من الحركة الداخلية للخلية تولد طاقات معينة فيها وعندما تصل هذه التغييرات إلى حد معين يتكون تيار عصبي يصل إلى المجموع العصبي بواسطة العصب البصري<sup>(٢)</sup>.

واستعرضنا الدوافع الأولية والثانوية - فالدوافع الأولية أن المميز للدوافع الأساسية عن غيرها من الدوافع يتلخص بأمرين:

(١) نفس المصدر ص ١٠٢ .

(٢) مدخل إلى علم النفس العام ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

أ - الوراثة فالكائن الحي مزود وراثياً بعدد من الدوافع الأولية، أو الحاجات الأساسية التي لا بد له من اتباعها إذا امتدت الحياة وتحت أي ظرف من الظروف.

ب - حاجة الأعضاء أن بقاء الحياة في الكائن يتوقف على نشاط خلاياه ونشاط هذه الخلايا يتبع قانوناً بوضع خصائص الدوافع الأولية والحاجات الأساسية ويذكر الدوافع الأولية على النهج الآتي:

- ١ - الدافع إلى الأكل وحاجته الطعام وادخار الطاقة الغذائية.
- ٢ - الدافع إلى الشرب وحاجته الماء ومعادلة كيمياء الدم.
- ٣ - الدافع إلى التنفس وحاجته الأوكسجين وإيجاد مفاعل لإستغلال الطاقة.
- ٤ - الدافع إلى تصريف الطاقة وحاجته الحركة.
- ٥ - الدافع إلى الإخراج وحاجته اللذة والبعد عن الألم<sup>(١)</sup>.

وأما الدوافع الثانوية المكتسبة (النفسية).

إن دراسة الدوافع الأولية توضح لنا أن تلك الدوافع ذات خصائص ثلاثة.

١ - إنها دوافع وراثية يولد بها الإنسان وتبدأ في تحريك سلوكه منذ البداية الأولى للحياة وتفتح حسب نظام ثابت إلى حد كبير ولا يفيد معها تعلم كي تتغير تغيراً جوهرياً أو تلغي الغاء تاماً.

٢ - إنها دوافع لا غنى للإنسان عنها ولا غنى له عن أحداها ولا يمكنه إستبدال واحد منها وبدافع جديد.

٣ - لا تحكم شدتها وفعاليتها عوامل خارجية بل تختلف تلك الشدة وفي النقص أو الزيادة في إشباعها<sup>(٢)</sup>.

إن فكرة الدوافع المكتسبة تثير عدداً من الأسئلة هل الدوافع المكتسبة جديدة كل الجدة أم أنها مستمدة من الدوافع البيولوجية وتعد تعديلاً لها إذا أجبنا

---

(١) نفس المصدر ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٠٦ .

على ذلك بقولنا أنها جديدة كل الجدة فما مصدرها ومن أين جاءت إذا كان الدافع إلى التفوق دافعاً جديداً تماماً فمن أين نشأ ومتى نشأ ولماذا<sup>(١)</sup>.

ولكن بعد استعراضنا لرأي علماء النفس المحدثين حول الفرق بين الدوافع الأولية والدوافع الثانوية وكل منهما بحسب تقسيمها إلى خصائصها نجد عدم التفرقة بين الدافع والغاية وأعطوا للدافع نفس ماتشير عليه الغاية بينما الذي أوضحناه في المقدمة أن الغاية تقع في محل التصور والدافع يقع بعد وجود مقدمات الإرادة سواء كانت من الدوافع الأولية أم الثانوية فالدافع هو المحرك نحو وجود الشيء والغاية موطنها التصور للحاظي والعالم الذهني.

### الملائمة بين الغاية والموضوع

تعتبر الملائمة بين الغاية والموضوع على نحو تناسب المقتضى (بالكسر) مع المقتضى (بالفتح) وقد تكون بنحو السنخية والاتحاد النوعي لأن السنخية توجد بين العلة والمعلول، وقد تكون بالإعتبار إذا لم تكن من الوجودات الخارجية كمناسبة الحكم مع الموضوع وإنما تلاحظ المناسبة بين الغاية والموضوع بلحاظ المفهوم التي لم تخضع تحت الوجود الخارجي.

وتوضيح الملائمة على انحاء:

- ١ - الملائمة والتناسب الواقعي.
- ٢ - الملائمة بحسب الحمل سواء كان طبيعياً أو ذوقياً أو ذاتياً.
- ٣ - الملائمة بلحاظ الإعتبار والجعل.

أما الملائمة بحسب المفهوم الفلسفي على نحو السنخية بين العلة والمعلولية لكي يتحقق التأثير والتأثر فإذا لم توجد السنخية - ونعني بها الوحدة النوعية كضم وجود لوجود - لم يتحقق التأثير والتأثر ولأصبح كل شيء مؤثراً في كل شيء هذا كله بحسب الوجود التكويني ولا بأس أن نأخذ شكلاً توضيحياً لهذه المفاهيم والدخول في حقيقة الملائمة والتناسب من الوجهة الفلسفية وذلك يقوم على نظريتين.

---

(١) نفس المصدر ص ٣٠٧

١ - الواحد لا يصدر عنها إلا الواحد.

٢ - الواحد لا يصدر إلا عن الواحد.

تذكر النظرية الأولى على وحدة السخنية بين العلة والمعلول كنسبة الظل إلى ذي الظل وكنسبة العكس إلى العاكس وان وجود المعلول من مراتب وجود العلة إلا أن مرتبة العلة مقدمة على وجود المعلول، وبهذا يظهر لك أن النور أية النور والظل أية الحرور لوجود السخنية بينهما.

ثم ينظر إلى طبيعة العلية والمعلولية فأما ان يلحظ في حقيقة العلية الاستقلالية الذاتية كالنورانية لذاتها والنارية لذات الأحرار. فإن العلة بنفس ذاتها علة من غير حاجة إلى وجود الوسطية، وأما أن يلحظ فيها الوسطية كحرارة الماء بواسطة النار فإن السخونة آية من قبل النار وليست السخونة لذاتها فتختلف العلية من حيث الذاتية والوسطية.

وعلى ما تطرقنا إليه تعرف وجود المناسبة الذاتية بين العلة والمعلول، وانه لا يمكن أن تكون العلة مؤثرة في كل شيء وإنما بقيد المناسبة أو الخصوصية الخاصة التي بواسطة تلك الخصوصية تحصل العلنية.

وبالمثلة السابقة يظهر لك أن الظل الواحد لا يمكن أن يكون حاكياً لإظلال متعددة وهكذا في العكس فإنه لا يكون واحداً.

والمقصود من النظرية الثانية أن المراد بالواحد هو الفاعل المستقل في ذلك الواحد بما انه واحد لا تكثر فيه ولا تعدد يعتره لا من حيث الأجزاء ولا تعدد بالنظر إلى الوجود والماهية ولا يكون قابلاً للمغايرة في أصل ذاته أو ما كان مغايراً لمقام العقل والتحليل كما أن فعله لا يصلح أن يكون متوقفاً على شرط حيث أن الواحد لما كان من البسائط الذي لا تعقل في تجزئة ذاته فالنظر يكون مقصوداً على ذاته فلا يكون له جهة أخرى وعلى هذا المسار فان المعلول لا بد أن يقع على نهج علته من غير مخالفة.

كما أن الأمور والموضوعات الأساسية في إثبات الملائمة والتناسب عدم استناد المعلول الواحد إلى علتين بتام استقلالهما الذاتي إذ مع تأثره واستجابته التامة إلى

العلة لا يعقل أن يؤثر فيه علة أخرى توجب بنفس ذلك التأثير والا لاستدعى استناد الوجود الواحد إلى علتين متباينتين أو يلزم إرجاع العلتين إلى علة واحدة فتخرج عن التعدد إلى الوحدة فيكون إنقلاباً في حقيقة العلية، أو يلزم عدم استناد المعلول إلى الوحدة الجامعة للعلية فيكون المعلول مستنداً إلى غير علة أو يستلزم توارد العلل الكثيرة على معلول واحد ويكون بعين الإستقلالية عدم الإستقلالية للعلة، ويكون بعين التأثير عدم التأثير أو يكون أصل وجود للعلة الأولى وللإستمرارية للعلة الثانية، وهو مناف لحقيقة العلمية وتأثيرها ولازمه أيضاً أن العلة المحدثة شيء والمبقية شيء آخر.

وذكر الفيلسوف الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) في الأسفار أن الواحد شخص مستحيل استناده إلى علتين مستقلتين أو متبادلتين تبادلاً ابتدائياً أو تعاقبياً وجه الإستحالة في الكل أنها، أما أن يكون لخصوصية كل منها أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده، وبالأخرى بالضرورة بل وجب وجوده مجموعهما وأما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فتكون العلة على التقديرين أمر واحد وبالعموم<sup>(١)</sup>.

وعلى الجملة أن قيد الخصوصية في كل واحد من العلتين ينافي الخصوصية عند العلة الأخرى إذ بساطة كل واحد منها لا يتناسب مع البساطة الأخرى حيث أن قيد الخصوصية يناسب التركيبة في العلة ولو بالرسم وما بني عليه من الغاء الخصوصية في كل واحد منها ورجوعها إلى علة واحدة غير مقبول إلا أن نلتزم بتركب العلة فيكون واقعها من المعد دون العلة.

وعلينا أن نعطي للعلية صفة الحقيقة تارة وصفة المعد تارة أخرى، وان نفصل بين مفهومها أما إذا نظر إلى العلية كما هي فهي أمر بسيط ولو كانت منطبقه على الممكنات والمهم أن بين خط المعلول وخط العلة من الوحدة والتناسق والتلائم الذي من خلالها يحصل التأثير والتأثر خلافاً لما يعتقد من بعض رواد الفكر بعدم صلاحية التأثير من قبل العلة وانها لاتعطي أي وجود وتفاعل وانما الذي يحصل بين

(١) الحكمة المتعالية ج ٣ ص ٣١٠ .

العلة والمعلول آت على وجهه التعاون والمصادفة، وهنا أمر غير قابل للركون إليه علمياً فرضاً لمخالفته للمفهوم الفلسفي.

وأشار الفيلسوف الشيرازي إلى دور العلاقة بين العلة والمعلول وإنما يدعي وجود العلاقة بينهما على نحو الأفوائية من جانب العلة فقال وما قيل من أن العلة يجب أن تكون أقوى تحصلاً وأشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمائم والشرائط والمعدات فإن الشيخ الرئيس بعدما حقق في بحث التلازم بين الهيولي والصورة في الهيات الشفاء وأن الصورة من حيث هي صورة شريكه لعلة الهيولي لامن حيث انها صورة معينة قال القائل أن يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحداً بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد لمثل طبيعة المادة فإنها واحد بالعدد، فنقول أن لا تمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المتحفظ وحدة عمومية بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد هناك كذلك فإن الواحد بالنوع متحفظ بواحد بالعدد وهو الفارق فيكون ذلك الشيء موجباً للمادة ولا يتم إيجابها إلا بأحد أمور مفارقة أيها كانت<sup>(١)</sup>.

وتوضح مقصوده أنه لم يستبعد استناد المعلول لعلتين إذا كان الواحد نوعياً كالحرارة الواقعة لإحدى جزئياتها بالحركة وأخرى بالشعاع، وأخرى بملافة النار، وقد يكون لاشياء كثيرة للآزم واحد واللازم معلول للملزوم كيف وطبائع الأجناس لوازم خارجية للفصول، والجنس إنما يتقوم في الوجود الفصل المقسم<sup>(٢)</sup> وأشار ساحة الوالد رحمه الله في كتابه المثل الأعلى في توجيه الوحدة النوعية بين العلة والمعلول بتقريب منه ان الواحد البسيط من كل جهاته لا يمكن أن تصدر من أشياء متخالفة في الحقيقة والتفرد ولا تقع متعددة وتوضيحه أن الواحد من جميع الجهات لاتركب فيه أصلاً وليس فيه جهات متعددة ولو عقلاء، ولا يتصف بصفة إلا بعين وجوده فهو المنزه عن الماهيات والحدود والمنزه عن التعدد، والقيود ولا تتوقف فاعليته على شرط من الشروط فإذا كان فاعلاً متعدداً في عرض واحد يجب ان

(١) الحكمة المتعالية ج ٢ ص ٢١٠ - ٢١١ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٢١١ .



يكون منشأً للمتعهد أما بأن يكون من حيث ذاته منشأً لشيء وبخصوصية الطارئة عليه لشيء آخر أو يكون بخصوصية منشأ لشيء وبخصوصية أخرى منشأً لآخر وكيف كان فيتركب البسيط وهو خلاف الفرض<sup>(١)</sup>.

وقد أورد فخر الدين الرازي (التولد ٥٤٤ - المتوفى ٦٠٦هـ - ١٣٠٩م) على استدلال الفلاسفة بأن الشيء الواحد قد تسلب عنه أشياء متعددة نظير ما لو قلت زيد ليس بلثيم ولاجبان وليس بمتهور ولاأحمق وقد يتصف بصفات إيجابية متعددة فنقول عالم حكيم وكريم، ونحو ذلك وعلى هذا فلا مانع من كون الواحد منشأً عنه أشياء متعددة كما تحمل عليه الصفات الايجابية والسلبية المتعددة<sup>(٢)</sup>.

وقد أجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الإشارات بأن عروض سلب الشيء عن الشيء وكذا إتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء للمسلوب عنه والموصوف والقابل لا يكفي فيه مجرد ذات المسلوب عنه والموصوف والقابل بل لا بد فيه من وجود الذات ووجود أمر آخر في الذات حتى يصح عروضها للذات ففي عروض السلب لا بد من وجود المسلوب عنه ووجود المسلوب أي تقرر المسلوب بما هو مطلوب فإنه لو لم يشتمل على عدم المسلوب لم يعرضه سلب المسلوب وكذا في عروض الإتصاف بصفة زائدة لا بد من وجود الموصوف ووجود الصفة فيه وإلا لما اتصف بتلك الحالة وكذا في عروض المقبول للشيء لا بد من تقرر القابل وتقرر المقبول فيه بمعنى أن الشيء بحيث يصح وجود القبول فيه إذ لو لم يكن كذلك لم يعرضه القبول فعروض السلوب الكثيرة، وكذا الانتصافات الكثيرة والمقبولات المتعددة إنما تكون كثيرة إذا كان المنشأ متعدياً وأما إذا لم يكن متعدياً فيصح انتزاع أشياء عن منشأ واحد وهذا بخلاف صدور الشيء فإنه أمر ربما يكفي في عروضه للشيء مجرد ذات من غير حاجة إلى أمر آخر فيه وذلك إذا كان المصدر مصدراً بذاته ولذاته.

---

(١) المثل الأعلى ج ٢ ص ١٧ ط الأولى عام ١٤٠٤هـ - قم - إيران.

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ١٧٥ - ١٧٦ .

ومحصل الجواب إنما ذكر من النصوص أعني كون الواحد قد تسلب عنه أشياء كثيرة وكونه قد يتصف بصفات متعددة وكونه قد يقبل أموراً متكررة أن أريد به الواحد من جميع الجهات فهو باطل مردود لأن الدليل قام في ذلك والحكم ثابت كما تقدم، وإن أريد به الواحد العددي فالدليل غير جار فيه فلا نقض<sup>(١)</sup>.

وعمقتضى التطابق في مسار تكوين الجسم وتركيبه لا بد أن يحصل التوافق التام بين العلة المادية والعلة الصورية ويعبر عنها الفلاسفة التقليديون بالهيولى كما تطلق الهيولى على القوة وتسمى بالهيولى الأولى.

وهذا مما يحتاج إلى التطلع عن كلتا العلتين حتى نصل إلى خط التوافق والملائمة أو حقيقة التناسب بعبارة أخرى فسر الفلاسفة التقليديون المادة بأنها القوة الصرفة والإمكان على عكس إتجاه الماديين حيث أعطوا للمادة القيمة الموضوعية وإن سائر العلل الأخرى من الفاعلية والغائية والصورية أشباح لوجود المادة وسموها بالإداة الحسية الناطقة التي يتحرك كل موجود من أجلها وقد ابطنا محاولة الماديين في كتابنا نقد المذهب التجريبي وأقمنا الأدلة الكثيرة فلا مجال للتكرار والإعادة.

فالمادة هي الجسم البسيط الذي يتكون منه الجسم بحيث يعطي منه حجماً معيناً أو الصالحة للتجزئة الخارجية أما مثل الذرة والنواة والجزيئات فهي متصاديقها، وإن بلغت إلى ذروتها من البساطة الجسمية فما دامت لها صلاحية الإنشطار والتركيب يكون الوجود التركيبي من خلالها وذكر الفيلسوف السبزواري في منظومته أن المادة تطلق على عنصر الشيء ومادته والمراد بالعنصر اسم للقابل من حيث يتركب منه ومن غيره الشيء والمراد به هنا المادة مطلقاً والمادة تطلق تارة على المادة بالمعنى الأخص وهي المحل المفترقة في وجوده إلى الحال فيه وأخرى على المحل مطلقاً سواء كان مفترقاً إلى الحال أو مستعيناً عنه كالموضوع بالنسبة إلى العرض وسواء كان حلول الحال فيه بنحو السريان أو التعلق كالنفس بالنسبة إلى البدن

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ١٧٥ - ١٧٦ .

وموضوع العرض والهيولى التي هي المادة بالمعنى الأخص كلها إعادة بالمعنى الأعم<sup>(١)</sup>.

وأما الصورة فهي التي تحقق فعلية المادة بوجودها وخروجها من مرحلة القوة إلى فعلية التحصل والوجود.

وذكر ابن سينا (٣٧٠هـ - ٤٣٨هـ) في الشفاء والصورة العامة لاتفارق الكلية وهي مثل الجنس للخاصة والخاصة لاتفارق الجزئية وهي مثل حد الشيء وفصله أو خاصته ومراده أن الصورة العامة كالجنس الصورة الخاصة كصورة الكرسي مطلقاً.

ولكن البحث الذي يربط موضوعية التناسب بين المادة والصورة أما أن يدخل في إطار الإنضمام أو الإتحاد ونعني بالإنضمام أن يكون بين وجود المادة ووجود الصورة على نحو الإتصال والتقارب بين الوجودين ويكون حصول التركيب مهماً بتلك الهيئة الخاصة والقضية الحينية بحيث يصبح كل وجود مرتبطاً بالوجود الآخر على نحو الإنفصالية والتعدد من غير اندكاك أحدهما في الآخر على جهة الكسر والإنكسار، والتفاعل أو يكون الوجود المادي أخذ على نحو المعنى الأسمي وهو المعنى الإستقلالي والصورة على نحو المعنى الحرفي.

والذي نتصوره أن بين المادية والصورية بنحو الإنضمام دون الإتحاد خلافاً لما سار عليه بعض الفلاسفة القدماء والمحدثين كما أيده سحاحة الوالد رحمه الله، لأن مقتضى الوجود الرباطي بين المادة والصورة يستدعي الإنضمام ولانقول في جميع صور التناسب، وإنما نقول ذلك في خصوص المادة والصورة، هذا إذا أرجعناهما إلى الوجود الرباطي لما بينها من الإستقلالية كالعرض مع العروض أما إذا أخذناهما على نحو الوجود الرباطي لا الرباطي وهو أن يكون أحدهما في خط الأسمية وثانيهما في خط الحرفية فيكون بين المادة التي هي رمز الأسمية والإستقلالية والصورة التي هي رمز الحرفية وعدم الإستقلال يكون بينها على نحو الإتحاد وأندكاك المعنى الحرفي في المعنى الإسمي يستدعي بينها الإتحاد دون الإنضمام.

---

(١) درر الفوائد ج ١ ص ٣٦٩ .

وهذا العرض يمكننا التوصل إلى زبدة المخض أن الملائمة بين الغاية والموضوع في إطار التناسب الواقعي التكويني أو الواقعي الماهوي لا بد أن يكون الموضوع يسير على حجم الغاية وتصاعدها عند إرتقاء السلم، وعلى سبيل المثال أن ما يحصل في عصر العلم الحديث من إرتقاء الصناعات يوماً بعد يوم فإن الطائرة الشراعية تطورت إلى الطائرات الحديثة العملاقة من حيث السرعة وضخامة الحجم فالفاعل لهذا التصنيع يرتقي تدريجياً طبقاً للغاية التي توصل إليها وهكذا في سائر الصناعات المتطورة حديثاً كما نلاحظه في اليابان من تطور الأجهزة الإلكترونية وتطورها السريع التي ملأت الأسواق العالمية حتى في أمريكا وأوروبا، فالغاية مع الموضوع يصبحا كفرسي رهان لا بد من التوافق بينهما ولا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر.

وأما توضيح الملائمة بين الغاية والموضوع في مقام الحمل ولا يخفى أن الحمل مع المحمول عليه أما أن يكون على مقتضى الطبع، وأما أن يكون على خلاف مقتضى الطبع، وبيان ذلك، أن الحمل الطبيعي يراد به التوافق بين المحمول والمحمول عليه والتكافؤ وذلك في خصوص الأمور الكلية إذ الحمل مناطه في المجال الكلي دون الأمر الجزئي أما دور الطبع فهو حمل الكلي على ما هو أخص منه كحمل النامي على الحيوان والحيوان على الإنسان والمعدن على الذهب، أما الحمل المعاكس للطبع وهو حمل الخاص على العام فهو خلاف الطبع وإنما يصحح أن يكون بالوضع دون الطبع كحمل الضاحك على الإنسان والعالم على الإنسان فصدق الخاص على العام من باب الوضع والحمل لامن باب الطبع.

وقد ذكر المنطقيون في النسب بين الكليات انه لا بد من تحقق إحدى النسب الأربع بين الكليات كنسبة العموم من مطلق كما في الحيوانية والناطقة ونسبة العموم من وجه والمراد به تحقق نسبة إجتماع بين الكليتين كاجتماع الحيوان مع البياض في الحمام الأبيض ونسبة إفتراق بينهما كأفتراق الحمام الأسود عن الأبيض وإفتراق البياض عن الحمام الأسود في القرطاس والأبيض ونسبة التساوي بين الكليتين كالإنسان مع الناطق ونسبة التباين كنسبة الحجر مع الحيوان حيث لا يمكن اجتماعهما.

ونقيض العموم من مطلق بعكس العينين أي نقيض الأعم ونقيض الأخص أعم كقولك لامعدن أخص من لاذهب ونقيض العموم من وجه والتباين الكلي هو التباين الجزئي لإستقرارهما فيه دائماً ونقيض التساوي متساويان .

كل ذلك مقصودنا هو حصول التناسب في مقام الحمل من حيث الكيف ومن حيث الكم أما التناسب في مقام الإعتبار وذلك يرتبط في مقام المحمولات الإعتبارية، وميدان المحمولات الإعتبارية ميدان وسيع شامل للأنظمة التشريعية والشؤون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

وتوضيح التناسب فيها أن التناسب في الأمور التشريعية والأنظمة الوضعية تتعلق بحسب طاقة العقل البشري ومدى قدرته على إدراك التشريع كما نلاحظ ذلك في رسالات السماء ومجيء الأنبياء على وفق المدركات العقلية من التقبل والرفض ومدى إنصياعهم نحو التكاليف فالغاية تأتي ملائمة على مقدار استعداد العقول وقابليتهم للتقبل وعدمه وقد اشبعنا دراسة في كتابنا علم الإجتماع في القسم الثاني من الأنظمة .

أما التناسب من حيث الجانب الاجتماعي فيقوم على العمران والحضارة من قبل المجتمع على الإختلاف في مفهوم الحضارة من حيث العمران أو الفن أو التطور التكنولوجي كما في عصرنا الحديث وما شاكل ذلك فالغاية القائمة على المجتمع قد ترتبط بالعمران أو الفن أو الصناعات التي يمارسها المجتمع في إظهار المدينة فتكون علاقة الغاية بالحضارة مما يحملها المجتمع من ثقافة متصاعدة تكون معبرة عن مدى تقدم الفكر الاجتماعي كما في اليونان وقبلها من الحضارات الأخرى كالحضارة الأتروورية فهي أرقى حضارة في إيطاليا قبل نهضة روما يكاد المحدثون يجمعون على الرأي الذي ساد تقريباً في العصور القديمة بأن الأتروورين كانوا مستعمرين وفدوا تبعاً بالبحر من أسيا الصغرى (حوالي ٨٠٠ ق.م) وان لم يكن من ليديا بالذات على نحو ما قال ميرودوت وكذا حضارة الإيجيه، وهي التي قامت في حوض بحر إيجيه قبل الحضارة الإغريقية وكانت أهم مواطنها كريت وجزر الكيللاد وطروادة بالقرب من مدخل الدردنيل في الأناضول وكان عام حضارتها خلال أعوام الألف الرابع قبل الميلاد وتعتبر الحضارة الأيجية أساس الحضارة

الإغريقية وهناك حضارات أخرى كالحضارة الميكينية في عام (٣٠٠٠ ق.م) فقد أسسوا عدداً من المدن الحصينة قرب الساحل الشرقي بالبلويزتيز ثم الحضارة الهلنسية وقد بدأت هذه الحضارة بموت اسكندر الأكبر<sup>(١)</sup>.

أن مثل هذه الحضارات ونحوها تعطينا الضوء على العلاقة بين الغاية التي يقوم بها أربابها في تحديث العمران والفنون والصناعات وما شاكل ذلك فإن المجتمع الفاقد لهذه المؤهلات لا يمكن أن تسير الغاية في التقدم والإزدهار إذا كانوا فاقدين لتلك الطاقات كما أن مراعاة التناسب محققة على الصعيد الاقتصادي من حيث الإنماء في الإنتاج ومن حيث التوزيع والعرض والطلب وقد اشرنا إلى ذلك في المجال الاقتصادي تحت عنوان الغاية تبرر الوساطة .

كما أن التناسب مدعى في المجال السياسي وأثر الحاكمية والمحكومية وأثر التنظيم السياسي بين الأحزاب والدولة ومراعاة المصالح المشتركة بين الأحزاب والدولة وجعل العلاقة بينهما حتى لا يتولد منها التشاجر والنزاع الذي مآله إلى سحق الدولة وضعف كيانها كما حدث، ذلك في الصين عام ١٩٨٩ م عند معارضة الهيئات الطلابية وكيفية سحق الدولة لطلاب الجامعة عند مطالبتهم إدخال إصلاحات سياسية وغير ذلك من المقارنات.

كما يمكن تصوير التناسب ما بين النفوس كما أشار القرآن الكريم بين التكافؤ بين نفس رسول الله (ص) ونفس علي (ع) من حيث الموازنة بين ثقل النبوة مع ثقل الامامة إذ القرآن لا يتحدد بالوجود الشخصي كقوله تعالى قل تعالوا ندعوا أبنائنا وأبنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم وهو تعبير عن العلاقة والتناسب الحقيقي بين النفسين كما أن التكوين الأسري القائم بين الزوجين قائم على الملازمة بين الزوج والزوجة فإذا لم يتم الرضاء وطيب النفس لم ينعقد ذلك الخيط الإعتياري فقال سبحانه وجعل بينها وبينكم مودة ورحمة وهي دلالة على وجود الصلة والمحبة المنبعثة عن طيب النفس.

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة ج ١ ص ٧٢٤ - ٧٢٥ - اشراف محمد شفيق غريبان.

وبهذا سار علماء الأخلاق في بيان معرفة الحب هو التقاء النفسين وتلاجهما بحيث يكون بين النفسين على نحو المساواة والمقارنة التامة فإذا لم يكن التقاء وتلاحق مزدوج بين النفسين على جهة المساواة يكون منافرة وبغضاً.

## الغاية تحدد الموضوع أو توسعه

ربما يقع الموضوع واسعاً طبقاً لوجوده التكويني أو الإعتباري أو الواقعي ويكون عروض الحكم عليه على وفق تلك السعة لتناسب الحكم مع الموضوع فإذا جاءت الغاية مقيدة بالعلم يكون الموضوع جارياً على وفق ذلك التحديد الغائي المقيد من غير اشتماله على تلك السعة فإذا ورد مثلاً أن الطهارة الأعم من الظاهرية والواقعية كما ورد في قوله (ع) كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ففي صورة الشك في الماء يكون الموضوع محدداً بالعلم ولا تكون الغاية في سعة لغير صورة العلم.

وربما يشكل انه كيف يتم التحديد والتطبيق من قبل الغاية وهي من الأمور التصورية التي وعائها الذهن والموضوع يراد به أما الوجود الخارجي أو الإنتزاعي أو الإعتباري أو الواقعي فأبي صلة بين الغاية والموضوع.

الجواب إنه كما أسلفنا إنه لا بد من حصول الملائمة بين الموضوع والغاية بحسب أقسام التناسب فالغاية تقع ناظرة إلى الموضوع على نحو الحاكم للحكم يكون الموضوع محكوماً لها على نحو السعة والتضييق كما هو الحال في الإمارات والأصول الذي بينها الحاكمة والمحكومة بناء على تنزيل الإمارات والطرق على نحو جعل المؤدى منزله الواقع دون الكاشفية والوسطية في الأثبات كما عليه مختار المحقق النائيني عدم جعل المؤدى وإن المحمول فيها - أي الطرف - هو الوسطية - والأثبات والكاشفية والمحوزية فليس هناك كوسعة وتضييق واقعي<sup>(١)</sup> . وإنما على مختار العراقي بتهلل المؤدى منزلة الواقع .

(١) فوائد الأصول ص ٨ ج ٢ .

فالغاية عندئذ تصبح حاکمة على الموضوع من حيث التوسعة والتضييق سواء قلنا في إطار الأصول مع الإمارات أم في غيرها من سائر الموضوعات الأخرى.

ومما ينطبق على دائرة التوسعة والتضييق أيضاً بين الخاص والعام والمطلق والمقيد فإذا ورد الدليل بإكرام جميع العلماء ثم ورد دليل المخصص سواء كان بدليل متصل أم بدليل منفصل وقال إلا الفساق منهم فكانت الغاية محددة لموضوع العلماء بإرادة العدول منهم دون الفساق كما ورد الإطلاق لحليه البيع في قوله تعالى ﴿أحل الله البيع﴾ الشامل لجميع مصاديق البيع سواء كان بيعاً محلاً أو بيعاً ربوياً ولكن لما ورد دليل المقيد وهو قوله تعالى وحرم الربا فقد أخرج التشريع الإسلامي البيع الربوي عن دائرة كلي البيع على نحو التخصص أو التخصيص وإن كان الوجه الأول أقوى لدينا إلا إذا أرجعنا التخصيصات إلى التخصصات لبا وإن كان الوجه الأول غير واضح الدلالة بل هو الوجه الثاني أقرب منه والمهم أن القيد أصبح محدداً من قبل الغاية لدائرة إطلاق للبيع كما أن الغاية يمكن أن تكون موضحة للموضوع ومبينة له كما في المجرم والمبين أو تكون الغاية ناسخة كما إذا جاء الحكم التخصص بعد ورود العمل فالنسخ يكون مريباً للموضوع ولافعاله تشريعاً كما هو الحال في البداء التكويني كل ذلك فالغاية تأخذ دور التحديد أو التوسعة كما تعطي دور التوضيح والبيان كما تقع في دور الإزالة لرفع الأحكام.

### دخول الغاية في المغيِّ وعدمه

يتصور موضوع دخول الغاية وعدمه ذلك كما لو أمر القائد فتح بلاد وقال له الأمير افتح بلاد الروم أو فارس أو القدس إلى سوار المدينة فشك القائد أن السور داخل في ضمن البلاد أو خارج عنها أو قال الشارع أفطر إلى حد الترخص وهو ماسمع فيه الأذان ورؤى فيه الجدران فلا بد أن يكون دخول الغاية في المعنى بلحاظ التطابق، وأما ماوراء ذلك فلا يصح له أن يضم السور أو حدود الترخص في ضمن الغاية أنها خارجان عن دائرة المغيِّ.



وإستطرق الأصوليون هذا العنوان في بحث مفهوم الغاية فقد تناول أستاذنا السيد البوجنردي هذا الموضوع بقوله : وأما مسألة دخول الغاية في المعنى فإن كان المراد منه موضوعاً بمعنى انه داخل في موضوع حكم المعنى فهذا شيء يمكن ويمكن أن لا يكون ولكن في مقام الاثبات والاستظهار ربما يختلف باختلاف التغييرات فإذا قال مثلاً مات الناس حتى الأنبياء أو قدم الحاج حتى المشاة فلا شك في ظهور ما ذكر في الدخول كما أنه لو قال سرت من الكوفة إلى البصرة لاشك في ظهوره في عدم الدخول وان كان المراد هو الحكم المعنى بمعنى أن تكون الغاية قيداً للحكم فلاشك في خروجه لأن معنى كون الحكم معنى بغاية - زماناً مثل أتموا الصيام إلى الليل - بناء على أن تكون الغاية قيداً للحكم أو زمانياً مثل ابقى في هذا المكان إلى أن يمجيء زيد - انتهاء ذلك الحكم عند الوصول إلى تلك الغاية فكيف يمكن أن تكون تلك الغاية داخله في ذلك الحكم المعنى<sup>(١)</sup>.

ويبدو من استاذنا السيد أبو القاسم الخوئي عدم التفرقة بين كلمة إلى وحتى بعدم دخول الغاية في المعنى كما أنه لم يفرق بين الغاية والمعنى سواء كانت من جنسه أم من غير جنس المعنى بعدم دخول الغاية في المعنى ويرى أن الغاية تكون قيد للفعل وهو المتعلق دون الموضوع لأن حالها حال بقية القيود<sup>(٢)</sup>.

والمختار لدينا التفصيل بين ما لو أخذت الغاية جنساً من المعنى تكون داخله بخلاف ما لو لم تكن كذلك فلا تدخل كما أن الغاية تقع قيداً للحكم دون الموضوع وان كان الفقيه السيد الحكيم في أصوله قال برجوع القيود إلى النسبة لا إلى الموضوع ولا إلى الحكم وان المتحصل عنده أن الغاية إن كانت قيداً للموضوع أو الحكم لم اقتض المفهوم وان كانت قيداً للنسبة إقتضته ولو شك في ذلك كانت قيداً للنسبة<sup>(٣)</sup>.

(١) منتهى الأصول ج ١ ص ٤٣٩ .

(٢) محاضرات في الأصول ج ٥ ص ١٣٩ - ١٣٨ .

(٣) حقائق الأصول ج ١ ص ٤٧٤ .

## الأغراض المتعددة لموضوع واحد

قد يكون الموضوع واحداً إلا أن الغرض والحيشة تقع متعددتين نظير الكلمة والكلام فإن النحوي يبحث عنها من حيث الإعراب والبناء والصر في يبحث عنها من حيث الإعلال والبلاغي يبحث عنها من حيث الفصاحة والبلاغة والموضوع، وان كان واحداً إلا أن الغايات وقعت متعددة طبقاً للأغراض الداعية إلى البحث.

ولذا قد تعرض الأصوليون إلى التسائل حول تعدد العلوم بتعدد الأغراض والغايات التي من أجلها دون العلم وقد أشار الفقيه والأصولي المجدد ملا محمد كاظم الأخوند أن موضوع كل علم هو نفس موضوعات مسألة عينا ومايتحد معها خارجاً وأن كان يغيرها مفهوماً تغيار الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده والمسائل عبارة عن جملة من قضايا منشئة جمعها إشتراكها في الدخول في الغرض الذي لإجله دون هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لإجل كل منها دون علم على حده. فيصير من مسائل العلمين.

ثم إعترض بقوله لايقال على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمان مثلاً زمان في الترتب على جملة من القضايا لايكاد يمكن إنفكاكهما، ثم أجاب بقوله فإنه يقال مضافاً إلى بعد ذلك بل إمتناعه عادة لايكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتها بأسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين - غرضين - واخرى لإحدهما - وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل<sup>(١)</sup>.

ومما أشرنا إليه ظهر أن صاحب الكفاية لا يرى طبيعة إقتضاء التداخل بين العلوم وأن الميزان في تعددها النظر إلى الغرض فإن العلوم قابلة للتعدد تبعاً للغرض أو الغاية لا كما ذهب إليه بعض أقطاب الأصوليين أن تمايز العلوم بالموضوعات والمحمولات أو الحشيات.

أما تداخل علمين في موضوع واحد على نحو العلة التامة فمحال عقلاً لاعادة خلافاً لصاحب الكفاية فإنه جعل الإمتناع عرفياً وبحسب العادة ونحن

(١) كفاية الأصول ج ١ ص ٢ - ٥ المعروفة بحاشية المشكيني.

نرى الإمتناع بحسب العقل والواقع إذ لا يمكن إجتماع علمين في تمام المسائل على نحو العلية التامة في كل واحد منها وإنما الإختلاف في الموضوع الواحد بلحاظ الغرض كما أشرنا إليه في موسوعتنا الأصولية.

## الغاية بسيطة ومركبة

تنقسم الغاية إلى بسيطة فيما لو كانت مجردة عن الجهات والحصاص والحيثيات وينظر للغاية بما هي دون تصوراتها الثانوية.

وإلى مركبة إذا أخذت على نحو الجهات والحصاص كما في جهة حفظ اللسان عن الخطأ من حيث الإعراب والبناء في علم النحو فإن هذه الغاية لم تكن بسيطة وإنما لكل مسألة من مسائل النحو لها جهة استقلالية يعتمدها إطار الإعراب وإنما نطلق على الغاية بالتركيب على نحو المجاز والمساحة دون الإطلاق الحقيقي وإنما الحقيقة هي البساطة.

وذكر أن الغاية لها أشكال مختلفة بلحاظ الأفعال والصناعات والعلوم ويرى أرسطو وإنما سمي الغايات هي التي تطلبها الصناعة أو العلم كفن السراج الذي يطلب من أجل الحرب.

وتقسيم الغاية أيضاً إلى ما يطلب من أجل ذاته كطلب العلم لذاته وأخرى ما يطلب من أجل غيره والغاية الأولى لا تطلب الثانية وإلا لإستلزم التسلسل.

أما إذا كانت الغاية بسيطة والموضوع مركب أو إذا كانت الغاية مركبة والموضوع بسيط فيحتاج إلى شرح أوضح.

حيث أن موقع الغاية بسيطة والموضوع مركب، وذلك في صورة الإنتاج القياسي سواء كان من نوع الشكل الأول أم من بقية الأشكال الأخرى المنتجة دون العقيمة فإن الغاية القائم عليها الجانب المنطقي صون الفكر عن الخطأ في التفكير فالغاية بما هي بسيطة إلا أن الموضوع في القضايا المنطقية أصبح مركباً من الصغرى والكبرى والنتيجة كما في قولك هذا قلم وكل قلم يكتب به فهذا القلم يكتب به أو

العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث، وهذان المثالان من نوع الشكل الأول وهو أقرب إلى الطبع من حيث الإنتاج.

أما الغاية المركبة والموضوع بسيط كما في الجوهر والأجناس العالية فإن الغاية التي يقام عليها الجوهر قد تكون مركبة لذا كانت الحاجة من أجل بناء الجوهر على الحثيات والخصص فالغاية مركبة ولكن الموضوع واحد لإن جوهرية الشيء بما هي من البسائط وليست من المركبات كما أنه يمكن فرض البساطة ما بين الغاية والموضوع أيضاً إلى إيجاد العقل بما أنه مميز بين الحق والباطل فوجود العقل بسيط الذي هو الموضوع وإيجاده من قبل الله لأن يقبل أو يدير غاية بسيطة كما ورد في مؤدى الحديث أنه أمره أن يقبل فأقبل وأمره ان يدبر فأدبر.

### الأغراض مقومة وغير مقومة

الأغراض المقومة كأن يقدم المشتري على شراء اللبن للتبريد أو شراء الجارية أو العبد انهما كاتبان فظهر لديه بعد ذلك عدم تلك الصفة التي دعى إلى شرائها وكذا في اللبن أيضاً.

وأخرى إنما أقدم على الشراء لا لأجل ذلك من الصفات الداعية للشراء وإنما كأن الشراء للبن أعم من التبريد وعدمه وإنما قصد الشراء لعنوان اللبن بالمفهوم العام وكذا شراء الجارية لأجل الإمتلاك المطلق فالأول كان غرضاً مقوماً والثاني لم يكون مقوماً وإنما قصد به مجرد الإنشاء البيعي ويتفرع عليه أيضاً بحث تبعية الدلالة للإرادة وعدمها وما يترتب على الغرض المقوم وغيره مسألة صحة المعاملة وعدمها توضيح تبعية الدلالة للإرادة أن الإرادة أن كانت من نوع الإرادة التصديقية كما عليه ابن سينا والملائصير الدين الطوسي (ت ١٣٧٤م) بإرجاع الدلالة إلى الإرادة وذلك في خصوص الإرادة التصديقية دون الأرادة التصورية فإذا أطلق الواضع الكلام على شيء كلفظ الكتاب على كتاب معين فإن قصد به الإرادة التصديقية وكانت الدلالة اللفظية تابعة لها.

وكذا ما يترتب على الغرض المقوم وعدمه ترتب صحة المعاملة وعدمها فيما لو اشترى العبد بعنوان كونه كاتباً فظهر عدم وجود الكتابة أو إستوجر على عنوان كونه مهندساً ميكانيكياً فظهر مهندساً كهربائياً أو بناء فتخلف الوصف عما أجرى عليه العقد البيعي أو الإيجاري فإن كانت الإرادة التي من أجلها الشراء أو الإستئجار على نحو المقومية يكون عند تخلف العقد يقع باطلاً وإن كان على الغرض على نحو الوصف الزائد يكون له خيار تخلف الوصف.

وهكذا في مسألة العدالة في إقامة الجماعة فإذا جاء الشخص للصلاة خلف الشخص العادل بعنوان كونه زيداً العادل بالخصوص لا بعنوان وصف العدالة المطلقة فأخذت العدالة على نحو الإرادة الخاصة لذات زيد دون مطلق العدالة سواء كان زيد أم عمرو فعلى الوجه الأول تكون الصلاة خلف أمام الجماعة باطلة لعدم إنطباقها عليه بالخصوص بخلاف الوجه الثاني فإن الصلاة تقع صحيحة لعدم أخذ العدالة بخصوص زيد وإنما المجى خلف الإمام العادل فينطبق عليه وعلى غيره.

### تقدم غاية على أخرى

ربما تتقدم غاية على أخرى بلحاظ المزاخمة وتقديم ما هو أقوى ملاكاً ومصلحة كتقديم الأهم على المهم ففي كل منها غاية إلا أن الأهم أصبح مقدماً على غاية المهم بالمصلحة والملاك كأنقاذ الفريق وتلف المال فإنقاذ الفريق أهم لدى العقلاء من المال كما إذا وقع حريق في عمارة ودار وامر الأمر أنقاذ أحد أسرته أو أحد جيرانه فتجد في نفسه تقديم انقاذ أسرته لما في نفسه من الغريزة في الحفاظ على نوعه وترك ولد الجيران.

وقد تناول علماء الأصول هذا المبحث تحت عنوان تقديم الأهم على المهم ومثلوا له في الدار المغصوبة وانقاذ الغريق وأمثله كثيرة ولسنا في صدد التحدث عن المعاني الأصولية في هذا الميدان إلا أن مناسبة البحث جزئياً يستدعي التحدث عن تلك العلاقة.

والمهم أن تقديم غاية على غاية تارة توجب إعدام الغاية الثانية وأخرى أن الغاية الأولى موجودة ولنعتبر عن الأولى بالغاية الأهم والثانية بغاية المهم . فإن كان لسان غاية الأهم يعطي الإثبات والوضع والإزالة للغير بأن واحد فالظاهر عدمه لأن لسان الأهم عند استقراره غير ناظر إلى الوضع أو الدفع وإنما لسانه مجرد الوضع خاصة فعندما تتحقق غاية الأهم تكون غاية المزمع مسكوتاً عنها لا إنها منعدمة على نحو الملازمة الذاتية . وإن كان المختار انعداً لخطابا وليس ملاكاً .

وكذا إذا جئنا إلى صورة ترك الأهم بأي داعي كان من انحاء الترك وجاء بغاية المهم فإن المهم يأخذ دوره وإن كانت غاية الأهم لم تمت وإنما هي باقية لوجود المانع الذي هو أحد أسباب التروك .

وقد يكون تقديم غاية على أخرى لإجل المعارضة لا لإجل المزاخمة وفرق واضح بين المعارضة والمزاخمة فإن مجال المعارضة يقع بين الأدلة الإثباتية كما في الطرق والإمارات فإذا جاء حديث من قبل شخص يحدد حكماً من الأحكام وجاء حديث آخر معاكس له في الحكم يصبح المورد من نوع المعارضة ويكون القانون في دور المعارضة أما تساقطهما أو التخيير باحدهما وترك الآخر أما دور المزاخمة فتختص في مرحلة المصلحة والملاك، وعليه بمراجعة كتب الأصول في ذلك .

### إستمراية الغاية :

لابد من إستمرارية الغاية بحيث تكون وجوداً مستمراً فإن بناء البيت لا بد أن تكون الغاية لإجل السكن فيه دائماً والإستمراية مادام البيت صالحاً إلا أن الغاية تختلف بلحاظ أمد المعنى من حيث استعداده بالبقاء والإستمرار فالجلوس في السيارة للوصول إلى المحل غاية قصيرة وركوب السفينة إلى أمريكا غاية طويلة .

وبالجمله أن مسألة أحداث الشيء بما ينطوي عليه وجود غائي تارة أن المقتضي نحو الغاية يريد بها الإستمرارية من حيث أصل وجودها كإضاءة الكهرباء فإن أديسون مثلاً أراد من تصنيع هذا الجهاز إستمرارية الغاية للإضاءة أو للقوة

الدافعة وسائر ما يحدثه الكهرباء من آثار صالحة أو طالحة وأخرى يراد من أحداث الغاية الوجود المنقطع كطهي الطعام للاشباع والنوم للإسترخاء .

ثم أن متعلق الغاية قد يكون أمراً مادياً كما في الأمثلة السابقة وقد يكون أمراً معنوياً كما في العلوم كالمنطق والأصول والنحو والصرف والرياضيات وماشاكل ذلك فإن المؤسس لهذه العلوم يريد بها الإستمرارية في الغاية لكل من سار على تلك الخطى وطبقها تطبيقاً حسناً فإن من درس القواعد ولم يحسن التطبيق لا يسمى منطقياً ولا أصولياً ولا صرفياً ولا رياضياً وإنما عليه أن يجري تلك القواعد تحت المراعاة والتطبيق .

فالمجتهد من ملك القدرة الإستنباطية عند ضم الصغريات إلى كبرياتها لكي يتوصل في النتيجة إلى القدرة على الوصول إلى المسألة الفرعية .

وأن المنطقي عندما يمكنه الإستدلال على القضايا للإنتاج السليم من المقدمات الصحيحة غير العقيمة والحصول على النتيجة المقبولة .

وأن النحوي الذي يمكنه معرفة أقسام المرفوعات وطبقها على وجهها وعرف المفعولات وميز بعضها عن البعض وعرف أقسام المجزورات من حيث الجر بالإضافة أو الجر بالتبعية أو الجر بواسطة الحروف الجارة وهكذا في قواعد الصرف من حيث الإعلال وعدمه والتجويد وعلم الرياضيات .

ويتلخص من ذلك كله أن إستمرارية الغاية تارة ينظر إليها من حيث ذاتها وأخرى من حيث معناها وثالثة ينظر إليها بلحاظ الجانب المادي ورابعة ينظر إليها بلحاظ الجانب المعنوي أما أن يكون مستنداً إلى الواقعة وأما أن يكون مستنداً إلى الإعتبارية الذي أشرنا إلى جهة الفرق سابقاً فلا تغفل .

### الغاية من حيث الكم والكيف والتحويل

الغاية قد تكون قائمة على الجانب الكمي كالتكسب لإجل الأثراء المالي وقد تكون قائمة على الجانب الكيفي وهي أما أن ينظر إليها من طرف الوجود وأما من طرف العدم فإن طرف الوجود مثلاً نظير بناء السقف للاستظلال ودفع الحرارة أو

البرودة وفي الجانب العدمي نظير الإبقاء لدفع المضار وسلامة المزاج، أما مسألة تحويل الكم إلى الكيف كما تصوره هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م) على البيان الآتي حيث ان هيجل يفسر الكم إلى الكيف بمعنى التعين، ويقول في ذلك أن الكيف هو لون من التعين هو اللون الوحيد فكم الشيء هو أيضاً تعين لهذا الشيء... وإستنبط هيجل اللون الجزئي من التعين الذي نسميه بالكيف ويصبح عندئذ أن الوجود المتعين هو وجود يوجد على نحو محدود أعني لا يختفي في العدم وما يمنعه من الإختفاء في العدم هو تعينه<sup>(١)</sup>.

ثم يحدثنا هيجل عن لسان مترجمه أن الكيف حين يأخذ تطوره الكامل بوصفه جذباً أو طرداً<sup>(٢)</sup> يتحول إلى كم ونحن نرى الآن أن الكم حين يتطور كاملاً بوصفه نسبة يتحول من جديد إلى كيف لكن ذلك ليس مجرد إرتداد بسيط إلى الكيف لأن النتيجة لا تزال كما لكنه كم ذو كيف أو هي وحدة الكم والكيف وهما هي مقولة جديدة أو دائرة جديدة تسمى دائرة القدر والقدر مركب لثلاث دوائر هي الكيف والكم والقدر ولقد كان الكيف هو الإثبات الأول ثم تحول إلى ضده إلى كم والكم غير كيفي انه سلب الكيف فهو يعرف بصفة خاصة على انه ما هو خارجي ومعايد للكيف والقدر هو وحدة الكم والكيف أو هو المركب منهما<sup>(٣)</sup> والذي نلاحظه من هيجل ان كان النظر إلى ذات المقولة بما هي رمز للحدية في كل من جانب الكم والكيف فالتحويل محال إذ لا يعقل انتقال مقولة الزمان إلى مقولة الوضع وان كان الملحوظ عنده أن الوجود الكمي له لوازم وجود كيفي فأمر مقبول أو لعل نظره إلى التحويل أن الوجود الكيفي من نوع العلة الصورية والكم هو المادة والهيوولي فمعنى التحويل وجود له لأن التحويل معنى الصيرورة والوجود الكيانى المتمتع بالجانب الإستقلالي وهو إصطلاح من قبله لم يرتضه المصطلح الفلسفي .

---

(١) ولترستيس فلسفة هيجل ص ٣٠٥ - ترجمة دامام عبد الفتاح أمام ط عام ١٩٨٠م دار الثقافة القاهرة.

(٢) يرى هيجل ان الجذب والطرد حقيقة واحدة.

(٣) نفس المصدر ص ٣٤١ .



هذا مع أن بين الكم والكيف نسبة التباين الكلي وليس بينها نسبة العموم من وجه ولا العموم من مطلق إذ لعللاقة بين المحمول والمحمول عليه لأن كل مقولة إما موحد خارجي أو حيشة موجود خارجي ولا صلة بين الكم والكيف .

وأما الرجوع إلى القدر الذي هو عبارة عن المقدار الخاص فهو نوع الصورة كهيئة المنضدة والكرسي والبناء الملازم لوجود المادة القائم عليه وجود الكم المقداري لأن بين الكم والمقدار الملازمة الذاتية . هذا مع أن المقدار يقع من نتائج الكم المتصل دون الكم المنفصل التي هي الأوزان فتشكيل رسمه الثلاثي لم يكن عاماً وإنما في خصوص المقادير المتصلة مع كون الكم يراد به الشمولية للأوزان والمقادير، ويكون دور الغاية تنشئة الوجود الكمي في ناحية إيجادها هو الجلوس على الكرسي والاستكتاب في البناء والمطالعة على المنضدة فإذا لوحظت الغاية من حيث الوجود الكمي بما هو يختلف للمحاذ من حيث الوجود الكيفي وإنتقال أحد المقولتين إلى الأخرى في مقام الغاية محال فكذلك في ناحية الصيرورة والاستحالة إلى وجود مقولة أخرى محال أيضاً لإستقلالية كل وجود عن الوجود الآخر إذ لا معنى لإدخال كل مقولة في حيز المقولة الأخرى سواء كان بلحاظ التطابق أو بلحاظ الإندماج على نحو التضمن .

### ما لا يكون أثر الشيء لا يقع غاية له

بمقتضى طبيعة الأثر وعلاقته مع وجود الشيء أما أن يكون على نحو التلازم المقولي بين الشيء وأثره كالرطوبة على وجود الماء أو يرى النار مشتعلة كانت غايته أخذ القبس والشعلة النارية لأجل أن يصطلي ويدفء هو مع عائلته من كثرة البرد أو عندما يسير الراعي ويشاهد الرطوبة فيأخذ أبله في معاطنها فإذا انفصل الأثر عن وجود الشيء انفصلت الغاية عنه تلقائياً فإن العلة الغائية قائمة على وجود العلاقة بينها وبين الشيء وما لإجل ذلك الشيء فإذا لم يكن الصديق موجوداً في منزله فلا المضي إلى دأره لأجل ملاقاته . وعندما يدون الكاتب موضوعاً إنما غايته أن يوصل المعنى إلى القارئ .

وأما أن يكون التلازم على نحو الوجود الذاتي كالتلازم بين الماهية والوجود فإنه لا يمكن انفصال الماهية عن الوجود بالحمل الشائع وان أمكن الانفصال في مقام المفهوم حيث ذكر في مطانة ، حصول التغيرات والإختلاف بينهما مفهوماً . وأما أن يكون التلازم بين الشيء وأثره على نحو الوجود الإعتباري كعلاقة العقد البيعي مع النقل والإنتقال فإن حصول الغاية الملكية عند تحقق حصول النقل والإنتقال وذلك عند إجراء الصيغة فإذا لم يحصل النقل والإنتقال لم تثبت الملكية ويعتبر البيع لاغياً ويصطلح عليه علماء الفقه بالعقد الفاسد لعدم تمامية الشروط المقررة لماهية البيع .

وعلى ضوء ما أوضحناه تكون العلاقة والإزدواجية ثابتة بين أثر الشيء وغايته فمتى انفصل الأثر عن وجود الغاية أصبحت الغاية غير ثابتة سواء كانت الغاية من نوع ترابط الوجود الواقعي أو المقولي أو الإعتباري العرفي لأن الغاية تسير في ركاب أثر الشيء وعند إنفصال عجلة الأثر عن مؤثره تكون الغاية في معرض الزوال وعدم الإستقرار وعند بقاء المؤثر يدوم بقاء الأثر ويكون له الديمومة بحسب طبيعة الأثر وإستعداده .

(تم الكتاب بحمد الله ونرجو منه العفو والرضاء)

محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني

# تذكرة للقارئ الكريم

هناك عدة كتب قد صدرت للمؤلف :

- ١- المحاكمات بين الكفاية والاعلام، تقاريرات بحث والده(قده) / ٣ ج.
  - ٢- نقد المذهب التجريبي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
  - ٣- علم الاخلاق (النظرية والتطبيق) ١٤٠٦هـ.
  - ٤- علم الاجتماع بين المتغير والثابت ١٤٠٦هـ.
  - ٥- عناصر العلوم - دراسات في التعريف والموضوع والغاية ١٤١٢ .
- وله عدة كتب، وموسوعة فقهية لم تصدر.

# الفهرس

٣	مقدمة الكتاب
<b>الفصل الأول</b>	
٧	تعريف الحد
٩	الفرق بين الحد والتعريف
٩	النظريات العامة لتعريف
١٦	النقد لأراء جون ديوي
٢٣	نظرية رالف باترتن بيروي
٢٥	التعريف بالحواس
٢٥	نظر علماء النفس للحواس
٣١	نظر علماء الطب للحواس
٣٢	بيان الحواس الأربع
٣٣	نظر المناطقة في الحواس
٣٦	ادراك الاحساس
٣٦	مناقشة الدكتور ياسين خليل
٣٩	نظر الفلاسفة في الحواس
٤٥	الأسس العلمية في التعريف
٤٥	التعريف بالعلمية

٥٠	التعريف الاستقرائي
٥٨	التعريف التجريبي
٦١	التعريف الاحتمالي
٦٤	قاعدة الجمع في الاحتمالات المتنافية
٦٥	قاعدة الجمع في الاحتمالات غير المتنافية
٦٦	قاعدة الضرب في الاحتمالات المشروطة
٦٦	قاعدة الضرب في الاحتمالات المستقلة
٦٨	قاعدة الجمع في الاحتمالات المتنافية
٧٠	التعريف التمثيلي
٧٢	القياس عند الشيعة
٧٤	الفرق بين القياس والرأي
٧٧	التعريف الظني
٧٨	الظواهر اللفظية
٧٩	الخبر الواحد
٨٠	الخبر المتواتر
٨١	التعريف الارسطي
٨٢	حقيقة الماهية
٨٣	تعريف الماهية
٨٥	اعتبارات الماهية
٨٥	أجزاء الماهية
٨٥	عدم صلاحية الماهية للجعل
٨٦	تعريف الجوهر
٨٨	التعريف الوضعي
٨٨	التعريف القاموسي
٨٩	التعريف الاشتراطي
٩١	التعريف الاجرائي
٩٤	التعريف بالمتقابلين

٩٩	..... حقيقة العدم
١٠٠	..... العدم في نظر سارتر
١٠٣	..... العدم عند هيجل
١٠٥	..... حقيقة الملكة
١٠٦	..... الملكة عند كانت
١٠٧	..... المناقشة مع كانت
١١٠	..... التعريف بالمتضادين
١١٢	..... التعريف بالثلثية
١١٣	..... التعريف بالمتخالفين
١١٤	..... التعريف بالمتضايقين
١١٧	..... التداخل
١١٩	..... التعريف الذاتي والخارجي
١٢١	..... التعريف المادي والصورى
١٢٣	..... النظرية والتعريف
١٢٥	..... النظرية الفلسفية
١٢٨	..... النظرية العلمية
١٣٣	..... التعريف البنائى
١٣٦	..... التعريف بالمحاكاة
١٤٠	..... التعريف بالعلاقة
١٥٣	..... التعريف بالحروف
١٥٥	..... التعريف الرياضى
١٦١	..... التعريف بالكيمياء
١٦٣	..... التعريف العلمى والعملى
١٦٨	..... العلم بالنظر الصناعى
١٧٣	..... التعريف بالدلالة أو الدالة
١٨٣	..... مقومات التعريف
١٨٣	..... حقيقة الجنس

١٨٧	..... حقيقة الفصل
١٩٠	..... حقيقة العرض والعرضي
١٩٥	..... حقيقة الماهية
٢٠٠	..... الماهية بنظر المحدثين
٢٠٥	..... المناقشة مع هيجل
٢١٠	..... الكلية والجزئية
٢١٢	..... تشخيص الماهية
٢١٣	..... تعين الماهية
٢١٤	..... تقسيم الماهية
٢٢٠	..... شروط التعريف
٢٣٧	..... احكام التعريف
٢٣٧	..... القيود الاحترافية
٢٣٩	..... كلية التعريف
٢٤٠	..... التعريف بالمقارنة
٢٤٠	..... التعريف بالمفهوم
٢٤٥	..... التعريف بالشرط
٢٤٩	..... البساطة والتركيب
٢٥١	..... التعريف بالقسمة
٢٥٢	..... التعريف بالتصنيف
٢٥٣	..... التعريف الكاذب
٢٥٤	..... اختلاف التعريف
٢٥٥	..... عدم الوصول الى تعريف حقيقي
٢٥٦	..... التعريف قاعدة عامة
٢٥٦	..... تعريف الشيء لفاقده
٢٥٧	..... التعريف على نحو الفعلية والاستعداد
٢٥٧	..... تعريف المشتق بالمبدأ
٢٥٩	..... تطبيقات التعاريف

٢٥٩	تعريف الفلسفة
٢٦٠	مناقشة التعاريف الفلسفية
٢٦١	تعريف الوجود والماهية
٢٦٢	نقد التعاريف
٢٦٣	التعاريف المنطقية
٢٦٤	نقد التعاريف
٢٦٥	التعريف المنطقي الشكلي
٢٦٥	نقد التعريف
٢٦٦	المنطق المنهجي
٢٦٦	التعريف المنطقي الوضعي
٢٦٧	التعريف المنطقي الرياضي
٢٦٧	تعريف علم النفس
٢٦٨	نقد التعاريف
٢٧٠	تعريف الذكاء
٢٧١	نقد التعاريف
٢٧٤	تعريف علم الأخلاق
٢٧٦	نقد التعاريف
٢٧٧	تعريف الضمير
٢٧٨	نقد التعاريف
٢٧٩	تعاريف علم الاجتماع
٢٧٩	نقد التعاريف
٢٨١	تعاريف علم الاقتصاد
٢٨١	نقد التعاريف
٢٨٢	تعاريف القانون الوضعي
٢٨٤	نقد التعاريف
٢٨٨	التعاريف الاصولية
٢٩٨	ملاحظة التعاريف الاصولية



## الفصل الثاني

٣٠٣	الموضوع في كل علم
٣١١	الموضوع والذات
٣١٩	أثر الموضوع في العلوم
٣٢١	تحديد الجهة في الموضوع
٣٢٣	تمايز العلوم بالموضوعات
٣٢٧	تداخل العلوم
٣٢٨	السالبة بانتفاء الموضوع
٣٣٠	الحكم فرع الموضوع
٣٣١	مناسبة الحكم للموضوع
٣٣٢	شخص الحكم ونوعه
٣٣٣	وحدة الموضوع في التناقض
٣٣٣	وحدة موضوع الاستصحاب
٣٣٧	وحدة الموضوع عقلاً أو عرفاً أو شرعياً
٣٣٧	الموضوع المتدرج والتام
٣٤١	الموضوع الفعلي والتقديري
٣٤٢	وحدة الموضوع وتعدد الجهة
٣٤٤	الاحكام الوضعية
٣٤٦	الجزئية والشرطية والمانعية
٣٤٨	الموضوع واقعي ومقولي واعتباري
٣٥٧	التشكيك في الموضوع
٣٥٨	التشكيك في الوجود
٣٥٩	الموضوع المسهب والموضوع المقتضب
٣٦٠	مجيء موضوع مقارن لزوال موضوع
٣٦١	الشبهة الموضوعية
٣٦٦	الموضوع تام وناقص
٣٦٨	العلاقة بين الوضع والموضوع له

٣٦٩	العلاقة بين الموضوع والمحمول
٣٧٠	متعلق المتعلق والموضوع
٣٧٢	صياغة الموضوع
٣٧٣	تطابق المحمول للموضوع
٣٧٥	معدولة الموضوع والمحمول
٣٧٧	العدم النعني والعدم المحمولي
٣٧٩	أقسام الموضوع
٣٨١	عموم الموضوع وإطلاقه
٣٨٤	نسخ الموضوع والحكم
٣٩١	الموضوع والموضوعية
٣٩٥	الخروج الموضوعي
٣٩٧	موضوع الحركة الجوهرية
٣٩٩	الموضوع المتغير
٤٠١	الموضوع المنتشر
٤٠٢	الموضوع التبعي
٤٠٢	إعدام الموضوع وإنعدامه
٤٠٦	الموضوع الاستاتيكي
٤٠٧	تقسيم الموضوع الثابت
٤٠٨	وحدة المحمول بالموضوع
٤٠٩	وحدة الموضوع بوحدة الغرض
٤٠٩	الادعاء الموضوعي
٤١٠	مصطلحات الموضوع

### الفصل الثالث

٤١٣	الغاية في كل علم
٤١٩	النظريات العامة للغاية
٤٣٩	نظرتنا حول الغاية
٤٤٠	الغاية بالمراتب الثلاث

٤٤٣	الغاية في مقام الارادة والتحرك
٤٤٤	الغاية في مقام المبدأ ووجود المصالح
٤٤٥	الغاية في مقام الاستمرارية والانقطاع
٤٤٦	الغاية في مقام التوليد والعقم
٤٤٧	الغاية في مقام السمة
٤٤٧	الغاية والعلاقة
٤٤٨	الغاية والنظر إليها في مرحلة الترتب
٤٤٩	الغاية في المجال التصوري
٤٥٠	الغاية في المجالات العلمية التجريبية
٤٥١	تمايز العلوم بالاغراض
٤٦٨	النظر في الآراء الاصولية
٤٧٩	الغاية تبرر الوساطة
٤٧٩	المصلحة السياسية
٤٩٣	المصلحة الاجتماعية
٤٩٥	المصلحة الاقتصادية
٥٠٦	المواد الطبيعية
٥٠٨	الحق العام والحق الخاص
٥١١	طريق الانتاج والتوزيع
٥١٥	الغاية لفظية ومعنوية
٥١٧	الارادة والغاية
٥٢٤	علاقة الارادة بالغاية
٥٢٥	الدلالة والارادة والغاية التفهيمية
٥٣١	الغاية والاخلاص في العمل
٥٣٤	الغاية الصالحة والغاية الطالحة
٥٣٥	الفرق بين الغاية والنية
٥٣٧	الغاية والدافع
٥٤٠	الملائمة بين الغاية والموضوع

- ٥٥٠ ..... الغاية تحدد الموضوع أو توسعه
- ٥٥١ ..... دخول الغاية في المعنى وعدمه
- ٥٥٣ ..... الأغراض المتعددة لموضوع واحد
- ٥٥٤ ..... الغاية بسيطة ومركبة
- ٥٥٥ ..... الاغراض مقومة وغير مقومة
- ٥٥٦ ..... تقدم غاية على أخرى
- ٥٥٧ ..... استمرارية الغاية
- ٥٥٨ ..... الغاية من حيث الكم والكيف والتحويل
- ٥٦٠ ..... ما لا يكون أثر الشيء لايقع غاية له



## المصادر

المؤلف	اسم الكتاب
<b>أ</b>	
السيد الصدر	١ إقتصادنا
الدكتور ثابت الفندي	٢ أصول المنطق الرياضي
أبي نصر الفارابي	٣ الألفاظ المستعملة في المنطق
السيد الصدر	٤ الأسس المنطقية للاستقراء
شرح نصير الدين الطوسي تحقيق سليمان دنيا	٥ الاشارات
الأمدي	٦ الأحكام
السرخسي	٧ أصول السرخسي
سيد عبدالله شبر	٨ الأخلاق
الشيخ محمد طاهر الخاقاني	٩ أنوار الوسائل
صدر المتألمين الشيرازي	١٠ الأسفار - (الحكمة المتعالية)
ابن القيم	١١ أعلام الموقعين
الدكتور محمد محمد بالروين	١٢ أساسيات المنطق الصوري
ابن السبكي	١٣ الابتهاج
د. محمد طلعت	١٤ الأحكام العامة في قانون الأمم
	١٥ الامام الصادق كما عرفه الغرب
<b>ب</b>	
الاسنوي	١٦ البيضاوي
بحر العلوم	١٧ بلغة الفقيه
<b>ت</b>	
أبو بكر الباقلائي	١٨ التقرير والتخيير
السيد الخوثي	١٩ التنقيح
عبد الأعلى السبزواري	٢٠ تهذيب الأصول
الدكتور محمد علي أبو ريان	٢١ تاريخ الفكر الفلسفي
بدر المتولي عبدالباسط	٢٢ تيسير أصول الفقه
السيد محمود الهاشمي	٢٣ تقارير السيد الصدر

ابن داود- تحقيق د. محمد حسن هيتو	٢٤ التبصرة
	٢٥ تذكرة الفقهاء
الاسنوي	٢٦ التمهيد

### ج

د. فؤاد زكريا	٢٧ الجذور الفلسفة للبنائية
العلامة الخاجة نصير الدين الطوسي	٢٨ الجوهر النفيد
لابن عبد البر	٢٩ جامع بيان العلم وفصوله
محمد حسن النجفي تحقيق محمد الأخوند	٣٠ جواهر الكلام

### ح

صدر المتألهين الشيرازي	٣١ الحكمة المتعالية
السيد الحكيم	٣٢ حقائق الأصول
د. عزمي موسى اسلام	٣٣ حوليات جامعة الكويت

### د. ذ

السيد الصدر	٣٤ دروس علم الأصول
الأملي	٣٥ درر الفوائد

### ر. ز

الشيخ الأنصاري	٣٦ رسائل الشيخ الأنصاري
بهاء الدين العاملي	٣٧ الرياضيات في حياتنا
	٣٨ الزبدة

### س. ش

العلامة الحلي	٤٠ شرح التجريد
الشيخ مصطفى عبدالرزاق	٤١ الشواهد المدعاة في تمهيد تاريخ الفلسفة الاسلامية
ابن سينا	٤٢ الشفاء
الاعتقادي	٤٣ شرح المعالم

### ط

٤٤ طوبقيا

### ع. غ

أوتو كلينبرغ	٤٥ علم النفس الاجتماعي
المليجي	٤٦ علم النفس المعاصر

ابن سينا	٤٧ عيون الحكمة
الشيخ محمد محمد طاهر الخاقاني	٤٨ علم الاجتماع

## ف. ق

انستين	٤٩ الفيزياء والواقع
محمد حسين محمد رحيم	٥٠ الفصول في الأصول
د. أحمد أمين	٥١ فجر الاسلام
ابن عربي	٥٢ فصول الحكم
ترجمة الدكتور عبدالفتاح امام	٥٣ فلسفة هيجل
الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني	٥٤ فوائد الأصول
السيد سابق	٥٥ فقه السنة
د. مصطفى جمال الدين	٥٦ القياس
محمد أحمد جاد المولى	٥٧ قصص القرآن
	٥٨ القرطبي

## ك

الكليفي	٦٠ الكافي
الشيخ الرئيس ابن سينا	٦١ كتاب الحدود
هنري لوفانز	٦٢ كارل ماركس
محمد كاظم الخراساني	٦٣ كفاية الأصول

## ل

د. أحمد مدحت اسلام	٦٤ لغة الكيمياء عند الكائنات
	الحية م. ن
عبدالرحمن أحمد الايجي	٦٥ المواقف
عبدالرحمن بدوي	٦٦ المنطق الصوري
(ف كومين - ز - ارو دجيف) ترجمة أحمد نسيم	٦٧ المنطق الديالكتيكي
برقاوي	
محمود فهمي زيدان	٦٨ المنطق الرمزي
ج ١ اشراف : محمد شفيق غربان	٦٩ الموسوعة العربية الميسرة
جون ديوي	٧٠ المنطق
د. أحمد فائق والدكتور محمود عبدالقادر	٧١ المدخل إلى علم النفس
برتراند رسل	٧٢ المعتمد
الفيلسوف السبزواري	٧٣ منظومة السبزواري
الجنوردي	٧٤ منتهى الأصول



التفتازاني	٧٥ مختصر المعاني
السيد الحكيم	٧٦ مستمك العروة
لاسحاق الفياض تقريرات السيد الخوئي	٧٧ محاضرات في أصول الفقه
د. مصطفى غالب	٧٨ مشكلات فلسفية
ابن خلدون	٧٩ مقدمة ابن خلدون
الشيخ محمد طاهر الخاقاني	٨٠ المثل الأعلى في الفلسفة
عبدالرحمن البدوي	٨١ موسوعة الفلسفة
د. صلاح قنصوة	٨٢ الموضوعية في العلوم الانسانية
د. عبدالمنعم الحفني	٨٣ الموسوعة الفلسفية
د. ياسين خليل	٨٤ منطق المعرفة العلمية
تحقيق د. عبدالرحمن بدوي	٨٥ منطق أرسطو
الشيخ المظفر	٨٦ منطق المظفر
د. زكي نجيب محمود	٨٦ منطق الوضعي
ابن قدامة	٨٧ المعنى
السيد الخوئي	٨٨ مصباح الاصول
الشيخ الانصاري	٨٩ المكاسب
الرخسي	٩٠ المبسوط
محمد حسين الاصفهاني	٩١ نهاية الدراية
الشيخ محمد تقي البروجردي	٩٩ نهاية الأفكار
	١٠٠ نبراس العقول
أمانوئيل كانت	١٠١ نقد العقل المجرد
للمؤلف	١٠٢ نقد المذهب التجريبي
الشيخ المفيد	١٠٣ النكت الاعتقادية
د. حامد كامل خليل شرفا	١٠٤ مشكلات فلسفية

## هـ - و

	١٠٥ الوافي
سازتر	١٠٦ الوجود والعدم
العلامة الحلي	١٠٧ الوسائل