

شرح

مخبر العلوم

إبي العباس، عبد القلي بن نظام الدين المكنوني المراسي
الجنيني الماتري

(١١٤٢ - ١٢٢٥ هـ - ١٧٢٩ - ١٨١٠ م)

على

سبل العلوم

في علم المنطق

للإمام الشيخ محمد بن عبد السكندر العسافي، الجنيني البهبهاري الهندي
صاحب سلم القنطرة (ت ١١١٩ هـ) رحمه الله

دراسة وتحقيق

عبد التقي محمد الشافعي البلباري
مأشور في السيرة والنسب - جامعة الأزهر

دار الكتب

للطباعة والنشر

قاهرة

دار الكتب
للطباعة والنشر
قاهرة



سنغ
بحر العلو

لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه وبأي شكل من الأشكال أو نسخة أو حفظه في أي نظام إلكتروني أو ميكانيكي يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه، وكذلك لا يسمح بالاستعارة منه أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي من الناشر.

شرح

مختار العلل من

أبي العباس، عبد القلي به نظام الدين الكهنوي المدرسي الحنفي الماتريدي
(١١٤٤ - ١٢٢٥ هـ - ١٧٢٩ - ١٨١٠ م)

على

سلسلة العلل من

في علم المنطق

لإمام الشيخ محبت الله به عبد الشكور نعماني الحنفي البشاري الهندى
صاحب «سلم الثبوت» (ت ١١١٩ هـ) رحمه الله

دراسة وتحقيق

عبد نصير أحمد الشافعي المليباري
مأجستير في العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر

دار الضيافة
للطباعة والنشر
القاهرة



﴿وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا

وَسَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢].

* * *

«يُخَيِّلُ هَذَا الدِّينَ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عُدُوَّهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِينَ، وَانْتِحَالَ الْجَاهِلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْمُبْطِلِينَ».

[روى عن النبي صلى الله عليه وسلم]

* * *

لَمْ يَمْتَحِنَا بِمَا تَعْبَى الْعُقُولُ بِهِ

حِرْصًا عَلَيْنَا فَلَمْ تَزْتَبْ وَلَمْ نِهِم

[الإمام البوصيري في البردة الشريفة]



القسم الأول

الدراسة

افتتاحية المحقق

سُبْحَانَكَ، كَيْفَ لَا يُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ الْعَقْلُ الَّذِي لَا يَجِدُ فِي الْوُجُودِ إِلَهًا سِوَاكَ، وَقَدْ سَجَدْتُ لِعَبَقْرِيَّةِ عَظَمَاءِ دِينِكَ جِبَاهُ الْعُلُومِ الَّتِي هِيَ أَعَزُّ مَا يَمْلِكُهَا مَنْ عَادَاكَ؟ مَا أَغْظَمَكَ مُنْعِمًا، وَمَا أَضْعَفَنِي شَاكِرًا، وَكَيْفَ لَا يَشْكُرُ بِعَمَلِكَ الْقَلْبُ الَّذِي لَا يَطْمَئِنُّ إِلَّا بِذِكْرِكَ، وَقَدْ انْخَضَعْتُ لِصَوْلَةِ أَفْكَارِ الذَّاكِرِينَ لَكَ أَغْنَاكَ الْقُنُونِ الَّتِي صَلَّتْ نَفُوسُ الْمُفْتَخِرِينَ بِهَا عَنْ أَنْ تَهْوَاكَ؟ نَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَحْدَكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ، وَأَنْ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدَكَ وَرَسُولَكَ، وَنُصَلِّي عَلَى هَذَا النَّبِيِّ الَّذِي لَوْ كَانَ جَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ أَحْيَاءَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَمَّا وَسِعَهُمْ إِلَّا اتِّبَاعُهُ، وَهُمْ جَمِيعًا فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ يَأْتُونَ مِنْ بَابِهِ، وَنُسَلِّمُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ، تَسْلِيمًا كَثِيرًا نَرْجُو بِهِ رَحْمَةَ اللَّهِ وَالتَّجَاةَ مِنْ عِقَابِهِ، وَبَعْدُ،،،

فنحن اليوم مع كتاب جليل في علم المنطق، «سلم العلوم»، ومع صاحبه المحقق الكبير الشيخ الإمام محب الله البهاري الهندي رَحِمَهُ اللَّهُ، يتجلى في هذا الكتاب مظهر من مظاهر عظمة الإسلام، ومدى نصاعة الفكر الإسلامي الأصيل، ومبلغ استقلالية أئمة في التفكير والإبداع، وعدم تبعيتهم لأصحاب المناهج البعيدة عن هدي النبوة، وعدم جمودهم على ما تركه من

غير عبر الزمان، وُثِّبَت الكتاب كيف أن أهل الإسلام لم يكن ذبلاً لحضارة اليونان، ولا ترديدا للثقافة الغربية، بل يثبت أن الإسلام كيف لفظَ الفكر اليوناني لفظاً قاسياً، ومجه مجاً عنيفاً.

كما أنه يصور تصويراً واضحاً أن متكلمي أهل السنة كيف بارزوا رجالاً كلٌّ فنٌّ من تلك الفنون في فنونهم، وأفحموهم وغلّبوهم. نعم، إنها حقيقة ساطعة تُرغمُ أنوفَ الحاسدين، وتقطع دابر شبهات الحاقدين، فعلى من يريد الوصول إلى الحق التزامُ طريقٍ تؤديه إليه؛ حتى لا تخطفه رياحُ الشبهات والأوهام، ولا تحول بينه وبين هدفه عقباتُ نصبها قطاعُ الطريق الأغوام.

فمما يُقرَّبُ المسافة على باحث الحق، في مجال منهج التفكير والاستدلال، عند أجلة علماء الإسلام هذا الكتابُ الذي بين أيديكم الآن، وهو الكتاب الذي لا يدانيه كتاب في المنطق، في أسلوب عرضه للمسائل، مع جزالة التعبير، ولطف المآخذ، وكثرة الفوائد، ولذة الابتكار. ومن هنا كثرت عليه الشروح والحواشي والتعليقات، كثرةٌ لم أجد لها نظيراً لأي كتاب في هذا الفن، في طول تاريخه، وطُبِعَ كثير منها طبعات عدة. وكنا نقرأه مع بعض شروحه في حلقات الدروس المسجدية في «مليبار»، بعد قرائتنا لـ «شرح الشمسية» للقطب الرازي رَحِمَهُ اللهُ، إلا أنها لم تكن على مستوى قرائةٍ من سبقنا من المشايخ، حيث تَدَوَّرَ النشاط العلمي وطُوِيَ بساطه من تحت الأقدام، على الرغم من اتساع حال المعيشة وتوفُّر أدوات التحصيل.

ومن عجبٍ أن أمر هذا الكتاب لم يشغل أذهانَ العلماء في البلاد العربية، بل منهم من لم يسمع عن هذا الكتاب شيئاً، وهم الأكثر، وعندما أتيحت لي جلسات علمية مع بعض فضلاء مصر من شباب هذا الجيل

وجدوني أَكْرَرُ ذَكَرَ هذا الكتاب بإجلال وإكبار، وأشير إلى ميزاته وبعض فوائده، فوجدتهم يحرقهم الشوق إليه وإلى قرائته واقتناء نفائسه. وكنتُ قد عزمت قبلاً على خدمته وتقريبه إلى عشاق العلم في العالم العربي، وبدأت في جمع أهم شروحه، وإعادة صفها، وشرح غموضها، وبيان مشكلها؛ رجاء خدمة هذا الدين الحنيف، ورَوْمَ تخليد ذكر أئمتة الفضلاء، والكل لا ابتغاء مرضاة رب العالمين.

وقسمت هذا العمل إلى قسمين رئيسيين: قسم الدراسة، وقسم التحقيق، يشتمل القسم الأول على الدراسة المتعلقة بالعلوم العقلية التي يعتبر المنطق جزءاً مهماً منها، وبالهند وحالة العلوم العقلية فيها، وبشخصية المصنف والشارح، وكلمة عن الكتاب وشرحه، وقسمت هذا القسم إلى الأبواب، وهي إلى الفصول، والفصول إلى المباحث. وهذه الدراسة مما لم يكن منها بُدٌّ؛ حيث لا يتم الغرض المطلوب من إخراج هذا الكتاب إلا به. وأما القسم الثاني فهو محط الرحل؛ حيث هو عبارة عن نص الكتاب مع الشرح.

فهذا هو «سلم العلوم»، أزهه إلى أهل العلم، في حلة قشية، مع شرح العلامة الإمام عبد العلي بحر العلوم رَحِمَهُ اللهُ، سوف يستفيد العالم والطالب منه الكثير إن شاء الله، وهذا هو المنطق الذي أكد على شرف الحيوانية بشرط انضمام الناطقية، وهذا هو الإسلام الذي لم تطمس الشيخوخة من عبقرته شيئاً، ولا أفقدته القدرة على اقتحام العقبات، يتجلى ذلك كله في هذا العمل الذي نضيفه اليوم إلى نظائره السابقة من عندنا أو من غيرنا، وسيتلوه ما يصدقه ويدعمه حتى تقوم الساعة.

ولا يفوتني كلمة الشكر لأهله، وهم كُثُر، منهم ذوو النفوس المترفعة

عن أن تُذَكَّرَ أساميهم أو تُشكَّرَ جهودهم، ولم يكن همُّهم إلا ابتغاء رضوان الكريم الذي يستحيل تصوُّرُ كُنتِهِ كرمِهِ، فاللهم خذ بأيديهم - وأيدنا معها - إليك أَخَذَ الكرام عليك. وأسأل المولى ﷻ التوفيق والتيسير لمواصلة خدمة «سلم العلوم» تدريسا ونشرا، وكذا خدمة بقية شروحه المهمة - شرح كل من الملا حسن، والقاضي مبارك، وحمد الله، على الأقل - في القريب العاجل، إنه لا يخيب من رجاء، ولا يرد من ناداه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحابه أجمعين.

عبد النصير أحمد المليباري الشافعي

القاهرة، مصر

٢٦/جمادى الثانية/١٤٣٣هـ

١٧/مايو/٢٠١٢م.



القسم الأول

الدراسة حول الكتاب

وفيه الأبواب الثلاثة الآتية:

(١) الهند والعلوم العقلية

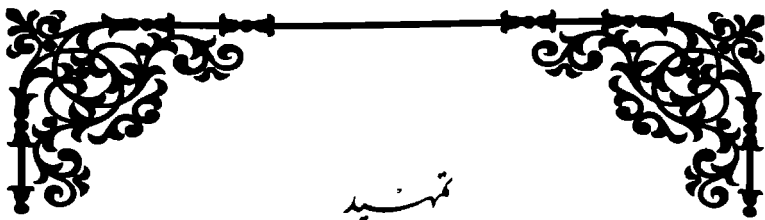
(٢) لمحة موجزة عن المصنف

(٣) نبذة يسرة عن الشارح



البَابُ الْأَوَّلُ

الهند والعلوم العقلية



تمهيد

الهند، كما هو معروف لدى الكثير من الناس، بلاد الأسرار والأساطير، مجمع شعوب وطبقات، تكثر فيها الأديان والثقافات، وتتعدد اللغات والعادات، وهي تعتبر واحدة من بقاع العالم، التي استوطنها البشر منذ أقدم العصور، قد اعترف لها بالحكمة، وأقرَّ لها بالتبرُّز في فنون المعارف، ولعظمتهم السَّير الفاضلة، والملكات المحموده، والسياسات الكاملة.

وهي - كما يعرف المطلع على التاريخ القديم - من أعرق بلاد الله في الوثنية، فهي فيها قديمة وأصيله؛ إذ كانت في كثير من البلاد وافدةً جديدة، وفكرةً دخيلة، وقد عجنت فلسفتها وحضارتها، وآدابها، وعلومها المتعلقة بالفلك والرياضة والتقويم، فضلاً عن الديانات، بهذه الوثنية الماجنة، وما نشأ عنها من الأوهام والخيالات، فهي أرض المؤلفين والمؤلهات، وأرض الأساطير والروايات، وأرض الأعياد والمواسم، والمهرجانات والمآتم؛ تذكارا لحوادث تاريخية دينية، وأبطالٍ قومية خرافية.

والهند بعد ذلك كله أو قبله من أخصب بلاد الله تعالى للإسلام، حيث احتضنته ومكنته من النماء والانتشار، من جنوبها إلى شمالها، ومن غربها إلى شرقها. أينما توجهت في الهند، مُشْرِقًا أو مُعَرِّبًا، مقبلاً أو مدبراً، فلن تستطيع أن تهرب من منظر إسلامي جميل، في مساجدها الفخمة، ومدارسها المعمورة، وجامعاتها الشامخة، وحتى في مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية،

بشكل واضح، يعرف ذلك من تعرف على المجتمع الهندي المسلم بلا شك.

فالحديث عن الهند ذو شجون، نورد منه ما تمس إليه حاجتنا، حين تقديم هذا الكتاب إلى جماهير القراء والمثقفين؛ للاطلاع على طرف مما يتعلق بالحالة الحضارية والفكرية والدينية فيها.

كما أن النشاط العلمي في المجتمعات الإسلامية يحتاج إلى تحليل وتفصيل؛ حيث إنه قد حدث فيه التوسع والتطور، وانضاف إليه في الأزمنة المتأخرة ما كان غريبا عن روح الإسلام من فروع العلم، وانضم إليه من الفنون والمعارف ما لم يكن يمارسه إلا أهل ملّة أو نحلّة أو فرقة أو بدعة، مخالفةً لمنهج أهل الإسلام، ومذهب أهل السنة.

حتى وصل الأمر إلى حد أن صارت لدينا كمية هائلة من التراث العقلي، تركها رجال أهل السنة المتكلمين والمناطقية والمفكرين، ودخلت في مناهج الدراسة في حلقات الدروس المسجدية وقاعات الجامعات العالمية، من مشارق البلاد الإسلامية إلى مغاربها، فلا بد من الحديث عن هذا الموضوع، والإشارة الموجزة إلى حل بعض الإشكالية المعقدة التي نشأت عن هذا التطور. وهذا هو التمهيد المجلل لباب «الهند والعلوم العقلية»، نتناول جزئياته خلال الفصول والمباحث التالية:

الِفَضْلُ الْأَوَّلُ

الإسلام والعلوم العقلية

* المبحث الأول: حكم الاشتغال بالعلوم العقلية:

الكلام في هذه المسألة ليس جديداً بالمرة، بل هو موضوع قتله جم غفير من العلماء والمفكرين بالبحث والنظر، منذ زمان السلف وإلى الآن، والناس فيه بين مُحَرَّمٍ ومَجَوِّزٍ ومَوْفَّقٍ، ولم تكن الإشكالية من البساطة بحيث يُكْتَفَى في حلها بكلمة واحدة، كـ«يجوز» أو «لا يجوز»، بل العلماء المحققون الذين لا توجد في كلامهم عشرة تُقال هم الذين تباينت كلماتهم في هذا الموضوع، ودندنوا حوله وتفتنوا في عرضه ومناقشته.

انظر شيخ الإسلام تقي الدين السبكي، وهو معروف بِجِدَّتِهِ في الأشعرية، بحر العلوم العقلية، محيط المعارف النقلية، يقول في معرض نقض «نونية ابن القيم» ما حاصله^(١): وليس على العقائد أضرُّ من شيئين: علم الكلام والحكمة اليونانية... والمتكلمون افرقوا ثلاث فرق: المعتزلة والحشوية، وثالثها الأشعرية التي لم تغلب العقل على النقل، وفي كلامهم

(١) ونقلت نص كلامه رَحِمَهُ اللهُ في ضمن بحثٍ مفصَّل لي بعنوان «معنى كلام الإمام في دم الاشتغال بالكلام»، وقد ألحق بمقدمة تحقيقي لكتاب «الرسالة السعينية في الأصول الدينية» للإمام الصفي الهندي، فانظر هناك: ٨ - ٢٧، وانظر أيضاً مقدمات المرشد: ٢٥ - ٣٧.

جميعاً مخاطرة، والسالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة...

انظر في هذا الكلام تجد صعوبة الموضوع، وأن الإنسان يجد نفسه حائراً بين يديه، وإلا فإن مثل التقى السبكي ليس بالذي يناقض نفسه، ولا نشك في أشعرته، كما لا نشك أن «أهل الحق» عندهم هم الأشاعرة دون غيرهم، والمتكلمون على مذهب الأشعري هم من أفاضل العلماء عنده، وليسوا مثبوتين، وينقل لنا ابنه التاج السبكي حقيقة مذهب والده الماجد عن «شرح المنهاج» الذي هو كتاب فقه، على مثله يعول في الفتاوى وإصدار الأحكام وتوجيه العوام؛ حيث يقول مولانا التاج نفعنا الله به وبوالده:

«... وعلوم الشريعة في الحقيقة ثلاثة؛ الفقه وإليه الإشارة بالإسلام، وأصول الدين وإليه الإشارة بالإيمان، والتصوف وإليه الإشارة بالإحسان. وما عدا هذه العلوم إما راجع إليها وإما خارج عن الشريعة.

فإن قلت: علماء الشرع أصحاب التفسير والفقه والحديث، فما بالك أهملت التفسير والحديث وذكرت بدلها الأصول والتصوف، وقد نص الفقهاء على خروج المتكلم من سمة العلماء؟

قلت: أما خروج المتكلم من اسم العلماء فقد أنكره الشيخ الإمام في شرح المنهاج، وقال: الصواب دخوله إذا كان متكلماً على قوانين الشرع، ودخول الصوفي إذا كان كذلك، وهذا هو الرأي السديد عندنا...»^(١).

فما قاله التقى إذن مجرد تمنٍّ، يتمنى فيه أن يكون الجو الفكري في العالم الإسلامي الآن كالجو الذي عاش فيه كرام السلف، من الصحابة

(١) طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي: ١١٧/١.

والتابعين، وهو جو نظيف بلا نزاع، وهو الذي «ينبغي أن يكون»، ولكن «الذي قد وقع» - بخوض الخائضين من أهل الملل والنحل والفرق المبتدعة - غير الذي تمناه، وكلنا نتمناه، فالكلام عن ممارسة العلوم العقلية يأتي في هذا الجو المتجدد على رغم إرادتنا واختيارنا، فهل نُخفي رؤوسنا في الرمال كالنعامة، ظانين أنه لا إشكال أصلاً، أم نفتح باب هذه العلوم الخطيرة أمام كل طارق بطرقه، أم هل هناك رأي آخر أسدُّ منهما؟

يقول الإمام تاج الدين السبكي رَحِمَهُ اللهُ مشيراً إلى جواب هذا السؤال: «أما المنطق ف...إِنَّهُ حَرَامٌ عَلَى مَنْ لَمْ تَرْسُخْ قَوَاعِدُ الشَّرِيعَةِ فِي قَلْبِهِ، وَيَمْتَلِئُ جَوْفُهُ مِنْ عَظْمَةِ هَذَا النَّبِيِّ الْكَرِيمِ وَشَرِيعَتِهِ، وَيَحْفَظُ الْكِتَابَ الْعَزِيزَ، وَشَيْئاً كَثِيراً جِداً مِنْ حَدِيثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى طَرِيقَةِ الْمُحَدِّثِينَ، وَيَعْرِفُ مِنْ فُرُوعِ الْفَقْهِ مَا يَسْمَى بِهِ فَقِيهًا، مُفْتِياً مَشَاراً إِلَيْهِ مِنْ أَهْلِ مَذْهَبِهِ... وَأَمَّا مَنْ وَصَلَ إِلَى هَذَا الْمَقَامِ فَلَهُ النَّظَرُ فِيهَا؛ لِلرَّدِّ عَلَى أَهْلِهَا، وَلَكِنْ بِشَرْطَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنْ يَثِقَ مِنْ نَفْسِهِ بِأَنَّهُ وَصَلَ إِلَى دَرَجَةٍ لَا تَزْعُزِعُهَا رِيَا حُ الْأَبَاطِيلِ، وَشِبْهُ الْأَضَالِيلِ، وَأَهْوَاءِ الْمَلَا حِدَةِ. وَالثَّانِي أَلَّا يَمِزْجَ كَلَامَهُمْ بِكَلَامِ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ، فَلَقَدْ حَصَلَ ضَرَرٌ عَظِيمٌ عَلَى الْمُسْلِمِينَ بِمِزْجِ كَلَامِ الْحُكَمَاءِ بِكَلَامِ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَأَدَّى الْحَالُ إِلَى طَعْنِ الْمَشْبِهُةِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ رِعَاعِ الْخَلْقِ فِي أَصْحَابِنَا، وَمَا كَانَ ذَلِكَ إِلَّا فِي زَمَانِنَا وَقَبْلَهُ بَعِيدٍ، مِنْذُ نَشَأَ نَصِيرُ الدِّينِ الطُّوسِي وَمَنْ تَبِعَهُ، لَا حَيَاهُمْ اللهُ.

فإن قلت: فقد خاض حجة الإسلام الغزالي، والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها، وخطوطها بكلام المتكلمين، فهلا تنكر عليهما؟

قلت: إن هذين إمامان جليلاً، ولم يُخْضْ واحد منهما في هذه العلوم حتى صار قدوة في الدين، وُضِرَتْ الْأَمْثَالُ بِاسْمِهِمَا فِي مَعْرِفَةِ عِلْمِ الْكَلَامِ

على طريقة أهل السنة والجماعة، من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، فإياك أن تسمع شيئا غير ذلك، فتضل ضلالا مينا، فهذان إمامان عظيمان، وكان حقا عليهما نصر المؤمنين، وإعزاز هذا الدين، بدفع ترهات أولئك المبطلين، فمن وصل إلى مقامهما لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية، بل هو مثاب مأجور...^(١).

وقد تصدبت لهذه القضية متعمدا؛ لتوضيح بعض الإشكاليات العويصة التي تمثل عُقْدَةً لا تنحل عند كثير من أهل العلم، فضلا عن العوام. وتأتي الإشكالية من جديد حين نقبل على دراسة الحالة العلمية والفكرية في الهند؛ حيث إن المنهج الفكري السائد في الهند وإن كان هو الفكر الأشعري الماتريدي عموما، إلا أنه قد امتزجت به الأفكار الفلسفية، المشائية وغير المشائية، وهذا الامتزاج والخلط واضح كل الوضوح في مؤلفات كثير من علماء الهند في العلوم العقلية، بحيث يتعير الناظر فيه إن لم يكن على بصيرة علمية، فصار لزاما علينا التعرض لهذه النقطة.

ولا أريد الخوض في هذا المضيق؛ لأن المقام ليس مقام تفصيل وإطناب، بالإضافة إلى أنني قد أشرت قبلا إلى بعض النقاط التي تتعلق بهذا البحث في مستهل حديثي. فالذي أردت هنا هو مجرد تأكيد لحقيقة، هي أن المنهج الأشعري الذي تلقاه الأمة بالقبول هو المنهج الصحيح الذي لم يحدث فيه أي انحراف، لا في منهجه ولا في معتقده. وظاهرة الخلط بين العلوم الفلسفية في كتبنا الكلامية والأصولية، ومساهمة أئمتنا في تلك العلوم الأجنبية تأليفا وتعليما هي مما أثهم به المذهب من قِبَلِ المجسمة، كما أشار إليه التاج

(١) معيد النعم: ٧٨، ٧٩.

السبكي فيما نقلناه عنه آنفاً، ولا يزال أذناهم يرموننا بالعظائم بهذا السبب، ويتخذون من ذلك شبكة يصطادون بها ضعاف النفوس، وعلمائنا في الهند لهم قَدَمٌ أي قدم في هذه العلوم العقلية، فكيف نثبت في ضوء هذه الحقائق أن المذهب لم ينحرف عن الجادة، ولم يضل عن الصواب؟

ولم يَغِبْ عن بالنا تكفير أئمتنا لمن يقول بقدم العالم وينفي علم الله بالجزئيات، ولا تردّد في صحة هذا الحكم أبداً، وهو الصحيح الذي لا يُقبل غيره، ولستُ أعني بالأئمة هنا أمثال الإمامين: النووي وابن الصلاح، المعروف عنهم موقفهم العدائي للمنطق والفلسفة؛ لأن لكلامهم تأويلاً يليق بمقامهم^(١)، ولكنني أعني بهم أئمتنا المتكلمين، من أبرزهم حجة الإسلام الغزالي وتاج الدين السبكي وأمثالهما، كانوا فقهاءً ومتكلمين ومناطقاً وصوفية، على قولهم معول أهل السنة في الأصول، وهم الذين حذرونا من هذه الأقوال الباطلة وقائلها.

يقول التاج السبكي محذراً من الفلاسفة المشائية: «... ومنهم طائفة تبعّت طريقة أبي نصر الفارابي، وأبي على ابن سينا وغيرهما من الفلاسفة، الذين نشئوا في هذه الأمة، واشتغلوا بأباطيلهم وجهالاتهم، وسموها الحكمة الإسلامية، ولقبوا أنفسهم حكماء الإسلام^(٢)، وهم أحق بأن يسموا سفهاء

(١) انظر مثلاً تدعيم المنطق للشيخ سعيد فودة: ٢١٤ وما بعدها.

(٢) هذا، وقد حقق بعض الباحثين أن إطلاق فلاسفة الإسلام لا يعني بالضرورة كون هؤلاء الفلاسفة جميعاً مسلمين، بل يكون منهم اليهودي والنصراني وغيرهم؛ فإن معنى فلاسفة الإسلام قوم اشتغلوا «في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري، مسلمين وغير مسلمين، يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام، وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية، بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته...». راجع مقدمة مصطفى عبد الرازق لكتاب «موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته».

جهلاء من أن يسموا حكماء...^(١).

ثم يأتي طائفة من العلماء في الهند، يُحسبون من الأشاعرة أو الحنفية، ولكننا نجد عندهم منهجا مختلفا عما قرره التاج السبكي، وهو في الحقيقة لا يخص علماء الهند فقط، بل هناك أئمة أشاعرة في الخارج، سبقوهم في هذا المجال، كالرازي والبيضاوي والإيجي والسعد والسيد الشريف والمحقق الدواني وآخرون، بل والغزالي نفسه، وكأن الهند تبع لهم في هذه الصنعة. ولا شك أنهم كبار، ولا يمكن اعتبار أقوالهم ومواقفهم ببساطة، فالحاصل أن النقد والتقييد لا بد أن يسبقهما دراسة ودراسة، قراءة وقراءة، قبل الهجوم على القول، وكيف تُبرّر هذه الظاهرة؟

وموجز القول في حلها: أن علماء السنة على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم يد واحدة، على عقيدة واحدة، عقيدة الإمام أبي الحسن الأشعري، منهم من تصدى للرد على المخالفين في العقيدة، فيحتاجون إلى دراسة ما عند المخالفين من العلوم، فيدرسونها بعمق ويتوسعون فيها، حتى يعد إماما في فنهم، كما حدث للغزالي والرازي والسيد والسعد والدواني... لكثرة تداولهم لهذه العلوم، واختلاطهم بشبهاتهم، وتبرهم في تشكيكاتهم، إلى حد أن الفلسفة السنيوية وتراث اليونان العقلي بدأت تُفهم من خلال شروحهم وبيانهم، وبدأ المتظاهرون بالفلسفة يتلمذون لأئمة علم الكلام في فهم الفلسفة! وهذا، وإن كان فيه ما يدل على عظمة أئمتنا واستارتهم العقلية، إلا أنه قد يؤدي إلى آثار سلبية أحيانا^(٢)، مهما كان الإنسان على حذر، أو

(١) معيد النعم للتاج السبكي: ٧٧، وانظر أيضا منع الموانع له: ٥٤٣ - ٥٤٥، وكلام الإمام

الغزالي في «تهافت الفلاسفة» (٣٠٧ - ٣٠٩) معروف في تكفير الفلاسفة لثلاث مسائل.

(٢) وهو ظاهرة إنسانية، لا يمكن الانفلات من قبضتها الجبارة إلا بلطف رباني خاص، =

متسلحا بسلاح علوم الشريعة، كما ذكرنا اشتراط الأئمة لذلك لطالب هذه العلوم فيما سبق.

وما مثاله إلا كمن يحمل سلاحا يحارب به الكفار، يخوض غمار المعركة، ويقاقل بكل بسالة، إلا أنه قد يصيبه ما شاء الله أن يصيبه، ويتلطح بالدماء، وقلما ينجو من ذلك أحد.

كما أن من أئمتنا من أراد أن يُثبِتَ تَفَوُّقَ أهل السنة على غيرهم في جميع العلوم، لا سيما العلوم التي يفخر بها الخصوم، ويعتزون بل ويتكبرون بها، وَيَقْلُلُونَ من شأننا ويستهزؤون بنا، كالفلاسفة والمعتزلة والكيمايين والفيزيائيين وغيرهم، فانبى لهذه العلوم طائفة من علماء أهل السنة، وكرسوا لها حياتهم، درسوها على أيديهم، وتعلمذوا لأعلامهم^(١)، حتى تفوقوا وبرعوا

= وفي المقابل نجد في تاريخ غير المسلمين أيضا كثيرا ممن انخضع لهذه الظاهرة، انظر - مثلا - موسى بن ميمون الإسرائيلي من حذاق الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى، خاض في دراسة الفكر الإسلامي، وتأثر بالإسلام بشكل واضح، إلى أن اتهمه أهل دينه بكل شيعة، حتى كتبوا على قبره «دُفِنَ في هذا القبر موسى بن ميمون الطريد والمحروم والكافر». انظر موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، د/ إسرائيل ليفنسون: ٢٧.

(١) وليس من السديد أن يتنفر الإنسان حين يسمع أن مسلما يدرس على اليهود أو يتلمذ للنصراني، أو يستفيد من المبتدع، وهذا الانقباض وهذه الأنفة ناشئ عن الجهل بالتاريخ؛ فإن صفحاته سجل فيها نظائر كثيرة لذلك، حيث أخذ كثير من أئمة الإسلام عن غير المسلمين فنونهم، فاستطاعوا الكشف عن عيوبها، ولكن عن بصيرة وبإضاف لم يوجد لهما نظير عند غير المسلمين إطلاقا. والعكس أيضا صحيح؛ إذ قد درس جموع من اليهود والنصارى في المعاهد الإسلامية العالية في الزمان الغابر، فمنهم من أسلم ومنهم من تمادى في ضلاله، ولكن الإسلام دين الحجة والبرهان، يتصدى لكل أنواع التحديات برحب صدر وهمة عالية. انظر مثلا موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، د/ إسرائيل ليفنسون: ٤.

فيها، بل فاقوا أهل هذه الفنون، وأثبتوا أن علومكم بالنسبة لنا ليست بشيء يدعو إلى التكبر والغرور، وما نحن قد ملكنا ناصيتها، نتصرف فيها حيث نشاء وكيف نشاء، وهكذا صح أن يقال: إن الإمام الرازي صنف في علم الموسيقى كتاباً لم يؤلف في هذا الفن كتاب مثله! وصنف فلان آخر من أهل السنة كتاباً في السحر لم يؤلف في هذا الفن مثله!

كل ذلك لإثبات عبقرية - وبالتالي عبقرية المذهب الذي هو ينتمي إليه - وللبرهنة على تفوقه على أهل الباطل الذين هم أهل هذه الفنون أصالةً، لا لتعليم السحر ونشره بين الناس، كما يتوهمه من نزاع منه الأدب، وأساء فهم أهله، فبالفعل فقد انخفضت أمام عبقرتهم جباه العلوم الغربية، وسجدت لجلالهم صفحات التاريخ. وفي ضوء هذه الحقيقة لا حاجة بنا أن نذكر نسبة كتاب في فن السحر مثلاً إلى إمام من أئمتنا، إن كان قد ثبتت نسبته إليه بالحقيقة.

والحق أن هذا يمثل العمود الفقري لمنهج الدعوة؛ لأنه به يتحقق كون الداعي فوق قومه، وهو منهج الأنبياء وأساس فلسفة المعجزة؛ حيث تحدى رسل الله المنكرين من قومه في الأمر الذي كانوا متفقين فيه، كالسحر في قوم موسى عليه السلام، والبلاغة في قوم سيدنا رسول الله ﷺ، وهكذا بارز المتخصصون من علمائنا في هذه العلوم أربابها الذين تفاخروا به على أهل السنة، فاستطاع أئمتنا - ولا يزال - من خلال هذا المنهج أن يقنع كثيرين ممن قُتِلُوا بالفلسفات الغربية والعلوم الأجنبية، ويردوهم إلى الحق والهدى، ومن لم يهتدوا منهم فقد تهاوتوا أمام ضربات أهل السنة القاسية، بالأسلحة والعتاد نفسها التي يملكها هؤلاء، بل بما هو أحسن منها.

ولا شك أن هذا الذي فعله هؤلاء الأئمة هو مما أوجبه الله تعالى عليهم؛ للدفاع عن حرم الإسلام وقديسيته، وتثبيت قلوب المؤمنين به، فلا يُلامون أبداً، بل جهودهم مشكورة سرمداً. وهذا التاج السبكي، رأينا كيف كان يكره الفلسفة اليونانية والمثائية، ولكن وجدناه يثني على الغزالي والرازي، وكذلك يثني على البيضاوي والآمدي وغيرهم ممن تسربل بعلوم هؤلاء الفلاسفة، وخاض فيها، وأثنى عليهم، وهو الحارس المتيقظ لعقائد المسلمين، لا يترك صغيرة ولا كبيرة تمس كرامتها وصفائها إلا أحصاها، لم يطعن في هؤلاء الأئمة قط.

وقد اشتهر صيت سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام كفقيه على سمت السلف، ومحدث متحفظ، ولا يختلف اثنان في إمامته وجلالة قدره، وقد سُئل عن شيخه سيف الدين الآمدي الذي كثرت وقية المجسمة فيه؛ لأسباب، منها اشتغاله بهذه العلوم، فماذا كان رده على السؤال؟ قال: إن خرج زنديق لهدم الإسلام تعين الآمدي للرد عليه في هذا الزمان، وهو الذي خرج في جنازته حين توفي الآمدي، فخرج معه خلق لا يحصى.

ومما يجب التنبيه هنا أن أئمتنا الأشاعرة رضوان الله عليهم أجمعين لم يتخلوا عن الأشعرية، ولم يتهموها بالتخلف بعد أن خاضوا في تلك العلوم المليئة بسموم الشبهات، والخيالات المريبات، حتى صاروا أئمة يشار إليهم بالبنان في تلك الفنون، وصار من السهل لهم جداً أن يفتخروا على إخوانهم الأشاعرة، أو يتكبروا عليهم، إلى درجة أن يخرجوا على المذهب ويطعنوا فيه وفي تراثه وأئمته، إلا أن شيئاً من ذلك لم يحدث، بل بقي كل منهم على تمسكه الذي كان عليه قبل الدخول في هذه العلوم، ليس في الأصول فقط،

بل حتى في الفروع، وهكذا الرازي أشعري شافعي حتى النخاع، والأمدي أشعري شافعي في دمه ولحمه. وذلك أولاً: بتوفيق من الله ﷻ، وثانياً: لتوفر الشروط التي أشار إليها التاج السبكي فيهم، وثالثاً: لحسن نواياهم وطيب مقاصدهم، هي خدمة دين الإسلام، فحق على الله - بسابق وعده - أن يهدي كل من جاهد فيه سبيله.

ولم يكن الكلام الأشعري حليفاً للفلسفة المشائية أبداً، ولا اتخذ منهجنا الكلامي منها رفيقا أو صديقا في أي فترة من فترات التاريخ، ولم يكن متكلمو أهل السنة ملتزمين قط بالإيمان بكل ما بين دفتي «الشفاء» و«الإشارات»، بل الحرب قائمة بين المنهجيين منذ البداية وإلى الآن. انظر إلى أروع ما يقوله المتكلم السني الأشعري على لسان الإمام الرازي، فخر الملة والدين، وهو يتصدى لشرح «عيون الحكمة» لابن سينا، يبين أنه لما ذا أحجم عن شرحه إلى الآن، قائلا: «أحجمت عنه لأمر... ثانياً: أنني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله، وجمله وتفصيله، فإن جررت عليها ذيل المهادنة والمداينة صرْتُ كالراضي بتوجيه العباد إلى مسالك الغي والفساد، وإن تشمرت للكشف والبيان وقعت في السنة أهل الخزي والخذلان، وثالثها: هو أن هذا الكتاب مع أنه في أصله غير مبني على المنهج القويم والصراط المستقيم قد انفتحت له آفة أخرى، وهي أنه صغير الحجم، وفي اعتقاد الجمهور أنه كثير العلم...»^(١).

فرحمك الله يا إمام أهل السنة، ما أعظمك إماماً، وإن رماك أهل الجهل بكل شنيعة هي بنفوسهم قائمة قيام الصفة بالموصوف، ولا يستدل بها إلا على

(١) نقلت هذا النص عن مقدمة د/ عبد الرحمن بدوي لتحقيقه لكتاب عيون الحكمة.

مبلغ ضلالهم، وقسوة قلوبهم وغلظة طباعهم.

ومن هنا لا يزال دعاة الفكر الفلسفي حربا على أئمتنا طوال التاريخ، وهل يخفى علينا دور الفخر الرازي نفسه، ذلك الذي يهاجمه الحشوية من كل جانب، وهل يخفى دوره في إشعال نار هذه المعركة؟ وقد تصدى لابن سينا بعقليته النافذة، فجاء بكتاب ينقض ما أثبتته ابن سينا في إشاراته، وإن سماه الرازي شرحا، إلا أنه لم يكن شرحا، بل كان جرحا - على لسان نصير دينهم الطوسي ووزيرهم الغنوصي^(١) - ثم لما ذا انعطفت جهود الطوسي على تراث فخر ديننا الرازي واحدا تلو الآخر؟ لما ألف كتابا حول «محصل» الرازي، وإن سماه الطوسي «تلخيص المحصل»، أو سماه البعض «شرح المحصل»، إلا أنه في الحقيقة «نقد المحصل»، وليس ذلك خافيا على ذي البصر والبصيرة، ويطلق عليه المحققون في كتبهم «ناقد المحصل»^(٢)، فلما ذا إذن؟

ولكن أين نحن اليوم؟ يتصدى بعضنا لدراسة أبجديات اللغة الإنجليزية مثلا، فيفضل الطريق، يصير إما شيعيا أو معتزليا أو وهابيا أو علمانيا لبراليا، بل إشتت قلت: يخلع رقية الإسلام من عنقه، فيصير مرتدا كافرا، عياذا بالله، فضلا عن الانحراف الكثير الذي يصيب كبار المثقفين!

ولسنا نُغلق أبواب العلم والمعرفة، ولا ندعو للتجاهل عما يحدث فيما حولنا، وهذا بلا شك موقف سلبي، يتسارع الجبان إلى التبري عنه، فكيف بالذي ينتمي إلى فلسفة الحوار وفكر المحاجة؟! بل إن كان هناك فلسفة أو

(١) انظر مثلا شرح الطوسي على الإشارات: ١١٢/١.

(٢) انظر مثلا شرح المواقف للسيد الشريف: ١٠١/١، حاشية المطار على شرح الخيصي:

دين أو دستور حياة لا يخاف المواجهة والحوار فهو الإسلام المتمثل في مذاهب أهل السنة فقط، وأن الوحيد الذي أظهر - ولا يزال - حرصه على المغامرة، ولم يخش ركوب الأخطار والأهوال هو الرجل الذي يعتقد اعتقاد الأشعري، ويتمذهب بواحد من المذاهب الأربعة؛ لأنه الوحيد الذي يملك الحججة ويهديه نور المحجة.

وإنما الذي قصدته من خلال هذا الكلام هو أن الاطلاع على الجديد من العلوم الغربية والثقافات الأجنبية لا بد وأن تسبقه شروط وشروط؛ كما صرح به المحققون من الأئمة، حتى لا يضل بصاحبه ولا يُغويه. وهذه الشروط عبارة عن الحالة أو الملكة التي تجعل الإنسان لا ينحرف عن منهج أهل السنة والجماعة قيد أنملة، وتجعله يصمد أمام الاكتشافات الجديدة، ولا ينهر بمجرد ما يسمع عن جديد أو يطلع على ما هو غريب عنده.

ويمكننا استخراج نصوص من القرآن والسنة تشير إلى ضرورة توفر هذه الشروط فيمن يتصدى لقراءة الجديد وكشف الغريب، لما ذا نذهب بعيداً؛ فإن أول توجيه إلهي للبشرية ينطوي على هذا الاشتراط وأهميته؛ حيث قال: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١]. فالقراءة بدون استحضار معنى الرب، وبدون اعتبار القدرة المطلقة للخالق، ومحدودية الكائن المخلوق لا تكون قراءة بناءً أبداً. وقد أمرنا النبي ﷺ بأن نكلم الناس بقدر عقولهم.

ثم إنه يوجد في تراثنا العقلي أساليب وطرق قد لا تعجبنا أحياناً، مثل المجازاة والتنزل لمخالفتي السنة والدين، وكذكر رؤوس تلك العلوم ورؤساء تلك الفرق بالإجلال والتعظيم، فلا يريح ذلك كثيراً من طلبة العلم؛ لعدم الاطلاع على أسرار الحوار.

والحق أن هذا أيضا ليس مما يشنع به على هؤلاء الكرام؛ فإن القرآن الكريم والسيرة النبوية الطاهرة، بل سير الأنبياء والرسل مليئة بنماذج من تلك الصور، وقد تنازل رسول الله ﷺ لمطالبة أعدائه يوم الحديبية، فمسح «محمد رسول الله»، وكتب في مكانه «محمد بن عبد الله»، فبه ﷺ يقتدي أئمتنا حين يعنونون لمبحث إثبات وجود الله بـ«إثبات صانع العالم»، وغير ذلك من الأمثلة.

● المبحث الثاني: تطور العلوم العقلية في الإسلام:

لم يحدث التطور في تاريخ العلوم العقلية في الإسلام دفعة واحدة، وبصدفة، وإنما حدث هذا التطور على مراحل مختلفة، كما أنه على درجات متفاوتة في العالم الإسلامي؛ حيث يختلف المشرق عن المغرب، ويتفاوت الأمر بين العرب والعجم. «ويمكن أن يقال بوجه عام إذا كان المسلمون في القرنين الثاني والثالث للهجرة قد شغلوا بنقل العلوم الأجنبية وتفهمها، فإنهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بأنفسهم ولأنفسهم، وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الإنتاج»^(١).

وبعد الفارابي أبو نصر أول القائمين بمهمة بناء العلوم الفلسفية في تاريخ الإسلام، وهو المعلم الثاني، نظر إلى المنطق على أنه «قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم، ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها: من الكلمة إلى القضية إلى القياس»^(٢)، ورأى أن المنطق

(١) مقدمة د/ إبراهيم مذكور لقسم المنطقيات من كتاب الشفاء لابن سينا: ٩.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. ديور: ٢٠٣.

جزء من الفلسفة، وليس آلة لها فحسب^(١). ونسبة كثير من الأقوال الباطلة - كقدم العالم نفسه - إليه ليست محل إجماع، بل من الباحثين من يرى أنه ممن أكد على حدوثه، وصرح بأن أحدا من الملمين لم يبلغ في العلم بحدوثه ما بلغه أفلاطون وأرسطو^(٢)، وكذا الأمر بالنسبة لعلم الله بالجزئيات^(٣).

والحق أن النشاط العقلي لم يكن قاصرا على الفلسفة والمنطق فقط، بل وصل الأمر حتى علم اللغة، وصار تيار بأسره - وهو تيار البصريين - تيارا منطقيا، يتميز عن المذهب الكوفي، ولا يخفى على المطلع «أن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها، وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة، الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية»^(٤). ولا يخفى على المطلع أيضا الاختلاف حول أصل نشأة اللغة، هل هي توقيف أم وضع واضح، ذلك النزاع الذي يمتد جذوره إلى الأثر الفلسفي.

وحال علم الأصول - أصول الفقه - لا تختلف عما ذكرنا، وقد امتلأت بطون كتب الأصول بالآراء والمباحث المتعلقة بالعلوم العقلية والمنطقية، ومن أبرز الأمثلة على ذلك مقدمة «المستصفى» للإمام الغزالي ومقدمة «مختصر المنتهى الأصولي» لابن الحاجب. كما أن الفقه أيضا ما استطاع أن ينفلت من قبضة هذا التأثير، وكيف يمكنه ذلك، ونصف الفقه القياس، إن لم يكن كله، والقياس - في الصورة التي تطور إليها على أيدي علماء الأصول - يعتمد على أدق تفاصيل المنطق والفلسفة.

(١) السابق: ٢٠٥.

(٢) انظر السابق: ٢٣٤، ٢٣٥.

(٣) انظر السابق: ٢٣٦.

(٤) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. ديور: ٥٥.

ثم للإمام فخر الدين الرازي دور كبير في تطوير العلوم العقلية: فلسفة ومنطقا وكلاما، وهو صاحب مدرسة فيها، تتميز بميزات وخصائص، جرى على إثره أمة من أهل العلم، كالبيضاوي والأرموي والإيجي، كما لقي بعض آرائه واتجاهاته نقدا ورفضاً من قبل طائفة أخرى. وما تركه الرازي من المؤلفات، كـ«الملخص» و«المحصل» و«المباحث المشرقية» و«نهاية العقول» و«شرح الإشارات» وغيرها يمثل مرحلة فارقة في طريق التطور.

ويُعد النصير الطوسي ممن ترك أثرا وضاحا في مسيرة هذا التطور؛ حيث ألف كتابه «تجريد العقائد»، الذي يعتبره البعض «الكتاب الفاصل في تحويل مجرى الأبحاث الكلامية إلى الطابع الفلسفي، ابتداء من نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي»، ويفسر سبب ذلك بأنه «مزج فيه الفلسفة لأول مرة في الإسلام بعلم الكلام مزجا تاما، بحيث صار شيئا واحدا»^(١). كما أن لكتابه هذا أثرا بالغا في ترتيب موضوعات علم الكلام، حيث جرى من جاء بعده من المتكلمين على منواله في ترتيبها، كالعضد والسعد والسيد، والكتب الكلامية قبله لم يوجد فيها هذا الترتيب المنطقي المتسق مع طبيعة التفكير المنهجي، يعرف ذلك من قارن بين هذا الكتاب وكتب هؤلاء مقارنة سريعة.

ولم تفقد العلوم العقلية رجالا قاموا بالتحضير المسائل والقضايا العقلية، ولئن كان مرحلة الإمامين: الرافعي والنووي مرحلة تحرير المذهب الشافعي في الفقه فإن مرحلة سعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني مرحلة تحرير المسائل العقلية في الإسلام، وهما بمثابة الرافعي والنووي، ومؤلفاتهما

(١) انظر مقدمة المحقق لتسديد القواعد في شرح تجريد العقائد: ٤٧/١.

- كالمقاصد وشرحه، وشرح الشمسية، والتهذيب، والتلويح، وحاشية شرح المختصر للسعد، وشرح المواقف، وحاشية شرح القطب على الشمسية، وشرحه على المطالع، وحاشية شرح المختصر العنقودي للسيد - لا يستغني عنها جميعا كل من أراد دراسة تطور العلوم العقلية. ويأتي بعدهما مباشرة دور المحقق جلال الدين الدواني، صاحب الحواشي الثلاثة المعروفة - القديمة، الجديدة، الأجد - على الشرح الجديد على التجريد، وغيرها من الحواشي والتعليقات والرسائل.

وأما إذا نظرنا إلى المرحلة التالية فيصح لنا أن نقارن جهود العلامة عبد الحكيم السالكوتي - صاحب الحواشي القيمة على شرح الشمسية والمواقف والخيالي - والعلامة الإمام محب الله البهاري - صاحب السلم والمسلم - والعلامة المحقق مير محمد زاهد الهروي - صاحب التعليقات البديعة على الدواني والقطب والسيد الشريف - يصح لنا أن نقارن جهودهم بنظيراتها لابن حجر الهيتمي والخطيب الشربيني والشمس الرملي.

ثم يأتي دور المحشين والمعلقين، منهم الكبار والمتوسطون والصغار، ولكل منهم ما يشكر ويذكر، من الجهود والخدمات للعلوم العقلية النفيسة، فجزى الله الجميع خيرا؛ لقاء ما تحملوا من التعب والنصب في أداء أمانة تبليغ الكلمة.

❁ المبحث الثالث: أهمية دراسة المنطق:

وهذا المبحث لا يقل في الأهمية والخطورة عما سبقه من المباحث في هذا الفصل؛ إذ يتطرق بنا إلى جوانب ذات معنى ومغزى في صميم الفكر الديني.

إن انقسام الناس إلى نظاميين وفوضويين ظاهرة قديمة قَدَمَ تاريخ الإنسان، ومن أراد الالتزام بالقيم العالية تمسك بقواعد تضمن له إثبات هذه القيم، ومن أراد الفوضى يهدم كل قاعدة توصل إلى نظام الحياة الإنسانية والكونية ويدمرها كلياً، وما حدث لسقراط مع السوفسطائيين في بلاد اليونان خير ما يذكر في هذا الصدام بين النظاميين والفوضويين، فهذه إذن ظاهرة عميقة الجذور في التاريخ.

وما نريد بالمنطق هنا ليس إلا منهج استدلال وإثبات، درج عليه علماء أهل السنة والجماعة عبر العصور، سواء سميت أرسطياً أو رواقياً أو إشراقياً، أو غيرها من الأسماء التي تخطر ببالك. أريد منهم بالتحديد تلك الفئة من العلماء المعروفين في عرفنا بالمتكلمين، اعتباراً من الإمام الغزالي ومن بعده. ولا أقصد بهم الفقهاء والأصوليين، وذلك لأن المنهج الاستدلالي عندهم يختلف عن المنهج الاستدلالي الذي سلكه المتكلمون؛ لاختلاف العلمين؛ حيث إن الهدف من الفقه - وبالتالي الأصول المنسوبة إليه - ليس هو اليقين، بل المطلوب فيه غلبة الظن. وأما المنهج الكلامي فالأصل فيه تحصيل اليقين، فلا جرم يتفق جوهر منهجهما مع طبيعة هذين العلمين.

وليس للمتكلم التشكيك في منهج الفقهاء، كما أن ليس للفقهاء التطاول على منهج المتكلمين، طالما تبين أمام الجميع هذا الفرق الذي أشرت إليه، إن كانوا طالبين للحق.

قلنا إن الناس منقسمون إلى النظاميين والفوضويين، والإسلام هو النظام الأمثل، على طبق ما يفهمه جماهير أهله، وهم الأشاعرة والماتريدية، وفي مقابلهم خيام أهل الباطال، لا منهج لهم إلا الاحتكام إلى الفوضى، وهم أقوام

وفرق شئى، منهم من هو خارج عن دائرة الإسلام بالكلية، ومنهم من دخل، ولم يستقم، والكل يريد إقامة الباطل، ويخاف سيادة الحق. فانطلقوا نحو هدم القيم والمبادئ التي تلقفتها الأمة المتهتدة عن الله وعن رسوله ﷺ وعمن اقتدى بهديه. فوضعوا معاولهم وفؤوسهم على سلم ذو أدراج، استخدمته الأمة لترتقي به إلى صرح ذو أبراج.

وهذا السلم هو المنطق، أراد الفوضيون أن يهدموه، فوصفوه أولاً بأنه أرسطي أو إغريقي أو... كما يصف أحدنا حين يقذف كلباً في الطريق بالحجارة أو يقتله إنه كلب مجنون يعض الإنسان، حتى يتم له ما أراد بسهولة.

ونحن معاشر أهل السنة والجماعة، نعتقد صحة ديننا وعقائنا، ونجزم بطلان غيره من الأديان وغيرها من العقائد، ولا يزال فينا - بإذن من تعهد بحفظه - من يقدر على إحقاق الحق وإبطال الباطل. وهذا الإثبات وذاك الإبطال ليسا متوقفين على منطق أرسطو أو فلسفة ابن سينا، كما يتوهم، بل هناك قواعد متفق عليها بين العقلاء جميعاً، وهي كبرى القواعد العقلية، كقانون الذاتية، وقانون عدم الوسط، وقانون استحالة اجتماع النقيضين، وارتفاع النقيضين، واستحالة تحصيل الحاصل... وهي أكبر من أرسطو وأفلاطون، وأقدم من الفارابي وابن سينا، عليها مدار المنهج. لا يمكن التشكيك فيه ولا النزاع حوله، إلا إن تدنى الإنسان إلى درجة السفسة، وهي لا يخلو منها زمان.

ثم إن هذه القواعد الكبرى يستطيع الإنسان إذا كان ذا موهبة فكرية عالية أن ينفخ فيها طاقاته الفكرية الجبارة، فيتكون بذلك لون جديد من المنهج، قد يصيب الخلل والخطأ جانباً أو أكثر من جوانبها، وبالفعل قد قامت أنواع

مختلفة من تلك المناهج، من أهمها ما نسميه المنطق الأرسطي، ولقي إعجاب الكثيرين، وتعرض لنقد الكثيرين أيضاً. ولا غشاضة في شيء من ذلك. وأئمة الإسلام أيضاً تنبهوا إلى ما في هذا التراث اليوناني - سواء هو لأرسطو أو لا - مما يخالف عقائد الإسلام، وبينوا بطلان ذلك، وكان أكثره فيما يتعلق بالمباحث الميتافيزيقية، إلا أن منطقهم أيضاً كان يمت إلى تلك الميتافيزيقا بصلة، كاعتقاد العلية بين الجنس والفصل وما إلى ذلك، لم يزل فينا من يئنه على فساد الفاسد فيه.

ومما اعتاده العلماء المتكلمون منذ القرون استخدام هذا اللون من المنهج المعروف بالمنطق، الكثير من قواعده منسوب إلى أرسطو، قد يوافقه عليه علمائنا وقد يخالفونه. إلا أن مما لا شك فيه أن هذا المنطق استخدم استخداماً عريضاً في بيان صحة كثير مما نعتقده، وإبطال مذاهب أهل الباطل.

والذي يريده الفوضويون حين يوجهون سهام النقد إلى هذا المنطق ليس إلا هدم ما استخدم فيه هذا المنطق؛ لأنهم فوضويون، وليس إلا نشر السفطة. ومن هنا يجب التصدي لهذه الفتنة بكل عزم وجدية، والحق الذي نعتقده حق في نفسه، وقد أثبتته سلفنا، وإن شاء الله سبحانه عند من يريد، كائنا من كان، وبرر اليقين وصحة المعتقد ليس متوقفاً على سلامة المنطق الأرسطي أبداً، والباطل الذي نرفضه باطل في نفسه، وقد أبطله علمائنا شر إبطال، وبإذن الله نقدر على ذلك في أي مكان كان.

وليس منهجنا هو الاستدلال أولاً، ثم الاعتقاد، وهو منهج فلسفي، بل نحن معاشر متكلمي أهل السنة نعتقد أولاً ثم نستدل، فإذا تبين بطلان دليل فرضاً فإنه لا يعني بالضرورة أن المدلول في حد ذاته باطل، طالما يستحيل

إبطال احتمال وجود دليل آخر عليه، عرفناه أو لم نعرفه، ففي ظل هذا الاحتمال استحالة إبطال صحة المدلول، حتى وإن لم يتم إقامة دليل آخر عليه في مجلس المناظرة فرضاً فلا ينتقض المدلول بذلك؛ لمجرد أن الأمة تلقت به بالقبول عبر العصور، فهو عين الدليل.

لقد مضى على صحاح نقض المنطق ما يقرب من سبعة قرون، إلا أنه لم ينتقض بعد، ولم تتم إقامة بديل أرادته لبشيد فوفقه فلسفة الحشو، بل هو من فشل إلى فشل، لم يفرض الأمة سُنته، بل رَفَضُوا بِدَعْتَهُ. وأصحاب المنهج ما زالوا متمكنين من بيان صحة المعتقد أمام كل طوائف المخالفين، وثنيين، أو ملحدتين، أو ماديين أو دهرين أو علمانيين، أو أهل بدعة مختلفين. يستخدمون المنطق في تحقيق هذا الهدف، علموا مواضع الخلل فيه أو لم يعلموا، طالما لم يأت - ولن يأتي - الفرضيون بمنهج يقاربه، فضلاً عما يساويه، فضلاً عما هو أحسن منه. وفي اليوم الذي ينبعث المجادلون بما يساويه نجادلهم بالتالي هي أحسن مما جاؤوا به، إن شاء الله.

وقد يفكر بعض الضعاف لما ذا المنطق؟ والغزالي رَحِمَهُ اللهُ بَيَّنَّ عدم فائدته، وانتهى به الأمر إلى التصوف، وصنف للصوفية أعظم دستور يعتزون به ويسرون في ضوئه، به إحياء علوم الدين، والوصول إلى اليقين. إن هذا الخاطر قلما ينجو منه طالب؛ حيث الشيطان يرادو كل إنسان على حسب طريقته، فالذي يرى صحة مذهب أهل السنة يأتيه الشيطان بمثل هذه الهواجس. فليخبر شيطانه بأن الإمام الغزالي رَحِمَهُ اللهُ ألف بعد هذا «الإحياء» كتاباً كبيراً هو من أعظم الكتب في أصول الفقه، وفي مقدمته تكلم إمام الصوفية هذا في علم المنطق وعنه بكلام سلس رائع، بل فيه قال قولته الشهيرة

التي تعد من الكلمات المغيرة لمسار التاريخ في الفكر الإسلامي؛ حيث جعل المنطق «مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»^(١).

ومن هنا يجب دراسة هذا العلم بإتقان ودقة، ويجب معرفة كيفية استخدامه في إثبات المطالب الدينية، كما يجب أن يتم النظر فيه نظراً نقدياً قائماً على المنهج العقلي السليم، لا النقد الأعمى، حتى إذا تبين وجود خلل فيه يستطيع تداركه وإصلاحه، ويتم بناء صرح منهج الاستدلال. هذا هو الذي فعله أئمتنا فيما مضى من الزمن، أضافوا إليه، وحذفوا منه، وما أضافوه إليه وحذفوه منه نظر فيه من جاؤوا بعدهم، فوافقوه عليه طورا، وطورا رفضوه، وموافقة هؤلاء لسابقيهم ومخالفتهم لإياهم أيضا تعرضت لنقد اللاحقين، قبولاً أو رفضاً، وهكذا العملية تمضي قدماً إلى الأبد، لكن بشرط أن يكون الناقد أهلاً للنقد، فلا نبالي بهمسات أناس لا يعرفون قواعد الصرف والنحو، فضلا عن المنطق، ثم يعترضون على ما قرره علماء هذا الفن، مدعياً أنه رجل كما هم رجال، كلا أبداً، بل هو المتخنت المترجل المتهور، يصير لا محالة إلى ما صار إليه أمثاله في مزلة التاريخ^(٢).

(١) المستصفى للإمام الغزالي: ١٠/١.

(٢) وفي هذه المزلة تجد جميع رؤوس الأنساد في التاريخ الإسلامي، كمحمد عبده وأمثاله: البرقوقي ورشيد رضا وطه حسين؛ حيث استهان بتراث الأمة المجيد. انظر أيدع ما يقوله الشيخ محمود محمد شاكر في مقدمة تحقيقه البديعة لأسرار البلاغة (٢٦): «ولم يقتصر ذم الشيخ عبده على كتب البلاغة وحدها، بل تناول الطعن الجارح كل الكتب التي كانت تدرس في الأزهر على اختلاف أنواعها، من بلاغة وفقه ونحو وبقية علوم العربية والدين. وذاع هذا الطعن، وتناقلته ألسنة المحيطين به من صفار طلبة الأزهر وطلبة المدارس وغيرهم من الطوائف، فكان هذا أول صدم في تراث الأمة العربية الإسلامية، وأول دعوة لإسقاط تاريخ طويل من التأليف، وما كتب علماء الأمة المتأخرون، إسقاطاً كاملاً».

هذا، ولا يخفى أن ضعف المعرفة المنطقية يلعب دورا كبيرا في انحراف الناس عن الحق، ويجرهم إلى اتباع العواطف المبنية على بطولة أو عقورية أو عظمة القاتل، بحيث يقع في وهمهم صعوبة مخالفة الرأي الذي تبناه هذا البطل، أو اعتقده ذلك العبقري، ويزداد الأمر قبحا حين يتخذ الأشخاص وآراءهم أصناما تعبد وتقدس، ولا يظهر في شاشة عقولهم أن لا عصمة واجبة إلا للأنبياء من البشر، واتباع الزعيم لمجرد أنه زعيم، وتقليد

= يتداوله الشباب بالسنتهم، مستقرا في نفوسهم وهم في غفارة الشباب، لا يطبقون التمييز بين الخطأ والصواب، وليس عندهم من العلم ما يُبَيِّنُهُم على الفصل في المعركة التي دارت بين شيوخ الأزهر والشيخ محمد عبده، وليس في أيديهم سوي ما قاله الشيخ في التجريح والظمن الذي صدع صدا كاملا أيضا عن هذه الكتب، وأوردتهم الاستهانة بها، والاستهانة داه وبيل، يطمس الطرق المؤدية إلى العلم والفهم.

ثم قال (٢١، ٢٢): «لم تكد هذه الجراحات تشتري قليلا قليلا حتى جاء ما هو أدهى وأعظم بلاء، جاء من رجل .. جاء من الصعيد، سمع ما كانت تناقله الألسنة الطاعنة في كعب الأزهر باستهانة وبلا مبالاة، فوقرت الاستهانة في أعماق نفسه... هو أستاذنا وأستاذ جيلنا الدكتور طه حسين». ويتابع قائلا (٢٩): «بل بلغت الاستهانة مبلغها في الدين، بعد ما نشأ ما يسمونه بالجماعة الإسلامية، فيتكلم متكلمهم في القرآن وفي الحديث بألفاظ حفظها عن شيوخه، لا يدري ما هي، ولا يرُدُّ، بل يكذب أحاديث البخاري ومسلم بأنها من أحاديث الآحاد، بجرأة وخطورة. بل جاء بهمضم أطفال الجماعات الإسلامية، فيقول في القرآن والحديث والقصة بما شاء هو، ويرُدُّ ما قاله مالك وأبو حنيفة والشافعي وابن حنبل، ويقول: نحن رجال وهم رجال...»، ولا يخفى أن هذا الرواء هو رواء الرهابة والسلفية المزعومة.

وبالحيلة «فتح هذا الباب ولم يفلح إلى هذا اليوم» على حد ما وصفه الشيخ محمود شاكِر نفسه (١٩)، ولا يزال لعل الحق مطالبون برد هذه الهجمات العنيفة على نخوة أصحابها، والتقاعد عنه والتسلل فيه جريمة علمية كبيرة، يستحق بها الإنسان غضب الجبار ومقتله.

الكاتب المشهور لأنه كاتب مشهور ليس هو المعيار الذي يميز الحق عن الباطل. فمن يمتلك الثقافة المنطقية الرصينة لا شك أنه يصبح أقوى في اكتشاف الحقائق وكشف الشبهات؛ لأن القواعد المنطقية تمد صاحبها بذخيرة علمية آلية تمكنه من نقد الأفكار واقتناص الصحيح وتجنب الباطل والمرجوح، وذلك أمر لا بد منه في إقامة الفكر الديني وتثبيته في نفوس البشر^(١).



(١) راجع تقديم المنطق للشيخ معبد عبد اللطيف فودة: ٢٣٠.

البَقْصِلُ الثَّانِي نصيب الهند في العلوم العقلية

تمهيد

في هذا الفصل أريد الإشارة إلى عظمة الهند في هذا المجال العلمي، وسبقها على كثير من الأنظار الإسلامية، في تخصيب الفكر الديني الإسلامي، وتميزها عن غيرها في كثرة الإنتاج والمبدعين فيه. هذا أمر اعترف به العارفون، وإن لم يدركه القاصرون، فهناك نصا صريحا يدل باختصار على منزلة علماء الهند في العلوم العقلية، وهو لشيخ الإسلام حسن العطار رحمه الله؛ حيث يقول معلقا على كلام التاج السبكي إن كتابه «جمع الجوامع» لا يمكن اختصاره لأهل الزمان لبلوغه الغاية في الإتقان والإحكام، وقبده شارحه المحلي بأهل زمان التاج السبكي، علق عليه العطار قائلا:

«تقديده بزمان المصنف يقتضي أنه يأتي به من تأخر عن زمانه، ولا مانع؛ فإن فضل الله واسع، ومواسب الحق سبحانه لا تنقطع عن العباد فيضانها، والله ذو الفضل العظيم، ولا يناقض ما قلناه أن الزمان يتناقص في الفضائل كلما تقدم؛ لأن تناقصه بالنسبة لمجموع الطبقة، فلا ينافي تفوق بعض أفراد من المتأخرة على ما قبلها، كما اعترف بذلك المصنف في خطبة

ترشيح التوشيح

على أن عدم إثبات أحد من أهل زمان المصنف بمثله قد يُمنع؛ لأنه يتوقف على استقراء أحوال العلماء الموجودين في ذلك العصر، وهو متعسر بل متعذر، وأمثال هذا الكلام يحمل على المبالغة، وقد ألف العلامة الفناري، وعصره متأخر عن المصنف، كتاب فصول البدائع في الأصول، وجمع فيه ما تفرق في كتب كثيرة، مع مزيد التحرير، وكثرة الفوائد، مما خلا عنها هذا الكتاب.

وألّف بعض علماء الهند كتاباً في هذا العلم، وسماه «سلم الثبوت»، وتاريخ تأليف هذا الكتاب هو اسمه، وهو ألف ومائة وتسع [١١٠٩هـ]، فهذا زمان متأخر عن المصنف.. و«سلم الثبوت» هذا قد اعتنى به كثير من علماء الهند وما وراء النهر، ووضعوا عليه شروحا وحواشي، واشتغلوا به كاشتغال أهل ديارنا بهذا الكتاب [يقصد جمع الجوامع] إلى الآن، كما أخبرني بذلك بعض من لقيته من علماء الهند وعلماء ما وراء النهر.

ولصاحب «سلم الثبوت» كتاب جليل في المنطق سماه «سلم العلوم»، وشرحه جماعة من علماء الهند، واعتنت به فضلاء تلك الديار، كاهتناهم بـ«سلم الثبوت»، وقد اطلعت له على شرحين، ونقلت عنهما في حاشيتي على الخبصي.

وما زال الزمان يأتي بالوادار، هذا العلامة عبد الحكيم والعلامة مير زاهد^(١)، كلاهما ممن أدرك القرن الحادي عشر، ولهما من التأليف ما خضعت لها رقاب الفضلاء، وتفاخرت بإدراك دقائقها أنعمان النبلاء.

(١) انظر ترجمته في سيرة المرجان: ٦٧ - ٧٦، والأعلام للزركلي: ٦٥/٧.

ولا يعجبني قول أهل ديارنا: ليس في الدنيا أعلم من علماء مصر، فإن هذا الحكم يتوقف على استقراء تام، ولا يتأتى لهم ذلك، ولا غيرهم، وغاية ما يصل إليه علمنا أفراد من الأقطار القريبة منا، لا جميع الأفراد، فهذا قول بنادي برعونة قائله^(١).

❦ المبحث الأول: بدايات الحركة العلمية في الهند:

ومما أثبتته الدراسات أن دخول الإسلام في الهند كان في عصر النبوة نفسه؛ حيث وصل وفد من الصحابة رضوان الله عليهم إلى السواحل الهندية الجنوبية، المعروفة بـ«مليار»، وأسوا هناك عددا من المساجد، كانت مراكز الدعوة الإسلامية في عصرهم، وفيما يليه من العصور. كما أن الفتوحات العسكرية من جهة الشمال بدأت منذ القرن الثاني الهجري، حتى صار الحكم في الهند للمسلمين طوال أكثر من ثمانية قرون.

ولا عجب في أن يصنع الإسلام في الهند المعجائب، وبيني حضارة لم تكن تخطر ببال شعوبها، فالتاريخ الإسلامي يحدثنا عن أعلام وشخصيات في هذا البلد العريق، قدموا خدمات وتضحيات في نشر العلوم الدينية وتطوير الفنون العربية، كال تفسير والحديث، والفقه والفتاوى، واللغة والأدب، لا يقل دورهم عما قام به إخوانهم في سائر الأقطار الإسلامية.

وأما عدد أعيان الهند في العلوم العقلية - الكلام والأصول والمنطق والفلسفة، وكذلك التصوف - فلا يكاد يدخل تحت الحصر والإحصاء، وقد يكون الإعراض عنهم هو الأنسب في مثل هذا المقام. وهل هناك أحد لا يعرف

(١) حاشية المطار على شرح المحلي على جمع الجوامع: ٥٣١/٢، ٥٣٢.

أبا الريحان البيروني^(١)، والعلامة الإمام الشيخ صفي الدين الهندي^(٢)، والمحقق الكبير عبد الحكيم السيالكوتي^(٣)، والشيخ عبد الرشيد الجونفوري، صاحب «الرشيدية في آداب البحث والمناظرة» (ت: ١٠٨٣هـ)^(٤)، والعلامة المحقق مير محمد زاهد الهروي، وأبو الحنات عبد الحي اللكهنوي^(٥)، والشيخ فضل إمام الخيرابادي^(٦)، وابنه فضل حق الخيرابادي، والعلامة الإمام

(١) هو: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، فيلسوف ورياضي مؤرخ، من أهل خوارزم، ولد عام ٣٦٢هـ، وأقام في الهند بضع سنين، صنف كتباً كثيرة، منها: الآثار الباقية من القرون الخالية، تحقيق ما للهند، تولى عام ٤٤٠هـ. انظر الأعلام للزركلي: ٣١٤/٥.

(٢) هو: الإمام الشيخ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الهندي، الفقيه الأصولي المتكلم، ولد في الهند عام ٦٤٤هـ/١٢٤٦م، وتوفي في الشام عام ٧١٥هـ/١٣١٥م، له: الرسالة التفسيرية في الأصول الدينية، ونهاية الوصول في دراية علم الأصول وغيرها. انظر ترجمته في كتابنا تراجم علماء الشافعية في الديار الهندية (الإصدار الثاني: ٤٢ - ٦٨).

(٣) هو الشيخ الإمام العلامة الكبير عبد الحكيم بن شمس الدين السيالكوتي، توفي عام ١٠٦٧هـ، له: حاشية على تفسير البيضاوي، وعلى حاشية الخياي على شرح العقائد النسخية، وعلى شرح المواقف، وعلى شرح الشمسية، وعلى شرح الدواني على العقائد المعنوية وغيرها. انظر في ترجمته كشف الظنون لحاجي خليفة: ١١٤٨/٢، ١٨٩٤، هدية المعارف للبغدادي: ٥٠٤/١، إيضاح المكنون له: ١٤٠/١، ٣١٩، نزعة الخواطر: ٥٥٨/٢، الأعلام للزركلي: ٢٨٣/٣.

(٤) انظر ترجمته في سيرة المرجان: ٦٦، ٦٧.

(٥) هو الشيخ الإمام محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري اللكهنوي، أبو الحنات، ولد عام ١٢٦٤هـ/١٨٤٨م، محدث فقيه أصولي متكلم منطقي مؤرخ، له: الرغز والتكميل في الجرح والتعديل، والفوائد البهية في تراجم الحنفية وغيرها، توفي عام ١٣٠٤هـ/١٨٨٧م. انظر في ترجمته الأعلام للزركلي: ١٨٧/٦.

(٦) هو: العلامة الشيخ فضل إمام بن محمد أرشد بن محمد صالح بن عبد الواحد بن عبد الماجد بن القاضي صدر الدين العمري الحنفي الساتريدي، الهركلي ثم الخيرابادي، =

المجدد أحمد رضا خان البريلوي^(١)، وغيرهم. وفي غضون ذلك أيضا يأتي ذكر المحب البهاري وشراح سلمه، والحديث عنه قادم إن شاء الله في فصول مفردة.

إلا أنه ليس من السهل الوصول إلى ما كانت عليه الحالة العلمية في أوائل ظهور الإسلام في الهند، ومن خلال المعلومات المتناثرة هنا وهناك يمكننا القول بأن المنهج الدراسي في الهند كان مبنا على المزج بين العلوم النقلية - كالفقه والحديث - والعلوم النقلية - كالمنطق والكلام والفلسفة - على درجات متفاوتة حسب اختلاف العصور والأمكنة، فاشتهرت القرون الأولى بالتمسك بالفقه المذهبي أكثر، بينما ساد سوق الحديث في الزمن المتأخر، كما أن إقليم «لكهنؤ» عرفت بتواجد أهل الفنون العقلية والنقلية على حد سواء، بينما الديار المليارية لم تكن متعمقة في كثير من العلوم العقلية، وهكذا.

- = أحد مشاهير الهند في العلوم العقلية. له: السقاة في المنطق، تلخيص الشفاء لابن سينا وغيرهما. توفي عام ١٢٤٣هـ. انظر نزعة الخواطر للكتوبي: ١٠٦٣.
- (١) هو: الإمام العلامة الفاضل، مجدد المائة الرابعة عشر، أحمد رضا بن نقي على بن رضا على الأفغاني الحنفي البريلوي الهندي، الملقب بـ«إمام أهل السنة»، و«أعلى حضرة». ولد عام ١٢٧٢/١٨٥٦م، برع في العلم، وفاق أقرانه في كثير من الفنون، ومولفاته في مختلف العلوم والفنون تبلغ ألف مؤلف على رواية بعض مترجيه. وكان أثره على أهل السنة في شمال الهند وباكستان وبنغلاديش لا يزال حيا باقيا، وهو يعيش في قلوبهم عزيزا كريما. ومن أشهر مولفاته: الفتاوى الضرورية في مجلدات كثيرة ضخمة، جد المختار حاشية رد المحتار لابن عابدين في الفقه الحنفي، فتاوى الحرمين برفق تلوة العين، الدولة المكية بالسادة الغيبة، سبحان السجود عن حب كلب مقبوح، ردا على الفيونينية المجوزين للكذب على الباري تعالى، أنوار المتان في توحيد القرآن، المستند المحمد بناء نجات الأبد حاشية على المعتمد المستند لفصل رسول البديلي. توفي عام ١٣٤٠/١٩٢١م. انظر نزعة الخواطر للكتوبي: ١١٨٠/٣ - ١١٨٢.

المبحث الثاني: تطور العلوم العقلية في الهند:

ثم بعد تطورات تاريخية طويلة في العلوم، وتجدد المناهج الدراسية في حلقات المساجد والمدارس بدأت المواد الفلسفية والمنطقية والكلامية تنصدر قائمة الفنون في مجالس الدروس في الهند، بالإضافة إلى الفلك القديم والحساب والقياس والهندسة، ومن الكتب التي تقرأ في هذه الفترة: الإيساغوجي، والتهذيب مع شرح الملا عبد الله اليزدي، وشرح المحقق الدواني مع حاشية الملا مير محمد زاهد الهروي، وشرح القطب الرازي على الرسالة الشمسية، مع حاشية الملا مير محمد زاهد الهروي، وسلم العلوم مع شرح كل من الملا حسن، والقاضي مبارك، وحمد الله، وبحر العلوم. وهذا في المنطق، وأما في الفلسفة: فشرح هداية الحكمة للميذي، والصدر الشيرازي، والشمس البازغة للجونفوري. وفي الكلام شرح الدواني على العصدية، والتفتازاني على النسخة، وحاشية مير زاهد على شرح السيد الشريف على المواقف في مبحث الأمور العامة^(١).

وأما التحديد الزمني لهذا التطور فيمكننا أن نرجعه إلى أواخر القرن التاسع الهجري، حيث بدأ يقدم بعض تلامذة القاضي ناصر الدين البيضاءي، والعلامة الإيجي، والسعد التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، والمحقق الدواني وغيرهم من أئمة الأشاعرة إلى الهند من ناحية خراسان، فأدخلوا في مناهج الدروس الهندية كتب أساتذتهم، كـ«المطالع» و«المواقف» وشرحه و«شرح العقائد النسفية»، فتلحقها الناس بالقبول وصارت متداولة بينهم، وما كان قبل ذلك في نظام الدرس غير «شرح الصحائف» في الكلام^(٢).

(١) راجع الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الكهنري: ٩ - ١٧.

(٢) انظر الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٣، ١٤.

«حتى جاء الشيخ نظام الدين السهالوي، وأحدث في دروس الهند نظاما جديدا، تلقاه الناس بالقبول، ولم ينقص إلى الآن منه شيء»^(١)، واشتهر هذا المنهج باسم «درس نظامي»^(٢)، واختار السهالوي في تدريس علم الكلام «شرح العقائد للفتازاني إلى التسميات، والجزء الأول من شرح العقائد للدواني، ومير زاهد شرح المواقف بمبحث الأمور العامة»^(٣).

ولم يكن الأمر منحصرا في مجرد القراءة والدرس، بل تجاوزوه إلى ممارسة صناعة التأليف والتصنيف في هذه العلوم. بل هذا النشاط العلمي كان حيا مستمرا إلى الماضي القريب، ومن أصرح الأدلة على ذلك ما نجده من الحواشي الدقيقة والتقريرات البديعة على كثير من المصادر العلمية في الكلام والمنطق والفلسفة، وأغلب تلك الحواشي والتقريرات للمتأخرين، والمطبوعات الهندية في أوائل القرن الرابع عشر الهجري وما قبلها محشوة الحواشي والهوامش، مملوئة ما بين الأوراق والسطور، لا يستطيع قراءتها وفهمها إلا المتدرب على هذا النمط من الكتب. وهكذا أصبحت لعلماء الهند ثروة هائلة من المؤلفات في تلك العلوم العقلية، لا يزال الكثير منها غير معروف لمن في خارج أراضيها^(٤).

وتأكيدا لهذه الحقيقة أذكر بعض المؤلفات في العلوم العقلية - المنطقية فقط - التي طبعت وتكررت طباعتها في الديار الهندية:

- (١) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحمي الحسني: ١٦.
- (٢) انظر حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي، د. جميل أحمد: ٢٢.
- (٣) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحمي الحسني: ١٦.
- (٤) انظر للتصرف على بعض تلك الكتب وأسماء مؤلفيها الثقافة الإسلامية في الهند للكهنوي: ٢٥٢ - ٢٦٨.

١ - إيساغوجي في المنطق، للعلامة الإمام أثير الدين المفصل بن عمر الأبهري (ت: ٦٣٠هـ)، له ثماني عشرة طبعة في أماكن مختلفة في الهند، إما مجردا وإما مع الشروح أو الحواشي أو التعليقات^(١).

٢ - تهذيب المنطق والكلام للمولى سعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ)، له أيضا عشرون طبعة على الأقل في مطابع متعددة في الهند، أغلب تلك الطباعات مع شرح العلامة الدواني وحاشية مير زاهد الهروي عليه، أو مع شرح الملا عبد الله يزدي والحواشي المتعلقة به، وطبعة واحدة مع شرح الخيصي وحاشية حسن العطار عليه^(٢).

٣ - تعليقات المحقق الكبير مير محمد زاهد الهروي على حاشية السيد الشريف (ت: ٨١٦هـ) على شرح القطب الرازي (ت: ٧٦٦هـ) على الرسالة الشمية لنجم الدين الكاشي، له أكثر من خمس طباعات هندية، بالإضافة إلى طباعات عدة لشرح القطب مجردا عن الحواشي، ومع حاشية عبد الحكيم السيالكوتي^(٣).

❖ المبحث الثالث: الاتجاهات الفكرية في الهند:

ومما سبق من النصوص والبيان يتضح أن الفكر السائد في المجتمع المسلم في الهند هو الفكر السني، متمثلا في مدرستَي الكلاميتين: الأشعرية

(١) راجع للتفصيل معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/أحمد خان: ٢٥، ٢٠، ١٩.

(٢) راجع معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٧٩ - ٨١، ١٣٢، ١١٢.

(٣) راجع معجم المطبوعات: ١٠٢، ١٦٨، ١٧٠، ٢٧٩، ٢٨٣ - ٢٨٦.

والماتريدية، يقول صاحب «الثقافة الإسلامية في الهند» مؤكداً على هذه الحقيقة: «... لما ولي - أي السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي - المملكة، وفتح بعض بلاد الهند سار إلى ملتان، وقاتل أهلها فأذعنوا له بالطاعة، ولما ملك السلطان شهاب الدين الغوري قاتلهم ثم أخرجهم إلى بلاد كجرات، فصار الناس متفقين على كلمة واحدة، على مذهب الأشاعرة، والسلطة الإسلامية كانت قوة الشوكة، لا يستطيع أحد أن يتفوه بأمر يخالف الأشاعرة»^(١).

نعم، هذه هي الحقيقة الساطعة التي لم يتردد في التصريح بها حتى خصوم الأشاعرة، ولم يتفوه بخلافها أحد، ولو على سبيل المكابرة، إلا أن الأهواء الشيطانية كانت تعمل عملها لترجيح الناس نحو مذهب جديد، اغتصب اسم «اللفية» بالكذب والتزوير والتليس^(٢)، وحاولوا لتحقيق ذلك محاولات متكررة متنوعة، من أشدها وقعا في النفوس الضعيفة تمجيد بعض الشخصيات اللامعة في تاريخ الإسلام في الهند، وضمهم إلى قائمة خصوم الأشاعرة.

ونحن نجد زعماء هذا المذهب الجديد يذكرون الشاه وليّ الله الدهلوي وابنه الشيخ عبد العزيز، والإمام الربانيّ أحمد السرهندي وبعضاً غيرهم بإجلال، ويثبتون عليهم ثناء كبيراً^(٣)، وينصون في تاريخهم على أمر مهم، وهو

(١) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ٢١٢، ٢١٣.

(٢) انظر مثلاً ما قاله صاحب «الثقافة الإسلامية في الهند» (٢١١): «والحائبة أليغ الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ^{رحمته الله}، كانوا على ما كان عليه السلف، لا يرون تأويل ما ورد من الصفات، إلى أن كان بعد السجاعة لشهر بدمشق وأعمالها بقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، فتصدى للانتصار للسلف، وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة، وصلح بالكثير عليهم».

(٣) انظر مثلاً ما فعله أبو الحسن الندوي حين كتب عن الدهلوي والسرهندي في كتابه «رجال الفكر والدعوة»، وهو الكتاب نفسه الذي كتب فيه عن ابن عبد الوهاب!!

إنهم كانوا هم المبشرين الأوائل بهذا المذهب الغرب في الهند! ولم يكونوا على المذهب التقليدي - الذي هو مذهب الأشاعرة والماتريدية كما لا يخفى، ووجوب التقليد لأحد الأربعة في الفقه - وأنهم تركوا علم الكلام والمنطق، وأنهم وأنهم... ويتشبهون في ذلك بنقول من كتبهم، يحسبون أنها تساند رأيهم.

وهذه الدعوى وإن كانت بحاجة إلى حديث مفصل، ورد موسع، بذكر النصوص وتوثيق النقل؛ حتى لا تقوم للعشوائية قائمة، إلا أن هذه العجالة لا تمنع بذلك، ونكتفي هنا ببعض الإشارات التي تُفك هذه العقدة.

والرد عليها باختصار: أن هؤلاء إن كانوا على خلاف الأشعرية والماتريدية فلم لم يعرف ذلك أقرب تلاميذهم؟ بل الذين حملوا عنهم العلم والطريقة كانوا على المذهب التقليدي! بل إن هؤلاء العظماء أنفسهم صرحوا بعقيدة الأشعري أو الماتريدي في كتبهم^(١). ومن هنا تأخرت هذه الدعوى

(١) هذا هو الشاه ولي الله الدهلوي يقول - مثلاً - في كتابه «خزائن الحكمة» (١٤٣) - (١٤٥) :: «ولمذهب الشيخ أبي الحسن عتقنا وقع، ومذهب من تمائيل مذهب الصحابة... وبالجمله لو اعتبرت الحالة التي تحقق بالصحابة فلا تحقيق إلا في مذهب الأشاعرة، وهذه الحالة هي التي تجب على المقلدين، فكل فرقة مقلدة أثبت ذلك فهي خاطئة». ويقول أيضاً في كتابه «رسائل التذهيبات الإلهية» (١٣٥) :: «... ولا يقوم بذاته حادث، فليس في ذاته ولا في صفاته حدوث، وهو برزخ عن الحدوث والتجدد من جميع الوجوه... ولا يشار إليه هنا أو هناك، ولا يصح عليه الحركة والانتقال والتبدل في ذاته ولا في صفاته...» ويقول فيها أيضاً: «فليس في ذاته حدوث، وإنما الحدوث في تعلق الصفات بمتعلقاتها»، وقال في «خزائن الحكمة» (١٠٠): «ولما أورد على إمام أهل السنة أن صفات الله قديمة، فلم حدث الكلام؟ تفصى عنه بأن الصفة قديمة، وتعلقها حادث».

الغربة إلى زمان ظهور أصحاب هذا الاتجاه الغرب في أوائل القرن العشرين الميلادي، وإلى ذلك الوقت لم تكن معروفة قط، بل كان المذهب المائد في الهند هو المذهب الأشعري والماتريدي. أليس ذلك مما يذكرنا بما فعل كبيرهم ابن تيمية في حق قدماء أهل السنة، كالأشعري والجوني، حين ذكر أنهم تابوا عن الكلام ورجعوا إلى مذهب السلف؟ وما أشبه الليلة بالبارحة!!

ثم إن كانوا يكرهون علم الكلام، بل نشروا علم الحديث النبوي الشريف - فقط - فلما ذا هذا الكم من الكذب الكلامية والمنطقية التي تركها كل واحد منهم لمن بعدهم؟ ولم لَمْ يتعد أساطين أهل العلم في الهند من بعدهم - كالمحب البهاري وبحر العلوم مثلاً - عن هذه الطريقة التي نبذوها - على حب زعمهم - وكانوا جميعاً ممن يعظمون السرهندي ويلقبونه بـ«مجلد الألف الثاني»، كما أن الشاه ولي الله إمام يقتدى به عندهم! بل خاصوا في تلك العلوم العقلية وعاموا، وأبدعوا في تصنيف الأصول، وتفتنوا

= وانظر ما نقله صاحب «الثقافة الإسلامية في الهند» (٤٦) عن النحلوي من أبيات طنانة رنانة، فيها التوسل والاستشفاع بالحبيب ﷺ، الذي أتهم سواد الأمة بالشرك والكفر بسببه، وأخرجوا من الملة، يقول فيها النحلوي رحمه الله:

«كان نجوماً أومضت في الفياض	عيون الأناسي أو رؤوس العقارب
إذا كان قلب المرء في الأمر خاطراً	فأضيق من تسعين رجب البواب
وتشغلني ضني وعن كل راحتي	مصائب تقفو ظلها في المصائب
إذا ما أتنسى أزيمة مدلهمة	فحيط بنفسي من جميع الجواب
تطلبت هل من ناصر أو مساعد	ألوذ به من خوف سوء العواقب
فلمست أرى إلا الحبيب محمداً	رسولاً إلى الخليق جم الناقب
ومعصم المكروب في كل غمرة	ومتجع الفقران من كل هائب
ملاذ مهاد الله ملجأ خوفهم	إذا جاء يوم في شب اللوائب

في الكلام، فجاء «سلم الثبوت» - الذي يضارع «جمع الجوامع»، على ما يصفه العطار - من بلد الرهندي والدهلوي!

فلا نستطيع التخلّص من هذه التناقضات العجيبة، في ضوء هذه الدعوى الغريبة، إلا بالحكم عليها بأنها كاذبة، لم تُثبِتْ على أساس يثبت صدقها، بل هي مما اخترعتها عقولُهم الماكرة؛ ليروجوا بها بضاعتهم التي لولا مثلها لن تجِدَ إلى رواجها سيلا، ولكن الله متم نوره ولو كره الملبسون.

❁ المبحث الرابع: الحوار العربي الهندي:

ومع هذا الدور القيادي للهند، إلا أن العالم العربي لم يدرك الهندَ كما ينبغي، ومن هنا كانت المحاولات التي بدأت في تكثيفها منذ سنوات عدة؛ حيث تبعت نفائس الهند المكتونة، وجريت وراء كنوزها المخفية؛ لكي يتم بناء جسر ممدود يمكن العبورَ منه بين العالم العربي والبلاد الهندية، ويشرر الاطلاع على مساهمات علماء الهند في العلوم الدينية، لمن يعيش بعيدا عن هذه الديار، لا للمهتمين الباحثين فقط، بل لكل من يمكنه الارتياح لدور النشر والمكتبات في العالم العربي. وقد ساعدني الحظ في إخراج البعض المتعلق بالعلوم الثقيلة، والله الحمد والمنة.

وأما نتاج الهند في العلوم العقلية فكان بعيد المنال جدا بالنسبة للعالم العربي، سيما الديار المصرية والشامية والعراقية، فضلا عن المغرب الإسلامي. وما كانت مؤلفات أهل الهند العقلية تصل إلى تلك الأقطار، وإن وصلت في حالات نادرة جدا وصلت على وجه غير مرضي. فانظر إلى هذا النص الرائع الذي حفظه لنا التاريخ، سطره براعة الإمام شيخ الإسلام حسن

الطار رحمته، يقول فيه في بعض النسخات: «... وأصل نسخ عبد الحكيم كلها محرقة.. وقد منَّ الله على الفقير بنسخة من عبد الحكيم صحيحة جدا، قدم بها رجل فاضل من بخارى، فصححنا عليها نسخة مصرية، وعليها اعتمدت في النقل...»^(١).

ويقول في موضع آخر: «ورأيت للعلامة المحقق مير زاهد الهندي تحريرا نفيسا.. ربما لا يقف عليه غيري؛ فإن حاشيته المذكورة وكذلك حاشيته على شرح الجلال الدواني.. وحاشيته على شرح الهياكل للدواني قدم بها رجل من علماء بخارى مصر، مريدا للحج، فحصلنا منه حاشية العلامة عبد الحكيم على المواقف، وصححنا نسخة مير زاهد على الدواني.. ولم يسمح بحواشي مير زاهد ولا بغيرها من بقية الكتب التي رأيناها معه، مما لا يوجد في بلادنا، بل كنا لا نعرف أسماءها فضلا عن مسمياتها»^(٢).

فبحان من أحاط بكل شيء علما، ورحم الله شيخنا الطار، فقد ضرب أروع مثال لعالم أزهري أشعري، بمثله صارت للأزهر ما كان لها من الهبة، وإن مزقها أصحاب الدعاوي الفارغة بعده.

(١) (٢)

(١) حاشية الطار على الخبصي: ١٩٩.

(٢) السابق: ٢٢١.



الباب الثاني

لمحة موجزة عن المصنف

الفصل الأول

شخصية الإمام المحقق محب الله البهاري^(١)

● المبحث الأول: اسمه ونسبه ومولده:

هو: الشيخ الإمام محب الله بن عبد الشكور العثماني الصديقي الحنفي البهاري، الفقيه الأصولي، الفيلسوف المنطقي المتكلم، أحد أجلة علماء الإسلام، ومن مشاهير أذكاء العالم، ولد ونشأ في «كرا»، قرية من أعمال «مُحِبَّ عَلَى فُور» من ولاية «بَهَار»، من ولاية الهند الشمالية، وعشيرته تعرف بالملك.

● المبحث الثاني: نشأته:

قرأ بعض الكتب الدَّرَسِيَّة على الشيخ المُلَّا قطب الدين بن عبد الحلیم الأنصاري السَّهْلَوِي^(٢)، وقرأ أكثرها على العلامة قطب الدين الحسيني

(١) مصادر ترجمته: سبعة المرجان في آثار هندستان لفلان على البلغرامي: ٧٦ - ٧٨، إيضاح المكنون لإسماعيل باشا البغدادي: ٢٣/٢، ٤٨١، هدية العارفين له: ٥/٢، نزهة الخواطر: ٧٩٣، حداثق الحقائق: ٥٣، مآثر الكلام: ٢٢١، دائرة المعارف الإسلامية: ٧٤٧/١، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢٧٣/٩ - ٢٧٨، الأعلام للزركلي: ٢٨٣/٥، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان: ٣٨٨ - ٣٩١.

(٢) نِسْبَةً إلى «سَهْلِي»، بكسر السين المهملة والهاء والألف وكسر اللام والتحتانية الساكنة، =

الشمس آبادي، ثم رحل إلى معسكر السلطان عالمكير^(١)، وكان من بلاد

= قصة من أعمال «لكهنو»، أصله من شيوخ «سهالي»، وشيوخها فريقان: أنصارون من نسل الأنصار عليه السلام، وعثمانيون من نسل سيدنا عثمان رضي الله عنه، ورئاسة «سهالي» متعلقة بكليهما، والملا قطب الدين من الشيوخ الأنصارين.

أخذ العلوم عن الملا دانيال الجوراسي - نية إلى جوراس يفتح الجيم وسكون الواو والراء والألف والسين المهملة - قصة من قصبات الفورب، وهو تلميذ الملا عبد السلام الدبوي - نية إلى دبوي، يكرس الدال المهملة وسكون التحتانية وفتح الواو والهاء في الآخر أيضا، قصة من قصبات الفورب - وأخذ الطريقة الجشنية عن القاضي كاسي بن داود الإله آبادي، وهو تلميذ الشيخ محب الله الإله آبادي، صاحب رسالة التوبة في التصوف وشارح «الفصوص» بالفارسية، وأكمل خلفاته.

والملا قطب الدين كان صائم الدهر، قائم الليل، يختم القرآن في التهجد كل ليلة، إمام الأساتذة ومقدام الجهادة، معدن العقليات ومخزن الثقليات، صرف عمره في شغل التدريس، وانتهت إليه رئاسة العلم في «الفورب»، وله على شرح العقائد العنصرية للعلامة الدواني حاشية في غاية الدقة، وحاشية على الأمور العامة، وعلى التلويح، وعلى شرح حكمة العين، تلفت أكثرها ليلة قُتل على يد الظالمين، إثر نزاع جرى بين طائفتين، وكان ذلك سنة ثلاث ومائة وألف (١١٠٣هـ)، وله إذ ذاك ثلاث وستون سنة. ومن أبنائه العلامة الشيخ نظام الدين السهالوي والد بحر العلوم، شارح السلم، كما سنعرف ذلك بعد قليل. انظر سيرة المرجان في آثار هندستان لعلام على بلكرامي: ٧٦، وانظر أيضا نزهة الخواطر لمعبد الحي الحسني للكهني: ٧٨٤، ٧٨٥.

(١) هو: الإمام المجاهد المظفر المنصور السلطان أبو المظفر، محيي الدين محمد أوزونكير بن عالمكير بن شاهجهان، أعظم ملوك الهند ديانة وصيانة، صاحب الفترحات العظيمة، ولد ليلة الأحد لخمس عشرة خلون من ذي القعدة عام ١٠٢٨هـ، بقرية «دوحد»، قرأ العلم على مولانا عبد اللطيف السلطانفوري ومولانا محمد هاشم الكيلاني والشيخ محيي الدين بن عبد الله البهاري وغيرهم. وبابغ الشيخ محمد معصوم بن الشيخ أحمد الهرندي، جلس على سرير الملك عام ١٠٦٨هـ، كان حنفي المذهب سينا ماتريدي المعتقد، صنف «أربعين حديثا»، وأمره صنف علماء الهند «الفتاوى العالمية/الفتاوى الهندية»=

«الدكن»، فولاه القضاء بمدينة «لكهنو»، ثم نقله بعد مدة إلى «حيدر آباد»، ثم عزله عن القضاء وجعله معلما لرفيع القدر بن شاه عالم بن عالمكير، ولما ولي شاه عالم على بلاد «كابل» وسافر إليها استصحبه مع ولده رفيع القدر، فأقام بها زمنا، ثم لما قام شاه عالم بالملك بعد والده عالمكير سنة ١١١٨هـ ولأه الصدارة العظمى، ولقبه «فاضل خان» سنة ١١١٩هـ/١٧٠٧م.

المبحث الثالث: مؤلفاته:

بعد العلامة البهاري من أبرز المساهمين في مجال التأليف والتصنيف في العلوم الإسلامية، ذو الحظ الوافر والنصيب الكبير في هذا الفن، له آثار علمية خالدة في العلوم العقلية والنقلية، يدل على شخصيته العلمية وإمامته في الدين، ومن هنا قال عنه بعض مترجميه «حبك شاهدا على وفور علمه السلم والمسلم»^(١). وفيما يلي عرض موجز لمؤلفاته رَحِمَهُ اللهُ.

١ - سلم العلوم في علم المنطق، وهو كتاب فريد، لم ينسج على منواله، وهو متقدم على «مسلم الثبوت»، كما سنشير إليه. وسيأتي الحديث عنه في الفصل الخاص به من الباب الآتي.

٢ - الإفادات في علم المنطق، وهذا الكتاب لم أجد أحدا ذكره في قائمة مصنفاته، وقد أحال عليه المصنف في أوائل المقالة الأولى من «المسلم»؛ حيث قال: «ومنها - أي من المبادئ - المنطقية؛ لأنهم جعلوه جزء من الكلام، وقد فرغنا عنها في السلم والإفادات»^(٢).

= في ست مجلدات كبار، وأنفق على جمعها مائة ألف من النقود. وتوفي بدكن عام ١١١٨هـ. انظر لطرف صالح من سيرته نزهة الخواطر: ٧٣٧ - ٧٤٣.

(١) معجم المطبوعات العربية لسركيس: ٥٩٥/١.

(٢) سلم الثبوت: ١٧/١.

٣ - «مسلم الثبوت» في علم أصول الفقه، ألفه عام ١١٠٩هـ، كما يؤخذ من اسمه «مسلم الثبوت» طبقاً لحساب الجمل، وقد صرح بذلك في مقدمته^(١). ومسلمٌ ثبوتٌ نسبته إليه في جميع المصادر التي تتحدث عن العلامة البهاري^(٢).

وقد طبع مرات في الهند ومصر وبيروت، فمن طبعاته الهندية: طبعة «عليكرة»/ الهند، عام ١٢٩٧هـ/١٨٧٩م، طبع الحجر، وطبعة المطبعة المجتبائية، بـ«دهلي»/ الهند، عام ١٣١١هـ/١٨٩٣م، وطبع بعناية المولي محمد عبد اللطيف والمولي محمد عبد الحكيم، بـ«دهلي»/ الهند، عام ١٣١٧هـ/١٨٩٩م^(٣)، هذا بالإضافة إلى طبعاته الهندية الأخرى لشروح هذا الكتاب، كما سنعرف ذلك فيما يلي.

وهو وحده كاف للدلالة على عبقرية الابتكارية وعظمته العلمية؛ حيث تفرد بمميزات كثيرة، ليس هنا محل بسطها، ورأينا فيما سبق كيف أن العلامة العطار ينفي على هذا الكتاب في أواخر حاشيته على شرح جمع الجوامع. فلا غرابة في اختيار مطبعة بولاق العتيقة بمصر المحمية مع كتاب المستصفي للغزالي لتطبعهما معا في كتاب واحد يُكوّن مجلدين، وطبع في عام ١٣٢٥هـ^(٤).

وتصدي لشرح هذا الكتاب طائفة من العلماء البارزين، منهم:

- (١) انظر مسلم الثبوت: ٧/١، كما ذكره أيضا العلامة العطار حين تحدث عن هذا الكتاب في خاتمة حاشية شرح جمع الجوامع.
- (٢) انظر مثلاً أيضا المكنون للغدادي: ٤٨١/٢، هدية العارفين له: ٥/٢.
- (٣) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٣٩٠.
- (٤) معجم المطبوعات العربية لسركيس: ٥٩٥/١.

١ - بحر العلوم عبد العلي، صاحب شرح السلم الذي انتدبنا له الآن، وستأتي ترجمته.

٢ - بشير الدين القاضي بن كرم الدين العثماني القنوجي (١٢٣٤ - ١٢٩٦هـ)، شرحه في كتاب اسمه «كشف المبهم فيما في المسلم»، طبع في كائفور عام ١٢٨٧هـ/١٨٧٠م، وفي عام ١٣٠٧هـ/١٨٩٠ - ١٩١م، طبع الحجر^(١).

٣ - العلامة المولوي ولي الله بن حبيب الله اللكهنوي، له نفائس الملكوت في شرح مسلم الثبوت^(٢).

٤ - المنلا حسن بن غلام مصطفى اللكهنوي، له شرح مسلم الثبوت^(٣).

٥ - العلامة الشيخ عبد الحق بن فضل حق الخيرآبادي، له شرح على مسلم الثبوت، وقد طبع هذا الشرح بالمطبعة النظامية في «كانفور»/الهند، بدون تاريخ^(٤).

٦ - الشيخ أحمد عبد الحق اللكهنوي، له شرح مسلم الثبوت^(٥).

٧ - الشيخ محمد شريف المصطفى آبادي الهندي، له «التقرير الأسلم

(١) انظر الثقافة الإسلامية في الهند، للكهني: ١٢٦، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان: ٦٠، ٦١.

(٢) انظر الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٢٦.

(٣) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٢٦.

(٤) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٢٦، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٧٨.

(٥) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٢٦.

في توضيح المسلم»، وهو ترجمته الفارسية لمسلم الثبوت، وقد طبع بـ«بنارس»/الهند، عام ١٣٣٠هـ/١٩١٢م، طبع الحجر^(١).

ويظهر من هذا العرض أن الكتاب محل اهتمام علماء الهند، ولكنه مع ذلك لم يسط دائرة نفوذه إلى خارج الهند كما ينبغي.

١ - حاشية على سلم العلوم، وهي المرادة بقول شراحه «قال في الحاشية».

٢ - حاشية على مسلم الثبوت، ينقل منها العلامة بحر العلوم كثيرا في شرحه على «المسلم»^(٢)، ولكني لم أعر على هذه الحاشية.

٣ - الجواهر الفرد في الجزء الذي لا يتجزأ، ولم أعر على هذا الكتاب، وبعض من أرخ له نسب إليه^(٣)، ويقول بروكلمان إنه في المكتب الهندي برقم [٩/٥٨١]، وكذا في بوهار برقم [٧/٤٦٣]^(٤).

٤ - رسالة في المغالطات العامة الورود، ورد في «معجم المطبوعات العربية» لسركيس أن الشيخ محمد عبد الحليم اللكهنوي - هو والد محمد عبد الحي - شرحها في رسالته المسماة بـ«معين الغائضين في رد المغالطين»^(٥)، وأنها طبعت في الهند، عام ١٢٩٨هـ/١٨٨١م، وأشار إلى مثل ذلك صاحب «معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» أيضا^(٦).

(١) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٣٩٠.

(٢) انظر مثلا فواتح الرحموت: ١/١٧٨، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٧.

(٣) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٥، هدية العارفين للبغدادي: ٥/٢.

(٤) انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٩/٢٧٨، ٢٧٩.

(٥) انظر معجم المطبوعات العربية لسركيس: ١/٥٩٥.

(٦) انظر معجم المطبوعات العربية لجورج إلبان سركيس: ٢/١٩٦٣، ومعجم المطبوعات=

٥ - رسالة في إثبات أن المذهب الحنفي أبعد عن الرأي من المذهب الشافعي^(١).

المبحث الرابع: شخصيته العلمية:

اعترف كل من اطلع على تراث هذا الإمام بعلو منزلته وجلالة قدره، وتبحره في العلوم، وسبق أن نقلنا كلام الشيخ حسن العطار فيه، ووصفه بأنه في درجة عبد الحكيم السيالكوتي. وبمجرد الاطلاع على كتابيه: «مسلم الثبوت» في الأصول و«سلم العلوم» في المنطق يتبين لنا صدق شهاداته هؤلاء. ثم إذا تعمقنا في دراسة تراثه وقمنا بتحليل آرائه وأفكاره نجد صدارته وإمامته حقيقة واضحة ملموسة، إلا أن ذلك يأخذ وقتاً طويلاً، ويحتاج إلى صبر أطول، فلا أصرف الوقت في ذلك، ونحن أمام كتابه «السلام»، وسوف يقوم بواجبه إن شاء الله تعالى.

ومما يدل على تفرده في النظر، واستقلاله في التحقيق ما ورد في هذا الكتاب، وينقله عنه الباحثون، وهو يقول: (... إِتَّاجُ اللَّزُومِيَّيْنِ لُزُومِيَّةٌ فِي الْأَوَّلِ بَيِّنٌ، وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّهُ يَصْدُقُ «كُلَّمَا كَانَ الْإِثْنَانِ قَرْدًا كَانَ عَدَدًا، وَكُلَّمَا كَانَ عَدَدًا كَانَ زَوْجًا، مَعَ كَذِبِ النَّتِيجَةِ. وَحَلُّهُ - كَمَا قِيلَ: مَنْعُ كَوْنِ الْكَثَرَى لُزُومِيَّةً، وَإِنَّمَا هِيَ اتِّفَاقِيَّةٌ. وَيُجَابُ بِأَنَّ قَوْلَنَا «كُلَّمَا كَانَ عَدَدًا كَانَ مُوجُودًا» لُزُومِيَّةٌ؛ فَإِنَّ الْعَدَدِيَّةَ مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى الْوُجُودِ، وَكَذَا «كُلَّمَا كَانَ مُوجُودًا

= العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية: ٣٨٨، وتوجد عندي نسخة مصورة منها، وهي تقع في خمسة عشر صفحة مع الشرح، وبهامشها تعليقات ابن الشارح عبد الحي الكهنوي على الشرح.

(١) انظر نزهة الخواطر: ٧٩٣.

كَانَ زَوْجًا، وَهُوَ مُنْتَجِعٌ بِرَغْمِكُمْ لِمَا مَنَعْتُمْ.

أَقُولُ: وَلَكَ أَنْ تَمْنَعَ الصُّغْرَى؛ فَإِنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَدَدِيَّةَ الْإِثْنَيْنِ الْفَرْدُ مَعْلُومُ الْوُجُودِ؛ لِأَنَّ الْمُتَمَنِّعَاتِ غَيْرَ مُعَلَّلَةٍ. وَأَنْ تَمْنَعَ الْكُبْرَى؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعَامَّ لَا يَسْتَلْزِمُ الْخَاصَّ؛ لِأَنَّ وُجُودَ الْإِثْنَيْنِ الْفَرْدِ مِنْ جُمْلَةِ وُجُودِ الْإِثْنَيْنِ. نَعَمْ، تَصَدَّقُ اتِّفَاقِيَّةً، وَلَوْ تَشَبَّهَتْ بِكَوْنِهَا مِنْ لَوَازِمِ الْمَاهِيَّةِ لِلزَّمِ صِدْقُ النَّتِيجَةِ الْمَفْرُوضِ كَذِبُهَا فِي هَذَا الْجَوَابِ، فَتَأَمَّلْ.

وَاخْتَارَ الرَّئِيسُ فِي الْحَلِّ؛ بِنَاءً عَلَى رَأْيِهِ أَنَّ الصُّغْرَى كَاذِبَةٌ. أَقُولُ: قَوْلُنَا «كُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الْإِثْنَانِ عَدَدًا لَمْ يَكُنْ فَرْدًا» يَصْدُقُ لُزُومِيَّةً؛ فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْعَامِّ مُسْتَلْزِمٌ لِانْتِفَاءِ الْخَاصِّ، وَهُوَ يَنْعَكِسُ بِعَكْسِ التَّقْيِصِ إِلَى تِلْكَ الصُّغْرَى، وَمِنْهُ يَتَبَيَّنُ ضَعْفُ مَذْهَبِهِ. وَالْحَقُّ فِي الْجَوَابِ مَنَعُ كَذِبِ النَّتِيجَةِ؛ بِنَاءً عَلَى تَجْوِيزِ الْإِسْتِلْزَامِ بَيْنَ الْمُتَنَاقِضَيْنِ^(١).

وَمِنْ لَطَائِضِهِ وَغَرَائِبِهِ:

قَالَ فِي مَقْدَمَةِ «الْمُسْلِمِ»: «وَلَيْسَ نَسَبُهُ - أَيِ نَسَبَةِ عِلْمِ أَصُولِ الْفَقْهِ - إِلَى الْفَقْهِ كَنَسَبَةِ الْمِيزَانِ إِلَى الْفَلَسَفَةِ^(٢)»، كَمَا وَهَمَ؛ فَإِنَّ الدَّلَائِلَ التَّفْصِيلِيَّةَ بِمَوَادِّهَا وَصُورِهَا مِنْ أَفْرَادِ مَوْضِعِ مَسَائِلِ الْأَصُولِ، بِخِلَافِ الْمُنْطَقِ الْبَاحِثِ عَنِ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ. وَالْفَقْهُ حِكْمَةٌ فَرْعِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ، فَلَا يُقَالُ عَلَى الْمَقْلَدِ؛

(١) نَقَلَ هَذَا النَّصَّ بِطَوْلِهِ الْعَلَامَةُ الشَّيْخُ غَلَامٌ عَلَى الْبُلْغَرَامِيِّ فِي سَبْحَةِ الْمَرْجَانِ (٧٧، ٧٨)، وَقَالَ إِنَّهُ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى تَبَحُّرِهِ وَتَحْقِيقِهِ فِي الْعِلْمِ.

(٢) هَذَا الَّذِي قَالَهُ الْعَلَامَةُ الْبَهَارِيُّ حَاوَلَ النِّشَارُ أَنْ يَنْقُضَهُ، وَلَكِنْ بَدُونَ أَنْ يَجِيبَ عَنْ دَلِيلِ الْبَهَارِيِّ، رَاجِعَ مَنَاجِجِ الْبَحْثِ: ٧٩.

لتقصيره عن الطاقة، والتخصيص - أي تخصيص الفقه - بالحسيات؛ احترازاً عن التصوف حديثاً محدثاً، نعم، الاحتراز عن الكلام عرف معروف^(١).

قال في «المسلم»: «سمعت من بعض الشيوخ أنه لقيه رجل من البراهمة من جبال الشمال، كان عنده قوانين، يفهم منها كل لسان على وجه كلي^(٢). ونقله عنه البلخرامي في «سبحة المرجان»^(٣). وهل في هذا تأييد لمذهب عباد بن سليمان المعتزلي، المشهور الذي ينقله علماء الأصول في معرض حديثهم عن نشأة اللغة، ويفندونه^(٤)؟! فليبحث عن ذلك.

وبالجملة فإن العلامة الإمام الشيخ محب الله البهاري يعد من أعظم الأئمة المتأخرين في تاريخ الإسلام، له منزلة عالية في علم الأصول، ومكانته الرفيعة في العلوم العقلية: الفلسفية والكلامية والمنطقية، ثبتت إمامته بما جادت به قريحته وسمح به فكره من الكتب والمؤلفات النفيسة، امتاز بها عن كثير ممن عرف بهذا الشأن وعفى عليه الزمان.

إِنَّ السَّلَاحَ جَمِيعُ النَّاسِ تَحْمِلُهُ وَلَيْسَ كُلُّ ذَوَاتِ الْمُخْلَبِ السَّبْعُ

المبحث الخامس: وفاته وثناء العلماء عليه:

الموت حتم، كتبه الله على جميع بني البشر، ولن تنفلت من قبضته الجبارة نفس نفخ فيها الروح، واستسلم علامة عصره وفقه دهره الشيخ الإمام محب الله البهاري للقضاء المبرم، ولبي نداء ربه في عام ١١١٩هـ.

(١) انظر مسلم الثبوت: ١٠/١.

(٢) مسلم الثبوت: ١٨٥/١.

(٣) انظر منها: ١٣٠.

(٤) انظر مثلاً شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢٦٥/١.

لم يفارق دنياه الفانية إلا وقد أقام صرحاً علمياً شامخاً، يخلد ذكره على
ممر الأيام، ويشكره من أجله جميع أهل الإسلام، الخواص منهم والعوام.
وصفحات كتب التاريخ تشهد ببناء أهل العلم عليه وعلى جهوده، وقد نقلنا
بعض ذلك في ثنايا هذه الدراسة، ولا داعي لتكراره. وبالجمله فلا مطمع في
استيعاب مباحثه وغرائبه، ولا سبيل إلى استقصاء مآثره وفوائده؛ لأن ذلك
بحر زاخر، ومهيج لا يعرف له أول من آخر، ولكننا تبركنا بذكر القليل من
عطائه الجزيل، والله نسأل أن يتغمده بعميم فضله وعظيم إحسانه، ويسكنه
فسيح جنته ومستقر رحمته.





البَابُ الثَّالِثُ

نَبْذَةُ يَسِيرَةٍ عَنِ الشَّارِحِ

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ

شخصية العلامة بحر العلوم^(١)

❖ المبحث الأول: اسمه ونسبه ولقبه:

هو: العلامة الإمام الهمام، علم الأعلام، عمدة الأنام، الشيخ عبد العلي بن العلامة الشيخ نظام الدين بن قطب الدين بن عبد الحليم الأنصاري السهالوي للكهنوي الهندي، الماتريدي العقيدة، والحنفي المذهب، الملقب بـ«بحر العلوم»، و«ملك العلماء»^(٢). أستاذ الأساتذة، وإمام الجهابذة، علم شهير من أعلام الإسلام في الهند في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، إمام في الفقه والأصول، ورأس في الكلام والفلسفة والمنطق، ومرجع في التفسير والحديث والتصوف، وعمدة في علوم اللغة العربية كلها، معدوم النظر في الاطلاع والتحقيق والتوفيق.

(١) انظر في ترجمته: حديقة الغرام في تذكرة العلماء الأعلام للمدراسي: ٣٥، نزهة الخواطر للكهنوي: ١٠٢١ - ١٠٢٣، والثقافة الإسلامية في الهند له: ٢٥٧، هدية العارفين للبغدادي: ٥٨٦/١، ٥٨٧، إيضاح المكنون له: ٤٨١/٢، معجم المطبوعات لسركيس: ٥٣١، فهرس الأزهرية: ٣٣٤/٧، الأعلام للزركلي: ٧١/٧، كتاب نواب والاجاه أور حضرت العلام عبد العلي بحر العلوم فرنكي محلي (في اللغة الأردنية).

(٢) اللقب الأول - «بحر العلوم» - خلعه عليه العلامة الإمام الشيخ الشاه عبد العزيز الدهلوي رَحِمَهُ اللهُ، كما أن اللقب الثاني - «ملك العلماء» - أطلقه عليه الملك بهادر ممتاز. انظر نواب والاجاه أور حضرت العلام عبد العلي بحر العلوم فرنكي محلي: ١٦ (في اللغة الأردنية)، وانظر أيضا نزهة الخواطر: ١٠٢١.

● المبحث الثاني مولده ونشأته:

ولد عام ١١٤٢هـ/١٧٢٩م، بمدينة «لكهنو» الشهيرة، في أسرة اعتلت عرش العز والمجد في الفضائل الدينية والعلمية؛ حيث إن والده الشيخ نظام الدين^(١) يعد من أركان النهضة العلمية في شبه القارة الهندية، على الإطلاق، لسبب أنه هو الذي وضع المنهج الدراسي المعروف بـ«السلسلة النظامية» لمدارس وجامعات شبه القارة أجمع، وعليها تدور حلقات الدروس إلى الآن في تلك الديار، من غير تعديل يذكر، إلا إضافة الشافعية في مدارسهم - كما في «مليبار» - بعض الكتب الفقهية والأصولية والكلامية التي تتفق مع مذهبهم^(٢).

وأما جده الملا قطب الدين الشهيد السهالوي رَحِمَهُ اللهُ فقد سبقت الإشارة إلى بعض سيرته حين تعرضنا لترجمة المصنف محب الله البهاري؛ إذ هو من تلاميذ الملا قطب الدين. فبالجملة فإن شرف الآباء ومجد الأجداد من النعم الجليلة التي يختار الله لها من يشاء من عباده، فيكون له الأثر الطيب في تنشئة المولود وتربيته لا محالة.

وأما تلقيه العلوم الدينية فكان على والده الماجد، وقد فرغ من قراءة العلوم والفتون على المنهج السائد في عصره وعمره إذ ذاك سبع عشرة سنة،

(١) هو: العلامة الشيخ نظام الدين بن الملا قطب الدين الشهيد السهالوي الأنصاري، الحنفي الماتريدي القادري، ولد ١٠٨٨هـ، له: شرحان على مسلم الثبوت: الأطول والطويل، شرح منار الأصول، شرح تحرير ابن الهمام، حاشية على شرح الدواني على العضدية، حاشية على شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي، وغيرها، توفي عام ١١٦١هـ/١٧٤٨م. انظر سبعة المرجان: ٩٤، ٩٥، نزهة الخواطر: ٨٥١، ٨٥٢، الأعلام للزركلي: ٣٤/٨.

(٢) انظر الثقافة الإسلامية في الهند: ١٥ - ١٧.

ففي السنة نفسها كان زواجه. ولما توفي والده بدأ يرجع إلى الشيخ كمال الدين الفتحوري، المتوفى عام ١١٧٥هـ، والذي كان من أبرز تلاميذ والده، وكان يباحثه في المسائل العلمية بحثاً دقيقاً^(١).

ثم خرج من مدينة «لكهنو» مضطراً، في أعقاب حادث مؤلم جرى بين أهل السنة والشيعة؛ حيث أنكر الشيخ رحمه الله على ما يقيمه الشيعة من العادات البدعية في شهر محرم، فثارت ثائرتهم، وحاولوا محاربته وقتله، ففي النهاية اختار مغادرة هذه البلدة الظالم أهلها، وذهب إلى «شاهجهانفور»، فلم يرجع إلى «لكهنو» بعد ذلك ولم يدخلها قط، ولما دخل «شاهجهانفور» استقبله نواب حافظ الملك أمير تلك الناحية، وسر له بعض أسباب العيش والراحة هناك، فعكف على التدريس والإفادة وتصنيف الكتب، بجمع الهمة وفراغ خاطر، وانتفع به جم غفير من فضلاء تلك الديار.

وبعد إقامة عشرين عاماً بها ذهب إلى بلدة «راثمفور»، فاعتنم قدومه نواب فيض الله خان، أمير تلك الناحية، ورتب الوظائف له ولأصحابه من طلبة العلم، فأقام بها أربع سنين، ودرس وصنف وصحح، واشتغل عليه خلق كثير، وتخرج عليه جماعات من الفضلاء من سائر البلدان، وقصده الطلبة من أغلب الأرجاء، وتهافتوا عليه تهافت الظمان على الماء، حتى عجز فيض الله خان المذكور عن مؤنتهم، فأراد أن يترك هذه البلدة، فاستقدمه صدر الدين البردواني إلى «بهار» - وهو غير «بهار» بكسر الموحدة - فأجابه ونهض إليه مع من كان معه من الطلبة والعماء، فأقام بها مدة من الزمان يدرس ويصنف.

ثم طلبه والاه جاءه محمد علي خان الكوفاموي، المتوفى عام ١٢١٠هـ،

(١) انظر نزهة الخواطر: ١٠٢١.

نواب الديار المدراسية إلى «مدراس»، فسافر إليها مع ستمائة نفس من رجال العلم والفضل، فلما اقترب من حدود مدينة «مدراس» - وهي المعروفة بـ«شَنَائِي» (Chennai) حالياً - بعث إليه الأمير بعض أبنائه وأقاربه لاستقبال الشيخ، فلما دخلها في الرابع والعشرين من شهر ذي الحجة، عام ألف ومائتين وخمسة (١٢٠٥/١٢/٢٤هـ)^(١)، ووصل إلى باب القصر استقبله الأمير بسائر أقاربه وأركان دولته راجلاً، فأراد الشيخ أن ينزل من المحفة، فمنعه الأمير عن ذلك، وحمل المحفة على عاتقه، ودخل دار الإمارة، وأنزله في قصر من قصورها وأجلسه على الوسادة وقبل قدميه، ثم اعتاد أن يحضر لديه كل يوم، ويرسل إليه المائدة من أنواع الأطعمة، وكلما يذهب الشيخ إلى قصره يستقبله استقبالا حسنا كاستقباله يوم قدومه إلى «مدراس».

ثم بنى له الأمير مدرسة عالية، ورتب له الوظائف، فانتقل هو ومن معه إلى تلك المدرسة، وهكذا صار الشيخ مرجعا ومآبا للمحصلين في الديار المدراسية، واجتمع لديه هناك عدد لا يحصى كثرة، واستمر الحال على ذلك زمانا طويلا، فلما مات محمد علي خان المذكور عام ١٢١٠هـ قام ابنه مقام والده، فبالغ في تعظيم الشيخ، وكذا فعل من جاء بعده، إلى أن انقرضت الدولة الإسلامية في الديار التاميلية، ووقعت تحت حكم الإنجليز المستعمر.

المبحث الثالث: مؤلفاته وأثاره العلمية:

يعتبر العلامة بحر العلوم من كبار المصنفين في العالم الإسلامي، ومن مشاهير المؤلفين في الديار الهندية، لم يكن همه قاصرا على مجرد قراءة

(١) انظر نواب والا جاء أور حضرت العلام عبد العلي بحر العلوم فرنكي محلي لعلم صبانودي: ١٤.

الآخرين، بل كان شديد الحرص على التأليف والكتابة، وقد أوتي في فن التصنيف مهارة قوية وخبرة كبيرة تجعل ذكره باقيا على مر الأيام؛ حيث ترك عشرات المؤلفات ما بين كبير وصغير ومتوسط، في شتى فروع العلم والمعرفة، سيما العلوم العقلية والفلسفية. وهذه المؤلفات محل إعجاب الباحثين والعلماء منذ صدورهما وإلى الآن، اعتنى بها أهل العلم قراءة وتدرسا، ونشروها في أرجاء العالم الإسلامي مطبوعة أو مخطوطة، ونظرة عابرة إلى تلك الثروة العلمية الهائلة تخبرنا بعظمة الرجل والبلد الذي عاش فيه، فهي هي بعض ما توصل إليه بحثنا المتواضع في ثناء هذا الموروث العلمي المبارك:

١ - شرح سلم العلوم في المنطق، وهذا هو الذي أقوم بإخراجه اليوم. وهو من أوائل مؤلفاته؛ حيث قال في منهيته: «كنت صنفته في عنفوان الشباب، وأول ريعان العيش اللباب»^(١)، وقد أحال عليه في مواضع عدة من «فواتح الرحموت»^(٢).

٢ - المنهيات على شرحه على سلم العلوم.

٣ - حاشية على مير زاهد رسالة^(٣)، في المنطق، طبع - وطبع معها على الهامش كشف المكتوم والقول المحيل، كلاهما لمحمد عبد الحي اللكهنوي - بدلهي/الهند، عام ١٢٩٢هـ/١٨٧٥م، في ٦٦ ص، طبع الحجر^(٤). وكذا طبع

(١) منهيات بحر العلوم على شرح السلم: ٣.

(٢) انظر منه مثلا: ٢٠٧/١، ١٠٧/٢.

(٣) وهي حاشيته على شرح مير زاهد الهروي على رسالة التصديقات والتصورات لقطب الدين الرازي.

(٤) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩٠.

بالمطبعة العلوية عام ١٢٧٠هـ، في ٥٤ صفحة، طبع الحجر، وعندني من هذه الطبعة نسخة مصورة.

٤ - حاشية على مير زاهد ملا جلال^(١)، في المنطق أيضاً، لها أكثر من طبعة، طبعة عام ١٢٧٠هـ، بدون مكان الطبع، وطبعة فخر المطابع بدلهي/الهند، عام ١٣٣٦هـ/١٩١٨م^(٢).

٥ - حاشية على شرح الجلال الدواني على العقائد العنصرية، في علم الكلام، طبعت بالمطبعة المجتبائية، بدلهي/الهند، بدون تاريخ^(٣).

٦ - ثلاث حواش على مير زاهد شرح المواقف: القديمة والجديدة والأجد، في الأمور العامة، أحال عليها في شرحه على المسلم^(٤)، فهي إذن مقدمة عليه. ولعلها هي المرادة بقوله في «منهية شرح السلم»: «... وقد برهننا عليه في حواشينا على شرح المواقف»^(٥)، «... وتكلمنا عليه في حواشي شرح المواقف»^(٦)، وإلا فإني لم أجد أحداً أشار إلى أن له حاشية على شرح المواقف غير الحاشية التي على حاشية مير زاهد المذكورة، وأما حواشيه على مير زاهد على شرح المواقف ففي مكتبة جامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية نسخة خطية من حاشيته على مير زاهد على شرح

(١) وهي حاشيته على «الحاشية الزاهدية الجلالية» للشيخ المحقق محمد زاهد الهروي على «شرح التهذيب» لجلال الدين بن أسعد الصديقي الدواني (٩٠٧هـ/١٥٠١م). انظر الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ٢٥٨.

(٢) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩٠.

(٣) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ١٦١.

(٤) انظر فوائح الرحمت شرح مسلم الشبوت: ١٨٠/١، ١١٥/٢.

(٥) انظر منهية على شرح السلم: ١٩.

(٦) انظر منهية على شرح السلم: ٢٧.

المواقف، من غير تعيين هل هي قديمة أو جديدة أو أجد، وهي تحت رقم (٨١٣١)، وعندي منها صورة في ٤٩٢ صفحة.

٧ - المعجالة النافعة في الإلهيات، الظاهر أن هذا الكتاب قد تم تأليفه قبل شرح السلم؛ حيث فيه الإشارات والإحالات على ذلك، كما استطع عليه^(١).

٨ - منهيات على المعجالة النافعة.

٩ - حاشية على شرح الصدر الشيرازي على هداية الحكمة لأثير الدين الأبهري، في الفلسفة، لها ثلاث طبعات: طبعة عام ١٢٦٢هـ/١٨٤٦م، بدون مكان الطبع، وطبعة المطبعة السعيدية، بـ«رَافِقُورْ»/الهند، عام ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م، وطبعة فخر المطابع، بلكهنو/الهند، بدون تاريخ الطبع^(٢).

١٠ - فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت، في أصول الفقه لمحج الله البهاري. والغالب على الظن أنه ألفه بعد تأليفه لشرح السلم؛ حيث يوجد في «الفواتح» إحالات على الثاني، كما سبقت الإشارة إليه قبلا، وقال بحر العلوم في نهاية هذا الكتاب إنه سماه بـ«فواتح الرحموت»، وقال إنك من هذا الاسم تعلم تاريخ اختتام الشرح^(٣)، وهذه طريقة كثير من أذكىاء الهنود والعجم كما هو معلوم، تسمية الكتب بأسام تشير إلى تاريخ تأليفها، وفي «إيضاح المكنون» أن بحر العلوم فرغ منه عام ١١٨٠هـ^(٤)، أي قبل وفاته بأربع وأربعين عاما تقريبا. وقد طبع في الهند طبعات عدة، منها طبعة مطبعة نَوَلْ كِشُور،

(١) انظر مثلا ١١ من شرحه على السلم.

(٢) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩١.

(٣) انظر فواتح الرحموت: ٤٠٧/٢.

(٤) انظر إيضاح المكنون: ٤٨١/٢.

بـ«الملكهنو» عام ١٢٩٥هـ/١٨٧٨م طبع الحجر^(١)، كما طبع في المطبعة البolognaية بمصر في جزئين مع كتاب المستصفى للإمام الغزالي، وقامت دار البصائر في القاهرة مؤخرا بتصوير الطبعة البolognaية. وهو من أنفع شروح مسلم الثبوت.

١١- تكملة شرح تحرير الأصول لابن الهمام لوالده، في أصول الفقه^(٢).

١٢- تنوير المنار شرح منار الأصول بالفارسية، في أصول الفقه، طبع ضمن مجموعة، فيها [١] نور الأنوار لملاحيون [٢] حاشية عليه: قمر الأقطار لعبد الحليم اللكهنوي [٣] دائرة الوصول لمحمد بن مبارك شاه الهروي [٤] تنوير المنار، بلكهنو/الهند، عام ١٢٩٤هـ/١٨٧٧م، في ٦٢٩ ص، طبع الحجر^(٣).

١٣- رسائل الأركان الأربعة في مسائل الصلاة والصوم والزكاة والحج، على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رحمته الله، نسبها إليه المؤرخون^(٤)، وقد طبع في مطبعة علوي خان بلكهنو/الهند، عام ١٣٠٩هـ/١٨٩٢م، في ٢٨٨ صفحة، وطبع أيضا في المطبعة اليوسفية، بلكهنو/الهند، عام ١٣٢٨هـ/١٩١٠م^(٥)، وعندي نسخة مصورة من هذه الطبعة الثانية، وهي أيضا في ٢٨٨ صفحة بالقطع الكبير.

١٤- شرح المشنوي المعنوي، في التصوف، نسبته إليه المؤرخون،

(١) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩١.

(٢) الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني: ١٢٥.

(٣) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩٠.

(٤) انظر مثلاً هدية العارفين للبغدادي: ٥٨٦/١.

(٥) راجع معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩٠.

كالبيدادي وغيره^(١)، وتبين لي أنه مطبوع في «لكهنو» / الهند عام ١٨٧٧م؛ حيث ذكره العلامة الدكتور محمد إقبال - المفكر الشاعر الهندي المشهور - ضمن المراجع التي اعتمد عليها في رسالته «ما وراء الطبيعة في إيران» التي نال عنها درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة «ميونخ» بألمانيا^(٢).

١٥ - شرح ضابطة التهذيب^(٣)، في المنطق، وقد طبع في «مدراس» / الهند، عام ١٢٧٣هـ/١٨٥٧م، كما طبع بمطبعة علوي خان في «لكهنو» / الهند، عام ١٢٩٢هـ/١٨٧٥م^(٤).

١٦ - حاشية على المشناة بالتكرير، ورد ذكره في «معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» فقط منسوبة إلى بحر العلوم كما يظهر، وذكر أنها في فن الحكمة، وطبعت ١٢٦٢هـ/١٨٤٦م^(٥).

١٧ - شرح الفقه الأكبر، في عقيدة أهل السنة الماتريدية، ولم يشر إليه مصادر ترجمته التي تيسر لي مراجعتها، وإنما نسب إليه الشارح نفسه في أوئل هذا الشرح^(٦)، حيث أحال عليه في بعض المسائل، وهو باللغة الفارسية، ولا علم لي بأنه قد طبع أو لم يطبع.

(١) انظر هدية العارفين: ٥٨٧/١.

(٢) انظر ما وراء الطبيعة في إيران، د/ محمد إقبال، ترجمة حسين مجيب المصري: ٢١٢.

(٣) انظر نزهة الخواطر: ١٠٢٣، هدية العارفين للبيدادي: ٥٨٦/١، إيضاح المكنون له:

٤٨١/٢، معجم المطبوعات لسركيس: ٥٣١، فهرس الأهرية: ٣٣٤/٧، الأعلام

للزركلي: ٧١/٧، والثقافة الإسلامية في الهند: ٢٥٧، معجم المطبوعات العربية في شبه

القارة الهندية الباكستانية: ٢٩٠، ٢٩١.

(٤) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩١.

(٥) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩١.

(٦) انظر شرح السلم لبحر العلوم: ١٢.

❁ المبحث الرابع: بحر العلوم محققاً وعبقرياً:

ومما يثبت أهلية أي إنسان في المجال العلمي شهادة العلماء وأهل الخبرة بحاله له، يشهدون له أنه قد بلغ المبلغ الفلاني في التحقيق والعلم. فمن هنا نجد العلامة بحر العلوم من المشهود لهم بالكفاءة والجدارة من قبل العارفين المحققين، ونقلنا غير مرة إعجاب العلامة المحقق حسن العطار به، ونقلنا إنه ينقل عنه نفائس النقول في كتبه، ولم أجده تعقبه في موضع ما من تلك المواضع تعقباً نقدياً، بل دائماً أوصى قارئه بالاعتناء بكتب بحر العلوم وأثنى عليه، وقال بعد نقل كلام بحر العلوم: «هو تحقيق نفيس، فاحفظه؛ فإنه ينفعك في مواضع كثيرة»^(١)، وأمثال ذلك من الأثنية.

ويدل على عبقرية العلمية أيضاً مواضع كثيرة من كتبه، خاصة كتابه هذا، فانظر مثلاً انتقاده لكلام المحقق الدواني في معرض تقسيم كل من التصور والتصديق إلى البديهي والنظري، وذلك عند قول المصنف: (وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلِّ مِنْهُمَا بَدِيهِيًّا، وَإِلَّا فَأَنْتَ مُسْتَعْفٍ، وَلَا نَظَرِيًّا، مُتَوَقِّفًا عَلَى النَّظَرِ، وَإِلَّا لَدَارَ..... أَوْ تَسْلَسَلَ..... وَلَا يُعْلَمُ التَّصَوُّرُ مِنَ التَّصْدِيقِ وَبِالْعَكْسِ؛ لِأَنَّ الْمُعْرِفَ مَقُولٌ، وَالتَّصَوُّرُ مُتَاوِي النَّسَبَةِ، فَبَعْضُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَدِيهِيٌّ، وَبَعْضُهُ نَظَرِيٌّ).

هذا هو كلام المصنف رَحِمَهُ اللهُ، كمادة أهل هذا الفن في توضيح هذا المطلب، وخالفها السعد في «التهذيب»؛ حيث قال فيه: «ويقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر»، فجاء المحقق الدواني لشرح كلام السعد،

(١) حاشية العطار على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق: ١٨٦.

واستحسن صنيعة؛ حيث قال^(١): «وهذا الطريق، أعني الإحالة إلى البداهة أسلم من تكلف الاستدلال عليه، بأنه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار أو تسلسل، أو بديها لما احتجنا في شيء منهما إلى الفكر؛ فإنه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور، ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم إلا بدعوى البديهة في مقدمات الدليل وأطرافها، وذلك كافٍ في نفي كسبية الكل، فلا حاجة إلى الدليل عليه، ثم لا بد من دعوى البديهة في ثبوت الاحتياج إلى الفكر، وذلك بعينه دعوى البديهة في عدم بداهة الكل، فظهر أن الاستدلال يؤول بالآخرة إلى دعوى البديهة في المطلوب، فَلْيُكْتَفَ به أولا، فافهم ذلك؛ فإنه مما لا تجده لغيرنا، وانظمه في سلك نظائره المنتورة في هذه الحواشي».

فأرينا هنا كيف أن الدواني يَفْضَلُ طريقة السعد على طريقة غيره من المناطق بما فيهم صاحب «السلم» نفسه، وكيف اعتبر كلامه هذا من التفائس التي لا توجد لغيره، إلا أن محقق الهند بحر العلوم لم يمر على كلام الدواني مرور مقلد يتلقف ما يسمعه^(٢)، منبها بشخصية القائل، غير ملتفت إلى ما يمليه عليه عقله المستنير، فانظر ماذا قال في تعقيبه على تحقيق الدواني تجد كيف يصنع الفكر الرجال.

يقول بحر العلوم في التعقيب قائلا، بعد أن نقل حاصل كلام الدواني: «ولا يخفى عليك أن البديهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان، فرب قضية

(١) في شرحه على تهذيب المنطق (٤/ب).

(٢) على خلاف الملا اليزدي في شرح التهذيب، حيث تابع الدواني وأقر ما قاله، ولم يعترض عليه بشيء.

إذا عبر موضوعها بعنوان تصير نظرية، وإذا عبر بعنوان آخر تصير بديهية، فيجوز أن يكون إذا لوحظ إلى المقدمات أنفسها يحكم بدهاتها بديهية، وإذا لوحظ بعنوان بعض التصديقات والتصورات يكون بدهاتها نظرية، فلا أول. نعم، لو استدل أولاً بأن هذه المقدمات وأطرافها ضرورية، فبعض التصورات أو التصديقات ضرورة لكفى وخف المؤنة، لكن تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر. والحق أن هذا كله جدل، والمطلوب ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال».

ومما يدل على جودة هذا التعقيب أن العلامة المحقق حسن العطار استجوده، وقال بعد كلام طويل: «وَنُغَمَّ ما قال شارح سلم العلوم... والحق أن هذا كله جدلي، والمطلوب ضروري، لا يحتاج إلى الاستدلال»^(١).

✽ المبحث الخامس: وفاته وثناء العلماء عليه:

وكانت وفاته رَحِمَهُ اللَّهُ لاثنتي عشرة من شهر رجب، سنة خمس وعشرين ومائتين وألف (١٢٢٥هـ/١٨١٠م)، به «مدراس»، ودفن في اليوم التالي بفناء المسجد الولا جاهي^(٢)، فرحمه الله رحمة الأبرار، وأسكنه جنة تجري تحتها الأنهار.

وجملة القول فيه ما قاله السيد عبد الحي الحسني في نزهة الخواطر: «إنه كان من عجائب الزمن ومحاسن الهند، يرجع إليه أهل كل فن في فهم

(١) حاشية العطار على شرح الخبصي على تهذيب المنطق: ٥١.

(٢) انظر نزهة الخواطر: ١٠٢٣، نواب والاجاه أور حضرت العلام عبد العلي بحر العلوم:

الذي لا يحسنون سواه فيفيدهم، ثم ينفرد عن الناس بفتون لا يعرفون أسماءها، فضلا عن زيادة على ذلك، وله في حسن التعليم صناعة لا يقدر عليها غيره؛ فإنه يجذب إلى محبته وإلى العمل بالأدلة من طبعه، لم تر العيون مثله في كمالاته، وما وجد الناس أحدا يساويه في مجموع علومه، ولم يكن في الديار الهندية في آخر مدته له نظير^(١).



(١) نزهة الغرر: ١٠٢٣.

الفصل الثاني

تعريف بكتاب «شرح سلم العلوم»

تمهيد

للكتب تاريخ كتاريخ الأشخاص، وحياة لا تخلو من صعود وهبوط، ورب كتاب يولد ميتا، وآخر تقدر له حياة طويلة عريضة، وكتاب «السلم» وإن كان هناك كتب أسنُّ منه، ولكنه يزيد عليها تأثيرا وتوجيها للأفكار.

إن كتاب «سلم العلوم» رغم كل ما له من الأهمية، بحاجة إلى التعريف به لأهل العلم في العالم الإسلامي، سواء في ذلك الهند وغير الهند. أما الهند فقد انحط النشاط الدراسي في مدارسها وجامعاتها إلى درجة متدنية في هذه الآونة الأخيرة، بحيث لا نجد فيها من يصبر على تمام قراءة شرح اليزدي على التهذيب إلا قليلا جدا، بعد أن كان الأسلاف يقرؤونه كاملا ثم يواصلون دراسة المنطق في شرح القطب الرازي على الشمسية، وبعده يقرؤون في ثلاثة شروح للسلم.

ومن مظاهر هذا الانحطاط أن لا يتوفر مثل هذه الكتب في الأسواق للشراء، حتى إذا أراد أحد أن يدرسها، أو يقتني نسخة منها على الأقل فليس بمُمكنه شرائها وتملكها، وذلك بعد أن مضى حين من الدهر كانت الأسواق

العلمية فيه مليئة بمثل هذه الكتب. فإن وجد شيء منها للشراء فإذا به مطبوع طبعة ناقصة، ليس به قسم التصديقات، مثل شرح الملا حسن، أو قسم التصورات، كشرح حمد الله، بل أنقص من ذلك؛ حيث يطبع مثل شرح الملا حسن وليس فيه مباحث التصورات كاملة!

وللأسف الشديد صار الأمر أبشع مما يتصور؛ حيث لا نجد هناك من يندم على هذه الحالة، ويشعر بالخسارة، بل الذين يقال عنهم إنهم أهل العلم ورجال الدين يشجعون العلوم العصرية، ويوفرون لطلابها وسائل العيش والتمكين، بينما طالب العلم الشرعي صار غريبا بين أهله، غير مرغوب فيه لديهم، يحسبون أنهم يحسنون صنعا؛ إذ يطيطون فرحا حين يعلمون أن طالبا في مدرستهم حصل على شهادة في علم الطب بدرجة متفوقة، ولا يشعرون بشيء من الفرح حين يكون فيها طالب حفظ متنا من المتون في العلوم الشرعية. وقد أشرنا في بعض الهوامش السابقة إلى نكبة الأزهر على يد محمد عبده وعملائه، وبدأ سريان هذه الفتنة إلى الهند منذ وقت قريب، فعلى رجال الإسلام وأهل العلم صدها ومقاومتها بكل همة.

أليست هذه العلوم الشرعية، سيما العلوم العقلية التي عليها يبنى سائر الفروع هي الواقية لأبناء الأمة من الإلحاد والكفر وأنواع الضلالات التي سقط فيها طائفة ممن يعيش في البلاد العربية، حتى في داخل الجامعات الإسلامية فيها، بما فيها الأزهر وغير الأزهر؟ أليس التنفير من العلوم الشرعية، وتمجيد غيرها هو السبب المباشر لضياغ هذه الأمة في الوطن العربي؟ حتى آل الأمر إلى ما آل إليه؛ بحيث لا يحتاج إلى تفصيل أكثر، وبشاعة الأمر ماثلة أمام كل ذي عينين، وقد نقلت نصا خطيرا ومهما للأستاذ محمود محمد شاكر صرح فيه بأن أمثال طه حسين الداهية العظمى والمصيبة الكبرى لم تكن إلا صنع يد

محمد عبده . ومن أراد منهم الاستدراك فلا أراه أيضا إلا مصابا بالمرض نفسه الذي أصيب به من سبق!

وهل يُصلح العطار ما أفسد الدهر؟

وأذكر إخواني في الهند بالنصائح التي صرح بها شيخ الإسلام مصطفى صبري رَحِمَهُ اللهُ لعلماء الأزهر ومصر في القرن الماضي، وبث معظمها في كتابه الموصوف بأنه «كتاب القرن» «موقف العقل والعلم والعالم من كلام رب العالمين ورساله»؛ وذلك لثلا يزداد الأمر سوء، ولا تبلغ الكارثة مبلغا يستحيل بعد ذلك نجاح أي محاولة لعملية الإنقاذ أو الإغاثة.

وأما البلاد العربية فالكتاب بالنسبة لهم غرض طري، أمر غير معروف، إلا لأفاد معدودين في كل عصر، بل يقول العطار المصري الأزهرى رَحِمَهُ اللهُ إن أحدا لم يعرف عن هذا الكتاب شيئا إلى زمانه، وها هو نص كلامه: «.. وهذا الكتاب - أي شرح سلم العلوم - قبل تاريخه^(١) لم يكن له وجود بديارنا، وإنما قَدِمَ به وبغيره من نفائس كتب المعقول والمنقول العلامة الهمام شيخ الإسلام أحمد عارف عَضَمَتْ بَلْكَ زَادَهُ، حين تولى قضاء «المدينة المنورة» - على ساكنها أفضل الصلاة والسلام - فلما عاد لمصر استصحب معه ذلك الكتاب مع جملة الكتب التي حَصَّلَهَا هناك، واجتمع ببعض أفاضل تلامذة ذلك الشارح، ونقل عنه ترجمة المصنف والشارح، فأما المصنف فهو العلامة محب الله البهاري... وقد اعتنى بهذين الكتابين فضلاء الهند وعلماء ماوراء النهر غاية العناية...»^(٢).

(١) يظهر من سياق كلامه أن المراد بالتاريخ ما قبل عام ١٢٤٠هـ.

(٢) حاشية العطار على شرح الخيصي على التهذيب: ٤٣٦.

فمن هنا صار لزاما علي أن أقوم بتعريف هذا الكتاب للقراء وأهل العلم في العالم الإسلامي.

❖ المبحث الأول: نسبة الكتاب إلى المصنف:

وأما نسبة كتاب «سلم العلوم» إلى العلامة الشيخ محب الله البهاري فخير دليل عليها هو قول المصنف نفسه، وقد ذكره ونسبه إليه في مواضع كثيرة من كتابه «مسلم الثبوت»^(١)، هذا بدوره يدل على أن «سلم» سابق على «المسلم»، أي قبل عام ١١٠٩ هـ الذي هو عام تأليف «المسلم»، كما رأينا سابقا. هذا بالإضافة إلى أن هذه النسبة كلمة إجماع بين من أرخ له رَحِمَهُ اللهُ، كالعلامة عبد الحي الحسني اللكهنوي في «نزهة الخواطر»، وإسماعيل باشا البغدادي في الهدية والإيضاح، والمؤرخ خير الدين الزركلي في «الأعلام»، وكثير غيرهم، بالإضافة إلى أن شراحه ينسبونه إليه، فالأمر إذن لا يحتاج إلى زيادة بيان.

وأما شرح بحر العلوم على السلم فنسبته أيضا مما لا يشك فيه، وقد نسب الشارح نفسه إليه في بعض كتبه^(٢)، كما نسب إليه غيره من المؤرخين، كاللكهنوي والبغدادي والزركلي وغيرهم، وقد استفاد من هذا الشرح إمام أهل التحقيق في الديار المصرية في القرن الثالث عشر، العلامة الشيخ حسن العطار، والدليل على ذلك أنه ينقل كثيرا من عباراته في مواضع عدة من حاشيته على شرح الخبيصي على التهذيب، دون تصريح باسم الشارح بحر

(١) انظر منه مثلا: ١٧/١، ١٠٧/٢.

(٢) انظر مثلا فواتح الرحموت: ١٧/١، ٢٠، ٢٠٧، ١٠٧/٢، وغيرها.

العلوم، وكان يكفي بقوله «شارح سلم العلوم»^(١)، وعند المقارنة يعلم أن المراد به هو بحر العلوم، كما أن العطار في نهاية حاشيته على الخبيصي قد ذكر اسم بحر العلوم ناسبا إليه شرح السلم، ولا يغيب عن البال أن بين تاريخ وفاتهما خمسة وعشرين عاما فقط؛ حيث توفي بحر العلوم عام ١٢٢٥هـ، والعطار عام ١٢٥٠هـ، رحمهما الله. وكل هذا مما يؤكد نسبة هذا الشرح إليه.

✽ المبحث الثاني: موضوع الكتاب ومنهجه وأسلوبه:

ولا يخفى أن «سلم العلوم» كتاب منطقي، وهو يشتمل على قسمي المنطق المعروفين: التصورات والتصديقات، ويتعرض لمعظم الجزئيات والمباحث التي تندرج تحتها، بالإضافة إلى دقائق لغوية وكلامية وفلسفية، جمعها المصنف والشارح من مظانها وغير مظانها من مؤلفات السابقين.

وأما منهج الشيخ محب الله وأسلوبه فيه فإنهما هما الذان أكسبا له هذه الشهرة والأهمية، التي قد لا توجد لغيره من الكتب المنطقية. يقول القاضي محمد مبارك في أوائل شرحه على السلم: «اعلم أن علم الصناعة لما كان أبين العلوم نبينا وأرفعها شانا، وكانت الرسالة التي ألفها التحرير المحقق، والحبر

(١) انظر مثلا حاشية العطار على شرح الخبيصي على التهذيب: ٢٢، ٥٠، ٥١، ١٢١، ١٢٢، ١٨٦. هذا، وقد تبين لي أن الدكتور على سامي النشار المعروف بأبحاثه القيمة - رغم شذوذه في بعض المسائل الخطيرة وانحرافه عن الجادة - قد اتخذ من سلم العلوم مرجعا لكتابه الشهير «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، ولما قارنت بين إحلالاته فيه وبين صفحات السلم وجدت أنها هي تلك النسخة نفسها التي اعتمدت عليها في هذا العمل، إلا أن النشار يشير أحيانا إلى العلامة البهاري خطأ، والحال أن الكلام لبحر العلوم، والعكس أيضا يحدث، والأمر هين. انظر مثلا مناهج البحث: ٥٦، ٦٣، ٦٤.

المدقق، الشيخ الكامل محب الله البهاري من بين أصحابها صحيفة ملكوتية، تجري منها أنهار من العلوم الحقيقية لأقرباء الروعية، مصفاة للبيان، في مرقة التبيان، ومرآة للعيان، في ميقات البرهان، معتبرة عند أخلاء الروعية، ومتداولة بين أقرباء العقلية، ورأيت الطالبين لحلها جما غفيرا، والراغبين إلى شرحها أفهاما كثيرا...»^(١).

ويمتاز كتاب «السلم» عن غيره من كتب المنطق بمميزات ومحاسن عدة، يعرف ذلك من عاش معه حاضر الذهن، وقرأه بتأن وتأمل، حين يقارنه بغيره من كتب الفن التي سبق له قرائتها ودراستها. والأمثلة على ذلك كثيرة، والمقصود هنا - وفاء لحق الدراسة - ليس إلا ذكر بعض النماذج، لا أكثر، ثم عند إقبال القارئ على الكتاب يدرك صدق ما قلته. ويمكننا الإشارة إلى بعض مزاياه في نقاط تالية:

○ أول ما يذكر في هذا الصدد أنه كتاب مختصر في علم المنطق، مختصر بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

○ ولكونه مختصرا لم يقسمه المصنف إلى الأبواب والفصول والمباحث إلا في النادر.

○ إلا أن الاختصار لم يكن بتقليل الحجم بحيث يفوت معه كثير من المعاني والفوائد، كما يتبادر من اللفظ، بل الحق أنه مع اختصاره اشتمل على ما لم يشتمل عليه غيره من الكتب، مطولات أو مختصرات.

○ فمثلا حين تقارن بين أسلوب تعبير «الشمسية» في معرض حديثه عن تقسيم كل من التصور والتصديق إلى البديهي والنظري؛ حيث كانت عبارتها

(١) شرح القاضي مبارك: ٣.

هكذا: «وليس الكل من كل منهما بديها، وإلا لما جهلنا شيئا...»^(١)، تقارنه بأسلوب تعبير العلامة البهاري في «السلم» حيث قال: «وليس الكل من كل منهما بديها، وإلا فأنت مستغن»، تجد الفرق بين الأسلوبين؛ إذ ترد على العبارة الأولى إيرادات، كما تعرض لها أصحاب شروحها وحواشيها^(٢)، بينما الثانية لا يرد عليها شيء.

○ يظهر من خلال دراسة الكتاب أن مصنفه قد استفاد كثيرا من مؤلفات السابقين عليه في هذا الفن وفن الكلام والفلسفة واللغة، وفي مقدمتها «الشفاء» و«الإشارات» لابن سينا، و«شرح المطالع» للقطب الرازي، و«شرح الشمسية» له وللसعد، و«حواشي شرح الشمسية» و«شرح المواقف» للسيد الشريف، و«شرح التهذيب» و«حواشي شرح التجريد الجديد» للمحقق الدواني.

○ إلا أنه لم يكن مجرد مردد أو مقلد لما ثبت في تلك الكتب، بل صهره في بوتقة فكره، وأخضعه لمعيار نقده؛ ليأخذ ما وافق الصواب الذي اطمئنت إليه نفسه، وليرفض الخطأ الذي تبين له أنه خطأ.

وأما شرح العلامة بحر العلوم على هذا المتن «السلم» فيمتاز أيضا بمميزات عدة، منها غزارة المادة في جزالة التعبير، وهو وإن كان من أوائل مؤلفاته إلا أنه يغلب عليه طابع التحقيق ودقة النظر، كما يدل على اطلاع واسع في تراث العلوم العقلية عامة وفن المنطق خاصة. وقد استوفى شرح المتن بكامله، وتبرع ببيان أمور سكت عنها المصنف أو مر عليها مرور الكرام، من

(١) الرسالة الشمسية: ٩١، ٩٠/١، وانظر أيضا عبارة القطب في شرحه عليها: ٩٦، ٩٥/١.

(٢) انظر مثلا ما ذكره القطب والسيد في شرح وحاشية الشمسية: ٩٥/١ - ٩٧، والمحقق الدواني في حاشية شرح الشمسية: ٢٦٣/٢.

أهمها حديثه الطويل عن مباحث الصناعات الخمس، التي اعتاد المتأخرون إهمالها وعدم استيفاء حقها، كما ينبغي.

يظهر في خلال شرحه انتماؤه للفكر السني الماتريدي بصراحة، وانقباضه الشديد عما يخالفه من الأفكار والمعتقدات، سيما الفكر الشيعي الذي أساء استخدام قاعدة «التواتر» لصالح فلسفتهم السخيفة، كما حاولوا تقليل شأن القياس الفقهي/ التمثيل المنطقي، وادعى كبيرهم المتمنطق أنه لن يفيد اليقين، فاشتد هجوم بحر العلوم رَحِمَهُ اللهُ في مثل هذه المواضع، كما سيراه المتابع لصفحات هذا الكتاب، فلا داعي للتطويل هنا.

✽ المبحث الرابع: عناية أهل العلم بـ«سلم العلوم»:

ومما يدل على عظمة أي عمل اعتناء الناس به، واهتمامهم بنشره وإشاعة فضائله، وتيسير طرق الوصول إليه، وصرف نفائس العمر في الحصول عليه. نعم، إن هذه الدلائل كلها توفرت في شأن كتاب «سلم العلوم»؛ لتدل على جلالة أمره، وعلو منزلته، وقد انهال عليه سيل عرم من الشراح، تناوله كل واحد منهم بالشرح والتوضيح والنقد والتمحيص، على اختلاف ميولهم واتجاهاتهم، وفيما يلي جولة سريعة بين هؤلاء الأعلام الكبار، وذلك الموروث المنطقي الذي خلفوه.

١ - العلامة القاضي مبارك بن محمد دائم الفاروقي الكوباموي (ف):
١١٦٢هـ)، له شرح السلم المعروف بـ«قاضي مبارك»، وله طبعات عدة، وله عليه منهيات^(١).

(١) انظر الثقافة الإسلامية في الهند لعبد الحي الحسني للكهني: ٢٥٩، حركة التأليف:

- ٧ - نعيم الدين بن فصيح الدين القنوجي، له شرح تصديقات السلم^(١).
 - ٨ - الشيخ محمد عظيم بن كفاية الله الفاروقي الكوفاموي، من أهل القرن ١٢ الهجري، له شرح سلم العلوم^(٢).
 - ٩ - الشيخ عبد الحق بن الشيخ فضل حق الخيرآبادي (١٢٤٤ - ١٣١٦هـ)، له (١) حاشية على شرح السلم لحمد الله، وقد طبعت عام ١٣١٤هـ بلكهنو، و(٢) أخرى على شرح القاضي مبارك باسم خاتمة الحواشي، وقد طبعت بدهلي عام ١٣٢٤هـ^(٣).
 - ١٠ - دلدار علي بن محمد معين النقوي النصير آبادي اللكهنوي (١١١٦ - ١٢٣٥هـ)، الإمامي الذي هو أول من شيد أركان المذهب الإمامي في شمال الهند، له حاشية على شرح السلم لحمد الله، طبع شيء يسير منها على هامش شرح السلم قديماً^(٤).
 - ١١ - المفتي ظهور الله بن محمد ولي بن غلام مصطفى الأنصاري الفرنكي محلي (ف: ١٢٥٦هـ)، له حاشية على شرح قاضي مبارك^(٥).
-
- = فضل حق فقد درست شخصيته الفكرية والكلامية في كلية الدراسات الإسلامية والعربية، بجامعة الأزهر، القاهرة، قام به الأخ الأستاذ الفاضل الحافظ عبد الواحد الباكستاني لنيل درجة الدكتوراه.
- (١) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠.
 - (٢) حركة التأليف: ٣٠٦.
 - (٣) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ٢٠٨، معجم المطبوعات العربية في شب القارة الهندية: ٢٧٧.
 - (٤) حركة التأليف: ٣٣٩.
 - (٥) حركة التأليف: ٣٤٦، معجم المطبوعات العربية، د/ أحمد خان: ٢٦٥.

١٢ - عماد الدين العثماني الحنفي اللبكني ، من أهل القرن ١٣ الهجري ، له حاشية على شرح السلم لحمد الله^(١) .

١٣ - العلامة الشيخ أحمد عبد الحق بن محمد سعيد بن قطب الدين الفرنكي محلي (ت: ١١٨٧هـ) ، له شرح السلم ، طبع في لكهنؤ^(٢) .

١٤ - الشيخ ولي الله بن حبيب الله بن محب الله الفرنكي محلي (ف: ١٢٧٠هـ) ، له تكملة شرح لملا حسن ، وتكملة أخرى لشرح السلم لملا أحمد عبد الحق^(٣) .

١٥ - السيد محمد على الحسيني المبارك الجونبوري من أهل القرن ١٨ الميلادي ، له معراج الفهوم شرح سلم العلوم^(٤) .

١٦ - الشيخ خادم أحمد بن حير على بن محمد مبین الفرنكي محلي (ف: ١٢٧١هـ) ، له تعليقات على شرح السلم لملا حسن^(٥) .

١٧ - القاضي أحمد على بن فتح محمد السنديلوي (ف: ١٢٠٠هـ) ، له شرح على سلم العلوم^(٦) .

١٨ - حسين بن دلدار على النقوي الشيعي (ف: ١٢٧٣هـ) ، له تعليقات على شرح السلم لحمد الله^(٧) .

(١) حركة التأليف: ٣٠٩ .

(٢) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية ، د/ أحمد خان: ٢٨ ، ٢٩ .

(٣) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠ ، حركة التأليف: ٣٥٣ .

(٤) حركة التأليف: ١٨٦ .

(٥) حركة التأليف: ٣٥٥ .

(٦) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠ ، حركة التأليف: ٢٣٧ .

(٧) حركة التأليف: ٣٥٧ .

١٩ - الشيخ أحمد على بن غلام حسين العباسي الجرياكوتي (ف):
(١٢٧٢هـ)، له شرح سلم العلوم، ولم يكمله^(١).

٢٠ - ظهور على بن حيدر على بن محمد مبین الفرنكي محلي (ف):
(١٢٧٥هـ)، له شرح على خطبة شرح السلم للقاضي مبارك^(٢).

٢١ - العلامة أبو البركات ركن الدين تراب على بن شجاعة على
الدهلوي (ت: ١٢٨١هـ)، له: (١) البيان الكافي على شرح السلم للقاضي
مبارك، طبع في كانبور في المطبعة النظامية عام ١٢٨١، ١٢٨٤، ١٢٨٦هـ^(٣)،
و(٢) التعليق الأحسن على شرح ملا حسن للسلم، طبع في ١٢٦٥هـ، و(٣)
حاشية على شرح السلم لحمد الله^(٤).

٢٢ - محمد بن دلدار على النقوي (١١٩٩هـ)، تعليقات على شرح
السلم لحمد الله^(٥).

٢٣ - العلامة حيدر على بن حمد الله (ف: ١٢٢٥هـ)، له (١) التحريات
على شرح السلم لحمد الله، و(٢) تكملة شرح السلم لحمد الله^(٦).

٢٤ - جعفر على بن باقر على (١٢٨٤هـ)، له حاشية على شرح السلم
لحمد الله^(٧).

(١) حركة التأليف: ١٨٨٠.

(٢) حركة التأليف: ٣٥٩.

(٣) الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية: ٧٥، حركة
التأليف: ٣٦١.

(٤) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ٣٦١، معجم المطبوعات: ٧٦.

(٥) حركة التأليف: ٣٦٣.

(٦) حركة التأليف: ٢٣٨.

(٧) حركة التأليف: ٣٦٤.

٢٥ - الشيخ عبد الحق الكابلي، له القول المسلم بشرح السلم^(١).

٢٦ - الشيخ محمد عبد الحليم بن أمين الله الأنصاري اللكهنوي الحنفي الماتريدي (١٢٣٩ - ١٢٨٥هـ)، والد الشيخ عبد الحي اللكنوي، له (١) «القول الأسلم لحل شرح السلم» لملا حسن، طبع في المطبعة النظامية بكانبور عام ١٨٧٠م، و(٢) «كشف الاشتباه في شرح السلم لحمد الله»، طبع بلكهنو عام ١٢٨٣هـ^(٢).

٢٧ - المفتي محمد يوسف بن المفتي أصغر الأنصاري الفرنكي محلي (ف: ١٢٨٦هـ)، له حاشية على شرح السلم للقاضي مبارك، وطبع بالمطبعة المصطفائية بلكهنو، عام ١٢٩٦هـ، والمجتبائية بدلهلي عام ١٩١٦م^(٣).

٢٨ - الشيخ عبد الحكيم بن عبد الرب بن عبد العلي بحر العلوم (ف: ١٢٨٨هـ)، له (١) حاشية على شرح السلم للقاضي مبارك، و(٢) شرح السلم، و(٣) التوضيحات حاشية على شرح السلم لحمد الله^(٤).

٢٩ - المير حيدر علي (ف: ١٣٠٢هـ)، له حاشية على شرح السلم لحمد الله^(٥).

٣٠ - الشيخ محمد رضا بن قطب الدين الأنصاري الشهيد من علماء القرن ١٨ الهجري، له شرح سلم العلوم^(٦).

(١) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠.

(٢) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦١، حركة التأليف: ٣٦٧.

(٣) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ٣٧٠.

(٤) حركة التأليف: ٣٧٢.

(٥) حركة التأليف: ٣٧٨.

(٦) حركة التأليف: ٤٠٠.

٣١ - الشيخ أحمد حسين بن محمد رضا بن قطب الدين الشهيد، له شرح سلم العلوم^(١).

٣٢ - الشيخ إلهي بخش الفيض آبادي (ف: ١٣٠٦هـ)، له الانتباه لحل حمد الله، طبع بكانبور ١٣٠٩هـ^(٢).

٣٣ - الشيخ على أصغر الفيض آبادي من أهل القرن ١٣ الهجري، له التحريرات على شرح السلم لحمد الله، شاركه في تأليفه حيدر على بن حمد الله السنديلي^(٣).

٣٤ - المفتي سعد الله بن نظام الدين (١٢١٩ - ١٢٩٤هـ)، له حاشية على شرح السلم لحمد الله^(٤).

٣٥ - العلامة فضل إمام الخير آبادي الحنفي الماتريدي، له حاشية على شرح السلم للقاضي مبارك^(٥).

٣٦ - القاضي بشير الدين بن كريم الدين العثماني (١٢٣٤ - ١٢٩٦هـ)، له حاشية على شرح السلم لحمد الله^(٦).

٣٧ - كمال الدين الشيعي الموهاني (ف: ١٢٩٥هـ)، له حاشية على شرح السلم لحمد الله^(٧).

(١) حركة التأليف: ٤٠٠.

(٢) حركة التأليف: ٢٦٢، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية: ٤١.

(٣) حركة التأليف: ٢٦٢.

(٤) حركة التأليف: ٤١٢.

(٥) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠.

(٦) حركة التأليف: ٢٧٤.

(٧) حركة التأليف: ٤١٨.

٣٨ - العلامة نور الإسلام بن سلام الله بن شيخ الإسلام، من أهل القرن ١٩ الميلادي، له حاشية على شرح السلم للقاضي مبارك، وقد طبعت^(١).

٣٩ - الشيخ محمد قائم بن شاه مير الإله آبادي، من أهل القرن ١٢ الهجري، له حاشية على شرح السلم لحمد الله^(٢).

٤٠ - الشيخ عبد الباسط بن رستم على بن على أصغر بن عبد الصمد (١١٥٩ - ١٢٢٣هـ)، من سلالة سيدنا أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، له شرح سلم العلوم^(٣).

٤١ - المفتي شرف الدين (ف: ١٢٦٨هـ)، له شرح سلم العلوم إلى ولا يحد ولا يتصور^(٤).

٤٢ - المفتي السيد نور أحمد (ف: ١٢٨٠هـ)، من أساتذته العلامة بحر العلوم عبد العلي، له حاشية على شرح السلم للقاضي مبارك^(٥).

٤٣ - حاشية العلامة المحقق الجليل شيخ الإسلام حسن العطار، المتوفى عام ١٢٥٠هـ، نسبها العطار نفسه إلى نفسه في بعض الإجازات التي كتبها لبعض تلاميذه في عام ١٨١٥م، فتأليف هذه الحاشية إذن قبل هذا التاريخ^(٦).

(١) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ٢٢٥.

(٢) انظر الثقافة الإسلامية: ٢٦٠، حركة التأليف: ١٠٥.

(٣) حركة التأليف: ٢٦٦.

(٤) حركة التأليف: ٢١٥.

(٥) حركة التأليف: ٢٥١.

(٦) حسن العطار، لمحمد عبد الغني حسن: ٨٥.

✽ المبحث الخامس: الأصول التي اعتمدت عليها:

ولا حاجة إلى بيان أهمية التوثيق عند الباحث المسلم، سواء كان توثيق الأقوال أو الأفعال أو الإقرار، أو المذاهب والمواقف، وكذلك توثيق الكتب بما فيها من النصوص؛ إذ يترتب على ذلك تبعات ومسؤوليات، لا يعلم مدى خطورتها ومبلغ عواقبها إلا علام الغيوب.

وبالنسبة لنسخة «سلم العلوم» فلم أصل إلى نسخة المصنف الأصلية، التي كتبها بيده أو أملاها على غيره، أو قُرئت عليه، ولكنني وجدت «السلم» مطبوعة طبعات مختلفة^(١)، إما مجردا عن الشرح، أو ممزوجا بشرح. ولم أجد طبعة للسلم مجردة عن الشروح كاملا، بل كل ما وجدته ينتهي عند آخر التصورات. ولما قابلت بين تلك النسخ المطبوعة وجدت بينها اختلافات كثيرة، لعل أكثرها لا يؤثر في المعنى، إلا أن بعض الاختلافات مما يغير المعنى. فحرصت حرصا بالغاً على دقة المقابلة بينها، ثم تسجيل الفروق، سواء كانت الفروق مؤثرة أو غير مؤثرة؛ أداء لأمانة العلم.

وحققت متن السلم باستعانة عدة طبعات له، إما مع الشرح أو مجردا، كما أشرت إلى ذلك سابقا، وبيان الطبعات التي استعنت بها كما يلي:

(١) شرح الملاحسن، طبعة مطبع مجيدي، بكانفور/الهند، عام ١٣٣٠هـ، وهو شرح ممزوج لمتن السلم، وهذه الطبعة لا تغطي جميع الكتاب، بل تتوقف عند آخر التصورات. وأشار إليهِ بـ«الملاحسن». حصلت على

(١) انظر لبعض طبعاته الهندية معجم المطبوعات العربية لسركيس: ٥٩٥/١. وانظر أيضا لعدد كبير من شروح السلم المطبوعة في معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٨٨ - ٢٩٠.

نسخة من هذه الطبعة كان يملكها بعض أفاضل «مليبار»، ثم انتقل ملكها إلى أختينا الفاضل فضيلة الشيخ عبد الواسع الباقي بن القاضي عبد الله الباقي الكُتُبَرِي الملباري رَحِمَهُ اللهُ، تكرم علي بهذه النسخة العتيقة حيث أعارنيها، مد الله في عمره خادما للعلم وأهله، وجزاه عني وعن الإسلام خيرا.

(٢) متن السلم المطبوع في آخر شرح القاضي مبارك، طبع بالمطبعة المصطفائية، الهند، عام ١٢٩٦هـ، وهي أيضا غير كاملة؛ حيث تنتهي عند التصورات. وبهامش السلم في هذه الطبعة حاشية المصنف عليه، المعروف أحيانا بالمنهية. وأشار إلى هذه النسخة بـ«السلم».

(٣) شرح بحر العلوم الذي سأذكر بياناته.

(٤) شرح حمد الله على السلم، طبعة مطبع علوي، لكهنو/الهند، عام ١٣١٣هـ، وبهامشه حاشية محمد عبد الحق بن فضل الحق الخيرابادي الحنفي، وهذه الطبعة تبدأ من التصديقات، وليس بها قسم التصورات. وأشار إلى هذه النسخة بـ«حمد الله».

(٥) شرح بحر العلوم، وهو الكتاب الذي بأيدينا الآن، وهو شرح ممزوج كامل يغطي جميع السلم، اعتمدت على طبعة له، طبعت بمطبع مجبائي، دلهي/الهند، عام ١٣٣٠هـ، وتقع في ٢٧٦ صفحة، طبع الحجر، باهتمام المولوي حافظ سيد محمد عبد الأحد، وفي هامشها تعليقات للأستاذين: خليل أحمد سنبهلي، ومحمد إلياس بشاوري، وبهامشها أيضا منهيات الشارح بحر العلوم على شرحه. وقد اعتمدت عليه أيضا في تحقيق شرح بحر العلوم، وقارنت هذه الطبعة بما نقله العلامة العطار من بحر العلوم في حاشيته على الخيصي، وهو ليس بالقليل، فإن وجدت اختلافا بين هذه النسخة وبين نقل العطار سجلت ذلك أيضا في الهامش. وأشار إليه بـ«بحر العلوم».

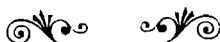
هذا، وقد ورد في «معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية» أنه طبع في المطبعة المذكورة مع تعلقات الأساذين المذكورين، ولكن في عام ١٣٠٩هـ/١٨٩٢م^(١)، ولكني لا أعرف هل هي طبعة أخرى مختلفة عما اعتمدت عليه - فيكون الكتاب قد طبع مرتين على الأقل - أم أنه أخطأ بدليل أنه لم يذكر في معجمه غير هذه الطبعة التي أشار إليها، ولم يشر إلى طبعة عام ١٣٣٠هـ، التي حصلت عليها واعتمدت عليها، وهذا مخالف لعادته في الغالب، والله أعلم.

وقد حصلت على صورة من هذه الطبعة التي أشرت إليها عن طريق الأستاذ الفاضل الشيخ عبد الله الأحسني بن العلامة الشيخ سليمان بن أحمد - حفظهما الله - وهو من أعضاء هيئة التدريس في كلية إحياء السنة الإسلامية في بلدة «أدكنغل» في مقاطعة «مالانوم» /مليار/الهند، حيث صورها لي مشكورا، فالحمد لله أن يكافئه ويجعل ذلك في ميزان حسناته.

وجعلت الفروق - في الغالب - بين القوسين هكذا []، وقليل ما تركت ذلك، وفي الحالتين جميعا أشرتُ إلى بيان الفروق في الهامش، وإذا اتضح لي أو غلب على ظني أن نسخة ما خطأ علميا نبهت على ذلك، وقلتُ إن النسخة الفلانية صواب والأخرى خطأ، وذكرْتُ وجه ذلك، وأشرت إلى ما يترتب على بعض الاختلافات من الفوائد المعنوية، مثل ما فعلت في مبحث تقسيم الدلالة إلى مطابقة وتضمنية والتزامية؛ حيث اختلفت نسخ السلم، وترتبت على الاختلاف فائدة معنوية، وكذا غير ذلك من المواضع التي يطلع عليها القارئ عند القراءة.

(١) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩١.

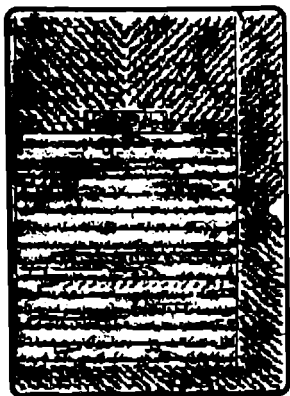
وختاماً - وإن كان لا ختام لمثل هذا الموضوع - لم يكن هذا أمراً سهلاً
بالمرة، بل كان عملاً شاقاً، شغل القدرَ الكثير من وقتي وجهدي، أسأل الله
الكريم أن ينفع به الكاتب والقارئ والمعلم والطالب.



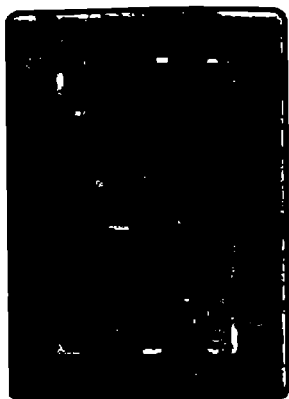


صُورُ الْأَصُولِ الْمُسْتَعَانِ بِهَا

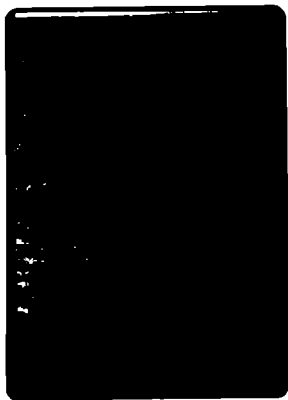




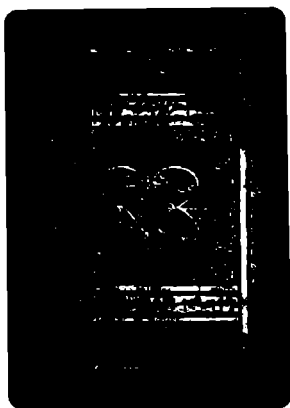
الصفحة الأولى من شرح بحر العلوم



غلاف شرح بحر العلوم



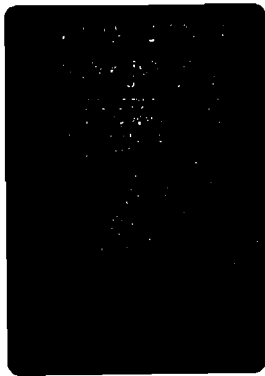
الصفحة الأولى من شرح الملا حسن



غلاف شرح الملا حسن



الصفحة الأولى من شرح حمد الله



غلاف شرح حمد الله



الصفحة الأولى من السلم



غلاف السلم



القسم الثاني

التحقيق

سَلَامُ الْعَالَمِينَ

(فِي عِلْمِ النَّطْقِ)

لِلإمام الشيخ مُحَمَّدٍ بنِ عَبْدِ السَّامِرِ الْعَمَّانِيِّ المُنْفِيِّ البَغْدَادِيِّ الهِنْدِيِّ
صَاحِبِ « سَلَامُ الثُّبُوتِ » (ت ١١١٩ هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ

دراسة وتحقيق

عبد الناصر أحمد الشافعي المليباري
ماجستير في العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُبْحَانَهُ^(١)، مَا أَعْظَمَ شَأْنَهُ، لَا يُحَدُّ، وَلَا يَنْصَوِّرُ، لَا يُنْتِجُ، وَلَا يَنْعَبِّرُ، تَعَالَى عَنِ الْجِنْسِ وَالْجِهَاتِ، جَعَلَ الْكُلِّيَّاتِ وَالْجُزْئِيَّاتِ، الْإِيمَانُ بِهِ نِعَمَ التَّصْدِيقِ، وَالْإِعْتِصَامُ بِهِ حَبْذُ التَّوْفِيقِ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ بُعِثَ بِالذَّلِيلِ الَّذِي فِيهِ شِفَاءٌ لِكُلِّ عَليْلِ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ هُمْ مُقَدَّمَاتُ الدِّينِ، حُجَجُ الْهَدَايَةِ وَالْيَقِينِ، أَمَّا بَعْدُ،،،

فَهَذِهِ رِسَالَةٌ فِي صِنَاعَةِ الْمِيزَانِ، سَمَّيْتُهَا بِـ«سَلَمِ الْعُلُومِ»، اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ بَيْنَ الْمُتَوَنِّ كَالشَّمْسِ بَيْنَ النُّجُومِ.

مُقَدِّمَةٌ: الْعِلْمُ التَّصَوُّرُ، وَهُوَ الْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ، وَالْحَقُّ أَنَّهُ مِنْ أَجْلِ الْبُدِيهِيَّاتِ، كَالنُّورِ وَالشُّرُورِ، نَعَمْ، تَنْقِصُ حَقِيقَتُهُ عَسِيرٌ جِدًّا، فَإِنْ كَانَ اعْتِقَادًا لِنَسَبَةِ خَبَرِيَّةٍ فَتَصْدِيقٌ وَحُكْمٌ، وَإِلَّا فَتَصَوُّرٌ سَادَجٌ، وَهُمَا نَوْعَانِ مُتَبَايِنَانِ مِنَ الْإِدْرَاكِ ضَرُورَةٍ، نَعَمْ، لَا حَاجَ فِي التَّصَوُّرِ، فَيَتَعَلَّقُ بِكُلِّ شَيْءٍ.

وَهَهُنَا شَيْءٌ مَشْهُورٌ، وَهُوَ: أَنَّ الْعِلْمَ وَالْمَعْلُومَ مُتَّحِدَانِ بِالذَّاتِ، فَإِذَا تَصَوَّرْنَا التَّصْدِيقَ فَهُمَا وَاحِدٌ، وَقَدْ قُلْتُمَا إِنَّهُمَا مُتَخَالِفَانِ حَقِيقَةً. وَحَلُّهُ - عَلَى مَا

(١) فروق النسخ لم أثبتها هنا، وستجدوا إن شاء الله في الشرح، فعلت هكذا كيلا يتكرر ذلك مرتين.

تَفَرَّدَتْ بِهِ - أَنَّ الْعِلْمَ فِي مَسْأَلَةِ الْإِتِّحَادِ بِمَعْنَى الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ؛ فَإِنَّهَا مِنْ حَيْثُ الْحُصُولُ فِي الذَّهْنِ مَعْلُومٌ، وَمِنْ حَيْثُ الْفِتَامُ بِهِ عِلْمٌ، ثُمَّ بَعْدَ التَّفَتُّشِ يُعْلَمُ أَنَّ تِلْكَ الصُّورَةَ إِنَّمَا صَارَتْ عِلْمًا؛ لِأَنَّ الْحَالَةَ الْإِدْرَاكِيَّةَ قَدْ خَالَطَتْ بِوُجُودِهَا الْإِنْطِبَاعِيَّ، خَلَطًا رَابِطِيًّا اتِّحَادِيًّا، كَالْحَالَةِ الذُّوقِيَّةِ بِالْمَذُوقَاتِ، فَصَارَتْ صُورَةً ذُوقِيَّةً، وَالسَّمْعِيَّةُ بِالسَّمْعُوعَاتِ، وَهَكَذَا، فَبِلِكَ الْحَالَةِ تَنْفَسِمُ إِلَى التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ، فَتَقَاوُثُهُمَا كَتَفَاوُثِ النَّوْمِ وَالتَّحَفُّظَةِ الْغَارِضَتَيْنِ لِذَاتٍ وَاحِدَةٍ، الْمُتَابِعَتَيْنِ بِحَسَبِ حَقِيقَتِهِمَا، فَتَفَكَّرْ.

وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلِّ مِنْهُمَا بَدِيهِيًّا، وَإِلَّا قَانَتْ مُسْتَعْنِي، وَلَا تَنْظَرِيًّا، مُتَوَقِّفًا عَلَى النَّظَرِ، وَإِلَّا لَدَارَ، فَيَلْزَمُ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ بِمَرْتَبَتَيْنِ، بَلْ بِمَرَاتِبٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ؛ فَإِنَّ الدَّوْرَ مُسْتَلَزِمٌ لِلتَّسْلُسِ، أَوْ تَسْلَسُلٍ، وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ عَدَدَ التَّضْيِيفِ أَزِيدُ مِنَ عَدَدِ الْأَصْلِ، وَكُلُّ عَدَدَيْنِ أَحَدُهُمَا أَزِيدُ مِنَ الْآخَرِ فَرِثَادُهُ الرَّائِدِ بَعْدَ انْصِرَامِ جَمِيعِ أَحَادِ الْمَزِيدِ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ الْمَبْدَأَ لَا يَحْصُرُ عَلَيْهِ الزِّيَادَةُ، وَالْأَوْسَاطُ مُنْتَظِمَةٌ مُتَوَالِيَةٌ، فَحِينَئِذٍ لَوْ كَانَ الْمَزِيدُ عَلَيْهِ غَيْرَ مُتَنَاهٍ لَزِمَ الزِّيَادَةُ فِي جَانِبِ عَدَمِ التَّنَاهِي، وَهُوَ بَاطِلٌ، وَتَنَاهِي الْعَدَدِ يَسْتَلْزِمُ تَنَاهِي الْمَعْدُودِ، فَتَدَبَّرْ.

وَلَا يُعْلَمُ التَّصَوُّرُ مِنَ التَّصْدِيقِ وَبِالْعَكْسِ؛ لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ مَقُولٌ، وَالتَّصَوُّرُ مُتَسَاوِي النَّسَبَةِ، فَيَبْغُضُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَدِيهِيًّا، وَبَعْضُهُ تَنْظَرِيًّا، وَابْتِسِيطٌ لَا يَكُونُ كَاسِيًّا، فَلَا بُدَّ مِنْ تَرْتِيبِ أُمُورٍ لِلْإِحْتِسَابِ، وَهُوَ التَّنَظُّرُ وَالْفِكْرُ.

وَهَهُنَا شَيْءٌ خُوطِبَ بِهِ سُفْرَاطُ، وَهُوَ: أَنَّ الْمَطْلُوبَ إِنَّمَا مَعْلُومٌ، فَالطَّلَبُ تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ، وَإِنَّمَا مَجْهُوْلٌ، فَكَيْفَ الطَّلَبُ؟ وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ مَعْلُومٌ مِنْ وَجْهِ وَمَجْهُوْلٌ مِنْ وَجْهِ، فَعَادَ قَائِلًا: التَّوَجُّهُ الْمَعْلُومُ مَعْلُومٌ وَالتَّوَجُّهُ الْمَجْهُوْلُ مَجْهُوْلٌ.

وَحَلَّهُ: أَنَّ الْوُجْهَ الْمَجْهُولَ لَيْسَ مَجْهُولًا مُطْلَقًا، حَتَّى يَنْتَعِجَ الطَّلَبُ؛ فَإِنَّ الْوُجْهَ الْمَعْلُومَ وَجْهَهُ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَطْلُوبَ الْحَقِيقَةَ الْمَعْلُومَةَ يَنْغَضُ اغْتِبَارَانِهَا، وَلَيْسَ كُلُّ تَرْزِيبٍ مُفِيدًا وَلَا طَبِيعًا، وَمِنْ نَمِّ تَرَى الْأَرَاءَ مُتَنَاقِضَةً، فَلَا بُدَّ مِنْ قَانُونٍ عَاصِمٍ عَنِ الْخَطَا فِيهِ، وَهُوَ الْمَنْطِقُ. وَمَوْضُوعُهُ الْمَعْقُولَاتُ مِنْ حَيْثُ الْإِبْصَالُ إِلَى تَصَوُّرِ أَوْ تَضْيِيقِ، وَذَهَبَ الْمُتَأَخَّرُونَ إِلَى أَنَّ مَوْضُوعَهُ الْمَعْقُولَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ.

وَمَا يُطَلَّبُ بِهِ التَّصَوُّرُ أَوْ التَّضْيِيقُ يُسَمَّى مَطْلَبًا، وَأُمَهَاثُ الْمَطْلَبِ أَرْبَعٌ: مَا، وَأَيٌّ، وَهَلْ، وَلِمَ، فَ«مَا» لِيَطْلُبَ التَّصَوُّرُ بِحَسَبِ شَرْحِ الْإِسْمِ، فَتُسَمَّى شَارِحَةً، أَوْ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ فَحَقِيقَةً، وَ«أَيٌّ» لِيَطْلُبَ التَّمْيِيزَ بِالدَّائِيَّاتِ أَوْ الْعَوَارِضِ، وَ«هَلْ» لِيَطْلُبَ التَّضْيِيقَ بِوُجُودِ الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ، فَتُسَمَّى بَسِيطَةً، أَوْ عَلَى صِفَةٍ فَمُرَكَّبَةً، وَ«لِمَ» لِيَطْلُبَ الدَّلِيلَ لِمُجَرِّدِ التَّضْيِيقِ، أَوْ لِلْأَمْرِ بِحَسَبِ نَفْسِهِ، وَأَمَّا مَطْلَبُ مَنْ وَكَمْ وَكَيْفَ وَأَيْنَ وَمَتَى فَهِيَ إِمَّا ذَنَابَاتُ لِلْأَيِّ، أَوْ مُنْذِرَجَةٌ فِي الْهَلِّ الْمُرَكَّبَةِ.

التَّصَوُّرَاتُ

قَدَّمَائَهَا وَضَعًا لِتَقْدِيمِهَا طَبِيعًا؛ فَإِنَّ الْمَجْهُولَ الْمُطْلَقَ يَنْتَعِجُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ، قِيلَ: فِيهِ حُكْمٌ فَهُوَ كَذِبٌ، وَحَلَّهُ: أَنَّهُ مَعْلُومٌ بِالدَّاتِ، وَمَجْهُولٌ مُطْلَقٌ بِالْعَرَضِ، فَالْحُكْمُ وَسَلْبُهُ بِالْإِغْتِبَارَيْنِ، وَسَيَأْتِي.

الْإِفَادَةُ إِتِمًا تَتِمُّ بِالِدَّلَالَةِ، مِنْهَا: عَقْلِيَّةٌ، بِعِلَاقَةِ دَائِيَّةٍ، وَمِنْهَا: وَضْعِيَّةٌ، بِجَعْلِ الْجَاعِلِ، وَمِنْهَا: طَبِيعِيَّةٌ، بِإِخْدَاطِ الطَّبِيعَةِ، وَكُلٌّ مِنْهَا لَفْظِيَّةٌ وَغَيْرُ لَفْظِيَّةٌ.

وَإِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ مَدْنِيَّ الطَّبَعِ، كَثِيرَ الْإِفْتِقَارِ إِلَى التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ، وَكَانَتْ
اللَّفْظِيَّةُ الرَّضِيعَةُ أَعْمَهَا وَأَشْمَلَهَا، فَلَهَا الْإِعْتَابُ. وَمِنْ هَهُنَا تَبَيَّنَ أَنَّ الْأَلْفَافَ
مَوْضُوعَةً لِلْمَعْنَى، مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ، دُونَ الصُّورِ الذَّهْنِيَّةِ أَوْ الْخَارِجِيَّةِ، كَمَا
قِيلَ.

فَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى تَمَامِ مَا وَضِعَ لَهُ مِنْ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ مُطَابَقَةً، وَعَلَى جُزْئِهِ
تَضَمُّنٌ، وَهُوَ لَا زِمَ لَهَا فِي الْمُرَكَّبَاتِ، وَعَلَى الْخَارِجِ الزِّمَامُ، وَلَا بُدَّ مِنْ عِلَاقَةٍ
عَقْلِيَّةٍ أَوْ عُرْفِيَّةٍ، وَقَدْ قِيلَ: الْإِلْتِزَامُ مَهْجُورٌ فِي الْعُلُومِ؛ لِأَنَّهُ عَقْلِيٌّ، وَنُقْصَرُ
بِالتَّضَمُّنِ، وَتِلْكَ الْمُطَابَقَةُ، وَلَا عَكْسَ، وَكَوْنُهُ لَيْسَ غَيْرُهُ لَيْسَ مِمَّا يَنْبَغِي
إِلَيْهِ الذَّهْنُ دَائِمًا، وَأَمَّا التَّضَمُّنُ وَالْإِلْتِزَامُ فَلَا لُزُومَ بَيْنَهُمَا.

الْإِفْرَادُ وَالتَّرَكِيبُ حَقِيقَةٌ صِفَةُ اللَّفْظِ؛ لِأَنَّهُ إِنْ دَلَّ جُزْؤُهُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ
فَمُرَكَّبٌ، وَيُسَمَّى قَوْلًا وَمَوْلُفًا، وَإِلَّا فَمَفْرَدٌ، وَهُوَ إِنْ كَانَ مِرْآةً لَتَعْرِفِ حَالِ الْغَيْرِ
فَقَطُّ فَآدَاءٌ، وَالْحَقُّ أَنَّ الْكَلِمَاتِ الْوُجُودِيَّةَ مِنْهَا، فَإِنَّ «كَانَ» مَثَلًا مَعْنَاهُ كَوْنُ
الشَّيْءِ شَيْئًا لَمْ يُذَكَّرْ بَعْدُ، وَتَسْمِيَّتُهَا كَلِمَاتٍ لَتَصَرُّفِهَا وَدَلَالَتِهَا عَلَى الزَّمَانِ،
وَإِلَّا فَإِنْ دَلَّ بِهَيْئَتِهِ عَلَى زَمَانٍ فَكَلِمَةٌ.

وَلَيْسَ كُلُّ فِعْلٍ عِنْدَ الْعَرَبِ كَلِمَةً عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّينَ؛ فَإِنَّ نَحْوَ «أَنْشَى»
و«تَنْشَى» مَثَلًا فِعْلٌ عِنْدَهُمْ، وَلَيْسَ بِكَلِمَةٍ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّينَ؛ لِإِحْتِمَالِهِ الصِّدْقِ
وَالْكَذِبِ، بِخِلَافِ «يَنْشَى»، وَإِلَّا فَهُوَ اسْمٌ، وَمِنْ خَوَاصِّ الْحُكْمِ عَلَيْهِ،
وَقَوْلُهُمْ «مِنْ حَرْفٍ جَرٍّ» وَ«ضَرَبَ فِعْلٌ مَاضٍ» لَا يَرُدُّ؛ فَإِنَّهُ حُكْمٌ عَلَى نَفْسِ
الصَّوْتِ، لَا عَلَى مَعْنَاهُ، وَالْمُخْتَصُّ بِهِ هُوَ هَذَا، وَالْأَوَّلُ، يَجْرِي فِي الْمُهْمَلَاتِ
أَيْضًا.

وَأَيْضًا إِنْ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ، فَمَعَ تَشْخِصِهِ جُزْئِيًّا، وَيَدْخُلُ فِيهِ الْمُضْمَرَاتُ
وَأَسْمَاءُ الْإِشَارَاتِ؛ فَإِنَّ الْوُضْعَ فِيهَا وَإِنْ كَانَ عَامًّا، لَكِنَّ الْمَوْضُوعَ لَهُ خَاصٌّ،
عَلَى مَا هُوَ التَّحْقِيقُ، وَيَدُونِهِ مُتَوَاطٍ، إِنْ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهُ فِي الصَّدَقِ، وَإِلَّا
فَمُشْكِكُ، وَحَصَرُوا التَّفَاوُتَ فِي الْأَوَّلِيَّةِ وَالْأَوَّلِيَّةِ وَالشَّدَّةِ وَالزِّيَادَةِ، وَلَا
تَشْكِيكَ فِي الْمَاهِيَّاتِ وَلَا فِي الْعَوَاضِ، بَلْ فِي اتِّصَافِ الْأَفْرَادِ بِهَا، فَلَا
تَشْكِيكَ فِي الْجِسْمِ وَلَا فِي السَّوَادِ، بَلْ فِي أَسْوَدَ، وَمَعْنَى كَوْنِ أَحَدِ الْفَرْدَيْنِ
أَشَدَّ أَنَّهُ يَحْتِثُ بِتَنْزِعٍ مِنْهُ الْعَقْلُ بِمَعُونَةِ الْوَهْمِ أَمَّا الْأَضْعَفُ، وَيُحَلِّلُهُ إِلَيْهَا،
حَتَّى إِنْ الْأَوْهَامَ الْعَامَّةَ تَذْهَبُ إِلَى أَنَّهُ مُتَأَلَّفٌ مِنْهَا، فَافْهَمُ.

وَإِنْ كَثُرَ، فَإِنْ وُضِعَ لِكُلِّ ابْتِدَاءٍ، فَمُشْتَرِكٌ، وَالْحَقُّ أَنَّهُ وَاقِعٌ، حَتَّى يَبَيَّنَ
الصَّدِّيقِينَ، لَكِنَّ لَا عُمُومَ فِيهِ حَقِيقَةً، وَالْمُرْتَجَلُ - قِيلَ - مِنْ الْمُشْتَرِكِ، وَقِيلَ مِنْ
الْمُنْقُولِ، وَإِلَّا فَإِنْ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِي فَمُنْقُولٌ: شَرْعِيٌّ، أَوْ عَزْفِيٌّ: خَاصٌّ أَوْ عَامٌّ.
قَالَ سَيِّوْنَةُ: الْأَعْلَامُ كُلُّهَا مُنْقُولَاتٌ، خِلَافًا لِلْجُمْهُورِ، وَإِلَّا فَحَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ،
وَلَا بُدَّ مِنْ عِلَاقَةٍ، فَإِنْ كَانَتْ تَنْشِيبًا فَاسْتِعَارَةٌ، وَإِلَّا فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ، وَحَصَرُوهُ
فِي أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ نَوْعًا.

وَلَا يُشْتَرَطُ سَمَاعُ الْجُزْئِيَّاتِ، نَعَمْ، يَجِبُ سَمَاعُ أَنْوَاعِهَا. وَعَلَامَةُ الْحَقِيقَةِ
الْبَادِرُ، وَالْعَرَاءُ عَنِ الْقَرِينَةِ، وَعَلَامَةُ الْمَجَازِ الْإِطْلَاقُ عَلَى الْمُسْتَحِيلِ،
وَالِاسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي بَعْضِ الْمَعْنَى، كَالدَّابَّةِ عَلَى الْجِمَارِ. الثَّقُلُ وَالْمَجَازُ أَوْلَى
مِنَ الْإِشَارَةِ، وَالْمَجَازُ أَوْلَى مِنَ الثَّقُلِ. وَالْمَجَازُ بِالذَّاتِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْإِسْمِ،
وَأَمَّا الْفِعْلُ وَسَائِرُ الْمُشْتَقَّاتِ وَالْأَدَوَاتُ فَإِنَّمَا يُوجَدُ فِيهَا بِالتَّبَعِيَّةِ.

وَتَكْثُرُ اللَّفْظُ مَعَ اتِّحَادِ الْمَعْنَى مُرَادَفَةً، وَذَلِكَ وَاقِعٌ؛ لِتَكْثُرِ الْوَسَائِلِ،

وَالْتَوَسُّعُ فِي مَحَالِّ الْبَدَائِعِ كَالشَّخِيعِ، وَلَا يَجِبُ فِيهِ قِيَامُ كُلِّ مَقَامٍ الْآخَرِ، وَإِنْ كَانَا مِنْ لَعْنَةٍ فَإِنَّ صِحَّةَ الظُّمِّ مِنَ الْعَوَارِضِ، يُقَالُ «صَلَّى عَلَيْهِ» وَلَا يُقَالُ «دَعَا عَلَيْهِ».

هَلْ بَيْنَ الْمَقْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ تَرَادُفٌ؟ اخْتَلَفَ فِيهِ.

وَالْمُرَكَّبُ إِنْ صَحَّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ قِيَامٌ، خَيْرٌ وَقَفِيئَةٌ إِنْ قُصِدَ بِهِ الْحِكَايَةُ عَنِ الْوَاقِعِ، وَمِنْ نَمِّ يُوَصَّفُ بِالصَّدَقِ وَالْكَذِبِ؛ ضَرُورَةٌ، بِقَوْلِ الْقَائِلِ: كَلَامِي هَذَا كَاذِبٌ لَيْسَ بِخَيْرٍ؛ لِأَنَّ الْحِكَايَةَ عَنْ نَفْسِهِ غَيْرُ مَعْقُولَةٍ. وَالْحَقُّ أَنَّهُ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ مَأْخُودٌ فِي جَانِبِ الْمَوْضُوعِ، فَالْتَّسُّبُ مَلْحُوظَةٌ مُجْمَلًا، فَهِيَ الْمَخْكِي عَنْهَا، وَمِنْ حَيْثُ تَعَلَّقَ الْإِبْقَاعُ بِهَا مَلْحُوظَةٌ تَفْصِيلًا، فَهِيَ الْحِكَايَةُ، فَانْحَلَّ الْإِشْكَالُ بِجَمِيعِ تَقَارِيرِهِ.

وَنُظِيرُ ذَلِكَ قَوْلُنَا: «كُلُّ حَمْدٍ لِلَّهِ»؛ فَإِنَّهُ حَمْدٌ مِنْ جُمْلَةِ كُلِّ حَمْدٍ، فَالْحِكَايَةُ تُفَسِّحُهَا مَخْكِي عَنْهَا، فَتَأْمَلُ؛ فَإِنَّهُ جَذَرُ أَصَمٍّ. وَإِلَّا فَإِنْشَاءٌ، مِنْهُ: أَنْزِلْ وَنَهَيْ وَتَمَنٍّ وَتَرَجٍّ وَاسْتِفْهَامٍ، وَغَيْرُ ذَلِكَ. وَإِنْ لَمْ يَصَحَّ فَتَأْفِصْ، مِنْهُ تَفْيِيدِي، كَقَلَامِ زَيْدٍ، وَافْتِزَاجِي، وَغَيْرُهُ.

فَضَّلْ

الْمَفْهُومُ إِنْ جَوَّزَ الْمَقْلُ تَكَثُّرُهُ، مِنْ حَيْثُ تَصَوَّرُهُ، فَكُلِّيٌّ، مُنْتَعِجٌ أَفْرَادُهُ، كَالْكَلْبَاتِ الْفَرَضِيَّةِ، أَوْ لَا، إِمَّا مَعْدُومٌ أَوْ مَوْجُودٌ، كَالْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ، وَإِلَّا فَجُزْئِيٌّ، فَمَحْسُوسُ الطِّفْلِ فِي مَبْدَأِ الْوِلَادَةِ، وَشَيْخٌ ضَعِيفُ الْبَصَرِ، وَالصُّورَةُ الْخَيَالِيَّةُ مِنَ الْبَيْضَةِ الْمُعَبَّتَةِ كُلِّهَا جُزْئِيَّاتٌ؛ لِأَنَّ شَيْئًا مِنْهَا لَا يُجَوَّزُ الْمَقْلُ تَكَثُّرُهُ

عَلَى سَبِيلِ الْإِجْتِمَاعِ ، وَهُوَ الْمُرَادُ .

وَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ ، وَهُوَ : أَنَّ الصُّورَةَ الْخَارِجِيَّةَ لَزِيدٍ ، وَالصُّورَةَ الْحَاصِلَةَ مِنْهُ فِي أَذْهَانٍ طَائِفَةٍ تَصَوَّرُوهَا كُلُّهَا مُتَّصِدَةً ؛ فَإِنَّ التَّحْقِيقَ أَنَّ حُصُولَ الْأَشْيَاءِ بِأَنْفُسِهَا فِي الذَّهْنِ ، لَا بِأَشْبَاحِهَا وَأَمْثَالِهَا ، فَتِلْكَ الصُّورَةُ مُتَكَثِّرَةٌ ، وَمِنْ هُنَا يَبَيِّنُ كَوْنُ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيقِيِّ مَحْمُولًا ، وَهُوَ الْحَقُّ .

وَلَا يُجَابُ بِأَنَّ الْمُرَادَ صِدْقُهَا عَلَى الْكَثِيرِينَ هُوَ ظِلٌّ لَهَا وَمُتَتَرَعٌ عَنْهَا ، وَاللَّازِمُ هُنَا أَنَّ لَهَا ظِلًّا مُتَعَدِّدًا ، لَا أَنَّهَا ظِلٌّ مُتَعَدَّدٌ ، وَالْمَطْلُوبُ هُوَ الثَّانِي ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّصَادُقَ يَصْحُحُ الْإِنْتِزَاعَ وَالظَّلِيلَةَ أَيْضًا ؛ فَإِنَّ الْإِتِّحَادَ مِنَ الطَّرِيقَيْنِ .

بَلِ الْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ تَكَثُّرُ الْمَفْهُومِ بِحَسَبِ الْخَارِجِ ، فَالصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ زَيْدٍ بِاعْتِبَارِ الْأَذْهَانِ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَتَكَثَّرَ فِي الْخَارِجِ ، بَلْ كُلُّهَا هُوِيَّةُ زَيْدٍ . وَأَمَّا الْكُلِّيَّاتُ الْفَرَضِيَّةُ وَالْمَعْقُولَاتُ الثَّانِيَّةُ فَلَعَدَمِ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْهَذِيَّةِ لَا يَنْقُصُ الْعَقْلُ بِمَجَرَّدِ تَصَوُّرِهَا عَنْ تَجْوِيزِ تَكَثُّرِهَا فِي الْخَارِجِ ، حَتَّى قِيلَ : إِنَّ الْكُلِّيَّاتِ الْفَرَضِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ كُلِّيَّاتٌ .

هَذَا ، وَالْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ صِفَةُ الْمَعْلُومِ ، وَقِيلَ صِفَةُ الْعِلْمِ . وَالْجُزْئِيُّ لَا يَكُونُ كَاسِيًا وَلَا مُكْتَسَبًا . وَقَدْ يُقَالُ الْجُزْئِيُّ لِكُلِّ مُنْدَرِجٍ تَحْتَ كُلِّيٍّ أَعَمٍّ ، وَيَخْتَصُّ بِالإِضَافَةِ كَالْأَوَّلِ بِالْحَقِيقِيِّ .

الْكُلِّيَّانِ إِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًّا فَمُتَسَاوِيَانِ ، وَإِلَّا فَمَرَاقَا ، فَإِنْ كَانَ كُلِّيًّا مِنْ الْجَانِبَيْنِ فَمُبْتَدِئَانِ ، وَإِنْ كَانَ جُزْئِيًّا فِيمَا مِنْ الْجَانِبَيْنِ ، فَأَعْمٌ وَأَخْصَرٌ مِنْ وَجْهِ ، أَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَقَطْ ، فَأَعْمٌ وَأَخْصَرٌ مُطْلَقًا .

وَأَعْلَمَ: أَنَّ تَقْيِضَ كُلِّ شَيْءٍ رَفْعُهُ، فَتَقْيِضُ الْمُتَسَاوِيَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ، وَإِلَّا
فَتَقَارُقًا فِي الصِّدْقِ، قِيلَ لَزُمَ صِدْقُ أَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ بِدُونِ الْآخَرِ، هَذَا خُلْفٌ.

وَهَهُنَا شَكٌّ قَوِيٌّ، وَهُوَ: أَنَّ تَقْيِضَ التَّصَادُقِ رَفْعُهُ، لَا صِدْقُ التَّقَارُقِ،
وَرُبَّمَا يَكُونُ تَقْيِضُ الْمُتَسَاوِيَيْنِ مِمَّا لَا قَرَدَ لَهُ أَضْلًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، كَمَا تَقْيِضُ
الْمَفْهُومَاتِ الشَّامِلَةِ لِكُلِّ مَفْهُومٍ، قِيَصْدُقُ الْأَوَّلُ، أَيْ عَدَمُ التَّصَادُقِ، دُونَ
الثَّانِي، أَيْ التَّقَارُقِ.

وَمَا قِيلَ: إِنَّ صِدْقَ السَّلْبِ عَلَى شَيْءٍ لَا يَقْتَضِي وُجُودَهُ، وَجِبْتِيذُ رَفْعِ
التَّصَادُقِ يَسْتَلْزِمُ التَّقَارُقَ، قَبْدٌ تَنْلِيهِهِ إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ أُخِذَتْ نِلْكُ الْمَفْهُومَاتِ
وُجُودِيَّةً، كَالشَّيْءِ وَالْمُمْكِنِ، أَمَّا إِذَا كَانَتْ سَلْبِيَّةً كَلَا شَرِيكَ الْبَارِي وَلَا أَجْتِمَاعِ
الْقِيَصِينِ فَلَا مَسَاحَ لِدَلَالِكَ فِيهِ. فَلَا جَوَابَ إِلَّا بِتَخْصِيصِ الدَّعْوَى بِغَيْرِ تَقَارُضٍ
نِلْكُ الْمَفْهُومَاتِ الشَّامِلَةِ.

هَذَا، وَتَقْيِضُ الْأَعْمِّ وَالْأَخْصِ مُطْلَقًا بِالْعَكْسِ، فَإِنْ انْتَفَاءُ الْعَامِّ مَلْزُومٌ
لِانْتِفَاءِ الْخَاصِّ، وَلَا عَكْسٌ، تَحْقِيقًا لِمَعْنَى الْعُمُومِ، وَشَكٌّ بِأَنَّ لَا أَجْتِمَاعَ
الْقِيَصِينِ أَعْمَ مِنَ الْإِنْسَانِ، مَعَ أَنَّ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا تَبَايُنًا كُتْلًا، وَأَيْضًا الْمُمْكِنُ
الْعَامُّ أَعْمَ مِنَ الْمُمْكِنِ الْخَاصِّ، فَكُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٌّ لَامُمْكِنٍ خَاصٌّ، وَكُلُّ
لَامُمْكِنٍ خَاصٍّ إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مُمْتَنِعٌ، وَكِلَاهُمَا مُمَكِّنٌ عَامٌّ، فَكُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٌّ
مُمْكِنٌ عَامٌّ، وَالْجَوَابُ بِمَا مَرَّ.

وَبَيْنَ تَقْيِضِ الْأَعْمِّ وَالْأَخْصِ مِنْ وَجْهِ تَبَايُنِ جُزْئِيٍّ كَالْمَتَابِيَتَيْنِ، وَهُوَ
التَّقَارُقُ فِي الْجُمْلَةِ، لِأَنَّ بَيْنَ الْعَيْنَتَيْنِ تَقَارُقًا، فَحَيْثُ يَصْدُقُ عَيْنٌ أَحَدُهُمَا
يَصْدُقُ تَقْيِضُ الْآخَرِ، وَهُوَ قَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضِمْنِ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ، كَاللَّاحِظِ

وَاللَّاحِظَانِ، وَالْإِنْسَانِ وَاللَّائِطِ، وَقَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضَمَنِ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ،
كَالْأَبْيَضِ وَالْإِنْسَانِ، وَالْحَجَرِ وَالْحَيَوَانِ.

وَهَهُنَا سُؤَالٌ وَجَوَابٌ عَلَى طِنِ مَا مَرَّ.

ثُمَّ الْكُلِّيُّ إِمَّا عَيْنُ حَقِيقَةِ الْأَفْرَادِ، أَوْ دَاخِلٌ فِيهَا، تَمَامٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهَا وَبَيْنَ
نَوْعٍ آخَرَ، أَوْ لَا، وَيُقَالُ لَهَا ذَاتِيَّاتٌ، وَرُبَّمَا يُطْلَقُ الذَّائِيُّ بِمَعْنَى الدَّاخِلِ. أَوْ
خَارِجٌ، مُخْتَصٌّ بِحَقِيقَةٍ، أَوْ لَا، وَيُقَالُ لَهُمَا عَرَضِيَّاتٌ.

وَالْجُمْهُورُ عَلَى أَنَّ الْعَرَضَ غَيْرُ الْعَرَضِيِّ وَغَيْرُ الْمَحَلِّ حَقِيقَةٌ. قَالَ بَعْضُ
الْأَفَاضِلِ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ: طَبِيعَةُ الْعَرَضِ لَا يَشْرُطُ شَيْءٌ عَرَضِيٌّ، وَيَشْرُطُ شَيْءٌ
الْمَحَلُّ، وَيَشْرُطُ لَا شَيْءٌ الْعَرَضُ الْمُقَابِلُ لِلْجَوْهَرِ.

وَلَذَا صَحَّ النِّسْبَةُ أَرْبَعٌ، وَالْمَاءُ ذِرَاعٌ، وَمِنْ ثَمَّ قَالَ هَذَا: الْمُشْتَقُّ لَا يَدُلُّ
عَلَى النَّسَبِ، وَلَا عَلَى الْمُؤَصِّفِ، لَا عَامًّا وَلَا خَاصًّا، بَلْ مَعْنَاهُ هُوَ الْقَدْرُ
الْتَّاعَتْ وَخَذَهُ، هَذَا هُوَ الْحَقُّ، وَيُؤَيِّدُهُ مَا قَالَ ابْنُ سِينَا: وَجُودُ الْأَعْرَاضِ فِي
أَنْفُسِهَا هُوَ وَجُودُهَا لِمَحَالِّهَا.

فَالْكَلِّيَّاتُ خَمْسٌ،

الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَهُوَ كُلِّيٌّ، مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ، فِي
جَوَابِ «مَا هُوَ». فَإِنْ كَانَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَجَمِيعِ الْمُشَارِكَاتِ فَقَرِيبٌ، وَإِلَّا
فَبَعِيدٌ.

وَهَهُنَا مَبَاحِثُ، الْأَوَّلُ: أَنَّ «مَا هُوَ» سُؤَالٌ عَنِ تَمَامِ الْمَاهِيَةِ الْمُخْتَصَّةِ إِنْ
اِقْتَصَرَ فِيهِ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ، فَيَجَابُ بِالنَّوْعِ، أَوْ بِالْحَدِّ الثَّامِ، وَعَنِ تَمَامِ الْمَاهِيَةِ

الْمُشْتَرَكَةِ إِنَّ جُمُعَ بَيْنَ أُمُورٍ، فَيَجَابُ بِالتَّنَوُّعِ، إِنْ كَانَتْ مُتَّفِقَةً الْحَقِيقَةَ،
وَبِالْجِنْسِ إِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَتَهَا. وَمِنْ هَهُنَا يَفْتَرَحُ عَدَمَ إِنْكَانِ جِنْسَيْنِ فِي مَرْتَبَةٍ
وَاحِدَةٍ لِصَاهِبَةٍ وَاحِدَةٍ.

الثاني: وَجُودُ الْجِنْسِ هُوَ وَجُودُ التَّنَوُّعِ ذَهْنًا وَخَارِجًا، فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَيْهِ
فِيهِمَا، وَمِنْشَأُ ذَلِكَ أَنَّ الْجِنْسَ لَيْسَ لَهُ تَخْصِيلٌ قَبْلَ التَّنَوُّعِ، وَإِنْ كَانَتْ قَبْلَتُهُ لَا
بِالرُّمَانِ؛ فَإِنَّ اللَّوْنَ - مَثَلًا - إِذَا أَخْطَرْتَاهُ بِأَبَالٍ فَلَا يَنْفَعُ بِحَصْلِ شَيْءٍ مُتَقَرَّرٍ
بِالْفِعْلِ، بَلْ يَطْلُبُ فِي مَعْنَى اللَّوْنِ زِيَادَةً؛ حَتَّى يَتَقَرَّرَ بِتَقَرُّرِهِ بِالْفِعْلِ. وَأَمَّا طَبِيعَةُ
التَّنَوُّعِ فَلَيْسَ يَطْلُبُ فِيهَا تَخْصِيلٌ مَعْنَاهَا، بَلْ إِنَّمَا يَطْلُبُ تَخْصِيلُ الْإِشَارَةِ.

الثالث: مَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْجِنْسِ وَالْمَادَّةِ؛ فَإِنَّهُ يُقَالُ لِلْجِنْسِ - مَثَلًا - إِنَّهُ
جِنْسٌ لِلْإِنْسَانِ، فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَيْهِ، وَأَنَّهُ مَادَّةٌ لَهُ، فَهُوَ مُسْتَحِيلُ الْحَمْلِ عَلَيْهِ؟

فَقَوْلُ: الْجِنْسُ الْمَأْخُودُ بِشَرْطِ عَدَمِ الزِّيَادَةِ مَادَّةٌ، وَالْمَأْخُودُ بِشَرْطِ الزِّيَادَةِ
تَوْنٌ، وَالْمَأْخُودُ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ، بَلْ كَيْفَمَا كَانَ، وَلَوْ مَعَ أَلْفِ مَعْنَى مُقَوِّمٍ دَاخِلٍ
فِي جُمْلَةٍ تَحْصِلُ مَعْنَاهُ جِنْسٌ، فَهُوَ مَجْهُولٌ بَعْدُ، لَا يُدْرَى أَنَّهُ عَلَى أَيِّ صُورَةٍ،
وَمَحْمُولٌ عَلَى كُلِّ مُجْتَمِعٍ مِنْ مَادَّةٍ وَصُورَةٍ، وَاحِدَةٌ كَانَتْ أَوْ أَلْفًا. وَهَذَا عَامٌّ
فِيمَا ذَاتُهُ مِنْ مُرَكَّبَةٍ، وَفِيمَا ذَاتُهُ بَسِيطَةٌ، لَكِنْ فِي الْمُرَكَّبِ تَخْصِيلٌ مَعْنَى
الْجِنْسِ الْمُتَّهَمِ عَيْبٍ دَقِيقٍ، وَفِي الْبَسِيطِ تَنْفِيعُ الْمَادَّةِ مُتَعَسَّرٌ وَمُشْكِلٌ جِدًّا؛ فَإِنَّ
إِنْهَامَ الْمُتَعَسَّرِ وَتَغْيِيرَ الْمُتَّهَمِ أَمْرٌ عَظِيمٌ.

وهَذَا هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْفَضْلِ وَالصُّورَةِ، وَمِنْ هَهُنَا تَسْمَعُهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّ
الْجِنْسَ مَأْخُودًا مِنَ الْمَادَّةِ، وَالْفَضْلَ مَأْخُودًا مِنَ الصُّورَةِ.

الرابع: قَالُوا إِنَّ الْكُلِّيَّ جِنْسُ الْخَمْسَةِ، فَهُوَ أَعْمُ وَأَخْصَى مِنَ الْجِنْسِ

مَعًا. وَحَلَّهُ: أَنَّ كُلَّيَّةَ الْجِنْسِ بِإِغْتِبَارِ الذَّاتِ، وَجِنْسِيَّةَ الْكُلِّيِّ بِإِغْتِبَارِ الْعَرَضِ، وَإِغْتِبَارِ الذَّاتِ غَيْرُ إِغْتِبَارِ الْعَرَضِ، وَبِتَفَاوُتِ الْإِغْتِبَارَاتِ يَتَفَاوُتُ الْأَحْكَامُ. وَمِنْ هُنَا تَبَيَّنَ جَوَابُ مَا قِيلَ: إِنَّ الْكُلِّيَّ قَرَدٌ لِنَفْسِهِ، فَهُوَ غَيْرُهُ، وَسَلَبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ مُحَالٌ.

نَعَمْ، بَلَزِمُ كَوْنُ حَقِيقَةِ الشَّيْءِ عَيْنًا لَهُ وَخَارِجًا عَنْهُ، لَكِنْ لَمَّا كَانَ بِإِغْتِبَارَيْنِ فَلَا مَحْذُورَ. وَمِنْ ثَمَّ قِيلَ: لَوْلَا الْإِغْتِبَارَاتُ لَبَطَلَتِ الْحِكْمَةُ.

الْحَامِسُ: قِيلَ: إِنْ كَانَ مُوجُودًا فَهُوَ مُتَشَخَّصٌ، فَكَيْفَ مَقُولِيَّتُهُ عَلَى كَثِيرِينَ، وَإِلَّا كَيْفَ يَكُونُ مُقَوِّمًا لِلْجُزْئِيَّاتِ الْمَوْجُودَةِ؟

وَحَلَّهُ: أَنَّ «كُلَّ مُوجُودٍ مَعْرُوضُ التَّشْخِصِ» مُسَلَّمٌ، وَذَلِكَ دَلِيلُ التَّقْسِيمِ وَالْإِثْبَاتِ، وَدُخُولُ التَّشْخِصِ فِي كُلِّ مُوجُودٍ مَمْنُوعٌ.

الْقَائِي: النَّوْعُ، وَهُوَ: الْمَقُولُ عَلَى الْمُتَمَيِّزِ الْحَقَائِقِ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، وَكُلُّ حَقِيقَةٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى حِصَصِهَا نَوْعٌ حَقِيقِيٌّ. وَقَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا الْجِنْسِ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، قَوْلًا أَوَّلًا، وَالْأَوَّلُ الْحَقِيقِيُّ وَالثَّانِي الْإِضَافِيُّ، وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ، وَقِيلَ مُطْلَقًا.

وَهُوَ - كَالْجِنْسِ - إِذَا مُفْرَدٌ أَوْ مُرْتَّبٌ، وَأَخْصُ الْكُلِّ السَّافِلُ، وَأَعَمُّ الْكُلِّ الْعَالِي، وَالْأَخْصُ الْأَعَمُّ الْمُتَوَسِّطُ؛ لِأَنَّ الْجِنْسِيَّةَ بِإِغْتِبَارِ الْعُمُومِ، وَالنَّوْعِيَّةَ بِإِغْتِبَارِ الْخُصُوصِ. يُسَمَّى النَّوْعُ السَّافِلُ نَوْعَ الْأَنْوَاعِ، وَالْجِنْسُ الْعَالِي جِنْسَ الْأَجْنَاسِ.

الْقَائِلُ: الْفَضْلُ، وَهُوَ: الْمَقُولُ فِي جَوَابِ «أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي جَوْهَرِهِ».

وَمَا لَا جِنْسَ لَهُ - كَالْجُودِ - لَا فَضْلَ لَهُ. فَإِنْ مَيَّزَ الْمَاهِيَّةَ عَنْ مُشَارِكِ الْجِنْسِ الْقَرِيبِ قَرِيبٌ، أَوْ الْبَعِيدِ بَعِيدٌ. وَلَهُ نِسْبَةٌ إِلَى النَّوعِ بِالتَّقْوِيمِ، فَيَسْمَى مُقَوِّمًا، وَكُلُّ مُقَوِّمٍ لِلْعَالِي مُقَوِّمٌ لِلْسَّافِلِ، وَلَا عَكْسَ كُلًّا، وَإِلَى الْجِنْسِ بِالتَّقْسِيمِ، فَيَسْمَى مُقَسِّمًا، وَكُلُّ مُقَسِّمٍ لِلْسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِي، وَلَا عَكْسَ.

قَالَ الْحَكَمَاءُ: الْجِنْسُ أَمَرٌ مُبْتَهَمٌ، لَا يَتَحَصَّلُ إِلَّا بِالْفَضْلِ، فَهُوَ عِلَّةٌ لَهُ، فَلَا يَكُونُ فَضْلُ الْجِنْسِ جِنْسًا لِلْفَضْلِ. وَلَا يَكُونُ لِقِيَاءِ وَاحِدٍ فَضْلَانِ قَرِيبَيْنِ، وَلَا يَقُومُ إِلَّا نَوْعًا وَاحِدًا، وَلَا يَبْقَارِنُ إِلَّا جِنْسًا وَاحِدًا، وَفَضْلُ الْجَوْهَرِ جَوْهَرٌ، خِلَافًا لِلْإِشْرَاقِيَّةِ.

وَمَهْنًا شَكٌّ مُشْهُورٌ مِنْ وَجْهَيْنِ، الْأَوَّلُ: مَا أَوْرَدَهُ فِي «الشَّفَاءِ»، وَهُوَ أَنَّ كُلَّ فَضْلٍ مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي، فَلَمَّا أَعْمَ الْمُخْمُولَاتِ أَوْ تَحْتَهُ، وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ، فَهُوَ مُتَفَصِّلٌ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ بِفَضْلِ، فَإِذْ لِكُلِّ فَضْلٍ فَضْلٌ، وَيَسْتَلْسِلُ.

وَحَلَّهُ: أَنَّا لَا نُسَلِّمُ انْفِصَالَ كُلِّ مَفْهُومٍ بِالْفَضْلِ، وَإِنَّمَا يَجِبُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الْعَامُّ مُقَوِّمًا لَهُ وَذَا مَمْنُوعٌ؛ فَإِنَّ الْفَضْلَ بَسِيطٌ.

وَالثَّانِي: مَا سَنَعَ لِي، وَهُوَ أَنَّ الْكُلِّيَّ كَمَا يَصْدُقُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ يَصْدُقُ عَلَى كَثِيرِينَ مِنْ أَفْرَادِهِ بِصِدْقِ وَاحِدٍ، فَمَجْمُوعُ الْإِنْسَانِ وَالْقَرَسِ حَيَوَانٌ، فَلَهُ فَضْلَانِ قَرِيبَيْنِ. لَا يَقَالُ: يَلْزَمُ صِدْقُ الْعِلَّةِ عَلَى الْمُغْلُولِ الْمُتَرَكِّبِ؛ لِأَنَّهُ مَجْمُوعُ الْمَادِّيَّةِ وَالصُّورِيَّةِ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِسْتِحَالََةَ مَمْنُوعَةٌ؛ فَإِنَّهُ مُغْلُولٌ وَاحِدٌ وَعِلَّةٌ كَثِيرَةٌ، وَكَثَرَةُ جِهَاتِ الْمُغْلُولِيَّةِ لَا تَسْتَلْزِمُ كَثَرَةَ الْمُغْلُولِيَّةِ حَقِيقَةً.

لَا يُقَالُ: فَمَجْمُوعُ شَرِيكِ الْبَارِي شَرِيكُ الْبَارِي، فَبَعْضُ شَرِيكِ الْبَارِي مُرَكَّبٌ، وَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُمَكِّنٌ، فَبَعْضُ شَرِيكِ الْبَارِي مُمَكِّنٌ، مَعَ أَنَّ كُلَّ شَرِيكِ الْبَارِي مُمْتَنِعٌ؛ لِأَنَّ إِمْكَانَ كُلِّ مُرَكَّبٍ مَمْنُوعٌ؛ فَإِنَّ افْتِقَارَ الْإِجْتِمَاعِ عَلَى تَقْدِيرِ الوجودِ الْقَرْصِيِّ لَا يَضُرُّ الْإِمْتِنَاعَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ. أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَّ بِالذَّاتِ، فَلَا يَكُونُ مُمَكِّنًا، فَتَدَبَّرْ.

وَحَلَّتْ: أَنَّ وجودَ اثْنَيْنِ يَسْتَلْزِمُ وجودَ ثالثٍ، وَهُوَ الْمَجْمُوعُ، وَذَلِكَ وَاحِدٌ. لَا يُقَالُ: عَلَى هَذَا يَلْزِمُ مِنْ تَحَقُّقِ اثْنَيْنِ تَحَقُّقُ أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ؛ لِأَنَّهُ بِضَمِّ الثَّالِثِ يَتَحَقَّقُ الرَّابِعُ وَهَكَذَا؛ لِأَنَّا نَقُولُ: الرَّابِعُ أَمْرٌ اِغْتِبَارِيٌّ؛ فَإِنَّهُ حَصَلَ بِاِغْتِبَارِ شَيْءٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ، وَالتَّسْلُسُ فِي الْاِغْتِبَارِيَّاتِ مُنْقَطِعٌ بِانْقِطَاعِهِ، فَانْهَمْ.

الرَّابِعُ: الْخَاصَّةُ، هُوَ: الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ، تَوْعِيَّةٌ أَوْ جَنَسِيَّةٌ، وَهِيَ شَامِلَةٌ إِنْ عَمَّتِ الْأَفْرَادَ، وَإِلَّا فَغَيْرُ شَامِلَةٍ.

الخَامِسُ: الْغَرَضُ الْعَامُّ، وَهُوَ: الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَى حَقَائِقَ مُخْتَلِفَةٍ، وَكُلُّ مِنْهُمَا إِنْ اِمْتَنَعَ انْفِكَائُهُ عَنِ الْمَعْرُوضِ فَلَازِمٌ، وَإِلَّا فَمُعَارِقٌ، يَزُولُ بِسُرْعَةٍ أَوْ بَطْءٍ، أَوْ لَا. ثُمَّ اللَّازِمُ إِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ انْفِكَائُهُ عَنِ الْمَاهِيَةِ مُطْلَقًا بِعِلَّةٍ، أَوْ ضَرُورَةً، يُسَمَّى لَازِمَ الْمَاهِيَةِ، أَوْ بِالنَّظَرِ إِلَى أَحَدِ الوجودَيْنِ، خَارِجِيًّا أَوْ دِفْئِيًّا، وَيُسَمَّى الثَّانِي مَغْفُولًا ثَانِيًا، وَالدَّوَامُ لَا يَخْلُو عَنْ لُزُومِ سَبَبِيٍّ.

هَلْ لِمُطْلَقِ الوجودِ دَخَلَ ضَرُورِيٌّ فِي لَوَازِمِ الْمَاهِيَةِ؟ وَالْحَقُّ لَا؛ فَإِنَّ الضَّرُورَةَ لَا تَعْلَلُ؛ حَتَّى يَجِبَ وجودُ الْعِلَّةِ، أَوْ لَا، كوجودِ الْوَاجِبِ عَلَى مَذْهَبِ الْمُتَكَلِّمِينَ.

وَأَيْضًا اللَّازِمُ إِمَّا بَيِّنٌ، وَهُوَ الَّذِي يَلْزِمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ، وَقَدْ

يَقَالُ عَلَى الَّذِي يُلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهِمَا الْجَزْمُ بِاللُّزُومِ، وَهُوَ أَعَمُّ مِنَ الْأَوَّلِ. أَوْ غَيْرُ
بَيْنٍ بِخِلَافِهِ، قَالَتِ النَّبْطَةُ بِالْعَكْسِ، وَكُلُّ مِنْهُمَا مُوجِبٌ لِلضَّرُورَةِ.
وَهَهُنَا نَكْتُبُ، وَهُوَ: أَنَّ اللُّزُومَ لَا زِمَ، وَإِلَّا يَنْهَدِمُ أَصْلُ الْمُلَازَمَةِ، فَيَسْتَلِ
اللُّزُومَاتُ.

وَحَلُّهُ: أَنَّ اللُّزُومَ مِنَ الْمَعَانِي الْإِجْتِبَائِيَّةِ الْإِنْتِزَاعِيَّةِ، الَّتِي لَيْسَ لَهَا تَحَقُّقٌ
إِلَّا فِي الذَّهْنِ بَعْدَ اخْتِبَارِهِ، فَيَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْإِجْتِبَارِ. نَعَمْ، مَشْقُوعًا وَمُنْتَقِهَا
مُتَحَقِّقًا، وَذَلِكَ هُوَ الْحَافِظُ لِنَفْسِ الْأَمْرِيَّةِ لِلإِنْتِزَاعِيَّاتِ، مُتَنَاهِيَةً أَوْ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ،
مُرْتَبَةً أَوْ غَيْرَ مُرْتَبَةٍ، فَقَوْلُهُمْ: التَّسْلُوسُ فِيهَا لَيْسَ بِمُحَالٍ صَادِقٌ بِعَدَمِ الْمَوْضِعِ،
فَقَدَّرَ.

خاتمة

مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ يُسَمَّى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا، وَمَعْرُوضُ ذَلِكَ الْمَفْهُومِ يُسَمَّى كُلِّيًّا
طَبِيعِيًّا، وَالْمَجْمُوعُ مِنَ الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوضِ يُسَمَّى كُلِّيًّا عَقْلِيًّا، وَكَذَا الْكُلِّيَّاتُ
الْحُصْنُ، مِنْهَا مَنْطِقِيٌّ وَطَبِيعِيٌّ وَعَقْلِيٌّ.

ثُمَّ الطَّبِيعِيُّ لَهُ اخْتِبَارَاتٌ ثَلَاثَةٌ: يَشْرُطُ لَا شَيْءَ، يُسَمَّى مُجَرَّدَةً، وَيَشْرُطُ
شَيْءًا، يُسَمَّى مَخْلُوطَةً، وَلَا يَشْرُطُ شَيْءًا، يُسَمَّى مُطْلَقَةً، وَهِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ
لَيْسَتْ مُوجِبَةً، وَلَا مُعْدُومَةً، وَلَا شَيْئًا مِنَ الْقَوَارِصِ، فَبَقِيَ هَذِهِ الْمُرْتَبَةُ اِرْتِفَاعُ
النَّقِصَانِ. وَالطَّبِيعِيُّ أَعَمُّ بِاخْتِبَارِهِ مِنَ الْمُطْلَقَةِ، فَلَا يُلْزَمُ تَقْسِيمُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ
وَأَلْيَ غَيْرِهِ.

اعْلَمْ: أَنَّ الْمَنْطِقِيَّ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ، وَبَيْنَ ثَمَّ لَمْ يَنْهَبِ أَحَدٌ إِلَى

وُجُودِهِ فِي الْخَارِجِ . وَإِذَا لَمْ يَكُنِ الْمُنْطَقِيُّ مُوجُودًا لَمْ يَكُنِ الْعَقْلِيُّ مُوجُودًا .
بِقِيَ الطَّبَعِيِّ ، اخْتَلَفَ فِيهِ ، فَمَذَهَبُ الْمُحَقِّقِينَ - وَمِنْهُمْ الشَّيْخُ الرَّائِسُ -
أَنَّهُ مُوجُودٌ فِي الْخَارِجِ بِعَيْنِ وُجُودِ الْأَفْرَادِ ، فَالْوُجُودُ وَاحِدٌ بِالذَّاتِ ، وَالْمُوجُودُ
اِثْنَانِ ، وَهُوَ عَارِضٌ لَهُمَا ، مِنْ حَيْثُ الْوَحْدَةُ ، وَمَنْ ذَهَبَ مِنْهُمْ إِلَى عَدَمِيَّةِ التَّعَيَّنِ
قَالَ بِمَحْسُوسِيَّتِهِ أَيْضًا فِي الْجُمْلَةِ ، وَهُوَ الْحَقُّ .

وَذَهَبَ شِرْذِمَةٌ قَلِيلَةٌ مِنَ الْمُتَفَلِّسِينَ إِلَى أَنَّ الْمَوْجُودَ هُوَ الْهُيُوتَةُ الْبَسِيطَةُ ،
أَوْ الْكُلِّيَّاتُ مُتَنَزَّعَاتُ عَقْلِيَّةٌ ، وَلَيْتَ شِعْرِي إِذَا كَانَ زَيْدٌ مَثَلًا بَسِيطًا مِنْ كُلِّ
وَجْهِ ، وَلَوْ حِطَّ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ ، مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى مُشَارِكَاتِ وَمُبَايَنَاتِ ،
حَتَّى عَنِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ ، كَيْفَ يَتَصَوَّرُ مِنْهُ انْتِزَاعُ صُورٍ مُتَغَايِرَةٍ ، فَلَا بُدَّ لَهُمْ مِنَ
الْقَوْلِ بِأَنَّ لِلْبَسِيطِ الْحَقِيقِيِّ فِي مَرْتَبَةِ تَقْوِيمِهِ وَتَحْصِيلِ صُورَتَيْنِ مُتَغَايِرَتَيْنِ
مُطَابِقَتَيْنِ لَهُ ، وَهُوَ قَوْلُ بِالْمُتَنَاقِضَيْنِ .

هَذَا فِي الْمَخْلُوطَةِ وَالْمُطْلَقَةِ ، وَأَمَّا الْمُجَرَّدَةُ فَلَمْ يَذْهَبْ أَحَدٌ إِلَى وُجُودِهَا
فِي الْخَارِجِ ، إِلَّا أَفْلَاطُونٌ ، وَهِيَ الْمُثُلُ الْأَفْلَاطُونِيَّةُ ، وَهَذَا مِمَّا يُشْنَعُ بِهِ عَلَيْهِ .
وَهَلْ تَوْجَدُ الْمُجَرَّدَةُ فِي الذَّهْنِ ؟ قِيلَ لَا ، وَقِيلَ نَعَمْ ، وَهُوَ الْحَقُّ ؛ فَإِنَّهُ لَا
خَجَرَ فِي التَّصَوُّرَاتِ .

فَصْلٌ

مَعْرِفُ الشَّيْءِ مَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ تَصْوِيرًا ، تَحْصِيلًا أَوْ تَفْسِيرًا ، وَالثَّانِي
اللَّفْظِيُّ ، وَالْأَوَّلُ الْحَقِيقِيُّ ، فَبِهِ تَحْصِيلُ صُورَةٍ غَيْرِ حَاصِلَةٍ ، فَإِنْ عَلِمَ وُجُودَهَا
فَهُوَ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ ، وَإِلَّا فَبِحَسَبِ الْإِسْمِ .

وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَعْرُوفُ أَجْلَى، فَلَا يَصِحُّ بِالسَّوِي مَعْرِفَةُ وَجْهَالَةٍ، وَلَا بِالْأَخْفَى، وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا، فَيَجِبُ الْإِطْرَادُ وَالْإِنْعِكَاسُ، فَلَا يَصِحُّ التَّعْرِيفُ بِالْأَعْمَ وَالْأَخْصَ. وَالتَّعْرِيفُ بِالْمِثَالِ تَعْرِيفٌ بِالسَّابِقَةِ الْمُخْتَصَّةِ، وَالْحَقُّ جَوَازُهُ بِالْأَعْمَ.

وَهُوَ حَدٌّ، إِنْ كَانَ الْمُمَيِّزُ ذَاتِيًّا، وَإِلَّا فَهُوَ رَسْمٌ، وَهُوَ تَأَمُّمٌ إِنْ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيبِ، وَإِلَّا فَتَأَمُّمٌ، فَالْحَدُّ التَّأَمُّ مَا اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ وَالْفَضْلِ الْقَرِيبَيْنِ، وَهُوَ الْمُوَصِّلُ إِلَى الْكُنْه. وَتُسْتَحْسَنُ تَقْدِيمُ الْجِنْسِ، وَيَجِبُ تَقْيِيدُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ، وَهُوَ لَا يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ.

وَالْبَسِيطُ لَا يُحَدُّ، وَقَدْ يُحَدُّ بِهِ، وَالْمُرَكَّبُ يُحَدُّ وَيُحَدُّ بِهِ، وَقَدْ لَا يُحَدُّ بِهِ. وَالتَّخْلِيدُ الْحَقِيقِيُّ عَسِيرٌ جِدًّا، فَإِنَّ الْجِنْسَ مُشْتَبِهٌ بِالْفَرْصِ الْعَامِّ، وَالْفَضْلُ بِالْخَاصَّةِ، وَالْفَرْقُ مِنَ الْغَوَامِضِ.

ثُمَّ هَهُنَا سَبَاحُثُ،

الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَإِنْ كَانَ مِثْبَهُمَا، لَكِنَّ اللَّغْنَ قَدْ يَخْلُقُ لَهُ مِنْ حَيْثُ التَّعَقُّلُ وَجُودًا مُتَفَرِّدًا، وَأَصَافَ إِلَيْهِ زِيَادَةً، لَا عَلَى أَنَّهُ مَعْنَى خَارِجٌ لِأَجْزِ بِهِ، بَلْ قَبْدَهُ لِأَجْلِ تَحْصِيلِهِ وَتَعْيِينِهِ، مُتَضَمِّنًا فِيهِ، فَإِذَا صَارَ مُحْصَلًا لَمْ يَكُنْ مَبْنًى آخَرَ؛ فَإِنَّ التَّحْصِيلَ لَيْسَ بِغَيْرِهِ، بَلْ يُحَقِّقُهُ.

فَإِذَا تَنَظَّرْتَ إِلَى الْحَدِّ وَجَدْتَهُ مُؤَلَّفًا مِنْ عِدَّةٍ مَعَانٍ، كُلٌّ مِنْهَا مُتَابِعٌ، كَالدَّرَرِ الشَّنُورَةِ غَيْرِ الْآخَرِ يَنْخَوِ مِنْ الْإِغْتِيَارِ، فَهَذَا كَثَرَةٌ بِالْفِعْلِ، فَلَا يُخْلَعُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، وَلَا عَلَى الْمَجْمُوعِ. وَلَيْسَ مَعْنَى الْحَدِّ بِهَذَا الْإِغْتِيَارِ مَعْنَى الْمَخْدُودِ الْمَعْقُولِ، لَكِنْ إِذَا لُوحِظَ إِلَى إِنْهَامِ أَحَدِهِمَا وَقِيْدُ بِالْآخَرِ مُتَضَمِّنًا فِيهِ،

ووصِفَ تَوْصِيفًا لِأَجْلِ التَّخْصِيلِ وَالتَّقْوِيمِ كَانَ شَيْئًا مُؤَدِّيًا إِلَى الصُّورَةِ
الْوَحْدَانِيَّةِ الَّتِي لِلْمَحْدُودِ، كَاسِبًا لَهَا.

مَثَلًا «الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ» فِي تَحْدِيدِ الْإِنْسَانِ يُفْهَمُ مِنْهُ شَيْءٌ وَاحِدٌ، هُوَ
بِعَيْنِهِ الْحَيَوَانُ الَّذِي ذَلِكَ الْحَيَوَانُ يَعْنِيهِ النَّاطِقُ، كَمَا أَنَّ الْعَقْدَ الْحَمَلِيَّ يُفِيدُ
الصُّورَةَ الْإِتْحَادِيَّةَ الَّتِي لِلْمَوْضُوعِ مَعَ الْمَحْمُولِ فِي الْخَارِجِ، إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ تَرْكِيبًا
خَبَرِيًّا، فَبَيْنَهُ حُكْمٌ، وَهَذَا تَرْكِيبٌ تَقْيِيدِيٌّ، يُفِيدُ تَصْوِيرَ الْإِتْحَادِ فَقَطْ، فَمَجْمُوعُ
التَّصَوُّرَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْأَجْزَاءِ تَفْصِيلًا هُوَ الْحَدُّ الْمُوَصَّلُ إِلَى التَّصَوُّرِ الْوَاحِدِ،
الْمُتَعَلِّقِ بِجَمِيعِ الْأَجْزَاءِ إِجْمَالًا، وَهُوَ الْمَحْدُودُ.

فَانْدَفَعَ شَكُّ الرَّازِيٍّ، مِنْ أَنَّ تَعْرِيفَ الْمَاهِيَةِ إِمَّا يَنْتَفِسُهَا أَوْ بِجَمِيعِ
أَجْزَائِهَا، وَهُوَ نَفْسُهَا، فَالتَّعْرِيفُ تَخْصِيلُ الْحَاصِلِ، أَوْ بِالْعَوَارِضِ، وَلَا عِلْمٌ
بِالْحَقِيقَةِ إِلَّا الْعِلْمُ بِالْكُنْهِ، وَالْعَوَارِضُ لَا تُعْطِيهِ، فَلَا أَقْسَامَ بِأَسْرِهَا بِاطِلَّةٍ. وَمِنْ
هَهُنَا ذَهَبَ إِلَى بَدَاهَةِ التَّصَوُّرَاتِ كُلِّهَا.

الثَّانِي: التَّعْرِيفُ اللَّفْظِيُّ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصَوُّرِيَّةِ؛ فَإِنَّهُ جَوَابُ «مَا»، وَكُلُّ
مَا هُوَ جَوَابُ «مَا» فَهُوَ تَصَوُّرٌ، أَلَا تَرَى إِذَا قُلْنَا: الْعَصْنَقَرُ مَوْجُودٌ، فَقَالَ
الْمُحَاطَبُ مَا الْعَصْنَقَرُ؟ فَقَرَنَاهُ بِالْأَسَدِ، فَلَيْسَ هُنَاكَ حُكْمٌ. نَعَمْ، بَيَانُ
مَوْضُوعِيَّةِ اللَّفْظِ فِي جَوَابِ هَلْ هَذَا اللَّفْظُ مَوْضُوعٌ لِمَعْنَى بَحْثِ لَفْظِيٍّ، يُفْصَدُ
إثْبَاتُهُ بِالذَّلِيلِ فِي عِلْمِ اللُّغَةِ، فَمَنْ قَالَ إِنَّهُ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصْدِيقِيَّةِ لَمْ يَرْتُقِ بَيْنَهُ
وَبَيْنَ الْبَحْثِ اللَّفْظِيِّ اللَّغَوِيِّ.

الثَّالِثُ: مَثَلُ الْمَعْرِفِ كَمَثَلِ نَقَاشٍ يَنْقُشُ شَبَحًا فِي اللَّوْحِ، فَالتَّعْرِيفُ
تَصْوِيرٌ بِبَحْثٍ، لَا حُكْمَ فِيهِ، فَلَا يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْمُتَوَعَّلِّقِ. نَعَمْ، هُنَاكَ

أَحْكَامٌ ضَمِيَّةٌ، مِثْلُ دَعْوَى الْحَدِيثِ وَالْمَقْهُومِيَّةِ وَالْإِطْرَادِ وَالْإِنْجَاسِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَيَجُوزُ مَنَعُ بِنَايَةِ الْأَحْكَامِ، لَكِنَّ الْمَلَمَاءَ أَجْتَمَعُوا عَلَى أَنَّ مَنَعَ التَّعْرِيفَاتِ لَا يَجُوزُ، فَكَانَتْ شَرِيعَةً نُسِخَتْ قَبْلَ الْعَمَلِ بِهَا!

نَعَمْ، بِنَقْضِ بَيِّنَاتِ الطَّرْدِ وَالْعَكْسِ مَثَلًا، وَالْمُعَارَضَةِ إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ فِي الْحُدُودِ الْحَقِيقِيَّةِ؛ إِذْ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ إِلَّا وَاحِدًا، بِخِلَافِ الرُّسُومِ.

الرَّابِعُ: اللَّفْظُ الْمَفْرُودُ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّفْصِيلِ أَصْلًا، وَإِلَّا لَجَأَ تَحَقُّقُ قِسْمِهِ أَحَادِيثٍ. وَمِنْ هَهُنَا قَالُوا: الْمَفْرُودُ إِذَا عُرِفَ بِمُرَكَّبٍ تَعْرِيفًا لَفْظِيًّا لَمْ يَكُنِ التَّفْصِيلُ الْمُسْتَفَادَ مِنْ ذَلِكَ الْمُرَكَّبِ مَقْصُودًا. قَالَ الشَّيْخُ: الْأَسْمَاءُ وَالْكَلِمُ فِي الْأَلْفَاظِ نَظِيرُ الْمَعْنَوِيَّاتِ الْمَفْرُودَةِ الَّتِي لَا تَفْصِيلَ فِيهَا، وَلَا تَرْكِيبَ وَلَا حِدَقَ وَلَا كَذِبَ، بَلْ لَا يُبَيِّدُ الْمَعْنَى، وَإِنَّمَا مِنْهُ الْإِحْصَارُ فَقَطْ، وَإِلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ، فَلَا يَصِحُّ التَّعْرِيفُ بِهِ إِلَّا لَفْظِيًّا.

التجديقات

الْحُكْمُ مِنْهُ إِنْجَمَالِيٌّ، وَهُوَ انْكِشَافُ الْإِتِّحَادِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ دَفْعَةً وَاحِدَةً، وَمِنْهُ تَفْصِيلِيٌّ، وَهُوَ الْمُنْطَبِغُ الَّذِي يَسْتَدْعِي صُورًا مُتَعَدِّدَةً مُفَصَّلَةً، وَالنَّسْبُ إِنَّمَا تَدْخُلُ فِي مَتَعَلِّقِ الْحُكْمِ بِالنَّسْبَةِ؛ لِأَنَّهَا مِنَ الْمَعْنَايِ الْحَرْفِيَّةِ الَّتِي لَا تُلَاحَظُ بِالِإِسْفَالِ، إِنَّمَا هِيَ مِرَآةٌ لِمُلَاحَظَةِ خَالِ الطَّرَفَيْنِ، بَلْ إِنَّمَا يَتَمَتَّلَى الْحُكْمُ حَقِيقَةً بِمُقَادِ الْهَيْئَةِ التَّرْكِيبِيَّةِ، وَهُوَ الْإِتِّحَادُ مَثَلًا، فَتَدَبَّرْ.

ثُمَّ الْقَصِيَّةُ إِنَّمَا تَرْتِمُ بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ، ثَالِثُهَا نِسْبَةٌ تَامَّةٌ إِنْجَمَالِيَّةٌ حَاسِبَةٌ. وَمِنْ هَهُنَا يَنْبَغِي أَنْ الظَّنَّ إِذْغَانٌ بَسِيطٌ، وَإِلَّا لَصَارَ أَجْزَاءُ الْقَصِيَّةِ هُنَاكَ أَرْبَعَةً.

وَالْمُتَأَخَّرُونَ زَعَمُوا أَنَّ الشَّكَّ مُتَعَلِّقٌ بِالنِّسْبَةِ التَّقْيِيدِيَّةِ، وَهِيَ مُؤَرِّدُ الْحُكْمِ، وَيُسَمَّوْنَهَا النِّسْبَةَ بَيْنَ بَيْنٍ، وَأَمَّا الْحُكْمُ بِمَعْنَى الْوُقُوعِ وَاللَّائِقُ فَلَا يَتَعَلَّقُ بِهِ إِلَّا التَّصْدِيقُ. أَغْجَبَنِي قَوْلُهُمْ، أَمَّا فَهَمُّوْا أَنَّ التَّرَدُّدَ لَا يَتَقَوُّمُ حَقِيقَةً مَا لَمْ يَتَعَلَّقْ بِالْوُقُوعِ؟ قَالُمُذْرِكُ فِي الصُّورَتَيْنِ وَاحِدٌ، وَالتَّفَاوُثُ إِنَّمَا هُوَ فِي الْإِذْرَاكِ بِأَنَّهُ إِذْغَائِي أَوْ تَرْدِي، فَقَوْلُ الْقَدَمَاءِ هُوَ الْحَقُّ.

وَمَهْمَا شَكَّ، وَهُوَ أَنَّ الْمَعْلُومَاتِ الثَّلَاثَةَ الَّتِي هِيَ جَمِيعُ أَجْزَاءِ الْقَضِيَّةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِي صُورَةِ الشَّكِّ، مَعَ أَنَّهَا غَيْرُ مُتَحَقِّقَةٍ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ.

قِيلَ فِي حَلِّهِ: إِنَّ الْقَضِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تِلْكَ الْمَعْلُومَاتِ كُلِّهَا بِالْعَرَضِ، فَلَا يَلْزَمُ تَحَقُّقُهَا، كَالْكَاتِبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ. أَقُولُ: إِذَا كَانَ كُلُّهَا بِالْعَرَضِ فَجِبَّ أَنْ يُعْتَبَرُ أَمْرٌ آخَرُ بَعْدَ الْوُقُوعِ، وَلَيْسَ إِلَّا إِذْرَاكُهُ، وَذَلِكَ خَارِجٌ إِنْجَمَاعًا. وَأَخَذَ الْوُقُوعُ بِشَرْطِ الْإِبْقَاعِ تَضَحِيحٌ لِمَجْعُولِيَّةِ الدَّائِي، وَهُوَ مُحَالٌ.

وَالْإِفَادَةُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْإِبْقَاعِ، وَالْقَضِيَّةُ لَيْسَتْ مُنْتَظَرَةً التَّخْصِيلِ بَعْدَهَا، فَاعْتِبَارُ تَعَلُّقِ الْإِبْقَاعِ بِالْوُقُوعِ مِمَّا لَا دَخَلَ لَهُ فِي تَخْصِيلِ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ، قَالِحُ أَنْ قَوْلَنَا زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ قَضِيَّةٌ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ؛ فَإِنَّهُ يُفِيدُ مَعْنَى مُحْتَمِلًا لِلصُّدْقِ وَالْكَذِبِ، فَبِئْسَ الشَّكُّ إِنَّمَا التَّرَدُّدُ فِي مُطَابَقَةِ الْحِكَايَةِ، لَا فِي أَصْلِ الْحِكَايَةِ وَاجْتِمَاعِهَا لَهَا.

نَعَمْ، الْقَضَايَا الْمُعْتَبَرَةُ فِي الْعُلُومِ هِيَ الَّتِي تَعَلَّقُ بِهَا الْإِذْغَانُ؛ إِذْ لَا كَمَالَ فِي تَخْصِيلِ الشَّكِّ. هَذَا، وَإِنْ كَانَ مِمَّا لَمْ يَفْرَغْ سَمْعَكَ، لَكِنَّهُ هُوَ التَّحْقِيقُ.

نُفٍّ إِذَا كَانَتْ الْأَجْزَاءُ ثَلَاثَةً فَحَقُّهَا أَنْ يُدَلَّ عَلَيْهَا بِثَلَاثِ عِبَارَاتٍ، قَالِدًا عَلَى النِّسْبَةِ يُسَمَّى رَابِعَةً، وَفِي لُغَةِ الْعَرَبِ رُبَّمَا حُدِفَتِ الرَّابِعَةُ؛ انْجِمَاءً

بِعَلَامَاتٍ إِغْرَابِيَّةٍ دَالَّةٍ عَلَيْهَا دَلَالَةُ الزَّمَانِيَّةِ، فَتُسَمَّى الْقَضِيَّةُ ثُنَائِيَّةً، وَرُبَّمَا ذُكِرَتْ، فَتُسَمَّى ثُلَاثِيَّةً. وَالْمَذْكُورُ وَإِنْ كَانَ أَكَاةً، لِكَيْتَهُ رُبَّمَا كَانَ فِي قَالِبِ الْإِسْمِ، كـ«هُوَ»، وَيُسَمَّى رَابِطَةً غَيْرَ زَمَانِيَّةٍ، وَ«اسْتَقَى» فِي الثُّونَانِيَّةِ، وَ(است) فِي الْقَارِيبَةِ مِنْهَا. وَرُبَّمَا كَانَ فِي قَالِبِ الْكَلِمَةِ، كـ«كَانَ»، وَيُسَمَّى رَابِطَةً زَمَانِيَّةً.

وَالْقَضِيَّةُ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِبُيُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ أَوْ نَفِيهِ عَنْهُ فَحَمَلِيَّةٌ، وَإِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ، وَيُسَمَّى الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ مَوْضُوعًا وَمُقَدَّمًا، وَالْمَحْكُومُ بِهِ مَحْمُولًا وَتَالِيًا.

وَاعْلَمْ: أَنَّ مَذَهَبَ الْمُنْطَفِئِينَ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الشَّرْطِيَّةِ بَيْنَ الْمُقَدَّمِ وَالتَّالِيِ، وَمَذَهَبُ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ أَنَّهُ فِي الْجَزَاءِ، وَالشَّرْطُ قَيِّدٌ لِلْمُسْتَدِ فِيهِ بِخَيْرِلَةِ الْحَالِ أَوْ الظَّرْفِ، كَذَا فِي «الْمِفْتَاحِ».

قَالَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ قُدَّسَ سِرُّهُ: الْأَوَّلُ هُوَ الْحَقُّ، لِلْقَطْعِ بِصِدْقِ الشَّرْطِيَّةِ مَعَ كَذِبِ التَّالِيِ فِي الْوَاقِعِ، كَقَوْلِنَا إِنْ كَانَ زَيْدٌ جِمَارًا كَانَ نَاعِمًا، وَلَوْ كَانَ الْخَيْرُ هُوَ التَّالِيِ لَمْ يَتَصَوَّرْ صِدْقُهَا مَعَ كَذِبِهِ؛ ضَرُورَةُ اسْتِزَامِ انْتِفَاءِ الْمُطْلَقِ انْتِفَاءً مُقَيَّدًا.

قَالَ الْعَلَامَةُ الدَّوَانِي رَحِمَهُ اللَّهُ: كَذِبُ التَّالِيِ فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ الْوَاقِعِيَّةِ لَا يُلْزَمُ مِنْهُ كَذِبُهُ فِي الْأَوْقَاتِ التَّقْدِيرِيَّةِ، فَالْثَّانِيَّةُ فِي جَمِيعِ أَوْقَاتٍ قُدِّرَ فِيهَا جِمَارِيَّةٌ زَيْدٌ فَابِتَةً لَهُ، وَإِنْ كَانَتْ بِحَسَبِ الْأَوْقَاتِ الْوَاقِعِيَّةِ مُسَلَّوَةً عَنْهُ، أَلَا تَرَى أَنَّ «زَيْدٌ قَائِمٌ» فِي ظَنِّي لَمْ يَكْذِبْ بِانْتِفَاءِ الْقِيَامِ فِي الْوَاقِعِ.

وَمَا ذُكِرَ مِنَ الْإِسْتِزَامِ قَسَلَمٌ، لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُطْلَقَ هَهُنَا مُتَنَبِّ؛ فَإِنَّهُ

الْمَأْخُذُ عَلَى وَجْهِ أَعْمَ مِمَّا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ أَيْضًا، غَايَةُ مَا يُقَالُ: إِنَّ الْعِبَارَةَ غَيْرَ
مَوْضُوعَةٍ لِتَأْدِيَةِ ذَلِكَ الْمَعْنَى مُطَابَقَةً، وَلَا صَبْرَ فِيهِ. وَيَمْتَلِئُ ذَلِكَ بِتَحُلُّ شُبْهَةِ
«مَعْدُومِ النَّظِيرِ».

أَقُولُ: إِنَّهُمْ - وَمِنْهُمْ الْمُحَقِّقُ الدَّوَانِي - جَوَّزُوا اسْتِلْزَامَ شَيْءٍ لِلتَّقْيِصِ
وَالْتَّقْيِصِينَ؛ بِنَاءٍ عَلَى جَوَازِ اسْتِلْزَامِ مُحَالٍ مُحَالًا، وَتَشَبُّهُوا بِذَلِكَ فِي مَوَاضِعَ
عَبِيدَةٍ، مِنْهَا فِي جَوَابِ الْمُعَالَطَةِ الْعَامَّةِ الْوُرُودِ الْمَشْهُورَةِ، مِنْ أَنَّ الْمُدْعَى
ثَابِتٌ، وَإِلَّا فَتَقْيِصُهُ ثَابِتٌ، وَكُلَّمَا كَانَ تَقْيِصُهُ ثَابِتًا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا،
فَكُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الْمُدْعَى ثَابِتًا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا، وَيَنْعَكِيسُ بِعَكْسِ التَّقْيِصِ
إِلَى قَوْلِنَا «كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا كَانَ الْمُدْعَى ثَابِتًا»، هَذَا خُلْفٌ.

وَبَعْدَ تَهْيِيدِ ذَلِكَ نَقُولُ: لَوْ كَانَ الشَّرْطُ قَبْدًا لِلْمُسْتَدِّ فِي الْجَزَاءِ لَزِمَ
اجْتِنَاعُ التَّقْيِصِينَ فِيمَا إِذَا كَانَ الْمُقَدَّمُ مَلْزُومًا لَهُمَا؛ فَإِنَّ قَوْلَنَا «زَيْدٌ قَائِمٌ فِي وَقْتٍ
عَدَمِ ثُبُوتِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ» يَتَنَاقِضُ قَوْلَنَا «زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ»،
وَهُوَ بَدِيهِيٌّ. وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ فِي الشَّرْطِيَّةِ بِالاتِّصَالِ بَيْنَ التَّسْبِيحِ فَلَا يَلْزَمُ
ذَلِكَ؛ فَإِنَّ تَقْيِصَ الْإِتِّصَالِ رَفْعُهُ، لَا وَجُودَ اتِّصَالٍ آخَرَ أَيْ اتِّصَالٍ كَانَ.

فَمَذْهَبُ الْمَنْطِقِيِّينَ هُوَ الْحَقُّ.

فَضْلٌ

الْمَوْضُوعُ إِنْ كَانَ جُزْئِيًّا فَالْقَضِيَّةُ شَخْصِيَّةٌ وَمَخْصُوصَةٌ، وَإِنْ كَانَ كُلِّيًّا فَإِنَّ
حُكْمَ عَلَيْهِ بِلَا زِيَادَةَ شَرْطٍ فَمُهِمَّةٌ عِنْدَ الْقَدَمَاءِ، وَإِنْ حُكِمَ عَلَيْهِ بِشَرْطِ الْوَحْدَةِ
الدَّهْنِيَّةِ فَطَبِيعِيَّةٌ. وَإِنْ حُكِمَ فِيهَا عَلَى أَفْرَادِهِ، فَإِنَّ بَيْنَ فِيهَا كَمِّيَّةً أَفْرَادِهِ

فَمَحْصُورَةٌ وَمُسَوَّرَةٌ، وَمَا بِهِ الْبَيَانُ يُسَمَّى سُورًا، وَقَدْ بَذَكَرَ السُّورُ فِي جَوَابِ
الْمَحْصُولِ فَتُسَمَّى الْقَضِيَّةُ مُنْحَرِفَةً. وَإِنْ لَمْ تُبَيَّنْ فَمُهْمَلَةٌ عِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ، وَمِنْ
تَمَّ قَالُوا إِنَّهَا تُلَازِمُ الْجُزْئِيَّةَ.

اعْلَمْ: أَنَّ مَذَهَبَ أَهْلِ التَّحْقِيقِ: أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْمَحْصُورَةِ عَلَى نَفْسِ
الْحَقِيقَةِ؛ لِأَنَّهَا هِيَ الْحَاصِلَةُ فِي الذَّهْنِ حَقِيقَةً، وَالْجُزْئِيَّاتُ مَعْلُومَةٌ بِالْفَرَضِ،
فَلَيْسَتْ مَحْكُومًا عَلَيْهَا إِلَّا كَذَلِكَ. وَرُبَّمَا يَرَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَأَقْضَى
الْإِيجَابُ وَجُودَ الْحَقِيقَةِ حَقِيقَةً؛ فَإِنَّ الْمُبْتَغَى لَهُ هُوَ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ حَقِيقَةً، مَعَ
أَنَّهَا قَدْ تَكُونُ عَدِيمَةً، بَلْ سَلْبِيَّةً. فَالْحَقُّ أَنَّ الْأَفْرَادَ وَإِنْ كَانَتْ مَعْلُومَةٌ بِالْوُجُهِ،
لَكِنَّهَا مَحْكُومَةٌ عَلَيْهَا حَقِيقَةً، أَلَا تَرَى إِلَى الْوَضْعِ الْعَامِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصُّ؛
فَإِنَّ الْمَعْلُومَ بِالْوُجُهِ هُوَ الْمَوْضُوعُ لَهُ حَقِيقَةً.

وَالْجَوَابُ: إِنَّ مَقَادَ الْإِيجَابِ مُطْلَقًا هُوَ الثَّبُوتُ مُطْلَقًا، وَكُلُّ حُكْمٍ ثَابِتٍ
لِلْأَفْرَادِ ثَابِتٌ لِلطَّبِيعَةِ فِي الْجُمْلَةِ. وَأَمَّا أَنَّهُ لِمَاذَا أَوَّلًا وَيَالذَّاتِ: لِلطَّبِيعَةِ أَوْ
لِلْفَرْدِ؟ فَمَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ، فَتَأْتِلُ.

الْمَحْصُورَاتُ أَرْبَعٌ: الْمَوْجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ، وَسُورُهَا «كُلٌّ» وَلَا يُمِ الْإِسْتِفْرَاقُ،
وَالْمَوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ، وَسُورُهَا «بَعْضٌ» وَ«وَاحِدٌ»، وَالسَّالِيَةُ الْكُلِّيَّةُ، وَسُورُهَا «لَا
شَيْءَ» وَ«لَا وَاحِدًا» وَوُقُوعُ التَّكْرَرِ تَحْتَ النَّفْيِ، وَالسَّالِيَةُ الْجُزْئِيَّةُ، وَسُورُهَا
«لَيْسَ كُلٌّ»، وَ«لَيْسَ بَعْضٌ»، وَ«بَعْضٌ لَيْسَ»، وَفِي كُلِّ لَفْظٍ سُورٌ يَخْصُصُهَا.

تَبْصِرَةٌ

قَدْ جَرَتْ عَادَتُهُمْ بِأَنَّهُمْ يُعْبِرُونَ عَنِ الْمَوْضُوعِ بِ(ج)، وَعَنِ الْمَحْصُولِ

بـ(ب)، وَالْأَشْهُرُ التَّلَفُظُ بِهِمَا اسْمًا مُرَكَّبًا، كَالْمَقْطَعَاتِ الْقَرَأْنِيَّةِ، وَيَتَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُمْ يُعَبَّرُونَ بِالْجَمِّ وَالْجَمِيَّةِ وَالْبَاءِ وَالْبَائِيَّةِ. وَبِالْمُهْمَلَةِ إِذَا أَرَادُوا التَّغْيِيرَ عَنِ الْمَوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ مَثَلًا لِإِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ عَلَيْهَا جَرَدُوهَا عَنِ الْمَوَادِّ؛ دَفْعًا لِقَوْمِهِمُ الْإِنْجِصَارِ. وَقَالُوا: «كُلُّ جَ بَ»، فَهَهُنَا أَرْبَعَةُ أُمُورٍ، فَلْتَحَقَّقْ أَحْكَامَهَا فِي مَبَاحِثَ.

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْكُلَّ يُطْلَقُ بِمَعْنَى الْكُلِّيِّ، مِثْلَ «كُلِّ إِنْسَانٍ نَزَعٌ»، وَبِمَعْنَى الْكُلِّ الْمَجْمُوعِيِّ، نَحْوُ «كُلِّ إِنْسَانٍ لَا يَسْمَعُهُ هَذِهِ الدَّارُ»، وَبِمَعْنَى الْكُلِّ الْأَفْرَادِيِّ. وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَفْهُومَاتِ الثَّلَاثَةِ ظَاهِرٌ. وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْقِيَاسَاتِ وَالْعُلُومِ هُوَ الْمَعْنَى الثَّلَاثُ، وَالْمُسْتَمِلُ عَلَيْهِ هِيَ الْمَخْصُورَةُ، وَأَمَّا الْأُولَى فَطَبِيعِيَّةٌ، وَالثَّانِيَّةُ شَخْصِيَّةٌ، أَوْ مُهْمَلَةٌ، وَالَّتِي اشْتَمَلَتْ عَلَى الْبَعْضِ الْمَجْمُوعِيِّ مُهْمَلَةٌ.

الثَّانِي: أَنَّ (جَ) لَا تَغْنِي بِهَا مَا حَقِيقَتُهُ (جَ)، وَلَا مَا هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ، بَلْ أَعَمَّ مِنْهُمَا، وَهُوَ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ (جَ) مِنْ الْأَفْرَادِ. وَتِلْكَ الْأَفْرَادُ قَدْ تَكُونُ حَقِيقَةً، كَالْأَفْرَادِ الشَّخْصِيَّةِ أَوْ النَّوْعِيَّةِ، وَقَدْ تَكُونُ اِغْتِيَابِيَّةً، كَالْحَيَوَانَاتِ الْجِنْسِ؛ فَإِنَّهُ أَحْصَى مِنْ مُطْلَقِ الْحَيَوَانَاتِ. إِلَّا أَنَّ الْمُتَعَارَفَ فِي الْاِغْتِيَابِ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ.

ثُمَّ الْقَارِئُ اِغْتَبَرَ صِدْقَ عِنَوَانِ الْمَوْضُوعِ عَلَى ذَاتِهِ بِالْإِمْتِكَانِ؛ حَتَّى يَدْخُلَ فِي كُلِّ أَسْوَدَ الرُّومِيِّ، وَالشَّيْخَ لَمَّا رَجَدَهُ مُخَالِفًا لِلْعُرْفِ وَاللُّغَةِ اِغْتَبَرَ صِدْقَهُ عَلَيْهَا بِالْفِعْلِ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، أَوْ فِي الْفَرْضِ اللَّغْنِيِّ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ يَغْتَبِرُ اتِّصَافَهَا بِأَنَّهُ وَجُودَهَا بِالْفِعْلِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ يَكُونُ كَذَا، سَوَاءً وَجَدَ

أَوْ لَمْ يُوَجَدْ، فَالذَّاتُ الْخَالِيَةُ عَنِ السَّوَادِ دَائِمًا لَا تَدْخُلُ فِي كُلِّ أَسْوَدَ عَلَى رَأْيِ
السَّيِّخِ، وَمَنْ قَالَ بِدُخُولِهَا عَلَى رَأْيِهِ، كَشَارِحِ «الْمَطَالِجِ» وَأَتْبَاعِهِ فَقَدْ جَلَطَ مِنْ
قِلَّةِ تَذَبُّرِهِ فِي بَعْضِ عِبَارَاتِهِ. نَعَمْ، الذَّوَاتُ الْمَعْدُومَةُ الَّتِي هِيَ أَسْوَدُ بِالْفِعْلِ بَعْدَ
الْوُجُودِ دَاخِلَةٌ فِيهِ.

الثَّالِثُ: الْحَمْلُ اتِّخَاذُ الْمُتَغَايِرَيْنِ فِي نَحْوٍ مِنَ التَّعَقُّلِ بِحَسَبِ نَحْوِ آخَرٍ
مِنَ الْوُجُودِ، اتِّخَاذًا بِالذَّاتِ، أَوْ بِالْعَرَضِ. وَهُوَ إِمَّا أَنْ يُعْنَى بِهِ أَنَّ الْمَوْضُوعَ
بِعَيْنِهِ الْمَحْمُولُ، فَيُسَمَّى الْحَمْلُ الْأَوَّلَى، وَقَدْ يَكُونُ نَظَرِيًّا أَيْضًا، أَوْ يُقْصَرُ فِيهِ
عَلَى مُجَرَّدِ الْإِتِّخَاذِ فِي الْوُجُودِ، فَيُسَمَّى الْحَمْلُ السَّائِعُ الْمُتَعَارَفُ، وَهُوَ الْمُتَكَيِّرُ
فِي الْعُلُومِ.

وَيَنْقَسِمُ بِحَسَبِ كَوْنِ الْمَحْمُولِ دَائِمًا، أَوْ عَرَضِيًّا لَهُ إِلَى الْحَمْلِ بِالذَّاتِ أَوْ
بِالْعَرَضِ، وَقَدْ يَنْقَسِمُ بِأَنْ يَنْبَغِ الْمَحْمُولُ إِلَى الْمَوْضُوعِ إِمَّا بِوَاسِطَةٍ «فِي» أَوْ
«ذُو» أَوْ «لَهُ»، فَهُوَ الْحَمْلُ بِالِاشْتِقَاقِ، أَوْ بِلَا وَاسِطَةٍ، وَهُوَ الْمَقُولُ بِعَلَى، فَهُوَ
الْحَمْلُ بِالْمَوْطَاطَةِ، وَالْأَشْبَهُ أَنْ يُطْلَقَ الْحَمْلُ عَلَيْهِمَا بِالِاشْتِرَاقِ اللَّفْظِيِّ.

اعْلَمْ: أَنَّ كُلَّ مَفْهُومٍ يُحْمَلُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلَى، وَمِنْ هُنَاكَ تَنْسَمُ
أَنَّ سَلْبَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ مُحَالٌ.

ثُمَّ طَائِفَةٌ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ يُحْمَلُ عَلَى أَنْفُسِهَا حَمْلًا شَائِعًا أَيْضًا، كَالْمَفْهُومِ
وَالْمُمَكِّنِ الْعَامِّ وَنَحْوِهِمَا، وَطَائِفَةٌ لَا يُحْمَلُ عَلَى أَنْفُسِهَا ذَلِكَ الْحَمْلُ، بَلْ
يُحْمَلُ عَلَيْهَا نَقَائِضُهَا، كَالْجُزْئِيِّ وَاللَّامُّفْهُومِ. وَمِنْ هُنَا أُعْتِبِرَ فِي التَّنَاقُضِ اتِّخَاذُ
نَحْوِ الْحَمْلِ قَوْقُ الْوُحْدَاتِ الثَّمَانِ الذَّائِقَاتِ.

وَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ، وَهُوَ: أَنَّ الْحَمْلَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ مَفْهُومَ (ج) عَيْنٌ مَفْهُومٌ

(ب) أَوْ غَيْرُهُ، وَالْعَيْنِيَّةُ تُتَنَافِي الْمَعَايِرَةُ، وَالْمُعَايِرَةُ تُتَنَافِي الْإِتِّحَادَ. وَحَلُّهُ: أَنَّ التَّغَايُرَ مِنْ وَجْهِ لَا يُتَنَافِي الْإِتِّحَادَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ. نَعَمْ، يَجِبُ أَنْ يُؤْخَذَ الْمَخْمُولُ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ، حَتَّى يَتَصَوَّرَ فِيهِ أَمْرَانِ.

وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْحَقْلِ الْمُتَعَارَفِ صِدْقُ مَفْهُومِ الْمَخْمُولِ عَلَى الْمَوْضُوعِ، بِأَنْ يَكُونَ ذَاتِيًّا لَهُ، أَوْ وَضْعًا قَانِمًا بِهِ، أَوْ مُتَنَزِعًا عَنْهُ بِلَا إِضَافَةٍ أَوْ بِإِضَافَةٍ، فَيُثْبِتُ زَوْجِيَّةَ الْخَمْسَةِ لَا يَسْتَلْزِمُ صِدْقَ قَوْلِنَا: «الْخَمْسَةُ زَوْجٌ».

الرَّابِعُ فِيهِ نِكَاتٌ، الْأُولَى: ثُبُوتُ شَيْءٍ لِشَيْءٍ فِي ظَرْفٍ قَرَعُ فِعْلِيَّةٍ مَا تَبَيَّنَ لَهُ، وَمُسْتَلْزِمٌ لِثُبُوتِهِ فِي ذَلِكَ الظَّرْفِ، فَمِنْهُ مَا تَبَيَّنَ لِأَمْرِ ذَهْنِيٍّ مُحَقَّقٍ، وَهِيَ الذَّهْنِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرٌ، وَهِيَ الْحَقِيقَةُ الذَّهْنِيَّةُ، أَوْ أَمْرٌ خَارِجِيٌّ مُحَقَّقٌ، وَهِيَ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرٌ، وَهِيَ الْحَقِيقَةُ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُطْلَقًا، وَهِيَ الْحَقِيقَةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، كَالْقَضَايَا الْهَنْدَسِيَّةِ وَالْحِسَابِيَّةِ. وَأَمَّا السَّالِبَةُ فَلَا تَسْتَدْعِي وُجُودَ الْمَوْضُوعِ، بَلْ قَدْ يَصْدُقُ بِإِنْتِفَائِهِ. نَعَمْ، تَحَقُّقُ مَفْهُومِ السَّالِبَةِ فِي الذَّهْنِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوُجُودِهِ فِيهِ حَالِ الْحُكْمِ قَطُّ.

الثَّانِيَةُ: الْمُحَالُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُحَالٌ لَيْسَ لَهُ صُورَةٌ فِي الْعَقْلِ، فَهُوَ مَعْدُومٌ ذِهْنًا وَخَارِجًا، وَمِنْ هَهُنَا تَبَيَّنَ أَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فِي الذَّهْنِ حَقِيقَةٌ مَوْجُودٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَلَا يُحْكَمُ عَلَيْهِ إِجْبَابًا بِالْإِمْتِنَاعِ، أَوْ سَلْبًا بِالْوُجُودِ مَثَلًا، إِلَّا عَلَى أَمْرِ كُلِّيٍّ، إِذَا كَانَ مِنَ الْمُمَكِّنَاتِ تَصَوُّرُهُ.

وَكُلُّ مُحْكَمٍ عَلَيْهِ بِالتَّخْفِيفِ هِيَ الطَّبِيعَةُ الْمُتَصَوِّرَةُ، وَكُلُّ مُتَصَوِّرٍ ثَابِتٌ، فَلَا يَصْغُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ، مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ بِالْإِمْتِنَاعِ وَمَا يَخْذُو حَذْوَهُ. نَعَمْ، إِذَا لُوْحِظَ بِإِغْتِبَارِ جَمِيعِ مَوَارِدِ تَحَقُّقِهِ أَوْ بَعْضِهَا يَصْغُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ بِالْإِمْتِنَاعِ مَثَلًا،

فَالْإِنْتِاعُ ثَابِتٌ لِلطَّبِيعَةِ، وَذَلِكَ صَادِقٌ بِإِنْتِاعِ الْمَوَارِدِ، وَجِبْتِلَا لَا إِسْكَالَ
بِالْقَضَايَا الَّتِي مَحْمُولَاتُهَا مُتَاقِبَةٌ لِلْوُجُودِ، نَحْوُ: «شَرِيكَ الْبَارِي مُتَضَعٌ»،
وَ«اجْتِمَاعُ التَّقْضِيَيْنِ مُحَالٌ»، وَ«الْمَجْهُولُ الْمُطْلَقُ يَخْتَضِعُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ»،
وَ«الْمَعْدُومُ الْمُطْلَقُ يُقَابِلُ الْمَوْجُودَ الْمُطْلَقَ».

وَأَمَّا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ الْحُكْمَ عَلَى الْأَفْرَادِ حَقِيقَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهَا
سَوَالِبٌ، وَلَا رُتْبَ أَنَّهُ تَحَكُّمٌ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ إِنَّهَا مُوجِبَاتٌ، لَا تَقْتَضِي إِلَّا
تَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ حَالِ الْحُكْمِ، كَمَا فِي السَّوَالِبِ مِنْ غَيْرِ قَرَقِي، وَلَا يَخْفَى
أَنَّهُ مُضَادٌّ لِلْبِدَاهَةِ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّ الْحُكْمَ عَلَى الْأَفْرَادِ الْقَرْصِيَّةِ الْمُفَقَّرَةِ
الْوُجُودِ، كَأَنَّهُ قَالَ مَثَلًا: مَا يَتَصَوَّرُ بِعِنَاوَانِ شَرِيكَ الْبَارِي، وَيُفَرَضُ حِذْقُهُ عَلَيْهِ
مُتَضَعٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ.

وَلَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ثُبُوتُ الصِّفَةِ أَزِيدَ مِنْ ثُبُوتِ
الْمَوْصُوفِ، فَإِنَّ الْإِمْتِنَاعَ مُتَحَقِّقٌ وَثَابِتٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، بِخِلَافِ الْأَفْرَادِ، فَكَلِمَةٌ.

الثَّالِثَةُ: الْإِتِّصَافُ الْإِنْصِمَائِيُّ يَسْتَدْعِي تَحَقُّقَ الْحَاسِبِيَيْنِ فِي ظَرْفِ
الْإِتِّصَافِ، بِخِلَافِ الْإِنْتِزَاعِيِّ، يَسْتَدْعِي ثُبُوتَ الْمَوْصُوفِ فَقَطْ، فَمُطْلَقٌ
الْإِتِّصَافُ لَا يَسْتَدْعِي ثُبُوتَ الصِّفَةِ فِي ظَرْفِهِ. أَمَّا مُطْلَقُ الثُّبُوتِ فَضَرُورِيٌّ، فَإِنَّ
مَا لَا يَكُونُ مَوْجُودًا فِي نَفْسِهِ يَسْتَجِيلُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا لِشَيْءٍ. وَالْإِتِّصَافُ لَيْسَ
مُتَحَقِّقًا فِي الْخَارِجِ، حَتَّى يَلْزَمَ تَحَقُّقُ الصِّفَةِ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ نِسْبَةٌ، وَكُلُّ نِسْبَةٍ تَحَقُّقُهَا
قَرْعٌ تَحَقُّقِ الْمُتَنَسِّبَيْنِ، بَلْ هُوَ مُتَحَقِّقٌ فِي الدَّهْنِ، وَإِنْ كَانَ فِي الْإِنْصِمَائِيِّ
الْخَارِجِيِّ الْمَوْصُوفِ مُتَّحِدًا مَعَ الصِّفَةِ فِي الْأَعْيَانِ، كَالْجِسْمِ وَالْأَبْيَضِ، وَفِي
الْإِنْتِزَاعِيِّ الْخَارِجِيِّ مُتَّحِدًا بِحَسَبِ الْأَعْيَانِ، كَالسَّمَاءِ وَالْفَوْقَةِ.

الرَّابِعَةُ: إِنَّ الْمُتَأَخِّرِينَ اخْتَرَعُوا قَضِيَّةً سَمَّوْهَا سَالِيَّةَ الْمَحْمُولِ، وَقَرَّعُوا بِأَنَّ فِي السَّالِيَةِ يَتَصَوَّرُ الطَّرْقَانِ وَيُحْكَمُ بِالسَّلْبِ، وَفِي السَّالِيَةِ الْمَحْمُولِ يُرْجَعُ وَيُحْمَلُ ذَلِكَ السَّلْبُ عَلَى الْمَوْضُوعِ. وَحَكَمُوا بِأَنَّ صِدْقَ الْإِيجَابِ فِيهَا لَا يَسْتَدْعِي الوجودَ، كَالسَّلْبِ لَا يَسْتَدْعِيهِ، بَلِ السَّلْبُ يَسْتَدْعِيهِ كَالْإِيجَابِ الْمُحْصَلِ، وَقَرَّيْحَتَكَ حَاكِمَةً بِأَنَّ الرِّبْطَ الْإِيجَابِيَّ مُطْلَقًا يَقْتَضِي الوجودَ. وَمِنْ ثَمَّ قَالَ: الْحَقُّ إِنَّهَا قَضِيَّةٌ ذَهْنِيَّةٌ، وَجَمِيعُ الْمَفْهُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ مَوْجُودَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ تَخْفِيفًا أَوْ تَقْدِيرًا، فَبَيَّنَهَا وَبَيَّنَ السَّالِيَّةَ تَلَاوُظًا بِحَسَبِ الصِّدْقِ. وَفِيهِ مَا فِيهِ.

وَإِذَا حَقَّقْتَ الْإِيجَابَ الْكُلِّيَّ قَوَّضَ عَلَيْهِ سَائِرَ الْمَحْصُورَاتِ.

ثُمَّ قَدْ يُجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءًا فِي طَرَفٍ، فَسُمِّيَتْ مَعْدُولَةً، وَهِيَ مَعْدُولَةُ الْمَوْضُوعِ، أَوْ مَعْدُولَةُ الْمَحْمُولِ، أَوْ مَعْدُولَةُ الطَّرْقَيْنِ. وَإِلَّا فَمَحْصَلَةٌ. وَرَزْدٌ أَعْمَى «مَعْدُولَةٌ مَعْقُولَةٌ، وَمَحْصَلَةٌ مَلْفُوظَةٌ». وَقَدْ يُخْصَّ اسْمُ الْمُوجِبَةِ بِالْمَحْصَلَةِ، وَالسَّالِيَةُ بِالتَّبْسِيطِ، وَهِيَ أَعْمُ مِنْ الْمُوجِبَةِ الْمَعْدُولَةِ الْمَحْمُولِ، وَيَتَأَخَّرُ فِيهَا الرِّابِطُ عَنِ لَفْظِ السَّلْبِ لَفْظًا، أَوْ تَقْدِيرًا. وَفِي الْمُوجِبَةِ السَّالِيَةِ الْمَحْمُولِ رَابِطَانِ، وَالسَّلْبُ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَهُمَا.

كُلُّ نِسْبَةٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ إِمَّا وَاجِبَةٌ، أَوْ مُمْتَنِعَةٌ، أَوْ مُمَكِّنَةٌ، وَتِلْكَ الْكَيْفِيَّاتُ الْمَوَادُّ، وَالذَّلَالُ عَلَيْهَا الْجِهَةُ، وَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا يُسَمَّى مُوجِبَةً وَرُبَاعِيَّةً، بَسِيطَةً إِنْ كَانَتْ حَقِيقَتُهَا إِيجَابًا فَقَطُّ أَوْ سَلْبًا فَقَطُّ، وَمُرَكَّبَةً إِنْ كَانَتْ مُلْتَمِعةً مِنْهُمَا، وَالْغَيْرَةُ فِي التَّسْمِيَةِ لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ، وَإِلَّا فَمُطْلَقَةٌ وَمُهْمَلَةٌ مِنْ حَيْثُ الْجِهَةُ، وَهِيَ إِنْ وَاثَقَّتِ الْمَادَّةُ صَدَقَتْ الْقَضِيَّةُ، وَإِلَّا كَذَبَتْ.

وَالْتَخْفِيفُ أَنَّ الْمَوَادَّ الْحِكْمِيَّةَ هِيَ الْجِهَاتُ الْمُنْتَظِمَةُ، وَقِيلَ: إِنَّهَا غَيْرُهَا،

وَالْأَمَّا لَكَائِثُ لَوَازِمِ الْعَاقِبَةِ وَاجِبَةُ لَدَائِبِهَا. وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ فُرِّقَ بَيْنَ وَجُوبِ
الْوُجُودِ فِي نَفْسِهِ، وَبَيْنَ وَجُوبِ الْكُبُوتِ لِغَيْرِهِ، وَالْأَوَّلُ مُحَالٌ غَيْرُ لَازِمٍ،
وَالثَّانِي لَازِمٌ غَيْرُ مُحَالٍ.

هَذَا عَلَى رَأْيِ الْقَدَمَاءِ، وَأَمَّا عَلَى مَذْهَبِ الْمُخَذِّبِينَ فَالْعَادَةُ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ
كَثْرَةٍ كَانَتْ لِلنَّسَبَةِ، كَذَوَامٍ وَتَوَقُّفٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَمِنْ ثَمَّ كَانَتْ الْمُوجَّهَاتُ
غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ.

فَهِيَ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِاسْتِحَالَةِ انْفِكَائِ النَّسَبِ مُطْلَقًا فَضَرُورِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ مَا
دَامَ الْوُصْفُ فَمَشْرُوطَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ تَوَقُّفِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ غَيْرُ مُعَيَّنٍ
فَمُتَشَبِّهَةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ بَعْدَ انْفِكَائِهَا مُطْلَقًا فَدَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ مَا دَامَ الْوُصْفُ
فَعَرُوبِيَّةٌ عَامَّةٌ، أَوْ يَفْعَلِيَّتُهَا فَمُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ بَعْدَ اسْتِحَالَتِهَا فَمُمَكِّنَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ
بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الطَّرْقِينَ فَمُمَكِّنَةٌ خَاصَّةٌ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْإِجَابِ وَالسَّلْبِ فِيهَا إِلَّا
فِي اللَّفْظِ.

وَقَدْ اعْتَبِرَ تَقْيِيدُ الْعَامَّتَيْنِ وَالْوَقْفِيَّتَيْنِ بِاللَّادَوَامِ الدَّائِي، فَتُسَمَّى
الْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ وَالْعَرُوبِيَّةُ الْخَاصَّةُ وَالْوَقْفِيَّةُ وَالْمُتَشَبِّهَةُ، وَتَقْيِيدُ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ
بِالضَّرُورَةِ أَوْ اللَّادَوَامِ الدَّائِيَّتَيْنِ، فَتُسَمَّى الْوُجُودِيَّةُ اللَّاضْرُورِيَّةُ وَالْوُجُودِيَّةُ
اللَّدَائِمَةُ، وَهِيَ الْمُطْلَقَةُ الْإِسْكَنْدَرِيَّةُ.

تَكْوِيلُهُ

فِيهَا سَاجِدٌ، الْأَوَّلُ: اسْتَهْرَ تَعْرِيفُ الضَّرُورِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ بِأَنَّهَا الَّتِي يُحْكَمُ
فِيهَا بِضَرُورَةِ كُبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ، مَا دَامَ ذَلِكَ الْمَوْضُوعُ

مَوْجُودًا. وَفِيهِ شَكٌّ مِنْ وَجْهَيْنِ، الْأَوَّلُ: أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَحْمُولُ هُوَ الْوُجُودُ لَزِمَ عَدَمُ مُتَأَنٍّ الصَّرُورَةِ لِلْإِمْتِكَانِ الْخَاصِّ.

وَأُجِيبَ بِالْفَرْقِ بَيْنَ الصَّرُورَةِ فِي زَمَانِ الْوُجُودِ وَبَيْنَهَا بِشَرْطِ الْوُجُودِ، وَأُورِدَ أَنَّهُ يَلْزَمُ حَضْرُهَا فِي الْأَزَلَّةِ الَّتِي يُحْكَمُ فِيهَا بِصَّرُورَةِ النِّسْبَةِ أَزَلًا وَأَبَدًا، فَلَا تَكُونُ أَعَمَّ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَجِبْ وُجُودُ الْمَوْضُوعِ لَمْ يَجِبْ لَهُ شَيْءٌ فِي وَفْتِ وُجُودِهِ، وَتَوْفِصُ بِثُبُوتِ الدَّائِيَّاتِ؛ فَإِنَّهُ ضَرُورِيٌّ لِلذَّاتِ دَائِمًا لَا يَشَرْطُ الْوُجُودَ، وَإِلَّا لَكَانَتْ حَيَاثِيَّةُ الْإِنْسَانِ - مَثَلًا - مَجْعُولَةً، فَافْهَمْ.

الثَّانِي: السَّلْبُ مَا دَامَ الْوُجُودُ لَا يَصْدُقُ بِدُونِهِ، فَلَا تَكُونُ السَّالِيَّةُ أَعَمَّ، وَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَصْدُقَ «لَا شَيْءٌ مِنَ الْعَتَقَاءِ بِإِنْسَانٍ بِالصَّرُورَةِ».

وَأُجِيبَ بِأَنَّ مَا دَامَ ظَرْفُ لِحْثُوتِ الَّذِي يَتَضَمَّنُهُ السَّلْبُ، وَجَيْتِيزُ يَجُوزُ صِدْقُهَا بِإِنْتِقَاءِ الْمَوْضُوعِ وَبِإِنْتِقَاءِ الْمَحْمُولِ، إِمَّا فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ أَوْ بَعْضِهَا، نَحْوُ «لَا شَيْءٌ مِنَ الْقَمَرِ يُمْنَحِيفُ بِالصَّرُورَةِ». وَفِيهِ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ لَا يَتَافَى الْإِمْتِكَانُ؛ فَإِنَّ كُلَّ قَمَرٍ مُنْحَيفٍ بِالْفِعْلِ صَادِقٌ، فَيَصْدُقُ بِالْإِمْتِكَانِ، وَيَتَطَّلُ مَا قَالُوا: إِنَّ السَّالِيَّةَ الصَّرُورِيَّةَ الْأَزَلِّيَّةَ وَالْمُطْلَقَةَ مُتَسَاوِيَتَانِ، فَإِنَّ سَلْبَ الْأَعَمِّ أَخْصَصَ مِنْ سَلْبِ الْأَخْصَصِ. وَإِلِجْمَلَةٍ يَلْزَمُ مَقَاسِدُ غَيْرِ عَدِيدَةٍ لَا تَحْفَى عَلَى الْمُتَدَرِّبِ. وَغَايَةُ مَا يُجَابُ بِهِ: أَنَّ الْوُجُودَ أَعَمُّ مِنَ الْمُحَقِّقِ وَالْمُقَدَّرِ، وَفِيهِ مَا فِيهِ.

الثَّانِي: الْمَشْهُورُ فِي تَعْرِيفِ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ مَا حُكِمَ فِيهَا بِدَوَامِ النِّسْبَةِ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً، وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يُعَارِقَ الدَّوَامُ الدَّائِيَّ الْإِطْلَاقَ النَّامُ فِي قَضِيَّةٍ مَحْمُولُهَا الْوُجُودُ، فَلَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَنَاقُضٌ. قِيلَ فِي حَلِّهِ: الْمُتَبَادَرُ مِنَ التَّعْرِيفِ أَنْ يَكُونَ الْمَحْمُولُ مُتَابِرًا لِلْوُجُودِ، فَلَيْسَ

هَذَا كَقَوْلِهِ دَائِمًا.

أَقُولُ: «الْعَمَلُ الْفَعَالُ لَيْسَ يَتَوَجَّدُ بِالْفِعْلِ» كَاذِبٌ، فَلَزِمَ صِدْقُ تَقْيِيدِهِ، وَهُوَ دَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ مَحْمُولُهَا الْوُجُودُ.

الثَّالِثُ: الْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ تَارَةً تُؤْخَذُ بِمَعْنَى ضَرُورَةِ التَّسْبِيحِ بِشَرْطِ الْوُضُفِ الْغِنَوَانِيِّ، وَأُخْرَى بِمَعْنَى ضَرُورَتِهَا فِي جَمِيعِ أَوْقَاتِ الْوُضُفِ، وَفِي الْأَوَّلِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِلْوُضُفِ تَدْخُلٌ فِي الضَّرُورَةِ، بِخِلَافِ الثَّانِي، وَيَتَّبِعُهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ.

الرَّابِعُ: ذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ الْمُمَكِّنَةَ الْعَامَّةَ لَيْسَتْ قَضِيَّةً بِالْفِعْلِ، لِغَدَمِ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُكْمِ، فَلَيْسَتْ مُوجَّهَةً، وَذَلِكَ خَطَأً، أَلَا تَرَى أَنَّ الْإِمْكَانَ كَثِيرٌ التَّسْبِيحِ، وَأَصْلُ التَّسْبِيحِ الْكُثُوبُ. نَعَمْ، ذَلِكَ أَضْعَفُ الْمَدَارِجِ، وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا: الْوُجُوبُ وَالْإِفْتِنَاعُ ذَالَّةٌ عَلَى وَثَاقَةِ الرَّابِطِ، وَالْإِمْكَانُ عَلَى ضَعْفِهَا، فَالْكُثُوبُ يَطَّرِقُ الْإِمْكَانُ نَحْوُ مِنَ الْكُثُوبِ مُطْلَقًا.

غَايَةُ الْأَمْرِ: الْمُتَبَادِرُ مِنْهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ هُوَ الْوُقُوعُ عَلَى نَسْجِ الْفِعْلِيَّةِ، وَذَلِكَ لَا يَبْصُرُ فِي عُمُومِهِ، كَمَا قَالُوا فِي الْوُجُودِ، وَإِذَا كَانَتْ الْمُمَكِّنَةُ مُوجَّهَةً فَالْمُطْلَقَةُ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ.

الخَامِسُ: اللَّادَوَامُ إِشَارَةٌ إِلَى مُطْلَقَةِ عَائِدَةٍ، وَاللَّاصَرُورَةُ إِلَى مُمَكِّنَةِ عَائِدَةٍ مُحَالِفَتِي الْكَيْفِيَّةِ وَمُؤَافَقَتِي الْكَمِّيَّةِ لِمَا قُبِدَ بِهِمَا، لِأَنَّهُمَا رَافِعَانِ لِلتَّسْبِيحِ، مِنْ غَيْرِ تَعَاوُثٍ، فَالْمُرَكَّبَةُ قَضِيَّةٌ مُتَعَدِّدَةٌ؛ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ فِي وَحْدَتِهَا وَتَعَدُّدِهَا بِوَحْدَةِ الْحُكْمِ وَتَعَدُّدِهِ، وَتَعَدُّدُهُ إِثْمًا بِاخْتِلَافِهِ كَيْفًا أَوْ مَوْضِعًا أَوْ مَحْمُولًا، لَا رَابِعَ لَهَا.

الْسَّادِسُ: التَّسْبِ الْأَرْبَعُ فِي الْمُفْرَدَاتِ بِحَسَبِ الصِّدْقِ عَلَى شَيْءٍ، وَفِي

الْقَضَا لَا يَتَصَوَّرُ؛ لِأَنَّهَا لَا تُحْمَلُ، وَإِنَّمَا هِيَ فِيهَا بِحَسَبِ صِدْقِهَا فِي الزَّائِعِ.

ثُمَّ الْمَنْظُورُ فِي الشَّيْءِ مَا يُحْكَمُ بِهِ مَفْهُومَاتُهَا فِي بَادِي الرَّأْيِ، أَمَّا بِنَاءُ
الْكَلَامِ عَلَى الْأَصُولِ الدَّقِيقَةِ الَّتِي بُرِّهَنَ عَلَيْهَا فِي الْقَلَسَةِ فَذَلِكَ مَرْتَبَةٌ بَعْدَ
تَحْصِيلِ هَذَا الْقَنْ. وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا: إِنَّ الصَّرُورِيَّةَ الْمُطْلَقَةَ أَحْصَى مُطْلَقًا مِنَ
الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ، وَجَيِّدٌ لَا يُسْتَضَعَبُ عَلَيْكَ اسْتِخْرَاجُ النَّسَبِ بَيْنَ الْمُوجَّهَاتِ
الْمَذْكُورَةِ، وَلَوْ اسْتَفْرَنْتَ عَلِمْتَ أَنَّ الْمُمَكِّنَةَ الْعَامَّةَ أَعْمُ الْقَضَايَا، وَالْمُمَكِّنَةُ
الْخَاصَّةُ أَعْمُ الْمُتَرَكِّبَاتِ. أَوْ عَدَمُ وَفُوعِ جَانِبِ الْأَصْلِ، وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ أَعْمُ
الْفِعْلِيَّاتِ، وَالصَّرُورِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ أَحْصَى التَّبَاطُؤَ، وَالْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ أَحْصَى
الْمُتَرَكِّبَاتِ، عَلَى وَجْهِ

فَضْلٌ

الشَّرْطِيَّةُ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِكُوتِ بِنْتِ عَلَى تَقْدِيرِ أُخْرَى لُؤْمًا، أَوْ اتِّفَاقًا، أَوْ
إِطْلَاقًا فَمُتَّصِلَةٌ لُؤْمِيَّةٌ، أَوْ اتِّفَاقِيَّةٌ، أَوْ مُطْلَقَةٌ. وَإِنْ حُكِمَ فِيهَا بِتَنَافِي الشَّيْئَيْنِ
صِدْقًا وَكَذِبًا مَعًا، أَوْ صِدْقًا فَقَطْ، أَوْ كَذِبًا فَقَطْ عِتَادًا، أَوْ اتِّفَاقًا، أَوْ إِطْلَاقًا
فَمُنْفَصِلَةٌ حَقِيقِيَّةٌ، أَوْ مَانِعَةٌ الْجَمْعِ، أَوْ مَانِعَةُ الْخُلُوعِ، عِتَادِيَّةٌ، أَوْ اتِّفَاقِيَّةٌ، أَوْ
مُطْلَقَةٌ.

وَرَبَّمَا يُعْتَبَرُ فِي مَانِعَتِي الْجَمْعِ وَالْخُلُوعِ التَّنَافِي فِي الصَّدَقِ أَوْ فِي الْكَذِبِ
مُطْلَقًا، وَهَذَا الْمَعْنَى يَكُونَانِ أَعْمَ. وَهَلِيه كُلُّهَا حَقَائِقُ النُّوجَبَاتِ، أَمَّا سَوَالِهَا
فَرَفَعُ إِجْبَابَاتِهَا، فَالسَّائِلَةُ اللُّؤْمِيَّةُ مَا يُحْكَمُ فِيهَا بِسَلْبِ اللُّؤْمِ، لَا بِالزُّوْمِ السَّلْبِ،
وَعَلَى هَذَا قَيْسٌ. ثُمَّ الْحُكْمُ فِيهَا إِنْ كَانَ عَلَى تَقْدِيرِ مَعْنَى مَخْصُوصَةٍ، وَإِلَّا،

فَإِنْ بَيَّنَّ كَيْفَهُ الْحُكْمُ بِأَنَّهُ عَلَى جَمِيعِ تَقَادِيرِ الْمُقَدِّمِ أَوْ بَعْضِهَا فَمَحْضُورَةٌ،
كُلِّيَّةٌ، أَوْ جُزْئِيَّةٌ، وَإِلَّا فَمُهِمَّةٌ، وَالطَّبِيعَةُ هَهُنَا غَيْرُ مَعْقُولَةٍ.

وَسُورُ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِي الْمُتَّصِلَةِ «مَتَى» وَ«مَهْمَا» وَ«كُلَّمَا»، وَفِي
الْمُنْفَصِلَةِ «دَائِمًا»، وَسُورُ السَّالِئَةِ الْكُلِّيَّةِ فِيهِمَا «لَيْسَ أَلَيْتَهُ»، وَسُورُ الْمُوجِبَةِ
الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا «قَدْ يَكُونُ»، وَسُورُ السَّالِئَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا «قَدْ لَا يَكُونُ»،
وَيَبْدُو خَالَ حَرْفِ السَّلْبِ عَلَى سُورِ الْإِيجَابِ الْكُلِّيِّ، وَإِطْلَاقُ «لَوْ» وَ«إِنْ» وَإِذَا
و«أَوْ» وَ«إِمَّا» لِلْإِمْتِنَانِ. قَالَ الشَّيْخُ: «إِنْ» شَدِيدُ الدَّلَالَةِ عَلَى اللُّزُومِ، وَ«مَتَى»،
ضَعِيفُهَا، وَ«إِذَا» كَالْمُتَوَسِّطِ، وَفِيهِ تَنْظُرٌ.

وَأَطْرَافُ الشَّرْطِيَّةِ لَا حُكْمَ فِيهَا الْآنَ، وَلَا يَلْزَمُ قَبْلَهُ، وَلَا يَلْزَمُ بَعْدَهُ
التَّحْلِيلُ. وَمِنْ ثَمَّ كَانَ مَنَاطُ صِدْقِ الشَّرْطِيَّةِ وَكَذِبِهَا هُوَ الْحُكْمُ بِالْإِتِّصَالِ
وَالْإِنْفِصَالِ، كَالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ. نَعَمْ، يَكُونُ نِسْبَةً بِحَدِيثَيْنِ أَوْ مُتَّصِلَتَيْنِ أَوْ
مُنْفَصِلَتَيْنِ أَوْ مُخْتَلِفَتَيْنِ. وَتَلَازُمُ الشَّرْطِيَّاتِ وَتَعَانُدُهَا مَعَ قَلَّةِ جَذَوَاهَا مَبْسُوطٌ فِي
الْمَطُولَاتِ.

تَبَيَّنَ: فِيهَا تَبَاجُثٌ، الْأَوَّلُ: قَدْ اسْتَشْهَرَ بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ الْمُتَلَازِمَيْنِ يَجِبُ أَنْ
يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةٌ لِلْآخَرِ، أَوْ كِلَاهُمَا مَغْلُوبَانِ عِلَّةً وَاحِدَةً، كَالْمُتَّصِلَيْنِ،
وَذَلِكَ يَمَّا لَا ذَلِيلَ عَلَيْهِ، بَلْ يُسْتَدَلُّ عَلَى بُطْلَانِهِ بِأَنْ عَدَمَ الْوَاجِبِ تَعَالَى
مُتَلَازِمٌ لُجُودِهِ، وَإِذَا كَانَ عَدَمُ الْوَاجِبِ تَعَالَى مُمْتَنِعًا لِذَاتِهِ فَقَدْ دُمَّ ذَلِكَ الْعَدَمُ
غَيْرَ مُسْتَعِدٍّ إِلَى أَمْرِ آخَرَ؛ لِأَنَّ أَحَدَ التَّيَقِّضَيْنِ إِذَا كَانَ مُمْتَنِعًا كَانَ التَّيَقُّضُ الْآخَرُ
ضَرُورِيًّا، وَبَيَّنَّ فِي الْجَحْمَةِ أَنَّ وُجُودَهُ غَيْرُ مُعْلَلٍ، فَبَيَّنَ الْوُجُودَ وَعَدَمَ الْعَدَمِ
تَلَازُمٌ بِلَا عَلَيْهِ قَدَرٌ.

الثاني: اختلف في استلزام المُقَدَّمِ المُحَالِ لِلثَّالِي فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ مُطْلَقًا، وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ إِذَا كَانَ الثَّالِي صَادِقًا، وَعَلَيْهِ يَدُلُّ كَلَامُ الرَّئِيسِ، وَمِنْ هَهُنَا قَالَ: إِنَّ اِزْتِمَاعَ النَّفِصَيْنِ مُسْتَلْزِمٌ لِاجْتِمَاعِهِمَا، وَأَنَّهُ لَا لُزُومَ فِي «إِنْ كَانَ الْخَمْسَةُ زَوْجًا فَهِيَ عَدَدٌ» بِحَسَبِ نَفْسِ الْأَمْرِ، وَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اِسْتِلْزَامَ ثَابِتٍ إِذَا كَانَ الثَّالِي جُزْءًا لِلْمُقَدَّمِ، وَذَلِكَ تَحَكُّمٌ.

وَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ ثَابِتٌ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةٌ، وَهُوَ الْأَشْهُرُ، وَمِنْ نَمَّ قَالَ: إِنَّ الْمُقَدَّمُ الْمُحَالُ يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ مُتَافِيًا لِلثَّالِي، فَإِنَّ الْمُتَافَاةَ تُصَحِّحُ الْإِنْفِكَاحَ، وَالْمُلَازِمَةَ تَمْنَعُهُ. وَفِيهِ: أَنَّ حَاصِلَ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى لُزُومَتَيْنِ مُوجِبَتَيْنِ، تَالِي أَحَدُهُمَا نَقِصُ تَالِي الْأُخْرَى، وَالْمَخْصَصُ لَا يُسَلِّمُ الْمُتَافَاةَ بَيْنَهُمَا.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ إِنَّهُ لَا يَجْزِمُ الْعَقْلُ بِاسْتِلْزَامِ مُحَالٍ مُحَالًا أَوْ مُمَكِّنًا أَصْلًا. نَعَمْ، التَّجْوِيزُ لَا حَاجَرَ فِيهِ، وَهُوَ الْحَقُّ، فَإِنَّ الْعَقْلَ حَاكِمًا فِي عَالَمِ الْوَاقِعِ، وَإِذَا كَانَ شَيْءٌ خَارِجًا عَنْهُ لَمْ يَكُنْ تَحْتَ حُكْمِهِ، وَمُجَرَّدُ قَرْضِهِ لَهُ مِنْهُ لَا يُجْدِي فِي جَرَيَانِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَتَقَاءُ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ فِي عَالَمِ التَّقْدِيرِ مَشْكُوكٌ.

الثالث: الرَّئِيسُ قَبَدَ التَّقَادِيرَ وَالْأَوْضَاعَ فِي تَفْسِيرِ الْكَلِمَةِ بِالْيُيُمكنُ اجْتِمَاعُهَا مَعَ الْمُقَدَّمِ، وَإِنْ كَانَتْ مُحَالَةً فِي أَنْفُسِهَا، وَبَيَّنَّ بِأَنَّهُ لَوْ عَمَمْنَا يَلْزَمُ أَنْ لَا يَصْدُقَ كَلِمَةُ أَصْلًا، فَإِنَّهُ إِذَا فُرِضَ الْمُقَدَّمُ مَعَ عَدَمِ الثَّالِي، أَوْ مَعَ وُجُودِهِ لَا يَسْتَلْزِمُ الثَّالِي، وَلَا يَتَافَى.

وَأُورِدَ بِأَنَّ الْمُحَالَ جَازٍ أَنْ يَسْتَلْزِمَ نَقِصَيْنِ، وَأَنْ يُعَادِيَهُمَا، فَلَا تُسَلِّمُ عَدَمَ الصِّدْقِ. وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْمُرَادَ لَمْ يَخْضَلِ الْجُزْمُ بِصِدْقِهَا، فَإِنَّ الْإِمْتِنَانَ لَا

يُجِبُّ الْمُوجِبَ. أَوَّلُ: فَجِبَّ التَّجِدُّ بِالْمُمَكِّنَاتِ فِي أَنْفِهَا، فَافْتَهُم.

الرَّابِعُ: الْإِتْقَانِيَّةُ قَدْ اخْتَبِرَ فِيهَا صِدْقُ الطَّرَفَيْنِ، وَقَدْ يُمْكِنُ فِيهَا بِعِدْفِ
التَّالِي فَقَطْ، فَيَجُوزُ تَرْكُهَا مِنْ مُقَدِّمِ مُحَالٍ وَتَالٍ صَادِقٍ؛ فَإِنَّ الصَّادِقَ فِي نَفْسِ
الأَمْرِ بَاقٍ عَلَى قَوْصِ كُلِّ مُحَالٍ صَرَّحَ بِهِ الرَّائِسُ.

وَالْحَقُّ أَنَّ التَّالِي لَوْ كَانَ مُتَافِئًا لِلْمُقَدِّمِ لَمْ تَصُدُقِ الْإِتْقَانِيَّةُ، وَإِلَّا أُمَكِّنَ
اجْتِمَاعُ النَّفِضَيْنِ، وَتُسَمَّى الْأُولَى اتِّقَانِيَّةً خَاصَّةً، وَالثَّانِيَّةُ اتِّقَانِيَّةً عَامَّةً، قِيلَ:
إِنَّ الْإِتْقَانِيَّاتِ مُشْتَبِلَةٌ عَلَى الْعَلَاةِ؛ لِأَنَّ الْمَعْيَةَ مُنَكِبَةٌ، فَلَهَا عِلَّةٌ، وَالْقَرْنُ أَنَّهَا
فِي اللُّوْمِيَّاتِ مَشْعُورٌ بِهَا، بِخِلَافِ الْإِتْقَانِيَّاتِ. وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِجَوَازِ أَنْ تَكُونَ
اتِّقَانِيَّةً، وَمُطْلَقٌ الْعِلَّةِ لَا يَسْتَوْجِبُ الْإِزْطَاطَ إِذَا كَانَتْ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ.

الخَاسِيسُ: قَالُوا الْإِنْفِصَالُ الْحَقِيقِيُّ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بَيْنَ جُزْئَيْنِ، بِخِلَافِ
مَانِعَةِ الْجَمْعِ، وَمَانِعَةِ الْخُلُوعِ. وَذَهَبَ جَمَاعَةٌ إِلَى أَنَّ الْإِنْفِصَالَ مُطْلَقًا لَا يَتَحَصَّلُ
إِلَّا مِنْ اثْنَيْنِ لَا أَزِيدَ وَلَا أَنْقُصَ، وَيَقِلُّ كُلُّ مَفْهُومٍ إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مُمَكِّنٌ أَوْ
مُتَنَبِّعٌ. مُرَكَّبٌ مِنْ حَمَلِيٍّ وَمُنْفَصِلَةٍ، وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ مُطْلَقًا يُمْكِنُ تَرْكِيبُهُ مِنْ
أَجْزَاءٍ قَوْقُ اثْنَيْنِ، وَالْحَقُّ هُوَ الثَّانِي؛ لِأَنَّ الْإِنْفِصَالَ يَنْبَغِي وَاحِدَةً، وَالثَّنْبَةُ
الْوَاحِدَةُ لَا تَتَصَوَّرُ إِلَّا بَيْنَ اثْنَيْنِ، وَمَا قِيلَ إِنَّ فِيهِ مُصَادَرَةً؛ لِأَنَّهُ إِنْ أَرَادَ أَنْ كُلُّ
شَيْءٍ وَاحِدَةٍ انْفِصَالِيَّةٍ أَوْ غَيْرَهَا، فَهُوَ مُحَلٌّ التَّرَاعِ، وَإِلَّا فَلَا يَنْفَعُ، فَمَذْمُوعٌ بِمَا
يُدْفَعُ بِهِ لُؤْمُهَا فِي كُبْرَى الْأَوَّلِ، فَتَأَمَّلْ.

فَالْحَقِيقِيَّةُ لَا تَتَرَكَّبُ إِلَّا مِنْ قَضِيَّةٍ وَنَقِضِيَّةٍ أَوْ مُسَاوِيَةٍ، وَمَانِعَةِ الْجَمْعِ
مِنْهَا وَمِمَّا هُوَ أَحْصَى مِنْ نَقِضِيَّةٍ، وَمَانِعَةِ الْخُلُوعِ مِنْهَا وَمِمَّا هُوَ أَعَمُّ مِنْ نَقِضِيَّةٍ،
هَذَا.

السَّادِسُ: أَنَّ مِنْهُمْ مَنْ ادَّعَى اللُّزُومَ الْجُزْئِيَّ بَيْنَ كُلِّ أَمْرَيْنِ، حَتَّى التَّقْيِصَيْنِ، فَلَا يَصُدُقُ السَّابِقَةُ اللُّزُومِيَّةُ، بَلِ الْمَوْجِبَةُ الْحَقِيقِيَّةُ، بَلِ الْإِتْقَانِيَّةُ الْكُلِّيَّاتُ، وَبَرَهْنٌ عَلَيْهِ بِالشَّكْلِ الثَّالِثِ، وَهُوَ كُلَّمَا تَحَقَّقَ مَجْمُوعُ الْأَمْرَيْنِ تَحَقَّقَ أَحَدُهُمَا، وَكُلَّمَا تَحَقَّقَ الْمَجْمُوعُ تَحَقَّقَ الْآخَرُ، بَلِ بِالشَّكْلِ الْأَوَّلِ يَعْكُسُ الصُّغْرَى، فَرَامَ التَّقْصِي عَنْهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ، يَأَنَّ الْمَجْمُوعَ إِنَّمَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ لَوْ كَانَ لِكُلِّ مِنَ الْأَجْزَاءِ مَدْخَلٌ فِي الْإِقْطِصَاءِ، وَمِنْ الْبَيِّنِ أَنَّ الْجُزْءَ الْآخَرَ لَا دَخَلَ لَهُ فِيهِ، بَلِ يَجْرِي مَجْرَى الْخَسْرِ.

وَفِيهِ: أَنَّ اللُّزُومَ لَا يَقْتَضِي الْإِقْطِصَاءَ وَالتَّأْيِيرَ؛ فَإِنَّهُ اسْتِنَاعُ الْإِنْفِكَاحِ، فَازْتِبَاطُ الْأَمْرَيْنِ بِهَذَا التَّمَطِّ كَافٍ فِيهِ.

قَالَ الشَّيْخُ إِذَا فُرِضَ الْمُقَدَّمُ مَعَ عَدَمِ التَّالِيِ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ التَّالِيِ، فَقَالَ بِاسْتِلْزَامِ الْمَجْمُوعِ الْجُزْءَ. وَيَنْغُضُهُمْ بِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ تِلْكَ الْكُلِّيَّةَ؛ لِجَوَازِ اسْتِحَالَةِ الْمَجْمُوعِ، فَعَلَى تَقْدِيرِ بُرْهَانِهِ يَنْفَكُّ عَنِ الْجُزْءِ، وَهُوَ الْحَقُّ.

بَقِيَ شَيْءٌ، وَهُوَ أَنَّا نَدَّعِي ذَلِكَ اللُّزُومَ بَيْنَ كُلِّ أَمْرَيْنِ وَاقِعَيْنِ، وَنُبْرِهِنُ عَلَيْهِ بِأَخِذِ تِلْكَ الْكُلِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ التَّقَادِيرِ الْوَاقِعِيَّةِ، فَبَطَلَ الْإِتْقَانِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ الْخَاصَّةُ، فَتَأَمَّلْ.

فَضْلٌ

كُلُّ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا رَفَعَ الْآخَرَ فَهُمَا تَقْيِصَانِ، وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا: إِنَّ التَّنَافُضَ مِنَ النَّسَبِ الْمُتَكَرِّرَةِ، وَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ تَقْيِصًا وَاحِدًا. وَمَا قِيلَ: إِنَّ التَّصَوُّرَاتِ لَا تَقَافِضُ لَهَا فَهِيَ بِمَعْنَى آخَرَ.

وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّا إِذَا أَخَذْنَا جَمِيعَ الْمَفْهُومَاتِ بِحَيْثُ لَا يَسُدُّ عَنْهُ شَيْءٌ، رَفَعْنَاهُ نَقِیضَهُ، وَذَلِكَ دَاجِلٌ فِي الْجَمِيعِ؛ فَالْجُزْءُ نَقِیضُ الْكُلِّ، وَهُوَ مُحَالٌ، وَيُسَلِّطُ يُوْرَدُ عَلَى تَغَايُرِ النَّسَبَةِ لِلْمُتَتَبِعِينَ. وَحَلُّهُ: أَنَّ اخْتِارَ الْمَفْهُومَاتِ لَا يَقِفُ عِنْدَ حَدٍّ، وَعَدَمُ الزَّائِدَةِ يَقْتَضِي الْوُقُوفَ إِلَى حَدٍّ، فَاتَّخَذَ الْجَمِيعُ كَذَلِكَ اخْتِارًا لِلْمُتَتَابِعِينَ، فَتَدَبَّرْ.

وَتَنَاقُضُ الْقَضِيَّتَيْنِ اخْتِلَافُهُمَا، بِحَيْثُ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ صِدْقُ كُلِّ كَذِبٍ الْأُخْرَى، وَبِالْعَكْسِ، وَذَلِكَ بِالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ إِذَا كَانَ رَفَعُهُ بِغَيْبِهِ، فَلَا يُمْكِنُ اتِّحَادُ النَّسَبَةِ الْحُكْمِيَّةِ، وَحَصْرُهُ فِي الْوُحْدَاتِ الثَّمَانِيَةِ الْمَشْهُورَةِ، وَتَعْمُطُهُمْ أَذْرَجُ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ.

وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّ الْإِيجَابَ نَقِیضُ السَّلْبِ، وَمَنْ أَكْثَرُهُ فَتَرَوُ الْإِجْمَاعَ. وَسَلْبُ السَّلْبِ أَبْصَارًا رَفَعُهُ، فَلَيْسَ بِوَاحِدٍ نَقِیضَانِ، وَمَنْ تَبَيَّنَ بِالْعَيْنِ فَقَدْ أَخْطَأَ؛ فَإِنَّ تَغَايُرَ الْمَفْهُومِ ضَرُورِيٌّ، وَهُوَ حَسْبِي.

وَيَنْبَغُ الْحُلُّ: إِنَّ السَّلْبَ لَا يُضَافُ حَقِيقَةً إِلَّا إِلَى الْوُجُودِ فِي تَقْدِيرِهِ أَوْ لَعْنَتِهِ، فَسَلْبُ السَّلْبِ رَفَعُ وَجُودِ السَّلْبِ، وَهُوَ إِثْمًا فِي قُوَّةِ الْمُوجِبَةِ السَّالِیَةِ الْمَوْضُوعِ، أَوْ الْمُوجِبَةِ السَّالِیَةِ الْمَحْمُولِ، فَسَلْبُ السَّلْبِ السَّالِیَةِ السَّالِیَةِ نَقِیضُ الْمُوجِبَةِ السَّالِیَةِ، لَا السَّالِیَةِ الْمُحْصَلَّةَ، فَتَفَكَّرْ وَتَتَكَبَّرْ.

ثُمَّ يَخْتَلِفَانِ كَمَا؛ لِكَذِبِ الْكُلِّيَّتَيْنِ، وَصِدْقِ الْجُزْئِيَّتَيْنِ، وَجِهَةٌ؛ فَإِنَّ رَفَعَ كَنْيَةً كَنْيَةً أُخْرَى. وَمَنْ أَكْبَهُ بَيْنَ الْمُطْلَقَتَيْنِ الْوَقُوفَتَيْنِ تَخْيِيلًا بَاتَهُمَا كَالشَّخْصَةِ فَقَدْ غَلِطَ؛ فَإِنَّ الثَّبُوتَ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ يَجُوزُ رَفَعُهُ بِرَفْعِ الْوَقْتِ، فَالْقَائِضُ لِلضَّرُورِيَّةِ الْمُحْكَمَةِ الْعَامَّةِ، وَلِلدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ، وَهِيَ أَعَمُّ مِنَ الْمُطْلَقَةِ

الْمُتَشَبِّهَةِ الْمَحْكُومِ فِيهَا بِالْفِعْلِيَّةِ فِي وَقْتٍ مَا، وَلِلْمُشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ الْحَيِّثُ
الْمُمْكِنَةُ الْمَحْكُومِ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْوُضُفِيَّةِ، وَلِلْعَرَفَةِ الْعَامَّةِ الْحَيِّثُ
الْمُطْلَقَةُ الْمَحْكُومِ فِيهَا بِالْفِعْلِيَّةِ الْوُضُفِيَّةِ، وَلِلْوَقْتِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمْكِنَةُ الْوَقْتِيَّةُ
الْمَحْكُومِ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْوَقْتِيَّةِ، وَلِلْمُتَشَبِّهَةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمْكِنَةُ الدَّائِمَةُ
الْمَحْكُومِ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْمُتَشَبِّهَةِ. كَذَا قَالُوا، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ إِذَا كَانَ
الظَّرْفُ فِي سَوَالِبِ هَذِهِ الْمَوْجَّهَاتِ ظَرْفًا لِلْمَرْفُوعِ، لَا لِلرَّفْعِ.

وَالْمُرَكَّبَةُ قَضِيَّةٌ مُتَعَدَّدَةٌ، وَرَفْعُ الْمُتَعَدَّدَةِ مُتَعَدَّدٌ، وَهُوَ رَفْعُ أَحَدِ الْجُزْأَيْنِ
عَلَى سَبِيلِ مَنَعِ الْخُلُوعِ، وَالْكُلِّيَّةُ مِنْهَا لَا تَتَفَاوَتْ عِنْدَ التَّحْلِيلِ وَالتَّرَكِيبِ،
فَنَقِضُهَا مَانِعَةُ الْخُلُوعِ مُرَكَّبَةٌ مِنْ نَقِضِي الْجُزْأَيْنِ. وَإِذَا أُريدَ مِنَ النَّقِضِ هَهُنَا
أَعْمٌ مِنَ الصَّرِيحِ وَاللَّازِمِ الْمُسَاوِي فَلَا يُسْتَبَعَدُ فِي كَوْنِهِ شَرْطِيَّةً أَوْ مُوجِبَةً،
بِخِلَافِ الْجُزْأَيْنِ؛ فَإِنَّ مَوْضِعَ الْإِجَابِ وَالسَّلْبِ فِيهَا وَاحِدٌ، فَالْجُزْأَيْنِ أَعْمٌ،
وَنَقِضُ الْأَعْمِ أَحْصَى مِنَ نَقِضِ الْأَخْصِ.

فَالطَّرِيقُ هُنَاكَ أَنْ تُرَدِّدَ بَيْنَ نَقِضِي الْجُزْأَيْنِ بِالنَّسْبِ إِلَى كُلِّ قَرَدٍ مِنَ
الْمَوْضُوعِ، فَهِيَ قَضِيَّةٌ حَقْلِيَّةٌ مُرَدَّدَةٌ الْمَحْمُولِ.

وَبَعْدَ إِطْلَاعِكَ عَلَى حَقَائِقِ الْمُرَكَّبَاتِ، وَنَقَائِضِ الْبَسَائِطِ تَسْكُنُ مِنْ
اسْتِخْرَاجِ التَّفَاصِيلِ. وَفِي الشَّرْطِيَّاتِ بَعْدَ الْإِخْلَافِ كَثِيرًا وَكَمَا يَجِبُ الْإِتِّحَادُ
فِي الْجِنْسِ وَالتَّنَوُّعِ، فَافْتَهُم.

فَضْلٌ

الْعَكْسُ الْمُتَسْتَقِيمُ وَالْمُسْتَوِي تَبْدِيلُ طَرَفِي الْقَضِيَّةِ مَعَ بَقَاءِ الصَّدْقِ
وَالْكَيْفِ، وَرُبَّمَا يُطْلَقُ عَلَى الْقَضِيَّةِ الْخَاصِلَةِ مِنْهُ، إِذَا كَانَ أَحْصَى لِأَزْمٍ.

وَالسَّائِيَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ كَتَنَفِهَا، بِالْخُلْفِ، وَهُوَ هَهُنَا هَمَّ نَقِيضِ الْعَكْسِ
مَعَ الْأَصْلِ، يَنْتِجُ الْمُحَالُ، فَصِدْقُ النَّاقِضِ مَعَ الْأَصْلِ مُتَعَدٍّ، حَتَّى يَجِبُ صِدْقُ
الْعَكْسِ مَعَهُ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَقَوْلُنَا «لَا شَيْءَ مِنَ الْجِسْمِ يُمْتَنَدُ فِي الْجِهَاتِ
إِلَى غَيْرِ النَّهَائِيَةِ» لَوْ أُخِذَتْ خَارِجِيَّةً فَتَكُنُّ صَادِقَةً بِإِنْفَاءِ الْمَوْضُوعِ، لِطِلَاقِ
لَا تَنَامِي الْأَتْعَادِ. وَإِنْ أُخِذَتْ حَقِيقِيَّةً مَتَعْنَةً صِدْقُهَا، لِأَنَّ كُلَّ مُتَعَدٍّ فِي الْجِهَاتِ
لَا إِلَى نِهَائِيَّةٍ جِسْمٍ.

وَالْجُزْئِيَّةُ لَا تَنْعَكِسُ؛ لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَوْضُوعِ، أَوْ الْمُقَدَّمِ، وَالْمَوْجِبُ
مُطْلَقًا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً؛ لِأَنَّ الْإِيجَابَ اجْتِمَاعَ، وَلَا كُلِّيَّةً، لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَحْمُولِ
أَوْ السَّائِيَةِ، وَقَوْلُنَا «كُلُّ شَيْخٍ كَانَ شَابًّا» الْمَحْمُولُ فِيهِ الشَّبَابُ، فَتَكُنُّ «بَعْضُ مَنْ
كَانَ شَابًّا شَيْخًا»، وَقَوْلُنَا «بَعْضُ النَّوعِ إِنْسَانٌ» كَذِبٌ؛ لِصِدْقِ «لَا شَيْءَ مِنَ
الْإِنْسَانِ يَتَوَقَّعُ»، وَهُوَ يَنْعَكِسُ إِلَى مَا يَتَوَقَّعُ، وَالشَّرُّ فِيهِ: أَنَّ الْمُتَعَكِّرَ فِي الْخَلَلِ
الْمُتَعَارَفِ صِدْقُ مَفْهُومِ الْمَحْمُولِ، لَا نَفْسُ مَفْهُومِهِ.

وَلَا عَكْسٌ لِلْمُنْتَصِلَاتِ وَالْإِتْقَانَاتِ، لِغَدَمِ الْجَذْوِ.

وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فَمِنْ السَّوَالِبِ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ وَالْعَائَتَانِ
كَتَنَفِهَا، بِالْخُلْفِ. وَالتَّقَرُّبُ فِي الضَّرُورِيَّةِ أَنَّهُ لَوْلَا لَصَدَقَتِ الْمُمْنَكَّةُ، وَصِدْقُ
الْإِمْتِنَانِ مُسْتَلْزِمٌ لِإِمْتِنَانِ صِدْقِ الْإِطْلَاقِ، فَإِنَّا عَتَبْنَا بِالضَّرُورَةِ هَهُنَا النُّعْثَى
الْأَعَمَّ، لَكِنَّ صِدْقَ الْإِطْلَاقِ مُحَالٌ، فَإِمْتِنَانُهُ مُحَالٌ، فَصِدْقُ الْإِمْتِنَانِ مُحَالٌ.

وَعَلَى هَذَا قَوِيَ اثْبَاتُ فِي الْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ؛ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْحَقِيقَةِ الْمُمْنَكَّةِ
إِلَى الْحَقِيقَةِ الْمُطْلَقَةِ نِسْبَةُ الْمُمْنَكَّةِ إِلَى الْمُطْلَقَةِ.

وَالْمَشْهُورُ أَنَّ الضَّرُورِيَّةَ تَنْعَكِسُ دَائِمَةً، وَالْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ عُرْضِيَّةٌ عَامَّةٌ،

وَاسْتُدِلَّ عَلَى انْعِكَاسِ الصَّرُورِيَّةِ دَائِمَةً بِأَنَّ إِذَا قَدَرْنَا أَنَّ مَرْكُوبَ زَنْدٍ مُنَحْصِرٌ فِي
الْقَرْسِ، مَعَ امْتِنَانِهِ لِلْجِمَارِ بِصَدْقِ «لَا شَيْءَ مِنْ مَرْكُوبٍ زَنْدٍ بِجِمَارٍ بِالصَّرُورَةِ،
مَعَ كَذِبِ عَكْسِهِ الصَّرُورِيِّ. وَيَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَلْزَمُ انْعِكَاسُ الدَّوَامِ عَنِ الصَّرُورَةِ فِي
الْكَلْبَاتِ.

وَمِنْ هَهُنَا اخْتَلَفُوا فِي انْعِكَاسِ الْمُمُكِنِّينِ الْمُوجِبِّينِ، فَمَنْ يَقُولُ
بِانْعِكَاسِ الصَّرُورِيَّةِ كَتَفْسِهَا يَقُولُ بِانْعِكَاسِهَا كَذَلِكَ، وَمَنْ لَا فَلَا. ثُمَّ
الْإِخْتِلَافُ إِنَّمَا هُوَ عَلَى رَأْيِ الشَّيْخِ، وَأَمَّا عَلَى مَذْهَبِ الْفَارَابِيِّ فَمُتَّفَقٌ عَلَى
انْعِكَاسِهَا كَتَفْسِهَا.

وَهَهُنَا شَكٌّ لِلرَّازِي فِي «الْمُلَحَّصِ»، وَهُوَ: أَنَّ الْكِتَابَةَ مُمَكِّنَةً لِلْإِنْسَانِ،
وَالْمُمَكِّنُ مُمَكِّنٌ دَائِمًا، وَإِلَّا لَزِمَ الْإِنْقِلَابُ، فَالْسَّلْبُ الدَّائِمُ مُمَكِّنٌ، فَلَوْ وَقَعَ
مَعَ الْإِنْعِكَاسِ لَصَدَقَ «لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِإِنْسَانٍ»، وَهَذَا مُحَالٌ، وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْ
فَرْضِ الْمُمَكِّنِ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ مُمَكِّنًا، فَهُوَ مِنَ الْإِنْعِكَاسِ.

وَحَلَّتْ: أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ دَوَامِ الْإِمْتِنَانِ إِمْتِنَانُ الدَّوَامِ. أَلَا تَرَى إِلَى الْأُمُورِ
الْغَيْرِ الْقَارِئَةِ؛ فَإِنَّ إِمْتِنَانَهَا دَائِمٌ، وَدَوَامُهَا غَيْرُ مُمَكِّنٍ، وَهَلْ يَشْكُ فِي أَنَّ بَقَاءَ
الْحَرَكَةِ مُحَالٌ لِذَاتِهَا. وَمِنْ هَهُنَا يَبَيِّنُ أَنَّ أَزَلَّةَ الْإِمْتِنَانِ وَإِمْتِنَانَ الْأَزَلَّةِ لَا
يَتَلَاوَمَانِ.

هَذَا، وَالْخَاصَّتَانِ تَنْعَكِسَانِ عَامَّتَيْنِ، مَعَ الدَّوَامِ فِي الْبَعْضِ؛ لِأَنَّ لَدَوَامَ
الْأَصْلِ مُوجِبَةٌ مُطْلَقَةٌ، وَهِيَ إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً، وَلَوْ تَدَبَّرْتَ فِي قَوْلِنَا «لَا شَيْءَ
مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنٍ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا» تَبَيَّنَتْ أَنَّهُمَا لَا تَنْعَكِسَانِ كَتَفْسِهَا،
وَلَا عَكْسٌ لِلتَّوَاقِي، فَإِنَّ أَحْصَاهَا الْوَقْفِيَّةُ، وَهِيَ لَا تَنْعَكِسُ إِلَى الْمُمَكِّنَةِ؛ لِصِدْقِ

«لَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ يُنْخَفِيفُ بِالتَّزْوِيفِ، لَا دَائِمًا، مَعَ كَلْبِيبٍ» بِنَفْسِ
الْمُنْخَفِيفِ لَيْسَ يَقْتَرِ بِالإِمْتِنَانِ.

وَمِنْ السَّوَالِبِ الْجُزْئِيَّةِ لَا تَنْعَكِسُ إِلَّا الْخَاصَّاتَانِ، فَإِنَّهُمَا تَنْعَكِسَانِ
كَنَفْسِيهِمَا، لِأَنَّ الْوُضْعَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ فِي ذَاتٍ وَاحِدَةٍ بِحُكْمِ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ، وَقَدْ
اجْتَمَعَا فِيهَا بِحُكْمِ الْجُزْءِ الثَّانِي، قِيلَ لَكَ الذَّاتُ كَمَا لَمْ تَكُنْ (ب) تَا دَامَ (ج)
لَا تَكُونُ (ج) تَا دَامَ (ب)، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَمِنْ الْمُوجِبَاتِ تَنْعَكُسُ الْوُجُودِيَّتَانِ وَالْوُفَيْيَّتَانِ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مُطْلَقَةٌ
عَامَّةٌ، بِالْخُلْفِ وَالْإِفْتِرَاضِ، وَهُوَ أَنَّ تَفَرُّضَ ذَاتِ الْمَوْضُوعِ حَقٌّ وَتُحْتَمَلُ عَلَيْهِ
وَصِفُ الْمَوْضُوعِ وَصِفُ الْمَحْمُولِ، فَتَقُولُ: تَفَرُّضُ (ج) الَّذِي هُوَ (ب) (د)،
فَإِنَّ (ب)، وَ(د) (ج)، فَيَنْعَكُسُ (ب) (ج) بِالْفِعْلِ مِنَ الثَّالِثِ، وَالْعَكْسُ،
وَهُوَ أَنَّ يَنْعَكِسَ تَقْيِضُ الْعَكْسِ لِيَزْدَادَ إِلَى مَا بَنَافِي الْأَصْلِ. وَالذَّائِمَتَانِ وَالْعَائِثَتَانِ
جَنِبَةٌ مُطْلَقَةٌ، بِالْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ.

وَالْخَاصَّاتَانِ جَنِبَةٌ لَا دَائِمَةٌ، أَمَّا الْجَنِبَةُ فَلِأَنَّ لَارِزَ الْعَامِّ لَارِزُ الْخَاصِّ،
وَأَمَّا اللَّادِمَاتُ فَلَوْلَاهُ لَدَامَ الْعَيْنَانِ، فَدَامَ الْمَحْمُولُ، وَقَدْ فُرِضَ لَا دَائِمًا.

فَضْلٌ

عَكْسُ التَّقْيِضِ: تَبْدِيلُ تَقْيِضِ الطَّرَفَيْنِ، مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكُفْبِ، وَعِنْدَ
الْمُتَأَخِّرِينَ: جَعْلُ تَقْيِضِ الثَّانِي أَوَّلًا وَعَيْنِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا، مَعَ مُحَالَفَةِ الْكُفْبِ
وَمُحَافَظَةِ الصِّدْقِ، وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْعُلُومِ هُوَ الْأَوَّلُ. وَحُكْمُ الْمُوجِبَاتِ هَهُنَا حُكْمُ
السَّوَالِبِ فِي الْمُسْتَقِيمِ، وَبِالْعَكْسِ، وَالْبَيَانُ الْبَيَانُ.

وَهَهُنَا شَكٌّ مِنْ وَجْهَيْنِ، الْأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَنَا «كُلُّ لَا اجْتِمَاعُ النَّقِیْصِیْنِ لَا شَرِیْكَ الْبَارِیِّ» صَادِقٌ، مَعَ أَنَّ عَكْسَهُ «كُلُّ شَرِیْكَ الْبَارِیِّ اجْتِمَاعُ النَّقِیْصِیْنِ» كَاذِبٌ، وَلَكَ أَنْ تَتْلِزَمَ صِدْقُهُ حَقِیْقَةً، فَافْهَمْ.

وَمِنْ هَهُنَا أَمَكَنَّ لَكَ الْإِزَامُ تَصَادُقِ الْمُتَنَبِّعَاتِ كُلِّهَا، فَكَأَنَّ الْإِمْتِنَاعَ عَدَمٌ وَاحِدٌ، كَمَا أَنَّ الْوُجُوبَ وَجُودٌ وَاحِدٌ، وَيَتَأَكَّدُ التَّجَوُّزُ فِي اسْتِزَامِ الْمُحَالِ مُحَالًا مُطْلَقًا.

وَالثَّانِي: وَلْتَمَهِّدْ مُقَدِّمَةً، وَهِيَ كُلُّ مَا لَمْ يَسْتَلْزَمْ وَجُودُهُ رَفَعَ عَدَمٌ وَاقِعِي كَانَ مَوْجُودًا دَائِمًا، وَإِلَّا اسْتَلْزَمَ وَجُودُهُ رَفَعَ ذَلِكَ الْعَدَمَ، فَتَقُولُ: قَوْلُنَا «كُلَّمَا وَجِدَ الْحَادِثُ اسْتَلْزَمَ وَجُودُهُ رَفَعَ عَدَمٌ فِي الْوَاقِعِ» حَقٌّ، وَهُوَ يَنْعَكِسُ بِهَذَا الْعَكْسِ إِلَى مَا يُتَابَعِي الْمُقَدِّمَةَ الْمُتَمَهِّدَةَ.

وَحَلَّةٌ: مَنَعَ الْمُتَابَعَةَ بَيْنَ الْمُوجِبِّينِ اللَّزُومِيَّيْنِ، وَإِنْ كَانَ تَالِيَهُمَا نَقِیْصِیْنِ، وَهَذِهِ شُبْهَةُ الْإِسْتِزَامِ، وَلَهَا تَقْرِیرَاتٌ أُخَرُ مَرَّلَةُ الْأَقْدَامِ.

فَضْلٌ

الْمُوصِلُ إِلَى التَّضْدِيقِ حُجَّةٌ وَدَلِيلٌ، وَلَيْسَ بُدٌّ مِنْ مُتَاسَبَةٍ بِإِسْتِمَالٍ، أَوْ اسْتِزَامٍ، وَيَنْتَحَصِرُ فِي ثَلَاثَةٍ، وَالْعُمْدَةُ الْقِيَاسُ، وَهُوَ قَوْلُ مُؤَلِّفٍ مِنْ قَضَايَا، يَلْزَمُ عَنْهَا لِذَاتِهَا قَوْلٌ أُخَرُ. وَأَخْرَجُوا بِاللَّزُومِ الذَّاتِيَّ مَا يَكُونُ لِمُقَدِّمَةِ أَجَنِبَةٍ. أَمَّا غَيْرُ لَازِمَةٍ، كَمَا فِي قِيَاسِ الْمُسَاوَاةِ، وَهُوَ الْمُرَكَّبُ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ مُتَعَلِّقَتَيْنِ مَحْمُولِ الْأُولَى مَوْضُوعُ الْأُخْرَى، نَحْوُ (أ) مُسَاوٍ لِب(ب)، وَ(ب) مُسَاوٍ لِب(ج)، يَلْزَمُ مِنْهُ بِوَاسِطَةِ «كُلُّ مُسَاوٍ لِمُسَاوٍ لِب(ج) مُسَاوٍ لِب(ب)» «أَنَّ (أ) مُسَاوٍ

(لج)، فَحَيْثُ تَضَدُّ بِتِلْكَ الْمُقَدَّمَةُ - كَاللُّزُومِ وَالْوُقُوفِ - تَضَدُّ بِتِلْكَ
النَّيْجَةِ، وَفِيمَا لَا قَلَا، كَالْتَنَاصُفِ وَالنَّصَافِ.

وَلَا يَخْتَلُ الْحَضَرُ بِإِخْرَاجِهِ، لِأَنَّهُ لِلْمَوْصِلِ بِالذَّاتِ. وَأَمَّا هُوَ مَعَ تِلْكَ
الْمُقَدَّمَةِ فَرَاجِعٌ إِلَى قِيَاسَيْنِ، كَمَا أَنَّهُ قِيَاسٌ بِالنَّيْجَةِ إِلَى أَنَّ (أ) مُسَاوٍ لِمُسَاوٍ
(لج)، وَتَكَرَّرَ الْحَدُّ بِتَمَامِهِ مَا دَلَّ عَلَى وُجُوبِهِ دَلِيلٌ.

وَأَمَّا لِأَرِمَةِ مُتَنَاقِضَةٍ فِي الْحُدُودِ، كَمَا تَقُولُ جُزْءُ الْجَوْهَرِ يُوجِبُ انْزِفَاعَهُ
انْزِفَاعَ الْجَوْهَرِ، وَكُلُّ مَا لَيْسَ بِجَوْهَرٍ لَا يُوجِبُ انْزِفَاعَهُ انْزِفَاعَ الْجَوْهَرِ، يَلْزَمُ
مِنْهُ بِوَاسِطَةِ عَكْسٍ نَقِيضُ الْمُقَدَّمَةِ الثَّانِيَةِ أَنَّ جُزْءَ الْجَوْهَرِ جَوْهَرٌ، وَلَا أَزْدِي
وَجْهًا قُوًى لِإِخْرَاجِ هَذَا الْقِسْمِ؛ فَإِنَّهُ كَالْعَكْسِ الْمُتَوَسِّطِ، يَسُوَّى أَنَّ مُتَنَاقِضَةَ
الْحُدُودِ أَبْعَدُ عَنِ الطَّعْنِ جِدًّا، وَفِيهِ مَا فِيهِ.

ثُمَّ إِنَّ أَجَدَ اللَّزُومِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ قِبَهَا، وَإِنْ اغْتَبِرَ بِحَسَبِ الْعِلْمِ، وَهُوَ
الْأَشْهَرُ، فَالْمُرَادُ الْإِسْتِغْقَابُ بَعْدَ تَقَطُّنِ الْإِنْدِرَاجِ، كَمَا قَالَ ابْنُ سِينَا. وَذَلِكَ
الْإِسْتِغْقَابُ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ، أَوِ التَّوَلُّدِ، أَوِ الْإِعْدَادِ، عَلَى اخْتِلَافِ
الْمَذَاهِبِ.

وَهُوَ اسْتِثْنَائِيٌّ، إِنْ كَانَ النَّيْجَةُ أَوْ نَقِيضُهَا مَذْكُورًا فِيهِ بِهَيْئَتِهِ، وَإِلَّا
فَاقْتِرَائِيٌّ، فَإِنْ تَرَكَّبَ مِنَ الْخَلِيلَاتِ الصَّرْفَةِ فَخَلِيلِيٌّ، وَإِلَّا فَتَرْطِيبيٌّ. وَمَوْضِعُ
الْمَطْلُوبِ يُسَمَّى أَصْغَرَ، وَمَا هُوَ فِيهِ الصَّغَرَى، وَمَحْمُولُهُ أَكْبَرُ، وَمَا هُوَ فِيهِ
الْكِبَرَى، وَالْمُتَكَرِّرُ الْأَوْسَطُ، وَالْقَضِيَّةُ الَّتِي جُمِلَتْ جُزْءٌ قِيَاسٍ مُقَدَّمَةٍ، وَطَرَفَا
حَدًّا، وَاقْتِرَانُ الصَّغَرَى بِالْكِبَرَى قَرِينَةٌ وَضَرْبًا وَهَيْئَةً.

وَنَسَبَةُ الْأَوْسَطِ إِلَى طَرَفَيْهِ الْمَطْلُوبِ شَكْلًا، فَالْأَوْسَطُ إِذَا مَحْمُولٌ فِي

الصُّغْرَى وَمَوْضُوعٌ فِي الْكُبْرَى، فَهُوَ الْأَوَّلُ؛ لِأَنَّهُ عَلَى نَظْمٍ طَبِيعِيٍّ، أَوْ
مَحْمُولُهُمَا فَالْثَّانِي، وَهُوَ أَقْرَبُ مِنَ الْأَوَّلِ، حَتَّى ادَّعَى بَعْضُهُمْ أَنَّهُ بَيِّنٌ، أَوْ
مَوْضُوعُهُمَا فَالْثَّالِثُ، أَوْ عَكْسُ الْأَوَّلِ فَالرَّابِعُ، وَهُوَ أَبْعَدُ جِدًّا، حَتَّى أَشَقَطَهُ
الشَّيْخَانِ عَنِ الْإِعْتِبَارِ.

وَكُلُّ شَكْلِ يَرْتَدُّ إِلَى الْآخِرِ بِعَكْسٍ مَا تَخَالَفَا فِيهِ.

وَلَا قِيَاسَ مُطْلَقًا مِنْ جُزْئَيْنِ، وَلَا سَالِبَيْنِ، وَالنَّيْجَةُ تَنْتَبِهُ أَحْسَنُ
الْمُقَدَّمَتَيْنِ كَمَا وَكَيْفًا، بِإِلَاسْتِفْرَافٍ.

وَيُسْتَرْطُ فِي الْأَوَّلِ إِيْجَابُ الصُّغْرَى وَكُلِّيَّةُ الْكُبْرَى؛ لِئَلَزَمَ الْإِنْدِرَاجُ،
وَإِحْتِمَالُ الصُّرُوبِ فِي كُلِّ شَكْلِ سِتَّةَ عَشَرَ، وَأَشَقَطُ هَهُنَا شَرْطُ الْإِيْجَابِ
ثَمَانِيَّةً، وَشَرْطُ الْكُلِّيَّةِ أَرْبَعَةٌ، يَبْقَى أَرْبَعَةٌ: الْمُوجِبَتَيْنِ مَعَ الْكُلِّيَّتَيْنِ، مُنْتَجَةٌ
لِمَطَالِبِ أَرْبَعَةٍ بِالصُّرُورَةِ، وَذَلِكَ مِنْ خَوَاصِهِ، كَالْإِيْجَابِ الْكُلِّيِّ.

وَهَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ أَنَّ النَّيْجَةَ مَوْقُوفَةٌ عَلَى كُلِّيَّةِ
الْكُبْرَى، وَبِالْعَكْسِ؛ لِأَنَّ الْأَصْغَرَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَوْسَطِ، قَدَارٌ. وَحَلُّهُ: أَنَّ التَّقْصِيلَ
مَوْقُوفٌ عَلَى الْإِجْمَالِ، وَالْحُكْمُ يَخْتَلِفُ بِإِخْتِلَافِ الْأَوْصَافِ، فَلَا إِشْكَالَ.

الْثَّانِي: أَنَّ قَوْلَنَا «الْحَلَّاءُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، وَكُلُّ مَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ لَيْسَ
بِمَحْسُوسٍ» يَنْتُجُ، مَعَ أَنَّ الصُّغْرَى سَالِبَةٌ، بَلْ كُلَّمَا تَكَرَّرَتِ النَّسَبَةُ السَّلْبِيَّةُ
اُتَّجَتْ.

وَحَلُّهُ كَمَا قِيلَ: إِنَّهَا مُوجِبَةٌ سَالِبَةُ الْمَحْمُولِ، يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ جَعْلُ النَّسَبَةِ
السَّلْبِيَّةِ مِرَآةً لِلْأَقْرَادِ فِي الْكُبْرَى. أَقُولُ: وَلَكِ أَنْ تَسْتَدِلَّ مِنْ هَهُنَا عَلَى عَدَمِ
اسْتِدْعَاءِ تِلْكَ الْمُوجِبَةِ الْوُجُودَ، فَتَدَبَّرْ.

وفي الثاني اختلاف المُقدّمَيْن في الكُفَي، وكُلَيْهِ الكُفَي، وإلا يلزم
الاختلاف، فينتج الكلّان سائبة كُلَيْهِ، والمُختَلَفان كُما سائبة جُزِيَّة،
بالخلف، أو بعكس الكُفَي، أو الصُغرى، ثُمَّ التَّزْيِي، ثُمَّ النَّيْجَة.

وفي الثالث إيجاب الصُغرى مع كُلَيْهِ إحداهما؛ لينتج الموجبان مع
الموجبة الكلّية، أو الكلّية مع الموجبة الجزئية موجبة جُزِيَّة، ومع السائبة
الكلّية، أو الكلّية مع السائبة الجزئية سائبة جُزِيَّة، بالخلف، أو عكس
الصُغرى، أو الكُفَي، ثُمَّ التَّزْيِي، ثُمَّ النَّيْجَة، أو الرَّد إلى الثاني بعكسهما.

وفي «الشَّفاء» أَنَّ هَذَيْنِ وَإِنْ رَجَعَا إِلَى الْأَوَّلِ فَلَهُمَا خَاصَّةٌ، وَهِيَ أَنَّ
الطَّبِيعِيَّ فِي بَعْضِ الْمُقَدِّمَاتِ أَنْ أَحَدَ الطَّرِيقَيْنِ مُتَمِّينٌ لِلْمَوْضُوعِيَّةِ أَوْ الْمَحْضُولِيَّةِ،
حَتَّى لَوْ عَكِسَ كَانَ غَيْرَ طَبِيعِيٍّ، فَالْثَّالِثُ الطَّبِيعِيُّ رُبَّمَا لَمْ يَنْتَظِمْ إِلَّا عَلَى أَحَدِ
هَذَيْنِ، فَلَيْسَ عَنْهُمَا غُثَّةٌ.

هَذَا، وفي الرابع إيجابُهُمَا مع كُلَيْهِ الصُغرى، أو اختلافُهُمَا مع كُلَيْهِ
إحداهما، وإلا لزم الاختلاف، فينتج الموجبة الكلّية مع الأربع، والجزئية مع
السائبة الكلّية، والسائبان مع الموجبة الكلّية، والسائبة الكلّية مع الموجبة
الجزئية موجبة جُزِيَّة، إِنْ لَمْ يَكُنْ سَلْبٌ، وإلا فسائبة جُزِيَّة، إلا في واحد،
بالخلف، أو بعكس التَّزْيِي، ثُمَّ النَّيْجَة، أو بعكس المُقدّمَيْن، أو الصُغرى،
أو الكُفَي.

وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فِي الْمُخْتَلِطَاتِ فَبِالْأَوَّلِ فَعِلْيَةُ الصُغرى، عَلَى
مَنْعَبِ الشَّيْخِ، لِمَا قَدْ سَلَفَ، وَدَعَبَ هُوَ وَالْإِسَامُ إِلَى إِتْنَاكِ الْمُتَكِنَةِ؛ لِأَنَّهَا
مُتَكِنَةٌ مع الكُفَي، فَأَمَّا كُنْ وَفَوْعُهَا مَعَهَا، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ قَوْصِ الْوُقُوعِ مُعَالَ،

فَيَلْزَمُ النَّبِيَّةُ. وَأَجِيبَ تَارَةً بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ إِمْكَانِ شَيْءٍ مَعَ آخَرِ إِمْكَانٍ ثُبُوتُهُ مَعَهُ. أَلَا تَرَى مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَكُونَ وَقُوعُ الصُّغْرَى رَافِعًا لِصِدْقِ الْكُبْرَى، وَفِيهِ مَا فِيهِ. وَأُخْرَى بِمَنْعِ لُزُومِ النَّبِيَّةِ عَلَى تَقْدِيرِ وَقُوعِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْكُبْرَى عَلَى مَا هُوَ أَوْسَطُ بِالْفِعْلِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَتَقَعُزْ.

وَالْحَقُّ أَنْ أَخَذَ الْإِمْكَانَ بِالْمَعْنَى الْأَخْصَصِ، فَهُوَ مُسَاوٍ لِلْإِطْلَاقِ، كَالِدَوَامِ لِلضَّرُورَةِ بِالْمَعْنَى الْأَعَمِّ، فَيَلْزَمُ النَّبِيَّةُ، وَإِلَّا فَلَا. ثُمَّ النَّبِيَّةُ كَالْكُبْرَى، إِنْ كَانَتْ مِنْ غَيْرِ الْوُضُفِيَّاتِ، وَإِلَّا فَكَالصُّغْرَى، مَخْذُوفًا عَنْهَا قَيْدُ الْوُجُودِ، وَالضَّرُورَةُ الْمُخْتَصَّةُ بِالصُّغْرَى، وَمُنْضَمًّا إِلَيْهَا قَيْدُ الْوُجُودِ فِي الْكُبْرَى.

وَفِي الثَّانِي إِمَّا دَوَامُ الصُّغْرَى، أَوْ انْعِكَاسُ سَالِبَةِ الْكُبْرَى، وَكَوْنُ الْمُمْكِنَةِ مَعَ الضَّرُورِيَّةِ، أَوْ كُبْرَى مَشْرُوطَةٍ، وَالنَّبِيَّةُ دَائِمَةٌ إِنْ كَانَ هُنَاكَ دَوَامٌ، وَإِلَّا فَكَالصُّغْرَى، مَخْذُوفًا عَنْهَا قَيْدُ الْوُجُودِ وَالضَّرُورَةِ، وَفِيهِ مَا فِيهِ.

وَفِي الثَّالِثِ مَا فِي الْأَوَّلِ، وَالنَّبِيَّةُ كَالْكُبْرَى فِي غَيْرِ الْوُضُفِيَّاتِ، وَإِلَّا فَمَعَكُسُ الصُّغْرَى، مَخْذُوفًا عَنْهُ لَادَوَامُهُ، وَمَضْمُومًا إِلَيْهِ لَادَوَامُ الْكُبْرَى. وَأَحْكَامُ اخْتِلَافِ الرَّابِعِ تُعْرَفُ فِي الْمُطَوَّلَاتِ.

ثُمَّ الشَّرْطِيُّ يَتَرَكَّبُ مِنْ مُتَّصِلَتَيْنِ، أَوْ مُتَفَصِّلَتَيْنِ، أَوْ حَمَلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ، أَوْ حَمَلِيَّةٍ وَمُتَفَصِّلَةٍ، أَوْ مُتَّصِلَةٍ وَمُتَفَصِّلَةٍ.

وَيَنْتَقِدُ فِيهِ الْأَشْكَالُ الْأَرْبَعَةُ، وَالْعُمْدَةُ الْأَوَّلُ، وَالْمَطْبُوعُ مِنْهُ اشْتِرَاكُ الْمُتَقَدِّمَتَيْنِ فِي جُزْءٍ تَامٍ، وَشَرَائِطُ الْإِنْتِاجِ وَحَالُ النَّبِيَّةِ فِيهِ كَمَا فِي الْحَمَلِيَّاتِ، فَالْإِنْتِاجُ اللَّزُومِيَّتَيْنِ لَزُومِيَّةٌ فِي الْأَوَّلِ بَيِّنٌ.

وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّهُ يَصْدُقُ «كُلَّمَا كَانَ الْإِنْتِاجُ قَرْدًا كَانَ عَدَدًا، وَكُلَّمَا

كَانَ عَدَدًا كَانَ زَوْجًا، مَعَ كَذِبِ النَّبِيَّةِ. وَحَلُّهُ - كَمَا قِيلَ: مَنَعَ كَوْنُ الْكُبْرَى لِرُؤُوسِيَّةٍ، وَإِنَّمَا هِيَ اتِّفَاقِيَّةٌ. وَيُجَابُ بِأَنَّ قَوْلَنَا «كُلَّمَا كَانَ عَدَدًا كَانَ مُوجُودًا» لِرُؤُوسِيَّةٍ؛ فَإِنَّ الْعَدَدِيَّةَ مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى الْوُجُودِ، وَكَذَا «كُلَّمَا كَانَ مُوجُودًا كَانَ زَوْجًا»، وَهُوَ مُنْتِجٌ بِرَغْمِكُمْ لِمَا مَنَعْتُمْ.

أَقُولُ: وَلَكَ أَنْ تَمْنَعَ الصُّغْرَى؛ فَإِنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَدَدِيَّةَ الْإِثْنَيْنِ الْقَرْدِ مَعْلُومُ الْوُجُودِ؛ لِأَنَّ الْمُتَمَتِّعَاتِ غَيْرُ مُعَلَّلَةٍ. وَأَنْ تَمْنَعَ الْكُبْرَى؛ بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ الْعَامَّ لَا يَسْتَلْزِمُ الْخَاصَّ؛ لِأَنَّ وُجُودَ الْإِثْنَيْنِ الْقَرْدِ مِنْ جُمْلَةٍ وَوُجُودَ الْإِثْنَيْنِ نَعَمَ، تَصْدُقُ اتِّفَاقِيَّةً، وَلَوْ تَنَبَّهَتْ بِكُونِهَا مِنْ تَوَازُمِ الْمَاهِيَّةِ لِلزَّمِّ صِدْقُ النَّبِيَّةِ الْمَفْرُوضِ كَذِبُهَا فِي هَذَا الْجَوَابِ، فَتَأَمَّلْ.

وَاخْتَارَ الرَّئِيسُ فِي الْحَلِّ؛ بِنَاءٍ عَلَى رَأْيِهِ أَنَّ الصُّغْرَى كَاذِبَةٌ. أَقُولُ: قَوْلَنَا «كُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الْإِثْنَانِ عَدَدًا لَمْ يَكُنْ قَرْدًا» تَصْدُقُ لِرُؤُوسِيَّةٍ؛ فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْعَامِّ مُسْتَلْزِمٌ لِانْتِفَاءِ الْخَاصِّ، وَهُوَ يَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِیضِ إِلَى تِلْكَ الصُّغْرَى، وَمِنْهُ يَبَيَّنُ ضَعْفُ مَذْهَبِهِ. وَالْحَقُّ فِي الْجَوَابِ مَنَعَ كَذِبِ النَّبِيَّةِ؛ بِنَاءٍ عَلَى تَجَوُّزِ الْإِسْتِلْزَامِ بَيْنَ الْمُتَنَاقِضَيْنِ. وَبَقَايَا التَّبَحُّثِ فِي الْمَبْسُوطَاتِ.

وَالْإِسْتِنَائِيَّ يَتَرَكَّبُ مِنْ مُقَدِّمَتَيْنِ: شَرْطِيَّةٍ، وَوَضْعِيَّةٍ أَوْ رَفْعِيَّةٍ. وَلَا بُدَّ مِنْ كَوْنِهَا مُوجِبَةً لِرُؤُوسِيَّةٍ، أَوْ عِنَادِيَّةٍ، وَمِنْ كُلِّبَةِ الشَّرْطِيَّةِ أَوْ الْإِسْتِنَاءِ، فَيَبِي النَّصْبَةِ يُنْتِجُ وَضْعَ الْمُقَدِّمِ وَضْعَ التَّالِي؛ لِأَنَّ وُجُودَ الْمَلْزُومِ مُسْتَلْزِمٌ لَوُجُودِ الْأَزِمِ، وَلَا عَكْسَ؛ لِجَوَازِ أَعْمِيَّةِ الْأَزِمِ، وَرَفْعُ التَّالِي رَفْعُ الْمُقَدِّمِ؛ فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْأَزِمِ يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْمَلْزُومِ، وَلَا عَكْسَ.

وَهَهُنَا شَكٌّ، وَقِيلَ عَرِصٌ، وَهُوَ مَنَعَ اسْتِلْزَامِ الرَّفْعِ الرَّفْعِ؛ لِجَوَازِ

اِسْتِحَالَةَ اِنْتِثَاءِ اللَّازِمِ، فَإِذَا وَقَعَ لَمْ يَبْقَ اللُّزُومُ مَعَهُ، فَلَا يَلْزَمُ اِنْتِثَاءُ الْمَلْزُومِ. أَقُولُ: حَلُّهُ: إِنَّ اللُّزُومَ حَقِيقَةً اِمْتِنَاعُ الْاِنْفِكَاكَ فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ، قَوْتُ الْاِنْفِكَاكَ - وَهُوَ وَقْتُ عَدَمِ بَقَاءِ اللُّزُومِ - دَاخِلٌ فِي الْجَمِيعِ، فَهَذَا الْمَنْعُ يَرْجِعُ إِلَى مَنْعِ اللُّزُومِ، وَقَدْ فُرِضَ وَجُودُهُ، هَذَا خُلْفٌ.

وَفِي الْمُنْقَصِلَةِ يَنْتِجُ الْوَضْعُ الرَّفْعَ، كَمَا يَنْتِجُ الْجَنْعُ، وَالرَّفْعُ الْوَضْعَ، كَمَا يَنْتِجُ الْخُلُوفُ، وَالْحَقِيقَةُ تُنْتِجُ النَّاتِجَ الْأَرْبَعَ.

وَالْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ مَوْصُولُ النَّاتِجِ أَوْ مَقْصُولُهَا أَفْسَةٌ. وَمِنْهُ الْخُلْفُ، وَهُوَ: مَا يُقْصَدُ فِيهِ اثْبَاتُ الْمَطْلُوبِ بِإِطْلَالِ نَقِيضِهِ، وَمَرْجِعُهُ إِلَى أَفْتِرَائِيٍّ وَاسْتِثْنَائِيٍّ.

وَالِاسْتِغْرَاءُ حُجَّةٌ، يُسْتَدَلُّ فِيهَا مِنْ حُكْمٍ الْأَكْثَرِ عَلَى الْكُلِّ، كَمَا تَقُولُ «كُلُّ حَيَوَانٍ يَتَحَرَّكُ فَكُهُ الْأَسْفَلُ عِنْدَ الْمَضْغِ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ وَالْقِرْسَ وَالْبَقَرَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا تَتَّبِعُنَاهُ كَذَلِكَ». وَهُوَ إِنَّمَا يُقْبَدُ الظَّنُّ؛ لِجَوَازِ التَّخْلُفِ، كَمَا قِيلَ فِي التَّمْسَاحِ. وَلَا يَجِبُ ادِّعَاءُ الْحَضَرِ، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السُّبْدُ وَاتِّبَاعُهُ، وَإِلَّا أَفَادَ الْجُزْمَ، وَإِنْ كَانَ ادِّعَائِيًّا. نَعَمْ، يَجِبُ ادِّعَاءُ الْأَكْثَرِ؛ لِأَنَّ الظَّنَّ تَابِعٌ لِلْأَعْمِ الْأَغْلَبِ، وَلِلَّذَلِكَ بَيَّحِ الْحُكْمُ فِي غَيْرِ التَّمْسَاحِ كَذَلِكَ.

وَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّهُ إِذَا فُرِضَ فِي بَيْتٍ ثَلَاثَةٌ، اثْنَانِ مُسْلِمَانِ وَوَاحِدٌ كَاذِبٌ، لَكِنْ لَمْ تَعْلَمْ بِأَعْيَانِهِمْ، فَكُلُّ مَنْ تَرَاهُ مَظْنُونُ الْإِسْلَامِ، بِنَاءً عَلَى قَاعِدَةِ الْأَعْلَيَّةِ، وَكُلَّمَا تَبَيَّنَتْ بِإِسْلَامِ اثْنَيْنِ مِنْهُمْ عَلَى التَّعَيُّنِ تَبَيَّنَتْ بِكُفْرِ الْبَاقِي، بِنَاءً عَلَى الْفُرْضِ، وَالظَّنُّ بِالْمَلْزُومِ يَسْتَلْزِمُ الظَّنَّ بِاللَّازِمِ، فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مَظْنُونُ الْكُفْرِ، وَذَلِكَ مُتَابِعٌ لِمَا بَيَّنَّتِ أَوَّلًا.

وَحَلُّهُ: أَنَّ الْمَلْزُومَ إِذَا كَانَ أَمْرَيْنِ فَلَا بُدَّ فِي اسْتِلْزَامِ ظَنِّهِ الظَّنَّ بِاللَّازِمِ أَنْ

يُظَنُّ بِأَنَّ كِلَيْهِمَا مَعًا مُتَحَقِّقٌ، لَا أَنَّ يَظُنُّ بِكُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ بِإِنْفِرَادِهِ، وَالثَّانِي لَا يَسْتَلْزِمُ الْأَوَّلَ، وَالْمُتَحَقِّقُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ هُوَ الثَّانِي، فَلَا مَخْذُورَ، فَتَمَكَّرُ.
أَقُولُ: يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّ وُجُودَ الثَّالِثِ لَا زِمَ لُجُودِ الْإِثْنَيْنِ، فَلَا أَوَّلَ مُتَحَقِّقٍ
كَالثَّانِي.

هَٰذَا قُلْتُ: اَلْمُتَحَقِّقُ مِنَ الثَّالِثِ مَا بَيْنَ آخَاوِهِ اِنْتِشَارٌ، بِأَنَّهُ يُلَاحَظُ وَاحِدٌ
وَاحِدٌ، وَالْمُسْتَلْزِمُ هُوَ مَلَاخَظَةُ الْآخَادِ مَعًا؟

قُلْتُ: مَلْزُومُ الْيَقِينِ هُوَ الْيَقِينُ بِالثَّالِثِ مُطْلَقًا، فَكَيْلَا الْيَقِينُ مَلْزُومٌ، إِلَّا
أَن يُقَالَ: لَا تَقَاوُتُ فِي صُورَتَيْ مَلْزُومِ الْيَقِينِ؛ لِعَدَمِ الْمَوْجِبِ لِلِاِنْتِشَارِ، بَلْ
إِنَّمَا التَّقَاوُتُ بِالِاغْتِيَارِ، وَأَمَّا مَا نَحْنُ فِيهِ بِخِلَافِ ذَلِكَ، فَتَأَمَّلْ.

وَالْتَخْيِيلُ اسْتِدْلَالٌ بِجُزْئِيٍّ عَلَى جُزْئِيٍّ؛ لِأَمْرِ مُشْتَرَكٍ، وَالْفَقْهَاءُ يُسَمُّوهُ
قِيَاسًا، وَالْأَوَّلُ أَضَلُّ وَالثَّانِي قَرَعًا، وَالْمُشْتَرَكُ عِلَّةٌ جَامِعَةٌ، وَلِإِنْجَابِ الْعِلْمِ
طُرُقٌ، وَالْعُمْدَةُ الدَّوْرَانُ، وَيُعَبَّرُ عَنْهُ بِالطَّرْدِ وَالْعَكْسِ، وَهُوَ الْإِفْتِرَاقُ وَجُودًا
وَعَدَمًا، قَالُوا الدَّوْرَانُ آيَةٌ كَوْنِ الْمَدَارِ عِلَّةٌ لِلدَّائِرِ، وَالتَّزْوِيدُ، وَيُسَمَّى بِالسُّبْرِ
وَالْتَّقْسِيمِ، وَهُوَ تَتَبُّعُ الْأَوْصَافِ، وَإِنْطِلَالُ بَعْضِهَا؛ لِتَعْيِينِ الْبَاقِي، وَهُوَ يُقْبَدُ
الظَّنَّ، وَالتَّفْصِيلُ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ.

الصَّنَاعَاتُ الْخَمْسُ

الْأَوَّلُ: الْبُرْهَانُ، وَهُوَ الْقِيَاسُ الْيَقِينِيُّ الْمُقَدِّمَاتِ، عَقْلِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ تَقْلِيدِيَّةً؛
فَإِنَّ الثَّقَلَ قَدْ يُعِيدُ الْقَطْعَ. نَعَمْ، الثَّقَلُ الصَّرْفُ لَيْسَ كَذَلِكَ.
وَالْيَقِينُ هُوَ الْإِعْقَادُ الْجَارِمُ الْمُطَابِقُ الثَّابِتُ، وَأَصُولُهَا الْأَوَّلِيَّاتُ، وَهِيَ

مَا يَجْزِمُ الْعَقْلُ فِيهَا بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِ الطَّرْفَيْنِ، نَظَرِيًّا أَوْ بَدِيعِيًّا، وَتَتَفَاوَتْ جَلَاءُ وَخَفَاءُ، وَبَدَاهَةُ الْبَدِيعِيِّ كَعِلْمِ الْعِلْمِ مِنْهَا، وَهُوَ الْحَقُّ.

وَالْفِطْرِيَّاتُ، وَهِيَ مَا يَنْقُضُ إِلَى وَاسِطَةٍ لَا تَغِيْبُ عَنِ الذَّهْنِ، وَتُسَمَّى قَضَايَا قِيَاسَاتِهَا مَعَهَا، وَالْمُشَاهَدَاتُ إِذَا بِحَسِّ ظَاهِرٍ، وَهِيَ الْحَسِّيَّاتُ، أَوْ بِحَسِّ بَاطِنٍ، وَهِيَ الْوُجْدَانِيَّاتُ، وَمِنْهَا الْوُهْمِيَّاتُ فِي الْمَحْسُوسَاتِ، وَمِنْهَا مَا نَجِدُهُ بِنُفُوسِنَا، لَا بِأَلَانِنَا. وَالْحَقُّ أَنَّ الْحِسَّ لَا يُفِيدُ إِلَّا حُكْمًا جُزْئِيًّا، وَالْمُنْكَرُونَ لِإِفَادَتِهِ صُمٌّ وَعُمِيٌّ.

وَالْحَدَسِيَّاتُ، وَهِيَ سُتُوحُ الْمَبَادِئِ الْمُرْتَبَةِ دَفْعَةً، وَلَا يَجِبُ الْمُشَاهَدَةُ، فَضْلًا عَنْ تَكَرُّرِهَا، كَمَا قِيلَ؛ فَإِنَّ الْمَطَالِبَ الْعَقْلِيَّةَ قَدْ تَكُونُ حَدَسِيَّةً. وَالتَّجَرُّبِيَّاتُ، وَلَا بُدَّ مِنْ تَكَرُّرِ فِعْلٍ؛ حَتَّى يَخْصُلَ الْجَزْمُ. وَقَدْ نَازَعَ بَعْضُهُمْ فِي كَوْنِهَا مِنَ الْبَيِّنِيَّاتِ، كَالْحَدَسِيَّاتِ.

وَالْمُتَوَاتِرَاتُ، وَهُوَ إِخْبَارُ جَمَاعَةٍ يُحِيلُ الْعَقْلُ تَوَاطُّعُهُمْ عَلَى الْكُذِبِ، وَتَغْيِيْبُ الْعَدَدِ لَيْسَ بِشَرْطٍ، بَلِ الصَّابِغَةُ تَبْلُغُ يُفِيدُ الْيَقِيْنَ.

نَعَمْ، لَا بُدَّ فِيهِ مِنَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى الْحِسِّ، وَمُسَاوَاةِ الطَّرْفِ الْوَسْطِ.

وَهَذِهِ الثَّلَاثُ الْأَخِيرَةُ لَا تَنْتَهِضُ حُجَّةً عَلَى الْغَيْرِ إِلَّا بَعْدَ الْمَشَارَكَةِ. وَحَصَرَ الْمَقَاطِعَ بَعْضُهُمْ فِي الْبَدِيعِيَّاتِ وَالْمُشَاهَدَاتِ، وَلَهُ وَجْهٌ مَا.

ثُمَّ الْأَوْسَطُ إِنْ كَانَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ فِي الْوَاقِعِ فَالْزَمَانُ لِمَيٍّ، وَإِلَّا فَلَانِيٍّ، سَوَاءً كَانَ مَغْلُوبًا لِلْحُكْمِ فِي الْوَاقِعِ، وَتُسَمَّى دَلِيلًا، أَوْ لَا.

وَالْإِسْتِدْلَالُ بِوُجُودِ الْمَغْلُوبِ لِشَيْءٍ عَلَى أَنَّ لَهُ عِلَّةً مَا، كَقَوْلِنَا «كُلُّ جِسْمٍ

مُؤَلَّفٌ، وَكُلُّ مُؤَلَّفٍ فَلَهُ مُؤَلَّفٌ، لِمَا، وَهُوَ الْحَقُّ، فَإِنَّ الْمُتَعَبِّرَ فِي بَرَهَانِ اللَّمِّ عَلَيْهِ الْأَوْسَطِ وَمَا فِي حُكْمِهِ لِيُثْبِتَ الْأَكْثَرُ لِلْأَصْغَرِ، لَا لِيُثْبِتَ فِي نَفْسِهِ، وَبَيْنَهُمَا بَوْنٌ بَيِّنٌ.

وَهُمَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّ الشَّيْخَ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعِلْمَ التَّيَقُّنِيَّ بِمَا لَهُ سَبَبٌ لَا يَخْضُلُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِ، وَمَا لَيْسَ لَهُ سَبَبٌ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ، أَوْ مَا يَوْمًا عَنْ بَيِّنَاتِهِ بِوَجْهِ تَيَقُّنٍ، وَهَلْ هَذَا إِلَّا هَذَا قَصْرُ بَرَهَانِ الْإِنِّ؟!

وَحَلُّهُ: لَعَلَّ مُرَادَهُ أَنَّ الْعِلْمَ الْكُلِّيَّ، وَهُوَ التَّيَقُّنُ الدَّائِمُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بَيِّنًا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِ أَوْ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ، فَالْعُلُومُ الْجُزْئِيَّةُ جَارٌ أَنْ تَكُونَ مَعْلُومَةً بِالضَّرُورَةِ، أَوْ بِالْبَرَهَانِ غَيْرِ اللَّمِّ، فَكَمُلَ.

الثَّانِي: الْجَدَلُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمَشْهُورَاتِ الْمَحْكُومِ بِهَا لِطَلَابِ الْأَرْءَاءِ، إِمَّا لِمَصْلَحَةِ عَامَّةٍ، أَوْ رِقَّةٍ، أَوْ حِمِيَّةٍ، أَوْ انْفِعَالَاتٍ خُلُقِيَّةٍ أَوْ مِرَاجِيَّةٍ، صَادِقَةٌ أَوْ كَاذِبَةٌ.

وَمِنْ هَهُنَا قِيلَ: لِلْأَمْرِجَةِ وَالْعَادَاتِ دَخَلَ فِي الْإِعْتِقَادَاتِ، وَلِكُلِّ قَوْمٍ مَشْهُورَاتٌ مَخْصُوصَاتٌ، وَرُبَّمَا انْجَسَتْ بِالْأَوَّلِيَّاتِ وَافْتَرَقَتْ عِنْدَ التَّجْرِيدِ.

أَوْ مِنَ الْمُسَلَّمَاتِ بَيْنَ الْمُتَخَاصِمِينَ، كَسَلِيمِ الْفَقِيهِ أَنَّ الْأَمْرَ لِلزُّجُوبِ، وَالْعَرَضُ إِمَّا لِلزَّامِ الْخَصْمِ أَوْ حِفْظُ الرَّأْيِ.

الثَّالِثُ: الْخَطَابَةُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمَقْبُولَاتِ الْمَأْخُودَةِ مِمَّنْ يُحَسِّنُ الظَّنَّ فِيهِ، كَالْأَوَّلِيَاءِ وَالْحُكَمَاءِ.

وَمَنْ عَدَّ الْمَأْخُودَاتِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنْهَا فَقَدْ غَلَطَ.

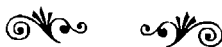
أَوْ مِنَ الْمُظَنُّونَاتِ الَّتِي يُحَكِّمُ فِيهَا بِسَبَبِ الرَّجَحَانِ، وَيَدْخُلُ فِيهَا
النَّجَوِيَّاتُ وَالْحَدَسِيَّاتُ وَالْمُتَوَاتِرَاتُ الْغَيْرُ الْوَاصِلَةُ حَدَّ الْجَزْمِ. وَالْفَرْضُ مِنْهَا
تَخْصِيلُ أَحْكَامٍ نَافِعَةٍ أَوْ ضَارَّةٍ، فِي الْمَعَاشِ أَوْ الْمَعَادِ، كَمَا يَفْعَلُهُ الْخُطَبَاءُ
وَالْوُعَاظُ.

الرَّابِعُ: الشُّعْرُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمُحَيَّلَاتِ، وَهِيَ قَضَايَا يُحَيَّلُ بِهَا،
فَبَنَاءُ النَّفْسِ قَبْضًا وَبَسْطًا؛ فَإِنَّهَا أَطْوَعُ لِلتَّخْيِيلِ مِنَ التَّصْدِيقِ، سَيِّئًا إِذَا كَانَ
عَلَى وَزْنٍ لَطِيفٍ، أَوْ أُنْشِدَ بِصَوْتٍ طَيِّبٍ، وَالْفَرْضُ مِنْهُ انْفِعَالُ النَّفْسِ بِالتَّرْغِيبِ
أَوْ التَّرْهِيْبِ، وَهُوَ كَالْتَّيَجَةِ لَهُ

الخَامِسُ: السَّفْطَةُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ، نَحْوُ «كُلُّ مُوجُودٍ
مُشَارٌّ إِلَيْهِ»، وَالنَّفْسُ مُسَحَّرَةٌ لِلْوَهْمِ، فَالْوَهْمِيَّاتُ رُبَّمَا لَمْ تَتَمَيَّزْ عِنْدَهَا مِنَ
الْأَوْرَاقَاتِ، وَلَوْلَا دَفْعُ الْعَقْلِ حُكْمَ الْوَهْمِ بَقِي الْإِلْتِبَاسُ دَائِمًا. أَوْ مِنَ الْمُشَبَّهَاتِ
بِالصَّادِقَةِ صُورَةً أَوْ مَعْنَى، كَأَخْذِ الْخَارِجِيَّاتِ مَكَانَ الذَّهْنِيَّاتِ، وَبِالْعَكْسِ،
وَالْفَرْضُ مِنْهُ تَغْلِيظُ الْخَصْمِ، وَالْمُغَالَطَةُ أَعْمُ، فَإِنَّهَا الْقَائِدَةُ صُورَةً أَوْ مَادَّةً.

وَالْمُغَالِطَةُ إِنْ قَابَلَ الْحَكِيمَ فَسَوْفَسْطَانِيٌّ، وَإِنْ قَابَلَ الْجَدَلِيَّ فَمُشَاغِبِيٌّ.
هَذَا، وَالْمُؤَلَّفُ مِنَ الرَّاجِحِ وَالْمَرْجُوحِ مَرْجُوحٌ، فَتَدَبَّرْ.

خَاتِمَةٌ: أَجْزَاءُ الْعُلُومِ هِيَ الْمَسَائِلُ، وَالْمَبَادِئُ مِنَ الْوَسَائِلِ.



شرح

مختار الخلفاء

أبي العباس، عبد القلي به نظام الدين الكهنوي المراسي الحنفى المازنيدى

(١١٤٢ - ١٢٤٥ هـ = ١٧٢٩ - ١٨١٠ م)

على

سلك الخلفاء

في علم المنطق

لإمام الشيخ محب الله به عبد الشكور العثمانى الحنفى البيهارى الهندى
صاحب "سلم الثبوت" (١)، (١١١٩ هـ)، رحمه الله

دراسة وتحقيق

عبد النصير احمد الشافعى الملبارى

مأجستير فى العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر

[مَقْدَمَةُ الْكِتَابِ]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بعث نبينا ببراہین قاطعة، وحجج ساطعة، ومعجزات زاهرة، وآيات باهرة، سيد المرسلين، إمام الأولين والآخرين، حبيب إلہ العالمين، ذلك الرسول الهاشمي الذي كان نبيا وآدم بين الماء والطين^(١)، لولاه لما خلق السماوات والأرضين^(٢)، فهو كالعلة الغائية للتكوين، أنه من

(١) يشهد لما قاله ما رواه أهل الحديث في كتبهم، مثل الإمام الترمذي في سننه، كتاب المناقب (٥/٥٨٥)، رقم الحديث (٣٦٠٩)، بسنده عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه: «قال: قالوا: يا رسول الله، متى وجبت لك النبوة؟ قال: وآدم بين الروح والجسد»، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث أبي هريرة. وهناك من تضابق صدورهم حين يسمعون فضائل رسول الله صلوات الله وسلاماته عليه ومناقبه، ولا يشعرون بأدنى حرج حين يبالغون في ثناء من علمهم هذا المنهج المنحرف، وليت شعري هل لهم من الإسلام نصيب إلا الدعوى!

(٢) قال إمام المجيبين في البردة (رقم البيت: ٣٣):
«وَكَيْفَ تَدْعُو إِلَى الدُّنْيَا ضَرُورَةً مَنْ لَوْلَاهُ لَمْ تُخْرَجِ الدُّنْيَا مِنَ الْعَدَمِ»
وقد تلقاه فحول أهل العلم من الأمة بالقبول، من غير أي نكير، منهم الشارح المحقق جلال الدين المحلي، وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري..... وانظر مثلا ما قاله الإمام الفقيه الشافعي الكبير ابن العماد الأقفهسي رحمته الله (ت: ٨٠٨هـ) في شرحه على هذه البردة (١٩٠) حين شرح هذا البيت: «... والدنيا بما فيها ما خلقت إلا لأجله». فمن فارق الجماعة فاقد الحجة، ومطموس البصر والبصيرة.

آياته ربه الكبرى، ومظهر أسمائه الحسنى، محمد المصطفى، خاتم الرسالة،
أحمد المجتبي، صاحب الشفاعة،

مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكَوْنَيْنِ وَالْثَّقَلَيْنِ مِنْ وَالْقَرِيقَيْنِ مِنْ عَرَبٍ وَمِنْ عَجَمٍ
فَمَبْلَغُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ وَأَنَّهُ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كُلِّهِمْ

مَا إِنْ مَدَحْتُ مُحَمَّدًا بِمَقَالَتِي لَكِنْ مَدَحْتُ مَقَالَتِي بِمُحَمَّدٍ

اللهم صل عليه صلواتٍ دائمة، بِعَدَدِ كل ذرة مائة ألف ألف مرة،
وكذلك على آله وأصحابه أجمعين، وعلى عترته الطيبين، وعلى جميع أولياء
الله لهم التابعين.

ولما كان الإنسان غريقا في بحار نعم الله تعالى في كل أوان افترض عليه
الحمد والثناء على كل حال، لا سيما حال التصنيف الذي من أجل النعم^(١)،
فحمد المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ بذكر بعض صفاته الكمالية، بعد الاستعانة بالتسمية،
فقال^(٢):

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) أَبْتَدَأُ، (سُبْحَانَهُ)، من المصادر المحذوفة
العوامل، أي سَبَّحَ سبحانا، أو سبحته سبحانا، فحذف الفعل وأقيم المفعول
المطلق مقامه، وأضيف إلى فاعله أو مفعوله، (مَا أَعْظَمَ شَأْنَهُ)، في التقديس
والتمجد، ثم أشار إلى بعض أنحاء التقديسات.

(١) كذا في الأصل، ولعل الأولى «هو من أجل النعم».

(٢) وكان حريا بالشراح - قبل الإقبال على الشرح - أن يذكر نبذة عن كتاب «سلم العلوم»
ومصنفه؛ ليعطي القارئ تصورا عن المتن وأهميته وعن منزلة مصنفه، ومثل ذلك فعل
الملا حسن أيضا، إلا أن القاضي مبارك أشار إلى شيء من ذلك باختصار.

فمن جملة قوله: (لَا يُحَدُّ^(١)) بالأجزاء الذهنية ولا الخارجية؛ لأنه بسيط ذهنا وخارجا، كذا في «الحاشية»^(٢)، والبراهين على بساطته وجوه:

الأول أنه لو كان مركبا، فأجزائه سواء كانت ذهنية أو خارجية إما ممكنات، فمن أين الوجوب، أو أحدهما واجب والآخر ممكن، فيكون معلولا للجزء الواجب، متأخرا عنه، فيكون الواجب ذلك الجزء، فلا يكون ما فرض الواجب واجبا. أو واجبات، فيكونان معتايزين في أنفسهما، كما هو شأن الواجب، فلا يمكن الاتحاد، حتى يكونا جزئين ذهنيين ومستغنيين أحدهما عن الآخر، فلا يلتئم منهما ماهية.

وأما الاقتصار على حديث الاستغناء^(٣)، والقول بأنه خرق الفرض للاتتهاء إلى أجزاء بسيطة فلا ينفان إلا التركيب الخارجي، وأيضا ذانك الواجبان لو كانا فلا بد من أن يكون أمر واحد مشترك موجود يكون منشأ لانتزاع مفهوم الواجب الواحد المشترك؛ لأن الكثرة المحضة لا ينتزع منها الواحد بالضرورة، فلا بد مما به الامتياز، فلا يكون الواجب بنفسه ممتازا، هذا خلف.

ومن ههنا تم برهان توحيد الواجب تعالى، واندفع الشبهة الشيطانية^(٤)

(١) في هامش ملاحسن: «قال لا يحد: في شرح... أي لا يكون محصورا بالحدود، كالمكان والشكل، وهذا إشارة إلى رد قول ابن تيمية من المجسمة؛ حيث قال إن الله متمكن على العرش، وهو مكانه، اهـ».

(٢) انظر الحاشية: ٣٨٣.

(٣) من غير تعرض للذكر الامتياز، كما فعل القاضي في شرحه (من الهامش).

(٤) في هامش الأصل: «وتقرر الشبهة - العياذ بالله منها - أن لا مانع من أن يكون مفهوم الواجب عرضيا لأفراد بسيطة مشخصة، بحيث تكون مجهولة باكتناهما، لا ذاتيا لها، =

لابن كمونة^(١)، ومنع الخوانساري^(٢) قولنا الكثرة المحضة لا ينتزع عنها الواحد مكابرة. نعم، يرد عليه النقض بالواجب المبين للممكن مباينة ذاتية، وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى في موضعه.

الثاني^(٣): لو كان له أجزاء لكان الواجب محتاجا إليها، فصار ممكنا، وهذا الدليل إنما ينفي التركيب الخارجي فقط، اللهم إلا أن يبنى على التلازم بينهما.

الثالث: لو كان الواجب مركبا لكان فصله المقوم مقسما؛ لأن الفصل المقوم يحصل الماهية دون الوجود؛ إذ ماهيته الوجود على ما تقرر في مقره، فيكون محصلا للوجود، وهو شأن الفصل المقسم، وهذا مختص بإبطال التركيب الذهني. ويرد عليه أن شأن الفصل المقسم أن يكون خارجا عما هو فصل له، ومحصلا لوجوده، ومقسما له إلى قسمين، وفصله المقوم وإن أفاد

= حتى يحتاج إلى التعيين والتحصل، فيمكن. وتقرير الدفع: أنه لو كان مفهوم الواجب عرضا عد الأفراد بسيطة كذلك لكان أمر واحد مشتركا بين هذا الواجب وهذا، وذلك لأن العرض العام أيضا ماهية من الماهيات، فيكون هناك مبهم ومحصل، فيحتاج، فيكون ممكنا، هذا خلف، فإذا لم يكن واجبا لنفسه فكيف لغيره.

(١) هو: سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الإسرائيلي، ويلقب بعز الدولة، يهودي، كيمايي أديب حكيم منطقي، وقيل إنه أسلم، له: الجديد في الحكمة (ط)، شرح الإشارات والتنبيهات، وشرح التلويحات للسهروردي، مات عام ٦٨٣هـ. انظر كشف الظنون لحاجي خليفة: ٩٥، ٤٨٢، ٤٩٥، ٦٨٥، هدية العارفين للبغدادي: ١/٣٨٥، مفتاح السعادة لطاش كبري زاده: ٣٤٦/١، مقدمة المحقق للجديد في الحكمة: ١٥، ١٦.

(٢) ولم أتوصل إلى تعيين هذه الشخصية، وفي كتب التراجم عدد غير قليل عرف به الخوانساري.

(٣) انظر هذا الدليل في شرح المواقف للسيد الشريف: ٣/١٣٠، ١٣١.

وجوده إلا أنه ليس خارجا، حتى يكون مقسما.

ومن جملة تقديساته قوله: (وَلَا يُتَصَوَّرُ)، إن قُرئَ بِضَمِّ عِلَامَةِ الإِسْتِقْبَالِ، فمعناه لا يدرك الله تعالى بكنهه؛ لامتناع حصوله في الذهن، ولا شبح له حتى يحصل، ولو فرض لا يكون مبدأ الانكشاف بالضرورة؛ لأن المبين لا يكون مبدأ للانكشاف لمباين آخر.

وأما امتناع حصوله في الذهن فمن وجوه، الأول أن لو حصل في الذهن فحصوله إما مع بقاءه في الخارج، فلا بد من أمر مشترك بينهما واجب حقيقة، ومميز لأحدهما عن الآخر، فلا يكون المميز الذي هو التعين عينه، وأيضا يلزم تكثر الجزئي. أو مع بطلانه في الخارج، وهو أشد استحالة. ومن ههنا ظهر أيضا أن الجزئي من حيث هو شخص لا يحصل في الذهن، ولا في الحاسة حين الإدراك.

الثاني: أن مصداق الوجود الخارجي عين ذاته تعالى، من غير حيثة زائدة، فلو حصل في الذهن لكان مصداقا للعوارض الخارجية والذهنية معا.

الثالث: أن ذاته مصداق حمل الواجب، بلا حيثة زائدة، فلو حصل في الذهن لكان واجبا ومحتاجا إلى الذهن الذي هو محله. وههنا برهانان عرشيان على امتناع تصويره بكنهه، الأول: ما أفاده الشيخ الأكبر، والإمام الأعظم، سند الأولياء والأتقياء، معدن الهداية، خاتم فص الولاية، حسنة من حسنات سيد المرسلين الذي كان وليا وآدم بين الماء والطين، الشيخ محيي الملة والدين محمد بن العربي^(١) قدس سره، ورضي الله عنه في «الفوحات»^(٢)

(١) هو: الشيخ الأكبر، محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي، الشهير بمحيي الدين ابن عربي، المرسي الأندلسي المولد، الدمشقي الوفاة والمرقد=

المكية: أنه تعالى يخالف المخلوقات، لا مناسبة بينه وبين خلقه البتة، وكيف يشبه من لا يقبل المثال بمن يقبل المثال، فالعلم بالله تعالى عزيز عن إدراك العقل والنفس، إلا أنه واجب تعالى وتقدس، وكلما يتلفظ به في حق المخلوقات، أو يتوهم في المركبات وغيرها فآله تعالى في نظر العقل السليم بخلاف ذلك، لا يجوز عليه الوهم، انتهى ملخصاً. هذا كلام متين، يعجز عن فهمه إلا من أتى الله بقلب سليم.

الثاني ما نقل عن المعلم الأول: أنه سبحانه جلبي غاية الجلاء، بحيث لا جلاء فوقه، فيتجبر العقل، ويمتنع عن تمام إدراكه، كالنور إذا اشتد يمتنع البصر عن الرؤية.

ثم إنهم بعد الاتفاق على عدم وقوع تصوره بكنهه اختلفوا، فمنهم من اقتصر على ذلك، وجوز إمكانه، وهو يلوح من كلام الشيخ الرئيس^(٢)، وقال الإمام^(٣) عليه الرحمة بالاستحالة، وهو مذهب قدماء الفلاسفة والصوفية

= [٥٦٠ - ٦٣٨هـ]، من أقطاب الفكر الصوفي في العصور الوسطى، صاحب المؤلفات الكثيرة. كثير من نظرياته مجال أخذ ورد بين العلماء. انظر الأعلام: ٢٨١/٦.

(١) في الأصل: «فتوحات».

(٢) هو: أبو علي، الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، ولد على مقربة من بخارى، عام ٣٧٠هـ/٩٨٠م، وتوفي عام ٤٢٨هـ/١٠٣٧م. له: الشفاء، الإشارات والتهيهات، وغيرهما. انظر تاريخ حكماء الإسلام لليبقي: ٥٢ - ٧٢، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. ديور: ٢٤٦ - ٢٧٣.

(٣) هو: الإمام أبو عبد الله، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين الرازي القرشي النخعي البكري [٥٥٤ - ٦٠٦هـ = ١١٤٩ - ١٢٠٩م]، شيخ الإسلام، مجدد القرن السادس، إمام أهل السنة والجماعة، عمدة العلوم الكلامية والأصولية، وحجة الفنون الفلسفية والمنطقية، من رواد علم التفسير وغيره من العلوم. له: المحصول والمباحث المشرقة*

الصادية، كثرهم الله تعالى، وهكذا نقل عن إمامنا الأعظم، إمام الأئمة، الباذل جهده في إعلاء السنة وقمع البدعة، الإمام أبي حنيفة رحمته الله الكوفي^(١).

والدلائل المذكورة تعطي امتناعه بالذات، وهو الصواب.

وإن قرئ بفتح علامة الاستقبال فمعناه أنه لا يُدرك الأشياء إدراكاً حصولياً.

التفصيل في المقام: أن قوماً من قدماء جهلة «يونان» نفوا علمه تعالى رأساً، مستدلين بأن ذلك صفة النقص؛ لكونه إضافة بينه تعالى وبين معلوماته، وهذا جهل عظيم وظلم كبير، وسخافته غنية عن البيان. ثم من سواهم اتفقوا على كونه عالماً بجميع الأشياء، علماً تاماً، لا يعزب عنه مثقال ذرة، لكن اختلفوا في كيفيته اختلافاً عظيماً، فذهب الشيخ المقتول^(٢) إلى أن علمه تعالى حضوري.

وبيانه: أنه تعالى نور محض ونور الأنوار، والعالم مفاض عن شعاعه

= ونهاية العقول والأربعين والتفسير الكبير وغيرها. انظر طبقات الشافعية الكبرى: ٨١/٨ - ٩٦، الأعلام: ٣١٣/٦.

(١) هو: الإمام الأعظم النعمان بن ثابت بن زُطَى التيمي بالولاء الكوفي، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ولد بالكوفة سنة: ٨٠ هـ/٦٩٩ م. ونشأ بها، وتوفي في: ١٥٠ هـ/٧٦٧ م. أفرَدَتْ في مناقبه وفقه مؤلفات كثيرة. انظر طبقات الفقهاء للشيرازي: ٨٣، تهذيب الأسماء واللغات للإمام النووي: ٤٥٩/٢ - ٤٧٣.

(٢) هو: يحيى بن حبش بن أميرك، أبو الفتح، شهاب الدين، السهروردي، فيلسوف، ولد في سهرورد في العراق العجمي عام ١١٥٤/٥٥٤٩ م، ونشأ بمرغة، وسافر إلى حلب، نسب إلى انحلال العقيدة، فأنتى العلماء بإباحتها، ودخل السجن وتوفي فيه عام ١١٩١/٥٥٨٧ م. له: التلويحات، هياكل النور، المشارع والمطارحات، حكمة الإشراق، وغيرها. وهو غير السهروردي صاحب الموارف. انظر الأعلام للزركلي: ١٤٠/٨.

الفائض على جميع الأشياء، وقد تبين أنه تعالى علة لجميع الأشياء، وهو تعالى حاضر عند نفسه، فهو عالم بنفسه، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فجميع الأشياء حاضرة عنده حضور المعلول عند فاعله. ولا يخفى أنه يلزم على ذلك التقدير أن لا يكون علمه فعليا مقدما على الإيجاد، وقد التزم، ولم يفتن أن الصنعة التي تشاهد في العالم تدل على أن علمه تعالى فعلي، وأيضا يلزم أن لا يكون خالقا بالإرادة؛ لأنها تستدعي تقدم الإدراك؛ على ما يشهد به الضرورة، وأيضا حضور المباين عند مباين آخر لا يعقل إلا بالمقابلة والقيام، وكلاهما منتفیان ههنا.

وذهب النصير الطوسي^(١) إلى أن علمه المعلول الأول، مع ما فيه الحاضر عنده حضور المعلول عند فاعله، ويلزم عليه مع عدم المعقولية حضور المباين عند مباين آخر، بأن لا يكون المعلول الأول مخلوقا بإرادة وعناية.

وذهب أفلاطون إلى أن علمه صور قائمة بأنفسها، ويحكي أن تلك مهيآت مجردة عن التعلق، وظاهره سخيّف جدا، ويلزم عليه أن لا يكون تلك المهيآت مخلوقة بالإرادة، بل بالإيجاب، فتأمل.

وذهب المعتزلة إلى أن علمه تعالى صور معلومة معدومة وثابتة في الخارج، ويلزم عليهم أن الثبوت هو الوجود، ولكلامهم وجه فصلناه في بعض كتبنا.

وذهب فرفوربوس وأتباعه وسائر المشائين إلى أن علمه تعالى اتحاد

(١) هو: أبو جعفر، محمد بن محمد بن الحسن الجهرودي الطوسي، الملقب بنصير الدين الطوسي، ولد بطوس عام ٥٩٧هـ/١٢٠١م، فيلسوف منطقي رياضي، إمامي العقيدة على الأرجح، له: شرح الإشارات، والتجريد، ونقد التنزيل وغيرها، مات ببغداد عام ٦٧٢هـ/١٢٧٤م. انظر معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية: ٢٦٣، ٢٦٤.

المعلومات بذاته تعالى، ويلزم عليهم مع بطلانه ببراهين قاطعة اتحاد الواجب والممكن، والمجرد والمادي، ولعل لكلامهم وجها لسئ أحصله.

وذهب علمائنا الماتريدية عليهم الرحمة إلى أن علمه صفة بسيطة قائمة بذاته تعالى، ذات إضافة، ويتميز الأشياء باختلاف إضافاته، ويلزمهم الحكماء بتعلق الإضافة بالمعدوم؛ لأن المعلوم قد يكون معدوماً، وهم يلتزمون ذلك، مستندا بما يقول الفلاسفة من أن الاستعداد كيفية في المادة، ذات إضافة متعلقة بالمعدوم ما دام معدوماً، واستكمالها بالغير، ويلتزمون ويقولون الاستكمال بالغير الذي هو صفة كمالية غير نقص، وانكشاف المبين بالمباين، وهم يلتزمون ويقولون: لم يدل دليل تام على اتحاد العلم أو المعلوم، بل فيه مفاسد لا تخفى، ولا يمكن دفعها، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

وذهب المتأخرون إلى أن ذاته تعالى هو العلم، فكما أن الصورة العلمية مبدأ لانكشاف ما هي صورة له، كذلك ذاته مبدأ لانكشاف العالم كله، فهو سبحانه كالصورة العلمية لكل العالم، ويلزمهم انكشاف المبين بالمباين، وكون شيء واحد مبدأ لانكشاف متضادين ومتناقضين، وأنه تعالى ذو نسبة إلى الكل على السواء، فكيف يكون مبدأ الامتياز؟

وذهب قوم إلى أن علمه تعالى صور معدومة ذهنًا وخارجًا كالسراب، ولا يخفى سخافته.

وذهب الشيخان: أبو نصر الفارابي^(١) وأبو علي إلى أن علمه تعالى

(١) هو: محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر، الملقب بالمعلم الثاني، من فاراب تركستان، ولد عام ٢٥٩هـ، له: المختصر الأوسط في المنطق، كتاب البرهان، آراء المدينة الفاضلة وغيرها، مات بدمشق، عام ٣٣٩هـ/٩٥٠م. انظر تاريخ حكماء الإسلام، ظهور الدين البيهقي: ٣٠ - ٣٥، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. ديبور: ١٩٢ - ٢٣٧.

بحصول صور المعلومات، وهو علمه الفعلي، ويلزمهما مع عدم مساعدة الأصول الحكمية - كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى - جريان براهين التسلسل؛ لأن تلك الصور غير متناهية حسب عدم تناهي المعلومات، متقدمة على وجود المعلومات أجمع، ولا يمكن أن تصدر عن الواجب دفعة، ولا يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، فلا بد ههنا من ترتيب على ما نص عليه الشيخ، فتكون مرتبة.

فهذه تسعة مذاهب، وههنا مذهب آخر لأهل الحق، يقتضي تحقيقه بسطاً في الكلام، سنشير إليه إن شاء الله تعالى. هذا ما نبهناك إجمالاً، وإن شئت الزيادة عليه فعليك بمطالعة الكتب المبسطة.

ومن جملة تقديساته قوله: (لَا يُنْتَجِ)، أي لا يلد، وهو ظاهر من الأصول التي قررنا لك، وإن قُرئ بفتح العين، وإن لم يساعده العربية، فبه إشارة إلى أنه لم يولد، لا إلى أنه لا برهان عليه؛ إذ لا سبب له، كما زعم بعض الشارحين؛ لأنه سيجيء إن شاء الله تعالى أن على وجوده برهاناً لهما.

ومن جملة تقديساته قوله: (وَلَا يَتَغَيَّرُ)، لا من وجود إلى عدم، ولا من صفة إلى أخرى؛ لأن الواجب واجب من جميع جهاته، على ما تقرر في مقروء. ومن جملة تقديساته قوله: (تَعَالَى عَنِ الْجِسْرِ)، أي ما يجانسه ويمائله؛ لأنه قد سبق أن لا شريك له في وجوب وجوده، ولا يمائله ولا يجانسه أحد من الممكنات والامتتعات بالضرورة، (وَ) تعالى عن (الْجِهَاتِ) الست، بل الجهات الغير المتناهية؛ لأن التوجه إلى الجهات يستدعي الوضع والتحيز الذَّيْنِ هما من عوارض الجسم المادي، وهو مُتَعَلِّقٌ بربوع عنهما.

ولما ذكر بعض التقديسات أراد أن يذكر التمجيدات، واختار واحداً

يسنزم الكل، وهو قوله: (جَعَلَ الْكُلِّيَّاتِ وَالْجُزِّيَّاتِ) كلها من غير شيء بإرادة وعناية، على ما يقتضيه الحكمة، وههنا مقامان: المقام الأول في كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، وفيه مذهبان.

الأول: ما ذهب إليه الحكماء.

التفصيل: قال المشاؤون: لا يمكن أن يصدر عنه الكثرة؛ لبساطته من جميع الجهات، والسلوب عديمات لا تكثر ذات السلوب عنه، والإضافات لا تحصل إلا بعد حدوث المضاف إليه، فلا بد أن يصدر عنه عقل؛ لأن الجسم مركب، والأعراض والنفوس لا تحدث إلا والموضوع والبدن موجودان، فلا يصدر كل منهما عن الواحد الحقيقي، ولا بد أن يكون فيه جهات كثيرة، وإلا لامتنع صدور الكثرة.

وإذا تقرر هذا فنقول العقل الأول له ماهية ووجود به تعالى، ووجوب به، وتعقل لنفسه، فمن جهة الوجود فاض عنه تعالى بوساطته العقل الثاني، ومن الجهات الباقية الفلك، فنفسه من جهة الوجوب، وصورته من جهة التعقل، وهيولاء من جهة ماهيته: الأشرف من الأشرف، وكذا من العقل الثاني العقل الثالث وفلك الثوابت، وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر وفلك القمر، ثم بوساطته عنه تعالى هيولى العناصر والصورة الجسمية والنوعية، على حسب استعداد المادة.

ولا يخفى أن علمه تعالى حصولي على رأي شيخهم، فيجوز أن يصدر عنه تعالى كثرة، من غير وساطة شيء سوى الصور العلمية؛ لوجدان التكثر في صفاته بحلول الصور الكثيرة. قال الإشراقية: إن كثرة جهات العقول مع كونها اعتبارية لا تفي؛ لأن الكواكب الثوابت بسبب كونها متخالفة الماهية والأحياز

غير محصورة، فلا بد لها من علل كثيرة كذلك، وتلك الجهات محصورة، مع أن المشائين أيضا لم يجزموا بكون العقول عشرة أو عشرين، ويكون الأفلاك تسعة، فالطريق على رأيهم أنه صدر عنه تعالى معلول، وليكن (أ)، وصدر عنه تعالى بوساطة (أ) (ب)، وبوساطة (ب) (ج)، وبوساطة (أ ب) معا (د) و(ج) في مرتبة واحدة، وبوساطة (د) معلول، وبوساطة (ج) ثان، وبوساطة (د) ثالث، وبوساطة (د ب) رابع، وبوساطة (د ج) خامس، وبوساطة (ج أ) سادس، وبوساطة (ج ب) سابع، وبوساطة (أ ب ج) ثامن، وبوساطة (أ ب د) تاسع، وبوساطة (أ ب ج) عاشر. وهذه العشرة في مرتبة، وهكذا بالغا ما بلغ. وقالوا جميعا لربط الحادث بالقديم إن حركة الفلك أزلية أبدية متجددة، فهي ذات جهتين، فمن جهة دوامها فاضت عن القديم، ومن جهة التجدد صارت واسطة بين الحوادث وبين الله تعالى في وصول الفيض.

فإن قيل: فما علة التجدد قالوا: تجدها لذاتها، لا يحتاج إلى جعل جاعل أصلا. فإن قيل: أجزاء الحركة حادثة، فلها علة، فإما قديمة، فيلزم قدمها، وإما حادثة، فلا بد لها من علة حادثة، وهكذا، فإما يلزم قدم أجزاء الحركة أو التسلسل.

(جيب) بأن أجزاءها غير موجودة؛ لاتصالها، فلا تحتاج إلى جعل جاعل، فورد عليهم إشكال بأن الحركة غير قارة، فلا تستند إلى ثابت، فلا بد من علة لها نحو من عدم القرار، فيتسلسل العلل، فلدفع ذلك قالوا: إن ههنا ثلث سلاسل: الأولى من التخييلات الجزئية، والثانية من الإرادات والأشواق، والثالثة من الدورات، فواحد من التخييل علة موجبة لشوق واردة خاصة، وهي علة معدة لدورة، وهي معدة لتخييل آخر، وهو موجب لشوق واردة أخرى، وهي معدة لدورة أخرى، فسليلة الحركة فاضت من سلسلة

الإرادات والأشواق، وهي غير قارة، وهي فاضت من سلسلة التخييلات، وهي أيضا غير قارة، وهي فاضت من الحركة من غير لزوم دور، كما بينا، وبه اندفع الاعتراض الثاني أيضا.

وفيه نظر؛ لأن الدورة التي فاضت عن إرادة جزئية فائضة عن تخيل جزئي إما علة موجبة لتخييل آخر، فيجب اجتماعها معه، وكذا مع معلوله ومعلول معلوله، فيلزم اجتماع أجزاء الحركة، وإما معدة، فلا بد أن لا ينتهي سلسلة المعدات إلى واجب الوجود بالذات، وإلا يلزم قدمها، فلم يجب وجود واحد منها؛ لأن الواجب ما يمتنع عليه جميع أنحاء العدم، ومن بعض أنحائه عدم تلك السلسلة بأجمعها، وهو ممكن، فيلزم أن لا يكون موجودا؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد. ومن هنا سقط ما قيل في ربط الحادث بالقديم من إسقاط وساطة الحركة، والقول بأن وجود^(١) كل حادث مسبوق بوجود حادث قبله معد له، وهكذا إلى غير النهاية، والله أعلم. وبسط القول في «المجالة النافعة».

الثاني مذهب المتكلمين:

اعلم: أنهم جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة، إذا كانت فاعلا مختارا، ولا يلزم الترجيع من غير مرجح؛ لأن الرجحان الذي جاء من قبلها إنما هو رجحان الوجود مع التخلف. ومنهم من قال: إن من الجائز امتناع المعلول في بعض زمان العلة، فلا يصل تأثير العلة إليه في ذلك الزمان، فلا يوجد إلا بعد ذلك، ولا يلزم خرق فرض تمام العلة؛ لدخول الإمكان فيها؛ لأن الإمكان أمر انتزاعي معدوم إلا بعد الانتزاع، فكيف يحتاج إليه موجود؟

(١) في الأصل «الوجود»، والمثبت هو المتعين.

وأما منشأ انتزاعه فذات المعلول، فلو كان علة لكانت علة لنفسها.

وبعد تمهيد ذلك فنقول: جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى المريد المختار ابتداءً، ويتخلف المعلول عنه لتعلق إرادته بوجوده كذلك، أو لأن الممكن المعلول لم يكن ممكناً في الأزل؛ بناء على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، من أن أزلية الإمكان غير مستلزمة لإمكان الأزلية، وغير القار أيضاً مستند إليه سبحانه؛ لتعلق إرادته كذلك، أو لعدم إمكانه إلا كذلك، لكن المختار هو الأول؛ كما يشهد به قوله تعالى: ^(١).

فإن قلت: لا بد لترجيح تعلق الإرادة في الأزل بأن يوجد المعلول في وقت معين من اللايزال من مرجح؟

قلت: ليس الزمان أمراً موجوداً ^(٢)، بل أمراً متوهماً من تقدمات

(١) في الأصل هنا بعد هذا (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد)، ولا يوجد في القرآن الكريم آية هكذا، ولعله سهو منه.

(٢) في هامش الأصل هنا: «فيه: أن الزمان وإن لم يكن أمراً موجوداً، لكن هذا الأمر المتوهم متوهم في نفس الأمر، وما وجد في جزء منه يكون منفكاً عما وجد في الجزء الآخر، ووجود الممكن كما أن يصح في جزء يصح في جزء آخر. فحينئذ نقول: لم تعلق إرادته بوجوده في هذا الجزء، دون وجوده في جزء آخر، وحينئذ لا بد من الإجابة بجواب آخر، ولذا أتم في الشرح بالتأمل. وأجاب المحقق الدواني بأن الإرادة من الأزل كانت متعلقة على هذا النحو، والإرادة المتعلقة بهذا النحو من صفات الباري ﷻ. فلا يصح السؤال بأنه لم أراد على هذا النمط. وأنت لا يذهب عليك أن هذا غير واف أيضاً؛ لأن الإرادة المتعلقة بوجود الحادث في جزء آخر من الأزل ومما لا يزال غير الجزء الذي تعلقت بوجوده فيه أنها ممكنة بالنظر إلى ذات الباري ﷻ، أو مستحيلة، وعلى الأول فلا بد من الترجيح، وعلى الثاني يلزم العجز عن إيجاد الممكن في غير زمان وجوده مع إمكانه، وهذا خلف، ولا جواب عند هذا العبد إلا باستحالة وجود الحادث قبل هذا»

وتأخرات عَرَضَتْ الممكناتِ، فالواجب سبحانه أراد أن يوجد المعلول بعد العدم، فإذا وجد كذلك يتوهم المتوهم من تقدم عدم على وجود زمانا موهوما، وأما قبله فلا وقت ممتد حتى يطلب الترجيح، فتأمل فيه، هذا أصل عظيم، به يفتح باب حدوث العالم الذي هو مسألة عظيمة عندهم، فاحفظه لتأمن عن الوسواس الشيطانية، ولا تلتفت إلى ما قيل من قبل الفلاسفة أو يقال، هذا والله أعلم بالصواب.

واعلم: أن الفلاسفة والمتكلمين والصوفية الصافية - كثرهم الله تعالى - على أن لا خالق إلا الله^(١)، وما يرى في الظاهر عللا إنما هي شرائط وروابط إلى الخالق جل ذكره، إلا المعتزلة - خذلهم الله تعالى - في أفعال العباد مطلقا، والشيعية الشيعية في الشرور الصادرة عن العباد، وهذا الرأي يشبه برأي المجوس. ومع شهادة الوجدان السليم أن الإمكان ليس فيه جهة التأثير لنا نصوص قاطعة من الكلام الإلهي عليه، نحو: ﴿وَعَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام/١٠٢]، والزمر/٦]، هو الله^(٢) ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات/٩٦] إلى غير ذلك. وإن شئت مزيد تفصيل فارجع إلى «شرحنا الفارسي للفقهاء الأكبر».

الثاني من المقامين: في كيفية الجعل، أهو بسيط أم مركب؟ اختلف الحكماء والعلماء في أن أثر الجعل هو الماهية نفسها، أو اتصافها بالوجود؟

= الوقت وبعده، فالقول بأن الباري إنما أراد وجوده كذلك في الأزل لأنه لم يكن ممكنا غير هذا النحو من الوجود، فحينئذ ظهر لك أنه لا يتم الطريق المختار إلا بضم طريق آخر، فافهم» منه رَحْمَةُ اللَّهِ.

(١) وهذا ليس بمعني الفلاسفة عن الكفر الذي يلزمهم من جهات أخرى (المحقق).

(٢) كذا في الأصل.

فذهب الإشراقية إلى الأول، فعندهم كانت المهيئة بنفسها في بقعة اللبس، فأخرجها الجاعل إلى الأيس. والمشاؤون إلى الثاني، والمراد بالانصاف بالوجود مفاد قولنا الماهية موجودة.

وعسى أن يكون حقية المذهب الأول من الفطريات، وقد يستدل على بوجوه، الأول: أن الوجود أمر اعتياري عقلي، ومصادق حملة نفس تقرر الماهية، فيكون ثبوته للماهية ضروريا، وإلا فهو أمر انتزاعي، فلا بد من منشا له هو المصادق حقيقة، أو انضمامي، فيلزم تقدم الماهية بالوجود على مصادقه، أو أمر مياين، وهو يبين الاستحالة. فلو لم يكن الماهية في تقررهما محتاجة إلى الجاعل لارتفع الجعل رأسا، لأن الوجود صار من اللوازم التي لا تعمل بجعل مستأنف.

ولعل غرض الشيخ المقتول من قوله: الوجود اعتبار عقلي، فلا يكون مجموعا بالذات هو هذا.

الثاني: أن جعل النسبة التي من المعاني الحرفية غير معقول إلا باعتبار مصادقها الذي هو مفاد الهيئة التركيبية، والمصادق إما نفس الماهية بلا حيثة، فتكون هي المجمولة حقيقة، أو مع حيثة الاستناد إلى الجاعل، وليس إلا اتباع الماهية للجاعل في الوجود، فيكون بعد صيرورتها موجودة، فكيف يكون مصادقا لها، أو مع حيثة أخرى انضمامية أو انتزاعية، وكل صفة انضمامية أو انتزاعية متأخرة عن وجود المعروض، ولا أقل أن يكون معه، فكيف يكون مصادقا لحمل الوجود؟

وبالجملة ليس سوى الماهية قابلا للمصادقية حتى يجعل، وما قبل أن النسبة لها وجود في الأعيان، وكذا سائر الانتزاعيات، وإلا لزم ارتفاع

التقيضين؛ لأنهما قد يكونان انتزاعيين، فخارج عن دائرة العقل، وارتفاع التقيضين بمعنى أن لا يكون واحد منهما مطابقا لما حكى عنه مستحيل، لا بمعنى أن لا يكونا معدومين عن الأعيان، كيف ولو كان للانتزاعيات وجود سوى وجود المصادق لزم كون الواجب تعالى محلا للحوادث؛ لحدوث الإضافات يوما فيوما، ويلزم أن يكون شيء واحد موصوفا بصفات غير متناهية؛ لأن الانتزاعيات قد تكون واقفة عند حد، كسلسلة اللزومات مثلا.

(الثالث): الماهية إما محتاجة إلى الجاعل أولا وبالذات، وهو المطلوب، وإما بالعرض، فيلزم تأخر نفس الماهية عن الماهية الموجودة المتأخرة عن الوجود، أو معه، فيلزم تقدم العارض على المعروض أو لا بالعرض ولا بالذات، فيلزم استغناء الماهية عن الجاعل.

ويرد عليه أن نفس الماهية باعتبار التقرر عن الجاعل متأخرة عن الماهية الموجودة، متقدمة عليها بنحو آخر من التقدم، ولا استحالة في أن يكون المتأخر باعتبار متقدما باعتبار آخر. وأيضا لو كان بينهما معية لما لزم تقدم العارض على المعروض؛ لأن ما مع المتقدم بالذات لا يجب أن يكون متقدما، على أن استغناء الماهية عن العلة غير مستحيل؛ لأنها غير ممكنة عندهم؛ إذ المواد الثلاثة كليات للنسبة، فتأمل.

قال أتباع المشائين (أولا): لا يمكن تعلق الجعل بالماهية، وإلا لزم المجعولية الذاتية، ولا بالوجود؛ لكونه صفة انتزاعية، فلا بد أن يتعلق بانصافها بالوجود، وإلا ارتفع الجعل رأسا. ويرد عليه أولا أن الانصاف أيضا انتزاعي.

فإن قلت: مفاده أمر عيني؟ قلت: هو نفس الماهية، كما بينا في الدليل الثاني.

وثانياً: إن أريد بالمجعولية الذاتية ثبوت نفس الماهية لنفسها ففيه غفلة عن تصور معنى الجعل البسيط، أو مجعولية مصداقه، وهو نفس الماهية، فلا استحالة فيه، بل هو أصل المسألة. ومن هنا سقط ما قيل في إثبات لزوم المجعولية الذاتية أن حقيقتها مجعولة بثبوت الذات لنفسها باعتبار المصداق، ومصداقه ليس إلا نفس الماهية، وقد قلتم إنها مجعولة.

وثالثاً إن المجعول بالذات ما هو ممكن بالذات، والإمكان كيفية النسبة. ويرد عليه أن المواد الثلاثة عندنا كيفيات نفس تقرر الماهية.

ورابعا إن الجعل يستدعي مغايرة المجعول والمجعول إليه، ويرد عليه أن استدعاء المغايرة إنما هو في المؤلف، دون البسيط؛ فإنه لا يستدعي مجعولا إليه، فضلا عن المغايرة، والله أعلم.

ثم اعلم: أنه ذهب بعض المتأخرين إلى أن الموجود حقيقة هو الوجود مغايرا للماهية، وهي متحدة معه نوع اتحاد، وموجودة بالعرض، والوجود متشخص بنفسه، والمجعول بالذات هو الوجود جعلاً بسيطاً.

وأورد عليه بيانات مطبوعة، من أراد الاطلاع عليه^(١) فليرجع إلى كبه، كـ«الأسفار» و«حواشي» «الشفاء» و«حكمة الإشراق».

والحق الصحيح أن الموجود هو الماهية، كما مرت الإشارة إليه آنفاً، وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري قدس سره^(٢)،

(١) كذا في الأصل بتذكير الضمير، ويمكن ذلك بتأويل البيانات بالمذكور.

(٢) هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري رحمته الله [ت: ٣٣٠هـ] إمام أهل السنة والجماعة، ينتهي نسه إلى الصحابي الجليل أبو موسى الأشعري رحمته الله. ولد بالبصرة وتوفي ببغداد، انتهت إليه رئاسة الكلام، بل الإمامة في الدين في عصره،=

والشيخ المقتول^(١).

(الْإِيمَانُ بِهِ) - تعالى وتقدس - بأنه كائن كما هو بأسمائه وصفاته (يَنْفَمُ)، من أفعال المدح، وقوله: (التَّصْدِيقُ) فاعله، والمخصوص مقدم. والإيمان اليقين الجازم المطابق بحيث لا يحتمل النقيض، وهو يحصل بأنحاء شتى، لكن المعبر شرعا ما يكون بقول الرسول، وعليه محمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»^(٢)، والتفصيل في «الفتوحات المكية» للشيخ الأكبر، خاتم الولاية المحمدية، خليفة الله تعالى في الأرضين. (وَالْإِعْتِصَامُ بِهِ حَبْدًا التَّوْفِيقُ)، ومخصوصه أيضا مقدم.

لما فرغ من الحمد لله ﷻ أراد أن يشرع تبركا في الصلاة على من هو وسيلة في وصول الفيض منه تعالى، وقدوة في الدنيا والآخرة، ورحمة للعالمين كافة، فقال: (وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ بُعِثَ رَسُولًا وَرَحْمَةً، وهاديا

= وكان في البداية معتزليا ثم خرج من عباءة الاعتزال إلى حظيرة السنة، بعد مناظرة مشهورة أفحم فيها أساتذته أبا على الجبائي عام ٩١٢م. وطريقته تتميز بالوسطية والاعتدال. له: الإبانة ومقالات الإسلاميين واللمع، وهو متأخر عن الإبانة. وللإمام ابن فورك تأليف جمع فيه مقالات الإمام، أفرد الحافظ بن عساكر مؤلفاً ضخماً في الدفاع عنه وهو «تبين كذب المفترين». انظر مثلاً طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي: ٣٤٧/٣ - ٤٤٤، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٤٢٩/٢ - ٤٣٣.

(١) وهم القائلون بعينية الوجود، وأما مذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود فالماهيات عندهم في حد ذاتها ماهيات، والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة، وما ينبع الوجود، ومعنى التأثير جعل شيء شيئاً، فيكون الاتصاف بالوجود حقيقياً. راجع عبد الحكيم على شرح المواقيت: ٤٠/٣.

(٢) هذا حديث صحيح، روي عن سيدنا معاذ بن جبل رضي الله عنه، وأخرجه الإمام أحمد والدارقطني، وغيرهما، واستعرض التاج السبكي لطرق متعددة له في طبقاته الكبرى، انظر منه مثلاً: ٥٠/١، ٥١.

للمخلاتق إلى سبيل الحق، (بِالدَّلِيلِ) على رسالته، (الَّذِي فِيهِ شِفَاءٌ لِّكُلِّ عَٰلِيلٍ)، بالعلل القلبية، كالبلخل والكبر والنخوة والجهل المركب، والإعراض عن طاعة الله تعالى وسبحانه.

وذلك الدليل هو القرآن الشريف، الذي إذا عمل به أحد وصل ذروة الكمال، وانكشف أسرار الله تعالى، وله ظهر وبطن، والإنسان يطلع على ظهره بخدمته كتب الأحاديث والعربية، ولا يطلع على بطنه إلا برياضات شاقة، ومجاهدات تامة، وعلى ما أخبر بذلك ظهره ولا رطب ولا يابس إلا هو في كتاب مبين، مكنون فيه. وإن شئت أن تعلم النكات القرآنية فانظر كتب الشيخ بعين الإنصاف، وقلبك خال عن الجور والاعتصاف.

(وَعَلَىٰ آلِهِ)، أي عترته الأخيار، (وَأَصْحَابِهِ)، أي الذين أدركوا صحة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع الإيمان، وطالت^(١)، (الَّذِينَ هُمْ مُقَدَّمَاتُ الدِّينِ)، أي الذين يتوقف الدين على محبتهم؛ فإن بغضهم مثقال ذرة مستلزم لبغض رسول الله ﷺ، المبعد عن الإيمان. قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «الله الله في أصحابي، من أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه»^(٢)، رواه الترمذي، (وَحُجُجُ الْهِدَايَةِ)، أي الدالة على ما يوصل إلى المطلوب^(٣)، (وَالْيَقِينِ)، أي الإيمان بالله تعالى ورسوله، قال الله

(١) كذا في الأصل، ولا يخفى أن طول الصفة ليس شرطاً في الصحابي.

(٢) رواه الترمذي في سننه، كتاب المناقب، عن سيدنا عبد الله بن مغفل: ٦٩٦/٥، رقم (٣٨٦٢).

(٣) على رأي أهل السنة، وأما المعتزلة فالهداية عندهم هي الدلالة على المطلوب، لا على الموصول إليه، راجع مقدمة شرح كل من الدواني واليزدي على التهذيب تجد تفصيلاً أكثر.

تعالى: ﴿لِيَنْظُرَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ [الفتح/ ٢٩].

(أَمَّا بَعْدُ) حمد الله والصلاة على رسوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام، حذف منه المضاف إليه، فبني على الضم (فَهَذِهِ)، أي الأمر المرتب الحاضر في الذهن بوجه من الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة، أو المعاني المخصوصة المدلول عليها بالألفاظ المخصوصة (رِمَالَةٌ فِي صِنَاعَةِ الْمِيزَانِ، سَمَّيْتُهَا بِـ«سُلَمِ الْعُلُومِ»، اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ بَيْنَ الْمُتَوَنِّ كَالشَّنَسِ بَيْنَ التُّجُومِ).



(مَفْرَمَة)

بكسر الدال، والفتحُ خطأ، صرح به الزمخشري^(١)، وقد طولوا في تفسيرها، والحق عند هذا العبد ما قال السيد المحقق^(٢) قدس سره الشريف: أنها عبارة عما يترتب عليه الشروع في العلم^(٣)، وهو حقيقة الإدراكات، لكن يضطر في تعليمها إلى مبيّئاتها التي هي المعلولات والألفاظ، فيطلق المقدمة عليها أيضاً، ولا حاجة إلى تجديد اصطلاح جديد، كما جدد العلامة التفتازاني^(٤).....



(١) لكن الشارح المحقق الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع (٢٧/١)، والمحقق الدواني في شرح التهذيب (٣/ب) جوزا الفتح غير ملتفتين إلى ما قاله الزمخشري، لأن في الفتح السلامة عن التكلفات الواردة - لفظاً ومعنى - في الكسر، انظر للتفصيل حاشية العطار على شرح الخبيصي: ٢٥، ولعل الملا اليزدي - شارح التهذيب - أيضاً ممن جوز الفتح في ضوء كلامه في شرح التهذيب، كما لاحظته بعض المعلقين على كلامه بحق.

(٢) هو: العلامة الإمام الهمام، السيد الشريف، على بن محمد بن علي الجرجاني، ولد سنة ٧٤٠ هـ، حجة في العلوم العقلية، وآية في الفنون العربية، أشعري الأصول حفي الفروع. له: شرح المواقف في الكلام، حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، حاشية على شرح القطب على الشمسية وغيرها. توفي سنة ٨١٦ هـ. انظر ترجمته في الضوء اللامع للسخاوي: ٣٢٨/٥ - ٣٣٠، الفوائد البهية للكتوبي: ١٢٥ - ١٣٧.

(٣) قال الملا حسن في شرحه على السلم (٢٠) إنها: «الموضوع والحد والغاية المذكورة فيها مما يتوصل به إلى الشروع في العلم، ويدفع بها استحالة طلب المجهول المطلق، وطلب العبث، وعدم الامتياز بين المسائل».

(٤) هو: العلامة الإمام سعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني، العلامة الثاني، ولد عام ٧٢٢ هـ، وتوفي عام ٧٩٢ هـ، أشعري المعتقد، شافعي المذهب على الأرجح، له: =

عليه الرحمة^(١).

[بَيَانُ الْحَاجَةِ إِلَى عِلْمِ الْمَنْطِقِ، بَوَاجِهُ يَنْسَاقُ إِلَى تَعْرِيفِهِ بِالرَّسْمِ] ^(٢)

(الْعِلْمُ التَّصَوُّرُ، وَهُوَ الْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُذَرِكِ^(٣))، أي المجرد عن المادة؛ إذ لا قوة للإدراك إلا فيه. اعلم: أن ظاهر هذه العبارة يدل على أن التصور مرادف لمطلق العلم الشامل للحضوري، والأظهر مرادفته للحصولي، كما هو مصرح في كلام البعض، فإما أن يَتَكَلَّفَ ويقال: المراد به العلم الذي هو مَوْرِدُ القسمة، بقرينة التقسيم، ويقال: إنه يرى القديم تصورا وتصديقا، فإما أن يرجع الضمير إلى المطلق المذكور ضمنا، أو يتصرف في الحضور، وإما أن يقال: لعل المصنف اطلع على كونه مرادفا لمطلق العلم من كلام ثقات هذا الفن، وإن لم نطلع عليه.

= شرح المقاصد، المطول في شرح تلخيص المفتاح، شرح على الشمية وغيرها. انظر الدرر الكامنة للحافظ ابن حجر: ٣٥٠/٤، شذرات الذهب لابن العماد: ٥٤٧/٨، كشف الظنون: ٥١٥/١ - ٥١٧، الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي اللكهنوي: ١٤٩، ١٥٠، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣١٠/٧ - ٣٢١، الأعلام للزركلي: ٢١٩/٧.

(١) انظر لما جرى بين السيد والسعد في شأن المقدمة: المطول للسعد مع حاشية السيد عليه: ١٢ - ١٥.

(٢) انظر هذا المبحث: الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ١١٧/١ - ١٢٨، البصائر النصيرية للساوي: ٢٥ - ٢٨، منطق التلويحات للسهروردي: ١، ٢، المطالع مع شرح القطب: ٦ - ١٤، الشمية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٥٥/١ - ١٥٠، السعدية: ٩٦ - ١١٣، شرح الخبصي على التهذيب مع حاشية الطار: ٢٨ - ٧٠.

(٣) عرفنا فيما سبق أن المقدمة يذكر فيها ثلاثة أمور، فبدأ المصنف هنا بذكر غاية هذا العلم، وهو منساق إلى رسمه التام، كما سنرى، وليس من المرضي لإعمال بحر العلوم لهذا النوع من الشرح، وشرح ملا حسن يعتبر أوضح في هذا المقام، كما يعلم بالمقارنة.

وليعلم: أنهم^(١) اختلفوا في تصور العلم، فذهب جمع إلى أنه بديهى، وجمع إلى أنه نظري ممكن التصور، وجمع إلى أنه مايوس، والمصنف اختار الأول، وقال: (وَالْحَقُّ أَنَّهُ)، أي العلم (مِنْ أَجْلِ الْبِدِيَّاتِ^(٢))، فإذا لا حاجة إلى المعرف إلا لفظاً^(٣)، ولذا استعمل فيه لفظ المدرك، (كَالنُّورِ وَالسُّرُورِ)، أي كما أنهما بديهيان كذلك العلم، أو كالعلم بالنور والسرور.

قال في «الحاشية»: «فيه إشارة إلى ما هو المشهور، من أن بديهية الخاص يستلزم بديهية العام، ويرد عليه المنعان المشهوران: من أن ذلك إنما يتم لو كان العام ذاتياً للخاص، ويكون الخاص متصوراً بالكنه، وكلاهما ممنوعان. ويمكن أن يقال: إن زيда إذا كان معلوماً بالضرورة، من حيث الكتابة، سواء كان معلوماً بالكنه أو بالوجه كان بالضرورة مستلزماً لبديهية معلوم الكتابة، فنقول العلم بالنور معلوم ممتاز من حيث العلم، الذي من لوازمه الامتياز عن الجهل به، نعم، تنقيح حقيقته عسير، وفيه ما فيه»^(٤).

لعلم: أن القائل بالبديهية إن أراد المعنى المصدري أو الحقيقي، وأراد بديهية التصور بالوجه فالدعوى ضرورة، والدليل عليه تام؛ لأن مفهوم العلم بالنور مقيد، وكما أن علمه مستلزم للعلم بالمطلق كذا ضرورته ضرورته، لكن

(١) في الأصل: «أنه».

(٢) هذا مذهب الإمام الرازي في أكثر من كتاب له، كالمحصول (١/٨٥) ومعاليم أصول الدين

(٥) والمحصل (٦٩)، وتبعه كثير من المحققين، كالنصير الطوسي في التجريد (٢/٧٧٤)،

والمصنف هنا، راجع أيضاً شرح المحلي على جمع الجوامع: ١٥٥/١ - ١٥٩.

(٣) ومن هنا فإن ما ذكره «في معرض التعريف ليس بحد له، بل تعريف له بحسب اللفظ،

والأشياء البديهية قد تُعرَّف بحسب اللفظ»، تسديد القواعد للإصفهاني: ٧٧٤/٢.

(٤) هامش السلم: ٣٨٣.

المنازعة حينئذ مع الجمعين الأخيرين لفظية. وإن أراد بديهية كنه العلم الحقيقي الذي هو مصداق هذا المفهوم فالدعوى نظرية، والدليل غير تام؛ لأننا لا نسلم أن علم النور معلوم بالكنه بالبديهية، إنما المعلوم المعنى المصدري المضاف إليه.

ثم اعلم: أن النزاع في تصور الماهية النوعية للعلم وإدراكها ليس حضوريا، وإن كان إدراك جزئياته حضوريا، فلا يرد أن العلم صفة للنفس، وإدراكها بذاتها وصفاتها حضوريا، فلا يتصف بالضرورة والنظرية.

وما قيل: إنه من مقولة «الكيف»، فله جنس وفصل، فله حد، فتصوره تصور بالكنه، وهو من خصائص النظري ساقط؛ لأن ذلك ممنوع، بل كما جاز كون تنبيه القضايا الضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز كون معرف الضروريات التصورية في صورة الحد.

(نَعَمْ، تَنْفِيحُ حَقِيقَتِهِ)، أي حقيقة الإدراك الحقيقي تفصيلا (عَبْرُ جَدًّا^(١))؛ لكمال ظهوره، بل خفائه أو اليأس عنه، ولذا اختلف فيه، فذهب علمائنا الماتريدية - عليهم الرحمة - إلى أنه حالة بسيطة قائمة بالمدرک، ذات إضافة، عليها مدار الامتياز. وقالوا: لو قام تلك الحالة بالجماد لكان شاعرا، ومدار العلم والجهل على تعلقه بالواقعيات والاختراعات، ولا يبالون بتعلق الإضافة بالمعدومات، ولا في كونها ممتازة امتيازاً علمياً، فتأمل فيه.

وذهب الإمام الرازي - عليه الرحمة - إلى أنه إضافة، والعقل ينقبض عنه، وذهب جمع إلى أنه مقارنة العالم للمعلوم في العقل الفعال، وهو باطل؛

(١) كذا في شرح القاضي على السلم: [٦٠] وشرح بحر العلوم [١٨]: «جدا» بعد قوله عسير، ولا يوجد لفظ «جدا» في السلم وشرح الملا حسن.

لأن كل المعلومات حاصلة فيها، فنحن إما مقارنون بالكل، فيلزم أن لا يكون شيء ما مجهولاً لنا، أو بالبعض، فينقسم العقل الفعال.

وذهب جمع إلى أنه اتحاد مع العقل الفعال، وجمع إلى أنه اتحاد مع المعلوم. قال الشيخ: وكان رجل يقال له قرفوريوس يفرط في هذا الرأي، وهما أيضاً باطلان؛ لأن العاقل إذا اتحد مع المعقول أو العقل الفعال فإما بقي كما كان، فحال العلم والجهل سواء، وإما بطل عنه شيء، فالباطل إما صفته، فيكون استحالة لا اتحاداً^(١)، أو ذاته، فيلزم عدم العاقل عند التعقل، وإما كمل، فإن كمل ذاته كمالاته نوعياً فيكون العاقل جنساً، والعقل أو المعقول فصلاً، والمجموع نوعاً مركباً منهما، أو صفته، فيكون كوناً لها لا اتحاداً.

وهذا التقرير أجمع للشقوق مما في «الإشارات»، وههنا برهان آخر، سيجيء إن شاء الله تعالى.

والمشهور من الحكماء أن الصورة الحاضرة إما عين المعلوم بالذات، كما عليه الجمهور، أو شبهة المغاير بالذات، كما يفهم من ظاهر عبارات الشيخ المقتول، وهو مختار سيد العلماء، سند الأتقياء، ذي الجهاد الأكبر، المطلع على أسرار رب العزة، أبي وأستاذي نظام الملة والدين. والدليل عليه ورود إشكالات غير مندفة على أصحاب الاتحاد بالذات بين العلم والمعلوم، كما يظهر إن شاء الله.



(١) كذا في الأصل.

[تَقْسِيمُ الْعِلْمِ إِلَى تَصَوُّرٍ وَتَصَدِيقٍ]

(فَإِنْ كَانَ عَقْدًا^(١) لِنِسْبَةِ خَبَرِيَّةٍ)، إيجابية كانت أو سلبية، حملية كانت أو اتصالية أو انفصالية (فَتَصَدِّقُ وَحُكْمُ)، وينقسم إلى الجزم والظن، وهما نوعان تحته، خلافا للإمام رَحِمَهُ اللهُ؛ حيث زعم أنه عبارة عن مجموع الإدراكات الثلاثة والحكم. قال السيد قدس سره الشريف: إن من علم غرض هذا الفن أيقن أن الحكماء على الحق^(٢)، والله أعلم بالصواب.

(وَالْإِلَّ)، وإن لم يكن اعتقادا (فَتَصَوُّرُ^(٣) سَادَجٌ)، وهو إحساس وتخيل

(١) كما ذكره السيد في حاشية شرح الشمية: ٩٦/١. ثم إنه صَدَّرَ هذا البحث بتقسيم العلم إلى التصور والتصديق لأن بيان الحاجة إلى دراسة المنطق على وجه يشعر بانقسامه إلى الموصل إلى التصور، والموصل إلى التصديق مبني عليه، وإلا فيكفي في مجرد بيان الحاجة تقسيم العلم إلى الضروري والنظري. انظر السعدية: ٩٦، حواشي السيد على الشمية: ٥٤/١، ٥٥.

(٢) قال السيد: «ومذهب الحكماء هو الحق؛ لأن تقسيم العلم إلى هذين القسمين إنما هو لامتياز كل منهما عن الآخر بطريق يتحصل به، ثم إن الإدراك المسمى بالحكم يتفرد بطريق خاص يوصل إليه وهو الحجة المنقسمة إلى أقسامها، وما عدا هذا الإدراك له طريق واحد يوصل إليه، وهو القول الشارح، فتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصاء بالقول الشارح، فلا فائدة في ضمها إلى الحكم، وجعل المجموع قسما واحدا من العلم مسمى بالتصديق؛ لأن هذا المجموع ليس له طريق خاص، فمن لاحظ مقصود الفن، أعني بيان الطرق الموصلة إلى العلم لم يلبس عليه أن الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز في الطرق، فيكون الحكم أحد قسميه المسمى بالتصديق، لكنه مشروط في وجوده إلى أمور متعددة من أفراد القسم الآخر». راجع حاشية العطار على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق: ٣٨.

(٣) هذا اصطلاح أهل هذا الفن، ويمكن تسمية التصور معرفة وتسمية التصديق علما أيضا، =

وتوهم وتعقل، وهذه الأربعة متعلقة بالمفرد، ووهم وتخيّل وشك، وهذه الثلاثة متعلقة بالخبر والقضية، فالتصور نوع إضافي تحته أنواع سبعة، ومن زعم التصور نوعاً حقيقياً فقد غفل عما عليه الفلاسفة.

(وَهُمَا نَوْعَانِ مُتَبَايِنَانِ مِنَ الْإِدْرَاكِ ضَرُورَةً^(١))، والاستدلال باختلاف لوازمها مبني على كون اللوازم لوازم الماهية، وللمنع فيه مجال. ثم هذا الكلام نص على أن التصديق إدراك، كما هو المشهور، لا كما زعم الإمام أنه فعل^(٢)، كما لا يخفى. وربما يقال: إنه من لواحق الإدراك، وليس بإدراك، كالشك والوهم. وزعم المتأخرون أن التغاير بينهما إنما هو باعتبار المتعلق، لا في حقيقتهما، وسخافته بينة، كما سيظهر فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(نَعَمْ، لَا حَاجَرَ فِي التَّصَوُّرِ، فَيَتَعَلَّقُ بِكُلِّ شَيْءٍ)، حتى يتعلق بالتصديق

= بل هو الأقرب إلى الإسلاميين وأهل العربية، ومن هنا آثرهما - أي المعرفة والعلم - الإمام الإمام الغزالي في المصطفى: ١١/١، وانظر أيضاً المطول للفتاواني: ٣٤.

(١) كذا في شرح القاضي على السلم، وفي شرح بحر العلوم [٢٠]: «بالضرورة».

(٢) قال عبد الحكيم «نقل البعض أن الإمام متردد في كونه إدراكاً أو فعلاً، وفعلية الحكم هو المشهور عن الإمام»، وقال أيضاً: «والتحقيق عندي: أن القول بفعلية الحكم الذي ذهب إليه الإمام ومن تبعه مبناه أمر معنوي، وهو أن الإيمان مكلف به، ومعناه التصديق بما جاء به النبي ﷺ، والمكلف به لا بد أن يكون فعلاً اختياريّاً، فالتصديق لا بد أن يكون فعلاً اختياريّاً، فقالوا: إن الحكم الذي هو شرط في التصديق، أعني إيقاع النسبة أو انتزاعها، وهو أن تنسب باختيارك الصدق إلى الخبر أو المخبر وتسلمه فعلاً اختياريّاً، والتكليف باعتباره، وقال القاضي الآمدي: إن التكليف بالإيمان تكليف بالنظر الموصل إليه، وهو فعل اختياري، وقال المحقق الفتاواني: إن المكلف به لا يلزم أن يكون من مقولة الفعل، بل يجوز أن يكون من مقولة أخرى، والتكليف يكون باعتبار تحصيله الذي هو اختياري»، راجع حاشية العطار على الخيصي: ٤٠، ٤١.

وينقيضه، (وَهَمَّا شَكَّ مَشْهُورٌ، وَهُوَ: أَنَّ الْعِلْمَ وَالْمَعْلُومَ مُتَّحِدَانِ بِالذَّاتِ، فَإِذَا تَصَوَّرْنَا التَّصْديقَ)، أي المَصْدَقَ به؛ بناء على أنه يتعلق بكل شيء، فهو متحد معه بالتصديق، (فَهُمَا وَاحِدٌ، وَقَدْ قُلْتُمَا إِنَّهُمَا مُتَخَالِفَانِ حَقِيقَةً).

والجواب بأن اتحاد العلم والمعلوم مختص بالعلم التصوري، دون التصديقي، فتخصيصُ للقواعد العقلية، فلا يسمع، مع أنه لو قرر الاعتراض بأننا إذا تصورنا التصديق بالكنه لزم اتحادهما، فلا يتوجه. قال المصنف في «الحاشية» مجيباً عن هذا التقرير: إن القدر المسلم تعلق التصور بكل شيء، ولو بالوجه، ومن الجائز أن يكون تصور التصديق بالكنه من المستحيلات، كتصور الباري عز اسمه، وهو ليس بشيء؛ فإن منع إمكان تصور الماهية الإمكانية من المكابرات، وخلاف مصرحات الشيخ.

وهنا إشكال آخر قريب منه، وهو: أنا إذا تصورنا الحقيقة الجوهرية أو الكمية يلزم اتحادهما مع الحقيقة العلمية، التي هي من مقولة «الكيف»، فيلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين، فلا يتجه الجواب بأن الكيف ربما يطلق على الشيء الموجود في الموضوع الغير القابل للقسمة والنسبة بالذات، وهو عرض عام للجوهر وغيره، واتحاد الجوهر معه غير محال. وربما يطلق على ماهية من شأن وجودها في الأعيان ذلك، وصدقه بهذا المعنى على العلم ممنوع، على أن ذلك لا يتجه لو قرر السؤال في الإضافة. نعم، لو أوجب بارتكاب التجوز في إطلاق مقولة «الكيف» على العلم، كما ارتكب المحقق الدواني^(١)، سواء كان الكيف مشتركاً لفظياً أو لا، فله وجه، فتأمل فيه.

(١) هو: العلامة المحقق، الإمام الكبير، جلال الملة والدين، محمد بن أسعد بن محمد بن عبد الرحيم بن علي الدواني الكازروني الشيرازي، الشافعي الأشعري، الصديقي البكري، =

ثم إننا نعلم قطعا أن العلم حقيقة واحدة مشتركة بين العلوم الخاصة اشتراكا معنويا، وإن كان هذا عسى أن يكون مكابرة. وأيضا لو لم يكن حقيقة واحدة لما صح جعل التصور والتصديق نوعين تحته.

فإن قلت: من يقول بمجهولية حقيقة العلم كيف يفتن بهذا؟

قلت: اختلاف العلوم بحيث لا يكون ذاتي مشترك بينها ضروري الاستحالة، وإن كانت مجهولة الكنه، كما أن اختلاف الأناسي بالحقيقة ضروري الاستحالة، وإن كان كنهها مجهولا، وإبداء مثل هذه الاحتمالات يبطل دعوى اتحاد نوعي بين كل شخصين. وعلى هذين الجوابين يلزم أن يكون العلم بالجوهر شيئا، وبالكلم شيئا آخر، وهكذا هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَحَلَّهُ عَلَى مَا تَقَرَّدَتْ بِهِ)، مطابقا لما قال بعض الأجلة، غير شاعر بها: (أَنَّ الْعِلْمَ فِي مَثَالَةِ الْإِتِّحَادِ)، أي اتحاد العلم والمعلوم (بِمَعْنَى الصُّورَةِ الْعِلْمِيَّةِ؛ فَإِنَّهَا مِنْ حَيْثُ الْحُصُولُ فِي الذَّهْنِ مَعْلُومٌ)، الأظهر أن يقال من حيث هي معلوم، (وَمِنْ حَيْثُ الْقِيَامُ بِهِ)، والاكتناف بالعوارض اللهنية (عِلْمٌ)، لا كما زعم البعض أن العلم مجموع المعلوم والعوارض، ويلتزم عدم الاتحاد أصلا، كيف والعوارض لا دخل لها في الانكشاف، وأيضا يلزم التركيب من المقولتين.

= نسبة إلى أمير المؤمنين سيدنا أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، الحكيم المتكلم، المنطقي المحقق، الفقيه القاضي، ولد عام ٨٣٠هـ، وتوفي عام ٩٠٨هـ، له أكثر من سبعين مؤلفا، من أهمها: شرح العقائد المضنية - وهو آخرها - وشرح هياكل النور، أنموذج العلوم، الحجج الباهرة في الرد على الشيعة، وقد أشبعت الكلام في ترجمته في مقدمة تحقيقي لشرح الدواني على تهذيب المنطق، فانظرها إن شئت، وسيطع قريبا بإذن الله. انظر مثلا الأعلام للزركلي: ٣٣، ٣٢/٦.

(ثُمَّ بَعْدَ التَّفَتُّشِ يُعْلَمُ أَنَّ تِلْكَ الصُّورَةَ) ليست علما في ذاتها؛ لأن العلم حقيقة واحدة، والصورة ليست كذلك، بل (إِنَّمَا صَارَتْ) تلك الصورة (عِلْمًا؛ لِأَنَّ الْحَالَةَ الْإِدْرَاكِيَّةَ قَدْ خَالَطَتْ بِوُجُودِهَا الْإِنْطِبَاعِيَّ)، أي بوجودها المنطبع في الذهن، وليس خلطا انضماميا حتى يلزم كون الصورة عالمة، أو كقيام عرضين بموضوع؛ حتى يلزم ما يلزم على شارح «التجريد»، بل ^(١) (خَلَطًا رَابِطِيًّا اتِّحَادِيًّا)، كخلط الكاتب بالإنسان، وتلك منتزعة من الصورة متحدة معها في الوجود، قائمة بالذهن؛ فإن أحد المتحدّين إذا قام بالموضوع وجب قيام المتحد الآخر بالضرورة، كما صرح به الشيخ في «قاطيغورياس الشفاء».

فإن قلت: فكيف يكون العلم كيفاً؟

قلت: كونها انتزاعية لا ينافي الكيفية، كالكيفيات التي في الكميات.

ثم إن تلك الحالة ليست لازمة للصورة، ولا ذاتية لها، وإلا لما وجدت في الخارج معرأة عنها، بل من الأعراض التي لا تعرض إلا في الذهن أو الحاسة، وهي تنقسم إلى أنواعها من الذوق والشم وغيرها، كما أشار إليه، (كَالْحَالَةِ الذُّوقِيَّةِ)، أي الحالة الإدراكية التي في القوة الذائقة (بِالْمَذُوقَاتِ)، أي الكيفية المذوقة، وهي أنواع الطعم حين حصولها في الذائقة، (فَصَارَتْ صُورَةً ذُوقِيَّةً، وَالسَّمْعِيَّةُ بِالْمَسْمُوعَاتِ)، وهي الأصوات حين حصولها في السامعة، (وَهَكَذَا)، كالشمية بالمشمومات، وهي الروائح، والتوهم بالوهميات حين حصولها في التوهم، والتخيل بالجزئيات الحاصلة في الحس المشترك، والتعقل بالكليات الحاصلة في العقل.

(وَتِلْكَ الْحَالَةُ تَنْقَسِمُ إِلَى التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ)، الذي هو الإذعان

(١) في الأصل وضعت لفظة «بل» متنا، والسياق يقتضيه شرحا.

بالبذات، والصورة إنما يقال لها التصور والتصديق بالعرض، (فَقَفَاوُتُهُمَا كَقَفَاوَاتِ
النُّومِ وَالْبَقْظَةِ الْعَارِضَتَيْنِ لِذَاتٍ وَاحِدَةٍ، الْمُكَيِّفَتَيْنِ بِحَسَبِ حَقِيقَتَيْهِمَا)؛ إذ لا
يلزم من اتحاد المعروض اتحاد العوارض، فاندفع التقرير الأول، وتفاوت
التصور المتعلق بالتصديق كتفاوت السرعة العارضة للحركة، فاندفع التقرير
الثاني. وأيضاً العارض من مقولة «الكيف»، والمعروض من أي مقولة كانت،
فاندفع الإشكال الأخير. (تَمَكَّرَ)؛ فإنه وإن نفع في مقام المنع، لكن إقامة
البرهان عليه يكاد يكون عسيراً. وأيضاً الإشكال كان جدلياً، وما ذكر مخالف
لهم. وأيضاً كون العلم من الانتراعات مما يمجّه العقل. هذا والله أعلم بالصواب
وأجاب الصدر الشيرازي^(١) عن الإشكال الأخير بوجهين:

الأول: أن الإدراك ليس بحصول الصورة في الأذهان، بل النفس تبع
حين التعقل صوراً معلقة قائمة بأنفسها، فصور الجواهر جواهر، وليست كيفاً
أصلاً، وليست هذه الصور في عالم المثال؛ إذ هو عالم شريف عقلي،
والصور بما تكون اختراعية، وهذا مع كونه قولاً بفاعلية النفس ولزوم كونه
حادثة من غير مادة إن حدثت حين التعقل، أو كون العلم الثابت للحوادث،
الحاصل بعد النظر قديماً، إن قيل بقدمها، ولزوم كون سائر العلوم حضورية لا
يتم إلا إذا أنكر كون العلم كيفاً، وارتكب المسامحة في عدهم إياه من مقولة
«الكيف»، وحينئذ لا يحتاج إلى هذا التكلف، ثم إنه لا يتم في الكم، بل
يلزم كونها كما وجوهاً.

(١) هو: محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، الشهير بالملا صدر الدين (ت: ١٠٥٩هـ/١٦٤٩م)، فيلسوف شيعي إمامي، قاتل بوحدة الوجود، له: الأسفار الأربعة،
شرح هداية الحكمة، وغيرهما. انظر الأعلام للزركلي: ٣٠٣/٥.

إما أولا في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق بالحصولي الحادث، أو ثانيا في تقسيمهما إلى الضروري والنظري بالتصور والتصديق الحادثين، ولا يبالى بالتخصيص مرتين، وهو الأظهر.

وما قيل: إن علم الواجب سبحانه لا يكون تصورا وتصديقا، إن أريد أنه تعالى ليس مصدقا للصواب، كما يلوح من الأسفار الأربعة، فهو باطل، بل هو كفر صريح. وإن أريد مجرد الاصطلاح لعدم تعلق الغرض العلمي بالعلم القديم فلا مشاحة فيه، لكن لا يلزم منه أن لا يكون العلم القديم تصورا وتصديقا.

قال في «الحاشية»: البديهة والنظرية صفة العلم بل الحادث، ومن تمت جوزوا لصاحب القوة القدسية أن النظريات بأسرها تصورية ضرورية عنده، فلا يرد بأن شيئا يكون نظريا عند شخص، وبديهيًا عند آخر، فلا معنى للتوقف. وجه الدفع: أن علم كل واحد مغاير لعلم آخر بالشخص، فيجوز أن يتوقف أحدهما دون الآخر. وقد يجاب بالتصرف في معنى التوقف، فتدبر.

لعلم: أن هذا مبني على أن المكتسب بالذات العلم. وقد ذهب المحققون، ومنهم السيد قدس سره الشريف، إلى أن المكتسب بالذات المعلوم، وهو ظاهر عند من يرجع إلى وجدانه؛ فإن المقصود من التحديد - مثلا - هو حصول كنه الإنسان بأي شخص من أشخاص العلم كان، فحينئذ لا جواب إلا الأخير.

وتفصيله: أنه ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي، بل الأمر المصنوع لدخول الفاء، وإن أمكن حصوله بدونه، واستند البعض^(١) لشيوخ استعمال

(١) وهو الجلال الدواني في شرحه على التهذيب (٤/ب، ١/٥)، وكذا في حاشيته على شرح الشمية: ٢٦٣/٢.

التوقف بهذا المعنى في كلامهم؛ فإنهم جوزوا تبادل العلة المستقلة على معلول واحد شخصي، مع إطلاق لفظ التوقف فيها، مع إمكان وجود المعلول بدون كل واحد منها، وليس الجواب موقوفاً على هذا كما ظن؛ فإن هذا غلط فاحش.

وقال هذا الظان الجليل في الجواب: إن المراد في تعريف الكسبي من الحصول مطلق الحصول، وفي تعريف الضروري الحصول المطلق، فالنظري ما يتوقف حصوله في الجملة على النظر، والضروري ما لا يتوقف جميع أنحاء حصوله على النظر، فما يحصل لواحد بالنظر يكون نظرياً دائماً، وإن حصل لآخر بلا نظر، وإنما الضروري ما يحصل لكل واحد من غير نظر^(١)، ولا يخفى ما فيه؛ إذ لو كان هو المصطلح من عند نفسه فلا مشاحة، لكن الإشكال باق على ما هو مقرر عند القوم. وإن زعم أن مراد القوم هو هذا كما هو ظاهر كلامه فباطل، وإلا لم يتم الدليل الآتي، ولا يستقيم قولهم: مبادئ البرهان يجب أن يكون ضرورية أو منتهية إليها، ولكان أكثر المصادرات الهندسية نظرية، إلى غير ذلك من المفاسد، كما لا يخفى على المتدرب، هذا والله أعلم بالصواب.



(١) ولم أجد في كلام الدواني في شرح التهذيب هذا الذي نقله عنه الشارح، ولا في حاشية الشمسية، ولعله في كتاب آخر له، والله أعلم.

اِتْقَانُ كُلِّ مِّنَ النَّصُورِ وَالتَّصْدِيقِ إِلَى ضَرُورِيٍّ وَنَظَرِيٍّ^(١)

(وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلِّ نِهَا بِدِيهِيًّا، غَيْرَ مُتَوَقِّفٍ عَلَى النَّظَرِ^(٢))، إشارة إلى دعوتين، أي ليس كل واحد من التصور ضروريا، وكذا التصديق، جمعهما في عبارة واحدة؛ للاشتراك في الدليل؛ اختصارا في العبارة^(٣).

(وَأَيْ، وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ ضَرُورِيًّا) فَأَنْتَ مُسْتَفْنٍ^(٤) عَنْ الْاِكْتِسَابِ وَبَطْلَانِ التَّالِي فِي التَّصْدِيقِ ظَاهِرٌ، وَأَمَّا فِي التَّصَوُّرِ فَمَمْنُوعٌ عِنْدَ الْإِمَامِ^(٥)، وَسَيَأْتِي كَشْفُ شَبْهِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. (وَلَا نَظَرِيًّا^(٦))، مُتَوَقِّفًا عَلَى النَّظَرِ، وَأَيْلًا) لِمَا حَصَلَ شَيْءٌ مِنَ الْعُلُومِ؛ لِأَنَّ النَّظَرَ فَعْلٌ اخْتِيَارِيٌّ، فَلَا يَدُ مِنَ التَّصْدِيقِ بِالْفَائِدَةِ^(٧)، وَالتَّصَوُّرُ يُوْجِهُ مَا، وَهُوَ أَيْضًا نَظَرِيٌّ، فَلَا يَدُ فِي اِكْتِسَابِهِ مِنْهُمَا أَيْضًا، وَهَكَذَا. وَأَيْضًا لَوْ كَانَ الْكُلُّ نَظَرِيًّا (لَدَا، قَبْلَ تَقَدُّمِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ بِمَرْتَبَتَيْنِ)، الدَّوْرُ إِنْ كَانَ بِمَرْتَبَةٍ فَيَكُونُ التَّوَقُّفُ عَلَى نَفْسِهِ بِمَرْتَبَتَيْنِ، وَإِنْ كَانَ

(١) قوله «غير متوقف على النظر» ليس في السلم، وموجود في شرح بحر العلوم.

(٢) كما ذكره السيد في حاشية شرح الشمسية: ٩٦/١.

(٣) عبر صاحب الشمسية في هذا المقام (٩٠/١) بـ«لما جهلنا شيئا»، وعدل عنه شارحه

القطب (٩٥/١، ٩٦)، لما أورد عليه ما أورد، كما تعرض له السيد في حاشية شرح

الشمسية: ٩٦/١، ٩٧، ومن ثم يعلم سلامة تعبير المصنف بـ«مستفني».

(٤) فخر الدين الرازي القائل بأن التصورات كلها بديهية.

(٥) أي وليس الكل من كل منهما نظريا أيضا.

(٦) قال المحقق الدواني في حاشية شرح الشمسية (٢٦٤/٢): «لا يقال: التخييل كاف في

ترتيب الغاية، ولذلك قيل: الناس في باب الإقدام والإحجام أطوع للتخييل منهم

للتصديق؛ لأننا نقول: المراد بالتصديق هنا ما يشمل التخييل، ولذلك جعل الشعر أحد

الصناعات الخمس، التي هي من أقسام الموصول إلى التصديق، فتأمل».

بأنّين كان التوقف على نفسه بثلاث، وهكذا، (بَلْ يَمَرَّاتِبْ غَيْرِ مُتَّاهِيَةٍ؛ فَإِنَّ الدَّوْرَ مُتَّاهِيَةً لِلتَّلْسُلِ).

تقريره: أن (أ) مثلا لو كان توقف على (ب)، و(ب) على (أ) كان (أ) متوقفا على نفسه، فيكون (أ) موقوفا، ونفس (أ) موقوفا عليه، ويجب التغاير بينهما، ف(أ) شيء ونفس (أ) شيء آخر، وهكذا حال (ب). ثم نقول: نفس (أ) متوقف على نفس (ب)، ونفس (ب) على نفس (أ)، فنفس (أ) متوقف على نفس نفس (أ)، ولوجوب التغاير بينهما لا بد أن يكونا اثنين، وهكذا.

وفيه نظر ظاهر؛ فإن تغاير الموقوف والموقوف عليه وإن كان حقا في نفس الأمر، لكنه ممنوع على تقدير فرض الدور، كيف ولو سلم التغاير انتفى الدور. وما قيل: إن الصادق في نفس الأمر صادق ولو أخذ على تقدير مناقض؛ فإن التقديرات لا تُغَيَّرُ أمرا واقعا، فسيجى جوابه إن شاء الله تعالى.

(أَوْ تَلْسَلْ، وَهُوَ بَاطِلٌ)، والمشهور المذكور هنا لإبطاله^(١): أنه لو حصل علم بتصدق التسلسل لزم استحضار أمور غير متناهية، وهذا موقوف على حدوث النفس؛ إذ لو كانت قديمة جاز أن يكون قد حصل علوم غير متناهية في أزمنة غير متناهية، ولا يجب الاجتماع حتى يلزم الإحضار المحال.

قال المحقق الدواني: لو تسلسل سلسلة الاكتساب لما حصل كنه شيء؛ لأن حصول الكنه موقوف على حصول الوجه، وهو نظري، فلو حصل من مباديه لحصل في أزمنة غير متناهية، وبعد ذلك زمان محدود، ومتى لم يحصل كنه لم يحصل وجه؛ لأن كل وجه كنه شيء، ولا أقل من أن يكون

(١) انظر في إبطال التسلسل: شرح المواقف: ٤/١٦٠ - ١٧٨، ٩/٨ - ١٢، شرح المقاصد: ٣٦٠/١ - ٣٧٢.

كنها لنفسه ، فلم يحصل تصور .

ونتممه بعض الأجلة من المتأخرين ، وقال : إذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق ؛ لأن التصديق متوقف على التصور . ولا يخفى أن هذا إنما يتم لو فرض كسبية جميع التصورات أيضا ، أما لو فرض كسبية التصديقات بأسرها مع ضرورة بعض التصورات فلا يتم ذلك . قال بعض من الأجلة : إن الوجه في علم الشيء بالوجه لا يتصور بالكنه ولا بالوجه ، وإلا لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات ، والمتصور بالذات متصورا بالعرض في ملاحظة واحدة ، بل الوجه في علم الشيء بالوجه يحصل كنهه بحيث يكون مرآة لملاحظة ذي الوجه ، فحيث يجوز أن يحصل كنه الوجه في أزمنة غير متناهية من مبادئه .

وبالجملة ما ذكر في امتناع التصور بالكنه مسلّم ، وفي امتناع التصور بالوجه غير مسلّم ، ولا يخفى ما فيه من الاختلال ، أما أولا : فلأنه لا يتوجه على شيء من مقدماته ، اللهم إلا أن يكون معارضة ، وأما ثانيا فلأن العلم بكنه الشيء مختص بالضروريات عنده ، فلا يمكن على تقدير نظرية الكل . نعم ، يرد عليه أن يكون مبادئ الكنه والوجه مشتركة ؛ فإن ما هو ذاتي لشيء عرضي لوجهه ، وما هو ذاتي لوجهه يجوز أن يكون عرضيا لذلك الشيء ، والله أعلم .

(لأنّ)^(١) كل كثرة ، متناهية كانت أو غير متناهية ، معروضة لعدد ما بالضرورة . وما قيل : إن العدد مبدؤه الواحد ، فكل عدد متناه من جانب

(١) وهذا الذي يتعرض له الآن هو البرهان المعروف ببرهان التطبيق ، وهو المصنف في إبطال التسلسل ، وينسب الآمدي إلى الفلاسفة ويشير أيضا إلى أخذ المتكلمين به ، غير أنه يتخذه بورود محاذير إن على المستوى الفلسفي أو الكلامي (أبكار الأفكار : ٢٢٩/١ - ٢٣١ - غاية المرام : ٩ - ١٢) ، وانظر أيضا شرح المواقف : ١٦٧/٤ - ١٧٣ .

المبدأ، فغير المتناهي من الجانبين لا يكون معروضا لعدد. وإذا جاز عدم عروض العدد لغير المتناهي من الجانبين فليجز أن لا يكون عارضا لغير المتناهي من جانب، ففساده غير مخفي؛ لأن الواحد ليس مبدأ لكمية سلسلة غير متناهية.

وأما كونه مبدأ بمعنى أنه أول الأعداد عند من يسميه عددا، أو بمعنى كونه عادا للجميع، أو كونه علة وجزء لها لا يضر، مع أن قياس غير المتناهي من جانب عليه من الجانبين غير سديد^(١)؛ لظهور الفرق، و(عَدَدُ التَّضْعِيفِ أَزِيدُ مِنْ عَدَدِ الْأَصْلِ)؛ لأن الكل أزيد من الجزء، (وَكُلُّ عَدَدَيْنِ أَحَدُهُمَا أَزِيدُ مِنَ الْآخَرِ، فَرِيَادَةُ الرَّائِدِ بَعْدَ انْصِرَامِ جَمِيعِ أَحَادِ الْمَزِيدِ عَلَيْهِ)، إن فرض الزيادة بحيث لا يختل ترتيب المزيد عليه؛ (فَإِنَّ الْمَبْدَأَ لَا يَتَصَوَّرُ عَلَيْهِ^(٢) الرِّيَادَةُ)، وإلا لم يكن مبدأ، (وَالْأَوَسَاطُ مُنْتَظِمَةٌ مُتَوَالِيَةٌ).

وإذا تقرر هذه المقدمات (فَحَيِّثُذِلْ) لو كان عدد ما غير متناه، وضعفناه من غير اختلال ترتيب الأصل، فكان زائدا على الأصل المزيد عليه الغير المتناهي بحكم المقدمة الثانية، (فَلَوْ كَانَ الْمَزِيدُ عَلَيْهِ غَيْرَ مُتَنَاهٍ لَزِمَ الرِّيَادَةُ فِي جَانِبِ عَدَمِ النَّهْيِ)، بحكم المقدمة الثالثة، (وَهُوَ بَاطِلٌ)، وإلا لزم تناهي غير المتناهي، (وَتَنَاهِي الْعَدَدِ يَسْتَلْزِمُ تَنَاهِي الْمَعْدُودِ)، بحكم المقدمة الأولى.

قال في «الحاشية»: الأمور الغير المتناهية سواء كانت مرتبة أو لا، مجمعة أو متعاقبة تكون معروضة لعدد ما بالضرورة، فإذا ضعفنا إلى آخر

(١) في الأصل: «شديد» بالشين المعجمة.

(٢) كذا في السلم، والذي في شرح الملا حسن «العدد الأصل».

(٣) في شرح الملا حسن «عليها»، والمثبت من السلم.

البرهان، وهذا ظاهر في أن هذا البرهان غير مختص بالمرتب، ودليل المقدمة الثالثة يأبى عنه، اللهم إلا أن يثبت الترتيب أولاً، (فَقَدَّرَ)؛ فإن فيه كلاماً ظاهراً؛ فإن تضعيف غير المتناهي بحيث لا يختل ترتيبه محال، فكيف يبتنى عليه حكم التناهي، هذا، والله أعلم.

ومن الدلائل التي أقيمت على إبطال غير المتناهي برهان التضاييف^(١). تقريره: لو ذهب سلسلة الملل لا إلى نهاية لوجد معلولية بلا علة، مع كونها متضايفين. بيان الملازمة: المعلوم الأخير معلول وليس بعلة، والتي قبل علة ومعلوم، فعدد المعلوليات أزيد من عدد العليات، وأما لو كانت متناهية فكما أن المعلوم الأخير معلول غير علة، كذلك العلة الأولى علة غير معلول، وهذا كما أنه يبطل التسلسل في المبدأ كذلك يبطل التسلسل في سلسلة المعلولات؛ إذ يلزم ههنا وجود علة من غير معلولية، ففرق الصدر الشيرازي في «الأسفار» بجريان هذا الدليل في التسلسل في المبدأ دون غيره تحكم. وإن شئت زيادة الكلام فاطلب من «المعجالة النافعة».

ثم العجب إن البعض أجرى في حركة الفلك لاتصاف أجزائه بالسابقيات والمسبوقيات، ولم يعلموا أن الحركة متصلة، وليس لها أجزاء بالفعل، ولو اكتفي بوجودها الانتزاعي لجرى في الحركات المتناهية؛ لأن أجزاءها غير متناهية أيضاً، ومتصفة بالتقدم والتأخر، فيلزم تناهي الأجزاء، وهو سفسطة، هذا، والله أعلم بالصواب.

ومنها: أن كل غير متناه معروض لعدد، وكل عدد إما زوج أو فرد، فإن كان زوجاً فينقسم بمتساويين، والنصف الأول متناه؛ لكونه محصوراً بين

(١) انظر هذا البرهان في شرح المواقف: ١٧٦/٤ - ١٧٨.

المبدأ ومبدأ النصف للآخر، وكذا الثاني للتساوي، وإن كان فردا فيزداد واحد أو ينقص، فيصير زوجا، وينساق الكلام. واعترض الصدر الشيرازي بأن الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي.

فإن قلت: هما سلب ومسلوب، فكيف يرتفعان من الموجود؟

قلت: ممنوع، ولو سلم فحينئذ نختار أن غير المتناهي متصف بعدم الانقسام إلى متساويين، ولا يصير بزيادة واحد أو حطه منقسما بمتساويين؛ فإن أحد قسميه ناقص من الآخر بمراتب غير متناهية، فلا تكون الناقص مساويا للزائد بزيادة واحد، ولا الزائد مساويا للناقص بنقصان واحد، هذا، والله أعلم بالصواب.

ومنها: أن كل جملة منها متناهية لأجل المحصورة، فالكل متناه. قال الشيخ المقتول: هو برهان عرشي^(١)، وإلا فيرد عليه أنه قياس للكل المجموعي على الأفرادي.

فإن قلت: بل استدلال بالشكل الأول، بأن غير المتناهي جملة، وكل

جملة متناهية؟

(١) نقل هذا الدليل صاحب المواقف، ونسبه السيد الشريف إلى صاحب الإشراق. انظر شرح المواقف للسيد الشريف: ١٧٣/٤ - ١٧٦. قال عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف (١٧٥/٤): «في شرح التلويحات هذان اللفظان أعني العرشي واللوحى استعملهما في عدة مواضع من هذا الكتاب، ولم يبين مراده منهما، ولعل مراده بالعرشي البحث الذي حصله بنفسه، وباللوحى ما أخذه من الكتاب». وأنا لم أجده في منطق التلويحات الذي اطلعت عليه، ولا أعرف له كتابا باسم شرح التلويحات، ورأيت هذا البرهان في كتاب آخر له يسمى «حكمة الإشراق» (٦٣، ٦٤)، ولكن ليس فيه تسميته «برهانا عرشيا»، والله أعلم.

قلت: الكبرى متنوعة، والصحيح أن كل جملة محصورة متناهية،
فحينئذ الأوسط غير متكرر. وقد وقع زيادة في «العجالة النافعة».

واعلم: أن الدليل الأتم على إبطال تسلسل العلل أنه لو تسلسلت لزم أن
لا يوجد شيء منها؛ لامتناع الوجود بلا وجوب، والوجوب لا يتحقق إلا إذا
امتنع جميع أنحاء عدم، وههنا ارتفاع السلسلة بأسرها ممكن؛ لعدم كون
الواجب علة كافة لها، وقد مر تقريره في أوائل الكتاب أيضا. هذا، والله أعلم.

ولما كان لقائل أن يقول^(١): يجوز أن يكون جميع التصورات نظرية،
وبعض التصديقات ضرورية، أو بالعكس، ويكتسب التصور من التصديق، أو
بالعكس، فلا دور ولا تسلسل أجاب بقوله: (وَلَا يُعْلَمُ التَّصَوُّرُ مِنَ التَّصْدِيقِ
وَبِالْعَكْسِ)، فالأول (لِأَنَّ الْمَعْرِفَ مَقُولٌ) على المعرف، والتصديق ليس
مقولا، والصغرى في حيز المنع، والاستدلال بأن المعرف لا يفيد إلا الكنه أو
التصور بالوجه، والأول بالذاتيات والثاني بالمعرضيات، وكلاهما مقولان غير
تام؛ فإن من يجوز اكتساب التصور من التصديق يجوز حصول الكنه من
المباين أيضا، فتفكر، والله أعلم بالصواب^(٢).

(١) مفاد هذا القول سند منع الملازمة التي ادعت أن نظرية الكل تنلزم الدور والتسلسل.
(٢) قال السيد في حواشي الشمية (٩٨/١ - ١٠١): «على أن البيان في التصورات يتم بدون
ذلك أيضا؛ لأن التصديق الالهي ينتهي إليه اكتساب التصورات موقوف على تصور
المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية، وكل ذلك نظري على ذلك التقدير، فليزم
الدور أو التسلسل. فإن قلت: على تقدير أن يكون جميع التصورات والتصديقات نظريا
يكون قولك «لو كان كلهما نظريا يلزم الدور أو التسلسل» تصديقا نظريا، ويكون كل
واحد من التصورات المذكورة فيه أيضا نظريا، ويكون أيضا قولك «واللازم باطل
فالملزوم مثله» تصديقا نظريا، والتصورات المذكورة فيه أيضا نظرية، فيحتاج في تحصيل
هذه التصديقات والتصورات إلى الدور أو التسلسل المحالين، فيكون الاستدلال بهنـ»

(و) الثاني: لأن (التَّصَوُّرَ مُتَّسَاوِي النَّبْةِ) إلى وجود التصديق وعدمه، ولا شيء من العلة كذلك، والصغرى في حيز المنع. قال بعض أجلة المتأخرين: إن العلة والمعلول ليس إلا وجود الشيء في نفسه، أو على حال، على ما تقرر في مدارك المشائين القائلين بالجعل المؤلف، والتصديق ليس نفسه معلولا؛ لأنه بهذا الاعتبار من الحقائق التصورية، بل باعتبار أنها صورة تركيبية حاكية، وهي بهذا الاعتبار من الموجودات الذهنية، فلا يكون علته إلا موجودة في الذهن؛ لوجوب اتحاد ظرف العلة والمعلول؛ ضرورة أن ما هو معدوم في ظرف لا يكون علة لما هو موجود في ذلك الظرف، والتصور لنفسه ليس علة لما مر، بل اعتبار وجوده في الذهن وقيامه به، وهو قيام خارجي، فلا يكون كاسبا للتصديق الذي هو موجود ذهني. وقس عليه العكس، ولا يخفى ما فيه.

(أ) أولاً: فلأن اتحاد الظرف بين العلة والمعلول ممنوع، لا سيما في العلل النواقص، ألا ترى أن العلل الغائية موجودات ذهنية، ومَعَالِيهَا موجودات خارجية، والصور الذهنية معلولة للواجب - جل مجده.

وما قيل: إن العلة من لوازم المعلول، واللوازم منحصرة في المنطق في لوازم الماهية ولوازم الوجود، فأينما وجد المعلول وجد العلة ليس بشيء، لا لما قيل من أن الكواسب ليست عللا تامة؛ فإن العلل وإن كانت ناقصة لازمة للمعلول، بل لأن الانحصار إنما هو لللازم المعلول، ولزوم العلة ليس إلا بالنظر إلى الوجود الواقعي، أي كلما وجد المعلول في الواقع وجد العلة فيه،

= المقدمات محالاً؟ قلت: هذه المقدمات وتصوراتها أمور معلومة لنا بلا شبهة في ذلك، فيتم الاستدلال بها قطعاً، نعم، يلزم أيضاً من كونها معلومة لنا أن لا يكون جميع التصورات والتصديقات نظرياً في الواقع، وهذا مؤيد لمطلوبنا.

سواء كان في ذلك الظرف أو في غيره، وأيضا الكاسب ليس من العلل التي يلزم المعلوم، بل من لواحق المعد الذي لا يجب اجتماعه مع المعلوم، فلا لزوم أصلا.

ولما فائيا فلأن وجوب اتحاد الظرف باطل، وإلا لزم التسلسل؛ لأن الموجود الذهني ممكن، فلا بد له من علة، والمفروض وجوب اتحاد الظرف، فلها وجود في الذهن، وهو أيضا ممكن؛ لعدم حصول الواجب فيه، فلا بد له من علة موجودة في الذهن، وهكذا.

ولما ثالثا: فلأن للتصديق اعتبارين: اعتبار قيامه بالذهن، واعتباره بلا شرط، وهو بالاعتبار الأول علم وموجود في الخارج على رأيه، وبالإعتبار الثاني موجود ذهني، ومعلوم وحكاية، وكذا حال التصور مرتبة العلم منه موجودة خارجية عنده، ومرتبة المعلوم موجودة ذهنية، فإن بني الكلام على أن الكاسب والمكتسب بالذات المعلوم فمعلوم التصور والتصديق كلاهما سيان في كونهما موجودين ذهنيين، وإن بني الكلام على أن الكاسب والمكتسب هو العلم فهما أيضا سواء في كونهما موجودين في الخارج، فظهر أن ما ذكره مغالطة، ولعل للكلامه وجهها لستُ أُحْصِلَه.

(قَبَضُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَدِيهِيٌّ^(١))،

(١) البداية في التصور واضحة، وأما في التصديق فمعناها أن يكون الحكم بعد تصور الطرفين غير متوقف على نظر، سواء كان تصور أحد طرفيه أو كليهما نظريا أو بديهيا، عند الحكماء القائلين بأن التصديق هو الحكم، وأنه بسيط، وأما على أنه مركب فلا يكون التصديق بديهيا إلا إذا كان جميع أجزاء المركب بديهيا، كما سقت مني الإشارة إليه، فافهم فإنه مهم. راجع السيد على شرح الشمسية: ٩٣/١، ٩٤، الدسوقي على شرح الخيصي: ٥٢، ٥٣.

وَبَعْضُهُ^(١) نَظَرِيٌّ، نتيجة للدليل^(٢). قال المحقق الدواني^(٣): لا بد من دعوى البديهية في مقدمات الدليل وأطرافها؛ حذرا عن لزوم التسلسل، وهو يؤول إلى دعوى البديهية في المطلوب، فليكتف به أولا. ولا يخفى عليك أن البديهية والنظرية يختلفان باختلاف العنوان، فرب قضية إذا عبر موضوعها بعنوان تصير نظرية، وإذا عبر بعنوان آخر تصير بديهية، فيجوز أن يكون إذا لوحظ إلى المقدمات أنفسها يحكم بداهتها بديهية، وإذا لوحظ بعنوان بعض التصديقات والتصورات يكون بداهتها نظرية، فلا أول. نعم، لو استدل أولا بأن هذه المقدمات وأطرافها ضرورية، فبعض التصورات أو التصديقات ضرورة لكفى

(١) كذا في السلم، وشرح ملا حسن ليس فيه: «وبعضه»، بينما الذي في شرح بحر العلوم: «فبعض من كل منهما بديهي وبعضه نظري».

(٢) وهذا الاستنتاج من دليله - وهو وليس الكل من كل إلخ - مبني على أمرين، الأول: أن كل واحد من البديهي والنظري موضوع لمعنى واحد مشترك بين التصور والتصديق، والثاني عدم الوساطة بينهما، وإلا لما لزم من نفيهما الانقسام. راجع السعدية: ١٠٥، ١٠٦، عبد الحكيم على شرح القطب على الشمية: ٩١/١.

(٣) في شرحه على تهذيب المنطق (٤/ب) حيث استحسّن صنيع السعد في التهذيب إذ قال «ويقتسمان بالضرورة والضرورة والاكساب بالنظر»، وما ذكره الشارح هنا حاصل كلامه، وأما نص عبارته فهو: «وهذا الطريق، أعني الإحالة إلى البداهة أسلم من تكلف الاستدلال عليه بأنه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار أو تسلسل، أو بديهيا لما احتجنا في شيء منهما إلى الفكر؛ فإنه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكساب التصديق من التصور، ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم إلا بدعوى البديهية في مقدمات الدليل وأطرافها، وذلك كافٍ في نفي كسبية الكل، فلا حاجة إلى الدليل عليه، ثم لا بد من دعوى البديهية في ثبوت الاحتياج إلى الفكر، وذلك بعينه دعوى البديهية في عدم بداهة الكل، فظهر أن الاستدلال يؤول بالآخرة إلى دعوى البديهية في المطلوب، فَلْيَكْتَفَ به أولا، فافهم ذلك؛ فإنه مما لا تجده لغيرنا، وانظمه في سلك نظائره المنشورة في هذه الحواشي». وقد تعرضنا لهذه النقطة في قسم الدراسة سابقا.

وخف المونة، لكن تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر. والحق أن هذا كله جدل، والمطلوب ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال.

(وَالْبَسِيطُ لَا يَكُونُ كَاسِيًا)؛ لفقدان الحركة الثانية، (فَلَا بُدَّ مِنْ تَرْتِيبِ أُمُورٍ لِلَاكْتِسَابِ، وَهُوَ النَّظَرُ وَالْفِكْرُ^(١)). اعلم: أن البعض ذهبوا إلى أن المعتبر في النظري النظر بمعنى الحركتين: حركة من المطالب إلى المبادئ، وحركة من المبادئ إلى المطالب، والبعض إلى أن المعتبر الحركة الأولى، والمتأخرون إلى أن المعتبر لازم الحركة الثانية، وهو الترتيب.

ويرد على الكل أنه يلزم الوساطة بين الضروري والنظري، وهي ما يحصل بإحدى الحركتين أو بالثانية فقط، أو بالأولى فقط؛ لعدم الاندراج في أقسام الضروري الست المشهورة، وعدم صدق تعريف النظري عليه.

والجواب: أنها من الضروري؛ لصدق تعريفه عليه، وإنما لم يعد في الأقسام للندرة، والحصص استقرائي^(٢)، وقد يعمم الحدس، وهو بعيد.

ثم اعلم: أن القول بكون الفكر حركة ليس حقيقياً، بل على السامحة؛ لأن الحركة لا بد لها من فرد زمني تدريجي ينطبق على الزمان، ومن أفراد آتية غير متناهية متوهمة في آتات غير متناهية متوهمة في زمان الحركة، على ما تقرر في الطبيعيات، فلو كان الفكر حركة فإما في الصورة، وليست أفرادها

(١) كذا ذكر في مسلم الثبوت أيضاً: ١٨/١.

(٢) «الحصص إما عقلي، إن كان يجزم العقل به بمجرد ملاحظة القصة، مع قطع النظر عن أمر خارج عنه، وإما استقرائي، إن لم يكن كذلك، وبه نص - أي السيد - قدس سره في حواشي الشرح المضدي، ومنهم من قسم القسم الثاني إلى ما يجزم به العقل بالدليل لو التيق، وسماه قطعياً، وإلى ما سواه، وسماه استقرائياً، والحصص الجعلي استقرائي في الحقيقة، إلا أن لاجل الجاعل مدخلا فيه». عبد الحكيم على السيد على شرح الشمية: ١٧٧/١.

غير متناهية ولا معدومة، لا سيما في انتقال الرجوع؛ إذ ليس هناك إلا مقدمتان، وإما في الالتفات الكيفي، ومع بعده نقول: فحينئذ لا بد في كل آن من التفات مغاير للالتفات الآخر، ولا بد في كل التفات من حصول صورة من الخزانة في المدركة، وإذا لانتقال^(١) على العرض محال، فلا بد من حدوث صورة أخرى، والالتفاتات غير متناهية، فلا بد من حصول صور غير متناهية في زمان محدود على التدرج، وهو محال، فتدبر فيه.

(وَهَئِنَا شَكَّ خُوطِبَ بِهِ سُقْرَاطُ^(٢)) الحكيم، أستاذ أفلاطون، تلميذ فيثاغورس، من الأساطين السبعة، (وَهُوَ: أَنَّ) حصول علم بالنظر محال؛ لأن (الْمَطْلُوبَ إِمَّا مَعْلُومٌ، فَالطَّلَبُ تَخْصِيلُ الْحَاصِلِ، وَإِمَّا مَجْهُولٌ، فَكَيْفَ الطَّلَبُ؟)؛ لأن طلب المجهول المطلق محال.

(وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ مَعْلُومٌ مِنْ وَجْهِهِ)، فلا يلزم طلب المجهول المطلق، (وَمَجْهُولٌ مِنْ وَجْهِهِ)، فلا يلزم تحصيل الحاصل، (فَعَمَادُ السَّائِلِ قَائِلًا: الْوَجْهُ الْمَعْلُومُ مَعْلُومٌ)، فلو كان مطلوباً لزم تحصيل الحاصل، (وَالْوَجْهُ^(٣) الْمَجْهُولُ مَجْهُولٌ)، فطلبه طلب المجهول المطلق.

(وَحَلَّهُ: أَنَّ الْوَجْهَ^(٤) الْمَجْهُولَ) الذي هو المطلوب (لَيْسَ مَجْهُولًا مُطْلَقًا، حَتَّى يَمْتَنِعَ الطَّلَبُ؛ فَإِنَّ الْوَجْهَ الْمَعْلُومَ وَجْهَهُ^(٥))، أي الوجه المجهول، (أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَطْلُوبَ الْحَقِيقَةَ الْمَعْلُومَةَ يَنْغَضِرُ اغْتِبَارَاتُهَا).

(١) كذا في الأصل.

(٢) نسيه صاحب المواقف (١٠٢/١ - ١٠٩) إلى الإمام الرازي، وانظر المحصل للإمام: ٣، ٤.

(٣) كذا في السلم، ولا يوجد في شرح بحر العلوم: «الوجه».

(٤) كذا في السلم العلوم، وشرح الملا حسن ليس فيه: «الوجه».

(٥) «أي الوجه المجهول»، شرح بحر العلوم على السلم: ٣٣.

(هَذَا^(١))، وَلَيْسَ كُلُّ تَرْتِيبٍ مُفِيدًا، بَأَن يَخْطِئَ فِي الْمَادَّةِ، (وَلَا طَبِيعًا)،
بَأَن يَخْطِئَ فِي الصُّورَةِ، (وَمِنْ ثَمَّ تَرَى الْأَثَرَةَ)، أَيِ آرَاءِ الْأَجَلَةِ الطَّالِبِينَ
لِلصَّوَابِ، الْهَارِبِينَ عَنِ الْخَطَا (مُتَنَاقِضَةً)، بَلْ رَأْيٍ وَاحِدٌ يَنَاقِضُ نَفْسَهُ فِي
زَمَانَيْنِ، وَالْفِطْرَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ غَيْرُ كَافِيَةٍ، وَإِلَّا لَمَا وَقَعَ كَثِيرًا.

(فَلَا بُدَّ مِنْ قَانُونٍ عَاصِمٍ عَنِ الْخَطَا فِيهِ)، أَيِ فِي التَّرْتِيبِ إِذَا رَوَعِي،
(وَهُوَ)، أَيِ الْقَانُونِ الْعَاصِمِ (الْمَنْطِقُ). وَرَسَمُوهُ بِأَنَّهُ آلَةٌ قَانُونِيَّةٌ تَعَصِمُ
مِرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ^(٢).

وَمَهْنَا أَبْحَاثَ، الْأَوَّلُ أَنَّ الْخَطَا فِي الْأَفْكَارِ الْجَزْئِيَّةِ لَا يَحُوجُ إِلَّا إِلَى
عَاصِمٍ مَّا، سِوَاهُ كَانَ مَعْرِفَةُ طَرِيقِ جَزْئِيٍّ، أَوْ قَانُونِ كَلْبِيٍّ، فَحِينَئِذٍ ثَبَتَ
الْإِحْتِيَاجُ إِلَى الْأَعْمِ مِنَ الْمَنْطِقِ، لَا إِلَيْهِ.

وَالْجَوَابُ: بَأَن الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ بِالْجَزْئِيَّاتِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالْكَلْبِيَّاتِ، فَمَعْرِفَةُ
الطَّرِيقِ الْجَزْئِيَّةِ يَسْتَحِيلُ إِلَّا مِنَ الْكَلْبِيَّاتِ الَّتِي هِيَ الْقَانُونُ، فَثَبَتَ الْإِحْتِيَاجُ إِلَيْهِ،
وَبَأَن مَعْرِفَةَ الطَّرِيقِ الْجَزْئِيَّةِ بِأَشْخَاصِهَا لِعَدَمِ تَنَاهِيهَا مِنَ الْمَحَالَّاتِ، فَلَا بُدَّ مِنْ
قَانُونٍ غَيْرِ تَامٍ؛ لِأَنَّ اسْتِحَالَةَ بَعْضِ خُصُوصِيَّاتِ الْمَحْتَاجِ إِلَيْهِ لَا يَوْجِبُ الْإِحْتِيَاجَ
إِلَى الْبَعْضِ الْمُمْكِنِ.

(١) كَذَا فِي بَحْرِ الْعُلُومِ، وَلَا يَوْجِدُ «هَذَا» فِي السَّلَمِ.

(٢) وَإِنْ قُلْتُ: فَلَمْ لِمَ يَرْسُمُ الْمَصْنَفُ أَوَّلًا، بَدَلُ أَنْ يَسْتَنْبِطَ رَسْمَهُ مِنْ بَيَانِ حَاجَتِهِ؟ قُلْتُ: إِنَّ
بَيَانِ الْحَاجَةِ يَسْتَلْزِمُ مَعْرِفَةَ الْمَنْطِقِ بِالرَّسْمِ، كَمَا رَأَيْنَا، وَأَمَّا بَيَانُ مَا هِيَ بِالرَّسْمِ فَلَا يَسْتَلْزِمُ
بَيَانِ الْحَاجَةِ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ رَسْمُهُ بِشَيْءٍ آخَرَ غَيْرِ الْغَايَةِ، فَإِنَّ الرِّسْمَ بِالْأَعْرَاضِ، وَيَكُونُ
لِلشَيْءِ أَعْرَاضٌ كَثِيرَةٌ لَا عَرَضٌ وَاحِدٌ فَقَطْ، كَمَا لَا يَخْفَى، وَمِنْ هُنَا صَارَ بَيَانُ الْحَاجَةِ
أَصْلًا مُتَضَمَّنًا لِبَيَانِ مَا هِيَ بِالرَّسْمِ. رَاجِعْ حَوَاشِي السَّيِّدِ عَلَى الشَّمْسِيَّةِ: ٥٣/١، الطَّارِ
عَلَى الْخِيَّيْمِيِّ: ٢٧، ٢٨. وَأَمَّا لِمَا ذَا يَعْرِفُ الْمَنْطِقُ بِالْحَدِّ بَدَلُ الرِّسْمِ، فَتَعْرِفُ جَوَابَهُ
مِنْ كَلَامِ الشَّارِحِ الْآتِي قَرِيبًا.

ألا ترى أن الاستحالة الصورة^(١) الجسمية الغير المتناهية لا يوجب احتياج الهيولى إلى المتناهي منها، ولا يبعد أن يجاب بأن المقصود من البرهان تحصيل اليقين الدائم، والمطلوب هو موقوف على اليقين الدائم بصحة طريقه، وصحة طرق تصور أطرافه. وقد تقرر في فن البرهان أن العلم - أي اليقين الدائم - بالجزئيات لا يحصل إلا من جهة الكلّيات، والحاجة لم يكن إلا إلى صحة الطريق الذي هو للمطلوب، وهو موقوف على العلم بالكلّي الذي هو القانون، فثبت الحاجة إلى المنطق في الجملة حاجة حقيقية. ولو تنزلنا سلمنا ما قال المورّد، لكن لما كان العاصم منحصرا في القانون نسبنا إليه الحاجة، هذا، والله أعلم بالصواب.

الثاني: أن أعظم الماهرين بالمنطق ربما يخطئون خطيات، لا يكادون يتنبهون عليها، ولا يُجذّبهم المنطق، كيف والمنطق قد حكم - مثلا - بانتهاء مقدمات البرهان إلى الضروريات، وربما يلتبس الوهمي الكاذب بالضروري، ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق، وبعد تمييز العقل بين الكاذب الوهمي والضروري لا يحتاج كثيرا إلى المنطق، فإذن العاصم ما به يحصل التمييز بين الكاذب والضروري، وهو الفطرة الإنسانية المجردة عن شائبة مخالطة الوهم، وللمنطق إمداد ضعيف بعد هذا التمييز، فإليه حاجة ضعيفة، هذا، والله أعلم بالصواب.

الثالث: قالوا: إن مقدمة الشروع لا يمكن أن يكون حدا للعلم^(٢)؛ لأن

(١) كذا في الأصل.

(٢) تَقَرُّعُ هذا البحث عن المتن السابق واضح؛ حيث أشار المصنف في المتن إلى أن تعريف المنطق المذكور في ضمن بيان الحاجة هو رسمه، لا حده، فلما ذا لم يعرفه بالحد؟ فاحتاج الشارح إلى بيان ذلك. ولم يتعرض لذلك الملا حسن.

حقيقة العلم مسائله، وهي أجزاء غير محمولة، فلا يحد بها، ولأن حده موقوف على معرفة جميع تلك المسائل، فلو كان مقدمة لزم توقف الشروع في تلك المسائل على العلم بها، وهو دور، ولأنه يلزم أن يكون المسائل خارجة عن العلم؛ لأن المقدمة خارجة عن ذلك العلم^(١).

وفيه نظر - لا لما قيل: إنه يجوز أن يكون للعلم أجزاء عقلية يحد بها، ويتوقف عليه الشروع في المسائل، ويكون إدراكاتها خارجة عن العلم، فلا فساد؛ لأن الأجزاء العقلية والخارجية إنما يكونان معا لماهيات حقيقة، والعلوم لتركيبها من مقولات مختلفة ماهيتها اعتبارية، فأين يكون لها أجزاء متحدة في الوجود، ولا لزم اتحاد المقولات، بل - لأن العلم يتعلق بالمسائل بنحوين: علم تصوري وعلم تصديقي، فالعلم بالمسائل بالنحو الأول، بل المسائل المعلومة بهذا النحو من العلم يكون حدا موقوفا عليه، والعلم بالنحو الثاني أو المعلوم بهذا النحو من العلم موقوفا، وخروج المقدمة ليس إلا من العلم التصديقي المتعلق بها، أو المعلوم به، والحد كما يكون من الأجزاء الذهنية كذا يكون من الأجزاء الخارجية^(٢). هذا، والله أعلم بالصواب.

الترسيم: أسامي الكتب والعلوم ما هي^(٣)؟

(١) من قوله «مقدمة الشروع لا يمكن» إلى هنا نقله الطائر في حاشيته على الخبيصي (٢٢) بنصه، كما سبقت الإشارة مني إلى ذلك في قسم الدراسة.

(٢) هذا نظر دقيق ولطيف كما لا يخفى. وراجع حواشي السيد وعبد الحكيم على الشمية: ١٤٠/١، ١٤١.

(٣) وجه إيراد هذا البحث أنه سبق ذكر «المنطق» في كلام المصنف، وهم اسم لعلم معين، ففي أي قسم من الأقسام هو: من أسماء الأعلام أو... وهو بحث لغوي، ليس له كبير صلة بعلم المنطق. وأما وجه تسميته بعلم المنطق فلأن النطق يطلق على النطق الظاهري^٤.

فذهب الشيخ ابن الهمام - قدس سره - إلى أنها أعلام أشخاص؛ بناء على أن العلم لا يصدق على مسألة مسألة. ونقض بالسكجيين، وحل بأن اختصاصه المسائل الحاضرة عند الأذهان، وهي متكررة بالشخص، فلا يلزم من عدم الصدق على مسألة مسألة الشخصية، فتأمل فيه.

وذهب بعضهم^(١) إلى أنها أعلام أجناس، وهو مخيف جداً؛ فإن أعلام الأجناس ضرورية، ولا ضرورة ههنا، وانصراف أسامي الكتب في الكلام القديم مع وجود سبب غير العلمية مما يبطل هذين الرأيين^(٢)، ودخول اللام وإن كان في الكلام القديم، دون كلام المولدين لا يقوم دليلاً على بطلان هذين الرأيين؛ لأن دخول اللام على الأعلام فصيح، سوى «محمد»، على سماء وآله وأصحابه الصلاة والسلام، و«على» رضي الله تعالى عن سماء. واختار المصنف رحمه الله أنها أسماء أجناس؛ لبطلان الاحتمالين، لكن بقي أن العلوم تزداد يوماً فيوماً، ويطلق على الزائد والناقص على السواء، فالأحرى أن يكون الوضع لكل على الاشتراك، وهو خلاف الأصل، أو على سبيل الوضع العام للموضوع له الخاص، فتأمل فيه فإنه محل تأمل^(٣)، والله أعلم بالصواب.

= وهو التكلم، وعلى النطق الباطني، وهو إدراك المعقولات، وهذا الفن يقوي الأول، ويسلك بالثاني ملك السداد. راجع شرح الشمية للقطب: ١٢٧/١، السعدية: ١٠٩.

(١) منهم الدواني في شرح التهذيب: ٣/ب.

(٢) المراد بالكلام القديم هو القرآن الكريم، وقد ورد فيه هذا النوع من الأسماء، ولم يمنع من الصرف - أي ظهور الكسر في حالة الجر والتثنية - مع وجود عتين لمبه يمنع الأسماء من الصرف، كما تقرر في محله من كتب النحو. انظر منهجه على شرح السلم: ٣٥.

(٣) راجع هذه المسألة في شرح القطب على المعية مع حواشي السيد وعبد الحكيم: ١٣٨/١،

[مَوْضُوعُ عِلْمِ الْمَنْطِقِ^(١)]

(وَمَوْضُوعُهُ^(٢) الْمَقُولَاتُ الثَّانِيَّةُ^(٣))، المشهور في تعريف المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط، كالوجود والإمكان ونظائرهما، وحكم بأن القضية المنعقدة منها ذهنية، ولا يخفى أن ذلك صريح البطلان عند من يراجع إلى الوجدان؛ إذ يلزم أن تكذب تلك القضايا عند ارتفاع الأذهان، فيخرج الموجودات عن الوجود، والممكنات عن الإمكان.

وأیضا لا معنى لعروض الانتزاعيات إلا كون متآشبهها بحيث يصح الانتزاع عنها، والماهيات الإمكانية والموجودة في نفس الأمر مصححة لانتزاع الإمكان والوجود، والحق أنها عوارض في نفس الأمر.

قال صاحب «الأفق المبين»^(٤): المعقول الثاني تارة يطلق على ما يعرض الشيء في الذهن، كالكلية والجزئية، وهو موضوع المنطق، وتارة على ما يعرض الشيء من غير أن يحاذيه أمر في الخارج، ولا يكون ملبا، ولا أن

(١) انظر هذا البحث: الشبهة مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١٥٠/١ -

١٧٣، البصائر النصيرية للساوي: ٢٩، ٣٠، المطالع مع شرح القطب: ١٤ - ١٩،

السعدية: ١١٣ - ١١٨، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٧١ - ٨٢.

(٢) عرفنا فيما سبق أن المقدمة يذكر فيها ثلاثة أمور، ذكر المصنف منها غاية هذا العلم، وهو قد انشاق إلى رسمه التام، وبقي الأمر الثالث، وهو بيان موضوعه.

(٣) كذا في نسخة شرح بحر العلوم (٣٥، ٣٦)، ولا يوجد في السلم (٣٨٤) «الثانية».

(٤) هو مير محمد باقر داماد الشيعي، وسأترجم له في المكان الذي يرد فيه اسمه نصريحا، وأما كتابه «الأفق المبين» فقد أشار الزركلي في الأعلام إلى أنه في الحكمة الإلهية، وأنه مخطوط.

ينتزع بالإضافة إلى أمر آخر، ولا أن يكون الماهيات مقتضية له، والإمكان ونظائره منه، وهو المستعمل في الفلسفة، وهذا كلام حق، وعبارات الشيخ المقول توحي إليه.

ولما كان للمعقول الثاني أحوال يبحث عنها في الفلسفة قيده بقوله: (منْ حَيْثُ الْإِیْصَالُ إِلَى مَجْهُولٍ تَصَوُّرٌ أَوْ تَصْدِيقٌ^(١))، هذا بظاهره يدل على أن المكتسب بالذات العلم، ويحتمل أن يراد بالتصور المتصور، وبالتصديق المصدق به، هذا كله على رأي القدماء. وأما المتأخرون فقالوا: موضوع المنطق المعلوم التصوري والتصديقي، من حيث الإيصال؛ بناء على أنه ربما يقع المعقول الثاني محمولا لمسائل هذا الفن، فلا يكون موضوعا. ولم يعلموا أن تلك المعقولات أحوال لمعقولات أخرى، فيجوز وقوعها محمولات من هذه الجهة، كما أنه يجوز وقوعها موضوعات من جهة كونها معقولات ثانية.

ثم رد بأن المعلوم التصوري والتصديقي ليس البحث عن أنفسهما؛ إذ ليسا موصليين بهذا الاعتبار، بل بعد كونهما معروضين للمعقولات الثانية، فتكون هي بالذات موصلة ومبحوثا عنها. وفيه كلام؛ لأن الموصل بالذات، أي من غير واسطة في العروض، هو المعلومات التصورية والتصديقية، ألا ترى أن الموصل إلى الإنسان الحيوان الناطق، وأما كونه حدا وأمثاله وسائط في

(١) كذا في شرح بحر العلوم على السلم (٣٦): «من حيث الإيصال إلى مجهول تصور أو تصديق». وفي السلم، وفي نسخة شرح الملا حسن «التصور والتصديق»، بالالف واللام والواو بدل أو. ثم إن في نسخة شرح الملا حسن أيضا [٤٠، ٤١] متن زائد على ما هنا قبل قوله «وما يطلب به»، وهو هكذا: «وذهب القدماء إلى أن موضوع المنطق المعقولات الثانية، من حيث الإيصال إلى المجهول، وذهب المتأخرون إلى أن موضوعه المعقولات التصورية»، والله أعلم.

الثبوت، فبالحري أن يكون الموضوع هو المعلوم، وكذا قال ذو المناقب العالية، وصاحب العلوم الفائقة أبونا وأستاذنا قلنس سره^(١). وحمل عبارة الكتاب عليه ممكن أيضا، لكن لا يرخسه الحاشية المنقولة عنه رحمه الله تعالى.

ولك أن تنصر القلنماء بأنه هب^(٢) أن الموصل المعلوم، لكن لا مطلقا، بل من حيث إنه معروض لها، وليست المعقولات الثانية وسائط في الثبوت فقط، بل قيودا للموصل، فالمبحوث عنه هذا المقيد، وهو مرادهم بكون الموضوع المعقولات الثانية؛ إذ ليس المراد معانيها، بل مصاديقها من حيث إنها مصاديقها، فتأمل فيه. [وذهب المتأخرون إلى أن موضوعه المعقولات التصورية^(٣)].

(وَمَا يُطَلَّبُ بِهِ)، أي ما يقع به الطلب [التَّصَوُّرُ أَوْ التَّصْدِيقُ^(٤)] (بُئْسَ مَطْلَبًا، وَأُمَهَاثُ الْمَطْلَبِ أَرْبَعَةٌ: مَا، وَآيٌ)، هما مطلبان تصوريان، (وَقَوْلٌ، وَلَمْ)، وهما مطلبان تصديقيان. (فَمَا لَطَلَّبَ التَّصَوُّرُ بِحَسَبِ شَرْحِ الْإِسْمِ)، من غير التفات إلى الوجود، سواء كان موجودا أم لا، فيجاب بالرسم والحد، لا من حيث إنه حد، بل من حيث إنه عنوان وشارح، (فَتَكُنَى شَارِحَةً، أَوْ) لطلب التصور (بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ)، من حيث إنها موجودة، فيجاب بالحد - أي التام - أو ما يقوم مقامه في البسائط الحقيقية، ومن أجاز الرسم في المركبات فقد خالف الشيخ الرئيس للصناعة، (فَحَقِيقَةً).

(١) سبق التعريف به في قسم الدراسة.

(٢) كذا في الأصل.

(٣) هذا المتن كذلك ليس موجودا في السلم، ولا في بحر العلوم، بل هو موجود في الملا حسن، فأثبته هكذا بين القوسين. ثم الظاهر لي أن هذا المتن لا ينتهي هنا بل يمتد إلى قوله «أو تالفة»، ولكنني تابعت صنيع الملا حسن كما هو.

(٤) هذا المتن ليس في بحر العلوم، بل هو في السلم، فجعلته هكذا بين قوسين تمييزين.

وَأَيُّ لَطَلِبِ الْمُتَمَيِّزِ) الغير المقول في جواب ما هو في عرف هذه الصناعة، وإن كان في اللغة لمطلق المميز^(١)، (إِمَّا^(٢) بِالذَّاتِيَّاتِ)، فيجاب بالفصل القريب، إن قصد التميز عن المشاركات في الجنس القريب، أو الفصل البعيد إن أريد التميز عن المشاركات في الجنس البعيد، (أَوِ الْقَوَارِضِ^(٣))، فيجاب بالخاصة الحقيقية أو الإضافة.

(و «هَلْ» لَطَلِبِ التَّصْدِيقِ يَوْجُودِ الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ، فَتَسْمَى بَسِيطَةً، أَوْ

(١) قال اليزدي في شرح التهذيب (٢٢، ٢٣): «كلمة «أي» موضوعة في الأصل لطلب بها ما يميز الشيء عما يشاركه فيما أضيف إليه هذه الكلمة، مثلا إذا أبصرت شيئا من بعيد، وتيقنت أنه حيوان، لكن تَرَدَّدَتْ في أنه هل هو إنسان أو فرس أو غيرهما تقول: أي حيوان هذا؟ فيجاب عنه بما يخصه ويميزه عن مشاركاته في الحيوان... إذا قلنا الإنسان أي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الإنسان، يميزه عما يشاركه في الشيئية، فيصح أن يجاب بأنه حيوان ناطق، كما يصح أن يجاب بأنه ناطق، فيلزم صحة وقوع الحد في جواب «أي شيء». وأيضا يلزم أن لا يكون تعريف الفصل مانعا، لصدقه على الحد، وهذا ما استشكله الإمام الرازي في هذا المقام. وأجاب عن هذا صاحب «المحاكمات» بأن معنى «أي» وإن كان بحسب اللغة طلب المميز مطلقا، لكن أرباب المقول اصطلاحوا على أنه لطلب مميز لا يكون مقولا في جواب «ما هو»، وبهذا يخرج الحد والجنس أيضا. وللمحقق الطوسي ههنا ملك آخر، أدق وأتقن، وهو: أنا لا نسأل عن الفصل إلا بعد أن نعلم أن للشيء جنسا، بناء على أن ما لا جنس له لا فصل له، وإذا علمنا الشيء بالجنس فنطلب ما يميزه عن المشاركات في ذلك الجنس، فنقول: الإنسان أي حيوان هو في ذاته، فتعين الجواب بالناطق، لا غير، فكلمة «شيء» في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب ما يميز الشيء عن المشاركات في ذلك الجنس، وحينئذ يتدفع الإشكال بحذافيره».

(٢) حرف «إمّا» غير موجودة في السلم، ويوجد في شرح بحر العلوم.

(٣) هكذا المتن في الأصل المطبوع لسلم العلوم، والموجود في نسخة شرح بحر العلوم «أو بالعوارض»، بينما الذي في ملا حسن المطبوعة «والعوارض».

[بُجُودِهِ^(١)] عَلَى صِفَةٍ فَعَرَّجَتْ^(٢)، وَوَهُمُ صَاحِبُ «الْأَفَقِ الْمُبِينِ» أَنْ هُنَا نَسَمَاءُ ثَالِثًا، وَسَمَاءُ أَبْطَ وَقَالَ بِهِ يَطْلُبُ التَّصْدِيقَ بِتَقَرُّرِ الْمَاهِيَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ عَلَى الْوُجُودِ، وَهُوَ مُقَدِّمٌ عَلَى الْبَسِيطَةِ، وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بَعْضُ الْأَجَلَةِ: هَلْ هَذِهِ إِمَّا طَالِبَةٌ لِلتَّصْدِيقِ بِقَوَامِ الشَّيْءِ، فَذَلِكَ مَمْتَنَعٌ أَوْ غَيْرُ مُفِيدٍ، أَوْ لِتَصَوُّرِهِ، فَمُنْدَرِجَةٌ فِي الشَّارِحَةِ.

وَمَا قِيلَ: إِنْ مَرْتَبَةُ التَّقَرُّرِ مُقَدِّمَةٌ عَلَى مَرْتَبَةِ الْوُجُودِ، وَرَبْمَا تَكُونُ مُجْهُولَةً، فَلَا يَدُّ أَنْ يَحْتَاجَ مُطْلَبًا بِرَأْسِهِ فَسُخِّفَ؛ لِأَنَّ مَرْتَبَةَ التَّقَرُّرِ كِتَابَةٌ عَنْ نَفْسِ الْمَاهِيَةِ، وَالتَّصْدِيقُ بِهِ مَمْتَنَعٌ أَوْ غَيْرُ مُفِيدٍ، وَالتَّصَوُّورُ دَاخِلٌ فِي مُطْلَبِ «مَا».

ثُمَّ التَّحْقِيقُ أَنَّهُ قَدْ سَلَفَ مِنْهُ إِشَارَةٌ فِي أَوَائِلِ الْكِتَابِ، وَرَبْمَا فِي بَعْضِ الرِّسَالِ أَنْ مَصْدَاقَ حَمْلِ الْوُجُودِ هُوَ نَفْسُ الْمَاهِيَةِ، فَالْمَاهِيَةُ مُوجُودَةٌ حِكَايَةً عَنْ نَفْسِ تَقَرُّرِهَا فِي الْوَاقِعِ، فَالتَّصْدِيقُ بِالتَّقَرُّرِ هُوَ بَعِينُهُ تَصْدِيقٌ بِالْوُجُودِ، فَعَلَى هَذَا مَا زَعَمَهُ قَسَمًا ثَالِثًا مُنْدَرِجٌ فِي «هَلِ» الْبَسِيطِ، وَتَصَوُّورُ مَرْتَبَةِ التَّقَرُّرِ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَةِ مُطْلَبٌ مَا الْحَقِيقِيَّةِ. وَبِالْجُمْلَةِ ذَلِكَ وَهُمْ وَجُزَافٌ مُحَضِّضٌ، يَنْتَظِمُ فِي سُلُوكِ سَائِرِ الْجُزَافَاتِ الصَّادِرَةِ مِنْهُ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: رَبَّمَا يَكُونُ الْحَمْلُ الْأَوَّلِيُّ نَظْرِيًّا، فَيَجُوزُ طَلَبُهُ بِ«هَلِ» الْبَسِيطِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

(وُ «لِمَ» لَطَلَبِ الدَّلِيلِ لِمُجَرَّدِ التَّصْدِيقِ)، فَيَجَابُ بِالْبَرْهَانِ مُطْلَقًا، إِنَّمَا أَوْ لَمَيَا، (أَوْ) لَطَلَبِ دَلِيلِ (لِلْأَمْرِ)، أَيْ الْعِلَّةُ لِثَبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ (بِحَسَبِ

(١) مَا بَيْنَ [] غَيْرُ مُوجُودٍ فِي السَّلَمِ، وَيُوجَدُ فِي شَرْحِ بَحْرِ الْعُلُومِ مَتْنًا.

(٢) «قَالَ مِيرُ زَاهِدٍ: وَتَسْمِيَةُ إِحْدَى الْهَلَاتَيْنِ بِالْبَسِيطَةِ وَالْأُخْرَى بِالْمَرْكَبَةِ إِنَّمَا هُوَ بِالنَّظَرِ إِلَى مَا صَدَقَتْهُمَا، لَا إِلَى مَفْهُومِ الْقَضِيَةِ الْمَقْصُودَةِ؛ فَإِنَّ مَصْدَاقَ الْهَلِيَّةِ الْبَسِيطَةِ هُوَ نَفْسُ الْمَوْضُوعِ، مِنْ حَيْثُ يَصِحُّ انْتِزَاعُ وَصْفِ الْوُجُودِ عَنْهُ، وَمَصْدَاقُ الْهَلِيَّةِ الْمَرْكَبَةِ هُوَ الْمَوْضُوعُ مَعَ شَيْءٍ آخَرَ». الْعَطَّارُ عَلَى الْخَبِيِّصِيِّ: ٢٢٠.

نفسه^(١)، من غير اعتبار المعبر، فيجانب ببرهان لمي.

ثم اعلم: أن مطلب ما الشارحة متقدمة^(٢) على سائر المطالب؛ لامتناع الحكم على المجهول المطلق، وهل البسيط متقدمة على الحقيقية وجوبا؛ إذ لما لم يصدق بالوجود كيف يطلب الحقيقة، وعلى المركبة استحسانا؛ بناء على أن لا كمال بعلم أحوال المعدومات ومشكوك الوجود، وتقديم «ما» الحقيقية على «هل» المركبة استحسانا؛ إذ الأخرى معرفة الكنه أولا ثم العوارض، ثم الأنسب لمجيب السائل بـ«ما» الشارحة الجواب بالحد؛ ليستغني عن «ما» الحقيقية، كما إذا سئل ما الزمان؟ فالجواب الحسن: كم متصل غير قار، لا أنه عدد الحركة، وللأسئلة بـ«لم» الجواب باللمي؛ لئلا يحتاج إلى سؤال اللزم بعده^(٣)، هذا، والله أعلم بالصواب.

(١) هكذا المتن في السلم، والموجود في شرح الملا حسن: «أو للأمر في نفسه».

(٢) كذا في الأصل. وفي نقل العطار على الخيصي (٢١٩): «مطلب ما الشارحة مقدم على ما الحقيقية وجوبا؛ إذ لما لم يصدق...».

(٣) هذه الفقرة إلى هنا نقله العطار في حاشية الخيصي (٢١٩، ٢٢٠) بنصها، مع تحرف رأيت بعضه. هذا، ونقل العطار (٢١٩) عن الدواني في الحواشي القديمة على التجريد «أن لنا مطلبين: مطلب «ما»، ومطلب بها التصور، ومطلب «هل»، ومطلب بها التصديق، والتصور على قسمين: تصور بحسب الاسم، وهو تصور الشيء باعتبار مفهومه، مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج، وهذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم بوجودها، وفي المعدومات أيضا، والطالب له ما الشارحة للاسم. وثانيهما تصور بحسب الحقيقة، أعني تصور الشيء الذي علم وجوده، والطالب لهذا التصور ما الحقيقة. وكذلك التصديق ينقسم إلى التصديق بوجود الشيء في نفسه، وإلى التصديق بشيئه لغيره، والطالب للأول هل البسيطة، وللثاني هل المركبة. ولا شبهة في أن مطلب ما الشارحة مقدم على هل البسيطة؛ فإن الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده، كما أن مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية؛ إذ ما لم =

(وَأَمَّا مَطْلَبُ مَنْ) لطلب التعيين الشخصي، (وَكَمْ) للعدد، (وَكَيْفَ) للسؤال عن الحال، (وَأَيْنَ) للسؤال عن المكان، (وَمَتَى) للزمان، (فَهِيَ) إمّا دَنَابَاتٌ، أي توابع (لِلْأَيِّ)، كمن، (أَوْ مُنْدَرِجَةٌ فِي أَهْلِ الْمُرَكَّبِ)، كالبراقع، والله أعلم بالصواب^(١).



= يعلم وجود الشيء لم يمكن أن يتصور من حيث إنه موجود. ولا يكون الترتيب ضرورياً بين الهلية المركبة والماتية الحقيقية، لكن الأولى تقديم الماتية.
(١) هنا تنتهي المقدمة، المشتملة على بيان حاجة الناس إلى علم المنطق وتعريف علم المنطق بالرسم وموضوعه.

[القِسْمُ الْأَوَّلُ^(١)]

(التَّصَوُّرَاتُ

قَدَمَتَاهَا وَضَعًا لِتَقْدِيمِهَا طَبْعًا؛ فَإِنَّ الْمَجْهُولَ الْمُطْلَقَ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ)، فلا بد للتصديق من تصور الموضوع والمحمول، (قِيلَ: فِيهِ حُكْمٌ)، فيكون مبطلاً لنفسه، وكل مبطل لنفسه كذب، (فَهُوَ كَذِبٌ، وَحَلُّهُ: أَنَّهُ مَغْلُومٌ بِالذَّاتِ)؛ لحصول صورته في العقل، فهذا الاعتبار يصح الحكم عليه، (وَمَجْهُولٌ مُطْلَقٌ بِالْعَرَضِ؛ لِاتِّحَادِهِ) مع الأشياء المجهولة، (فَالْحُكْمُ وَسَلْبُهُ بِالْإِغْتِيَارَيْنِ^(٢))، وَسَيَأْتِي فِي التَّبَصُّرَةِ الَّتِي عَقَدْتَ لِتَحْقِيقِ الْمَحْصُورَاتِ، كَذَا فِي «الْحَاشِيَةِ».

وتفصيل المقامين: أن ههنا اعتراضين: الأول ما ذكروا، والثاني: أن انعقاد هذه القضية مشكل؛ فإن المحصورة لا بد فيها من أن يلاحظ عنوان الموضوع، ويجعل مرآة لملاحظة الأفراد، ولا يصح ههنا؛ فإنه لو جعل هذا المفهوم مرآة لصارت الأفراد معلومة، فلم يبق الأفراد أفراداً لهذا المفهوم، ويكون الحكم على المعلومات بهذا الحكم.

وجوابه: أن القدر الضروري صدق العنوان بالفعل أو بالإمكان، وجعله

(١) اختلف في تقسيم علم المنطق إلى القسمين: التصور والتصديق، هل هو تقسيم روائي أم أرسطي، يجزم بعض الباحثين أنه أرسطي بحث، راجع منابع البحث، د/ علي سامي النشار: ٤٢، ٤٣.

(٢) كذا في السلم، وفي الملا حسن وبحر العلوم: «باعتبارين».

مرآة لملاحظة الأفراد حال الحكم، وهذه القضية عرفية عامة، أو مشروطة عامة، وحاصلها: «كلما صدق عليه المجهول المطلق بالفعل في أحد الأزمنة أو بالإمكان فيمتنع عليه الحكم بالضرورة، بشرط كونه مجهولا مطلقا، أو دائما ما دام مجهولا مطلقا بالعرض»، وهذا الجواب يدفع إشكال المصنف أيضا، ولا حاجة إلى التكاليف، لكن إن قرر الشبهة بقولنا: «كل مجهول مطلق دائما يمتنع عليه الحكم دائما» فلا يكاد ينفع هذا الجواب ولا جواب المصنف.

نعم، قد يجاب بأنها قضية غير بينة. وحاصلها: أن ما هو متصور معلوم لو صدق عليه مفهوم المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه، فالحكم على المعلومات التي فرضت أنها مجهولة مطلقا فهي معلومة بالذات، مجهولة مطلق بالعرض، فصدقها بالاعتبار الثاني، وصحة الحكم بالاعتبار الأول، وسيجئ تقرير جواب المصنف في البصرة.

ثم ههنا شك آخر، وهو أنا فرضنا أن شخصا تصور مفهوم المجهول المطلق في مرتبة الهيولاني ابتداء، فالأشياء إما معلومة من وجه، وليس في العقل إلا مفهوم المجهول المطلق، أو مجهولة مطلقا، فإن كانت معلومة وكانت معلومة بهذا المفهوم، ويكون هذا المفهوم صادقا عليها، فيكون مجهولة مطلقا، وقد فرض كونها معلومة، فاستجمع المتنافيان، وإن كانت مجهولة مطلقا فالمجهول المطلق صادق عليها، فوجه لها، وهو حاصل في الذهن، فصار الأشياء معلومة من وجه، لكنها مجهولة مطلقا، هذا خلف.

وقد يجاب بأن الشيء إنما يصير معلوما لحصول وجه من وجوهه، إن لم يكن ذلك الوجه متافيا للمعلومية؛ إذ ما يكون متافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ

للاكتشاف، فنختار أنها مجهولة مطلقا، ومفهوم المجهول المطلق صادق عليها، ووجه من وجوهها، لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه في العقل اكتشاف الأشياء؛ لكونه منافيا للمعلومية، وهذا ليس بشيء؛ فإننا سمينا ما يكون حاصلًا بنفسه، أو بوجه من وجوهه معلوما، ونقيضه مجهولا مطلقا، وإن ثبت سَمُّه بأسام آخر، ولا شك في تنافي المفهومين، ويلزم اجتماعهما بالبيان المذكور.

وربما يجاب بمنع إمكان حصول مفهوم المجهول المطلق ابتداء، بل إنما يحصل ابتداء ما هو من أجلى البديهيات، كالشيئية والوجود، فتأمل والله أعلم بالصواب.



[فَجُلُّ فِي الْأَلْفَاظِ ^(١)]

مَبْحَثٌ فِي الدَّلَالَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا ^(٢) [^(٣)]

(الإفادة^(١)) إِنَّمَا تَنِمُّ بِالدَّلَالَةِ، فلا بد من البحث عنها؛ لإفادة زيادة البصيرة. مِنْهَا: عَقْلِيَّةٌ، بِعَلَاقَةِ دَانِيَّةٍ، كالعلمية واللزوم، (وَمِنْهَا: وَضْعِيَّةٌ،

(١) هذه المباحث وإن لم تكن من اختصاص أهل المنطق، بل هي مجال أهل اللغة وعلماء اللسان، إلا أن لعلماء الأصول والكلام والمنطق مساهمة ومداخلة ملحوظة فيها؛ حيث دققوا في فهم أشياء من كلام العرب، لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون^(٢)، على حد تعبير شيخ الإسلام تقي الدين السبكي في أوائل شرح المنهاج الأصولي (١٥/٢).

(٢) انظر في هذا المبحث: الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي: ١٣٩/١، ١٤٠، البصائر النصيرية للساوي: ٣٣، منطق التلويحات للشهروردي: ٣، الشمية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١٧٣/١ - ١٩١، المطالع مع شرح القطب: ١٩ - ٢٦، السعدية: ١١٨ - ١٢٧، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٨٢ - ١٠٣.

(٣) ما بين [] من وضع المحقق، وقد وضعت الفصل هنا رغم إهمال المصنف والشارح له؛ نظرا إلى أن المصنف سيعقد فصلا للمعاني، فالأتيق بهذا الصنيع عقد الفصل للألفاظ أيضا، قارن ذلك بما في الرسالة الشمية مثلا. ثم إن الأبحاث المتعلقة باللغة من العناصر التي أدخلها الإسلاميون في المنطق الأرسطي، ولا يوجد لها شيء في منطق أرسطو ولا في منطق الشراح اليونانيين. راجع مناهج البحث للنشار: ٤٤.

(٤) يعني الإفادة للغير وكذا الاستفادة من الغير، ثم إن بحث أهل العربية فيها يخلف عن بحث الناطقة؛ حيث إن أهل العربية يبحثون عنها على قاعدة لغة العرب، بينما الناطقة يبحثون عن أحوالها الشاملة لجميع اللغات. راجع حاشية السيد على شرح الشمية: ١٧٤/١، والعطار على الخبيصي: ٨٤.

يَجْزِلُ الْجَاعِلِ)، بحيث إذا علم المجموع علم المعنى، بشرط العلم بالجعل،
(وَمِنْهَا: طَبِيعَةٌ، بِإِخْدَاتِ الطَّبِيعَةِ) الدال عند عروض المدلول، (وَكُلُّ مِثْلِهَا
لَفْظِيَّةٌ وَعَبْرٌ لَفْظِيَّةٌ^(١))، فهذه ستة أقسام^(٢).

(وَإِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ مَدَنِيَّ الطَّبَعِ)، أي يُعَسِّرُ معيشته إلا مع بني نوعه،
(كَبِيرِ الْإِفْتِقَارِ إِلَى التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ، وَكَانَتْ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ أَعْمَهَا^(٣))
للمعاني، (وَأَسْهَلُهَا^(٤))؛ لكفايتها الغرض الذي هو العلم بالوضع، وعدم
الحاجة إلى التدقيق في حصول الإفادة (فَلَهَا الْإِغْتِبَارُ) في العلوم.

(وَمِنْ هَهْنَا^(٥)) تَبَيَّنَ أَنَّ الْأَلْفَاظَ مَوْضُوعَةً لِلْمَعَانِي، مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ،

(١) قال المصنف رَحِمَهُ اللهُ فِي مَبْنِئِهِ (٣٨٥): «أُنْكَرَ السِّدَّ وَجُودَ الطَّبِيعَةِ فِي غَيْرِ اللَّفْظِيَّةِ،
وَأَثَبَ الْمُحَقِّقُ الدَّوَانِي، وَهُوَ الْحَقُّ». انظر لرأي الدواني الذي اختاره المصنف في شرح
الدواني على التهذيب: ٧/ب، والملا البيهقي أيضا ممن اختار مذهب الدواني كما يظهر
من صنيعه في شرح التهذيب: ١٢. ورأي السيد ذكره في «حواشي المطالع» كما في عبد
الحكيم على السيد على شرح الشمسية: ١٧٥/١.

(٢) حصر الدلالة في اللفظية وغير اللفظية حصر عقلي، وأما حصر الدلالة اللفظية في العقلية
والوضعية والطبيعية فاستقراني، قال السيد في حاشية شرح الشمسية (١٧٧/١): «لا
بالحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات؛ فإن دلالة اللفظ إذا لم تكن مستندة إلى
الوضع ولا إلى الطبع لا يلزم أن تكون مستندة إلى العقل قطعا، لئلا إذا استقرينا فلم نجد
إلا هذه الأقسام الثلاثة»، وأشار الدواني أيضا في شرحه على التهذيب (٧/ب) إلى أن
وجه هذا التقسيم.

(٣) «لأنها تعم كل شيء: معلوم موجود معدوم... بخلاف الإشارة؛ فإنها مخصوصة
بالموجودات المحسوسة...». الإيهاج في شرح المنهاج للتاج السبكي: ٤٩١/٢،
وأيضا نهاية السؤل للإسنوي: ١٣٣/١، ١٣٤.

(٤) في السلم: «وأشملها»، والمثبت شرحا الملا حسن وبحر العلوم.

(٥) أي من أجل أن الإنسان مدني بالطبع فيحتاج إلى التعلم والتعليم، وإنما مناطهما هو=

أي مع قطع النظر عن الوجودين؛ لأن غرض الواضع إفادة ما في الضمير، وليس المقصود في الإفادة إلا نفس الشيء، (دُونَ الصُّورِ^(١) الذَّهْنِيَّةِ)؛ كما ذهب إليه الشيخ^(٢)، (أَوِ الصُّورُ الْخَارِجِيَّةُ، كَمَا قِيلَ^(٣)). قيل: مبنى الاختلاف على أن المعلوم بالذات ما هو، وقيل: مبناه على أن الملتفت إليه ما هو، فالشيخ زعم أن ما هو حاصل في الذهن ملتفت إليه بالذات، وعليه مبنى كون الحكم

= المعاني مطلقا، لا الخصوصيات الذهنية أو الخارجية. هذا هو الذي اختاره المصنف في سلم الثبوت أيضا (١٨٢/١، ١٨٣)، واختاره أيضا التقي السبكي (نقلا عن جمع الجوامع لآبته: ٢٦٧/١) وصنف فيه تأليفا مفردا كما حكى لنا ابنه التاج السبكي في منع الموانع (٢٩٤)، والإسنوي (نهاية السؤل: ١٣٥/١)، والعلامة العطار، وقال «والحق هو هذا». انظر حاشيته على الخيضي: ٩٣، ٩٤. ثم الخلاف في اسم الجنس، أي في النكرة؛ لأن المعرفة منه ما وضع للخارجي ومنه ما وضع للذهني. راجع شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢٦٧/١. هذا وقد أبدع المصنف رَجَاءَهُ؛ حيث رتب هذه الدعوى على الكلام السابق؛ إذ قال «ومن ههنا»، فكأنه استغنى بهذا الصنيع عن الاستدلال عليها مرة أخرى، ولا يخفى لطفه.

(١) في السلم لا يوجد: «الصور»، والمثبت شرح بحر العلوم.
(٢) والفارابي والرازيان: الفخر والقطب، وكذا الفيضاي في المنهاج (٤٩٠/٢). واستُئِذِلَ على هذا المذهب بدوران الألفاظ مع المعاني الذهنية؛ فإن من رأى شبحا من بعيد، واعتقده مثلا حيوانا مخصوصا، أطلق عليه اسم ذلك الحيوان، فإذا تغير ذلك الاعتقاد أطلق عليه اسما آخر طبقا للاعتقاد الجديد، فاختلاف الاسم لا اختلاف المعنى الذهني. وفي هذا الدليل رد أيضا على القوئين المخالفين. وأجاب الأرموي (التحصيل من المحصول: ١٩٨/١) عن هذا الدليل بأن الاختلاف المذكور إنما هو لاعتقاد أنها في الخارج كذلك، لا لمجرد اختلافها في الذهن.

(٣) من المقاتلين به: الشيخ أبو إسحاق الشيرازي (شرح الملح: ١٨٦/١)، النصير الطوسي؛ القطب الشيرازي، والتاج السبكي (جمع الجوامع: ٢٦٦/١)، التنفازاني، الدواني. راجع أيضا: الإبهاج للتاج السبكي: ٤٩١/٢، العطار على الخيضي: ٩٣، ٩٤، وعلى شرح جمع الجوامع: ٣٤٩/١.

على العنوان في المحصورات، فقال الصورة موضوع لها اللفظ، ومن زعم أن الملتفت إليه بالذات الأعيان الخارجية، قال هي موضوع لها اللفظ.

ولا يخفى عليك أن المعلوم والملتفت إليه بالذات في الإدراك الحسولي الشيء من حيث هو، كما هو عند أهل التحقيق، أو العين الخارجي كما قيل، وأما الصورة فهي علم ويمعزل عن المعلومية والالتفات إليها، ولذا لم يذهب ذاهب إلى أن الحكم على الصورة في المحصورات، وربما يؤول كلام الخصمين إلى المذهب الحق^(١).

(فَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى [تَمَامٍ]^(٢) مَا وُضِعَ لَهُ)، من حيث إنه تمام ما وضع له^(٣) (مُطَابَقَةٌ، وَعَلَى جُزْئِهِ)، من تلك الحيثة (تَضَمُّنٌ، وَهُوَ لَا يَزِمُ لَهَا فِي الْمُرَكَّبَاتِ)، بل هما متحدان بالذات؛ فإن اللفظ المفرد يدل على أمر واحد، فذلك الأمر من حيث إنه منحل إلى الأجزاء تضمَّن. قال المصنف في حاشية

(١) أشار إليه المصنف في السلم والشارح في شرح السلم: ١٨٣/١.

(٢) ما بين [] في بحر العلوم، وليس في السلم. ثم إن القيد - قيد التمام - في حد ذاته ليس ضروريا في التعريف، بل وصفه التاج السبكي في الإبهاج (٥٢٥/٢) بأنه «ليس بجيد»، وحذفه من تعريفه في جمع الجوامع (٢٣٧/١)، قال البعض: إنما ذكره رعاية لحسن التقابل مع الشق الثاني، وهو التضمن. راجع حاشية المطار على الخبيصي: ٨٥، وحاشيته على جمع الجوامع: ٣١٢/١. ثم إن انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في هذه الثلاث عقلي؛ كما صرحوا به.

(٣) كذا في بحر العلوم، وأما السلم ففيه (مِنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ) متنا، وكذا في نسخة الملا حسن، لكن بـ«الجهة»، بدل «الحيثة»، ولا فرق بين النسخين الأخيرتين في المعنى، ويوجد فرق بين نسخة بحر العلوم وبينهما في المعنى؛ حيث إن في قيد الحيثة سلامة عن بعض الإيرادات التي تعرض لها التاج السبكي في الإبهاج (٥٢٦/٢) والمحقق الدواني في شرح التهذيب (١/٨)، ولعل المصنف تابع هؤلاء في ذلك، راجع أيضا المطار على الخبيصي: ٨٨، ٨٩.

المسلم^(١): هذا موقوف على جواز انحلال أمر واحد إلى أمور متعددة، ويأبى عنه الطبع السليم. والقول الفيصل إنهما متحدان في الألفاظ الموضوعية بإزاء مركب ذهني، ومتغايران في المركبات الخارجية، هذا والله أعلم بالصواب.

(و) دلالة (عَلَى الْخَارِجِ)، من حيث هو خارج (الْإِزَامِ)، ولما لم يكن كل خارج بحيث ينتقل إليه الذهن^(٢)، بل لا بد من شرط أشار إليه بقوله: (وَلَا بُدَّ مِنْ عِلَاقَةٍ) بين الموضوع له والأمر الخارجي، [مُصَحَّحًا]^(٣) للانتقال منه إلى الخارج، (عَقْلِيَّةً)، وهو اللزوم الذي يمنع منه تصور الملزوم بدون اللازم، (أَوْ عُرْفِيَّةً)، كما بين الحاتم والجود، والأسد والشجاعة.

قال في «الحاشية»: اختار مذهب أهل العربية^(٤)؛ لأن محاوراة العرب مصدقة له، كما يلوح. اعلم: أن الدلالة عند أصحاب هذا الفن كون الشيء^(٥) بحيث يلزم من تصوره تصور^(٦) شيء آخر، فخرج به الدلالة المجازية؛ كما صرح به السيد المحقق قدس سره الشريف، ويشير إليه «الشفاء»، ثم الدال

(١) في الأصل «في حاشيته المسلم»، ولعل الصواب ما أثبتته أو «حاشيته للمسلم»، والمسلم كتابه الأصولي، ولم أعر على هذه الحاشية.

(٢) لأنه مستحيل؛ لكون الخارج عنه غير متناه.

(٣) كذا في بحر العلوم، ولا يوجد في السلم «مصححة».

(٤) كالسعد في تهذيب المنطق، وخالف البعض - كالتاج البكي في جمع الجوامع (٢٣٨/١) - منسوب أهل العربية.

(٥) عبر بلفظ الشيء حتى ينطبق التعريف على أقسام الدلالة كلها.

(٦) لعله عدل عن لفظ «العلم» إلى التصور لما يرد عليه من أن العلم يلزمه أن لا يكون للفظ دلالة عند التكرار؛ لامتناع علم المعلوم، ومن هنا فرسه السيد في حواشي المطالع بأن المراد بالعلم في كلامهم مجرد الالتفات والتوجه. راجع عبد الحكيم على السيد على الشمية: ١/ ١٧٥، والقطار على الخيبي: ٨٧.

على معناه الحقيقي يدل على جزئه ولوازمه البتة، فالدلالة الأولى مطابقة، والثانية تضمن، والثالثة التزام.

وعند أهل العربية الدلالة فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه^(١)، فإن كان ذلك المعنى موضوعا له اللفظ فالدلالة مطابقة، أو جزئه فتضمن، أو خارجا عنه فالتزام. فهذه الدلالات ممتنعة الاجتماع في استعمال واحد، واتحاد إحدى الأوليين بالأخرى غير معقول. ومذهب المصنف مضطرب؛ فإنه في الالتزام اختار مذهب أهل العربية؛ حيث صرح به في «الحاشية»، ونقض في «المسلم» على شارطي اللزوم الذهني بالدلالات المجازية، واختار في التضمن مذهب المعقوليين؛ حيث حكم في «المسلم» باتحاد التضمن والمطابقة في المركبات^(٢).

والأظهر ما قال بعض الأجلة^(٣): إسقاط الدلالة المجازية من الاعتبار

(١) قال رحمه الله في منته (٤٢): «أي الدلالة التي هي مقسمة لهذه الدلالات، وإلا فانفهام اللوازم من اللفظ أيضا دلالة عندهم، كيف والكيفيات والمزايا التي يبحث عنها في علم المعاني معتبرة عندهم».

(٢) انظر مذهبه الذي اختاره في المسلم: ١٨٠/١ - ١٨٢.

(٣) وهو المحقق الدواني في شرح التهذيب (٨/ب) وتبعه غيره كالمحقق مير زاهد؛ حيث قال: «لو اعتبر اللزوم العقلي فقط لخرج المجازات والكنيات المعتمدة في المحاورات والمخاطبات، ولا شك أن نظر المنطقي في الألفاظ ليس إلا باعتبار الإفادة والاستفادة، فلا وجه لتجديد اصطلاح بلا ضرورة، مع إفضائه إلى ضيق في الأمر الدلالة؛ لإخراج تلك الدلالات السابقة في الاعتبار عن الاعتبار. لا يقال: الدال عندهم مجموع اللفظ والقرينة، فاللزوم عقلي مطلقا؛ لأننا نقول: ليس للمجموع معنى ملزوم لذلك اللازم، بل ليس له وضع حقيقي أصلا». راجع المطار على الخبيصي: ٩٨، وعلى شرح جمع الجوامع: ٣١٣/١.

غير مستحسن، فالدلالة اللفظية الوضعية فهم شيء من اللفظ بعلاقة الوضع، مجازيا كان أو حقيقيا، وهي على تمام ما استعمل فيه مطابقة، فيدخل فيه الدلالات المجازية، وعلى جزئه المنفهم في ضمن فهم الكل تضمن، وعلى الخارج المنفهم بالتبع التزام، ولا بد من اللزوم عقلا أو عرفا، لكن في النسبة إلى الميزانيين تأمل، هذا، والله أعلم بالصواب^(١).

(وَقَدْ قِيلَ^(٢): «إِلْتِزَامٌ مَهْجُورٌ فِي الْمُلُومِ»، لا في المحاورات العربية؛ لِأَنَّهُ عَقْلِيٌّ)، ولا اعتبار لها، (وَنُقِصَ بِالتَّضَمُّنِ)؛ لأنه عقلي أيضا، وبأن العقلي غير معتبر في المحاورات أيضا، فيلزم أن يكون فيها مهجورا أيضا. والحل: أن كونه عقليا ممنوع، بل من أقسام الوضعية، كيف ولوضع الواضح دخل فيه^(٣).

(١) في حاشية الدسوقي على السيد على الشمية (١٧٥/١): «إن المجاز عند علماء المعاني أوسع منه عند علماء المنطق؛ فإنهم يستعملون اسم الملزوم في اللازم بالمعنى الأخص، فقولك (ربعنا القيث) مجاز عند علماء المعاني، واستعماله في النبات بطريق المطابقة، لا الالتزام ولا التضمن، وأما عند علماء المنطق فلا يقال له دال، فضلا عن كونه مجازا، وكذا المعنى؛ فإنه يدل على البصر التزاما، فإذا استعمل المعنى في البصر كان مجازا، ودلالته عليه من قبيل المطابقة، وهذا مجاز باتفاق الفريقين؛ لأن هذا لازم بين المعنى الأخص. والحاصل أن المناطقة يشترطون في اللازم أن يكون بينا، بخلاف أهل البيان؛ فإنه أعم من أن يكون بينا أو لا، قريبا أو بعيدا، فكل ما كان مجازا عند المناطقة مجاز عند أهل المعاني، ولا عكس». وانظر أيضا عبد الحكيم عليها: ١٧٧/١.

(٢) القائل هو الإمام الرازي، كما في شرح الطوسي على الإشارات (١٤٠/١)، ونقل الطوسي عنه دليلا غير الدليل الذي ذكره المصنف، وهو قوله «إن الدلالة على جميع اللوازم محالة؛ إذ هي غير متناهية»، ولم يجب الطوسي عليه.

(٣) وما قاله الطوسي في «شرح الإشارات» (١٣٩/١) من أن: «دلالة المطابقة وضعية صرفة، ودلائلنا التضمن والالتزام باشتراك العقل والوضع» هو الأقرب للقبول من قول المناطقة.

(وَيَلْزَمُهُمَا^(١)) الْمُطَابَقَةُ، أي يلزم التضمن والالتزام المطابقة، وهذا ظاهر على رأي الميزانيين وبعض الأجلة^(٢)، وغير ظاهر على رأي المصنف؛ إذ الالتزام عنده الدلالة على الخارج المستعمل فيه اللفظ مجازا، ولا يصح استعمال لفظ واحد حقيقة ومجازا معا، فلا يوجد دلالة على ما وضع له، إلا أن يقال: اللزوم تقديري، بمعنى أن ههنا معنى لو استعمل فيه اللفظ يكون دلالة عليه مطابقة، (وَلَا عَكْسَ)، أي ولا يلزمها التضمن؛ لوجود ألفاظ وضعت لمعان بسيطة، والالتزام، وهو مشكل إن أريد اللزوم التقديري على رأي المصنف؛ إذ ما من معنى إلا وله خارج، لو استعمل فيه اللفظ كان دلالة عليه التزاما، وأما على رأي الميزانيين وبعض الأجلة فظاهر؛ لجواز أن يوضع لفظ بإزاء معنى لا لازم له عقلا وعرفا.

ولما زعم الإمام أنه ما من معنى إلا وله لازم عقلي، وأقله ليس غيره دفعه بقوله: (وَكَوْنُهُ لَيْسَ غَيْرَهُ لَيْسَ مِمَّا يَنْسِقُ إِلَيْهِ الذَّهْنُ دَائِمًا)، فلا يلزم من

= إن دلالة التضمن والالتزام وضعيتان - لكون المقسم هو دلالة اللفظ، فأقسامه وضعية لفظية، سواء بواسطة أو بغيرها - ومن قول البيانيين بأنهما عقليتان، وعليه جرى الإمام في المحصول (٢١٩/١) والتاج في جمع الجوامع (٢٣٨/١)، ومن قول بعضهم كالأمدى (الإحكام: ١٥/١) بأن التضمن وضعي والالتزام عقلي.

(١) اعلم: أن بيان نسب هذه الدلالات له فائدة، قال عنه عبد الحكيم في حواشي الشمية (١٨٦/١): إنه «من تنمة التعريفات؛ لأنه موجب لمزيد انكشاف الدلالات، فلا يرد أن بيان الاستلزام لا دخل له في الإفادة والاستفادة». وهذه النسب «سنة»؛ حاصلة من مقابلة كل من الثلاثة مع الأخيرين، السعدية: ١٢٢. وإذا أمعنت النظر أيها القارئ يحصل لك هذه النسب الست.

(٢) لأن التضمن والالتزام تابعان دائما للمطابقة، وكل تابع من حيث إنه تابع لا يوجد إلا مع المتنوع، كذا قالوا. ثم انظر لما في هذا القول - القول بالتيعة - من الإشكال في مسلم البروت للمصنف مع شرح الشارح: ١٨٠/١.

فهمه فهمه عقلا أو عرفاً^(١)، (وَأَمَّا التَّضَيُّعُ وَالْإِلْتِزَامِيَّةُ فَلَا لَزُومَ بَيْنَهُمَا). عدم استلزام الالتزام إياه ظاهر؛ لتحقيقه في البسائط أيضاً، وأما عدم استلزام التضمن إياه فمشكل على مذهبه، على تقدير أخذ اللزوم التقديري^(٢).

[مَبْحَثُ الْإِفْرَادِ وَالتَّرْكِيْبِ]

(الْإِفْرَادُ وَالتَّرْكِيْبُ حَقِيقَةٌ) وبالذات (صِفَةُ اللَّفْظِ)، والمعنى إنما يوصف بهما بالتبعية^(٣)؛ (لَأَنَّهُ إِنْ دَلَّ^(٤))

(١) قال السيد في حواشي الشمسية (١٨٧/١، ١٨٨): «منه - أي قول الإمام - على أن سلب الغير لازم ذهني لكل معنى من المعاني، بحيث يلزم من حصوله في اللفظ حصوله فيه، وليس يصح؛ فإنا نتصور كثيراً من المعاني مع العقلة عن سلب غيرها عنها، ولو صح لاستلزم كل تصور تصديقاً، وهو باطل قطعاً. نعم، سلب الغير لازم بين المعنى الأعم، وهو أن يكون تصور الملزوم مع تصور اللازم كانياً في الجزم بينهما باللزوم، واللزوم المعتبر في الالتزام هو اللازم البين بالمعنى الأخص، وهو أن يكون تصور الملزوم مستلزماً لتصور اللازم». وانظر أيضاً السعدية: ١٢٣.

(٢) وأما على رأي الميزانيين فطالما لا نستلزم المطابقة الالتزام فعدم استلزام التضمن إياه ظاهر؛ «الجواز أن توجد ماهية مركبة ليس لها لازم بين، فيدل اللفظ على جزئها تفصلاً، ولا التزام». السعدية: ١٢٣.

(٣) قاله السيد في حواشي الشمسية (٢٣٢/١)، ثم قال: «فيقال: المعنى المفرد ما يستفاد من اللفظ المفرد، والمعنى المركب ما يستفاد من اللفظ المركب، وبعبارة أخرى: المعنى المركب ما يستفاد جزؤه من جزء لفظه، والمعنى المفرد ما لا يستفاد جزؤه من جزء لفظه، سواء كان هناك للمعنى واللفظ جزء أو لا يكون لشيء منهما جزء، أو يكون لأحدهما جزء دون الآخر».

(٤) علم من هنا - من قوله «دل» - وجه تقديم مبحث الدلالة على هذا المبحث. التفسير هنا هو اللفظ الموضوع باعتبار الدلالة المطابقة، فإن قيل: إنه لا وضع للمركبات، وإنما الوضع للمفردات، والمركب يدل عقلاً بسبب اجتماع المفردات على نحو مخصوص^(٥).

جُزْؤُهُ^(١) عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ دلالة مقصودة^(٢)، فخرج مثل «الحيوان الناطق» عَلَمًا

= فالمركب لا يدخل في الدال بالمطابقة، بينما صنيعهم يشعر بدخوله فيه، وقيل في دفعه إن المراد بالوضع المأخوذ في تعريف المطابقة إما وضع نفس اللفظ أو مفرداته قلنا: الحق أن هذا الإشكال وبالتالي دفعه ليس في محله؛ لأن للمركب أيضا من حيث التركيب وضما، وهو وضع نوعي في ضمن قاعدة كلية. راجع شرح القطب على الشمسية مع حواشي السيد وعبد الحكيم: ١٩٣/١، منهية الشارح: ٤٣، حاشية المطار على الخبيصي: ١٠٤، ١٠٣.

(١) كذا في السلم، وفي شرح بحر العلوم: «إن دل جزء اللفظ...»، وما في السلم أولى.
(٢) قال الدواني في شرح التهذيب (١/٩) «لا حاجة إلى اعتبار القصد ههنا، بعد اعتباره في أصل الدلالة، ولذلك قال الشيخ إنما يحتاج إليه للتعظيم لا للتسميم»، وههنا إشكال للسعد، وهو «أنه إن أريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات قبل استعمالها والقصد إلى معانيها تدخل في تعريف المفرد، وتخرج عن تعريف المركب، وإن أريد به أنه إن كان بحيث يقصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد، فمثل الحيوان الناطق العَلَم يخرج عن حد المفرد، ويدخل في حد المركب؛ لأنه بحيث يقصد بجزئه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق الذين هما جزءاً الشخص المسمى به، وذلك عند إطلاقه على الإنسان، وأياً ما كان ينتقض التعريفان جمعا ومنعاً» (السعدية: ١٢٨). وأجاب عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١٩٣/١) بـ«أن اللفظ إنما عرض له التركيب حين الاستعمال وقصد إفادة المعاني الكثيرة؛ فإن الواضع ابتداء إنما وضع الألفاظ لمعانيها متفرقة، والمركب من حيث إنه مركب إنما صار موضوعاً بوضع الأجزاء، كما صرح به قدس سره، والاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ وإرادة المعنى، فعلم أن القصد معبر في التركيب. ولما كان الأفراد عبارة عن عدم التركيب كان معناه عدم القصد، وأن التركيب والأفراد لا يجتمعان في اللفظ في حالة واحدة، فلذا اعتبر المتأخرون القصد في تعريفها، وليس مبناه على أن الإرادة معتبرة في الدلالة على ما وهم»، قال المطار في حاشية الخبيصي (١٠٤): «أشار بقوله «على ما وهم» للرد على الدواني».

هذا، وإن صنيعه يوحى بأن مثل «عبد الله» علما مما يرد على التعريف، فلذا احتاج إلى تقييد الدلالة بالقصد، وعليه جرى البعض. وهناك من يرى أنه لا يرد على التعريف=

لشخص إنساني، (فَمَرْكَبٌ^(١))، وَيُسَمَّى قَوْلًا وَمُؤَلَّفًا^(٢))، وَإِلَّا يَدُلُّ (فَمُفْرَدٌ).
وَهُوَ إِنْ كَانَ مِرَّةً لَتَعْرِفَ (حَالُ^(٣)) (الْفَعْرِ نَقْطٌ)، أَي دَالًا عَلَى مَعْنَى لَا
يُلاحَظ بالذات، بل على أنه من أحوال الغير.

وتفصيله: أنه كما أن ههنا أوصافا يتعلق بشيء أولا وبالذات، كالقسم
للجسم، وثانيا وبالعرض للآخر، بحيث يكون الأول واسطة في العروض،
كالقسم للسواد كذلك اللحاظ قد يتعلق ببعض المعاني، كمدلول الابتداء،
بالذات، والآخر بالعرض، كمدلول «مِرَّة»، فالأول يصلح للحكم عليه به،
ويستقل بالمفهومية، بخلاف الثاني فلا يستقل، فالاستقلال وعلمه تابعان
للملاحظ، والمركب من المستقل وغير المستقل لا يجب أن يكون غير مستقل؛
لأن غير المستقل وإن كان ملاحظا بالتبع انفرادا، لكن يجوز أن يلاحظ
المركب وأجزاؤه حال الاجتماع بالذات من غير تبعية أمر آخر. هذا أصل
يتفعل في كثير من المواضع، (فَقَادَةٌ).

= أصلا، لأن المفرد هو ما ليس لجزئه دلالة أصلا حين هو جزؤه، كما قاله في الإشارات
(١٤٤) ومنطق التلويحات (٣)، فإن «عبد» في مثالنا كحرف الزاي في «زيد» لا دلالة له
أصلا، فلا يرد «عبد الله» إشكالا، فلا حاجة إلى التقييد عند هذا الفريق. وهو الذي
حققه الطوسي في شرح الإشارات، وشنع على الفريق الأول. راجع أيضا: شرح العضد
على مختصر ابن الحاجب: ٣٤.

(١) يلاحظ أن المصنف قدم في مقام التعريف المركب على المفرد، وذلك لأن التعريف
باعتبار المفهوم، لا باعتبار الذات، ومفهوم المركب وجودي، ومفهوم المفرد علمي،
والأعداد إنما تعرف بملكاتها. وأما في مقام التقسيم فبالعكس، وسيأتي تقسيم المركب
بعد صفحات عدة، فانتظره. راجع السعدية: ١٣١.

(٢) يصرح بأنه لا فرق بين المركب والمؤلف في المعنى، وهو الذي حققه الطوسي في شرح
الإشارات: ١٤٤/١.

(٣) في شرح ملا حسن وضع «حال» متنا، ولا يوجد في السلم «حال».

وَالْحَقُّ أَنَّ الْكَلِمَاتِ الُّوْجُودِيَّةَ^(١)، أي الأفعال الناقصة (بِنهْا)، أي من الأداة، «فَإِنَّ «كَانَ» مَثَلًا مَعْنَاهُ»^(٢) «كَوْنُ الشَّيْءِ شَيْئًا لَمْ يَذْكُرْ بَعْدَ»، أي ما دام تذكر كان، «(لَا الْكَوْنُ فِي نَفْسِهِ)»^(٣)، أي هي لا تدل إلا على نسبة أخبارها إلى أسمائها، وهي غير مستقلة، (وَتَسْمِيَّتُهَا كَلِمَاتٍ لِتَصَرُّفِهَا)، أي كان وأخواتها كتصرف الكلمات، (وَدَلَّالَتِهَا عَلَى الزَّمَانِ) كالكلمات^(٤).

(وَيَلَّا)، أي وإن لم يكن معناه مرآة لتعرف حال الغير، «فَإِنَّ دَلَّ بِهَيْئَتِهِ وَضَمِّيَّةً عَلَى الزَّمَانِ»^(٥)، بأن يكون كل هيئة كذا واقعة في مادة متصرفة تدل

(١) هكذا سماها المنطقيون، كما ذكر الطوسي في شرح الإشارات: ١٤٧/١، وانظر أيضا السيد على شرح الشمسية: ٢٠٤/١.

(٢) لفظ «معناه» في السلم (٣٨٥) متنٌ، وفي شرح بحر العلوم وضع شرحا.

(٣) ما بين [] ليس موجودا في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٤) وأما تسميتها بالوجودية - أي دالة على ثبوت أخبارها لأسمائها - فلمدم صلاحيتها للإخبار، وقد تعرض المحقق الدواني لهذا الكلام في شرح التهذيب (٩/ب)، وقال: «ونسبتها إلى الأفعال كنسبة الأدوات إلى الأسماء، فإن «كان» مثلا لا يدل على الكون في نفسه، بل على كون الشيء شيئا لم يذكر، فهذه الكلمات الوجودية إنما تدل على نسبة شيء إلى موضوع غير معين في زمان معين، تكون تلك النسبة لمعنى متظرف، وبينه العطار في حاشية الخبيصي (١١٥، ١١٦)، حيث نقل فيه كلام الدواني، وقال: «ومعنى كون نسبتها إلى الأفعال إلح أن الأدوات تشارك الأسماء في عدم الدلالة بالهيئة على الزمان، وتعارفها في الاستقلال وعدمه، كذلك الكلمات الوجودية تشارك الأفعال التامة في الدلالة على الزمان، وتعارفها في الاستقلال وعدمه». وانظر أيضا شرح القطب على الشمسية مع حواشي السيد وعبد الحكيم: ٢٠٣/١، ٢٠٤.

(٥) كذا في الأصل، والذي في السلم «فإن دل بهيته على زمان». قال السعد في شرح الشمسية (١٣١)، وانظر أيضا العطار على الخبيصي: (١١٢): دلالة الكلمة على الزمان بالصيغة إنما يصح في لغة العرب، دون لغة العجم؛ فإن قولك «أمد» و«أيد» متحدان في الصيغة مختلفان بالزمان، مع أن نظر الفن في الألفاظ على وجه كلي غير مخصوص بلغة=

على زمان كذا، وأوضاع الكلم للزمان كذلك على ما حكم به أهل العربية، وهم العمدة في هذا الباب، (فَكَلِمَةٌ).

اعلم: أن الكلمة تدل على معنى واحد إجمالي مستقل، يحلله العقل إلى الحدث والزمان والنسبة العديمي الاستقلال، على ما يشهد به الوجدان، وأيضاً وقوعها محكوماً بها دائماً يدل عليه. وما قيل إنها محكوم بها باعتبار المعنى التضمني غير سديد؛ لاستلزامه وجود المجاز بلا حقيقة شائعا، فتأمل فيه. وأما عدم وقوعها محكوماً عليها فلا شتمال على نسبة مقتضية للحكم بها على الغير. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَلَيْسَ كُلُّ فِعْلٍ عِنْدَ الْعَرَبِ)، أي النحاة (كَلِمَةٌ عِنْدَ الْمُتَنَطِقِينَ، فَإِنْ نَحَوْا «أَمَشِي» [وَتَمَشِي] مَثَلًا^(١))، أي المضارع المتكلم والحاضر (فِعْلٌ عِنْدَهُمْ، وَلَيْسَ بِكَلِمَةٍ عِنْدَ الْمُتَنَطِقِينَ، لِإِحْتِمَالِهِ^(٢) الصَّدَقَ وَالْكَلْبَ^(٣))، وإذا بطل قضية أحادية لا بد من لفظين دالين على المسند والمسند إليه، وليس إلا الهمزة وأمثالها، ومادة الماضي وهما صالحان للدلالة عليها، فحكمنا بها،

= دون لغة أخرى، وأجاب السيد (في حواشي الشمية: ٢٠٧/١) بأنه الاهتمام باللغة العربية التي دون بها هذا الفن غالباً في زماننا أكثر، ولا بعد في اختصاص بعض الأحوال بهذه اللغة. وانظر أيضاً الدواني على الشمية: ٢٦٩/٢.

(١) ما بين [] ليس في السلم (٣٨٥)، وفي شرح الملا حسن: «فإن نحو أمشي وتمشي»، وفي شرح بحر العلوم (٤٤): «فإن نحو أمشي»، بدون «تمشي» ولا «مثلاً»، والظاهر من شرح بحر العلوم - حيث قال في شرحه «... والحاضر» - أن (وتمشي) ثابت في النص: (٢) كذا في السلم، وفي شرح الملا حسن: «لا احتمالهما»، وفي شرح بحر العلوم (١١) لا يوجد «عندهم» ولا «المتنطقين».

(٣) فنحو «أمشي» إذن مركب تام خبر عند المتنطقين، وليس مفرداً. ولعل الطوسي هو أول من تعرض لهذه النقطة، انظر شرحه للإشارات: ١٤٦/١.

وأما الضمير المستتر فلا اعتداد به؛ لأنه اعتبار محض، فلا يصار إليه إلا للضرورة^(١)، (بِخِلَافٍ يَمْشِي^(٢))، أي صيغ الغائب؛ لأن الباء فيه لا يصلح للدلالة على المحكوم عليه؛ إذ قد يظهر فاعله^(٣).

(١) قال الطوسي: «ظن بعضهم أن الفعل البسيط، أعني المجرد عن الاسم، الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب؛ لاشتغال أكثر الأفعال على الضمائر، وهو ظن فاسد بحققة النحاة؛ فإن قولنا: «قام» في «قام زيد» خال عن الضمير، وإن كان مشتقاً على ضمير في عكسه»، شرح الطوسي على الإشارات: ١/١٤٧. ولعل الطوسي رد على الشيخ المقتول القائل في منطق التلويحات (٤): «وفي لغة العرب قد تتعذر الكلمات لعدم البساطة؛ فإن أكثرها مركبة من اسمين أو اسم وحرف».

(٢) قال الملا حسن في شرح هذا المتن (٥٦): «فإنه كلمة عند المنطقيين والعرب؛ إذ لا يفهم منه معنى المركب والقضية ما لم يصرح بالفاعل؛ فإن «يمشي» بلا ذكر الفاعل لا يفيد معنى يمشي أحد أو زيد، وإلا يلزم عند ذكرهما التأكيد، وهو باطل قطعاً في محاوراتهم. نعم، في المخاطب عند ذكر الفاعل، مثل تمشي أنت، وفي المتكلم عند ذكره نحو أمشي أنا ونمشي نحن يفهم التأكيد قطعاً في المحاورات، فوضح الفرق فافهم». وهذا أوضح من شرح بحر العلوم، كما لا يخفى.

(٣) ولم يكن الكلام تاماً؛ إذ الكلام التام لا يرتبط بالغير أصلاً. هكذا قالوا في الفرق بين مثل «أمشي» و«تمشي»، وبين مثل «يمشي»، بخلاف فرق ابن سينا بما رده صاحب البصائر النصيرية (٩٧، ٩٨) ثم قال: «لعل لغة العرب تخلو من الكلمات المستقبلية؛ فإنها بأسرها مركبة لا بسيطة، لكن المنطقي لا نظر له في لغة دون، بل يكفي أن يعلم أنه من الممكن وجود لفظة دالة على معنى وزمانه المستقبل، لا دلالة لجزء منها على جزء من أجزاء هذا المعنى، فتكون مفردة». والنفس إلى هذا القول أميل، لا سيما للغة العربية ليست هي لغة هذا الفن أصالةً، بل لغته لغة اليونان، ثم يليها الفارسية، والعربية تأتي في الدرجة الثالثة، فخرم قواعد العربية من أجل نظريات هذا الفن المرتبطة بلغات آخر أمر لا يرتكب إلا للضرورة القصوى، وعليه يدل استتكار المحققين - منهم بحر العلوم في هذا الكتاب - كثيراً على المناطقة حين يخالفون قواعد العربية من غير تبرير، فتنبه ولا تغفل.

(وَالْأَلَا)، أي وإن لم يكن بهيئته دالا على الزمان (فَهُوَ اسْمٌ، وَبَيْنَ خَوَاصِرِ الْحُكْمِ عَلَيْهِ، وَقَوْلُهُمْ «مِنْ حَرْفٍ جَرٍّ» وَ«ضَرَبَ فِعْلٌ مَاضٍ» لَا يَرُدُّ عَلَيْهِ نَقْضًا)^(١)؛ فَإِنَّهُ حُكْمٌ عَلَى نَفْسِ الصَّوْتِ، أي صوت «من» و«ضرب»، (لَا عَلَى مَعْنَاهُ)، أي معنى «من» و«ضرب»، (وَالْمُخْتَصُّ بِهِ)، أي بالاسم (هُوَ هَذَا)، أي الحكم على معناه؛ إذ يوجد فيه ولا يوجد في غيره، لكن لا مطلقا، بل إذا لم يتصور بعنوان مفهوم اسمي جعل مرآة لملاحظته، وأما إذا جعل عنوانه مفهومًا اسميًا فيحكم عليه، فلا يرد معنى من غير مستقل، ولا يحتاج إلى هذا العذر الحاكم على الطبيعة في المحصورات أو ما في قوتها، بل الحاكم على الأفراد، (وَالْأَوَّلُ)، أي الحكم على نفس الصوت (يَجْرِي فِي الْمُهْمَلَاتِ أَيْضًا [نَحْوُ جِسْقٍ مُهْمَلٍ]^(٢)).

وَأَيْضًا)، شروع في تقسيم آخر للمفرد المطلق^(٣)، وقد نص الشيخ في قاطيغورياس «الشفاء» على أن المراد بالاسم المنقسم إلى المتواطئ والمشكك مطلق المفرد، سواء كان اسما أو كلمة أو أداة^(٤) (إِنْ اتَّخَذَ مَعْنَاهُ)، أي لوحظ

(١) ما بين [] ليس في السلم، وهو في شرح بحر العلوم.

(٢) ما بين [] ليس في السلم، وهو في شرح بحر العلوم.

(٣) هذا تقسيم المفرد بالقياس إلى معناه. وقال الدواني في شرح التهذيب (٩/ب) إن هذا التقسيم تقسيم لمطلق المفرد، لا للمفرد المطلق كما ذكر الشارح. وعلمه المحقق ميرزاهد «بأن كلا من الكلمة والأداة لا يكون علما ولا متواطئا ولا مشككا؛ فإنهما لا يتصفان بالكلية والجزئية، وإذا جعل المفرد المطلق مقسما يلزم أن يكون كل من الكلمة والأداة على تقدير كونه متحدا المعنى علما ومتواطئا ومشككا؛ لأن العموم والإطلاق معتبران في الشيء المطلق، وغير معتبرين في مطلق الشيء، اهـ.

(٤) قال السيد في حواشي الشمية (٢١٣/١): «وأما الانقسام إلى المشترك والمنفول بأفله وإلى الحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم وحده؛ فإن الفعل قد يكون مشتركا...»

من حيث معناه الواحد، (فَمَعَ تَشْخِصِهِ)، أي فذلك المفرد الملبس مع تشخص معناه (جُزِّيَّ^(١))، قال السيد المحقق قدس سره الشريف: الكلية والجزئية من صفات المعنى بالذات، وبالعرض من صفات اللفظ^(٢). (وَيَدْخُلُ فِيهِ)، أي الجزئي (الْمُضْمَرَاتُ وَأَسْمَاءُ الْإِشَارَةِ^(٣))؛ فَإِنَّ الْوَضْعَ فِيهَا وَإِنْ كَانَ عَامًّا، لَكِنَّ الْمَوْضُوعَ لَهُ خَاصٌّ^(٤).

اعلم: أن الوضع لا بد له من ملاحظة المعنى واللفظ حين الوضع، فإن لاحظهما الواضع بخصوصهما فهو الوضع الخاص، والموضوع له الخاص كوضع الإنسان لمعناه، وإن لاحظهما بوجه كلي، ووضع كل واحد واحد من الألفاظ الصادق عليها ذلك الوجه بإزاء كل واحد واحد من المعاني الصادق عليه وجهها مرة واحدة فهو الوضع العام، والموضوع له العام وإن لاحظ اللفظ بخصوصه والمعاني الكثيرة بالوجه الكلي، ووضع اللفظ بإزاء كل واحد واحد

= وقد يكون مقولاً.. وقد يكون حقيقة.. وقد يكون مجازاً، وكذا الحرف أيضاً. والسر في جريان هذه الانقسامات في الألفاظ كلها أن الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات الألفاظ بالقياس إلى معانيها، وجميع الألفاظ متساوية الأقدام في صحة الحكم عليها وبها. ومن هنا جعل المقيم هنا هو المفرد، لا الاسم كما جعله صاحب الشمسية (٢٠٩/١)، ولا المستقل كما جعله صاحب المعيار.

(١) قال القطب الرازي في شرح الشمسية (٢١٠/١): إنه جزئي حقيقي عند المناطقة، وعَلَم عند النحاة.

(٢) نص عبارة السيد في حواشي شرح الشمسية (٢١٣/١): «أما الكلية والجزئية المعتبرتان في التقسيم الأول فهما بالحقيقة من صفات معاني الألفاظ.. وأن معنى الأداة والكلمة لا يصلحان لأن يوصفا بشيء منهما». بل سبقه إلى التصريح به القطب الرازي في شرح الشمسية: ٢٣٩/١.

(٣) في السلم «الإشارات»، والمثبت من شرح بحر العلوم.

(٤) في السلم «خاصا»، والصواب ما أثبت، وهو الموافق لشرح الملا حسن.

من تلك المعاني فهو الوضع العام والموضوع له الخاص، وإن كان عكس ذلك فهو الوضع الخاص والموضوع له العام ولم يوجد^(١)، (عَلَى مَا هُوَ التَّحْقِيقُ^(٢))، خلافا للعلامة التفتازاني^(٣)؛ لأنه لو لا ذلك لكان وجود المجاز شائعا بلا حقيقة، ولأنه لا يتبادر عند الإطلاق إلا الخصوصيات، والاشتراك خلاف الأصل.

ثم كونها جزئية لا على الإطلاق، بل إذا كان المرجع والمشار إليه جزئيا حقيقيا، (وَيُدْوَنِي)، أي اللفظ المفرد حال كونه بدون تشخص معناه (مُتَوَاتِرٌ، إِنَّ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهُ)، أي أفراد معناه (فِي الصَّدَقِ)، أي صدق ذلك المعنى عليها.

(وَلَا تَسَاوَتْ قَمُشَكُكُ، وَحَصَرُوا التَّفَاوُتَ فِي الْأَوَّلِيَّةِ)، فسرت بكونه في بعض الأفراد مقتضى الذات، دون بعض آخر، (وَالْأَوَّلِيَّةِ)، وهي التقدم بالعلية أو بالطبع؛ على ما فسر المحقق الدواني، (وَالشَّدَّةِ [وَالضَّعْفِ] وَالزَّيْنَةَ [وَالنَّقْصَانَ]^(٤)).

ثم ههنا اختلافات بين الإشراقين والمثاليين، لا بد من الاطلاع عليها

(١) فصله المصنف في مسلم الثوب: ١/١٩٠، ١٩١.

(٢) وإلى هذا الرأي ذهب الآخرون، منهم: البضاوي في المنهاج (٥٤٢/٢)، واحتجوا على ذلك بأن الكلبي نكرة، والمضمرات أعرف المعارف، ومن قال إنها كلية: القراني في شرح المحصول، والإصفهاني في شرح المحصول، والإسنوي في نهاية السؤل (١٤٣/١)، ونقل عن أبي حيان أنها كليات وضعا، جزئيات استعمالا.

(٣) انظر رأيه في السعدية: ١٣٣، وشرح الدواني على التهذيب: ٩/ب، ١٠/١، شرح البردي عليه: ١٤.

(٤) ما بين [] ليس في السلم، بل هو في شرح بحر العلوم متنا.

لطالب الصواب، الأول: هل في الماهية تشكيك أم لا؟ فالإشراقية مالوا إلى الأول، والمشاؤون إلى الثاني، وتحرير محل النزاع على ما يفهم من كلام العلامة الشيرازي أن الاختلاف بين الأشياء يتصور على أنحاء: اختلاف بالماهية، كما بين الإنسان والفرس، واختلاف بالعوارض، كما بين الزنجي والرومي، واختلاف الماهية بالكمال والنقصان.

فبعد الاتفاق على الأولين اختلفوا في الثالث، فالإشراقية أثبتوه، والمشاؤون نفوه، والاختلاف بالكمال والنقصان كونها في نحو من الوجود زائدة بنفسها على نفسها في نحو آخر من الوجود، من دون واسطة في العروض، هذا في النحوين الأخيرين، أما النحو الأول فلا يتصور في الذاتي، وهو الأشبه؛ لأن الذاتي لا يكون مقتضى الذات، وأما الثاني فالأشبه جوازه في الذاتي والماهية؛ لأن العلة والمعلول قد يكونان من نوع واحد، فلا بد من أن يكون العلة بماهيتها مقدمة على ماهية المعلول؛ على ما ينادى عليه الجعل البسيط.

وإذا ماهيتهما واحدة، فلا بد أن يكون هي في نحو من الوجود مقدمة على نفسها في نحو آخر منه، ومصدق حمل النوع عليهما ذاتاهما مع كون أحدهما متقدما على الآخر، فصدق النوع على بعض أفرادها، وهو العلة مقدم على صدقه، على بعض آخر، وهو المعلول، قال الصدر الشيرازي: الإشراقية جوزوا التشكيك في الماهية بجميع أنحاءها، فالجواز بالنحو الثاني قد عرفت.

وأما النحو الأول فلعله لأنهم لم يفسروه بما ذكر؛ لأنهم قالوا: وجود العلة أولى من وجود المعلول، مع عدم كونه مقتضى الذات، وهذا النحو من الأولوية يجوز في الماهية بلا ريب، وأما جواز النحوين الأخيرين فلأن المقدار إنما يزيد على مقدار آخر بنفسه، كالخط بنفس الخط يزيد على آخر، وكذا

السواد الشديد على الضعيف.

وأجيب عن الأول بأن ماهية المقدار يصدق على الكبير، كما يصدق على الصغير بلا تفاوت، لكن الكبير إذا قيس إلى الصغير يحدث التفاوت، فالتفاوت إنما حدث فيه بواسطة الإضافة، وأيد بكلام الشيخ.

ولا يخفى عليك أن التفاوت بالزيادة والنقصان إنما هو في المقدار بلا واسطة في العروض؛ لأن الزائد بالذات هو المقدار ليس إلا، وأن الزيادة إضافة، فلا يعرض معروضها إلا بالقياس إلى آخر معروض للنقصان، والإضافة لو كانت واسطة لكانت في الثبوت، وإلا لكانت زائدة وناقصة، فلا تكون إضافة، ويحول حوله ما في «العروة الوثقى»: إن الإضافة التي هي مناط الزيادة والنقصان إن كانت منضمة إلى المقدار فهي الكم، ومع هذا فالكلام فيه كالكلام في المقدار، فإما يتلألأ أو ينتهي إلى مقدار يكون بنفسه زائدا أو ناقصا، وإن كانت انتزاعية فيكون منشأ انتزاعه المقدار؛ لأن غيره لا يكون منشأ لانتزاع الزيادة والنقصان، فيكون هو بنفسه زائدا أو ناقصا.

فقط ما قيل: إنه انتزاعي، ومنشأ انتزاعه هذا الكم، وللهذبة دخل في انتزاع الزيادة والنقصان، وما قال^(١) إن غير الكم لا يكون منشأ لانتزاع الزيادة والنقصان ممنوع، والصحيح أن غير الكم وهذيته لا يكون منشأ لانتزاعهما؛ لأن الهذية أمر عديم، لا يكون متصفا بهما من غير واسطة في العروض، ولو كانت واسطة لكانت في الثبوت، والموجود ليس إلا نفس الماهية، فهي المعروض لهما وللهذيتين، ومنشأ لانتزاعهما وللهذيتين، فحفظ والله أعلم.

وأجيب عن الثاني بأن الشديد والضعيف متخالفان بالماهية؛ لاختلافهما

(١) «داخل فيما قيل» (من بين سطور الأصل).

بالفصول المتنوعة، وهو فاسد كما سيظهر إن شاء الله، واختار المصنف مذهب المشائين، وقال: (وَلَا تُشْكِيكَ فِي الْمَاهِيَّاتِ الجوهرية، (وَلَا فِي الْعَوَارِضِ)، أي الماهيات العرضية، (بَلْ فِي اتِّصَافِ الْأَفْرَادِ)، أي أفراد الماهية (بِهَا)، أي بالعوارض، (فَلَا تُشْكِيكَ فِي الْحُجْمِ)؛ لأنه ماهية جوهرية، (وَلَا فِي السَّوَادِ)؛ لأنه ماهية عرضية.

(بَلْ) التشكيك ([فِي اتِّصَافِ أَفْرَادِهِ بِ] فِي أَسْوَدَ)، وأوثق دلالتهم ما قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى: لو كان الماهية زائدة أو ناقصة أو شديدة أو ضعيفة، فإما أن يشتمل الشديد الزائد على أمر ليس في الضعيف والناقص، أو لم يشتمل، وعلى الثاني لم يكن فرق بينهما وبين مقابلتهما، وعلى الأول فذلك الأمر إما فصل، فاختلف الشديد والضعيف نوعا، فلا يكون الماهية شديدة أو ضعيفة، وكذا حال الزائد والناقص، أو عارض فيكون التشكيك في العارض، لا فيها.

ولا يرد النقص بالعارض، بأن الشديد منه إن اشتمل على أمر ليس في الضعيف، فإما فصل له، فاختلفا نوعا، أو عارض فلا يكون في العارض المفروض تشكيك، بل في عارض وإن لم يشتمل، فلا فرق؛ لأننا نختار الشق الأخير، ونقول: يجوز أن يكون فيه فرق باعتبار المصداق؛ إذ المصداق في صدق المشتق قيام المبدأ، وباختلافه شدة وضعفا، ولو كان هذا الاختلاف فيه بالنوع يختلف المصداق، فيختلف الصدق بخلاف الذاتي؛ فإن المصداق فيه نفس الماهية. وفيه نظر، أما أولا: فلأن اختلاف الشديد والضعيف بالماهية لا ينفي التشكيك في الماهية الجنسية؛ لجواز أن يكون الفصول واسطة في الثبوت.

ولما ثانياً: فلأن احتمال الشديد على عارض ليس في الضعيف لا يوجب التشكيك في العارض فقط، بل يجوز أن يكون الماهية بنفسها شديدة أو ضعيفة، ويكون العارض واسطة في الثبوت فقط، فتأمل فيهما.

ولما ثالثاً فلأن عدم احتمال الشديد والزائد على أمر ليس في الناقص والضعيف لا يوجب عدم الفرق بينهما؛ لجواز أن يكون الفرق بنحو من الوجود، فيكون الماهية بنفسها في نحو من الوجود زائدة أو شديدة، وفي نحو آخر ناقصة أو ضعيفة.

ثم إنه قال الجامع بين المعقول والمنقول، بحر العلوم، صاحب المقامات الرفيعة أبونا وأستاذنا نظام الملة والدين، أغرقه الله في بحار رحمته وأسكنه في مقام خلته، في «تعليقاته على الحواشي القديمة»: يمكن توجيه كلام المشائين بأن الشدة صدق الكلبي على موضوع واحد بأصداق كثيرة، والضعف ضده، وهذا لا يمكن في الذاتي؛ فإن الصدق لا يتكرر إلا بتكرر المصداق، ولو تكرر المصداق في صدق الذاتي لتكرر ذات الموضوع؛ لأنها المصداق، هذا خلف، بخلاف العارض؛ إذ المصداق فيه هو المبدأ القائم بالموضوع، فإذا كان شديداً أمكن انتزاع أمثال الضعيف، فيتكرر الحمل بحسبها، ثم قال: وعلى هذا يصير النزاع بين الفريقين لفظياً. وقال أيضاً: ويأبى عنه كلمات المشائين أيضاً، وقد ظهر لك من هذا القيل والقال أن الحق ما قال الإشراقية، ولا يصح قول المشائين إلا بالتأويل بنحو آخر، والله أعلم بالصواب.

الاختلاف الثامن: قال الإشراقيون: الشديد والضعيف متحدان بالماهية، ويدعون فيه البديهة، وهو أجدر بذلك، وبعد التنزل يستدل بأن الحركة في الكيف يستدعي أن يكون كيف واحد غير قار موجوداً بأن المبدأ والمنتهى، كما

تقرر في الطبيعيات، فلا بد من أن يكون أجزاؤه متحدة الماهية، وبعضها شديدة وبعضها ضعيفة. وأيضا البياض القائم بالجسم المتصل بعنه شديد وبعضه ضعيف، فلا بد من كونهما متفقَي الماهية؛ لكونهما جزء في المتصل.

قال المشاؤون: إنهما مختلفان بالماهية، وأوثق شبهاتهم إن فرضنا سوادات متناقضة، بأن يكون السواد الأول ضعف الثاني والثاني ضعف الثالث، وهكذا إلى أن ينتهي البياض الحق، فنسبته إلى السواد الأضعف الذي تحته كنسبة هذا السواد إلى الأشد الذي فوقه، فلو كانت السوادات متفقة الماهية كان هو والبياض أيضا كذلك، هذا خلف، وهو منقوض بالمقدار؛ لجريان مقدمات الدليل فيه. والحل أن الكيفيات في الشدة والضعف غير منتهية إلى حد، فذلك الفرض محال، كما في الكميات.

(الاختلاف الثالث): لما جوز الاشراقية التشكيك في الماهية فروا الشدة والضعف بكمال نفس الماهية وضعفها، وهو متصور على أنحاء قد يكون بحيث يكون آثار الماهية أكثر، وقد يكون بحيث ينتزع عنه الوهم أمثال الأضعف، والمحقق الدواني لما خالفهم اتباعا للمشائين غير التفسير، وقال^(١) كما أشار إليه المصنف: (وَمَعْنَى كَوْنِ أَحَدِ الْقَرْدَيْنِ أَشَدَّ أَنَّهُ يَحِثُّ يَنْتَزِعُ مِنْهُ الْعَقْلُ بِمَعُونَةِ الْوَهْمِ أَمْثَالَ الْأَضْعَفِ، وَيُحَلِّلُهُ [الْعَقْلُ]^(٢) [إِلَيْهَا])، أي إلى أمثال الأضعف، (حَتَّى إِنَّ الْأَوْهَامَ الْعَامَّةَ تَذْهَبُ إِلَى أَنَّهُ)، أي الأشد (مُتَأَلِّفٌ مِنْهَا)، أي من أمثال الأضعف، (فَأَفْهَمَ). وفسره بعضهم بكثرة آثار الماهية، وهذا أيضا مما يناسب مذهب المشائين.

(١) قاله في حاشية التجريد، كما نقله المطار في حاشية الخبيصي: ١٢١.

(٢) في بحر العلوم فقط، ليس في السلم.

الاختلاف الرابع: قال الإشراقيون: الزيادة والقوة والشدة أمر واحد، وهو كمال الماهية، لكن إذا وجدت في الكم سميت زيادة، وإذا وجدت في الجوهر سميت قوة، وإذا وجدت في الكيف سميت شدة، وكذا أضافوها، لكن هذه إطلاقات عرفية لا اعتداد بها في العلوم الحكمية، والمشاؤون زلوا وقالوا بتغايرها؛ نظرا إلى الإطلاقات، وناقضوا أنفسهم حيث لم يجوزوا كون الخط أشد خطية، وجوزوا كونه أشد طولا، مع أن الطول هو الخط، والمصنف اختار مذهب الإشراقية؛ حيث عرف الشدة بما يتناول الزيادة أيضا.

الاختلاف الخامس: أن الجوهر هل يشتد، أم لا؟ قال الإشراقيون: نعم، وهو ظاهر على أصلهم؛ فإنهم عنوا بها كمال الماهية، والماهية الجوهرية في الفيل أكمل من البعوضة؛ لظهور الآثار الكثيرة في الفيل دونها، وعلى ما فسره أتباع المشائين له تجويز أيضا؛ فإن من الجائز أن يكون بعض المفارقات بحيث ينتزع عنه أمثال مفارق آخر، ولم يدل دليل على خلافه، وقد ادعى الإشراقيون فيه المشاهدة بالرياضيات، وقال المشاؤون: لا يشتد الجوهر، ولم يقيموا عليه دليلا، بل بنوا على مجرى العرف؛ حيث لم يطلق على جوهر أنه أشد من جوهر آخر، هذا والله أعلم بالصواب.

والزيادة والنقصان على أصلهم أيضا يتصف الجوهر بهما فإنهم قالوا بالمقدار الجسماني جوهر وعين الجسم، مع أنه يتصف بهما^(١)، والله أعلم بحقيقة الحال.

(وَإِنْ كَثُرَ) معناه، (فَإِنْ وُضِعَ) ذلك المفرد (لِكُلِّ [مِنَ الْمَعْنَى])^(٢)

(١) من قوله «الاختلاف الرابع» إلى هنا ينقل المطابق في حاشية الخبيصي (١٢١، ١٢٢) بحذف يسير.

(٢) في بحر العلوم، وليس في السلم.

بأوضاع، فيخرج نحو أنا (ابتداء^(١))، بلا تخلل نقل (فمُشْتَرَكٌ^(٢)). اختلف أولا في إمكان المشترك، ثم في وقوعه، ثم في كونه للضدين، (وَالْحَقُّ) عند الجماهير (أَنَّهُ)، أي المشترك (وَأَقْعُ) في كلام العرب، بل في كلام الله تعالى، (حَتَّى بَيَّنَّ الضَّدَّيْنِ^(٣))، كالقراء للحيض والطهر، (لَكِنْ لَا عُمُومَ فِيهِ^(٤))، وهو ههنا إرادة كل معانيه (حَقِيقَةً) عندنا، خلافا للشافعي^(٥) رحمه الله تعالى^(٦)، وأما إرادة جميع معانيه على أنه معنى واحد مجازي، أو أحد

(١) كما قيده الدواني في شرح التهذيب (١٠/ب)، ومعناه أن لا يكون وضع لبعضها مبرقا بوضعه لبعض آخر منها تابعا له، فيدخل فيه المرتجل، ويخرج عنه المنقول، فإن المنقول إليه أيضا موضوع. انظر المطار على الخيصي: ١٢٣، شرح الملاحسن على السلم: ١٦٢.
(٢) أي بالنسبة إلى جميع المعاني، وأما بالنسبة إلى أحد المعاني فمُجْتَمَلٌ. راجع السعدية: ١٣٤، مسلم الثبوت: ٢٠٣/١.

(٣) ولم يتعرض المصنف للتقيضين، إلا أنه قال في «المسلم» (١٩٨/١) إن الإمام الرازي منعه بين التقيضين. انظر المحصول: ٢٦٧/١، التحصيل من المحصول: ٢١٣/١. قال التاج السبكي (الإبهاج: ٦٥٣/٢): «والحق جوازه، وقد مُثِّلَ لذلك بلفظة «إلى» على رأي من زعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه».

(٤) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «لكن ليس له عموم». وهو المراد بـ«عموم المشترك». انظر المسألة في الإبهاج: ٦٣٨/٢ - ٦٨٨، حاشية التلويح للسعد: ١٢١/١، ١٢٢، المسلم مع شرحه: ٢٠١/١. ثم هذا الخلاف الذي في المشترك يجري في الحقيقة والمجاز أيضا، هل يراد بالأسد - مثلا - الحيوان المفترس والرجل الشجاع معا، حقيقة أو مجازا، ولا يتعرض له المصنف. انظر مثلا جمع الجوامع: ٢٩٨/١، ٢٩٩.

(٥) هو: الإمام محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع، (١٥٠ - ٢٠٤هـ/٧٦٧ - ٨٢٠م)، صاحب الملعب المشهور، ثالث الأئمة الأربعة، مجدد القرن الثاني الهجري، ناصر السنة، فضله لا يحصى، وفضائله لا تتقصى، توفي بمصر ومشهده في القاهرة، يزار ويشترك به. أفردت في سيرته وتاريخ حياته أسفار وصحف جليلة، فراجعها إن شئت.
(٦) وكذا الباقلاني والمعتزلة، فإنهم جَوَّزُوا إعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير=

معانيه بأن يكون الآخر من جزئياته فجائز اتفاقاً^(١)، والتفصيل في كتب الأصول.

(وَالْمُرْتَجِلُ)، وهو اللفظ المنقول عن معناه الأصلي إلى آخر، من غير مناسبة^(٢) (قِيلَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ)؛ لأنه لما لم يكن بين المنقول عنه والمنقول إليه مناسبة فكانه وضع لكل منهما ابتداءً، والجمهور على أنه قسيم له^(٣)، [وَقِيلَ مِنَ الْمُنْقُولِ]^(٤).

(وَالْإِلَّا) يكن وضعه لهما ابتداءً، بل للأول فقط، (فَإِنْ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِي) المنقول إليه، بأن يفهم من غير قرينة (فَمُنْقُولٌ: شَرْعِيٌّ^(٥))، إن كان الناقل

= المتضادة؛ نظرا لوضعه لكل منها. وأما المتضادة فليست محل خلاف، خلافا لما يرويه صنع المصنف. وزاد الشافعي: وظهر فيها جميعا عند التجرد عن القرائن، فيحمل عليها، وعند الباقلاني هو مجمل، ولكن يحمل عليها احتياطا. راجع جمع الجوامع للتاج السبكي: ٢٩٦/١، الإبهاج: ٦٥٢/٢، ٦٥٣.

(١) بأن يراد به من متكلم واحد في وقت واحد، كقولك «عندي عين»، وتريد الباصرة والجارحة مثلا مجازا؛ لأنه لم يوضع لهما معا، وإنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر، بأن تعدد الواضع، أو وضع الواحد نسيانا للأول.

(٢) كذا عرفه الإمام في المحصول، وجرى عليه السعد في حاشية التلويح (١٢٧/١)، وقال القرافي: وفيه نظر؛ لأن المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع الذي لم يقدم له وضع. انظر نفائس الأصول للقرافي: ٦٠٦/٢.

(٣) وعليه جرى السعد في التلويح (١٢٧/١) - وعلل ذلك بأن الاستعمال الصحيح في النبر بلا علاقة وضع جليد، فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له، فيكون حقيقة، وإنما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا إلى الوضع الأول؛ فإنه أولى بالاعتبار - والمصنف في السلم: ١٩٨/١.

(٤) ما بين [] في السلم، وليس في شرح بحر العلوم.

(٥) وإن قلت: إن الشرعي من جملة العرف الخاص، فلم أفرده بالذكر بل وقدمه على

الشرع، (أَوْ عُرْفِيًّا: خَاصًّا)، إن كان صاحب عرف خاص، (أَوْ) [عُرْفِيًّا] (عامًّا^(١))، إن كان عرفا عاما. ([قَالَ سَيِّبُونِي])^(٢): (الْأَعْلَامُ كُلُّهَا مَقُولَاتٌ)، ([إِخْلَافًا لِلْجُمْهُورِ])^(٣) من النحاة.

(وَالِإِلاَّ) اشتهر في الثاني المنقول إليه^(٤)، بل يحتاج في فهمه إلى قرينة صارفة عن الأول، (فَحَقِيقَةً) في الأول، إن استعمل فيه، (وَمَجَازًا) في الثاني، إن استعمل فيه، فالمفرد قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز^(٥)، (وَلَا بُدَّ مِنْ عِلَاقَةٍ) بين المعنيين؛ لينتقل إلى الثاني الغير المشتهر، (فَإِنْ كَانَتْ) تلك العلاقة في المجاز (تَشْبِيهًا)، وهو المشاركة في وصف معتد به (فَاسْتِعَارَةً)، أي فالمجاز استعارة، (وَالِإِلاَّ فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ، وَخَصَرُوهُ)، أي المجاز المرسل باعتبار العلاقة (فِي أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ نَوْعًا)^(٦):

= مقيمه؟ قلت: إنه لما كان أشرف أفراد الخاص عُذَّ قسما مستقلا لأجل ذلك، راجع شرح ملا حسن، وعبد الحكيم والدسوقي على شرح الشمية (٢١٧/١)، ثم إنه يدل على تدخل العنصر الإسلامي في تطور علم المنطق.

(١) ما بين [] ليس في السلم، بل هو متن في بحر العلوم، بينما الذي في الملا حسن: .. عام أو خاص.

(٢) ما بين [] متن في السلم، وهو شرح في بحر العلوم.

(٣) ما بين [] متن في السلم، وهو شرح في بحر العلوم، وإثباته هنا وفيما سبق هو الصواب في، ومما يدل عليه وجوده في نقل العطار في حاشية الخبيصي (١٢٥) عن «السلم»، وكان السلم تفرد بهذا النقل عن سيبويه، والله أعلم.

(٤) فيه: أن المجاز لا يشتهر، «وهو مردود، بل رب مجاز أشهر من الحقيقة». الإبهاج: ٥٤٨/٢، وانظر أيضا نهاية السؤل: ١٥٦/١.

(٥) لأن الاستعمال جنس في تعريفهما، وإذا انتهى بتفان. انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٤٤، ٤٥، شرح المحلي على جمع الجوامع: ٣٢٨/١. هذا بخلاف المرتجل؛ فإنه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين، حاشية التلويح للسعد: ١٢٧/١.

(٦) كذا في السلم وبحر العلوم، وفي الملا حسن متن زائد على ما هنا قبل قوله=

- (١) السببية .
- (٢) والمسببية .
- (٣) والكلية .
- (٤) والجزئية .
- (٥) واللازمة .
- (٦) والملزومية .
- (٧) والتقيد .
- (٨) والإطلاق .
- (٩) والعموم .
- (١٠) والخصوص .
- (١١) والمجاورة .
- (١٢) والأوّل إليه .
- (١٣) والكون فيه .
- (١٤) والحالّة .
- (١٥) والمحلية .
- (١٦) وآلية الشيء .
- (١٧) وبدلية أحدهما عن الآخر .
- (١٨) والتضاد .
- (١٩) والنكرة الواقعة في حيز الإثبات العامة .
- (٢٠) والمعرف باللام للمعهد الذهني .

= «ولا يشترط» ، وهو هكذا: «مشهورة في كلام السيد السند وغيره» ، ولا أظنه من المتن .

(٢١) وحذف المضاف .

(٢٢) وحذف المضاف إليه .

(٢٣) والحذف مطلقا .

(٢٤) والزيادة^(١) .

ثم في عد الخمسة الأخيرة كلام، أما الأول فلأنه وإن لم يكن اللام المستعمل في العهد الذهني حقيقة، على ما هو التحقيق، لكن العلاقة فيه تشبيه الواحد الغير المعين بالمعين، فدخل في الاستعارة. والأربعة الأخيرة ليست من علاقات المجاز اللغوي المذكور ههنا، وإن كان قد يطلق المجاز بالحذف على ما قدر فيه شيء وأقيم آخر مقامه في الإعراب، والمجاز بالزيادة على ما زيد. ثم عدّ حذف المضاف والمضاف إليه على حدة، مع دخوله في الحذف مطلقا غير مستحسن.

(وَلَا يُشْتَرَطُ^(٢)) في استعمال المجاز (سَمَاعُ الْجُزْئِيَّاتِ)، أي جزئياته المستعملة، خلافا لشرذمة قليلة لا اعتداد بهم. (نَعَمْ، يَحِبُّ سَمَاعُ أَنْوَاعِهَا^(٣))، أي أنواع علاقات المجاز، فلا يجوز إحداث علاقة واستعمال

(١) قال السعد في التلويح [١٣٤/١]: «وبرتقي ما ذكره القوم إلى خمسة وعشرين»، وبمثل قال الإصفهاني في بيان المختصر: ١٣٧/١، وهو الذي ذكره المصنف رَحِمَهُ اللهُ في المتن أنه أربعة وعشرون نوعا، وواحد للاستعارة، وهو التشبيه، وكذا في مسلم الصبوت: ٢٠٣/١، وقال البهاء السبكي في عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح [٤٣/٤] إنها تقارب «أكثر من ثلاثين». انظر أيضا المحصول للإمام: ٣٢٣/١ - ٣٢٧، الإبهاج: ٧٦٤ - ٧٩٩، شرح جمع الجوامع: ٣١٧/١، مختصر السعد على التلخيص: ٣٢/٤ - ٤٢، حاشية السيد على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ١٤٣/١، ١٤٤.

(٢) راجع المسألة في فوائح الرحموت: ٢٠٣/١، ٢٠٤.

(٣) يعني لا يكفي مجرد وجود العلاقة فيه، بل لا بد من اعتبار العرب لها بأن تستعملها=

لفظ بها في غير الموضوع له.

(وَعَلَامَةُ الْحَقِيقَةِ النَّبَاذُ^(١))، أي تبادر معناه المستعمل فيه، (وَالْفَرَاءُ مِنَ الْقَرِينَةِ) الصارفة، (وَعَلَامَةُ الْمَجَازِ الْإِطْلَاقُ عَلَى الْمُسْتَحِيلِ، وَاسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي بَعْضِ الْمَعْنَى^(٢))، كَالدَّابَّةِ عَلَى الْحِمَارِ)، والتفصيل في كتب الأصول.

(النَّقْلُ وَالْمَجَازُ أَوْلَى مِنَ الْإِشْتِرَاكِ^(٣))؛ لقلته بالنسبة إليهما، فإذا دار اللفظ بين النقل والاشتراك فالنقل أولى، وكذا بين الاشتراك والمجاز، فيحمل على المجازية، (وَالْمَجَازُ أَوْلَى مِنَ النَّقْلِ)؛ لقلته بالنسبة إلى المجاز، فإذا دار اللفظ بينهما ثبت المجازية، وكذا إذا دار بينهما وبين الاشتراك.

(وَالْمَجَازُ بِالذَّاتِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْأِسْمِ^(٤))، أي ما ليس بصفة، سواء كان اسم جنس أو علماً^(٥). قال الإمام عليه الرحمة: لا مجاز في

= فيه، لكن في أنواع العلاقات، لا في جزئياتها، فمثلاً لا بد وأن نسمع العرب قد تجاوزوا بالسبب عن المصّب. ثم إن هذه المسألة خلافية، والراجع فيها هو ما قاله المصنّف؛ وقد خالفه ابن الحاجب في المختصر (٤٢)؛ حيث قال بمجرد وجود العلاقة، وإن لم تستعمله العرب. راجع أيضاً التوضيح مع التلويح: ١٥٢/١، الإبهاج: ٧٦٥/٢.

(١) راجع المسألة في التحصيل: ٢٣٩/١، المنهاج مع الإبهاج: ٨٢٠/٣ - ٨٢٤، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٤٣، ٤٤، شرح المحلي على جمع الجوامع: ٣٢٢/١، المسلم مع الفواتح: ٢٠٥/١ - ٢٠٨.

(٢) كذا في السلم، وفي الملا حسن «المسمى»، وفي بحر العلوم «سماء» بدل «المعنى».

(٣) راجع المسألة في مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٤٦، ٤٧، شرح المحلي على جمع الجوامع: ٣١٢/١، فواتح الرحموت: ٢١٠/١، ٢١١.

(٤) راجع المسألة في نهاية السؤل: ٢١٦/١، الإبهاج: ٧٩٩/٢ - ٨٠٥، حاشية التلويح: ١٥٧/١.

(٥) قال الإمام الغزالي في المستصفى (٣٤٤/١): «ضريان من الأسماء لا يدخلهما المجاز».

الأعلام^(١)، قال المصنف في «المسلم»: الحق هو الأول^(٢)، يقال: «هذا سيويه»^(٣)، وفي «الحاشية»: لم يبق في حفظي ما ذا قال في مثل «لكل فرعون موسى»، (وَأَمَّا الْفِعْلُ وَسَائِرُ الْمُشْتَقَّاتِ وَالْأَدَوَاتِ^(٤) فَإِنَّمَا يُوجَدُ^(٥) فِيهَا بِالتَّعْيِيَةِ)، أما في الفعل وسائر المشتقات فتبعية المبدأ والزمان، وفي الأداة بتبعية المعنى الاسم الاسمي اللازم لمعناه الذي يعبر عنه به، والدليل الاستقراء.

(وَتَكَثَّرَ اللَّفْظُ مَعَ اتِّحَادِ الْمَعْنَى مُرَادَفَةً^(٦))، وذلك اللفظان مترادفان، (وَذَلِكَ)، أي تكثر اللفظ مع توحده المعنى (وَاقِعٌ) في كلام العرب، خلافا لشردمة قليلة، وذلك (لِتَكْثُرِ الْوَسَائِلُ) إلى إفادة ما في الضمير، (وَالْتَوْسُّعُ فِي

= الأول أسماء الأعلام، نحو زيد وعمرو؛ لأنها أسام وضعت للفرق بين الذوات، لا للفرق في الصفات. نعم، الموضوع للصفات قد يجعل علما، فيكون مجازا، كالأسود...».

(١) قاله الإمام في المحصول (٣٢٨/١)، وتبعه البيضاوي في المنهاج (٧٩٩/٣) والتاج السبكي في جمع الجوامع (٣٢٢/١). وقال المطار في حاشية شرح جمع الجوامع (٤٢١/١) معلقا عليه: «أي أن العلم لا يكون بالنسبة لمعناه الأصلي مجازا، وهذا غير قولهم الاستعارة لا تكون في الأعلام إلا إذا اشتهرت بصفة؛ لأنه باعتبار التجوز عن المعنى العلمي إلى غيره، فهما مقامان، وقد التبا على الكوراني فتوهم أن كلام المصنف في المقام الثاني، وقال: إن ما ذهب إليه المصنف - التاج السبكي - خلاف ما عليه المحققون؛ إذ قالوا إذا قلت رأيت حاتمًا، وأردت به شخصا معينا فإنما أطلقت لفظ حاتم عليه بعد التشبيه به في الجود، فهو مجاز لكونه استعارة». وتبين لك الآن أن ما وقع للكوراني هو الذي وقع للمصنف هنا أيضا؛ حيث استغرب قائلا: ما ذا قال في مثل: لكل فرعون موسى.

(٢) بل الحق هو الثاني، وأشرت إلى تفنيد متمسك المصنف في الهامش السابق، فلا تغفل.

(٣) راجع مسلم الثبوت: ٢٢٦/١.

(٤) كذا في السلم، وفي بحر العلوم والملاحن: «الأداة».

(٥) كذا في السلم، وشرح بحر العلوم: «فيوجد».

(٦) المفرد بالقياس إلى غيره من الألفاظ ينقسم إلى مرادف وسابن.

مَخَالَ الْبَدَائِعِ [كَالسَّجْعِ] ^(١)، نحو: «ما أبعد ما فات، وما أقرب ما هو آت»،
والمجانسة، نحو: «اشترت البُرَّ، وأنفقته في البِرِّ» ^(٢)، وكالقلب، نحو:
«وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ» [المدر/٣] ^(٣)، كذا في «الحاشية» ^(٤).

(وَلَا يَجِبُ فِيهِ)، أي في تكثر اللفظ مع توحد المعنى (قِيَامُ كُلِّ مَقَامٍ
الْآخَرِ) ^(٥) ^(٦)، وَإِنْ كَانَا مِنْ لَفْظٍ ^(٧) حال التركيب، مع العامل والمعمول، محققا
أو مقدرا، أما في حال التعداد فيجب اتفاقا، وقيل: يجب مطلقا، قال في
«الحاشية»: هو الصحيح عند ابن الحاجب ^(٨) ^(٩).

(١) في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٢) لأنه لو أقيم لفظ «الفتح» - مثلا - مقام البر فانت المجانسة.

(٣) لأن «عَظُمَ» - مثلا - يفيد ما يفيد «كَبُرَ»، انظر شرح الملا حسن على السلم: ٦٨.

(٤) راجع المسألة في مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت: ٢٥٣/١.

(٥) في السلم: «آخر»، والمثبت من شرح بحر العلوم والملا حسن، وهو الموافق لتعبيره في
«المسلم».

(٦) مناسبة هذا الكلام هي أن بادئ النظر يحكم بوجوب قيام كل من المترادفين مكان الآخر؛
لأنه لا بد وأن يفيد كل واحد منهما عين فائدة الآخر، إلا أن الحق ليس كذلك، بل
اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب كما سترى.

(٧) هذا ما قاله الإمام في المحصول، وقال فيه (٢٥٧/١): عدم الوجوب هو الحق. وهذا
نفي الوجوب فقط، وهو لا يعني عدم جواز وقوع أي من الرديفين مقام الآخر، بل قد
يقع أحد المترادفين مقام الآخر.

(٨) هو: الإمام الهمام، جمال الدين، أبو عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن بونس
الكردي، الدويني الأصل، الإنساني، الأشعري المالكي، الشهير بابن الحاجب [٥٧٠ -
٦٤٦هـ = ١١٧٤ - ١٢٤٩م]، إمام في الفقه والأصول والقراءة والكلام والمنطق وعلوم
اللغة. ولد بإسنا في صعيد مصر، وتوفي بالإسكندرية. له: مختصر المنتهى الأصولي،
عقيدة ابن الحاجب، الكافية وغيرها. انظر الأعلام: ٢١١/٤.

(٩) في مختصر ابن الحاجب: ٤٠، وكذا اختاره التاج السبكي في جمع الجوامع (٢٩٢/١) =

وقيل: إن كانا من لغة، وهو الأصح^(١)؛ (فَإِنَّ صِحَّةَ الضَّمِّ) مع العامل أو المعمول (مِنَ الْمُوَاضِعِ)، ولا يلزم من اتحاد المعنى اتحاد العوارض، (يُقَالُ: «صَلَّى عَلَيْهِ»)، أي صلى الله على خاتم النبيين، (وَلَا [يُقَالُ]^(٢)) «دَعَا عَلَيْهِ»^(٣)، العياذ بالله.

(هَلْ بَيَّنَّ الْمُفْرَدَ) كالمحدود (وَالْمُرَكَّبَ) كالحَد (تَرَادُفٌ)^(٤)؟ اِخْتِلَافٌ (فِيهِ)، فقيل: نعم، والجمهور على أنه لا؛ لما سيجيء أن المفرد لا يدل على

= وتبعه الشيخ زكريا في شرح لب الأصول (٤٥)، وهذا القول خلاف قول الإمام «لا يجب مطلقاً»، كما رأينا، فيكون المراد بـ«يجب مطلقاً» أن ذلك «يصح مطلقاً»، أي سواء من لغة واحدة أو من لغتين، كما فسره التاج السبكي في الإبهاج (٦٢٣/٣)، وراجع أيضاً نهاية السؤل: ١٧٩/١، ١٨٠، مسلم الثبوت: ٢٥٣/١، ٢٥٤. وأما ما عراه الشارح إلى الحاشية فلا يوجد في الحاشية المطبوعة مع السلم، وكذا ما أشار إليه سابقاً غير موجود فيها، والله أعلم.

(١) واختاره البيضاوي في المنهاج: ٦٢٣/٣، والصفي الهندي في نهاية الوصول: ٢٠٣/١ - ٢٠٥. ولا يخفى أنه قول وسط بين القولين المخالفين، وإن كنت لا أراه صواباً وإن صوبه الشارح، كما ستري.

(٢) ليس في السلم، وأضفته من بحر العلوم والملا حسن.

(٣) يمكن الجواب عن دليل المصنف هذا بأنه مما ألحق بالألفاظ المتعبد بها، واللفظ إن تعبد به كتكبيرة الإحرام - مثلاً - فلا يجب وقوع الآخر مقامه حتى عند ابن الحاجب والسبكي، كما صرحوا بذلك - انظر مثلاً عبارة جمع الجوامع (٢٩٢/١) «والحق وقوع كل من الرديفين مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه» - فلا يصح «خداي أكبر» مكان «الله أكبر» للتعبد، وكذا المثال الذي ذكره المصنف، فالذي اختاره في المسألة ما اختاره ابن الحاجب والتاج السبكي، وأن ما تعبد بلفظه خارج عن محل النزاع - كما صرح به التاج السبكي في منع الموانع (٤٧٤) - وهو الحق.

(٤) راجع المسألة في منع الموانع للتاج السبكي: ٥٢١ - ٥٢٦، شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢٩١، ٢٩٠/١، فواتح الرحموت: ٢٥٤/١.

معنى مركب، وأيضاً المحدود مغاير للحد^(١)، على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

[مَبْحَثٌ: تَقْسِيمُ الْمُرَكَّبِ]

(وَالْمُرَكَّبُ^(٢)) إِنْ صَحَّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ فَتَأْمَّ، خَبَرٌ وَقَعِيَّةٌ، قال السيد المحقق قدس سره الشريف: إطلاق القضية على المدلول حقيقة، وعلى الدال مجاز، والأظهر أن إطلاق الخبر بالعكس، (إِنْ قُصِدَ بِهِ)، أي بالمركب التام (الْحِكَايَةُ عَنِ الْأَمْرِ^(٣)) الْوَاقِعِ الذي هو المحكي عنه، وهو في العملية كون الموضوع بحيث ينتزع عنه أو يسلب عنه المحمول، وفي المتصلة كون المقدم بحيث لا يفارقه التالي إن وجد، لزوماً أو اتفاقاً، أو عدم كونه على هذه الحية، وفي المنفصلة كونه بحيث ينافيه أو لا ينافيه.

(وَمِنْ ثَمٍّ)، أي من أجل كونه حكاية (يُوصَفُ بِالصِّدْقِ)، أي المطابقة للمحكي عنه، (وَالْكَذِبِ [ضُرُورَةً^(٤)])، أي عدمها، ومن ثمت يحتملها بالنظر إلى نفس مفهومه، مع قطع النظر عن خصوص المواد، ثم هما يختلفان باختلاف الحكاية، فإن قصد الحكاية عن الأمر الواقعي يجب تحققه في الواقع، وإن كان عن عالم التقدير فيجب تحققه تقديراً، فـ«زيد حجر» إن كان

(١) انظر مثلاً مختصر ابن الحاجب مع شرح المضد: ٤٠.

(٢) من هنا يبدأ في تقسيم المركب إلى أقسامه، وأشرنا فيما سبق إلى أن المصنف أخر تقسيم المركب على تقسيم المفرد، وأشرنا إلى وجه ذلك أيضاً.

(٣) في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٤) كذا في بحر العلوم، ويوجد في السلم بعد هذا متن «ضرورة»، وفي الملا حسن: «بالضرورة»، وأراء - أي ما في السلم والملا حسن - الصواب، إلا أنني لم أثبت هنا لعدم انسباكه مع كلام الشارح هنا، وأثبت في السلم المحقق.

حكاية عن الواقع المحقق فكاذب، وإن كان عن عالم التقدير فصادق.

ثم ههنا شك، هو أن قول القائل «كلامي هذا كاذب» مشيراً إليه إن كان كاذباً فيكون الكاذب مسلوباً عنه، فيصير صادقاً، وإن كان صادقاً فيكون الكاذب ثابتاً له، فيكون كاذباً. وربما يُقَرَّر بأن زيدا لم يتكلم بكلام إلا بهذه القضية «كل كلامي اليوم كاذب»، وباقي التقرير بحاله. وربما يقرر بأن رجلاً لم يتكلم يوم الجمعة إلا بهذه القضية «كل كلامي يوم السبت صادق»، وفي السبت قال: «كلامي يوم الجمعة كاذب»، فيلزم من صدق كل كذبه، فأراد المصنف إلى دفعه الذي تفرد به المحقق الدواني، وقال: (فَقَوْلُ^(١) الْقَائِلِ: «كَلَامِي هَذَا كَاذِبٌ» لَيْسَ بِخَبَرٍ)، وإلا لكان له محكي عنه، وهو باطل؛ (لِأَنَّ الْحِكَايَةَ عَنْ نَفْسِهِ غَيْرُ مَقُولَةٍ)؛ فإنهما من قبيل المتضايفين، بخلاف قولنا «كل خبر يحتمل الصدق والكذب»؛ لأن المحكي عنه فيها هو هذه مع أغيارها، من الأخبار الأخر، والحكاية نفسها وحدها، ولا استحالة في الاختلاف في الأحوال حال الاجتماع والانفراد، وكذا الحكاية عما هو حكاية عنها غير معقول، فقول القائل: «كلامي يوم السبت صادق» و«كلامي يوم الجمعة كاذب» ليسا بخبرين، فإذا انحل الإشكال بجميع تقاريره.

قال بعض الأجلة: إنه ليس بكلام تام؛ بناء على أن القضية غير مستقلة، ولا يمكن الحكم عليها. هذا، وإن تم فيما إذا أخذت شخصية، لكنه فاسد فيما إذا أخذت في صورة المحصورة؛ لأنه إذا لوحظت بوجه مستقل يصح عليه الحكم كما سبق، وإن بني على مذهب القدماء، فلا حكم في هذه

(١) في السلم «فيقول»، وهو خطأ، والصواب ما أثبتته، وهو الموافق لما في بحر العلوم والملاحن.

المركبات إلا على المفهومات المستقلة المجعولة مرآة لها، والله أعلم بالصواب.

(وَالْحَقُّ أَنَّهُ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ مَأْخُودٌ فِي جَانِبِ الْمَوْضُوعِ، فَالْتَّسَبُّ مَلْحُوظَةٌ مُخْتَلًا^(١)، فَهِيَ الْمَحْكِي عَنْهَا، وَمِنْ حَيْثُ تَعَلَّقَ الْإِيقَاعُ بِهَا مَلْحُوظَةٌ تَفْصِيلًا؛ لَاسْتِدْعَاءِ الْإِيقَاعِ ذَلِكَ، (فَهِيَ الْحِكَايَةُ)، فَتَخْتَارُ صَدَقَ هَذِهِ الْقَضِيَّةُ فِي التَّفْصِيلِ، وَكَذَبَهُ فِي الْإِجْمَالِ، وَلَا اسْتِحَالَةَ، أَوْ نَخْتَارُ كَذِبُهَا؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْمَجْمَلَ لَا يَتَصَفَّ بِهَمَا، (فَانْحَلَّ الْإِشْكَالُ بِجَمِيعِ تَقَارِيرِهِ).

وثبت له المحكي عنه المغاير، فاندفع جواب المحقق الدواني أيضا. قال في «الحاشية»: هذا كما أنه جواب عن السؤال رد لقول المحقق، وفيه نظر ظاهر؛ لأنه إن أراد التوجيه الأول كما يدل عليه قوله، من حيث تعلق الإيقاع، فيلزم أن يكون له محكي عنه، حتى يتصور الكذب، وينجر الكلام إليه، حتى يتسلل. وإن أراد الثاني وإن كان مستبعدا عن العبارة، فمع أن الإجمال عنده متعلق التصديق، فكيف لا يتصف بالصدق والكذب، إن أراد بالإجمال الصورة الواحدانية المنحلة إلى التفصيل، أو الصور المتعددة الملحوظة بلحاظ واحد المنخرطين في سلك المفرد فغير مطابق للسؤال؛ إذ السؤال كان على تقدير كون الإشارة إلى المفصل، والتعبير عنه بمفرد، وإن أراد به الملحوظ بوجه مستقل فهو خبر وقضية، فلا بد من صدقه وكذبه في نفس الأمر، مع لزوم كون الشيء الواحد حكاية ومحكي عنه، فإذا ظهر أن الحق ما أفاده المحقق الدواني.

(وَنَظِيرُ ذَلِكَ قَوْلُنَا: «كُلُّ حَمْدٍ لِلَّهِ تَعَالَى»؛ فَإِنَّهُ حَمْدٌ مِنْ جُمْلَةِ كُلِّ حَمْدٍ.

(١) كذا في السلم وبحر العلوم، والذي في الملا حسن: «إجمالا».

لِلَّهِ، فَالْحِكَايَةُ نَفْسُهَا مُحْكِيٌّ عَنْهَا^(١)، وقد عرفت جوابه، (فَتَأْمَلْ؛ فَإِنَّهُ جَذْرٌ أَصَمُّ)، أي شبهة لا تسمع الجواب، وقد سمعت المحقق الدواني أسمع الجواب، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَالْأَلَا) قصد به الحكاية من الشيء (فَإِنْشَاءً)، وليس له محكي عنه؛ كما شهد به الوجدان، لا أن له المحكي عنه لكن لم يقصد الحكاية عنه، كما توهم البعض. (وَمِنْهُ: أَمُرٌّ وَنَهْيٌ وَتَمَنُّ وَتَرْجٌ وَاسْتِفْهَامٌ وَغَيْرُ ذَلِكَ)، من الدعاء والالتماس والنداء والتنبيه.

الأمر: ما وضع لطلب الفعل على سبيل الاستعلاء، والنهي: ما وضع لطلب الكف على سبيل الاستعلاء، والتمني: ما وضع لتمني شيء على سبيل المحبة، أمكن أو لم يمكن، والترجي: ما وضع لطلب شيء ممكن على سبيل المحبة، والاستفهام: ما وضع لطلب الفهم، والدعاء والالتماس: ما دل على طلب شيء من الأعلى في ظنه، والمساوي كذلك، والنداء: ما وضع لطلب الإقبال، والتنبيه: إنشاء غير دال^(٢) على الطلب، والتفصيل في كتب المعاني. (وَإِنْ لَمْ يَصَحَّ) السكوت عليه (فَتَقْصُرْ، [مِنْهُ] تَقْيِيدِي، [كَغَلَامٍ زَيْدٍ]^(٣)، وَافْتِرَاجِي)، كأحد عشر، (وَغَيْرُهُ)، كفي الدار.



(١) كذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «...» فالْحِكَايَةُ هُوَ مُحْكِيٌّ عَنْهَا.

(٢) في الأصل: «دالة».

(٣) كل ما وضعته بين [] موجود في بحر العلوم، وليس في السلم.

(فَضْلٌ)

[فِي الْمَعَانِي الْمُضَرَّةِ: تَصْنِيفُ مَفْهُومَاتِهَا وَتَقْسِيمُهَا ^(١)]

(المفهوم) ^(٢) إِنْ جَوَزَ الْعَقْلُ تَكَثُّرَهُ، أَي تَكَثَّرَ ذَلِكَ الْمَفْهُومُ بِاعْتِبَارِ صَدَقِهِ عَلَى الْأَفْرَادِ مَوَاطَاةَ تَجْوِيزِهَا، (مِنْ حَيْثُ تَصَوَّرُهُ)، أَي ذَلِكَ الْمَفْهُومُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ أَمْرِ خَاجٍ (فَكُلِّيٍّ ^(٣))، مُتَمَتِّعٌ [أَفْرَادُهُ]، كَالْكُلِّيَّاتِ الْفَرَضِيَّةِ)،

(١) انظر لهذا الفصل: الشبهة مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢٣٥/١ - ٢٨٧، البصائر النصيرية للساوي: ٣٤، ٣٥، المطالع مع شرح القطب: ٣٣ - ٥٢، السعنية: ١٣٣، ١٣٤، منطق التلويحات للمهروردي: ٤ - ٦، شرح الخيصي على التهذيب مع حاشية المطار: ١٢٦ - ١٤٩.

(٢) قال اليزدي في شرح التهذيب (١٦): «المفهوم، أي ما حصل في العقل. واعلم: أن ما يستفاد من اللفظ باعتبار أنه فهم منه يسمى مفهوما، وباعتبار أنه قصيد منه يسمى معنى ومقصودا، وباعتبار أن اللفظ دال عليه يسمى مدلولاً». فهي إذن متحدة بالذات، مختلفة بالاعتبار، وعبرت بالمعاني في العنوان رعاية لمقابلة العنوان السابق (الألفاظ)، وعبر المصنف في القصة بالمفهوم لأنها باعتبار حصوله في الذهن. راجع السعنية: ١٣٨، عبد الحكيم على الشمية: ٢٣٣/١.

(٣) يرى بعض الباحثين أن تقسيم اللفظ إلى الكلي والجزئي تقسيم أرسطي بحت، وإن كان للإسلاميين فيه بعض تدخلات، لعل من أهمها اتصال الألف واللام بالاسم المفرد هل يجعله يفيد الاستغراق والعموم أم لا؟ اتفق الأصوليون على إثباته، بينما المناطقة يرون أن اللفظ الكلي يقتضي الاستغراق بمجرده، ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه، وعلة الاختلاف أن الأصوليين يرون أن الاسم المفرد - كالإنسان مثلا - موضوع بإزاء الموجودات الشخصية، فهو صورة منها، فهو إذن جزئي ما لم توجد صفة أو قرينة=

كاللاشيء وأمثاله، (أَوْ لَا) يمتنع، [إِمَّا مَعْدُومٌ]، كالعناء، ([أَوْ مَوْجُودٌ])^(١) في شخص أو أكثر، (كَالْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ)، وقد يطلق الكلي على ما يمكن أفراده المتكثرة موجودة أو معدومة، وقد يطلق على ما يوجد فرد منه، مع إمكان الغير أو امتناعه، (وَالْأَلَا) يُجَوِّزُ تَكْثُرَهُ من حيث نفس تصويره (فَجُزْئِيٌّ). ظاهر هذا يدل على أن الكلي ملكة، والجزئي عدم، ونص السيد قدس سره على خلافه^(٢).

وتفصيل المقام: أن من المفهومات ما هو مشتمل على الهذية المانعة من الشركة، ومنها ما هو بخلافه، فالأول لا يدرك إلا بإحساس أو إدراك حضوري، والثانية لا تدرك إلا بالتعقل؛ لأن شأن العقل ذلك، ونحن لا ننكر

= ترتفع به إلى مقام العموم، وأما المناطقة فيقررون أن الإنسان مثال مجرد للإنسان الجزئي، أو هو مجموعة الصفات التي تطلق على الإنسان، فهو إذن كلي بذاته. راجع الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٢٣١/١، معيار العلم للإمام الغزالي: ٤١، البرهان للكليني: ١٦، ١٧، مناهج البحث للنشار: ٤٨. هذا، وقال السهروردي في منطق التلويحات (٥): إن «الإضافة إلى الجزئي لا تمنع الكلية، كفرس زيد».

- (١) كل ما وضعته بين [] موجود في بحر العلوم، وليس في السلم.
- (٢) نص على ذلك في حواشي المطالع، كما في عبد الحكيم على الشمسية (٢٣٩/١)، ثم قال عبد الحكيم: «وفيه إشكال؛ إذ اعتبار ما من شأنه في مفهوم الكلية لا فائدة فيه؛ لأنه إنما اعتبر في أعدام الملكات لإخراج الأعدام التي ليست من شأن محلها قابلية الملكة، وفيما نحن فيه ليس كذلك. وإرادة الإيجاب والسلب من العدم والملكة هنا كما يتوهم من عدم ذكر عما من شأنه في مفهوم الكلي تكلف؛ لذكره مع التضياف المصطلح، وإن حمل على أن مفهوم الجزئي عدم، ومفهوم الكلي ملكة؛ لأن معنى يمنع فرض الاشتراك لا يمكن فرض الاشتراك، وعدم المنع إمكان فرضه، فلا بد من اعتبار قيد عما من شأنه في الجزئي؛ لإخراج الهويات الخارجية والمفاهيم التصديقية عنه؛ فإنها لا تنصف بالجزئية مع امتناع فرض اشتراكها».

وجودها في الحواس؛ فإن حصول الصورة فيها، وإن كان شبحاً كما يراه الشيخ في صور المبصرات مستلزم لحصول ماهيتها الكلية؛ فإن الشيخ وإن كان مبيناً للمعلوم، لكنه موافق لها في الماهية، فحصولها مستلزم لحصول الماهية، بل إنما ننكر إحساسها؛ لأن إدراك كل حاسة مقتصر على إدراك بعض المدركات.

ألا ترى أن المطعم يحصل في الذائقة مع اللون والطعم، مع أنه لا يدرك إلا الثاني، وهذا من الفطريات عندهم، وهو أجدر بذلك، فلا يرد أن الكليات كما يحصل في العقل يحصل في الحواس، فالحكم بتعقل العقل دون الحواس تحكم، والأول يسمى جزئياً، والثاني كلياً، والقوم لما رأوا الكلية والجزئية من المعقولات الثانية لم يعتبروا الإدراك الحضورى فيهما، وقالوا: مناط الكلية والجزئية على نحو الإدراك، فما هو مدرك بالحواس جزئي، وما هو مدرك بالعقل كلي، فالجزئي الأمر المشتمل على الهذية، والكلي سلبه، لكن من شأنه الاشتمال على الهذية، فالجزئي ملكة والكلي عدم.

ولعلك تقول: هذا لا يصح على مذهب من يجعلهما من صفات المعلوم؛ فإن معلوم الإبصار غير حاصل في مجمع النور، إنما الحاصل شبحه، فاستمع أن الحق المطابق لرأي المشائين أن الشخص الموجود له هوية مميزة عن جميع الأغيار، ذهنية كانت أو عينية، وله عوارض مختصة لا توجد في الغير أصلاً، وعوارض مختصة بالنظر إلى الأشخاص العينية الآخر من نوعه، فإذا جرد عن العوارض الأولى يبقى له هوية مميزة عن الأشخاص العينية الأخرى، وهذه الهوية تحصل في الحاسة ويعرضها العوارض الذهنية، فهي مشتركة بين الشخص الخارجي والحاصل في الحاسة، وموجودة في ضمن الشخص الخارجي بوجود أصلي، بل عينه، وفي ضمن الشخص الذهني بوجود ظلي، فتلك الهوية من

حيث إنها معروضة للمعارض الحية علم، ومع قطع النظر عنها معلوم ومعرض للجزئية، والشخص الخارجي معلوم بالمعرض.

ولما كان التعيين الذهني المميز التام مغايرا للتعين الخارجي حكم بأن شخص الحسي شبح للخارجي قال النصار الطوسي: فالصور المحسوسة منتزعة انتزاعا ناقصا، مشروطا بحضور المادة، والخيالية منتزعة انتزاعا أكثر، لكنه غير تام، والعقلية منتزعة انتزاعا تاما، هذا غاية التقرير من قبلهم، والعلم الحق عند علام الغيوب.

ثم لما كان من أقسام الجزئي ما لا يُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَكَثُّرَهُ أصلا، كزيد مثلا، ومنها الفرد المنتشر وهو يطلق على معنيين: الأول ما كان معينا غير قابل للشركة في الواقع، إلا أن العقل اشبه عليه، فيحكم عليه تارة بأنه هذا أم ذلك على البذل، والثاني ما يكون في الواقع قابلا للشركة على البذل، وكان يتوهم انتقاض تعريف الكلّي منعا والجزئي جمعا أراد أن يشير إلى دفعه، وقال: (فَمَحْشُوسُ الطُّفْلِ فِي مَبْدَأِ الْوِلَادَةِ^(١)) الذي هو فرد منتشر بالمعنى الثاني، (وَشَيْخٌ ضَعِيفُ الْبَصَرِ، وَالصُّوْرَةُ الْخَيَالِيَّةُ مِنَ الْبَيْضَةِ الْمُعَيَّنَةِ) الذين هما فردان مشتران بالمعنى الأول (كُلُّهُمَا جُزْئِيَّاتٌ؛ لِأَنَّ شَيْئًا مِنْهَا لَا يُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَكَثُّرَهُ عَلَى سَبِيلِ^(٢) الْإِجْتِمَاعِ)، بأن يجوز العقل في وقت واحد أنه هذا وهذا.

(وَهُوَ الْمُرَادُ) في تعريف الكلّي والجزئي، وقال بعض الشراح: لا أكاد أقه واقعية الفرد المنتشر بالمعنى الثاني؛ لأن الانتشار لا يكون إلا بتقيد

(١) هذا ما استشكله المحقق الدواني، وأجاب عليه في شرح التهذيب (١٠/ب، ١١/أ)،

وأجاب عليه مير زاهد بهذا الجواب نفسه، كما نقله المطار في حاشية الخيصي: ١٢٩.

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «نمط» بدل «سبيل».

الكلبي، والتقييد إما كلي فلا يفيد الجزئية، أو جزئي غير قابل للاشتراك، فيكون المقيّد أيضاً كذلك، أو قابل له على البدل، وهو منتشر، وينجر الكلام في انتشاره، ولا يخفى فسادُه؛ لأن الفرد المنتشر عبارة عن الكلبي المعروض لشخص خاص يمتنع اشتراكه اجتماعاً لا بدلاً، كما أن الجزئي الغير المنتشر عبارة عنه، من حيث هو معروض الهدية المانعة عنه بالكلية، والشخص أمر عديمي، والكلبي غير مقيّد به، ولو سلم أنه كلي مقيّد فنقول: إنه مقيّد بشخص هو منتشر بنفسه، كما أن الشخص المانع من الشركة بالكلية متعين بنفسه عند من يراه أمراً موجوداً.

نعم، يرد على الفرد المنتشر أن وجوده في جميع الأشخاص يوجب الشركة على الاجتماع، وعليها مدار الكلية، ووجوده في البعض دون بعض ترجيح من غير مرجح، فإذا الحق أن لا وجود له في الأعيان، وإنما يلاحظ بواسطة الحاسة أمر لو وجد في الأعيان لكان عين واحد من الأفراد على البدل، فإن كان مقصودهم هذا فلا غبار عليه، وإلا فغير محصل.

(وَهَئِذَا شَكَّ مَشْهُورٌ^(١))، وَهُوَ أَنَّ الصُّورَةَ الْخَارِجِيَّةَ لِرَزْدٍ، وَالصُّورَةَ الْخَاصِلَةَ مِنْهُ فِي أَذْهَانِ طَائِفَةٍ، أَي فِي حَوَاسِمِهِمْ (تَصَوَّرُوهَا كُلُّهَا مُتَّصِدَةً)؛ إِذْ تِلْكَ الصُّورِ بَعِيْنَهَا الصُّورِ الْخَارِجِيَّةُ؛ (فَإِنَّ التَّحْقِيقَ أَنَّ حُصُولَ الْأَنْبَاءِ بِأَنْفُسِهَا فِي الدُّهْنِ)، جَزْئِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ كَلْبِيَّةً، (لَا بِأَسْبَاحِهَا وَأَنْتَالِهَا، فَبَلْكَ الصُّورَةُ مُتَكَثِّرَةٌ^(٢)) عَلَى سَبِيلِ الْجَمْعِ، فَانْتَقَضَ تَعْرِيفُ الْكَلْبِيِّ مَعَهَا، وَتَعْرِيفُ الْجَزْئِيِّ جَمْعاً.

(١) ذكره السعد مع جوابه في السعدية: ١٣٩.

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم والملا حسن: «فلذلك الصورة تكثر».

نملك تقول: إن مذاهب الحكماء في الإحصار ثلاثة: الأول بخروج
أشياء من البصر، وإليه مال الرياضيون، والثاني أنه إدراك حضور، وحضور
المصر عند مقابلة الحاسة، كما في الإدراك، وإليه مال الإشرافية، وهو
الأشبه، والثالث أنه بحصول الصور، وإليه مال المشاؤون، وقد صرح الشيخ
في كتاب النفس من طبيعيات «الشفاء»: أن الصورة شبح للمبصر، فالإشكال
لا يتوجه على مذاهب أصلا، وكيف يجوز عاقل حصول شيء كبير في محل
صغير.

نعم، بعض عبارات «شرح المواقف» توهم ذلك، فهي مؤولة أو
مردودة.

فأعلم: أنك قد عرفت سابقا أن المعروض للجزئية هي الهوية الممتازة
عن الأشخاص الآخر العينية المشتركة بين الصور الحية وصاحبها، وليست
تلك الهوية شبحا، بل نسبتها إلى الصور الحاصلة في الحواس نسبة الكلّي إلى
أشخاصه، لكن لمعروضيتها للموارض المادية لا يمكن حصولها في العقل،
بل في الحواس فقط، ولاشتمالها على هوية بها امتازت عن الهويات العينية
الأخر لا يجوز العقل تكرره في الأشخاص الخارجية، وعلى هذا فالإشكال
متوجه توجهها ظاهرا.

قال الشيخ في «الإشارات»: الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد،
ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن، كزبد الذي أبصرته إذا
غاب عنك فتخيلته، وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى
الإنسان الموجود لغيره، وهو عند ما يكون محسوسا قد غشيه غواش غريبة من
ماهيته، لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته، مثل أين ووضع وكيف ومقدار

بعينه، ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية إنسانية، والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض، التي تلحق بسبب المادة التي خلق منها، لا تجرده عنها، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته، ولذا لا يتمثل في الحس إذا زال.

وأما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها، لكن تجرده عن تلك العلاقة المذكورة تعلق بها الحس، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها. وأما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتنفة باللواحق الغريبة المشخصة إياها، حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً، اهـ.

وفي «الشفاء»: يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكاً لشيء مادي فهو أخذ صورة مجردة عن المادة تجريداً ما، فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع لواحقها، مع وقوع نسبة بينها وبين المادة، وإذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، اهـ.

وما قيل: إن دلائل الوجود الذهني كالاستدلال بصدق قضايا موجبات موضوعاتها معدومة في الخارج لو تمت لدلت على حصول الجزئيات بأنفسها، فإن لم يكن إشكالاً عليهم يوجب فساد ذلك الدليل، لشهادة البديهة على استحالة حصول الجبل المعين في مجمع النور، بل إنما يحصل بعد تجريد ما عن عوارض مانعة عن الحصول الذهني، وإن كان بعد مشتتاً على هوية مانعة عن الشركة الخارجية، كما ذكرنا مشروحاً.

(وَمِنْ هَٰئِلَا)، أي من أجل أن الحاصل في الحس عين الهوية الخارجية

(بَيِّنٌ^(١)) كَوْنُ الْجَزْنِيِّ الْحَقِيقِيِّ، وهو الهوية المشتركة بين الشخص الخارجي والذهني (مُخْتَوَلًا)، لا كما زعم السيد قدس سره: أن الجزني لا يحمل على شيء أصلاً، ولعل مراده قدس سره أن الشخص^(٢) لا يحمل على مثله، سيجيء فانتظره^(٣). (وَهُوَ)، أي كَوْنُ الجزني محمولاً (الْحَقُّ).

وَلَا يُجَابُ، كما أجاب السيد المحقق قدس سره (بِأَنَّ الْمُرَادَ) في تعريف الكلبي (صِدْقَهَا)، أي صدق الصورة (عَلَى الْكَثِيرِينَ^(٤)) الذين، (هُوَ^(٥))، أي الكلبي (ظِلُّ لَهَا)، أي للكثيرين، (وَمُتَنَزِعٌ عَنْهَا)؛ فإن الكلبي يتزعج عن الجزنيات، (وَالْأَلَزِمُ [هَهُنَا]^(٦) أَنَّ لَهَا)، أي للصورة الخارجية، كزيد مثلاً (ظِلًّا مُتَعَدِّدًا، لَا أَنَّهَا ظِلٌّ مُتَعَدِّدٌ)، بل ظل واحد، (وَالْمَطْلُوبُ هُوَ الثَّانِي)، ولم يتحقق في مورد النقض، ((وَذَلِكَ^(٧) لِأَنَّ) الصورة الخارجية والصورة الذهنية متصادقة، و(التَّصَادُقُ يُصَحِّحُ الْإِنْتِزَاعَ)، أي انتزاع كل منهما عن الأخرى، (وَالظُّلِّيَّةُ)، أي ظلية كل منهما ((أَيْضًا^(٨))؛ فَإِنَّ) الموجب للانتزاع^(٩)

(١) كذا في بحر العلوم، وفي السلم: «بَيِّنٌ» بدل «بَيِّنٌ».

(٢) في الأصل: «أَنَّ الشَّخْصَ الْمُمْتَازَ امْتِيازًا تامًّا...»، وفوق العبارة ما يدل على أن «الممتاز امتيازًا تامًّا» زائد، فلم أثبت، وفي هامش الأصل: «المنحاز انحيازًا تامًّا» مع الإشارة إلى أنه نسخة مختلفة، والله أعلم.

(٣) كذا في الأصل.

(٤) كذا في بحر العلوم، وفي السلم «كثيرين» بدون الألف واللام، وسياق كلام الشارح يدل على أن الثابت عنده هو «الكثيرين»؛ حيث وصفه به «الذين».

(٥) كذا في بحر العلوم، وفي السلم «وهو»، ولا يخفى بعده في سياق الشرح.

(٦) ما بين [] في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٧) ما بين [] في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٨) ما بين [] في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٩) كذا في الأصل، ولا يتشبه مع المتن، فلعل خلافاً وقع.

(الِاتِّخَاذُ مِنَ الطَّرْقَيْنِ).

قال بعض محققي شراح هذا الكتاب: إن التصادق لا يوجب الانتزاع، وليس مداره على الاتحاد مطلقا، وكيف يجوز العاقل أن الإنسان منتزع من الكاتب، بل المتأصل في الوجود يكون منتزعا منه، وغير المتأصل منتزعا.

وهذا سؤال حق على تقرير المصنف، قال البعض الآخر من الشراح: إن نسبة الصورة الخارجية إلى الصورة الخيالية كنسبة الإنسان إلى أشخاصه، فيكون ظلا منتزعا، كما أنه منتزع وظل. ولا يخفى ما فيه، فإن المتعين التام لا يمكن تعينه بتعين آخر، حتى يكون نسبتها إليها كنسبة الإنسان إلى أشخاصه، إلا أن يراد بالصورة الخارجية الصورة المجردة تجريدا ما، وهي الهوية التي يمكن وجودها في الحاسة، واكتنافها بالعوارض الخيالية، ووجودها في الخارج واكتنافها بالعوارض الخارجية، كما ذكرنا مشروحا.

وتحقيق المقام: أن للشيء وجودا خارج المشاعر، وهو يترتب عليه الآثار الخارجية، وهو أصل في الوجود، ووجود فيها لا يترتب عليها تلك الآثار، وهو ظل للأول، ولبعض الموجودات الظلية مناسبة بواحد شخصي، ولذلك يكون إدراكا له، وهو صورته الحسية، فهي ظل له، ولبعضها بالكثير، فهو ظل لها، وهو الصورة العقلية، والقسم الأول يسمى جزئيا والثاني كليا، فعلى هذا هما من صفات العلم.

هذا بحسب الجلي من النظر، ثم النظر الدقيق يحكم أن ظل الكبر حقيقة ليس إلا ما يبقى بعد حذف المشخصات الذهنية، موجودا في الذهن؛ إذ هو المنطبق على الكثير، والمنتزع منها المتحد معها، لكن لما لم يكن وجودها إلا في ضمن الشخص الذهني حكم بأنه ظل، فإذا الكلي عبارة عن

ذلك المفهوم، وقس عليه حال الجزئية، فصارت الكلية والجزئية من صفات المعلوم، وإلى هذا يشير «شرح التلويحات» أيضاً، وهذا محمل صحيح لكلام السيد المحقق قدس سره الشريف.

(بَلِ الْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ) في تعريف الكلي (تَكَثَّرَ الْمَفْهُومُ بِحَسَبِ الْخَارِجِ، فَالصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ زَيْدٍ بِإِعْتِبَارِ الْأَذْهَانِ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَتَكَثَّرَ فِي الْخَارِجِ، بَلْ كُلُّهَا هُوِيَّةُ زَيْدٍ)؛ فإنها تصدق على كل واحد منها؛ بناء على التحقيق الذي أشير إليه: أنها لو وجدت في الخارج كانت عين زيد، وهو المراد بحصول الأشياء بأعيانها لا بأشباحها، كذا في «الحاشية».

لعل السرفيه أنك قد عرفت أن الصورة المأخوذة في الحواس ليس لها مناسبة إلا بواحد شخصي، ولها هوية بها يميزها العقل عن أغيارها، بخلاف الصورة المأخوذة في العقل، فيصدق على القبيلة الأولى أنها لو وجدت في الخارج كانت عين واحد معين، دون الثاني، وقد عرفت سابقاً أن المحسوس لا يكون إلا ما هو مشتمل على الهذبة المانعة عن الاشتراك، فهو جزئي لا يجوزه العقل مشتركاً، بخلاف معلوم الصورة العقلية، فأتقن هذا، ولا تلغز إلى القيل والقال.

(وَأَمَّا الْكُلِّيَّاتُ الْفَرِضِيَّةُ وَالْمَعْقُولَاتُ^(١) الثَّانِيَةُ فَلَمَعَدِمِ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْهَذِيَّةِ لَا يَنْقُضُ الْعَقْلُ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهَا عَنْ تَجَوُّيزِ تَكَثُّرِهَا فِي الْخَارِجِ)؛ لما عرفت أن المانع هو العلم الإحساسي، وهو لا يتعلق إلا بما له هذبة، (حَتَّى قِيلَ: إِنَّ الْكُلِّيَّاتِ الْفَرِضِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَقَائِقِ الْمُوجُودَةِ كُلِّيَّاتٌ)؛ لأن العقل لا ينقبض بمجرد تصورها عن الصدق عليها، بل إذا لاحظ المنافاة بينها، أو أقام

(١) كذا في الملا حسن وبحر العلوم، والذي في السلم: «أو المعقولات».

البرهان. هذا ما تلقاه الجمهور من المحققين بالقبول، كالسيد المحقق قلس سره الشريف، والمحقق الدواني.

والأظهر أنها على ضربين: منها ما له أفراد ممكنة معدومة، ويصدق عليها بعد فرض الوجود، كالتقاء وسائر المفاهيم الممكنة المعدومة، وكتبتها بالنظر إليها، ومنها ما لا فرد له أصلاً، كمفهوم ضروري الطرفين وسائر المحالات، وكتبتها بالنسبة إلى الحقائق الموجودة والمعدومة معاً، (هَذَا)، والله أعلم بالصواب.

(وَالْكَلْبَةُ وَالْجُرْزِيَّةُ صِفَةُ الْمَعْلُومِ)، كما بينا سابقاً، (وَقِيلَ صِفَةُ الْعِلْمِ). وتحقيق هذا القول: إن الشخص تابع لنحو الوجود عند أصحاب هذا القول، فالشخص الذي يحصل لمفهوم في الذهن إنما يميزه عن الصور الذهنية الأخرى، لا عن الأشخاص الخارجية، بخلاف التعيين الخارجي؛ فإنه تابع للوجود الخارجي، فيميزه عن الأشخاص الخارجية الأخرى، فالصورة العقلية المشخصة بالشخص الذهني لا ينقبض العقل باعتبار نفس تصورهما عن فرضها مشتركة في الأعيان، بمعنى أنها لو وجدت لكانت عين الأشخاص الخارجية من نوعه، بخلاف الصور الحسية والخيالية؛ لاشتغالها على هوية مانعة عن التكثر في الخارج.

فإن قلت: كما يجوز الشركة في الصور العقلية لم لا يجوز شركة الشخص الخارجي في الصور الحاصلة في الحاسة، فيجوز أن يحصل من غير تجريد في الذهن؟

قلت: لو سلم جواز الشركة بحسب نفس التصور، فلا يلزم منه إمكان الحصول في نفس الأمر؛ لعروض العوارض الخارجية المنافية للشخص

الذهني، هذا غاية التقرير لكلامهم، فإليه يشير ما في «الحاشية»: ذلك مذهب الأوائل، وهو الحق بحسب دقيق النظر، وإن كان جلي النظر يحكم بالأول؛ فإن الشخص الذهني الذي عليه مدار الجزئية إنما هو بنحو الإدراك، وهو الإحساس لا التعقل، ولا يخفى أن الأشبه ما قد أسلفنا سابقا.

ثم قال هذا تأويل ما اشتهر من الحكماء، من نفي علم الواجب بالجزئيات على الوجه الجزئي، فافهم. وتفصيل المقام: إن المشائين لما رأوا علمه تعالى حصوليا، وقد كانوا يبالون عن حصول الجزئيات المتغيرة في المجرد قالوا: إنه - ﷻ - عما يقوله الظالمون - يعلم الجزئيات على الوجه الكلبي دون الجزئي، وشنع عليهم المليون بأن ذلك يبطل قولهم: العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول؛ فإنه سبحانه جاعل لجميع الممكنات. وما قيل: إن العلم بالعلة إنما يستلزم العلم بالمعلول، إذا كان العلم بالعلة من جميع الجهات، والله ﷻ جاعل لجميع الممكنات في الجملة، لا من جميع الجهات فاقط؛ لأن الجزئي من حيث إنه جزئي معلول له سبحانه، فيجب أن يتعلق به العلم كذلك، وكذا ما قال بعض الشراح: إن العلم بالعلة من جميع الجهات يستلزم العلم بالمعلول، فإن أرادوا بعلمه بذاته علمه الحضورى فالحضور عنده إنما هو لذاته، لا من جميع جهاته، وإن أرادوا علمه الحصولي فظاهر أن علمه بذاته حضورى؛ لأنه تعالى إما عالم بذاته مع جميع جهاته، فلا بد من أن يعلم المعلومات كما هي أنفسها، أو لا، وهو تجويز الجهل، تعالى عنه علوا كبيرا، وبأن العلم بالوجه الكلبي علم بالكلبي حقيقة، ونسبته إلى جميع الجزئيات على السواء، فلا يكون علما بالجزئي.

وما قال بعض الشارحين: إنما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك الوجه منحصرا

في شخص، وهو ممنوع فيما نحن فيه ساقط؛ إذ ما من كلي إلا وله أفراد، وإن كان الموجود منها واحدا، فالعلم به لا يكون علما بواحد من أفراد، بحيث يكون ممتازا عما عداه، وشنع الإمام حجة الإسلام^(١) عليهم تشييعا بليغا، وحكم بكفرهم لذلك، ولما فيه من إبطال صفتي السمع والبصر^(٢)، وتوجيه المحقق الدواني بأن المراد منهما العلم بالمسموعات والمبصرات، ولو على وجه كلي غير مسموع.

ثم لكلامهم توجيهات بحيث لا يتوجه إليهم التكفير بهذه المسألة، منها ما أشار إليه المصنف، وحاصله: أن العلم العقلي كلي، والإحساسي جزئي، ولما لم يكن له سبحانه حواس امتنع تعلق العلم بها إلا على الوجه الأول، ولا يلزم منه عدم كون الجزئيات المادية معلومة كما هي، بل هي منكشفة كما هي مانعة عن الشركة، وإن كان مبدأ انكشافها غير مانع بالنظر إلى نفسه، فالعلم كلي والمعلوم جزئي مشخص من حيث الشخصية، فلا يرد عليهم التكفير والمحاذير المذكورة، لكن يبقى التشييع بإنكار صفتي السمع والبصر.

ومنها ما أشار إليه العارف السامي، الشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره، من أنه سبحانه لما لم يكن زمانيا فيجب أن يكون صفاته أيضا كذلك،

(١) هو: الإمام الهمام، قدوة الأنام، أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي [٤٥٠ - ٥٠٥هـ]، الأشعري الشافعي، إمام الشريعة والطريقة، مجدد المائة الخامسة، له: الاقتصاد في الاعتقاد، المستصفى، إحياء علوم الدين، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، المعيار في المنطق وغيرها. انظر طبقات الشافعية الكبرى: ١٩١/٦ - ٣٨٩.

(٢) انظر ذلك في تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي: ٣٠٧ - ٣٠٩، والاقتصاد في الاعتقاد له:

فالصور العلمية كلها بريئة عن الزمان، حاضرة عنده ﷺ، وهو يعلم أبدا زيدا المتولد في زمان كذا، الباقي إلى زمان كذا، وهذا النحو من العلم غير متغير، وإن كانت المعلومات متغيرة؛ لوقوعه في أفق التغير، وهذا معنى قولهم: إنه سبحانه يعلم الجزئيات على وجه كلي.

وحاصله على ما يظن هذا العبد: أن الكلي قد يطلق على المجرد من الزمان والمكان، كما يقال لعالم العقول كليات، وكما يسمي أفلاطون لمثله كليات، وهو المراد ههنا. ولا يرد أن قولهم: الجزئيات المادية لا تعلم كما هي إلا بالحواس ينافي ذلك؛ لأن المراد به علمها من حيث تتغير وتتبدل لا يكون إلا بالحواس. وهذا توجيه جيد، والله أعلم بمراد عباده.

(وَالْجُزْئِيُّ لَا يَكُونُ كَاسِيًا وَلَا مُكْتَسَبًا)؛ لأن الإحساس كاف في إدراكه. (وَقَدْ يُقَالُ [الْجُزْئِيُّ] ^(١) لِكُلِّ مُتَدَرِّجٍ تَحْتَ كُلِّيٍّ أَعَمٍّ ^(٢)، وَيَخْتَصُّ بِالْإِضَافِيِّ كَأَوَّلٍ بِالْحَقِيقِيِّ ^(٣)).

[مَبْحَثُ: النَّسَبُ بَيْنَ الْكُلِّيَّاتِ]

ولما لم يكن للمنطقي شغل بالجزئيات خص البحث بالكليات، وشرع فيه فقال: (الْكُلِّيَّانِ إِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًّا ^(١))، بأن ينعقد منهما موجبتان كليتان

(١) ما بين [] ليس في السلم، ويوجد في بحر العلوم متنا.

(٢) كذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «آخر» بدل «أعم».

(٣) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «... كما يختص الأول بالحققي».

(٤) أي من الجانبين، وإلا فإن التصادق الكلي من جانب واحد لا يكفي في التساوي، بل هو في العموم من وجه، فكان الأولى المصنف والشارح ذكر «من الجانبين» هنا، لا في عذبه - التفارق - لأن التفارق الكلي لا يكون إلا من الجانبين، فلا ضرورة إلى ذكره =

مطلقتان عامتان؛ ليدخل النائم والمستيقظ (فَمُتَسَاوِيَانِ، وَإِلَّا فَتَفَارَقَا)، أي اختلفا بأن يصدق أحدهما بدون الآخر، (فَإِنْ كَانَ) الافتراق (كُلِّيًّا) [إِنْ] الْجَانِبَيْنِ^(١)، بأن يصدق سالتان كليتان دائمتان (فَمُبَايِنَانِ، وَإِنْ كَانَ) الافتراق (جُزْئِيًّا، فَإِمَّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ)، بأن يصدق موجبة جزئية مطلقة عامة وسالتان جزئيتان دائمتان (فَأَعْمُ وَأَخْصُ مِنْ وَجْهِ، أَوْ) كان الافتراق جزئياً (مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَقَطُّ)، بأن يصدق موجبة كلية مطلقة عامة من جانب، وسالبة جزئية دائمة من الآخر (فَأَعْمُ وَأَخْصُ مُطْلَقًا).

وهذا الحصر منقوض بالكليات التي لا تصدق في نفس الأمر على موجود أو معدوم، كمفهوم ضروري الطرفين وشريك الباري، والمفهوم الذي وجوده وعدمه مستلزم للمحال. والجواب بتخصيص المُقْسِم بما له صدق على الأفراد في نفس الأمر، وقد يجاب بالإرادة من التصادق والتفارق الغير الين.

(اعْلَمْ: أَنَّ نَقِيضَ كُلِّ شَيْءٍ رَفْعُهُ)، وهذا فاسد؛ لما سيحقق من أن نقيض الرفع مرفوعه، والصواب في العبارة ما قال السيد المحقق قدس سره: رفع كل شيء نقيضه^(٢)، (فَنَقِيضًا^(٣) الْمُتَسَاوِيَيْنِ مُتَسَاوِيَانِ، وَإِلَّا فَتَفَارَقَا) [فِي الصَّدْقِ]^(٤)، فيصدق أحدهما بدون الآخر، فيصدق مع عين الآخر؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، فلا يصدق عين ذلك النقيض؛ لاستحالة اجتماع

= «من الجانبين» هناك. ويمكن الجواب عنه بأن مدار تقسيمه ليس على التصادق بل على التفارق. قارنه بما في شرح الدواني على التهذيب: ١١/ب، والغبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ١٣٣، ١٣٤.

- (١) ما بين [] ليس في السلم، ويوجد في بحر العلوم متنا.
- (٢) انظر حواشي السيد على شرح الشمسية: ١٢٦/٢، ١٢٧.
- (٣) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «فَنَقِيضُ» مفردا.
- (٤) كذا في السلم، وبحر العلوم والملا حسن ليس فيهما «في الصدق».

النقيضين، (فَيَلْزَمُ صِدْقُ أَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ بِدُونِ الْآخَرِ، هَذَا خُلْفٌ.

وَهُنَا شَكٌّ قَوِيٌّ^(١)، وَهُوَ: أَنَّ الْمَلَاظِمَةَ مَمْنُوعَةٌ؛ لِأَنَّ نَقِيضَ التَّصَادُقِ رَفْعُهُ، لَا صِدْقَ التَّفَارُقِ، وَرُبَّمَا يَكُونُ نَقِيضُ الْمُتَسَاوِيَيْنِ مِمَّا لَا قَرَدَ لَهُ [أَصْلًا] فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، كَتَقَائِضِ الْمَفْهُومَاتِ الشَّامِلَةِ [لِكُلِّ مَفْهُومٍ]، فَيَصْدُقُ الْأَوَّلُ، [أَيُّ عَدَمِ التَّصَادُقِ]، دُونَ الثَّانِي، [أَيُّ التَّفَارُقِ]^(٢)؛ لِأَنَّهُ عَدَمُ صَدَقِ أَحَدِهِمَا مَعَ صَدَقِ الْآخَرِ.

وقد يجاب بأن مرجع التساوي إلى عقدين غيريين، فنقول: لو فرض صدق أحد نقضي المتساويين على شيء، ولم يصدق النقيض الآخر يصدق عينه، إلى آخر الدليل. وفيه نظر؛ لجواز كون صدق أحد النقيضين على شيء محالاً، فيجوز أن لا يصدق النقيض الآخر ولا عينه على ذلك التقدير؛ لجواز استلزام المحال محالاً. وأيضاً يجوز أن يصدق عين النقيض المفروض الصدق على شيء عليه معه، ولم يصدق الآخر عليه، بل عينه لذلك، فلا يلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر.

(وَمَا قِيلَ: إِنَّ صِدْقَ السَّلْبِ عَلَى شَيْءٍ لَا يَقْتَضِي وُجُودَهُ؛ فَإِنْ صَدَقَ لَا يَسْتَلْزِمُ إِلَّا صَدَقَ الْمَوْجِبَةُ السَّالِبَةُ الْمَحْمُولِ، الَّتِي لَا تَسْتَدْعِي وَجُودَ الْمَوْضُوعِ، (وَجَبَتْ رَفْعُ التَّصَادُقِ يَسْتَلْزِمُ التَّفَارُقَ، فَبَعْدَ تَسْلِيمِهِ)، فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى مَا سَبَقَ فِي تَحْقِيقِ الْمَحْصُورَاتِ، مِنْ أَنَّ الْمَوْجِبَةَ السَّالِبَةَ الْمَحْمُولِ

(١) تعرض ليانه السيد في حواشي الشمية: ٣٠١/١ - ٣٠٣، الدواني في شرح التهذيب:

١١/ب، ١/١٢، الطار على الخبيصي: ١٣٨، ١٣٩.

(٢) كل ما بين [] ليس في السلم، ويوجد في بحر العلوم متناً.

والمعدولة كلاهما بيان في استدعاء وجود الموضوع، (إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ أُخِذَتْ^(١))
تِلْكَ الْمَفْهُومَاتِ) المتساوية (وُجُودِيَّةً، كَالشَّيْءِ وَالْمُمْكِنِ)، حتى يكون
نقيضاهما سلبين، (وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ سَلْبِيَّةً، كَلَاشْرِيكِ الْبَارِي، وَلَا اجْتِمَاعِ
النَّقِیْضَيْنِ فَلَا مَسَاحَ لِدَلَالَةِ فِيهِ)؛ فإنهما رفعان، فنقيضاهما المرفوعان
الوجوديان، على ما سيحقق المصنف رَحِمَهُ اللهُ، فلا يرد ما قال بعض الشراح: إن
نقيض كل شيء رفعه، فنقيضا المفهومين السلبين أيضا رفعهما. (فَلَا جَوَابَ
إِلَّا بِتَخْصِیْصِ الدَّعْوَى بِغَيْرِ نَقَائِضٍ تِلْكَ الْمَفْهُومَاتِ [الشَّامِلَةَ].

هَذَا)، أي خذه وأتقنه، (وَنَقِیْضُ الْأَعْمِّ وَالْأَخْصِّ مُطْلَقًا بِالْمَعْكِسِ)، أي
نقيض الأعم أخص، ونقيض الأخص أعم؛ (فَإِنَّ انْقِیَاءَ الْعَامِّ مَلْزُومٌ لِانْقِیَاءِ
الْخَاصِّ^(٢))، وإلا وجد الخاص بدون العام، فكلما صدق عليه رفع العام
صدق عليه رفع الخاص، (وَ) أما الثاني فلا أنه (لَا عَكْسَ)، أي ليس ارتفاع
الخاص مستلزما لارتفاع العام؛ إذ قد يصدق العام في مابين الخاص؛ (تَحْقِيقًا
لِمَعْنَى الْعُمُومِ).

وَشُكُّكَ^(٣) بِأَنَّ لَااجْتِمَاعَ النَّقِیْضَيْنِ أَعْمُ مِنَ الْإِنْسَانِ، مَعَ أَنَّ بَيْنَ
نَقِیْضَيْهِمَا تَبَایُنًا [كُلِّيًّا]^(٤))، والأولى ليس عموما وخصوصا، (وَأَيْضًا)، إشارة
إلى الشك الثاني ((أَنَّ) الْمُمْكِنَ الْعَامَّ أَعْمُ^(٥) مِنَ الْمُمْكِنِ الْخَاصِّ)، فنقيضاهما

(١) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم والملا حسن «إذا كانت» بدل «لو أخذت».

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «فإن ارتفاع العام يستلزم ارتفاع الخاص».

(٣) كذا في السلم وبحر العلوم، والذي في الملا حسن «وشك».

(٤) كذا في السلم، ولا يوجد في بحر العلوم والملا حسن: «كلية».

(٥) كذا في السلم وبحر العلوم، والذي في الملا حسن «عام» بدل «أعم».

بالعكس، (فَكُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٌّ لَامُمْكِنٍ^(١) خَاصٌّ، وَكُلُّ لَامُمْكِنٍ خَاصٌّ إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مُتَنَعٌ)؛ لأن كل لاممكن خاص إما ضروري الوجود أو ضروري العدم، فكل لاممكن عام إما واجب أو ممتنع، (وَكِلَاهُمَا مُمَكِّنٌ عَامٌّ، [فَكُلُّ لَامُمْكِنٍ عَامٌّ مُمَكِّنٌ عَامٌّ]^(٢)، وَالْجَوَابُ بِمَا مَرَّ^(٣))، من تخصيص^(٤) الدعوى بغير نقائض المفهومات الشاملة.

لا يقال: لو لم يصدق «كل لاممكن عام لاممكن خاص» يصدق «بعض لاممكن عام ممكن خاص»، هذا خلف، فالثك بحاله؛ لأن اللاممكن العام لا يصدق على شيء؛ حتى يصدق عليه الممكن الخاص أو نقيضه؛ إذ صدق الوصف العنوانى شرط في انعقاد القضية، وبهذا ينحل الشبهة بأن ضروري الطرفين ليس بموجود، فبعض ما ليس بموجود ضروري الطرفين. ثم نقول: كل ما ليس بموجود إما ممكن أو ممتنع، وكلاهما ليس بضروري الطرفين، فلا شيء مما ليس بموجود ضروري الطرفين، وهو متناقض للأول، وكذا انحل الشبهة بأن الذي وجوده وعدمه يستلزم المحال إما موجود أو معدوم، وعلى كلا التقديرين يلزم المحال.

(وَبَيْنَ نَقِضِي الْأَعَمِّ وَالْأَخْصِّ مِنْ وَجْهِ تَبَايُنٍ جُزْئِيٍّ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ)، أي

كما بين نقضي المتباينين تباین جزئي، كذلك بين نقضي الأعم والأخص من وجه، (وَهُوَ التَّفَارُقُ)، أي تفارق كل واحد من الكلين عن الآخر

(١) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا «ممكن» بدون حرف لا.

(٢) ما بين [] شرح في بحر العلوم، وهو متن في السلم.

(٣) كذا في السلم، وفي بحر العلوم والملاح حسن «ما مر».

(٤) كذا في بحر العلوم «من تخصيص» شرحا، والذي في السلم: «من التخصيص» متنا.

(في الجُمْلَةِ^(١)) إما كلياً أو جزئياً؛ (لأنَّ بَيْنَ الْمُتَبَيِّنِ تَفَارُقًا، فَحَيْثُ^(٢) يَصْدُقُ عَنْ أَحَدِهِمَا)، الأظهر عين كل منهما، والحال أنه (يَصْدُقُ نَقِيضُ الْآخَرِ)، فيصدق كل من النقيضين مع عين الآخر، فلا يصدق مع نقيضه، (وَهُوَ)، أي التباين الجزئي (قَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضَمَنِ التَّابُنِ الْكُلِّيِّ، كَاللَّاحِجِرِ وَاللَّاحِيَانِ)، فينبهما عموم من وجه، وبين نقيضيهما - وهما الحجر والإنسان - تباين كلي، (وَالْإِنْسَانِ وَاللَّائِطِ)، بينهما تباين كلي، وكذا بين نقيضيهما، وهما الإنسان والناطق.

(وَقَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضَمَنِ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ، كَالْأَبْيَضِ وَالْإِنْسَانِ)، بينهما عموم من وجه، وكذا بين نقيضيهما: اللاأبيض والإنسان، (وَالْحَجَرِ وَالْحَيَوَانِ)، بينهما تباين كلي، وبين نقيضيهما - هما الاحجر واللاحيان - عموم من وجه.

(وَهَهُنَا سُؤَالٌ وَجَوَابٌ عَلَى طَبَقٍ مَا مَرَّ). قيل في تقريره^(٣): بين الإنسان واللاشيء تباين كلي، وبين نقيضيهما - وهما الإنسان والشيء - عموم مطلق، والجواب بتخصيص الدعوى بنقائض المتباينين الذين لهما أفراد يصدقان عليهما، ولا يخفى أن السؤال لا يتأتى في نقيضي الأعم والأخص من وجه، ثم إن المتباينين قد أخذ في مفهومهما التفارق، فلا بد أن يكون لهما أفراد، فاللاشيء إن لم يكن له أفراد فليس بينه وبين الإنسان تباين، وإن كان له أفراد فلا يصدق عليه الإنسان، وكذا الشيء، بل يصدق عليه الإنسان بدون الشيء، فينبهما تباين جزئي، والله تعالى أعلم بالصواب.

(١) كذا في السلم وبحر العلوم، والملاح حسن ليس فيه «وهو التفارق في الجملة».

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «بحيث».

(٣) أي في السؤال.

[فَعَلُ فِي الْكُلِّيَّاتِ الْخَمْسِ ^(١)]

(نَمُ الْكُلِّيَّ إِنَّمَا عَيْنُ حَقِيقَةِ الْأَفْرَادِ ^(٢)) ، [وَهُوَ النَّوعُ] ^(٣) ، (أَوْ دَاخِلٌ فِيهَا تَمَامٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهَا وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ ^(٤)) ، وهو الجنس ، (أَوْ لَا) يكون تمام مشترك ، فلما أن لا يكون مشتركا أصلا بين حقيقتها وماهية أخرى ، أو يكون بعض تمام مشترك ، فلما مختص به ، أو مشترك بينه وبين نوع آخر مباين له ، ولا يكون تمام مشترك ، فلا بد أن يكون بعض تمام مشترك آخر ، وهو غير الأول ؛ لوجوده في نوع مباين له ، ولا يكون أعم من تمام المشترك الأول من وجه ؛ لأن تماهي المشترك لا يكون بينهما عموم من وجه ، على ما سيجيئ إن شاء الله تعالى ، بل أعم منه مطلقا .

ثم نقول : هذا الجزئي المشترك إما مختص بتمام المشترك الثاني ، أو

(١) انظر لهذا الفصل : البصائر النصيرية للساوي : ٤٢ - ٤٨ ، منطق التلويحات للسهروردي :

٧ - ١٢ ، الشمعة مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم : ٢٣٩/١ - ٢٨٦ ،

السعدية : ١٣٨ - ١٦١ ، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية المطار : ١٤٩ - ١٩٣ .

(٢) فهذا الحصر عقلي ، بدليل التردد بين الإثبات والنفي ، صرح به المحققون ، كالمطار

والشرنوبلي في حواشي شرح الخبيصي ، وأفاده أيضا اليزدي في شرح التهذيب (١٩) ولا

يرد الصف فإنه راجع إلى العرض العام أو الخاصة ، وقد أبعد الدسوقي حيث جعله

استقرايا ، جريا على ظاهر عبارة الخبيصي ، راجع المطار والدسوقي والشرنوبلي على

شرح الخبيصي : ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٣) ما بين [] ليس في السلم ، وهو في بحر العلوم متنا ، ولا أظنه متنا ، بدليل أن «هو

الجنس» الآتي ليس متنا فيه ، فكذا هذا .

(٤) كذا في السلم ، وفي بحر العلوم : «ماهية أخرى» بدل «نوع آخر» .

مشترك بينه وبين نوع مباين له، ولا يكون تمام مشترك بل بعضه، فههنا تمام مشترك ثالث يكون أعم منهما مطلقا، وهكذا، أولا يذهب السلسلة إلى غير النهاية، وينتهي إلى قيام^(١) مشترك هو مختص به، فيميزه عن أغياره، فيميز حقيقة الأفراد في الجملة عن بعض الأغيار، فيكون جزء مميزا، فيكون فصلا. وللجدال فيه مجال، والأولى أن يقال: إن ما لا يكون تمام مشترك يكون أخص من الشيء والمفهوم ضرورة، فيكون جزء مميزا في الجملة، وهو الفصل.

(وَيُقَالُ لَهَا)، أي للمذكورات الثلاث (ذَاتِيَّاتٌ، وَرَبَّمَا يُطْلَقُ الذَّاتِيُّ بِمَعْنَى الدَّاخِلِ)، وهو أخص.

(أَوْ خَارِجٌ) عنها (مُخْتَصِّصٌ بِحَقِيقَةٍ) الأفراد، وهو الخاصة، (أَوْ لَا) يكون مختصا، بل مشتركا بينها وبين نوع آخر، وهو العرض العام، (وَيُقَالُ لَهَا): أي للخارج المختص والمشارك (عَرَضِيَّاتٌ. وَالْجُمُهُورُ) من القوم (عَلَى أَنَّ الْعَرَضَ غَيْرُ الْعَرَضِيِّ وَغَيْرُ الْمَحَلِّ حَقِيقَةٌ)، وإنما له نسبة إلى المحل، بها يحمل عليه. (قَالَ بَعْضُ الْأَفَاضِلِ [مِنَ الْمُحَقِّقِينَ]^(٢))، وهو المحقق الدواني في «الحواشي القديمة للتجريد»، كذا في «الحاشية»: (طَبِيعَةُ الْعَرَضِ)، إذا أخذ (لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ)، أي لا بشرط المحل (عَرَضِيٌّ، وَ) إذا أخذ (بِشَرْطِ شَيْءٍ)، وهو المحل (الْمَحَلُّ)، أي وجوده بعينه وجود المحل، (وَ) إذا أخذ (بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ)، هو المحل (الْعَرَضُ الْمُقَابِلُ لِلْجَوْهَرِ).

وَلِذَا صَحَّ النُّشُوءُ أَرْبَعُ وَالْمَاءُ ذِرَاعٌ، وتفصيل المقام: إن من الماهيات ما هي متأصلة في الوجود غير متزلزلة، ومنها ما هي مبهمة محتاجة إلى

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «تمام».

(٢) ما بين [] في بحر العلوم، وليس في السلم.

المحصل، متزلزلة بين أن يكون هذا أو غيره، فهي إذا أخذت بشرط شيء، أي بشرط التحصل بهذا المحصل، فهي عنه في الوجود، فإذا أخذت بشرط لا شيء، أي بشرط عدم التحصل، بل على أنها ماهية مستقلة مغايرة له، فهي بهذا الاعتبار مغايرة له في الوجود، غير محمولة عليه، وإذا أخذت لا بشرط شيء، أي التحصل وعدمه، فهي محمولة عليه؛ لوجود الاعتبارين.

ثم منها ما يقع في الوجود الواقعي، ليكمل في ذاتها بالتحصل، ويتحصل منها ومن المحصل ذات يطلب كمالاتها، فيقال لها ولمحصلها جنس وفصل، إذا أخذتا لا بشرط شيء، ومادة وصورة إذا أخذتا بشرط لا، ونوع إذا أخذ أحدهما بشرط الآخر.

ومنها: ما يقع في الوجود على أنها كمال للغير، وهي عرض إذا أخذت بشرط لا، وقد تكون موجودة في الخارج، كالسواد، وقد لا تكون، لكن للعقل أن يأخذها بشرط لا، وهي المبادئ الانتزاعية، وعرض إذا أخذت لا بشرط شيء، ومحمول عليه، واستيعادات اتحاد الاثنين مطلقا غير لائق، بل إذا كانا متحصلين.

ثم لعل: أن هذه الاعتبارات الثلاث كما يجري في الجنس بالنسبة إلى الفصل، كذلك يجري في الفصل بالنسبة إلى الجنس، وفيهما بالنسبة إلى النوع، وفي النوع بالنسبة إلى الشخص، فالنوع إذا أخذ بشرط الشخص كان شخصا أو حصة أو فردا، وإن أخذ بشرط عدمه كان مابيننا لهذا بهذا الاعتبار، لكنها بهذا الاعتبار لا وجود لها إلا في اللحاظ، وإن أخذ بشرط شيء كان محمولا عليه، وكما أنها تجري في الأعراض بالنسبة إلى المحال، كذلك تجري في المحال بالنسبة إلى الأعراض، فالمحال إذا أخذت بشرط شيء - وهو العرض - كان متحدا معه، وإن أخذ بشرط لا كان مغايرا له. ولهذه

المرتبة وجود إذا كان الأعراض أعراضا مفارقة، وأما إذا كانت لازمة فلا وجود لها إلا في اعتبار العقل.

وإذا أخذ لا بشرط شيء كان متحدا معه ومحمولا عليه. ثم الاتحاد لا يمكن إلا بين مبهم ومنحصل أو مبهمين؛ إذ الاتحاد من الجانبين.

وما أورد من المعارضات والاستبعادات فينكشف حالها في التركيب الاتحادي، إن شاء الله تعالى. فقد ظهر أن الماهية المتحدة مع أخرى إذا أخذت بشرط شيء كانت عين الأخرى، وإذا أخذت بشرط لا كانت غيرها، وإذا أخذت لا بشرط شيء كانت متزلزلة بين أن يكون عينها أو غيرها، فهي ذات جهتين: مغايرة لها ومتحدة معها؛ فإنها إذا اعتبرت بشرط شيء فهي متحدة، وإذا أخذت بشرط لا فهي مباينة في الوجود، فقد ظهر أن حقيقة الحمل المتعارف اتحاد المتغايرين بنحو، يعني إذا أخذ أحدهما بشرط لا في نحو آخر، يعني إذا أخذ أحدهما بشرط الآخر فالمحمول بالذات ما يكون مغايرا لموضوعه في نحو من الوجود، ومتحدا معه في نحو آخر منه، ويان أيضا أن الجزئي لا يحمل على آخر.

ولعلم: أن عبارة المحقق الدواني هكذا: الأبيض إذا أخذ لا بشرط شيء فهو عرضي، وإذا أخذ بشرط شيء فهو الثوب الأبيض، وإذا أخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر، كما أن طبيعة الذات جنس ومادة باعتبارين، وفصل وصورة باعتبارين، فطبيعة العرض عرض وعرضي باعتبارين. وهذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي، لا ما يتخيل من أن الفرق بينهما بالذات، وهذا الكلام وإن دل على أن العرض والعرضي متحدان بالذات، لكن لا يدل على أن العرض والمحل متحدان بالذات، والذي يفهم منه أن الجنس والفصل

كما أنهما متحدان بالذات، فيحصل منهما النوع، ومتغايران أخرى فيصيران مادة وصورة، كذلك الثوب والأبيض قد يتحدان، فيحصل ثوب أبيض، وقد يتغايران فيصير الثوب محلا والأبيض بياضا قائما به وعرضا، وشرحنا كلام المصنف على هذا النمط، وما ينطق به ظاهره فاسد بالضرورة.

ثم هذا أيضا فاسد؛ لأنه يلزم أن يحصل من كل عرض مع موضوعه حقيقة متحدة تأحدا طبيعيا، ويلزم أن يكون حمل العوارض على منوال حمل الأجناس والفصول، وكيف يظن بهذا المحقق ذي اليد الطولى في العلوم العقلية هذا الظن، بل الحق المتبع أن حقائق العرضيات مغايرة لحقائق المعروضات، لكن لها علاقة بها، ينسب وجود المعروضات إليها، فتصير منتزعة على أنها هي، فتارة يؤخذ بهذا الاعتبار، فيصير ثوبا أبيض، وقد يؤخذ بشرط عدمه، فهو العرض عند هذا المحقق، وغير محمول عليه، قد يكون موجودة في الأعيان، كالبياض ونحوه، وقد يكون اعتبارات عقلية، كالمبادئ الانتزاعية، فالعرضي مع العرض متحد بالذات، ومع المعروض متحد بالعرض، وهو محمول على العرض بالذات حمل النوع على الشخص، والعرض فرد حقيقي له، وعلى المعروض بالعرض، وهو فرد له بالعرض، وكلام هذا المحقق لا يفيد أكثر من هذا.

(وَمِنْ ثَمَّ)، أي من أجل أن العرض والعرضي متحدان بالذات، والمبادئ أعراض والمشتقات عرضيات (قَالَ [هَذَا] ^(١)) المحقق: (الْمُسْتَقْلَلُ لَا يَدُلُّ عَلَى النَّسَبِ ^(٢))، وإلا لكان مغايرا للعرض، وإنما يدل التزاما، (وَلَا عَلَى الْمَوْصُوفِ، لَا عَامًا وَلَا خَاصًّا، بَلْ مَعْنَاهُ هُوَ الْقَدَرُ النَّاعِي وَخَدَهُ)، إذا أخذ لا

(١) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «نسبة» بدون الألف واللام.

بشرط شيء كان مدلولاً للمشتق، وإذا أخذ بشرط لا كان مدلولاً للمبدأ، فليس معنى الأسود شيء له السواد، ولا ثوب له السواد، بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بـ«بسياه»، وإذا أخذ بشرط لا كان بعينه مدلول السواد، وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ«بسياهي»، لكن لما كانت النسبة لازمة ظن أنها مدلول له.

(هَذَا)، أي اتحاد العرض والعرضي والمحل (هُوَ الْحَقُّ^(١))، وَيُؤَيِّدُهُ مَا قَالَ الشَّيْخُ أَبُو عَلِيٍّ (ابْنُ سِينَا) رَئِيسُ الصَّنَاعَةِ: (وُجُودُ الْأَعْرَاضِ فِي أَنْفُسِهَا هُوَ وُجُودُهَا لِمَحَالِّهَا). الأظهر أن غرض الشيخ أن وجود الأعراض وجود رابطي، لا أن وجودها وجود المحل، فالتأييد ليس في محله.

قال في «الحاشية»: يرد عليه أنه يلزم أن يكون النقطة المشتركة بين الخطين موجودة بوجودين؛ فإن وجودها بهذا الخط غير وجودها لذلك الخط، وقد عرفت معنى كلام الشيخ، فلا يرد عليه شيء، ثم قال: ويرد على الجمهور قيام عرض واحد بمحلين، وغاية التفصي عن الفريقين أن بطلان التالي ممنوع على تقدير التداخل، فالنقطة الواحدة إنما تعرض الخطين من حيث اتحادهما في المبدأ والمنتهى، وتلك الحيثية مصححة، وإن لم يعلم كيفية تصحيحه.

والحق في الجواب أن يقال: إن هناك نقطتين: أحدهما منتهى لخط، والآخر مبدأ لآخر، لكنهما تداخلتا، ولا تتميزان عند الحس، وأما النقطة المفروضة في وسط خط واحد فلا وجود لها، فلا قيام، فليس هناك قيام عرض واحد بمحلين.

«إِن قُلْتُ: فحينئذ يلزم انتزاع عرض واحد من محلين؟

قُلْتُ: ذلك باعتبارين، ولا مضايقة فيه، والله أعلم بالصواب.

(١) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «التحقيق» في مكان «الحق».

(فَالْكَلِّيَّاتُ خَمْسٌ)، لا أزيد ولا أنقص.

[الْمَبْنَحَةُ الْأُولَى: الْجِنْسُ]

(الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَهُوَ كُلِّيٌّ، مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ) موجودين أو معدومين، (مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ)، احتراز به عن النوع وفصله وخاصته، (فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»)، احتراز به عن البواقي، (فَإِنْ كَانَ) الجنس (جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ) التي هو جنس لها، (وَ) [عَنْ] ^(١) (جَمِيعِ الْمَشَارِكَاتِ قَرِيبٌ)، كالحيوان، (وَلَا يَكُنْ) جوابا عن الماهية وعن جميع المشاركات، بل عنها وعن بعضها فقط (قَبِيضٌ)، كالجسم.

(وَهَهُنَا مَبَاحٌ،

الْأَوَّلُ: أَنَّ «مَا هُوَ» سُؤَالٌ عَنِ تَمَامِ [الْمَاهِيَةِ] ^(٢) الْمُخْتَصَّةِ إِنْ اقْتَصَرَ فِيهِ عَلَى أَمْرٍ [وَاحِدٍ] ^(٣)، فَيَجَابُ بِالنَّوعِ، إِنْ كَانَ ذَلِكَ الْأَمْرُ جُزْئِيًّا (أَوْ) يَجَابُ [بِـ] [بِالْحَدِّ الثَّامِ)، إِنْ كَانَ كَلِمًا، (وَ) أَنْ «مَا هُوَ» سُؤَالٌ عَنِ تَمَامِ الْمَاهِيَةِ الْمُشْتَرَكَةِ إِنْ جُمِعَ) فِي السُّؤَالِ (بَيْنَ أُمُورٍ، فَيَجَابُ بِالنَّوعِ، إِنْ كَانَتْ) تلك الأمور (مُتَّفِقَةً الْحَقِيقَةَ، وَبِالْجِنْسِ إِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَةً) ^(٤).

- (١) ما بين [] ليس في السلم، وهو متن في بحر العلوم، ولا أظنه متنا.
- (٢) كذا في السلم، وما بين [] ليس موجودا في بحر العلوم. ثم المراد بالماهية هنا الماهية الكلية المعرأة عن الوجود المنشخص، لا ما به الشيء هو هو، فلا يسأل بـ«ما هو» عما تشخصه ووجوده عين ذاته، كالواجب، فلا يرد أن الواجب إذا سئل عنه بـ«ما هو» فم يجاب؟ إذ لا نوع. أفاده العلامة محمد عبد الحي اللكهنوي في هامش شرح اليزدي.
- (٣) كذا في بحر العلوم، وما بين [] ليس في السلم.
- (٤) في السلم: «مختلفها»، والصواب ما أثبتته، وفي بحر العلوم: «مختلفة الحقيقة». وقد تعرض لهذا البيان المتعلق بالسؤال بـ«ما هو» الطوسي في شرح الإشارات (١/١٧٨، ١٧٩)، واليزدي في شرح التهذيب (٢٠).



وَمِنْ هَهُنَا)، أي من أجل أن الجنس جواب لـ «ما هو» وتام مشترك (يَفْتَرَحُ)، أي يظهر (عَدَمُ إِمْكَانِ جِنْسَيْنِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ لِمَاهِيَّةٍ وَاحِدَةٍ)، وإلا لم يكن أحدهما تمام مشترك.

وفيه نظر، (لما أول): فلأن من الجائز أن يكون كليان بينهما عموم من وجه، مجتمعين في ماهية واحدة، متفارقين في الماهيتين، ويكونان جنسين لهما، وكل منهما تمام مشترك بين تلك الماهية والأخرى التي توجد فيها.

ولما ثانيا: فلأن كون «ما هو» سؤالا عن تمام الماهية المشتركة اصطلاح، فلا يبنى عليه القواعد العلمية، والمشهور في الاستدلال^(١) أنه لو أمكن جنسان في مرتبة فإما أن يتقوم كل منهما بفصل، فيحصل من اجتماعه مع كل منهما ماهية، فصارا جنسين لماهيتين، أو يتقوم كل منهما بالآخر، فلا بد من تحصيل كل منهما قبل تحصيل الآخر؛ لأن الشيء متى لم يتحصل في نفسه لم يحصل غيره، وهو دور محال. ومن ههنا اتضح عدم إمكان جنسين بينهما عموم من وجه، فتأمل فيه؛ فإن فيه كلاما ظاهرا.

(الثاني): اختلفوا في كيفية تركيب الماهية من الجنس والفصل، فقال بعضهم: إنه بانضمام الفصل إلى الجنس، وهما موجودان بوجودين، وهو سخيّف؛ لأنهما من الأجزاء المحمولة. وقال بعضهم: لا تركيب أصلا حقيقة، إنما الموجود أنواع بسائط، فالأجناس والفصول منتزعة منها، كالعرضيات، إنما الفرق بالانتزاع أولا وبالذات وثانيا وبالعرض، ومختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين أنه باتحاد الجنس والفصل وصيرورتهما شيئا واحدا، واختاره المصنف وقال: (وَجُودُ الْجِنْسِ هُوَ) بعينه (وَجُودُ النَّوعِ هَهُنَا)^(٢)

(١) انظر لذلك مثلا لواع الأسرار للقطب الرازي: ٦٢، تسديد القواعد للإصفهاني: ٤١٦/١.

(٢) في شرح بحر العلوم وضع «ذهنا» شرحا، والصواب أنه متن كما في السلم.

وْخَارِجًا، فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَيْهِ فِيهِمَا)، لا كما ظن أصحاب الانضمام.

(وَمِنْهُ ذَلِكَ أَنَّ الْجِنْسَ) ماهية متزلزلة، (لَيْسَ لَهُ تَحْصِيلٌ^(١)) قَبْلَ النَّوعِ، وَإِنْ كَانَتْ قَبْلِيَّةً لَا بِالزَّمَانِ)، فلا بد من محصل يحصله، رافعا متزلزله، ومتحدا معه، فيصير نوعا محصلا، وقد عرفت تفصيله؛ (فَإِنَّ اللَّوْنَ - مَثَلًا - إِذَا أخطَرَنَاهُ بِالْبَالِ فَلَا يَقْنَعُ بِتَحْصِيلٍ^(٢)) شَيْءٍ مُتَقَرَّرٍ بِالْفِعْلِ؛ لتزلزله في الوجود بين أنه بعينه قابض البصر أو مفرقه، فكيف تقنع، (بَلْ يَطْلُبُ فِي مَعْنَى اللَّوْنِ زِيَادَةً^(٣))، بأن يصير اللون محصلا معها؛ (حَتَّى يَتَقَرَّرَ^(٤)) اللون [بِتَقَرُّرِهِ]^(٥) ويرتفع تزلزله (بِالْفِعْلِ).

وبرهان تحقق هذه الماهيات أن العقل إذا لاحظها من حيث هي وجد نسبة التقرر واللاتقرر إليها متساوية، والجاعل جواد، فلا بد أن يفيض عليها الوجود، وإذ الوجود من غير الاتحاد ممتنع عليها، فلا جرم اتحدت مع الفصل، وهذا لا يسكت المناظر، بل لا يكاد يتم.

قال أنصار التركيب الانضمامي: إن اتحاد الاثنين باطل؛ لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين فهما متمايزان، فلا اتحاد، وإن كانا معدومين أو أحدهما موجود والآخر معدوم، فلا اتحاد أيضا، وأجيب أنهما موجودان بوجود واحد، فالامتياز ممنوع.

فإن قلت: الوجود يتعدد بتعدد المضاف إليه؟

(١) كذا في السلم، والذي في شرح بحر العلوم: «تحصيل» بدل «تحصيل».

(٢) كذا في السلم، والذي في شرح بحر العلوم (٧٨): «فلا يقع...».

(٣) كذا في السلم، والذي في شرح بحر العلوم (٧٨): «بل يطلب في اللون زيادة معنى».

(٤) كذا في السلم، والذي في شرح بحر العلوم (٧٨): «فيتقرر».

(٥) ما بين [] ليس في السلم، وهو في شرح بحر العلوم (٧٨) متنا.

قلت: الوجود عرض لهما، وهما صارا واحدا، ومن ههنا بطل مذهب بعض أصحاب التركيب الاتحادي: أن الوجود عرض للثنين، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَأَمَّا طَبِيعَةُ النَّوعِ فَلَيْسَ يَطْلُبُ فِيهَا تَخْصِيلَ مَعْنَاهَا)؛ لعدم تزلزلها في قوامها، (يَلْ إِنْمَّا يَطْلُبُ) ^(١) تَخْصِيلَ ^(٢) الإِشَارَةِ؛ لإيهامها، ويتحصل باعتبار وجوده الخاص، من غير زيادة أمر، خارجا كان أو داخلا.

ولعلم: أن في الجنس إيهامين: إيهام الحقيقة، وإيهام الهذية، وبالنظر إلى الإيهام الأول يحتاج إلى الفصل ويتحد معه ليتحصل نوعا متحصلا، وبالنظر إلى الإيهام الثاني لا يحتاج إلا إلى الفاعل المشخص.

وأما في النوع فإيهام الهذية فقط، فلهذا لا يحتاج إلى أمر مقوم إلا إلى الفاعل ليوجده وليشخصه، وسيجئ إن شاء الله تعالى تفصيل هذا المقام.

(الثَّالِثُ): اختلف أصحاب التركيب الاتحادي، فذهب جمع إلى أنه لا يجمع الخارجي، وهو مختار السيد المحقق، فما هو مؤلف من مادة وصورة يمتنع أن يكون له جنس وفصل، وجمع إلى أنه ملازم له، وهو مختار أكثر المتأخرين، واستدلوا تارة بأن جزء الشيء لا يختلف ذهنا وخارجا، وهذه شبهة نشأت من اشتراك الاسم، وتارة بأن الجنس والفصل لا بد لهما من مبدئين ينتزع منهما؛ لامتناع انتزاع الكثرة عن الواحد، وجوابه البسيط قد ينتزع منه الكثرة كالواجب.

وذهب جمع إلى أنه يجتمع من غير تلازم، إليه ذهب الشيخ؛ حيث

(١) ما بين [] في شرح بحر العلوم (٧٩)، وليس في السلم.

(٢) كذا في السلم، والذي في شرح بحر العلوم (٧٨): «تحصل».

صرح في إلهيات «الشفاء» في مواضع غير عديدة: أن الألوان بسائط خارجا، مركبات ذهنا من الأجناس والفصول، وبمثله قال في الهيولى.

وعلى هذين المذهبين لا بد من بيان الفرق بين المادة والصورة، وبين الجنس والفصل، فأراد المصنف أن يشير إليه فقال: (مَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْجِنْسِ وَالْمَادَّةِ؟ فَإِنَّهُ يُقَالُ لِلْجِنْسِ - مَثَلًا - إِنَّهُ جِنْسٌ لِلْإِنْسَانِ، فَهُوَ مَخْمُولٌ عَلَيْهِ^(١))؛ لكونه من الأجزاء المحمولة، (وَأَنَّهُ مَادَّةٌ لَهُ، فَهُوَ مُسْتَحِيلُ الْخَلْقِ عَلَيْهِ)؛ لكونه جزء خارجيا؟

(فَنَقُولُ: الْجِنْسُ الْمَأْخُودُ بِشَرْطِ عَدَمِ الزِّيَادَةِ)، بأن تكون داخلية ومتحدة معه (مَادَّةٌ) بالقياس إلى المركب، وجزء وعلة له، وإن كان نوعا بالقياس إلى ما تحته من الأفراد، (وَالْمَأْخُودُ بِشَرْطِ الزِّيَادَةِ)، بأن يكون داخلية فيه متحدة معه (نَوْعٌ)، وَالْمَأْخُودُ لَا يَشَرْطُ شَيْءٌ من الزيادة وعدمها، (بَلْ كَيْفَ [مَا] كَانَ)، متحدا معها أو لا، (وَلَوْ) كان في نفس الأمر (مَعَ أَلْفٍ مَعْنَى مُقَوِّمٍ دَاخِلٍ فِي جُمْلَةٍ تَحْصُلُ مَعْنَاهُ)، متزلزلة بين أن يكون معنى آخر (جِنْسٌ، فَهُوَ مَبْهُوْلٌ بَعْدَ لَا يُدْرَى أَنَّهُ عَلَى أَيِّ صُورَةٍ)، من العناصر والأفلاك، (وَمَخْمُولٌ عَلَى كُلِّ مُجْتَمِعٍ مِنْ مَادَّةٍ وَصُورَةٍ^(٢)) وَاحِدَةً كَانَتْ أَوْ أَلْفًا. [وَأَمَّا] هَذَا الْحَكْمُ مِنْ كَوْنِ شَيْءٍ جِنْسًا بِاعْتِبَارِ وَمَادَّةً بِاعْتِبَارِ (عَامٌّ فِيمَا ذَاتُهُ [مِنْ]^(٣) مُرَكَّبَةٍ) فِي الْخَارِجِ كَالْجِسْمِ، (وَ [فِي] حَقِّهَا^(٤) ذَاتُهُ بَسِيطَةٌ) فِيهِ، كَاللُّوْنِ، لَكِنْ يَكُونُ مَادَّةً عَقْلِيَّةً عَلَى مَا صَرَحَ بِهِ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ، لَا كَمَا ظَنَّ أَصْحَابُ التَّلَازُمِ، مِنْ أَنَّ

(١) ما بين [] ليس في شرح بحر العلوم (٧٩)، وهو في السلم.

(٢) في شرح بحر العلوم (٧٩): «من المادة والصورة»، والمثبت من السلم.

(٣) ما بين [] في شرح بحر العلوم (٧٩)، وليس في السلم.

(٤) ما بين [] في شرح بحر العلوم (٧٩)، وليس في السلم.

البيسط في الخارج بسيط عقلا ، فمن فهم من هذه العبارة التلازم فقد غفل .

(لَكِنْ فِي الْمُرَكَّبِ تَخْصِيلُ مَعْنَى الْجِنْسِ [الْمُبْهَمِ] ^(١) حَسِيرٌ دَقِيقٌ ، وَفِي الْبَسِيطِ تَنْفِيعُ الْمَادَّةِ) ووجدانها (مُتَعَسِّرٌ وَمُشْكِلٌ [جِدًّا] ^(٢)) ؛ فَإِنَّ الْجِنْسَ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِي الْمُرَكَّبِ بِإِبْهَامِ الْمُتَعَيِّنِ الَّذِي هُوَ الْمَادَّةُ ، وَالْمَادَّةُ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِي الْبَسِيطِ بِتَعَيِّنِ الْمُبْهَمِ الَّذِي هُوَ الْجِنْسُ ، (فَإِنَّ إِبْهَامَ ^(٣) الْمُتَعَيِّنِ وَتَعَيِّنَ الْمُبْهَمِ أَمْرٌ عَظِيمٌ) عسير عند العقل .

(وَهَذَا هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْفُضْلِ وَالصُّورَةِ) . فهذا إن أخذ بشرط عدم الزيادة فيه ، واتحادها معه صورة للمركب ، وعلة وجزء له مستحيل الحمل عليه ، وإن كان نوعا بالنظر إلى أفرادها ، كالصورة الجسمية ، وإن أخذ بشرط الزيادة فهو نوع ، وإن أخذ لا بشرط شيء فهو الفصل المحمول على الجنس ، وعلى المجتمع من كل مادة وصورة .

(وَمِنْ هَهُنَا تَسْمَعُهُمْ يَقُولُونَ: [إِنَّ] ^(١) الْجِنْسَ مَأْخُوذٌ مِنَ الْمَادَّةِ ، وَالْفُضْلَ [مَأْخُوذٌ] ^(٥) مِنَ الصُّورَةِ) . فقد ظهر بهذا أن الأجزاء الخارجية متحدة بالذات ، مع الأجزاء الذهنية مغايرة لها بالاعتبار ، فلا يرد ما قال ناصرو التفارق وجوبا لو كان لشيء واحد أجزاء عقلية وخارجية لزم تعدد الحقائق لشيء واحد ، وأيضا يسقط ما في «شرح المواقف» ، من لزوم تعدد الحدود لشيء واحد ، هذا تلخيص ما في «الحاشية» ، ثم ههنا أبحاث ،

(١) ما بين [] في شرح بحر العلوم (٧٩) ، وليس في السلم .

(٢) ما بين [] في شرح بحر العلوم (٧٩) ، وليس في السلم .

(٣) في شرح بحر العلوم: «وابهام...» .

(٤) ما بين [] في بحر العلوم ، وليس في السلم .

(٥) ما بين [] في شرح بحر العلوم (٧٩) ، وليس في السلم .

الأول: ما أورده وحيد العصر فريد الدهر أبونا وأستاذنا نظام الملة والدين أفاض الله تعالى عليه أنوار رحمته، وأسكنه في مقام خلته: أنهم قالوا هيولى العناصر مخالف لهيولى الأفلاك بالماهية، مع اتفاق صورها في الماهية، فهيولى العناصر إن أخذت لا بشرط يكون جنسا والصورة فصلا إن أخذت كذلك، فيلزم عموم الفصل من الجنس، وقد منعوا ذلك.

الثاني: أن الماهيات كما يختلف باختلاف الفصول كذلك يختلف باختلاف الأجناس، وجنس العناصر مخالف لجنس الأفلاك؛ لكونهما مأخوذين من مواد مختلفة الحقائق، فيلزم أن لا يكون الجسم حقيقة واحدة.

الثالث: قد صرح الشيخ أن جنس الإنسان مأخوذ من بدنه، وفصله من نفسه، وقد قالوا: النفس تبقى بعد خراب البدن، فيلزم بقاء الفصل بدون الجنس، فتأمل فيه.

الرابع: قال الشيخ: النفس الناطقة مركبة عقلا، بسيطة خارجا، وهي في مرتبة لا بشرط شيء فصل، فيلزم تركيب الفصل، وهو خلاف ما تقرر عندهم، والإشكالان الأخيران إنما نشأ من القول باجتماع التركيبين في الإنسان، والأول من القول بالاجتماع في الجسم، فلو انكسر سقطت من البين، هذا، والله أعلم بالصواب.

(الرَّابِعُ: قَالُوا إِنَّ الْكُلِّيَّ جِنْسٌ) الكليات (الْخَمْسَةُ)، [فَدَّهُوَ أَعْمٌ وَأَخْصٌ مِنْ الْجِنْسِ مَعًا^(١)]؛ لكونه فردا له، فيلزم كون شيء واحد أعم وأخص.

(وَحَلَّهُ: أَنَّ كُلِّيَّةَ الْجِنْسِ بِإِعْتِبَارِ الذَّاتِ)، أي مصداق حمل الكلّي نفس

(١) المتن هكذا في السلم، وفي شرح بحر العلوم وضع المتن هكذا: «(فهو أعم من الجنس وأخص منه) لكونه فردا له، فيلزم كون شيء واحد أعم وأخص (معا)».

ذات الجنس؛ لكونه ذاتيا له، (وَجِنْسِيَّةُ الْكُلِّيِّ بِإِعْتِبَارِ الْعَرَضِ)، أي باعتبار عروض حصه منه له، (وَإِعْتِبَارِ الذَّاتِ غَيْرَ إِعْتِبَارِ الْعَرَضِ)، فالأعمية والأخصية باعتبارين، فلا خلف، (وَيَتَفَاوُتِ الْإِعْتِبَارَاتُ^(١) يَتَفَاوُتُ الْأَحْكَامُ، وَمِنْ هُنَا)، أي من أجل أن يتفاوت الاعتبارات يتفاوت الأحكام (تَكَيَّنَ جَوَابُ مَا قِيلَ: إِنَّ الْكُلِّيَّ قَرْدٌ لِنَفْسِهِ^(٢))، يصدق على نفسه وغيره من الكليات، والفرد مغاير لما هو فرد له، (فَهُوَ غَيْرُهُ)، فيكون مسلوبا عنه بالحمل الأولي، (و) الحال [أَنَّ]^(٣) (سَلَبَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ مُحَالٌ).

وجه الدفع أن الكلي عينه باعتبار نفسه، وفرده باعتبار عروض مبدأ له، فلا محذور. (نَعَمْ، بَلَزِمُ كَوْنُ حَقِيقَةِ الشَّيْءِ عَيْنًا لَهُ وَخَارِجًا عَنْهُ، لَكِنْ لَمَّا كَانَ بِإِعْتِبَارَيْنِ) كما عرفت (فَلَا مَحْذُورَ. وَمِنْ ثَمَّ قِيلَ: لَوْلَا الْإِعْتِبَارَاتُ بَطَلَتْ الْحِكْمَةُ.

الْعَامِسُ: قِيلَ): الجنس (إِنْ كَانَ مَوْجُودًا فَهُوَ مُتَشَخِّصٌ)؛ لأن الوجود بدون الشخص غير معقول، (فَكَيْفَ مَقُولِيَّتُهُ عَلَى كَثِيرِينَ، وَإِلَّا) يكن موجودا (كَيْفَ يَكُونُ مَقُومًا لِلْجُزْئِيَّاتِ الْمَوْجُودَةِ)؛ لأن مقوم الموجود موجود؟.

(وَحَلَّتْ): إن أريد في الشق الأول (أَنَّ «كُلَّ مَوْجُودٍ مَعْرُوضُ التَّشْخِصِ»)، فذلك (مُسَلَّمٌ)، لكن لا نسلم عدم المقولية على كثيرين (وَذَلِكَ^(٤) دَلِيلُ التَّقْسِيمِ وَالْإِشْرَاكِ)؛ فإنه إذا قطع النظر عن العارض بقي

(١) كذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «الاعتبار».

(٢) كذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «من نفسه».

(٣) ما بين [] ليس في السلم، وهو متن في بحر العلوم، ولا أظنه متنا، بل لما ذكر «الحال» في الشرح احتاج إلى «أن»، فهو إذن تنمة الشرح.

(٤) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «بل ذلك».

المعروض مشتركا، وإن أريد أن الشخص عينه أو جزؤه فممنوع، كيف (وَدُخُولُ التَّشْخِصِ فِي كُلِّ مَوْجُودٍ مَمْنُوعٌ)، بل هو أمر عديم، ينتزع من الماهية المتشخصة بنفسها في مراتب الوجود.

[الْمَبْنَحَةُ الثَّانِي: النَّوعُ]

الكلي (الثَّانِي: النَّوعُ، وَهُوَ: الْمَقُولُ)، المراد باللام الكلي (عَلَى) الكثيرة (الْمُتَّفِقَةُ بِالْحَقِيقَةِ^(١))، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، وَكُلُّ حَقِيقَةٍ^(٢) بِالنَّسْبَةِ إِلَى حَصَصِهَا نَوْعٌ [حَقِيقِيٌّ]^(٣)، إن كان المراد منه ما هو المشتهر بين المتأخرين من الكلي مع التقييد بأن يكون داخلا والقيد خارجا، فنوعية الحقيقة بالنسبة إليه غير ظاهر، كيف وحينئذ صار الحقيقة جزء لكونها عبارة عنها وعن غيرها الذي هو التقييد، وإن كان المراد الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل بالتقييد في اللحاظ، فالنوعية صحيحة قطعاً، والله أعلم بالصواب.

(وَقَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا الْجِنْسُ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، قَوْلًا أَوَّلِيًّا)، خرج به الصنف^(٤)، (وَالأَوَّلُ الْحَقِيقِيُّ وَالثَّانِي

(١) في السلم: «المتفق الحقائق»، والمثبت من بحر العلوم: «المتفقة بالحقيقة»، وَصَحَّحَهُ قَوْلُهُ السَّابِقُ «الكثيرة».

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «كلي» بدل «حقيقة»، والصواب ما في السلم نظراً إلى إرجاع ضمير المؤنث فيما بعد.

(٣) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٤) كالمصري مثلاً؛ «فإنه كلي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو، حتى إذا سئل عن التركي والفرس بما هما كان الجواب الحيوان، لكن قول الجنس على الصنف ليس بأولوي، بل بواسطة حمل النوع عليه». شرح القطب الرازي على الشمسية: ١/٣٢٢ =

الإضافي، وَيَبِينُهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ؛ لتصادقهما في الأنواع المركبة، وتنفارق الأول من الثاني في الأنواع البسيطة، كالوجود، وتنفارق الثاني من الأول في الأجناس المركبة، كالحَيوان، هذا ما عليه المتأخرون.

(وَقِيلَ): بينهما عموم وخصوص (مُطْلَقًا)، هذا ما عليه القدماء. قال في

= ثم إضافة قيد «قولا أوليا» مما صنعه صاحب الشمية (٣١٨/١)، وشارحه القطب (٣٢٢/١)، ولكن السيد في حواشيه قال: «هذا القيد - أي قيد «قولا أوليا» - وإن أخرج الصنف عن الحد أخرج النوع عنه أيضا بالقياس إلى الأجناس البعيدة، فيلزم أن لا يكون الإنسان نوعا للجسم النامي ولا للجسم ولا للجوهر، مع أنه يسمى نوع الأنواع؛ لكونه نوعا لكل واحد من الأنواع التي فوقه، وأيضا النوع لما كان مضائفا للجنس فإذا اعتبر في النوع القول الأولي فلا بد من اعتباره في الجنس أيضا، وإلا لم يكن مضائفا له، فيلزم أن لا تكون الأجناس البعيدة أجناسا للماهية التي هي بعيدة بالقياس إليها، فالأولى أن يُزَكَّ قيد الأولية، ويُخْرَجَ الصنف بقيد آخر، ويقال: النوع الإضافي كلي مقول في جواب ما هو، يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو»، ووافقه الدواني في شرح التهذيب (١/١٥). بينما قال الشارح في منهجه (٨٤) موجها لصنيع المصنف: «قوله (خرج به الصنف) هذا مبني على أنه أريد بالماهية الأمر المعقول، وخرج به الشخص؛ لأنه غير معقول، بل إنما يحصل علمه بالحواس، وأما الصنف فلكونه كليا أمر معقول، فيدخل في الماهية، فيخرج بقيد الأولية؛ فإن المحمول عليه بالذات النوع، والجنس محمول بالواسطة، واعترض على إخراج الشخص بأن الشخص أيضا قد يصير معقولا كالأشخاص المجردة، لكن هذا غير ضار؛ فإنه بعد تسليم أن المعقول منه شخص يخرج بقيد الأولية. وأما إن أريد بالماهية المعقول في جواب ما هو فلا بدخل في الماهية الشخص والصنف، فلا حاجة إلى قيد زائد». وأما قوله أنه أريد بالماهية الأمر المعقول، أي الأمر الكلي، كما صرح به الدواني في شرح التهذيب (١٤/ب، ١/١٥)، وبيعه اليزدي - حيث أهمل السعد في التهذيب قيد الأولية - فلأن «الماهية تدل التزاما على الكلية»، كما أفاده الدواني. لقد أجاد وأفاد وأوجز المحقق اليزدي في شرح التهذيب في هذا المقام، فراجع إن شئت بترث.

«الحاشية»: الأول هو الحق من وجه، يعني نظرا إلى مفهومها في بادئ الرأي، وأما النظر الدقيق فيقتضي الإطلاق؛ فإن كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجدانية، والجنس والمادة متحدان بالذات، على ما عرفت. ولا يرد النفس الناطقة؛ لأننا لا نقول بتجردها من كل وجه، بل أمر بين بين، وله حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها.

ولا يرد العقول العشرة؛ فإننا لا نسلم كونها أنواعا محصلة، بل مراتب عقلية ومباد كلية، وإن كانت موجودة فتوسطها في آثار الفيض كتوسط الأجناس المتوسطة. وأما النقطة فعلى تقدير وجودها أنها بسيطة خارجا، وأما ذهنا فممنوع، كيف والبساطة مطلقا من صفات الله تعالى، فتدبر، اهـ.

ولا يخفى ما فيه من الاختلال. (أما أول): فلأن مسبوقية كل حادث بالمادة لو سلمت فإنما يسلم في الحادث الزماني، كما هو رأيهم، لا مطلقا، كيف وهو خلاف ما هم عليه، ودعوى الضرورة^(١) غير مسموعة.

ولها ثانيا: فلأن ذلك يؤدي إلى التسلسل المحال. وبيان: أن المادة لا تكون واجبة بالذات، بل ممكنة، فيكون حادثة بالذات، ولا بد لها من مادة، وهي أيضا كذلك، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

ولها ثالثا: فلأن المادة المطلقة في تلك المسألة أعم من المادة المقومة؛ فإنهم قالوا فيها: إن كان الحادث صورة فالمادة الهولي، وإن كان عرضا فالمادة الموضوع، وإن كان نفسا فالمادة البدن، فقله: الجنس والمادة متحدان غير شديد.

ولها رابعا: فلأن جنسية الجسم للنفس يوجب تركبها في الخارج،

(١) «كما قال المصنف رحمه الله في قوله «بالضرورة الوجدانية» (من بين سطور الأصل).

وكونها جسما في حد الذات لكون الكل جسما، ويلزم انعدامها بانعدام الجسم، ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء، وكل ذلك خلاف التحقيق، وخلاف ما تقرر في مدارك الحكماء، فقله: ولا يرد النفس الناطقة إلخ ليس بشيء. نعم، لو قال ههنا كما قال في النقطة لكان له وجه، ويرد عليه ما يجيء فيه.

ولما خامسا: فلأن قوله: لا نسلم كونها أنواعا إلخ منع لمسألة عظيمة متقررة عندهم.

وأما مابعدا: فلأن المنع المرموز في قوله: وأما النقطة فعلى تقدير وجودها منع لما هو متقرر في مدارك المشائين.

ولما مابعدا: فلأن النقطة كانت مثالا للنوع البسيط في كلام القوم، فمنع بساطتها غير مضر؛ فإن لنا أن نبدل بالوجود. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

(وَهُوَ)، أي النوع (كَالْجِنْسِ، إِمَّا مُفْرَدًا)، بأن لا يكون فوقه وتحت نوع وجنس (أَوْ مُرْتَبًّا)، وهو ضده، فيكون أنواع وأجناس مرتبة، (وَأَخْصُ الْكُلِّ السَّافِلُ) نوعا كان أو جنسا، (وَأَعْمُ الْكُلِّ الْعَالِي)، نوعا كان أو جنسا، (وَالْأَعْمُ) من البعض (أَوْ الْأَخْصُ) من البعض (الْمُتَوَسِّطُ)^(١)، جنسا كان أو نوعا؛ (لِأَنَّ^(٢) الْجِنْسِيَّةَ بِإِعْتِبَارِ الْمُعْمُومِ)؛ فإن الأعم المقول عليها وعلى حقيقة

(١) المتن هكذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «وَالْأَخْصُ الْأَعْمُ الْمُتَوَسِّطُ». ثم تعرض للمتوسطات بين الطرفين ليس مما يلزم المنطقي بيانه، بل إنما يجب عليه أن يعلم أن ههنا جنسا عاليا ونوعا سافلا وأشياء متوسطة هي أجناس لما دونها وأنواع لما فوقها، وأن لكل واحد منها في مرتبة خواص. راجع الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ١٩٠/١.

(٢) في بحر العلوم: «ولأن»، والصواب ما أثبتته من السلم.

أخرى يكون جنسا، (وَالنَّوْعِيَّةُ بِاِغْتِيَارِ الْخُصُوصِ)؛ فإن الأخص المقول عليه وعلى غيره الجنس يكون نوعا.

(يُسَمَّى النَّوْعُ السَّافِلُ نَوْعَ الْأَنْوَاعِ، وَالْجِنْسُ الْعَالِي جِنْسَ الْأَجْنَاسِ)،
ويسمى مقوما له أيضا، لَفٌّ وَتَشَرُّعٌ غير مرتب.

[الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ: الْفَصْلُ]

الكلي (الثَّالِثُ: الْفَصْلُ، وَهُوَ: الْمَقُولُ)، أي كلي قيل وحمل (في) جَوَابِ «أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي جَوْهَرِهِ»، و«أي شيء» وإن كان طالبا لمطلق المميز بحسب اللغة، لكن الاصطلاح وقع على مميز لا يكون مقولا في جواب «ما هو»، فخرج الحد والجنس^(١)، (وَمَا لَا جِنْسَ لَهُ كَالْوُجُودِ لَا فَضْلَ لَهُ^(٢))، وإلا لكان الجزءان فصلين، فيكونان متحصلين، فلا يمكن الاتحاد بينهما، فتأمل فيه.

قال في «الحاشية»: الوجود لا جنس له، وإلا فإما أن يتصف بالوجود،

(١) هذا جواب القطب الرازي على إشكال الفخر الرازي القائل بأن تعريف الفصل ليس مانعا؛ لصدقه على الحد والجنس، وللطوسي جواب آخر عنه، بصفه الملا الزيدي في شرح التهذيب (٢٣) بأنه «أدق وأتقن»، حاصله: أن السؤال عن الفصل لا يكون إلا بعد العلم بأن للشيء جنسا؛ بناء على أن ما لا جنس له لا فصل له، وإذا علم الشيء بالجنس يطلب ما يميزه عن المشاركات في ذلك الجنس، فلا يكون الجواب إلا الفصل، فكلمة «شيء» في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب ما يميز الشيء عن المشاركات في ذلك الجنس، وحينئذ يندفع الإشكال بحذافيره. كذا قال الزيدي، إلا أن بعض محبيه نظر في هذا الجواب أيضا، راجع شرح الزيدي مع الهامش.

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «لا فصل له كالوجود».

فيكون الكل صفة للجزء، لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه، بل يكون صفة لسائر الأجزاء، فلا يكون العارض بتمامه عارضا، أو بالعدم، فيلزم اجتماع النقيضين.

وأوردَ عليه أمور، منها ما في «الحواشي القديمة»: أنه إن أراد أنه يجب أن يكون أجزاء العارض بأسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فينفص بالكثرة؛ فإنها عارضة للمجموع، مع أن الوحدة التي هي جزء لها ليست عارضة له بتمامه، بل لجزئه، وإن أراد أنه يجب أن يكون أجزاء العارض عارضة، أما للمعروض أو جزئه فلاحد أن يلتزم كون الوجود عارضا لجزئه، وجزئه لجزئه وجزء جزئه لجزء جزئه، فتأمل؛ فإن فيه مجالا للتفكر.

ويمكن أن يجاب - بناء على التلازم - بأن الأجزاء العقلية يجب أن يحاذيه الأجزاء الخارجية، فلو كان الوجود مركبا فأجزائه تكون موجودة مميزة، وإذ بطل غير المتناهي فلا بد من جزء واحد يعرض الوجود له، فإما بالكلية فيلزم عروض الشيء لنفسه أو بعضه، فلا يكون العارض بتمامه عارضا، وفي هذا الدليل دقاتق.

والحق أنه إن أريد بساطة الوجود المصدري البديهي التصور فغنية عن البيان، وإن أريد بساطة الحقيقي فمشكل جدا، إلا إذا ثبت اشتراكه، فحينئذ يتم هذا الدليل، والله أعلم بالصواب.

وإذا ثبت أن ما لا جنس له لا فصل له، فكل ما له فصل له جنس، فكل فصل مميز عن المشاركات الجنسية، (فَإِنْ مَيَّزَ [الْمَاهِيَةَ] ^(١) عَنْ مُشَارِكِ ^(٢))

(١) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٢) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «مشاركات».

الْجِنْسِ الْقَرِيبِ قَرِيبٌ)، كالناطق للإنسان، (أَوْ) مميز عن مشاركات الجنس (الْبَعِيدِ قَبِيضٌ)، كالحساس للإنسان، وكل فصل بعيد لماهية فهو قريب لجنس من أجناسه، ((وَأَلَهُ^(١)) نِسْبَةُ إِلَى التَّوَحُّدِ بِالتَّقْوِيمِ) والدخول فيه، (يَسْمَى مَقُومًا، وَكُلُّ مَقُومٍ لِلْعَالِيِ)، نوعا كان أو جنسا ((فَهُوَ^(٢)) مَقُومٌ لِلْسَّافِلِ)؛ لأن جزء الجزء جزء، (وَلَا عَكْسَ [كُلِّيًّا]^(٣))، أي ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي؛ إذ ربما يكون مقسما له، (وَأَلَهُ^(٤)) نسبة (إِلَى الْجِنْسِ بِالتَّقْسِيمِ) إلى النوعين، (يَسْمَى مُقَسِّمًا، وَكُلُّ مُقَسِّمٍ لِلْسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِيِ)؛ إذ مقسم الأخص مقسم الأعم، (وَلَا عَكْسَ).

قَالَ الْحَكَمَاءُ: الْجِنْسُ أَمْرٌ مُبْهِمٌ، متزلزل بين أن يكون هذه الحقيقة أو تلك (لَا يَتَحَصَّلُ إِلَّا بِالْفَضْلِ)، ولهذا يتحد معه، (فَهُوَ عِلَّةٌ تَامَةٌ) (أَلَهُ^(٥))، أي لتحصله، فلا يرد أنهما متحدان، فكيف العلية؟ وفيه ما فيه.

قال بعض الأجلة من المتأخرين: إنهما متغايران حال كونهما مادة وصورة، فالعلة صحيحة. هذا مع التوقف على التلازم لا يفيد إلا علية ناقصة، فلا يصح بعض التفرعات الآتية.

(فَلَا يَكُونُ فَضْلُ الْجِنْسِ جِنْسًا لِلْفَضْلِ^(٦))، بأن يتركب ماهية من

(١) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.

(٢) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.

(٣) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.

(٤) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.

(٥) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم. انظر هذا البحث في شرح المواقف:

٦٢، ٦١/٣ وما بعدهما.

(٦) هذه مسائل أربعة فرعوها على القول بعلية الفصل للجنس. انظر شرح المواقف: ٧٧/٣،

جزئين بينهما عموم من وجه، فيكون كل منهما جنسا مشتركا فيها وفي ماهية أخرى، وفصلا مميزا لها بالنسبة إلى ماهية لا يوجد فيها، وإلا لزم الدور، وقد تقدم ما فيه.

قال بعض الأجلة: قد تقرر أن الجنس عرض عام للفصل، فإذا كان فصل الجنس جنسا للفصل يلزم أن يكون كل منهما عرضا عاما للآخر، وهو ظاهر الفساد، ولا يخفى ما فيه؛ فإن الكلبيين الذين بينهما عموم وخصوص من وجه كل منهما عرض عام للآخر، فلا فساد فيه، ولعل لكلامه وجهًا لست أحصله.

(وَلَا يَكُونُ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ فَضْلَانِ قَرِيبَانِ^(١))، وإلا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد، وإن كان في إعطاء التحصل، وربما يقرر بأنه إن كفى كل منهما في تحصيله نوعا، فيلزم الاستغناء عن الذاتي، وإلا فيكون مجموعهما فصلا واحدا، وهذا إنما يتم لو كان الفصل عبارة عن المميز التام، وإلا فلا يخفى ما فيه.

(وَلَا يَقُومُ) الفصل (إِلَّا نَوْعًا وَاحِدًا^(٢))، إذا لم يكن اعتباريا، وإلا لكان الشيء علة لأمرين، وهما جنسناه، (وَلَا يُقَارَنُ^(٣)) إِلَّا جِنْسًا وَاحِدًا، فيحصله

وانظر للخلاف بين المناطق والأصوليين في فكرة العلية قبولًا ورفضًا وما يترتب عليه من الآثار مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د/ على سامي النشار: ١٠٧ - ١٠٩، وهو بحث مهم جدا.

(١) انظر شرح المواقيت: ٧٨/٣.

(٢) انظر شرح المواقيت: ٨٠/٣.

(٣) أي الفصل القريب، وقال صاحب المواقيت: (وكل ذلك) أي جميع ما ذكر من الفروع (ضعف) ظاهرا، لا لبثاته على أن الفصل علة للجنس في الخارج. انظر شرح المواقيت: ٨١/٣.

نوعا حقيقيا غير اعتباري لما مر .

(وَقَضِلَّ الْجَوْهَرُ جَوْهَرًا) ، وإلا لكان المعلول أقوى من العلة ، والعرض مبهم محتاج في تحصله إلى الغير ، فكيف يكون مقوما ، (خِلَافًا لِلْإِشْرَاقِيَّةِ) .

اعلم: أنهم قالوا: الصور النوعية للجواهر أعراض ، وقد تقدم أن الصور تكون فصولا ، فيلزمهم القول بعرضية الفصل ، ولذا نسب إليهم ، وإلا فهم لم يصرحوا بذلك .

ثم اعلم: أن الحق مع الإشراقية ؛ فإن مواد المركبات العنصرية غير محتاجة إلى صورها ، كيف ومحال صورها ليست إلا العناصر الأربعة الباقية الصور الموجودة بدونها ، والحال لا يكون جوهرًا إلا إذا احتاج المحل إليه ، ولم يقولوا بعلية الفصل للجنس ؛ حتى يلزم كونها أضعف منه ، بل قالوا للجزء الأخص فصلا ، والأعم جنسا ، سواء كان الأخص مقوما له أو مقوما منه .

والمشاؤون قالوا: إذا كان الأعم مقوما للأخص لا يلتزم منهما ماهية حقيقية ، وذلك مما لا دليل عليه ، هذا ، والله أعلم بالصواب .

(وَهَهُنَا شَكٌّ [مَشْهُورٌ]^(١) مِنْ وَجْهَيْنِ ، الْأَوَّلُ: مَا أُوْرِدَهُ فِي «الشَّفَاءِ» ، وَهُوَ أَنَّ كُلَّ فَصْلٍ مَعْنَى مِنَ الْمَعْنَانِي ، فَإِنَّمَا أَعْمُ الْمَحْمُولَاتِ أَوْ تَحْتَهُ ، وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ) ، وإلا فلا يكون مميزا ، وأيضا لا أعم من الشيء والموجود ، فتعين الثاني ، (فَهُوَ مُتَفَصِّلٌ) ممتاز (عَنِ الْمُشَارَكَاتِ) في ذلك العام (بِفَضْلِ) آخر ؛ لأن الانفصال لا يكون إلا بما يكون مميزا ، وهكذا الكلام فيه ، (فَإِذْذَنْ لِكُلِّ فَضْلٍ فَضْلٌ ، وَيَتَسَلَّلُ) ، فيلزم تركيب الماهية من أمور غير متناهية ،

(١) ما بين [] ليس في السلم ، وهو في بحر العلوم متنا .

والاستحالة على تقدير التلازم بين التركيبين ظاهر؛ لجران البراهين، وإما على تقدير نفيه فلم يدل دليل عليها، وربما يستدل بأنه لو جاز تركيب ماهية من أمور غير متناهية لاستحال إدراكها، والتالي باطل، ولا يخفى ما فيه؛ فإنه إن أراد استحالة الإدراك بالكنه بجميع أجزائه تفصيلا، فبطلان التالي منوع، وإلا فالملزمة ممنوعة قطعاً.

(وَحَلَّةُ: [أَنَّ] ^(١) لَا نُسَلِّمُ انْفِصَالَ كُلِّ مَفْهُومٍ) عن المشاركات في الأعم (بِالْفَضْلِ، وَإِنَّمَا يَجِبُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الْعَامُّ مَقُومًا لَهُ [وَدَا مَنُوعٌ؛ فَإِنَّ الْفَضْلَ بَسِيطٌ] ^(٢)).

فإن قلت: أليس الفصول مندرجة تحت مقولة من العشرة، والمقولة ذاتي لما تحته؟

قلت: ليس يجب كون كل مقولة ذاتية لجميع ما يصدق هي عليه، وإنما هي ذاتية لأنواع وأجناس مركبة تحته. نعم، يجب أن يكون الممكنات يصدق عليه شيء من المقولات، ولو صدقا عرضيا، والله أعلم بالصواب.

(وَالثَّانِي: مَا سَخَّ لِي، وَهُوَ أَنَّ الْكُلِّيَّ كَمَا يَصْدُقُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ أَقْرَائِهِ يَصْدُقُ عَلَى كَثِيرِينَ ^(٣)) مِنْ أَقْرَائِهِ بِصِدْقٍ وَاحِدٍ. قال في «الحاشية»: ذكره المحقق الدواني في «الحاشية القديمة»، (فَمَجْمُوعُ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ حَبَوَانٌ، فَلَهُ فَضْلَانِ قَرِيبَانِ)، وهما الناطق والصاهل.

(لَا يُقَالُ): المقدمة المعمدة باطلة؛ إذ ^(٤) (يَلْزَمُ صِدْقُ الْعِلَّةِ عَلَوُ

(١) ما بين [] ليس في بحر العلوم، وهو في السلم.

(٢) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم.

(٣) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «الكثير».

(٤) حرف «إذ» وضع في بحر العلوم متنا، والغالب على ظني أنها من كلام الشارح.

الْمَعْلُولِ الْمُرَكَّبِ ؛ لِأَنَّهُ مَجْمُوعُ الْمَادِّيَةِ وَالصُّورِيَّةِ^(١) ، ويصدق على كل منهما أنه علة ، فيلزم الصدق على مجموعهما ، (وَهُوَ مُحَالٌ ؛ [وَذَلِكَ] ^(٢)) لِأَنَّ الْإِسْتِحَالَهَ ، أي استحالة صدق العلة على المجموع (مَنْعُوعَةٌ ؛ فَإِنَّهُ) [لَهُ] ^(٣) جهتان: جهة الوحدة ، وبهذه الجهة معلول ، فهو (مَعْلُولٌ وَاحِدٌ) ، وجهة الكثرة ، وبها علة ، فهو (عِلَّةٌ كَثِيرَةٌ) ^(٤) ، فاختلفا اعتبارا .

ولما كان لمتوهم أن يتوهم أن كثرة العلة يستلزم كثرة المعلول قال: (وَكَثْرَةُ جِهَاتِ الْمَعْلُولِيَّةِ) الحادثة من كثرة العلة (لَا تَسْتَلِزِمُ كَثْرَةَ الْمَعْلُولِيَّةِ) ^(٥) حَقِيقَةً . لَا يُقَالُ : المقدمة الممهدة باطلة ، وإلا (فَمَجْمُوعُ شَرِيكِي الْبَارِي شَرِيكُ الْبَارِي) بحكم المقدمة الممهدة ، (فَقَبْضُ شَرِيكِ الْبَارِي مُرَكَّبٌ ، وَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُتَكَيِّفٌ) ؛ لأن كل مركب محتاج ، وكل محتاج ممكن ، (فَقَبْضُ شَرِيكِ الْبَارِي مُتَكَيِّفٌ) ^(٦) العياذ بالله ، (مَعَ أَنَّ كُلَّ شَرِيكِ الْبَارِي مُتَكَيِّفٌ) .

أجاب الشارح المحقق بأن مناط الإمكان نفس التركيب ، لا خصوص الجزئين ، فيجوز أن يكون الخصوصية موجبة للامتناع ، فالإمكان والامتناع من جهتين . قال بعض الشراح: يمكن دفعه بضابطة وضعها بعض أجلة المتأخرين: أن كل ما هو لازم للطبيعة من حيث هي فهو لازم للفرد ، ثبوتا كان أو سلبا ، وكل ما هو للفرد من السلوب البسيطة فهو للطبيعة ؛ إذ لولاه لكان المسلوب ثابتا

(١) كذا في السلم ، والذي في بحر العلوم: «المادة والصورة» .

(٢) ما بين [] ليس في السلم ، وهو في بحر العلوم .

(٣) ما بين [] ليس في السلم ، وهو متن في بحر العلوم ، ولا أظنه متنا .

(٤) في السلم «وعلة كثيرة» بالواو ، والمثبت من بحر العلوم ، وهو المناسب للشرح .

(٥) كذا في السلم ، والذي في بحر العلوم: «المعلول» .

(٦) ما بين [] ليس في السلم ، وهو في بحر العلوم .

لها، فكان ثابتاً للفرد، فيلزم اجتماع السلب والمسلوب في شيء واحد، اهـ.
فالإمكان لما كان لازماً لسنخ التركيب يكون لخصوص الفرد أيضاً ثابتاً،
فيلزم اجتماع الإمكان والامتناع في شيء واحد، والامتناع لما كان لخصوص
التركيب كان لمطلقه أيضاً ثابتاً، فيلزم اجتماع الإمكان والامتناع، اهـ.
ولا يخفى أن هذا بناء على الفاسد؛ فإن أكثر لوازم الماهية متممة
الثبوت للفرد. ألا ترى أن الوجوب ثابت لطبيعة أحد النقيضين، دون أفرادها،
وكذلك أكثر السلب للفرد مع امتناعها للطبيعة.

فإن قلت: من الضروري أن ما هو ثابت للفرد ثابت للطبيعة، كما
سيأتي من المصنف، إن شاء الله تعالى، وإن لم يكن له عكس، والامتناع
للفرد فيه، فيسري إلى الطبيعة، فيلزم اجتماعهما فيها؟

قلت: القدر الضروري والمسلم ثبوت الثابت للأفراد للطبيعة، ولو
بالعرض، فلا مضابقة في اجتماعهما لثبوت الامتناع بالعرض، والإمكان
بالذات، والله أعلم.

قوله: (لأنَّ) يتعلق بالنفي جواب (إمكان كل مركب ممنوع)، بل المركب
قسمان: مركب يكون تركيبه واقعياً، ومركب اعتبر العقل تركيبه اختراعياً،
فالقسم الأول مفقود في الوجود الواقعي إلى أجزائه، فيكون ممكناً، بخلاف
الثاني؛ فإن ما لزم افتقاره في الوجود الفرضي اختراعاً.

(فإنَّ افتقار^(١) الإجماع) إلى الأجزاء في اختراع العقل (على تقدير
الوجود الفرضي لا يضرُ الامتناع في نفس الأمر). وربما يقرر الجواب بأن

(١) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «وافتنار».

احتياج الكل إلى الأجزاء ليس في الصدور عنها، بل في التألف الموجب للإمكان، هو الأول لا الثاني، فتأمل فيه. ومن حمل كلام المصنف عليه فقد بُعد.

(أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَ بِالذَّاتِ)، وهو أحدهما، والمستلزم للمحال محال، (فَلَا يَكُونُ مُمَكِّنًا، فَتَدَبَّرْ). واعلم: أنه قد اشتهر هذه المقدمة، واستدل عليها بأنه لو استلزم الممكن محالا بالذات لأمكن انفكاك الملزوم عن اللازم؛ لأن الممكن الملزوم غير آب عن قبول الوجود لإمكانه، والمحال اللازم بأباه.

ويرد عليه ورودا ظاهرا أن الانفكاك إنما يلزم لو كان اللازم محالا بالنظر إلى الملزوم، وهو ممنوع، واستحالة الوجود بالذات لا ينافي الإمكان بالنظر إلى الغير، بل الوجوب بالنظر إليه، وأيضا لو كان الأمر كما هو المشهور، لما جاز كون كل ممكن معلولا للواجب، وإلا فعدمه الممكن يستلزم محالا بالذات، وهو عدم الواجب.

وأجيب تارة بأن عدم المعلول إنما يستلزم عدم عليه الواجب، لا عدم ذاته، إلا بالعرض، ولا يخفى ما فيه؛ فإن جاعليته تعالى ضرورية له، وعدمها محال؛ لأن الواجب واجب مع جميع جهاته، على أن عدم معلوله تعالى يستلزم عدم العلية، وهو يستلزم عدم ذاته تعالى عنه؛ لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، وأيضا يستلزم عدم العلية عدم العلة، فهو مستلزم له، وإنكاره مكابرة وإنكار مسلم مبرهن، وتارة بأن عدم المعلول إنما يستلزم عدم العلة؛ لامتناعه بالواجب، أما بالنظر إلى ذاته فكلا، وإنما يحكم باستحالة المستلزم للمحال إن كان بالنظر إلى ذاته.

ولا يخفى أن عدم المعلول ملزوم لوصف المعلولية، وهي ملزوم جاعلية

عدم الواجب، وهي ملزومة لنفس العدم؛ لأن وصف الجاعلية ضروري لما هو جاعل، كما نص عليه الشيخ، فلزم أن يكون عدم المعلول الممكن ملزوما لعدم الواجب المحال.

فإن قلت: فعلى هذا لا يكون المحال لازما للممكن بالذات، بل بالعرض، ولا ضرر فيه؟

قلت: لا، بل بالذات إنما الوسائط وسائط في الثبوت؛ على ما يشهد به الضرورة، وأيضا شيء من الوسائط محال بالذات، أو كلها ممكنات، وعلى كلا التقديرين استلزام الممكن المحال.

أما على الأول: فلأن الممكن يستلزم الوسائط المحالة، وأما على الثاني: فلأن الوسطة الممكنة استلزمت محالا، وبعضهم لصعب^(١) هذا الإيراد خصصوا، وقالوا المستلزم للمحال إنما يصير محالا، إذا لم يكن بينهما تقدم وتأخر، كاستلزام عدم انقسام الجوهر المتحيز بالذات لانقسامه، وليس هذا تخصيصا كتخصيصات العلوم الأدبية؛ لأن الفحص يقتضي ذلك، كما لا يخفى، والله أعلم.

(وَحَلَّةٌ: أَنَّ وُجُودَ اثْنَيْنِ يَسْتَلْزِمُ وُجُودَ ثَالِثٍ، وَهُوَ الْمَجْمُوعُ، وَذَلِكَ وَاجِدٌ)، فلم يلزم وجود فصلين لشيء واحد. قال في «الحاشية»: وذلك لأن لكل افتقارا دون الأجزاء، ولو كان للأجزاء افتقار فهناك إمكان دون إمكان الأجزاء، فهناك وجود دون وجود الأجزاء.

اعلم: أن الحق في الحل أن يقال: إن أريد بقوله «الكلّي» كما يصدق على

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «الصعوبة».

واحد كذلك على الكثير» أنه يصدق على مجموع كثير مركب من أفراد معروض للهيئة داخله أو عارضة له، فلا نسلم ذلك، كيف والأفراد من أجزائه الخارجية، ولا يلزم صدق ما يصدق عليها عليه، ولو سلم فلا نسلم صدقه صدقا ذاتيا، فلا نسلم أن مجموع الإنسان والفرس حيوان، أو لو سلم فلا نسلم كونه ذاتيا وجنسا، فلا يحتاج إلى فصل، ولو سلم فلا نسلم كون كل واحد من الناطق والصاله فصلا له؛ لامتناع الحمل، ولزوم كون شيء واحد فصلا لنوعين المركب وأحد أجزائه، بل الفصل إنما يؤخذ من جزئه الصوري لو كان.

وإن أريد أنه يصدق على الكثير من حيث إنه كثير فالصدق مسلم، لكن لا يصدق واحد، بل بأصداق كثيرة، فليس مجموع الفرس والإنسان حيوانا واحدا، فلا يحتاج إلى الفصل، هذا، والله أعلم بالصواب. فتأمل فيه؛ فإنه يظهر منه عدم تمامية الحل المذكور^(١) في المتن.

(لَا يُقَالُ: عَلَى هَذَا يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ اثْنَيْنِ تَحَقُّقُ أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ؛ لِأَنَّهُ يَضُمُّ النَّالِيَّ يَتَحَقَّقُ الرَّابِعُ وَهَكَذَا^(٢))، يتحقق الخامس؛ (لَأَنَّا نَقُولُ: الرَّابِعُ [أَمْرٌ]^(٣) اِغْتِبَارِيٌّ؛ فَإِنَّهُ حَصَلَ بِاِغْتِبَارِ شَيْءٍ وَاحِدٍ)، وهو كل واحد من الاثنين (مَرَّتَيْنِ): مرة بنفسه، ومرة في ضمن المجموع، وكل ما هو كذلك فهو اعتباري؛ إذ لو كان موجودا في الأعيان كان جزء المتكرر مقدما عليه مرة بمرتبة لكونه جزء له، ومرة بمرتبتين لكونه جزء جزء، فيلزم أن يكون موجودا

(١) في الأصل: «المذكورة»، والصواب ما أثبت.

(٢) كذا في أصل السلم، والذي في بحر العلوم: «(لا يقال: هذا)، أي استلزام تحقق الاثنين تحقق الثالث (يلزم منه تحقق أمور غير متناهية؛ لأنه يضم الثالث يتحقق الرابع، وهكذا) يتحقق الخامس».

(٣) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

بوجودين، وهو محال.

فإن قلت: الهبولى جزء مكرر لجسم مركب؟

قلت: هو مكرر بوحدتها المبهمة، والله أعلم بالصواب.

وإذا تمهد هذا فنقول تلك الأمور اعتباريات، (وَالْتَسَلُّ فِي
الِإِعْتِبَارِيَّاتِ مُنْقَطِعٌ [بِإِنْقِطَاعِهِ] ^(١))، أي بانقطاع الاعتبار، فلم يلزم تحقق أمور
غير متناهية، (فَأَفْهَمُ)، وكن على بصيرة وتوكل على الله تعالى؛ فإنه أعلم
بالصواب.

[الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ: الْخَاصَّةُ]

الكلبي (الرَّابِعُ: الْخَاصَّةُ، هُوَ ^(٢)): الكلبي (الْخَارِجُ) عن حقيقة أفراد،
(الْمَقُولُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ، نَوْعِيَّةٌ)، كالكاظم، (أَوْ جِنْسِيَّةٌ)،
كالماشي، وقد يخص باسم الحقيقة، وقد يقال لما يحمل على ما تحت
حقيقة، ولا يحمل على واحدة أخرى، ويسمى إضافية، وهي أعم من
الحقيقة، كالماشي خاصة للإنسان بالنسبة إلى الشيء، (وَهِيَ شَامِلَةٌ إِنْ عَقِبَ
الْأَفْرَادَ) كُلِّهَا، كالكاظم بالقوة للإنسان، (وَالْأَلَا يَحْمَلُ فَقَبْرُ شَامِلَةٍ)، كالكاظم
بالفعل له. وربما يظن أن غير الشاملة خاصة للأخص حقيقة، والأعم
بالعرض، وهذا لا يتم إلا إذا كان الأخص واسطة في عروضها للأعم، وهو
ممنوع، كيف وقد قال الشيخ في «الشفاء»: الفصل عرض ذاتي للجنس، والله
أعلم.

(١) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٢) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «وهي».

[الْمَبْحَثُ الْخَامِسُ: الْعَرَضُ الْعَامُّ]

الكلي (الْخَامِسُ: الْعَرَضُ الْعَامُّ، وَهُوَ) الكلي (الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَى حَقَائِقَ مُخْتَلِفَةٍ)، كالماشي بالنسبة إلى الإنسان، (وَكُلٌّ مِنْهُمَا)، أي الخاصة والعرض العام، (إِنْ اِمْتَنَعَ انْفِكَائُهُ عَنِ الْمَعْرُوضِ فَلَازِمٌ، وَإِلَّا) امتنع (فَمَفَارِقٌ، يَزُولُ بِسُرْعَةٍ)، كحمرة الخجل، (أَوْ يُطَوِّدُ)، كالعشق^(١)، (أَوْ لَا) يزول أصلاً، كحركة الفلك. وهذا التقسيم في بادئ الرأي، وإلا فبناء على الأصول المبرهنة في الفلسفة المفارقة لا يكون دائماً؛ لأن المعتبر في مفهوم اللازم امتناع الانفكاك، مطلقاً بالذات كان أو بالغير^(٢).

(ثُمَّ اللَّازِمُ إِمَّا أَنْ يَمْتَنَعَ انْفِكَائُهُ عَنِ الْمَاهِيَةِ مُطْلَقًا)، سواء كانت في الخارج أو في الذهن (بِعِلَّةٍ^(٣))، أَوْ ضَرُورَةً ذاتية (يُسَمَّى لَازِمَ الْمَاهِيَةِ)، فالوجود المطلق والإمكان ونظائرها داخلية فيه، وقد يقال لما يقتضيه الماهية حال اختلاطها بالوجود، فالمذكورات خارجة، (أَوْ) يَمْتَنَعَ انْفِكَائُهُ (بِالنَّظَرِ إِلَى أَحَدِ الْوُجُودَيْنِ، خَارِجِيًّا أَوْ ذِهْنِيًّا، وَيُسَمَّى الثَّانِي)، أي لازم الوجود الذهني (مَعْقُولًا ثَانِيًّا)، كالقياسية، وقد مر تفصيله، (وَالدَّوَامُ لَا يَخْلُو عَنْ لُزُومٍ سَبَبِيٍّ)؛ فإنه إذا لم يجب لم يوجد، على ما تقرر في الفلسفة.

(١) مثل به الدواني في شرح التهذيب (١/١٨)، وسبقه إليه القطب في شرح المطالع (٥١)،

ولكنه في شرح الشمية (٢٨٢/١) مثل له بالشيب والشباب.

(٢) وللخبيصي في شرح التهذيب (١٩٢، ١٩٣) حل آخر لهذا الإشكال، يتمثل في أن المراد بالمفارقة هنا المفارقة بحسب الإمكان، سواء وقعت بالفعل أم لم تقع، فالدوام بحسب

الواقع لا ينافي المفارقة بحسب الإمكان.

(٣) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «لعله».

(هَلْ لِمُطْلَقِ الْوُجُودِ دَخَلَ صَرُورِيٌّ فِي لَوَازِمِ الْمَاهِيَةِ؟)، فقال جمع:
نعم؛ إذ الملزوم موجب، وما لم يوجد لم يوجب، (وَالْحَقُّ لَا) دخل له؛ (فَإِنَّ
الضَّرُورَةَ لَا تُعْلَلُ؛ حَتَّى يَجِبَ وُجُودُ الْعِلَّةِ، أَوْ لَا)، واللزوم ضرورة، وفي
نظر؛ فإنه إن أراد الضرورة لا تعلل، سواء كانت ذاتية أو غيرية فذلك قطعاً،
وإن أراد الذاتية فقط، فكون اللزوم كذلك ممنوع، بل يجوز أن يكون لزوم
اللوازم كلها للممكنات من الغير، وقد ذهب المحقق الدواني وأتباعه إلى أنها
مجمولة بجعل الملزوم، وكذا ثبوت الشيء لنفسه.

قال صاحب «الأفق المبين»: النظر إلى الماهية غير ممكن الانسلاخ عن
لحاظ ذاته وذاتياته، ولا يحتاج إلى جعل جاعل. واعترض عليه بأن ذلك إنما
يوجب الذاتية وعدم اللحق، لا الوجوب؛ حتى لا يحتاج إلى جعل جاعل
أصلاً، كيف أنها حوادث، فلا بد من محدث، وأيض ثبوتها في وقت دون
وقت ترجيح من غير مرجح.

ثم ههنا إشكال، هو أن الماهية المعدومة يجوز سلبها عن نفسها، وسلب
ذاتياتها ولوازمها عنها، والماهيات الممكنة الموجودة كلها جائزة العدم، فهي
والذاتيات واللوازم جائزة السلب، ومتى كان السلب ممكناً كان الإيجاب
ممكناً، فثبوت الذاتيات واللوازم يجب أن يكون مجعولاً؛ لأن كل ممكن
مجعول.

وأجاب هو بأن صدق السلب إنما يوجب فاقعة الإيجاب إلى الجاعل، إذا
كان صدقه من جهة انسلاخ محموله من موضوعه، وأما إذا كان من جهة عدم
الموضوع في نفسه فلا، وصدقه فيما نحن فيه من الجهة الثانية.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن إمكان صدق السلب يوجب إمكان نقبضه الذي

هو الإيجاب، والإمكان محوج قطعاً. هكذا وقع القيل والقال. وتحقيق المقام: أن مصداق ثبوت الذات لنفسها، أو ثبوت الذاتيات لنفسها نفس تقرر الماهية، من دون اعتبار أمر زائد للذات، فجعله بعينه جعل الذاتيات، فعلى رأي القائلين بالجعل البسيط جعل الذات بعينه جعل الثبوت بالذات، وعلى رأي القائلين بالجعل المؤلف ثبوت الذاتيات للذات، ونفسها لها مجعول بالعرض؛ فإن مصداقه تابع في المجعولية لمصداق الوجود، ولا يمكن أن يجعل بغير جعل الذات، والأصح التخلف بين الذات والذاتي.

وأما اللوازم فمنها ما هي مجعولة بجعل الذات، كالوجود والإمكان ونحوهما، ومنها ما هي مقتضى طبيعة الملزوم، فهي مجعولة بجعل مستأنف، لكن الجاعل نفس طبيعة الملزوم، ففي هذا القسم يجب أولاً الوجود الملزوم، ثم يجب منه هذه اللوازم، هكذا ينبغي أن يفهم ثم إن الذاتيات واللوازم واجبة بالنظر إلى الذات، والملزوم بمعنى أنها إذا قيست إلى الذات أو الملزوم يمتنع امتناعاً بالذات عدم المجامعة في الواقع، ودليل «الأفق المبين» لا يلزم منه من غير هذا الوجوب؛ فإن عدم انسلاخ لحاظ الذات عن لحاظها لا يوجب إلا وجوبها بالنظر إليها، وهذا الوجوب لا ينافيه الحدوث والمجعولية، فتأمل؛ فإنه دقيق.

(كَوْجُودِ الْوَاجِبِ عَلَى مَذْهَبِ الْمُتَكَلِّمِينَ)، قال في «الحاشية»: اعلم: أن الحكماء قالوا: إن وجود الواجب عينه، وإلا لكان خارجاً عارضاً له؛ لامتناع التركيب، فيكون معلولاً؛ إذ كل خارج معلول بالضرورة، فلما لنفسه، فيلزم تقدمه بالوجود عليه، فيكون قبل الوجود موجوداً، وإما لغيره، فيكون الواجب محتاجاً في وجوده إلى الغير، هذا خلف.

وفيما ذكرناه إشارة إلى الجواب بأن الوجود عرض لازم، وهو لا يعطل.
اعلم: أن الوجود يطلق ويراد به المعنى المصدري البديهي التصور، وبطلن
ويراد به منشأ انتزاعه ومصادق حمله، ولا بد أن يكون موجودا، وإلا فيكون له
منشأ أيضا، فهو المنشأ حقيقة، وقد يقال له الوجود الخاص.

قال الحكماء: إنه عين الواجب جل شأنه، وإلا لكان خارجا عارضا؛
لامتناع التركيب، وكل عارض محتاج إلى معروضه قطعاً، فيكون ممكناً، فلا
بد له من علة، فإن كان نفس الذات يلزم تقدمها بالوجود عليه، وإن كان غيره
فيلزم احتياجه تعالى إلى الغير، هذا خلف، وعلى هذا لا يرد ما أورده
المصنف.

وإن شئت قلت بعبارة أخرى: الواجب ذاته كاف في انتزاع الوجود الذي
هو بديهي التصور، وإلا لكان في اتصافه بالوجود محتاجاً إلى الغير، وهو
محال، فيكون الوجود الخاص هو نفسه، وهذا أيضاً لا غبار عليه.

قال الشيخ المقتول: هذه الحجة منقوضة بوجود الممكن؛ إذ لو كان
زائداً لكان عارضا له منضمّاً به، ولا بد للمنضم إليه وجود متقدم على
المنضم، فيلزم كونه موجوداً قبل وجوده.

والحل: أن الوجود عين في الخارج، زائد في العقل، فلا يحتاج إلى
العلة. ولا يخفى أن هذا الحل غير متوجه؛ لأن الكلام في الوجود الخاص،
ولا بد من أن يكون موجوداً في الخارج؛ فإن كان عين الذات فلو حصلت في
العقل كان أيضاً عينها؛ إذ الشيء لا يختلف ذهنًا وخارجاً. نعم، الوجود
المصدري زائد في العقل؛ لكونه اعتبارياً عقلياً. نعم، النقص بالممكن تام،
بل الوجود فيه أيضاً عين كما تقدم الإشارة إليه في أوائل الكتاب، فإن ظهر أن

الحكماء على الحق في القول بعينية الوجود في الواجب تعالى، وإن أخطؤوا في الممكن بالقول بالزيادة.

ثم أقام حجة أخرى من عند نفسه، هي: أن الوجود لو كان غير الواجب لكان له ماهية كلية ووجود، وكل ماهية كلية لها أفراد سوى ما هي موجودة، وتلك الأفراد بالنظر إلى نفس ماهيتها إما ممتعة، فيكون الأفراد الموجودة أيضا كذلك، وإما واجبة، فتكون موجودة، فيلزم وجود غير المتناهي^(١)، وإما ممكنة، فيلزم أن يكون الموجود أيضا كذلك، وقد فرض واجبا، هذا خلف. وهذا إن تم لدل على عينية التعيين أيضا، بل هو أولى، وقد تكلمنا عليه بوجهين من النظر في «العجالة النافعة».

(وَأَيْضًا)، إشارة إلى تقسيم آخر لللازم (الَلَّازِمُ إِمَّا بَيِّنٌ، وَهُوَ الَّذِي يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ^(٢)، وَقَدْ يُقَالُ) البين (عَلَى الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهِمَا)، أي تصور اللازم والملزوم مع تصور النسبة (الْجَزْمُ بِاللُّزُومِ)، كالأعظمية للكل، (وَهُوَ) بالمعنى الثاني (أَعْمُ مِنَ الْأَوَّلِ). قال المحقق الدواني^(٣): العموم إنما يظهر إذا اعتبر في الأول ما اعتبر في الثاني، وهو كفاية تصورهما الجزم باللزوم، (أَوْ غَيْرُ بَيِّنٍ بِخِلَافِهِ^(٤))، أي بخلاف البين بأحد المعنيين^(٥)، (فَالنَّسَبَةُ بِالْعَكْسِ)، الغير البين بالمعنى الثاني أخص منه

(١) في الأصل: «الغير المتناهي».

(٢) وهو المعبر في الدلالة الالتزامية، راجع حواشي السيد على شرح الشمية: ٢٧٩/١.

(٣) في شرح التهذيب: ١٧/ب.

(٤) واضح من هذا الصنيع أن المصنف لم يعتبر في غير البين الافتقار إلى الوسط، خلافا لصنيع البعض، والمسألة تحتاج إلى تفصيل أكثر تعرضنا له في هامش شرح الدواني على التهذيب، فانظره لزاما، وفي الهامش الآتي طرف من ذلك.

(٥) أي غير البين أيضا ينقسم انقسامين كالبين، فمقابل اللازم البين بالمعنى الأخص هو=

بالمعنى الأول؛ لأن نقيض الأخص أعم^(١)، (وَكُلٌّ مِنْهُمَا مَوْجُودٌ) في الواقع

= اللازم الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم، كالكتابة بالقوة للإنسان، ومقابل اللازم بالمعنى الأعم هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم، كالحديث للعالم؛ فإنه لا يكفي لجزم العقل باللزوم بين الحدوث والعالم مجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما، بل يحتاج إلى الوسط/الدليل الذي هو التفسير، فالحدوث بالنسبة إلى العالم غير بين. ولكن هذا لا يعني أن اللازم الغير البين هو المحتاج دائما إلى الوسط للجزم باللزوم، وليس كذلك، بل لا يلزم من عدم افتقار اللزوم إلى وسط أنه يكفي فيه مجرد تصور اللازم والملزوم؛ لجواز توقفه على شيء آخر، من حدس أو تجربة أو حس أو غير ذلك. والحاصل: أن مدار كون اللازم غير بين عدم كفاية مجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما في جزم العقل باللزوم، فافهم؛ فإنه دقيق. راجع شرح القطب على الشمسية: ٢٧٨/١ مع حاشية السيد عليه، شرح الدواني على التهذيب: ١٧/ب، واليزدي عليه: ٢٥، المطار على الخبيصي: ١٩١.

(١) أما النسبة بينَ البَيِّنِ بالمعنى الأخص والبَيِّنِ بالمعنى الأعم فواضح من تسميتهما؛ فإن كل بَيِّنٍ بالمعنى الأخص بَيِّنٌ بالمعنى الأعم، وليس كل بين بالمعنى الأعم بينا بالمعنى الأخص؛ لأن المعتبر في البين الأخص كفاية طرف واحد - وهو الملزوم - في الجزم باللزوم، وقد توفّر هذا في البين الأعم؛ حيث فيه تصور طرفين والنسبة بينهما، فمضى يكفي تصور الملزوم في اللزوم يكفي تصور اللازم مع تصور الملزوم، وليس كلما يكفي التصورين يكفي تصور واحد على حد تعبير القطب في شرح الشمسية (٢٨١/١)، فإذا كان تصور طرف واحد كافيا في الجزم باللزوم فكيف لا يكون تصور طرفين ونسبة بينهما كافيا، وهذا واضح للمتأمل، فكل بين بالمعنى الأخص بين بالمعنى الأعم، وأما أن كل بين بالمعنى الأعم لا يلزم أن يكون بينا بالمعنى الأخص؛ لأن البين الأعم لا يقتضي كفاية تصور طرف واحد - هو الملزوم - في الجزم باللزوم، بل يتحقق البين الأعم بمجرد تصور طرف واحد - فيصدق عليه أنه بين بالمعنى الأخص أيضا - كما يتحقق بتصور الطرفين والنسبة، فلا يصدق عليه أنه بين بالمعنى الأخص، بل هو بين بالمعنى الأعم فقط. إذا عرفت أن البين بالمعنى الثاني أعم من البين بالمعنى الأول، وإليه أشار الدواني بقوله «العموم إنما يظهر إذا اعتبر في الأول ما اعتبر في الثاني، وهو كفاية تصورهما الجزم باللزوم» عرفت النسبة بين نوعي

(بِالضَّرُورَةِ) الأولى، فلا يحتاج إلى تنبيه، فضلا عن دليل.

(وَهَئِذَا شَكَّ، وَهُوَ: أَنَّ اللَّزُومَ لَا يَزِمُ) للملزم، (وَلَا) فيمكن انفكاكه عنه، فيمكن انفكاك اللازم، وهذا (يَهْدُمُ^(١)) أَصْلُ الْمَلَازِمَةِ) التي بين اللازم والملزم، وهكذا لزوم الملزم، (فَيَتَسَلَّلُ اللَّزُومَاتُ).

وَحَلُّهُ: أَنَّ اللَّزُومَ مِنَ الْمَعَانِي الْإِغْتِيَابِيَّةِ الْإِنْتِزَاعِيَّةِ، الَّتِي لَيْسَ لَهَا تَحَقُّقٌ إِلَّا فِي الذَّهْنِ بَعْدَ اغْتِيَابِهِ، فَيَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْإِغْتِيَابِ، فلا تسلسل، وكان لتوهم أن يتوهم أن الانتزاعية يوجب الاختراع، فلم يكن واقعية، فأجاب بقوله: (نَعَمْ، مَشْهُوْهَا وَتَبْعُهَا مُتَحَقِّقٌ^(٢))، والاختراعي ما لا يكون موجودا بنفسه ولا بمنشئه، (وَ [ذَلِكَ]^(٣) هُوَ)، أي وجود المنشأ (الْحَافِظُ لِنَفْسِ الْأَمْرِيَّةِ لِلإِنْتِزَاعِيَّاتِ^(٤))، مُتَنَاهِيَّةٌ أَوْ غَيْرُ مُتَنَاهِيَّةٍ، مُرْتَبَةٌ أَوْ غَيْرُ مُرْتَبَةٍ؛ فإن معنى نفس الأمرية للانتزاعيات كون مناشيها في ذاتها من غير اعتبار المعبر، بحيث يصح انتزاع تلك الانتزاعيات منها.

(فَقَوْلُهُمْ: التَّسَلُّلُ فِيهَا)، أي في الانتزاعيات (لَيْسَ بِمُحَالٍ صَادِقٌ بَعْدَ الْمَوْضُوعِ)، لا بتحقيقه وعدم ثبوت المحمول، (فَتَدَبَّرْ).

= الغير البين؛ فهي أن الغير البين بالمعنى الأعم أخص من الغير البين بالمعنى الأخص، يعني أن كل غير بين بالمعنى الأعم غير بين بالمعنى الأخص، وليس كل غير بين بالمعنى الأخص غير بين بالمعنى الأعم؛ «لأنه كلما لا يكفي التصوران في الجزم باللزوم لا يكفي تصور الملزم وحده، ولا ينعكس»، على حد تعبير المصنف في السعدية (١٥٨)؛ لأن القاعدة أن نقبض الأخص أعم من نقبض الأعم، فلا حاجة للفظن إلى التطويل بذكر الأمثلة.

(١) في السلم: «ينهدم».

(٢) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «موجود» بدل «متحقق».

(٣) ما بين [] ليس في بحر العلوم، وهو في السلم.

(٤) كذا في بحر العلوم، والذي في السلم: «الانتزاعيات».

(جَمَاعَةٌ)

لبحث الكلّي

(مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ) الذي مر (يُسَمَّى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا، وَمَعْرُوضٌ ذَلِكَ الْمَفْهُومُ^(١))، أي الذي يعرضه ذلك المفهوم بعد حصوله في العقل (يُسَمَّى كُلِّيًّا طَبِيعِيًّا، وَالْمَجْمُوعُ مِنَ الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوضِ يُسَمَّى كُلِّيًّا عَقْلِيًّا، وَكَذَا الْكُلِّيَّاتُ الْخَمْسُ)، بل الجزئي أيضا^(٢)، (مِنْهَا مَنْطِقِيٌّ وَطَبِيعِيٌّ وَعَقْلِيٌّ)، فمفهوم الجنس جنس منطقي ومعرّضه جنس طبيعي، والمجموع جنس عقلي، وهكذا.

(ثُمَّ الطَّبِيعِيُّ لَهُ اغْتِبَارَاتٌ ثَلَاثَةٌ: يَشْرُطُ لَا [شَيْءٌ]^(٣))، أي بشرط عدم التعيين وعدم سائر العوارض، (يُسَمَّى مُجَرَّدَةً، وَيَشْرُطُ شَيْءٌ)، هو التعين وغيره من العوارض (يُسَمَّى مَخْلُوطَةً، وَلَا يَشْرُطُ شَيْءٌ) من العوارض وعندها، (يُسَمَّى مُطْلَقَةً، وَهِيَ مِنْ حَبْثٍ هِيَ)، مع قطع النظر عن جميع العوارض واللواحق الخارجية (لَبَسَتْ) في ذاتها (مَوْجُودَةً وَلَا مَقْدُومَةً وَلَا شَيْئًا مِنْ الْعَوَارِضِ^(٤))، من الوحدة والكثرة، وإن كان في نفس الأمر لا يخلو عن

(١) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «ومعرّضه».

(٢) إلا أنهم «لم يتعرضوا له لعدم تعلق الغرض به». العطار على الخبيصي: ١٩٧.

(٣) ما بين [] في بحر العلوم، وليس في السلم.

(٤) اختلف في وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، ومن القائلين بوجوده فيه التاج السكي نبي الإبهاج (٥٤١/٢) والإسنوي في نهاية السؤل (١/١٥٢)، وانظر أيضا: شرح التهذيب

للدواني: ١/١٨، ب، والعطار على الخبيصي: ٢٠٣، ٢٠٤.

بعضها. والسرفيه أن في هذه المرتبة ذاتها وذاتياتها، ومصادق حمل شيء في هذه المرتبة هو نفس الذات، فلا يحمل في هذه المرتبة إلا الذات والذاتيات.

فإذا سئل عن هذه المرتبة بطرفي النقيض بأن يقال: الماهية في حد ذاتها موجودة مثلا، أو ليست في حد ذاتها موجودة بأن يقدم السلب على القيد، فالجواب السلب وإن أخر السلب عن القيد، ويقال: الماهية في ذاتها موجودة أو ليست بموجودة كان الجواب لا هذا ولا ذاك، بل لا جواب أصلا، إلا أن يؤخر في اللفظ ويقدم في المعنى.

والسرفيه أن السلب وارد في الصورة الأولى على المقيد، فيكون نقيضا للثبوت المقيد، فالسؤال عن أحد النقيضين، فإذا كذب الإيجاب صدق السلب بخلاف الثانية؛ لأن السلب فيها مقيد كالإيجاب، والمقيدان لا يتناقضان.

والحاصل: أن في تلك المرتبة ليس إلا الذات والذاتيات، فلا جرم كذب المقيدان؛ إذ حاصلهما أن الثبوت واقع له أو سلبه. وبالجمله: أن الإيجابيات كلها كاذبة، عدولية كانت أو تحصيلية، والسلب الوارده على الإيجابيات المقيدة كلها صواب.

وما قيل السلوب البسيطة الواردة في المراتب الوترية صواب، وأما الواقعة في المراتب الشفعية كواذب؛ بناء على مساوتها الإيجاب، فيرده ما يحققه المصنف من أن السلب لا تضاف إلى السلب.

(فَفِي هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ ارْتَفَعَ النَّقِيضَانِ)، هكذا وقع في عبارة غير واحد من المحققين. والحق أن نقيض الثبوت المقيد سلب المقيد، لا السلب المقيد، فالمرتفعان - وهما الثبوت والسلب المقيدان - ليسا نقيضين، وما هو نقيض الثبوت المقيد هو سلب المقيد ليس مرتفعا، كيف وارتفاع النقيضين محال في

كل مرتبة بالضرورة الأولية. ألا ترى أن الحكم بارتفاع الثبوت حكم بصدق الرفع الذي هو النقيض، والحكم بارتفاع السلب مساوق للحكم بصدق الإيجاب، فاجتمع النقيضان.

فقد ظهر أن عباراتهم مؤولة بأن ما يرى في بادئ الرأي نقيضين أو النقيضين التصوريين مرتفعان، والله أعلم بمراد عباده.

ولما كان لمتوهم أن يتوهم أن المطلقة والطبيعي أمر واحد، فتقسيمه إليها تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره قال: (وَالطَّبْعِيُّ أَعَمُّ بِإِعْتِبَارِ مِنَ الْمُطْلَقَةِ^(١))؛ فإن الحيثية فيها قيد للماهية في اللحاظ في الطبيعي قيد للمحاذ فهي صادقة على المطلقة، وعلى قسميها.

(فَلَا يَلْزَمُ تَقْسِيمُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ)، هذا والأظهر ما قال العلامة القوشجي^(٢): إن هذا ليس تقسيما، بل اعتبارات لشيء؛ فإن الماهية قد يعتبر بشرط لا مجردة، وقد يعتبر مخلوطة وقد يعتبر مطلقة، هذا، والله أعلم بالصواب.

(اعْلَمْ: أَنَّ الْمُنْطِقِيَّ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ)، هذا هو المشتبه بين القوم، قال الإمام: الكلية عارضة للماهيات المشتركة، من حيث هي مع قطع النظر عن التشخص الذهني والخارجي، وشيد أركانه الخوانساري في «حواشيه على شرح الإشارات» بأن الصورة الذهنية متعينة غير قابلة للشركة أصلا، وكنا

(١) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «أعم من المطلقة باعتبار».

(٢) هو: العلامة المحقق علاء الدين على بن محمد القوشجي، فقيه حنفي، فيلسوف فلكي رياضي، أصله من سمرقند، له الشرح الجديد على تجريد الطوسي، معروف جدا، وعليه كتب الدواني حواشيه الثلاثة، وكذا الملا صدر الشيرازي، وله أيضا حاشية على أوائل حواشي الكشاف للتفتازاني وغيرهما بالعربية والفارسية، توفي بالآستانة عام ٨٧٩هـ/ ١٤٧٤م. انظر كشف الظنون لحاجي خليفة: ٣٤٨/١، الأعلام للزركلي: ٩/٥.

الخارجية، بل المتصف بالاشتراك نفس الماهية، وهي كما أنها موجودة في الخارج موجودة في الذهن.

قال النصير الطوسي: الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو، فالإنسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما معا ليست هي التي في كل واحد، ولا هي التي فيهما معا؛ لأن الموجود في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها، بل جزء منها، فهي إنما يكون في العقل فقط، وهي الإنسانية الكلية من حيث كونها واحدة في ذهن زيد - مثلا - جزئية، ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد واحد من الناس كلية، ومعنى تعلقها أن الإنسانية المدركة بتلك الصورة طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة، ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص تحصل ذلك الشخص بعينه، وأي واحد من تلك الأشخاص يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة بعينها، فهذا معنى اشتراكها، فإذا الصورة التي ذكرها هذا الفاضل هنا هي الإنسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية، انتهى ملخصا.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن الإنسانية من حيث هي واحد نوعي، وموجود في الخارج البتة بعين وجود الأشخاص، ودلائل وجود الكلي الطبيعي دالة على ذلك أيضا، فذلك الواحد الذي في زيد تمامه في عمرو، وإنما التغير بالتعين الذي هو زائد على حقيقتها، وليس الأمر كما ظن البعض: أن ليس في الخارج إلا الكثرة، وللعقل أن يأخذ أمرا واحدا مطابقا لها، بمعنى أن لو وجد في الأعيان لكان عين الأشخاص؛ فإنه إن أراد أن ذلك الشيء موجود في الأعيان، وشأنه أنه إن يكن موجودا في الأعيان يصير متعددا، وإن وجد في الذهن يصير واحدا لزم توارد الوحدة والكثرة على موضوع واحد، وكيف لا نحفظ وحدته النوعية، وإلا لزم أن يكون نوع واحد أنواعا متعددة في الأعيان.

وإن أراد أن ذلك الأمر ليس موجودا في الخارج، بل الموجود إنما هو الأشخاص، لكن للعقل أن يأخذ أمرا كلياً واحداً فيه نفي لوجود الطابع عن الأعيان، وقد كان الكلام على تقدير وجودها، فإذاً الموجود في العين أمر واحد بالعموم، متعيناً بتعينات متعددة.

وما قيل^(١): إنه يلزم حينئذ أن يكون شيء واحد في وقت واحد في أمكنة متعددة غير سديد؛ فإن ذلك غير مستحيل، إنما المستحيل وجود واحد بالعدد، أي بالشخص في أمكنة، فقلوه: «لأن الموجود حينئذ في أحدهما لا يكون نفسها» ليس بشيء؛ فقد ظهر أن الأمر الواحد بالوحدة النوعية المشترك بين الأشخاص موجود في العين كذلك، فقد ظهر أن الصورة التي ذكرها الإمام كلي البتة.

وربما يقال: الموجود في الخارج مشخص، فكيف يكون كلياً، ولا يخفى ما فيه؛ فإن القدر المسلم أن كل موجود معروض التشخص، ولا يلزم منه عدم اشتراك الطابع من حيث هي، فإذاً الحق أن الكلية إن فُرت بالاشتراك بين الكثيرين فهي من عوارض نفس الماهية أينما وجدت اتصفت بها، لكنها لا تسري إلى الأفراد، فعلى هذا بطل قولهم: موضوع المنطق المعقولات الثانية، بل صار الموضوع هي واللوازم التي لا تسري إلى الأفراد، وبطل قولهم: الإنسان كلي قضية طبيعية، بل صارت مهملّة، وإن فُرت بالظلية للكثير فظاهر أنه من المعقولات الثانية، فإن حمل التفسير الأول على الثاني، كما ظهر من كلام شارح «التلويحات» والسيد قدس سره الشريف ثم كونه من المعقولات الثانية، وإلا فلا.

(١) من القائلين به السعد في شرح الشمسية: ١٦٨، ١٦٩.

(وَمِنْ نَمٍّ)، أي من أجل كونه من المعقولات الثانية (لَمْ يَذْهَبْ أَحَدٌ إِلَى وُجُودِهِ فِي الْخَارِجِ). اعلم: أن عدم وجوده في الخارج ليس مبنيًا على كونه معقولا ثانيا، بل على كونه انتزاعيا، وهو ظاهر^(١). (وَإِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَنْطِقِيُّ مَوْجُودًا لَمْ يَكُنِ الْعَقْلِيُّ مَوْجُودًا) أيضا، إن كان عبارة عن مجموعهما، كما هو الظاهر، وإن كان عبارة عن معروض المنطقي من حيث هو معروض ففيه نوع خفاء كما عرفت، هذا، والله أعلم بالصواب.

(بَقِيَ الطَّبِيعِيُّ، اخْتَلَفَ فِيهِ، فَمَذْهَبُ الْمُحَقِّقِينَ - وَمِنْهُمْ [الشَّيْخُ] الرَّئِيسُ - أَنَّهُ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ بِعَيْنِ وُجُودِ الْأَفْرَادِ). اعلم: أن مبني الكلي الطبيعي في الأعيان اختلفوا، فمنهم من قال: إن الشخص أمر موجود مضمّن إلى الماهية، ومنهم من قال: إن الشخص متحد معها اتحاد الجنس بالفصل، وإليه ذهب صاحب «المواقف».

ولما كان الأول باطلا بأدنى تأمل، وإلا يلزم تقدم الماهية المعينة على تعينها ضرورة وجوب تقدم المحل المشخص على الحال في الاتصاف الانضمامي لم يلتفت إلى الأول، وأشار إلى الثاني بقوله: (فَالْوُجُودُ وَاحِدٌ [بِالذَّاتِ]، وَالْمَوْجُودُ اثْنَانِ): الماهية والتعين، (وَهُوَ)، أي الوجود (عَارِضٌ

(١) قال الملا البيروني في شرح التهذيب (٢٦): «لا ينبغي أن يُشَكَّ في أن الكلي المنطقي غير موجود في الخارج؛ فإن الكلية إنما تعرض للمفاهيم في العقل، ولذا كانت من المعقولات الثانية، وكذا في أن العقلي غير موجود فيه؛ فإن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل»، فهو موافق لما قاله المصنف، إلا أنه يختلف عنه في التعليل، كبحر العلوم في الشرح. والحق أنه قد اختلف في وجود المنطقي والعقلي في الخارج أيضا، «فمن قال بوجود الإضافات قال بوجود المنطقي، ولزمه القول بوجود العقلي؛ لكونه مركبا من مجرد المنطقي والطبيعي الموجودين، ومن منعه منع وجود المنطقي، ولزمه عدم العقلي؛ ضرورة عدم أحد جزئيه». السعدية: ١٦٩.

لَهُمَا)، أي الاثنين الموجودين (مِنْ حَيْثُ الْوَحْدَةُ)، أي من حيث صاروا واحداً، كما يقول أصحاب التركيب الاتحادي في الجنس والفصل، وهذا بالحقيقة إنكار للأنواع مطلقاً.

ورد بأنه يلزم على ذلك التقدير أن لا يعلم ماهيات الأشخاص ولكنه؛ إذ التعين لا يحصل في العقل. وأجيب بالتزام ذلك، وإنما يعلم ولكنه أجزاؤه الكليات فقط. ولا يخفى عليك أن ذلك يبطل اتحاد العلم والمعلوم مطلقاً؛ فإن الحاصل في الذهن متعين البتة، فيكون الصورة التي هي العلم مركبة من المعلوم والتعين الذهني، فتأمل فيه، ولو ثبت تلازم التركيبين سهل الأمر جداً.

ثم الحق أن هذا الرأي باطل بالضرورة الوجدانية؛ فلنا إذا ترجع إلى وجداننا وننظر إلى الأشخاص المتعددة ونجردها عن العوارض لا يبقى في لحاظنا إلا الماهية الكلية، ولا نحتاج في ذلك إلى تحليل شيء واحد إلى أمرين، أحدهما ماهية والآخر شخص، والمنكر مكابر.

ومنهم محققون ذهبوا إلى أن التعين المغاير للماهية ليس موجوداً، بل اعتبارياً والمشخص هو الجاعل، ويمتاز الأشخاص كل منهما عن الآخر باختلاف الجعول، فيتعلق نحو من الجعل ينتزع منها عوارض ليس في غيرها، فيصير هذا الشخص دون غيره، وهذا بالحقيقة يرجع إلى أن الماهية تشخص بنفسها في أنحاء الوجودات، وإلى هذا أشار بقوله: (وَمَنْ ذَهَبَ مِنْهُمْ إِلَى عَدَمِيَّةِ التَّعْيِينِ قَالَ بِمَحْسُوسِيَّتِهِ أَيْضاً فِي الْجُمْلَةِ)، أي ما كان أفراده محسوسة بالذات، كالضوء واللون كان محسوساً حقيقة؛ فإن المعدوم لا يكون محسوساً بالضرورة، وغير الطبيعة لا وجود له، وما كان أفراده محسوسة بالعرض، كالجسم وسائر الأعراض كان هو أيضاً كذلك، كذا في «الحاشية».

ولا يخفى أن هذا البيان لا يفي إلا بمحسوسية الشخص، أي الكلي من

حيث هو معروض الشخص، لا بمحسوسية الماهية من حيث هي هي، وكذا ما قيل الحس إما وارد على الشخص، فليس هذا بمحسوسية الشخص في شيء؛ زيادة الشخص على الكلي، وإما وارد على الشخص، فليس إلا الطبيعة واقتران العارض ولحوق الشخص لا ينفي مرتبة الطبيعة، ورتبة الكلي الطبيعي، وقد مر في تحقيق تعريف الكلي، (وَهُوَ)، أي وجود الكلي مع كون التعيين عديماً (الْحَقُّ) المطابق للواقع بوجوده، الأول ما مر.

الثاني: لو لم يكن الماهية المطلقة موجودة كان التعيين عين الأشخاص الموجودة، فيكون ذاتها ممتازة بأنفسها، فتكون مقررّة موجودة بأنفسها؛ لأن الشيء ما لم يتقرر ولم يوجد لم يصّر ممتازاً متعيناً، فصارت واجبة، هذا خلف، فإذاً التعيين خارج، وإذا بطل انضمام التعيين ثبت الانتزاع، فالماهية نفسها متكررة بتكثر الجعول، ممتازة بأمور نسبية مختلفة باختلاف الجعول، فتأمل فيه؛ فإنه موضع تأمل.

الثالث: أن الجسم متصل؛ لبطلان الجزء الذي لا يتجزئ، على ما تقرر في الطبيعيات، فإذا طرأ عليه الانفصال يحدث هويتان متصلتان متشابهتان في الماهية متشابهتين للكل؛ لأن المتصل لا ينحل إلى المختلفات في الماهية، فإذاً الأمر الواحد المشترك بين القسمين والمنقسم تمام ماهية لها، وهي معينات بتعين زائد، وإذا بطل الانضمام ثبت الانتزاع.

واعترض عليه بأنهم اتفقوا على أن القسمة تعدم المتصل ويحدث متصلين آخرين، فيجوز حدوث المتصلين المتخالفين في أنفسهما المخالفين للكل، وما ذكر من عدم انحلال المتصل إلى مختلفين مسلم، لكن لا انحلال مهنا، بل إعدام وإيجاد.

والحق أن من الضروريات أن الحاصل بعد الانقسام لا يكون مخالفاً للكل في الحقيقة، وإن كان حاصلًا من كتم العدم، وكيف يُجَوِّز عاقل حدوث التارين بعد قسمة الماء المتصل، وبأن لا نسلم عدم جواز انحلال المتصل إلى المتخالفين في الحقيقة، وكيف يسلم من يجوز تخالف الأشخاص في الحقيقة، وأظن أن هذا مكابرة جلية؛ لما مر.

ثم اعلم: أنه وقع في عبارة النصير الطوسي أن الأعراض كالآيين والوضع وأمثالهما من الشخصات، وليس معناه أنها يوجد مع الكلي، فيصير بانضمامها إليه شخصا، كيف وإن كانت كليات فانضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية، وإن كانت أشخاصا فينجر الكلام إلى تشخصها، وأيضا جزئياتها قد تنعدم مع بقاء الشخصات، بل أراد أن طبائع هذه الأعراض شريكة للفاعل للتشخص، والشخص هو الجاعل؛ فإنه المفيد للهدية، ولا مفيد إلا الجاعل، أو المعنى أنها من لوازم الشخص وأمارته؛ فإن التشخص الاعتباري إنما يعرض الكلي بعد صيرورته معروضا لها، وأما مع قطع النظر عنها فالماهية كلية غير معروضة؛ لمنع الشركة، هذا، والله أعلم بمراد عباده.

اعلم: أن المشائين قالوا: كلما كان التعيين من مقتضيات الطبيعة كالعقول فماهيته منحصرة في شخص، وإلا يلزم تخلف المقتضى عن المقتضى. واعترض عليه بأن القدر الضروري اجتماعهما في نفس الأمر، لا في شخص واحد، فليجز أن يوجد الكلي في أشخاص، ولا يجوز انفكاك الكلي من الشخص الذي هو مقتضاه في الواقع.

الجواب: أن مرادهم أن كل كلي مقتضى لعروض التعيين إياه يكون منحصرًا في شخص، وإلا فيوجد في شخص آخر، فيصير متعينا بتعين آخر، فلا يكون

معروضا له، فانفك المقتضى عن المقتضى. نعم، يرد عليه أن اقتضاء الماهية التعيين غير معقول؛ إذ شأن المقتضى أن يتقدم على المقتضى، فيلزم تعيين الشيء قبل تعيينه. وأيضا نسبة الكلي إلى جميع التعينات على السواء بالضرورة، والله أعلم.

قال المشاؤون: كل ماهية متكررة الأشخاص لا بد لها من مادة، واختلاف استعداداتها لأن الماهية مشتركة، وكذا لوازمها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فلا يكون ماهية أو لازما، بل يكون عرضا مفارقا، وهو ممكن الزوال، ففيها قوة، وهي من العوارض للمادة، ولا يخفى ما فيه؛ فإنه إن أريد بما به الامتياز مفيدا لهذية، فقد عرفت أنه الجاعل التام، وإنما يحصل الامتياز الشخصي بالجعل، وإن أريد أمر به ينتزع الهذية، أي منشأ منع الشركة، فنختار أنها الماهية، والماهية بنفسها مشتركة، وبعد جعل الجاعل ممتازة، فما به الاشتراك نفس ما به الامتياز، من غير زيادة أمر فيه، على ما هو رأي الإشراقية، على أنا نقول: يجوز أن يكون ما به الامتياز مفارقا، بالنظر إلى الماهية، لازما للشخص، غير ممكن الزوال، فلا يحتاج في عروضها إلى المادة، فتأمل فيه، والله أعلم.

(وَذَهَبَ شِرْذِمَةٌ قَلِيلَةٌ مِنَ الْمُتَقَلِّبِينَ) الذين ليسوا من الفلاسفة حقيقة، ومنهم شارح «المطالع»^(١)، وكان السيد المحقق أولا متابعا له، لكن يظهر من

(١) هو: العلامة الإمام المحقق، أبو عبد الله، محمد (أو محمود) بن محمد الرازي، قطب الدين الرازي التحتاني الشافعي الأشعري [٦٩٤ - ٧٦٦هـ = ١٢٩٥ - ١٣٦٥م]، متكلم فيلسوف منطقي فقيه مفسر، توفي بدمشق. له: المحاكمات بين الرازي والطوسي في شرح الإشارات، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، لوايع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، رسالة في الكليات، تحقيق معنى التصور والتصديق، رسالة في النفس =

بعض رسائله أنه قدس سره رجع عن هذا القول (إلى أن المَوْجُودُ هُوَ الْهُوِيَّةُ الْبَسِيطَةُ^(١)) الشخصية بنفسها. (أَوِ الْكُلِّيَّاتُ مُتَتَرَعَاتٌ عَقْلِيَّةٌ)، كسائر العرضيات، إلا أن بعضها ينتزع أولا وبالذات، فيسمى ذاتيات، وبعضها ثانيا وبالعرض، ويسمى عرضيات، وقد مر ما يبطل هذا الرأي.

واستدلوا عليه بوجهين، الأول: إن كان الكلبي موجودا فلما نفس الأشخاص، فهو عين الكلبي، وهو عين الشخص الآخر، فيلزم عدم التغير في الأشخاص، لأن عين العين عين، أو جزؤها، فيلزم أن لا يكون محمولا عليها، أو خارجا عنها، فلا يكون موجودا، هذا خلاف المفروض.

والجواب (أولاً): أنه إن أراد به أنه نفس الأشخاص من غير تغاير، فالترديد غير حاصر؛ فإنه من الجائز أن يكون نفسها مع تغاير اعتباري، وإن أراد أنه نفسها بالذات وإن كان مغايرا بالاعتبار فغاية ما لزم اتحاد الأشخاص بالحقيقة، وإن كانت مغايرة بالاعتبار، وإنما المحذور الاتحاد ذاتا واعتبارا.

وثانياً: نختار أنه جزء الأشخاص، ولا نسلم امتناع الحمل؛ إذ من الجائز أن يكون جزء عقليا، كما يراه صاحب «المواقف»، ويراه المحققون في الأجناس والفصول خاصة.

الثاني: أنه لو كان الكلبي موجودا، فلما مجرد عن أمر زائد، فيلزم وجود

= الناطقة، كلها في المنطق، شرح الحاوي في الفقه، حاشية على الكشف. انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٢٧٤/٩، ٢٧٥، الأعلام للزركلي: ٣٨/٧، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ١٦٨، ١٦٩.

(١) كذا في الأصل المطبوع للسلم، والذي في نسخة شرح بحر العلوم (١٠٩): «وذهب شُرذمة قليلة من المتألفين إلى أن الكلبي لا وجود له في العين، وإنما الموجود هو الهوية البسيطة، والكلبيات متمتعات...».

شخص واحد في أمكنة، واتصافه بصفات متضادة، أو مع أمر زائد، فإن كانا موجودين بوجود واحد، فيلزم قيام عرض واحد بموضوعين، وإن كانا موجودين بوجودين امتنع الحمل.

للجواب: أولا باختيار الشق الأول بأنه مجرد عن أمر زائد انضمامي مختلط مع أمر عدي هو الشخص، ولزوم شخص واحد في أمكنة، واتصافه بصفات متضادة ممنوع، وإنما لزم وجود واحد نوعي في أمكنة، واتصافه بصفات متضادة، ولا استحالة. وثانيا باختيار الشق الثاني، والقول بأن الوجود عرض لهما، وهما صارا واحدا، كما يراه صاحب «المواقف» وأتباعه، فتأمل فيه، والله أعلم.

(وَلَبَّيْتُ شُعْرِي إِذَا كَانَ زَيْدٌ مَثَلًا بَسِيطًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ)، كما هو رأي هذه الشريعة، (وَلَوْ حِطَّ إِلَيْهِ مِنْ حَبِثٍ هُوَ هُوَ، مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى مُتَارِكَاتٍ وَبُائِنَاتٍ، حَتَّى عَنِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، كَيْفَ يُتَصَوَّرُ مِنْهُ انْتِزَاعُ صُورٍ مُتَعَابِرَةٍ)، كالحيوان والناطق والحساس وأمثالها؛ إذ البسيط لا ينتزع منه الكثرة، مع أن زيدا صالح لانتزاعها بالضرورة، (فَلَا بُدَّ لَهُمْ مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ لِلْبَسِيطِ الْحَقِيقِيِّ فِي مَرْتَبَةِ تَقْوَمِهِ وَتَحْصُلِهِ صُورَتَيْنِ مُتَعَابِرَتَيْنِ مُطَابِقَتَيْنِ لَهُ)؛ ليصلح لانتزاع الكثرة، (وَهُوَ قَوْلُ بِالْمُتَعَابِرَتَيْنِ): البساطة والتركيب.

واعترض عليه بأن استحالة انتزاع الكثرة من الواحد ممنوع، كيف والواجب جل شأنه بسيط، وينتزع منه الصفات الكثيرة، وربما يبطل هذا الرأي بأن أمرا واحدا قد ينتزع من أشخاص متعددة، فلا بد من أمر واحد مشترك بينهما موجود؛ لامتناع انتزاع الواحد من الكثرة، كما مر في أوائل الكتاب، فليس الموجود ذاتا بسيطة. وقد يعترض عليه بأن الواحد كالوجود ينتزع من الواجب

والجوهر والعرض الكثيرين، وسينكشف الغطاء عليك إن شاء الله تعالى.

(هَذَا) الذي ذكر (فِي الْمَخْلُوطَةِ وَالْمُطْلَقَةِ). اعلم: أن المطلقة في ذاتها واحدة، وإن كانت كثيرة بالعرض، بواسطة كثرة الأشخاص، وهذه الوحدة ليست شخصية؛ حتى ينافي الاشتراك، فالوجود إذا نسب إليها واحد البتة؛ إذ لا يتعدد إلا بتعدد المضاف إليه، وهو واحد، ويسمى هذا النحو من الوجود إليها؛ لأنه بعناية الله ﷻ فقط، وهي متكررة أيضا بتكرر الأشخاص، فوجوداتها أيضا متكررة بتكرر ما أصيبف إليه، وسمي هذا النحو من الوجود وجودا طبيعيا، والطبيعة بهذا النحو من الوجود يتحقق بتحقق فرد، ويتنفي بانتفاء فرد، بخلافها بالنحو الأول منه؛ فإنها يتحقق بتحقق فرد ويتنفي بانتفاء جميع الأفراد، وهي بالوجود الإلهي متقدمة على نفسها بالوجود الطبيعي، لكن هذا النحو من التقدم متغاير للمتقدمات المشهورة الخمسة^(١).

ثم المطلقة لها أحكام بالذات، باعتبار الوجود الإلهي، وأحكام باعتبار الوجود الطبيعي، فالقبيلة الأولى لا يجب سريانها إلى الأفراد؛ لجواز كون الخصوصية أبية عنها، والقبيلة الثانية ثابتة لها لا باعتبار الوجود الإلهي في الجملة؛ لاتحادهما. فالمطلقة حاملة للتقيضين، ومن ههنا ترى الفلاسفة قاطبة يقولون: المهملتان لا تتناقضان. والصوفية أيضا - كرم الله وجوهمهم، وكثرهم الله تعالى - يقولون إن الضدين يجتمعان في محل واحد، والمقصود أن السلب والإيجاب يجتمعان في موضوع الماهية الموجودة بالوجود الإلهي، وإنما الاختلاف في العبارات، فاحفظ؛ فإنه دقيق وبالحفظ حقيق، والصواب عند الله تعالى.

(١) وهي: التقدم بالزمان، والتقدم بالعلية، والتقدم بالطبع، والتقدم بالشرف، والتقدم بالرتبة.

قال بعض الأجلة: إن المطلقة قد يعتبر من حيث هي هي موضوع المهمة، ويتحقق بتحقيق فرد، وينتفي بانتفاء فرد، وقد يعتبر من حيث الإطلاق، لا بأن يكون داخلا في الملحوظ، بل قيда في اللحاظ، وهي موضوع الطبيعة، ويتحقق بتحقيق الفرد، ولا ينتفي إلا بانتفاء جميع الأفراد.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن موضوع الطبيعة غير موجود في الخارج، وليس متحدا مع الأفراد، فكيف يتحقق بتحقيق فرد، ولو سلمنا بالعناية في العبارة فيرد عليه أن موضوع المهمة والطبيعة سواء؛ فإن موضوع المهمة كما ينتفي بانتفاء فرد في الجملة، كذلك موضوع الطبيعة، وموضوع الطبيعة كما لا ينتفي رأسا إلا بانتفاء جميع الأفراد، كذلك موضوع المهمة من غير فرق، هذا، والله أعلم.

(وَأَمَّا الْمَجْرَدَةُ فَلَمْ يَذْهَبْ أَحَدٌ إِلَى وُجُودِهَا فِي الْخَارِجِ)؛ لأن الوجود بدون التعين غير معقول؛ ضرورة، (إِلَّا أَفْلَاطُونُ^(١)) الإلهي؛ فإنه نسب إليه وجود الماهية المجردة، (وَهِيَ)، أي الماهية المجردة (الْمَثَلُ الْأَفْلَاطُونِيَّةُ، وَهَذَا مِمَّا يُشْنَعُ بِهِ عَلَيْهِ). والحق أن هذه النسبة إليه خطأ، بل الحق أن المثل الأفلاطونية أن لكل نوع ربا مجردا عن المادة، مدبرا موجودا في عالم العقول، وما يرى من الآثار العجيبة في النباتات من التصوير والتوليد والإنماء والتغذية فمن تلك الأرباب، وادعوا فيه مشاهدات قوية مبنية على رياضات شاقة.

وهذا كلام حق لا يقبل التشنيع. وقد يقال: المثل عبارة عن عالم المثال، وهو عالم بين الأجسام والمجردات، لطيف بالنسبة إلى الأجرام،

(١) كذا في الأصل المطبوع للمسلم، والذي في شرح بحر العلوم: «خلافًا لأفلاطون».

كثيف بالنسبة إلى المفارقات، وكثيرا ما يكون في هذا العالم شيء جوهرًا، وفي عالم الأجسام عرضًا، وبالعكس، وهذا أيضا لا يقبل التشنيع.

(وَهَلْ تُوجَدُ [الْمَجْرَدَةُ] فِي الذَّهْنِ؟ قِيلَ لَا) توجد؛ لأن الموجود وإن كان ذهنيا شخص بالضرورة، (وَقِيلَ نَعَمْ) موجودة فيه، (وَهُوَ الْحَقُّ؛ فَإِنَّهُ لَا حَبْزَ فِي التَّصَوُّرَاتِ)، فلا بد من تعلقه بالمجردة، وهو حصول المعلوم في العالم.

ولا يخفى أنه إن أريد تعلق التصور بأن يحصل أمر في العقل، ويفرضه مرآة لملاحظة ما يفرضه مجردة، أو تحصل ماهية مخلوطة ويفرضها مجردة فسلم، لكن لا ينفع، وإن أريد غير ذلك فممنوع، والعجب من المصنف أنه سيحكم أن المحال لا صورة له ذهنا وخارجا، وحكم هنا بوجود المجردة في الذهن، فإذا ظهر لك أن الحق هو الأول، هذا، والله أعلم بالصواب.

ولتُنَوِّرَ الكتاب بذكر الحكمة الحقة، التي أوحى بها الرسل الكرام المخبرون الصادقون، وكوشف بها أولياء الله العظام، فاعلم: أن الواجب سبحانه موجود؛ إذ هو وجود بحت، وهو الوجود بنفسه، وما سواه ليس بشيء، والعالم كله شيون له تعالى وتعينات له، جل مجده. وهو تعالى ظاهر فيه، ونفسه واجب جاعل المتعينات ممكنة مجعولة في العين الواحد، ظهر في الكثرة، والكثرة إنما تغايره بالاعتبارات، ووجودها مستفاد منه، والموجود حقيقة هو سبحانه، فهو سبحانه وجود مطلق، لا بأن يكون الإطلاق قيدا فيه، ليس بكلي ولا جزئي ولا كثير، ولا شيء معه سواه، ولا شريك له في الوجود، وهو حق منزه في نفسه، وواجب بالذات، وهو خلق مشبه بتعينات عدمية، والواجب لا يكون ممكنا، ولا الممكن واجبا، فهو جامع بين التشب

والتنزيه، وليس منزها فقط كما عليه الأشعرية؛ فإنه تقييد^(١)، وليس مشبها فقط كما عليه المجسمة؛ فإنه تحديد، والله تعالى بربيع منهما.

قال سيد الأولياء، رئيس الأتقياء، إمام المتقين، خليفة الله في الأرضين، الهادي للطالبيين، الشيخ الأكبر، خاتم الولاية المحمدية، الشيخ محيي الملة والدين ابن العربي قدس سره، وأذاقنا حلاوة كلامه في «فصوص الحکم»: فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا، وإن قلت بالتشبيه كنت محددا، وإن قلت بالأمرين كنت مسددا، وكنت إماما في المعارف سيذا. فمن قال بالاشفاق كان مشركا، ومن قال بالأفراد كان موحدا، فأياك والتشبيه إن كنت ثانيا، وإياك والتنزيه إن كنت مفردا، فما أنت هو، بل أنت هو ويراها في عين الأمور مسرحا ومقيدا، انتهى كلماته الشريفة الحقة.

قال المنكرون: إن ذلك مخالف للعقل من وجوه،

الأول: يلزم اتحاد الواجب والممكن، وهو محال بالضرورة.

الثاني: اتحاد الموجودات كلها في الحقيقة، وهو أيضا محال.

الثالث: أن ظهور الواحد في الكثيرة محال بالضرورة.

قلنا أول: إن ذلك مكاشف ومعلوم بنور الوحي عند الأنبياء، وبنور المكاشفة عند الأولياء، ومخالفة العقل المتوسط لا يضر، والعقل النوراني غير منقبض عنه.

(١) الحق الذي لا يعول إلا عليه هو أن الله تعالى منزّه مقدس عن كل ما لا يليق بذاته وصفاته وأفعاله، والبرهان عليه العقل السليم الذي به ثبت أن الله موجود، وتضافرت عليه الأقوال الصحيحة، وعليه الأشعرية والماتريدية - رحمهم الله وكثر سواد جنهم - صفة أهل السنة، وما عداها من المذاهب الباطلة مردود على نحو قائله.

وثانياً: إن وجوب المطلق مع إمكان أفراد له شواهد كثيرة، كمفهوم أحد النقيضين؛ فإنه واجب، وأفراده وهي كل واحد من النقيضين ممكن، ولا استبعاد، ومخالفة الموجودات بالحقيقة مما لم يقم عليه دليل، ودعوى الضرورة غير مسموعة، وكيف وأنتم معترفون بتعسر تنقيح الحقائق، وظهور الواحد في الكثير غير ممتنع؛ فإن أكثركم قائلون بوجود الكلبي الطبيعي، ومنكم من ادعى الضرورة في أن الأمر الواحد لا يتزع من كثرة محضة، فلا بد من أمر واحد مشترك بين الوجودات، ينتزع منه الوجود، فذلك الأمر الواحد هو الوجود الحقيقي، والوجود واجب بالضرورة، غير قابل للعدم.

فلزم منه القول بأن الوجود واجب الوجود، وحقيقة الحقائق، والعالم كله شيونه تعالى وتقدس عن التقييد.

وقالوا ثانياً: ذلك مخالف للشريعة الفراء. قلنا: لا، كيف والآيات القرآنية والأحاديث النبوية مؤيدات لذلك، منها كلمة التوحيد، والتأويل بأن المراد الإله الحق موجود، وما سواه آله باطل تأويل في أصول الدين، فلا يسمع. قال الله تعالى: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَجَرٌ كَذَابٌ﴾، ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٤، ٥]، نزل حين قال رسول الله ﷺ: «قولوا كلمة تنجون بها، وتملكون العرب والعجم»، فقالوا: بل عشر كلمات، فقال رسول الله ﷺ: «قولوا: لا إله إلا الله»، فنفروا قالوا كيف يسع الخلق إله واحد، وأنه يجعل الآلهة الكثيرة إلهاً واحداً، وقال الآخرون: ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة، إن هذا إلا اختلاق، وامشوا واصبروا على آلهتكم، إن هذا لشيء يراد، كما قال الله في كتابه^(١).

(١) أخرجه الترمذي في سننه، تفسير سورة ص، عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما:

وهم كانوا أهل اللغة واللسان، فما فهموا المراد المدلول، وأيضا لم ينكر هذا الفهم رسول الله ﷺ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزغرف: ٨٤]، ومنها: أنه بعث نوح - عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام - قال لقومه: اعبدوا الله، ما لكم من إله غيره، كما قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَتَوَجَّهْ إِلَىٰ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنِّ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنَِّّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩]، هكذا قال هود وشعيب وصالح - على نبينا وآله وأصحابه [وعليهم] الصلاة والسلام - على ما قص في سورة الأعراف.

والقول بأن المراد الإله الحق غير مسموع؛ فإنه قول لعدم تبين الرسل مرادهم في أصول الدين، وقول بإتيان كلام مسؤول في بدء الخطاب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَكَ اللَّهُ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح/ ١٠]، وكان يد رسول الله ﷺ فوق أيديهم. ومنها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾ [النمل/ ٦٠]، ومنها: قوله ﷺ: «لو دَلَّيْتُمْ بحبل ليهبط على الله»^(١)، وهو حديث صحيح، ومنها: قوله ﷺ حكاية عن ربه: «لا يقرب العبد قرب النوافل، حتى أحبيته، فإذا أحبيته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ورجله التي يمشي

= ٣٦٥/٥، ٣٦٦، رقم (٣٢٣٢)، قال أبو عيسى هذا حديث حسن، وانظر أيضا كتب التفسير المختلفة في سورة ص.

(١) أخرجه الترمذي في سننه، تفسير سورة الحديد، عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه: ٤٠٣/٥، ٤٠٤، رقم (٣٢٩٨)، قال أبو عيسى هذا حديث غريب، وانظر أيضا المقاصد الحسنة للسخاوي: ٣٤٢، رقم (٨٨٦).

بها، ويده التي يبطش بها^(١)، وهذا أيضا حديث صحيح.

وبالجملة نور الوحي شاهد بذلك لا رب فيه، اللهم رب ثبت قلبي على الإيمان مدة الحياة الدنيا وبعد الممات بتصديق نبيك وحبيبك ومصطفاك وآله الكرام وأصحابه العظام، صلوات الله عليه وعليهم أجمعين.

هذا كلام وقع في البين، فلنرجع إلى ما كنا فيه، فاعلم: أن الله سبحانه في مرتبة ذاته ليس شيئا من العوارض، كالعلم والجهل، بل وجود محض حاضر بذاته عند ذاته، واحد، بمعنى أنه لا شريك له، ولا شيء معه، وهو الموجود لا غيره، وله - أي للوجود - مراتب ظهور غير متناهية، كلياتها منحصرة في ستة، الأول: ذاته المتعلقة لذاته ولجميع العالم على الإجمال، من غير أن يمتاز عنده شيء عن شيء، المتصف بجميع الصفات والنعوت الكمالية كذلك، بأن لا يمتاز السمع من البصر مثلا، ويسمى التعين الأول؛ لأنه أول نزول الحق سبحانه من الإطلاق والعلم الإجمالي، وهو ظاهر، والغيب الأول والحقيقة المحمدية؛ لأنه عليه وعلى آله الصلاة والسلام مظهره الكمال والبهاء، ولأنه قابل الاتصاف لكل صفة، وظهور لكل مظهر.

والثاني ذاته الحاضرة عند جميع الأشياء في علمه على سبيل التفصيل؛ بأن يمتاز كل شيء عن الآخر، وليس تلك الأشياء مغايرة كل المغايرة، بل شيونات له تعالى، ظهر في تلك الصور عند نفسه، وليست حالة في ذاته سبحانه، كما عليه المشاؤون، ويسمى تلك الصور أعيانا ثابتة، وهي ماهيات الممكنات، وما شمت رائحة من الوجود، والمراد بالوجود العيني المترتب

(١) حديث قدسي، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب التواضع، عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه: ٢٣٣/٤، حديث رقم (٦٥٠٢).

الآثار، وهو العلم الخلاق للعالم، والله سبحانه أوجد العالم بحبه، بل ظهر متصفا بآثار الأعيان على ما استعدته، والعين الثابت لرسول الله ﷺ استعد لكمالاته، ثم يفيضه استعدادات الأعيان الباقية. صرح به قطب زمانه الشيخ عمر بن الفارض الحموي قدس سره.

ويظن العبد هذا أن قول أفلاطون الإلهي في علم الباري محمول على هذا، ثم إن الأعيان هل لها علم مناسب لذلك النحو من الثبوت، فنفاه الأكثرون، وأثبتته الشيخ الأكبر بمكاشفة حقة، ويسمى هذه المرتبة الغيب الثاني والتعين ثان؛ لأنه ثاني مظاهره تعالى، والحقيقة الإنسانية؛ لأن الإنسان الكامل مظهره والعلم التفصيلي، وهاتان المرتبتان إلهيتان منسوبتان إلى الإله.

الثالث مرتبة الأرواح، وهي تعين جوهرى مجرد عن عوارض الأجسام مجردة عن الألوان والأشكال، ومدرَك لنفسه ولما يغيره. ويظن هذا العبد هذا العالم هو الذي سماه الإشراقية بعالم الأنوار، وهو على قسمين: قسم لا يتعلق بالأبدان تعلق التدبير والتصرف، ويسمى كروبياء، وقسم يتعلق بالأبدان ذلك التعلق، ويسمى روحانيا.

والقسم الأول قسمان: قسم هاموا في جلال الله تعالى، وتفردوا في جماله، وليس لهم إدراك^(١) لأنفسهم، وإنما لهم الفرق في بحر مشاهدة الحق، وهم المملأ الأعلى، ويسمى مهيمّة؛ لفرط عشقهم في جمال الله ﷻ. هم ولم يؤمروا لسجود آدم، على نبينا وآله وأصحابه [وعليه] الصلاة والسلام، كما يشير إليه قوله تعالى مخاطبا لإبليس: ﴿مَا مَعَكَ أَنْ سَجَدَ لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ أَشْكُرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥]، والحديث القدسي: «إفان ذكرني في

(١) في الأصل: «أدرِك».

ملاً ذكرته في ملاً خير منهم^(١).

وقسم يوصلون فيضه سبحانه إلى العوالم السفلية، وإن لم يكن لهم بالأجسام تعلق التدبير والتصرف.

والقسم الثاني أيضاً قسمان: قسم يتعلقون بالسموات ويدبرونهم؛ فإن لكل فلك أرواحاً مجردة، ويسمّون بالملكوت الأعلى. وقسم يتعلقون بالأجسام السفلية التي هي عالم العناصر، ويسمون بالملكوت الأدنى، ومن الأرواح النارية الشيطانية والجنية.

وإعلم: أن من الأرواح روح أعظم، وهو روح رسول الله ﷺ وأزواجه وأصحابه، وهو روح أعظم، منه يصل الفيض إلى جميع الأرواح، وقد كان الله تعالى بعثه نبياً إلى الأرواح كلها، سواء كانت أرواح الأنبياء أو الأولياء، وواثقهم على اتباعهم إياه بعد اللقاء في عالم العناصر، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد»^(٢)، صرح به في شروح «الفصوص» للشيخ الشامي عبد الرحمن الجامي^(٣).

الرابع: عالم المثال، وهو عالم لطيف برزخ بين عالمي المجردات والأجسام؛ لتجردها عن المواد كالمجردات، وامتدادها كامتداد الأجسام، غير

(١) حديث قدسي، أخرجه البخاري، في صحيحه كتاب التوحيد، عن سبلنا أبي هريرة رضي الله عنه: ٤٣٧/٤، رقم (٧٤٠٥).

(٢) أخرجه في صدر الكتاب.

(٣) هو: نور الدين، عبد الرحمن بن أحمد الجامي الخراساني [٨١٧ - ٨٩٨هـ]، عالم بالعربية والتصوف، له: شرح الكافية، وهو أحسن شروحها، الدرر الفاخرة، شرح الفصوص، وغيرها. انظر الأعلام للزركلي: ٢٩٦/٣.

قابل للفصل والوصل، مثل قول هذه الأجسام. وهي قسمان: قسم يشترط في إدراكه القوة المخيلة، ويسمى مثالا مقيدا. وقسم لا يشترط فيه ذلك، ويسمى مثالا متفضلا، فالقسم الثاني منه الصور المرئية في المرأة وغيره [أ] من الأجسام الثقيلة، وتتجدد فيه الأرواح، ويتروح فيه الأجساد، ويحشر فيها الموتى يوم القيامة، وينعم أهل الجنة بصور أعمالهم الحسنة، ويعذب أهل النار بصور أعمالهم القبيحة، فيظهر تلك على صورة النار فيحرقهم.

وفي هذا العالم كان ينزل جبريل على صورة دحية رضي الله عنه على رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلم، ويشهد الأولياء الخضر وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لا سيما على نبينا وآله وأصحابه في هذا العالم، والنفوس الكاملة للأولياء الكرام يتشاكلون فيه بمثل أشكالهم العنصرية، فيظهرون على ما يريدون الظهور عليهم، بسبب انسلاخهم عن أبدانهم العنصرية، كظهور أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه [ل]سارية رضي الله عنه حين غلب عليه العدو، وقال: الجبل الجبل، وكان أمير المؤمنين يخطب في المدينة، كما هو مشروح في «المشكاة» و«النفحات».

وبعد الموت تغلب تلك القوة، ومن المثال المقيد الصور المخيلة المناسبة لما هي صورة له، لكن قد يكون غير مطابقة بحسب الظاهر، كما رأى إبراهيم - على نبينا وآله وأصحابه وعليه السلاة والسلام - الكشف في صورة إسحاق - [صلى الله] على نبينا وآله [وعليه] وسلم، فمن رأى هذه الصورة فرؤياه معتبرة قطعاً.

ومنه الصور المخيلة من غير مناسبة الأمر، فليس لصاحب هذه الصورة وجود في الأعيان، كأكثر الصور المرئية للمجانين والمرسمين، والمرئية في

المنامات للعامة، فمن رأى هذه الصورة فروياه كاذبة بيقين، ويسمى أضغاث أحلام.

الخامس: عالم الشهادة، وهو عالم الأجسام، وهي خمس عشرة كرة: العرش والكرسي، والفلك الأطلس المحدد لجهات الحركات المستقيمة، وفلك الثوابت، وهذه الأربعة بسائط لها طبيعة خامسة، غير طبائع العناصر، والسموات السبع للسيارات، وهي مركبات من العناصر كسائر المركبات، تكونت من الدخان المرتفع، كما يشهد به نور الوحي الذي نزل على سيد المرسلين، صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم. وكرة النار والهواء والماء والأرض، وهذه الأربعة بسائط متخالفة الطبائع، ويكون منها المركبات العنصرية، كالمعادن والنباتات والحيوانات. ويطلب التفصيل من الحكمة الطبيعية، وهذه المراتب الثلاثة منسوبة إلى الكون.

السادس: الإنسان، وهو مظهر جامع لجميع المظاهر التعيين الأول مع ما فيه ظهر في الثاني، وهو مع ما فيه ظهر في العوالم الثلاثة، والإنسان جامع لكل، ولذا يسمى بالعالم الصغير، وصار خليفة مسجود الملائكة، وإليه أشار الله ﷻ حيث قال مخاطباً لإبليس: ﴿مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِيَّ أَتَكْبَرُ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص/ ٧٥]، والمراد من اليمين الأوصاف الجليلة والجمالية. ولَمَّا لم يعلمه إبليس كما كان، ولم يتفطن [ل] سبب الخلافة حيث قال ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [ص/ ٧٦]، وحسبه طيناً، ولم يعلم أن جميع الأسماء والصفات جزئياتها وكمياتها غير متناهية كتونة فيه، ولم يعلم أنه جامع بين الصفات القديم والحادث استحق^(١) اللعن الأبدى.

(١) جواب «لَمَّا».

كما قص سبحانه في كتابه .

واعلم: أن الله سبحانه قبل وجود الإنسان في النشأة العنصرية كان هو بنفسه يتصرف في العالم يُبْقِيهِ، وكل واحد واحد من أجزاء العالم مظهر لاسم، وكل اسم يطلب ظهور نفسه دون غيره، فكل موجود ضد الآخر يستدعي عدمه، وإنما يبقى كل بإبقاء الله سبحانه، فلما خلق الله الإنسان الجامع لجميع الأسماء وحقاتق العالم، وسائر الأشياء بالنسبة إليه، كالقوى، جعله خليفة يتصرف في العالم بإيصال فيضه على حسب استعداد كل وإعطاء العطايا، ويبقى العالم، وليس المراد أن الجاعل والمبقي الإنسان؛ فإنه كفر، بل المراد أن المبقي والجاعل والمعطي هو الله، والإنسان وسيلة فيه، فجعله الله ختما على خزائن العالم، والخليفة المتصرف حقيقة سيدنا وسيد الأولين والآخرين محمد، مقدم الأنبياء والأولياء، صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأتباعه أجمعين .

وقبل مجيئه في عالم العناصر كان سائر الأنبياء صلوات الله عليهم نوابا له عليه وآله الصلاة والسلام في زمنهم، وإذا بعث هو استنار بنوره العالم، وبعد وفاته الأقطاب نواب له، بهم يحفظ العالم، وإذا انتقل الإنسان الكامل، بأن يموت خاتم الولاية المطلقة، ينشق السماء ويقوم القيامة، وينقل العمارة إلى الدار الآخرة .

فهذه عقائد حقة، عليها الأولياء الكرام . اللهم رب ثبت قلبي على الإيمان، وباعدني عن وساوس الأفكار الرذيلة، وأدقني من مكاشفات خاتم الولاية المحمدية شيئا يستقيم به الإيمان، آمين آمين، وصل على خير خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعين .

وإذا بلغ كلامنا هذا النصاب فلنرجع إلى ما كنا فيه من شرح المتن .

(فَضَّل) [فِي الْمَعْرِفِ]

(مَعْرِفُ الشَّيْءِ مَا يُخْمَلُ)، أي يصح أن يحمل (عَلَيْهِ)، أي على ذلك الشيء (تَصْوِيرًا)، أي لأجل التصوير؛ [تَخْصِيلًا]^(١) لغير حاصل، (أَوْ تَفْسِيرًا) لمدلول اللفظ. والأولى أن يقال: ما يفيد تصوير أمر غير حاصل أو إحضار مدلول اللفظ^(٢). ((وِ [الثَّانِي اللَّفْظِي، وَالْأَوَّلُ الْحَقِيقِيُّ^(٣)، قَبْلَهُ تَخْصِيلُ صُورَةٍ غَيْرِ حَاصِلَةٍ، فَإِنَّ عُلِمَ وُجُودُهَا)، أي وجود تلك الصورة، أي معلومها في الخارج (فَهُوَ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ، وَإِلَّا) عُلِمَ (فَبِحَسَبِ الْإِسْمِ).

وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَعْرِفُ أَجَلِي) من المَعْرِفِ؛ لأنه كاسب له، (فَلَا يَصِحُّ بِالْمَسَاوِي مَعْرِفَةً [وَجْهَالَةً]^(٤))، فلا يصح تعريف مضاييف بمضاييف،

(١) ما بين [] متن في السلم، وشرح في بحر العلوم.

(٢) قال في المنية: «وجه الأولوية أن تعريف المصنف مشعر بأن المقصود هناك الحمل، ويستضع لك أن الحمل لا يصح في التعريفات، فافهم».

(٣) قال في السلم مع الفوائد (١٩/١): «(وهو) أي المَعْرِف (حَقِيقِي إِنْ كَانَ بِالذَّاتِيَّاتِ)، هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق؛ فإن الحقيقي عندهم مقابل لللفظي، يتناول الحد والرسم، وربما يطلق على ما بحسب الحقيقة، وهو ما يكون المقصود منه الوصول إلى حقيقة المَعْرِفِ الموجود»، (ورسمي إِنْ كَانَ بِاللَّوْازِمِ) الخارجة عن حقائق الموجودات».

(٤) ما بين [] لا يوجد في السلم، وهو متن هكذا في بحر العلوم.

(و [لَا] بِالْأَخْفَى)، وهذا أردأ، ومن ههنا يظهر عدم صحة التعريف الدوائر، وعدم استعمال اللفظ الوحشي، والمشارك والمجاز بلا قرينة، وهذا الشرط متفق عليه بين القدماء والمتأخرين.

(و [لَا بُدَّ] أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا) للمعرف في الصدق، (فَيَحِبُّ الْإِطْرَادُ)، أي المنع عن دخول أفراد غير المعرف فيه، (وَالْإِنْعَكَاسُ)، أي الجمع لجميع أفراد المعرف كلها، (فَلَا يَصِحُّ [التَّعْرِيفُ] ^(١) بِالْأَعْمِّ وَالْأَخْصِّ).

ولما كان لقائل أن يقول: إن هذا منقوض بالتعريف بالمثال، كما يقول الأدباء الاسم كزيد أجاب بقوله: (وَالْتَّعْرِيفُ بِالْمِثَالِ تَعْرِيفٌ بِالْمُشَابَهَةِ الْمُخْتَصَّةِ)، فمرادهم ما كان كزيد في الاستقلال وعدم الاقتران، هذا ما عليه المتأخرون، (وَالْحَقُّ جَوَازُهُ بِالْأَعْمِّ)، وعليه المتقدمون، من عدم اشتراط المساواة. قالوا: إن كان الغرض تحصيل ماهية المعرف فلا يجوز إلا بجميع الأجزاء، وإن كان الغرض الامتياز عن كل ما عداه فقط فلا يجوز إلا بالمساوي أو الأخص، إن لم يكن الأعم ذاتيا له، وإن كان الغرض الامتياز عن بعض الأغيار فيجوز بالأعم والأخص والمساوي، وأما المباین فإن كان يوصل إلى الماهية فيجوز، وإن كان يورث الامتياز فلا حجر في التعريف به، لكنه نادر جدا.

ووجه حَقِيقَةُ ^(٢) هذا المذهب ظاهر؛ فإن الحاجة إلى جميع الأقسام المذكورة ثابتة، فإسقاط البعض عن درجة الاعتبار غير لائق.

(وَهُوَ)، أي المعرف (حَدٌّ، إِنْ كَانَ الْمُمَيِّزُ الْمَذْكُورُ فِيهِ (ذَاتِيًّا)

(١) ما بين [] لا يوجد في السلم، وهو متن هكذا في شرح بحر العلوم.

(٢) في الأصل: «حقيقة»، والصواب ما أثبتته.

للمعرّف، (وَأَلَّا) يَكُنْ ذَاتِيَا بِلْ عَرْضِيَا (فَهُوَ رَسْمٌ)، هذا ما عليه المتأخرون، وأما على رأي القدماء إن كان بالذاتيات حد، وإن كان بالعوارض رسم، ([وَهُوَ] ^(١)) تَأْمُ إِنْ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيبِ) حدا كان أو رسما، (وَأَلَّا) يشتمل عليه (فَنَاقِصٌ)، فَالْحَدُّ التَّامُّ مَا اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ وَالْفَضْلُ الْقَرِيبَيْنِ، وَهُوَ الْمُوَصِّلُ إِلَى الْكُنْهِ، هذا ما هو المشهور. والحق أنه ما اشتمل على جميع الأجزاء، خارجية أو عقلية، لكن المنطقيين لم يعتبروا التحديد بالأجزاء الخارجية؛ لعدم إيصاله إلى مجهول، كما سيظهر - إن شاء الله تعالى - سره.

(وَيُسْتَحْسَنُ تَقْدِيمُ الْجِنْسِ) على الفصل في الحد التام، (وَيَجِبُ تَقْيِيدُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ)، لا على أنه خارج عنه، بل على أنه محصل لحقيقته. قال النصير الطوسي في منطق «التجريد»: المقومات إن لم تترتب على ترتيب، كما يقال في تعريف الإنسان «ناطق حيوان» كان المركب منهما رسما ^(٢)، فالحد عنده معرف مشتمل على جميع المقومات تركيبا طبيعيا، وقد وقع في بعض عبارات «الشفاء»: يجب في التحديد تقديم الجنس على الفصل، ولم يظهر لهذا العبد إلى الآن وجهه، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

(وَهُوَ)، أي الحد (لَا يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ) في نفس الأمر حقيقة، وقد يضطر إليها، فيؤخذ أمر أجنبي لأجل تحصيل الحد الحقيقي، فلا بد في تحديد العرض الذاتي من أخذ المعروض، كما يقال في تحديد الزوجة انقسام العدد إلى المتساويين، وفي تحديد الأعدام من أخذ الملكات والموضوع، كما

(١) ما بين [] لا يوجد في السلم، وهو متن في شرح بحر العلوم.

(٢) لم أجده في التجريد بعد تتبع.

يقال: العمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا، وفي تحديد المضاف الحقيقي من أخذ ذاتياته وموضوعه وأخذ المضاف الآخر وموضوعه وعلة التضاييف، كما يقال في تحديد الأبوة: إضافة في رجل مقايضة إلى إضافة في رجل آخر حدثها مقايضة الأولى لإضافته أولى حدثها بتولد الثاني من الأول، وفي تحديد المضاف المشهور من أخذ حد المضاف الآخر وعلة التضاييف، كما يقال في تحديد الأب: حيوان ناطق مع الذكورة، يتولد منه حيوان ناطق آخر، ولا بد في التحديد بحسب الحقيقة من أخذ علله، والاختلال بأحدها لا يجوز، كذا في «الشفاء».

(وَالْبَسِيطُ لَا يُحَدُّ)؛ إذ ليس له جزء، (وَقَدْ يُحَدُّ بِهِ)، إذا كان جزءا لشيء آخر^(١)، (وَالْمُرَكَّبُ يُحَدُّ) جوازا، ([وَيُحَدُّ بِهِ]^(٢))، وَقَدْ لَا يُحَدُّ [بِهِ]^(٣)، كالنوع الحقيقي. (وَالْتَحْدِيدُ الْحَقِيقِيُّ عَسِيرٌ جِدًّا)؛ فَإِنَّ الْجَنَسَ مُشْتَبِهٌ بِالْعَرَضِ الْعَامِّ، وَالْفَضْلُ بِالْخَاصَّةِ، وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا (مِنَ الْقَوَامِضِ)، وفي الحد لا بد من علمها، ولذا أسقطه الإشراقية عن الاعتبار.

هذا كله في الحد، بقي الكلام في الرسم، فاعلم: أنه قد يكون بالعوارض، سواء كان أعم أو مساويا للمرسوم، أو أخص منه إن لم يكن المرسوم ذاتيا له، وقد يكون مختلطا مع الذاتيات، وليس الغرض منه إلا التميز

(١) «فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يُحَدُّ ولا يُحَدُّ بِهِ، كالواجب»، كما قاله البيضاوي في الطوالع: ٥٩.

(٢) ما بين [] يوجد في السلم متنا هكذا، وهو ليس في بحر العلوم. هذا إذا كان المركب مما يتركب عنه غيره كالحيوان.

(٣) ما بين [] لا يوجد في السلم، وهو متن هكذا في بحر العلوم. هذا إذا كان المركب مما لا يتركب عنه غيره. وانظر هذا البحث في المحصل للإمام: ٦٥٥.

عن الأغيار كلاً أو بعضاً، وما هو من الخاصة والجنس أتم مما سواء، وبه يعرف المقولة وغيرها من الأجناس.

(ثُمَّ هَهُنَا مَبَاحِثُ، الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَإِنْ كَانَ مُبْهَمًا، لَكِنَّ الدُّهْنَ لَذَّ يَخْلُقُ لَهُ مِنْ حَيْثُ التَّعَقُّلُ)، أي لأجل تعقله (وُجُودًا مُنْفَرِدًا) في اللحاظ، (وَأَصَافٌ^(١) إِلَيْهِ) الجنس (زِيَادَةً)، وهي الفصل، (لَا عَلَى أَنَّهُ [مَعْنَى]^(٢)) خَارِجٌ لَاحِظٌ بِهِ)، كما في الرسم التام؛ فإنه أضيف الزيادة فيه على أنه لاحق لأجل تميزه عن الأغيار، (بَلْ قَبْدُهُ لِأَجْلِ تَحْصِيلِهِ وَتَمَيُّنِهِ^(٣)) في نفسه؛ ليرفع ترزله، حال كون تلك الزيادة (مُتَضَمَّنًا^(٤)) داخلا (فِيهِ)، فَإِذَا صَارَ الْجِنْسُ (مُحْصَلًا) بانضياف الزيادة (لَمْ يَكُنْ شَيْئًا آخَرَ)، بل يبقى جنساً؛ (فَإِنَّ التَّحْصِيلَ^(٥) لَيْسَ يُغَيِّرُهُ، بَلْ يُحَقِّقُهُ).

(فَإِذَا نَظَرْتَ إِلَى الْحَدِّ وَجَدْتَهُ مُؤَلَّفًا مِنْ عِدَّةٍ مَعَانٍ، كُلُّ مِنْهَا [مُعَايِرٌ]^(٦))، كَالدَّرَجَةِ الْمُنْتَوَرَةِ [غَيْرِ الْآخِرِ]^(٧) يَنْخَوِ مِنْ الْإِغْتِبَارِ، فَهَذَا كَثْرَةُ بِالْفِعْلِ، فَلَا يُحْمَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ؛ لعدم الاتحاد في هذا النحو من الوجود، وإن كان محمولاً في نحو آخر منه، (وَلَا عَلَى الْمَجْمُوعِ)؛ فإن وجود الكل يغاير وجود الجزء.

(١) كذا بالفعل الماضي.

(٢) ما بين [] يوجد في السلم، ولا يوجد في بحر العلوم.

(٣) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «تحصيله وتعيينه».

(٤) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «متضمناً».

(٥) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «التحصيل».

(٦) ما بين [] ليس في السلم، وهو في بحر العلوم متنا.

(٧) ما بين [] في السلم، وليس في بحر العلوم.

(وَلَيْسَ مَعْنَى الْحَدِّ^(١) بِهَذَا الْإِغْتِيَارِ مَعْنَى الْمَحْدُودِ [الْمَقُولِ]^(٢))، وإذا الحد أمور والمحدود أمر واحد، (لَكِنْ إِذَا لُوْحِظَ إِلَى إِبْهَامِ أَحَدِهِمَا وَقُدِّمَ بِالْآخِرِ مُتَضَمِّناً^(٣) فِيهِ، وَوُصِفَ [تَوْصِيفاً]^(٤) لِأَجْلِ التَّحْصِيلِ وَالتَّقْوِيمِ كَانَ شَيْئاً مُؤَدِّياً إِلَى الصُّورَةِ الْوَحْدَانِيَّةِ الَّتِي لِلْمَحْدُودِ كَاسِباً لَهَا)، فالحد علة للمحدود في هذا النحو من الوجود. ومن هنا ظهر وجه آخر لعدم محمولية الحد في هذا النحو من الوجود.

(مَثَلًا الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ فِي تَحْدِيدِ الْإِنْسَانِ يُفْهَمُ مِنْهُ شَيْءٌ وَاحِدٌ، هُوَ بِعَيْنِهِ الْحَيَوَانُ الَّذِي ذَلِكَ الْحَيَوَانُ بِعَيْنِهِ النَّاطِقُ، كَمَا أَنَّ الْعَقْدَ الْحَمَلِيَّ يُفِيدُ الصُّورَةَ الْإِتِّحَادِيَّةَ الَّتِي لِلْمَوْضُوعِ مَعَ الْمَحْمُولِ فِي الْخَارِجِ، إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ)، أي في عقد الحمل (تَرْكِيبًا خَبَرِيًّا^(٥)، قَبْلَهُ حُكْمٌ)، فيصح السكوت، (وَهُنَا^(٦))، أي في الحد (تَرْكِيبٌ تَقْيِيدِيٌّ، يُفِيدُ تَصْوِيرَ^(٧) الْإِتِّحَادِ فَقَطْ، فَمَجْمُوعُ التَّصَوُّرَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْأَجْزَاءِ تَفْصِيلاً هُوَ الْحَدُّ الْمَوْصُلُ إِلَى التَّصَوُّرِ الْوَاحِدِ الْمُتَعَلِّقِ بِجَمِيعِ الْأَجْزَاءِ إِجْمَالًا، وَهُوَ الْمَحْدُودُ).

وذهب بعض أجلة المتأخرين إلى أن في التحديد لا يحصل صورة

(١) كذا في السلم، والمتن في بحر العلوم: «معناه»، ثم قال الشارح: «أي الحد».

(٢) ما بين [] في السلم، ولا يوجد في بحر العلوم متنا.

(٣) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «متضمناً».

(٤) ما بين [] في السلم، وليس في بحر العلوم.

(٥) في الأصل، وكذا في بحر العلوم: «تركيب خبري» بالرفع، والصواب نصبه على اسم «وَأَنَّ».

(٦) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «وهناك».

(٧) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «تصوُّر».

المحدود، بل هناك تصور واحد بالذات للحد، وبالعرض للمحدود، والالتفات بالذات إلى المحدود. ويلزم عليه أولاً: عدم تحقق الاكتساب في التصورات بعدم التأدية إلى مجهول حينئذ، وعدم تحقق انتقال ثان من المبادئ إلى المطالب. وثانياً: عدم جواز اكتساب نظري من نظري، وإلا يلزم كون شيء واحد حاصل بالذات، وغير حاصل، وثالثاً: لزوم تعلق الالتفات بالذات إلى أمر معدوم، فتأمل فيه.

فإذن الحق ما ذهب إليه الشيخ الرئيس وغيره من المحققين، من حصول صورة المحدود مغايرة لصورة الحد وقت التحديد، كما ينبت عليه المصنف، فقد ظهر أن انكشاف المحدود إنما هو بالصورة المجملة، لا بصورة الحد، وأن الحد في التصور بالكنه ليس مرآة لملاحظة ذي الكنه، لكن بل يحصل هو بنفسه، فقد بان أن العلم بالكنه وبكنه الشيء ليس بينهما فرق حقيقة في نحو الإدراك، فإذن العدول عن اصطلاح القدماء ليس في محله.

نعم، قد يحصل كنه الشيء بعد حصول صورة الحد، وقد يحصل أولاً من غير حصولها، ولا يجدي تغايرهما حقيقة في نحو الإدراك.

ولعلم: أنه قد اشتهر في أفواه بعض الناس أن العلم بالكنه مختص بالنظريات، وهو ليس بشيء؛ فإن النظر ما يحصل المحدود بالحركة الفكرية، لا ما يحصل صورة الحد، ومن الجائز أن يحصل الحد دفعة مرتباً، ثم يحصل المطلوب المحدود كذلك، كما في القضايا الحدسية، هذا، والله أعلم.

وإذا ثبت أن الحد هو الصور المتعددة والمحدود الصورة الوجدانية المجملة، (فَأَنْدَقَ شَكُّ) الإمام الهمام (الرَّازِي [مِنْ] أَنْ تُعَرِّفَ الْمَاهِيَةَ إِنَّمَا

بِنَفْسِهَا أَوْ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهَا، وَهُوَ^(١) نَفْسُهَا، فَالتَّعْرِيفُ تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ، وَهُوَ باطل، (أَوْ بِالْعَوَاضِ، وَلَا عِلْمَ بِالْحَقِيقَةِ إِلَّا الْعِلْمُ بِالْكُنْهِ، وَالْعَوَاضُ لَا تُعْطِيهِ)، فقد بطل التعريف بالعواض، (فَالْأَقْسَامُ)، أي أقسام التعريف التي هي الحد والرسم (بِأَسْرِهَا بِاطْلَةٍ^(٢)). وجه الدفع^(٣): أنا نختار أن التعريف بجميع أجزائها، وهو نفسها بالذات مغاير بالاعتبار، فتحصيلها تحصيل غير الحاصل.

(وَمِنْ هَهُنَا)، أي لأجل بطلان التعريف الذي هو طريق اكتساب التصورات (ذَهَبَ) الإمام (إِلَى بَدَاهَةِ التَّصَوُّرَاتِ كُلِّهَا). هذا كله في التحديد، وأما في الرسم فالأمر مشكل؛ لأن صورة المرسوم المغايرة لصورة الرسم ينقبض عن حصولها العقل، وإن جوزوه الأكثرون؛ إذ لا يبقى إذن فرق بين التحديد والترسيم، وإذا لم يحصل صورة أخرى لم يتحقق حصول مجهول، ولا الحركة الثانية، إلا أن يقال: الصورة الوجدانية المجملة المركبة من العواض تحصل بعد حصول الرسم، وتفيد الامتياز عما عداه.

ثم إن التحقيق أن حقيقة العلم مغايرة للمعلوم بالذات، على ما يراه أصحاب الشیخ، وتحت نوعان: تصور وتصديق، والتصديق منه تام وهو

(١) كذا في السلم، والذي في بحر العلوم: «وهي».

(٢) انظر شك الإمام هذا في المحصل: ٤، وراجع أيضا شرح الإصفيهاني على الطوالع: ١٤ -

١٧، فوائح الرحموت: ٢٠/١.

(٣) قال في السلم مع الفوائح (٢٠/١): «(والجواب) أنا نختار (أن) المَعْرِفُ مؤتلف من الأجزاء، ونقول: (التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلا إذا رتبت وقيدت فهذا المجموع) المفصل (هو الحد الموصل إلى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الأجزاء) أيضا، لكن (على الإجمال، وهو المحدود، فالفرق بينهما بالإجمال والتفصيل، فهناك تفصيل أمر لم يكن حاصلا) قبل الكسب، وهو الإجمال».

اليقين، وناقص وهو [ال]ظن، وتخالفهما نوعي، على رأي من يرى التخالف بالحدة نوعياً، أو صنفياً، على رأي غيره. والتصور منه تعقل، وهو تام ينكشف به حقيقة الشيء، وناقص به يمتاز المعلوم والكاسب والمكسب والتصوري والنظري العلم، فإذا أريد تحصيل نظري فربما يتصور أجزاءه، فيحصل في ذهن أشباحها ولوحظت وقيدت كما ذكرنا، فيحصل بعد ذلك شبح المطلوب، فينكشف به حقيقته، وربما يتصور العوارض، فيحصل أشباحها ويحصل بعد ذلك شبح به يمتاز المطلوب امتيازاً تاماً، كما في الرسوم المتساوية، أو ناقصاً، كما في الرسوم العامة أو الخاصة.

هذا وإن كان مخالفاً للجمهور، لكنه لعله يخالف التحقيق، وأما بعد تسليم اتحاد العلم والمعلوم فيختل أمر التعريفات اختلالاً فاحشاً؛ فإن حصول صورة مغايرة للحد والرسم مما يمجّه الطبع السليم.

فإن قلت: فما تصنع لدلائل الوجود الذهني؟

قلت: لو سلمت فلا تنتج إلا أن للأشياء وجوداً ذهنياً، لا أنه هو العلم.

فإن قلت: فهذا جمع بين المذهبين: مذهب الشبح ومذهب حصول الصورة؟

قلت: أي فساد في ذلك؟ إنما الفساد لو قيل إن الشبح والصورة كلاهما علمان ومبدءان للانكشاف، ونحن لا نقول به، بل إن المعلوم لا ينكشف إلا بالشبح، وحصول المعلوم لا يحتاج إليه إلا لأن العلم صفة ذات إضافية، فلا بد له من متعلق، وإذ ليس في الخارج ففي ذهن، ثم اتحاد العلم مع المعلوم مما يبطل الاشتراك المعنوي للعلم، كما أشير إليه في أوائل

الكتاب، فتأمل وتثبت، هذا، والله أعلم بالصواب.

(الثاني: التَّعْرِيفُ اللَّفْظِيُّ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصَوُّرِيَّةِ؛ فَإِنَّهُ جَوَابٌ مَا، وَكُلُّ مَا هُوَ جَوَابٌ مَا فَهُوَ تَصَوُّرٌ^(١)، أَلَا تَرَى إِذَا قُلْنَا الْغَضَنَفُ مَوْجُودٌ، فَقَالَ الْمُخَاطَبُ مَا الْغَضَنَفُ؟ فَصَرَّنَاهُ بِالْأَسَدِ^(٢)، فَلَيْسَ هُنَاكَ حُكْمٌ^(٣))، بل إحضار صورة.

فإن قلت: المطالب التصورية يطلب بها صورة غير حاصلة؟

قلت: بل يطلب الأعم منه ومن الإحضار، فتأمل فيه.

فإن قلت: إذا خوطب من حضر عنده صورة الأسد، وقيل الغضنفر

(١) ويوضحه ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة على التجريد بأن لنا مطلبين: مطلب «ما»، ويطلب بها التصور، ومطلب «هل»، ويطلب بها التصديق، والتصور على قسمين: تصور بحسب الاسم، وهو تصور الشيء باعتبار مفهومه، مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج، وهذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم بوجودها، وفي المعدومات أيضا، والمطالب له ما الشارحة للاسم. وثانيهما تصور بحسب الحقيقة، أعني تصور الشيء الذي علم وجوده، والمطالب لهذا التصور ما الحقيقية. وكذلك التصديق ينقسم إلى التصديق بوجود الشيء في نفسه، وإلى التصديق بشيئته لغيره، والمطالب للأول هل البسيطة، وللثاني هل المركبة. ولا شبهة في أن مطلب ما الشارحة مقدم على هل البسيطة؛ فإن الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده، كما أن مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية؛ إذ ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن أن يتصور من حيث إنه موجود. ولا يكون الترتيب ضروريا بين الهلية المركبة والمالية الحقيقية، لكن الأولى تقديم المائة. راجع العطار (٢١٩).

(٢) هنا تنتهي الأصل المطبوع للسلم.

(٣) هذا الذي اختاره المصنف مذهب السعد، وقد خالفه السيد في ذلك، ومخالفة السيد ناشئة عن عدم الفرق بين التعريف اللفظي والبحث اللغوي، كما ستأتي الإشارة إليه.

راجع لهذا المبحث شرح التهذيب للدواني: ٢٠/ب، ١/٢١.

موجود وفسر الغضنفر يلزم إحضار الحاضر.

قلت: الغرض من التعريف اللفظي إحضار المعنى من حيث إنه مدلول اللفظ، وبهذه الحثية غير حاضر، ولا يذهب عليك أنه على هذا التقدير يلزم تحصيل أمر لم يكن حاصلًا من قبل؛ فإن المعنى من حيث المدلولية لم يكن حاصلًا قط، وإن جعل الحثية تعليلية خارجة عن المطلوب يلزم إحضار الحاضر قطعًا.

(نعم، بَيَانُ مَوْضُوعِيَّةِ اللَّفْظِ فِي جَوَابِ هَلْ هَذَا اللَّفْظُ مَوْضُوعٌ لِمَعْنَى بَحْثٍ لَفْظِيٍّ، يُقْصَدُ إِثْبَاتُهُ بِالذَّلِيلِ فِي عِلْمِ اللَّغَةِ^(١))، فهو من المطالب التصديقية، (فَمَنْ قَالَ إِنَّهُ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصْديقِيَّةِ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَهُ^(٢))، أي بين التعريف اللفظي (وَبَيَّنَ الْبَحْثُ [اللفظي]^(٣) اللُّغَوِيَّ^(٤)). القائل البد المحقق^(٥))، والتحقيق في هذا المقام أنه إذا عرفت بالتعريف اللفظي عند حضور المعرف والتفاتة لا يكون المقصود منه إلا التصديق، وإذا لم يكن ملتفتًا بل ذهل عنه وكان موجودًا في الخزانة فيحتمل الأمرين، فالمدار على قصد المعرف، فتأمل.

(١) المتن هكذا في أصل السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «(نعم، مَذْلُومَةُ اللَّفْظِ فِي جَوَابِ هَلِ اللَّفْظُ مَوْضُوعٌ لِمَعْنَى بَحْثٍ لَفْظِيٍّ، يُقْصَدُ إِثْبَاتُهُ فِي عِلْمِ اللَّغَةِ)».

(٢) المتن هكذا في أصل السلم، والذي في بحر العلوم متنا: «(فَمَنْ قَالَ إِنَّ التَّعْرِيفَ اللَّفْظِيَّ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصْديقِيَّةِ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَهُ)».

(٣) ما بين [] في أصل السلم، وليس في بحر العلوم.

(٤) كذا حقق المحقق الدواني وجه الفرق بين السيد والسعد في شرح التهذيب: ٢٠/ب.

١/٢١.

(٥) في حواشيه على شرح التجريد، راجع العطار على الخبيصي: ٢١٩.

(الثالث: مَثَلُ الْمَعْرِفِ كَمَثَلِ نَقَاشٍ يَنْقُشُ شَيْئًا فِي اللَّفْحِ، فَالْتَعْرِيفُ تَضْوِيرٌ بَحْثٌ، لَا حُكْمَ فِيهِ، فَلَا يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ ^(١) شَيْءٌ مِنَ الْمُنْعِ؛ إِذَا الْمَنْعُ لَا يَتَوَجَّهُ إِلَّا إِلَى الْحُكْمِ الَّذِي يَثْبِتُ بِالْبِرْهَانِ. (نَعَمْ، هُنَاكَ أَحْكَامٌ ضَمْنِيَّةٌ، مِثْلُ دَعْوَى الْخَدِيَّةِ وَالْمَفْهُومِيَّةِ وَالْإِطْرَادِ وَالْإِنْعَكَاسِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، فَيَجُوزُ مَنْعُ بَلْكَ الْأَحْكَامِ) جَوَازًا عَقْلِيًّا، (لَكِنَّ الْعُلَمَاءَ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ مَنْعَ التَّعْرِيفَاتِ لَا يَجُوزُ) مطلقًا، ولعل وجهه أنه يفضي إلى الجدل قبل الشروع في المقصود الأهم، على أن المعرفة لا يعجز عن القول بأن المعرفة عندي ما يصدق عليه هذا التعريف، (فَكَانَتْ)، أي تجوز المنع (شَرِيعَةً نُسِخَتْ قَبْلَ الْعَمَلِ بِهَا).

نَعَمْ، يُنْقَضُ) الحد (بِإِبْطَالِ الطَّرْدِ وَالْعَكْسِ [مَثَلًا] ^(٢)). النقض في المشهور مختص بهذين، والأشبه جواز النقض بإبطال كل دعوى ضمنية، كالحدية والأعرفية، قيل: المنع يتوجه إلى كل دعاو، سواء كانت معلومة الصحة أو متردها، فالانتقال عنه إلى النقض غصب المنصب. ولك أن تقول: إن تصور النقض على وجهين: الأول: إبطال مقدمة معينة من مقدمات الدليل باستدلال، الثاني: النقض بالإجمال، فالأول غصب لمنصب المستدل في هذا كرة واحدة، وهو تبين المطلوب بهذه المقدمات، فكان على الخصم منع تلك المقدمة، فالعدول عنه خروج عن منصبه، بخلاف النقض على الوجه الثاني؛ لأن المستدل قد خرج عما التزمه من إقامة الدليل، وعجز الخصم عن القدر في مقدمة معينة من مقدماته، فشرع في دعوى أخرى لإبطال الدليل، فافهم.

ثم إن التحقيق أن منع غصب المنصب تحكُّم، بل باطل؛ لأنه منع عن

(١) كذا في أصل السلم، والمتن في بحر العلوم: «حتى يتوجه عليه».

(٢) قال في المسلم مع الفواتح (١٩/١): «(وجميع الإيرادات على التعريف) نقوض (دعاوي)، فلا بد للمؤرد من إقامة الدليل، (ويكفي في جوابها المنع)».

إظهار الصواب، بل نقول: القدرح بإبطال مقدمة أولى بالقبول من القدرح بمنعها؛ فإن الإبطال يقطع طمع إتمامها، بخلاف المنع، فافهم.

(وَالْمَعَارِضَةُ إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ فِي الْحُدُودِ الْحَقِيقِيَّةِ)، لا في الرسوم؛ (إِذْ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ إِلَّا وَاحِدًا)، فيعارض [ب]إبداء حد آخر حد المعروف، (بِخِلَافِ الرُّسُومِ)؛ إذ يجوز فيه التعدد، ثم إن إبداء حد آخر إما بالاستدلال على حديثه، وحينئذ يبطل الحد الذي أبدى المعروف؛ لأنه لم يستدل عليه، فهو بالحقيقة نقض بإبطالها، أو إبداء حد آخر من غير إقامة حجة، وهذا لا يصلح للمعارضة، بل قصارى الأمر تجويز حد آخر، وهذا أشبه بالمنع، فالمعارضة في الحد لا يكون إلا إذا أقام المحدد دليلا على دعوى الحجة، وأقام المعارض أيضا دليلا، فافهم.

(الرَّابِعُ: اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّفْصِيلِ أَصْلًا)، وما يترأى فيه الدلالة على معنى مركب فإنما الدلالة عليه من حيث الإجمال والوحدة، (وَالْإِلَّا يَكُنْ كَذَلِكَ) لَجَارَ تَحَقُّقُ قَضِيَّةٍ آخَادِيَّةٍ، مع أن الملفوظة منحصرة في الثابتة والثلاثية، وقد يستدل بأن دلالة المفرد ليس إلا بالوضع، والوضع الواحد موحد للكثير، وفيه تأمل.

(وَمِنْ هَهُنَا)، أي من أجل أن المفرد لا يدل على التفصيل (قَالُوا: الْمُفْرَدُ إِذَا عُرِفَ بِمُرَكَّبٍ^(١) تَعْرِيفًا لَفْظِيًّا لَمْ يَكُنِ التَّفْصِيلُ الْمُسْتَفَادَ مِنْ ذَلِكَ الْمُرَكَّبِ مَقْصُودًا)؛ إذ التعريف اللفظي إنما يدل على ما يدل عليه المعروف من غير فرق ولو اعتبارا، فلو كان التفصيل مقصودا لانقلب حقيقيا. (قَالَ الشُّعْرُ: الْأَسْمَاءُ وَالْكَلِمُ فِي الْأَلْفَاظِ نَظِيرُ الْمَقُولَاتِ الْمُفْرَدَةِ الَّتِي لَا تَفْصِيلَ فِيهَا، وَلَا

(١) كذا في السلم، وفي بحر العلوم: «بالمركب».

تَرْجِيْبٍ وَلَا صِدْقٍ [وَلَا كَذِبٍ] ^(١)، وهو ظاهر بعد ثبوت ما سبق، (بَلْ لَا يُفِيدُ الْمَعْنَى) الغير الحاصل، (وَإِنَّمَا مِنْهُ الْإِحْضَارُ) والالتفات (فَقَطُّ،) [وَالْأَلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ] ^(٢)؛ لأن فهم المعنى من المفرد يتوقف على العلم بالوضع للمعنى، وهو موقوف على تصور المعنى، فلو حصل تصور المعنى به ابتداء لدار.

وفيه نظر، أمّا أول: فلأن مقدمات الدليل جارية في الألفاظ المركبة، فيلزم أن لا يفيد المعنى أيضا. وأجيب بأن دلالة المركب ليست بوضع على حدة غير وضع الأجزاء، بل الألفاظ المفردة إذا اقترنت على وجه مخصوص فهم معاني تلك المفردات على ذلك الترتيب، فيحصل معنى مركب لم يكن حاصلًا من قبل، وهذا خلاف التحقيق؛ فإن الألفاظ المركبة موضوعة بالوضع النوعي، فدلالتها أيضا على المعنى بالعلم بالوضع، كيف ولو كان ترتب المعاني لازما عقليا لترتب الألفاظ كيف لا يفهم المعنى التركيبي من اللفظ المركب من مجهل بأوضاع الهيئات، وإن علم بمعنى المفردات، فافهم.

ولما ثانيا: فلأن هذا الدليل لا يتم في الأوضاع النوعية؛ فإن العلم بالوضع النوعي لا يتوقف إلا على العلم بالمعنى بالوجه الكلّي، ويكون إفادة المعنى الحاصل بخصوصه، فلا دور، فافهم. ([فَلَا يَصِحُّ التَّعْرِيفُ بِهِ إِلَّا لَفْظِيًّا] ^(٣)).



(١) ما بين [] في السلم، وليس في بحر العلوم.

(٢) ما بين [] في السلم قبل قوله «وإنما منه الإحضار»، ووضعه في بحر العلوم هكذا.

(٣) ما بين [] في السلم، وليس في بحر العلوم هذا المتن.

[الْقِسْمُ الثَّانِي]

التصديقات^(١)

(الْحُكْمُ)، أي العقد المنعقد من الموضوع والمحمول والنسبة (بِ) إِجْمَالِيٍّ، وَهُوَ انْكِشَافُ الْإِتِّحَادِ، الاتحاد المنكشف (بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ ذُلَّةً وَاحِدَةً)، كما إذا فتحنا العين ورأينا الجدار الأبيض، فيحصل العقد المنعقد بينهما دفعة، (وَمِنْهُ تَفْصِيلِيٍّ، [وَهُوَ]) العقد المنعقد (الْمَنْطِقِيُّ الَّذِي يَنْتَظِمِي صُورًا مُتَعَدِّدَةً مُفَصَّلَةً)، وهو المتعارف بالقضية.

(وَالنَّسْبَةُ إِنَّمَا تَدْخُلُ فِي مُتَعَلِّقِ الْحُكْمِ) والتصديق (بِالتَّبَعِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا)، أي النسبة (مِنَ الْمَعْنَايِ الْحَرْفِيَّةِ الَّتِي لَا تُنَافِي بِالِاسْتِقْلَالِ، إِنَّمَا هِيَ مِرَاةٌ لِلْمَلَاظَةِ حَالِ الطَّرَفَيْنِ)، ومتعلق الحكم يجب أن يكون أمرا مستقلا بالمفهومية.

(بَلْ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ الْحُكْمُ حَقِيقَةً بِمُقَادِرِ الْهَيْئَةِ التَّرَكِيبِيَّةِ، وَهُوَ الْإِتِّحَادُ مَثَلًا)، أي الأمر المجمع المركب من الموضوع والمحمول والنسبة، الملحوظ باللاحاظ الاستقلالي، أو هذه المفهومات ملاحظة باللاحاظ الواحد الاستقلالي، على ما يقتضيه عبارة «الأفق المبين». وإنما حملنا كلامه عليه، وإن كان له

(١) من هنا اعتمدت في تحقيق متن السلم على نسخة حاشية محمد عبد الحق الخير آبادي على شرح حمد الله على السلم المطبوعة في مطبع علوي قديم عام ١٣١٤هـ، وهو شرح بالقول، إلا أنه ينقل كلام المتن كاملا في الغالب، بالإضافة إلى شرح بحر العلوم، وهو شرح ممزوج.

محمل آخر صحيح منه؛ لأنه قال في «الحاشية»: وهو مختار مير باقر داماد^(١) والفاضل الجونفوري، (فَتَدَبَّرَ)؛ فإنه باطل؛ فإننا كثيرا ما نعتقد القضية، وليس في أذهاننا الأمر الممجل، كما لا يخفى على من له فهم سليم.

وذهب جمع إلى أن متعلقه القضية المفصلة. ورد بأن القضية غير مستقلة؛ لتركبها من المستقل وغير المستقل، فتأمل. وذهب بعض أجلة المتأخرين إلى أنه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما، ونسب هذا إلى الشيخ، وهو مصادم للضرورة؛ فإنها شاهدة بأنهما لا يصلحان للتصديق والتكذيب إلا بواسطة النسبة الحاكية.

وذهب الجماهير إلى أن متعلقه النسبة، من حيث إنها حاكية، ولقد سمعت بعض محققي هذا العصر - أدامه الله تعالى - يقول: متعلقه المحكي عنه للقضية، وهو الحق، لا لأن النسبة بعدم استقلالها غير قابلة للتعلق؛ فإن ذلك ليس بضروري ولا مبرهن عليه، بل لأن المقصود منها المحكي عنه، والحكاية إنما هي مرآة له، والله أعلم بالصواب.

(ثُمَّ الْقَضِيَّةُ)، سواء كانت هَلِيَّات بسيطة أو مركبة (إِنَّمَا تَنَمُّ بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ): أولها الموضوع وثانيها المحمول و(ثَالِثُهَا نِسْبَةُ [ثَامَةٌ] إِخْبَارِيَّةٌ حَاكِيَّةٌ)، لا أزيد ولا أنقص.

ولعلم: أنهم اختلفوا، فذهب بعضهم إلى أن الهليات البسيطة غير

(١) هو: محمد بن باقر بن المير الحسيني الإسترابادي (ت: ١٠٤١هـ/١٦٣١م)، من علماء الشيعة الإمامية، من أهل إصفهان، له: القبيات، الأفق المبين، في الفلسفة، الإعضالات الموصيات في فنون العلوم والصناعات، الإيقاظات في خلق الأعمال وأفعال العباد، تقويم الإيمان، في الكلام، وغيرها. انظر الأعلام للزركلي: ٤٨/٦.

مشتعلة على الرابط، بخلاف المركبة؛ فإن العجم لا يذكرون الرابط في ترجمة زيد موجود، ويقولون «زيد هست»، بخلاف المركبة. وذهب بعضهم إلى أن محمول الهليات البسيطة متضمنة للرابط، بخلاف المركبة، واستدل بأن مفاد زيد موجود وجود زيد، بخلاف زيد كاتب؛ إذ مفاده وجود الكتابة لزيد، فالوجود بنفسه متضمن للرابط.

وذهب بعضهم إلى أن الهليات المركبة مشتعلة على الوجود والعدم الرابطين، سوى النسبة التامة؛ فإن معنى زيد قائم زيد وجد على صفة القيام، بخلاف البسيطة؛ إذ ليس معنى زيد موجود زيد يوجد الوجود، واختاره صاحب «الأفق المبين»، وبينه عبارات مطبوعة غير محصلة المعنى، والضرورة شاهدة بأن البسيطة والمركبة متساويتان في درجة الحكاية في الاحتياج إلى النسبة الرابطة، وعدم الفاقة إلى أمر زائد عليها.

وهنا فائدة جلية يجب الاطلاع عليها، قالوا: إن الهليات البسيطة والمركبة مفترقتان في درجة المحكي عنه باشتغال الثانية على الوجود الرابطي دون الأولى، وفروه بوجود الشيء في نفسه، على أنه في محل لكون ذلك الشيء من الحقائق الناعية، ويوصف به تارة موضوعه، فيسمى العروض، كما يقال البياض موجود للجسم وعارض له، وتارة يوصف به متعلق موضوعه، ويقال له الانتصاف، كما يقال الجسم موجود له البياض ومتصف به، وقالوا وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لمحالها، سوى العرض الذي هو الوجود، فمصدق زيد كاتب وجود الكتابة لزيد، ومصدق زيد موجود نفس وجود زيد، ومثل هذا قالوا في العدم.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنهم إن أرادوا أن الوجود الرابطي موجود في

المركبة في درجة المحكي عنه فظاهر أنه من الانتزاعات التي لا وجود لها في الأعيان، وإن أرادوا أن المحكي عنه صالح لانتزاع الوجود الرابطي دون البسيط، فإن أرادوا الوجود الخارجي الرابطي فمسلم أن البسيط لا يشتمل عليه، لكن المركبات التي مبادئ محمولاتها انتزاعية كذلك.

وإن أرادوا نفس الوجود الرابطي الواقعي فظاهر أنه كما أن المركبة صالحة كذلك البسيط، وكما أن وجود سائر الانتزاعات وجوداتها في أنفسها هو بعينها وجوداتها لمحالها كذلك وجود الوجود؛ فإن الوجود من الكليات المتكررة الأنواع. وبالجمله الفرق بين الهليات المركبة والبسيطة، وإن كان في درجة المحكي عنه عسير، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَمِنْ هُنَا)، أي من أجل أن القضية تتم بأمور ثلاثة (يَسْتَبِينُ أَنَّ الظَّنَّ إِذْعَانٌ بَسِيطٌ)، وهو الطرف الراجح فقط، لا كما زعم الإمام أنه عبارة عن مجموع الراجح والمرجوح، (وَالْأَيُّ كَانَ بَسِيطًا) (لَصَارَ أَجْزَاءَ الْقَضِيَّةِ هُنَاكَ)، أي في صورة الظن (أَرْبَعَةً)؛ لأن الراجح والمرجوح لا بد لهما من نسبتين؛ ضرورة استحالة كون النسبة الواحدة راجحة ومرجوحة، فإما كلتاها داخلتان، فثبت الملازمة، أو خارجتان، أو أحدهما داخلية والأخرى خارجة، فيلزم تعلق الإذعان خارج القضية، وهو خلاف المقرر.

ولا يلزم على مذهب المتأخرين كون أجزاء القضية خمسة؛ لأن لهم أن يقولوا الطرف الراجح يتعلق بالنسبة التامة، والمرجوح بالتقييدية؛ بناء على تجويزهم تعلق الوهم بها، هذا، والله أعلم. واعلم: أن هذا الحكم غير مختص بالظن فقط، بل الوهم والشك كذلك؛ فإن الكيفيات لا تركيب فيها أصلاً، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَالْمُتَأَخِّرُونَ رَعَمُوا أَنَّ) القضية تتم بأمور أربعة، ثالثها التقييدية، ورابعها التامة، وقالوا: إن (الشك مُتَعَلِّقٌ بِالنِّسْبَةِ التَّقْيِيدِيَّةِ، وَهِيَ مَوْرِدُ الْحُكْمِ، وَيُسَمُّونَهَا النَّسْبَةَ بَيْنَ بَيْنَ، وَأَمَّا الْحُكْمُ بِمَعْنَى الْوُقُوعِ)، أي النسبة التامة الإيجابية، (وَاللَّاوُقُوعِ)، أي السلبية (فَلَا يَتَعَلَّقُ بِهِ إِلَّا التَّصْدِيقُ)، قال بعض أجلة المتأخرين: لعل ذلك منشأ قولهم بتربيع أجزاء القضية؛ فإنهم لما رأوا الشك والإذعان متعلقين بقضية واحدة، وكان رأيهم أن الاختلاف بينهما بالمتعلق فحسب قالوا بتربيع أجزاء القضية.

(أَعْجَبَنِي قَوْلُهُمْ، أَمَّا فَهِمُوا أَنَّ التَّرَدُّدَ لَا يَتَقَوَّمُ حَقِيقَةً مَا لَمْ يَتَعَلَّقْ بِالْوُقُوعِ) الذي هو حكاية؛ فإن الشيء ما لم يصير حكاية، كيف يقوم به التردد؛ فإنه عبارة عن تجويز مطابقة الحكاية لما هي حكاية عنه، والنسبة التقييدية وإن اعتبرت من حيث إنها واقعة أو ليست بواقعة، بأن يكون الوقوع خارجا لعدم كونها حكاية غير صالحة لتعلق التردد، وأما مجموعهما فلا دخل للتقييدية فيه، بل الوقوع كاف، كما لا يخفى على من له أدنى فهم، هذا، والله أعلم بالصواب.

(فَالْمَذْرُوكُ فِي الصُّورَتَيْنِ وَاحِدٌ)، وهو الوقوع واللاوقوع، (وَالْتَقَاوُتُ إِنَّمَا هُوَ فِي الْإِذْرَاكِ بِأَنَّهُ إِذْعَانِيٌّ أَوْ تَرَدُّدِيٌّ)، أي إدراك متحقق في ضمنه، (فَقَوْلُ الْقَدَمَاءِ هُوَ الْحَقُّ. وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّ الْمَعْلُومَاتِ الثَّلَاثَةَ الَّتِي هِيَ جَمِيعُ أَجْزَاءِ الْقَضِيَّةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِي صُورَةِ الشَّكِّ) والوهم والتخيل، (مَعَ أَنَّهَا غَيْرُ مُتَحَقِّقَةٍ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ)، فيلزم انفكاك الكل عن جميع أجزائه الذي هو الكل.

(قِيلَ فِي حَلِّهِ: إِنَّ الْقَضِيَّةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تِلْكَ الْمَعْلُومَاتِ كُلِّهَا بِالْعَرَضِ)

أي بواسطة الغير واسطة في الثبوت، بأن يجعل الوسطة تلك المعلومات كلاً، أو واسطة في العروض، بأن يكون الكل تلك الوسطة بالذات، وهو العقد المنعقد.

وإنما ينسب الكلية إلى القضية لاتحادها معه بالعرض، (فَلَا يَلْزَمُ تَحَقُّقُهُ)، أي تحقق الكل الذي هو القضية، إما لعدم تحقق الوسطة، وهي الإيقاع، وإما لجواز انفكاك الكل بالعرض عن أجزائه العرضية، (كَالْكَاتِبِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحَبَوَانِ النَّاطِقِ)، وهذا التمثيل يؤيد التوجيه الثاني.

(أَقُولُ: [إِذَا كَانَ كُلًّا بِالْعَرَضِ] فَيَجِبُ أَنْ يُعْتَبَرَ) في انعقاد القضية (أَمْرٌ آخَرُ بَعْدَ الْوُقُوعِ). أما على التوجيه الأول فلائنه لا بد من أخذ الوسطة، وأما على الثاني فلائن الكل بالعرض يكون لازماً للكل بالذات، فانفكاكه عن المعلومات يدل على انفكاك الكل بالذات، فلا بد من اعتبار أمر آخر، (وَلَيْسَ) ذلك الأمر (إِلَّا إِذْرَاكُهُ^(١))، أي إدراك الوقوع واللاوقوع، (وَذَلِكَ خَارِجٌ إِجْمَاعًا)، ولما كان لمتوهم أن يقول: إنه يجوز أن يكون شرطاً خارجاً أجب بقوله: (وَأَخْذُ الْوُقُوعِ بِشَرْطِ الْإِيقَاعِ تَضْحِيحٌ لِمَجْعُولِيَّةِ الدَّائِي^(٢))؛ إذ المعلومات عين القضية، وقد جعلها الإيقاع قضية، (وَهُوَ مُحَالٌ).

واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون قيداً للمعلومات، خارجاً عن مفهوم القضية، كالسرير؛ فإنه عبارة عن قطعات الخشب المعروضة للهيئة كذلك يكون القضية عبارة عن المعلومات المعروضة، ولا مجموعية ذاتية. وأيضاً يمكن أن يكون مراده بالكل بالعرض الكلي العرضي. والحاصل أن مفهوم

(١) كذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «إلا الإدراك».

(٢) كذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «للمجموعية الذاتية».

القضية كلي عرضي لتلك المعلومات، فلا بأس بالانفكاك، وحينئذ لا يرد عليه شيء.

هذا، وإن كان بعيدا لكنه مصلح لكلامه، نعم، كاف في دفعه ما أشار إليه بقوله: (وَالْإِفَادَةُ) للسكرت (مُقَدَّمٌ عَلَى الْإِبْقَاعِ، وَالْقَضِيَّةُ لَيْسَتْ مُنْتَظَرَةً التَّحْصِيلِ بَعْدَهَا)، أي الإفادة، (فَاعْتِبَارُ تَعَلُّقِ الْإِبْقَاعِ بِالْوُقُوعِ) شرطاً أو شرطاً (مِمَّا لَا دَخَلَ لَهُ فِي تَحْصِيلِ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ)، أي حقيقة القضية، (فَالْحَقُّ أَنَّ قَوْلَنَا زَيْدٌ (هُوَ)^(١) قَائِمٌ قَضِيَّةٌ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ)، سواء كان مدعنا أو لا؛ (فَإِنَّهُ يُفِيدُ مَعْنَى مُخْتَمِلاً لِلصَّدَقِ وَالْكَذِبِ، فَفِي) صورة (الشَّكِّ إِنَّمَا التَّرَدُّدُ فِي مُطَابَقَةِ الْحِكَايَةِ) للمحكى عنه، (لَا فِي أَصْلِ الْحِكَايَةِ وَاخْتِمَالِهَا لِهَئِمَّا)، أي للصدق والكذب.

(نَعَمْ، الْقَضَايَا الْمُنْتَبِرَةُ فِي الْعُلُومِ هِيَ الَّتِي تَعَلَّقَ بِهَا الْإِدْعَاؤُ؛ إِذْ لَا كَمَالَ فِي تَحْصِيلِ الشَّكِّ)، هذا في المشكوك، أما المخيل فله اعتبار، ويجب في صناعة الشعر من هذا الفن، (هَذَا وَإِنْ كَانَ مِمَّا لَمْ يَقْرَعْ سَفْعَكَ) من المنطقيين، وإن صرح الفاضل التفتازاني بكونه جملة خبرية في اصطلاح المعاني. قال الشيخ: فأما الذي يجب بحسب الأمر في نفسه، فهو أن القضية الحملية تتم بأمور ثلاثة؛ فإنها تتم بمعنى الموضوع والمحمول ونسبة بينهما، وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة، بل يحتاج إلى أن الذهن يعتقد مع ذلك النسبة التي بين المعنيين بإيجاب أو سلب، (لَكِنَّهُ هُوَ التَّحْقِيقُ).

ثُمَّ إِذَا كَانَتْ الْأَجْزَاءُ ثَلَاثَةً فَحَقُّهَا أَنْ يُدَلَّ عَلَيْهَا بِثَلَاثِ عِبَارَاتٍ، فَالدَّلَالُ

(١) ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في شرح بحر العلوم متنا.

عَلَى النَّسَبِ [يُسَمَّى] رَابِطَةً، وَفِي لُغَةِ الْعَرَبِ رُبَّمَا حُذِفَتِ الرَّابِطَةُ^(١)؛ اِكْتِفَاءً بِعَلَامَاتٍ إِغْرَابِيَّةٍ دَالَّةٍ عَلَيْهَا دَلَالَةُ التَّزَامِيَةِ^(٢)، هذا غير ظاهر في غير الزمانية، بل الظاهر أن الهيئة التركيبية موضوعة للنسبة الساذجة، (فَتُسَمَّى الْقَضِيَّةُ ثُنَائِيَّةً، وَرُبَّمَا دُكِّرَتْ) الرابطة، (فَتُسَمَّى) القضية (ثَلَاثِيَّةً. وَالْمَذْكُورُ وَإِنْ كَانَ آدَاةً؛ لَكُونَهُ دَالَا عَلَى نَسَبَةٍ غَيْرِ مُسْتَقْلَةٍ)^(٣)، (لَكِنَّهُ رُبَّمَا كَانَ^(٤)) فِي قَالِبِ الْإِسْمِ، كَذَلِكَ هُوَ).

(١) هذا ما قاله الشيخ الرئيس، وتمسك به الدواني وغيره في رد السعد الفاضل بأن العربية ليس فيها هذه الرابطة، بل المناطق لما نقلوا هذا العلم لم يجعلها في اللغة العربية، فاستعاروا لها «هو»، واستند في ذلك إلى كلام المعلم الأول في كتاب الحروف: ١١١ - ١١٣.

(٢) هذا صنيع جماهير المناطق، خلافا للسعد، وقد صرح محققهم الدواني في شرح التهذيب (١/٢٣)؛ «المنطقيون يصرحون بأن الرابطة لفظة «هو» و«هي» ونظائرهما، فلا يكون علامات الإعراب رابطة عندهم، بل دالة على الفاعلية والمفعولية وغيرهما، كما هو عند أهل العربية، وانفهام معنى الرابطة عند حذفها من تلك العلامات بطريق الالتزام؛ لأن تلك العلامات تدل على تلك المعاني المتصورة التي لا تكون بدون الرابطة».

(٣) قال الفطرب: «لتوقفها على المحكوم عليه وبه»، فقال محشيه السيد: «يعني أن النسبة التي بها يرتبط المحكوم به بالمحكوم عليه معقولة، من حيث إنها حالة بينهما، وآلة لتعرف حالهما، فلا تكون معنى مستقلا يصلح لأن يكون محكوما عليه أو به»، وبينه محشيه عبد الحكيم: أن ما قاله السيد «دفع لما أورده المحقق التفازاني [في شرح الشمسية: ٢٠٦، ٢٠٧] من أنه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شيء موجبا لكونه أداة لكان جميع الأسماء الدالة على النسب والإضافات أدوات، وحاصل الدفع أن المقصود بالتوقف عدم الاستقلال بالمفهومية؛ لكونها دالة على نسبة هي آلة لتعرف حال الطرفين غير ملحوظة لذاتها، كسائر معاني الحروف». شرح الشمسية مع السيد وعبد الحكيم: ١٧/٢.

(٤) كذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «يكون». هذا ما قاله القوم، واستندوا في ذلك إلى كلام رئيس الصناعة ابن سينا. وهو ما خالفهم فيه السعد في شرح الشمسية والتهذيب؛ حيث قرر أن «هو» ليست رابطة، بل هي اسم، استعاروها للرابطة، واستند في ذلك بكلام المعلم الأول الفارابي في كتاب الحروف له: ١١١ - ١١٣.

عَدَّ «هو» من الروابط مخالف لما أجمع عليه أهل العربية، وهم العمد؛ في هذا الباب، والقول بكونها مشتركة بين المرجع والنسبة، أو بكونها دالة عليها تضمننا مما يتكره أهل اللغة، ومخالفة الرُّضِيِّ^(١) وحده من دون حجة غير مُجْدٍ^(٢). نعم، لو عد المشتقات من الأفعال الناقصة في الروابط الغير الزمانية

(١) هو: محمّد بن الحسن رضي الدين الأستراباذي، نسبة إلى «أستراباذ» من أعمال «طبرستان» في شمالي فارس، ولَقَّبَ بنجم الأئمة، واحد من أفذاذ المحقّقين في علم العربية، وصاحب الشرحَيْنِ المشهورَيْنِ: شرح كافية ابن الحاجب في النحو، وشرح شافيته في الصرف. وقد ضنت المصادر بترجمة وافية للرّضي، فلم تذكر شيئاً عن حياته ومشيخته الذين تلمذ لهم، ولا التلاميذ الذين انتفعوا به، بل إنّ السيوطي (ت ٩١١هـ) ذكر أنّه لم يقف على اسمه، والبغداديّ (ت ١٠٩٣هـ) على شدّة تحرّره واستقصائه قال: ولم أطلع على ترجمة له وافية بالمراد. توفي عام ٦٨٦هـ. انظر هدية العارفين: ١٣٤/٢، الأعلام: ٨٦/٦.

(٢) فيه موافقة من الشارح لمذهب السعد، ورد منه على المحقق الدواني؛ حيث قال في شرح التهذيب (٢٢/ب، ١/٢٣): «... قد جعله بعض أئمة النحو أيضاً حرفاً؛ فإن الرّضي نقله عن بعض البصريين واختاره؛ حيث قال: ثم لما كان الغرض من الإتيان بالفعل ما ذكرنا، أعني دفع التباس الخبر الذي يذكر بعده بالوصف، وهذا هو معنى الحرف، أعني إداة المعنى في غيره صار حرفاً، وانخلع عنه لباس الاسمية، فلزم صيغة معينة، أعني صيغة الضمير المرفوع، وإن تغير ما بعده عن الرفع إلى النصب، كما ذكرنا؛ لأن الحرف علية التصرف، لكن بقي فيه تصرف واحد كما في حالة الاسمية، أعني كونه مفرداً ومثنى ومجموعاً، مذكراً ومؤنثاً، ومتكلماً ومخاطباً وغائباً؛ لعدم صرافتها في الحرفية. ومثله كاف الخطاب في هذا التصرف؛ لما تجرد عن معنى الاسمية ودخل في الحرفية». ثم ما قاله الرّضي سبقه إليه ابن هشام في «المغني». راجع هامش شرح البردي (٢٦٦)، الطبعة البيروتية).

ويمكن الرد على الشارح بعد تسليم مخالفة أهل المنطق لما أجمع عليه أهل العربية، بأنه لم لا يجوز أن يكون هذا من باب تخالف الاصطلاحين من أهل الفئتين، وهو واقع في مواضع كثيرة، هذا إذا كان مركز القضية هو جواز استعارة «هو» للرابطة أو عدمه،

لكان غير بعيد؛ فإنهم مصرحون بكونها غير مشتملة على الحدث الذي به الاستقلال في المشتقات، (وَيُسَمَّى رَابِطَةً غَيْرَ زَمَائِيَّةٍ، وَ(استن) فِي الْيُونَانِيَّةِ، وَ(است) فِي الْفَارِسِيَّةِ مِنْهَا)، أي من غير الزمانية.

(وَرُبَّمَا كَانَ) الرابط (فِي قَالِبِ الْكَلِمَةِ، كـ«كَانَ»)، وهو رابطة البتة؛ فإن أهل العربية صرحوا بعدم اشتماله على الحدث، وعليه مدار التسمية بالناقصة^(١)، (وَيُسَمَّى [رَابِطَةً] زَمَائِيَّةً).

= وأما إذا كان أساس القضية هو هل «هو» موضوع للربط في اللغة العربية - كما ادعاء ابن سينا، وتبعه القوم منهم المصنف هنا - فالقول فيه قول أهل العربية، لا قول ابن سينا، لا سيما في كلام الفارابي ما يخالفه، ودعوى المناطقة ومحاولة الدواني ومن تبعه كل ذلك رجم بالغيب، على ما لاحظته عبد الحكيم [حواشي الشمسية: ١٨/٢] بحق، وترجع كفة السعد على مخالفه، ومن أصرح الأدلة على ذلك إمسك السيد قلته عن مهاجمة السعد، على خلاف عاداته. فأمل.

وأعلم: أن هذا الضمير الذي اختلف في كونه أداة أو اسما هو الضمير الذي يسميه النحاة فصلا وعمادا، وأما غيره فلا خلاف في كونه اسما. ومن هنا يندفع ما يتوهم من أنا إذا قلنا «زيد يكتب» لكان لفظة «هو» مقدرة في آخر الكلمة، فلو ذكرنا الرابطة أيضا لكتنا قلنا «زيد يكتب هو»، وإنه تكرر. وجه الدفع أن التكرار إنما يلزم لو كان إحداهما عين الآخر، وهو ممنوع؛ فإن لفظة «هو» التي في آخر الكلمة ليست برابطة عندهم، بل هي فاعل، والمتوسطة رابطة، وإحداهما غير الأخرى، ولذا اتفقوا على كون التأخرة اسما، واختلفوا في المتقدمة. راجع هامش الطبعة البيروتية لشرح الزيدي على التهذيب: ٢٦٦.

(١) قال السيد في حواشي الشمسية (١٩/٢): «وقد نوقش هنا أيضا بأن مدلول «كان» زائد على مدلول الرابطة؛ لدلالة «كان» على الزمان الذي لا مدخل له في الرابطة»، علق عليه عبد الحكيم قائلا: «فلا يكون دلالة على النسبة دلالة مطابقة، فلا تكون رابطة؛ لأنها الدال على النسبة بالمطابقة، ولو أريد أعم من ذلك يدخل «كان» التامة، بل الأفعال والمشتقات كلها في الرابطة، وما قيل: إن الرابطة ما دل على نسبة شيء إلى شيء هما خارجان عن مدلولها، سواء كان دالا بالمطابقة أو لا، فلا يدخل الأفعال التامة فمع=

[مَبْحَثٌ: تَقْسِيمُ الْقَضِيَّةِ إِلَى الْحَمَلِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ]

وَالْقَضِيَّةُ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ فَحَمَلِيَّةٌ، مَوْجِبَةٌ أَوْ سَالِبَةٌ، (وَلَا) حُكْمَ فِيهَا بِالثَّبُوتِ أَوْ السَّلْبِ (فَشَرْطِيَّةٌ^(١))، وَيُسَمَّى الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ تَوْضُوعًا فِي الْحَمَلِيَّةِ، (وَمُقَدِّمًا^(٢)) فِي الشَّرْطِيَّةِ، (وَالْمَحْكُومُ بِهِ

= كونه خلاف المتبادر من تعريف الرابطة يرد عليه سائر الأفعال الناقصة وأفعال المقاربة. وأورد عليه السعد [السعدية ٢٠٦]: «لو كان لفظ «كان» رابطة لانعكس قولنا «كل شيخ كان شابا» إلى قولنا «بعض الشاب كان شيخا»، على ما هو مقتضى العكس، ولما كان عكس هذه القضية قولنا «بعض الكائن شابا شيخا» علمنا أن لفظ «كان» داخل في المحمول ليدل على تعيين الزمان». وأجيب [المطار على الخيصي: ٢٣٤] «بأن بعض الشاب كان شيخا صادق إذا كان «كان» للدلالة على زمان سابق على زمان التكلم، لا للدلالة على زمان سابق على زمان الانقسام بالعنوان، ولو سلم فلا يلزم في العكس أن يشارك الأصل في الزمان، بل يجوز أن يختلفا، كالاختلاف في الجهة، فليكن عكس «كل شيخ كان شابا» «بعض الشاب كان شيخا».

(١) قال السيد في حواشي الشمسية (١٥/٢): «انقسام القضية إلى الحملية والشروطية حصر عقلي، وأما انقسام الشرطية إلى المتصلة والمنفصلة فليس كذلك، لأن الشرطية طرفاها قضيتان بالقوة القريبة من الفعل، والنسبة بين القضيتين لا يمكن أن تكون بحمل إحداها على الأخرى، بل لا بد أن تكون هناك نسبة غير الحمل، ولا يلزم من هذا أن تكون النسبة التي هي غير الحمل منحصرة في الاتصال والانفصال، لجواز أن تكون بوجه آخر، فهذه القسمة استقرائية، إذ لم توجد في العلوم ومتعارف اللغة نسبة بوجه آخر معتبرة بين أطراف القضايا». راجع أيضا شرح الزيدي على التهذيب: ٣٠.

(٢) لتقدمه، أي في الغالب، أو طبعه هكذا، ولا فقد يتأخر المقدم ويتقدم التالي، كما في «صلح الناس إذا صلح العلماء»، والقول بحذف الجزاء في مثله اصطلاح محقق النجاة، وبعضهم يجوز تأخيرها. هذا في المتصلة، وأما في المنفصلة فالذي ذكر أولا هو المقدم والثاني هو التالي، على أي كيف كان.

مَحْمُولًا) في الحمية، (وَتَالِيًا) في الشرطية.

(وَأَعْلَمَ: أَنَّ مَذْهَبَ الْمُنْطَقِيِّينَ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الشَّرْطِيَّةِ بَيْنَ الْمُقَدِّمِ وَالتَّالِيِ)، وأما هما فلا حكم فيهما أصلاً، (وَمَذْهَبُ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ أَنَّهُ) أي الحكم (فِي الْجَزَاءِ، وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لِلْمُسْنَدِ فِيهِ بِمَنْزِلَةِ الْحَالِ أَوْ الظَّرْفِ)، فمعنى قولنا «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» النهار موجود وقت طلوع الشمس، (كَذَا فِي «الْمِفْتَاحِ»^(١)).

ولا يخفى أن مقصود المنطقيين أن من المعاني المعقولة المحتملة للصدق والكذب ما يحكم فيه بين المقدم والتالي بالاتصال والانفصال، ولا يليق للنحاة إنكار هذا؛ لكونه مكابرة، وكون نظرهم في الألفاظ فقط دون المعاني، فالنزاع إنما يعقل بأن القضايا المصدرة بـ«إن» وأمثالها المستعملة في محاورات العرب هل هي شرطيات أو حملية، بأن يكون الحكم في الجزاء، والشرط قيداً له في المسند.

فذهب أهل المنطق إلى الأول، وأهل العربية^(٢) إلى الثاني. ثم قيل: النزاع لفظي؛ فإن أهل العربية إنما يدعون الحكم في التالي فيما تاليه إنشاء^(٣)، وأهل المنطق إنما ينكرونه فيما تاليه خبر. وقال بعض الشراح: إن التي تاليها إنشاء ليس خبراً، فالنزاع إنما يكون فيما تاليه خبر، ولا يخفى أن ما تاليه إنشاء

(١) انظر مفتاح العلوم للسكاكي: ٢٠٩. وكان المصنف لا يبناه؛ كما تشعر به صيغة التبري.
(٢) أي فيما ادعى السكاكي، وفهمه السعد، وإلا فيقدر أن الشارح يرى رأيهما أيضاً، خلافاً للسيد المنكر لاختصاص أهل العربية بمذهب مختلف عن مذهب المنطقة، كما ستطلع عليه قريباً.

(٣) كما إذا قيل: «إن جامك زيد فأكرمه»، ولا يخفى أنه يمكن تأويله هكذا «إن جامك زيد فأنت مأمور بإكرامه».

يمكن فيه النزاع أيضا، بأن النسبة الإنشائية هل هي بين الشرط والجزاء أو في
الجزاء فقط.

ثم الحق ما قال السيد المحقق إنه لا نزاع أصلا؛ فإن أهل العربية أيضا
يقولون بالحكم بينهما، لا في الجزاء، كيف وهم يقولون: إن حرف الشرط
موضوع لسببية الأول ومسببية الثاني، وكلام صاحب «المفتاح» إما مؤول وإما
مردود^(١). ويؤيده ما قال في ضوء المصباح، من أن أطراف الشرطية قد
خرجت من أن يكون جملة مفيدة للسكوت عليه، والقول قوله، والله أعلم
بالصواب.

(قَالَ السَّيِّدُ [الْمُحَقِّقُ] ^(٢) قُدَّسَ سِرُّهُ الشَّرِيفُ: (الْأَوَّلُ)، أَي قول أهل
المنطق (هُوَ الْحَقُّ؛ لِلْقَطْعِ بِصِدْقِ الشَّرْطِيَّةِ مَعَ كَذِبِ التَّالِي فِي الْوَاقِعِ، كَقَوْلِكَ
إِنْ كَانَ زَيْدٌ حِمَارًا كَانَ نَاهِقًا، وَلَوْ كَانَ الْخَبِيرُ هُوَ التَّالِي لَمْ يَتَصَوَّرْ صِدْقُهَا)،
أي الشرطية (مَعَ كَذِبِهِ)، أي التالي؛ (ضَرُورَةُ اسْتِلْزَامِ انْتِفَاءِ الْمُطْلَقِ انْتِفَاءً
الْمُقَيَّدِ)؛ فإنه مشتمل على المطلق، وتجويز منافاة القيد للمطلق قول بالجمع
بين النقيضين. ويقرب منه ^(٣) أنها ^(١) تصدق مع كذب المقدم، ولو كان الخبر
هو التالي لما أمكن ذلك؛ ضرورة انتفاء المقيد بانتفاء القيد.

(١) انظر ما قاله السيد في حاشيته على المطول للتفتازاني: ١٥٣.

(٢) ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في شرح بحر العلوم متنا.

(٣) هذا ما ذكره حمد الله في شرح السلم، بل هو مما ذكره السيد نفسه في حاشية المطول
(١٥٢)، وهو أيضا من الوجوه التي ذكرت لإثبات حقيقة مذهب المنطقيين، بالإضافة إلى
ما نقله المصنف عن السيد، وما أدلى المصنف بدلوه. راجع شرح حمد الله مع حاشية
محمد عبد الحق الخیرابادی: ٥٢.

(٤) أي الشرطية.

(قَالَ الْعَلَمَةُ الدَّوَانِيُّ [رَحِمَهُ اللَّهُ] ^(١)): كَذِبُ النَّالِي فِي جَمِيعِ الْأَوَاقَاتِ الْوَاقِعَةِ لَا يُلْزَمُ مِنْهُ كَذِبُهُ فِي الْأَوَاقَاتِ التَّقْدِيرِيَّةِ، فَالنَّاهِقَةُ فِي جَمِيعِ أَوَاقَاتِ قُدْرٍ فِيهَا حِمَارِيَّةٌ زَيْدٌ ثَابِتَةٌ لَهُ، وَإِنْ كَانَتْ بِحَسَبِ الْأَوَاقَاتِ الْوَاقِعَةِ مَسْلُوبَةً عَنْهُ، أَلَا تَرَى [أَنَّ] ^(٢) «زَيْدٌ قَائِمٌ فِي ظَنِّي» لَمْ يَكْذِبْ بِانْتِفَاءِ الْقِيَامِ فِي الْوَاقِعِ). وما قيل: المحكوم به في تلك القضية مظنون القيام، لا قائم، فإذا إنما يكذب بانتفاء مظنونة القيام، بخلاف الناهقية، فنداء من بعيد على ما لا يخفى ^(٣).

(وَمَا ذَكَرَ مِنَ الْإِسْتِزَامِ) بين انتفاء المقيد وانتفاء المطلق (فَمُسْلَمٌ، لَكِنْ لَا يُسْلَمُ أَنَّ الْمُطْلَقَ هَهُنَا مُنْتَفٍ؛ فَإِنَّهُ الْمَأْخُودُ عَلَى وَجْهِ أَعْمَمٍ مِمَّا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ)، بحيث يشمل عالم التقدير (أَيْضًا، غَابَةُ مَا يُقَالُ: إِنَّ الْبَيَارَةَ غَيْرُ مَوْضُوعَةٍ لِتَأْيِيدِهِ ذَلِكَ [الْمَعْنَى] ^(٤)) المطلق بانفراده (مُطَابَقَةً، وَلَا صَبْرَ فِيهِ)، بل يدل في ضمن المقيد.

قال بعض أجلة المتأخرين: مفاد القضية الحملية، سواء كانت مطلقة أو مفيدة، ثبوت المحمول للموضوع في الواقع، لا مطلق الثبوت، وإلا لم تكن كاذبة بانتفائه عن نفس الأمر؛ ضرورة أن انتفاء المقيد لا يستلزم انتفاء المطلق، فلو فرضنا عدم تحقق المطلق في الواقع يلزم عدم تحقق المقيد

(١) ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا. هذا رد من الدواني على ما نتمسك به السيد الشريف لإثبات حقية مذهب المناطق. وانظر ما قاله الدواني في شرحه على التهذيب: ٢٣/ب.

(٢) ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

(٣) قال في المنهية: «فإن مظنونة القيام لازمة لقائم في الظن، ولا يلزم أن يكون هو هو، وقائم في الظن مفهوم مقيد يمكن حمله على موضوع، وإنكاره مكابرة».

(٤) ما بين [] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

ضرورة، فمعنى «النهار موجود وقت طلوع الشمس» النهار موجود في الواقع في ذلك الوقت، فلا بد في صدقه من وجود المطلق مع القيد في الواقع، فلم لم يتحقق لم يتحقق مع القيد أيضا.

نعم، القضايا المقيدة بما هي حكاية عن نفس الأمر تدل على ثبوت شيء لشيء في الواقع بحسب الحكاية، فلا يلزم من انتفائه انتفائه بحسب الحكاية، ولكن لا يخفى أن هذا القيد لا يصلح أن يقع مقدما للشرطية، فما قال: إن انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الأمر لا يستلزم انتفاء ثبوته على التقدير، فهو إذا كانت القضية شرطية، والنظر^(١) خارج من البحث.

وفيه نظر ظاهر^(٢)؛ فإن الحكاية كما يصح عن الواقع يصح عن عالم التقدير، وقول الحاكي عن التقدير: «زيد ناهق» كلام تام البتة، وليس إنشاء، فلا بد أن يكون خبرا. غاية الأمر أن العبارة غير موضوعة له، والمعتبر في العلوم والصناعات ما هو حكاية عن الواقع، ولا مضابطة فيه، ومدار صدق

(١) يعني أن ما لا يد منه في صدق الحملية هو ثبوت المحكي عنه في نفس الأمر، والمحكي عنه في النظر المذكور ليس ثبوت القيام في نفس الأمر، بل في الظن به الذي هو حكاية عن القيام في نفس الأمر، فالذي يجب في صدق هذه القضية تحقق الحكاية في نفس الأمر، وهو حاصل، سواء كان القيام حاصلًا في نفس الأمر أم لا. واعترض عليه بأن المحمول حقيقة هو مضمون القيام، وهو حاصل في نفس الأمر، فلا تقيّد إلا في الصورة، وأجيب بأن مراد المحقق الدواني أن المطلق في زيد قائم في ظني ليس هو ثبوت القيام في نفس الأمر، بل الأعم مما هو في نفس الأمر أو بحسب ظن المتكلم، فإذا لم يكن زيد قائما في نفس الأمر وكان قائما في ظن المتكلم لم يلزم كذب المطلق وصدق المقيد، وكذلك المطلق في زيد ناهق وقت حمارته ليس ناهقية بحسب نفس الأمر، فلم يكن النظر خارجا عن المبحث. انظر حاشية محمد عبد الحق الخيرابادي على حمد الله: ٥٧.

(٢) هو ما ذكره حمد الله في شرحه: ٥٦.

القضية على مطابقتها لما حكيت عنه ، لا على مطابقتها للواقع .

نعم ، لما كان الأكثر الحكاية عنه فالصدق كذلك ، بل لو حكى عن عالم التقدير ، كقولنا «زيد إنسان» كان كاذبا البتة ، ومن كذب المطلق في الواقع لا يلزم كذبه في عالم التقدير ، فلم يلزم كذب المقيد ؛ لتحقيق مطلقه الذي هو الثبوت العام ، لا الثبوت في نفس الأمر . هذا ، والله أعلم .

قيل : الفرق بين القضية المطلقة والمقيدة بأن الأولى حكاية عن الثبوت الواقعي ، والثانية عن الثبوت على التقدير ، ولا يلزم من كذب الأولى كذب الثانية ؛ لأن الأولى ليست مطلقا للثانية . واعترض عليه بعض الأساتذة بأن الفرق تحكُّم ، بل مدلول مطلق القضية واحد منطبق على سائر القضايا . هذا ، والله أعلم بالصواب .

(وَيَمَثِلُ ذَلِكَ يَنْحَلُّ شُبْهَةً «مَعْدُومُ النَّظِيرِ»^(١)) ، قرر الشبهة بأن معدوم النظير الذي هو المقيد ثابت لزيد مثلا ، مع أن مطلقه الذي هو المعدوم غير ثابت له ، فلا شك في انحلاله بمثل ذلك الجواب ؛ فإن مطلقه المعدوم الأعم من كونه نظير زيد أو نفسه ، وهو ثابت في ضمن ثبوته ، وإن جعل المعدوم من العدم الرابطي ، ويكون معناه زيد ليس له نظير وسبق الشبهة لا ينحل بذلك ، بل يحتاج إلى ما أجاب به الشيخ ، من أنه ليس مقيدا للمعدوم ، وأن المعنى الرابطي غير مستقل مغاير بالذات للمعدوم المحمول المستقل ، والله أعلم بحقيقة الحال .

(أقول) : في نصرة أهل المنطق مهذا للأصل ، وهو : (أَنَّهُمْ - وَمِنْهُمْ الْمُحَقِّقُ الدَّوَانِيُّ - جَوَّزُوا اسْتِزَامَ شَيْءٍ لِلنَّبِضِ وَالنَّقِصِينِ) ، وعليه مدار

(١) هذا بقية كلام المحقق الدواني .

القياسات الخلفية؛ (بَاءٌ عَلَى جَوَازِ اسْتِزْلَامِ مُحَالٍ^(١) مُحَالًا، وَتَنَبَّهُوا بِذَلِكَ فِي مَوَاضِعَ عَدِيدَةٍ^(٢))، مِنْهَا فِي جَوَابِ الْمَعَالِطَةِ الْعَامَّةِ الْوُرُودِ الْمَشْهُورَةِ، مِنْ أَنَّ الْمُدَّعَى ثَابِتٌ، وَإِلَّا) يَكُنْ ثَابِتًا (فَنَقِيضُهُ ثَابِتٌ، وَكُلَّمَا كَانَ نَقِيضُهُ ثَابِتًا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ [ثَابِتًا]^(٣)). وَإِنْ شُكِّتْ قُلْتُ: كَانَ قَضِيَّةٌ مَا ثَابِتَةٌ، فَلَا يَرْدُ أَنْ نَقِيضُ كُلِّ شَيْءٍ رَفْعُهُ، وَهُوَ لَيْسَ بِشَيْءٍ، فَعَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِ النَقِيضِ لَا يَثْبُتُ شَيْءٌ، بَلْ يَرْتَفِعُ شَيْءٌ، عَلَى أَنَّهُ إِنْ فَرضَ الْمُدَّعَى سَالِبَةً لَا يَفِي هَذَا الدَّعَى؛ فَإِنْ نَقِيضُهَا أَوْ لَازِمُهُ الثُّبُوتِ الَّذِي هُوَ الشَّيْءُ، (فَكُلَّمَا لَمْ يَكُنْ الْمُدَّعَى ثَابِتًا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا)، أَوْ قَضِيَّةٌ مَا صَادِقَةٌ، (وَيَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِيضِ إِلَى قَوْلِنَا «كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا»، أَوْ كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ قَضِيَّةٌ مَا صَادِقَةٌ (كَانَ الْمُدَّعَى ثَابِتًا، هَذَا خُلْفٌ)، فَثَبِتَ الْمُدَّعَى.

قال بعض الأساتذة: إِنْ بَطْلَانُ هَذَا الْعَكْسِ إِنَّمَا يَوْجِبُ بَطْلَانَ النَتِيجَةِ الْمَوْجِبِ لِبَطْلَانِ إِحْدَى مُقَدِّمَتَيْ الْقِيَاسِ، أَوْ هَيْئَتِهِ، لَا بَطْلَانَ نَقِيضِ الْمُدَّعَى حَتَّى يَثْبُتَ الْمُدَّعَى، فَهَذِهِ الْمَغْلُطَةُ لَيْسَتْ عَامَةً الْوُرُودِ، بَلْ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى

(١) كَذَا فِي حَمْدِ اللَّهِ، وَفِي بَحْرِ الْعُلُومِ: «الْمُحَال».

(٢) قَالَ الْخَيْرَابَادِيُّ فِي حَاشِيَةِ حَمْدِ اللَّهِ (٦٢): «إِنْ الْمَصْنَفُ قَدْ اسْتَعْمَلَ هَذِهِ الْمَقْدَمَةَ فِي مَوَاضِعَ، وَتَمَسَّكَ بِهَا فِي حُلِّ إِشْكَالَاتٍ كَثِيرَةٍ، كَمَا سَيُظْهِرُ... وَلَعَلَّ الْحَقَّ مَا قَالَ صَاحِبُ الْقَبَسَاتِ: إِنْ تَوَسَّعَ اسْتِزْلَامُ الْمُحَالِ مُحَالًا عَلَى الْإِطْلَاقِ مِنْ خِيسِ الْإِعْتِرَاضِ، وَإِنْ هُوَ إِلَّا سَبِيلُ اللَّانْسَلِيمِ وَلِغُلَايَكُونِيْنِ، وَمِنْ الذَّائِعَاتِ الْمَقْبُولَةِ أَنَّ الْاسْتِزْلَامَ بَيْنَ الْمُحَالَيْنِ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا تَنَافٍ فِي لِحَاطِ الْعَقْلِ، وَكَانَ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةٌ ذَاتِيَّةٌ. فَإِنْ قِيلَ: إِنَّهُمْ قَالُوا فِي إِثْبَاتِ قَدَمِ الزَّمَانِ إِنْ عَدِمَهُ اسْتِزْلَامُ وَجُودِهِ، وَقَالَ الشَّيْخُ: إِنْ أَرَفَعَ النَّقِيضُ اسْتِزْلَامَ اجْتِمَاعِهِمَا، يَقَالُ: اسْتِزْلَامُ عَدَمِ الزَّمَانِ وَجُودُهُ إِنَّمَا يَتَأْتَى إِذَا كَانَ عَدَمُهُ زَمَانِيًا مُتَقَدِّرًا، وَأَمَّا إِذَا كَانَ عَدَمُهُ دَهْرِيًّا لَا امْتِدَادَ فِيهِ وَلَا تَقَدَّرَ فَلَا، وَالْعِلَاقَةُ فِي اسْتِزْلَامِ أَرَفَاعِ النَّقِيضِ لاجْتِمَاعِهِمَا ظَاهِرٌ».

(٣) مَا بَيْنَ [] لَيْسَ فِي حَمْدِ اللَّهِ، وَهُوَ فِي بَحْرِ الْعُلُومِ مُتَنَا.

قاعدة إنتاج اللزوميتين لزومية، أو انعكاس الموجبة الكلية كنفها. وهذا الكلام جيد على التقرير المشهور، وربما يقرر بأن المدعى ثابت، وأن عدم ثبوته ملزوم لثبوت شيء من الأشياء بذلك القياس، فيكون ملزوما للزوم شيء من الأشياء له، فيكون ملزوما لهذه القضية الملزومة للعكس، وهو باطل، فيكون ملزومه الذي هو عدم ثبوت المدعى باطلا، فيكون المدعى ثابتا، وهو المطلوب.

وتقرير جواب المصنف: أنا لا نسلم بطلان عكس النقيض؛ فإن المقدم فيه محال، فمن الجائز أن يستلزم ثبوت المدعى الذي هو متاف له، وليس هذا متعا مجردا، بل له سند جيد، هو أن عدم ثبوت شيء من الأشياء ملزوم لارتفاع النقيضين: المدعى ونقيضه، وهو مستلزم لاجتماع النقيضين، فيكون عدم ثبوت شيء من الأشياء ملزوما لمجموع ثبوت المدعى ونقيضه، فيكون ملزوما لأحدهما الذي هو ثبوت المدعى، فصدق العكس بلا ريب.

فما قال بعض الشراح، من أن عكس قولنا: «لو كان المدعى ثابتا كان شيء من الأشياء ثابتا» مجزوم الصدق، ومع الجزم بصدق عكسه على طريقة القدماء والمتأخرين لا يبقى الجزم بذلك العكس، فالعكس باطل قطعاً، والمنع مكابرة ساقط، لأن عكسه على طريقة القدماء قولنا: «كلما لم يكن شيء ما ثابتا لم يكن المدعى ثابتا»، وهو لزومية موجبة مثل العكس المتقدم، ولا تنافي بين اللزوميتين الموجبتين، وإن كان تاليهما متنافيين.

نعم، العكس على طريقة المتأخرين نقيض للعكس المتقدم، لكن لا اعتداد في الشرطيات، على ما ستقف إن شاء الله.

ثم أجاب بالقده في الصغرى إن أخذت كلية، بأن من تقادير عدم ثبوت

المدعى ثبوت عدم شيء من الأشياء، وعلى ذلك التقدير يرتفع النقيضان، وإن أخذت جزئية فالنتيجة أيضا كذلك، فلا ينمكس بهذا العكس. ولا يخفى أن هذا منع لمقدمة ملمة كليتها عندهم، وعلى التسليم مدار المغلطة. وأيضا المعتبر في الكلية التقادير الممكنة الاجتماع، وهذا التقدير محال الاجتماع، فلا يضر عدم لزوم التالي على هذا التقدير كليتها.

وقد أجيب بأن الشيء المأخوذ في الأصل والعكس مختلفان بالعموم والخصوص، فالعكس «كلما لم يكن ذلك الشيء ثابتا كان المدعى ثابتا»، وفيه نظر، (أما أول): فلأن الشيء المأخوذ في الأصل عام؛ ضرورة ثبوت الأعم عند ثبوت الأخص، فيجب أن يكون في العكس كذلك.

ولما ثانيا: فلأننا نضم إلى تلك المقدمة مقدمة صادقة أخرى، ونقول: كلما لم يكن شيء ما ثابتا لم يكن ذلك الشيء ثابتا، وكلما لم يكن ذلك الشيء ثابتا كان المدعى ثابتا، فينتج ما منع.

ولما ثالثا: فلأننا نضم إلى النتيجة مقدمة صادقة، ونقول: كلما لم يكن المدعى ثابتا كان هذا الشيء ثابتا، وكلما كان هذا الشيء ثابتا كان شيء ما ثابتا، فكلما لم يكن المدعى ثابتا كان شيء ما ثابتا، فالشيء المأخوذ فيه مطلق البتة، ففي عكس نقيضه يجب أخذ نقيض التالي الذي في قوة المهلة سالبة كلية، ويجعل مقدما، ونقيض المقدم تاليا، فيلزم ما منع قطعاً.

وهنا كلام طويل تركناه مخافة التطويل، والله أعلم بحقيقة الحال.

(وَبَعْدَ تَنْهِيدِ ذَلِكَ نَقُولُ: لَوْ كَانَ الشَّرْطُ قَيْدًا لِلْمُسْتَدِّ فِي الْجَزَاءِ)، كما نسب إلى أهل العربية (لَزِمَ اجْتِمَاعُ التَّقْيِضَيْنِ فِيمَا إِذَا كَانَ الْمُقَدَّمُ مَلْزُومًا لَهُمَا)؛ إذ حينئذ يصدق قضيتان، تالي أحدهما موجبة، وتالي أخرى سالبة،

كقولنا: إذا لم يثبت شيء من الأشياء فزيد قائم، وإذا لم يثبت شيء منها فزيد ليس بقائم، فنقول: أهل العربية قد قالوا بأن الشرط في موجبة التالي قيد للثبوت، ففي سالبة التالي إن كان قيداً له أيضاً فقد ورد السلب على المقيد، وثبوته وسلبه نقيضان قطعاً، وإن كان قيداً للسلب فهو سلب مقيد، ولكونه أخص من سلب المقيد صدق سلب المقيد أيضاً، وهما نقيضان، وإلى هذا أشار بقوله:

(فَإِنْ قَوْلَنَا «زَيْدٌ قَائِمٌ فِي وَقْتٍ عَدَمِ ثُبُوتِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ» يُتَأَقَّضُ قَوْلَنَا «زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، [وَهُوَ بَدِيهِيٌّ]»^(١))، وبتقريرنا اندفع ما قال بعض الشراح، من أنهم أرادوا بكون الشرط قيداً في المسند أنه قيد للثبوت في موجبة التالي، وقيد للسلب في سالبة التالي، ونقيض المقيد سلبه، لا السلب المقيد، كما أن نقيض الاتصال رفعه، لا اتصال الرفع.

(وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ فِي الشَّرْطِيَّةِ بِالِاتِّصَالِ بَيْنَ النَّسَبَتَيْنِ فَلَا يُلْزَمُ ذَلِكَ، فَإِنَّ نَقِيضَ الْإِتِّصَالِ رَفْعُهُ، لَا وُجُودَ اتِّصَالٍ آخَرَ أَيَّ اتِّصَالٍ كَانَ^(٢))، تاليه منافي لتالي الأول، أم لا. واعترض بأن اجتماع النقيضين إنما يلزم إذا كان المراد بالتالي الثبوت في نفس الأمر، وهو ممنوع، وإنما المراد الثبوت على ذلك التقدير، فلا تناقض، كما لا تناقض بين المتصلتين المذكورتين.

وأجاب عنه بعض الأساتذة في مكاتباته: أن فيه خلطاً بين الشرطية والحملية؛ فإنه إن أراد بالثبوت على التقدير ثبوت نسبة على تقدير أخرى، بأن

(١) ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

(٢) المتن هكذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم متنا: "... فإن نقيض الاتصال رفعه لا اتصال رفعه لا اتصال آخر أي اتصال كان".

يكون الحكم بين الثبوت والتقدير فسلم أنه لا تناقض، لكن ذلك بعينه مذهب الحكماء وإن غيرت العبارة، وإن أراد ثبوت محمول التالي لموضوعه، بأن يكون مصححا للسكوت عليه لكن على تقدير فممنوع أنه لا تناقض، كيف وقد ورد السلب على ذلك الثبوت، والشيء وسلبه نقيضان ضرورة، وإنكاره مكابرة، هذا، والله أعلم بالصواب.

واعترض عليه بأن اجتماع النقيضين إنما يستحيل إذا لم يكن القيد محالا، والقيد ههنا محال. ألا ترى أنه في الشرطية الميزانية قد يجتمعان على تقدير المقدم المحال، ولا يخفى سخافته؛ فإن اجتماع النقيضين بمعنى مطابقتها لما حكيا عنه محال بالضرورة، وأما في الشرطية فليس الحكم في التالي، فلا حكاية، فلا مطابقة لما حكيا عنه، والله أعلم بالصواب.

(فَمَذْهَبُ الْمُنْطِقِيِّينَ هُوَ الْحَقُّ). قال في «الحاشية»: إنتاج اللزوميتين لزومية ضروري، وإنما يتسر على نظم طبعي على مذهب أهل المنطق، بخلاف ما ذهب إليه أهل العربية. ومثله ما قال بعض الأساتذة رَحِمَهُمُ اللَّهُ: القياس الاستثنائي إنما ينتج إذا كان الشرطية على فهم أهل المنطق، دون أهل العربية؛ فإن ثبوت شيء لشيء على تقدير لا يلزم من انتفائه انتفاء التقدير، اللهم إلا بملاحظة لزومه للتقدير، وهذا كلام متين غاية المتانة، والله أعلم بحقيقة الحال.



(فَضَّلْ)

[فِي تَقْسِيمِ الْقَضِيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمَوْضُوعِ]

(الْمَوْضُوعُ إِنَّ كَانَ جُزْئِيًّا)، لم يقل علماً ليدخل نحو «هذا قائم»، ولأنه حقيقه في اللفظ فيختص بالملفوظة ظاهراً، (فَالْقَضِيَّةُ شَخْصِيَّةٌ وَمَخْصُوصَةٌ، وَإِنْ كَانَ كُلًّا فَإِنَّ حُكْمَ عَلَيْهِ بِلاَ زِيَادَةٍ شَرْطٍ) من العموم والخصوص (فَمُهْمَلَةٌ عِنْدَ الْقَدَمَاءِ، وَإِنْ حُكِمَ عَلَيْهِ بِشَرْطِ الْوَحْدَةِ الذَّهْنِيَّةِ فَطَبِيعِيَّةٌ). الفرق بين موضوع الطبيعية والمهملة أن الماهية ربما تلاحظ من حيث الإطلاق، لا بأن يكون الإطلاق قيداً في الملحوظ فيه، بل قيداً له في اللحاظ فقط، فهي من هذه الحبيثة لا يسري إليها أحكام الأفراد أصلاً؛ لأنها أحكام بالنظر إلى الخصوصية.

وربما تلاحظ من حيث هي، مع قطع النظر عن العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، لا في اللحاظ ولا في الملحوظ، ويجري فيه أحكام العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، فالماهية بالاعتبار الثاني موضوع المهملة، وبالاعتبار الأول موضوع الطبيعية، ويعبر عنه بالماهية من حيث الإطلاق وبشرط الوحدة الذهنية ومن حيث العموم، وهذه عبارات وعنوانات والمعنون واحد.

(وَإِنْ حُكِمَ [فِيهَا] عَلَى أَفْرَادِهِ)، أي على الكلي من حيث السريان في الأفراد، (فَإِنْ بَيَّنَّ [فِيهَا] كَمِّيَّةَ أَفْرَادِهِ^(١)) كلاً أو بعضاً (فَمَخْصُوصَةٌ وَمُسَوَّرَةٌ،

(١) المتن هكذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم متناً: «فإن بين كمية أفراد الموضوع».

وَمَا بِهِ الْبَيَانُ، أي بيان الكمية [إِسْمِي^(١)] سُورًا، وَقَدْ يُذَكَّرُ السُّورُ فِي جَانِبِ الْمَحْمُولِ^(٢)، نحو الحيوان كل إنسان، (فَتَسْمَى الْقَضِيَّةُ مُنْعَرَفَةً)، وتفصيلها مع قلة الجدوى في المطولات^(٣).

(وَأِنْ لَمْ تُبَيَّنْ) كمية الأفراد (فَمَهْمَلَةٌ عِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ). اعلم: أن القدماء لم يعتبروها؛ لأن اعتبار الجزئية يغني عن اعتبارها، لكن ما فعله المصنف حسن، (وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا إِنَّهَا تُلَازِمُ الْجُزْئِيَّةَ). هذا بظاهره يدل على أن القول بالتلازم بينهما إنما وقع من المتأخرين، وليس الأمر كذلك؛ فإن الشيخ قد صرح في تصانيفه بالتلازم.

نعم، يرد عليهم أنها لا تصلح لملازمة الجزئية؛ إذ تصدق في مادة الطبيعية أيضا، وما قال المحقق الدواني رَحِمَهُ اللهُ^(٤)، من أن الأفراد المعتمدة في الجزئية أهم من الاعتبارية والحقيقية، ففي «الإنسان كلي» يصدق «بعض الإنسان كلي»، فمع أنه خلاف مصرحاتهم لا يفي بالمقصود؛ فإنه ربما يحكم فيها بأحكام لا يسري إلى الأفراد، حقيقة كانت أو اعتبارية، كقولنا «الإنسان موضوع المهملة»، فالحق أن القول بتلازم الجزئية والمهملة مردود أو مأول.

= ثم «الكمية» تقرأ بتخفيف الميم حسب قاعدة النسبة، ويجوز تشديدها أيضا، وهو الأكثر جريا على الألسنة.

(١) ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.
(٢) سواء ذكر مع ذلك في جانب الموضوع أيضا أو لم يذكر، كما ذكره السيد في حواشي الشمية: ٤٦/٢.

(٣) قال الكليني في البرهان (١٦): «ولا يراد بالمحمول الأفراد في القضايا المتعارفة، بل في المنحرفات، نحو: الإنسان كل ناطق».

(٤) في شرح التهذيب: ١/٢٥.

(اعْلَمْ: أَنَّ مَذْهَبَ أَهْلِ التَّحْقِيقِ)، كالمحقق الدواني رَحِمَهُ اللهُ^(١) وأتباعه (أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْمَحْصُورَةِ^(٢)) عَلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ، لكن من حيث الانطباق على الأشخاص، ونسب هذا إلى القدماء، خلافا للمتأخرين؛ إذ عندهم الحكم على الأفراد؛ (لِأَنَّهَا)، الحقيقة ([هِيَ] الْحَاصِلَةُ فِي الذَّهْنِ حَقِيقَةً)، أي من غير واسطة في العروض، فهي معلومة بالذات؛ لأن العلم الحصول في الذهن، (وَالْجُزْئِيَّاتُ مَعْلُومَةٌ بِالْعَرَضِ)، أي بواسطة معلومية الحقيقة؛ بناء على أن الوجه في العلم بالوجه معلوم بالذات، وإذا الوجه معلوم بالعرض، وإذا كان من شرط الحكم تصور المحكوم عليه (فَلَيْسَتْ) الأفراد (مَحْكُومًا عَلَيْهَا إِلَّا كَذَلِكَ)، أي بالعرض، وكانت الحقيقة محكوما عليها بالذات.

ثم ههنا أبحاث، الأول: ما أورده بعض الشراح، وقال: لا أفقه ماذا يريدون، إن أرادوا بالطبيعة من حيث الانطباق على أفراد هذا المركب التقيدي فهو باطل، وإلا يلزم أن يكون كل موضوع مركبا. وإن أرادوا مرتبة من مراتب الماهية فهي إما عبارة عن الماهية من حيث وجودها في الذهن بوجود ينسب إلى الأفراد. وعلى هذا ينحصر القضية المحصورة في الذهنية. وأيضا في ثبوت المحمول لهذه المرتبة كلام؛ إذ الظاهر أن المحمول لا يثبت إلا لموجود خارجي.

وإما عبارة عن موجود خارجي، فظاهر أن الموجود في الخارج إما نفس الماهية أو أفرادها، وعلى الأول يصير القضية مهمة، وعلى الثاني لا يصلح للحكم على رأيهم.

(١) انظر منبعه في شرحه على التهذيب: ١/٢٤ - ١/٢٥.

(٢) كذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «المحصورات».

فإن قلت: لعل في الخارج مرتبة سوى مرتبة الماهية من حيث هي، والأفراد يعبر عنها بهذا المركب التقييدي؟

قلت: فهو إما معنى كلي مشترك في جميع الأفراد، أو في كل فرد من أفراد معنى مغاير لما في الفرد الآخر، فعلى الأول يصير القضية مهمة، وعلى الثاني حاله كحال الأفراد، انتهى كلامه ملخصاً.

ولا يخفى ما فيه من الاختلال؛ فإن في الخارج الماهية بحيث يصلح للانطباق على الأفراد، وهي اعتبار أخص من موضوع المهمة. نعم، يتعقد منه مهمة المتأخرين، لكن لا يضرنا.

وإن شئت زيادة تفصيل فاستمع [إلى] التقسيم من الرأس، فنقول: الموضوع جزئي أو كلي، سواء كان ذاتياً أو عرضياً، وله اعتبارات ثلاثة: الأول نفس الشيء من حيث هي، الثاني الماهية المنحازة في الذهن، بحيث لا يمكن سراية أحكام الأفراد إليها، ويعبر عنها بالماهية بشرط الوحدة الذهنية، الثالث الماهية المنحازة المتحدة مع الأفراد ذهنياً أو خارجاً، محققاً أو مقدراً، وهذان الاعتباران أخصان من الأول، فالجزئي موضوع الشخصية، والكلي بالاعتبار الأول موضوع المهمة، وبالاختبار الثاني موضوع الطبيعة، وبالاختبار الثالث موضوع المحصورة ومهمة المتأخرين، فتأمل، وكن على بصيرة وتوكل على الله؛ فإنه أعلم بالصواب.

الثاني: أن الأفراد وإن لم تكن متصورة بالذات، لكنها ملتفت إليها بالذات؛ فإن في علم الشيء بالوجه متصور بالذات، وذو الوجه ملتفت إليها^(١) بالذات، ولا يشترط للالتفات والحكم الحصول بالذات، كما ظن، بل

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «إليه».

الحصول بالعرض والالتفات بالذات كاف للحكم. وما قال ميرزاجان: إن معنى كون ذي الوجه ملتفتا إليه بالذات أن الوجه ملتفت إليه من حيث اتحاده مع ذي الوجه، فمع كونه بعيدا عن عباراتهم مصادم للضرورة، كما لا يخفى.

والقول بأن المحكوم عليه بالذات يجب تصوره بالذات، ولا يكفي الالتفات بالذات غير تام؛ فإن ذلك لم يُزَهِرْهُنْ عليه، بل الذي لا بد للحكم الاستقلال، وذلك باللحاظ والالتفات حاصل.

وما قال ميرزاجان: إن حصول الوجه غير حصول ذي الوجه، فهو مجهول مطلق بالذات؛ لعدم تعلق العلم به حقيقة، ومعلوم بالعرض، والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم، فالطبيعة محكوم عليها بالذات، دون الأفراد. وبناء على هذا قال: لا بد أن يحصل المعرفة أولا بنفسه حين الكسب، ثم يطلب تصوره بوجه آخر، حدا كان أو رسما غير سديد؛ فإنه إن أراد بالمجهول المطلق ما لا يحصل بوجه ولا بنفسه فلا نسلم أن الأفراد مجهولة مطلقا بهذا المعنى، وإن أراد ما لا يحصل بنفسه، وإن حصل بوجهه فلا نسلم امتناع الحكم، كيف وذلك ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه، بل هو أول النزاع، والتفريع بناء فاسد على فاسد، هذا، والله أعلم.

الثالث: أن الوصفين قد يتنافيان، كقولنا «كل نائم مستيقظ»، فكيف يصح الحكم بثبوت المحمول المتنافي لحقيقة الموضوع لها، والتزام ذلك - ولو بالعرض - بعيد عن الإنصاف، كيف، وليس وصف الموضوع متحدا مع الأشخاص حين ثبوت وصف المحمول.

الرابع: أنا نحكم ضرورة في بعض القضايا بالثبوت بالذات، وإنكار هذا مكابرة، فلا بد من أن يكون المحكوم عليه بالذات الأشخاص.

الخامس: أن كل واحد من الأشخاص أخص من الطبيعة؛ لتحقيقها في البعض فقط، بدون الكل، فيكون المحمول عرضاً غريباً للموضوع، فلا تقع القضية حينئذ مسألة برهانية. الجواب: أن حقيقة الموضوع قد يكون معروضة للمحمول بالذات، إذا كانت نوعاً للأشخاص، والأشخاص بواسطتها، كقولنا «النار حار يابس»، أو بواسطة أمر مساو للنوع، كقولنا «ما ليس فيه مبدأ ميل مستقيم، لا يقبل الخرق»، فحينئذ تقع مسألة برهانية. نعم، في بعض القضايا ليس الأمر كذلك، فيلزم عدم وقوعها مسألة برهانية، فتأمل.

السادس: ما أشار إليه بقوله: (وَرُبَّمَا يَتَرَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ)، أي الحكم على الحقيقة (لَا تَقْضَى الْإِيجَابُ وَجُودَ الْحَقِيقَةِ حَقِيقَةً؛ فَإِنَّ الْإِيجَابَ يَسْتَدْعِي وَجُودَ الْمُثَبَّتِ لَهُ، وَأَنَّ الْمُثَبَّتَ لَهُ هُوَ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ حَقِيقَةً، مَعَ أَنَّ التَّالِي بَاطِلٌ؛ إِذْ (إِنَّهَا قَدْ تَكُونُ عَدَمِيَّةً)، كما في المعدولة الموضوع، (بَلْ سَلْبِيَّةً)، كما في سالبة الموضوع، (فَالْحَقُّ أَنَّ الْأَفْرَادَ وَإِنْ كَانَتْ مَعْلُومَةً بِالْوَجْهِ، لَكِنَّهَا مَحْكُومَةٌ عَلَيْهَا حَقِيقَةً، أَلَا تَرَى إِلَى الْوَضْعِ الْعَامِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصِّ؛ فَإِنَّ الْمَعْلُومَ بِالْوَجْهِ هُوَ الْمَوْضُوعُ لَهُ حَقِيقَةً).

وَالْجَوَابُ: أَنَّ اتِّحَادَ الْمُثَبَّتِ لَهُ وَالْمَحْكُومِ عَلَيْهِ مطلقاً ممنوع، كيف، (وَأَنَّ مُقَادَّ الْإِيجَابِ مُطْلَقاً هُوَ الثَّبُوتُ مُطْلَقاً)، سواء كانت بالذات أو بالعرض، (وَكُلُّ حُكْمٍ ثَابِتٍ لِلْأَفْرَادِ ثَابِتٌ لِلطَّبِيعَةِ فِي الْجُمْلَةِ)، أو بالعرض، فيكون صالحة لكونها محكوماً عليها بالذات، مع عدم صلاحها لكونها مثبتاً لها بالذات.

(وَأَمَّا أَنَّهُ لِمَادَا أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ لِلطَّبِيعَةِ أَوْ لِلْفَرْدِ؟ فَمَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ، فَتَأَمَّلْ). وقد يقال: فعلى هذا يلزم أن يكون النتيجة والمقدمات

متخالفة في الثبوت، بأن يكون الثبوت في المقدمات بالذات، وفي النتيجة بالعرض، كقولنا «الإنسان أعمى» «وكل إنسان متحرك»، فينتج «بعض الأعمى متحرك»، مع أن الضرورة يحكم بالتوافق. والجواب بالتزام ذلك، والحكم بكون الضرورة ضرورة الوهم.

ثم الحق أن القضايا المستعملة في العلوم يحكم فيها بالثبوت بالذات، أي من غير واسطة في العروض، وإنكار ذلك مكابرة بعيدة عن الإنصاف، كيف، والثبوت بالعرض ليس ثبوتا حقيقة، ولا يحصل اليقين الدائم به إلا بعد حصول اليقين بالواسطة، على ما تقرر عندهم، وثبوت المحمول بعنوان الموضوع بالذات غير بين في كثير من المواضع، بل عدمه بين؛ فإن الموضوع ربما يكون عرضا ذاتيا معدوما في الخارج، فإذا الحق أن الحكم في القضايا المتعارفة في الحكمة على الأفراد، كما عليه المتأخرون، ويمكن تطبيق عبارات الشيخ عليه أيضا. والعلم بالوجه كان للحكم^(١)، والله أعلم بالصواب.

(الْمَحْصُورَاتُ أَرْبَعٌ: الْمَوْجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ، وَسُورُهَا «كُلٌّ» وَلَا مَ الْإِسْتِفْرَاقِ^(٢))،
وقد عُدَّ أسماء العدد أيضا منه، وهذا إنما يتم لو كانت أفرادية، وهو في حيز
الخفاء عند أصحاب فن اللغة، (وَالْمَوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ، وَسُورُهَا «بَعْضٌ»
وَوَاحِدٌ)، وَالسَّائِيَةُ الْكُلِّيَّةُ، وَسُورُهَا «لَا شَيْءٌ» وَلَا وَاحِدٌ وَوُقُوعُ الْكِرَةِ

(١) كذا في الأصل.

(٢) قال الكليني في البرهان (١٦، ١٧): «إن لام التعريف في نحو قولك: الإنسان كذا إن حملت على العهد الخارجي الشخصي كانت قضية شخصية، وإن حملت على الجنس من حيث هو كانت طبيعية، أو من حيث تحققه في ضمن الأفراد مطلقا كانت مهمله، أو في ضمن كل فرد كما هو الاستفراق كانت كلية، أو في ضمن البعض الغير المعين كما هو العهد الذهني كانت جزئية، فهي على الأخيرين سورة».

تَحْتَ النَّفْيِ^(١)، فإنه يفيد الاستغراق وضعا لا عقلا، كما زعم المصنف في «المسَلَّم»؛ فإن نفي النكرة صحيح باعتبار بعض الأفراد عقلا، (وَالسَّائِغُ الْجُزْئِيَّةُ، وَسُورُهَا «لَيْسَ كُلُّ»)، إذا كان المقصود منه رفع الإيجاب الكلي، (و «لَيْسَ بَعْضُ»)، إذا لم يقصد به رفع الإيجاب الجزئي، وإلا فسور السلب الكلي، (و «بَعْضُ لَيْسَ»)، وَفِي كُلِّ لُغَةٍ سُورٌ يَخُصُّهَا)، وهو ظاهر.



(١) المتن هكذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «... ووقوع النكرة في حيز النفي».

(تبصرة) في تحقيق المحصورات^(١)

(قَدْ جَزَتْ عَادَتُهُمْ بِأَنَّهُمْ يُعَبَّرُونَ عَنِ الْمَوْضُوعِ بِـ(ج)، وَعَنِ الْمَخْمُولِ بِـ(ب)، وَالْأَشْهُرُ التَّلَفُّظُ بِهِمَا اسْمًا مُرَكَّبًا، كَالْمُقَطَّعَاتِ الْقَرَائِنَةِ)، هَذَا مُخَالَفٌ لِرِسْمِ الْخَطِّ؛ فَإِنَّ الْأَصْلَ أَنْ يَتَلَفَّظَ كَمَا كَتَبَ، وَالْعَدُولُ بِلاَ ضَرُورَةٍ غَيْرِ سَلِيدٍ. قَالَ الْفَاضِلُ اللَّاهُورِيُّ^(٢): الْأَشْهُرُ التَّلَفُّظُ بِهِمَا بَسِيطِينَ، وَهُوَ الْأَظْهَرُ^(٣). وَبَدُلْ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُمْ يُعَبَّرُونَ بِالْحَجِيمِ وَالْحِجِيَّةِ وَالْبَاءِ وَالْبَائِيَّةِ.

وَبِالْجُمْلَةِ إِذَا أَرَادُوا التَّعْبِيرَ عَنِ الْمَوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ مَثَلًا لِإِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ عَلَيْهَا

(١) الغرض من تحقيق المحصورات هو بيان المراد من موضوعاتها ومحمولاتها والنسبة فيها، وبيان حقيقة صدق القضية وأحوال صدقها، إلى غير ذلك مما ستقف عليه. قال القطب في شرح المطالع (٨٧): «أهم المهمات في هذا الباب تحقيق المحصورات؛ لا ابتناء معرفة الحجج التي هي المطلب الأعلى من هذا الفن عليها، ووقوع الخطب العظيم بسبب الغفلة عنها». وانظر هذا البحث في الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٢٨٠/١ - ٢٨٦، شرح الشمسية مع الحواشي: ٣٠/٢ - ٥٢، المطالع مع شرحه: ٨٧ وما بعدها، تيسير القواعد المنطقية، د/ محمد شمس الدين إبراهيم: ١٣٠ - ١٣٧.

(٢) هو: العلامة المحقق عبد الحكيم بن شمس الدين الشَّيْخُ الْكُوتَيْ، الإمام الكبير، العلامة التحرير، المحقق المستنير حكيم البلاد الهندية، مجدد العلوم العقلية والفلسفية، توفي عام ١٠٦٧هـ. له: حواشي شرح الشمسية، حواشي شرح المواقف، حاشية على حاشية الخياي على شرح العقائد النسفية، حاشية على تفسير البيضاوي، وغيرها. انظر كشف الظنون: ١١٤٨/٢، ١٨٩٤، الأعلام: ٢٨٣/٣.

(٣) انظر ما نقله عنه الشارح في حواشي عبد الحكيم على شرح الشمسية: ٣١/٢، ونقله المحشي الفاضل محمد إلياس بطوله، فانظره إن شئت في هامش بحر العلوم (ص: ١٤٤).

جَرَدُوها عَنِ الْمَوَادِّ؛ دَفَعًا لِمَتَوَحُّمِ الْإِنْحِصَارِ فِي تِلْكَ الْمَوَادِّ، (وَقَالُوا: «كُلُّ جَ ب»)، اختصاراً في العبارة، ولا يحصل هذا الغرض في «كُلُّ موضوع محمول».

(فَهَهُنَا أَرْبَعَةُ أُمُورٍ، فَلْنَحَقِّقْ أَحْكَامَهَا فِي مَبَاحِثِكُمْ هـ) :

الأول: أَنَّ الْكُلَّ ^(١) يُطْلَقُ بِمَعْنَى الْكُلِّيَّةِ تارة، (مِثْلُ «كُلُّ إِنْسَانٍ نَوْعٌ»، وَبِمَعْنَى الْكُلِّ الْمَجْمُوعِيِّ) تارة، (نَحْوُ «كُلُّ إِنْسَانٍ»)، أي مجموع الإنسان (لَا يَسْمُهُ هَذِهِ الدَّارُ) ^(٢)، وَبِمَعْنَى الْكُلِّ الْفَرَادِيِّ ^(٣) تارة، أي كل واحد واحد، بدلاً كان أو تعاقباً أو اجتماعاً، (وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَفْهُومَاتِ الثَّلَاثَةِ ظَاهِرٌ ^(٤))؛ إذ الأول لا يسري إليه أحكام الأفراد أصلاً، بخلاف الآخرين، ويصدق الثاني في المثال المذكور، دون الثالث، وفي قولنا «كل إنسان يشبعه هذا الرغيف» يصدق الثالث دون الثاني.

(وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْقِيَاسَاتِ وَالْعُلُومِ هُوَ الْمَعْنَى الثَّالِثُ، وَالْمُسْتَعْمَلُ عَلَيْهِ هِيَ

(١) سبب البحث عنه أَنَّ «كل» من أسوار القضية الكلية، كما سبق، إلا أَنَّ لفظ «الكل» تـ ما يصلح للسورة ومنه ما لا يصلح لها.

(٢) قال الكليني في البرهان (١٧): «يراد به - أي بالكل المجموع - مجموع الأجزاء، كما إذا أُضيفت إلى المعرفة، نحو: كل الرمان أكلته، فحينئذ لا تكون سوراً، بل عنوان الموضوع، كما في قولك: مجموع أفراد الإنسان، فإن أريد المجموع الشخصي كانت شخصية، أو كل مجموع أو بعضه كانت كلية أو جزئية على حسب الإرادة».

(٣) هذه الإطلاقات الثلاثة لـ «الكل» هو ما ذكره القطب في شرح المطالع (٨٧)، كما أشار إليه عبد الحكيم في حواشي الشمسية: ٣٢/٢. قال الكليني في البرهان (١٧) عن الكل الأفرادي: «يراد به كل فرد من الأفراد الممكنة المحققة في الخارجيات، أو المقدرة في الحقيقيات، أو من الأفراد الذهنية في الذهنيات، كما إذا أُضيفت إلى النكرة، فحينئذ تكون سوراً».

(٤) قاله الأرموي في المطالع: ٨٧.

الْمَحْصُورَةُ^(١)، وَأَمَّا الْأُولَى فَطَبِيعِيَّةٌ، وَالثَّانِيَةُ شَخْصِيَّةٌ، إِنْ كَانَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ لِلْكَلِّ جُزْئِيًّا، نَحْوُ «كُلُّ زَيْدٍ حَسَنٌ»، (أَوْ مُهْمَلَةٌ)، إِنْ كَانَ كَلِمًا، كَمَا فِي الْمَثَالِ الْمَذْكُورِ؛ فَإِنْ مَجْمُوعُ الْأَشْخَاصِ يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ، لَا كَمَا ظَنَّ الْبَعْضُ أَنَّهَا شَخْصِيَّةٌ مُطْلَقًا، أَوْ مُهْمَلَةٌ مُطْلَقًا، كَذَا فِي «الْحَاشِيَةِ». (و) الْقَضِيَّةُ (الَّتِي اسْتَمَلَّتْ عَلَى الْبَعْضِ الْمَجْمُوعِيِّ مُهْمَلَةً) اتَّفَاقًا.

(الثَّانِي: أَنْ (ج) لَا تَغْنِي بِهَا مَا حَقِيقَتُهُ (ج))، وَإِلَّا لَمَا يَتَنَاوَلُ «كُلُّ كَاتِبٍ إِنْسَانٌ»، وَلَمَا يَنْتِجُ الشَّكْلُ الْأَوَّلُ؛ لِعَدَمِ الْإِنْدِرَاجِ، (وَلَا) نَعْنِي (مَا هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ)، أَيْ بـ(ج)، بَأَن يَكُونُ جُزْءٌ لَهُ أَوْ عَرْضِيًّا، وَإِلَّا لَمَا يَتَنَاوَلُ «كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ»، وَلَمْ يَنْتِجِ الشَّكْلُ الْأَوَّلُ، (بَلْ) نَعْنِي مَا هُوَ (أَعَمُّ مِنْهُمَا، وَهُوَ مَا يَصُدَّقُ عَلَيْهِ (ج) مِنَ الْأَفْرَادِ)، صَدَقًا ذَاتِيًّا أَوْ عَرْضِيًّا.

(وَتِلْكَ الْأَفْرَادُ قَدْ تَكُونُ حَقِيقَةً)، وَهِيَ مَا يَكُونُ خُصُوصِيَّةً مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ الْمَعْتَبَرِ، سِوَاهُ كَانَ فَرْدًا أَوْ حَصَّةً، وَهِيَ أَيْضًا قَدْ تَسْمَى اعْتِبَارِيَّةً أَوْ شَخْصًا أَوْ صَنَفًا أَوْ نَوْعًا، (كَالْأَفْرَادِ الشَّخْصِيَّةِ أَوْ النُّوعِيَّةِ^(٢))، وَهَذَا أَجُودُ مِمَّا قَالُوا^(٣): إِنْ كَانَ (ج) جِنْسًا أَوْ عَرْضًا عَامًّا أَوْ فَصْلًا بَعِيدًا فَالْحُكْمُ عَلَيْهَا

(١) وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ مَوْضِعَ الْمَحْصُورَاتِ كَلِمِي، فَيَكُونُ مَعْنَى الْكَلِمَةِ الْمَوْجِبَةُ أَنَّ كُلَّ فَرْدٍ فَرْدٌ مِنْ أَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ كَذَا.

(٢) كَذَا فِي حَمْدِ اللَّهِ، وَفِي بَحْرِ الْعُلُومِ: «النُّوعِيَّةُ» بِالْوَاوِ بَدَلُ «أَوْ».

(٣) مِمَّنْ قَالُوهُ الْقُطْبُ فِي شَرْحِ الشَّمْسِيَّةِ (٣٨/٢)، وَنَصَّ عِبَارَتَهُ: «أَمَّا ذَاتُ الْمَوْضُوعِ فَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ أَفْرَادُ جٍ مُطْلَقًا، بَلِ الْأَفْرَادُ الشَّخْصِيَّةُ، إِنْ كَانَ جٍ نَوْعًا أَوْ مَا يَسَاوِيهِ مِنَ الْعَرْضِ الْعَامِّ. فَإِذَا قُلْنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ أَوْ كُلُّ نَاطِقٍ أَوْ كُلُّ ضَاحِكٍ كَذَا فَالْحُكْمُ لَيْسَ إِلَّا عَلَى زَيْدٍ وَعَمْرٍو وَبَكْرٍ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَفْرَادِهِ الشَّخْصِيَّةِ. وَإِذَا قُلْنَا: كُلُّ حَيَوَانٍ أَوْ كُلُّ مَا شِئْنَا كَذَا فَالْحُكْمُ عَلَى زَيْدٍ وَعَمْرٍو وَغَيْرِهِمَا مِنْ أَشْخَاصِ الْحَيَوَانِ، وَعَلَى الطَّبَائِعِ النَّوعِيَّةِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَغَيْرِهِمَا».

جميعا، وإن كان نوعا أو خاصة أو فصلا قريبا فالحكم على الأشخاص فقط؛
ليدخل فيه نحو «كل نوع كذا»، ويكون مفهوم القضية منطبقا على سائر
القضايا. وحينئذ لا حاجة إلى ما أجاب به شارح «المطالع»، من أن الكلام
في القضايا المستعملة في الحكمة، ومورد النقض خارج عما نحن فيه^(١).

(وَقَدْ تَكُونُ اغْتِيَابِيَّةٌ)، وهي ما خصوصيته بمجرد الاعتبار، (كَالْحَيَوَانِ
الْجِنْسِ؛ فَإِنَّهُ أَحْصَى مِنْ مُطْلَقِ الْحَيَوَانِ)، وبهذا دفع الشيخ النقض عن الكلية
القائلة بأن شيئا إذا حمل على شيء، وحمل هذا الشيء على ثالث فيجب
حمل الأول على الثالث، بأن الجنس محمول على الحيوان، وهو على زيد،
مع أن الجنس لا يحمل على زيد، بأن الحيوان المحمول عليه الجنس أخص
من مطلق الحيوان، والمحمول على زيد نفس الحيوان، فلم يتكرر الوساطة.

ومن هنا ظهر سر عدم إنتاج الطبيعية في كبرى الشكل الأول، لكن بقي
هنا شيء، هو أنهم قالوا: إن المحمول في المحصورات هو نفس الشيء،
والموضوع هو الشيء من حيث الانطباق على الأفراد، وهو اعتبار أخص من
الأول، فيلزم أن لا ينتج الكلية في كبرى الشكل الأول، ولا مخلص إلا
بتعميم الأفراد، أو بإنكار كون المحمول نفس الشيء، فتأمل فيه.

(إِلَّا أَنَّ الْمُتَعَارَفَ فِي الْإِغْتِيَابِ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ) من الأفراد الحقيقية
الأعم من الحصة والفرد، لا المقابل للحصة، كما زعم، حتى يبتاع في
إدخال نحو الوجود، كذا إلى التأويل بالوجود الخاص.

(ثُمَّ أَفْقَارِيٌّ اغْتَبَرُ صِدْقِ عُنْوَانِ الْمَوْضُوعِ عَلَى ذَاتِهِ بِالْإِمْتِنَانِ)^(٢) العام

(١) انظر ما قاله القطب في شرح المطالع: ٨٩، وقد تبعه عليه عبد الحكيم في حواشي
الشمية: ٣٨/٢.

(٢) هنا إشارة إلى عقد من عقدين يشتمل عليهما الحمل، وهو عقد الوضع، لم يوضحهما=

الذاتي، لا الاستعدادي، كما زعم النصار الطوسي والعلامة الشيرازي، حتى يلزم عدم صدق نحو «كل إنسان حيوان»؛ لدخول النطفة في كل إنسان، على أن النطفة لا تستعد للإنسانية؛ فإنها لا تبقى عند صيرورتها إنسانا، والمستعد يجب وجوده عند وجود المستعد له، وللمناقشة فيه مجال.

(حَتَّى يَدْخُلَ فِي كُلِّ أَسْوَدَ الرُّومِيِّ، وَالشَّيْخُ لَمَّا وَجَدَهُ مُخَالَفًا لِلْمُزَفِّ وَاللُّغَةِ)، أي بعيدا عنهما كل البعد، وإلا فمذهب الشيخ أيضا مخالف لهما (اعْتَبَرُ صِدْقُهُ)، أي العنوان (عَلَيْهَا بِالْفِعْلِ) في نفس الأمر (فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، أَوْ فِي الْقَرَضِ الذَّهْنِيِّ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ يَغْتَبِرُ اتِّصَافَهَا بِأَنَّ وَجُودَهَا)، محققا أو مقدرا، وقوله: (بِالْفِعْلِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ) متعلق بقوله: (يَكُونُ كَذَا)، أي

= المصنف ولا الشارح حق التوضيح، فإنا أقوم بتوضيحه باختصار. فاعلم: أن أفراد الموضوع المحكوم عليها لا تؤخذ في القضية مبثرة متفرقة، بل تؤخذ بعنوان يجمعها، هو مفهوم الموضوع، فإذا قلت: «العود طيب الرائحة» فالمحكوم عليه بطيب الرائحة هو أفراد الخشب المعروف بالعود، وقد أخذت تلك الأفراد بعنوان أنها «عود»، ثم حكم عليها بمفهوم المحمول، فانت هنا في الحقيقة قد وصفت تلك الأفراد بوصفين، أحدهما وصف الموضوع، والآخر وصف المحمول. واتصاف الأفراد بوصف الموضوع - وبعبارة المصنف «صِدْقُ عنوان الموضوع على ذاته» - يسمى في اصطلاح هذا الفن «عقد الوضع»، وهو تركيب تقييد عقلي، وعنه يقع التعبير في كتبهم بـ«أن كل ما لو وجد كان ج»، وهذه ليست شرطية كما توهم القطب، بل هو تفسير للقضية الحملية على ما حققه السيد (راجع حواشي الشمسية: ٤٥/٢، المطار على الخيصي: ٢٤٧)، فمعناه في مثالنا «الأفراد الموصوفة بالفل». وأما اتصاف الأفراد بوصف المحمول يسمى «عقد الحمل»، وهو تركيب خبري إسنادي، فصار المعنى «الأفراد الموصوفة بالفل طيب الرائحة». وكلمة «عقد» تعني تركيبا، وبالجمله فإن كل قضية محصورة أو مهمله تشتمل على عقدين: عقد الوضع وعقد الحمل، والقضية وإن دلت على تركيب واحد هو عقد الحمل، إلا أن عقد الوضع يدل عليه العقل كما أوضحنا.

متصفا بالعنوان، (سَوَاءٌ وَجِدَ أَوْ لَمْ يُوْجَدْ)، فالفرض إنما هو فرض الوجود ليعتبر الاتصاف بالفعل في نفس الأمر، لا فرض الاتصاف.

(فَالذَّاتُ الْخَالِيَةُ^(١) عَنِ السَّوَادِ دَائِمًا)، وإن كانت يمكن لها الاتصاف بالسواد (لَا تَدْخُلُ فِي كُلِّ أَسْوَدَ عَلَى رَأْيِ الشَّيْخِ، وَمَنْ قَالَ بِدُخُولِهَا عَلَى رَأْيِهِ، [كُتَّارِ «المَطَالِعِ» وَاتَّبَاعِهِ]^(٢) فَقَدْ غَلَطَ مِنْ قِلَّةِ تَذَبُّرِهِ فِي بَعْضِ عِبَارَاتِهِ^(٣). نَعَمْ، الذَّوَاتُ الْمَمْدُومَةُ الَّتِي هِيَ أَسْوَدُ بِالْفِعْلِ) في نفس الأمر (بَعْدَ) فرض (الْوُجُودِ دَاخِلَةً فِيهِ).

اعلم: أن الشيخ بعد ما حقق أن المراد صدق العنوان بالفعل على الأفراد قال: هذا الفعل ليس فعل الوجود في الأعيان فقط، فربما لم يكن الموضوع ملتفتا إليه من حيث هو موجود في الأعيان، ولا بصفة هو على أن يكون للشيء وهو موجود، بل من حيث هو معقول بالفعل موصوفا بالصفة، على أن العقل يصفه بأن وجوده بالفعل يكون كذا، سواء وجد أو لم يوجد، فيكون قولك «كل أبيض» معناه كل واحد مما يوصف عند العقل بأن يجعل وجوده بالفعل أنه أبيض دائما، أو في وقتٍ أيَّ وقت كان، اهـ.

فحسب المتأخرون أن المعبر فرض العقل اتصاف الأفراد بالعنوان، مطابقا كان أو غير مطابق، حتى دخل في «كل أبيض» الماديات والمجردات، وقالوا: هذه حقيقة الحقيقية، وأما الخارجية فلا بد فيها من صدق العنوان بالفعل، فورد عليهم أن لا يصدق كلية أصلا؛ لأن من أفراد (ج) ما ليس (ب)، فلا يكون

(١) كذا في حمد الله، وفي شرح بحر العلوم: «الحاكية».

(٢) ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا. وانظر لفهم القطب لمذهب ابن سينا كتابه شرح المطالع: ٨٨.

(٣) كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم: «...» في عبارات الشيخ.

(ب)، ومنها ما هو (ب)، فلا يكون ليس (ب)، ففطن البعض بذلك، وقيد الأفراد بالإمكان، فورد عليهم خروج نحو «كل ممتنع معدوم».

فلأجل دفع ذلك قال شارح «المطالع»: إن الشيخ إنما اعتبر فرض الاتصاف بعد كونه ممكنا في نفس الأمر، فلا يلزم عدم صدق جميع الكليات؛ فإن (ج) الذي ليس (ب) مما يمتنع اتصافه بـ(ج) في نفس الأمر، إذا كان (ب) ذاتيا أو لازما له، وقال لا فرق بين مذهب الفارابي والشيخ إلا في العبارة؛ فإن الفارابي اكتفى بإمكان الصدق من حيث إنه ممكن، والشيخ اعتبر من حيث إنه ممكن مفروض بالفعل، لا من حيث إنه ممكن فقط.

والحق أن كل ذلك ناشئ من قلة التدبر في كلام الشيخ؛ فإن مقصوده أن الأفراد التي اتصفت بالفعل في نفس الأمر بعد فرض الوجود بالبياض، سواء كانت موجودة في نفس الأمر أو معدومة داخلية في كل أبيض، وما هو غير موصوف به دائما، سواء كان موجودا أو معدوما، لكن يمكن له البياض غير داخل، وإن فرضه العقل متصفا به غير مطابق، بخلاف مذهب الفارابي، وليس المراد بالجعل جعل الاتصاف واختراعه، بل جعل وجود الأفراد وفرضه؛ ليتمكن العقل من اعتبار اتصافه في الواقع بالعنوان بالفعل، على ما يقتضيه سوق كلامه، فليرجع إليه. والله أعلم بمراد عباده.

وليعلم أيضا: إن كان مراد الفارابي بالإمكان الإمكان الحتمي فالفرق بين، وإن كان المراد الإمكان المنطقي فلا فرق إلا في المفهوم، كما لا يخفى، والله أعلم بالصواب^(١).

(١) وثمرة هذا الخلاف بين الفارابي وابن سينا تظهر في شرط إنتاج الشكل الأول؛ حيث بشرط فيه فعلية الصغرى. راجع حاشية السالكوتي على شرح الشمية: ٤١/٢.

(الثالث: المَحْمَلُ اتِّحَادُ الْمُتَقَارِبَيْنِ فِي نَحْوِ مِنَ التَّعَلُّلِ بِحَسَبِ نَحْوِ آخَرٍ مِنَ الوجودِ، اتِّحَادًا بِالذَّاتِ). المشهور في تفسيره علاقة بين الشيئين، بحيث يكون نسبة وجود أحدهما بالذات إلى الآخر من غير واسطة في العروض، بأن يكونا موجودين بوجود واحد، (أَوْ) اتِّحَادًا (بِالْعَرَضِ). وهو علاقة بين الشيئين بحيث ينسب وجود أحدهما بالذات إلى الآخر بوساطته بالعرض، أو وجود ثالث بالذات إليهما بالعرض.

ومعياره قيام مبدأ أحدهما بالآخر، أو انتزاعه عنه، بمقايضة إلى آخر أو لا بمقايضة، أو قيام مبدئيهما بثالث، أو انتزاعهما عن ثالث. وقالوا: الأول مختص بالذاتيات، والثاني بالعرضيات. ويرد عليه ورودا ظاهرا للانتقاض باتِّحاد الأجناس والفصول؛ فإن الجنس عرض عام للفصل، كما أن الفصل خاصة له، مع كون الاتحاد بينهما بالذات.

ولا ينفع الجواب بأن الوجود إذا نسب إلى النوع فهو وجود للجنس والفصل بالذات، وإذا نسب إلى الجنس فهو وجود للفصل والنوع بالعرض، وهكذا حال الفصل؛ لأن الوجود إنما يعرض لهما من حيث إنهما واحد على مذهبه، كما تقدم. فالوجود واحد لشيء واحد، ذلك الواحد بعينه الجنس والفصل، فالوجود منسوب إليهما بالذات. وأيضا لم يدل إلى الآن دليل على ذلك الاختصاص، والله أعلم بالصواب.

واعترض بعض الشراح على الاتحاد بالعرض، بأن مدار الحمل لما كان قيام المبدأ فما شأن المشتق يكون محمولا دون المبدأ، بل المبدأ أولى بالحمل؛ لكونه منتزعا منه بالذات، والمشتق بوساطته، والمبدأ المنضم أولى من المنتزع؛ لكونه موجودا بالذات. ولا يخفى سخافته؛ فإن الحمل بالعرض

ليس عبارة عن الانتزاع أو الانضمام، بل هو علاقة خاصة بها ينسب وجود أحدهما إلى الآخر، وتلك مفقودة في المبادئ دون المشتقات.

نعم، قيام المبدأ وانتزاعه أمانة لتحقيق تلك العلاقة بين مشتقاتها، وإذا تحققت أن ليس بين المبدأ والمشتق فرق إلا باعتبار أنه إن أخذ بشرط لا كان مبدأ، وإن أخذ لا بشرط شيء كان مشتقا علمت أن المبدأ غير صالح لنسبة وجود موضوعه إليه بلا ريب، هذا، والله أعلم.

(وَهُوَ)، أي الحمل (إِمَّا أَنْ يُعْنَى بِهِ أَنَّ الْمَوْضُوعَ بِعَيْنِهِ الْمَحْمُولُ)، يعني أن عنوان الموضوع بعينه عنوان حقيقة المحمول، (فَيَسْمَى الْحَمْلَ الْأَوَّلِيَّ). اعلم: أن الموضوع والمحمول فيه شيء واحد، وهو على أنحاء الأول: أن يلاحظ بلحاظ واحد، ولم يكن هناك شيء من الكثرة، وحينئذ يمتنع الحمل أيضا.

والثاني: أن يلاحظ شيء واحد بلحاظين، من غير أن يؤخذ لللاحظ قيدا، وحينئذ يمتنع الحمل أيضا، خلافا للصدر^(١) المعاصر للمحقق الدواني؛ لأن الحمل نسبة، وهي تستدعي مغايرة الطرفين، وإنكار ذلك مكابرة صريحة، ويتكرر الالتفات لا يصير الشيء اثنين، ما لم يقيد بهما، ولأنه لا بد للحمل من الالتفات إلى الطرفين، ومن الممتنع تكرار الالتفات من غير تكرار الملفات إليه أو الزمان.

(١) هو: مير صدر الدين محمد بن غياث الدين منصور بن صدر الدين محمد بن إبراهيم الدشتكي الحسيني الشيرازي (٨٢٨ - ٩٠٣ هـ)، فقيه فيلسوف شيعي إمامي، يلقب بصدر الدين الكبير؛ تميزا عن الصدر صاحب الأسفار الأربعة، له: مساجلات مع المحقق الدواني حول شرح التجريد الجديد، حاشية على الكشاف وغيرهما. انظر الأعلام للزركشي: ٣٠١/٥، ٣٠٢.

وما قال بعض الشرح^(١)، من أنه إن أريد أنه لا بد من الالتفات إلى الموضوع والمحمول في آن واحد، فذلك يطل الحمل؛ ضرورة أن النفس لا تلتفت إلى شيئين في آن واحد، وإن أريد أنه لا بد من الالتفات إليهما، ولو مع فصل زمان لطيف، وحينئذ يمكن الالتفات إلى شيء واحد غير سديد؛ فإن القضية لا بد فيها من الالتفات إلى النسبة، وهي لا تلتفت إليها إلا بالفتاف الطرفين، بأن يكونا واسطتين في عروض الالتفات لها، فيجب أن يكونا ملتفتين حين تعقل النسبة، وذلك لا يتأتى في الواحد المحض بالضرورة. وأما أن النفس لا تلتفت في آن واحد إلى أمرين فليس بينا ولا مبرها، بل وجود الحدس يدل على خلافه، هذا، والله أعلم بالصواب.

الثالث: أن يلاحظ شيء واحد بلحاظين، بأن يقيد بقيدتين متغايرتين، سواء كان ذلك القيد الثفاتا أو غيره، وحينئذ يصح الحمل قطعا، وقد يكون غير مفيد، وقد يكون مفيدا.

(وَقَدْ يَكُونُ نَظْرِيًّا أَيْضًا)، كما إذا عنون شيء واحد بعنوانين متغايرين مفهوما، متباينين في بادئ الرأي، كقول المحققين: الوجود هو الواجب، (أَوْ يُقْتَصَرُ فِيهِ)، أي الحمل (عَلَى مُجَرَّدِ الْإِتِّحَادِ فِي الْوُجُودِ، فَيَسْمَى الْخَمَلُ الشَّائِعَ الْمُتَعَارَفَ)، وماله أن الموضوع نفسه أو فردة فرد المحمول، (وَهُوَ الْمُتَعَبَّرُ فِي الْعُلُومِ)، وقد مر تحقيقه في بحث الكليات، فتذكر.

(وَيَنْقَسِمُ) الحمل الشائع (بِحَسَبِ كَوْنِ الْمَحْمُولِ ذَاتِيًّا) للموضوع، (أَوْ عَرَضِيًّا لَهُ إِلَى الْخَمَلِ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْعَرَضِ، وَقَدْ يَنْقَسِمُ) الحمل (بِأَنَّ نِسْبَةَ الْمَحْمُولِ إِلَى الْمَوْضُوعِ إِمَّا بِوَاسِطَةٍ «فِي» أَوْ «ذُو» أَوْ «لَهُ»، فَهُوَ الْخَمَلُ

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «الشرح».

بِالِاشْتِقَاقِ، أَوْ بِلَا وَاسِطَةٍ، وَهُوَ الْمَقُولُ بِمَعْنَى، فَهُوَ الْحَمْلُ بِالنُّوَاطَةِ، وَالْأَنْشَبُ أَنْ يُطْلَقَ الْحَمْلُ عَلَيْهِمَا بِالِاشْتِرَاكِ [اللفظي]؛ لأن حقيقة الأول الحلول، والثاني الاتحاد في الوجود، وليس بينهما أمر جامع، حتى يكون حملاً.

(اغْلَمْ: أَنَّ كُلَّ مَفْهُومٍ)، موجودا كان أو معدوما (يُحْمَلُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ)؛ لأن مصداقه العينية، وكل مفهوم عين لنفسه، والقول بأن الإيجاب يقتضي وجود الموضوع لعله مخصوص بالحمل الشائع عنده، (وَمِنْ هُنَاكَ نَسَمُّ أَنَّ سَلْبَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ مُحَالٌ) مطلقاً؛ لأن صدق نقيضه واجب.

قال في «الحاشية»: وأما استحالة سلب الشيء عن نفسه في الحمل الشائع فيحتاج إلى وجود الموضوع. وأما المعدوم فيسلب عن نفسه الأشياء بأسرها، وهذا بناء على أن صدق الموجبة فيه يستدعي وجود الموضوع. ولعلم: أن سلب الشيء عن نفسه قسماً؛ فإنه إذا كان العنوان ذاتياً أو لازماً لأفراده فهو محال مطلقاً، إذا كان الموضوع موجوداً، وإلا ففي الدائميتين والوصفيات فقط؛ فإن «لا شيء من النائم بنائم بالفعل» صادق، هذا، والله أعلم بالصواب.

(ثُمَّ طَائِفَةٌ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ) لقيام مبدئها بها (يُحْمَلُ عَلَى أَنْفُسِهَا حَمَلًا شَائِعًا أَيْضًا، كَالْمَفْهُومِ وَالْمُمْكِنِ الْعَامِّ وَنَحْوِهِمَا، وَطَائِفَةٌ لَا يُحْمَلُ عَلَى أَنْفُسِهَا ذَلِكَ الْحَمْلُ، بَلْ يُحْمَلُ عَلَيْهَا تَقَائُضُهَا)؛ لعدم قيام مبدئها، (كَالْجُزْئِيِّ وَاللَّامَفْهُومِ). قال بعض أجلة المتأخرين: ويمكن هنا وضع ضابطة، وهي أن كل كلي يتكرر نوع مبدئه فهو محمول على نفسه، وإلا فنقيضه محمول عليه. أما الأول: فلأن عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث إنه مشتق منه، وعروض مبدأ الاشتقاق لأمر يستلزم حمل مشتقه عليه.

وأما الثاني: فلائه لو لم يكن كذلك لكان محمولا على نفسه؛ لامتناع ارتفاع التقيضين، وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له، وهو يستلزم عروضه لنفسه، فيكون متكرر النوع، وهو خلاف المفروض، اهـ.

ويرد عليه ورودا ظاهرا أن قوله «عروض الشيء لمبدأ الاشتقاق مستلزم لعروضه للمشتق منه» ممنوع، وكذا عروض الشيء للمشتق غير مستلزم العروض للمبدأ، كالمبدئية والاشتقاق العارضين للمبدأ والمشتق، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَمِنْ هَهْنَا اغْتَبِرْ فِي التَّنَاقُضِ اتِّحَادُ نَحْوِ الْحَمْلِ قَوْقَ التَّوَحُّدَاتِ الثَّنَائِيَّةِ)؛ لصدق الموجبة الأولية والسالبة الشائعة، نحو «الجزئي جزئي» و«الجزئي ليس بجزئي».

(وَهَهْنَا شَكُّ مَشْهُورٌ^(١)، وَهُوَ: أَنَّ الْحَمْلَ مُحَالٌ، لِأَنَّ مَفْهُومَ (ج) عَيْنِ مَفْهُومِ (ب) أَوْ غَيْرُهُ، وَالْعَيْنِيَّةُ تُتَنَافِي الْمُغَايِرَةَ، وَالْمُغَايِرَةُ تُتَنَافِي الْإِتِّحَادَ^(٢)، ولا بد للحمل منهما. وأجيب بأن هذا القول مبطل لنفسه؛ لأن فيه أيضا حملا، فعاد السائل بأن الدعوى سالبة، أي الحمل ليس موجودا^(٣)، بدليل قياس استثنائي. ويقال: لو كان ممكنا فلما أن يكون (ج) عين (ب) أو غيره، وكلما كان كذلك فلما غير مفيد أو ممتنع، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله. ولا

(١) هذه شبهة يتمسك بها في إبطال الحمل، كما ذكر السيد في حواشي الشمية: ٣٥/٢.

(٢) في هامش بحر العلوم «العينية» نسخة بدل «الاتحاد». وإن كان مفهوم ج عين مفهوم ب يلزم أن يكون الحمل غير مفيد، وإن كان غيره امتنع أن يقال أحدهما هو الآخر؛ لاستحالة أن يكون الشيء نفس ما ليس هو هو. راجع شرح الشمية: ٣٥/٢.

(٣) أي «أن الحمل ليس بمفيد أو أنه ليس بممكن، وصدق السالبة لا يتنافى كذب سائر الموجبات». شرح الشمية: ٣٥/٢.

يخفى أن الشاك لو كان مغالطا فهذا الجواب خارج عن قانون التوجيه، ولو كان مستدلا على نفي الحمل، كما يقتضيه عبارة السيد المحقق - قدس سره - بأن يكون ذلك مذهبه، فله وجه.

(وَحَلُّهُ: أَنَّ) (ج) متحد مع (ب) باعتبار، ومغاير باعتبار، و(التَّغَايُرُ^(١)) مِنْ رَجِهِ لَا يُتَأَفَّى الْإِتِّحَادَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ. نَعَمْ، يَحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ الْمَحْمُولُ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ، حَتَّى يُتَّصَرَ فِيهِ أَمْرَانِ): الاتحاد والمغايرة، وقد سبق تحقيقه، فتذكر.

ولما فرغ من تحقيق الحمل وتقسيمه أراد أن يبين مصداق الحمل المتعارف، وقال: (وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْحَمْلِ الْمُتَعَارَفِ صِدْقُ مَفْهُومِ الْمَحْمُولِ عَلَى الْمَوْضُوعِ، بِأَنْ يَكُونَ ذَاتِيًّا لَهُ، أَوْ وَضْعًا قَائِمًا بِهِ، أَوْ مُتَزَعًا عَنْهُ بِلاَ إِضَافَةٍ أَوْ بِإِضَافَةٍ، فَيُبُوْتُ زَوْجِيَّةِ الْخَمْسَةِ)؛ بناء على أن المفهومات كلها موجودة في نفس الأمر (لَا يَسْتَلْزِمُ صِدْقَ قَوْلِنَا: الْخَمْسَةُ زَوْجٌ)؛ لعدم تحقق مصداقه، وهو الخمسة، بأن ينتزع منه الزوجية.

(الرَّابِعُ فِيهِ نِكَاتٌ)، النكته (الأولى)، المشهور أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، وما ادعوا فيه الضرورة فورد عليهم النقض بأمثال زيد موجود، فرجع المحقق الدواني عن هذه وتشبث بالاستلزام، وغير المصنف هذه القاعدة متابعا لصاحب «الأفق المبين»، وقال: (يُبُوْتُ شَيْءٍ لِشَيْءٍ فِي ظَرْفِ فَرْعٍ فِعْلِيَّةٌ مَا ثَبَتَ لَهُ) وتقرره.

(١) كذا في الأصل، وواضح أن فيه تغييرا لإعراب المتن، وقد اختلف في جواز ارتكابه، فقول بالمنع مطلقا، أي سواء كان الشرح والمتمن لمؤلف واحد أو لاثنين، قول بالجوزاء، وقول بالتفصيل. انظر مثلا حاشية العطار على الخيصي: ١٣١، ١٧٨.

قال في «الحاشية»: فإن الوجود من حيث إنه صفة متأخر عن الأمر الموجود؛ فإن مرتبة العارض - أي عارض كان - متأخر عن مرتبة المعروف، وإن كان بعدية لا بالزمان، (وَمُسْتَلَزِمٌ لِثُبُوتِهِ فِي ذَلِكَ الظَّرْفِ). ولما استشر صاحب «الأفق المبين» انتقاضه بأمثال «كل إنسان حيوان» و«زيد ممكن» قال: ويتقضي طبيعة الربط الإيجابي الفرعية بالنظر إلى تقرر الموضوع، والاستلزام بوجوده لا باعتبار خصوص الحاشيتين، فقد يبقى على هذه الشاكلة، كما فيما إذا كان المحمول الوجود ولوازم الماهية، وقد يكون على الفرعية بالنسبة إليها، كما في اللواحق، سوى الوجود ولوازم الماهية، وقد يكون على الاستلزام بالنسبة إليهما فقط دون الفرعية، كما في الذاتيات، وإن كان مقتضاه من حيث مطلق الربط الإيجابي الفرعية.

ثم قال: وأما من لم يؤمن بالجعل البسيط فجدير بأن يمنع الفرعية، ويقنع بالاستلزام، ولا يخفى ما فيه من الفساد، لا لما قال بعض الشراح، من أن مقتضى المطلق لا يتخلف عن الخاص؛ لأن ذلك مما لا دليل عليه، كيف ومقتضى مطلق البسيط الكروية، وقد منعه خصوص الأرضية، ومقتضى أحد النقيضين الوجوب، وخصوصياته الإمكان، بل لأن الفرعية عبارة عن المعلولية، ولا يعقل كون المطلق معلولا دون الخاص. ومن هنا تسمعهم يقولون: إمكان العام مستلزم لإمكان الخاص، دون العكس، على أنه حينئذ لا وجه للعدول عما هو المشهور. وبالجمله كلامه سخي ف غاية السخافة. هذا، والله أعلم بالصواب..

(قَمِنَةُ^(١))، أي من الثبوت (مَا ثَبَّتَ)، أي الثبوت (لَأَمْرِ ذَهْنِي مُحَقَّقٌ؛

(١) كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم: «فمنها».

وَهِيَ الذَّهْنِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرٌ، أَي غَيْرُ مُعْتَبَرِ التَّحْقِيقِ بِخُصُوصِهِ، سِوَاهُ كَانَ مُحَقِّقًا أَوْ مَفْرُوضًا، (وَهِيَ الْحَقِيقَةُ الذَّهْنِيَّةُ، أَوْ أَمْرٌ خَارِجِيٌّ مُحَقَّقٌ، وَهِيَ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرٌ) بِذَلِكَ الْمَعْنَى، (وَهِيَ الْحَقِيقَةُ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُطْلَقًا)، سِوَاهُ كَانَ ذَعْنِيًا مُحَقِّقًا أَوْ مُقَدَّرًا، أَوْ خَارِجِيًا كَذَلِكَ، (وَهِيَ الْحَقِيقَةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، كَالْقَضَايَا الْهَنْدَسِيَّةِ وَالْحِسَابِيَّةِ).

قال السيد المحقق قدس سره الشريف: القضية إن حَكَمَ فيها بنبوت المحمول للموضوع الخارجي محققًا أو مقدرا فخارجية، كالقضايا الطבעية، والذهني المحقق أو المقدر فذهنية، كقضايا هذا الفن، أو مطلقا فحقيقية، كالقضايا الهندسية، ولا أجد لتغير^(١) الاصطلاح إلى ما ذكره المصنف، وتكثير مفهومات القضايا فائدة (متعدة^(٢)) بها، قَالَ صَاحِبُ «الْأَفَقِ الْمُبِينِ»: الْحَمَلِيَّةُ إِنْ حُكِمَ فِيهَا عَلَى الثَّبَتِ بَيِّنَةٌ، وَإِنْ حُكِمَ فِيهَا عَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِ الْعُنْوَانِ فَغَيْرُ بَيِّنَةٍ، وَهِيَ مُسَاوَةٌ لِلشَّرْطِيَّةِ^(٣).

(وَأَمَّا السَّالِيَةُ فَلَا تَسْتَدْعِي وُجُودَ الْمَوْضُوعِ، بَلْ قَدْ يَصْدُقُ بِإِنْتِفَائِهِ)، هَذَا مَعْنَى مَا تَسْمَعُهُمْ يَقُولُونَ: مَوْضُوعُ السَّالِبَةِ أَعَمُّ مِنْ مَوْضُوعِ الْمَوْجِبَةِ. قَالَ الشَّيْخُ الْمَقْتُولُ: هَذَا الْحُكْمُ صَحِيحٌ فِي غَيْرِ الْمَحْصُورَةِ، وَأَمَّا فِيهَا فَلَأَنَّ عَقْدَ الْوَضْعِ يَسْتَدْعِي وُجُودَ الْأَفْرَادِ، فَيَسْتَدْعِي السَّالِبَةَ وَجُودَ الْمَسْلُوبِ عَنْهُ، إِلَّا أَنْ فِي الْمَوْجِبَةِ اقْتِضَاءً مُكَرَّرًا، بِخِلَافِ السَّالِبَةِ. أَجَابُوا عَنْهُ بِأَنْ عَقْدَ الْوَضْعِ تَرْكِيبٌ تَقْسِدي لَا يَقْتَضِي الْوُجُودَ أَصْلًا، وَيُرَدُّ عَلَيْهِ أَنَّ النِّسْبَةَ التَّوْصِيفِيَّةَ تَتَادَى عَلَى

(١) كَذَا فِي الْأَصْلِ، وَلَعَلَّ الْأَصُوبَ: «تَغْيِيرٌ».

(٢) كَذَا فِي بَحْرِ الْعُلُومِ، وَلَعَلَّهُ «مُعْتَدَةٌ».

(٣) مَا بَيْنَ [] لَيْسَ فِي حَمْدِ اللَّهِ، وَهُوَ فِي بَحْرِ الْمَلُومِ كَأَنَّهُ مَتْنٌ، وَظَنِّي أَنَّهُ مِنْ كَلَامِ الشَّارِحِ، فَوَضَعْتُهُ هَكَذَا.

التامة، وإنكار ذلك مكابرة، على أن التوصيفية في معنى الإخبارية في استدعاء قيام الصفة بالموصوف، والفرق بكون النسبة التامة حكاية دون الأولى، وقيام الصفة إن استدعى وجود الموصوف فكلاهما سَيِّئَانِ، وفيه ما فيه. هذا، والله أعلم بالصواب.

(نَعَمْ، تَحَقَّقَ مَفْهُومُ السَّائِلَةِ فِي الذَّهْنِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوُجُودِهِ فِيهِ حَالُ الْحُكْمِ فَقَطْ^(١))؛ ضرورة أن ما لا يتصور بالذات لا يحكم عليه، هذا على رأيه، وأما على رأي المتأخرين فلا بد من تصوره، ولو بالوجه.

النكتة (الثانية): الْمُحَالُ مِنْ حَيْثُ [هُوَ] مُحَالٌ لَيْسَ لَهُ صُورَةٌ فِي الْعَقْلِ، وإلا لكان موجودا فيه، فيكون ممكنا، هذا خلف، (فَهُوَ مَعْدُومٌ ذِهْنًا وَخَارِجًا، وَمِنْ هَهُنَا)، أي من أجل أن المحال لا صورة له في الذهن (تَبَيَّنَ أَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فِي الذَّهْنِ حَقِيقَةٌ)، أي بالذات، احتراز عن الممتنع الموجود وجهه (مَوْجُودٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ)؛ إذ المانع عن الوجود النفس الأمري كان الامتناع، وقد ارتفع.

وإعلم: أن نفس الأمر معنيين، الأول: وجود الشيء في حد ذاته، مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر، وهو أعم من الوجود الذهني من وجه؛ لوجود الكواذب فيه. الثاني: وجود الشيء ولو بعد الاختراع، وهو أعم منه مطلقا، وعليه مدار المتن. ولعل ما في «الحاشية» من أن ما قالوا: إن الموجود في الذهن أعم من وجه من الموجود في نفس الأمر، فلعل تأويله أن الكواذب، كزوجة الخمسة، لما كان تحققها بمجرد الاختراع لم يكن موجودا في حد ذاته، أي مع قطع النظر عن الاختراع، بخلاف الصوادق محمول عليه.

(١) قاله المحقق الدواني في شرح التهذيب: ١/٢٥، ب.

(فَلَا يُحْكَمُ عَلَيْهِ)، أي على المحال (إِجَابًا بِالِامْتِنَاعِ، أَوْ سَلْبًا بِالْوُجُودِ مَثَلًا، إِلَّا)، أي لكن يحكم (عَلَى أَمْرِ كُلِّيٍّ، إِذَا كَانَ مِنَ الْمُمَكِّنَاتِ تَصَوُّرُهُ).

وَكُلُّ مَحْكُومٍ عَلَيْهِ بِالتَّخْفِيقِ^(١) هِيَ الطَّبِيعَةُ الْمُتَصَوِّرَةُ، وَكُلُّ مُتَصَوِّرٍ ثَابِتٌ، فَذَلِكَ الْأَمْرُ الْكَلِّيُّ ثَابِتٌ، (فَلَا يَصِحُّ عَلَيْهِ الْحُكْمُ، مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ بِالِامْتِنَاعِ وَمَا يَخْذُو حَذْوَهُ)، من سلب الوجود أو الإمكان. (نَعَمْ، إِذَا لُوحِظَ الْأَمْرُ الْكَلِّيُّ (بِاغْتِبَارِ جَمِيعِ مَوَارِدِ تَحَقُّقِهِ أَوْ بَعْضِهَا يَصِحُّ عَلَيْهِ الْحُكْمُ بِالِامْتِنَاعِ مَثَلًا)؛ لكونه ثابتا لموارد تحققه بالذات، فله بالعرض، وذلك كافٍ في الحكم، على ما تقدم.

(فَالِامْتِنَاعُ ثَابِتٌ لِلطَّبِيعَةِ) بالعرض، (وَذَلِكَ صَادِقٌ بِانْتِفَاءِ الْمَوَارِدِ)؛ لكونه ثابتا لها بالذات، وثبوته لشيء مستلزم لانتفائه عن نفس الأمر، (وَحِينَئِذٍ)، أي حين تقرر ما ذكر (لَا إِشْكَالَ بِالْقَضَايَا الَّتِي مَحْمُولَاتُهَا مُتَابِعَةٌ لِلْوُجُودِ، نَحْوُ شَرِكِ الْبَارِي مُمْتَنِعٌ، وَاجْتِمَاعُ التَّقْيِضِينَ مُحَالٌ، وَالْمَجْهُولُ الْمُطْلَقُ يَمْتَنِعُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ، وَالْمَعْدُومُ الْمُطْلَقُ بِقَابِلٌ لِلْمَوْجُودِ الْمُطْلَقِ).

هذا النظير خارج عن المبحث على ما لا يخفى، وتحقيق المقام: أن ههنا ثلاث إشكالات، الأول: أن هذه القضايا منعقدة مع أنه حكم فيها على ما ليس بمتصور؛ لكون الموضوع محالا، والثاني: أنها منعقدة مع عدم صدق العنوان، لا بالفعل ولا بالإمكان؛ إذ ليس شيء في نفس الأمر متصفا بكونه شريك الباري واجتماع التقيضين. الثالث: أن هذه الموجبات صادقة من غير وجود الموضوع.

فإن أراد المصنف الاعتذار عن الأول، كما يقتضيه ظاهر سوق عبارته

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «بالحقيقة».

في «المسلم»، فالجواب صافٍ، وتقريره: أن الحكم كما سبق على الطبيعة، من حيث الانطباق على الأفراد الباطلة، وهي حاصلة في الذهن بالذات، ومرآة لملاحظة الأفراد، وإن لم تكن حين الحصول متحدة معها، فتكون متصورة بالذات؛ لحصول كنهه، وهو كاف للحكم عليه، ولا احتمال لكونه جواباً عن الثاني، كما هو ظاهر، وإن كان مقصوده الإجابة عن الثالث، كما ظنه أكثر الشراح، ويظهر من قوله: وأما الذين إلخ فلا يكاد يتجه؛ لأن الإشكال إنما كان من جهة أن هذه الموجبات صوادي، مع أنه ليس لما ثبت له محمولاتها وجود أصلاً، وكون المحكوم عليه الطبيعة لا يفي لدفع ذلك، على أن لا وجود للطبيعة من حيث الاتحاد مع الأفراد أصلاً، كما لا يخفى، هذا، والله أعلم.

(وَأَمَّا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ الْحُكْمَ عَلَى الْأَفْرَادِ حَقِيقَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ)، وهو شارح «المطالع» (إنَّهَا)، أي هذه القضايا (سَوَالِبُ)، ومعنى «شريك الباري ممتنع» أنه ليس موجوداً بالضرورة^(١)، وهذا لو تم لكان جواباً عن الإيراد الثالث، لكن ظاهر عبارته أنه قصر الجواب عن الثاني. ولا يخفى أنه غير واف؛ لأن الموجبة والسالبة سيان في اقتضاء عقد الوضع، كيف ولو لم يشترط فيها ذلك لدخل الأحجار في نحو «لا شيء من الإنسان بحجر»، ولزم أن يكون أفراد موضوع السالبة أكثر من أفراد موضوع الموجبة، فارتفع التناقض بينهما، وفيه ما فيه.

والجواب الحق أن يقال: إن المعتبر في صدق العنوان أن يعتبر العقل

(١) عبارة القطب في شرح المطالع (٩٢): «هذه القضية يرجع محصلها إلى السلب، وهو: «لا شيء من شريك الباري بممكن الوجود». وانظر أيضاً عبد الحكيم على التسمية:

صدقه على الأفراد بعد فرض وجودها، فإن كانت محالة بالفعل في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الاختراع بالفعل أو بالإمكان، وهو حاصل فيما نحن فيه، ولا يلزم الاتصاف [ب]الحقائق الباطلة في نفس الأمر، من غير تعمل في فرض العقل، ولا محذور فيه.

(وَلَا رَيْبَ أَنَّهُ تَحَكُّمٌ^(١))؛ لأن كل مفهوم إذا نسب إلى مفهوم يتعقد القضية الموجبة، صادقة كانت أو كاذبة، ثم بعد ذلك إذا لاحظ العقل نسبة الامتناع إلى الممتنع يحكم بانعقاد الصادقة، فإنكار الانعقاد مطلقاً أو الصادقة مصادم للضرورة. وأيضاً الامتناع ضرورة السلب، فلو لم يكن ثابتاً له لكان مسلوباً عنه سلباً بسيطاً، والوجوب مسلوب عنه بالضرورة، فيصير ممكناً، هذا خلف، كذا في بعض الشروح. والحق لا يتجاوز عما قال شارح «المطالع»، فتدبر.

(وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ إِنَّهَا مُوجِبَاتٌ^(٢)) صادقة (لَا تَقْتَضِي إِلَّا تَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ^(٣)) حَالُ الْحُكْمِ، كَمَا فِي السَّوَالِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ، وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ بِضَادِّهِ الْبِدَآءُ^(٤))؛ لأن الربط الإيجابي مطلقاً يستلزم وجود الموضوع، واستثناء قضية دون قضية تحكُّم.

(وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّ الْحُكْمَ عَلَى الْأَفْرَادِ الْفَرْضِيَّةِ الْمُقَدَّرَةِ الْوُجُودِ)، والقضية حقيقية، (كَأَنَّهُ قَالَ مَثَلًا: مَا يُتَصَوَّرُ بِعِنَاوَانِ شَرِيكِ الْبَارِي، وَيُفْرَضُ صِدْقُهُ)، أي صدق هذا العنوان (عَلَيْهِ مُمْتَنِعٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ. وَلَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ

(١) قاله اللواتي في شرح التهذيب: ٢٦/ب.

(٢) كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم: «... إنها وإن كانت موجبات».

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «الموضوع» بدل «المحكوم عليه».

(٤) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «مصادم للضرورة».

أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ثُبُوتُ الصِّفَةِ أَزِيدَ مِنْ ثُبُوتِ التَّوْصُوفِ؛ فَإِنَّ الْإِمْتِنَاعَ مُتَحَقِّقٌ وَثَابِتٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، بِخِلَافِ الْأَفْرَادِ؛ فَإِنَّهَا فَرْضِيَّةٌ فَحَسَبَ. وهذا إنما يرد لو جعل القضية بَيِّنَةً، ولو جعلت غير بَيِّنَةٍ، كما هو ظاهر كلام المحقق الدواني فلا يرد، بل يرد عليه أنه خلاف ما ينساق إليه الذهن، (فَتَدَبَّرْ).

النكته (الثالثة: الإِئْتِصَافُ الْإِنْصِافِيُّ)، وهو ما كان بانضمام الصفة إلى الموصوف (يُسَدِّعِي تَحَقُّقَ الْحَاشِيَّتَيْنِ فِي ظَرْفِ الْإِئْتِصَافِ)، إنَّ خارجا فني الخارج، وإن ذهنا فني الذهن، هذا ما هو المشهور، واستدل به بعض أجلة المتأخرين على أن الصورة موجدة في الخارج، وقال: لها اعتباران: اعتبارها من حيث قيامها بالذهن، ومعرضيتها للعوارض، وبهذا الاعتبار موجودة في الخارج لذلك ولترتب الآثار عليها، واعتبارها من حيث هي، مع قطع النظر عن العوارض، وهي بهذا الاعتبار معلومة وموجودة في الذهن، ولم يحفظ أن الذهن أيضا متصف به؛ فإن حلول الشخص مستلزم لحلول الطبيعة، وقد صرح به الفاضل الجونفوري المحمود، وأيضاً يترتب عليه الآثار، وهي لوازم الماهية، فالصورة الشخصية ومعلومها سواء، فما وجه الفرق؟

وتحقيق المقام: أن من المعلوم بالضرورة نحوه من الوجود، وآثارها^(١) غير لوازم الماهية، ثم بعد التفتيش يظهر نحوه آخر من الوجود، بحيث لا يترتب عليه تلك الآثار الضرورية، وإن كانت يترتب عليه آثار أخرى ولوازم الماهية، كالجسم الغير المتحيز. ولا شك أن الصورة الذهنية لا يترتب عليها آثار ماهياتها؛ فإن صورة الجسم غير متحيزة، وصورة النار غير محرقة، فيكون موجودة ذهنية، ولا تعني بالموجود الذهني إلا هذا، وأما مطلق الآثار فمعنى

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «وآثارها».

أن لا يخلو عنه موجوداً.

وأما الاتصاف الانضمامي الخارجي إن أريد به كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم إليه الصفة فمن المبيّن أن ذلك لا يستدعي وجود الصفة فيه؛ فإن من الجائز أن لا يترتب عليها آثار الماهية المذكورة، بل البرهان يساعد عليه، اللهم إلا أن يراد بالوجود الخارجي الوجود خارج الأذهان سوى الموصوف، وحينئذ لا ينفع لبعض الأجلة.

وإن أريد كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم إليه الصفة فيه فعسى أن لا يكون بين الخارجي والذهني انحصار؛ فإن من الجائز أن يكون الموصوف في الخارج وينضم إليه الصفة، بحيث لا يترتب عليها الآثار، كما في اتصاف العقل بالصورة العقلية.

هذا كله إن أريد بالاتصاف الحلول مطلقاً، وإن أريد به تعلق خاص بحيث يحمل به مشتق الحال على المحل فاتصاف الذهن ليس اتصافاً، ولا شبهة في أن الخارجي بكلا المعنيين مستلزم لوجود الصفة فيه، ولا شبهة في انحصاره في الخارجي والذهني.

فإن قلت: يحمل على الذهن مشتق الصورة، وهو العالم، فيكون الذهن متصفاً بها؟

قلت: الصورة عليّة ومنشأ لحصول صفة انتزاعية، وهي العلم والانكشاف، والذهن متصف بها، ويحمل مشتقها عليه، لا مشتق الصورة، كيف ومشتق صورة الحرارة الحار، والبرودة البارد، ولا شك في امتناع حملهما عليه، فتأمل فيه واحفظ، لعلك لا تجد من غيرنا، فتوكل على الله؛ فإنه أعلم بالصواب.

(بِخِلَافِ) الاتصاف (الِإِنْتِزَاعِيَّ)، وهو ما كان بانتزاع الصفة؛ فإنه لا يستدعي وجودهما في ظرف الاتصاف، بل (يُسْتَدْعِي ثُبُوتَ الْمُوصُوفِ فَقَطْ، فَمُطْلَقُ الْإِتِّصَافِ) الشامل للانضمامي والانتزاعي (لَا يَسْتَدْعِي ثُبُوتَ الصِّفَةِ فِي ظَرْفِهِ)، أي ظرف الاتصاف، بل ثبوت الموصوف، (أَمَّا مُطْلَقُ الثُّبُوتِ)، أي ثبوت الصفة، سواء كان في الذهن أو في الخارج (فَضْرُورِيٌّ) في مطلق الاتصاف؛ (فَإِنَّ مَا لَا يَكُونُ مَوْجُودًا فِي نَفْسِهِ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا لِشَيْءٍ)، هذا ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه، بل الضرورة شاهدة بأن الوجود في الأذهان العالية أو السافلة لغو في اتصاف الموصوف بها. نعم، يجب وجود الصفة في ظرف الاتصاف بوجود المنشأ، وإلا صارت اختراعية.

ثم ههنا إشكال، وهو: أن الاتصاف نسبة، وهي فرع وجود المنتسبين، فلا بد من وجود الصفة في ظرفه. أجاب عنه السيد المحقق - قدس سره - وتبعه المحقق الدواني أنه فرق بين نفس الاتصاف ووجود الاتصاف، وههنا في الخارج نفس الاتصاف، والمستدعي لوجود المنتسبين هو الثاني فقط.

وهم صاحب «الأفق المبين» أن كون نفس الشيء في ظرف مع عدم تحقق وجوده غير معقول؛ فإن الوجود هو الكون، ورجع عن الطريقة القويمة القديمة، وتبعه المصنف وقال: (وَالْإِتِّصَافُ لَيْسَ مُتَحَقِّقًا فِي الْخَارِجِ، حَتَّى يَلْزَمَ^(١) تَحَقُّقُ الصِّفَةِ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ نِسْبَةٌ، وَكُلُّ نِسْبَةٍ تَحَقُّقُهَا قَرَعٌ تَحَقُّقِ الْمُتَنَسِّبِينَ، بَلْ هُوَ مُتَحَقِّقٌ فِي الذَّهْنِ، وَإِنْ كَانَ فِي الْإِنِّضَامِيِّ الْخَارِجِيِّ الْمُوصُوفِ مُتَّحِدًا مَعَ الصِّفَةِ فِي الْأَعْيَانِ، كَالْجِسْمِ وَالْأَبْيَضِ، وَفِي الْإِنْتِزَاعِيِّ الْخَارِجِيِّ [مُتَّحِدًا]^(٢) بِحَسَبِ الْأَعْيَانِ، كَالسَّمَاءِ وَالْقَوِيَّةِ).

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «يجب» بدل «يلزم».

(٢) ما بين [] ليس في الأصل، وهو في بحر العلوم متنا.

اعلم: أن مقصود السيد - قدس سره الشريف - بتحقيق نفس الانصاف في الخارج تحقق الموصوف بحيث ينتزع منه الصفة، فإن أنكر الواهم هذا المعنى فقد خالف الضرورة، وإلا فتنازعه لفظي، ثم إنه ماذا يقول في الانضمامي الخارجي؟ فإما أن يقول أن نفسه في العين دون وجوده، فقد اعترف الفرق^(١) بين تحقق نفس الشيء وتحقق وجوده، أو يقول بتحقيق وجوده فيه أيضا، فمع كونه ضروري البطلان يفضي إلى التسلسل المحال، والله أعلم بالصواب.

الكثرة (الرابعة): إِنَّ الْمُتَأَخِّرِينَ اخْتَرَعُوا قَضِيَّةَ سَمَوَهَا سَالِيَةِ الْمُحْمُولِ، ووعموا أنها مغايرة للمعدولة، (وَقَرُّوْا) بين موجبها والسالبة (بِأَنَّ) بالتخفيف (فِي السَّالِيَةِ يُتَصَوَّرُ الطَّرْفَانِ وَيُحْكَمُ بِالسَّلْبِ)، أي سلب المحمول عن الموضوع، فمعناها: (ج) ليست (ب)، (وَفِي السَّالِيَةِ الْمُحْمُولِ) يتصور الطرفان ويحكم بالسلب، أي سلب المحمول عن الموضوع، (وَيُرْجَعُ وَيُحْمَلُ ذَلِكَ السَّلْبُ عَلَى الْمُوَضُّوعِ)، ومعناها: (ج) (ليست ب) أست.

وما درى هذا العبد ماذا يريدون، إن أرادوا أن السلب خارج عن المحمول، كما يقتضيه كلام شارح «المطالع» فمفهومها إيجابا غير متعلق، بل هي راجعة إلى السالبة، وإن أرادوا أنه جزء من المحمول، ويحمل مجموع النسبة السلبية والمحمول عليه فقد رجعت إلى المعدولة، اللهم إلا أن يخص المعدولة بما كان السلب غير النسبة السلبية جزء المحمول. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَحَكِّمُوا بِأَنَّ صِدْقَ الْإِيجَابِ فِيهَا لَا يَسْتَدْعِي الْوُجُودَ)، أي وجود

(١) كذا في الأصل، ولعل الأصوب: «بالتفرقة».

الموضوع، (كَالْسَلْبِ [لَا يَسْتَدْعِيهِ] ^(١))، بَلِ السَّلْبُ، أي سلب السالبة المحمول (يَسْتَدْعِيهِ كَالِإِيجَابِ [الْمُحْصَلِ] ^(٢))، وَفَرِيحَتُكَ حَاكِمَةٌ بِأَنَّ الرِّبْطَ الإِيجَابِيَّ مُطْلَقًا يَقْتَضِي الوجودَ) للموضوع، فالفرق بينها وبين الموجبات الآخر تحكم.

قال الشيخ: إنما أوجبنا أن يكون الموضوع في القضايا الإيجابية المعدولة موجودا، لا لأن «غير عادل» يقتضي ذلك ^(٣)، لكن لأن الإيجاب يقتضي ذلك في أن يصدق، سواء كان نفس «غير عادل» يقع على الموجود والمعدوم، أو لا يقع إلا على الموجود، (وَمِنْ ثَمَّ)، أي من أجل أن مطلق الإيجاب يستدعي الوجود لم يذهب المحققون إلى عدم استدعاء تلك الموجبة الوجود، بل (قِيلَ ^(٤)) في «الحواشي القديمة»: ((الْحَقُّ ^(٥)) إِنَّهَا قَضِيَّةٌ ذُهْنِيَّةٌ)، الظاهر أنه أراد بها الحقيقية، (وَجَمِيعُ الْمَفْهُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ مَوْجُودَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا)؛ لأن كل مفهوم يحكم عليها بأحكام إيجابية، وأقلها أنها مغايرة لما عداها، أو معلوم الباري، فلا بد له نحو من الوجود في نفس الأمر.

وأیضا يمكن الاستدلال بأن كل مفهوم يتصور بكنهه للمفارقات، فلا بد

(١) ما بين [في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

(٢) ما بين [في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

(٣) في نقل الدواني [شرح التهذيب: ١/٢٧] لكلام ابن سينا هكذا: «... لا لأن نفس قولنا «غير عادل» في «زيد غير عادل» يقتضي ذلك، ولكن لأن الإيجاب يقتضي ذلك في أن يصدق، سواء كان نفس قولنا «غير عادل» يقع على الموجود والمعدوم، أو لا يقع إلا على الموجود».

(٤) كذا في بحر العلوم، وفي حمد الله: «قال». وقاله في شرح التهذيب أيضا: ٢٧/ب.

(٥) ما بين [ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

من وجودها في أذهانها، وكل موجود في الذهن موجود في نفس الأمر،
 (تَبَيَّنَتْهَا وَتَبَيَّنَ السَّالِيَةُ تَلَازُمٌ بِحَسَبِ الصَّدَقِ)؛ لأن صدق السالبة بدونها إنما
 كان في مادة موضوعها معدوم، وقد ثبت وجود كل موضوع، فلا مانع من
 صدق تلك الموجبة، (وَفِيهِ مَا فِيهِ).

قيل أولاً: إن ذلك جار في المعدولة أيضاً. الجواب: أن ذلك لا يضر؛
 إذ لا نقول بالاختصاص. **وثانياً:** أن مآل ذلك أن بين السالبة الخارجية وتلك
 الموجبة الحقيقية تلازم، وهو لا يصح إلا إذا ثبت سلب كل ما يسلب عن
 الأفراد الخارجية لأفراده المقدرة، وذا في حين الخفاء؛ فإن الظاهر أن سلب
 الطيران عن الأفراد الموجودة للعتقاء لا يثبت لأفراده المقدرة.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن المحقق لم يصرح في «الحواشي القديمة» بتلازم
 السالبة الخارجية وتلك الموجبة الحقيقية، بل لعل مراده تلازم الحقيقتين،
 والدليل منطبق عليه، وهو كاف لتصحيح القواعد.

لا يقال: السالبة الحقيقية قد تصدق بانتفاء الموضوع عن نفس الأمر،
 محققاً أو مقدرًا، فكيف يصدق الموجبة؛ لأن البرهان قد دل على وجود
 المفهومات، وفيه ما فيه.

وثالثاً: بأن أفراد الموضوع قد تكون ممتنعة، فكيف يصدق الموجبة
 الحقيقية؛ لاشتراط إمكان الأفراد؟ وما قال: إن ذلك لا ينافي انعقاد الحقيقة،
 غاية ما يلزم عدم صدق نحو «كل حيوان ماش»؛ وهو لا يضر، كما لا يضر
 عدم صدق «كل إنسان كاتب بالفعل» غير سديد؛ لأنه يلزم عدم صدق كل
 موجبة؛ فإن من أفراد (ج) الذي ليس (ب) دائماً، فكيف يكون (ب)؟ فلا بد
 من اشتراط إمكان الأفراد وما يساويه.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن المراد بالأفراد ما يصدق عليه العنوان بالفعل أو بالإمكان، فيجوز أن يكون (ج) الذي ليس (ب) مما يمتنع صدق (ج) عليه في نفس الأمر، وذلك لا يستدعي إمكان الأفراد، فتأمل فيه؛ فإن للمناقشة فيه مجالا.

قال المحقق الدواني في «الحواشي الجديدة»: إن طبائع كل مفهوم موجودة في نفس الأمر، فيمكن انعقاد الموجبة ولو طبيعية، وإنما المقصود إثبات التلازم بين طبيعية سالبة المحمول والسالبة. ويرد عليه ورودا ظاهرا أنه إنما يتم إذا ثبت سلب كل ما يسلب عن الأفراد للطبيعية، وهو في حيز الخفاء، كيف وسلب الكلية عن أفراد الإنسان صادق مع امتناع ثبوته للطبيعة. وأيضا ذلك لا يفي لتصحيح القواعد، هذا، والله أعلم بالصواب.

ولما فرغ عن تحقيق الموجبة الكلية أشار إلى تحقيق بواقي المحصورات، وقال: (وَإِذَا حَقَّقْتَ الْإِيجَابَ الْكُلِّيَّ فَقَسْ عَلَيْهِ سَائِرَ الْمَحْصُورَاتِ)، من الجزئيتين والكلية السالبة؛ فإن كل ما اعتبر في الكلية كلا اعتبر في الجزئية بعضا، وكل ما اعتبر في الموجبة إيجابا اعتبر في السالبة سلبا.



[مَبْنَحَتٌ فِي الْعُدُولِ وَالتَّحْصِيلِ ^(١)]

(ثُمَّ قَدْ يُجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ ^(٢) جُزْءً فِي طَرَفٍ)، موضوعا كان أو محمولا، (فُتْمِيَتْ) القضية (مَعْدُولَةٌ ^(٣))، وَهِيَ مَعْدُولَةُ الْمُؤْضُوعِ ^(٤))، إِنْ كَانَ جُزْءً مِنْهُ، (أَوْ مَعْدُولَةُ الْمُحْمُولِ ^(٥))، إِنْ كَانَ جُزْءً مِنْهُ، (أَوْ مَعْدُولَةُ الطَّرْقَيْنِ)، إِنْ كَانَ جُزْءً مِنْهُمَا. (وَالِأَيَّ) يجعلُ جُزْءً مِنْ طَرَفٍ (فُتْمَحْصَلَةً)، هَذَا مَا عَلَيْهِ الْمَتَأَخَّرُونَ، وَالْقَدَمَاءُ قَالُوا: إِنْ كَانَ جُزْءً مِنَ الْمَحْمُولِ فَمَعْدُولَةٌ، وَإِلَّا

(١) قَالَ الْقُطْبُ فِي شَرْحِ الْمَطَالَعِ (٩٦): «هَذَا تَقْسِيمُ الْقَضِيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمَحْمُولِ»، وَتَعْرِفُ مَا فِي ذَلِكَ مِنَ التَّفَاصِيلِ مِنْ خِلَالِ تَعْلِيلَاتِنَا الْآتِيَةِ. ثُمَّ إِنْ الْقَضِيَّةُ الشَّرْطِيَّةُ لَا يَجْرِي فِيهَا الْعُدُولُ وَالتَّحْصِيلُ؛ لِأَنَّ حَرْفَ السَّلْبِ إِذَا كَانَ جُزْءً مِنَ الْمَقْدَمِ أَوْ التَّالِيِ كَانَ الْعُدُولُ فِي أَطْرَافِهَا بِاعْتِبَارِ الْحُكْمِ الَّذِي فِيهَا بِالْقُوَّةِ، لَا فِي الشَّرْطِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا بِالِاتِّصَالِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ أَوْ الْإِنْفِصَالِ أَوْ سَلْبِهِمَا، سَوَاءٌ كَانَتِ النَّجْتَانِ مُوجِبَتَيْنِ أَوْ سَالِبَتَيْنِ أَوْ مَعْدُولَتَيْنِ. قَالَ عَبْدُ الْحَكِيمِ فِي حَوَاشِي الشَّمْعَةِ: ٨٩/٢. وَانْظُرْ هَذَا الْمَبْحَثَ فِي لَوَاعِمِ الْأَسْرَارِ فِي شَرْحِ مَطَالَعِ الْأَنْوَارِ لِلْقُطْبِ الرَّازِيِّ: ٩٦ - ١٠١، شَرْحُ الشَّمْعَةِ لَهُ مَعَ الْحَوَاشِي: ٥٢/٢ - ٥٥، مَنْطِقُ التَّلَوِيحَاتِ لِلْسَهْرَوَرْدِيِّ: ٢٥، ٢٦، شَرْحُ الْخَبِيِّصِيِّ عَلَى التَّهْذِيبِ مَعَ حَوَاشِي الدُّسُوقِيِّ وَالْعَطَّارِ: ٢٥١ - ٢٥٣، الْبِرْهَانُ لِلْكَلْبُوكِيِّ: ١٩، ٢٠، تَيْسِيرُ الْقَوَاعِدِ الْمُنْطَقِيَّةِ، د/ مُحَمَّدُ شَمْسُ الدِّينِ إِبْرَاهِيمَ: ١٣٨ - ١٤٢.

(٢) الْمَوَافِقُ لِاصْطِلَاحِهِمُ التَّعْبِيرَ بِالْأَدَاةِ بِدَلِّ الْحَرْفِ، بَلِ الظَّاهِرُ أَنَّ يُقَالُ لِقِطْعِ السَّلْبِ؛ لِيَشْمَلَ مِثْلَ «غَيْرٍ» وَ«لَيْسَ». وَإِضَافَةُ حَرْفٍ لِلْسَّلْبِ بِاعْتِبَارِ أَصْلِ وَضْعِهِ، وَإِلَّا فَهُوَ فِي الْمَعْدُولَةِ لَمْ يَسْتَعْمَلْ فِي السَّلْبِ. رَاجِعِ الْعَطَّارَ عَلَى شَرْحِ الْخَبِيِّصِيِّ: ٢٥١.

(٣) وَهَذَا مَا لَمْ يَعْرِفْ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ، إِلَّا أَنَّهُ كَثِيرٌ فِي الْفَارْسِيَّةِ، رَاجِعِ الْبَصَائِرَ النَّصْبِيَّةَ لِلْسَّادِيِّ: ٩٨، مَعْيَارُ الْعِلْمِ لِلْإِمَامِ الْغَزَالِيِّ: ٧٥.

(٤) مِثْلُ: غَيْرِ الْمَشِيمِ مُحِبِّ الْخَيْرِ.

(٥) مِثْلُ: الصُّورِيُّ لَا مِتَّاهِلٍ.

فمحصلة، وما درى هذا العبد فائدة في تغيير الاصطلاح، كما لا يخفى^(١).
(وَالزَّيْدُ أَعْمَى) مَعْدُولَةٌ مَعْقُولَةٌ؛ لكون السلب جزء من مفهوم محمول،
(وَمُحَصَّلَةٌ مَلْفُوظَةٌ)^(٢)؛ لعدم كونه جزء من لفظه.

(وَقَدْ يُخَصُّ اسْمُ الْمُوجِبَةِ بِالْمُحَصَّلَةِ)^(٣)، وَالسَّالِيَةُ بِالسَّيْطَةِ^(٤). ولما

(١) ولعل صنيع القدماء هو الأوفق لقاعدة الفن، وذلك لما عرفت من أن العدول والتحصيل في جانب الموضوع إنما هو في مفهومه/وصفه، وليس هو المحكوم عليه، بل المحكوم عليه هو ذات الموضوع، كما حقق في تحقيق المحصورات، والاختلاف في الصفة لا يوجب الاختلاف في الذات، وبالتالي فإن هذا التغير في مفهوم الموضوع لا يكون له تأثير في مفهوم القضية. وهذا بخلاف العدول والتحصيل في جانب المحمول؛ فإنه مؤثر في مفهوم القضية؛ لأن الحكم بإيجاب الشيء غير الحكم بإيجاب عدمه، فكان الأخرى بهم أن لا يعتبروا اختلاف وصف الموضوع عدولا وتحصيلا. راجع لوامع الأسرار للقطب: ١٠١، وشرح القطب على الشمسية مع حاشية عبد الحكيم: ٥٦/٢. ثم إن قضية كلام المصنف والشارح تخصيص العدول بالحملية، ويؤيده إيراد القوم هذا البحث في أثناء الكلام على الحملات، وهو الذي حققه السالكوتي. راجع العطار على الخيصي: ٢٥٢.

(٢) اعلم: أن صنيع القطب في شرح الشمسية يدل على أن ما لم يكن حرف السلب جزء منه لا يكون معدولا، فزيد أعمى محصلة، ولكنه في شرح المطالع ذهب إلى أنها معدولة، وأن مدار العدول على اعتبار العدم في المفهوم، وأورد العصام «اللاجماد» إذا سمي به شخص حيواني، وقلنا «اللاجماد حيوان» و«زيد أعمى»؛ فإن الأولى محصلة مع دخولها في التعريف، والثانية معدولة مع خروجها. وصنيع المصنف هنا يوحي بأنه محاولة للجواب عن إيراد العصام، وقد أجاب به العطار على العصام في حاشية الخيصي (٢٥٢)، دون أن يعزوه إلى العلامة البهاري أو يشير إلى كتابه السلم، وقال العطار: إن هذا الجواب مبني على أنه لا بد في العدول من التصريح بحرف السلب.

(٣) لو غير «وقد يخص اسم المحصلة بالموجبة» كما عبر القطب في شرح الشمسية (٥٤/٢) كان أولى.

(٤) يعني هم قد يطلقون على السالبة المحصلة السالبة البسيطة، مثل: «المنافق ليس أبنا»؛ لكون كلا طرفيها بسيطا، مع وجود حرف السلب فيها دون أن يجعل جزء من أحدهما=

كان بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة نوع اشتباه^(١) أراد بيان الفرق، وقال: (وَهِيَ أَعَمُّ مِنَ الْمُوجِبَةِ الْمَعْدُولَةِ الْمَحْمُولِ)؛ إذ كل ما ثبت سلب (ب) (لج) فيصدق سلب (ب) عنه، وإلا فثبت (ب)، وهو جمع بين المتنافيين، ولا عكس؛ لجواز كون (ج) معدوما^(٢). (وَيَتَأَخَّرُ فِيهَا الرِّابِطُ عَنْ لَفْظِ السَّلْبِ لَفْظًا) في الثلاثية^(٣)، (أَوْ تَقْدِيرًا) في الثنائية^(٤).

وأشار إلى الفرق بينهما وبين الموجبة السالبة المحمول بقوله: (وَفِي الْمُوجِبَةِ السَّالِةِ الْمَحْمُولِ رَابِطَانِ) لفظا أو تقديرا، (وَالسَّلْبُ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَهُمَا)، بخلاف المعدولة.

= وحاصله: أن القضية تنقسم إلى معدولة ومحصلة وبسيطة، وأن المعدولة هي ما جعل حرف السلب فيها جزء من أحد طرفيها، والمحصلة هي ما يكون طرفاها مجريين عن حرف السلب، موجبة كانت أو سالبة، أو هي الموجبة فقط، وأما السالبة فتسمى بسيطة. ثم لو عبر هنا «وقد يخص اسم المحصلة بالموجبة» كما عبر القطب في شرح الشمية (٥٤/٢) كان أولى.

(١) سبب هذا الاشتباه واضح؛ حيث يوجد في كل منهما - أي الموجبة المعدولة المحمول والسالبة البسيطة - حرف سلب واحد، ف«المؤمن ليس كاذبا» مثلا لا يعلم أي موجبة معدولة المحمول أم سالبة بسيطة. فمن هنا يذكرون للتمييز بينهما فرقين: فرق معنوي وفرق لفظي، كما سيشير إليه المصنف هنا.

(٢) وذلك لصدق السلب عند عدم الموضوع، كقولك «شريك الباري ليس ببصير» تصدق لكونها سالبة، دون صدق الإيجاب، كقولك «شريك الباري غير بصير» تكذب لكونها موجبة؛ فإن الإيجاب لا يصلح إلا على موجود محقق أو مقدر. فعرفت أنهما تجتمعان عند وجود الموضوع، ويكون الفرق في اللفظ فقط.

(٣) فننقل «الحديد ليس هو بذهب» سالبة بسيطة؛ لسلب الربط، و«الحديد هو ليس بذهب» موجبة معدولة المحمول؛ لربط السلب، وربط السلب لإيجاب. راجع شرح القطب على الشمية: ٦٢/٢.

(٤) يعني أن الأمر في الثنائية موقوف على النية والتقدير، فإما أن ينوي ربط السلب فالقضية موجبة، أو سلب الربط فالقضية سالبة. راجع شرح القطب على الشمية: ٦٣/٢.

[فِصْلٌ فِي الْمَوْجَّهَاتِ]

(كُلُّ نِسْبَةٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ إِمَّا وَاجِبَةٌ)، إن كانت ضرورة التحقق، (أَوْ مُتَعَيِّنَةٌ)، إن كانت ضرورة اللاتحقق، (أَوْ مُمَكِّنَةٌ)، إن لم تكن ضرورة التحقق واللاتحقق، (وَتِلْكَ الْكَيْفِيَّاتُ) إذا كانت للإيجاب (الْمَوَاضِعُ) وعناصر.

قال الشيخ: واعلم: أن حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي تجب ببياننا وتصريحنا بالفعل أنه كيف هي له، ولا التي تكون في كل نسبة، بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الإيجابية من دوام صدق أو كذب أو لادوامهما يسمى «مادة»، فإما أن يكون الحال هو أن المحمول يدوم ويجب صدق إيجابه، فيسمى مادة الوجوب، كحال الحيوان عند الإنسان، أو يدوم ويجب كذب إيجابه، ويسمى مادة الامتناع، كحال الحجر عند الإنسان، أو لا يدوم ولا يجب أحدهما، ويسمى مادة الإمكان، كحال الكتابة عند الإنسان.

وهذه الحال لا تختلف في الإيجاب والسلب؛ فإن السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها؛ فإن محمولها يكون مستحقا عند الإيجاب، وإن لم يكن أوجب. وقد زل صاحب «الأفق المبين»؛ حيث قال: إن النسبة السلبية قطع النسبة، والقطع ليس له كيفية في الواقع، بل الكيفيات في السالبة إنما هي للمسلوب، ففي السالبة الضرورية ليس النسبة ضرورية، بل رفع النسبة الضرورية، وقال: فعلى هذا لا يجب في التناقض من اختلاف الجهة، بل نقيض كل موجبة مثلها.

ويرد عليه ورودا ظاهرا أن بعد تسليم كون السلب قطعاً لا نسلم أن القطع ليس له كيفية، كيف وليس مفهومٌ مّا خالياً عن المواد الثلاث.

قال الشيخ في «الإشارات»: واعلم: أن السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة، والسالبة الممكنة غير سالبة الإمكان، والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام، فالتبع الحق أن كل نسبة متكيفة في نفس الأمر بإحدى الثلاث، لكن اصطلاحهم على تسميتها إذا كانت للإيجاب مواد. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَالدَّالُّ عَلَيْهَا)، أي على تلك الكيفيات، سواء كانت للإيجاب أو السلب (الْجَهَّةُ، وَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا)، أي على الجهة ((يُسَمَّى) مُوجَّهَةً [وَرُبَاعِيَةً] ^(١)، بَسِيطَةً إِنْ كَانَتْ حَقِيقَتُهَا إِبْجَابًا فَقَطْ أَوْ سَلْبًا فَقَطْ، وَمُرَكَّبَةً إِنْ كَانَتْ مُتَشَبِّهَةً مِنْهُمَا)، أي من الإيجاب والسلب، (وَالْعَبْرَةُ فِي التَّسْبِيَةِ لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ)، فإن كان موجبا سميت موجبة، وإلا سالبة، (وَالْأَوَّلُ) يشتمل عليها (فَمُطْلَقَةٌ وَمُهْمَلَةٌ [مِنْ حَيْثُ الْجَهَّةُ] ^(٢)، وَهِيَ)، أي الجهة (إِنْ وَافَقَتْ الْمَادَّةَ)، بأن تكون عينا لها، أو ملازمة لها، ولا تكون متافية لها، كما في قولنا «كل إنسان حيوان بالوجوب»، و«لا شيء من الإنسان بحجر بالوجوب»، (صَدَقَتْ الْقَضِيَّةُ، وَإِلَّا) تُوَافِقُ كَذَبَتْ.

وَالْتَحْقِيقُ أَنَّ الْمَوَادَّ الْحِكْمِيَّةَ هِيَ الْجِهَاتُ الْمَنْطِقِيَّةُ (بحسب المفهوم، إلا أن في المنطق يعتبر عموماً بالنسبة إلى كل قضية، وفي الحكمة بالنسبة إلى

(١) كل ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا، ثم الأصوب «تسمى» بدل «يسمى».

(٢) ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

قضية محمولها الوجود فقط. (وَقِيلَ) في «المواقف» (إِنَّهَا غَيْرُهَا، وَإِلَّا لَكَانَتْ لَوَازِمُ الْمَاهِيَةِ وَاجِبَةً لِّذَاتِهَا)، والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة أن اللوازم - كالزوجة - واجبة بالوجوب المنطقي، ولو كان عين الحكمي لكانت واجبة لذاتها.

(وَالْحَوَاطِ: أَنَّهُ فُرِّقَ بَيْنَ وُجُوبِ الوجودِ فِي نَفْسِهِ؛ فَإِنَّهُ مَخْتَصٌّ بِالْبَارِي تَعَالَى، (وَبَيَّنَ وُجُوبَ الثَّبُوتِ لِغَيْرِهِ)؛ فَإِنَّهُ يَوْجَدُ فِي غَيْرِهِ تَعَالَى أَيْضًا، (وَالأَوَّلُ مُحَالٌ) فِي اللَوَازِمِ، (غَيْرُ لَازِمٍ)، فَإِنْ أَرَادَ ذَلِكَ فَالْمَلَازِمَةُ مَمْنُوعَةٌ، (وَالثَّانِي لَازِمٌ) فِي لَوَازِمِ الْمَاهِيَةِ، (غَيْرُ مُحَالٍ)، فَإِنْ أَرَادَ ذَلِكَ فَالْمَلَازِمَةُ مُسَلَّمَةٌ، وَيُطْلَقُ التَّالِي مَمْنُوعٌ.

وقد يوجه بأن الجهات المنطقية عامة من الذاتية والغيرية، والمعتبرة في الحكمة هي الذاتية، وإلا لكانت اللوازم واجبة الثبوت لذاتها، وهو محال؛ فإن الثبوت إنما كان واجبا لو كان الموضوع واجبا، وإلا فيكون مجعولا بجعله، هذا خلف. ورد بأن ذلك لا يوجب تغاير المفهوم، بل إنما يوجب التغاير بحسب العموم والخصوص، وهو غير مضر.

قال بعض أجلة المتأخرين في توجيهه: إن المعتبر في المنطق حال الوجود لغيره، وفي الحكمة حال الوجود لنفسه، ولا يخفى ما فيه؛ فإن الإمكان على طريقة الجعل المؤلف كيفية النسبة التي هي وجود رابطي، وصاحب «المواقف» قائل به. نعم، على طريقة الجعل البسيط المواد الحكمة كصفات لنفس الماهية، بخلاف الجهات المنطقية، فالفرق بين، وقول بعض الأجلة غير مطابق لكلا الرأيين، مع أن استدلاله غير منطبق عليه. وقال أيضا: إن للمواد مفهومات ومصادقات لحملها، والمعتبر في الحكمة هو الثاني. ولا

يخفى ما فيه من السخافة، فالتوجيه الوجهي ما يظهر من كلام السيد المحقق - قدس سره الشريف - من أن المراد أنهما متغايران، ولو بحسب العموم والخصوص، والدليل مربوط عليه، كما لا يخفى.

فإن قلت: إنه قليل الجدوى؟

قلت: نعم، لكن ربما كانت تشبه على أوهام العامة، فكشف الشبهة. هذا، والله أعلم بالصواب.

[هَذَا] ^(١) كله (عَلَى رَأْيِ الْقَدَمَاءِ، وَأَمَّا عَلَى مَذَهَبِ الْمُخَذَّبِينَ فَالْمَادَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ كَيْفِيَّةٍ كَانَتْ لِلنَّسَبَةِ)، أية نسبة كانت، إيجابية أو سلبية، (كَدَوَامٍ وَتَوَقُّفٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ) من الكيفيات الغير المتناهية، (وَمِنْ ثَمَّ)، أي من أجل أن المادة عامة (كَانَتْ الْمَوْجَّهَاتُ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ)؛ لصيرورة الجهات غير متناهية.

وهذا كالنص على أن الجهات عند القدماء هي الكيفيات الثلاثة، والموجهة ما اشتملت على إحدىها، لا كما زعم الأكثرون أن النزاع إنما هو في المادة دون الجهة، فالجهة عند الكل الدال على الكيفية، أية كيفية كانت. ربحن هذا العبد - غفر الله له - الحق ما ذكره المصنف، ويؤيده كلام الشيخ؛ حيث قال في «الشفاء»: الجهة لفظ يدل على النسبة التي للمحمول عند الموضوع، فتبين أنها نسبة ضرورة أو لا ضرورة، فيدل على تأكيد أو جواز، وقال: الجهات ثلاث، واحدة تدل على استحقاق دوام الوجود، وهي الواجبة، وأخرى تدل على دوام استحقاق اللاوجود، وهي الممتنعة، وأخرى تدل على أنه لا استحقاق دوام الوجود واللاوجود، وهي الجهة الممكنة.

(١) ما بين { } ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

وأيضاً قد أدرج الشيخ العرفية العامة في المطلقة؛ حيث قال: فالسالبة الكلية من المطلقة إذا أخذت ما يفهم في المتعارف، من قول القائل «لا شيء من (د) (ب)»، وهي المستعملة في العلوم؛ فإنها تنعكس، وإن أخذت على ما يجب في نفس الأمر فإنها لا تنعكس. ثم فسر المنعكسة بما حاصله العرفي العام.

وقال في «الإشارات»: وأما سائر ما فيه شرط الضرورة، والذي هو دائم من غير ضرورة فهو أصناف المطلق الغير الضروري، وقد ذكر في التعليم الأول القضايا إما مطلقة أو ضرورية أو ممكنة. هذا، والله أعلم بمراد عباده.

(فهي)، إما راجع إلى الموجهة، فهو تقسيم على قول المتأخرين، أو إلى القضية، فيكون تقسيماً على كلا المذهبين (إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِاسْتِحْوَاجِ انْفِكَائِ النَّسَبِ مُطْلَقًا)، أي من غير تقييد بالوصف والوقت (فَضْرُورِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ)، وهي غير الضرورية الأزلية، وهي ما حكم فيها بضرورة النسبة أزلاً وأبداً، (أَوْ مَا دَامَ الْوُصْفُ)، وهو يمكن على ثلاثة أوجه: الأول ما يكون الوصف فيه شرطاً، الثاني ما يكون الوصف فيه علة موجبة، الثالث ما يكون زمانه ظرفها، والمعتبر هو الأول (فَمَشْرُوطَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ قَوْفِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ فِي وَقْتٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ فَمُنْتَبِرَةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ بَعْدَ انْفِكَائِهَا مُطْلَقًا) من التقييد بوصف ما دام ذات الموضوع موجودة (فَدَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ)، وهي غير الدائمة الأزلية، وهي ما حكم فيها بعدم انفكاك النسبة أزلاً وأبداً.

(أَوْ مَا دَامَ الْوُصْفُ فَمَرْفُوعَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ يَفْعَلِيَّتُهَا)، أي كون النسبة واقعة في نفس الأمر (فَمُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ يَبْدَمُ اسْتِحْوَاجُهَا)، ويلزمه سلب ضرورة الجانب المخالف (فَمُمْكِنَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ يَبْدَمُ اسْتِحْوَاجُ الطَّرْقَيْنِ)، ويلزمه سلب الضرورة

عن الطرفين (فَمُمَكِّنَةٌ خَاصَّةٌ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْإِجَابِ وَالسَّلْبِ فِيهَا) إِلَّا فِي اللَّفْظِ).

اعلم: أن الإمكان يجمع على معان: سلب ضرورة الطرف المقابل، وهو العام والعامي، فيشمل الواجب والضروري بشرط الوصف، وسلب ضرورة الطرفين، وهو الخاص والخاصي، وهو لا يشمل الواجب، بل الضروري بشرط الوصف، وسلب الضرورة مطلقا، ذاتية كانت أو وصفية، وقتية كانت أو منتشرة، وهو الإمكان الحق، وسلب الضرورة الذاتية من الطرفين في المستقبل، وهو الإمكان الاستقبالي. ثم إن مقابل كل ضرورة إمكان هو نقيضها، وسيرد عليك تفصيل منه.

(وَقَدْ اغْتَبِرَ تَقْيِيدُ الْعَامَّتَيْنِ وَالْوَقِيتَيْنِ الْمُطْلَقَتَيْنِ بِاللَّادَوَامِ الدَّائِمِي، [تُسَمَّى] الْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ وَالْمَرْفُوعَةُ الْخَاصَّةُ وَالْوَقِيتَةُ وَالْمُنْتَشِرَةُ)، لف ونشر مرنب، (و) قد اغتبر (تَقْيِيدُ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ بِاللَّاضْرُورَةِ أَوْ اللَّادَوَامِ الدَّائِمِي، تَسْمَى الْوُجُودِيَّةُ اللَّاضْرُورِيَّةُ وَالْوُجُودِيَّةُ اللَّادَائِمَةُ، وَهِيَ الْمُطْلَقَةُ الْإِسْكَندَرِيَّةُ)؛ لأن الإسكندر فهم من المطلقة في كلام المعلم الأول هذه القضية.

(تَكْمِلَةٌ) لمباحث الموجهات

(فيها مباحث، الأول: اشتهر تعريبُ الصُّرُورِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ بِأَنَّهَا الَّتِي يُخَكِّمُ فِيهَا بِصُرُورَةٍ ثُبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ، مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودًا. وَفِيهِ شَكٌّ مِنْ وَجْهَيْنِ. الْأَوَّلُ: أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَحْمُولُ هُوَ الْوُجُودُ لَزِمَ عَدَمُ مُنَافَاةِ الصُّرُورَةِ لِلْإِمْتِكَانِ الْخَاصِّ؛ لِأَنَّ الْوُجُودَ ضَرُورِيٍّ لِمَوْضُوعِهِ مَا دَامَ موجودًا، وهو ممكن خاص، وإلا صار العالم كله واجبا. (وَأُجِيبَ بِالْفَرْقِ بَيْنَ الصُّرُورَةِ فِي زَمَانِ الْوُجُودِ وَبَيْنَهَا^(١) بِشَرْطِ الْوُجُودِ)، والمتحقق فيما محموله الوجود الثاني، والمعتبر في الضرورية هو الأول، فلا نسلم صدق تلك القضايا ضرورية.

وفيه نظر، (إما أولًا): فلأن الممكن الموجود محفوف بوجوبين: وجوب من العلة في زمان وجوده، ووجوب له بشرط الوجود، والمعتبر في الضرورية مطلق الضرورة، ذاتية كانت أو غيرية من علة.

ولما ثانيًا: فلأن الشيخ قال في «الإشارات»: الضرورة قد تكون على الإطلاق، كقولنا «الله تعالى حي»، وقد تكون متعلقة بشرط، والشرط إما دوام وجود الذات، أو دوام كون ذات الموضوع موصوفا بما وضع معه، أو بشرط وصف المحمول، أو وقت معين أو غير معين، والضرورة بالشرط الأول وإن

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «والضرورة» مكان «وبينها»، وفي هامشه أنه نسخة أخرى.

كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها إلى الشرط، فقد
 يشتركان أيضا في معنى اشتراك الأخص تحت الأعم، أو اشتراك أخصين
 تحت أعم، إذا اشترط في المشروطة أن لا يكون للذات وجود دائما، وما
 يشتركان فيه هو المراد من قولهم ضرورة مطلقة. فإذا الحق في الجواب
 صدق الضرورية الميزانية، دون الحكمة التي حكم فيها بالضرورة الذاتية،
 ومنع صدق الإمكان الخاص المنطقي؛ فإن الإمكان الخاص المنطقي أخص
 من الحكمي؛ لأن سلب الأعم أخص.

(وأورد^(١)) عليه (أَنَّهُ يَلْزَمُ خَضْرُهَا فِي الْأَزَلِيَّةِ الَّتِي يُعْخَمُ فِيهَا بِضُرُورَةِ
 النَّسْبَةِ أَرْزَلًا وَأَبَدًا، فَلَا تَكُونُ) الضرورية المطلقة (أَعْمَ) منها؛ (لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ
 يَجِبْ وُجُودُ الْمَوْضُوعِ) في نفسه (لَمْ يَجِبْ لَهُ شَيْءٌ فِي وَفْتِ وُجُودِهِ)؛ إذ من
 إمكان ارتفاعه يمكن ارتفاع الثبوت، فتكون الضرورية منحصرة فيما موضوعه
 الواجب. ولا يخفى ما فيه؛ فإن الواجب في الضرورية وجوب الموضوع ولو
 من علة؛ فإن المعتبر فيها الضرورة العامة، فيجوز أن يكون الموضوع حادثا،
 فيكون المحمول واجبا ما دام موضوعه موجودا.

(وَمُقَضَّ^(٢)) بِثَبُوتِ الذَّاتِيَّاتِ) للذات؛ (فَإِنَّهُ ضَرُورِيٌّ لِلذَّاتِ دَائِمًا لَا
 بِشَرْطِ الوجودِ، وَإِلَّا) يكن ضروريا لا بشرط الوجود كان وجود الذات شرطا
 (لَكُلِّ ذَاتٍ حَيَاثِيَّةِ الْإِنْسَانِ - مَثَلًا - مَجْمُوعَةٍ) لذات الإنسان، فيلزم تقدم الذات
 على الذاتي، وهو محال، فليس هذا موقوفا على بطلان المجموعية الذاتية

(١) في شرح الدواني على التهذيب: ٢٨/ب.

(٢) في حواشي عبد الحكيم على شرح الشمية: ٦٩/٢، ونقله المطار في حواشي شرح
 الغبيصي: ٢٥٨.

بجعل متأنف أو بجعل الذات، (فَأَفْهَمَ)، وقد سبق منا كلام في المجعولة الذاتية، فذكر وتشكر لله سبحانه؛ فإنه ملهم الصواب.

الشك (الثَّانِي: السَّلْبُ مَا دَامَ الوجودُ لَا يَصْدُقُ بِدُونِهِ)؛ إذ لا بد لتحقيق المقيد من تحقق القيد، (فَلَا تَكُونُ السَّالِةُ أَعَمَّ) من الموجبة المعدولة، (وَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَصْدُقَ) قولنا: «لَا شَيْءٌ مِنَ الْعَنْقَاءِ بِإِنْسَانٍ بِالضَّرُورَةِ»، ويلزم ارتفاع التقيضين فيما إذا كان الموضوع معدوماً.

(وَأَجِيبَ) في «الحواشي المتعلقة بشرح الشمية» للفاضل اللاهوري^(١) (بِأَنَّ مَا دَامَ ظَرْفٌ لِلثَّبُوتِ الَّذِي يَتَضَمَّنُهُ السَّلْبُ، وَحَيْثُ يَجُوزُ صِدْقُهَا بِإِنْفَاءِ الْمَوْضُوعِ^(٢) [وَبِإِنْفَاءِ الْمَحْمُولِ]^(٣)، إِمَّا فِي جَمِيعِ الْأَوَاقَاتِ^(٤) أَوْ بَعْضِهَا، نَحْوُ «لَا شَيْءٌ مِنَ الْقَمَرِ يُنْخَفِ بِالضَّرُورَةِ»، فحينئذ يصدق «العنقاء ليس بإنسان»، فلا إشكال.

(وَفِيهِ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ لَا يُتَافَى الْإِمْكَانَ) الذاتي؛ (فَإِنَّ كُلَّ قَمَرٍ مُنْخَفٍ بِالْفِعْلِ [صَادِقٌ]^(٥)، قَبِضُوقُ) «كل قمر منخسف» (بِالْإِمْكَانِ)، وقد اعترف بصدق «لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة»، (وَيَسْتَلُ مَا قَالُوا: إِنَّ السَّالِةَ

(١) هو المحقق عبد الحكيم السيالكوتي، وانظر ما نقله عنه المصنف في حاشية شرح الشمية: ٧٠/٦٩/٢.

(٢) نحو «لا شيء من العنقاء بإنسان بالضرورة».

(٣) ما بين [] موجود في حمد الله وفي بحر العلوم، ولكنه لم يوضع متا في الأول، ووضع متا في الثاني، ولعله الصواب؛ لأنه بقية كلام عبد الحكيم [حواشي الشمية: ٧٠/٢] المنقول منه.

(٤) نحو «لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة».

(٥) ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متا.

الضَّرُورِيَّةُ الْأَزَلِيَّةُ وَالْمُطْلَقَةُ مُتَاوِيَتَانِ؛ لأنه إن جعل الأزلية والأبدية قيـدا للـسلب فحينئذ لا يصدق سلب الانخساف أزلا وأبدا، مع صدق السلب ما دام الذات، وإن جعل قيـدا للمسلوب فكذا؛ فإن الثبوت أزلا وأبدا أخص من الثبوت ما دام الذات، فـسلب الثبوت أزلا وأبدا أعم منه ما دام الذات؛ (فَإِنَّ سَلْبَ الْأَعْمِ أَخْصُ مِنْ سَلْبِ الْأَخْصِ).

وإذا كان بين السلبين عموما فكذا بين ضرورتهما؛ فإن ضرورة الخاص مثلزم^(١) لضرورة العام، من غير عكس، فإذا السالبة الضرورية المطلقة أخص من السالبة الأزلية. (وَبِالْجُمْلَةِ يَلْزَمُ مَقَاسِدُ غَيْرِ عَدِيدَةٍ)، كلزوم تساوي السالبة الضرورية والمنتشرة المطلقة، وعدم تقيدها باللاضرورة الذاتية، وعدم انعكاسها كنفـسها ولا إلى الدائمة، وعدم إنتاجها مع الكبرى الغير المنعكسة في الشكل الثاني، ومع الصغرى غير الدائمتين فيه، وغير ذلك. (لَا تَخْفَى^(٢) عَلَى الْمُتَدَرِّبِ، وَغَايَةُ مَا يُجَابُ بِهِ) عن أصل الإشكال (أَنَّ الْوُجُودَ) المأخوذ في التعريف (أَعْمُ مِنَ الْمُحَقَّقِ وَالْمُقَدَّرِ، وَفِيهِ مَا فِيهِ)؛ إذ إشكال تساوي السالبة والموجبة المعدولة الحقيقية باقٍ.

والحق في الجواب: أن الضرورة ما دام ذات الموضوع موجودة كناية عن الضرورة المغايرة للوصفية والوقتيّة. هذا، والله أعلم بالصواب.

المبحث (الثاني): الْمَشْهُورُ فِي تَعْرِيفِ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ مَا حُكِمَ فِيهَا بِدَوَامِ النَّسَبَةِ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً، وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يُغَارِقَ الدَّوَامُ الدَّائِمِيُّ الْإِطْلَاقَ الْعَامَّ فِي قَضِيَّةٍ مَحْمُولُهَا الْوُجُودُ؛ فإن الوجود ما

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «مثلزمة».

(٢) كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم «كما لا تخفى»، مع الإشارة إلى أنه نسخة.

دام الوجود ضروري دائم، (فَلَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَنَاقُضٌ. قِيلَ فِي حَلِّهِ) في الحواشي المتعلقة بـ«شرح الشمية» للفاضل اللاهوتي: (الْمُبَادَرُ مِنَ التَّعْرِيفِ أَنْ يَكُونَ الْمَحْمُولُ مُقَابِرًا لِلْوُجُودِ^(١))؛ فإن تقييد الشيء بزمان نفسه غير معقول عرفاً، (فَلَيْسَ هُنَاكَ)، أي فيما المحمول فيه الوجود (دَوَامٌ ذَاتِيٌّ) اصطلاحياً. وهذا الجواب لا يأتى إذا نقض بما فيه المحمول من لوازم الوجود.

(أَقُولُ: «الْمَقْلُ الْقَمَالُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ بِالْفِعْلِ») مطلقة عامة (كَادِبٌ، يَلْزُمُ صِدْقُ نَقِيضِهِ، وَهُوَ دَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ مَحْمُولُهَا الْوُجُودُ)، فلا بد من حمل التعريف على غير المتبادر، وإلا لم يكن جامعاً، فإذا لا جواب عن الإشكال المذكور إلا بالتصرف في معنى المطلقة التي هو نقيضها؛ فإنها ما حكم فيها بفعلية النسبة حال وجود الذات، وأما ما حكم فيها بفعلية النسبة مطلقاً فهو أعم منه، ونقيض الأزلية هذا وإن لم يكن منصوصاً في كلامهم لكن ينبغي أن يكون مرادهم ذلك، والله أعلم بمقاصد عباد.

المبحث (الثالث)^(٢): الْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ نَارَةٌ تُؤْخَذُ بِمَعْنَى صَرُورَةِ النَّبَةِ بِشَرْطِ الْوُضْفِ الْعَوْنِيّ، وَأُخْرَى بِمَعْنَى صَرُورَتِهَا فِي جَمِيعِ أَوْقَاتِ الْوُضْفِ، وَفِي الْأَوَّلِ^(٣) يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِلْوُضْفِ مَدْخَلٌ فِي الصَّرُورَةِ، فالضرورة فيها لمجموع الذات والوصف، (بِخِلَافِ الثَّانِي)؛ فإن الضرورة فيها للذات، لكن في زمان^(٤) الوصف، لكن في كليهما لا بد من وقوع النسبة بالفعل،

(١) انظر حاشية عبد الحكيم على الشمية: ٧٠/٢، إلا أنه تخصيص في التعريف، والتعريفات لا تخصص، قال العطار في حاشية النخبي: ٢٦٨.

(٢) راجع هذا المبحث في شرح الدواني على التهذيب: ٢٨/ب، ١/٢٩.

(٣) كذا في حمد الله هنا وفيما يأتي، والذي في بحر العلوم «الأولى» هنا وفيما بعده «الثانية».

(٤) في الأصل «مان»، وهو خطأ.

والضرورة المشروطة والوصفية قيد زائد.

(وَيَبَيِّنُهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ)؛ لتصادقهما في ضرورة يكون الوصف ذاتيا للذات ولازما، واتفاق الأولى من الثانية فيما كان الضرورة للذات والوصف مفارق، نحو «كل مركوب زيد فرس»، والثانية من الأولى فيما لم يكن الوصف ضروريا، فما بال المشروط به، نحو «كل كاتب متحرك الأصابع».

المبحث (الرابع: دَهَبَ قَوْمٌ)، ومنهم شارح «المطالع» (إِلَى أَنَّ الْمُمَكِّنَةَ الْعَامَّةَ لَيْسَتْ قَضِيَّةً بِالْفِعْلِ؛ لِعَدَمِ اسْتِمَالِهَا عَلَى الْحُكْمِ) الذي هو الثبوت؛ فإن الثبوت إنما يكون فيه بالقوة، (فَلَيْسَتْ مُوجَّهَةً)؛ لأنها أخص من القضية. وقيل: المراد بالحكم التصديق.

فالحاصل: أن الممكنة لا يتعلق بها التصديق، فلا تكون قضية. وفيه نظر؛ فإنه بعد تسليم عدم غير المدعن قضية لا يتم؛ لأنه إن أراد أن الممكنة لا يتعلق بها الإذعان أصلا فذلك ظاهر البطلان، وإن أراد أنه لا يتعلق بخروجها إلى الفعل فمسلم، لكن لا ينفع. وهل هذا إلا كما يقال: ليس في الضرورية إذعان النسبة الأزلية، فهي وسائر القضايا سواء في عدم تعلق الإذعان بالنسبة المتكيفة بجهة أخرى.

(وَذَلِكَ خَطَأٌ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْإِمْتِكَانَ كَيْفِيَّةُ النَّسَبَةِ) الحاكبة، (وَأَصْلُ النَّسَبَةِ الثُّبُوتُ) مطلقا، ولو بالقوة، كيف لا، وقد يقصد تصديقه بالبرهان، «والعناء موجود بالإمكان» مفيد للسكوت بالضرورة، ومحتمل للصدق والكذب. نعم، المتبادر من الثبوت الثبوت على نهج الفعلية، وهو لا يضر.

قال في «الحاشية»: رب ذهن يتوقف في نحو قولنا «زيد حجر» بالامتناع، بل يورده نقضا على ما ذكرنا، لكن دقيق الفهم يفهم أن المفقود قبل

ذكر الامتناع هو اعتقاد الوقوع واللاوقوع، وإلا فأي شيء يوصف بالامتناع، فتأمل فإنه دقيق.

الحاصل أن أصل النسبة عبارة عن مطلق الثبوت أعم من أن يكون بالفعل أو بالقوة أو بالضرورة أو بالامتناع، وإذا موجود في ضمن «زيد حجر بالامتناع» و«الحمار مركوب زيد بالإمكان» ومذعن أيضا في ضمن إزعانه، فلم يتخلف المطلق عن المقيد، ولا إزعانه عن إزعانه، وإنما المفقود في «زيد حجر بالامتناع» الإزعان بالمعنى المتبادر عن مطلقه.

قال بعض الشارحين^(١): الضرورة قاضية بأن معنى مطلق القضية الثبوت الفعلي، وهو يوصف تارة بالضرورة، وتارة بالإمكان، وتارة بالامتناع، كيف، ليس الممتنع مثلا إلا تحقق الثبوت في نفس الأمر، وليس الفعلية زائدة عليه، ومن المقرر أن الامتناع جهة القضية الكاذبة، والثبوت المطلق صادق كما عرفت، ولو كان مدلول القضية أعم من الامتناع لما كان محتملا للصدق والكذب، واعتراف هذا بعيد عن الإنصاف.

فالحق أن مدلول القضية هو الثبوت الفعلي، وهو قد يلاحظ ويقيد بالامتناع والضرورة والدوام والإمكان، لكن تحقق بعض منها لا يقتضي تحقق المطلق، بل رفعه وسلبه، والإزعان بالمقيد لا يستلزم الإزعان بالمطلق، وصدقه لا يتوقف على صدقه؛ فإن الامتناع لا يتكيف به إلا ما هو باطل، اهـ. وإنني لا أفقه حق التفقه؛ فإنه إذا قيل «زيد حجر» وأريد معنى أعم يفيد فائدة تامة البتة، وليس إنشاء، فهو خبر البتة، فمعنى القضية الثبوت المطلق، سواء كان على نهج الضرورة أو الإمكان أو الامتناع، وهو المقيد بقيد الامتناع، وما

(١) هو حمد الله السنبلي، كما بين سطور الأصل.

هو مقرر ليس إلا بمعنى أن ما هو كاذب بالمعنى المتبادر موجهة بجهة الامتناع، وليس القضية محتملة للصدق والكذب إلا بمعنى أن نفس مفهومه من حيث إنه حكاية عن شيء، ومحتمل للمطابقة وعدمها، وهو حاصل في المطلق الأعم، وأما امتناع كذبه فلا ينافي كونه قضية وخبرا، بل يؤكد.

وتجوز صدق المقيد مع كذب المطلق تجوز انسلاخ الجزء عن الكل، وتحقق الأخص من دون تحقق الأعم، بل الضرورة تقتضي أن صدق المقيد بعينه صدق المطلق، وتجوز تقييد شيء بما ينافيه تجوز اجتماع المتنافسين. هذا كله ظاهر عند من له أدنى عقل وإنصاف. هذا، والله أعلم بالصواب.

(نعم، ذَلِكَ)، أي الثبوت بالإمكان (أَضْعَفُ الْمَدَارِجِ)؛ لتزلزله بين أن يكون وبين أن لا يكون، (وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا: الْوُجُوبُ وَالِامْتِنَاعُ ذَالَّةٌ)، والأظهر «دالان» (عَلَى وَثَاقَةِ الرَّابِطِ)؛ لدلالة الأول على وقوع الربط جزما، والثاني على عدم وقوعه جزما، (وَالِإِمْكَانُ عَلَى صُغْفِهَا)؛ لدلالته على التزلزل، (فَالثَّبُوتُ بِطَرِيقِ الْإِمْكَانِ نَحْوُ مِنَ الثَّبُوتِ مُطْلَقًا)، الذي هو مدلول مطلق القضية.

(غَايَةُ الْأَمْرِ الْمُتَبَادِرُ مِنْهُ)، أي مما دل على الثبوت (عِنْدَ الْإِطْلَاقِ)، أي عند عدم تقييده بالجهات (هُوَ الْوُقُوعُ عَلَى نَسَجٍ^(١) الْفِعْلِيَّةِ)؛ لعدم وضع لفظ في لغة الثبوت المطلق، (وَذَلِكَ) المتبادر (لَا يَصُرُّ فِي عُمُومِهِ، كَمَا قَالُوا فِي الْوُجُودِ) إنه مطلق التحقق، وإن كان المتبادر التحقق في الخارج، (وَإِذَا كَانَتِ الْمُمْكِنَةُ مَوْجَّهَةً فَالْمُطْلَقَةُ) العامة (بِالطَّرِيقِ الْأُولَى). فيه أنه لا يلزم من كون الممكنة موجهة كون المطلقة موجهة، لا لأن مفاد مطلق القضية الثبوت

(١) كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم «نهج».

الفعلي؛ لما عرفت، بل لأن الاصطلاح وقع على أن القضية التي حكم فيها بما يتبادر عند الإطلاق فحسب مطلقة، وإن حكم فيها على أمر زائد فموجهة. ولعل السر فيه أن مطلق القضية الدالة على الثبوت مطلقا لا يتعلق بها غرض علمي، فلم يبحث عنها ولم يسم، والغرض إنما يتعلق بما يدل على المعنى المتبادر، أو على ما يزيد فسمي الأول مطلقة والثاني موجهة. هذا ما يحكم به الفحص البالغ في كلمات المتقدمين، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

المبحث (الخامس): اللَّادَوَامُ إِشَارَةٌ إِلَى مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ، وَاللَّاصِرُورَةُ إِشَارَةٌ (إِلَى مُنْكَتَبَةٍ عَامَّةٍ)، حال كونهما (مُخَالَفَتِي الْكَفَيَّةِ وَمُؤَافَقَتِي الْكَمِّيَّةِ) لِمَا قُدَّ بِهِمَا، هو الأصل؛ (لِأَنَّهُمَا رَافِعَانِ لِلنَّسَبَةِ)، من حيث دوامها وضرورتها، فيلزم فعلية ما يناقضها أو إمكانها (مِنْ غَيْرِ تَقَاوُتٍ) في الرفع. وفي إشارة إلى أنهما سواء في الدلالة على القضية المخالفة؛ فإنهما دالان التزاما؛ إذ المفرد لا يدل على الجملة مطابقة، (فَالْمُرَكَّبَةُ قَضِيَّةٌ مُتَعَدِّدَةٌ؛ لِأَنَّ الْعِبْرَةَ فِي وَحْدَتِهَا وَتَعَدُّدِهَا بِوَحْدَةِ الْحُكْمِ وَتَعَدُّدِهِ، وَتَعَدُّدُهُ إِذَا بِاخْتِلَافِهِ كَيْفًا أَوْ مَوْضُوعًا أَوْ مُحْمُولًا، لَا رَافِعَ لَهَا)، والأول موجود ههنا، فوجب التعدد.

المبحث (السادس): النَّسَبُ الْأَرْبَعُ فِي الْمُفْرَدَاتِ بِحَسَبِ الصَّدَقِ عَلَى شَيْءٍ، وَفِي الْقَضَايَا لَا يُتَصَوَّرُ ذَلِكَ؛ (لِأَنَّهُ لَا تُحْمَلُ) لا على القضايا ولا على المفردات، (وَلِأَنَّمَا هِيَ)، أي النسب (فِيهَا) ^(١) بِحَسَبِ صِدْقِهَا فِي الْوَاقِعِ ^(٢)، فاللتان تلازمان في الصدق متساويتان، واللتان تلازم صدق أحدهما

(١) متن في حمد الله، وشرح في بحر العلوم.

(٢) قاله السيد المحقق في حواشي شرح الشمسية: ٧٠/٢.

الأخرى من غير عكس فأعم وأخص مطلقا، واللذان تفارقتا وجوبا، أي تنافيا في الصدق، سواء تناقضا أم لا متباينتان، واللذان تفارقتا في الجملة فأعم وأخص من وجه.

(ثُمَّ الْمَنْظُورُ فِي النَّسَبِ مَا يُحْكَمُ بِهِ مَفْهُومَاتُهَا فِي بَادئِ الرَّأْيِ)، من غير ملاحظة مقدمات فلسفية، (أَمَّا بِنَاءُ الْكَلَامِ عَلَى الْأَصُولِ الدَّقِيقَةِ الَّتِي بُرِّهَنَ عَلَيْهَا فِي الْفَلَسَفَةِ)، كبطلان البحث والاتفاق، (فَذَلِكَ مَرْتَبَةٌ بَعْدَ تَخْصِيلِ هَذَا الْفَنِّ^(١))، فلا يليق بناء مسائل هذا الفن على مسائلها.

(وَمِنْ ثَمَّ)، أي من أجل أن المنظور حكم المفهومات في بادئ الرأي (قَالُوا: إِنَّ الضَّرُورِيَّةَ الْمُطْلَقَةَ أَخْصُ مُطْلَقًا مِنَ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ)؛ فإن كل ما كان ضروريا لشيء ما دام الذات كان دائما كذلك من غير عكس؛ لجواز الدوام بالاتفاق من غير وجوب، أما لو بني على ما برهن في الفلسفة فهما متساويتان؛ فإن الشيء لا يدم، بل لا يوجد من غير وجوب بالبحث والاتفاق.

(وَجَيِّدٌ لَا يُنْتَضَعُ عَلَيْكَ اسْتِخْرَاجُ النَّسَبِ بَيْنَ الْمَوْجِهَاتِ الْمَذْكُورَةِ، وَلَوْ اسْتَفْرِغْتَ) حال الموجّهات (عَلِمْتَ أَنَّ الْمُمْكِنَةَ الْعَامَّةَ أَعْمُ الْقَضَايَا) كلها، بسائط كانت أو مركبة؛ فإن ضرورة النسبة مطلقا ودوامها مطلقا وفعليتها مطلقا لا تجامع مع ضرورة مقابليها، وأما إمكان النسبة فقد يوجد من غير ضرورة ودوام وفعلية. وأما بناء على الأصول الدقيقة فالممكنة الميزانية والمطلقة العامة متساويتان؛ لأن نقيضي المتساويين متساويان.

(وَالْمُمْكِنَةُ الْخَاصَّةُ أَعْمُ الْمُرَكَّبَاتِ)؛ فإن تحقق النسبة من غير ضرورة أو دوام، بل وقوع مقابليها في حين من الأحيان مستلزم لتساوي الطرفين من غير

(١) قاله المحقق الدواني في شرح التهذيب: ٢٩/ب.

عكس؛ لجواز تساوي طرفي النسبة مع عدم وقوع أحدهما. ([أَوْ عَدَمُ وَقُوعِ جَانِبِ الْأَصْلِ^(١)])، وأما بناء على الأصول الدقيقة فهي متساوية للوجوديتين؛ لأن تساوي المطلقتين والقيدتين أوجب تساوي المقيدتين.

(وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ أَعْمُ الْفِعْلِيَّاتِ^(٢))، وهو ظاهر، (وَالضَّرُورِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ أَخْصَصُ النَّبَاطِطِ)؛ فإن ضرورة نسبة في جميع أوقات الذات توجب دوامها في تلك الأوقات وضرورتها ودوامها في جميع أوقات الوصف الذي هي^(٣) بمقتضى أوقات الذات وفعليتها وإمكانها، من غير عكس. أما بناء على الأصول الدقيقة فقد علمت تساوي الدوام والضرورة.

(وَالْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ أَخْصَصُ الْمُرَكَّبَاتِ)؛ فإن الضرورة ما دام الوصف من غير دوام مستلزم^(٤) للضرورة في وقت معين هو وقت الوصف، ووقت ما من غير دوام، والدوام في زمان الوصف من غير دوام، والفعلية من غير دوام وضرورة، ولتساوي الطرفين من غير عكس. وأما بناء على الأصول الدقيقة فالمشروطة الخاصة والعرفية الخاصة متساويتان، إلا إذا أخذ الضرورة بشرط الوصف. لكن كون الضرورية أخص البساطط، والمشروطة الخاصة أخص المركبات (عَلَى وَجْهِهِ)، هو أخذ المشروطة مشروطة ما دام الوصف، وإن أخذت مشروطة بشرط الوصف كما هو المعتبر في هذا الفن فالضرورة أخص منها من وجه، وكذا المشروطة الخاصة من الوقتيتين؛ لجواز أن لا يكون

(١) ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

(٢) كذا في بحر العلوم، والذي في حمد الله: «والمطلقة العامة أعم المطلقة أعم الفعلية»، ولعله خطأ.

(٣) كذا في الأصل.

(٤) كذا في الأصل، والأصوب «مستلزمة».

الوصف ضروريا للذات، بل بالاتفاق المحض، فما بال المشروطة به؟ فلا يصدق الوقتيتان والضرورة.

وأیضا يجوز أن لا يكون للوصف دخل في الضرورة، ويكون المحمول ثبوتا أو سلبا ضروريا للذات، فيصدق الضرورة مطلقا، أو في وقت لا دائما، فيصدق الوقتيتان أو الضرورية، ولا يصدق المشروطتان. وأما بناء على الأصول الدقيقة فيجب ثبوت الوصف للذات؛ لبطان الاتفاق، فيجب المشروط به، فيلزم صدق الوقتيتين عند صدق المشروطة الخاصة. هذا، والله أعلم بالصواب.



(فَضَّل)

[فِي الشَّرْطِيَّاتِ ^(١)]

(الشَّرْطِيَّةُ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِكُوتٍ نَسَبَةٍ عَلَى تَقْدِيرٍ أُخَرَى لُزُومًا)، بَانَ يَجِبُ
مَصَاحِبَتَهَا تِلْكَ بِعِلَاقَةٍ، (أَوْ اتِّفَاقًا)، بَانَ لَا يَجِبُ مَصَاحِبَتَهَا تِلْكَ، لَكِنْ
يَصَاحِبُهَا، (أَوْ إِطْلَاقًا) مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِاللُّزُومِ وَالْإِتِّفَاقِ (فَمُتَّصِلَةٌ ^(٢) لِرُؤْيِيَّةٍ) عَلَى
الْأَوَّلِ، (أَوْ اتِّفَاقِيَّةً) عَلَى الثَّانِي، وَهَمَا مُتَبَايِنَانِ ^(٣)، (أَوْ مُطْلَقَةً) عَلَى الثَّلَاثِ،
وَهِيَ أَعَمُّ مِنْهُمَا.

(وَإِنْ حُكِمَ فِيهَا بِتَنَافِي النَّسَبَيْنِ صِدْقًا وَكُذِبًا مَعًا)، بَانَ لَا يَجْتَمِعَا وَلَا
يَرْتَفَعَا، (أَوْ صِدْقًا فَقَطً)، مِنْ غَيْرِ تَنَافٍ فِي الْكُذْبِ، بَانَ لَا يَجْتَمِعَا، وَيَجُوزُ
ارْتِفَاعُهُمَا، (أَوْ كُذِبًا فَقَطً)، مِنْ غَيْرِ تَنَافٍ فِي الصِّدْقِ، بَانَ لَا يَرْتَفَعَا، مَعَ
جَوَازِ الْاجْتِمَاعِ، سِوَاكَ كَانَ تِلْكَ التَّنَافِيَّاتِ الثَّلَاثِ (عَيْنَادًا)، بَانَ يَجِبُ التَّنَافِي،
(أَوْ اتِّفَاقًا)، بَانَ لَا يَجِبُ، لَكِنْ تَتَنَافَيَانِ ^(٤) بِالْإِتِّفَاقِ الْمُحْضِ، (أَوْ إِطْلَاقًا)،
مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِالْعِنَادِ وَالْإِتِّفَاقِ (فَمُتَّصِلَةٌ حَقِيقَةً) عَلَى الْأَوَّلِ، (أَوْ مَانِيَةً

(١) رَاجِعٌ لِلْقَضِيَّةِ الشَّرْطِيَّةِ: الشَّمْسِيَّةُ مَعَ شَرْحِ الْقُطْبِ وَحَوَاشِي السَّيِّدِ وَعَبْدِ الْحَكِيمِ: ٨٨/٢ -

١١٦، الْمَطَالَعُ مَعَ شَرْحِ الْقُطْبِ: ١٤٤ - ١٧٦، السَّعْدِيَّةُ: ٢٤٩ - ٢٧٣، شَرْحُ الْخَبِيِّمِيِّ

عَلَى التَّهْذِيبِ مَعَ حَاشِيَةِ الْمَطَارِ: ٢٨٦ - ٣٠٣، الْبِرْهَانُ لِلْمَكَلْبُورِيِّ: ٢٤ - ٢٧ -

(٢) كَذَا فِي بَحْرِ الْعُلُومِ، وَهُوَ الصَّوَابُ، وَالَّذِي فِي حَمْدِ اللَّهِ: «فَالْمُتَّصِلَةُ».

(٣) كَذَا فِي الْأَصْلِ، وَالْأَصْرَبُ: «مُتَبَايِنَتَانِ».

(٤) الصَّوَابُ هَكَذَا، وَالَّذِي فِي الْأَصْلِ: «بِنَاقِيَا».

الْجَمْع) على الثاني، (أَوْ مَانِعَةُ الْخُلُوِّ) على الثالث، وبينهما تباين كلي، وكل منها (عَادِيَّةٌ) إن كان التنافي عنادا، (أَوْ اتِّفَاقِيَّةٌ) إن كان اتفاقا، وهما متباينان^(١)، (أَوْ مُطْلَقَةٌ) إن كان مطلقا، وهي أعم منهما.

(وَرُبَّمَا يُعْتَبَرُ فِي مَانِعَتَيِ الْجَمْعِ وَالْخُلُوِّ التَّنَافِي فِي الصِّدْقِ أَوْ فِي الْكُذْبِ^(٢) مُطْلَقًا^(٣))، سواء كان التنافي في الصدق مع التنافي في الكذب^(٤)، أو لا^(٥)، وكذا التنافي في الكذب مع التنافي في الصدق^(٦)، أو لا^(٧)، (وَبِهَذَا الْمَعْنَى يَكُونَانِ أَعَمَّ) من الحقيقية ومانعتي الجمع والخلو بالمعنى الأول،

(١) كذا في الأصل، والأصوب: «متباينتان».

(٢) كذا في حمد الله، والذي في بحر العلوم: «... في مانعتي الخلو والجمع التنافي في الصدق والكذب...».

(٣) قال الكليني في البرهان (٢٥): «وقد يطلق الأخيرتان - أي مانعة الجمع ومانعة الخلو - على المعنى الأعم الشامل للمنفصلة الحقيقية، بحذف قيد «فقط» عنهما»، وهو تعبير بديع بليغ.

(٤) وهي المسماة بـ«مانعة الجمع بالمعنى الأعم».

(٥) وهي المسماة بـ«مانعة الجمع بالمعنى الأخص».

(٦) وهي المسماة بـ«مانعة الخلو بالمعنى الأعم».

(٧) وهي مانعة الخلو بالمعنى الأخص. ثم هل يظهر الفرق بين الأقسام الثلاثة على إرادة المعنى الثاني؛ لأن كل ما يصح أن يكون الحكم فيها بطريق الانفصال الحقيقي فهو مما يصح الحكم فيها بطريق منع الجمع وكذا منع الخلو؟ نعم، يظهر الفرق من حيث تعدد الجهات واختلاف الاعتبارات؛ فإن ما يصح أن يكون الحكم فيها بطريق الانفصال الحقيقي إن كان الحكم فيها بالتنافي من حيث الصدق والكذب جميعا فهي منفصلة حقيقية، أو كان الحكم فيها من حيث الصدق فقط أو من حيث الكذب فقط فهي مانعة الجمع أو مانعة الخلو على قياس اللزومية والاتفاقية؛ فإن التحقيق أن الفرق بينهما إنما هو من حيث الاعتبار أيضا، سيما على القول بتخصيص الاتفاقية بالصورة الأخيرة من الصورتين المذكورتين. راجع هامش الطبعة البيروتية لشرح اليزدي على التهذيب (٣٠٥).

والمعتبر هما بالمعنى الأول.

(وَهَذِهِ [كُلُّهَا] ^(١) حَقَائِقُ الْمَوْجِبَاتِ، أَمَّا سَوَائِلُهَا فَرَفَعُ إِيحَابَاتِهَا، فَالْسَّائِلَةُ
اللزومية مَا يُحْكَمُ فِيهَا بِسَلْبِ اللزومِ، لَا بِلزومِ السَّلْبِ، وَعَلَى هَذَا فَقَرَأَ ^(٢)
سائر السوالب.

(ثُمَّ الْحُكْمُ فِيهَا)، أَيُّ حَكْمٍ كَانَ (إِنْ كَانَ عَلَى تَقْدِيرٍ مُعَيَّنٍ فَمَخْصُوصَةً)
وشخصية، (وَأِلَّا) فليس يجوز حكم شرطي من غير تقدير، بل لا بد للحكم
من التقديرات، (فَإِنْ بَيَّنَّ كَمَيَّةُ الْحُكْمِ بِأَنَّهُ عَلَى جَمِيعِ تَقَادِيرِ الْمُقَدَّمِ أَوْ بَعْضِهَا
فَمَخْصُوصَةٌ، كُلِّيَّةٌ) إِنْ كَانَ الْحَكْمُ عَلَى كُلِّ التَّقَادِيرِ ^(٣)، (أَوْ جُزْئِيَّةٌ) إِنْ كَانَ
الحكم على بعضها.

ولعلم: أن المقدم ربما يكون مستلزما للتالي بالنظر إلى نفس ذاته، بأن
يكون لازما له من غير مداخلة تقدير، سواء كان ذلك اللزوم بالذات أو بالعلّة،
فهذا المقدم على أي تقدير يؤخذ يكون مصاحبا للتالي، لكن لا دخل للتقدير
في هذه المصاحبة، فإذا أريد الحكاية عن هذا اللزوم لا بد أن يحكم
باصتصحاب التالي للمقدم على جميع التقادير؛ إذ الحكم الشرطي من غير أخذ
التقديرات غير معقول.

(١) ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

(٢) المتن هكذا في بحر العلوم، والذي في حمد الله: «فرض البواقي».

(٣) وهل يتأتى هذا في الشرطية الاتفاقية؟ يقول الطوسي في شرح الإشارات (١/٢٣٧): إنه
متعذر لا يتأتى. وأما كلية الحكم الإيجابي في المنفصلة فيرجو التعاند في جميع
الأوقات والأحوال، ويكون ذلك لكون أجزائها متعاندة بالذات. وجزئيته بالتعاند في
بعض الأحوال والأوقات، كما يكون مثلا بين الزائد والناقص، في حال لا يكون
للتساوي وجه، دون سائر الأحوال. راجع شرح الطوسي على الإشارات.

وربما يكون للتقديرات دخل في ذلك الاستصحاب، فإما أن يكون الاستصحاب على بعض التقديرات أو جميع التقديرات، وذلك غير معلوم الوقوع، والكلية المعلومة الوقوع هي الحاكية عن لزوم التالي لنفس المقدم، والحكم على التقادير، ومن زعم أن الحكم في الكلية على نفس المقدم بما هو مقدم، من غير اعتبار التقادير فقد أخطأ؛ فإن الحكم الشرطي بدون التقادير غير معقول، والجزئية الحاكية على بعض التقادير حاكية عن لزوم التالي للمقدم، سواء كان اللزوم للتقادير بعضا أو كلا، أو لنفس المقدم بما هو مقدم، فالجزئية أعم من الكلية، فاحفظ هذا؛ فإنه ينفعك في مواضع، والعلم بالحقيقة عند الله ﷻ.

(وَالْأَيُّ) يَبَيِّنُ التقادير، بل يحكم على التقادير، سواء كان كلا أو بعضا في نفس الأمر (مُتَهَمَلَةٌ، وَطَبِيعَتُهُ هَهُنَا غَيْرُ مَعْقُولَةٍ)؛ إذ الحكم الشرطي من غير ملاحظة التقديرات التي كالأفراد في العملية غير معقول.

(وَسُورُ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِي الْمُتَّصِلَةِ «مَتَى» وَ«مَهْمَا» وَ«كُلَّمَا»، وَفِي الْمُتَفَصِّلَةِ «إِذَا» وَ«إِذَا» وَ«أَوْ» وَ«إِذَا» فِي الْمُتَّصِلَةِ، وَ«أَوْ» وَ«إِذَا» فِي الْمُتَفَصِّلَةِ) (لَيْسَ أَتَيْنَا)، وَسُورُ الْمُوجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا «قَدْ يَكُونُ»، وَسُورُ السَّالِيَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا «قَدْ لَا يَكُونُ»، (وَالْحَاصِلُ (بِإِذْخَالِ حَرْفِ السَّلْبِ عَلَى سُورِ الْإِيجَابِ الْكُلِّيِّ)؛ لِأَن رَفَعَ الْإِيجَابَ الْكُلِّيَّ مُسْتَلْزِمًا لِلْسَّلْبِ الْجُزْئِيِّ، (وَبِإِذْخَالِ «لَوْ» وَ«إِنْ» وَ«إِذَا» فِي الْمُتَّصِلَةِ، (وَوَيْلًا) فِي الْمُتَفَصِّلَةِ (لِلْإِيجَابِ، قَالَ الشَّيْخُ: «إِنْ» شَدِيدُ الدَّلَالَةِ عَلَى اللُّزُومِ، وَ«مَتَى» ضَعِيفُهَا، وَ«إِذَا» كَالْمُتَوَسِّطِ^(١)).

(١) راجع شرح القطب على المطالع: ١٥٥.

قال الشيخ: ههنا حروف شرط في الشرطيات المتصلة تدل على النحو المذكور من اللزوم، وحروف أخرى لا تدل عليه، فالتى تدل عليه لفظة «إن»؛ فإنك لا تقول «إن قامت القيامة فيحاسب الناس»؛ إذ ليس التالي يلزم من وضع المقدم؛ لأن ذلك ليس بضروري، بل إرادي من الله ﷻ، ونقول «إذا قامت القيامة فيحاسب الناس»، وكذلك لا تقول «إن كان الإنسان موجودا فالإنسان زوج»، والخلاء أيضا معدوم، فيشبه أن تكون لفظة «إن» شديدا^(١) القوة في الدلالة على اللزوم، و«متى» ضعيفة في ذلك، و«إذا» كالمتوسط، ولفظة «إذا كان كذا» لا تدل على اللزوم ألينة، وكذا لفظة «كلما» لا تدل أيضا على اللزوم، ولفظة «لما» إذ تقول «لما كان كذا كان كذا» تصلح للأمرين، ولا يوجب أحدهما، اهـ.

(وَفِيهِ نَظَرٌ)؛ فإن عدم صحة «إن قامت القيامة فيحاسب الناس» ليس لأجل عدم استلزام قيام القيامة المحاسبة للناس، بل لأن قيام القيامة أمر متيقن الوجود، و«إن» لا يدخل إلا على مشكوك الوجود. وأيضا عُدَّ «إذ» من حروف الشرط خطأ فاحش، والحق أن لا دلالة لحروف الشرط إلا على مطلق الاتصال، أعم من اللزوم والاتفاق، هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَأَطْرَافُ الشَّرْطِيَّةِ لَا حُكْمَ فِيهَا الْآنَ)، أي حال كونها أطرافا؛ ضرورة أن ما يفيد السكوت لا يرتبط بغيره، وما يقصد به الحكاية عن أمر لا يكون مرتبطا بالغير، وهذا ضروري وإنكاره مكابرة.

وما قال بعض الأجلة: إن اقتران حروف الشرط لا يتنافى أن يكون الطرفان قضية، بل التركيب معه يتنافى، وكذا اشتغال القضية على النسبة الغير

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «شديدة».

المستقلة لا ينافي الحكم عليها مطلقاً، بل الحكم الحملّي فادعاءً تبطله الضرورة، وتأييده بقول الشيخ: القول الجازم يحكم فيه بنسبة معنى إلى معنى إما بإيجاب أو سلب، وذلك المعنى إما بأن يكون فيه هذه النسبة أو لا يكون، فإن كان وكان النظر فيه لا من حيث إنه واحد وجملة، بل من حيث يعتبر تفصيله فهو شرطي، وإن لم يكن كذلك فهو حملي فمبني على الغفلة عن مراد الشيخ، إذ المراد من قوله «إما بأن يكون فيه هذه النسبة إلخ» النسبة لتشبيه هذه النسبة.

قال الشيخ: وأما الشرطية فهي عند التفريق قضايا مختلفة، إنما يوجد بين اثنين منهما الرباط، بأن يقرن بأحدهما أو كليهما حرف أو لفظ، فسلبه خاصة القضية من كونه بصورته جائزاً فيه أن يقال إنه صادق أو كاذب؛ فإنك إذا قلت «إن كانت الشمس طالعة» وسكتَ ولم تزد أزلت قولك «الشمس طالعة» عن أن يلحقه تصديق أو تكذيب؛ فإن هذا القول وحده لا صادق ألبتة ولا كاذب. وكذلك إذا قلت «إما أن يكون الشمس طالعة» لم تزد وسكتَ، بل تحتاج في الأول أن تذكر تاليه، وفي الثاني أن تذكر معانده، فحينئذ يحدث قول واحد من قولين، هما في أنفسهما قضيتان بطل عن كل منهما كونه قولاً جازماً، اهـ.

ومن الأعاجيب ما قال بعض الشراح: إن الضرورة حاكية بأن الحكم في المتصلة يلزوم نسبة لنسبة، والأمر كما قال هذا الجليل، إلا أن تجوز كون المحكوم عليه غير مستقل مخالف للضرورة، فالحق أن النسبة التامة التي في المقدم والتالي ملاحظة باللاحاظ الاستقلالي، ولم يحفظ أنه إذا صار النسبة مستقلة خرج المقدم من أن يكون قضية؛ إذ لا بد لها من الاشتمال على نسبة

حاكية، وهي غير مستقلة قطعاً. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَلَا يَلْزَمُ) الحكم في الأطراف (قَبْلَهُ)، أي قبل كونها أطرافاً؛ فإن ذلك ليس ضرورياً، (وَلَا يَلْزَمُ) الحكم (بَعْدَ التَّحْلِيلِ)، أي بعد حذف أدوات الشرط؛ لأن الانحلال إلى ما منه التركيب، ولما كان التركيب من القضايا ممتنعاً فكذا التحليل، إلا بعد اعتبار المعتبر. (وَمِنْ قَمٍّ)، أي من أجل أن أطراف الشرطية لا حكم فيها بالفعل (كَأَنَّ مَنَاطَ صِدْقِ الشَّرْطِيَّةِ وَكَذِبِهَا هُوَ الْحُكْمُ بِالِاتِّصَالِ وَالْإِنْفِصَالِ)، لا الحكم الذي في الأطراف لعدمه، بخلاف ما إذا كان فيها حكم؛ إذ حينئذ يصير مناط الصدق مجموع حكمي الطرفين والحكم بالاتصال والانفصال؛ لامتناع صدق الكل وتحقيقه من غير صدق الجزء وتحقيقه.

فما قال بعض الشراح: المقصود من الشرطية الحكم بالاتصال والانفصال، فنطاق الصدق والكذب عليه، سواء كان في الأطراف حكم أم لا، فالتفريع في غير محله ساقط، (كَأَلَا يُجَابِ وَالسَّلْبِ)، أي كما أن مناط الصدق والكذب الحكم بالاتصال والانفصال، كذلك مناط الإيجاب والسلب الحكم بهما. (نَعَمْ، يَكُونُ) كل واحد من الطرفين (شَبِيهَةً بِحَمَلَيْنِ أَوْ مُتَصِلَيْنِ أَوْ مُتَفَصِّلَيْنِ أَوْ مُخْتَلِفَيْنِ)، والأمثلة واضحة.

(وَتَلَزَمُ الشَّرْطِيَّاتِ وَتَعَانِدُهَا مَعَ قَلَّةِ جَذَوَاهَا)، أي نفعها وعدم صحة بياناتها إلا إذا كان الطرفان من الممكنات (مَبْسُوطٌ فِي الْمَطَوَّلَاتِ) التي للمتأخرين، فلا فائدة في الإيراد.



(تَتِمَّةٌ)

لمبحث الشرطيات

(فِيهَا مَبَاحِثُ، الْأَوَّلُ: قَدْ اشْتَهَرَ بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ الْمُتَلَازِمَيْنِ يَجِبُ) أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةٌ، وَإِلَّا لُصِرَ كُلُّ مَوْجُودَيْنِ مُتَلَازِمَيْنِ، وَهِيَ (أَنْ يَكُونَ أَخَذُهُمَا عِلَّةً) مُوجِبَةً (لِلْآخَرِ، أَوْ كِلَاهُمَا مَعْلُولِي عِلَّةٍ وَاحِدَةٍ^(١)) مُوجِبَةً لِهَما، أَمَا إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا عِلَّةً مُوجِبَةً كَانَ بَيْنَهُمَا لَزُومٌ مِنْ جَانِبٍ فَقَطْ، وَنُقِصَ بِالتَّضَافَيْنِ، فَبَعْضُهُمْ كَالْإِمَامِ وَأَتْبَاعِهِ عَمَّمُوا الْعِلَاقَةَ، وَقَالُوا: لَا يَدُ لِلتَّلَازِمِ مِنْ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ: الْعِلَّةِ أَوْ التَّضَافِ، وَلَمْ يَفْهَمُوا أَنَّ هَذَا شَأْنُ الْخَطَايَا، وَبَعْضُهُمْ قَالُوا: هُمَا مَعْلُولَا ثَالِثٍ، وَاخْتَارَهُ الْمُصَنِّفُ وَقَالَ: (كَالْمُتَضَافَيْنِ).

ثُمَّ هَذَا مَبْنِي عَلَى أَمْرَيْنِ، أَحَدُهُمَا: عَدَمُ جَوَازِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُولِ عَنِ الْعِلَّةِ الْمَوْجِبَةِ، وَقَدْ عُرِفَتْ حَالُهُ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ، وَالثَّانِي: امْتِنَاعُ تَوَارِدِ الْعِلَلِ الْمُسْتَقْلَةِ عَلَى مَعْلُولٍ وَاحِدٍ، وَلَوْ عَلَى الْبَدَلِ، وَهُوَ مَبْنِي فِي الْوَاحِدِ الشَّخْصِيِّ، وَمَا يَتَرَاءَى فِي بَعْضِ الصُّوَرِ مِنْ تَعَدُّدِ الْعِلَلِ فَبِالْحَقِيقَةِ الْقَدَرِ الْمُشْتَرَكِ. وَكَوْنِ تَحْصُلِ الْمَعْلُولِ أَقْوَى مِنْ تَحْصُلِ الْعِلَّةِ، وَإِنْ كَانَ مَمْنُوعًا فِي الْفَاعِلِ الْمُسْتَقِلِّ بِالتَّأْثِيرِ، لَكِنَّهُ غَيْرُ مَمْنُوعٍ فِي الْعِلَّةِ النَّامَةِ؛ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الشَّيْخُ فِي إِلْهِياتِ «الشَّفَاءِ».

(١) قَالَ عَبْدُ الْحَكِيمِ فِي حَوَاشِي الشُّمُوبَةِ (٩٠/٢): «لَا كَيْفَمَا اتَّفَقَ، وَإِلَّا لَكُنَّتِ الْمَوْجُودَاتُ بِأَسْرَها مُتَلَازِمَةً؛ لَكُونِها مَعْلُولَةً لِلوَاجِبِ، بَلْ لَا يَدُ مَعَ ذَلِكَ مِنْ اقْتِضَاءِ تِلْكَ الْعِلَّةِ ارْتِبَاطَ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ بِحَيْثُ يَمْتَنَعُ الْإِنْفِكَالُ بَيْنَهُمَا؛ كَيْلَا يَكُونَ مَجْرَدُ مَصَاحِبَةٍ، كَالْفَلَكَ الْأَوَّلِ وَالْفَلَكَ الثَّانِي، كَذَا أَفَادَهُ الْمُحَقِّقُ الطُّوسِي».

واشترط التصير الطوسي في «شرح الإشارات» في تلازم معلولي ثالث أن يكون الثالث موقعا للافتقار بينهما من الجانبين على وجه غير دائر، فقال في المتضابفين الحقيقيين إن كل واحد منهما مفتقر إلى معروض الآخر، وفي المشهورين: إن جزء كل واحد منهما - وهو الوصف - مفتقر إلى جزء الآخر - وهو الذات - وفي اللبنتين المنخيتين^(١) لا تلازم بين ذاتيهما، وإنما التلازم بين حفظ وضع كل منهما، وهما معلولان للالتقاء، ومفتقر كل منهما إلى معروض الآخر.

وفيه نظر، (إما أولاً): فلأن استناد كل إلى علة واحدة كاف بالشكل الأول، وهو: كلما تحقق أحد المعلولين تحقق علة، وكلما تحقق علة تحقق الآخر، ينتج: كلما تحقق أحد المعلولين تحقق الآخر. وما قيل: إنه لا يمكن استناد أمرين إلى علة واحدة إلا عند تعدد الجهات، فالجهة التي صدر عنها أحد المعلولين غير الجهة التي صدر عنها المعلول الآخر، فحينئذ لم يتكرر الأوسط غير سديد؛ فإن ذلك إنما هو في العلة التامة لا الموجبة مطلقاً، فمتى كانت العلة الموجبة التي هي الجزء الأخير من التامة واحدة تحقق التلازم قطعاً، من غير حاجة إلى الافتقار.

(إما ثانياً): فلأن الارتباط الافتقاري الذي لأحد المعلولين إلى الآخر إن كان كافقار المعلول إلى العلة الموجبة فهو كاف في التلازم، ولا دخل لعلة الثالث لهما قطعاً، وإلا فلا يفيد ذلك الافتقار التلازم.

(إما ثالثاً): لأنه لو سلم ذلك فلا دخل لإيقاع الثالث ذلك الافتقار قطعاً؛ إذ لو حصل ذلك الافتقار بنفسه لكفى. هذه الأسئلة أوردتها الجامع بين

(١) كذا في الأصل.

المعارف الإلهية والعلوم الفلسفية أبي، قدس سره، والله أعلم.

ثم اعلم: أنه قال الشيخ المقتول في «حكمة الإشراق»: «وما ظن بعض أهل العلم^(١) - أنه لا يتصور [أن يكون] شيان، كل [واحد] منهما مع الآخر بالضرورة - ينتقض عليه بالمتضايين؛ فإنه لا يتصور وجود كل [واحد] منهما إلا مع الآخر [بالضرورة]»^(٢).

ورد عليه الصدر الشيرازي بأن في المتضايين افتقارا أيضا؛ فإن الحقيقين يفتقر كل منهما إلى معروض الآخر، والمشهورين جزء كل منهما إلى جزء الآخر، كما قال الطوسي، وهو فاسد؛ فإن المتضايين نفسيهما متلازمان، فالافتقار الذي لكل منهما إلى معروض الآخر افتقار في أمر أجنبي من المتلازمين، فثبت التلازم بين المعنيين من غير افتقار.

ثم قال: وحجته أن كل واحد منهما إن استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه، وإن كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر، فيتوقف كل منهما على الآخر، وإن كان لأحدهما مدخل في وجود الآخر، فيتقدم، فلا معية، وهذا إذا منع لا يقدر على إقامة الحجة عليه. ثم هو بعينه متوجه في المتضايين في وجودهما العيني، وفي وجوب تعلقهما معا، وربما يستني هذا القائل المتضايين عن القاعدة. ومن جملة المغالطة أن تثبت قاعدة بحجة، ثم يستني عنها شيء، يكون نسبة الحجة إليه وإلى غيره على السواء، مما يدخل

(١) في هامش حكمة الإشراق (٤٨) نقلا عن تعليقات الملا صدرا: «هذا تعريف بالشيخ الرئيس ومتابعيه، حيث ذكروا أن معية التلازم بين شيئين، سواء كان في الوجود أو في العقل لا تنفك عن علاقة العلية بينهما».

(٢) حكمة الإشراق للسهروردي: ٤٨، ٤٩، وما وضعت بين [] ليس بالأصل، وإنما هو في المنقول منه.

تحت القاعدة من دون حجة .

قال المصنف: (وَذَلِكَ بِمَا لَا ذَلِيلَ عَلَيْهِ)، وما ذكروا من لزوم الانفراد لولا علاقة العلية غير شاف؛ لما عرفت، ثم قال مترقيا: (بَلْ) ربما (يُسْتَدَلُّ عَلَى بُطْلَانِهِ بِأَنَّ عَدَمَ الْوَاجِبِ تَعَالَى مُتَلَاَزِمٌ لُجُودِهِ) بالضرورة، وما وقع من النصير الطوسي أنهما متحدان فمردود، أو مؤول بأن ذلك باعتبار المصادق .

(وَإِذَا كَانَ عَدَمُ الْوَاجِبِ تَعَالَى مُمْتَنِعًا لِذَاتِهِ فَقَدْ دَلَّكَ الْعَدَمُ) واجب أو (غَيْرُ مُسْتَدِلٍّ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ؛ لِأَنَّ أَحَدَ النَّقِیْضِیْنِ إِذَا كَانَ مُمْتَنِعًا كَانَ النَّقِیْضُ الْآخَرُ ضَرُورِيًّا)؛ لأنه لو لم يكن ضروريا لكان إما ممتنعا، فيلزم ارتفاع النقيضين، أو ممكنا، فيلزم إمكان ارتفاع النقيضين، وإمكان المحال محال، كذا في «الحاشية» .

(وَيُبَيِّنُ [فِي الْحِكْمَةِ] ^(١) أَنَّ وُجُودَهُ ^(٢) غَيْرُ مُعَلَّلٍ، قَبْلَ الْوُجُودِ وَعَدَمُ الْعَدَمِ تَلَازِمٌ بِلَا عَلَيْهِ قَدْ بَرَزَ). لا يقال: إن العدم لا يضاف إلى العدم ما لم يعتبر له نحو من الشبوت، فعدم العدم إن أريد به عدم العدم البسيط فغير معقول، وإن أريد به عدم العدم الثابت فذلك ليس نقيضا للعدم البسيط الذي يستحيل على ذاته تعالى وتقدس؛ لأننا نقول: العدم مستحيل على ذاته تعالى وتقدس مطلقا، بسيطا كان أو ثابتا، كيف والعدم الثابت أخص من العدم البسيط، وامتناع الأعم مستلزم لامتناع الأخص .

وغاية ما يجاب: إن منشأ انتزاع عدم العدم والوجود نفس ذاته تعالى،

(١) ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

(٢) أي وجود الواجب تعالى (شرح حمد الله: ٢٦٥).

ونحن إنما نشترط علاقة العلية بين المتلازمين الذين لا يكون منشأهما واحداً، وليس هذا تخصيصاً للقواعد، بل الفحص يوجب ذلك. والسرفه أن المنشأ في الانتزاعات قائم مقام العلة. هذا، والله أعلم بالصواب.

ثم أعلم: أن حقيقة التلازم كون الشيء آتياً عن التحقق في الواقع إلا ويتحقق الآخر وبالعكس، وهذا المعنى قد يتحقق بين المستحيلين، كما سيكشف، فذلك لا يوجب كون أحدهما علة للآخر، وكونهما معلولي ثالث، فحينئذ لو تحقق واجبان العياذ بالله فلا استحالة في تلازمهما، وإن كان وجود أحدهما مستحيلاً. وكذا الممكنات لو كان بينهما علاقة اللزوم من غير علاقة العلية لم يكن بعيداً. هذا هو التحقيق، وقد سمعت^(١) من العلامة فريد الدهر وحيد العصر صاحب الكرامات العالية، المطلع على الأسرار الحفية أبي نظام الدين محمد قدس سره. هذا، والله أعلم بالصواب.

(الثاني) المفهوم إما واجب أو ممكن أو ممتنع، والتلازم بين الواجب والممكن، وبين الممكنين مما لا شك فيه، وأما بين الواجبين فمحال بالضرورة؛ ولاستحالة التعدد^(٢)، وأما بين الواجب والممتنع، وبين الممكن والممتنع فإما بأن يكون الممتنع لازماً للواجب، وهو محال بالضرورة، وكذا لزومه للممكن عند الجمهور، لكن قد عرفت ما فيه وتحقق الحق فيه. وأما عكس ذلك فبأن يكون الواجب والممكن لازماً والممتنع ملزوماً، وكذا بين المحالين، ففيها نزاع أشار المصنف إليه بقوله:

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «سمعت».

(٢) قال في المنهية (١٨٣): «لا لأن التلازم لا يكون إلا بين أمرين بينهما علاقة العلية والمعلولية كما هو المشهور؛ فإنك قد عرفت أن هذا مما لا دليل عليه، فافهم».

(اخْتَلَفَ فِي اسْتِلْزَامِ الْمُقَدَّمِ الْمُحَالِ لِلتَّالِيِ^(١))، واجبا أو ممكنا أو محالا
(فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ مُطْلَقًا)، سواء كان التالي صادقا أو كاذبا؛
زعمنا منهم أنه لا بد للزوم من علاقة العلية، وهو منتف، وقد عرفت ما فيه.

(وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ إِذَا كَانَ التَّالِي صَادِقًا، وَعَلَيْهِ يَدُلُّ كَلَامُ الرَّئِيسِ، وَمِنْ
هَهُنَا قَالَ: إِنَّ ارْتِفَاعَ التَّقْيِصِينَ مُسْتَلْزِمٌ لِاجْتِمَاعِهِمَا)؛ فإن صدق كل من
التقيضين لازم لكذب الآخر، فإذا تحقق ملزوم كل منهما صدق كل معها،
وذلك ظاهر، والإنكار مكابرة، (وَأَنَّهُ لَا لُزُومَ فِي «إِنْ كَانَ الْخَمْسَةُ زَوْجًا فَيَهِيَ
عَدَدٌ»^(٢)) بِحَسَبِ نَفْسِ الْأَمْرِ).

قال الشيخ: إن المحال إن وضع على أن يتبعه صادق، كقولنا «إن كانت
الخمسة زوجا كان عددا» صادق من جهة الإلزام؛ لأن من يقر بحقية كون
الخمسة زوجا يلزمه إقرار كونه عددا، وأما في نفس الأمر فصادق من جهة
الاتفاق دون اللزوم؛ فإن لزوم عددية الخمسة الزوج ليس إلا لصدق كل زوج
عدد، وهو ليس بصادق على ذلك الفرض؛ لصدق قولنا لا شيء من العدد
بخمسة زوج، فلا شيء من الخمسة الزوج بعدد، فليس كل زوج عددا.

وأیضا لو صدق إن كانت الخمسة زوجا كان عددا لصدق الخمسة الزوج
عدد. ورد بأنه لو تم لزوم أن لا يصدق إن كان الخمسة زوجا كان مقسما
بمتساويين؛ لأن صدقه ليس إلا لصدق «كل زوج منقسم بمتساويين»، وهو لا
يصدق على ذلك الفرض؛ لصدق لا شيء من المنقسم بمتساويين بخمسة
زوج، فلا شيء من الخمسة الزوج بمنقسم بمتساويين، فليس كل زوج مقسما

(١) راجع شرح التسمية: ١٠٠/٢ وما بعدها.

(٢) كذا في الأصل، وفي بحر العلوم: «كان عددا».

بمتساويين . وأيضا لو صدق تلك لصدق الخمسة الزوج منقسم بمتساويين .

وبانه لم لا يجوز أن يكذب لا شيء من العدد بخمسة زوج على ذلك التقدير ، وكذا عكسه ؟ ولا نسلم لزوم صدق الخمسة الزوج عدد لصدق الشريطة ، إلا أن يكون غير بنية ، وحينئذ يلتزم صدقها . هذا ، والله أعلم بحقيقة الحال .

(وَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْإِسْلَامَ نَابِتٌ إِذَا كَانَ النَّالِي جُزْءَ الْمُقَدَّمِ) ، كقولنا «إن كان زيد حمارا كان ناهقا» ، (وَذَلِكَ تَحَكُّمٌ) ؛ فإن حقيقة الزوم امتناع الانفكاك بين الشيتين ، سواء كان أحدهما جزء للآخر أم لا .

(وَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ نَابِتٌ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةٌ ، وَهُوَ الْأَشْهُرُ) ، إن أراد هذا الزاعم بالعلاقة علاقة العلية فذلك باطل قطعاً ، كيف وهذه العلاقة لا يمكن تحققها^(١) في المحال ، فيلزم أن لا يستلزم المحال شيئاً . وإن أراد بها العلاقة التي بها يأبى المقدم عن الانفرد عن التالي في الوجود فذلك حق ؛ لأن المحال والممكن متساوي القدمين في ذلك ، لكن لا يصح حينئذ التفرع المشار إليه بقوله : (وَمِنْ تَمَّ قَالَ) هذا الزاعم : (إِنَّ الْمُقَدَّمُ الْمُحَالُ يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ مُتَافِئًا لِلتَّالِي) ؛ فإن من الجائر أن يكون بين المحال ونقيضه علاقة ، بها يأبى عن فرض الوجود إلا مستصحباً معه بالنظر إلى ذاته ؛ (فَإِنَّ الْمُتَافَاةَ تُصَحِّحُ الْإِنْفِكَاءَ ، وَالْمُلَازِمَةَ تَمْنَعُهُ) .

وفيه : أَنَّ حَاصِلَ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى قَضِيَّتَيْنِ (لِزُومِيَّتَيْنِ مُوجِبَتَيْنِ ، تَالِي أَحَدُهُمَا نَقِيضُ تَالِي الْأُخْرَى ، وَالْخَضْمُ لَا يُسَلِّمُ الْمُتَافَاةَ بَيْنَهُمَا) ، وكيف يسلم ؛ فإن غاية ما لزوم منه اجتماع النقيضين على تقدير مقدم محال ، ولا استحالة فيه .

(١) في الأصل «تحققه» ، والصواب ما أثبتته .

ثم إن أدلّ الدليل على بطلان هذا التفريع تحقق القياسات الخلفية، كما يقال: لو كان جوهر ذو وضع غير منقسم لكان منقسماً، والتالي باطل. وما قال في «الأفق المبين»: إنه إن أريد هناك تبين أن المستحيل لو كان واقعا كان عدمه واقعا، ولو كان المتحقق هو كان نقيضه متحققا، فذلك من الأباطيل الفاسدة، لا يتنى عليه شيء، بل لو وقعت تلك المفروضات لوقعت هي بنية دون نقيضها. وإن أريد أنه يبين بالبيانات أنه لو فرض المواد كان هناك ما يسوق إلى أنه غير مطابق، من حيث إنه فرض النقيضين، فذلك ما يرومه الراسمون، وليس فيه استلزام شيء لنقيضه، بل امتناعه لكونه في قوة النقيضين.

وبالجملة الذي يقال في القياسات الخلفية أنا لو تصورنا ذلك الشيء وفرضناه لعلنا نتحقق عدمه، لا أنه لو تحقق لتحقق عدمه، وهما بما هما تمثلالان في العقل، ليسا بمستحيلين، بل من الممكنات العامة. ثم تبين أن الملزوم ليس عنوانا لشيء من الحقائق الواقعية؛ لكون لازمه كذلك، فرجع إلى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فمردود بما قيل: إنه إن أراد أن استلزام المقدم لنقيضه ليس ضروريا، بل إنما يظهر بالبرهان، فذلك غير مضر لما نحن بصدد، وإن أراد أن ليس في الواقع لزوم، وإنما اللزوم في التحقق الذهني، فلا يلزم منه استحالة تحققه الخارجي؛ لاستحالة تحقق لازمه لعدم كونه لازما في الواقع، فحينئذ بطل القياس الخلفي. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ إِنَّهُ لَا يَجْزِمُ الْعَقْلُ بِاسْتِلْزَامِ مُحَالٍ^(١) مُحَالًا أَوْ مُمَكِّنًا

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «المحال».

أَصْلًا)، والمراد نفي الجزم ابتداء كلياً؛ فإنه قد يجزم به إذا كان لازماً لجزم آخر، كما إذا جزمنا بقولنا «كلما وجد العقل الأول وجد الواجب»، فيلزم أن يجزم بواسطة عكس النقيض أنه «كلما لم يوجد الواجب - العياذ بالله - لم يوجد العقل الأول»، كذا في «الحاشية».

(نَعَمْ، التَّجْوِيزُ لَا حَاجَرَ فِيهِ، وَهُوَ الْحَقُّ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ حَاكِمَ فِي عَالَمِ الْوَاقِعِ، وَإِذَا كَانَ شَيْءٌ خَارِجًا عَنْهُ، أَيْ عَنِ الْوَاقِعِ (لَمْ يَكُنْ تَحْتَ حُكْمِهِ)، أَيْ الْعَقْلِ، (وَمُجَرَّدُ قَرْضِهِ لَهُ مِنْهُ)، أَيْ فَرَضِ الْعَقْلِ لِلْمَحَالِّ مِنَ الْوَاقِعِ (لَا يُجْزِي فِي جَرَبَانِ الْحُكْمِ [الْوَاقِعِيِّ] ^(١)، وَبَقَاءُ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ فِي عَالَمِ التَّقْدِيرِ تَشْكُوكٌ)، فَلَا يُمْكِنُ حُكْمُ الْعَقْلِ عَلَى الْمَحَالِّ؛ لكونه خارجاً عن الواقع بالضرورة أصلاً.

وفيه نظر، (أما أولاً): فلأن مقدمات الدليل تجري فيما يجزم العقل بالواسطة، وقد سلم الجزم فيه. وأما ثانياً: فلأن المحال أحكاماً واقعية من غير اعتبار الاعتبار، وتلك الأحكام تحت حكم العقل قطعاً، ومن جملتها للزوم، وكون وجود المحال خارجاً عن الواقع، وعدم حكم العقل به لا يوجب أن يكون أحكامه النفس الأمرية خارجة عن حكم العقل، بل الحق أن المحال ربما يستلزم المحال، كالممكن يستلزم الممكن، وربما يكون هذا الاستلزام ضرورياً، كقولنا «إن كان الجسم عرضاً كان في موضوع»، وربما يكون نظرياً، كقولنا «إن لم ينقسم جوهر ذو وضع لكان ينقسم»، وربما لا يستلزم ضرورة أو بدليل، كلو كان الجسم عرضاً كان واجبا بالذات، وربما يكون مشكوكاً. هذا، وحقيقة الأمر عند الله تعالى سبحانه.

(١) ما بين [] ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم مثلاً.

(الثالث^(١)): الشيخ (الرئيس قَبْدَ التَّقَايِيرِ وَالْأَوْضَاعِ) التي سبقت (في) تَفْسِيرِ الْكَلِيَّةِ بِأَلَّا يُمْكِنُ اجْتِمَاعُهَا مَعَ الْمُقَدِّمِ، وَإِنْ كَانَتْ مُحَالَةً فِي أَنْفُسِهَا، فمَنْ: كلما كان (أ) (ب) فـ(ج) (د) أن كون (ج) (د) لازم لكون (أ) (ب) في كل وقت وفي كل وضع، من قيام زيد، وضحكه، وكونه ناطقا، والعمار ضاحكا، وغيرها مما يمكن اجتماعها مع كون (أ) (ب).

(وَيَبَيَّنُ^(٢)) بِأَنَّهُ لَوْ عَمَمْنَا بِلَزْمِ أَنْ لَا يَضِدَّ كُلِّيَّةُ أَصْلًا، لا متصلة ولا منفصلة؛ (فَإِنَّهُ إِذَا فُرِضَ الْمُقَدِّمُ مَعَ عَدَمِ التَّالِيِ)، ومع عدم لزومه للمقدم، (أَوْ مَعَ وُجُودِهِ لَا يَسْتَلْزِمُ التَّالِيِ) في المتصلة على الأولين؛ لأن عدم الشيء لا يستلزم وجوده، (وَلَا يَنَافِيهِ) في المنفصلة على الثالث؛ فإن وجود الشيء لا يعاند نفسه.

قال بعض الشراح: إن الحكم في الكلية ليس إلا بلزوم التالي نفس المقدم من حيث هو، والمقدم مستقل في اقتضاء التالي، ولا دخل فيه للتقدير، وإلا لما كان المقدم مستقلا في الاقتضاء، فالمقدم على أي تقدير فرض، ولو منافيا للتالي يكون التالي لازما له، كيف، وليس التالي منافيا للمقدم نفسه، إنما هو مناف لمجموع المقدم والتقدير، وليس التالي لازما له. ولا يخفى ما فيه من الخلل؛ فإننا قدمنا لك أن التقادير في الشرطية كالأفراد في الحملية، ولا يعقل الحكم الشرطي إلا على التقادير، ولذا لم يعقل فيها المهملة القدمائية والطبعية.

نعم، قد يكون في مصداقها اقتضاء نفس المقدم، من غير مداخلة أمر

(١) راجع: شرح الإشارات للطوسي: ٢٣٦/١، شرح الشمسية: ١٠٦/٢ - ١١٠.

(٢) وجه هذا التقييد (شرح حمد الله: ٢٨١).

آخر، فيلزمه على كل وضع يمكن تحقق المقدم، لكن الحكاية عنه لا تكون إلا بالحكم على كل التقادير، فحينئذ لو أخذ التقدير المنافي للزوم لما صح الحكم بالزوم قطعاً على ذلك التقدير. والله أعلم بحقيقة الحال.

(وَأُورِدَ بِأَنَّ الْمُحَالَ جَازٌ أَنْ يَسْتَلْزِمَ نَقِیْضَیْنِ)، فحينئذ يجوز أن يستلزم المقدم على تقدير عدم التالي، أو لزومه إياه؛ لكون عدمه مستحيل الاجتماع مع المقدم، (وَ) أيضاً جاز (أَنْ يُعَانِدَهُمَا) المحال، فحينئذ جاز أن يعاند المقدم التالي، حال مقارنة التالي؛ لكون المقارنة مستحيلة، (فَلَا تُسَلِّمُ عَدَمَ الصِّدْقِ. وَأَجِيبُ بِأَنَّ الْمَرَادَ) لو عممنا التقادير (لَمْ يَخْصُلِ الْجَزْمُ بِصِدْقِهَا)؛ فإن استلزام المحال للنقيضين أمر تجوزي، إنما علم في بعض المواضع بالبرهان، بل ربما يحصل الجزم بخلافه، (فَإِنَّ الْإِمْكَانَ^(١))، أي التجويز العقلي (لَا يُفِيدُ الْوُجُوبَ)، فيلزم أن تكون الشرطيات المجزومة الصدق ضرورة أو نظراً لا تكون مجزومة إلا قليلاً.

(أَقُولُ): إذا كان كذلك (فَيَجِبُ التَّقْيِيدُ)، أي تقييد التقادير (بِالْمُمْكِنَاتِ)، أي بالتقادير الممكنة (فِي أَنْفِهَا)؛ فإن المحال لا يجزم العقل ملزومته كما مر، وقد مر ما يكفي لدفعه، (فَأَقْفَهُمْ)، والعلم الحقيقي عند علام الغيوب.

(الرَّابِعُ: الْإِتِّفَاقَةُ قَدْ اغْتَبِرَ فِيهَا صِدْقُ الطَّرَفَيْنِ)، فيفسر بالتي حكم فيها بتحقيق نسبة في نفس الأمر على تقدير تحقق أخرى فيها لا بعلاقة، ويكون الحكم في كليهما على التقادير الواقعية، (وَقَدْ بُوْكَتْ فِيهَا)، أي في الاتفاقية (بِصِدْقِ التَّالِي فَقَطْ)، فيفسر بالتي حكم فيها بصدق قضية في الواقع على

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «والإمكان».

تقدير فرض تحقق أخرى، (فَيَجُوزُ تَرْكُهَا مِنْ مُقَدَّمٍ) كاذب، بل (مُحَالٌ وَتَالٍ صَادِقٍ)، بخلافها بالمعنى الأول؛ (فَإِنَّ الصَّادِقَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بَاقٍ عَلَى فَرَضٍ كُلِّ) كاذب، بل (مُحَالٍ)؛ لأن التقديرات لا تغير الأشياء الواقعية، (صَرَّحَ بِهِ) الشيخ (الرئيس).

وَالْحَقُّ أَنَّ التَّالِيَ لَوْ كَانَ مُتَافِئًا لِلْمُقَدَّمِ لَمْ تَصُدُقِ الْإِتِّفَاقِيَّةُ، وَإِلَّا أَنْكَرَ اجْتِمَاعُ النِّقِضَيْنِ، أي المتنافيين؛ لأن حاصل الحكم الشرطي استصحاب التالي للمقدم، على تقدير فرضه، فلو صح تركب الاتفاقية من متنافيين كان الحكم فيها باجماعهما بعد فرض المقدم، وهو اجتماع النقيضين، وهذا ظاهر جدا إذا كان المقدم المنافي أمرا ممكنا في الواقع، بخلاف اللزومية؛ إذ لا حكم فيها إلا بوقوع محال على تقدير محال، لا استصحاب واقعي لأمر بعد فرضه في الواقع.

وقوله «إِنَّ التَّقْدِيرَاتِ لَا تَغْيِرُ الْأُمُورَ الْوَاقِعِيَّةَ» دعوى من غير دليل، بل الظاهر أنه لو كان فإذا لم يكن التقدير مناقضا، وحينئذ قوي المنع الذي مر في أوائل الكتاب على استلزام الدور التسلسل. قال بعض الشراح: إن مآل صدق الاتفاقية تحقق التالي في الواقع، سواء كان متافيا للمقدم أو لا؛ فإن تحقق شيء على تقدير شيء ليس بينهما علاقة، إنما يتصور إذا كان هذا الشيء متحققا في نفس الأمر، فمرجع صدق الاتفاقية ليس إلا صدق التالي، ولا يلزم من منافاة المقدم اجتماع النقيضين، كيف ولم يحكم فيها باجماعهما في نفس الأمر؛ فإن مآل الاتصال فيها نفس تحقق التالي، كما أن مآل اللزوم نفس تحقق العلاقة بين المقدم والتالي.

ولا يخفى ما فيه؛ فإِنَّكَ قد عرفت أن الحكم الشرطي لا يكون إلا على

تقدير فرض المقدم، فالحكم في الاتفاقية ليس إلا بتحقيق التالي في نفس الأمر تقدير فرض مقدمه فيها، فلو كان المقدم منافيا له يرجع الحاصل إلى تحقق أمر واقعي في الواقع، مع فرض مناقضه فيه، وهو الحكم بالجمع بينهما. وأما الزومية فالحكم وإن كان فيها بتحقيق التالي على تقدير تحقق المقدم، لكن لا يلزم منه على تقدير المنافاة إلا اجتماعهما في عالم التقدير، ولا خلف فيه؛ إذ ليس الحكم فيه بلزوم واقعي لمنافيه المقدم. هذا، والعلم الحقيقي عند علام الغيوب.

(وُسَمِيَ الْأَوَّلَى اتِّفَاقِيَّةً خَاصَّةً، وَالثَّانِيَةَ اتِّفَاقِيَّةً عَامَّةً، قِيلَ) في «شرح المطالع»: (إِنَّ اتِّفَاقِيَّاتٍ مُشْتَمِلَةً عَلَى الْعَلَاقَةِ)، بها يستصحب المقدم التالي، كما في اللزوميات؛ (لِأَنَّ الْمَعْيَةَ) التي بين طرفيها ليست مستحيلة، فإما واجبة وفيها المطلوب، وإما (مُمْكِنَةٌ، فَلَهَا عِلَّةٌ) توجبها؛ لاستحالة تحقق ممكن من غير علة، (وَالْفَرْقُ أَنَّهَا)، أي تلك العلاقة (فِي اللُّزُومِيَّاتِ مَشْعُورٌ بِهَا) ابتداء ضرورة، أو بعد نظريتها بحكم باستصحاب المقدم للتالي، (بِخِلَافِ اتِّفَاقِيَّاتٍ^(١))؛ فإنه لا يشعر بتلك العلاقة ابتداء، بل إنما يشعر بصدقهما وتحققهما في نفس الأمر أولا، ثم يستدل به على تحقق تلك العلاقة، ولهذا لا يصلح لوقوعها في القياس الاستثنائي.

(وَفِيهِ نَظَرٌ)؛ فإن وجوب تلك المعية بالعلة ممنوع؛ (لِجَوَازِ أَنْ تَكُونَ اتِّفَاقِيَّةً)، بأن يكون الطرفان معلولين لثالث، أو لأمرين هما معلولان لثالث، فاجتما اتفاقا من غير اقتضاء العلة، (وَمُطْلَقُ الْعِلِّيَّةِ)، أي ثبوت العلة الواحدة لهما مطلقا (لَا يَسْتَوْجِبُ الْإِزْتِيَاظُ) الذي به يمتنع تحقق المقدم من غير تال

(١) انظر شرح المطالع للقطب الرازي: ١٤٦، راجع أيضا البرهان للكليني: ٢٤.

(إِذَا كَانَتْ) تلك العلة (بِجِهَتَيْنِ^(١) مُخْتَلِفَتَيْنِ)، أي لا يكفي معلوليهما لثالث للارتباط الذي هو اللزوم؛ لجواز كونه علة لأحدهما من جهة والآخر من جهة أخرى، بل لا بد من ارتباط افتقاري بينهما، وهو مفقود فيهما.

هذا، وجوابه ظاهر؛ فإن المقدم والتالي فيهما متحققان في الواقع قطعاً، فإما مستندان إلى علة موجبة واحدة من جميع الجهات، فقد ثبت اللزوم بالشكل الأول، أو إلى علة من جهتين، أو إلى علتين، فذلك الجهتان أو علتان إن لم تكونا معيتين بطل المعية بين الطرفين، وإن كانتا معيتين، فيعود الشقوق، ولا يتسلل، بل ينتهي إلى علة واحدة موجبة من جميع الجهات، فثبت التلازم بين معلوليهما الذين هما جهتان أو علتان، فثبت التلازم بين طرفي الاتفاقية، فإذن ظهر لك أن الحق لا يتجاوز عما قال شارح «المطالع»، والعلم الحقيقي عند علام الغيوب.

(الْخَاسِرُ: قَالُوا الْإِنْفَصَالُ الْحَقِيقِيُّ لَا يُمَكِّنُ إِلَّا بَيْنَ جُزْئَيْنِ)؛ إذ لو تألف من ثلاثة، فإذا فرض ارتفاع واحد فالباقيان إن صدقا لم يكونا متنافين في الصدق، وإن كذب أحدهما لم يكن هو والمرتفع متنافيين في الكذب، ولا بد في المنفصلة الحقيقية من التنافي فيهما.

فإن قلت: القدر الضروري للمنفصلة الحقيقية أن لا يرتفع أجزاءه جميعاً، ولا بصدق، فلو كان هناك ثلاثة أجزاء بحيث يكون صدق أحدهما مستلزماً لكذب الباقيين، وصدقهما معاً لكذبه انعقد الحقيقية قطعاً؟

قلت: لا يخفى على من له أدنى دراية أنه حينئذ يكون الانفصال بين أحد الأجزاء وبين المفهوم المردد بين الباقيين بالذات إلا بين ثلاثة أجزاء.

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «من جهتين».

هذا، والعلم الحق عنده تعالى .

(بِخِلَافٍ مَانِعَةٍ الْجَمْعِ)؛ إذ يجوز تركيبها من ثلاثة أجزاء، لا يمكن اجتماع كل اثنين منها في الصدق، ويجوز اجتماعهما في الكذب، (وَمَانِعَةٍ الْخُلُو)؛ إذ يجوز تركيبها من ثلاثة لا يجوز اجتماع اثنين منها في الكذب، ويجوز اجتماعهما في الصدق، هذا هو المشهور.

(وَذَهَبَ جَمَاعَةٌ إِلَى أَنَّ الْإِنْفَصَالَ مُطْلَقًا)، سواء كان حقيقيا أو منع جمع أو منع خلو (لَا يَتَحَصَّلُ إِلَّا مِنْ) جزئين (اِثْنَيْنِ لَا أَزِيدَ وَلَا أَنْقُصَ)، ولما كان لمتوهم أن يتوهم النقص بنحو إما أن يكون المفهوم واجبا، وإما أن يكون ممكنا، وإما أن يكون ممثنا قال: (وَمِثْلُ كُلِّ مَفْهُومٍ إِنَّمَا وَاجِبٌ أَوْ مُمَكِّنٌ أَوْ مُنْتَعٍ مُرَكَّبٌ)، ليس من حمليات ثلاث حتى يرد نفسه، بل (مِنْ حَمَلِيَّةٍ وَمُفَصِّلَةٍ) مانعة الخلو؛ فإن قولنا: «هذا المفهوم إما واجب» إن كذب صدق «المفهوم إما ممكن أو متنع» على سبيل منع الخلو، وإن كذب مانعة الخلو صدقت، فينقصد منهما انفصال حقيقي، وليس مأخوذا على أنه منع جمع، حتى يرد أنهما صادقان، فكيف ينقصد انفصال حقيقي .

(وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ مُطْلَقًا يُمَكِّنُ تَرْكِيبَهُ مِنْ أَجْزَاءٍ فَوْقَ اِثْنَيْنِ، وَالْحَقُّ هُوَ الشَّائِي؛ لِأَنَّ الْإِنْفَصَالَ نِسْبَةُ وَاحِدَةٍ، وَالنِّسْبَةُ الْوَاحِدَةُ لَا تُتَصَوَّرُ إِلَّا بَيْنَ اِثْنَيْنِ، وَمَا قِيلَ إِنَّ فِيهِ)، أي في هذا التعليل (مُضَادَّةٌ؛ لِأَنَّهُ إِنْ أَرَادَ) المستدل في الكبرى (أَنَّ كُلَّ نِسْبَةٍ وَاحِدَةٍ انْفِصَالِيَّةٌ أَوْ غَيْرَهَا، فَهُوَ مَحَلُّ التَّرَاخُ) الذي هو الدعوى، (وَالْإِلَّا)، أي وإن لم يرد ذلك، بل أراد أن بعض النسب الواحدة لا تكون إلا بين اثنين، (فَلَا يَنْفَعُ)؛ لكونه جزئيا، (فَعَمْدُوعٌ بِمَا يُدْفَعُ بِهِ لُزُومُهَا)، أي المصادرة (فِي كَثِيرٍ) الشكل (الْأَوَّلِ)، من الفرق بين الإجمال

والتفصيل؛ فإن المأخوذ في الكبرى محل النزاع إجمالاً، والعنوان شامل لكل نسبة إجمالاً، والمأخوذ في محل النزاع النسبة الانفصالية نسبة بخصوصها، وباختلاف العنوان يختلف القضية بديهة وكسباً، ويرتفع المصادرة.

(فَتَأَمَّلْ)، فيه إشارة إلى أن الدفع لا يتم إلا إذا اعترض بلزوم المصادرة، وأما لو اقتصر على منع كلية الكبرى، بأن يقال: إنها نظرية لا بد لها من دليل فلا يتم، بل لا بد حينئذ من التمسك بدليل أو دعوى بديهة، كذا في «الحاشية».

وإذا ثبت أن الانفصال مطلقاً لا يكون إلا بين اثنين: (فَالْحَقِيقَةُ لَا تَتَرَكَّبُ إِلَّا مِنْ قَضِيَّةٍ وَنَقِيضِهَا أَوْ مُسَاوِيَةٍ)؛ فإن ارتفاع النقيضين وارتفاع قضية ومساوي نقيضها محال، وكذا الاجتماع. (وَمَانِعَةُ الْجَمْعِ مِنْهَا وَمِمَّا هُوَ أَخْصُ مِنْ نَقِيضِهَا)؛ فإن اجتماع الشيء مع ما هو أخص من نقيضه محال، وإلا لزم اجتماع النقيضين، بخلاف الارتفاع؛ لجواز تحقق النقيض في ضمن أخص آخر. (وَمَانِعَةُ الْخُلُوءِ مِنْهَا وَمِمَّا هُوَ أَعَمُّ مِنْ نَقِيضِهَا)؛ لأن ارتفاع الشيء وأعم من نقيضه يوجب ارتفاع النقيضين، ولا استحالة في اجتماعهما؛ لجواز تحقق الأعم في ضمن أخص آخر غير النقيض. (هَذَا)، والله أعلم بالصواب.

(السَّادِسُ: أَنَّ مِنْهُمْ مَنِ ادَّعَى الزُّرُومَ الْجُزْئِيَّ بَيْنَ كُلِّ أَمْرَيْنِ، حَتَّى النَّقِيضَيْنِ، فَلَا يَصْدُقُ السَّالِبَةُ الزُّرُومِيَّةُ، بَلِ الْمُوجِبَةُ الْحَقِيقِيَّةُ، بَلِ (الْمُوجِبَةُ الْكَلْبَاتِيَّةُ)، أما كذب السالبة الكلية فلائه لولاه اجتمع النقيضان، وأما كذب الحقيقية الكلية فلائه لولاه لزم تحقق العناد والاتصال على تقدير واحد.

وفيه: أن من الجائز أن يكون بعض التقادير التي عليه اللزوم الجزئي من المستحيلات، فيجوز اجتماع الاتصال والانفصال.

وأما كذب الاتفاقية الكلية فإن تحقق العلاقة على بعض الأوضاع ينفي الاتفاق عليه، وهذا لا يتم في الاتفاقية الخاصة؛ فإن المعتبر فيها التقادير المتحققة في الواقع، ومن الجائز أن يكون الأوضاع التي عليها اللزوم الجزئي غير واقعة، بل متنافية، وسيجيئ من المصنف ما يدفعه، فانتظر.

(وَبُزِهْنَ عَلَيْهِ بِالشَّكْلِ الثَّالِثِ، وَهُوَ كُلَّمَا تَحَقَّقَ مَجْمُوعُ الْأَمْرَيْنِ، وَلَوْ كَانَا مُتَنَاقِضَيْنِ (تَحَقَّقَ أَحَدُهُمَا، وَكُلَّمَا تَحَقَّقَ الْمَجْمُوعُ تَحَقَّقَ الْآخَرُ)، فبعض ما تحقق أحدهما تحقق الآخر، (بَلْ يـ[الشَّكْلِ] الْأَوَّلِ يَعْكُسُ الصَّغْرَى)، فنقول: بعض ما تحقق أحد الأمرين تحقق مجموعهما، وكل ما تحقق مجموعهما تحقق الآخر. وما قيل: إن الصغرى حينئذ اتفاقية، فلا ينتج فساد؛ فإن عكس اللزومية لزومية.

(قَرَأَ التَّقْصِي [عنه] ^(١) بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ، بِأَنَّ الْمَجْمُوعَ إِنَّمَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ لَوْ كَانَ لِكُلِّ مِنَ الْأَجْزَاءِ مَدْخَلٌ فِي الْإِفْتِضَاءِ، وَمِنَ الْبَيِّنِ أَنَّ الْجُزْءَ الْآخَرَ ^(٢) لَا دَخَلَ لَهُ فِيهِ) ههنا كليا، (بَلْ يَجْرِي مَجْرَى الْحَشْوِ)، فالمقدمتان ممنوعتان.

(وَفِيهِ: أَنَّ اللَّزُومَ لَا يَقْتَضِي الْإِفْتِضَاءَ وَالتَّأْيِيرَ؛ فَإِنَّهُ امْتِنَاعُ الْإِنْفِكَالِ)، وهو غير مستلزم للاقتضاء، ألا ترى أن المحالين ربما يتلازمان، (فَارْتِبَاطُ الْأَمْرَيْنِ بِهَذَا النَّمْطِ)، أي بأن يكون الانفكاك ممتنعا (كأف فيه).

قَالَ الشَّيْخُ إِذَا فُرِضَ الْمُقَدَّمُ مَعَ عَدَمِ التَّالِيِ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ التَّالِيِ، فَقَالَ بِاسْتِلْزَامِ الْمَجْمُوعِ الْجُزْءَ. وَبَعْضُهُمْ بَأَنَّا لَا نُسَلِّمُ تِلْكَ الْكَلِمَةَ، أي كلما تحقق

(١) ما بين [] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

(٢) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «الآخر».

المجموع تحقق أحدهما ؛ (لِجَوَازِ اسْتِحَالَةِ الْمَجْمُوعِ) الذي هو المقدم، (فَقَلَّ تَقْدِيرُ ثُبُوتِهِ بِثَبُوتِ عَنِ الْجُزْءِ) ؛ بناء على جواز استلزام المحال محالاً، فلا يستلزم الجزء، (وَهُوَ الْحَقُّ).

ولا يبعد أن يقال: إن استلزام الكل للجزء ضروري، وإنكاره مكابرة، غاية ما في الباب استحالة المقدم توجب استلزامه لانفكاك الجزء أيضاً، ولا استحالة فيه ؛ فإن غاية ما لزم منه صدق شرطيتين، تالي أحدهما منافي لتالي الأخرى. هذا، وهو موضع تأمل، والعلم الحقيقي عند واهب العلوم.

(بَقِيَ شَيْءٌ، وَهُوَ أَنَّا نَدَّعِي ذَلِكَ الْلُزُومَ) الجزئي (بَيْنَ كُلِّ أَمْرَيْنِ وَاقِعَيْنِ، وَتُبَيَّنَ عَلَيْهِ بِأَخْذِ تِلْكَ الْكَلِمَةِ بِإِعْتِبَارِ التَّقَادِيرِ الْوَاقِعِيَّةِ). فنقول: كلما تحقق مجموع أمرين واقعيين على كل واحد واحد من التقادير الواقعية تحقق أحدهما على تلك التقادير، وكلما تحقق مجموع أمرين واقعيين على تلك التقادير تحقق الآخر، فبعض ما تحقق أحد الأمرين الواقعيين تحقق الآخر على بعض التقادير الواقعية، (فَبَطَلَ الْإِتِّفَاقُ الْكُلِّيُّ الْخَاصَّةُ) التي حكم فيها بموافقة صدق التالي صدق المقدم على جميع التقادير الواقعية من غير لزوم أصلاً، كما هو المشهور، أو من غير معلومية اللزوم من غير وساطة العلم بالاتفاق، (فَتَأَمَّلْ) ؛ فإنه دقيق.



(فَضَّلْ)

[فِي التَّنَاقُضِ ^(١)]

(كُلُّ أَمْرَيْنِ)، سواء كانا تصوريين أو تصديقين، الذين (أَخَذَهُمَا رَفْعُ
الْآخَرِ فَهُمَا نَقِيضَانِ)؛ لأن نقيض الشيء رفعه، والصحيح رفع كل شيء
نقيضه، (وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا: إِنَّ التَّنَاقُضَ مِنَ النَّسَبِ الْمُتَكَرِّرَةِ)، كل نسبتي لا
يتعقل كل منهما إلا ويتعقل الأخرى، فكل منهما نسبة متكررة، سواء كانتا من

(١) اعلم: أن المطلوب قد لا يقوم عليه الدليل، ولكن يقوم إما على بطلان نقيضه، فينبان
من إبطاله صحة نقيضه، طبقاً لقاعدة التناقض، وإما على تحقق ملزوم صدق المطلوب،
وهو ما يكون المطلوب عكسه، فيلزم صدقه، وفقاً لقانون العكس، فعملية الاستدلال هنا
محصورة بين قضيتين اثنتين فقط، إحداهما تدل على الأخرى، دونما حاجة إلى قضية
ثالثة تلعب دور الوسيط، كما هو شأن القياس والاستقراء، وهذا النوع من الاستدلال
يسمونه الاستدلال المباشر، وله أنواع، منها: التقابل بأقسامه الأربعة - التقابل بالتناقض،
التقابل بالتضاد، التقابل بالدخول تحت التضاد، التقابل بالتداخل - والعكس المستوي،
وقدم الكلام في التناقض على غيره لتوقف معرفة غيره من الأحكام عليه؛ لأن أدلة
عكس القضايا وتلازم الشرطيات يتوقف على أخذ النقيض. راجع المستقصى من علم
الأصول: ٣٦/١، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢٣، الإشارات والتبهيات مع
شرح الطوسي: ٢٩٩/١ - ٣٢٠، المعيار للإمام الغزالي: ٨٠ - ٨٣، شرح القطب على
الشمسية: ١١٦/١ - ١٤٠ مع الحواشي، المطالع مع شرح القطب: ١١٧ - ١٢٤، منطق
التلويحات للمهروردي: ٣٥ - ٤٠، السعدية: ٢٧٣ - ٢٨٨، شرح الخبيصي على
التهذيب مع حاشية العطار: ٣٠٣ - ٣٢٨، البرهان للكليني: ٢٧، ٢٨، مدخل لدراسة
المنطق القديم، د/ أحمد الطيب: ٨٧ - ٨٩.

نوع واحد، كالأخوة؛ فإنها لا تتعلل إلا إذا اعتبر قيامها بشخصين، ويتعقلان معا، أو أنواع مختلفة، كالأبوة والبنوة، والمراد ههنا هو القسم الأول.

(وَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ)، سواء كان تصورا أو تصديقا (نَقِيضًا [وَاحِدًا]^(١))، هو رفعه إن كان وجوديا، ومرفوعه إن كان سلبيا. الظاهر أنه كلام متأنف. (وَمَا قِيلَ: إِنَّ التَّصَوُّرَاتِ لَا تَقَائِضَ لَهَا^(٢)) فَهَوُ بِمَعْنَى آخَرَ)، وهو الشيء المخالف لشيء، بحيث يستلزم تحقق كل منهما في نفس الأمر رفع الآخر، ورفع كُلِّ ثبوت الآخر، ومن اليقين أن لا تناقض بهذا المعنى بين التصورات؛ إذ لا تعاند في تحققهما في نفس الأمر.

والعلم: أنه يمكن أخذ النقيض في التصورات بوجهين، أحدهما أن يؤخذ تصور ثم يضاف إليه سلب، ويكون بحيث إذا اعتبر صدقه على شيء ويعقد قضية انعقد موجبة معدولة، فيحصل مفهوم في غاية الخلاف من المفهوم الأول، فهذا المفهومان نقيضان، أي مفهومان متباعدان غاية التباعد، ولا يمكن اجتماعهما في الصدق على موضوع واحد، لا أن اجتماعهما في نفس الأمر غير ممكن؛ إذ يمكن صدقهما على موضوعين في نفس الأمر، ويمكن ارتفاعهما عن موضوع واحد، بأن يكون معدوما.

وثانيهما أن يؤخذ مفهوم باعتبار صدقه على شيء، ويضاف إليه سلب بسيط، بحيث إذا عقد منه قضية انعقد سالبة، ولو اعتبر صدقه على شيء وعقد قضية انعقد موجبة سالبة المحمول. وهذان المفهومان نقيضان بمعنى أنهما لا يجتمعان صدقا وكذبا على موضوع واحد، لا أنه لا يمكن اجتماعهما

(١) ما بين [] في حمد الله متن، وهو في بحر العلوم شرح.

(٢) انظر فيه حاشية الخياي على شرح المقائد: ٢٤.

في نفس الأمر، ولا ارتفاعهما فيها؛ فإنهما يمكن أن يتحققا فيها في موضوعين.

ثم إن النقيض بهذا الاعتبار ربما يؤخذ باعتبار الصدق مواطاة، كما يؤخذ مفهوم ويعتبر صدقه على شيء مواطاة، ثم يؤخذ سلبه، فهذان النقيضان لا يجتمع صدقهما مواطاة على موضوع واحد معا، ولا يكذب حملهما مواطاة عليه. وربما يؤخذ باعتبار الصدق بالاشتقاق، بأن يؤخذ مفهوم ويعتبر قيامه بشيء، فيسلب هذا القيام. فهذان النقيضان لا يقومان بموضوع واحد معا، ولا يخلو موضوع واحد عنهما جميعا، كالوجود؛ فإن نقيضه باعتبار الحمل المواطاني اللاوجود؛ فإن كل ما صدق عليه أنه وجود كحصه لم يصح أن يصدق عليه اللاوجود، أي ليس وجودا وبالعكس، وكل ما كذب عليه - كالإنسان مثلا - أنه وجود صدق أنه ليس وجودا، وإن قام به الوجود قياما اشتقاقيا، وباعتبار الحمل الاشتقاقي العدم؛ إذ لا يمكن أن يقوم شيء واحد عدم ووجود، بأن يكون ذا وجود وعدم معا، وإن أمكن صدق الوجود على شيء مواطاة، مع قيام العدم به قياما اشتقاقيا، كالحصه من الوجود القائمة بزيد، ولا أن لا يقوم به وجود وعدم، بأن لا يكون الشيء ذا وجود وعدم.

(وَهَئِذَا شَكَّ^(١)، وَهُوَ أَنَّا إِذَا أَخَذْنَا جَمِيعَ الْمَفْهُومَاتِ بِحَيْثُ لَا يُشَدُّ عَنْهُ شَيْءٌ)، فحصل مفهوم، (فَرَفَعَهُ نَقِيضُهُ، وَذَلِكَ) الرفع مفهوم أيضا (ذَاخِلٌ فِي الْجَمِيعِ، فَأَلْجَزُهُ نَقِيضُ الْكُلِّ، وَهُوَ مُحَالٌ)؛ لأن التناقض يقتضي التعاند والعجزية للزوم، (وَمِثْلُهُ يُورَدُ عَلَى تَقَابِيرِ النَّسَبَةِ لِلْمُنْتَسِبِينَ). تقريره: أنا أخذنا

(١) في هامش بحر العلوم (١٩٤) نقلا عن حاشية المصنف: أن هذا الشك مما سنع للمصنف.

كل نسبة بحيث لا يشذ عنه نسبة، فهذا الكل له نسبة إلى الأجزاء، ومنها هذه النسبة، فله نسبة إليها أيضا، فالنسبة عين المتنب مع حكمهم بتغاير النسبة للمتنبين.

(وَحَلُّهُ: أَنَّ اغْتِيَارَ الْمَفْهُومَاتِ لَا يَقِفُ عِنْدَ حَدٍّ؛ إِذِ الْمَفْهُومَاتُ لَا تَقْفِي؛ فَإِنْ كُلُّ جُمْلَةٍ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ يُمْكِنُ الزِّيَادَةُ عَلَيْهَا، وَكَذَا النِّسْبُ، (وَعَدَمُ الزِّيَادَةِ يَقْتَضِي الْوُقُوفَ إِلَى حَدٍّ)، لَا يُمْكِنُ الزِّيَادَةُ عَلَيْهِ، (فَأَخَذُ الْجَمِيعَ كَذَلِكَ)، أَيُّ بَحِثٍ لَا يَشْذُ عَنْ شَيْءٍ (اغْتِيَارٌ لِلْمُتَنَائِفِينَ)؛ لِأَنَّا اخَذَ الْمَفْهُومَاتِ يَنَادِي عَلَى إِمْكَانِ الزِّيَادَةِ، وَعَدَمِ شَذُوزِ شَيْءٍ مِنْهُ يَنَادِي عَلَى امْتِنَاعِ الزِّيَادَةِ، فَصَارَ هَذَا الْمَفْهُومُ فِي قُوَّةِ مَجْمُوعِ الْمَفْهُومَاتِ الَّتِي يُمْكِنُ الزِّيَادَةُ عَلَيْهِ^(١)، وَلَا يُمْكِنُ، وَهُوَ جَمْعُ بَيْنِ الْمُتَنَائِفِينَ، فَهُوَ مُحَالٌ، فَجَازَ أَنْ يَسْتَلْزِمَ مُحَالًا آخَرَ، هُوَ كَوْنُ نَقِيضِ جُزْءٍ لِلنَّقِيضِ، أَوْ كَوْنُ النِّسْبَةِ عَيْنَ الْمُتَنَبِّ، كَذَا فِي «الْحَاشِيَةِ»، (فَتَدَبَّرْ).

وربما يقرر هذا الجواب بأن كل المفهومات بحيث لا يشذ عنه شيء لا يصدق على شيء، وليس له مصداق أصلا، لا من الموجودات ولا من المعدومات؛ فإن كل موجود أو معدوم ليس بحيث يمكن الزيادة عليه ولا يمكن، فإن أريد برفع هذا المجموع رفع هذا المفهوم فليس جزء له، وإن أريد رفع مصداقه فليس له مصداق حتى يكون مفهوما، فيطلب له نقیض، فتأمل.

ثم لا يخفى أن للسائل أن يعود ويقول: إن معلومات الباري تعالى الحاضرة عنده ليس مما يمكن الزيادة عليه أصلا، وإلا لزم الجهل بها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فمجموع معلومات الله تعالى بحيث لا يشذ عنه معلوم

(١) كذا في الأصل.

مفهوم، فلا بد له من نقيض هو رفع هذا المجموع، وهو أيضا معلوم للباري عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهو أيضا داخل في هذا المجموع، فالجزء نقيض الكل. فالصواب في الحل أن يقال: إن مجموع المفهومات مفهوم تصوري ومركب خارجي، وكل مفهوم جزء خارجي لا يحمل على الكل أصلا، ولا هو مع الكل يحملان على ثالث، فغاية ما لزم أن يكون نقيض مفهوم تصوري جزءا خارجيا له، ولا نلّم استحالة ذلك، إنما يستحيل صدقهما على موضوع واحد، وهو غير لازم؛ فإن مجموع المفهومات رفعه، يستحيل صدقهما على شيء واحد. نعم، يستحيل كون النقيض جزء عقليا للنقيض؛ فإن ذلك يوجب اجتماعهما على شيء واحد هو الفرد؛ لاستحالة انفكاك الذاتي، وهو مستحيل. هذا، والعلم الحقيقي عند علام الغيوب، العليم الخبير.

ثم ههنا إشكال آخر، هو: أن مفهوم السلب المطلق الذي هو أعم من سلب الثبوت وسلب السلب مفهوم، فنقيضه سلبه، وهو حصة له، والسلب المطلق المطلوب نوع له، فيلزم أن يكون نقيض ذاتيا لنقيض، ويلزم اجتماعهما في الصدق على فرد سلب السلب.

أجاب عنه بعض الأجلة: أن السلب ليس نقيضا لسلب السلب، بل نقيضه سلب سلب السلب، وهو ليس محمولا عليه أصلا، ولا يخفى ما فيه؛ فإن المرفوع وإن سلم عدم كونه نقيضا للرفع لكنه لا أقل من أن يكون لازما مساويا لنقيضه؛ فإن سلب سلب السلب مستلزم للسلب قطعا، فيلزم أن يكون اللازم المساوي لنقيض سلب السلب نوعا وذاتيا له، فيلزم الخلف. فالصواب في الجواب أن يقال: إن السلب الأعم من سلب الوجود وسلبه من الأمور الشاملة للنفيين، فرفعه في قوة رفع النقيضين، فلا استبعاد في كونه مندرجا تحت

نقيضه؛ فإن غاية ما يلزم استلزامه لنقيضه، ولا استحالة؛ فإن المحال ربما يستلزم نقيضه، لا سيما المحال المتضمن لارتفاع النقيضين. فاتفق هذه المباحث، وأسلكه^(١) في سلك الفائس المختصة بهذا الكتاب، وتوكل على الله سبحانه؛ فإنه الجواد الخبير.

(وَتَأْقُضُ الْقَضِيَّتَيْنِ اخْتِلَافُهُمَا، بِحَيْثُ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ صِدْقُ كُلِّ كَذِبٍ الْآخَرَى، وَبِالْمَعْكَسِ)، أي يقتضي لذاته كذب كل صدق الأخرى، (وَذَلِكَ بِالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ السَّلْبُ (رَفْعًا)، أي رفع ذلك الإيجاب (بَعْدَهُ)؛ فإنه إذا كان رفع إيجاب آخر فلا تعاند بين ذلك الإيجاب وهذا السلب، وإن كان كما بين لإيجاب الملزوم ورفع لازمه المساوي فليس لذاته.

(فَلَا بُدَّ مِنْ اتِّخَاذِ النَّسَبَةِ الْحُكْمِيَّةِ)، أي لا بد من كون النسبة التي سلبت في السالبة بعينها التي في الموجبة، (وَحَصَرُوهُ فِي الْوُحْدَاتِ الثَّمَانِيَةِ الْمَشْهُورَةِ): وحدة الموضوع، والمحمول، والشرط، والإضافة، والجزء، والكل، والقوة، والفعل، والزمان، والمكان، (وَبَعْضُهُمْ أَذْرَجَ بَعْضَهَا فِي بَعْضٍ)؛ فإن ما سوى وحدة الموضوع والمحمول مندرجة فيها.

(وَمَهْمَا شَكَّ، وَهُوَ: أَنَّ الْإِيجَابَ يَقْتَضِي السَّلْبَ)؛ فإن اختلاف الموجبة والسالبة بحيث يستلزم صدق كل كذب الأخرى، وبالعكس لذاته، (وَمَنْزَ أَتَكَرَّرَ) وقال إن نقيض السالبة سلب السلب، والإيجاب لازم للنقيض، كالصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني، وصاحب «الألقاب» (فَقَرَّقَ الْإِجْمَاعَ)؛ فإن أهل المنطق كلهم اتفقوا على أن الإيجاب نقيض السلب، حتى قال السيد المحقق: إن قول شارح «المطالع» نقيض كل شيء.

(١) كذا في الأصل.

رفعه باطل، والصحيح رفع كل شيء نقيضه، بل خرق الضرورة أيضا؛ فإنا إذا لاحظنا مفهوم السلب والإيجاب نحكم باستحالة اجتماعهما صدقا وكذبا لذاتيهما، من غير ملاحظة سلب السلب.

(وَسَلْبُ السَّلْبِ أَيْضًا رَفْعُهُ، فَلَيْسَ وَاحِدٌ)، وهو السلب (نَقِيضَانِ)، أي الإيجاب وسلب السلب، (وَمَنْ تَنَبَّأَ بِالنَّبِيِّتِ) بين مفهومي الإيجاب وسلب السلب لدفع استحالة تعدد النقيض (فَقَدْ أَخْطَأَ؛ فَإِنَّ تَغَايُرَ الْمَفْهُومِ)، أي تغاير مفهومي سلب السلب والإيجاب (ضَرُورِيٌّ، وَهُوَ حَسْبِي) في توجه الشك.

(وَنِعَمَ الْحُلِّ) من أفعال المدح، ومخصوصه قوله: (إِنَّ السَّلْبَ لَا يُضَافُ حَقِيقَةً إِلَّا إِلَى الوجودِ فِي نَفْسِهِ أَوْ لغيرِهِ)، ولا يضاف إلى السلب أصلا؛ فإن الرفع من حيث إنه رفع غير قابل للمرفوعة ما لم يلاحظ له نحو من الثبوت، (فَسَلْبُ السَّلْبِ رَفْعٌ وَوجودُ السَّلْبِ) في نفسه أو في غيره، (وَهُوَ إِمَّا فِي قُوَّةِ الْمُوجِبَةِ السَّالِيَةِ الْمُؤْضَعِ)، إن كان رفع وجوده في نفسه، (أَوْ الْمُوجِبَةِ السَّالِيَةِ الْمُحْمُولِ)، إن كان رفع وجوده لغيره، (فَسَلْبُ السَّلْبِ السَّالِيَةِ السَّالِيَةِ نَقِيضُ الْمُوجِبَةِ السَّالِيَةِ، لَا السَّالِيَةِ الْمُحْصَلَةِ) التي نقيضها الإيجاب.

(فَتَفَكَّرْ وَتَشَكَّرْ)، ولا تلتفت إلى ما قيل عليه: إن السلب قد لا يضاف إلى الوجود، بل إلى نفس الماهية، على ما يراه شيعة الجعل البسيط، فقولكم: السلب لا يضاف إلا إلى الوجود متقوض؛ لأن الحصر إضافي بالنظر إلى السلب، وإضافته إلى غير الوجود الذي هو الماهية غير ضار في الحصر.

ولا تلتفت أيضا إلى ما يجاب من أن تعدد التناقض لشيء واحد إنما يستحيل إذا كانا متباينين؛ فإن ذلك مفض إلى اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وأما إذا كانا متساويين فلا استحالة فيه، فسلب السلب والإيجاب فيما نحن فيه

متساويان فلا إشكال؛ لأن تعدد النقااض لشيء واحد مستحيل مطلقاً؛ لأن النقااض نسبة، والنسبة لا تكون إلا بين اثنين، كما مر.

واعلم: أن المحقق الدواني استدل على استحالة تعلق السلب بالسلب، بأن السلب معنى غير مستقل، فلا يضاف إليه السلب، وشنع عليه من نظر في كلامه، بأن السلب يتعلق بالإيجاب مع كونه غير مستقل، ولم يعلموا أن كلام المحقق الدواني مبني على مذهب المتأخرين، هو: أن النسبة السلبية نسبة بسيطة كالإيجابية، مغايرة بالذات لها، والنسبة مطلقاً غير صالحة لتعلق السلب. ثم إن استحالة تعلق السلب بالسلب من غير ملاحظة الثبوت عسى أن يكون ضرورياً^(١)، والاستدلال تبرع، والعلم التام عند الله سبحانه.

(ثُمَّ) التقيضان (يَخْتَلِفَانِ كَمَا)، إن كانا محصورتين^(٢)؛ (لِكَذِبِ الْكُلِّيَّتَيْنِ)، نحو «كل حيوان إنسان» و«لا شيء من الحيوان إنسان»، (وَصِدْقِ الْجُزْئِيَّتَيْنِ)، نحو «بعض الحيوان إنسان» و«بعضه ليس إنساناً»، (وَجِهَةٍ؛ فَإِنَّ) نقيض الجهة التي هي كيفية النسبة رفع تلك الكيفية، (وَرَفَعَ كَيْفِيَّوُ كَيْفِيَّةَ أُخْرَى).

وَمَنْ أَتَبَتُ، أي التناقض (بَيْنَ الْمُطْلَقَتَيْنِ الْوَقَّتِيَّتَيْنِ)، المطلقة الوقتية ما حكم فيها بالنسبة في وقت معين، نحو «كل قمر منخفض وقت الجبلولة» (تَخْيِيلًا بِأَنَّهُمَا كَالشَّخْصِيَّةِ)، فكما أن نقيض ثبوت شيء لشخص هو سلب ثبوته لذلك الشخص، كذلك نقيض الثبوت في وقت مشخص سلبه في ذلك الوقت (فَقَدْ غَلِطَ؛ فَإِنَّ الثُّبُوتَ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ) نقيضه سلب هذا المقيد،

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «أن تكون ضرورية».

(٢) كذا في الأصل؛ ولا يخفى أن الصواب «محصورتين».

(وَيَجُوزُ رَفْعُهُ بِرَفْعِ) ذلك (الْوَقْتِ)، وحينئذ لا يصدق سلب الثبوت في ذلك الوقت. وبالجمله إن في الموجبة المطلقة الوقتية الحكم بثبوت مقيد، وفي سلبها بسلب مقيد، ويجوز ارتفاعهما برفع القيد، فلا يكونان متناقضين.

(فَالنَّقِيزُ لِلضَّرُورِيَّةِ الْمُمَكِّنَةِ الْعَامَّةِ) المخالفة لها في الكيف؛ فإن نقيض ضرورة الإيجاب رفعها، وبالعكس، ورفع ضرورة الإيجاب إمكان السلب بعينه، ونقيض ضرورة السلب رفعها، وبالعكس، ورفع ضرورة السلب بعينه إمكان الإيجاب، فالممكنة نقيض صريح للضرورة.

(و) النقيض (لِلدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ)؛ لأن دوام الإيجاب نقيضه رفع هذا الدوام، وتحقق رفع الدوام مستلزم لتحقق السلب في الجملة بديهة، وهو فعلية السلب، وكذا رفع دوام السلب مستلزم لتحقق الإيجاب في الجملة، وكذا رفع فعلية الإيجاب لا يكون إلا بدوام السلب، ورفع فعلية السلب لا يكون إلا بدوام الإيجاب، فالمطلقة العامة نقيض غير صريح للدائمة، بل نقيضه الصريح رفع الدوام، وهي لازمة مساوية له، وكذا المطلقة العامة؛ فإن نقيضه رفع الإطلاق، وهذا الدوام لازم مساو له.

(وَهِيَ أَعْمُ مِنَ الْمُطْلَقَةِ الْمُتَشَبِّهِةِ الْمُخَكَّومِ فِيهَا بِالْفِعْلِيَّةِ فِي وَقْتٍ مَّا)^(١)، والفعلية في وقت ما مستلزمة للفعلية في نفس الأمر من غير عكس؛ فإن الباري عز اسمه وجود في نفس الأمر، وليس مقيدا في وقت.

(و) النقيض (لِلْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ الْحَيْنِيَّةِ الْمُمَكِّنَةِ الْمُخَكَّومِ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْوُضُفِيَّةِ)، بمثل ما مر في الضرورية، وليعلم أيضا: أنه كما أن للمشروطة معينين كذلك للحينية الممكنة؛ فإن الضرورة المشروطة مقابلها

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم لا يوجد «ما».

سلب هذه الضرورة، وهو الإمكان الشرطي، لا سلب الضرورة بشرط الوصف على طريق السلب المقيد، وكما أن بين الضرورية المطلقة والمشروطة بهذا المعنى عموم من وجه، كذلك بين الحينية الممكنة الشرطية والممكنة العامة تباين جزئي، فحينئذ قد يصدق في مادة الامتناع والضرورة ما دام الوصف نقيضها سلب هذه الضرورة، ويلزمه انتفاء الضرورة في وقت من زمان الوصف، وكما أن الضرورية أخص من المشروطة بهذا المعنى كذلك الممكنة أعم من الحينية الممكنة.

(و) النقيض (لِلْعُرْفِيَّةِ الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ الْمَحْكُومُ فِيهَا بِالْفِعْلِيَّةِ الْوُصْفِيَّةِ)، بمثل ما عرفت سابقا. واعترض عليه، بأن الحكم في المشروطة العامة الموجبة بضرورة الإيجاب في زمان الوصف، والعرفية العامة الموجبة بدوام الإيجاب فيه، وهذا حكم مقيد، وفي السالبة الحينية الممكنة بإمكان السلب في بعض أحيان الوصف، والحينية المطلقة بالفعلية في تلك الأحيان، وهذا سلب مقيد، فيجوز ارتفاعهما بارتفاع القيد، فلا يكونان متناقضين.

ولا يبعد أن يقال: حقيقة المحصورة ثبوت المحمول لما صدق عليه الموضوع بالإمكان أو بالفعل، أو السلب عما يتصف بالعنوان، فمناط صدق القضية وكذبها على تحقق ذلك الثبوت أو السلب في نفس الأمر، لا على ثبوت العنوان وانتفائه. نعم، صدق الثبوت إنما يكون بتحقيق تلك الأفراد الموصوفة بالعنوان، وثبوت المحمول له، وصدق السلب قد يكون بانتفاء الأفراد الموصوفة بالعنوان، لا بانتفاء صدق العنوان مع وجودها، وقد يكون بانتفاء المحمول عن الأفراد الموصوفة بالعنوان، فصدق العنوان على الأفراد لازم لحقيقتها، ولو في اعتبار العقل، وكذب القضية الوصفية لا يكون إلا بانتفاء

الحكم حال تلك الاتصاف^(١)، فسلم المقيد، فسلم المقيد باتصاف الأفراد بالعنوان وسلم المقيد به متلازمان، فاندفع الشك، وعلى الله التكلان.

(و) النقيض (لِلْوَقْتِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمَكِّنَةُ الْوَقْتِيَّةِ الْمَحْكُومِ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْوَقْتِيَّةِ)، أي بالإمكان في وقت معين، (وَلِلْمُنْتَشِرَةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمَكِّنَةِ الدَّائِمَةِ الْمَحْكُومِ فِيهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَةِ الْمُتَشِيرَةِ)، أي بالإمكان في جميع الأوقات، والبيان على طبق ما مر في الضرورية.

(كَذَا قَالُوا، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَتِمُّ إِذَا كَانَ الظَّرْفُ فِي سَوَالِبِ هَذِهِ الْمُوجَّهَاتِ) الأربع: الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة والوقتية الممكنة والممكنة الدائمة (ظَرْفًا لِلْمَرْفُوعِ)؛ حتى يكون سلب المقيد، (لَا لِلرَّفْعِ)؛ حتى يكون سلبا مقيدا، فيجوز ارتفاعهما بارتفاع القيد. وتبيح كلامهم يحكم بأن الظرف قيد للرفع، حتى إن قولنا «لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت نهوق زيد» كاذب، فالإشكال على حاله باق في هذه القضايا. هذا، والله أعلم.

(وَالْمُرَكَّبَةُ قَضِيَّةٌ مُتَعَدِّدَةٌ) إحداها موجبة والأخرى سالبة، (وَرَفْعُ الْمُتَعَدِّدَةِ مُتَعَدِّدٌ، وَهُوَ رَفْعٌ أَخَذَ الْجُزْأَيْنِ عَلَى سَبِيلِ مَنَعَ الْخُلُوعِ)؛ فإن رفع المجموع إنما يكون برفع جميع الأجزاء أو بعضها لا على التعيين، (وَالْكُلِّيَّةُ مِنْهَا)، أي من المركبات (لَا تَتَفَاوَتْ عِنْدَ التَّحْلِيلِ وَالتَّرْكِيبِ)؛ فإن جميع الأفراد لا يتغير تركيبا وتحليلا، فالمركبة الكلية الواحدة والكليتان المقيدتان بتلك الجهة واحدتان مصداقا، (فَتَقِيضُهَا) موجبة (مَانِعَةُ الْخُلُوعِ مُرَكَّبَةٌ مِنْ نَقِيضِي الْجُزْأَيْنِ) بعد التحليل، مثلا قولنا «كل كاتب متحرك الأصابع دائما ما دام كاتباً لا دائما»، أي لا شيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل، فالجزء الأول منها موجبة عرفية عامة، ونقيضها سالبة جزئية حينية مطلقة، والثانية

(١) كذا في الأصل، والصواب «ذلك الاتصاف».

مطلقة عامة سالبة كلية، فنقيضها دائمة موجبة جزئية، فأخذناها ورددنا بينهما على سبيل منع الخلو، وقلنا «إما بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع حين هو كاتب، وإما بعض الكاتب متحرك دائما»، فحصل نقيض العرفية الخاصة، ولما كانت صادقة كذب هذه المنفصلة.

ولما كان لقائل أن يقول: قد سبق اشتراط الاختلاف كيف في التناقض، وههنا أخذتم نقيض الموجبة المركبة موجبة مانعة الخلو، وقد سبق أيضا اشتراط وحدة النسبة الحكمية، وقد أخذتم في نقيض الحملية شرطية مانعة الخلو أجاب بقوله: (وَإِذَا أُريدَ مِنَ النَّقِيضِ هَهُنَا أَعَمُّ مِنَ النَّقِيضِ (الصَّرِيحِ وَاللَّازِمِ الْمَسَاوِي) لَهُ (فَلَا يُسْتَبَعَدُ فِي كَوْنِهِ شَرْطِيَّةً أَوْ مُوجِبَةً)، يعني أن ما ذكرنا سابقا من الشرائط إنما كان في النقيض الصريح، والمراد ههنا أعم من الصريح واللازم المساوي، ولا استبعاد في كون موجبة شرطية لازما مساويا لنقيض الموجبة الحملية.

وهذا الحكم الذي ذكر في المركبة الكلية، (بِخِلَافِ الْجُزْئِيَّةِ)؛ فإن نقيضها ليست منفصلة مانعة الخلو؛ (فَإِنَّ مَوْضُوعَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ فِيهَا وَاحِدٌ، فَالْجُزْئِيَّتَانِ) المستقلتان (أَعَمُّ) من المركبة الجزئية؛ إذ الموضوع فيهما قد يكون متعددا، (وَنَقِيضُ الْأَعَمِّ أَخْصَصُ مِنَ نَقِيضِ الْأَخْصَصِ)، فنقيض المركبة الجزئية أعم، ونقيض الجزئيتين المستقلتين أخص، فلا يكون نقيضا لهما ولا مساويا له، ولهذا قد يكذب الجزئية المركبة وتلك المنفصلة معا، فإن قولنا «بعض الحيوان إنسان بالفعل لا دائما» كاذب، وقولنا «إما كل حيوان إنسان دائما، وإما لا شيء من الحيوان بالإنسان»^(١) دائما أيضا كاذب.

(فَالطَّرِيقُ) فِي اخْذِ النَّقِيضِ (هُنَاكَ أَنْ تُرَدَّدَ بَيْنَ نَقِيضِي الْجُزْئِيَّتَيْنِ بِالنَّسْبَةِ

(١) كذا في الأصل، والأولى «بإنسان».

إِلَى كُلِّ فَرْدٍ مِنَ الْمَوْضُوعِ، فَهِيَ قَضِيَّةٌ حَمَلِيَّةٌ مَرْدُودَةٌ الْمَحْمُولِ) بين السلب والإيجاب، فالنقيض في المثال المذكور «كل واحد واحد من أفراد الحيوان إما إنسان دائما أو ليس بإنسان دائما»، وهو صادق.

(وَيُعَدُّ اِطْلَاعُكَ عَلَى حَقَائِقِ الْمُرَكَّبَاتِ) في مبحث المركبات (وَنَقَائِضِ اِبْتِنَائِطِ) وهنا (تَتَمَكَّنُ مِنْ اسْتِخْرَاجِ النِّقَاطِصِ)، أي تفاصيل النقااض، فقيض المشروطة الخاصة المنفصلة المانعة الخلو، المركبة من الحينة الممكنة والدائمة المتخالفتين كيفاً، والعرفية الخاصة المركبة من الحينة المطلقة والدائمة المتخالفتين، والوقية المركبة من الوقية الممكنة والدائمة المتخالفتين، والمنتشرة المركبة من الممكنة الدائمة والدائمة المطلقة المتخالفتين، والوجودية اللادائمة المركبة من الدائمتين المتخالفتين، والوجودية اللاضرورية المركبة من الدائمة والضرورية المتخالفتين، والممكنة الخاصة المركبة من الضروريتين المتخالفتين.

وهذا في الكليات، وأما الجزئيات فقس عليها، وخذ مكان المنفصل الحمية المرددة المحمول، واحفظ الجهات المذكورات بعينها في المحمول.

ولما فرغ عن نقائض الحملات شرع في نقائض الشرطيات، وقال: (وَفِي الشَّرْطِيَّاتِ يُعَدُّ اِلِخْتِلَافُ كَيْفًا وَكَمَا يَجِبُ اِلِاتِّخَاذُ فِي الْجُنْسِ)، أي الاتصال والانفصال، فقيض المتصلة متصلة، ونقيض المنفصلة منفصلة، (وَالنُّوعِ)، أي اللزوم والعناد والاتفاق، فقيض اللزومية لزومية، والعنادية عنادية، والاتفاقية اتفافية، ومن تذكر مفاهيم هذه القضايا لا يخفى عليه ذلك، (فَأَفْهَمَ). فيه إشارة إلى أنه إنما يجب في النقيض الصريح، وإلا فقد سبق أن المركبة الكلية نقيضها مانعة الخلو، والتناقض من الطرفين، فلك الكلية نقيض هذه المانعة الخلو التي هي شرطية، كذا في «الحاشية». هذا، والله أعلم بالصواب.

(فَضَّلَ)

[فِي الْعَكْسِ الْمُسْتَوِيِّ ^(١)]

(الْعَكْسُ الْمُسْتَوِيُّ وَالْمُسْتَوِيُّ تَبْدِيلُ طَرَفَيْ الْقَضِيَّةِ)، بأن يجعل المحمول عنوان الموضوع، وعنوانه محمولا في الحملية، ونفس التالي مقدما والمقدم تاليا في الشرطية، (مَعَ بَقَاءِ الصَّدَقِ)، أي كون الحاصل بعد التبديل بحيث لو فرض صدق الأصل لزم صدقه، لا وجوب صدقهما في الواقع، (وَالْكَيفِ ^(٢))،

(١) راجع في العكس المستوي: الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي: ٣٢١/١ - ٣٤٠، المعيار للإمام الغزالي: ٨٣ - ٨٥، منطق التلويحات للسهوردي: ٤١ - ٤٤، الشمية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١٤٠/٢ - ١٦٩، المطالع مع شرح القطب: ١٢٤ - ١٣٥، شرح الخيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٣٢٩ - ٣٥٢، البرهان للكليني: ٢٨ - ٣٠.

(٢) هذا الشرط ليس بمجرد اصطلاح، بل إنهم وجدوا بحكم الاستقراء أنه لو لم يكن العكس كذلك لم يكن صادقا مع الأصل في أكثر المواد، بخلاف بعض المواد، كما إذا كان المحمول أعم من الموضوع؛ فإنه يصدق حينئذ في عكس الموجبة السالبة الجزئية، مثل «بعض الحيوان ليس بإنسان» صادق مع قولنا «كل إنسان أو بعضه حيوان»، كذا ذكره جمع. والتحقيق أن هذا الشرط مستدرك؛ لأن شرط بقاء الصدق يفتني عنه؛ لظهور أنه إذا اختلف الكيف لم يبق الصدق أصلا. ألا ترى أنه لا يصدق «بعض الناطق ليس بإنسان» في عكس قولنا «كل إنسان ناطق» مع أنه صادق، وكذا لا يصدق «بعض الإنسان ليس بحيوان» مع صدق قولنا «بعض الحيوان إنسان». وما يترأى من الصدق مع الاختلاف في الكيف كما في المثال المذكور فهو ليس من حيث الذات، بل لخصوص المادة، والمراد باشتراط الصدق هو الصدق من حيث الذات لا غير. نعم، لو قال «مع بقاء الكيف»

أي إن كان الأصل موجبا كان الحاصل موجبا، وإن كان سالبا كان سالبا.
(وَرَبَّمَا يُطْلَقُ) العكس (عَلَى الْقَضِيَّةِ الْحَاصِلَةِ مِنْهُ)، أي التبديل، لكن لا مطلقا، بل (إِذَا كَانَ)، والأظهر كانت (أَخْصَصَ لَازِمًا)، أي لو كان هناك بعد التبديل لوازم متعددة يقال العكس لأخصها، فالقضية الحاصلة بعد التبديل الصادقة معه من غير لزوم أو مع لزوم، ويكون أعم من أخرى، لازمه لا يسمى عكسا اصطلاحا.

(وَالسَّالِيَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ كَنَفْسِهَا) من حيث الكم، (بِالْخُلْفِ، وَهُوَ هَهُنَا ضَمُّ نَقِیْضِ الْعَكْسِ مَعَ الْأَصْلِ، فَيَنْتُجُ الْمُحَالُ)، تقريره: لو لم يصدق «لا شيء من (ب) (ج)» مع صدق «لا شيء من (ج) (ب)» لصدق نقيضه، وهو «بعض (ب) (ج)»، ونجعله لإيجابه صغرى، والأصل الكلية كبرى، ينتج «بعض (ب) ليس (ب)»، وهو محال، وقس عليه البيان في الشرطية.

(فَصِدْقُ النَّقِیْضِ مَعَ الْأَصْلِ مُمْتَنِعٌ، فَيَجِبُ صِدْقُ الْعَكْسِ مَعَهُ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ صَادِقًا فِي الْوَاقِعِ، فَلَوْ لَمْ يَصْدَقِ الْعَكْسُ مَعَهُ وَلَا نَقِیْضُهُ يَلْزَمُ ارْتِفَاعُ النَّقِیْضِ فِي الْوَاقِعِ، (وَهُوَ الْمَطْلُوبُ)، فلا يرد على هذا التقدير أنه يجوز أن يكون كل منهما صادقا في نفس الأمر، ويكون منشأ المحال هو المجموع من حيث هو المجموع، على أن صدق كل منهما في نفس الأمر يستلزم الاجتماع لهما، فيلزم تحقق النتيجة؛ لأنه فرع الاندراج فيها، ولا دخل لترتيننا وجمعنا، وإنما يحتاج إلى ذلك في علمنا، مع أن الجمع والترتيب من الأفعال

^٢ والصدق كما فعله بعضهم لكان وجيها، فإن إغناء المؤخر عن المقدم جائز، بخلاف إغناء المقدم عن المؤخر، فإنه لا يجوز ألينة. راجع هامش الطبعة البيروتية لشرح اليزدي على التهذيب: ٧٤، ٧٥.

الاختيارية، فيلزم أن يكون المحال لازماً من الفعل الاختياري، وهو كما ترى.
والعجب أن صاحب «الآداب الباقية» نسب هذا الإيراد إلى نفسه، وهو
مذكور في كتب القوم مع جوابه، ولم يأت في جوابه شيء. كذا في
«الحاشية».

ولما كان لناقض أن ينقض هذا الحكم بقولنا «لا شيء من الجسم بممتد
في الجهات إلى غير النهاية» لكذب عكسه؛ لأن كل ممتد في الجهات جسم
أجاب بقوله: (وَقَوْلُنَا «لَا شَيْءٌ مِنَ الْجِسْمِ بِمُمْتَدٍّ فِي الْوُجُوهِ إِلَى غَيْرِ النَّهَائِيَّةِ»
لَوْ أَخَذْتَ خَارِجَةً فَمَكُّهُ)، وهو قولنا «لا شيء من الممتد في الجهات إلى
غير النهاية بجسم» (صَادِقٌ بِإِنْفَاءِ الْمُتَوَسُّعِ) في الخارج، وهو الأفراد
الموصوفة بالامتداد إلى غير النهاية بالفعل أو بالإمكان؛ (لِإِطْلَاقِ لَاتْنَاهِي
الْأَبْتَدَادِ)، على ما تقرر في الحكمة.

(وَأَنَّ أَخَذْتَ حَقِيقَةً) غير بنية (مَتَّفَعًا صِدْقَهَا)؛ إذ من الأفراد المقدرة
الفرضية للجسم ما هو ممتد في الجهات إلى غير النهاية، (وَلِأَنَّ كُلَّ مُمْتَدٍّ فِي
الْوُجُوهِ لَا إِلَى نِهَائِيَّةٍ)، أي لو وجد وصدق عليه هذا العنوان (جِسْمٌ)، وهو
ينعكس إلى هذه القضية «بعض الجسم ممتد في الجهات إلى غير النهاية»،
وهي مناقضة للأولى.

(و) السالبة (الْمُجْزِئَةُ)، شرطية كانت أو حملية (لَا تَنْعَكِسُ) أصلاً،
(لِجَوَازِ عُمُومِ الْمُتَوَسُّعِ) اللازم لمحموله، واستحالة سلب العام اللازم عن
الخاص، كما يصدق «بعض الحيوان ليس إنساناً»، مع كذب عكسه، (أَوْ) لجواز
عموم (الْمُقَدَّمِ)، مع كونه لازماً للتالي، وامتناع سلب لزوم اللازم عن ملزومه،
كما يصدق «قد لا يكون إذا كان الشيء حيواناً كان إنساناً»، مع كذب عكسه.

ولنعلم: أن السالبة الجزئية من حيث الكمية والكيفية غير آتية عن الانعكاس، وإلا لم تنعكس الخاصتان منها، فذكر عدم انعكاسها هنا غير مناسب، كما ذكر انعكاس السالبة الكلية، مع عدم انعكاسها في كثير من المرجحات. والله أعلم.

(وَالْمُوجِبَةُ مُطْلَقًا)، كلية كانت أو جزئية، عملية كانت أو شرطية (تَنَعَّكُسُ جُزْئِيَّةٌ؛ لِأَنَّ الْإِيجَابَ اجْتِنَاعٌ) لـ (ج) و (ب) بالاتحاد في ذات واحدة، وللمقدم والتالي بالاتصال على تقدير، فكما أن تلك (ب) فكذلك (ج)، فبعض (ب) (ج)، وكما أن التالي لازم للمقدم على ذلك التقدير، كذلك المقدم لازم للتالي على ذلك التقدير، فبعض ما يتحقق التالي تحقق المقدم، وهو مفهوم العكس.

(وَلَا) تنعكس (كُلُّهُ؛ لِيَجَازِيَ عُمُومِ الْمَحْمُولِ أَوْ النَّالِي)، وامتناع ثبوت الأخص لكل أفراد الأعم، وكذا لزوم الأخص للأعم كلياً. ولما كان لناقض أن ينقض هذا الحكم بقولنا «كل شيخ كان شاباً»؛ لكذب عكسه، وهو «بعض شاب كان شيخاً»، وبقولنا «بعض النوع إنسان»؛ لكذب بعض الإنسان نوع أجاب عن الأول بقوله: «وَقَوْلُنَا «كُلُّ شَيْخٍ كَانَ شَابًا» الْمَحْمُولُ فِيهِ النَّسَبَةُ؛ إِذِ الْمَحْمُولُ فِيهِ «كَانَ شَابًا»، لَا شَابٌ وَحْدَهُ، (فَعَكْسُهُ «بَعْضٌ مَنْ كَانَ شَابًا شَيْخٌ»)، بجعل النسبة موضوعاً.

وفيه ورود ظاهر؛ فَإِنَّ «كَانَ» رابطة كما تقدم، وليس جزء من المحمول، بل المحمول «شاب» فقط، ففي العكس يصير موضوعاً، و«الشيخ» الموضوع محمولاً، والرابطة على حاله، فاستقر النقص في مقره، ولم يتم الدفع. فالصواب في الجواب أن يقال: إن هذه القضية حكم فيها بثبوت المحمول ثبوتاً مؤقتاً

بزمان الماضي، فهي مطلقة وقتية إن لم يعتبر فيها الضرورة، ووقتية مطلقة إن اعتبر، وسيوضح لك أنهما تنعكسان مطلقة عامة، فحينئذ عكسها بعض شاب شيخ بالفعل، وهي صادقة.

ومن ههنا ظهر فساد ما قيل: إن عكسها بعض شاب يكون شيخاً؛ لأنها أيضاً مطلقة وقتية، لكن الوقت فيها غير الوقت الذي كان في الأصل، والمطلقة الوقتية لا تنعكس مطلقة وقتية، والعلم الحق عند علام الغيوب، وأجاب عن الثاني بقوله: (وَقَوْلُنَا بَعْضُ النَّوعِ إِنْسَانٌ كَاذِبٌ) باعتبار الحمل المتعارف الذي نحن في بيان عكسه؛ (لِصِدْقِ «لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِنَوْعٍ»، وَهُوَ يَنْعَكِسُ إِلَى مَا يَنْقِضُهُ)، وهو «لَا شَيْءَ مِنَ النَّوعِ بِإِنْسَانٍ».

(وَالسَّرُّ فِيهِ)، أي كذب تلك القضية (أَنَّ الْمُتَعَبَّرَ فِي الْحَمْلِ الْمُتَعَارَفِ صِدْقُ مَفْهُومِ الْمُحْمُولِ) على أفراد الموضوع، بأن يكون أفراده أفراد المحمول، أو على نفس الموضوع، بأن يكون هو نفسه فرد المحمول، وهو ههنا متنف؛ لأن أفراد الموضوع ليست أفراد الإنسان، كما لا يخفى، فكذبت تلك القضايا باعتبار الحمل المتعارف.

(لَا) المعتبر (نَفْسُ مَفْهُومِهِ)، بأن يكون فرداً للموضوع، يعني ليس المعتبر فيه كون نفس مفهوم المحمول فرداً للموضوع؛ إذ مفاده عينية المحمول لفرد الموضوع، وهو شأن الحمل الأولى.

(وَلَا عَكْسَ لِلْمُتَفَصِّلَاتِ وَالْإِتْفَاقِيَّاتِ؛ لِمَدَمِ الْجَدْوَى). فيه إشارة إلى أن هذه القضايا وإن كان لها عكوس صادقة، ويصدق عليها تعريفه، لكن لما لم يرجع إلى طائل؛ فإن المنافاة والتوافق يكونان من الطرفين، فعلمك بأن هذا

مناف لذلك كان علمك بأن ذلك مناف لهذا، وكذا في التوافق قالوا لا عكس لها، كذا في «الحاشية».

وليعلم أن هذا صحيح في الاتفاقية الخاصة، وأما الاتفاقية العامة فلا عكس لها حقيقة؛ فإنها ربما تلتنم من مقدم كاذب وتال صادق، فلو انعكست كان المقدم صادقا والتالي كاذبا، فيكذب؛ إذ لا بد فيها من صدق التالي، والله تعالى أعلم بالصواب.

(وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فَمِنَ السَّوَالِبِ الْكُلِّيَّةِ تَنَعُّكُ الدَّائِمَتَيْنِ)، أي الدائمة والضرورية، (وَالْعَاقِبَتَيْنِ)، أي المشروطة العامة والعرفية العامة (كَتَفُّهَا بِالْخُلْفِ)، أما في الدائمة والعرفية العامة فلو لم يصدق «لا شيء» من (ب) (ج) دائما أو ما دام (ب) مع «لا شيء» من (ج) (ب) دائما أو ما دام (ج) «لصدق نقيضه، وهو «بعض (ب) (ج) بالفعل أو حين هو (ب)»، فينتجان «بعض (ب) ليس (ب) دائما أو حين هو (ب)».

وأما في الضرورية فلو لم يصدق «لا شيء» من (ب) (ج) بالضرورة، مع «لا شيء» من (ج) (ب) بالضرورة» يصدق «بعض (ب) (ج) بالإمكان»، وأمكن بعض (ب) (ج) بالفعل، فلو فرض ينتج مع الأصل «بعض (ب) ليس (ب) بالضرورة»، والتممكن لا يلزم من وقوعه محال، فالنقيض محال، فالعكس حق. ويرد عليه ورودا ظاهرا أنه لا يلزم من صدق بعض (ب) (ج) بالإمكان مع الأصل إمكان فعليته معه؛ لجواز أن يكون فعليته لغير الأصل، كما في «لا شيء» من مركوب زيد بحمار بالضرورة، ونقيض عكسه «بعض الحمار مركوب زيد بالإمكان»، ولو فرض بالفعل لكان الحمار أيضا من أفراد، ويصدق عليه حمار، لا سلبه.

فإن قلت: فعلية الإمكان مستلزمة لإمكان الفعلية وإمكان النقيض بالفعل، فعليته أيضا ممكنة، فلا مجال للمنع؟

قلت: هب أنهما متلازمان، لا أن فعلية إمكان شيء مع آخر مستلزم لإمكان فعليته مع الآخر. ألا ترى أن إمكان وجود زيد مع عدمه بالفعل، والفعلية مع العدم غير ممكنة، فلا يلزم من فعلية إمكان النقيض مع الأصل إمكان فعليته معه.

فلأجل هذا الورود غير الدليل، وقرّر بحيث لا يرد عليه شيء، فقال: (وَالْقَرِيبُ)، أي تطبيق الدليل على المدعى (فِي الضَّرُورَةِ أَنَّهُ لَوْلَاهُ)، أي لولا صدق الضرورية في العكس (لَصَدَقَتِ الْمُمَكِنَةُ) التي هي نقيضها، (وَصِدْقُ الْإِمْكَانِ مُسْتَلْزِمٌ لِإِمْكَانِ صِدْقِ الْإِطْلَاقِ) إمكانا وقوعا في نفس الأمر؛ (فَإِنَّا عَنَيْنَا بِالضَّرُورَةِ) التي الإمكان سلبها (هَهُنَا)، أي في المنطق (الْمَعْنَى الْأَعْمَ) من أن يكون بالذات أو بالعلة، وهي مساوية للأدوام ونقيضا المتساويين متساويان، فالإمكان والإطلاق متساويان متلازمان، (لَكِنَّ صِدْقَ الْإِطْلَاقِ) مع الأصل (مُحَالٌّ)؛ لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه، (فَإِمْكَانُهُ) الوقوعي (مُحَالٌّ)، فَصِدْقُ الْإِمْكَانِ مُحَالٌّ؛ لكونه ملازما لوقوع الإطلاق.

(وَعَلَى هَذَا قِصَسُ الْبَيَانِ فِي الْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ). تقريره: لو لم يصدق المشروطة العامة في العكس لصدق الحينة الممكنة، فأمكن صدق الحينة المطلقة إمكانا وقوعا؛ (لَأَنَّ نِسْبَةَ الْحِينَةِ الْمُمَكِنَةِ إِلَى الْحِينَةِ الْمُطْلَقَةِ كَنِسْبَةِ الْمُمَكِنَةِ إِلَى الْمُطْلَقَةِ) العامة؛ لأن في الأوليين إمكان وصفي وفعلية وصفية، وفي الآخرين إمكان ذاتي وإطلاق ذاتي، وصدق الحينة المطلقة محال، فصدق الحينة الممكنة أيضا محال، فصدق المشروطة العامة واجب.

ثم هذا إنما يتم في المشروطة ما دام الوصف؛ فإنها أخص مفهومها من العرفية العامة أو مساوية؛ بناء على الأصول الدقيقة؛ لعموم الضرورة المعتبرة، فنقيضها الحينية الممكنة أعم من الحينية المطلقة مفهومها، أو مساوية؛ بناء على الأصول الدقيقة. وأما في المشروطة بشرط الوصف فلا يتم؛ لأنها أخص من وجه من الضرورة، وبين الحينية الممكنة والممكنة العامة تباين جزئي كما مر، فيجوز صدق الحينية الممكنة مع استحالة الفعلية، فلا يمكن الحينية المطلقة، فلا يتم البيان، ومن ههنا ترى كذب المشروطة العامة في العكس في قولنا «لا شيء من الكاتب ساكن الأجزاء بالضرورة بشرط الكتابة». هذا، والعلم التام عند علام الغيوب.

(وَالْمَشْهُورُ) بين المتأخرين (أَنَّ الضَّرُورِيَّةَ تَنْعَكِسُ دَائِمَةً، وَالْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ عُرْفِيَّةٌ عَامَّةٌ، وَاسْتُدِلَّ عَلَى انْعِكَاسِ الضَّرُورِيَّةِ دَائِمَةً)، دون ضرورة، (بِأَنَّ إِذَا قَدَرْنَا أَنَّ مَرْكُوبَ زَيْدٍ مُنْخَصِرٌ فِي الْفَرَسِ، مَعَ إِمْكَانِهِ لِلْحِمَارِ يَصْدُقُ لَا شَيْءٌ مِنْ مَرْكُوبِ زَيْدٍ بِحِمَارٍ بِالضَّرُورَةِ، مَعَ كَذِبِ عَكْسِهِ الضَّرُورِيِّ)، وهو «لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة»؛ لكونه مركوب زيد بالإمكان.

(وَيَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ يَلْزَمُ انْفِكَاكُ الدَّوَامِ عَنِ الضَّرُورَةِ فِي الْكُلِّيَّاتِ)؛ لصدق العكس الكلي الدائم دون الضروري، وقد تقرر بطلان هذا في الحكمة. ثم التحقيق: أن الضرورة إن فسرت بالمعنى الأعم من الذاتية والغيرية فالضرورة والمشروطة ما دام الوصف تنعكسان كأنفسهما، واستحالة انفكاك الدوام عن الضرورة العامة مبرهنة في الحكمة. وإن فسرت بالمعنى الأخص، وهو ما كان ناشئاً عن الذات فلا تنعكسان كنفسهما؛ للتخلف في المثال المضروب، واستحالة انفكاك الدوام عن الضرورة الأخص مما لم يقدح عليه دليل شاف، بل

المثال المذكور نقض عليه. والمشروطة بشرط الوصف لا تنعكس كنفسها على كلا التقديرين كما عرفت.

(وَمِنْ هَهُنَا)، أي من أجل الاختلاف في انعكاس الضرورية ضرورية (اخْتَلَفُوا فِي انْعِكَاسِ الْمُمَكِّنَاتِ الْمُوجِبَاتِ، فَمَنْ يَقُولُ بِانْعِكَاسِ السَّالِبَةِ الضَّرُورِيَّةِ كَنَفْسِهَا يَقُولُ بِانْعِكَاسِهَا كَذَلِكَ) ممكنة، (وَمَنْ لَا يَقُولُ بِانْعِكَاسِ السَّالِبَةِ الضَّرُورِيَّةِ كَنَفْسِهَا (فَلَا يَقُولُ بِانْعِكَاسِهَا كَذَلِكَ) ممكنة، وسبب اللزوم أن نقضي المتساويين متساويان.

ولعلم: أن مسائل انعكاس السالبة الضرورية كنفسها، والموجبة الممكنة وإنتاج الممكنة الموجبة في صغرى الشكل الأول والثالث كلها متلازمة، وإذا ثبت واحد منهما ثبت الكل كما لا يخفى. واحتجوا أيضا على انعكاس الموجبة الممكنة كنفسها بأن صدق الإمكان مستلزم لإمكان صدق الإطلاق، وإمكانه مستلزم لإمكان صدق عكسه؛ لأن إمكان الملزوم يستلزم إمكان اللازم، فأمكن فعلية العكس، فتحقق فعلية الإمكان، فصدق الممكن العامة في العكس.

ولا يبعد أن يقال في الجواب: إن إمكان صدق الإطلاق في الأصل غير مستلزم لصدق الإطلاق في العكس، بل يجوز أن يكون صدق الإطلاق في الأصل محالا في نفس الأمر؛ فإن الممكن إذا كان ممتنعا بالغير يجوز أن يستلزم محالا بالذات في نفس الأمر، كما في استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب، تعالى عنه علوا كبيرا، وقد تقدم ما يؤيد هذا.

وربما يحتج بأن صدق «كل (ج) (ب) بالإمكان» مستلزم لإمكان صدق «(ج) (ب) بالإطلاق»، وليكن ذات (ج) (د)، فأمكن أن يكون (د) (ب)

بالإطلاق و(ج) بالإطلاق، فأمكن صدق بعض (ب)، وهو (دج) بالإطلاق،
نصدق إمكانه بالفعل، وهو المطلوب.

والجواب: أنه لا يلزم من إمكان صدق (ب) و(ج) بالإطلاق على (د)
إمكان صدق بعض (ب) (ج) بالإطلاق في نفس الأمر، وإنما يلزم لو كان
(د) مما يصدق عليه (ب) بالفعل في نفس الأمر، وهو غير لازم؛ لجواز أن
يكون صدق (ب) على (د) ممكنا مستحيلا بالغير، بل غاية ما لزم إمكانه على
تقدير كون (د) (ب) بالفعل، ويجوز أن يستلزم الممكن المحال أمرا كاذبا.
والعلم التام عند المفضل المنعام.

(ثُمَّ الْإِخْتِلَافُ إِنَّمَا هُوَ عَلَى رَأْيِ الشَّيْخِ)، من أخذ فعلية صدق العنوان
على الذات في عقد الوضع، (وَأَمَّا عَلَى مَذْهَبِ الْفَارَابِيِّ)، من الاكتفاء على
إمكان صدقه عليها (فَمَتَّقْ عَلَى انْعِكَاسِهِمَا كُنْفُسَهُمَا)، أما الممكنة فلأن (ج)
و(ب) يصدقان على ذات واحدة، وليكن (د)، ف(د) كما أنه (ب) بالإمكان
(ج) بالإمكان، فبعض (ب) بالإمكان (ج) بالإمكان. وأما السالبة الضرورية
فلأنه لو لم يصدق «لا شيء من (ب) (ج) بالضرورة» لصدق «بعض (ب)
(ج) بالإمكان»، وأنه ينعكس إلى «بعض (ج) (ب) بالإمكان»، وأنه مناقض
للأصل، أو أنه مع الأصل ينتج «بعض (ب) ليس (ب) بالضرورة»؛ بناء على
إنتاج المرجحة الممكنة في صغرى الشكل الأول على رأيه.

(وَهَذَا شَكٌّ لِلرَّازِيِّ) الإمام (فِي «الْمُلَخَّصِ»، وَهُوَ أَنَّ الْكِتَابَةَ مُمَكِّنَةٌ
لِلْإِنْسَانِ، وَالْمُمَكِّنُ مُمَكِّنٌ دَائِمًا، وَإِلَّا لَزِمَ الْإِنْقِلَابُ، فَالْتَبُّ الدَّائِمُ مُمَكِّنٌ؛
لأن أزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية، فأمكن صدق «لا شيء من الإنسان
بكتابت دائمة»، (فَلَوْ وَقَعَ مَعَ الْإِنْعِكَاسِ لَصَدَقَ «لَا شَيْءٌ مِنَ الْكَاتِبِ بِإِنْسَانٍ».

وَهَذَا مُحَالٌ، وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْ قَرَضِ الْمُمَكِّنِ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ مُمَكِّنًا، فَهُوَ مِنْ
الْإِنْعِكَاسِ، فَاْلانْعِكَاسُ بَاطِلٌ.

(وَحَلُّهُ: أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ دَوَامِ الْإِمْتِكَانِ إِمْتِكَانُ الدَّوَامِ)؛ فَإِنْ حَاصِلُ الْأَوَّلِ
أَنْ صَحَّةُ الثَّبُوتِ فِي الْجُمْلَةِ دَائِمَةٌ، وَحَاصِلُ الثَّانِي أَنْ دَوَامُ الثَّبُوتِ مُمْكِنٌ،
وَزَاهِرُ أَنَّ الْأَوَّلَ لَا يَسْتَلْزِمُ الثَّانِي. (أَلَا تَرَى إِلَى الْأُمُورِ الْغَيْرِ الْقَارَّةِ، فَإِنَّ
إِمْتِكَانَهَا، بَلْ إِمْتِكَانُ وَجُودِ أَجْزَائِهَا (دَائِمٌ، وَدَوَامُهَا)، بَلْ دَوَامُ أَجْزَائِهَا (غَيْرُ
مُمْكِنٍ، وَهَلْ يَشْكُ فِي أَنَّ بَقَاءَ الْحَرَكَةِ)، بَلْ بَقَاءُ أَجْزَائِهَا (مُحَالٌ لِذَاتِهَا)،
فَإِذَنْ لَا نَسْلَمُ كَوْنَ السَّلْبِ الدَّائِمِ مُمْكِنًا.

وربما تُقَرَّرُ الشَّبْهَةُ بِأَنَّهُ لَا شَكَّ أَنَّ بَعْضَ الْأَوْصَافِ يُمْكِنُ سَلْبُهُ عَنْ بَعْضِ
الذَّوَاتِ، كَالضَّحَكِ عَنِ الْإِنْسَانِ، فَتَقُولُ: سَلْبُ الضَّحَكِ عَنْهُ دَائِمًا مُمْكِنٌ، فَلَوْ
فَرَضَ مَعَ عَكْسِهِ لَزِمَ صَدَقُ «لَا شَيْءٍ مِنَ الضَّاحِكِ بِإِنْسَانٍ»، وَهُوَ مُحَالٌ، وَلَمْ
يَنْشَأْ مِنْ فَرَضِ الْمُمْكِنِ، بَلْ مِنْ فَرَضِ الْإِنْعِكَاسِ، فَهُوَ مُحَالٌ. وَالْأَوَّلَى فِي
الْجَوَابِ: أَنَّ صَدَقُ «لَا شَيْءٍ مِنَ الضَّاحِكِ بِإِنْسَانٍ» وَإِنْ كَانَ مُحَالًا فِي نَفْسِ
الْأَمْرِ، لَكِنَّهُ غَيْرُ مُحَالٍ عَلَى تَقْدِيرِ وَقُوعِ أَصْلِهِ، كَيْفَ، وَقَدْ صَارَ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ
الضَّاحِكُ غَيْرُ الْإِنْسَانِ، سِوَاهُ كَانَ مَوْجُودًا أَوْ مَعْدُومًا، فَيَصِحُّ سَلْبُ الْإِنْسَانِيَّةِ
عَنْهُ عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ. هَذَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، وَالْعِلْمُ عِنْدَ الْحَقِّ الْعَلِيمِ الْخَبِيرِ.

(وَمِنْ هَهُنَا)، أَيِ مِنْ أَجْلِ عَدَمِ جَوَازِ بَقَاءِ الْحَرَكَةِ (يَبَيِّنُ أَنَّ أَرْزَلَةَ
الْإِمْتِكَانِ وَإِمْتِكَانَ الْأَرْزَلَةِ لَا يَتَلَاوَمَانِ. هَذَا)، فَإِنْ أَجْزَاءُ الْحَرَكَةِ مُمْكِنَةٌ فِي الْأَوَّلِ
أَنْ يَكُونَ لَهُ وَجُودٌ فِي الْجُمْلَةِ^(١)، وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَوْجَدَ فِي الْأَزْلِ. قَالَ السَّيِّدُ
الْمُحَقِّقُ قَدَسَ سِرُّهُ الشَّرِيفُ فِي «شَرْحِ الْمَوَاقِفِ» أَنَّهُ إِذَا أُمِكنَ شَيْءٌ فِي جَمِيعِ

(١) كَذَا فِي الْأَصْلِ، وَفِي الْعِبَارَةِ قِلَاقَةٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

أجزاء الأزل كان غير آب عن قبول الوجود في كل جزء من أجزاء الأزل، لا بدلا فقط، بل معا أيضا، فأمكن عليه أزلية وجوده، واستلزام إمكان الأزلية لأزلية الإمكان ظاهر، فبينهما تلازم. وهذا لو تم لدل على التلازم بين دوام الإمكان وإمكان الدوام.

ورد بأن قوله «في كل جزء من أجزاء الأزل» إن تعلق بعدم الإباء فهو بعينه أزلية الإمكان، ولا يلزم منه إمكان الأزلية، وإن تعلق بالوجود فهو بعينه إمكان الأزلية، فلا نسلم أن الشيء لو كان ممكنا كان غير آب عن قبول الوجود الأزلي، بل هو أول المسألة. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَالْحَاصَّتَانِ)، أي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة (تَنْعَكِسَانِ عَاتِنِ، مَعَ اللَّادَوَامِ فِي الْبَعْضِ)، أما لزوم العاتنين فلما عرفت في انعكاس العاتنين، إن تأملت وتذكرت ما سلف علمت أنهما تنعكسان عرفية عامة، مع اللادوام في البعض، وأما اللادوام في البعض فلقوله: (لِأَنَّ لَادَوَامَ الْأَصْلِ مُوجِبَةٌ مُطْلَقَةً) عامة، (وَهِيَ إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً).

وهذا القدر لما لم يكن كافيا في ثبوت المدعى؛ فإن عدم انعكاس قضية حال الانفراد لا يوجب عدم انعكاسها حال الاجتماع زاد قوله: (وَلَوْ تَذَبَّرْتَ فِي قَوْلِنَا «لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَائِرِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا» تَبَيَّنَتْ أَنَّهُمَا لَا تَنْعَكِسَانِ كَنَفْسِهِمَا)؛ لأن اللادوام الكلي كاذب في العكس، (وَلَا عَكْسَ لِلْبَوَاقِي)، أي الوقتيتين والوجوديتين والممكنتين والوقتيتين المطلقتين والمطلقة العامة؛ (فَإِنَّ أَحْصَاهَا الْوَقْتِيَّةُ، وَهِيَ لَا تَنْعَكِسُ إِلَى الْمُمْكِنَةِ) التي هي أعم الكل؛ (لِصِدْقِ «لَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَفِيفٍ بِالتَّوْقِيتِ» - كوقت التربع مثلا بالضرورة - (لَا دَائِمًا)، مَعَ كَذِبِ «بَعْضُ الْمُنْخَفِيفِ لَيْسَ بِقَمَرٍ

بِالْإِمْكَانِ)، ومتى لم ينعكس الأخص لم ينعكس الأعم؛ لتحقيقه في المادة التي كذب فيها العكس.

(وَمِنْ السَّوَالِبِ الْجُزِيَّةِ لَا تَنْعَكِسُ إِلَّا الْخَاصَّاتِ؛ فَإِنَّهُمَا تَنْعَكِسَانِ كَتَفَهُمَا)، هذا سهو، والصحيح أنهما تنعكسان عرفة خاصة؛ فإن المشروطة الخاصة بشرط الوصف لا تنعكس كتفها لما عرفت؛ (لِأَنَّ الْوُضُفَيْنِ)، أي وصفي الموضوع والمحمول (مُتَنَاقِضَانِ فِي ذَاتٍ وَاحِدَةٍ)، وليكن (د)، (يُحْكَمُ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ) من الأصل؛ إذ حكم فيه أن المحمول لا يكون ثابتا لذات الموضوع في أوقات ثبوته لها، (وَقَدْ اجْتَمَعَا فِيهَا بِحُكْمِ الْجُزْءِ الثَّانِي)، أي صدقا بالفعل عليها، وإن كان زمان صدق كل مغايرا لزمان الآخر بحكم اللادوام؛ إذ اللادوام موجبة، (فَإِنَّكَ الذَّاتُ كَمَا لَمْ تَكُنْ (ب) مَا دَامَ (ج))، لا دائما، كذلك (لَا تَكُونُ (ج) مَا دَامَ (ب))، لا دائما، بحكم التنافي والتصادق، فيعض (ب) ليس (ج) ما دام (ب) لا دائما. وهذا الدليل غير دال على أن (ب) شرط لـ (ج)، فهذا لا يدل على انعكاس المشروطة كنفسها، (وَهُوَ الْمَطْلُوبُ)، وقد عرفت أن المطلوب المصنف لم يتم.

(وَمِنْ الْمُوجِبَاتِ تَنْعَكِسُ الْوُجُوبَتَانِ وَالْوَقْتَانِ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ)، بل الوقتان المطلقتان والمطلقتان الوقتيتان أيضا (مُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ، بِالْخُلْفِ)، تقريره: لو لم يصدق «بعض (ب) (ج) بالفعل»، مع «كل (ج) أو بعضه (ب) بإحدى الجهات» لصدق «لا شيء» من (ب) (ج) دائما، وهو مع الأصل ينتج «بعض (ج) ليس (ج) دائما»، وهذا لا يتم على رأي الفارابي؛ إذ كذب «بعض (ج) ليس (ج) دائما» لا يصح؛ لأن أفراد (ج) يصدق عليه (ج) بالإمكان، ويجوز أن لا يخرج هذا الصدق من القوة إلى الفعل، فيصدق «بعض (ج) ليس (ج)

دائما». نعم، كذب «بعض (ج) ليس (ج) بالضرورة» ضروري، فهذا لا يفيد إلا انعكاسها ممكنة.

(وَالْإِفْتِرَاضِ، وَهُوَ أَنْ تَفْرَضَ ذَاتَ الْمَوْضُوعِ شَيْئًا وَيُحْمَلَ عَلَيْهِ وَصْفُ الْمَوْضُوعِ وَوَصْفُ الْمَحْمُولِ، فَتَقُولُ: تَفْرَضُ (ج) الَّذِي هُوَ (ب) (د)، فَ(د) (ب)، و(د) (ج)، فَيَنْقُضُ (ب) (ج) بِالْفِعْلِ مِنْ الشَّكْلِ (الثَّالِثِ). وهذا نص من المصنف على أن الافتراض استدلال بالشكل الثالث، فحينئذ لا يجوز بيان الشكل الثالث بالعكس، والحق أنه ليس شكلا ثالثا، بل حاصله أن وصف (ج) و(ب) اجتماعا في ذات، فذلك الذات إن عُبِّرَ بِ(ب) يثبت له (ج) أيضا، فصدق «بعض (ب) (ج)»، وهذا يمكن أن يثبت به إنتاج الشكل الثالث أيضا، كذا حققه الشيخ.

وما قال التصير الطوسي: إنه ليس كذلك؛ لأن الحدود ليست متباعدة، ولا بعضها محمولا على بعض، فالصورة ليست بقياس، فضلا عن أن يكون من الشكل الثالث، فمما يقضي العجب^(١) من مثله، فالحدود ثلاثة قطعاً: الذات الموصوفة بـ(ج) المسماة بـ(د)، ووصف (ج)، ووصف (ب)، فحينئذ يمكن انعقاد الشكل الثالث، والله أعلم.

ثم اعلم: أن هذا أيضا لا يتم على رأي الفارابي؛ إذ (د) لا يصدق عليه (ج) بالفعل على رأيه، بل بالإمكان، فلا يلزم إلا بعض (ب) (ج) بالإمكان. (وَالْعَكْسِ، وَهُوَ أَنْ يَتِمَكِّسَ نَقِیْضُ الْعَكْسِ لِيَرْتَدَّ إِلَى مَا يُتَابَعِي الْأَصْلَ)، فنقول: لو لم يصدق «بعض (ب) (ج)» مع «كل (ج) (ب)» وبعضه (ب)»

(١) كذا في الأصل، ولعل الأولى «بالعجب».

لصدق «لا شيء من (ب) (ج) دائما»، وهو يتعكس «لا شيء من (ج) (ب) دائما»، وهو مناف للأصل. وهذا أيضا لا يتم على رأي الفارابي؛ فإن الدائمة السالبة لا يمكن أن تنعكس كنفسها على رأي؛ لأنه قدرنا أن بكرا لم يركب إلا على الفرس، وزيد لم يركب على دابة أصلا، مع إمكان ركوبه على الفرس صدق قولنا «لا شيء من مركوب بكر بالإمكان بمركوب زيد دائما»، وعكسه «لا شيء من مركوب زيد بالإمكان بمركوب بكر دائما» كاذب؛ لأن بعض مركوب زيد بالإمكان، وهو الفرس، مركوب بكر بالفعل. نعم، يتم هذا الدليل لو ادعي عكسه ممكنة؛ لأن نقيضه ضرورية، وهي تنعكس كنفسها على رأي. هذا، والعلم التام عند علام الغيوب.

(و) تنعكس (الدَائِمَتَانِ وَالْعَامَّتَانِ)، بل الحينية المطلقة أيضا تنعكس (حِينِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، بِالْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ). تقرير الافتراض: إن الذات الموصوفة بد(ج) بالفعل، و(ب) بالضرورة، أو دائما ما دام الذات أو في أوقات (ج)، وليكن (د)، ف(د) اجتمع فيها (ج) و(ب) في زمان واحد، فكما أنها (ب) في أحيان (ج)، كذلك (ج) في أحيان (ب)، فبعض (ب) (ج) حين هو (ب).

وتقرير الآخرين واضح. وهذه الوجوه لا تتم على رأي الفارابي كما عرفت. ثم إننا لو قدرنا عدم ركوب زيد مدة عمره على دابة لصدق كل مركوب زيد بالإمكان حيوان بالضرورة، ولا يصدق بعض الحيوان مركوب زيد بالفعل حين هو حيوان. فالأشبه أن الموجبات كلها تنعكس ممكنة على رأي الفارابي. وههنا تحقيق في عكس الوصفيات على رأي، وفي ذكره نوع إطناب.

(و) تنعكس (الْمَخَاصِنُ حِينِيَّةٌ لَا دَائِمَةً، أَمَّا الْحِينِيَّةُ فَلِأَنَّ لَارِمَ الْعَامِّ لَارِمًا

الخاص)، والحينية المطلقة لازمة للعامتين، (وَأَمَّا اللَّادَوَامُ فَلَوْلَاهُ لَدَامَ
الْعِنَوَانُ، فَدَامَ الْمَحْمُولُ)؛ لأنه قد حكم في الأصل أن المحمول دائم ما دام
عنوان الموضوع، (وَقَدْ فُرِضَ لَا دَائِمًا)، هذا خلف على رأي الشيخ، وأما
على رأي القارابي ففيه تحقيق يفضي ذكره إلى الإطناب، والله أعلم.



(فَضَّلَ)

[فِي عَكْسِ النَّقِیْضِ ^(١)]

(عَكْسُ النَّقِیْضِ: تَبْدِيلُ نَقِیْضِ الطَّرَقَتَيْنِ، مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ)، بالمعنى الذي مر، (وَالْكَيْفِ، وَعِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ: جَعْلُ نَقِیْضِ الثَّانِي أَوَّلًا وَعَبْنِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا، مَعَ مُحَالَفَةِ الْكَيْفِ وَمُحَافَظَةِ الصِّدْقِ، وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْعُلُومِ هُوَ الْأَوَّلُ)، بل لا يصح الثاني في الشرطيات؛ لجواز أن يكون نقیض التالي مما لا يستلزم عين المقدم، فلا يصدق سالبة لزومية، كما في مثالنا هذا: «كلما كان جوهر ذو وضع منقسما كان منقسما»، وعكسه على رأي المتأخرين: «ليس أئبة كلما لم يكن جوهر ذو وضع منقسما كان منقسما»، وقد برهن في الحكمة على أنه لو لم يكن جوهر ذو وضع منقسما كان منقسما، وعليه مدار إبطاله. وأما على رأي القدماء فعكسه قولنا: «كلما لم يكن جوهر ذو وضع منقسما لم يكن منقسما»، وعسى أن يكون صدقه ضروريا، وهو غير مناف لما برهن عليه في الحكمة؛ فإن اللزومية السالبة التالي غير مناقض لموجبته إذا كان المقدم محالا. هذا، والعلم المطابق عند واهب العلوم.

(وَحُكْمُ الْمُوجِبَاتِ هَهُنَا)، أي في عكس النقیض (حُكْمُ السَّوَالِبِ فِي) العكس (الْمُنْقِیْمِ، وَبِالْمَعْكَرِ)، أي حكم السوالب ههنا حكم الموجبات

(١) راجع لهذا الفصل: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١٦٩/٢ - ١٨٢، المطالع مع شرح القطب: ١٣٥ - ١٤٤، السعدية: ٣٠٣ - ٣١١، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٣٥٢ - ٣٦٣، البرهان للكليني: ٣٠.

ثمة، (وَالْبَيَانُ الْبَيَانُ)، أي البيان ههنا كالبیان ثمة.

والنصيـل: أن الموجبات الكلية السبع التي لا ينعكس سواليها بالاستقامة لا تنعكس بهذا العكس؛ لصدق «كل قمر فهو لا منخفض بالتوقيت»، وكذب «كل منخفض لا قمر». وههنا شك، هو: أن الموجبات الفعليات محمولاتها إما مساوية لموضوعاتها أو أعم منها، ونقيضا المتساويين متساويان، ونقيض الأعم أخص من نقيض الأخص، فإذا جعل نقيض الموضوع محمولا، ونقيض المحمول موضوعا وجب أن يصدق مطلقة عامة؛ لكون المحمول حينئذ مساويا أو أعم، ثبت عكس الخمسة منها.

وحله: أن المراد بالنقيضين ههنا المفهومان المختلفان سلبا وثبوتا، من غير اعتبار التنافي في الجهة، سواء اجتمعا في موضوع واحد أو لا، والمراد بهما ثمة - أي في باب النسب - المفهومان المختلفان المتناقضان جهة، بحيث لا يمكن^(١) اجتماعهما في الصدق على موضوع واحد، ففي الفعليات نقيض المحمول بالاعتبار الثاني (لا ب) دائما أو بالإمكان الوقي، وليس موضوع العكس ذلك؛ فإن الشيخ اعتبر صدقه على الأفراد بالفعل، والفارابي بالإمكان الذاتي، وإن أخذ بالاعتبار الأول فلا نسلم مساواة نقيض الموضوع نقيض المحمول، وخصوصه منه إنما هو في النقيض بالاعتبار الثاني، فافهم، والعلم عند علام الغيوب.

والدائمتان تنعكسان كنفسهما إن أخذت الضرورة بالمعنى الأعم، واللادائمة والعامتان عرفية عامة؛ إذ لو لم يصدق «كل (لاب) (لاج) بالضرورة أو دائما أو ما دام (لاب)»، مع «كل (ج) (ب) بالضرورة أو دائما،

(١) في الأصل «يكن» وهو خطأ.

أو بالضرورة بشرط (ج) أو دائما ما دام (ج)؛ لصدق «بعض (لاب) ليس (لاج) بالإمكان أو بالإطلاق أو حين هو (لاب)»، ويلزمه «بعض (لاب) (ج) بإحدى الجهات»، وتنعكس استقامة إلى «بعض (ج) (لاب) بإحدى الجهات»، وهو مناقض للأصل، أو نضمه مع الأصل ونقول: «بعض (لاب) (ج) بإحدى الجهات، وكل (ج) (ب) بإحدى الجهات» الأصل، فينتج «بعض (لاب) (ب) بالضرورة أو دائما أو حين هو (لاب)»؛ بناء على أن الممكنة المناقضة للضرورة بالمعنى الأعم ينتج في صغرى الشكل الأزل.

واعترض عليه المتأخرون بمنع لزوم «بعض (لاب) (ج)» لـ «بعض (لاب) ليس (لاج)»؛ فإن الموجبة المحصلة أخص من السالبة المعدولة، والأخص لا يلزم الأعم، وهذا هو الباعث لهم على تغيير^(١) تعريف العكس، ولا يمكن جوابه إلا بتخصيص الدعوى، كما مر في النسب.

والخاصتان تنعكسان عرفية عامة مقيدة باللا دوام في البعض، أما العرفية العامة فلكونها لازمة للعام، وأما اللا دوام في البعض فلأن لا دوام الأصل سالبة، وهي تنعكس جزئية، ولو تدبرت في قولنا «كل كاتب متحرك ما دام كاتباً لا دائما» لوجدت اللا دوام الكلي في العكس كاذبا، والموجبات الجزئية لا تنعكس منها إلا الخاصتان؛ فإنهما تنعكسان عرفية خاصة، أما انعكاسهما فلأن (ج) و(ب) تلازما في ذات، وليكن (د) بحكم الجزء الأول، ولم يصدق عليه (ب)، فيصدق عليه (لاب)، ومحال أن يثبت في الحينة (ج)، وإلا لما كان (ب) ما دام (ج)، بل يثبت (لاج)، فتلك الذات، هي (د) (لاج) ما دام (لاب). وأيضا قد كان (ب)، فهو (ج)، فليس (لاج) دائما له،

(١) في الأصل «تغير».

فصدق «بعض (لاب) (لاج)، ما دام (لاب) لا دائما.

وأما عدم انعكاس البواقي فلصدق بعض الحيوان هو لا إنسان بإحدى جهات البساط، وبعض القمر هو لا منخسف بإحدى جهات المركبات، سوى جهة الخاصتين، مع كذب «بعض الإنسان لا حيوان» و«بعض المنخسف لا قمر». وخالف الشيخ في هذا، وقال: الموجبات الجزئية كلها تنعكس بهذا العكس، واستدل بأن شيءًا من الموجودات أو المعدومات خالية عن (ج) و(ب)، فبعض (لاب) (لاج)، وهذا لو تم لدل على انعكاس الموجبات الكلية السبعة أيضا، لكن إلى الجزئية.

والجواب: من الجائز أن يكون (ج) لازما لـ(لاب)، فلا يمكن خلو شيء عن (ج) و(ب)، كما في المثال المضروب، وهذا غريب من مثله. والوالب كلية كانت أو جزئية تنعكس جزئية، فالدائمتان والعامتان تنعكس حينة مطلقة، والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة، والممكنتان ممكنة عامة، إن أخذ الإمكان مقابلا للضرورة العامة؛ إذ لو لم يصدق «بعض (لاب) ليس (لاج) حين هو (لاب) أو بالإطلاق أو بالإمكان»، مع «لا شيء من (ج ب) أو بعضه ليس (ب) بإحدى الجهات المذكورة» لصدق «كل (لاب) (لاج) ما دام (لاب) أو دائما أو بالضرورة»، وتنعكس بعكس النقيض إلى «كل (ج ب) ما دام (ج) أو دائما أو بالضرورة»، وهي مناقضة للأصل. والغاстан تنعكسان حينية لا دائمة.

أما الحينية فلأنها لازمة للأعم، وأما اللادوام فلأنه لو لم يكن (لاج) بالفعل كان (ج) دائما، فهو ليس (ب) دائما؛ لأنه كان في الجزء الأول من الأصل ليس (ب) ما دام (ج)، وهو مناف لادوام الأصل. وأما الشرطية

فالموجبة الكلية تنعكس موجبة كلية؛ لأن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم ضرورة.

هنا قلت: يجوز أن يكون انتفاء اللازم محالاً، فجاز أن لا يستلزم انتفاء الملزوم؟

قلت: عسى أن يعد هذا مكابرة، وجواز استلزامه عين الملزوم لا ينافي ذلك؛ لأن المحال يجوز استلزامه للنقيضين.

والجزئية الموجبة لا تنعكس؛ لصدق قولنا «قد يكون إذا كان الشيء حيواناً لم يكن إنساناً»، وكذب قولنا «قد يكون إذا كان الشيء إنساناً لم يكن حيواناً»، فتأمل، وتذكر ما سلف من إثبات اللزوم الجزئي بين كل مفهومين، والسالبة منها كلية كانت أو جزئية لا تنعكس إلا جزئية؛ إذ لو لم يصدق «قد لا يكون إذا لم يكن (ج) (د) لم يكن (أ) (ب)»، مع «ليس ألبتة أو قد لا يكون إذا كان (أ) (ب) ف(ج) (د)» لصدق «كلما لم يكن (ج) (د) لم يكن (أ) (ب)»، وتنعكس بهذا العكس إلى «كلما كان (أ) (ب) ف(ج) (د)»، وهو مناف للأصل. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَهَهُنَا شَكٌّ مِنْ وَجْهَيْنِ، الْأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَنَا «كُلُّ لَا اجْتِمَاعُ النَّقِیْضِیْنِ لَا شَرِیْكَ الْبَارِي» صَادِقٌ، مَعَ أَنَّ عَكْسَهُ «كُلُّ شَرِیْكَ الْبَارِي اجْتِمَاعُ النَّقِیْضِیْنِ» كَاذِبٌ) بعدم وجود الموضوع، ولتباين حقائقهما الباطلة. (وَلَكَّ أَنَّ تَلْتَرَمَ صِدْقُهُ حَقِیْقَةً، وتقول عكسه صادق، فَافْهَمْ). فيه إشارة إلى أنه غير تام؛ لأن أصل الإشكال أن «كل لا اجتماع النقيضين لا شريك الباري» صادق خارجية، وعكسه خارجية كاذب، فلا ينفع التزام الحقيقة في العكس. ثم الحقيقة إن أخذت بنية فالترام صدقه يكاد يقرب إلى المكابرة، ثم لا حاجة

إلى التزام صدق ذلك بنية كانت أو غير بنية؛ لأن الأصل لو فرض حقيقية، ويكتفى للحكم الإيجابي بالوجود الفرضي للأفراد، فهو ممنوع الصدق، فكذب العكس غير ضار، وإن لم يكتف بالوجود الفرضي للإيجاب فالالتزام الحقيقية لا ينفع، فإذا قد ظهر أن لا جواب إلا بتخصيص الدعوى بالقضايا التي يكون لنقيضي طرفيها أفراد في نفس الأمر، كما مر في بحث الكليات. هذا، والعلم الحقيقي عند العليم الخبير.

(وَمِنْ هَهُنَا أَمَكَنَّ لَكَ التَّزَامُ تَصَادُقِ الْمُتَمَتَّاتِ كُلِّهَا)، بأن تأخذ نقيضي أي متنتين شئت، وتعقد منهما قضية موجبة، فينعكس بعكس النقيض، فيلزم صدق كل منهما على الآخر، نحو «كل لاجزء لا يتجزأ لاخلاء، فكل خلاء جزء لا يتجزأ»، (فَكَأَنَّ الْإِمْتِنَاعَ عَدَمَ وَاحِدٍ) له عنوانات، تارة يعبر عنه باجتماع النقيضين، وتارة بالجواهر الفردة، وتارة بشريك الباري، (كَمَا أَنَّ الْوُجُوبَ وَجُودَ وَاحِدٍ) لا شركة فيه أصلا، وهذا قياس خال عن الجامع، (وَبِتَأَكُّدِ التَّجْوِيزِ فِي اسْتِلْزَامِ الْمُحَالِ [مُحَالًا] ^(١) مُطْلَقًا)؛ إذ كل شيء يستلزم نفسه.

(وَالثَّانِي: وَلْتَمَهِّذْ مُقَدِّمَةً، وَهِيَ كُلُّ مَا لَمْ يَسْتَلْزِمْ وَجُودَهُ رَفَعَ عَدَمَ وَاقِعِي كَانَ مَوْجُودًا دَائِمًا) أزلا وأبدا، (وَالْأَيَّامُ) يمكن موجودا دائما فيكون معدوما في الجملة، (اسْتَلْزَمَ وَجُودَهُ رَفَعَ ذَلِكَ الْقَدَمَ)، فلا يكون غير مستلزم رفع عدم واقعي، هذا خلف. (فَنَقُولُ: [قَوْلُنَا] ^(٢) «كُلَّمَا وَجَدَ الْحَادِثُ اسْتَلْزَمَ وَجُودَهُ رَفَعَ عَدَمَ فِي الْوَاقِعِ» حَقٌّ، وَهُوَ يَنْعَكِسُ بِهَذَا الْعَكْسِ إِلَى مَا يُتَابَعِي الْمُقَدِّمَةَ الْمُمَهِّدَةَ)، وهو «كلما لم يستلزم وجود الحادث رفع عدم واقعي لم يكن موجودا».

(١) ما بين [] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

(٢) ما بين [] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

وأصل هذه الشبهة على حدوث العالم منقول عن ابن كمونة^(١)، تقريرها بعد تمهيد المقدمة: إن جميع الحوادث مما لا يستلزم وجوده رفع عدم واقعي، وإلا استلزم وجوده رفعه، فاستلزم هذا اللزوم، فصدق «كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم واقعي»، ورفع اللازم مستلزم لرفع الملزوم، فلزم «كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم واقعي لم يكن موجودا»، وهو خلف مناف للمقدمة الممهدة، فيجب أن لا يستلزم وجود الحادث رفع عدم واقعي، فيلزم وجوده دائما، فلزم قدم الحوادث.

وقد ذكر من وصل إليه هذه الشبهة جوابا، قد ذكرناه كله في «العجالة النافعة»، وبيننا أن واحدا منها لا يتم، وبيننا الأغلاط التي عرضت لصاحب القبسات، إلا جوابا واحدا، تقريره: أنه إن أريد أن الحوادث من حيث إنها حوادث لا يستلزم وجودها رفع عدم واقعي، فنقول: لا، بل الحوادث من تلك الحثية مستلزمة له. فغاية ما لزم في عكس النقيض أنه كلما لم يستلزم وجود الحادث من حيث هو حادث رفع عدم واقعي لم يكن موجودا من حيث هو حادث، وهو غير مناف للمقدمة الممهدة. وإن أريد أن وجود حادث من حيث هو قديم لا يستلزم رفع عدم واقعي فذا مسلم، لكن لا يلزم منه قدمه في نفس الأمر، بل على ذلك التقدير.

(وَحَلُّهُ: مَنْعُ الْمُتَاقَاةِ بَيْنَ الْمُوجِبَتَيْنِ اللَّزُومَتَيْنِ) المقدمة الممهدة والعكس، (وَأَنَّ كَانَ تَالِيَهُمَا نَقِضَيْنِ)؛ لأن عدم استلزام الحادث رفع عدم واقعي محال، والمحال جاز أن يستلزم نقيضين، (وَهَذِهِ شُبْهَةُ الْإِسْتِلْزَامِ، وَلَهَا تَقْرِيرَاتٌ [أُخَرُ] مَرَّةً الْأَقْدَامِ)، ومن اشتبهى الاطلاع المستوفي فعليه بالرجوع إلى «العجالة النافعة».

(١) في الأصل «ابن كيمونة».

(فَضَّلَ)

في الحجّة^(١)

(المَوْضَلُ إِلَى التَّضَدِّيقِ) المطلوب (حُجَّةٌ وَدَلِيلٌ، وَلَيْسَ بُدٌّ مِنْ مُنَاسَبَةٍ بِاشْتِمَالٍ)، سواء كان الحجّة مشتملة عليه، أو هو مشتملا عليها، أو أمر ثالث يشتمل عليهما، (أَوْ اسْتِلْزَامٌ^(٢)) فقط، كما في الاستثنائي، وهذا ضروري. (وَيُنْخَصِرُ فِي ثَلَاثَةٍ^(٣)): الاستقراء، إذا كانت الحجّة بحيث يشتمل عليها المطلوب، والتمثيل، إن كان المطلوب والحجّة بحيث يشتمل عليهما ثالث، والقياس، إن كان بحيث يشتمل على المطلوب ومستلزم له.

(١) راجع للحجّة: الإشارات والتهنّيات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٣٦٥/١ - ٤٥٩، المعيار للإمام الغزالي: ٨٥ - ١٠١، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١٨٤/٢ - ٢٤٢، المطالع مع شرح القطب: ١٧٧ - ٢٤٨، السعدية: ٣١٢ - ٣٦٣، شرح الخيضي على التهذيب مع حاشية العطار: ٣٦٣ - ٤١٢، البرهان للكليني: ٣٠ - ٥٠.

(٢) وذلك لأن المنفصلات - التي لا احتمال ولا استلزام بينها - لا يمكن استنباط نتيجة منها؛ لعدم أي ارتباط بينها. قال الطوسي في شرح الإشارات (٣٦٥/١): «أصناف الجميع ثلاثة، وذلك لأن الحجّة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ضرورة، ولا لامتنع استلزام أحدهما الآخر، فذلك التناسب يكون إما باشتمال أحدهما على الآخر، أو بغير ذلك. فإن كان بالاشتغال فلا يخلو إما أن تكون الحجّة هي المشتملة على المطلوب، وهو القياس، أو بالعكس، وهو الاستقراء، وإن لم يكن الاشتغال فلا بد وأن يشملهما ما به يتناسبان، وهو التمثيل».

(٣) «وهذا الحصر استقرائي، على رأي من يجعل المفرد دليلاً». عبد الحكيم على شرح المواقف: ١٣/٢.

(وَالْمُعْدَّةُ الْقِيَّاسُ^(١))، وَهُوَ قَوْلُ مُؤَلِّفٍ مِنْ قَضَايَا. قال المصنف^(٢):
الأظهر ذكر المؤلف بعد القول؛ لثلاث يذهب إلى أن «من» تبعيضية^(٣). واحتراز
بإيراد الجمع عن القضية الواحدة المستلزمة لأخرى، كالعكس، سواء كانت
بسيطة أو مركبة؛ إذ لا يقال للمركبة عرفاً قضايا، والمراد بالجمع ما فوق الواحد.
(يَلْزَمُ عَنْهَا لِذَاتِهَا^(٤)).....

(١) كذا قالوا، وعلموا ذلك بأن القياس يفيد اليقين دون أخوه. وفيه أنه سيأتي في آخر
الكتاب أن القياس ينقسم إلى الصناعات الخمس، والمفيد لليقين منها واحد، والباقي لا
تفيده، فلا يصح ما ذكر وجها لجعله العمدة، اللهم إلا أن يقال إنه يفيد في الجملة، وفي
بعض المواد.

(٢) في حاشية السلم، كما في حمد الله (٣٤٩).

(٣) هذا ما قاله السيد الشريف في شرح المواقف (١٣/٢)، ونص عبارته مع المواقف: «وإنما
احتج إلى قوله (مؤلف) لأنك إذا قلت قول من قضايا تبادل منه أنه بعض منها، فصرح
بأنه مؤلف (من قضايا)». قال عبد الحكيم عليه: «وذلك لأن القول في أصل اللغة مصدرٌ
استعمل بمعنى المقول، واشتهر في المركب، وليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق
الجار به لغواً، فلو قيل قول من قضايا يكون تعلق الجار به استغرارا، أي كائن من قضايا،
فيتبادر منه أنه بعض منها، بخلاف ما إذا قيل مؤلف؛ فإنه يفهم منه التركيب، فيتعلق به
لغواً». وفي رد على القطب القائل في «شرح المطالع» (١٧٨): «وذكر المؤلف مستدرك،
والا لكان حاصله: أن القياس لفظ مركب مؤلف، وظاهر أنه تكرر لا طائل تحته». وفي
شرح اليزدي على التهذيب وجه آخر في الرد على القطب، حاصله: أنه قد أجاب عليه
السيد المحقق في «حاشية الكشف»: أن المركب أعم من المؤلف؛ إذ قد اعتبر في
المؤلف المناسبة بين أجزائه؛ لأنه مأخوذ من «الألفة»، فحينئذ فذكر المؤلف بعد القول
من قبيل ذكر الخاص بعد العام، وهو متعارف في التعريفات. راجع لمناقشة هذه القضية
شرح اليزدي على التهذيب: ٨٦ (الطبعة البيروتية)، عبد الحكيم على الشبسية: ١٨٦/٢.
(٤) عبارة السعد في «التهذيب»: «يلزم لذاته»، مذكراً للضمير؛ ليرجع إلى القول المؤلف،
ولم يؤنثه ليعود على القضايا؛ تنبيهاً على أن القول الآخر لا يلزم عن المقدمات كيماء»

قَوْلُ آخَرٍ^(١)، احتراز باللزوم عن الاستقراء والتمثيل؛ إذ لا يلزم منهما شيء. **فإن قلت:** حاصل الاستقراء أن الحكم ثابت؛ لأنه منحصر في هذا الجزئي وذلك إلى غير ذلك، وتلك الجزئيات كلها يثبت لها المحمول، فالموضوع يثبت له المحمول؟

قلت: الاستقراء قسمان: تام، ويسمى قياساً مقسماً، وهو داخل في المحدود والحد، وناقص، ولا ندعي فيه الحصر، كما يجيء إن شاء الله تعالى، وإذا كان كذلك لم يلزم منه شيء.

بقي أمر التمثيل، الظاهر أنه لا يخرج عن قيد اللزوم؛ لأن حاصله أن هذا الحكم في هذا الجزئي ثابت، كالحزمة في البنج؛ لأنه مشارك للأصل كالخمر في علة الحكم كالإسكار، وكلما هو مشارك للأصل في علة الحكم، فالحكم ثابت فيه، فهذا الجزئي الحكم ثابت فيه، وهذه المقدمات مستلزمة للنتيجة قطعاً^(٢).

فإن قلت: كونه مشاركاً للأصل في علة الحكم أمر مظنون؛ لجواز كون

= كانت، بل منها ومن التأليف؛ فإن للصورة دخلاً في الإنتاج كالمادة. وأيضاً لم يقل - أي السعد - «يلزم عنه» لإيهامه كون الملزوم - وهو المقدمات - علة للآزم، وهو النتيجة، بحسب نفس الأمر، فيلزم عدم صدق التعريف على غير الدليل اللمي. وعبرة المصنف هنا بنقصها هتان الميزتان، كما لا يخفى.

(١) وذلك لأن النتيجة في القياس دائماً إما مساوية للمقدمات، أو أصغر من المقدمات، فكُلما صدقت المقدمات (أو سلمت) صدقت النتيجة لا محالة؛ لأن صدق الكل يستلزم صدق الجزء، بخلاف الاستقراء؛ فإنه لما كانت نتيجته أكبر من المقدمات لا يلزم عنها النتيجة لزوماً عقلياً. راجع الأسس المنطقية للاستقراء لباقر الصدر: ه وما بعدها.

(٢) سيورد إليه الشارح مرة أخرى حين الحديث عن التمثيل.

الأصل شرطاً أو الفرع^(١) مانعاً؟

قلت: هذا لا يضر؛ إذ المراد باللزوم كون المقدمتين بحيث لو فرضتا صادقتين لزم صدق النتيجة، لا أن المقدمات والنتيجة صواب في نفس الأمر، وإلا خرج القياس السوفسطائي. هذا، والله أعلم.

(وَأَخْرَجُوا بِاللُّزُومِ الذَّائِيَّ)، والمراد به كون المطلوب لازماً للقضايا، من غير واسطة في العروض (مَا يَكُونُ) لازمة (لِمُقَدِّمَةِ أَجَنِيَّةٍ)، بحيث يكون لولا المقدمة الأجنبية لم يلزم منها شيء، بل يكون المطلوب لازماً بالحقيقة للمقدمة الأجنبية وتلك المقدمات معا.

(أَمَّا غَيْرُ لَازِمَةٍ) لأصل المقدمات في الصدق (كَمَا فِي قِيَاسِ الْمُسَاوَاةِ، وَهُوَ الْمُرَكَّبُ مِنْ قَضِيَّتَيْنِ مُتَعَلِّقَتَيْنِ مَحْمُولِ الْأَوَّلَى مَوْضُوعُ الْأُخْرَى، نَحْوُ (أ) مُسَاوٍ لـ(ب)، وَ(ب) مُسَاوٍ لـ(ج)، يَلْزَمُ مِنْهُ بِوَاسِطَةِ «كُلِّ مُسَاوٍ لِمُسَاوٍ لـ(ج) مُسَاوٍ لـ(ج)» أَنَّ (أ) مُسَاوٍ لـ(ج))، فهذا القياس الخالي عن تلك المقدمة لا يسمى قياساً اصطلاحاً بالنسبة إلى هذه النتيجة، (فَحَيْثُ^(٢) تَصَدَّقُ تِلْكَ الْمُقَدِّمَةُ - كَاللُّزُومِ)، نحو (أ) لازم لـ(ب)، و(ب) لازم لـ(ج)، (وَالْتَوَقُّفُ -)، نحو (أ) موقوف على (ب)، و(ب) موقوف على (ج) (تَصَدَّقُ تِلْكَ النَّتِيجَةُ)؛ لأنها بالحقيقة نتيجة لمجموع تلك المقدمة والمقدمات، (وَلَيْمَّا لَا) يصدق تلك المقدمة (فَلَا) يصدق النتيجة لزوماً، بل قد تكذب، (كَالتَّضَافِ وَالتَّضَاعُفِ)، نحو الواحد نصف الاثنين، والاثنان نصف الأربع، وبالعكس، وقد يصدق كما في المبينة.

(١) في الأصل «والفرع»، والمثبت من نقل المطار على الخيصي: ٤١٤.

(٢) جواب «أما».

فإن قيل: قد اختل حصر الحجة في الثلاثة بإخراجه عن القياس؛ لعدم دخوله في الاستقراء والتمثيل أجاب بقوله: (وَلَا يَخْتَلُ الْحُصْرُ بِإِخْرَاجِهِ؛ لِأَنَّهُ لِلْمَوْضَلِ بِالذَّاتِ)، وهذا غير موصل بالذات.

(وَأَمَّا هُوَ مَعَ تِلْكَ الْمُقَدِّمَةِ فَرَّاجِعٌ إِلَى قِيَاسَيْنِ) وداخل فيه؛ فإن (أ) مساو لـ(ب) و(ب) مساو لـ(ج) قياس منتج لقولنا (أ) مساو لمساو لـ(ج)، فإذا ضم إليه تلك المقدمة صار قياسا منتجا لقولنا «(أ) مساو لـ(ج)». (كَمَا أَنَّهُ قِيَاسٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَنَّ (أ) مُسَاوٍ لِمُسَاوٍ لـ(ج))، فإن قيل: الأوسط غير متكرر في هذا القياس، فكيف يكون قياسا؟ أجاب بقوله: (وَتَكَرَّرَ الْحَدُّ بِتَمَامِهِ مَا دَلَّ عَلَى وُجُوبِهِ دَلِيلٌ).

وَأَمَّا لَازِمَةُ مُتَنَاقِضَةٍ فِي الْحُدُودِ، عطف على قوله «أما غير لازمة»، (كَمَا نَقُولُ جُزْءُ الْجَوْهَرِ يُوجِبُ ارْتِفَاعُهُ ارْتِفَاعَ الْجَوْهَرِ، وَكُلُّ مَا لَيْسَ بِجَوْهَرٍ لَا يُوجِبُ ارْتِفَاعُهُ ارْتِفَاعَ الْجَوْهَرِ، يُلْزَمُ مِنْهُ بِوَاسِطَةِ عَكْسِ نَقِيضِ الْمُقَدِّمَةِ الثَّانِيَةِ)، وهو قولنا «كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر جوهر» (أَنَّ جُزْءَ الْجَوْهَرِ جَوْهَرٌ)؛ فإن المقدمة الأولى إذا ضمت إلى عكس نقيض الثانية تركب قياس على هيئة الشكل الأول ينتج هذه النتيجة، فهذه النتيجة لهذا القياس حقيقة لا من الأول، فاستقم عليه ولا تزُلْ.

(وَلَا أَذْرِي وَجْهًا قَوِيًّا لِإِخْرَاجِ هَذَا الْقِسْمِ؛ فَإِنَّهُ)، أي عكس النقيض (كَالْعَكْسِ الْمُسْتَوِيِّ)، وما يلزم منه بواسطة العكس المستوي كالأشكال الثلاثة غير الأول أدخلوه في القياس، (سِوَى أَنَّ مُتَنَاقِضَةَ الْحُدُودِ أَبْعَدُهُ عَنِ الطَّبَعِ جِدًّا)، بخلاف العكس المستوي، (وَفِيهِ مَا فِيهِ)؛ فإنه فرق بين ما يلزم منه بواسطة عكس النقيض، وبين ما يلزم منه بواسطة العكس المستوي؛ إذ في

الأول ليست النتيجة لأصل المقدمات، بل لما يحصل من انضمام الصغرى مع عكس نقيض الكبرى، بخلاف ما يلزم منه بواسطة العكس المستوي؛ فإن النتيجة بالحقيقة لأصل القياس، والعكس المستوي واسطة في الإثبات فقط. ونحن سنبين إن شاء الله تعالى إنتاج الأشكال بوجه لِمَيَّ بحيث لا يمتري واحد من العامة، فضلا عن الخاصة، في أن النتيجة لازمة للقياس لزوما ذاتيا، فاستقم عليه، والعلم التام عند علام الغيوب.

(ثُمَّ إِنْ أُخِذَ اللَّزُومُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فِيهَا) وَنَعَمْ؛ لَأَنَّ النَّاتِجَةَ لَازِمَةٌ لِلْقِيَاسِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ؛ إِذْ بِصَدَقِهِ تَصَدَّقُ وَيَكْذِبُهُ تَكْذِبُ، (وَإِنْ اغْتَبِرَ) اللَّزُومُ (بِحَسَبِ الْعِلْمِ، وَهُوَ الْأَشْهُرُ، فَأَلْمَرَادُ الْإِسْتِعْقَابُ)، أَي حَصُولُ النَّاتِجَةِ عَقِيبَ حَصُولِ الْقِيَاسِ، (بَعْدَ تَقَطُّنِ الْإِنْدِرَاجِ)، أَي اندراج النتيجة في القياس، بالاشتغال عليه أو على نقيضه؛ (كَمَا قَالَ) الشَّيْخُ الرَّئِيسُ (ابْنُ سِينَا).

وَذَلِكَ [الْإِسْتِعْقَابُ] ^(١) عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ، أَي جَرِي عَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِإِيجَادِ الْعِلْمِ بِالنَّاتِجَةِ عَقِيبَ حَصُولِ الْعِلْمِ بِالْقِيَاسِ الصَّحِيحِ، مِنْ غَيْرِ وَجُوبٍ مِنْهُ تَعَالَى. هَذَا مَذْهَبُ الشَّيْخِ الْمُفْضَلِ الْإِمَامِ مِنْ أَئِمَّةِ أَهْلِ الْحَقِّ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ - قُدْسُ سِرِّهِ - وَهَذَا بِنَاءٌ عَلَى أَنَّ لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى ابْتِدَاءً بِاخْتِيَارِهِ وَقُدْرَتِهِ، جَلَّتْ أَسْمَاؤُهُ، لَكِنْ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ وَجُوبٍ، بَلِ الْوُجُودُ مِنْ غَيْرِ وَجُوبٍ بَاطِلٌ، كَمَا بَيَّنَّ فِي مَوْضِعِهِ.

(أَوْ التَّوَلُّيدِ)، وَهُوَ وَجُودُ فِعْلٍ بِتَبْعِيَّةِ فِعْلٍ آخَرَ صَادِرٍ عَنْ مَخْتَارٍ بِاخْتِيَارٍ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ مِنْهُ، كَحَرَكَةِ الْمِفْتَاحِ بِحَرَكَةِ الْيَدِ الصَّادِرَةِ عَنِ الْمُخْتَارِ، إِلَيْهِ ذَهَبَ الْمُعْتَزِلَةُ خِذْلَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى، قَالُوا: النَّظَرُ فِعْلُ الْعَبْدِ وَصَادِرٌ مِنْ اخْتِيَارِهِ،

(١) ما بين [] شرح في حمد الله، ومتن في بحر العلوم.

والعبد خالقه، والعلم بالنتيجة يوجد عقيبه بقدرته من غير اختيار منه. وهذا بناء على أصلهم الكاسد أن أفعال العباد مخلوقة بقدرتهم، والعباد خالقون إياها، وهو مذهب مردود بالدلائل العقلية والنقلية، ولذا صاروا مجوس هذه الأمة كما ورد في الخبر، وشاركهم في هذا الأصل الروافض خذلهم الله تعالى.

(أَوْ الإِعْدَادُ)، هذا مذهب الفلاسفة، قالوا: النظر يُعدّ الذهن إعداداً تاماً لقبول الفيض منه تعالى، فإذا وجد النظر واستعدّ الذهن للعلم بالنتيجة أفاض هو وجود العلم. وهؤلاء آمنوا بأن لا خالق إلا الله سبحانه، لكن قالوا إن الفيض إنما يصل على حسب استعداد المفاض عليه، وقالوا أيضاً النتيجة تصوير واجبة منه تعالى؛ تفضلاً على عباده؛ إذ هو حكيم لا يرجع المرجوح، وإذا ترجع وجب، (عَلَى اخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ^(١))، كما فصلنا.

ثم ههنا مذهب ارتضى به في «المسلم»^(٢)، هو أن العلم بالنتيجة لازم للنظر الصحيح، واجب بعده بإيجابه تعالى، وليس لقدرة العبد تأثير، بل الله تعالى أوجد النظر والعلم بعده، وجعله لازماً للنظر. وإليه ذهب الإمام الهمام الرازي^(٣)، وهو غير مذهب الأشعري؛ فإنه قال بعدم الوجوب، وقد وقع في بعض الشروح خبط في تصوير هذا المذهب، والله سبحانه أعلم بمراد عباده.

(وَهُوَ)، أي القياس (اسْتِثْنَائِيٌّ، إِنْ كَانَ النَّتِيجَةُ أَوْ نَقِضُهَا مَذْكُورًا فِيهِ

(١) راجع للمذاهب المختلفة في هذا المحصل للإمام: ٢٨، ٢٩، نقده للطوسي: ٢٩، تنديد القواعد للإصفهاني: ٨٠٦/٢، ٨٠٧، شرح الإصفهاني على الطوالع: ٣١ - ٣٣، شرح المواقيت: ١٠١/١، ١٠٢، فوائح الرحموت على مسلم البوت: ٢٢/١، ٢٤.

(٢) انظر مسلم البوت: ٢٤/١.

(٣) انظر مذهب الإمام في المحصل: ٢٩، وقيل إن الرازي أخذه عن القاضي الباقلاني وإمام الحرمين، راجع نقد المحصل للطوسي: ٢٩.

بِهَيْئَتِهِ، وإنما قال بهيئته لأن عين النقيضة أو نقيضها لا يمكن أن يكون مقدمة، وإلا لصارت مصادرة، أو اشتمل القياس على كاذب في زعم المستدل، بل إنما يكون جزء مقدمة، والقضية لا تكون جزء قضية ما دامت قضية.

(وَالْأَلَا) يَكُنْ مذكورا بهيئته، بل بمادته فقط (فَافْتِرَانِي^(١))، فَإِنْ تَرَكَبَ^(٢) مِنَ الْحَمَلِيَّاتِ الصَّرْفَةِ^(٣) فَحَمَلِيٍّ، وَإِلَّا فَشَرْطِيٍّ).

ولما كان الحملي أكثر استعمالا من الشرطي، وأعظم بحثا من الاستثنائي قدمه، وقال: (وَمَوْضُوعُ الْمَطْلُوبِ يُسَمَّى أَصْغَرَ، وَمَا)، أي المقدمة التي (هُوَ فِيهِ الصَّغَرَى، وَمَحْمُولُهُ أَكْبَرُ، وَمَا هُوَ فِيهِ الْكُبْرَى)، ولا يتم بهما، بل لا بد من أمر متكرر، (وَالْمُتَكَرِّرُ الْأَوْسَطُ، وَالْقَضِيَّةُ الَّتِي جُعِلَتْ جُزْءُ قِيَاسٍ)، بل حجة مطلقة يسمى (مُقَدِّمَةً، وَطَرَفَاهَا حَدًّا، وَافْتِرَانُ الصَّغَرَى بِالْكَبَرَى)، بل الحاصل بعد الاقتران يسمى (قَرِينَةً وَصَرَبًا وَهَيْئَةً^(٤)).

وَرِسْبَةُ الْأَوْسَطِ إِلَى طَرَفَيْهِ الْمَطْلُوبِ، أي الأصغر والأكبر يسمى (شَكْلًا، فَإِلَّا أَوْسَطُ إِمَّا مَحْمُولٌ فِي الصَّغَرَى وَمَوْضُوعٌ فِي الْكُبْرَى، فَهُوَ الشَّكْلُ

(١) واضح أن حصر القياس في الاستثنائي والاقتراني حصر عقلي؛ لكونه دائرا بين النفي والإثبات. انظر منطق التلويحات للسهروردي: ٤٧.

(٢) أي الاقتراني.

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «الساذجة» بدل «الصرفة».

(٤) وأما ترتيب المقدمتين فلم تكن له قيمة عند أرسطو، وإنما الإسلاميون هم الذين أثروا وضع المقدمة الصغرى أولا، ثم وضع الكبرى، ويتفق معهم في ذلك بعض الغربيين المحدثين، وذلك لأن اليقين في القياس يظهر بدرجة واضحة إذا ما وضعت المقدمة الصغرى أولا ثم الكبرى، إذ إن الانتقال يكون من شيء خاص إلى شيء عام، ثم من هذا العام إلى ما هو أعم منه، فتكون درجات الاستدلال واضحة كل الوضوح. بينما خالف جمهور الغربيين هذا الترتيب. راجع مناهج البحث للشار: ٧٠.

(الْأَوَّلُ؛ لِأَنَّهُ عَلَى نَظْمٍ طَبِيعِيٍّ)، وبديهي الإنتاج، فهو الأول بالنسبة إلى باقي الأشكال؛ لتوقفها عليه، (أَو) الأوسط (مَحْمُولُهُمَا فَالْثَّانِي)، أي فالشكل الثاني، (وَهُوَ أَقْرَبُ مِنَ الْأَوَّلِ) في ظهور الإنتاج، (حَتَّى ادَّعَى بَعْضُهُمْ أَنَّهُ بَيِّنٌ) إنتاجاً^(١)، (أَو) الأوسط (مَوْضُوعُهُمَا فَالْثَّالِثُ)، أي فالشكل الثالث، (أَو) عَكْسُ الْأَوَّلِ)، بأن يكون الأوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى (فَالرَّابِعُ)، أي فالشكل الرابع، (وَهُوَ أَبْعَدُ جِدًّا^(٢)) عن الطبع، بحيث لا يعلم نتيجه إلا بتكلف شديد، (حَتَّى أَسْقَطَهُ الشَّيْخَانِ عَنِ الْإِعْتِبَارِ^(٣)).

وَكُلُّ شَكْلِ يَرْتَدُّ إِلَى الْآخَرِ بِعَكْسٍ مَا تَخَالَفَا فِيهِ^(٤).

وَلَا قِيَاسَ [مُطْلَقًا]^(٥) أَيَّ شَكْلِ كَانَ (مِنْ جُزْئَيْنِ^(٦))،

(١) نقله ابن سينا عن قوم، كما في شرح المطالع للقطب: ١٨٧.

(٢) وهناك أوجه أخر تذكر في وضع الأشكال على الترتيب المذكور، انظرها في حاشية المطالع على الخيصي: ٣٧٩. هذا، وكما أن لترتيب الأشكال قيمة وتوجيها عندهم فذلك لترتيب الضروب أيضا قيمة ووجه، سوف أشير إلى ذلك قريبا.

(٣) والشكل الرابع في المنطق الصوري محل اهتمام الباحثين؛ حيث توصلوا إلى أن أرسطو لم يعرف هذا الشكل، بل هو مما أضافه جالينوس، ثم لم يبحث الشراح الإسلاميون أيضا في هذا الشكل، حتى أسقطه الفارابي وابن سينا وكذا الإمام الغزالي، ولكن متأخري المنطقة الإسلاميين هم الذين أفردوا له مباحث طويلة، حتى أضافوا إلى ضروبه الخمسة ثلاثة ضروب أخرى. راجع التسمية مع شرح القطب: ٢٠٩/٢، ٢١٠، حاشية المطالع على الخيصي: ٣٧٩، مناهج البحث، على سامي النشار: ٦٨ - ٧٠.

(٤) قاله الأرموي في المطالع (١٨٣)، وقال القطب في شرحه (١٨٣): «فالأول والثاني يرتد كل منهما إلى الآخر بعكس الكبرى، والثاني والثالث بعكس المفتعنين، وعلى هذا».

(٥) ما بين [] في حمد الله، وليس في بحر العلوم.

(٦) اعلم: أنه يجب لصحة القياس كون الحد الأوسط مستغرقا مرة واحدة على الأقل في المقدمتين أو في إحداهما؛ لأنه بدون ذلك يكون محكوما عليه أو به حكما جزئيا،=

وَلَا سَالِيَتَيْنِ^(١)، وَالنَّيْجَةُ تَنْبُعُ أَحْسَسَ الْمُقَدَّمَتَيْنِ كَمَا^(٢)، فلا ينتج قياس مركب

= وبالتالي لا يلزم أن يكون الأفراد التي أشير إليها في الصغرى هي الأفراد التي أشير إليها في الكبرى، فالمقدمتان إذن منفصلة بعضها عن بعض، وبالتالي لا وجه لاستنباط نتيجة من القضيتين كل منهما منفصلة عن الأخرى. وهذا سر اشتراط كون الحد الأوسط مستغرقا في إحدى المقدمتين. ومن آثار هذه القاعدة - قاعدة الاستغراق - ما صرح به المصنف، وهو: أن «لا إنتاج من جزئيتين» موجبة أو سالبة؛ لأن الحد الأوسط في تلك الحالة لا يكون مستغرقا في شيء من المقدمتين. انظر تيسير القواعد المنطقية، د/ محمد شمس الدين إبراهيم: ٢١١ - ٢١٦.

(١) وهذا الحكم مترتب على القاعدة المتعلقة بالكيف، وهي توجب أن «لا إنتاج من سالتين» كلية أو جزئية، إلا إذا كانت السالتان في حكم الموجبة، كما صرح به السهروردي في منطق التلويحات (٤٨). وذلك لأن الحد الأوسط حينئذ لا يربط بين المقدمتين أبدا؛ لأن الصغرى - لكونها سالبة - تفصل بين الأصغر والأوسط، والكبرى أيضا - لكونها سالبة كذلك - تفصل بين الأوسط والأكبر. وهذا يعني أن حدود القياس الثلاثة مفصول بعضها عن بعض فصلا تاما، فلا يمكن استنباط نتيجة من هذه الحدود - أو بالأحرى القضايا - التي لا ترابط بينها أصلا..

(٢) وهو أيضا ما يترتب على قاعدة الاستغراق، وذلك لأن النتيجة لو لم تنبع أحسن المقدمتين كما تكون كلية، سالبة أو موجبة، فلا محالة يكون موضوعها مستغرقا، وقد يكون محمولها أيضا مستغرقا. وهي تتصور في عشرة ضروب من الأشكال الأربعة، تركت ذكرها لضيق المقام. وهذا الحد الذي استغرق في النتيجة - موضوعا أو محمولا - لم يستغرق في موضعه من المقدمة في تلك الضروب. والقاعدة توجب كون الحد الذي استغرق في النتيجة مستغرقا في المقدمة التي هو فيها، وبعبارة أخرى: إذا جاء حد من حدي النتيجة مستغرقا فيجب أن يكون نفس هذا الحد قد استغرق من قبل في المقدمة التي اشتملت عليه. وذلك لأن النتيجة إذا أخذ فيها أحد حديها بصورة كلية - موضوعا أو محمولا - ولم يؤخذ هذا الحد في المقدمة كذلك، بل أخذ بصورة جزئية، وهذا يؤدي إلى أن تكون النتيجة أكبر من المقدمتين؛ لأن العقل لا يبرر الحكم الكلي في هذه الحالة.

من كلية جزئية إلا جزئية، (وَكَيْفًا^(١))، فلا ينتج قياس مركب من موجبة وسالبة إلا سالبة، (بِالِاسْتِقْرَاءِ) التام^(٢)؛ فإننا تتبعنا جميع الأقيسة، [ف]وجدناها كذلك.

ثم لكل من الأشكال شروطاً كمّاً وكيفاً وجهةً، وبدأ المصنف بالشروط في الكم والكيف، وذكر الشروط في الجهة في المختلطات، وقال: (وَيُسْتَرْطُ فِي الشَّكْلِ (الْأَوَّلِ) إِبْجَابُ الصَّغْرَى وَكَلْبَةُ الْكُبْرَى؛ لِيَتَرَمَّ^(٣) الْإِنْدِرَاجُ)، أي اندراج الأصغر تحت الأوسط، فيلزم النتيجة، وإذا اختلف أحدهما فأتى الاندراج.

أما إذا كان الصغرى سالبة^(٤) فلأن الحكم فيها حينئذٍ بسلب الأوسط عن

(١) وذلك لأن الحد الأوسط مفصول عن الأصغر أو الأكبر حال كون إحدى المقدمتين سالبة، ومعناه أن النتيجة لا تربط الأصغر والأكبر ربطاً إيجابياً، وبالتالي تصبح النتيجة سالبة حتماً، وهو معنى تبعية النتيجة لأخص المقدمتين.

(٢) وأضاف السهروردي في منطق التلويحات (٤٨) إلى هذه القواعد العامة قاعدة أخرى، هي أنه لا إنتاج عن صغرى سالبة وكبرى جزئية. والحق أن ما ذكره من القواعد ثابتة بتبريرات عقلية، فصلناها لك سابقاً، وليس الممثلة فيه الاستقراء، خلافاً لما يوحى به صريح المصنف، تبعاً لما قاله شارح المطالع (١٨٤)، والله أعلم.

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «ليستلزم».

(٤) وأيضاً إذا كانت الصغرى سالبة وجب أن تكون الكبرى موجبة؛ لاستحالة الإنتاج من السالبتين، وبالتالي لزم أن تكون النتيجة سالبة؛ لكونها تابعة لأخص المقدمتين في الكيف، وهذا يعني أن الحد الأكبر في النتيجة مستغرق؛ لكونه محمولاً في نتيجة سالبة، بينما هو غير مستغرق في المقدمة التي جاء فيها - وهي الكبرى - حيث كان محمولاً في كلية موجبة، ومحمول الكلية الموجبة غير مستغرق. وهذا يخل بقاعدة الاستقراء، وبالتالي يفسد القياس، وبعبارة موجزة: لو لم تكن الصغرى موجبة لاستغرق حد في النتيجة لم يستغرق في مقدمته. وهذا ما يعنيه المناطقة بقولهم «إذا نفيت شيئاً عن شيء لم يكن»

الأصغر، والحكم في الكبرى على ما ثبت له الأوسط، فلا يدخل فيه الأصغر، فيجوز أن لا ينجر إليه حكم الكبرى. وأما إذا كانت الكبرى جزئية^(١) فلأن الحكم فيها حينئذ على بعض ما ثبت له الأوسط، ويجوز أن يكون ذلك البعض غير الأصغر، فلا ينجر إليه الحكم.

(وَاحْتِمَالُ الضُّرُوبِ فِي كُلِّ شَكْلِ سِتَّةَ عَشَرَ)، حاصلة من ضرب المحصورات الأربع الصغريات في أنفسها الكبريات، (وَأَشَقَطَ هَهُنَا شَرْطُ الْإِبْخَابِ ثَمَانِيَّةً)، حاصلة من ضرب السالبتين الصغريتين مع الكبريات الأربع، (وَشَرْطُ الْكُلِّيَّةِ أَرْبَعَةً)، حاصلة من ضرب الموجبتين الصغريتين في الجزئيتين الكبيرتين، (بَقِيَ أَرْبَعَةٌ: الْمُوجِبَتَيْنِ^(٢) الصغريتين (مَعَ) الكبيرتين (الْكُلِّيَّتَيْنِ) السالبة الكلية والموجبة الكلية، (مُنْتِجَةً لِمَطَالِبِ أَرْبَعَةٍ)، وهي المحصورات الأربع (بِالضَّرُورَةِ).

فالحاصل من موجبة كلية صغرى وكبرى الضرب الأول، المنتج للموجبة الكلية. والحاصل من صغرى كلية، وكبرى سالبة الضرب الثاني، المنتج للسالبة الكلية. والحاصل من جزئية صغرى، وموجبة كلية كبرى

= الحكم على المنفي حكما على المنفي عنه. الدسوقي على الخيصي: ٣٧٩، وانظر أيضا مدخل لدراسة المنطق القديم: ١٢٤.

(١) وكذا إذا كانت الكبرى جزئية لما أمكن استغراق الحد الأوسط في واحدة من المقدمتين، أما في الصغرى - وهي موجبة كما رأينا، والموجبة لا تستغرق المحمول - فلو فُوق الحد الأوسط فيها محمولا، وأما في الكبرى الجزئية فلا تستغرق فيها الحد الأوسط أبداً؛ لكون موضوع الجزئية - سالبة أو موجبة - لا يستغرق، والحد الأوسط فيها موضوع كما لا يخفى.

(٢) كذا في حمد الله وبحر العلوم، ولا أدري وجه نصبه بدل الرفع.

الضرب الثالث، المنتج للموجة الجزئية. والحاصل من جزئية صغرى وسالبة كبرى الضرب الرابع، المنتج للسالبة الجزئية^(١).

(وَذَلِكَ)، أي إنتاج النتائج الأربع (مِنْ خَوَاصِّهِ، كَالْإِيجَابِ الْكُلِّيِّ^(٢))؛ لأن غيره من الأشكال لا ينتج الإيجاب الكلي.

(وَهَهُنَا شَكٌّ مَشْهُورٌ مِنْ وَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ أَنَّ النَّبِيَّةَ مَوْقُوفَةٌ عَلَى كُلِّتِ الْكُبْرَى)، وذلك ضروري، (وَيَالْعَكْسِ)، أي كلية الكبرى موقوفة على صدق النتيجة؛ (لِأَنَّ الْأَصْفَرَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَوْسَطِ، فَذَاكَ)، فما لم يعلم ثبوت الحكم للأصفر لا يعلم ثبوته للأوسط، وثبوت الحكم للأصفر هو النتيجة، فحينئذ يشتمل هذا الشكل على الدور.

(وَحَلُّهُ: أَنَّ التَّفْصِيلَ) هو النتيجة (مَوْقُوفٌ عَلَى الْإِجْمَالِ) الذي هو الكبرى، وعلمه غير موقوف على التفصيل؛ إذ باختلاف الشيء إجمالاً

(١) نلاحظ هنا ترتيباً معيناً في وضع الضروب، كما لاحظنا سابقاً في وضع الأشكال أيضاً ترتيباً معيناً. وهذا لكون المقصود من القياس هو النتيجة كان ترتيب الضروب على حسب قيمة نتائجها، وأكمل النتائج على الإطلاق هو الموجبة الكلية، وبناء على ذلك يكون الضرب المنتج للموجة الكلية هو الأول، ويلي الضرب المنتج للسالبة الكلية؛ لأنها مقدمة على الموجبة الجزئية - مع وجود الإيجاب فيها - نظراً إلى الكلية الموجودة فيها؛ إذ الكلية أنفع في العلوم وأضبط من الجزئية، ويلي الضرب المنتج للموجة الجزئية، ونأتي في الأخير الضرب المنتج لجامع الغنتين: السالبة الجزئية. راجع شرح القطب على الشمية: ١٩٧/٢.

(٢) أي كإنتاجه نتيجة موجبة كلية، بينما الأشكال الأخر لا تنتج الموجبة الكلية. ومن هنا فإن هذا الشكل يستخدم في البرهنة والإثبات. وكذا من «الخاصة الحقيقية التي لا يشاركه فيها شكل من الأشكال أنه لا يكون فيها، أي مقدماته سالبة جزئية». معيار العلم للإمام الغزالي: ٩٦.

وتفصيلاً يختلف العنوان، (وَالْحُكْمُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَوْصَافِ^(١)) في
البدئية والنظرية، فيجوز أن يكون الإجمال ضرورياً، والتفصيل نظرياً موقوفاً
عليه، (فَلَا إِشْكَالَ).

الثاني: أَنَّ قَوْلَنَا «الْخَلَأُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، وَكُلُّ مَا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ لَيْسَ
بِمَحْسُوسٍ» يُنتِجُ «الخلاء ليس بمحسوس»، (مَعَ أَنَّ الصُّغْرَى سَالِيَةٌ، بَلْ
كُلَّمَا تَكَرَّرَتِ النَّسَبَةُ السَّلْبِيَّةُ أَنتَجَتْ).

وَحَلَّهُ كَمَا قِيلَ: إِنَّهَا مُوجِبَةٌ سَالِيَةِ الْمَحْمُولِ، لا أنها سالبة، حتى يتوجه
الإيراد، (بَدَلٌ عَلَى ذَلِكَ جَعْلُ النَّسَبَةِ السَّلْبِيَّةِ مِرَآةً لِلْأَفْرَادِ فِي الْكِبَرَى).
وتفصيل هذا الجواب: أن الكبرى حكم فيها بأن ما ثبت له ليس بموجود ليس
بمحسوس، فإن حكم في الصغرى بأن ليس بموجود ثابت للخلاء فحينئذ
صارت موجبة سالبة المحمول، أو معدولة لا سالبة، وإلا فلا اندراج فلا
إنتاج، اللهم إلا بالعرض؛ لملازمتها سالبة المحمول.

(أَقُولُ: وَلَكَ أَنْ تَتَدَلَّ مِنْ هَهُنَا عَلَى عَدَمِ اسْتِدْعَاءِ تِلْكَ الْمُوجِبَةِ
الْوُجُودَ) للموضوع؛ فإن ما موضوعه معدوم إن جعلها صغرى، وتجعل النسبة
السلبية موضوعة في الكبرى أنتجت ألبتة، فلو لم يكن موجبة سالبة المحمول
لزم إنتاج سالبة الصغرى، فيجب كونها سالبة المحمول مع عدم الموضوع،
(فَتَدَبَّرْ)؛ فإن فيه غلطاً فاحشاً؛ فإن غاية ما لزم إنتاج الموجبة السالبة المحمول
مع عدم الموضوع نتيجة صادقة، ولا يلزم منه صدقها؛ فإن المقدمة الكاذبة
ربما تنتج نتيجة صادقة. هذا، والله أعلم، وهو العاصم.

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «العنوان» بدل الأوصاف، وفي هامشه إشارة إلى أنه
نسخة مختلفة.

(و) يشترط (في) الشكل (الثاني) اختلاف المُقَدِّمَتَيْنِ فِي الْكَيْفِ^(١)، وَكُلِّيَّةُ الْكُبْرَى^(٢)، وَإِلَّا يَلْزَمُ الْإِخْتِلَافُ الموجب للعقم، وهو صدق الموجبة تارة والسالبة أخرى، أما في صورة اتفاقهما في الكيف فلأن الشيء الواحد^(٣) ربما

(١) وذلك لأنه لا يثبت إنتاجه إلا برده إلى الشكل الأول، وإذا كانت مخالفته للأول إنما هو في الكبرى وجب في رده إليه أن تعكس إحدى المقدمتين وتجعلها كبرى، فإن كانتا موجبتين فباطل، أي لا يمكن فيه ذلك؛ لأن عكس ما يعكس منهما جزئية لا تصلح كبرى للأول، وإن كانتا سالبتين أمكن فيه ذلك، لكن لا ينتج؛ إذ تصير الصغرى سالبة في الأول، فلم يتلاقيا. انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٢٦.

(٢) وذلك لأنها إن كانت هي التي تنعكس فواضح؛ لأن الجزئية عكسها جزئية، فلا تصلح كبرى للأول، وإن كانت غير التي تنعكس بأن عكست الصغرى وجعلتها كبرى، والكبرى صغرى فلا بد من عكس النتيجة؛ إذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن محمولها، والمطلوب عكس ذلك، لكنها لا تنعكس؛ لأن القياس حينئذ من جزئية موجبة وكلية سالبة، فينتج سالبة جزئية، وإنها لا تنعكس. انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٢٦، ٢٧. ويمكن القول أيضا: إن المحمول في النتيجة مستغرق؛ لكونها سالبة دائما - كما سنرى قريبا - وكان هو الحد الأكبر في المقدمة، ولكونه مستغرقا في النتيجة لا بد أن يستغرق أيضا في الكبرى التي كان هذا الحد موضوعا فيها، والقضية الجزئية - موجبة أو سالبة - لا تستغرق الموضوع، فوجب كونها كلية. انظر مدخل للدراسة المنطق القديم: ١٢٩.

(٣) المراد به هنا الحد الأوسط؛ إذ هو الذي يكون محمولا في المقدمتين في الشكل الثاني، يحمل على الأصغر وعلى الأكبر. وما أبدع ما قاله الإمام الغزالي في المستصفى (٤٠/١): «لأن حاصل هذا النظر - يقصد به الشكل الثاني - يرجع إلى الحكم بشيء واحد على شيئين، وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما شيء واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر؛ فإننا نحكم على السواد والبياض باللونية، ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض، ولا عن البياض بأنه سواد، ونظمه أن يقال: كل سواد لون، وكل بياض لون، فلا يلزم كل سواد بياض، ولا كل بياض سواد». ويمكن أن نقول أيضا: اختلاف الكيف هو الذي يضمن الاستغراق للحد الأوسط ولو مرة، حيث هو محمول =

يثبت لشيئين متباينين، فلا يصدق الإيجاب، وربما يثبت لمتساويين، فلا يصدق السلب، وربما يسلب عن متساويين، فلا يصدق السلب، وربما يسلب عن متباينين، فلا يصدق الإيجاب.

أما في صورة جزئية الكبرى فلأن شيئا ربما يثبت لأفراد شيء، ويسلب عن بعض أفراد ما هو أعم منه، فلا يصدق السلب، أو يسلب عن مبادئه، فيصدق السلب. والضروب المنتجة في هذا الشكل أيضا أربعة: الأول موجبة كلية صغرى، وسالبة كلية كبرى، والثاني سالبة كلية صغرى، وموجبة كلية كبرى، وهما ينتجان سالبة كلية، وإلهما أشار بقوله: (فَيَنْتِجُ الْكُلِّيَّانِ سَالِيَةً كُلِّيَّةً) الثالث موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى، الرابع سالبة جزئية صغرى، وموجبة كلية كبرى، وهما ينتجان سالبة جزئية، وإلهما أشار بقوله: (وَالْمُخْتَلِفَانِ كَمَا سَالِيَةً جُزْئِيَّةً^(١)).

= في المقدمتين في هذا الشكل، وذلك لكون إحدى المقدمتين سالبة في ضوء هذا الاشتراط، والسالبة موجبة أو سالبة تستغرق المحمول. انظر مدخل للدراسة المنطق القديمة: ١٢٩.

(١) يعني أن هذا الشكل لا ينتج إلا نتيجة سالبة، سواء كانت جزئية أو كلية، وهذا أمر لم يكن منه بد؛ لأن من شروط هذا الشكل كما رأينا أن تكون إحدى المقدمتين سالبة، فالنتيجة لا بد أن تكون هي الأخرى سالبة. وما أدق تعبير حجة الإسلام في المتصفى (٤٠/١): «كل شيئين - أراد بهما حذئي النتيجة - أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصال، وهو النفي». فقيمة هذا الشكل أنه إنما يستخدم في الإقصاء والإبعاد، لا في الإثبات والبرهنة كما في الشكل الأول، فصح للفقهاء أن يطلق على هذا الشكل «الفرق»، كما أشار إليه الإمام الغزالي نفسه. فعرفت أن كون نتائج سالبة ما يمكن تبريره عقليا، بالإضافة إلى طريقة عقلية أخرى ذكرها المعضد في شرح المختصر (٢٧)، فلا أعرف معنى كلام السعد رحمه الله؛ حين قال في حاشية شرح المختصر (١٠١/١): «العمدة فيه الاستفراء»، ولو قال مثل السيد في حاشيته عليه (١٠١/١): «الر في هذا الحكم وإن كان معلوما استفراء...» كان أولى.

بِالْخُلْفِ)، وهو جعل نقيض النتيجة لإيجابه صغرى، وكبرى القياس
لكليتها كبرى؛ حتى ينتج ما تنافي الصغرى، فيبطل، ويصدق النتيجة، مثلا
«كل (ج) (ب)» و«لا شيء من (أ) (ب)»، فلو لم يصدق «لا شيء من (ج) (ب)»
لصدق «بعض (ج) (أ)»، وهي مع الكبرى تنتج «بعض (ج) ليس
(ب)»، وقد كان كل (ج) (ب)، فإذا صدق النتيجة واجب.

(أَوْ بِعَكْسِ الْكُبْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الأول؛ لينتج النتيجة المطلوبة.
وهذا إنما يجري في الأول والثالث، وأما في الثاني والرابع فالكبرى لإيجابها
إنما تنعكس جزئية، وهي غير صالحة لكبروية الشكل الأول، والصغرى أيضا
سالبة، لا يصلح الصغروية فيه.

(أَوْ بِعَكْسِ الصُّغْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الرابع، (ثُمَّ عَكْسِ
الْثَّرْيِبِ)؛ ليرتد إلى الشكل الأول، فينتج نتيجة، (ثُمَّ عَكْسِ النَّتِيجَةِ)؛
لتحصيل النتيجة المطلوبة. وهذا إنما يجري في الثاني فقط، وأما في الأول
والثالث فالكبرى سالبة، لا تصلح لصغروية الشكل الأول، وأيضا عكس
الصغرى جزئية، لا تصلح لكبرويته، وأما في الرابع فالصغرى لكونها سالبة
جزئية غير قابلة للانعكاس، ولو فرض انعكاسها كما في الخاصتين فإنما
تنعكس جزئية غير صالحة لكبرويته.

ثم اعلم: أن الشيخ أجرى في الضرب الرابع الافتراض بأن فرض بعض
(ج) (د) في بعض (ج) ليس (ب)، وكل (أ) (ب)، فلا شيء من (د)
(ب)، وكل (أ) (ب)، فلا شيء من (د) (أ) من ثاني هذا الشكل. وأيضا
بعض (ج) (د)، ولا شيء من (د) (أ)، ينتج من الشكل الأول النتيجة
المطلوبة. وهذا تصريح منه بجريان الافتراض في السالبة، ولزم منه استدعاء

عقد الوضع وجود الموصوف.

واعتذر عنه المتأخرون بالتخصيص بما إذا كان الصغرى مركبة، وهذا الدليل لا يجري في الضرب الثاني، وإلا دار.

ثم إن هذه الدلائل كلها إنيات، إنما يظهر منها صدق النتيجة مع المقدمتين، ولا يظهر منها أن بأي سبب لازمتها. والبرهان اللمي أن حاصل هذا الشكل يرجع إلى ثبوت الأوسط للأصغر، ونقيضه للأكبر كلا، وبالعكس، فلا بد أن لا يكون أفراد الأصغر من أفراد الأكبر، وإلا يلزم اجتماع متنافيين، فقد ظهر منه أن مقدمات هذا الشكل مستلزمة للنتيجة بالذات. ولعل ما نقل من المعلم الأول: أن شيئاً إذا أثبت شيء وسلب عن آخر، فالمثبت له والمسلوب عنه متباينان، فيلزم سلب أحدهما عن الآخر محمول على ما قلنا، وسقط اعتراض الشيخ عليه، بأن التباين يدل على معان كثيرة، والمراد ههنا سلب أحدهما عن الآخر، وهو بعينه الدعوى.

ثم يمكن تقرير الافتراض من غير رجوع إلى شكل أصلاً؛ فإن الذات التي سلب عنها (ب) نسميها (د)، والتي ثبت لها (ب) غيرها، وإلا لزم اجتماع المتنافيين، فقد وجب سلب (أ) عنه، و(د) هو الذي كان (ج) بعقد الوضع، سواء كان موجوداً أو معدوماً، ويصح انعقاد الموجبة أو لا، فبعض (ج) ليس (أ)، وهو المطلوب. وهذا يجري في كل ضرب، وغير مختص بضرب دون ضرب، والعلم التام عند واهب العلوم.

(و) يشترط (في) الشكل (الثالث) إيجاب الصغرى^(١) مع كلیة

(١) وذلك لأنه إنما يرتد إلى الأول بعكس إحداها وجعلها صغرى، لموافقتها له في الكبرى، فالتى تعكسها إما الصغرى أو الكبرى، فإن كانت الصغرى فإذا عكسها كانت الصغرى =

إِخْدَافُهُمَا^(١)، أما الأول^(٢) فلأن الصغرى لو كانت سالبةً لكان الحكم فيها بأن الأصغر ليس فرداً للأوسط، والكبرى حاكمة بأن أفرادها محكوم عليها بالأكبر، فلا يلزم الحكم بالأكبر عليه. وأما الثاني^(٣) فلأنها لو كانتا جزئيتين جاز أن يكون بعض المحكوم عليه بالأصغر غير البعض الذي حُكِمَ عليه بالأكبر، فلا يلزم كونه محكوماً عليه بالأكبر.

والضروب المنتجة في هذا الشكل ستة: الأول من موجبتين كليتين، الثاني من موجبةٍ كليةٍ صغرى وسالبةٍ كليةٍ كبرى، الثالث من موجبةٍ جزئيةٍ صغرى وموجبةٍ كليةٍ كبرى، الرابع من موجبةٍ جزئيةٍ صغرى وسالبةٍ كليةٍ كبرى، الخامس من موجبةٍ كليةٍ صغرى وموجبةٍ جزئيةٍ كبرى، السادس من موجبةٍ كليةٍ صغرى وسالبةٍ جزئيةٍ كبرى.

= سالبة في الأول فلم يتلاق الطرفان، وإن كانت الكبرى فهي إما سالبة أو موجبة، فإن كانت سالبةً فإذا جعلتها صغرى للأول لم يتلاق الطرفان مطلقاً، فلا يلزم حمل الأصغر على الأكبر، ولا حمل الأكبر على الأصغر. وإن كانت موجبةً فمعكسها جزئية، فتجعلها صغرى، والصغرى كبرى، وهي سالبة، فيتعقد قياس في الأول من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة. انظر شرح المضد على مختصر ابن الحاجب: ٢٨. ويمكن هنا أيضاً ما قلناه في الشكل الأول من أنه لو لم تكن الصغرى موجبة فسوف يستغرق حد في النتيجة لم يستغرق هو في مقدمته.

(١) وذلك لأنه لا بد من رده إلى الأول وكبراه كلية، فالجزئية لا تصلح لذلك، لا بنفسها ولا بعد عكسها؛ لأن عكس الجزئي جزئي. انظر شرح المضد على مختصر ابن الحاجب: ٢٨. وأيضاً يقال: لما كان الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين وجب أن تكون إحدى المقدمتين كلية؛ لكي تضمن له - أي الأوسط - الاستغراق ولو مرة؛ لأن الكلية موجبة أو سالبة تستغرق الموضوع. مدخل لدراسة المنطق القديم: ١٣١.

(٢) وهو اشتراط إيجاب الصغرى.

(٣) وهو اشتراط أن تكون إحدى المقدمتين كلية.

فالضرب الأول والثالث والخامس ينتج موجبة جزئية، وإليها أشار بقوله: (لِيُنتِجَ الْمُوجِبَتَانِ): الكلية والجزئية الصغريان، كما في الأول والثالث، (مَعَ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ) الكبرى، (أَوْ) الموجبة (الْكُلِّيَّةُ) الصغرى (مَعَ الْمُوجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ) الكبرى، كما في الخامس (مُوجِبَةً جُزْئِيَّةً). والبواقي تنتج سالبة جزئية، وإليها أشار بقوله: (وَمَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ)، أي ينتج الموجبتان: الكلية والجزئية الصغريان مع السالبة الكلية الكبرى، كما في الثاني والرابع، (أَوْ الْكُلِّيَّةُ) الموجبة الصغرى (مَعَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ) الكبرى، كما في السادس (سَّالِبَةً جُزْئِيَّةً)^(١)،

بِالْخُلْفِ). وهو ههنا جعل نقيض النتيجة لكليته كبرى، وصغرى القياس صغرى؛ لينتج ما يتنافى الكبرى، مثلاً «كل (ج) (ب)، وكل (ج) (أ)، فبعض (ب) (أ)»، وإلا فلا شيء من (ب) (أ)، وهو مع الصغرى ينتج «لا شيء من (ج) (أ)»، وقد كان في الكبرى «كل (ج) (أ)». وقس عليه بواقي الأمور.

(أَوْ عَكْسِ الصُّغْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الأول، فينتج النتيجة المطلوبة، وهذا إنما يجري في الضروب الأربعة الأول، وأما الخامس والسادس فلكون الكبرى جزئية غير صالحة لكبروية الشكل الأول، (أَوْ) عكس (الْكُبْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الرابع، (ثُمَّ) عكس (التَّرْتِيبِ)، فيصير شكلاً أول، فينتج

(١) من الملاحظ أن هذا الشكل لا ينتج إلا نتيجة جزئية، سواء كانت سالبة أو موجبة، وهذا أمر لم يكن منه بد، وذلك لأن موضوع النتيجة دائماً هو محمول الصغرى، ومن شرط هذا الشكل أن تكون الصغرى موجبة، فمحمولها سيكون غير مستغرق باستمرار، ويجب أن يكون في النتيجة أيضاً غير مستغرق كذلك، وهذا يوجب أن تكون النتيجة هي الأخرى جزئية دائماً. وانظر لتبرير آخر في شرح المعتمد لمختصر ابن الحاجب: ٢٨. وقيمة هذا الشكل أنه إنما يستخدم في رد حكم كلي أو تفنيد قضية كلية.

النتيجة، (ثُمَّ) عكس (النَّيْجَة)؛ ليحصل النتيجة المطلوبة. وهذا إنما يجري في الأول والخامس، دون البواقي، كما لا يخفى.

(أَوْ الرَّدُّ إِلَى الثَّانِي بِعَكْسِهِمَا)، فينتج النتيجة المطلوبة، وهذا إنما يجري في الثاني والرابع، دون الأول والثالث؛ لإيجابهما، والسادس؛ لجزئية الكبرى، والخامس؛ لإيجابهما ولجزئية الكبرى معا. وربما يبين في الافتراض في الصغرى إذا كانت موجبة جزئية، مثلا «بعض (ج) (ب)، وكل (ج) (أ)» يفرض ذلك البعض (د)، فكل (د) (ج)، وكل (ج) (أ)، فكل (د) (أ)، فنقول (د) (ب) و(د) (أ)، فبعض (ب) (أ). وفي الكبرى إذا كانت جزئية، مثلا «كل (ج) (ب)، وبعض (ج) (أ)»، فنفرضه (د)، فكل (د) (ج)، وكل (ج) (ب)، فكل (د) (ب) وكل (د) (أ)، فبعض (ب) (أ)، وهذا لا يجري في الأولين، وإلا دار.

وإنما لم ينتج الأولان كلية؛ لأن الأصغر يجوز عمومته من الأكبر، نحو كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، أو لا شيء من الإنسان يفرس. ثم هذه البيانات لا تفيد إلا لزوم النتيجة لمقدمتي هذا الشكل، ولا تفيد اللمية، أو أن اللزوم بالذات. وأما البيان اللمي فهو أن الصغرى قد حكمت أن أفراد الأوسط هي أفراد الأصغر، والكبرى قد حكمت أن تلك الأفراد مما ثبت له الأكبر، أو سلب عنه، واشترك أفراد الأوسط في الصغرى والكبرى؛ لكون إحداها كلية، فبعض أفراد الأصغر ما ثبت له الأكبر أو سلب عنه، وقد ظهر بهذا أن النتيجة لازمة لهذا الشكل لزوما بالذات. وإن شئت فأرجع حاصل الافتراض إلى هذا؛ ليصير برهانا لميا جاريا في جميع الضرور. والعلم الحق عند علام الغيوب.

ولما كان لمتوهم أن يتوهم أن هذين الشكليين لا ينتجان إلا بالارجاع

إلى الشكل الأول، فلا حاجة إلى اعتبارهما معه بقوله: (وفي «الشفا» أن هَئِنِ انشَكِرَ (وَأِنْ رَجَعَا إِلَى الْأَوَّلِ فَلَهُمَا خَاصَّةٌ، وَهِيَ أَنَّ الطَّبِيعِيَّ فِي بَعْضِ الْمَقْلَمَاتِ لَوْ أَخَذَ الطَّرِيقَيْنِ مَتَّعِينَ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ الْمَحْمُولِ)، كما في قولنا «الإنسان كتب»، فالإنسان متعين بالموضوعة والكتب بالمحمولة، (حَتَّى لَوْ عَكِسَ كَانَ غَيْرَ طَبِيعِيٍّ). وبحسبنا في إثباتهما إلى بيان، (فَالْأَكْبَرُ الطَّبِيعِيُّ) للمقدمات (وَلَمَّا لَمْ يَسْتَظِمَّ إِلَّا عَلَى أَحَدِ هَذَيْنِ)، ولو عكس إحدى المقدمات صارت غير طبيعية، (فَلَيْسَ عَنْهُمَا غَيْبٌ).

(هَذَا). والله أعلم، (و) يشترط (في) الشكل (الرابع) أحد الأمرين: (إِيجَابُهُمَا مَعَ كُلِّهِ الصَّغَرَى. أَوْ اخْتِلَافُهُمَا) في الكيف (مَعَ كُلِّهِ إِخْتِلَافُهُمَا، وَإِلَّا) يكن أحد هذين الأمرين، بل يكونا إما موجبتين مع جزئية الصغرى، أو سالبتين، أو مختلفتين مع جزئيهما (لِزَمِ الْإِخْتِلَافِ) في النتيجة الموجب للعقم.

لما في الصورة الأولى^(١) فَلَصِدَقَ «بعض الحيوان إنسان، وكل فرس حيوان»، أو «كل ناطق حيوان»، والصادق في الأول السلب، وفي الثاني الإيجاب. وأما في الصورة الثانية^(٢) فَلَصِدَقَ «لا شيء من الحجر بإنسان، ولا

(١) وهي أن تكون الصغرى جزئية والصغرى والكبرى موجبتين، والقياس في هذه الحالة قلبي؛ لأن الكبرى إذا كانت موجبة فمحمولها - وهو الحد الأوسط - غير مستغرق، ولما كان الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى وجب أن تكون هذه الصغرى كلية؛ حتى يمكن استغراقه فيها؛ لأن الجزئية - موجبة لو سالبة - لا تستغرق الموضوع. انظر مدخل لدراسة المنطق القديم: ١٣٣.

(٢) وهي أن تكون الصغرى والكبرى سالبتين. وصاد القياس هنا واضح، حيث وجدت الحجة - وهي السلب - في كلتا المقدمتين، وقد سبق أن قلنا المصنف لا إنتاج من سالبتين، وبينه أحسن بيان هناك.

شيء من الناطق بحجر»، والصادق فيه الإيجاب، أو «لا شيء من الفرس بحجر»، والصادق السلب. وأما في الصورة الثالثة^(١) فَلْيَصِدِّقْ «بعض الحيوان غُرَاب، وبعض الأسود ليس بحيوان»، والصادق الإيجاب، أو بعض الأبيض ليس بحيوان، والصادق السلب.

والضروب في هذا الشكل ثمانية: الأول من موجبتين كليتين، الثاني من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى، الثالث من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى، الرابع عكسه، الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، السادس من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، السابع من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى، الثامن من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى^(٢).

(١) وهي أن تكون إحدى المقدمتين موجبة والأخرى سالبة وأن تكونا جزئيتين. وهذا القياس فاسد؛ لأن النتيجة سالبة مستفزة المحمول، وهذا المحمول هو موضوع الكبرى الجزئية، فلكي نضمن له الاستغراق لزم كون الكبرى كلية. انظر مدخل لدراسة المنطق القديم: ١٣٤.

(٢) اعلم: أن هذا التفصيل على رأي المتأخرين، وأما على رأي المتقدمين فالضروب المنتجة لهذا الشكل خمسة، وعليه ابن الحاجب؛ فإن المتقدمين أسقطوا أيضا إنتاج الصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية، والصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية، والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية، فيكون مجموع الساقط إحدى عشرة؛ لأن بيان هذه الثلاثة على انعكاس السالبة الجزئية. والمتقدمون لما اعتقدوا عدم انعكاسها حصروا الضروب المنتجة في الخمسة، وبينوا عدم هذه الثلاثة بالاختلاف في النتيجة. وأجاب المتأخرون بأن بيان الاختلاف في هذه الضروب إنما يتم إذا كان القياس مركبا من المقدمات البسيطة، لكنه يشترط في إنتاجها أن تكون السالبة المستعملة فيها من إحدى الخاصتين. راجع الرسالة الشمسية مع شرح القطب: ٢٠٩/٢، ٢١٠، مختصر المنتهى مع شرح العضد: ٢٩، ٣٠، حاشية العطار على الخبيصي: ٤٠٢، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د/ على سامي النشار: ٦٨ - ٧٠.

وإلى الضرب الأول والثاني والرابع والسابع أشار بقوله: (فَيَنْتُجُ الْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ) الصغرى، (مَعَ) الكبرى (الْأَزْمِج) الموجبة الكلية كما في الأول، والموجبة الجزئية كما في الثاني، والسالبة الكلية كما في الرابع، والسالبة الجزئية كما في السابع. وإلى الخامس أشار بقوله: (وَ) الموجبة (الْجُزْئِيَّةُ) الصغرى (مَعَ السَّالِيَةِ الْكُلِّيَّةِ) الكبرى. وإلى الثالث والسادس أشار بقوله: (وَالسَّالِيَتَانِ) الصغريان الكلية كما في الثالث، والجزئية كما في السادس (مَعَ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ) الكبرى. وإلى الثامن أشار بقوله: (وَالسَّالِيَةِ الْكُلِّيَّةِ) الصغرى (مَعَ الْمُوجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ) الكبرى (مُوجِبَةً جُزْئِيَّةً)، مفعولٌ لقوله «فَيَنْتُجُ»، (إِنْ لَمْ يَكُنْ) هناك (سَلْبٌ) فيها، كما في الأولين، (وَلِإِلَّا)، أي وإن كان سلب في أحدهما (فَسَّالِيَةٌ جُزْئِيَّةٌ، إِلَّا فِي) ضرب (وَاحِدٍ)، وهو الثالث؛ فإنه ينتج سالبة كلية^(١).

(بِالْخُلْفِ)، وهو هنا ضم نقيض النتيجة إلى إحدى المقدمتين؛ لينتج إلى ما ينعكس إلى منافي الأخرى، ففي الأولين يجعل الكبرى لكليتها، والصغرى الصغرى، مثلاً «كل (ج) (ب)، وكل (أ) (ج)، فبعض (ب) (أ)»، وإلا فلا شيء من (ب) (أ)، وهو مع الصغرى ينتج «لا شيء من (ج) (أ)»، وينعكس إلى «لا شيء من (أ) (ج)»، وقد كان في الكبرى «كل (أ) (ج)»، هذا خلف.

وفي الثالث والرابع والخامس يجعل لإيجابها صغرى، وكبرى القياس

(١) واضح أن هذا الشكل ينتج ما عدا الكلية الموجبة، قال مير زاهد: وإنما لم ينتجها لجواز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر، وامتناع حمل الأخص على كل أفراد الأعم، كقولنا: كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان. راجع حاشية العطار على الخبيصي: ٤٠١.

لكليتها كبرى، مثلاً «لا شيء من (ج) (ب)، وكل (أ) (ج)، فلا شيء من (ب) (أ)»، وإلا فبعض (ب) (أ)، وهو مع الكبرى ينتج بعض (ب) (ج)، وينعكس إلى بعض (ج) (ب)، وقد كان في الصغرى «لا شيء من (ج) (ب)»، هذا خلف، ولا ينتهض في البواقي^(١).

(أَوْ بِعَكْسِ التَّرْتِيبِ)؛ ليرتد إلى الشكل الأول، فينتج نتيجة، (ثُمَّ) عكس (النتيجة)؛ ليحصل المطلوب، وهو إنما ينتهض في الأولين والثالث والناهم فقط، دون البواقي، مثلاً لا شيء من (ج) (ب)، وبعض (أ) (ج)، فعكسنا الترتيب وقلنا «بعض (أ) (ج)، ولا شيء من (ج) (ب)»، فأتتج بالشكل الأول «بعض (أ) ليس (ب)، وهي تنعكس إلى «بعض (ب) ليس (أ)»؛ بناء على انعكاس السالبة الجزئية من الخاصتين.

(أَوْ بِعَكْسِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ)؛ ليرتد إلى الشكل الأول، فينتج نتيجة مطلوبة. وهذا إنما يجري في الرابع والخامس، دون البواقي، كما لا يخفى، مثلاً «كل (ج) (ب)، ولا شيء من (أ) (ج)»، فعكسنا المقدمتين وصار هيئة القياس هكذا «بعض (ب) (ج)، ولا شيء من (ج) (أ)، فبعض (ب) ليس (أ)»، وهو المطلوب.

(أَوْ بِعَكْسِ الصُّغْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الثاني، فينتج نتيجة مطلوبة، وهذا إنما يجري في الثالث والرابع والخامس والسادس، مثلاً «بعض (ج) ليس (ب)، وكل (أ) (ج)»، فعكسنا الصغرى وصار هكذا «بعض (ب) ليس (ج)، وكل (أ) (ج)، فبعض (ب) ليس (أ)»، وهو المطلوب. وهذا أيضا

(١) وما وقع في شرح السعد على الشمية (٣٣١) من أنه يجري في السادس أيضا سهو منه، وقد نبه على ذلك الزدي في شرح التهذيب: ٩٧ (الطبعة البيروتية).

بناء على انعكاس الخاصيتين من السالبة الجزئية.

(أَوْ) بعكس (الكُبْرَى)؛ ليرتد إلى الشكل الثالث، وينتج النتيجة المطلوبة، وهذا إنما ينتهض في الأولين والرابع والخامس والسابع، دون البواقي، مثلاً «كل (ج) (ب)، وبعض (أ) ليس (ج)»، فعكسنا الكبرى على ذلك البناء، فصار هكذا «كل (ج) (ب)، وبعض (ج) ليس (أ)، فبعض (ب) ليس (أ)، وهو المطلوب.



[فَصْلٌ فِي الْمُخْتَلِطَاتِ]

ولما فرغ المصنف عن بيان الشرائط بحسب الكم والكيف أراد أن يبين الشرائط بحسب الجهة، فقال: (وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فِي الْمُخْتَلِطَاتِ)، المختلط قياس مؤلف من الموجهات، (فَقِيَ) الشكل (الأَوَّلِ) يشترط (فَعِلِيَّةُ الصُّغْرَى) عند المتأخرين؛ بناءً (عَلَى مَذْهَبِ الشَّيْخِ) في حقيقة القضية (لِمَا قَدْ سَلَفَ) في اشتراط الإيجاب من حديث عدم الاندراج؛ لأن الكبرى قد حكم فيها الأكبر على ما صدق عليه الأوسط بالفعل، فلو كان الصغرى ممكنة كان الأصغر مما يصدق عليه الأوسط بالإمكان، ومن الجائز أن لا يخرج إلى الفعل، فلا يندرج في الأوسط حتى يلزم النتيجة، وأما على رأي الفارابي فمتتجة؛ للاندراج البين؛ لأن الكبرى حاكمة على رأيه على ما هو أوسط بالإمكان.

(وَذَهَبَ هُوَ وَالْإِمَامُ إِلَى إِنْتَاجِ الْمُمَكِّنَةِ^(١)) الصغرى ضرورة مع الكبرى الضرورية، وممكنة عامة مع غيرها من البسائط عند الشيخ، ويستثني منها الإمام الدائمة، ويقول بإنتاجها دائمة وممكنة خاصة مع المركبات؛ (لِأَنَّهَا)، أي الصغرى (مُمَكِّنَةٌ مَعَ الْكُبْرَى)؛ لأن الممكن ممكن على كل حال، فَأَمَّا كَنُّ وَفُوقُهَا مَعَهَا، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ قَرَضِ الْوُقُوعِ، أي وقوع الصغرى (مُحَالٌّ)، وإذا

(١) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٣٨٧/١، الشبهة مع شرح القطب وحوشي السيد وعبد الحكيم: ٢١٠/٢ - ٢١٦، المطالع مع شرح القطب: ١٩٢ - ١٩٦.

فرضت فعليتها يلزم الضرورية إذا كانت الكبرى كذلك، والممكنة إذا كانت ممكنة والدائمة إذا كانت دائمة، والمطلقة إذا كانت غيرها من البسائط، والمركبة إذا كانت مركبة.

وهذه النتائج ليست محالة؛ للزومها من فرض الممكن بالفعل، وإمكان الضرورة مستلزم لفعليتها، وكذا إمكان الإمكان، وإلا لزم الانقلاب، وإمكان الفعلية مستلزم لفعلية إمكانها. والمركبة لما كانت قضيتين استلزم إمكانها إمكان قضيتين، فيلزم فعلية إمكانها، (فَلِزَمُ النَّيْجَةِ^(١)) الضرورية مع الضرورية، والممكنة مع الممكنة والبسائط الأخر والممكنة الخاصة مع المركبات الأخر.

لكن قال الإمام: لما أمكن دوام النتيجة على تقدير ممكن صدق الدوام بالفعل؛ لأن التقديرات لا تجعل غير الدائم دائماً، ولعله مبني على عدم انفكاك الدوام في الكليات عن الضرورة، وإلا فلا يخفى ما فيه.

(وَأَجِبَ تَارَةً بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ إِمْكَانِ شَيْءٍ مَعَ آخَرِ إِمْكَانِ ثُبُوتِهِ مَعَهُ)، فلا نسلم إمكان وقوعها مع الكبرى، (أَلَا تَرَى مِنَ الْخَائِزِ أَنَّ يَكُونُ وَقُوعُ الصُّغَرَى رَافِعاً لِيَصْدُقَ الْكُبْرَى، وَفِيهِ مَا فِيهِ)؛ فإن الإمكان كيفية ثبوت المحمول للموضوع، ففعلية الإمكان تستلزم لإمكان الفعلية في الجملة. نعم، أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية، وبينهما بون بعيد، فتدبر، كذا في «الحاشية».

ولا يخفى ما فيه من الاختلال؛ فإن المجيب ما منع إمكان وقوعها بالفعل، بل إنما منع إمكان وقوعها مع الكبرى، وليس فعلية الإمكان مع شيء.

(١) كذا في النسخين، وفي هامش بحر العلوم «فلزم من فرض الوقوع النتيجة» مشيراً إلى أنها نسخة أخرى.

مستلزماً^(١) لإمكان الفعلية معه؛ فإن فعلية إمكان الوجود مع العدم لا يستلزم إمكان فعليته معه، ويجوز أن يكون فعلية الصغرى مستحيل الاجتماع مع الكبرى.

ألا ترى أن فعلية «كل حمار مركوب زيد» رافعة لقولنا «لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة». قال شارح «المطالع» أولاً: إن الكبرى صادقة في نفس الأمر، وفرض فعلية الصغرى تقدير محض، والتقدير لا يرفع الأمر الثابت الواقع، وهل يرتفع قيام زيد بفرض قعوده. وثانياً: أن الكبرى إن كانت ضرورية، ويرتفع بفرض الصغرى رافعة لكان هذا الفرض رافعا لأمر ضروري، وارتفاعه محال، فيلزم من فرض وقوعه محال، هذا خلف.

ولا يبعد أن يقال في الجواب عن الأول: نحن لا نقول إن فرض الصغرى رافع عن الواقع للكبرى، بل إنما نقول: لم لا يجوز أن يكون وقوعها معها محالاً، ويكون مستلزماً لكذبها، كما أن وقوع عدم زيد مستلزم لكذب زيد موجود، لا أن مجرد فرض وقوعها رافع لهذه القضية عن الواقع، بل لو فرض تحققها لزم منه كذبها، فيجوز أن يستلزم نتيجة محالة، كما أن اجتماع الوجود والعدم مستلزم لاجتماع التقيضين. هذا، والله أعلم.

وفي الجواب عن الثاني أنه فرق بين ضرورة ثبوت المحمول لما يصدق عليه العنوان، وبين ضرورة صدق الضرورية؛ فإنه ربما يتحقق الأول دون الثاني؛ فإن ثبوت الفرسية لما يصدق عليه مركوب زيد بالفعل ضروري، وصدق قولنا «كل مركوب زيد فرس بالضرورة» غير ضروري؛ لجواز أن يصدق العنوان على ما سلب الفرسية عنه ضروري كالحمار. نعم، لو كان

(١) كذا في الأصل، والأولى «مستلزماً».

انحصار العنوان فيما صدق عليه ضرورياً، وكان المحمول أيضاً ضرورياً لها. لزم ضرورة صدق الضرورية، ولو تنزلنا قلنا: إن الممكن ربما يستلزم مستحيلاً في نفس الأمر إذا كان ممتنعاً بالغير، ويجوز أن يكون الصغرى الممكنة مستحيل الوقوع بالغير، فيستلزم ارتفاع الكبرى الضرورية. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

(و) أجيب تارة (أُخْرِى بِمَنْعِ لُزُومِ النَّتِيجَةِ عَلَى تَقْدِيرِ الْوُقُوعِ)، أي وقوع الصغرى بالفعل؛ (لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْكُبْرَى عَلَى مَا هُوَ أَوْسَطُ بِالْفِعْلِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ)، فلا يندرج فيه ما هو أوسط بالفرض، (فَتَفَكَّرْ). فيه إشارة إلى أنه يمكن إثبات المقدمة المنوعة، بأن يقال: إذا وقعت الصغرى الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى فعلية معها، وكلما كان كذا لزم النتيجة، والأولى ضرورة والثانية مسلمة، كذا في «الحاشية»، وللمناقشة فيه مجال.

والأولى أن يقال: نحن لا نحتاج إلى فرض الصغرى بالفعل، بل نقول: إن فعلية الصغرى مع الكبرى ممكنة، فأمكن الاختلاط من الفعلية الصغرى مع الكبرى، فأمكن الاندراج، فأمكن النتيجة، فتم المطلوب.

(وَالْحَقُّ أَنَّ أَخْذَ الْإِنْكَانِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصَصِ) الذي هو رفع الضرورة العامة، (فَهُوَ مُسَاوٍ لِلْإِطْلَاقِ، كَالدَّوَامِ لِلضَّرُورَةِ بِالْمَعْنَى الْأَعْمِ، فَيُلْزَمُ النَّتِيجَةُ)، لكن يتبع الكبرى في الجهة، إلا إذا كانت من الوصفيات، فحينئذ يتبع الصغرى، ولا يلزم على ما زعم الشيخ، (وَالْإِلَّا) يؤخذ الإمكان بالمعنى الأخص، بل بالمعنى الأعم الذي هو سلب الضرورة الناشئة عن الذات، كما هو في الحكمة (قَلَّا^(١)) يلزم النتيجة؛ فإن الممكن بهذا المعنى وإن لم يلزم

(١) في بحر العلوم «لا»، بدون الفاء، والمثبت من حمد الله.

من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، لكن يجوز أن يلزم منه بالنظر إلى الواقع، فيجوز أن تكون النتيجة اللازمة بعد فرض الوقوع محالا، كعدم العقل الأول يلزم منه عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا، على ما هو المشهور، كذا في «الحاشية».

(ثُمَّ النَّبِيَّةُ كَالْكُبْرَى) بحسب الجهة، (إِنْ كَانَتْ مِنْ غَيْرِ الْوُضُفِيَّاتِ)؛ للاندراج البين؛ فإن الصغرى حاكمة بأن الأصغر من أفراد الأوسط، والكبرى بأن ما هو فرد له^(١) مما يصدق عليه الأكبر بإحدى الجهات، فيلزم ضرورة أن الأصغر أيضا يصدق عليه الأكبر بتلك الجهات بعينها.

(وَأِلَّا فَكَالصُّغْرَى)، أي وإن كانت الكبرى من إحدى الوصفيات، فالنتيجة كالصغرى، (مَحْذُوفًا عَنْهَا قَيْدُ الْوُجُودِ)، أي اللادوام واللاضرورة، (وَالضَّرُورَةُ الْمُخْتَصَّةُ بِالصُّغْرَى)، أي التي لا تكون في الكبرى، (وَمُنْضَمًّا إِلَيْهَا) قَيْدُ الْوُجُودِ فِي الْكُبْرَى، إذا كانت من إحدى الخاصتين. أما كونها كالصغرى فلأن الكبرى حكمت بنسبة الأكبر إلى كل أفراد الأوسط في زمانه أو بشرطه، فثبت للأصغر ما دام الأوسط له، إِنْ دَائِمًا فِدَائِمًا، وَإِنْ وَقْتًا فَوَقْتًا.

وأما حذف قيد الوجود فلجواز صدق إحدى العامين في مادة الضرورة، فلا يكون الأكبر للأصغر لا دائما، كقولنا «كل إنسان ضاحك لا دائما» و«كل ضاحك حيوان ما دام ضاحكا»، مع كذب اللادائمة. وأيضا قيد الوجود سالية، ولا دخل لها في الإنتاج في هذا الشكل، كذا قالوا.

ولا يبعد أن يقال: الكبرى إذا كانت مشروطة عامة، فيكون كالصغرى، من غير حذف قيد الوجود؛ لأن الكبرى حكمت بأن ما هو من أفراد الأوسط

(١) الضمير المجرور راجع إلى «الأوسط».

له نسبة الأكبر بالضرورة بشرط الأوسط، فيكون للأصغر أيضا ضرورة بذلك الشرط، فتنفي تلك النسبة بانتفاء الأوسط، ولما كانت الصغرى حاكمة بكون الأوسط للأصغر لا دائما يكون نسبة الأكبر إليه لا دائما أيضا، وحينئذ يمتنع اختلاط المشروطة الصادقة مع اللادائمة في مادة الضرورة، وما ذكر من المثال لا يصدق فيه المشروطة، وعدم إنتاج السالبة منفردة لا يوجب عدم إنتاجها في ضمن المركبة، فافهم وتوكل على الله؛ فإن العلم المطابق عند علام الغيوب.

وأما حذف الضرورة المختصة بالصغرى فلأن الكبرى إنما حكمت بنسبة الأكبر إلى ما صدق عليه الأوسط مطلقا، سواء كان بالضرورة أو لا، في زمانه، فثبوته للأصغر وإن كان بالضرورة لا يلزم منه كون نسبة الأكبر ضرورية، وكذا لا ينجر إليه الضرورة المختصة بالكبرى؛ إذ غاية ما يلزم منها ضرورة نسبة الأكبر بشرط الأوسط، ولما لم يجب كون الأوسط ضروريا له لم يكن الأكبر ضروريا له.

وأما انضمام قيد الوجود في الكبرى فللاندراج البين، فقد ظهر من هذا أن البسيطة الصغرى مع المشروطة العامة تنتج تلك البسيطة، وكذا المركبة تنتج المركبة على ما ذكرنا.

وأما عند القوم فما يبقى بعد حذف قيد الوجود، وفي العرفية العامة وفي الدائمتين دائمة مطلقة، وفي الوصفيات عرفية عامة، وفي الوقتيتين والمنتشرتين مطلقة وقتية ومطلقة منتشرة، وفي المطلقة العامة والوجوديتين مطلقة عامة، والخاصتان كالعامتين، إلا أنه يزداد في النتيجة قيد اللادوام، ولا يصح الاختلاط من إحدى الدائمتين مع إحدى الخاصتين صادق المقدمات، وإلا

يلزم النتيجة ضرورية لا دائمة، أو دائمة لا دائمة. هذا، وعلى الله التكلان؛ فإنه العليم الخبير.

(وَفِي) الشكل (الثاني) يشترط شرطان، أحدهما أحد الأمرين: (إِمَّا دَوَامُ الصُّغْرَى)، بأن تكون دائمة أو ضرورية، (أَوْ انْعِكَاسُ سَالِيَةِ الْكُبْرَى)، أي كون الكبرى من القضايا الستة التي تنعكس سوابها، سواء كانت موجبات أو سواب، وإلا فالصغرى من الإحدى عشر غير الدائمتين، والكبرى من السبع الغير المنعكسة السواب، وحينئذ قد يتخلف النتيجة، نحو «كل منخسف مظلم ما دام منخسفا لا دائما، أو وقت حيلولة الأرض لا دائما»، «لا شيء من القمر بمظلم وقت التربيع لا دائما»، مع كذب النتيجة. وهذا الاختلاط الأخص لما لم ينتج لم ينتج ما هو أعم منه.

(و) الثاني أيضا أحد الأمرين: (كَوْنُ الْمُمَكِّنَةِ)، سواء كانت صغرى أو كبرى، (مَعَ الضَّرُورِيَّةِ، أَوْ كُبْرَى مَشْرُوطَةٍ^(١))، إذا كانت صغرى حاصل هذا الشرط عدم استعمال الممكنة الصغرى إلا مع الضرورية الكبرى، أو إحدى المشروطين، أو الممكنة الكبرى إلا مع الضرورية لا غير. بيان ذلك: لولاه لكان الكبرى الممكنة إما مع غير الدائمتين، وقد عرفت أنها لا تنتج في الاختلاط الأخص، وإما مع الدائمة الصغرى، ولا يصدق النتيجة في قولنا «لا شيء من الحمار بمركوب زيد دائما»، و«كل حمار مركوب زيد بالإمكان»، أو كان الصغرى الممكنة إما مع الكبريات السبع الغير المنعكس سوابها، وقد عرفت أنها لا تنتج مع الأخص، أو مع البسيطتين العرفية العامة والدائمة، ولا

(١) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٤٠٣/١ - ٤٢٢، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢١٦/٢ - ٢٢٢، المطالع مع شرح القطب:

يصدق النتيجة حينئذ في مثل قولنا «كل حمار مركوب زيد بالإمكان»، و«لا شيء من الناهق بمركوب زيد دائما ما دام الذات، أو مادام ناهقا»، وهذا موقوف على تخلف الدوام عن الضرورة في الكليات.

وأما الممكنة الصغرى مع العرفية الخاصة فعند المتأخرين لا تنتج، فممنهم من بين بأن اللادوام لا دخل له في الإنتاج؛ لكونه موافقا للصغرى في الكيف، والعرفية العامة غير منتجة، كما عرفت، ولا يخفى ما فيه؛ فإن عدم إنتاج كل واحد من جزئين انفرادا لا يستلزم عدم إنتاج المجموع من حيث المجموع؛ فإن للاجتماع ربما يكون حكم لا يكون للأجزاء.

وممنهم من قال: إن الإنتاج غير معلوم التحقق، وعند الشيخ إذا كانت الصغرى موجبة ممكنة، والكبرى سالبة عرفية خاصة تنتج ممكنة عامة، بينه النصير الطوسي بالخلف، مثلا «كل (ب) (ج) بالإمكان»، و«لا شيء من (أ) (ج) ما دام (أ) لا دائما، فلا شيء من (ب) (أ) بالإمكان»، وإلا فبعض (ب) (أ) بالضرورة، وصدقه مع الكبرى محال، وإلا لزم ضرورة لا دائمة، وهذا لو تم لدل على إنتاجها مطلقة عامة.

أجاب صاحب «المطالع»^(١) بأن غاية ما لزم منه صدق «لا شيء من (ب) (أ)»، وليس للصغرى دخل في ذلك^(٢) لاستقلال الكبرى في ذلك؛ إذ

(١) هو: الشيخ القاضي الإمام، محمد بن أبي بكر بن أحمد، سراج الدين الأرموي الشافعي الأشعري [٥٩٤ - ٦٨٢ هـ = ١١٩٨ - ١٢٨٣ م]، من أئمة الفقه والأصول والكلام والمنطق والفلسفة، له: التحصيل مختصر المحصول، الباب مختصر الأربعين للرازي، شرح الوجيز للغزالي، شرح الإشارات، مطالع الأنوار في المنطق وغيرها. انظر طبقات الشافعية الكبرى: ٣٧١/٨، الأعلام للزركلي: ١٦٦/٧.

(٢) تكرر في الأصل لفظ «ذلك» مرتين.

صدق العرفية الخاصة مستلزم لسلب موضوعه عن كل ما يغيره بالفعل، وإلا لزم دائمة لا دائمة، ومعنى أن يحصل من المقدمتين أن يكون لكل منهما دخل في ذلك، فتأمل فيه.

ثم اعلم: أنه خالف الشيخ في هذا الحكم، وقال: الممكنة الصغرى مع المنعكسة السوالب تنتج ممكنة عامة، إذا كانت الكبرى سالبة بالعكس، مثلاً «كل (ج) (ب) بالإمكان، ولا شيء من (أ) (ب) ما دام (أ)»، فَعَكَّسْنَا الكبرى فصار «لا شيء من (ب) (أ) ما دام (ب)»، وهو ينتج «لا شيء من (ج) (أ) بالإمكان»؛ بناء على رأيه، إلا مع الضرورية؛ فإنها تنتج ضرورية، وقال: إذا كانت الكبرى موجبة فلا ينتج؛ لعدم جريان العكس، مثلاً «لا شيء من (ج) (ب) بالإمكان، وكل (أ) (ب) ما دام (أ)»، وعكس الكبرى لكونه جزئية غير قابلة لكبروية الشكل الأول، والصغرى غير قابلة للانعكاس، وكذا لا يجري فيه الخلف أيضاً، كما يظهر بأدنى تأمل.

وهذا صحيح فيما عدا المشروطتين؛ فإن نقيض النتيجة الضرورية مع إحداهما ينتج ضرورة منافية للصغرى، وأيضاً في الخاصة منهما، بل وفي العرفية أيضاً ينتج ضرورة لادائمة، أو دائمة لادائمة. ثم لعل ما قال الشيخ تحكُّم؛ فإن الدليل الذي أجرى في إنتاج الممكنة الصغرى في الشكل الأول جارٍ ههنا أيضاً؛ لأننا لو فرضنا الصغرى مطلقة لصار المطلقة مع إحدى المنعكسة السوالب، فيمكن النتيجة الفعلية، فيصدق الممكنة العامة بالفعل. هذا، والله أعلم بالصواب.

(وَالنَّيْجَةُ دَائِمَةٌ إِنْ كَانَ هُنَاكَ دَوَامٌ) في إحدى المقدمتين، بأن تكون ضرورة أو دائمة عند المتأخرين، وعند الشيخ ضرورة إن كان هناك ضرورة،

أو دائمة إن كان دوام. (وَلَا)، أي وإن لم يكن في إحدى المقدمتين دوام (فَكَالصُّغْرَى)، أي فالنتيجة كالصغرى، (مَعْدُومًا عَنْهَا قَيْدُ الوجودِ)؛ لكونه موافقا للمقدمة الأخرى في الكيف، ولقيد الوجود فيها في عدم الانعكاس، فلا دخل له في الإنتاج، فتأمل، (وَالضَّرُورَةُ)، فإذا كان الصغرى مشروطة تكون النتيجة عرفية.

(وَفِيهِ مَا فِيهِ)؛ فإننا بينا أن السالبة الضرورية تنعكس كنفسها، وكذا المشروطة، فحينئذ تكون ضرورة مع الضرورية، ولا يحذف قيد الضرورة، إذا كان الكبرى مشروطة، كذا في «الحاشية». وهذا إنما يجري فيما إذا كان الكبرى سالبة، وأما إذا كانت موجبة فلا تنعكس إلا جزئية غير قابلة لكبروية الشكل الأول، فالأولى أن يحال على إنتاج الممكنة والحينية الممكنة في صغرى الشكل الأول، ويستدل بالخلف.

والتحقيق: أن الضرورية إن أخذت بالمعنى الأعم فينتج ضرورة، وإلا فدائمة؛ إذ لا يصدق في قولنا «لا شيء من الحمار بفرس بالضرورة، وكل مركوب زيد فرس بالضرورة» ينتج «لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة». وأما المشروطة فقد ظهر لك أنها لا تنعكس كنفسها، سواء أخذت الضرورة أعم أو أخص.

والسَّرُّ في إنتاج هذا الشكل كما ذكر عند وجود هذه الشرائط، أما إذا كانت الصغرى دائمة مع المطلقة العامة، أو ضرورة مع الممكنة فإن الكبرى حاکمة بأن نسبة الأوسط إلى الأكبر بالإطلاق أو بالإمكان، والصغرى قد حكمت بأن نسبة الأوسط إلى الأصغر منافية لها، فيجب أن يكون ذات الأصغر غير ذات الأكبر، كيف، وإن اتحدتا يلزم اجتماع المتنافيين، فيجب

أن يسلب الأكبر عن الأصغر دائما، وأما أن ذلك السلب ضروري فأمر زائد لا يعطيه هذا التنافي، وقس عليه عكس ذلك.

وأما إذا كان الصغرى الفعلية غيرهما مع إحدى الوصفيات أو الممكنة مع إحدى المشروطتين فإن الكبرى حاكمة بأن نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر بالدوام، على الشق الأول، وبالضرورة، على الثاني، وبالجملّة منافية لنسبته إلى ذات الأصغر، فلا بد أن يكون وصف الأكبر منفكا عن ذات الأصغر بالجهة، التي نسب بها الأوسط إليها، إن دائما فدائما، وإن وقتا فوقتا، أما إن كان لا دائما لا يكون انفكاك الأكبر عنه لادائما؛ لأن لادوام نسبة وصف الأوسط إليها غير مناف لنسبته إلى وصف الأكبر، وكذا انفكاك الأكبر عن ذات الأصغر، لا يلزم أن يكون ضروريا؛ فإن غاية ما لزم من انتفائها إمكان صدق وصف الأكبر عليها، ولا يلزم منه إمكان انتساب وصف الأوسط إليها، بالنسبة الموجهة التي انتسب بها إلى وصف الأكبر؛ فإن هذه النسبة إنما هي لما صدق عليه الأكبر. وأيضا إمكان الملزوم لا يستلزم إمكان اللازم، إذا كان محالا بالغير، كما مر غير مرة.

ولعلك تنبّهت من ههنا أن ضابطة إنتاج هذا الشكل أحد الأمرين: إما منافاة النسبة المتحققة في الكبرى إلى ذات الأكبر للنسبة المتحققة في الصغرى إلى ذات الأصغر؛ ليدل على مغايرة الذاتين، ويلزم دوام سلب الأكبر عما يصدق عليه الأصغر، وإما منافاة نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر التي تضمنها الكبرى الوصفية لنسبته إلى ذات الأصغر؛ ليدل على عدم صدق وصف الأكبر على ذات الأصغر بالجهة، التي انتسب بها إليها الأوسط، لا كما ظن التفاضلي أن منافاة نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر لنسبته إلى ذات

الأصغر ضابطة هذا الشكل؛ فإنه غلط فاحش. هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام، والله أعلم بحقيقة الحال.

(وَفِي) الشكل (الثَّالِثِ) يشترط (مَا) اشترط (فِي الْأَوَّلِ^(١))، من فعلىة الصغرى، وإلا لم يندرج الأصغر تحت الأوسط، فلا يلزم النتيجة، (وَالنَّيْجَةُ) في هذا الشكل أيضا (كَالْكَبْرَى فِي غَيْرِ الْوُضُفِيَّاتِ) الأربع؛ لأن الكبرى حاكمة بثبوت الأكبر لأفراد الأوسط، وقد حكمت الصغرى أن الأصغر الأوسط^(٢) ملتقيان في بعض الأفراد، فيكون الأكبر أيضا ثابتا لبعض أفراد الأصغر بالجهة التي ثبت [بها]^(٣) الأكبر لأفراد الأوسط.

(وَلَا فَعَكُسُ الصُّغْرَى)، أي وإن كان من إحدى الوصفيات فالنتيجة تعكس الصغرى؛ لأن الكبرى حكمت بالأكبر لأفراد الأوسط في جميع أزمنة وصف الأوسط، فلا بد أن يثبت للأصغر أيضا في أزمنة الأوسط؛ إذ قد حكمت الصغرى بأنهما ملتقيان في فرد منه، فذلك الفرد فرد الأوسط، فإن ثبت الأوسط دائما ثبت الأكبر دائما، وإن وقتا فوقتا، لكن لا يكون مطلقا، بل حال كونه (مَحْذُوقًا عَنْهُ لَدَوَائِمُهُ)؛ لكونه سالية، ولا دخل له في الإنتاج.

ولعلك تعرف بما عرفت في الشكل الأول أن الكبرى إذا كانت مشروطة عامة يلزم تقييد النتيجة باللادوام، إن كان في عكس الصغرى لادوام؛ لكون وصف الأوسط غير دائم، فبفوت الشرط يكون الأكبر أيضا غير دائم.

(١) راجع الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٢٢٣/١ - ٤٣١، الشبهة مع شرح

القطب وحوشي السيد وعبد الحكيم: ٢٢٢/٢ - ٢٢٤، المطالع مع شرح القطب: ٢٠٥.

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب أن الأصغر والأوسط.

(٣) ليس موجودا في الأصل، وأضفته لحاجة الجملة إليه.

(وَمَضْمُونًا إِلَيْهِ لَادَوَامُ الْكُبْرَى)؛ للاندراج البين، فقد ظهر أن هذا الشكل قريب إلى الأول في الشرائط والإنتاج. وضابطة الشكلين كونهما مشتملين على ملاقة الأوسط للأصغر بالفعل؛ ليكون الأصغر فردا للأوسط، وكون جميع أفراد الأوسط محكوما عليها في إحدى المقدمتين؛ ليندرج أفراد موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى؛ ليسري حكم الأكبر إلى أفراد الأصغر، على طبق حكم الكبرى. والعلم الحق عند علام الغيوب.

وأعرض المصنف عن الشكل الرابع، وقال: (وَأَحْكَامُ اخْتِلَاطِ الرَّابِعِ تُعْرَفُ فِي الْمُطَوَّلَاتِ^(١))؛ لبعده عن الطبع جدا، ونحن نذكرها. فاعلم أنه يشترط في الشكل الرابع بحسب الجهة خمسة شروط، الأول: فعلية المقدمتين، ولا يستعمل الممكنة؛ لصدق «كل حمار مركوب زيد بالإمكان، ولا شيء من الفرس بحمار بالضرورة»، وكذب النتيجة، ولو بدل الكبرى بقولنا «كل ناهق حمار بالضرورة»، وكذا لو جعل «كل حمار مركوب زيد بالإمكان» كبرى، والصغرى «لا شيء من مركوب زيد بناهق دائما» كذب النتيجة أيضا. وينبغي عند من يرى إنتاج الممكنة في صغرى الشكل الأول أن لا يشترط في الضربين الأولين الفعلية، كما لا يخفى، والتحقيق ما مر.

الثاني: كون السالبة المستعملة في غير الأولين منعكسة؛ لصدق «لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربع لا دائما»، و«كل ذي محو قمر بالضرورة»، مع كذب النتيجة، وكذا لو قيل «كل منخسف ذي محو بالضرورة، ولا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربع لا دائما»،

(١) انظر الشمية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢٢٤/٢ - ٢٣٠، المطالع

مع شرح القطب: ٢٠٦ - ٢١٠.

ويلزم من هذا الشرط أن يكون الكبرى في الضرب السابع، والصغرى في الضرب السادس من إحدى الخاصتين؛ إذ غيرهما لا ينعكس في السالبة الجزئية، والقدماء لما لم يجدوا انعكاسهما حكما بعقم هذين الضربين، بل الثامن أيضا.

الثالث: في الثالث فقط، أحد الأمرين: إما كون الصغرى من إحدى الدائمتين، وإما كون الكبرى من القضايا المنعكسة السوالب؛ لصدق «لا شيء من المنور بمنخسف ما دام منورا لا دائما، وكل قمر منور وقت التربع لا دائما»، وكذب النتيجة.

الرابع: في السادس والثامن كون الكبرى من القضايا المنعكسة السوالب لأنهما أعم من الثالث، فلا قد فيهما من أحد الأمرين المذكورين أيضا. ولما لم يكن الصغرى من الدائمتين لما عرفت من اشتراط انعكاس السالبة، وستعرف من اشتراط كون الصغرى في الثامن من إحدى الخاصتين وجب كون الكبرى من المنعكسة السوالب.

الخامس: في الثامن فقط كون الصغرى من الخاصتين؛ فإن هذا الضرب يبين ثم بعكس الترتيب، ثم عكس النتيجة، فلا بد من كون الصغرى بحيث لو جعلت كبرى أنتجت إحدى الخاصتين، ولا يتأتى ذلك إلا في الخاصتين، كذا قالوا. ونحن نقول: إن كان الصغرى مشروطة عامة، والكبرى من إحدى الخاصتين، وعكس الترتيب ينتج بالشكل الأول إحدى الخاصتين. وقد علم مما ذكر أنه لا يمكن في هذا الضرب أيضا التأليف من الكبرى الدائمة والضرورية الصادقتين، وإلا لزم عند عكس الترتيب ضرورة أو دائمة لادائمة، فانحصر كبراه في إحدى الوصفيات الأربع.

والنتيجة في الضربين الأولين حينية مطلقة، إن كان الصغرى من إحدى الدائمتين أو العامتين، بشرط كون الكبرى مما ينعكس سوالها، وحينية لادائمة، إن كان الصغرى من إحدى الخاصتين بذلك الشرط، لكن ينبغي أن لا يتألف حينئذ من إحدى الدائمتين قياس صادق المقدمات، أو الكبرى من إحداهما، بشرط أن يكون الصغرى مما ينعكس سواله، وإلا فمطلقة عامة بعكس الترتيب، ثم عكس النتيجة، أو عكس^(١) الكبرى؛ ليرتد إلى الشكل الثالث، فينتج النتيجة المطلوبة.

وفي الضرب الثالث دائمة، إن كان إحدى المقدمتين دائمة، وإلا فكمكس الصغرى، محذوفا عنها الضرورة، ومقيدا بقيد الوجود، إن كان بعكس الصغرى. وفي الرابع والخامس دائمة، إن كان السالبة دائمة أو ضرورية، وإلا فعكس الصغرى، محذوفا عنها الضرورة واللا دوام، إن كان بعكس الصغرى، وإنما لا يحذف اللا دوام في الثالث، ولا يقيد في هذين الضربين؛ لأن الصغرى في الثالث سالبة، فلا دوامها موجبة، وهي منتجة في هذا الشكل، فينتج مع الكبرى لا دواما؛ لأنه يُصَيَّرُ التاليف معها ضربا أولا، بخلاف هذين الضربين؛ لأن الصغرى موجبة، فلا دوامها سالبة مطلقة عامة، وهي عقيمة في هذا الشكل.

وفي السادس عرفية عامة بعكس الصغرى أيضا، وفي السابع كمكس الصغرى، مضموما إليه لا دوام الكبرى بعكس الكبرى، وفي الثامن عرفية خاصة بعكس الترتيب، ثم عكس النتيجة، واللم في إنتاج هذا الشكل هذه النتائج، أما في الضربين الأولين فلائهما إن كانا مما ينعكس السوالب فالكبرى

(١) في الأصل «العكس»، والصواب ما أثبت.

حاکمة باجتماع وصفی الأكبر والأوسط فی الأفراد، وكذا الصغرى باجتماع وصفی الأوسط والأصغر فی جميع أفراد الأوسط التي أفراد الأكبر بعضها^(١)، فيلزم مقارنة وصفی الأصغر والأكبر فيه، فلزم نبوت الأكبر لبعض الأصغر حين هو أصغر.

ثم إن كان الكبرى من إحدى الخاصتين فقد حكمت بمفارقة الوصفين عن تلك الأفراد؛ لأن وصفی الخاصتين من الأعراض المفارقة عن الذات، وقد حكم الصغرى بكون أفراد الأوسط أفرادا للأصغر، فوجب مفارقة وصف الأكبر عن بعض ذات الأصغر، وهو اللادوام، وإن كانت الصغرى من إحدى الخاصتين والكبرى كما فرضت فالكبرى حكمت بلزوم وصف الأوسط للأكبر في الأفراد، والصغرى حكمت بمفارقة وصفی الأكبر والأصغر عن جميع أفراد الأوسط، التي هي بعض أفراد الأصغر، فلزم مفارقة الأكبر فيها قطعاً.

فقد ظهر أن الحينية اللادائمة لازمة، إذا كان إحدى المقدمتين من إحدى الخاصتين، لا كما زعم البعض أن النتيجة حينية مطلقة؛ لأن اللادوام سالبة غير منعكسة؛ فإن عدم إنتاج قضية انفراداً لا يستلزم عدم إنتاجها حين كونها جزء لقضية أخرى.

وأما في الضرب الثالث فلا يخلو إما أن يكون الصغرى دائمة، فحينئذ هي حاکمة بأن ذات الأوسط غير ذات الأصغر، والكبرى لكونها فعلية حكمت بأن ذات الأكبر من جملة ذات الأوسط، فذات الأكبر غير ذات الأصغر، فوصف الأكبر مطلوب عن ذات الأصغر دائماً. وإما أن يكون الكبرى فقط دائمة، وحينئذ قد حكمت بأن وصف الأوسط لازم لذات الأكبر، والصغرى

(١) في الأصل «بعضه»، والصواب ما أثبت.

لكونها وصفية حكمت بمنافاة وصف الأصغر لوصف الأوسط في ذاته، فلزم مغايرة ذات الأكبر لذات الأصغر، وإلا اجتمع وصف الأوسط ووصف الأصغر، فلزم سلب وصف الأكبر عن ذات الأصغر دائما.

وإما أن لا يكون واحدة منهما دائمة، وحينئذ فالكبرى لكونها وصفية حكمت بلزوم وصف الأوسط لوصف الأكبر في ذاته التي هي من جملة ذات الأوسط، والصغرى حكمت بمنافاة وصف الأصغر لوصف الأوسط، وإذا نافي اللازم الشيء فالملزوم أيضا نافاه، فوصف الأكبر مناف لوصف الأصغر، فلزم سلب الأكبر عن ذات الأصغر ما دام الأصغر.

ثم يقول هذا العبد إن الصغرى إذا كانت من إحدى الخاصتين فحينئذ ذات الأوسط من جملة ذات الأصغر، والكبرى حاكمة بصدق وصف الأكبر بعقد الوضع عليها، فيلزم صدق وصف الأكبر على بعض ذات الأصغر، فحينئذ يصدق اللادوام في البعض في النتيجة، فافهم.

وأما الرابع والخامس فإن كان الكبرى دائمة فقد حكمت بتغاير ذاتي الأكبر والأوسط، والصغرى حاكمة بأن الأوسط والأصغر ملتقيان في ذات، فلك الذات مغايرة لذات الأكبر بديهة، فيلزم سلبه عن تلك الذات، أي عن بعض الأصغر دائما، وإن لم يكن دائمة فهي لكونها وصفية حاكمة بالمنافاة بين وصفي الأكبر والأوسط، فلا يجتمع مع وصف الأكبر في ذات، فما دام يصدق وصف الأوسط على ذات الأصغر يكون الأكبر مسلوبا، فالنتيجة كعكس الصغرى لازمة، فظهر من ههنا أن الصغرى إن كانت من إحدى الخاصتين فالنتيجة مقيدة باللاودوام، وقولهم اللاوام سالبة مطلقة، وهي غير منتجة، ففساد؛ لأن حكم الاجتماع والانفراد مما يختلف.

وأما في السادس فلأن الكبرى حاكمة بلزوم وصف الأوسط لوصف الأكبر، والصغرى حكمت بالمنافاة بين وصفي الأوسط والأصغر في بعض ذوات الأوسط، ولما كان الأصغر يصدق عليها بحكم اللادوام كان ذلك البعض ذات الأصغر، فيجب المنافاة بين وصفي الأكبر والأصغر فيها؛ لأن منافاة اللازم تستلزم منافاة منافاة الملزوم، فيلزم صدق بعض الأصغر ليس أكبر ما دام أصغر.

وأما في السابع فلأن الكبرى حكمت بالمنافاة بين وصفي الأكبر والأوسط في ذات، مع صدقهما عليها في زمانين، والصغرى حكمت بأن ذات الأوسط ذات الأصغر، ولا بد من المنافاة بين وصف الأصغر ووصف الأكبر في نفس^(١) ذات الأوسط التي هي بعض ذات الأصغر في أوقات صدق الأوسط لا دائماً؛ فلأن صدق الأوسط بالفعل لصدق الوجودية اللادائمة، وإن صدق في زمان الوصف صدق الحينية اللادائمة.

وأما في الثامن فلأن الكبرى قد حكمت بلزوم وصف الأوسط لوصف الأكبر في ذات، والصغرى بمنافاة وصف الأصغر لوصف الأوسط في ذاته، وتلك الذات ذات الأصغر بحكم اللادوام، فوصف الأصغر والأكبر متافيان فيها، مع صدقهما عليها، وهو النتيجة. والله أعلم بحقيقة الحال.



(١) كذا في الأصل، وفي هامشه «بعض» بدل «نفس»، مشيراً إلى أنه نسخة مختلفة.

[فَعْلٌ فِي الْقِيَاسِ الْاِقْتِرَائِيِّ الشَّرْطِيِّ]

ولما فرغ المصنف عن القياس الاقتراحي الحملي شرع في القياس الاقتراحي الشرطي، وقال: (ثُمَّ الشَّرْطِيُّ يَتَرَكَّبُ مِنْ مُتَّصِلَيْنِ)، نحو «كلما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضى»، (أَوْ مُتَّفَعِلَيْنِ)، نحو «العدد إما فرد وإما زوج، والزوج إما زوج الزوج وإما زوج الفرد»، (أَوْ حَمَلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ)، نحو «كلما كان زيد إنسانا كان حيوانا، وكل حيوان جسم»، (أَوْ حَمَلِيَّةٍ وَمُتَّفَعِلَةٍ)، نحو «العدد إما زوج وإما فرد، وكل فرد غير منقسم بمتساويين»، (أَوْ مُتَّصِلَةٍ وَمُتَّفَعِلَةٍ)، نحو «كلما كان الشيء مركبا من الوحدات كان عددا، ودائما العدد إما زوج وإما فرد».

(وَيَنْتَفِعُ فِيهِ الْأَشْكَالُ الْأَرْبَعَةُ، وَالْعُمْدَةُ الْأُولَى)، كما في الحملي، (وَالْمَطْلُوعُ مِنْهُ اشْتِرَاكُ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي جُزْءٍ نَامٍ، وَشَرَائِطُ الْإِنْتِاجِ وَحَالُ النَّيْجَةِ فِيهِ كَمَا فِي الْحَمَلِيَّاتِ، فَإِنْتِاجُ اللَّزُومِيَّتَيْنِ لَزُومِيَّةٍ فِي) الشكل (الأولِ بَيِّنْ).

وَهَهُنَا شَكْلٌ، وَهُوَ أَنَّهُ يَصْدُقُ «كُلَّمَا كَانَ الْإِنْسَانُ فَرْدًا كَانَ عَدَدًا، وَكُلَّمَا كَانَ عَدَدًا كَانَ زَوْجًا، مَعَ كَذِبِ النَّيْجَةِ»، وهي قولنا «كلما كان الانسان فردا كان زوجا». (وَحَلَّهُ - كَمَا قِيلَ: مَنْعُ كَوْنِ الْكُبْرَى لَزُومِيَّةٍ، وَإِنَّمَا هِيَ اتِّفَاقِيَّةٌ)، وهذا لا ينفع، فإن الكبرى لو كانت اتفافية لكانت اتفافية خاصة لصدق المقدم والثالي، وهي النتيجة، لكن الإنتاج غير معتبر؛ فإن موافقة موافق الموافق ضرورية، وههنا يلزم كذب النتيجة.

(وَبُجَاب) عن هذا الحل (بِأَنَّ قَوْلَنَا «كُلَّمَا كَانَ عَدَدًا كَانَ مَوْجُودًا» لَزُومِيَّةٌ، فَإِنَّ الْعَدَدِيَّةَ مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى الْوُجُودِ، وَكَذَا «كُلَّمَا كَانَ مَوْجُودًا كَانَ رَوْجًا، وَهُوَ مُنتَجٌّ بِرْغَمِكُمْ لِمَا مَنَعْتُمْ)، إشارة إلى أن الجواب إلزامي، وكان مذهبه مذهب الشاك، وهو من حيث هو شاك لا يسلم إنتاج اللزوميتين لزومية، فليس له بزعمه أن يجيب بإثبات المقدمة الممنوعة بهذا النمط، بل الطريق الإلزام، كذا في «الحاشية».

ولا يبعد أن يقال: إن نتيجة القياس المذكور في كلام المجيب إما لزومية وإما لا، وعلى الثاني فقد تم الشك بهذا، وعلى الأول صار القياس الأول من لزوميتين، فقد تم النقض بالأول.

(أَقُولُ: وَلَكَّ أَنَّ تَمَنَعَ الصُّغْرَى) الكلية؛ (فَإِنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَدَدِيَّةَ الْإِثْنَيْنِ الْفَرْدِ مَعْلُولُ الْوُجُودِ؛ لِأَنَّ الْمُتَمَنِّعَاتِ غَيْرَ مُعَلَّلَةٍ^(١))، وعددية الاثنین الفرد أيضا من جملة تقادير عددية الاثنین، وعلى هذا التقدير الوجود غير لازم، فلم يصدق الصغرى الكلية، والجزئية إنما تفيد الجزئية الغير الصالحة لوقوع الكبرى.

ولا يبعد أن يقال في جواب أصل الإشكال: إن كلية الكبرى ممنوعة؛ فإن من تقادير عددية الاثنین الفردية والزوجية غير لازمة عليها، وإن ادعي لزوم الزوجية على ذلك التقدير يلزم^(٢) صدق النتيجة، وإن أخذت اتفاقية كلية خاصة يمنع لزوم كون صغرى اتفاقية؛ فإن المقدم فيها محال. وهذا الضرب من القياس غير منتج، لا أنه منتج غير مفيد، إنما ذلك فيما إذا كانا اتفاقيتين

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «غير معلل».

(٢) كذا في الأصل، وفيما بين سطوره إشارة إلى نسخة «يلتزم» بدل «يلزم».

خاصتين . هذا ، والعلم الحق عند علام الغيوب .

(و) لك أيضا (أَنْ تَمْنَعَ الْكُبْرَى ؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعَامَّ لَا يَسْتَلْزِمُ الْخَاصَّ) ،
وجود الاثنين عام من الزوجية ؛ (لِأَنَّ وُجُودَ الْاِثْنَيْنِ الْفَرْدِ مِنْ جُمْلَةِ وُجُودِ
الْاِثْنَيْنِ . نَعَمْ ، تَصْدُقُ اتِّفَاقِيَّةٌ) ، وهي غير منتجة عند الدافع . (وَلَوْ تَنَبَّكَتْ فِي
الجواب (بِكُونِهَا) ، أي الزوجية (مِنْ لَوَازِمِ الْمَاهِيَةِ) ، فيلزم وجود الاثنين ،
فيصدق الكبرى (لَلزِمَ صِدْقُ النَّتِيجَةِ الْمَفْرُوضِ كَذِبُهَا فِي هَذَا الْجَوَابِ) ، وهي
قولنا «كلما كان الاثنان فردا كان زوجا» ؛ لأن لوازم الماهية لازمة على كل
تقدير ، فلا يتم أصل الشك ، (فَتَأَمَّلْ) ؛ فَإِنَّ لِلْمَجِيبِ أَنْ يَقُولَ : إِنَّ لَوَازِمَ الْمَاهِيَةِ
لَا تَنفَكُ عَنْ مَلْزُومَاتِهَا^(١) فِي نَحْوِ مِنْ أَنْهَاءِ الْوُجُودِ ، فوجود الاثنين مستلزم
لها ، وليس يجب فيها أن يلزم على تقدير منافيها ، فاتضح الفرق .

(وَاخْتَارَ الرَّئِيسُ فِي الْحَلِّ بِنَاءً عَلَى رَأْيِهِ) ، وهو أن المحال لا يستلزم
واقعا (أَنَّ الصُّغْرَى كَاذِبَةٌ . أَقُولُ) فِي الْجَوَابِ عَنْ هَذَا الْحَلِّ : إِنَّ (قَوْلَنَا «كُلَّمَا
لَمْ يَكُنِ الْاِثْنَانِ عَدَدًا لَمْ يَكُنْ فَرْدًا» يَصْدُقُ لُزُومِيَّةً) ؛ فَإِنَّ عِدَدِيَّةَ الْاِثْنَيْنِ أَعَمُّ مِنْ
فَرْدِيَّةٍ ؛ (فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْعَامِّ مُسْتَلْزِمٌ لِانْتِفَاءِ الْخَاصِّ ، وَهُوَ يَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِیْضِ
إِلَى نَلْكَ الصُّغْرَى) ، وهي قولنا «كلما كان الاثنان فردا كان عددا» .

(وَمِنْهُ يَبَيِّنُ ضَعْفُ مَذْهَبِهِ) ، هو عدم صدق اللزومية حال كذب المقدم
دون التالي . ونحن لا نجادل المصنف في صدق صغرى هذا القياس ، ولا في
ضعف مذهب الشيخ ، ولو جادلناه لم يَكْذُ سَعْيُهُ يَرْجِعُ إِلَى طَائِلٍ ؛ فَإِنَّ الشَّرْطِيَّةَ
الَّتِي فَرَضَهَا الْمَصْنَفُ كَاذِبَةٌ عَلَى رَأْيِهِ ؛ لَكُذْبِ الْمَقْدَمِ ، وهو عدم عددية

(١) كذا في الأصل ، وفيما بين سطوره إشارة إلى نسخة «إن لوازم الماهية ما لا ينفك عن
ملزومه» بدل ما أبتناه .

الاثنين، والتالي صادق، وهو عدم فرديته، وانتفاء العام إنما يستلزم انتفاء الخاص إذا كان العموم والخصوص بحسب نفس الأمر، بل إذا كان الانتفاء ان واقعيين، وقد مر التلويح من المصنف إليه في بحث الكلّيات. والعلم الحقيقي عند علام الغيوب.

(وَالْحَقُّ فِي الْجَوَابِ مَنَعُ كَذِبِ النَّتِيجَةِ؛ بِنَاءً عَلَى تَجْوِيزِ الْإِسْطِرْزَامِ بَيْنَ الْمُتَنَاقِضِينَ)، إذا كان المقدم محالا، وههنا كذلك، (وَبَقَايَا الْبَحْثِ) مذكورة (فِي الْمَبْشُورَاتِ)، ولقطة الجدى أعرض المصنف عنها.



[فِصْلٌ فِي الْقِيَاسِ الْإِسْتِثْنَائِيِّ]

ولما فرغ المصنف من الاقتراني وتقسيمه شرع في الاستثنائي، (و) قال (الْإِسْتِثْنَائِيُّ بَرَكَبٌ مِنْ مُقَدَّمَتَيْنِ: شَرْطِيَّةٍ وَحَمَلِيَّةٍ (وَوَضْعِيَّةٍ^(١)) مشتملة على وضع أحد جزئيه، (أَوْ رَفْعِيَّةٍ) مشتملة على رفع أحد جزئيه.

(وَلَا بُدَّ) فِيهِ (مِنْ كَوْنِهَا مُوجِبَةً لِرُومِيَّةٍ) فِي الْإِسْتِثْنَائِيِّ الْمُتَّصِلِ، (أَوْ عِنَادِيَّةٍ) فِي الْمُنْفَصِلِ؛ حَتَّى لَا يَسْتَعْمَلَ فِيهِ سَالِبَةٌ؛ لِأَنَّ غَيْرَ الْمُتَّصِلَيْنِ لَا يَجِبُ وَضْعُ أَحَدِهِمَا وَضْعَ الْآخَرِ، وَلَا رَفْعُ أَحَدِهِمَا رَفْعَ الْآخَرِ، وَكَذَا غَيْرَ الْمُتَّعَانِدَيْنِ لَا يَجِبُ الْوَضْعُ الرَّفْعَ، وَلَا الْعَكْسُ.

(و) لَا بُدَّ أَيْضًا (مِنْ كُلِّيَّةِ الشَّرْطِيَّةِ أَوْ الْإِسْتِثْنَاءِ^(٢))؛ إِذْ لَوْ كَانَ جَزْئِيَّتَيْنِ، فَيجوز أن يكون تقدير لزوم التالي للمقدم غير تقدير الاستثناء، فلا يلزم من الوضع أو الرفع شيء.

(فَقِي الْمُنْتَصِلَةِ يُنتِجُ وَضْعُ الْمَقْدَمِ وَضْعَ التَّالِيِ؛ لِأَنَّ وُجُودَ الْمَلْزُومِ مُسْتَلْزِمٌ لَوُجُودِ اللَّازِمِ) بِالضَّرُورَةِ، (وَلَا عَكْسَ)، أَيْ لَا يَنْتِجُ وَضْعُ التَّالِيِ وَضْعَ الْمَقْدَمِ؛ (لِجَوَازِ أَعْمِيَّةِ اللَّازِمِ)، وَتَحَقُّقِ الْأَعْمِ لَا يَسْتَلْزِمُ تَحَقُّقَ الْأَخْصِ، (وَرَفْعُ التَّالِيِ رَفْعُ الْمَقْدَمِ؛ فَإِنَّ انْقِطَاعَ اللَّازِمِ يَسْتَلْزِمُ انْقِطَاعَ الْمَلْزُومِ) بِالضَّرُورَةِ، (وَلَا عَكْسَ)، أَيْ لَا يَنْتِجُ رَفْعُ الْمَقْدَمِ رَفْعَ التَّالِيِ؛ لِحُجُوزِ الْأَخْصِيَّةِ.

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «وضعية» بدون واو العطف، وهو خطأ.

(٢) يعني الاستثنائية.

(وَعَهْمَا شَكٌّ، وَقِيلَ عَوِيصٌ)، قاله الجونفوري، وهو عبد الباقي، كذا في «الحاشية»، (وَهُوَ مَنَعُ اسْتِلْزَامِ الرَّفْعِ الرَّفْعِ)، أي منع استلزام رفع التالي رفع المقدم؛ (لِيَجْوَزَ اسْتِحَالَةُ انْتِفَاءِ اللَّازِمِ، فَإِذَا وَقَعَ لَمْ يَنْتَقِ اللَّزُومُ مَعَهُ، فَلَا يَلْزَمُ انْتِفَاءُ الْمَلْزُومِ)؛ لأن انتفاء الملزوم إنما كان بعلاقة اللزوم، وقد ارتفع^(١).

(أَقُولُ: حَلَّةٌ. إِنَّ اللَّزُومَ حَقِيقَةُ انْتِغَاكِ الْإِنْفِكَائِ فِي جَمِيعِ الْأَوَاقَاتِ، فَوَقْتُ الْإِنْفِكَائِ - وَهُوَ وَقْتُ هَدَمِ بَقَاءِ اللَّزُومِ - دَاخِلٌ فِي الْجَمِيعِ) التي كان عليها^(٢) اللزوم، (فَهَذَا الْمَنَعُ) بالحقيقة (يَرْجِعُ إِلَى مَنَعِ اللَّزُومِ، وَقَدْ فُرِضَ وَجُودُهُ، هَذَا خُلْفٌ). فيه أنه ليس حقيقة اللزوم الكلي إلا عدم انفكاك التالي عن المقدم في جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم، كما نقل المصنف عن الشيخ سابقاً، ووقت عدم اللزوم غير ممكن الاجتماع مع المقدم، على أن الشك إنْ وَجَّهَ إِلَى الْإِسْتِثْنَائِيِّ الَّذِي فِيهِ الشَّرْطِيَّةُ جُزْئِيَّةٌ وَالْإِسْتِثْنَاءُ كَلِّيٌّ لَمْ يَكِدْ يَتِمُّ الْحُلُّ.

فإذن الحق في الجواب أن هذا المنع راجع إلى صدق الاستثناء؛ إذ حكم فيه بأن التالي منتف في الواقع، ونحن إنما ندعي أن الاستثنائي إنما ينتج صادقة إذا كان مقدمته صادقتين، وأن ارتفاع اللازم في الواقع يستلزم انتفاء الملزوم فيه، فإذن ظهر أن الشك في غاية السخافة.

ولعلم: أن فيه تحريف الكلم عن مواضعه؛ فإن أصل الشك أورده المفضل الأبهري^(٣)،

(١) كذا في الأصل، ولعل الأولى «ارتفعت».

(٢) كذا في الأصل، وفيما بين سطوره إشارة إلى نسخة «عليها» بدل «علتها».

(٣) هو: الإمام المحقق آثير الدين الأبهري المفضل بن عمر بن المفضل السمرقندي، المتكلم =

صاحب «التنزيل»^(١) على عكس النقيض، وقال: إن اللزومية الكلية لا تنعكس كلية؛ لجواز استحالة انتفاء التالي، فإذا فرض لعله لا يبقى اللزوم، وأجاب النصير الطوسي بما أجابه^(٢) المصنف. هذا، والله أعلم.

(وَفِي الْمُنْقَصِلَةِ يُنتِجُ الْوَضْعُ)، أي وضع كل (الرَّفْعُ)، أي رفع الآخر، (كَمَانِعَةِ الْجَمْعِ)، ولا ينتج الرفع الوضع؛ لجواز ارتفاع الجزئين، (وَالرَّفْعُ الْوَضْعُ)، أي ينتج رفع كل وضع الآخر، (كَمَانِعَةِ الْخُلُوعِ)، ولا ينتج الوضع الرفع؛ لجواز اجتماع الجزئين، (وَالْحَقِيقَةُ تُنتِجُ النَّاتِجَ الْأَرَبِيَّ)؛ إذ وضع كل ينتج رفع الآخر، ورفع كل وضع الآخر. هذا، والعلم التام عند وهاب العلوم.

ولما فرغ عن القياس البسيط بأقسامه شرع في المركب، (و) قال: (الْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ) من أقيسة (مَوْصُولُ النَّاتِجِ)، نحو «كل (ج) (ب)، وكل (ب) (أ)، وكل (أ) (هـ)، وكل (هـ) (أ)، (أَوْ مَقْصُولُهَا)، نحو «كل (ج) (ب)، وكل (ب) (أ)، فكل (ج) (أ)، وكل (أ) (هـ)، فكل (ج) (هـ)، وكل (هـ) (أ)، فكل (ج) (ز) (أَقِيسَةً) متعددة يرجع إلى الأقسام المذكورة كل منها.

= الحكيم، الشافعي الأشعري، من تلامذة الإمام فخر الدين الرازي، ومن تلاميذه النصير الطوسي، له: الإساغوجي في المنطق، هداية الحكمة، تنزيل الأفكار، غاية الإدراك في دراية الأفلاك، وغيرها، توفي ٦٦٣هـ. انظر الأعلام: ٢٧٩/٧.

(١) وهو «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار» في المنطق والحكمة، وهو الكتاب الذي نقله النصير الطوسي في «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار»، وقد طبع بإيران بعناية مهدي محقق، وتوشي هيكو. انظر دراسة د. خالد العدواني لكتاب «تسديد القواعد في شرح تحريد العقائد» للإصفهاني: ٣٣/١.

(٢) كذا في الأصل، ولعل الأولى «أجاب به».

(وَمِنْهُ الْخُلْفُ^(١))، وَهُوَ: مَا يُقْصَدُ فِيهِ إِثْبَاتُ الْمَطْلُوبِ بِإِبْطَالِ نَقِيضِهِ). قال الشيخ في وجه تسميته خلفاً: إنه يعطي النتيجة من خلفه، فعلى هذا ينبغي أن يقرأ «الْخُلْفُ» بفتح الخاء، والمشهور الضم بمعنى الردي، وإليه ميل الطوسي^(٢). (وَمَرْجِعُهُ إِلَى اقْتِرَانِي) شرطي (وَاسْتِثْنَائِي^(٣))؛ فإن الحاصل: لو لم يكن المطلوب ثابتاً كان نقيضه ثابتاً، وكلما كان نقيضه ثابتاً ثبت المحال، والتالي باطل.

هذا إذا كانت الشرطية المقدمة الثانية من الاقتراضي ضرورية^(٤)، وكذا استثناء الاستثنائي، وأما إذا كان إحداهما نظرية يحتاج^(٥) إلى قياس آخر لإثباتها. ثم هذا الإرجاع مذهب الشيخ، ويمكن إرجاعه إلى قياسين استثنائيين، بأن يقال: لو لم يثبت المدعى ثبت نقيضه، والتالي باطل؛ إذ لو لم يطل لزم المحال، والتالي باطل.

وهنا شك، وهو: أنه جرت العادة بإثبات استحالة المستحيلات بالقياسات الخلفية هكذا: لو لم يكن هذا الشيء محالاً كان ممكناً، ولو كان

(١) أي من القياس الاستثنائي قياس الخلف.

(٢) في شرح الإشارات: ٤٥٦/١.

(٣) يعني أن قياس الخلف في الحقيقة مركب من قياسين، أحدهما اقتراضي من منطلة وحملية، والآخر استثنائي. وذلك لأن القياس لما كان منحصراً في الاقتراضي والاستثنائي وجب رد هذا القياس وتحليله إلى ذلك، وقد وقع اختلاف عظيم فيه، والذي استقر رأي الشيخ عليه أنه مركب من اقتراضي واستثنائي، كما سيشر إليه الشارح. راجع شرح القطب على الشمية مع عبد الحكيم: ٢٣٧/٢.

(٤) كذا في حمد الله.

(٥) كذا في حمد الله، ولعل الأولى «فتحتاج». هذا ما حققه السعد في شرح الأصول، راجع

أيضاً شرح اليزدي على التهذيب: ١٠٤ (الطبعة البيروتية).

ممكنا لزوم من وقوعه المحال، وهو باطل، فإمكانه باطل. ويرد عليه أن الممكن ربما يستلزم محالا، كعدم المعلول الأول عدم الباري تعالى - جلّ مجله وذكره تعالى عنه علوا كبيرا - فمن لزوم المحال لا يلزم استحالة.

أجاب المحقق الدواني، بأن الممكن إنما يستلزم محالا إذا كان ممتعا بالغير، والمطلوب من القياسات الخلفية ليس إلا مطلق الاستحالة، وهي لازمة من استحالة المحال. هذا، والظاهر أن المحال اللازم إن كان عدمه على فرض وجوده فيفيد استحالة الملزوم؛ لأن فرض وجوده حينئذ صار في قوة اجتماع التقيضين، وهو مستحيل بالذات، وفيما عدا ذلك يحتمل الوجهين. هذا، والله أعلم بالصواب.



[فَبَصُلُ فِي الْإِسْتِقْرَاءِ ^(١)]

ولما فرغ من القياس بأقسامه أراد أن يشرع في الاستقراء، (و) قال:
(الْإِسْتِقْرَاءُ حُجَّةٌ، يُسْتَدَلُّ فِيهَا مِنْ حُكْمِ الْأَكْثَرِ عَلَى الْكُلِّ). اعلم ^(٢): أن
الاستقراء تام، وهو حجة، يستدل فيها بحصر شيء في الجزئيات حصرا قطعيا،
وإثبات حكم لها؛ يلزم الحكم على ذلك الشيء كليا، وهو يفيد اليقين،
ويسمى قياسا مقسما، وناقصا، وهو ما ذكره المصنف، وقسم للقياس المتقدم.
(كَمَا تَقُولُ «كُلُّ خَيْوَانٍ يَتَحَرَّكُ فَكُهُ الْأَسْفَلُ عِنْدَ الْمَضْغِ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ
وَالْفَرَسَ وَالْبَقَرَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ ^(٣) مِمَّا تَتَبَعْنَاهُ كَذَلِكَ». وَهُوَ إِنَّمَا يُقْبَدُ الظَّنَّ ^(٤)؛

(١) راجع لهذا الفصل: التسمية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢٤٤/٢،
٢٤٥، المطالع مع شرح القطب: ٢٤٨، السعدية: ٣٦٤، ٣٦٥، شرح الخيصي على
التهذيب مع حاشية المطار: ٤١٢، ٤١٣.

(٢) قال شيخ الإسلام زكريا في غاية الوصول مع أصله (١٣٨): «(الاستقراء بالجزئي على
الكلي) بأن يتبع جزئيات كلي ليست حكمها له، (إن كان تاما) بأن كان بكل الجزئيات
إلا صورة النزاع (ف) هو دليل (قطعي) في إثبات الحكم في صورة النزاع (عند الأكثر)
من العلماء، وقال الأقل منهم: ليس بقطعي؛ لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على
بعد، قلنا: هو منزل منزلة العدم، (أو) كان (ناقصا)، بأن كان بأكثر الجزئيات الخالي عن
صورة النزاع (قطعي) فيها، لا قطعي.... ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات، فكلما
كان الاستقراء فيها أكثر كان أقوى ظنا».

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم: «لأن الإنسان والبهائم وغير ذلك».

(٤) «إذا كان المطلوب الحكم الكلي، وأما إذا اكتفي بالجزئي فلا شك أن تتبع البعض يفيد
اليقين به. كما يقال: «بعض الحيوان فرس، وبعضه إنسان، وكل فرس يحرك فكه»

يَجَوَّزِ التَّخْلُفَ)، أي لجواز تخلف الحكم عن بعض الجزئيات^(١)، (كَمَا قِيلَ فِي التَّمَسَّحِ) في المثال المضروب، هذا بخلاف الاستقراء التام؛ فإنه يفيد القطع.

(وَلَا يَجِبُ ادِّعَاءُ الْحَضَرِ) في هذا الاستقراء، (كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّيِّدُ) المحقق^(٢) (وَأَتْبَاعُهُ، وَإِلَّا)، أي وإن وجب ادعاء الحضر (أَفَادَ) الاستقراء (الْجَزْمَ، وَإِنْ كَانَ ادِّعَائِيًّا)، فيستلزم أن يكون الاستقراء بحيث لو سلم مقدماته لزم القطع بالمطلوب، وهذا شأن القياس.

(نَعَمْ، يَجِبُ ادِّعَاءُ الْأَكْثَرِ؛ لِأَنَّ الظَّنَّ تَابِعٌ لِلْأَعْمِّ الْأَغْلَبِ)، فإن كان هذا الادعاء صادقا أفاد الظن، وإلا لا، لكنه بحيث لو سلم لزم الظن بالمطلوب، (وَلِلَّذَلِكَ)، أي لكون الظن تابعا للأغلب (بَقِيَ الْحُكْمُ فِي غَيْرِ التَّمَسَّحِ كَذَلِكَ).

وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ: أَنَّهُ إِذَا فُرِضَ فِي بَيِّنَةٍ ثَلَاثَةٌ، اثْنَانِ مُسْلِمَانِ وَوَاحِدٌ كَاذِبٌ^(٣)، لَكِنْ لَمْ تَعْلَمْ بِأَعْيَانِهِمْ، فَكُلُّ مَنْ تَرَاهُ مَظْنُونُ الْإِسْلَامِ؛ بِنَاءً عَلَى قَاعِدَةِ الْأَغْلَبِيَّةِ؛ فَإِنَّ الْأَكْثَرَ مِنْهُمْ - وَهُمْ اثْنَانِ - مُسْلِمَانِ، (وَكُلَّمَا تَبَيَّنَتْ)، أَيْ صَدَقَتْ (بِإِسْلَامِ اثْنَيْنِ مِنْهُمْ عَلَى التَّعَيُّنِ تَبَيَّنَتْ بِكُفْرِ الْبَاقِي)، يعني أن[ه]

= الأسفل عند المضغ، وكل إنسان أيضا كذلك» ينتج قطعاً «أن بعض الحيوان كذلك». قاله البردي في شرح التهذيب: ١٠٦ (الطبعة البيروتية).

(١) «التي لم يُستقرأ حالها، بخلاف حال الجزئيات التي استقرت»، تسديد القواعد للإصفهاني: ٨٢٤/٢.

(٢) قاله السيد في حواشي شرح التجريد، كما نقله عنه عبد الحكيم في حاشية شرح الشمية: ٢٤٤/٢، ٢٤٥، وتبعه في ذلك، وكذا العطار أيضا نقله في حاشية الخيصي: ٤١٢.

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «ثلاثة رجال مثلا اثنان...».

كلما حصل الظن بإسلام اثنين حصل الظن بكفر الباقي؛ لأن إسلام اثنين ملزوم لكفر الباقي؛ (بِنَاءٌ عَلَى الْفَرْضِ، وَالظَّنُّ بِالْمَلُومِ يَسْتَلْزِمُ الظَّنَّ بِاللَّامِ)، إذا كان اللزوم معلوما، وههنا كذلك، (قَبْلُومُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مَطْنُونُ الْكُفْرِ، وَذَلِكَ مُتَابٍ لِمَا ثَبَتَ أَوَّلًا).

وَحَلُّهُ: أَنَّ الْمَلُومَ إِذَا كَانَ أَمْرَيْنِ فَلَا بُدَّ فِي اسْتِلْزَامِ ظَنِّهِ بِاللَّامِ أَنْ يَظُنَّ بِأَنَّ كِلَيْهِمَا مَعًا مُتَحَقِّقٌ، لَا أَنْ يَظُنَّ بِكُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ بِانْفِرَادِهِ؛ لِأَنَّ الْمَلُومَ بِالْحَقِيقَةِ مَجْمُوعٌ ذَيْنِكَ الْأَمْرَيْنِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ عَلَى الْانْفِرَادِ جُزْءُ الْمَلُومِ، (وَالثَّانِي لَا يَسْتَلْزِمُ الْأَوَّلَ)، أي تحقق كل واحد واحد على الانفراد لا يستلزم تحقق المجموع، فلا يستلزم ظنه ظنه، (وَالْمُتَحَقِّقُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ هُوَ الثَّانِي)، بل ظنه، (فَلَا مَخْذُورَ، فَتَقَكَّرَ).

أَقُولُ: يَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّ وُجُودَ الثَّالِثِ لَا يَزِمُ لُجُودَ الْاِثْنَيْنِ، وَقَدْ سَلِمَ الْمَجِيبُ وَجُودَ كُلِّ مِنَ الْاِثْنَيْنِ، فَيَلْزِمُ وَجُودَ الْمَجْمُوعِ، (فَالْأَوَّلُ) هُوَ الْمَجْمُوعُ (مُتَحَقِّقٌ كَالثَّانِي)، وهو كل واحد واحد، فعاد الشك.

(فَإِنْ قُلْتَ): إِنْ تَحَقَّقَ الثَّالِثُ حِينَ تَحَقَّقَ الْاِثْنَيْنِ مَسْلَمٌ، لَكِنْ الْمَجْمُوعُ قِسْمَانِ: مَجْمُوعٌ بَيْنَ آحَادِهِ انْتِشَارٌ، وَمَجْمُوعٌ بَيْنَ آحَادِهِ اجْتِمَاعٌ، (وَالْمُتَحَقِّقُ) ههنا مِنَ الثَّالِثِ مَا بَيَّنَّ آحَادِهِ انْتِشَارًا، بِأَنْ يُلَاحَظَ وَاحِدًا وَاحِدًا، وَالْمُسْتَلْزَمُ لكفر الباقي (هُوَ مَلَاخَظَةُ الْآحَادِ مَعًا؟

قُلْتُ: مَلُومُ الْبَيِّنِ هُوَ الْبَيِّنُ بِالثَّالِثِ، أي ملزوم التصديق بقينا كان أو ظنا بكفر الباقي هو التصديق بإسلام مجموع الاثنين (مُطْلَقًا)، انتشارا كان أو اجتماعا، (فَكَيْلَا الْفَيْسَمَيْنِ مَلُومٌ) لكفر الباقي، (إِلَّا أَنْ يُقَالَ: لَا تَقَاوُثُ فِي

صُورَتِي مَلْزُومِ الْيَقِينِ)، يعني لا تفاوت في صورتَي يقين المجموع المنتشر والمجتمع؛ فإن كليهما ملزوم كفر الباقي؛ (لِعَدَمِ الْمُوجِبِ لِلانْتِشَارِ^(١))، أي لفقدان الذي يوجب الاختلاف بينهما، (بَلْ إِنَّمَا التَّفَاوُتُ) بين المجموعين (بِالِاغْتِبَارِ) لا غير، (وَأَمَّا مَا نَحْنُ فِيهِ) من حديث الظن (فِيخِلَافِ ذَلِكَ)، أي بخلاف اليقين؛ فإن الظن بالملزوم الذي هو إسلام اثنين لا يوجب الظن باللازم الذي هو كفر الباقي، بل الظن مضادة لقاعدة الأغلبية، (فَتَأْمَلْ) فيه؛ فإن الفرق بين اليقين والظن في هذا الحكم تَحَكُّمُ محض، كيف وانفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم تجويز لظن الانفكاك بينهما، وهو كما ترى.

ولعلم: أن قاعدة الأغلبية إنما حكمت بأن حكم كل واحد واحد حكم الأفراد الأغلب، ولا يلزم أن يكون حكم مجموع واحد واحد حكم الأغلب؛ فإن الكل الأفرادي والمجموعي مفترقان في الحكم، والحكم الأفرادي قد يصدق ثبوته لكل واحد واحد بدلا وانفرادا، ففي الصورة المضروبة يظن بإسلام كل واحد واحد، لا بإسلام مجموع اثنين، لا معا ولا منتشرا، والملزوم لظن كفر الباقي هو الثاني دون الأول، فانحسم الشك، ولعل ذلك هو مراد المجيب، فحينئذ لا يرد عليه شيء.

ولو تنزلنا قلنا في الجواب: إن الضعيف يَضْمَحِلُّ عند وجود القوي، نعمين كفر واحد من الثلاثة أَبْطَلَ الظن بإسلام الكل، كما أن النص القاطع يظل القياس، ولا ضير فيه، فيخلف قاعدة الأغلبية في بعض المواد، ووجود المانع غير مضر. هذا، والله أعلم بالصواب.

(١) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «لعدم موجب الانتشار».

[التَّمثِيلُ يُفِيدُ الْقَطْعَ ^(١)]

ولما فرغ عن الاستقراء أراد أن يشرع في التمثيل، (و) قال: (التَّنْيِيلُ اسْتِدْلَالٌ بِجُزْئِيٍّ عَلَى جُزْئِيٍّ) آخر (لِأَمْرِ مُشْتَرَكٍ، وَالْفَقَهَاءُ يُسَمُّوهُ قِيَاسًا ^(٢))، وَالْأَوَّلَ أَصْلًا وَالثَّانِيَّ فَرْعًا، وَالْمُشْتَرَكُ عَلَةً جَامِعَةً)، قالوا هو ^(٣) حجة ظنية، وبعضهم شددوا وقالوا دون الاستقراء، والشيخ أفرط في ذلك وقال هو أيضا حجة ضعيفة ^(٤)، وهذا كله من سوء فهم الشيخ وأتباعه، والتصير الطوسي قد انتهى في هذا الأمر حدَّ الْبَلَادَةِ، وظن أنه لا يلزم منه شيء ^(٥)؛ فإننا بينا سابقا ^(٦) أن طريق الإيصال فيه قطعي؛ فإنه راجع إلى القياس، فإن كانت

(١) راجع لهذا البحث: معيار العلم للإمام الغزالي: ١٠٥ - ١١٤، الشمة مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢٤٥/٢، ٢٤٦، تسليد القواعد للإصفهاني: ٨٢٤/٢، ٨٢٥.

(٢) القياس الأصولي الفقهي والتمثيل المنطقي الأرسطي يبدوان كأنهما لا فرق بينهما، والحق أنهما يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما، بالرغم من هذا التشابه الظاهري. ومن أوجه الاختلاف: أن الأصوليين اعتبروا قياسهم موصلا لليقين، وإليه يميل الشارح رحمه الله ميلا شديدا، ورد على ابن سينا والطوسي في قولهما بأنه ضعيف ولا يفيد إلا الظن، ومن الظريف أن يؤيد الشارح موقفه بمذهبه الحنفي المهم بالقياس اهتماما أكثر من سائر المذاهب الفقهية، كما سيأتي من الشارح آنفا. راجع للتفصيل في ذلك مناهج البحث، د/ على سامي النشار: ١١٢ - ١١٥.

(٣) في الأصل «هي»، وفي نقل المطار على الخبيصي (٤١٤) «هو»، وهو الصواب.

(٤) قاله في الإشارات والتنبيهات: ٣٦٩/١.

(٥) انظر مثلا شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي: ٣٧٠/١.

(٦) أراد به ما سبق أن قال في القياس: «الظاهر أنه - أي التمثيل - لا يخرج عن قيد»

مقدماته قطعية تورث القطع، كالقياس المنطقي.

وهل يشك عاقل إذا ثبت أن حكم الجزئي معلول لعلة قطعاً، وهي موجودة في جزئي آخر قطعاً في أن يثبت ذلك الحكم في ذلك الجزئي قطعاً، لا سيما إذا علم قطعاً أن العلة إنما وضعت علة ليتعدى الحكم بها. وإن كانت ظنية تورث الظن، فمن أين ضعف هذه الحجة؟ ولعل الفقهاء - أعلى الله أعلامهم - إنما حكموا بالظنية لأن الأغلب في مقدماته الظن، ومن هنا ترى بعضهم يقدمون بعض التمثيلات على بعض النصوص^(١). وبالجملّة تضعيف هذه الحجة لا يصدر إلا عن انتهي حدّ البلادة، ولا يليق أن يخاطب في المباحث العلمية.

(وَلَا تَبَاتِ الْعِلَّةُ طُرُقُ) مذكورة في أصول الفقه، (وَالْعُمْدَةُ) عند أهل المنطق (الدَّوْرَانُ، وَيُعْبَرُ عَنْهُ بِالطَّرْدِ وَالْعَكْسِ، وَهُوَ الْإِفْتِرَاقُ)، أي افتراق الحكم بالعلة (وُجُودًا وَعَدَمًا، قَالُوا الدَّوْرَانُ آيَةُ كَوْنِ الْمَدَارِ عِلَّةً لِلدَّائِرِ).

لا يخفى عليك أن مجرد الدوران قد يكون في معلولي علة واحدة، وفي المتضايقين، فكيف يكون آية للعلة، بل لا بد لها من التأثير؛ كما قال

= اللزوم؛ لأن حاصله أن هذا الحكم في هذا الجزئي ثابت، كالحرمة في النجس؛ لأنه مشارك للأصل كالخمر في علة الحكم كالإسكار، وكلما هو مشارك للأصل في علة الحكم، فالحكم ثابت فيه، فهذا الجزئي الحكم ثابت فيه، وهذه المقدمات مستلزمة للنتيجة قطعاً. فإن قلت: كونه مشاركاً للأصل في علة الحكم أمر مظنون؛ لجواز كون الأصل شرطاً أو الفرع مانعاً؟ قلت: هذا لا يضر؛ إذ المراد باللزوم كون المقدمتين بحيث لو فرضتا صادقتين لزم صدق النتيجة، لا أن المقدمات والنتيجة صادقات في نفس الأمر، ولا خرج القياس السوفسطائي.

(١) وهم فقهاء السادة الحنفية، رحمهم الله.

الإمام^(١) الهمام، إمام الأئمة سيد الأتقياء والعلماء، وارث رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، إمامنا الأعظم، إمام الكل، الإمام أبو حنيفة الكوفي، رضوان الله تعالى عليه وعلى أتباعه: لا بد في العلة من التأثير، إما في عين الحكم أو نوعه أو جنسه، وبالعكس، ولا يكفي الدوران، بل هو ليس شيئاً^(٢)، ولا سبيل إلى العلم به في الشرعيات إلا إذا ثبت بنص أو إجماع، فقد ظهر من هذا أنهما إذا كانا قطعيين يفيد قطعية العلة البتة.

(والتَّزْيِيدُ، وَيُسَمَّى بِالسَّبْرِ وَالتَّقْسِيمِ، وَهُوَ تَتَبُّعُ الْأَوْصَافِ، وَإِبْطَالُ بَعْضِهَا؛ لِتَعَيُّنِ الْبَاقِي) للعلة. وهذا الطريق حجة بالاتفاق، لكن لا بد في الحصر للأوصاف من الاستعانة بالنص أو الإجماع عندنا في الشرعيات، وإن كان هذا الحصر وإبطال الباقي ظنيين أفاد الظن، وإلا أفاد القطع.

والنصير الطوسي لما تقرر في رأيه الكاسد أن الحق ما كان مخالفاً لسائر الملل والنحل^(٣) من أمة محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم قال: «وهم يطالبون أولاً بكون الحكم معللاً، وثانياً بحصر الأقسام، وثالثاً بالسبر في المزدوجات الثانية فما فوقها، مما يمكن، ولو سلم الجميع لما أفاد القطع أيضاً؛ لأن الجامع إنما يكون^(٤) علة للحكم في الأصل؛ لكونه أصلاً ثم دون الفرع^(٥)، وربما ينقسم إلى قسمين، يكون أحدهما علة [للحكم أينما وقع]، دون

(١) في الأصل «إمام».

(٢) في الأصل «شيء».

(٣) فلسفة الطوسي الفاشلة هذه تناولها جلال المحققين الدواني رَحِمَهُمُ اللَّهُ بالرد والتفنيد في أوائل شرحه على العقائد العضدية، فانظره إن شئت.

(٤) كذا في الأصل، وفي نسخة «اليقين»، بدل «القطع»، و«ربما» بدل «إنما»، كما في الهامش، وهذه النسخة الثانية هي المطابقة لطبعة شرح الطوسي (١/٣٦٩، ٣٧٠).

(٥) كذا في الأصل، وليس في المنقول منه «ثم».

الثاني، وقد اختص الأصل بالأول. ثم إن صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهاناً، والتمثيل بالأصل حشواً^(١).

اعلم: أن الأئمة القائلين بالقياس التمثيلي شرطوا أن لا يكون الأصل مختصراً بالحكم، وأن يعلم أن الحكم معلل بالعلة المعنية، وهي موجودة في الفرع، فإن ثبت هذه الأمور بالقطعيات ثبت الحكم قطعاً، وإن ثبت ظناً ثبت الحكم ظناً، وإن لم يثبت أصلاً لم يصح التمثيل. فقله «وهم يطالبون إلخ» قلنا: نحن نثبت إن تم صح التمثيل، وإلا لا، كما أنك تطالبون بمقدمات أقيستكم، إن صحت صح، وإلا لا.

وقوله «ولو سلم الجميع لما أفاد اليقين» قلنا: إن أراد بعد تسليم قطعية الجميع وقطعية ما شرطوا فذلك سفاهة، وإلا فلا نزاع. وقوله «لأن الجامع إلخ» قلنا: نحن نثبت ذلك فيما يستعمل فيه التمثيل، فإن تم تم، وإلا لا، كما في مقدمات أقيستكم. وقوله «ثم إن صح إلخ» قلنا: ربما لا يثبت عليه العلة إلا بعد ملاحظة الأصل، كما لا يخفى على من تتبع كتب الفقه، فلا حشو^(٢).

والمصنف رحمه الله تبع الشيخ، أو نظر إلى الأقيسة المستعملة كثيراً، وقال: (وَهُوَ يُفِيدُ الظَّنَّ، وَالتَّفْصِيلُ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ^(٣))، فاطلب من الكتب

(١) شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات: ٣٦٩/١، ٣٧٠، وما جعلته بين [] ليس في الأصل، أثبت من المنقول منه.

(٢) وموقف الشارح هذا لقي قبولا وإعجاباً ممن جاؤوا بعده، منهم العلامة المحقق حسن المطار، كما سبق النقل عنه آنفاً، ومنهم المحقق محمد عبد الحق بن فضل الحق

الغيرابادي الهندي في حاشية شرح حمد الله على السلم: ٣٩٩. وهذا هو رأي المصنف في كتابه الأصولي «مسلم الثبوت» أيضاً، وكذا رأي الشارح هنا =

المصنفة فيه ، وتوكل على الله تعالى ؛ فإنه ملهم الصواب .



= هو رأيه في كتابه الأصولي «فواتح الرحموت». وهذا هو نص عبارتهما من المسلم وشرحه الفواتح (٢/٢٤٩): «(وحكمه ثبوت حكم الأصل في الفرع ، والظن به بعد النظر ، لا القطع ، وإن قطع بمقدماته ومواده ، وذلك لأن طريق الإيصال فيه ظني ؛ فإنه لا يرفع احتمال كون الأصل شرطاً) في حكمه وتأثير علته ، (أو الفرع ما نعا) عن الحكم ، فلا يصل إليه الحكم . ولما كان يرد عليه أن القياس إنما ينتج بملاحظة أن كلما توجد العلة يوجد المعلول ، وهذه مقدمة قطعية توجب القطع إن كانت العلة قطعية ، وإذا جوز كون الأصل شرطاً والفرع مانعاً فقد منع عليه العلة ، وكان الكلام عند قطعية المقدمات قال (ولو قطع بكون العلة علة تامة) ، وبني الإنتاج على تلك المقدمة (رجع إلى القياس المنطقي) ، ولم يبق قياساً فقهياً ، (فتفكر) . وهذا الذي قاله المصنف من أن ما قطع بالعلية يرجع إلى القياس المنطقي ، وليس تمثيلاً هو ما قاله غيره أيضاً ، كالإصفهاني في تسديد القواعد: ٨٢٥/٢ .

ولكن الشارح رد على ما تمسك به المصنف في الفواتح قائلاً: «هذا ليس بشيء ؛ فإن رجوعه إلى القياس المنطقي لاشناعة فيه ، بل هو الأحق بالقبول ؛ فإن حاصله يرجع إلى أن النبيذ توجد فيه الشدة المطرية التي هي علة الحرمة ، وكل ما توجد فيه علة الحرمة فهو حرام ، فطريق الإيصال فيه شكل أول قطعي الإنتاج ، وإنما يجيئ الظن من المادة من مظنونة العلة ، فإذا قطع بالعلية وجب القطع البتة» .

(الصناعاتُ الخمسُ^(١))

لَمَّا فرغ المصنف عن مباحث الحجة من حيث الصورة أراد أن يبين نبذاً من أحوالها من جهة المادة^(٢)، ولنبداً بتفسير المبادئ. القضايا التي ينتهي إليها الأقيسة إما أن تفيد تصديقا، أو تأثيرا آخر غير التصديق، الثانية القضايا المخيلة. وما يفيد تصديقا فإما يفيد الظن، فهي المظنونيات، أو يقينا، فإما يقينا جازما مطابقا للواقع، من حيث إنها مطابقة، فهي الواجب قبولها، أو يقينا من جهة الشهرة بين الجمهور، فهي المشهورات، أو من جهة تسليم إمام يوثق به، فهي المقبولات، أو من جهة تسليم أحد المتخاصمين، فهي المسلمات، أو من جهة مشابهة للصواب أو المشهورات، فهي المشبهات، أو من جهة حكم الوهم، فهي الوهميات.

(١) راجع لتفاصيل هذه المباحث: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، مع شرح الطوسي: ٣٤١/١ - ٣٦٣، ٤٦٠ - ٤٧٣، معيار العلم للإمام الغزالي: ١١٨ - ١٣٥، منطق التلويحات للسهروردي: ٦٩ - ٧٣، حكمة الإشراق له: ٤٠ - ٤٢، البصائر النصيرية: ٢١٩ - ٢٢٩، الشمية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢٤٦/٢ - ٢٥٧، المطالع مع شرح القطب: ٢٤٨ - ٢٥١، السعدية: ٣٦٧ - ٣٧٩، تسليد القواعد للإصفهاني: ٨٢٠/٢ - ٨٢٢، حاشية الدواني على شرح الشمية: ٣١٣/٢ - ٣١٥، شرح حمد الله على السلم: ٣٩٨ - ٤٤٠، حاشية المطار على الخبيصي: ٤١٦ - ٤٢٩، البرهان للكليني: ٥٠ - ٥٤.

(٢) اعلم: أن لكل مركب مادةً وصورةً، كالزبر لهُ مادة كالخشب، وصورة وهي الهيئة السريرية. انظر شرح العبد لمختصر ابن الحاجب: ١٦.

وما لا يفيد تصديقا ولا تأثيرا آخر فلا اعتداد به عند أصحاب الصناعات، كالمشكوكات مثلا. والواجب قبولها إما أن يكفي للتصديق بها بقدر الطرفين والنسبة، فهي الأوليات، أو لا يكفي، فإن احتيج إلى وسط لا يغيب عن الذهن بعد تصور الطرفين، فهي الفطريات، والقضايا قياساتها معها، أو إلى وسط يغيب عن الذهن بعد تصور الطرفين، لكن لا يحتاج إلى فكر ونظر، فهي الحدسيات، أو إلى حس، وهي المشاهدات، أو إلى إخبار جماعة لا يصح عند العقل تواطئهم على الكذب، فهي المتواترات، أو إلى تكرار المشاهدات، فهي المعجريات.

فهذه ثلاثة عشر صنفاً^(١)، فالأوليات نحو الكل أعظم من الجزء، والفطريات نحو «الواحد نصف الاثنين»؛ فإن العقل لا يحكم به إلا وهو ملاحظة أنه مشتمل على مثله، والحدسيات نحو «القمر يستضيئ من الشمس»؛ فإن العقل إنما يجزم بها بملاحظة أن نوره يزداد بازدياد المقابلة، وينقص بنقصانها، والمشاهدات وهي إما مشاهدة بحس ظاهر، نحو «النار حارة»، أو بحس باطن، نحو «إن لنا جوعا»، والمتواترات نحو «مكة موجودة»، والمعجريات نحو «السقمونيا تسهل للصِّفراء»^(٢).

(١) وهي: أوليات، مشاهدات، معجريات، متواترات، مقدمات فطرية القياسات (أو القضايا التي قياساتها معها)، وهيات، مشهورات بالحققة، مقولات، مسلمات، مشبهات، مشهورات في الظاهر، مظنونات، مخيلات. وهي تسمى مبادئ القياسات، راجع البصائر النصيرية: ٢٢٠. قال الطوسي في شرح الإشارات (١/٣٤٤): «واعلم أن هذه الضمائم ليست بذاتية؛ فإن الأقسام قد تتداخل باعتباريات.. ولذلك جعلها الشيخ أصنافا لا أنواعا».

(٢) والقياس المؤلف من هذه الستة - وهي أصول البقنيات - يسمى برهانا، والعلم الحاصل من التجربة والحدس والتواتر ليس حجة على الغير. انظر حاشية الدواني على شرح الشمسية: ٣١٤/٢.

والمشهورات وهي^(١) إما مسلمة عند الأنام كافة، نحو «العلم حسن»، ويسمى مشهورات مطلقة، أو عند جماعة مخصوصة، كما عند أهل الهند^(٢) «ذبح الحيوانات مذموم»، ويسمى مشهورات محدودة. وهي ربما تكون صادقة، إما نظرية نحو «كل مُثَلَّثٌ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين»، أو ضرورة نحو «السلب والإيجاب لا يجتمعان»، بل أكثر الأوليات كذا^(٣). وربما تكون كاذبة، كما تقدم في مثل أهل الهند^(٤).

والوهميات، وهي قد تكون صادقة، كأحكام الوهم في المحسوسات،

(١) من هنا إلى آخر هذه الفقرة نقل العطار في حاشية الخبصي (٤٢٣).

(٢) أي الهنادة الوثنيين من أهل الهند، لا جميع أهل الهند.

(٣) قال السهروردي في منطق التلويحات (٧٠): «وهي - أي المشهورات - قضايا، لو خلي العقل وذاته دون أيفة ورحمة وقوى وانفعالات، من عادات وشرائع وآداب لم يحكم بها لذاته، كحكمك بأن الظلم قبيح، وكشف العورة عند الناس قبيح وغير ذلك. ولو قُدِّرَ الإنسان أنه خلق دفعة ولم يستأنس بما وراء اقتضاء عقله لم يحكم بها، بخلاف الأوليات، فمن المشهور أولي، فيحمل على الأولي وما معه، دون العكس»، وراجع أيضا الإشارات مع شرح الطوسي: ٣٥١/١، والبصائر النصيرية: ٢٢٤، والمعيار للغزالي: ١٢٨، وحاشية الدواني على شرح الشمسية: ٣١٤/٢.

(٤) قال القطب في شرح الشمسية إن المشهورات قضايا يعترف بها جميع الناس.....، وعلق عليها عبد الحكيم في حاشيته (٢٥٢/٢) قائلا: «لم يُرَدِّ بالناس الاستفراق الحقيقي؛ إذ لا قضية يعترف بها جميع أفراد الإنسان، بل العرفي، أي من في قرن أو إقليم... أو غير ذلك»، وأنت ترى في ضوء ما بينه الشارح هنا - وكذا كثيرون غيره، كصاحب البصائر النصيرية (٢٢٤) مثلا - ضعف كلام عبد الحكيم هذا، بل لا مانع من حمله على الاستفراق الحقيقي؛ لاتفاق العقلاء كافة - مثلا - على حسن العلم وقبح الجهل، فإن فرض وجود شخص يخالف ذلك فليس من الناس، بل هو من البهائم، ولكن تصاريف الأقدار جعلته يمشي على رجلين، ولعل هذا القسم هو الغالب في زمان عبد الحكيم، فما بالناس في عصورنا هذه! والله المستعان. راجع أيضا العطار على الخبصي: ٤٢٣.

وقد تكون كاذبة، نحو «كل موجود في مكان»^(١). والمقبولات نحو أقوال الإمام الهمام، إمامنا أبي حنيفة، وأقوال أبي يزيد البسطامي رحمهما الله تعالى، وغيرهما من الأئمة. والمسلمات^(٢) والمظنونات^(٣) نحو «كل فاعل مرفوع»^(٤)، والمخيلات^(٥) نحو «زيد قمر»، والمشبّهات، وهي إما مشبهة بالواجب القبول، نحو «مربع النصف نصف مربع الضعف»؛ فإنه ربما يحكم العقل لشيءه أن النصف نصف الضعف، أو بالمشهورات، نحو «كل جسم في مكان» عند المشائين؛ فإنه يحكم به باشتباه أن «كل جسم في حيز»، ونحو «نصّر الأخ الظالم خير»؛ فإن فيه اشتباها بأن «صلة الرحم خير»، أو بالمقبولات، نحو «قتل النفس بالجوع خير»؛ فإن فيه اشتباها بقول العارف جلال الدين الرومي^(٦)، صاحب «المُتَنَوِي» «تقليل الطعام خير»، أو بالمظنونات، نحو «مفعول ما لم يسمَّ فاعله منصوب»، ففيه اشتباه بأن «المفعول منصوب».

(١) كما يقع لأهل التجسيم، وما أكثرهم في هذه الأيام. والقياس المؤلف من الوهميات أو المشبهات - الآتية ذكرها - يسمى سفطة، وسيأتي، ومن هنا لو ذكرهما - أي الوهميات والمشبّهات - معا كان أحسن.

(٢) لو ذكر هذا الصنف - أي المسلمات - مع المشهورات كان أحسن؛ حيث إن القياس المؤلف منهما يسمى قياسا جدليا، كما سيأتي.

(٣) لو ذكر هذا الصنف - أي المظنونات - مع المقبولات كان أحسن؛ حيث إن القياس المؤلف منهما يسمى قياسا خطايا، كما سيأتي.

(٤) كذا في الأصل، ولا يخفى أن هذا المثال ليس مثال المظنونات، بل هو مثال المسلمات، وأما المظنونات فلم يذكر لها مثالا، ومن أمثلتها التي يذكرونها في كتبهم: فلان يطوف بالليل، فهو سارق.

(٥) والقياس المؤلف منها يسمى شعرا، كما سيأتي.

(٦) في الأصل «رومي» بدون الألف واللام.

وإذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحجة إما مفيدة لليقين الجازم المطابق، فهي البرهان، أو لليقين على وجه الشهرة أو التسليم، فهي الجدل، أو للظن فهي الخطابة، أو للتخيل فهي الشعر، أو لليقين الكاذب فهي المغالطة، فهذه خمسة أقسام للقياس، وإذا علمنا ذلك فلنرجع إلى شرح المتن.

(الْأَوَّلُ: الْبُرْهَانُ^(١))، وَهُوَ الْقِيَاسُ الْيَقِينِيُّ الْمُقَدَّمَاتِ. فَإِنْ قُلْتَ: هذا يصدق على الشكل الثاني، المؤلف من موجبتين من اليقينيّات، فالصواب أن يقال: المنتج يقينا؟

قلت: الأشكال الغير المشتملة على شرائطها ليس^(٢) قياسا حقيقة، وإنما يطلق عليها على التسامح.

ثم لما كان في توهم البعض أن اليقينيّات منحصرة في العقليات أزال بقوله: (عَقْلِيَّةٌ [كَانَتْ] ^(٣) أَوْ نَقْلِيَّةٌ؛ فَإِنَّ النَّقْلَ قَدْ يُفِيدُ الْقَطْعَ^(٤))، إذا كان خبر من يتمتع عليه الكذب، كخبر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وأصحابه، وخبر أهل الإجماع. (نَعَمْ، النَّقْلُ الصَّرْفُ لَيْسَ كَذَلِكَ^(٥))؛ إذ لا بد في

(١) عند الحكم، وعند المتكلم يسمى دليلا بالمعنى الأخص. انظر حاشية السيد على شرح الإصفهاني على طوابع البيضاوي: ٤.

(٢) كذا في الأصل، والأولى «ليست».

(٣) ليس في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

(٤) وللإمام الرازي رأي في إفادة النقل اليقين في بعض كتبه كالمحصل (٣١)، ومعالم أصول الدين (٩)، وتابعه عليه أمثال البيضاوي والإيجي، وهو محل انتقاد من قبل كثير من المتأخرين، ولعل المصنف أراد بهذا الكلام رد مقولة الرازي هذه، كما يفهم من شرح حمد الله: ٣٩٨، وانظر أيضا تسديد القواعد للإصفهاني: ٨١٧/٢.

(٥) قال حمد الله في شرحه (٤٠٧): «أراد بالنقل الصرف ما لا يكون مستندا من العقل مستندا إليه، فإنه لا يفيد، وإلا لزم الدور أو التسلسل؛ فإن العلم بصدق مدلول النقل =

القياس من المقدمتين والصورة، والنقل لا يفي بها.

(وَالْيَقِينُ) المستعمل في هذه الصناعة (هُوَ الْإِعْتِقَادُ الْجَازِمُ)، بحيث لا يحتمل النقيض، خرج به الظن، (الْمُطَابِقُ) للواقع، خرج به الجهل المركب، (الثَّابِتُ) الضروري بحيث لا يمكن الزوال، قالوا: خرج به يقين المقلد، وفيه تأمل^(١). وصناعة البرهان ملكة يُقْتَدَرُ بها على تأليف البرهان لتحصيل هذا اليقين.

ثم اعلم: أنه ظن قوم أن لا يقين إلا من البرهان، فمنهم من قال: لا يمكن تحصيل اليقين من البرهان، وما هو مستعمل في العلوم ليس برهانا، وإلا لزم التسلسل؛ فإن مقدماته يجب أن تكون يقينية؛ إذ لا يقين من غير اليقينية، وهكذا يتسلسل. ومنهم من اعترف بالبرهان، وقال يستدل على مقدماته بالدور، بأن يحصل مطلوب من مقدمات، ويحصل تلك المقدمات بمقدمات آخر، ثم يرجع ويثبت تلك المقدمات بأصل المطلوب، فلا تسلسل^(٢)، ويلزمهم المصادرة على المطلوب الأول والتقدم على نفسه؛ لأن موقوف الموقوف موقوف.

= موقوف على العلم بصدق المخبر، كالرسول مثلا، وهو إن كان مستفادا من النقل أيضا لزم الدور أو التسلسل، وإن كان مستفادا من العقل فلم يكن نقليا صرفا.

(١) قال في منتهى «وجهه ظاهر؛ فإنه لا دليل لهذه الدعوى، وقد اتفق الأئمة الأربعة المجتهدون الكرام أن إيمان المقلد مقبول وباق إلى الأبد، لا شك فيه».

(٢) من أول هذه الفقرة إلى قول الشارح «لا يحصل إلا بالبرهان» في الفقرة الثانية نقله المطار في حاشية الخيصي (٤١٧) بدون اختلاف يذكر، إلا في موضع، أضع نصه هنا حتى تقارنه بما هنا: «وقال يستدل على مقدماته بالدور، بأن يحصل المطلوب من مقدماته، ويحصل تلك المقدمات بمقدمات آخر، ثم يرجع ويثبت تلك المقدمات بأصل المطلوب، فلا تسلسل، ويلزمه المصادرة على المطلوب الأول».

وهذا كله إنما نشأ من ظنهم الكاسد أن اليقين لا يحصل إلا من البرهان، بل ههنا مقدمات يقينية بنفسها، ينتهي إليها البرهان. نعم، العلم اليقيني بالنظريات لا يحصل إلا بالبرهان، وأشار المصنف إلى تلك المقدمات بقوله:

(وَأُصُولُهَا^(١) الْأَوَّلِيَّاتُ، وَهِيَ^(٢): مَا يَجْزِمُ الْعَقْلُ فِيهَا بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِ الطَّرَفَيْنِ، نَظَرِيًّا) كان الطرفان، (أَوْ بَدِيهِيًّا^(٣))، وَتَقَاوُثَ جَلَاءَ وَخَفَاءَ، حَسْبَ تَصَوُّرِ الطَّرَفَيْنِ، (وَبَدَاهَةُ الْبَدِيهِيِّ كَعِلْمِ الْعِلْمِ مِنْهَا، وَهُوَ الْحَقُّ).

ظن قوم أن بداهة البديهي ضرورية، واختاره المصنف وشدّد، حتى عدّ من الأوليات، واستدلوا عليه بأن الذهن إذا التفّت إلى كيفية حصوله، فإن وجد حصوله بالنظر علم نظرية، وإن وجد حصوله بلا نظر علم بداهة، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل. ورد بأنه يجوز أن يكون شيء حصل من غير نظر، وحصل الأشياء الأخر من نظر، ونسي المقدمات وتطاوّل الزمان، ونسي كيفية الحصول، وحينئذ يحتاج إلى الدليل.

وأيضاً يجوز أن يكون البديهي خفياً، فأزيل الخفاء بالتنبيه على هيئة شكل من الأشكال، ثم اشتبه الحال بعد تطاول المدة أن هذه الهيئة للتنبيه أو القياس، فحينئذ يحتاج إلى الدليل. وقس عليه التصورات الضرورية.

وقال بعض أجلة المتأخرين: إن التصور النظري إنما يحصل بالكنه، وفيه تصور واحد متعلق بالحد أولاً وبالذات، وبالمحدود ثانياً وبالعرض، والحد

(١) كذا في المتن، ولو قال «وأصوله» كان أحسن؛ لأن الضمير المجرور يرجع إلى اليقين، أو القياس اليقيني، ويمكن تأويله أيضاً باليقينيات، وإن لم يسبق ذكره صريحاً، ولكنه مفهوم من السياق.

(٢) في بحر العلوم «وهو»، والمثبت من حمد الله.

(٣) المتن هكذا في بحر العلوم، وفي حمد الله «بديهياً أو نظرياً».

التفصيلي مرآة لملاحظة المحدود المجل، بخلاف البديهي، فإذا التفت النفس يعلم بالضرورة نظرية إن كان هناك صورة مفصلة، وإلا بديهية، فلا اشتباه. وهذا موقوف على أن صورة المحدود لا تحصل، وقد مر مع ما فيه، فتذكر.

ثم إن المصنف عدّ علم العلم أيضا منها، فإن أراد علم العلم الذي قام بالنفس فهو حضوري، لا يتصف بالبدهية والنظرية كما مر، وإن أراد علم ماهية العلم ضروري فهو باطل، كيف ولم يعلم بعد، وإنما علمت بعض وجوهه، وقد مر الكلام فيه، وإن أراد أن علم هذه القضية نحن عالمون بما نعلم فلعله حق. هذا، والله أعلم.

(وَالْفَطْرِيَّاتُ، وَهِيَ مَا يَفْقَرُ إِلَى وَاسِطَةٍ لَا تَغِيبُ عَنِ الذَّهْنِ) بعد تصور الطرفين، (وَتُسَمَّى قَضَايَا قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا^(١))، وَالْمُشَاهَدَاتُ إِمَّا بِحِسِّ ظَاهِرٍ، من السمع والبصر والذائقة واللامسة والشامة، (وَهِيَ الْحِسِّيَّاتُ، أَوْ بِحِسِّ بَاطِنٍ^(٢))، لعله أراد به قوة سوى الحس الظاهر لتدخل قوة العاقلة للنفس، (وَهِيَ الْوُجْدَانِيَّاتُ^(٣))، وَمِنْهَا)، أي بعض الوجدانيات (الْوَهْمِيَّاتُ فِي الْمَحْسُوسَاتِ).

(١) قال ابن سينا في الإشارات (٣٥٠/١): «هي قضايا، إنما يصدق فيها لأجل الوسط، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن، فيحوج فيه الذهن إلى طلب، بل كلما أخطر حد المطلوب بالبال خطر الوسط بالبال، مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة».

(٢) قال السعد في شرح العقائد النسفية (٢٦): «وأما الحواس الباطنة التي تتبعها الفلاسفة فلا تتم دلالتها على الأصول الإسلامية»، قال المولى الخيالي معلقا عليه (٢٦): «فإنها مبنية على أن النفس لا تترك الجزئيات المادية بالذات، وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين، والكل باطل في الإسلام».

(٣) قال صاحب المواقف (١٢٤/١): «إنها قليلة النفع في العلوم؛ لأنها غير مشتركة، فلا تقوم حجة على الغير». وقال شارح المواقف (١٢٤/١): «الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم، وهما يقومان حجة على الغير».

الوهم قوة في الدماغ تدرك المعاني الجزئية التي لا يدركها الحواس، كالعداوة في الذئب، والمُطوّفة في الأب، وما يصدق بهذه الحاسة يسمى وهميات، والوهم سلطان القوى، له تصرف على سائر المعقولات، حتى إنه ربما يعارض العقل، ويوقعه في الغلط، فالتصديق الذي يتعلق بالمحسوسات بواسطة الوهم يكون صادقا مطابقا، كحكمه بأن في الذئب عداوة، وبأن الكرة إذا تحركت على نفسها أحدثت من حركتها كل نقطة دائرة، فهذا حكم العقل بواسطة الوهم صادق. والتصديق الذي تعلق بغير المحسوسات بوساطته يكون كاذبا، كحكمه بأن كل موجود في مكان، فالقسم الأول من الوجدانيات.

(وَمِنْهَا^(١)) مَا تَجِدُهُ نِفْثُونًا، لَا بِآلَاتِنَا، من أحوال النفس والآلات، كالحكم بأن القضية ليس فيها نسبة سوى النسبة التامة الحاكية. فلعلك تظننت بأن المشاهدات على ثلاثة أصناف، الأول ما يدرك بالحواس الظاهرة، الثاني ما يدرك بالباطن، ومنها الوهميات في المحسوسات، الثالث ما يدرك نفوسنا، والأخيران يسميان وجدانيات^(٢). ثم ليس كل تصديق يحصل بالحواس من المشاهدات، بل لا بد فيها من حكم العقل أيضا وقبولها، وإلا لكان قولنا للسراب إنه ماء يصير من المشاهدات، وكذا سائر أغلاط الوهم والحس^(٣). هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب العليم الخبير.

(وَالْحَقُّ أَنَّ الْحِسَّ لَا يُفِيدُ إِلَّا حُكْمًا جُزْئِيًّا)؛ فإن الحس لا يدرك إلا

(١) أي من الوجدانيات.

(٢) نقل العطار في حاشية العطار (٤١٨) كلام الشارح هذا المتعلق بتقسيم المشاهدات إلى ثلاثة أصناف، وفي نقله «... الثاني ما يدرك بالباطنة، ومنها الوهميات، الثالث ما تدركه نفوسنا...».

(٣) هذا الكلام أيضا نقله العطار (٤١٨) من غير اختلاف.

الجزئيات^(١)، (وَالْمُنْكَرُونَ لِإِقَادَتِهِ)، أي إفادة الحس العلم مطلقاً (صُمَّ وَغُنِّي^(٢))؛ فإنهم لما أنكروا علم البصر والسمع صاروا كأنهم لا يبصرون ولا يسمعون، فوجودهما كلا وجود. والحاصل أن إفادة الحس العلم من الضروريات، ولا يليق بحال عاقل أن ينكره، لا سيما من له الحواس.

ثم إن المحسوسات هل تقع مقدمة برهانية أم لا؟ قالوا: لا تقع؛ لأنها علوم جزئية زائلة بزوال الحس، فلا تفيد تصديقاً جازماً ثابتاً، فتأمل فيه. نعم، للعقل أن يأخذ أمراً كلياً مشتركاً في المحسوسات^(٣) بمعونة الحس، ويحكم عليه حكماً حكم الحس على الجزئيات المحسوسة جزئيتها، وغير ذلك^(٤)، فهذا الحكم يقع مقدمة في البرهان، فللحس مدخل ما.

وهنا طريق آخر، هو: أنك قد علمت في بحث الكليات أن الجزئيات

(١) قال الطوسي في شرح الإشارات (١/١): «والأحكام الحسية جميعها جزئية؛ فإن الحس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي، استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله».

(٢) لقد قدح طوائف من أهل الباطل في إفادة الحيات العلم، بل في البديهيات أيضاً، ولهم في ذلك شبه وخيالات، يوردها المتكلمون في كتب الكلام، ويردون عليها. وأما القدح في الحيات فينسب إلى أفلاطون وأرسطو وجالينوس وبطليموس، وفي نسبة إليهم تردد أو تأويل صحيح، وإلا فإليها تنتهي علومهم، فيكون القدح الحقيقي فيها قدحاً في علومهم التي يفتخرون بها. انظر لشبه القادحين في الحيات والجواب عليها البرهان لإمام الحرمين: ١١٣/١ - ١١٥، شرح المواقف: ١٢٦/١ - ١٤٥، شرح العقائد النسفية: ٢١، ٢٢، فوائح الرمحوت بشرح مسلم الثبوت: ٢٣/١.

(٣) نقل المطار في حاشية الخيضي عبارة الشارح من قوله «ثم إن المحسوسات» إلى آخر الفقرة، وفي نقله «بين المحسوسات» بدل «في المحسوسات».

(٤) كذا في الأصل، وفي نقل المطار: «... على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك»، ولعل في الأصل تصحيحاً.

المادية كما تحصل صورها في الحس، فتدركها، كذلك قد يحصل في العقل المجرد، إما من غير حصولها في الحواس، كما في علمه تعالى - جل مجده - أو بعد الحصول فيها، كما في أنفسنا، وبذلك ينكشف الجزئي كما هو، وإن كانت من حصولها في نفس غير آية عن الشركة، لكن معلومها آب عنها، فالحكم الذي يحكم العقل بعد جعلها مرآة لملاحظتها على ذلك الجزئي تصديق جازم ثابت، ويجوز أن يقع مسألة برهانية ومقدمة برهانية.

فإن قلت: فما الدخل للحس؟

قلت: ربما لا يُصدق بالحكم على الجزئي إلا بعد حكم الحس عليه، فحكم الحس مُعَدُّ لحكم العقل. هذا، والله أعلم، والعلم عند علام الغيوب.

(وَالْحَدَسِيَّاتُ، وَهِيَ)، أي الحدس (شُوحُ الْمَبَادِي الْمُرْتَبَةِ دَفْعَةً)، وفروا بين الحدس والفكر أن^(١) في الفكر يتدرج الذهن بعد تصور المطلوب في تحصيل المبادئ، فيحصل القضايا، ثم يأخذ منها ما يناسبه، فيرتب كذلك، أي تدريجاً، فيحصل المطلوب. وفي الحدس ينتقل الذهن من المطلوب إلى المبادئ المرتبة دفعة، إما بعد تعب أو لا، فيحصل المطلوب عفيه دفعة. وهذا يرشدك إلى أن النفس قد تلتفت في آن واحد إلى قضيتين^(٢). والعلم الحقيقي المطابق عند العليم الخبير.

(وَلَا يَجِبُ) في الحدس (الْمُشَاهَدَةُ) مرة، (فَضْلًا عَنْ تَكَرُّرِهَا، كَمَا قِيلَ^(٣)) في «شرح الإشارات».....

(١) كذا في الأصل، والأولى «بأن».

(٢) من هنا أيضاً ينقل المطار في حاشيته على شرح النخبي: ٤٢٠.

(٣) قال وَتَلَفَّتْ في المنهية (ص: ٢٥٢) نقلاً عن شرح حمد الله على السلم (ص: ٤١١) =:

للتصير الطوسي^(١)؛ (فَإِنَّ الْمَطَالِبَ الْعَقْلِيَّةَ)، التي لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا، ولا يتال الحس حُكْمَه، (قَدْ تَكُونُ حَدِيثِيَّةً)، ولا يمكن المشاهدة هناك^(٢).

(وَالْتَجَرُّبِيَّاتُ، وَلَا بُدَّ مِنْ تَكَرَّرِ فِعْلٍ؛ حَتَّى يَحْصَلَ الْجَزْمُ^(٣))، والسر في إفادتها العلم أن الذهن يتقل من مشاهدة الجزئيات، ووجدان حكم واحد عليها دائما أو أكثر إلى أن طبيعتها علة له، أو ملازمة للعلم؛ لأن الاتفاقيات لا تكون أَكْثَرُ أو دائما^(٤)، فيحكم بأن كل فرد من أفراد هذه الطبيعة محكوم عليها

= «قال السيد في شرح المواقف: ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات، والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السبب مجهول الماعية، فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا، هو أنه لو لم يكن لعل لم يكن دائما ولا أكثرها [وفي المنهية هنا خطأ، صححته طبقا لما في الأصل المنقول منه]، وأن السبب في الحدسيات معلوم السبب والماعية معا، فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلافات العلل في ماديانها، اهـ. والحق ما قال المصنف إن المطالب العقلية، أي التي لا استمداد فيها ولا في مبادئها من الحس قد تكون حدسية لتسوح مبادئها للنفس دفعة، بل المطالب النظرية كلها، سواء كانت عقلية أو حسية، كلها حدسية عند حصول القوة القدسية، والفرق بينها وبين الفطريات أن المبادئ في الفطريات لازمة لمطالبها عن قصد تحصيلها، ولا يحصل إلا بعد الحركة الفكرية، كما فيمن لا يكون تلك المطالب حدسية بالنسبة إليه، وقد يحصل بلا حركة فكرية، لكن بعد شوق وتعب؛ فإن الحدس يختلف كيفية وكمية باختلاف أذهان الأشخاص، فالأولى أن يعد الفطريات من الحدسيات، فندبر». راجع أيضا عبد الحكيم على شرح الشمية: ٢٤٩/٢، ٢٥٠.

(١) انظر شرح الإشارات للطوسي: ٣٤٨/١.

(٢) هذه الفقرة بأكملها - متنا وشرحا - نقلها العطار في حاشية الخيصي: ٤١٩.

(٣) قال الإمام الغزالي في المعيار (١٢٢): «ولا ينضبط عدد المرات، كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر، فإن كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر».

(٤) قال الإمام الغزالي في المعيار (١٢٢): «لو كان هذا الأمر اتفاقا أو عرضيا غير لازم».

بهذا الحكم ويصدق به، كَالسَّقْمُونِيَّاتِ؛ فإنه شوهد أكثر أفرادَه بحيث إذا أُكِلَ أَشْهَلُ الصَّفراءِ، بشرط كون مادته قابلة، فانتقل إلى أن طبيعتها علة أو ملازمة للعلة، فحكم أن كل سقمونيا في بلادنا منهل للصفاء.

وهذا بخلاف الاستقراء؛ فإن فيه مشاهدة أكثر أفراد كلي موصوف بحكم من غير انتقال إلى العلة، فيظن أن الحكم ثابت لكل فرد منه، كما إذا وجد أكثر الفواعل مرفوعةً حكم أن كل فاعل مرفوع ظناً. هذا هو الفرق بين التجربة والاستقراء، كذا في «الشفاء»^(١). وقال النصير الطوسي^(٢): الحدس والتجربة سواء، إلا أنه في التجربة يعلم العلة إجمالاً، ولذا يكون في جميع المجربات

= لما استمر في الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه، وعدته نادراً، وطلبَتْ له سبباً عارضاً مانعاً. هذا، وقد أحاب في المعيار (١٢٣) عن الإشكال المترتب على قول الأشاعرة: إن جز الرقبة مثلاً ليس سبباً للموت، وإنما هو - أي الموت - يخلق الله تعالى عند حصول الجز، أجاب عنه باختصار قائلاً: «ليس في العقلاء من يشك فيه - أي في حصول الموت عند حز الرقبة - .. وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره، أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى؛ لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبدل والتغيير فهو نظر في وجه الاقتران، لا في نفس الاقتران. فليفهم هذا، وليعلم أن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه».

(١) قال السهروردي في حكمة الإشراف (٤١): «وليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة، فإذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم فنعلم أن حكماً على كل إنسان «بأنه إذا قُطِعَ رأسه لا يعيش» ليس إلا حكماً على كلي بما صودف في جزئياته الكثيرة؛ إذ لا مشاهدة للكل، والاستقراء قد يفيد اليقين إذا اتحد النوع، كما في المثال المذكور، وإذا اختلف قد لا يفيد اليقين، كحكمك «بأن كل حيوان يحرك لئلاً مضغاً فكذلك الأسفل» استقراء بما شاهدت، ويجوز أن يكون حكم ما لم تشاهده - كالتمساح - بخلاف ما شاهدته».

(٢) في شرح الإشارات: ٣٤٨/١.

قياس واحد، وفي الحدس يعلم بخصوصها، ولذا يكون في كل حدس قياس على جذوة، وقد رده المصنف سابقاً.

ثم إن التجربة لا بد فيها من أن يراعى قيود شوهذ الجزئيات معها، فمزن شاهد الزنجي أسود لا بد أن يحكم أن كل إنسان زنجي أسود، لا أن كل إنسان أسود؛ فإن الذهن إنما ينتقل إلى عليّة ما وجد فيه الحكم، أو ملازمته إياها، دون ما هو أعم، كذا في «الشفاء» أيضاً. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

(وَقَدْ نَازَعَ بَعْضُهُمْ فِي كَوْنِهَا)، أي التجريبات (مِنَ الْيَقِينِيَّاتِ)؛ زعما منهم عدم الفرق بينهما وبين الاستقرائيات، (كَالْحَدْسِيَّاتِ)، أي كما أنهم زعموا أن الحدسيات أيضاً غير مفيدة للعلم اليقيني، ولعل إنكار التجريبات من جملة إنكار الضروريات، وأما الحدسيات فحالها لا يعلم إلا من له حدس. والعلم الحق عند العليم الخير.

(وَالْمُتَوَاتِرَاتُ، وَهُوَ^(١))، أي التواتر (إِخْبَارُ جَمَاعَةٍ يُحِيلُ الْقَلْبَ تَوَاطُّعُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَتَعْيِينُ الْقَدَرِ^(٢))، أي عدد الجماعة (لَيْسَ يَشْرُطُ) في التواتر، (بَلِ الضَّابِطَةُ) فيه (مَبْلَغُ يُفِيدُ الْيَقِينَ)، وهو يختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والوقائع، ولعل هذا ضروري عند ذي فهم، ومع ذلك خولف فيه،

(١) كذا في بحر العلوم، وفي حمد الله «وهي»، ولكل وجّة.

(٢) من هنا إلى أكثر من عشرة أسطر ينقلها المطار في حاشية الخبيصي (٤٢٠، ٤٢١)، ولكن دون العزو إلى السلم وشرحه، على خلاف عادته. ثم هذا الضبط هو الذي قاله ابن سينا في الإشارات (٣٤٩/١) والسهوردي في منطق التلويحات (٧٩) والقطب في شرح الشية (٢٤٩)، والسعد في السعدية (٣٧١)، وصاحب البصائر النصرية: ٢٢٢ من المناطقة، وكذا الأصوليون المحققون أيضاً.

فَقِيلَ أَفْهَ أَرْبَعَةً، وَقِيلَ خَمْسَةً، وَقِيلَ سَبْعَةً، وَقِيلَ عَشْرَةً، وَقِيلَ أَرْبَعُونَ، وَقِيلَ خَمْسُونَ، وَقِيلَ ثَلَاثُمِائَةً، وَالْحَقُّ مَا ذَكَرَ، وَالتَّفْصِيلُ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ^(١).

(نَعَمْ، لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ) شَرْطَيْنِ، أَحَدُهُمَا (الْإِنْتِهَاءُ^(٢)) إِلَى الْحِسِّ، فَلَا تَوَاتُرَ فِي الْعَقْلِيَّاتِ. فَإِنْ قُلْتِ: قَدْ اسْتَدَلَّ السَّلَفُ وَالْخَلْفُ بِالتَّوَاتُرِ عَلَى كَوْنِ الصَّلَاةِ فَرَضًا، وَأَنَّ السَّاعَةَ حَقٌّ، وَعَذَابُ الْقَبْرِ حَقٌّ، وَالشَّفَاعَةُ حَقٌّ، مَعَ كَوْنِهَا عَقْلِيَّاتٍ صَرَفًا؟

قُلْتِ: لَا يَسْتَدِلُّ بِالتَّوَاتُرِ عَلَى هَذِهِ الْأُمُورِ، بَلْ يَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى وَجُودِ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَسَلَّمَ، الدَّالِّ عَلَيْهَا دَلَالَةً قَطْعِيَّةً، وَهُوَ مَسْمُوعٌ مُحْسُوسٌ، وَيَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى تِلْكَ الْأُمُورِ؛ لَكَوْنِ الْمَخِيرِ بِهَا صَادِقًا مِنْ غَيْرِ رَيْبٍ وَارْتِيَابٍ.

(و) ثَانِيَهُمَا (مُسَاوَاةُ الطَّرْفِ الْوَسْطِ^(٣))، بَأَن يَكُونَ فِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ مَبْلَغٌ يُحِيلُ الْعَقْلَ تَوَاطُنَهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، لَا كَادِعَاءِ الْيَهُودِ^(٤) تَوَاتُرَ قَتْلِ عَيْسَى

(١) انظر مثلا المتصفى للإمام الغزالي: ١٣٢/١ - ١٤٠، المحصول: ٢٢٧/٤ - ٢٧٠، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ١٣٢ - ١٣٦، الإبهاج للتاج السبكي: ١٨١٥/٥ - ١٨٤٤، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ١١٠/٢ - ١٢٠.

(٢) فيه تغيير إعراب المتن، وقد أشرت إلى ما فيه قبلاً.

(٣) المتن هكذا في بحر العلوم، وهو في حمد الله: (نَعَمْ، يَجِبُ الْإِنْتِهَاءُ إِلَى الْحِسِّ، وَمَسَاوَاةُ الطَّرْفِ الْوَسْطِ).

(٤) قال السعد في شرح العقائد النسفية (٣٠): «وَأَمَّا خَيْرُ النَّصَارَى بِقَتْلِ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْيَهُودُ بِتَأْيِيدِ دِينَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ...»، وقال في التلويح (٤/٢): «وَأَمَّا مِثْلُ خَيْرِ الْيَهُودِ بِقَتْلِ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَأْيِيدِ دِينَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ...»، فقال الخيالي في حاشية شرح النسفية (٣٠): «فَرَّهْمُ مِنْهُ أَنَّ الْخَيْرَ بِمَعْنَى الْإِخْبَارِ وَإِضَافَتِهِ إِلَى الْمَفْعُولِ - أَيْ لِطَبَاقِ صَنِيعِ التَّلْوِيحِ - فَاتِحِجٌ إِلَى تَحْمُلِ تَقْدِيرٍ فِي قَوْلِهِ «وَالْيَهُودُ»، لَكِنْ بَعْضُ النَّصَارَى مَعَ الْيَهُودِ فِي اعْتِقَادِ الْقَتْلِ، كَمَا أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي الْكَشَافِ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى التَّحْمُلِ».

- عليه وعلى نبينا وآله وأصحابه الصلاة والسلام - وقول^(١) موسى أنه «لا نبي بعدي»، ولا كادعاء الروافض تواتر نص تسليم الخلافة إلى أمير المؤمنين على كرم الله وجهه ودعواه ذلك، لكن لم يظفر؛ فإن هذه الأقوال قد وضعها في بدأ الأمر جماعة قليلة، ثم نقل^(٢) عن الواضعين تواترا.

ثم إن الفلاسفة وجمهور أهل الحق^(٣) اتفقوا على أن المتواتر يوجب العلم بالضرورة^(٤)، لكن الإمام حجة الإسلام منا زعم أنه من الفطريات، خلافا للجمهور، وليس قوله بعيدا. وذهب شذمة قليلة من الروافض وبعض منا إلى أنه يفيد بالنظر^(٥)، وهو قول باطل؛ فإن الضرورة حاكمة بأن تلك الجماعة إذا أخبر بخبر يصدق العقل من غير إعمال فكر وروية، وإنكاره مكابرة. والكلام في أنها هل تقع مقدمة برهانية، أم لا؟ يعرف بما ذكر في المحسوسات.

(١) معطوف على «قتل».

(٢) كذا في الأصل، والأولى «نقلت».

(٣) كذا في الأصل، وفي هامشه نسخة «الشرع» بدل «الحق».

(٤) وهو رأي الإمام (المحصول: ٢٣٠/٤)، والبيضاوي (المنهاج: ١٨٢٠/٥)، وابن الحاجب (مختصر المنتهى: ١٣٣) وغيرهم، والتحقيق عند التاج السبكي (الإبهاج: ١٨٢١/٥) أن الغزالي منهم، خلافا لما نقله عنه الإمام والبيضاوي. ولا أدري ما المراد بكلام الشارح أن الغزالي عده من الفطريات، ولم يذكر ذلك في كتابه فوائح الرحموت، وأنا بعد التسع لم أجد ما نسب إلى الغزالي في المتنصفي، ولكن العصد في شرح المختصر (١٣٣) قال: «وميل الغزالي إلى إثبات قسم ثالث»، والله أعلم.

(٥) وهو رأي الكمي وأبي الحسين البصري من المعتزلة، وإمام الحرمين (البرهان: ١٣٢/١)، (٥٧٩) منا، وتوقف المرتضي الرافضي المعتزلي، والآمدني (الإحكام: ١٩/٢) منا. هذا، وقد انتهى التاج السبكي إلى أنه لا خلاف في المسألة بين هؤلاء. راجع الإبهاج: ١٨٢٣/٥، وجمع الجوامع: ١٢٢/٢، شرح لب الأصول للشيخ زكريا: ٩٦.

([وَهَذِهِ الثَّلَاثُ الْأَخِيرَةُ^(١) لَا تَنْتَهِي حُجَّةٌ عَلَى الْغَيْرِ إِلَّا بَعْدَ الْمُشَارَكَةِ^(٢)]). وَحَصَرَ الْمَقَاطِعَ بَعْضُهُمْ^(٣) فِي الْبُدِيهَاتِ وَالْمُشَاهَدَاتِ، وَلَهُ وَجْهٌ مَّا؛ فَإِنَّ الْفَطْرِيَّاتِ وَإِنْ كَانَتْ فِيهَا وَاسِطَةٌ، لَكِنْ لَمَّا كَانَتْ لَازِمَةً لِتَصَوُّرِ الْطَرَفَيْنِ، فَكَأَنَّهُمَا كَافِيَانِ فِي التَّصْدِيقِ، فَأُدرِجَتْ فِي الْأَوَّلِيَّاتِ، وَالْبَوَاقِي لَمَّا كَانَ لِلْحَسِّ وَالْمُشَاهَدَةِ مَدْخَلٌ فِيهَا، عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ، أُدرِجَتْ فِي الْمُشَاهَدَاتِ؛ تَقْلِيلًا لِلْأَقْسَامِ.

(ثُمَّ الْأَوْسَطُ^(٤)) لَا يَدُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةٌ لِلْحَكْمِ فِي الذَّهْنِ، فَهُوَ مَعَ ذَلِكَ (إِنْ كَانَ عِلَّةً لِلْحَكْمِ فِي الْوَاقِعِ)، أَيْ لثُبُوتِ الْأَكْبَرِ لِلْأَصْغَرِ، سَوَاءٌ كَانَ عِلَّةً لَوْجُودِ الْأَكْبَرِ فِي نَفْسِهِ، أَوْ لَا (فَالْإِزْهَانُ) الْمُشْتَمِلُ عَلَيْهِ (لِمَيٍّ)، وَيُسَمَّى بَرَهَانًا مُطْلَقًا أَيْضًا، (تَوَالًا) يَكُنْ عِلَّةً لَهُ فِي الْوَاقِعِ، بَلْ فِي الذَّهْنِ فَقَطْ (فَاتِمِّيٍّ، سَوَاءٌ كَانَ) الْوَسْطُ (مَعْمُولًا [لِلْحَكْمِ فِي الْوَاقِعِ]^(٥))، وَيُسَمَّى ذَلِيلًا، أَوْ لَا يَكُونُ مَعْمُولًا، بَلْ كِلَاهُمَا مَعْمُولًا عِلَّةً ثَالِثَةً، أَوْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةُ الْعِلِيَّةِ.

ثُمَّ هَذَانِ التَّعْرِيفَانِ لِلْبَرَهَانِ اللَّمِّيِّ وَالْإِنِّيِّ لَا يَتَنَاوَلُ^(٦) مَا كَانَ مِنْهُ عَلَى هَيْئَةِ الْقِيَاسِ الْإِسْتِثْنَائِيِّ، كَمَا لَا يَخْفَى، فَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ: الْبَرَهَانُ إِنْ كَانَ

(١) وهي التجربة والحدس والتواتر، وقد نقلنا هذه المسألة عن الدواني سابقا.

(٢) «فلا بد أن لا يشنع جاحدها على سبيل المناكرة» (حمد الله: ٤١١)، يعني وأما الجاحد بعد المشاركة فيها لمن حصل له العلم عن طريقها فهو مكابر.

(٣) ما بين [] ليس في بحر العلوم، وهو متن في حمد الله.

(٤) «وهو الإمام»، شرح حمد الله على السلم (٤١١).

(٥) انظر لهذا المبحث الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٤٨٥/١ - ٤٨٨،

منطق التلويحات للسهروردي: ٧٥.

(٦) ما بين [] متن في حمد الله، وهو من كلام الشارح في بحر العلوم.

(٧) كذا في الأصل، والأولى «لا يتناولان»، أو يقدر «لا يتناول كل منهما».

الأوسط سوى الاستثنائي^(١) علة للحكم في الواقع فلمي، وإلا فإني فيهما.
 ([وَالْإِسْتِدْلَالُ بِوُجُودِ الْمَفْعُولِ لِغَيِّهِ عَلَى أَنَّ لَهُ عِلَّةً مَّا] ^(٢))، أو علة
 واجب الوجود (كَقَوْلِنَا «كُلُّ جِسْمٍ مُؤَلَّفٌ، وَكُلُّ مُؤَلَّفٍ فَلَهُ مُؤَلِّفٌ» ^(٣))،
 وكقولنا «الأجسام ممكنة، وكل ممكن له سبب واجب الوجود، حي عليم قدير
 مريد» إلى غير ذلك برهان ([لِمَيَّ] ^(٤))، وَهُوَ الْحَقُّ، فَإِنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي بُرْهَانِ الْمَمِّ
 عَلَيْهِ الْأَوْسَطُ [وَمَا فِي حُكْمِهِ] ^(٥) لِيُثْبِتَ الْأَكْبَرَ لِلْأَصْغَرِ، لَا لِيُثْبِتَهُ فِي نَفْسِهِ،
 وَيَبَيِّنَهُمَا بَوْنٌ بَيِّنٌ)، والأول متحقق فيما نحن فيه؛ فإن ثبوت المؤلف للمؤلف
 بواسطة اللام معلول للتأليف، وإن لم يكن وجوده في نفسه معلولا منه،
 والأظهر ما قال الشيخ.

وأما المثال الآخر، وهو أن كل جسم مؤلف، وكل مؤلف فله مؤلف،
 فالمحمول فيه أن له مؤلفا لا المؤلف، فليس المحمول علة؛ لأن العلة هو
 المؤلف، لا أن له مؤلفا، وليس المؤلف هو الحد الأكبر، بل أن له مؤلفا،
 فهذا هو محمول على الأوسط الذي هو المؤلف؛ فإنك تعلم أن المؤلف
 يوصف بأن له مؤلف، ولا يقال إن المؤلف مؤلف ثم ذو المؤلف أولا للمؤلف
 ثم للمؤلف من الهولي والصورة، سواء كان مقوما للمؤلف منهما أو لازما
 تابعا له، وإذا لم يكن ذو المؤلف إلا للمؤلف فهو لما تحت المؤلف بسبب

(١) كذا في حمد الله، وفي هامشه نسخة «أوسطه أو استثناءه» بدل «الأوسط سوى الاستثنائي»، والله أعلم.

(٢) ما بين [] متن في بحر العلوم، وهو من كلام الشارح في حمد الله.

(٣) المتن هكذا في حمد الله، وهو في بحر العلوم «ولكل مؤلف مؤلف».

(٤) ما بين [] متن في حمد الله، وهو من كلام الشارح في بحر العلوم.

(٥) ما بين [] ليس موجودا في حمد الله، وهو في بحر العلوم متنا.

المؤلف، على ما عرفت فيما سبق، فيكون اليقين حاصلًا لعله، ويكون المؤلف علة لوجود الحكم، وإن كان جزء من ذي المؤلف هو المؤلف علة للمؤلف، اهـ.

(وَهَهُنَا شَكٌّ، وَهُوَ أَنَّ الشَّيْخَ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ بِمَا لَهُ سَبَبٌ لَا يَخْضُلُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِ)، فما لم يعلم سببه لا يحصل علمه اليقيني، فيلزم منه بطلان البرهان الإنبي الذي يستدل فيه من المعلول على العلة، أو من أحد معلولي علة على الآخر، (و) ذهب أيضا إلى أن (مَا لَيْسَ لَهُ سَبَبٌ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ)، فلا يحتاج في إثباته إلى البرهان، (أَوْ مَا يُوسَّ عَنْ تَبَيَّنِهِ بِوَجْهِ يَقِينِيٍّ)، فلا يمكن تحصيله عن برهان، فلا يفيد الإنبي الذي لا يكون أوسط علة ولا معلولا، (وَهَلْ هَذَا إِلَّا هَذَا قَصْرُ بُرْهَانِ الْإِنِّ)، إذ قد بطل أنسامه الثلاثة.

وأجاب البعض بأن هذين الحكمين من الشيخ منحصران في الضرورية لا غير، فحينئذ لا يهدم قصر برهان الإن إلا فيها، ولعله لا شناعة في التزام ذلك. وفيه أن دليل الشيخ غير فارق بين الضرورية وغيرها، على أنه ينهدم قصر القياسات الخلفية التي تقام في الهندسة على القضايا الضرورية، بل على ما ليس له سبب، وكذا المقامة في الطبيعي والفلسفة عليها، كما لا يخفى على الناظر فيها.

(وَحَلُّهُ: لَمَّا مُرَّادُهُ أَنَّ الْعُلُومَ الْكُلِّيَّةَ، وَهِيَ^(١) الْيَقِينُ الدَّائِمُ) الضروري غير الزائل ما دام العالم يبقى، بل إلى الأبد، (إِمَّا أَنْ يَكُونَ بَيِّنًا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِ أَوْ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ، فَالْعُلُومُ الْجُزْئِيَّةُ) التي يمكن عليها الزوال (جَارَ أَنْ تَكُونَ

(١) المتن هكذا في حمد الله، وهو في بحر العلوم: «أن العلم الكلي، وهو».

مَنْعُومَةٌ بِالضَّرُورَةِ، أَوْ بِالِتَّوَهُّانِ غَيْرِ اللَّمِّ، فلم ينهدم قصر برهان الإن مطلقاً، (فَتَأَمَّلْ)؛ فإنه موضع تأمل.

واعلم: أن علينا أن ننقل كلام الشيخ، وننظر أنه هل يتم، أم لا، فنقول: قال: ثم إذا كان لحمل محمول ما على موضوع دائماً، أو سلبه عنه دائماً، أو لحمله وسلبه في وقت بعينه يكونان فيه بالضرورة علة بتلك العلة صارت النسبة بين الموضوع والمحمول تلك النسبة، وذلك^(١) الموضوع والمحمول ليس لهما لولا ذلك السبب تلك النسبة بالوجوب، بل بالإمكان. فإذا علمنا من غير الوجه الذي صار الحكم ما بينهما ضرورياً على تلك النسبة فقد علمنا من جهة غير الجهة التي لا يمكن أن لا يكون بتلك الحال، وذلك هو أن يعلم بوجه غير وجه السبب الذي يوجه؛ لأن كل نسبة للمحمول إلى الموضوع المذكورين يفرض واقعة، لا من الجهة التي توجبها العلة، فهي واقعة من جهة إمكان لا وجوب، فيكون قد علم أنه كذا وكذا، ولم يعلم أنه لا يمكن أن لا يكون كذا وكذا^(٢).

ثم أورد أمثلة ليتبين هذا، وهذا العبد غفر الله له لا يفهمه حق الفهم، لا أنه يعترض على أمثال الشيخ الرئيس؛ فإن للحكم الضروري الواقعي تحققاً في الواقع، من غير اعتبار المعتبر، وتحقيقاً في الذهن بصورته عند الشيخ، أو بشبهه المبدأ للانكشاف عند غيره من البعض، وإذا حصل هو في الذهن بصورته أو حالة أخرى تكون مبدأ للانكشاف، انكشف عند العقل بته على اختلاف الرائيين، ولهذين النحويين من التحقق علة ألبته، وليس مما يلزم أن

(١) كذا في الأصل، والأولى «وذلك».

(٢) احتز بالقيد الأول عن الظن، وبالقيد الثاني عن الجهل المركب.

تكون عليهما واحدة، بل ربما تكون عليهما مختلفة، وعلة الوجود العقلي البرهان، وإذا جاز اختلاف العلة فليجز أن يحصل علة الوجود العقلي، فحينئذ يجب وجود الحكم الضروري في العقل ألبة، وإن جهل علة الوجود الواقعي فحينئذ يحكم العقل قطعاً بأن هذا الحكم ضروري، فيحكم أيضاً أنه لا يمكن أن لا يكون كذا.

والحاصل أنه يجوز أن يكون علة علم الشيء غير علة الوجود لذلك الشيء، فإذا وجد علة العلم بالحكم الضروري وجد العلم به ضرورة، من غير توقف على العلم بعلة وجوده في الواقع، فيحكم العقل بأن هذا الحكم ضروري في الواقع، ولا يمكن أن لا يكون كذا. فقله «إذا علمنا من غير الوجه الذي صار الحكم ما بينهما ضرورياً فقد علمنا من جهة غير الجهة التي لا يمكن إلخ» مسلم، لكن لم لا يجوز أن تكون تلك الحشية بحيث يوجب تحقق علمه في العقل، فيحكم العقل به، وبأنه لا يمكن أن لا يكون كذا وكذا، فلا يصح تفريع قوله «فيكون قد علم أنه كذا وكذا، ولم يعلم أنه لا يمكن أن لا يكون كذا وكذا». هذا، والله أعلم بحقيقة الحال.

ثم الشيخ قال في الفصل الثاني لهذا الفصل: ثم لسائل أن يسأل ويقول إنه إذا لم يكن بين الموضوع والمحمول سبب في نفس الوجود، فكيف يتبين النسبة بينهما ببيان؟ فنقول: إذا كان بينا بنفسه فلا يحتاج إلى بيان، ويثبت فيه اليقين من جهة أن نسبة المحمول إلى الموضوع لذات الموضوع، فذات الموضوع يجب مواصلتها للمحمول، وقد علمت المواصلة ووجوبها من حيث وجب، فالعلم الحاصل يقيني غير زائل.

وإن لم يكن بينا بنفسه فلا يمكن ألبة أن يقع به علم يقيني غير زائل،

لأننا إذا جعلنا المتوسط ما ليس بسبب لم يكن أن يطلب به هذا العلم اليقيني، وإن جعلناه ما هو سبب فقد وسطنا سببا، وهذا محال؛ إذ فرضنا أنه لا سبب.

وقال: ويشبه أن يكون أمثال هذه بينة بنفسها كلها، أو يكون بيانها بالاستقراء، إلا أنه لا يخلو إذا تبين بالاستقراء من أحد أمرين، وذلك لأنه إما أن يكون وجود نسبة المحمول إلى جزئيات الموضوع بينا بنفسه بلا سبب؛ إذ إنما يتبين الاستقراء بهذا النوع، وإما أن يكون وجود نسبة المحمول إلى جزئيات الموضوع في نفسه بسبب، فإن كان بينا بنفسه في كل واحد منها، فإما أن يكون البيان بالحس، وذلك لا يوجب الدوام، ولا يرفع إمكان الزوال، فلا يكون من تلك المقدمات يقين.

وإما أن يكون بالعقل، وهذا القسم غير جائز؛ لأن هذا المحمول لا يجوز أن يكون ذاتيا، بمعنى المقوم؛ فإنا سنبين بعد ذلك أن الذاتي بمعنى المقوم غير مطلوب في الحقيقة وجوده لما هو ذاتي له بين. وإما أن يكون عرضيا، ولا شك أن يكون الأعراض اللازمة لكلّي يقال على الجزئيات؛ إذ صح حمله على الكل، فيكون هذا العرض لازما لشيء من المعاني الذاتية لجزئيات النوع؛ فإن العرض الذي هذه صفته هذا شأنه، وإذا كان كذلك كان حمله على كل جزئي لأجل معنى موجود له ولغيره من الجزئيات، فيكون ذلك - أي الذاتي - سببا عاما لوجود هذا العرض في الجزئيات، وفرضناه بلا سبب. وإذا علم من غير جهة ذلك السبب لم يكن ذلك بعلم ضروري ولا يقين، فضلا عن علم بين بنفسه.

وأما إذا كان حال الموضوع عند جزئيات الموضوع غير بين بنفسه، بل يمكن أن يتبين ببيان، فذلك البيان إما أن يكون بيانا لا يوجب في كل منها

اليقين الحقيقي الذي يقصده، فكيف يوقع ما ليس يقينا اليقينَ الحقيقي الكلي، وإما أن يكون بيانا بسبب، فيوجب اليقين الحقيقي في كل واحد منها، فيجب أن يتفق^(١) في السبب، كما قلنا، فيجب كون وجود السبب للمعنى الكلي أولا، وإذا كان السبب لا ينفع هذا المعنى الكلي، فليس أيضا بنافع في الجزئي، وإذا نفع في الكلي فيكون المفيد والنافع هو القياس عند ذلك، لا الاستقراء، وإما أن يكون لا بسبب هناك ألبته، فيكون إما أن يكون بينا بنفسه، وذلك مما قد أبطلت، وإما بالاستقراء، وهذا مما يذهب بلا وقوف، فقد بان أن ما لا سبب لنسبة المحمول إما أن يتبين بنفسه، وإما أن لايبين بيانا يقينيا بوجه قياسي، انتهى مع التلخيص.

ولا يخفى أن هذا مع طوله مبني على أن العلم بذی السبب لا يكون إلا من جهة السبب، وقد أبطلناه، وعلى أن الحس لا يفيد علما كليا، وقد عرفت طريقا به يعطي العلم الكلي، ومع ذلك يرد عليه عدم إفادة القياسات الخلفية اليقين الكلي، ولا يصدق باستحالة المستحيلات، كاستحالة غير المتناهي، والجوهر الفرد والخلاء والمثلث الذي زواياه ثلث قوائم إلى غير ذلك، وقوله «لأننا إذا جعلنا المتوسط ما ليس بسبب إلخ» مجرد دعوى من غير برهان، فلا يقبله الخصم.

والعجب من الشيخ قال مع قوله هذا في الفصل المتقدم، فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب، بل لذاته، لكنه ليس بين الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر ثم الأكبر بين الوجود للأوسط، فيعتقد برهان يقيني، ويكون البرهان برهان «إن» ليس برهان «لم»، وإنما كان يقينا لأن المقدمتين كليتان واجبتان

(١) كذا في الأصل، وفي هامشه نسخة «يتعلق» بدل «يتفق».

ليس فيهما شك، والشك الذي كان في القياس فيما لأكبره سبب كان حين لم يعلم من السبب الذي به يجب، بل أخذ من جهة هو بها لا يجب، بل يمكن؛ فإن كل ذي سبب إنما يجب بسببه، وأما ههنا فكان بدل السبب الذات، وكان الأكبر للأصغر لذاته، ولكن خفيا، وكان الأوسط أيضا له لذاته، لا بسبب يجهل الحكم بجهله، اهـ.

وهل هذا إلا تناقض، وبالجمله كلام الشيخ لم يفهم لهذا العبد إلى الآن، لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا؛ فإنه أعلم بحقيقة الحال.

ولعلم: أن المتأخرين طوّروا مباحث البرهان^(١)، بل الصناعات كلها، وطولوا في الأقيسة الشرطية وتلازم الشرطيات، مع قلة الجدوى، والواجب على تعليم^(٢) العلوم الحقيقية معرفة الصناعات، لا سيما مباحث البرهان؛ لكونه العمدة، ومباحث المغالطات؛ ليأمن عن الغلط، فخرّي بنا أن نذكر نبذا من مباحثه في بحثين.

البحث الأول: الذي يطلب بالبرهان يسمى مسألة، قالوا: لا يكون محمول المسألة حدا لموضوعه، وإلا فالأوسط إما خاصة أو حد آخر، لا سبيل إلى الأول؛ لأن ثبوت [الخاصة ليس أجلى من ثبوت الحد، بل الأمر

(١) وأما القدامى فقد توسعوا فيه، وانظر هذه الشكابة عند الزيدي في شرح التهذيب مثلا: ١١٣ (الطبعة البيروتية). ويعتبر العلامة بحر العلوم رحمه الله من أوسع من تكلم في هذه المباحث من بين سائر المناطق المتأخرين، عليه يدل كثرة نقل العلامة المطار عنه كلامه في هذه المباحث، في حاشيته على الخيصي، مصرحا بالعزو إليه غالبا، وبدون التصريح بذلك أحيانا أخرى، كما رأينا ذلك قبلا، وكما سرى فيما يأتي.

(٢) كذا في الأصل، ولعل شيئا قد سقط من الجملة؛ حيث لا تستقيم في هذه الحالة، مثل «على من أراد تعليم العلوم»، والله أعلم.

بالعكس^(١)، وكذا لا سبيل إلى الثاني؛ لأن تعدد الحدود الحقيقية باطل بالضرورة.

لعل مرادهم إذا كان الموضوع متصورا بالكنه، وإلا فثبوت الذاتي غير بيّن، وإلى ما ذكرنا إشارة في «التلويحات» و«الشمس البازغة»، والسرفيه أن البدئية والنظرية تختلفان باختلاف العنوان، فإذا كان العنوان عرضيا للموضوع صار الحد من قبيل العوارض. هذا، والله أعلم.

بل ربما^(٢) يكون محمولها عرضا ذاتيا لموضوعها، أو لجزئه بشرط أن لا يكون أعم من موضوع الصناعة، والعرض الذاتي ما يعرض الشيء إما لذاته، أي من غير واسطة في العروض، أو بواسطة ما يساويه، وما يعرض بواسطة أمر أخص، أو مباين، أو أعم مطلقا أو من وجه، فعرض غريب لا يقع محمول مسألة أصلا، وذلك لأن العرض الغريب ليس عارضا للموضوع حقيقة، وإنما هو عارض للواسطة، لا يتعلق بثبوت الموضوع يقين دائم جازم إلا بواسطة اليقين المتعلق بالواسطة، فلا يطلب ثبوته بالبرهان بالذات، والعارض بواسطة أمر مساو وإن كان عارضا للمساوي حقيقة، لكن لشدة العلاقة بينه وبين الموضوع عُدَّ من عوارض هذا، وسنعود إلى هذه المباحث، إن شاء الله تعالى العزيز.

وقالوا أيضا: لا يقع قضية شخصية مسألة برهانية؛ لأن الجزئيات لتغيرها، وعدم انضباط أحوالها لا يتعلق بها يقين دائم، كيف والجزئي بما هو جزئي إنما يدرك بالحواس، وهي تزول بالكلية بعد خراب البدن، والمقصود

(١) كذا في الأصل، وفي هامشه نسخة «الحد أجلى من ثبوت الخاصة».

(٢) كذا في الأصل، وفي هامشه نسخة «إنما» بدل «ربما».

من البرهان ذلك .

ثم أورد عليه أن في الهيئة إنما يبحث عن الكواكب الجزئية ، أجاب عنه الشيخ أن الشمس والقمر وغيرهما كليات ، وإن كان لا يوجد من أفرادها إلا واحد ، والأحكام المتعلقة بها ليست أحكاما لهذا الشخص من الشمس مثلا ، بل أحكام لطبيعة الشمس ، وإن تحققت في هذا الشمس ^(١) .

والحق المتبع أن علم الجزئي على نحوين : علم يتعلق به بالحواس ، ولا شك في تبدُّله ، وعدم تعلق اليقين الدائم به ، وعلم يتعلق به بالعقل ، وهذا علم غير زائل ، وهذه الصورة وإن صلحت لتجوز العقل اشتراكها بين الكثير عند أمثال المحقق الدواني ، لكن معلومها جزئي حقيقي ، لا يجوز تكثُّرُ أصلا ، فالقضية الشخصية المتصورة بهذا الوجه مما يتعلق به اليقين الدائم الضروري .

مثال ذلك قولنا «محمد رسول الله ﷺ خاتم المرسلين» ، و«أبو بكر رضي الله تعالى عنه أفضل الأصحاب والأولياء» ، وهاتان القضيتان مما يطلب بالبرهان في علم الكلام ، واليقين المتعلق بهما يقين ثابت ضروري باقٍ إلى الأبد ، وليس الحكم فيهما على أمر كلي ، بحيث يُجَوِّزُ العقلُ تناوُلَ هذا الحكم لغير هذين الشخصين ، وإنكار هذا مكابرة وكفر .

والرصد لا يعطي إلا عوارض هذا الشمس الجزئي ، لا أي شمس كان ^(٢) ؛ فإن الشمس التي على القطب مثلا لو كانت موجودة لا يثبت هذه الأحكام إياها ، فالقضايا التي في الهيئة شخصيات ، لكن إن كانت متصورة

(١) كذا في الأصل ، والأولى «هذه الشمس» .

(٢) كذا في الأصل ، وفيه ما لا يجوز ارتكابه حسب قواعد النحو العربي ، إلا أن طريقة العجم معروفة في مثل هذا ، وقد تركت التنبيه على كثير من مثل هذه المواضع .

على نحو ما قلنا فيقينيها ثابت دائم، وإلا لا. ولعل مقصود الشيخ هو هذا، لكنه تاسمخ وتساهل في العبارة، هذا هو الحق، فأتبّعهُ، والله يقول الحق ويهدي السبيل.

ثم المسائل البرهانية قد تكون ضرورية، وقد تكون أكثرية، وقد تكون ممكنة؛ فإن كلا منها تصلح لتعلق اليقين الدائم بها، ولا يلزم من كون اليقين ضروريا كون القضية ضرورية؛ إذ بينهما فرق ظاهر. وظن البعض أن المسألة البرهانية يجب أن تكون ضرورية، وفهموا ذلك من كلام المعلم الأول: أن البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية، والمطلوب يقيني، وقُسرَ اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول.

ثم لما رَوَوْا غير الضروريات مستعملة في العلوم قالوا المسائل والمقدمات إما ضروريات أو وجوديات أكثرية، وردّه الشيخ في «الإشارات»، وقال: «ولا تلتفت إلى من يقول إنه لا يستعمل المبرهن إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية دون غيرها، بل إذا أراد أن يستنتج صدق ممكن أقلّي استعمل الممكن الأقلّي، ويستعمل في كل باب ما يليقه^(١)، وإنما قال ذلك من قال من محصلي الأولين على وجه غفل عنه المتأخرون.

وهو أنهم قالوا: إن المطلوب الضروري يستنتج من الضروريات في البرهان، وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروري، ولم يريدوا غير هذا، أو أرادوا أن صدق مقدمات البرهان في إمكانها أو ضرورتها أو إطلاقها صدق ضروري^(٢)، انتهى. والله أعلم بمراد عباده.

(١) كذا في الأصل، والأولى «ما يليق به» كما في الإشارات المنقول منه.

(٢) الإشارات والتبهيّات لابن سينا: ٤٦٩/١، ٤٧٠.

البحث الثاني في شرائط البرهان، وهي ستة، الأول: كون الهيئة هيئة القياس؛ لأن غيره لا يفيد اليقين.

الثاني: كون المقدمات أقدم معرفة من المطلوب، وهو ظاهر؛ لأن معرفتها علة لمعرفة النتيجة.

الثالث: كون المقدمات أقدم بالعلية في نفس الأمر في برهان اللزم.

الرابع: كون محمولات المقدمات إما ذاتية بمعنى المقوم، وإما أعراضا ذاتية؛ لأن الأوسط إن كان عرضا غريبا للأصغر فإن كان الأكبر مساويا له فيكون أيضا عرضا غريبا للأصغر، هذا خلف. أو أعم فالأوسط إن كان لاحقا للأصغر بواسطة الأكبر، فيكون ثبوت الأكبر له أجلى من ثبوت الأوسط إياه، هذا خلف.

وإن كان لاحقا لأمر آخر ولما كان الأخص لاحقا بواسطة غير الأعم لم يكن الأعم عرضا ذاتيا أيضا، هذا خلف. وإن كان الأكبر عرضا غريبا للأوسط فثبوته له إن كان بواسطة الأصغر فثبوته للأصغر أجلى من ثبوته للأوسط، وإلا فثبوته للأصغر أيضا عرض غريب، كما لا يخفى. ولأن العرض الغريب لا يمكن تعلق اليقين الدائم به إلا باليقين بالواسطة، فالواسطة إن كانت صالحة لوقوعها أوسط فالبرهان هو هذا، ويكون الأوسط الأول لفواء، وإن لم تكن صالحة فلا يكون هذا العرض أيضا صالحا، فقد بان أن حدود مقدمات البرهان يجب أن تكون ذاتية بأحد المعنيين، وعبر عنه في «الإشارات» بكون المحمول بحيث يكون يجب أخذه في حد الموضوع، أو أخذ الموضوع في حده، وهذا مبني على ما مر في التعريفات: أنه لا بد من أخذ الموضوع في حد العرض الذاتي.

الخامس كون المقدمات ضرورية إن كان المطلوب ضروريا؛ لأن الأوسط لو لم يكن ضروريا لكان ممكن الزوال، ولم يتعلق به يقين دائم، بحيث لا يمكن أن لا يكون، وثبوت الأكبر لما كان بواسطة الأوسط لم يكن تعلق اليقين به بذلك الوجه، ولو لم يكن ثبوت الأكبر ضروريا للأوسط فظاهر عدم وجوب كونه ضروريا للأصغر.

فإن قلت: قد بينتم سابقا أن الصغرى الوجودية مع الكبرى الضرورية تنتج ضرورة؟

قلت: كان ذلك بحسب الصورة، أما بحسب المادة فلا؛ إذ لو لم تكن الصغرى ضرورية أمكن كذبها عند العقل، فأمكن كذب النتيجة، فلم يوجب اليقين الدائم، وأيضا يجب أن يؤخذ صدق العنوان للأوسط على الأفراد بالضرورة؛ ليندرج الأصغر تحت الأوسط بالضرورة، فيتلاقى حكم الكبرى بالضرورة، ثم ينبغي أن يكون الأوسط منحصرا فيما صدق عليه بالفعل، وإلا فيمكن زيادة الأفراد على ما صدق عليه، فيمكن كذب الكبرى الكلية، فيمكن كذب النتيجة، فلا يحصل الضروري يقينا. هذا وإن لم يكن في كلامهم مصرا لكن إشاراتهم تقتضي ذلك.

ثم اعلم: أن الضرورة كما عرفت أزلية بشرط الوجود، وبشرط الوصف، ووقية ومنتشرة، وبشرط المحمول، فإن كان مقصودهم أن مقدمات البرهان للضرورة لا بد وأن تشتمل على نحو من الوجود من الضرورة، فالكلام صافٍ، لأن كان مقصودهم أن مقدمات برهان كل ضرورة يجب أن تكون مشتملة على جنس تلك الضرورة، حتى لا تستنتج الضرورية المطلقة من الصغرى الضرورية الوصفية، والكبرى الضرورية المطلقة، كما يقتضيه كلام النصير الطوسي فغير

ظاهر؛ لأن الظاهر أن ثبوت الأوسط للأصغر في وقت ما بالضرورة إذا علمت بالسبب كان يقينه مستمرا ضروريا، ثم إذا علم نسبة ثبوت الأكبر لما ثبت له الأوسط بالضرورة في وقت بالضرورة المطلقة فقد وجب قطعاً بالضرورة ثبوت الأكبر للأصغر بالضرورة. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

ثم إن الشيخ قال: الضرورة الوقتية منها لا تنتج الضرورية الوقتية في هذا؛ لأن الوقت لكونه مشخصاً يمكن زواله، فلا يمكن تعلق اليقين الضروري به. هذا صحيح إذا أريد بالضرورة الوقتية الضرورة في وقت مشخص، ويكون معلوماً بالحس، وإن كان الوقت المأخوذ فيها كلياً، كوقت حيلولة الأرض في انخساف القمر، أو جزئياً معلوماً للعقل بالسبب، فيمكن تعلق اليقين الدائم به. وفي «النجاة» إشارة إلى ذلك أيضاً، فتدبر، والعلم الحق عند علام الغيوب.

للمقدم كون المقدمات كلية إن كان المطلوب كلياً، والكلية ههنا غير الكلية فيما سبق؛ فإن الكلية ههنا تحصل بثلاثة أمور، وتتفي بانتفاء أحدها. الأول: كون الحكم مستغرقاً لجميع أفراد الموضوع، والثاني: كون الحكم دائماً في زمان الوصف، والثالث: كون المحمولات أعراضاً أولية. قال الشيخ: ليس المراد بالعرض الأولى ما يكون ثابتاً لذاته، بل أعم مما يكون ثابتاً لذاته أو لما يساويه، فكما تبطل الكلية بكون الحكم على البعض، كذلك تبطل بكون الحكم في بعض الزمان، ويكون المحمول عارضاً بواسطة أمر أعم، وإن لم يكن أعم من موضوع الصناعة. ومن تأمل فيما ذكرنا لا يرتاب في هذا الشرط. ومباحث الموضوع والمبادئ سنذكر فيما بعد، حيث يذكر المصنف.

(الثاني: الجَدَلُ^(١))، وهو حجة منتجة على سبيل الشهرة، ولا بد فيه

(١) قال مصحح شرح الخبيصي العلامة الشرنوبلي (٤٢٢): «نرى به لقربه من البرهان»

من أن يكون مواده مشهورة، أو مسلمة عند الخصم، سواء كانت صادقة أو كاذبة، وكذا الهيئة منتجة^(١) على سبيل الشهرة، أو تسليم الخصم، فيجوز استعمال الشكل الثاني من موجبتين، إن ظنه الخصم منتجا^(٢)، ويجوز استعمال الاستقراء الناقص؛ لشهرة إنتاجه.

والمصنف رحمه الله طوى ذكر الهيئة، واكتفى بذكر مادته، وقال: (وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ^(٣) مِنَ الْمَشْهُورَاتِ الْمَحْكُومِ بِهَا لِتَطَابُقِ الْأَرَاءِ، إِمَّا لِمَصْلَحَةِ عَامَّةٍ)، سواء كانت صادقة، نحو «الظلم قبيح»^(٤)، أو كاذبة، نحو «السارق واجب القتل»، (أَوْ رِقَّةً قَلْبِيَّةً، وَقَدْ تَكُونُ صَادِقَةً، نَحْوُ «الْعَفْوُ عَنِ الْجَانِي حَسَنٌ»، وَقَدْ تَكُونُ كَاذِبَةً، نَحْوُ «ذَبْحُ الْحَيَوَانَاتِ قَبِيحٌ»، [أَوْ حَيَّةً]^(٥)) صادقة كانت، نحو «الأخ المظلوم واجب النصر»، أو كاذبة، نحو «الصدق ظالما أو مظلوما واجب النصر»، (أَوْ انْفِعَالَاتٍ خُلُقِيَّةً)، قد يوجب الانفعال الخلقي الحكم الصادق، نحو «الكذب قبيح»، والكاذب، نحو «الحياء ولو في الدين حسن»، (أَوْ انْفِعَالَاتٍ مَرَاجِيئَةً)، وهذا الانفعال يحكم أيضا بحكم صادق أو كاذب، نحو مشهورات سُكَّانِ الْجِبَالِ، [و] «القتال في الدين حسن»، و«جميع

= إذ شهرة مقدماته أو تسليمها لا ينافي أن تكون يقينية، وإن لم يعتبر فيها اليقين، بخلاف البرهان، وثُلَّتْ بالخطابي لتركبه من المظنونات، ورَبَّعَ بالشعري لإفادته التأثير دون التصديق، وآخر السفطي لتركبه من الكاذبات، فلذا رتبها مراعيًا للأموي فالأموي».

(١) كذا في الأصل، وفي نقل العطار: «وكذا هيئة منتجة».

(٢) هذه الفقرة إلى هنا نقلها العطار في حاشية الخيصي (٤٢٢، ٤٢٣).

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «مؤلف».

(٤) هذا قياس جدلي، حذف كبراه والتبجئة للعلم بهما، أي «الظلم قبيح»، وكل قبيح يشين

صاحبه، فالظلم يشين صاحبه».

(٥) هذا المتن غير موجود في حمد الله، وهو في بحر العلوم.

العمال ولو بالنهب حسن». وإلى التفصيل المذكور أشار بقوله: (صَادِقَةً) كانت تلك المشهورات (أَوْ كَاذِبَةً)، وقد مر أمثلتهما.

(وَمِنْ هَهْنَا قِيلَ: لِلْأَمْزِجَةِ وَالْعَادَاتِ دَخُلْ فِي الْإِعْتِقَادَاتِ)؛ فإن الأمزجة^(١) الصليبية الشديدة يعدون الشرارة حسنة، والليئة الرقيقة يعدون اللين والعفو حسنا، وأهل العادات يعدون ما جرى به عاداتهم حسنا، وما عداه قبيحا. (وَلِكُلِّ قَوْمٍ مَشْهُورَاتٌ مَخْصُوصَاتٌ)، كما أن مشهورات النحر «الفاعل مرفوع»، و«امرء القيس أفصح»، ومشهورات المشائين «المقولات عشرة»، إلى غير ذلك.

(وَرُبَّمَا انْتَبَسَتْ بِالْأَوَّلِيَّاتِ^(٢))، كما وقع للمعتزلة، حتى قالوا «الصدق منج عن النار»، و«الكذب موقوع فيها» ضروريتان، وليس كذلك، بل إنما علما بالشرع^(٣)، (وَأَفْتَرَقْتُ) من الأوليات (عِنْدَ التَّحْرِيرِ)، أي عند تجريد العقل عما عداه، بحيث يخیل كأنه خُلِقَ الآن، فيحتاج في المشهورات إلى البرهان،

(١) الأولى «ذوي الأمزجة».

(٢) المتن هكذا في حمد الله، وهو في بحر العلوم «وربما انتبس المشهورات بالأوليات».

(٣) يشير إلى أن ضلال المعتزلة والتمييز في قولهم بعقلية الحسن والقبح وانحرافهم فيه يدخل من هذا الباب، وقد تصدى لهم أئمة أهل السنة بأدلة كثيرة، منها أن حكمهم هذا ناشئ عن رقة الطبع. قال الإمام الغزالي في المعيار (١٢٦، ١٢٧): «ومن هذا أشكل على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العدل في إيلام البهائم بالذبح، والمجانين بالمرض، وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح، فمنهم من اعترض بأنها ستعرض عليها بعد الحشر في الدار الآخر! ولم يتبه هؤلاء لقبح صفع الملك ضعيفا ليعطيه رغيفا، مهما قدر على إعطائه دون الصفع...». ثم تأمل ما وجه تخصيص المعتزلة بذلك، ليس الماتريدي أيضا - ومنهم المصنف والشراح - قائلين بعقلية الحسن والقبح، وإن كان بينهم وبين المعتزلة فرق.

كما أن رجلا قطع النظر عن الشرع لا يعلم النار، فضلا عن كون الصدق منجيا عنها، والكذب موقعا فيها.

(أو) المؤلف (مِنَ الْمُسَلَّمَاتِ بَيْنَ الْمُتَخَصِّصَيْنِ^(١))، كَتَسْلِيمِ الْفَقِيهِ أَنَّ الْأَمْرَ لِلْجُوبِ^(٢))، هذا هو القياس الجدلي. وأما صناعة الجدل فملكة يقتدر بها على تأليف قياسات جدلية.

(وَالْفَرْضُ) من هذه الصناعة (إِمَّا إِلْزَامُ الْخَصْمِ أَوْ حِفْظُ الرَّأْيِ)، سواء كان ذلك الرأي هدم رأي آخر، أو لا. فالمطلوب بالجدل إما حفظ رأي أو هدمه، أو إثباته على الخصم، ويسمى وضعاً، كما أن المطلوب بالبرهان يسمى مسألة^(٣).

ومحمول الوضع قد يكون حداً، وقد يكون ذاتياً: جنساً أو فضلاً، وقد يكون عرضاً ذاتياً، وقد يكون عرضاً غريباً، وليس لهذه الصناعة موضوع معين؛ حتى يكون البحث عنه أو عن أنواعه أو أعراضه الذاتية، بل كيفما اتفق، ولا بد في الهيئة من كون إنتاجها مشهوراً أو مسلماً عند الخصم، لا أن تكون منتجة في الواقع، ولا بد أيضاً من كون مقدماته مشهورة أو مسلمة عند الخصم، لا أن تكون صادقة في الواقع، سواء كانت محمولاتها أعراضاً ذاتية لموضوعاتها، أو أعراضاً غريبة. واستعمال الأوليات أو غيرها من البديهيات إن كانت غير

(١) القياس الجدلي مؤلف إما من المشهورات أو من المسلمات، كما أشرنا إلى ذلك في بعض الهوامش السابقة.

(٢) كتسليم الفقيه هذه القاعدة من الأصولي، وكما يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَلِيِّ زَكَاةٌ، فلو قال الخصم هذا خير واحد، فلا نعلم أنه حجة، فنقول له قد ثبت هذا في علم أصول الفقه، ولا بد أن نأخذه هنا مسلماً.

(٣) هذه الفقرة إلى هنا نقلها العطار في حاشية الخبيصي (٤٢٤)، بلا اختلاف يذكر.

مشهورة ولا مسلمة سفسطة، كما أن استعمال المشهورات في البرهان سفسطة. ثم ههنا مواضع يستعمل الجدلي فيها ما لا يليق بها، والكل مذكور في «الشفاء»، ومن شاء فليطلب هناك.

(الثالث: الخطابة^(١))، وهي حجة موجبة للظن بالنتيجة، والمصنف بين مادتها بقوله: (وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمَقْبُولَاتِ الْمَأْخُودَةِ مِمَّنْ يُحَسِّنُ الظَّنَّ فِيهِ، كَالْأَوْلِيَاءِ)، إن لم يكونوا مكاشفين بتلك الأقوال، (وَالْحُكَمَاءِ)؛ فإنها نفيد الظن؛ لكونهم ثقات.

(وَمَنْ عَدَّ الْمَأْخُودَاتِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ)، سيما على نبينا محمد وآله وأصحابه (مِنْهَا)، أي من المقبولات (فَقَدْ غَلَطَ^(٢))؛ فإنها عند ذوي العقول الذكية من قبيل الفطريات التي قياساتها معها، والقياس أن هذا إخبار مخبر صادق قطعاً، وإخباراته حق. وعند ذوي العقول الضعيفة حدسيات أو مبرهنات بذلك القياس.

(١) وهي في اصطلاح المتكلمين أمانة. انظر حاشية السيد على شرح الإصفهاني على الطوالع: ٤.

(٢) ونعم ما فعله المصنف والشارح رحمهما الله، وهو صنيع غيرهما أيضاً، كصاحب البصائر النصرية (٢٢٤)، والشيخ السهروردي، ولكن خالفهم في ذلك بعضهم، كالعلامة القطب في شرح الشمسية (٢٥٣)، والسعد في السعدية (٣٧٤)، والكليني في البرهان (٥٢)، ومن هنا عتب عليهم المصنف هنا. وقد اعترض عبد الحكيم في حاشيته على القطب، وقال إن القضايا المأخوذة من الأنبياء قضايا يقينية نظرية مستفادة من قياس برهاني، ثم قال ملتصقاً للعدر لما فعله القطب: «ولعله أراد إخبارهم في غير الأحكام التبليغية؛ فإن كذبهم فيه جائز عقلاً، مع عدم وقوعه نقلاً، على ما بين في محله»، غير أنني غير موافق لما قاله من تجويز العقل صدور الكذب عنهم في غير الأمور التبليغية، وليس هنا موضع بسطه. ثم هذا الموضوع مما نقله العطار (٤٢٥) عن الشارح والمصنف وأشاد بموقفهما.

وبالجملة عُدَّ المأخوذات من الأنبياء صلوات الله تعالى عليهم وسلامه، لا سيما على نبينا وآله وأصحابه من المظنونات سفاهة ظاهرة، وجهل عظيم، بل مكاشفات الأولياء رضوان الله تعالى عليهم أيضا صوادقُ قطعا، وفطريات عند العقول الذكية، مبرهنات عند العقول الضعيفة بمثل القياس المذكور، لا سيما مكاشفات الشيخ الأكبر، خاتم الولاية المحمدية رحمته الله. ولعل مراد المصنف من أقوال الأولياء فيما مر غير مكاشفاتهم، كما أشرنا إليه، وإلا فذاك أيضا سفاهة.

(أو) المؤلف (مِنَ الْمَظْنُونَاتِ الَّتِي يُحْكَمُ فِيهَا بِسَبَبِ الرَّجْحَانِ) على نقيضها، مع تجويزه العقل^(١) تجويزا ضعيفا مرجوحا، (وَيَدْخُلُ فِيهَا التَّجَرُّبَاتُ وَالْحَدِثِيَّاتُ وَالْمُتَوَاتِرَاتُ الْغَيْرُ الْوَاصِلَةُ حَدَّ الْجَزْمِ). وأما التجريبات والحدسيات فإنما يحصل بها الجزم بسبب الشعور بالعلة، فقبل الشعور بها ظنية، وأما المتواترات فإنما يحصل بها الجزم تدريجا عند بلوغ المخبرين مَبْلَغًا لَا يُجَوِّزُ العقلُ تَوَاطُّعَهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، فقبل هذا البلوغ هي ظنيات.

وأما صناعة الخطابة فَمَلَكَةٌ يُقْتَدَرُ بِهَا عَلَى تَأْلِيفِ حُجَجٍ خُطَابِيَّةٍ. (وَالْفَرَضُ مِنْهَا)، أي من هذه الصناعة (تَحْصِيلُ أَحْكَامٍ نَافِعَةٍ أَوْ ضَارَةٍ فِي الْمَعَاشِ) الدنيوية (أَوِ الْمَعَادِ) الآخروية، ليعمل بها أو يجتنب عنها، (كَمَا يَنْفَعُهُ الْخُطْبَاءُ وَالْوُعَاظُ).

فقد عرفت أن المطلوب من الحجج الخطابية أحكام نافعة أو ضارة، ولا بد أن تكون الحجة بحيث تكون مُقْنَعَةً للمستمعين، فيجوز أن يكون استقراء أو تمثيلا أو قياسا فاسدا، بشرط كونه مَظْنُونًا الإنتاج، وأن تكون العبارة ظاهرة

(١) الأولى «مع تجويز العقل له».

الدلالة، بحيث يُسرّع ذهن السامعين إلى معناها^(١)، وبيانها على ذمة الأدباء، وأن تكون مقدماتها مقنعة، مشتملة على ترغيب أو ترهيب، حتى إن استعمال الصوائد الأولية الغير المقنعة، وغير المشتمل على واحد منهما سفسطة ههنا. وبيان هذه المقدمان على ذمة المنطقي، والتفصيل في «الشفاء»، فَلْيُطَلَّبْ هناك.

(الرَّابِعُ: الشَّعْرُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ^(٢) مِنَ الْمُحَبَّلَاتِ)، وصناعة الشعر ملكة يُقْتَدَرُ بها على تأليف حجج شعرية، (وَهِيَ قَضَايَا يُحَيَّلُ بِهَا)، صادقة كانت أو كاذبة، مستحيلة أو ممكنة، (فَيَنَاقِزُ النَّفْسَ قَبْضًا وَبَسْطًا؛ فَإِنَّهَا أَطْوَعُ لِلتَّخْيِيلِ مِنَ التَّصْدِيقِ^(٣))، سَيِّمًا إِذَا كَانَ عَلَى وَزْنٍ لَطِيفٍ)، هذا يدل على عدم اشتراط

(١) هذه الفقرة من أولها إلى هنا نقلها المطار في حاشية الخبصي (٢٥٠).

(٢) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «مؤلف».

(٣) أي توقع تلك القضايا في الخيال لتأثر بها النفس، فتصير مبدأ فعل أو ترك أو رضا أو سخط، ولهذا تفيد الأشعار في الحروب والمعارك، وعند الاستماعة والاستعطاف ما لا يفيد غيرها. قال ابن سينا (راجع الإشارات مع شرح الطوسي: ٣٦٢/١، ٣٦٣)، وما أصدق ما قال: «وأكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه، وعما يذرونه إقداما وإحجاما صادرا عن هذا النحو من حركة النفس، لا على سبيل الرُّبُوبَةِ ولا الظن»، حتى قال الإمام الغزالي في المعيار (١٣١): «... وحتى إن علم الحساب والمنطق الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنفي ولا إثبات، إذا قيل إنه من علوم الفلاسفة المملحين نفر طياع أهل الدين عنه، وهذا الميل والنفرة الصادران عن هذا الجنس ليسا بظن ولا علم»... وقال - أي الإمام الغزالي - في المعيار (١٢١) عن الشعر: «لا ينبغي أن تظن أن كل شعر باطل، فإن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحرا، وقد يدرج الحق في وزن الشعر فلا يخرج عن كونه حقا، كقول الشاعر في تهجين البخل:

ومن ينفق الساعات في جمع ماله مخافة فقر فالذي فعل الفقر

فهذا كلام حق صادق ومؤثر في النفس».

الوزن في الشعر، وهو مذهب الجمهور^(١)، خلافاً للبعض، (أَوْ أَتَشِدَّ بِصَوْتِ طَبِّبٍ)، هذا أمر عارض غير شرط فيه بالاتفاق.

(وَالْعَرَضُ مِنْهُ)، أي من صناعة الشعر (انْفِعَالُ النَّفْسِ بِالْتَرغِيبِ أَوْ التَّزْهِيْبِ، وَهُوَ كَالْتَّبِيحَةِ لَهُ)، والنتيجة حقيقة القضية الحاصلة منه، ولا بد^(٢) في الشعر من أن يكون الكلام جارياً على قانون اللغة، وأن يكون ذا استعارات لطيفة، أو تشبيهات بديعة، والكافل لها علم الأدب، وأن تكون قضاياها بحيث تؤثر في النفس، سواء كانت صادقة أو كاذبة، فلا يجوز استعمال الأوليات الغير المؤثرة، ويجوز استعمال المخيلات، ولو كاذبة مستحيلة، نحو «زيد قمر مزور الغلالة عليه، وكل قمر كذلك فغلالة تنشق، فزيد غلالته تنشق»، وربما ينتج اجتماع النقيضين، نحو «أنا مضمهر الحوائج باللسان، ومظهرها بجريان الدموع، وكل مضمهر الحوائج صامت، وكل مظهر الحوائج متكلم، فأنا صامت ومتكلم».

فلا بد في هذه الصناعة من التمييز بين ما هو كذلك، أي مؤثر في النفس، وبين غيره، والتفصيل في «الشفاء».

(الْخَامِسُ: السَّفْطَةُ، وَهُوَ الْمُؤَلَّفُ^(٣) مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ) في غير المحسوسات، (نَحْنُو «كُلُّ مَوْجُودٍ مُشَارٌّ إِلَيْهِ»، وَالنَّفْسُ مُسَخَّرَةٌ لِلْوَهْمِ، فَأَلْوَهْمِيَّاتٌ رَبَّمَا لَمْ تَتَمَيَّزْ عِنْدَهَا مِنَ الْأَوَّلِيَّاتِ، وَلَوْلَا دَفْعُ الْعَقْلِ^(٤) حُكْمَ الْوَهْمِ

(١) ووجه العطار في حاشية الخبيصي (٤٢٦) بأن الكلام في شعر اليونانيين.

(٢) هذه الفقرة من هنا إلى آخرها نقلها العطار في حاشية الخبيصي (٤٢٧).

(٣) كذا في حمد الله، وفي بحر العلوم «مؤلف».

(٤) وكذا دفع الشائع، كما ذكره في منطق التلويحات (٧١) والدواني في حاشية شرح

الشمسية (٣١٥/٢) وغيرهما.

بَقِيَ الْإِنْتِاسَ دَانِمَا. أَوْ مِنَ الْمُشَبَّهَاتِ بِالصَّادِقَةِ صُورَةً أَوْ مَعْنَى، عَلَى مَا سِيرَدَ تَفْصِيلُهُ مِنَّا، (كَأَخْذِ الْخَارِجِيَّاتِ مَكَانَ الدَّهْنِيَّاتِ، وَبِالْعَكْسِ).

وَصَنَاعَةُ السَّفْطَةِ مَلَكَةٌ يُتَدَرُّ بِهَا عَلَى تَأْلِيفِ حَجَجِ سَفْطِيَّةٍ، (وَالْفَرْضُ مِنْهُ تَقْلِيْطُ الْخَصْمِ)؛ امْتِحَانًا^(١)، أَوْ الْاجْتِنَابَ عَنْ هَذِهِ الْأَقْيَةِ^(٢)، (وَالْمُتَالَفَةُ أَعْمٌ، فَإِنَّهَا الْقَائِدَةُ صُورَةً أَوْ مَادَّةً).

واعلم^(٣): أن السبب للغلط إما سوء الفهم فقط؛ إذ به يظن الكواذب صادقة، والنظريات ضرورية، فيأخذ في القياس، فيخلط، أو الاشتباه، والقسم الثاني إما أن يتعلق بالألفاظ، وهو إما في المفرد أو المركب، والأول إما باستعمال اللفظ في معان اشتراكا أو حقيقة أو مجازا، ويسمى الغلط باشتراك الاسم، وإما لأمر عارضة لجوهر الكلمة، كإعلال، نحو «المختار»؛ فإنه إن كان أصله «مُخْتَرًا» - بالكسر - كان من قام به الاختيار، وإن كان أصله بالفتح كان ما يتعلق به الاختيار، وإما لأمر عارضة بعد تمام الكلمة، كالإعراب، نحو «غلام حسن» من غير إعراب، فتارة يظن تركيبا إضافيا، وتارة توصيفيا.

والثاني إما لنفس المركب، نحو «ما فعله الحكيم فهو كما يعلمه»، إن عاد «هو» إلى الحكيم صادق، وإن عاد إلى الموصول كذب، وإما لجمع المفصل، نحو «زيد طبيب وجيد صادق»، وإن جمع وقيل طبيب جيد كذب، أو بإفراد المركب، نحو «ال نارنج حُلُوٌ حامض» صادق، وإن أفرد وقيل

(١) أي «ليمتحن بها من يكون مقصرا في العلم، فيظهر عجزه، فلا يقع الاقتداء به». منطلق التلويحات: ٧٣.

(٢) أي الآية السفطية، أي التحرز عنها.

(٣) راجع هذا البحث في الإشارات والتنبهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ٣٥٨/١ -

٣٦٢، حكمة الإشراق للهروردي: ٤٦ - ٥٣، ٨٣ - ٨٧.

«النارنج حلو وحامض» كذب.

وإما أن يتعلق بالمعنى، ولا يتأتى إلا في المركب، فهذا المركب إما مركب غير قياسي، كجمع القضايا في سلك قضية واحدة، نحو «محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقط خاتم النبيين، وخاتم النبيين إنسان»؛ فإن حاصل الصغرى موجبة، وهو محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خاتم النبيين، وهو مع الكبرى ينتج نتيجة صادقة وسالبة، وهو «ليس غيره خاتم النبيين»، وهو غير منتج.

وإما مركب قياسي، فإما أن يكون في القضايا، فإما أن يكون الغلط بالقياس إلى النتيجة، أو لا بالقياس إليها، والثاني إما من جهة المادة، كما إذا كان بحيث لو أخذت إحدى المقدمتين صادقة لم يكن على هيئة قياس، وإن أخذ على هيئة قياس لم يكن صادقة، نحو «الغلط غلط، والغلط فصيح»، فإن أخذ موضوع الكبرى لفظ الغلط صدقت، لكن لا تكون الهيئة هيئة قياس؛ لعدم تكرّر الأوسط.

وإن أخذ ما يصدق عليه الغلط كذبت، ولو كان الهيئة هيئة قياس، نحو: «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا» [الأفان/ ٢٣]؛ فإنه إن أخذت الكبرى مهملة - كما أخذها الله تعالى - صدقت، لكن لم تكن الهيئة هيئة قياس، وإن أخذت كلية كذبت؛ لأن من تقادير الإسماع علم الله فيهم خيرا، ولم تكن مرادة الله تعالى. وما قال العلامة: إن المراد بالإسماع إسماع القبول في الصغرى، وإسماع الصماخ في الكبرى، فلم يتكرر الأوسط، فهو صحيح في هذه الآية، لكنه غير قانع لمادة الشبهة^(١)، فتأمل.

(١) قال في المنبهة: «وذلك لأن سمع الصماخ من لوازم سمع القبول، فإن علم الله فيهم خيرا لأسمعهم سمع القبول، فيصدق «لو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم سمع الصماخ» =

وإما من جهة الصورة، كما إذا لم يكن على هيئة ضرب منتج، نحو «الزمان محيط بالحوادث، والفلك أيضا محيط بها، فالزمان هو الفلك»، وهو شكل ثان من موجبتين، والذي بالقياس إلى النتيجة فإما بأخذها بعينها في القياس، ويسمى مُصَادَرَةً على المطلوب، نحو «أسامة الأسد، والأسد حيوان مفترس»، أو يكون القياس غير منتج للنتيجة المطلوبة، كما إذا قيل «مس الذكر ناقض للوضوء؛ لأنه حال البول حدث، وكل حدث ناقض؛ فإن ما لزم منه مس الذكر حال البول ناقض غير المطلوب، ويسمى هذا أخذ ما ليس بعلة علة.

وإما في قضية واحدة، والغلط فيها إما باعتبار الجزئين، وذلك الغن صلوح كلا الطرفين موضوعا ومحمولا، ويسمى إيهام العكس، نحو «كل هواء ليس بمبصر، وما ليس بمبصر ليس بجسم ولا جسماني»، ولو عكس هذا الكبرى صدقت، أو باعتبار أحد جزئيه إما بأخذ ما ليس بجزء منه جزء، نحو «العالم في السفينة متحرك، وكل متحرك منتقل من مكان إلى مكان»، وإنما يتحرك السفينة وتنتقل، ويسمى بأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، أو بعدم أخذ الجزئية كما كان جزء، إما بزيادة بعض القيود، نحو «الخمير في الدن مسكر»، ولو حذف القيود صدقت، أو بحذف بعض القيود، نحو «كل زاوية بين خط المماس ومحيط الدائرة أصغر من كل زاوية»، والصحيح «أصغر من كل زاوية مستقيمة الخطين».

فهذه ثلاثة عشر قسما، ستة متعلقة بالألفاظ: الغلطُ باشتراك اللفظ، وبالأمر العارض لجوهر الكلمة، والعارض بعد التركيب بكلمة أخرى، والغلط

= فيضم مع الكبرى، فيصير قياسا مع كذب النتيجة، فإذا احتاج في فك عقدة المغالطة إلى ما ذكرناه، فافهم.

بالتركيب نفسه، وجمع المفصل، وتفصيل المركب. وطريق الاجتناب عن هذه الأغلاط ملاحظة معاني الألفاظ والقرائن.

وسبعة متعلقة بالمعاني: جمع قضايا في قضية واحدة، وسوء التأليف، والمصادرة على المطلوب، وأخذ ما ليس بعلة علةً، وأخذ ما بالعرض مكاناً ما بالذات، وإيهام العكس، وسوء اعتبار الحمل.

والمخلص عن الأول تحليل القضية إلى أجزائها؛ ليظهر أنها واحدة أو متعددة، وعن الثاني ملاحظة الشروط المذكورة سابقاً، وعن الثالث عرض أطراف المقدمتين على المطلوب، وعن الرابع العرض على حدود المطلوب، وعن الخامس ملاحظة الأطراف مع قطع النظر عن ملاساتها، وعن السادس ملاحظة النسبة بين الأطراف، وعن السابع ملاحظة القيود وحفظها.

وأما القسم الأول^(١) فالسبب فيه انغماس النفس في الظلمة المادية، واستيلاء الوهم على العقل، وتسخير إياه، حتى يظن بل يستيقن الكواذب ضرورةً، فتارةً يظن قضية كاذبة أولية، فينتج منها نتيجة، نحو «الهواء ليس بمبصر، وكل ما ليس بمبصر ليس بجسم، فالهواء ليس بجسم، بل أبعاد خالية عن التمكن»، وربما يظنها متواترة، كقول الروافض: «خلافة أمير المؤمنين على - كرم الله وجهه ووجوه أولياء الله الكرام - منصوص عليه نصاً جلياً، وكل منصوص عليه حقٌّ، فخلافته - كرم الله وجهه ووجوه أولياء الله الكرام، مع وجوه الخلفاء الثلاثة رضوان الله تعالى عليهم - حقٌّ».

وربما يؤخذ قضية مساوية في الجهالة والخفاء لأصل المدعى في

(١) هذا الكلام من هنا إلى المتن القادم نقلها العطار بتصرف في حاشية الخيصي (٤٢٨)، (٤٢٩).

القياس، كقول المشائين: «لا بد في التلازم من علاقة العلية؛ إذ لو لم تكن علاقة العلية بين المتلازمين لصح الانفراد»، والتالي باطل، والشرطية فيه في قوة أصل المطلوب. وربما يؤخذ أخفى من المطلوب. والمخلص عن هذا النقص إن تيسر مثاله قول المشائين المذكور؛ فإنه منقوض بتلازم المحالين، فيظهر كذب الشرطية، وتجريد العقل عن الأوهام والتفكر، أي يظهر أنها ليست ضرورية، كما إذا جردنا النظر في تلك الشرطية وجدناها مثل المطلوب.

وفيما إذا ادعي فيه التواتر خصوصا ملاحظة القرون بين مدعي التواتر [و] بين المخبر به عنه، فإن وجد في كل قرن مبلغ التواتر قبل، وإلا لا، مثاله قول الروافض المذكور؛ فإننا إذا تتبعنا قول الصحابة والتابعين ومن بعدهم ما وجدنا لهذا الخبر عينا ولا أثرا، حكمنا^(١) ببطلان تواتره.

طريق آخر في التميز بين الكاذب والضروري بجمع العقل الصّرف الغير المشوّب بالوهم مقدمات ضرورية عنده، مما لا ينازع الوهم العقل فيه، فينتج منها خلاف تلك القضية، فيعلم أنها من أغلاط الوهم، كما في المثال المذكور؛ فإن أمر الخلافة كان أهم عند الصحابة، وكان في غدير خم أكثر من مائة ألف رجل^(٢)، ولم يكن في كتمانهم لهم فيه فائدة، ولم يحكها أحد منهم، مع كونهم محتاجين، وكلما [كان]^(٣) كذلك فالخبر في مثله يقطع بكذبه بالضرورة العقلية، فعلم أن خبر تسليم الخلافة لأمير المؤمنين على افتراء محض.

(١) لعله «فحكمنا».

(٢) في هامش المطار على الخيصي (٤٢٨): يتأمل هنا في العدد المذكور، وتراجع كتب السير.

(٣) لا يوجد في الأصل، وأثبت من نقل المطار.

ثم إن هذا القول بزعمهم ^(١) لم ينقله إلا أربعة أو سبعة ^(٢)، فكيف ينقده بهم التواتر في مثل هذا الأمر؛ لتَوَفَّرِ الدواعي على نقل مثل هذا ^(٣)؟

مثال آخر: يحكم العقل بأن الميت جماد، ويساعد عليه الوهم أيضا ذلك ^(٤)، وكل جماد لا يستحق أن يُخاف عنه، وهو أيضا يساعد عليه الوهم العقل، فإذا استنتج لا يقبله، بل يحكم باستحقاق الخوف.

(١) قال رحمه الله في المنهية (٢٦٩): «فيه إشارة إلى أن هذا الخبر لم ينقله أحد أصلا، لا واحداً ولا أربعة، بل اخترعه بعض الشياطين، والشيعه المفترون يزعمون نارة أنه نقله أمير المؤمنين على وعمار وبلال وسلمان - رضي الله تعالى عنهم أجمعين - ونارة قالوا: نقله هذه الأربعة وأبو ذر ومقداد وعباس رضي الله عنهم، هذا كله افتراء، ولم ينقلوه أصلا، بل صح عن العباس رضي الله عنه أنه قال لأمر المؤمنين على رضي الله عنه: اسأل هذا الأمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: هذا قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم بيوم أو يومين، فقال: لا أسأله، وصح عن أمير المؤمنين على رضي الله عنه حين سأله رجل عند مقابلة معاوية رضي الله عنه: هل رأيتم رأيا أو عهد إليكم رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: لم يعهد، إنا رأينا برأينا، ومثله صح عن عمار رضي الله عنه، فافهم».

(٢) في الأصل: «لم ينقله الأربعة وسبعة»، ولا يخفى بعده، فصحته كما ترى بالرجوع إلى ما في منتهيه وهامشه.

(٣) جزى الله الشارح رحمه الله عن الإسلام خيرا؛ حيث بالغ في حرصه على بيان ضلالات المبتدعة؛ ليحذر أهل الإسلام منهم، ولئلا يقعوا في شكايتهم، رغم أن الكتاب ليس كتاب عقيدة تبين فيها عقائد الدين، بل كتاب منطق لا يخص به دين دون دين، إلا أنه مع ذلك أتى بمثل هذه الأمور شديدة الأهمية ولو كان في معارض الأمثلة، ويزيد أهميته أن هؤلاء الشيعة الشيعة لهم كر وفر وجولات وصولات في مجال علم المنطق تصنيفا وشرحا وتدرسا، حتى في هذا الزمان الذي قعد فيه فرس أهل السنة وحمارهم عن مواصلة السير في هذا العلم. وانظر أيضا كتابه فوائح الرحموت: ١١٤/٢، تجد فيه النفس نفسه.

(٤) لعله «في ذلك».

مثال آخر: ما في الأزقاق المنفوخة يقاوم المس، وكل ما يقاوم المس جسم، فما في الأزقاق المنفوخة من الهواء جسم، فالحكم بكونه ليس بجسم باطل.

وبالجملة قالوا: المخلص تجريد العقل عن الوهم، والتفكير التام؛ حتى يتميز الكاذب عن الضروري، والنقض والاستدلال على خلافه، وفي الاشتباه بالتواتر ملاحظة القرون. هذا، والتمييز بين الضروري وأغلاط الوهم عسير جدا، لا يتيسر إلا لمن أعطاه القلب السليم، ذلك فضل الله يعطيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

والمخلص التي ذكروها لا ينبغي المواظبة [عليها]^(١)، ولذا ترى العلماء العظام يخطئون فيه، وقد تقدم في المقدمة إشارة إليه. والمخلص الكامل ما واطب عليه الصوفية الكرام، من المجاهدات وذكر الله على الدوام، حتى تصير القضايا عندهم فطريات، بل أجلى منها. هذا، والله أعلم.

ثم من أسباب الغلط الشغب، وزيادة الكلام والتطويل من غير طائل، والمزاح في أثناء البحث، وإن شئت مزيد تفصيل هذه الصناعة، بل الصناعات كلها فعليك بمطالعة كتاب «الشفاء».

(وَالْمَقَالَةُ إِن قَابَلَ الْحَكِيمَ) المبرهن، فريد تغليطه (قَسْوَنَطَانِيٌّ، وَإِنْ قَابَلَ الْجَدَلِيَّ)، فريد تغليطه (قَمْسَاعِيٌّ)^(٢)، هَذَا، ولا بد للأول أن يورد قضايا مشبهة بواجب القبول، وللثاني أن يورد القضايا مشبهة بالمشهور أو المسلم.

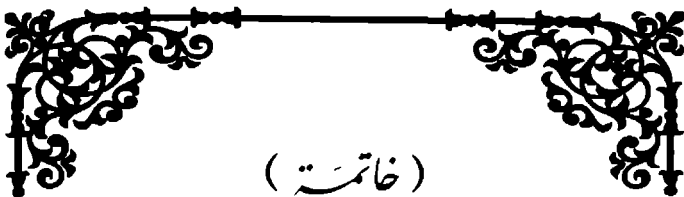
(١) ما بين [] أضفته من عندي؛ ليستقيم الكلام.

(٢) قاله ابن سينا في الإشارات: ٤٦٤/١.

(وَالْمُؤَلَّفُ مِنَ الرَّاجِعِ وَالْمَرْجُوحِ مَرْجُوحٌ^(١))، فَتَدَبَّرَ، فالمؤلف من واجب القبول والمشهور والمسلم جدل، ومن كل منهما ومن المقبول أو المظنون خطابة، ومن كل منها والمخيل شعر، ومن واجب القبول والمشبهة أو الوهمية، وكذا من أحدهما ومن المشهور أو المسلم أو المقبول أو المظنون سفسطة، ومن أحدهما والمخيل شعر. هذا، والله أعلم بالصواب.



(١) وذلك لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين، كما علم، وما أبدع هذه العبارة وأبلغها؛ حيث قلت ودلت! وانظر مثلا إن شئت عبارة اليزدي في شرح التلخيص (١١١): «يعتبر في البرهان أن يكون مقدماته بأسرها يقينية، بخلاف غيره من الأقسام، مثلا يكفي في كون القياس مغالطة أن يكون إحدى مقدمتيه وهمية، وإن كانت الأخرى يقينية. نعم، يجب أن لا يكون فيها ما هو أدون منها كالشعريات، وإلا تلتحق بالأدون؛ فإن المؤلف من مقدمة مشهورة وأخرى مخيلة لا يسمى جدليا، بل شعريا».



(خاتمة)

للكتاب

وكان الأليق أن يذكر هذا المبحث في صناعة البرهان، كما لا يخفى. (أجزاء العلوم هي المسائل^(١)). قال الشيخ: والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع، أو لأنواعه أو عوارضه، ثم قال: إن الموضوع في المسألة الخاصة للعلم إما أن يكون داخلا في موضوعها، أو كائنا من جملة الأعراض الذاتية له، والداخل في جملة موضوعه إما نفس موضوعه، سواء كان واحدا للموضوع أو كثير الموضوع، مثل قولنا «هل الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية له»، وذلك في مسائل العلم الطبيعي.

ولما نوع له، نحو «هل الهواء المحبوس في الماء يندفع إلى فوق بالطبع، أو لانضغاط القاسر»، و«هل العصب مبدؤه الدماغ أو القلب»، وإن كانت من أعراضه فلما عرض ذاتي لموضوعه، كقولنا «هل الحركة كذا مضادة لحركة كذا»، أو عرض ذاتي لأنواع موضوعه، كقولنا «هل الإضاءة الشمسية مسخنة»، أو عرض ذاتي لعرض ذاتي، كقولنا «هل الزمان بعد السكون»؛ فإن

(١) راجع لتفاصيل هذه المباحث: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، مع شرح الطوسي: ٤٧٤/١ - ٤٨٤، منطق التلويحات للسهروردي: ٧٥ - ٨٠، البصائر النصيرية: ٢٣٤ - ٢٥٢، الشمية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢٥٧/٢ - ٢٦٠، السعدية: ٣٧٩ - ٣٨٨، حاشية الدواني على شرح الشمية: ٣١٥/٢، شرح حمد الله على السلم: ٤٤٠، حاشية العطار على الخبيصي: ٤٢٩ - ٤٣٤.

الزمان عارض الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم، أو عرض ذاتي لنوع عرض ذاتي له، نحو «هل إبطاء الحركة لتخلل السكون»؛ فإن الإبطاء من عوارض بعض الحركات دون بعض؛ فإن بعض الحركات مستوية السرعة، ولا يبطؤ ألبتة.

ثم قال: والمسائل إذا كانت موضوعاتها من موضوع الصناعة كانت محمولاتها من أعراضها الذاتية، وأجناس أعراضها فصول أعراضها وأعراض أعراضها، وإن كانت موضوعاتها من أعراضها الذاتية جاز أن تكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن أنواعه وفصوله وأعراضه وأعراض أعراضها وأجناس أعراض أخرى وفصولها، وما يجري مجراها، اهـ.

وإذا تدبرت في هذا الكلام علمت أن البحث في العلوم لا يجب كونه عن نفس أعراض موضوع العلم، بل قد يكون نفس موضوع العلم موضوع المسألة، ومحمولاتها أعراض ذاتية له، وقد يكون نوع موضوعها، ويثبت له أعراض ذاتية له، وقد يكون العرض الذاتي موضوع العلم، ويثبت له أعراض ذاتية، وقد يكون نوع العرض الذاتي موضوعها، ويثبت له ما هو عرض ذاتي له، أو عارض له لما هو أعم منه، بشرط أن لا يتجاوز عن موضوع الصناعة، بل قد يكون جزؤه الخارجي، أو جزء نوعه كذلك موضوعها، ويثبت ما هو عرض ذاتي له.

فقد ظهر أن البحث لا يجب في العلوم عن أعراض موضوعها الذاتية فقط، بل عنها وعن العوارض الغريبة، بشرط أن تكون أعراضا ذاتية لنوعه، أو لجزئه الخارجي، أو جزء نوعه كذلك، أو العرض الذاتي، أو لعرض نوعه، [أو] قد يكون البحث عن نفس الموضوع وأجزائه، بأن يجعل محمولا في

مسألة موضوعها الأعراض الذاتية، بل ما من علم إلا ويوجد فيه ذلك.

ولهذا عرف الشيخ موضوع الصناعة بما يبحث عن أعراضه الذاتية والأحوال المنسوبة إليها، فما اشتهر من أن الواجب البحث عن الأعراض الذاتية لموضوع العلم محمول على المسامحة؛ كما نص عليه المحقق الدواني^(١).

والذين أصروا على اختصاص البحث عن الأعراض الذاتية تارة قالوا إنه فرق بين محمول المسألة ومحمول العلم، فمحمول العلم الذي هو عرض ذاتي للموضوع المفهوم المردد الحاصل من محمولات المسائل، وهو المقصود بالبحث، لكن لما كان أحد شقوقه ثابتا لبعض الأنواع، والآخر للآخر بحثوا عنه متفرقا، ولا يخفى ما فيه من التكلف.

وتارة قالوا: الموضوع الطبيعية، من حيث السريان في الأفراد كلها أو بعضها، فالثابت للنوع [أن الأعراض الذاتية أعراض ذاتية]^(٢) للجنس الساري فيه، وإن لم يكن عرضا ذاتيا له، ساريا في الكل.

وأنت لا يذهب عليك أن العرض الذاتي للنوع عارض له بالذات، والصفة الجنسية الموجودة فيه معروضة بالعرض؛ لكونها متحدة مع النوع، ولو قالوا: إن الموضوع هو والأنواع المندرجة تحته لكان له وجه، لكنه لا يخلو عن تكلف. والعجب كل العجب ما قال بعض الأجلة: إن الموضوع الطبيعية من حيث هي، مع عدم لحاظ العموم والخصوص، وهو مرتبة لا لا بشرط، وهي المرتبة الرابعة التي اخترعها، وهي معروضة لأحكام العموم

(١) في شرح التهذيب: ٦/ب.

(٢) ما بين [] هو المبتدأ في الأصل، وفي هامشه نسخة «من الأعراض الذاتية» بدله.

والخصوص بالذات، فالعارض لأمر أخص عرض ذاتي لهذه المرتبة، وإن لم يكن عرضا ذاتيا للماهية من حيث العموم، بخلاف العارض لأمر أعم؛ فإن الأعم لوحده المبهمة متحد مع كل خاص، فلا اختصاص له بهذا الأخص.

وأنت لا يذهب عليك ما فيه، أما أولا: فلما مر من عدم تحقق المرتبة الرابعة، وأما ثانيا: فلأننا سلمنا هذه المرتبة، لكنها أعم من المخلوطة، والأخص مخلوط، فأعراضه عارضة لها بواسطة الأخص، فكيف يكون عرضا ذاتيا؟ وأما ثالثا: فلأننا سلمنا عدم اختصاص العارض لأمر أعم، لكن لا يلزم منه أن لا يكون عرضا ذاتيا؛ لأن الاختصاص غير مشروط فيه. وأما رابعا: فلأن موضوع المسألة إذا كان عرضا ذاتيا أو نوعه أو عرضه جاز أن يكون المحمول جنس الموضوع؛ كما نص عليه الشيخ، فكيف يكون عرضا ذاتيا لماهية الموضوع من حيث هي؟ وإن أخذت لا لا بشرط شيء فإنه ذاتي، بمعنى المقوم لها، فافهم.

ثم اعلم: أنه قال الشيخ: قد يكون محمولات الصناعتين أعم من الموضوعات، عوارض ذاتية للجنس، كالمساواة في علم الهندسة، والعدد، وعوارض ذاتية لما يشبه الجنس، كالقوة والفعل في العلم الطبيعي. ومعنى ذلك أنه يقيد هذا العارض بقيد، فيصير عرضا ذاتيا للموضوع، فيبحث فيه، فالمساواة إذا فُسرَت بكون المقدارين بحيث يصح انطباق أحدهما على الآخر بصير عرضا ذاتيا لموضوع الهندسة، فيبحث فيه.

وإن فُسرَت بكون العددين مشتملين على الوحدات بعدة واحدة كان عرضا ذاتيا لموضوع الحساب. وهذا مصرّح في مواضع في «الشفاء»، وليس الأمر كما زعم المتأخرون، من أنه يصح البحث عما يعرض الموضوع بواسطة جزئه

الأعم؛ فإنه أليق بأن يبحث في علم أعلى منه. هذا، والله أعلم بالصواب.

ثم إن اختلاف العلوم لا يكون إلا باختلاف الموضوعات، واختلاف الموضوعات إما أن يكون بالتباين، وإما بالعموم والخصوص، وإما بالحيثيات. الأول إما أن تكون الموضوعات المختلفة مشتركة في حيشة واحدة، بها تعلق البحث في ذلك العلم، وهذا لا يوجب اختلافا في العلوم أصلا، أو لا يكون مشتركة في تلك الحيشة، وحينئذ يختلف العلوم قطعاً، نحو الهندسة والحساب؛ فإن موضوع الأول المقدار، والثاني العدد.

والثاني إما أن يكون أحد الموضوعين نوعاً لموضوع الآخر، ولم يؤخذ مع حيشة زائدة، كموضوع السماء والعالم؛ فإن موضوعه الفلك، وموضوع الطبيعي؛ فإن موضوعه الجسم المطلق، وهو جنس الفلك، وهذا لا يوجب اختلاف العلمين، بل ما موضوعه النوع جزء لما موضوعه الجنس.

وإما أن يكون أحد الموضوعين نوعاً للآخر، لكن أخذ مع حيشة زائدة، فإما أن تكون الحيشة عرضاً ذاتياً له، كموضوع الطب والطبيعي؛ فإن موضوع الأول بدن الإنسان، من حيث إنه يصح ويمرض، و[هو] نوع من موضوع الثاني الذي هو الجسم، لكن مأخوذ مع عرض ذاتي له. وإما أن يكون عرضاً غريباً، نحو موضوع علم الأثر والهندسة؛ فإن موضوع الأول - الكرة المتحركة - نوع من موضوع الثاني، ومأخوذ مع العرض الغريب. وإما أن يكون أحد الموضوعين أخص من الآخر، لكن لا يكون الآخر ذاتياً له، نحو موضوع الفلسفة والطبيعي؛ فإن موضوع الأول - الموجود المطلق - أعم من موضوع الثاني، غير ذاتي له.

فهذه الأقسام الثلاثة من الاختلاف توجب اختلاف العلوم قطعاً، ولا

يكون أحد العلمين جزء من الآخر، ويقال لما موضوعه أخص منه أنه تحت ما موضوعه أعم.

والثالث إما أن يكون أحد الموضوعين مطلقا من الحيثية، والآخر مُحيثًا، كعلم الأكر والأكر المتحركة، وإما أن أحدهما محيثًا^(١) بحيثية، والآخر بأخرى، كعلم السماء والعالم والهيئة؛ فإن موضوعهما هو الفلك، لكن في الأول من حيث كونه مبدأ التغير، وفي الثاني من حيث كونه ذا مقدار. وهذان الاختلافان أيضا يوجبان اختلافا في العلوم البتة.

ثم إن موضوع كل علم مأخوذ بحيثية، إن كانت الحيثية بحيث لو أفردت كان تحت موضوع، يقال لذلك العلم إنه تحت هذا العلم، لا تحت ما موضوعه أعم، كالموسيقى؛ فإن موضوعه النعمة، من حيث عروض التأليف العددي، وهذه الحيثية لو أفردت لكانت مبحوثة في الحساب، فهو تحت الحساب، دون الطبيعي، كموضوع الهيئة؛ فإن الفلك لو أفرز عنه المقدار لكانت مبحوثة^(٢) في الهندسة، فهي تحتها، دون الطبيعي.

فخرج مما ذكرنا أن اختلاف الموضوعات المختلفة إن لم يكن مشتركة^(٣) في حيثية البحث، ولم يكن أحدهما نوعا غير مأخوذ مع حيثية موجبة لاختلاف العلوم، وأن كل علم يكون موضوعه نوعا لموضوع العلم غير مأخوذ مع حيثية أخرى فهو جزؤه، وكل علم موضوعه أخص من موضوع علم آخر، سواء كان نوعا مأخوذا مع حيثية زائدة، أو لم يكن نوعا أصلا، ولم

(١) بقدر «يكون» ناصبا.

(٢) كذا في الأصل، لعل الأولى «لكان مبحوثة».

(٣) كذا في الأصل، وعدم التطابق في التذكير والتأنيث ظاهر.

يكن الحبيثة بحيث لو أفرزت كانت مبحوثة في آخر، فهو تحته، وكذا علم يكون حبيثة موضوعه بعد الأفراد^(١) مبحوثة في آخر، فهو تحت الآخر أيضا.

وليعلم: أن الحبيثات المأخوذة في الموضوعات إن لم تكن أعراضا غريبة ليست تقييدية، وإلا لما جاز البحث عنها في ذلك العلم؛ لأن الموضوع وما يكون فيه يكون مفروغا عنه، بل إنما يكون في نظر الباحث، فالبرهان يقام في ذلك العلم بملاحظة تلك الحبيثة، ومن هنا تسميهم يقولون: إن مسألة واحدة ربما تكون من علمين، لكن باختلاف البرهان، نحو «السما كره» يشتها الطبيعي بدليل، يكون مشتملا على حبيثة كونه ذا طبيعة، ويشتها الهيئة ببرهان مشتمل على حبيثة المقدار.

وإن كانت أعراضا غريبة فيشبه أن يكون تقييدية، وإلا لما صح البحث عن الأعراض اللاحقة من تلك الحبيثة؛ لصيرورتها غريبة للموضوع ولنوعه ولأعراضه الذاتية؛ لكونها لاحقة بواسطة عرض غريب، بخلاف ما إذا أخذت تقييدية؛ لأنه حينئذ يصير الموضوع مقيدا، فاللاحق لأجلها يكون لاحقا للمحيط بالذات. هذا، والعلم الحق عند علام الغيوب.

(وَالْمَبَادِئُ مِنَ الْوَسَائِلِ^(٢))، المبادئ ما يتألف منه البرهان، وهي إما عامة يستعمل في جميع العلوم على السواء، نحو «اجتماع النقيضين محال»

(١) اختلفت نسخة الكتاب؛ حيث وقع في أماكن كثيرة منه «الإفراز» بدل «الأفراد» وكذا العكس، و«أفرز» بدل «أفرد»، ولم ألزم التنبيه على كل ذلك؛ خوف الملل، ولغة الجدوى.

(٢) نقل في شرح حمد الله (٤٤٠) عن حاشية المصنف: «هذا هو الحق، وأما جعل أجزاء العلوم ثلاثة خطأ أو مسامحة». ثم قال حمد الله: «ووجه المسامحة ظاهر، وهو كون المبادئ وسائل إلى إدراك المسائل وموقفا عليها كالأجزاء».

و«ارتفاعهما محال». وقد جرت العادة بتركها في العلوم؛ لشهرتها وجلالتها. وإما خاصة بعلم أو علمين، فإن كانت من قبيل التصورات فتسمى حدودا، وإن كانت قضايا فإما ضرورة غنية عن البيان، فتسمى علوما متعارفة، وإما نظرية، فلا بد أن تسلم في العلم الذي هذه المبادئ مبادئ له، ويبيّن في علم آخر، وإلا لصارت مسائل.

فإن كانت بحيث يقبلها المتعلم؛ إما لكونها مazonونة، أو لحسن ظنه مع مُعلّمه، فتسمى أصولا موضوعة، وإن كانت بحيث سلّمها مع إنكار فتسمى مصادرات، وربما لا يفرّق ويسمى الأخيران أصولا موضوعة^(١).

والمبادئ المشتركة في علمين لا بد لمقيد الصناعة أن يقيد حين الاستعمال بقيد تكون به مختصة بذلك العلم، ومثاله قد مر آنفا. والأحسن^(٢) والأليق لكل علم أن يذكر مبادئه التصورية والتصديقية أجمع صَدَرَ العلم أو صدر كل باب ما يليق به؛ ليأمن المتعلم عن الغلط، وقد حافظ عليه أهل الهندسة والحساب وسائر الرياضيين، ولذلك ما ترى في كتبهم غلطا، ولم يحافظ عليه أهل الطبيعي والفلسفة، ولذا ترى في كتبهم غلطا أكثر.

والله يقول الحق ويهدي السبيل، الحمد لله الذي وفق عبده أبا العيَّاش عبدَ العلي محمدا فصّ ختام هذا الكتاب بالاختتام، والصلاة على سيد الأنام محمد وآله الكرام، وأصحابه العظام، اللهم اجعل سيئاته متقبلة بالחסنات، واجعل حبيبك محمدا عليه وآله الصلاة شفيعا [له] يوم يقوم الحساب، وانفع

(١) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٣٥٦/١، شرح الطوسي على الإشارات: ٤٧٦/١.

(٢) هذه الفقرة من هنا إلى آخرها نقلها المطار في حاشية الخبيصي (٤٣٣، ٤٣٤)، وهو آخر شيء نقله من هذا الكتاب.

بهذا الكتاب كما تَنَفَّعْتُ بعمته؛ إنك أنت سميع الدعاء، آمين.
والمرجو ممن ينتفع بهذا الكتاب أن لا ينساني من الدعاء، وأسأله الله
فقط^(١).

تم بحمد الله

(١) كذا في الأصل. وهنا قد انتهى الأصل، ويقول العبد الضعيف عبد النصير أحمد الفقير:
وقع الفراغ عن نسخي لهذا الكتاب المستطاب على جهاز الحاسوب صباح يوم الخميس،
بتاريخ ١٦/ربيع الآخر/١٤٣٣هـ، الموافق له/مارس/٢٠١٢م، أسأل المولى ﷻ أن
يتقبله خدمة لدينه، وأن يجعله في ميزان حسناتي يوم لا ينفع فيه إلا الدين.

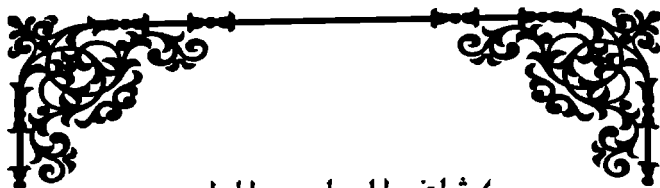


الفهارس العامة

- كشف المصادر والمراجع

- فهرس محتويات الكتاب





كشاف المصادر والمراجع

- ١ - الأعلام؛ قاموس تراجم، لخير الدين الزركلي، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م، دار العلم للملايين، بيروت/ لبنان.
- ٢ - الإبهاج في شرح المنهاج، شيخ الإسلام تقي الدين السبكي، وابنه تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: د/ أحمد الزمزمي، د/نور الدين صغيري، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي/ دولة الإمارات العربية المتحدة.
- ٣ - الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار المعارف، بيروت/ لبنان، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- ٤ - الإشارات والتنبيهات، أبو علي ابن سينا، تحقيق: د/ سليمان دينا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة/ مصر.
- ٥ - الاقتصاد في الاعتقاد، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، تحقيق: د/ مصطفى عمران، دار البصائر، القاهرة/ مصر، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- ٦ - إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان.
- ٧ - البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين، تحقيق: د/ عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٨ - البرهان في المنطق، العلامة الشيخ إسماعيل أفندي، الشهير بالكلنبوي، مطبعة عثمانية، ١٣١٠هـ.

٩ - البصائر النصيرية، زين الدين عمر بن سهلان الساوي، تحقيق: رفيق العجم، الطبعة الأولى ١٩٩٣م، دار الفكر اللبناني، بيروت/لبنان.

١٠ - تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، الإشراف على الترجمة أ. د. محمود فهمي حجازي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر، ١٩٩٣م.

١١ - تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: محمد كرد على، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق/سوريا، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

١٢ - تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمية، الإمام قطب الدين الرازي، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ^(١).

١٣ - التحصيل من المحصول، الإمام الشيخ سراج الدين محمود بن أبو بكر الأرموي، تحقيق: د/ عبد الحميد على أبو زنيد، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان.

١٤ - تدعيم المنطق، الشيخ سعيد عبد اللطيف فودة، دار البروتي، دمشق/سوريا، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م.

١٥ - تسديد القواعد شرح تجريد العقائد، للعلامة الإمام شمس الدين الإصفهاني، تحقيق: د. خالد بن حماد العدواني، دار الضياء، الكويت،

(١) وأذكره غالباً باسم شرح القطب الرازي على الشمية، أو شرح الشمية للقطب، وقد وقع الخطأ المطبعي في ترقيم صفحاته اعتباراً مما بعد صفحة ٢٣٢/٢، وأنا لا أراعي ترقيمه الخطأ، بل جرت على الترقيم الصحيح، فافهم.

الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

١٦ - تهافت الفلاسفة، الإمام الغزالي، تحقيق: د/ سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة/ مصر.

١٧ - الثقافة الإسلامية في الهند، عبد الحي الحسني اللكهنوي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، دمشق/ سوريا.

١٨ - الجديد في الحكمة، لابن كمونة الإسرائيلي، تحقيق: حميد مرعيد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م.

١٩ - جمع الجوامع، الإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي، (نسخة حاشيتي البناني والشربيني) دار الفكر.

٢٠ - حاشية التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.

٢١ - حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة/ مصر.

٢٢ - حاشية السيد الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، الإمام قطب الدين الرازي، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة/ مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ^(١).

٢٣ - حاشية سلم العلوم، للشيخ محب الله البهاري/ المنهيات (قسم التصورات فقط)، المطبع المصطفائي، لكهنو/ الهند، ١٢٩٦هـ.

٢٤ - حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، الطبعة الأولى ١٣١٦هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق مصر.

(١) وقد وقع الخطأ المطبعي في ترقيم صفحاته اعتباراً مما بعد صفحة ٢/٢٣٢، وأنا لا أراعي ترقيمه الخطأ، بل جريت على الترقيم الصحيح، فافهم.

٢٥ - حاشية السيد الشريف الجرجاني على شرح العنصر على مختصر ابن الحاجب، الطبعة الأولى ١٣١٦هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق مصر.

٢٦ - حاشية السيد الشريف الجرجاني على مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار للإصفهاني، المطبعة الخيرية، القاهرة/ مصر، ١٣٢٣هـ.
٢٧ - حاشية السيد الشريف الجرجاني على المطول للتفتازاني، طبعة تركيا، ١٣١٠هـ.

٢٨ - حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على حاشية السيد الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، الإمام قطب الدين الرازي، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة/ مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ^(١).

٢٩ - حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح السيد الشريف الجرجاني على المواقف، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة/ مصر، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.

٣٠ - حاشية العطار على شرح الإمام المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.

٣١ - حاشية العطار على شرح الخبصي على التهذيب، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة/ مصر، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

٣٢ - حاشية محمد عبد الحق الخيرابادي على شرح حمد الله على السلم، المطبعة العلوية، لكهنو/ الهند، ١٣١٤هـ.

(١) سبقت الإشارة إلى ما يتعلق بترقيم صفحات هذه الطبعة.

- ٣٣ - حديقة المرام في تذكرة العلماء الأعلام، للمدراسي، طبعة مطبعة
مظهر المعجائب، مدراس/الهند، عام ١٢٧٩هـ.
- ٣٤ - حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي، د/ جميل
أحمد، سلسلة (٤) منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي/ باكستان،
توزيع دار الوفاء، المنصورة/مصر، بدون تاريخ.
- ٣٥ - حسن العطار، محمد عبد الغني حسن، الطبعة الثانية، دار
المعارف، القاهرة، مصر، بدون تاريخ.
- ٣٦ - حكمة الإشراق، الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول،
تحقيق: هنري كربين، طهران/إيران، ١٣٧٣هـ.
- ٣٧ - خزائن الحكمة، الإمام الشيخ الشاه ولي الله الدهلوي، دار الكتب
العلمية، بيروت/لبنان، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- ٣٨ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، الحافظ ابن حجر
المسقلاني، دار الجيل، بيروت/لبنان، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- ٣٩ - رسائل التفهيمات الإلهية، الإمام الشيخ الشاه ولي الله الدهلوي،
مطبوعات المجلس العلمي، دابل، سورت/الهند، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.
- ٤٠ - سبحة المرجان في آثار هندستان، لغلام علي بلغرامي الهندي،
٤١ - سلم العلوم، للشيخ محب الله البهاري (قسم التصورات فقط)،
المطبع المصطفائي، لكهنو/الهند، ١٢٩٦هـ.
- ٤٢ - سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق:
إبراهيم عطوه عوض، الطبعة الثانية، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر،
١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

- ٤٣ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن العماد الحنبلي، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، دار المسيرة، بيروت/لبنان.
- ٤٤ - شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي، تحقيق: د/ سليمان دينا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة/مصر.
- ٤٥ - شرح التهذيب، جلال الدين محمد بن أسعد الدواني، نسخة خطية، مكتبة جامعة الملك سعود، الرياض، برقم (١٣٨٢/٤).
- ٤٦ - شرح التهذيب، عبيد الله بن فضل الله الخبيصي، تصحيح: الشيخ محمد عبد المجيد الشرنوبى، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة/مصر، ١٩٣٦هـ/١٣٥٥م.
- ٤٧ - شرح التهذيب - تهذيب المنطق - للملا عبد الله اليزدي، المطبعة علوية، دون تاريخ ومكان الطبع.
- ٤٨ - شرح التهذيب للملا عبد الله اليزدي (نسخة أخرى)، مع حواشي مجموعة من العلماء، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت/لبنان.
- ٤٩ - شرح جمع الجوامع، الإمام جلال الدين المحلي، دار الفكر (نسخة البناي والشربيني).
- ٥٠ - شرح حمد الله على السلم، المطبعة العلوية، لكهنو/الهند، ١٣١٤هـ.
- ٥١ - شرح الرسالة الشمسية، المعروف بـ(السعدية)، الإمام الشيخ سعد الدين التفازاني، تحقيق: جاد الله بسام صالح، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، دار النور، عمان/الأردن.

- ٥٢ - شرح العقائد النسفية، العلامة الإمام سعد الدين التفتازاني، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة/مصر.
- ٥٣ - شرح القاضي مبارك على سلم العلوم، المطبع المصطفائي، لكةنو/الهند، ١٢٩٦هـ.
- ٥٤ - شرح الكواكب الدرية في مدح خير البرية، لابن العماد الأقفهسي، تحقيق: محمد دبوس، الطبعة الأولى ٢٠١٠م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر.
- ٥٥ - شرح لب الأصول، شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة/مصر.
- ٥٦ - شرح الملا حسن على سلم العلوم، أشرفي بك دبو، سهارنفور/يوبي/ الهند، ١٣٦٠هـ/١٩٤١م.
- ٥٧ - شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة/ مصر، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.
- ٥٨ - صحيح الإمام البخاري، دار المنار، القاهرة/مصر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- ٥٩ - طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة/مصر.
- ٦٠ - عيون الحكمة، ابن سينا، تحقيق: د/ عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠م.
- ٦١ - غاية الوصول شرح لب الأصول، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري،

- طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة/مصر.
- ٦٢ - فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، أبو العياش، بحر العلوم، عبد العلي اللكهنوي الهندي، طبعة فرج الله زكي الكردي، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة/مصر، ١٣٢٥هـ.
- ٦٣ - كتاب الحروف، أبو نصر الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، الطبعة الثانية ١٩٩٠م، دار المشرق، بيروت/لبنان.
- ٦٤ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان.
- ٦٥ - لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنظار، قطب الدين الرازي، دار الطباعة العامرة، ١٢٧٧هـ.
- ٦٦ - ماوراء الطبيعة في إيران، د/ محمد إقبال، ترجمة: د/حسين مجيب المصري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة/مصر، ٢٠٠٥م.
- ٦٧ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، الإمام فخر الدين الرازي، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة/مصر.
- ٦٨ - المحصول في أصول الفقه، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: د/ طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة.
- ٦٩ - مختصر المنتهى الأصولي، جمال الدين، أبو عمرو، ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- ٧٠ - مدخل لدراسة المنطق القديم، د/ أحمد الطيب، دار الطباعة

- المحمدية، القاهرة/مصر، ١٩٨٦م.
- ٧١ - المستصفي في علم الأصول، الإمام محمد بن محمد الغزالي، طبعة فرج الله زكي الكردي، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة/مصر، ١٣٢٥هـ.
- ٧٢ - مسلم الثبوت، الإمام الشيخ محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي الحنفي، طبعة فرج الله زكي الكردي، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة/مصر، ١٣٢٥هـ.
- ٧٣ - مطالع الأنظار شرح طوابع الأنوار، أبو الشاء، شمس الدين بن محمود الإصفهاني، المطبعة الخيرية، القاهرة/مصر، ١٣٢٣هـ.
- ٧٤ - مطالع الأنوار، سراج الدين الأرموي، طبعة دار الطباعة العامرة، ١٢٧٧هـ.
- ٧٥ - المطول، سعد الدين التفتازاني، طبعة تركيا عام ١٣١٠هـ.
- ٧٦ - معالم أصول الدين، الإمام فخر الدين الرازي، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة/مصر.
- ٧٧ - معجم المطبوعات العربية، جورج إليان سركيس، طبعة القاهرة، ١٩٢٨م.
- ٧٨ - معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السلسلة الثالثة (٤٧)، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- ٧٩ - معيار العلم في فن المنطق، الإمام أبو حامد الغزالي، الطبعة الثانية ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م، طبع على نفقة محيي الدين صبري الكردي، المطبعة العربية، القاهرة/مصر.

- ٨٠ - معيد النعم ومبيد النقم، الإمام تاج الدين السبكي، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، مكتبة الخانجي، القاهرة/مصر.
- ٨١ - المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، الحافظ السخاوي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان.
- ٨٢ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د/ على سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت/لبنان، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ٨٣ - منطق التلويحات، الشيخ شهاب الدين السهروردي، الشيخ المقتول، تحقيق: د/ على أكبر فياض، طبعة جامعة طهران، ١٣٣٤هـ.
- ٨٤ - منع الموانع عن جمع الجوامع، الإمام الشيخ تاج الدين السبكي، تحقيق: د/ سعيد بن على محمد الحميري، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، دار البشائر الإسلامية، بيروت/لبنان.
- ٨٥ - مناهج الوصول إلى علم الأصول، الإمام القاضي ناصر الدين البياضاي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي/دولة الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
- ٨٦ - المواقف، القاضي عضد الدين الإيجي، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة/مصر، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.
- ٨٧ - موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، د/ إسرائيل ولفنسون، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- ٨٨ - ندوة تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر، مجموعة كتاب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٦م.

- ٨٩ - نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، عبد الحي الحسني اللكهنوي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، دار ابن حزم، بيروت/لبنان.
- ٩٠ - نفائس الأصول في شرح المحصول، الإمام شهاب الدين أحمد القرافي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.
- ٩١ - نقد المحصل، نصير الدين الطوسي، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة/مصر.
- ٩٢ - نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، الإمام جمال الدين الإسوي، الطبعة الأولى ١٣١٦هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة/مصر.
- ٩٣ - نهاية الوصول في دراية علم الأصول، الإمام صفي الدين الهندي، مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة/مصر.
- ٩٤ - نواب والاجاه أور حضرت العلام عبد العلي بحر العلوم فرنكي محلي، لعليم صبانويدي، نشرة Tamilnad Urdu Publications، ٢٦ India، Madras، Mount road، Ameerunnisaa Beegum street بدون تاريخ، (باللغة الأردية).
- ٩٥ - هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادى، وكالة المعارف، إستانبول/ تركيا، ١٩٥١م.



فهرس محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
افتاحية المحقق	٧
القسم الأول: الدراسة حول الكتاب	١١
الباب الأول: الهند والعلوم العقلية	١٣
تمهيد	١٥
الفصل الأول: الإسلام والعلوم العقلية	١٧
المبحث الأول: حكم الاشتغال بالعلوم العقلية	١٧
المبحث الثاني: تطور العلوم العقلية في الإسلام	٢٩
المبحث الثالث: أهمية دراسة المنطق	٣٢
الفصل الثاني نصيب الهند في العلوم العقلية	٤٠
تمهيد	٤٠
المبحث الأول: بدايات الحركة العلمية في الهند	٤٢
المبحث الثاني: تطور العلوم العقلية في الهند	٤٥
المبحث الثالث: الاتجاهات الفكرية في الهند	٤٧
المبحث الرابع: الحوار العربي الهندي	٥١
الباب الثاني لمحة موجزة عن المصنف	٥٣
الفصل الأول شخصية الإمام المحقق محب الله البهاري	٥٥

الموضوع	الصفحة
المبحث الأول: اسمه ونسبه ومولده	٥٥
المبحث الثاني: نشأته	٥٥
المبحث الثالث: مؤلفاته	٥٧
المبحث الرابع: شخصيته العلمية	٦١
من لطائفه وغرائب	٦٢
المبحث الخامس: وفاته وثناء العلماء عليه	٦٣
الباب الثالث نبذة يسيرة عن الشارح	٦٥
الفصل الأول شخصية العلامة بحر العلوم	٦٧
المبحث الأول: اسمه ونسبه ولقبه	٦٧
المبحث الثاني مولده ونشأته	٦٨
المبحث الثالث: مؤلفاته	٧٠
المبحث الرابع: بحر العلوم محققا وعبقريا	٧٦
المبحث الخامس: وفاته وثناء العلماء عليه	٧٨
الفصل الثاني تعريف بكتاب «شرح سلم العلوم»	٨٠
تمهيد	٨٠
المبحث الأول: نسبة الكتاب إلى المصنف	٨٣
المبحث الثاني: موضوع الكتاب ومنهجه وأسلوبه	٨٤
المبحث الثالث: عناية أهل العلم بـ«سلم العلوم»	٨٧
المبحث الرابع: الأصول التي اعتمدت عليها	٩٥
صور المخطوطات المستعان بها	٩٩

الموضوع	الصفحة
القسم الثاني التحقيق.....	١٠٣
متن سلم العلوم.....	١٠٥
شرح بحر العلوم على سلم الوصول.....	١٥٩
مقدمة الكتاب.....	١٦١
بعض فضائل المصطفى ﷺ.....	١٦١
مباحث متعلقة ببعض صفات التنزيه الواردة في كلام المصنف.....	١٦٣
مذاهب الناس في صفة علم الله تعالى.....	١٦٧
الأبحاث المتعلقة بالجعل.....	١٧١
مقدمة علم المنطق، فيها بيان الحاجة إلى علم المنطق، بحيث ينساق	
إلى تعريفه بالرسم.....	١٨٢
العلم بديهي لا يعرف.....	١٨٤
تنقيح حقيقة العلم عسير جدا.....	١٨٥
تقسيم العلم إلى تصور وتصديق.....	١٨٧
الإشكال المترتب على القول بأن التصور يتعلق بكل شيء، حتى	
التصديق، وحل هذا الإشكال.....	١٨٩
إشكال آخر، وهو: أنا إذا تصورنا الحقيقة الجوهرية أو الكمية يلزم	
اتحادهما مع الحقيقة العلمية، التي هي من مقولة «الكيف»، فيلزم	
اندراج شيء واحد تحت مقولتين، وحل هذا الإشكال.....	١٨٩
التقابل بين البديهية والكيفية إما التضاد أو العدم والملكية، والأبحاث	
المتعلقة بذلك.....	١٩٣
تقسيم كل من التصور والتصديق إلى ضروري ونظري.....	١٩٦٠

ليس كل واحد من التصور والتصديق ضروريا ولا نظريا، وإثبات هذه	
الدعوى بأدلتها، مع ذكر ما يرد عليها وجوابه	١٩٦
بيان بطلان التسلسل	١٩٧
برهان التطبيق في إبطال التسلسل	١٩٧
برهان التضاف في إبطال التسلسل	٢٠٠
تعريف النظر والفكر	٢٠٦
الشكل القائل بأن الطلب محال، والجواب عليه	٢٠٧
بيان الحاجة إلى المنطق وتعريفه بالرسم	٢٠٨
أسامي الكتب والعلوم ما هي: أعلام أشخاص، أم أعلام أجناس، أم	
أسماء أجناس	٢١٠
موضوع علم المنطق المعقولات الثانية من حيث الإيصال إلى مجهول	
تصوري أو تصديقي	٢١٢
أمهات المطالب أربعة: ما وأي وهل ولم، وموضع استعمال كل منها	٢١٤
ترتيب المطالب بعضها مع البعض	٢١٧
القسم الأول التصورات	٢١٩
يمنع الحكم على المجهول المطلق، والإشكال الوارد في ذلك وحله	٢١٩
فصل في الألفاظ، مبحث في الدلالة وما يتعلق بها	٢٢٢
سبب احتياج الناس إلى الدلالة، وتقسيم الدلالة إلى الوضعي وغير	
الوضعي واللفظي وغير اللفظي	٢٢٢
الألفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي، دون الصور الذهنية أو	
الخارجية	٢٢٣

الموضوع	الصفحة
تقسيم الدلالة إلى مطابقة وتضمنية والالتزامية	٢٢٥
اختيار المصنف لمذهب أهل العربية دون المناطقة في تعريف الدلالة	
الالتزامية	٢٢٦
قول الإمام الرازي بأن الالتزام مهجور في العلوم، ونقض المصنف له	٢٢٨
بيان نسب الدلالات الثلاث بعضها مع بعض	٢٢٩
مبحث الأفراد والتركيب	٢٣٠
تعريف المفرد والمركب	٢٣٠
تقسيم المفرد إلى أداة وكلمة واسم	٢٣٢
الكلمات الوجودية من الأداة	٢٣٣
تعريف الكلمة	٢٣٤
ليس كل فعل عند العرب كلمة عند المناطقة	٢٣٤
تعريف الاسم، ومن خواصه الحكم عليه	٢٣٦
تقسيم المفرد المتحد المعنى إلى جزئي ومتواط ومشكك	٢٣٦
الضمائر وأسماء الإشارة جزئية، وتحقيق ذلك	٢٣٧
الاختلافات بين المشائية والإشراقية في هل يوجد التشكيك في	
الماهيات	٢٣٩
ولا تشكيك في الماهيات ولا في العوارض، بل في اتصاف الأفراد بها	٢٤١
تقسيم المفرد الكثير المعنى إلى مشترك ومنقول وحقيقة ومجاز،	
وتعريف الكل	٢٤٤
أنواع المجاز حسب تنوع علاقاته	٢٤٧

الموضوع	الصفحة
ولا يشترط في المجاز سماع الجزئيات	٢٤٩٠
علامة المجاز والحقيقة	٢٥٠
النقل والمجاز أولى من الاشتراك، والمجاز أولى من النقل	٢٥٠
والمجاز بالذات إنما هو في الاسم	٢٥٠
تعريف المرادف وأنه واقع في اللغة، ولا يجب فيه قيام كل مقام الآخر	٢٥١
اختلف في وجود الترادف بين المفرد والمركب	٢٥٣
مبحث تقسيم المركب إلى تام وناقص	٢٥٤
تعريف الخبر	٢٥٤
مشكلة «الجزر الأصم» وحلها	٢٥٥
تعريف الإنشاء وأقسامه	٢٥٧
فصل في المعاني المفردة: تصوير مفهوماتها وتقسيمها	٢٥٨
تقسيم المفهوم إلى جزئي وكلي	٢٥٨
محسوس الطفل وضعيف البصر..... جزئيات	٢٦١
يصح كون الجزئي الحقيقي محمولا خلافا للسيد المحقق	٢٦٥
الكلية والجزئية صفة المعلوم، وقيل صفة العلم	٢٦٨
مبحث النسب بين الكليات بعضها مع بعض	٢٧١
تحقيق معنى النقيض	٢٧٢
النسبة بين نقيضي الأعم والأخص مطلقا	٢٧٤
النسبة بين نقيضي الأعم والأخص من وجه	٢٧٥
فصل في الكليات الخمس	٢٧٧

الموضوع	الصفحة
بيان وجه انحصار الكلبي في الخمسة.....	٢٧٧
العرض غير العرضي وغير المحل حقيقة.....	٢٧٨
المبحث الأول الجنس، تعريفه، والمباحث المتعلقة به.....	٢٨٣
لا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة.....	٢٨٤
الاختلاف الواقع بينهم في كيفية تركيب الماهية من الجنس والفصل.....	٢٨٤
الفرق بين الجنس والمادة.....	٢٨٧
إشكالية أن الكلبي جنس الخمسة، فهو أعم وأخص من الجنس معا، وحله.....	٢٨٩
إشكال آخر، هو أن الجنس إن كان موجودا كان متشخصا، فكيف يقال على كثيرين.....	٢٩٠
المبحث الثاني النوع، تعريفه، وأقسامه.....	٢٩١
المبحث الثالث الفصل، تعريفه، وأقسامه.....	٢٩٥
قول الحكماء إن الجنس أمر مبهم لا يتحصل إلا بالفصل، فهو علة له، والمسائل الأربعة التي فرعوها على هذا القول.....	٢٩٧
فصل الجوهر جوهر، خلافا للإشراقية.....	٢٩٩
وجهان لشك مشهور، وجه لابن سينا وآخر للمصنف، والجواب عنهما.....	٢٩٩
المبحث الرابع الخاصة.....	٣٠٦
المبحث الخامس العرض العام، تعريفه، وأقسامه.....	٣٠٧
إشكال أن اللزوم لازم، وإلا يهدم أصل الملازمة، فيتسلسل، وحل هذا الإشكال.....	٣١٣
خاتمة لبث الكلبي، فيها بيان الكلبي المنطقي والطبي والعقلي.....	٣١٤

المنطقي من المعقولات الثانية، فلا اختلاف في عدم وجوده في	
الخارج، والأبحاث المتعلقة بذلك	٣١٦.....
الاختلاف في وجود الكلي الطبيعي، والأبحاث المتعلقة بذلك	٣١٩.....
قول أفلاطون بوجود المجردة في الخارج، وما يتشعب عن هذا القول	٣٢٧....
فصل في المعرفة	٣٣٨.....
تعريف المعرفة، وشروطه، وأقسامه	٣٣٨.....
ما يُحد ويُحد به، وما لا يُحد ولا يُحد به	٣٤١.....
بعض الأبحاث المتعلقة بالحد	٣٤٢.....
دفع شك الإمام الرازي أن التعريف تحصيل الحاصل	٣٤٤.....
الاختلاف الواقع بين السيد والسعد في أن التعريف اللفظي هل هو	
من المطالب التصورية، أم من المطالب التصديقية	٣٤٧.....
لا يتوجه على التعريف شيء من المتنوع، وأما ما تضمنه من الأحكام	
الضمنية فيجوز إيرادها عليه، إلا أن العلماء منع ذلك أيضا	٣٤٩.....
يجوز نقض الحد بإبطال الطرد والعكس	٣٤٩.....
تجري المعارضة في الحدود الحقيقية، دون الرسمية	٣٥٠.....
اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل، وما يترتب على ذلك من	
الأبحاث	٣٥٠.....
القسم الثاني التصديقات	٣٥٢.....
الفرق بين الحكم الإجمالي والحكم التفصيلي، والنسبة تدخل في	
متعلق الحكم	٣٥٢.....

الموضوع	الصفحة
أجزاء القضية ثلاثة، وما يتعلق به من الأبحاث.....	٣٥٣
وفي لغة العرب رابطة كغيرها من اللغات، ولا حاجة إلى الاستعارة	
خلافا للسعد.....	٣٥٩
ما يراه المحقق صوابا في هذه المسألة.....	٣٦٠
تقسيم القضية إلى الحملية والشرطية.....	٣٦٢
هل الحكم في الشرطية في الجزاء، أم باللزم بين التالي والمقدم،	
وهل بين النحاة والمناطق خلاف في ذلك ؟.....	٣٦٣
فصل، تقسيم القضية باعتبار الموضوع إلى شخصية ومهملة وطبيعية	
ومحصورة.....	٣٧٣
المهملة تلازم الجزئية عند المتأخرين.....	٣٧٤
اختيار قول الدواني إن الحكم في المحصورة على نفس الحقيقة،	
والجزئيات معلومة بالعرض.....	٣٧٥
المحصورات أربع، وسور كل منها.....	٣٧٩
تبصرة في تحقيق المحصورات.....	٣٨١
تعبيرهم عن الموضوع بـ(ج) وعن المحمول بـ(ب).....	٣٨١
الإطلاقات الثلاثة للفظ «الكل».....	٣٨٢
المعتبر في العلوم من تلك الإطلاقات هو «الكل الأفرادي».....	٣٨٢
المراد بـ(ج) هو ذات الموضوع، أي ما يصدق عليه الموضوع من الأفراد.....	٣٨٣
الخلاف بين الفارابي وابن سينا في معنى صدق عنوان الموضوع على ذاته.....	٣٨٤
عقد الوضع وعقد الحمل (المحقق).....	٣٨٥

الموضوع	الصفحة
الحمل اتحاد المتغايرين بالذات أو بالعرض	٣٨٨
شبهة في إبطال الحمل وجوابها	٣٩٢
بيان مصداق الحمل المتعارف	٣٩٢
ثبوت شيء لشيء في ظرف فرع فعلية ما ثبت له	٣٩٢
تقسيم القضية إلى الخارجية والذهنية والحقيقية	٣٩٤
القضية السالبة لا تستدعي وجود الموضوع	٣٩٥
المحال من حيث هو محال ليس له صورة في العقل	٣٩٦
الانصاف الانضمامي يستدعي تحقق الحاشيتين في ظرف الانصاف	٤٠٠
الأبحاث المتعلقة بما اخترعه المتأخرون مما سموها سالبة المحمول	٤٠٣
مبحث في العدول والتحصيل	٤٠٧
فصل في الموجهات	٤١٠
تكملة لمباحث الموجهات	٤١٦
فصل في الشرطيات	٤٢٨
القضية الشرطية المتصلة: اللزومية منها والاتفاقية	٤٢٨
القضية الشرطية المنفصلة: الحقيقية منها وممانعة الجمع وممانعة الخلو	٤٢٨
تقسيم الشرطية إلى شخصية وجزئية وكلية ومهملية، ولا يتصور فيها	
الطبيعة، وبيان السور	٤٣٠
قول ابن سينا «إن» شديد الدلالة على اللزوم و«متى» ضعيفها و«إذا»	
كالمتوسط	٤٣١

الموضوع	الصفحة
لا حكم في أطراف القضية الشرطية.....	٤٣٢
تتمة لمبحث الشرطيات ، فيها أبحاث ٤٣٥	
الأول: ما اشتهر بين القوم من أن المتلازمين يجب أن يكون أحدهما	
علة للآخر ٤٣٥	
الثاني: اختلف في استلزام المقدم المحال للتالي في نفس الأمر ٤٣٩	
الثالث: قيد ابن سينا التقادير والأوضاع بالتالي يمكن اجتماعها مع المقدم ٤٤٤	
الرابع: قد اعتبر في الاتفاقية صدق الطرفين ٤٤٥	
الخامس: قالوا الانفصال الحقيقي لا يمكن إلا بين جزئين ٤٤٨	
السادس: منهم من ادعى للزوم الجزئي بين كل أمرين ٤٥٠	
فصل في التناقض ٤٥٣	
شك وجواب..... ٤٥٥	
تعريف التناقض ، والشروط المطلوبة في تحققه ٤٥٨	
الشك القائل بأن شيء واحد نقيضين ، وحله ٤٥٩	
النقيضان يختلفان كمًّا وجِهَةً ، وبيان نقائض الموجهات ٤٦٠	
وفي الشرطيات يجب الاتحاد في الجنس والنوع مع الاختلاف في	
الكيف والكم ٤٦٥	
فصل في العكس المستوي ، تعريفه ٤٦٦	
بيان عكس المحصورات الأربع ٤٦٦	
عكسها من حيث الجهة..... ٤٧١	

الموضوع	الصفحة
فصل في عكس النقيض	٤٨٢.....
فصل في الحجة	٤٨٩.....
الموصل إلى المطلوب التصديقي ينحصر في ثلاث	٤٨٩.....
القياس، تعريفه، ومحترزات التعريف	٤٩٠.....
المذاهب في كيفية حصول العلم بالنتيجة من المقدمتين	٤٩٤.....
تقسيم القياس إلى اقتراني واستثنائي، والاقتراني إلى الحملية والشرطية	٤٩٥.....
بيان حدود القياس الثلاثة، ووجه انقسامه إلى الأشكال والضروب	٤٩٦.....
الشكل الأول، وشرط إنتاجه، وبيان ضروبه المنتجة	٤٩٩.....
شك مشهور وجوابه	٥٠١.....
شرط إنتاج الشكل الثاني وضروبه المنتجة	٥٠٣.....
طرق رد الشكل الثاني إلى الشكل الأول للبرهنة على صحته	٥٠٥.....
شرط إنتاج الشكل الثالث، وضروبه المنتجة	٥٠٦.....
طرق رد الشكل الثالث إلى الأول	٥٠٨.....
شرط إنتاج الشكل الرابع، وضروبه المنتجة	٥١٠.....
طرق رد الشكل الرابع إلى الأول	٥١٢.....
فصل في المختلطات	٥١٥.....
شرط إنتاج الشكل الأول حسب الجهة	٥١٥.....
شرط إنتاج الشكل الثاني حسب الجهة	٥٢١.....
شرط إنتاج الشكل الثالث حسب الجهة	٥٢٦.....

الموضوع	الصفحة
شرط إنتاج الشكل الرابع حسب الجهة	٥٢٧.....
فصل في القياس الاقتراضي الشرطي، أقسامه وانعقاد الأشكال الأربعة	
فيه.	٥٣٣.....
شك وجوابه	٥٣٣.....
القياس الاستثنائي	٥٣٧.....
كيفية إنتاج القياس الاستثنائي	٥٣٧.....
شك وجوابه	٥٣٨.....
القياس المركب من أقية أقية	٥٣٩.....
القياس الخلفي، وأن مرجعه إلى اقتراضي واستثنائي	٥٤٠.....
الاستقراء حجة	٥٤٢.....
شك وجوابه	٥٤٣.....
التمثيل يفيد القطع	٥٤٦.....
بيان أن التمثيل يفيد القطع، ورد مزاعم ابن سينا والطوسي المتشيع	٥٤٦.....
لإثبات العلية طرق	٥٤٧.....
الصناعات الخمس	٥٥١.....
تصنيف مبادئ القياسات إلى ثلاثة عشر صنفا	٥٥١.....
الأول: البرهان، تعريفه، والأبحاث المندرجة تحته	٥٥٥.....
أصول اليقينيات	٥٥٧.....
المتواتر: تعريفه، شروطه، إفادته العلم الضروري	٥٦٤.....

الموضوع	الصفحة
البرهان اللمي والبرهان الإنسي.....	٥٦٧
إهمال المتأخرين لمباحث البرهان والصناعات.....	٥٧٤
الثاني: الجدل، تعريفه، وما يتعلق به.....	٥٨٠
الثالث: الخطابة، تعريفها والأبحاث المتعلقة بها.....	٥٨٤
الرابع: الشعر، تعريفه، وما يشتمل عليه.....	٥٨٦
الخامس: السفسطة، تعريفها، وما يندرج فيها.....	٥٨٧
أهم أسباب الغلط في الاستدلال.....	٥٨٨
طرق الخلاص من هذه الأغلاط.....	٥٩١
خاتمة الكتاب، فيها: أجزاء العلوم هي المسائل والمبادئ من الوسائل ...	٥٩٦
الفهارس العامة.....	٦٠٥
قائمة المصادر والمراجع.....	٦٠٧
فهرس محتويات الكتاب.....	٦١٩

