

شرح كتاب المنطق

للعامة الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره

تقريراً لدروس آية الله المحقق
السيد كمال الحيدري

بقلم
الشيخ نجاح النويني

المجلد الأول

حیدري، کمال ، ... ، شارح

شرح کتاب المنطق للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر، تقريراً لدروس آية الله المحقق السيد کمال الحیدري / بقلم نجاح النويني. - قم: دار فراق، ١٤٣٢ ق. = ٢٠١١ م. = ١٣٨٩ - ج. : نمودار

ISBN ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٧١ - ٢ (دوره) ٤٠٠٠٠٠ ريال

ISBN ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٦٦ - ٨ (١ ج). ريال:

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.
کتابنامه.

١. مظفر، محمد رضا، ١٩٠٤-١٩٦٤ م. المنطق - نقد وتفسير. ٢. منطق. ألف. مظفر، محمد رضا، ١٩٠٤-١٩٦٤ م. المنطق. شرح - ب. نويني، نجاح، محرر. ج. عنوان. د. عنوان: کتاب المنطق. شرح. هـ. عنوان: المنطق. شرح.

١٦٠

BC ٧٨/ع٤ م ٦٨٠٢٨

١٣٨٩

شرح کتاب المنطق - المجلد الأول

تقرير الدروس آية الله المحقق السيد کمال الحیدري

بقلم:	الشيخ نجاح النويني
راجعه:	الشيخ عبد الله الأسعد
التدقيق اللغوي:	عبدالرضا افتخاري
الطبعة الأولى	١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م
المطبعة:	ستاره
سعر الدورة:	٤٠٠٠٠ تومان
ISBN دوره :	٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٧١ - ٢
ISBN ج ١ :	٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٦٦ - ٨

جميع الحقوق محفوظة للناشر

دار فراق للطباعة والنشر

قم - إيران



شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

لا يختلف اثنان في أهميّة المنجز المعرفي للعلامة المجدّد الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)؛ فقد ساهمت جهوده في رفد وإثراء مكتبتنا بأحد أشهر الكتب المنطقية التي عرفتھا العقود الأخيرة، وهو كتابه الموسوم بـ(المنطق) بأجزائه الثلاثة، هذا الكتاب الذي لا يزال حاضراً بالدرس والتدريس في عموم حوزاتنا العلمية.

وقد حصل لنا - في سالف الأيام - توفيق تدريس هذا الكتاب لثلة من طلبة العلوم الدينية في إطار المشروع التدريسي في حوزة قم المقدّسة. و حاول الحجة الفاضل الشيخ نجاح النويني (دام توفيقه) أن يعدّ تلك الدروس ويقررها ويخرجها بالصيغة الماثلة أمامكم، فوجدتُ - بعد ملاحظتها - أنها استطاعت أن تستوعب التفاصيل التي عرضتُ لها بعمق وحسن بيان، ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهد فكري وعلمي بذله الكاتب من أجل توضيح هذه الأفكار. وإذ أبارك له هذه المواهب، وأقدّر فيه هذه القابليات، أدعو الله العليّ القدير أن يأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقي والتقدّم في طريق تحقيق وتنفيذ دراسات أخرى، إنه وليّ التوفيق.

وتجدر الإشارة إلى جهود العلامة الحجة الشيخ عبد الله الأسعد في مجال المراجعة والتدقيق العلمي لصياغة هذا الكتاب، كما قام مشكوراً بحلّ التمارين التي أضافها العلامة المظفر (قدّس سرّه) في آخر كل مبحث من مباحث كتابه المزبور، فله دَرّه وعليه أجره.

و لا بدّ من تقديم الشكر لما بذله الأستاذ عبد الرضا الافتخاري من جهود في مجال المراجعة والتدقيق اللغوي، وكادر مؤسسة الإمام الجواد (عليه السلام) للفكر والثقافة أيضاً، الذين بذلوا غاية الدقّة في مجال الإخراج الفنّي لهذا الكتاب؛ أسأل الله تعالى أن يوفّق الجميع لما فيه الخير والصلاح، وأن يجعل أعمالهم خالصة لوجهه الكريم، إنه سميع الدعاء.

كمال الحيدري

١ محرم الحرام ١٤٣٢ هـ

مقدمة المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه أجمعين
محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد:

كان من دواعي سروري وفخري أن أوفق لتقرير درس سيّدنا الأستاذ آية
الله السيد كمال الحيدري، متّعنا الله بطول بقائه، في كتاب منطق العلامة الحجة
الشيخ محمد رضا المظفر (قدّس سره) وأحظى بعنايته الكريمة، وقد بذلت وسعي
في أن أخرجه بعبارة سهلة بيّنة في توضيح المقصود، محافظاً على بيان السيد
الأستاذ ما أمكن.

وقد أوردتُ متن المصنّف - في مقاطع - أولاً ثمّ أعقبته بشرح المطالب
شرحاً مزجياً، واضعاً المتن هذه المرّة بين معقوفتين [] وبخطّ غامق مختلف
عن شرح الأستاذ، تسهيلاً للطالب.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعله بضاعة رابحة لنا، يوم لا ينفع فيه مال
ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وأن يوفّقنا لخدمة دينه الحنيف.

نجاح النويني

دمشق / السيدة زينب عليها السلام

١٣/شعبان المعظم/١٤٣٠

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

قبل الدخول في البحث، لا بأس بالإشارة إلى نقطتين:

النقطة الأولى: من الواضح أنّ علم المنطق ليس من العلوم التي ابتدعتها علماء المسلمين وولّدها فكرهم بل هو علم دُوّن وجمعت مسائله قبل الإسلام، جاءنا من الفكر اليوناني وبالخصوص من (أرسطوطاليس) وقد ترجمه إلى العربية (حنين بن إسحاق) في أدقّ ترجمة له، كما يقول أهل الخبرة.

النقطة الثانية: من هو (أرسطوطاليس) الذي يأتي ذكره على الألسنة كثيراً في المنطق، وفي الفلسفة، وفي الطبيعيات، والإلهيات؟ هل هو واضع علم المنطق؟ هل هو مؤلف علم المنطق؟ وما هي قيمة الرجل في الروايات الواردة عندنا؟ وما قيمته في كلمات الأعلام من الفلاسفة والمناطق؟

في مقام الجواب عن السؤال الأوّل، لابدّ أن نشير إلى بعض النقاط التي ذكرها أستاذنا الشيخ حسن زادة آملّي؛ قال: إنّ ولادته كانت في سنة (٣٨٤ ق.م) وعاش زهاء ثلاث وستين سنة وتوفّي سنة (٣٢٢ ق.م).

نقل ذلك عن الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل» حيث يقول: هو نيقامورس، وهو المقدّم المشهور والمعلّم الأوّل والحكيم الفاضل المطلق عندهم، وإنّما وُلد في أوّل سنة ملك أردشير بن زادة في فارس، فلما أتت عليه

سبع عشرة سنة أسلمه أبوه إلى أفلاطون فمكث عنده ثيفاً وعشرين سنة^(١).
وإنما سمّي بالمعلّم الأوّل لأنّه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوّة
إلى الفعل، وحكمه حكم واضع علم النحو في اللغة، والعروض في الشعر، فإنّ
نسبة المنطق إلى المعاني التي هي في الذهن هي نسبة النحو إلى الكلام،
والعروض إلى الشعر، فكما نحتاج إلى علمي النحو والعروض الذي وضعه
(الفراهيدي) كذلك لا يمكننا أن نتعرف على المعاني إلا بعلم المنطق.

وفي مقام السؤال عن موقع الرجل في رواياتنا وورود ذكره فيها، نقول:
نقل شيخنا الأستاذ حسن زادة عن كتاب (محبوب القلوب) للديلمى، قال:
جاء في الأثر: إنّ عمرو بن العاص قدم من الإسكندرية على سيدنا رسول الله
(صلى الله عليه وآله) فسأله عما رأى في الإسكندرية في مصر؟ فقال: رأيت قوماً
يتطلّسون، رأيتهم يجتمعون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له أرسطوطاليس، لعنه
الله! - وهذا يدلّ على أنّ اسم الرجل لم يكن معروفاً لدى العرب، ولذلك لعنه
عمرو بن العاص - فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله): مه يا عمرو؛ إنّ
أرسطوطاليس كان نبياً فجعله قومه^(٢).

ومع غضّ النظر عن سند الرواية وصحّة متنها، نقصر على موضع الشاهد
منها وهو قوله (صلى الله عليه وآله) (كان نبياً فجعله قومه).

ثم قال الديلمى: أقول: ويؤيد هذه الرواية ما نقله السيد الطاهر ذو
المناقب والمفاخر رضيّ الدين عليّ بن طاووس في كتابه (فرج المهموم في
معرفة الحلال والحرام من علم النجوم) قولاً بأنّ أبرخس وبطلميوس كانا من

(١) انظر: شرح المنظومة، قسم المنطق، المسمّى بـ«اللاكي المنتظمة» وشرحها، تأليف الحكيم
المتألّه السيزواري (قدس سره)، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود

طالبى، نشر ناب، الطبعة الرابعة، ١٣٨٠ هـ ش / ٢٠٠١ م: ج ١، ص ٦٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٣.

الأنبياء وأسماءهم هذه أسماء الأنبياء، ولكنها لما كانت أسماء يونانية، لم نستطع أن نطبقها على الأسماء الموجودة في القرآن الكريم، فتصورنا أن تلك الأسماء لأشخاص آخرين غير الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم^(١).

أضف إلى ذلك أنه ورد في كلام الإمام الصادق (عليه السلام) - كما في توحيد المفضل بن عمرو الجعفي بعدما بين (عليه السلام) له الدليل على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق الإتيان والصنع في نظام العالم - «وكان لهم (يعني لليونانيين) رجل اسمه أرسطوطاليس أثبت لهم وجود الله سبحانه وتعالى عن طريق المحرك الأول»^(٢).

إذن اسم (أرسطو) جاء على لسان الإمام الصادق (عليه السلام) أيضاً، وكفى بذلك مفخرة له. ولسنا في المقام بصدد إثبات نبوته أو نفيها وإنما الكلام في بيان منزلته في الروايات الواردة عندنا وقد اتضح.
ونختم التمهيد بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: أقوال العلماء في أرسطو

الكثير من المحققين كالشيخ الرئيس وابن مسكويه وابن خلدون، عظموا أرسطو تعظيماً لا حد له، وقبل بيان أقوالهم فيه لابد من الإجابة عن السؤال الذي أثارناه آنفاً وهو: من الذي وضع علم المنطق ومن هو مدونه ومرتب أبوابه؟ هل (أرسطوطاليس) أول من وضع علم المنطق وأول من دونه ورتب أبوابه، وأنه لم يكن قبله معروفاً أو مدوناً ومرتباً - كما يفهم ذلك من بعض الكلمات - أو أنه كان معروفاً ومدوناً قبل زمانه كما هو صريح عبارته وعبارة غيره من الفلاسفة؟

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧١.

ينقل عن أرسطو أنه قال: «إنا ما ورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسة إلّا ضوابط غير مفصّلة، وأمّا تفصيل الأقيسة وإفراد كلّ قياس بشروطه وضروره وتمييز المنتج عن العقيم، إلى غير ذلك من الأحكام، فهو أمر قد كددنا فيه أنفسنا وأسهرنا أعيننا حتى استقام على هذا الأمر. فإن وقع لأحد ممن يأتي بعدنا فيه زيادة أو إصلاح فليصلحه، أو خلل فليسدّه»^(١).

إذن لم يكن علم المنطق على أوجه وكماله، بل كان في أوّل بدئه كطفل لم ينضج ولم يصل إلى الكمال المطلوب، ولهذا كان أرسطو يوصي العلماء الذين يأتون بعده بأن يكملوا هذا العلم، ويسدّوا كلّ خلل يوجد فيه.

ولكن الرجل لا يدّعي أنّه ألّف علم المنطق كاملاً كما هو عليه اليوم، من الترتيب. ومع هذا فقد أنكر الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا الذي بلغ بالمنطق الأرسطي إلى أوجه وكماله حيث كتب في منطق الشفاء أضعاف ما كتبه أرسطو في منطقته، أنكر أن يكون أحد قد زاد على ما كتبه أرسطو أو أصلح فيه شيئاً أو وجد فيه خللاً أو أخذ عليه مأخذاً، على طول الفترة الممتدة بين زمان (أرسطو) إلى زمان الشيخ الرئيس، وهي مدة طويلة تناهز العشرة قرون، فكان ما ذكره هو التامّ الكامل والميزان الصحيح والحقّ الصريح.

وهذه شهادة من إنسان محقّق في هذا الفن كتب أوسع دورة في المنطق وهو منطق الشفاء الذي يقع في أربعة مجلّدات من الشفاء البالغ عشرة مجلّدات.

أما ابن خلدون، فبعد أن تعرّض لتعريف علم المنطق قال: «...إنّ الإنسان لمّا خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنایع...» إلى أن قال: «...فكان ذلك قانون المنطق. وتكلّم فيه المتقدّمون أوّل ما تكلموا به جملاً ومتفرّقاً

(١) المصدر السابق: ص ٧١.

متفرقاً. ولم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان (أرسطو) فهذب مباحثه ورتب مسائله وفصوله وجعله أول العلوم الحكيمية وفاتحتها، ولذلك يسمّى بالمعلّم الأول، وكتابه المخصوص بالمنطق يسمّى النصّ...»^(١).

في ضوء ما تقدّم تبين أولاً: أنّ المنطق كان موجوداً في اليونان قبل أرسطو، غاية الأمر أنه لم يكن مهذباً ولم يكن منقّحاً ومؤلفاً بالطريقة التي نجدها اليوم، وأنّ (أرسطو) قام بتهذيب مباحثه وترتيب مسائله وفصوله.

ثانياً: إنّ هذا العلم مستورد من اليونان وليس وليد فكر علماء المسلمين، وأنّ (أرسطو طاليس) ليس هو الواضع له، بل هذبّه كما تقدّم، وهذا لا يعني أنّ المناطق المسلمين لم يضيفوا شيئاً على ما أنجزه أرسطو بل كان لهم ابتكارات هامة عدّة، حيث ذكر عدداً منها شيخنا حسن زادة آملّي (حفظه الله) في حاشية له على اللاكي المنتظمة للحكيم السبزواري (قدّس سرّه)^(٢).

المقدمة الثانية: المواقف من علم المنطق

لابدّ أن نقف متأملين عند هذا العلم وهذه القوانين التي جاءتنا من الفكر اليوناني الذي له أصوله وقواعده وله اتجاهاته المختلفة عن الفكر الإسلامي ومنبعه الأصيل (القرآن الكريم وأهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام) لنرى هل يمكن أن نقبل علم المنطق ضمن إطارنا الفكري الإسلامي أو نرفضه؟ إنّ ما يتعلّق ببحثنا هو معرفة ما إذا كنّا نحتاج إلى علم المنطق ونؤمن به مطلقاً ونحكم بصحّته كما ذهب الشيخ الرئيس، ونحكم أيضاً بأنّه منسجم مع

(١) مقدّمة ابن خلدون، وهي مقدّمة الكتاب المسمّى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، للعلامة عبد الرحمن بن خلدون (ت: ٨٠٨ هـ): الفصل الثالث والعشرون من الباب السادس من الكتاب الأول، في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض ذلك كلّ من الأحوال.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ٦٣-٦٤.

الفكر الإسلامي وأنه خادمه، أو أننا لا نحتاج إليه فنرفضه رفضاً مطلقاً كما ذهب بعض الغربيين، أو نؤمن ببعضه ونرفض بعضه الآخر؟

الجدير بالإشارة هنا أنّ المنطق الأرسطي نوقش قبل بضعة قرون في الفكر الغربي مناقشة حادة، خصوصاً من قبل (بيكون) الانكليزي و (ديكارت) الفرنسي وغيرهما، حيث نقدوه نقداً عنيفاً. فعبر عنه بعضهم بأنّه باطل والبعض الآخر بأنّه غير مفيد، ونحو ذلك؛ لإسقاطه عن الفكر الذي يحكمه، وخفت هذه المناقشة في الفترات الأخيرة عن وطأتها السابقة، وبدأ القوم يفكرون بشكل أدقّ لا بالشكل الراض له جملة وتفصيلاً.

فلا بدّ إذن من معرفة موقفنا تجاه علم المنطق والتحقيق فيه لنميّز الصواب فيه من الخطأ. هذا ما سيكشفه البحث الآتي.

ما هو علم المنطق

ما نشير إليه في سؤالنا هذا ليس بيان تعريف علم المنطق بحدّة التام أو الناقص، أو بيان فصول التعريف وأنّه بالجنس والفصل القريين، أو بالجنس وحده أو بالفصل وحده، أو بالعرض الخاصّ أو العامّ، فإنّ جميع ذلك سوف يأتي في باب التعريف إن شاء الله تعالى، وإنما نريد أن نبين أنّ هذا العلم الذي ندرسه أهو مرتبط بالرياضيات، أم بعلم الكلام أم بالطبيعات ؟

للإجابة عن هذا السؤال نذكر مقدّمة وهي: إنّ الإنسان عندما يولد، يكون خالياً من أيّ كمال وليس له سوى الاستعداد لتحصيل الكمال، وإنّ الله سبحانه وتعالى لما خلق الإنسان خلقه مفطوراً على حبّ الكمال وباحثاً عنه، وقد بيّنا ذلك في أبحاثنا الكلامية وذكرنا أنّ ذلك من الأمور التي فطر الله الإنسان عليها.

ومعنى حبّ الإنسان للكمال أنّه يريد ويحبّ الأشياء التي تلائم ذاته، وينفر عن الأشياء التي تتنافر مع ذاته. ومن الواضح أنّ الإنسان لمّا خلق لم

يكن واجداً لأيّ كمال سوى ذلك الاستعداد، كما أشرنا، وإلا لما ساغ لكلّ إنسان أن يبحث عمّا فيه كمال نفسه وسموّ روحه.

وللتقريب نقول: لو كان في جيبك ألف دينار واكتفيت بها، فمن الطبيعي أنّك لا تبحث عن ألف ثانية، ولكنك لو أردت ألف دينار أخرى لابتغيت إليها سبيلاً.. وهكذا، ففي الحالة الأولى أنت واجد للشيء الذي تريده وتعتبره كمالاً لك، وفي الحالة الثانية أنت تسعى لتحصيل كمال آخر.

فالإنسان فاقد للكمالات وإن كان مفطوراً على حبّها ومستعداً لحملها، أو كان يملك بعضها، ومنها: البحث عن الكمال فراراً عن النقص الموجود فيه، ولذا كان حبّ الإطلاع من الأمور الغريزية المودعة في كلّ إنسان، والتي منشأها ذلك الأمر الفطري (حبّ الكمال) والهروب من النقص، فإنّ الإنسان يحبّ أن يطّلع ليعرف أنّ ما اطّلع عليه مفيد لكماله فيطلبه ويحصله، أو لا يفيد كماله بل يؤدّي إلى نقصه، فيتجنّبه ويهرب منه؟

وهنا يتبادر سؤال وهو: أكل شيء كُشف للإنسان، أم إنّ بعض الأمور مكشوفة لديه، وأما المجهولات فلا عدّ لها ولا حصر؟

من الواضح أن الجواب هو الثاني وهو: أنّ الإنسان كُشفت له بعض الأمور التي يحتاج إليها كأداة أولية للبحث عن المجهول، ولكن أكثر الأمور - إن لم نقل الغالب منها - مجهولة لديه، وإذا كانت كذلك وكان لديه حبّ الإطلاع الناشئ من حبّ الكمال، فإنّه يريد أن يتعرّف على تلك المجهولات، ويكون طالباً للكشف عن كلّ مجهول يصادفه في حياته بنحو يستطيع معه أن يفكّر ويستدلّ للكشف عن ذلك المجهول بمقدار ما عنده من المعلومات التي هي رأس ماله لتحصيل المعلومات النظرية.

وسوف يأتي - إن شاء الله - ما هي تلك المعلومات وكم عددها، وهل هي موجودة في فطرة كلّ إنسان؟ وذلك عند تعرّضنا لبحث القياس والبرهان،

ولكن لا بأس بالإشارة هنا إلى أنّ هذه المعلومات ليست اكتسابية بل هي من الأمور البديهية والضرورية التي تعتبر أدوات أولية للإنسان الباحث عن المجهول وهي من مميزاته التي يستطيع من خلالها التوصل إلى الكشف عن المجهول، وهي خاصّة التفكير أو خاصّة الفكر التي يمتاز بها عن سائر الحيوانات، فإنّنا لا نعلم أنّ الحيوانات أيضاً عندها قدرة الكشف عن المجهولات أو ليس لها القدرة على ذلك، إذ من غير المعقول أن يكون للحيوان مجهول يكتشفه أو يتوصّل إلى معرفته بالاستدلال، وإنّما كلّ ما للحيوانات من كمالات قد رزقها الله إيّاها من الآن الأوّل لوجودها وليس لها شيء اكتسابي، كما يقول المحقّقون من العلماء، فالنحلة مثلاً منذ خروجها من البيضة تعرف النظام الكامل الذي يحكم عالم النحل، ولا تحتاج إلى الذهاب إلى المدرسة كي تتعلم كيف تبني الخلية أو كيف تجني العسل، وإنّما خلقها الله على هذا النحو وجعلها تسير على وفقه، بخلاف الإنسان فإنّ الله سبحانه زوّده بالعقل ومنحه قوّة التفكير والقدرة على الاستدلال.

إذن فلا بدّ من الوقوف على ذلك النشاط الذهني المسمّى بالفكر والذي امتاز به الإنسان عمّا عداه من عجاوات، والذي يحتاج فيه إلى العلم الذي نحن بصدد البحث فيه، وهو علم المنطق.

ما هو الفكر؟

الفكر هو: ترتيب أمور معلومة للوصول إلى أمور غائبة مجهولة. وسوف يأتي تفصيل ذلك في أوّل بحث القياس. وترتيب تلك الأمور المعلومة في العقل عند مواجهة المجهول يطلق عليها عملية التفكير أو الاستدلال.

ولدى ترتيب تلك المعلومات وعند مواجهة المجهول يبرز سؤالان:
السؤال الأوّل: إنّ ترتيب المعلومات التي يتوصّل الإنسان بها إلى معرفة

المجهول أيكون بأيّ نحو اتّفق، أم لا بدّ أن يكون بنحو خاصّ؟
السؤال الثاني: أيّة معلومات يمكن أن يكون بينها وبين المجهول ارتباط خاصّ؟

تقدّم أنّ الإنسان يمتلك بعض المعلومات، فإن أراد التوصل بها إلى معرفة المجهول الذي يواجهه فعليه ترتيبها بنحو خاصّ، وإلا فلا يتمكّن من معرفة المجهول.

وللتوضيح نضرب مثلاً فنقول : إذا قال شخص: سقراط عالم وسقراط إنسان، فإنّه لا ينتج: كلُّ إنسان عالم، لأنّ هذه النتيجة التي توصل إليها هي من الاشتباه في ترتيب المادّة الأولى (المعلومات) الصالحة للاستدلال؛ فإنّ سقراط عالم وإنسان في الواقع، لكنّ ترتيب المادّة كان خطأ فلا يعطي النتيجة المطلوبة. ثم إنّّه قد لا يخطئ الذهن في التّرتيب، بل يخطئ في المادّة نفسها، كما إذا قال في صورة القياس: سقراط إنسان وكلّ إنسان ظالم فسقراط ظالم، فإنّ الكبرى الكليّة كاذبة قطعاً وإن صدقت الجزئية، أعني: بعض الإنسان ظالم. إذن قد يخطئ الفكر الإنساني في الهيئة مع كون المادّة صحيحة، وقد يخطئ في المادّة مع كون الهيئة صحيحة، وقد يخطئ فيهما معاً، وسوف يأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

هذا وقد وقع الخلاف بين العلماء في أنّ المنطق هل يصحّح الخطأ في الهيئة فقط دون الخطأ في المادّة، أو يصحّحهما معاً؟
الظاهر من عبارة الشيخ المظفر (رحمه الله) عند تعريفه للمنطق (بأنّه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الوقوع في الخطأ في التفكير) أنّ علم المنطق يقوم الخطأ في الهيئة والترتيب ولا علاقة له في تقويم الخطأ في المادّة. والسرّ في ذلك هو أنّ المنطق الأرسطي يتعلّق بالجانب الصوري، ولذا سمّي بالمنطق الصوري، ولا علاقة له بالمنطق المادّي.

وفي مقابل هذا قول آخر ذهب إليه آخرون وهو: أنّ المنطق تكفّل بتصحيح الخطأ والاشتباه في المادّة والهيئة معاً، وسوف نبين ذلك عند تعرّضنا لمقدّمات البرهان، ونشير إليه أيضاً في أوّل بحث القياس حتى يتبين أن الحق مع الاتجاه الأول أم الاتجاه الثاني؟

الجزء الأول

التصورات

وفيه مدخل وثلاثة أبواب

الباب الأول: مباحث الألفاظ

الباب الثاني: مباحث الكلّي

الباب الثالث: المعرّف وتلحق به القسمة

المدخل

- الحاجة إلى المنطق
- تعريف علم المنطق
- موضوع علم المنطق
- تعريف العلم
- التصور والتصديق
- الجهل وأقسامه
- العلم ضروري ونظري
- تعريف النظر والفكر
- أبحاث المنطق

الحاجة إلى المنطق

خلق الله الإنسان مفطوراً على النطق، وجعل اللسان آلة ينطق بها، ولكن مع ذلك يحتاج إلى ما يقوم نطقه، ويصلحه ليكون كلامه على طبق اللغة التي يتعلمها من ناحية هيئات الألفاظ وموادها، فيحتاج أولاً إلى المدرب الذي يعودّه على ممارستها، وثانياً إلى قانون يرجع إليه يعصم لسانه عن الخطأ، وذلك هو النحو والصرف.

وكذلك خلق الله الإنسان مفطوراً على التفكير بما منحه من قوة عاقلة مفكرة لا كالعجاوات، ولكن مع ذلك نجده كثير الخطأ في أفكاره فيحسب ما ليس بعلة علة، وما ليس بنتيجة لأفكاره نتيجة، وما ليس ببرهان برهاناً. وقد يعتقد بأمر فاسد أو صحيح من مقدمات فاسدة، فهو إذن بحاجة إلى ما يصحح أفكاره ويرشده إلى طريق الاستنتاج الصحيح، ويدربه على تنظيم أفكاره وتعديلها، وقد ذكروا أنّ علم المنطق هو الأداة التي يستعين بها الإنسان على العصمة من الخطأ، وترشده إلى تصحيح أفكاره، فكما أنّ النحو والصرف لا يعلمان الإنسان النطق وإنّما يعلمانه تصحيح النطق، فكذلك علم المنطق لا يعلم الإنسان التفكير بل يرشده إلى تصحيح التفكير.

إذن فحاجتنا إلى المنطق هي تصحيح أفكارنا وما أعظمها من حاجة! ولو قلتم: إنّ الناس يدرسون المنطق ويخطئون في تفكيرهم فلا نفع فيه. قلنا لكم: إنّ الناس يدرسون علمي النحو والصرف فيخطئون في نطقهم، وليس ذلك إلا لأنّ الدارس للعلم لا يحصل على ملكة العلم أو لا يراعي قواعده عند الحاجة، أو يخطئ في تطبيقها، فيشذ عن الصواب.

الشرح

قال المصنّف (رحمه الله): [خلق الله الإنسان مفطوراً على النطق] يعني أنّ الإنسان له قابلية التكلّم، وأنّ هذه القابلية ليست موجودة لدى سائر الحيوانات الأخرى. [وجعل اللسان آلة ينطق بها، ولكن - مع ذلك - يحتاج إلى ما يقوم نطقه، ويصلحه ليكون كلامه على طبق اللغة التي يتعلّمها]. وفيه إشارة إلى تشبيه علم المنطق بعلم النحو، فكما يحتاج الدارس إلى علم النحو ليكون كلامه فصيحاً صحيحاً على طبق قواعد اللغة العربية، فكذلك يحتاج إلى المنطق لتصحيح الفكر أو لمنعه من الخطأ فيه.

لذا يقول المحقّقون: إنّ المنطق الأرسطي هو نحو لغة اليونان، وعلم النحو هو منطق اللغة العربية؛ باعتبار أنّهما يعطيان نتيجتين متقاربتين. فعلم النحو يقوم الألفاظ، وعلم المنطق ينظّم المعاني التي تحكي عنها تلك الألفاظ [من ناحية هيئات الألفاظ وموادّها، فيحتاج أولاً إلى المدرب الذي يعودّه على ممارستها، وثانياً إلى قانون يرجع إليه يعصم لسانه عن الخطأ، وذلك هو النحو والصرف].

وكذلك خلق الله الإنسان مفطوراً على التفكير]. بيّننا المراد من التفكير وقلنا: هو عبارة عن ترتيب معلومات يتوصّل بها إلى المجهول [بما منحه من قوّة عاقلة مفكّرة، لا كالعجماءات] أي الحيوانات التي لا قدرة لها على التفكير [ولكن مع ذلك نجده كثير الخطأ في أفكاره] ومنشأ الخطأ في التفكير إما يكون خطأ في ترتيب المواد، وإما يكون خطأ في نفس المواد.

فالإنسان قد يتوصّل إلى النتيجة اعتماداً على مقدّمات لا تؤدّي إلى تلك النتيجة [فيحسب ما ليس بعلة علة] كمن يعتقد أنّ نعيب الغراب سببٌ لمرضه أو سببٌ لوقوع الأمر الفلاني عليه، وكمن يعتقد أنّ علة سوء حاله هي

عدم وجود حظّ له، فيظن أنّه لو كان له حظ جيّد لكان وضعه أفضل مما هو عليه، فيحسب أنّ علّة سوء حاله سوء حظّه؛ وهذا منشؤه الخطأ في التفكير أو الخطأ في الاستدلال، إذ لو عرف كيفية الاستدلال الصحيح لما توصّل إلى هذه النتيجة الفاسدة.

وكأصحاب العقائد الفاسدة يزعمون أن عقيدتهم صحيحة اعتماداً على تقليد الآباء والأجداد، مع أنّ الله سبحانه وتعالى قد ذمّهم في القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^(١) فلو كان لهؤلاء استدلال صحيح لما توصّلوا إلى هذه النتيجة الفاسدة، أعني تقليد آبائهم حتى لو كانوا لا يعقلون شيئاً ولا يفقهون.

[وما ليس بنتيجة لأفكاره نتيجة] كما مثّلنا بقولنا (سقراط عالم وسقراط إنسان، فكل إنسان عالم)، فإنّ هذه النتيجة باطلة؛ للخطأ في ترتيب المقدمات. [وما ليس ببرهان برهاناً] كالطالب الذي يرسب في الامتحان فيقال له لماذا رسبت؟ فيجيب: لعدم وجود كتاب عندي، والكتاب موجود عنده.

[وقد يعتقد بأمر فاسد أو صحيح من مقدمات فاسدة] كمن يعتقد بإمامة غير علي (عليه السلام) بدعوى قيام الإجماع أو غيره من المقدمات الفاسدة. [فهو إذن بحاجة إلى ما يصحّ أفكاره ويرشده إلى طريق الاستنتاج الصحيح]. وفيه إشارة إلى أنّ المنطق يجب عن السؤال الذي يرتبط بترتيب الهيئة فقط لا المادّة. [ويدرّبه على تنظيم أفكاره وتعديلها].

وقد ذكروا [أي: علماؤنا السابقون] أنّ علم المنطق هو الأداة التي يستعين بها الإنسان على العصمة من الخطأ، وترشده إلى تصحيح أفكاره، فكما أنّ النحو والصرف لا يعلمان الإنسان النطق وإنّما يعلمانه تصحيح النطق، فكذلك علم المنطق لا يعلم الإنسان التفكير بل يرشده إلى تصحيح

(١) الزخرف: ٢٢.

التفكير] أي إنّ المنطق لا يعلم الإنسان التفكير ويأمره به؛ لأنّ الله خلق الإنسان مفطوراً على التفكير، بل علم المنطق يعلمه كيفية التفكير الصحيح ويرشده إلى تصحيح أفكاره؛ شأنه في ذلك شأن قوانين المرور فإنّها لا تأمر الإنسان بالمسير؛ إذ هو مخير إن شاء مشى وإن لم يشأ لم يمش، وإنما تعلّمه وترشده إلى كيفية السير الصحيح في الطرقات حفاظاً على سلامته، وكذلك المنطق يعلم الإنسان كيفية التفكير الصحيح الذي يتوصّل به إلى النتائج الصحيحة.

[إذن فحاجتنا إلى المنطق هي تصحيح أفكارنا، وما أعظمها من حاجة].
ولكن يرد على هذا البيان إشكال تعرّض المصنّف (رحمه الله) للإجابة عليه بما حاصله: لو كان المنطق يعلم الناس طرق التفكير الصحيح فلماذا نجدهم كثيراً ما يقعون في الأخطاء؟ ولماذا نجد الاختلافات الكثيرة بين العلماء؟
والجواب عنه نقضاً: إنّ الكثير من الناس يدرسون علمي النحو والصرف ومع ذلك نجدهم يخطئون في نطقهم [وليس ذلك إلا لأنّ الدارس للعلم لا يحصل على ملكة العلم أو لا يراعي قواعده عند الحاجة، أو يخطئ في تطبيقها، فيشذّ عن الصواب].

ولكن الجواب النقضي لا يحلّ الإشكال؛ إذ الإشكال وارد حتى على علم النحو، فلا بدّ من الجواب الحلي وحاصله: إنّ المنطق لا يخطئ، بل الشخص الذي يستعمل المنطق قد لا يراعي قواعده بالطريقة الصحيحة، فيخطئ في تفكيره، ولذا يقال إنّ المنطق معصوم فإذا روعيت قوانينه بنحو مناسب من ناحية المادّة والهيئة يستحيل الخطأ، وإذا لم يراعَ ذلك وحصل خطأ في الموادّ فلا شكّ في أن يكون الخطأ حتمياً، أما الخطأ في الترتيب فهو قليل، ولذا نجد الكثير من الناس أقوىاء في الترتيب، ومن هنا نشأ فنّ المغالطة.

تعريف علم المنطق

ولذلك عرّفوا علم المنطق بأنه «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الوقوع في الخطأ في الفكر».

فانظر إلى كلمة «مراعاتها» واعرف السرّ فيها كما قدّمناه، فليس كلّ من تعلّم المنطق عصم عن الخطأ في الفكر، كما أنّه ليس كلّ من تعلّم النحو عصم عن الخطأ في اللسان، بل لابدّ من مراعاة القواعد وملاحظتها عند الحاجة، ليعصم ذهنه أو لسانه.

المنطق آلة

وانظر إلى كلمة «آلة» في التعريف وتأمل معناها، فتعرف أنّ المنطق إنما هو من قسم العلوم الآلية التي تُستخدم لحصول غاية هي غير معرفة نفس مسائل العلم، فهو يتكفّل ببيان الطرق العامّة الصحيحة التي يتوصّل بها الفكر إلى الحقائق المجهولة، كما يبحث علم الجبر عن طرق حلّ المعادلات التي يتوصّل بالرياضي إلى المجهولات الحسابية.

وببيان أوضح: علم المنطق يعلمك القواعد العامّة للتفكير الصحيح، حتى ينتقل ذهنك إلى الأفكار الصحيحة في جميع العلوم، فيعلّمك على أيّة هيئة وترتيب فكريّ تنتقل من الصورة الحاضرة في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك.

ولذا سمّوا هذا العلم «الميزان» و«المعيار» من الوزن والعيار، وسمّوه بأنّه «خادم العلوم»، حتى علم الجبر الذي شبّهنا هذا العلم به يرتكز حلّ مسائله وقضاياها عليه.

فلا بدّ لطالب هذا العلم من استعمال التمرينات لهذه الأداة، وإجراء عمليتها في أثناء الدراسة، شأن العلوم الرياضية والطبيعية.

الشرح

عرّف المصنّف (رحمه الله) المنطق بأنّه: [آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الوقوع في الخطأ في الفكر]. وقد وضّحنا هذا التعريف بما ذكرنا في بيان فائدة علم المنطق. ولكن لماذا عبّر عنه بالآلة؟

الجواب: لأنّ علم المنطق مرتبط بباقي العلوم وكما يقال: هو خادم العلوم. وهذا واضح، فلو فرض أن لا وجود لعلوم مجهولة يراد الكشف عنها، لما كان وجه للحاجة إلى علم المنطق.

وعلى هذا، فمورد علم المنطق: المجهولات التي يراد الكشف عنها والتوصّل إلى معرفتها، بخلاف بعض العلوم والمعارف التي نحتاج إليها مطلقاً، مثل علم التوحيد الذي لا يطلق عليه أنّه خادم العلوم، بل هو من العلوم المقصودة بذاتها في مقابل العلوم المقصودة لغيرها، ومنها علم المنطق.

ولذا قال المصنّف: هو (آلة قانونية) باعتبار أنّ كلّ مسألة من مسائله هي قانون كلّ وقاعدة عامّة تدرج تحتها جزئيات ومصاديق كثيرة (تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر) لا مطلقاً بل عند مراعاة تلك القوانين والقواعد العامّة وتطبيقها بنحو صحيح.

ثم إنّنا بيّنا سابقاً المراد بالفكر حيث قلنا: هو عملية الوصول من معلوم تصوّري إلى مجهول تصوّري، ومن معلوم تصديقي إلى مجهول تصديقي، وسوف يأتي المراد من التصوّر والتصديق عند تعرّضنا لأقسام العلم.

[فانظر إلى كلمة مراعاتها] التي وردت في التعريف [واعرف السرّ فيها كما قدّمناه. فليس كلّ من تعلم المنطق عصم عن الخطأ في الفكر] وعملية التفكير [كما أنّه ليس كلّ من تعلم النحو عصم عن الخطأ في اللسان، بل لابدّ من مراعاة القواعد وملاحظتها عند الحاجة ليعصم ذهنه أو لسانه].

المنطق الت

[وانظر إلى كلمة «آلة» في التعريف وتأمل معناها، فتعرف أن المنطق إنما هو من قسم العلوم الآلية] المقصودة لغيرها لا لذاتها، شأنه في ذلك شأن علم الأصول، فكما يحتاج إليه الفقيه في عملية الاستدلال على الحكم الفرعي الشرعي الكلي، فكذلك علم المنطق من العلوم الآلية [التي تُستخدم لحصول غاية هي غير معرفة نفس مسائل العلم] لأن العلم إن كان مقصوداً لذاته كانت غايته معرفة مسائله، كعلم العقائد الذي غايته معرفة التوحيد، ونفي وجود إلهين اثنين وإثبات وجود إله واحد تجب معرفته ومعرفة صفاته، وما يجوز وما لا يجوز عليه، ومعرفة النبوة، والإمامة، والمعاد وغير ذلك. وإن كان مقصوداً لغيره كانت غايته غير معرفة مسائله، كعلم المنطق الذي هو من العلوم التي استخدمت لغاية هي معرفة غيره من العلوم، وذلك يحصل بتطبيق قواعده الكلية بالطريقة الصحيحة.

[فهو يتكفل ببيان الطرق العامة الصحيحة التي يتوصل بها الفكر إلى الحقائق المجهولة]. قيد المصنف (قدس سره) الطرق بالعامة لبيان أن جميع العلوم تشترك في تلك الطرق وتحتاج إليها، وللاحتراز عن بعض القواعد المرتبطة ببعض العلوم، كعلم الفقه، فإن قواعده العامة المختصة به هي علم الأصول وقد عبرنا عنها بتعبير السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره): «العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط»^(١)، وقلنا: إن نسبته إلى علم الفقه كنسبة المنطق إلى جميع العلوم، حيث تفتقر إلى طرقه العامة. هذا ونظر المصنف (قدس سره) للمقام بعلم الجبر بالإضافة إلى علم

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، تأليف سماحة الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)، تحقيق وتعليق: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م: ص ١٨.

الرياضيات حيث يبحث فيه [عن طرق حلّ المعادلات التي بها يتوصل الرياضيات إلى المجهولات الحسابية] وهذا التنظير تمثيل بالفرد الأخفى؛ فإننا لا نعرف ما هو الجبر كي نعرف نسبته إلى الرياضيات، ولو مثل للمقام بما ذكرنا من نسبة علم الأصول إلى علم الفقه لكان أوضح.

وبالجملة: فعلم الجبر قواعد عامة لعلم الرياضيات فقط، وليس لجميع العلوم، كما أنّ علم الأصول قواعد عامة لعلم الفقه كذلك.

وبما أنّه مثل بالفرد الأخفى قال: [وببيان أوضح: علم المنطق يعلمك القواعد العامة للتفكير الصحيح، حتى ينتقل ذهنك إلى الأفكار الصحيحة في جميع العلوم، فيعلمك على أية هيئة وترتيب فكري تنتقل من الصورة الحاضرة] أي المعلومة [في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك] أي المجهولة عندك. مراده (قدّس سرّه): أنّ علم المنطق يعلم ترتيب الهيئة فقط، ولا يتعلّق بمواد الاستدلال وبيان الصحيح من الفاسد منها.

وهو ليس بتامّ، إذ كما يتكفّل علم المنطق ببيان الهيئة والصورة، كذلك يتكفّل ببيان المادّة، وكما هو صوريّ كذلك هو مادّي.

والغريب أنّه صرّح في موضعين من كتابه هذا بما ذكرنا؛ حيث ذكر في الجزء الثاني من هذا الكتاب أنّ البحث في القياس بحث عنه من نحويين: ١. من جهة مادّته. ٢. من جهة صورته.

وقد جاء ذلك تحت عنوان: أقسام القياس بحسب مادّته وهيئته. وذكر ذلك أيضاً في الجزء الثالث وذلك في تمهيد له قبل الدخول في بحث الصناعات الخمس.

ومما لا شكّ فيه أنّ القياس بمادّته وهيئته داخل في علم المنطق ومن أبحاثه المهمة، يدلُّ عليه قول الشيخ الرئيس قدّس سرّه: (المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرف عن أيّ الصور والموادّ يكون الحدّ الصحيح)، وقد قدّم

لهذا بقوله الواضح الصريح: «... وكل واحد من القياس أو الحد، فإنه معمول ومؤلف من معان معقولة محدودة فيكون لكل واحد منهما مادة منها ألف وصورة بها يتم التأليف، وكما أنه ليس من أي مادة اتفقت يصلح أن يتخذ بيت، أو كرسي، ولا بأي صورة اتفقت يمكن أن يتم من مادة البيت بيت، ومن مادة الكرسي كرسي، بل لكل شيء مادة تخصه وصورة بعينها تخصه، فكذا لكل معلوم يعلم بالروية (الفكر) مادة تخصه وصورة تخصه، منهما يصار إلى الحقيقة، وكما أن الفساد في اتخاذ البيت قد يقع من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة، وقد يقع من جهة الصورة وإن كانت المادة صالحة، وقد يقع من جهتهما جميعاً، كذلك الفساد في الروية، قد يقع من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة، وقد يقع من جهة الصورة وإن كانت المادة صالحة، وقد يقع من جهتهما جميعاً»^(١).

ونشير هنا إلى أن الشيخ المطهري أيضاً ذهب إلى ما اختاره المصنف^(٢)، لكن شيخنا الجوادى (حفظه الله) ذهب إلى ما ذكرناه إذ قال: «في المنطق قسمان: الأول قسم الصورة والآخر قسم المادة، يبحث في القسم الأول عن صور الاستدلال والتي هي عبارة عن هيئة تأليف المقدمات بحيث تؤدي إلى اليقين، ويبحث في القسم الثاني عن مواد المقدمات التي تستند إليها وتتألف منها هيئة الاستدلال»^(٣). قال المصنف (قدس سره): [ولذا سمّوا هذا العلم «الميزان» و«المعيار» من

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابن سينا، انتشارات جامعة طهران، خريف سنة ١٣٧٩ هـ ش / ٢٠٠٠ م، الطبعة الثانية: ص ٨٧.

(٢) مدخل إلى العلوم الإسلامية، المنطق، الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: حسن علي الهاشمي، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، السيد علي مطر، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ هـ: ص ٨١.

(٣) نظرية المعرفة في القرآن الكريم، تأليف: آية الله جوادى آملي، ترجمة دار الإسرائىل للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ: ص ١٥٧.

الوزن والعيار]. وهذا دليل على أنه يتكفل ببيان الهيئة والمادة معاً، فإننا كما نحتاج إلى الميزان في ترتيب الهيئات، كذلك نحتاج إليه في ترتيب المواد. [وسمّوه بأنه خادم العلوم] لأنّ طرقه العامّة تستخدم في جميع العلوم ولأنّ كلّ علم يحتاج إلى علم المنطق. [حتى علم الجبر الذي شبّهنا هذا العلم به، يرتكز حلّ مسائله وقضاياه عليه] وحتى علم الأصول الذي ضربناه مثلاً يرتكز حلّ قضاياها عليه، وكذلك جميع العلوم.

وعلى هذا: [فلا بدّ لطالب هذا العلم من استعمال التمرينات لهذه الأداة، وإجراء عمليتها في أثناء الدراسة، شأن العلوم الرياضية والطبيعية] التي تحتاج إلى ممارسة وتمارين، حتى تحصل له ملكة العلم، ولا يكتفي بالتعرّف على تلك القواعد من دون أن يعود نفسه على حلّ تمارينها، لكي ترسخ في ذهنه ولا ينساها بمرور الزمن.

ولزيادة التوضيح نقول: من عودّ نفسه على قراءة القرآن الكريم وواظب على حفظ سوره باستمرار مدّة من الزمن، ترسخ ما حفظه في ذهنه، بخلاف من حفظ شاهداً شعرياً لمدّة يوم أو يومين، فإنّه قد ينساه بعد فترة قصيرة، وما نحن فيه كذلك، فلا بدّ من أن يعود الطالب نفسه على حلّ مسائل هذا العلم باستمرار، وإلاّ فمن غير المعقول أن يفرع إلى كتب المنطق كلما عرضت له مسألة من مسائل العلوم الأخرى ليرى صحتها ودليلها وأنه مبنيّ على المغالطة أو الجدل، أو على أساس متين وبرهان صحيح، أو على هيئات وموادّ صحيحة؟

فما لم يكن للطالب ممارسة ودربة على حلّ المسائل وحفظ القواعد، لا تحصل له ملكة العلم، ولا يتمكن من فهم أيّ علم من العلوم الأخرى، كالفقه والأصول والعقائد والفلسفة، ولو فرض أنّه تعلّم واحداً من العلوم فعلمه قابل للضياع، بل يكون كالأعمى من غير أداة لا يقدر على تمييز الصحيح من السقيم، والحقّ من الباطل، والمفروض أنّ العلم لغرض الانتفاع به، ولا يمكن تحقيق ذلك الغرض إلا إذا كان العلم صحيحاً راسخاً في النفس.

تتمت

بقي في المقام نقطة مهمة جدية بالذكر وهي: إنَّ الطريق الذي اكتشفه «أرسطو» للاستدلال في بعض المسائل المنطقية لا ينحصر بعملية التفكير، بل ثمة طرق أُخر يُتوصَّل بها إلى نتائج صحيحة، وذلك لأنَّ المنطق الأرسطي مبنيٌّ على كون القياس موصلاً إلى نتيجة قطعية بخلاف الاستقراء، فإنَّه لا يتوصَّل به إلى ذلك إلا إذا تضمَّن قياساً، لكنَّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدَّس سرّه) أثبت في الأسس المنطقية للاستقراء^(١) أنَّ الاستقراء يمكن أن يؤدي إلى نتيجة قطعية وإنَّ لم يكن فيه قياس، وهذا عبارة عن طريقة أخرى في عملية التفكير يُتوصَّل بها إلى نتيجة قطعية، من غير استعانة بالقياس.

لا يقال: إنَّ السيد الشهيد (قدَّس سرّه) نسخ بطريقته هذه المنطق الأرسطي على نحو لا يبقى وجه للحاجة إليه، كما توهمه البعض!

إذ يقال: إنَّ السيد (قدَّس سرّه) اكتشف طريقة أخرى في عملية التفكير تختلف عن طريقة «أرسطو» ويمكن أن يأتي منطقي آخر فيكتشف طريقاً مغايراً لهما يستعين به للكشف عن المجهولات من خلال المعلومات.

إذن: فعملية التفكير لا تنحصر بالحصص العقلي بطريق دون غيره، وإن كانت منحصرة بالحصص الاستقرائي، وكلَّ طريق يؤدي دوره ضمن دائرته الخاصة به.

موضوع علم المنطق

من الأبحاث التي تذكر عادة في كتب المنطق: بيان موضوع علم المنطق الذي من أجله دوّن هذا العلم، وبيان المحور الذي تدور مسأله حوله، لكنَّ

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأسس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله، الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠ هـ

المصنّف (رحمه الله) لم يذكر ذلك ونحن نذكره لك.

وللتوضيح نقول: في باب التوحيد يدور البحث حول المحاور الأساسي وهو إثبات وجود الله تعالى، وبيان صفاته الثبوتية والسلبية وما يجوز وما لا يجوز عليه، وكذا باقي العلوم لكل علم موضوع يخصّه أو مرتبط به ومحور تدور مباحثه حوله، وعلم المنطق أيضاً كذلك، ولكن اختلفت الأقوال في بيان موضوعه والمحور الذي تدور مسأله حوله، وأنّه واحد أو متعدّد.

المشهور بين المحقّقين المتأخّرين أنّ المحور هو المعرفة والحجّة، وقالوا: إنّ المعرفة مرتبط بالأمر التصوريّة، والحجّة بالأمر التصديقيّة، إذ لا يمكن أن نقيم الحجّة على إثبات شيء من دون تصوّره، فلا بدّ من تصوّر (المعرفة) أولاً، ثم إقامة الدليل (الحجّة) ثانياً. قال الحكيم السبزواري (رحمه الله):

وموصل التصوّر معرفةً والحكم حجةً فموضوعاً قفوا

أي اعلموا أنّ كلّاً من الموصل إلى التصوّر والموصل إلى الحكم أي التصديق هو موضوع علم المنطق، والأوّل هو المعرفة والثاني الحجّة.

قال أستاذنا الشيخ حسن زاده آملّي (حفظه الله): «اعلم أنّ الأقوال في موضوع علم المنطق ثلاثة: الأوّل: أنّه المعقولات الثانية من حيث يتوصّل بها من معلوم الى مجهول، وذهب إليه أهل التحقيق.

والثاني: أنّه المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل إلى مطلوب تصوري وتصديقي، وإليه ذهب أكثر المتأخّرين.

والثالث: أنّه الألفاظ من حيث إنها تدلّ على المعاني، وقد سبق إليه بعض الأوهام.

والثالث ليس بصواب؛ لأنّ نظر المنطقي بالقصد الأوّل ليس إلّا المعاني المعقولة، ورعاية جانب الألفاظ إنّما هي بالعرض»^(١).

(١) اللاكبي المنتظمة، مصدر سابق: ص ٦٢-٦٣.

العلم^(١)

تمهيد

قلنا: إنّ الله تعالى خلق الإنسان مفطوراً على التفكير، مستعداً لتحصيل المعارف؛ بما أعطي من قوّة عاقلة مفكّرة يمتاز بها عن العجماوات. ولا بأس ببيان موطن هذا الامتياز من أقسام العلم الذي نبحت عنه؛ مقدّمةً لتعريف العلم ولبيان علاقة المنطق به، فنقول:

١. إذا ولد الإنسان يولد وهو خالي النفس من كلّ فكرة وعلم فعليّ، سوى هذا الاستعداد الفطري. فإذا نشأ وأصبح ينظر ويسمع ويذوق ويشمّ ويلمس، نراه يحسّ بما حوله من الأشياء ويتأثّر بها التأثير المناسب، فتتفعل

(١) العلم المبحوث عنه هنا العلم المعبر عنه في لسان الفلاسفة بالعلم الحسولي، أما العلم الحضورى، كعلم النفس بذاتها وصفاتها القائمة بذاتها وبأفعالها وأحكامها وأحاديثها النفسية وكعلم الله تعالى بنفسه وبمخلوقاته، فلا تدخل فيه الأبحاث الآتية في الكتاب لأنّه ليس حصوله للعالم بارتسام صورة المعلوم في نفسه، بل بحضور نفس المعلوم بوجوده الخارجى العيني للعالم، فإنّ الواحد ممّا يجد من نفسه أنّه يعلم بنفسه وشؤونها ويدركها حقّ الإدراك ولكن لا بانتقاش صورها، وإنّما الشيء الموجود هو حاضر لذاته دائماً بنفس وجوده وكذا المخلوقات حاضرة لخالقها بنفس وجودها.

فيكون الفرق بين الحسولي والحضورى:

١. إنّ الحسولي هو حضور صورة المعلوم لدى العالم، والحضورى هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.

٢. إنّ المعلوم بالعلم الحسولي وجوده العلمى غير وجوده العيني، وأنّ المعلوم بالعلم الحضورى وجوده العلمى عين وجوده العيني.

٣. إنّ الحسولي هو الذي ينقسم إلى التّصوّر والتصديق، والحضورى لا ينقسم إلى التّصوّر والتصديق. (من المصنّف رحمه الله)

نفسه بها، فنعرف أن نفسه التي كانت خالية، أصبحت مشغولة بحالة جديدة نسميها «العلم» وهي العلم الحسي الذي هو ليس إلا حس النفس بالأشياء التي تنالها الحواس الخمس «الباصرة، السامعة، الشامّة، الذائقة، اللامسة» وهذا أوّل درجات العلم، وهو رأس المال لجميع العلوم التي يحصل عليها الإنسان، ويشاركه فيه سائر الحيوانات التي لها جميع هذه الحواس أو بعضها.

٢. ثم تترقى مدارك الطفل فيتصرف ذهنه في صور المحسوسات المحفوظة عنده، فينسب بعضها إلى بعض: هذا أطول من ذاك، وهذا الضوء أنور من الآخر أو مثله... ويؤلف بعضها من بعض تأليفاً قد لا يكون له وجود في الخارج، كتأليفه لصور الأشياء التي يسمع بها ولا يراها، فيتخيّل البلدة التي لم يرها، مؤلفة من الصور الذهنية عند مشاهدته للبلدان، وهذا هو «العلم الخيالي» يحصل عليه الإنسان بقوة «الخيال»، وقد يشاركه فيه بعض الحيوانات.

٣. ثم يتوسّع في إدراكه إلى أكثر من المحسوسات، فيدرك المعاني الجزئية التي لا مادة لها ولا مقدار، مثل حبّ أبيه له وعداوة مبغضيه، وخوف الخائف، وحزن الثاكل، وفرح المستبشر... وهذا هو «العلم الوهمي» يحصل عليه الإنسان كغيره من الحيوانات بقوة «الوهم» وهي - هذه القوة - موضع افتراق الإنسان عن الحيوان، فيترك الحيوان وحده يدبّر إدراكاته بالوهم فقط ويصرفها بما يستطيعه من هذه القوة والحوال المحدود.

٤. ثم يذهب هو - الإنسان - في طريقه وحده متميّزاً عن الحيوان بقوة العقل والفكر التي لا حدّ لها ولا نهاية، فيدير بها دفّة مدركاته الحسيّة والخيالية والوهمية، ويميّز الصحيح منها عن الفاسد، وينتزع المعاني الكلية من الجزئيات التي أدركها فيتعلّلها، ويقيس بعضها على بعض، وينتقل

من معلوم إلى آخر، ويستنتج ويحكم ويتصرف ما شاءت له قدرته العقلية والفكرية. وهذا «العلم» الذي يحصل للإنسان بهذه القوة هو العلم الأكمل الذي كان به الإنسان إنساناً، ولأجل نموه وتكامله وضعت العلوم وألّفت الفنون، وبه تفاوتت الطبقات واختلفت الناس، وعلم المنطق وضع من بين العلوم لأجل تنظيم تصرفات هذه القوة خوفاً من تأثير الوهم والخيال عليها، ومن ذهابها في غير الصراط المستقيم لها.

تعريف العلم

وقد تسأل على أيّ نحو تحصل للإنسان هذه الإدراكات؟ ونحن قد قربنا لك في ما مضى نحو حصول هذه الإدراكات بعض الشيء، ولزيادة التوضيح نكلفك أن تنظر إلى شيء أمامك ثم تطبق عينيك موجّهاً نفسك نحوه، فستجد في نفسك كأنّك لا تزال مفتوح العينين تنظر إليه، وكذلك إذا سمعت دقات الساعة - مثلاً - ثم سددت أذنك موجّهاً نفسك نحوها، فستحسّ من نفسك كأنّك لا تزال تسمعها ... وهكذا في كل حواسك. إذا جرّبت مثل هذه الأمور ودققتّها جيداً يسهل عليك أن تعرف أنّ الإدراك أو العلم إنّما هو انطباع صور الأشياء في نفسك، لا فرق بين مدركاتك في جميع مراتبها، كما تنطبع صور الأشياء في المرآة. ولذلك عرفوا العلم بأنّه: «حضور صورة الشيء عند العقل» أو فقل: «انطباعها في العقل» لا فرق بين التعبيرين في المقصود.

الشرح

بما أنّ موضوع علم المنطق هو المعرّف والحجّة، والتعريف مرتبط بالأُمور تصوّرية، والحجّة مرتبطة بالأُمور التصديقية - كما ذكرنا - تعرّض المصنّف إلى بحث التصوّر والتصديق وبيان مقسمهما وهو العلم، وبما أنّنا لا نعرف أيّ علم ينقسم إلى التصوّر والتصديق، وهل هو علم خاصّ؟ فلنذكر ما هو مرتبط في محلّ الكلام من أقسامه:

القسم الأوّل: العلم الفعلي، وهو ما يوجد قبل المعلوم.

القسم الثاني: العلم الانفعالي، وهو ما يوجد بعد المعلوم.

ولتوضيح القسمين نقول: لو علمت أنّ الشيء الفلاني هو كتاب مثلاً، فهل

العلم الذي حصل لك به، حصل قبل وجوده أم بعده؟

من الواضح أنّك لا تعلم بالكتاب إلا بعد وجوده. فعلمك انفعال من وجود

الكتاب لا أنّه أوجد الكتاب، ووجود الكتاب أوجد علمك وهو بمنزلة الفاعل

له، والعلم به بمنزلة القابل والمنفعل. فعندنا علوم فعلية بمعنى: أنّ العلم يوجد

المعلوم، كما إذا أراد مهندس أن يصمّم بيتاً، فيرسم صورته أولاً في ذهنه،

ويخطّط له، ثم يبنيه على طبق مخطّطه، ومما لا شكّ فيه أنّه لم يأخذ صورة

البيت من الواقع الخارجي ثم تصوّرها في ذهنه ونفّذ تخطيطه على أرض

الواقع، بل علمه فعليّ لا انفعالي من الوجود الخارجي.

وجدير أن نقول: إنّ الله تبارك وتعالى قبل أن يخلق عالم الإمكان ويوجد

جميع الأشياء، كان يعلم بصورها العلمية الموجودة لديه، وكانت حاضرة

لديه، فعلمه سبحانه وتعالى فعلي وليس انفعالياً.

من هنا يتّضح السرّ وراء تقسيم العلم إلى الانفعالي والفعلي وهو: بيان أنّ

علمه تعالى فعليّ، وأنّ العلم الانفعالي هو الذي ينقسم إلى التصوّر والتصديق.

وهذا لم يذكره المصنّف (رحمه الله)، وإنّما أشار إلى أنّ العلم قد يكون حضورياً، كعلم الله تبارك وتعالى، كما هو ثابت في الفلسفة وعلم الكلام، وقد يكون حصولياً، كعلومنا الكسبية، وبينهما فرق كبير نوضّحه بذكر بعض الأمثلة:

لو جرحت يدك بالسكين، فستشعر بالألم. فالألم حاضر عندك وليست صورته، فإذا ذهبت إلى الطبيب وأخبرته عن إصابتك وما تعانيه من ألم، ترتسم في ذهنه صورة الألم فيصف لك الدواء المناسب.

بعبارة أخرى: تحصل في ذهنه صورة الألم لا نفس الألم، وإلاّ لكان هو المتألم، لا أنت. فحضور الألم لديك وتألمك الواقعي نسّميه «العلم الحضورى»، وحصول صورته لدى الطبيب نسّميه «العلم الحصولى». وقد يجتمعان في شخص واحد، كما لو اندمل جرح يدك، فيزول عنك الألم لكنّ صورته باقية في ذهنك. وكما لو شربت العسل، فتشعر بحلاوته الواقعية الحاضرة لديك، وتبقى صورتها في ذهنك تتصوّرها، ولا تزول حتى لو فرغت من شربه.

وكما في إحساس الطفل الرضيع بالجوع أو بالألم، فيبكي بمجرد الإحساس بهما؛ مما يدلّ على أنّهما حاضران لديه.

إذن فالعلم الحضورى شيء، والعلم الحصولى شيء آخر، إلاّ أنّه وقع الكلام في وجود علاقة وتلازم بينهما، وبإمكان انفكاك العلم الحصولى عن العلم الحضورى وعدم ذلك^(١).

(١) نهاية الحكمة، تأليف الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (قدّس سرّه)، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٤ هـ المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول، ص ٢٩٤. حيث قال قدّس سرّه: «... وانقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة. فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيته، وهو العلم الحصولى، أو بوجوده وهو العلم الحضورى. هذا ما يؤدّي إليه النظر البدوي من انقسام العلم الحصولى والحضورى، والذي يهدي إليه النظر العميق أنّ الحصولى منه أيضاً ينتهي إلى علم حضورى...».

إنّ العلم الحسولّي قد ينفكّ عن العلم الحسوري ولا ينفكّ الحسوري عن الحسولّي، وبينهما ثلاثة فروق:

الأوّل: العلم الحسوري عبارة عن: حضور نفس الشيء لدى العالم وترتيب آثاره عليه، كما في مثال الألم وترتّب آثاره عليه من الصراخ والتأوّه. والعلم الحسولّي عبارة عن: حصول صورة الشيء وعدم ترتّب الآثار عليه، كتصوّرنا للألم الشديد بعد الشفاء، وكتصوّرنا للكفر والفسق؛ فإنّه لا يكون الإنسان فاسقاً أو كافراً بمجرد تصوّرهما.

الثاني: في العلم الحسوري لا يوجد إلّا الوجود العيني للأشياء، والعلم والمعلوم كلاهما يوجدان بوجود واحد، بخلاف ما هما عليه في العلم الحسولّي، فإنّهما يوجدان بوجودين، أحدهما وجود الصورة الذهنية للشيء، وثانيهما الواقع الخارجيّ له، والأوّل يسمّى المعلوم بالذات، بينما الثاني يسمّى المعلوم بالعرض. فالشجرة الذهنية معلومة بالذات، أي من دون واسطة، بينما الشجرة الخارجية معلومة بالعرض أي بواسطة صورة الشجرة الذهنية.

الثالث: في العلم الحسولّي قد يحصل التطابق بين الصورة والواقع الخارجيّ، وقد لا يحصل، فيكون الخطأ في الفكر، وفي العلم الحسوري لا احتمال للخطأ، لأنّ الشيء حاضر لديك بوجوده الخارجيّ، ولا اثنيّة في البين؛ إذ الموجود إمّا حاضر لديك أو لا.

مما تقدّم اتّضح: أنّ علم المنطق مجراه في العلم الحسولّي، إنّما هو لأجل تصحيح الخطأ في الفكر أو للاجتناب عن الوقوع فيه، ولا يرتبط بالعلم الحسوري.

واتّضح أيضاً: أنّ العلم الذي ينقسم إلى التّصوّر والتّصديق هو العلم الحسولّي. فقول المصنّف (رحمه الله) [العلم] كان ينبغي أن يقيّد بقيدين: بالانفعالي مقابل الفعلي، وبالعلم الحسولّي مقابل الحسوري.

ويظهر منه أنّه استدرك القيد الثاني في حاشية الكتاب فقال: [المبحوث عنه هنا هو العلم المعبر عنه في لسان الفلاسفة بالعلم الحسولي]. أما القيد الأول فلم يبيّنه وإنّ أشار إليه بنحو مجمل، ولكن طبيعة البحث تقتضي أن يعنون الفصول بالمطالب التي يراد البرهان عليها تحت نفس الفصل، فكان عليه أن يقول: إنّ العلم انفعالي لا فعلي، وإنّ حصوله لا حضوري وإنّ ينقسم إلى التصرّ والتصديق.

[أما العلم الحضوري، كعلم النفس بذاتها وصفاتها القائمة بذاتها] فإنّ الإنسان يعلم بنفسه وبشؤونها ويدركها لا بانتقاش صورتها بل بحضورها بنفس وجودها، وهذا هو العلم الحضوري بخلاف العلم الحسولي، مثل قولك: أنا موجود، أو أنا متألّم، أو أنا عطشان، فعلمك بوجودك ناشئ من علمك بنفسك، وعلمك بالألم ناشئ من نفس الألم فهو حصولي وليس حضورياً؛ لأنّ الحضوري هو نفس التألّم الحاضر عندك، وعلمك بالعطش ناشئ من نفس العطش الحاضر عندك.. وهكذا

والشاهد على ذلك: أنّك قد تشبه وتختلط عليك الأمور فتقول: أنا عطشان وأنت لست بعطشان بل جائع ولكن لشدة الجوع قلت ذلك، فتحصل لك صورة الجوع لكنّها لا تطابق الواقع.

وعليه، فجميع هذه الأمور وأمثالها، الناشئة من العلم الحسولي، قد تطابق الواقع وقد تخالفه، بخلاف العلم الحضوري حيث لا مجال فيه لاحتمال عدم مطابقة الواقع كما ذكرنا مثل علم النفس بذاتها وصفاتها القائمة بها [وبأفعالها وأحكامها وأحاديثها النفسية] فإنّ قولك: أنا مريد كذا، ليس علماً حضورياً كما اشتبه الكثير، بل هو علم حصولي ناشئ من إرادتك وشوقك إلى ذلك الشيء، وإرادتك من الأفعال النفسية الحاضرة عندك [وكعلم الله تعالى بنفسه وبمخلوقاته] فإنّ جميع المخلوقات حاضرة لديه تعالى بنفس

وجودها.

[فلا تدخل فيه الأبحاث الآتية في الكتاب] أي إنّ جميع أبحاث المنطق من العلوم الحصولية وليست من العلوم الحضورية [لأنّه ليس حصوله للعالم بارتسام صورة المعلوم في نفسه، بل بحضور نفس المعلوم بوجوده الخارجي العيني للعالم، فإنّ الواحد منّا يجد من نفسه أنّه يعلم بنفسه وشؤونها ويدركها حق الإدراك ولكن لا بانتقاش صورها، وإنّما الشيء الموجود هو حاضر لذاته دائماً بنفس وجوده] ولذا قلنا: الغفلة لا تعقل في العلم الحضورى [وكذا المخلوقات حاضرة لخالقها بنفس وجودها.

فيكون الفرق بين الحصولي والحضورى:

١. إنّ الحصولي هو حضور صورة المعلوم لدى العالم، والحضورى هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.
٢. إنّ المعلوم بالعلم الحصولي وجوده العلمي غير وجوده العيني، وإنّ المعلوم بالعلم الحضورى وجوده العلمي عين وجوده العيني.
٣. إنّ الحصولي هو الذي ينقسم إلى التصرّ والتصديق، والحضورى لا ينقسم إلى التصرّ والتصديق].

ونضيف فرقين:

- أ. لا يقع الخطأ في الحضورى ويقع في الحصولي.
 - ب. الغفلة غير معقولة في الحضورى، ومعقولة في الحصولي.
- في ضوء ما تقدّم اتّضح: إنّ العلم الذي يقع الكلام فيه هو العلم الانفعالي في مقابل العلم الفعلي، وإنّ العلم الذي يبحث عنه هو العلم الحصولي في مقابل العلم الحضورى، وإنّ الخطأ لا يعقل في العلم الحضورى بخلاف العلم الحصولي؛ إذ قد يقع فيه الخطأ وعدم التطابق بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي، ومن أجل هذا احتجنا إلى علم المنطق للتوصل إلى الكشف عن

المجهولات بنحو لا خطأ فيه من حيث الهيئة ومن حيث المادة.
ومن ثم لا يرد على المصنّف (رحمه الله) ما ذكره البعض من: (أنّ تعريف العلم غير تامّ لأنّه لا يشمل العلم الحضورى)، لأنّا بينّا أنّه كان بصدد تعريف العلم الحصولي وليس بصدد تعريف مطلق العلم.

ثم إنّ علم الإنسان بالأشياء لابدّ أن يكون بوسائل، لأنّ كلّ إنسان حين يخرج من بطن أمّه لا يعلم شيئاً مما حوله، ثم يحصل له العلم، وذلك بما منحه الله من قوّة عاقلة حسب النظرية الأرسطية المشهورة عند فلاسفة المسلمين وحكمائهم. قال تعالى: ﴿وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ثُمَّ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾^(١).

ولقائل أن يقول: كيف يجمع بين قوله تعالى في الآية المتقدّمة وبين قوله تعالى: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ..﴾^(٢).
فيقال في جوابه: في الآية الأولى المراد سنخ من العلم، وفي الثانية سنخ آخر من العلم مختلف عن الأوّل.

وعلى أيّ حال: إنّ المعلومات النظرية الأرسطية حسب بناء المصنّف عليها، هي التي يكتسبها الإنسان ويحصل عليها عن طريق الحواسّ الخمس الظاهرية: اللامسة، والباصرة، والسامعة، والشامّة، والذائقة. أمّا الحواسّ الباطنية كالوهم والخيال، فسوف يأتي في محلّه كم عددها، وهل للإنسان شيء آخر وراء الظاهر والباطن أم لا؟

وأوّل ما يرتبط الطفل بالعالم الخارجى يرتبط بحواسّه التي تنقل إليه جملة من الانطباعات.

مثلاً: عندما يضع يده على النار يحسّ بنحو خاصّ من الإحساس، وعندما

(١) النحل: ٧٨.

(٢) الروم: ٣٠.

يضع يده على شيء بارد يحسّ بنحو آخر مغاير لإحساسه الأوّل، وعندما يضع يده على شيء خشن يحسّ بنحو من الإحساس، وعندما يضع يده على شيء ناعم يحسّ بإحساس مغاير لإحساسه السابق.. وهكذا تنقل له حواسّه صور الأشياء فتتفعل بها نفسه، ثم بعد ذلك وفي مرحلة لاحقة يضع لكل واحد من الأشياء التي تأثّر بها التأثير المناسب لفظاً يخصّه؛ باعتبار أنّ إدراك الطفل في هذه المرحلة غير متقوّم بالألفاظ.

وهذه المرحلة نعبر عنها بالعلم الإحساسي وهي لا تختصّ بالإنسان فقط بل يشترك معه سائر الحيوانات التي لها جميع تلك الحواسّ. ثم تتوسّع مدارك الطفل، فيتمكّن من التصرّف في المحسوسات المحفوظة في ذهنه ويتصوّرّها وينسب بعضها إلى بعض وإن لم تكن موجودة أمامه.

مثلاً: حين يقول الأب لابنه الصغير: «سوف أشتري لعبة لك» نراه يفرح بذلك، وما ذاك إلا لأنّه أدرك ما أحسّ به سابقاً وتخيل صورة لتلك اللعبة في ذهنه قد أخذها من مشاهدته لبعض اللّعب.

وهذه المرحلة من الإدراك تسمّى بالعلم الخيالي، ولا يختصّ بها الإنسان بل قد يشاركه فيها بعض الحيوانات، فإنّا نشاهد الكثير من الحيوانات تترك مكانها صباحاً وتعود إليه مساءً، بل قد يهاجر بعض منها ويترك مكانه الأوّل ويقطع آلاف الكيلومترات ثم يعود إلى نفس مكانه؛ مما يعني أنّ صورة المكان الأوّل منطبعة في ذهنه - إن جاز التعبير - وهاتان المرحلتان متّفق عليهما بين المناطق والفلاسفة.

ثم تترقّى مداركه من المحسوسات إلى إدراك المعاني الجزئية والمفاهيم التي لا مادّة لها ولا مقدار مثل حبّ والديه له، وحزنه، وفرحه، إلى غير ذلك من المعاني الجزئية التي يدركها الإنسان بقوة الوهم، كغيره من الحيوانات

حيث نجد بعضاً منها يخاف من البعض الآخر، وبعضها يألف البعض الآخر، فالغزال قد يفرُّ من الذئب لكونه يدرك عداوته له، فهو ذو علمٍ وهميٍّ لهذا النحو من الإدراك.

نعم وقع الخلاف بين علماء المنطق والفلسفة في إدراك الحيوانات لهذه المعاني الجزئية.

ثم يذهب الإنسان وحده في مداركه متميزاً عن الحيوانات في قوة العقل والفكر التي يتصرّف من خلالها بمدركاته الحسيّة والخياليّة والوهميّة ويدرك معانيها الكلّية ويميّز الصحيح من الفاسد، والصواب من الخطأ.

توضيحه: إنّ الإنسان قد يدرك شيئاً معيّناً بحسّه، فيكون إدراكه بالعلم الحسيّ جزئياً، وقد يتخيّل صور بعض الأشياء التي لم يشاهدها قياساً على صور أخرى موجودة في ذهنه، فيكون إدراكه بالعلم الخيالي، وقد يدرك معاني جزئية لأموّر غير مادية، فيكون إدراكه لها بالعلم الوهمي، ولكنه إذا أدرك مفهوم الحبّ بما هو، أو مفهوم البغض كذلك، من دون إضافة إلى معيّن - كحبّ أبيه وبغض عدوّه - فإنّه يتنزّع المعاني الكلّية من تلك الجزئيات، وبهذا يمتاز الإنسان عن غيره من الحيوانات، ولذا يقال: الإنسان يمتاز عن غيره بإدراك الكلّيات.

وعلى هذا، فحين نقول: إنّ الله تبارك وتعالى جعل الإنسان عالماً، نعني منحه القدرة على تحصيل العلم؛ نحو قولنا: الإنسان ضاحك، أي: له قابلية وقدرة يستطيع أن يحقّق بها الضحك، لا أنّه ضاحك بالفعل دائماً، وكذا قولنا: الإنسان مفكّر عاقل، نعني به أنّ الله تعالى زوّده بقدرة يستطيع بها أن يكون مفكّراً وعاقلاً لا أنّه مفكّر وعاقل بالفعل.

نعم إنّما يكون ذلك بالفعل إذا أدرك الكلّيات، ولكنّ إدراكه لها بالفعل يكون بعد الكسب وتحصيل العلم. فمن دون العلم لا يتحقّق إدراكها، ومن

دون إدراكها لا يتميز الإنسان عن غيره من الحيوانات، بل يكون حيواناً بالفعل وإنساناً بالقوة؛ غاية الأمر أنه يستطيع أن يكون إنساناً بالفعل وهي لا يمكنها ذلك.

ولعلك تقول: أليس المشي على رجلين اثنتين يجعله إنساناً؟
فنقول: المشي على رجلين اثنتين لا يجعله إنساناً، وإنما بإدراك الكليات وبالعلم يكون إنساناً بالفعل.

وما ورد في الروايات من أن الإنسان أفضل من الملائكة لا يُقصد به مطلق الإنسان وإن كان عاصياً أو فاسقاً، بل المراد به الإنسان الأكمل المتمثل بشخص النبي (صلى الله عليه وآله) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام).

هذا وورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصف بعض الأشخاص: «الصورة صورة إنسان والقلب قلب حيوان»^(١) أي صورته الظاهرية صورة إنسان ولكن باطنه حيوان، فإنسانيته ليست بكونه ماشياً على رجلين. والشاهد على ذلك أنه لو قُطعت رجلاه وصار يزحف على ركبتيه ويديه يبقى إنساناً، ولهذا ورد التأكيد عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) على العلم، لأنهم يريدون أن يُخرج الإنسان إنسانيته من القوة إلى الفعل بما منحه الله من قوة عاقلة مفكرة يدرك بها الكليات.

بعد هذا نعود إلى ما ذكره المصنف؛ قال: [قلنا: إن الله تعالى خلق الإنسان مفضولاً على التفكير] أي منحه قوةً يتمكن بها من التفكير ويصدق عليه أنه مفكر بالقوة، ولهذا لا يمكن أن تعلم طفلاً أي مطلب من المطالب العلمية قبل أن يرقى في مدارج الكمال ويكون مفكراً بالفعل [مستعداً لتحصيل المعارف بما أعطي من قوة عاقلة مفكرة] وله استعداد لتحصيل

(١) نهج البلاغة، مجموعة ما اختاره الشريف الرضي من كلمات الإمام علي (عليه السلام) ضبط نصّه وابتكر فهرسه العلميّة: د. صبحي الصالح، دار الهجرة، قم، الخطبة: ٨٧.

المعارف واكتساب المعلومات بما زُوِّد من قوّة عقلية [يمتاز بها عن العجماوات] كالبقر والغنم ونحوها من الحيوانات.

[ولا بأس ببيان موطن هذا الامتياز]. ذكرنا: أنّ الإنسان يمتاز عن باقي الحيوانات بإدراك الكلّيات وهي المرحلة الرابعة فقط، وأما المراحل الثلاث الأولى أعني: مرحلة الإحساس، والخيال، والوهم، فيشاركه فيها سائر الحيوانات أو بعضها في بعضها.

فموطن الامتياز هو إدراك الكلّيات وهو [من أقسام العلم الذي نبحت عنه مقدّمةً لتعريف العلم ولبيان علاقة المنطق به] أي بالعلم لأنّ علم المنطق آلة لتصحيح الخطأ في التفكير ولذا عرفناه بـ العلم الذي يتبنّى تصحيح أفكارنا. [فنقول:

١. إذا ولد الإنسان يولد وهو خالي النفس من كلّ فكرة وعلم فعليّ] أي خالي النفس من كلّ علم حصولي أو علم فعليّ، وليس له سوى الاستعداد والقدرة على إدراك الكلّيات.

[فإذا نشأ وأصبح ينظر ويسمع ويدّوق ويشمّ ويلمس نراه يحسّ بما حوله من الأشياء] فيبدأ ارتباطه بالعالم الخارجي بواسطة حواسّه بحيث إن فقد حسّاً منها فقد طريقاً من طرق المعرفة، وإذا فقد حسّين فقد طريقين.. وهكذا فإذا فقدّها جميعاً لم يبقَ لديه طريق إلى المعرفة، وهذا معنى القول المنسوب لأرسطو «من فقد حسّاً فقد علماً» لأنّ تحصيل المعلومات والمعارف إنما يكون بالحواس الخمس، ومع فقدّها لا يمكن تحصيل المعارف.

[ويتأثّر بها التأثير المناسب] كما إذا وضع يده على النار فيتأثّر بالحرارة، أو إذا وضعها على الثلج فيتأثّر بالبرودة [فتنفعل نفسه بها] أي بالأشياء التي يحسّ بها ولذا قلنا: هذا العلم انفعالي.

[فنعرف أنّ نفسه التي كانت خاليةً] كصفحة بيضاء [أصبحت مشغولة

بحالة جديدة نسمّيها العلم] فتنقش في نفسه صور الأشياء التي أدركها بحواسّه.

[وهي العلم الحسيّ الذي هو ليس إلّا حسّ النفس بالأشياء التي تنالها الحواسّ الخمس: الباصرة، السامعة، الشامّة، الذائقة، اللامسة] فمن فقد حاسة البصر مثلاً لا يمكنه التمييز بين الألوان إلّا إذا وضعت يده على شيء خشن وقلت له: (هذا لونه أصفر) وحينئذ إذا قلت له: (خشن) قد يتبادر إلى ذهنه اللون الأصفر؛ وهذا يعني أنّ الحواسّ الظاهرة كلّ منها له مجاله الذي لا يتعدّاه.

[وهذا أوّل درجات العلم] وهو العلم الاحساسي [وهو رأس المال لجميع العلوم التي يحصل عليها الإنسان...] وهي لا ضابط فيها ولا ميزان؛ إذ قد تخطئ الحواسّ في إدراكها وقد تصيب.

ونقرّبهُ إلى الأذهان بمثال: لو كانت إحدى يديك باردة والأخرى حارّة ووضعتهما في ماء فاتر، لشعرتُ يدك الباردة بالحرارة ويدك الحارّة بالبرودة، فيحصل في النفس انطباعان متغايران، وكذا لو شاهدنا مروحة الهواء وهي تدور بسرعة فتخيّل وجود دائرة متصلة، أو لو وضعنا شيئاً في قدح فيه ماء فتخيّل أنّ الشيء مكسور.

وعلى هذا تبين إمكان أنّ تخطئ الحواسّ في محسوساتها، فنحتاج إلى ما يصحّح ذلك الخطأ وهو علم المنطق المرتبط بالموادّ.

٢. [ثم تترقّى مدارك الطفل] أي قواه التي يدرك بها الأشياء [فيتصرّف ذهنه في صور المحسوسات المحفوظة عنده].

خلط المصنّف هنا بين العلم الخيالي وبين القوة المتخيّلة أو المتصرّفة حسب اصطلاح علم النفس، وذلك لأنّ العلم الخيالي هو: العلم بصور الأشياء بعد الانقطاع عن الواقع الخارجي، والمتخيّلة هي قوّة تقوم بالوصل والفصل،

«أي تركيب الصور والمعاني بعضها مع بعض، كإنسان له رأسان، أو جناحان، وتفصيل بعضها عن بعض، كإنسان لا رأس له ... هي المفكّرة من حيث استعمال العقل إيّاها، وأمّا من حيث استعمال الوهم إيّاها فتسمّى متخيّلة»^(١).
وبعبارة أخرى هناك أمور ثلاثة لا بدّ من التمييز بينها وهي:

١. المتخيّلة وقد تقدّم معناها.

٢. العلم الخيالي وهو درك الصور بعد انقطاع ارتباط الحسّ بموادّها الخارجية، وذلك كما لو كنتُ أنظر إلى شجرة مثلاً ثمّ أغمضتُ عينيّ، فإنني يمكن أن أستحضرها ثانية، وهذا الحضور هو علم بها، وهو العلم الخيالي، وكذلك عندما أستحضر الكثير من الصور التي تمّ لي إدراكها في أزمنة سابقة.
٣. الخيال: يعدّ الخيال قوّة من قوى النفس الخمس الباطنة:

أ. الحس المشترك.

ب. الخيال الذي يعدّ القوّة التي تحفظ الصور التي يدركها الحسّ المشترك، وهي قوّة مجردة شأنها شأن كلّ قوى النفس الأخرى، كما هو مذكور في محلّه.

ج. الوهم، وقد تمّت الإشارة إليه.

د. الحافظة، هي القوّة التي تحفظ المعاني الجزئية التي يدركها الوهم.

هـ. المتخيّلة، قد تقدّم أنها القوّة التي تعمل في ما عند الخيال وصلاً وفصلاً.

توضيحه: إنّنا إذا نظرنا إلى الأشياء وأغمضنا عيوننا تنطبع نفس صورها في أذهاننا وهذا هو العلم الخيالي، ولكن قد نتخيّل أشياء لا وجود لها، فنركّب رأس إنسان على بدن حيوان بجناحين، ونتصوّر مخلوقاً لا واقع له في الخارج

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٧١-٧٢.

بتلك الكيفية، وهذه هي القوة المتخيّلة والمتصرّفة التي تكون بعد الخيال، وحسب الفرض: الكلام في مرتبة الخيال.

لكنّ المصنّف (رحمه الله) خلط بين الأمرين فشرع في بيان المرتبة الثانية من مراتب مدارك الإنسان أعني: القوة المتخيّلة التي تأتي بعد مرتبة الخيال الذي يحصل بالحواسّ الباطنية، كما دلّ عليه قوله: (فيتصرّف ذهنه في صور المحسوسات المحفوظة عنده) فإنّ الصورة المحفوظة هي الخيال، والتصرّف فيها ليس خيالاً ولا يكون في هذه المرحلة، بل يكون في مرحلة المتخيّلة.

[فينسب بعضها إلى بعض: هذا أطول من ذاك، وهذا الضوء أنور من الآخر أو مثله... ويؤلّف بعضها من بعض تأليفاً قد لا يكون له وجود في الخارج] وهذه وظيفة القوة المتخيّلة والمتصرّفة كما ذكرنا وليست وظيفة الخيال، لأنّ وظيفة الخيال هو الاحتفاظ بالصور المعلومة بالعلم الإحساسي.

[كتأليفه لصور الأشياء التي يسمع بها ولا يراها...] بأن يقال له: ذهبنا إلى مكان كذا وبلد كذا، فيتصوّر ذلك المكان ويتخيّله بنحو يناسب معلوماته بالقوة المتخيّلة لا بالعلم الخيالي الذي هو عبارة عن الصور المحفوظة عنده بعد الانقطاع عن الحسّ الخارجي [وقد يشاركه فيه بعض الحيوانات].

٣. ثمّ يتوسّع في إدراكه إلى أكثر من المحسوسات، فيدرك المعاني الجزئية التي لا مادّة لها ولا مقدار [مقابل ما له مادّة ومقدار، كالأشياء الخارجية التي تشغل حيّزاً من الفراغ، ولها مقدار من الأبعاد الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق].

وأما المعاني الجزئية التي لا مادّة لها ولا مقدار [مثل حبّ أبويه له، وعداوة مبغضيه، وخوف الخائف، وحزن الثاقل، وفرح المستبشر] وغير ذلك مما يدرك بالوهم.

ومن هنا يتّضح الفرق بين العلم الوهمي والعلم الخيالي، فإنّ العلم الوهمي

هو إدراك الأمور التي لا مادة لها ولا مقدار، ولذا يعبر عنه بإدراك المعاني الجزئية التي لا تنطبق على كثيرين، والخيالي هو حضور صور الأشياء التي لا مادة لها، ولها مقدار في الذهن، كما إذا تخيلت صورة الكتاب بأبعاده، ولذا يعبر عنه بإدراك المعاني الكلية التي تنطبق على كثيرين.

وما ذكره (رحمه الله) من مثال خوف الخائف، وحزن الثاكل، وفرح المستبشر، لا يقصد به حضور هذه الأشياء لدى الخائف أو الثاكل أو المستبشر؛ إذ الكلام ليس في العلم الحضورى كما تقدم، بل في العلم الحسولى، فقول القائل: (أنا خائف أو حزين) معناه أنه أدرك معاني هذه الأمور الجزئية [وهذا هو العلم الوهمي] الذي [يحصل عليه الإنسان كغيره من الحيوانات بقوة الوهم] التي وقع الخلاف فيها بين المنطقيين والفلاسفة في كونها قوة جديدة في قبال العقل والخيال أو لا؟ قال صدر المتألهين (قدس سره): «... واعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل أمر خارج عنه، وهو بالإضافة إلى الجزئي وعدمه. فبالحقيقة: الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة، والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته...»^(١).

[وهي - هذه القوة - موضع افتراق الإنسان عن الحيوان، فيترك الحيوان وحده يدبر إدراكاته بالوهم فقط ويصرفها بما يستطيعه من هذه القوة والحوال المحدود] فإن للحيوان قدرة محدودة على تدبير مدر كاته الجزئية بالوهم، بخلاف الإنسان، فإن قدرته على الحركة والتفكير والترقي في مدارج الكمال لا متناهية.

٤. [ثم يذهب هو - الإنسان - في طريقه وحده متميزاً عن الحيوان بقوة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤١٠ هـ: ج ٣، ص ٣٦١-٣٦٢.

[العقل] وتميّزه لا لأنه عاقل بالفعل، بل لأنّ له استعداداً لأن يكون عاقلاً بالفعل بما مُنح من قوّة العقل [والفكر التي لا حدّ لها ولا نهاية، فيدير بها دفّة مدرّكاته الحسيّة والخياليّة والوهميّة، ويميّز الصحيح منها عن الفاسد] والكمال عن النقص، وهذا التمييز مما لا يوجد عند الحيوان، لأنّه يسير على غريزته من دون تمييز بين الكمال والنقص، والصحيح والفاسد.

[وينتزع المعاني الكلّية من الجزئيات التي أدركها] وسوف يأتي في بحث الكلّيات بيان منشأ تحصيله لها في الخارج، وأنّ لعقله القدرة على تجريد المعاني الجزئية، وانتزاع المفاهيم الكلّية.

[فيتعلّلها، ويقيس بعضها على بعض، وينتقل من معلوم إلى آخر، ويستنتج ويحكم] وتزداد معلوماته لا إلى نهاية [ويتصرّف ما شاءت له قدرته العقلية والفكرية].

[وهذا العلم] أي التعلّلي، وهو إدراك الكلّيات [الذي يحصل للإنسان بهذه القوّة] أي قوّة العقل والفكر [هو العلم الأكمل الذي كان به الإنسان إنساناً] بالفعل بعد أن كان إنساناً بالقوّة.

[ولأجل نموّه وتكامله وُضعت العلوم وأُلّفت الفنون، وبه تفاوتت الطبقات واختلّفت الناس] في هذه المرحلة - كما يختلف معدنا الذهب والفضّة - لأنّهم لم يكونوا أناساً بالفعل قبل هذه المرحلة من الفكر، بل كانوا بالقوّة، كما ذكرنا.

[وعلم المنطق وُضع من بين العلوم، لأجل تنظيم تصرّفات هذه القوّة خوفاً من تأثير الوهم والخيال عليها، ومن ذهابها في غير الصراط المستقيم لها] أي لما كانت عملية الاستدلال والتفكير والكشف عن المجهولات من المعلومات بالقوّة العاقلة، وكان الخطأ يقع فيها نتيجة تأثير الوهم والخيال، احتجنا إلى علم يقومها وينظّم تصرّفاتهما.

توضيحه: ثمة صراع بين العقل والوهم والخيال يظهر جلياً في بعض الموارد، مثلاً لو جلست بقرب إنسان ميّت، فإنّ عقلك يحكم عليه بأنّه جسد خامد لا يضرّ ولا ينفع، لكنّ وهمك وخيالك يجنحان بك إلى تخيل صور تستوحش منها فتخاف وتترك المكان.

وكذا لو دخلت مكاناً مضيئاً ثم صار مظلماً لانقطاع التيار الكهربائي مثلاً، فإنّ عقلك يحكم بعدم تغيير شيء لكنّ وهمك وخيالك يجعلانك تتصوّر أشكالاّ مفرعة.

فالقوّة الواهمة وقوّة الخيال يتدخلان في القوّة العاقلة ويحرفانها عن الطريق الصحيح في عملية التفكير والاستدلال، لذا احتجنا إلى ميزان نستطيع به تمييز الصحيح من الفاسد مما يرتبط بالمادّة والهيئة معاً وهو علم المنطق.

تعريف العلم

ليس البحث هنا في أنّ تعريف العلم بالحدّ وبالرسم التامّين أوفي بيان فصوله وقبوده، فإنّ جميع ذلك سوف يأتي، وإنّما البحث في كون العلم قابلاً للتعريف كما يرى بعض المنطقيين، أولاً كما يراه البعض الآخر؛ نظراً إلى أنّه منكشف بذاته وكاشف لغيره، فلا يكشفه غيره.

وما ذكره المصنّف (رحمه الله) من التعريف مبنيّ على الرأي الأوّل. وعليه فيكون العلم من مقولة الكيف، ومن المعلوم أنّ الكيف على أربعة أقسام:

القسم الأوّل: الكيف النفساني، كالشجاعة، والكرم، واليأس، والرجاء ... الخ.

القسم الثاني: الكيف المحسوس بالحواسّ الخمس الظاهرة، كالحمرة، والصفرة الخ.

القسم الثالث: الكيف الاستعدادي، والذي يعدّ منه مطلق الاستعداد

القائم بالمادة، وكذلك الكيفيات المختصة بالأجسام، كاللين، والصلابة.
 القسم الرابع: كيف المختص بالكمية، كالاستقامة والانحناء، والمربع،
 والمثلث والأسطوانة والهرم، والزوجية والفردية.

فمن أي قسم يكون العلم؟

قالوا: من كيف النفساني، ولذا عرفوه بـ «حضور صورة الشيء عند العقل»، ووضح من التعريف أنّ المراد منه الحصولي وليس الحضورى، لأنّ الحضورى عبارة عن: حضور نفس الشيء لدى العالم، والحصولي حضور صورة الشيء في الذهن، ولكن ليس المراد من الصورة في علم المنطق الشكل الهندسي الذي له طول وعرض وعمق ويشغل حيزاً من الفراغ، لأنّنا كما ندرك كثيراً من الأشياء التي لها واقع في الخارج وتحضر صورها في أذهاننا، كذلك ندرك الأشياء التي لا واقع لها في الخارج، مثل إدراك الممتنع كشريك الباري، فإنّه ممتنع لذاته وليس له صورة في الخارج إلا أنّه من المدركات، ومثل الخوف والفرح وما شابههما من المعاني التي لا شكل لها ولا مادة، ومع ذلك يدركها الإنسان بحسّه أو بوهمه أو بخياله أو بعقله.

فالمراد من الصورة كلّ مدرك يدركه الإنسان بالحسّ أو بالعقل أو بالخيال، سواء كان من صور الأشياء الخارجية أو كان من المعاني التي لا واقع لها في الخارج، وهذا ما لم يبيّنه المصنّف (رحمه الله) وإنّما قال: [وقد تسأل على أيّ نحو تحصل للإنسان هذه الإدراكات] الخيالية والوهمية والعقلية؟

[ونحن قد قرّبنا لك في ما مضى نحو حصول هذه الإدراكات بعض الشيء]. ما ذكره في ما سبق هو حصول الإدراك للإنسان بحواسّه الظاهرية من الأمور التي لها وجود خارجي، وحضور صورها في ذهنه، وأمّا الأمور التي ليس لها وجود خارجي كاجتماع النقيضين والمعاني التي لا واقع لها في الخارج فلم يبيّنها ونحن بينّاها - وسوف يأتي الحديث عنها في محلّه إن شاء

الله تعالى - فعندما نقول باستحالة اجتماع النقيضين علينا أن نتصور الموضوع أولاً ثم نحكم بذلك، والمفروض أن اجتماعهما في الخارج محال، فكيف يحصل لنا إدراك ذلك؟

[ولزيادة التوضيح نكلفك أن تنظر إلى شيء أمامك ثم تطبق عينيك موجّهاً نفسك نحوه، فستجد في نفسك كأنك لا تزال مفتوح العينين تنظر إليه]. وهذا هو العلم الخيالي، فإنك مادمت متّصلاً بالواقع الخارجي وتعلم به فعلك حسي، فإذا أغمضت عينيك وتصوّرت ذلك الخارج وحضرت صورته في ذهنك، فعلمك خيالي. وكذلك إذا سمعت دقات الساعة - مثلاً - ثم سددت أذنيك موجّهاً نفسك نحوها، فستحسّ من نفسك كأنك لا تزال تسمعها ... وهكذا في كلّ حواسّك [الظاهرة].

[إذا جرّبت مثل هذه الأمور ودقّقتها جيّداً، يسهل عليك أن تعرف أن الإدراك أو العلم [الحصولي] - لا مطلق العلم كما ذكرنا سابقاً - [إنّما هو انطباع صور الأشياء في نفسك، لا فرق بين مدركاتك في جميع مراتبها] سواء كانت حسية أم عقلية أم خيالية، ففي جميعها تحضر صور الأشياء في الذهن بعد توجّه النفس، لا أنّها تنطبع كما عبّر المصنّف (رحمه الله) فإنّ عبارته توهم أنّ صفحة العقل فارغة لا نقش فيها وعند حصول العلم تنطبع فيها صورة المعلوم، وهو خطأ إذ إنّ تلك الصفحة صغيرة، فلو نظر الإنسان إلى مساحة شاسعة من المناظر الطبيعية ثم أغمض عينيه موجّهاً نفسه نحوها فهل تنطبع صورتها الكبيرة في صفحة العقل الصغيرة؟

فليس معنى العلم أنّ النفس كصفحة فارغة كلما علمت شيئاً بإحدى الحواسّ انطبعت فيها صورته.

نعم لمّا كان هذا الكتاب للمبتدئين عبّر بانطباع الصورة وقربّه إلى الذهن

بقوله: [كما تنطبع صور الأشياء في المرآة] فلو نظرت إلى المرآة لرأيت صورتك بأبعادك الحقيقية مع أنّ المرآة لا سماكة لها تساوي سماكتك، وقد لا تكون مساوية لحجمك.

وبالجملة فإنّ انطباع الصورة في الذهن لا يراد منه معناه الحقيقي وإنما ذكره المصنّف (رحمه الله) للتقريب إلى الأذهان، وإنّ هذا التقريب لا واقعية له، لأنّ انطباعها إن كان من الخارج فلا يعقل أن يتطرق إليه الخطأ مع سلامة الحواس، ولكن الخطأ يقع كثيراً، فلا تكون مأخوذة من الخارج دائماً. وهذا عبارة عن قضية شرطية حكم فيها بالمالزمة بين المقدّم والتالي، وصورتها هكذا: لو كان مصدر الصور هو الخارج مع سلامة الحواسّ لما حصل الخطأ، والتالي باطل فالمقدّم مثله في البطلان.

قال: [ولذلك عرفوا العلم] الحصولي [بأنّه: «حضور صورة الشيء عند العقل»] أي قوّة الذهن أعمّ من قوّة الحسّ والخيال والوهم والعقل، وبالتالي: حين أقول: أنا عالم بالشيء الفلاني كالنار مثلاً، فأعني أنني عالم بصورته التي تطابق وجوده الخارجي تمام الانطباق ولست عالماً بنفس الشيء وإلاّ لكان علمي حضورياً، وحينئذ يحضر نفس الشيء في الذهن وهو محال، فإنك لو علمت بالنار وكان علمك حضورياً لا حترق ذهنك.

فالمعلوم أولاً وبالذات صورة الشيء، والمعلوم ثانياً وبالعرض وجوده الخارجي [أو فقل: «انطباعها في العقل»]، لا فرق بين التعبيرين في المقصود.

التصور والتصديق

إذا رسمت مثلثاً تحدث في ذهنك صورة له هي علمك بهذا المثلث، ويسمى هذا العلم بـ«التصور»، وهو تصور مجرد لا يستتبع جزماً واعتقاداً، وإذا تنبّهت إلى زوايا المثلث تحدث لها أيضاً صورة في ذهنك، وهي أيضاً من «التصور المجرد». وإذا رسمت خطاً أفقياً وفوقه خطاً عمودياً مقاطعاً له تحدث زاويتان قائمتان، فتنتقش صورة الخطّين والزائيتين في ذهنك، وهي من «التصور المجرد» أيضاً.

وإذا أردت أن تقارن بين القائمتين ومجموع زوايا المثلث، فتسأل في نفسك هل هما متساويان؟ وتشكّ في تساويهما، تحدث عندك صورة لنسبة التساوي بينهما وهي من «التصور المجرد» أيضاً.

فإذا برهنت على تساويهما تحدث لك حالة جديدة مغايرة للحالات السابقة وهي إدراكك لمطابقة النسبة للواقع المستلزم لحكم النفس وإذعانها وتصديقها بالمطابقة. وهذه الحالة أي «صورة المطابقة للواقع التي تعقلتها وأدركتها» هي التي تسمى بـ«التصديق» لأنّها إدراك يستلزم تصديق النفس وإذعانها، تسميةً للشيء باسم لازمه الذي لا ينفك عنه.

إذن، إدراك زوايا المثلث، وإدراك الزائيتين القائمتين، وإدراك نسبة التساوي بينهما، كلّها «تصورات مجردة» لا يتبعها حكم وتصديق. أما إدراك أنّ هذا التساوي صحيح واقع مطابق للحقيقة في نفس الأمر فهو «تصديق». وكذلك إذا أدركت أنّ النسبة في الخبر غير مطابقة للواقع، فهذا الإدراك «تصديق».

تنبيه: إذا لاحظت ما مضى يظهر لك أنّ التصوّر والإدراك والعلم كلّها ألفاظ لمعنى واحد وهو حضور صورة الأشياء لدى العقل.

فالتصديق أيضاً تصوّر ولكنه تصوّر يستتبع الحكم وقناعة النفس وتصديقها، وإنما لأجل التمييز بين التصوّر المجرد أي غير المستتبع للحكم وبين التصوّر المستتبع له، سمّي الأول تصوّراً لأنّه تصوّر محض ساذج مجرد فيستحقّ إطلاق لفظ التصوّر عليه مجرداً من كلّ قيد، وسمّي الثاني تصديقاً لأنّه يستتبع الحكم والتصديق، كما قلنا تسميةً للشيء باسم لازمه. أما إذا قيل: «التصوّر المطلق» فإنما يراد به ما يساوق العلم والإدراك فيعمّ كلا التصوّرين: التصوّر المجرد عن الحكم والتصوّر المستتبع للحكم «التصديق»^(١).

بماذا يتعلق التصديق والتصوّر

ليس للتصديق إلا مورد واحد يتعلّق به وهو النسبة في الجملة الخبرية عند الحكم والإذعان بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. وهذه الحالة أي صورة المطابقة للواقع التي تعقّلتها وأدركتها هي التي تسمّى بالتصديق.

وأما التصوّر فيتعلّق بأحد أربعة أمور:

١. «المفرد» من اسم، وفعل «كلمة» وحرف «أداة».
٢. «النسبة في الخبر» عند الشكّ فيها أو توهمها، حيث لا تصديق، كتصوّرنا لنسبة السكنى إلى المريخ مثلاً عندما يقال: «المريخ مسكون».
٣. «النسبة في الإنشاء» من أمر ونهي وتمنٍّ واستفهام ... إلى آخر الأمور

(١) هذا البيان عن معنى التصديق هو خلاصة آراء المحققين من الفلاسفة، وإليه يرمي تعريف الشيخ الرئيس في الإشارات بأنّه تصوّر معه حكم، وقد وضع المولى صدر المتألّهين رسالة ضافية في تحقيقه، سماها «رسالة التصوّر والتصديق» فلتذهب خيالات المشكّكين وأوهام المغالطين أدراج الرياح ... وقد جعلوا هذا الأمر الواضح سبب تشكيكهم من المسائل العويصة المستعصية على المبتدئين. (من المصنّف رحمه الله).

الإنشائية التي لا واقع لها وراء الكلام، فلا مطابق فيها للواقع خارج الكلام، فلا تصديق ولا إذعان.

٤. «المركّب الناقص» كالمضاف والمضاف إليه، والشبيه بالمضاف، والموصول وصلته، والصفة والموصوف، وكل واحد من طرفي الجملة الشرطية ... إلى آخر المركّبات الناقصة التي لا يستتبع تصوّرها تصديقاً ولا إذعانا.

ففي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ معلوم تصوّري، والجزاء ﴿لَا تُحْصُوهَا﴾ معلوم تصوّري أيضاً. وإنما كانا معلومين تصوّريين لأنّهما وقعا كذلك جزاءً أو شرطاً في الجملة الشرطية، وإلا ففي أنفسهما لولاها كل منهما معلوم تصديقي، وقوله: ﴿نِعْمَةَ اللَّهِ﴾ معلوم تصوّري مضاف، ومجموع الجملة معلوم تصديقي.

أقسام التصديق

ينقسم التصديق إلى قسمين: يقين وظنّ، لأن التصديق هو ترجيح أحد طرفي الخبر وهما الوقوع واللاوقوع سواء كان الطرف الآخر محتملاً أو لا. فإن كان هذا الترجيح مع نفي احتمال الطرف الآخر بتاً فهو «اليقين»، وإن كان مع وجود الاحتمال ضعيفاً فهو «الظنّ».

وتوضيح ذلك: إنك إذا عرضت على نفسك خبراً من الأخبار فأنت لا تخلو عن إحدى حالات أربع:

إما أنّك لا تجوّز إلاّ طرفاً واحداً منه إمّا وقوع الخبر أو عدم وقوعه. وإما أن تجوّز الطرفين وتحتملهما معاً.

والأول هو اليقين. والثاني وهو تجويز الطرفين له ثلاث صور:

لأنّه لا يخلو إمّا أن يتساوى الطرفان في الاحتمال، أو يترجّح أحدهما على الآخر.

فإن تساوى الطرفان فهو المسمّى بـ«الشكّ».

وإن ترجّح أحدهما، فإن كان الراجح مضمون الخبر ووقوعه فهو «الظن» الذي هو من أقسام التصديق.

وإن كان الراجح الطرف الآخر فهو «الوهم» الذي هو من أقسام الجهل وهو عكس الظن.

فتكون الحالات أربعاً ولا خامسة لها:

١. «اليقين» وهو أن تصدّق بمضمون الخبر ولا تحتل كذبه أو تصدق بعدمه ولا تحتل صدقه، أي أنك تصدق به على نحو الجزم وهو أعلى قسمي التصديق.^(١)

٢. «الظن» وهو أن ترجّح مضمون الخبر أو عدمه مع تجويز الطرف الآخر، وهو أدنى قسمي التصديق.

٣. «الوهم» وهو أن تحتل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر.

٤. «الشكّ» وهو أن يتساوى احتمال الوقوع واحتمال العدم. تنبيه: يُعرف مما تقدّم أمران: الأوّل: أنّ الوهم والشكّ ليسا من أقسام التصديق بل هما من أقسام الجهل.

والثاني: أنّ الظنّ والوهم دائماً متعاكسان. فإنّك إذا توهّمت مضمون الخبر فأنت تظنّ بعدمه، وإذا كنت تتوهّم عدمه فإنّك تظنّ بمضمونه، فيكون الظنّ بأحد الطرفين توهماً للطرف الآخر.

(١) ولليقين معنى آخر في اصطلاحهم وهو خصوص التصديق الجازم المطابق للواقع لا عن تقليد، وهو أخصّ من معناه المذكور في المتن لأنّ المقصود به التصديق الجازم المطابق للواقع سواء كان عن تقليد أو لا. (من المصنّف رحمه الله).

الشرح

بعد أن وضّحنا المراد من العلم المبحوث عنه في علم المنطق وهو العلم الحسولي نشرع بذكر أقسامه وبيان المراد منها، فنقول: قسّموا العلم إلى التصوّر والتصديق، وأوّل من قسّمه إليهما المعلم الثاني أبو نصر الفارابي، وليس «أرسطو». وقد اعتمد المناطق المسلمون هذا التقسيم في العصور المتأخّرة، فجعلوه أساساً لتبويب المنطق، فقسّموه إلى التصورات والتصديقات في حين أنّ هذا التقسيم لم يكن متداولاً في تبويب المنطق^(١).

ما هو التصوّر وما هو التصديق

التصوّر هو: إدراك المفاهيم التي نتعرّف عليها ولا نجزم بوجودها أو بعدمها، أو فقل: هو تصوّر مجرد لا يستتبع إذعاناً وحكماً حاصلاً في النفس. مثلاً: إذا قيل لك ما المثلث؟ قلت: كذا. فتحدث في ذهنك صورة له مع قطع النظر عن كونه موجوداً في الخارج أو لا، أو كونه قائم الزاوية ومجموع زواياه يساوي كذا. وإذا سمعت لفظ «الإنسان» يتبادر إلى ذهنك معناه المعين مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أو عدمه، ومع غرض النظر عن كونه قائماً أو جالساً أو عالماً أو جاهلاً، وهكذا إدراك سائر المفاهيم التي يتصورها الذهن بمجرد سماع ألفاظها الموضوع لها من دون إذعان النفس وتصديقها. فالتصوّر هو: إدراك مجرد بلا جزم ولا تصديق.

والتصديق: إدراك يستلزم حكماً وجزماً بالنسبة المطابقة للواقع. مثلاً: حين نقول: زيد قائم، فبالإضافة إلى معنى زيد ومعنى القيام تحدث في الذهن حالة جديدة مغايرة، وهي نسبة القيام إلى زيد وثبوته له في الواقع، أو نفيه عنه، وإذعان

(١) مدخل إلى العلوم الإسلامية، مصدر سابق: ص ٢٥.

النفس بذلك.

هذا ووقع الخلاف بين العلماء في أنّ التصديق أهو مركّب، أم بسيط كالـتصوّر؟ فيه قولان:

القول الأوّل: أنّه مركّب من أربعة أجزاء هي: تصوّر الموضوع، وتصور المحمول، والنسبة بينهما، وإذعان النفس وتصديقها وحكمها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه. وهو اختيار الفخر الرازي، حيث قال: «.. وكلّ تصديق ففيه ثلاثة تصوّرات، للعلم الأولي بأن حقيقة الحكم والمحكوم به وعليه متى لم تكن متصورة تعذر ذلك الحكم»^(١).

توضيحه: حين نقول زيد قائم، فهنا أربعة تصوّرات: تصوّر زيد، وتصور القيام، وتصور النسبة بينهما، وتصور وقوع النسبة أو عدم وقوعها. **القول الثاني:** أنّه بسيط وليس هو إلا الإذعان بالحكم، والأجزاء الثلاثة مقدّمات له وليست داخلة في حقيقته. وهو لمجموعة من الحكماء المتأخّرين. وهو الصحيح.

وكيف كان، فالعلم إما تصوّر مجرد عن الحكم ويسمّى بالتصوّر، وإما تصوّر يستتبع حكماً وإذعاناً من النفس ويسمّى بالتصديق. ولتوضيح القسمين قال المصنّف (رحمه الله):

[إذا رسمت مثلاً تحدث في ذهنك صورة له] لأنّ العلم هو انطباع صورة الشيء في الذهن. [هي علمك بهذا المثلث، ويسمّى هذا العلم بالتصوّر، وهو تصوّر مجرد لا يستتبع جزماً واعتقاداً] ولا يستتبع إثباتاً ولا نفيّاً. [وإذا تنبّهت إلى زوايا المثلث تحدث لها أيضاً صورة في ذهنك، وهي أيضاً من التصوّر المجرد] الذي لا يستتبع حكماً ولا إذعاناً.

[وإذا رسمت خطّاً أفقياً وفوقه خطّاً عمودياً مقاطعاً له، تحدث زاويتان

(١) منطق الملخص، فخر الدين الرازي، جامعة الإمام الصادق (عليه السلام)، ١٣٨١ هـ ص ٧.

قائمتان، فتنتقش صورة الخطّين والزائيتين في ذهنك، وهي من «التصوّر المجرّد» أيضاً.

وإذا أردت أن تقارن بين القائمتين] بعد تصوّر الخطّين الأفقي والعمودي الذي يقاطعه [ومجموع زوايا المثلث، فتسأل في نفسك هل هما متساويان؟].
فإن قلت: هما متساويان فتجزم وتذعن بثبوت ذلك، وإلا تحكم بعدم ثبوته [وتشكّ في تساويهما، تحدث عندك صورة لنسبة التساوي بينهما وهي من «التصوّر المجرّد» أيضاً.

فإذا برهنت على تساويهما تحصل لك حالة جديدة مغايرة للحالات السابقة] أي التصوّرات التي لم يكن فيها جزم واعتقاد بالوقوع أو بعدمه.
[وهي إدراكك لمطابقة النسبة للواقع المستلزم لحكم النفس وإذعانها وتصديقها بالمطابقة] إذ بعد تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما تذعن النفس وتحكم بوقوع النسبة في الخارج إثباتاً أو نفيّاً.
[وهذه الحالة أي «صورة المطابقة للواقع التي تعقلتها وأدركتها» هي التي تسمّى بالتصديق] أو فقل: تصوّر معه إذعان وحكم.

وهنا يتبادر سؤال هو: لمّا نقول: التصديق هو تصوّر معه حكم، فهذا يعني أنّ التصديق مركّب من شيئين هما التصوّر والحكم، فكيف حكمنا ببساطته؟
الجواب: إنّ تقسيم العلم الحسولي إلى التصوّر والتصديق قاطع للشركة، فلا التصوّر تصديق ولا التصديق تصوّر، نظير تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، فإنّ كلّ واحد من هذه الأقسام لا يصدق على الآخر؛ إذ الاسم غير الفعل وغير الحرف، والفعل غير الاسم وغير الحرف، والحرف غير الاسم والفعل، فإذا قلنا: التصديق تصوّر معه حكم وفرضناه مركّباً من جزأين لزم أن يكون أحد القسمين جزءاً في الآخر وهو محال، فلا بدّ أن يكون التصوّر والحكم جزءاً واحداً لا جزأين.

ونقرّبه إلى الأذهان بمثال: حين نقول: الإنسان هو الحيوان مع الناطق، فلا نعني أنّه مركّب من جزأين، بل نعني: الإنسان حيوان ناطق. وما نحن فيه كذلك. وعلى هذا فالعلم كلّ تصوّر، غاية الأمر تارة يكون تصوّراً مجرداً وأخرى تصوّراً يستتبع حكماً وجزماً، وللتمييز بينهما سمّينا التّصوّر المجرّد «تصوّراً» والتّصوّر مع الحكم «تصديقاً».

[لأنّها إدراك يستلزم تصديق النفس وإذعانها تسميةً للشيء باسم لازمه الذي لا ينفك عنه]. اعتبر المصنّف (رحمه الله) التّصوّر والحكم لازماً وملزوماً. ولكن بحسب الحكم الخارجي يمكن جعل أحدهما عين الآخر، وإن كنا نميّز بينهما بحسب التحليل العقلي ونجعلهما شيئين.

[إذن: إدراك زوايا المثلث، وإدراك الزاويتين القائمتين، وإدراك نسبة التساوي بينهما، كلّها «تصوّرات مجردة» لا يتبعها حكم وتصديق] فالحكم والتصديق لدى المصنّف مترادفان، وليس كذلك بل للحكم معنى وللتصديق معنى آخر. [أما إدراك أنّ هذا التساوي صحيح واقع مطابق للحقيقة في نفس الأمر فهو «تصديق» وكذلك إذا أدركت أنّ النسبة في الخبر غير مطابقة للواقع فهذا الإدراك تصديق] فلا يشترط بالتصديق أن تكون النسبة ثبوتية، بل قد تكون سلبية غير مطابقة للواقع كقولنا: زيد قائم، فإنّا إما أن ندرك أنّ نسبة القيام إلى زيد متحقّقة وثابتة في الواقع، وإما أن ندرك عدم تحقّقها.

تنبيه

[إذا لاحظت ما مضى يظهر لك أنّ التّصوّر والإدراك والعلم كلّها ألفاظ لمعنى واحد وهو: حضور صورة الأشياء لدى العقل].
أشكل بعض المحشّين على المصنّف بأنّ العلم لا يرادف الإدراك والتّصوّر^(١).

(١) انظر: منطق المظفر، تعليق: الشيخ غلام رضا الفياضي، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ هـ ص ١٤ حاشية: ٤.

وفيه: ليس المراد مطلق العلم حتى الحضور، بل المراد العلم الحسولي وهو: حضور صورة الشيء لدى العقل وهو التصوّر المجرد [فالتصديق أيضاً تصوّر ولكنه] نوع منه ولازم لتصوّر وقوع النسبة وعدم وقوعها، فهو [تصوّر يستتبع الحكم وقناعة النفس وتصديقها] وإذا كان كلّ واحد منهما تصوّراً فلماذا سمّي أحدهما تصوّراً والآخر تصديقاً؟

[وإنما لأجل التمييز بين التصوّر المجرد، أي غير المستتبع للحكم وبين التصوّر المستتبع له، سمّي الأوّل «تصوّراً» لأنّه تصوّر محض ساذج مجرد] عن كلّ قيد، لا شيء معه ولا يستتبع حكماً، وليس مجرداً عن المادّة؛ حيث إنّ العلم كلّ مجرّد عن المادّة. [فيستحقّ إطلاق لفظ «التصوّر» عليه مجرداً من كلّ قيد، وسمّي الثاني «تصديقاً» لأنّه يستتبع الحكم والتصديق كما قلنا تسميةً للشيء باسم لازمه]. هذا تكرار لما سبق وقد بيّنا أنّ التصديق ليس لازماً للتصوّر بل هو عينه، كما أنّ الناطق عين الحيوان وليس لازماً له.

[أما إذا قيل: «التصوّر المطلق» فإنما يراد به ما يساوق العلم والإدراك فيعمّ كلا التصوّرين] أي إذا قيّد التصوّر بالمطلق فيراد منه ما يشمل [التصوّر المجرد عن الحكم والتصوّر المستتبع للحكم (التصديق)] فيراد من التصوّر المطلق ما يساوق العلم والإدراك أعمّ من أن يستتبع حكماً أو لا.

بماذا يتعلق التصوّر والتصديق؟

قسّمنا العلم الحسولي إلى تصوّر وتصديق وقلنا: إنّ التصوّر هو إدراك المفاهيم وهو لا يستتبع حكماً ولا إذعائاً، كإدراكنا لمفهوم الإنسان مجرداً عن الحكم بوجوده في الخارج أو عدم وجوده، والتصديق هو إدراك يستتبع حكماً ولازم لنوع العلم، والعلم إدراك، ولذا قسّمناه إلى تصوّر وتصديق وكلاهما إدراك، غاية الأمر: إنّ التصوّر إدراك لا يستتبع حكماً والتصديق إدراك متعلّق للنسبة

في الجملة الخبرية دون الجملة الإنشائية، إذ لا معنى للتصديق أو عدمه فيها، ولا وجود خارجي تطابقه أو لا تطابقه. وسيُتضح ذلك في محله إن شاء الله.

من هنا يتضح أنّ مورد التصديق بالاصطلاح هو: إدراك النسبة الخبرية القائمة بين الموضوع والمحمول عند الحكم بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها، وهذا الإدراك لوقوع النسبة أو لا وقوعها، يستتبع إذعاناً من النفس وتصديقاً يختلف عن إذعان النفس بالحكم؛ لأنّ إذعانها به لازم للتصديق بالاصطلاح المنطقي، أعني: إدراك وقوع النسبة أو عدم وقوعها، مع أنّ المصنّف (رحمه الله) كرّر القول (أنّ التصديق إدراك يستلزم تصديق النفس وإذعانها تسمية للشيء باسم لازمه) وهو بهذا المعنى ليس من التصديق في المنطق بل هو تصديق لغويّ.

إذن التصديق المصطلح عليه في المنطق هو إدراك «وقوع» أو «لا وقوع» النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول، وهو غير إذعان النفس وحكمها، فإنّ إذعانها لازم له، ولذا قال (رحمه الله): [ليس للتصديق إلا مورد واحد يتعلق به وهو] إدراك [النسبة في الجملة الخبرية عند الحكم] اللازم للتصديق [والإذعان بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها] مع أنّه كان قد قال ^(١): «وهذه الحالة أي صورة المطابقة للواقع التي تعقّلتها وأدركتها هي التي تسمّى بالتصديق» وهو عين ما ذكرنا من معنى التصديق الذي يلزم منه إذعان النفس وتصديقها. وبعبارة أخرى: يطلق التصديق على معنيين مصطلحين:

أحدهما: إدراك مطابقة النسبة للواقع أو عدم المطابقة، وهو المعنى الاصطلاحي المستعمل في المنطق.

ثانيهما: معنى لغويّ استعمله الفلاسفة وهو: إدراك يستلزم تصديق النفس وإذعانها وقد يُعبّر عنه بالحكم.

(١) في صفحة ٥٧، حسب هذا الكتاب.

وهذا المعنى لازم للتصديق الذي انقسم العلم إليه وإلى التصوّر في علم المنطق وهو يختلف عنه وليس عينه، فتنبّه لذلك ولا تخلط بينهما وتجعلهما شيئاً واحداً، فإنّ ذلك يؤدّي إلى نتائج خاطئة.

وعلى هذا، فالمورد الذي يتعلّق به التصديق في اصطلاح المنطق هو النسبة في الجملة الخبرية عند الحكم بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها، وبعد الحكم بأحدهما تدعن النفس بمطابقة تلك النسبة أو عدم مطابقتها.
[وأما التصوّر فيتعلّق بأحد أربعة أمور:

١. «المفرد» من اسم، وفعل (كلمة) وحرف (أداة). في علم النحو الكلمة إمّا اسم، وإمّا فعل، وإما حرف. وهي بأقسامها الثلاثة تسمّى في المنطق بالمفرد، وهو ما سوف يتعرّض له المصنّف عند تقسيم اللفظ إلى أقسامه المتعدّدة؛ فيرى أنّ المفرد كلمة، اسم، أداة، باصطلاح المناطق، والكلمة هي الفعل باصطلاح النحاة، والاسم لفظ دالّ على معنى معيّن في نفسه، والأداة هي الحرف، وسوف يأتي تفصيل أقسام المفرد في محله إن شاء الله.

٢. «النسبة في الخبر» عند الشكّ فيها أو توهمها]. إذا كانت النسبة في الخبر أو النسبة بين الموضوع والمحمول مشكوكة أو موهومة كانت من موارد التصوّر، وسوف يأتي بيان الفرق بين الشكّ والوهم في أقسام التصديق. ثم إنّ الشكّ هو تساوي الطرفين ويستحيل أن يتحقّق إذعان بالنسبة عند الشكّ فيها أو عند توهمها، لذا لا يكون الشكّ من موارد التصديق لأنّ التصديق هو إدراك المطابقة للنسبة في الواقع أو عدم المطابقة وفي حالة الشكّ يتساوى الطرفان [حيث لا تصديق، كتصوّرنا لنسبة السكنى إلى المريخ مثلاً عندما يقال: المريخ مسكون] والنسبة إما مشكوكة، وإما موهومة، بأنّ يحتمل وجود السكنى بنسبة ١٠٪ ويحتمل عدم وجودها بنسبة ٩٠٪ مع ترجيح أحد الطرفين، ومن الواضح أنّ النسبة في الخبر تامّة يصحّ السكوت

عليها وداخله في التصوّر باعتبار مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها له.

[٣]. «النسبة في الإنشاء» من أمر ونهي وتمنّ واستفهام ... إلى آخر الأمور الإنشائية] التي تدلّ على نسبة حادثة تامّة يحسن السكوت عليها إلا أنّها لا واقع لها وراء إنشاء المنشئ كي تطابقه أو لا تطابقه، بل تتحقّق بمجرد التلفّظ بها. وسيأتي تفصيل ذلك في محله إن شاء الله.

ولهذا قال: [التي لا واقع لها وراء الكلام، فلا مطابق فيها للواقع خارج الكلام، فلا تصديق] اصطلاحي [ولا إذعان] أي الحكم وهو التصديق اللغويّ. [٤]. «المركّب الناقص» كالمضاف والمضاف إليه] مثل: غلام زيد، [والشبيه بالمضاف] وهو ما اتّصل بالمضاف وتّمّ معناه كما ذكر في علم النحو [والموصول وصلته، والصفة والموصوف، وكلّ واحد من طريفي الجملة الشرطية ... إلى آخر المركّبات الناقصة التي لا يستتبع تصوّرها تصديقاً ولا إذعائاً].

فقولنا: «غلام زيد» مركّب ناقص ومعلوم تصوّريّ لا يستتبع تصديقاً بالمعنى الاصطلاحي؛ لأنّا في التصديق نريد أن نحكم بثبوت النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول لكنهما مندمجان فيكونان كالمفرد كما قال السيد الشهيد الصدر (رحمه الله) في حلقات الأصول في مقام الفرق بين الجملة التامة والناقصة: «إنّ النسبة في الجملة الناقصة نسبة اندماجية»^(١) يعني أنّ الموضوع مندمج، فهما مفرد مركّب من كلمتين لا توجد بينهما نسبة قائمة كي تستتبع تصديقاً وإذعائاً، ففي قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، نسبة ناقصة لا تفيد تصديقاً وإذعائاً، ولكنّا لو حذفنا أداة الشرط وقلنا: «الشمس طالعة»، كانت النسبة تامّة تستتبع تصديقاً وإذعائاً.

فالجملة إذا كانت في أولها أداة شرط كانت معلوماً تصوّرياً، وإذا حذفنا الأداة كانت معلوماً تصديقياً. ولهذا قال المصنّف (رحمه الله): [ففي قوله تعالى:

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق: ص ٨٨

﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾^(١) الشرط «تعدُّوا نعمة الله» [نسبة ناقصة فهو [معلوم تصوّري، والجزاء «لا تحصوها» معلوم تصوّري أيضاً] وليساً معلومين تصديقيين [وإنما كانا معلومين تصوّريين لأنّهما وقعا كذلك جزاءً وشرطاً في الجملة الشرطية] فإن لم يقعا جزاءً وشرطاً كان كلّ واحد منهما معلوماً تصديقياً ونسبة تامة إمّا تطابق الواقع أو لا تطابقه. ولذا قال: [وإلاّ ففي أنفسهما، لولاها كلّ منهما، معلوم تصديقي] يستتبع حكماً وإذعاناً [وقوله «نعمة الله» معلوم تصوّري مضاف، ومجموع الجملة معلوم تصديقي].

أقسام التصديق

[ينقسم التصديق إلى قسمين يقين وظنّ] ولا ينقسم إليهما وإلى الشكّ والوهم، لأنّ الشكّ والوهم من أقسام التصرّو، والتقسيم كما قلنا قاطع للشركة، والتصديق هو ترجيح وقوع النسبة أو عدمها. فإذا أدركت نسبة القيام إلى زيد مثلاً، فإمّا أن تجزم بأحد الطرفين أي وقوع القيام أو عدمه فيحصل لك اليقين لأحدهما وإمّا تحتلّهما معاً، فإن كانت نسبة الطرفين متساوية فهو شكّ، وإنّ كانت نسبة القيام راجحة فهو ظنّ وهو داخل في أقسام التصديق، وإن كانت مرجوحة مع تجويز وقوع الطرف الآخر فهو وهمّ وهو من أقسام الجهل. لذا قال: ينقسم التصديق إلى قسمين: يقين وظنّ [لأنّ التصديق هو ترجيح أحد طرفي الخبر وهما الوقوع واللاوقوع سواء كان الطرف الآخر محتملاً أو لا. فإن كان هذا الترجيح مع نفي احتمال الطرف الآخر بتأً أي جزماً [فهو: اليقين] وله اصطلاحات نشير إليها في محلّها إن شاء الله. وإن كان] ترجيح أحد الطرفين [مع وجود الاحتمال] في الطرف الآخر [ضعيفاً، فهو الظنّ].

(١) إبراهيم: ٣٤.

وتوضيح ذلك: إنَّك إذا عرضت على نفسك خبراً من الأخبار [نحو زيد قائم، أو المريخ مسكون] فأنت لا تخلو عن إحدى حالات أربع:

إمّا أنَّك لا تجوِّز إلاَّ طرفاً واحداً منه؛ إمّا وقوع الخبر أو عدم وقوعه [كثبوت نسبة القيام إلى زيد وعدم السكنى في المريخ حيث تجوِّز وقوع إحدى النسبتين لا الوقوع بالمعنى الأعم]. وإمّا أن تجوز الطرفين وتحتملهما معاً. والأوَّل [أي تجويز وقوع أحد الطرفين الوقوع واللاوقوع] هو اليقين. والثاني وهو تجويز الطرفين له ثلاث صور [ظنٌ وشكٌ ووهمٌ]. لأنَّه لا يخلو إمّا أن يتساوى الطرفين في الاحتمال [الوقوع وعدم الوقوع] أو يترجَّح أحدهما على الآخر. فإن تساوى الطرفين فهو المسمَّى بالشكِّ. وإن ترجَّح أحدهما فإن كان الراجح مضمون الخبر ووقوعه فهو «الظن» الذي هو من أقسام التصديق.

بخلاف ما إذا لم يترجَّح مضمون الخبر بل ترجَّح الطرف الآخر فهو الوهم كما قال: [وإن كان الراجح الطرف الآخر] كترجيح السكنى في المريخ [فهو «الوهم» الذي هو من أقسام الجهل وهو عكس الظن]. فتكون الحالات أربعاً ولا خامسة لها]. وهذا ليس بصحيح لأنَّ الوهم من أقسام التصوُّر، والتصوُّر من أقسام العلم، فكيف يكون من أقسام الجهل؟ نعم إنَّ كان مراده أنَّ الوهم ليس من الجهل التصوُّري بل من الجهل التصديقي الذي لا يستتبع حكماً وإدعائاً فهو صحيحٌ، إلاَّ أنَّ كونه كذلك لا يخرجُه عن العلم التصوُّري.

والحاصل: إنَّ كان مرادُه من الجهل - الذي زعم أنَّ الوهم من أقسامه - الجهل التصوُّريَّ المقابل للعلم التصوُّري، فهو غير تامٍّ، لأنَّ الوهم من أقسام العلم التصوُّري، وإن كان مراده الجهل التصديقي فعبارته تامَّة، وعليه فلا بدَّ من تقييد الجهل بالتصديق وتصحيح عبارة الكتاب إلى (الوهم الذي هو من

أقسام الجهل التصديقي لا الجهل التصوري وهو عكس الظن فتكون الحالات أربعاً ولا خامسة لها).

[١]. «اليقين» وهو أن تصدّق بمضمون الخبر] سواء كان مضمونه الوقوع أو اللاوقوع [ولا تحتمل كذبه، أو تصدّق بعدمه ولا تحتمل صدقه، أي أنك تصدّق به على نحو الجزم، وهو أعلى قسمي التصديق].

عرّف المصنّف (رحمه الله) اليقين في المتن بالمعنى الأعم، فيكون الجهل المركّب يقيناً، ولكنّه ذكر في الحاشية اصطلاحاً آخر لليقين وهو: التصديق الجازم بإضافة قيد المطابقة للواقع لا عن تقليد بل عن دليل، وهو اليقين بالمعنى الأخصّ. وعلى هذا فالتصديق الجازم مشترك بين اليقين بالمعنى الأعمّ واليقين بالمعنى الأخصّ، غاية الأمر: اليقين بالمعنى الأخصّ باصطلاحهم مقيد بالمطابقة للواقع لا عن تقليد، فيكون المراد من اليقين بالمعنى الأعمّ: التصديق الجازم سواء طابق الواقع أم لا، ولذا يكون الجهل المركّب يقيناً بالمعنى الأعمّ لأنّه تصديق جازم من دون قيد المطابقة للواقع.

وهذا وارد على ما ذكره المصنّف (رحمه الله) في الجهل المركّب من أنّه خارج عن العلم تصوّراً وتصديقاً، وهو واضح من قوله في الهامش: «وهو أخصّ من معناه المذكور في المتن لأن المقصود به التصديق الجازم المطابق للواقع سواء كان عن تقليد أو لا» فقيّد اليقين المذكور في المتن بالمطابقة في الحاشية ليخرج الجهل المركّب، لأنّه لا يراه من أقسام العلم بل يراه مقابلاً له تقابل الملكة وعدمها، فلا يكون داخلياً في التصديق، وإلّا لكان من أقسام العلم.

والمتحصّل: اليقين بالمعنى الأعمّ أهو التصديق الجازم مطلقاً سواء طابق الواقع أم لا كما ذكره في المتن، أم هو التصديق الجازم المطابق للواقع كما ذكره في الحاشية؟

إنّ قلنا بالأوّل كان الجهل المركّب من أقسام العلم، وإنّ قلنا بالثاني فلا

يكون من أقسامه وهو مختار المصنّف (فلس سرّه)، والأوّل هو الصحيح وما ذكره غير تام؛ لأنّ اليقين بالمعنى الأعمّ هو التصديق الجازم سواءً طابق الواقع أم لا، والجاهل بالجهل المركّب يعتقد أنّ يقينه مطابق للواقع فيكون الجهل المركّب من اليقين بالمعنى الأعمّ ويكون من أقسام العلم والتصديق، وهذا الذي ذكرناه قد ذكره المصنّف رحمه الله^(١) وسوف يأتي البحث عنه مفصلاً في أقسام الجهل.

[٢]. «الظنّ» وهو أن ترجّح مضمون الخبر أو عدمه مع تجويز الطرف الآخر، وهو أدنى قسمي التصديق.

٣. «الوهم» وهو أن تحتل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر.

٤. «الشكّ» وهو أن يتساوى احتمال الوقوع واحتمال العدم.

تنبيه

[يعرف مما تقدّم أمران؛ الأوّل: أنّ الوهم والشكّ ليسا من أقسام التصديق بل هما من أقسام الجهل].

إن كان مراده الجهل التصوّري فهما من أقسام العلم التصوّري، وما ذكرناه في الجهل المركّب يجري هنا أيضاً، وإن كان مراده الجهل التصديقي فهما منه حقّاً، وكلامه تامّ.

[والثاني: إنّ الظنّ والوهم دائماً يتعاكسان] بمعنى إذا كان أحد الطرفين ظناً كان الآخر وهمّاً، وإذا كان وهماً كان الآخر ظناً [فإنّك إذا توهّمت مضمون الخبر فأنت تظنّ بعدمه، وإذا كنت تتوهّم عدمه فإنّك تظنّ بمضمونه، فيكون الظنّ بأحد الطرفين توهماً للطرف الآخر].

(١) في ص: ٧٤ حسب هذا الكتاب.

الجهل وأقسامه

ليس الجهل إلاّ عدم العلم ممن له الاستعداد للعلم والتمكّن منه. فالجمادات والعجماوات لا نسمّيها جاهلة ولا عالمة، مثل العمى، فإنّهُ عدم البصر في من شأنه أن يبصر، فلا يسمّى الحجر أعمى. وسيأتي أنّ مثل هذا يسمّى «عدم ملكة»، ومقابلهُ وهو العلم أو البصر يسمّى «ملكة»، فيقال: إنّ العلم والجهل متقابلان تقابل الملكة وعدمها.

والجهل على قسمين، كما أنّ العلم على قسمين، لأنّه يقابل العلم فيبادلُهُ في مواردِهِ، فتارة يبادل التصوّر أي يكون في موردِهِ وأخرى يبادل التصديق فيكون في موردِهِ، فيصحّ بالمناسبة أن نسمّي الأوّل «الجهل التصوّري»، والثاني «الجهل التصديقي».

ثم إنّهم يقولون: إنّ الجهل ينقسم إلى قسمين: بسيط ومركّب. وفي الحقيقة إنّ الجهل التصديقي خاصّة هو الذي ينقسم إليهما، ولهذا اقتضى أن نقسم الجهل إلى تصوّري وتصديقي ونسمّيهُما بهذه التسمية. أمّا الجهل التصوّري فلا يكون إلاّ بسيطاً كما سيّتضح. ولنبيّن القسمين فنقول:

١. «الجهل البسيط» أن يجهل الإنسان شيئاً وهو ملتفت إلى جهله فيعلم أنّه لا يعلم، كجهلنا بوجود السكّان في المريخ، فإنّا نجهل ذلك ونعلم بجهلنا، فليس لنا إلاّ جهل واحد.

٢. «الجهل المركّب» أن يجهل شيئاً وهو غير ملتفت إلى أنّه جاهل به، بل يعتقد أنّه من أهل العلم به، فلا يعلم أنّه لا يعلم، كأهل الاعتقادات الفاسدة الذين يحسبون أنّهم عالمون بالحقائق، وهم جاهلون بها في الواقع. ويسمّون هذا مركّباً لأنّه يتركّب من جهلين، الجهل بالواقع والجهل

بهذا الجهل، وهو أقبح وأهجن القسمين، ويختصّ هذا في مورد التصديق لأنّه لا يكون إلا مع الاعتقاد.

ليس الجهل المركّب من العلم

يزعم بعضهم دخول الجهل المركّب في العلم فيجعله من أقسامه، نظراً إلى أنّه يتضمّن الاعتقاد والجزم وإن خالف الواقع، ولكنّا إذا دققنا تعريف العلم نعرف ابتعاد هذا الزعم عن الصواب وأنّه (أي هذا الزعم) من الجهل المركّب؛ لأنّ «معنى حضور صورة الشيء عند العقل» أن تحضر صورة نفس ذلك الشيء، أمّا إذا حضرت صورة غيره بزعم أنّها صورته فلم تحضر الشيء بل صورة شيء آخر، زاعماً أنّها هي، وهذا هو حال الجهل المركّب فلا يدخل تحت تعريف العلم. فمن يعتقد أنّ الأرض مسطّحة لم تحضر عنده صورة النسبة الواقعية وهي أنّ الأرض كروية، وإنما حضرت صورة نسبة أخرى يتخيّل أنّها الواقع.

وفي الحقيقة إنّ الجهل المركّب يتخيّل صاحبه أنّه من العلم ولكنّه ليس بعلم. وكيف يصحّ أن يكون الشيء من أقسام مقابله؟ والاعتقاد لا يغيّر الحقائق. فالشبح من بعيد الذي يعتقد الناظر إنساناً وهو ليس بإنسان، لا يصيّر الاعتقاد إنساناً على الحقيقة.

الشرح

بعد ما بيّن المصنّف (رحمه الله) بم يتعلّق كلّ من التّصوّر والتّصديق، وبيّن أقسام التّصديق، شرع في بيان الجهل وأقسامه، وفي بيان النسبة بينه وبين العلم، فأفاد بأنّ الجهل عدم العلم في من له قابلية العلم، ولذا لا يقال للحجر أو للحيوان أنّه جاهل؛ لعدم قابليته واستعداده للعلم.

فالعلم ملكة، ومقابله وهو الجهل عدم ملكة في من شأنه أن يتّصف بالملكة، ولذا قال: [ليس الجهل إلّا عدم العلم ممن له الاستعداد للعلم والتمكّن منه] لا أنّ مطلق من لا يستطيع أن يكون عالماً يصدق عليه عنوان الجهل، كالنبات، والجماد، والحيوان، والحجر، وغيرها مما ليس لها قابلية التّعلم، بل عدم الملكة ممن يتّصف بالملكة. هذا بحسب اصطلاح علماء الميزان.

وأما بحسب ما جاء عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فإنّهم قسّموا الجهل إلى قسمين:

القسم الأوّل: عدم العلم.

القسم الثاني: العلم الذي ليس وراءه عمل.

أي أنّ العلم الحقيقي عندهم (عليهم السلام) هو العلم الذي يستتبع عملاً أو يتبعه العمل، والعلم بلا عمل عندهم جهل، قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «وآخر قد تسمّى عالماً وليس به، فاقتبس جهائل من جهال، وأضاليل من ضلال، ونصب للناس أشراكاً من حبال غرور وقول زور، قد حمل الكتاب على آرائه، وعطف الحق على أهوائه ... وذلك ميت الأحياء»^(١).

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة الحجة فخر الأمّة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة المصحّحة: ج ٢، ص ٥٧.

من المعلوم أنّ الجهل إن كان أمراً عديمياً فلا يمكن أخذه، لأنّ العدمي ليس شيئاً كي يؤخذ، وما عناه (عليه السلام) نحو من العلم الذي لا واقع له يطابقه يؤخذ ممن تسمّوا بالعلماء إلا أنّهم في الواقع ليسوا منهم، بل من الجهّال وهم ميّتو الأحياء. هذا ولشيخنا الأستاذ الجوادى دام ظلّه تعبير قسّم فيه الأموات إلى قسمين: الأول: ميّت أفقي، وهو من فارقت روحه الدنيا.

الثاني: ميّت عمودي، وهو الحيّ الذي لا يستجيب لنداء الإسلام ونداء الفطرة، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ﴾^(١) بعد قوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^(٢) فإن لم يستجب الإنسان لدعوة فيها حياته صدق عليه أنّه ميّت الأحياء.

[فالجماادات والعجماوات لا نسمّيها جاهلة ولا عالمة، مثل العمى، فإنّه عدم البصر في من شأنه أن يبصر، فلا يسمّى الحجر أعمى. وسيأتي أنّ مثل هذا يسمّى «عدم ملكة». ومقابله وهو العلم أو البصر يسمّى «ملكة»، فيقال: إنّ العلم والجهل متقابلان تقابل الملكة وعدمها.

والجهل على قسمين، كما أنّ العلم على قسمين، لأنّه يقابل العلم فيبادله في موارده، فتارة يبادل التصوّر أي يكون في موارده وأخرى يبادل التصديق أي يكون في موارده، فيصحّ بالمناسبة أن نسمّي الأول «الجهل التصوّري»، والثاني «الجهل التصديقي»].

بيانه يتّضح بعد بيان الفرق بين عدم الملكة والعدم المطلق، وهو: إنّ عدم الملكة يكون في مورد يصحّ فيه وجود الملكة، فلا يصحّ أن يقال للحجر أنّه جاهل أو عالم، لأنّه ليس له استعداد للعلم. ومع عدم إمكان تحقّق الملكة في مورد، لا يصحّ سلبها عنه، لكن ليس المراد من عدمها العدم المطلق، وإلاّ

(١) فاطر: ٢٢.

(٢) الأنفال: ٢٤.

لصدق الجهل أيضاً. ففي المثال المتقدم لو كان المراد من الجهل عدم العلم مطلقاً، لصدق على الحجر أنه ليس بعالم، ومعناه أنه جاهل. وعلى هذا يتضح المراد من عدم الملكة، أنها تكون في مورد يصح أن يُتصّف بها، كالبصر والعمى والعلم والجهل بالنسبة إلى الإنسان حيث يصح أن يقال له جاهل أو أعمى.

وبما أن الجهل يقابل العلم، والعلم ينقسم إلى التصوّر والتصديق، فكذلك مقابله وهو الجهل ينقسم إليهما أيضاً، ويكون الجهل التصوّري وهو عدم التصوّر مقابلاً للعلم التصوّري، والجهل التصديقي مقابلاً للعلم التصديقي، ولذا قالوا: لا تمايز بين الأعدام بما هي أعدام، وإنما يكون التمايز بينها عند إضافتها إلى وجودات أو ملكات، فيقال: عدم البصر نحو من العدم، وعدم السمع نحو من العدم أيضاً وهو غير عدم البصر ... وهكذا. والظاهر من عبارة المصنّف أن الجهل مطلقاً - أعم من أن يكون بسيطاً أو مركّباً - هو الذي ينقسم إلى التصوّري والتصديقي، وهو ليس بتام؛ لأنّ الجهل المركّب من أقسام التصديق وفيه اعتقاد جازم، فيكون من أقسام العلم، وأما الجهل البسيط فهو الذي ينقسم إلى تصوّر وتصديق. والدليل عليه: ما ذكره المحقّق الطوسي، قال: «الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة، ومعه قد يستحصل العلم، والجهل المركّب يقابله تقابل الضدين، ومعه لا يمكن أن يستحصل العلم، وأراد بالمجهول ها هنا الجهل البسيط وقسمه قسمة مقابلة إلى التصوّر والتصديق ...»^(١).

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، الجزء الأول في علم المنطق، مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن جعفر الرازي، نشر البلاغة، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ هـ ش / ١٩٩٦ م: ص ٢٣.

فكان على المصنّف (رحمه الله) أن يقول: الجهل البسيط يقابل العلم تقابل الملكة وعدمها، وهو ينقسم إلى قسمين: تصوّر وتصديق.

[ثم إنهم يقولون: إنّ الجهل ينقسم إلى قسمين: بسيط ومركّب]. كان ينبغي له تقسيم الجهل إلى البسيط والمركّب أولاً، ثم تقسيم الجهل البسيط إلى التّصوّر والتصديق، لا بالعكس، أي تقسيمه إلى التّصوّر والتصديق، ثم إلى البسيط والمركّب.

[وفي الحقيقة إنّ الجهل التصديقي خاصّة هو الذي ينقسم إليهما] أي تقسيم الجهل إلى بسيط ومركّب مختصّ بالجهل التصديقي، وأما الجهل التّصوّري فلا يكون إلا بسيطاً لا تصديق فيه، وما كان كذلك لا يعقل أن ينقسم إليهما، بخلاف الجهل المركّب ففيه تصديق وجزم واعتقاد. ولهذا اقتضى أن نقسّم الجهل إلى تصوّري وتصديقي ونسميها بهذه التسمية. أما الجهل التّصوّري فلا يكون إلا بسيطاً كما سيتّضح. ولنبيّن القسمين فنقول:

١. «الجهل البسيط» أن يجهل الإنسان شيئاً وهو ملتفت إلى جهله ويعلم به، بخلاف الجهل المركّب، وهو أن يجهل الإنسان شيئاً ويعتقد بأنّه عالم به.

ولكنّ تفسيره الجهل البسيط بالمعنى الذي ذكره ليس تامّاً، لأنّه يقتضي أن لا تكون قسمة الجهل التصديقي إلى البسيط والمركّب جامعة للأفراد مانعة عن الأغيار، وذلك لخروج الجهل عن غفلة عن القسمين. توضيحه: لو كان الإنسان غافلاً عن جهله فلا يكون جهله بسيطاً؛ لغفلته وعدم التفاته، ولا يكون مركّباً لأنّه غير معتقد، فلن يكون الحصر جامعاً مانعاً لابدّ من تفسير الجهل بهذه الكيفية: «أن يجهل الإنسان شيئاً سواء كان ملتفتاً إلى جهله أم كان غافلاً» كي يقابل الجهل المركّب.

[فيعلم أنه لا يعلم] بل سواء علم أم غفل [كجهلنا بوجود السكّان في المريخ، فإننا نجهل ذلك ونعلم بجهلنا، فليس لنا إلا جهل واحد] وكما ينقسم الجهل إلى البسيط والمركّب، فكذلك ينقسم العلم إليهما. فالعلم البسيط هو: العلم الحضوري بأن يكون للإنسان علم لكنّه لا يعلم بأنّه عالم. والعلم المركّب هو العلم الحسولي، وهو أن تعلم شيئاً وتعلم بأنك عالم به، ومن ذلك العلم البسيط إدراك الإنسان مثلاً للباري تعالى حيث كل إنسان يدركه تعالى، غير أنّ الناس يختلفون في الالتفات إلى هذا العلم، فمنهم من يغفل وهم الأكثر، ومنهم - وهم الخواصّ من أولياء الله تعالى^(١) - يدركون أنهم يدركون الحق تعالى، وذلك بحسب ما لهم من السعة والاستعداد.

[٢]. «الجهل المركّب» أن يجهل شيئاً وهو غير ملتفت إلى أنّه جاهل به، بل يعتقد أنّه من أهل العلم به، فلا يعلم أنّه لا يعلم، كأهل الاعتقادات الفاسدة الذين يحسبون أنّهم عالمون بالحقائق، وهم جاهلون بها في الواقع [ونظائر هؤلاء كثيرون وهم من العلماء بالمعنى الأعمّ الذين يزعمون أنّهم عالمون بالمعتقد وهم جاهلون في الواقع، وجاهلون بجهلهم، كما قال: [ويسمّون هذا مركّباً لأنّه يتركّب من جهلين: الجهل بالواقع، والجهل بهذا الجهل، وهو أقبح وأهجن القسمين، ويختصّ هذا في مورد التصديق لأنّه لا يكون إلا مع الاعتقاد].

إلى هنا بيّن المصنّف (رحمه الله) المراد من الجهل البسيط والجهل المركّب، وبقي في المقام أمر وهو: إنّ الجهل البسيط ينقسم إلى التصوّري والتصديقي - كما بيّناه - وأما الجهل المركّب فليس من أقسام الجهل بل هو من أقسام العلم - كما سبقت الإشارة إليه - وذلك لأنّ المراد من الجهل عدم العلم، وفي الجهل المركّب ثمة اعتقاد وعلم وإنّ لم يكن مطابقاً للواقع، فلا يكون من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٧.

أقسام الجهل، وإنما هو من أقسام اليقين بالمعنى الأعمّ الشامل للمطابق للواقع وغير المطابق.

وعلى هذا، فالاعتقاد الجازم على قسمين: قسم يطابق الواقع، وقسم يخالفه ولا يطابقه، وكلاهما علم، غاية الأمر هما متقابلان تقابل التضادّ، وليس تقابل الملكة وعدمها.

نعم، الجهل البسيط، لا الأعمّ منه ومن المركّب، هو الذي يقابل العلم تقابل العدم والملكة، وأما المركّب فهو خارج من أقسام الجهل، لذا ينبغي تصحيح عبارة الكتاب إلى: إنّ الجهل كما يطلق على ما يقابل العلم تقابل العدم والملكة، وهو الذي يسمّى بالجهل البسيط، يطلق أيضاً على التصديق الجازم الذي لا يطابق الواقع، ويقابله العلم بمعنى التصديق الجازم المطابق للواقع تقابل التضادّ لا تقابل العدم والملكة، فالجهل مشترك لفظي بين البسيط والمركّب.

ولعلّ سبب وقوع المصنّف (رحمه الله) في الاشتباه هو تصوّره أنّ للجهل معنىً واحداً وهو عدم العلم، مع أنّه يطلق على معنيين، عدم العلم، والاعتقاد غير المطابق للواقع وهو علم.

ليس الجهل المركّب من العلم

استدلّ المصنّف (رحمه الله) على أنّ الجهل المركّب ليس من العلم بدليلين: الدليل الأوّل: إنّ الجهل المركّب يقابل العلم تقابل العدم والملكة، وهو واضح من تعريف العلم بحضور صورة الشيء عند العقل. وفي الجهل المركّب لم تحضر صورة الشيء بل حضرت صورة أخرى يعتقد أنّها صورة الواقع. الدليل الثاني: لمّا كان الجهل مقابلاً للعلم، فلو كان علماً للزم أن يكون من أقسام مقابله، وهو باطل.

توضيحه: عندما نقسّم الكلمة مثلاً إلى اسم وفعل وحرف - والقسمة مانعة

للشركة - فلا يكون الاسم فعلاً ولا حرفاً، ولا يكون الفعل اسماً ولا حرفاً، ولا يكون الحرف اسماً ولا فعلاً، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الجهل المركّب مقابل للعلم فلا يمكن أن يكون علماً، وإلاّ لكان من أقسامه وهو محال.

ونجيب عنه: أوّلاً نقضاً: بما ذكره سابقاً بقوله: «تنبيه: يعرف مما تقدّم أمران: الأوّل: إن الوهم والشكّ ليسا من أقسام التصديق بل من هما من أقسام الجهل»^(١) فإن لم يكونا من أقسام التصديق فهما من أقسام التصوّر، والتصوّر من أقسام العلم، فكيف كانا من أقسام الجهل؟

وعلى هذا، فالوهم والشكّ مع أنّهما من أقسام الجهل إلا أنّهما داخلان تحت العلم التصوّري، مما يعني أنّه ينسجم أن يكونا من أقسام الجهل التصديقي وإن كانا داخلين في أقسام العلم التصوّري.

وثانياً حلاً: بأنّه (رحمه الله) ادعى أنّ من يقول: «إنّ الجهل المركّب من العلم» جاهل بالجهل المركّب، مع أنّ أساطين وعلماء فنّ المنطق أجمعوا على أنّ الجهل المركّب من أقسام العلم، وليس من أقسام الجهل، ولم يخالفهم في ذلك إلا المصنّف. فنسبة الجهل المركّب إلى هؤلاء الأساطين تستدعي التوقّف.

ثم إنّ للعلم عدّة معان:

المعنى الأوّل: يطلق في كتب الفلسفة والمنطق ويراد به الأعمّ من الحصولي والحضوري، أي يراد به مطلق الانكشاف الشامل لانكشاف وجود الشيء ولانكشاف صورته لدى العالم.

المعنى الثاني: يطلق ويراد به الحصولي، أي مطلق انكشاف صورة الشيء لدى العالم. وهو بهذا المعنى أخصّ من المعنى الأوّل، وأعمّ من التصوّر والتصديق.

المعنى الثالث: يطلق ويراد به الاعتقاد الراجح سواء كان مانعاً من

(١) ص: ٦٠ من هذا الكتاب.

النقيض أم لا، فيشمل التصديق بالمعنى الأعمّ الشامل لليقين والظن، ويكون أخصّ من المعنى السابق، لأنّه بالمعنى السابق يشمل التّصوّر والتصديق، وبهذا المعنى يشمل التصديق فقط.

المعنى الرابع: يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المانع من النقيض، وقد يطلق عليه العلم بالمعنى الأخصّ، وهو بهذا المعنى يقابل الظن، لأنّ الظن اعتقاد راجح لا يمنع من النقيض، فيكون أخصّ من المعنى الثالث.

المعنى الخامس: يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم لا عن تقليد المطابق للواقع، ويقابله الجهل المركّب، وهو أخصّ من الأقسام السابقة، والمعنى الأوّل أعمّ من جميع الأقسام، والثاني أخصّ منه، والثالث أخصّ منهما، والرابع أخصّ منها.

وفي ضوء هذا، فالجهل المركّب الذي لا يطلق عليه العلم هو المعنى الخامس، وأما المعاني الأربعة الباقية فيطلق عليها العلم. ولكن بما أنّ لفظ العلم مشترك لفظي بين جميع هذه المعاني ظنّ المصنّف (رحمه الله) أنّ الجهل المركّب يطلق عليه العلم مطلقاً حتى بالمعنى الخامس، وقد عرفت أنّه يطلق على المعنى الرابع وهو الاعتقاد الجازم؛ إذ في الجهل المركّب اعتقاد جازم إلا أنّه غير مطابق للواقع، وكذلك يطلق على المعنى الثالث والثاني والأوّل، إلاّ الخامس فلا يطلق عليه، ولكن مجرد عدم انطباق الأخصّ لا يستلزم عدم انطباق الأعمّ.

بعبارة أخرى: عدم دخول الجهل المركّب في المعنى الخامس لا يستلزم خروجه من المعاني السابقة، كما أنّ عدم صدق المعنى الرابع على الظن لا يلزم منه عدم صدقه عليه بالمعنى الثالث ... وهكذا.

فاتّضح أنّ الجهل المركّب علم بالمعنى الرابع وليس علماً بالمعنى الخامس الذي هو حضور صورة الشيء عند العقل، وهو تصديق جازم غير

مطابق للواقع، ويقابله الاعتقاد الجازم المطابق للواقع تقابل الضدين، كما هو صريح عبارة الشيخ الطوسي، حيث يقول: «الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة، والجهل المركب يقابله تقابل الضدين»^(١).
ومن المعلوم أن الضدين أمران وجوديان لا يجتمعان في أمر واحد ولا يمكن ارتفاعهما كذلك.

ولمزيد من الاطلاع على المعاني المتعددة للعلم راجع «برهان الشفاء»^(٢) و«التنقيح» في المنطق لصدر المتألهين الشيرازي حيث يقول في الإشراف الأول، اللمة الأولى: «العلم إما تصديق وهو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حد الجزم أم لا، فإن طابق الواقع فيقين، وإن لم يطابقه فجهل مركب»^(٣) فالجهل المركب من أقسام العلم، ولعل هذا هو الظاهر أيضاً من التهذيب وحاشيته.
وحسب تتبعنا لكلماتهم لم نجد قائلاً يزعم أن الجهل المركب ليس من أقسام العلم، إلا المصنف (رحمه الله) في قوله: [يزعم بعضهم دخول الجهل المركب في العلم فيجعله من أقسامه؛ نظراً إلى أنه يتضمن الاعتقاد والجزم وإن خالف الواقع، ولكننا إذا دققنا تعريف العلم نعرف ابتعاد هذا الزعم عن الصواب وأنه - أي هذا الزعم - من الجهل المركب].
فعلى رأيه يكون زعم هؤلاء الأعلام من الجهل المركب [لأن معنى «حضور صورة الشيء عند العقل» أن تحضر صورة نفس ذلك الشيء] وما

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٣ و ص ٢.

(٢) الشفاء، المنطق، ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٤ هـ: ج ٣، ص ٥١.

(٣) التنقيح في المنطق، صدر الدين محمد الشيرازي ملاً صدرا، بإشراف: سيد محمد خامنئي، تصحيح وتحقيق: غلام رضا ياسي بور، مع مقدمة الدكتور أحمد فرامرز قراملكي، نشر: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ ش / ١٩٩٩ م: ص ٦.

ذكرناه خير دليل على أنه من أقسام العلم، ولو سألنا المصنّف نفسه عن نسبة ذلك الزعم إلى الجهل المركّب، فإن أجاب بالإثبات لما كان جوابه مطابقاً للواقع، إذن فلا يشترط في العلم أن يكون مطابقاً للواقع.

[أمّا إذا حضرت صورة غيره بزعم أنّها صورته فلم تحضر الشيء بل صورة شيء آخر زاعماً هي، وهذا هو حال الجهل المركّب، فلا يدخل تحت تعريف العلم. فمن يعتقد أنّ الأرض مسطّحة، لم تحضر عنده صورة النسبة الواقعية وهي أنّ الأرض كروية] من هنا يتّضح ما قاله من أنّ اليقين بالمعنى الأعمّ هو الاعتقاد المطابق للواقع، ليخرج الجهل المركّب، وقد ذكرنا سابقاً أنّ تعريف اليقين بهذا المعنى غير تامّ. [وإنما حضرت صورة نسبة أخرى يتخيّل أنّها الواقع.

وفي الحقيقة: إنّ الجهل المركّب يتخيّل صاحبه أنّه من العلم ولكنّه ليس بعلم] بالمعنى الخامس كما تقدّم، وهذا هو دليله الأوّل.

وأما دليله الثاني فقولُه: [وكيف يصحّ أن يكون الشيء من أقسام مقابله؟] أجبنا عنه نقضاً وحلاً، وقلنا: إنّ الشكّ والوهم من أقسام الجهل ومع هذا فهما داخلان في أقسام التصور، والتصور من أقسام العلم.

[والاعتقاد لا يغيّر الحقائق، فالشبح من بعيد الذي يعتقدُه الناظر إنساناً وهو ليس بإنسان، لا يصيرُه الاعتقاد إنساناً على الحقيقة]. ولكن تقدّم أنّ الجهل البسيط ينقسم إلى تصوّر وتصديق، وأنّ الجهل المركّب داخل في أقسام العلم بالمعنى الرابع، وإن لم يكن من أقسامه بالمعنى الخامس.

العلم ضروري ونظري

ينقسم العلم بكلا قسميه التصوّر والتصديق إلى قسمين:

١. «الضروري» ويسمى أيضاً «البديهي»: وهو ما لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر، فيحصل بالاضطرار والبداهة التي هي المفاجأة والارتجال من دون توقّف، كتصوّرنا لمفهوم الوجود والعدم ومفهوم الشيء وكتصديقنا بأنّ الكل أعظم من الجزء وبأنّ النقيضين لا يجتمعان وبأنّ الشمس طالعة وأنّ الواحد نصف الاثنين وهكذا...

٢. «النظري»: وهو ما يحتاج حصوله إلى كسب ونظر وفكر، كتصوّرنا لحقيقة الروح والكهرباء، وكتصديقنا بأنّ الأرض ساكنة أو متحرّكة حول نفسها وحول الشمس. ويسمى أيضاً «الكسبي».

توضيح القسمين

إنّ بعض الأمور يحصل العلم بها من دون إنعام نظر وفكر، فيكفي في حصوله أن تتوجه النفس إلى الشيء بأحد أسباب التوجّه الآتية من دون توسّط عملية فكرية، كما مثّلنا، وهذا هو الذي يسمى بـ«الضروري» أو «البديهي» سواء كان تصوّراً أم تصديقاً.

وبعضها لا يصل الإنسان إلى العلم بها بسهولة، بل لابدّ من إنعام النظر وإجراء عمليات عقلية ومعادلات فكرية، كالمعادلات الجبرية، فيتوصّل بالمعلومات عنده إلى العلم بهذه الأمور (المجهولات)، ولا يستطيع أن يتصل بالعلم بها رأساً من دون توسيط هذه المعلومات وتنظيمها على وجه صحيح لينتقل الذهن منها إلى ما كان مجهولاً عنده كما مثّلنا، وهذا هو الذي يسمى بـ«النظري» أو «الكسبي» سواء كان تصوّراً أو تصديقاً.

توضيح في الضروري

قلنا: إنَّ العلمَ الضروري هو الذي لا يحتاج إلى الفكر وإنعام النظر،
وأشرنا إلى أنَّه لابدّ من توجّه النفس بأحد أسباب التوجّه، وهذا ما يحتاج
إلى بعض البيان:

فإنَّ الشيء قد يكون بديهيّاً ولكن يجهله الإنسان؛ لفقد سبب توجّه
النفس، فلا يجب أن يكون الإنسان عالماً بجميع البديهيّات، ولا يضرّ ذلك
ببدهاة البديهي.

ويمكن حصر أسباب التوجّه في الأمور التالية:

١. «الانتباه»، وهذا السبب مطّرد في جميع البديهيّات، فالغافل قد
يخفى عليه أوضح الواضحات .
٢. «سلامة الذهن»، وهذا مطّرد أيضاً، فإنّ من كان سقيم الذهن قد
يشكّ في أظهر الأمور أو لا يفهمه. وقد ينشأ هذا السقم من نقصان
طبيعي أو مرض عارض أو تربية فاسدة .
٣. «سلامة الحواسّ»، وهذا خاصّ بالبديهيّات المتوقّفة على الحواسّ
الخمس وهي المحسوسات، فإنّ الأعمى أو ضعيف البصر يفقد كثيراً من
العلم بالمنظورات، وكذا الأصمّ في المسموعات، وفاقد الذائقة في المذوقات ...
وهكذا.

٤. «فقدان الشبهة»، والشبهة: أن يؤلّف الذهن دليلاً فاسداً يناقض
بديهية من البديهيّات ويغفل عمّا فيه من المغالطة، فيشكّ بتلك البديهية
أو يعتقد بعدمها، وهذا يحدث كثيراً في العلوم الفلسفية والجدليات، فإنّ
من البديهيّات عند العقل أنّ الوجود والعدم نقيضان، وأنّ النقيضين لا
يجتمعان ولا يرتفعان، ولكن بعض المتكلّمين دخلت عليه الشبهة في هذه
البديهية، فحسب أنّ الوجود والعدم لهما واسطة وسمّاها «الحال»، فهما

يرتفعان عندها. ولكنّ مستقيم التفكير إذا حدث له ذلك وعجز عن كشف المغالطة يردّها ويقول: «إنّها شبهة في مقابل البديهة».

٥. «عملية غير عقلية»، لكثير من البديهيّات، كالاستماع إلى كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب في المتواترات، وكالتجربة في التجريبيّات، وكسعي الإنسان لمشاهدة بلاد أو استماع صوت في المحسوسات... وما إلى ذلك. فإذا احتاج الإنسان للعلم بشيء إلى تجربة طويلة مثلاً وعناء عمليّ، فلا يجعله ذلك علماً نظرياً مادام لا يحتاج إلى الفكر والعملية العقلية.

تعريف النظر والفكر

نعرف مما سبق أنّ النظر - أو الفكر - المقصودُ منه «إجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة لأجل الوصول إلى المطلوب»، والمطلوب هو العلم بالمجهول الغائب، وبتعبير آخر أدقّ: إنّ الفكر هو: «حركة العقل بين المعلوم والمجهول».

وتحليل ذلك: إنّ الإنسان إذا واجه بعقله المشكلَ (المجهول) وعرف أنّه من أيّ أنواع المجهولات هو، فزرع عقله إلى المعلومات الحاضرة عنده المناسبة لنوع المشكل، وعندئذ يبحث فيها ويتردّد بينها بتوجيه النظر إليها، ويسعى إلى تنظيمها في الذهن حتى يؤلّف المعلومات التي تصلح لحلّ المشكل، فإذا استطاع ذلك ووجد ما يؤلّفه لتحصيل غرضه تحرّك عقله حينئذ منها إلى المطلوب، أعني معرفة المجهول وحلّ المشكل.

فتمرّ على العقل إذن بهذا التحليل خمسة أدوار:

١. مواجهة المشكل (المجهول).
٢. معرفة نوع المشكل، فقد يواجه المشكل ولا يعرف نوعه.
٣. حركة العقل من المشكل إلى المعلومات المخزونة عنده.
٤. حركة العقل ثانياً بين المعلومات للفحص عنها وتأليف ما يناسب

المشكل ويصلح لحله.

٥. حركة العقل ثالثاً من المعلوم الذي استطاع تأليفه مما عنده إلى المطلوب.

وهذه الأدوار الثلاثة الأخيرة أو الحركات الثلاث هي الفكر أو النظر، وهذا معنى حركة العقل بين المعلوم والمجهول.

وهذه الأدوار الخمسة قد تمرّ على الإنسان في تفكيره وهو لا يشعر بها؛ فإنّ الفكر يجتازها غالباً بأسرع من لمح البصر، على أنّها لا يخلو منها إنسان في أكثر تفكيراته، ولذا قلنا: إنّ الإنسان مفطور على التفكير.

نعم من له قوّة الحس يستغني عن الحركتين الأوليين، وإنما ينتقل رأساً بحركة واحدة من المعلومات إلى المجهول، وهذا معنى «الحس»، فلذلك يكون صاحب الحس القويّ أسرع تلقياً للمعارف والعلوم، بل هو من نوع الإلهام وأوّل درجاته، ولذلك أيضاً جعلوا القضايا «الحسّيات» من أقسام البديهيات، لأنّها تحصل بحركة واحدة مفاجئة من المعلوم إلى المجهول عند مواجهة المشكل، من دون كسب وسعي فكريّ، فلم يحتج إلى معرفة نوع المشكل، ولا إلى الرجوع إلى المعلومات عنده وفحصها وتأليفها.

ولأجل هذا قالوا: إنّ قضية واحدة قد تكون بديهية عند شخص، نظرية عند شخص آخر، وليس ذلك إلّا لأنّ الأوّل عنده من قوّة الحس ما يستغني به عن النظر والكسب، أي: ما يستغني به عن الحركتين الأوليين، دون الشخص الثاني فإنّه يحتاج إلى هذه الحركات لتحصيل المعلوم بعد معرفة نوع المشكل.

الشرح

[ينقسم العلم بكلًا قسميه التصوّر والتصديق إلى قسمين]:

ذكرنا في ما سبق: أنّ العلم الحسوليّ ينقسم إلى تصوّر وتصديق، وهذا تقسيم آخر له وهو انقسامه بكلًا قسميه إلى ضروري بديهي، ونظري كسبي. والمراد من التصوّر الضروري البديهي: أنّ النفس تضطرّ لقبول المُدرك وتعلم به بالارتجال والمفاجأة بلا تأمل وإعمال نظر، كتصوّرنا لمفهوم الوجود والعدم، والوحدة، والكثرة

والتصديق الضروري هو: إذعان النفس بصحّة النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول بمجرد تصوّرهما من دون إجراء أية عملية استدلال، كتصديقك باستحالة اجتماع النقيضين، إذ بمجرد تصوّر اجتماعهما وتصورك المحال تدرك النسبة بين الموضوع والمحمول، وتذعن نفسك بالحكم وهو استحالة اجتماعهما، وكتصديقك بنتيجة الضرب (٢×٢) وأنها أربعة فإنك تدرك بأنّ الأربعة نتيجة ضرورية تضطرّ للإذعان بها بسهولة.

وعلى هذا، فقد تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتحكم بصحّة النسبة من دون إعمال فكر أو نظر، فيسمّى ذلك التصوّر والتصديق البديهيّين، وقد تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما إلا أنّ نفسك لا تذعن بالحكم، بل تحتاج إلى إقامة الدليل والبرهان، فيسمّى هذا التصوّر والتصديق النظريّين، كتصوّرك لمجموع زوايا المثلث وأنها تساوي قائمتين، فإنك لا تذعن بهذا الحكم بمجرد تصوّر الموضوع والمحمول وتصور النسبة بينهما بل تحتاج إلى وسط لإثبات المحمول للموضوع.

الفرق بين التصوّر والتصديق الضروريين والتصديق النظري

إنّ الفرق بين التصوّر والتصديق الضروريين البديهيّين والتصديق النظري الكسبي واضح، إذ في الأولين يحصل المُدركُ بمجرد توجّه النفس إليه

بالارتجال والبداهة ويحصل إذعان النفس به من دون كسب أو إعمال نظر، وفي الثاني يتوقف إذعان النفس على الكسب والنظر، ولا يكفي تصوّر الموضوع والمحمول وتصور النسبة بينهما.

الفرق بين التصور البديهي والتصديق البديهي

البداهة في التصوّر غير البداهة في التصديق، لأنّ التصديق البديهي هو إذعان النفس بلا دليل، والتصديق النظري هو إذعانها مع الدليل، وهذا المعنى لا يتصور في التصوّر النظري؛ لأنّه لا يوجد فيه حكم لتدعن النفس به، وهذا ما لم يشر إليه المصنّف، بل ظاهر عبارته أنّه أخذ البديهي في التصوّر والتصديق بمعنى واحد، وأخذ النظري فيهما بمعنى واحد أيضاً، مع أنّ البديهي والنظري في التصوّر يختلفان عن البديهي والنظري في التصديق! وفي المقام شبهة ذكرها من المتقدمين الفخر الرازي، ومن المتأخّرين بعض فلاسفة الغرب كهيجل، وهي في نفي التصوّر النظري؛ حيث قال الأوّل: «إذا أدركنا حقيقةً فإمّا أن نعتبرها من حيث هي هي، من غير حكم عليها لا بالنفي والإثبات (وهو التصوّر)، أو نحكم عليها بنفي أو إثبات (وهو التصديق).

القول في التصورات - إمكان المعرفة

«وعندي أنّ شيئاً منها (أي من التصورات) غير مكتسب لوجهين: الأوّل: إنّ المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه؛ لأنّ ما لا شعور به ألّبتة لا تصير النفس طالبة له، وإن كان مشعوراً به استحال طلبه؛ لأنّ تحصيل الحاصل محال ...»^(١).

(١) كتاب المحصل، وهو محصل أفكار المتقدمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين، تأليف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق: دكتور حسين أناي، منشورات الشريف الرضي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ: ص ٨١.

بعبارة أخرى: التصوري إما أن يكون حاصلًا للذهن أو لا، والأول يصيرُه معلومًا لا يحتاج إلى تحصيل، والآخر يصيرُه مجهولًا لا يمكن التوجّه إليه وطلبه. وعلى هذا، فتقسيم التصوّر إلى البديهي والنظري ليس بصحيح. والجواب يتّضح بعد بيان الفرق بين التصوّر البديهي والتصوّر النظري على ما ذكره العلامة المطهري (قدّس سرّه)^(١)، وهو: إنّ التصوّر البديهي لا أجزاء له ينحلّ إليها، بخلاف التصوّر النظري، فإنّ له أجزاء ينحلّ إليها. وللتوضيح نضرب مثلاً: بعض الأمور التكوينية والموجودات الخارجية تنحلّ إلى أجزائها المقوّمة لها، كالماء فإنّه ينحلّ إلى عنصرين أساسيين وهما (الأوكسجين والهيدروجين) وهذان العنصران لا ينحلّان إلى أجزاء أبسط منهما، وبعض الموجودات الخارجية يمكن انحلالها إلى أجزاء أبسط منها، والمفاهيم الذهنية هكذا شأنها، فقسم منها غير قابل للتحليل إلى أجزاء أبسط منها كالجوهر فهو الجنس الذي ليس فوقه جنس، وقسم منها قابل للتحليل إلى أجزاء حتى يصل إلى جزء غير قابل للتحليل إلى جزء أبسط منه، مثل مفهوم الإنسان الذي ينحلّ إلى الحيوان والناطق، ثم الحيوان إلى الحسّاس والمتحرّك بالإرادة، والجسم النامي، والجسم المطلق، حتى ينتهي التحليل إلى الجوهر وهو جنس الأجناس العالي الذي ليس فوقه جنس، ولذا يقال: إنّ حقيقة الإنسان معلومة بالإجمال من جهة، ومجهولة بالتفصيل من جهة أخرى، أي تصوّر الإنسان من حيث معناه بديهيّ، ومن حيث انحلاله إلى أجناسه القريبة والمتوسطة والبعيدة نظريّ، ومن هنا نشأ الخلط والاشتباه، فإنّنا لا ندعي: أنّ المفهوم المجهول من جميع الجهات يمكن تصوّره، بل المفهوم المتصوّر هو ما كان له جهة معلومة وجهة مجهولة من ناحية العناصر المقوّمة له.

(١) شرح المنظومة، تأليف الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ، ص ٣٨.

فالمفاهيم أو التصورات التي لا تنحلّ إلى عناصر أبسط منها، نسمّيها تصورات بديهية، مثل: مفهوم الوجود ومفهوم العدم. والتصورات التي تنحلّ إلى عناصرها المقوّم لها نسمّيها تصورات نظرية، مثل: مفهوم الإنسان، حيث يكون له جهة معلومة إجمالاً وجهة مجهولة تفصيلاً، وهي الجهة التي تصيرها نظرياً يحتاج إلى كسب وتعريف.

[١]. «الضروري» ويسمّى أيضاً «البديهي» وهو ما لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظرو فكر [بمعناه الاصطلاحي وليس بمعناه العرفي، وسوف يأتي الكلام عنه في محله إن شاء الله تعالى^(١)].

[فيحصل بالاضطرار والبداهة التي هي المفاجأة والارتجال من دون توقّف] أي أنّ النفس تضطرّ إلى قبوله من دون توقّف على شيء آخر.

[كتصورنا لمفهوم الوجود والعدم] فإنّ مفهوم الوجود من أوضح الأشياء، وتصورك له لا يتوقّف على أيّ شيء آخر، بخلاف تصوّر لمفهوم الإنسان، فإنّه يتوقّف على تصوّر مفهوم الحيوان والناطق، وبعد تصوّرهما تقول: الإنسان هو الجامع بين الحيوان والناطق، فإنّ كان مفهوم الحيوان بديهيّاً عندك تكتفي بذلك، وإن كان نظريّاً فتسأل عنه وتقول: هو جسم حسّاس متحرّك بالإرادة، جسم نام، جسم مطلق، جوهر.

فيتوقّف تصوّر مفهوم الحيوان على تصوّر الأجناس القريبة والمتوسّطة والعالية، أما تصوّر الجوهر فلا يتوقّف على تصوّر شيء آخر، ولذا قال: [ومفهوم الشيء] الذي هو أعمّ المفاهيم ولا يوجد بعده مفهوم آخر.

[وكتصديقنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء] أي بعد تصوّر الكلّ وتصورّ الجزء من ذلك الكلّ لا مطلق الجزء، وتصورّ النسبة بينهما، نحكم بأنّ الكلّ أعظم من جزئه.

(١) في ص: ٩٤ من هذا الكتاب.

[وبأنّ النقيضين لا يجتمعان]. المثال من الأوليات، إذ بعد تصوّر الموضوع والمحمول وتصور النسبة بينهما تدعن النفس وتحكم بصحة النسبة. [وبأنّ الشمس طالعة]. المثال من الحسيات.

[وأنّ الواحد نصف الاثنين]. المثال من الفطريات.

[وهكذا] كأمثلة المتواترات والمشاهدات والضروريات. وسوف يأتي بيان جميع ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا، فالضروري هو: ما لا يتوقّف حصوله على شيء سواء كان تصوّراً أم تصديقاً، والنظري هو: ما يتوقّف حصوله على شيء سواء كان تصوّراً أم تصديقاً أيضاً.

[٢. و«النظري»: وهو ما يحتاج حصوله إلى كسب ونظرو وفكر، كتصوّرنا لحقيقة الروح والكهرباء]. عندما نقول: الروح موجودة، فلا شكّ يكون ذلك بالدليل، في مقابل قول من أنكر وجود شيء وراء هذا البدن المادي. [وكتصديقنا بأنّ الأرض ساكنة أو متحرّكة حول نفسها وحول الشمس، ويسمّى أيضاً «الكسبي»].

توضيح القسمين

[إنّ بعض الأمور يحصل العلم بها من دون إنعام نظرو وفكر] لأنّ حصولها لا يتوقّف على شيء سواء كانت تصوّراً أو تصديقاً. [فيكفي في حصوله أن تتوجه النفس إلى الشيء] في التصوّر أو التصديق [بأحد أسباب التوجّه الآتية] وهي خمسة: الانتباه، وسلامة الذهن، وسلامة الحواسّ، وفقدان الشبهة، وعملية غير عقلية.

فيكفي لحصول التصوّر أو التصديق أن تتوجّه النفس بأحد هذه الأسباب، على الرغم من أنّا نجد جميع البديهيّات تحتاج على الأقلّ إلى ثلاثة أسباب، كالانتباه وسلامة الذهن وسلامة الحواسّ، ونجد بعضها يحتاج إلى أربعة، فلا

يكفي لحصول العلم بالأشياء وجود أحد أسباب التوجه بل يكفي وجود بعضها [من دون توسط عملية فكرية كما مثّلنا] أو من دون استدلال أو توقّف على شيء في التصرّ والتصديق.

[وهذا هو الذي يسمّى بـ «الضروري» أو «البدهي» سواء كان تصوّراً] إذ التصرّ البديهي لا يتوقّف حصوله على شيء [أم تصديقاً] بديهيّاً لأنّه لا يتوقّف على الاستدلال أيضاً.

[وبعضها لا يصل الإنسان إلى العلم بها بسهولة، بل لابدّ من إنعام النظر وإجراء عمليات عقلية] وهي أعمّ من الاستدلال أو من أيّة عمليات أخرى، لأنّ حصول الشيء في التصديق النظري يتوقّف على عملية الاستدلال، وفي التصرّ النظري يتوقّف على تصوّر أمور آخر [ومعادلات فكرية، كالمعادلات الجبرية، فيتوصّل بالمعلومات عنده إلى العلم بهذه الأمور (المجهولات)] من جهة والمعلومة من جهة أخرى، كما بيّنا وليست مطلق المجهولات، وإلا لما تمكّنّا من البحث عن معلومات للتوصّل بها إلى معرفة المجهولات من جميع الجهات، ولذا قلنا: لابدّ أن تكون جهة من الجهات معلومة لدى الإنسان وأخرى مجهولة، لكي يبحث عن المعلومات ويرى أيّة واحدة منها تنسجم مع المعلوم من وجه والمجهول من وجه آخر.

[ولا يستطيع أن يتصل بالعلم بها رأساً من دون توسط هذه المعلومات] المخزونة عنده [وتنظيمها على وجه صحيح، لينتقل الذهن منها إلى ما كان مجهولاً عنده] وهنا تكمن أهميّة علم المنطق في عملية تنظيم المعلومات - التي هي رأس مال الإنسان - من حيث الهيئة والمادّة، ليتوصّل بها إلى الكشف عن المجهول [كما مثّلنا، وهذا هو الذي يسمّى بـ «النظري» أو «الكسبي» سواء كان تصوّراً أو تصديقاً].

توضيح في الضروري

[قلنا: إنَّ العلمَ الضروري هو الذي لا يحتاج إلى الفكر وإنعام النظر، وأشرنا إلى أنه لا بدَّ من توجَّه النفس بأحد أسباب التوجَّه، وهذا ما يحتاج إلى بعض البيان: فإنَّ الشيء قد يكون بديهيًّا ولكن يجهله الإنسان].

توضيحه: لما يقال: الشيء الفلاني بديهيٌّ لدى الإنسان وأنَّ نفسه مفطورة على البديهي، فلا يعني أننا خلُقنا والبديهيّات موجودة معنا، وإنما خلُقنا ونحن لا نعلم شيئاً سواء كان بديهيًّا أم غير بديهي، كما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾^(١) سوى الاستعداد لتحصيل المعلومات، فنحن نعلم بالقوَّة، ونحتاج إلى الحواسِّ لإخراج ما هو موجود بالقوَّة إلى موجود بالفعل.

ولما كانت العقول متفاوتة في إدراكاتها، كانت المعلومات متفاوتة أيضاً. ولهذا قد يكون الشيء معلوماً بالبداهة عند بعض الأشخاص، وبعضها لا يكون كذلك عند بعضهم؛ وما ذلك إلا [لفقد سبب توجَّه النفس، فلا يجب أن يكون الإنسان عالماً بجميع البديهيّات]. وهذه نقطة مهمّة وقع في الاشتباه فيها جماعة من الفلاسفة والمناطقية الغربيين، حيث تصوّروا أنَّ الأمور البديهيّة موجودة مع الإنسان منذ ولادته، وقد عرفتَ خلافه، وأنا لا نقول بوجودها في النفس بل إنّ النفس إذا توجَّهتْ إليها وتصورّت الموضوع والمحمول وتصورّت النسبة بينهما تدعن وتحكم بصحّة النسبة [ولا يضرّ ذلك ببداهة البديهي].

ويمكن حصر أسباب التوجَّه في الأمور التالية:

١. «الانتباه»، وهذا السبب مطّرد في جميع البديهيّات، فالغافل قد يخفى عليه أوضح الواضحات [فإنّه قد لا يرى الشمس وهي طالعة، ويخفى

(١) النحل: ٧٨.

عليه ذلك فضلاً عن أن يلتفت إلى الأمور المعقولة.

[٢]. «سلامة الذهن» وهذا مطّرد أيضاً في جميع البديهيّات ، فكما يطّرد السبب الأوّل في جميع البديهيّات كذلك السبب الثاني، مما يعني عدم كفاية أحدهما [فإنّ من كان سقيماً الذهن قد يشكّ في أظهر الأمور أو لا يفهمه. وقد ينشأ هذا السقم من نقصان طبيعي أو مرض عارض أو تربية فاسدة.

٣. «سلامة الحواس»، وهذا خاصّ بالبديهيّات المتوقّفة على الحواسّ الخمس وهي المحسوسات [أي: لا يكون مطّرداً في جميع البديهيّات [فإنّ الأعمى أو ضعيف البصر يفقد كثيراً من العلم بالمنظورات، وكذا الأصمّ في المسموعات، وفاقد الذائقة في المذوقات ... وهكذا] على طبق المقولة المشهورة لأرسطو: «من فقد حسّاً فقد علماً» باعتبار أنّ الكثير من المعلومات منشؤها الحواسّ، ومن فقد حسّاً فقد علماً مرتبطاً بذلك الحسّ.

فتبيّن أطراد السبب الأوّل والثاني في جميع البديهيّات سواء كانت متوقّفة على الحواسّ أم لا، وأنّ السبب الثالث مختصّ بالبديهيّات المرتبطة بالحواسّ. [٤]. «فقدان الشبهة»، والشبهة أن يؤلّف الذهن دليلاً فاسداً يناقض

بديهية من البديهيّات ويغفل عمّا فيه من المغالطة].

الظاهر من عبارة المصنّف (رحمه الله) أنّه جعل جميع هذه الأسباب في مرتبة واحدة، مع أنّ بعضها في رتبة المقتضي، وبعضها في رتبة عدم المانع. فالسبب الأوّل والثاني والثالث من باب المقتضي، أعني إن لم يتحقّق الانتباه وسلامة الذهن وسلامة الحواسّ لا يتحقّق المقتضي لإدراك البديهي، أما السبب الرابع وهو فقدان الشبهة فالمقتضي للإدراك موجود والمانع غير مفقود، فلا يتحقّق الإدراك.

ونقرّبّه إليك بذكر مثال: إذا قلت (هذا الشيء لا يحترق) فعدم احتراقه إمّا لعدم وجود نار، أي عدم المقتضي للإحراق، وإمّا لوجود المانع وهو الرطوبة

أو مادة تمنع من الاحتراق، وما نحن فيه كذلك، فإنّ البديهي حتى يُدرك لابدّ أن يكون المقتضي موجوداً، والمانع وهو الشبهة مفقوداً، والشبهة كما عرّفها المصنّف (رحمه الله) بأنّ يؤلّف الذهن دليلاً فاسداً يناقض بديهته من البديهيات، كما وقع في المنطق «الهيجلي» حيث زعم أنّ اجتماع النقيضين واجب وضروري - لحصول شبهة له في مقابل البديهي - فخالف بديهي العقل القاضي باستحالة اجتماعهما.

[فيشكّ بتلك البديهة أو يعتقد بعدمها، وهذا يحدث كثيراً في العلوم الفلسفية والجدليات] لذا ينبغي لمن يريد قراءة الفلسفة أن يقرأ علم المنطق بتمعّن ويقرأ المغالطات جيداً، لأنّه يحتاج إليها في العمليات الاستدلالية الفلسفية، إذ كثيراً ما يكون الاستدلال بصورته صحيحاً لكن مادّته باطلة.

[فإنّ من البديهيات عند العقل أنّ «الوجود والعدم نقيضان، وأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان»، ولكن بعض المتكلمين] وهو الغزالي من أهل العائمة [دخلت عليه الشبهة في هذه البديهة] فأثبت الوساطة بين الوجود والعدم وسماها الحال^(١). وهي عندهم صفات لموجود لا موجودة ولا معدومة، مثل العالمية والقادرية.

توضيحه: لما نقول «زيد له العالمية» ونحلله، نجد العالم وهو ذات زيد والعلم فقط، وأما صفة العالمية فليست موجودة في الخارج، لكنّه متّصف بها، فهي إذن صفة - لموجود - لا موجودة لأنها ليس لها ما يزاء في الخارج، ولا معدومة لأنها صفة لموجود خارجي، فارتفع النقيضان عندها.

(١) شرح المقاصد، للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف، منشورات الشريف الرضي: ج ١، ص ٣٥١.

وفي الحقيقة هذه شبهة في مقابل البديهة، لأنّ اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال عقلاً، ولذا قال المصنّف (رحمه الله): [فحسب أنّ الوجود والعدم لهما واسطة وسماها «الحال» فهما يرتفعان عندها. ولكنّ مستقيم التفكير إذا حدث له ذلك وعجز عن كشف المغالطة يردّها ويقول: إنّها شبهة في مقابل البديهة.

٥. «عملية غير عقلية»]. وهذا التعبير لبيان أنّ معرفة جملة من البديهيّات تتوقّف على التجربة، فإنّ معرفة أنّ النار محرقة، من البديهيّات الحسيّة لكنها متوقّفة على التجربة وهي عملية غير عقلية، في مقابل بعض البديهيّات التي تتوقّف معرفتها على عملية استدلال عقلية.

لذا نجد معرفة البديهيّات تختلف؛ نظراً لاختلاف الأشخاص، فقد يكون الشيء بديهيّاً عند شخص، نظريّاً عند شخص آخر لم تتوفر لديه المقدمات للوصول إلى معرفة ذلك البديهي، فنحتاج إلى عملية غير عقلية [لكثير من البديهيّات، كالاستماع إلى كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب في المتواترات] مع أنّ التواتر من الأمور البديهيّة كما سنوضحه في محلّه إن شاء الله، لكنه متوقّف على مقدّمة وهي وجود كثرة تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، فإن لم تحصل تلك المقدّمة لم يحصل التواتر.

[وكالتجربة في التجريبيّات، وكسعي الإنسان لمشاهدة بلاد أو استماع صوت في المحسوسات... وما إلى ذلك، فإذا احتاج الإنسان للعلم بشيء إلى تجربة طويلة مثلاً وعناء عمليّ، فلا يجعله ذلك علماً نظريّاً] أي إذا كان الإنسان محتاجاً للعلم بالشيء إلى تجربة طويلة، فلا يجعله التوقّف على التجربة تصديقاً نظريّاً بل يبقى تصديقاً بديهيّاً متوقّفاً على مقدّمات [مادام لا يحتاج إلى الفكر والعملية العقلية]. لذا قلنا: المراد من الفكر اصطلاح خاصّ وليس مطلق عملية التفكير التي يقوم بها الإنسان. وهذا ما أشار إليه السيزواري في منظومته:

الارتسامي من إدراك الحجا إمّا تصوّر يكون ساذجاً
أو هو تصديق هو الحكم فقط ومن يركّبه فيركب الشطط

مكان الشاهد ومحله هو في صدر البيت الأوّل حيث يراد القول بأنّ العلم الذي يتخذ المنطق آلة له إنما هو الارتسامي أي الحصولي، وليس مطلق الحصولي بل العقلي منه دون سواه، من حسّي وخياليّ ووهميّ، فهو - أي الحصولي العقلي - ينقسم إلى تصوّر وتصديق يبحث عنه في المنطق ويعتنى به، وإلاّ فأقسام العلم الأخرى منقسمة إلى تصوّر وتصديق أيضاً. وقد أفاد ذلك شيخنا الأستاذ حسن زادة آملّي بقوله: «... الفكر المصطلح المنطقي هو الحركة العقليّة من المطالب إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطالب، وتلك الحركة مُعدّة للنفس الناطقة في فيضان الصور العقليّة عليها من المبدأ القدسي الحكيم ... وأمّا الفكر عند جمهور الناس فهو كلّ انتقال للنفس...»^(١).

تعريف النظر والفكر

قوام عملية التفكير أمور ثلاثة:

الأوّل: مواجهة المشكل.

الثاني: معرفة نوعه.

الثالث: حركة العقل من المشكل إلى المعلومات المخزونة عنده وبالعكس.

توضيحه: إنك قد تواجه المشكل المجهول ولا تعرف نوعه من أيّ أنواع المجهولات، أهو من أنواع المعقولات أم المحسوسات؟ فلا تتوصّل إلى معرفته، وقد تواجهه وتعرف نوعه، وحينئذ تبحث في عقلك عن المعلومات التي تناسبه، فترتبها وتؤلّف بينها لكي تتوصّل بها إلى معرفته. ففي عملية التفكير لابدّ من مواجهة المشكل، ثم الذهاب إلى المعلومات

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ص ٨٤.

المخزونة وهي رأس مال العلم، وترتيبها لترى أية واحدة هي من سنخ المشكل، ثم تنتقل بحركة ثالثة من المعلوم المعين للكشف عن المجهول. فهنا حركات ثلاث:

الأولى: الحركة الذاهبة من المجهول إلى المعلومات المخزونة في الذهن الخاصة بالمشكل.

الثانية: الحركة الدائرة في المعلومات.

الثالثة: الحركة الراجعة من المعلومات الخاصة للكشف عن المجهول المطلوب العلم به. ولذا قال المصنّف: [نعرف مما سبق أنّ النظر - أو الفكر - المقصود منه «إجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة لأجل الوصول إلى المطلوب»، والمطلوب هو العلم بالمجهول الغائب، وبتعبير آخر أدقّ: «إنّ الفكر هو: حركة العقل بين المعلوم والمجهول»].

ذكر المصنّف هنا حركتين فقط وهما الحركة الأولى من المجهول إلى المعلوم، والحركة الأخيرة من المعلوم إلى المجهول فقط، ولم يذكر الحركة الوسطية أعني: الحركة الدائرة في المعلومات.

[وتحليل ذلك: أنّ الإنسان إذا واجه بعقله المشكل «المجهول» وعرف أنّه من أيّ أنواع المجهولات هو]. من هنا يتبيّن أنّ المجهول معلوم بوجه ما، ولذا يكون محرّكاً إلى البحث عن المعلومات المخزونة في الذهن، وليس هذا ما يفعله المجهول من كلّ وجه.

[فزع عقله إلى المعلومات الحاضرة عنده] وإنّما يفزع إليها للغريزة الموجودة في كلّ إنسان، وهي حبّ الإطلاع والتعرّف على كلّ شيء، ولهذا إنّ واجه مجهولاً فزع عقله إلى المعلومات الحاضرة عنده [المناسبة لنوع المشكل، وعندئذ يبحث فيها ويتردّد بينها بتوجيه النظر إليها، ويسعى إلى تنظيمها في الذهن حتى يؤلف المعلومات التي تصلح لحلّ المشكل] وذلك

لأنّ مطلق المعلوم لا يكشف عن مطلق المجهول، بل كلّ مجهول يسانخه نوع خاصّ من المعلوم يكشف عنه.

[فإذا استطاع ذلك ووجد ما يؤلّفه لتحصيل غرضه، تحرّك عقله حينئذ منها إلى المطلوب، أعني معرفة المجهول وحلّ المشكل.

فتمرّ على العقل إذن بهذا التحليل خمسة أدوار:

١. مواجهة المشكل (المجهول) [وإلاّ فلا معنى للانتقال إلى المعلوم.

٢. معرفة نوع المشكل، فقد يواجه المشكل ولا يعرف نوعه] مما يعني أنّ المشكل لا بدّ أن يكون معلوماً بوجه.

٣. حركة العقل من المشكل إلى المعلومات المخزونة عنده.

٤. حركة العقل ثانياً، بين المعلومات للفحص عنها وتأليف ما يناسب المشكل ويصلح لحله.

٥. حركة العقل ثالثاً، من المعلوم الذي استطاع تأليفه مما عنده إلى المطلوب].

إنّ جميع ما ذكره من هذه الحركات يشير فيه إلى حركتين فقط - كما ذكرنا- وهما: الحركة الأولى والثالثة [وهذه الأدوار الثلاثة الأخيرة أو الحركات الثلاث هي الفكر أو النظر، وهذا معنى حركة العقل بين المعلوم والمجهول] بل هي حركة العقل من المجهول إلى المعلوم، ثم حركته من المعلوم إلى المجهول.

[وهذه الأدوار الخمسة قد تمرّ على الإنسان في تفكيره وهو لا يشعر بها] يعني: في كلّ عملية تفكير لا بدّ أن توجد هذه الأدوار الخمسة، غاية الأمر بعض الأشخاص يجتازونها فينتقلون من المشكل إلى حله، بحسب ما يملكون من ملكة العلم، وبعضهم لا يجتازونها لكونهم مبتدئين في تحصيل العلوم، فيقفون عند كلّ مرحلة من تلك المراحل.

[فإنّ الفكر يجتازها غالباً بأسرع من لمح البصر، على أنّها لا يخلو منها إنسان في أكثر تفكيراته] باعتبار أنّ بعض من أعطي قوّة خاصّة ينتقل إلى المرحلة الخامسة ويتجاوز المرحلة الثالثة والرابعة. [ولذا قلنا: إنّ الإنسان مضطور على التفكير].

توضيحه: ذكرنا سابقاً: إنّ العلم الحسولي ينقسم إلى تصوّر وتصديق، وقسمنا كلّ واحد منهما إلى البديهي والنظري، وقلنا: التصوّر البديهي هو: المعلوم بذاته الذي لا يتوقّف على غيره، والتصديق البديهي هو: حكم النفس بصدقه وإذعانها بلا توقّف على الاستدلال، والتصوّر النظري هو: ما يتوقّف العلم به على العلم بغيره، والتصديق النظري هو: ما يتوقّف الحكم به على التصديق والجزم بغيره.

ولهذا قلنا: المراد من الفكر في اصطلاح المنطق: الحركات الثلاث، أي: الحركة من المشكل إلى المعلومات الموجودة عند العقل، والحركة من المعلوم إلى المجهول، والبحث في المعلومات لمعرفة أيّ منها يناسب المشكل، والانتقال من المعلوم الخاصّ إلى حل المشكل.

قد يُتوهّم: أنّ حركة العقل من المجهول إلى المعلوم، ثم حركته راجعاً من المعلوم إلى المجهول دور، وهو باطل.

الجواب: المراد من المعلوم الذي يذهب العقل إليه من المجهول مطلق المعلوم، والمعلوم الذي يرجع منه العقل إلى المجهول معلوم خاصّ يناسب المجهول الخاصّ الذي يراد الكشف عنه، فلا يتوقّف الشيء على نفسه.

بعبارة أخرى: المعلوم الأوّل هو مطلق المعلومات التي يفرع إليها العقل لمعرفة أيّ نوع منها يناسب حلّ المشكل، فإذا شخّص العقل معلوماً خاصاً انتقل منه إلى الكشف عن المجهول الخاصّ المطلوب معرفته، فلا دور.

هذا وقد منح الله سبحانه وتعالى بعض الناس قابليات وزوّدهم بقدره فكرية قوية لا لأسباب جزافية اعتباطية وإلا لزم البخل في ساحته (تعالى عن

ذلك علواً كبيراً) بل لأسباب تؤهلهم لقبول ذلك الفيض الإلهي.
 وبذلك القوة يستطيعون تجاوز الحركتين الأوليين بأسرع من لمح البصر،
 بحيث ينتقلون إلى حلّ المشكلة بمجرد أن يعرفوا نوعه، وتلك القوة تسمّى
 بالحدس، ولهذا نجد القضايا الحدسية تقترب من البديهيات بل جعلت من أقسامها.
 وأشار المصنّف (رحمه الله) إلى ما ذكرنا بقوله: [نعم من له قوّة الحدس
 يستغني عن الحركتين الأوليين] يعني الحركة الثالثة والرابعة، باعتبار أنّ
 مواجهة المشكلة وعدم معرفة نوعه معدّان للفكر ومن شرائط تحقّقه، وإلا فمع
 عدم مواجهة المشكلة وعدم معرفة نوعه، لا معنى لتحقّق الفكر أصلاً.
 [وانّما ينتقل رأساً بحركة واحدة من المعلومات إلى المجهول] أي ينتقل
 بحركة واحدة من المعلوم الخاصّ إلى المجهول المطلوب الكشف عنه.
 [وهذا معنى «الحدس»، فلذلك يكون صاحب الحدس القويّ أسرع
 تلقياً للمعارف والعلوم، بل هو من نوع الإلهام وأوّل درجاته]. فصاحب الإلهام
 أقوى في تلقّي العلوم والمعارف من الذي ليس له تلك القوّة، فإنّ من لم
 يرزقه الله إياها لا يتمكّن من التصديق بأيّة معلومة ما لم يمرّ بجميع الحركات.
 ولتقريب الفكرة نضرب مثلاً فنقول: إذا أراد المعلّم أن يكشف لتلاميذه
 شيئاً مجهولاً، فأوّل شيء يفعله يجعلهم يواجهون المشكلة، ثم يعرفهم نوعه،
 ثم ينتقل بهم من المجهول إلى المعلومات التي هي رأس المال، ومن
 المعلومات إلى المجهول حتى يكشف عنه، فيمرّ بجميع المراحل.
 وعلى هذا، فمن أراد أن يتعلّم ولم يكن له قوّة الحدس يكون تلقّيه للمعارف
 أبطأ ممن له تلك القوّة حيث يكون أسرع تلقياً، ولذا نجد بعض الطلاب يتلقّون
 المعلومات ويفهمونها بسرعة، وبعضهم لا يستوعبها إلا إذا أعيدت عليه مراراً.
 وبهذا المعنى وردت رواية نقلها العلامة المجلسي، عن إسحاق قال: قلت
 لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل آتاه أكلمه ببعض كلامي، فيعرف كلّه، ومنهم

آتية فأكلّمه بالكلام فيستوفي كلامي كلّ ثم يردّه عليّ كما كلّمته، ومنهم من آتية فأكلّمه فيقول أعد عليّ؟ فقال (عليه السلام): يا إسحاق أو ما تدري لم هذا؟ قلت: لا. قال: الذي تُكلّمه ببعض كلامك فيعرف كلّ، فذاك من عجنت طينته بعقله، وأما الذي تُكلّمه فيستوفي كلامك ثم يجيبك على كلامك، فذاك الذي ركب عقله في بطن أمّه، وأما الذي تُكلّمه بالكلام فيقول: أعد عليّ، فذاك الذي ركب عقله فيه بعدما كبر، فهو يقول: أعد عليّ^(١).

والرواية واضحة المعنى في أنّ بعض الناس يفهمون كلامك كلّ قبل أن تتمّه، وهؤلاء هم الذين عُجنت نطفهم بعقولهم حين انعقادها، فأعطاهم الله القوة المفكّرة ووهبهم قوّة الحدس، وبعضهم لا يفهمون الكلام إلّا بعد أن تستوفيه كلّ، وهؤلاء هم الذين ركب عقولهم وهم أجنّة في بطون أمهاتهم، وبعضهم لا يفهمون الكلام إلّا بعد أن تعيده عليه أكثر من مرّة، وهؤلاء هم الذين ركب عقولهم بعد أن كبروا. فبعض الناس أعطيت له القوّة المفكّرة حين كان نطفة، وبعضهم أعطيت له حين كان جنيناً، وبعضهم أعطيت له بعد أن كبر. وذلك لضعف استعدادهم لقبول تلك الإفاضات الإلهية، ولم يمنحهم تعالى ما منحهم جزافاً، بل لأسباب واستحقاقات ولتحقق شروط فيهم تفصيلها موكل إلى محلّه.

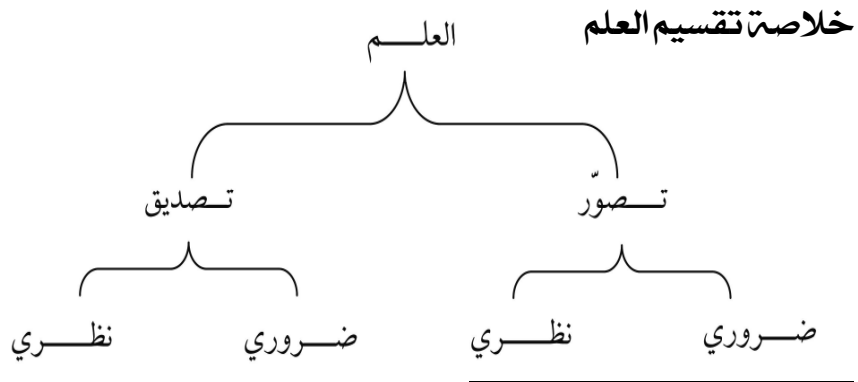
[ولذلك أيضاً جعلوا القضايا «الحدسيات» من أقسام البديهيات] وسوف يأتي بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى [لأنّها تحصل بحركة واحدة مضاجئة من المعلوم إلى المجهول عند مواجهة المشكل، من دون كسب وسعي فكري، فلم يحتاج إلى معرفة نوع المشكل ولا إلى الرجوع إلى المعلومات عنده وفحصها وتأليفها]. ظاهر العبارة أنّه لا يحتاج في القضايا الحدسية إلى مواجهة المشكل ولا إلى معرفة نوعه، مع أنّ معرفة نوعه أمر ضروري، وإلا كيف يكشف عنه ويتوصّل إلى معرفته؟

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١، ص ٩٧.

[ولأجل هذا قالوا: إنَّ قضية واحدة قد تكون بديهية عند شخص، نظرية عند شخص آخر] وذلك نظراً لاختلاف الاستعداد عند كلٍّ منهما، فقد يكون لأحدهما استعداد قويّ بحيث تكون القضية عنده بديهية، ولا يكون استعداد الآخر قوياً، فيحتاج إلى الاستدلال وإقامة البراهين على نفس القضية حتى يصدّق بها ويحكم بصحّتها.

وفي هذا إشارة إلى مطلب مهمّ، وهو: لا يشترط في بداهة البديهي أن يكون بديهيّاً عند الجميع بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الاستعداد والقوّة الفكرية، كما أنّه لا يشترط في البديهي أن يكون معلوماً؛ إذ يجوز أن يكون الشيء بديهيّاً ومع ذلك يكون مجهولاً لنا، وإلاّ لما كان شيء من البديهيات مجهولاً لنا، وهو باطل^(١).

فعدم إدراك البديهي إنّما هو لضعف الاستعداد، ولا يضرُّ ذلك بداهته. [وليس ذلك إلاّ لأنّ الأوّل عنده من قوّة الحدس ما يستغني به عن النظر والكسب، أي: ما يستغني به عن الحركتين الأوليين، دون الشخص الثاني فإنّه يحتاج إلى هذه الحركات لتحصيل المعلوم بعد معرفة نوع المشكل].



(١) تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين محمد بن محمد الرازي في شرح الرسالة الشمسية، لنجم الدين علي الكاشي القزويني وعليه حاشية السيد شريف الجرجاني، تصحيح وتحقيق محسن بيدارفر: ص ٤٥.

تمريعات

- ١- لماذا لم يكن الوهم والشك من أقسام التصديق؟
- ٢- اذكر خمس قضايا بديهية من عندك مع بيان ما تحتاج إليه كل منها من أسباب توجه النفس الخمسة.
- ٣- إذا علمت بأن في الغرفة شيئاً ما، وبعد الفحص عنه كثيراً وجدته فعلمت أنه فأرة مخفية، فهذا العلم الحاصل بعد البحث ضروري أم نظري؟
- ٤- هل اتفق أن حصلت لك شبهة في مقابل بديهية؟ اذكرها.
- ٥- ما الفرق بين الفكر والحدس؟

الأجوبة

ج ١: الوهم والشك ليسا من أقسام التصديق، لأن الأخير عبارة عن ترجيح أحد طرفي الخبر سواء كان هناك مجال لتجوز الطرف الآخر - كما هو حال الظن - أم لم يكن كذلك - كما هو حال اليقين - ولا مجال للترجيح في كل من الوهم والشك، كيف وقد علمت أن في الشك تساوياً لاحتمال الوقوع واللاوقوع فكيف لا يكون الوهم أبعد عن الترجيح، وبالتالي عن التصديق.

ج ٢: خمس قضايا بديهية:

١. الشمس طالعة، تحتاج هذه البديهية التي هي من القضايا الحسية إلى سلامة الحواس؛ فالأعمى لا يدرك أن الشمس طالعة وقت الظهيرة.
٢. امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين، حيث قال البعض من المعتزلة^(١) بالحل التي هي واسطة بين الوجود والعدم، فالقادرية لا موجودة ولا معدومة،

(١) بداية الحكمة، تأليف الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تحقيق وتعليق الشيخ عباس علي الزارعي السيزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٦، ١٤١٩ هـ ص ٢٦.

وذلك لأنه لا وجود منحازاً لها فهي لا موجودة، ولأنها صفة للذات الموجودة فهي لا معدومة، إذ صفة الموجود لا بد أن تكون موجودة.

الذي تحتاج إليه النفس لكي تدرك بداهة هذه القضية سلامة الذهن وفقدان الشبهة، حيث إن هؤلاء لما عجزوا عن تصوير علمه تعالى بالأشياء، قبل الإيجاد وهم يعتقدون أن العلم تابع لوجود المعلوم قالوا بأن الأشياء قبل الإيجاد معدومة لكنها ثابتة، وهذا الثبات يبرر تعلّق علمه تعالى بها.

٣. الممكن محتاج إلى العلة^(١)، تحتاج هذه القضية البديهية إلى الانتباه والتصور الصحيح لطرفيها.

٤. امتناع إعادة المعدوم بعينه^(٢)، تحتاج إلى انتباه والتفات، وتحتاج إلى فقدان الشبهة التي تحول دون الإذعان بها، والشبهة التي تحول دون ذلك، هو الاعتقاد بأن الموت إعدام للميت، وأن المعاد هو إعادة المعدوم بعينه.

٥. السفسطة وإنكار الواقع أو العلم^(٣) حيث إن وجود الواقعيات الخارجية مما لا ريب فيه، وكذلك العلم بها على ما هي عليه. والذي يعين على ذلك: سلامة الذهن من الخلل المادي، أو الخلل النفسي، وإلا فالمنكر معاند مشاكس يعالج بضربه أو تعريضه للنار التي يزعم أنها غير موجودة في الخارج.

ج ٣: هذا العلم الذي تعلّق بالفأرة والذي كان بعد بحث مجهود ومضن ليس هو إلا علماً حصولياً ضرورياً، وذلك لأنّ الجهد المبذول ليس جهداً فكرياً حتى يصير العلم الحاصل به نظرياً، وذلك لأنك علمت أن العلم الذي

(١) المصدر السابق: ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق: ٦٥.

(٣) المصدر السابق: ١٨٤-١٨٥.

يتم تحصيله بواسطة عملية غير عقلية لا يكون نظرياً، والبحث عن الفأرة في مظانّ اختبائها التي قد تكون كثيرة وشائكة ومعقدة ليست من العملية العقلية في شيء.

ج ٤: يمكن ذكر شبهة سوف يتم الوقوف عندها في الجزء الثاني في بحث بداهة إنتاج القياس من الشكل الأول، حيث اعتبر البعض هذا القياس غير منتج، وذلك لأنه يلزم منه الدور، وقد استدلل صاحب الشبهة على عدم إنتاج الشكل الأول بالشكل الأول.

ج ٥: قال الشيخ قدس سره: «لعلك تشتبه الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع: أما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر يطلب بها الحد الأوسط أو ما يجري مجراه مما يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه، وربما تأدّت إلى المطلوب وربما انبثت، وأما الحدس وهو أن يتمثّل الحد الأوسط في الذهن إمّا تحقّق طلب وشوق من غير حركة وإما من غير اشتياق وحركة، ويتمثّل معه ما هو وسط له أو ما في حكمه»^(١).

قال الحكيم السبزواري قدس سره: «والفرق بين الفكر والحدس: أن الفكر حركة من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب، والحدس ظفر بالحدود الوسطى دفعة عند الالتفات إلى المطالب وتمثّل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من دون الحركتين المذكورتين...»^(٢)، الحركة

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣٥٨.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، تأليف الحكيم المتأله السبزواري علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، ١٤٢٢ هـ: ج ٥، ص ١٧٣.

الأولى هي من المطالب أي المجهولات إلى المبادئ: أي المعلومات، والحركة الثانية هي الحركة من المبادئ إلى المطالب، وقد أشار إلى تعريف الفكر بقوله:

والفكر حركة إلى المبادئ ومن مبادئ إلى المراد^(١)

إذن الفكر عبارة عن حركتين بهما يتم الوصول إلى المراد أي المطلوب المجهول وهما:

١. إلى المبادئ: انطلاقاً من المراد أي المطلوب.

٢. من المبادئ إلى المراد: الحركة من المعلوم إلى المجهول ليصبح معلوماً، وهي ما سوف نسمي أنها تسمى: بالحركة الراجعة، بينما تسمى الحركة الأولى بالحركة الذاهبة.

قال آية الله الشيخ حسن زاده آملي:

«إن الحدس انتقال دفعي بلا تروٍّ، وهو إنما يحصل غالباً لمن تفكّر في العلوم النظرية وغيرها دهرًا مديدًا، والحدس إنما هو عائد من حدّة الذهن وشدة الذكاء وصفاء الروح وكثرة التدرب والتعمّل والممارسة، والفكر مقابل الحدس وهو ضعف النفس ووهن العقل النظري، ولذلك أن السفراء الإلهية منزّهون عن الفكر، بل لهم فوق رتبة الحدس؛ لأن الوحي فوق الحدس بل فوق المكاشفة والإلهام؛ لأنّ المؤيّد بروح القدس غنيّ عن التعلّم...

ثم إن الذي صار محلّ مشيئة الله إذا أراد يقول لشيء كن فيكون، فهو في فعله كالذي له حدس في العلم النظري، وكالذي له جذبة في سلوكه العرفاني يطوي الزمان والمكان في فعله، ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ

(١) المصدر السابق، قسم المنطق، المسمى بالآلعي المنتظمة: ج ١، ص ٥٧.

قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴿١﴾.

فطَيَّ الأرض والزمان في الفعل، والحدس في النظر، والجذبة في العرفان
نظراء، ومقابل كل واحد منها أيضاً نظراء...»^(٢)، حيث إنّ الحدس ليس على
مرتبة واحدة بل هو أمر مشكك يتفاوت أهله فيه شدة وضعفاً، وكذلك الحال
بالنسبة للفكر.

(١) النمل: ٤٠

(٢) تمهيد القواعد، كتاب التمهيد في شرح قواعد التوحيد، لصائن الدين علي التركة،
صححه وعلّق عليه الأستاذ العارف العلامة حسن زاده آملّي، نشر: ألف. لام. ميم. الطبعة
الأولى، ١٣٨١ هـ ش / ٢٠٠٢ م: ص ٩٩، تعلّيقه (٢).

أبحاث المنطق

علم المنطق إنما يحتاج إليه لتحصيل العلوم النظرية لأنه هو مجموعة قوانين الفكر والبحث. أما الضروريات فهي حاصلة بنفسها، بل هي رأس المال الأصلي لكاسب العلوم يكتسب ليربح المعلومات النظرية المفقودة عنده. فإذا اكتسب مقداراً من النظريات زاد رأس ماله بزيادة معلوماته، فيستطيع أن يكتسب معلومات أكثر لأن ربح التاجر عادة يزيد كلما زادت ثروته المالية. وهكذا طالب العلم كلما اكتسب تزيد ثروته العلمية وتتسع تجارته فيتضاعف ربحه، بل تاجر العلم مضمون الربح بالاكتساب لا كتاجر المال. وعلم المنطق يبحث عن كيفية تأليف المعلومات المخزونة عنده، ليتوصل بها إلى الربح بتحصيل المجهولات وإضافتها إلى ما عنده من معلومات، فيبحث تارة عن المعلوم التصوري ويسمى «المعرف»، للتوصل به إلى العلم بالمجهول التصوري، ويبحث أخرى عن المعلوم التصديقي ويسمى «الحجة» ليتوصل به إلى العلم بالمجهول التصديقي.

والبحث عن الحجة بنحوين: تارة من ناحية هيئة تأليفها، وأخرى من ناحية مادة قضاياها، وهو بحث الصناعات الخمس، ولكل من البحث عن المعرف والحجة مقدمات. فأبحاث المنطق نضعها في ستة أبواب:

الباب الأول: في مباحث الألفاظ.

الباب الثاني: في مباحث الكلي. الجزء الأول.

الباب الثالث: في المعرف وتلحق به القسمة.

الباب الرابع: في القضايا وأحكامها.

الباب الخامس: في الحجة وهيئة تأليفها. الجزء الثاني.

الباب السادس: في الصناعات الخمس. الجزء الثالث.

الشرح

تنحصر الحاجة إلى علم المنطق في العملية الفكرية النظرية سواء كانت من التصوّر أو من التصديق، غاية الأمر: الحاجة إليه في التصوّر النظري تختلف عن الحاجة إليه في التصديق النظري، إذ في التصديق لابد من القيام بعملية الاستدلال للتوصل إلى المطلوب، وفي التصوّر النظري لا نحتاج إلى الاستدلال بل نحتاج إلى التعريف، وقد ذكرنا سابقاً أنّ موضوع علم المنطق هو «المعرّف» لأجل الانتقال من معلوم تصوّري إلى مجهول تصوّري، «والحجّة» وهي ترتيب الموادّ والهيئات للانتقال من معلوم تصديقي إلى مجهول تصديقي، وأنّ علم المنطق كما يتكفّل ببيان الهيئة، كذلك يتكفّل بصحّة المادّة، على خلاف ما يظهر من كلام المصنّف من: أنّ علم المنطق يتكفّل بترتيب الهيئة فقط، مع أنّ كلامه هنا صريح في أنّه يحتاج في الحجّة إلى الهيئة والمادّة معاً.

قال: [علم المنطق إنما يحتاج إليه لتحصيل العلوم النظرية] بالمعنى العامّ الشامل للتصوّر والتصديق.

[لأنّه] أي علم المنطق [هو مجموعة قوانين الفكر والبحث] ومن الواضح أنّ المعلومات البديهية لا نحتاج فيها إلى قوانين الفكر والبحث والاستدلال كما قال.

[أما الضروريات فهي حاصلة بنفسها، بل هي رأس المال الأصلي لكاسب العلوم] النظرية؛ تشبيهاً بالمال الموضوع للتجارة، فكما أنّ التجارة تكون برأس المال، وعلى من أراد توسعتها وزيادة أرباحه أن يزيد في رأس المال ويضيف إليه رصيداً جديداً، كذلك البديهيات رأس المال الأصلي لكاسب العلوم ينمو بتحصيل المعلومات.

إذن فكاسب العلوم [يكتسب به ليربح المعلومات النظرية المفقودة عنده]

وبهذا يتّضح بطلان النظرية التجريبية التي تدّعي أنّ الإنسان إنّما يكتسب معلوماته من الحسّ والتجربة؛ إذ مع فرض عدم وجود أيّ تصوّر بديهي أو تصديق بديهي كيف يمكن اكتساب المعلومات؟

نعم قد تحتاج التصورات البديهية إلى الحس، إلا أنّ جميع التصديقات البديهية لا تحتاج إليه، فلا بدّ إذن من وجود رأس مال قبل الحس والتجربة، كي تقوم التجربة على أساسه، وإلا فإنّ التجربة لا تقوم نفسها، وهذا ما أثبت صحّة النظرية العقلية، وهو بحث يبحث عنه في نظرية المعرفة.

[فإذا اكتسب مقداراً من النظريات زاد رأس ماله].

إن قلت: كيف يمكن للإنسان أن يكتسب معلومات نظرية لا عدّها لها ولا حصر من رأس مال محدود لا يتجاوز عدد الأصابع؟

قلت: كلما اكتسب معلوماً كان مجهولاً عنده، زاد رأس ماله [بزيادة معلوماته، فيستطيع أن يكتسب معلومات أكثر؛ لأنّ ربح التاجر عادة يزيد كلما زادت ثروته المالية] وما ذكره إنّما هو من باب تقريب الفكرة إلى الأذهان، لأنّ الملازمة غير تامّة في الأمور المادية وإن كانت تامّة في الأمور المعنوية.

[وهكذا طالب العلم كلّما اكتسب تزيد ثروته العلمية وتوسع تجارته

فيتضاعف ربحه، بل تاجر العلم مضمون الربح بالاكْتساب لا كتاجر المال]

بشرط أن يقرن علمه بعمله كي يحشر يوم القيامة وله رأس مال كبير جداً، كما ورد الحثُّ على ذلك في العديد من الروايات عن أهل بيت العصمة (عليهم السلام).

عن أبي عبد الله (عليه السلام): العلم مقرون بالعمل، فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلا ارتحل عنه^(١).

(١) الأصول من الكافي، تأليف أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي، صححه وقابله: الشيخ نجم الدين الآملي، قدّم له وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري: باب استعمال العلم، الحديث رقم (٢)، ج ١ ص ٤٤.

إِنَّ الْعِلْمَ إِذَا قَرْنَ بِالْعَمَلِ اسْتَقَرَّ فِي الْإِنْسَانِ وَإِلَّا كَانَ مُسْتَوْدَعًا، كَمَا يَوْمِي إِلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾^(١) بِنَاءً عَلَى حَمَلِهِ عَلَى كَوْنِ الْمُرَادِ مِنَ الْمُسْتَقَرِّ الْإِيمَانَ الثَّابِتَ، وَالْمُسْتَوْدَعِ غَيْرَ الثَّابِتِ، عَلَى مَا جَاءَ عَنِ الْحَجَّجِ الْمُعْصُومِينَ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ):

* رَوَى ثِقَةُ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِي (رَحِمَهُ اللَّهُ) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّبِيِّينَ عَلَى النَّبُوَّةِ، فَلَا يَكُونُونَ إِلَّا أَنْبِيَاءً، وَخَلَقَ الْأَوْصِيَاءَ عَلَى الْوَصِيَّةِ فَلَا يَكُونُونَ إِلَّا أَوْصِيَاءً، وَأَعَارَ قَوْمًا إِيمَانًا، فَإِنْ شَاءَ تَمَمَهُ لَهُمْ، وَإِنْ شَاءَ سَلَبَهُمْ إِيَّاهُ. قَالَ: وَفِيهِمْ جَرَى قَوْلُهُ: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾^(٢).

وَكَانَ قَدْ ذَكَرَهُ فِي مَقْدَمَةِ الْكَافِي ضَمْنَ كَلَامٍ طَوِيلٍ مِنْ جَمَلَتِهِ: فَمَنْ أَرَادَ اللَّهُ تَوْفِيقَهُ وَأَنْ يَكُونَ إِيمَانُهُ ثَابِتًا مُسْتَقَرًّا سَبَّبَ لَهُ الْأَسْبَابُ الَّتِي تَوْذِيهِ إِلَى أَنْ يَأْخُذَ دِينَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) بِعِلْمٍ وَبِقِيَمَةٍ وَبُصِيرَةٍ، فَذَلِكَ أَثْبَتَ فِي دِينِهِ مِنَ الْجِبَالِ الرُّوَاسِي، وَمَنْ أَرَادَ اللَّهُ خِذْلَانَهُ وَأَنْ يَكُونَ دِينُهُ مَعَارًا مُسْتَوْدَعًا - نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ - سَبَّبَ لَهُ أَسْبَابُ الْاسْتِحْسَانِ وَالتَّقْلِيدِ وَالتَّأْوِيلِ، مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ وَبُصِيرَةٍ، فَذَلِكَ فِي الْمَشِيئَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَتَمَّ إِيمَانَهُ، وَإِنْ شَاءَ سَلَبَ إِيمَانَهُ...^(٣).

* وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): الْإِيمَانُ مِنْهُ الْمُسْتَقَرُّ الثَّابِتُ فِي الْقُلُوبِ، وَمِنْهُ الْعَوَارِي بَيْنَ الْقُلُوبِ وَالصُّدُورِ، فَالْمُسْتَقَرُّ لَا يَزُولُ، وَالْمُسْتَوْدَعُ لَا بَدَأَ مِنْ ارْتِجَاعِهِ وَلَوْ قَبْلَ خُرُوجِ الرُّوحِ بِلَحْظَةٍ^(٤).

(١) الْأَنْعَامُ: ٣٩.

(٢) أَصُولُ الْكَافِي، مُصَدَّرٌ سَابِقٌ: ج ٢ ص ١٨٤ ح ٤/و ح ٥.

(٣) الْكَافِي، مُصَدَّرٌ سَابِقٌ: ج ١ ص ٧ و ٨.

(٤) الْمُخْتَصَرُّ، لِلْحَسَنِ بْنِ سَلِيمَانَ الْحَلِّيِّ: ص ٢٤.

ومن المعلوم أنّ الإيمان بالله سبحانه وبخاتم أنبيائه ورسله (صلى الله عليه وآله) وبالأئمة المعصومين (عليهم السلام) الذين نصبهم أعلاماً لدينه، لا يكون إلاّ بالعلم، والعلم لا يكون نافعاً ومستقراً إلاّ بالعمل المطابق له، ولذا نقول: إنّ بعض العلوم تستقرّ وترسخ في النفس، وهي المقرونة بالعمل، وبعضها وهي العلوم غير المقرونة بالعمل تنسى عند أول ضغطة في القبر، ولهذا ذكروا في حكمة تلقين الميت أن ينادى باسمه واسم أبيه وأمه فيلقن الشهادتين والإقرار بإمامة الأئمة (عليهم السلام) وأنّ الموت حقّ والقبر حقّ... إلخ؛ لأنّ ضغطة القبر تنسيه اسمه واسم أبيه وأمه وتنسيه الشهادتين وجميع ما يلقن، مع أنّ جميع ذلك من الأمور البديهية في حياته.

فالعلوم والمعارف التي يكتسبها الإنسان لا تبقى معه إلى قيام يوم الساعة ما لم تكن مقرونة بالعمل، فاستقرار العلم مشروط بالاقتان بالعمل، وإنّ العلم بلا عمل لا قيمة له في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

قال تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾^(١) أي من جاء بالحسنة فله من الثواب عشر أمثالها بشرط أن لا يحرقها أو يذهبها وسط الطريق.

كما ورد التأكيد على ذلك في الروايات الشريفة.

* في ثواب الأعمال عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنّه قال لأصحابه: من قال (سبحان) الله غرس الله له بها شجرة في الجنة، ومن قال: الحمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة، ومن قال: لا إله إلا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة، فقال رجل من قريش: يا رسول الله؛ إنّ شجرنا في الجنة لكثير، قال: نعم، ولكن إياكم أن ترسلوا إليها نيراناً فتحرقوها...^(٢).

* وقال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ الله أخفى سخطه في معصيته فلا

(١) الأنعام: ١٦٠.

(٢) عوائد الأيام للمحقق النراقي: ص ١٥٢.

تستصغرن شيئاً من معصيته، فربما وافق سخطه وأنت لا تعلم^(١).
 فربما أهنت ولياً من أولياء الله تعالى وأنت لا تعلم من هو فتحبط جميع
 أعمالك الحسنة ولا تجد منها شيئاً يوم القيامة.
 من هنا يعلم أنّ قوله [بل تاجر العلم مضمون الريح] ليس على إطلاقه،
 بل بشرطه وشروطه، على حدّ قول إمامنا علي بن موسى الرضا (عليه السلام) في
 حديث السلسلة الذهبية: لا إله إلا الله حصني، فمن دخل حصني أمن من
 عذابي. ثم قال عليه السلام: بشرطها وشروطها، وأنا من شروطها^(٢).
 فطالب العلم كتاجر المال قد يخسر علمه وقد يريح فيه، فإن أراد أن يكون
 علمه مضمون الريح فليعمل بما علم. فمن يعمل بما علم، علمه الله ما لم يعلم.
 [وعلم المنطق يبحث عن كيفية تأليف المعلومات المخزونة عنده،
 ليتوصل بها إلى الريح بتحصيل المجهولات وإضافتها] أي المجهولات التي
 علم بها [إلى ما عنده من معلومات].
 [فيبحث] علم المنطق [تارة عن المعلوم التصوّري ويسمّى «المعرّف»،
 للتوصل به إلى العلم بالمجهول التصوّري] فعلم المنطق يكشف عن
 التصوّرات النظرية، لا البديهية، لأنّ التصوّرات البديهية مستغنية عن المعرّف.
 [ويبحث أخرى عن المعلوم التصديقي ويسمّى «الحجّة» ليتوصل به إلى
 العلم بالمجهول التصديقي].
 والبحث عن الحجّة بنحوين: تارة من ناحية هيئة تأليفها، وأخرى من

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٧٠، ص ٣٤٩.

(٢) التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه
 القمي، صحّحه وعلّق عليه: المحقق البارع السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر
 الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٧هـ: كتاب التوحيد، باب ثواب الموحّدين والعارفين،
 الحديث (٢٣)، ص ٢٧.

ناحية مادة قضايها]. كلامه هنا مخالف لما ذكره سابقاً^(١) حيث قال: «فعلّمك على أي هيئة وترتيب فكري تنتقل من الصورة الحاضرة في ذهنك إلى الأمور الغائبة ...» ولم نقبل ذلك كما تقدّم وقلنا: إنّ علم المنطق كما يتبنّى ترتيب الهيئة، كذلك يتبنّى ترتيب المادة ويعلمنا أيّاً من القضايا صحيح وأيّاً منها فاسد.

[وهو بحث الصناعات الخمس، ولكلّ من البحث عن المعرّف والحجّة مقدّمات] نحتاج إليها قبل الدخول في مباحث المعرّف والحجّة.

[فأبحاث المنطق نضعها في ستة أبواب:

الباب الأوّل: في مباحث الألفاظ.

الباب الثاني: في مباحث الكلّي. الجزء الأوّل.

الباب الثالث: في المعرّف وتلحق به القسمة.

الباب الرابع: في القضايا وأحكامها.

الباب الخامس: في الحجّة وهيئة تأليفها. الجزء الثاني.

الباب السادس: في الصناعات الخمس. الجزء الثالث].

(١) في ص: ٢٥ حسب هذا الكتاب.

الباب الأول

مباحث الألفاظ

- الحاجة إلى مباحث الألفاظ
- الدلالة؛ تعريفها، أقسامها
- تقسيمات الألفاظ
- المفرد والمركب

الحاجة إلى مباحث الألفاظ

لا شكَّ أنَّ المنطق لا يتعلَّق غرضه الأصلي إلا بنفس المعاني، ولكنَّه لا يستغني عن البحث عن أحوال الألفاظ توصلاً إلى المعاني؛ لأنَّه من الواضح أنَّ التفاهم مع الناس ونقل الأفكار بينهم لا يكون غالباً إلا بتوسُّط لغة من اللغات . والألفاظ قد يقع فيها التغيير والخلط فلا يتم التفاهم بها، فاحتاج المنطقي إلى أن يبحث عن أحوال اللفظ من جهة عامَّة ومن غير اختصاص بلغة من اللغات، إتماماً للتفاهم، ليزن كلامه وكلام غيره بمقياس صحيح .

وقلنا «من جهة عامَّة» لأنَّ المنطق لا يختصُّ بأهل لغة خاصَّة، وإن كان قد يحتاج إلى البحث عمَّا يختصُّ باللغة التي يستعملها المنطقي في ما قلَّ، كالبحث عن دلالة لام التعريف - في لغة العرب - على الاستغراق، وعن كان وأخواتها في أنها من الأدوات والحروف، وعن أدوات العموم والسلب ... وما إلى ذلك. ولكنَّه قد يستغني عن إدخالها في المنطق اعتماداً على علوم اللغة .

هذه حاجته من أجل التفاهم مع غيره. وللمنطقي حاجة أخرى^(١) إلى مباحث الألفاظ من أجل نفسه هي أعظم وأشدَّ من حاجته الأولى بل لعلَّها هي السبب الحقيقي لإدخال هذه الأبحاث في المنطق.

(١) هذا البحث إلى آخره ليس من منهاج دراستنا. ولكنَّا وضعناه للطلاب الذين يرغبون في التوسُّع؛ حرصاً على فائدتهم، وهو بحث له قيمته العلمية، لاسيَّما في مباحث أصول الفقه. (منه قدس سره).

ونستعين على توضيح مقصودنا بذكر تمهيد نافع ثم نذكر وجه حاجة الإنسان في نفسه إلى معرفة مباحث الألفاظ نتيجة للتمهيد، فنقول: «التمهيد» إنّ للأشياء أربعة وجودات: وجودان حقيقيان، ووجودان اعتباريان جعليان.

الأول: «الوجود الخارجي»، كوجودك ووجود الأشياء التي حولك ونحوها من أفراد الإنسان والحيوان والشجر والحجر والشمس والقمر والنجوم، إلى غير ذلك من الوجودات الخارجية التي لا حصر لها. الثاني: «الوجود الذهني»، وهو علمنا بالأشياء الخارجية وغيرها من المفاهيم. وقد قلنا سابقاً: إنّ للإنسان قوة تنطبع فيها صور الأشياء، وهذه القوة تسمى الذهن، والانطباع فيها يسمى الوجود الذهني الذي هو «العلم».

وهذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيان، لماذا؟ لأنّهما ليسا بوضع واضح ولا باعتبار معتبر.

الثالث: «الوجود اللفظي»، بيانه: إنّ الإنسان لما كان اجتماعياً بالطبع ومضطراً للتعامل والتفاهم مع باقي أفراد نوعه فإنّه محتاج إلى نقل أفكاره إلى الغير وفهم أفكار الغير. والطريقة الأولى للتفهم هي أن يحضر الأشياء الخارجية بنفسها، ليحسّ بها الغير بإحدى الحواسّ فيدركها، ولكن هذه الطريقة من التفهم تكلفه كثيراً من العناء، على أنّها لا تقي بتفهم أكثر الأشياء والمعاني، إما لأنها ليست من الموجودات الخارجية، أو لأنها لا يمكن إحضارها.

فألهم الله تعالى الإنسان طريقة سهلة سريعة في التفهم، بأن منحه قوّة على الكلام والنطق بتقاطيع الحروف ليؤلّف منها الألفاظ. وبمرور الزمن دعت الإنسان الحاجة - وهي أم الاختراع - إلى أن يضع لكل معنى

يعرفه ويحتاج إلى التفاهم عنه لفظاً خاصاً، ليحضر المعاني بالألفاظ بدلاً من إحضارها بنفسها.

ولأجل أن تثبت في ذهنك أيها الطالب هذه العبارة أكررها لك: «ليحضر المعنى بالألفاظ بدلاً من إحضارها بنفسها» فتأملها جيداً، واعرف أن هذا الإحضر إنما يتمكن الإنسان منه بسبب قوة ارتباط اللفظ بالمعنى وعلاقته به في الذهن. وهذا الارتباط القوي ينشأ من العلم بالموضع وكثرة الاستعمال. فإذا حصل هذا الارتباط القوي لدى الذهن يصبح اللفظ عنده كأنه المعنى، والمعنى كأنه اللفظ، أي يصبحان عنده كشيء واحد، فإذا أحضر المتكلم اللفظ فكأنما أحضر المعنى بنفسه للسامع، فلا يكون فرق لديه بين أن يحضر خارجاً نفس المعنى، وبين أن يحضر لفظه الموضوع له، فإن السامع في كلا الحالتين ينتقل ذهنه إلى المعنى. ولذا قد ينتقل السامع إلى المعنى ويغفل عن اللفظ وخواصه كأنه لم يسمعه مع أنه لم ينتقل إليه إلا بتوسط سماع اللفظ.

وزبدة المخض: إن هذا الارتباط يجعل اللفظ والمعنى كشيء واحد، فإذا وُجد اللفظ فكأنما وُجد المعنى. فلذا نقول: «وجود اللفظ وجود المعنى»، ولكنه وجود لفظي للمعنى، أي أن الوجود حقيقة هو اللفظ لا غير، وينسب وجوده إلى المعنى مجازاً بسبب هذا الارتباط الناشئ من الموضع، والشاهد على هذا الارتباط والاتحاد انتقال القبح والحسن من المعنى إلى اللفظ وبالعكس؛ فإن اسم المحبوب من أعذب الألفاظ عند المحب، وإن كان في نفسه لفظاً وحشياً ينفر منه السمع واللسان، واسم العدو من أسمع الألفاظ وإن كان في نفسه مستملحاً.

وكلما زاد هذا الارتباط زاد الانتقال، ولذا نرى اختلاف القبح في الألفاظ المعبر بها عن المعاني القبيحة، نحو التعابير عن عورة الإنسان،

فكثير الاستعمال أقبح من قليله، والكناية أقل قبحاً، بل قد لا يكون فيها قبح كما كتّى القرآن الكريم بالفروج.

وكذا رصانة التعبير وعذوبته تعطي جمالاً في المعنى لا نجده في التعبير الركيك الجافي، فيضفي جمال اللفظ على المعنى جمالاً وعذوبة. الرابع: «الوجود الكتبي»، شرحه: إنّ الألفاظ وحدها لا تكفي للقيام بحاجات الإنسان كلّها؛ لأنّها تختصّ بالمشافهين، وأما الغائبون والذين سيوجدون فلا بدّ لهم من وسيلة أخرى لتفهمهم، فالتجأ الإنسان أن يصنع النقوش الخطيّة لإحضار ألفاظه الدالّة على المعاني، بدلاً من النطق بها، فكان الخطّ وجوداً للفظ. وقد سبق أن قلنا: «إنّ اللفظ وجود المعنى»، فلذا نقول: «إنّ وجود الخطّ وجود للفظ، ووجود للمعنى تبعاً»، ولكنه وجود كتبي للفظ والمعنى، أي أنّ الموجود حقيقة هو الكتابة لا غير، وينسب الوجود إلى اللفظ والمعنى مجازاً بسبب الوضع، كما ينسب وجود اللفظ إلى المعنى مجازاً بسبب الوضع.

إذن الكتابة تحضر الألفاظ، والألفاظ تحضر المعاني في الذهن، والمعاني الذهنية تدلّ على الموجودات الخارجية.

فاتّضح أنّ الوجود اللفظي والكتبي وجودان مجازيان اعتباريان للمعنى بسبب الوضع والاستعمال.

لقد سمعت هذا البيان المطوّل وغرضنا أن نفهم منه الوجود اللفظي، وقد فهمنا أنّ اللفظ والمعنى لأجل قوّة الارتباط بينهما كالشيء الواحد، فإذا أحضرت اللفظ بالنطق فكأنما أحضرت المعنى بنفسه.

ومن هنا نفهم كيف يؤثّر هذا الارتباط على تفكير الإنسان بينه وبين نفسه، ألا ترى نفسك عندما تحضر أيّ معنى كان في ذهنك لا بدّ أن تحضر معه لفظه أيضاً، بل أكثر من ذلك تكون انتقالاتك الذهنية من

معنى إلى معنى بتوسط إحصارك لألفاظها في الذهن. فإننا نجد أنه لا ينفك غالباً تفكيرنا في أي أمر كان عن تخیل الألفاظ وتصورها، كأنما نتحدث إلى نفوسنا ونناجيها بالألفاظ التي نتخیلها، فنرتب الألفاظ في أذهاننا، وعلى طبقها نرتب المعاني وتفصيلاتها، كما لو كنا نتكلم مع غيرنا.

قال الحكيم العظيم الشيخ الطوسي في «شرح الإشارات»: «الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية، وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة - يشير إلى علاقة اللفظ بالمعنى - في الأذهان».

فإذا أخطأ المفكر في الألفاظ الذهنية، أو تغيرت عليه أحوالها يؤثر ذلك على أفكاره وانتقالاته الذهنية للسبب المتقدم.

فمن الضروري لترتيب الأفكار الصحيحة لطالب العلوم أن يحسن معرفة أحوال الألفاظ من وجهة عامة، وكان لزاماً على المنطقي أن يبحث عنها؛ مقدمة لعلم المنطق واستعانة بها على تنظيم أفكاره الصحيحة.

الشرح

البحث عن الألفاظ وصحة تركيبها في جملة مفيدة، قوينة التركيب مع خلوها عن ضعف التأليف ومخالفة القياس لتكون بليغة فصيحة، إنما هو من وظيفة علماء النحو وعلماء البلاغة والبيان والبديع، وليس من وظيفة علماء المنطق، وإذا كان الأمر كذلك فما وجه الحاجة إلى مباحث الألفاظ في علم المنطق؟

ذكروا لذلك موردين:

الأول: عرفنا العلم بحضور صورة الشيء عند العقل أو بانطباع صورة الشيء عند العقل، وقلنا: ليس المراد من الصورة الشكل الهندسي بما له من أبعاد، بل المراد منها الصورة التي تحكي حقيقة الشيء سواء كان له شكل أو كان من المفاهيم التي يدركها الإنسان ولا مادة لها ولا شكل، كإدراك الخوف والحب والبغض والعداوة... فالصورة التي تحضر أو تنطبع عند العقل هي المفاهيم التي تحكي الأشياء أو المدركات الجزئية للنفس.

مثلاً: لو تصوّرت شيئاً خارجياً كالكتاب، انطبعت صورته لديك، ولو أدركت مفهوماً جزئياً كالخوف والحب والبغض... انطبعت صورته في ذهنك أيضاً مع أنّ هذه المفاهيم لا مادة لها ولا شكل، فإذا أردت أن تعبّر عن المفاهيم والمعاني التي حضرت عندك، وتنقلها إلى الآخرين، تحتاج إلى ألفاظ تدلّ عليها، وإنّ كان بإمكانك إحضار بعض المدركات الخارجية لتدلّ على مرادك لكن بعضها يصعب إحضاره إمّا لكونه غير قابل للإحضار، وإما لعدم كونه من الأمور الخارجية بأن كان من المفاهيم الجزئية.

فالحاجة إلى وضع الألفاظ إنما هي للدلالة على المفاهيم المعقولة القائمة معانيها في النفس.

والثاني: أن علم المنطق مورده المفاهيم والمعاني وليس مورده الألفاظ، لكن المفاهيم لا يمكن إلا أن تستدعى بالألفاظ، فتعلق غرض المنطقي بالألفاظ بحدود ذلك الاستدعاء، لما له أثر على المفهوم الذي يريده ويتبناه. فاتضح أن غرض المنطقي هو المعاني التي تحكي عنها الألفاظ، وهو يختلف عن غرض اللغوي حيث يكون غرضه اللفظ نفسه.

ولهذا قال المصنف (رحمه الله): [لا شك أن المنطقي لا يتعلق غرضه الأصلي إلا بنفس المعاني] والمفاهيم [ولكنه لا يستغني عن البحث عن أحوال الألفاظ توصلاً إلى المعاني؛ لأنه من الواضح أن التفاهم مع الناس ونقل الأفكار بينهم لا يكون غالباً إلا بتوسط لغة من اللغات] وذلك لأن التفاهم بين الناس ونقل أفكارهم بينهم إما يكون بإحضار الشيء الخارجي، وإما بالإشارة، وفي الأغلب لا يكون إلا بالألفاظ.

[والألفاظ قد يقع فيها التغيير والخلط فلا يتم التفاهم بها] فقد يستعمل شخص لفظاً ويريد به معنى معيناً حسب لغته، وقد يستعمله شخص آخر ويريد به معنى مغايراً للأول حسب لغته أيضاً، فيكون التفاهم بين الناس صعباً لاختلاف معاني الألفاظ بحسب اختلاف اللغات، فإننا نعلم - مثلاً - أن التفاهم بين عربي وعربي آخر سهل، لكنه لو أراد نقل أفكاره والتفاهم مع غير العربي صعب عليه ذلك إلا بتوسط مترجم.

وبالجملة: نبحت في علم المنطق عن ألفاظ موصلة إلى المعاني من جهة عامة باعتبار عموم المعاني المنطقية وليس من جهة خاصة، كالبحث عن خصوصية ألفاظ معاني اللغة العربية.

[فاحتاج المنطقي إلى أن يبحث عن أحوال اللفظ من جهة عامة ومن غير اختصاص بلغة من اللغات] لأن خصوصية كل لغة من اللغات مرتبطة بعلماء تلك اللغة، ولا علاقة لها بعلم المنطق [إتماماً للتفاهم، ليزن كلامه

وكلام غيره بمقياس صحيح.

وقلنا: «من جهة عامّة» لأنّ المنطق لا يختصّ بأهل لغة خاصّة، وإن كان قد يحتاج إلى البحث عما يختصّ باللغة التي يستعملها المنطقي في ما قلّ].
 بعبارة أخرى: لما كان غرض المنطقي لا يتعلّق بالألفاظ إلا لغاية التوصل بها إلى المفاهيم، وإنّ علم المنطق لا يختصّ بأهل لغة، وإنّ قوانينه عامّة تعصم مراعاتها الفكر البشري عن الخطأ على مستوى الهيئة والمادّة، سواء كان التعبير عن المفاهيم باللغة العربية أم بغيرها، لم يكن البحث عن الألفاظ من جهة خاصّة بلغة خاصّة لها قوانينها وقواعدها، بل يكون البحث عنها من جهة عامّة تشترك فيها جميع اللغات، كالبحث عن المشترك اللفظي والمعنوي، فإنّ المنطقي قد يحتاج إلى البحث فيه، وفي بعض قوانينه وقواعده المختصة به، إلّا أنّ ذلك ليس من جهة عامّة، أو من جهة احتياج علم المنطق، بل من جهة خاصّة تابعة للغة التي يستعملها الباحث [كالبحث عن دلالة لام التعريف في لغة العرب على الاستغراق، وعن كان وأخواتها في أنها من الأدوات والحروف، وعن أدوات العموم والسلب ... وما إلى ذلك.

ولكنّه قد يستغني عن إدخالها في المنطق اعتماداً على علوم اللغة [لأنّها من الجهات الخاصّة بتلك اللغة، وليست من الجهات المشتركة بين جميع اللغات والتي يكون التفاهم بها مع الغير، كالبحث عن المشترك والمرتل والمقول ونحوهما من الأمور المشتركة.

[هذه] أهمّ فائدة أو حاجة إلى مباحث الألفاظ في علم المنطق وهي كما قال: [حاجته من أجل التفاهم مع غيره].

وثمّة فائدة أهمّ منها وهي: إنّ المنطقي إنّما يحتاج إلى مباحث الألفاظ لا لأنّه يريد التفاهم مع الغير بل لأجل غاية أخرى أشار المصنّف إليها بقوله: [وللمنطقي حاجة أخرى إلى مباحث الألفاظ من أجل نفسه هي أعظم

وأشدّ من حاجته الأولى، بل لعلّها هي السبب الحقيقي لإدخال هذه الأبحاث في المنطق] وذكر (رحمه الله) مقدّمة طويلة لبيانها، فأفاد: أنّ لكلّ شيء أربعة أنحاء من الوجود: وجود خارجي، ووجود ذهني، ووجود لفظي، ووجود كتيبي، وكلّ واحد منها يقابل الآخر ويغيّره. وتوضيح ذلك بأمور:

الأوّل: إنّك إذا علمت بشيء خارجي فسوف تنطبع صورته في ذهنك، وصورته الذهنية هي عين صورته الخارجية وإنّما الاختلاف بينهما في النشأة والوجود. فالنار في الخارج تترتب عليها الآثار من حرارة وإضاءة وإحراق، وليس الأمر كذلك وهي نشأة الذهن، وإلا لترتب عليها آثار الوجود الخارجي، نعم هي حاكية عنه بوجه ما أيضاً، ولذا عرّفنا العلم بحضور صورة الشيء عند العقل.

فأنت تعلم بصورة الشيء وهي مطابقة للخارج لا بتمام الانطباق وإنّما بوجه ما، حيث لا تترتب عليه الآثار التي كانت تترتب عليه لمّا كان في نشأة الخارج.

الثاني: المراد بالصورة المفاهيم والمعاني والمعقولات، ما شئت فعبر - كما ذكرنا سابقاً - فإذا أردت أن تنقل ما في ذهنك من المفاهيم إلى الآخر لا يمكنك ذلك من دون اللفظ، فتحتاج إلى ألفاظ تحكي بها عنها.

وعلى هذا فاللفظ يستدعي المعاني التي تحكي عن الواقع الخارجي، وذلك لأنّ الإنسان مدنيّ بالطبع حسب المتعارف، أي أنّه يميل بطبعه إلى الاجتماع، وعلى رأي البعض أنّه يميل بطبعه إلى الانفراد إلا أنّ الضرورة دعت به إلى العيش ضمن مجتمعات، باعتبار عدم تمكّنه من سدّ جميع احتياجاته، فهو مفطور على الوحدة وليس مدنياً بالطبع.

وعلى أي حال، فإنّ الإنسان يحتاج إلى أفراد نوعه، ويضطر إلى التعامل معهم، فيحتاج إلى نقل أفكاره إليهم وفهم أفكارهم، فلا بدّ له من طريقة

للتفهيم والتفهيم، ولا يخلو إما أن يحضر لهم الأشياء الخارجية بنفسها لكي يحسّوا بها، وهذه طريقة صعبة وشاقة، إذ قد يستحيل عليه إحضار بعضها لعدم قدرته، أو لأنها لا وجود خارجي لها أصلاً، مثل المعاني والمفاهيم الجزئية.

الثالث: بما أن الله تبارك وتعالى أعطى الإنسان قوة النطق، فدعته الحاجة إلى أن يضع لفظاً بإزاء كل معنى من المعاني، فصار للمعنى الذي كان حاكياً عن الوجود الخارجي لفظ يدلّ عليه ويحكي عنه.

وعلى هذا يكون اللفظ حاكياً عن المعنى أولاً وبالذات، وعن الوجود الخارجي ثانياً وبالعرض.

الرابع: ولما كانت دائرة الألفاظ خاصّة بالمخاطبين الحاضرين ولا تشمل الغائبين والمعدومين أو الذين سيوجدون فيما بعد، فيأصل الأفكار ونقل المعارف إليهم لابد أن يكون بوسيلة أخرى تختلف عن الألفاظ والخطابات الشفاهية، فاخترع الإنسان النقوش الخطيّة وكتابة الحروف والكلمات، لنقل أفكاره إلى الآخرين.

في ضوء ما تقدّم، اتّضح أن الكلمات تحكي الألفاظ، والألفاظ تحكي المعاني، والمعاني تحكي الوجود الخارجي، وأنّ الأنحاء الأربعة للوجود ليست على شاكلة واحدة؛ حيث إن اثنين منها حقيقيان والآخران مجازيان، أما الحقيقيان فهما: الوجود الخارجي للشيء والوجود الذهني، وأما المجازيان فهما اللفظي والكتبي، والضابطة في ذلك هو وضع الواضع وعدمه، وحيث لا مدخلية لوضع الواضع في الأولين فهما حقيقيان، بينما الأخيران جاءا بوضع الواضع واصطلاحه فكانا مجازيين اعتباريين. أما عدم دخالة الوضع في الوجود الخارجي للشيء فواضح، وكذلك الأمر بالنسبة للوجود الذهني له، حيث إن الوجود الذهني للشجرة مثلاً واحد عند كل من يقف إزاءها، وأما مجازية واعتبارية الأخيرين فيدلّ عليها اختلاف اللغات حيث يعبر عن المعنى

الواحد بمفردات وألفاظ عديدة تختلف من لغة لأخرى.
 لكن يمكن القول بمجازية الأنحاء الثلاثة الأخيرة بملاك آخر غير
 الملاك المذكور آنفاً للمجازية وهو الوضع وعدمه، فيبقى الوجود الخارجي
 للشيء هو الحقيقي دون الثلاثة الأخر الباقية، والضابطة التي تفعل هذا الفعل
 هي الأصالة ومنشئة الأثر، حيث إن الوجود أصيل أي هو منشأ الأثر.
 قال الحكيم السبزواري (قدس سره):

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

فالآثار المترتبة على النار - مثلاً - من إحراق وإضاءة إنما هي مترتبة على
 وجود النار لا ماهيتها، فإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك، حيث ثبت في
 محلّه أصالة الوجود واعتبارية الماهية - وكان معنى الوجود الذهني للشيء هو
 وجود ماهيته بعينها في النفس من دون ترتب الآثار الخارجية للشيء عليها
 وهي على تلك الحال، قال الحكيم السبزواري (قدس سره):

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان^(٢)

هذه الصورة العلمية للنار مثلاً تلحظ بلحاظين:

١. حاكية عن النار الخارجية، فهي ممّا به ينظر، وهي بهذا اللحاظ يصطلح
 عليها بالوجود الذهني.

٢. نلاحظها من حيث هي مع قطع النظر عمّا وراءها، فهي ممّا فيها ينظر.
 النار باللحاظ الأوّل لا يترتب عليها أيّ من الآثار، فهي وجود لا يترتب
 عليه شيء من الآثار، والوجود الذي حاله هكذا ليس وجوداً حقيقياً. إذن

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، تأليف الحكيم المتأله السبزواري
 قدس سره، علّق عليه: آية الله حسن زاده آملّي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبّي: ج ٢ ص ٦٣.
 (٢) المصدر السابق: ١٢١، غرر في الوجود الذهني.

فالوجود الذهني وجود مجازي كما هو حال وجود النار اللفظي والكتبي.
بعد هذا نرجع إلى كلام المصنّف (رحمه الله) حيث قال: [ونستعين على توضيح مقصودنا بذكر تمهيد نافع ثم نذكر وجه حاجة الإنسان في نفسه إلى معرفة مباحث الألفاظ نتيجة للتمهيد، فنقول:
«التمهيد»: إنّ للأشياء أربعة وجودات: وجودان حقيقيان، ووجودان اعتباريان جعليان].

قلنا: ليس في البين إلا وجود واحد حقيقي، وما عداه وجودات مجازية، ومجازية الوجود الذهني اتّضحت من خلال ما عرضناه آنفاً.
وقال المحقّق الطوسي في انقسام الوجود إلى ما بالذات وإلى ما بالعرض:
«ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض ... وأما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي»^(١).

فالوجود الذهني وجود بالعرض ونسبة الوجود إليه نسبة الشيء إلى غير ما هو له، أعني نسبته إليه من المجاز العقلي، ونسبته إلى الوجود اللفظي والكتبي من المجاز اللفظي، وتفصيل ذلك موكول إلى محله.
ولعلّ المصنّف (رحمه الله) أخذ كلام العلامة الحلي (رحمه الله) عند تعرّضه لشرح عبارة الخواجه الطوسي (رحمه الله) حيث يقول: «لكنّ الوجودين الأوّلين حقيقيان، والباقيين مجازيان» لكنك عرفت أنّ المناطقة يعبرون عن الوجود الذهني بالوجود المجازي أو وجود ما بالعرض. وجعله كالوجود الحقيقي بمرتبة واحدة منشأً للآثار، من دون تمييز بينهما، مسامحة.
[الأوّل: «الوجود الخارجي»، كوجودك ووجود الأشياء التي حولك

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تأليف العلامة الحلي (قدس سره)، صحّحه وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٢ هـ: الفصل الأوّل، المسألة ٢٩، ص ١٠٨.

ونحوها من أفراد الإنسان والحيوان والشجر والحجر والشمس والقمر والنجوم، إلى غير ذلك من الوجودات الخارجية التي لا حصر لها.

الثاني: «الوجود الذهني»، وهو علمنا بالأشياء الخارجية وغيرها من المفاهيم [أي المعقولات الأوليّة أو الماهيّات، كما هيّة الإنسان والحيوان والنبات والسماء والأرض والحجر، والعلم بهذه المعقولات يختلف عن العلم بالمفاهيم، لأنّ المفاهيم تطلق ويراد بها المعقولات الثانية، كقولنا الإنسان نوع، فإنّ النوع لا وجود له في الخارج إلا بوجود أفرادها.

إذن ففي الذهن ماهيات لها وجود خارجي، ومفاهيم لا وجود لها في الخارج إلا بوجود أفرادها.

[وقد قلنا سابقاً: إنّ للإنسان قوّة تنطبع فيها صور الأشياء، وهذه القوّة تسمّى الذهن، والانطباع فيها يسمّى الوجود الذهني الذي هو العلم] بل الوجود الذهني في الاصطلاح ليس هو العلم، بل هو صور الأشياء الحاصلة عند العقل، وهي - كما تقدّم - ليست حقيقة الشيء الخارجي وإنما هي حاكية عنه، وبعبارة أخرى: الوجود الذهني ليس مطلق الوجود في الذهن بل الوجود في الذهن الحاكي عما وراءه على نحو العينية والانطباق.

[وهذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيان، لماذا، لأنّهما ليسا بوضع واضح ولا باعتبار معتبر] ينبغي أن يقال: إذا لم يكن الوجود الذهني منشأً للآثار لا يكون وجوداً حقيقياً، وإذا لم يكن بوضع واضح ولا باعتبار معتبر كان وجوداً حقيقياً، وبالتالي فإنّ الحقيقي بناءً على هذا مشترك لفظي يطلق على المعنيين المذكورين:

١. ما لا يكون منشأً للآثار.

٢. ما لا يكون بوضع الواضع. فالحقيقي المسلوب عن الوجود الذهني أولاً بمعنى، والحقيقي المسند إليه ثانياً بمعنى آخر.

[الثالث: «الوجود اللفظي» بيانه: إنّ الإنسان لما كان اجتماعياً بالطبع ومضطراً] إنّ كون الإنسان اجتماعياً بالطبع لا يجتمع مع كونه مضطراً للتعامل مع الآخرين، لأنّه إن كان طبعه يقتضي الاجتماع فهو غير مضطر، وإن كان مضطراً فهو خلاف مقتضى الاجتماع.

ولتقريب ذلك إلى الذهن نضرب مثلاً، فنقول: إذا رميت حجراً إلى الأعلى فسوف يسقط إلى الأسفل بفعل الجاذبية، فهو مضطراً إلى السقوط ولا يمكن أن يكون ذلك من مقتضى طبعه، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الإنسان إذا كان طبعه الاجتماع فلا يكون مضطراً [للتعامل والتفاهم مع باقي أفراد نوعه] نعم إن كان مضطراً [فإنّه محتاج إلى نقل أفكاره إلى الغير وفهم أفكار الغير].

[والطريقة الأولى للتفهم هي أن يحضر الأشياء الخارجية بنفسها] وهذه طريقة بدائية لعل الإنسان البدائي كان يستعملها للتفاهم مع أفراد مجتمعه [ليحسّ بها الغير بإحدى الحواسّ فيدركها، ولكنّ هذه الطريقة من التفهم تكلفه كثيراً من العناء] هذا أولاً.

وثانياً [على أنّها لا تفي بتفهم أكثر الأشياء والمعاني، إما لأنها ليست من الموجودات الخارجية، أو لأنها لا يمكن إحضارها.

فألهم الله تعالى الإنسان طريقة سهلة سريعة في التفهم، بأن منحه قوّة على الكلام والنطق بتقاطيع الحروف ليؤلّف منها الألفاظ]. ولعلّ هذه الطريقة من مختصّات الإنسان بأن مُنح قدرةً يستطيع بها أن يترجم المعاني إلى كلمات وألفاظ ليتفاهم مع الآخرين، وبهذه القدرة امتاز عن باقي الحيوانات، ولذا يقال: الإنسان حيوان ناطق، أي له قدرة على النطق، لا أنّ له قدرة على إدراك الكليات، كما فسّرت قدرته بذلك، على ما بيّناه في المرحلة الرابعة من إدراك العلوم، فراجع.

[وبمرور الزمن دعت الإنسان الحاجة - وهي أم الاختراع - إلى أن يضع لكل معنى يعرفه ويحتاج إلى التفاهم عنه لفظاً خاصاً] مما يعني أن البشرية كلما تقدّمت في معارفها وعلومها، تقدّمت في وضع الألفاظ للمعاني في عملية مستمرة قائمة على قدم وساق تسير مع الإنسان كلما تطوّر في معارفه [ليحضر المعاني بالألفاظ بدلاً من إحضارها بنفسها.

ولأجل أن تثبت في ذهنك أيّها الطالب هذه العبارة أكررها لك: «ليحضر المعنى بالألفاظ بدلاً من إحضارها بنفسها»، فتأملها جيداً. لا يخفى عليك أن المراد من المعاني هي المعاني الذهنية التي تُستدعى بالألفاظ؛ باعتبارها تحكي عن الواقع الخارجي، أو عن الموجودات الخارجية، فمثلاً عندما تتلفّظ بلفظ الماء لا يعني أنك أحضرت الماء الخارجي باللفظ، وإنما أحضرت معناه من حيث إنه منطبق بعض الانطباق على الواقع الخارجي. [واعرف أن هذا الإحضار إنما يتمكن الإنسان منه بسبب قوّة ارتباط اللفظ بالمعنى وعلاقته به في الذهن]. وهذه عبارة أخرى عن معنى الوضع في علم الأصول. أي إنّ إحضار المعاني إنما يكون بسبب علاقة وطيدة وربط أكيد بين اللفظ والمعنى، بحيث إن أحضر اللفظ انتقل الذهن إلى المعنى المجعول بإزائه.

هذا وقد ذكرنا نظريات عديدة لتفسير تلك العلاقة، منها: علاقة السببية، كالارتباط الذاتي بين النار والحرارة. وهذه النظرية باطلة لأنّ «علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى مجالها الذهن ... وعلاقة السببية بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء مجالها العالم الخارجي» وقد ناقشنا ذلك في علم الأصول فراجع^(١). ومنها: نظرية الاعتبار، أي أنّ وضع الألفاظ للمعاني باعتبار معتبر معيّن.

(١) دروس في علم الأصول، مصدر سابق، الحلقة الأولى: ص ١٨٢.

وهذه النظرية أيضاً ناقشها السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره) في الأصول حيث أفاد بأن الارتباط بين اللفظ والمعنى، أو «علاقة السببية التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنى توجد وفقاً لقانون عام من قوانين الذهن البشري»^(١).

ومنها: كثرة الاستعمال، أي: تنشأ العلاقة ما بين اللفظ والمعنى من كثرة استعماله فيه، بحث إذا صدر اللفظ من متكلم انتقل ذهن السامع إلى معناه، أو إذا تذكره انتقل إلى معناه، وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «إنّ هذا الإحضار إنما يتمكّن الإنسان منه بسبب قوّة ارتباط اللفظ بالمعنى وعلاقته به في الذهن. وهذا الارتباط القوي ينشأ من العلم بالوضع وكثرة الاستعمال» فإنّ بعض الألفاظ اقترنت بمعان معيّنة مراراً عديدة بصورة تلقائية عفوية فنشأت بينهما العلاقة اللغوية، وربما يكون من هذا القبيل كلمة (آه) إذ كانت تخرج من فم الإنسان البدائي باستخدام مقاطع الحروف حتى تعارف بين الناس أنّهم إذا سمعوا تلك المقاطع انتقلت أذهانهم إلى معنى التألّم.

[فإذا حصل هذا الارتباط القوي لدى الذهن يصبح اللفظ عنده كأنّه المعنى] وليس هو المعنى، لأنّ المعنى عبارة عن وجود ذهني مغاير للوجود اللفظي، [والمعنى كأنّه اللفظ، أي يصبحان عنده كشيء واحد، فإذا أحضر المتكلم اللفظ فكأنّما أحضر المعنى بنفسه للسامع، فلا يكون فرق لديه بين أن يحضر خارجاً نفس المعنى وبين أن يحضر لفظه الموضوع له، فإنّ السامع في كلا الحالتين ينتقل ذهنه إلى المعنى.

ولذا قد ينتقل السامع إلى المعنى ويغفل عن اللفظ وخواصّه كأنّه لم يسمعه] أي إنّ النظر إلى اللفظ آليّ وليس استقلالياً، وأنّه منصبّ على المعنى، كما في النظر إلى الوجود الخارجي، ولهذا إنك حين تعلم بالصور العلمية يصحّ أن تقول: أنا أعلم بالواقع الخارجي، لأنّ نظرك منصبّ عليه لا إلى

(١) المصدر السابق: ص ١٨٤.

صورته المنطبعة في ذهنك.

وعلى هذا فكما أنّ الصورة العلمية بالقياس إلى الخارج مرآة، كذلك اللفظ بالقياس إلى المعنى مرآة [مع أنّه لم ينتقل إليه إلا بتوسّط سماع اللفظ].

وزيدة المخض: إنّ هذا الارتباط يجعل اللفظ والمعنى كشيء واحد [لكنك عرفت أنّهما ليسا كمعنى واحد].

[فإذا وُجد اللفظ فكأنما وُجد المعنى. فلذا نقول: «وجود اللفظ وجود المعنى»، ولكنّه وجود لفظي للمعنى] وهو وجود مجازي وليس وجوداً حقيقياً.

[أي إنّ الموجود حقيقية هو اللفظ لا غير، وينسب وجوده إلى المعنى مجازاً؛ بسبب هذا الارتباط الناشئ من الوضع] أي من وضع الألفاظ لمعانيها وعلاقتها بها في الذهن، ولهذا نجد المعنى إن كان حسناً أو قبيحاً انتقل الحسن أو القبح إلى اللفظ مع أنّ الألفاظ يستحيل أن تتّصف بهما.

[والشاهد على هذا الارتباط والاتّحاد: انتقال القبح والحسن من المعنى إلى اللفظ وبالعكس] بأن يكون اللفظ منفراً للنفس ويكون معناه حسناً.

[فإنّ اسم المحبوب من أعذب الألفاظ عند المحبّ، وإن كان في نفسه لفظاً وحشياً ينفر منه السمع واللسان]. لعلّ مراده غير الحسن والقبح العقلي [واسم العدو من أسمع الألفاظ، وإن كان في نفسه مستملحاً].

وكلّما زاد هذا الارتباط زاد الانتقال [أي كلّما كان الاتّحاد بين اللفظ والمعنى أقوى كان الانتقال أقوى وأسرع، ولذا يكون متعلّم الفقه في أوّل أمره بطيئاً في الانتقال من الألفاظ إلى معانيها].

[ولذا نرى اختلاف القبح في الألفاظ المعبر بها عن المعاني القبيحة، نحو التعابير عن عورة الإنسان، فكثير الاستعمال أقبح من قليله، والكناية

أقلّ قبْحاً، بل قد لا يكون فيها قبْح كما كُنِيَ القرآن الكريم بالفروج] فإنّها تطلق على معنى خاصّ لكنّ القرآن الكريم كنى بها عن وضع خاصّ في الرجل والمرأة، بحيث ينتقل ذهن السامع إليه ولا ينتقل إلى معناه الموضوع له في اللغة.

[وكذا رصانة التعبير وعذوبته تعطي جمالاً في المعنى لا نجده في التعبير الركيك الجاف، فيضفي جمال اللفظ على المعنى جمالاً وعذوبة] للمعنى حسب مقتضيات الأحوال. فمثلاً ورد في القرآن الكريم ذكر يوم القيامة بألفاظ مختلفة، كالطامة والصّاحّة والقارعة ونحوها من الألفاظ التي لها معانٍ توحى بالأهوال والفزع والرعب مما يشكّل وازعاً ورادعاً لمن تسوّل له نفسه بالتقحّم في نواهي الله تعالى ومعصيته، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾^(١) وذلك ليشعر بالفرق بين ما يحتمله كلا اللفظين من معانٍ روعيت فيها مقتضيات الأحوال، حيث استخدمت في موارد التهديد والوعيد ألفاظ موحشة مخيفة - كما ذكرنا- وفي موارد الوعد والثواب استخدمت ألفاظ توحى بالسكن والاطمئنان والخلود، وهذه واحدة من وجوه إعجاز القرآن الكريم .

[الرابع: «الوجود الکتبی»، شرحه: إنّ الألفاظ وحدها لا تكفي للمقيام بحاجات الإنسان كلّها].

تقدّم شرح هذا القسم (ص ١٣٠) ويبقى في المقام بيان النتيجة التي يريد المصنّف أن يتوصّل إليها من خلال هذه المقدّمة الطويلة وهي: إنّ الإنسان بعد ما وضع الألفاظ للمعاني وتحقّق لديه الارتباط بينهما على نحو يستحيل معه التفكيك، حتى كأنّه إذا أحضر اللفظ أحضر معناه الموضوع له، وبمجرّد أن يرى الشيء يتبادر إلى ذهنه وجوده الخارجي، كما في وضع لفظة «ماء»

(١) العنكبوت: ٦٤.

لهذا السائل الشفاف الذي فيه قوام كل شيء حي، فإن مجرد رؤيته تكفي لتبادر صورة لفظه إلى الذهن، وذلك للعلاقة القوية بين الوجود الذهني والوجود اللفظي، ويستتبع ذلك علاقة أخرى وهي العلاقة بين الوجود اللفظي والوجود الخارجي، فإنك إذا رأيت موجوداً خارجياً أو أحسست به تنتقل إلى وجوده الذهني ثم إلى وجوده اللفظي، فالارتباط بين طرفين وليس بين طرف واحد، وكما يدل اللفظ على المعنى، ويدل المعنى على الموجود خارجاً، كذلك يدل الخارج على اللفظ، والعلاقة بينها كالعلاقة بين النار والحرارة والدخان علاقة ذاتية.

فالإنسان قد يفكر في المعاني المعقولة ويتمكن من إحضارها بواسطة الألفاظ مع غض النظر عن وجود مخاطب أو سامع، فتجري ألفاظها على شفثيه بمجرد تفكيره في الأمور المعقولة، وما ذاك إلا لوجود علاقة لا تنفك بين الألفاظ والمعاني، لأن إحضار المعاني بدون الألفاظ عملية شاقة ومعقدة، والألفاظ إن لم تكن دقيقة لم تكن عملية التفكير دقيقة. قال الشريف الجرجاني: «فالمنطقي إذا أراد أن يعلم غيره مجهولاً تصورياً أو تصديقاً بالقول الشارح أو الحجة، فلا بد له هناك من الألفاظ ليتمكن ذلك، وأما إذا أراد أن يحصل هو لنفسه أحد المجهولين بأحد الطريقتين فليس الألفاظ هناك أمراً ضرورياً، إذ يمكنه تعقل المعاني مجردة عن الألفاظ لكنه عسير جداً؛ وذلك لأن النفس قد تعودت ملاحظة المعاني من الألفاظ، بحيث إذا أرادت أن تعقل المعاني وتلاحظها تتخيل الألفاظ وتنتقل منها إلى المعاني، ولو أرادت تعقل المعاني صرفاً صعب عليها ذلك صعوبة تامة، كما يشهد به الرجوع إلى الوجدان...»^(١).

وعلى هذا، فلا بد من البحث عن الألفاظ كمقدمة لعلم المنطق، باعتبار أن

(١) تحرير القواعد المنطقية، مصدر سابق: ص ٨٢-٨٣.

عملية التفكير وإحضار المعاني على نحو غالب لا تكون إلا بالألفاظ لوجود العلاقة والارتباط القوي بينهما، ولا بدّ من التدقيق في الألفاظ كي لا يقع الخطأ في الفكر، وذلك لأنّ لها حالات، يؤدّي عدم العلم بها إلى عدم الدقّة في استعمالها في ما وضعت له، وهي وضعت للمعاني، وهذا يؤدّي إلى عدم الدقّة في استعمال المعاني، الموجب إلى الخطأ والانحراف عن جادة التفكير السليم.

النتيجة التي نأخذها من هذه الفائدة هي: إنّ حاجة المنطقي إلى مباحث الألفاظ إنّما هي لتصحيح عملية الفكر، وإنّ الخطأ في اللفظ يؤدّي إلى الخطأ في الفكر؛ للعلاقة والاتّحاد بين اللفظ والمعنى، وإنّ الألفاظ وحدها لا تلبي جميع حاجات الإنسان، لأنّ الحاجة إليها لا تختصّ بصورة التخاطب مع المشافهين والحاضرين بل قد يفكر الإنسان بينه وبين نفسه بفعل أمر يرجّحه عقله، ويخالفه هواه مما هو من المفاهيم والمعاني الذهنية، أو أراد أن ينتقل بفكره من معنى إلى آخر ذهني، فيحتاج إحضار كلّ معنى إلى توسّط لفظه الخاصّ به والدالّ عليه، وربما أراد نقل أفكاره إلى من لم يكن حاضراً في مجلس التخاطب، أو إلى من كان معدوماً وسيوجد في المستقبل، فيحتاج إلى اتخاذ طريقة يوصل بها أفكاره إليهم.

فاتّضح على هذا: أنّ الألفاظ وحدها لا تكفي للقيام بحاجات الإنسان كلّها، [لأنّها تختصّ بالمشافهين، أمّا الغائبون والذين سيوجدون فلا بدّ لهم من وسيلة أخرى لتفهمهم] لعدم كفايتها وحدها، وإلّا لما وصل إلينا قرآن ولا رواية واحدة عن المعصومين (عليهم السلام) أو كلمة واحدة عن العلماء الأعلام وكبار المحقّقين، إذ على فرض الاكتفاء بالوجود اللفظي لا تصل النوبة إلى الوجود الكتبي، فلا تصل العلوم والمعارف إلينا.

[فالتجأ الإنسان أن يصنع النقوش الخطيّة لإحضار ألفاظه الدالّة على

المعاني] الدالة على الموجودات الخارجية وغيرها [بدلاً من النطق بها] أي بالألفاظ.

[فكان الخطّ وجوداً مجازياً وليس وجوداً حقيقياً [للفظ] كما كان اللفظ وجوداً مجازياً للمعنى، وكان المعنى وجوداً عرضياً للوجود الخارجي [وقد سبق أن قلنا: إنّ اللفظ وجود المعنى، فلذا نقول: «إنّ وجود الخطّ وجود للفظ، ووجود للمعنى تبعاً»] قيد للمعنى وليس قيده للفظ، لأنّ وجود الخطّ وجود للفظ [ولكنّه وجود كتبي للفظ والمعنى، أي أنّ الموجود حقيقة هو الكتابة لا غير، وينسب الوجود إلى اللفظ والمعنى مجازاً بسبب الوضع، كما ينسب وجود اللفظ إلى المعنى مجازاً بسبب الوضع.

إذن الكتابة تحضر الألفاظ، والألفاظ تحضر المعاني في ذهن، والمعاني الذهنية تدلّ على الموجودات الخارجية] فإذا تصوّرت المعاني الذهنية حضرت في ذهنك صورها الخارجية بحسب الدقّة العقلية والفلسفية. [فاتّضح أنّ الوجود اللفظي والكتبي «وجودان مجازيان اعتباريان للمعنى» بسبب الوضع والاستعمال.

النتيجة: لقد سمعت هذا البيان المطوّل وغرضنا أن نفهم منه الوجود اللفظي]. الجدير بالذكر أنّ بعض فلاسفة الغرب ذهبوا إلى أنّ الإنسان لا يفكر بالمعاني، وإنما يفكر بالألفاظ باعتبار أنّ كلّ لفظة تحمل معها ميراثاً من القضايا الاجتماعية والثقافية، فتؤثر في عملية التفكير.

وأما حكمائنا فذكروا بالصراحة: أنّ أحوال اللفظ تؤثر في أحوال المعاني [وقد فهمنا أنّ اللفظ والمعنى لأجل قوّة الارتباط بينهما كالشيء الواحد، فإذا أحضرت اللفظ بالنطق فكأنما أحضرت المعنى بنفسه] وهذا معناه أنّ الإنسان لا يفكر بالمعاني، بل يفكر بالألفاظ فقط لسهولة عملية التفكير. [ومن هنا نفهم كيف يؤثّر هذا الارتباط على تفكير الإنسان بينه وبين

نفسه، ألا ترى نفسك عندما تحضر أي معنى كان في ذهنك لابد أن تحضر معه لفظه أيضاً، بل أكثر من ذلك تكون انتقالاتك الذهنية [أي الانتقالات المعنوية] من معنى إلى معنى بتوسط إحضارك لألفاظها في الذهن. فإننا نجد أنه لا ينفك غالباً تفكيرنا في أي أمر كان عن تخيل الألفاظ وتصورها، كأنما نتحدث إلى نفوسنا ونناجيها بالألفاظ التي نتخيلها [التقييد بقيد «غالباً» إشارة إلى أن الإنسان قد لا يفكر بتوسط الألفاظ، وإنما يفكر بتوسط المعاني فقط وذلك في صورة جهله بالألفاظ وعدم معرفته بها].

[فترتب الألفاظ في أذهاننا، وعلى طبقها نرتب المعاني وتفصيلاتها] بحيث إن أخطأنا في الألفاظ، أخطأنا في المعاني [كما لو كنا نتكلم مع غيرنا].

قال الحكيم الطوسي في شرح الإشارات: «الانتقالات الذهنية» أي المعنوية والمفاهيم المتصورة المنطبعة في العقل [قد تكون بألفاظ ذهنية، وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة - يشير إلى علاقة اللفظ بالمعنى - في الأذهان»^(١). فإذا أخطأ المفكر في الألفاظ الذهنية أو تغيرت عليه أحوالها، يؤثر ذلك على أفكاره وانتقالاته الذهنية للسبب المتقدم] وهو رسوخ علاقة اللفظ بالمعنى.

[فمن الضروري لترتيب الأفكار الصحيحة لطالب العلوم]. سبق أن ذكرنا في موضوع علم المنطق: أن محور علم المنطق الذي تدور مسأله عليه هو بحث المعرف والحجة، وبما أنهما لفظان ولكل منهما معنى يخصه، فعلى طالب العلوم التدقيق بالألفاظ كي يتقن مبحث المعرف ويعرف طرق الاستدلال الصحيح [أن يحسن معرفة أحوال الألفاظ من وجهة عامة] على

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٢.

النحو الذي يبينه سابقاً [وكان لزاماً على المنطقي أن يبحث عنها] أي عن أحوال الألفاظ [مقدمة لعلم المنطق واستعانة بها على تنظيم أفكاره الصحيحة].

كلام الشيخ الرئيس

للشيخ الرئيس (رحمه الله) كلام يشير فيه إلى أهمية بحث الألفاظ كمقدمة لعلم المنطق، قال: «ولأنّ بين اللفظ والمعنى علاقة ما ربّما أثّرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى، فلذلك يلزم المنطقي أيضاً أن يراعي جانب اللفظ المطلق غير مقيدة بلغة قوم دون قوم»^(١).

وقال المحقّق الطوسي في شرحه: «أقول: للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان، ووجود في العبارة، ووجود في الكتابة - هذه وجودات أربعة - والكتابة تدلّ على العبارة، والعبارة تدلّ على المعنى الذهني، دالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الأوضاع، والذهني يدلّ على الخارج دلالة طبيعية لا تختلف أصلاً ...

... الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية، وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الأذهان. . . فلهذا السبب ربما أدّت الأحوال الخاصّة بالألفاظ إلى توهم أمثالها في المعاني - أي إذا كانت الأحوال خاصّة في اللفظ فتؤثّر في توهم المعنى - وتتغيّر المعاني بتغيّرها»^(٢).

والتوهم الحاصل للمعاني بسبب أحوال اللفظ يمكن تصوّره في الألفاظ المشتركة، حيث يؤدّي اشتراكها إلى توهم المعنى المراد منها.

(٢١) المصدر السابق: ص ٢١-٢٢.

الدلالة

تعريف الدلالة:

إذا سمعت طريقة بابك ينتقل ذهنك - لا شك - إلى أن على الباب شخصاً يدعوك، وليس ذلك إلا لأن هذه الطريقة كشفت عن وجود شخص يدعوك . وإن شئت قلت: إنها «دلت» على وجوده. إذن، طريقة الباب «دال»، ووجود الشخص الداعي «مدلول»، وهذه الصفة التي حصلت للطريقة «دلالة».

وهكذا، كل شيء إذا علمت بوجوده، فينتقل ذهنك منه إلى وجود شيء آخر، نسميه «دالاً»، والشئ الآخر نسميه «مدلولاً»، وهذه الصفة التي حصلت له «دلالة».

فيُتضح من ذلك أن الدلالة هي: «كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شيء آخر».

أقسام الدلالة

لا شك أن انتقال الذهن من شيء إلى شيء لا يكون بلا سبب، وليس السبب إلا رسوخ العلاقة بين الشيئين في الذهن. وهذه العلاقة الذهنية أيضاً لها سبب، وسببها العلم بالملزمة بين الشيئين خارج الذهن. ولا اختلاف هذه الملزمة من كونها ذاتية أو طبيعية أو بوضع واضح وجعل جاعل، قسّموا الدلالة إلى أقسام ثلاثة: عقلية، وطبيعية، ووضعية.

١. «الدلالة العقلية»، وهي: فيما إذا كان بين الدال والمدلول ملازمة ذاتية في وجودهما الخارجي، كالأثر والمؤثر. فإذا علم الإنسان مثلاً أن ضوء الصباح أثر لطلوع قرص الشمس، ورأى الضوء على الجدار، ينتقل ذهنه إلى

طلوع الشمس قطعاً، فيكون ضوء الصبح دالاً على الشمس دلالة عقلية، ومثله إذا سمعنا صوت متكلم من وراء جدار فعلمنا بوجود متكلم ما .

٢ . «الدلالة الطبيعية»، وهي: فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين ملازمة طبيعية، أعني التي يقتضيها طبع الإنسان، وقد يتخلف ويختلف باختلاف طباع الناس، لا كالأثر بالنسبة إلى المؤثر الذي لا يتخلف ولا يختلف.

وأمثلة ذلك كثيرة، فمنها اقتضاء طبع بعض الناس أن يقول: «آخ» عند الحسّ بالألم، و«آه» عند التوجّع، و«أف» عند التأسّف والتضجّر، ومنها اقتضاء طبع البعض أن يفرق أصابعه أو يتمطّى عند الضجر والسأم، أو يعبث بما يحمل من أشياء أو بلحيته أو بأنفه، أو يضع إصبعه بين أعلى أذنه وحاجبه عند التفكير، أو يتشاءب عند النعاس

فإذا علم الإنسان بهذه الملازمات، فإنّه ينتقل ذهنه من أحد المتلازمين إلى الآخر، فعندما يسمع بكلمة «آخ» ينتقل ذهنه إلى أنّ متكلمها يحسّ بالألم، وإذا رأى شخصاً يعبث بمسبحته يعلم بأنّه في حالة تفكير ... وهكذا.

٣ . «الدلالة الوضعية»، وهي: فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين تنشأ من التّواضع والاصطلاح على أن وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الثاني، كالخطوط التي اصطلح أن تكون دليلاً على الألفاظ، وكإشارات الأخرس وإشارات البرق واللاسلكي والرموز الحسابية والهندسية ورموز سائر العلوم الأخرى، والألفاظ التي جعلت دليلاً على مقاصد النفس.

فإذا علم الإنسان بهذه الملازمة، وعلم بوجود الدالّ، ينتقل ذهنه إلى الشيء المدلول.

الشرح

بناء على ما تقدّم من أنّ المفكّر إذا أخطأ في الألفاظ الذهنية أو تغيّرت عليه أحوالها يؤثر ذلك على أفكاره، عليه أن يحسن معرفة أحوال اللفظ من جهة عامّة لترتيب أفكاره الصحيحة، ولا مجال لأن يقول قائل: إنّ كانت مباحث الألفاظ بالأهمية التي ذكرتم فلماذا قدّم بحث الدلالة عليها؟ فإنّ الغرض من تقديم بحث الدلالة إنّما هو لتشخيص أقسامها وبيان أيّ قسم منها داخل في مباحث الألفاظ.

ولهذا نقول: إنّ الدلالة إمّا عقلية، وإمّا طبيعية، وإمّا وضعيّة، ثم الوضعيّة تنقسم إلى الدلالة اللفظية والدلالة غير اللفظية، ومحلّ البحث هو الدلالة الوضعية اللفظية المطابقة فقط، وأما الدالتان التضمينية والالتزامية فخارجتان عن محلّ البحث؛ لعدم استعمالهما في الحدود والرسوم.

توضيح معنى الدلالة

المراد من الدلالة بمعنى عام: أن يسبّب العلم بوجود شيء العلم بوجود شيء آخر. والأمّر الأوّل يسمّى دالّاً، والثاني مدلولاً، والصفة التي توجد في الدالّ تسمّى دلالة، من قبيل قولنا: زيد عالم، فإنّه عبارة عن ثلاثة أمور:

١. ذات زيد؛ ٢. العالم. أي الذات المتّصفة بالعلم؛ ٣. النسبة بينهما.

وفي المقام كذلك، ثمة دالّ ومدلول وصفة أو حالة للدالّ تسمّى دلالة، ولا يقال للدالّ أنّه دلالة، لأنّ الدلالة صفة أو حالة تكون للدالّ وليست هي عينه.

ثم لا بدّ من وجود علاقة بين الدالّ والمدلول، وإلا فلا ينتقل الذهن إلى المدلول، فإنّك لو سمعت كلمة (إنسان) وكنت لا تعلم العلاقة بينه وبين معناه وهو الحيوان الناطق، فلا يتبادر إلى ذهنك ذلك المعنى، فلا بدّ من العلم بالعلاقة بينهما في الذهن. ومما لا شكّ فيه أنّ لهذه العلاقة الذهنية سبباً بحيث

يكون العلم بأحدهما مؤدياً إلى العلم بوجود الآخر.
وتلك العلاقة تارة تكون واقعية تكوينية، وأخرى تكون بحسب طبع
الإنسان، وثالثة تكون بوضع واضح، ولأجل هذا قسّمت إلى ثلاثة أقسام: عقلية
وطبعية ووضعية، أي بحسب مبدئها ومنشئها.

تعريف الدلالة

[إذا سمعت طريقة بابك ينتقل ذهنك - لا شك - إلى أنّ على الباب
شخصاً يدعوك]. لما كانت الدلالة بين طريقة الباب وبين وجود الشخص
عقلية نفى الشك في وقوعها وتحققها.
[وليس ذلك إلا لأنّ هذه الطريقة كشفت] ودلّت [عن وجود شخص
يدعوك] وهو المدلول [وإن شئت قلت: إنّها دلّت على وجوده].
إذن: طريقة الباب «دالّ»، ووجود الشخص الداعي «مدلول»، وهذه
الصفة التي حصلت للطريقة «دلالة».

من الواضح أنّ طريقة الباب ليست لفظاً كي تدلّ على وجود الشخص،
ومع هذا فإنّ واقع الدالّ والمدلول والدلالة موجود، ومنه يتبين أنّ الدلالة قد
لا تكون باللفظ أو المعنى فقط، بل هي أعمّ منهما وإنّ كانا من أبرز
مصاديقها، وذلك لاعتماد الإنسان على الألفاظ والكلمات غالباً، والكلمات
تدلّ على المعاني الذهنية، ولا يعني هذا عدم وجود مصاديق أخرى غير دلالة
الكلمات على معانيها، فإنّ الإنسان إذا علم بأنّه لم يكن موجوداً بهذا الشكل
المتقن من الصنع، دلّ ذلك لديه على وجود الصانع تبارك وتعالى.
فوجود الأشياء كلمات تكوينية دالة على الصانع، قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ
الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾^(١) أي أنّ جميع

(١) الكهف: ١٠٩.

الموجودات هي كلمات الله ومخلوقاته وفعله بكلمة «كن» وليست بكلام مؤلف من ألفاظ وحروف، لأنّه تعالى متكلم لا بآلة أو جارحة، وأنّ كلماته غير متناهية ولا يمكن إحصائها، ولو كان البحر بل وأمثاله مداداً لنفد قبل أن تنفذ كلماته تعالى.

[وهكذا، كلّ شيء إذا علمت بوجوده، فينتقل ذهنك منه إلى وجود شيء آخر، نسّميه دالاً]. وهذه قاعدة عامّة ليست مرتبطة بعالم الألفاظ والمعاني [والشيء الآخر نسّميه مدلولاً، وهذه الصفة التي حصلت له دلالة. فيتّضح من ذلك أنّ الدلالة هي: «كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شيء آخر»].

فوجود الشيء آية وعلامة على وجود شيء آخر، كما في قول الشاعر:

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ

أي: في كلّ شيء علامة ودالّ على وحدانيته تعالى وعلى عظمته وقدرته وإتقان صنعه ودقّة تدبيره وحكمته.

ولقد استخدم القرآن الكريم لفظ «آية» ولم يستعمل لفظ المعلول لنكتة لطيفة، وهي: أنّ التأمل في آيات الله دليل فطري على إثبات وجوده تعالى، وأنّ الاستدلال بالممكنات والمعلولات دليل نظري.

وإلى هذا يومي كلام أمير المؤمنين: «ما لله آية أكبر منّي» أي إذا أردتم الوصول إلى معرفة الله تعالى فأنا أكبر الآيات الدالّة عليه وعلى علمه وقدرته وحكمته، وذلك لأنّه (عليه السلام) نفس رسول الله (صلى الله عليه وآله) بنص القرآن الكريم.

أقسام الدلالة

[لا شكّ أنّ انتقال الذهن من شيء إلى شيء آخر [لا يكون بلا سبب، وليس السبب إلّا رسوخ العلاقة بين الشيئين في الذهن. وهذه العلاقة

الذهنية أيضاً لها سبب وسببها العلم بالملازمة بين الشيئين خارج الذهن.
ولا اختلاف هذه الملازمة من كونها ذاتية أو طبيعية أو بوضع واضح
وجعل جاعل، قسّموا الدلالة إلى أقسام ثلاثة: عقلية، وطبيعية، ووضعية.
١. الدلالة العقلية، وهي: فيما إذا كان بين الدال والمدلول ملازمة ذاتية
في وجودهما الخارجي] يعني بينهما ملازمة في عالم التكوين [كالأثر
والمؤثر] أو العلة والمعلول [فإذا علم الإنسان مثلاً أنّ ضوء الصباح أثر لطلوع
قرص الشمس، ورأى الضوء على الجدار ينتقل ذهنه إلى طلوع الشمس
قطعاً] ولا يمكن أن يتخلف ذلك [فيكون ضوء الصبح دالاً على الشمس
دلالة عقلية، ومثله إذا سمعنا صوت متكلم من وراء جدار فعلمنا بوجود
متكلم ما].

بعبارة أخرى: الدلالة العقلية هي فيما إذا كان بين الدال والمدلول علاقة
ذاتية تكويناً، أي في وجودهما الخارجي، كالملازمة بين النار والحرارة، أو
بين النار والدخان، أو الأثر والمؤثر، فإنّ هذه العلاقة لم تكن بوضع واضح ولا
يقتضيها الطبع، بل الله تبارك وتعالى جعلها بينهما في عالم التكوين، حتى إذا
شعرت بالحرارة أو شاهدت دخاناً، أو رأيت أثراً، دلّ ذلك على وجود النار أو
وجود المؤثر، وسوف يأتي شرح باقي الدلالات إن شاء الله تعالى.
أما الدلالة الطبيعية، فهي: فيما إذا كانت العلاقة بين الدال والمدلول مما
يقتضيه طبع الإنسان، فإنّ من طبعه أنّه إذا أحسّ بالألم أنّ يقول كلمة «آخ»،
وربما لا يقولها، لأنّه ليس من الضروري أنّه كلما تألم لابدّ أن يقولها على نحو
لا تنفك عنه، إذ لا ملازمة ذاتية بين الإحساس بالألم وبين كلمة «آخ» وإن كان
طبعه يقتضي أنّه إذا أصيب بشيء أظهره بصوت معيّن، لكنّه ليس على نحو
الدوام، فقد يتحقّق المدلول وهو الألم ولا يتحقّق الدالّ وهو كلمة «آخ».
وبهذا تختلف عن الدلالة العقلية حيث يستحيل فيها التفكيك بين الدالّ

والمدلول، فلا تختلف ولا تتخلف، فإنَّ النار مثلاً يستحيل أن يتخلف أثرها عنها، وهي الحرارة، ويستحيل أن يختلف عنها بأن يكون برودة، وما ذلك إلاَّ للعلاقة الذاتية بينهما، بخلاف العلاقة التي يقتضيها طبع الإنسان، فإنَّه قد يتخلف أثرها عنها، بأن يتألم ولا يصدر منه أية كلمة، وقد يختلف بأن لا يعبر المتألم عن ألمه بكلمة «آخ» بل يقول كلمة أخرى.

أما الدلالة الوضعية، فهي: فيما إذا كانت العلاقة بين الشيئين بوضع واضح، وباصطلاح مصطلح على أن وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الآخر، كالخطوط التي وضعت لتكون دليلاً على الألفاظ، وكالألفاظ التي وضعت لتكون دليلاً على المعاني الذهنية، ونحوهما.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن الغرض من تقسيم الدلالة إلى هذه الأقسام الثلاثة هو الدلالة الوضعية ومعرفة أقسامها، وليان أي قسم منها يكون محل البحث، وهو الدلالة اللفظية فقط، وأما الدلالة العقلية والدلالة الطبيعية فلا تتعلق بهما غرض المنطقي.

بعد هذا نعود إلى ما ذكره المصنّف في بيان باقي أقسام الدلالات، قال: [٢]. «الدلالة الطبيعية»، وهي: فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين ملازمة طبيعية، أعني التي يقتضيها طبع الإنسان. لا يخفى أن مقتضى كل شيء بحسبه، فإنَّ مقتضى طبع الحجر ونحوه من الأجسام أنك إذا رميته إلى الأعلى نزل إلى الأسفل، وهو ما يعبر عنه بالفاعل بالطبع^(١)، وأن مقتضى طبع الإنسان أنه إذا أصابه المرض أو الألم قد يتكلم بلفظ يدلّ عليه، وقد يأتي بلفظ آخر، وقد يسكت ولا يتكلم بأي شيء - كما بيّناه - فيتخلف الأثر الدالّ ويختلف، ولهذا قال (رحمه الله): [وقد يتخلف ويختلف باختلاف طباع الناس، لا

(١) وهو الفاعل الذي لا علم له بفعله ويأتي فعله مقتضى طبعه، وهذا بخلاف الفاعل بالقسر، فهو فاعل لا علم له بفعله أيضاً غير أن فعله يأتي خلاف طبعه كالنفس في مرتبة القوى عند المرض.

كالأثر بالنسبة إلى المؤثر الذي لا يتخلف ولا يختلف [وبهذا تختلف هذه الدلالة عن الدلالة العقلية.

[وأمثلة ذلك كثيرة، فمنها اقتضاء طبع بعض الناس أن يقول: «آخ» عند الحس بالألم، و«آه» عند التوجع، و«أف» عند التأسف والتضجر، ومنها اقتضاء طبع البعض أن يفرقع أصابعه أو يتمطى عند الضجر والسأم، أو يعبث بما يحمل من أشياء أو بلحيته أو بأنفه أو يضع إصبعه بين أعلى أذنه وحاجبه عند التفكير، أو يتشاءب عند النعاس... .

فإذا علم الإنسان بهذه الملازمات، فإنه ينتقل ذهنه من أحد المتلازمين إلى الآخر] فلا يكفي وجود الملازمة في الخارج، بل لابد من العلم بها ليحصل الانتقال من الدال إلى المدلول.

[فعندما يسمع بكلمة «آخ» ينتقل ذهنه إلى أن متكلمها يحس بالألم، وإذا رأى شخصاً يعبث بمسبحته يعلم بأنه في حالة تفكير... وهكذا.

٣. «الدلالة الوضعية»، وهي: فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين تنشأ من التواضع والاصطلاح على أن وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الثاني] كما في دلالة الوجود اللفظي على الوجود الذهني، ودلالة الوجود الكتابي على الوجود اللفظي، ونحو ذلك مما ينشأ من التواضع والاصطلاح ويختلف من مجتمع إلى آخر [كالخطوط التي اصطلح أن تكون دليلاً على الألفاظ، وكإشارات الأخرس وإشارات البرق واللاسلكي والرموز الحسابية والهندسية ورموز سائر العلوم الأخرى، والألفاظ التي جعلت دليلاً على مقاصد النفس.

فإذا علم الإنسان بهذه الملازمة، وعلم بوجود الدال، ينتقل ذهنه إلى الشيء المدلول]. فلا يكفي أن يقول الواضع (إنني وضعت لفظة «الماء» مثلاً لهذا السائل الشفاف) من دون أن نعلم بالوضع، إذ مع عدم العلم به لا ينتقل

الذهن من اللفظ إلى معناه الموضوع له، لأنّ الملازمة بين الألفاظ والمعاني ليست ملازمة ذاتية، فلا بدّ من العلم بها والعلم بوجود الدالّ ليتّقلّ الذهن إلى المدلول، وبالتالي فإنّ عدم دركنا لما يقوله متكلم بلغة لم نتعلّمها إنّما يرجع لعدم علمنا بوضع الألفاظ التي تجري على لسانه للمعاني التي ندرك أكثرها.

أقسام الدلالة الوضعية

وهذه الدلالة الوضعية تنقسم إلى قسمين:

أ. «الدلالة اللفظية»: إذا كان الدالّ الموضوع لفظاً.

ب. «الدلالة غير اللفظية»: إذا كان الدالّ الموضوع غير لفظ، كالإشارات والخطوط، والنقوش وما يتصل بها من رموز العلوم، واللوحات المنصوبة في الطرق لتقدير المسافات أو لتعيين اتجاه الطريق إلى محلّ أو بلدة ... ونحو ذلك.

الدلالة اللفظية

تعريفها

من البيان السابق نعرف أنّ السبب في دلالة اللفظ على المعنى هو العلاقة الراسخة في الذهن بين اللفظ والمعنى، وتنشأ هذه العلاقة . كما عرفت - من الملازمة الوضعية بينهما عند من يعلم بالملازمة. وعليه يمكن تعريف الدلالة اللفظية بأنها: «هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به».

أقسامها: المطابقة، التضمنية، الالتزامية

يدلّ اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه متباينة:

«الوجه الأوّل»: المطابقة: بأنّ يدلّ اللفظ على تمام معناه الموضوع له ويطابقه، كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه، فيدخل فيه جميع أوراقه وما فيه من نقوش وغلاف، وكدلالة لفظ الإنسان على تمام معناه، وهو الحيوان الناطق، وتسمّى الدلالة حينئذ «المطابقة» أو «التطابقية»، لتطابق اللفظ والمعنى.

وهي الدلالة الأصلية في الألفاظ التي لأجلها مباشرة وضعت لمعانيتها .
 «الوجه الثاني»: التضمّن: بأن يدلّ اللفظ على جزء معناه الموضوع له
 الداخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة لفظ الكتاب على الورق وحده أو
 الغلاف، وكدلالة لفظ الإنسان على الحيوان وحده أو الناطق وحده ... فلو
 بعث الكتاب يفهم المشتري دخول الغلاف فيه، ولو أردت أن تستثني الغلاف
 لاحتجّ عليك بدلالة لفظ الكتاب على دخول الغلاف. وتسمّى هذه الدلالة
 «التضمّنية» وهي فرع عن الدلالة المطابقة، لأنّ الدلالة على الجزء بعد
 الدلالة على الكل .

«الوجه الثالث»: الالتزام: بأن يدلّ اللفظ على معنى خارج عن معناه
 الموضوع له، لازم له، يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته،
 كدلالة لفظ الدواة على القلم. فلو طلب منك أحد أن تأتيه بدواة لم
 ينصّ على القلم فجئته بالدواة وحدها، لعاتبك على ذلك محتجاً بأنّ
 طلب الدواة كافٍ في الدلالة على طلب القلم. وتسمّى هذه الدلالة
 «الالتزامية». وهي فرع أيضاً عن الدلالة المطابقة لأن الدلالة على ما هو
 خارج عن المعنى بعد الدلالة على نفس المعنى.

شرط الدلالة الالتزامية

يشترط في هذه الدلالة أن يكون التلازم بين معنى اللفظ والمعنى
 الخارج اللازم تلازماً ذهنياً، فلا يكفي التلازم في الخارج فقط من دون
 رسوخه في الذهن وإلا لما حصل انتقال الذهن.
 ويشترط - أيضاً - أن يكون التلازم واضحاً بيّناً، بمعنى أن الذهن إذا
 تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجة إلى توسّط شيء آخر.

الشرح

[وهذه الدلالة الوضعية تنقسم إلى قسمين^(١) .

ذكر المصنّف (رحمه الله) في الهامش السرّ وراء تقسيم الدلالة الوضعية إلى هذين القسمين، وهو: أنّ كلّ قسم يختصّ بحكم يختلف عن القسم الآخر، فكما يكون لكلّ واحد من أقسام الكلمة - أعني: الاسم والفعل والحرف - حكم يخصّه ولا يمكن أن يكون لجميع الأقسام حكم واحد، وإلا لبطل تقسيمها إلى الأقسام الثلاثة وكان لغواً، كذلك يكون تقسيم الدلالة إلى العقلية والطبيعية، وعدم تقسيمهما إلى اللفظية وغير اللفظية؛ باعتبار أنّ كلّ واحدة منها تختصّ بأحكام لا توجد في الأخرى.

قال: «وليس كذلك الوضعية لانقسام اللفظية منها إلى أقسامها الثلاثة الآتية دون غير اللفظية، بل كلّ هذا التقسيم للدلالة إنما هو مقدّمة لفهم الدلالة الوضعية اللفظية وأقسامها» إلّا أنّ هذه المقدّمة غير مقصودة بالذات أصلاً، بل هي مقصودة بالعرض، لأنّ الغرض هو الدلالة اللفظية ومعرفة أحكامها الخاصّة التي نحتاج إليها في علم المنطق.

[أ. «الدلالة اللفظية»: إذا كان الدالّ الموضوع لفظاً.

ب. «الدلالة غير اللفظية»: إذا كان الدالّ الموضوع غير لفظ، كالإشارات والخطوط، والنقوش وما يتّصل بها من رموز العلوم، واللوحات

(١) إنما قسّمنا الوضعية إلى هذين القسمين؛ لأنّ العقلية والطبيعية - وإن كان الدالّ فيهما قد يكون لفظاً - لا ثمرة في تقسيمها إلى القسمين؛ لعدم اختصاص كلّ قسم بشيء دون الآخر، وليس كذلك الوضعية؛ لانقسام اللفظية منهما إلى أقسامها الثلاثة الآتية دون غير اللفظية، بل كلّ هذا التقسيم للدلالة إنما هو مقدّمة لفهم الدلالة الوضعية اللفظية وأقسامها. (منه قدّس سره).

المنصوبة في الطرق لتقدير المسافات أو لتعيين اتجاه الطريق إلى محل أو بلدة ... ونحو ذلك] من الدلالات الوضعية غير اللفظية التي تختلف دلالاتها من بلد إلى بلد آخر ومن ثقافة إلى أخرى.

تعريف الدلالة اللفظية

من الواضح أنّ الدلالة اللفظية لا تكون إلّا بالوضع، فإذا علمنا بوضع لفظ لمعنى وعلمنا بالملازمة بينهما يحصل لنا العلم بالمدلول، وذلك لما ذكرنا سابقاً من وجود العلاقة - بعد الوضع - بين اللفظ والمعنى، وأنّ الذهن البشري يراهما شيئاً واحداً، وإلى هذا أشار بقوله:

[من البيان السابق نعرف أنّ السبب في دلالة اللفظ على المعنى هو العلاقة الراسخة في الذهن بين اللفظ والمعنى، وتنشأ هذه العلاقة] الراسخة والقانون الموجود في الذهن البشري الذي يرى الشئيين المتلازمين شيئاً واحداً [- كما عرفت - من الملازمة الوضعية بينهما] أي بين اللفظ والمعنى [عند من يعلم بالملازمة] لا عند من يجهل بها، لأنّ الجاهل بها لا يمكن أن ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ.

[وعليه يمكن تعريف الدلالة اللفظية بأنّها: هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به]. والمراد من العلم هنا الأعمّ من التصوّري والتصديقي، وبحسب كلام المصنّف أننا إذا علمنا بصدور اللفظ من المتكلم علمنا بالمعنى المقصود منه.

وفيه: أنّ الكلام ليس في قصد المتكلم وإرادته، بل في الدلالة الوضعية مع غضّ النظر عن كونه قاصداً لمعنى اللفظ أو غير قاصد، كالغافل والنائم والساهي، فإنّ الغافل إذا قال: (أريد ماءً) وسمعت ذلك منه، انتقل ذهنك إلى الماء مع أنّه غير قاصد.

نعم لا يترتب الأثر على كلامه، إلّا أنّ عدم ترتيب الأثر لا يقدح في

انتقال المعنى إلى الذهن، إذ الكلام ليس في ترتيب الأثر، بل في دلالة اللفظ على المعنى، وعلم المخاطب بالملازمة، بحيث ينتقل ذهنه إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ، وإن كان صادراً من آلة أو من ضرب حجر بحجر آخر.

وعلى هذا فالدلالة اللفظية هي محصل عملية الوضع على نحو يحصل معه انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى سواء كان المتكلم ملتفتاً وقاصداً أم لا.

أقسامها: المطابقة، التضمنية، الالتزامية

سوف نوضح أيّ واحد من هذه الأقسام الثلاثة يكون مرتبطاً بالبحث بعد بيان مقدّمة، وهي: إنّ الدلالة الالتزامية مهجورة في الحدود التامة مطلقاً، أي: لا تستعمل في الحدود كلاً وبعضاً.

وإنّ الدلالة التضمنية مهجورة في الحدود كلاً لا بعضاً، بمعنى: أنّها قد تستعمل في بعض الحدود.

إذا تمت هذه المقدّمة نقول:

ذكرنا سابقاً: أنّ الغرض من تقسيم الدلالة الوضعية إلى: لفظية وغير لفظية، واللفظية إلى: مطابقة وتضمنية والتزامية، هو بيان محلّ البحث وهو الدلالة اللفظية المطابقة، لا الأعمّ منها ومن التضمنية والالتزامية، لأنّ هاتين الدالتين مركبتان من الوضع والعقل، يشهد له كلام المحقّق الطوسي في أساس الاقتباس، حيث يقول: «إنّ دلالة المطابقة بالوضع فقط، ودلالة التضمّن والالتزام بمشاركة الوضع والعقل»^(١).

من هنا يتّضح ما ذكره علماء البلاغة من الخلط بين الدلالة المطابقة

(١) كتاب أساس الاقتباس، تأليف سلطان الحكماء والمتكلمين محمد بن الحسن الطوسي، الملقّب بـ«خواجه نصير الدين» تصحيح: مدرّس رضوي، نشر جامعة طهران، الطبعة الخامسة، خريف سنة ١٣٧٦ هـ ش / ١٩٩٧ م: ص ٨.

والالتزامية حيث عبّروا عنهما بالدلالة العقلية ولم يعبروا عنهما بالدلالة الوضعية!
وهذا يختلف عما ذكره علماء المنطق من كونهما مركبتين من الوضع
والعقل، وذلك لأنّ اللفظ إذا دلّ على تمام معناه الموضوع له، وكان له أجزاء،
فيحكم العقل بدلالته على جزء معناه الداخل في حقيقته أو الخارج عنها.
وعلى هذا فـ [يدلّ اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه متباينة] لكنّ
تباينها لا على نحو التباين الكلّي، بل بمعنى إذا دلّ اللفظ على تمام معناه
الموضوع له فإنما يدلّ عليه بالمطابقة، وإذا كان للمعنى جزء داخل في
حقيقته، دلّ اللفظ عليه بالتضمّن، فتكون الدلالة التضمّنية بعد المطابقة،
ومتفرّعة عليها، لأنّ اللفظ إذا دلّ على الكلّ وكان للكلّ جزء داخل، دلّ عليه
بالتضمّن، وإذا كان له جزء خارج عن حقيقته دلّ عليه بالالتزام.

[الوجه الأوّل: المطابقة: بأنّ يدلّ اللفظ على تمام معناه الموضوع له
ويطابقه] كدلالة لفظ الماء على تمام معناه الموضوع له وهو السائل الشفاف
الذي به قوام كلّ شيء حيّ و[كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه، فيدخل
فيه جميع أوراقه وما فيه من نقوش وغلاف، وكدلالة لفظ الإنسان على
تمام معناه، وهو الحيوان الناطق، وتسمّى الدلالة حينئذ «المطابقة» أو
«التطابقية»، لتطابق اللفظ والمعنى.

وهي الدلالة الأصلية في الألفاظ التي لأجلها مباشرة وضعت لمعانيها]
وهذه الدلالة هي التي يحتاج إليها في علم المنطق، وقد اصطلح عليها شيخ
الإشراق السهروردي بـ «دلالة القصد»؛ وذلك لأنّ الواضع ما قصد بذلك اللفظ
إلاّ ذلك المعنى^(١).

[الوجه الثاني: التضمّن: بأنّ يدلّ اللفظ على جزء معناه الموضوع له

(١) شرح حكمة الإشراق سهروردي، للعلامة محمد بن مسعود كازروني المعروف بـ «قطب
الدين الشيرازي» باهتمام عبد الله نوراني، مهدي محقّق، جامعة طهران، ٢٠٠١م: ص ٣٦.

الداخل ذلك الجزء في ضمنه].

لا يذهب الذهن إلى أنّ المتكلم إذا قال: «الإنسان حيوان» أنه يريد الحيوان فقط، لأنه ليس من الدلالة في شيء، والكلام لا يشمل، إذ البحث في دلالة اللفظ على جزء المعنى وليس في إرادة المتكلم وقصده - كما تقدم - وفرق بين إطلاق الكل وإرادة الجزء، كما في قول القائل: «كتاب» وإرادة الغلاف منه فقط، وبين دلالة اللفظ على جزء معناه الداخل ذلك الجزء في حقيقته.

[كدلالة لفظ الكتاب على الورق وحده أو الغلاف، وكدلالة لفظ الإنسان على الحيوان وحده أو الناطق وحده ... فلو بعث الكتاب يفهم المشتري دخول الغلاف فيه] وتنبه لهذا جيداً فإنّ لفظ «بعث» إذا صدر من النائم يفهم منه تمام المعنى وتمام أجزائه، وذلك لأنّ اللفظ إذا دلّ على الكل دلّ على الجزء أيضاً بحكم العقل [ولو أردت أن تستثني الغلاف لاحتجّ عليك بدلالة لفظ الكتاب على دخول الغلاف. وتسمّى هذه الدلالة «التضمينية» وهي فرع عن الدلالة المطابقة، لأنّ الدلالة على الجزء بعد الدلالة على الكل] كما بيّناه سابقاً، وقد اصطلح عليها شيخ الإشراق^(١) بـ«دلالة الحيلة»؛ وذلك لإحاطة الكل بالجزء.

[الوجه الثالث: الالتزام: بأن يدلّ اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له، لازم له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، كدلالة لفظ الدواة على القلم] فإنّ الدواة موضوع لأداة يوضع فيها المداد الذي يستعمل للكتابة، فتكون الدواة لازمة للقلم.

[فلو طلب منك أحد أن تأتيه بدواة ولم ينصّ على القلم، فجئته بالدواة وحدها لعاتبك على ذلك محتجاً بأنّ طلب الدواة كافٍ في

(١) المصدر السابق.

الدلالة على طلب القلم. وتسمى هذه «الدلالة الالتزامية» [إذ من غير المعقول أن يكتب الإنسان بالدواة وحدها من دون القلم، وذلك للتلازم الخارجي بينهما، وكذلك الذهني الذي يعدُّ شرطاً في الدلالة الالتزامية. وقد اصطاح الشيخ الإشرافي عليها بـ«دلالة التطفّل»؛ وذلك «لأنّ اللازم خارج عن الملزوم تابع له، كما أنّ الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم»^(١).
[وهي فرع أيضاً عن الدلالة المطابقة لأن الدلالة على ما هو خارج عن المعنى بعد الدلالة على نفس المعنى].

شرط الدلالة الالتزامية

الشرط الأساسي للدلالة الالتزامية أنّ نعلم بالملازمة بين اللفظ والمعنى، وإلا فلا ينتقل الذهن من المعنى المطابق إلى المعنى الالتزامي، وإلاّ فقد تكون هناك ملازمة خارجية بين شيئين ولا ينتقل الذهن من العلم بأحدهما إلى العلم بالآخر، وما ذلك إلاّ لأنّه لم تكن هناك ملازمة ذهنية بينهما، حيث توجد ملازمة خارجية ما بين معنى الأسد والبحر، لكن لا يدلّ لفظ الأسد عليه؛ وذلك لأنّه لا علم لنا بهذه الملازمة، أو لا ملازمة ذهنية ما بين الحيوان المفترس الذي وضع له لفظ الأسد وما بين البحر، بخلاف الحيوان المفترس والشجاعة، حيث يدلّ الأسد عليها، وذلك لوجود الملازمة الذهنية ما بين المعنى الذي وضع له لفظ الأسد وما بين الشجاعة.

وليس منشأ التلازم الذهني بين شيئين هو تلازمهما الخارجي؛ وذلك لأنّ التلازم الخارجي إنما يكون على نحوين:

١. بين العلة والمعلول.

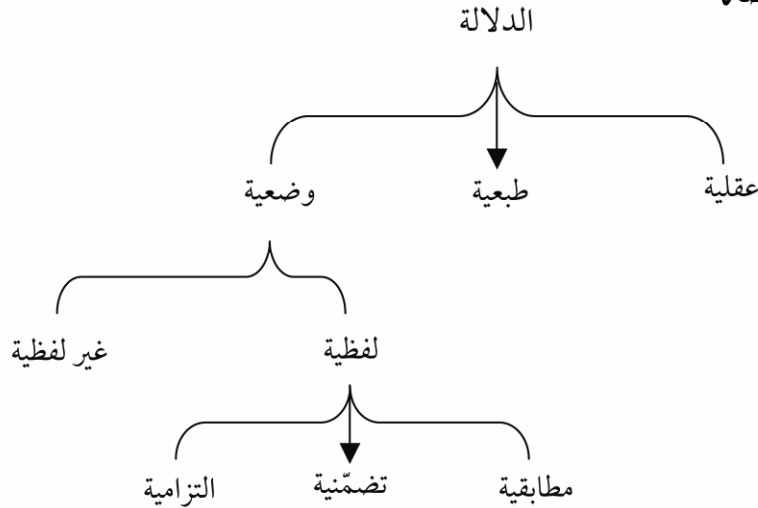
٢. بين معلولي علة واحدة.

(١) المصدر السابق.

فلو كان منشأ التلازم الذهني هو التلازم الخارجي لكان كل متلازمين ذهنيًا علّةً ومعلولاً، أو معلولي علّةٍ واحدة، وهذا لا شك في بطلانه؛ وذلك لأنّ العلاقة ما بين الكثير من المتلازمات ليست من النحويين المذكورين. والذي يظهر من المصنّف (قدّس سرّه) هو اشتراطه للملازمة الخارجية في التلازم الذهني بين شيئين، وإن كان شرطاً غير كافٍ في الدلالة الالتزامية؛ قال:

[يشترط في هذه الدلالة أن يكون التلازم بين معنى اللفظ والمعنى الخارج اللازم تلازماً ذهنيّاً، فلا يكفي التلازم في الخارج فقط من دون رسوخه في الذهن وإلا لما حصل انتقال الذهن. ويشترط - أيضاً - أن يكون التلازم واضحاً بيّناً، بمعنى أن الذهن إذا تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجة إلى توسط شيء آخر^(١).

الخلاصة



(١) سيأتي في مباحث الكلي أنّ اللازم ينقسم إلى البين وغير البين، والبين إلى بين بالمعنى الأخص وبين بالمعنى الأعم، والشرط في الدلالة الالتزامية في الحقيقة هو أن يكون اللازم بيّناً بالمعنى الأخص، ومعناه ما ذكرناه في المتن. (منه قدس سرّه).

تمريعات

- (١) بَيِّن أنواع الدلالة في ما يأتي:
- أ. دلالة عقرب الساعة على الوقت.
 - ب. دلالة صوت السعال على ألم الصدر.
 - ج. دلالة قيام الجالسين على احترام القادم.
 - د. دلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل.
 - هـ. دلالة حركة رأس المسؤول إلى الأسفل على الرضا، وإلى الأعلى على عدم الرضا.
- (٢) اصنع جدولاً للدلالات الثلاث (العقلية وأختيها) وضع في كل قسم ما يدخل فيه من الأمثلة الآتية:
- أ. دلالة الصعود على السطح على وجود السلم.
 - ب. دلالة فقدان حاجتك على أخذ سارق لها.
 - ج. دلالة الأنين على الشعور بالألم.
 - د. دلالة كثرة الكلام على الطيش وقتلته على الرزّانة.
 - هـ. دلالة الخطّ على وجود الكاتب.
 - و. دلالة سرعة النبض على الحمّى.
 - ز. دلالة صوت المؤذّن على دخول الصلّاة.
 - ح. دلالة التبخر في المشي أو تصغير الخدّ على الكبرياء.
 - ط. دلالة صفير القطار على قرب حركته أو قرب وصوله.
 - ي. دلالة غليان الماء على بلوغ الحرارة فيه درجة الغليان.
- (٣) عَيِّن أقسام الدلالة اللفظية من الأمثلة الآتية:
- أ. دلالة لفظ الكلمة على (القول المفرد).

ب. دلالة لفظ الكلمة على (القول) وحده أو (المفرد) وحده.

ج. دلالة لفظ السقف على الجدار.

د. دلالة لفظ الشجرة على ثمرتها.

هـ. دلالة لفظ السيارة على محرّكها.

و. دلالة لفظ الدار على غرفها.

ز. دلالة لفظ النخلة على الطريق إليها عند بيعها.

(٤) إذا اشترى شخص من آخر داراً وتنازعا في الطريق إليها فقال

المشتري: الطريق داخل في البيع بدلالة لفظ الدار، فهذه الدلالة المدّعاة من أي أقسام الدلالة تكون؟

(٥) استأجر رجل عاملاً ليعمل الليل كله، ولكن العامل ترك العمل عند

الفجر، فخاصمه المستأجر مدّعياً دلالة لفظ الليل على الوقت من الفجر إلى طلوع الشمس، فمن أي أقسام الدلالة اللفظية ينبغي أن تكون هذه الدلالة المدّعاة؟

(٦) لماذا يقولون لا يدلّ لفظ «الأسد» على «بخر الفم» دلالة التزامية،

كما يدلّ على الشجاعة، مع أن البخر لازم للأسد كالشجاعة؟

الأجوبة

ج ١: أ. دلالة عقرب الساعة على الوقت دلالة وضعية غير لفظية، وذلك لأنها بفعل الواضع واعتباره، وهي يمكن أن تختلف وتتخلف، كما هو حال دلالة الضوء الأحمر في الشارة الضوئية على الوقوف.

ب. دلالة صوت السعال على ألم الصدر دلالة طبيعية، حيث إنّ طبع المصدور يدفعه إلى السعال.

ج. قيام الجالسين يدلّ على احترام القادم دلالة وضعية غير لفظية، ومثل هذا السلوك يندرج تحت قسم من المشهورات يسمّى بـ«العادات» جمع «عادي»، حيث يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، وهذا ما سوف يقع البحث عنه موسّعاً - إن شاء الله تعالى - في الجزء الثالث، وذلك عند البحث في مبادئ الأقيسة.

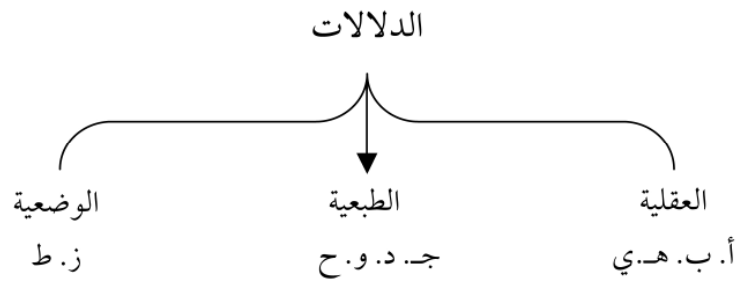
د. دلالة حمرة الوجه على الخجل وصفوته على الوجل دلالة طبيعية، حيث يحمرّ الوجه حال الخجل بينما يصفرّ عند الخوف والوجل، وهذا فعل يقتضيه الطبع، والإنسان عندما يفعل ذلك لا يكون بإرادته واختياره. هـ تدلّ حركة المسؤول برأسه إلى الأسفل على الرضا والموافقة، بينما تدلّ على خلاف ذلك عندما تكون إلى الأعلى، وهذا من باب الدلالة الوضعية غير اللفظية، وتدخل في باب العادات أيضاً.

ج ٢:

نوع الدلالة	الدلالة
عقلية	أ. الصعود على السطح على وجود السّلم.
عقلية	ب. فقدان حاجتك على أخذ سارق لها.
طبيعية	ج. الأنين على الشعور بالألم.
طبيعية	د. كثرة الكلام على الطيش، وقلّته على الرزانة.

عقلية	هـ. الخطّ على وجود الكاتب.
طبيعية	و. سرعة النبض على الحمّى.
وضعية غير لفظية	ز. صوت المؤذن على دخول وقت الصلاة.
طبيعية	ح. التبخر في المشي أو تصغير الخدّ على الكبرياء.
وضعية غير لفظية	ط. صفير القطار على قرب حركته أو قرب وصوله.
عقلية	ي. غليان الماء على بلوغ الحرارة فيه درجة المئة.

ويمكن عرض هذا الجواب مختصراً من خلال المخطط التالي:



توضيح:

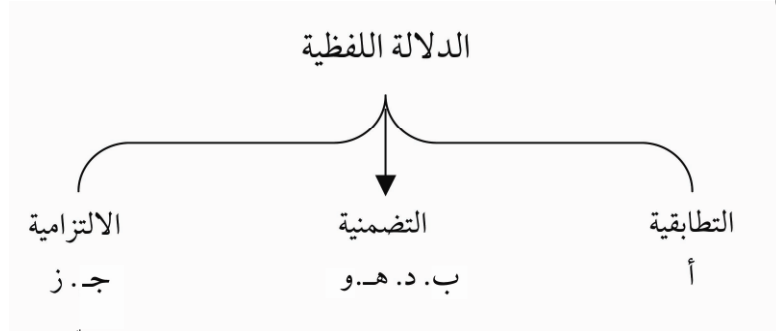
أ. لا خصوصيّة للسلم المذكور في الدلالة هذه، وإلاّ فقد يتحقق الصعود من دون سلم، كما لو صعد بطائرة مثلاً، وإنّما المراد منه أنّ هناك واسطة تمّ من خلالها الصعود.

ب. حال هذه الدلالة كحال سابقتها إذ قد تفقد الحاجة بسبب آخر غير السرقة، كما لو نسيها صاحبها في مكان.

د. طبع الإنسان الطائش يدفعه لأن يتكلّم كثيراً، وكذلك طبع الإنسان الرزين يدعوّه لأن يقتصد في الكلام.

ط. حيث تم الاصطلاح والمواضعة على أن لا يصفر القطار إلّا حين اقترابه من محطة الركاب أو انطلاقه منها.

ج ٣:



ج ٤: الدلالة المدعاة من قبل المشتري دلالة التزامية حيث يدلّ لفظ الدار بالدلالة الالتزامية على وجود ممرٍ إليها، وإلاّ فأيّ فائدة من شراء دار لا يمكن الاستفادة منها. والدلالة كدلالة لفظ النخلة على الطريق إليها عند بيعها، وهو ما تقدّم في السؤال السابق (ز).

ج ٥: الدلالة المدعاة من قبل المستأجر دلالة تضمينية، حيث يدلّ لفظ الليل على الفجر ضمناً.

ج ٦: وجه عدم دلالة لفظ الأسد على بخر الفم دلالة التزامية هو عدم الملازمة الذهنية ما بين معنى الأسد وبخر الفم مع كونهما متلازمين خارجاً، وذلك لأنك عرفت أن شرط الدلالة الالتزامية هو الرسوخ الذهني ما بين المعنى الذي وُضع له اللفظ وما بين المعنى الخارج عنه.

تقسيمات الألفاظ

للفظ المستعمل بما له من المعنى عدة تقسيمات عامة لا تختص بلغة دون أخرى، وهي أهم مباحث الألفاظ بعد بحث الدلالة. ونحن ذاكرون هنا أهم تلك التقسيمات، وهي ثلاثة، لأن اللفظ المنسوب إلى معناه تارة ينظر إليه في التقسيم بما هو لفظ واحد، وأخرى بما هو متعدد، وثالثة بما هو لفظ مطلقاً سواء كان واحداً أو متعدداً.

-١-

المختص، المشترك، المنقول، المرتجل، الحقيقة والمجاز

إن اللفظ الواحد الدال على معناه بإحدى الدلالات الثلاث المتقدمة إذا نُسب إلى معناه، فهو على أقسام خمسة، لأن معناه إما أن يكون واحداً أيضاً ويسمى «المختص»، وإما أن يكون متعدداً. وما له معنى متعدد أربعة أنواع: مشترك، ومنقول، ومرتجل، وحقيقة ومجاز، فهذه خمسة أقسام.

١. «المختص»: وهو اللفظ الذي ليس له إلا معنى واحد فاختص به، مثل حديد وحيوان.

٢. «المشترك»: وهو اللفظ الذي تعدد معناه وقد وُضع للجميع كلاً على حدة، ولكن من دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر، مثل «عين» الموضوع لحاسة النظر وينبوع الماء والذهب وغيرها، ومثل «الجون» الموضوع للأسود والأبيض. والمشارك كثير في اللغة العربية.

٣. «المنقول»: وهو اللفظ الذي تعدد معناه وقد وُضع للجميع كالمشارك، ولكن يفترق عنه بأن الوضع لأحدها مسبق بالوضع للآخر، مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين في الوضع اللاحق، مثل لفظ «الصلاة» الموضوع أولاً للدعاء ثم نقل في الشرع الإسلامي لهذه الأفعال المخصوصة

من قيام وركوع وسجود ونحوها لمناسبتها للمعنى الأول، ومثل لفظ «الحج» الموضوع أولاً للقصد مطلقاً ثم نقل لقصد مكة المكرمة بالأفعال المخصوصة والوقت المعين ... وهكذا أكثر المنقولات في عرف الشرع وأرباب العلوم والفنون، ومنها لفظ السيارة والطائرة والهاتف والمذياع ونحوها من مصطلحات هذا العصر.

والمنقول ينسب إلى ناقله، فإن كان العرف الخاص، كعرف أهل الشرع والمناطق والنحاة والفلاسفة ونحوهم قيل له: منقول شرعي، أو منطقي، أو نحوي، أو فلسفي ... وهكذا.

٤. «المرتجل»: وهو كالممنقول بلا فرق إلا أنه لم تلحظ فيه المناسبة بين المعنيين، ومنه أكثر الأعلام الشخصية.

٥. «الحقيقة والمجاز»: وهو اللفظ الذي تعدد معناه، ولكنه موضوع لأحد المعاني فقط، واستعمل في غيره لعلاقة ومناسبة بينه وبين المعنى الموضوع له من دون أن يبلغ حدّ الوضع في المعنى الثاني، فيسمى «حقيقة» في المعنى الأول، و«مجازاً» في الثاني، ويقال للمعنى الأول معنى حقيقي، وللثاني مجازي.

والمجاز دائماً يحتاج إلى قرينة تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي وتعين المعنى المجازي من بين المعاني المجازية.

تنبيهان:

١. إن المشترك اللفظي والمجاز لا يصحّ استعملهما في الحدود والبراهين إلا مع نصب القرينة على إرادة المعنى المقصود، ومثلهما المنقول والمرتجل، ما لم يهجر المعنى الأول، فإذا هجر كان ذلك وحده قرينة على إرادة الثاني.

على أنه يحسن اجتناب المجاز في الأساليب العلمية حتى مع القرينة.

٢. المنقول ينقسم إلى: «تعييني وتعييني»، لأنّ النقل تارة يكون من ناقل

معين باختياره وقصده، كأكثر المنقولات في العلوم والفنون، وهو المنقول «التعيني» أي أن الوضع فيه بتعيين معين، وأخرى لا يكون بنقل ناقل معين باختياره، وإنما يستعمل جماعة من الناس اللفظ في غير معناه الحقيقي لا بقصد الوضع له، ثم يكثر استعمالهم له ويشتهر بينهم، حتى يغلب المعنى المجازي على اللفظ في أذهانهم، فيكون كالمعنى الحقيقي يفهمه السامع منهم بدون القرينة، فيحصل الارتباط الذهني بين نفس اللفظ والمعنى، فينقلب اللفظ حقيقة في هذا المعنى. وهو: «المنقول التعيني».

الشرح

بعد البحث عن دلالة الألفاظ على معانيها بإحدى الدلالات الثلاث المتقدمة، يقع الكلام في تقسيمات الألفاظ بحسب ما لها من معانٍ مستعملة، وهو من أهمّ مباحث الألفاظ. وللتوضيح نقول:

إنّ اللفظ الدالّ على معناه ينظر إليه في التقسيم تارة مقيّداً بالوحدة، وبما هو لفظ واحد، فيقال: هل هو من المختصّ، أو المشترك، أو المنقول، أو المرتجل، أو الحقيقة والمجاز؟

وتارة أخرى ينظر إليه بما هو مقيّد بالكثرة، وثالثة ينظر إليه بما هو لفظ مطلقاً، واحداً كان أم متعدّداً.

وبعبارة أخرى: تارة يلحظ اللفظ من حيث كونه واحداً أي بشرط الوحدة، وأخرى يلحظ بما هو كثير أي بشرط الكثرة، وثالثة يلحظ مطلقاً، أي لا بشرط الوحدة ولا الكثرة.

وقد أشار المصنّف إلى التقسيم الأوّل بقوله: [للفظ المستعمل بما له من المعنى عدّة تقسيمات عامّة لا تختصّ بلغة دون أخرى، وهي أهمّ مباحث الألفاظ بعد بحث الدلالة. ونحن ذاكرون هنا أهمّ تلك التقسيمات، وهي ثلاثة، لأنّ اللفظ المنسوب إلى معناه تارة ينظر إليه في التقسيم بما هو لفظ واحد] مقيّد بالوحدة، وهو إمّا له معنى مختصّ أو مشترك أو منقول أو مرتجل، أو حقيقة ومجاز.

وأشار إلى التقسيم الثاني بقوله: [وأخرى بما هو متعدّد] ويبحث عنه في الترادف والتباين، فيقال: اللفظ المتعدّد إمّا مترادف، وإمّا مباين.

وأشار إلى التقسيم الثالث بقوله: [وثالثة بما هو لفظ مطلقاً سواء كان واحداً أو متعدّداً].

- ١ -

المختص. المشترك. المنقول. المرتجل. الحقيقة والمجاز

[إن اللفظ الواحد الدالّ على معناه بإحدى الدلالات الثلاث المتقدمة] المطابقة والتضمينية والالتزامية [إذا نُسب إلى معناه، فهو على أقسام خمسة، لأنّ معناه إمّا أن يكون واحداً أيضاً^(١) ويسمّى «المختص»، وإمّا أن يكون متعدّداً. وما له معنى متعدّد أربعة أنواع: مشترك، ومنقول، ومرتجل، وحقيقة ومجاز، فهذه خمسة أقسام].

والحاصل إنّ اللفظ الواحد إمّا يكون له معنى واحد ليس إلّا، فيسمّى بالمختصّ، وإمّا لا يكون له معنى واحد، فيكون إمّا مشتركاً أو منقولاً أو مرتجلاً أو حقيقة ومجازاً، فينقسم غير المختصّ إلى هذه الأقسام الأربعة: [١. «المختصّ»: وهو اللفظ الذي ليس له إلّا معنى واحد فاختصّ به، مثل: حديد وحيوان] هذان المثالان لا يرتبطان بالمختصّ، لاستعمالهما في المعاني المجازية.

توضيحه: إنّك قد تشبّه إنساناً بالحديد فتقول: زيد كالحديد، وتريد أنّه صلب لا يؤثر فيه شيء، فتكون قد استعملت لفظ الحديد في معناه المجازي، وقد تقول فلان كالحيوان، من الحياة، أي أنّه لا يموت، ولكنك إذا قلت ذلك على من كان في الرمق الأخير، فيكون إطلاق الحيوان عليه من باب المجاز، لأنّه ميّت أو على وشك الموت.

نعم من أمثلة المختصّ لفظُ الجلالة، إذ ليس له إلّا معنى واحد مختصّ به، وهو الجامع لجميع صفات الكمال المنزّه عن صفات النقص، وهو واجب

(١) كما هو لفظ واحد.

الوجود تبارك وتعالى، وكذلك الأسماء المبتدعة التي يشار بها إلى معنى معين لا اشتراك فيه ولا ارتجال ولا نقل.

فالمختصّ، هو: اللفظ الواحد الدالّ على معنى واحد، وأما اللفظ الواحد الذي له معانٍ متعدّدة، فهو ينقسم إلى: المشترك والمنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز.

والمشترك: هو اللفظ الذي تعدّد معناه، ووضع لجميع المعاني من دون أن يسبق وضعه لأحدها على وضعه للآخر.

ثم الاشتراك في اللغة: لفظي، ومعنوي «فالمشترك اللفظي والمعنوي في اللغة هو أن يبحث في لفظة الوجود - مثلاً- في لغة العرب أو ما يرادفها في أي لغة أخرى هل وُضع بإزاء مفهوم واحد يكون قدرًا مشتركًا بين مصاديقه أم وضع بأوضاع متعدّدة متغايرة بلا قدر مشترك بين تلك المتعدّدات إلّا في لفظ الموجود»^(١)، فالملاك في البحث اللغوي هو وحدة الوضع وتعدّده، فإنّ كان الوضع واحدًا فلاشتراك معنوي، وإن كان متعدّدًا فلاشتراك لفظي، ومن هنا يختلف الاشتراك اللفظي والمعنوي باختلاف اللغات.

هذا عن الاشتراك اللفظي والمعنوي على مستوى اللغة والأدب، لكن هناك معنى آخر للاشتراك اللفظي والمعنوي وهما عند الفيلسوف، حيث المدار فيهما على وحدة المعنى وكثرته، فإذا كان للفظ معنى واحد يحمل على ما يحمل عليه كذلك فهو مشترك معنوي وإلّا فهو مشترك لفظي، فمن قال بأنّ للوجود معنىً واحدًا يحمل على جميع ما يحمل عليه، كالواجب تعالى والممكن، فهو مشترك معنوي، وأمّا من قال باشتراك اللفظي فقد زعم

(١) درر الفوائد، وهو تعلّيق على شرح المنظومة للسبزواري (قدس سره)، تأليف الحاج الشيخ محمد تقي الآملي (قدس سره)، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ: ج ١، ص ٤٢.

أن معنى الوجود المحمول عليه تعالى غير معنى الوجود المحمول على غيره.
إذن فالمشترك اللفظي مشترك لفظي بين ما عند اللغوي وما عند الحكيم،
وكذلك المشترك المعنوي عندهما.

وقد ذكرنا فروقاً عدة بين المصطلحين في «دروس في الحكمة المتعالية»،
فراجع^(١). وسوف يأتي توضيح باقي الأقسام.

[٢]. «المشترك»: وهو اللفظ الذي تعدد معناه وقد وُضع للجميع كلاً
على حدة، ولكن من دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر، مثل
«عين» الموضوع لحاسة النظر وينبوع الماء والذهب وغيرها [كالجاسوس].
وجميع هذه المذكورات أمثلة للمشترك اللفظي، وأما أمثلة المشترك المعنوي
فقله: [ومثل «الجون» الموضوع للأسود والأبيض. والمشارك كثير في اللغة
العربية.

٣. «المنقول»: وهو اللفظ الذي تعدد معناه وقد وُضع للجميع
كالمشارك ولكن يفترق عنه بأن الوضع لأحدها مسبق بالوضع للآخر مع
ملاحظة المناسبة بين المعنيين [السابق واللاحق].

وبهذا القيد يفترق المنقول عن المرتجل أيضاً، إذ لا تلاحظ المناسبة في
المرتجل بين المعنيين [في الوضع اللاحق مثل لفظ «الصلاة» الموضوع أولاً]
في اللغة [للدعاء ثم نقل في الشرع الإسلامي لهذه الأفعال المخصوصة من
قيام وركوع وسجود ونحوها لمناسبتها للمعنى الأول] وهو الدعاء [ومثل
لفظ «الحج» الموضوع أولاً للقصد مطلقاً ثم نقل لقصد مكة المكرمة
بالأفعال المخصوصة والوقت المعين ... وهكذا أكثر المنقولات في عرف
الشرع] وهو ما يعبر عنه في علم أصول الفقه بالحقيقة الشرعية، ويسمى اللفظ

(١) دروس في الحكمة المتعالية، شرح كتاب بداية الحكمة، السيد كمال الحيدري، دار
فراقد، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ ج ١، ص ١٦٦.

منقولاً شرعياً؛ وذلك لأن ناقله الشارع. [و] كذا في عرف [أرباب العلوم والفنون، ومنها لفظ السيارة والطائرة والهاتف والمذياع ونحوها من مصطلحات هذا العصر] فإن لفظ السيارة موضوع أولاً للقافلة، ثم نُقل إلى الآلة المعروفة، وكذا لفظ الطائرة موضوع في اللغة لما يطير، ثم نقل إلى الآلة التي أوجدتها يد البشر، والدابة فإنها في أصل اللغة لكل ما يدب على الأرض ثم نُقل إلى ذوات القوائم الأربع من الخيل والبغال والحمير، وهذه المنقولات الثلاثة منقولات عرفية؛ وذلك لأن النقل تمّ على يد العرف. وأما المنقول الاصطلاحي، فإن لفظ الفعل مثلاً وُضع اسماً لما صدر من الفاعل، كالضرب، والأكل والشرب، فإذا بالنحاة - وهم أهل عرف خاص - ينقلونه إلى الكلمة التي تدلّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. وهكذا باقي الألفاظ المنقولة كل واحد منها له معناه في اللغة ثم نقل إلى معنى آخر مناسب لمعناه الأول.

[والمنقول ينسب إلى ناقله، فإن كان العرف الخاص، كعرف أهل الشرع والمناطق والنحاة والفلاسفة ونحوهم قيل له: منقول شرعيّ، أو منطقيّ، أو نحويّ، أو فلسفيّ ... وهكذا.

٤. «المرتجل»: وهو كالمقول بلا فرق إلا أنه لم تلحظ فيه المناسبة بين المعنيين، ومنه أكثر الأعلام الشخصية [إذ قد يسمّى الجبان بطبعه غضنفرًا، ويسمّى البخيل بطبعه جواداً أو كريماً، ويسمّى الدميم جميلاً ... وهكذا كأكثر الأعلام الشخصية التي لم تُلحظ فيها المناسبة بين المعنى الأول والمعنى الثاني.

٥. «الحقيقة والمجاز»: وهو اللفظ الذي تعدّد معناه، ولكنه موضوع لأحد المعاني فقط] يعني أنّ اللفظ الذي تعدّد معناه يكون وضعه للمعنى الأول على نحو الحقيقة، واستعماله في المعنى الثاني على نحو المجاز لمناسبة بينهما من دون تعدّد في الوضع، أو من دون أن يكون الوضع للمعنى المجازي

استقلالياً.

فلم يكن وضع اللفظ الواحد متعدداً، كما في وضع المشترك اللفظي والمنقول والمرتل، بل أطلق [واستعمل في غيره لعلاقة ومناسبة بينه وبين المعنى الأول الموضوع له من دون أن يبلغ حدّ الوضع في المعنى الثاني] فلو بلغ الاستعمال حدّ الوضع في المعنى الثاني مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين لكان منقولاً [فيسمى «حقيقة» في المعنى الأول، و«مجازاً» في الثاني، ويقال للمعنى الأول معنى حقيقي، وللثاني مجازي].

والمجاز دائماً يحتاج إلى قرينة [وذلك لتبادر المعنى الحقيقي إلى الذهن، فلو استعمل اللفظ في معناه المجازي ولم ينصب قرينة لما تعيّن المعنى المراد من المعاني المجازية، فلا بدّ من نصب قرينة [تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي وتعيّن المعنى المجازي من بين المعاني المجازية].

ثمّ من يعتبر هجر المعنى الأول لعدّ اللفظ منقولاً، وإلاّ فهو حقيقة إن استعمل في الأول وهو المنقول عنه، ومجاز إن استعمل في الثاني وهو المنقول إليه^(١).

تنبيهان

[١. إنّ المشترك اللفظي والمجاز لا يصحّ استعمالهما في الحدود والبراهين] وهو واضح؛ إذ عند استعمال المشترك في المعرّف والحجّة، كلفظ «عين» لا يعلم المراد منه هل خصوص الباصرة، أو النابعة، أو الجاسوس [إلاّ مع نصب القرينة على إرادة المعنى المقصود]. هذا وذهب بعضهم إلى عدم استعمال المجاز مطلقاً في الحدود والبراهين، مع القرينة وبدونها، لأنّ المعاني المجازية متعدّدة.

[ومثلهما] أي مثل المشترك اللفظي والمجاز في عدم الاستعمال في الحدود

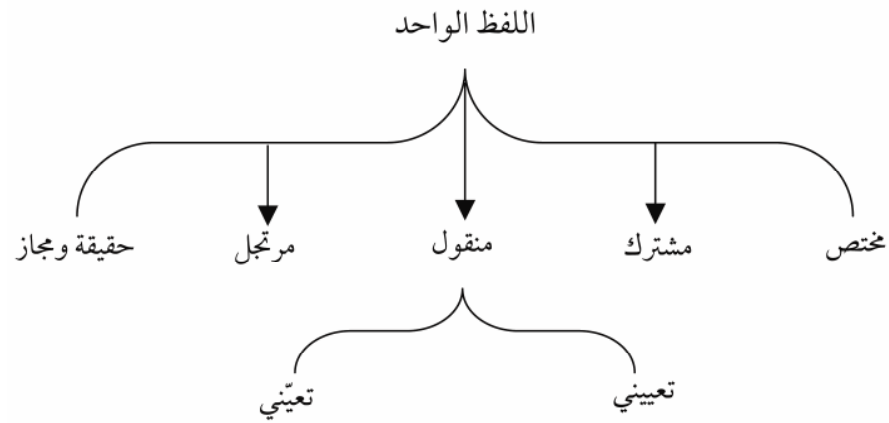
(١) تحرير القواعد في شرح الرسالة الشمسية، مصدر سابق: ص ١١٣-١١٤.

والبراهين [المنقول والمرتل، ما لم يهجر المعنى الأول، فإذا هجر كان ذلك وحده قرينة على إرادة الثاني. على أنه] أي: ومع هذا [يحسن اجتناب المجاز في الأساليب العلمية حتى مع] وجود [القرينة على تعيين المراد] فضلاً عند عدمها.

[٢. المنقول ينقسم إلى: «تعييني وتعييني»، لأنَّ النَّقْل تارة يكون من ناقل معيّن] أو من جماعة معيّنة - كالجمعية الطّبيّة، أو الفيزيائية - نقلت اللفظ من معناه الأوّل إلى معنى ثانٍ جديد، لوجود مناسبة بين المعنيين، فيكون نقل اللفظ إلى المعنى الثاني من ناقل معيّن [باختياره وقصده، كأكثر المنقولات في العلوم والفنون وهو المنقول «التعيني» أي أنّ الوضع فيه بتعيين معيّن. وأخرى لا يكون بنقل ناقل معيّن باختياره، وإنما يستعمل جماعة من الناس اللفظ في غير معناه الحقيقي لا بقصد الوضع له] ولعلّ وضع الشارع المقدّس لفظ الصلاة والحج للأركان المخصوصة، كان بهذا النحو، أعني: لا بقصد النقل من معناهما الحقيقي إلى معناهما الجديد على نحو الحقيقة الشرعية.

[ثم يكثر استعمالهم له ويشتهر بينهم، حتى يتغلّب المعنى المجازي على اللفظ في أذهانهم، فيكون كالمعنى الحقيقي يفهمه السامع منهم بدون القرينة] فيُهجّر المعنى الحقيقي إلى المعنى الجديد، ويكون المعنى الثاني كالمعنى الحقيقي [فيحصل الارتباط الذهني بين نفس اللفظ والمعنى، فينقلب اللفظ حقيقة في هذا المعنى. وهو: المنقول التعييني].

الخلاصة



ملاحظة: مقسم هذه القسمة التي فرغنا منها للتو ليس مطلق اللفظ الواحد بل اللفظ الواحد الأعم، حيث إنّ الكلمة أو الأداة لا ينقسمان إلى هذه الأقسام المذكورة^(١).

(١) لذلك عنون صاحب الرسالة الشمسية هذه القسمة بـ: أقسام الاسم من حيث معناه، مصدر سابق: ص ١٠٨.

تمريعات

١. هذه الألفاظ المستعملة في هذا الباب وهي لفظ (مختصّ. مشترك. منقول إلى آخره) من أيّ أقسام اللفظ الواحد؟ أي أنّها مختصة أو مشتركة أو غير ذلك؟
٢. اذكر ثلاثة أمثلة لكلّ قسم من أقسام اللفظ الواحد الخمسة.
٣. كيف تميّز بين المشترك والمنقول؟
٤. هل تعرف لماذا يحتاج المشترك إلى قرينة؟ وهل يحتاج المنقول إلى قرينة؟

الأجوبة

- ج ١: الألفاظ المستعملة في هذا الباب: المختصّ، المشترك، المنقول، المرتجل والحقيقة والمجاز ألفاظ منقولة والناقل لها العرف الخاص وهو عرف أهل المنطق.
- ج ٢: اللفظ المختصّ: الفرس، البقر، الإنسان.
اللفظ المشترك: القُرء (الموضوع للطهر والحيض).
العين: الموضوع للباصرة، والماء، والركبة، والذهب على السواء.
الغروب: الموضوع لغروب الشمس، وجمع (غرب)، وهو: الدلو العظيمة المملوءة والموضوعة للوهاد المنخفضة، وقد وردت هذه المعاني جميعاً في قول الشاعر:

يا ويح قلبي من دواعي الهوى

إذ رحل الجيران عند الغروب

أتبعتهـم طرفي وقد أزمعوا
ودمع عينيّ كفيض الغروب
كانوا وفيهم طفلة حرة
تفترّ عن مثل أقاحي الغروب^(١)

المنقول: الدأبة: حيث وُضع هذا اللفظ في أصل اللغة لكل ما يدبّ على الأرض، ثمّ نقله العرف العامّ إلى ذوات القوائم الأربعة من الخيل والبغال والحمير، وقيل إلى الفرس خاصّة.
الفعل: وضع في أصل اللغة لما يصدر عن الفاعل، كالأكل والشرب والضرب، ثمّ نقله النحاة إلى «كلمة دلّت على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة».

الدوران: فإنه في الأصل للحركة حول الشيء ثمّ نقله أهل الحكمة والنظر إلى «ترتّب الأثر على ما له صلوح العليّة» حيث يقال - مثلاً - تدور الحرمة حول الإسكار، أي تترتّب الحرمة على الإسكار وتدور مداره.
المرتجل: جمال الذي وضع في أصل اللغة لمعنى ثمّ وضع لمولود لم تلحظ المناسبة بين هذا الطفل والمعنى الذي وضع له لفظ الجمال.
صباح: أيضاً عندما يسمّى به مولود من دون أن تلحظ المناسبة بين المعنيين، كما لو كان المسمى يحبّ لفظ صباح لأنّه متداول بكثرة في منطقته، فقد تلقى أناساً قد سمّوا أبناءهم بأسماء أجنبية لا يدركون معناها.
حاتم: في الأصل كان لذلك الذي ضرب المثل الأروع في الكرم وهو حاتم الطائي، يوضع لمولود أيضاً من دون التفات إلى أيّة مناسبة، أما إذا كان هناك لحاظ

(١) دراسات في فقه اللغة، تأليف الدكتور صبحي الصالح، نشر: دار العلم للملايين، الطبعة التاسعة: ص ٣٠٨.

لمناسبة كأث أسمي ولدي حاتماً باعتبار ما أتأمل أن يكون، فيكون لفظاً منقولاً.

الحقيقة و المجاز:

الثعلب: حقيقة في ما وضع له من حيوان معروف، ومجاز عندما يستعمل في الرجل المراءوغ.

يعطيك من طرف اللسان حلاوة

ويروغ منك كما يروغ الثعلب^(١)

الذئب: أيضاً هو حقيقة في ما وضع له، لكنه يكون مجازاً اذا استعمل في الرجل الذي يطغى وينهش ويغدر.

ج ٣: هناك جهة اشتراك ما بين المشترك والمنقول حيث كل منهما يصدق عليه أنه لفظ واحد تعدد معناه، إلا أن المشترك وضع للجميع دون أن يسبق وضعه لبعضها وضعه للآخر، فلفظ العين مثلاً وضع للباصرة والماء والذهب على السواء أي لم يوضع للباصرة أولاً ثم وبعد مدة من الزمن وضع للماء، وهكذا.

بخلاف المنقول الذي يعدّ لفظاً واحداً تعدد معناه وقد وضع للجميع كما هو حال المشترك إلا أن وضعه للبعض سبق وضعه للبعض الآخر. فلفظ الصلاة موضوع للدعاء وللعبادة المخصوصة، لكن وضعه للمعنى الأول سابق لوضعه للثاني.

ج ٤: المشترك يحتاج إلى قرينة لتحديد المراد من معانيه وذلك لأنه وضع لها على السواء، فترجيح معنى منها على آخر من دون قرينة يصدق عليه أنه ترجيح بلا مرجح، وأما المنقول فلا يحتاج إلى قرينة إذا هجر المعنى الأول، وإلا فلا بد منها في الكلام.

(١) ينسب لأمير المؤمنين (عليه السلام).

-٢-

الترادف والتباين

إذا قسنا لفظاً إلى لفظ أو إلى ألفاظ، فلا تخرج تلك الألفاظ المتعددة عن أحد قسمين:

١. إما أن تكون موضوعة لمعنى واحد، فهي المترادفة، إذا كان أحد الألفاظ رديفاً للآخر على معنى واحد، مثل أسد وسبع وليث. هرة وقطة. إنسان وبشر. فالترادف: «اشتراك الألفاظ المتعددة في معنى واحد».
 ٢. وإما أن يكون كل واحد منها موضوعاً لمعنى مختص به فهي «المتباينة» مثل: كتاب. قلم. سماء. أرض. حيوان. جماد. سيف. صارم...
- فالتباين: «أن تكون معاني الألفاظ متكثرة بتكثر الألفاظ» والمراد من التباين هنا غير التباين الذي سيأتي في النسب؛ فإن التباين هنا بين الألفاظ باعتبار تعدد معناها، وإن كانت المعاني تلتقي في بعض أفرادها أو جميعها، فإن السيف يباين الصارم، لأن المراد من الصارم خصوص القاطع من السيوف، فهما متباينان معنى وإن كانا يلتقيان في الأفراد، إذ إن الصارم سيف، وكذا الإنسان والناطق، متباينان معنى، لأن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر وإن كانا يلتقيان في جميع أفرادهما، لأن كل ناطق إنسان وكل إنسان ناطق.

الشرح

إنّ الألفاظ المتعدّدة لها صورتان:

١. أن تدلّ على معنى واحد وتسمّى «الترادف».
٢. أن يدلّ كلّ واحد منها على معنى مختصّ به وتسمّى «التباين».

توضيح القسمين

يقع البحث - عن اللفظ والمعنى فقط مع غرض النظر عن وجود الأفراد في الخارج أو عدم وجودها، ومع غرض النظر عن كونها متداخلة أو متباينة، أو كون النسبة بينها العموم المطلق أو من وجه - في أنّ الألفاظ المتعدّدة تارة يكون معناها في الذهن واحداً، وأخرى يكون متعدّداً، وعلى الأوّل تسمّى المترادفة، مثل: إنسان وبشر، فإنّ كلّ واحد منهما يدلّ على حقيقة واحدة وهي الحيوان الناطق، فهما لفظان لهما في الذهن معنى واحد مع غرض النظر عن كونهما متداخلين، أو متضادين، أو متباينين، وغير ذلك مما يأتي في بحث النسب الأربع.

وعلى الثاني تسمّى المتباينة، مثل الصارم الموضوع لخصوص القاطع من السيوف، والسيوف الموضوع للحديدة سواء كانت قاطعة أم لا، وبينهما العموم والخصوص المطلق، ولذا يقال: كلّ صارم سيف ولا عكس، فالتباين بينهما من جهة تعدّد معنهما والعموم المطلق من جهة أخرى وهي جهة صدق كلّ منهما على ما يصدق عليه من أفراد، لعين ما تقدّم من أنّ البحث في المعاني أعمّ من وجود الأفراد في الخارج ومن كونها متداخلة .

إذا اتّضح القسمان نرجع إلى عبارة المصنّف، قال: [إذا قسنا لفظاً إلى لفظ أو إلى ألفاظ، فلا تخرج تلك الألفاظ المتعدّدة عن أحد قسمين:

١. إما أن تكون موضوعة لمعنى واحد]. أشرنا إلى أنّ المراد من المعنى هو

المفهوم أو الصورة المنطبعة في الذهن وليس المراد منه المصاديق والأفراد.
[فهي «المترادفة»، إذا كان أحد الألفاظ^(١) رديفاً للآخر على معنى واحد]. أفاد المصنّف في الهامش بأنّ الجمع المنطقي ما يشمل الاثنين فأكثر بخلاف الجمع في علم النحو، فإنّه يطلق على ثلاثة فأكثر.
[مثل أسد وسبع وليث. هرة وقطة. إنسان وبشر].

اعلم أنّ منشأ الترادف في اللغة العربية هو اختلاف القبائل العربية، حيث كانت كلّ قبيلة تضع لكلّ معنى من المعاني لفظاً معيّناً، فبعضهم وضع لفظ الأسد للحيوان المفترس، وبعضهم وضع له لفظ ليث، وآخر وضع له لفظ غضنفر ... وهكذا سائر المعاني المترادفة، وقد ذكرنا سابقاً أنّ جعل الألفاظ للمعاني من الأمور الاعتبارية الوضعية، ولهذا نجد اللفظ الواحد له أكثر من معنى، وأنّ استعماله في معنى معيّن لدى قوم ناشئ من كثرة الاستعمال ضمن حدود بيئتهم.

ولهذا لا نجد في لغة العرب مترادفات للفظ «الثلج» مثلاً لندرته وعدم وجوده في بيئتهم، بخلاف السيف والفرس والأطال، ونحوها من الألفاظ التي كان العربي يألّفها ويأنس بها ويعدها من مفاخره.

وعلى هذا [فالترادف: «اشتراك الألفاظ المتعددة في معنى واحد»].

٢. وإمّا أن يكون كلّ واحد منها موضوعاً لمعنى مختصّ به فهي: المتباينة]. من الواضح أنّ التباين بين المعاني أولاً وبالذات، ونسبته إلى الألفاظ باعتبار أنّ اللفظ لمّا وضع للمعنى حصل نحو من الاتّحاد بينهما، ولذا جعل حكم المعنى للفظ [مثل: كتاب. قلم. سماء. أرض. حيوان. جماد. سيف. صارم ...

(١) هذا الجمع يشمل اللفظين فصاعداً على نحو الجمع المنطقي. والجمع باصطلاح علماء المنطق معناه أكثر من واحد، وفي اللغة العربية - كما هو معلوم - معناه أكثر من اثنين، فتنبّه إلى هذا الاستعمال. (منه قدس سرّه).

فالتباين: «أن تكون معاني الألفاظ متكثرة بتكثرة الألفاظ» والمراد من التباين هنا غير التباين الذي سيأتي في النسب^(١). وسوف نبين في محله كيف يكون التباين في المقام غير التباين في بحث النسب الأربع، وقد تقدم أن التباين هنا أعم، وأن المعاني قد تكون متباينة وتكون مصاديقها متداخلة، كالإنسان والناطق، فإن لكل منهما معنى يباين معنى الآخر، إلا أن النسبة بينهما على مستوى المصاديق هي نسبة التساوي [فإن التباين هنا بين الألفاظ باعتبار تعدد معناها] وأن نسبته إلى المعاني أولاً وبالذات وإلى الألفاظ ثانياً وبالعرض [وإن كانت المعاني تلتقي في بعض أفرادها أو جميعها، فإن السيف يباين الصارم، لأن المراد من الصارم خصوص القاطع من السيوف، فهما متباينان معنى، وإن كانا يلتقيان في الأفراد، إذ إن الصارم سيف، وكذا الإنسان والناطق، متباينان معنى، لأن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر وإن كانا يلتقيان في جميع أفرادهما، لأن كل ناطق إنسان وكل إنسان ناطق] يعني وإن كانت النسبة بينهما هي التساوي باعتبار صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر، إلا أن المفهوم من الإنسان غير المفهوم من الحيوان الناطق.

(١) في ص: ٢٧٦.

قسمت الألفاظ المتباينة: المثلان. المتخالفان. المتقابلان

تقدم أن الألفاظ المتباينة هي ما تكثرت معانيها بتكثورها، أي أن معانيها متغايرة. ولما كان التباين بين المعاني يقع على أقسام، فإن الألفاظ بحسب معانيها أيضاً تنسب لها تلك الأقسام. والتباين على ثلاثة أنواع: التماثل، والتخالف، والتقابل؛ لأن المتباينين إما أن يراعى فيهما جهة اشتراكهما في حقيقة واحدة فهما «المثلان»، وأما ألا يراعى ذلك سواء كانا مشتركين بالفعل في حقيقة واحدة أو لم يكونا. وعلى هذا التقدير الثاني أي تقدير عدم المراعاة، فإن كانا من المعاني التي لا يمكن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد، بأن كان بينهما تنافر وتعاقد فهما «المتقابلان» وإلا فهما «المتخالفان».

وهذا يحتاج إلى شيء من التوضيح فنقول:

١. «المثلان» هما المشتركان في حقيقة واحدة بما هما مشتركان، أي لوحظ واعتبر اشتراكهما فيها، كمحمد وجعفر اسمين لشخصين مشتركين في الإنسانية بما هما مشتركان فيها، وكالإنسان والفرس باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، وإلا فمحمد وجعفر من حيث خصوصية ذاتيهما مع قطع النظر عما اشتركا فيه هما متخالفان، كما سيأتي. وكذا الإنسان والفرس هما متخالفان بما هما إنسان وفرس.

والاشتراك والتماثل إن كان في حقيقة نوعية، بأن يكونا فردين من نوع واحد، كمحمد وجعفر يخصّ باسم المثلين أو المتماثلين ولا اسم آخر لهما. وإن كان في الجنس، كالإنسان والفرس سمياً أيضاً «متجانسين»، وإن كان في الكم أي في المقدار سمياً أيضاً «متساويين»، وإن كان في الكيف أي في كفيتهما وهيئتهما سمياً أيضاً «متشابهين». والاسم العام للجميع هو «التماثل».

والمثلان أبداً لا يجتمعان؛ ببديهة العقل .

٢. «المتخالفان» وهما المتغايران من حيث هما متغايران، ولا مانع من اجتماعهما في محل واحد إذا كانا من الصفات، مثل الإنسان والفرس بما هما إنسان وفرس، لا بما هما مشتركان في الحيوانية كما تقدم. كذلك الماء والهواء، النار والتراب، الشمس والقمر، السماء والأرض . ومثل السواد والحلاوة، الطول والرقّة، الشجاعة والكرم، البياض والحرارة .

والتخالف قد يكون في الشخص، مثل: محمد وجعفر وإن كانا مشتركين نوعاً في الإنسانية، ولكن لم يلحظ هذا الاشتراك، وقد يكون في النوع مثل الإنسان والفرس، وإن كانا مشتركين في الجنس وهو الحيوان ولكن لم يلحظ الاشتراك، وقد يكون في الجنس وإن كانا مشتركين في وصفهما العارض عليهما، مثل القطن والثلج المشتركين في وصف الأبيض إلا أنه لم يلحظ ذلك.

ومنه يظهر: أن مثل محمد وجعفر يصدق عليهما أنهما متخالفان بالنظر إلى اختلافهما في شخصيهما، ويصدق عليهما مثلان بالنظر إلى اشتراكهما وتماثلهما في النوع وهو الإنسان. وكذا يقال عن الإنسان والفرس: هما متخالفان من جهة تغايرهما في الإنسانية والفرسية، ومثلان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، وهكذا في مثل القطن والثلج. الحيوان والنبات. الشجر والحجر.

ويظهر أيضاً: أن التخالف لا يختص بالشئيين اللذين يمكن أن يجتمعا، فإن الأمثلة المذكورة قريباً لا يمكن فيها الاجتماع مع أنها ليست من المتقابلات - كما سيأتي - ولا من المتماثلات حسب الاصطلاح.

ثم إن التخالف قد يطلق على ما يقابل التماثل فيشمل التقابل أيضاً، فيقال للمتقابلين على هذا الاصطلاح أنهما متخالفان.

٣. «المتقابلان» هما: المعنيان المتنافران اللذان لا يجتمعان في محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد، كالإنسان واللا إنسان، والأعمى والبصير، والأبوّة والبنوّة، والسواد والبياض.

فبقيد وحدة المحلّ دخل مثل التقابل بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كبياض القرطاس وسواد الحبر .

وبقيد وحدة الجهة دخل مثل التقابل بين الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محلّ واحد من جهتين؛ إذ قد يكون شخص أباً لشخص وابناً لشخص آخر .

وبقيد وحدة الزمن دخل مثل التقابل بين الحرارة والبرودة مما يمكن اجتماعهما في محلّ واحد في زمانين، إذ قد يكون جسم بارداً في زمان ونفسه حاراً في زمان آخر .

الشرح

اتّضح في ضوء ما تقدّم أنّ التباين يكون بين المعاني المتعدّدة، ونسبته إلى الألفاظ إنما هي بلحاظ الاتّحاد بين اللفظ والمعنى. وبعبارة أخرى: التباين للمعاني أوّلاً وبالذات، ولألفاظها الموضوعية ثانياً وبالعرض، وهذا التباين والاختلاف تارة يكون بنحو التماثل وأخرى بنحو التخالّف، وثالثة بنحو التقابل، ولذا قال: [تقدّم أنّ الألفاظ المتباينة هي ما تكثرّت معانيها بتكثرّها، أي أنّ معانيها متغايرة] يعني أنّ التماثل والتخالّف والتقابل يكون للمعاني أوّلاً وبالذات، ويكون للألفاظ ثانياً وبالعرض، كما تقدّم.

[ولما كان التغاير بين المعاني يقع على أقسام، فإنّ الألفاظ بحسب معانيها أيضاً تنسب لها تلك الأقسام.

والتغاير على ثلاثة أنواع: التماثل والتخالّف والتقابل] وذلك [لأنّ المتغايرين] اللذين يشتركان في حقيقة واحدة إما أن تلحظ فيهما جهة اشتراكهما في تلك الحقيقة، وإمّا أن لا يلحظ فيهما ذلك، وعلى الأوّل فهما: المثالان. وعلى الثاني، فإن كانا من المعاني التي بينها تمام التنافر فهما المتقابلان، وإلاّ فهما المتخالفان.

توضيحه: إنّ المعنيين المتغايرين، تارة يلحظ فيهما جهة مشتركة يرجعان إليها، وأخرى لا يلحظ فيهما تلك الجهة، وإنّما يلحظان بما هما متغايران، مثل: محمد وجعفر، فإنّه إنّ لوحظ فيهما جهة اشتراكهما في حقيقة واحدة وهي الإنسانية، فهما المثالان، وإنّ لوحظا بما هما متغايران من دون ملاحظة جهة الاشتراك فهما المتخالفان.

ثم إنّ لم يكونا مشتركين في حقيقة واحدة، وكانا من المعاني التي لا يمكن أن تجتمع في محلّ واحد في زمان واحد فهما المتقابلان.

فالمتغايران [إما أن يراعى فيهما] جهة [اشتراكهما في حقيقة واحدة فهما «المثلان»، وإما ألا يراعى ذلك] أي لم يراع جهة الاشتراك في الحقيقة ويلحظ التغاير بما هو [سواء كانا مشتركين بالفعل في حقيقة واحدة أو لم يكونا] أي سواء كانت بينهما جهة اشتراك أم لا [وعلى هذا التقدير الثاني أي تقدير عدم المراعاة] فإما أن يجتمعا في محل واحد كالحلاوة والسواد في التمر فهما المتخالفان، وإما ألا يجتمعا في مكان واحد فهما المتقابلان، كما قال: [فإن كانا من المعاني التي لا يمكن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد فإن كان بينهما تنافر وتعاقد فهما المتقابلان، وإلا فهما المتخالفان].

وهذا يحتاج إلى شيء من التوضيح فنقول:

إنّ المعنيين المتغايرين قد يلحظ فيهما جهة الاشتراك، وقد تلحظ فيهما جهة الكثرة من حيث خصوصية كل واحد منهما مع قطع النظر عن الجهة التي اشتركا فيها، فإن كانا مشتركين في النوع، كمحمد وجعفر، فهما المتماثلان في الإنسانية، وإن كانا مشتركين في الجنس، كالإنسان والفرس فهما المتجانسان، وإن كانا مشتركين في الكم فهما المتساويان، وإن كانا مشتركين في الكيف فهما المتشابهان.

هذا إذا لوحظ جهة ما يشتركان فيه، وإذا لوحظ فيهما جهة الكثرة من حيث خصوصية ذات كل منهما فهما المتخالفان، لأن خصوصية ذات كل منها مغايرة لخصوصية ذات الآخر.

[١]. «المثلان» هما المشتركان في حقيقة واحدة بما هما مشتركان، أي

لوحظ واعتبر اشتراكهما فيها، كمحمد وجعفر اسمين لشخصين مشتركين في الإنسانية بما هما مشتركان فيها] أي لوحظ فيهما جهة ما يشتركان فيه - وهي الحقيقة النوعية - فهما المتماثلان في الإنسانية

[وكالإنسان والفرس باعتبار اشتراكهما في الحيوانية] أي في الجنسية [والأ] أي وإن لم تلحظ فيهما الجهة التي يشتركان فيها ولو حظت فيهما جهة الكثرة فهما المتخالفان [فمحمد وجعفر من حيث خصوصية ذاتيهما مع قطع النظر عما اشتركا فيه هما متخالفان، كما سيأتي. وكذا الإنسان والفرس] لأنهما لم يشتركا في الحقيقة النوعية فـ[هما متخالفان بما هما إنسان وفرس] وإن كانا متماثلين من جهة اشتراكهما في الجنس.

[والاشتراك والتماثل إن كان في حقيقة نوعية - بأن يكونا فردين من نوع واحد كمحمد وجعفر - يخصّ باسم المثليين أو المتماثلين ولا اسم آخر لهما. وإن كان في الجنس، كالإنسان والفرس سمياً أيضاً «متجانسين»] وسوف يأتي بيان المراد من الجنس والنوع والفصل والعرض العام والخاص في بحث الكلّيات الخمسة إن شاء الله [وإن كان في الكمّ أي في المقدار سمياً أيضاً «متساويين»] كقولنا: هذا الخطّ مثل ذاك الخطّ في الطول أو في العرض [وإن كان في الكيف أي في كيفيتهما وهيئتهما سمياً أيضاً «متشابهين»] كقولنا: هذا السطح مربع، وذاك السطح مربع، وهذا الجسم حارّ أو بارد، وذاك الجسم حارّ أو بارد [والاسم العامّ للجميع هو «التماثل»].
أو قل: التماثل تارة يكون بالمعنى الأعمّ فيشتمل على التماثل في النوع والجنس والكم، والكيف و... وأخرى يكون بالمعنى الأخصّ فلا يصدق إلاّ على الاشتراك في النوع.

[والمثلان أبداً لا يجتمعان ببديهة العقل] لأن اجتماعهما من جميع الجهات معناه صيرورتهما شيئاً واحداً، وهو محال.

وظاهر عبارة المصنّف (قدّس سرّه) من خلال قوله: «... أبداً...» أنّ المحال يشمل جميع أقسام التماثل - أي التماثل في النوع والجنس والكمّ والكيف - وهو غير تامّ؛ وذلك لأنّ المتماثلين في الكيف يمكن اجتماعهما ولا يستحيل

كاللون والطعم، فإنّ اللون من الكيف المحسوس، والطعم من الكيف المذوق.

نعم المثلان اللذان يستحيل اجتماعهما ببديهة العقل هما ما كانا من الذوات كمحمد وجعفر، أمّا ما كانا من الأعراض فلا يستحيل اجتماعهما، أمّا إذا كان مراده من كلمة «أبداً» هو المثلان من كلّ جهة فمحال وجودهما؛ وذلك لأنّ ما فرضناه كثيراً لا يكون كذلك، بل ما فرضناه كثيراً يكون واحداً، وذلك لأنّ الكثرة فرع التمايز والاختلاف، وإذا لا اختلاف مطلقاً فلا كثرة، وإذا لا كثرة فلا مثليين؛ لأنّ المثليين اثنان، وهما كثرة. وبالتالي فليس اللون والطعم مثليين أبداً ومن كلّ جهة، فلا ضير من اجتماعهما.

[٢]. «المتخالفان» وهما المتغايران من حيث هما متغايران] أي لوحظ فيهما جهة التغاير والكثرة ولم يلحظ فيهما جهة الاتحاد والوحدة كما لوحظت في المتماثلين، وبهذا يفترق كلّ منهما عن الآخر [ولا مانع من اجتماعهما في محلّ واحد إذا كانا من الصفات، مثل الإنسان والفرس بما هما إنسان وفرس]. وبهذا يتّضح ما ذكرنا من أنّ المتماثلين إذا كانا من الصفات أو الأعراض كالسواد والحلاوة في التمر لا يستحيل اجتماعهما في محلّ واحد، والمثال الذي ذكره المصنّف (رحمه الله) - أعني الإنسان والفرس - للمتغايرين من حيث ذاتيهما، وليس للمتغايرين من حيث الصفات، وهو واضح [لا بما هما مشتركان في الحيوانية كما تقدّم. كذلك الماء والهواء، النار والتراب، الشمس والقمر، السماء والأرض] جميعها أمثلة للمتغايرين من حيث الذات.

[ومثل السواد والحلاوة، الطول والرقّة، الشجاعة والكرم، البياض والحرارة] أمثلة للمتغايرين من حيث الصفات، والكيفيات التي يمكن اجتماعها في محلّ واحد، فإنّ الإنسان قد يكون طويلاً ورقيقاً وشجاعاً وكريماً

في آن واحد، ويمكن أن يكون الشيء أبيض وحاراً أيضاً، كالصوف الأبيض والقطن.

[والتخالف قد يكون في الشخص، مثل: محمد وجعفر] أي قد يكون التخالف في النوع، وقد يكون في الجنس، وقد يكون في الكم، وقد يكون في الكيف، كما كان ذلك في التماثل، فإنّ محمداً وجعفرأ متخالفان من حيث شخصيهما، ولكنهما يشتركان في النوع والجنس القريب والمتوسط والبعيد، ولذا قال: [وإن كانا مشتركين نوعاً في الإنسانية، ولكن لم يلحظ هذا الاشتراك] إذ لو لوحظ لكانا متماثلين [وقد يكون في النوع مثل الإنسان والفرس، وإن كانا مشتركين في الجنس وهو الحيوان ولكن لم يلحظ الاشتراك] أي اشتراكهما في الجنس [وقد يكون في الجنس] أي لا يوجد بينهما أي اشتراك في الجنس [وإن كانا مشتركين في وصفهما العارض عليهما] وغير مشتركين في ذاتيهما، لأنّهما إن كانا متخالفين في الجنس تخالفا في الذات أيضاً، وإن اتفقا في أمر زائد على ذاتيهما، وهو الصفة العارضة [مثل القطن والثلج المشتركين في وصف الأبيض إلا أنّه لم يلحظ ذلك].

لعلّ نظر المصنّف (رحمه الله) إلى عدم اشتراكهما في الجنس القريب، وإلّاّ فهما مشتركان في الجنس البعيد؛ إذ يصدق على كلّ منهما أنّه جسم. ويمكن التمثيل للمقام بالأبوّة والحرارة، فهما متخالفان ولا يوجد بينهما أيّة جهة اشتراك، لأنّ الأبوة من مقولة الإضافة، والحرارة من مقولة الكيف - والمقولات متباينة بتمام ذواتها، كما هو ثابت في محلّه في علم الفلسفة^(١) -

(١) وذلك لأنّها أجناس عالية، والأجناس العالية بسيطة؛ وذلك لأنّ كلّاً منها جنس ليس فوقه جنس، والبسائط متباينة بتمام الذات، وإلّاّ فهو خلف كونها بسيطة، والمتباينة بتمام الذات لا مجال لصدقها على مورد واحد من جهة واحدة.

فهما متباينان شخصاً ونوعاً وجنساً، ومشتركان في أنّ كلاً منهما عارض.
 [ومنه يظهر أنّ مثل محمد وجعفر يصدق عليهما أنّهما متخالفان
 بالنظر إلى اختلافهما في شخصيهما] يعني إن لوحظ التباين بما هو بين
 ذاتيهما فهما متخالفان، وإن لوحظا بما هما مشتركان في الحقيقة فهما
 متماثلان كما قال: [ويصدق عليهما مثالان بالنظر إلى اشتراكهما
 وتماثلهما في النوع وهو الإنسان. وكذا يقال عن الإنسان والفرس هما
 متخالفان من جهة تباينهما في الإنسانية والفرسية، ومثالان باعتبار
 اشتراكهما في الحيوانية، وهكذا في مثل القطن والثلج. الحيوان والنبات.
 الشجر والحجر.

ويظهر أيضاً أنّ التخالف لا يختصّ بالشيئين اللذين يمكن أن يجتمعا
 ومنه يظهر أنّ المتخالفين إما أن يكونا من الصفات فيجوز اجتماعهما، وإما أن
 يكونا من الذوات فيستحيل اجتماعهما [فإنّ الأمثلة المذكورة قريباً] كالقطن
 والثلج، والحيوان والنبات، والشجر والحجر [لا يمكن فيها الاجتماع مع أنّها
 ليست من المتقابلات - كما سيأتي - ولا من المتماثلات حسب الاصطلاح.
 ثم إنّ التخالف] له اصطلاحان، فقد يطلق ويراد منه المعنى الأخصّ أي
 ما يقابل التماثل والتقابل، وقد يطلق ويراد منه المعنى الأعمّ فيشمل كلّ ما لم
 يكن متماثلاً، ولذا قال: [قد يطلق على ما يقابل التماثل فيشمل التقابل
 أيضاً، فيقال للمتقابلين على هذا الاصطلاح أنّهما متخالفان] بالمعنى
 الأعمّ الشامل للتخالف بالمعنى الأخصّ وللتقابل.

هذا وقد تقدّم منا أنّ المعنيين المتباينين اللذين لم يلحظ فيهما جهة
 اشتراكهما في حقيقة واحدة، إنّ كانا من المعاني التي بينها تمام المعاندة
 والمنافرة ولا يمكن اجتماعهما في جهة واحدة وزمان واحد، فهما المتقابلان
 مثل السلب والإيجاب، والوجود والعدم، فإنّ وجود كلّ واحد منهما طارد

لوجود الآخر.

وعلى هذا يتضح لنا معنى التقابل وهو: التنافي أو التطارد الذاتي بين المعنيين - لا من أحدهما - اللذين بينهما تمام المعاندة والمنافرة.

[٣]. «المتقابلان» هما: المعنيان المتنافران بالذات [اللذان لا يجتمعان في محل واحد]. ذكر هذا القيد ضروري لإدخال السواد والبياض في المتقابلين، وذلك لأنّ مطلق السواد الموجود في مكان، ومطلق البياض الموجود في مكان آخر لا تنافر بينهما، فيمكن أن يجتمعا في محلين مختلفين.

وإنما يستحيل اجتماعهما في محل واحد [من جهة واحدة] قيد لإدخال الأبوة والبنوة في التقابل أيضاً، لأنهما يمكن أن يجتمعا في شخص واحد من جهتين، بأن يكون شخص أباً لشخص، وابناً لشخص آخر، والكلام في استحالة اجتماعهما في شخص واحد من جهة واحدة.

[في زمان واحد] قيد لإدخال مثل البرودة والحرارة، فقد يكون الماء - مثلاً - حاراً في زمان بارداً في آخر. [كالإنسان واللاإنسان] مثال لتقابل المتناقضين.

[والأعمى والبصير] مثال لتقابل العدم والملكة، ولو قال: كالعمى والبصر، لكان أدق، لأنّ الأعمى والبصير صفتان وجوديتان، والتقابل بينهما من قبيل تقابل التضاد.

[والأبوة والبنوة] مثال لتقابل المتضايقين.

[والسواد والبياض] مثال لتقابل الضدين.

هذا وقد بين المصنّف (قدّس سرّه) الوجه في أخذ القيود الثلاثة في تعريف التقابل بقوله: [فبقيد وحدة المحلّ دخل مثل التقابل بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كبياض القرطاس وسواد الحبر] فذكر القيد ليدخلهما في التقابل لا ليخرجهما كما توهمه البعض في اعتراضه على

المصنّف (رحمه الله).

[وبقيد وحدة الجهة دخل مثل التقابل بين الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محلّ واحد من جهتين؛ إذ قد يكون شخص أباً لشخص وابناً لشخص آخر] فيدخل المتضايقان في التقابل إذا اجتمعا في جهة واحدة.

[وبقيد وحدة الزمن دخل مثل التقابل بين الحرارة والبرودة مما يمكن اجتماعهما في محلّ واحد في زمانين، إذ قد يكون جسم بارداً في زمان ونفسه حاراً في زمان آخر] وهو واضح.

ثم اعلم أنّ هذه القيود الثلاثة لا يحتاج إليها جميعاً في جميع أقسام التقابل، بل يحتاج إلى اثنين منها في جميع الأقسام، وهما: وحدة المحلّ ووحدة الزمن، ويحتاج إلى واحدة فقط في المتضايقين وهي: وحدة الجهة.

أقسام التقابل

للتقابل أربعة أقسام:

١. «تقابل النقيضين» أو السلب والإيجاب، مثل : إنسان ولا إنسان، سواد ولا سواد، منير وغير منير.
والنقيضان : أمران وجودي وعدمي، أي عدم لذلك الوجود، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما.
٢. «تقابل الملكة وعدمها»، كالبصر والعمى، الزواج والعزوبة، فالبصر ملكة والعمى عدمها، والزواج ملكة والعزوبة عدمها.
ولا يصحّ أن يحلّ العمى إلا في موضع يصحّ فيه البصر، لأنّ العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاصّ، وهو عدمه في مَنْ شأنه أن يكون بصيراً. وكذا العزوبة لا تقال إلا في موضع يصحّ فيه الزواج، لا عدم الزواج مطلقاً، فهما ليسا كالنقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل هما يرتفعان، وإن كان يمتنع اجتماعهما. فالحجر لا يقال فيه أعمى ولا بصير، ولا أعزب ولا متزوّج، لأنّ الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيراً، ولا من شأنه أن يكون متزوّجاً.
إذن الملكة وعدمها : «أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصحّ فيه الملكة».
٣. «تقابل الضدين»، كالحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والفضيلة والرذيلة، والتهور والجبن، والخفة والثقل.
والضدان : «هما الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد، ولا يتصوّر اجتماعهما فيه، ولا يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر».

وفي كلمة «المتعاقبان على موضوع واحد» يفهم أن الضدين لابد أن يكونا صفتين، فالذاتان مثل إنسان وفرس لا يسميان بالضدين، وكذا الحيوان والحجر ونحوهما، بل مثل هذه تدخل في المعاني المتخالفة، كما تقدم.

وبكلمة «لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر» يخرج المتضايفان، لأنهما أمران وجوديان أيضاً، ولا يتصور اجتماعهما فيه من جهة واحدة، ولكن تعقل أحدهما يتوقف على تعقل الآخر. وسيأتي.

٤. «تقابل المتضايفين» مثل: الأب والابن، والفوق والتحت، المتقدم والمتأخر، العلة والمعلول، الخالق والمخلوق. وأنت إذا لاحظت هذه الأمثلة تجد: أولاً: إنك إذا تعقلت أحد المتقابلين منها لابد أن تتعقل معه مقابله الآخر، فإذا تعقلت أن هذا أب أو علة لابد أن تتعقل معه أن له ابناً أو معلولاً. ثانياً: إن شيئاً واحداً لا يصح أن يكون موضوعاً للمتضايفين من جهة واحدة، فلا يصح أن يكون شخص أباً وابناً لشخص واحد، نعم يكون أباً لشخص وابناً لشخص آخر. وكذا لا يصح أن يكون الشيء فوقاً وتحتاً لنفس ذلك الشيء في وقت واحد. وإنما يكون فوقاً لشيء هو تحت له، وتحتاً لشيء آخر هو فوقه ... وهكذا.

ثالثاً: إن المتقابلين في بعض هذه الأمثلة المذكورة أولاً يجوز أن يرتفعاً، فإن واجب الوجود لا فوق ولا تحت، والحجر لا أب ولا ابن. وإذا اتفق في بعض الأمثلة أن المتضايفين لا يرتفعان في العلة والمعلول، فليس ذلك لأنهما متضايفان بل لأمر يخصهما؛ لأن كل شيء موجود لا يخلو إما أن يكون علة أو يكون معلولاً.

وعلى هذا البيان يصح تعريف المتضايفين بأنهما: «الوجوديان اللذان يُتَعَقَلان معاً ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة ويجوز أن يرتفعاً».

الشرح

[للتقابل أربعة أقسام]:

إنّ نقيض كلّ شيء رفعه، فوجود الإنسان نقيضه لا إنسان، ووجود السماء نقيضه لا سماء ... وهكذا، والنقيضان: أمران أحدهما وجودي والآخر عديمي لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً، ولا واسطة بينهما على خلاف ما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة، والقاضي والجويني من الأشاعرة، من القول بتوسط الحال بين الوجود والمعدوم، وهي عندهم صفة لموجود لا يتّصف بالوجود والعدم، فيكون الثابت أعمّ من الوجود، والمعدوم أعمّ من المنفي^(١) حيث زعموا أنّ الله سبحانه وتعالى يعلم بالأشياء قبل وجودها، ولا يخلو إمّا أن يكون متعلّق علمه موجوداً فيستحيل إيجاده لأنّه يستلزم تحصيل الحاصل، وهو محال، وإما أن يكون متعلّق علمه معدوماً، وهو محال أيضاً.

وهذا المذهب باطل بالضرورة، فإنّ العقل قاض بأنّه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأنّ الثبوت هو الوجود ومرادف له، وأنّ العدم والنفي مترادفان أيضاً، وتفصيل الجواب موكول إلى محلّه من علم الكلام.

[١]. «تقابل النقيضين» أو السلب والإيجاب، مثل : إنسان ولا إنسان، سواد ولا سواد، منير وغير منير[التعبير بـ«لا منير» أدقّ مما هو مذكور في عبارة المصنّف لأنّ لفظة غير تستعمل في القضية الموجبة المعدولة المحمول، وقصده (رحمه الله) السالبة المحصّلة، وفرق بين القضيتين كما سوف يأتي في أحكام القضايا.

[والنقيضان : أمران وجودي وعديمي، أي عدم لذلك الوجودي] من دون

(١) شرح تجريد الاعتقاد: المسألة الثانية عشرة: ص ٢٦.

تقيدهما بأي شرط مثل قابلية الوجود، فإن بعض الأشياء لها قابلية الوجود وبعضها ليس له تلك القابلية، كالممتنع الذي يصدق عليه أنه ليس بموجود.

ففي التناقض لا يشترط قابلية الموضوع للوجود، وبهذا يفترق عن العدم والملكة، فإن العدم في هذا القسم عدم في من شأنه أن يتصف بالملكة، فيشترط قابلية الموضوع بالملكة كما سيأتي [وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما] إشارة إلى بطلان القول في إثبات الواسطة بين الوجود والعدم.

[٢]. «تقابل الملكة وعدمها»، كالبصر والعمى، الزواج والعزوبة، فالبصر ملكة والعمى عدمها، والزواج ملكة والعزوبة عدمها [فالعدم والملكة: أمران وجودي وعدمي إلا أنهما يفترقان عن التناقض في اشتراط قابلية الموضوع للاتصاف بالملكة أو بالوجود - كما ذكرنا- كالبصر والعمى فإن البصر ملكة والعمى عدمها في من شأنه أن يكون بصيراً، ولكن لو خُلِق الإنسان وليس له قابلية البصر فيصدق عليه عدم البصر الذي هو من التناقض، ولا يصدق عليه العمى الذي هو عدم ملكة.

[ولا يصح أن يحل العمى إلا في موضع يصح فيه البصر] وفيه إشارة إلى الفرق بين تقابل النقيضين والعدم والملكة [لأن العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً] فإن الحجر يصدق عليه عدم البصر ولكنه لا يصدق عليه العمى؛ لعدم قابليته للاتصاف بالبصر.

[بل عدم البصر الخاص، وهو عدمه في من شأنه أن يكون بصيراً. وكذا العزوبة لا تقال إلا في موضع يصح فيه الزواج، لا عدم الزواج مطلقاً، فهما ليسا كالنقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل هما يرتفعان. وإن كان يمتنع اجتماعهما، فالحجر لا يقال فيه أعمى ولا بصير، ولا أعزب ولا متزوج، لأن الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيراً، ولا من شأنه أن يكون

متزوّجاً.

إذا: الملكة وعدمها: «أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصحّ فيه الملكة» [هذا بحسب معناهما في الاصطلاح المنطقي، وأما في الاصطلاح الفلسفي فيصحّ أن يقال للحجر بصير وأعمى. ٣]. «تقابل الضدين»، كالحرارة والبرودة، والسواد والبياض، والفضيلة والرذيلة، والتهور والجبن، والخفة والثقّل].

الفرق بين الضدين والمتضايين

لا فرق بين الضدين والمتضايين في كون كلّ منهما أمراً وجودياً إلا أن الضدين يفترقان في أنّ تعقّل أحدهما لا يتوقّف على تعقّل الآخر، فيمكن تعقّل السواد مثلاً من دون تعقّل البياض، بخلاف المتضايين، كالأبوة والبنوة، فإنّ تعقّل أحدهما متوقّف على تعقّل الآخر، ولكنّ توقّفهما ليس من قبيل الدور المصرّح المحال، بل من قبيل الدور المعني، بمعنى تعقّل الأبوة في رتبة هي غير رتبة تعقّل البنوة، فهما من قبيل المعلولين لعلّة ثالثة، كالحرارة والضوء إذ كلّ واحد منهما معلول للنار، إلا أنّ تعقّل أحدهما لا يتوقّف على تعقّل الآخر، بل مع تعقّل الآخر.

وقد اشتبه المصنّف (رحمه الله) حيث خلط بين الدور المصرّح والدور المعني عند تعرّضه لقيود تعريف الضدين، حيث أفاد بأنّ قيد: «لا يتوقّف تعقّل أحدهما على الآخر» يخرج المتضايين، لأنّ تعقّل أحدهما يتوقّف على تعقّل الآخر، بينما أفاد في تعريف المتضايين، بأنّه «لا بدّ من تعقّل أحدهما مع تعقّل الآخر».

فخلط بين «يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر» وبين «تعقّل أحدهما مع تعقّل الآخر»، وفرق بين التعبيرين، إذ على الأوّل يلزم الدور الباطل؛ لأنّ تعقّل الأبوة متوقّف على تعقّل البنوة وعلى ما تتوقّف عليه، ومنه أن يكون

للابن أب، فيتوقف الشيء على نفسه، وتعقل البنوة متوقف على تعقل الأبوة وعلى ما تتوقف عليه، ومنها أن يكون له ابن، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم وهو محال.

[والضدان: هما «الوجوديان» هذا هو القيد الأول [المتعاقبان على موضوع واحد] القيد الثاني، وقد تقدم أن مثل السواد والبياض لكي يدخل في التناقض لابد أن يقيدا بوحدة المحل، ووحدة الموضوع، بأن يجتمعا في محل واحد وفي موضوع واحد، وإلا فلا تطارد بينهما [ولا يتصور اجتماعهما فيه، ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر] القيد الثالث، وهو لإخراج المتضايين، وكأن المصنف (رحمه الله) قال: الضدان أمران وجوديان ... غير متضايين، لكنه بدل أن يقول: (غير متضايين) عرف المتضايين.

[وفي كلمة «المتعاقبان على موضوع واحد» يفهم أن الضدين لابد أن يكونا صفتين] يفهم من هذا القيد أن الضدين أمران يعرضان على موضوع واحد، كالجسم فإنه يعرض عليه الأبيض، ثم يزول ويعرض عليه الأسود. ومن هنا يتضح: أن قسماً من أقسام التقابل يختص بالذوات، وهو تقابل النقيضين كالإنسان واللاإنسان، وقسماً يختص بالصفات وهو يشمل تقابل الملكة وعدمها وتقابل الضدين وتقابل المتضايين.

إشكال على المصنف

صريح عبارة المصنف أنه فهم من قيد «المتعاقبان على موضوع واحد» أن المتضادين صفتان أو عرضان يعرضان على موضوع واحد، وأنهما ليسا من الذوات أي ليسا من الجواهر. ولكن قد يقال: ذكر سابقاً أن المشترك اللفظي لا يستعمل في الحدود والتعاريف ولفظ «المتعاقبان» يشمل المحل المحتاج إلى الحال وغيره فيكون من المشترك اللفظي، فكيف ساغ استعماله في المقام؟ توضيحه: إن للموضوع معنيين: الموضوع بالمعنى الأعم، والموضوع

بالمعنى الأخصّ، أما الأوّل فيراد به مطلق المحلّ الأعمّ من المفتقر في وجوده إلى ما يحلّ فيه ومن المستغني في وجوده عمّا يحلّ فيه، حيث يمثّل للأوّل بالمادّة التي هي محلّ محتاج في وجوده إلى ما يحلّ فيه وهو الصورة، حيث لا وجود للمادّة من دون صورة من الصور، ويمثّل للثاني بالجسم حيث هو مستغن في وجوده عمّا يحلّ فيه من أعراض، كالسواد، والبياض، والحرارة، والبرودة...، إذن فلفظ الموضوع مشترك لفظي بين المعنيين المذكورين آنفاً، فإذا أريد به الأوّل فلا موجب لكون الضدّين من الصفات، وإنما يشمل حتى الذوات حيث يمنع توارّد صورتين - والصور جواهر - على مادّة واحدة بشكل عرضي، فلا اجتماع للصورتين المائية والبخارية على موضوع واحد، والموضوع هنا هو المادّة وهي المحلّ المفتقر في وجوده إلى ما يحلّ فيه، وإن كان مراده المعنى الثاني فيصحّ حصره للتضادّ في دائرة الأعراض والصفات، لكن لا معيّن لأحد المعنيين، ولا قرينة يعتمد عليها لتحديد أحدهما دون الآخر، وهذا يؤدّي إلى الغلط حيث إنّ أكثر المغالطات إنّما تنشأ من الاشتراك اللفظي، ولهذا عرفهما المحقّقون بأنّهما: «أمران وجوديان غير متضايفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف»^(١).

نعم ما أفاده من أنّ التضادّ لا يقع إلا بين الأعراض تامّ، إلّا أنّ تعريف الضدّين بما ذكر ليس مانعاً عن شموله للجواهر، والمفروض أنّه لا تضادّ بينها، كما قال: (إنّ الضدّين لا بدّ أن يكونا صفتين)، [فالذاتان مثل إنسان وفرس لا يسميان بالضدّين] لأنّهما من الجواهر، وبهذا يتّضح أنّ قوله: (المتعاقبان على موضوع واحد) يشمل الجواهر أيضاً، لأنّها تتعاقب على موضوع واحد وهو الموضوع بالمعنى الأعمّ، وأنّ التعاقب ليس مختصّاً بالأعراض، ولذا قيّدنا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١١٢، والفصل التاسع من المرحلة السابعة من نهاية الحكمة للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (قدس سره).

التعريف الذي نقلناه عن المحققين بـ«الداخلين تحت الجنس القريب» لنخرج الجواهر عن التضادّ.

وفي ضوء ما تقدّم اتّضح أنّ دعوى المصنّف (رحمه الله) بأنّ (التضادّ لا يقع إلّا في الأعراض والصفات) صحيحة، إلّا أنّ تعريفه للضدّين ليس مانعاً عن الأغيار [وكذا الحيوان والحجر ونحوهما، بل مثل هذه تدخل في المعاني المتخالفة، كما تقدّم].

وبكلمة «لا يتوقّف تعقل أحدهما على تعقل الآخر» يخرج المتضايفان، لأنّهما أمران وجوديان أيضاً، ولا يتصور اجتماعهما فيه من جهة واحدة، ولكن تعقل أحدهما يتوقّف على تعقل الآخر. وسيأتي تقدّم أنّ تعريف المتضايفين غير تامّ.

[٤. «تقابل المتضايفين» مثل: الأب والابن] في تمثيله بالأب والابن نظر، لأنّ معنى قولنا: زيد أب، زيد الموصوف بالأبوّة، ومعنى قولنا: عمرو ابن، عمرو الموصوف بالبنوّة، وعلى هذا فيصحّ أن يقال: هل المتضايفان مجموع الصفة والموصوف؟ أو هما الصفة المقابلة للصفة؟

المدعى أنّ التضايف بين الصفتين، وليس بين المجموع من الصفة والموصوف. وإذا كان الأمر كذلك، كان ينبغي أن يعبر بتعبير أدقّ بأن يقول: مثل الأبوة والبنوة، لأنّهما من الصفات، والأب والابن من الذوات، نظير ما ذكرناه في العدم والملكة، حيث قلنا: التعبير الأدقّ أن يقال: كالعمى والبصر، ولا يقال: كالأعمى والبصير، لأنّ العمى والبصر من الصفات، والأعمى والبصير من الذوات، والتقابل بينهما ليس من تقابل العدم والملكة.

[والفوق والتحت، المتقدّم والمتأخّر، العلّة والمعلول، الخالق والمخلوق].
والتعبير الأدقّ أيضاً أن يقول: الفوقية والتحتية، والتقدّم والتأخّر.
[وأنت إذا لاحظت هذه الأمثلة تجد:

أولاً: أنك إذا تعقّلت أحد المتقابلين منها لابد أن تتعقّل معه مقابله الآخر، فإذا تعقّلت أن هذا أب أو علّة، لابد أن تتعقّل معه أن له ابناً أو معلولاً [وإلا فلا يصح أن تتعقّل الأبوة ولا تتعقّل معها البنوة، أو تتعقّل العلّة ولا تتعقّل معها المعلول ... وهكذا

[ثانياً: أن شيئاً واحداً لا يصح أن يكون موضوعاً للمتضايفين من جهة واحدة] ذكرنا في تعريف التقابل: أن قيد «الجهة الواحدة» إنما يحتاج إليه لإدخال المتضايفين في التقابل.

[فلا يصح أن يكون شخص أباً وابتناً لشخص واحد] لأنّ التضاييف نسبة بين طرفين، فلا يعقل أن يجتمعا في شخص واحد من جهة واحدة. نعم يكون أباً لشخص وابتناً لشخص آخر. وكذا لا يصح أن يكون الشيء فوقاً وتحتاً لنفس ذلك الشيء في وقت واحد. وإنما يكون فوقاً لشيء هو تحت له، وتحتاً لشيء آخر هو فوقه ... وهكذا.

ثالثاً: إنّ المتقابلين في بعض هذه الأمثلة المذكورة أولاً، يجوز أن يرتفعاً [وبعبارة أخرى: التضاييف على قسمين:

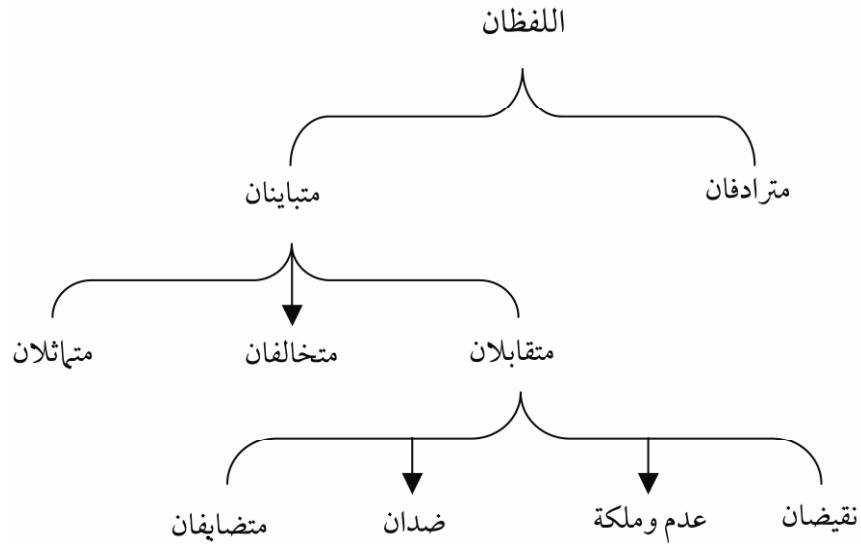
القسم الأول: لا يجتمع ولا يرتفع، كالخالقية والمخلوقة، فإنّ كلّ شيء في عالم الوجود إمّا أن يكون خالقاً أو مخلوقاً، وفي العلّية والمعلوليّة، فإنّ الشيء لا يخلو إمّا أن يكون علّة أو معلولاً، ويستحيل اجتماعهما معاً في جهة واحدة في زمان واحد، ويستحيل ارتفاعهما معاً بأن لا يكونا علّة ولا معلولاً.

القسم الثاني: لا يجتمع وقد يرتفع، كالفوقية والتحتية بالإضافة إلى واجب الوجود، [فإنّ واجب الوجود لا فوق ولا تحت، والحجر لا أب ولا ابن. وإذا اتّفق في بعض الأمثلة أن المتضايفين لا يرتفعان في العلّة والمعلول، فليس ذلك لأنّهما متضايفان بل لأنّهما يختصّهما] باعتبار أنّ في دار الوجود لا يوجد إلا علّة ومعلول وليس سبب عدم الارتفاع كونهما متضايفين، وإلا

لما ارتفعنا في بعض الموارد. فالتضاييف ليس سبباً في عدم الارتفاع وإنما هو لسبب آخر وهو [لأن كل شيء موجود لا يخلو إما أن يكون علّة أو يكون معلولاً].

وعلى هذا البيان يصحّ تعريف المتضاييفين بأنّهما: «الوجوديان اللذان يُتعلّقان معاً» وهذا تعبير صحيح وهو يختلف عن تعبيره السابق، أي قوله: «تعلّق أحدهما يتوقّف على تعلّق الآخر» كما بيّنا [ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة]. التعريف بهذا المقدار جامع مانع فلا يحتاج إلى إضافة قيد [ويجوز أن يرتفعاً].

الخلاصة



تمريعات

١. بَيِّن المترادفة والمتباينة من هذه الأمثلة بعد التدقيق في كتب اللغة:

كتاب وسفر	مقول ولسان	خطيب ومصقع
فرس وصاهل	ليل ومساء	عين وناظر
شاعر وناظم	مصغ وسامع	جلوس وقعود
متكلم ولسن	كف ويد	قد وقطع

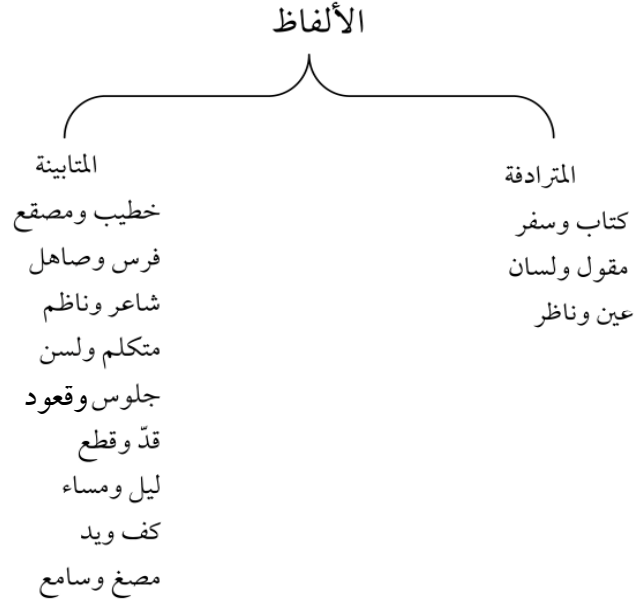
٢. اذكر ثلاثة أمثلة لكل من المتخالفة والمتماثلة.

٣. بَيِّن أنواع التقابل في الأمثلة الآتية:

الخير والشر. النور والظلمة. الحركة والسكون. الظلم والعدل. الملتحي والأمرء. المتعل والحافي. الصباح والمساء. الدال والمدلول. التصور والتصديق. العلم والجهل. القيام والقعود. العالم والمعلوم.

الأجوبة

ج ١:



ج ٢:

المتخالفة: الحرارة والحلاوة، السواد والبرودة، الشجاعة والطول.

المتماثلة: الإنسان والفرس متماثلان بالمعنى الأعم في الجنس، زيد وعمرو متماثلان في الإنسان، زيد وعمرو مثلان في الكرم، أي متشابهان، وذلك لأن التماثل في الكيف يُعدّ تشابهاً.

ج ٣:

المثال	نوع التقابل	المثال	نوع التقابل
الخير والشر	التضاد	الصباح والمساء	التضاد
النور والظلمة	التضاد	الدال والمدلول	التضاد
الحركة والسكون	الملكية والعدم	التصور والتصديق	ضدان
الظلم والعدل	ملكية وعدم	العلم والجهل	ملكية وعدم

الملتحي والأمرد المنتعل والحافي	ملكة وعدم ملكة وعدم	القيام والقعود العالم والمعلوم	تضاد تضاييف
------------------------------------	------------------------	-----------------------------------	----------------

توضيح أول: الخير والشر متضادان على اعتبار أن الشر أمر وجودي كما ذهب إليه أرسطو، حيث يعتمد رأيه هذا في دفع شبهة الثنوية، وأما إذا نظر إليه باعتباره أمراً عديماً كما ذهب إليه إفلاطون فالتقابل بينه وبين الخير تقابل الملكة والعدم حيث يكون الشر عدم الخير^(١).

وكذلك الأمر بالنسبة للظلمة حيث يقال بأنها أمر وجودي لتعلق الجعل بها ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾، وإلا فالتقابل تقابل الملكة والعدم. وكذلك حال الظلم والعدل.

توضيح ثان: التصور والتصديق ضدان لأن النسب أربع، وليس بينهما نسبة التناقض ولا الملكة والعدم، وذلك لأنهما وجوديان، وليس بينهما التضاييف وإلا كلما ثبت أحدهما ثبت الآخر، وليس كذلك، فلم يبق إلا أن يكونا ضدّين. أو لعله يقال في تقابلهما كما قيل في تقابل الواحد والكثير وأنه ليس من التقابل المصطلح في شيء وإنما التقابل الذي بينهما التقابل التشكيكي^(٢).

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٩٨-١٩٩.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٩.

-٣-

المفرد والمركب

ينقسم اللفظ مطلقاً (غير معتبر فيه أن يكون واحداً أو متعدداً) إلى قسمين:

أ. «المفرد» ويقصد المنطقيون به:

أولاً: اللفظ الذي لا جزء له، مثل الباء من قولك: كتبت بالقلم و«ق» فعل أمر من وقى يقي.

ثانياً: اللفظ الذي له جزء إلا أن جزء اللفظ لا يدل على جزء المعنى حين هو جزء له، مثل: محمد. علي. قرأ. عبد الله. عبد الحسين. وهذان الأخيران إذا كانا اسمين لشخصين فأنت لا تقصد بجزء اللفظ «عبد» و«الله» و«الحسين» معنى أصلاً، حينما تجعل مجموع الجزأين دالاً على ذات الشخص. وما مثل هذا الجزء إلا كحرف «م» من محمد وحرف «ق» من قرأ.

نعم في موضع آخر قد تقول «عبد الله» وتعني بـ «عبد» معناه المضاف إلى الله تعالى، كما تقول: «محمد عبد الله ورسوله» وحينئذ يكون نعتاً لا اسماً ومركباً لا مفرداً. أما لو قلت: «محمد بن عبد الله» فعبد الله مفرد هو اسم أب محمد.

أما النحويون، فعندهم مثل «عبد الله» إذا كان اسماً لشخص مركب لا مفرد، لأن الجهة الاعتبارية لهم في هذه التسمية تختلف عن الجهة الاعتبارية عند المناطقة. إذ النحوي ينظر إلى الإعراب والبناء، فما كان له إعراب أو بناء واحد فهو مفرد، وإلا فمركب، كعبد الله علماً، فإن «عبد الله» له إعراب و«الله» له إعراب. أما المنطقي فإنما ينظر المعنى فقط.

إذن المفرد عند المنطقي هو: «اللفظ الذي ليس له جزء يدل^(١) على جزء معناه حين هو جزء» .

ب. «المركّب» ويسمّى القول. وهو اللفظ الذي له جزء يدلّ على جزء معناه حين هو جزء، مثل «الخمر مضرّ»، فالجزءان: «الخمر» و«مضر» يدلّ كلّ منهما على جزء معنى المركّب. ومنه «الغيبّة جهد العاجز» فالمجموع مركّب و«جهد العاجز» مركّب أيضاً، ومنه «شرّ الإخوان من تكلف له» فالمجموع مركّب و«شرّ الإخوان» مركّب أيضاً و«من تكلف له» مركّب أيضاً

(١) ليتنبّه الأساتذة أنّا لم نأخذ في الدلالة قيد القصد كما صنع بعضهم، لأنّنا نعتقد أنّ الدلالة لا تحصل بغير القصد. وتعريفنا للدلالة في ما مضى كفيّل بالبرهان على ذلك. فمثل «الحيوان الناطق» لو جعل علماً لأحد أفراد الإنسان لا يدلّ جزؤه على جزء معناه، وهو مثل «عبد الله» لا فرق بينهما. (منه قدّس سرّه)

الشرح

قاعدة عامة

تقدّم أنّ غرض المنطقي يتعلّق بالمعاني ولا يتعلّق بالألفاظ، وإنّما يبحث عنها لعلاقتها بالمعاني.

ثم اعلم أنّ المعنى هو الذي ينقسم إلى: مفرد ومركب، دون اللفظ، وإنّما ذكروا انقسام اللفظ إليهما، لأنّ حكم أحد المتحدّين يسري إلى الآخر، وكلّ حكم ذكرناه يسري إلى اللفظ الحاكي عن المعنى.

وصحيح أنّ اللفظ ينقسم إلى المفرد والمركب إلا أنّ المقسم لهما في الواقع هو المعنى، ونسبنا إلى اللفظ لأجل الاتّحاد بينه وبين المعنى.

ولهذا لا بدّ من معرفة معنى كلّ من المفرد والمركب اصطلاحاً، ولكي يتّضح ذلك نذكر معنى المركب أولاً لعدم وضوح المطلب من كلام المصنّف (رحمه الله)، فنقول: لكي يكون أي معنى من المعاني مركباً - وبتبعه يكون اللفظ مركباً - لا بدّ من توفر أربعة شروط:

١. أن يكون للفظ جزء مثل قولنا: عبد الله، فإنّه مركب من: «عبد» و«الله».
٢. أن يكون للجزء معنى موضوع بإزائه، كما وضع لكلّ لفظ معنى بإزائه.
٣. أن يكون المعنى الموضوع لجزء المركب دالّاً عليه، أي تكون للفظ دلالة على معنى الجزء.

٤. أن يكون معناه مقصوداً للمتكلّم.

فإذا اختلّ أيّ شرط من هذه الشروط، كان المعنى مفرداً، فيكون مفرداً - مثلاً - إن لم يكن للفظ جزء، أو إن كان له جزء إلا أنّه لم يوضع بإزاء معنى المركب، أو وضع بإزائه إلا أنّه لا دلالة له على معناه، أو كان له دلالة عليه إلا أنّه لم يكن مقصوداً للمتكلّم.

[ينقسم اللفظ مطلقاً] أي [غير معتبر فيه أن يكون واحداً أو متعدداً]
ذكرنا سابقاً أن اللفظ تارة يلحظ فيه قيد الوحدة، فيكون له تقسيم، وثانية
يلحظ فيه قيد التعدد، فيكون له تقسيم أيضاً، وثالثة لا يلحظ فيه قيد الوحدة
ولا قيد التعدد على نحو الالبشرط، فينقسم [إلى قسمين:

أ- «المفرد» ويقصد المنطقيون به] خص القصد بالمنطقيين باعتبار أن
المفرد والمركب لهما اصطلاح آخر لدى علماء النحو، وهو ما يكون في قبال
المثنى والجمع.

[أولاً: اللفظ الذي لا جزء له، مثل الباء من قولك: كتبت بالقلم
و«ق» فعل أمر من وقى بقي] فإن الباء لفظ لا جزء له، وكذا القاف، فهما
مفردان لا اختلال بعض الشروط التي ذكرناها ولهذا لم يكونا مركبين، بخلاف
لفظ «إنسان» حيث يمكن تحليله إلى جزأين هما: «إن» و«سان» ولعله لأجل
هذا لم يمثل به.

[ثانياً: اللفظ الذي له جزء إلا أن جزء اللفظ لا يدل على جزء المعنى
حين هو جزء له] أي لجزء المعنى، وفيه إشارة إلى الشرطين الثاني والثالث،
أعني: أن يكون للفظ جزء، إلا أن الجزء غير موضوع بإزاء المعنى، وأن يكون
له جزء وجزؤه موضوع للمعنى إلا أن المعنى غير متضمن في المجموع، مثل
لفظ إنسان - كما ذكرنا - له جزءان (وهما: «إن» و«سان») إلا أن بعض أجزائه
وهو «إن» موضوع لمعنى الشرط وهو غير متضمن لمعنى «إنسان»، ومثل: «عبد
الله» اسم علم، فإن «عبد» له معنى و«الله» له معنى إلا أن كل واحد منهما لا يدل
على المعنى المركب إلا إذا جعلت مجموع الجزأين دالاً على ذات المسمى.

وعلى هذا، فإن قصدت من مجموع الجزأين اسم الشخص كان مفرداً،
وإن قصدت الصفة والموصوف؛ باعتبار أن الشخص عبد لله (من العبودية)
كان مركباً.

وبعبارة أوضح: قد تقول: هذا ذبيح الله مثلاً وتقصد به النبي الذي أمر الله تعالى بذبحه، فيكون اللفظ مركباً، وقد تقصد به شخصاً اسمه ذبيح الله، فيكون اللفظ مفرداً.

ومن الواضح أنّ المعنى الأول يختلف عن المعنى الثاني. [مثل: محمد. علي. قرأ. عبد الله. عبد الحسين] فلكلّ من لفظ محمد وعلي أجزاء إلا أنّ أجزاء كل واحد منهما غير موضوعة لمعنى، أما عبد الله وعبد الحسين، فلكلّ واحد منهما أجزاء موضوعة لمعنى، إلا أنّ جزء المعنى غير متضمّن في الجميع، ولهذا قال: [وهذان الأخيران إذا كانا اسمين لشخصين فأنت لا تقصد بجزء اللفظ «عبد» و«الله» و«الحسين» معنى أصلاً] لأنّ المعنى الموضوع بإزاء الجزء ليس مراداً في ضمن الكلّ [حينما تجعل مجموع الجزأين دالاً على ذات الشخص. وما مثل هذا الجزء إلا كحرف «م» من محمد وحرف «ق» من قرأ] وهما يختلفان عن لفظ «عبد» في كونه موضوعاً لمعنى.

[نعم في موضع آخر قد تقول «عبد الله» وتعني بعبد معناه المضاف إلى الله تعالى] فعبد موضوع لمعنى متضمّن في المعنى الكلّي، ويكون مركباً بلحاظ أنّه مضاف إلى الله تعالى [كما تقول: «محمد (صلى الله عليه وآله) عبد الله ورسوله» وحينئذ يكون نعتاً لا اسماً، ومركباً لا مفرداً. أما لو قلت: «محمد بن عبد الله» فعبد الله مفرد هو اسم أب محمد.

أما النحويون، فعندهم مثل «عبد الله» إذا كان اسماً لشخص، مركب لا مفرد] لأنّ غرضهم هو إعراب الكلمة وبنائها وصحّة تركيبها [لأنّ الجهة الاعتبارية لهم في هذه التسمية تختلف عن الجهة الاعتبارية عند المناطقة. إذ النحوي ينظر إلى الإعراب والبناء، فما كان له إعراب أو بناء واحد فهو مفرد، وإلا فمركب، كعبد الله علماً، فإنّ «عبد الله» له إعراب و«الله» له

إعراب. أما المنطقي فإنما ينظر المعنى فقط.

إذن المفرد عند المنطقي هو: «اللفظ الذي ليس له جزء يدل على جزء معناه حين هو جزء». وهذا التعريف غير جامع للأفراد لأن اللفظ الذي له جزء وجزؤه يدل على جزء معناه ولم يقصده المتكلم لا يكون مركباً، وإنما يكون مفرداً، لكن التعريف لا يشمل! فلو أن شخصاً سمى ولده مثلاً بـ«حيوان ناطق» فإنه لفظ له جزء، وجزؤه يدل على جزء معناه، حيث إن الولد إنسان، والإنسان حيوان ناطق، لكنه ليس باللفظ المركب، وذلك لعدم كون دلالة الحيوان على مفهومه مقصودة في هذه الحالة، أي حالة العلمية^(١).

ب. «المركب» ويسمى القول. وهو اللفظ الذي له جزء [إشارة إلى الشرط الأول [يدل على جزء معناه حين هو جزء] إشارة إلى الشرطين الثاني والثالث.

[مثل «الخمير مضر»، فالجزءان: «الخمير» و«مضر» يدل كل منهما على جزء المركب. ومنه «الغيبية جهد العاجز» فالمجموع مركب و«جهد العاجز» مركب أيضاً، ومنه «شر الإخوان من تكلف له» فالمجموع مركب و«شر الإخوان» مركب أيضاً و«من تكلف له» مركب أيضاً ...].

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، مصدر سابق: ٩٧.

أقسام المركب

المركب تامّ وناقص.

التامّ: خبر وإنشاء.

أ. التامّ والناقص:

١. بعض المركبات للمتكلم أن يكتفي به في إفادة السامع، والسامع لا ينتظر منه إضافة لفظ آخر لإتمام فائدته، مثل: «الصبر شجاعة». «قيمة كل امرئ ما يحسنه»، «إذا علمت فاعمل»، فهذا هو «المركب التامّ»، ويعرّف بأنّه: «ما يصحّ للمتكلم السكوت عليه».

٢. أما إذا قال: «قيمة كل امرئ ...» وسكت، أو قال: «إذا علمت...» بغير جواب للشرط، فإنّ السامع يبقى منتظراً ويجده ناقصاً حتى يتمّ كلامه. فمثل هذا يسمّى «المركب الناقص» ويعرف بأنّه: «ما لا يصحّ السكوت عليه».

ب. الخبر والإنشاء:

كلّ مركب تامّ له نسبة قائمة بين أجزائه تسمّى النسبة التامة أيضاً. وهذه النسبة:

١. قد تكون لها حقيقة ثابتة في ذاتها مع غرض النظر عن اللفظ. وإنما يكون لفظ المركب حاكياً وكاشفاً عنها. مثلما إذا وقع حادث أو يقع في ما يأتي، فأخبرت عنه، كمطر السماء، فقلت: مطرت السماء، أو تمطر غداً. فهذا يسمّى «الخبر» ويسمّى أيضاً «القضية» و«القول». ولا يجب في الخبر أن يكون مطابقاً للنسبة الواقعة، فقد يطابقها فيكون صادقاً، وقد لا يطابقها فيكون كاذباً.

إذن: الخبر هو: «المركَّب التامّ الذي يصحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب»^(١)
والخبر هو الذي يهْمُ المنطقي أن يبحث عنه، وهو متعلّق بالتصديق.
٢. وقد لا تكون للنسبة التامة حقيقة ثابتة بغضّ النظر عن اللفظ،
وإنّما اللفظ هو الذي يحقق النسبة ويوجد بها بقصد المتكلّم، وبعبارة أصرح:
إنّ المتكلّم يوجد المعنى بلفظ المركّب، فليس وراء الكلام نسبة لها حقيقة
ثابتة يطابقها الكلام تارة ولا يطابقها أخرى. ويسمّى هذا المركّب
«الإنشاء» ومن أمثلته:

١. «الأمر» نحو: احفظ الدرس.
 ٢. «النهي» نحو: لا تجالس دعاة السوء.
 ٣. «الاستفهام» نحو: هل المريخ مسكون؟
 ٤. «النداء» نحو: يا محمد!
 ٥. «التمنّي» نحو: لو أنّ لنا كربةً فنكون من المؤمنين!
 ٦. «التعجّب» نحو: ما أعظم خطر الإنسان!
 ٧. «العقد» كإنشاء عقد البيع والإجارة والنكاح ونحوها، نحو: بعته،
وأجرت، وأنكحت ...
 ٨. «الإيقاع»: كصيغة الطلاق والعق والوقف ونحوها، نحو: فلانة
طالق. وعبدي حر
- وهذه المركّبات كلّها ليس لمعانيها حقائق ثابتة في أنفسها - بغضّ
النظر عن اللفظ - تحكي عنها فتطابقها أو لا تطابقها، وإنّما معانيها تنشأ
وتوجد باللفظ، فلا يصحّ وصفها بالصدق والكذب.
فالإنشاء هو: «المركّب التامّ الذي لا يصحّ أن نصفه بالصدق وكذب».

(١) ستأتي إضافة كلمة «لذاته» في تعريف الخبر والإنشاء في بحث القضايا، فراجع. (منه
قدس سره).

الشرح

[المركَّب تامّ وناقص. التامّ: خبر وإنشاء].

كان على المصنّف أن يذكر أقسام المفرد لأنّه ذكره أولاً، لكنّه قدّم أقسام المركَّب بنحو اللفّ والنشر، فأفاد بأنّ المركَّب ينقسم إلى التامّ والناقص. والتامّ: هو المركَّب التامّ الخبري، أي الجملة التي يحسن السكوت عليها. والناقص: هو الجملة التي لا يحسن السكوت عليها، على ما هو المعروف في علمي النحو والمنطق.

لكنّ تحديد المركَّب التامّ بهذا التعريف لمّا كان غير سليم عما يرد عليه، عرفه بعضهم بـ«النسبة الحكمية بين الطرفين» بمعنى إنّ وجدت نسبة بين الموضوع والمحمول كان المركَّب تامّاً، وإلا كان ناقصاً، وتحقيق القول فيه موكل إلى محلّه.

أ. التام والناقص

[١. بعض المركّبات للمتكلم أن يكتفي به في إفادة السامع، والسامع لا ينتظر منه إضافة لفظ آخر لإتمام فائدته] وإيصال مقصوده إلى السامع [مثل: «الصبر شجاعة». «قيمة كلّ امرئ ما يحسنه». «إذا علمت فاعمل»، فهذا هو المركَّب التامّ. ويعرّف بأنّه: «ما يصحّ للمتكلم السكوت عليه»].

فبعض الجمل يكتفي المتكلم بها في إفادة السامع وإيصال المعنى إليه كاملاً ويصحّ السكوت عليها، ولكنّ بعضها يصحّ السكوت عليها بالنسبة إلى المتكلم فقط، وأما السامع فلا يصل إليه المعنى كاملاً، وقد ينعكس الأمر بأن تكون الجملة ناقصة ولا يصحّ السكوت عليها بالنسبة إلى المتكلم، لكن يتبادر معناها إلى ذهن السامع، ولهذا قلنا: إنّ تعريف المركَّب غير سليم عما يرد عليه، وإنّ التعريف الدقيق له هو «النسبة الحكمية بين الطرفين» والمركَّب

الناقص: «هو الجملة الخبرية التي لا توجد فيها نسبة حكمية بين الطرفين».

[٢. أما إذا قال: «قيمة كل امرئ...» وسكت، أو قال: «إذا علمت...» بغير جواب للشرط، فإن السامع يبقى منتظراً ويجده ناقصاً حتى يتم كلامه. فمثل هذا يسمى «المركب الناقص» ويعرف بأنه: «ما لا يصح السكوت عليه». ذكر المصنّف (رحمه الله) في تعريف المركب التام كلمة المتكلم، فقال: «ما يصح للمتكلم السكوت عليه» ولم يذكره في تعريف المركب الناقص، فلا يعلم هل لا يصح للمتكلم السكوت عليه، أو لا يصح ذلك للسامع؟ فإن كان مراده لا يصح للسامع السكوت عليه، كان ذلك في المركب التام أيضاً، فيكون معناه: ما يصح للسامع السكوت عليه.

ب. الخبر والإنشاء

[كل مركب تام له نسبة قائمة بين أجزائه تسمى النسبة التامة أيضاً].

التقسيم الذي ذكره المصنّف (رحمه الله) هو للمركب الخبري التام وليس تقسيماً للأعم من المركب التام والناقص.

واعلم أنّ النسبة الحكمية بين أجزاء المركب التام تسمى النسبة التامة، كقولنا: «زيد قائم»، فزيد جزء، وقائم جزء، والنسبة الحكمية هي ثبوت القيام لزيد، وهذه النسبة - وهي غير الحكم في التصديق - تارة تكون حاكية عن شيء واقع متحقق، كالمثال المتقدم، فتسمى الخبر، وأخرى لا تكون حاكية عنه، مثل قولنا: «قُم» الدالّ على طلب القيام، فتسمى إنشاءً، ومن الواضح الفرق بين نحو كل من النسبتين.

ومن هنا قالوا: إنّ النسبة الكلامية إن كانت مطابقة للنسبة الواقعية كان الخبر صادقاً، وإلا كان كاذباً، ولا يصحّ ذلك في الإنشاء إذ ليس وراء الكلام نسبة خارجية تطابقه أو لا تطابقه، ولذا لا يصحّ اتّصافه بالصدق أو الكذب.

وعلى هذا فيكون الصدق والكذب وصفان للقضية الخبرية فقط. [وهذه النسبة:

١. قد تكون لها حقيقة ثابتة في ذاتها] أي يكون لها وجود وراء الحكاية

عنها [مع غرض النظر عن اللفظ. وإنما يكون لفظ المركب حاكياً وكاشفاً عنها. مثلما إذا وقع حادث أو يقع في ما يأتي، فأخبرت عنه، كمطر السماء، فقلت: مطرت السماء، أو تمطر غداً]. وواضح أنه لا يشترط أن يكون الإخبار عن الماضي فقط، بل يصحّ الإخبار عن وقوع الحادث في الزمن المستقبل، كما في إخبار الله تعالى عن أهوال يوم القيامة.

[فهذا يسمّى «الخبر» ويسمّى أيضاً «القضية» و«القول»] فلا تتوهم أنّ المركب التامّ الخبري هو الحاكي عن الواقع في جانب الماضي، وأنّ الحاكي عن الواقع في الاستقبال يكون إنشاءً، لأنّ الإخبار يكون عمّا وقع في الزمن الماضي، وأمّا عما سيقع في الزمان المستقبل، كما في إخبار الله تعالى عن أهوال يوم القيامة، فإنّه إخبار لنا عن حقيقة، وليس إخباراً له تعالى، فهو المحيط بعالم المادّة والإمكان، كلّ شيء حاضر لديه بلا تقدّم أو تأخّر ولا يعزب عن علمه مثقال ذرّة. [ولا يجب في الخبر أن يكون مطابقاً للنسبة الواقعة، فقد يطابقها فيكون صادقاً، وقد لا يطابقها فيكون كاذباً.

إذن الخبر هو: «المركب التامّ الذي يصحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب». والخبر هو الذي يهّم المنطقي أن يبحث عنه، وهو متعلّق بالتصديق. وبعبارة أخرى: لما كان الخبر متعلّقاً بالتصديق صحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب، وأمّا الإنشاء كالأوامر والنواهي والعقود والإيقاعات، فلا يتعلّق بها غرض المنطقي، وإنّما يتعلّق بها غرض الفقيه، لذا يبحث عنها في الفقه.

[٢. وقد لا تكون للنسبة التامة حقيقة ثابتة بغض النظر عن اللفظ، وإنّما اللفظ هو الذي يحقق النسبة ويوجدتها بقصد المتكلّم]. فقبل قول المشرّع: «أقم الصلاة» - مثلاً - لا توجد نسبة تامة ثابتة، وبعده مع القصد إليه تتحقّق النسبة خارجاً ولا يكون وراءها حقيقة ثابتة تطابقها أو لا تطابقها. وإنما قيّدنا النسبة بقصد المتكلّم، لنُخرج الإنشاءات الصادرة من دون

قصد وإرادة، مثل الإنشاءات الصادرة من النائم والساهي والغافل، فإنَّ النائم ونحوه لا قصد له، ولا يريد تحقُّق النسبة في الخارج.

[وبعبارة أصرح: إنَّ المتكلِّم يوجد المعنى بلفظ المركَّب في الذهن، فإنَّ المشرِّع لما يقول: صلِّ، فإنَّ امتثل المكلف الأمر تحقَّقت الصلاة، وإلَّا فلا تتحقَّق] فليس وراء الكلام نسبة لها حقيقة ثابتة يطابقها الكلام تارة ولا يطابقها أخرى. ويسمَّى هذا المركَّب «الإنشاء» ومن أمثلته:

١. «الأمر» نحو: احفظ الدرس.
٢. «النهي» نحو: لا تجالس دعاة السوء.
٣. «الاستفهام» نحو: هل المريخ مسكون؟
٤. «النداء» نحو: يا محمد!
٥. «التمنِّي» نحو: لو أنَّ لنا كَرَّةً فنكونَ من المؤمنين!
٦. «التعجُّب» نحو: ما أعظم خطر الإنسان!
٧. «العقد» كإنشاء عقد البيع والإجارة والنكاح ونحوها، نحو: بعته، وأجرت، وأنكحت ...
٨. «الإيقاع»: كصيغة الطلاق والعق والوقف ونحوها، نحو: فلانة طالق. وعبدي حر ...

وهذه المركِّبات كلّها ليس لمعانيها حقائق ثابتة في أنفسها – بغضَّ النظر عن اللفظ – تحكي عنها فتطابقها أو لا تطابقها]. كان عليه أن يقول: «تحكيها» لأنَّ الفعل متعدٍّ بنفسه وليس لازماً، فإنَّك قد تنقل حكاية مسندة عن شخص معيّن، فتقول: حكى فلان عن فلان. فتأتي بالفعل لازماً، وقد تقول: أنَّ فلاناً حكى الحكاية، فيكون الفعل متعدّياً [وإنَّما معانيها تنشأ وتوجد باللفظ، فلا يصحّ وصفها بالصدق والكذب.

فالإنشاء هو: «المركَّب التامّ الذي لا يصحّ أن نصفه بصدق وكذب»].

أقسام المفرد

المفرد: كلمة. اسم. أداة.

١. «الكلمة»، وهي الفعل باصطلاح النحاة. مثل: كتب. يكتب. اكتب.

فإذا لاحظنا هذه الأفعال أو الكلمات الثلاث نجدها:

أولاً: تشترك في مادة لفظية واحدة محفوظة في الجميع هي: «الكاف، فالتاء، فالباء» وتشترك أيضاً في معنى واحد هو معنى الكتابة، وهو معنى مستقل في نفسه.

وثانياً: تفرق في هيئاتها اللفظية، فإن لكل منها هيئة تخصها، وتفرق أيضاً في دلالتها على نسبة تامة زمانية تختلف باختلافها، وهي نسبة ذلك المعنى المستقل المشترك فيها إلى فاعل ما غير معين في زمان معين من الأزمنة، ف«كتب» تدل على نسبة الحدث «هو المعنى المشترك» إلى فاعل ما، واقعة في زمان مضي. و«يكتب» على نسبة تجدد الوقوع في الحال أو في الاستقبال إلى فاعلها. و«اكتب» على نسبة طلب الكتابة في الحال من فاعل ما.

ومن هذا البيان نستطيع أن نستنتج أن المادة التي تشترك فيها الكلمات الثلاث تدل على المعنى الذي تشترك فيه، وأن الهيئة التي تفرق فيها وتختلف تدل على المعنى الذي تفرق فيه ويختلف فيها.

وعليه يصح تعريف الكلمة بأنها: «اللفظ المفرد الدال بمادته على معنى مستقل في نفسه، وبهيئته على نسبة ذلك المعنى إلى فاعل لا بعينه نسبة تامة زمانية».

وبقولنا: «نسبة تامة» تخرج الأسماء المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والزمان والمكان، فإنها تدل بمادتها على المعنى المستقل وبهيئاتها على نسبة

إلى شيء لا بعينه في زمان ما، ولكن النسبة فيها نسبة ناقصة لا تامة.

٢. «الاسم»، وهو اللفظ المفرد الدالّ على معنى مستقلّ في نفسه غير مشتمل على هيئة تدلّ على نسبة تامة زمانية، مثل: محمد. إنسان. كاتب. سؤال. نعم قد يشتمل على هيئة تدلّ على نسبة ناقصة كأسماء الفاعل والمفعول والزمان ونحوها، كما تقدّم، لأنّها تدلّ على ذات لها هذه المادّة.

٣. «الأداة»: وهي الحرف باصطلاح النحاة. وهو يدلّ على نسبة بين طرفين. مثل: «في» الدالّة على النسبة الظرفية، و«على» الدالّة على النسبة الاستعلائية، و«هل» الدالّة على النسبة الاستفهامية. والنسبة دائماً غير مستقلة في نفسها لأنّها لا تتحقّق إلا بطرفيها.

فالأداة تعرّف بأنّها: «اللفظ المفرد الدالّ على معنى غير مستقل في نفسه».

«ملاحظة»: الأفعال الناقصة مثل كان وأخواتها في عرف المنطقيين - على التحقيق - تدخل في الأدوات، لأنّها لا تدلّ على معنى مستقلّ في نفسها لتجرّدها عن الدلالة على الحدث، بل إنّما تدلّ على النسبة الزمانية فقط. فلذلك تحتاج إلى جزء يدلّ على الحدث، نحو: كان محمد قائماً، فكلمة (قائم) هي التي تدلّ عليه.

وفي عرف النحاة معدودة من الأفعال، وبعض المناطقة يسمّيها «الكلمات الوجودية».

الشرح

[المفرد: كلمة. اسم. أداة]

قبل بيان أقسام المفرد نقول: إنّ الموجودات في الواقع الخارجي على قسمين:

١. ما كان قائماً بنفسه، ووجوده في نفسه، كالجواهر والأجسام، فإنّها موجودة مستقلة بنفسها.

٢. ما كان قائماً بغيره، ووجوده لغيره، كالأعراض، فإنّها محتاجة إلى محلّ تحلّ فيه.

إذا اتّضح هذا نقول: إنّ المعاني التي توضع بإزائها الألفاظ تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما يمكن تعقله بنفسه مستقلاً عن غيره، كالأسماء.
القسم الثاني: ما لا يمكن تعقله بنفسه من دون تعقل غيره، كالحروف، فإنّك لا يمكن أن تتعقل معنى الحرف «في» مثلاً إلا ضمن جملة، فنقول: زيد في الدار، ولا نقول: زيد الظرفية الدار، لأنّ الظرفية معنى اسمي وليس من المعاني الحرفيّة؛ يشهد على ذلك أنّ بعض الحروف لها أكثر من معنى، كالباء حيث تستعمل للمصاحبة وللسببية وللتبويض، و«من» حيث تستعمل لبيان الجنس ولابتداء الغاية وللتبويض أيضاً... وهكذا سائر الحروف.
إذن فبعض الألفاظ تدلّ على المعنى وتطلق عليه بالاستقلال، وهي الكلمة - أي الفعل باصطلاح النحاة - والاسم، وبعضها لا تدلّ بنفسها عليه بالاستقلال، وهي الحروف.

والفرق بين الكلمة والاسم في اصطلاح علم المنطق: أنّ اللفظ الذي يدلّ على معنى مستقلّ بنفسه إن دلّ على وقوع الحدث في زمان خاصّ، يسمّى

كلمة، مثل: «كتب» الدالّ على حدوث الكتابة في الزمان الماضي، وإن لم يكن له دلالة على ذلك أصلاً، فيسمّى اسماً.

وعلى هذا، فيمكن أن نقول في أقسام المفرد: إنّ اللفظ تارة يدلّ على معنى مستقلّ في نفسه، وأخرى لا يدلّ على معنى مستقلّ في نفسه، وهو الأداة. والأوّل تارة تكون دلالته بإضافته إلى زمان خاصّ، وهو الكلمة، وأخرى من دون إضافته إلى زمان خاصّ، وهو الاسم.

ثم إنّ الكلمة - الفعل باصطلاح النحاة - لها مادّة لفظية واحدة صادرة من فاعل ما، ولها هيئة لفظية تختلف فيها حسب دلالتها على الزمن الماضي والمستقبل والنسبة الطلبية، مثل «كتب» الدالّ على وقوع الحدث في الزمان الماضي، و«يكتب» الدالّ على وقوع الحدث في الزمان المستقبل، و«اكتب» الدالّ على طلب الكتابة في الزمن الحاضر.

وعند التأمل في هذه الكلمات نجدها تشترك في مادّة واحدة محفوظة في الجميع وهي: الكاف والتاء والباء، وهي تدلّ على وقوع الكتابة في زمان معيّن ووقوع الكتابة لا بدّ أنّ يكون صادراً من فاعل، وإلاّ فلا يعقل صدور الفعل من دون استناد إلى فاعل ما.

فللكلمة في علم المنطق مادّة مشتركة بين الأحداث الثلاثة (كتب. يكتب. اكتب) وهيئة مختلفة من حيث وقوع الحدث من فاعل ما في زمان معيّن، وعند تحليلها نجدها مركّبة من المادّة والهيئة، إذ يستحيل أن توجد هيئة بلا مادّة أو بلا اسم، مما يعني أنّ للهيئة معنى مستقلاً قائماً بنفسه وهو الاسم، ومعنى ليس مستقلاً بنفسه بل قائم بالغير وهو الحرف.

ففي الواقع تنقسم الكلمة إلى قسمين: الاسم والحرف، وأما الفعل فليس مقابلاً لهما بل هو المجموع المركّب منهما، ولهذا قال علماء الأصول: المعاني إما اسمية أو حرفية، وإن قسّمت في علم النحو إلى الاسم والفعل والحرف.

وعلى أي حال للكلمة بالاصطلاح المنطقي معنى تشترك فيه وهو المادة الصادرة من فاعل ما، وهيئة مختلفة وهي وقوع الحدث في زمان معين. أما اسم الفاعل نحو: ضارب، واسم المفعول نحو: مضروب، ونحوهما من المشتقات، فهي وإن كانت لها مادة تدل على معنى مستقل، ومادة تدل على الحدث في زمان غير معين، إلا أن نسبة الحدث فيها نسبة ناقصة، ولذا تكون ملحقة بالأسماء، ولا تكون ملحقة بالأفعال.

[١]. «الكلمة» وهي الفعل باصطلاح النحاة. مثل: كتب. يكتب. اكتب. فإذا لاحظنا هذه الأفعال أو الكلمات الثلاث [باصطلاح المنطق] نجدها: أولاً: تشترك في مادة لفظية واحدة محفوظة في الجميع هي: «الكاف، فالتاء، فالباء» وتشترك أيضاً في معنى واحد هو معنى الكتابة، وهو معنى مستقل في نفسه.

وثانياً: تفترق الكلمات الثلاث [في هيئاتها اللفظية] ومعانيها التي لا يمكن تصوّرها إلا بمادة معينة مثل هيئة فاعل التي لا يمكن تصوّرها من دون الفاء والعين واللام، ومثل هيئة المفعول واسم الزمان وغير ذلك [فإن لكل منها هيئة تخصّها، وتفترق أيضاً في دلالتها على نسبة تامة زمانية تختلف باختلافها] أي باختلاف الهيئات، وذلك لأن النسبة إما خبرية، وإما إنشائية، والخبرية إما تكون قد وجدت في الزمان الماضي وانقضت، وإما توجد في المستقبل أو في الحال، وإما توجد وتحقق باللفظ. فالنسبة [هي نسبة ذلك المعنى المستقل المشترك فيها إلى فاعل ما، غير معين في زمان معين من الأزمنة، ف«كتب» تدل على نسبة الحدث - وهو المعنى المشترك - إلى فاعل] لأن كل حدث لابد أن يقع من فاعل [ما، واقعة في زمان مضى. و«يكتب» على نسبة تجدد الوقوع في الحال أو في الاستقبال إلى فاعلها. و«اكتب» على نسبة طلب الكتابة في الحال من فاعل ما.

ومن هذا البيان نستطيع أن نستنتج أن المادة التي تشترك فيها الكلمات الثلاث تدلّ على المعنى الذي تشترك فيه، وأن الهيئة التي تفترق فيها وتختلف تدلّ على المعنى الذي تفترق فيه ويختلف فيها] فللكلمات الثلاث جهة اشتراك وهي المادة، وجهة افتراق وهي الهيئة.

[وعليه يصحّ تعريف الكلمة بأنها «اللفظ المفرد» ذكرنا سابقاً أن البحث في المعنى وليس في اللفظ، ونظراً إلى الاتحاد بينهما يسري حكم المعنى إلى اللفظ [الدالّ بمادّته على معنى مستقلّ في نفسه، وبهيئته على نسبة ذلك المعنى إلى فاعل لا بعينه نسبة تامّة زمانية].

وبقولنا: «نسبة تامّة» تخرج الأسماء المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والزمان والمكان، فإنّها تدلّ بمادّتها على المعنى المستقلّ وبهيئاتها على نسبة إلى شيء لا بعينه في زمان ما، ولكن النسبة فيها نسبة ناقصة لا تامّة]. كان من الأفضل لو قال: فإنّها تدلّ بمادّتها على المعنى المستقلّ، وبهيئاتها على نسبة ذلك المعنى المستقلّ إلى شيء لا بعينه.

[٢. «الاسم»، وهو اللفظ المفرد]. لو قال: هو المعنى المفرد لكان أصوب، لكنّه عدل إلى اللفظ لمكان الاتحاد بينه وبين المعنى، كما سبقت الإشارة إليه، فيسري حكم المعنى إلى اللفظ.

[الدالّ على معنى مستقلّ في نفسه غير مشتمل على هيئة تدلّ على نسبة تامّة زمانية] صفة هيئة أي: أن المعنى المفرد يدلّ على هيئة بنحو آخر هي غير الهيئة التي يدلّ عليها الفعل، تسمّى النسبة الناقصة، وهي التي يشتمل عليها اسم الفاعل والمفعول واسم المكان والزمان، ولا تشتمل عليها الأعلام الشخصية [مثل: محمد. إنسان. كاتب. سؤال. نعم قد يشتمل على هيئة تدلّ على نسبة ناقصة].

وبعبارة أخرى: الأسماء على قسمين:

١. القسم الأول: ما كان صفة وله هيئة إلا أنّ هيئته ليست تامّة زمانية.
 ٢. القسم الثاني: ما ليس له هيئة، مثل: محمد وإنسان وسؤال، والقسم الأول: [كأسماء الفاعل والمفعول والزمان ونحوها، كما تقدّم، لأنها تدلّ على ذات لها هذه المادة] فإنّ «ضارب» ذات ثبت لها الضرب، بناءً على أنّ المشتقّ مركّب من ذات ومبدأ اشتقاق، على خلاف الحقّ الثابت في علم الفلسفة من أنّ المشتقّ كالموجود بسيط، وليس ذاتاً ثبت له مبدأ الوجود، وإلاّ تسلسل إلى ما لا نهاية له، وهو باطل.

[٣. «الأداة»]. اتّضح مما تقدّم أنّ الأداة مما ليس له معنى مستقلّ في نفسه، وقد ذكرنا عند تعرّضنا لتقسيم المفرد: أنّ المعنى إما يكون مستقلاً في نفسه، أو لا. والأوّل إما يكون دالّاً على نسبة تامّة، أو يكون دالّاً على نسبة ناقصة.

وعليه فلا تكون الأقسام في عرض بعضها، فلا يكون الاسم في عرض الأداة [وهي الحرف باصطلاح النحاة. وهو يدلّ على نسبة بين طرفين. مثل: «في» الدالة على النسبة الظرفية]. تقدّم أنّ الظرفية ليست معنى حرفياً بل هي من المعاني الاسمية، لأنّ المعنى الحرفي دالّ على نسبة بين طرفين، مثل قولنا: زيد في الدار، فإنّ حرف الجر «في» دالّ على الظرفية المستفادة من الربط بين زيد والدار، [و] مثل: «على» الدالة على النسبة الاستعلائية. و«هل» الدالة على النسبة الاستفهامية. والنسبة دائماً غير مستقلة في نفسها لأنها لا تتحقّق إلا بطرفيها.

فالأداة تعرّف بأنّها: اللفظ المفرد الدالّ على معنى غير مستقلّ في نفسه].

هذا كلّه بالنسبة إلى الأسماء والأفعال التامّة سواء أكانت متعدية أم لازمة، وأما الأفعال الناقصة مثل كان وأخواتها، فهي من الأدوات في علم المنطق،

وإن كانت من الأفعال في اللغة العربية، لأنها ليس لها معانٍ مستقلة في نفسها وتفتقر إلى الاسم والخبر في دلالتها على الحدث في زمانٍ معيّن. وكذلك أفعال المقاربة داخلة تحت الأداة في المنطق، فهي مثل الأفعال الناقصة، وهذا ما ذكره المصنّف (رحمه الله) في قوله:

[«ملاحظة»: الأفعال الناقصة مثل كان وأخواتها في عرف المنطقيين - على التحقيق - تدخل في الأدوات، لأنها لا تدلّ على معنى مستقلّ في نفسها لتجرّدها عن الدلالة على الحدث، بل إنما تدلّ على النسبة الزمانية فقط] فتتوقّف دلالتها على تحقّق الطرفين، ومع عدم تحقّقهما لا تتحقّق النسبة الزمانية ولا تدلّ على الحدث، [فلذلك تحتاج إلى جزء يدلّ على الحدث، نحو: كان محمد قائماً، فكلمة «قائم» هي التي تدلّ عليه] ولولاها لما كان للفعل دلالة على الحدث، فإنّك لو قلت: «كان محمد» وسكت، تكون الجملة ناقصة لا تفيد معنى تامّاً دالّاً على الحدث، وقد تقدّم أنّ اللفظ حتى يكون كلمة، لا بدّ أن يكون دالّاً على حدث صادر من فاعل ما في زمانٍ معيّن.

هذا في عرف المنطقيين [وفي عرف النحاة معدودة من الأفعال، وبعض المناطقية يسمّيها «الكلمات الوجودية»] تمييزاً لها عن الكلمة بالاصطلاح المتقدّم. قال الحكيم السبزواري (قدّس سرّه)^(١):

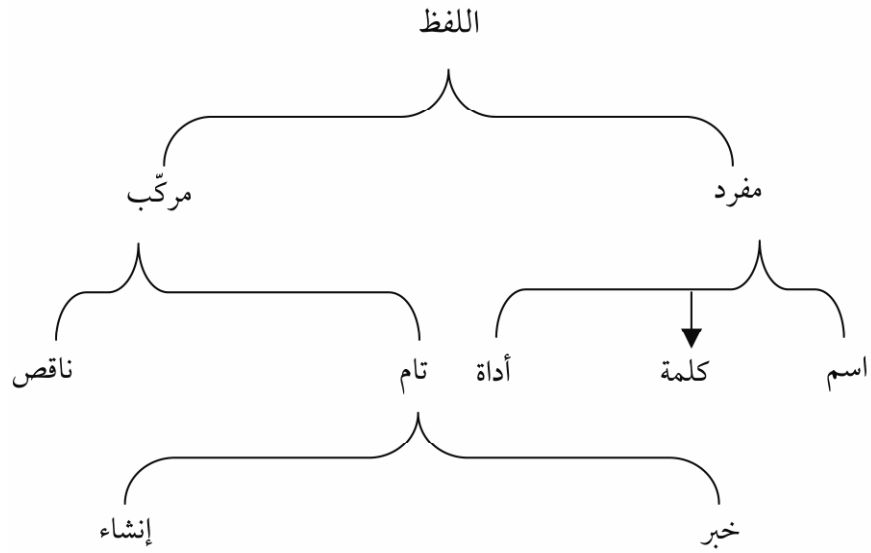
وما رأى الأديب فعلاً ناقصاً	ففي القضايا «هو» ربط خالصاً
زمانى الأداة عند المنطقي	بين اصطلاح الفرفتين فرق
غير الزمانى: هي هو ونحوها	وقد أعارها لها أولو النهى

أي الذي اعتقده الأديب فعلاً ناقصاً، كـ «كان وأخواتها» هو عند المنطقي

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ص ١١١.

مجرد أداة، لكنّها أداة زمنيّة في قبال الأدوات الغير زمنيّة ك«هو، هي، هما، هم...»، وبالتالي لا بدّ من التمييز بين اصطلاحي كلّ من الأديب والمنطقي، وإلاّ فيكون الأمر عرضة للغلط والمغالطة.

الخلاصة



تمريّنات

١. ميّز الألفاظ المفردة والمركّبة مما يأتي:

مكة المكرمة	تأبط شراً	صردر
جعفر الصادق	امرؤ القيس	منتدى النشر
ملك العراق	أبو طالب	النجف الأشرف
هنيئاً	ديك الجن	صبراً

٢. ميّز المركّبات التامة والناقصة والخبر والإنشاء مما يأتي:

الله أكبر	نجمة القطب	يا الله
صباح الخير	السلام عليكم	ماء الفرات
غير المغضوب عليهم لا إله إلا الله	زرغباً تزدد حباً	
سبحان ربي العظيم وبحمده	شاعر وناظم	

٣. اذكر كم هي الإنشاءات والأخبار في سورة القدر.

٤. إنّ اللفظ المحذوف دائماً يعتبر كالموجود، فقولنا في العنوان:

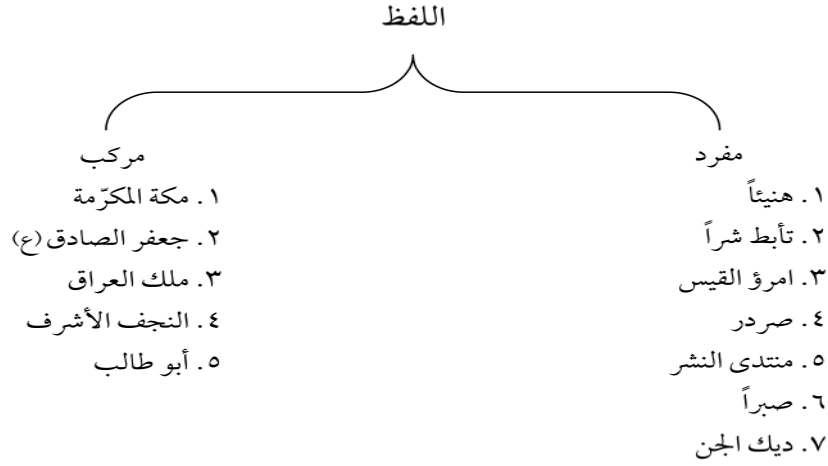
(تمريّنات) أتعدّه مفرداً أم مركّباً؟ ولو كان مركّباً فماذا تظنّ: أهو ناقص أم

تامّ؟

٥. تأمل هل يمكن أن يقع تقابل التضادّ بين (الأدوات) ولماذا؟

الأجوبة

ج ١: يمكن الإجابة عن السؤال الأول من خلال المخطط التالي:

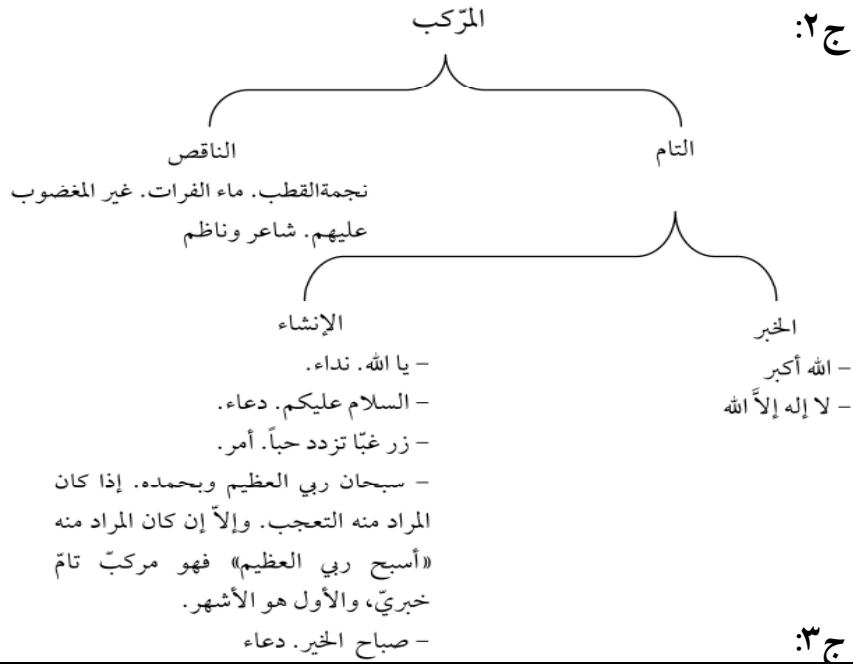


توضيح: تأبط شراً، وامرؤ القيس، وصردر، ومنتدى النشر، وديك الجن، إنما أدرجناها تحت الفرد لأن المراد منها أعلام لأشخاص أو لمؤسسة كما هو حال منتدى النشر، فتأبط صار لقباً لشاعر جاهلي صعلوك، وإلا فاسمه ثابت بن جابر، وكذلك امرؤ القيس حيث إن اسمه على ما يقال تارة خندح وأخرى عدي وثالثة مليكة^(١) وأما صردر، فلعل أصلها سردار ومعناها القائد، فهي من حيث كونها رتبة تكون مفرداً، وإن اعتبرت صفة فتكون لفظاً مركباً، ولعل المراد بها سردر، أي أعلى الباب.

وكذلك الأمر بالنسبة لديك الجن فهو لقب لا يراد بجزئه جزء معناه، وهو الشاعر عبد السلام الكلبي الحمصي. أما تركيب (أبو طالب) فلأنه ليس اسم علم لذات بل كنيته يدل جزؤها على جزء معناها.

(١) تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دكتور شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، الطبعة السابعة: ص ٢٣٦.

ج ٢:



ج ٣:

الإنشاء	الخبر
وما أدراك ما ليلة القدر، وذلك لأنها تعظيم وتعجب.	بسم الله الرحمن الرحيم. إذا أريد بها أبدأ، أو أستعين، وإلا فهي إنشاء إن أريد بها ابدأ، أو إستعن. إنا أنزلناه في ليلة القدر. ليلة القدر خير من ألف شهر. تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر. سلام هي حتى مطلع الفجر.

ج ٤: هذه تمرينات يعدُّ مركباً تاماً.

ج ٥: لا يقع التضاد بين الأدوات؛ وذلك لأن التضاد إنما يكون بين أمرين وهو بين مستقلين، وليس حال الأدوات كذلك حيث - وكما علمت - لا استقلال لها حتى توجد بينها نسبة التضاد أو غيرها من النسب.

الباب الثاني

مباحث الكلّي

- الكلّي والجزئي
- المتواطئ والمشكك
- المفهوم والمصداق
- العنوان والمعنون أو دلالة المفهوم على مصداقه
- النسب الأربع
- الكليات الخمسة
- الحمل وأنواعه

الكلي والجزئي

يدرك الإنسان مفهوم الموجودات التي يحسّ بها، مثل: محمد. هذا الكتاب. هذا القلم. هذه الوردة. بغداد. النجف... وإذا تأملها يجد كلّ واحد منها لا ينطبق على فرد آخر، ولا يصدق إلا على ذلك الموجود وحده. وهذا هو المفهوم «الجزئي» ويصحّ تعريفه بأنّه: «المفهوم الذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد».

ثم إن الإنسان إذا رأى جزئيات متعدّدة، وقاس بعضها إلى بعض، فوجدها تشترك في صفة واحدة، انتزع منها صورة مفهوم شامل ينطبق على كلّ واحد منها، وهذا المفهوم الشامل أو الصورة المنتزعة هو المفهوم «الكلي». ويصحّ تعريفه بأنّه: «المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على أكثر من واحد» مثل مفهوم: إنسان. حيوان. معدن. أبيض. تفاعلة. حجر. عالم. جاهل. جالس في الدار. معترف بذنبه.

تكملة تعريف الجزئي والكلي

لا يجب أن تكون أفراد الكلي موجودة فعلاً، فقد يتصور العقل مفهوماً كلياً صالحاً للانطباق على أكثر من واحد من دون أن ينتزعه من جزئيات موجودة بالفعل، وإنما يفرض له جزئيات يصحّ صدقه عليها، بل قد يمتنع وجود حتى فرد واحد له، مثل مفهوم «شريك الباري» ومفهوم «اجتماع النقيضين»، ولا يضرّ ذلك بكليّته.

وقد لا يوجد له إلا فرد واحد ويمتنع وجود غيره، مثل مفهوم «واجب الوجود» لقيام البرهان على ذلك، ولكنّ العقل لا يمنع من فرض أفراد لو

وجدت لصدق عليها هذا المفهوم. ولو كان مفهوم «واجب الوجود» جزئياً لما كانت حاجة إلى البرهان على التوحيد، وكفى نفس تصوّر مفهومه لنفي وقوع الشركة فيه. وعليه فهذا الانحصار في فرد واحد إنما جاء من قبل أمر خارج عن نفس المفهوم، لا أنّ نفس المفهوم يمتنع صدقه على أفراد كثيرة. إذن بمقتضى هذا البيان لابدّ من إضافة قيد «ولو بالفرض» في تعريفي الجزئي والكلّي. فالجزئي: «مفهوم يمتنع صدقه على كثير ولو بالفرض» والكلّي: «لا يمتنع ... ولو بالفرض».

تنبيه: مداليل الأدوات كلّها مفاهيم جزئية، والكلمات، أي: «الأفعال» بهيئاتها تدلّ على مفاهيم جزئية، وبموادّها على مفاهيم كلية. أما الأسماء فمداليلها تختلف، فقد تكون كلية كأسماء الأجناس، وقد تكون جزئية، كأسماء الأعلام، وأسماء الإشارة، والضمائر ونحوها.

الجزئي الإضافي

الجزئي الذي تقدّم البحث عنه يسمّى «الجزئي الحقيقي». وهنا اصطلاح آخر للجزئي يقال له: «الجزئي الإضافي» لإضافته إلى ما فوقه، ومع ذلك قد يكون كلياً إذا كان أضيق دائرة من كلي آخر أوسع منه. توضيحه: إنك تجد أنّ «الخطّ المستقيم» مفهوم كليّ منتزع من عدّة أفراد كثيرة، وتجد أنّ «الخطّ المنحني» أيضاً مفهوم كليّ منتزع من مجموعة أفراد أخرى، فإذا ضمّمنا إحدى المجموعتين إلى الأخرى وألغينا ما بينهما من الفروق ننتزع مفهوماً كلياً أكثر سعة من المفهومين الأوّلين يصدق على جميع أفرادهما، وهو مفهوم «الخطّ». فهذا المفهوم الثالث الكبير نسبته إلى المفهومين الصغيرين، كنسبة كلّ منهما إلى أفراد نفسه، فكما كان الفرد من الصغير بالإضافة إلى الصغير نفسه جزئياً، فالكلّي الصغير أيضاً بالإضافة إلى الكلّي الكبير كالجزئي من جهة النسبة،

فيسمّى «جزئياً إضافياً» لا بالحقيقة؛ لأنّه في نفسه كلّي حقيقة.
وكذا الجزئي الحقيقي من جهة إضافته إلى الكلّي الذي فوقه يسمّى
«جزئياً إضافياً».

وهكذا كلّ مفهوم بالإضافة إلى مفهوم أوسع منه دائرة يسمّى «جزئياً
إضافياً»، فزيد مثلاً جزئي حقيقي في نفسه، وجزئي إضافي بالقياس إلى
الحيوان، وكذا الحيوان بالقياس إلى الجسم النامي، والجسم النامي
بالقياس إلى مطلق الجسم.

إذن يمكن تعريف الجزئي الإضافي بأنّه «الأخصّ من شيء» أو «المفهوم
المضاف إلى ما هو أوسع منه دائرة».

الشرح

من المباحث الدقيقة المهمة في علم المنطق معرفة مقسم الكلّي والجزئي، أهو اللفظ أم المعنى؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: ذكرنا سابقاً في بيان القاعدة العامة في أبحاث المنطق: أنّ المحور الذي يدور عليه البحث هو مفاهيم الأشياء ومعانيها وصورها المنطبعة في العقل، فإذا تصوّرت الكتاب مثلاً حضرت صورته في ذهنك، وإذا أردت نقل هذه الصورة إلى شخص آخر لابدّ أن تضع للكتاب لفظاً يدلّ عليه، فيكون اللفظ دالاً على معنى الكتاب الموجود في ذهنك وهو مفهوم جزئي.

وإذا رأيت جزئيات متعدّدة وقايست فيما بينها ووجدت أنها تشترك في حقيقة واحدة، انتزعت مفهوماً ينطبق على كلّ واحد منها، وذلك المفهوم هو الكلّي.

وعلى هذا يكون المعنى مقسماً للجزئي والكلّي وليس اللفظ، غاية الأمر هما ينسبان إلى الألفاظ لمكان العلاقة والارتباط بينها وبين المعاني كما تكرر بيانه.

إذن: المعنى والمفهوم في الذهن قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً.

والكلّي هو: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

والجزئي هو: ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

والقسمة بينهما حاصرة تدور بين النفي والإثبات، إذ لا يوجد مفهوم لا هو كلي ولا هو جزئي وإلّا لزم ارتفاع النقيضين؛ لأنّ النسبة بين عدم الامتناع والامتناع هي نسبة التناقض؛ وذلك لأنّ نقيض الشيء رفعه، فلا يمكن أن يوجد مفهوم كلي وجزئي من جهة وحيثية واحدة.

نعم يمكن أن يكون المفهوم كلياً من حيثية، وجزئياً من حيثية أخرى، واختلاف الحيثية رافع لاجتماع النقيضين كما سوف يأتي لاحقاً. قال المصنّف: [يدرك الإنسان مفهوم الموجودات التي يحسّ بها] . بنينا سابقاً على النظرية القائلة: إنّ الإنسان يولد، وهو لا يعلم شيئاً كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾ حيث قلنا: إنّ المراد بالعلم هو العلم الحسولي بالمفاهيم التي ندركها بإحدى الحواسّ الظاهرية، ولهذا قلنا: «من فقد حسّاً فقد علماً» ومن فقد جميع الحواسّ فقد العلم بجميع الموجودات.

[مثل: محمد. هذا الكتاب. هذا القلم. هذه الوردة. بغداد. النجف...]

إنّما لم يقل: هذه بغداد، وهذه النجف، وقال: هذا الكتاب وهذا القلم، لأنّ كلاً من الكتاب والقلم كليّ وليس جزئياً إلّا إذا أُشير إليه باسم الإشارة، وأما لفظ محمد، فهو اسم علم لشخص معيّن، وإنّ كان اللفظ في الواقع يطلق على كثيرين، إلّا أنّه إذا وضع لشخص معيّن يمتنع صدقه على كثيرين فإنّه لا يعامل معاملة لفظ «محمد» الذي يقال على غيره من المحمدين، وقد علمت في محلّه من الأحكام الشرعية أنّ لفظ محمد إنّ أريد به النبي (صلى الله عليه وآله) فله حكم من حيث مسّه من دون وضوء، وليس الأمر كذلك فيما لو كان يراد به محمد آخر من المحمدين، والفضل لا يرجع في هذا إلى اللفظ بما هو لفظ، وذلك لأنّ المراد منه الشخص الذي له صفات معيّنة من الطول ولون البشرة والولادة في مكان معيّن ... إلى غير ذلك من القيود التي تضيق دائرة مصاديقه وأفراده إلى أنّ لا يبقى له إلّا مصداق واحد، ومع ذلك فلا يخرج عن مفهوم الكلية.

ومن هنا نستنتج القاعدة في المفهوم وهي: كلّ مفهوم قابل للصدق على كثيرين ولو قيّد بآلاف القيود فإن هذا لا يخرجّه عن كليّته، مثلاً مفهوم

واجب الوجود كلي وإن لم يكن له في الواقع إلا مصداق واحد، ويستحيل أن يكون له مصداقان.

نعم إنما يمتنع فرضُ صدقِ الكلي على الكثرة إذا أُشير إليه باسم الإشارة فيكتسب امتناع الصدق لا لذاته بل لارتباطه بالموجود المعين المشار إليه. إذن إذا قطع ارتباط المفهوم عن الخارج يكون كلياً قابلاً للصدق على الكثرة، وإن لم يكن له في الواقع إلا مصداق واحد. وأما الجزئي فله اصطلاحان منطقي وفلسفي:

أما في الاصطلاح المنطقي، فهو مفهوم إضافي، أي: هو كلي بالإضافة إلى ما تحته من الأفراد، وجزئي بالإضافة لما فوقه من الأجناس مثل: مفهوم الإنسان، فإنه كلي بالنسبة إلى الأفراد وجزئي بالنسبة إلى الحيوان ومثل: مفهوم «محمد» كلي بالنسبة إلى مصاديقه وجزئي بالنسبة إلى الإنسان. وأما في الاصطلاح الفلسفي، فهو الجزئي الحقيقي أو المصاديق الخارجية.

وعلى هذا، فالكلي والجزئي حسب الاصطلاح المنطقي: أمران إضافيان مع قطع النظر عن الواقع الخارجي ولا يوجد في الذهن إلا مفهوم يمتنع فرض صدقه على الكثرة إلا إذا أُشير إليه في الخارج وحينئذ تكون الجزئية بالعرض. [وإذا تأملها يجد كل واحد منها لا ينطبق على فرد آخر]. أشرنا إلى أنّ لفظ «محمد» يمكن أن ينطبق على أي شخص، ولو فرض عدم صدق مفهومه ومعناه إلا على فرد واحد لكن يبقى له استعداد الصدق والانطباق على كثيرين، ومثل هذا لا يضر بكليته، وإلا لما صدق على مفهوم واجب الوجود أنّه كلي مع أنّه لا يوجد له إلا مصداق واحد. [ولا يصدق إلا على ذلك الموجود وحده. وهذا هو المفهوم «الجزئي» ويصح تعريفه بأنّه: «المفهوم الذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد»] ونحن قلنا: إنّ المفهوم - بما هو - لا

يمكن أن يمتنع فرض صدقه على كثيرين إلا إذا ارتبط بالخارج بنحو ارتباط.
[ثم إن الإنسان إذا رأى جزئيات متعددة، وقاس بعضها إلى بعض، فوجدها تشترك في صفة واحدة، انتزع منها صورة مفهوم شامل ينطبق على كل واحد منها].

يشير إلى أنّ كل شيء ندركه بالحواس الخمس هو مفهوم جزئي، وإذا كان كذلك، فمن أين نشأ مفهوم الكلّي التي تقول به النظرية الأرسطية؟ للإجابة عن هذا السؤال نقول: إذا نظرنا إلى مجموعة من الأفراد ونسبنا بعضها إلى بعض، نجدها مشتركة في شيء واحد، ونجد بعضها يختلف عن بعض في شيء آخر، مثلاً زيد، وبكر، وعمرو، وخالد لكل واحد منهم خصوصيات من اللون والطول والصحة والسن... إلخ، فإذا جرّدت كل واحد منهم من خصوصياته الفردية تجدهم يشتركون جميعاً في مفهوم كلّي وحقيقة واحدة، وهو الحيوان الناطق، وهذا هو المعروف بنظرية التجريد أو الانتزاع أو التقشير، أي: تجريد الأفراد من خصوصياتها الفردية وانتزاع جامع تشترك فيه، وذلك المنتزع هو المفهوم الكلّي. وإليه أشار بقوله: [وهذا المفهوم الشامل أو الصورة المنتزعة هو المفهوم «الكلّي» ويصحّ تعريفه بأنه: «المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على أكثر من واحد» مثل مفهوم: إنسان. حيوان. معدن. أبيض. تفاحة. حجر. عالم. جاهل. جالس في الدار. معترف بذنبه]. لا بدّ أن يعلم أنّ مسألة تصوير كيفية الحصول على المفهوم الكلّي من المسائل التي احتدم النزاع فيها، والتقشير إنّما هو المذهب الرائج عند حكمة المشاء^(١).

تكملة تعريف الجزئي والكلّي

اتّضح مما تقدّم أنّ المفهوم بما هو ينطبق على الكثرة، ولا يوجد مفهوم يمتنع انطباقه على الكثرة إلا إذا ارتبط بالفرد الخارجي بنحو من الارتباط،

(١) الإشارات، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٢٢-٣٢٤.

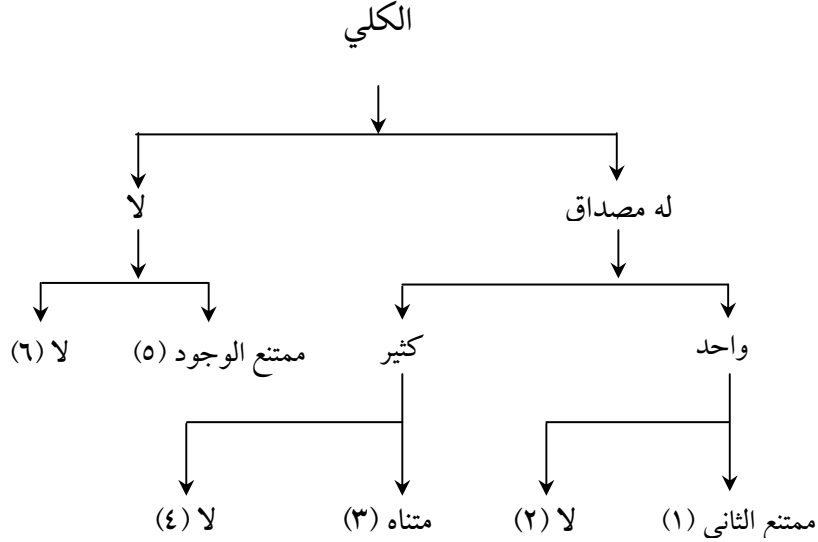
وحيثُ يسري حكم الفرد الخارجي إلى المفهوم. وفي الواقع - كما قلنا - إنَّ الفرد الخارجي يستحيل انطباقه على كثيرين، مثل: زيد بخصوصياته، فإنَّه يستحيل أن ينطبق على غيره، فكما نقول: إنَّ الأحكام الثابتة للمعاني أولاً وبالذات، وتنسب ثانياً وبالعرض إلى اللفظ باعتباره حاكياً عن المعنى لوجود العلاقة والاتحاد بينهما، فكذلك نقول في المقام: إنَّ المفهوم، بما هو، له خصوصية لا تنفك عنه وهي قابلية الانطباق على كثيرين إلا إذا ارتبط بالخارج، وحيثُ لا يكون فرض عدم صدقه على كثيرين بالذات، وإنما بسبب ارتباطه بالخارج.

هذا وقد يقال: إنَّ المفهوم لكي يكون كلياً لابد أن توجد له أفراد كثيرة في الخارج حتى ينطبق عليها، مع أنَّ بعض المفاهيم الكلية لا يوجد لها إلا مصداق واحد، بل بعضها يمتنع أن يوجد له أيُّ مصداق في الخارج أصلاً، مثل مفهوم شريك الباري، فكيف يمكن التوفيق بين هذا المعنى وبين تعريف الكلي؟

الجواب: إنَّ مفهوم الكلي (وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين) ينقسم - بحسب أفرادهِ وبما هو حاكٍ عنها - إلى أقسام: منها ما ليس له فرد في الخارج على الإطلاق، كشريك الباري، فإنَّه وإنَّ كان له قابلية الصدق على كثيرين إلا أنَّه يستحيل أن يوجد له مصداق خارجي، وكاجتماع النقيضين فإنَّه وإنَّ كان صالحاً للانطباق على كثيرين إلا أنَّه يستحيل وجودهما مجتمعين في الخارج.

ومنها: ما لا يوجد له إلا مصداق واحد صالح للانطباق عليه، كواجب الوجود وهو من المفاهيم الكلية إذ لو كان من المفاهيم الجزئية لما احتجنا بعد إثبات وجوده تعالى، إلى إثبات وحدانيته بالأدلة والبراهين. ومن الواضح أنَّ كلا القسمين تضمَّنهما السؤال المتقدم.

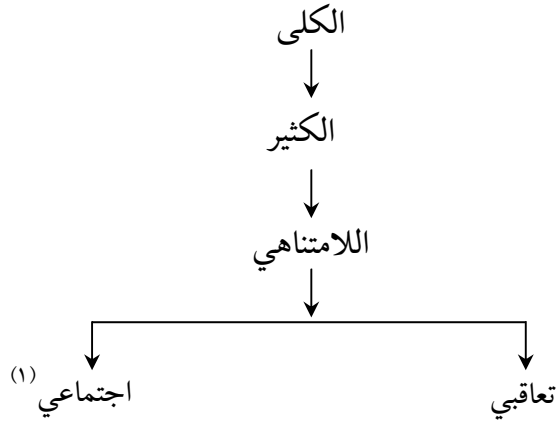
ومنها: ما يمكن أن يوجد له مصاديق في الخارج لكنّه لا يوجد له أيّ مصاديق مثل مفهوم إنسان له عشرة رؤوس، ومفهوم جبل من ذهب، وبحر من زئبق، فإنّ هذه من المفاهيم الكلّيّة الممكنة لكنها ليس لها مصاديق خارجية. إذن: الكلّي بحسب إمكان أفرادها وامتناع تحقّقها في الخارج ينقسم إلى عدّة أقسام يمكن عرضها من خلال التالي:



أما الأوّل فكالواجب تعالى، وأما الثاني فكجبل من ذهب، أو العنقاء والغول، وأمّا الثالث كالكواكب السيّارة، وأمّا الرابع كنفوس ناطقة على مذهب الحكماء، وأمّا الخامس فكشريك الباري، وأمّا السادس فكالشمس على طبق الهيئة القديمة، قال الحكيم السبزواري قدس سرّة:

ومنه ما لم يأبها علي في العين أو ممكنة ولم يقع تناهت أو لا كنفوس قد خلّت	مفهوم آب شركة جزئي من واجب المصاديق أو مما امتنع أو واحد أو أكثر قد وقعت
---	---

لكنه (قدّس سرّه) أضرب عن السّنة التي ذكرها في النظم ليضيف إليها
قسماً سابعاً وذلك بالنسبة للكثير اللامتناهي حيث يصبح الأمر كما في
الشكل التالي:



لذلك قال قدّس سرّه: [لا يجب أن تكون أفراد الكلّي موجودة فعلاً، فقد يتصوّر العقل مفهوماً كلياً صالحاً للانطباق على أكثر من واحد من دون أن ينتزعه من جزئيات موجودة بالفعل، وإنما يفرض له جزئيات يصحّ صدقه عليها]. قد يعترض على المصنّف فيقال: ذكرت في أوّل الكتاب (ص: ٣٣) «إذا ولد الإنسان يولد وهو خالي النفس من كلّ فكرة وعلم فعلي سوى هذا الاستعداد الفطري، فإذا نشأ وأصبح ينظر ويسمع ويشم ويلمس نراه يحسّ بما حوله من الأشياء ويتأثر بها التأثير المناسب فتفعل نفسه بها» فتنتقل معاني الأشياء الجزئية الخارجية إلى ذهنه من خلال حواسّه الظاهرية، وينتزع منها مفهوماً كلياً بمقايسة بعضها إلى بعض، فلا بدّ من وجود الأشياء في الخارج لكي يحسّ بها، وينتزع منها مفاهيمها الكلّية، وهذا الكلام مناقض لما ذكرت من أنّه «قد يتصوّر العقل مفهوماً كلياً صالحاً للانطباق على أكثر من

(١) شرح المنظومة، اللاكي المنتظمة، مصدر سابق: ص ١٢١، مع الحاشية رقم (١).

واحد من دون أن ينتزعه من جزئيات موجودة بالفعل، وإنما يفرض له جزئيات يصحّ صدقه عليها» وهي جزئيات مقدّرة نفس أمرية. والبحث عن كيفية حصول الإنسان على مثل هذه المفاهيم الكلّية موكول إلى محلّه في نظرية المعرفة.

[بل قد يمتنع وجود حتى فرد واحد له] أي للكلّي [مثل مفهوم «شريك الباري» ومفهوم «اجتماع النقيضين» ولا يضرّ ذلك بكلّيته] بل استحالة وجود مصداق للكلّي لا يضرّ بكلّية المفهوم. وهذا أحد أقسام الكلّي بلحاظ امتناع أفرادهِ، والقسم الآخر ما أشار إليه بقوله: [وقد لا يوجد له إلا فرد واحد ويمتنع وجود غيره، مثل مفهوم «واجب الوجود» لقيام البرهان على ذلك] فإنّه مفهوم كلّي قابل للصدق على كثيرين، ولذا نحتاج بعد إثبات وجوده تعالى إلى دليل يدلّ على وحدانيته. [ولكنّ العقل لا يمنع من فرض أفراد لو وجدت لصدق عليها هذا المفهوم] والدليل على كونه مفهوماً كلياً.

[ولو كان مفهوم «واجب الوجود» جزئياً] يمتنع صدقه على أكثر من واحد [لما كانت حاجة إلى البرهان على التوحيد، وكفى نفس تصوّر مفهومه لنفي وقوع الشركة فيه].

وعليه فهذا الانحصار في فرد واحد [وهو واجب الوجود تعالى، إنما كان بالبرهان، وليس من نفس المفهوم، لأنّ مفهومه كلّي لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من واحد، فالانحصار] [إنما جاء من قبل أمر خارج عن نفس المفهوم، لا أنّ نفس المفهوم يمتنع صدقه على أفراد كثيرة].

إذن بمقتضى هذا البيان لا بدّ من إضافة قيد «ولو بالفرض» في تعريفي الجزئي والكلّي وذلك لأنّ قولنا في تعريف الكلّي: «ينطبق على كثيرين» يوهّم أنه لكي يكون المفهوم كلياً لا بدّ من وجود أفراد كثيرة ينطبق عليها

بالفعل، مع أنَّ بعض الكليات ليس لها إلا فرد واحد، مثل مفهوم واجب الوجود تعالى، وبعضها يستحيل أن يكون له فرد أصلاً، مثل مفهوم شريك الباري [فالجزئي: «مفهوم يمتنع صدقه على كثير ولو بالفرض» والكلّي: «لا يمتنع ... ولو بالفرض»].

تنبيه

ذكرنا في ما سبق أنَّ المفرد ينقسم إلى: كلمة، واسم، وأداة، فكلُّ واحد من هذه الأقسام هل هو من المفاهيم الكلّية أو من المفاهيم الجزئية؟ أفاد المصنّف أنَّ الكلمة - الفعل - لما كانت مركّبة من هيئة ومادّة، فتدلّ بهيئتها على مفهوم جزئي، فترجع إلى الأداة، وتدلّ بمادّتها على مفهوم كلّي. وأما الاسم، فبعضه من مصاديق المفاهيم الكلّية، كالإنسان، وأسماء الأجناس، وبعضه من مصاديق المفاهيم الجزئية، مثل محمد وعلي، وبكر وخالد... وأما الأداة - الحرف - فلما كانت موضوعة للربط وليس لها معنى مستقلّ حتى يصحّ صدقه على كثيرين أو يمتنع ولو بالفرض، فكانت من المفاهيم الجزئية، وهذا ما ذكره المصنّف في التنبيه، فقال:

[مداليل الأدوات كلها مفاهيم جزئية، والكلمات أي «الأفعال» بهيئاتها تدلّ على مفاهيم جزئية، وبموادّها على مفاهيم كلّية] تقبل الصدق على كثيرين [أما الأسماء، فمداليلها تختلف، فقد تكون كلّية كأسماء الأجناس، وقد تكون جزئية كأسماء الأعلام وأسماء الإشارة والضمائر ونحوها] مثل الأسماء الموصولة وأسماء الاستفهام.

الجزئي الإضافي

بناء على ما تقدّم اتّضح معنى كلِّ من الكلّي الحقيقي والجزئي الحقيقي، وفي المقام اصطلاح آخر للجزئي، وهو: كلّ مفهوم إذا أضيف إلى مفهوم أوسع منه دائرة يكون جزئياً إضافياً مثل قولنا: زيد حيوان نامٍ جسم مطلق، فإنّ

زيداً جزئي حقيقي في نفسه، وجزئي إضافي لاندراجة تحت مفهوم أوسع منه، وهو الحيوان، وكذا الحيوان جزئي إضافي بالنسبة إلى الجسم النامي ... وسوف يأتي بيانه في محله. وبالتالي فإنّ الجزئي الإضافي قد يكون جزئياً حقيقياً وقد يكون كلياً كذلك.

[الجزئي الذي تقدّم البحث عنه يسمّى «الجزئي الحقيقي»]. يتّضح من هذا الكلام أنّ المصنّف (رحمه الله) يرى أنّ المفهوم قد يكون جزئياً حقيقياً، وقد يكون كلياً حقيقياً، والحال أنّ المفهوم لا يكون جزئياً حقيقياً، كما تقدّم، لأنّ المفهوم بما هو لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين في الذهن ولو كان من الأعلام الشخصية، مثل مفهوم محمد، فإنّ معناه - الموجود في الذهن - الذي يشير إليه اللفظ يبقى مفهوماً كلياً أوسع دائرة من «محمد» الشخص الذي قد لا يكون له في الخارج إلا فرد واحد، لأنّ فرض عدم صدقه على أكثر من واحد إنما نشأ من كثرة القيود، مثل كونه ابن فلان، المولود في المدينة الفلانية، من العشيرة الفلانية ... وهكذا باقي القيود التي تضيق دائرة انطباقه إلا على فرد واحد، ومع ذلك يبقى معناه جزئياً إضافياً بالإضافة لما فوقه.

[وهنا اصطلاح آخر للجزئي يقال له : «الجزئي الإضافي» لإضافته إلى ما فوقه، ومع ذلك قد يكون كلياً إذا كان أضيق دائرة من كلي آخر أوسع منه.

توضيحه: إنك تجد أنّ «الخطّ المستقيم» مفهوم كليّ منتزع من عدّة أفراد كثيرة، وتجد أنّ مفهوم كلياً آخر له أفراد كثيرة في الخارج وهو [«الخطّ المنحني»] أيضاً مفهوم كليّ منتزع من مجموعة أفراد أخرى، فإذا ضمّنا إحدى المجموعتين إلى الأخرى وألغينا ما بينهما من الفروق] بأنّ ألغينا الاستقامة من الكلّي الأوّل، والانحناء^(١) من الكلّي الثاني [ننتزع مفهوماً

(١) الانحناء والاستقامة من الكيفيات الخاصة بالكمّ المتّصل القارّ.

كلياً أكثر سعة من المفهومين الأولين يصدق على جميع أفرادهما] فالخطّ المستقيم أو المنحني كلياً بالإضافة إلى ما تحته، وجزئي إضافي بالإضافة إلى ما فوقه [وهو مفهوم «الخطّ». فهذا المفهوم الثالث الكبير نسبته إلى المفهومين الصغيرين، كنسبة كلّ منهما إلى أفراد نفسه، فكما كان الفرد من الصغير] مثل الفرد من الخطّ المستقيم أو الخطّ المنحني [بالإضافة إلى الصغير نفسه جزئياً، فالكلي الصغير] كمفهوم الخطّ المستقيم أو المنحني [أيضاً بالإضافة إلى الكلي الكبير] مثل مفهوم الخطّ [كالجزئي من جهة النسبة، فيسمّى «جزئياً إضافياً» لا بالحقيقة] يعني أنّه ليس جزئياً حقيقياً [لأنّه في نفسه كلي حقيقي.

وكذا الجزئي الحقيقي من جهة إضافته إلى الكلي الذي فوقه يسمّى «جزئياً إضافياً».

وهكذا كلّ مفهوم بالإضافة إلى مفهوم أوسع منه دائرة يسمّى «جزئياً إضافياً»، فزيد مثلاً جزئي حقيقي في نفسه، وجزئي إضافي بالقياس إلى الحيوان] أو هو ممتنع الصّدق على كثيرين، ولا تصيرّه الإضافة خلاف ذلك، [وكذا الحيوان بالقياس إلى الجسم النامي، والجسم النامي بالقياس إلى مطلق الجسم] وهو لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين حتى وإن كان جزئياً إضافياً، وذلك لأنك علمت أنّ الجزئي الإضافي تارة يكون جزئياً حقيقياً، وأخرى كلياً كذلك، والأوّل ممتنع الصّدق على كثيرين فيما الثاني ليس كذلك.

[إذن يمكن تعريف الجزئي الإضافي بأنّه: «الأخصّ من شيء» أو «المفهوم المضاف إلى ما هو أوسع منه دائرة»].

المتواطئ والمشكك

ينقسم الكلّي إلى المتواطئ والمشكك، لأنه:

أولاً: إذا لاحظت كلياً مثل الإنسان والحيوان والذهب والفضة وطبقته على أفرادها، فإنك لا تجد تفاوتاً بين الأفراد في نفس صدق المفهوم عليه. فزيد وعمرو وخالد إلى آخر أفراد الإنسان من ناحية الإنسانية سواء، من دون أن تكون إنسانية أحدهم أولى من إنسانية الآخر ولا أشد ولا أكثر، ولا أي تفاوت آخر في هذه الناحية. وإذا كانوا متفاوتين ففي نواح أخرى غير الإنسانية، كالتفاوت بالطول واللون والقوة والصحة والأخلاق وحسن التفكير... وما إلى ذلك.

وكذا أفراد الحيوان والذهب ونحوهما، ومثل هذا الكلّي المتوافقة أفرادها في مفهومه يسمّى «الكلّي المتواطئ» أي المتوافقة أفرادها فيه، والتواطؤ هو التوافق والتساوي.

ثانياً: إذا لاحظت كلياً مثل مفهوم البياض والعدد والوجود، وطبقته على أفرادها تجد على العكس من النوع السابق، تفاوتاً بين الأفراد في صدق المفهوم عليها، بالاشتداد أو الكثرة أو الأولوية أو التقدم. فنرى بياض الثلج أشدّ بياضاً من بياض القرطاس، وكلّ منهما بياض. وعدد الألف أكثر من عدد المائة، وكلّ منهما عدد، ووجود الخالق أولى من وجود المخلوق، ووجود العلة متقدّم على وجود المعلول بنفس وجوده لا بشيء آخر وكلّ منهما وجود.

وهكذا الكلّي المتفاوتة أفرادها في صدق مفهومه عليها يسمّى «الكلّي المشكك»، والتفاوت يسمّى «تشكيكاً».

الشرح

[ينقسم الكلّي إلى المتواطئ والمشكّك]. قسّمنا - في ما سبق - الألفاظ إلى المترادفة والمتباينة، وذكرنا: أنّ التقسيم إنّما هو للمعاني، ولكنّه ينسب إلى الألفاظ لوجود الاتحاد بينها وبين المعاني. وتقسيم الكلّي في المقام إلى المتواطئ والمشكّك من هذا القبيل، فإنّ التواطؤ والتشكيك وصفان للمفهوم، مع أنّهما في الواقع يوصف بهما الفرد الخارجي.

والمتواطئ معناه المتوافق والمتساوي في الصدق على الأفراد، والمشكّك معناه غير المتّفق أو المتساوي كذلك.

توضيحه: لو كان عندك عشر ساعات مصنوعة على شاكلة واحدة من دون وجود علامة تميّز إحداها عن الأخرى، فمما لا شكّ فيه سوف تختلط عليك الأمور ولا يمكنك التفريق بين كلّ واحدة منها، ومثل هذا يسمّى بالمتواطئ، ولو كان عندك عشرة أجسام متّصفة بالبياض بدرجات متفاوتة في الشدة والضعف، فمثل هذا يسمّى بالمشكّك.

ومن هنا يتّضح أنّهما وصفان للمصداق الخارجي، وليسا وصفين للمفهوم، إذ يستحيل أن يكون المفهوم مشكّكاً، وذلك لأنّه يؤدّي إلى التغيّر في الذاتيات، والتغيّر في الذاتيات يؤدّي إلى الخلف، حيث ما فُرض ذاتياً لا يكون ذاتياً. وإذ لا مفهوم مشكّك فلا معنى لقسمته إلى متواطئ ومشكّك؛ لأنّ التواطؤ والتشكيك فرع الإثنية، و«لأنّ المفهوم الصادق على الفرد يصدق عليه صدقاً ذاتياً، ولا تشكيك في الذاتيات».

بعبارة أخرى: التواطؤ والتشكيك وصفان للأفراد الخارجية أولاً وبالذات، وينسبان إلى المفهوم باعتبار أنّ له الحكاية عنها، فيسري وصف الفرد الخارجي

إلى المفهوم، كما يسري حكم المفهوم إلى الألفاظ التي تحكي عنه، وقد تقدّم أنّ الألفاظ لا تختلف، وإنما الاختلاف في المفاهيم، وبما أنّ الألفاظ حاكية عن المفاهيم فينسب الاختلاف إليها بالعرض كنسبة الشيء إلى غير ما هو موضوع له.

فالتواطؤ والتشكيك وصفان للفرد الخارجي أولاً وبالذات، وينسبان إلى المفهوم ثانياً وبالعرض، كوصف الشيء بحال متعلّقه، من قبيل قولنا: زيد أبوه قائم.

وعليه: المفهوم - بما هو مفهوم - لا يوصف بالشدة والضعف، ولا يتّصف بالعلّة ولا بالمعلول، إلاّ أنّه لما كان حاكياً عن المصداق الخارجي، يسري حكم المصداق إليه، كما يسري حكم الترادف والتباين إلى الألفاظ. ومن هنا يتّضح الفرق بين تقسيم المفهوم إلى الكلّي والجزئي، وتقسيم الكلّي إلى المتواطئ والمشكّك، إذ على التقسيم الأوّل الكلّي والجزئي يكونان وصفين للمفهوم، وعلى الثاني المتواطئ والمشكّك يكونان وصفين للأفراد أولاً وبالذات، وينسبان إلى المفهوم ثانياً وبالعرض.

وجه تسمية المفهوم بالمتواطئ والمشكك

يتّضح وجه التسمية من خلال ما نسوقه من أمثلة، فإنك لو سمعت لفظ «نور» يتبادر إلى ذهنك مفهوم كلّي ينطبق على نور المصباح الذي درجته ٥٠، والمصباح الذي درجته ١٠٠، وكذلك ينطبق على نور الشمس، ونور الشمعة، فالنور له مراتب متفاوتة في الشدة والضعف، وهذا مما يوقعك في توهم أنّ لفظ النور مشترك لفظي، مع أنّه مشترك معنوي له مصاديق عديدة متفاوتة في الشدة والضعف، وله معنى واحد هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره من الأشياء. فوجه تسمية المفهوم بالمتواطئ والمشكّك هو التوهم في كون اللفظ مشتركاً لفظياً أو مشتركاً معنوياً.

ثم إنَّ المشكَّك ينقسم إلى أقسام كثيرة، منها:

١. التشكيك العامي، وهو المبحوث عنه في علم المنطق.

٢. التشكيك الخاصي.

٣. التشكيك الأخصي.

وبتبع هذه الانقسامات ينقسم المتواطئ أيضاً إليها.

وأيضاً للتشكيك أركان أربعة:

الركن الأول: المفهوم - الكلّي - الموصوف بالمشكَّك.

الركن الثاني: المصاديق التي ينطبق عليها المفهوم في الخارج.

الركن الثالث: جهة الاتفاق بين الأفراد التي ينطبق عليها المفهوم في الخارج.

الركن الرابع: جهة افتراق بين تلك المصاديق.

فإنَّك لو قلت: «هذا الفرد مساو لذاك الفرد في البياض» مثلاً، فلا بدَّ أن يكون بينهما جهة اتفاق، ومقتضى قولك: «هذا وذاك» هو أن يكون بينهما جهة اختلاف وتفاوت في الشدّة والضعف، فإنَّ لم يكن بينهما جهة اتفاق كالسكر والملح فلا معنى للتشكيك بأن يقال: السكر أشدّ حلاوة من الملح، وهو واضح.

وعلى هذا يتّضح لنا أنَّ التشكيك المبحوث عنه في علم المنطق هو المعنى العامي حيث يكون جهة الاشتراك مغايرة لجهة الافتراق، وهو يختلف عن التشكيك الذي يبحث عنه في علم الفلسفة.

وبيان ذلك: أنك لو لاحظت جسمين أحدهما أشدّ بياضاً من الآخر كالثلج والقطن مثلاً، فإنَّ جهة الاختلاف بينهما البياض وهو من الأعراض، وجهة الاتفاق الجسمية وهي من الجواهر، إذن فهما يختلفان في شيء، ويتّفقان في آخر، وبعبارة أخرى: ما به الامتياز غير ما به الاتفاق والاشتراك، بناء على هذا

يكون عامياً. وهو التشكيك المبحوث عنه في علم المنطق.

وأما التشكيك الخاصي، فهو ما كانت فيه جهة الاتفاق وجهة الاختلاف شيئاً واحداً، من قبيل الزمان كما في تقدّم يوم الخميس على يوم الجمعة ... فإنّ كلّ واحد من المتقدّم والمتأخّر يشتركان في جهة واحدة وهي الزمان، ويختلفان من حيث التقدّم والتأخّر في الزمان أيضاً.

وأما التشكيك الأخصي، فهو ما إذا كانت لمصاديق الكلّي جهة اتفاق وجهة اختلاف واحدة، كما في مراتب الوجود، حيث إنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، أي ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف، والتقدّم والتأخّر، حيث تمتاز المرتبة الشديدة بالشدة مثلاً، وليست الشدة هذه شيئاً مغايراً للوجود خارجاً عنه^(١)، حيث ثبت في محله أن الوجود لا غير له^(٢)، وتشترك هذه المرتبة مع غيرها من المراتب بالوجود، إذن مفهوم الوجود وهو مشترك معنوي، بمعنى أنّه يحمل على كلّ ما يحمل عليه بمعنى واحد^(٣)، له مصاديق متعدّدة، هذه المصاديق يشترك بعضها مع الآخر بالوجود، ويمتاز بعضها عن البعض بالوجود أيضاً، وبالتالي فما به الامتياز بين المصاديق عين ما به الاشتراك كذلك.

وبالجملة: إن كان ما به الاتفاق والاختلاف شيئين، سمّي التشكيك العامي، وإن كان شيئاً واحداً سمّي التشكيك الخاصي، وإن كان ما به الاتفاق والاختلاف والمصداق شيئاً واحداً سمّي التشكيك الأخصي، وهو المبحوث عنه في علم الفلسفة.

يقول المصنّف (رحمه الله): [أولاً: إذا لاحظت كلياً مثل الإنسان والحيوان

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣.

(٣) المصدر السابق: ص ١٢.

والذهب والفضة، وطبقته على أفرادها، فإنك لا تجد تفاوتاً بين الأفراد في نفس صدق المفهوم عليه] كما قلنا: لا معنى لأن يكون المفهوم متواطئاً أو مشككاً، وأن التواطؤ لا يكون إلا بين الأفراد الكثيرة ولا أقل من أن يكونا اثنين كي يقال: هذا مساو لذاك، وكذا المفهوم المشكك كالبياض، فإن معناه هذا يختلف عن ذاك، لكن المفهوم واحد، فالتواطؤ والتشكيك بين الأفراد إلا أن المفهوم لما كان حاكياً عنها، وبينهما نحو من الاتحاد، فيسري حكم أحد المتحدين إلى الآخر، ويحكم على المفهوم بالتواطؤ والتشكيك.

[فزيد وعمرو وخالد إلى آخر أفراد الإنسان من ناحية الإنسانية سواء] يعني من جهة صدق مفهوم الحيوان الناطق على كل واحد منهم [من دون أن تكون إنسانية أحدهم أولى من إنسانية الآخر ولا أشد ولا أكثر، ولا أي تفاوت آخر من هذه الناحية].

قد يشكل على المصنف (رحمه الله) بأننا نجد الناس يختلفون في إنسانيتهم، فبعضهم يترفع على قمة الإنسانية، ويمثل الإنسان الأكمل، كالنبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة المعصومين (عليهم السلام) والبعض الآخر لا إنسانية له، شأنه شأن الوحوش الضارية لا هم له إلا الولوغ في دماء الأبرياء، وهذا إنما يدل على أن جوهر الإنسانية ظهر في أحدهما، ولم يظهر في الآخر، فكيف يكون أفراد الإنسان من ناحية الإنسانية سواء؟

أما مفهوم الإنسان الذي هو «حيوان ناطق» فيصدق على النحويين المذكورين على نحو التواطؤ، وأما التفاوت بينهما في شيء آخر في مصداق الإنسانية، وهذا يكون واضحاً على ما ذهب إليه صدر المتألهين (قدس سره) من أن الإنسان جنس تحته أنواع^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٠ وص ٢٢٥.

[وإذا كانوا متفاوتين ففي نواحٍ أخرى غير الإنسانية، كالتفاوت بالطول واللون والقوّة والصحة والأخلاق وحسن التفكير... وما إلى ذلك] من الجهات، فإنّ أولياء الله لا يعقل أن يختلفوا مع الطواغيت بالطول واللون والقوّة والصحة والأخلاق وحسن التفكير فقط، بل يختلفون عنهم بالجواهر أيضاً، إذ جوهر رسول الله (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) وأولياء الله لا شكّ يختلف عن جوهر الطاغوت ومن كان على شاكلته.

[وكذا أفراد الحيوان والذهب ونحوهما. ومثلُ هذا الكلّي المتوافقة أفرادُه في مفهومه يسمّى «الكلّي المتواطئ» أي المتوافقة أفرادُه فيه، والتواطؤ هو التوافق والتساوي] هذا عطف تفسيري لبيان أن التوافق هو التساوي.

[ثانياً: إذا لاحظت كلياً مثل مفهوم البياض والعدد والوجود]. التشكيك في الوجود تشمله الأقسام الثلاثة المتقدمة، أعني التشكيك العامّي والخاصّي، والأخصّي، والتشكيك بالبياض ليس كذلك، فكان على المصنّف (رحمه الله) أن لا يجعل جميع الأمثلة في عرض واحد، اللهم إلا إذا كان نظره إلى القاعدة الكلّية في التشكيك دون المثال.

[وطبقه على أفرادُه تجد - على العكس من النوع السابق - تفاوتاً بين الأفراد في صدق المفهوم عليها، بالاشتداد أو الكثرة أو الأولوية أو التقدم] ونحوها من أقسام التفاوت والتشكيك، وهي ستة:

١. الأولوية.
٢. الغنى والفقر.
٣. التقدم والتأخر.
٤. الشدّة والضعف.
٥. الزيادة والنقصان.
٦. الأكثرية والأقلية.

توضيحها: إنّ وجود العلة أولى من وجود المعلول، وإنّ الحرارة للنار أولى لها من الحرارة في الماء، لأنّ حرارة النار ذاتية وحرارة الماء بالغيان، وإنّ العلة أغنى من المعلول لافتقاره إليها، والأب متقدّم زماناً على وجود الابن، وضوء الشمس أشدّ من نور المصباح، والمتر الواحد أنقص كمية من المترين، والعدد عشرة أكثر من العدد واحد، والمائة أكثر من العشرة، والألف أكثر من المائة ... وهكذا.

[فنرى بياض الثلج أشدّ بياضاً من بياض القرطاس، وكلّ منهما بياض. وعدد الألف أكثر من عدد المائة، وكلّ منهما عدد، ووجود الخالق أولى من وجود المخلوق، ووجود العلة متقدّم على وجود المعلول بنفس وجوده لا بشيء آخر، وكلّ منهما وجود.

وهكذا الكلي المتفاوتة أفراده في صدق مفهومه عليها يسمّى «الكلي المشكّك»، والتفاوت يسمّى «تشكيكاً»].

تمريعات

١. عيّن الجزئي والكلّي من مفاهيم الأسماء الموجودة في الأبيات التالية:
 - أ. ما كلّ ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن
 - ب. هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحلّ والحرم
 - ج. نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف
٢. بيّن ما إذا كانت الشمس والقمر والعنقاء والغول والثريا والجدي والأرض من الجزئيات الحقيقية أو من الكلّيات، واذكر السبب.
٣. إذا قلت لصديقك: (ناولني الكتاب) وكان في يده كتاب ما، فما المفهوم من الكتاب هنا، جزئي أم كلّّي؟
٤. إذا قلت لكتبي: (بعني كتاب القاموس)، فما مدلول كلمة القاموس، جزئي أم كلّّي؟
٥. إذا قال البائع: (بعتك حقّة من هذه الصبرة من الطعام) فما المبيع: جزئي أم كلّّي؟
٦. عيّن المتواطئ والمشكّك من الكلّيات التالية:
العالم. الكاتب. القلم. العدل. السواد. النبات. الماء. النور. الحياة. القدرة. الجمال. المعدن.
٧. اذكر خمسة أمثلة للجزئي الإضافي، واختر ثلاثة منها من التمرين السابق.

الأجوبة

ج ١:

الكلبي	الجزئي
ما: اسم موصول بمعنى الذي مع صلته يكون كلياً، وذلك لأنّ مفهوم ما يتمناه المرء يصدق على كثيرين. المرء، الرياح، السفن، ما عندنا: حيث يصدق على كثير. ما عندك: حيث يصدق على كثير. الرأي: يصدق على كثيرين.	هذا الذي: حيث أشير إلى جزئي وهو الإمام علي بن الحسين عليهما السلام البيت: المراد به البيت الحرام وهو جزئي. أما عندنا، وعندك، من دون (ما) فجزئيتان. الحلّ؛ نحن؛ أنت: جزئي.

ج ٢: مفهوم الشمس كما تقدم كلي وكذلك القمر إذا لم يكن اسم علم للقمر الذي يستمد ضوءه من الشمس، وإلاّ فمصاديق القمر كثيرة. العنقاء، والغول، مفهومان كليّان لا يمتنع فرض صدقهما على كثير مع أنه لم يوجد لهما فرد أو مصداق، وهذا لا يחדش بالكلية كما سمعت. الثريا والجدي والأرض مفاهيم جزئية لأنها أسماء أعلام لموجودات شخصية.

ج ٣: إذا كان مراده الكتاب الذي في يد الصديق فهو جزئي لأنه يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

ج ٤: مدلول كلمة كتاب القاموس جزئي إذا كان اسماً لقاموس معين، وإلاّ فهو كلي لا يمتنع فرض صدقه على القواميس المتداولة وغير المتداولة لو وجدت.

ج ٥: المبيع كلي وذلك لأنّ حقّة تصدق على كثيرين.

ج:٦

الكلي

المشكك	المتواطي
العلم، حيث أنه درجات متفاوتة شدة وضعفًا.	القلم
الكاتب: إذا أريد به الذي يكتب في مجالات العلم والأدب، وإلاّ فهو متواطي.	النبات
العدل.	الماء
السواد.	المعدن
النور.	
الحياة.	
القدرة.	
الجمال.	

ج:٧

الجزئي الإضافي:

١. الحجر بالنسبة للجسم المطلق.
 ٢. الفرس بالنسبة للحيوان.
 ٣. البياض بالنسبة للون.
 ٤. الذهب بالنسبة للمعدن.
 ٥. شجر القطن بالنسبة للنبات.
- وأما الثلاثة من التمرين السابق فهي:
١. السواد بالنسبة للون.
 ٢. الماء بالنسبة للسائل.
 ٣. النبات بالنسبة للجسم النامي.

المفهوم والمصداق

«المفهوم»: نفس المعنى بما هو، أي نفس الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء.

و«المصداق»: ما ينطبق عليه المفهوم، أو حقيقة الشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهنية (المفهوم).

فالصورة الذهنية لسمي «محمد» مفهوم جزئي، والشخص الخارجي الحقيقي مصداقه، والصورة الذهنية لعني «الحيوان» مفهوم كلي، وأفراده الموجودة وما يدخل تحته من الكليات - كالإنسان والفرس والطير - مصاديقه ... وهكذا.

لفت نظر: يعرف من المثال الأول أن المفهوم قد يكون جزئياً كما يكون كلياً، ويعرف من المثال الثاني أن المصداق يكون جزئياً حقيقياً وإضافياً، ويعرف من الثالث أن المصداق لا يجب أن يكون من الأمور الموجودة والحقائق العينية، بل المصداق هو كل ما ينطبق عليه المفهوم وإن كان أمراً عديمياً لا تحقق له في الأعيان.

الشرح

العلاقة بين المفهوم والمصداق

تقدّم أنّ المفهوم هو الصورة الذهنية الحاصلة عند العالم بها، وليس المراد منها الشكل الهندسي، فإنّك إذا سمعت لفظ «الماء» يتبادر إلى ذهنك مفهوم الماء ومعناه.

فالمفهوم هو: المعنى المتبادر إلى الذهن عند سماع اللفظ، ولهذا قال علماء الأصول: «التبادر من علامات الحقيقة» بمعنى تبادر المعنى إلى الذهن مجرداً عن كلّ قرينة هو من علامات الحقيقة، أي أنّ المعنى الذي يتبادر إلى الذهن هو المعنى الذي وضع له هذا اللفظ.

والمصداق: هو حقيقة الشيء الذي ينتزع منه المفهوم أو الصورة الذهنية، ولا يشترط أن يكون المصداق موجوداً في الخارج دائماً لينتزع منه المفهوم، بل قد لا يكون له وجود إلا في الذهن، ومع ذلك ينتزع منه صورته الذهنية، مثل الكلّي الطبيعي، ومن مصاديقه الإنسان، إلا أنّ مفهوم الإنسان لا وجود له إلا في الذهن، وإنّما الموجود في الخارج: زيد وبكر وعمرو إلى آخر أفراد الإنسان، ولا يشترط أيضاً أن يكون للكلّي مصاديق خارجية، فإنّ بعض المصاديق يستحيل تحقّقها في الخارج، مثل مفهوم العدم، الذي هو مفهوم كلّّي لا وجود له إلا في الذهن.

وعلى هذا فإنّ [«المفهوم»: نفس المعنى بما هو، أي نفس الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء] سواء أكانت متحقّقة في الخارج أم موجودة في الذهن.

[و«المصداق»: ما ينطبق عليه المفهوم] الأعمّ من الموجود في الخارج أو في الذهن [أو حقيقة الشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهنية (المفهوم)]

فحقيقة الشيء - خارجية كانت أو ذهنية - تسمى المصداق، ولهذا قُسمت المعقولات على مذهب المشهور إلى: معقولات أولية، ومعقولات ثانوية.

توضيح القسمين: إنك إذا انتزعت مفهوماً من أفراد خارجية تشترك في حقيقة واحدة، فذلك المفهوم المنتزع يسمى معقولاً أولياً، لأنك انتزعت من الموجود الخارجي، فإذا جعلت ذلك المفهوم مصداقاً وانتزعت منه مفهوماً آخر، سمي ذلك المفهوم المنتزع معقولاً ثانوياً.

ومن هنا نقول: إنّ المعقولات المنطقية هي معقولات ثانوية، مثل مفهوم الكلّي، فإنه لا وجود له إلا في الذهن، وقد انتزع من مفهوم الإنسان مثلاً، الذي انتزع أولاً وابتداءً من الخارج، وما في الخارج أمور جزئية ليس يصدق عليها عنوان المعقول، فهو المعقول أولاً أي لم يتوقف تعقله على معقول سابق بخلاف مفهوم الكلّي فإنه لولا تعقل مفهوم الإنسان وملاحظة إمكان صدقه على كثيرين لما أمكن انتزاع مفهوم الكلّي منه.

[فالصورة الذهنية تسمى «محمد» مفهوم جزئي] أي صورة الاسم الذي هو لفظ مسمّاه محمد مفهوم جزئي حقيقي، كما بيّناه سابقاً، [والشخص الخارجي مصداقه]، فهنا لفظ ومفهوم ومصداق، والمفهوم هو: المعنى المتبادر إلى ذهن السامع عندما يسمع لفظ محمد، فكما ينتقل الذهن إلى المعنى المعروف من النار عند سماع لفظها، كذلك ينتقل إلى معنى اللفظ عند سماع الاسم، والمعنى مفهوم كلي ينطبق على المصداق الخارجي.

ومن هنا يتضح ما في عبارة المصنّف (قدّس سرّه) من مسامحة، إذ يستحيل أن ينطبق أمر ذهني على شيء خارجي، لأنّ أحدهما في عالم الذهن والآخر في الخارج، فكلّ منهما في عالم يختلف عن الآخر.

[والصورة الذهنية لمعنى الحيوان مفهوم كلي، وأفراده الموجودة وما يدخل تحته من الكليات، كالإنسان والفرس والطير مصاديقه] ومن هنا

يُتّضح أيضاً أنّ المراد من المصداق هو الأعمّ من الخارجي والذهني، بقرينة قوله «الإنسان» فإنّه - كما تقدّم - مفهوم كلّّي موجود في الذهن والموجود حقيقة في الخارج أفراداً.

[والصورة الذهنية لمعنى «العدم» مفهوم كلّّي، وما ينطبق عليه وهو العدم الحقيقي مصداقه ... وهكذا] وقد تقدّم أنّ العدم ليس له أي مصداق في الخارج، وإنما العقل يفرض له مصاديق يصدق عليها مفهوم العدم الكلّي، كعدم زيد، وعدم السمع

لفت نظر

[يعرف من المثال الأوّل] وهو محمد [أنّ المفهوم قد يكون جزئياً كما يكون كلياً، ويعرف من المثال الثاني] وهو الصورة الذهنية لمعنى الحيوان [أنّ المصداق يكون جزئياً حقيقياً وإضافياً] فالجزئي الحقيقي مثل: زيد ومحمد، والإضافي، مثل: الحيوان، بالإضافة إلى ما فوقه من الأجناس المتوسطة. وعلى هذا، تبين أنّ المصداق على قسمين: جزئي حقيقي خارجي، وإضافي، وهو الكلّي الموجود في عالم الذهن.

[ويعرف من الثالث] وهو مثال الصورة الذهنية لمعنى العدم [أنّ المصداق لا يجب أن يكون من الأمور الموجودة والحقائق العينية، بل المصداق هو كلّ ما ينطبق عليه المفهوم وإن كان أمراً عديمياً لا تحقّق له في الأعيان].

لا يخفى أنّ المراد من الأمر العدمي البطلان المحض مثل شريك الباري تعالى، واجتماع النقيضين، ويبدو أنّ في تعبير المصنّف (رحمه الله) مسامحة، لأنّ الأمر العدمي يمكن أن يكون له مصاديق ولا محذور فيه، مثل عدم الملكة، فإنّه من الأمور العدمية ولكن له حظّ من الوجود، ومثل الماهية فإنّها من الأمور العدمية لكنّها ليست أمراً باطلاً محضاً.

العنوان والمعنون أو دلالة المفهوم على مصداقه

إذا حكمت على شيء بحكم، قد يكون نظرك في الحكم مقصوراً على المفهوم وحده، بأن يكون هو المقصود في الحكم، كما تقول: «الإنسان: حيوان ناطق»، فيقال للإنسان حينئذ الإنسان بالحمل الأولي.

وقد يتعدى نظرك في الحكم إلى أبعد من ذلك فتتظر إلى ما وراء المفهوم، بأن تلاحظ المفهوم لتجعله حاكياً عن مصداقه ودليلاً عليه، كما تقول: «الإنسان ضاحك» أو «الإنسان في خسر» فتشير بمفهوم الإنسان إلى أشخاص أفراده وهي المقصودة في الحكم، وليس ملاحظة المفهوم في الحكم وجعله موضوعاً إلا للتوصل إلى الحكم على الأفراد. فيسمى المفهوم حينئذ «عنواناً» والمصداق «معنواً» ويقال لهذا الإنسان: الإنسان بالحمل الشائع.

ولأجل التفرقة بين النظيرين نلاحظ الأمثلة الآتية:

١. إذا قال النحاة: «الفعل لا يخبر عنه» فقد يعترض عليهم في بادي الرأي، فيقال لهم: هذا القول منكم إخبار عن الفعل، فكيف تقولون لا يخبر عنه؟

والجواب: إن الذي وقع في القضية مخبراً عنه، وموضوعاً في القضية هو مفهوم الفعل، ولكن ليس الحكم له بما هو مفهوم بل جعل عنواناً وحاكياً عن مصدايقه وآلة لملاحظتها، والحكم في الحقيقة راجع للمصدايق، نحو ضرب ويضرب. فالفعل الذي له هذا الحكم حقيقة هو الفعل بالحمل الشائع.

٢. وإذا قال المنطقي: «الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين» فقد

يعترض فيقال له: الجزئي يصدق على كثيرين، لأنّ هذا الكتاب جزئي،
ومحمد جزئي، وعلي جزئي، ومكة جزئي، فكيف قلتم يمتنع صدقه على
كثيرين؟

والجواب: مفهوم الجزئي أي الجزئي بالحمل الأولي: كلي؛ لا جزئي،
فيصدق على كثيرين، ولكنّ مصداقه أي حقيقة الجزئي، يمتنع صدقه
على الكثير، فهذا الحكم بالامتناع للجزئي بالحمل الشايع، لا للجزئي
بالحمل الأولي الذي هو كلي.

٣. وإذا قال الأصولي: «اللفظ المجمل: ما كان غير ظاهر المعنى» فقد
يعترض في بادي الرأي فيقال له: إذا كان المجمل غير ظاهر المعنى فكيف
جاز تعريفه، والتعريف لا يكون إلا لما كان ظاهراً معناه؟

والجواب: مفهوم المجمل أي المجمل بالحمل الأولي مبين ظاهر المعنى
لكنّ مصداقه أي المجمل بالحمل الشايع كاللفظ المشترك المجرد عن
القرينة، غير ظاهر المعنى. وهذا التعريف للمجمل بالحمل الشايع .

الشرح

يعدّ هذا البحث من المباحث الدقيقة ، وفيه اصطلاحات لها أهميّة كبيرة، وللتوضيح نقول:

إنّ مفهوم الإنسان - مثلاً - من المفاهيم الكلّية، فإذا أردت أن تحكم عليه بحكم وتثبت له محمولاً، فإمّا أن تثبته له أولاً وبالذات، بأن تقول: الإنسان حيوان ناطق، وإمّا أن تثبته لمصاديقه سواء كانت خارجية أو ذهنية أو مفترضة، نحو قولنا: العدم لا يخبر عنه، فإنّ العدم الذي لا يخبر عنه هو مفهوم العدم بما هو حاكٍ وعنوان للمصداق، والحكم بعدم الإخبار راجع إلى المصاديق.

فإذا كان الملحوظ في الحمل هو المفهوم بما هو، كما في المثال الأوّل، يقال له الحمل الأوّلي، وإذا كان الملحوظ في الحمل هو المفهوم الحاكي عن مصاديقه، كما في المثال الثاني، فيقال له الحمل الشائع الصناعي.

ومن هنا يتّضح لنا أنّ الحمل الأوّلي والشائع الصناعي قيدان لموضوع القضية، وأنّ الحكم في الحمل الأوّلي مقصور على المفهوم بما هو معنى موجود في الذهن، وقد يتعداه إلى مصاديقه باعتباره حاكياً عنها، وكما لا يمكن الحكم على المفهوم من دون إحضار لفظه الحاكي عنه، باعتباره معنىً كلياً، فكذلك الحكم على المصداق، فإنّ المصداق لا يمكن إحضاره لكي يحكم عليه إلا بإحضار مفهومه الحاكي عنه.

فإنّك إذا أردت أن تحكم على موضوع فحكمك تارة يكون على مفهومه، وأخرى يكون على مصداقه من خلال مفهومه، فهنا للموضوع مصداق ومفهوم ينطبق على المصداق، ولفظ حاكٍ عن المفهوم، وقد تقدّم أنّ الوجود اللفظي حاكٍ عن الوجود الذهني، والوجود الذهني حاكٍ عن الوجود

الخارجي. فإذا أردت أن تحكم على مفهوم الإنسان بقولك: الإنسان كلّي، فإنّ الكلّيّة وصف للمعنى الموجود في الذهن وليست وصفاً للمصداق الخارجي، إذ لا يوجد في الخارج إلاّ الجزئي الحقيقي الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فإذا أردت أن تحكم على المصايق الخارجية بحكم ما، كالضحك، تقول: كلّ إنسان ضاحك، فإنّ ضاحك صفة لكلّ فرد من أفراد الإنسان، وبدلاً من أن تقول: زيد ضاحك، وعمرو ضاحك، وبكر ضاحك ... وهكذا إلى آخر الأفراد تأتي بمفهوم كلّي وتحمله على الأفراد - على نحو القضية الموجبة الكلّيّة - التي كان المفهوم دليلاً عليها، ويقال للإنسان في المثال: الإنسان بالحمل الشائع.

الفرق بين الحمل الأولي والحمل الشائع

الفرق بين الحمل الأولي والحمل الشائع اللذين هما وصفان للموضوع وبين الحمل الذاتي الأولي والشائع الصناعي اللذين هما وصفان للحمل، أنه في الحمل الأولي يقدّم الحمل على المحمول، فتقول - مثلاً: - الإنسان بالحمل الأولي كلّي، ولا تقول: الإنسان كلّي بالحمل الأولي، بل الإنسان بالحمل الشائع جزئي؛ وذلك لأنّ الحمل الأولي وصف للموضوع، والمراد من الإنسان في الحمل الشائع الصناعي مصاديقه وأفراده.

والحاصل: للحمل الأولي والحمل الشائع إطلاقان:

١. ما كانا وصفين للموضوع.

٢. ما كانا وصفين للحمل.

وذكر المصنّف المعنى الأوّل في المقام، وأما المعنى الثاني فسيأتي بيانه في بحث الكلّيّات الخمسة، ونوجزه هنا، فنقول: المراد من الحمل الحكم، وهو كما يقتضي الاتحاد بين الموضوع والمحمول في المفهوم، كذلك يقتضي المغايرة بينهما بجهة من الجهات، نحو الإنسان حيوان ناطق، فإنّ

مفهوم الإنسان هو بعينه مفهوم الحيوان الناطق، إلا أن المغايرة بينهما بالإجمال، أي: مفهوم الإنسان مجمل، ومفهوم الحيوان الناطق مفصّل، وهذا النوع من الحمل يسمّى الحمل الذاتي الأوّلي.

وأما الحمل الشائع الصناعي فهو الاتحاد بين الموضوع والمحمول بالمصادق، والمغايرة بينهما بالمفهوم، نحو قولنا: الإنسان ضاحك، فإنّ مفهوم إنسان غير مفهوم ضاحك، إلا أن كلّ ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الضاحك.

ففرق بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع في المقام، وبين الحمل الذاتي الأوّلي والشائع الصناعي اللذين يأتي البحث عنهما.

قال قدّس سرّه: [إذا حكمت على شيء بحكم، قد يكون نظرك في الحكم مقصوداً على المفهوم وحده] المراد من المفهوم الوجود الذهني الحاكي عن الواقع الخارجي - كما ذكرنا- فإذا أردت أن تحكم على المفهوم [بأن يكون هو المقصود في الحكم، كما تقول: «الإنسان: حيوان ناطق»].

هذا المثال وإن كان صحيحاً إلا أنّه قد يسبّب الوهم، لأنّ الموضوع بالحمل الذاتي الأوّلي يمكن أن يكون موضوعاً بالحمل الشائع، فكما يصحّ أن تقول: الإنسان بالحمل الأوّلي حيوان ناطق، وتريد المفهوم، كذلك يصحّ أن تقول: الإنسان بالحمل الشائع حيوان ناطق، وتريد المصاديق، وذلك لأنّ الإنسان بالحمل الأوّلي، أي مفهوم «الإنسان حيوان ناطق»، وكذلك الإنسان بالحمل الشائع، أي مصاديقه حيوان ناطق، إذن فقد اتّحد حكم الإنسان مفهوماً ومصادقاً على مستوى الحمل الذي هو قيد للموضوع، والمصنّف (قدّس سرّه) في معرض بيان حال الموضوع فيما لو كان المقصود بالحكم هو مفهومه لا مصادقه حيث يتوقّع الطالب أن يجد فرقاً بين نتيجة الحكم على مفهوم الموضوع وبين نتيجة الحكم على مصادقه، فيما هذا المثال لا يحقّق شيئاً من

ذلك على صحته وكماله.

والمثال الأنسب للمقام هو أن يقال: الإنسان بالحمل الأولي كلي، أي مفهوم الإنسان، ومن المعلوم أن مفهوم الإنسان لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهو كلي.

وأن يقال: الإنسان بالحمل الشائع جزئي، أي مصداق الإنسان، كزيد، وعمر، وخالد، فإن كلاً من هؤلاء يمتنع فرض صدقه على كثيرين فهو جزئي.

ثم إن المثال المذكور أولاً لا يصلح مميّزاً بين الحملين اللذين هما قيدان للموضوع، كما عرفت، وكذلك لا يصلح للتمييز بين الحملين اللذين هما قيدان للمحمول، ولا الحملين اللذين هما قيد للقضية، وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي:

الإنسان بالحمل الأولي	حيوان ناطق.
الإنسان بالحمل الشائع	حيوان ناطق.
الإنسان حيوان ناطق	بالحمل الذاتي الأولي.
بخلاف المثال الذي ذكرناه:	
الإنسان بالحمل الأولي	كلي
الإنسان بالحمل الشائع الصناعي	جزئي
الإنسان ليس بكلي	بالحمل الذاتي الأولي طبعاً وليس بجزئي
الإنسان كلي	بالحمل الشائع الصناعي

[فيقال للإنسان حينئذ: الإنسان بالحمل الأولي] فالحمل هنا وصف

للموضوع.

[وقد يتعدى نظرك في الحكم إلى أبعد من ذلك] بأن لا تريد أن تحكم

على المفهوم وتنظر إليه نظرة استقلالية، بل تنظر إليه نظرة آلية لتحكم من

خلاله على المصاديق [فتنظر إلى ما وراء المفهوم، بأن تلاحظ المفهوم لتجعله حاكياً عن مصداقه ودليلاً عليه].

ليس المراد من المصداق الفرد الخارجي، بل المراد الأعم من كونه خارجياً، أو ذهنياً وفرضياً، كما وضّحناه [كما تقول: «الإنسان ضاحك» أو «الإنسان في خسر»] فتحكم على أفراد الإنسان [فتشير بمفهوم الإنسان إلى أشخاص أفرادها وهي المقصودة في الحكم، وليس ملاحظة المفهوم في الحكم وجعله موضوعاً إلا للتوصل إلى الحكم على الأفراد] إذ لا يمكن إحضار المصاديق والحكم عليها إلا بإحضار ما هو الحاكي عنها، وهو المفهوم [فيسمى المفهوم حينئذ «عنواناً» والمصداق «معنواً» ويقال لهذا الإنسان: الإنسان بالحمل الشائع.

ولأجل التفرقة بين النظريين نلاحظ الأمثلة الآتية: [قد يتخيل من هذه الأمثلة التهافت والتناقض لأوّل وهلة، ولدى التدقيق يتّضح أنّها ليست كذلك. [١]. إذا قال النحاة: «الفعل لا يخبر عنه» فقد يُعترض عليهم في بادي الرأي، فيقال لهم: هذا القول منكم إخبار عن الفعل، فكيف تقولون لا يخبر عنه؟] ومن المعلوم أنّه لا يشترط في الإخبار أن يكون بشيء ثبوتي بل قد يكون بشيء سلبي، فالقول عن الفعل بأنّه لا يخبر عنه، يلزم منه الإخبار؛ والجمع بين سلب الإخبار وثبوته، جمع بين النقيضين وهو محال. وأفاد المصنّف (رحمه الله) في الجواب: مرادنا من الفعل الذي حكم عليه بعدم الإخبار، الفعل بالحمل الشائع لا الفعل بالحمل الأوّل، أي مفهوم الفعل، فإنّ مفهومه بالحمل الأوّل لا يخبر عنه.

بعبارة أخرى: حكمنا على مصاديق الفعل من خلال المفهوم الحاكي عنها ولم نحكم على المفهوم بما هو، فأثبتنا المحمول «لا يخبر عنه» لجميع أفراد الفعل. ولذا قال المصنّف (رحمه الله):

[والجواب: إن الذي وقع في القضية مخبراً عنه، وموضوعاً في القضية هو مفهوم الفعل] وهو الفاء والعين واللام، وهو ليس فعلاً بل اسم، فيمكن أن تسلب الفعلية منه وتحكم على أفرادهِ.

[ولكن ليس الحكم له بما هو مفهوم] بالحمل الأولي [بل جعل عنواناً وحاكياً عن مصاديقه وآلة لملاحظتها، والحكم في الحقيقة] أولاً وبالذات [راجع للمصاديق، نحو ضرب ويضرب] ومن المعلوم أن الحدث على وزن (فَعَلَ يَفْعَلُ) له أفراد كثيرة. فمن غير المعقول أن يؤخذ كل فرد على حدة، ويقال: لا يخبر عنه، فلا بد من أن يكون للفعل مفهوم كلي يحكم عليه، لكن الإشكال باق لم يحل، فإن «ضَرَبَ» فعلٌ، فيقال فيه ما قيل أولاً: من أنه لا يخبر عنه، وهذا إخبار فكيف لا يخبر عنه؟

ويجاب عنه بما تقدّم، فإن الفعل الذي وقع موضوعاً في القضية هو مفهوم الفعل بالحمل الأولي بما هو حاك عن المصداق الخارجي [فالفعل الذي له هذا الحكم حقيقة هو الفعل بالحمل الشائع] أي مصداق الفعل، وبعبارة أخرى يقال: الفعل بالحمل الأولي، أي مفهومه، يخبر عنه، والفعل بالحمل الشائع، أي مصداقه، كأكل وشرب ويلعب، وكُلّ، لا يخبر عنه، فلا تناقض مع اختلاف جهة الحمل.

[٢٠. وإذا قال المنطقي: «الجزئي يمتنع صدقه على كثيرين» فقد يعترض فيقال له: الجزئي يصدق على كثيرين] فإنّ زيداً ليس بجزئي وكذا بكر وخالد إلى آخر الأفراد، إذ يصدق على كل واحد منهم أنه إنسان فلا يمتنع فرض صدقه على الكثرة، فكيف يقال: إن الجزئي يمتنع فرض صدقه على كثيرين؟

والجواب: ليس المراد مفهوم الجزئي بالحمل الأولي، لأنه بالحمل الأولي مفهوم كلي لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من واحد، بل المراد منه الجزئي

بالحمل الشايح.

وعلى هذا فالجزئي بالحمل الأولي مفهوم كلي، وبالحمل الشايح أي مصاديق الجزئي، لا تكون إلا جزئية.

وربما يتوهم البعض أن ثمة تهافتاً في كلام المصنّف (رحمه الله) عند تعرّضه لشروط التناقض تحت عنوان تنبيه، حيث يقول: «الجزئي جزئي» أي بالحمل الأولي «الجزئي ليس بجزئي» أي بالحمل الشايح الصناعي، فكيف يمكن الجمع بين قوله الجزئي بالحمل الأولي كلي، وبالحمل الشائع جزئي؟ وبين قوله في شروط التناقض: الجزئي جزئي بالحمل الأولي الذاتي، وليس بجزئي بالحمل الشايح الصناعي؟

والجواب: لا تهافت في البين، لأنّه ذكر في المقام: أن الجزئي بالحمل الأولي كلي، وذكر هناك: أن الجزئي جزئي بالحمل الأولي الذاتي، وفرق بينهما؛ إذ الحمل الأولي في المقام قيد للموضوع، وهناك قيد للحمل. وبالجمله: إن جمهور المنطقيين لما اشترطوا وحدة الحمل في التناقض، وقالوا: «الجزئي جزئي بالحمل الأولي الذاتي، والجزئي كلي بالحمل الشايح الصناعي»، جعلوا الحملين قيدين في الحمل لا قيدين في الموضوع، ولهذا نبّه عليه هناك، ولم ينبّه عليه هنا، باعتبار أن مقتضى القاعدة فيهما أن يكونا وصفين للموضوع.

[لأنّ هذا الكتاب جزئي، ومحمد جزئي، وعليّ جزئي، ومكّة جزئي، فكيف قلتم يمتنع صدقه على كثيرين؟]

والجواب: مفهوم الجزئي أي الجزئي بالحمل الأولي: كلي؛ لا جزئي [وهذا معناه أن الحمل الأولي قيد للموضوع وليس قيداً للحمل] فيصدق على كثيرين، ولكنّ مصداقه أي حقيقة الجزئي [ومصاديقه كزيد وعمرو وبكر وهذا الكتاب] يمتنع صدقه على الكثير، فهذا الحكم بالامتناع للجزئي

بالحمل الشائع، لا للجزئي بالحمل الأولي الذي هو كليّ].

فقولنا: الجزئي يمتنع صدقه على الكثرة حكم على مصاديقه بالحمل الشائع، وأما الجزئي بالحمل الأولي فهو كليّ لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة.

[٣. وإذا قال الأصولي: «اللفظ المجمل: ما كان غير ظاهر المعنى» فقد يعترض في بادي الرأي فيقال له: إذا كان المجمل غير ظاهر المعنى فكيف جاز تعريفه، والتعريف لا يكون إلا لما كان ظاهراً معناه؟

والجواب:] المراد من المجمل بالحمل الشائع: مصادقه، وأما المجمل بالحمل الأولي فهو ظاهر المعنى، فـ[مفهوم المجمل أي المجمل بالحمل الأولي مبين ظاهر المعنى لكنّ مصادقه أي المجمل بالحمل الشائع كاللفظ المشترك المجرد عن القرينة، غير ظاهر المعنى. وهذا التعريف للمجمل بالحمل الشائع]، وهذا ما يمكن تلخيصه بالعبارة التالية:

المجمل بالحمل الأولي ظاهر، وبالتالي يجوز تعريفه.

المجمل بالحمل الشائع غير ظاهر، فلا يجوز تعريفه.

تمريعات

١. لو قال القائل: «الحرف لا يخبر عنه» فاعترض عليه أنه كيف أخبرت عنه؟ فبماذا تجيب؟
٢. لو اعترض على قول القائل: «العدم لا يخبر عنه» أنه قد أخبرت عنه الآن، فما الجواب؟
٣. لو اعترض على المنطقي بأنه كيف تقول: «إنّ الخبر كلام تامّ يحتمل الصدق والكذب» وقولك «الخبر» جعلته موضوعاً لهذا الخبر، فهو مفرد لا يحتمل الصدق والكذب.
٤. لو قال لك صاحب علم التفسير: «المتشابه محكم» وقال الأصولي: «المجمل مبين» وقال المنطقي «الجزئي كلي» و«الكلي غير موجود بالخارج» فبماذا تفسّر كلامهم ليرتفع هذا التهافت الظاهر؟
٥. لو قال القائل: «العلّة والمعلول متضائفان. وكلّ متضائفين يوجدان معاً» وهذا ينتج أنّ العلّة والمعلول يوجدان معاً. وهذه النتيجة غلط باطل، لأنّ العلّة بالضرورة متقدّمة على المعلول، فبأيّ بيان تكشف هذه المغالطة؟
- ومثله لو قال: الأب والابن متضائفان أو المتقدّم والمتأخّر متضائفان، وكلّ متضائفين يوجدان معاً.

الأجوبة

- ج ١: الحرف بالحمل الأوّلي يخبر عنه، وذلك لأنّ مفهوم الحرف اسم، والاسم يخبر عنه.
- الحرف بالحمل الشائع لا يخبر عنه، أي مصداق الحرف مثل: في، من، إلى ... الخ.

ج ٢: العدم بالحمل الأولي يخبر عنه، أي مفهوم العدم، العدم بالحمل الشائع لا يخبر عنه، أي مصداق العدم.

ج ٣: الخبر بالحمل الأولي مفرد لا يصح وصفه بالصدق أو الكذب، والخبر بالحمل الشائع مركب يصح وصفه بالصدق أو الكذب. فلا تناقض.

ج ٤: المتشابه بالحمل الأولي محكم، بينما بالحمل الشائع ليس بمحكم، أي مفهوم المتشابه محكم غير متشابه، وأما مصداقه فمتشابه غير محكم.

الجزئي بالحمل الأولي - أي مفهومه - كلي، حيث لا يمتنع فرض صدقه على كثير، فزيد: جزئي، وهذا الفرس جزئي، وهذا المكان جزئي ... الخ.

والجزئي بالحمل الشائع - أي مصداقه - جزئي ليس الكلبي، حيث إن زيدا، وهو مصداق للجزئي، لا يكون إلا جزئياً.

الكلبي بالحمل الأولي - أي مفهومه وعنوانه - غير موجود في الخارج.

وأما الكلبي بالحمل الشائع - أي مصداقه - موجود في الخارج، ووجوده في الخارج إما بوجود أفراده ومصاديقه، أو يوجد الكلبي في الخارج أي في مرتبة من مراتب الذهن بحيث تعدّ خارجاً بالنسبة لمرتبة أخرى، وذلك كقولنا: (الإنسان نوع بالحمل الشائع)، أي الإنسان متحد مصداقاً ووجوداً مع النوع، والإنسان في مرتبة من الذهن، والنوع في أخرى، الأولي خارج بالنسبة إلى الثانية.

ج ٥: العلّة والمعلول بالحمل الأولي متضائفان فهما معان، وأما العلّة والمعلول بالحمل الشائع ليس أمرهما كذلك، بل هناك تقدّم وتأخر بينهما.

وكذلك الأمر بالنسبة للأب والابن فهما معاً بالحمل الأولي، بينما ليسا كذلك بالحمل الشائع، فلا تهافت.

النسب الأربع

تقدّم في الباب الأوّل انقسام الألفاظ إلى مترادفة ومتباينة. والمقصود بالتباين هناك التباين بحسب المفهوم، أي أنّ معانيها متغايرة، وهنا سنذكر أنّ من جملة النسب التباين، والمقصود به التباين بحسب المصداق. فما كنّا نصطلح عليه هناك بالمتباينة، هنا نقسم النسبة بينها إلى أربعة أقسام، وقسم منها المتباينة؛ لاختلاف الجهة المقصودة في البحثين. فإنّا كنّا نتكلّم هناك عن تقسيم الألفاظ بالقياس إلى تعدّد المعنى واتّحاده. أما هنا فالكلام عن النسبة بين المعاني باعتبار اجتماعها في المصداق وعدمه. ولا يتصوّر هذا البحث إلا بين المعاني المتغايرة، أي المعاني المتباينة بحسب المفهوم، إذ لا يتصوّر فرض النسبة بين المفهوم ونفسه، فنقول:

كلّ معنى إذا نسب إلى معنى آخر يغايره ويبيّنه مفهوماً، فإنّما أن يشارك كلّ منهما الآخر في تمام أفرادهما، وهما المتساويان. وإما أن يشارك كلّ منهما الآخر في بعض أفرادهما، وهما اللذان بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه، وإما أن يشارك أحدهما الآخر في جميع أفرادهما دون العكس، وهما اللذان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقاً، وإما أن لا يشارك أحدهما الآخر أبداً، وهما المتباينان.

فالنسب بين المفاهيم أربع: التساوي، والعموم والخصوص مطلقاً، والعموم والخصوص من وجه، والتباين.

١. «نسبة التساوي» وتكون بين المفهومين اللذين يشتركان في تمام أفرادهما، كالإنسان والضاحك، فإنّ كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحك إنسان. ونقربهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطّين المتساويين اللذين ينطبق أحدهما على الآخر تمام الانطباق، ويمكن وضع نسبة التساوي على هذه

الصورة:

ب = ح

باعتبار أنّ هذه العلامة (=) علامة على التساوي، كما هي في العلوم الرياضية، وتقرأ يساوي. وطرفاها (ب، ح) حرفان يرمز بهما إلى المفهومين المتساويين.

٢. «نسبة العموم والخصوص مطلقاً» وتكون بين المفهومين اللذين يصدق أحدهما على جميع ما يصدق عليه الآخر وعلى غيره، ويقال للأول: «الأعمّ مطلقاً» وللثاني: «الأخصّ مطلقاً» كالحيوان والإنسان، والمعدن والفضّة. فكلّ ما صدق عليه الإنسان يصدق عليه الحيوان، ولا عكس. فإنّه يصدق الحيوان بدون الإنسان. وكذا الفضّة والمعدن.

ونقربهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطّين غير المتساويين، وانطبق الأكبر منهما على تمام الأصغر وزاد عليه. ويمكن وضع هذه النسبة على الصورة الآتية:

ب < ح

باعتبار أنّ هذه العلامة (<) تدلّ على أنّ ما قبلها أعمّ مطلقاً مما بعدها. وتقرأ «أعمّ مطلقاً من» كما تقرأ في العلوم الرياضية «أكبر من» ويصحّ أن نقلبها ونضعها على هذه الصورة: ح > ب وتقرأ «أخصّ مطلقاً من» كما تقرأ في العلوم الرياضية «أصغر من» فتدلّ على أنّ ما قبلها أخصّ مطلقاً مما بعدها.

٣. «نسبة العموم والخصوص من وجه»: وتكون بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض مصاديقهما، ويفترق كلّ منهما في مصاديق تخصّه، كالطير والأسود، فإنّهما يجتمعان في الغراب لأنّه طير وأسود، ويفترق الطير عن الأسود في الحمام الأبيض مثلاً، والأسود عن الطير في الصوف الأسود مثلاً. ويقال لكلّ منهما أعمّ من وجه وأخصّ من وجه.

ونقربهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطّين المتقاطعين هكذا × يلتقيان

في نقطة مشتركة، ويفترق كلّ منهما عن الآخر في نقاط تخصّه. ويمكن
وضع النسبة على الصورة الآتية: ب × ح

أي بين (ب، ح) عموم وخصوص من وجه.

٤. «نسبة التباين»، وتكون بين المفهومين اللذين لا يجتمع أحدهما مع
الآخر في فرد من الأفراد أبداً. وأمثله جميع المعاني المتقابلة التي تقدّمت
في بحث التقابل، وكذا بعض المعاني المتخالفة مثل الحجر والحيوان.
ونشبّههما بالخطّين المتوازيين اللذين لا يلتقيان أبداً مهما امتدّا. ويمكن
وضع التباين على الصورة الآتية: ب // ح
أي أنّ ب يباين ح .

الشرح

قبل الدخول في بحث النسب الأربع نذكر أموراً ضمن نقاط :

النقطة الأولى: النسب الأربع إنّما تتصوّر بين المفهومين الكلّيين فقط، وأمّا بين المفهومين الجزئيين فالنسبة بينهما التباين دائماً كالنسبة بين زيد وعمرو. أما إذا نسبنا مفهوماً كلياً إلى مفهوم جزئي، فقد تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق كالإنسان وزيد، وإذا نسبنا مفهوماً كلياً إلى مفهوم كلي آخر، فإما يكون بينهما نسبة التساوي، وإمّا تكون نسبة العموم والخصوص المطلق، وإما تكون نسبة العموم والخصوص من وجه، وإمّا تكون نسبة التباين.

النقطة الثانية: إنّ الحصر في النسب الأربع عقلي وليس استقرائياً، لكي يمكن القول بإضافة نسبة خامسة، على نحو حصر الماهية في قسمين لا ثالث لهما وهما الجوهر والعرض، باعتبار أنّ الماهية إنّ وجدت في الخارج، فإما توجد في موضوع، وإما توجد لا في موضوع، بخلاف تقسيم الجوهر إلى خمسة أقسام: النفس، والعقل، والجسم، والمادّة، والصورة، إذ الحصر في هذه الأقسام استقرائي، وكذا تقسيم العرض إلى الكمّ والكيف والأين والمتى والوضع والإضافة ... الخ.

وإنما ذكرنا حصرها بالأربع لدفع ما قد يتوهم من إضافة نسبة خامسة، وهي نسبة التباين الجزئي بين نقيضي الأعم والأخصّ من وجه، كما سيأتي^(١).

النقطة الثالثة: ذكرنا سابقاً في الباب الأوّل: أنّ اللفظ إذا قيس إلى ألفاظ، فإما تكون الألفاظ موضوعة لمعنى واحد، وهي المترادفة، وإمّا يكون كلّ

(١) في ص: ٢٨٩، من المتن حسب هذا الكتاب .

واحد منها موضوعاً لمعنى مختصّ به، وهي الألفاظ المتباينة بحسب المفهوم. ولا مجال للنسبة في القسم الأول، لأنّ ما صدق عليه مفهوم أحد اللفظين المترادفين يصدق عليه مفهوم مرادفه الآخر، وبعبارة أخرى النسبة إنّما تكون بين طرفين وهي مفقودة على مستوى الترادف، إذ هي من نسبة الشيء إلى نفسه.

وإنما وقع البحث في الألفاظ المتباينة في أنّه هل يوجد تداخل مطلق بين المصاديق، أو لا؟ وهل يوجد تداخل جزئي من أحد الطرفين، أو من كليهما؟ توضيح ذلك: إنّ كلّ واحد من الألفاظ المتباينة بحسب المفهوم موضوع لمعنى يخصّه - كما تقدّم - نحو قولنا: الثلج أبيض، فإنّ الثلج لفظ حاك عن معنى معيّن له مصاديق في الخارج، وكذلك لفظ أبيض حاك عن معنى معيّن له مصاديق في الخارج، وكلّ واحد منهما مبين للآخر من حيث تعدّد المعنى. لكنّ المقصود من التباين في بحث النسب الأربع هو التباين من حيث المصادق، وهو لا يخلو من أحد احتمالات أربعة:

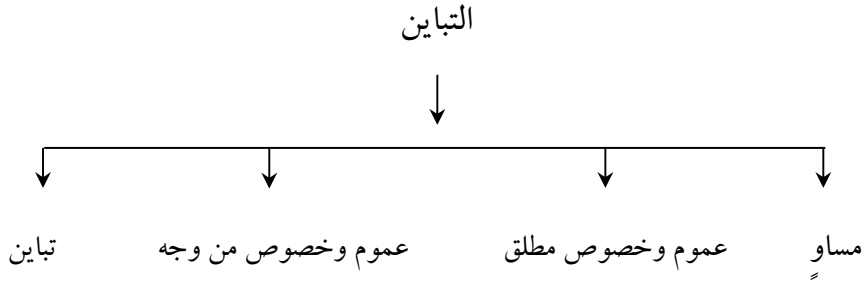
١. إمّا أنّ يكون تداخل مطلقاً بين المصاديق، وهو نسبة التساوي.
٢. وإمّا أن لا يكون تداخل بينها مطلقاً، وهو نسبة التباين.
٣. وإمّا أن يكون تداخل جزئي من أحد الطرفين، وهو نسبة العموم والخصوص المطلق.
٤. وإمّا أن يكون تداخل جزئي من الطرفين، وهو نسبة العموم والخصوص من وجه.

وعلى هذا، فالنسب بين المعاني المتباينة بحسب اجتماعها في المصادق وعدمه أربع: نسبة التساوي، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجه، والتباين.

النقطة الرابعة: الملاحظ من خلال ما تقدّم: أنّ التباين صار قسماً، مع أنّه

كان مقسماً، حيث إنَّ مقسم النسب الأربع هو التباين بين المفهومين الكلَّيين، وهذا لازمه قسمة الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وهو محال، وذلك لأنه يصير الشيء قسيماً لنفسه، وهو محال.

ولبيان هذه اللوازم المتعددة لا بأس بعرض المخطط التالي:



أما المقسم وهو التباين فلما علمت أنَّ النسب الأربع إنما تكون بين المفاهيم المتباينة ليس إلا، وأما التباين الذي هو قسم فهو وليد الحصر العقلي الذي تمَّت الإشارة إليه آنفاً، ومما سوف يأتي في أبحاث القسمة أنَّ المقسم يحمل على كلِّ الأقسام، فالكلمة التي تنقسم إلى اسم وفعل وحرف عند النحويين، تصدق على كلِّ قسم من أقسامها، فيقال مثلاً: الاسم كلمة، والفعل كلمة، وكذلك سوف يأتي أن الأقسام متباينة، وأنَّ القسم بالنسبة للآخر يكون قسيماً، فلا يصدق قسم على آخر، فلا يقال: الاسم حرف، أو الحرف فعل.

بالعودة إلى ما نحن فيه، فإنَّ التباين مقسمٌ، وكذلك قسم، فإن قيل وما الضير في ذلك؟

قلنا: لو كان التباين مقسماً لصدق على الأقسام، فيقال: التساوي تباين. ولو كان قسماً لكان قسيماً للتساوي، فلا يقال عندها: التساوي تباين، أو التباين تساوي، ويصبح عندنا قضيتان:

كلّ تساوي تباين.

لا شيء من التساوي بتباين.

سوف يأتي في بحث القضايا أنهما متضادان، وحكمهما أنهما لا يصدقان، إن صدقت إحداهما كذبت الأخرى.

ويمكن الجواب عنه بما حاصله: إنّ التباين الذي جعلناه مقسماً وبحثنا عنه في انقسام الألفاظ إلى المتباينة والمترادفة هو التباين بحسب المفهوم، والتباين الذي جعلناه قسماً في المقام هو التباين بحسب المصداق، وبتطبيق لطيف لما ذكرناه في الحمل الأولي والحمل الشائع، نقول: التباين بالحمل الأولي مقسم، وبالحمل الشائع قسم. ولهذا قال المصنّف (رحمه الله):

[تقدّم في الباب الأوّل انقسام الألفاظ إلى مترادفة ومتباينة. والمقصود بالتباين هناك التباين بحسب المفهوم] فلمّا وصفت الألفاظ بالمتباينة والمترادفة كان الوصف للمفهوم، وحيث إنّ اللفظ حاك عن المفهوم اتّصف بالترادف والتباين [أي أنّ معانيها متغايرة، وهنا سنذكر أنّ من جملة النسب التباين، والمقصود به التباين بحسب المصداق.

فما كنّا نصطلح عليه هناك بالمتباينة، هنا نقسم النسبة بينها إلى أربعة أقسام] لكن لا بما لها من مفهوم بل بما لها من مصداق [وقسم منها المتباينة، لاختلاف الجهة المقصودة في البحثين] ولا محذور فيه [فإنّا كنّا نتكلّم هناك عن تقسيم الألفاظ بالقياس إلى تعدّد المعنى واتّحاده.

أما هنا] أي في النسب الأربع [فالكلام عن النسبة بين المعاني] لا بما هي بل بما لها من مصاديق خارجية [باعتبار اجتماعها في المصداق وعدمه. ولا يتصوّر هذا البحث إلا بين المعاني المتغايرة] لأنّ المعنى إذا كان واحداً كانت جميع مصاديقه واحدة، ولا معنى للسؤال هل هي متداخلة أو غير متداخلة؟ نعم يصحّ ذلك إذا كان لمعنى كلّي سنخ من المصاديق، ولمعنى كلّي

آخر سنخ آخر، وحينئذ يسأل هل مصاديقهما متداخلة أو لا؟ [أي المعاني المتباينة بحسب المفهوم، إذ لا يتصور فرض النسبة بين المفهوم ونفسه، فنقول:

كل معنى إذا نسب إلى معنى آخر يغايره ويباينه مفهوماً]. ذكرنا سابقاً: أنّ المفاهيم متباينة بتمام ذواتها، فلا معنى لأن يقال: النسبة بينها التساوي أو العموم والخصوص المطلق، أو العموم والخصوص من وجه أو التباين، لأنها أحكام للأفراد وليست للمفاهيم الكلّية.

وإذا كانت كذلك، فلماذا تنسب النسب الأربع إلى تلك المفاهيم؟ والجواب: إنما نُسبت إليها بلحاظ حال الأفراد، نظير ما ذكرنا في الكلّي المتواطئ والمشكك: أنّ التواطؤ والتشكيك إنما هو للأفراد، ونُسب للمفاهيم لأنها حاكية عن الأفراد.

وفي المقام قولنا: المفاهيم الكلّية إما متساوية أو متباينة أو بينها العموم والخصوص المطلق أو العموم والخصوص من وجه، إنما نعني به المفاهيم المتباينة بحسب المصادق.

وعليه، فإذا نسب معنى إلى معنى آخر يغايره [فإما أن يشارك كلّ منهما الآخر في تمام أفرادهما، وهما المتساويان] مثل الإنسان والناطق.

ولا يخفى أنّ الحصر في النسب الأربع عقلي - كما تقدّم - [وإما أن يشارك كلّ منهما الآخر في بعض أفرادهما، وهما اللذان بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه] مثل الطير والأسود [وإما أن يشارك أحدهما الآخر في جميع أفرادهما دون العكس، وهما اللذان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقاً] مثل الإنسان والحيوان [وإما أن لا يشارك أحدهما الآخر أبداً، وهما المتباينان] مثل الإنسان والحجر. [فالنسب بين المفاهيم أربع: التساوي، والعموم والخصوص مطلقاً، والعموم والخصوص من وجه، والتباين].

ثم اعلم أنّ نسبة التساوي بين المفهومين تنحلّ إلى موجبتين كليتين بحسب المصداق، نحو قولك: كلّ إنسان ضاحك، فإنّ مفهوم كلّ من الإنسان والضاحك متساويان، فيمكن أن يقال: كلّ ضاحك إنسان، وقولك: كلّ إنسان مفكّر، فإنّ مفهوم كلّ منهما عين مفهوم الآخر، فيمكن أن يقال: كلّ مفكّر إنسان، مع أنّ للإنسان تعريفاً وللمفكّر تعريفاً آخر، إلا أنّ كلاهما يشارك الآخر في تمام مصاديقهما، ولهذا صحّ تداخلهما بموجبتين كليتين.

[١]. «نسبة التساوي» وتكون بين المفهومين اللذين يشتركان في تمام أفرادهما، كالإنسان والضاحك] إذ يمكن أن نجعل منه موجبتين كليتين كما مرّ [فإنّ كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحك إنسان. ونقربهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطّين المتساويين اللذين ينطبق أحدهما على الآخر تمام الانطباق، ويمكن وضع نسبة التساوي على هذه الصورة: ب = ح حرفان يرمز بهما إلى المفهومين المتساويين اختصاراً، كما هو المعروف في علم الرياضيات، [باعتبار أنّ هذه العلامة (=) علامة على التساوي، كما هي في العلوم الرياضية، وتقرأ يساوي. وطرفاها (ب، ح) حرفان يرمز بهما إلى المفهومين المتساويين.

٢. نسبة العموم والخصوص مطلقاً] وتكون بين المفهومين اللذين يكون أحدهما أعمّ من الآخر، وتنحلّ إلى قضيتين إحداهما موجبة كلية بحسب الصدق الخارجي، والأخرى سالبة جزئية، كالإنسان والحيوان، إذ تنحلّ إلى موجبة كلية بحسب الصدق الخارجي، فيقال: كلّ إنسان حيوان، وسالبة جزئية، فيقال: بعض الحيوان ليس بإنسان، أو: ليس كلّ حيوان إنسان، فتكون القضية من طرف المفهوم الأعمّ سالبة جزئية، ومن طرف مفهوم الأخصّ موجبة كلية بحسب الصدق الخارجي ولذا قال:

[وتكون بين المفهومين اللذين يصدق أحدهما على جميع ما يصدق

عليه الآخر وعلى غيره] أي غير ما يصدق عليه الآخر.

[ويقال للأول: «الأعمّ مطلقاً» وللثاني: «الأخصّ مطلقاً» كالحيوان والإنسان] فإنّ الحيوان يصدق على جميع ما يصدق عليه الإنسان وعلى غيره، فبحسب الصدق هنا قضية موجبة كلية، وهي كلّ إنسان حيوان، وهذا يعني أنّه يكون من طرف الأخصّ إيجاب كلي، ومن طرف الأعمّ سلب جزئي، فينحلّ إلى سالبة جزئية، فيقال: بعض الحيوان ليس بإنسان، وإيجاب جزئي، فيقال: بعض الحيوان إنسان.

[والمعدن والفضّة] أيضاً هنا موجبة كلية وسالبة جزئية، فإنّ كلّ فضّة معدن، وبعض المعدن ليس بفضّة.

[فكلّ ما صدق عليه الإنسان يصدق عليه الحيوان، ولا عكس. فإنّه يصدق الحيوان بدون الإنسان. وكذا الفضّة والمعدن.

ونقربهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطّين غير المتساويين، وانطبق الأكبر منهما على تمام الأصغر وزاد عليه. ويمكن وضع هذه النسبة على الصورة الآتية: ب < ح

باعتبار أنّ هذه العلامة (<) تدلّ على أنّ ما قبلها أعمّ مطلقاً مما بعدها، وتقرأ «أعمّ مطلقاً من» كما تقرأ في العلوم الرياضية «أكبر من» ويصحّ أن نقلبها ونضعها على هذه الصورة: ح > ب

وتقرأ «أخصّ مطلقاً من» كما تقرأ في العلوم الرياضية «أصغر من» فتدلّ على أنّ ما قبلها أخصّ مطلقاً مما بعدها.

٣. نسبة العموم والخصوص من وجه] وتكون بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض أفرادهما، ويفترق كلّ منهما عن الآخر في أفراد تخصّه، ولا يكون بين الطرفين إيجاب ولا سلب كليّان، بل يكون إيجاب وسلب جزئي في كلّ واحد منهما، مثل الطير والأسود، فإنّه يصحّ أن يقال: بعض

الطير أسود، وبعض الطير ليس بأسود، وبعض الأسود طير، وبعض الأسود ليس بطير، فتنحل نسبة العموم والخصوص من وجه إلى جزئيتين موجبتين، وجزئيتين سالبتين، ولهذا قال:

[وتكون بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض مصاديقهما، ويفترق كلّ منهما عن الآخر في مصاديق تخصّه، كالطير والأسود، فإنّهما يجتمعان في الغراب لأنّه طير وأسود، ويفترق الطير عن الأسود في الحمام] الأبيض [مثلاً] أو غير الأسود، لأنّ الحمام قد يكون أسود، وذكر هذا القيد «الأبيض» لابتداء منه. ولعلّه سقط سهواً. [والأسود عن الطير في الصوف الأسود مثلاً. ويقال لكلّ منهما أعمّ من وجه وأخصّ من وجه.

ونقربهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطّين المتقاطعين هكذا × يلتقيان في نقطة مشتركة، ويفترق كلّ منهما عن الآخر في نقاط تخصّه. ويمكن وضع النسبة على الصورة الآتية: ب × ح

أي بين (ب، ح) عموم وخصوص من وجه

٤. نسبة التباين] وتكون بين المفهومين اللذين لا يجتمع أفراد أحدهما مع الآخر في الصدق أبداً ويكون بينهما سلب كلّ من الطرفين، مثل الإنسان والحجر، فإنّ الإنسان يستحيل أن يصدق على أيّ مورد يصدق عليه الحجر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحجر، فإنّه لا يصدق على أيّ مورد من الموارد التي يصدق فيها الإنسان؛ ولذا تصدق في المقام سالبتان كلّتان فيقال: لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الحجر بإنسان، ولهذا قال:

[وتكون بين المفهومين اللذين لا يجتمع أحدهما مع الآخر في فرد من الأفراد أبداً. وأمثله جميع المعاني المتقابلة التي تقدّمت في بحث التقابل وكذا بعض المعاني المتخالفة مثل الحجر والحيوان. ونشبههما بالخطّين المتوازيين اللذين لا يلتقيان أبداً مهما امتدّا. ويمكن وضع التباين على

الصورة الآتية: ب // ح

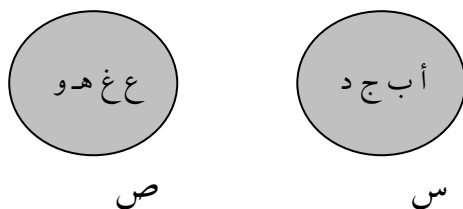
أي أنّ ب يباين ح[.

يمكن تلخيص النسب الأربع على النحو التالي:

إنّ نسبة التساوي إيجاب كلي من الطرفين، وتقابلها نسبة التباين، وهي سلب كلي من الطرفين. ونسبة العموم والخصوص مطلقاً إيجاب كلي من طرف الأخصّ، وسلب جزئي من طرف الأعمّ. ونسبة العموم والخصوص من وجه إيجاب وسلب جزئي في كلّ واحد من الطرفين.

ونستطيع أن نرمز للتساوي بدائرتين متساويتين تنطبق إحداها على الأخرى، ونرمز للتباين بدائرتين متقابلتين لا تنطبق إحداها على الأخرى أبداً، ونرمز للعموم والخصوص مطلقاً بدائرة كبيرة في وسطها دائرة صغيرة، وللعموم والخصوص من وجه بدائرتين متقاطعتين في قوس من الدائرة، وهو أوضح مما ذكره المصنّف من الرموز، وفيما يلي رسم توضيحي لدوائر النسب الأربع:

التباين

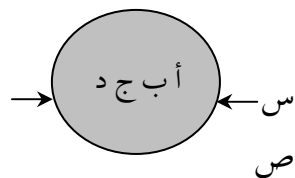


لا اشتراك ما بين (س) و(ص) في أيٍّ من أفرادهما

فلا تصدق (س) على أيٍّ من أفراد (ص) ولا

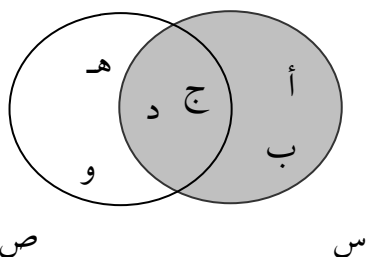
(ص) على أيٍّ من أفراد (س)

التساوي



كل ما يصدق عليه (س) يصدق

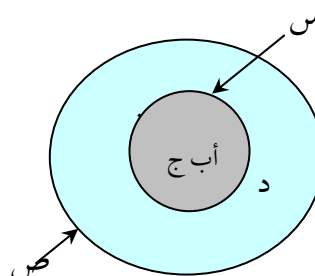
عليه (ص) وبالعكس.



تصدق كل من (س) و(ص) على [ح، د]

لكن (س) تصدق على [أ، ب]، دون (ص)

و(ص) تصدق على [هـ و] دون (س)



كل فرد تصدق عليه (س) تصدق

عليه (ص) ولا عكس، حيث تصدق

(ص) في (د) ولا تصدق (س)

النسب بين نقيضي الكليين

كلّ كليّين بينهما إحدى النسب الأربع، لابدّ أن يكون بين نقيضيهما أيضاً نسبة من النسب كما سيأتي. ولتعيين النسبة يحتاج إلى إقامة البرهان. وطريقة البرهان التي نتبعها هنا تعرف «بطريقة الاستقصاء» أو طريقة الدوران والترديد، وسيأتي ذكرها في مبحث «القياس الاستثنائي». وهي أن تفرض جميع الحالات المتصورة للمسألة، ومتى ثبت فسادها جميعاً عدا واحدة منها، فإنّ هذه الواحدة هي التي تنحصر المسألة بها وتثبت صحتها.

فلنذكر النسبة بين نقيضي كل كليّين مع البرهان فنقول:

١. «نقيضا المتساويين متساويان أيضاً» أي أنّه إذا كان الإنسان يساوي الناطق فإنّ لا إنسان يساوي لا ناطق. وللبرهان على ذلك نقول:

المفروض أنّ $ب = ح$

والمدعى أنّ $لا ب = لا ح$

البرهان لو لم يكن $لا ب = لا ح$

لكان بينهما إحدى النسب الباقية. وعلى جميع التقادير لابدّ أن يصدق أحدهما بدون الآخر في الجملة.

فلو صدق: $لا ب$ بدون $لا ح$

لصدق: $لا ب$ مع $ح$ لأنّ النقيضين لا يرتفعان

ولازمه ألا يصدق: $ب$ مع $ح$ لأنّ النقيضين لا يجتمعان

وهذا خلاف المفروض وهو: $ب = ح$.

وعليه فلا يمكن أن يكون بين $لا ب$ ، و $لا ح$ من النسب الأربع غير

التساوي، فيجب أن يكون: $لا ب = لا ح$ وهو المطلوب.

٢. «نقيضا الأعم والأخص مطلقاً بينهما عموم وخصوص مطلقاً»،

ولكن على العكس، أي أن نقيض الأعمّ أخصّ ونقيض الأخصّ أعمّ .

فإذا كان: $ب < ح$

كان : $لا ب > لا ح$

كالإنسان والحيوان، فإنّ «لا إنسان» أعمّ مطلقاً من «لا حيوان»؛ لأنّ «لا إنسان» يصدق على كلّ «لا حيوان» ولا عكس؛ فإنّ الفرس والقرد والطير إلى آخره يصدق عليها «لا إنسان» وهي من الحيوانات، وللبهنة على ذلك نقول:

المفروض أنّ $ب < ح$

والمدعى أنّ $لا ب > لا ح$

البرهان: لو لم يكن: $لا ب > لا ح$

لكان بينهما إحدى النسب الباقية أو العموم والخصوص مطلقاً، بأن يكون نقيض الأعمّ أعمّ مطلقاً لا أخصّ .

فلو كان $لا ب = لا ح$

لكان $ب = ح$

لأنّ نقيضي المتساويين متساويان ، وهو خلاف الفرض .

ولو كان بينهما نسبة التباين أو العموم والخصوص من وجه أو أنّ «لا ب» أعمّ مطلقاً، للزم على جميع الحالات الثلاث أن يصدق: $لا ح$ بدون $لا ب$.

ويلزم حينئذ أن يصدق $لا ب$ مع $ح$ لأنّ النقيضين لا يرتفعان

ومعناه أن يصدق $ح$ بدون $ب$

أي يصدق الأخصّ بدون الأعمّ، وهو خلاف الفرض .

وإذا بطلت الاحتمالات الأربعة تعيّن أن يكون: $لا ب > لا ح$

٣. «نقيضا الأعمّ والأخصّ من وجه متباينان تبايناً جزئياً». ومعنى

«التباين الجزئي» عدم الاجتماع في بعض الموارد، مع غرض النظر عن الموارد الأخرى، سواء كانا يجتمعان فيها أم لا، فيعمّ التباين الكلّي والعموم والخصوص من وجه؛ لأنّ الأعمّ والأخصّ من وجه لا يجتمعان في بعض الموارد قطعاً. وكذا يصحّ في المتباينين تبايناً كلياً أن يقال إنّهما لا يجتمعان في بعض الموارد.

فإذا قلنا: إنّ بين نقيضي الأعمّ والأخصّ من وجه تبايناً جزئياً، فالمقصود به أنّهما في بعض الأمثلة قد يكونان متباينين تبايناً كلياً، وفي البعض الآخر قد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه. والأوّل: مثل الحيوان واللا إنسان، فإنّ بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، لأنّهما يجتمعان في الفرس، ويفترق الحيوان عن اللا إنسان في الإنسان، ويفترق اللا إنسان عن الحيوان في الحجر، ولكنّ بين نقيضيهما تبايناً كلياً، فإنّ اللا حيوان يباين الإنسان تبايناً كلياً، والثاني: مثل الطير والأسود، فإنّ نقيضيهما (لا طير ولا أسود) بينهما عموم وخصوص من وجه أيضاً، لأنّهما يجتمعان في القرطاس ويفترق لا طير في الثوب الأسود، ويفترق لا أسود في الحمام الأبيض.

والجامع بين العموم والخصوص من وجه وبين التباين الكلّي هو التباين الجزئي. وللبرهنة على ذلك نقول:

المفروض أنّ:	ب × ح	
والمدعى أنّ:	لا ب يباين لا ح	تبايناً جزئياً
البرهان: لو لم يكن:	لا ب يباين لا ح	تبايناً جزئياً
لكان بينهما إحدى النسب الأربع بالخصوص:		
١. فلو كان :	لا ب = لا ح	
للزم أن يكون:	ب = ح	

لأنّ نقيضي المتساويين متساويان، وهذا خلاف الفرض.

٢. ولو كان: لا ب > لا ح

لكان: ب // ح

لأن نقیض الأعمّ أخصّ، وهذا أيضاً خلاف الفرض .

ولو كان: لا ب × لا ح فقط

لكان ذلك دائماً مع أنّه قد يكون بينهما تباين كليّ، كما تقدّم في

مثال: «لا حيوان وإنسان» .

٤. ولو كان: لا ب // لا ح فقط

لكان ذلك دائماً أيضاً، مع أنّه قد يكون بينهما عموم وخصوص من

وجه، كما تقدّم في مثال «لا طير ولا أسود» .

وعلى هذا تعيّن أن يكون «لا ب» يباين «لا ح» تبايناً جزئياً، وهو المطلوب.

٤. «نقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً» أيضاً. والبرهان عليه

كالبرهان السابق بلا تغيير إلا في المثال، لأننا نرى أن بينهما في بعض الأمثلة

تبايناً كلياً، كالوجود والمعدوم، ونقيضاهما اللا موجود واللا معدوم، وفي

البعض الآخر عموماً وخصوصاً من وجه، كالإنسان والحجر، ونقيضاهما لا

إنسان ولا حجر، وبينهما عموم وخصوص من وجه، لأنّهما يجتمعان في الفرس

مثلاً ويفترق كلّ منهما عن الآخر في عين الآخر، فاللا إنسان يفترق عن اللا

حجر في الحجر، واللا حجر عن اللا إنسان في الإنسان.

خلاصة:

النسبة بين المفهومين النسبة بين نقيضيهما

١. التساوي التساوي

٢. العموم والخصوص من وجه التباين الجزئي

٣. التباين الكليّ التباين الجزئي

٤. العموم والخصوص مطلقاً العموم والخصوص مطلقاً بالعكس

الشرح

كلّ ما تقدّم من ثبوت النسب الأربع بين كلّ مفهومين كلّيين، يكون بين نقيضيهما أيضاً، لأنّ نقيض الكلّيّ كلّيّ أيضاً. وقد تقدّم أنّ النسب الأربع تعمّ ما إذا كان الكلّيان موجبين أو سالبين.

وعلى هذا، فإذا نسبنا نقيضي الكلّيين المتساويين مثلاً، فهل يكون بينهما نسبة التساوي أو غيرها من النسب الباقية؟

توضيحه: إذا قلت: كلّ إنسان مفكّر، فإنّ نقيض الإنسان لا إنسان ونقيض المفكّر لا مفكّر، فهل النسبة بين هذين النقيضين التساوي أو العموم والخصوص المطلق أو العموم والخصوص من وجه أو التباين؟ إذ لا يعقل أن لا يكون بينهما إحدى هذه النسب؛ لما تقدّم من أنّ الحصر في النسب الأربع حصر عقليّ؛ وأنّ بين كلّ مفهومين كلّيين إحدى النسب المذكورة.

قد يقال: لماذا يبحث عن التناقض هنا، مع أنّ البحث سوف يأتي عنه وعن الوحدات الثماني التي تشترط فيه؟

والجواب: إنّ التناقض تارة يكون في تصوّرات، وأخرى في التصديقات، ومن المعلوم أنّ الكلّيات من الأمور التصوريّة، والبحث عن التناقض وشروطه من الأمور التصديقية، فلا يغني البحث هناك في التناقض عن البحث في النسبة بين نقيضي الكلّيين، ولا تهافت بين جهتي البحث؛ لاختلافهما، فـ [كلّ كلّيين بينهما إحدى النسب الأربع لابدّ أن يكون بين نقيضيهما أيضاً نسبة من النسب كما سيأتي] فلا إنسان مثلاً كلّيّ، ولا حيوان كلّيّ أيضاً فلا بدّ أن يكون بينهما إحدى النسب الأربع كما كانت نسبة بين أصلهما أعني إنسان وحيوان.

[ولتعيين النسبة يحتاج إلى إقامة برهان] لأنّ تعيين النسبة ليس من

الأمر البديهية، بل هو من الأمور النظرية التي تحتاج إلى إقامة البرهان، فعندما ندّعي أنّ النسبة بين إنسان ومفكر هي التساوي ندّعي أيضاً النسبة نفسها بين نقيضيهما، أعني لا إنسان يساوي لا مفكر.

والبرهان عليه: هو أن نبطل جميع النسب الثلاث الباقية، لما تقدّم من أنّ الحصر بين النسب الأربع حصر عقلي، ومع بطلانها يتعيّن أن تكون النسبة بينهما نسبة التساوي.

[وطريقة البرهان التي نتبعها هنا تعرف بـ «طريقة الاستقصاء» أو طريقة الدوران والترديد، وسيأتي ذكرها في مبحث «القياس الاستثنائي» وهي أن تفرض جميع الحالات المتصورة للمسألة] وتحصرها بالحصر العقلي وليس بالحصر الاستقرائي، لأنك مهما استقرأت الحالات لا يمكنك حصرها بعدد معيّن، فربما تبقى حالات لم تستقرئها، بخلاف الحصر العقلي إذ تستقصي به جميع الحالات المتصورة ولا تشذّ منها واحدة [ومتى ثبت فسادها جميعاً عدا واحدة منها، فإنّ هذه الواحدة هي التي تنحصر المسألة بها وتثبت صحتها].

فلنذكر النسبة بين نقيضي كلّ كليّين مع البرهان فنقول:

١. «نقيضا المتساويين متساويان أيضاً» [مثل الإنسان والمفكر، فإنّهما متساويان من حيث المصاديق، ونقيضاهما متساويان أيضاً، إذ كلّ ما يصدق عليه لا إنسان يصدق عليه لا مفكر وبالعكس.

ولإثباته نقول: المفروض أنّ الإنسان يساوي المفكر. ونرمز لهما هكذا:

$$ب = ح$$

والمدعى: أنّ لا إنسان يساوي لا مفكر. ونرمز لهما هكذا:

$$لا ب = لا ح$$

ولكي نثبت صحّة هذه النسبة لابدّ من إبطال باقي النسب، بأن نقول:

لو لم يكن: لا ب = لا ح، لكان بينهما إما نسبة التباين، وإما العموم والخصوص المطلق، وإما العموم والخصوص من وجه، وعلى جميع هذه التقادير لابدّ من أن يوجد مورد واحد يصدق فيه أحد النقيضين دون الآخر، ففي التباين لابدّ أن يصدق لا ب من دون لا ح وفي العموم والخصوص المطلق إذا صدق لا ب لا يصدق لا ح في بعض الموارد، وفي العموم والخصوص من وجه إذا صدق لا ب صدق لا ح في بعض الموارد وفي بعضها يصدق من دون لا ح وفي بعضها يصدق لا ح من دون لا ب. وتوضيح ذلك أنّ نقول:

لو لم يكن: لا ب = لا ح وكان لا ب // لا ح، لصدق: لا ب دون لا ح وذلك مقتضى الكلّيين المتباينين، فإذا صدق (لا ب) ولم يصدق (لا ح) لصدق (لا ب) مع (ح) نقيض (لا ح)، وإلا لارتفع النقيضان، حيث صدق (لا ب) على شيء، ولم يصدق عليه (لا ح) و(ح) وهما نقيضان، ومن المعلوم أنّ ارتفاع النقيضين محال.

إذن لابدّ من أن يصدق (ح) مع (لا ب)، وإذا صدق (ح) مع (لا ب) فإنّه لا يصدق مع نقيضه (ب)، وذلك لاستحالة اجتماع النقيضين (لا ب) و(ب)، إذن يصدق (ح) دون (ب) و(ب) دون (ح)، وهو خلف الفرض، حيث فرضنا أنهما متساويان، والمتساويان يصدق أحدهما كلما صدق الآخر، والذي أدّى إلى الخلف هو فرضنا أنّ النسبة بين نقيضي المتساويين هي نسبة التباين الكلّي، إذن ليس صحيحاً أن لا ب // لا ح

وكذلك الأمر لو قيل أن النسبة بين (لا ب) و (لا ح) اللذين هما نقيضا (ب) و(ح) المتساويين هي نسبة العموم والخصوص المطلق، أي لا ب > لا ح أو (لا ح) < (لا ب) فإنّ (لا ب) وهو الأعمّ قد يصدق ولا يصدق (لا ح) الذي هو الأخصّ، وذلك لأنه إذا صدق الأعمّ قد يصدق الأخصّ، وقد لا

يصدق، فالحيوان، وهو الأعم من الإنسان، قد يصدق ولا يصدق الإنسان، كما لو صدق الحيوان على الفرس، فإذا صدق (لا ب) الأعم ولم يصدق (لا ح) الأخص، فإنه يصدق مع نقيضه (ح)، إذن صدق (لا ب) مع (ح)، وذلك لامتناع ارتفاع النقيضين، وإذا كان الأمر كذلك فإن (ح) الذي صدق مع (لا ب) لا يصدق مع نقيضه (ح)، إذن صدق (ب) ولم يصدق (ح) وهو خلف سببه فرضنا أن النسبة بين (لا ب) و(لا ح) نقيضي (ب) و(ح) المتساويين هي نسبة العموم والخصوص المطلق بحيث يكون (لا ب) أعم من (لا ح) وكذلك الأمر فيما لو كان (لا ح) هو الأعم.

وكذلك لو فرض أن النسبة بين (لا ب) و(لا ح) هي نسبة العموم والخصوص من وجه فإن (لا ب) يصدق في مورد لا يصدق فيه (لا ح)، وبالتالي سيصدق مع (ح) نقيضه؛ لاستحالة الارتفاع، وإذا صدق (لا ب) مع (ح) فإن (ح) لن يصدق مع نقيض (لا ب) الذي هو (ب)، وذلك لاستحالة الاجتماع، إذن صدق (ح) ولم يصدق (ب) وهو خلف التساوي المفروض بينهما، وكذلك الحال لو فرض صدق (لا ح) فإنه سوف يصدق في مورد لا يصدق فيه (لا ب)، وبالتالي يصدق (ب) لاستحالة الارتفاع، وإذا صدق (ب) مع (لا ح) فإنه لا يصدق مع (ح) نقيضه، وذلك لاستحالة الاجتماع، إذن صدق (ب) دون (ح) وهو خلف التساوي المفروض بينهما.

إذن لو لم يكن: لا ب = لا ح لصدق: لا ب بدون لا ح، بمعنى يكون مورد واحد إما بنحو التباين الكلّي، أو العموم والخصوص المطلق، أو العموم والخصوص من وجه، وإذا تحقّق لا ب بدون لا ح، فلا بدّ من أن يتحقّق (ح) لأنه نقيض (لا ح) والنقيضان لا يرتفعان [أي أنّه إذا كان الإنسان يساوي الناطق فإنّ لا إنسان يساوي لا ناطق] وهذا هو المدعى [وللبرهان على ذلك نقول:

المفروض أنّ ب = ح. أي الإنسان يساوي الناطق.
[والمدعى أنّ لا ب = لا ح]. أي لا إنسان يساوي لا ناطق.
[البرهان: لو لم يكن: لا ب = لا ح.

لكان بينهما إحدى النسب الباقية] وهي نسبة التباين الكلّي والعموم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه.

[وعلى جميع التقادير لابدّ أن يصدق أحدهما بدون الآخر في الجملة] يعني يصدق أحدهما (لا ب) مثلاً بدون الآخر (لا ح) إجمالاً، سواء كان صدقه بنحو التباين الكلّي، أو بنحو العموم والخصوص المطلق، أو بنحو العموم والخصوص من وجه.

فمن دون أن يُعيّن انفكاك أحد الطرفين عن الآخر - في جميع الموارد كما في التباين الكلّي، أو يختصّ في بعض الموارد بطرف بخصوصه كما في العموم والخصوص المطلق، أو بالطرفين كما في العموم والخصوص من وجه - يتّضح القول بأنّه لو لم يكن: لا ب = لا ح لصدق أحدهما إجمالاً بدون الآخر.

[فلو صدق: لا ب بدون لا ح] أي لو صدق: لا إنسان بدون لا ناطق، فلا بدّ أن يصدق ناطق لأنّه نقيض لا ناطق، والنقيضان لا يرتفعان، كما قال: [لصدق: لا ب مع ح، لأنّ النقيضين لا يرتفعان] فينفكّ لا إنسان عن لا ناطق.

[ولازمه ألا يصدق ب مع ح لأنّ النقيضين لا يجتمعان] لأنّه إن صدّق لا إنسان مع ناطق، فيستحيل أن يصدق إنسان مع ناطق، لكنّه تقدّم أنّ إنسان يصدق في كلّ مورد يصدق عليه ناطق وبالعكس، وذلك لأننا فرضنا التساوي بينهما، فما فرضناهما متساويين ليسا كذلك، والذي أدّى إلى الخلف هو فرضنا أنّ لا تساوي بين (لا ب) و(لا ح).

وعلى هذا، فلو لم تكن نسبة التساوي بين نقيضي المتساويين للزم إما

ارتفاع التقيضين وإما اجتماعهما وإما خلاف الفرض، وجميع ذلك محال، كما قال المصنّف:

[وهذا خلاف المفروض وهو: $ب = ح$.

وعليه فلا يمكن أن يكون بين $لا ب$ ، و $لا ح$ من النسب الأربع غير التساوي، فيجب أن يكون :

$لا ب = لا ح$ وهو المطلوب.

٢. «نقيضاً الأعم والأخصّ مطلقاً بينهما عموم وخصوص مطلقاً»، ولكن على العكس، أي أنّ نقيض الأعمّ أخصّ ونقيض الأخصّ أعمّ].

توضيحه: تقدّم أنّ النسبة بين الإنسان والحيوان عموم وخصوص مطلقاً، فكلّ إنسان حيوان، وليس كلّ حيوان إنسان، والنسبة بين نقيضيهما إمّا أن تكون نسبة التساوي، وإما التباين، وإما العموم والخصوص المطلق وإما العموم والخصوص من وجه.

والمدعى: أنّ النسبة بينهما عموم وخصوص مطلقاً لكن بالعكس، أي يكون نقيض الأعمّ (وهو لا حيوان) أخصّ، ونقيض الأخصّ (وهو لا إنسان) أعمّ، فإنّ البقر مثلاً يصدق عليه لا إنسان ولا يصدق عليه لا حيوان، فيكون لا إنسان أعمّ مطلقاً - وكان في الأصل أخصّ من الحيوان - لأنّه يشمل حيوان ولا حيوان. والبرهان على ذلك قوله:

[فإذا كان: $ب < ح$]. أي إذا كان الحيوان أعمّ من الإنسان أي يصدق عليه وعلى غيره، لأنّ هذه النسبة عبارة عن سلب جزئي وإيجاب جزئي كما تقدّم.

[كان] المدعى [$لا ب > لا ح$]. أي كان لا حيوان أخصّ من لا إنسان، أي نقيض الأعمّ أخصّ، ونقيض الأخصّ أعمّ.

[كالإنسان والحيوان، فإنّ «لا إنسان» أعمّ مطلقاً من «لا حيوان»]

بخلاف الأصل، فإنّ الإنسان أخصّ مطلقاً من الحيوان [لأنّ «إنسان» يصدق على كلّ «لا حيوان» ولا عكس]؛ لأنّه أعمّ مطلقاً. [فإنّ الفرس والقرد والطير إلى آخره يصدق عليها «لا إنسان» وهي من الحيوانات، وللبهرنة على ذلك نقول:] لو بقيت النسبة التي بين الحيوان والناطق هي نفسها بين نقيضيهما لصدق لا حيوان من دون لا إنسان في بعض الموارد، إذ ليس كلما صدق الأعمّ صدق الأخصّ، ولو صدق لا حيوان من دون لا إنسان لصدق لا حيوان مع إنسان، وذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين، وإذا صدق إنسان مع لا حيوان فإنه (أي إنسان) لا يصدق مع نقيضه (أي الحيوان) وذلك لاستحالة اجتماع النقيض، إذن صدق الإنسان وهو الأخصّ ولم يصدق الحيوان وهو الأعمّ، وهو خلف العموم والخصوص المطلق المفروض بينهما والذي يقتضي أنه كلما صدق الأخصّ صدق الأعمّ ولا عكس. إذن يمتنع أن يكون نقيض الأعمّ أعمّ ونقيض الأخصّ أخصّ.

وقد ذكر في بعض كتب المنطق برهان أوضح وأبسط من البرهان السابق حيث يبطل من خلاله أن تكون النسبة ما بين نقيض الكلّيين اللذين بينهما عموم وخصوص مطلق، هي نفسها بحيث يكون نقيض الأعمّ أعمّ ونقيض الأخصّ أخصّ، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الحيوان < الإنسان. وبالتالي كلّ إنسان حيوان.

المدعى: بطلان لا حيوان < لا إنسان

البرهان: لو كان لا حيوان < لا إنسان، لصدق لا حيوان على الإنسان وغيره، إذ هو مقتضى الأعمية حيث يصدق المفهوم الأعمّ على الأخصّ وغيره، وغير الأخصّ ها هنا هو الإنسان، إذن يصدق لا حيوان على الإنسان، إذن بعض اللاحيوان إنسان، والمفروض أن كلّ إنسان حيوان. فيشكّل عندنا

من القضيتين المذكورتين قياس من الشكل الأول^(١):

بعض اللاحيوان إنسان

كل إنسان حيوان

إذن بعض اللاحيوان حيوان

وهذا اجتماع للنقيضين، إذن لو كان لا حيوان < لا إنسان، للزم اجتماع النقيضين، وكل ما يلزم منه اجتماع النقيضين محال، إذن لا حيوان < لا إنسان، محال.

أما لو فرض أن يكون بينهما نسبة التساوي أو التباين أو العموم والخصوص من وجه، فيلزم على جميع هذه الحالات إما اجتماع النقيضين، وإما ارتفاعهما، وإما خلاف المفروض، والجميع باطل. والبرهان على ذلك:

[المفروض أن ب < ح] أي الحيوان أعمّ مطلقاً من الإنسان.

[والمدعى أن لا ب > لا ح] أي لا حيوان أخصّ مطلقاً من الإنسان.

[البرهان: لو لم يكن لا ب > لا ح

لكان بينهما إحدى النسب الباقية أو العموم والخصوص مطلقاً بأن يكون نقيض الأعمّ أعمّ مطلقاً لا أخصّ وهو ما أبطلناه في البرهان السابق، ويبقى أن يبطل ما إذا كان بينهما نسبة التساوي، أو التباين، أو العموم والخصوص من وجه، وبطلان ذلك بما تقدّم ذكره من لزوم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو خلاف المفروض.

فلو كان لا ب = لا ح] أي لا حيوان يساوي لا إنسان.

لكان ب = ح، لأنّ نقيضي المتساويين متساويان، وهو

خلاف الفرض] وهو: ب < من ح، وليس مساوياً له.

(١) تحرير القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، مصدر سابق: ص ١٨٠.

[ولو كان بينهما نسبة التباين أو العموم والخصوص من وجه أو أن «لا ب» أعمّ مطلقاً، للزم على جميع الحالات الثلاث أن يصدق] أحد الطرفين بدون الآخر إجمالاً، كما تقدّم في برهان نقيضي المتساويين، فلو كان بينهما نسبة التباين أو العموم والخصوص من وجه لانفك أحدهما عن الآخر إجمالاً، فيصدق: [لا ج بدون لا ب

ويلزم حينئذ أن يصدق لا ب مع ح ؛ لأنّ النقيضين لا يرتفعان] وهما: ح ولا ح

[ومعناه أن يصدق ح بدون ب.

أي يصدق الأخصّ بدون الأعمّ وهو خلاف الفرض] أي يصدق الإنسان بدون الحيوان، وهو مستحيل لأنّه خلاف المفروض وهو أنّ الحيوان أعمّ من الإنسان، ولا يمكن أن يصدق الأخصّ ولا يصدق الأعمّ.

[وإذا بطلت الاحتمالات الأربعة تعيّن أن يكون: لا ب > لا ح

٣. «نقيضا الأعمّ والأخصّ من وجه متباينان تبايناً جزئياً»].

توضيحه: تقدّم أنّ نسبة العموم والخصوص من وجه تكون بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض أفرادهما، ويفترق كلّ منهما عن الآخر في أفراد تخصّه، مثل الطير والأسود. وقد أرجعنا ذلك إلى موجبتين جزئيتين وسالبتين جزئيتين.

والنسبة بين نقيضيهما هي التباين الجزئي، ولتوضيحه نقول: تختلف النسبة بين نقيضي الكلّين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه، فقد تكون تبايناً كلياً وقد تكون العموم والخصوص من وجه، والجامع هو التباين الجزئي، فلو لاحظنا العموم والخصوص من وجه مع التباين الكلّي لوجدنا بينهما جهة اشتراك وجهة افتراق، بمعنى أنّ التباين الكلّي يشترك مع العموم والخصوص من وجه في جزء ما وتكون النسبة بين هذا الجزء والأجزاء

الأخرى إما التباين الكلي وإما العموم والخصوص من وجه. وعلى هذا، فليس التباين الجزئي نسبة خامسة مقابل النسب الأربع بل هو عنوان تدرج تحته نسبتان من النسب الأربع، وهما العموم والخصوص من وجه، والتباين الكلي.

وفي الحقيقة يمكن إرجاع النسب الأربع إلى نسبتين، بأن يقال: النسبة بين المفهومين الكليين إما التساوي أو لا، وعلى الثاني النسبة بينهما إما التباين الكلي أو لا، وعلى الثاني إما يكون تباين من أحد الطرفين وإما من كليهما، والجامع بين الجميع هو التباين الجزئي.

والمراد منه انفكاك كل من المفهومين عن الآخر في بعض الموارد مع غض النظر عن الموارد الأخرى.

فإن كانت الموارد الأخرى متباعدة فهو التباين الكلي، وإلا فينبغي العموم والخصوص من وجه وهو التباين الجزئي.

وأما العموم والخصوص المطلق، فلا انفكاك كلي بين الطرفين، وإنما أحدهما ينفك عن الآخر في بعض الموارد، فالطرف الأخص لا ينفك عن الأعم في جميع الموارد، بل الأعم ينفك في بعض الموارد، ولهذا قلنا: إن نسبة العموم والخصوص المطلق تنحل إلى موجبة كلية من طرف الأخص، وموجبة جزئية وسالبة جزئية من طرف الأعم. وهو يشمل ما ذكره المصنف (رحمه الله) في تعريف التباين الجزئي، مع أن في النسبة بين نقيضي الأعم والأخص من وجه لا يوجد عموم وخصوص مطلقاً، بل النسبة بين الطرفين - كما عرفت - إما التباين الكلي وإما العموم والخصوص من وجه.

[ومعنى التباين الجزئي عدم الاجتماع في بعض الموارد] بل هو انفكاك كل من الطرفين عن الآخر في بعض الموارد [مع غض النظر عن الموارد الأخرى سواء كانا يجتمعان فيها أم لا] بل ينفكان [فيعم التباين الكلي

والعموم والخصوص من وجه. لأنّ الأعمّ والأخصّ من وجه لا يجتمعان [بل لا ينفكّ أحدهما عن الآخر] في بعض الموارد قطعاً. وكذا يصحّ في المتباينين تبايناً كلياً أن يقال إنّهما لا يجتمعان في بعض الموارد [أي ينفكّ أحدهما عن الآخر في بعض الموارد، فتوجد جهة اشتراك وجهة امتياز بين التباين الكلّي والعموم والخصوص من وجه.

[فإذا قلنا إنّ بين نقيضي الأعمّ والأخصّ من وجه تبايناً جزئياً] وليس المراد أنّ ثمة نسبة خامسة مقابلة للنسب الأربع، بل المراد أنّه في بعض الموارد قد يكون بين النقيضين اللذين بينهما العموم والخصوص من وجه نسبة التباين الكلّي، وفي بعض الموارد قد يكون بينهما العموم والخصوص من وجه.

وعلى هذا فلا حاجة لقوله: [فالمقصود به أنّهما في بعض الأمثلة قد يكونان متباينين تبايناً كلياً وفي البعض الآخر قد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه] ولو قال: نقيضا الأعمّ والأخصّ قد يكونان ... إلى آخره لكانت العبارة أدقّ، وكذلك كان عليه أن لا يأتي بلفظ «قد» بعد قوله: «في بعض الأمثلة».

[والأوّل: مثل الحيوان واللا إنسان، فإنّ بينهما عموماً وخصوصاً من وجه] والنسبة بين نقيضيهما أي بين «لا حيوان» و«إنسان» التباين الكلّي؛ بدليل أنّه يمكن تحويلهما إلى سالتين كليتين، فنقول: النسبة ما بين نقيض الأعمّ وعين الأخصّ هي نسبة التباين الكلّي، وبالتالي فإنه يقال: لا شيء من الإنسان بلا حيوان ولا شيء من اللا حيوان بإنسان [لأنّهما يجتمعان في الفرس] فهو حيوان وليس بإنسان [ويفترق الحيوان عن اللا إنسان في الإنسان] إذ يصدق الحيوان مع الإنسان [ويفترق اللا إنسان عن الحيوان في الحجر] إذ يصدق اللا إنسان على الحجر، ومن هنا يتضح أن النسبة بين الحيوان واللا إنسان

عموم وخصوص من وجه، أو فقل: النسبة ما بين عين الأعمّ ونقيض الأخصّ هي نسبة العموم والخصوص من وجه [ولكنّ بين نقيضيهما تبايناً كلياً، فإنّ اللا حيوان يباين الإنسان تبايناً كلياً] بدليل أنّه يمكن تحويلهما إلى سالتين كليتين، كما ذكرنا. [والثاني: مثل الطير والأسود، فإنّ نقيضيهما «لا طير» و«لا أسود» بينهما عموم وخصوص من وجه أيضاً، لأنّهما يجتمعان في القرطاس] إذ يصدق عليه لا طير ولا أسود [ويفترق لا طير في الثوب الأسود] فيصدق عليه الأسود ولا طير [ويفترق لا أسود في الحمام الأبيض] إذ يصدق عليه أنّه طير لكنّه ليس بأسود.

[والجامع بين العموم والخصوص من وجه وبين التباين الكلّي هو التباين الجزئي. ولبرهنة على ذلك نقول:

المفروض أنّ: ب × ح] أي طير أعمّ من وجه من أسود، وأسود أخصّ من وجه من طير

[والمدعى أنّ: لا ب يباين لا ح تبايناً جزئياً] أي النسبة بين النقيضين لا طير ولا أسود التباين الجزئي لا التباين الكلّي ولا التساوي ولا العموم والخصوص المطلق، ولا العموم والخصوص من وجه، فلا بدّ من إبطال هذه النسب الأربع.

[البرهان: لو لم يكن: لا ب يباين لا ح تبايناً جزئياً] أي لو لم يكن لا طير يباين لا أسود تبايناً جزئياً.

[لكان بينهما إحدى النسب الأربع بالخصوص:

١. فلو كان لا ب = لا ح] أي لا طير يساوي لا أسود.

للمزم أن يكون ب = ح لأنّ نقيضي المتساويين متساويان،

وهذا خلاف الفرض] وهو أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه.

٢. ولو كان: لا ب > لا ح] أي لا طير أخصّ من لا أسود.

(لكن ب // ح ؛ لأن نقيض الأعمّ أخصّ، وهذا أيضاً خلاف الفرض)
وهو أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه، لا عموم وخصوص مطلقاً.
[٣. ولو كان: لا ب × لا ح فقط] أي لو كان بين نقيضي الكلّيين اللذين
بينهما عموم وخصوص من وجه، نسبة العموم والخصوص من وجه أيضاً، لكان
في كلّ مورد مورد، بحيث يقال: كلما كان ب × ح كان لا ب × لا ح في كلّ
مورد، لكن الأمر ليس كذلك، حيث نجد في بعض الموارد ب × ح وليس لا
ب × لا ح، كالمثال المذكور حيث إن بين الإنسان والحيوان عموم
وخصوص من وجه، وليست النسبة كذلك بين نقيضيهما، بل نسبة التباين
الكلّي؛ إذ:

لا حيوان // إنسان

وفي بعض الموارد يكون لا ب × لا ح مثل لا أسود ولا طير حيث
يوجد بينهما عموم وخصوص من وجه، كما هو حال النسبة بين عينيّهما:
أسود، طير، ولهذا قال:

[لكن ذلك دائماً، مع أنّه قد يكون بينهما تباين كلّيّ، كما تقدّم في

مثال: لا حيوان وإنسان.

٤. ولو كان: لا ب // لا ح فقط] أي لو كان لا طير يباين لا أسود تبايناً
كلّياً فقد تقدّم برهانه والكلام فيه كسابقه، كما قال:

[لكن ذلك دائماً أيضاً مع أنّه قد يكون بينهما عموم وخصوص من

وجه، كما تقدّم في مثال «لا طير ولا أسود» إذ قد يكونان في بعض الموارد
متباينين تبايناً كلّياً، وقد يكون بينهما في بعض الموارد عموم وخصوص من
وجه.

[وعلى هذا تعيّن أن يكون «لا ب» يباين «لا ح» تبايناً جزئياً وهو

المطلوب].

هذا وأما النسبة بين نقيضي المتباينين تبايناً كلياً فهي التباين الجزئي، والبرهان عليه كالبرهان المتقدم في نقيضي الأعم والأخص من وجه من دون أي فرق بينهما إلا في بعض الأمثلة كما قال:

[٤]. «نقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً» أيضاً. والبرهان عليه كالبرهان السابق بلا تغيير إلا في المثال [فلا بد من ذكر أمثلة بينها تباين جزئي لا عموم وخصوص من وجه كما في الأمر الثالث [لأننا نرى أن بينها في بعض الأمثلة تبايناً كلياً، كالموجود والمعدوم، ونقيضاهما اللا موجود واللا معدوم] إذ كل لا موجود هو ليس بلا معدوم، وكل لا معدوم هو ليس بلا موجود [وفي البعض الآخر عموماً وخصوصاً من وجه، كالإنسان والحجر] فهما متباينان تبايناً كلياً فلا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الحجر بإنسان [ونقيضاهما لا إنسان ولا حجر، وبينهما عموم وخصوص من وجه، لأنهما يجتمعان في الفرس مثلاً] إذ يصدق عليه أنه لا إنسان ولا حجر [ويفترق كل منهما عن الآخر في عين الآخر] يعني في أصل الآخر [فاللا إنسان يفترق عن اللا حجر في الحجر] إذ يصدق على الحجر أنه لا إنسان [واللا حجر عن اللا إنسان في الإنسان] فإن لا إنسان يصدق عليه أنه لا حجر. هذا تمام الكلام في النسب الأربع وفي النسب بين نقيضي كل مفهومين بينهما إحدى النسب.

النسبة بين المفهومين النسبة بين نقيضيهما

١. التساوي. ١. التساوي.

٢. العموم والخصوص من وجه ٢. التباين الجزئي.

٣. التباين الكلي ٣. التباين الجزئي.

٤. العموم والخصوص مطلقاً ٤. العموم والخصوص مطلقاً بالعكس.

تمريعات

أ- بين ماذا بين الأمثلة الآتية من النسب الأربع؟ وماذا بين نقيضيهما؟

١. الكاتب والقارئ.

٢. الشاعر والكاتب.

٣. الشجاع والكريم.

٤. السيف والصارم.

٥. المايح والماء.

٦. المشترك والمترادف.

٧. السواد والحلاوة.

٨. الأسود والحلو.

٩. النائم والجالس.

١٠. اللفظ والكلام.

ب. اشرح البراهين على كل واحدة من النسب بين نقيضي الكلين بعبارة

صحيحة مع عدم استعمال الرموز والإشارات.

ج. اذكر مثالين من غير ما مرّ عليك لكل من النسب الأربع.

الأجوبة

- ج (أ) ١. القارئ أعمّ مطلقاً من الكاتب.
 ٢. الشاعر والكاتب، بينهما عموم وخصوص من وجه.
 ٣. الشجاع والكريم، بينهما التساوي.
 ٤. السيف والصارم، عموم وخصوص مطلق، حيث إن السيف أعمّ مطلقاً من الصارم إذا كان سيفاً، أما إذا كان المراد بالصارم مطلق القاطع فيكون عمّ من السيف، فالسكين القاطع صارم لكنه ليس بسيف.
 ٥. المايع والماء، عموم وخصوص مطلق فالمايع أعمّ مطلقاً من الماء.
 ٦. المشترك والمترادف: تباين كلي.
 ٧. السواد والحلاوة: تباين كلي.
 ٨. الأسود والحلو: عموم وخصوص من وجه.
 ٩. النائم والجالس: عموم وخصوص من وجه.
 ١٠. اللفظ والكلام: عموم وخصوص مطلق، فاللفظ أعمّ مطلقاً من الكلام.
- ج (ب) النسبة بين نقيضي المتساويين:
 الفرض: إنسان = ناطق، لا إنسان نقيض إنسان، لا ناطق نقيض ناطق.
 المدعى: لا إنسان = لا ناطق.
 البرهان: لو لم يكن لا إنسان = لا ناطق لكان بينهما إحدى النسب التالية:
 ١. لا إنسان < لا ناطق أو لا إنسان > لا ناطق.
 ٢. لا إنسان // لا ناطق.
 ٣. لا إنسان × لا ناطق.
 والتالي بشقوقه المذكورة باطل، فالمقدم مثله، إذاً: لا إنسان = لا ناطق. أما الملازمة فلأن النسب أربع بالحصر العقلي، لا تجتمع على كليين ولا ترتفع عنهما. أما بيان بطلان اللازم:

الشق الأول: لو كان لا إنسان < لا ناطق لصدق لا إنسان من دون لا ناطق لأنه إذا صدق الأعمّ قد يصدق الأخصّ وقد لا يصدق، إذا صدق لا إنسان ولم يصدق لا ناطق فيصدق لا إنسان مع ناطق، نقيض لا ناطق، وذلك لاستحالة كذب أو ارتفاع النقيض.

وإذا صدق لا إنسان مع ناطق فلا يصدق ناطق مع إنسان نقيض لا إنسان لاستحالة اجتماع النقيض: لا إنسان وإنسان.

هذا خلف ما فرضناه من تساوي إنسان وناطق، حيث يصدق كلّ منهما كلما صدق الآخر، والذي أوصلنا إلى الخلف هو فرضنا لا إنسان < لا ناطق، إذن هذه النسبة باطلة.

أما لو كان لا إنسان > لا ناطق، فإن لا ناطق وهو الأعمّ قد يصدق دون الأخصّ وهو لا إنسان، فيصدق نقيضه (إنسان) لاستحالة ارتفاع النقيضين. وإذا صدق لا ناطق مع إنسان فإن إنسان لا يصدق مع ناطق نقيض لا ناطق، وذلك لاستحالة اجتماع النقيضين. إذن صدق إنسان ولم يصدق ناطق، وهو خلف التساوي المفروض بينهما.

الشق الثاني: لو كان لا إنسان // لا ناطق لصدق أحدهما دون الآخر، وإذا صدق أحدهما دون الآخر صدق مع نقيضه، ذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين أي: لو صدق لا إنسان دون لا ناطق - وهذا مقتضى التباين المفروض - لصدق لا إنسان مع نقيض لا ناطق الذي هو ناطق، للاستحالة المذكورة، وإذا صدق لا إنسان مع ناطق فلا يصدق ناطق مع إنسان نقيضه وهو خلف الفرض، وكذلك الأمر من طرف لا ناطق فإنه ستنتهي النوبة إلى عدم صدق إنسان مع ناطق وهو خلف التساوي المذكور أيضاً.

إذن لا إنسان لا يباين كلياً لا ناطق.

الشق الثالث: لو كان لا إنسان × لا ناطق لصدق أحدهما دون الآخر ولو

في بعض الموارد، وذلك مقتضى العموم والخصوص من وجه، وإذا كان الأمر كذلك لصدق أحدهما مع نقيض الآخر، كما لو صدق لا إنسان مع ناطق، ولا ناطق مع إنسان، وبالتالي فليس بين لا إنسان ولا ناطق اللذين هما نقيضا المتساويين نسبة العموم والخصوص من وجه.

وبالتالي يتعين أن يكون (لا إنسان) مساوياً لـ (لا ناطق)، وذلك لأن النسب أربع بالحصر العقلي.

النسبة بين نقيضي الكلين اللذين بينهما عموم وخصوص مطلق:

الفرض: حيوان < إنسان. لا حيوان نقيض حيوان.

لا إنسان نقيض إنسان.

المدعى: لا حيوان، لا إنسان كليّان بينهما إحدى النسب الأربع.

البرهان: يمكن الوصول إلى النسبة ما بين لا حيوان ولا إنسان من خلال

الاستقراء التام للنسب التي هي أربع. هي التالية:

١. لا حيوان = لا إنسان.

٢. لا حيوان × لا إنسان.

٣. لا حيوان // لا إنسان.

٤. لا حيوان < لا إنسان، لا حيوان > لا إنسان.

أما الاحتمال الأوّل فليس بصحيح وذلك لأنه لو كان لا حيوان = لا إنسان

لكان حيوان = إنسان، وذلك لأن النسبة بين نقيضي المتساويين هي نسبة

التساوي، إذن لابد أن يكون حيوان = إنسان وهو خلف الفرض.

وأما الاحتمال الثاني أيضاً غير صحيح، وذلك لأنه لو كان لا حيوان × لا

إنسان لصدق أحدهما دون الآخر، وبالتالي لصدق مع نقيضه، وذلك لاستحالة

الارتفاع، فلو صدق لا حيوان ولم يصدق لا إنسان، وبالتالي يصدق لا حيوان

مع إنسان نقيض لا إنسان، وإذا صدق إنسان مع لا حيوان فلا يصدق إنسان مع

حيوان، هذا خلف؛ لأنه صدق الأخصّ ولم يصدق الأعمّ.
والاحتمال الثالث كذلك.

أما الاحتمال الرابع فله شقان: لا حيوان < لا إنسان، أي نقيض الأعمّ أعمّ ونقيض الأخصّ أخصّ.

لا حيوان > لا إنسان، أي نقيض الأعمّ أخصّ ونقيض الأخصّ أعمّ.
أمّا الأوّل فلو كان كذلك لصدق لا حيوان من دون لا إنسان وذلك لأنه إذا صدق الأعمّ قد يصدق الأخصّ وقد لا يصدق، وإذا صدق لا حيوان ولم يصدق لا إنسان صدق لا حيوان مع إنسان نقيضه لاستحالة الارتفاع، وإذا صدق لا حيوان مع إنسان فلا يصدق إنسان مع حيوان نقيض لا حيوان؛ وذلك لاستحالة الاجتماع، وهذا خلف لأنه صدق الأخصّ ولم يصدق الأعمّ.
إذن يتعيّن أن تكون النسبة بين لا حيوان ولا إنسان هي نسبة العموم والخصوص المطلق، بشرط أن يكون نقيض الأعمّ أخصّ ونقيض الأخصّ أعمّ أي: لا حيوان > لا إنسان

النسبة بين نقيضي الكليين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه
الفرض: حيوان × لا إنسان، الطير × الأبيض، لا طير نقيض طير، لا أبيض
نقيض أبيض. لا حيوان نقيض حيوان. إنسان نقيض لا إنسان
المدعى: بين لا طير، ولا أبيض إحدى النسب الأربع.
البرهان: أيضاً يمكن الوقوف عند النسبة الحقة ما بين لا طير ولا أبيض
من خلال الاستقراء التامّ التالي.

١. لا طير = لا أبيض. لا حيوان = إنسان.
٢. لا طير < لا أبيض أو لا طير > لا أبيض.
٣. لا طير // لا أبيض دائماً وفي كل مورد مورد.
٤. لا طير × لا أبيض دائماً وفي كل مورد مورد.

أما النسبة الأولى فدلّيل بطلانها لزومها الخلف حيث سيكون الطير = الأبيض، وذلك لأن النسبة بين نقيضي المتساويين هي التساوي، وطير وأبيض نقيض لا طير ولا أبيض اللذين فرضا متساويين.

وكذلك النسبة الثانية حيث سيكون طير > أبيض، وذلك لأن نقيض الأعمّ أخصّ ونقيض الأخصّ أعمّ.

وأما الثالثة فمما لا شك في خطئها وذلك لأنه لو كان لا طير // لا أبيض لصدق دائماً لا طير دون لا أبيض، وبالتالي لصدق دائماً مع أبيض وبالتالي لما صدق أبيض مع طير دائماً، هذا خلف.

وكذلك من طرف لا أبيض، إذن ليس لا طير // لا أبيض ولا يساويه وليس بينهما عموم وخصوص مطلق والنسب أربع كما هو معلوم إذن بينهما عموم وخصوص من وجه.

ولكن لا يمكن تأسيس قاعدة عامة تقول كلما كان ب × ح كان لا ب × لا ح، وذلك لأنها تكذب في بعض الموارد حيث يكون ب × ح وليس بين لا ب ولا ح عموم وخصوص من وجه، وذلك كالمثال الآتي:

حيوان × لا إنسان بينهما عموم وخصوص من وجه مع أن النسبة بين نقيضيهما لا حيوان وإنسان نسبة التباين الكلي.

والذي يجمع ما بين العموم والخصوص من وجه والتباين الكلي هو التباين الجزئي أي عدم الصدق في بعض الموارد مع غض النظر عن الموارد الأخرى، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي.

كل كليلين لا يلتقيان في بعض الموارد متباينان تبايناً جزئياً
الحجر والإنسان لا يلتقيان في بعض الموارد

∴ الحجر والإنسان متباينان تبايناً جزئياً.

وكذلك فيما لو بدّلنا الصغرى بقولنا: الطير والأبيض لا يلتقيان في بعض

الموارد فهما متباينان تبايناً جزئياً أي لا يلتقيان في بعض الموارد وإن كانا يلتقيان في البعض الآخر.

∴ كلما كان ب × ح كان بين لا ب و ح التباين الجزئي بالمعنى الذي عرفته.

النسبة بين نقيضي الكليين المتباينين كلياً:

الفرض: الحجر // الإنسان. الوجود // العدم، لا حجر نقيض حجر ولا إنسان نقيض إنسان وكذلك لا وجود ولا عدم.

المدعى: بين لا حجر ولا إنسان ولا وجود ولا عدم إحدى النسب الأربع. البرهان: اعتماداً على ما تقدم لا يوجد بين لا حجر ولا إنسان نسبة التساوي والعموم والخصوص المطلق ولا التباين الكلي وإنما العموم والخصوص من وجه، ولا يوجد بين لا وجود ولا عدم نسبة التساوي ولا العموم والخصوص المطلق ولا العموم والخصوص من وجه وإنما التباين الكلي، وذلك لأنه لو كان بين لا حجر ولا إنسان، وبين لا وجود ولا عدم نسبة التساوي لكان بين نقيض كل منهما نسبة التساوي أي: الحجر = الإنسان، والوجود = العدم. هذا خلف. وكذلك لو كان لا حجر < أو > لا إنسان لكانت النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق، أي كان حجر > إنسان، أو حجر < إنسان. وهذا خلف أيضاً، وكذلك الأمر بالنسبة لـ لا وجود ولا عدم.

بقي من النسب نسبتان هما، العموم والخصوص من وجه والتباين الكلي، ومن الواضح أنه لا تصحّ أيّ واحدة منهما لتأسيس قاعدة عامة تقول: النسبة بين نقيضي الكليين المتباينين كلياً هي نسبة العموم والخصوص من وجه أو نسبة التباين الكلي.

أما وجه عدم صلوح الأولى لذلك فلأنها تكذب في مورد الوجود والعدم حيث يوجد بينهما تباين كلي ولا يوجد بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه، حيث لا يلتقي اللاوجود واللاعدم في مورد من الموارد.

ج (ج) يمكن عرض هذا الجواب من خلال التالي:

النسبة

– التساوي

٢. الإنسان = المتعجب

- العموم والخصوص المطلق

٢. الممكن < الجوهر

- العموم والخصوص من وجه

٢. الجاهل × المريض

– التباين الكلى

١. الزوج // الفرد

٢. الواجب الوجود بالذات // الواجب

الوجود بالغير

الكلّيات الخمسة

الكلّي: ذاتي وعرضي.

الذاتي: نوع وجنس وفصل.

العرضي: خاصّة وعرض عامّ.

* قد يسأل سائل عن شخص إنسان: من هو؟

* وقد يسأل عنه: ما هو؟

فهل تجد فرقاً بين السؤالين؟

لا شك أنّ السؤال الأوّل عن مميزات الشخصية. والجواب عنه: «ابن فلان»، أو مؤلّف كتاب كذا، أو صاحب العمل الكذائي، أو ذو الصفة الكذائية ... وأمثال ذلك من الأجوبة المقصود بها تعيين المسؤول عنه من بين الأشخاص أمثاله. ويغلط المجيب لو قال: «إنسان»، لأنّه لم يميّزه عن أمثاله من أفراد الإنسان، ويصطلح في هذا العصر على الجواب عن هذا السؤال بـ«الهوية الشخصية» مأخوذة من كلمة «هو» كالمعلومات التي تسجّل عن الشخص في دفتر النفوس.

أمّا السؤال الثاني، فإنما يسأل به عن حقيقة الشخص التي يتّفق بها مع الأشخاص الآخرين أمثاله، والمقصود بالسؤال تعيين تمام حقيقته بين الحقائق لا شخصه بين الأشخاص. ولا يصلح للجواب إلا كمال حقيقته فتقول: «إنسان» دون ابن فلان ونحوه. ويسمّى الجواب عن هذا السؤال: النوع .

الشرح

يقع الكلام في نقاط:

النقطة الأولى: يعتبر بحث الكليات الخمسة أول أبواب علم المنطق، وما تقدّم في مباحث الألفاظ كان بعنوان المقدمة للعلم، كما أنّ بحث الكليات الخمسة أيضاً مقدمة له، حيث تقدّم أنّه يبحث في علم المنطق عن كيفية الوصول إلى المجهول التصوري والمجهول التصديقي بواسطة المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي.

وعلى هذا الأساس قُسم علم المنطق إلى باينين أساسيين: باب المعرّف، وباب الحجّة، ومن المعلوم أنّ باب المعرّف في التصوّرات وكيفية الانتقال من المعلومات التصوّرية إلى المجهولات التصوّرية، وباب الحجّة للانتقال من المعلومات التصديقية إلى معرفة المجهولات التصديقية.

ولكل واحد من البابين مقدّمة، فيكون مجموع الأبواب أربعة يضاف إليها موادّ القياس، وهي خمس، فيصير مجموع أبواب علم المنطق الذي يبحث عنها تسعاً، ومع إضافة مباحث الألفاظ يصير المجموع عشراً.

وقد نظّمها بعض العلماء في بيتين، فقال:

بكافات وقافات ثلاث	وباء ثمّ جيم ثمّ خاء
وميم ثمّ شين نحنُ جنناً	لباب العزّ نأمن في الرخاء

أراد بقوله: «بكافات» أي الكليات الخمسة، وبقوله: «قافات ثلاث» القضايا والقياس وهي ثلاث، وبقوله: «باء» البرهان، وبقوله: «ثم جيم» الجدل، وبقوله: «ثم خاء» الخطابة، وبقوله: «وميم» المغالطة، وبقوله: «ثم شين» الشعر، والمجموع تسعة أبواب ومع إضافة مباحث الألفاظ يصير المجموع عشرة

أبواب:

الباب الأول: الكلّيات الخمسة. ثبت في محلّه في علم الفلسفة أنّه توجد أربع علل في عالم المادّة: علّتان تسمّيان بعِلّتي القوام، وهما العِلّة الماديّة والعِلّة الصوريّة، وعلّتان تسمّيان بعِلّتي الوجود، وهما العِلّة الفاعليّة والعِلّة الغائيّة.

والبحث في الكلّيات الخمسة حول علّتي القوام، بمعنى أنّ البحث يقع في الأمور التي تُحمل على الماهية، وللتوضيح أكثر نقول: ماهية الشيء تتقوم بعِلّتي القوام وهما الكلّيات الخمسة، فتُحمل عليهما ويُحملان عليها.

ومن هنا نقول: إنّ البحث في الكلّيات الخمسة ماهويّ ولا علاقة له بالبحث الوجودي، ولهذا قدّم أكثر المناطق بحث الحمل على بحث الكلّيات الخمسة، لأنّه لا بدّ من معرفة أقسام الحمل أولاً ومعرفة أحكامه، ثم يبحث عن حمل بعض الكلّيات على بعض ثم يبيّن هل حملها من الحمل الأوّلي الذاتي أو من الشائع الصناعي؟ وعلى تقدير كونه شائعاً صناعياً يسأل عنه: هل هو حمل اشتقاق أم لا؟

والملاحظ هنا أنّ المصنّف (رحمه الله) عكس الأمر فقدّم بحث الكلّيات الخمسة على بحث الحمل، مع أنّ الطريقة الفنية هي أن يبحث عن الحمل أولاً ثم يبحث عن الكلّيات الخمسة، وذلك لأنّك إذا قلت: الإنسان نوع وهو من الكلّيات الخمسة، وتريد أن تعرّفه فتحمل عليه الحيوان الناطق، وحينئذ تسأل عن نوع الحمل هل هو حمل أوّلي ذاتي؟ أو شائع صناعي؟

وبما أنّ البحث عن الحمل لم ينعقد بعد، فلا يمكن الإجابة عن معرفة نوعه، مع أنّ فهم المنطق وفهم أيّ بحث فلسفي لا يكون إلّا بعد معرفة الحمل وبيان أقسامه وذكر شرائطه وبيان أحكامه. وسوف يأتي بيان جميع ذلك بعد بحث الكلّيات الخمسة جرياً على طريقة المصنّف (رحمه الله).

النقطة الثانية: إنّ البحث يقع في خصوص الكليات الخمسة لا الأعمّ من الكلّي والجزئي، وإذا تُعرّض للجزئي فإنّما على سبيل التبعيّة، حيث تقدّم أن الجزئي لا يتعلّق غرض المنطقي به، وذلك لأنّ عملية التفكير لا تكون إلّا في دائرة الكليات؛ ولذا يقال: الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكسوباً.

النقطة الثالثة: البحث في المقام حول المفهوم وليس حول لفظ الكلّي، كلفظ «جنس» أي ليس البحث عن (ج) و(ن) و(س) بل البحث عن الكليات الخمسة بما هي مفاهيم، وقد تقدّم أنّه لا يمكن التخاطب بالمفاهيم أو المعاني الذهنية إلّا بالألفاظ، ففي الواقع عندما نقول: هذا كلّي وهو تمام الذات أو خارج عنها، وهذا خاصّة أو عرض عامّ، أو هذا الذاتيّ نوع أو جنس أو فصل، إنّما نعني انقسام هذه المفاهيم الكلّية إلى هذه الأقسام ولا نعني انقسام ألفاظها، وإنّما تنقسم ألفاظها إلى ما ذكر بتبعها.

النقطة الرابعة: ذكرنا في بحث التصوّرات البديهية والتصوّرات النظرية أنّ المراد من البديهي هو ما لا يقبل التحليل إلى أجزاء، والنظري هو ما يقبل التحليل إلى أجزاء، ومثّلنا له بالأمر التكوينية الخارجية كالعناصر البسيطة - في علم الكيمياء - التي لا تقبل التحليل إلى أجزاء أبسط منها، وكالماء فإنّه مركّب من جزأين بسيطين ... ونحو ذلك.

ويقع البحث في الكليات الخمسة في التجزئة والتركيب ومعرفة أيّ من المفاهيم الكلّية بسيطة وأيّ منها مركّبة، ثم معرفة أجزاء المركّبة منها هل هي أجزاء خاصّة أو عامّة. مثلاً عندما نعرّف الإنسان بالحيوان الناطق، فهل مفهومه هذا مركّب أو بسيط؟ وعلى فرض أنّه مفهوم مركّب فماذا يتميّز عن غيره، وما هي حقيقة أجزائه هل هي مساوية له كالناطق؟ أو أعمّ منه ومن غيره كالحيوان؟ وسوف يأتي بحث ذلك في التعريف بالحدّ التام والحدّ الناقص، وبيان قواعده.

النقطة الخامسة: هل بحث الكلّيات الخمسة من أبحاث علم المنطق؟ أو

هو بحث فلسفي؟

ذكر المحققون أنّه بحث فلسفي ولا علاقة له بالمنطق، فعندما يقول الفيلسوف: زيد مركّب من حيوان ناطق - علل القوام - إنما يحلله إلى جنس وفصل، ثمّ يبحث عن حقيقة كلّ من الجنس والفصل وعن أحكام كلّ واحد منهما ... وهكذا.

من هنا نجد الكثير من الأبحاث التي تذكر في علم المنطق مذكورة في علم الفلسفة، وإنّ البحث الفلسفي مؤثّر فيها ومغيّر من واقعها، لأنّ أصل البحث فيها يرجع إما إلى نظرية أصالة الوجود، وإما إلى نظرية أصالة الماهية، فعلى القول بأصالة الوجود تكون الماهية اعتبارية ويكون بحث الكلّيات الخمسة اعتبارياً أيضاً، وعلى القول بأصالة الماهية يكون الوجود اعتبارياً ويكون بحث الكلّيات الخمسة حقيقياً.

ومن هنا أيضاً نجد الفلاسفة عقدوا في كتبهم بحثاً مستقلاً تحت عنوان (الماهية وأحكامها) التي منها كونها جنساً أو فصلاً أو نوعاً أو عرضاً خاصاً أو عاماً.

وكلامنا في المقام إنّما هو على مستوى البحث المنطقي، وإنّ البحث عن الكلّيات الخمسة استطرادي من باب المقدّمة للقول الشارح، ولهذا لم يكن نظر المنطقي هنا إلى أصالة الوجود أو أصالة الماهية، ولذا نجد فرقاً بين البحث الفلسفي والبحث المنطقي في الكلّيات الخمسة، وإن شاء الله تعالى سوف نبين في بحث الفلسفة أنّ البحث الفلسفي في الكلّيات الخمسة هو الحقّ وليس البحث المنطقي.

نعم البحث عنها في علم المنطق لأجل أن نتعرّف على المعنى الاصطلاحي للجنس والنوع والفصل، بيد أنّ التدقيق في تلك التعاريف

الاصطلاحية في علم المنطق والبحث عنها في الفلسفة قد يخرج بتعاريف آخر تختلف عنها في المنطق

وهذا لا يعني وجود تهاافت بين علمي المنطق والفلسفة في بحث الكليات الخمسة، لأنّ الأصل هو البحث الفلسفي كما قلنا، وأما البحث المنطقي ففعال عليه. لهذا إذا أردنا أن نبحث عن الكليات الخمسة، لا بدّ من أن نبحث عنها في الفلسفة أولاً ثم نبحث عنها في علم المنطق.

النقطة السادسة: إنّ حصر الكليات في المقام بالخمسة حصر عقلي، وليس حصراً استقرائياً، وهو من الأبحاث الطويلة^(١).

ونقول في بيانه: كلّ كليّ - وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من واحد - إذا حمل على أفرادهِ، فإما أن يكون عين الذات، وإما أن يكون جزء الذات، وإما أن يكون خارجاً عن الذات، وهذه الأقسام الثلاثة مستفادة من حصر عقلي بين شيئين لا ثالث لهما، مثلاً لمّا نقول: الإنسان حيوان ناطق، نقصد أنّ ماهية الإنسان وتمايم حقيقته هي الحيوان الناطق.

ثم إنّ الكليّ المحمول قد يكون جزء حقيقة الشيء وهو على قسمين: جزء الحقيقة الأعمّ الذي يصدق على الموضوع «الماهية» وغيره كالحيوان، فإنّه يصدق على الإنسان وعلى غيره مما يشترك معه في هذه الحقيقة. وجزء الحقيقة المساوي للماهية كالناطق فإنّه مساو للإنسان ومختصّ به.

وقد يكون أمراً عارضاً على الماهية وعلى غيرها وهو العرضي العامّ مثل الماشي العارض على الإنسان وعلى غيره من الحيوانات. وقد يكون عرضاً خاصاً للماهية كالضاحك الذي هو عرض خاصّ

(١) نقد الآراء المنطقيّة وحلّ مشكلاتها، سماحة الحجّة الشيخ علي كاشف الغطاء، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع: ج ١، ص ٢٣٦.

بالإنسان وحده.

وعلى هذا فثلاثة من الكلبيات الخمسة ذاتية، وهي النوع والجنس والفصل، واثنان منها عرضية، وهي العرض العام والعرض الخاص. وبيان هذه الأقسام قال المصنف (رحمه الله): [الكلبي: ذاتي وعرضي] وقد وضّحنا المراد من كل واحد منهما، ويبقى بيان خصائصهما وهو بحث موكول إلى محلّه في الفلسفة، حيث يتعرّض هناك إلى أنّه إذا ارتفع الذاتي لا تبقى حقيقة النوع بخلاف ما إذا انتفى العرضي فإنّه لا تنتفي حقيقة النوع.

[الذاتي: نوع وجنس وفصل.

العرضي: خاصّة وعرض عام.

* قد يسأل سائل عن شخص إنسان: من هو؟ أي يسأل عن خصوصياته الفردية، وأنّه ابن فلان المولود في البلد الفلاني، العالم ... مما يعني أنّ المسؤول عنه معلومة حقيقته وأنّه إنسان، ولكنّ خصوصياته الشخصية مجهولة.

[* وقد يسأل عنه ما هو؟] أي يسأل عن حقيقته.

[فهل تجد فرقاً بين السؤالين؟ لا شك أنّ السؤال الأوّل سؤال عن مميزات الشخصية. والجواب عنه: «ابن فلان» أو مؤلف كتاب كذا، أو صاحب العمل الكذائي، أو ذو الصفة الكذائية ... وأمثال ذلك من الأجوبة المقصود بها تعيين المسؤول عنه من بين الأشخاص أمثاله. ويغلط المجيب لو قال: «إنسان» لأنّه لم يسأل هل هو إنسان أو لا؟ [لأنّه لا يميّزه عن أمثاله من أفراد الإنسان، ويصطلح في هذا العصر على الجواب عن هذا السؤال بـ«الهوية الشخصية» مأخوذة من كلمة «هو» كالمعلومات التي تسجّل عن الشخص في دفتر النفوس.

أما السؤال الثاني، فإنما يسأل به عن حقيقة الشخص] أي أنّ المسؤول عنه لا تُعلم حقيقته هل هو حيّ أو لا؟ وهل هو متكلّم أو لا؟ وذلك

باعتبار أن الموجود قد يكون حياً وقد يكون غير حي، والحي قد يكون متكلماً وقد لا يكون، فالسؤال عن ماهية الشيء هو سؤال عن نحو وجوده، وامتيازه به عن نحو وجود شيء آخر، لأن الماهية قد تكون إنساناً وقد تكون أرضاً أو سماءً أو حجراً أو نباتاً، ولكل واحدة من هذه الماهيات نحو من الوجود. فالسؤال الثاني يسأل به عن حقيقة الشخص [التي يتفق بها مع الأشخاص الآخرين أمثاله، والمقصود بالسؤال تعيين تمام حقيقته بين الحقائق] يعني تعيين وجوده الخاص الذي تتميز به ماهيته [لا شخصه بين الأشخاص]. ولا يصلح للجواب إلا كمال حقيقته فتقول: «إنسان» دون «ابن فلان» ونحوه. ويسمى الجواب عن هذا السؤال: النوع.

النوع، الجنس، الفصل

النوع: وهو أوّل الكليّات الخمسة وسيأتي قريباً تعريفه.

* وقد يسأل السائل عن زيد وعمرو وخالد «ما هي؟» .

* وقد يسأل السائل عن زيد وعمرو وخالد وهذه الفرس وهذا الأسد «ما

هي؟» .

فهل تجد فرقاً بين السؤالين؟ تأمل فيهما، فستجد أنّ «الأوّل» سؤال عن حقيقة جزئيات متّفقة بالحقيقة مختلفة بالعدد. و«الثاني» عن حقيقة جزئيات مختلفة بالحقيقة والعدد.

والجواب عن الأوّل بكمال الحقيقة المشتركة بينها، فتقول: إنسان. وهو «النوع» المتقدّم ذكره.

وعن الثاني أيضاً بكمال الحقيقة المشتركة بينها، فتقول حيوان، ويسمّى: الجنس. وهو ثاني الكليّات الخمسة وعليه يمكن تعريفهما بما يأتي:

١. «النوع» هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثّرة بالعدد فقط في جواب ما هو؟

٢. «الجنس» هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثّرة بالحقيقة في جواب ما هو؟

وإذا تكثّرت الجزئيات بالحقيقة فلا بدّ أن تتكثّر بالعدد قطعاً.

❖ وقد يسأل السائل عن الإنسان والفرس والقرد: ما هي؟

❖ وقد يسأل السائل عن الإنسان فقط: ما هو؟

لاحظ: إنّ «الكليّات» هي المسؤول عنها هذه المرّة، فماذا ترى ينبغي أن يكون الجواب عن كلّ من السؤالين؟ نقول: أمّا الأوّل فهو سؤال عن كليّات مختلفة الحقائق، فيجاب عنه بتمام الحقيقة المشتركة بينها. وهو

الجنس، فنقول في المثال: «حيوان»، ومنه يعرف أن الجنس يقع جواباً عن السؤال بما هو عن الكليات المختلفة بالحقائق التي تكون أنواعاً له، كما يقع جواباً عن السؤال بما هو عن الجزئيات المختلفة بالحقائق.

وأما الثاني: فهو سؤال بما هو عن كلي واحد.

وحقّ الجواب الصحيح الكامل أن نقول في المثال: «حيوان ناطق» فيتكفّل الجواب بتفصيل ماهية الكلي المسؤول عنه وتحليلها إلى تمام الحقيقة التي يشاركه فيها غيره، وإلى الخصوصية التي بها يمتاز عن مشاركاته في تلك الحقيقة. ويسمّى مجموع الجواب «الحدّ التام» كما سيأتي في محله.

وتتمام الحقيقة المشتركة التي هي الجزء الأول من الجواب هي «الجنس» وقد تقدّم. والخصوصية المميزة التي هي الجزء الثاني من الجواب هي:

الفصل: وهو ثالث الكليات. ومن هذا يتّضح أن الفصل جزء من مفهوم الماهية ولكنه الجزء المختصّ بها الذي يميّزها عن جميع ما عداها، كما أن الجنس جزؤها المشترك الذي أيضاً يكون جزءاً للماهيات الأخرى.

وببقى شيء ينبغي ذكره، وهو أننا كيف نسأل ليقع الفصل وحده جواباً؟ وبعبارة أوضح: إن الفصل وحده يقع في الجواب عن أيّ سؤال؟

نقول: يقع الفصل جواباً عمّا إذا سألنا عن خصوصية الماهية التي بها تمتاز عن أغيارها بعد أن تعرف تمام الحقيقة المشتركة بينها وبين أغيارها. فإذا رأينا شبحاً من بعيد وعرفنا أنه حيوان وجهلنا خصوصيته، فبطبيعتنا نسأل ونقول: «أيّ حيوان هو في ذاته؟». ولو عرفنا أنه جسم فقط لقلنا: «أيّ جسم هو في ذاته؟». وإن شئت قلت بدل «في ذاته»: «في جوهره» أو «حقيقته»، فإنّ المعنى واحد. والجواب عن الأول: «ناطق» فقط وهو فصل

الإنسان، أو «صاهل» وهو فصل الفرس، وعن الثاني «حساس» مثلاً وهو فصل الحيوان.

إذن يصح أن نقول: إن الفصل يقع في جواب «أي شيء» و«شيء» كناية عن الجنس الذي عُرِفَ قبل السؤال عن الفصل. وعليه يصح تعريف الفصل بما يأتي: «هو جزء الماهية المختص بها الواقع في جواب: أي شيء هو في ذاته؟»

الشرح

لو سألت عن شيء لابد أن يكون سؤالك صحيحاً حتى يكون الجواب عنه صحيحاً، ولذا قيل معرفة السؤال نصف الجواب، وقد أشرنا إلى هذا في بحث العقائد حيث قلنا هناك: إنَّ الغرب سأل أين الله؟ وكان سؤالهم خاطئاً وبتبعه كانت النتيجة خاطئة قطعاً أوصلتهم إلى الإلحاد، لأنَّهم بعد أن أثبتوا وجود الله تعالى أخذوا يسألون عن مكانه، ولما عجزوا عن أن يجدوه في مكان معيَّن أو في جهة، زعموا أنَّ ربَّاً لا وجود له في الأرض ولا في السماء ولا يقبل التحليل في المختبرات ليس بموجود أصلاً! وجهلوا أنَّه تعالى لا يسأل عنه بأين ولا بكيف ولا بمتى، لأنَّه أينَ الأين وكيف الكيف، فلا أين ولا كيف له.

ومهما يكن: إنَّ معرفة كيفية السؤال أمر مهم لكي تحصل معه على جواب صحيح، فربما تسأل بمن هو؟ والمسؤول لا يميّز بين «من هو وما هو» فيجيبك «إنسان» مع أنَّك تسأل عن المميزات الشخصية.
ولكي يكون السؤال صحيحاً لابد من أن يتعلَّم السائل أمرين:
الأول: أن يعرف كيف يسأل.
الثاني: أن يعرف حدود السؤال.

وهذه واحدة من أهمِّ وظائف علم المنطق. من هنا نجد الذين لم يقرؤوا علم المنطق يخطئون في صياغة أسئلتهم، أو لا يعرفون الجواب إنَّ وجه إليهم سؤال، ولهذا نؤكد ضرورة معرفة السؤال بـ«من هو؟» و«ما هو؟» و«أين هو؟» و«متى كان؟» و«كيف هو؟» و«أي وضع له» وهل له علّة فاعلية، أو علّة غائية، أو علّة صورية، أو علّة ماديّة؟ ... إلى غير ذلك من الأسئلة التي يمكن أن يسأل بها عن شيء واحد.

إذن لابدّ من معرفة السؤال ليكون الجواب على طبقه، فمثلاً إذا سألت: ما هو زيد؟ لابدّ أن يكون الجواب بتمام حقيقته «إنسان» أي يجاب بالنوع. [وهو أوّل الكليات الخمسة وسيأتي قريباً تعريفه].
قد يُتوهّم أنّ المنطق من الأمور الفطرية، وإذا كان كذلك فلا حاجة إلى تعلّمه.

وفيه: أنّه منقوض بأنّ توحيد الله سبحانه وتعالى أمر فطري، فلماذا يجب إثباته بالدليل والبرهان؟
أضف إليه: أنّ الأمر الفطري حتى يخرج من الفطرة والعلم الحضوري إلى كونه علماً حصولياً، لابدّ من معرفته لتكون المعرفة على طبق القواعد العلمية.

إنّ مثل هذا السؤال لا شكّ في كونه خطأ فتكون نتيجته خطأ تفضي إلى ابتلاءات عظيمة، فهذا نحن نجد علماء الغرب ومفكّريهم مازالوا يحاولون خداعنا من خلال ما يبتّونه من أفكار هدامة، ومع ذلك نجدهم سبّاقين في التطوّر العلمي والارتقاء بمعارفهم وعلومهم، ومصرّين على معرفة كلّ شيء، ولا تكاد تخفى تصريحاتهم في أنّا إذا أردنا أن تكون عندنا معرفة كونية لابدّ من الابتداء بنظرية المعرفة.

ومن المعلوم أنّ البحث المنطقي واحد من أسس نظرية المعرفة.
وعلى النقيض من ذلك نجد بعض علماء الأصول والفقه، يدعون أنّ علم المنطق من الأمور البديهية ولسنا بحاجة إلى معرفته أو تعليمه وتعلّمه، مع أنّ أكثر الأسس الفكرية اختلفت في عالم الفكر والمعرفة في زماننا المعاصر، وأنّ إنكار المسلّمات والبديهيات بات من الأمور المعروفة؛ ألا ترى أنّك إذا قلت: هذا أمر بديهي أو فطري، قيل لك: ما الدليل عليه؟
نعم علماء الغرب تعلّموا كيفية السؤال، فعاد النفع عليهم وتفوّعوا علينا في

كثير من مجالات العلوم والمعارف، كالصناعات واكتشاف أسرار الكون، لأنهم رَوَّضُوا عقولهم، واستخدموها استخداماً صحيحاً.

أما نحن فَحَجَرْنَا على عقولنا ولم نُعْمَلْها بما أراد الله سبحانه وتعالى من اكتشاف السنن والقوانين، وكأننا نقول للعقل: استقل من وظيفتك؟^(١)

وخير شاهد على ذلك: أنك إذا وجهت سؤالاً إلى أحد طلاب العلوم الدينية عن أصول الدين، قال: ورد في الرواية الفلانية كذا... وفي الخبر الفلاني كذا... فإن قلت له: بالعقل عُرِفَ الله تعالى؟ قيل لك: هذه عقائد ونحن نقتصر فيها على ما ورد من النصوص، وتناسوا أن العقل من الأدلة على إثبات أصول الدين جميعها.

ومما لا شك فيه أن إقالة العقل وتعطيله عن وظيفته، له أثر كبير في التخلف في الكثير من القضايا الاجتماعية والصناعية والتطور العلمي.

أما ترى المسلمين كيف أصبحوا يستوردون من الغرب كل شيء حتى قوانين المرور، وتناسوا ماضيهم حينما كانوا سادة العالم يوم كانوا يحملون الفكر الإسلامي النير ومناهجه الواضحة التي تحرّر الإنسان من نير العبودية والذلّ، ومن ظلام الجهل والكفر إلى نور المعرفة والعبودية الخالصة لله الواحد سبحانه وتعالى.

وهذا من أعاجيب العقيدة الإسلامية أن تكون حرية الإنسان عين العبودية لله تعالى، «فإنّ من خاف الله تعالى أخاف الله منه كل شيء».

إنّ العقيدة الخالصة أصل الحركة في الحياة، وهي التي تهیی للإنسان أسباباً كثيرة توصله إلى أعلى القمم، ولا يمكن أن تكون كذلك ما لم نبدأ من نظرية المعرفة، ومعرفة العقائد الحقّة، وتنظيم أفكارنا ورؤيتنا إلى الكون وإلى حياتنا لنسير بصورة صحيحة.

(١) لمزيد من الاطلاع راجع كتاب اغتيال العقل لإبراهيم غليون.

[وقد يسأل السائل عن زيد وعمرو وخالد «ما هي؟»

وقد يسأل السائل عن زيد وعمرو وخالد وهذه الفرس وهذا الأسد «ما هي؟» فهل تجد فرقاً بين السؤالين؟

تأمل فيهما، فستجد أنّ «الأول» سؤال عن حقيقة جزئيات متفقة بالحقيقة مختلفة بالعدد. و«الثاني» سؤال عن حقيقة جزئيات مختلفة بالحقيقة والعدد].

تقدم أنّ الجنس هو: الكلبي الذاتي الذي يحمل على أفرادهِ وعلى غيرها، لأنّه جزء أعمّ، كقولنا: الإنسان حيوان، فإنّ الحيوان ذاتي يحمل على أفراد الإنسان وعلى غيره مما يتفق معه في حقيقته الحيوانية، وتباينه بعض أجزائها الذاتية.

وهذا السؤال المتقدم يختلف عن السؤال عن زيد مثلاً ما هو؟ حيث يجاب عنه بالنوع فيقال: هو إنسان، والإنسان لا يحمل إلا على الأفراد التي تماثل زيداً في الإنسانية، ولا يحمل على الماهيات التي تباينه بتمام حقيقتها، كما في التباين بين الجوهر والكم؛ إذ لا يوجد جزء ماهوي مشترك بينهما، وإلا للزم ألا تكون الأجناس العالية عالية، ولكان فوقها جنس، وهو لازم باطل؛ إذ الجوهر جنس الأجناس العالي الذي ليس فوقه جنس، وسوف يأتي بيان ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

ثم إنّ ما يميّز كلاً من الإنسان وغيره مما يشترك معه في الحقيقة الحيوانية هو فصل كلّ منهما، كالناطق فصل للإنسان والصاهل فصل للفرس والخائر فصل للبقر ... وهكذا.

وعلى هذا فقد اتّضح أنّ الماهيات قد تميز بتمام ذواتها، وقد تميز بأجزاء ذاتية تخصّها.

واعلم أنّ المراد من الماهية في المقام غير المراد منها بالاصطلاح الفلسفي، فإنّها تطلق باصطلاحهم على جزء الذات، وإذا أرادوا التمييز بينها

وبين الوجود، يقولون: الأمر الفلاني - مثلاً- داخل في هوية الشيء، ومرادهم داخل في وجوده، ويقولون: هذا الشيء جزء الذات ومرادهم الماهية. وتقدم أن الأشياء تتفق في الوجود وتختلف في الماهيات.

هذا واعلم أن المصنّف (رحمه الله) لما قال: «وقد يسأل السائل عن زيد وعمرو وخالد» ولم يقل: هذا زيد وهذا عمرو ... وقال: «هذه فرس وهذا أسد» أراد أن يبين أن زيدا وعمرا ... جزئيان، والفرس والأسد كليان، والسؤال حسب الفرض عن جزئيات مختلفة بالعدد والحقيقة، لأن حقيقة كل من زيد وعمرو وخالد هي الحيوان الناطق، وحقيقة الفرس الحيوان الصاهل، وحقيقة الأسد الحيوان المفترس. فالاختلاف إنما هو بجزء ذات الماهية لا بتمام الذات.

وهذا الجواب يختلف عن جواب السؤال عن حقيقة زيد وعمرو وخالد، حيث لا فرق بين جميع أفراد الإنسان على اختلاف أصنافهم في أنهم يشتركون بحقيقة واحدة، هي أجزاء ذاتية لماهية الإنسان، وهي الحيوان الناطق، وإنما يختلفون بأمور خارجة عن ذات الماهية، كالأسود والأبيض والطول والعرض ... وهكذا.

وبعبارة أخرى: جواب ما هو زيد وبكر وعمرو؟ يكون عن هذا الموجود الذي تشترك معه موجودات كثيرة بحقيقة الحساس المتحرك بالإرادة وهو نوع من أنواع الحساس المتحرك بالإرادة، وهو الناطق أو المفكر أو الذي يدرك الكليات. ولذا قال: [والجواب عن الأول] أي عن زيد وعمرو وخالد ما هي؟ [بكمال الحقيقة المشتركة بينها] أي الجزئيات والأفراد [فتقول: إنسان وهو «النوع» المتقدم ذكره] فإن الإنسان كلي محمول على زيد وبكر وعمرو ...، ولهذا نقول: إن الكليات تقع محمولات دائماً عندما يسأل بها عن أفراد داخلية تحتها. [وعن الثاني أيضاً بكمال الحقيقة المشتركة بينها، فتقول حيوان، ويسمى:

الجنس

وهو ثاني الكليات الخمسة وعليه يمكن تعريفهما بما يأتي:

١. «النوع» هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثّرة بالعدد فقط في جواب ما هو؟[المقول في تمام الحقيقة.. والمقصود من تمام الحقيقة المشتركة تمام الماهية، كماهية الإنسان وهي الحيوان الناطق في جواب ما هو زيد؟ حيث يقع الجواب إما بإنسان أو بحيوان ناطق، لا فرق بينهما، كما تقدّم وسيأتي إن شاء الله في الحمل الأولي الذاتي: عدم الفرق بين الإنسان والحيوان الناطق إلا بالإجمال والتفصيل، كما سبقت الإشارة إليه.

وقوله: «المتكثّرة بالعدد»، بيانه: مما لا شكّ فيه أنّ زيداً غير بكر وبكراً غير خالد.. وهكذا إلى آخر أفراد الإنسان، فالجزئيات هنا متكثّرة بالعدد.

وإذا لاحظت أننا أضفنا كلمة «المقول» بعد قوله: «في جواب ما هو» لیتّم التعريف، لأنّ الجار والمجرور متعلّقان بتمام الحقيقة، والمقول بمعنى المحمول في جواب ما هو؟ أو يضاف «عند السؤال» كما يقول المنطقيون، فيصير التعريف هكذا: «هو تمام الحقيقة المشتركة المقول في جواب ما هو، عند السؤال».

وبالجملة: إمّا نقول في تعريف النوع: هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثّرة بالعدد، ونحذف كلمة «في جواب ما هو»، وإمّا نثبتها ونضيف كلمة «المقول» أي المحمول في آخر التعريف، فيكون الجواب بـ«إنسان» أي النوع.

ولو كان السؤال عن الإنسان ما هو؟ لكان الجواب: حيوان ناطق، أي بالحدّ التامّ، وهذا يعني أنّ الحدّ التامّ أيضاً يقع في جواب سؤال ما هو الإنسان؟ لا ما هو النوع؟ لأنّ السؤال به يكون سؤالاً منطقيّاً، والجواب عنه يكون بتعريف النوع.

[٢]. «الجنس» هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة

بالحقيقة في جواب ما هو؟

وإذا تكثر الجزئيات بالحقيقة فلا بد أن تتكثر بالعدد قطعاً] فلا حاجة إلى ذكر تكثرها بالعدد، بعد تكثرها بالحقيقة، ولا بد من إضافة المقول كما تقدّم في تعريف النوع.

ومن الواضح أنك إذا سألت عن الإنسان والبقرة والقرد؟ يكون الجواب حيوان، وهذا يعني أن جواب «ما هو» تمام الحقيقة المتكثرة بالجزئيات أو الكليات، كما هو صريح عبارته بعد قليل. فقوله في التعريف: «تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة...» ليس تاماً.

اللهم إلا أن يقال: إن مراده الجزئي الإضافي وليس الجزئي الحقيقي المقابل للكلي، والجزئي قد يكون جزئياً حقيقياً بالإضافة إلى ما فوقه، وكلياً بالإضافة إلى ما تحته، كما تقدّم بيانه في بحث الجزئي الحقيقي والجزئي الإضافي.

وفيه: ذكرنا في ما سبق: أن التعريف لا يكون بالمشارك اللفظي، والجزئي الحقيقي والإضافي مشترك لفظي.

فإن قلت: إذا اختلفت الجزئيات بالمدلول المطابقي اختلفت الكليات بالمدلول الالتزامي، وفي المقام كذلك، فإن زيدا جزئي داخل تحت كلي الإنسان، وهذه الفرس جزئي داخل تحت الحيوان الصاهل.

وفيه: إن التعريف بالمدلول الالتزامي أيضاً لا يصح، فلا بد أن يكون بالمدلول المطابقي، كما يأتي بيانه في بحث التعريف.

وبالجملة: إن كان مراده من الجزئيات المتكثرة الجزئي الحقيقي، فيكون التعريف أخص من المدعى، وإن كان مراده منها الأعم من الجزئي الحقيقي والإضافي، فيكون التعريف بالمشارك اللفظي، وهو خلاف القاعدة المطردة

في التعاريف، وخلاف ما سيصرّح به بعد قليل.

[وقد يسأل السائل عن الإنسان والفرس والقرد: ما هي؟] السؤال هنا عن تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات والكليات، ولذا يكون الجواب بالجنس، أي «حيوان».

[وقد يسأل السائل عن الإنسان فقط: ما هو؟] ومن الواضح أن لا تكثّر في الحقيقة هنا، وجواب السؤال عنه «حيوان ناطق».

[لاحظ: إنّ «الكليات» هي المسؤول عنها هذه المرّة، فماذا ترى ينبغي أن يكون الجواب عن كلّ من السؤالين؟ نقول: أما الأوّل] يعني الكليات المتعدّدة [فهو سؤال عن كليات مختلفة الحقائق] أو مختلفة الماهيات ببعض ذواتها لا بتمام ذواتها، لأنّها تشترك جميعاً في حقيقة واحدة وهي الحيوانية [فيجاب عنه بتمام الحقيقة المشتركة بينها، وهو الجنس، فنقول في المثال: «حيوان»، ومنه يعرف أنّ الجنس يقع أيضاً جواباً عن السؤال بما هو عن الكليات المختلفة بالحقائق التي تكون أنواعاً له، كما يقع جواباً عن السؤال بما هو عن الجزئيات المختلفة بالحقائق] ومن هنا يتّضح ما قلناه في تعريف الجنس من أنه يقع في جواب السؤال عن الحقائق المتكثّرة بالجزئيات والكليات.

[وأما الثاني: فهو سؤال بما هو عن كليّ واحد] ولذا لا يكون الجواب بالنوع أو بالجنس، وإنّما يكون بالحدّ التامّ، إذ لا اتفاق بالحقيقة ولا اختلاف بها ولا تعدّد.

وفي ضوء ما تقدّم يتّضح أنّ السؤال بما هو يقع في جوابه ثلاثة أمور: النوع، والجنس، والحدّ التامّ، فلا بدّ من معرفة الضابط في جواب كلّ منها، فنقول: إذا كان السؤال عمّا هو متّفق بالحقيقة، فيكون الجواب بالنوع، وإذا كان عما هو مختلف بالحقيقة، فيكون الجواب بالجنس، وإذا كان السؤال عن

كلّي واحد، فيكون الجواب بالحدّ التامّ.

[وحقّ الجواب الصحيح الكامل أن نقول في المثال: «حيوان ناطق»] لأنّه قد يكون الجواب بالحدّ الناقص أو بالرسم التامّ أو بالرسم الناقص [فيتكفّل الجواب بتفصيل ماهية الكلّي المسؤول عنه] بخلاف ما إذا قلت في الجواب: إنسان، فلا تفصيل فيه بل فيه إجمال، مع أنّ السؤال «ما هو زيد» سؤال صحيح والجواب عنه كما يصحّ بالنوع كذلك يصحّ بالحدّ التامّ، غاية الأمر أحدهما مجمل والآخر فيه تفصيل ماهيّته [وتحليلها إلى تمام الحقيقة التي يشاركه فيها غيره، وإلى الخصوصية التي بها يمتاز عن مشاركاته في تلك الحقيقة].

وبعبارة أخرى: يكون الجواب بالجزء الأعمّ وهو الجنس، وهو أمر مبهم يتميّز بالفصل (الناطق) وهو جزء مساوٍ لماهية الشيء المسؤول عنه [ويسمّى مجموع الجواب «الحدّ التامّ» كما سيأتي في محله] في بحث التعريف.

[وتتمام الحقيقة المشتركة التي هي الجزء الأوّل من الجواب هي «الجنس» وقد تقدّم. والخصوصية المميّزة التي هي الجزء الثاني من الجواب هي الفصل]

الفصل

وهو جزء مساو لمفهوم الماهية المختص بها، وهو ثالث الكليات، والسؤال عنه لا يكون بـ«ما هو» لأنه بسيط وليس مركباً من جنس وفصل، بل يسأل عنه: بأي شيء هو في جوهره؟ بمعنى أي شيء هو في ذاته؟ فيقع الفصل جواب سؤال عن خصوصيات ماهية الشيء التي يمتاز بها عن غيره. وذلك لأن السؤال «بأي شيء هو؟» قد يكون عن كلي ذاتي، وقد يكون عن كلي عرضي، ولذا نجدهم إذا سألوا عن فصل الإنسان مثلاً، كان السؤال: «أي شيء هو في جوهره» فيقال: ناطق، لتمييز عن سؤال «أي شيء هو في عرضه؟» حيث يكون الجواب عنه بالخاصة، كالضاحك خاصة الإنسان، أو بالعرضي العام كالماشي.

فالفصل كما قلنا: [هو ثالث الكليات. ومن هذا يتضح أن الفصل جزء من مفهوم الماهية] كماهية الإنسان؛ فإن الإنسان بحسب التحليل مركب من جزأين: جزء أعم وهو الجنس، وجزء مساو وهو الفصل [ولكنه الجزء المختص بها] أي بالماهية [الذي يميزها عن جميع ما عداها، كما أن الجنس جزؤها المشترك الذي أيضاً يكون جزءاً للماهيات الأخرى.

ويبقى شيء ينبغي ذكره، وهو أننا كيف نسأل ليقع الفصل وحده جواباً؟ وبعبارة أوضح: إن الفصل وحده يقع في الجواب عن أي سؤال؟

نقول: يقع الفصل جواباً عما إذا سألنا عن خصوصية الماهية التي بها تمتاز عن أغيارها بعد أن تعرف تمام الحقيقة المشتركة بينها وبين أغيارها [أي إننا نعرف الجزء الأعم كالحيوان ولكن لا نعرف أي حيوان هو في ذاته [فإذا رأينا شبحاً من بعيد وعرفنا أنه حيوان وجهلنا خصوصيته، فبطبيعتنا نسأل ونقول: أي حيوان هو في ذاته؟] ومن هنا يتضح أن السؤال

بـ«أي شيء هو في ذاته؟» لا يكون قبل معرفة الجنس، هذا بحسب زعم قدماء المنطقيين، حيث رأوا أن كل ماهية لها فصل وجب أن يكون لها جنس^(١) [ولو عرفنا أنه جسم فقط لقلنا: أي جسم هو في ذاته؟] لأن الجسم قد يكون نامياً، وقد يكون غير نام، والنامي قد يكون نباتاً أو حساساً متحرّكاً بالإرادة، وغير النامي يكون جماداً. [وإن شئت قلت بدل «في ذاته»: في جوهره أو حقيقته، فإن المعنى واحد. والجواب عن الأول] وهو إذا رأينا شيئاً من بعيد وعرفنا أنه حيوان وجهلنا خصوصيته: [«ناطق» فقط وهو فصل الإنسان، أو «صاهل» وهو فصل الفرس، وعن الثاني «حساس» مثلاً وهو فصل الحيوان.

إذن يصح أن نقول: إن الفصل يقع في جواب «أي شيء» وشيء كناية عن الجنس الذي الذي عُرِفَ قبل السؤال عن الفصل. وعليه يصح تعريف الفصل بما يأتي: «هو جزء الماهية المختص بها».

يمكن الاختصار على هذا المقدار من التعريف ويكون تاماً وذلك لأن الجزء المختص هو المساوي للماهية، وإلا فهو خلف كونه مختصاً فيما لو كان أعم أو مابيناً أو أخص، فلو كان المختص أخص مثلاً، لجاز صدق الماهية من دونه، وهو خلف كونه جزءاً لها، إذ لا يعقل أن يتحقق المركب من دون أجزائه.

وعلى هذا فالمراد من الجزء المختص: الجزء المساوي لها، وكذلك يمكن الاختصار على قوله: [الواقع في جواب أي شيء هو في ذاته] ويصح التعريف أيضاً، وفي الغرض المطلوب. ففي الواقع ذكر المصنف تعريفين للفصل بعبارة واحدة، وكان بإمكانه الاختصار على أحدهما فقط ولا حاجة إلى الزيادة.

(١) تحرير القواعد المنطقية، مصدر سابق: ص ١٥٠.

تقسيمات

«١». النوع: حقيقي وإضافي.

«٢». الجنس: قريب وبعيد ومتوسط.

«٣». النوع الإضافي: عال وسافل ومتوسط.

«٤». الفصل: قريب وبعيد. مقوم ومقسم .

١. لفظ النوع مشترك بين معنيين أحدهما: «الحقيقي» وهو أحد الكليات الخمسة، وقد تقدّم. وثانيهما «الإضافي» والمقصود به: الكلّي الذي فوقه جنس. فهو نوع بالإضافة إلى الجنس الذي فوقه سواء كان نوعاً حقيقياً أو لم يكن، كالإنسان بالإضافة إلى جنسه وهو الحيوان، وكالحيوان بالإضافة إلى جنسه وهو الجسم النامي، وكالجسم النامي بالإضافة إلى الجسم المطلق، وكالجسم المطلق بالإضافة إلى الجوهر.

٢. قد تتألف سلسلة من الكليات يندرج بعضها تحت بعض، كالسلسلة المتقدمة التي تبتدئ بالإنسان وتنتهي بالجوهر. فإذا ذهبنا بها «متصاعداً» من الإنسان، فمبدؤها «النوع» وهو الإنسان في المثال، وبعده الجنس الأدنى الذي هو مبدأ سلسلة الأجناس، ويسمّى «الجنس القريب»، لأنّه أقربها إلى النوع، ويسمّى أيضاً «الجنس السافل» وهو الحيوان في المثال.

ثم هذا الجنس فوقه جنس أعلى ... حتى تنتهي إلى الجنس الذي ليس فوقه جنس، ويسمّى «الجنس البعيد» و«الجنس العالي» و«جنس الأجناس» وهو الجوهر في المثال. أما ما بين السافل والعالي فيسمّى «الجنس المتوسط» ويسمّى «بعيداً» أيضاً، كالجسم المطلق، والجسم النامي. فالجنس - على هذا - قريب وبعيد ومتوسط، أو سافل وعال ومتوسط .

٣. وإذا ذهبنا في السلسلة «متنازلاً» مبتدئاً من جنس الأجناس إلى ما

دونه، حتى تنتهي إلى النوع الذي ليس تحته نوع، فما كان بعد جنس الأجناس يسمّى «النوع العالي»، وهو مبدأ سلسلة الأنواع الإضافية، وهو الجسم المطلق في المثال. وأخيرها أي منتهى السلسلة يسمّى «نوع الأنواع» أو «النوع السافل»، وهو الإنسان في المثال. أما ما يقع بين العالي والسافل فهو «المتوسط»، كالحیوان والجسم النامي. فالجسم النامي جنس متوسط ونوع متوسط.

إذن: النوع الإضافي: عال ومتوسط وسافل.

تنبيه: يتضح مما سبق أنّ كلاً من المتوسطات لابد أن يكون نوعاً لما فوقه وجنساً لما تحته. والمتوسط النوع والجنس قد يكون واحداً إذا تألفت سلسلة الكليات من أربعة، وقد يكون أكثر إذا كانت السلسلة أكثر من أربعة.

فمثال الأول: «الماء» المندرج تحت «السائل» المندرج تحت «الجسم» المندرج تحت «الجوهر»، أو «البياض» المندرج تحت «اللون» المندرج تحت «الكيف المحسوس» المندرج تحت «الكيف».

ومثال الثاني: سلسلة الإنسان إلى الجوهر المؤلفة من خمسة كليات كما تقدم، أو «متساوي الساقين» المندرج تحت «المثلث» المندرج تحت «الشكل المستقيم الأضلاع» المندرج تحت «الشكل المستوي» المندرج تحت «الشكل» المندرج تحت «الكم». وهذه السلسلة مؤلفة من ستة كليات، والأنواع المتوسطة ثلاثة: «المثلث، والشكل المستقيم الأضلاع، والشكل المستوي»، والأجناس المتوسطة ثلاثة أيضاً: «الشكل المستقيم الأضلاع، والشكل المستوي، والشكل».

٤. وكل نوع إضافي لابد له من فصل يكون جزءاً من ماهيته يقومها ويميّزها عن الأنواع الأخر التي في عرضه، المشتركة معه في الجنس الذي

فوقه، كما يقسّم الجنس إلى قسمين؛ أحدهما نوع ذلك الفصل، وثانيهما ما عداه، كالحسّاس المقوّم للحيوان والمقسّم للجسم النامي إلى الحيوان وغير حيوان، فيقال: الجسم النامي حسّاس وغير حسّاس .

ولكنّ الفصل الذي يقوّم نوعه المساوي له، لا بدّ أن يقوّم أيضاً ما تحته من الأنواع . فالحسّاس المقوّم للحيوان يقوّم الإنسان وغيره من أنواع الحيوان أيضاً؛ لأنّ الفصل المقوّم للعالي لا بدّ أن يكون جزءاً من العالي، والعالي جزء من السافل، وجزء الجزء جزء، فيكون الفصل المقوّم للعالي جزءاً من السافل، فيقوّمه .

والقاعدة العامّة أن نقول: «مقوّم العالي مقوّم السافل»، ولا عكس . والفصل أيضاً إذا لوحظ بالقياس إلى نوعه المساوي له قيل له «الفصل القريب» كالحسّاس بالقياس إلى الحيوان، والناطق بالقياس إلى الإنسان، وإذا لوحظ بالقياس إلى النوع الذي تحت نوعه قيل له «الفصل البعيد» كالحسّاس بالقياس إلى الإنسان .

والخلاصة: إنّ الفصل الواحد يسمّى قريباً وبعيداً باعتبارين، ويسمّى مقوّمًا ومقسماً باعتبارين .

الشرح

[١. النوع: حقيقي وإضافي.

٢. الجنس: قريب وبعيد ومتوسط.

٣. النوع الإضافي: عال وسافل ومتوسط.

٤. الفصل: قريب وبعيد. مقوم ومقسم.]

بعد أن بين الكليات الذاتية، الجنس والفصل والنوع، وبين الفروق فيما بينها، شرع في بيان تقسيماتها، فذكر أقسام النوع أولاً، وأفاد أنه ينقسم إلى قسمين: حقيقي وإضافي. والنوع الحقيقي: هو أحد الكليات الخمسة، وقد تقدم بيانه. والنوع الإضافي: هو الكلّي الذي فوقه جنس، ولكن هذا التعريف ناقص، وذلك لأنه ليس المراد من الكلّي الذي فوقه كلّي مطلق الكلّي، لأنّ مطلق الكلّي يشمل الكلّي الذاتي والكلّي العرضي، فلا بدّ من تقييده بغير الذاتي.

من هنا نقول: إنّ النوع الإضافي قد يصدق على النوع الحقيقي، فإنّ الإنسان مثلاً نوع حقيقي، ولكن فوقه كلّي وهو الجنس «الحيوان» فيكون نوعاً إضافياً، فكيف يكون نوعاً حقيقياً وإضافياً؟

الجواب: هو نوع حقيقي بالقياس إلى ما تحته من الأفراد، ونوع إضافي بالقياس إلى ما فوقه من الأجناس. فالفارق بينهما موجود.

[١. لفظ النوع مشترك بين معنيين أحدهما: «الحقيقي». لا يخفى

أنّ الاشتراك هنا لفظي، نظير الاشتراك بين الجزئي الحقيقي والجزئي الإضافي.

ويرد عليه: أنّ التقسيم إنّما يكون حقيقياً إذا كان المقسم من المشترك المعنوي، أي يحمل على أقسامه بمعنى واحد، أي لا بدّ أن يكون المعنى

الموجود في المقسم موجوداً في الأقسام أيضاً حتى يكون كل واحد منها قسماً بعينه، نظير تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، فإنه يصدق على كل واحد من الأقسام أنه كلمة. وفي المقام: المقسم من المشترك: اللفظي، فلا يكون المعنى محفوظاً في كلا القسمين، بل لكل واحد منهما معنى يغاير الآخر، فكيف يكون التقسيم حقيقياً؟

أضف إلى ذلك: إن النوع الإضافي ليس كلياً مقابل الكليات الخمسة حتى يكون قسماً سادساً، بل إنما يكون إضافياً إذا قيس إلى ما فوقه من الأجناس، كما تقدّم.

هذا وذكر بعض المحققين أن الاشتراك هنا معنوي، وفيه ما لا يخفى؛ إذ الاشتراك لفظي بقرينة قوله: «مشارك بين معنيين» فإنّ المشترك المعنوي عبارة عن عدة ألفاظ تشترك بمعنى واحد.

[وهو أحد الكليات الخمسة، وقد تقدّم. وثانيهما «الإضافي» والمقصود به: الكلّي] الذاتي [الذي فوقه جنس] وذلك لأنّ الكلّي أعمّ من الذاتي والعرضي [فهو نوع بالإضافة إلى الجنس الذي فوقه سواء كان نوعاً حقيقياً أو لم يكن] في نفسه نوعاً حقيقياً [كالإنسان بالإضافة إلى جنسه وهو الحيوان] فإنّ الإنسان بالإضافة إلى ما تحته من الأفراد نوع حقيقي [وكالحيوان بالإضافة إلى جنسه وهو الجسم النامي] فإنّ الحيوان ليس نوعاً حقيقياً، إذ لا يوجد في الخارج شيء اسمه حيوان.

نعم الموجود الإنسان والقرود والبقر والفرس ... إلى غير ذلك من الأنواع، فالحيوان جنس إذا قيس إلى ما تحته، ونوع إضافي إذا قيس إلى ما فوقه، وقوله: «أو لم يكن ... وكالحيوان» مثال للنوع غير الحقيقي [وكالجسم النامي بالإضافة إلى الجسم المطلق، وكالجسم المطلق بالإضافة إلى الجوهر] الذي هو جنس الأجناس العالي الذي ليس فوقه جنس.

ويبقى أن نشير إلى الفرق بين النوع الحقيقي والنوع الإضافي، فنقول:
ذكر علماء المنطق أبحاثاً مفصلة في الفرق بينهما، كذكر النسبة بينهما
وأنها التساوي أو العموم والخصوص المطلق^(١) حيث ذهب إليه قدماء
المنطقيين حتى الشيخ في كتاب الشفاء، أو العموم والخصوص من وجه أو
التباين، ولكن الكلام فيها يخرج الدرس عن مستواه المبسط، ولهذا نعرض
عنه ونشير فقط إلى أن النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه على ما
ذكره بعضهم كالحكيم السبزواري (قدس سره)^(٢). وأما باقي الفروق فقد تقدّم
الفرق الأوّل منها وهو إذا قيس النوع إلى ما تحته من الأفراد فهو نوع حقيقي،
وإذا قيس إلى ما فوقه من الأجناس فهو نوع إضافي.
أمّا تقسيمات الجنس وهو الكلّي الذاتي الثاني من الكلّيات التي تقدّم
الكلام عنها، فقد قسّمه العلماء إلى سافل وعال ومتوسّط، أو إلى قريب وبعيد
ومتوسّط، وهذا يعني أنّ له تقسيمين.
والبعد والقرب اللذان يذكّران عادة في كلمات المناطقة يقصد بهما
القرب والبعد النسبان، أي أنّ شيئاً واحداً قد يكون قريباً إلى شيء وبعيداً
بالنسبة إلى شيء آخر، مثل الحيوان، فإنّه جنس قريب بالنسبة إلى الإنسان، ثم
الجسم النامي جنس متوسّط، والجوهر جنس بعيد.
فالجنس القريب مرتبط بالنوع من دون واسطة بينهما، والجنس البعيد ما
لا يرتبط بالنوع مباشرة بل يكون بينهما واسطة، سواء كان أبعد باثنتين أو
ثلاث أو أربع ... أو أكثر من ذلك. وتوضيحه:
حين نقول: هذا أوّل وهذا ثانٍ، فقد نقصد بالثاني مقابل الأوّل ومقابل

(١) الشفاء: ج ١، ص ٥٧، المدخل، المقالة الأولى، الفصل العاشر.

(٢) شرح المنظومة اللاكي المنتظمة، مصدر سابق: ص ١٦٣، وكذلك تحرير القواعد المنطقية،
مصدر سابق: ص ٢٠٠.

الثالث والرابع، وقد نقصد به ما ليس بأول سواء كان ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً أو خامساً... وهكذا إلى آخر الأعداد، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإنّ الجنس البعيد هو ما ليس بأول سواء كان أبعد بواسطة أو واسطتين أو أكثر.

والمراد من الجنس السافل: ما وقع أسفل سلسلة الأجناس وهو الكلبي المقوم للنوع، أو مبدأ سلسلة الأجناس وهو الجنس الذي ليس تحته جنس، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، فإنّا إذا بدأنا من الجوهر ثم ما دونه من الأجناس حتى نصل الجنس القريب - الحيوان - نجده أسفل سلسلة الأجناس ولا يوجد تحته جنس بل تحته - الإنسان - نوع حقيقي بالقياس إلى ما تحته من الأفراد ونوع إضافي بالقياس إلى ما فوقه من الأجناس.

والمراد من الجنس المتوسط: الكلبي الذي فوقه جنس وتحته جنس، مثل الجسم النامي، فإنّه فوق جنس الحيوان، وفوقه جنس أعلى منه وهو الجسم، من دون فرق بين كونه جنساً متوسطاً واحداً أو أكثر من واحد. ثم هذه الأجناس المتوسطة تختلف قريباً وبعداً، فلعلّ القريب منها إلى شيء، يكون بعيداً بالنسبة إلى شيء آخر.

والمراد من الجنس العالي: الكلبي الذي ليس فوقه جنس، كالجوهر وما يقابله من المقولات التسع العرضية، كالكم، والكيف... الخ. وهو واضح. وفي ضوء ما تقدّم اتّضح أنّ تقسيم الجنس إلى القريب والبعيد تقسيم نسبي لا حقيقي، بخلاف تقسيمه إلى العالي والسافل والمتوسط، فإنه تقسيم حقيقي، بمعنى: إنّ كان الجنس سافلاً فلا يكون متوسطاً ولا يكون عالياً، وإنّ كان عالياً فلا يكون سافلاً ومتوسطاً، وإنّ كان متوسطاً فلا يكون عالياً ولا سافلاً، والمصنّف (رحمه الله) خلط بين التقسيمين بقوله: (قريب وبعيد ومتوسط) فإنّ الجنس القريب والبعيد مرتبطان بتقسيم، والجنس المتوسط مرتبط بتقسيم آخر، وهو تقسيمه إلى العالي والسافل والمتوسط، فكان عليه أن يقسمه كما

فعل المناطقة إلى الجنس القريب والبعيد، أو إلى السافل والمتوسط والعالي.
وأيضاً خلط بين القسمين في أقسام الفصل، حيث قال: «الفصل قريب
وبعيد. مقوّم ومقسّم»، وكان عليه أن يذكرهما بعنوان قسمين لا أن يخلط
بينهما ويجعلهما قسماً واحداً.

فلابدّ من تصحيح عبارة الكتاب إلى: الجنس: سافل ومتوسط وعال، أو
إلى قريب وبعيد. والظاهر أنّ التصحيح الأوّل أدقّ؛ لأنّ المصنّف عندما يشرح
عبارته يبدأ ببيان الجنس السافل والمتوسط، ولم يبيّن الجنس العالي والقريب
والبعيد. وكأنّه تصوّر أنّ القرب والبعد مساويان للسافل والعالي، مع أنّه ليس
كلّ قريب سافلاً، وليس كلّ بعيد عالياً، وإن كان كذلك في بعض الموارد،
وهذا يعني أنّ النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه.

[٢]. قد تتألف سلسلة من الكليات يندرج بعضها تحت بعض، كالسلسلة
المتقدّمة التي تبتدئ بالإنسان وتنتهي بالجوهر^(١) وإنّما تبتدئ بالإنسان فلاّنه
لا يوجد تحته إلا أفرادها ولا يوجد نوع تحته، وهذا بحسب علم المنطق، وأما
في محلّه من فلسفة صدر المتألهين قدس سرّه، فإنّ الإنسان جنس تحته أنواع
كثيرة، والبحث فيه موكول إلى محلّه في الحكمة المتعالية^(١).

أمّا البرهان على أنّ كلّ سلسلة تبتدئ بالإنسان، لابدّ أن تنتهي بالجوهر،
مع أنّه قد يقال: لماذا لا يكون تحت الجوهر أجناس إلى ما لا نهاية؟

فيقال: لو لم تنته السلسلة إلى الجوهر الذي هو جنس ليس فوقه جنس
للزم أن يكون المفهوم الواحد مركّباً من مفاهيم لا نهاية لها وهو محال، إذ
المفروض أنّنا نريد أن نعرف ذلك المفهوم كالإنسان. [فإذا ذهبت بها
«متصاعداً» من الإنسان، فمبدؤها «النوع» وهو الإنسان في المثال، وبعده

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٢٠ و ٢٢٥.

الجنس الأدنى الذي هو مبدأ سلسلة الأجناس. ويسمّى «الجنس القريب»، لأنّه أقربها إلى النوع، ويسمّى أيضاً «الجنس السافل» وهو الحيوان في المثال [وهذا لا يعدّ قاعدة عامّة بحيث كلما كان الجنس سافلاً كان جنساً قريباً، وكلما كان قريباً كان سافلاً، وإنّ كان كذلك في بعض الموارد. فلكي لا نقع بالاشتباه ونخلط بين التقسيمين نحذف قوله: «ويسمّى الجنس السافل» وذلك لأنّه لما قال: «ويسمّى الجنس القريب» فقد يتبادر إلى الذهن أنّ كلّ ما كان قريباً كان سافلاً، مع أنّه قد يكون جنساً قريباً ولا يكون سافلاً، كالجسم بالقياس إلى الجسم النامي، فإنّه جنس قريب للنامي؛ إذ لا واسطة بينهما لكنّه ليس سافلاً بل هو جنس متوسط.

[ثم هذا الجنس] وهو الحيوان [فوقه جنس أعلى ... حتى تنتهي إلى الجنس الذي ليس فوقه جنس ويسمّى «الجنس البعيد» و«الجنس العالي»] وهذا خلط أيضاً بين التقسيمين، فإنّه ليس كلّ جنس بعيد هو جنساً عالياً، فإنّ الجسم النامي مثلاً جنس بعيد للإنسان لكنه ليس بعال لأنّه فوقه الجوهر وهو جنس الأجناس العالي الذي ليس فوقه جنس، فلكي لا نقع بالخطأ والاشتباه أيضاً نحذف قوله: «الجنس البعيد» وتكون العبارة هكذا: «حتى تنتهي إلى الجنس الذي ليس فوقه جنس ويسمّى: الجنس العالي» [و«جنس الأجناس» وهو الجوهر في المثال. أما ما بين السافل والعالي فيسمّى «الجنس المتوسط» ويسمّى «بعيداً» كالجسم المطلق، والجسم النامي. فالجنس - على هذا - قريب وبعيد ومتوسط أو سافل وعال ومتوسط]. أما قوله: «قريب وبعيد ومتوسط أو سافل وعال ومتوسط» فخطأ؛ لأنّ «قريب» و«بعيد» و«متوسط» لا يساوي «سافل» و«عال» و«متوسط»، للفرق الواضح بينهما.

هذا كله إذا بدأنا من النوع الأخير الذي ليس تحته إلا أفراد، ولو عكسنا الأمر وبدأنا من الجنس الذي تحته نوع إضافي لما فوقه وجنس لما تحته، إلى

النوع الذي ليس تحته نوع، فيكون النوع الأول - الجسم وهو الجنس الذي فوقه الجوهر وليس فوقه نوع - بداية سلسلة الأنواع ويسمى نوع الأنواع، لأن جميع الأنواع تنتهي إليه.

[٣. وإذا ذهب في السلسلة «متنازلاً» مبتدئاً من جنس الأجناس] الجوهر [إلى ما دونه، حتى تنتهي إلى النوع الذي ليس تحته نوع]. وهو الإنسان وهذا كما قلنا في المنطق الأرسطي، وأما في الفلسفة الإسلامية التي حَقَّقها صدر المتألهين قدس سره، فإنَّ الإنسان ليس نوعاً بل هو جنس تحته أنواع كثيرة [فما كان بعد جنس الأجناس يسمى «النوع العالي»] كما أطلقنا على الجوهر جنس الأجناس العالي، وما بينهما أنواع متوسطة والأخير نوع سافل، وما ذكرناه في تقسيم الجنس إلى العالي والمتوسط والسافل يجري هنا أيضاً [وهو مبدأ سلسلة الأنواع الإضافية، وهو الجسم المطلق في المثال. وأخيرها أي منتهى السلسلة يسمى «نوع الأنواع» أو «النوع السافل»، وهو الإنسان في المثال. أما ما يقع بين العالي والسافل فهو «المتوسط»، كالحَيوان والجسم النامي. فالجسم النامي جنس متوسط ونوع متوسط.

إذن: النوع الإضافي: عال ومتوسط وسافل] وهذا هو الفرق الثاني بين النوع الحقيقي والنوع الإضافي، فإنه لا يعقل أن يكون النوع الحقيقي عالياً ومتوسطاً وسافلاً.

[تنبيه: يتضح مما سبق أنَّ كلاً من المتوسطات لابد أن يكون نوعاً لما فوقه وجنساً لما تحته] وهو ما ذكرنا في النوع الإضافي [والمتوسط] مبتدئاً [النوع والجنس] خبر المبتدأ [قد يكون واحداً] وذلك إذا كان نوعاً لما تحته وجنساً لما فوقه، وهذا فرق آخر بين النوع الإضافي والحقيقي، فإنَّ النوع الحقيقي يستحيل أن يكون نوعاً وجنساً باعتبارين، كما هو الحال في النوع الإضافي [إذا تألفت سلسلة الكلِّيات من أربعة، وقد يكون أكثر إذا كانت

السلسلة أكثر من أربعة.

فمثال الأول: «الماء» المندرج تحت «السائل» المندرج تحت «الجسم» المندرج تحت «الجوهر»، أو «البياض» المندرج تحت «اللون» المندرج تحت «الكيف المحسوس» المندرج تحت «الكيف».

ومثال الثاني: سلسلة الإنسان إلى الجوهر المؤلفة من خمسة كليات كما تقدم [وهي إنسان وحيوان وجسم نام وجسم مطلق وجوهر، فالإنسان نوع، والحيوان جنسه، والجسم النامي جنس الحيوان، والجسم المطلق جنس الجسم النامي، والجوهر جنس الأجناس العالي] أو «متساوي الساقين» المندرج تحت «المثلث» المندرج تحت «الشكل المستقيم الأضلاع» المندرج تحت «الشكل المستوي» المندرج تحت «الشكل» المندرج تحت «الكم» [وهذا المثال ليس صحيحاً، لأنّ الشكل ليس من الكمّ وإنّما من الكيف المختصّ بالكمّ المتّصل القار السطح،^(١) ومن المعلوم أنّ الكمّ ينقسم إلى قسمين: متّصل ومنفصل، والكيف إلى أربعة أقسام: كيف نفساني، وكيف محسوس، وكيف استعدادي، وكيف مختصّ بالكمّ المتّصل والمنفصل، والمختصّ بالكمّ المتّصل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الشكل، والزاوية، وما ليس بشكل ولا زاوية. إذن: الشكل من الكيف المختصّ بالكمّ، فلا بدّ من تبديل كلمة «الكم» بـ«الكيف».

ومن حقّ المصنّف (رحمه الله) أن يعترض ويقول: إنّ المثلث ليس من الشكل، وذلك لأنّ الكمّ المتّصل على ثلاثة أقسام: حجم وسطح وخط، والمثلث سطح، فيكون من الكمّ، فلماذا تقولون حسب مبناكم: المثلث شكل؟ فنقول في جوابه: قبلنا اعتراضكم، فلا بدّ من حذف «الشكل» فيكون

(١) بداية الحكمة: الفصلان التاسع والعاشر من المرحلة السادسة (المقولات العشر).

الكلام إما على هذا النحو: المندرج تحت المستقيم الأضلاع، المندرج تحت المستوي، المندرج تحت السطح، المندرج تحت الكم المتصل، أو تثبتون كلمة «الشكل» ولكن ضعوها بعد كلمة المندرج تحت «الكيف» المختص بالكَم. وهذا التصحيح الثاني هو الأصح، لأن المثلث من أقسام السطح. [وهذه السلسلة مؤلفة من ستة كليّات، والأنواع المتوسطة ثلاثة: «المثلث، والشكل المستقيم الأضلاع، والشكل المستوي». والأجناس المتوسطة ثلاثة أيضاً: «الشكل المستقيم الأضلاع، والشكل المستوي، والشكل».

٤. وكل نوع إضافي لابد له من فصل يكون جزءاً من ماهيته يقومها ويميّزها عن الأنواع الأخرى.

بيانه: الكلام في تقسيمات الفصل، وهو قريب وبعيد ومقوم ومقسّم، وقد اتّضح معنى القريب والبعيد في ما ذكرناه من تقسيمات الجنس حيث قلنا: هما نسيان. والفصل القريب هو جزء الماهية كالناطق جزء ماهية الإنسان، الذي لا واسطة بينه وبين الإنسان، ومثل الحساس فإنه فصل قريب للحيوان وفصل بعيد للإنسان. والفصل البعيد: ما كان بينه وبين النوع واسطة، سواء كان في مرتبة ثانية أو ثالثة أو رابعة، لا فرق في ذلك، المهم أنه بعيد من النوع. وكل نوع إضافي مركّب من جنس وفصل، لأنّه نوع لما تحته، وجنس لما فوقه، والفصل يميّز به النوع عن غيره من الأنواع [التي في عرضه المشتركة معه في الجنس الذي فوقه]. فإنّ الفرس - مثلاً - في عرض الإنسان، لا في طوله، أو هو في طوله لا من حيث المرتبة الوجودية، لأنّهما من جنس واحد ومن أنواعه.

وهذا أيضاً من الفروق بين النوع الحقيقي والنوع الإضافي، فإنّه يمكن أن يكون نوع حقيقي ليس فوقه جنس، ويكون مركّباً من جنس وفصل، وقد لا يكون مركّباً منهما ويكون بسيطاً بخلاف النوع الإضافي، فإنّه لا يكون إلاّ مركّباً منهما.

فالفصل قريب وبعيد ومقسّم ومقوم، وتقسيمه إلى المقسّم والمقوم نسبي أيضاً. وله أقسام آخر كتقسيمه إلى الوجودي والعدمي، والبحث عنه موكول إلى محلّه.

ومعنى كونه مقسماً ومقوماً: أنّ له علاقة مع الجنس وهي علاقة المقسم أو المحصل، لأنّ الماهية التامة النوعية تتكوّن منه ومن الجنس، وله علاقة بالنوع باعتبارها يكون مقوماً. مثلاً إذا نسبنا «الناطق» - وهو الفصل - إلى الإنسان يكون جزءاً مقوماً مساوياً لماهية الإنسان، وهذا لا يوجد إلا في النوع، فهو من علل القوام كما ذكرنا سابقاً، وإذا نسبناه إلى الحيوان - الذي هو جنس - كان مقسماً له.

توضيح ذلك: إذا أضيف الناطق إلى الحيوان كان إنساناً، وإذا أضيف الصاهل إليه كان فرساً، وإذا أضيف إليه الخوار كان بقرّاً ... فالفصول إذا نُسبت إلى الأجناس تقسّمها، وإذا نُسبت إلى الأنواع تقوّمها.

هذا وللفصل نسبة أخرى إلى الجنس باعتبارها يسمّى محصلاً للجنس، بمعنى موجداً له، ومن هنا أطلقوا على الفصل اسم العلة الفاعلية، أو جزء العلة الفاعلية للجنس، وبيانه موكول إلى محلّه في الفلسفة.

[كما يقسّم الجنس إلى قسمين] يعني إذا نُسب الفصل إلى الجنس، فإنّه إما يحصّله، وإما يقسّمه إلى قسمين [أحدهما نوع ذلك الفصل وثانيهما ما عداه] أي ما عدا النوع [كالحسّاس المقوم للحيوان والمقسّم للجسم النامي إلى الحيوان وغير حيوان] فإنّ جنس الحيوان جسم نامٍ وفصله المقوم له الحسّاس المتحرّك بالإرادة [فيقال: الجسم النامي حسّاس] كالحيوان [وغير حسّاس] كالنبات.

ثم إنّ الفصل إنّما سمّي فصلاً لأنّه يفصل النوع عن غيره من الأنواع التي تشترك معه في حقيقة واحدة، ولولاه لا يمكن تميّز حقيقة عن حقيقة أخرى.

[ولكنّ الفصل الذي يقوم نوعه المساوي له، لابدّ أن يقوم أيضاً ما تحته من الأنواع].

تعرّض المصنّف في هذا الكلام وما بعده إلى بيان أحكام الفصل، وأفاد بأنّ الفصل المقوم للعالي مقوم للسافل، وهذه قاعدة عامّة في أحكام الفصول، فإنّ الحسّاس - مثلاً - مقوم للحيوان، والحيوان تحته الإنسان، فيكون الحسّاس مقوماً للإنسان أيضاً، ولذا يصحّ تعريف الإنسان بالجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة.

إذن المقوم للعالي مقوم للسافل ولا عكس، أي المقوم للسافل لا يكون مقوماً للعالي، فإنّ الناطق مقوم للإنسان وليس مقوماً للحيوان بل يقسمه إلى ناطق وغير ناطق. وأمّا القاعدة في الجنس فالمقسم للسافل مقسم للعالي ولا عكس، أي أنّ العالي لا يكون مقسماً للسافل، مثل الحسّاس المتحرّك بالإرادة مقسم للجسم النامي، ومقوم للحيوان وليس مقسماً له.

أما القاعدة في النوع، فالمقوم للعالي مقوم للسافل ولا عكس. وإذا نسبنا الفصل إلى الجنس، فيكون الفصل مقسماً للجنس، والقاعدة فيه: إنّ المقسم للسافل مقسم للعالي ولا عكس، أي المقسم للعالي لا يكون مقسماً للسافل. [فالحسّاس المقوم للحيوان يقوم الإنسان وغيره من أنواع الحيوان أيضاً.

لأنّ الفصل المقوم للعالي لابدّ أن يكون جزءاً من العالي، والعالي المفروض أنّه [جزء من السافل] لأنّ الحيوان جزء من الإنسان، إذ كلّ ما في الحيوان موجود في الإنسان، وهذا معنى قول الحكماء والفلاسفة: «إنّ الفصل الأخير جامع لكلّ فصول وأجناس ما فوقه»^(١) بمعنى: كلّ ما هو موجود من فصول وأجناس فوق الفصل الأخير موجود فيه، كالجوهر، والجسم النامي، والحسّاس المتحرّك بالإرادة، والحيوان موجود في الناطق، ولكن لا يعني هذا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٥.

أنّ الإنسان مثلاً مركّب من هذه الأجزاء بحيث يكون جزء منه جوهرًا، وجزء جسمًا ناميًا ... وهكذا، بل هو حقيقة واحدة لا تعدّد فيها، والشاهد عليه: هو أنّنا نعلم بالوجدان أنّ كلّ إنسان منّا يرى نفسه واحدًا مهما تغيّرت أحواله أو تقدّم به العمر، أو تبدّلت خلاياه الحيّة، فإنّ إنسانًا إذا ارتكب جناية وتمكّن من إرجاء تنفيذ القصاص بحقه فترة من الزمن، ثم جيء به لينفّذ الحكم به، فلا يُسمع منه إنّ قال: إنّ جسمي هذا قد تبدّل عن جسمي يوم ارتكبت الجناية، أو إنّني كنت جاهلاً وتغيّرت أحوالي فصرت أعلم الناس فأنا الآن غيري في ما مضى، فإنّه يحتج عليه بأنك ما زلت فلانًا لا تبدّل في أصل هويّتك ولا تغيّر. وعلى أيّ حال: إنّ المقومّ للعالي مقومّ للسافل ولا عكس، والمقسّم للسافل مقسّم للعالي ولا عكس [وجزاء الجزء جزء] لأنّ الحساس في المثال جزء الحيوان والحيوان جزء الإنسان [فيكون الفصل المقومّ للعالي جزءًا من السافل، فيقومه.

والقاعدة العامّة أن نقول: «مقومّ العالي مقومّ السافل» ولا عكس [أي لا يكون مقومّ السافل مقومًا للعالي، فإنّ الناطق مقومّ الإنسان وليس مقومًا للحيوان، وهذه القاعدة جارية في الجنس.

[والفصل أيضًا إذا لوحظ بالقياس إلى نوعه المساوي له قيل له «الفصل القريب» كالحساس بالقياس إلى الحيوان، والناطق بالقياس إلى الإنسان] وإذا لوحظ الفصل بالقياس إلى غير نوعه سمّي الفصل البعيد، ولذا قال:

[وإذا لوحظ بالقياس إلى النوع الذي تحت نوعه قيل له «الفصل البعيد» كالحساس] فإنّه فصل بعيد [بالقياس إلى الإنسان.

والخلاصة: إنّ الفصل الواحد يسمّى قريبًا وبعيدًا باعتبارين [وهما أمران نسبيّان، كما ذكرنا، فقد يكون الفصل الواحد مقومًا قريبًا من نوع، وبعيدًا من نوع آخر] ويسمّى مقومًا ومقسّمًا باعتبارين.

بقي في المقام أمر لم يشر إليه المصنّف (رحمه الله) نشير إليه وتفصيله يأتي في ما بعد وهو قولنا: إنّ الفصل هو الصورة النوعية الذي لولاه لما تحقّق النوع، فلو فرض ثمة جنس ولكن لا فصل له، فمن المستحيل أن يتحقّق نوعه، كما إذا فرضنا حيواناً من دون أن يوجد ناطق أو صاهل أو غير ذلك من الفصول، فمن غير المعقول أن يتحقّق الإنسان أو الفرس

وإذا كان لابدّ من وجود الفصل ليتحقّق النوع، فهل يمكن أن يكون الفصل متعدّداً؟ أو لابدّ أن يكون واحداً؟

ذكرنا آنفاً: إنّ كلّ واحد منّا يرى نفسه أنّه واحد وليس متعدّداً مهما تغيّرت أحواله، وهذا يعني أنّ الفصل لابدّ أن يكون واحداً لأنّه يعبر عن حقيقة النوع، والنوع واحد. إلا أنّه ربما يشكل بأننا نجد بعض الفصول مركّبة من شيئين وبعضها ليس كذلك؛ فإنّ الحسّاس المتحرّك بالإرادة فصل للحيوان وهو مركّب من شيئين: الحسّاس والمتحرّك بالإرادة، والناطق فصل للإنسان وهو واحد!

الجواب: إنّ المنطقي يستطيع في بعض الأحيان أن يشخّص الفصل الواحد، وفي بعض الأحيان لا يستطيع أن يشخّص ذلك الفصل فيأتي بلوازمه المساوية له لكي يتوصّل إلى ذلك الفصل، والحسّاس المتحرّك بالإرادة ليس فصلاً للحيوان بل من لوازمه.

وبالجملة: قد يكون الفصل حقيقياً وهو واحد دائماً لا تعدّد فيه، وهو الواقع الخارجي، وقد يكون منطقيّاً، وهو قد يكون واحداً وقد يكون متعدّداً، وسوف يأتي توضيح هذا المطلب في محله إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في الكلّيات الذاتية، وهي: الكلّي الذي يكون عين النوع، والكلّي الذي يكون جزء النوع، وهو إما جزء أعمّ وإما جزء مساوٍ. وهذه هي الكلّيات الثلاثة التي تقدّم الكلام حولها، وهي الجنس والنوع والفصل.

الذاتي والعرضي

للذاتي والعرضي اصطلاحات في المنطق تختلف معانيها. ولا يهمنّا الآن التعرّض إلا لاصطلاحهم في هذا الباب، وهو الذي يسمّونه بكتاب «إيساغوجي» أي كتاب الكلّيات الخمسة، حسب وضع مؤسس المنطق الحكيم «أرسطو». وكان علينا أن نتعرّض لهذا الاصطلاح في أوّل بحث الكلّيات الخمسة، لولا أنّنا أردنا إيضاح المعنى المقصود منه بتقديم شرح الكلّيات الثلاثة المتقدّمة، فنقول:

١. «الذاتي»: هو المحمول الذي تتقوّم ذات الموضوع به غير خارج عنها. ونعني بـ «ما تتقوّم ذات الموضوع به» أنّ ماهية الموضوع لا تتحقّق إلا به، فهو قوامها، سواء كان هو نفس الماهية، كالإنسان المحمول على زيد وعمر، أو كان جزءاً منها، كالحيوان المحمول على الإنسان أو الناطق المحمول عليه، فإنّ نفس الماهية أو جزءها يسمّى «ذاتياً».

وعليه، فالذاتي يعمّ النوع والجنس والفصل، لأنّ النوع نفس الماهية الداخلة في ذات الأفراد، والجنس والفصل جزءان داخلان في ذاتها.

٢. «العرضي»: هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتياته، كالضاحك اللاحق للإنسان، والماشي اللاحق للحيوان، والمتحيّز اللاحق للجسم.

وعندما يتّضح هذا الاصطلاح ندخل الآن في بحث باقي الكلّيات الخمسة، وقد بقي منها أقسام العرضي، فإنّ العرضي ينقسم إلى الخاصّة والعرض العام.

الشرح

تقدّم في بحث الكلّيات الخمسة: أنّ الكلّي هو الذي يحمل على أفرادهِ، وهو إمّا داخل في ماهية الفرد، وإما خارج عنها، والداخل إمّا عين الذات وهو النوع وإمّا جزؤها الأعمّ وهو الجنس، وإما جزؤها المساوي وهو الفصل. وهذه هي الكلّيات الثلاثة المتقدّمة.

أمّا الكلّيات العرضيّة، فهي التي تحمل على الماهية من دون أن تكون داخلية في حقيقتها ولا مقوّمّة لها، وهي على قسمين: العرض العامّ والخاصّة، وللذاتي والعرضي اصطلاحات عديدة سوف يشير إليها المصنّف في بحث البرهان حيث يقول هناك: تقدّم أنّه يشترط في مقدّمات البرهان أن تكون المحمولات ذاتية للموضوعات، وللذاتي في عرف المنطقيين عدّة معانٍ أحدها الذاتي في كتاب البرهان ... ثم ذكر له خمسة معانٍ:

الأوّل: الذاتي في باب الكلّيات ويقابله «العرضي». وهو محلّ الكلام.

الثاني: الذاتي في باب الحمل والعروض ، ويقابله «الغريب».

الثالث: الذاتي في باب الحمل أيضاً، وهو ما كان نفس الموضوع في حدّ ذاته كافياً لانتزاع المحمول بدون حاجة إلى ضمّ شيء إليه، وهو الذي يقال له: «المنتزع عن مقام الذات».

الرابع: الذاتي في باب الحمل أيضاً، ولكنه في هذا القسم وصف لنفس الحمل لا للمحمول ... فيقال الحمل الذاتي، ويقال له الأوّل أيضاً، ويقابله «الحمل الشائع الصناعي».

الخامس: الذاتي في باب العلل، ويقابله «الاتفاقي».

وسوف يأتي بيان جميع هذه الأقسام في باب البرهان إن شاء الله تعالى. والمهمّ بيان محلّ الكلام في المقام وهو الذاتي في باب الكلّيات، وهو الذي

يسمّونه بكتاب «إيساغوجي» وكما قلنا: هو الكلّي الداخل في حقيقة الشيء ومن علل قوام الماهية، بمعنى تتقوّم به ذات الماهية، ويقابله العرضي. ولهذا قال: [للذاتي والعرضي اصطلاحات في المنطق تختلف معانيها. ولا يهمنّا الآن التعرّض إلا لاصطلاحهم في هذا الباب، وهو الذي يسمّونه بكتاب «إيساغوجي» أي كتاب الكلّيات الخمسة].

وهذا البحث من باب المقدمة لبحث التعريف والمعرّف كما ذكرنا سابقاً [حسب وضع مؤسّس المنطق الحكيم «أرسطو». وكان علينا أن نتعرّض لهذا الاصطلاح] أي الذاتي [في أوّل بحث الكلّيات الخمسة، لولا أنّا أردنا إيضاح المعنى المقصود منه بتقديم شرح الكلّيات الثلاثة المتقدمة، فنقول:

١. «الذاتي»: هو المحمول الذي تتقوّم ذات الموضوع به غير خارج عنها] فعندما نقول: «زيد إنسان»، فالإنسانية المحمولة عليه مقوّمة للموضوع، بمعنى أنها تشكّل تمام ماهيّته، وكذا الحيوان والناطق كلّ واحد منهما جزء مقوّم لذات الموضوع، [ونعني بـ «ما تتقوّم ذات الموضوع به» أنّ ماهيّة الموضوع لا تتحقّق إلا به، فهو قوامها] بحيث لو رفع ترتفع الماهية وتتغيّر، وهذه من الخصوصيات الأساسية في الذاتي [سواء كان هو نفس الماهية كالإنسان المحمول على زيد وعمرو] فإنّ الإنسان نوع وهو تمام ماهيّة زيد [أو كان جزءاً منها كالحيوان المحمول على الإنسان أو الناطق المحمول عليه] من دون فرق بين الجزء الأعمّ كالحيوان، أو المساوي كالناطق [فإنّ نفس الماهية أو جزأها يسمّى «ذاتياً»] من باب الكلّيات. [وعليه، فالذاتي] له مصاديق ثلاثة أي [يعمّ النوع والجنس والفصل، لأنّ النوع نفس الماهية الداخلة في ذات الأفراد، والجنس والفصل جزءان داخلان في ذاتها] ومن خلال ما تقدّم نستخلص خصائص الذاتي في باب الكلّيات على النحو التالي:

الأولى: وهي مذكورة في كتاب بداية الحكمة للعلامة الطباطبائي (رحمه الله)

وحاصلها: إن إثبات المحمول الذاتي للموضوع لا يحتاج إلى واسطة أو دليل وبرهان، مثلاً إثبات أن «الإنسان حيوان ناطق» لا يحتاج إلى دليل لأن الحيوان الناطق هو الإنسان، والإنسان هو الحيوان الناطق، بخلاف ما إذا أردنا أن نثبت أن زيداً عالم مثلاً، فنحتاج إلى دليل، لأن العلم شيء وذات زيد شيء آخر^(١).
الثانية: إيجاد الذاتي لا يحتاج إلى علّة وراء علّة الموضوع، فإن الله تعالى أوجد الإنسان، وإيجاد الإنسان هو إيجاد للحيوان الناطق.

الثالثة: الأجزاء الذاتية متقدّمة على ذي الذاتي تصوّراً وتعقّلاً.
هذه هي خصوصيات الذاتي في باب الكلّيات المقابل للعرضي.
وقد أشار الحكيم السبزواري (رحمه الله) لهذه الخصوصيات بقوله^(٢):
ذاتيُّ شيء لم يكن معلّلاً وكان ما يسبقه تعقّلاً
وكان أيضاً بيّن الثبوت له وعرضيّه اعرفن مقابله

[٢]. «العرضي»: هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع وماهيّته المقوّمه له [لاحقاً له] لأنّه لا بدّ من وجود ذات أولاً ثم وجود صفة تتّصف بها، فلا بدّ من وجود جسم لكي يتّصف بالسواد أو البياض، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، مثل ثبوت المحمول للموضوع فرع ثبوت الموضوع في الرتبة السابقة حسب القاعدة الفلسفية المعروفة التي أخذ منها القول المشهور: «تّبّت العرش ثم انقش» فلا بدّ من تحقّق الموضوع [بعد تقوّمه بجميع ذاتياته، كالضاحك اللاحق للإنسان، والماشي اللاحق للحيوان، والمتحيّز اللاحق للجسم].
وعندما يتّضح هذا الاصطلاح [أي اصطلاح الذاتي والعرضي في باب الكلّيات] ندخل الآن في بحث باقي الكلّيات الخمسة، وقد بقي منها أقسام العرضي، فإنّ العرضي ينقسم إلى: الخاصّة والعرض العام^(٣).

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ٧٦-٧٧.

(٢) شرح المنظومة، اللاكي المنتظمة، مصدر سابق: ص ١٥٤.

الخاصّة والعرض العام

لأنّ العرضي: إما أن يختصّ بموضوعه الذي حمل عليه، أي لا يعرض لغيره، فهو: «الخاصّة» سواء كانت مساوية لموضوعها كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان، أو كانت مختصة ببعض أفرادها كالشاعر والخطيب والمجتهد، العارضة على بعض أفراد الإنسان .

وسواء كانت خاصّة للنوع الحقيقي كالأمثلة السابقة، أو للجنس المتوسط كالمتحيّز خاصّة الجسم، والماشي خاصّة الحيوان، أو لجنس الأجناس، كالموجود لا في موضوع خاصّة الجوهر.

وإمّا أن يعرض لغير موضوعه أيضاً أي لا يختصّ به فهو: «العرض العام» كالماشي بالقياس إلى الإنسان، والطائر بالقياس إلى الغراب، والمتحيّز بالقياس إلى الحيوان، أو بالقياس إلى الجسم النامي.

وعليه: يمكن تعريف الخاصّة والعرض العام بما يأتي:

«الخاصّة»: الكلّي الخارج المحمول الخاصّ بموضوعه .

«العرض العام»: الكلّي الخارج المحمول على موضوعه وغيره.

تنبيهات وتوضيحات

١. قد يكون الشيء الواحد خاصّة بالقياس إلى موضوع وعرضاً عاماً بالقياس إلى آخر، كالماشي، فإنّه خاصّة بالقياس إلى الحيوان، وعرض عامّ بالقياس إلى الإنسان. ومثله الموجود لا في موضوع، والمتحيّز، ونحوها مما يعرض الأجناس .
٢. وقد يكون الشيء الواحد عرضياً بالقياس إلى موضوع، وذاتياً بالقياس إلى آخر، كالمُلوّن، فإنّه خاصّة الجسم مع أنّه جنس للأبيض

والأسود ونحوهما. ومثله مفرّق البصر، فإنّه عرضي بالقياس إلى الجسم مع أنّه فصل للأبيض؛ لأنّ الأبيض «مُلَوَّن مفرّق البصر». .٣
كلّ من الخاصّة والفصل قد يكون مفرداً وقد يكون مركّباً. مثال المفرد منهما: الضاحك والناطق، ومثال المركّب من الخاصّة، قولنا للإنسان: «منتصب القامة بادي البشرة»، ومثال المركّب من الفصل قولنا للحيوان: «حساس متحرّك بالإرادة».

الشرح

جميع ما ذكر في النوع والجنس والفصل - من نسبة الجنس والفصل إلى النوع، ومن أن الجنس هو الجزء الذاتي الأعم، والفصل هو الجزء الذاتي المساوي للماهية ولا يوجد في غيرها - يجري في العرضي، فإن العرضي هو المحمول الخارج عن ذات المحمول فإن كان يعرض لغير موضوعه فهو العرضي العام، وإن كان مختصاً بموضوعه ولا يعرض لغيره فهو الخاصة، فالعرضي العام والخاصة كالجنس والفصل لكنهما خارجان عن ذات الموضوع، والجنس والفصل ذاتيان للموضوع، إلا أن النسبة هي بعينها لا تفرق، فما قلناه في الجنس نقوله في العرضي العام، وما قلناه في الفصل نقوله في الخاصة.

[لأن العرضي: إما أن يختص بموضوعه الذي حمل عليه أي لا يعرض لغيره، فهو: «الخاصة»].

من الملاحظ أن المصنف تارة يعبر بالعرضي وأخرى بالعرض، فأبي التعبيرين هو الصحيح؟

قال المنطقيون والفلاسفة: إن العرض لا يحمل على الجوهر، كالبياض والسواد، فإنه لا يصح أن يقال: الجسم بياض أو سواد إلا إذا اشتق منه فيقال: الجسم أبيض أو أسود، وللتفريق بين ما يقبل الحمل وبين ما لا يقبل الحمل قالوا: ما يقبل الحمل هو العرضي، وما لا يقبل الحمل هو العرض.

وعلى هذا يتضح أن في التعبير بالعرض العام مسامحة، والصحيح أن يقول: العرضي العام والعرضي الخاص، لأن العرض العام والخاص لا يحملان على الموضوع، فلا يقال: الإنسان ضحك، ولا الحيوان مشي، إلا إذا اشتق منهما الضاحك والماشي.

نعم تبع المصنّف طريقة المحقّق الطوسي (رحمه الله) في شرح الإشارات^(١)؛ قال: «وقد يستعمل بعضهم العرض ويريد العرضي» [سواء كانت مساوية لموضوعها كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان] وهذه الخاصّة تسمّى أيضاً الخاصّة الشاملة؛ لأنّ جميع أفراد الإنسان مهما بلغوا من الكثرة، فإنّ قابلية الضحك موجودة فيهم جميعاً. ومن الواضح أنّ الضاحك ليس مساوياً للإنسان بالفعل، بل بالقوّة، لأنّه أخصّ من الإنسان، نعم إن كانت هذه الخاصّة بالفعل لا تكون شاملة فإنّ الإنسان قد يكون ضاحكاً بالفعل وقد يكون عبوساً كذلك، وهذا يعرف بقرينة تمثيله بالشاعر والخطيب والمجتهد، فإنّ كلّ واحد منهم قد يكون كذلك بالقوّة وقد يكون بالفعل. ولهذا قال:

[أو كانت مختصّة ببعض أفراد كالشاعر والخطيب والمجتهد، المعارضة على بعض أفراد الإنسان] فإنّ كلّ إنسان - إن توفرت المقدمات لديه - له قابلية أن يكون شاعراً أو خطيباً أو مجتهداً.

[وسواء كانت خاصّة للنوع الحقيقي كالأمثلة السابقة]. وهذا تقسيم آخر للخاصّة وهو تقسيمها إلى: الإضافية والحقيقية، والمراد من الخاصّة الحقيقية هي الخاصّة التي توجد في بعض الأفراد أو التي توجد في الأنواع الحقيقية ولا توجد في غيرها، كالشاعر والكاتب المختصّ بالإنسان فقط، والخاصّة الإضافية هي التي توجد في الأنواع وغيرها [أو للجنس المتوسط كالمتحيّز خاصّة الجسم، والماشي خاصّة الحيوان] فإنّ الماشي عرض عامّ للإنسان، وخاصّة للحيوان، ولعله سقط شيء من العبارة فإنّ الصحيح أن يقال: «أو للجنس المتوسط أو القريب كالماشي خاصّة الحيوان» لأنّ الحيوان، ليس جنساً متوسطاً، بل هو أقرب الأجناس إلى الإنسان، ولا يوجد بعده إلا النوع، أو يقال: «كالماشي خاصّة النوع الإضافي» لأنّ الحيوان نوع إضافي بالقياس إلى ما

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ١، ص ٩٢.

فوقه من الأجناس.

ومثل الجسم النامي خاصّة الجنس المتوسط وهو الجسم، أو خاصّة الجسم المتحيّز، لأنّ الجسم هو ما يشغل حيّزاً من المكان له أبعاد ثلاثة: طول وعمق وعرض، وهذه الخاصّة لا توجد لغيره كالجوهر، لأنّ للجوهر أقساماً تحته ومنها: العقل والنفس، وكلاهما موجودان ولا حيّز لهما؛ لأنّهما مجردان. [أو لجنس الأجناس، كالموجود لا في موضوع خاصّة الجوهر]. وتعريف الجوهر بهذه العبارة ليس تعريفاً بالحدّ التامّ أو ليس تعريفاً حقيقياً بل هو تعريف بأمور خارجة عن الذات أو تعريف بأمور عارضة عليها، لأنّ الجوهر لا جنس له ولا فصل، لأنّه جنس الأجناس العالي، ولهذا يكون الموجود لا في موضوع خاصّة الجوهر.

[وإمّا أن يعرض لغير موضوعه أيضاً أي لا يختصّ به فهو: «العرض العامّ».]. والصواب أن يقول: العرضي العامّ كما ذكرنا، فإنّه يعرض على موضوعه وعلى غيره، فيكون جزءاً مشتركاً [كالماشى بالقياس إلى الإنسان] فإنّه غير مختصّ بالإنسان بل يعرض على غيره مما يشترك معه في الجنس [والطائر بالقياس إلى الغراب] وغيره من الطيور [والمتحيّز بالقياس إلى الحيوان، أو بالقياس إلى الجسم النامي] فإنّ المتحيّز خاصّة للجسم وعرضي عامّ للجسم النامي، وللحيوان، والإنسان، ولهذا قلنا: إنّ بعض الخاصّة تكون إضافية.

[وعليه يمكن تعريف الخاصّة والعرض العامّ بما يأتي:

الخاصّة: الكلّي الخارج المحمول الخاصّ بموضوعه] بخلاف الفصل، حيث عرّف بجزء من الماهية المختصّ بها.

[العرض العامّ: الكلّي الخارج المحمول على موضوعه وغيره].

تنبيهات وتوضيحات

هذه التنبيهات مرتبطة بالخاصة والعرضي العام، وقد سبقت الإشارة إلى التنبيه الأول وهو:

[١. قد يكون الشيء الواحد خاصة بالقياس إلى موضوع وعرضاً عاماً بالقياس إلى آخر، كالماشي، فإنه خاصة بالقياس [للحيوان، وعرض عام] بالقياس [للإنسان. ومثله: الموجود لا في موضوع] فإنه خاصة الجوهر وعرضي عام بالقياس إلى الجسم، باعتبار أن العقل والنفس أيضاً موجودان لا في موضوع، فهو يعرض على الجسم وغيره، [والمتحيز] خاصة الجسم، وعرض عام للجسم النامي [ونحوها مما يعرض الأجناس] فإنه قد يكون جنس خاصة بالقياس إلى جنس وعرضاً عاماً بالقياس إلى آخر.

وأما ما يعرض الأنواع الحقيقية، فلا يكون خاصة بالقياس إلى نوع وعرضاً عاماً بالقياس إلى آخر، كالضاحك فإنه خاصة الإنسان، ولا يكون عرضاً عاماً لغيره من الأنواع التي تشترك معه في حقيقته الحيوانية. وذلك لأن هذا يخرج عن كونه خاصة.

[٢. وقد يكون الشيء الواحد عرضياً بالقياس إلى موضوع، وذاتياً بالقياس إلى آخر] كالماشي بالقياس إلى الحيوان عرضي، ولكنه ذاتي لجميع أنواع الحيوان التي تشترك بالمشي سواء كانت تمشي على اثنتين أو على أربع. فإذا نسبنا المشي إلى الحيوان يكون عرضياً، وإذا نسبناه إلى ما تحته من الأنواع أو الأفراد يكون ذاتياً، ولكن للمشبي أنواعاً كالمشي على اثنتين باعتبار أن له أفراداً كثيرة تمشي على تلك الهيئة والمشبي على أربع كذلك، فيكون المشبي جنساً تحته أنواع كثيرة وتحت كل نوع أفراد كثيرة، فإذا نسبنا المشبي إلى أنواعه يكون ذاتياً [كالمُلَوَّن] بضم الميم وسكون اللام وفتح الواو وتشديد النون على وزن احمر وهو ذو اللون، وليس الملون. والفرق بينهما: أن

النظر أولاً وبالذات تارة يكون إلى الموضوع الذي له لون فيقال: هذا الشيء مُلَوَّنٌ، وتارة يكون إلى الصفة أي الأبيض أو الأسود، فإنّ الأبيض وغيره من الألوان لا يقال لها ملوَّنٌ، وإنّما يقال: مُلَوَّنٌ، أي شيء له البياض أو السواد، لأنّ الأبيض مثلاً شيء له لون البياض، ومن الواضح أنّ الصفة لا يمكن أن تكون إلا متقوِّمة بالذات، ولذا نقول: هذا الشيء ذات ثبت له البياض، فالمراد المُلوَّنٌ بقرينة قوله (رحمه الله): [فإنّهُ خاصّة الجسم مع أنّه جنس للأبيض والأسود ونحوهما] لأنّ الضمير «اسم إنّ» يعود إلى المُلوَّنٌ، ولأنّ الجسم شيء ثبت له اللون أو شيء ذو لون، فهو خاصّة الجسم، وجنس لجميع الألوان كالأبيض والأسود.

ثم لو سئلت عن البياض أهو لون أم عرض؟ لا شكّ يكون جوابك: عرض؛ لأنّهُ ليس بجوهر. ولو سئلت عن الأبيض، لا شكّ يكون جوابك: مُلوَّنٌ؛ لأنّهُ ذات ثبت له الأبيض. [ومثله مفرّق البصر، فإنّهُ عرضي بالقياس إلى الجسم مع أنّه فصل للأبيض] أي هو ذاتي للأبيض، [لأنّهُ] ليس جسماً له بياض وليس ملوَّناً مفرّقاً للبصر، بل هو جسم له بياض، كما أنّ مُلوَّنٌ جنس الأسود وفصله قابض البصر، وجميع ذلك مبني على نظرية في الطبيعيات القديمة، أنّ انكشاف الأجسام المرئية يكون بواسطة النور، ولكنه هل يخرج من العين وينعكس على الأجسام؟ أو للجسم نور ينعكس على العين؟ قالوا: إنّ النور يخرج من العين وينعكس على الجسم ولهذا قالوا: [الأبيض] مفرّق لنور البصر، أي يخرج من البصر ويتفرّق على الجسم، فهو مُلوَّنٌ مفرّق البصر.

٣. كلّ من الخاصّة والفصل قد يكون مفرداً وقد يكون مركّباً. مثال المفرد منهما: الضاحك والناطق [فإنّ الضاحك مثال الخاصّة المفرد، والناطق مثال الفصل المفرد أيضاً على نحو اللفّ والنشر المرتّب] ومثال

المركَّب من الخاصَّة، قولنا للإنسان: «منتصب القامة بادي البشرة» [فلو قصرنا النظر على منتصب القامة وحده فهو عرضيٌّ عامٌّ ولا يوجد في غيره، وكذا الحال في بادي البشرة، ولكن لو لوحظ مجموعهما كمرْكَب بالقياس إلى الإنسان فهما خاصَّة الإنسان؛ إذ لا يكون غيره منتصب القامة وظاهر البشرة. [ومثال المركَّب من الفصل قولنا للحيوان: «حساس متحرِّك بالإرادة»] ولا يعني هذا أننا إذا لاحظنا كلَّ واحد منهما منفرداً يكون جنساً للحيوان، وإذا لاحظنا المجموع المركَّب منهما يكون فصلاً، بل كلُّ واحد منهما فصل ومجموعهما فصل، بل هما من لوازم الفصل الحقيقي، كما سنبينه بعد قليل.

وقد أجبنا سابقاً عن توهُّم أنَّ الفصل حقيقةٌ نوعيَّةٌ واحدةٌ فلا بدَّ أن يكون واحداً، ونعيد الجواب بنحو آخر، فنقول: إنَّا قد نتمكَّن من تشخيص الفصول ونعبّر عنها بلفظ واحد، وقد لا نتمكَّن أن نعبّر عنها بلفظ واحد فنأتي بلفظين أو أكثر، كالحساس والمتحرِّك بالإرادة، فإنَّه لا يوجد لفظ واحد يوصل معنهما، فنضطرُّ إلى استعمال لفظين للإشارة إلى ذلك الفصل المركَّب، وهذا مبنيٌّ على إمكان معرفة الفصول، كما هو المعروف لدى المنطقيين، أمّا على رأي الفلاسفة فلا يمكن التعرّف عليها، وإنما يمكن التعرّف على أخصِّ لوازمها ونزلها منزلتها، وهي ليست فصولاً حقيقية في الواقع.

فمثلاً لو سُئِلت: هل أنت جوهر أو عرض؟ لا شكَّ أنك لست عرضاً لأنَّ العرض يحتاج إلى متكأ يتقوم به ويعرض عليه، فأنت ماهية موجودة لا في موضوع، إلا أنك مرْكَب متقوم بالحيوان والناطق، وأنَّ المقوم للنوع والمحصّل أو المقسّم للجنس هو الفصل. وقد سبقت الإشارة إلى الفرق بين المقسّم والمحصّل، ونضيف إليه: إنَّ معنى كون الفصل مقسّماً هو أنه يقسّم الجنس - كالحيوان - في عالم الذهن إلى قسمين: إلى الناطق وغيره، أو إلى

الصاهل وغيره ... ومعنى كونه محصلاً أنّ الموجود في الخارج هو الإنسان أو البقر أو الطير أو الفرس ... وهذا يعني أنّ الحيوان لا يمكن أن يتحقق في الخارج بلا فصل. فبالفصل المحصل أنت جوهر، ومحصل الجوهر لابدّ أنّ يكون جوهرًا كما يقول الحكماء. ومن هنا يأتي سؤال وهو: إنّ الناطق فصل الإنسان ولكنه عرض وليس بجوهر، وذلك لأنّ الناطق إما عبارة عن إدراك الكليات، وإدراكها علم، والعلم كيف نفساني، كما تقدّم مراراً، وإما عبارة عن التكلم والكلام، وهو كيف محسوس، وعلى هذا فكيف تقولون إنّ الفصل مقوم للجوهر ومقوم للجوهر جوهر؟

الجواب: إنّ الناطق فصل منطقيّ وليس فصلاً حقيقياً، فهو لازم الفصل الحقيقي، والفصل الحقيقي جوهر، وإنّا قد نستطيع أن نأتي بلفظ يحكي لازم الفصل الحقيقي ونضعه مكانه، وقد لا نستطيع إلا أن نأتي بلفظين أو أكثر لكي نتوصل إلى ذلك اللازم.

ومن هنا يتضح لنا أنّ الفصل الحقيقي هو ما قوم وجود الجوهر وحصل وجود الجنس في الخارج على رأي الفلاسفة.

أما حقيقة الفصل الحقيقي، فالمنطقي لا يتعرض لها لأنها من بحث الموجود بما هو موجود، وهو موضوع علم الفلسفة، فيبحث فيه عن حقيقته وأنه ماهية أو وجود، وإذا كان وجوداً هل يمكن التعرف عليه أو لا؟

قال العلامة الطباطبائي في المرحلة الخامسة الفصل الخامس من بداية الحكمة^(١): «ينقسم الفصل إلى: المنطقي والاشتقائي، والفصل المنطقي هو أخصّ اللوازم التي تعرض النوع والفصل الحقيقي: هو مبدأ الفصل المنطقي» يعني الفصل الموجود في الخارج.

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ٧٩.

هذا وللفصل المنطقي تقسيمات كثيرة أشار إليها الحكيم الأملي قال:
«الفصل إمّا حقيقي وإما منطقي، والمنطقي على قسمين: فمنه منطقي مشهوري
وهو مفهوم الفصل ومنه منطقي غير مشهوري، وهو لازم الفصل الحقيقي
كالحساس للحيوان، والناطق للإنسان»^(١).

إذن فالناطق فصل منطقي غير مشهوري لازم الفصل الحقيقي.
والحاصل من جميع ما تقدّم: إنّ الفصل يقوم النوع ويميّزه عن أنواع
جنسه، وينوّع الجنس، والخاصّة لا تقوم الكلّي الذي تختصّ به إلا أنّها تميّزه
عن غيره وتقسم ما فوق ذلك الكلّي، فتكون كالفصل من جهة تقسيمها
الجنس، وإنّ الفصل والخاصّة يقابله الخاصّة في الكلّيات العرضية، فالوظيفة
التي يقوم بها الفصل في الكلّيات الذاتية، تقوم بها الخاصّة في الكلّيات
العرضية، والوظيفة التي يقوم بها الجنس في الكلّيات الذاتية، يقوم بها العرضي
العامّ في الكلّيات العرضية، من دون فرق بين الجنس والفصل وبين العرضي
العامّ والخاصّة، غاية الأمر الجنس والفصل من الكلّيات الذاتية، والعرضي
العامّ والخاصّة من الكلّيات العرضية.

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١٧.

الصف

٤. تقدّم أنّ الفصل يقوم النوع ويميّزه عن أنواع جنسه، أي يقسم ذلك الجنس، أو فقل: «ينوع» الجنس. أمّا الخاصّة فإنّها لا تقوم الكلّي الذي تختصّ به قطعاً، إلا أنّها تميّزه عن غيره، أي أنّها تقسم ما فوق ذلك الكلّي. فهي كالفصل من هذه الناحية في كونها تقسم الجنس، وتزيد عليه بأنّها تقسم العرض العامّ أيضاً، كالموجود لا في موضوع الذي يقسم «الموجود» إلى جوهر وغيره.

وتزيد عليه أيضاً بأنّها تقسم كذلك النوع، وذلك عندما تختصّ ببعض أفراد النوع، كما تقدّم، كالشاعر المقسم للإنسان. وهذا التقسيم للنوع يسمّى باصطلاح المنطقيين «تصنيفاً»، وكلّ قسم من النوع يسمّى «صنفاً».

فالصف: كلّ كليّ أخصّ من النوع ويشترك مع باقي أصناف النوع في تمام حقيقتها، ويمتاز عنها بأمر عارض خارج عن حقيقتها. والتصنيف كالتنوع، إلا أنّ التنوع للجنس باعتبار الفصول الداخلة في حقيقة الأقسام، والتصنيف للنوع باعتبار الخواصّ الخارجة عن حقيقة الأقسام، كتصنيف الإنسان إلى شرقي وغربي، وإلى عالم وجاهل، وإلى ذكر وأنثى... وتصنيف الفرس إلى أصيل وهجين، وتصنيف النخل إلى زهدي وبربن وعمراني. إلى ما شاء الله من التقسيمات للأنواع باعتبار أمور عارضة خارجة عن حقيقتها.

الشرح

تقدّم أنّ الفصل يقسّم الجنس وينوّعه إلى أنواع متعدّدة وأنّه بمنزلة العرضي العامّ، لكنّه كلّّي ذاتي، وكذلك الخاصّة تقسّم العرضي العامّ إلى أنواع متعدّدة، فتجعل حصّة موجودة منه في مكان وحصّة أخرى في مكان آخر، وهذا ما يريد المصنّف (رحمه الله) بيانه في بحث الصنف:

[٤. تقدّم أنّ الفصل يقوم النوع ويميّزه عن أنواع جنسه] لأنّ للنوع جنساً وفصلاً، وفصله يقوم النوع ويميّزه [أي يقسّم ذلك الجنس] وهذا ما ذكرناه من أنّ الفصل يقوم النوع ويقسّم الجنس [أو فقل: «ينوع» الجنس] أي أنّ الفصل يقسّم الجنس إلى أنواع متعدّدة، كالناطق والصاهل ونحوهما اللذين ينوّعان الحيوان إلى الإنسان والفرس ... [أما الخاصّة فإنّها لا تقوم الكلّي الذي تختصّ به قطعاً] لأنّها من الكلّيات العرضيّة وليست من الكلّيات الذاتية [إلا أنّها تميّزه عن غيره] من الكلّيات، كالکاتب خاصّة الإنسان الذي يميّزه عن غيره من الكلّيات، [أي أنّها تقسم ما فوق ذلك الكلّي. فهي كالفصل] وهذا ما أشرنا إليه من أنّ الوظيفة التي تقوم بها الخاصّة هي نفس الوظيفة التي يقوم بها الفصل، لكنّ الفصل كلّّي ذاتي، والخاصّة كلّّي عرضي، فهي مثل الفصل [من هذه الناحية في كونها تقسّم الجنس] فكما أنّ الناطق يقسّم الحيوان إلى إنسان وغير إنسان، فكذلك الكاتب يقسّم الحيوان إلى كاتب وإلى غيره، غاية الأمر: الفصل ذاتي للنوع، والخاصّة عرضي، فهي كالفصل [وتزيد عليه بأنّها تقسّم العرض العامّ أيضاً] فإنّ الماشي مثلاً عرضي عامّ والخاصّة كالكاتب يقسّمه إلى قسمين: ماش كاتب وهو الإنسان، وماش غير كاتب عامّ وهو غير الإنسان، فالخاصّة بالإضافة إلى أنّها تقسّم الجنس كالفصل، تقسّم العرضي العامّ أيضاً، فتزيد على الفصل بهذه الوظيفة.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ الفصل يقوم بنفس الوظيفة التي زعم المصنّف (رحمه الله) أنها حكرٌ على الخاصّة، فما الضير في تقسيم الناطق - وهو فصل الماشي وهو عرض عامّ - إلى ماشٍ ناطق وهو الإنسان، وماشٍ غير ناطق وهو الفرس مثلاً؟! ولذا لا فرق بين الفصل والخاصّة إلّا في كون الفصل ذاتياً والخاصّة عرضياً [كالموجود لا في موضوع الذي يقسم «الموجود» إلى جوهر وغيره] فإنّ الموجود لا في موضوع كليّ وهو خاصّة، لأنّه ينقسم إلى جوهر أي قائم لا في موضوع، وغير جوهر وهو الموجود في موضوع مستغن عنه في وجوده. والموجود أيضاً من المعقولات الثانية الفلسفية، فهو خارج عن الماهية، وعلى هذا فيكون مقسم الكليات أعمّ من الماهية وغير الماهية، وهذا خلاف ما ذكرناه سابقاً من أنّ مقسم الكليات هو الماهية، وتفصيل هذا البحث موكول إلى محله في ذكر أقسام المعقولات الأوليّة المنطقية وبيان معناها ومعنى المعقولات الثانية الفلسفية، حيث يتّضح أنّ الوجود والموجود من المعقولات الثانية الفلسفية، وليس من المعقولات الأوليّة.

فمن خلال المثال الذي ذكره المصنّف (رحمه الله) يتّضح لنا أنّ مقسم الكليات ليس مختصّاً بالماهيات، وإنما يشملها ويشمل غيرها.

[وتزيد عليه أيضاً بأنّها تقسم كذلك النوع] فإنّ بعض الخاصّة وهي الخاصّة الأخصّ من النوع لا المساوية له، تقسم النوع، كالشاعر بالفعل والخطيب والمجتهد كذلك، إذ كلّ واحد منها خاصّة يقسم الإنسان إلى شاعر وغير شاعر، وخطيب وغير خطيب، ومجتهد وغير مجتهد [وذلك عندما تختصّ ببعض أفراد النوع، كما تقدّم، كالشاعر المقسم للإنسان. وهذا التقسيم للنوع يسمّى باصطلاح المنطقيين «تصنيفاً»، وكلّ قسم من النوع يسمّى «صنفاً»]. فالمراد من الصنف: الكليّ الذي يعرض النوع ويقسمه إلى قسمين، ولهذا قال في تعريفه:

[فالصنف: كلّ كليّ أخصّ من النوع] ويعرض عليه بنحو عرضي ويشترك مع باقي أصناف النوع في تمام حقيقتها، ويمتاز عنها بأمر عارض خارج عن الحقيقة] وما ذكره هنا يعارض ما سيأتي منه لاحقاً في أنواع القسمة^(١) حيث قال بعد أن ذكر نوعي القسمة:

١. إذا كانت الجهة الجامعة مقوِّمة للأقسام فلها ثلاث صور: ... إلى أن قال:

ب- أن تكون جنساً أو نوعاً، وجهات الافتراق العوارض العامّة اللاحقة للمقسم ... انتهى.

فإنّ المعروض في الصنف نوع فقط، ويسمّى التقسيم تصنيفاً، وهذا تهافت ظاهر مع ما ذكره في أنواع القسمة: من أنّ المقوِّم قد يكون جنساً وقد يكون فصلاً، كما هو الصحيح، فلا بدّ من تعريف الصنف: «كلّ كليّ إما أخصّ من النوع وإما أخصّ من الجنس ويشترك مع باقي أصناف النوع في تمام حقيقتها، ويمتاز عنها بأمر عارض خارج عن الحقيقة» وذلك لأنّ تعريفه الأوّل أخصّ من تعريفه المذكور في أنواع القسمة.

[والتصنيف كالتنوع، إلا أنّ التنوع للجنس باعتبار الفصول الداخلة في حقيقة الأقسام، والتصنيف للنوع باعتبار الخواص الخارجة عن حقيقة الأقسام، كتصنيف الإنسان إلى شرقي وغربي] بحسب المكان [وإلى عالم وجاهل] بحسب كيف النفساني [وإلى ذكر وأنثى] بحسب البدن أو المادّة، وإلاّ فبحسب الروح لا اختلاف بينهما، إذ الموجود حيوان ناطق وهو ينطبق عليهما معاً وكلاهما من حقيقة واحدة وهي حقيقة الإنسان [وكتصنيف الفرس إلى أصيل وهجين، وتصنيف النخل إلى زهدي وبرين وعمراني... إلى ما شاء الله من التقسيمات للأنواع باعتبار أمور عارضة خارجة عن حقيقتها].

(١) في مبحث القسمة (في الباب الثالث من الجزء الأوّل، والذي به نبدأ المجلّد الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى).

الحمل وأنواعه

٥. وصفنا كلاً من الكلّيات الخمسة بـ «المحمول»، وأشرنا إلى أنّ الكلّي المحمول ينقسم إلى الذاتي والعرضي. وهذا أمر يحتاج إلى التوضيح والبيان . لأنّ سائلاً قد يسأل فيقول: إنّ النوع قد يحمل على الجنس، كما يقال مثلاً: الحيوان إنسان وفرس وجمل ... إلى آخره، مع أنّ الإنسان بالقياس إلى الحيوان ليس ذاتياً له، لأنّه ليس تمام الحقيقة ولا جزأها ولا عرضياً خارجاً عنه . أفهناك واسطة بين الذاتي والعرضي أم ماذا؟

وقد يسأل - ثانياً - فيقول: إنّ الحدّ التامّ يُحمل على النوع والجنس، كما يقال: الإنسان حيوان ناطق. والحيوان جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة. وعليه فالحدّ التامّ كلّي محمول، وهو تمام حقيقة موضوعه، مع أنّه ليس نوعاً له ولا جنساً ولا فصلاً . فينبغي أن يجعل للذاتي قسماً رابعاً، بل لا ينبغي تسميته بالذاتي لأنّه نفس الذات، والشيء لا ينسب إلى نفسه، ولا بالعرضي لأنّه ليس بخارج عن موضوعه، فيجب أن يكون واسطة بين الذاتي والعرضي .

وقد يسأل - ثالثاً - فيقول: إنّ المنطقيين يقولون: إنّ الضحك خاصّة الإنسان، والمشي عرض عامّ له مثلاً، مع أنّ الضحك والمشي لا يحملان على الإنسان، فلا يقال: الإنسان ضحك، وقد ذكرتم أنّ الكلّيات كلّها محمولات على موضوعاتها، فما السرّ في ذلك؟

ولكنّ هذا السائل إذا اتّضح له المقصود من «الحمل» ينقطع لديه الكلام فإنّ الحمل له ثلاثة تقسيمات. والمراد منه هنا بعض أقسامه في كلّ من التقسيمات فنقول:

١. الحمل: طبعي ووضعي

اعلم أنّ كلّ محمول فهو كلّ حقيقيّ، لأنّ الجزئيّ الحقيقيّ بما هو جزئيّ، لا يُحمل على غيره، وكلّ كلّيّ أعمّ بحسب المفهوم فهو محمول بالطبع على ما هو أخصّ منه مفهوماً، كحمل الحيوان على الإنسان، والإنسان على محمد، بل وحمل الناطق على الإنسان . ويسمّى مثل هذا «حملاً طبعياً» أي اقتضاه الطبع ولا ياباه .

وأما العكس، وهو حمل الأخصّ مفهوماً على الأعمّ، فليس هو حملاً طبعياً، بل بالوضع والجعل، لأنّه ياباه الطبع ولا يقبله، فلذلك يسمّى «حملاً وضعياً» أو جعلياً .

ومرادهم بالأعمّ بحسب المفهوم غير الأعمّ بحسب المصادق الذي تقدّم الكلام عليه في النسب، فإنّ الأعمّ قد يراد منه الأعمّ باعتبار وجوده في أفراد الأخصّ وغير أفراد، كالحيوان بالقياس إلى الإنسان، وهو المحدود في النسب، وقد يراد منه الأعمّ باعتبار المفهوم فقط وإن كان مساوياً بحسب الوجود، كالناطق بالقياس إلى الإنسان، فإنّ مفهومه أنّه شيء ما له النطق من غير التفات إلى كون ذلك الشيء إنساناً أو لم يكن، وإنما يستفاد كون الناطق إنساناً دائماً من خارج المفهوم.

فالناطق بحسب المفهوم أعمّ من الإنسان وكذلك الضاحك، وإن كانا بحسب الوجود مساويين له ... وهكذا جميع المشتقات لا تدلّ على خصوصية ما تقال عليه، كالصاهل بالقياس إلى الفرس، والباغم للغزال والصادح للبلبل، والماشي للحيوان.

وإذا اتّضح ذلك يظهر الجواب عن السؤال الأوّل، لأنّ المقصود من المحمول في الكليات الخمسة: المحمول بالطبع، لا مطلقاً .

٢. الحمل ذاتي أولي، وشايع صناعي

واعلم أنّ معنى الحمل هو الاتحاد بين شيئين، لأنّ معناه: إنّ هذا ذاك. وهذا المعنى كما يتطلب الاتحاد بين الشيئين، يستدعي المغايرة بينهما، ليكونا حسب الفرض شيئين، ولولاها لم يكن إلا شيء واحد لا شيئين. وعليه، لا بدّ في الحمل من الاتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى كيما يصحّ الحمل، ولذا لا يصحّ الحمل بين المتباينين؛ إذ لا اتحاد بينهما، ولا يصحّ حمل الشيء على نفسه؛ إذ الشيء لا يغير نفسه. ثم إنّ هذا الاتحاد إما أن يكون في المفهوم، فالمغايرة لا بدّ أن تكون بينهما اعتبارية. ويقصد بالحمل حينئذ أنّ مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيّته، بعد أن يلحظا متغايرين بجهة من الجهات. مثل قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، فإنّ مفهوم «الإنسان» ومفهوم «حيوان ناطق» واحد إلا أنّ التغاير بينهما بالإجمال والتفصيل، وهذا النوع من الحمل يسمّى «حملاً ذاتياً أولياً».

وإما أن يكون الاتحاد في الوجود والمصادق، والمغايرة بحسب المفهوم ويرجع الحمل حينئذ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه. مثل قولنا: «الإنسان حيوان» فإنّ مفهوم إنسان غير مفهوم حيوان، ولكن كلّ ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان. وهذا النوع من الحمل يسمّى «الحمل الشايع الصناعي» أو «الحمل المتعارف»، لأنّه هو الشايع في الاستعمال المتعارف في صناعة العلوم.

وإذا اتّضح هذا البيان يظهر الجواب عن السؤال الثاني أيضاً، لأنّ المقصود من المحمول في باب الكليات هو المحمول بالحمل الشايع الصناعي، وحمل الحدّ التامّ من الحمل الذاتي الأولي.

٣. الحمل مواطاة واشتقاق

إذا قلنا: الإنسان ضاحك، فمثل هذا الحمل يسمّى «حمل مواطاة» أو «حمل هو هو» ومعناه أنّ ذات الموضوع نفس المحمول. وإذا شئت فقل معناه: هذا ذاك. والمواطاة معناها الاتفاق. وجميع الكليات الخمسة يحمل بعضها على بعض وعلى أفرادها بهذا الحمل .

وعندهم نوع آخر من الحمل يسمّى «حمل اشتقاق» أو حمل «ذو هو» كحمل الضحك على الإنسان، فإنّه لا يصحّ أن تقول الإنسان ضحك، بل ضاحك أو ذو ضحك. وسمّي حمل اشتقاق وذو هو، لأنّ هذا المحمول بدون أن يشتقّ منه اسم كالضاحك أو يضاف إليه «ذو» لا يصحّ حمله على موضوعه، فيقال للمشتقّ كالضاحك محمولاً بالمواطاة، وللمشتقّ منه كالضحك محمولاً بالاشتقاق.

والمقصود بيان أنّ المحمول بالاشتقاق كالضحك والمشي والحسّ لا يدخل في أقسام الكليات الخمسة، فلا يصحّ أن يقال: الضحك خاصّة للإنسان، ولا اللون خاصّة للجسم، ولا الحسّ فصل للحيوان، بل الضاحك والملون هو الخاصّة، والحسّاس هو الفصل ... وهكذا. وإذا وقع في كلمات القوم شيء من هذا القبيل فمن التساهل في التعبير الذي قد يشوّش أفكار المبتدئين، إذ ترى بعضهم يعبر بالضحك ويريد منه الضاحك. وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الثالث.

نعم، «اللون» بالقياس إلى البياض كلّى وهو جنس له، لأنّك تحمله عليه حمل مواطاة، فتقول: البياض لون. أما اللون والبياض بالقياس إلى الجسم فليسا من الكليات المحمولة عليه.

الشرح

معرفة الحمل وأنواعه من الأبحاث المهمة في علم المنطق ويتوقّف عليها فهم كثير من مسائله، بل يتوقّف عليها فهم كثير من مسائل باقي العلوم، ولكي يبيّن المصنّف (قدّس سرّه) أنواع الحمل طرح أسئلة ثلاثة نوجزها بما يلي وتفصيلهما يأتي في ما بعد:

١. تقدّم أنّ المحمول إمّا ذاتي وإمّا عرضي، مع أنّ الأمر ليس كذلك حيث نجد محمولاً في حمل صحيح، لا هو ذاتي ولا هو عرضي، وذلك كما في قولنا: الحيوان إنسان وفرس وجمل، حيث إن الإنسان ليس ذاتياً للحيوان ولا هو عرضي.

٢. كيف يحمل الحدّ التامّ على النوع مع أنّه ليس نوعاً له ولا جنساً ولا فصلاً؟ وقد قلّتم أنّ ما ليس بخارج عن الذات لا يعدو الأمور الثلاثة المذكورة؟

٣. كيف يكون الضحك خاصّة، والمشي عرضاً عامّاً للإنسان مع أنّهما لا يحملان عليه، مع أنّ الكلّيات التي من جملتها الخاصّة والعرض العامّ محمولات؟

ذكرنا في أوّل بحث الكلّيات الخمسة: أنّ الكلّيات هي المحمولات على موضوعاتها، وأنّ الكلّي المحمول على موضوعه إمّا يكون داخلياً في ماهية الموضوع وإمّا يكون خارجاً عنها، وهذا يعني لا وجود لكلّي لا هو داخل في ماهية الموضوع ولا هو خارج عنها، لأنّ الكلّي المحمول إمّا هو ذاتي - باب الإيساغوجي - للموضوع وإمّا عرضي ولا يوجد قسم ثالث بينهما، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما، وذلك إذا قلنا بوجود محمول ينسب إلى الموضوع ولا يكون ذاتياً له، فيلزم ارتفاع النقيضين، أو اجتماعهما إذا فرض أنّه عرضي وليس بعرضي.

وإنما قلنا: لا وجود لكلّي لا هو داخل في ماهية الموضوع ولا هو خارج

عنها، لنبيّن بطلان كلام المصنّف حيث أثبت ذلك، كما نوضحه في شرح عبارته:
 [٥. وصفنا كلّاً من الكلّيات الخمسة بـ«المحمول»] لأنّه يقع في جواب
 سؤال ما هو؟ أو أي شيء هو؟ ونحو ذلك، وبينا في محلّه أنّ ما يقع في جواب
 ما هو، محمول للموضوع المسؤول عنه، وذكرنا أيضاً أنّ بحث الحمل لابدّ أن
 يقدم على بحث الكلّيات الخمسة، فراجع.

[وأشرنا إلى أنّ الكلّي المحمول ينقسم إلى الذاتي والعرضي. وهذا أمر
 يحتاج إلى التوضيح والبيان] وخلاصة الأمرين الآنفين يمكن عرضها من
 خلال الشكل التالي:

الكلّيات الخمسة	كلّيات محمولة
الكلّيات المحمولة	إما ذاتية وإما عرضية
الكلّيات الخمسة	إما ذاتية وإما عرضية

لكن هذا الشكل لا يعين على بيان الإشكالات الثلاثة التي يريد المصنّف
 عرضها من خلال تساؤلات ثلاثة أيضاً، وإنّما الذي يحقّقه الشكل التالي:

كلّ كلي محمول	من الكلّيات الخمسة
الكلّيات الخمسة	إما ذاتية أو عرضية
كلّ كلي محمول	إما ذاتي وإما عرضي

أما الإشكال الأوّل فهو النقض بالإنسان، فهو كليّ محمول على الحيوان
 وليس هو بذاتي ولا عرضي.

وأما الإشكال الثاني فيمكن عرضه بعد عرض الشكل التالي:

كلّ ما ليس بخارج	ذاتي
كلّ ذاتي	إما نوع أو جنس أو فصل
كلّ ما ليس بخارج	إما نوع أو جنس أو فصل

الإشكال يتمثّل بالنقض بالحدّ التامّ كما في قولنا: الإنسان حيوان ناطق،

فهو ليس بخارج عن الإنسان مع أنه ليس بنوع، ولا بجنس ولا بفصل.
وأما الإشكال الثالث فيمكن عرضه بعد هذا الشكل الذي هو عبارة عن
مفادٍ تقدّم من خلال الأبحاث السابقة:

كلّ كليّ محمول
الخاصّة كليّ
:الخاصّة محمول.

مع أنّ الضحك خاصّة للإنسان لكنّه لا يحمل عليه.
ومن هنا يبدأ المصنّف بذكر الأسئلة الثلاثة:

[لأنّ سائلاً قد يسأل فيقول: إنّ النوع قد يحمل على الجنس] كما
يحمل الإنسان «النوع» على الحيوان «الجنس» فنقول الحيوان إنسان، أو فرس.
ومن المعلوم أنّ الحيوان أعمّ من الإنسان والفرس، ولا نعني بالأعمّ المذكور
في النسبة بين نقيضي الأعمّ والأخصّ المطلق أو الأعمّ والأخصّ من وجه،
لأنّ الأعميّة والأخصيّة تارة تكون بحسب المصاديق، وأخرى تكون بحسب
المفاهيم، والفرق بينهما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

وإذا كان الحيوان أعمّ فإنّ الإنسان ليس ذاتياً للحيوان ولا جزءاً، بل الأمر
بالعكس أي الحيوان ذاتي وجزء للإنسان، وكذلك ليس عرضياً عامّاً له ولا
خاصّة، مما يعني أنّ ثمة كلياً يحمل على موضع لا هو ذاتي ولا هو عرضي،
وهو غير معقول لأنّه يلزم منه ارتفاع النقيضين، وذلك لأنّ الذاتيّ هو:
«المحمول الذي تتقوّم به ذات الموضوع به ولا تتحقّق إلا به غير خارج عنها»
سواء كان ذات الموضوع أو جزءاً أعمّ أو أخصّ، والعرضي: «هو المحمول
الخارج عن ذات الموضوع لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتياته».

والإنسان ليس بجزء للحيوان فهو ليس ذاتياً له بل هو عرضي، وكونه
خاصّة أو عرضياً عامّاً بحث آخر؛ إذ لا برهان قائم على أنّ العرضي يختصّ

بالعامّ أو بالخاصّ، فلعله يوجد أقسام أخرى له.

وعلى أيّ حال: إنّ حمل الإنسان على الحيوان من حمل العرضي العامّ على الجنس، لكنّ المصنّف - كما أشرنا قبل قليل - زعم أنّ الإنسان ليس ذاتياً ولا عرضياً، وهو غير تامّ، والجواب الصحيح ما ذكرنا. [كما يقال مثلاً: الحيوان إنسان وفرس وجمل ... إلى آخره، مع أنّ الإنسان بالقياس إلى الحيوان ليس ذاتياً له، لأنّه ليس تمام الحقيقة ولا جزأها ولا عرضياً خارجاً عنه].

لم يبيّن الوجه في عدم كونه عرضياً خارجاً عن الحيوان، وقد ذكرنا تعريف الذاتي وهو المحمول الداخل في حقيقة الموضوع غير خارج عنها، بخلاف العرضي فهو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، والنوع خارج عن حقيقة الموضوع «الجنس» فهو عرضي، إلا أنّ المصنّف اعتبره غير ذاتي ولا عرضي، ولهذا احتاج إلى جواب [«أفهنالك واسطة بين الذاتي والعرضي أم ماذا؟»]

وقد يسأل - ثانياً - فيقول: إنّ الحدّ التامّ يحمل على النوع والجنس في جواب سؤال: ما هو الإنسان؟ فيقال: حيوان ناطق، أي يجاب بالجنس والفصل القريين وهو الحدّ التامّ.

وهنا نقطة جديدة بالذكر وهي: أنّ المصنّف (رحمه الله) أطلق لفظ الجنس، مما يوهم أنّ الحدّ يحمل على الجنس العالي أيضاً، وكان عليه تقييده بالجنس المتوسط والسافل؛ لأنّ لكلّ واحد منهما حدّاً يحملان عليه، بخلاف الجنس العالي، فإنّه لا حدّ له فيحمل عليه بل له رسم، ولهذا يقال في تعريف الجوهر: الموجود لا في موضوع. [كما يقال: الإنسان حيوان ناطق] تعريف للنوع وللجنس السافل [والحيوان جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة. وعليه فالحدّ التامّ كلّي محمول، وهو تمام حقيقة موضوعه، مع أنّه ليس نوعاً له ولا

جنساً ولا فصلاً] فإن الحيوان الناطق حدّ تامّ للإنسان وهو تمام حقيقته، إلاّ أنّه ليس فصلاً له ولا نوعاً ولا جنساً، فكأنّ السؤال عن حقيقة الإنسان يقال في جوابه: إنسان، لأنّ الحيوان الناطق هو الإنسان، وما هذا إلاّ ثبوت الشيء لنفسه، مع أنّ المغايرة شرط في صحّة الحمل، ومن هنا أراد المصنّف أن يشكل على صحّة حمل الحدّ التامّ على النوع كحمل الحيوان الناطق على الإنسان، لأنّه نفس الموضوع، وهذا بخلاف ما لو قيل ما هو زيد وبكر وعمر...؟ فإنّه يجاب: إنسان.

إذن الحدّ التامّ ليس نوعاً للإنسان بل هو الإنسان نفسه، وليس جنساً وهو واضح وليس فصلاً، وقد مرّ سابقاً أنّ الكلبي المحمول على موضوعه إمّا ذاتي له وإمّا عرضي، والذاتي إمّا نوع وإمّا جنس وإمّا فصل، وفي المقام الحدّ التامّ ليس بأحدهما [فينبغي أن يجعل للذاتي قسماً رابعاً] ليس هو بالنوع ولا بالجنس ولا بالفصل، بل هو الحدّ التامّ.

ولكن قد قلنا في أوّل بحث الكلبيات الخمسة: إنّ الحصر في الخمسة عقلي، فكيف يكون للذاتي قسم رابع؟ وللعرضي أيضاً يضاف قسم فيكون مجمع الكلبيات سبعة لا خمسة! ولكي يتخلص من هذا الإشكال، قال: [بل لا ينبغي تسميته بالذاتي لأنّه هو نفس الذات، والشيء لا ينسب إلى نفسه] فأراد (رحمه الله) أن يتخلص من أنّ الحدّ التامّ ليس جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً مع أنّه ذاتي للموضوع، لهذا نفى أن يكون ذاتياً؛ لعدم المغايرة بين الموضوع والمحمول في الذاتي [ولا بالعرضي لأنّه ليس بخارج عن موضوعه] لأنّ الحيوانية والناطقية ليستا ذاتيتين للإنسان ولا عرضيتين [فيجب أن يكون واسطة بين الذاتي والعرضي] بناءً على كونهما نقيضين، وهو محال.

منشأ وقوع المصنّف في الإشكال

إنما وقع المصنّف (رحمه الله) في هذه الشبهة لأنّه خلط بين المعنى اللغوي

والمعنى الاصطلاحي للذاتي، ومعناه في اللغة: جزء الذات، فعندما يقال: الحيوان أو الناطق ذاتي للإنسان، فمعناه أنّ كلّ واحد منهما جزء من ذات الإنسان، والحيوان الناطق ليس جزءاً في الإنسان بل هو نفس الإنسان.

أما معناه في الاصطلاح: فلنرجع إلى ما قاله المصنّف بعد تعريف الذاتي، قال: «وعليه فالذاتي يعمّ النوع والجنس والفصل» وعلى هذا فالحدّ التامّ ذاتي بحسب علم المنطق، وهو يشمل النوع والجنس والفصل، وأما بحسب معناه اللغوي فيشمل الجنس والفصل فقط، ولم يفرّق المصنّف (رحمه الله) بين المعنيين فوقع في الاشتباه، ونحن عندما نقول: «الحيوان الناطق حدّ تامّ» نقصد الذاتي في علم المنطق، باب الكلّيات الخمسة، ولا نقصد الذاتي بحسب معناه في اللغة، لأنّه في اللغة ليس ذاتياً.

هذا وسوف يأتي أنّ الناطق مثلاً ليس مساوياً للإنسان بحسب المفهوم، ويساويه بحسب المصداق. وقد ذكرنا في ما تقدّم: أنّ الأعمّ والأخصّ تارة يكون بحسب المصاديق، وأخرى يكون بحسب المفاهيم.

[وقد يسأل . ثالثاً . فيقول: إنّ المنطقيين يقولون: إنّ الضحك خاصّة

الإنسان، والمشي عرض عامّ له مثلاً، مع أنّ الضحك والمشي لا يحملان على الإنسان] مع أنّهما من الكلّيات العرضية، وقد تقدّم أنّ الكلّي من باب الكلّيات الخمسة هو المحمول على موضوعه، لكنّ الضحك والمشي لا يمكن أن يحملّا على الإنسان، فلا يقال: الإنسان ضحك أو مشي، بل يقال: الإنسان ليس بضحك وليس بمشي، فكيف يصحّ أن يكون المشي عرضياً عاماً والضحك خاصّة وهما كليّان ولا يحملان على الإنسان؟! وما هو الوجه في قول المنطقيين: «إنّ الضحك خاصّة الإنسان والمشي عرضي عامّ له»؟

[فلا يقال: الإنسان ضحك] بل ليس بضحك، لأنّ الإنسان جوهر، والضحك أو المشي عرض، ويستحيل أن يكون الجوهر عرضاً والعرض

جوهرًا وذلك لأنّ الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في لا موضوع، بينما العرض فهو ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع، فلو كان الجوهر عرضاً، والوصف جوهرًا، لكان شيء واحد موجوداً في موضوع وموجوداً لا في موضوع، أو موجوداً لا في موضوع وموجوداً في موضوع، وهو كما ترى.

[وقد ذكرتم أنّ الكلّيات] الذاتية والعرضية [كلّها محمولات على موضوعاتها، فما السرّ في ذلك؟

ولكنّ هذا السائل إذا اتّضح له المقصود من «الحمل» ينقطع لديه الكلام] ولا يبقى لديه أيّ سؤال [فإنّ الحمل له ثلاثة تقسيمات. والمراد منه هنا] أي عندما نقول «الكلّي يحمل على موضوعه» فليس مرادنا جميع أقسام الحمل بل [بعض أقسامه في كلّ من التقسيمات فنقول]:

١. الحمل طبعي ووضعي

إذا اتّضحت أقسام الحمل، وأنّه عندما يحمل الأخصّ على الأعمّ، أو النوع على الجنس، أو الجنس على النوع، أو عدم حمل الخاصّة والعرضي العامّ على الإنسان مع أنّهما خاصّة له وعرضي عامّ، يتّضح أنّ المراد ليس مطلق الحمل الشامل للطبعي والوضعي، أو الأعمّ من الحمل الذاتي الأوّلي والشايح الصناعي، أو الأعمّ من المواطة والاشتقاق، بل المراد من حمل تلك الكلّيات بعض تلك الأقسام دون البعض الآخر، ولهذا قال:

[١. الحمل: طبعي ووضعي] تقدّم الجواب عن السؤال الأوّل حيث قلنا:

إنّ النوع - أي الإنسان بالقياس إلى الحيوان - عرضي عامّ، والمحمول على موضوعه إمّا أن يكون ذاتياً وإمّا أن يكون عرضياً، ولا وجود لكلّي ينسب إلى الموضوع ليس بذاتي أو جزء ذات وليس بعرضي خارج عن الذات، وبما أنّ المصنّف (قدّس سرّه) لم يرتضِ هذا الجواب فقد تكلف بجواب آخر، حاصله:

تارة يحمل الأعمّ مفهوماً على الأخصّ مفهوماً، وتارة يحمل الأخصّ مفهوماً على الأعمّ مفهوماً.

والأعمّ والأخصّ تارة يراد بهما ما تقدّم في بحث النسب الأربع، أي يكون الأعمّ والأخصّ بلحاظ الأفراد والمصاديق الخارجية، وتارة يكونان بلحاظ المفاهيم بما هي مفاهيم، وهو المقصود بالبحث هنا .

على هذا، فإذا حملنا الأعمّ مفهوماً على الأخصّ مفهوماً، كما لو حملنا مفهوم الحيوان على مفهوم الإنسان وقلنا: الإنسان حيوان، وحلّلنا مفهوم الإنسان فهل نجده مركّباً أو بسيطاً؟

وهذا يحتاج إلى بيان مقدّمة، وهي: إنّ بعض المفاهيم الموجودة في الذهن بسيطة ترجع إليها المفاهيم الأوليّة، وبعضها مركّبة من مفاهيم أوليّة، مثلاً لما نقول في تعريف الحيوان: جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة جوهر، فإنّ الجوهر بسيط غير مركّب من أجزاء ولذا يقال له جنس الأجناس العالي، والحيوان مركّب من أجزاء، فالحيوان إذا أردنا أن نحلّله إلى عناصره الأوليّة نجده مركّباً من عدّة مفاهيم، ولهذا قلنا في أوّل الكتاب في التمييز بين التصورات البديهية والتصورات النظرية: إنّ التصور البديهي هو الذي لا ينحلّ إلى مفاهيم أبسط منه وإنّ الذهن يتعرّف عليه مباشرة، والتصور النظري هو ذلك التصور الذي لا يمكن معرفته إلّا بعد معرفة مفاهيم قبله. فلو فرض أننا لا نعرف مفهوم الإنسان، وسألنا عنه، فلو قيل لنا: حيوان ناطق، لسألنا عن معنى الحيوان، ومعنى الناطق، فيقال: الحيوان جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة جوهر. والناطق هو الذي يدرك الكلّيات، ونحو ذلك من المفاهيم التي لا يعرف السائل معناها، ولا يرى لها وجوداً خارجياً، بل يرى الموجود حقيقة زيداً وبكراً وعمراً ... والبقر والغنم والحمار والفرس وغيرها من الحيوانات الذي تتبادر إلى ذهن السائل الجاهل بحقيقة أو مفهوم الإنسان أو الحيوان

والجسم النامي والجوهر.

ففهم التصور المركب يتوقف على فهم عناصره البسيطة المكوّنة له. إذا اتّضحت هذه المقدمة نأتي إلى محلّ الكلام، فنقول: إذا قلنا: الإنسان حيوان ناطق، فإنّ الإنسان مركّب من الحيوان والناطق، والحيوان المحمول مأخوذ في مفهوم الموضوع - الإنسان - فمفهوم الحيوان جزء من مفهوم الإنسان، ولكنّ الإنسان أخصّ مفهوماً من الحيوان، لأنّه أخذ فيه مفهوم آخر وهو مفهوم الحيوان، ولو عكسنا الأمر وحملنا الأخصّ على الأعمّ أي حملنا الإنسان على الحيوان وقلنا: الحيوان إنسان، فلا يكون الإنسان جزءاً من مفهوم الحيوان، لأنّا إذا حللنا الحيوان إلى عناصره لوجدناه مركّباً من جسم نام، حسّاس متحرّك بالإرادة، جوهر، والإنسان ليس من هذه الأجزاء. وعلى هذا نقول: القاعدة في معرفة الأعمّ والأخصّ هي: أنّ مفهوم الأعمّ هو الذي لم يؤخذ فيه مفهوم الأخصّ، ومفهوم الأخصّ هو الذي أخذ فيه مفهوم الأعمّ.

ولذا يكون بين الإنسان والحيوان من النسب الأربع عموم وخصوص مطلقاً، أي الحيوان أعمّ مطلقاً من الإنسان ولا عكس، ولكنّ النسبة بين الأعمّ والأخصّ في المقام بحسب القاعدة المتقدمة، تختلف عن النسبة بينهما في النسب الأربع، مثلاً النسبة بين الإنسان والناطق هي أنّ مفهوم الأعمّ - أي الناطق - أعمّ من مفهوم الإنسان، لأنّ مفهوم الناطق أخذ في مفهوم الإنسان، مع أنّ بينهما نسبة التساوي.

وعلى هذا فتظهر الثمرة في مقام الفرق بين نسبة الأعمّ والأخصّ بحسب المصاديق أي من النسب الأربع، وبين نسبة الأعمّ والأخصّ بحسب المفاهيم، أي النسبة في مقام الحمل، كقولنا: الناطق إنسان، فإنّ مفهوم الناطق أعمّ من مفهوم الإنسان، لأنك إذا حللت الناطق إلى أجزائه لا يكون الإنسان منها،

وكذلك النسبة بين الناطق والضاحك التساوي بحسب المصاديق، إذ كل ناطق ضاحك، وكل ضاحك ناطق، لكن مفهوم النطق في المقام ليس مأخوذاً من مفهوم الضحك، لأننا إذا حللنا مفهوم الضحك لا نجد من أجزائه مفهوم النطق، لأن مفهوم الضحك شيء ما ثبت له الضحك، من غير التفات إلى كونه ناطقاً أو غير ناطق، فقد يكون جداراً، ومفهوم الناطق شيء ما ثبت له النطق، من غير التفات إلى كونه ضاحكاً أو غير ضاحك، وإنما يستفاد النطق وكونه من إنسان، من خارج المفهوم.

والنتيجة: لا توجد في عالم المفاهيم إلا نسبة الأعم والأخص، ولا توجد نسبة غيرها كالتباين والتساوي، وإن مفهوم المحمول إما يؤخذ في مفهوم الموضوع فيكون أعم، وإما لا يؤخذ في مفهومه فيكون مفهوم الموضوع أعم. بعد هذا نقول في محل الكلام: إن الحمل ينقسم إلى طبعي ووضعي، والطبعي هو: ما يحمل فيه الكلّي الأعم مفهوماً على الكلّي الأخص مفهوماً، وهو ما يقتضيه طبع الإنسان، لأن الأعم مفهوماً المحمول موجود في الأخص مفهوماً الموضوع، نحو قولنا الإنسان حيوان، فإن الحيوانية موجودة في الإنسان.

والوضعي: هو حمل الكلّي الأخص مفهوماً على الكلّي الأعم مفهوماً، كما لو عكسنا المثال السابق وقلنا: الحيوان إنسان، فإن الإنسان غير موجود في الحيوان، وطبع الإنسان يأبى أن يحمل الأخص مفهوماً على الأعم مفهوماً. [اعلم أن كل محمول فهو كلي حقيقي] أعم من الكلّي الماهوي أو الكلّي الفلسفي، كالوجودي الذي هو من المعقولات الثانية الفلسفية [لأن الجزئي الحقيقي بما هو جزئي، لا يحمل على غيره] وهذه المسألة من مسائل الخلاف بين المنطقيين، حيث اختلفوا في أن الكلّي والجزئي كليهما يقع محمولاً، أو يقع أحدهما فقط وهو الكلّي، والمصنّف (رحمه الله) يرى: أن

المحمول لا يكون إلا كلياً فقط. وأما الموضوع فتارة يكون كلياً وتارة أخرى يكون جزئياً.

[وكلّ كليّ أعمّ بحسب المفهوم] - قيد لإخراج الكلّي بحسب المصداق - [فهو محمول بالطبع على ما هو أخصّ منه مفهوماً، كحمل الحيوان على الإنسان]. فالحيوان أعمّ مفهوماً من الإنسان، والإنسان أخصّ مفهوماً، لأنّ مفهوم الإنسان أخذ فيه مفهوم الحيوان [والإنسان على محمد] كما في قولنا: محمد إنسان، فإذا حللنا مفهوم محمد لوجدنا طوله وعرضه وعمقه ولونه ... ولوجدنا الإنسان أعمّ مفهوماً منه وهو أخصّ [بل وحمل الناطق على الإنسان] فإنّ الناطق أعمّ مفهوماً من الإنسان، مع أنّ بينهما نسبة التساوي كما تقدّم، ومن هنا تظهر ثمرة الفرق بين النسبة بينهما في المقام وبين النسب في بحث النسب الأربع [ويسمّى مثل هذا «حملاً طبيعياً» أي اقتضاه الطبع ولا ياباه] لأنّ كلّ أعمّ مفهوماً يُحمل على الأخصّ.

[وأما العكس، وهو حمل الأخصّ مفهوماً على الأعمّ] نحو: الحيوان إنسان [فليس هو حملاً طبيعياً، بل بالوضع والجعل، لأنّه ياباه الطبع ولا يقبله فلذلك يسمّى «حملاً وضعياً» أو جعلياً].

ومرادهم من الأعمّ بحسب المفهوم غير الأعمّ بحسب المصداق الذي تقدّم الكلام عليه في النسب، فإنّ الأعمّ قد يراد منه الأعمّ باعتبار وجوده في أفراد الأخصّ وغير أفراد، كالحيوان بالقياس إلى الإنسان وهو المحدود في النسب [وقد تقدّم الكلام عنه] وقد يراد منه الأعمّ باعتبار المفهوم فقط، وإن كان مساوياً بحسب الوجود [يعني لم يؤخذ في الموضوع مفهوم المحمول، فيكون الموضوع أعمّ من المحمول وإن كانا بحسب الصدق الخارجي متساويين] كالناطق بالقياس إلى الإنسان [فإنّ الناطق أعمّ مفهوماً من الإنسان، لكنهما متساويان من حيث المصداق [فإنّ مفهومه أنّه شيء ما له

الناطق من غير التفات إلى كون ذلك الشيء إنساناً أو لم يكن [لأنه مشتق، والمشتق على رأي من يراه مركباً من ذات ومبدأ، هو: شيء ثبت له مبدأ الاشتقاق، نحو ضارب ومعناه شيء ما ثبت له الضرب؛ إذ قد يصدر الضرب من كل شيء، وإنما يستفاد تشخيص من صدر منه من المصداق الخارجي وليس من المفهوم. ولهذا قال: [وإنما يستفاد كون الناطق إنساناً دائماً من خارج المفهوم.

فالناطق بحسب المفهوم أعم من الإنسان وكذلك الضاحك، وإن كانا بحسب الوجود مساويين له ... وهكذا جميع المشتقات لا تدل على خصوصية ما يقال عليه] فإن مفهوم ضاحك شيء ثبت له الضحك، ومفهوم صاهل شيء ثبت له الصهيل، ولكن لا تعرف من خلال المفهوم خصوصية كل منهما وأنه إنسان أو فرس إلا من خلال المصداق الخارجي [كالصاهل بالقياس إلى الفرس، والباغم للغزال، والصادح للبلبل، والماشي للحيوان.

إذا اتضح ذلك يظهر الجواب عن السؤال الأول] وهو كيف يوجد لدينا كلّي محمول لا هو بالذاتي ولا بالعرضي بالنسبة للموضوع؟ حيث اتضح أن الكلّي المحمول الذي هو إما ذاتي وإما عرضي إنما هو كذلك فيما لو كان الحمل طبعياً، لا مطلق الحمل وإن كان وضعياً كقولنا: الحيوان إنسان.

[لأن المقصود من المحمول في الكلّيات الخمسة المحمول بالطبع لا مطلقاً] ولو تأملنا في مثال حمل الحيوان على الإنسان لوجدنا الإنسان أخصّ مفهوماً والحيوان أعمّ مفهوماً، ولما قلنا إن الكلّيات محمولة، وهي إما ذاتية وإما عرضية. فمرادنا من الحمل في الكلّيات الحمل الوضعي لا الأعمّ منه ومن الطبعي، وهذا خلاف ما ذكره المصنّف (رحمه الله). وللتوضيح نذكر مثالين:

١. عندما نقول: الإنسان ماشٍ، فإنّ الماشي أعمّ مفهوماً من الإنسان، وهو عرضي عامّ له.

٢- وعندما نقول: الإنسان ناطق، فإنّ الإنسان أخصّ مفهوماً من الناطق، لأنّ الناطق مأخوذ في الإنسان ولم يؤخذ الإنسان في الناطق.
وعلى هذا يتّضح أننا حينما نقول: «الكليات تحمل على موضوعاتها» فمرادنا المحمول بشرط أن يكون أعمّ، ومثل هذا الحمل يسمّى الحمل الوضعي لا الحمل الطبيعي كما تكلفه المصنّف (رحمه الله).

٢. الحمل: ذاتي أولي، وشايع صناعي

ذكر المصنّف هذا الكلام جواباً عن السؤال الثاني، وهو كيف يحمل الحدّ التامّ على النوع والجنس، مع أنّه ليس نوعاً له ولا جنساً ولا فصلاً؟
وأفاد المصنّف في الجواب: إنّ معنى الحمل هو هذا ذاك، حيث عندما يُحمل القيام على زيد مثلاً ويقال: زيد قائم فمعناه أنّ القيام متحقّق مع زيد، وزيد متحقّق مع القيام، وكذلك عندما يُحمل الحيوان الناطق على الإنسان وتقول: الإنسان حيوان ناطق، فمعناه الاتّحاد بين الإنسان والحيوان الناطق وأنّ هذا ذاك، وهذا يقتضي أن تكون اثنيّة في البين.

إذن في كلّ حمل: لابدّ من وجود جهة مغايرة بين الموضوع والمحمول، ووجود جهة اتّحاد، وإلّا لما كان هذا ذاك، ومما لا شكّ فيه أنّ الجهتين متغايرتان، وإلّا لزم اجتماع النقيضين، لأنّ معنى جهة الاتّحاد أنهما واحد، ومعنى جهة المغايرة أنهما اثنان، ويستحيل أن يكون الشيء واحداً واثنين في آن واحد.

بعبارة ثانية: لا يعقل أن تكون حيثة الاتّحاد نفس حيثة المغايرة، وإلّا لكان الشئان شيئاً واحداً لا شيئين.

فلكي يكون الحمل مفيداً وصحيحاً، لابدّ من تحقّق شرط الاتّحاد من جهة والمغايرة من جهة أخرى، وإلّا كان من حمل الشيء على نفسه. وإذا صحّ الحمل صحّ أن تقول: هذا ذاك، أو حمل هو هو.

ثم جهة الاتحاد بين الموضوع والمحمول إن كانت في المفهوم، فلا بد أن تكون المغايرة اعتبارية ويسمى الحمل حينئذ ذاتياً أولياً، وإن كانت في الوجود الخارجي أو المصادق لا في المفهوم، فيسمى الحمل حينئذ شايعاً صناعياً.

وتجدر بنا الإشارة إلى نقطة وهي: إن المراد من المصادق في قولنا: الاتحاد في المصادق ما يشمل المصادق الذهني أيضاً، حسب ما بيناه في الأبحاث السابقة في علاقة المفهوم بالمصادق: أن المصادق تارة يطلق ويراد منه المصادق بحسب الوجود الخارجي، وأخرى يطلق ويراد منه المصادق بحسب الوجود الذهني، فليس المصادق مختصاً بالوجود الخارجي، بل قد يكون الشيء في عالم الذهن ويكون ملحوظاً كمصادق. فالمصادق في قولنا - مثلاً -: «الإنسان كليّ بالحمل الشائع الصناعي» هو الإنسان بوجوده الذهني، حيث اتحد الإنسان وجوداً مع الكليّ، بخلاف قولنا: «الإنسان ضاحك» فإن مصادق الإنسان هو الموجود الخارجي، وإلا لا معنى لضحك الإنسان الذهني. وتجدر الإشارة أيضاً إلى نقطة ثانية وهي: إن حصر الحمل بالذاتي الأولي والشايع الصناعي حصر عقلي، كما اكتشفنا هذين القسمين من المنطق الأرسطي، أو حصر استقرائي كما هو ثابت في محله في الحكمة المتعالية، من وجود قسم ثالث للحمل يسمى حمل الحقيقة والرقيقة، لا هو حمل أولي ولا حمل شايع صناعي، وذلك نظراً إلى تحقق الضابطة في صحة الحمل وهو وجود الاتحاد من جهة والمغايرة من جهة أخرى، حيث تكون جهة الاتحاد في هذا الحمل الاتحاد في أصل الوجود، وأما جهة التغير ففي الاختلاف في مرتبته، ومن هذا الحمل حمل العلة على المعلول وحمل المعلول على العلة، حيث هما متحدان في الوجود مختلفان في المرتبة.

من هنا نقول: متى تحقق الاتحاد من جهة والمغايرة من جهة أخرى، صحّ

حمل أحد الشيئين على الآخر.

[واعلم أنّ معنى الحمل هو الاتحاد بين شيئين، لأنّ معناه: إنّ هذا ذاك] فحين نقول: حملنا الإنسان مثلاً على الحيوان الناطق، فمعناه أنّا حكمنا باتّحادهما خارجاً وأنّ الموضوع والمحمول متّحدان. ولكن معنى هذا ذاك أنّهما اثنان، فيستدعي ذلك وجود جهة مغايرة بينهما، وإلا لكانا شيئاً واحداً، ويستحيل حمل الشيء على نفسه [وهذا المعنى كما يتطلب الاتحاد بين الشيئين، يستدعي المغايرة بينهما، ليكونا حسب الفرض شيئين]. وقال «حسب الفرض» ولم يقل «حسب الواقع»، لأنّه قد يحمل الشيء على نفسه، كما في حمل الإنسان على الإنسان.

نعم، وقع الخلاف في صحّة هذا الحمل، فذهب جماعة إلى استحالة، لأنّه لم يقدّم شيئاً أو فائدة، وذهب آخرون إلى صحّته، واستدلّوا عليه بأنّ الإنسان في الواقع هو الإنسان ويستحيل أن لا يكون إنساناً، كما في المنطق الهيجلي، حيث ورد «إنّ الشيء في نفس الآن الذي هو ذلك الشيء، يسلب عن نفسه» مثلاً: الإنسان في نفس الوقت الذي يصدق عليه أنّه إنسان، يصدق عليه أنّه لا إنسان، فيجب على هذا تحقّق اجتماع النقيضين.

وإذا كان الأمر كذلك، فربما يرى البعض أنّ الإنسان في المثال هو نفس الإنسان، ويستحيل حمل الشيء على نفسه، وفي المقابل يرى البعض الآخر أنّ الإنسان الموجود في عالم الذهن قد لا يكون إنساناً، فتتحقّق مغايرة فرضية، لا واقعية خارجية، بين الإنسان الموضوع والإنسان المحمول، وحينئذ يصحّ الحمل. ومن هنا تتّضح الدقة في قول المصنّف «حسب الفرض شيئين» وإن كانا بحسب الواقع شيئاً واحداً، فإنّ الإنسان والحيوان الناطق بحسب الواقع ونفس الأمر شيء واحد، وإنما صحّ الحمل باعتبار أنّ الإنسان مجمل، والحيوان الناطق مفصّل، وبهذا الاعتبار يكون الإنسان شيئاً والحيوان الناطق

شيئاً آخر.

[ولولاها] أي المغايرة بين الجهتين [لم يكن إلا شيء واحد لا شيئان] فلا يكون الحمل مفيداً وإن صحَّ حمل الشيء على نفسه.

[وعليه، لا بدّ في الحمل من الاتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى] لا من نفس تلك الجهة وإلا لزم اجتماع النقيضين [كيما يصحَّ الحمل] ويفيد.

[ولذا لا يصحَّ الحمل بين المتباينين؛ إذ لا اتّحاد بينهما] فلا يصحَّ حمل الحجر على الإنسان كقولنا: الإنسان حجر.

[ولا يصحُّ حمل الشيء على نفسه؛ إذ الشيء لا يغير نفسه]. وعلى هذا فإذا كانت بينهما مغايرة تامة فقط، لا يصحَّ الحمل، وإذا كان بينهما اتّحاد فقط فلا يصحَّ أيضاً، فلا بدّ من وجود اتّحاد من جهة، ومغايرة من جهة أخرى.

[ثم إن هذا الاتّحاد إما أن يكون في المفهوم] فيلزم منه الاتّحاد في المصداق ولا عكس، أي لا يلزم من الاتّحاد في المصداق: الاتّحاد في المفهوم، فإنك إذا قلت: زيد قائم، فهما متّحdan بحسب المصداق، ولا اتّحاد بينهما بحسب المفهوم؛ لأنّ مفهوم زيد شيء ومفهوم القائم شيء آخر، بخلاف ما لو قلت: الإنسان حيوان ناطق فإنّ مفهوم أحدهما عين مفهوم الآخر، فهما متّحdan مفهوماً ومصداقاً؛ إذ كلّ ما صدق عليه إنسان صدق عليه حيوان ناطق، ولهذا قلنا: الاتّحاد في المفهوم يلزم منه الاتّحاد في المصداق ولا عكس. [فالمغايرة لا بدّ أن تكون] بينهما [اعتبارية] بحسب تحليل العقل وليست خارجية [ويقصد بالحمل حينئذ أن مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيّته] وفي كلامه هذا مسامحة؛ إذ ليس المقصود بالحمل أن يكون مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول، وإلاّ كان من حمل الشيء على نفسه، وحسب الفرض أنّهما شيئان لا شيء واحد، بل المقصود أنّهما متّحdan، فيعقل وجود مغايرة بينهما.

ثم اعلم أنّ الحمل الذاتي الأولي ليس مختصاً بالمفاهيم الماهوية التي تبين حقيقة الشيء، بل يشمل المفاهيم الفلسفية كالوجود الذي لا يدخل تحت مقولة من المقولات، فإنه يمكن أن تقول: الوجود وجود، كما تقول الإنسان إنسان. والمصنّف (رحمه الله) فسّر المفهوم بالماهية مع أنّه أعمّ منها، وتفصيل البحث في محله.

[بعد أن يلحظا متغايرين بجهة من الجهات. مثل قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، فإنّ مفهوم «الإنسان» ومفهوم «حيوان ناطق» واحد] بل يستحيل أن يكون مفهومه عين مفهوم حيوان ناطق، لأنّ مفهوم الإنسان مجمل ومفهوم حيوان ناطق مفصّل، ولا يمكن أن يكون المجمل عين المفصّل. نعم هما متحدان [إلا أنّ التغاير بينهما بالإجمال والتفصيل، وهذا النوع من الحمل يسمّى «حملاً ذاتياً أولياً»]. وسمّي ذاتياً لأنّ المحمولات كلّها ذاتية، وسمّي أولياً لأنّ المحمولات الذاتية هي أول ما يحمل على الذات.

[وإما أن يكون الاتحاد في الوجود والمصادق، والمغايرة بحسب المفهوم] وكما ذكرنا ليس المراد المصادق الخارجي فقط بل الأعمّ من الخارجي وغيره، بأنّ يكون مصادقاً موجوداً في عالم الذهن، وحينئذ لا تكون المغايرة فرضية، بل تكون حقيقية [ويرجع الحمل حينئذ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه، مثل قولنا: «الإنسان حيوان»] ونعني به أنّ الإنسان مصادق من مصاديق مفهوم الحيوان الناطق، وقلنا سابقاً: إنّ اللفظ ليس هو المفهوم بل حاك عنه [فإنّ مفهوم إنسان غير مفهوم حيوان] لأنّ مفهوم الحيوان جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة، فأحدهما ليس ذاتياً للآخر [ولكن كلّ ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان. وهذا النوع من الحمل يسمّى «الحمل الشائع الصناعي» أو «الحمل المتعارف»] وهنا بحث بين المحقّقين في أنّ حمل الجنس والفصل على النوع أهو حمل شائع صناعي أم حمل ذاتي أولي؟

قال العلامة الطباطبائي (رحمه الله): «ويظهر ثانياً: أنَّ كلاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أولياً»^(١) يعني أنَّ حمل الجنس على النوع (كحمل الحيوان على الإنسان) وحمل الفصل على النوع (كحمل الناطق على الإنسان)، حمل ذاتي أولي، أي يكون بينهما اتّحاد في المفهوم، مع أنَّه لا يوجد بينهما اتّحاد مفهومي واقعاً، فإنَّ مفهوم الحيوان ومفهوم الناطق غير مفهوم الإنسان، وذلك بقرينة ما ذكرنا سابقاً من أنَّ الناطق هو شيء ما ثبت له النطق وأنَّه لا يبيِّن خصوصية الشيء، مما يعني أنَّه ليس بذاتي للإنسان، وإن كنا بحسب المصداق الخارجي شيئاً واحداً.

لكنَّ الكلام ليس في عالم المصاديق بل في عالم المفاهيم، وفي المثال مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر وإن اتّحدا في المصداق. وهذا هو رأي المشهور^(٢)، ويسمَّى هذا الحمل بالشايع الصناعي [لأنَّه هو الشايع في الاستعمال المتعارف في صناعة العلوم.

وإذا اتّضح هذا البيان، يظهر الجواب عن السؤال الثاني أيضاً وهو كيف يحمل الحدّ التامّ على النوع وعلى الجنس مع أنَّه ليس نوعاً لموضوعه ولا جنساً ولا فصلاً؟ كما لو عُرِّفَ الإنسان بحدّه التامّ - أعني الحيوان الناطق - أو عُرِّفَ الحيوان بأنه جوهر جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة، فإنَّ حمل الحدّ التامّ على النوع والجنس، أو الحمل في التعريف، حمل ذاتي أولي دائماً وليس حملاً شايعاً صناعياً [لأنَّ المقصود من المحمول في باب الكلّيات هو المحمول بالحمل الشايع الصناعي، وحمل الحدّ التامّ من الحمل الذاتي الأولي] فحين نقول: هذا الكلّي (كالنوع مثلاً) يحمل على هذا الكلّي

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ٧٨.

(٢) دروس في الحكمة المتعالية، شرح كتاب بداية الحكمة، السيد كمال الحيدري، نشر دار فراق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨ هـ: ج ٢، ص ٢٣٨.

(كالجنس أو كالنوع والفصل وكذا باقي الكلّيات الخمسة)، فهذا الكلام خارج عن محلّ البحث، لأنّ حمل بعضها على بعض حملٌ طبعي، والكلام في الحمل الوضعي الجعلي.

وعلى هذا، فالسؤال المتقدم عن حمل الحدّ التامّ على موضوعه، خارج عن محلّ الكلام.

أمّا الجواب عن السؤال الثالث، ونصيغته بعبارة أخرى وهي: كيف توفّقون بين القول بأنّ الخاصّة والعرضي العامّ من الكلّيات وهي تحمل على موضوعاتها، وبين القول بأنّه لا يقال: الإنسان ضحك أو مشي؟

فقد أجاب المصنّف (رحمه الله) بما حاصله: لا بدّ من التمييز بين حمل المواطة وحمل الاشتقاق. فإذا اتّضح الفرق بينهما، يتّضح الوجه في عدم حمل الضحك على الإنسان مع أنّه خاصّته، وفرق بين كونه عارضاً وكونه محمولاً، وسوف يأتي الفرق بينهما في التنبيه السادس.

والمواطة هي الاتفاق بحيث يمكنك أن ترفع الموضوع والمحمول وتضع مكان كلّ واحد منهما كلمة هو، فيكون من حمل «هو هو» وقد يعبر عنه بالهوهوية؛ مصدر جعليّ يعني هذا ذاك، أي ذات الموضوع نفس المحمول.

والاشتقاق هو لا بدّ أن يكون المحمول مشتقاً بحيث لا يصحّ الحمل من دون اشتقاق أو إضافة «ذو» ولذا يعبر عنه بـ«حمل الاشتقاق» و«ذو هو» أو حمل «هو ذو هو» ولكن بحذف «هو» الأولى اختصاراً فيكون «ذو هو» للإشارة إلى أنّه لا يمكن الحمل إلا إذا اشتقّ منه اسم أو أضيفت كلمة «ذو».

وعلى هذا يتّضح أنّ الضحك لا يمكن أن يحمل على الإنسان، لأنّ الضحك شيء والإنسان شيء آخر، ولكي يصحّ حمله إمّا أن يشتقّ منه ضاحك، وإمّا يضاف إليه (ذو) فيقال: الإنسان ذو ضحك، ويكون من حمل الاشتقاق. وهذا ما بيّنه المصنّف بقوله التالي:

٣. الحمل مواطاة واشتقاق

[إذا قلنا: الإنسان ضاحك، فمثل هذا الحمل يسمّى «حمل مواطاة» أو «حمل هو هو» ومعناه أنّ ذات الموضوع نفس المحمول. وإذا شئت [بعبارة أدقّ] فقل معناه: هذا ذاك. والمواطاة معناها الاتفاق. وجميع الكليات الخمسة يحمل بعضها على بعض وعلى أفرادها بهذا الحمل] كما في حمل النوع على الجنس، والفصل على النوع، وكما في حمل الأفراد كزيد على النوع (الإنسان)، والفصل الناطق.

[وعندهم نوع آخر من الحمل يسمّى «حمل اشتقاق» أو حمل «ذو هو»].
بينّا أنّ هذا الحمل ليس حمل «ذو هو» بل حمل «هو ذو هو» وحذفت كلمة هو الأولى للاختصار [كحمل الضحك على الإنسان، فإنّه لا يصحّ أن تقول الإنسان ضحك] كما هو واضح [بل ضاحك أو ذو ضحك. وسمّي حمل اشتقاق وذو هو، لأنّ هذا المحمول بدون أن يشتقّ منه اسم كالضاحك أو يضاف إليه «ذو» لا يصحّ حمله على موضوعه، فيقال للمشتقّ كالضاحك محمولاً بالمواطاة، وللمشتقّ منه كالضحك محمولاً بالاشتقاق] مما يعني أنّ الضحك بنفسه لا يحمل على الموضوع ما لم يشتقّ منه اسم الفاعل. والمحمول بالاشتقاق لا يدخل في أقسام الكليات الخمسة كما قال:

[والمقصود ببيان أنّ المحمول بالاشتقاق كالضحك والمشى والحس لا يدخل في أقسام الكليات الخمسة] لأنّها لا تحمل على موضوعاتها [فلا يصحّ أن يقال: الضحك خاصّة للإنسان، ولا اللون خاصّة للجسم] أي لا يعرض عليه، والمراد من العروض الحمل، وذلك لأنّ الإنسان ليس ضحكاً فقط، بل ضحك وشيء آخر. نعم إذا قلت: الإنسان حيوان ناطق، صحّ ذلك لأنّه لا شيء وراء الحيوانية والناطقية، لأنّ ذلك تمام حقيقته وماهيّته، وكذا ليس الحيوان مشياً فقط أو حسّاً فقط، بل بالإضافة إلى الحس هو جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة.

إذن لا تحمل هذه الجوامد على موضوعاتها ما لم يشتق منها اسم، ولكن لو لاحظنا المشي بالقياس إلى الحيوان مثلاً فهو عرضي عام، ولو لاحظناه بالقياس إلى مصاديقه فهو كلي، ولهذا ذكرنا سابقاً أنّ للمشّي أنواعاً، كالمشي على اثنتين وعلى أربع، وكالزحف على البطن، وكل نوع من هذه الأنواع تحته أفراد كثيرة إلى ما شاء الله، فإنّ المشي على اثنتين يندرج تحته مليارات من أفراد الإنسان، والمشّي على أربع والزحف على البطن يندرج تحتهما المليارات من الحيوانات أيضاً. إذن هذه الأمور لا تحمل على موضوعاتها، أي لا تعرض لها بنحو كلي، مع أنّها من الكليات الذاتية لأنواعها كما بيّنا، وليست ذاتية للإنسان أو الحيوان مثلاً.

ومن هنا يتّضح أنّ قول المصنّف قدس سرّة: «إنّ المحمول بالاشتقاق... لا يدخل في أقسام الكليات الخمسة»، على إطلاقه غير تام؛ لأنّ الحسّ مثلاً بالقياس إلى الحيوان ليس كلياً له ولا يعرض عليه، وكذلك الضحك ليس كلياً للإنسان ولا يعرض له، بل هي كليات لأنواعها كما بيّنا.

ثمّ إنّّه قد تقدّم من المصنّف (رحمه الله) أنّ الضحك خاصّة الإنسان، والمشّي عرضي عام له، كما تقدّم في السؤال الثالث، ولكنّ في عباراتهم هنا مسامحة واضحة، وذلك للفرق بين كونهما لا يحملان على الإنسان وبين كونهما خاصّة وعرضياً عاماً له، فإنّ كونه خاصّة لا ينافي عدم حمله عليه، لأنّ الخاصّة تعرض على الموضوع ولكنها ليست ذاتية له، لأنّ الموضوع جوهر وهي عرض.

إذن المراد من الخاصّة ما يعرض على الموضوع ويختصّ به في مقابل الجوهر، لكنّ المصنّف عبّر بالعروض عن الحمل، وفرق واضح بين التعبيرين؛ إذ الضحك على الأوّل يعرض الإنسان، وعلى الثاني لا يحمل عليه، فمرادنا من العروض: العرض في مقابل الجوهر وليس الحمل.

وعلى هذا: إن كان المراد من العرض هو الحمل، فالضحك مثلاً لا يحمل

على الإنسان، وإن كان المراد العرض الموجود لغيره المقابل للجوهر والذي يعرض على الأشياء، فالضحك مثلاً خاصّة الإنسان ويعرض عليه إذا اشتقّ منه اسم. وهذا المعنى يشير إليه المصنّف (رحمه الله) في ما بعد من أنّ المراد من العروض الحمل لا العرض، غاية الأمر: الفرق بينهما بالاعتبار أي إذا كان ضحكاً فهو بشرط لا، فلا يجوز حمله، وإن كان ضاحكاً فهو لا بشرط أي يجوز حمله، ولهذا قال في بيان باقي الأمثلة: [ولا الحس فصل للحيوان] أي لا يحمل عليه [بل الضاحك والمملون هو الخاصّة، والحساس هو الفصل ... وهكذا] أي الحساس هو الفصل بعد اشتقاق اسم منه.

[وإذا وقع في كلمات القوم شيء من هذا القبيل فمن التساهل في التعبير الذي قد يشوّش أفكار المبتدئين] يعني قولهم الضحك خاصّة مرادهم العروض، ومرادهم من العروض الحمل لا العرض ومعروضه، وهذا من التساهل في التعبير الذي يشوّش أفكار المبتدئين، [إذ ترى بعضهم يعبر بالضحك ويريد منه الضاحك. وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الثالث.

نعم «اللون» بالقياس إلى البياض كلّّي وهو جنس له [لهذا قلنا: لا يصحّ أن يقال: اللون ليس بكليّ، بل هو كذلك لما تحته من الأفراد. فجنس البياض هو اللون، وأما جنس الأبيض فهو المُلَوّن، وهذا ما يصرح به هنا من أنّ اللون يحمل على البياض، ولا يمكن أن يحمل على الأبيض فلا يصحّ أن تقول: اللون جنس الأبيض لأنّ المُلَوّن جنسه لا اللون، ولهذا قال: [لأنّك تحمله عليه حمل مواطاة، فتقول: البياض لون. أما اللون والبياض بالقياس إلى الجسم فليسا من الكليات المحمولة عليه] مطلقاً لا حملاً ذاتياً ولا حملاً عرضياً، ومن هنا يتّضح الفرق بين كون اللون جنساً للبياض والسواد وغيرهما من الألوان فيحمل عليه، وبين كون المُلَوّن جنس الأبيض.

العروض معناه الحمل

٦. ثم لا يشتبه عليك الأمر، فتقول: إنكم قلتم: الكلّي الخارج إن عرض على موضوعه فقط فهو الخاصّة وإلا فالعرض العامّ، والضحك لا شكّ يعرض على الإنسان ومختصّ به، فإذاً يجب أن يكون خاصّة. فإنّا نرفع هذا الاشتباه ببيان العروض المقصود به في الباب، فإنّ المراد منه هو الحمل حملاً عرضياً لا ذاتياً، وعليه فالضحك لا يعرض على الإنسان بهذا المعنى، وإذا قيل يعرض على الإنسان فبمعنى آخر للعروض وهو الوجود فيه .

وعندهم تعبير آخر يسبّب الاشتباه، وهو قولهم: الكلّي الخارج عرض خاصّ وعرض عامّ، فيطلقون العرض على الكلّي الخارج، ثم يقولون لمثل الضحك أنّه عرض . والمقصود بالعرض في التعبير الأوّل هو العرضي مقابل الذاتي، والمقصود بالعرض في الثاني هو الوجود في الموضوع، مقابل الجوهر الموجود لا في موضوع.

ومثل اللون يسمّى عرضاً بالمعنى الثاني، لأنّه موجود في موضوع، ولكن لا يصحّ أن يسمّى عرضاً بالمعنى الأوّل أبداً، لأنّه بالقياس إلى الجسم لا يحمل عليه حمل مواطاة، وبالقياس إلى ما تحته من الأنواع كالسواد والبياض هو جنس لها كما تقدّم، فهو حينئذ ذاتي لا عرضي.

الشرح

يتعرّض في هذا البحث لرفع الاشتباه الذي بيناه في ما تقدّم في الجواب عن السؤال الثالث بما حاصله: إنكم تقولون إنّ الضحك مثلاً خاصّة الإنسان، فهو كلّيّ خارج، وإذا كان كذلك فهو يعرض عليه والعروض معناه الحمل، وقد تقدّم منكم أنّ الخاصّة لا تحمل على الموضوع، فكيف يتمّ لكم ذلك؟

الجواب: تقدّم أنّ العروض تارة يراد به الحمل، وأخرى يراد به الوجود في الشيء الذي يصير الموجود كذلك عرضاً مقابلاً للجوهر. ولا ملازمة بين المعنيين، فإنّ الضحك خاصّة الإنسان ويعرض عليه، أي يوجد له لكنّه لا يحمل عليه، فالعروض في المقام يراد منه الحمل، والخاصّة لا تعرض على الموضوع بهذا المعنى بل تعرض عليه بمعنى آخر وهو الوجود فيه.

[٦. ثمّ لا يشتبه عليك الأمر، فتقول: إنكم قلتم الكلّي الخارج] كالضحك [إن عرض على موضوعه فقط فهو الخاصّة وإلا فالعرض العام] ومن المعلوم أنّ الضحك خاصّة الإنسان وهو كلّيّ خارج فهو عارض والإنسان معروض عليه، والعروض معناه الحمل، فكيف قلتم لا يحمل عليه؟ والجواب بعبارة أخرى: يعرض الضحك على الإنسان بمعنى أنه يوجد له، وبهذا يكون عرضاً، ولا يعرض على الإنسان بمعنى أنه لا يحمل عليه حمل مواطة. [والضحك لا شكّ يعرض على الإنسان ومختصّ به]. فالضحك عرض جوهره الإنسان [فإذن يجب أن يكون خاصّة] ويحمل على الإنسان. ولكنكم ذكرتم في ما تقدّم: «لا يصحّ أن يقال الضحك خاصّة للإنسان» وما هذا الكلام إلا محض توهم، وذلك للفرق بين «لا يحمل» وبين العرض ومعرضه.

[فإنّا نرفع هذا الاشتباه ببيان العروض المقصود به في الباب، فإنّ المراد

منه هو الحمل حملاً عرضياً لا ذاتياً] فإنّ الضحك ليس محمولاً ذاتياً للإنسان ولا محمولاً عرضياً، لأنّ الإنسان ليس بضحك [وعليه فالضحك لا يعرض على الإنسان بهذا المعنى] أي العروض بمعنى الحمل، لأنّ المراد بالعرض هو العرض المقابل للجوهر، والمحتاج إلى موضوع يحلّ فيه وموضوعه في المثال الإنسان، ولهذا قال: [وإذا قيل يعرض على الإنسان فبمعنى آخر للعروض وهو الوجود فيه] يعني أنّ الوجود الذي قام به الضحك هو الإنسان، وهذا المعنى غير معنى الحمل في المقام.

[وعندهم تعبير آخر يسبّب الاشتباه، وهو قولهم: الكلّي الخارج عرض خاصّ وعرض عامّ] وقد بيّناه في أوّل بحث الكلّيات الخمسة فراجع [فيطلقون العرض على الكلّي الخارج، ثم يقولون لمثل الضحك أنّه عرض]، والعرض كالضحك المفروض أنّه كلّّي والكلّيات هي المحمولات على موضوعاتها، ولكنّه بما هو خاصّة لا يحمل على موضوعه، وهذا مما يسبّب الاشتباه.

والصحيح أنّ مرادهم من الكلّي الخارج والذي يطلقون عليه عرض خاصّ وعرض عامّ هو العرضي المقابل للذاتي، ومرادهم من العرضي الذي يطلقونه على الضحك العرض المقابل للجوهر. ولهذا قال: [والمقصود بالعرض في التعبير الأوّل هو العرضي مقابل الذاتي، والمقصود بالعرض في الثاني هو الموجود في الموضوع مقابل الجوهر الموجود لا في موضوع].

وبالجملة: قد يطلق العرض ويراد منه العرضي في مقابل الذاتي، وقد يطلق ويراد منه العرض في مقابل الجوهر الذي وجد العرض فيه، ولهذا لا بدّ من الالتفات إلى تعبير الفلاسفة، إذ يستعملون كلا التعبيرين، لكنهم تارة يريدون المعنى الأوّل وأخرى المعنى الثاني.

نعم لو قيل: «الضحك عرض» فالمراد به العرضي الذي يحمل على

موضوعه حملاً عرضياً لا حملاً ذاتياً، بمعنى لا يكون الضاحك جزءاً في ماهية الإنسان وإنما هو أمر عارض عليه.

[ومثل اللون يسمّى عرضاً بالمعنى الثاني] فعندما يقال اللون عرض فليس المراد من العرض المقابل للذاتي لأنّه لا يحمل على الجسم، بل المراد به العرض المقابل للجوهر [لأنّه الموجود في موضوع، ولكن لا يصحّ أن يسمّى عرضاً بالمعنى الأوّل أبداً] لأنّه لا يحمل على الجسم حملاً ذاتياً ولا حملاً عرضياً [لأنّه بالقياس إلى الجسم لا يحمل عليه حمل مواطاة، وبالقياس إلى ما تحته من الأنواع كالسواد والبياض هو جنس لها كما تقدّم، فهو حينئذ ذاتي لا عرضي] فإذا نسب اللون إلى الجسم لا يكون ذاتياً ولا عرضياً، وإذا نسب إلى السواد والبياض وباقي الأنواع التي تحته فهو ذاتي لها.

فاللون جنس وحمله على ما تحته من الأنواع كالبياض حمل مواطاة وهو ذات البياض أو السواد، وشأنه في ذلك شأن الجنس المحمول على النوع مثل قولنا: الإنسان حيوان، فإنّ الحيوان يحمل على الإنسان وذاتي له مع أنّه جامد. فقد يطلق العرض ويراد منه العرضي في مقابل الذاتي، وقد يطلق ويراد منه المقابل للجوهر، وعدم التفريق بين الإطالين منشأ الاشتباه والخطأ.

تقسيمات العرضي

العرضي: لازم ومفارق.

١. «اللازم»: ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كوصف «الفرد»

لثلاثة و«الزوج» للأربعة و«الحارة» للنار...

٢. «المفارق»: ما لا يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كأوصاف

الإنسان المشتقة من أفعاله وأحواله، مثل قائم وقاعد ونائم وصحيح وسقيم، وما إلى ذلك، وإن كان لا ينفك أبداً، فإنك ترى أن وصف العين بالزرقاء لا ينفك عن وجود العين، ولكنه مع ذلك يعدّ عرضياً مفارقاً، لأنه لو أمكنت حيلة لإزالة الزرقاة لما امتنع وتبقى العين عيناً. وهذا لا يشبه اللازم، فلو قدّرت حيلة لسلخ وصف الفرد عن الثلاثة لما أمكن أن تبقى الثلاثة ثلاثة، ولو قدّر سلخ وصف الحرارة عن النار لبطل وجود النار، وهذا معنى امتناع الانفكاك عقلاً.

اللازم: بين وغير بين

البيّن: بين بالمعنى الأخصّ، وبين بالمعنى الأعمّ.

١. «البيّن بالمعنى الأخصّ»: ما يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره بلا حاجة

إلى توسط شيء آخر.

٢. «البيّن بالمعنى الأعمّ»: ما يلزم من تصوّره وتصور الملزوم وتصور

النسبة بينهما الجزم بالملازمة، مثل: الاثنان نصف الأربعة، أو ربع الثمانية، فإنك إذا تصوّرت الاثنين قد تغفل عن أنها نصف الأربعة أو ربع الثمانية، ولكن إذا تصوّرت أيضاً الثمانية مثلاً، وتصورت النسبة بينهما تجزم أنّها ربعها. وكذا إذا تصوّرت الأربعة والنسبة بينهما تجزم أنّها نصفها... وهكذا

في نسبة الأعداد بعضها إلى بعض. ومن هذا الباب لزوم وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة، فإنك إذا تصوّرت وجوب الصلاة، وتصورّت الوضوء، وتصورّت النسبة بينه وبين الصلاة وهي توقّف الصلاة الواجبة عليه، حكمت بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوبه.

وإنما كان هذا القسم من البينّ أعمّ، لأنّه لا يفرق فيه بين أن يكون تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم وانتقال الذهن إليه، وبين ألا يكون كافياً بل لابدّ من تصوّر اللازم وتصور النسبة للحكم بالملازمة، وإنما يكون تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم عندما يألف الذهن الملازمة بين الشئين على وجه يتداعى عنده المتلازمان، فإذا وجد أحدهما في الذهن وجد الآخر تبعاً له، فتكون الملازمة حينئذ ذهنية.

٣. «غير البينّ»: وهو ما يقابل البينّ مطلقاً، بأن يكون التصديق والجزم بالملازمة لا يكفي فيه تصوّر الطرفين والنسبة بينهما، بل يحتاج إثبات الملازمة إلى إقامة الدليل عليه، مثل: الحكم بأنّ المثلث زواياه تساوي قائمتين، فإنّ الجزم بهذه الملازمة يتوقّف على البرهان الهندسي، ولا يكفي تصوّر زوايا المثلث وتصورّ القائمتين وتصور النسبة للحكم بالتساوي. والخلاصة: معنى البينّ مطلقاً: ما كان لزومه بديهياً، وغير البينّ: ما كان لزومه نظرياً.

المفارق: دائم وسريع الزوال وبطيئه

«الدائم»: كوصف الشمس بالمتحرّكة، ووصف العين بالزرقاء.

«سريع الزوال»: كحمرة الخجل وصفرة الخوف.

«بطيء الزوال»: كالشباب للإنسان.

الشرح

للعرضي أقسام ذكرها العلماء، وقبل بيانها ينبغي أن يعلم أنّ المقصود بالعرضي في المقام هو العرضي في مقابل الذاتي لا العرض في مقابل الجوهر، وإلا لقال: تقسيمات العرض، ثم يذكر أقسامه المعروفة وهي: الأين والمتى والكيف والفعل والوضع

والعرضي كما تقدّم هو: الجزء الخارج عن الموضوع الذي يعرض على موضوعه ويحمل عليه. وقد قسّموه تقسيمات عدّة:

التقسيم الأوّل: العرضي الذي يشمل جميع أفراد موضوعه، أو يشمل بعضها دون البعض الآخر، مثل قولنا «الإنسان كاتب»، فهل الكاتب بالقوّة شامل لجميع أفراد الإنسان أو أن بعض أفراد الإنسان كاتب، ومثل قولنا «الإنسان شاعر» فهل الشاعرية بالقوّة ثابتة لجميع أفراد الإنسان أو لبعضهم فقط. وتقدّم الكلام عنه في بحث الخاصّة، وبعبارة أخرى: أساس القسمة في هذا التقسيم هو اعتبار شمول العرضي للمعروض وعدم شموله.

التقسيم الثاني: العرضي بلحاظ معروضه وأنّه ماهية أو وجود ثم الوجود تارة يكون ذهنياً وأخرى خارجياً، وذلك لأنّ العرضي تارة يكون لازماً للوجود الخارجي، كالحرارة والنار، فإنّ الحرارة لازمة للوجود الخارجي للنار، ومثل الكلّيّة الثابتة للإنسان المفهوم الكلّي أيضاً فهي لازم ذهني للإنسان الكلّي، وثالثة يكون لازماً للوجودين معاً مثل لوازم الماهية كالزوجية للأربعة، فإنّ الأربعة زوج سواء وجدت في الخارج أم في الذهن. وهذين القسمين لم يذكرهما المصنّف وإنما ذكر قسماً واحداً وهو القسم الثالث.

التقسيم الثالث: العرضي الذي يعرض على موضوعه وعروضه عليه إما بنحو اللزوم وإما مفارق، ولكلّ واحد من هذين القسمين أقسام.

من هنا قالوا: إنّ العرضي - أعمّ من أن يكون عرضياً خاصاً أو عرضياً عاماً - ينقسم إلى: لازم ومفارق، واللازم ينقسم إلى: لازم بين بالمعنى الأخصّ، وبين بالمعنى الأعمّ، والمفارق ينقسم إلى: دائم وزائل، والزائل تارة بطيء الزوال وأخرى سريع الزوال، ولييان هذا الأقسام قال:

العرضي لازم ومفارق

[١. اللازم] وهو العرضي الذي لو انفكّ عن معروضه، انتفى معروضه، ويتغيّر عمّا كان عليه، مثل الزوجية بالنسبة إلى الأربعة، فإنّها لازم لها بحيث لو انفكّت عن الأربعة تنتفي الأربعة، ومثل الفرد للثلاثة لازم للثلاثة بحيث لو انتفى انتفت الثلاثة.

فاللازم هو ما يستحيل انفكاكه عن ملزومه خارجاً وعقلاً، مثل اللازم من قولنا «الله واجب الوجود»، فإنّ وجوب الوجود يستحيل انفكاكه عن الباري سبحانه وتعالى، وإلا لا تصف تعالى بالإمكان وهو محال، حيث لو كان الوجود ممكناً له تعالى بالإمكان الذي يراد منه سلب الضرورتين لكان محتاجاً في وجوده إلى الغير، والله تعالى غنيّ مطلق.

ولكن ثمة عرضي لو انفكّ فلا يلزم من انفكاكه انتفاء ملزومه، مثل زرقة العينين، فإنّها لو انفكّت عنهما لا تنتفيان، فالزرقة ليست لازماً عقلياً ولا تنفكّ عن وجود العين، وهي عرض مفارق دائم؛ ومن هنا قسّموا المفارق إلى دائم وزائل، أي قسّموه إلى أقسامه بحسب الواقع.

وللتوضيح أكثر نضرب مثلاً آخر فنقول: إذا حصلت ملكة التقوى أو ملكة الشجاعة فلا يستحيل انفكاكهما عن الإنسان، إذ قد تنتفي عدالته وتقواه بفعل ينافي العدالة أو ينافي التقوى، لكن الإنسان يبقى إنساناً ولا ينتفي، ومثل هذا العرضي يعبر عنه بغير اللازم، لأنّه لو كان لازماً وانسلخ لانسلخ ملزومه. نعم مثل ملكة الشجاعة والتقوى عرضي زائل بطيء الزوال، بخلاف

صفرة الوجه الملازمة للخوف، أو حمرة الملازمة للخجل، فإنهما يزولان بسرعة. فاللازم العقلي هو [ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كوصف «الفرد» للثلاثة و«الزوج» للأربعة و«الحارة» للنار...] في المثال الأخير كلام؛ فإن النار التي ألقى فيها إبراهيم (عليه السلام) لم تكن حارقة، فإن كانت ناراً ولم تحرقه كانت الحرارة عرضاً مفارقاً. ولكن يمكن القول: إنما كان عدم تأثيرها بأمر الله سبحانه وتعالى وأنه هو الذي عطل قانون الإحراق الملازم لها، فكانت برداً وسلاماً وتحولت إلى جنة، والكلام ليس في مثل هذه الموارد الخارقة لقانون الطبيعة. وإذا كان كذلك فتكون الحرارة عرضياً لازماً للنار، إذ من غير المعقول أن تكون ناراً ولا تكون محرقة أو تكون حرارة، فتكون من قبيل قولنا: يستحيل أن تبقى الثلاثة ثلاثة وليست بفرد، بل إن الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يجعلها زوجاً، لا لعدم قدرته وعجزه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، بل لعدم قابلية القابل وليس لعجز في الفاعل.

[٢]. «المفارق»: ما لا يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه [أي لا امتناع من الانفكاك] كأوصاف الإنسان المشتقة من أفعاله وأحواله، مثل قائم وقاعد ونائم وصحيح وسقيم، وما إلى ذلك، وإن كان لا ينفك أبداً بحسب الواقع الخارجي، بمعنى:

وإن كان العرضي المفارق دائم الوجود ولا ينفك في الخارج، لا أنه لا ينفك عقلاً، إذ على هذا التفسير يلزم التهافت بين قوله: «ما لا يمتنع انفكاكه» وبين قوله: «لا ينفك أبداً» فالمقصود بعبارة الأولى أنه يمكن انفكاكه عقلاً، وفي عبارته الثانية: لا يمكن انفكاكه في الوجود الخارجي [فإنك ترى أن وصف العين بالزرقاء لا ينفك عن وجود العين] أي لا ينفك عن وجودها خارجاً وليس يستحيل أن ينفك عنها عقلاً [ولكنه مع ذلك يعد عرضياً مفارقاً، لأنه لو أمكنت حيلة لإزالة الزرقاء لما امتنع وتبقى العين عيناً] فيبقى

وجود العين نفس الوجود، والماهية نفس الماهية لا تبدل [وهذا لا يشبه
اللازم] أي العرضي اللازم [فلوقدّرت حيلة لسلخ وصف الفرد عن الثلاثة لما
أمكن أن تبقى الثلاثة ثلاثة] وكما لو استطعت أن تسلخ الناطقية عن الإنسان
لما بقي الإنسان إنساناً، لكن لا يعني هذا أنّ الناطق عرض لازم للإنسان، فتنبّه
[ولو قدّر سلخ وصف الحرارة عن النار لبطل وجود النار]. وهذا يعني أنّ
المصنّف (رحمه الله) ملتزم بأنّ الحرارة عرض لازم للنار، فلا بدّ أن يلتزم بأنّ النار
التي ألقى فيها إبراهيم الخليل (عليه السلام) لم تبق ناراً ولم يكن فيها حرارة ولا
إحراق، وأنّ الله تبارك وتعالى جعلها برداً وسلاماً، وإلّا فإنّ النار يستحيل
انفكاك الحرارة عنها [وهذا معنى امتناع الانفكاك عقلاً].

اللازم بيّن وغير بيّن

[البين: بيّن بالمعنى الأخصّ، وبيّن بالمعنى الأعمّ].

توضيح الأقسام: إذا تصوّرت النار مثلاً تصوّر الحرارة مباشرة من دون
حاجة إلى توسّط شيء آخر، وهذا ما ذكرناه في بحث الدلالة الالتزامية،
حيث ذكرنا: أنّه يكفي تصوّر الملزوم للانتقال إلى اللازم، وهذا يسمّى البين
بالمعنى الأخصّ، نظير انتقال الذهن من اللفظ إلى معناه بمجرد تصوّر اللفظ؛
لوجود العلاقة بينهما.

أما البين بالمعنى الأعمّ فلا يكفي تصوّره للانتقال إلى اللازم، بل لابدّ من
تصوّر النسبة بينهما حتى يحصل الجزم بالملازمة والوصول إلى النتيجة.

١. «البين بالمعنى الأخصّ» وهو: [ما يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره

بلا حاجة إلى توسّط شيء آخر] وهذا ما تقدّم من المصنّف (رحمه الله) في
شرط الدلالة الالتزامية حيث قال: «ويشترط أيضاً أن يكون التلازم واضحاً
بيّناً» يعني أنّ الذهن إذا تصوّر معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجة إلى
توسّط شيء آخر.

[٢]. «البين بالمعنى الأعم» هو: [ما يلزم من تصوّره وتصور الملزوم
وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة. مثل: الاثنان نصف الأربعة أو ربع
الثمانية] فلا يكفي أن تتصور الأربعة أو الثمانية بل لابد من تصور الاثنين
أيضاً وتصور النسبة بينهما وبين الأربعة أو بين الثمانية لكي تصل إلى النتيجة
وهي أن الاثنين نصف الأربعة أو ربع الثمانية.

نعم في تصوّر المعنى من اللفظ قلنا: إذا علمت أن لفظ الماء مثلاً موضوع
لهذا السائل الشفاف، فبمجرد أن تتصور لفظ الماء ينتقل ذهنك إلى معناه من
دون حاجة إلى توسط النسبة بين اللفظ ومعناه، ومن الواضح أن هذا غير ما
في المقام [فإنك إذا تصوّرت الاثنين قد تغفل عن أنها نصف الأربعة أو ربع
الثمانية، ولكن إذا تصوّرت أيضاً الثمانية مثلاً، وتصورت النسبة بينهما
تجزم أنها ربعها. وكذا إذا تصوّرت الأربعة والنسبة بينهما تجزم أنها
نصفها... وهكذا في نسبة الأعداد بعضها إلى بعض. ومن هذا الباب لزوم
وجوب المقدّمة] الشرعية كالوضوء [لوجوب ذي المقدّمة] كالصلاة، فلا بد من
تصور وجوب الصلاة وتصور الوضوء وتصور توقّفها عليه لكي نحكم بالملازمة
بينهما، وإلا فإن تصوّر وجوب الصلاة لا يؤدي إلى تصوّر وجوب الوضوء
[فإنك إذا تصوّرت وجوب الصلاة، وتصورت الوضوء، وتصورت النسبة بينه
وبين الصلاة وهي توقّف الصلاة الواجبة عليه، حكمت بالملازمة بين وجوب
الصلاة ووجوبه.

وإنما كان هذا القسم من البين أعم، لأنه لا يفرق فيه بين أن يكون
تصور الملزوم كافياً في تصوّر اللازم وانتقال الذهن إليه] وهو البين بالمعنى
الأخص [وبين ألا يكون كافياً بل لابد من تصوّر اللازم وتصور النسبة
للمحكم بالملازمة].

وتجدر بنا الإشارة إلى أنه عندما نقول: «بين بالمعنى الأخص» لا نقصد

أنّه مقابل للبين بالمعنى الأعمّ، نظير ما ورد في الفلسفة: أنّ الماهية تطلق على أحد معنيين: الماهية بالمعنى الأخصّ والماهية بالمعنى الأعمّ، والماهية بالمعنى الأخصّ ليست في قبال الماهية بالمعنى الأعمّ، بل المراد الماهية إما ماهية بالمعنى الأخصّ وإما بالمعنى الأعمّ، وإلا فإنّ الماهية بالمعنى الأعمّ تشمل الماهية بالمعنى الأخصّ، والمفروض أنّهما متباينان، وكذلك نظير قول النحاة: الكلمة إما اسم وإما فعل وإما حرف، فإنّ كلّ واحد منها يغيّر الآخر كما ذكرنا مراراً. من هنا قالوا: إنّ الأقسام متباينة دائماً.

وبالجملة: عندما نقول: هذا الشيء إما بين بالمعنى الأخصّ وإما بين بالمعنى الأعمّ، فليس مرادنا التقسيم بحيث يكون أحدهما في عرض الآخر حتى يقال: إنّ البين تارة يطلق ويراد منه البين بالمعنى الأخصّ وأخرى يطلق ويراد منه البين بالمعنى الأعمّ الشامل للبين بالمعنى الأخصّ وفرد آخر، وهو ألا يكون تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم بل لابدّ من تصوّر شيء آخر، فإنّ هذا المعنى غير مراد.

[وإنما يكون تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم عندما يألف الذهن الملازمة بين الشئين] فلا يكون تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم إلا إذا كان تلازم ذهني بينهما، نظير ما ذكرنا في الدلالة الالتزامية، فإنّك إذا تصوّرت أنّ شخصاً واقف تحت الماء فممّا لا شكّ فيه أن ينتقل ذهنك إلى لازم ذلك وهو بلله بالماء [على وجه يتداعى عنده المتلازمان، فإذا وجد أحدهما في الذهن وجد الآخر تبعاً له، فتكون الملازمة حينئذ ذهنية] كما في الملازمة بين اللفظ والمعنى، كما ذكرنا في مثال انتقال الذهن من لفظ الماء - بمجرّد سماعه - إلى معناه.

هذا كلّه في اللازم البين بالمعنى الأخصّ واللازم البين بالمعنى الأعمّ، وأما غير البين فهو يختلف عن سابقه، فلا يكفي فيه تصوّر اللازم وتصور

الملزوم للجزم بالملازمة، ولا يكفي تصوّرهما وتصور النسبة للحكم، بل لابدّ من إقامة الدليل والبرهان بالإضافة إلى تصوّر اللازم وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما لإثبات الملازمة، وإلا فلا يمكن إثباتها وإن تصوّرنا اللازم وتصورنا الملزوم والنسبة بينهما؛ ولهذا قال:

[٣. «غير البين»: وهو ما يقابل البين مطلقاً] أي أعمّ من البين بالمعنى الأخصّ والبنّ بالمعنى الأعمّ [بأن يكون التصديق والجزم بالملازمة لا يكفي فيه تصوّر الطرفين والنسبة بينهما، بل يحتاج إثبات الملازمة إلى إقامة الدليل عليه، مثل الحكم بأنّ المثلث زواياه تساوي قائمتين] فإنك إذا تصوّرت المثلث وتصورّت أنّ مجموع زواياه تساوي قائمتين وتصورّت النسبة بينه وبين مجموع زواياه ولم تقم الدليل الهندسي على ذلك، لا يمكنك الجزم بالملازمة [فإنّ الجزم بهذه الملازمة يتوقّف على البرهان الهندسي، ولا يكفي تصوّر زوايا المثلث وتصورّ القائمتين وتصورّ النسبة للحكم بالتساوي] بين المثلث وزواياه التي تساوي القائمتين.

[والخلاصة: معنى البين مطلقاً ما كان لزومه بديهياً] والبدیهي على درجتين: ما كان تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم، وما كان تصوّر الملزوم وتصورّ اللازم وتصورّ النسبة بينهما كافياً للحكم [وغير البين ما كان لزومه نظرياً] يحتاج إلى دليل.

هذا كلّ في العرضي اللازم، وأما العرضي المفارق، فهو على ثلاثة أقسام كما سبقت الإشارة إليه: إما موجود دائماً أي بحسب الوجود، وإما ليس بموجود دائماً أي زائل، وزواله إما بطيء وإما سريع. ويقسم البعض كلاّ منهما إلى سهل ومشكل، فالسريع السهل كحمرة الخجل، والسريع المشكل كالإغماء، والبطيء السهل كالشباب، والبطيء المشكل كالعشق في بعض العشاق والزمانة.

المفارق: دائم وسريع الزوال وبطيئه

[الدائم] ليس المراد منه الذي لا ينفك عقلاً بل المراد به الدائم بحسب الوجود الخارجي، وإن كان يمكن أن ينفك عقلاً، فالعرضي المفارق دائم وزائل، والزائل إما سريع الزوال وإما بطيئه، وهذه التقسيمات الثلاثة ليست في عرض واحد بحيث تكون على حدّ من يقول: الكلمة إما اسم وإما فعل وإما مضارع، فإنّ هذا التقسيم لا شكّ في أنّه خطأ، لأنّ المضارع ليس في عرض الأقسام الأخرى، وإنما يصار إليه بعد تقسيم الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف، ثم بعد بيان أقسام الاسم ينتقل إلى تقسيم الفعل إلى ماض ومضارع وأمر، وما نحن فيه كذلك، فإنّ المفارق إما دائم وإما زائل، والزائل إما سريع الزوال وإما بطيئه، والدائم [كوصف الشمس بالمتحرّكة] بناءً على الطبيعيات القديمة أنّ الشمس في حركة دائمة لا تتوقّف منذ الأزل وإلى الأبد، [ووصف العين بالزرقاء] هذا المثال أوضح من سابقه لأنّ هذا الوصف دائم لا يزول.

[سريع الزوال: كحمرة الخجل وصفرة الخوف] فإنّ الخائف يصفرّ لونه والخجل يحمرّ لونه أيضاً لكنّ ذلك يزول بسرعة.

[بطيء الزوال: كالشباب للإنسان] أو كملكة العدالة، فإنّها بطيئة الزوال.

الكلّي المنطقي والطبيعي والعقلي

إذا قيل: «الإنسان كلّي» مثلاً، فهنا ثلاثة أشياء: ذات الإنسان بما هو إنسان، ومفهوم الكلّي بما هو كلّي، مع عدم الالتفات إلى كونه إنساناً أو غير إنسان، والإنسان بوصف كونه كلياً . أو فقل الأشياء الثلاثة هي: ذات الموصوف مجرداً، ومفهوم الوصف مجرداً، والمجموع من الموصوف والوصف .

١. فإن لاحظ العقل - والعقل قادر على هذه التصرفات - نفس ذات الموصوف بالكلّي مع قطع النظر عن الوصف، بأن يعتبر الإنسان، مثلاً، بما هو إنسان من غير التفات إلى أنّه كلّي أو غير كلّي، وذلك عندما يحكم عليه بأنّه حيوان ناطق، فإنّه - أي ذات الموصوف بما هو عند هذه الملاحظة - يسمّى «الكلّي الطبيعي». ويقصد به طبيعة الشيء بما هي .

والكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفرادهِ .

٢. وإن لاحظ العقل مفهوم الوصف بالكلّي وحده، وهو أن يلاحظ مفهوم: «ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين» مجرداً عن كلّ مادّة، مثل إنسان وحيوان وحجر وغيرها فإنّه - أي مفهوم الكلّي بما هو عند هذه الملاحظة - يسمّى: الكلّي المنطقي .

والكلّي المنطقي لا وجود له إلا في العقل؛ لأنّه مما ينتزعه ويفرضه العقل، فهو من المعاني الذهنية الخالصة التي لا موطن لها إلا العقل .

٣. وإن لاحظ العقل المجموع من الوصف والموصوف، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرداً، بل بما هو موصوف بوصف الكلّيّة، كما يلاحظ الإنسان بما هو كلّي لا يمتنع صدقه على الكثير، فإنّه - أي الموصوف بما هو موصوف بالكلّي - يسمّى: «الكلّي العقلي» لأنّه لا وجود له إلا في العقل،

لأتصافه بوصف عقلي، فإنّ كلّ موجود في الخارج لابدّ أن يكون جزئياً حقيقياً .

ونشبه هذه الاعتبارات الثلاثة لأجل توضيحها بما إذا قيل: «السطح فوق»، فإذا لاحظت «ذات السطح» بما يشتمل عليه من آجر وخشب ونحوهما وقصرت النظر على ذلك غير ملتفت إلى أنّه فوق أو تحت، فهو شبيه بالكلّي الطبيعي. وإذا لاحظت مفهوم «الفوق» وحده مجرداً عن شيء هو فوق، فهو شبيه بالكلّي المنطقي . وإذا لاحظت ذات السطح بوصف أنّه فوق، فهو شبيه بالكلّي العقلي .

واعلم أنّ جميع الكليات الخمسة وأقسامها، بل الجزئي أيضاً، تصحّ فيها هذه الاعتبارات الثلاثة، فيقال على قياس ما تقدّم: نوع طبيعي ومنطقي وعقلي، وجنس طبيعي ومنطقي وعقلي ... إلى آخرها .

فالنوع الطبيعي مثل إنسان بما هو إنسان، والنوع المنطقي هو مفهوم «تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثّرة بالعدد في جواب ما هو»، والنوع العقلي هو مفهوم الإنسان بما هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثّرة بالعدد ...

وهكذا يقال في باقي الكليات وفي الجزئي أيضاً.

الشرح

البحث في أحكام الكليات الخمسة وليس في قسم خاصّ منها، وكلّ واحد منها ينقسم إلى : المنطقي والطبيعي والعقلي، فيقال: النوع منطقي وطبيعي وعقلي، والجنس طبيعي ومنطقي وعقلي، والفصل طبيعي ومنطقي وعقلي ...

وهكذا الفصل والخاصّة والعرض العامّ كلّ واحد منها ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة، وهذا ما يشير إليه المصنّف في آخر البحث. والمراد من الكليّ: الطبيعي والمنطقي والعقلي، كما وضّحه (رحمه الله) بقوله: (إذا قيل: الإنسان كليّ) إنّ ماهية الإنسان وصفت بالكليّ، لأنّ الإنسان نوع وهو كليّ، فكأنّه قيل الإنسان نوع والنوع كليّ والكليّ هو ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة، فالإنسان بما هو إنسان مع غرض النظر عمّا يحمل عليه يسمّى كليّاً طبيعياً وهو يمكن أن يكون متحقّقاً في الخارج في ضمن أفرادهِ ويتّصف بالكثرة لتكثّر أفرادهِ، ويمكن أن يكون موجوداً في الذهن ولا يتّصف بالكثرة لأنّه مفهوم كليّ واحد.

بعبارة أخرى: النوع كالإنسان المتحقّق في الخارج بوجود أفرادهِ والمتّصف بالكثرة، إذا تصوّرناه في عالم الذهن يكون متّصفاً بالوحدة. ولكنّ الكليّ الطبيعي بنفسه أ واحد هو أم كثير؟ فإنّ كان كثيراً لا يمكن أن يكون واحداً، وإنّ كان واحداً فلا يمكن أن يكون كثيراً، وإلا لكان الواحد كثيراً والكثير واحداً وهو محال؛ لأنّ الوحدة والكثرة متقابلان.

والجواب عن هذا الإشكال: إنّ الكليّ الطبيعي بما هو لا يتّصف بالوحدة ولا بالكثرة على نحو لا بشرط، أي هو كليّ بنحو لا بشرط الوحدة ولا بشرط الكثرة.

ويُتضح ذلك: إذا عرّفت الإنسان مثلاً وقلت: حيوان ناطق، فإنّ الحيوان الناطق والوحدة والكثرة لم تؤخذ في ماهية الإنسان، إذ قد تكون واحدة وقد تكون كثيرة؛ ومن هنا قالوا: إنّ الإنسان بما هو إنسان - أي الكلّي الطبيعي - لا واحد ولا كثير، على حدّ الجواب عن سؤال: هل الإنسان طويل أو قصير؟ حيث يقال: لا طويل ولا قصير، بمعنى أنّ الطول والقصير لم يؤخذا في حقيقة الإنسان، فيمكن أن يوصف بالطويل ويمكن أن يوصف بالقصير؛ وذلك على مستوى الوجود الخارجي.

وهذه أهمّ أحكام الكلّي الطبيعي، وهو أن لا يكون واحداً ولا يكون كثيراً بنحو لا بشرط، وأنّ الوحدة والكثرة لم تؤخذا في ماهيته، فإن وجد في الخارج بنحو الكثرة فلا يؤثر ذلك على إنسانيته، وإن وجد في الذهن واحداً فلا يؤثر ذلك أيضاً في كونه غير مأخوذ في الماهية أيضاً.

إذن ليس المراد من الكلّي الطبيعي ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة بل المراد منه الطبيعة الكلية الموجودة في الخارج بناءً على النظرية القائلة: إنّ الإنسان لا يوجد إلا في الخارج، وهو خلاف التحقيق؛ إذ الموجود في الخارج ليس فقط الأفراد بل الإنسان أيضاً موجود، فإنّ كلّ واحد من الأفراد يصدق عليه أنّه إنسان ويصدق عليه حقيقة الإنسان، ولذا لا يقال هذا فرد الإنسان بل يقال: هذا إنسان.

والحاصل في المقام نظريتان: إحداهما تنصّ على أنّ لا وجود للكلّي الطبيعيّ إلا بوجود أفراد، وثانيتهما تنصّ على وجوده وتحقّقه في الخارج. أما الكلّي المنطقي، أي مفهوم لفظ «كاف، لام، ياء» فهو ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة، مجرداً عن كلّ مادّة.

ومن أحكامه أنّه لا وجود له في الخارج وإنما هو موجود في العقل، وذلك لأنّ الانطباق على الكثرة وعدمه، من أحكام المفاهيم، والموجود في

الخارج مصداق وليس مفهوماً. وبهذا يفترق عن الكلّي الطبيعي.
 ووجه تسميته بالكلّي المنطقي باعتبار أنّ علم المنطق يبحث عن المفاهيم
 الكلّية التي لا وجود لها إلا في العقل، ولا يبحث عن المتحقّق في الخارج.
 إذن الكلّي المنطقي من المعاني الذهنية التي لا وجود لها إلا في الذهن.
 أما الكلّي العقلي، فهو المجموع من الوصف والموصوف.
 توضيحه: إذا حملت الكلّي المنطقي على الكلّي الطبيعي كما في قولنا: الإنسان
 كلّي، فإنّ الموضوع - وهو الإنسان الموصوف - كلّي طبيعي، والمحمول الوصف
 كلّي منطقي، والعقل يلاحظ المجموع من الوصف والموصوف، وهذا المجموع
 يسمّى كلياً عقلياً.

ولتوضيح هذه الأقسام قال: [إذا قيل: «الإنسان كلّي» مثلاً، فهنا ثلاثة
 أشياء: ذات الإنسان بما هو إنسان] مع غرض النظر عمّا يحمل عليه شيء أو لا
 يحمل [ومفهوم الكلّي بما هو كلّي] المحكي عنه بكاف ولام وياء [مع عدم
 الالتفات] إلى المحمول عليه [إلى كونه إنساناً أو غير إنسان] وهو الكلّي
 المنطقي [والإنسان بوصف كونه كلياً] والمجموع من الوصف
 والموصوف يسمّى كلياً عقلياً [أو فقل الأشياء الثلاثة هي: ذات الموصوف
 مجرداً، ومفهوم الوصف مجرداً، والمجموع من الموصوف والوصف] وكلّ
 واحد من هذه الثلاثة غير موجود في الخارج؛ فإنّ الإنسان الموجود في
 الخارج ليس بوصف الكلّية وإنما بوصف الشخصية، وكذلك المجموع من
 الموصوف والوصف ليس موجوداً في الخارج. نعم الكلّي الطبيعي فيه قولان
 كما تقدّم.

[١. فإن لاحظ العقل - والعقل قادر على هذه التصرفات -] أي يستطيع
 أن يلحظ الإنسان بما هو إنسان ويلحظ الكلّي بما هو كلّي مع غرض النظر عن
 الوصف فيلحظ [نفس ذات الموصوف بالكلّي مع قطع النظر عن الوصف] أي

يلحظ الموصوف بما هو موصوف مع قطع النظر عن عروض الكلية عليه [بأن يعتبر الإنسان، مثلاً بما هو إنسان من غير التفات إلى أنه كلي أو غير كلي، وذلك عندما يحكم عليه بأنه حيوان ناطق] فعندما نقول: الإنسان حيوان ناطق، فهل الإنسان الكلي هو حيوان ناطق، أو الإنسان الخارجي؟ لا فرق في ذلك بين الإنسان الموجود في الذهن أو الموجود في الخارج فكلاهما حيوان ناطق [فإنه - أي ذات الموصوف بما هو عند هذه الملاحظة - يسمى «الكلي الطبيعي». ويقصد به طبيعة الشيء بما هي] أو ماهية الشيء بما هي.

[والكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراد] وليس له وجود مستقل منحا، وهذه إحدى خصوصياته التي ذكرناها، والخصوصية الثانية: إذا وجد في الخارج يوجد بنعت الكثرة، وإذا وجد في الذهن يوجد بنعت الوحدة.

[٢. وإن لاحظ العقل مفهوم الوصف بالكلي وحده] أي يلاحظ مفهوم الكلي فقط [وهو أن يلاحظ مفهوم: «ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين» مجرداً عن كل مادة] لأننا قلنا: إن لفظ الكاف واللام والياء لفظ ومفهومه ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة مجرداً عن أن يكون محمولاً على شيء أو غير محمول [مثل] لفظ [إنسان وحيوان وحجر وغيرها فإنه - أي مفهوم الكلي بما هو عند هذه الملاحظة - يسمى: الكلي المنطقي] لأن موضوع علم المنطق المفاهيم الكلية التي لا وجود لها إلا في الذهن، وهي التي يعبر عنها بالمعقولات الثانية المنطقية التي يكون اتصافها وعروضها في الذهن، وهذا هو وجه تسميته بالكلي المنطقي، بخلاف الكلي الطبيعي، فإنه لا يُبحث عنه في علم المنطق وإنما يُبحث عنه في علم الفلسفة.

[والكلي المنطقي لا وجود له إلا في العقل لأنه مما ينتزعه ويفرضه

العقل، فهو من المعاني الذهنية الخالصة التي لا موطن لها خارج الذهن] أي لا موطن لها إلا العقل.

[٣. وإن لاحظ العقل المجموع من الوصف والموصوف، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرداً] كما هو الحال في الكلّي الطبيعي [بل بما هو موصوف بوصف الكلّيّة، كما يلاحظ الإنسان بما هو كلّي لا يمتنع صدقه على الكثير، فإنّه . أي الموصوف بما هو موصوف بالكلّي . يسمّى: الكلّي العقلي] وهو المجموع من الصفة والموصوف [لأنّه لا وجود له إلا في العقل لا تصافه] أي الإنسان [بوصف عقلي] وهو وصف الكلّي، وقد تقدّم في الأمر الثاني أنّ الكلّي وصف عقلي لا وجود له في الخارج، فإذا اتّصف الموصوف به، يستحيل أن يكون - بما هو متّصف به - موجوداً في الخارج [فإنّ كلّ موجود في الخارج لابدّ أن يكون جزئياً حقيقياً] وفي هذا التعبير مسامحة، لأنّا ذكرنا في ما سبق أنّ الكلّي والجزئي مقسمهما المفهوم، أي أنّ المفهوم إمّا كلّي وإما جزئي، وحسب الفرض: الكلام في الموجود الخارجي، فكان عليه أن يقول: «كلّ موجود في الخارج لابدّ أن يكون شخصياً أو متشخصاً».

[ونشبه هذه الاعتبار الثلاثة لأجل توضيحها بما إذا قيل: «السطح فوق»، فإذا لاحظت «ذات السطح» بما يشتمل عليه من آجر وخشب ونحوهما وقصرت النظر على ذلك غير ملتفت إلى أنّه فوق أو تحت، فهو شبيه بالكلّي الطبيعي] فإنّ السطح بما هو سطح مكوّن من آجر وخشب وإسمنت مع قطع النظر عن أنّه فوق أو تحت.

[وإذا لاحظت مفهوم «الفوق» وحده مجرداً عن شيء هو فوق، فهو شبيه بالكلّي المنطقي] وليس هو الكلّي المنطقي، لأنّ الفوق موجود في الخارج، فإنّك عندما تقول «السقف فوق»، فمعناه أنّك نظرت إلى الفوق متحقّقاً في الخارج، وقد تقدّم أنّ الكلّي المنطقي لا وجود له في الخارج.

[وإذا لاحظت ذات السطح بوصف أنه فوق، فهو شبيه بالكلّي العقلي]
لأنّ الكلّي العقلي لا وجود له في الخارج أيضاً.

[واعلم أنّ جميع الكليات الخمسة وأقسامها، بل الجزئي أيضاً] لأنّ الكلام ليس في الكلّي فقط بل في الجزئي، وتقدّم أنّ مقسمهما واحد وهو المفهوم فلنصحّ فيها هذه الاعتبارات الثلاثة، فيقال على قياس ما تقدّم: نوع طبيعي ومنطقي وعقلي، وجنس طبيعي ومنطقي وعقلي ... إلى آخرها] وكذا يقال في الجزئي: جزئي طبيعي ومنطقي وعقلي.

[فالنوع الطبيعي مثل إنسان بما هو إنسان] لأنّ الموجود في الخارج أفراد الإنسان، وأما النوع الطبيعي فموجود في الذهن، ولذا نقول: إنّ النوع نوع منطقي وليس طبعياً أو عقلياً. [والنوع المنطقي هو مفهوم «تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثّرة بالعدد في جواب ما هو»] ومن هنا قلنا: جميع الكليات الخمسة من المعقولات المنطقية، وهي لا وجود لها إلا في عالم التحليل الذهني. [والنوع العقلي هو مفهوم الإنسان بما هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثّرة بالعدد ...] فحين نقول الإنسان نوع فهل النوع موجود في الخارج أو موجود في الذهن؟ لا شكّ أنّه موجود في الذهن، فتقييد الإنسان بالنوع أو بالكلّي، يعني لا وجود له في الخارج [وهكذا يقال في باقي الكليات وفي الجزئي أيضاً].

وخلاصة البحث: إنّ الكلّي ينقسم إلى الذاتي والعرضي، والذاتي ينقسم إلى نوع وفصل وجنس، والنوع إما حقيقي وإما إضافي، والإضافي إمّا سافل وإمّا متوسط وإمّا عالي، وهذه هي أقسام النوع، وأما الفصل فينقسم إلى قريب وبعيد ومقوم ومقسم. وأما الجنس فينقسم إلى قريب وبعيد وسافل ومتوسط وعال، وهذه كلّها أقسام الذاتي، وأما أقسام العرضي فهي إما خاصّة وإما عرضيّة عامّة، وله تقسيم آخر وهو: إما مفارق وإما لازم. واللازم إما بين وإما

مفارق، والبيّن إما بيّن بالمعنى الأخصّ وإما بيّن بالمعنى الأعمّ، والمفارق إما دائم وإما زائل. والزائل إما سريع الزوال وإما بطيئه. وكذلك ينقسم الكلّي بجميع أقسامه إلى: الكلّي الطبيعي والمنطقي والعقلي.

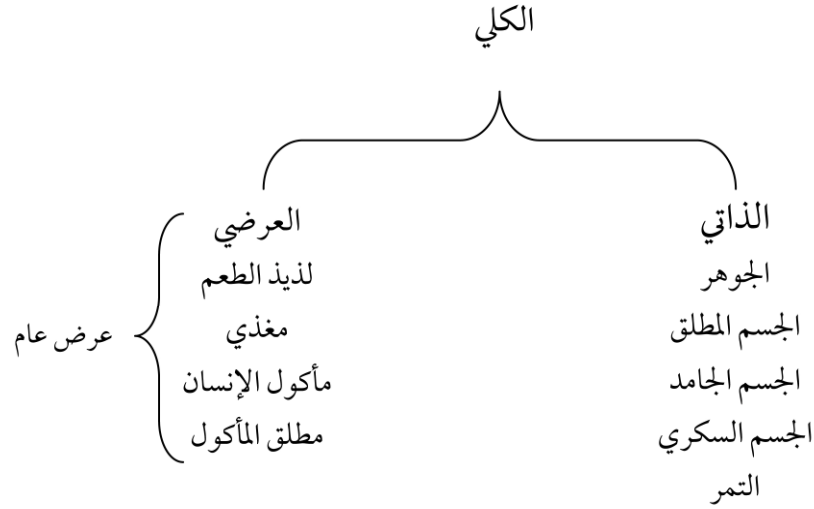
إلى هنا تم بحمد الله الكلام في مقدّمات علم المنطق، يليه أوّل أبحاثه وهو بحث المعرّف (ويقع في أوّل المجلّد الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى).

تمريعات

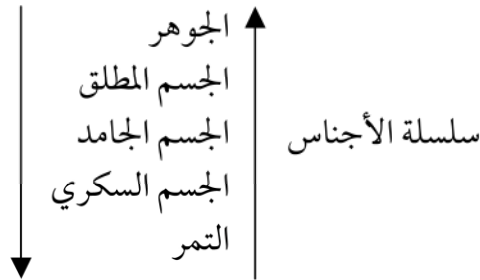
- (١) إذا قيل: التمر لذيد الطعم مغذ من السكريات ومن أقسام مأكول الإنسان بل مطلق المأكول، وهو جسم جامد، فيدخل في مطلق الجسم، بل الجوهر، فالمطلوب أن ترتب سلسلة الأجناس في هذه الكليات متصاعداً، وسلسلة الأنواع متنازلاً، بعد التمييز بين الذاتي والعرضي. واذكر بعد ذلك أقسام الأنواع الإضافية من هذه الكليات وأقسام العرضيات منها.
- (٢) وإذا قيل: الخمر جسم مائع مسكر محرّم شرعاً سالب للعقل مضرّ بالصحة مهدم للقوى، فالمطلوب أن تميّز الذاتي من العرضي في هذه الكليات واستخرج سلسلة الكليات متصاعدة أو متنازلة.
- (٣) وإذا قيل: الحديد جسم صلب من المعادن التي تتمدد بالطرق والتي تصنع منها الآلات وتصدأ بالماء، فالمطلوب تأليف سلسلة الكليات متصاعدة أو متنازلة مع حذف ما ليس من السلسلة.
- (٤) وإذا قسمنا الاسم إلى مرفوع ومنسوب ومجرور، فهذا من باب تقسيم الجنس إلى أنواعه؟ أو تقسيم النوع إلى أصنافه؟ اذكر ذلك مع بيان السبب.

الأجوبة

ج ١: يمكن عرض الجواب من خلال المخططين التاليين:
المخطط الأول لبيان الذاتيات والعرضيات:



المخطط الثاني لبيان سلسلة الأنواع والأجناس:



سلسلة الأجناس تبدأ من الجنس القريب، أي الجنس الذي لا جنس بعده لتصعد إلى الجسم السكري، وذلك لأنّ الأجسام الجامدة منها السكري ومنها غير السكري، ثمّ تصعد إلى الجسم الجامد الذي يقابله الجسم الغير جامد كالسائل في سلسلة أخرى قد يكون مبدؤها الماء، كما تقدم، ثمّ تواصل السلسلة صعودها

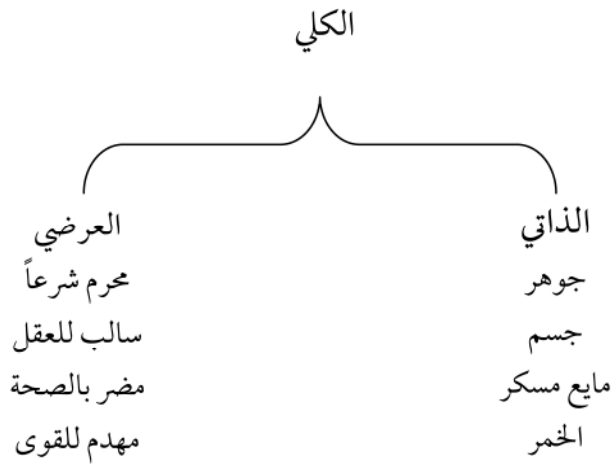
إلى الجسم المطلق الأعم من الجامد وغيره ومن النامي وغيره، ثم إلى الجوهر الذي هو الأعم من الأعم، وذلك لأنه جنس الأجناس، أو الجنس العالي الذي لا جنس فوقه حتى يكون أعم منه. وما بين الجنس السافل والجنس العالي وهو الجسم الجامد الجسم المطلق يكون جنساً متوسطاً.

وأما سلسلة الأنواع الإضافية فتبدأ من الجسم المطلق، وذلك لأن النوع الإضافي هو الكلي بالقياس إلى كلي أوسع منه دائرة، وبالتالي لا يكون الجوهر نوعاً إضافياً؛ إذ لا كلي أوسع منه دائرة وأعم منه، وإلا فهو خلف كونه جنساً عالياً.

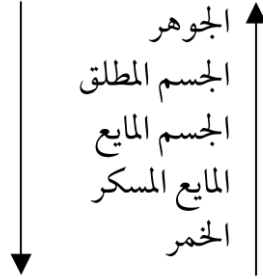
ثم يليه الجسم الجامد فهو نوع إضافي، وكذلك الجسم السكري، وكذلك التمر فهو نوع إضافي بالنسبة إلى الجسم السكري، وكذلك هو نوع حقيقي، وهو النوع السافل، والذي لا نوع بعده.

وما بين النوع العالي الذي هو الجسم المطلق والذي ليس فوقه نوع إضافي وما بين النوع السافل أنواع إضافية متوسطة كالجسم الجامد والجسم السكري.

ج ٢: يمكن الإجابة عن هذا السؤال بنفس الطريقة التي أجب بها عن السؤال السابق الأول:



أما سلسلة الأجناس الإضافية فلا تكون إلا في دائرة الذاتيات وهو ما يمكن توضيحه من خلال المخطط التالي:



أما سلسلة الأجناس المتصاعدة فتبدأ من الجنس القريب الذي هو المايع المسكر ثم أعلى إلى المايع مطلقاً ثم أعلى إلى الجسم المطلق ثم إلى الجنس الذي ليس فوقه جنس في هذه السلسلة وهو الجوهر، وما بين الجنس القريب والجنس العالي الذي هو جنس الأجناس الذي ليس فوقه جنس يكون جنساً متوسطاً.

١. الجسم المطلق.

٢. الجسم المايع.

وأما سلسلة الأنواع الإضافية فتبدأ من الجسم المطلق الذي يعدّ النوع العالي وتنتهي إلى النوع الذي لا نوع تحته وهو الخمر في هذه السلسلة، وما بين النوع العالي ونوع الأنواع:

١. الجسم المايع.

٢. المايع المسكر.

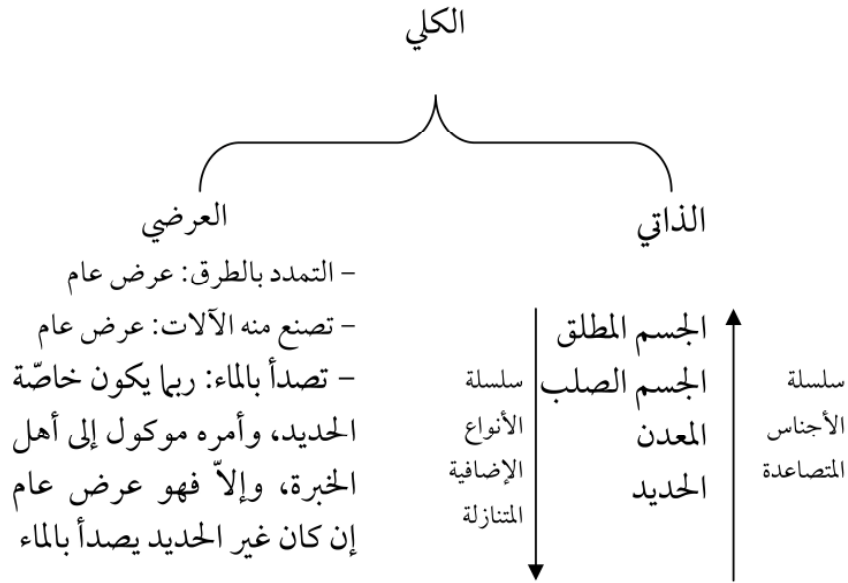
ما هما إلا نوعان إضافيان متوسطان.

أما العرضيات المذكورة فهي من العرض العام، وذلك لأنّ الحرمة شرعاً لا تحمل على شرب الخمر فقط بل تتعداه إلى غيره وكذلك سلب العقل فهو

أمر يحدثه النيذ و الفقاع - كما يقال - وهما ليسا بخمرٍ.

وكذلك الإضرار بالصحة، وهدم القوى.

ج٣: بما أن السؤال هو السؤال وإنما الاختلاف في المتعلق فالجواب هو
الجواب مع اختلاف المتعلق.



سلسلة الأجناس يشير إلى مبدئها ومنتهاها السهم وكذلك سلسلة الأنواع
الإضافية.

ج٤: قسمة الاسم إلى الأقسام المذكورة من قسمة النوع إلى الأصناف؛
وذلك لأن المقسم وهو الاسم تمام حقيقة الأقسام كما أنّ الإنسان هو تمام
حقيقة الشاعر والكاتب، والرسام، والخطيب وإنّما الامتياز بأمر غير ذاتي هو
الخاصة الأخصّ التي هي الشاعر بالفعل والكاتب بالفعل، وقسمة كهذه تكون
أقسامها أصنافاً كما تقدم.

وما نحن فيه كذلك، فالاسم نوع قسمته الخاصة فكانت الأصناف.

فهرس الكتاب

شكر وتقدير.....	٥
مقدمة المقرر.....	٧
تمهيد.....	٩
المقدمة الأولى: أقوال العلماء في أرسطو.....	١١
المقدمة الثانية: المواقف من علم المنطق.....	١٣
ما هو علم المنطق.....	١٤
ما هو الفكر؟.....	١٦

الجزء الأول: التصورات المدخل

الحاجة إلى المنطق.....	٢٣
تعريف علم المنطق.....	٢٧
المنطق آلة.....	٢٩
تتمة.....	٣٣
موضوع علم المنطق.....	٣٣
العلم.....	٣٥
تمهيد.....	٣٥
تعريف العلم.....	٥٣
التصور والتصديق.....	٥٧
ما هو التصور وما هو التصديق.....	٦١

٦٥.....	بماذا يتعلق التصور والتصديق؟
٦٩.....	أقسام التصديق
٧٢.....	تنبيه
٧٣.....	الجهل وأقسامه
٨٠.....	ليس الجهل المركب من العلم
٨٥.....	العلم ضروري ونظري
٨٩.....	الفرق بين التصور والتصديق الضروريين والتصديق النظري
٩٠.....	الفرق بين التصور البديهي والتصديق البديهي
٩٠.....	القول في التصورات - إمكان المعرفة
٩٣.....	توضيح القسمين
٩٥.....	توضيح في الضروري
٩٩.....	تعريف النظر والفكر
١٠٥.....	خلاصة تقسيم العلم
١٠٦.....	تمرينات
١٠٦.....	الأجوبة
١١١.....	أبحاث المنطق

الباب الأول مباحث الألفاظ

١٢١.....	الحاجة إلى مباحث الألفاظ
١٤٣.....	كلام الشيخ الرئيس
١٤٤.....	الدلالة
١٤٦.....	توضيح معنى الدلالة
١٤٧.....	تعريف الدلالة

٤٢٧	 فهرس الكتاب
١٤٨	 أقسام الدلالة
١٥٣	 أقسام الدلالة الوضعية
١٥٣	 الدلالة اللفظية
١٥٦	 تعريف الدلالة اللفظية
١٥٧	 أقسامها: المطابقة، التضمنية، الالتزامية
١٦٠	 شرط الدلالة الالتزامية
١٦١	 الخلاصة
١٦٢	 تمرينات
١٦٤	 الأجوبة
١٦٧	 تقسيمات الألفاظ
١٧١	 ١. المختص. المشترك. المنقول. المرتجل. الحقيقة والمجاز
١٧٥	 تنبيهان
١٧٧	 الخلاصة
١٧٨	 تمرينات
١٧٨	 الأجوبة
١٨١	 ٢. الترادف والتباين
١٨٢	 توضيح القسمين
١٨٥	 قسمة الألفاظ المتباينة: المثلان. المتخالفان. المتقابلان
١٩٦	 أقسام التقابل
٢٠٠	 الفرق بين الضدين والمتضاديين
٢٠١	 إشكال على المصنف
٢٠٥	 الخلاصة
٢٠٦	 تمرينات

الأجوبة	٢٠٧
٣. المفرد والمركب	٢٠٩
قاعدة عامة	٢١١
أقسام المركب	٢١٥
أ. التام والناقص	٢١٧
ب. الخبر والإنشاء	٢١٨
أقسام المفرد	٢٢١
الخلاصة	٢٢٩
تمرينات	٢٣٠
الأجوبة	٢٣١

الباب الثاني مباحث الكلّي

الكلّي والجزئي	٢٣٥
تكملة تعريف الجزئي والكلّي	٢٤١
تنبيه	٢٤٦
الجزئي الإضافي	٢٤٦
المتواطئ والمشكك	٢٤٩
وجه تسمية المفهوم بالمتواطئ والمشكك	٢٥١
تمرينات	٢٥٧
الأجوبة	٢٥٨
المفهوم والمصداق	٢٦٠
العلاقة بين المفهوم والمصداق	٢٦١

٤٢٩	 فهرس الكتاب
٢٦٣	 لفت نظر
٢٦٤	 العنوان والمعنون أو دلالة المفهوم على مصداقه
٢٦٧	 الفرق بين الحمل الأولي والحمل الشايع
٢٧٤	 تمرينات
٢٧٤	 الأجوبة
٢٧٦	 النسب الأربع
٢٨٩	 النسب بين نقيضي الكلين
٣٠٧	 تمرينات
٣٠٨	 الأجوبة
٣١٥	 الكليات الخمسة
٣٢٣	 النوع، الجنس، الفصل
٣٣٥	 الفصل
٣٣٧	 تقسيمات
٣٥٣	 الذاتي والعرضي
٣٥٧	 الخاصة والعرض العام
٣٦٢	 تنبيهات وتوضيحات
٣٦٧	 الصنف
٣٧١	 الحمل وأنواعه
٣٨١	 ١. الحمل طبعي ووضعي
٣٨٧	 ٢. الحمل: ذاتي أولي، وشايع صناعي
٣٩٤	 ٣. الحمل مواطاة واشتقاق
٣٩٧	 العروض معناه الحمل
٤٠١	 تقسيمات العرضي

٤٣٠	 شرح كتاب المنطق ١/
٤٠٤	 العرضي لازم ومفارق
٤٠٦	 اللازم بين وغير بين
٤١٠	 المفارق: دائم وسريع الزوال وبطيئه
٤١١	 الكلي المنطقي والطبيعي والعقلي
٤٢٠	 تمرينات
٤٢١	 الأجوبة
٤٢٥	 فهرس الكتاب