

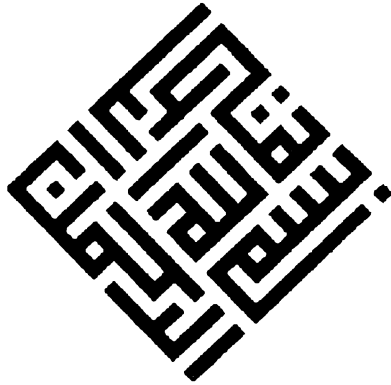
شرح رسالة البرهان

للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره

حققها وشرحها

محمد علي اسماعيلي

مجمع العالي الفقه



اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۶۸ -	سرشناسه:
البرهان شرح	عنوان قراردادی:
شرح رسالة البرهان للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي <small>رحمته الله</small> / محمدعلی اسماعیلی.	عنوان و نام پدیدآور:
قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی <small>رحمته الله</small> ، ۱۴۴۰ ق. = ۱۳۹۷.	مشخصات نشر:
مجتمع آموزش عالی فقه	مرجع تولید:
۴۰۸ ص.	مشخصات ظاهری:
۸-۴۷۶-۴۲۹-۶۰۰-۹۷۸	شابک.
فیبا	وضعیت فهرست نویسی:
عربی؛ کتابنامه.	یادداشت:
طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۶۱-۱۳۶۰. البرهان -- نقد و تفسیر	موضوع:
Deduction (Logic)* (منطق)	موضوع:
طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۶۱-۱۳۶۰. البرهان. شرح	شناسه افزوده:
جامعة المصطفی <small>رحمته الله</small> العالمية.	شناسه افزوده:
مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی <small>رحمته الله</small>	شناسه افزوده:
Almustafa International University / Almustafa International Translation and Publication center	
BC۱۷۳/ط۲ب۴۰۲۱۳۱۳۹۷	رده بندی کنگره:
۲۱۲/۱	رده بندی دیویی:
۵۴۱۹۲۵۵	شماره کتابشناسی ملی:

شرح رسالة البرهان للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمته الله
 حققها وشرحها: محمد علي اسماعيلي
 الطبعة الأولى: ۱۴۴۰ ق / ۱۳۹۷ ش
 الناشر: مركز المصطفى رحمته الله العالمي للترجمة والنشر
 ■ المطبعة: نارنجستان ■ السعر: ۳۰۰۰۰ ريال ■ الكمية: ۵۰۰

◀ ایران؛ قم، مفترق الشهداء، شارع معلم الغربي (شارع المحتجبة)، زقاق ۱۸.
 هاتف: +۹۸ ۲۵ ۳۷۸۳۶۱۳۴ فاكس: (الرقم الداخلي ۱۰۵) / +۹۸ ۲۵ ۳۷۸۳۹۳۰۵
 ▶ ایران؛ قم، شارع محمد الأمين، تقاطع سالاریه. هاتف: +۹۸ ۲۵ ۳۲۱۳۳۱۰۶

<http://buy-pub.miu.ac.ir> @pub_almostafa

- مدير مركز النشر: السيد أبازر الهاشمي هريكندني
- مصمم الغلاف: مسعود مهدي
- مدير الإنتاج: جعفر قاسمي ابهري
- المشرف على الطباعة: نعمت الله يزداني
- المشرف الفني: محمدباقر شكري
- الإخراج الفني: علي عادي فرد

شرح رسالة البرهان
للعلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي قده

حقّقها وشرحها:
محمّد علي إسماعيلي



مركز المصطفى عليه السلام العالمي
للترجمة والنشر

كلمة الناشر

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين. بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة بقيادة الإمام الخميني قده، انبثقت ثورة علمية وثقافية كبرى، وتساعدت حركة أسلمة العلوم، وتركيز القيم الدينية والروحية والإنسانية في ظلّ المتغيرات الحاصلة في مجمل دوائر الفكر والمجتمع، وانتشار شبهات العولمة والفكر الإلحادي، وحتى التكفير المتطرف، بمخاضة بعد ثورة الاتصالات الكبرى التي هبت للعالم فرضاً فريدة للاطلاع الواسع بما يحيط به.

ومن هنا دعت الحاجة إلى وضع مناهج للبحث والتحقيق، واستخلاص النتائج الصحيحة في كلّ علم من علوم الشريعة: في التوحيد، والفقه، والأصول، والفلسفة، والكلام، والحديث، والرجال، والتاريخ، والأخلاق والنفوس، والاجتماع، وغيرها؛ لتوقف سعادة الإنسان عليها في الدنيا والآخرة؛ ولتحقيق الغرض العبادي الذي خلق الإنسان من أجله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

فقامت في الحوزة العلمية حركة فكرية كبرى بتوجيه من قائد الجمهورية الإسلامية الإمام الخامنئي (دام ظلّه) وجهود الفقهاء والعلماء والمفكرين، والعمل الجاد وبذل غاية الوسع، من أجل بناء صرح علمي ديني رصين، وصياغة مناهج جديدة تُعنى بعلوم الشريعة، وعموم حقول المعرفة الإسلامية والإنسانية.

وأخذت جامعة المصطفى عليه السلام العالمية على عاتقها، المساهمة الفعالة في صياغة كثير من المناهج الدراسية، التي تنسجم مع تطوّر الحركة العلمية والثقافية الحديثة. فأسست «مركز المصطفى عليه السلام العالمي للترجمة والنشر»؛ لينهض بنشر هذه الآثار العلمية وتقديمها لطلاب العلم ورؤاد المعرفة.

مركز المصطفى عليه السلام العالمي

لترجمة والنشر

الفهرس

١٣	مقدمة الشارح
١٥	١. كتاب البرهان للمعلم الأول
١٨	٢. كتاب البرهان للشيخ الرئيس
٢٣	٣. رسالة البرهان للعلامة الطباطبائي <small>رحمته</small>
٢٨	٤. مقارنة بين الكتب الثلاثة
٣٦	٥. شرح رسالة البرهان
٤١	[مقدمة المصنف]
٤٣	كلام في الغرض الموضوع لأجله هذا الكتاب
٤٤	أقسام التصديق
٤٥	اليقين وأركانه
٥٠	المطلب الأول: التصديق المانع عن النقيض ينحصر في اليقين
٥٢	المطلب الثاني: العلم ينحصر في اليقين
٥٨	الظن المنطقي والظن العرفي
٥٩	أقسام التصديق
٦٠	أقسام القياس
٦٤	مراتب التصور
٦٤	أقسام التعريف
٦٥	المعيار الأول: تقسيم الظاهريين من المنطقيين
٦٥	المعيار الثاني: تقسيم المحققين من المنطقيين
٦٦	تعريف الحدّ التام عند المعلم الأول

- ٦٧ الغرض من كتاب البرهان
- ٦٨ وجه تسمية كتاب البرهان
- ٦٩ المقالة الأولى من كتاب البرهان
- ٧١ الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة
- ٧٣ أقسام أحكام التصديق البرهاني
- ٧٥ الفصل الثاني: في كيفية حصول العلم لنا واختلاف العلوم وكيفية
- ٧٦ المطلب الأول: المسير التاريخي لهذه المسألة
- ٨٠ المطلب الثاني: تفسير قاعدة أنّ العلم بالكليات مسبوقة بالعلم بالجزئيات
- ٨٠ المحور الأول: تحديد أقسام العلم
- ٨١ المحور الثاني: تحديد العلم الكلّي والجزئي وأقسامهما
- ٨٥ المحور الثالث: تحديد السر في كلية الإدراكات وجزئيتها
- ٨٧ المحور الرابع: تفسير المسبوقية في القاعدة
- ٩١ المطلب الثالث: إثبات القاعدة
- ٩٣ المطلب الرابع: تفسير قاعدة «أنّ من فقد حسّاً فقد فقد علماً»
- ٩٦ بحث حول كيفية حصول الكثرة في العلوم
- ٩٦ المطلب الأول: كيفية حصول الكثرة في العلوم
- ١٠٥ المطلب الثاني: كيفية حصول الكثرة في العلوم الحسيّة
- ١٠٨ المطلب الثالث: الكثرة بالذات والكثرة بالعرض
- ١٠٩ المطلب الرابع: كيفية حصول الكثرة في العلوم الاعتبارية
- ١١٤ الأقدم المعرفي عندنا
- ١١٦ الأقدم عند الطبيعة
- ١١٧ البسيط أقدم في المعرفة من المركّب
- ١٢٠ المطلب الأول: كيفية العلم بالصور
- ١٢٤ المطلب الثاني: كيفية العلم بالمعاني
- ١٢٨ المطلب الثالث: العلم بكنه الماهيات الحقيقيّة

١٣٤	الفصل الثالث: [التصديق ينقسم إلى الضروري والنظري]
١٣٤	تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري
١٣٥	البديهي والضروري
١٣٨	انتهاء التصديق النظري إلى الضروري
١٤٠	كلام المعلم الأول حول تناهي الوسائط
١٤٦	شرائط المقدمات
١٤٧	الشرط الأول: يجب أن يتألف هيئة قياس
١٥١	الشرط الثاني: يجب أن يكون فوق الواحد
١٥٤	الشرط الثالث: يجب أن يكون العلم به علماً بالمطلوب
١٥٦	كلّ تعليم وتعلّم ذهني فيعلم قد سبق
١٥٨	كيفية تحصيل العلم بالمجهول
١٦١	الاستنتاج الفكري لا يكون إلا بتحليل وتركيب
١٦٥	الفصل الرابع: في أنّ التصديق الضروري على المشهور ستة أقسام، وأنّ الكلّ يرجع إلى الأولى، وكذا كلّ ضروري لو كان غيرها ضروري
١٦٦	المسألة الأولى: أقسام التصديق الضروري
١٦٧	١. الأوليات
١٦٨	٢. الفطريات
١٦٩	٣. المحسوسات
١٧٠	٤. الحدسيات
١٧١	٥. المتواترات
١٧١	٦. المجزّبات
١٧٣	المسألة الثانية: البديهيات غير الأولى ترجع إلى الأولى
١٧٣	البيان الإجمالي
١٧٧	البيان التفصيلي
١٧٨	القضايا الفطرية

١٨١.....	القضايا المحسوسة.....
١٩٨.....	القضايا الحدسية.....
٢٠٤.....	القضايا المتواترة.....
٢٠٧.....	القضايا التجريبية.....
٢١٤.....	المسألة الثالثة: كل مقدمة نظرية تنتهي إلى الأوليات.....
٢١٥.....	الفصل الخامس: في بعض أحكام الضروريات.....
٢١٦.....	الأول: الأوليات يجب أن تكون متصور الطرفين بالكنه.....
٢٢٢.....	الثاني: المحمول في الأوليات من لوازم مهية الموضوع.....
٢٢٣.....	الثالث: الأمور غير المتصورة بالكنه لا أولي فيها.....
٢٢٤.....	الرابع: الأمور المادية لا برهان عليها بالذات.....
٢٢٨.....	الخامس: التجربة مبدأ التصديق في القضايا المحسوسة.....
٢٣١.....	المقالة الثانية من كتاب البرهان.....
٢٣٣.....	الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة.....
٢٣٦.....	المطلب الأول: مصطلحات الذاتي.....
٢٤٠.....	المطلب الثاني: مصطلحات الضروري.....
٢٤١.....	المطلب الثالث: مصطلحات الكلّي.....
٢٤٢.....	المطلب الرابع: فوائد العلم بالسبب.....
٢٤٤.....	الفصل الثاني: مقدمة البرهان يجب أن تكون ذاتية المحمول للموضوع.....
٢٤٥.....	تفسير الذاتي في باب البرهان.....
٢٤٧.....	البرهان على اشتراط الذاتية.....
٢٥٣.....	العارض الذاتي الأولي وغير الأولي.....
٢٥٣.....	المعيار في معرفة العارض الأولي.....
٢٥٤.....	البرهان على الأعم والبرهان على الأخص.....
٢٥٦.....	تحديد العارض الذاتي.....
٢٦٠.....	الفصل الثالث: يجب أن تكون مقدمة البرهان ضرورية.....

- ٢٤١..... مقدمة البرهان يلزم أن تكون ضرورية
- ٢٤١..... الضرورة في كتاب القياس وكتاب البرهان
- ٢٤٤..... الفصل الرابع: يجب أن تكون مقدمة البرهان كلية
- ٢٤٤..... مقدمة البرهان يجب أن تكون كلية
- ٢٤٧..... مقدمة البرهان هي العرفية العامة
- ٢٤٨..... القضايا الاعتبارية لا برهان عليها
- ٢٤٩..... تأليف البرهان من مقدمات أكثرية
- الفصل الخامس: تجب أن تكون مقدمة البرهان مشتملة على السبب، أي يكون العلم بها علماً
 عن سبب إذا كان هناك سبب.....
- ٢٧١..... العلم بذئ السبب لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه
- ٢٧٣..... تقسيم البرهان إلى اللتمي والإتمي
- ٢٧٤..... الفصل السادس: في أحكام برهان اللتم
- ٢٧٤..... العلة في البرهان اللتمي علة التصديق والوجود معاً
- ٢٧٦..... العلة في البرهان اللتمي علة تامة
- ٢٧٧..... العلة في البرهان اللتمي السالب
- ٢٧٨..... العلة في البرهان اللتمي علة للنتيجة
- ٢٨٠..... العلة في البرهان اللتمي وسط في القياس
- ٢٨٠..... العلة في البرهان الإتمي هو الأكبر
- ٢٨١..... وقوع نتيجة البرهان اللتمي كبرى لبرهان آخر
- ٢٨٣..... الفصل السابع: في أحكام برهان الإن
- ٢٨٣..... أقسام البرهان الإتمي
- ٢٨٨..... الدليل لا يفيد اليقين
- ٢٩٥..... الإن المطلق لا يفيد اليقين
- ٢٩١..... البرهان من أحد المتضايقين أو المتلازمين إلى الآخر لا يفيد اليقين
- ٢٩٢..... البرهان الإني ليس برهاناً في الواقع

٢٩٣	البرهان الإتي المفيد لليقين
٢٩٥	أقسام القياس
٢٩٦	البرهان اللمي والإتي في القياسات الاستثنائية
٢٩٦	القياس الاستثنائي المؤلف من متصلة واستثناء
٢٩٨	القياس الاستثنائي المؤلف من منفصلة وحملية
٣٠٠	البرهان الإتي في القياسات الاستثنائية
٣٠٣	المقالة الثالثة من كتاب البرهان
٣٠٥	الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة
٣٠٨	الفصل الثاني: في حقيقة العلوم البرهانية وأجزائها وأحكامها من حيث هي علومٌ برهانيةٌ
٣٠٩	حقيقة العلوم البرهانية
٣١٢	الأول: لكّل علمٍ برهاني موضوعٌ
٣١٤	الثاني: اشتراط التناسب في مقدّمات البرهان
٣١٦	الثالث: خروج العارض الأعم ومع الواسطة عن العلم البرهاني
٣١٦	الرابع: البراهين تُثبت عوارض ذاتية للموضوع
٣١٦	الخامس: الضابط في تمايز العلوم
٣١٨	السادس: العلوم الجزئية والكلية وبعض أحكامهما
٣١٩	ضرورة المبادئ التصوّرية والتصديقية
٣٢٢	أجزاء العلوم
٣٢٢	أقسام المبادئ
٣٢٤	أقسام موضوعات المسائل
٣٢٨	مسائل العلوم
٣٢٩	أصناف المطالب
٣٣٠	أصول المطالب
٣٣٣	ترتيب المطالب
٣٣٥	إثبات المبادئ

٣٣٧	المبادئ العامة والمبادئ الخاصة
٣٣٨	أقسام المبادئ باعتبار التصوّر والتصديق
٣٣٩	مبادئ العلم الإلهي
٣٤١	العلم الإلهي يعطي حدود العلوم وبراهينها
٣٤٢	مساعدة العلوم للعلم الإلهي
٣٤٤	العلم الجزئي يمتنع أن يعطي اللّم في العلم الكلّي
٣٤٥	الفصل الثالث: في اختلاف العلوم وتشاركها ونقل البرهان من علم إلى علم
٣٤٦	اختلاف العلوم وتشاركها
٣٤٩	فروع المسألة
٣٥١	نقل البرهان من علم إلى علم آخر
٣٥٥	المقالة الرابعة من كتاب البرهان
٣٥٧	الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة
٣٥٩	الفصل الثاني: في معنى الحدّ
٣٥٩	للأشياء الممكنة ماهية ووجود
٣٦٠	الماهية من حيث هي ليست إلهي
٣٦٢	أصالة الوجود واعتبارية الماهية
٣٦٣	الماهية موجودة بالعرض
٣٦٣	اتّحاد الوجود والماهية
٣٦٤	أحكام الماهية ثابتة لها بالوجود
٣٦٧	الماهية بالمعنى الأخص
٣٦٩	الماهية بالمعنى الأعم
٣٧٢	تفسير الحدّ
٣٧٣	أحكام الحدّ
٣٧٣	الأول: لا ماهية لما لا وجود له
٣٧٤	الثاني: لا حد للمعاني الاعتبارية

٣٧٤	الثالث: الحدّ ينعكس على المحدود
٣٧٤	الرابع: للماهية الواحدة حدٌّ واحدٌ
٣٧٦	الفصل الثالث: التصوّر كالتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري ينتهي إليه
٣٧٦	تقسيم التصوّر إلى الضروري والنظري
٣٧٦	انتهاء التصوّر النظري إلى الضروري
٣٧٨	شروط الحدّ
٣٧٨	شروط الحدّ من جهة اللفظ
٣٨١	شروط الحدّ من جهة المعنى
٣٨٢	خصائص الذاتي
٣٨٣	الماهيات البسيطة والمركّبة وأحكامهما
٣٨٦	الفصل الحقيقي والفصل المنطقي
٣٨٧	الفصل الرابع: في مناسبة الحدّ والبرهان وزيادة الحدّ على المحدود واكتساب الحدّ بالبرهان
٣٨٨	مشاركة الحدّ والبرهان
٣٩١	أجزاء العلّة التامة
٣٩٣	زيادة الحدّ على المحدود
٣٩٥	طرق اكتساب الحدّ
٣٩٥	اكتساب الحدّ بالبرهان
٤٠١	المصادر

مقدمة الشارح

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين لاسيما بقيّة الله في الأرضين أرواحنا لتراب مقدمه الفداء، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين. اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغَبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ، تُعَزِّبُهَا الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ، وَتُذِلُّ بِهَا التَّفَاقُ وَأَهْلَهُ، وَتَجْعَلُنَا فِيهَا مِنَ الدُّعَاةِ إِلَى طَاعَتِكَ وَالْقَادَةِ فِي سَبِيلِكَ^١.

أما بعد، فإنّ علم المنطق إنّما نحتاج إليه لتحصيل العلوم النظرية؛ وحيث إنّ العلوم النظرية إمّا تصوّرات نظرية أو تصديقات نظرية، فيبحث في علم المنطق تارة عن المعلوم التصوري الذي يتوصّل به إلى العلم بالمجهول التصوري ويسمى بالمعرّف، كما يبحث تارة أخرى عن المعلوم التصديقي الذي يتوصّل به إلى العلم بالمجهول التصديقي ويسمى بالحجّة. والحجّة تنقسم إلى القياس والاستقراء والتمثيل. والبحث عن الحجّة بشكل عام وعن القياس بشكل خاص، يكون على قسمين: تارة من ناحية هيئة تأليفها، وأخرى من ناحية مادة قضاياها. وينقسم القياس بحسب اختلاف المقدمات وبحسب ما تؤدّي إليه من نتائج وبحسب أغراض تأليفها إلى البرهان والمجدل والخطابة والشعر والمغالطة، وهذه هي الصناعات الخمسة.

ثمّ إنّ أفضل هذه الصناعات هي صناعة البرهان، ويكفي في فضلها أنّ الشيخ الرئيس قد سمي الصناعات الأربعة الأخرى نفلًا وصناعة البرهان فرضاً^٢. وقد ألف

١. إقبال الأعمال: ٦٠/١، دعاء الافتتاح.

٢. قال الشيخ الرئيس: «وأما هذه الفنون التي انتقلنا إليها، فمن الجائز أن يقدم بعضها على بعض، وليس إلى شيء من الترتيب والأوضاع حاجة ضرورية. لكن الأشبه أن يكون المعلم الأول رتب هذا الفن الذي في

المناطق في صناعة البرهان كتباً ورسائل كثيرة، ككتاب البرهان للمعلم الأول وكتاب البرهان للفارابي وكتاب البرهان من الشفاء للشيخ الرئيس وغيرهم؛ وكل ذلك يمثل شدة اهتمامهم بهذه الصناعة.

إن رسالة البرهان التي ألقها العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمته هي من أفضل ما أُلّف في هذه الصناعة، وقد ذكر العلامة الطباطبائي رحمته في أولها:

وقد جرينا على تلخيص المحكي من كلامه الموضوع في هذا الفن في غالب المواضع غير ما يسر الله سبحانه من إفاضته علينا، ناسبين ذلك إلى أنفسنا!

فهو يدعي أن ما جاء به في هذه الرسالة من المسائل على قسمين: قسم تكون مادته الأصلية وجذوره الأولى مأخوذة من المعلم الأول أرسطو وقد لخصه المصنف، وقسم آخر يكون مما أفاض الله عليه. كما أشار. أيضاً - إلى أن تلخيص ما ذكره المعلم الأول لم يتم مباشرة من كلماته، وإنما لخص المحكي من كلامه، ومن الواضح أن الشيخ الرئيس هو المحكي، فلخص المصنف ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب البرهان.

ومن الجدير هنا أن نقارن بين ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته في هذه الرسالة، وما ذكره كل من المعلم الأول في كتاب البرهان والشيخ الرئيس في كتاب البرهان من الشفاء، وهذه المقارنة عدّة فوائدها بعضها كالتالي:

منها: إنه يتضح للقارئ الكريم من خلال هذه المقارنة، أن ما ذكره المصنف في هذه الرسالة لا يقتصر على قسمين من المسائل كما تقدّم، بل على أقسام ثلاثة؛ وذلك لوجود

البرهان قبل سائر الفنون؛ لأن الغرض الأفضل في جميع ما سلف وفي القياس نفسه، هو التوصل إلى كسب الحق واليقين. وهذا الغرض يفيد هذا الفن دون سائر الفنون. والأولى في كل شيء أن يقدم الأهم وأن يصرف الشغل إلى الغرض قبل النفل. «الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٤». قال قطب الدين الشيرازي أيضاً: «والمنطق بعضه فرض، وهو البرهان؛ لأنه لتكميل الذات، وبعضه نقل، وهو ما سواه من أقسام القياس؛ لأنه للخطاب مع الغير.» (الشيرازي، شرح حكمة الاشراف: ٢٨).

قسم ثالث من المسائل لم يذكرها المعلّم الأول وإتّما ذكرها الشيخ الرئيس، وقد لخصه العلامة الطباطبائي رحمته في هذه الرسالة، ولكن حيث إنّ تلخيص ما ذكره المعلّم الأول لم يتم مباشرة من كلماته، وإتّما لخص المصنّف المحكيّ من كلامه الذي حكاه عنه الشيخ الرئيس، فقد نسبها المصنّف إلى المعلّم الأول؛ حيث قسّم مسائل الرسالة إلى قسمين كما تقدّم. ومنها: إته يتّضح من خلالها. أيضاً. مدى ما أخذه المصنّف عنهما من المسائل وما أتى به نفسه ممّا أفيض عليه أو اقتبسه من الحكمة المتعالية التي أسسها الحكيم الإلهي المشتهر بصدر المتألّهين الشيرازي؛ حيث إنّ هذه الرسالة كتبت على منهج الحكمة المتعالية.

ومنها: إته يتيسّر للقارئ الكريم من خلال هذه المقارنة، التعرّف على المآخذ الأصلية لعلم المنطق، وبالتالي يتمكّن القارئ من الرجوع إليها عند الحاجة إليها في مقام التفصيل. ومنها: فوائد أخرى تظهر بالتأمل.

ولذا ينبغي أن نعقد في هذه المقدّمة مقارنة بين هذه الرسالة وبين كتابي البرهان لكلّ من المعلّم الأول والشيخ الرئيس؛ وذلك إمّا يتم من خلال التعريف بكتابي البرهان للمعلّم الأول والشيخ الرئيس أولاً، ثمّ التعريف بهذه الرسالة وما تتميز به من الخصائص ثانياً، ثمّ نقوم بالمقارنة بين هذه الكتب الثلاثة ثلثاً، كما نذكر في الأخير مميّزات هذا الشرح وخصائصها وما قناه به من الأعمال فيه، وإليك هذه الأمور الخمسة تلوأ بعد أخرى.

١. كتاب البرهان للمعلّم الأول

إنّ أرسطو أو أرسطوطاليس أو أرسطاطاليس (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م)، ولد في مدينة «اسطاغيرا» الواقع في مقدونيا، وهو فيلسوف يونانيّ، تلميذ أفلاطون ومعلّم الإسكندر الأكبر، وواحد من عظماء المفكرين، تغطي كتاباته مجالات عديدة من العلوم، منها الفيزياء والمتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة

والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. وهو واحدٌ من أهم مؤسسي الفلسفة ومدوّنها ومرّوجها.^١

ولكن على الرغم من غزارة إنتاج أرسطو الفكري المتمثل في محاضراته وحواراته الكثيرة، إلا أنه لم يبق منها إلا النذر اليسير، فقد ضاع معظمها، ولم يبق سوى بعض الأعمال التي كانت تدرس في مدرسته، والتي تم جمعها تحت اسم (المجموعة الأرسطوطالية) بالإضافة إلى نسخة ممزقة من (الدستور الاثيني) الذي وضعه، وعدد من الرسائل والاشعار وفي ضمنها مراثية في افلاطون.

هذا وقد تمّ جمع كلّ مؤلفات أرسطو في المنطق تحت اسم «الأرغانون»؛ وتعني كلمة «الأرغانون» الأداة؛ لأنّ تلك المؤلفات كانت تبحث عن موضوع الفكر، الذي هو الأداة أو الوسيلة للمعرفة على نحو عام. ثم إنّ هذه المجموعة التي كانت تسمّى من القرن الرابع الميلادي باسم «الأرغانون»، كانت تشمل ستّة رسائل منطقية، وهي كالتالي:

١. رسالة قاطيغوريوس أو المقولات.
٢. رسالة باري إرميناس أو العبارة أو القضايا.
٣. رسالة أناالوطيكا الأولى أو التحليلات الأولى أو القياس المطلق.
٤. رسالة أناالوطيكا الثانية أو التحليلات الثانية أو القياس البرهاني.
٥. رسالة طوييكا أو المجدل.
٦. رسالة سوفسطيكا أو السفسطة.

والرسالة الرابعة منها تبحث عن البرهان الذي هو محلّ كلامنا هنا.^٢

إنّ كتاب البرهان لأرسطو قد نُقل إلى اللغة العربية على مرحلتين: نقله إلى السريانية إسحاق بن حنين وكان أبوه قد سبقه إلى نقل الكتاب ولكن لم يتمّه، ثم نقله ابنه

١. انظر: الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين: ٢٦؛ كابلستون، تاريخ فلسفه: ٣٠٧/١.

٢. انظر: الفارابي، المصدر نفسه: ٢٦؛ كابلستون، المصدر نفسه: ٣١٠/١.

إسحاق بن حنين، ثم نقل أبو بشرمتى بن يونس المترجم النسطوري الترجمة السريانية إلى العربية، وهذه هي الترجمة التي نشرها الدكتور عبدالرحمن بدوي في المجلد الثاني من منطق أرسطو.^١ ولكن البحث العلمي الحديث قد كشف عن ترجمة عربية أخرى لبرهان أرسطو، وأشار إلى أجزاء باقية منها الدكتور مينوبالويلو في مقال له عن الترجمات العربية لأرسطو.^٢

أما شروح برهان أرسطو، فقد شرح ثامسطيوس هذا الكتاب شرحاً تاماً، وشرحه الإسكندر ولكنه لا يوجد، وشرحه يحيى النحوي. وشرحه أبو بشرمتى والفارابي والكندي. ومعنى هذا أن أبا يحيى المروزي أستاذ أبي بشركان أول شارح لكتاب البرهان الأرسطي في العالم الإسلامي، وأغلب الظن أنه كتب شرحه بالسريانية؛ لأنها كانت اللغة التي ألف بها، وأما أول شارح باللغة العربية لهذا النص، فأبو بشرمتى بن يونس الذي فسر الكتب الأربعة في المنطق بأسرها، وعليها يعول الناس في القراءة. ثم تلاه الفارابي فكتب تعليقات على البرهان. أما شرح الكندي الذي يشير إليه ابن النديم، فلا نعلم عنه شيئاً، بل على العكس نعلم أن الكندي لا يذكر كتاب البرهان لأرسطو إلا قليلاً، في حين أنه يفضل القول في المقولات والعبارة والتحليلات الأولى. وأما الشروح اليونانية على برهان أرسطو لثامسطيوس والإسكندر ويحيى النحوي، فقد كان معروفاً عند العرب منها على الأقل الاثنان الأخيران، والأرجح أنهما نقلتا إلى اللغة العربية.^٣

ثم إن كتاب البرهان للمعلم الأول يشتمل على مقالتين:

أما المقالة الأولى، فهي تبحث عن التصديق البرهاني وأحكامه، وفيه أربعة وثلاثون

١. انظر: منطق أرسطو، حققه وقدم له الدكتور عبدالرحمن بدوي، الجزء الثاني، كتاب أنطولوجيا الأواخر وهو

المعروف بكتاب البرهان: ٣٢٩.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان، المقدمة: ٤.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان، المقدمة: ٥.

فصلاً، ويبحث فيها عن مسائل عديدة حول التصديق البرهاني، بعضها كالتالي: ضرورة المعرفة المتقدمة للوجود، العلم والبرهان، شرائط مقدمات البرهان من الكليّة والضرورة، المبادئ والمصادر، تناهي عدد الأوساط في البراهين، فضل أقسام البراهين بعضها على بعض، وحدة العلوم وتنوعها، امتناع البرهان بطريق الحس، وغير ذلك من المسائل.^١

وأما المقالة الثانية، فهي تبحث عن الحدّ وأحكامه، وفيه تسعة عشر فصلاً، ويبحث فيها عن مسائل عديدة حول الحدّ، بعضها كالتالي: أنواع المطالب، الفرق بين الحدّ والبرهان، نفي البرهان على الماهية، أنواع الحدّ، التركيب والقسمة، تحديد الأجناس، إدراك المبادئ، وغير ذلك من المسائل.^٢

٢. كتاب البرهان للشيخ الرئيس

إنّ ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم وطبيب مسلم، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما، ويُعرف في المحافل العلميّة باسم الشيخ الرئيس وسمّاه الغربيون بأمير الأطباء وأبي الطب الحديث في العصور الوسطى. وقد ألف مأتين كتاباً في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب. ويعد ابن سينا من أول من كتب عن الطبّ في العالم ولقد اتبع أسلوب أبقراط وجالينوس. وأشهر أعماله كتاب القانون في الطب الذي ظل لسبعة قرون متوالية المرجع الرئيسي في علم الطب، وبقي كتابه *(القانون في الطب)* العمدة في تعليم هذا الفنّ حتى أواسط القرن السابع عشر في جامعات أوروبا. نعم، وإنّ ألف ابن سينا كتباً كثيرة في مجالات عديدة؛ لكن الذي يمسّ بحثنا الحاضر بصلّة وثيقة إنّما هو كتاب *الشفاء* الذي يُعتبر موسوعة كبرى في العلوم

١. انظر: منطوق ارسطو: ٣٢٩/٢ - ٤٢٦. ولا يخفى أنّ محقق الكتاب ذكر فصول الكتاب من خلال الأرقام وقد

سمّيناها فصولاً.

٢. انظر: منطوق ارسطو: ٤٢٧/٢ - ٤٨٥.

الطبيعية وما بعد الطبيعة؛ وهو في أربعة أقسام: المنطق، الرياضي، الطبيعي، والالهي. يبيّن ابن سينا الغرض من هذا الكتاب في مقدّمته، حيث يقول:

غرضنا في هذا الكتاب الذي نرجو أن يمهّلنا الزمان إلى ختمه، ويصحبنا التوفيق من الله في نظمه، أن نودعه لباب ما تحقّقناه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين... وتحرّيت أن أودعه أكثر الصناعة، وأن أشير في كل موضع إلى موقع الشبهة وأهلها لإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة. واجتهدت في اختصار الألفاظ جداً ومجانبة التكرار أصلاً إلا ما يقع خطأ أو سهواً. ولا يوجد في كتب القدماء شيء يُعتد به إلا وقد ضمّمناه كتابنا هذا، وقد أضفت إلى ذلك ما أدركته بفكري وحصلته بنظري وخصوصاً في علم الطبيعة وما بعدها.^١

إنّ كتاب الشفاء يشتمل على الطبيعيات والمنطق والإلهيات والرياضيات، والمنطق بدوره يشتمل على تسعة فنون كالتالي:

الفنّ الأول: فنّ إيساغوجي أو المدخل، وفيه مقالتان.
 الفنّ الثاني: فنّ قاطيغورياس أو المقولات، وفيه سبع مقالات.
 الفنّ الثالث: فنّ باري إرمنياس أو العبارة أو القضايا، وفيه مقالتان.
 الفنّ الرابع: فنّ أنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى أو القياس المطلق، وفيه تسع مقالات.
 الفنّ الخامس: فنّ أنالوطيقا الثانية أو التحليلات الثانية أو القياس البرهاني، وفيه أربع مقالات.

الفنّ السادس: فنّ طوييقا أو الجدل، وفيه سبع مقالات.
 الفنّ السابع: فنّ سوفسطيقا أو السفسطة، وفيه مقالتان.
 الفنّ الثامن: فنّ ريطوريقا أو الخطابة، وفيه أربع مقالات.
 الفنّ التاسع: فنّ بويطيقا أو الشعر، وفيه سبعة فصول.

وقد اتضح بذلك أنّ الفن الخامس من منطق الشفاء يبحث عن البرهان، وحيث إنّ هذا الفنّ هو الذي له صلة مباشرة بموضوعنا الذي نحن فيه، فينبغي أن نقدّم حوله بعض التوضيح، وحيث إنّ محقق كتاب البرهان قد ذكر في مقدّمة هذا الكتاب بياناً قيماً بصدد التعريف بهذا الكتاب، فنقتطف هنا بعض الفقرات منها ونقدّمها للقراء مع تلخيصٍ وتصرفٍ فيها:

يتألف كتاب البرهان لابن سينا من أربع مقالاتٍ متقاربةٍ في أحجامها، بينما يتألف برهان أرسطو من مقالتين تقرب أولاهما من ضعف الثانية. وقد جرى ابن سينا في برهانه على سنة أرسطو، فقسّم الكتاب إلى مقالات، والمقالات إلى فصول، والفصول إلى فقرات، ولكنه في البرهان لم يلتزم نهج أرسطو في عدد الفصول ولا عناوينها، كما لم يلتزمه في عدد مقالات الكتاب. ولذا نجد تداخلاً كبيراً بين فصول الكتابين وبين موضوعاتهما. وبينما يفرد أرسطو لموضوع واحد فصلاً برّمته، يعرض ابن سينا لموضوع هذا الفصل تحت عنوانٍ مخالفٍ لعنوان أرسطو، وقد يعرض له في ثنايا كلامه عن موضوعٍ آخر لم يفرد له أرسطو فصلاً خاصاً؛ ذلك لأنّ ابن سينا اختار لفصوله من مسائل البرهان الأرسطي ما شاء أن يختار، وجمع كلّ طائفة متلائمة من هذه المسائل في فصلٍ من الفصول، وإن كان أحياناً يعرض المسألة الواحدة في أكثر من فصل واحد، فيشيرها في موضع، ثم يستأنف القول فيها في موضعٍ آخر.

ولا يختلف الكتابان في عدد المقالات والفصول وعناوين والفصول فحسب، بل يختلفان اختلافاً بينياً في الحجم. فبرهان ابن سينا أكبر من ضعف برهان أرسطو بفضل ما أضافه إلى المادة الأصلية من شروح وتعليقات واستطرادات. ويحتوي الكتاب على واحد وأربعين فصلاً: اثنا عشر منها في المقالة الأولى، وعشرة في الثانية، وتسعة في الثالثة، وعشرة في الرابعة، في حين يحتوي كتاب أرسطو على ثلاثة وخمسين فصلاً: أربعة

وثلاثون منها في المقالة الأولى وتسعة عشر في الثانية.^١

ثم إنه قد تقدّم الكلام سابقاً حول ترجمة برهان أرسطو باللغة العربية، ولا شك في أنّ الشيخ الرئيس قد اطلع على ترجمة عربية لبرهان أرسطو؛ لأنه يشير صراحة إلى مترجم ما من غير أن يذكر اسمه؛ حيث يقول: «ثم إن المترجم يقول: إن معنى أنك تقول في لغة العرب...»^٢ فهل كانت هذه الترجمة ترجمة أبي بشرمى بن يونس، أو ترجمة أخرى؟ ولقد اطلع ابن سينا من غير شك أيضاً على شروح للبرهان الأرسطي، كما يدل عليه قوله: «فهذه الأقوال مما قيلت في التعليم الأول وفي الشروح».^٣ وقد فصل الكلام في هذه الناحية محقق كتاب البرهان، فراجع.^٤

وأما بالنسبة إلى المقارنة بين كتاب البرهان للشيخ الرئيس وكتاب البرهان للمعلم الأول،^٥ فحاصل الكلام فيه أنّ ابن سينا لم يلتزم طريقة واحدة في معالجته لموضوعات كتاب البرهان كلها، ولذا اختلفت فصول كتابه اختلافاً بيتناً في المنهج وطريقة العرض. فبعض الفصول لا تعدو أن تكون تلخيصاً للأفكار الأرسطية، سار فيها على نفس النمط الذي سار عليه أرسطو في كتابه، وعرضها فقرة فقرة، شارحاً لها تارة، ومعلقاً عليها تارة أخرى، وهي الفصول التي صرّح أنه حاذى فيها المعلم الأول. وهذه المحاذاة واضحة كلّ الوضوح في جميع فصول المقالتين الثالثة والرابعة اللتين لخصّ فيهما أهم ما أورده أرسطو

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان، المقدمة: ١٤.

٢. الشفاء، المنطق، البرهان: ٣٠٩.

٣. المصدر نفسه: ٢٠٩.

٤. ذكر بحث تفصيلي في مقدمة كتاب البرهان حول النص العربي الذي عرفه وأخذ عنه الشيخ الرئيس، وكذا تحديد الشروح التي اطلع عليها، فراجع: الشفاء، المنطق، البرهان، المقدمة: ٣.

٥. تعرّض محقق كتاب البرهان من الشفاء بنحو مبسّط في مقدمة كتاب البرهان للمقارنة التفصيلية بين برهان ابن سينا وبرهان أرسطو من خلال جميع المقالات والفصول لبرهان ابن سينا؛ فراجع: الشفاء، المنطق، البرهان، المقدمة: ١٦.

في الفصول الثالث عشر والرابع والثلاثين من مقالته الأولى، وجميع فصول المقالة الثانية.

كما نجد في كثير من الموارد أنه يتخلل شرحه وتعليقه اعتراضات يثيرها في صورة «فإن قيل كذا وكذا» ويوجب عنها إجابة منتصر لتعاليم أرسطو غير خارج على أقواله. وفي الكتاب عدد غير قليل من الفصول التي جمع ابن سينا مادتها من أجزاء مختلفة من كتاب البرهان الأرسطي ولم يلتزم فيها ترتيبه؛ أو جمعها منه ومن غيره من كتب أرسطو المنطقية الأخرى، ثم شرحها وفصل القول فيها، وهذا النوع غالب في فصول المقالة الثانية. والنوع الثالث من الفصول، تلك التي استقل فيها عن أرسطو بعض الشيء فوضعها وضعاً واستوحي فيها أقوال الشراح. وينطبق هذا الوصف على الفصول الأولى من المقالة الأولى من الكتاب. وقد يتبادر إلى الذهن أنّ ابن سينا لا يصح أن يوصف بأنه مؤلف لكتاب البرهان؛ لأنه لم يضع كتاباً جديداً ولم يبتكر نظريات منطقية لم يسبق إليها، ولم يتجه بنظرية البرهان الأرسطية وجهة جديدة أو ينقدها، وأن الأجدد أن يوصف بأنه جامع لمسائل البرهان الأرسطي، عارض وشارح ومبسط لها.

ولكن هذا حكم فيه الكثير من القسوة والمجافاة للعدل والإنصاف؛ فإننا لا نستطيع أن نصف ابن سينا بأنه شارح لكتاب البرهان الأرسطي على نحو ما نصف ابن رشد أو أي شارح أرسطي آخر؛ لأنه لم يعن بتفسير النص الأرسطي بقدر ما عني بتوضيح القواعد الأرسطية، كما أنه لم يكن جماعاً لمادة أرسطو في البرهان على نحو ما وضعت المجاميع والملخصات للكتب الأرسطية، بل هو جماع يختار ما يرتضيه من الآراء ويترك ما لا يرتضيه، ويوائم بين ما يختاره في نسق منتظم متماسك، ويناقش كل هذا ويعلله ويفسره، على أنّ ابن سينا لم يلتزم في كتابه حدود كتاب البرهان الأرسطي، بل تجاوزها في استطراداته إلى ميادين أخرى من ميادين المنطق، بل إلى ميادين علم النفس والطبيعة وما بعد الطبيعة مما قد نجده في كتب أرسطو الأخرى غير البرهان.

ومن أمثلة ذلك أنه بعد أن شرح القاعدة الأرسطية القائلة: «إنك إذا فقدت حاسة

فقد فقدت علماً ما»، يستطرد فيذكر مسائل هي في صميم علم النفس ونظرية المعرفة، ويتكلّم عن العلم المكتسب بالحواس، والعلوم المكتسب بغيرها، ويدلل على إمكان الوصول إلى المعاني العقلية المجردة، وغير ذلك مما بسطه فيما بعد في كتاب *الإشارات*^١. والحاصل أنّه لم تكن المهمة التي اضطلع بها ابن سينا مهمة سهلة أو هيّنة، فقد كان عليه أن يعرض لأول مرة في تاريخ المنطق في العالم الإسلامي صورة من صور البرهان الأرسطي في لغة، إن لم تكن واضحة الموضوع كلّه، فهي على الأقل مفهومة خالية من الركاكة والاستغراق اللذين نجدهما في ترجمة أبي بشر متى بن يونس، وليست موضوعات البرهان الأرسطي من الموضوعات التي يسهل فهمها واستيعاب معانيها ومراميها حتى على المتمرسين بصناعة المنطق والفلسفة، بل تحتاج إلى تأمل عميق وفهم دقيق وإحاطة شاملة بالتراث الأرسطي المنطقي والفلسفي. كما أنّ لغة أرسطو في البرهان ليست باللغة المستقيمة الواضحة، بل هو أعقد وأعوص كتبه المنطقية وأكثرها تركيزاً على الإطلاق. فإذا استطاع ابن سينا أن يخرج للعالم الإسلامي في مثل هذه الظروف المظلمة، ومن غير استعانة بأستاذ ما، كتاباً في نظرية البرهان يمكن فهمه واستساغته: كتاباً كان معتمداً كلّ باحثٍ في العالم الإسلامي من بعده، كان ذلك فضلاً عظيمًا له ولكتابه ونصراً مبيناً لعبقريته^٢.

٣. رسالة البرهان للعلامة الطباطبائي رحمته الله

السيد محمّد حسين الطباطبائي المعروف بالعلامة الطباطبائي رحمته الله (١٣٢١ - ١٤٠٢ق) من أبرز فلاسفة وعرفاء ومفكرّي الشيعة في القرن العشرين. ولد في مدينة تبريز، ونشأ رحمته الله وترعرع في أسرة عريقةٍ بالعلم والثقافة^٣.

١. انظر: شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١/٣.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٠.

٣. انظر: تذكرة الأعيان: ٤٣٣.

كان العلامة الطباطبائي رحمته الله فيلسوفاً وحكيماً، وكان أستاذاً موهوباً كترس معظم حياته لتعليم المعارف الإسلامية الحقّة. أعطي دروساً في الفلسفة في المدرسة المحتجّية في مدينة «قم» المقدّسة، كما أعطي دروساً في علم الفلك وتفسير القرآن الكريم، وفي الأخلاق والسير والسلوك. كان أستاذاً في علم الهيئة القديمة؛ إذ كان لديه اطلاع بعلوم الجبر والمقابلة والهندسة الفضائية والهندسة المسطّحة والرياضيات الإستدلالية. كما درّس الأدب العربي وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع. أما في الفقه وعلم الأصول، فقد كان أستاذاً صاحب ذوق فقهي وله تعليقة على كتاب «كفاية الأصول» للمحقّق الشيخ محمّد كاظم الهروي. ورغم أهليته للمرجعية لم يكتب رسالته العملية؛ إذ أنّه تفرّغ للعلوم الحكّمية والمعارف الربانية.

لقد كتب العلامة الطباطبائي رحمته الله في مجالات الفلسفة والتفسير وعلم الأصول وتاريخ الشيعة؛ ومنها مجموعة من الرسائل التي كتبها في مجالات المنطق والفلسفة وغيرها وهي تتضمّن الرسائل التالية:

١. رسالة التوحيد. ٢. رسالة الأسماء. ٣. رسالة الأفعال. وهذه الرسائل الثلاث وضعها العلامة رحمته الله تحت عنوان (كتاب التوحيد). ٤. رسالة الوسائط. ٥. رسالة البرهان. بيّن العلامة رحمته الله في هذه الرسالة المسائل المختصّة بفنّ البرهان الذي هو أحد الصناعات الخمسة المذكورة في علم المنطق. وسنرجع إلى هذه الرسالة فيما بعد. ٦. رسالة المغالطة. ٧. رسالة في التركيب. ٨. رسالة في التحليل. ٩. رسالة المنامات والنبوّات. ١٠. رسالة الاعتبارات. ١١. رسالة القوّة والفعل. ١٢. رسالة الإنسان قبل الدنيا. ١٣. رسالة الإنسان في الدنيا. ١٤. رسالة الإنسان بعد الدنيا. ١٥. رسالة الولاية. ١٦. رسالة على والفلسفة الإلهية.^١

١. وقد طبعت هذه الرسائل من قبل مكتبة فدك في جزئين: أحدهما باسم «مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي رحمته الله» الذي يتضمّن إحدى عشرة رسالة وهي رسالة التوحيد إلى رسالة القوّة والفعل؛ وثانيهما باسم «الإنسان والعقيدة» الذي يتضمّن الرسائل الخمس الباقية.

أما الذي نحن هنا بصدد تعريفه، فهو رسالة البرهان التي كتبها في أربع مقالاتٍ؛ وقد ذكرنا سابقاً أن المصنّف يدعي في مقدّمة هذه الرسالة أن ما جاء به في هذه الرسالة من المسائل، على قسمين: قسمٌ تكون مادّته الأصلية وجذوره البدوية من أرسطو وقد لخصه المصنّف؛ وقسمٌ آخريكون ممّا أفاض الله عليه. كما أشار أيضاً إلى أن تلخيص ما ذكره المعلّم الأول لم يتم مباشرة من كلماته، وإنّما لخص المحكي من كلامه الذي حكاه الشيخ الرئيس في كتابه البرهان.

ثم إن رسالة البرهان للعلامة الطباطبائي رحمته، تشتمل على مقدّمة ومقالاتٍ أربعة، وإليك تعريفها بنحو الإجمال:

أما المقدّمة، فيبحث فيها عن الغرض الموضوع لأجله كتاب البرهان، فيذكر المصنّف أموراً أربعة ثم يستنتج منها الغرض، وبيان تلك الأمور كالآتي: الأول: للتصديق أقسامٌ، فمنه تصديق يقيني، ومنه غيره. الثاني: كما أن للتصديق أقساماً، كذلك للقياس المفيد للتصديق أقسامٌ، فمنه تصديق برهاني، ومنه غيره. الثالث: للتصوّر أقسامٌ، فمنه التصوّر التام للشيء، ومنه غيره. الرابع: كما أن للتصوّر أقساماً، كذلك للتعريف المفيد للتصوّر أقسامٌ، فمنه الحدّ التام، ومنه غيره. إذا اتضحت هذه الأمور الأربعة، فاعلم أن كتاب البرهان يبحث عن القياس البرهاني في مجال التصديقات، والحدّ التام في مجال التصورات.

وأما المقالة الأولى، فيبحث فيها عن مسائل عديدة يجمعها عنوان «أحكام التصديق اليقيني من حيث إن التصديق اليقيني في نفسه ربّما لم يحتاج في حصوله إلى تصديقٍ آخر أو يحتاج، وما يعرض لكل واحدٍ من القسمين من الأحكام»: فيبحث فيها عن تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري، وأنّ التصديق النظري على سبّعة أقسامٍ، وأنّ الكلّ يرجع إلى الأولى، وكذا كلّ ضروري لو كان غيرها ضروريّاً؛ ثم يتعرّض فيها لبعض أحكام الضروريات أيضاً. كما يبحث في الفصل الثاني منها عن كيفية حصول العلم لنا واختلاف العلوم وكيفيته، ولا يخفى أن مسائل الفصل الثاني من المقالة الأولى تمهيديّ

الأرضية للبحث عن أحكام التصديق اليقيني التي أشرنا إليها.

وأما المقالة الثانية، فيبحث فيها عن أحكام التصديق اليقيني، من حيث إن التصديق اليقيني في أيّ مواضع، ومع أيّ شرائط يكون، وفي أيّتها لا يكون؟ ويبحث في هذه المقالة عن شرائط مقدمات البرهان من الذاتية والضرورية والكلية؛ كما يبحث فيها عن تقسيم البرهان إلى اللتمي والإتي وما لكلٍ منهما من الأحكام.

وأما المقالة الثالثة، فيبحث فيها عن أحكام التصديق اليقيني، من حيث إن القياس البرهاني في أيّ الأحوال والمواضع يفيد اليقين، وفي أيّتها لا يفيد؟ أعني شرائط البرهان من حيث وقوعه في موضعٍ موضعٍ وعلمٍ علمٍ؛ فيبحث في هذه المقالة عن حقيقة العلوم البرهانية وأجزائها وأحكامها من حيث هي علومٌ برهانية، وعن اختلاف العلوم وتشاركها ونقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ.

وأما المقالة الرابعة، فيبحث فيها عن الأحوال العارضة للحدّ التام من حيث هو حدٌّ تامٌّ، فيتعرّض فيها لتفسير الحدّ وأحكامه، كما يتعرّض فيها لتقسيم التصرّو إلى الضروري والنظري، وللبحث عن مناسبة الحدّ والبرهان وزيادة الحدّ على المحدود واكتساب الحدّ بالبرهان. وبهذا تنتهي المقالة الرابعة.

ثم إنّ لهذه الرسالة عدّة خصائص ينبغي الإشارة إليها، وأهمّها كالتالي:

الخصيصة الأولى: الشمولية والاستيعاب. من الخصائص ذات الأهمية البالغة في هذه الرسالة، هي خصيصة الشمولية والاستيعاب لأهمّ مسائل البرهان والحدّ؛ حيث تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته الله لأهمّ هذه المسائل في هذه الرسالة، وزاد فيها بعض المسائل ذات الأهمية التي لم يشر إليها المعلّم الأول ولا الشيخ الرئيس، سواء المسائل التي اقتبسها المصنّف من الحكمة المتعالية أو ما أفيض على نفسه الشريفة، فصارت رسالة جامعة شاملة لأهمّ مسائل هذا الفنّ.

الخصيصة الثانية: الإيجاز والاختصار. على الرغم من توقّر خصيصة الشمولية

والاستيعاب في هذه الرسالة، نجد فيها خصيصة الإيجاز والاختصار أيضاً؛ وذلك لما نجد فيها من الإيجاز والاختصار في ناحيتين: الأولى في ناحية التعبيرات؛ حيث إنّ المصنّف رام إفادة مطالب كثيرة بعبارةٍ وجيزة من دون تطويلٍ فيها. والثانية في ناحية المطالب؛ حيث ترك المطالب التي ليست ذات أهميّة بالغة واكتفى بالمطالب ذات الأهميّة البالغة.

الخصيصة الثالثة: السلاسة في التعبير. توجد في هذه الرسالة على جنب خصيستي الشموليّة والإيجاز خصيصة السلاسة في التعبير أيضاً؛ وهذا ما لا نشاهده في كتاب البرهان للشيخ الرئيس؛ حيث يجد القارئ فيه غموضاً في ناحية التعبيرات، وهذا بخلاف هذه الرسالة التي كتبت بلغة عربية سهلة قلّما نجد فيها شيئاً من الغموض.

الخصيصة الرابعة: الإبداع والتجديد. إنّ حركة العلوم والمعارف البشريّة وتطورها في جميع المجالات للفكر الإنساني، تتركز على ظاهرة التجديد والإبداع، التي تمتاز بها أفكار العلماء والمحققين في كل حقل من حقول المعرفة. وقد كان سيّدنا العلامة الطباطبائي رحمته الله يتمتّع في هذا المجال بقدرة فائقة على التجديد وتطوير ما كان يتناوله من العلوم والنظريّات، سواء على صعيد المعطيات، أم في الطريقة والاستنتاج. ولقد كان من ثمرات هذه الخصيصة أنه استطاع أن يفتح آفاقاً للمعرفة الإسلاميّة لم تكن مطروقة قبله. وهذه الخصيصة نجدها في مواضع من هذه الرسالة القيمة أيضاً؛ حيث عرض المصنّف هنا بعض الآراء الجديدة التي وصل إليها ومنها مسألة الإدراكات الاعتبارية. ومن الواضح أنّ هذه المسألة لم يبحث عنها بهذا التفصيل إلا المصنّف حيث تعرّض لها في هذه الرسالة (رسالة البرهان) ورسالة الاعتباريات^١ والمقالة

١. قال المصنّف في مقدّمة هذه الرسالة: «وإنا لسنا ننسى مساعي السلف من عظماء معلّميننا وقدمائنا الأقدمين، وجهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، واهدوا وهدوا السبيل، شكر الله مساعيهم الجميلة، لكننا نرتث منهم كلاماً خاصاً بهذا الباب، فرأينا وضع ما بهتمّ وضعه من الكلام الخاصّ به.» (مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي رحمته الله، رسالة الاعتباريات: ٣٤٠)

السادسة من أصول الفلسفة^١ وفي بعض كتبه الأخرى.^٢

وهناك خصائص أخرى سيقف عليها القارئ الكريم من خلال تصفح هذه الرسالة والتأمل فيها، ومن الواضح أن توفر هذه الخصائص في هذه الرسالة تجعلها متميزة عن الكتب الأخرى التي كتبت في مجال البرهان، وتجعلها صالحة لأن تكون محوراً للدراسة والتحقيق في هذا المجال.

٤. مقارنة بين الكتب الثلاثة

تمّ إلى هنا التعريف بهذه الكتب الثلاثة التي تبحث عن صناعة البرهان، وقد آن الأوان للمقارنة بينها، فنقوم هنا بالمقارنة بين ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته في هذه الرسالة وبين ما ذكره كل من المعلّم الأول في كتاب البرهان والشيخ الرئيس في كتاب البرهان من الشفاء. وإذ تقدّم أن رسالة البرهان للعلامة الطباطبائي رحمته تشتمل على مقدمة ومقالات أربع، فإليك هذه المقارنة من خلالها:

أما المقدمة، فيتعرّض فيها المصنّف لذكر الغرض الموضوع لأجله كتاب البرهان، ولكن ليس لهذا الفصل نظير في برهان أرسطو، وإن كان جزءاً كبيراً من مادتها أرسطياً. وأما بالنسبة إلى الشيخ الرئيس، فاعلم أن هذه المقدمة تلخيص جيد لما ذكره الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة الأولى،^٣ كما أشار الشيخ الرئيس إلى ذلك في مقدمة المنطق أيضاً.^٤ ولكن هناك بعض نقاط في حدّ العلم ومناقشته ذكرها العلامة الطباطبائي رحمته، ولكن لم يشر إليها الشيخ الرئيس في كتاب البرهان.

١. انظر: اصول فلسفه وروش رئاليسم: ١٣٨/٢.

٢. انظر: نهاية الحكمة: ١٠٠٧/٤؛ حاشية الكفاية: ١١/١.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٥١.

٤. انظر: الشفاء، المنطق، المدخل: ١٨.

وأما المقالة الأولى، فلها خمسة فصول:

أما الفصل الثاني من المقالة الأولى،^١ فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

المسألة الأولى: العلم بالكلّيات مسبوقة بالعلم بالجزئيات، وقد تطرّق المعلم الأول لهذه المسألة في الفصل الثامن عشر من المقالة الأولى،^٢ كما تطرّق له الشيخ الرئيس في الفصل الحادي عشر من المقالة الأولى.^٣

المسألة الثانية: كفيّة حصول الكثرة في العلوم، والظواهر أنّ هذه المسألة لم يتصدّها المعلم الأول ولا الشيخ الرئيس لاسيما كفيّة حصول الكثرة في العلوم الاعتبارية، فإنّها من إبداعات المصنّف،^٤ وتعرّض المصنّف للإدراكات الإعتبارية في مواضع عديدة من هذه الرسالة منها هنا، ومنها في الفصل الرابع من المقالة الثانية؛ حيث ذكر المصنّف هناك أنّ القضايا الاعتبارية لا برهان عليها، ومنها في الفصل الثاني من المقالة الرابعة؛ حيث ذكر هناك أنّ المعاني الاعتبارية لا حدّ لها أيضاً. ومن الواضح أنّ مسألة الإدراكات الاعتبارية - كما أشرنا إليه آنفاً - لم يبحث عنها مفصلاً إلا المصنّف، وذلك في رسالة الاعتباريات^٥

١. أما الفصل الأول من المقالة الأولى، فقد عقده لبيان الغرض من تلك المقالة، فهو إشارة إلى ما يتم إثباته في تلك المقالة، ولذا لم تعرّض لمقارنته ببرهان أرسطو والشيخ الرئيس؛ وهكذا الأمر بالنسبة إلى الفصول الأولية للمقالات الثلاث الأخرى أيضاً.

٢. انظر: منطق أرسطو، كتاب البرهان: ٣٨٥/٢.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٠٧.

٤. تعرّض المصنّف لمسألة كفيّة حصول الكثرة في العلوم في المقالة الخامسة من أصول الفلسفة. انظر: اصول فلسفه وروش رئاليسم: ١٠٢.

٥. قال المصنّف في مقدّمة هذه الرسالة: «وإنا لسنا ننسى مساعي السلف من عظماء معلّمينا وقدمائنا الأقدمين، وجهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، واهتدوا وهدوا السبيل، شكر الله مساعيهم الجميلة، لكنّا لم نرت منهم كلاماً خاصاً بهذا الباب، فرأينا وضع ما يهتّم وضعه من الكلام الخاص به.» (مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي رحمته، رسالة الاعتباريات: ٣٤٠)

والمقالة السادسة من أصول الفلسفة^١ وفي بعض كتبه الأخرى.^٢

المسألة الثالثة: المحسوس أقدم معرفة عندنا وعند الطبيعة، كما أنّ البسيط أقدم في المعرفة من المركّب؛ ولم يتصدّ المعلم الأول لهذه المسألة المعلم الأول في كتاب البرهان؛ ولكن تصدّى له الشيخ الرئيس في الفصل الحادي عشر من المقالة الأولى^٣ بنحو التفصيل وفصل الكلام عن معنى الأقدم والأعرف بالنسبة لنا وللطبيعة، وأضاف كلاماً عن الطبيعة الكلية المسككة لنظام العالم، وعن مقاصدها وغاياتها؛ وكذلك تكلم عن البسائط والمركبات أيها أقدم وأعرف عندنا وعند الطبيعة. وهذه التفاصيل لا وجود لها في برهان المعلم الأول، ولكن المعلم الأول تعرّض لها في مطلع كتابه في الطبيعة حيث يقول هناك:

إنّ الطريقة الطبيعية لدراسة العلم الطبيعي هي أن نبدأ بالأشياء التي هي أعرف وأوضح بالنسبة إلينا، وبوساطتها تنتقل إلى الأشياء التي هي أوضح وأعرف بالطبيعة.^٤

وهنا مسائل أخرى في هذا الفصل لم يتعرّض لها المعلم الأول والشيخ الرئيس إمّا رأساً أو بنحو التفصيل؛ فمن أرادها فليراجع هذا الفصل من الرسالة.

وأما الفصل الثالث من المقالة الأولى، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيه لمسائل

عديدة أهمّها كالتالي:

المسألة الأولى: تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري؛ وقد تعرّض المعلم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل السادس من المقالة الأولى^٥، كما تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الأولى.^٦

١. انظر: أصول فلسفه وروش رئاليسم؛ ١٣٨/٢.

٢. انظر: نهاية الحكمة؛ ١٠٠٧/٤؛ حاشية الكفاية؛ ١١/١.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان؛ ١٠٦.

٤. انظر: الطبيعة للمعلم الأول، المقالة الأولى؛ ١٨٤؛ نقلاً عن: الشفاء، المنطق، البرهان، المقدمة؛ ٢٤.

٥. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان؛ ٣٤٨/٢.

٦. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان؛ ٦٣.

المسألة الثانية: كلّ تعليم وتعلّم ذهني فبعلمٍ قد سبق؛ وقد تعرّض المعلم الأول لهذه المسألة في الفصل الأول من المقالة الأولى،^١ كما تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الثالث من المقالة الأولى.^٢

المسألة الثالثة: كفيّة تحصيل العلم بالمجهول؛ وهي إشارة إلى الشبهة التي أثارها «مانن» اليوناني وحاولوا الإجابة عنها؛ وقد تعرّض المعلم الأول لهذه المسألة في الفصل الأول من المقالة الأولى،^٣ كما تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة الأولى.^٤

وأما الفصل الرابع من المقالة الأولى، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

المسألة الأولى: أقسام التصديق الضروري؛ وقد تعرّض المعلم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل السادس من المقالة الأولى،^٥ كما تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الرابع من المقالة الأولى.^٦

المسألة الثانية: رجوع البديهيّات غير الأولى إلى الأولى؛ والظاهر أنّ المعلم الأول لم يتعرّض لهذه المسألة في كتاب البرهان؛ وهكذا الشيخ الرئيس في كتاب البرهان.

وأما الفصل الخامس من المقالة الأولى، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

المسألة الأولى: الأوليات يجب أن تكون متصوّر الطرفين بالكنه؛ والظاهر أنّ المعلم

١. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٢٩/٢.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٧.

٣. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٢٩/٢.

٤. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٢.

٥. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٤٨/٢.

٦. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٦٣؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٤/١.

الأول لم يتعرّض لهذه المسألة في كتاب البرهان؛ وهكذا الشيخ الرئيس في كتاب البرهان وإن أشار إليها في بعض كتبه الأخرى.^١

المسألة الثانية: المحمول في الأوليات من لوازم مهية الموضوع؛ وقد تعرّض المعلم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل الرابع من المقالة الأولى،^٢ كما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو التفصيل في الفصل الثاني من المقالة الثانية.^٣

المسألة الثالثة: الأمور المادية لا برهان عليها بالذات؛ وقد تعرّض المعلم الأول لهذه المسألة في الفصلين الثلاثين وواحدٍ وثلاثين من المقالة الأولى،^٤ كما تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة الثانية.^٥

وأما المقالة الثانية، فلها سبعة فصول:

أما الفصل الثاني من المقالة الثانية، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيه لمسألة أن مقدّمة البرهان يجب أن تكون ذاتية المحمول للموضوع؛ وقد تعرّض المعلم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل الرابع من المقالة الأولى،^٦ كما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو التفصيل في الفصل الثاني من المقالة الثانية.^٧

وأما الفصل الثالث من المقالة الثانية، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيه لمسألة أن مقدّمة البرهان يجب أن تكون ضرورية؛ وقد تعرّض المعلم الأول بنحو الإجمال لشرائط مقدّمات البرهان في الفصلين الثالث والرابع من المقالة الأولى،^٨ كما تعرّض الشيخ

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٤/١.

٢. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٤٢/٢.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٢٥؛ النجاة: ١٣٤.

٤. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٤١٧/٢.

٥. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١١٧؛ النجاة: ١٤٣.

٦. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٤٢/٢.

٧. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٢٥؛ النجاة: ١٣٤.

٨. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٣٧/٢.

الرئيس بنحو التفصيل لاشتراط الضرورية في مقدّمات البرهان في الفصل الأول من المقالة الثانية.^١

وأما الفصل الرابع من المقالة الثانية، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيه لمسألة أن مقدّمة البرهان يجب أن تكون كليّة؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل الرابع من المقالة الأولى،^٢ كما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو التفصيل في الفصل الأول من المقالة الثانية.^٣

وأما الفصل الخامس والسادس والسابع من المقالة الثانية، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيها لتقسيم البرهان إلى الإتيّ واللمّي وذكر أهمّ أحكام كلّ منهما؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل الثالث عشر من المقالة الأولى،^٤ كما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو التفصيل في الفصل السابع من المقالة الأولى.^٥

وأما المقالة الثالثة، فلها ثلاثة فصول:

أما الفصل الثاني من المقالة الثالثة، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

المسألة الأولى: اشتراط التناسب في مقدّمات البرهان؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل الرابع من المقالة الأولى،^٦ كما تعرّض له الشيخ الرئيس

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١١٧؛ النجاة: ١٣٠.

٢. انظر: منطوق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٤١/٢.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١١٧؛ النجاة: ١٣٠.

٤. انظر: منطوق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٦٩/٢. يعتبر المعلّم الأول عن البرهان الإتيّ واللمّي بقوله «العلم بأن الشيء والعلم بلم الشيء».

٥. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٨؛ وقد أشار إلى هذه المسألة في مواضع أخرى من هذا الكتاب أيضاً. انظر أيضاً: النجاة: ١٤٤.

٦. انظر: منطوق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٤٢/٢.

بنحو التفصيل في الفصل الثاني من المقالة الثانية.^١

المسألة الثانية: المبادئ التصورية والتصديقية؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل العاشر من المقالة الأولى،^٢ كما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو التفصيل في الفصل السادس من المقالة الأولى.^٣

المسألة الثالثة: أصناف المطالب وذكر بعض أحكامها؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل الأول من المقالة الثانية،^٤ كما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو التفصيل في الفصل الخامس من المقالة الأولى.^٥

أما الفصل الثالث من المقالة الثالثة فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته الله فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

المسألة الأولى: اختلاف العلوم وتشاركها؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل الثامن والعشرين من المقالة الأولى،^٦ كما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو التفصيل في الفصل الثامن من المقالة الثالثة.^٧

المسألة الثانية: نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ آخر؛ والظاهر أنّ المعلّم الأول لم يتعرّض لهذه المسألة في كتاب البرهان؛ بينما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو التفصيل في الفصل الثامن من المقالة الثانية.^٨

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان، ١٢٥؛ النجاة: ١٣٤.

٢. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٥٨/٢.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٥٥.

٤. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٤٢٧/٢.

٥. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٦٨؛ النجاة: ١٢٩.

٦. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٤١٥/٢.

٧. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٤٧؛ النجاة: ١٤٣.

٨. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٦٩؛ النجاة: ١٤٢.

وأما المقالة الرابعة، فلها أربعة فصول:

أما الفصل الثاني من المقالة الرابعة فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيه لتفسير الحدّ والماهية بالمعنى الأخصّ والماهية بالمعنى الأعمّ وذكر بعض أحكام الحدّ؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو التفصيل لنظرية الحدّ في المقالة الثانية،^١ كما تعرّض الشيخ الرئيس للحدّ وأحكامه بنحو التفصيل في المقالة الرابعة.^٢

وأما الفصل الثالث من المقالة الرابعة، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيه لشرائط الحدّ من جهتي اللفظ والمعنى؛ والظاهر أنّ المعلّم الأول لم يتعرّض لهذه المسألة في كتاب البرهان؛ كما لم يتعرّض له الشيخ الرئيس في كتاب البرهان أيضاً؛ وإن تعرّض له في بعض كتبه الأخرى.^٣

وأما الفصل الرابع من المقالة الثالثة، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي رحمته فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

المسألة الأولى: تشارك الحدّ والبرهان في الأجزاء؛ وقد تعرّض المعلّم الأول لهذه المسألة في الفصل العاشر من المقالة الثانية،^٤ كما تعرّض الشيخ الرئيس لها بنحو التفصيل في الفصل الرابع من المقالة الرابعة.^٥

المسألة الثانية: زيادة الحدّ على المحدود؛ والظاهر أنّ المعلّم الأول لم يتعرّض لهذه المسألة في كتاب البرهان؛ وهكذا الشيخ الرئيس في كتاب البرهان؛ وإن أشار إليها في بعض كتبه الأخرى.^٦

١. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٤٢٧/٢.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٧٠؛ النجاة: ١٤٩.

٣. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١٠٦/١.

٤. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٤٤٩/٢.

٥. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٨٨؛ النجاة: ١٥٧.

٦. انظر: الشفاء، الطبيعيات، ١، السماع الطبيعي: ٤٥.

المسألة الثالثة: اكتساب الحدّ بالبرهان؛ وقد تعرّض المعلّم الأول لطرق اكتساب الحد في الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية،^١ كما تعرّض الشيخ الرئيس لها بنحو التفصيل في كلّ من الفصول الثاني والثالث والسادس والسابع من المقالة الرابعة.^٢

وبهذا تنتهي المقالات الأربعة لرسالة البرهان للعلامة الطباطبائي رحمته، كما انتهت مقارنتها بكلّ من كتاب البرهان للمعلّم الأول وكتاب البرهان للشيخ الرئيس.

٥. شرح رسالة البرهان

اتّضح إلى هنا التعريف برسالة البرهان للعلامة الطباطبائي رحمته وأهم خصائصها؛ ولكن ممّا يؤسف عليه أنّه مرّت إلى الآن سنين كثيرة من ارتحال العلامة الطباطبائي رحمته، ولكن لم تجد حتى الآن هذه الرسالة والرسائل الأخرى للعلامة الطباطبائي رحمته مكاتبا اللاتقة بها في الحوزات العلمية ومراكز الدراسة والفكر. ومن أهم أسبابه أنّ هذه الرسالة القيّمة لم يتمّ تحقيقها وطباعتها كما هو حقّها؛ وإذا فحّصنا عن الأعمال التي تمتّ حولها لم نجد إلاّ ترجمة هذه الرسالة باللغة الفارسية وبعض الحواشي المختصرة عليها؛ ومن الواضح أنّ هذه الرسالة تتطلّب ممّا بذل المزيد من الاهتمام والعناية من خلال تحقيقها وتوضيحها وطباعتها بالشأن اللائق لها، خصوصاً مع ما نعتقده من وجود أفكار أصيلة للعلامة الطباطبائي رحمته؛ حيث يعدّ رافداً فكرياً إسلامياً وهو يمثّل عالماً ومفكراً إسلامياً بجميع جوانب الإسلام الأصيل.

هذا وذاك ممّا دعانا إلى شرح هذه الرسالة القيّمة، وأهم ما قننا به من أعمال، يتلخّص من خلال النقاط التالية:

الأولى: منهجنا في هذا الشرح هو أننا اخترنا فقرة من نصوص الرسالة والتي تبين

١. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٤٦١/٢.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٧٠، ٢٧٩، ٣٠٦، ٣١٢؛ النجاة: ١٤٩.

مطلباً كاملاً ثم حاولنا شرحها. وقد أثبتنا النص بقليم يختلف عن الشرح تمييزاً بينهما. والهدف الرئيسي من هذا الشرح إنما هو تفسير ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته في هذه الرسالة؛ ولأجل تحقيق هذا الهدف قمنا بتوضيح ما أفاده واصطفينا بعض العبارات من المنطقيين أيضاً وذكرناها في الشرح، وذلك لأجل إيضاح ما ذكره المصنّف أولاً ومزيد معرفة القارئ الكريم واهتمامه بالتعبيرات المنطقية للمناطقة لاسيما القدماء منهم ثانياً. وسعينا ألاّ تقتصر في شرح الآراء المنطقية للعلامة الطباطبائي رحمته على هذه الرسالة، بل راجعنا إلى الكتب الأخرى للمصنّف أيضاً، لاسيما تعليقات المصنّف على الأسفار وأصول الفلسفة وبداية الحكمة ونهاية الحكمة.

الثانية: صدر العلامة الطباطبائي رحمته كثيراً من المسائل بقوله «نقول كما ذكرنا» أو «نقول كما بينوا» مشيراً إلى أن هذه المسألة لا تختص بنا بل ذكرها غيرنا من المنطقيين أيضاً؛ ولأجل تحقيق هذا الهدف ذكرنا بعض المصادر المهمة التي وردت فيها تلك المسألة. كما زدنا بعض العناوين الفرعية في الرسالة أيضاً وجعلناها بين المعقوفين [] تمييزاً لها عن العناوين التي استخدمها المصنّف في الرسالة.

الثالثة: لم نتعرض لموارد اختلاف نسخ الرسالة غالباً؛ وذلك لأننا بعد ما لاحظنا اختلاف النسخ في الرسالة وجدنا أن اختلاف النسخ تارة يكون بعضه صحيحاً والآخر غلطاً قطعاً، فسجلنا النسخة الصحيحة وتركنا النسخة غير الصحيحة. وتارة أخرى تكون النسختان صحيحتين إلا أن إحداها أصح من الأخرى، فسجلنا الأصح منهما وتركنا غير الأصح. وتارة ثالثة تشتمل نسخة على مطلبٍ وتشتمل النسخة الأخرى على نفس المطلب ولكن بعباراتٍ أكثر توضيحاً من النسخة السابقة، أو كانت العبارات على الأقل مختلفة في النسختين، وهذا ما نشاهده في الفصل الثاني من المقالة الثانية، فأدرجنا النسختين معاً في النص تنميماً للفائدة ومييزنا بينهما في الحاشية.

والحاصل أننا لم نتعرض لاختلاف النسخ؛ وذلك لما نعتقده من أن ذكر اختلاف

النسخ لا يوجب في بعض الموارد إلا التشويش لأذهان القراء. والملاحظة الأخيرة الجديرة بالذكر أنه لم تكن عندنا نسخة مخطوطة من الرسالة حتى جعلناها الأصل، وإنما اعتمدنا على النسخ المطبوعة، لاسيما النسخة المترجمة التي ترجمها المحقق مهدي قوام صفري، والتي تمت طباعتها حسب النسخة التي استنسخها بعض تلاميذ العلامة الطباطبائي رحمته الله عن النسخة الأصلية مع مقابلتها لبعض النسخ المطبوعة الأخرى؛ وكذا النسخة التي صححها وحققها الشيخ صباح الربيعي، والتي تمت طباعتها ضمن مجموعة الرسائل للعلامة الطباطبائي رحمته الله من قبل مكتبة فذك لإحياء التراث.

الرابعة: ذكرنا أحيانا بعض التوضيحات في الحاشية، سواء تلك التوضيحات التي سجلناها على بعض عبارات المصنّف، أو ما سجلناه بالنسبة إلى بعض العبارات المنقولة عن المنطقيين، أو غيرها من التوضيحات. فنودّ الالتفات بأنّ جميع الحواشي المذكورة في هذا الكتاب، هي متنا وليست للمصنّف حاشية على هذه الرسالة.

الخامسة: عقد المصنّف الفصل الأول من فصول كلّ من المقالات الأربعة لبيان الغرض من كلّ من المقالات الأربعة، وحيث كان الفصل الأول يمثل أهمّ النتائج التي يتم استنتاجها من خلال تلك المقالات، فلم نتعرّض لشرحها مستقلاً إلا بعض المسائل التي أشار إليها المصنّف في الفصل الأول من تلك المقالات، ولم يتعرّض لها في الفصول الأخرى؛ وذلك مثل ما أشار إليه المصنّف في الفصل الأول من المقالة الثانية من ذكر مصطلحات الذاتي، وكذا تفسير الضرورة والكلية وغير ذلك، فشرحناها في نفس الفصل الأول.

وهناك نقاط أخرى سيقف عليها القارئ الكريم من خلال مراجعة هذا الشرح والتأمل فيها ولا حاجة بنا إلى ذكرها هنا.

وفي الختام يلزم بنا أن نحمد الله تعالى أولاً وآخراً ونشكره على ما وفقنا من إتمام هذا العمل وأن نصلي على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين لاسيما بقية الله تعالى في الأرضين أرواحنا لتراب مقدمه الفداء وعجل الله تعالى فرجه الشريف؛ نسأل الله تعالى

أن يتقبل منا هذه البضاعة المزجاة بأفضل القبول، متضرعاً إليه تعالى أن يرفع أجر هذا العمل إلى الأرواح الطاهرة من أهل البيت وأن تكون موضع رضاهم. وفي الختام لا يفوتنا أن نتقدم بالشكر الجزيل لجميع من ساعدنا في هذا العمل بأي نحو من الأنحاء، سواء بعض الإخوة الذين اقترحوا هذا الكتاب محوراً للبحث والمذاكرة بيننا وتهيأت بذلك الجذور الأولية والنواة الأصلية لهذا الكتاب، أو كل من له دور في إخراج هذا العمل المتواضع، لاسيما رئاسة جامعة المصطفى العالمية، سماحة الحجة الشيخ علي رضا الأعرفي (زيد عزه) ورئاسة مجمع الفقه للدراسات العليا، سماحة أستاذنا المحقق الحجة الشيخ مصطفى المحامي (زيد عزه) ومعاونة البحث والتحقيق في جامعة المصطفى العالمية وكذا في مجمع الفقه للدراسات العليا، حيث هينوا لنا الأرضية للدراسة والتحقيق؛ كما نتقدم بالشكر الجزيل لأعضاء مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر الذين تابعوا مراحل تنضيد الحروف والمقابلة والطباعة والنشر؛ كما لا يفوتنا أن نتقدم بالشكر مسبقاً للقراء الأعزاء الذين يبعثون لنا باقتراحاتهم العلمية السديدة والتي سنأخذ بها في الطبعة اللاحقة إن شاء الله تعالى. نسأل الله تعالى لجميعهم دوام التوفيق وحسن العاقبة.

والسلام على جميع عباد الله الصالحين

محمد علي اسماعيلي

١٣٩٥/٣/٢٧ هـ

قم المقدسة

[مقدّمة المصنّف]

قال العبد محمّد الحسين بن محمّد الحسنّي الحسيني (عفا الله عنه) حامداً ومصلياً:
هذا كتاب البرهان، وهو الفنّ الرابع من فنون المنطق على ما رتبّه المعلّم الأوّل
أرسطوطاليس الفيلسوف، والفنّ الخامس بزيادة فرفورئوس السوري، شارح كلامه،
فنّ «إيساغوجي»،¹ وهو يشتمل على أربع مقالات. وقد جرينا على تلخيص المحكي من
كلامه الموضوع في هذا الفنّ في غالب المواضع، غير ما يسرّ الله سبحانه من إفاضته
علينا، ناسبين ذلك إلى أنفسنا، والله المستعان في كلّ ذلك.

الشرح

اعلم أنّ تقسيم أبحاث علم المنطق يتم من خلال منهجين رئيسيين:
المنهج الأوّل: التقسيم التسعي في تقسيم الأبحاث المنطقية، فقد قسمها القدماء من
المنطقيين إلى تسعة فنون، وهي كالتالي:
الفنّ الأوّل: فنّ إيساغوجي أو المدخل.
الفنّ الثاني: فنّ قاطيغورياس أو المقولات.
الفنّ الثالث: فنّ باري إرمينياس أو العبارة أو القضايا.
الفنّ الرابع: فنّ أنالوطيقا الأوّل أو التحليلات الأوّل أو القياس المطلق.
الفنّ الخامس: فنّ أنالوطيقا الثانية أو التحليلات الثانية أو القياس البرهاني.
الفنّ السادس: فنّ طوبيقا أو الجدل.

١. قوله «فنّ إيساغوجي» مفعولٌ لقوله «زيادة».

الفن السابع: فنٌ سوفسطيًّا أو السفسطة.

الفن الثامن: فنٌ ريطوريًّا أو الخطابة.

الفن التاسع: فنٌ بويطيًّا أو الشعر.

ثم إن هذه الفنون كلها لأرسطو ما عدا فن إيساغوجي فإنه لفرفوروريوس، وقد وضعه ليكون مدخلاً لقاطيغورياس أو للمنطق كـ^١. وكان فرفوروريوس من شارحي كلام المعلم الأول ومن عظماء الحكماء المتأهلين.^٢

وهذا المنهج أخذت مادته الأولى من الرسائل المنطقية للمعلم الأول وتبعه كثير من المنطقيين القدماء كالشيخ الرئيس في منطق الشفاء، وبهمنيار في التحصيل، والمحقق الطوسي في أساس الاقتباس وغيرهم.

المنهج الثاني: التقسيم الثنائي في تقسيم الأبحاث المنطقية، فقد قسّموها إلى العلم الموصل إلى التصوّر المسمّى بالقول الشارح، والعلم الموصل إلى التصديق المسمّى بالحجة. وأسس هذا المنهج الشيخ الرئيس في كتابه الأشارات والتنبيهات، وتبعه كثير من المنطقيين كالرازي والسهروردي والأرموي والكاتب القزويني والعلامة الحليّ وصدر المتأهلين وغيرهم.^٣

إذا اتضح ذلك، فاعلم أنّ العلامة الطباطبائي رحمته الله يعتمد في هذه الرسالة المنهج

١. انظر: الشفاء، المنطق، المقدمة: ٤٤؛ تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا: ١١٦؛ أساس الاقتباس: ٦.

٢. قال صدر المتأهلين حول فرفوروريوس: «ومن عظماء الحكماء المتأهلين، الراسخين في العلم والتوحيد فرفوروريوس صاحب المشائين واضع إيساغوجي، وهو عندي من أعظم أصحاب المعلم الأول، وأهدي القوم إلى عيون علومه، وأرشدهم إلى إشاراته وجميع ما ذهب إليه في علم النفس وعلم الرب وكيفية المعاد، ورجوع النفس إلى عالم الحق ودار الثواب، والاعتماد عليه في شرح التعليم الأول أكثر من غيره كإسكندر الرومي وثامسطيوس وإن كان الشيخ أكثر تعويله على هذين دونه لإنكاره عليه في القول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال.» (الاسفار الأربعة: ٢٤٢/٥)

٣. انظر: التنقيح في المنطق، المقدمة: ٦؛ منطق الملخص، المقدمة: ٣٣.

الأول، وقد اتّضح أنّ فنّ البرهان هو الفن الرابع من الفنون المنطقية وذلك إذا لم نلاحظ فنّ إيساغوجي؛ وأمّا إذا أخذناه بعين الاعتبار أيضاً، فهو الفن الخامس منها.
أضواء على النص

قوله «وقد جرينا على تلخيص المحكي...» اتّضح مما ذكرناه في المقدمة سابقاً أنّ هذا الرسالة تشتمل على ثلاثة أقسامٍ من المسائل:

القسم الأول: ما تكون مادّته الأصلية وجذوره الأولية من المعلّم الأول، وقد حكى هذه المسائل الشيخ الرئيس في كتاب البرهان، وقد لحّصه المصنّف هنا.

القسم الثاني: هي المسائل التي لم يذكرها المعلّم الأول، وإنّما ذكرها الشيخ الرئيس، وقد لحّصه المصنّف هنا.

القسم الثالث: ما أفاده المصنّف أو اقتبسه من الحكمة المتعالية.

النص

كلامٌ في الغرض الموضوع لأجله هذا الكتاب

أقول: أولاً: إنّ كلّ تصديقٍ يلزمه بالقوّة القريبة من الفعل، أحدُ تصديقين آخرين: إمّا التصديق بأنّ نقيضه ممكنٌ، أو أنّ نقيضه ممتنعٌ: أمّا لزوم تصديقٍ ما، فلأنّ العلم بالنقيضين واحدٌ، فالعلم بالنسبة يوجب علماً ما بنقيضها. وأمّا أنّه أحدهما، فلأنّه إمّا أن يصدّق بعد تصوّر النقيض بامتناعه^١ أو لا يصدّق، أي يحتمل نقيضه، أي يحتملها، وهو الحكم بالإمكان. فإنّ المطلوب ثابتٌ.

وتبيّن من ذلك أنّ التصديق على قسمين: أحدهما: العلم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا ويسمّونه اليقين. والثاني: العلم بأنّ كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوّة القريبة منه بأنّ لنقيضه إمكاناً.

١. قوله «بامتناعه» متعلّق بقوله «يصدّق».

الشرح

أشار المصنّف رحمته في هذه المقدمة إلى بيان الغرض من كتاب البرهان؛ ويتلخّص ما أفاده في أنه يذكر أموراً أربعة، ثم يستنتج منها الغرض، وتلك الأمور كالتالي:

الأول: للتصديق أقسامٌ: فمنه تصديق يقيني ومنه غيره.

الثاني: كما أنّ للتصديق أقساماً كذلك للقياس المفيد للتصديق أقسامٌ: فمنه تصديق

برهاني ومنه غيره.

الثالث: للتصوّر أقسامٌ: فمنه التصوّر التام للشيء ومنه غيره.

الرابع: كما أنّ للتصوّر أقساماً كذلك للتعريف المفيد للتصوّر أقسامٌ: فمنه الحدّ التام

ومنه غيره.

إذا اتضحت هذه الأمور الأربعة، فيستنتج منها المصنّف أنّ كتاب البرهان يبحث عن

القياس البرهاني في مجال التصديقات والحدّ التام في مجال التصوّرات.^١

هذا ملخّص ما ذكره المصنّف في غرض كتاب البرهان؛ وأمّا تفصيله فيتّضح من

خلال توضيح المطالب الأربعة المشار إليها.

أقسام التصديق

اعلم أنّ التصديق بأنّ «الف» «ب» يلزمه بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل، تصديقٌ

آخر؛ وذلك لأننا إذا التفتنا إلى نسبة نقيض المحمول إلى الموضوع (أعني ثبوت «لاب» لـ

«الف») فهو لا يخرج عن فروضٍ ثلاثة:

الأول: ضرورة ثبوت نقيض المحمول للموضوع.

الثاني: امكان ثبوت نقيض المحمول للموضوع.

الثالث: امتناع ثبوت نقيض المحمول للموضوع.

١. انظر: المنطقيات للفارابي، ١/٢٦٦؛ الشفاء، المنطق، البرهان، ٥١؛ أساس الاقتباس، ٣٤٠.

أما الفرض الأول، فهو ينتفي بأدني التفاتٍ؛ وذلك لأنّ التصديق بثبوت المحمول للموضوع يلزمه التصديق بنفي «ضرورة ثبوت نقيض المحمول لنفس الموضوع»؛ وذلك لاستحالة اجتماع النقيضين.

فإذا انتفى الفرض الأول، فيبقى فرضان في المقام؛ فالتصديق بثبوت المحمول للموضوع يلزمه التصديق إمّا بإمكان ثبوت نقيض المحمول لنفس الموضوع، أو بامتناع ثبوت نقيض المحمول لنفس الموضوع. والثاني هو اليقين.

أضواء على النص

قوله «بالقوة القريبة من الفعل» الأحسن أن يضاف قوله «بالفعل» هنا، فيقال: «يلزمه بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل»؛ كما زاده المصنّف في السطور التالية. والمقصود من القوة القريبة من الفعل هو ألاّ يلتفت الإنسان بالفعل إلى التصديق الثاني، ولكّنه بحيث إذا التفت إليه يحصل له التصديق الثاني إمّا بإمكان النقيض أو بامتناعه.

قوله «أما لزوم تصديق ما...» اتّضح من خلال التوضيح المتقدّم أنّ هذا التصديق الثاني هنا إمّا هو ناظرٌ إلى نفي «ضرورة ثبوت نقيض المحمول لنفس الموضوع»؛ وذلك لاستحالة اجتماع النقيضين. وأمّا بالنسبة إلى الفرضين المتبقّيين، فهو ساكت في هذه النقطة، ولذا عبّر عنه بلزوم تصديق ما؛ وذلك لأنّ هذا التصديق ساكتٌ بالنسبة إلى الفرضين المتبقّيين.

قوله «فلأنّ العلم بالنقيضين واحدٌ» معنى وحدة العلم بالنقيضين أنّ العلم بثبوت المحمول للموضوع، يلزمه العلم بنفي «ضرورة ثبوت نقيض المحمول لنفس الموضوع»؛ بل هما علمٌ واحدٌ. كما أنّ العلم بالأضداد واحدٌ على ما هو المعروف بين المنطقيين.^١

اليقين وأركانه

لليقين أقسام عديدة: منها تقسيمه إلى اليقين المنطقي، واليقين الذاتي، واليقين الموضوعي:

١. انظر: منطقي أرسطو: ١٣٩/١؛ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة: ١٨٦/١؛ المنطقيات للفارابي: ٢١٧/١.

أما اليقين المنطقي أو الرياضي، فهو المعنى الذي يقصده منطق البرهان الأرسطي بكلمة اليقين، وهو محل بحثنا هنا، وسنعود إليه وإلى أركانه التي بها قوامه.

وأما اليقين الذاتي، فهو يعني جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها. وليس من الضروري في اليقين الذاتي أن يستبطن أي فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم، فالإنسان قد يري رؤيا مزعجة في نومه فيجزم بأن وفاته قريبة، وقد يري خطأً شديد الشبه بما يعهده من حظ رفيق له فيجزم بأن هذا هو خطئه، ولكنه في الوقت نفسه لا يري أي استحالة في أن يبقى حياً، أو في أن يكون هذا الحظ لشخص آخر، رغم أنه لا يحتمل ذلك؛ لأن كونه غير محتمل لا يعني أنه مستحيل.

وأما اليقين الموضوعي، ففي سبيل توضيح هذا المعنى لليقين يجب أن نتميز في اليقين بين ناحيتين: إحداهما القضية التي تعلق بها اليقين. والأخرى درجة التصديق التي يمثلها اليقين. فحين يوجد في نفسك يقين بأن جارك قد مات، تواجه قضية تعلق بها اليقين، وهي: أن فلاناً مات، وتواجه درجة معينة من التصديق يمثلها هذا اليقين؛ لأن التصديق له درجات تتراوح من أدنى درجة للاحتمال إلى الجزم، واليقين يمثل أعلى تلك الدرجات، وهي درجة الجزم الذي لا يوجد في إطاره أي احتمال للخلاف. وإذا ميزنا بين القضية التي تعلق بها اليقين ودرجة التصديق التي يمثلها ذلك اليقين، أمكننا أن نلاحظ أن هناك نوعين ممكنين من الحقيقة والخطأ في المعرفة البشرية:

أحدهما: الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الأولى، أي من ناحية القضية التي تعلق بها. والحقيقة والخطأ من هذه الناحية مردهما إلى تطابق القضية التي تعلق بها اليقين مع الواقع وعدم تطابقها، فإذا كانت متطابقة فاليقين صادق في الكشف عن الحقيقة، وإلا فهو مخطئ.

والآخر: الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الثانية، أي من ناحية الدرجة التي يمثلها من درجات التصديق، فقد يكون اليقين مصيباً وكاشفاً عن الحقيقة من الناحية

الأولى ولكنّه مخطئ في درجة التصديق التي يمثّلها. فإذا تسرّع شخص وهو يلقي قطعة النقد، فجزم بأنّها سوف تبرز وجه الصورة نتيجة لرغبته النفسية في ذلك، وبرز وجه الصورة فعلاً، فإنّ هذا الجزم واليقين المسبق يعتبر صحيحاً وصادقاً من ناحية القضية التي تعلق بها؛ لأنّ هذه القضية طابقت الواقع، ولكنّه رغم ذلك يعتبر يقيناً خاطئاً من ناحية درجة التصديق التي اتخذها بصورة مسبقة، إذ لم يكن من حقّه أن يعطي درجة للتصديق بالقضية «إنّ وجه الصورة سوف يظهر» أكبر من الدرجة التي يعطيها للتصديق بالقضية الأخرى «إنّ وجه الكتابة سوف يظهر».

وما دنا قد افترضنا إمكانية الخطأ في درجة التصديق، فهذا يعني افتراض أنّ للتصديق درجة محدّدة في الواقع طبق مبرّرات موضوعيّة، وأنّ معنى كون اليقين مخطئاً أو مصيباً في درجة التصديق: أنّ درجة التصديق التي اتخذها اليقين في نفس المتيقّن تطابق أو لا تطابق الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعيّة للتصديق.

فهناك إذن تطابقان في كلّ يقين: تطابق القضية التي تعلق اليقين بها مع الواقع، وتطابق درجة التصديق التي يمثّلها اليقين مع الدرجة التي تحدّدها المبرّرات الموضوعيّة. ومن هنا نصل إلى فكرة التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي، فاليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، سواء أكانت هناك مبرّرات موضوعيّة لهذه الدرجة أم لا، واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعيّة. أو بتعبير آخر: إنّ اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعيّة إلى الجزم.

وعلى هذا الأساس قد يوجد يقين ذاتي دون يقين موضوعي، كما في يقين ذلك الشخص الذي يرمي قطعة النقد ويجزم مسبقاً بأنّ وجه الصورة سوف يبرز، وقد يوجد يقين موضوعي دون يقين ذاتي، أي تكون الدرجة الجديرة وفق المبرّرات الموضوعيّة هي درجة الجزم ولكن إنساناً معيّناً لا يجزم فعلاً، نظراً إلى ظرف غير طبيعي يترّبه. وهكذا

نعرف: أنّ اليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقل عن الحالة النفسية والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلاً. وأمّا اليقين الذاتي فهو يمثل الجانب السيكولوجي من المعرفة.^١

إذا اتضحت هذه الأقسام الثلاثة لليقين، فاعلم أنّ المبحوث عنه هنا إنّما هو اليقين المنطقي دون الذاتي والموضوعي. وقد ذكروا لليقين المنطقي عدّة أركان هي مقوماته، وهي أنّ اليقين عبارة عن اعتقاد الشيء بأنّه كذا مع اعتقاده بأنّه لا يمكن أن يكون إلاّ كذا، اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر، غير ممكن الزوال. فبالقيد الأوّل يخرج الظنّ، وبالثاني الجهل المركّب، وبالثالث اعتقاد المقلّد. وقد يعبر بأنّ اليقين المنطقي عبارة عن: العلم بقضية معيّنة، والعلم بأنّ من المستحيل ألاّ تكون القضية بالشكل الذي علم. فاليقين المنطقي مركّب من علمين، وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى العلم الأوّل لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان، فإذا فرضنا مثلاً تلازماً منطقياً بين قضيتين على أساس تضمّن إحداها للأخرى من قبيل «زيد إنسان»، «زيد إنسان عالم»، فنحن نعلم بأنّ زيدا إذا كان إنساناً عالماً فهو إنسان، أي نعلم بأنّ القضية الثانية إذا كانت صادقة فالقضية الأولى صادقة، وهذا العلم يقين منطقي؛ لأنّه يستبطن العلم بأنّ من المستحيل ألاّ يكون الأمر كذلك. وإليك بعض نصوص المنطقيين في تفسير اليقين:

قال الفارابي:

اليقين هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنه لا يمكن أصلاً أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده، ونعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا أنه لا يمكن غيره.^٢

وقال أيضاً:

١. الأسس المنطقية للاستقراء: ٤١٠.

٢. المنطقيات للفارابي: ١/٢٦٧، ٢٧٢، ٣٥٠؛ أيضاً: الشيرازي، شرح حكمة الاشراق: ١١٦.

العلم صنفان: أحدهما أن يتيقن بوجود الشيء وسبب وجوده وأنه لا يمكن أن يكون غيره أصلاً لا هو ولا سببه. والثاني أن يتيقن بوجوده وأنه لا يمكن أن يكون غيره من غير أن يوقف على سبب وجوده.^١

وقال ابن سينا:

التصديق على مراتب: فمنه يقيني يُعتقدُ معه اعتقاداً ثانٍ - إما بالفعل وإما بالقوة القريبة من الفعل - أن المصدّق به لا يمكنُ ألا يكونَ على ما هو عليه إذا كان لا يمكنُ زوالُ هذا الاعتقادِ فيه.^٢

وقال السهروردي:

اليقين هو الاعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يتصور ألا يكون كذا، ويطابق الأمر في نفسه.^٣

وقال قطب الدين الرازي:

اليقين هو اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاده بأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر، غير ممكن الزوال. فبالقيد الأول يخرج الظن، وبالثاني الجهل المركّب، وبالثالث اعتقاد المقلّد.^٤

وقال المصنّف في تعليقه على الأسفار الأربعة:

وقد عزّفوا اليقين بأنه العلم بأن كذا كذا، وأنه لا يمكن ألا يكون كذا بالفعل أو بالقوة القريبة منه.^٥

هذا بعض الكلام حول تفسير اليقين، وسيأتي في شرح الفقرة التالية التفكيك بين

١. فصول منتزعة: ٥١ - ٥٢.

٢. الشفاء، المنطق، البرهان: ٥١.

٣. مجموعه مصنفات شيخ اشراق: ١٨٠/٤.

٤. تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية: ٤٥٨.

٥. الاسفار الاربعة: ٣٩٦/٣، تعليقه ١.

اليقين بالمعنى الأعم واليقين بالمعنى الأخص، كما سيأتي توضيح الاتجاه المختار عند المصنّف في تفسير العلم.

النص

ويتبيّن به أيضاً. أنّ العلم الذي حدّه الظاهريون من المنطقيين بـ«الاعتقاد المانع من النقيض»، وقسموه إلى: «جزم، وتقليد، وجهل مركّب، ويقين»، وحكموا «أنّ الظنّ غيرُ الجميع»، فاسدٌ، بل العلم منحصرٌ في اليقين، وغيرُهُ من أقسام الظنّ؛^١ إذ شيء منها لا يمنع النقيض.

الشرح

تطرّق المصنّف هنا لتحديد العلم وناقش حدّ العلم عند بعض المتأخرين من المنطقيين، ولتوضيح ما أفاده المصنّف هنا وفوارقه عمّا ذكره غيره من المنطقيين، لابدّ من التفكيك بين مطلبين: المطلب الأول: التصديق المانع عن النقيض ينحصر في اليقين. المطلب الثاني: العلم ينحصر في اليقين، وإليك توضيحهما:

المطلب الأول: التصديق المانع عن النقيض ينحصر في اليقين

ذهب جمهور المنطقيين إلى أنّ المركّب الخبري إمّا أن يتساوى طرفا الحكم فيه أولاً؛ والأول هو الشك المحض الذي لا رجحان معه لأحد طرفي النقيض على الآخر وهو يستلزم عدم الحكم. والثاني إمّا أن يترجّح فيه جانب المرجوح أو جانب الراجح، والأول هو الوهم، والحكم بالطرف الراجح؛ إمّا أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح، أو لا يقارنه، بل يقارن

١. قوله «فاسدٌ» خبرٌ لقوله «أنّ العلم».

٢. قوله «غيرُهُ» مبتدأ، و«من أقسام الظنّ» خبره. والمقصود أنّ غير اليقين - من التقليد والجهل المركّب - داخل في التصديق الذي لا يمنع عن النقيض، والتصديق غير المانع عن النقيض هو الظن.

تجويزه، والأول هو الجزم، والثاني هو المظنون الصرف، والجازم إما أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه، أو لا يمكن، فإن لم يمكن فهو اليقين، وإن أمكن، فهو التقليد، أي الجزم المطابق غير الثابت، والجزم غير المطابق هو الجهل المركب.^١

فتبيّن على ضوء هذا البيان أنّ «التصديق المانع عن النقيض» أو «الاعتقاد المانع عن النقيض» على حدّ تعبير المصنّف،^٢ ينقسم عند جمهور المنطقيين إلى الجهل المركّب والتقليد واليقين. وأمّا العلامة الطباطبائيّ رحمته فلا يقبل هذا التقسيم، بل ذهب إلى أنّ التصديق المانع عن النقيض ينحصر في اليقين، فلا يصحّ تقسيمه إلى الجهل المركّب والتقليد واليقين؛ وذلك لأنّ كلاً من التقليد والجهل المركّب لا يمنع النقيض: أمّا التقليد؛ فلأنّه مرتبّط بذلك الغير، فيتبدّل رأي المقلّد بتبدّل رأي ذلك الغير. وأمّا الجهل المركّب؛ فلأنّه غير مطابق للواقع، فيمكن تبدّله من خلال قيام البرهان على خلافه. فتحصّل أنّ التصديق المانع عن النقيض ينحصر في اليقين.

ومن هنا يظهر أنّ تقسيم اليقين إلى «اليقين بالمعنى الأعم» و«اليقين بالمعنى الأخص» ممّا لا يقبله العلامة الطباطبائيّ رحمته أيضاً؛ وذلك لأنّ اليقين بالمعنى الأعم عند جمهور المنطقيين هو عبارة عن «التصديق المانع عن النقيض» الشامل للجهل المركّب والتقليد واليقين؛ بينما اليقين بالمعنى الأخصّ عندهم هو التصديق الجازم الثابت المطابق للواقع؛ ومن الواضح أنّ هذا التقسيم مبنيٌّ على ما ذهب إليه جمهور المنطقيين من أنّ «التصديق المانع عن النقيض» يشمل الجهل المركّب والتقليد واليقين؛ فإذا بنينا على ما تبتّاه العلامة الطباطبائيّ رحمته من حصر «التصديق المانع عن النقيض» في اليقين، لا يبقى مجالٌ لهذا التقسيم.

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١٣/١.

٢. هذان التمييزان يرجعان إلى معنى واحد، لأنّ الاعتقاد والتصديق هنا بمعنى واحد. قال العلامة الحلي: «الاعتقاد أحد قسمي العلم؛ وذلك لأنّنا قد بيّنا أنّ العلم يقال على التصور وعلى التصديق كأنه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسم من قسمي العلم.» (كشف المراد، تحقيق العلامة حسن زاده الأملي: ٢٣٥)

المطلب الثاني: العلم ينحصر في اليقين

اتضح مما تقدم أنّ «التصديق المانع عن النقيض» ينقسم عند جمهور المنطقيين إلى الجهل المركب والتقليد واليقين؛ والسؤال هنا هو أنّ «العلم» على أيّ من هذه الأقسام الثلاثة يصدق وعلى أيها لا يصدق؟ وبصدد الإجابة عن هذا السؤال اختلفت كلمة القدماء من المنطقيين عن بعض المتأخرين منهم، وإليك توضيحهما:

١. حدّ العلم عند القدماء من المنطقيين

ذهب القدماء من المنطقيين إلى أنّ العلم ينحصر في اليقين وأنّ غير اليقين ليس بعلم، وتبعهم بعض المتأخرين أيضاً. وهذا ما تشهد عليه كلمات كثير من القدماء وبعض المتأخرين كأفلاطون الإلهي والفارابي وبهمنيار والرازي والحرجاني وغيرهم.^١ وإليك مقتطف من كلماتهم:

قال الفارابي:

العلم بالحقيقة ما كان صادقاً وقيناً في الزمان كلّه لا في بعض دون بعض. ثم قال: فلذلك لم يجعل القدماء إدراك ما يمكن أن يتغيّر من حال إلى حال علماً، مثل علمنا بجلوس هذا الإنسان الآن، فإنّه يمكن أن يتغيّر فيصير قائماً بعد أن كان جالساً، بل جعلوا العلم هو اليقين بوجود الشيء الذي لا يمكن أن يتغيّر. ثم قال: فإن سمي هذا علماً أو يقيناً، فهو بالاستعارة.^٢

وقال أيضاً: جعلوا العلم هو اليقين بوجود الشيء الذي لا يمكن أن يتغيّر... فإن سمي غير ذلك علماً أو يقيناً، فهو بالاستعارة.^٣

١. انظر: كاپلستون، تاريخ فلسفه: ١٠١/١؛ المصدر نفسه: ١٧١ - ١٧٥؛ فصول منتزعة: ٥٢؛ الشفاء، المنطق،

البرهان: ٧٨؛ التحصيل: ٢٦٣؛ كتاب التعريفات: ٦٧/١.

٢. فصول منتزعة: ٥٢.

٣. فصول منتزعة: ٥٢؛ أيضاً: المنطقيات للفارابي: ٢٧٢/١.

وقال الشيخ الرئيس:

العلم اعتقاد في أنّ الشيء كذا، وأنه لا يمكن ألا يكون كذا وبواسطة ان توجيهه،
والشيء كذاك^١.

وقال بهمنيار:

والعلم اعتقاد بأنّ الشيء كذا، وأنه لا يمكن ألا يكون كذا^٢.

وقال فخرالدين الرازي:

العلم اعتقاد أنّ الشيء كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن ألا يكون كذا، إذا كان ممتنع التغيير
إمّا لذاته كما في الصّوريات، وإمّا بالبرهان كما في النظريات. وإذا كان اليقين لا
يحصل إلا مع هذه القيود فتى اختلّ واحد منها أو أكثر صار ظناً^٣.

وقال الجرجاني:

العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع^٤.

فاتّضح من جميع ذلك أنّ العلم عند القدماء من المنطقيين وبعض المتأخرين منهم لا
يصدق على الجهل المركّب والتقليد، بل ينحصر عندهم في اليقين. وتبعهم العلامة

الطباطبائي رحمته الله، فذهب إلى انحصار العلم في اليقين. قال في تعليقه على الأسفار:

قد حدّ العلمُ بأنه الاعتقاد المانع من النقيض، كما حدّ الظنُّ بأنه الاعتقاد الراجح
غير المانع من النقيض؛ واليقينُ^٥ بأنه الاعتقاد بأن كذا كذا مع الاعتقاد بأنه لا يمكن
ألا يكون كذا، بالفعل أو بالقوة القريبة^٦. وقد ذكر القدماء من المنطقيين أن لا علم إلا
اليقين وأن ما عدا اليقين ظنٌّ. والحق معهم؛ لأن حدّ العلم إذا أخذ بحقيقة معنى

١. النجاة: ١٦٨.

٢. التحصيل: ٢٦٣.

٣. الرازي، شرح الاشارات والتنبيهات: ١٢/١.

٤. كتاب التعريفات: ٦٧/١.

٥. أي: وحدّ اليقين.

٦. قوله «بالفعل أو بالقوة القريبة» متعلّق بقوله «مع الاعتقاد».

الكلمة إنما يصدق على الاعتقاد الكذائي إذا كان مع التصديق بالجانب الموافق تصديق بامتناع الجانب المخالف وإلا كان الجانب المخالف ممكناً غير ممنوع، وهذا خلف. ولازم ذلك كون التصديق في الجانب الموافق تصديقاً بضرورة النسبة، وإلا كان ممكناً، فكان الجانب الموافق أيضاً ممكناً وقد فرض امتناعه هذا خلف. فلا علم إلا مع الاعتقاد بضرورة الجانب الموافق وامتناع الجانب المخالف وهو اليقين. وأما تقسيم المتأخرين من المنطقيين العلم إلى قطع وجهل مركب ويقين وغيرها، فهو خطأ منهم^١.

والنقطة الجديرة بالذكر أن ما اختاره العلامة الطباطبائي رحمته هنا (المطلب الثاني) يوافق وينسجم مع ما اختاره في المطلب الأول؛ وذلك لأن «العلم» عبارة عن «التصديق المانع عن النقيض» حتى عند الظاهريين من المنطقيين حسبما تقدم في النص؛ ولما ذهب العلامة الطباطبائي رحمته إلى أن «التصديق المانع عن النقيض» ينحصر في اليقين، فاستنتج منه أن العلم عنده يساوي اليقين أيضاً، فتأمل.

٢. حد العلم عند بعض المتأخرين من المنطقيين

ذهب بعض المتأخرين الظاهريين من المنطقيين، إلى أن العلم يصدق على كل من الجهل المركب والتقليد واليقين. قال بعض المتأخرين من المنطقيين:

العلم كما يطلق على الصورة الحاصلة عند العقل التي قسموها إلى التصور والتصديق بأقسامه من: الظن والحزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقيناً في الاصطلاح وغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب والحزم المطابق غير الثابت الذي يسمونه تقليداً في بعض الاصطلاحات واعتقاداً في بعض آخر، فكذلك يطلق على الاعتقاد الحازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يقبل التشكيك وعلى الاعتقاد بالمعنى الأعم الشامل له ولغيره من الظن والجهل والتقليد.^٢

١. الأسفار الأربعة: ٥١٧/٣، تعليقة ٢.

٢. الحاشية على تهذيب المنطق، قسم حواشي الحاشية: ١٧٩.

وقال البعض الآخر منهم:

العلم هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً، يقينياً كان أو غير يقيني^١.

ملاحظات هامة

اتّضح إلى هنا الاتجاه المختار عند المصنّف من خلال مطلبين، ولكن هنا عدّة ملاحظات هامة ينبغي الالتفات إليها، وهي كالتالي:

الأولى: يظهر من عبارات العلامة الطباطبائي رحمته هنا وكذا من عباراته في تعليقه الأسفار^٢ إرجاع المطلبين إلى مطلبٍ واحدٍ، وهذا ممّا لا ينبغي قبوله؛ وذلك لأنّه لا تلازم بينهما؛ إذ لقائل أن يقبل تقسيم «التصديق المانع عن النقيض» إلى الجهل المركّب والتقليد واليقين، ومع ذلك ذهب إلى أنّ العلم لا يصدق إلا على اليقين. مضافاً إلى أنّ تقسيم «التصديق المانع عن النقيض» إلى الجهل المركّب والتقليد واليقين ممّا ذكره جمهور المنطقيين، فالمخالف في المطلب الأول هو جمهور المنطقيين؛ بينما المخالف في المطلب الثاني جمعٌ من المتأخرين الذين يسمّهم المصنّف بالظاهرين من المنطقيين.

الثانية: ذهب العلامة الطباطبائي رحمته في المطلب الأول، إلى أنّ «التصديق المانع عن النقيض» ينقسم عند بعض المنطقيين إلى: الجزم، والجهل المركّب، والتقليد، واليقين. وعبّر في تعليقاته على الأسفار بـ «الجزم» بـ «القطع»^٣. ولكن كلا التعبيرين غير تامّ؛ وذلك لأنّ «التصديق المانع عن النقيض» عندهم يساوي الجزم، فلا يصح تقسيمه إلى الجزم وغيره. وهذا ما تشهد عليه كلمات المنطقيين^٤.

الثالثة: ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي رحمته من أنّ «التصديق المانع عن النقيض»

١. المعجم الفلسفي: ٩٩/٢.

٢. الأسفار الأربعة: ٥١٧/٣، التعليقة ٢.

٣. الأسفار الأربعة: ٥١٧/٣، التعليقة ٢.

٤. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١٣/١؛ كشف المراد، تحقيق العلامة حسن زاده الآملي: ٢٣٧.

لا يصدق على التقليد، غير تام؛ وذلك لأن المقصود من «المنع عن النقيض» إما «المنع بالفعل» أو «المنع بالفعل وبالقوة»؛ وما استدل به العلامة الطباطبائي رحمته الله من «أن التقليد لا يمنع عن النقيض» مبني على التفسير الثاني؛ بينما الظاهر من كلمات المنطقيين هو الأول؛ بمعنى أن التقليد لا يمنع بالفعل عن النقيض، وذلك أعم من أن يمنع عنه في المستقبل أيضاً أولاً. فتحصل أن ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته الله مبني على التفسير الثاني، ولا يتم على التفسير الأول الذي يقصده المنطقيون.

الرابعة: ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي رحمته الله من أن «التصديق المانع عن النقيض» لا يصدق على الجهل المركب، غير تام حتى بناءً على التفسير الثاني المتقدم؛ وذلك لأن الجاهل جهلاً مركباً لا يحتمل نقيضه فهو يمنع عن النقيض باعتقاده.

الخامسة: الخلاف بين العلامة الطباطبائي رحمته الله وبعض المنطقيين في الأمر الثاني، يمكن إرجاعه إلى خلافٍ لفظي؛ وذلك لأن للعلم في مجال التصديقات عدّة إطلاقات بعضها كالتالي:

منها: مطلق التصديق الذي يترجح فيه جانب الراجح، سواء أكان مانعاً عن النقيض أم لا.

ومنها: مطلق التصديق الحازم، سواء طابق الواقع أم لا.

ومنها: مطلق التصديق الحازم المطابق للواقع، سواء أكان ثابتاً أم لا.

ومنها: التصديق الحازم الثابت المطابق للواقع^١.

إذا اتضح ذلك، فاعلم أنه قد ذهب العلامة الطباطبائي رحمته الله إلى تخصيص إطلاق العلم على المورد الأخير، بينما أطلقه بعض المنطقيين على المورد الثاني؛ ولكن ليس هذا اختلافاً جوهرياً، وإنما هو خلافٌ يرجع إلى تحديد المصطلحات. مضافاً إلى ما صرح به بعض المنطقيين كالفارابي بأن العلم يطلق على اليقين الضروري أكثر من وقوعه على ما

ليس كذلك، ولم يذكر اختصاص العلم باليقين. قال الفارابي:

اسم العلم يقع في الجملة على معنيين: أحدهما: التصديق. والثاني: التصور. والتصديق منه يقين، ومنه ما ليس بيقين. واليقين منه ضروري ومنه غير ضروري. وظاهر أنّ اسم العلم يقع على اليقين الضروري أكثر من وقوعه على ما ليس بيقين، أو الذي هو يقين وليس بالضروري، وليس ذلك العلم اليقيني.^١

النص

غير أنّ النقيض ربّما يخفى أو لا يلتفت إليه، لظهور التصديق، فيُظنّ أنّه علمٌ مانعٌ من النقيض، وليس به بالحقيقة. وربّما يظهر أو يلتفت إليه^٢ بجهة من الجهات، فيظهر لنقيضه إمكان^٣، فيقال: إنّهُ الظنّ، مع أنّ عامّة الناس لا يطلقون الظنّ على كلّ تصديقٍ يلتفت إلى إمكان نقيضه، بل من جملة على ما لإمكان نقيضه ظهورٌ معتدٌّ به.

هذا، ثمّ إنّ الذي يطابقه التصديق في نفس الأمر^٤، وإن كان ممتنع الانقلاب عمّا هو عليه، لكنّ التصديق به ربّما كان تصديقاً يقينياً بالعلم بضرورة النسبة مع العلم بامتناع نقيضها، وربّما كان تصديقاً شبيهاً باليقين، وهو التصديق الذي ليس معه العلم الثاني لا بالفعل ولا بالقوّة القريبة منه؛ وهذا القسم^٥ إمّا مع عدم الالتفات إلى العلم الثاني وإن كان في نفسه جائز الزوال، وإمّا مع الالتفات والتصديق بإمكان النقيض بالفعل.

الشرح

تعرّض المصنّف هنا لتوضيح الظن المنطقي والفرق بينه وبين الظن العرفي، ثمّ رجع مرّة أخرى إلى بيان أقسام التصديق وحاول تلخيص المطالب السابقة، وإليك شرح ما أفاده.

١. المنطقيات للفارابي: ٢٧١/١ - ٢٧٢.

٢. أي: إلى النقيض؛ تجاه قوله «غير أنّ النقيض ربّما يخفى أو لا يلتفت إليه».

٣. الضمير في قوله «لنقيضه» يرجع إلى التصديق.

٤. قوله «في نفس الأمر» متعلّق بقوله «يطابقه».

٥. أي: القسم الثاني، وهو التصديق الذي ليس معه التصديق الثاني.

الظن المنطقي والظن العرفي

أتضح على ضوء ما تقدم أنّ التصديق ينقسم إلى: التصديق المانع عن النقيض، والتصديق غير المانع عن النقيض. وأنّ التصديق المانع عن النقيض هو اليقين، كما أنّ التصديق غير المانع عن النقيض هو الظن. ويحاول المصنّف هنا تفسير مصطلحي «المنع عن النقيض» و«إمكان النقيض»، ويتّضح من خلال ذلك الفارق بين الظن المنطقي والظن العرفي أيضاً.

وحاصل ما أفاده أنّ «المنع عن النقيض» قد يكون ظاهراً جلياً، وقد يكون خفياً، كما أنّ «إمكان النقيض» قد يكون ظاهراً جلياً، وقد يكون خفياً. والظن هو التصديق غير المانع عن النقيض، أعتم من أن يكون إمكان النقيض فيه ظاهراً جلياً أو خفياً؛ كما أنّ اليقين هو التصديق المانع عن النقيض، أعتم من أن يكون المنع عن النقيض فيه ظاهراً جلياً أو خفياً. فتحصل أنّ «خفاء إمكان النقيض» في تصديق لا يوجب إلحاق ذلك التصديق باليقين، كما أنّ «خفاء المنع عن النقيض» في تصديق لا يوجب إلحاق ذلك التصديق بالظن. قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى أنّ «خفاء إمكان النقيض» في تصديق لا يوجب إلحاق ذلك التصديق باليقين:

بالحري أن التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك. فهذا هو الحق، ومن قال غير هذا فلم ينصف أو هو ضعيف التمييز لا يفرق بين ما يعسر الشك فيه لكثرة دلالاته وجزئياته، وبين اليقين. فإن هاهنا عقائد تشبه اليقين وليست باليقين.^١

هذا كلّه بالنسبة إلى الظن المنطقي، فاتّضح أنّ «الظن المنطقي» هو التصديق غير المانع عن النقيض، أعتم من أن يكون إمكان النقيض فيه ظاهراً جلياً أو خفياً؛ وأمّا «الظن العرفي» فهو أخص من «الظن المنطقي»؛ وذلك لأنّ الظن العرفي عبارة عن التصديق غير المانع عن النقيض بشرط أن يكون إمكان النقيض فيه ظاهراً جلياً؛ فهو أخص من الظن المنطقي.

أقسام التصديق

ذكر المصنّف أولاً أنّ الذي يطابقه التصديق في نفس الأمر، وإن كان ممتنع الانقلاب عمّا هو عليه، لكنّ التصديق به على مراتب. وهذا التعبير وما يشبهه قد تكرر من المصنّف، والمقصود منه هو أنّ الشيء - مع فرض نفسه - لا ينقلب عمّا هو عليه؛ وهذا يرجع إلى أنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ. قال في رسالة الأفعال:

قد تبين أنّ المانع في مرتبة تمامية الوجود عن التغيّر، كما مرّ إنّما هو الوجود التامّ الذي يترتّب به على الشيء آثاره، إذ وجود الشيء نفس الشيء، ومع فرض نفس الشيء كالإنسان مثلاً، يمتنع تغيّره عن نفسه، أي فرض الإنسان ووقوع الإنسان موقعه^١.

فتحصّل أنّ متعلّق التصديق (الواقع) لا ينقلب عمّا هو عليه، إلا أنّ التصديق به ربّما كان تصديقاً يقينياً، وربّما كان تصديقاً شبيهاً باليقين:

أما التصديق اليقيني، فهو التصديق بثبوت المحمول للموضوع مع التصديق بامتناع سلبه عنه، كما تقدّم.

وأما التصديق الشبيه باليقين، فهو التصديق بثبوت المحمول للموضوع ولكن لا يوجد فيه التصديق الثاني وهو التصديق بامتناع سلبه عنه.

ثمّ إنّ هذا القسم الأخير - وهو التصديق الذي ليس معه التصديق الثاني - ينقسم إلى قسمين:

الأول: المتلفت إلى التصديق الأول قد لا يكون ملتفتاً إلى التصديق الثاني، ولكنّه بحيث إذا التفت إلى نقيض التصديق الأول يحكم بإمكان نقيض التصديق الأول، وبالتالي لا يوجد عنده التصديق الثاني وهو التصديق بامتناع سلبه عنه، بل يوجد عنده التصديق بإمكان سلبه عنه.

الثاني: المتلفت إلى التصديق الأول قد يكون ملتفتاً إلى التصديق الثاني أيضاً.

١. مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ٩٠.

ولا يخفى أنّ هذين القسمين تفسيرٌ لقوله «لا بالفعل ولا بالقوة القريبة منه»، كما تقدّمت ممّا الإشارة إليه سابقاً.

أضواء على النص

قوله «وإن كان في نفسه جائز الزوال» أي: في هذا القسم وإن كان العالم غير ملتفتٍ إلى التصديق الثاني، ولكّنه بحيث إذا التفت إلى نقيض التصديق الأول يحكم بإمكان نقيض التصديق الأول، وبالتالي يحكم بأنّ المحمول في التصديق الأول جائز الزوال عن الموضوع.

النص

فلذلك بعينه انقسم القياس الموقّع للتصديق بهذه القسمة: فمنه ما يوقع اليقين، وهو القياس البرهاني، فقد عزّفه المعلّم الأوّل بـ «القياس المفيد لليقين». ^١ ومنه ما يوقع ظناً شبيهاً باليقين وليس به، وهو قسمان: القياس الجدلي، والقياس المغالطي. ومنه ما يُوقع الظنّ الظاهر، وهو القياس الخطابي. وأمّا القياس الشعري فلا يوقع تصديقاً، بل تخيلاً لمحاكاة أمور جميلة أو قبيحة.

الشرح

اتضحّت إلى هنا أقسام التصديق، وقد ذكر المصنّف رحمته الله هنا أقسام القياس، لما بينهما من المناسبة، وإليك توضيحها.

أقسام القياس

تقدّم أنّ التصديق له مراتب، فمنه يقينيٌّ ومنه غير يقيني، وحيث إنّ القياس يفيد التصديق، فكما أنّ للتصديق مراتب فللقياس المفيد له مراتب أيضاً، ومرتبات القياس خمسة؛ وذلك لأنّ القياسات: إما أن تفيد تصديقاً، وإما تأثيراً غير التصديق أعني التخيل والتعجب، وما يفيد تصديقاً، فيفيد إما تصديقاً جازماً أو غير جازم، والمجازم إما

أن يعتبر فيه كونه حقاً أو لا يعتبر، وما يعتبر فيه ذلك، فإمّا أن يكون حقاً أو لا يكون، فالفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان، والفيد للتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة، وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقاً أو غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به، هو الجدل إن كان مشتتلاً على عموم الاعتراف أو التسليم وإلا فهو السفسطة والمغالطة، وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة، وللتخييل دون التصديق هو الشعر؛ فالصناعات خمسة^١؛

الأول: القياس البرهاني، وقد عرّفه أرسطو بأته القياس المؤتلف اليقيني^٢. وتبعه الشيخ الرئيس وقال في تفسير هذا التعريف:

وقد قيل في تفسير هذا أقوال، ويشبهه ألا يكون المراد باليقيني أنه يقيني النتيجة... ويغلب على ظني أنّ المراد بهذا قياس مؤلف من يقينيات وأن في اللفظ أدني تحريف. فاليقينية إذا كانت في المقدمات كان ذلك حال البرهان من جهة نفسه. وإذا كانت في النتيجة كان ذلك حاله بالقياس إلى غيره. وكونه يقيني المقدمات أمر له في ذاته، فهو أولي أن يكون مأخوذاً في حده ومعرفاً لطبيعته^٣.

وعرّفه بعض المنطقيين بأته قياس مؤلف من يقينيات يُنتج يقينياً بالذات اضطراراً^٤.

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٨٨/١ - ٢٨٩. وأفاد صدر المتألهين في تقسيم القياسات أيضاً أنّ القياس إمّا أن يفيد التخيل أو التصديق؛ فالأول هو الشعر، والثاني إن أفاد يقيناً فهو البرهان، وإن أوقع ظناً فهو الخطابة، وإلا فإن اشتمل على عموم الاعتراف أو التسليم، فهو الجدل، وإلا فالسفسطة؛ فالصناعات خمس. انظر: التنقيح في المنطق: ٤٦.

٢. انظر: منطق أرسطو: ٣٣٣/٢. وقد عرّفه في أوّل كتاب الجدل بقوله: «البرهان هو القياس الذي يكون من مقدّمات صادقة أولية، أو من مقدّمات يكون مبدأ المعرفة بها قد حصل من مقدّمات ما أولية صادقة». (منطق أرسطو: ٤٨٩/٢)

٣. الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٨ - ٧٩؛ أيضاً: النجاة: ١٢٦؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٩٤/١.

٤. انظر: الجوهر النضيد: ١٩٩. ولا يخفى أنّ قيد الاضطرار ذكره المعلّم الأول في تعريف القياس؛ حيث قال: «القياس قول إذا وضعت فيه أشياء لزم من تلك الأشياء الموضوعه شيء آخر غيرها من الاضطرار». (منطق

ويخرج من خلال التقييد بقولهم: «قياس» كل من الاستدلال المباشر والاستقراء والتمثيل؛ كما يخرج من خلال التقييد بقولهم: «مؤلف من يقينيات» جميع القياسات المؤلفة من المقدمات غير اليقينية؛ ويخرج من خلال التقييد بقولهم: «بالذات» قياس المساواة، حيث إن مقدماتها لا تنتج يقيناً إلا بعد ضمّ كبري إليها وهي قولنا: «مساو المساوي مساو»؛ كما يخرج من خلال التقييد بقولهم: «اضطراباً» الإنتاج اليقيني في مواد خاصة، فيلزم أن يكون الإنتاج اليقيني عامّاً غير مختص بمواد خاصة^١.

الثاني: القياس الجدلي، وقد عرّفه المعلم الأول بقوله: «القياس الجدلي هو الذي ينتج من مقدمات ذائعة»^٢. وعرّف بعض المنطقيين الجدل بأنه صناعة علمية يقتدر معها على إقامة الحجة من المقدمات المسلمة على أيّ مطلوب يُراد على محافظة أيّ وضع يتفق على وجه لا يتوجه إليها مناقضة بحسب الإمكان. والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات نحو غرض ما صادراً عن بصيرة بحسب الإمكان فيها وهي شاملة للعلمية والعملية. فقولنا: «علمية يقتدر معها» يُخرج عنها الصناعة العملية. وقولنا: «على محافظة أيّ وضع يتفق» نعني بالوضع الرأي المعتقد أو الملتزم كالمذاهب والملل. وقولنا: «بحسب الإمكان» إشارة إلى أن عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب المتعددة لا يقدح في صناعة الجدل كعجز الطبيب عن إزالة بعض الأمراض^٣.

الثالث: القياس المغالطي، والمغالطة عبارة عن قياس ينتج نتيجة يناقض وضعاً، ثم لا يخلو ذلك القياس: إما أن يكون حقاً أو مشهوراً، أو لا يكون واحداً منهما، بل يدعي

١. انظر: الجواهر النضيد: ١٦٤.

٢. منطق ارسطو: ٤٨٩/٢. قال الفارابي: «وأرسطو يابس يجعل هذه الصناعة (الجدل) عند تحديده لها اتها طريق، ويقول: إنها طريق يتهيأ لنا بها أن نعمل من مقدمات مشهورة في كل مسألة تقصد، وأن يكون إذا اجبتنا جواباً لم نأت فيه بشيء مضاد.» (المنطقيات للفارابي: ٣٥٨/١)

٣. الجواهر النضيد: ٢٣٢؛ انظر أيضاً: المنطقيات للفارابي: ٣٥٨/١؛ الشفاء، المنطق، الجدل: ٧؛ أساس الاقتباس:

فيه المشابهة إما للحق أو للمشهور: فإن كان القياس حقاً فهو البرهان، وإن كان مشهوراً فهو الجدلي، وإن كان مشابهاً للبرهان فغالطي، وإن كان مشابهاً للجدل فمشاغبي، فالمشاغبي يقال بإزاء الجدلي، كما يقال المغالطي بإزاء الحكيم.^١

الرابع: القياس الخطابي، وقد عرّفوا الخطابة بأنها صناعةٌ علميةٌ يمكن معها إقناع الجمهور فيما يراد أن يصدقوا به بقدر الإمكان. والإقناع هو التصديق الغالب بالشيء مع اعتقاد أنه يمكن أن يكون له عناد وخلاف، إلا أن النفس تصير بما تسمعه من هذا الفن أميل إلى التصديق به من عناده وخلافه وذلك هو الظن الغالب.^٢

الخامس: القياس الشعري، وقد عرّفوا صناعة الشعر بأنها ما يقتدر معه على إيقاع تخيلات تصير مبادئ انفصالات نفسانية مطلوبة. واعلم أنّ الشعر ليس صناعة كصناعتي الجدل والخطابة؛ لأنهما تفيضان الإلزام والإقناع، والشعر ليس بصناعة، بل الصناعة هي التي يصدر عنها الشعر. والمراد من التخييل هو تأثير الكلام في النفس لبسط أو قبض أو غيره.^٣

النص

ثم إن حقيقة الشيء الذي هو عليه في نفس الأمور وإن كان ممتنع الانقلاب عنه، لكن العلم به ربما كان علماً بتمام ما به هو هو، وربما كان به علماً ببعض ذاته، وربما كان علماً بالخارج عنه إما مختصّ به، وإما مشترك بينه وبين غيره. والعلم بغير الصورة الأولى ليس علماً به بالحقيقة؛ إذ ليس ذلك تمام ما به هو هو، وإنما تفيد الصورة الثانية والثالثة تميّزه عن غيره، والصورة الرابعة تميّزاً ما له. ويسمى الثانية حدّاً ناقصاً، والثالثة إن اشتملت على جنس قريب رسماً تاماً، وأما الباقي رسماً ناقصاً. وأما الصورة الأولى فهي

١. انظر: أساس الاقتباس: ٥١٥؛ الجوهر النضيد: ٢٦٨؛ رسائل الشجرة الالهية: ٤٤٧.

٢. انظر: رسائل الشجرة الالهية: ٤٢٣؛ أساس الاقتباس: ٥٢٩؛ الجوهر النضيد: ٢٧٦.

٣. انظر: أساس الاقتباس: ٥٨٦؛ الجوهر النضيد: ٢٩٩؛ رسائل الشجرة الالهية: ٤٣٩.

التي تفيد تصوّر الشيء حقيقة، وتسمى حداً تاماً، وقد عرفه المعلم الأول بـ«أنه قولٌ دالٌّ على الماهية»^١ يعني بها تمام حقيقة الشيء.

الشرح

اتضحّت إلى هنا مراتب التصديق وأقسام القياس المفيد للتصديق، وتعرّض المصنّف هنا لبيان مراتب التصرّو وأقسام التعريف المفيد للتصور، وإليك شرح ما أفاده.

مراتب التصرّو

تصرّو الشيء له مراتب أربع، وهي كالتالي:

الأولى: التصرّو التامّ لماهية الشيء، وهو التصرّو بتمام ذاتياته.

الثانية: تصرّو الشيء من خلال تصرّو بعض ذاتياته، وهو تصرّو ناقص من الشيء وإتّما يفيد تميّزه عن غيره فقط، حيث لا يتضمّن جميع ذاتيات الشيء.

الثالثة: تصرّو الشيء من خلال تصرّو بعض عرضياته الخاصّة، وهو تصرّو ناقص من الشيء أيضاً، وإتّما يفيد تميّزه عن غيره فقط، حيث لا يتضمّن ذاتيات الشيء.

الرابعة: تصرّو الشيء من خلال تصرّو بعض عرضياته المشتركة بينه وبين غيره، وهو تصرّو ناقص من الشيء أيضاً، ولا يفيد تميّزه عن غيره أيضاً.

أقسام التعريف

كما أنّ للتصرّو مراتب كذلك للتعريف المفيد للتصور مراتب أيضاً، فالتعريف إمّا يفيد تصوّراً تاماً أو تصوّراً ناقصاً، وقد قسّموا التعريف إلى الحد والرسم، وقسّموا كلاهما إلى التام والناقص، فتصير الأقسام أربعة، وقد اختلفت كلمة المنطقيين في تحديدها ومعيّارها على أقوال، والمهم منها اثنان:

١. قال الشيخ الرئيس: «قال المعلم الأول في كتاب الجدل: إن الحد قول دال على الماهية. يعني بالماهية كمال

حقيقة الشيء التي بها هو ما هو، وبها يتم حصول ذاته.» (الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٢)

المعيار الأول: تقسيم الظاهريين من المنطقيين

ذهب جمعٌ من المنطقيين الذين يسمّهم الشيخ الرئيس بالظاهريين من المنطقيين،^١ إلى أنّ المعيار في تقسيم التعريفات هو التمييز وعدمه، وحسب هذا المعيار فالتعريف إمّا أن يفيد التمييز التام للمعرّف، أو لا يفيد إلا التمييز الناقص له، وعلى كلا الفرضين فإنّما أن يفيد التمييز من خلال الذاتيات، أو يفيد التمييز من خلال العرضيات، فهذه أقسامٌ أربعة:

فإن أفاد التمييز التام من خلال الذاتيات، فهو حدٌّ تامٌّ، سواء اشتمل على جميع الذاتيات أم على بعضها. وإن أفاد التمييز التام من خلال العرضيات، فهو رسمٌ تامٌّ. وإن أفاد التمييز الناقص من خلال الذاتيات، فهو حدٌّ ناقصٌ. وإن أفاد التمييز الناقص من خلال العرضيات، فهو رسمٌ ناقصٌ.^٢

المعيار الثاني: تقسيم المحقّقين من المنطقيين

ذهب جمعٌ من المنطقيين الذين يسمّهم الشيخ الرئيس «المحصّلين من المنطقيين»،^٣ إلى أنّ المعيار في تقسيم التعريفات هو ذكر الذاتيات وعدم ذكرها لا التمييز التام وعدمه، وحسب هذا المعيار فالتعريف إمّا أن يفيد التمييز التام للمعرّف أو لا، وعلى الأول فإنّما أن يفيد التمييز التام من خلال الذاتيات، أو من خلال العرضيات، فإن أفاد التمييز التام من خلال الذاتيات، فإنّما أن يشتمل على جميع الذاتيات، أو لا يشتمل على جميع الذاتيات. وإن أفاد التمييز الناقص فإنّما أن يفيد التمييز من خلال الذاتيات، أو من خلال العرضيات، فهذه أقسامٌ خمسة:

فإن أفاد التمييز التام من خلال الذاتيات واشتمل على جميع الذاتيات أيضاً، فهو حدٌّ

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٢.

٢. انظر: المصدر نفسه: ٥٢.

٣. انظر: المصدر نفسه: ٥٢.

تأمّ، وإن أفاد التمييز التام من خلال الذاتيات ولكن لم يشتمل على جميع الذاتيات بأن يشتمل على بعض الذاتيات فقط، فهو حدّ ناقصّ، وإن أفاد التمييز التام من خلال العرضيات، فهو رسمٌ تأمّ. وإن أفاد التمييز الناقص من خلال الذاتيات، فهو حدّ ناقصّ أيضاً. وإن أفاد التمييز الناقص من خلال العرضيات، فهو رسمٌ ناقصّ^١.

والفارق بين هذين المعيارين إنّما هو في الحدّ التام والناقص؛ وأمّا بالنسبة إلى الرسم التام والناقص، فلا فارق بينهما؛ وتوضيح الفارق بينهما في الحدّ كالتالي:

الأول: الحدّ التام؛ حيث إنّ الحدّ التام لا بد أن يشتمل على جميع الذاتيات حسب المعيار الثاني، ولا يلزم ذلك فيه حسب المعيار الأول.

الثاني: الحدّ الناقص؛ حيث إنّ الحدّ الناقص يفيد التمييز الناقص دائماً حسب المعيار الأول، بينما ربّما يفيد التمييز التام أيضاً حسب المعيار الثاني.

وأما الرسم التام، فهو ممّا يفيد التمييز التام من خلال العرضيات حسب المعيارين معاً؛ كما أنّ الرسم الناقص إنّما يفيد التمييز الناقص من خلال العرضيات حسب المعيارين معاً.

تعريف الحدّ التام عند المعلّم الأول

إنّ المعلّم الأول قد عرّف الحدّ التام بقوله: «قولٌ دالٌّ على الماهيّة» وفسّره المصنّف تبعاً للشيخ الرئيس^٢ بقوله: «يعني بها تمام حقيقة الشيء» والوجه في تفسير الماهيّة بتمام حقيقة الشيء هو أنّ القول الدال على مطلق ماهية الشيء لا يختص بالحدّ التام، بل هو موجودٌ في غيره أيضاً. نعم، القول الدال على تمام حقيقة الشيء مختصّ بالحدّ التام. وإليه أشار الفارابي بقوله:

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٢.

٢. قال الشيخ الرئيس: «قال المعلم الأول في كتاب الجدل: إن الحد قول دال على الماهية. يعني بالماهية كمال

حقيقة الشيء التي بها هو ما هو، وبها يتم حصول ذاته.» (الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٢)

الحد قولٌ دالٌّ على معنى الشيء الذي به وجوده... ومعنى الشيء الذي به وجوده هو من بين أوصاف الشيء أوصافه التي بها قوام ذاته ووجوده.^١
وقد يضاف قيدٌ آخر. أيضاً. لإفادة إخراج الرسم، فيقال: «الحد قولٌ دالٌّ على ماهية الشيء بالذات» وإنما يقيد بقولهم «بالذات» ليخرج عنه الرسم الذي يدل على الماهية بالالتزام لا بالذات.^٢

النص

هذا، ثم أقول: فالغرض في هذا الكتاب معرفةُ حال التصديق الحقّ والتصوّر الحقيقي، أي: معرفة حال القياس البرهاني من حيث هو مفيدٌ لليقين، وحال الحدّ التامّ من حيث هو مفيدٌ لتصوّر كمال الحقيقة. وعلى هذا فهو كتاب البرهان والحدّ معاً، وإن سُمّي كتاب البرهان.

الشرح

اتّضحت إلى هنا مقدّماتٌ أربع، ويستنتج المصنّف منها هنا الغرض من كتاب البرهان، ثم يتعرّض لوجه تسمية هذا الكتاب، واليك شرح ما أفاده.

الغرض من كتاب البرهان

اتّضحت إلى هنا مقدّماتٌ أربع، وهي كالتالي:

الأولى: للتصديق أقسامٌ: فمنه تصديقٌ يقيني ومنه غيره.

الثانية: كما أنّ للتصديق أقساماً كذلك للقياس المفيد للتصديق أقسامٌ: فمنه تصديقٌ

برهاني ومنه غيره.

١. المنطقيات للفارابي: ٤٣١/١.

٢. انظر: الجوهر النضيد: ٢٢١.

الثالثة: للتصوّر أقسامٌ: فمنه التصوّر التامّ للشيء ومنه غيره.

الرابعة: كما أنّ للتصوّر أقساماً كذلك للتعريف المفيد للتصوّر أقساماً: فمنه الحدّ التام

ومنه غيره.

إذا اتّضحت هذه المقدمات، فاعلم أنّ الغرض من كتاب البرهان هو البحث عن «القياس

البرهاني» في مجال التصديقات وعن «الحد التام» في مجال التصورات. قال ابن سينا:

فهذا الكتاب هو الذي يفيدنا المواد التي إن جعلت حدودَ قياسٍ كان القياس موقِعاً
لليقين، وهو القياس البرهاني، ويفيدنا المواد التي إذا جعلت أجزاءً حدّاً كان الحد
موقِعاً للتصور التام.^١

وجه تسمية كتاب البرهان

ظهر إلى هنا أنّ كتاب البرهان يبحث عن «القياس البرهاني» في مجال التصديقات وعن
«الحد التام» في مجال التصورات. ومن الواضح أنّ مقتضى ذلك أن يسمّى هذا الكتاب
بكتاب الحدّ والبرهان معاً، ولكن مع ذلك سمي بكتاب البرهان. وقد ذكر ابن سينا السرّ في
هذا التخصيص في التسمية؛ وحاصل ما أفاده أنّه يظهر من خلال المقارنة بين التصوّر
والتصديق أنّ التصوّر مبدأٌ للتصديق؛ وذلك لأنّ كل مصدّقٍ به متصوّرٌ، وليس كل متصوّرٍ
مصدّقاً؛ ثم إنّ المطلوب بالذات في هذا الكتاب هو التصديق دون التصوّر؛^٢ ولذا إنّ هذا
الكتاب إنّما يتعرّض للتصورات التي تقع مبدأً للتصديق، وأمّا سائر أصناف التصورات التي
لا تنفع في التصديق، فهي ممّا لا يبحث عنها؛ ولذا يصح تسمية هذا الكتاب بكتاب
البرهان، مع أنّه في الواقع كتاب الحدّ والبرهان معاً.^٣

١. الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٣.

٢. قال الشيخ الرئيس في كتاب التعليقات أيضاً: «غاية التصوّر في التصديق وهو كماله؛ لأنه إنّما يحتاج إليه

للتصديق، والغرض من الحدود أيضاً التصديق.» (التعليقات: ١٤٠)

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٣؛ أساس الاقتباس: ٣٤٣.

المقالة الأولى من كتاب البرهان

وفيها خمسة فصول:

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة

الفصل الثاني: في كيفية حصول العلم لنا واختلاف العلوم وكيفية

الفصل الثالث: التصديق ينقسم إلى الضروري والنظري

الفصل الرابع: في أن التصديق الضروري على المشهور ستة أقسام، وأن الكل يرجع إلى

الأولى، وكذا كل ضروري لو كان غيرها ضروري

الفصل الخامس: في بعض أحكام الضروريات

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة

القياس البرهاني حيث إنه القياس الموقع لليقين بالنتيجة، فهو مؤلف من مقدمات يقينية بالضرورة. والمقدمة اليقينية من حيث إنها يقينية، يعرض لها أحكام التصديق اليقيني:

١. من حيث إن التصديق اليقيني في نفسه، ربما لم يحتاج في حصوله إلى تصديق آخر، أو يحتاج، وما يعرض لكل واحد من القسمين من الأحكام.

٢. ومن حيث إن التصديق اليقيني في أي مواضع، ومع أي شرائط يكون، وفي أيها لا يكون؟

٣. ومن حيث إن التصديق اليقيني الواحد مع ذلك كله في أي حال يكون، وفي أيها لا يكون؟ فهذه أقسام ثلاثة هي أحكام التصديق اليقيني والقياس البرهاني.

والغرض في هذه المقالة - وهي المقالة الأولى - بيان القسم الأول منها.

فنبين فيها في فصل:

أنّ الحسّ هو المبدأ الأول لحصول العلم لنا.

وأنّ الكثرة الحاصلة في العلوم للنتبه بما به الامتياز^٢

وأنّ الكثرة في العلوم الكلية بعرضها.

وأنّ هذه العلوم قد تكون صوراً موجودة في الخارج، محسوسة أو غير محسوسة،

وقد تكون معاني غير الصور.

وأنّ الصور يستحيل حصول العلم بها بالكنه بخلاف المعاني.

وأنّ التصديق في المعاني أصدق منه في الصور.

ويتبين بهذا كله:

أنّ الكثرة الحاصلة في المعاني والكليات والأمور الاعتبارية، بعد الكثرة الحاصلة في

العلم الجزئي^٣.

وأيضاً أنّ الجزئي أقدم معرفة عند الخيال، والكلي أقدم معرفة عند العقل.

١. وهو الفصل الثاني من هذه المقالة.

٢. قوله «للتنبه بما به الامتياز» خير لقوله «أن».

٣. قوله «بعد الكثرة الحاصلة في العلم الجزئي» خير لأن.

ثُمَّ نَبِّينَ فِي فَصْلِ^١:

أَنَّ التَّصَدِيقَ يَنْقَسِمُ إِلَى ضَرْوَرِيٍّ وَنَظَرِيٍّ، وَأَنَّ النَّظَرِيَّ يَنْتَهِي إِلَى الضَّرْوَرِيِّ.
وَيَتَّبِعِينَ بِهَذَا كُلَّهُ:

أَنَّ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ التَّصَدِيقَ النَّظَرِيَّ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِهِ عِلْمًا بِالْمَطْلُوبِ بِوَجْهِهِ.
وَأَيْضًا أَنَّ التَّصَدِيقَ الضَّرْوَرِيَّ يُمْكِنُ أَنْ يُجْهَلَ بِأَحَدِ التَّصَوُّرَاتِ الْمَتَوَقَّفِ عَلَيْهَا.
وَأَيْضًا مَعْنَى مَا حَكِيَ عَنِ الْمَعْلَمِ الْأَوَّلِ: «أَنَّ كُلَّ تَعْلِيمٍ وَتَعَلُّمٍ ذَهْنِيٍّ فَبِعِلْمٍ قَدْ سَبَقَ»^٢.
وَأَيْضًا أَنَّ الْأَسْتِنْتَاجَ الْفِكْرِيَّ لَا يَكُونُ إِلَّا بِتَحْلِيلٍ وَتَرْكِيْبٍ مَعًا.

ثُمَّ نَبِّينَ فِي فَصْلِ^٣:

أَنَّ الضَّرْوَرِيَّاتِ سِنَّةٌ أَقْسَامٍ، كَمَا ذَكَرُوهُ.

وَأَنَّ غَيْرَ الْأَوَّلِيَّاتِ لَيْسَتْ بِضَرْوَرِيَّةٍ بِالذَّاتِ، بَلْ رَاجِعَةٌ بِالْآخِرَةِ إِلَيْهَا بِبَيَانٍ عَامٍّ.
وَأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ غَيْرِ الْأَوَّلِيَّاتِ - أَعْنَى الْفَطْرِيَّاتِ وَالْمَحْسُوسَاتِ
وَالْحَدْسِيَّاتِ وَالْمَتَوَاتِرَاتِ وَالتَّجْرِبِيَّاتِ - لَيْسَ بِضَرْوَرِيٍّ بِالذَّاتِ، بِبَيَانٍ خَاصٍّ بِكُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ.
وَيَتَّبِعِينَ بِهَذَا كُلَّهُ:

أَنَّ الْقِيَاسَ الْخَفِيَّ فِي الْفَطْرِيَّاتِ مُؤَلَّفٌ مِنْ مَقْدَمَاتٍ أَوْلِيَّةٍ.

وَأَيْضًا أَنَّ الْحَسَّ لَا يَكْفِي فِي اِكْتِسَابِ النَّظَرِيَّاتِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْهَا^٤.

وَأَيْضًا أَنَّهُ لَا بَدَّ فِي مَوْرِدِ الْحَدْسِ مِنْ تَجْرِبَةٍ أَوْ اسْتِقْرَاءٍ أَوْ تَوَاتُرٍ.

وَأَيْضًا أَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَادِيَّةَ - أَعْنَى أَحْكَامِ الصُّورِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ لِمَوْضُوعَاتِهَا -

بِالْحَدْسِ^٥.

١. وهو الفصل الثالث من هذه المقالة.

٢. تعرّض المعلم الأول لهذه المسألة في الفصل الأوّل من المقالة الأولى من كتاب البرهان؛ كما تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الثالث من المقالة الأولى من كتاب البرهان من منطق الشفاء. انظر: منطق أرسطو، كتاب البرهان: ٣٢٩/٢؛ الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٧.

٣. وهو الفصل الرابع من هذه المقالة.

٤. أي: لا يكفي في اكتساب جميع النظريات ولا في شيء منها.

٥. قوله «بالحدس» خبر لقوله «أَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَادِيَّةَ».

وأيضاً أنّ الحدس كما يكون في المقدمات اليقينية يكون في غيرها.
 وأيضاً أنّ كل نظريّ ينتهي إلى أولياتٍ مترتبة.
 ثمّ نبيين في فصلٍ: أنّ المقدّمة الأولى يجب أن تكون معلومة الطرفين بالكنه.
 وأنّ القضايا الضرورية المحسوسة لا بدّ أن تستند إلى تجربة.
 ويتبيّن بهذا كلّهُ أنّ المحمول في الأولى من لوازم ذات الموضوع.
 وأيضاً أنّ المقدمات التي لا تتصوّر طرفها بالكنه لا أولى فيها، ولا ترجع إليه
 بالتحليل الاقتراني.

وأيضاً أنّ الامور المادية لا برهان عليها بالحقيقة؛ وأنّ قيام البرهان عليها على أحد
 وجهين: إمّا على المعاني المقارنة معها، أو أن يراد بالحمل أنّ المحمول موجود عند
 الموضوع لا أنّه موجود للموضوع كما يراد في غيرها.^٢

الشرح

اتّضح على ضوء ما تقدّم في الغرض من كتاب البرهان، أنّ هذا الكتاب يبحث عن
 البرهان والحدّ معاً، وحيث إنّ هذه الرسالة لها مقالات أربع، فاعلم أنّ المقالات الثلاث
 الأولى تبحث عن البرهان بينما المقالة الرابعة تبحث عن الحدّ. فالموضوع الذي يبحث
 عنها في المقالات الثلاثة الأولى هو التصديق البرهاني، وللتصديق البرهاني عدّة أحكام
 يبحث كلّ مقالة عن بعضها، وهي كالتالي:

أقسام أحكام التصديق البرهاني

تقدّم أنّ القياس البرهاني هو القياس الموقع لليقين بالنتيجة، فهو مؤلّف من مقدّماتٍ
 يقينية بالضرورة. والمقدّمة اليقينية من حيث إنّها يقينية، يعرض لها أحكام التصديق
 اليقيني، وهي كالتالي:

١. وهو الفصل الخامس من هذه المقالة.

٢. أي: يراد في غير الأمور المادية أنّ المحمول موجود للموضوع.

القسم الأول: أحكام التصديق اليقيني من حيث إن التصديق اليقيني في نفسه ربّما لم يحتاج في حصوله إلى تصديقٍ آخر، أو يحتاج، وما يعرض لكل واحدٍ من القسمين من الأحكام. وهذه هي ما يُبحث عنها في المقالة الأولى، فيُبحث فيها عن تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري، وأنّ التصديق النظري على ستة أقسام، وأنّ الكلّ يرجع إلى الأولى، وكذا كلّ ضروري لو كان غيرها ضروريًّا، ثم يتعرّض فيها لبعض أحكام الضروريات أيضاً. ولا يخفى أنّ مسائل الفصل الثاني من المقالة الأولى، تمهيديّةٌ يهتّى الأرضية للبحث عن هذه الأحكام.

القسم الثاني: أحكام التصديق اليقيني من حيث إن التصديق اليقيني في أيّ مواضع، ومع أيّ شرائط يكون، وفي أيّ حال يكون؟ وهذه هي شرائط مقدمات البرهان من الذاتية والضرورية والكلّية، وهذه هي ما يبحث عنها في المقالة الثانية.

القسم الثالث: أحكام التصديق اليقيني من حيث إن التصديق اليقيني الواحد مع ذلك كلّ في أيّ حال يكون، وفي أيّ حال لا يكون؟ أعني شرائط البرهان من حيث وقوعه في موضعٍ موضعٍ وعلمٍ وعلمٍ. وهذه هي ما يبحث عنها في المقالة الثالثة، فيبحث فيها عن حقيقة العلم البرهاني من حيث هو كذلك، كما يبحث فيها عن أنّ العلوم تختلف بالعموم والخصوص والتباين، وأنها ربّما تشاركت في بعض المسائل؛ وهناك مسائل أخرى تبحث عنها في هذه المقالة أيضاً.

وأما المسائل الأخرى التي ذكرها المصنّف في هذا الفصل، فسيتم توضيحها وإثباتها في الفصول القادمة من هذه المقالة.

الفصل الثاني: في كَيْفِيَّةِ حصول العلم لنا واختلاف العلوم وكَيْفِيَّتِهِ فنقول: كما ذكرنا بَيِّن مَّا سبق هذا الفنَّ،^٢ أَنَّ العلم ينقسم إلى تصوُّرٍ وتصديقٍ، فحيث إنَّ العلم بالكلي ليس باختراع الذهن من دون استعانةٍ من الخارج أبداً، وإلا لاستوتت نسبة الكلي إلى كلِّ ما في الخارج في وقوعه عليه وعدم وقوعه.^٣ وما في الخارج جزئياً محفوظاً بالقيود؛ والانتقال إلى تميِّز القيود من المقيدات بعد حضور المجموع بالضرورة؛^٤ فالعلم بالكليات مسبوqُ بالعلم بالجزئيات.^٥

والعلم الجزئي إنما يكون جزئياً من جهة مطابقته جزئياً حقيقياً خارجاً من النفس؛ إذ لولا ذلك لكان من الممكن في نفسه أن تنطبق الصورة العلمية على أمورٍ كثيرة، فكان كلياً هذا خلف. وما به يحصل العلم بالخارج هو الحس، فالحس هو المبدء الأول لحصول العلم لنا. ومن هنا يظهر معني ما حكى عن المعلم الأول «أَنَّ من فقد حساً فقد فقدَ علماً»^٦ يعني به نوع العلم الذي مبدؤُهُ ذلك الحس.

الشرح

بدأ المصنّف في الفصل الثاني من هذه المقالة بتوضيح كَيْفِيَّةِ حصول العلم لنا واختلاف

١. انظر: منطقي ارسطو، كتاب البرهان: ٣٨٥/٢؛ الشفاء، المنطق، البرهان: ١٠٧؛ نهاية الحكمة: ٩٤٩/٤؛ اصول

فلسفه وروش رئاليسم: ١٦٨/١.

٢. اعلم أنّ الفنّ الذي سبق هذا الفنّ هو الفن الرابع وهو فنّ أنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى أو القياس

المطلق. انظر: الشفاء، المنطق، المقدمة: ٤٤؛ تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا: ١١٦.

٣. لاحظ هذا البرهان أيضاً: نهاية الحكمة: ٩٤٩/٤؛ اصول فلسفه وروش رئاليسم: ١٦٨/١.

٤. قوله «بعد حضور المجموع» خبرٌ لقوله «الانتقال».

٥. لاحظ أيضاً: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي رحمته الله، الإنسان والعقيدة: ٤٦.

٦. انظر: منطقي ارسطو، كتاب البرهان: ٣٨٥/٢. وقد وردت العبارة في الأصل هكذا: «إن فقدنا حساً ما فقد

يجب ضرورة أن نفقد علماً ما لا يمكننا تناوله». وقد ورد هذا التعبير في كثير من الكتب المنطقية، انظر:

ابوالبركات، المعبر في الحكمة: ٢٣٠/١؛ أساس الاقتباس: ٣٧٥؛ الجوهر النضيد: ٢٠٠؛ مصنفات ميرداماد: ٤٧٨.

العلوم وكيفية هذا الاختلاف؛ كما يتطرق في هذه الفقرة لإثبات أن العلم بالكلّيات مسبوقةً بالعلم بالجزئيات، ثم يتطرق لبيان الوجه في جزئية العلم الجزئي؛ وينبغي بنا أن نقوم بتفسير هذه القاعدة أولاً ثم نحاول إثباتها ثانياً، ثم نحاول تفسير ما حُكي عن المعلم الأول من أن «من فقد حساً فقد فقدَ علماً»؛ فهذه مطالب ثلاثة، وينبغي قبل الورود في شرح هذه المطالب أن نشير إلى المسير التاريخي لهذه المسألة؛ وإليك شرح المطالب الأربعة واحداً تلو الآخر.

المطلب الأول: المسير التاريخي لهذه المسألة

إنّ مسألة تقدّم العلم بالجزئيات على العلم بالكلّيات، كانت من موارد الخلاف بين أفلاطون وأرسطو؛ حيث إنّ أفلاطون كان يرى أنّ العلم بالكلّيات متقدّم على العلم بالجزئيات بينما يرى أرسطو أنّ العلم بالجزئيات متقدّم على العلم بالكلّيات؛ وينبغي أن نشير هنا بنحو الإجمال إلى آرائهما:

إنّ أفلاطون كان يعتقد أنّ العلم والمعرفة لا تتعلق بالمحسوسات؛ وذلك لأنّ المحسوسات متغيرة وجزئية وزائلة، أما متعلق العلم فهو لا بدّ أن يكون ثابتاً وكلّياً ودائماً. فالمعرفة الحقيقية هي إدراك «المثّل» التي هي واقعيات كلّية ودائمة، وهي من المعقولات وليست من المحسوسات. وقد حصلت هذه المعرفة العقلية لنفوس كل واحد منا قبل أن يأتي إلى هذا العالم؛ وذلك لأنّ النفس قد كانت في عالم المجردات قبل أن تجيء إلى هذا العالم، وكانت تشاهد «المثّل» هناك، ثمّ بعد أن جاورت وخالطت البدن وموجودات هذا العالم نسيت تلك المثّل، ولكن لما كانت أشياء هذا العالم نماذج وظلالاً من تلك الحقائق، فإنّ الروح بمجرد إحساسها بهذه النماذج تتذكر تلك السوابق، إذاً، فالإدراكات الحاصلة للإنسان في هذا العالم ليست أشياء جديدة، وإنما هي تذكّر للعهد السابق.

وهذه النظرية المنسوبة لأفلاطون تحتوي على عدة أمور:

الأول: النفس موجودة قبل تعلقها بالبدن.

الثاني: تستبطن النفس منذ تعلقها بالبدن معلومات ومعقولات كثيرة.

الثالث: العقل مقدّم على الحس، وإدراك المعاني الكلية مقدّم على إدراك الجزئيات.

الرابع: الطريق للحصول على العلم هو مشاهدة المثل.

ولكن منذ عصر أفلاطون نفسه وعلى يد تلميذه أرسطو، بدأت المعارضة لهذه النظرية،

فأنكر أرسطو وجود المعلومات القبلية، بل أنكر وجود الروح قبل البدن، وكذا تقدّم العقل

على الحس، وتقدم الإدراكات الكلية على الإدراكات الجزئية.^١

وأما الاتجاه المختار عند أرسطو في نظرية المعرفة، فهي تقوم على أساس أنّ الروح في

البدن على حدّ القوة والاستعداد المحض، وهي لا تملك بالفعل أيّ معلوم أو معقول،

وجميع المعلومات والمعقولات تظفرها تدريجياً في هذا العالم. وحسب نظرية أرسطو يكون

إدراك الجزئيات مقدّماً على إدراك الكلّيات، أي: أنّ الذهن يظفر بإدراك الجزئيات أولاً، ثم

يأخذ بالتجريد والتعميم بواسطة القوة العاقلة، فينتزع المعاني الكلية. وإنّ نظرية أرسطو

في باب تحصيل المعرفة تشمل أمرين رئيسيين:

الأول: لا يملك الذهن في بدايته أيّ معلوم ومعقول، بل جميع الإدراكات والتصورات،

الجزئية والكلية تحصل للنفس في هذا العالم.

الثاني: الإدراكات الجزئية مقدّمة على الإدراكات الكلية.^٢

ولكن يأتي السؤال هنا هل أن أرسطو يعتمد القسم الثاني من نظريته ليشمل جميع

المعلومات والمعقولات، أي حتى ذلك القسم من التصورات العقلية التي تسمى في منطقه

١. للتعرف على نظرية المعرفة عند أفلاطون لاحظ: الجمع بين رأي الحكيمين: ٩٧؛ كابلستون، تاريخ فلسفه:

١٧٢/١؛ الأسفار الأربعة: ٤٦/٢؛ اصول فلسفه وروش رئاليسم: ١٢/٢.

٢. للتعرف على نظرية المعرفة عند أرسطو لاحظ: منطق أرسطو، كتاب البرهان: ٣٨٥/٢؛ الجمع بين رأي

الحكيمين: ٩٧؛ كابلستون، تاريخ فلسفه: ٣٣١/١؛ اصول فلسفه وروش رئاليسم: ١٣/٢.

بالبديهيات الأولية هي من هذا القبيل، أو لا، بأن كان يعتقد أنّ البديهيات الأولية العقلية مسبوقة بالإدراكات الجزئية الحسية أيضاً، أو أنّ هذا القسم من النظرية يختص بالماديات وبالكليات المنطبقة على الأفراد المادية، وأما البديهيات الأولية فكان يعتقد أنها تحصل بالتدرّج وبصورة ذاتية للعقل وبدون تدخل أو وساطة الإدراكات الجزئية الحسية، أي كان يرى أن العقل يبدع هذه التصورات من ذاته. وبالتالي فإن هذا الجانب المهم من نظرية أرسطويبقى مبهماً غير واضح، وقد دفع عدم الوضوح الذي يغلب نظريته العلماء للحيرة، فشرحوا نظريته في باب العقل والحس بشكل مختلف.

وأما الحكماء المسلمون، فقد تبني هؤلاء العلماء غالباً نظرية أرسطو في باب كيفية حصول العلم والمعرفة، ووافقوه على كلا قسميها اللذين مرّسرحهما آنفاً، أي أنهم اعترفوا من ناحية بأنّ نفس الإنسان في حالة الطفولة في وضع القوة والاستعداد المحض وهي صفحة بيضاء ولها الاستعداد فقط لتقبل الكتابة وهي لا تملك بالفعل أيّ معلوم أو معقول، وكانوا من ناحية أخرى يعتبرون الإدراكات الجزئية الحسية مقدمة على الإدراكات الكلية العقلية.^١ وإليك بعض النصوص من الحكماء المسلمين في هذه المسألة:

قال الشيخ الرئيس:

إذا رُتبت الكليات بإزاء الجزئيات المحسوسة، كانت المحسوسات الجزئية أقدم عندنا وأعرف عندنا معاً؛ وذلك لأنّ أول شيء نصيبه نحن ونعرفه هو المحسوسات وخيالات مأخوذة منها، ثم منها نصير إلى اقتناص الكليات العقلية.^٢

وقال صدر المتألهين:

الإشراق التاسع في أولى مراتب العقل النظري، وهي ما يكون للنفس بحسب أصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوها عن كل صورة.

١. انظر: اصول فلسفه وروش رئاليسم: ١٣/٢.

٢. الشفاء، المنطق، البرهان: ١٠٦.

ثم قال بعد ذلك:

فالنفس الإنسانية في أول الفطرة نهاية عالم الجسمانيات في الكمال الحسي وبداية عالم الروحانيات في الكمال العقلي^١.

وقال الرازي:

النفس الإنسانية لما كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم بالله، فالله أعطاها هذه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم^٢.

ثم قال بعد ذلك:

النفس كانت في مبدأ الخلقة خالية عن جميع العلوم إلا أنه تعالى خلق السمع والبصر، فإذا أبصر الطفل شيئاً مرة بعد أخرى ارتسم في خياله ماهية ذلك المبصر، وكذلك إذا سمع شيئاً مرة بعد أخرى ارتسم في سمعه وخياله ماهية ذلك المسموع، وكذا القول في سائر الحواس، فيصير حصول الحواس سبباً لحضور ماهيات المحسوسات في النفس والعقل^٣.

وقال العلامة الطباطبائي رحمته الله في تفسير قوله تعالى: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^٤:

الآية تؤيد ما ذهب إليه علماء النفس (من) أن لوح النفس خالية عن المعلومات أول تكونها، ثم تنتقش فيها شيئاً فشيئاً - كما قيل - وهذا في غير علم النفس بذاتها، فلا يطلق عليه عرفاً: «يعلم شيئاً». والدليل عليه قوله تعالى في خلال الآيات السابقة في من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم من بعد علم شيئاً فإن من الضروري أنه في تلك الحال عالم بنفسه^٥.

١. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ٢٠٢ - ٢٠٤.

٢. مفاتيح الغيب: ٢٠/٢٥٠.

٣. المصدر نفسه ٢٠/٢٥١.

٤. سورة النحل: ٧٨.

٥. الميزان في تفسير القرآن: ٣١٢/١٢.

المطلب الثاني: تفسير قاعدة أن العلم بالكلّيات مسبوقٌ بالعلم بالجزئيات

يتضمن تفسير هذه القاعدة على عدّة محاور: تارة من حيث إنّ العلم فيها هل هو العلم الحضورى أو العلم الحسولى، ومع فرض كون العلم حصولياً فأى قسم من أقسامه هو المقصود فيها. وتارة أخرى من حيث تحديد العلم الكلّي والعلم الجزئى وذكر أقسامهما. وتارة ثالثة من حيث بيان الوجه في كلية العلم الكلّي وجزئية العلم الجزئى. وتارة رابعة من حيث تفسير كيفية هذه المسبوقية، وإليك شرح هذه المحاور الأربعة:

المحور الأول: تحديد أقسام العلم

ينقسم العلم إلى الحضورى والحسولى؛ وذلك لأنّ حضور المعلوم للعالم إمّا بماهيته، وهو العلم الحسولى، أو بوجوده، وهو العلم الحضورى.^١ كما ينقسم العلم الحسولى إلى التصرّوى والتصديق، كما ينقسم العلم الحسولى التصرّوى إلى الكلّي والجزئى، والملاك في هذا التقسيم الأخير أنّما هو لحاظ كيفية صدق المفاهيم على المصاديق، وأتمّها هل تقبل الانطباق والصدق على مصاديق كثيرة أو لا. والعلم الكلّي ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين، بينما العلم الجزئى ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين.^٢

١. ذكر المصنّف في نهاية الحكمة أنّ هذا التحديد - وهو كون العلم الحسولى ماهية انتزعتها الذهن عن الوجود الخارجى، وبالتالي فالموجود الخارجى هو الوجود الذى تترتب عليه الآثار، والموجود الذهني هو الماهية المنتزعة عنه من دون أن تترتب عليها الآثار - هو الذى يؤدّي إليه النظر البدوي. وأمّا النظر الدقيق، فيقتضي أن يكون العلم الحسولى مفهوماً منتزعاً عن معلوم حضورى.

ومن الفوارق بين النظرين، أنّه على الأوّل هناك أمران: صورة ذهنية هي المعلوم بالذات، ووجود خارجى متعلّق بالمادة معلوم بالعرض، وعلى الثاني هناك أمور ثلاثة: صورة ذهنية هي معلومة بالذات، وجوهر مجرّد مثالي أو عقلي معلوم بالعلم الحضورى، ووجود خارجى متعلّق بالمادة هو المعلوم بالعرض. انظر: نهاية الحكمة: ٩٢٢/٤، قسم التعليقة.

٢. انظر: نهاية الحكمة: ٩٤٥/٤.

إذا اتضحت هذه الأقسام، فاعلم أن هذه القاعدة ناظرة إلى أن العلم الحسولي الكلي مسبوقة بالعلم الحسولي الجزئي.^١

المحور الثاني: تحديد العلم الكلي والجزئي وأقسامهما

تقدم أن العلم الكلي ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين، بينما العلم الجزئي ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين.^٢ وقد اختلفت كلمة الفلاسفة في مراتب العلم الحسولي، وبالتالي في تحديد أقسام العلم الكلي والعلم الجزئي: فالأتجاه المشهور بين الفلاسفة المشائين أن للعلم الحسولي مراتب أربع، وهي العلم الحسي والخيالي والوهمي والعقلي. بينما الأتجاه المختار عند بعض الفلاسفة المشائين وأصحاب الحكمة المتعالية، هو أن للعلم الحسولي مراتب ثلاث؛ كما أن الأتجاه المختار عند بعض أصحاب الحكمة المتعالية، أن للعلم الحسولي مرتبتين. وإليك شرح هذه الأتجاهات الثلاثة:

الأتجاه المشهور بين الفلاسفة المشائين أن للعلم الحسولي مراتب أربع، وهي العلم الحسي والخيالي والوهمي والعقلي؛^٣ وذكر بعضهم في وجه هذا التقسيم أن الإدراكات اما جزئية مادية، أو غير مادية، أما الجزئيات المادية فإما محسوسة، أو غير محسوسة. والمحسوسات إما أن يتوقف إدراكها على حضورها وهو الاحساس، أو لا يتوقف وهو التخيل. وإدراك غير المحسوسات وهو التوهم، وأما غير الجزئيات المادية فادراكها التعقل.^٤ أما العلم الحسي، فهو إدراك الصور الجزئية الموجودة في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك.

١. وسيدكر المصنف في أحكام العلوم التصديقية أن حكمها حكم الطرفين، فأول تصديق حاصل لنا هو التصديق الجزئي، ثم التصديق الكلي.

٢. لا يخفى أن العلم الحسولي ينقسم إلى الكلي والجزئي بمعنى آخر أيضاً. انظر: نهاية الحكمة: ٩٥٩/٤.

٣. قال المحقق الطوسي: «أنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيل وتوهم وتعقل.» (شرح الاشارات والتنبيهات مع

المحاكمات: ٣٢٣/٢)

٤. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات، قسم المحاكمات: ٣٢٣/٢ - ٣٢٤.

والعلم الحسي مشروط بثلاثة أشياء: حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئياً^١.
 أما العلم الخيالي، فهو إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي
 حضوره وغيبته^٢. فالعلم الخيالي لا يشترط فيه الأمر الأول الذي كان شرطاً في العلم
 الحسي، وهو حضور المادة، أعني لا يشترط فيه الاتصال بالخارج^٣.
 وأما العلم الوهمي فهو إدراك المعاني الجزئية. فالعلم الوهمي لا يشترط فيه الأمران
 الأول والثاني، وإمتنا توفر فيه الأمر الثالث وهو كون المدرك جزئياً^٤.

وأما العلم العقلي، فهو إدراك المعاني الكلية، فهو مجرد عن الشروط الثلاثة جميعاً^٥.
 هذا هو الاتجاه المشهور بين الفلاسفة المشائين، ولكن خالفهم بعض الفلاسفة
 المشائين في ذلك فذهب إلى أن مراتب الإدراك ثلاثة، وذلك بإسقاط الوهم عن مراتب
 الإدراك، وهذا الاتجاه اختاره الشيخ الرئيس في بعض كتبه حيث إنّه قد عدل في كتاب
 الإشارات عن تربيع الإدراك إلى تثليثه^٦. وإن حاول المحقق الطوسي شارح الإشارات

١. انظر: ابن سينا، المبدأ والمعاد: ١٠٢؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس: ٥١؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٢٤/٢.

٢. اختلفت كلمة الفلاسفة في أن العلم الخيالي هل هو من حيث اتصاله بالعلوم الخارجي يكون «بشروط لا» حتى
 لا يتم العلم الخيالي إلا عند الغيبة، أو يكون «لا بشرط» حتى يتم العلم الخيالي في حالتي الحضور والغيبة معاً؛
 فيظهر من خلال بعض التعبيرات الوجه الأول، كما يظهر من خلال بعضها الآخر الوجه الثاني. انظر: ابن سينا،
 المبدأ والمعاد: ١٠٢؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس: ٥١؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٢٣/٢ - ٣٢٤.

٣. انظر: ابن سينا، المبدأ والمعاد: ١٠٢؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس: ٥١؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع
 المحاكمات: ٣٢٤/٢.

٤. انظر: الشفاء، الطبيعيات، النفس: ٥١؛ ابن سينا، المبدأ والمعاد: ١٠٢؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع
 المحاكمات: ٣٢٤/٢.

٥. انظر: ابن سينا، المبدأ والمعاد: ١٠٢؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس: ٥١؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع
 المحاكمات: ٣٢٤/٢.

٦. قال الشيخ الرئيس في مراتب الإدراك: «الشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد؛ ثم يكون متخيلاً عند غيبته
 بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته؛ وقد يكون معقولاً عند ما يتصور
 من زيد مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره.» (شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٢٢/٢)

توجيه كلامه بما لا ينافي تربيع الأقسام^١، ولكنه مما لا حاجة إليه. كما أنّ الاتجاه المختار عند المحقق الداماد أيضاً هو تثليث الأقسام^٢.

وأما الاتجاه المختار عند أصحاب الحكمة المتعالية، فهو تثليث الأقسام أيضاً، فذهب صدر المتألهين إلى أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والإدراك العقلي إنّما هو بالجزئية والكلية؛ حيث إنّ الإدراك الوهمي هو إدراك المعاني الجزئية، بينما الإدراك العقلي هو إدراك المعاني الكلية، ولكن الفرق بالجزئية والكلية ليس فرقاً بالذات بين المدركين الجزئي والكلّي، بل إنّما هو فرقٌ بأمْر خارجٍ عنه، وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها، فهذا الفرق لا يوجب تفاوتاً ذاتياً بين الإدراك الوهمي والإدراك العقلي. والحاصل أنّه ذهب إلى أنّ الإدراك الوهمي ليس إلّا نفس الإدراك العقليّ مضافاً إلى إدراك خياليّ، فالمحبّة أمر معقول يضاف إلى زيد وهو متخيّل جزئيّ. ولا يصحّ عدّ المركّب من قسمين من الإدراك قسماً آخر.

قال صدر المتألهين:

اعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل بأمْر خارج عنه وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها. فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته^٣.

وقال أيضاً:

اعلم أنّ الوهم عندنا وإن كان غير القوي التي ذكرت، إلا أنه ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به

١. حاصل ما أفاده المحقق الطوسي أنّ تثليث الأقسام ناظرٌ إلى وحدة المدرك، فإنّ المدرك إن كان واحداً فيسقط الوهم؛ إذ التوهم لا يتم إلا من خلال مشاركة الحس والخيال أيضاً، فلا يكون المدرك في التوهم واحداً. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٢٤/٢.

٢. صرح بذلك في الجذوة الحادية عشرة من الجذوات وفي كتابه تقويم الايمان أيضاً؛ على ما ذكره بعض المحققين. انظر: عيون مسائل النفس وشرح العيون في شرح العيون: ٤٦٥.

٣. الاسفار الاربعة: ٣٦١/٣ - ٣٦٢.

وتدبيرها له، فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم، كما أن مدركاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية، وليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل، كما أن الكلي الطبيعي والماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي أو العقلي^١.

وأما الاتجاه المختار عند العلامة الطباطبائي رحمته الله، فهو أن مراتب الإدراك اثنان، وذلك بإسقاط الوهمي والخيالي عن المراتب:

أما الوهمي، فهو وإن تبع صدر المتألهين في إسقاط الإدراك الوهمي، إلا أنه نسبته إلى الحس المشترك، وذهب إلى إسناد فعل الوهم إلى الحس المشترك. قال في تعليقه الأسفار مستشكلاً على ما ذكره صدر المتألهين:

لا ينال الوهم كل صورة عقلية مضافة إلى الجزئي كالإنسان والفرس والسواد والبياض مثلاً، وإنما ينال أموراً جزئية موجودة في باطن الإنسان كالمحبة والعداوة والسرور والحزن، ولا مانع من نسبة إدراكها إلى الحس المشترك، كما سيأتي في سفر النفس ومجرد تسميتها معاني في مقابل الصور المدركة من طريق الحواس الظاهرة، لا يوجب مبانة نوعية في الفعل حتى يحوج إلى إثبات قوة أخرى. فالحق إسقاط الوهم من رأس وإسناد فعله إلى الحس المشترك^٢.

وأما الخيالي؛ فلأن حضور المادة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور وعدمه^٣.

إذا اتضحت مراتب الإدراك يتضح تحديد أقسام العلم الجزئي والكلي أيضاً؛ حيث إن

١. الاسفار الاربعة: ٢١٥/٨ - ٢١٧؛ لاحظ أيضاً: عيون مسائل النفس وشرح العيون في شرح العيون: ٤٦٣.

٢. الاسفار الاربعة: ٣٦٢/٣، تعليقه١.

٣. قال في تعليقه الأسفار: «الحق أنه (الإدراك) نوعان بإسقاط الإحساس، كما أسقط الوهم؛ فإن حضور المادة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور وعدمه. نعم، الغالب هو كون الصورة أقوى جلاء عند النفس مع حضور المادة، وربما كان التخيل أقوى وأشد ظهوراً مع غباية النفس به.» (الاسفار الاربعة: ٣٦٢/٣، تعليقه٢)

العلم الجزئي عند المشهور من الفلاسفة المشائين هو العلم الحسي والخيالي والوهمي، كما أن العلم الكلي عندهم هو العلم العقلي فقط؛ بينما العلم الجزئي عند الشيخ الرئيس والمحقق الداماد وأصحاب الحكمة المتعالية هو العلم الحسي والخيالي، كما أن العلم الكلي عندهم هو العلم العقلي فقط؛ بينما العلم الجزئي عند العلامة الطباطبائي رحمته الله هو العلم الحسي كما أن العلم الكلي عنده هو العلم العقلي.

المحور الثالث: تحديد السرّي كلية الإدراكات وجزئيتها

اتّضحت إلى هنا مراتب الإدراك وتحديد أقسام العلم الجزئي والكلي أيضاً؛ وينبغي هنا الإشارة إلى السرّي كلية الإدراكات وجزئيتها؛^١ وقد اختلفت كلمة الفلاسفة في تحديد السرّي في كلية الإدراكات وجزئيتها، وذلك لاختلاف مبانيهم في تجرّد الإدراكات وماديتها، فنقول:

أما السرّي كلية الإدراكات وجزئيتها عند الفلاسفة المشائين، فهو أنهم يعدّون الإدراكات الجزئية مادية كما يعدّون الإدراكات الكلية مجردة، فذهبوا إلى أن العلم الحسي مشروط بحضور المادّة وله خواص المادّة، وهكذا العلم الخيالي إلا أن العلم الحسي مشروط باتّصال النفس بالخارج، وهذا بخلاف العلم الخيالي؛ وعليه فالسرّي جزئية العلم الجزئي عند المشائين إنّما هو مادية العلم الجزئي. قال المحقق الطوسي:

الإحساس إدراك الشيء الموجود في المادّة الحاضرة عند المدرك على هيئاتٍ مخصوصة به محسوسة من الأين والتمّي والوضع والكيف والكم وغير ذلك.

ثم قال:

الأول (الإدراك الحسي) مشروط بثلاثة أشياء: حضور المادّة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً.^٢

١. لا يخفى أن المصنّف تعرّض لهذه المسألة بعد إثبات القاعدة، وأتما قدمناها هنا لوجود الربط الوثيق بينها وبين المسائل السابقة.

٢. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٢٣/٢ - ٣٢٤.

وأما السرفي كلية الإدراكات وجزئيتها عند أصحاب الحكمة المتعالية، فهو يختلف عما ذهب إليه الفلاسفة المشاؤون؛ حيث ذهب أصحاب الحكمة المتعالية إلى أن العلم مجردٌ حسيّاً كان أو خيالياً أو عقلياً وأنّ المفهوم بما هو مفهومٌ، أمركلي لا يمتنع انطباقه على كثيرين وأنّ ملاك التشخيص والجزئية إنّما هو الوجود الخارجي. قال صدر المتألهين:
 إنّ تشخيص كلّ شيء عبارة عن نحو وجوده الخاص به، مجرداً كان أو مادياً.^١
 وقال أيضاً:

المشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه، لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني، فإنّ كلّ وجود متشخص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه.^٢

وعليه، فليس السرفي جزئية العلم الجزئي عند الحكمة المتعالية مادية العلم الجزئي، بل السرفيها إنّما هو الاتصال بالخارج في العلم الحسي وتوقف العلم الخيالي على الحسي في العلم الخيالي. قال العلامة الطباطبائي رحمته الله:

عَدُّ هذين القسمين (الحسي والخيالي) من العلم جزئياً ممتنع الصدق على كثيرين، إنّما هو من جهة اتصال أدوات الحس بمادة المعلوم الخارجي في العلم الحسيّ، وتوقف العلم الخيالي على سبق العلم الحسيّ؛^٣ وإلا فالصورة العلمية سواء أكانت حسية أم خيالية أم غيرهما، لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين.^٤

١. صدر المتألهين، المبدأ والمعاد: ٥٠٠.

٢. الاسفار الأربعة: ١٠/٢؛ أيضاً: الشواهد الربوبية: ٢٢٣، ٢٢٥.

٣. لا يخفى أنّ جزئية العلم الخيالي إنّما هو من جهة اتصاله بالمعلوم الخارجي بواسطة الحس. وأما توقف العلم الخيالي على سبق العلم الحسيّ، فلا يوجب الجزئية، وإلا لكان العلم العقليّ أيضاً جزئياً لتوقفه على التخيل. انظر: نهاية الحكمة: ٩٤٧/٤، قسم التعليقة.

٤. نهاية الحكمة: ٩٤٦/٤.

المحور الرابع: تفسير المسبوقية في القاعدة

هذا البحث من البحوث المهمة في تفسير هذه القاعدة، وهو أن العلم الكلي إذا كان مسبقاً بالعلم الجزئي فما هو المقصود من هذه المسبوقية، وبالتالي كيف يتم إدراك الكلي بعد إدراك الجزئيات، فهل الجزئي يتبدل كلياً أو غير ذلك؟ وقد اختلفت كلمة الفلاسفة بصدد الإجابة عن هذه المسألة:

ذهب المشاؤون منهم إلى أن جميع مراتب الإدراك إنما يتم من خلال عملية التقشير والتجريد؛ وكلما كانت درجة التجريد أكثر كان تجرد الإدراك من العوارض الغريبة أكثر، وإليك درجة التجريد في مراتب الإدراكات:

أما الإدراك الحسي، فهو عندهم مجرّد عن المادّة الخارجية، ولكنه مشروط بشروطٍ ثلاثة: أولاً: أن تكون المادة حاضرة عند الآلة المدركة، وهذا هو معنى اشتراط الاتصال بالمعلوم الخارجي من خلال آلات الحس. وثانياً: أن يحصل الإدراك مكتنفاً بالهيات. وثالثاً: أن يكون المدرك جزئياً.^١

وأما الإدراك الخيالي، فله تجريدٌ بنحو أعلى من التجريد الحاصل في الإدراك الحسي؛ وذلك لأنّ الصورة الخيالية مجردة عن الشرط الأول من الشروط الثلاثة المتقدمة، فهي مجردة عن المادة، لكنها تُدرك مع العوارض المادية، وحيث إنها مع هذه العوارض فهي جزئية.^٢

وأما الإدراك الوهمي، فحيث إنّ المدرك الوهمي ليس من صنف الماديات، فلا يُشترط في حضوره لدى النفس أن يكون محسوساً بنحو مادي، ولا مع عوارضها، لكنه مع هذا مدرك جزئي، فهو أشد تجرداً من الإدراكين السابقين. فالصورة الوهمية خالية من

١. انظر: ابن سينا، المبدأ والمعاد: ١٠٢؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس: ٥١؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع

المحاكمات: ٣٢٤/٢.

٢. انظر: ابن سينا، المبدأ والمعاد: ١٠٢؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس: ٥١؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع

المحاكمات: ٣٢٤/٢.

الشرطين الأولين، دون الشرط الأخير من الشروط الثلاثة المتقدمة^١.

وأما الإدراك العقلي، فله أرقى أنواع التجريد المتصورة؛ حيث إن حضوره في النفس غير مشروط بحضور المادي لدى الحس، ولا كونه مع عوارضه، ولا أنه جزئي، بل هو كلي. فهذا الإدراك مجرد عن جميع تلك الشروط الثلاثة المتقدمة^٢.

قال الشيخ الرئيس في مراتب التجريد:

نقول: إن كل إدراك حسي وتخيلي ووهمي وعقلي، فهو بتجريد الصورة عن المادة ولكن على مراتب:

فالحس يجرد الصورة عن المادة؛ لأنه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات، فالحاس عند كونه حاساً بالفعل وكونه حاساً بالقوة على مرتبة واحدة. ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس؛ لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساسه به، فيجب لا محالة أن تكون صورته متجردة عن مادته. ولكن الحس لا يجرد هذه تجريداً تاماً، لكن يأخذها مع علائق المادة وبإضافة إلى المادة، حتى إذا غابت المادة بطلت تلك الصورة.

وأما الخيال، فيأخذ الصورة تجريداً أكثر؛ وذلك لأن تلك الصورة تكون فيه ولا مادتها، وتكون فيه وإن غابت المادة أيضاً، ولكن لا تكون مجردة عن العوارض اللاحقة بها من المادة. فإن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس ولا يتخيل إنساناً من جهة ما هو إنسان بحيث يشاركه فيه كل إنسان، بل من جهة ما هو إنسان ما ويقدر ما من الكم والكيف والأين والوضع.

ثم الوهم يجرد الصورة عن المادة أكثر؛ لأنه يأخذ معاني غير محسوسة، بل هي

١. انظر: ابن سينا، المبدأ والمعاد: ١٠٢؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس: ٥١؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٢٤/٢.

٢. انظر: ابن سينا، المبدأ والمعاد: ١٠٢؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس: ٥١؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٢٤/٢.

معقولة، لكن لا تأخذها كليتة معقولة، بل مربوطة بمعنى محسوس. مثلاً أن الوهم لا يتوهم الضارّ والنافع بما هو ضارّ ونافع كلي، بل بما هو هذا الشخص. وأما العقل، فإنه يجرد الصورة تجريداً تاماً، فيجردها عن المادة ويجردّها عن إضافة المادة ويأخذها حدّاً محضاً. وأما ما كان بذاته عقلاً. فلا يحتاج في تعقله إلى هذه المعاني.^١

فتحصّل أن إدراك الكلّي إنّما يتم بعد إدراك الجزئيات من خلال عملية التجريد والتقسير؛ وبالتالي يكون المقصود من المسبوقية هنا هي مسبوقية الإدراك غير المكتنف بالعوارض والغواشي الغريبة بالإدراك المكتنف بها.

وأما الاتجاه المختار عند صدر المتألهين، فهو يختلف عن الاتجاه المختار عند الفلاسفة المشائين؛ حيث لم يقبل صدر المتألهين التفسير السابق لكيفية حصول المفاهيم في الذهن، وعرض تفسيراً آخر لها، وهو بيتني على ما يذهب إليه في تفسير حقيقة العلم، وحاصل ما أفاده أن ميزان التمايز بين الإدراكات في رأيه ليس بعائد إلى مقدار التجرد من المادة ولواحقها، بل يعود في الأصل إلى كمال في المدرك لا المدرك. قال صدر المتألهين:

قد علمت . أيضاً . أنّ معنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراك، ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد، ولا أنّ النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس ومن الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل، بل المدرك والمدرك يتجردان معاً وينسلخان معاً من وجود إلى وجود، وينتقلان معاً من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم، حتى تصير النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل.^٢

١. ابن سينا، المبدأ والمعاد: ١٠٢ - ١٠٣.

٢. الاسفار الاربعه: ٣/٣٦٦.

وقال أيضاً:

وبالجمله حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجي إذا صارت محسوساً ثم متخيلاً ثم معقولاً، فكما أن قولهم: «لكل إدراك ضرب من التجريد وإن تفاوت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات» معناه هو الذي ذكرناه من أن التجريد للمدرك ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته وإبقاء البعض، بل عبارة عن تبديل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف، فكذلك تجرد الإنسان وانتقاله من الدنيا إلى الأخرى ليس إلا تبديل نشأته الأولى إلى نشأة ثانية^١.

وأما الاتجاه المختار عند العلامة الطباطبائي رحمته الله، فهو أن نظرية التجريد والتفسير لا بد من تفسيرها على وجه لا ينافي تجرد الصور العلمية، وحاصل ما أفاده في تفسيره الصحيح هو أن الإدراكات الحسية لا تتبدل إدراكاتاً خيالية ولا عقلية، بل الصور العلمية مجردة مطلقاً، والدور الذي يثبت للإدراكات الحسية بالنسبة إلى الإدراكات العقلية، إنما هو دور الإعداد فقط، فهي تهيئ الأرضية لإدراك النفس الإدراكات العقلية. قال:

يظهر منه أن قولهم: «إنّ التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن المادّة وسائر الأعراض المشخّصة المكتنفة بالمعلوم، حتى لا يبقى إلّا الماهيّة المعرّاة من القشور؛ بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادّة واكتناف الأعراض المشخّصة، وبخلاف التخيّل المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخّصة دون حضوره المادّة»، قولٌ على سبيل التمثيل، للتقريب؛ وحقيقة الأمر أنّ الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علميّة؛ واشترط حضور المادّة، واكتناف الأعراض المشخّصة، لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسيّ؛ وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل. وكذا اشتراط التقشير في التعقل، للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهيّة الكلّيّة، المعترّنه بانتزاع الكلّي من الأفراد^٢.

١. الاسفار الاربعه: ٩٩/٩.

٢. نهاية الحكمة: ٩٤٧/٤.

والملاحظة الجديرة بالذكر أن هذا التفسير الذي ذكره العلامة الطباطبائي رحمته يمكن استنباطه من بعض كلمات الشيخ الرئيس أيضاً، كما قال الشيخ الرئيس:
كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية... تكسب للنفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق.^١

المطلب الثالث: إثبات القاعدة

أتضح إلى هنا تفسير القاعدة بمحاورها الأربعة، وقد آن الأوان لإثبات هذه القاعدة. وقد أقام العلامة الطباطبائي رحمته لإثباتها برهانين، وإليك تقريرهما:

البرهان الأول: العلم الكلي إما أن يكون بإنشاء من النفس أو باستمداد من العلم الجزئي؛ لكن الأول باطل؛ وذلك لأنه لو لم تستمد القوة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج، وكان الإدراك بإنشاء منها من غير ارتباط بالخارج، استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها وغيره؛ فكان من الواجب أن تصدق على كل شيء، أو لا تصدق على شيء أصلاً، والحال أنها تصدق على مصداقها دون غيره، هذا خلف. فثبت أن العلم الكلي إما يكون باستمداد من العلم الجزئي وبالتالي التصور الكلي إما هو مسبوق بالتصور الجزئي.^٢

النقطة الجديرة بالذكر أن المصنف يذكر في أصول الفلسفة بعد ذكر هذا البرهان، أن مقتضى هذا البرهان ليس لزوم مسبوقية كل تصور كلي بتصور جزئي، وإما يكون مقتضاه لزوم مسبوقية كل تصور كلي له مساس بالحس بتصور جزئي.^٣ هذه نقطة مهمة وتوضيحها أن المفاهيم تنقسم إلى: المفاهيم الماهوية، والفلسفية، والمنطقية، ثم تنقسم المفاهيم الماهوية إلى: المفاهيم المرتبطة بالحواس كالألوان والمذوقات وغيرها، والمفاهيم غير المرتبطة

١. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٦٧/٢.

٢. لاحظ هذا البرهان أيضاً: نهاية الحكمة: ٩٤٩/٤؛ أصول فلسفه وروش رئاليسم: ١/١٦٨.

٣. انظر: أصول فلسفه وروش رئاليسم: ٣٠/٢.

بالحواس كاللعداوة والمحبة وغيرهما. ثم إن القاعدة السابقة (التصور الكلي مسبوقة بالتصور الجزئي) تختص بالمفاهيم الماهوية المرتبطة بالحواس، ولا تجري في المفاهيم الماهوية غير المرتبطة بالحواس ولا في المفاهيم الفلسفية والمنطقية.^١

البرهان الثاني: هذا الدليل يتشكل من مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: الوجودات الخارجية جزئية ومحفوفة بقيود جزئية؛ ولا يخفى أن المقصود من كون الوجودات الخارجية جزئية ليس الجزئية المفهومية تجاه الكلية المفهومية اللتين لا تتصف بهما إلا المفاهيم الذهنية؛ بل المقصود من هذه الجزئية هي الجزئية بمعنى التشخص. وذهب أصحاب الحكمة المتعالية إلى أن ملاك التشخص إنما هو الوجود الخارجي، كما أشرنا إليه سابقاً. قال صدر المتألهين:

المشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني، فإن كل وجود متشخص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه.^٢

المقدمة الثانية: إدراك المفاهيم الكلية إنما يتم من خلال تجريد القيود الجزئية عن المفاهيم الجزئية؛ وقد تقدم توضيح عملية التجريد عند كل من الفلاسفة المشائين والعلامة الطباطبائي رحمته سابقاً؛ وذكرنا هناك أن التجريد عند العلامة الطباطبائي رحمته عبارة عن كون المفاهيم الجزئية عللاً إعدادية لإدراك المفاهيم الكلية؛ وذلك لأن الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمية؛ واشتراط حضور المادة، واكتناف الأعراض المشخصة، لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسي؛ وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيّل. وكذا اشتراط التقشير في التعقل، للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد

١. هذه نكتة مهمة تعرض لها بعض المحققين من تلاميذ المصنف. انظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ٢١٢/١.

٢. الأسفار الأربعة: ١٠/٢؛ أيضاً: الشواهد الربوبية: ٢٢٣، ٢٢٥.

لحصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية، المعبر عنه بانتزاع الكلي من الأفراد.^١
 المقدمة الثالثة: أن تجريد المقيّد عن القيود إنما يتم بعد إدراك المقيّد.
 فيستنتج منها أن إدراك المفاهيم الكلية إنما يتم بعد إدراك المفاهيم الجزئية، وبالتالي
 فالتصوّر الكلي إنما هو مسبوق بالتصوّر الجزئي.
 قوله: «وما في الخارج جزئيّ محفوظ بالقيود» إشارة إلى البرهان الثاني.

المطلب الرابع: تفسير قاعدة «أن من فقد حساً فقد فقد علماً»

ذكر المصنّف في آخر البحث أن ما به يحصل العلم بالخارج هو الحسّ، فالحسّ هو المبدأ
 الأول لحصول العلم لنا. وفتح عليه قوله: «و من هنا يظهر معني ما حُكي عن المعلم الأول
 «أن من فقد حساً فقد فقد علماً»، يعني به نوع العلم الذي مبدأه ذلك الحسّ.» والوجه
 في هذا التفرّيع أن الحس إذا كان هو المبدأ الأول لحصول العلم لنا، فكلّ من فقد حساً
 فهو فاقّد للعلم الذي مبدأه ذلك الحسّ.

ثم اعلم أن هذه القاعدة تختلف عن القاعدة السابقة القائلة: «أن الإدراك الكليّ
 مسبوق بالإدراك الجزئيّ» والفرق بينهما أن القاعدة السابقة كانت ناظرة إلى لزوم
 مسبوقية الإدراك الكليّ بالإدراكات الجزئية، بينما هذه القاعدة ناظرة إلى أن فقدان الحواس
 الظاهرة يوجب فقدان العلوم المناسبة لها سواء أكانت تلك العلوم جزئية أم كلية؛ فمن فقد
 الحواس الظاهرة يفقد العلم الحسي أيضاً، كما أن الفاقد للحواس فاقد للعلم الكليّ
 المرتبط بالحواس أيضاً. وإذا كان العلم في هذه القاعدة هو العلم الكليّ المرتبط بالحواس،
 فيتحد مفادها مع القاعدة السابقة، بينما العلم في هذه القاعدة إما أعمّ من العلم الكلي
 والجزئي، أو هو الجزئي فقط كما هو ظاهر عبارات المنطقيين عند ذكر هذه القاعدة.^٢

١. انظر: نهاية الحكمة: ٩٤٨/٤.

٢. انظر: ابوالبركات، المعترف في الحكمة: ٢٣٠/١؛ أساس الاقتباس: ٣٧٥؛ الجوهر النضيد: ٢٠٠؛ مصنفات ميرداماد: ٤٧٨.

والنقطة الجديرة بالالتفات أن المنطقيين . ومنهم المصنّف . فسروا هذه القاعدة بقولهم: «يعني به نوع العلم الذي مبدأه ذلك الحسّ.» وهذا التفسير يمكن توضيحه بناءً على تفسير العلم في القاعدة بالعلم الجزئي، كما يمكن توضيحه بناءً على تفسير العلم فيها بالعلم الأعمّ من الجزئي والكلّي:

أما بناءً على تفسير العلم في القاعدة بالعلم الجزئي، فالتفسير واضح؛ إذ الفاقد للقوة الباصرة إنّما يفقد العلم الحسي البصري فقط، فالفاقد لكلّ حسّ إنّما يفقد نوع العلم الذي مبدأه ذلك الحسّ.

وأما بناءً على تفسير العلم فيها بالعلم الأعمّ من الجزئي والكلّي، فيمكن أن يكون إشارة إلى ما سبق من المصنّف في أصول الفلسفة من أنّ قاعدة لزوم مسبوقية الإدراك الكلّي بالإدراك الجزئي، إنّما تختص بالمفاهيم الماهوية المرتبط بالحواس، وعليه فليس كلّ إدراك كلي مسبوقاً بإدراك جزئي، وإنّما المفاهيم الماهوية المرتبط بالحواس يلزم أن تكون مسبوقه بالإدراكات الجزئية، فتأمل.

أضواء على النص

قوله: «وما به يحصل العلم بالخارج هو الحسّ، فالحسّ هو المبدأ الأول لحصول العلم لنا»؛ إن قلت: تقدّم أنّ العلم الجزئي يشمل العلم الحسي والعلم الخيالي، فلماذا خصّ المصنّف العلم الحسي بالذكر؟

قلت: العلم الخيالي إنّما يتم من خلال الحسّ أيضاً؛ وذلك لأنّ العلم الخيالي مسبوق بالعلم الحسي، والفرق بينهما هو اشتراط الاتصال بالخارج في العلم الحسي وعدمه في العلم الخيالي كما تقدّم. مضافاً إلى ذلك أنّ العلامة الطباطبائي رحمته الله ذهب إلى أنّ الاختلاف بين العلم الحسي والعلم الخيالي، ليس اختلافاً جوهرياً، كما تقدّم.^١

النص

ثم نقول: كما ذكروا أنّ الكثرة الحاصلة في العلوم إنما هي بالعلم ب«ما به الاشتراك» والتنبّه ب«ما به الامتياز»؛ وذلك لأنّ من المعلوم أنّ هذه الكثرة تدريجية، وأنها ثلاثة أقسام: أحدها: الكثرة بكثرة الحواس.

والثاني: الكثرة بكثرة بالعدد، ويحصل بكثرة الإحساس، مثل: حصول صورة زيد عند الحسّ مزات كثيرة.

والثالث: الكثرة في معلوم حسّ واحدٍ وما أشبهه، كالكثرة المحسوسة في زيد المبصر، فإنّ له أعضاء كثيرة، وأحوالاً، ولوناً، ومقداراً، وغير ذلك.

وهذا القسم^٢ لا يحصل إلا بالتنبّه ل«ما به الامتياز»: أمّا أنّه يوجب التعدّد، فضروري أوقريبٌ منه. وأمّا أنّ الكثرة إنّما تكون به؛ فلأنّ الكثرة لا تكون إلاّ بتمييز كلّ واحدٍ من الآحاد عن غيره، أي بالعلم بأنّه هو وأنّه ليس غيره فيكون العلم بالآحاد بما هي آحاد علوماً كثيرة بعدد الآحاد.

والإدراك والعلم الواحد لا يوجب إلاّ تميّز المدرك المعلوم عن غيره لا تميّز كلّ واحدٍ من أجزاءه عن غيره؛ فهذه الكثرة بالتنبّه لما به الامتياز.

ومنه يعلم أنّ الحال في القسمين الآخرين أيضاً كذلك، وهو المطلوب.

ثمّ إنّ هذه الكثرة حيث كانت بالذات أفادت لما يقترن بها ممّا به الاشتراك^٣ كثرة بالعرض؛ وإن كانت له كثرة أخرى بالعدد بالذات. ومن هذه الجهة يتكثّر الكلّي بتكثّر أفرادِه.

١. الظاهر أنّ هذه المسألة لم تعرّض لها المعلّم الأول ولا الشيخ الرئيس لاسيما كفيّة حصول الكثرة في العلوم الاعتبارية، فإنّها من إبداعات المصنّف. لكن أشار بعض الفلاسفة إلى بعض نواحي هذه المسألة. انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠/٢٥١؛ الميزان في تفسير القرآن: ٣١٢/١٢.

٢. أي: القسم الثالث.

٣. قوله: «مما به الاشتراك» بيانٌ لقوله: «لما يقترن بها» والمعنى أنّ العلم بالنقاط الممتازة (وهو منشأ الكثرة بالذات) مقترنة بالعلم بالنقاط المشتركة.

ثم إن هذه العلوم، سواء أكانت كلية أم جزئية، على قسمين: فمنها: ما يطابق صورة عينية، كصورة السطح والجسم. ومنها: ما لا صورة عينية له، وإنما ينتزعها النفس بضرب من الاعتبار والتشبيه، كجميع الأمور الاعتبارية.

و الحال في القسمين من جهة الكثرة الحاصلة واحدة، غير أن الاعتباريات حيث كانت متعلقة الحقيقة بالحقيقة، فربما تكثرت نوع تكثربها دون العكس، وربما تكثرت بأشياء آخر، وربما ساقط المعاني متسلسلة، فانتزع معنى من صورة، ثم معنى آخر من المعنى الأول، وربما يذهب إلى غايات بعيدة.

وقد بان من ذلك أن الكثرة الحاصلة في العلم بالمعاني، وكذلك الكلي، وكذلك الاعتباريات بعد الكثرة الحاصلة بالعلم بالجزئيات والأمور الخارجية^١. هذا كله في العلم التصوري.

الشرح

أتضح إلى هنا أن العلم الكلي إنما هو مسبوقة بالعلم الجزئي، وأن العلم الحسي علم جزئي؛ ويتصدى المصنف هنا لبيان كيفية حصول الكثرة في العلوم الحسية، فيذكر كيفية حصول الكثرة في العلوم أولاً، ثم يحاول التفكيك بين الكثرة بالذات والكثرة بالعرض ثانياً، ثم يتطرق لكيفية حصول الكثرة في العلوم الاعتبارية، وهذه مطالب ثلاثة، ولكن ينبغي قبل الورود في البحث الأول أن نتعرض للبحث عن كيفية حصول الكثرة في العلوم على نحو عام، ثم نتعرض للبحث عن كيفية حصول الكثرة في العلوم الحسية على نحو خاص، وإليك هذه المطالب الأربعة.

بحث حول كيفية حصول الكثرة في العلوم

المطلب الأول: كيفية حصول الكثرة في العلوم

إن مسألة كيفية حصول الكثرة في العلوم من المسائل المهمة في نظرية المعرفة، وحيث

١. قوله: «بعد الكثرة» خبر لقوله: «أن الكثرة الحاصلة...».

إنها لم تطرح في نظرية المعرفة بشكلٍ مستقلٍ، فينبغي أن تتعرض لشرحها أكثر مستعينا بما ذكره المصنّف في المقالة الخامسة من أصول الفلسفة، فنقول:

الكثرة في العلوم تنقسم بشكلٍ عامٍّ إلى: الكثرة الناشئة من حيثية الانفعالية للذهن الإنساني، والكثرة الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني، ولكلٍّ منهما طريقٌ:

القسم الأول: الكثرة الناشئة من حيثية الانفعالية للذهن الإنساني.

القسم الثاني: الكثرة الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني.

وإليك شرح هذين القسمين وبيان الطرق التي لكلٍّ منهما:

القسم الأول: الكثرة الناشئة من حيثية الانفعالية للذهن الإنساني

أما الكثرة الناشئة من حيثية الانفعالية للذهن الإنساني، فهي العمدة في حصول الكثرة في العلوم، والمقصود بها أنّ كثرة الإدراكات في هذا القسم تابعة لكثرة المدركات، فنحن نجد في أذهاننا إدراكات وتصورات كثيرة؛ لأن هناك أشياء عديدة موجودة وراء أذهاننا، ولما كانت تلك الأشياء الواقعية الخارجية كثيرة ومتعددة وهي التي تُؤلّد فينا الإدراكات عندما تتصل بها قوانا المدركة، فهي إذن بالضرورة والحتم تصبح منشئاً لإدراكات كثيرة.

توضيح ذلك أننا نشاهد كثرة واختلافاً بين إدراكاتنا وتصوراتنا بسبب كثرة واختلاف الواقعيات الخارجية العينية، فمثلاً لدينا تصور عن الماء وتصور عن الهواء وتصور عن الإنسان وتصور عن البياض وتصور عن الشكل وتصور عن المقدار، وتصورات أخرى كثيرة غيرها، ومفهوم الماء عندنا غير مفهوم الهواء، وكل منهما غير مفهوم الإنسان، وكل واحد من هذه الثلاثة غير مفهوم البياض، وكل واحد من هذه الإربعة غير مفهوم الشكل، وهكذا... ولا يمكننا أن نسلم أبداً بأن كل واحد منها هو عين التصورات الأخرى، فنحن نعلم بالضرورة أنها مختلفة عن بعضها. وتكون هذه الاختلافات ناشئة من وجود الاختلافات في نفس الواقعيات الخارجية، أي لما كان واقع الماء والهواء والإنسان

والبياض والشكل والمقدار، كل هذه الواقعيات لما كانت مختلفة فيما بينها كانت تصوراتنا لها مختلفة أيضاً، إذن هناك لون من كثرة الإدراكات وهو ناشئ من كثرة الواقعيات العينية.

ويعتبر هذا اللون من الكثرة من أكبر التكثرات من حيث تأثيره في زيادة التصورات واتساعها، والكثرات الناشئة من الواقعيات الخارجية والنابعة من الناحية الانفعالية للذهن، فهي ليست متعلقة بالذات بالإدراكات. ويمكن تسمية هذا اللون من الكثرة بالكثرة الماهوية أو الذاتية؛ وذلك لأن هذه الكثرة ممثلة للاختلافات الماهوية والذاتية الموجودة بين الأعيان الخارجية.^١

ثم إن لهذا القسم من الكثرة طرقاً يمكن تلخيصها من خلال طريقتين:

الطريق الأول: تعدد القوى الإدراكية

الطريق الأول هي الكثرة الناشئة من خلال تعدد القوى الإدراكية في العلوم المحسولية، فإن كل قوة من القوى الإدراكية تنفعل عن المعلوم بالعرض، فتعكس صورته في الذهن، وتتكرر من خلال ذلك الإدراكات الإنسانية. وسنرجع إلى هذا الطريق في المطلب الثاني.

الطريق الثاني: تعدد الإدراكات

الطريق الثاني هي الكثرة الناشئة من تعدد الإدراكات؛ بمعنى أن كل قوة من القوى الإدراكية إذا صدرت عنه عملية الإدراك، تتكرر من خلالها الإدراكات الإنسانية، سواء أكان المعلوم بالعرض واحداً أم متعدداً، فمثلاً تعدد الصور الإدراكية كلما تعدد الإحساس الصادر عن كل من القوى الإدراكية الحسية حتى وإن كان المعلوم بالعرض واحداً. وسنرجع إلى هذا الطريق في المطلب الثاني أيضاً.

القسم الثاني: الكثرة الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني
 أما الكثرة الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني، فالعامل الأساسي في تلك الكثرات
 هو نشاط الذهن ودوره الفعال. وقد تقدّم أنّ القسم الأول من الكثرة في الإدراكات كانت
 تتعلق بالذات بكثرة المدركات الخارجية، وبالتبع يتعلق بالإدراكات، أما هذا القسم فهي
 الكثرة المتعلقة بالذات بالإدراكات نفسها، ولا علاقة لها إطلاقاً بكثرة المدركات الواقعية،
 فهي إذاً الكثرة الناشئة من ناحية الذهن الفعالة، وعاملها الأصلي هو التكاثر الذي يقوم
 به الذهن نفسه^١.

ثم إنّ لهذا القسم من الكثرة طرقاً يمكن تلخيصها من خلال الموارد التالية:

الطريق الأول: عملية التحليل والتركيب

الطريق الأول هي الكثرة الناشئة من خلال عملية التحليل والتركيب، وتوضيح ذلك أنّ
 من أعمال الذهن الراقية عملية التحليل والتركيب، وبوساطة هذا العمل تتكثر المعلومات
 والصور الذهنية، وبفضله أيضاً نظرف بالمعرفة المنطقية للأشياء. فكما أن الأشياء الخارجية
 إما بسيطة، وإما مركبة، والمركبات بجميع أنواعها الكثيرة التي يعرف كل واحد منها باسم
 خاص تتركب من مجموعة من العناصر المعدودة، وإذا حللناها لا نجد سوى تلك العناصر
 المعدودة قد تركبت فيما بينها بنسب مختلفة، فكذا الصور الذهنية فهي إما بسيطة وإما
 مركبة، والمركبات ليست سوى صور قد تركبت من عدة عناصر ذهنية بسيطة بشكل
 خاص. وتسمى العناصر البسيطة الأولية للذهن بالمبادئ التصورية في باب التصورات
 وبالمبادئ التصديقية في باب التصديقات.

ثم إنّ التحليل والتركيب الذهنيان هما في مقابل التحليل والتركيب العمليين،
 والتحليل والتركيب العمليان يعنيان أن الإنسان يقوم بإخضاع المواد الخارجية للتحليل أو

التركيب، مثل أن يقوم بتحليل مركب صناعي كالساعة، أو مركب طبيعي كالماء إلى أجزائه الأولى، ثم يعيد تركيبه مرة أخرى. والعمليات الكيميائية التي تتم في المختبرات هي من هذا القبيل، والطريق الوحيد لمعرفة التركيب الداخلي للمادي للأشياء هو التحليل والتركيب العمليين.

إذا اتضح ذلك، فاعلم أننا نكتفي في المفاهيم الجزئية بمجرد الحس والمشاهدة، مثلاً لو ألقي إلينا مفهوم هذا الكرسي الجزئي، فإننا بمجرد الإشارة إلى كرسي جزئي في الخارج نفتتح ونكتفي، ولكن ليس الأمر كذلك في المفاهيم الكلية؛ وذلك لأنه في مورد كثير من المفاهيم تظهر مفاهيم أخرى أيضاً لا تقبل الانفكاك والانفصال عن المفهوم الذي هو موضوع البحث، ولو أننا فصلناها عنه لذهب من أيدينا المفهوم المطلوب أيضاً، مثلاً مفهوم الكرسي الذي له شكل خاص ولون وحجم وروعة في الصناعة وهو مصنوع من الخشب هو مفهوم مثل المركب من عدة مفاهيم، ومن بين هذه المفاهيم لو لم تتصور اللون والحجم والجودة في الصنعة وغفلنا عنها، فإن ذلك لا يجعل تصور الكرسي يذهب من الوجود، بخلاف الخشب (المادة) وشكل الكرسي (الصورة) فإن نفيها يذهب بتصور الكرسي من الوجود. ومن هنا نعلم أن مفهوم الكرسي مفهوم مركب من مجموع مفهومين (الخشب والشكل)، ثم نجد نفس هذه الكيفية والتركيب في مفهوم الخشب الذي هو جزء من مفهوم الكرسي، وذلك لأننا إذا سلبنا مثلاً العناصر المرافقة لصورة الخشب المكونة للخشب من مفهوم الخشب لزال تصور الخشب من الوجود، ومن الواضح أن هذا التحليل والتجزئة لا تستمر دائماً، بل لا بد أن تقف في مكان ما وآخر مفهومين نظربهما في هذا السبيل هما مفهومان بسيطان، وفي الخارج أيضاً يجري ما يشبه هذا الأمر، وهذا المفهوم البسيط هو الذي تضاف إليه المفاهيم البسيطة الأخرى أحدهما بعد الآخر، وتتركب معه فيتكوّن المفهوم الأول المطلوب كمفهوم الكرسي مثلاً. إذن كما أن لمفاهيمنا التصورية لوناً من الكثرة في بساطتها، فإن لها لوناً من الكثرة أيضاً بوساطة التركيب.

والنقطة الجديرة بالذكر أنه ليس من الضروري في هذا الطريق، أن يظفر الذهن بحقيقة كل واحدة من تلك البسائط والمركبات على حدة، بل في بعض الموارد يدرك الذهن المركبات ابتداءً ثم يقوم بفصل عناصرها الأولية عن بعضها بما يتمتع به من قوة التحليل. فمن هذا القبيل التصورات العادية البدائية في مجال المحسوسات، مثلاً ابتداءً يرى الإنسان عن طريق الباصرة جسماً بحجم وشكل ولون معين، أي أن تصور الحجم والشكل واللون يتم معاً دون أن ينفصل بعضها عن بعض الآخر. وبعد أن ينضج الذهن ويظفر بالقدرة على التحليل، فإنه يفصل الكمية عن الكيفية ويفصل كل كيفية عن الكيفيات الأخرى، وفي بعض الموارد يدرك ابتداءً البسائط ثم يصوغ منها - بما يتمتع به من قوة التركيب - تصوراً جديداً، مثلاً يحصل للذهن من ناحية تصوّر الحد أو النهاية، ومن الواضح أن تصور النهاية - أيضاً - بدوره مركب من عدة تصورات بسيطة، ومن ناحية أخرى تصور العدم، ثم من نسبة العدم إلى النهاية يحصل للذهن تصور اللامتناهي، أو أنه من ناحية يتصور الوجود ومن ناحية أخرى يتصور الضرورة والوجود. وجميع الفرضيات تركيب هذين التصورين تصور جديد في الذهن هو واجب الوجود. وجميع الفرضيات العلمية والفلسفية هي من هذا القبيل. فبعد أن ينتج الذهن هذا اللون من التصورات ينتقل إلى التحقيق العلمي والفلسفي ويثبت صحة أو بطلان هذه الفرضيات الذهنية بالأساليب المنطقية.^١

والمتحصّل من جميع ذلك أن طريق التحليل والتركيب من أهمّ الطرق لتكثير الإدراكات، وهو كما يجري في الإدراكات الحسية كذلك يجري في الإدراكات العقلية أيضاً، وقد فضّل المصنّف الكلام عنهما في رسالتي التركيب والتحليل، فعلى الطالب أن يراجع اليهما.^٢

١. انظر: اصول فلسفه وروش رئاليسم: ٧٠/٢ - ٧٣.

٢. انظر: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي قدس سره، رسالة التركيب: ٣٠٣.

الطريق الثاني: عملية الاعتبار

الطريق الثاني هي الكثرة الناشئة من خلال عملية الاعتبار، وعملية الاعتبار من الأعمال التي يقوم بها الذهن الإنساني، ولها دورٌ مباشرٌ في تكثير الإدراكات. وقد فضّل العلامة الطباطبائي رحمته الكلام في الاعتباريات في مؤلفاته العديدة كرسالة الاعتباريات^١ والمقالة السادسة من أصول الفلسفة^٢ وفي بعض كتبه الأخرى.^٣ وإليك شرح ما يمت بحثنا الحاضر بصلة وثيقة.

تنقسم العلوم إلى الحقيقية والاعتبارية. وذكر العلامة الطباطبائي رحمته للاعتبار أربعة مصطلحات:

أحدها: الاعتباري الذي يقابل الأصيل، بمعنى: منشأ الآثار بالذات، والأمر الاعتباري حسب هذا المصطلح هو ما لا يكون منشئاً للآثار بالذات. وهذا المصطلح هو المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية^٤.

الثاني: الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز عن غيره، قبال الحقيقي الذي له وجود منحاز؛ كاعتبارية مقولة الإضافة الموجودة بوجود موضوعها، وكاعتبارية النسبة الموجودة بوجود طرفيها، على خلاف الجوهر الموجود في نفسه.^٥ وحسب هذا المصطلح يعدّ «الوجود في نفسه» حقيقياً، سواء أكان في نفسه لنفسه أم في نفسه لغيره؛

١. قال المصنّف في مقدّمة هذه الرسالة: «وإنّا لسنا ننسى مساعي السلف من عظماء معلّمينا وقدمائنا الأقدمين، وجهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، واهتدوا وهدوا السبيل، شكر الله مساعيهم الجميلة، لكنّا لم نرت منهم كلاماً خاصاً بهذا الباب، فرأينا وضع ما يهّم وضعه من الكلام الخاص به.» (مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، رسالة الاعتباريات: ٣٤٠)

٢. انظر: أصول فلسفه وروش ورويش ورويش: ١٣٨/٢.

٣. انظر: نهاية الحكمة: ١٠٠٧/٤؛ حاشية الكفاية: ١١/١.

٤. انظر: الاسفار الاربعة: ٣٨/١؛ نهاية الحكمة: ١٠٠٧/٤.

٥. انظر: نهاية الحكمة: ١٠٠٧/٤.

كما أن الوجود «في غيره» يعدّ وجوداً اعتبارياً.

الثالث: الحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فتترتب عليه آثاره، وتارة في الذهن فلا تترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان؛ ولازم ذلك أن تتساوي نسبته إلى الوجود والعدم. وهذا هو الماهية المقولة على الشيء في جواب ما هو. والاعتباري خلاف الحقيقي، وهو يشمل المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية.^١

الرابع: المعنى التصوريّ أو التصديقيّ الذي لا تحقّق له في ما وراء ظرف العمل. والمعنى التصوريّ مثل «الرئاسة» و«الملكية». والمعنى التصديقيّ مثل «زيد رئيس» و«هذا الكتاب مملوك لزيد»؛ فإنّه إذا كان أحد طرفي القضية اعتبارياً كان التصديق بوجود النسبة أو عدمها بينه وبين الطرف الآخر أيضاً اعتبارياً. فالرئاسة الاعتبارية لا تحقّق لها إلاّ بتصرّف الرئيس وإطاعة المرئوسين إتياء وهداية الرئيس لهم. وهكذا.^٢

إذا اتضحت هذه المصطلحات الأربعة، فاعلم أنّ المقصود بالبحث هنا إنّما هو المعنى الثالث والرابع. وقد جمعتهما المصنّف في أصول الفلسفة تحت عنوان «الإدراكات الاعتبارية» وقسمها إلى الإدراكات الاعتبارية بالمعنى الأعم، أو فقل: الإدراكات الاعتبارية النظرية وإلى الإدراكات الاعتبارية العملية، أو الإدراكات الاعتبارية بالمعنى الأخص.^٣

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ عملية الاعتبار التي يقوم بها الذهن الإنساني، كما تجري في الإدراكات الاعتبارية النظرية، كذلك تجري في الإدراكات الاعتبارية العملية:

أما الإدراكات الاعتبارية النظرية، فقد شرح المصنّف كيفية تكثير المعلومات فيها بنحو مبسّط،^٤ وذكرها في نهاية الحكمة ملخصاً، وهو أنّ النفس الإنسانية أول ما تنال من

١. انظر: المصدر نفسه: ٩٩٩/٤.

٢. انظر: المصدر نفسه: ١٠٠٨/٤ - ١٠٠٩: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ٣٤٤.

٣. انظر: اصول فلسفه وروش رئاليسم: ٢٣٨/٢: نهاية الحكمة: ١٠٠٨/٤، تعليقه: ٣٥.

٤. انظر: اصول فلسفه وروش رئاليسم: ٤٨/٢.

طريق الحس بعض الماهيات المحسوسة، أخذت ما نالته، فاخترته في الخيال؛ وإذا نالته ثانياً أو في الآن الثاني وأخذته للاختزان، وجدته عين ما نالته أولاً ومنطبقاً عليه، وهذا هو الحمل الذي هو اتحاد المفهومين وجوداً؛ ثم إذا أعادت النفس المفهوم مكرراً بالإعادة بعد الإعادة، ثم جعلهما واحداً، كان ذلك حكماً منها وفعلاً لها، وهو مع ذلك محاك للخارج، وفعلاً هذا نسبة وجودية وجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً.

ثم للنفس أن تتصور الحكم - الذي هو فعلها - وتنظر إليه نظراً استقلالياً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً، فتصور وجود المفهوم، ثم تجرده، فتصور الوجود مفرداً من غير إضافة. فهذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم، ويقع على مصداقه الخارجي، وإن كانت حيثيته حيثية أنه في الخارج؛ فهي مصاديق له، وليست بافراد مأخوذ فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها. ثم تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصة به، كالوجوب، والوحدة، والكثرة، والقوة، والفعل، وغيرها.

ثم إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسة فاخترته ثم نالت ماهية أخرى مباينة لها، لم تجد الثانية عين الأولى منطبقه عليها، كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة؛ فإذا أحضرتها بعد الاختزان، لم تفعل فيهما ما كانت تفعله في الصورة السابقة في الماهية المكررة، من الحكم، لكنها اعتبرت ذلك فعلاً لها، وهو سلب الحمل المقابل للحمل؛ ثم نظرت إليه مستقلاً، مضافاً، فتصورته سلب المحمول عن الموضوع، ثم مطلقاً، فتصورته سلباً وعدمياً، ثم اعتبرت له خواص اضطراراً، كعدم الميزبين الأعدام وتميزها بالإضافة إلى الموجودات.^١

فاتضح أن ذهن الإنسان يقوم من خلال عملية الاعتبار بتكثير الإدراكات. وأما الإدراكات الاعتبارية العملية، فحاصلها أن حقيقة الاعتبار عبارة عن إعطاء حد

شيء أو حكمه لآخر^١ ومآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال - التي هي حركات مختلفة - ومتعلقاتها، للحصول على غايات حيوية مطلوبة؛ كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم، ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل؛ واعتبار المالكية لزيد - مثلاً - بالنسبة إلى ما حازه من المال، ليكون له الاختصاص بالتصرف فيه كيف شاء كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه، كالنفس الإنسانية المالكة لقواها؛ واعتبار الزوجية بين الرجل والمرأة ليشترك الزوجان في ما يترتب على المجموع، كما هو الشأن في الزوج العددي وعلى هذا القياس.

فاتضح من جميع ما تقدم أنّ عملية الاعتبار من الطرق المهمة في تكثير الإدراكات الإنسانية.

وهناك طرق أخرى للكثرة الناشئة من حيثة الفعالة للذهن الإنساني، وسنشير إلى بعضها في البحوث القادمة.

المطلب الثاني: كيفية حصول الكثرة في العلوم الحسية

اتّضحت إلى هنا كيفية حصول الكثرة في العلوم بشكل عامّ؛ وحيث إنّ المصنّف قد تناول هنا كيفية حصول الكثرة في العلوم الحسية، فنقوم بشرحها مستقلاً. ولا يخفى أنّ الطرق التي ذكرها المصنّف هنا لتكثير الإدراكات هي نفس الطرق التي تقدّم ذكرها في القسمين السابقين، وسنشير إلى ذلك من خلال توضيح المطالب.

اتّضح من خلال المطالب السابقة التي ذكرها المصنّف في أوّل الفصل الثاني من هذه المقالة أنّ العلم الكلي إنّما هو مسبوق بالعلم الجزئي وأنّ العلم الحسي علمٌ جزئي، ويتصدّى المصنّف هنا لبيان كيفية حصول الكثرة في العلوم الحسية، وتوضيح ما أفاده أنّ

الكثرة في العلوم الحسّية على ثلاثة أقسام، ويدّعي المصنّف أنّ منشأ الكثرة في هذه الأقسام الثلاثة إنّما هو أمرٌ واحدٌ وهو التنبّه له (ما به الامتياز)؛ فيشرح ذلك في القسم الثالث ثم يعطف عليه حكم القسمين الأولين أيضاً.

ادّعى المصنّف أنّ الكثرة الحاصلة في العلوم الحسّية تدريجية، ولها أقسامٌ ثلاثة:

أما كونها تدريجية، فهو أمرٌ وجداني يجد كلّ واحدٍ متاً؛ والشاهد على هذا التدرّج هو أنّ الحواس لا تُعطي للإنسان دفعة واحدة وإنّما تُعطي له بالتدرّج، فأول ما يعطى له إنّما هو الحس اللامس، ثم الحس الذائق، ثم الحس الشام، ثم الحس السامع، ثم الحس الباصر. وأما كون الكثرة في العلوم الحسّية على ثلاثة أقسام؛ فلأنّ هذه الكثرة تارة تنشأ من تعدّد القوى الإدراكية، وأخرى تنشأ من تعدّد الإدراكات، وتارة ثالثة تنشأ من تركّب المدرك، فهذه أقسام ثلاثة:

الأول: الكثرة الناشئة من تعدّد القوى الإدراكية، فتعدّد الإدراكات بتعدّد الحواس، وهذا ما يسمّيه المصنّف بكثرة العلوم التابعة لكثرة الحواس. وهذا نفس الطريق الأول من الطريقتين للكثرة الناشئة من حيثية الانفعالية للذهن الإنساني الذين تقدّم ذكرهما.

الثاني: الكثرة الناشئة من تعدّد الإدراكات؛ فتعدّد الصور الإدراكية كلّما تعدّد الإحساس الصادر عن كلّ من القوى الإدراكية، وهذا ما يسمّيه المصنّف بكثرة العلوم التابعة للكثرة بالعدد. وهذا نفس الطريق الثاني من الطريقتين للكثرة الناشئة من حيثية الانفعالية للذهن الإنساني الذين تقدّم ذكرهما.

الثالث: الكثرة الناشئة من تركّب المدرك، وهذا ما يسمّيه المصنّف بالكثرة في معلوم حسّ واحدٍ. وهذا يرجع إلى الطريق الأول من الطريقتين للكثرة الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني.

إذا اتضحت هذه الأقسام الثلاثة، فاعلم أن المصتف يدعي أن منشأ الكثرة في هذه الأقسام الثلاثة إنما هو أمر واحد وهو التنبّه له (ما به الامتياز)؛ فيشرح ذلك في القسم الثالث، ثم يعطف عليه حكم القسمين الأولين أيضاً؛ وله دعويان وإليك إثباتهما:
أما أن التنبّه له (ما به الامتياز) يوجب التعدّد، فهو ضروريٌّ أو قريبيٌّ منه.

وأما أن الكثرة إنما تكون بالتنبّه له (ما به الامتياز)، فإنّما يتّضح من خلال مقدمات: المقدّمة الأولى: الكثرة والتعدّد متوقّفة على التمايز؛ إذ لولا التمايز لا تحصل كثرة؛ فالعلم بالكثرة أيضاً متوقّف على العلم بالتمايز، أي على العلم بالنقاط الممتازة؛ وذلك لتطابق العلم والمعلوم.

المقدّمة الثانية: إنّ العلم بشيءٍ إنّما له ركنان: أحدهما العلم بالنقاط المشتركة بينه وبين غيره من الأشياء. وثانيهما العلم بالنقاط الممتازة بها عن غيره من الأشياء.

المقدّمة الثالثة: العلم بالمعلوم المركّب (القسم الثالث) ينحلّ إلى علمين: أحدهما العلم بذات المركّب. وثانيهما العلم بكلّ واحدٍ من أجزائه.

المقدّمة الرابعة: كلّ واحدٍ من العلمين المذكورين في المقدّمة الثالثة، ينحلّ حسب المقدّمة الثانية إلى علمين: أحدهما العلم بالنقاط المشتركة بينه وبين غيره من الأشياء. وثانيهما العلم بالنقاط الممتازة بها عن غيره من الأشياء؛ وعليه فهنا علومٌ أربعةٌ كالتالي:

١. العلم بذات المركّب (النقاط المشتركة).

٢. العلم بالأمر المسلوب عن المركّب (النقاط الممتازة).

٣. العلم بكلّ واحدٍ من أجزاء المركّب (النقاط المشتركة).

٤. العلم بالأمر المسلوب عن كلّ واحدٍ من أجزاء المركّب (النقاط الممتازة).

إذا اتّضح ذلك، فنقول: المورد الرابع هو محلّ البحث والمدّعي هو أنّ هذا العلم الرابع لا يحصل إلا بعد الالتفات إلى النقاط الممتازة؛ فإنّنا إذا علمنا بالمعلوم المركّب (القسم الثالث)، فيحصل لنا العلم الأول والثالث. وأما العلم الرابع، فلا يحصل إلا بعد الالتفات إلى النقاط

التي بها يمتاز كل واحدة من هذه الأجزاء عن الأخرى. ولا يخفى أن الكلام في العلم الثاني كالقلام في العلم الرابع أيضاً.

ثم يذكر المصنف بعد ذلك: «والإدراك والعلم الواحد لا يوجب إلا تميّز المدرك المعلوم عن غيره لا تميّز كل واحد من أجزائه عن غيره؛ فهذه الكثرة بالتنبه لما به الامتياز.» وتوضيحه أنه قد اتضح مما تقدّم في المقدمة الثالثة أن العلم بالمعلوم المركّب (القسم الثالث) ينحل إلى علمين: أحدهما العلم بذات المركّب. وثانيهما العلم بكل واحد من أجزائه. واتضح في المقدمة الرابعة أن العلم الأول ينحل حسب المقدمة الثانية إلى علمين: ١. العلم بذات المركّب (النقاط المشتركة).

٢. العلم بالأمر المسلوّبة عن المركّب (النقاط الممتازة).

إذا اتضح ذلك، فنقول: العلم الأول (العلم بذات المركّب) بكلا قسميه، إمّا يفيد العلم بالنقاط المشتركة والنقاط الممتازة للمركّب. وأمّا العلم بالأمر المسلوّبة عن كل واحد من أجزاء المركّب (النقاط الممتازة)، فلا يحصل إلا بعد الالتفات إلى النقاط الممتازة، وهذا هو المدّعي السابق.

اتضح إلى هنا أن منشأ الكثرة في القسم الثالث من الأقسام الثلاثة السابقة إمّا هو الالتفات إلى النقاط الممتازة. ويذكر المصنف بعد ذلك أن الحال في القسمين الآخرين أيضاً كذلك: ففي القسم الأول يحصل لنا العلم بمدركات كل من الحواس والنقاط التي بها يمتاز كل من مدركات الحس عن مدركات الحواس الأخرى. وفي القسم الثاني يحصل العلم بمدرك الحس ثم يحصل العلم بالنقاط التي بها يمتاز هذا المدرك عن المدرك الآخر لنفس هذا الحس.

المطلب الثالث: الكثرة بالذات والكثرة بالعرض

اتضح مما تقدّم أن لنا علمين: العلم بالنقاط المشتركة، والعلم بالنقاط الممتازة. وتقدّم أن

العلم بالنقاط الممتازة منشأ للكثرة بالذات في العلوم، ويدّعي المصنّف هنا أنّ هذه الكثرة بالذات التي حصلت من خلال العلم بالنقاط الممتازة، توجب كثرة بالعرض؛ وذلك لأنّ العلم بالنقاط الممتازة يقارن العلم بالنقاط المشتركة أيضاً، فينشأ من العلم بالنقاط الممتازة العلمُ بالنقاط المشتركة أيضاً، فكما أنّ العلم بالنقاط الممتازة توجب كثرة بالذات، كذلك توجب كثرة بالعرض، أي كثرة للعلم بالنقاط المشتركة.

فاتّضح ممّا تقدّم أنّ العلم بالنقاط المشتركة كثرة بالعرض، ولكن لا بد من الالتفات إلى أنّ ملاك الكثرة إن كان هو العدد (عدد الإدراكات)، فتثبت للعلم بالنقاط المشتركة كثرة بالذات أيضاً؛ إذ العلم بالنقاط المشتركة متعدّد تعدّداً فردياً.

يذكر المصنّف في الأخير أنّه كما أنّ العلم في المعلوم المركّب (الكل) يتكثّر من خلال الالتفات إلى النقاط الممتازة، فكذا العلم في الكلّي أيضاً، فإنّما يتكثّر العلم بأفراده من خلال الالتفات إلى النقاط الممتازة أيضاً.

المطلب الرابع: كيفية حصول الكثرة في العلوم الاعتباريّة

تقدّم توضيح البحث عن كيفية حصول الكثرة في العلوم الاعتباريّة عند الطريق الثاني من الطريقين للكثرة المحاصلة في الإدراكات الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني. ونذكر هنا توضيحاً آخر حول الاعتباريات العملية فقط وكيفية حصول الكثرة فيها،^١ فنقول:

المعاني التي عندنا على قسمين:

أحدهما: المعاني التي تقع على الموجودات الخارجيّة في نفسها مطابقة بها ومعها، بحيث إنّها في نفسها كذلك، سواء انتزعتنا منها تلك المعاني وتعلّقناها وأوقعتنا عليها هذه المعاني، أم لا؛ وذلك كمعنى الأرض والسماء والكواكب والإنسان، فإنّ مطابقت هذه المعاني موجودة في الخارج في نفسها، سواء انتزعتنا منها هذه المعاني وتعلّقناها في أذهاننا

١. لا يخفى أنّ هذه التوضيحات ناظرة إلى ما ذكره المصنّف في هذه الرسالة، بينما التوضيحات السابقة كانت عامّة.

وأوقعنا المعاني المنتزعة عليها، أم لا، وهذه المعاني هي التي نسميها بالحقائق.
 وثانيهما: المعاني التي نوقعها على الأمور الخارجيّة لكتّها بحيث لو أغمضنا وقطعنا
 النظر عن التعقل والتصور لم يكن لها في الخارج تحقّق، ولا لها وقوع، وذلك كمعنى الملك
 مثلاً، فإنّه معنى به يتمكّن المالك من أنحاء التصرفات في العين المملوك من غير أن
 يزاوجه فيها أحد من نوعه، وكمعنى الرئاسة، فإنّها معنى بها يتمكّن الإنسان الرئيس من
 إدارة الأمور في حوزة رئاسته وجلب طاعة مرؤوسيه. لكننا إذا تأملنا في مورد هذين المعنيين
 لم نجد هناك في الخارج إلا إنساناً وعيناً خارجيّة مثلاً، ولم يكن لولا تعقلنا وتصوّرننا في
 الخارج عين ولا أثر من معنى الملك والمالك، والمملوك والرئاسة، والرئيس والمرؤوس^١.
 إذا اتضح ذلك، فاعلم أنّ لحصول الكثرة في الإدراكات الاعتبارية، طريقتين:
 الطريق الأول: نفس الطريق الذي تقدّم شرحه في الإدراكات الحقيقية، وهو التنبّه
 لـ«ما به الامتياز».

الطريق الثاني: وهو طريقٌ خاصٌّ بالإدراكات الإعتبارية، وتوضيح ذلك أنّ
 الإدراكات الاعتبارية لها تعلقٌ وثيقٌ بالإدراكات الحقيقية؛ إذ الإدراكات الاعتبارية فروضٌ
 صاغها الذهن لتأمين احتياجات الحياة، ثم إنّ هذه المعاني الوهميّة مطابقتاً في ظرف
 التوهم، ولو أنها لا مطابق لها في ظرف الخارج، لكن النقطة المهمّة هي أنّ هذه المعاني
 والأمور غير الحقيقيّة لا بدّ أن تنتهي انتزاعها إلى الامور الحقيقيّة، سواء أكانت تصوّريّة أم
 تصديقيّة؛ لأنّ النفس ليست تنشئها في ذاتها بلا استعانة بالخارج، وإلا لم يكن صدقها
 على الخارج غير متغيّر، فبينها وبين الأمور الحقيقيّة نسبة ما، وهذا ليس في الخارج فهو في
 الذهن، وهذا ليس بإنشاء النفس إيّاها من غير مبدأ، فهو بمبدأ وبمشاركة المعاني
 الحقيقيّة؛ إذ بدونها لا ارتباط بين المعاني البتّة، ونعني بالمشاركة نوعاً من الاتّحاد، فهي

المعاني الحقيقية مع تصرّف ما من الوهم، وإلا لم يتّحد أو لم يختلفا، وهو ظاهر^١.
 إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ الإدراكات الاعتبارية حيث كانت متعلّقة الذات بالإدراكات
 الحقيقية، فتتكرّر الإدراكات الاعتبارية تبعاً لحصول الكثرة في الإدراكات الحقيقية، وذلك
 كالكثرة العارضة على مفهوم «الرئاسة» مثلاً، فإنّ الرأس الذي هو مفهوم حقيقي له دور
 التدبير بالنسبة إلى البدن، وهذا التدبير الكلّي يمكن تقسيمه إلى التدبيرات الجزئية
 حسب التدبير العارض على كلّ من أجزاء البدن، فتعرض الكثرة على هذا المفهوم
 الحقيقي حسب الجزئيات، وهكذا يمكن إساءة هذه الكثرة إلى مفهوم الرئاسة أيضاً؛ إذ
 للرئيس دور التدبير الكلّي بالنسبة إلى المجتمع، وهذا التدبير الكلّي يمكن تقسيمه إلى
 التدبيرات الجزئية حسب التدبير العارض على كلّ من أجزاء المجتمع.

أضواء على النص

قوله: «غير أنّ الاعتباريات حيث كانت متعلّقة الحقيقة بالحقيقة» أي: الإدراكات
 الاعتبارية تكون متعلّقة الذات بالإدراكات الحقيقية. والسّر في التعبير بالحقيقة بدل
 الماهية في قوله «متعلّقة الحقيقة» هو أنّ الإدراكات الاعتبارية لا حدّ لها ولا ماهية لها.^٢
 قوله: «وربّما تكثرت بأشياء أخرى» وذلك كالتكرّر العارض عليها من خلال الكثرة في
 المتعلّق مثلاً؛ وذلك كالملكية التي تتكرّر من خلال تكثر متعلقاتها مثلاً.

قوله: «وربّما يذهب إلى غايات بعيدة» اعلم أنّ المعيار الوحيد للإدراكات الإعتباريّة
 هو اللغوية وعدمها، فيدوم الاعتبار ما دام لم يلزم منه لغوية؛ وعليه فقد تُجعل هذه
 المعاني الوهميّة أصلاً وتُصاغ منها معانٍ وهميّة أخرى، فتظهر فيها كثرة حاصلة بوساطة
 التحليل والتركيب فيها؛ وهذا ما يمكن تسميته بصياغة المجاز من المجاز.^٣

١. انظر: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، رسالة الاعتباريات: ٣٤٦؛ اصول فلسفه وروش رئاليسم: ١٦٥/٢.

٢. انظر التفصيل: نهاية الحكمة: ١٠٠٦/٤.

٣. انظر: اصول فلسفه وروش رئاليسم: ١٦٣/٢.

قوله: «وقد بان من ذلك أنّ الكثرة المحاصلة في العلم بالمعاني...» هذه نتيجة للمسائل التي ذكرها المصنّف من أوّل الفصل إلى هنا؛ حيث قد اتّضح إلى هنا أولاً: إنّ التّصوّر الكلّي إنّما هو مسبوق بالتّصوّر الجزئي وأنّ العلم الحسي علّمٌ جزئي. وثانياً: إنّ الإدراكات الاعتبارية تكون متعلّقة الذات بالإدراكات الحقيقية، فتتكثر الإدراكات الاعتبارية تبعاً لحصول الكثرة في الإدراكات الحقيقية. ويستنتج من هذين الأمرين: أنّ الكثرة تعرض على الأمور الخارجية أولاً، ثم على العلوم الحسية التي هي انعكاساتٌ للأمور الخارجية، ثم على المعاني كلية كانت أو جزئية، ثم على الإدراكات الحقيقية، ثم على الإدراكات الاعتبارية.

النص

وأما العلم التصديقي، فكالعلم التّصوّري في جملة أحكامه؛ فإنّ التصديق حيث كان هو الإذعان بالنسبة، والنسبة لا تقوم إلاّ بطرفين بالضرورة، فحكمها حكم الطرفين، فأوّل تصديقٍ حاصلٍ لنا هو التصديق الجزئي، ثمّ التصديق الكلّي، وكذلك سائر أحكام التّصوّر.

الشرح

اتّضح إلى هنا بعض الأحكام المرتبطة بالعلم التّصوّري، ويتصدى المصنّف هنا لبعض أحكام العلوم التصديقية أيضاً. وتوضيحه أنّه يتحدّ التّصوّر والتصديق في كثيرٍ من الأحكام؛ منها أنّ التصديق الكلّي كالتّصوّر الكلّي مسبوقٌ بالتصديقات الجزئية، والدليل على هذا المدّعي يترّكّب من مقدمات:

الأولى: التصديق هو الإذعان بالنسبة بين الموضوع والمحمول. وقد اختلفت كلمة

المنطقيين والفلاسفة في تفسير حقيقة التصديق، وليس هنا موضع البحث عنها.^١

الثانية: النسبة لا تقوم إلاّ بطرفين؛ ولا يخفى أنّ النسبة هو الوجود الرابط في القضايا،

١. انظر: الداماد، التّصوّر والتصديق: ٣٠٧؛ رسالتان في التّصوّر والتصديق: ٣٨.

وهو موجود في الطرفين قائم بهما، بمعنى ما ليس بخارج منهما، من غير أن يكون عينهما، أو جزءهما، أو عين أحدهما، أو جزءه، ولا أن ينفصل منهما. ومعنى توسط النسبة بين الطرفين كون وجودها قائماً بالطرفين رابطاً بينهما.^١

الثالثة: حكم النسبة هو حكم الطرفين؛ وذلك لأن المفروض كون النسبة وجوداً رابطاً؛ ولذا فإنّ الوعاء الذي يتحقق فيه الوجود الرابط، هو الوعاء الذي يتحقق فيه وجود طرفيه، سواء أكان الوعاء المذكور هو الخارج أم الذهن؛ وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه، فوعاء وجود كلّ منهما هو بعينه وعاء وجوده.^٢

الرابعة: الطرفان إنّما هما من المفاهيم التصورية، وقد تقدّم أنّ التصوّر الكلّي إنّما هو مسبوّق بالتصوّر الجزئيّ.

ويستنتج منها أنّ التصديق الكلّي كالتصوّر الكلّي مسبوّق بالتصديقات الجزئية. لكن الملاحظة المهمة هنا هي ما تقدّم في التصوّرات وهو أنّ هذه القاعدة إنّما تجري في التصديقات الكلية التي لها مساسّ بالحس، فلا تعم جميع التصديقات؛ فإنّ التصديقات الموجودة في المفاهيم الفلسفية والمنطقية ممّا لا تبني على الحس.

النص

وقد بان ممّا مرّ أنّ المحسوس أقدم عندنا في المعرفة، كما هو أقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة، وذلك إذا أخذنا العلم المطلق تصوّراً وتصديقاً، وأمّا إذا أخذنا العلم الكلّي، فما هو أعمّ أقدم معرفة وأعرف ممّا هو أخصّ؛ وذلك لأنّ الأعمّ مشترك، والمشارك كما مرّ أقدم معرفة من المختصّ.

وكذلك البسيط أقدم من المركّب؛^٣ لأنّ معرفة الجزء بما هو جزء أقدم من معرفة الكلّ

١. انظر: نهاية الحكمة: ١/١٢٥.

٢. انظر: المصدر نفسه: ١/١٢٥.

٣. أي: معرفة البسيط أقدم من معرفة المركّب؛ فهنا حذف في العبارة، وهذا ممّا يشهد عليه التعليل المذكور بعده.

بما هو كلاً. والتفصيل وإن كان متأخراً، كما مرّ، لكن المعرفة حينئذ تقع بالكل لا بما هو كل مركّب.

الشرح

تطرّق المصنف هنا لبيان التقدّم والتأخر الطارئين على الإدراكات الإنسانية، فحاول المقارنة بين الإدراكات الحسية والعقلية من حيث التقدّم والتأخر عندنا والتقدّم والتأخر بحسب الطبيعة، كما حاول المقارنة بين البسائط والمركّبات من حيث التقدّم والتأخر أيضاً، وإليك شرح ما أفاده:

الأقدم المعرفي عندنا

هناك أقسامٌ عديدة للتقدّم والتأخر^١ والذي يهمّ بحثنا الحاضر إنّما هو تحديد الأقدم بحسب المعرفة عندنا، بمعنى أنّ أوّل ما تتعلّق به المعرفة الإنسانية ما هو؟ هل هو المحسوس أو المعقول؟

وللإجابة عن هذه المسألة لابد من التفكيك بين حالتين^٢ الأولى عبارة عن لحاظ العلم المطلق تصوّراً وتصديقاً، وتصوراً كلياً وجزئياً، كما أنّ الثانية عبارة عن لحاظ العلم الكلي فقط. وتوضيح الإجابة بحسب هذين الفرضين كالتالي:

الحالة الأولى: وهي عبارة عن لحاظ العلم المطلق تصوّراً وتصديقاً، وتصوراً كلياً وجزئياً، بمعنى أنّنا إذا لاحظنا العلم المطلق الذي ينقسم إلى التصرّ والتصديق أولاً، كما ينقسم التصوري منه إلى الجزئي والكلي ثانياً، فما هو الأقدم بحسب المعرفة منها؟ هل التصور الجزئي أقدم على التصور الكلي، أو التصور الكلي أقدم على التصور الجزئي؟

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٠٦؛ نهاية الحكمة: ٨٦٩/٣.

٢. ذكر العلامة الطباطبائي رحمته الله أولاً أنّ المحسوس أقدم عندنا في المعرفة، ثم أشار إلى هذا التفصيل بقوله: «وذلك إذا أخذنا العلم المطلق تصوّراً وتصديقاً»، وحيث إنّ الترتيب المنطقي يقتضي ذكر التفصيل من أوّل البحث فقدّمناه هنا.

والجواب أن الأقدم عندنا في المعرفة في هذه الحالة، إنما هو المحسوس الجزئي؛ وذلك لما تقدم في أول هذا الفصل من أن التصور الكلي إنما هو مسبوق بالتصور الجزئي، فتتعلق المعرفة بالتصور الجزئي أولاً، ثم تتعلق بالتصور الكلي؛ فإن أول الإدراكات العلمية التي تحصل للإنسان هي الإدراكات الحسية، ثم الإدراكات الخيالية، ثم الإدراكات العقلية. قال ابن سينا:

إذا رُتبت الكليات بإزاء الجزئيات المحسوسة، كانت المحسوسات الجزئية أقدم عندنا وأعرف عندنا معاً؛ وذلك لأن أول شيء نصيبه نحن ونعرفه هو المحسوسات وخيالات مأخوذة منها، ثم منها نصير إلى اقتناص الكليات العقلية.^١

الحالة الثانية: وهي عبارة عن لحاظ العلم الكلي فقط، بمعنى أننا إذا لم نلاحظ مطلق العلم التصوري الذي ينقسم إلى الجزئي والكلي، بل لاحظنا العلم الكلي فقط، فما هو الأقدم عندنا في المعرفة؟ وذلك لأن العلم الكلي ينقسم إلى الأعم والأخص، فما هو الأقدم عندنا في المعرفة؟

والجواب أن الأقدم عندنا في المعرفة حينئذٍ هو الأعم؛ وذلك لأن الأقدم عند العقل في المعرفة هو أعم مفهوماً ثم الأخص، فيدرك العقل المفهوم الأعم أولاً. قال ابن سينا:

طبائع الأجناس أقدم عندنا من طبائع الأنواع، أعني بالقياس إلى عقولنا وإدراك عقولنا الإدراك المحقق لها؛^٢ فإن العقل أول شيء إنما يدرك المعنى العام الكلي، وثانياً يتوصل إلى ما هو مفصل. فلهذا ما نجد الناس كلهم مشتركين في معرفة الأشياء بنوع أعم.^٣

وقال أيضاً:

١. الشفاء، المنطق، البرهان: ١٠٦.

٢. قوله «الإدراك المحقق لها» عطف بيان أو بدل لقوله «إدراك عقولنا». والمعنى: بالقياس إلى عقولنا ذلك الإدراك الحاصل له.

٣. الشفاء، المنطق، البرهان: ١٠٧.

المبادئ التي للأمور العامة يجب أن تعرف أولاً حتى تعرف الأمور العامة، والأمور العامة يجب أن تعرف أولاً حتى تعرف الأمور الخاصة. فيجب أن نبتدئ في التعليم من المبادئ التي للأمور العامة؛ إذ الأمور العامة، أعرف عند عقولنا.

ثم قال:

فبيّن أننا إذا قايستنا ما بين الأمور العامة والخاصة،^١ ثم قايستنا بينهما معاً وبين العقل وجدنا الأمور العامة أعرف عند العقل.^٢

الأقدم عند الطبيعة

المقصود من الأقدمية عند الطبيعة هو أن ارسطو يرى أن الأنواع لها وحدة شخصية وهي وحدة العالم، ويرى أن الأنواع قديمة ولكن أفرادها حادثة، كما يرى أن المقصود بالأصالة طبائع الأنواع، وأما الطبائع الجنسية والفردية فهي مقصودة بالتبع: أما الطبائع الفردية؛ فلأن النوع قائم بوجود الأفراد، فلا يتحقق النوع إلا من خلال الأفراد، وأما الطبائع الجنسية؛ فلأن النوع لا يتحقق من دون تحقق الجنس. والمقصود من الأقدم عند الطبيعة هو كون الشيء مقصوداً بالأصالة للطبيعة.

إذا اتضح ذلك، فاعلم أن المقصود بالأصالة للطبيعة، وبالتالي الأقدم عند الطبيعة هو وجود النوع والطبائع النوعية. قال ابن سينا في وجه ذلك:

الأمور العامة أعرف عند عقولنا، وإن لم تكن أعرف عند الطبيعة، أي: لم تكن الأمور المقصودة في الطباع لتتمتع الوجود بذاتها؛^٣ فإن المقصود في الطبيعة ليس أن يوجد حيوان مطلقاً ولا جسم مطلقاً، بل أن توجد طبائع النوعيات، والطبيعة النوعية إذا وجدت في الأعيان كان شخصاً ما. فالمقصود إذن أن توجد طبائع النوعيات أشخاصاً

١. هذا إشارة إلى الحالة الثانية أي: إلى الأعم والأخص الثابتين في التصورات الكلية.

٢. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي: ٨ - ٩.

٣. أي: وإن لم تكن الأمور العامة الأمور المقصودة بذاتها، وهذا هو معنى كونها أعرف عند الطبيعة. فالجنس أعم من النوع إلا أن النوع أعرف عند الطبيعة من الجنس.

مّا في الأعيان، وليس المقصود هو الشخص العين إلا في الطبيعة الجزئية الخاصة بذلك الشخص. ولو كان المقصود هنا الشخص العين، لكان الوجود ينتقص نظامه بفساده وعدمه، كما لو كان المقصود هو الطبيعة العامة والجنسية، لكان الوجود والنظام يتم بوجوده.^١

وقال أيضاً:

فقد بان أن طبائع الأنواع أعرف من طبائع الأجناس في الطبيعة، وإن كان الجنس أقدم بالطبع من النوع، لكن طبائع الأجناس أقدم عندنا من طبائع الأنواع، أعني بالقياس إلى عقولنا وإدراك عقولنا الإدراك المحقق لها.^٢

إذا ظهر ذلك، فاعلم أن المصنّف يدّعي أنّ المحسوس أقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة، ومن الواضح أنّ هذا ممّا لا يمكن قبوله، ولا يوافق ما ذكره الشيخ الرئيس من أنّ الطبيعة النوعية هي الأعرف عند الطبيعة. ولكن يمكن توجيه ذلك بأنّ الأفراد الجزئية المحسوسة من حيث هي أفراداً جزئية شخصية لا يبقى وجودها، بل هي يفسد شيئاً فشيئاً، فتكون من هذه الحيثية مقصودة بالتبع، وأما من حيث هي محصّلة للنوع، فتكون في حكم النوع، وبالتالي تكون مقصودة بالأصالة كالنوع. ولعلّ المصنّف ناظرٌ إلى الحيثية الثانية، وبالتالي فلا ينافي ما ذهب إليه الشيخ الرئيس كما تقدّم.

البيسط أقدم في المعرفة من المركّب

ذكر المصنّف أنّ معرفة البسيط أقدم من معرفة المركّب؛ لأنّ معرفة الجزء بما هو جزءٌ أقدم من معرفة الكلّ بما هو كلٌّ. وقد فضّل الشيخ الرئيس في هذه المسألة بين أنواع البسائط، وتوضيح ما أفاده أنّ البسيط على قسمين: فهو إمّا أن يكون جزءاً من المركّب، أو يكون موجوداً مجرّداً وهو علّة للماديات المركّبة:

١. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي: ٨؛ أيضاً: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٠٧.

٢. الشفاء، المنطق، البرهان: ١٠٧.

فعلى الأول يكون البسيط أقدم عندنا في المعرفة ولكن يكون المركب أقدم بحسب قصد الطبيعة:

أما أنّ البسيط أقدم عندنا في المعرفة؛ فلأنّ معرفة الجزء بما هو جزء أقدم من معرفة الكلّ بما هو كلّ، فتكون معرفة البسيط في عداد العلة لمعرفة المركب.

وأما أنّ المركب أقدم بحسب قصد الطبيعة؛ فلأنّ البسائط التي هي أجزاء من المركبات إنّما هي لأجل المركبات، فيجب أن تكون المركبات أعرف عند الطبيعة؛ لأنّها هي الغاية لتلك البسائط، كما أنّ الطبيعة النوعية التي هي مركبة من الجنس والفصل تكون أقدم عند الطبيعة من الجنس والفصل، كما تقدّم.

وعلى الثاني وهو أن يكون البسيط موجوداً مجزئاً وهو علة للماديات المركبة، فهو أقدم عندنا وبحسب قصد الطبيعة أيضاً!

أضواء على النص

قوله: «والتفصيل وإن كان متأخراً، كما مرّ، لكنّ المعرفة حينئذ تقع بالكلّ لا بما هو كلّ مركب». إشارة إلى أنّ تقدّم معرفة «الجزء البسيط» على معرفة «الكلّ المركب» إنّما هو فيما إذا لاحظنا الكلّ بالنسبة إلى أجزائه، فيحنئذ يصح القول بأنّ معرفة الجزء أقدم من معرفة الكلّ، فهذا التفصيل والتركيب وإن كان متأخراً عن الجزء والبسيط إلا أنّ هذا التقدّم إنّما هو ثابتٌ للكلّ بالنسبة إلى أجزائه. ومن الواضح أنّ هذا لا يوجب القول بأنّ معرفة كلّ مركب متأخّر عن معرفة كلّ بسيط؛ إذ معرفة البسيط الذي ليس جزءاً للمركب

١. قال الشيخ الرئيس: «...كان هذا البسيط النافع لنا في معرفة هذا المركب المخصوص أعرف عندنا... فأما البسائط التي هي أجزاء من المركبات فيشبه أن تكون هي لأجل المركبات، فإن المادة لأجل الصورة والجزء لأجل الكل. فيجب أن تكون المركبات أعرف عند الطبيعة؛ لأنّها هي الغاية لتلك البسائط، وهذا هو الأصح... وأما البسائط التي هي علل كالقواعل والغايات، فليست بأجزاء المعلولات. فيشبه أن تكون هي أعرف وأقدم

ليست متقدمة على معرفة المركب الذي ليس ذلك البسيط جزءاً لذلك المركب. وهذا ما أشار إليه الشيخ الرئيس بقوله:

إنه ليس كل بسيط أعرف عندنا من المركب، وإن كان هذا البسيط النافع لنا في معرفة هذا المركب المخصوص أعرف عندنا.^١

النص

ثم أقول: من البين أنّ الحس لا يستوعب جميع الأشياء وجميع المعلومات، بل المحسوس منها شيء قليل،^٢ فالصور الأخرى الجزئية التي لا تحس وهي معلومة، لا بد أن يكون العلم بها لا بواسطة الحس، وإلا لكانت معلومة بالحس، وهذا خلف، وليست بالية شيء من الخارج، وإلا لكان حساً أيضاً، فكانت محسوسة، وهذا خلف.

فهذه المعاني التي تنتزع من الصور المحسوسة الخارجية ويحكم عليها وبها بأحكام، هي التي توجب أن لها وجوداً وتقدّر لها شيئاً ما من التصور، ولكن هذا التصور حيث كان من جنس هذه المعاني وبحسب تقديرها، لم يكن مهية تامة لها حقيقة، بل معرفات ورسوماً بوجه. وهذا بخلاف نفس المعاني المحسوسة؛ إذ لو لم تكن حقيقتها هي ما عندنا، لزم الجهل بها، وهي معلومة، وهذا خلف، بل سلب للشيء عن نفسه، لكن من الممكن ألا يحصل لنا التنبه بكل مميز ذاتي لنا، وهذا بخلاف المعاني. فتبين من جميع ذلك أنّ المعاني الانتزاعية التي لا تنتهي إلى صورة محسوسة يمكن أن يحصل لنا العلم بتمام ذاتها بالكنه، بخلاف الأمور المحسوسة وما ينتهي إليها.

ولو كان كل معنى انتزاعي معلوماً لنا بوجه ووجهه ولم ينته إلى معلوم بالكنه لم يحصل علم بشيء منها، وهذا خلف. وما قيل: «إنّ المهيئات الحقيقية غير معلومة بالكنه، لانتهاه كل مركب إلى بسيط»، فكلام غير تام بوجه.

١. الشفاء، المنطق، البرهان: ١٠٨.

٢. أي: الحس لا يستوعب جميع الأشياء المحسوسة وغير المحسوسة وحتى بالنسبة إلى الأشياء المحسوسة فالحس لا يستوعب جميعها أيضاً.

الشرح

تطرق المصنّف هنا لبيان كيفية العلم بالصور والمعاني وأن العلم بهما هل هو علمٌ بالكنه، أو علمٌ بهما بالوجه، أو لابدّ من التفصيل بين الصور والمعاني؟ وحيث إنّ المصنّف فضّل بين الصور والمعاني، فلا بدّ من توضيحهما واحداً بعد آخر، وقد تصدّى المصنّف في آخر البحث لمناقشة النظرية القائلة بأنّ المهيئات الحقيقية غير معلومة بالكنه، لانتهاه كلّ مرّكبٍ إلى بسيطٍ، فينبغي أن نشرح ما أفاده من خلال مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: كيفية العلم بالصور

اعلم أنّ الصورة لها عدّة مصطلحات، فتارة يراد منها الصورة تجاه المادة، وهي علّة صورية بالنسبة إلى الجسم المرّكب من المادّة والصور. وتارة أخرى يراد منها الصورة تجاه المعنى^١، وقد ميّزوا بينهما بأنّ الصور هي المدركات التي تحصل عليها النفس من خلال الحواس الظاهرة، وما يكون كذلك لا يكون إلّا جزئياً^٢، وأما المعاني فهي المدركات التي لا تحصل عليها النفس من خلال القوي الظاهرة، وعلى هذا، فقد تكون كليّة لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، وقد تكون جزئية يمتنع فيها ذلك الفرض^٣. وهذا المصطلح الثاني هو المقصود هنا.

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ الصور الجزئية منها ما يتمّ العلم بها من خلال الحواس

١. الصورة بهذا المصطلح قد أشاروا إليها في البحث عن القوى الباطنة؛ حيث ذكروا أنّ الحس المشترك يدرك الصور كما أنّ الوهم يدرك المعاني الجزئية. انظر: النجاة: ٣٢٧؛ شرح الاشارات والتنبهات مع المحاكمات: ٣٣١/٢؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ١٩٣؛ شرح المنظومة: ٥٣/٥.

٢. فيكون وصف الصور بالجزئية وصفاً توضيحياً.

٣. قال الشيخ الرئيس: «الفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى: أنّ الصورة هو الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً، ويؤديه إلى النفس. وأما المعنى، فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس، من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً. فالذي يدرك من الذيب أولاً بالحس، ثم القوى الباطنة، فهو الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس، فهو المعنى.» (النجاة: ٣٢٧)

الظاهرة، ومنها ما لا يتم العلم بها من خلال الحواس الظاهرة؛ وذلك لأن الحواس الظاهرة لا تستوعب جميع الصور الجزئية، والعلم بهذه الصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس إنما يتم بواسطة الحس، أو بآلية شيء، أو من خلال المعاني، فهنا احتمالات ثلاثة:

أما الاحتمال الأول، فهو باطل؛ إذ المفروض أن الحس لا يستوعبها، فإن كان العلم بها بواسطة الحس كانت معلومة بالحس، وهذا خلف الفرض.

والاحتمال الثاني، فهو باطل أيضاً؛ وذلك لأن العلم بهذه الصور الجزئية إن تم من خلال آلية شيء بأن تكون هنا آلة لإدراكها، يلزم أن يكون الحس مدرِكاً لها؛ إذ الآلة التي بها يتم إدراك الصور الجزئية إنما هو الحس فقط، وهذا خلف الفرض أيضاً.

وإذا بطل الاحتمالان الأول والثاني، فيثبت الاحتمال الثالث، وهو أن يتم العلم بهذه الصور الجزئية من خلال المعاني.

فاتضح إلى هنا أن العلم بالصور الجزئية على قسمين:

القسم الأول: العلم بالصور الجزئية التي يستوعبها الحس ويتم العلم بها من خلال الحس.

القسم الثاني: العلم بالصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس ويتم العلم بها من

خلال المعاني.

ذهب المصنف إلى التفكيك بين هذين القسمين من حيث العلم بالكنه والعلم بالوجه؛ حيث ذهب إلى أن العلم بالقسم الأول علم بالكنه، بينما العلم بالقسم الثاني علم بالوجه. ويلزم قبل توضيح ذلك أن نبين الفرق بين العلم بالكنه والعلم بالوجه، فنقول:

العلم بالكنه هو العلم بجميع ماهية الشيء أي: جميع ذاتياته؛ فيقع التصور بالكنه تجاه التصور بالوجه، وهو تصور بعض ماهية الشيء سواء أكان جزءاً من الماهية أم لازماً لها.

توضيح ذلك أن العلم بالشيء إما علم بتمام الحقيقة والذات، وإما علم به بوجه من الوجوه وخاصة من الخواص ونعت من النعوت لهذا الشيء المعلوم. فالأول يسمى علماً بالوجه والثاني علماً بالكنه. وهذا التقسيم لا يختص بالعلم الحسولي، بل يجري في العلم

المحضوريّ الإشرافي أيضاً: فالعلم بالكنه في العلم الحسولي عبارة عن حصول صورة ذات بتامها أو حصول صورة الذاتيات عند المدرك، مثل حصول صورة الحيوان التاطق الذي هو تمام ذاتيات الإنسان. والعلم بالوجه في العلم الحسولي عبارة عن حصول صورة نعت من نعوت الشيء وخاصّة من خواصّه عند المدرك، مثل حصول صورة الضاحك والكاتب عند المدرك من حيث إتيهما نعتان من نعوت الإنسان وخاصّتان من خواصّه.^١ إذا اتّضح ذلك، فإليك توضيح الفرق بين القسمين من حيث العلم بالكنه والعلم بالوجه:

العلم بالقسم الأول

كان القسم الأول هو العلم بالصورة الجزئية التي يستوعبها الحس، وكان العلم بها من خلال الحس، وإليه أشار المصنّف بقوله: «وهذا بخلاف نفس المعاني المحسوسة؛ إذ لو لم تكن حقيقتها هي ما عندنا، لزم الجهل بها، وهي معلومة، وهذا خلّف، بل سلب للشيء عن نفسه.»

يّدعي المصنّف أنّ هذا العلم علمٌ بكنه تلك الصور. وساق برهانين لإثبات مدّعاها: البرهان الأول: لو لم يكن العلم بتلك الصور الجزئية علماً بكنهها وبالتالي لو لم تكن حقيقتها هي ما عندنا، لزم الجهل بها؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الحاصل عندنا ليس نفس الشيء الخارجي؛ مع أنّ التالي باطل؛ إذ المفروض أنّنا نجد علمنا بها، فالمقدّم مثله. ولا يخفى أنّ هذا البرهان نفس البرهان الذي يقام على إثبات نظرية الوجود الذهني - بمعناه المصطلح في الفلسفة^٢ ومناقشة نظرية الشبح، ويقرّر بأنّه لو كان الموجود في الذهن

١. شرح المصطلحات الفلسفية: ٢٤٠.

٢. اعلم أنّ الوجود الذهني بمعناه اللغويّ يصدق على كلّ موجود في الذهن، وبناءً عليه كان القول بالشيخ أيضاً قولاً بالوجود الذهني؛ وأما الوجود الذهني بمعناه المصطلح في الفلسفة، فهو أخص من معناه اللغوي؛ إذ المقصود به حضور الماهيات في الذهن (تجاه نظرية الإضافة) وكونها متّحدة الماهية مع الأشياء الخارجية (تجاه نظرية الشبح). انظر: نهاية الحكمة: ١٤٥/١.

شبحاً للأمر الخارجيّ، نسبته إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال، ارتفعت العينيّة من حيث الماهيّة، ولزمت السفسطة، لعود علمنا جهالات^١.

البرهان الثاني: إن لم يكن المتصوّر هو تمام ماهية الشيء الخارجيّ، لزم سلب الشيء عن نفسه؛ ووجه الملازمة أنّ المتصوّر الذهني هو حكاية الشيء الخارجيّ، فإن لم يكن المتصوّر تمامً ماهية الشيء الخارجيّ، يلزم ألا يكون الشيء الخارجيّ على ما هو عليه، وهذا يلزم منه أن يكون الشيء الخارجيّ على ما هو عليه، وألا يكون كذلك، وهذا معناه سلب الشيء عن نفسه.

العلم بالقسم الثاني

كان القسم الثاني هو العلم بالصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس وكان العلم بها من خلال المعاني، وإليه أشار المصنّف بقوله: «فهذه المعاني التي تُنتزع من الصور المحسوسة الخارجية ويحكم عليها وبها بأحكام^٢ هي التي تُوجب أنّ لها وجوداً وتقدّر لها شيئاً ما من التصوّر^٣ ولكن هذا التصوّر حيث كان من جنس هذه المعاني وبحسب تقديرها، لم يكن مهية تامة لها حقيقة،^٤ بل معرّفاتٍ ورسوماً بوجه^٥».

يدّعي المصنّف أنّ هذا العلم ليس علماً بالكنه، وإتما هو علمٌ بالوجه؛ وذلك لأن هذه المعاني التي انتزعت من الصور المحسوسة الخارجية ووقعت الآن معرّفاتٍ لتلك الصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس، تحكي عن وجود تلك الصور الجزئية التي لا

١. نهاية الحكمة: ١٥٠/١. ولكن لقائل أن يقول: يجري هذا البرهان بعينه في الصور الحسية أيضاً، فما هو الفارق بينهما؟

٢. أي: هذه المعاني التي انتزعت من الصور المحسوسة الخارجية، وتقع موضوعات لبعض الأحكام كأن يقال:

«البياض لونٌ» مثلاً، كما تقع محمولاتٍ لبعض آخر من الأحكام، كأن يقال: «هذا لونٌ» مثلاً.

٣. أي: هذه المعاني تفيد أنّ لتلك الصور وجوداً في الذهن، وتقدّر لها تصوّراً تاماً.

٤. أي: هذا التصوّر لا يكون مهية تامة لتلك الصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس كما لا يحكي عن مهية تامة

لها؛ وهذا الكلام يستفاد منه أنّ المتصوّر الذهني هو نفس الماهية الخارجية.

يستوعبها الحس وعن تصوّره الناقص، ولكنّ هذا التصرّو حيث كان من جنس هذه المعاني، لم يكن مهية تامّة لها حقيقة، بل معرّفاتٍ ورسومًا بوجهٍ. فتحصل أنّ التصرّو الذي يتمّ من خلال هذه المعاني لا يمثّل الماهية التامة للصور، بل إنّما يحكي عن اللوازم، وبالتالي يكون من سنخ الرسوم، فتفيد هذه المعاني التصرّو بالوجه فقط.

المطلب الثاني: كيفية العلم بالمعاني

اتّضحت إلى هنا كيفية العلم بالصور، وأمّا كيفية العلم بالمعاني فقد ادّعى المصنّف أنّ العلم بنفس المعاني علمٌ بالكنه، وإليه أشار بقوله: «فتبيّن من جميع ذلك أنّ المعاني الانتزاعية التي لا تنتهي إلى صورة محسوسة، يمكن أن يحصل لنا العلم بتمام ذاتها بالكنه، بخلاف الأمور المحسوسة وما ينتهي إليها».

واستدل على ذلك بأنّه لو كان كلّ معنى انتزاعي معلوماً لنا بوجه ووجهه بوجه ولم ينته إلى معلومٍ بالكنه لم يحصل علمٌ بشيء منها، وهذا خلفٌ. وتوضيح ما أفاده أنّه لو كان العلم بالمعاني علماً بالوجه، فهذا معناه أنّ لنا علماً له بوجهٍ وحيثية من حيثيات ذلك المعاني لا بجميع حيثياته، ثم لو لم يكن العلم بذلك الوجه. أيضاً. علماً بالكنه، بل كان علماً بوجهٍ وحيثية من حيثيات ذلك الوجه، وهكذا العلم بوجه وجه ذلك المعنى وهلم جرّاً، فيلزم ألا يحصل لنا علمٌ بشيء منها، وهذا خلفٌ.

تلخيصٌ وتحقيقٌ

اتّضحت إلى هنا أمورٌ ثلاثة:

- الأول: العلم بالصور الجزئية التي يستوعبها الحس وكان العلم بها من خلال الحس، قد اتّضح أنّ هذا العلم علمٌ بكنه تلك الصور.
- الثاني: العلم بالصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس وكان العلم بها من خلال

المعاني، قد اتضح أن هذا العلم ليس علماً بالكنه، وإنما هو علمٌ بالوجه.

الثالث: العلم بالمعاني الانتزاعية، وقد اتضح أن هذا العلم علمٌ بالكنه أيضاً.

وينبغي هنا أن نشرح هذه المسألة من خلال تقسيم المفاهيم إلى المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية، فنقول:

أما المفاهيم الماهوية، فهي تنقسم إلى: المفاهيم الماهوية الجزئية، والمفاهيم الماهوية الكلية:

أما المفاهيم الماهوية الجزئية، فهي المفاهيم الجزئية التي تعكس الأشياء الماهوية الخارجية.

وأما المفاهيم الماهوية الكلية، فهي المفاهيم الكلية التي تعكس الأشياء الماهوية

الخارجية، وذلك كمفهوم الإنسان والحيوان وغيرهما من المفاهيم الماهوية الكلية.

وأما المفاهيم الثانية الفلسفية، فكيفية العلم بها يلاحظ من وجهين:

تارة يلاحظ من حيث إن هذه المفاهيم قد تحكي عن الصور الجزئية التي لا يستوعبها

الحس، وذلك كما إذا علمنا بتلك الصور من خلال مفهوم الشيء والممكن وغيرهما من

المفاهيم العامة الفلسفية.

وتارة أخرى يلاحظ من حيث كيفية العلم بنفس هذه المفاهيم بمعنى أن العلم بنفس

مفهوم الإمكان مثلاً هل هو علمٌ بالكنه أو هو علمٌ بالوجه؟

وأما المفاهيم المنطقية، فحيث إنها لا تحكي عن الأشياء الخارجية، فهي بمعزلٍ عن

هذا البحث.

إذا اتضحت هذه الأقسام، فلا بد من المقارنة بين هذا التقسيم والتقسيم السابق، فنقول:

أما العلم من خلال المفاهيم الماهوية الجزئية، فهو نفس القسم الأول أعني: العلم

بالصور الجزئية التي يستوعبها الحس، وكان العلم بها من خلال الحس، وقد ادعى

المصنف أن هذا العلم علمٌ بكنه تلك الصور.

وأما العلم من خلال المفاهيم الماهوية الكلية، فهو يرجع إلى القسم الأول أيضاً، أعني:

العلم بالصور الجزئية التي يستوعبها الحس، وكان العلم بها من خلال الحس، وقد ادعى

المصنّف أنّ هذا العلم علمٌ بكنهه تلك الصور. والوجه في هذا الرجوع هو أنّ مدار البحث في القسم الأول إنّما هو العلم من خلال الماهيات، كما يؤيدّه ما ذكره المصنّف في آخر البحث: وما قيل: «إنّ الماهيات الحقيقية غير معلومة بالكنه، لانتهاء كلّ مركّبٍ إلى بسيطٍ»، فكلامٌ غير تامٍّ بوجهٍ.

فهو ناظرٌ إلى إبطال النظرية القائلة بأنّ الماهيات الحقيقية غير معلومة بالكنه، فهو ناظرٌ إلى أنّ مدار البحث في القسم الأول إنّما هو العلم من خلال الماهيات. فلا فرق في هذه الناحية بين المفاهيم الماهوية الجزئية والمفاهيم الماهوية الكلية. والشاهد الآخر ما ذكره المصنّف في أصول الفلسفة بقوله: «بالنسبة إلى الماهيات، فإنّ كنهه المعلوم يظهر لنا»^١. وأما العلم من خلال المفاهيم الثانية الفلسفية، فقد تقدّم أنّ له وجهين:

أما من حيث الوجه الأول - أعني من حيث إنّ هذه المفاهيم قد تحكي عن الصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس، وذلك كما إذا علمنا بتلك الصور من خلال مفهوم الشيء والممكن وغيرهما من المفاهيم العامة الفلسفية - فهذا هو نفس القسم الثاني من الأقسام الثلاثة المتقدمة، أعني: العلم بالصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس وكان العلم بها من خلال المعاني، قد اتّضح أنّ هذا العلم ليس علماً بالكنه، وإنّما هو علمٌ بالوجه.

وأما من حيث الوجه الثاني - أعني من حيث كيفية العلم بنفس هذه المفاهيم، بمعنى أنّ العلم بنفس مفهوم الإمكان مثلاً هل هو علمٌ بالكنه أو هو علمٌ بالوجه؟ - فهذا هو نفس القسم الثالث من تلك الأقسام، أعني العلم بالمعاني الانتزاعية، وقد اتّضح أنّ هذا العلم علمٌ بالكنه أيضاً.

ويمكن تلخيص هذه المطالب في مدّعياتٍ ثلاثة:

المدعى الأول: العلم من خلال المفاهيم الماهوية علمٌ بالكنه، ولا فرق في هذه الناحية بين المفاهيم الماهوية الجزئية والمفاهيم الماهوية الكلية.

المدعى الثاني: العلم من خلال المفاهيم الثانية الفلسفية بالصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس ليس علماً بالكنه، وإنما هو علمٌ بالوجه.

المدعى الثالث: العلم بنفس المفاهيم الثانية الفلسفية علمٌ بالكنه.

أما المدعى الأول، فوجهه أن العلم الحسولي عبارة عن حصول صورة الشيء عند العقل، فإذا حصلت ماهيته التامة في الذهن، فقد تمّ العلم بكنه ذلك الشيء. وهذا المدعى يظهر من موارد كثيرة من كلمات صدر المتألهين أيضاً، فذكر في بعض الموارد أن الواجب تعالى لا ماهية له، فلا يحصل لنا العلم الاكتناهي به تعالى، قال:

أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحسولي الصوري، فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء، وقد أقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به، وليس الوجود الخاص للشيء متعددًا، بخلاف الماهية فإنها أمر مبهم لا يأتي تعدد أنحاء الوجود لها والعلم بالشيء ليس إلا نحوًا من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة، وأما أن حقيقته غير معلومة لأحد علماً اكتناهيًا وإحاطيًا عقلياً أو حسياً، فهذا أيضاً حق لا يعتره شبهة^١.

وأما المدعى الثاني، فوجهه أن المفاهيم الثانية الفلسفية إنما تحكي نحو الوجود، ولا تحكي حدود الوجودات، فهي لا تحكي تمام المعلوم بالعرض، وإنما تحكي حيثية من حيثيات وجوده، فالعلم من خلال المفاهيم الثانية الفلسفية بالصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس ليس علماً بالكنه، وإنما هو علمٌ بالوجه. قال صدر المتألهين:

اعلم أن من المفهومات مفهومات عامة شاملة لا يخرج منها شيء من الأشياء لا ذهنًا ولا عينًا، وهي كمفهوم الشيء والموجود والمخبر عنه وغير ذلك من المعاني الشاملة، وهي شمولها على كل شيء لا يكون عيناً لشيء ولا يقع في العين، بل الموجود في الأعيان لا يكون إلا أمراً مخصوصاً كإنسان أو فلك أو حجر أو شجر، فيمتنع أن يقع في الوجود ما هو شيء فقط. ثم قال: معناه أن ذاته تعالى وإن لم يكن معقولاً لا لغيره ولا

محدوداً بحدّ، إلا أنه يصدق عليه مفهوم شيء، لكن كلّ ما يتوهم أو يتصور من الأشياء المخصوصة، فهو بخلافه ولا يشبه أصلاً شيء ممّا في المدارك والأوهام.^١

وأما المدعى الثالث، فاستدل عليه بعض المحققين بأن المفاهيم الانتزاعية ممّا نجدها في أنفسنا وندرك كنهها في داخل ذواتنا، فهي معلومة بالعلم الحضورى.^٢

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما أفاده المصنّف وإثباته، ولكن هناك نقاط نقدية بالنسبة إلى ما أفاده، تعرّضنا لها في بعض مقالاتنا المنطقية.^٣

المطلب الثالث: العلم بكنه الماهيات الحقيقية

تطرّق المصنّف في آخر البحث لما قيل: «إنّ الماهيات الحقيقية غير معلومة بالكنه، لانتهاه كلّ مركّب إلى بسيطٍ». وتوضيح ذلك أنّه قد يقال: إنّه لا يمكن حصول العلم بكنه شيء من الأشياء؛ وذلك لانتهاه كلّ الحدود إلى البسيط الذي لا حدّ له، وهذا المطلب ذكره بنحو الإجمال بعض الحكماء:

قال الفارابي:

الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته، بل نعرف أنّها أشياء لها خواص وأعراض. فإتّنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض.^٤

وقال الشيخ الرئيس:

لما كان الإنسان لا يمكنه أن يدرك حقيقة الأشياء لا سيما البسائط منها، بل إنّما يدرك لازماً من لوازمه أو خاصة من خواصه، وكان الأول أبسط الأشياء، كان غاية ما يمكنه

١. شرح اصول الكافي: ٤٢/٣.

٢. برهان: ١٩١.

٣. انظر: اسماعيلي، نقد نظام تعريف مشائي در اندیشه سهروردي: ٣٢.

٤. الاعمال الفلسفية: ٣٧٤.

أن يدرك من حقيقة هذا اللازم، هو وجوب الوجود إذ هو أخص لوازمه^١.

ثم قال:

الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأغراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض، فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض^٢.

وقال المحقق الداماد:

ليس ممّا قد بان لك في الفلسفة التي فوق الطبيعة: أنّ الفصول المقومة للأنواع مطلقاً، والأجناس العالية التي لا جنس فوقها؛ إذ هي بسائط في ذاتها وعند العقل أيضاً لا يمكن تعريفها وتحديدوها. والأشياء التي يؤتي به على أنها فصول أو أجناس، فإنّما هي تدلّ عليها، وهي لوازم وعنوانات^٣.

وهذا الاتجاه ناقشه المصنّف ووصفه هنا بأنّه كلامٌ غير تامٍّ بوجه، وقد ناقشه في

رسالة التركيب بقوله:

قد يقال: إنّه لا يمكن حصول العلم بكنه شيء من الأشياء لانتهاء كلّ الحدود إلى البسيط الذي لا حدّ له، وربما نقل عن الشيخ في التعليقات، وظنّي أنّه ذكره في بيان أن لا حدّ لكلّ شيء، فإنّ منها البسائط^٤، وكيف كان، فلا نعرف المقصود من هذا الكلام، بل هو كلام ظاهري، فإنّه إن أمكن أن يحصل كمال العلم بشيء من

١. التعليقات: ٣٤.

٢. التعليقات: ٣٤.

٣. مصنّفات ميرداماد: ١٤٨.

٤. يظهر من خلال الالتفات في العبارات التي نقلناها عن الشيخ الرئيس أنّ هذا التوجيه لكلامه غير وحيه؛ وذلك لأنّ الشيخ الرئيس تبعاً للفارابي كان بصدد بيان أنّ الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، سواء أكانت بسائط أم مركّبات، ولم يكن بصدد بيان أنّ تحديد الأشياء بالحدّ التامّ ليس في قدرة البشر؛ حيث إنّ البسيط لا حدّ له، كما وجّهه المصنّف بهذا التوجيه.

الأشياء أمكن لكل شيء بسيطاً أو مركباً، فإن المركب ليس إلا مجموع بسائط، ولا وجود لهذا المجموع إلا هذه البسائط، فليتأمل في هذا الكلام.^١

قال فخر الدين الرازي مؤيداً إمكان العلم بالبسائط ومبطلاً الاتجاه القائل بأن الحقائق المركبة هي التي يمكن معرفتها لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومة لها، فأما البسائط فإتها لا تعقل حقائقها، بل الغاية القصوي منها تعريفها بلوازمها:

إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة. وبرهانه أن المركبات لا بد وأن يكون تركيبها من البسائط؛ لأن كل كثرة فالواحد فيها موجود، وتلك البسائط إذ هي غير معقولة كانت المركبات أيضاً غير معقولة بالحد. ولا يمكن أيضاً أن تكون معقولة بالرسم؛ لأن الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم، وتلك اللوازم إن كانت بسيطة فهي غير معقولة، وإن كانت مركبة فبسائطها غير معقولة، فهي أيضاً غير معقولة. وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات. فإذا القول بأن البسائط لا يصح تعقلها يوجب ألا يعقل الإنسان شيئاً أصلاً لا بالحد ولا بالرسم؛ لكن التالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله.^٢

وقد ناقشه صدر المتألهين بأن إمكان العلم بالمركب لا يستلزم إمكان العلم بالبسائط، فمن اعترف بأن الماهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية؛ فلاحظ.^٣

النص

ثم أقول: إن التصديق في المعاني أصدق منه في الصور؛ وذلك لأن الحس لا تصديق معه، وليكن هذا مصادرة بعد حتى يتبين في الفصل الرابع من هذه المقالة.

ثم إن الحس حيث كان بالتدرج بالضرورة، فمن الممكن ألا نحس بعض الأمور التي

١. مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ٣١٠.

٢. المباحث المشرقية: ٣٧٧/١؛ الاسفار الاربعية: ٣٨٩/١.

٣. انظر: الاسفار الاربعية: ٣٨٩/١.

يمكن أن تُحسَّ أو الآثار التي نحكم لوجودها بوجود أمور أخرى موضوعة لها. ثم إنَّ التصديق الصادق بالحقيقة وفي نفس الأمر هو التصديق بالقضية التي محمولها عارضٌ لموضوعها بالحقيقة، أي بحيث لو فرضنا ارتفاع جميع الأشياء التي مع الموضوع كان الحمل والعروض بحاله، ولو فرضنا ارتفاع قيد من قيود الموضوع عنه لم تصدق القضية؛ ونظير ذلك من جانب المحمول.^١

وفي القضايا المحسوسة إنَّما يمكننا فرض ارتفاع الأشياء المحسوسة التي مع الموضوع والقيود المعلومة التي للموضوع، ومن الممكن ألا يستوعب الحس جميع المقارنات ويميّز جميع القيود.^٢

وبهذا يظهر أنه لا ينفج ارتفاع جميع القيود كلياً وقيداً ما من القيود. والأمور المحسوسة كلها أو جلها من هذا القبيل؛ بخلاف المعاني. فتبين أن التصديق في المعاني أصدق؛ لاستيعاب جميع المقارنات والقيود. وهذا أصل شريف سينفع في مواضع كثيرة. وأما كيف يحصل العلم بالقضايا المحسوسة والمراجعة إليها، فسيأتي تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى.

الشرح

تطرّق المصنّف هنا لبيان أنّ التصديق في المعاني أصدق منه في الصور، ويظهر من خلاله انتفاء التصديق المنطقي في القضايا المحسوسة؛ وإليك شرح ما أفاده:

التصديق في الصور والمعاني

ادّعى المصنّف أنّ التصديق في المعاني أصدق منه في الصور، واستدل عليه ببرهانٍ يتشكّل من المقدمات التالية:

المقدّمة الأولى: إنّ الحس لا تصديق معه، وسيأتي في الفصل الرابع من المقالة الأولى

١. هذا هو ملاك العرض الذاتي، وسيأتي توضيحه في الفصل الثاني من المقالة الثانية.

٢. قوله «بمّيّز جميع القيود» عطّف على قوله «لا يستوعب الحس» فيدخل عليه لفظ «أن» الناصبة أيضاً.

أن التصديق إنما هو للنفس، وأما الحس فأثما يهتئ الأرضية لصدور الحكم عن النفس. قال السهروردي:

إن الحس من حيث هو حس لا يعطي حكماً كلياً؛ لأنه إنما يشاهد الجزئي دون الكلي؛ إذ لا اطلاع له عليه، وليس له حكم، بل الحكم للعقل بما أدرك الحس وأدّى إليه.^١
المقدمة الثانية: التصديق اليقيني الصادق بالحقيقة وفي نفس الأمر هو التصديق بالقضية التي محمولها عارضٌ لموضوعها بالحقيقة، أي بحيث لو فرضنا ارتفاع جميع الأشياء التي مع الموضوع كان الحمل والعروض بحاله، ولو فرضنا ارتفاع قيد من قيود الموضوع عنه لم تصدق القضية. هذا هو ملاك العرض الذاتي، وسيأتي توضيحه في الفصل الثاني من المقالة الثانية.

المقدمة الثالثة: إذا كان المعيار في التصديق اليقيني كون المحمول عارضاً ذاتياً للموضوع، فهذا المعيار لا يصدق في القضايا المحسوسة؛ وذلك لأن فرض ارتفاع الأشياء المحسوسة التي مع الموضوع وارتفاع القيود التي للموضوع وإن كان فرضاً ممكناً في الواقع ونفس الأمر؛ لكن المعيار في التصديق اليقيني ليس مجرد كون المحمول عارضاً ذاتياً للموضوع في الواقع ونفس الأمر، بل لابد مع ذلك من أن يحصل لنا اليقين بذلك أيضاً، ولكن مثل هذا اليقين لا يحصل في القضايا المحسوسة؛ وذلك لأن الحس لا يستوعب جميع المقارنات ولا يميّز جميع القيود، حتى يحصل العلم بأن المحمول ثابتٌ لنفس الموضوع من دون دخلٍ للقيود فيه.

إذا اتضحت هذه المقدمات الثلاثة، فاعلم أن التصديق إذا لم يكن حسياً وكان صادراً من النفس في الأمور الحسية، وحيث إن الحس لا يمكنه استيعاب جميع المقارنات والقيود في الأمور المحسوسة، وبالتالي لا يمكنه تحديد كون المحمول ذاتياً وثابتاً للموضوع نفسه من دون دخلٍ للمقارنات فيه، فلا يكون التصديق في الصور صادراً دائماً، وتكون

درجة الصدق في الصور أقل من درجة الصدق في المعاني؛ إذ التصديق في الصور إنما يستعان بالحس، وهو لا يستوعب جميع المقارنات.

ثم إن المتحصّل من هذا البرهان إنّما هو انتفاء التصديق اليقيني في القضايا المحسوسة، ولكن سيأتي في أواخر الفصل الخامس من هذه المقالة أنّ الأمور المادية لا برهان عليها بالذات، ولكن يمكن إقامة البرهان عليها بالعرض، وذلك من خلال وجهين سيأتي توضيحهما.

أضواء على النص

قوله: «وبهذا يظهر أنّه لا ينعف ارتفاع جميع القيود كلياً وقيداً ما من القيود» أي: لا ينعف في حصول اليقين بها؛ وذلك لما تقدّم من أنّ الارتفاع في الواقع ونفس الأمر لا يكفي في حصول التصديق اليقيني.

قوله: «والأمور المحسوسة كلّها أو جلّها من هذا القبيل» أي: من قبيل ما لا يمكن العلم بارتفاع القيود فيه. ثم إنّ قوله: «كلّها أو جلّها» إشارة إلى أنّ بعض المحسوسات ممّا يمكن العلم بارتفاع القيود فيها، وذلك إذا كان المحسوس من أظهر المحسوسات بحيث يمكن للإنسان أن يقطع بأنّ المحمول ثابتٌ لنفس الموضوع ولا دخل للمقارنات في هذا الحمل.

قوله: «بخلاف المعاني»؛ وذلك لأنّ المعاني ممّا يدركها العقل، ويستطيع العقل إدراك أنّ هذا محمولٌ ذاتي للموضوع أو لا.

الفصل الثالث: [التصديق ينقسم إلى الضروري والنظري]

التصديق ينقسم إلى: ضروري، ونظري ينتهي إليه: أما تقسيمه إليهما؛ فلأن القضية: إما ألا يحتاج في حصول التصديق اليقيني بها إلى تصديق آخر، أو يحتاج؛ ويسمى الأول ضرورياً وبديهياً، والثاني نظرياً.

الشرح

تناول المصنف في هذا الفصل تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري، ولزوم انتهاء التصديق النظري إلى الضروري، ثم أخذ بعد ذلك لبيان شرائط التصديق الذي يتوقف عليه التصديق المطلوب، ثم ذكر القاعدة الأرسطوية القائلة: «كلّ تعليمٍ وتعلّمٍ ذهني فبعلمٍ قد سبق»، كما قام بتوضيح كيفية تحصيل العلم بالمجهول، وذكر في آخر الفصل أن الاستنتاج الفكري لا يكون إلا بتحليلٍ وتركيبٍ، وسيأتي شرح هذه المسائل تلوها بعد آخر.

تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري

ينقسم التصديق إلى الضروري والنظري؛ وذلك لأنّ القضية: إما ألا يحتاج في حصول التصديق اليقيني بها إلى تصديقٍ آخر، أو يحتاج. ويسمى الأول ضرورياً وبديهياً، والثاني نظرياً. وهذا واضحٌ لا غموض فيه، إنّما الكلام في النسبة المنطقية بين البديهي والضروري كما سيأتي.

ثم لا يخفى أنّ تقسيم القضايا إلى الضروري والنظري مما له جذورٌ في كلمات أرسطو،

١. لقد عُنون هذا الفصل في مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي رحمته الله هكذا: «الاستنتاج الفكري لا يكون إلا بتحليلٍ وتركيبٍ معاً»؛ إلا أن هذا العنوان لا يناسب ما جاء في هذا الفصل، إذ المقصد المهم هنا هو تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري ليكون مدخلاً إلى الفصل التالي؛ وأما التحليل والتركيب فهما مما يتفرعان على هذا المقصود. ويؤيده ما ذكره المصنف في الفصل الأول من هذه المقالة مشيراً إلى هذا الفصل: «ثم نبين في فصلٍ أنّ التصديق ينقسم إلى ضروري ونظري، وأنّ النظري ينتهي إلى الضروري.»

حيث أفاد أن من الأشياء ما يُعرف من نفسه، ومنها ما يعرف من غيره. وقد فسر الفارابي هذه العبارة بأنه يريد أن المقدمات صنفان: أحدهما مقدمات يعلم بانفسها، مثل أن الكل أعظم من الجزء. والثاني مقدمات إنما سبيلها أن يعلم بمقدمات آخر^١

البديهي والضروري

المشهور بين المنطقيين ترادف مصطلحي «الضروري» و«البديهي»، وإليه ذهب العلامة الطباطبائي رحمته، وصرح بذلك في نهاية الحكمة؛ حيث قال:

البديهي - ويسمى ضرورياً أيضاً - ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر^٢.

ولكن قد يفرق بينهما بأن البديهي أخص من الضروري؛ إذ الضروري ما لا يحتاج إلى التفكر والاستدلال وهو على قسمين: فإما أن يحتاج إلى الحدس والتجربة وغيرهما، أو لا يحتاج، فإن لم يحتاج إليهما أيضاً، فهو ضروري بديهي، وإلا فهو ضروري غير بديهي.

قال الجرجاني مشيراً إلى التفسيرين:

البديهي هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك، أو لم يحتاج، فيرادف الضروري، وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلاً، فيكون أخص من الضروري كتصوّر الحرارة والبرودة والتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان^٣.

وقال العلامة الحلي:

أقسام الضروري ستة: البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا لسبب خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء وغيره من البديهيات^٤.

١. المنطقيات للفارابي: ٣٦٥/٢ (شرح القياس لأرسطو).

٢. نهاية الحكمة: ٩٨٥/٤.

٣. التعريفات: ١٩/١.

٤. كشف المراد: ٢٣٠؛ لاحظ أيضاً: تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية: ٤٤؛ الطوسي، شرح مسألة العلم: ٣٣.

النص

وأما انتهاء النظري إلى الضروري؛ فلأن التصديق النظري حيث كان حصوله متوقفاً على تصديقي آخر، فلو لم يحصل لم يحصل، فلو كان هو. أيضاً. كذلك، فكذا فلا يقف عند حدّ، فلا يحصل تصديق، وهذا خلف؛ وللزوم حدود غير متناهية بالفعل بين الحدّين: «الموضوع والمحمول»، و«المقدّم والتالي» في بعض المواضع، وهذا خلف.

قال في التعليم الأول - بعد ما بيّن أنّ عدم التناهي ربّما يكون صاعداً في محمولات موضوع معين، كمحموله ومحمول محموله، وهلمّ جراً، وربّما يكون نازلاً في موضوعات محمولٍ معيّن كموضوعه وموضوع موضوعه، وهلمّ جزاً، وربّما يكون في وسائط محصورة بين موضوع ومحمولٍ حدّين لقضية -:

فنقول: إنّ الوسائط بين حدّي الإيجاب متناهية، فليكن كلّ «ب أ»؛ فنقول: الوسائط بينهما متناهية، وهي الأشياء التي يحمل على كلّ واحد منها، أو يحمل كلّ واحد منها على «ب» وبعضها على بعض في الولاء؛ وذلك لأنّها لو كانت بغير نهاية لكان إذا أخذنا من جهة «ب» صاعدين على الولاء، أو من جهة «أ» نازلين على الولاء لم نبلغ البتّة الطرف الثاني، وسواء أخذنا بعضها على الولاء بلا واسطة بينها، أو أخذنا بعضها وقد تركنا الوسائط فيما بينها، أو أخذنا الكلّ متتالية ولا واسطة بينها، وكانت لا تتناهي، أو أخذنا الكلّ على طفرات تتضاعف لها ما لا نهاية له، فإنّ الكلام في ذلك واحد، فإذا كنّا كلّما ابتدأنا من حدّ لم ننته إلى حدّ آخر، فليس هناك حدّ آخر؛ فإنّه لا فرق بين أن تقول: «هذا سبيل لا تتناهي عند السلوك»، وقولك: «لا حدّ» وكذلك قولك: «له حدّ» وقولك: «تتناهي عند السلوك» واحد.

ثمّ قال بعد كلام له:

{وكذلك الأمر في السلب إذا قلنا: لا شيء من «ج» «أ» وكان بينهما واسطة: أعني شيئاً مثل «ب» يوجد لـ «ج»، ولا يوجد له «أ»، فليس يمكن أن تكون دائماً بواسطة بعد واسطة في المقدمتين جميعاً: الكبرى السالبة والصغرى الموجبة. أما الموجبة

فقد فرغنا عنه . وأما السالبة؛ فلأن بيان تلك يكون من أحد الأشكال الثلاثة...^١

فلأن بيان تلك يكون من أحد الأشكال الثلاثة:

أما على سبيل الشكل الأول . كما مثلنا له . فيجب على كل حال إن كانت الوسائط التي للكبريات السالبة تذهب إلى غير النهاية أن يحصل موجبات بغيرنهاية لكل سالبة موجبة وسالبة ينتجانها معاً، ثم للموجبة موجبات، وقد بان في الموجبات أنها متناهية، فإذا كانت الحدود الموجبة للصغرى السالبة لا يمكن أن تذهب إلى غير نهاية بين حدّين، فبين أيضاً أن الذي لا يزيد عليها في العدد من حدود الكبريات العالية السالبة متناهية .

وكذلك هذا إذا كان الشكل شكلاً ثانياً؛ وذلك لأن الموجبة وإن لم يجب فيها أن تكون الصغرى بعينها، فلا بد من أن تكون في كل قياس مقدّمة موجبة .

وأما الشكل الثالث، فإن الموجبة فيه متعيّن فيه على كل حال .« انتهى على ما حكى عنه الشيخ.^٢

ولم يذكر الشكل الرابع لعدم عدّه إياه في الأشكال، وعدم اعتنائه به لبعده عن الطبع، والأمريتين لرجوعه إلى الثلاثة الأخرى .

وأما غير الحملي، فحاله معلومٌ بالقياس؛ إذ هو إما شرطيٌّ اقترانيٌّ من المتّصلات، فحكمه حكم الحملي، وأما غيره، وحاله في التقدّم على المطلوب وتوقفه عليه حال الحملي هذا .

الشرح

تقدّم أنّ التصديق ينقسم إلى الضروري والنظري، والمدّعي هنا هو أنّ التصديق النظري

١. هذه العبارة لا توجد في نسخ الرسالة ولكن يجب ضبطها هنا؛ وذلك لأنّ الفقرة الأخيرة منها هو المدّعي الذي يستدل عليه في العبارات التالية؛ وقد نقلنا الفقرة التي قبلها أيضاً تحريراً وتمهيداً لذكر المدّعي؛ وقد سجلنا هذه العبارة هنا طبقاً لما ورد في كتاب البرهان من الشفاء . انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٣٠ .

٢. تعرّض العلّم الأول لهذا البحث في منطقته وحكى عنه الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة الثالثة؛

لابد أن ينتهي إلى التصديق الضروري؛ وقيم المصنّف هنا برهانين على هذا المدّعي ثمّ يتبعه بكلامٍ للمعلّم الأول الذي نقله الشيخ الرئيس في البرهان من الشفاء، وإليك توضيح ما أفاده المصنّف.

انتهاء التصديق النظري إلى الضروري

التصديق النظري لابد أن ينتهي إلى التصديق الضروري؛ واعلم أنّ المقصود من لزوم انتهاء التصديق النظري إلى الضروري هو أنّ التصديقات النظرية لابد أن تنتهي إلى تصديقاتٍ بديهية، ومن الواضح أنّ التصديق البديهي لا يلزم فيه أن يكون جميع تصوّراته بديهية أيضاً، كما لا يلزم أن يكون التصديق البديهي ثابتاً للإنسان من أوّل الخلق.

ومن هنا يظهر الجواب عن الشبهة التي يشرحها الرازي بأنّ التصورات والتصديقات: إما أن تكون كسبية، وإما أن تكون بديهية. والكسبيات إنّما يمكن تحصيلها بواسطة تركيبات البديهيّات، وحينئذ لسائل أن يسأل فيقول: هذه العلوم البديهية إما أن يقال إنّها كانت حاصلة منذ خلقنا، أو ما كانت حاصلة: والأوّل باطل؛ لأننا بالضرورة نعلم أنا حين كنّا جنينا في رحم الأم ما كنا نعرف أن النفي والإثبات لا يجتمعان، وما كنا نعرف أن الكل أعظم من الجزء. وأما القسم الثاني، فإنه يقتضي أن هذه العلوم البديهية حصلت في نفوسنا بعد أنّها ما كانت حاصلة، فحينئذ لا يمكن حصولها إلا بكسب وطلب، وكل ما كان كسبياً فهو مسبوق بعلوم أخرى، فهذه العلوم البديهية تصير كسبية، ويجب أن تكون مسبوقة بعلوم أخرى إلى غير نهاية، وكل ذلك محال^١.

والجواب عنها ما تقدّم من أنّ التصديق البديهي لا يلزم فيه أن يكون جميع تصوّراته بديهية أيضاً، كما لا يلزم أن يكون التصديق البديهي ثابتاً للإنسان من أوّل الخلق. قال الرازي مشيراً إلى الجواب:

وجوابه أن نقول: الحق أن هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا، ثم إنها حدثت وحصلت، أما قوله: «فيلزم أن تكون كسبية». قلنا: هذه المقدمة ممنوعة، بل نقول: إنها إنما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر. ثم قال: والحاصل: أن العلوم الكسبية إنما يمكن اكتسابها بواسطة العلوم البديهية، وحدثت هذه العلوم البديهية إنما كان عند حدوث تصور موضوعاتها وتصور محمولاتها. وحدثت هذه التصورات إنما كان بسبب إعانة هذه الحواس على جزئياتها.^١ إذا اتضح ذلك، فاعلم أن المصنّف أقام برهانين على لزوم انتهاء التصديق النظري إلى التصديق الضروري، وإليك تقريرهما:

البرهان الأول: لزوم الدور أو التسلسل

التصديق النظري حيث كان حصوله متوقفاً على تصديقٍ آخر، فلو كان التصديق الآخر نظرياً أيضاً متوقفاً على تصديقٍ آخر، فلا يقف عند حدٍّ، فيلزم الدور أو التسلسل. قال المحقق الطوسي:

كل حجة فهي إنما يتألف عن قضايا ويتجه إلى مطلوب يستحصل بها، ولا يمكن أن يكون كل قضية مطلوبة بحجة، وإلا لتسلسل أو دار، فلا بد من الانتهاء إلى قضايا ليس من شأنها أن تكون مطلوبة، بل هي المبادئ للمطالب.^٢

وقال قطب الدين الرازي:

ليس كل واحدٍ من التصورات والتصديقات نظرياً، فإته لو كان جميع التصورات والتصديقات نظرياً، لزم الدور أو التسلسل. واللازم باطل فاللزوم مثله. أما الملازمة؛ فلائته على ذلك التقدير إذا حاولنا تحصيل شيء منهما، فلا بد أن يكون حصوله بعلم

١. المصدر نفسه: ٢٠/٢٥١.

٢. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١/٢٢٩. لاحظ أيضاً: الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٧؛ تلخيص

آخر، وذلك العلم الآخر أيضاً نظري، فيكون حصوله بعلم آخر وهلمَّ جرّاً، فإمّا أن تذهب سلسلة الاكتساب إلى غير النهاية، وهو التسلسل أو تعود فيلزم الدور.^١
 قوله: «فلو لم يحصل لم يحصل» أي: فلو لم يحصل ذلك التصديق الآخر أيضاً، بل كان متوقفاً على تصديق ثالثٍ يلزم ألا يحصل هذا التصديق النظري.

البرهان الثاني: لزوم حدودٍ غير متناهية بالفعل بين حدّين لو كان جميع التصديقات نظرية ليلزم ثبوت حدودٍ غير متناهية بالفعل بين حدّين حاصرين؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ ثبوت المحمول للموضوع في القضية الحملية والتالي للمقدّم في القضية الشرطية يكون نظرياً، فيحتاج إلى ثبوت تصديقٍ آخر، وهذا التصديق الثاني يحتاج إلى تصديقٍ آخر وهكذا؛ فيلزم تحقّق تصديقات غير متناهية لأجل إثبات المحمول للموضوع في القضية الحملية والتالي للمقدّم في القضية الشرطية، فيلزم تحقّق حدودٍ غير متناهية بالفعل بين حدّين حاصرين، وهو محالٌ.

أضواء على النص

قوله: «المقدّم والتالي في بعض المواضع» أي في القضايا الشرطية، تجاه الموضوع والمحمول في القضايا الحملية.

كلام المعلم الأول حول تناهي الوسائط
 يذكر المصنّف كلاماً للمعلم الأول منقولاً عمّا ذكره الشيخ الرئيس في برهان الشفاء، يتطرّق فيه المعلم الأول لبيان أقسام عدم التناهي أولاً، ثم يذكر تناهي الأوساط؛ وإليك توضيح ما أفاده:

أقسام عدم التناهي

اعلم أنّ عدم التناهي على أقسامٍ ثلاثة:

الأول: عدم التناهي في جانب المحمولات؛ وذلك بأن يكون للموضوع محمولٌ ومحمولة محمولٌ وهكذا تتمادي المحمولات لا إلى نهاية.

الثاني: عدم التناهي في جانب الموضوعات؛ وذلك بأن يكون للمحمول موضوعٌ ولموضوعه موضوعٌ وهكذا تتمادي الموضوعات لا إلى نهاية. قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى الفرق بين القسمين الأول والثاني:

والفرق بين البعثين أنا ابتدأنا في الأول منهما من الموضوع المحدود، وأخذنا نصعد في المحمولات. وابتدأنا في الثاني منهما من المحمول المحدود وأخذنا ننزل في الموضوعات.^١

الثالث: عدم التناهي في جانب الأوساط؛ وذلك بآلا يكون عدم التناهي في جانب المحمول ولا في جانب الموضوع، بل بأن يكون عدم التناهي في جانب الأوساط المتخللة بين الموضوع والمحمول؛ وذلك بأن يكون ثبوت المحمول للموضوع متوقفاً على أوساط غير متناهية. قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى هذا القسم:

ولتكن «ا» محمولة على «ج» بتوسط «ب»... فهل يمكن أن يكون بين «ا» وبين «ب» أوساط موضوعات لـ «ا» ومحمولات على «ب» بلا نهاية، وبين «ج»، «ب» كذلك؟ وهذا البحث يفارق الأولين بأن المحدود كان في ذينك طرفاً واحداً، والمحدود هاهنا طرفان. وإنما يطلب: هل الوسائط بينهما بغير نهاية؟^٢

إذا اتضحت هذه الأقسام الثلاثة، فاعلم أن محل البحث منها هنا إنما هو القسم الثالث. والمدعي أن الأوساط المتخللة بين الموضوع والمحمول لا بد أن تكون متناهية. وهذا مما لا فرق بين فيه بين حدّي الايجاب وحدّي السلب؛ وهذا ما يحتاج إلى الإثبات.

تناهي الوسائط بين حدّي الايجاب

الوسائط بين حدّي الايجاب متناهية؛ فإذا قلنا: «كل ب الف» فالمدعي أن الوسائط

١. الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٢٨.

٢. المصدر نفسه: ٢٢٨.

بينهما متناهية. ثم إنَّ عدم تناهي هذه الوسائط يمكن أن يكون بأحد الوجهين:

الوجه الأول: أن تكون هذه الوسائط هي المحمولات التي تُحمل على كلّ واحدٍ من «ب» و«ألف»؛ وذلك بأن يكون لـ «ب» أو لـ «ألف» محمولات غير متناهية؛ والمدعي أن المحمولات التي تُحمل على «ب» أو تُحمل على «الف» متناهية. قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى هذا الوجه: «الوسائط بينهما متناهية، وهي الأشياء التي يُحمل على كلّ واحدٍ منها»^١ ولا يخفى أن الصحيح ثنية الضمير في قوله «منها»، حتى يرجع إلى حدّي الايجاب.

الوجه الثاني: أن تكون هذه الوسائط هي المحمولات التي يحمل بعضها على البعض الآخر وذلك البعض الآخر على الثالث وهكذا حتى يحمل المحمول الأخير على «ب»، كما إذا كان لـ «ب» محمولٌ ولمحموله محمولٌ وللمحمول الثالث محمولٌ رابعٌ وهكذا بحيث لا تنتهي المحمولات إلى حدّ. وقال الشيخ الرئيس مشيراً إلى هذا الوجه: «أو يحمل كلّ واحد منها على «ب» وبعضها على بعض في الولاء»^٢ والمقصود من هذا التعبير (أو يُحمل كلّ واحدٍ منها على «ب») أن الجميع يحمل على «ب» سواء بلا واسطة كالمحمول الأخير التي لا واسطة بينه وبين «ب» أو مع واسطة كغيره من المحمولات؛ فتأمل.

إذا اتضح ذلك، فاعلم أن الوسائط بين حدّي الايجاب كقولنا: «كلّ ب الف» متناهية؛ وذلك لأنّ الوسائط إذا كانت غير متناهية، فإذا أخذنا من جانب «ب»، تكون المحمولات على «ب» غير متناهية، فلاتنتهي هذه المحمولات حتى تصل النوبة إلى حمل «الف» على «ب»؛ وكذا إذا أخذنا من جانب «الف» تكون المحمولات عليه غير متناهية، فلاتنتهي هذه المحمولات حتى تصل النوبة إلى حمل «الف» على «ب».

فحصّل أنّ الوسائط إذا كانت غير متناهية، فلا يتحقّق حمل المحمول على الموضوع.

وهذا المحذور لا فرق فيه بين الوجوه المختلفة المتصورة بالنسبة إلى الوسائط: منها:

١. الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٢٩.

٢. الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٢٩.

أن نأخذ جميع الوسائط متوالية بلا إسقاط واحدٍ منها؛ ومنها أن نأخذ بعضها وقد تركنا بعض الوسائط؛ وذلك لأنّ الوسائط إذا كانت غير متناهية، فلا تتّصف بالقلّة والكثرة؛ وذلك لأنّ القلّة والكثرة من أوصاف المتناهي. ومنها أن نأخذ الكلّ بعين الاعتبار بحيث لا تبقی واسطة بينها إلا وقد ذُكرت. ومنها أن نأخذ الكلّ بعين الاعتبار ولكن بحيث تشتمل الوسائط على طرفاتٍ وحلقاتٍ محذوفة؛ وذلك لنفس ما تقدّم في الوجه الثاني.

والحاصل أنّ الوسائط إذا كانت غير متناهية، فلا يتحقّق حمل المحمول على الموضوع، ولا فرق في هذا المحذور بين الوجوه المتقدّمة. ولا يخفى أنّ قولنا: «غير المتناهي» و«لا حدّ له» بمعنى واحدٍ. كما أنّ قولنا: «المتناهي» و«له حدٌّ» بمعنى واحدٍ.

تناهي الوسائط بين حدّي السلب

الوسائط بين حدّي السلب متناهية أيضاً؛ فإذا قلنا: «لا شيء من «الف» «ج»»، فالمدعي أنّ الوسائط بينهما متناهية، وتوضيح ذلك أنّ هذه القضية السالبة إمّا ضرورية بديهية أو نظرية؛ فإن كانت بديهية، فلا يحتاج سلب المحمول عن الموضوع إلى واسطة، فلا واسطة بينهما حتى نبحث عن تناهيهما أو عدم تناهيهما. وأمّا إذا كانت نظرية، فهي تحتاج إلى استدلالٍ وقياسٍ؛ والسؤال هو أنّ القياسات التي تُقام لإثبات تلك القضية السالبة، هل هي متناهية أو غير متناهية؟ وحيث إنّ لكلّ قياسٍ حدّاً وسطاً، فيرجع السؤال المتقدّم إلى أنّ الحدود الوسطي هل هي متناهية أو غير متناهية؟

والجواب أنّ الحدود الوسطي التي تُقام لإثبات تلك القضية السالبة لا بد أن تكون متناهية؛ وذلك لأنّ النتيجة السالبة لا تستنتج إلا من مقدّمة موجبة ومقدّمة سالبة، فلا بد من البحث في أنّ هاتين المقدّمتين هل هما متناهيتان أو غير متناهيتين؟ فنقول:

أمّا المقدّمة الموجبة - وهي الصغرى - فقد تقدّم أنّ الوسائط بين حدّي الإيجاب متناهية. وأمّا المقدّمة السالبة - وهي الكبرى - فلا بد أن تكون متناهية أيضاً؛ وذلك لأنّ بيان

تلك يكون بأحد الأشكال الثلاثة:

أما الشكل الأول، كأن يقال: «كل ألف ب» و«لا شيء من ب ج»، فيستنتج منهما أن «لا شيء من «الف» «ج»»؛ فإن كانت الوسائط في هذه الكبرى السالبة غير متناهية، فيلزم أن تكون المقدمة الموجبة - وهي الصغرى - غير متناهية أيضاً؛ ولكن حيث إن المقدمة الموجبة متناهية حسب الفرض، فيلزم أن تكون الكبرى السالبة متناهية أيضاً؛ وذلك لأن الحد الوسط في الكبرى السالبة ليس من حيث العدد إلا مساوياً مع الحد الوسط في المقدمة الموجبة. هذا كله إذا كان القياس على نهج الشكل الأول.

وأما الشكل الثاني، فهو كالشكل الأول أيضاً؛ وذلك لأن المقدمة الموجبة ضرورية الوجود في الشكل الثاني أيضاً، فيجري فيه نفس ما ذكرناه في الشكل الأول. نعم، لا يلزم في الشكل الثاني أن تكون المقدمة الموجبة صغرى في الشكل الثاني؛ وذلك لأن شرط الشكل الثاني هو عبارة عن كلية الكبرى واختلاف المقدمتين في الكيف، فليس من شرطه إيجاب الصغرى.

وأما الشكل الثالث، فهو كالشكل الأول أيضاً؛ وذلك لأن المقدمة الموجبة ضرورية الوجود في الشكل الثالث أيضاً؛ فيجري فيه نفس ما ذكرناه في الشكلين الأول والثاني. ثم يذكر المصنف أن المعلم الأول لم يذكر حكم الشكل الرابع من الأشكال الأربعة؛ وذلك لعدم عدّه إياه في الأشكال، وعدم اعتناؤه به لبعده عن الطبع، ولكن الأمرين، وذلك لأن المقدمة الموجبة ضرورية الوجود في الشكل الرابع أيضاً؛ فيجري فيه نفس ما ذكرناه في الأشكال الثلاثة المتقدمة.

هذا كله حول القياس الحملّي، وأما غير الحملّي فحالّه معلومٌ بالقياس إلى الحمل؛ وذلك لأنّ غير الحملّي إمّا شرطيّ اقتراضيّ من المتّصلات، فحكمه حكم الحملّي، وإمّا غيره، وحالّه في التقدّم على المطلوب وتوقّف المطلوب عليه حالّ الحملّي.

النص

ثم أقول: إن التصديق الذي يتوقّف عليه التصديق المطلوب يجب أن يتألف هيئة

قياس حتى يُنتج التصديق المطلوب؛ وذلك لأن ذلك التصديق يجب أن يكون مناسباً مع التصديق المطلوب مربوطاً معه؛^١ لعدم لزوم التصديق بمباين من التصديق بمباين آخر بالضرورة، والارتباط بين تصديق وآخرهما في الموضوع، أو في المحمول، أو في كليهما.

وكيف كان، يجب أن يكون التصديق المتوقّف عليه فوق الواحد؛ إذ لو كان واحداً فقط كان المطلوب من لوازمه وكان العلم بهما واحداً، فكان مع ضرورة الملزوم ضرورياً أيضاً، وقد فُرض نظرياً، وهذا خلف. وأيضاً لأن ارتباطه وكونه سبباً للتصديق إما باللزوم أو العناد، وتصديق بالوجود، ويكون القياس استثنائياً، أو بشيء آخر غير اللزوم والعناد، ويجب أن يكون ارتباط ما واتّحد ما إما مع حدّي المطلوب مثلاً، أو مع حدّ واحد، ومجرد الاتحاد في حدّ واحد بين التصديقيين، لا يوجب ثبوت أحدهما من ثبوت الآخر، وإلا لاستلزامه في كلّ موضع وليس لذلك. ولو كان ذلك في موضع كان ذلك من جهة أخرى غير التصديق والهيئة. ثمّ الاتحاد في الحدّين إن كان مع وحدة التصديق المتوقّف عليه،^٢ أوجب إما وحدة القضيتين، فأوجب التوقّف المحال، أو لم يستلزم التصديق لما مرّ،^٣ وإن كان مع كونه أكثر من واحد، فلا بدّ أن يكون بين التصديقيين مثلاً اشتراك في الحدّ الآخر منهما؛ لما بين في كتاب القياس أنّ تكرّر الوسط واجب، فتبين أنّ كلّ مطلوبٍ نظري يحتاج في حصول العلم به إلى هيئة قياسٍ سابق، وهو المطلوب.

هذا، وقد بان من ذلك أنّ ما يتوقّف عليه المطلوب يجب أن يكون العلم به بوجه

١. قوله «مربوطاً معه» أي: بينهما ربطٌ وعلاقة استنتاجية.

٢. أي: إن كان مع وحدة «التصديق المتوقّف عليه» و«التصديق المطلوب».

٣. قوله «أو لم يستلزم التصديق» الأصح أن يوضع لفظ «و» بدل «أو» أو يكون «أو» بمعنى الواو؛ والمعنى أنّ القضيتين إذا كانتا قضية واحدة في الواقع، فيستحيل توقّف إحداهما على الأخرى، وبالتالي لا يستلزم «التصديق المتوقّف عليه» «التصديق المطلوب»؛ إذ الشيء لا يثبت نفسه.

٤. أي: من الشرط السابق وهو لزوم اشتراك التصديق الآخر مع التصديق المطلوب في حدّين كما تقدّم.

مَا عَلِماً بِالْمَطْلُوبِ. وَأَصْلُ الْبَيَانِ مِنْ مَطَالِبِ كِتَابِ الْقِيَاسِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي كِتَابِ الْبِرْهَانِ^١،
إِنَّمَا وَضَعْنَاهَا هَاهُنَا لِأَخْذِ هَذِهِ النَّتِيجَةِ^٢، وَمِنَ الْجَائِزِ أَنْ يُحْذَفَ وَيُؤْخَذَ الْمَطْلُوبُ مَصَادِرَةً.

الشرح

يَتَطَرَّقُ الْمَصْتَفِّ هُنَا لِشُرَائِطِ التَّصَدِيقِ الَّذِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ التَّصَدِيقُ الْمَطْلُوبُ، فَيَذْكَرُ
شُرُوطاً ثَلَاثَةً: الْأَوَّلُ: يَجِبُ أَنْ يَتَأَلَّفَ هَيْئَةً قِيَاسًا. الثَّانِي: يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فَوْقَ الْوَاحِدِ.
الثَّلَاثُ: يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِهِ عَلِماً بِالْمَطْلُوبِ. وَإِلَيْكَ تَوْضِيحُهَا.

شُرَائِطُ الْمَقْدَمَاتِ

اعْلَمْ أَنَّ التَّصَدِيقَ الَّذِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ التَّصَدِيقُ الْمَطْلُوبُ هِيَ الْمَقْدَمَاتُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى
النِّتِيجَةِ، كَمَا أَنَّ التَّصَدِيقَ الْمَطْلُوبَ هُوَ النَّتِيجَةُ؛ وَذَلِكَ لِمَا تَبَيَّنَ الْمَصْتَفِّ مِنْ تَرَادُفِ
الْقَضِيَّةِ وَالتَّصَدِيقِ^٣، وَعَلَى هَذَا تَرْجِعُ «شُرَائِطُ التَّصَدِيقِ الَّذِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ التَّصَدِيقُ
الْمَطْلُوبِ» إِلَى «شُرَائِطِ الْمَقْدَمَاتِ». وَلَعَلَّ السَّرْفِيَّ التَّعْبِيرَ بِالتَّصَدِيقِ بَدَلَ الْمَقْدَمَاتِ أَنَّ
الْبَحْثَ فِي هَذَا الْفَصْلِ مَتَمَكِّزٌ عَلَى الْبَحْثِ عَنِ التَّصَدِيقِ، فَيُنَاسِبُ التَّعْبِيرَ الْأَوَّلَ، كَمَا أَنَّ
السَّرْفِيَّ التَّعْبِيرَ بِالتَّصَدِيقِ بَدَلَ التَّعْبِيرِ بِالتَّصَدِيقَاتِ الَّتِي تَنَاسَبُ التَّعْبِيرَ بِالْمَقْدَمَاتِ بِصِيغَةِ
الْجَمْعِ هُوَ أَنَّ اشْتِرَاطَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ التَّصَدِيقُ فَوْقَ الْوَاحِدِ، تَمَّ لَمْ يَثْبِتْ بَعْدَ، وَسَيَتَمَّ
إثباته من خلال الشرط الثاني.

١. قوله «من مطالب كتاب القياس» خبر لقوله «أصل البيان»، وقوله «غير داخل في كتاب البرهان» خبر
بعد الخبر.

٢. وهو قولنا: «ما يتوقف عليه المطلوب يجب أن يكون العلم به بوجوه ما علماً بالمطلوب».

٣. قال المصنف: «ينقسم العلم الحسولي إلى تصور وتصديق؛ لأنه إما صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من
غير إيجاب أو سلب، ويسمى تصوراً كتصور الإنسان والجسم والجوهر، وإما صورة حاصلة من معلوم معها
إيجاب شيء أو سلب شيء عن شيء كقولنا: الإنسان ضاحك وقولنا ليس الإنسان مجر، ويسمى
تصديقاً وباعتبار حكمه قضية.» (بداية الحكمة: ١٤٦؛ انظر أيضاً: نهاية الحكمة: ٤/٩٧٩)

ثم إنَّ مقدّمات القياس تشترط فيها عدّة شروطٍ، ويمكن تقسيمها بشكلٍ عامٍّ إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: شرائط القياس من حيث الصورة؛ وهي الشرائط الناظرة إلى هيئة القياس والتي لا بد من توفّرها في الأشكال الأربعة للقياس، وهي تنقسم إلى القواعد العامّة للقياس الاقتراني كلزوم تكثر الحد الأوسط وإيجاب إحدى المقدمتين وكلية إحدى المقدمتين وغيرها من القواعد العامّة للقياس الاقتراني، والقواعد الخاصّة لكلّ من الأشكال الأربعة للقياس.

القسم الثاني: شرائط القياس من حيث المادّة، وهي الشرائط الناظرة إلى مادّة القياس والتي تختلف في كلّ واحدة من الصناعات الخمسة للقياس، فتشترط في القياس البرهاني من حيث المواد أن تكون من اليقينيّات مثلاً بينما لا يشترط ذلك في غيره من الصناعات الأربعة الأخرى.

القسم الثالث: وهناك قسم ثالثٌ من الشرائط التي يعتبر توفّرها في المقدّمات أيضاً؛ وهذه الشرائط وإن أمكن إدخالها في القسمين المتقدّمين إلا أنّها لا تذكر فيهما بحسب مصطلح المنطقيين؛ ولذا إدراجناها قسماً برأسه، فهي تختلف عن القسمين المتقدّمين.

والمبحوث عنه هنا من بين هذه الأقسام الثلاثة من الشرائط، إنّما هو القسم الثالث حيث يمتّ ما نحن فيه هنا بصلة، وذكر المصنّف شروطاً ثلاثة من هذا القسم، وإليك هذه الشروط التي هي للتصديق الذي يتوقّف عليه التصديق المطلوب:

الشرط الأول: يجب أن يتألّف هيئة قياس

إنّ التصديق الذي يتوقّف عليه التصديق المطلوب يجب أن يتألّف هيئة قياسٍ حتى يُنتج التصديق المطلوب؛ وذلك لأنّ المقدّمات يجب أن تكون مناسبة مع النتيجة؛ وذلك لعدم لزوم التصديق بمباينٍ من التصديق بمباينٍ آخر بالضرورة. ثم إنّ الارتباط بين

التصديقين إما في الموضوع، أو في المحمول، أو في كليهما: أما الاشتراك في الموضوع فهو الذي يشكّل الشكل الثالث، وأما الاشتراك في المحمول فهو الذي يشكّل الشكل الثاني، وأما الاشتراك في الموضوع والمحمول معاً، فإن كان التصديقان مشتركين في تمام الحثيات، فهما تصديقٌ واحدٌ وإن كانا مختلفين في بعض الحثيات فهما تصديقان.

قال المحقق الطوسي:

أصناف الحجج ثلاثة؛ وذلك لأنّ الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسبٍ ما ضرورة، وإلا لامتنع استلزام أحدهما الآخر، فذلك التناسب يكون إما باشتمال أحدهما على الآخر، أو بغير ذلك، فإن كان بالاشتمال، فلا يخلو إما أن تكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس، أو بالعكس وهو الاستقراء، وإن لم يكن الاشتمال فلا بد من أن يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل^١.

أشار المحقق الطوسي في هذا الكلام إلى أنّ التناسب بين المقدمات والنتيجة على

أقسام ثلاثة:

الأول: إما أن يشتمل أحدهما على الآخر والمشتمل هي المقدمات بالنسبة إلى النتيجة، وهذا هو القياس؛ وذلك لأنّ الكبرى في القياس كليّ يشتمل على النتيجة، كما إذا قلنا: «الإنسان حيوانٌ، وكلّ حيوانٍ جسمٌ، فالإنسان جسمٌ» فتكون الكبرى مشتملة على النتيجة.

الثاني: وإما أن يشتمل أحدهما على الآخر، ولكن المشتمل هي النتيجة بالنسبة إلى المقدمات، وهذا هو الاستقراء؛ وذلك لأنّ النتيجة في الاستقراء كليّ يشتمل على المقدمات. قال قطب الدين الرازي:

وحينئذ إما أن يشتمل أحدهما على الآخر، أو لا، فإن اشتمل فالمشتمل إن كان المطلوب فهو الاستقراء؛ إذ المطلوب كليّ إنما يثبت بتحقق الحكم في جزئياته، والكلي

مشمتمل على الجزئيات كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، فانه يستفاد من ثبوت الحكم في الجزئيات التي وقع الاستقراء فيها.^١

الثالث: وإما ألا يشتمل أحدهما على الآخر، ولا بد أن يكون هناك ثالث يشتمل عليهما، وإلا لم يكن بينهما تناسب مفيدٌ للعلم بالمطلوب، وهو التمثيل، فإن العلة الجامعة تشتمل على حكم الأصل والفرع معاً.

فتحصّل أن أصناف الحجج ثلاثة، وهي القياس والاستقراء والتمثيل.

إشكالات وجواب

إن قلت: اتضح إلى هنا أن أصناف الحجج ثلاثة، وهي: القياس، والاستقراء، والتمثيل. وهذا ينافي ما ذكره المصنّف في هذا الشرط من أن التصديق الذي يتوقف عليه التصديق المطلوب، يجب أن يتألف هيئة قياسٍ حتى يُنتج التصديق المطلوب؛ فإنّ هذا الشرط معناه أن التصديق المطلوب لا يتم حصوله إلا من خلال القياس؟

قلت: الصحيح أن جعل الاستقراء والتمثيل في عرض القياس، ممّا يمثّل الموقف البدوي للمنطق الأرسطوي، وأمّا الموقف النهائي فهو أن كلاً من الاستقراء والتمثيل محتاج إلى القياس أيضاً؛ وذلك لأنّ مجرد تصفّح الجزئيات في الاستقراء لا يفيد نتيجة أصلاً إلا إذا انضمت إليه مقدّمة أخرى قائلة: «الحكم الثابت لبعض أفراد ماهية ثابتٌ لجميع أفراد تلك الماهية»، كما أنّ التمثيل لا يفيد نتيجة إلا إذا انضمت إليه مقدّمة أخرى قائلة: «الحكم الثابت لأحد المتشابهين ثابتٌ لمشابهه الآخر أيضاً». فلو لا انضمت هاتان المقدّمتان إلى الاستقراء والتمثيل، لا يفيدان نتيجة ولو كانت النتيجة ظنية، فتتضم هاتان المقدّمتان إليهما، ويتشكّل قياسٌ فيهما، فينتجان ولو كانت النتيجة ظنية. وعلى ضوء هذه الملاحظة يظهر أن الحجة منحصرة في القياس، ويكون السير الفكري دائماً من الكلّي

إلى الجزئي، إلا أن هذا السير الفكري من الكلّي إلى الجزئي قد يصرّح به كما في القياس، وقد لا يصرّح به، بل يكون ضمناً كما في الاستقراء والتمثيل.

ثم إن هذه النقطة المهمة ممّا لم يغفل عنها المناطق السابقون رأساً، بل قد أشار إليها بنحو جزئي وعلى حدّ الإجمال بعضهم:

قال الشيخ الرئيس:

أصناف ما يحتج به في إثبات شيء لا رجوع فيه إلى القبول والتسليم أو فيه رجوع إليه لكنه لم يرجع إليه،^١ ثلاثة: أحدها القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه.^٢

وقال المحقق الطوسي في وجه التعبير بـ«أصناف الحجج» بدل «أنواع الحجج»:

وإنما قال: «وأصناف الحجج» ولم يقل: «وأنواعها»؛ لأن الحجة الواحدة قد تكون قياساً باعتبار واستقراءً باعتبار، كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام، وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهاناً.^٣ لكن الاستقراء والتمثيل إذا أطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في إفادة اليقين.^٤

فهذا الكلام يستفاد منه رجوع الإستقراء والتمثيل المفيدتين لليقين إلى القياس، لكن

١. قوله: «في إثبات شيء لا رجوع فيه إلى القبول والتسليم أو فيه رجوع إليه لكنه لم يرجع إليه» إشارة إلى أن القضايا ثلاثة أقسام: أحدها يرجع فيها إلى التسليم والقبول كأوليات. وثانيها ما يرجع فيها إلى التسليم والقبول ولكن إذا التفت وحققت لا يرجع فيها إليه كالمشهورات والمقبولات، فإتّما وإن سلمت بحسب الشهرة والاعتقاد لكن إذا جرد النظر إليها ولوحظت بالعقل الصرف لم يسلم. وثالثها ما لا يرجع فيها إلى التسليم والقبول أصلاً، وهي المطالب الكسبية. والأول لا تقام عليه الحجة، بخلاف الأخيرين. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات، قسم المحاكمات ج ١/٢٢٩. وقد فسر الرّازي بنحو آخر ولكن هذا التفسير المذكور في المحاكمات أحسن. انظر: الرّازي، شرح الاشارات والتنبيهات: ٢٧٢/١.

٢. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٢٩/١.

٣. وهو ما إذا كانت العلة فيه قطعية. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات، قسم المحاكمات ج ١/٢٣٠.

٤. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٣٠/١.

الصحيح كما تقدّم أنّ جميع الاستقراءات والتمثيلات بحاجة إلى القياس ولو إذا كانت النتيجة فيها ظنية أيضاً.

الشرط الثاني: يجب أن يكون فوق الواحد

إنّ التصديق الذي يتوقف عليه التصديق المطلوب، يجب أن يكون فوق الواحد. قد ذكر المصنف لإثبات هذا الشرط برهانين تقريرهما كالتالي:

البرهان الأول

إنّ التصديق الذي يتوقف عليه التصديق المطلوب لو كان واحداً فقط، كان المطلوب من لوازمه وكان العلم بهما واحداً، فكان مع ضرورة الملزوم ضرورياً أيضاً، وقد فُرض نظرياً، وهذا خلف؛ إذ المفروض أنّ اللازم نظري والملزوم بديهي، أما كون اللازم نظرياً، فهو المفروض. وأما كون الملزوم بديهيّاً؛ فلأنه طريق العلم باللازم، فلا بد أن يكون ضرورياً، وإلا يلزم الدور أو التسلسل على ما تقدّم.

البرهان الثاني

ارتباط التصديق المطلوب بالتصديق الآخريتم إما من خلال القضية الحملية، أو من خلال القضية الشرطية، وعلى الثاني فإما أن يتم من خلال الشرطية المتصلة اللزومية، أو من خلال الشرطية المنفصلة العنادية، فهذه أقسام ثلاثة، ويلزم في الجميع أن يكون التصديق الآخر أكثر من واحد؛ وذلك لأنّ التصديق الآخر إما أن يشترك مع التصديق المطلوب أولاً: وعلى الثاني، فلا يلزم من التصديق الآخر التصديق المطلوب. وعلى الأول فإما أن يشتركا في حدّ واحد، أو في حدّين:

فإن اشتركا في حدّ واحد. كما إذا كان التصديق الآخر تصديقا واحداً واشترك مع التصديق المطلوب في حدّ واحد. فلا يوجب ثبوت أحدهما من ثبوت الآخر، كما إذا كان

المطلوب قولنا: «كل إنسان جسمٌ» وكان التصديق الآخر قولنا: «كل إنسان حيوانٌ» مثلاً، فمن الواضح أنّ التصديق المطلوب لا يستنتج من التصديق الآخر. وأما إذا اشتركا في حدّين، فإمّا أن يتّحد الموضوع والمحمول والنسبة فيهما معاً، فحينئذ تكون القضيتان قضية واحدة في الواقع، وبالتالي يستحيل توقّف إحداهما على الأخرى؛ وذلك لاستحالة توقّف القضية على نفسها. وأمّا إذا اشتركا في حدّين ولم تكن القضيتان قضية واحدة، فهذا هو الصحيح ولازمه أن يكون التصديق الآخر أكثر من قضية بحيث تشترك القضية الأولى في جزء من أجزائها مع التصديق المطلوب، وتشترك القضية الأخرى أيضاً. في جزء آخر من أجزائها مع التصديق المطلوب، وهكذا يتمّ اشتراك التصديق الآخر مع التصديق المطلوب في حدّين؛ فثبت من جميع ذلك أنّ التصديق الآخر يجب أن يكون فوق الواحد.

قال السهروردي مشيراً إلى هذا الدليل:

إنّ القياس لا يكون أقل من قضيتين، فإنّ القضية الواحدة إن اشتملت على كل النتيجة فهي شرطية، لا بدّ فيها من وضع أو رفع بقضية أخرى وهو القياس الاستثنائي. وإن ناسبت جزء المطلوب، فلا بد مما يناسب الجزء الآخر، فيكون قضية أخرى، ويسمّى حينئذ القياس «اقتنائياً». ولا قياس واحد من أكثر من قضيتين، فإنّ المطلوب ليس له إلا جزءان. فإذا ناسب كل واحد من القضيتين جزءاً، فلا إمكان لانضمام الثالثة. وفي الشرطية لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات، بل يجوز أن تكون قياسات كثيرة مبيّنة لمقدمتي قياس واحد.^١

أضواء على النص

قوله: «لأنّ ارتباطه وكونه سبباً للتصديق إمّا باللزوم أو العناد، وتصديق بالوجود ويكون

١. مجموعه مصنفات شيخ اشراق: ٣٣/٢؛ أيضاً: الشيرازي، شرح حكمة الاشراق: ٩٢؛ الشهرزوري، شرح حكمة

القياس استثنائياً» القياس إما استثنائي أو اقتراني؛ لأنه إما أن يكون عين النتيجة، أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل، أو لا يكون شيء منهما مذكوراً فيه بالفعل. والأول استثنائي، والثاني اقتراني. ثم إن القياس الاستثنائي ما يكون مركباً من مقدمتين: إحداهما شرطية، والأخرى وضعيّة أي إثبات لأحد جزأها أو نفيه ليلزم وضع الجزء الآخر أو رفعه. ففي المتصلات ينتج الوضع الوضع والرفع الرفع، وفي المنفصلات ينتج الوضع الرفع وبالعكس.^١

ثم إن قوله: «وتصديق بالوجود ويكون القياس استثنائياً»، إشارة إلى أحد أقسام القياس وهو القياس الاستثنائي العنادي الذي يُنتج فيه الوضع الرفع. فقوله: «تصديق بالوجود» إشارة إلى وضع أحد الطرفين لإنتاج نقيض الطرف الآخر.

قوله: «أو بشيء آخر غير اللزوم والعناد» كما في القضايا الحملية التي لا يوجد فيها اللزوم والعناد المصطلحان في القضايا الشرطية.

قوله: «ثم الاتّحاد في الحدّين إن كان مع وحدة التصديق المتوقّف عليه» أي: إن كان مع وحدة «التصديق المتوقّف عليه» و«التصديق المطلوب» بأن يكون التصديقان واحداً.

قوله: «فأوجب التوقّف المحال، أو لم يستلزم التصديق لما مرّ» قوله: «أو لم يستلزم التصديق» الأصح أن يوضع لفظ «و» بدل «أو» أو يكون «أو» بمعنى الواو. والمعنى أنّ القضيتين إذا كانتا قضية واحدة في الواقع، فيستحيل توقّف إحداهما على الأخرى، وبالتالي لا يستلزم «التصديق المتوقّف عليه» «التصديق المطلوب»؛ إذ الشيء لا يثبت نفسه.

إشكال وجواب

إن قلت: اتّضح إلى هنا من خلال الشرط الثاني أنّ التصديق الذي يتوقّف عليه التصديق المطلوب يجب أن يكون فوق الواحد؛ لكن الالتزام بهذا الشرط يلزم منه ألا

١. انظر: تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية: ٤٤٦؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٨٠/١.

يكون الاستدلال المباشر مفيداً للنتيجة اليقينية، مع أنّ الاستدلال المباشر إذا كان يقينياً، فهو يفيد النتيجة اليقينية أيضاً؟

قلت: أجيب عنه بأنّ للاستدلال المباشر مقدّمة مطوية، فتكون مقدّماته فوق الواحد. ومن ثمّ ذكر السهروردي أنّ القياس لا يكون أقلّ من قضيتين. وقد أورد عليه بأنّه ما هي الحاجة إلى إقامة البرهان على هذه الدّعى، بعد ما أخذ في تعريف القياس: «أنّه قول مؤلّف من قضايا»، فإنّ ذلك حيث كان مأخوذاً في تعريفه، وجب أنّ القضية الواحدة لا تكون قياساً؟ وقد أجيب عنه بأنّ الفائدة في إيراد المصنّف هذا البرهان عليها، هو أن يبيّن أنّه لا قول يثبت به مطلوب تصديقٍ مشتمل على أقلّ من مقدّمتين، سواء أكان ذلك القول قياساً أم استقراءً أم غيرهما، حتّى أنّا لو لم نأخذ في تعريف القياس: «أنّه مؤلّف من أكثر من قضيّة واحدة»، لدنّا البرهان المذكور على ذلك، كما أجيب به في المشهور؛ لأنّ التكرار لا يندفع به. وإمّا كان يندفع لوقال: إنّ الحجّة لا تكون أقلّ من قضيتين، ولم يتعرّض في البرهان لنوعى القياس^١.

ومن هنا يتّضح أنّ ما ذكره بعض المنطقيين - من أنّ الاستدلال ينقسم إلى: الاستدلال المباشر، والاستدلال غير المباشر، ثمّ ينقسم الاستدلال غير المباشر إلى: القياس، والتمثيل، والاستقراء. ليس تاماً؛ وذلك لأنّه يتّضح من خلال ما تقدّم أنّ الاستدلال المباشر لا يكون في عرض القياس، بل لابد من توقّف مقدّمتين فيه أيضاً^٢.

الشرط الثالث: يجب أن يكون العلم به علماً بالمطلوب

الشرط الثالث الذي يعبر عنه المصنّف بأنّه ممّا يستبان من الشرط السابق، أي: من لزوم اشتراك التصديق الآخر مع التصديق المطلوب في حدّين كما تقدّم.

١. الشيرازي، شرح حكمة الاشراق: ٩٣.

٢. انظر: قياسات اليقين: ١٢٥؛ منطق بيشرفته: ٥٧.

والشرط الثالث هو أن ما يتوقف عليه المطلوب يجب أن يكون العلم به بوجه ما علماً بالمطلوب، بمعنى أن العلم بالمقدمات لابد أن يكون بوجه ما علماً بالمطلوب. ثم إن هذا الشرط الثالث جواباً عن الإشكال الذي سيأتي تقريره في آخر هذا الفصل.

والنقطة الأخيرة التي يذكرها المصنّف أن هذه الشروط مما يبحث عنها في كتاب القياس^١ وإما تعرّض المصنّف لها هنا لأجل ذكر هذا الشرط الثالث الأخير، وهو قولنا: «ما يتوقف عليه المطلوب يجب أن يكون العلم به بوجه ما علماً بالمطلوب»؛ فإنّ هذا المطلب مما له ربط وثيقٌ ببحثنا الذي نحن فيه وهو لزوم انتهاء التصديق النظري إلى الضروري.

فهذه الشروط ليس موضوع البحث عنها في كتاب البرهان، فمن الجائز أن تُحذف هذه الشروط عن كتاب البرهان وتؤخذ مصادرة. وتوضيح ذلك أن المبادئ هي الأشياء التي يبني العلم عليها وهي إما تصورات وإما تصديقات. والتصديقات هي المقدمات التي منها يؤلف قياسات العلم، وتنقسم إلى بينة يجب قبولها، ويسمى القضايا المتعارفة وإلى غير بينة يجب تسليمها ليبتني عليها، وهذه إن كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى حسن الظن بالمعلم سميت «أصولاً موضوعة»، وإن كانت مع استنكار وتشكيك سميت «مصادرات»^٢.

النص

وقد بان ممّا مرّ أنّ القضية الضرورية يمكن أن تُجهل للجهل بتصوراتٍ تتوقف عليها أو أحدها؛ إذ لا تنافي ضرورية التصديق نظرية التصوّر.

الشرح

المدّعي هو أن ضرورة التصديق لا تنافي نظرية التصوّر، واتضح ذلك ممّا مرّ من أنّ

١. انظر: مجموعه مصنفات شيخ اشراق: ٣٣/٢.

٢. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٠٠/١.

القضية الضرورية هي التي لا تحتاج في حصول التصديق اليقيني بها إلى تصديق آخر. ومن الواضح أنّ عدم الاحتياج إلى تصديق آخر في ناحية التصديق، لا ينافي الاحتياج إلى أمر آخر في ناحية التصورات.

النص

وقد بان بذلك. أيضاً. معنى القاعدة المحكية عن المعلم الأول «أن كلّ تعليم وتعلّم ذهني فبعلّم قد سبق». والمراد بالذهني «الفكري»، وهو تحصيل المعلومات المناسبة وتوسيطها لإنتاج المجهول.

الشرح

تطرّق المصنّف هنا للقاعدة القائلة: «كلّ تعليم وتعلّم ذهني فبعلّم قد سبق»، وهذه القاعدة قد تصدى لها المعلم الأول في الفصل الأول من المقالة الأولى من كتاب البرهان،^١ كما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو مبسّط في الفصل الثالث من المقالة الأولى من كتاب البرهان؛^٢ وإليك توضيح ما أفاده المصنّف.

كلّ تعليم وتعلّم ذهني فبعلّم قد سبق

ذكر الشيخ الرئيس أنّ التعليم والتعلّم منه صناعيٌّ مثل تعلّم التجارة والصّباغة، وإتّما يحصل بالمواظبة على استعمال أفعال تلك الصّناعة. ومنه تلقينيٌّ مثل تلقين شعراً أو لغة ما، وإتّما يحصل بالمواظبة على التّلفظ بتلك الأصوات والألفاظ ليحصل ملكة. ومنه تأديبيٌّ، وإتّما يحصل بالمشورة على متعلّمه. ومنه أقسامٌ أخرى. وأما التعليم والتعلّم الذهني والفكري فهو الذي يُكتسب بقولٍ مسموعٍ أو معقولٍ، من شأنه أن يُوقّع اعتقاداً أو رأياً لم يَكُنْ، أو يوقّع تصوّراً ما لم يكن. وهذا التّعليم والتعلّم الذهني قد يكون بين إنسانين، وقد

١. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٢٩/٢.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٧.

يكونُ بين إنسان واحد مع نفسه من جهتين^١.

وقد فسّر المصنّف الذهني بالفكري، وفسّره بأنه تحصيل المعلومات المناسبة وتوسيطها لإنتاج المجهول. قال العلامة الحلي:

اعلم أنّ التعليم والتعلّم قد يكونان بالفكر بأن يحصل الحد الأوسط في المقدمات وأجزاء التعريف في القول الشارح بتجشّم كسب جديد وطلب سابق، وقد يكونان بالحدس بأن يحصل في النفس ابتداء من غير طلبٍ وتجشّم كسبٍ جديد، وقد يكونان بالفهم بأن يحصل بتعليم المعلم وإفادة المرشد. ولما كان الذهني شاملاً للجميع ذكره ليُعلم أنّ المقصود هو الأمر العام الشامل للجميع وهذه المكتسبات إنما تحصل بعلم سابق كالأقوال الشارحة في التصورات والحجج في التصديقات^٢.

ثم ذكر الشيخ الرئيس أنّ كلّ تعليم وتعلّم ذهني وفكري، فإمّا يحصل بعلمٍ قد سبق؛ وذلك لأنّ التصديق والتصوّر الكائنين بهما إمّا يكونان بعد قولٍ قد تقدّم مسموعٍ أو معقولٍ: أما التصديق فيتقدّمه معلوماتٌ ثلاثة: أحدها تصوّر المطلوب، أي: تصوّر النتيجة التي يراد الوصول إليها من خلال القياس مثلاً. والثاني تصوّر القول الذي يتقدّمه في المرتبة، أي: تصوّر الصغرى والكبرى، وهذا التصوّر يتقدّم على تصوّر النتيجة. والثالث تصديق القول الذي يتقدّم عليه في المرتبة؛ أي: تصديق الصغرى والكبرى، وهذا التصديق يتقدّم على تصوّر النتيجة.

وأما التصوّر فيجب أن يتقدّمه تصوّر أجزاء الحدّ أو الرسم لا غير^٣.

النص

ويتبيّن أيضاً. كيفية تحصيل العلم بالمجهول، وأنّ المجهول يجب أن يكون مجهولاً من وجه ومعلوماً من وجه، فإنّ المجهول من كلّ وجه لا يمكن طلب حصول العلم به ضرورة،

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٧.

٢. الجوهر النضيد: ١٩٤.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٥٧.

والمعلوم من كل وجه كذلك؛ لامتناع تحصيل الحاصل، فيجب أن يكون المطلوب معلوماً من وجهٍ مجهولاً من وجهٍ، فيطلب حصول العلم بوجه من وجهٍ.

الشرح

بدأ المصنّف هنا ببيان كَيْفِيَّةِ تحصيل العلم بالمجهول، ولا يخفى أنّ هذه المسألة قد أشار إليها المصنّف في الشرط الثالث من الشروط الثلاثة الثابتة للتصديق الذي يتوقّف عليه التصديق المطلوب، فتعرّض لتبيين ذلك الشرط هنا، وإليك توضيحها.

كَيْفِيَّةِ تحصيل العلم بالمجهول

إنّ مسألة كَيْفِيَّةِ تحصيل العلم بالمجهول كانت من المسائل الدارجة في عصر سقراط، ودار البحث فيها بينه وبين «مانن»، حيث خاطب سقراط في إبطال التعليم والتعلم، فقال له: إنّ الطالب علماً ما إما أن يكون طالباً لما يعلمه فيكون طلبه باطلاً، وإما أن يكون طالباً لما يجهله فكيف يعلمه إذا أصابه؟ كمن يطلب عبداً أبقاً لا يعرفه، فإذا وجده لم يعرفه؟

وقد أجاب عنه سقراط، فتكلّف في مناقضته، فأتى بقياس أنتج إمكان ذلك ولكّنه لم يحل الشبهة.

وأما أفلاطون فإنه تكلف حل الشبهة، وقال: «إنّ التعلم تذكر»، وحاول بذلك إثبات أن المطلوب قد كان معلوماً قبل الطلب وقبل الإصابة، ولكن إنما كان يطلب إذ كان قد نسي. فلما تآدى إليه البحث تذكر. فيكون إنما علم الطالب أمراً كان علمه. فكان أفلاطون قد أذعن للشبهة وطلب الخلاص منها.^١

وأما الشيخ الرئيس فقد تعرّض لهذه الشبهة في الفنّ الرابع^٢ والفنّ الخامس^٣ من

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٤ - ٧٥؛ التحصيل: ١٨٣.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، القياس: ٥٤٢.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٤.

منطق الشفاء، وحاصل ما أفاده في الجواب أن المطلوب لو كان معلوماً لنا من كل جهةٍ لما كنا نطلبه، ولو كان مجهولاً لنا من كل جهةٍ لما كنا نطلبه أيضاً. فهو معلومٌ لنا من وجهٍ ومجهولٌ من وجهٍ آخر:

فهو معلوم لنا بالتصور بالفعل، ومعلوم لنا بالتصديق بالقوة. وإنما هو مجهول لنا من حيث هو مخصوص بالفعل، وإن كان معلوماً من حيث لا يخص أيضاً بالفعل. فإذا سبق منا العلم بأن كل ما هو كذا فهو كذا من غير طلب، بل بفطرة عقل أو حس أو غير ذلك من الوجوه، فقد أحطنا بالقوة علماً بأشياء كثيرة. فإذا شاهدنا بالحس بعض تلك الجزئيات من غير طلب، فإنها في الحال تدخل بالفعل تحت العلم الأول.

وهذا الجواب يحاذي من وجهٍ ما أورد مانن من مثال الآبق حذوا بحذو. فإننا نعلم المطلوب بالتصور أولاً كما نعلم الآبق بالتصور أولاً، ونعلم ما قبله مما يوصل إلى معرفته بالتصديق، كما نعلم الطريق قبل معرفة مكان العبد الآبق. فإذا سلكنا السبيل إلى المطلوب وكان عندنا منه تصور لذاته سابق، وطريق موصل إليه، فإذا انتهينا إليه فحينئذ نكون أدركنا المطلوب، كما إذا سلكنا السبيل إلى الآبق وكان عندنا منه تصور سابق لذاته وطريق موصل إليه، فإذا انتهينا إليه عرفناه ولو أننا كنا لم نشاهد الآبق البتة، ولكن تصورنا له علامة: كل من يكون على تلك العلامة فهو آبقنا. ثم إذا انضم إلى ذلك علم واقع لا بكسب بل اتفاقاً بالمشاهدة، أو واقع بكسب وطلب وامتحان وتعريف، فوجدنا تلك العلامة على عبد، علمنا أنه آبقنا. فتكون العلامة كالحمد الأوسط في القياس. واقتناصنا لتلك العلامة في عبد كحصول الصغرى، وعلمنا بأن كل من به تلك العلامة فهو آبقنا، كحصول الكبرى قديماً عندنا، ووجدان الآبق كالنتيجة.

وهذا الآبق - أيضاً - لم يكن معلوماً لنا من كل وجه، وإلا ما كنا نطلبه، بل كان معلوماً لنا من جهة التصور، مجهولاً من جهة المكان. فنحن نطلبه من جهة ما هو مجهول لا من

جهة ما هو معلوم. فإذا علمناه وظفرنا به حدث لنا بالطلب علم به لم يكن. وإنما حدث
 باجتماع سببين للعلم: أحدهما السبيل وسلوكها إليه. والثاني وقوع الحس عليه.
 كذلك المطلوبات المجهولة تعرف باجتماع شيئين: أحدهما شيء متقدم عندنا وهو
 أن «كل ب أ»، وهو نظير السبب الأول في مثال الآبق. والثاني أمر واقع في الحال: وهو
 معرفتنا أن «ج ب» بالحس، وهو نظير السبب الثاني في مثال الآبق. وكما أن السببين
 هناك موجبان لإدراك الآبق، فكذلك السببان هاهنا موجبان لإدراك المطلوب^١.
 وهذا هو الجواب المرضي عند المصنّف أيضاً.

إشكالٌ وجوابٌ

ناقش الرازي في الجواب السابق الذي ذكره الشيخ الرئيس وارتضاه المصنّف، وتوضيح
 ما أفاده الرازي أنه ذهب إلى أن جميع التصوّرات بديهيّة، ويستحيل أن يكون بعضها
 بديهيّاً وبعضها الآخر نظريّاً كما عليه المشهور من المنطقيين. قال:

وعندي أنّ شيئاً منها (التصوّرات) غير مكتسب؛ لوجهين: الأوّل أنّ المطلوب إن لم
 يكن مشعوراً به استحال طلبه؛ لأنّ ما لا شعور به البتّة لا تصير النفس طالبة له،
 وإن كان مشعوراً به استحال طلبه؛ لأنّ تحصيل الحاصل محالٌ.

ثم قال مشيراً إلى الجواب السابق الذي قد يقال عن الإشكال:

فإن قلت: هو مشعور به من وجه دون وجه؟ قلت: فالوجه المشعور به غير ما هو
 غير مشعور به. والأوّل لا يمكن طلبه، لحصوله. والثاني لا يمكن طلبه أيضاً، لكونه غير
 مشعور به مطلقاً^٢.

وقد أجابوا عن هذا الإيراد، فقال المحقّق الطوسي كاشفاً عن المغالطة فيه:

في هذا الكلام مغالطة صريحة، فإنّ المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغيّرين، بل

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٥؛ التحصيل: ١٨٤؛ محك النظر: ١١٦.

٢. تلخيص المحصل: ٦؛ لاحظ أيضاً: منطق الملتخص: ١٠٣؛ شرح الاشارات والتنبيهات، للفخر الرازي: ١٥/١.

هو الشيء الذي له وجهان. وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقاً، وليس غير مشعور به مطلقاً، بل هو قسم ثالث^١.

النص

وقد بان من جميع ذلك أنّ استنتاج نتيجة بالفكر لا يكون إلا بتحليل وتركيب معاً؛ إذ عند الفحص عمّا يوجب وضعاً معلوماً إنّما نفحص عن جهاته المعلومة المناسبة له، فإن كانت هذه الجهات معلومة فقط رُكِّبت وأنتجت، وإن كانت معلومة من وجهٍ ومجهولة من وجهٍ، فحصنا عن جهاته المعلومة أيضاً، وهكذا إلى أن ينتهي إلى جهاتٍ معلومةٍ من كلّ وجهٍ. والكلام في التركيب بعكس الكلام في التحليل حتى يستنتج وضع مطلوب، وهو المطلوب.

الشرح

تطرق المصنّف هنا لبيان أنّ الاستنتاج الفكري لا يكون إلا بتحليل وتركيب، والاستنتاج الفكري يقع تجاه الاستنتاج غير الفكري كالاستنتاج الحدسي مثلاً. وإليك شرح ما أفاده المصنّف:

الاستنتاج الفكري لا يكون إلا بتحليل وتركيب

ذكر المصنّف في رسالة التحليل أنّ صنعة التحليل وضعها المعلّم الثاني أبو نصر بعد ما لم يترجمها ضنا بها بعض المترجمين، ووضعها في كتاب القياس، ثم جرت العادة بذلك وهي بالفرع أشبه منها بالأصل. هذا، واعلم أنّ صنعتي التحليل والتركيب كالمعاكستين، فإنّ التحليل تفصيل الأجزاء التي للمعرّف أو الحجّة وتفريقها، والتركيب تركيبها وجمعها، فإن أخذنا من المجموع وانتهينا إلى الأجزاء كان تحليلاً، وإن أخذنا من الأجزاء وانتهينا إلى

١. تلخيص المحصل: ٧؛ أساس الاقتباس: ٤١١؛ لاحظ بعض الإجابات الأخرى أيضاً: نقد وبرسي ديدگاه هاي

المجموع كان تركيبياً، لكن الأمر الذي يوجب تعدد البحث والنظر فيهما اختلاف الغرض في الصنعتين، فإن التركيب يستعمل للوصول إلى قول معرّف أو حجة تفيد التصديق المطلوب، والتحليل يستعمل لإيجاد الأجزاء التي عليها يبني معرّف ما مفروض أو حجة، كذلك هذا بحسب الغرض، وإن كان كل منهما يحصل منه ما يتأتى من الآخر وبالعكس، بلا فرق فارق^١.

وذكر في رسالة التركيب أنه يلزم على من يريد تحديد شيء أن يعدّ محمولاته عدداً، ويميّز بين ذاتياته وعرضياته بالعلامات المميّزة المذكورة في كتاب ايساغوجي، ثم التمييز بين أقسام الذات فيميّز الجنس من الفصل، ثم قريهها من بعيدهما، وعلى الحاد أن يستوفي ذاتيات المحدود وعرضياته، وأنفع شيء فيه القسمة^٢. وقد فصل المصنّف الكلام في التركيب والتحليل فتعرّض لبيانها من خلال البحث عن «القول الشارح» أولاً ثم عن «الحجة» ثانياً^٣.

وتوضيح الكلام في مسألة التحليل في جانب القول الشارح أنه عبارة عن تحليل المحدود إلى ذاتياته حتى ينتهي إلى أعلاها وهي الأجناس العالية والفصول العالية، وذلك بأن ينظر في ماهية المحدود حتى يعلم أنها من أي الأجناس العوالي هي وينظر في الأنواع المساوية لها في الدخول تحت ذلك الجنس حتى تحصل المشاركة والمباينة الذاتية من تلك الأنواع لتحصيل الذاتيات المشتركة والذاتيات الخاصة.

مثلاً إذا أردنا أن نعرف ذاتيات الحيوان وجدناه داخلًا تحت مقولة الجوهر، ومن أنواع الجسم النامي، والحيوان الناطق والصاهل يشتركان في معنى الحيوانية، ونظرنا في ذاتي

١. مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، رسالة التحليل: ٣٢٧.

٢. مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ٣١٢.

٣. انظر: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ٣١٠، ٣٣٢؛ لاحظ أيضاً: المنطقيات للفارابي: ٢٢٩/١؛ الشفاء،

المنطق، البرهان: ٣٠٦؛ الجوهر النضيد: ٢٢٣.

كل واحد منهما، فوجدنا الحيوان الناطق جسماً حساساً ناطقاً، ووجدنا الصاهل جسماً حساساً صاهلاً، ثم يبقى بعد حذف خصوصية الصاهل والناطق أنه جسم حساس، وكان الجسم متضمناً لمعنى الجوهر، وهذه المعاني ذاتيات الحيوان والمحدود من خصوصية أنواعه، فعرفنا حينئذ حقيقة الحيوان بأنه جسم حساس وحصل لنا الحد المطلوب. ولو لم يبقى بعد حذف الخصوصيات معنى مشترك عُلم أن المعنى الذي كان مقولاً على تلك المعاني إنما مقوليته عليها بالاشتراك اللفظي.^١ هذا كلّه حول مسألة التحليل في جانب القول الشارح.

وأما توضيح الكلام في مسألة التحليل في جانب الحجة، فقد أفاد المصنّف في توضيحه أنك إذا أردت تحليل الحجّة فاختر أولاً أنّ المطلوب حقّ أو مشهور، فأيهما كان فاعتبر شروطه، ثمّ فصل المقدمات المأخوذة في الحجّة، وضعها مقدّمة مقدّمة، ثمّ انظر هل بينها مقدّمة يوضع بوضعها أو يرفع برفعها المطلوب، فإن عثرت على مقدّمة كذلك فاعلم أنّ القياس استثنائي، فخذ بها واستنتج المطلوب بالاستثناء. وإن لم تجد مقدّمة كذلك فانظر هل هناك مقدّمة تشارك المطلوب في حدّ، فإن عثرت بها فاعتبر حال حدّها الآخر هل يرتبط مع الحدّ الآخر للمطلوب بأن يكون بين هذين الحدّين وضع وحمل، فإن تمّ ذلك فقد تمّ شكل من الأشكال. واعتبر في كلّ ذلك شروط الهيئة في الحجّة من أيّ شكل كانت، ثمّ طبّقها مع النتيجة كما وكيفاً.

ولا تذهل من العكس مستويًا ونقيضًا، ومن العدول والبساطة، فربّما تمّ الدليل بضمّ انعكاس أو بعدول بعد البساطة عند وجود الموضوع. ثمّ اعتبر حال المواد هل هي ضروريّة أو محتاجة إلى وسط، فإن احتاجت إلى وسط كان القياس مركّبًا، وكانت المقدمات المحصّلة بمنزلة المطلوب فاستأنف العمل.

وإن وجدت المقدمة المشتركة لكتّهما مشتركة مع المطلوب في حدّ وغير مرتبطة مع الآخر في حدّ آخر، فضع الحدّين - أعني الحدّ الغير المشترك منها ومن المطلوب كأتهما مقدّمة - واطلب وسطاً يتخلّل بينهما إن لم تجد مقدّمة توضع بوضعها أو برفعها هذا المطلوب، فإن وجدت ذلك فقد تألّف به شكل واستنتج المطلوب الأوّل بقياسين مثاله قولنا: «العالم محدث» لتألّفه من الحوادث، والمؤلّف وجوده بوجود أجزائه، فإنّه ينحلّ إلى قولنا: «العالم مؤلّف من الحوادث»، وهذا لا يرتبط بالحدّ الآخر - أعني المحدث - ونجد قولنا وجود المؤلّف هو وجود أجزائه وسطاً فيه، فيرتّب ويصير قياسين العالم مؤلّف من أجزاء حوادث والمؤلّف منها ليس إلاّ هذا الحادث وذلك الحادث ينتج أنّ العالم هو هذا الحادث وذلك الحادث، ويضمّ إلى قولنا إذا كان كذلك كان حادثاً ينتج عن العالم محدث.^١

الفصل الرابع: في أنّ التصديق الضروري على المشهور ستة أقسام، وأنّ الكل يرجع إلى الأولى، وكذا كل ضروري لو كان غيرها ضروري

أما الأول، فقد قسم القوم القضية الضرورية إلى ستة أقسام بالاستقراء:

الأول: الأوليات، وهي القضايا التي لا تحتاج في التصديق بها إلى غير تصوّر الطرفين، كقولنا: الإيجاب والسلب لا يصدّقان معاً، ولا يكذبان معاً، وأنّ الكل أعظم من جزئه.

الثاني: الفطريات، و^٢ القضايا التي قياساتها معها، وهي قضايا يلزمها وسط خفي لا يغيب عن الذهن عند تصوّر الطرفين، كقولنا: «الأربعة زوج»، والوسط هو الانقسام بمتساويين.

الثالث: القضايا المحسوسة بالحوس الظاهر، كقولنا: إنّ العسل حلو، أو المحسوسة بحسّ الباطن،^٣ ويسمى الوجدانيات، كقولنا: إنّ لنا علماً وإرادة وشوقاً.

الرابع: الحدسيات، وهي القضايا المصدّق بها بالحدس، كقولنا: إنّ ضوء القمر مستفاد من الشمس.

الخامس: المتواترات، وهي قضايا يصدق بها لإخبار جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، كقولنا: «إنّ مكة موجودة، وإنّ بالمغرب بلاداً».

السادس: المجزّبات، وهي قضايا يصدق بها بالتجربة والتكرّر على الحسّ، كقولنا: «إنّ مركّباً كذا يوجب خاصّة كذا».

فهذه ستة أقسام.

الشرح

تبيّن من خلال الفصل السابق تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري، وقد عقد المصنّف

١. أي: المدعي الأول وهو أنّ التصديق الضروري على المشهور على ستة أقسام.

٢. لقد زاد محقق الكتاب في «مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي رحمته» هنا لفظ «هي» فصارت العبارة هكذا:

«الثاني: الفطريات، و[هي] القضايا التي...»؛ ولكن يحسن حذفه، إذ «القضايا التي قياساتها معها» اسم آخر

لفطريات؛ كما أنّها تستمي فطرية القياس أيضاً. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٦٤؛ الجواهر النضيد: ٢٠١.

٣. قوله: «حسّ الباطن» ينبغي تعريف لفظ «حس» فيه فيقال: «الحسّ الباطن».

هذا الفصل لبيان أقسام التصديق الضروري وبعض أحكامها؛ فتعرض للبحث عن مسائل ثلاثة: المسألة الأولى: أقسام التصديق الضروري. المسألة الثانية: البدييات غير الأولى ترجع إلى الأولى. والمسألة الثالثة: كل مقدمة نظرية تنتهي إلى الأوليات. وإليك توضيح ما أفاده:

المسألة الأولى: أقسام التصديق الضروري

تقدم في الفصل السابق أن التصديق ينقسم إلى الضروري والنظري؛ وقد قسموا التصديق الضروري إلى عدة أقسام، وقد اختلفت كلمة المنطقيين في أقسام التصديق الضروري. والملاحظة المهمة هنا هي أن تقسيم القضايا الضرورية إلى ستة أقسام، ليس مما تسلمه القوم جميعاً؛ وذلك فإن الفارابي يذكر الأوليات والتجربيات فقط؛ حيث قسم اليقين الضروري إلى: ما يحصل عن قياس، وما يحصل لاعن قياس، ثم أفاد في تصنيف المقدمات الكلية التي بها يحصل اليقين الضروري لاعن قياس:

المقدمات الكلية التي بها يحصل اليقين الضروري لاعن قياسٍ صنفان: أحدهما الحاصل بالطباع. والثاني الحاصل بالتجربة. والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل، ومن غير أن نكون شعرنا في وقت من الأوقات إننا كنا جاهلين به.^١

يقصد الفارابي من «الحاصل بالطباع» الأوليات، ويظهر من خلال التأمل في كتب الفارابي أنه يستخدم مصطلحات أخرى للتعبير عن الأوليات أيضاً، وذلك كالتعبير عنها بـ «المقدمات الأول الطبيعية للإنسان» و«المبادئ الأول»^٢ وغير ذلك.

ولكن ذكر الشيخ الرئيس أن التصديق الضروري على ستة أقسام، كما قال:
والواجب قبولها أوليات، ومشاهدات، ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات،
وقضايا قياساتها معها.^٣

١. المنطقيات للفارابي: ٢٦٩/١.

٢. المنطقيات للفارابي: ٢٧٠/١.

٣. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٣/١.

وتبعه غيره من المنطقيين^١. بينما ذهب السهروردي إلى أنّ البديهيات ثلاثة، وهي: الأوليات، والملاحظات، والحدسيات. فأدرج الفطريات في الأوليات والتجربيات والمتواترات في الحدسيات، كما قال:

العلوم الحقيقيّة لا يستعمل فيها إلا البرهان، وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينيّة. ثمّ ما نعلمه يقيناً من المقدمات إمّا أن يكون «أولياً»... أو يكون «مشاهداً» بقواك الظاهرة أو الباطنة، كالمحسوسات مثل أنّ الشمس مضيئة، أو كعلمك بأنّ لك شهوة وغضباً،... أو يكون «حدسياً». والحدسيات على قاعدة الاشراق لها أصناف: أوّلها «المجربات»... ومن الحدسيات «المتواترات»^٢.

وقد ذكر بعض المنطقيين وجهاً لتقسيم القضايا الضرورية إلى ستة أقسام، كما ذكر المحقّق الطوسي في وجهه أنّ العقل إمّا الأيحتاج فيه إلى شيء غير تصور طرفي الحكم، أو يحتاج، والأول هو الأوليات، والثاني لا يخلو إمّا أن يحتاج إلى ما ينضم إليه ويُعينه على الحكم، أو ينضم إلى المحكوم عليه أو إليهما معاً، والأول هو المشاهدات، والثاني لا يخلو إمّا أن يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكْتساب، أو لا يكون، وما بالاكْتساب إمّا أن يكون بالسهولة أو لا بالسهولة، والأول هو الحدسيات، والثاني ليس من المبادئ بل هو العلوم المكتسبة، وما ليس بالاكْتساب فهو القضايا التي قياساتها معها، وما يحتاج فيهما إلى كليهما فإمّا أن يكون من شأنه أن يحصل بالإحساس وهو المتواترات، وإمّا ألا يكون وهو المجربات، فهذه ستة أقسام^٣.

١. الأوليات

عرّف بعض المنطقيين الأوليات بأنها قضايا يوجبها العقل لذاته، بمعنى أنّ العقل يصدّقها

١. انظر: الجوهر النضيد: ١٩٩؛ رسائل الشجرة الإلهية: ٣٧٠؛ البصائر النصيرية في علم المنطق: ٣٧٢؛ تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية: ٤٥٧.

٢. حكمة الاشراق: ٤٠.

٣. شرح الاشارات والتنبهات مع المحاكمات: ٢١٤/١؛ لاحظ أيضاً: تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية:

من دون الحاجة إلى شيء غير تصوّر أطرافها. كما عرّف الشيخ الرئيس الأوليات بقوله: «فأما الأوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه، فإنه كلما وقع للعقل تصوّر لحدودها ولكنه وقع له التصديق، فلا يكون للتصديق فيه توقف إلا على وقوع التصوّر والفتانة للتركيب.»^١ يقصد بذلك أنّ القضايا الأولية لا يصدّقها العقل مع استعانة من الأسباب الخارجية كالحس والتجربة والحدس والعلم الحضورى وغير ذلك.

وقد عرّفها كثير من المنطقيين بأنها هي القضايا التي لا تحتاج في التصديق بها إلى غير تصوّر الطرفين. وهذا التعبير وإن ورد في كثير من الكتب المنطقية^٢ إلا أنّ الصحيح أنّه لا يكفي في الأوليات مجرد تصوّر ذات الموضوع وذات المحمول، بل لابدّ مع ذلك من اعتبار كلّ منهما مع الآخر، وهذا معنى النسبة الحكيمية. نعم، عبّر المصنّف في نهاية الحكمة بأنّ الأوليات هي القضايا التي يكفي في التصديق بها مجرد تصوّر الموضوع والمحمول، وهذا التعبير يمكن توجيهه بأن يكون مراده من الموضوع والمحمول هو الموضوع بوصف كونه موضوعاً والمحمول بوصف كونه محمولاً، وواضح أنّه لا يتمّ هذان الوصفان إلا بالنسبة الحكيمية.^٣ مضافاً إلى أنّ التعبير بالموضوع والمحمول يختصّ بالحمليات. ونعم ما عبّر السهروردي عنه بتصوّر الحدود كما عبّر المحقّق الطوسي عنه بأجزاء القضية؛ وذلك لأنّ هذين التعبيرين يشملان الأجزاء الثلاثة أولاً، كما أنّهما يشملان الأوليات في الحمليات والشرطيات معاً.^٤

٢. الفطريات

الفطريات هي القضايا التي قياساتها معها، وهي قضايا يلزمها وسطٌ خفي لا يغيب عن

١. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٤/١.

٢. انظر: الجوهر النضيد: ٢٠٠؛ رسائل الشجرة الالهية: ٣٧٠؛ تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية: ٤٥٧.

٣. نهاية الحكمة: ٩٨٧/٤، تعليقة ٧.

٤. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٥/١؛ الشيرازي، شرح حكمة الاشراف: ١١٧.

الذهن عند تصوّر الطرفين، كقولنا: «الأربعة زوج»، والوسط هو الانقسام بمتساويين، فإن من فهم الأربعة وفهم الزوج تمثل له أنّ الأربعة زوج، فإنه في الحال يتمثل أنه منقسم بمتساويين. وأما إذا كان بدل ذلك ستة وثلاثون أو عدد آخر، فاقتقرالذهن إلى طلب الأوسط^١.

٣. المحسوسات

قسّم الشيخ الرئيس المشاهدات إلى أقسامٍ ثلاثة وشرحها المحقق الطوسي بأن هذه ثلاثة أصناف: أحدها: ما نجده بجواسنا الظاهرة كالحكم بأنّ النارحارة. والثاني: ما نجده بجواسنا الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوي غيرالحس الظاهر. الثالث: ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها وهي كشعورنا بذاتنا وبأفعال ذواتنا.^٢

واعلم أنه قد وردت عدّة تعبيرات حول مُدرك الوجدانيات، فعُتبروا عنه تارة بـ«الحس الباطن»، وتارة أخرى بـ«قوى غيرالحس» كما قال الشيخ الرئيس: «وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غيرالحس مثل معرفتنا بأن لنا فكرة»^٣ وتارة ثالثة بـ«القوى الباطنة» كما قال الشهرزوري: «وتسمى القضايا التي يحكم فيها العقل بواسطة القوى الباطنة بالوجدانيات»^٤.

والنقطة الجديرة بالالتفات هي أنّ المقصود من الحواس الباطنة هنا غيرالحواس الباطنة في مباحث علم النفس؛ وذلك لأنّ الحواس الباطنة هناك ليست مدركاتها جميعاً من الوجدانيات، وذلك كالصورالحسية التي هي ممّا يدركها الحس المشترك مثلاً. والمقصود من مدركات الحواس الباطنة هنا هو ما يدركه النفس الإنسانية من حالاتها

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٦٤.

٢. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٥/١.

٣. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٥/١.

٤. رسائل الشجرة الالهية: ٣٧١؛ أيضاً: الشهرزوري، شرح حكمة الاشراف: ١٢١؛ معيار العلم في فنّ المنطق: ٩١.

الوجودية من دون استخدام آليّة، وذلك كما في العلم الحضوري بأحوال النفس مثلاً، فتكون المفاهيم المأخوذة من هذه العلوم الحضورية علوماً حصولية تسمى بالوجدانيات. قال الرازي:

وأما قوله: «وكفذايا اعتباريّة بمشاهدة قوى أخرى»؛ يريد به أن الذي يحكم فينا بأنّ لنا فكراً وذكراً وشهوة وغضباً ليس من قبيل الحواس، بل نفسنا التاطقة هي الحاكمة بذلك.^١

هذا مضافاً إلى أنّ المقصود من الحس الباطن هنا إن كان نفس الحواس الباطنة في مباحث علم النفس، فيرد عليه أنّ المحسوسات بالحواس الظاهرية يدركها الحس المشترك أيضاً؛ وذلك لما ثبت في محلّه من أنّ الحس المشترك هو المُدرك للمحسوسات الظاهرية؛^٢ وعليه فيلزم ألا تكون المحسوسات بالحس الظاهري قسماً للمحسوسات بالحس الباطني.^٣

٤. الحدسيات

الحدسيات هي القضايا المصدّق بها من خلال الحدس. واعلم أنّ الفرق بين القضية الحدسية والتجريبية هو أن السبب في التجربة معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدس معلوم بالوجهين؛ وذلك لأنّ التجربات انما يحكم فيها بوجود سبب ما وأنّ هذا السبب موجود في الشيء الذي تتفق له هذه الظاهرة دائماً من غير تعيين لماهية السبب. وأما في

١. شرح الاشارات والتنبيهات، للفخر الرازي: ٢٦٢/١.

٢. قسّم الفلاسفة الحواس الباطنة إلى خمسة أقسام؛ وذلك لأنّ القوة الباطنة إما مدركة أو معينة على الإدراك. والمدركة إما مدركة للصور أو مدركة للمعاني، والمعينة على الإدراك حافظة ومتصرفة، والحافظة إما حافظة للصور أو حافظة للمعاني. فالمدركة للصور هي الحس المشترك. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع

المحاكمات: ٣٣١/٢.

٣. انظر: مؤلفها و ساختارهاى معرفت بشرى: ٤٠٦.

الحدسيات فإنها بالإضافة إلى ذلك يحكم فيها بتعيين ماهية السبب أنه أي شيء هو وفي الحقيقة أن الحدسيات مجربات مع إضافة. قال العلامة الحلي:

القضايا الحدسية تجري مجري المجربات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي، وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك وتدعن النفس بالقبول، وذلك مثل حكمنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس، وإنما حصل لنا ذلك بحدس حصل لنا باختلاف تشكيلات القمر بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قريباً وبعداً ومقابلة ومقارنة وترتيباً. والفرق بينه وبين التجربة أن السبب في التجربة معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدس معلوم بالوجهين^١.

٥. المتواترات

المتواترات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من المخبرين، بعد العلم بعدم امتناع المخبر عنه والأمن من التواطئ والتوافق على الكذب، كحكمنا بوجود مكة وبغداد والهند والوقائع العظام، فإن توافق المخبرين، وإن لم يلق بعضهم بعضاً، يحيل تطابقهم على الكذب ويوجب حصول اليقين. ولما كان الجزم تارة يحصل من كثرة المخبرين وتارة من قلّتهم مع سائر القرائن، لم ينحصر عدد التواتر في جملة معينة يحصل اليقين عنده ويعدم بعده، فكم من عدد قليل أفاد اليقين دون الكثير^٢.

٦. المجربات

المجربات هي القضايا التي يصدق بها بالتجربة والتكرار على الحس. واعلم أن المجربات تحتاج إلى أمرين: أحدهما: المشاهدة المتكررة. والثاني: القياس الخفي، وذلك القياس هو أن يعلم أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقياً. أو فقل: «الاتفاق لا يكون

١. الجواهر النضيد: ٢٠١؛ أيضاً: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٨/١؛ معيار العلم في فن المنطق: ٩١.

٢. انظر: الجواهر النضيد: ٢٠١؛ رسائل الشجرة الالهية: ٣٧٢.

دائماً ولا أكثرياً»^١ ثم إن الفرق بين التجربة والاستقراء أن التجربة يقارن هذا القياس، والاستقراء لا يقارنه.^٢

النص

وأما الثاني،^٣ فأقول: إن كل قضية ضرورية غير الأولى تنتهي إلى الأولى؛ وذلك لأن القضية التي هي ضرورية بالحقيقة، أي بحيث لو فرضنا ارتفاع كل تصديق غيرها ينتجها، كان التصديق بها بحاله، أما أن يكفي مجرد تصوّر الطرفين في التصديق أو لا يكفي: وعلى الأول، فهي أولية. وعلى الثاني: فإما أن يكون الشيء الآخر المحتاج إليه من جنس التصديق أو لا:

وعلى الأول: يلزم كون القضية الضرورية نظرية؛ لما مرّ في الفصل السابق، هذا خلف. وعلى الثاني: إما أن يكون وجود الأمر الخارج في نفسه موجباً للتصديق، سواء علم به أم لم يعلم، أو لا يكون إلا بعد العلم أو بعد الحمل:

والأول لا يوجب خروج القضية عن الأولية؛ إذ كل قضية أولية فهي تحتاج مع تصوّر الطرفين إلى أمور أخر خارجة عن جنس التصديق، مثل نفس مصدّقه، ووجود في نفس الأمر وغير ذلك؛ وبالجمله الأمور المشتركة بين القضايا بما هي قضايا أو صنف خاص منها. ومن هنا يظهر بطلان الشق الثالث أيضاً.

وعلى الثاني: إما أن يكون العلم المفروض تصديقياً، أو تصوّرياً. وعلى الأول: يلزم كون القضية الضرورية نظرية، هذا خلف. وعلى الثاني: يلزم المحال؛ فإن كل تصديق لا يحتاج من التصورات إلى مزيد من تصوّر الطرفين مع النسبة بالضرورة،^٤ ومع

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات: ٢١٧/١؛ منطق الملخص: ٤٠٧؛ المحوهر النضيد: ٢٠١.

٢. انظر: المنطقيات للفارابي: ٢٧١/١؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٧/١.

٣. أي: المدعي الثاني، وهو أن البديهيات غير الأوليات ترجع إلى الأوليات.

٤. يعني به أصل الواقعية.

٥. قوله «لا يحتاج من التصورات» خبر لقوله «إن كل تصديق».

ذلك لا تخرج القضية عن كونها أولية؛ فإنّ المأخوذ في حدّ الأوليات ألاّ تحتاج إلى تصديق آخر ألبتّة. وأما الحاجة إلى تصوّر طرفين اثنين، فلازم القضية الحملية؛ وما كلّ أولية بحملية، هذا.

فإنّ كلّ قضية ضرورية بالحقيقة، فهي أولية، فما ليست بأولية، ليست بضرورية بالذات، وهو المطلوب. هذا هو القول بالإجمال.

الشرح

تقدّم أنّ هذا الفصل يبحث فيه عن مسائل ثلاثة: المسألة الأولى: أقسام التصديق الضروري. المسألة الثانية: البديهيات غير الأولى ترجع إلى الأولى؛ المسألة الثالثة: كلّ مقدّمة نظرية تنتهي إلى الأوليات. وقد تقدّم الكلام عن المسألة الأولى، وقد آن الأوان للبحث عن المسألة الثانية.

المسألة الثانية: البديهيات غير الأولى ترجع إلى الأولى

المدّعي في هذه المسألة هو أنّ البديهيات غير الأوليات ترجع إلى الأوليات، وقد ساق المصنّف بيانين لتوضيح هذه المسألة: البيان الإجمالي والبيان التفصيلي.

البيان الإجمالي

اعلم أنّ ما ادّعه المصنّف هنا تماماً لا يحتاج إلى مؤونة إثبات؛ وذلك لأنّ قوله: «كلّ قضية ضرورية بالحقيقة، فهي أولية يكفي تصوّر أجزائها في التصديق بها» يكفي في تصديقه تصوّر أجزائه؛ إذ المفروض أنّ القضية الضرورية بالحقيقة هي التي يكفي تصوّر أجزائها في التصديق بها، فالمحمول عبارة أخرى عن الموضوع؛ فتأمل. قال العلامة الحلّي:

١. أي: مع احتياج القضية الأولية إلى تصوّر الطرفين مع النسبة.

وهذه الأربعة ليست من المبادئ لتوقفها على وسائط ومبادئ غيرها؛ ولأنها غير عامة لاختلاف العقلاء فيها، والمعتمد إنما هو الأوليات، فإن المحسوسات - أيضاً - غير مشتركة بين العقلاء^١.

ثم إن المقصود من انتهاء الجميع إلى الأولى هو أن القضايا الأولية ضرورية بالذات أي بحيث لو فرضنا ارتفاع كل تصديق غيرها ينتجها، كان التصديق بها بحاله، بينما البديهيات الأخرى غير ضرورية؛ وحيث إن كل ما بالغير لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات، فتنتهي البديهيات الأخرى إلى القضايا الأولية انتهاء ما بالغير إلى ما بالذات.

وأما توضيح ما أفاده المصنف، فهو أن البديهيات الأخرى غير القضايا الأولية إما أن يكنى مجرد تصوّر الطرفين في التصديق بها، أو لا يكنى:

فإن كنى مجرد تصوّر الطرفين في التصديق بها، فهي أولية وداخلية في الأوليات؛ مع أن المفروض كونها من البديهيات الأخرى غير القضايا الأولية، هذا خلف.

وإن لم يكن مجرد تصوّر الطرفين في التصديق بها، بأن يحتاج التصديق بها إلى أمر آخر غير تصوّر الطرفين؛ فإما أن يكون الشيء الآخر المحتاج إليه من جنس التصديق أولاً:

فإن كان الشيء الآخر المحتاج إليه من جنس التصديق، فيلزم كون هذه القضية نظرية؛ وذلك لما تقدّم في أول الفصل الثالث من هذه المقالة من أن القضية إما ألا يحتاج في حصول التصديق اليقيني بها إلى تصديق آخر، أو يحتاج. ويسمى الأول ضرورياً وبديهيّاً. والثاني نظريّاً. فإن كانت هذه القضية فيلزم الخلف؛ حيث إن المفروض كونها بديهية.

وإن لم يكن الشيء الآخر المحتاج إليه من جنس التصديق، فما هو ذلك الشيء الآخر المحتاج إليه؟ فإما أن يكون وجود أمر خارجي موجباً للتصديق، سواء علم به أم لم يعلم، وإما ألا يكون إلا بعد العلم أو بعد الحمل:

فإن كان وجود أمر خارجي موجباً للتصديق، سواء عُلم به أم لم يُعلم، فهذا كنفس وجود المصدِّق مثلاً مما يصدر عنه التصديق سواء أكان المصدِّق ملتفتاً إلى نفسه أم لا؛ ومن الواضح أنَّ احتياج القضية إلى وجود أمر خارجي، كذلك لا يوجب خروج القضية عن الأولوية؛ إذ كلُّ قضية أولية فهي تحتاج مع تصوّر الطرفين إلى أمورٍ أخرى خارجة عن جنس التصديق، مثل نفس وجود المصدِّق، ووجود في نفس الأمر أي: أصل الواقعية. فتحصل أنَّ مثل هذا الاحتياج لا يخرج القضية عن البدهية ولا عن الأولوية.

وأما إن لم يكن وجود ذلك الشيء موجباً للتصديق إلا بعد العلم، بمعنى أنَّ التصديق في هذه القضية لا يتحقَّق إلا بعد العلم بشيءٍ آخر؛ فهذا العلم إما أن يكون علماً تصديقياً أو علماً تصورياً؛

فإن كان ذلك العلم المحتاج إليه في التصديق علماً تصديقياً، فهذا معناه أنَّ التصديق في هذه القضية يحتاج إلى التصديق بأمرٍ آخر، فيلزم كون القضية الضرورية نظرية؛ وذلك لما تقدّم من أنَّ القضية النظرية هي القضية التي تحتاج في حصول التصديق اليقيني بها إلى تصديقٍ آخر، ولكن هذا خلُف؛ حيث إنَّ المفروض كونها بديهية.

وإن كان ذلك العلم المحتاج إليه في التصديق علماً تصورياً، فهذا أمرٌ لا يمكن قبوله؛ وذلك لأنَّ القضايا سواء أكانت أولية أم غير أولية، فهي لا تحتاج من التصورات إلى مزيد من تصوّر الطرفين مع تصوّر النسبة، فاحتياج قضية من القضايا إلى علمٍ تصوريٍ آخر مما لا يمكن قبوله. والنقطة الجديدة بالذكر أنَّ احتياج القضية إلى هذه التصورات الثلاثة - أعني تصوّر الطرفين مع تصوّر النسبة - لا يخرج القضية عن كونها أولية؛ فإنَّ المأخوذ في حدِّ الأوليات ألاّ تحتاج إلى تصديقٍ آخر البتّة، وأما الحاجة إلى تصوّر طرفين اثنين، فهي لازم القضية الحملية.

والنتيجة الأخيرة التي يمكن استنتاجها مما تقدّم هي أنَّ كلَّ قضية ضرورية بالحقيقة، فهي أولية، فما ليست بأولية، فهي ليست بضرورية بالذات، وهو المطلوب.

أضواء على النص

قوله: «إمّا أن يكون وجود الأمر الخارج في نفسه موجِباً للتصديق، سواء عُلم به أم لم يعلم» أي: إمّا أن يكون وجود أمر خارجي موجِباً للتصديق، سواء عُلم به أم لم يعلم، وهذا كنفس وجود المصدّق مثلاً، فهو ممّا يصدر عنه التصديق سواء أكان المصدّق ملتفتاً إلى نفسه أم لا.

قوله: «أو لا يكون إلا بعد العلم أو بعد الحمل» هذا إشارة إلى أنّ هذا الشق ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأنّ هذا الأمر المحتاج إليه إمّا أن يكون علماً تصديقياً أو علماً تصورياً؛ فقوله «بعد الحمل» يمكن أن يكون إشارة إلى العلم التصديقي، بينما قوله «بعد العلم» يمكن أن يكون إشارة إلى العلم التصوري.

قوله: «ومن هنا يظهر بطلان الشق الثالث أيضاً»؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ التقسيم دائر مدار النفي والإثبات.

قوله: «و على الثاني: إمّا أن يكون العلم المفروض تصديقياً» لا يخفى أنّ هذا الفرض خارجٌ عن محلّ البحث؛ وذلك لأنّه نفس ما تقدّم بقوله: «إمّا أن يكون الشيء الآخر المحتاج إليه من جنس التصديق أو لا؛ وعلى الأول: يلزم كون القضية الضرورية نظرية؛ لما مرّ في الفصل السابق، هذا خلف» فتأمل.

قوله: «وما كلّ أولية بحملية» إشارة إلى أنّ تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة هي ما يحتاج إليه في القضية الأولية الحملية ولكن القضية الأولية لا تنحصر في الحملية. وأمّا القضية الأولية الشرطية فتحتاج إلى تصوّر المقدم والتالي والنسبة بينهما.

النص

وأما القول المفصل، فنقول، كما ذكرنا أنّ المقدمات الفطرية ليست بضرورية بالذات؛ إذ لو فرضنا ارتفاع القياسات المكتنفة بها أمكن وقوع الشك فيها، فليست بضرورية بالذات.

ثم إن مقدمات تلك القياسات^١ إما أن تنتهي إلى غير المقدمات الفطرية، وإما ألا تنتهي: وعلى الثاني^٢ يلزم التسلسل، وهو محال، كما عرفت. وعلى الأول فإما إلى أولية أو غيرها وينتهي إلى الأولية كما مر.

وأيضاً يؤيده أن غير الأولي إما المحسوس أو غيره: والأول محال؛ إذ من الممكن أن يقع الحس بالطرفين دون شيء ثالث، وكذا المتواتر والمجرب والحدسي؛ إذ كل منهما - كما سيجيء - يحصل من قياسات تغفل عنها الفطرة. ومن هنا يظهر أن القياس الخفي في المقدمة الفطرية مؤلف من أوليات.

الشرح

تقدم أن المدعي هنا هو أن البديهيات غير الأوليات ترجع إلى الأوليات، وقد أشار المصنف إلى بيان هذه المسألة من خلال بيانين: البيان الإجمالي، والبيان التفصيلي. وقد تقدم توضيح البيان الإجمالي. وإليك توضيح البيان التفصيلي.

البيان التفصيلي

اعلم أنه لا بد من التفكيك بين أمور ثلاثة: الأول: كون القضية أولية. الثاني: كون القضية بديهية. الثالث: كون القضية يقينية. إذا اتضح ذلك فاعلم أن كون البديهيات الخمسة ليست من الأوليات وبالتالي من الضروريات بالحقيقة وبالذات، ليس أمراً نظرياً يحتاج إلى إثبات كما تقدم، فلا بد من التركيز على الأمرين الثاني والثالث، ويظهر بالتأمل أن أغلب بيانات المصنف هنا ناظرة في الحقيقة إلى الثاني والثالث، فنشير إلى تنقيح المدعي بالنسبة إلى كل من البديهيات الخمسة، فتأمل.

١. أي: القياسات المكتنفة بالفطريات.

٢. وهو ألا تنتهي إلى غير المقدمات الفطرية ومعناه أن تنتهي إلى مقدمات فطرية بأن تكون نفس مقدمات القياسات المكتنفة بالفطريات فطريات أيضاً، وهذا مما يوجب التسلسل.

القضايا الفطرية

المدعي هو أنّ المقدمات الفطرية ليست بضرورية بالذات. وقد أقام المصنّف لإثبات هذا المدعي براهين ثلاثة تقريرها كالتالي:

البرهان الأول: إنّ الفطريات هي القضايا التي قياساتها معها، وهي قضايا يلزمها وسطٌ خفي لا يغيب عن الذهن عند تصوّر الطرفين، فلو فرضنا ارتفاع تلك القياسات المكتنفة بها أمكن وقوع الشكّ فيها، فليست بضرورية بالذات؛ إذ تقدّم أنّ الضروري بالذات هي القضية التي بحيث لو فرضنا ارتفاع كلّ تصديقٍ غيرها ينتجها، كان التصديق بها بحاله.

البرهان الثاني: إنّ مقدمات تلك القياسات المكتنفة بالفطريات إمّا أن تنتهي إلى غير المقدمات الفطرية، وإمّا ألاّ تنتهي إلى غير المقدمات الفطرية:

وعلى الثاني - وهو ألاّ تنتهي إلى غير المقدمات الفطرية، ومعناه أن تنتهي إلى مقدمات فطرية بأن تكون نفس مقدمات القياسات المكتنفة بالفطريات فطريات أيضاً - فهذا ممّا يوجب التسلسل.

وعلى الأول فإمّا تنتهي إلى المقدمات الأولية، أو تنتهي إلى المقدمات غير الأولية وغير الفطرية، ولكن حيث إنّ المقدمات غير الأولية لا بد أن تنتهي إلى الأوليات، كما تقدّم في البيان الإجمالي، فالمقدمات غير الأولية وغير الفطرية لا بد أن تنتهي إلى الأوليات أيضاً، فثبت أنّ مقدمات تلك القياسات المكتنفة بالفطريات لا بد أن تنتهي إلى الأوليات، ومن هنا يظهر أنّ الفطريات نفسها - أيضاً - لا بد أن تنتهي إلى الأوليات أيضاً؛ وذلك لأنّ مقدماتها إذا انتهت إلى الأوليات فتنفسها تنتهي إلى الأوليات أيضاً؛ وهذا هو المدعي.

البرهان الثالث: تقدّم في البرهان الثاني أنّ مقدمات تلك القياسات المكتنفة بالفطريات إمّا أن تنتهي إلى غير المقدمات الفطرية، وإمّا ألاّ تنتهي إلى غير المقدمات الفطرية؛ وعلى الثاني يلزم التسلسل. وأمّا على الأول فيقيم المصنّف في هذا البرهان وجهاً آخر، وتقريره أنّ مقدمات تلك القياسات المكتنفة بالفطريات إن انتهت إلى المقدمات غير

الأولية وغير الفطرية، فهي تنتهي إما إلى المقدمات المحسوسة، أو إلى المتواترة، أو إلى المجزبات، أو إلى الحدسيات:

فإن انتهت إلى المقدمات المحسوسة، فسيأتي في توضيح المقدمات المحسوسة أنها ليست ضرورية بالذات، وستقيم هناك وجوهاً على إثبات هذا المدّعي، ومنها أنّ الحس لا تصديق معه، وإليه أشار المصنّف هنا بقوله: «إذ من الممكن أن يقع الحس بالطرفين دون شيءٍ ثالثٍ»؛ والمقصود من الإمكان هنا هو الإمكان العام.

وأما إن انتهت إلى المقدمات الأخرى غير المقدمات المحسوسة، فسيأتي في توضيح كلّ واحدٍ منها أنها ليست ضرورية بالذات أيضاً؛ إذ كلّ واحدٍ منها يحتاج التصديق فيها إلى أمورٍ خارجة عن تصوّر الطرفين، وقد تقدّم أنّ الضروري بالذات هي القضية التي بحيث لو فرضنا ارتفاع كلّ تصديقٍ غيرها ينتجها، كان التصديق بها بجاله. ومن هنا يظهر أنّ القياس الخفي في المقدمة الفطرية مؤلّف من أوليات؛ حيث ثبت من خلال ما تقدّم أنّ القياسات المكتنفة بالفطريات لا بد أن تنتهي إلى الأوليات.

النص

ثم نقول كما ذكرنا، إنّ المقدمات المحسوسة ليست ضرورية بالذات.

وأقول في بيان ذلك: إنّها لو كانت ضرورية بذاتها، لامتنع أن يقع فيها شكٌ أو تصديق بنقيضها، ونحن نغلط في محسوساتنا كثيراً؛ وذلك كما أنّ الدائرة ربّما نراها مستديرة، وربّما نراها معوجة. ونرى الخطّين المتوازيين - كلّما بُعدا - متقاربين حتى يتّصلا؛ ونرى المقدار الواحد كبيراً كلّما قرب من الباصر، وصغيراً كلّما بُعد منه؛ ونرى اليمين متياسراً واليسار متيامناً، والفوق متسافلاً والسفل متعالياً كلّما امتدّ الشعاع، والمتحرّك ساكناً والساكن متحرّكاً، وأشياء أخرى كثيرة برهن عليها أو قليدس في كتاب المناظر. وقد

عد ابن الهيثم في كتابه في المناظر والمريا شيئاً كثيراً جداً من أغلاط المبصرات المستقيمة والمنعكسة.

وللبصر أيضاً أغلاطٌ أخرى، أيضاً مفهومة من صناعتى السيميا والشعبذة.

أيضاً: نعتقد أن الصوت المسموع هو الذي يحدث بعينه، ونغلط في الصداء، وكل صوت منعكس وفي الزينيات، ونغلط في أشياء كثيرة؛ لاختلاف المزاج في القوي اللامسة والذائقة والشامة.

ونعتقد في كل ما نجده أنا نجده في الخارج، وإنما نجده في الحس المشترك أو نشك في ذلك لو لم يتم البرهان على وجوده، وكذلك ربما نجد جوعاً كاذباً، وعطشاً كاذباً، وألماً كاذباً.

فهذه وأمثالها أغلاط واقعة للحس، فلا تكون الأحكام المحسوسة بضرورة بالذات، لكننا مع ذلك نعلم علماً ضرورياً لا يشوبه شك أن الذي نشاهده ونحس به هو في حسنا على ما نشاهده.

وهذا في الحقيقة تصوّر ضروري، لا تصديق؛ إذ ليس هذا التصديق بعينه بمحسوس؛ لأنه كلي ولا شيء من الكلي بمحسوس، ولا جزئياته تصديقات جزئية محسوسة؛ لأن الحمل فيها أولى يرجع في الحقيقة إلى التصوّر. فهذه الأمور المحسوسة أمور ضرورية لا يشك في أنها كذلك، بخلاف التصديقات المحسوسة.

ثم إن المحسوس بالحقيقة إما أن يكون منقسماً إلى تصوّرات ضرورية بالذات، وإلى تصديقات غير ضرورية بالذات كما مرّ. وإما أن يكون هو التصوّرات فقط، وأما التصديقات فليست بمحسوسة، وغير ذلك باطل:

والشقّ الأول أيضاً باطل؛ إذ لا تصديق في حس. وبيانه: أنه لو كان للحس تصديق وله تصوّر بالضرورة، كان المحسوس غير ضروري بذاته، لكنه في التصوّرات ضروري بذاته.

وأيضاً: لزم أن تكون النسبة كالتطرفين ذات مهية محفوظة في الوجودين، وليس

كذلك؛ لما بين في الفلسفة الأولى^١، فالحس لا تصديق له، فتعين الشق الآخر.

فتبين أن المقدمات المحسوسة غير ضرورية بذاتها، وهو المطلوب.

وقد بان مما مر أن الحس لا يكفي في النظريات ولا في شيء منها^٢.

فتبين بطلان دعوى من يدعي أن ما وراء المحسوسات لا ينبغي الركون عليه في

النظريات. وكذا دعوى من يضيف إلى المحسوس القريب من الحس من المقدمات^٣،

وهذا أشنع، مع أن لنا أحكاماً كلية، ولا حس بكلّي، وأحكاماً أولية لا تستغني عنها في

شيء من العلوم.

ثم أقول: إذا ثبت أن المقدمات المحسوسة ليست بضرورية بالذات، وقد ثبت أن

المقدمات الفطرية كذلك، والمتواترات غير مناسبة للمحسوسات، فالمقدمات ضرورية

إما بواسطة مقدّمة أولية، أو بواسطة الحدس، أو التجربة؛ ويرجعان إلى الأوليات^٤.

الشرح

تقدّم البيان التفصيلي لرجوع القضايا الفطرية إلى الأوليات؛ وقد تعرّض المصنّف هنا

لإثبات رجوع القضايا المحسوسة إلى الأوليات أيضاً.

القضايا المحسوسة

المدّعي أن المقدمات المحسوسة ليست ضرورية بالذات، وقد ساق المصنّف برهانين

لإثبات هذا المدّعي، وإليك تقريرهما:

البرهان الأول: لو كانت المقدمات المحسوسة ضرورية بذاتها، لامتنع أن يقع فيها شكٌّ

أو تصديقٌ بنقيضها، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

١. انظر: نهاية الحكمة: ١٢٤/١.

٢. أي: لا يكفي في جميع النظريات وفي شيء منها.

٣. انظر: الفوائد المدنية: ٢٥٦.

٤. كما سيأتي إثباته في البحوث القادمة.

البرهان الثاني: لو كانت المقدمات المحسوسة ضرورية بذاتها، للزم أن يكفي مجرد تصوّر الأجزاء في التصديق، لكن التالي باطل؛ إذ الحس لا تصديق معه ولا حكم له، فالمقدم مثله. وإليك توضيحهما:

البرهان الأول: وقوع الغلط في المحسوسات

إنّ القضايا المحسوسة لو كانت ضرورية بذاتها، لامتنع أن يقع فيها شكٌ أو تصديق بنقيضها، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله:

أما وجه الملازمة فهو أنّ القضية الضرورية بالحقيقة وبالذات هي القضية التي تكون بحيث لو فرضنا ارتفاع كلّ تصديقٍ غيرها، كان التصديق بها بحاله؛ فتكون علة التصديق هي أجزاء القضية، مع أنّ وقوع الشك بل العلم بنقيض المحسوسات يكشف عن عدم كون أجزاء القضية علة تامّة للتصديق، وبالتالي فلا تكون القضية المحسوسة ضرورية بالحقيقة وبالذات. قال فخرالدين الرازي:

وأما المشاهدات، ففيها إشكالان: الأول: إنّ الحواس يعرض لها الغلط كثيراً؛ فإنّ البصر قد يدرك الساكن متحركاً والمتحرك ساكناً، والواحد اثنين والاثنين واحداً، والصغير كبيراً والكبير صغيراً، على ما هو مستقصي في كتب المناظر. ولولا القوة العقلية لما تميّز الحق فيها من الباطل. فإذا لا تكون الإدراكات الحسية مبادئ أولية، بل ما لم يستند إلى العقل ولم يتصرّف العقل فيها بالتمييز، لم يجز الاعتماد عليها^١.

وقال أيضاً مشيراً إلى هذا البرهان:

احتجوا عليه بأن حكم الحسّ إما أن يعتبر في الجزئيات أو في الكلّيات. أما في الجزئيات فغير مقبول؛ لأنّ حكمه في معرض الغلط. وإذا كان كذلك لم يكن مجرد حكمه مقبولاً^٢.

وأما بطلان التالي، فإليك شطرٌ من أغلاط الحواس:

١. منطق الملخص: ٣٤٦.

٢. تلخيص المحصل: ١٤.

أغلاط الباصرة

قد ذكروا موارد كثيرة من أغلاط الباصرة، نشير إلى شطرٍ منها:

فمنها أن الدائرة ربّما نراها مستديرة، وربّما نراها معوجةً.

ومنها: أننا نرى الخطّين المتوازيين - كلّما بُعدا - متقاربين حتى يتّصلا.

ومنها: أننا نرى المقدار الواحد كبيراً كلّما قُرب من الباصر، وصغيراً كلّما بُعد منه.

ومنها: أننا نرى اليمين متياسراً واليسار متيامناً، والفوق متسافلاً والسفلى متعالياً كلّما

امتدّ الشعاع.

ومنها: أننا نرى المتحرك ساكناً، كالظّلّ، والسّاكن متحركاً، كراكب السّفينة فاتّه

يشاهد الشّطّ السّاكن متحركاً، والسّفينة المتحركة ساكنة.^١

ومنها: أنّ البصر قد يدرك الصّغير كبيراً، كما يرى التّار البعيدة في الظّلمة عظيمة، وكما

يرى العنبة في الماء كالأجاصة، وكما إذا قربنا حلقة الخاتم إلى العين، فاتّا نراها كالسّوار.

وقد يدرك الكبير صغيراً كالأشياء البعيدة.^٢

ومنها: أنّ الإنسان قد يدرك الواحد اثنين، كما إذا غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى

القمر فاتّا نرى قرين، وكما في حقّ الأحول.^٣

ومنها: أننا إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر، فاتّا نرى في الماء قرأً وعلى السّماء قرأً آخر.^٤

ومنها: أننا قد نرى الأشياء الكثيرة واحدة، كالترّحى، إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها

خطوطاً كثيرة متقاربة بألوان مختلفة. وإذا استدارت سريعاً رأينا لها لوناً واحداً، كأنه ممتزج

من كلّ تلك الألوان.^٥

١. انظر المصدر نفسه: ١٩.

٢. انظر: تلخيص المحصل: ١٤ - ١٥.

٣. المصدر نفسه: ١٧.

٤. المصدر نفسه: ١٧.

٥. المصدر نفسه: ١٨.

ومنها: أنا قد نرى المعدوم موجوداً، كالسراب، أو كالأشياء التي يريها صاحب خفة اليد والشعبذة، وكما نرى القطرة التازلة كالخطّ المستقيم، والشعلة التي تدار بسرعة كالذائرة، كما تقدّم^١.

ومنها: إنَّ الإنسان قد يرى المتحرّك إلى جهة متحرّكاً إلى ضدّ تلك الجهة، فإنَّ المتحرّك إلى جهة يرى الكوكب متحرّكاً إليها إذا شاهد غيماً تحته، وإن كان الكوكب متحرّكاً إلى خلاف تلك الجهة. وقد يرى القمر كالسائر إلى الغيم، وإن كان سائراً إلى خلاف تلك الجهة، إذا كان الغيم سائراً إليه^٢.

ومنها: أنّ الإنسان قد يري المستقيم منكّساً، كالأشجار التي على أطراف الأنهار^٣.
ومنها: أننا إذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلاً، وعريضاً، ومعوجاً، بحسب اختلاف شكل المرآة^٤. وكلّ ذلك يدلّ على غلط الحسّ؛ وهناك موارد أخرى كثيرة من أغلاط الباصرة.

أغلاط السامعة

وقد ذكروا موارد كثيرة من أغلاط السامعة أيضاً، منها: أننا نعتقد أنّ الصوت المسموع هو الذي يحدث بعينه في الخارج، مع أنّ الصوت المسموع يختلف عن الصوت الموجود في الخارج. ومنها: الغلط الذي يقع في بعض الأصوات المنعكسة وفي الرنينات؛ ومنها موارد أخرى من أغلاط الباصرة.

أغلاط اللامسة

وقد ذكروا موارد كثيرة من أغلاط اللامسة أيضاً نذكر واحداً منها وهو أنّه لو كان بين

١. المصدر نفسه: ١٨.

٢. المصدر نفسه: ١٩.

٣. المصدر نفسه: ٢٠.

٤. المصدر نفسه: ٢١.

يديننا إناءين من الماء: أحدهما حار، والآخر بارد، ووضعنا إحدى يدينا في الماء البارد والأخرى في الماء الحار، وأخرجناهما معاً لنضعهما في ماءٍ فاتر، فسوف نخبرنا اليد التي كانت في الماء البارد بأنَّ هذا الماء حارٌّ، وتقول لنا الثانية التي كانت في الماء الحار بأنَّ هذا الماء بارد، مع أنَّ البرودة والحرارة لا يجتمعان في مكان واحد. ولقد عدَّ القدماء أخطاء الحواس إلى ما يصل إلى ٨٠٠ خطأ، وفي الوقت الحاضر فالأخطاء أكثر بكثير من هذا العدد.^١

أغلاط الحواس الظاهرة الأخرى

وهكذا يقع الغلط في القوي الحسية الأخرى أيضاً، وقد ينشأ الغلط من اختلاف المزاجات أو عدم تعادها. ومن الأخطاء الشائعة في القوي الحسية أننا نعتقد في كلِّ ما نجده بالحواس أننا نجده في الخارج، ولكن إنما نجده في الحس المشترك دون الخارج. أو على الأقل نشكُّ في كلِّ ما نجده بالحواس أننا نجده في الخارج أو نجده في الحس المشترك، وكذلك ربَّما نجد جوعاً كاذباً، وعطشاً كاذباً، وألماً كاذباً، وغير ذلك من موارد أخطاء الحواس.

فتحصل أنَّ القضايا المحسوسة لو كانت ضرورية بذاتها، لامتنع أن يقع فيها شكٌّ أو تصديق بنقيضها، لكن التالي باطلٌ بشهادة وقوع الخطأ في الحواس، فالمقدّم مثله.

ملاحظاتٌ حول البرهان الأول

نودُّ الالتفات إلى ملاحظاتٍ حول هذا البرهان:

الأولى: اختلفت كلمة الفلاسفة في تحليل وقوع الخطأ في الحواس، هل الخطأ يقع في الحواس أو لا خطأ لها وإتِّم الخطأ لغيرها؟

والإتِّجاه المختار عند بعض الفلاسفة ومنهم المصنِّف،^٢ هو أنَّ الخطأ ينحصر في دائرة الفكر

١. الحيدري، شرح نهاية الحكمة، العقل والعامل والمعقول: ٣٣٢.

٢. وقد أوضح العلامة الطباطبائي رحمته هذه المسألة في المقالة الرابعة من أصول الفلسفة، انظر: أصول فلسفه

وروش واليسم: ١٦٧/١؛ السبحاني، أصول الفلسفة: ١٩٢؛ نهاية الحكمة: ٩٩٤/٤.

فقط، ولا خطأ في دائرة الإحساس، والأخطاء في عالم التكوين ليست بمطلقة، بل هي نسبية، وكل خطأ نسبي يقابله صواب، ولا يعقل وجود خطأ ولا يقابله صواب. قال المحقق الطوسي بصدد مناقشة القول القائل بأن وقوع الغلط في المحسوسات يمنع عن اعتبارها: قد ظهر مما مرّ أن الحس لا حكم له، لا في الجزئيات ولا في الكلّيات، إلا أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات. وإذا كان كذلك كان الصواب والغلط إنما يعرضان للعقل في أحكامه. وأيضاً لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في معرض الغلط، لكان حكم العقل أيضاً كذلك.^١

وقد وضّحه المحقق الطوسي في عدّة موارد من موارد أغلاط الحواس، ونحن نقتصر على ذكر واحدٍ منها، وهو أنّ البصر قد يدرك الصّغير كبيراً، كما يرى النّار البعيدة في الظّلمة عظيمة، وبيانه أنّ البصر إذا أدرك الشيء صغيراً لم يدركه معه كبيراً، ولا بالعكس. والحاكم بأنّ المدرك في الحالين شيء واحد، لا يمكن أن يكون هو البصر؛ لأنّ الحاكم لا يحكم إلا عند إدراكه في الحالتين معاً، فإذا، هو العقل بتوسط الخيال. وهذا الغلط إنّما توهمه العقل، لا البصر؛ وذلك أنّ العقل حكم على الشيء المرتسم في الخيال بالصّغر؛ إذ البصر أحسّ به كذلك ثمّ وجد البصر أحسّ به كبيراً.^٢

الثانية: تقدّم في أوّل المسألة الثانية (البديهيات غير الأولى ترجع إلى الأولى) أنّ ما ادّعه المصنّف هنا ممّا لا يحتاج إلى مؤونة إثبات، وذلك لأنّ قوله: «كُلّ قضية ضروريّة بالحقيقة فهي أولية يكفي تصوّر أجزائها في التصديق بها» يكفي في تصديقه تصوّر أجزائه؛ إذ المفروض أنّ القضية الضروريّة بالحقيقة هي التي يكفي تصوّر أجزائها في التصديق بها، فالمحمول عبارة أخرى عن الموضوع. وهذه النقطة نجدها بوضوح بالنسبة إلى القضايا المحسوسة أيضاً؛ فإنّ ما ادّعه المصنّف هنا من أنّها ليست ضرورية بالذات، لا يحتاج

١. تلخيص المحصل: ١٤.

٢. المصدر نفسه: ١٥.

إلى مؤونة إثبات؛ فإنّ المحسوسات لا يكفي في التصديق بها مجرد تصوّر طرفيها بينما الضروري بالذات ليس كذلك.

الثالثة: اتّضح على ضوء الملاحظة الأولى أنّ هذا البرهان الذي أقامه المصنّف هنا ليس برهاناً على إثبات أنّ القضايا المحسوسة ليست ضرورية بالذات بل هو برهانٌ على أمر آخر، وهو أنّ القضايا المحسوسة ليست من القضايا البديهية رأساً، وبالتالي فليست من مبادئ البرهان. ويشهد عليه أنّ هذا البرهان ذُكر في كلمات بعض المنطقيين برهاناً على إثبات أنّ القضايا المحسوسة ليست من مبادئ البرهان.

ولكن لا بد من الالتفات إلى أنّ وقوع الخطأ في الحواس إنّما يدل على أنّ جميع القضايا المحسوسة لا يمكن أن تكون من مبادئ البرهان، ولكّنه لا يدل على أنّ القضايا المحسوسة التي أيد العقل صحتها لا يمكن أن تكون من مبادئ البرهان أيضاً، وهذه النقطة أشار إليها بعض المنطقيين:

قال قطب الدين الشيرازي مشيراً إلى هذه الملاحظة:

وبه يخرج جواب من أنكر المحسوسات، وزعم أنّها غير مفيدة لليقين، واستشهد عليه بأغاليط الحس المشهورة؛ لأنّ لا نعني بالمشاهدات كلّ ما يشاهد، لينقض أغاليط الحس نقضا، بل نعني بها ما يحكم به العقل بواسطة الحس الظاهر أو الباطن.^١

وقال فخرالدين الرازي:

السؤال الأول: إنّ الحواس كثيرة الأغلاط؛ فان البصر قد يدرك المتحرك ساكناً، والساكن متحركاً؛ فإن الجالس في السفينة قد يتخيل السفينة واقفة والشط متحركاً، مع أنه بالعكس. وقد يرى الكبير صغيراً أو الصغير كبيراً، وإذا كان الأمر كذلك، احتيج في تمييز صوابها عن خطئها إلى حاكم آخر يحكم عليها. وحينئذ لا يكون الحس حاكماً أولاً، بل الحاكم الأول هو العقل.^٢

١. الشيرازي، شرح حكمة الاشراف: ١١٨.

٢. شرح عيون الحكمة: ٢٠٣/١.

وقال أبو البركات البغدادي:

المحسوسات: وهي التي يحكم بها العقل جزماً، بواسطة الحس الظاهر، ككون الشمس
مضيئة، والنار حارة، وما أدركه الحس ولم يجزم به العقل فهو خارج عنه؛ فإن الحس
يدرك الشمس مقداراً، ولا يجزم العقل بأن ذلك هو مقدارها في نفس الامر^١.

ذكر فخر الدين الرازي أن الناس اختلفوا حول القيمة المعرفية للمحسوسات، فصاروا
فرقاً: الفرقة الاولى: المعترفون بالحسيات والبدهيّات، وهم الأكثرون. والفرقة الثانية:
القادحون في الحسيات فقط. زعم أفلاطون وأرسطو وبطلميوس وجالينوس: أن اليقينيّات
هي المعقولات، لا المحسوسات^٢.

وناقشه المحقق الطوسي فذكر ما حاصله أن ادعاء أن الجماعة المذكورة من الحكماء
زعموا أن المحسوسات لا تكون يقينيّة، ليس بحق؛ وذلك أن الحكماء ذكروا أن مبادئ
اليقينيّات هي الأوليات والمحسوسات والمجربيات والمتواترات والحدسيّات، وسموها
بالقضايا الواجب قبولها، وذكروا أن مبادئ المجربيات والمتواترات والحدسيّات هي
الاحساس بالجزئيات، وأن الأوليات يكتسبها الصّبيان باستعداد يحصل لعقولهم من
الاحساس بالجزئيات؛ ولذلك حكم كبير الجماعة بأن «من فقد حسّاً فقد علماً». فإذا،
جلّ أقاويلهم يقتضى الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادئ جميع العلوم، فكيف ساغ
للمصنّف أن يدعى عليهم بأنهم قالوا: إن المحسوسات لا تكون يقينيّة، بل إتهم بينوا
أحكام العقل في المحسوسات أيها تكون يقينيّة وأيها تكون غير يقينيّة. فإذا، الصواب
والخطأ إنما يعرضان للأحكام العقلية، لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات. ولو
كانت الأحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها، لكان المعقولات الصّرفة أيضاً
غير موثوق بها؛ لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها؛ ولما جعل لبيان مواضع الغلط في

١. الجديد في الحكمة: ١٩٥.

٢. تلخيص المحصل: ١٢.

المعقولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعتي سوفسطيقا والمناظر^١
وقد ذكر العلامة الطباطبائي رحمته في آخر البحث أننا مع ذلك نعلم علماً ضرورياً لا
يشوبه شك أن الذي نشاهده ونحس به هو في حسنا على ما نشاهده، وقد أشار بهذه
الجملة إلى ما تقدم من أن وقوع الغلط في الحواس لا يوجب نفي القيمة المعرفية عن
الإدراكات الحسية.

البرهان الثاني: لا تصديق للحس

لو كانت المقدمات المحسوسة ضرورية بذاتها، للزم أن يكفي مجرد تصوّر الأجزاء في
التصديق، لكن التالي باطل؛ إذ الحس لا تصديق معه ولا حكم له حتى يكون تصوّر
الأجزاء من خلال الحس كافياً في التصديق، فالمقدم مثله. وهذا البرهان قد أشار إليه
المصنّف بقوله: «وهذا في الحقيقة تصوّر ضروري، لا تصديق...» وبقوله: «ثم إن
المحسوس بالحقيقة، إما...» إلى آخر الفقرة.

وتوضيح ما أفاده المصنّف أن المحسوس إما مركّب من تصوّرات ضرورية بالذات
وتصديقات غير ضرورية بالذات؛ وإما أن يكون من سنخ التصوّرات فقط، وإما أن
يكون من سنخ التصديقات فقط، فهناك شقوق ثلاثة:

أما الشق الأول فهو باطل؛ إذ لا تصديق في حس، وتوضيح ذلك أن الموضوع
والمحمول في القضايا الحسية إما أن يكونا أمرين كليين أو جزئيين:

فعلى الأوّل لا يكون الموضوع والمحمول محسوسين فضلاً عن التصديق، كما قال فخر

الدين الرازي:

الحسّ إنّما يفيد كون هذه النار الملموسة حارة وكون هذه الشمس في هذه الساعة
منيرة. فأما «إنّ كل نار حارة» و«كل شمس مضيئة» و«كل جسم في جهة»، فذلك

مما لا يتناوله الحس؛ لأننا وإن قدرنا الإحساس بجميع الجزئيات التي وجدت في الماضي والحاضر والمستقبل - وإن كان ذلك ممتنعاً - لكن ذلك لا يعطي القضية الكلية، لكن الأقسية لا بدّ فيها من القضية الكلية.^١

وعلى الثاني يكون الموضوع والمحمول محسوسين، وإنما الكلام في التصديق هل هو أمرٌ حسيّ أولاً؟ فذهب المصنّف تبعاً لغيره من الحكماء إلى أنّ التصديق إنّما هو للنفس، وأما الحس فإنّما يهتّى الأرضية لصدور الحكم عن النفس. قال الشيخ الرئيس:

ليس للحواس إلا الإحساس فقط، وهو حصول صورة المحسوس فيها، فأما أن نعلم أن للمحسوس وجوداً من خارج فهو للعقل أو الوهم.^٢

وقال السهروردي:

إنّ الحس من حيث هو حس لا يعطي حكماً كلياً؛ لأنه إنّما يشاهد الجزئي دون الكلي؛ إذ لا اطلاع له عليه، وليس له حكم، بل الحكم للعقل بما أدرك الحس وأدّى إليه.^٣

وقال المحقّق الطوسي:

الحس لا حكم له، لا في الجزئيات ولا في الكلّيات، إلا أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات. وإذا كان كذلك كان الصواب والغلط إنّما يعرضان للعقل في أحكامه.^٤

وقال المصنّف أيضاً:

الذي يناله الحس هو صور الأعراض الخارجية من غير تصديق بثبوتها أو ثبوت آثارها وإنّما التصديق للعقل.^٥

١. منطق المخلص: ٣٤٦؛ أيضاً: شرح عيون الحكمة: ١/٢٠٣.

٢. التعليقات: ٦٨.

٣. شرح حكمة الاشراف، لقطب الدين الشيرازي: ١١٨.

٤. تلخيص المحصل: ١٤.

٥. نهاية الحكمة: ٤/١٠٢٣.

نعم، يظهر من بعض المناطق أن الحس حاكمٌ، كما ذكروا في المشاهدات أن الحاكم إن كان هو الحس فهي المشاهدات.^١

وقد ساق المصنّف وجهين لإثبات هذا المدّعي، وتقريرهما كالتالي:

الوجه الأول: وقد ذكره بقوله: «لو كان للحس تصديقٌ وله تصوّرٌ بالضرورة...» وتقريره أن المحسوس لو كان مركّباً من تصوّرات ضروريّة بالذات وتصديقات غير ضروريّة بالذات، لزم أن يكون المحسوس غير ضروري بذاته، لكنّه في التصوّرات ضروريّ بذاته.

الوجه الثاني: وقد ذكره بقوله «لزم أن تكون النسبة كالطرفين ذات مهية محفوظة...»

وتقريره أن المحسوس لو كان مركّباً من تصوّرات ضروريّة بالذات وتصديقات غير ضروريّة بالذات، لزم أن تكون للنسبة كالطرفين ماهية محفوظة في الوجودين؛ وذلك لأنّ للمحسوس ماهية تحضر الذهن من خلال الاحساس، فتحصل ماهية المحسوس الخارجي في الذهن؛ وحيث إنّ التصديق يتعلّق بالنسبة فإن كان التصديق محسوساً، فيلزم أن تكون النسبة محسوسة أيضاً؛ لكنّ التالي باطلٌ؛ لما ثبت في محلّه من أن النسبة أمر موجود وراء الموضوع والمحمول، وليس منفصل الذات عن الطرفين، بحيث يكون ثالثهما ومفارقا لهما كمفارقة أحدهما الآخر، وإلا احتاج إلى رابط يربطه بالموضوع ورابط آخر يربطه بالمحمول، فكان المفروض ثلاثة خمسة، واحتاج الخمسة إلى اربعة روابط أخرى، وصارت تسعة. وهلمّ جرّاً، فتسلسل أجزاء القضية أو المركّب إلى غير النهاية وهي محصورة بين حاصرين، هذا محال.^٢

هذا كلّه حول الشق الأول من الشقوق الثلاثة المتقدّمة.

وأما الشق الثالث فهو باطلٌ بالضرورة؛ وذلك لأنّه لاشك في وجود التصوّرات المحسوسة، فليس المحسوس من سنخ التصديقات فقط، فيبقى الشق الثاني، وهو المطلوب.

١. انظر: تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية: ٤٥٨.

٢. انظر: نهاية الحكمة: ١٢٤/١.

أضواء على النص

قوله: «وهذا في الحقيقة تصوّر ضروري...» قوله «هذا» إشارة إلى القضايا المحسوسة، وتوضيح ما أفاده في هذه الفقرة أنّ القضايا المحسوسة النافعة في العلوم قضايا كلية؛ حيث إنّ القضايا الجزئية الشخصية لا تنفع في العلوم، والنافع منها هي القضايا المحسوسة الكلية، ومن الواضح أنّ القضايا المحسوسة الكلية لا يصدقها الحس؛ حيث إنّ الحس لا يدرك إلا الجزئيات، فلا شيء من الكلّي بحسوس. قال فخرالدين الرازي:

إنّ الحس لا يعطي الحكم الكلي بل الجزئي، والحكم الجزئي لا ينتفع به لا في الحدود ولا في البراهين؛ فإنّه لا حد للفسادات، ولا برهان على الفاسدات. اللهم إلا أن يقال: الإحساس بالجزئيات يعد النفس لقبول صورة كلية من المفارقات، إلا أن تلك الصورة الكلية تكون عقلية لا حسية. فظهر بهذا أن قول «الشيخ» في مثال المحسوسات: «إنها كقولنا: الشمس مضيئة، والنار حارة»، ليس كما ينبغي؛ وذلك لأن قولنا: الشمس مضيئة، قضية كلية. والحس لا يدرك الكليات. فأما قولنا: هذه الشمس مضيئة، فهي محسوسة. وكذلك الكلام في قولنا: النار حارة.^١

قوله: «ولا جزئياته تصديقات جزئية محسوسة...» توضيح ذلك أنّ لقائل أن يقول: لو سلّمنا أنّ التصديقات المحسوسة الكلية ليست بمحسوسة، ولكن جزئيات هذه التصديقات المحسوسة الكلية أمورٌ محسوسة؟ وقد أجاب عنه المصنّف بما توضّحه أنّه لا بد من التفكيك بين «جزئيات التصديقات المحسوسة الكلية» و«جزئيات القضايا المحسوسة الكلية»، فإنّ الأول ليس بحسوسٍ بينما الثاني محسوسٌ، وتقرير ذلك أنّ التصديق المحسوس الكلّي كالتصديق في قولنا: «كلّ نار حارة» وجزئي هذا التصديق المحسوس الكلّي كالتصديق في قولنا: «هذه النار حارة»؛ وقد تقدّم في البرهان الثاني أنّ الحس لا تصديق معه، سواء أكان التصديق كلياً أم جزئياً. ومن هنا يتّضح أنّ جزئي هذا

التصديق المحسوس الكلي ليس بمحسوسٍ أيضاً. وهذا بخلاف جزئيات القضايا المحسوسة الكلية، كقولنا: «هذه النار حارة» أي: إدراك نفس هذه النار وإدراك حرارتها دون التصديق فيها.

ويظهر من خلال هذا التوضيح معنى قوله: «لأنّ الحمل فيها أولى يرجع في الحقيقة إلى التصوّر» فهو إشارة إلى أنّ الجزئيات التي هي محسوسة - وهي جزئيات القضايا المحسوسة الكلية دون جزئيات التصديقات المحسوسة الكلية - إنّما هي من سنخ التصوّرات دون التصديقات، والتصوّرات ترتبط بالحمل الأولي، والحمل الأولي هنا إشارة إلى التصوّرات.

قوله: «وغير ذلك باطل» إشارة إلى الشق الثالث، وقد ذكرنا الوجه في بطلانه فيما تقدّم.

فروع ونتائج لما تقدّم

يفرّع المصنّف على ما تقدّم بعض الفروع والنتائج، وإليك تقريرها:

الفرع الأول: المحسّ لا يكفي في جميع النظريات ولا في شيء منها؛ وذلك لما تقدّم من أنّ المحسّ لا تصديق معه؛ مع أنّ النظريات هي القضايا التي يحتاج التصديق فيها إلى تصديقٍ أو تصديقاتٍ أخرى، فالمحسّ وحده لا يكفي لاكتساب النظريات.

الفرع الثاني: يظهر من خلال ما تقدّم بطلان دعويين في المقام:

الدعوى الأولى: دعوى من يدّعي أنّ ما وراء المحسوسات لا ينبغي الركون عليه في النظريات، وترجع هذه الدعوى إلى أنّ الاعتبار من المعارف البشرية اثنان فقط: أحدهما: المحسوسات. وثانيهما: البديهيات وإن كانت غير محسوسة. وعليه فما وراء المحسوسات لا ينبغي الركون عليه في خصوص النظريات، وأمّا في البديهيات فينبغي الركون على غير المحسوسات أيضاً^١، والوجه في بطلان هذه الدعوى أنّ ما وراء المحسوسات ممّا يصح

١. انظر: نهاية الحكمة: ٤/٩٩٢؛ شرح الاشارات والتنبيهات: ٣/٢؛ فلسفتنا: ٧٥.

الركون عليه في النظريات ولكن بشرط أن ينتهي إلى البديهيات والأوليات، فليس مدار المعرفة الإنسانية على المحسوسات؛ وذلك لما تقدّم من أن المحسوسات فيها نقائص عديدة. الدعوى الثانية: دعوى من يُضيف إلى المحسوس القريب من الحس من المقدمات. كما قال المحدث الأسترآبادي في إثبات انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية أصلية كانت أو فرعية في السماع عن الصادقين (عليهم السلام): «أن العلوم النظرية قسمان: قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار... وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس.» ثم فصل الكلام في أنه لا عاصم عن الخطأ في النظريات التي مبادئها بعيدة عن الإحساس^١.

ثم إن هذه الدعوى الثانية أشنع من الأولى؛ وذلك لأن الدعوى الأولى كانت تضع للبديهيات غير المحسوسة قيمة معرفية بينما الدعوى الثانية تحصر المعارف الصحيحة في المحسوسات والقريبة منها. ويكفي في بطلانها أن لنا بالوجدان أحكاماً كلية، مع أن المحسوسات والقريبة منها ليست بكلية، كما أن لنا أحكاماً أولية لا تستغني عنها في شيء من العلوم، وهي ليست من المحسوسات ولا كلها من القريبة من المحسوسات.

الفرع الثالث: ثبت من خلال البيان المتقدم أن المقدمات المحسوسة ليست بضرورية بالذات، وقد ثبت قبل ذلك أن المقدمات الفطرية كذلك؛ فلا تبقى من البديهيات غير الأوليات إلا المتواترات والمجربيات والحدسيات، ومن هذه البديهيات الثلاثة، تكون المتواترات غير مناسبة للمحسوسات، فلا تبقى إلا المجربيات والحدسيات، فيمكننا أن نقول: المقدمات إنما تكون ضرورية وبديهية إما بواسطة مقدمة أولية، أو بواسطة الحدس، أو التجربة. وسيثبت في المباحث القادمة أن المجربيات والحدسيات ترجعان إلى الأوليات أيضاً.

النص

ثم نقول كما ذكرنا: إنَّ المقدّمة الحدسيّة ليست بضرورية بالذات.

فنقول: أولاً: إنَّ كلَّ موضعٍ من مواضع الحدس يلزم فيه وجود تصديقٍ أو تصديقاتٍ آخر، حتى يحدث عنه بالمقدّمة الحدسية بالضرورة؛ لأنَّ الحدس انتقالٌ دفعيٌّ، والانتقال إنما يكون من شيءٍ إلى شيءٍ.

وذلك التصديق يلزم ألا يكون مرتّباً ترتيب القياس الذي مع الفطريات،^٢ وإلا كانت المقدّمة فطرية لا حدسية، أو المقدّمة الحدسية قسماً من المقدّمات الفطرية.

ويلزم أن يكون بين التصديق المعلوم والمقدّمة الحدسية مناسبة وارتباط،^٣ حتى يلزم تصديقٌ عن تصديقٍ، فليس يلزم عن كلِّ شيءٍ حدسٌ بكلِّ شيءٍ. ولذلك حدوا الحدس بـ«أنه حركة دفعيّة للنفس عن المبادي إلى المطالب» بخلاف الفكر؛ فإنّه حركة لها من المطالب إلى مبادئ ومن المبادئ إلى المطالب؛^٤ لما مرّ من كون الاستنتاج بالتحليل والتركيب معاً.^٥

ثم أقول: وليكن المبادئ «أ»، «ب»، «ج»، «د»، والمقدّمة الحدسية «هـ» «ز»؛ إنّا عند الحدس نلاحظ «أ»، «ب» و«ج» «د»، ثم نحكم بأنَّ «هـ» «ز»، وذلك مستحيلٌ إلا أن يعلم بأنّه يمكن استناد «أ»، «ب» «ج» «د» إلى «هـ» «ز»، أو ما يجري مجرى الاستناد، ويمتنع استناده إلى غير «هـ» «ز».^٦

١. انظر: منطق الملتخص: ٣٤٤؛ الجواهر النضيد: ٢٠١؛ الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٨٢.

٢. ورد في بعض النسخ بدل قوله «وإلا كانت المقدّمة فطرية»: «وإلا كانت المقدّمة نظرية».

٣. كما تقدّم في الفصل الثالث من هذه المقالة في شرائط التصديق الذي يتوقّف عليه التصديق المطلوب.

٤. انظر: التعليقات: ١٤١؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١١/١؛ المصدر نفسه: ٣٥٨/٢.

٥. هذا تأكيدٌ عليّ أنّ الفكر يتركّب من عدّة حركات، وهذا بخلاف الحدس.

٦. قوله «وذلك مستحيلٌ» أي: صدور هذه المقدّمة الحدسية. وقوله «أو ما يجري مجرى الاستناد» الظاهر أنّ الاستناد ناظرٌ إلى ترتيب القياس الذي في النظريات بينما «ما يجري مجرى الاستناد» ناظرٌ إلى ترتيب القياس الذي في الحدسيات.

وإذا وقع خلل في إحدى هاتين المقدمتين لم يمكن حدس؛ إذ المقدمة الحدسية مقدّمة يقينية. فهاتان قضيتان ممكنة وضرورية، فإما أن تكون ضروريتين^١ أو منتهيتين إليها، وعلى الجملة يجب انتهائهما إليها، وإلا لتسلسل ولم يحصل علم، هذا خلف^٢.

وهاتان القضيتان حيث يستحيل بدونهما الحدس،^٣ وتكفيان في ثبوت الحدس لحصول الحكم بذلك، وهما مرتبان ترتيب قياس استثنائي من منفصلة يُستثنى نقيض تاليها، وهو قولنا: إما أن يكون «أ» «ب» و«ج»، «د»، مستنداً إلى «هـ» «ز»، أو مستنداً إلى غيره، لكن التالي باطل، فالمقدّم حق، فالمقدّمة الحدسية تستند إلى قياس استثنائي خفي غير معلوم بالتفصيل،^٤ وإلا لم يكن حدس معلوماً بالإجمال، وإلا لم يكن علم.

وقد علم أنّ مقدماته لا تذهب حدسية إلى غير النهاية، بل تنتهي إما إلى مقدّمة أولية أو تجربة أو تواتر أو غير ذلك، والكل ينتهي إلى الأولية، وهو المطلوب.

ثمّ أقول: إما أن يكون الامتناع في القضية الضرورية، أعني قولنا: «يمتنع أن يكون «أ» «ب»، «ج» «د» مستنداً إلى غير «هـ» «ز»، من جهة الإمكان في القضية الممكنة، أعني قولنا: يمكن أن يكون «أ» «ب»، «ج» «د» مستنداً إلى «هـ» «ز»؛ أو لا يكون كذلك؛ وعلى الثاني: يلزم أن يكون كلّ نتيجة لقياس مقسّم مطلقاً أو إذا كان خفياً، مقدّمة حدسية ناشئة عن الحدس.^٥ وعلى الأول: وهو كون الامتناع من جهة الإمكان، فاستناد

١. الضروري هنا بمعنى البديهي بينما الضروري فيما قبله كان بمعنى الضرورة في جانب الجهة كما تقدّم.

٢. كما تقدّم في الفصل الثالث من هذه المقالة.

٣. سيأتي جواب «حيث» بقوله: «المقدّمة الحدسية تستند إلى قياس استثنائي».

٤. قوله «غير معلوم بالتفصيل» تفسير لقوله «خفي».

٥. قوله «أو إذا كان خفياً» هذا عطف على قوله «مطلقاً» والمعنى أنه يلزم أن تكون نتيجة كلّ قياس مقسّم أو نتيجة خصوص القياس المقسّم الخفي. قوله «مقدّمة حدسية» خبر لقوله «أن يكون».

حكمٍ أو أحكامٍ إلى سببٍ مثلاً، لا يوجب امتناع استناده إلى غيره بنفسه؛^١ لجواز كونه لازماً أعم، إلا من جهة خصوصية فيه، كأن يلزم اتفاق سببين في حكمٍ أو أحكامٍ اتفاقاً دائماً أو غالباً أو كلياً، وهو ممتنع،^٢ وهذا حكمٌ ضروريٌّ في نفسه وعند الناس، فحينئذٍ يلزم الحدس.^٣ ولو فرضنا كذب هذه القضية^٤ أو عدم العلم به، امتنع أن يحصل لنا حدسٌ. فتبين أن المقدمة الضرورية تستند إلى هذه المقدمة في ضرورتها، وأما المقدمة الممكنة، فمستندة إلى تجربة أو تواتر أو مقدمة أولية.

وقد بان مما مرَّ أنه لا بد في مورد الحدس من تجربة أو استقراءٍ أو تواترٍ؛ وذلك لإفادة الدوام والكلية.

وقد بان أيضاً أن الأحكام المادية لموضوعاتها بالحدس؛^٥ لما تقدّم أن الأحكام المادية تنتهي إلى الحس، وهو يحكم بما وجد على ما وجد، فلا بد في الحكم على عدم وجود موضوع آخر غيره من الحدس.

وقد بان أيضاً أن الحدس كما يكون في المقدمات العلمية، يكون في المقدمات الظنية؛ وذلك إذا كانت المقدمات ظنية.

١. أي: كون نفس الإمكان منشئاً للامتناع باطل، فإن مجرد إمكان استناد حكمٍ أو أحكامٍ إلى سببٍ مثلاً، لا يوجب امتناع استناده إلى غيره.

٢. قوله «إلا من جهة خصوصية فيه» يقع تجاه قوله «بنفسه». وقوله «كأن يلزم اتفاق سببين...» بيانٌ لهذه الخصوصية، وحاصله أن هذه الخصوصية التي تقتضي امتناع الاستناد إلى غيره يمكن أن تكون هذه القاعدة القائلة: «الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً»، فإن افتراض صدور معلولين عن علتين مع التقارن الزمني بينهما ينافي هذه القاعدة كما سيأتي توضيحها في القضايا التجريبية. قوله «و هو ممتنع» أي: هذا الاتفاق ممتنع.

٣. قوله «و هذا حكمٌ ضروري» أي: هذا الحكم بامتناع اتفاق سببين في حكمٍ أو أحكامٍ اتفاقاً دائماً أو غالباً. فإذا كان هذا الحكم بديهياً فحينئذٍ تتوقّر الخصوصية هنا وبالتالي يصح استنتاج امتناع الاستناد إلى غيره، وبالتالي يتم الحدس.

٤. وقد أورد بعض المحققين علي هذه القاعدة القائلة: «الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً» بإيرادٍ عديدة. انظر:

الأسس المنطقية للاستقراء: ٦٠.

٥. قوله «بالحدس» خبرٌ لقوله «أن».

الشرح

تقدّم البيان التفصيلي لرجوع القضايا الفطرية والمحسوسة إلى الأوليات، وقد تطرّق المصنّف هنا لإثبات رجوع القضايا الحدسية إلى الأوليات أيضاً، وإليك توضيح ما أفاده:

القضايا الحدسية

المدّعي أنّ القضايا الحدسية ليست بضرورية بالذات. وحاصل ما أفاده المصنّف هنا أنّ القضايا الحدسية تستند إلى قياس استثنائيّ خفيّ، وهو أنّ المبدأ الفلاني إما أن يستند إلى المقدّمة الحدسية أو إلى غيره، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

ثم إنّ بطلان التالي في الكبرى لا بد له من منشأ، وهذا المنشأ يمكن أن يكون القاعدة القائلة: «الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً»، فإن شككنا في هذه القاعدة يثبت التشكيك في المقدّمة الحدسية أيضاً، وحيث كانت المقدّمة الحدسية مبنية على هذه المقدّمات الكثيرة، فليست بديهية بالذات، بل مستنتجة من عدّة قضايا. قال العلامة الحليّ: وهذه الأربعة (البديهيّات الستة غير الأوليات والمحسوسات) ليست من المبادئ، لتوقفها على وسائط ومبادئ غيرها؛ ولأنها غير عامة لاختلاف العقلاء فيها. والمعتمد إنّما هو الأوليات، فإن المحسوسات أيضاً غير مشتركة بين العقلاء.^١

شروط القضايا الحدسية

ذكر المصنّف أنّ للقضايا الحدسية عدّة شروط، تقريرها كالتالي:

منها: إنّ كلّ موضع من مواضع الحدس يلزم فيه وجود تصديق أو تصديقاتٍ أخرى، حتى يحدس عنه بالمقدّمة الحدسية بالضرورة؛ لأنّ الحدس انتقالٌ دفعيٌّ، والانتقال إنّما يكون من شيء إلى شيءٍ آخر. وقد حدّوا الحدس بـ «أنّه حركة دفعيّة للنفس عن المبادئ إلى المطالب» بخلاف الفكر؛ فإنّه حركة لها من المطالب إلى مبادئ ومن المبادئ إلى

المطالب. وتوضيح ذلك أن الفكر يطلق على عدة معان، لكن المقصود منه هنا هو مجموع حركات ثلاث: الأولى: حركة العقل من المشكل (وهو المسمى بالمطلوب) إلى المعلومات المخزونة عنده، حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب المجهول. الثانية: الحركة بين المعلومات المسماة بالمبادئ. الثالثة: حركة العقل من المعلوم الذي استطاع تأليفه مما عنده إلى المطلوب. وهذه الأدوار الثلاثة أو الحركات الثلاثة هي الفكر، وهذا معنى حركة العقل بين المعلوم والمجهول. وأما الحدس فهو عبارة عن الحركة الثالثة فقط.^١ قال المحقق الطوسي: الفكر حركة في المعاني من الطالب، يطلب بها مبادئ تلك الطالب بالحدود الوسطي وغيرها، ويتم إذا تآدت بحركة أخرى من الحدود الوسطي إلى الطالب. وأما الحدس فهو ظرف عند الالتفات إلى الطالب بالحدود الوسطي دفعة وتمثّل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطي كذلك من غير الحركتين المذكورتين.^٢

ومنها: إن ذلك التصديق المحتاج إليه في الحدس يلزم ألا يكون مرتباً ترتيب القياس الذي مع الفطريات، وإلا كانت المقدمة فطرية لا حدسية، أو المقدمة الحدسية قسماً من المقدمات الفطرية. وتوضيح ذلك أن ترتيب القياس الذي في الفطريات هو نفس ترتيب القياس الذي في النظريات إلا أن الحد الوسط حاضر في الفطريات دون النظريات. ومن هنا ورد في بعض النسخ بدل «وإلا كانت المقدمة فطرية»: «وإلا كانت المقدمة نظرية»: وهذه النسخة وإن كانت صحيحة أيضاً إلا أن النسخة الأولى أحسن؛ وذلك لأن مقتضى النسخة الثانية أن يقال: «وإلا كانت المقدمة نظرية لا بديهية»، فتأمل.

ومنها: إنه يلزم أن يكون بين التصديق المعلوم والمقدمة الحدسية مناسبة وارتباط، كما تقدّم في الفصل الثالث من هذه المقالة في شرائط التصديق الذي يتوقف عليه التصديق المطلوب. حتى يلزم تصديق عن تصديق، فليس يلزم عن كل شيء حدس بكل شيء.

١. انظر: شرح الاشارات والتنبهات مع المحاكمات: ١١/١؛ أيضاً: المصدر نفسه: ٣٥٨/٢.

٢. شرح الاشارات والتنبهات مع المحاكمات: ٣٥٨/٢؛ لاحظ أيضاً: التعليقات: ١٤١.

البرهان على إثبات المدعي

إذا اتضحت شرائط القضايا الحدسية، فلنتعرض لإثبات أن القضايا الحدسية ليست ضرورية بالذات، فنقول:

إن المقدمة الحدسية كقولنا: «نور القمر مستفاد من الشمس» والمبادئ قولنا: «تختلف تشكلات القمر بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قريباً وبعداً ومقابلة ومقارنة وتربعاً»، ولا تصدر هذه المقدمة الحدسية إلا أن يعلم بأنه يمكن استناد هذه المقدمة إلى هذه المبادئ، ويمتنع استنادها إلى غيرها. ويمكن أن نعكس الاستناد فنقول: لا تصدر هذه المقدمة الحدسية إلا أن يعلم بأنه يمكن استناد هذه المبادئ إلى هذه المقدمة ويمتنع استنادها إلى غيرها.

وإذا وقع خلل في إحدى هاتين المقدمتين لم يمكن حدس؛ إذ المقدمة الحدسية مقدمة يقينية. فهاتان قضيتان إحداهما ممكنة والأخرى ضرورية: أما القضية الممكنة فقولنا: «يمكن استناد هذه المبادئ إلى هذه المقدمة» وأما القضية الضرورية فقولنا: «يمتنع استنادها إلى غيرها»؛ وذلك لأن معنا هذه القضية الثانية هو أن استنادها إلى تلك المقدمة ضروري؛ وذلك لأن امتناع ثبوت المحمول للموضوع يستلزم ضرورة ثبوت نقيض ذلك المحمول لذلك الموضوع.

وهاتان القضيتان إما أن تكونان ضروريتين أو منتهيتين إليها؛ وعلى الجملة يجب انتهاءهما إليها وإلا لتسلسل ولم يحصل علم، هذا خلف؛ كما تقدم في الفصل الثالث من هذه المقالة. ولا يخفى أن الضروري هنا بمعنى البديهي، بينما الضروري فيما قبله كان بمعنى الضرورة في جانب الجهة كما تقدم.

ثم إن هاتين القضيتين يستحيل بدونهما الحدس وتكفيان في ثبوت الحدس، لحصول الحكم بذلك، وهما مرتبان ترتيب قياس استثنائي من منفصلة يُستثنى نقيض تاليها، وهو قولنا: «المبدأ الفلاني إما أن يستند إلى المقدمة الحدسية أو إلى غيره، والتالي باطل، فالمقدم

مثله.» فن هنا يتّضح أن المقدمة الحدسية ليست ضرورية بالذات؛ وذلك لأنها تستند إلى قياسٍ استثنائيٍّ خفيٍّ غير معلومٍ بالتفصيل، كما تقدّم. وقولنا: «غير معلومٍ بالتفصيل» تفسير لقوله «خفيٍّ»؛ فهذا الكلام لا ينافي ما تقدّم في أوائل هذا الفصل من أن الفرق بين القضية الحدسية والتجريبية أن السبب في التجربة معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدس معلوم بالوجهين، فتأمل^١.

ثم إنّ مقدّمات القضية الحدسية لا تذهب حدسية إلى غير النهاية، وإلا فيلزم التسلسل، بل تنتهي إما إلى مقدّمة أولية أو تجربة أو تواتر أو غير ذلك، والكلّ ينتهي إلى الأولية، وهو المطلوب.

ثم اعلم أنّ الامتناع في قولنا: «يمتنع أن يكون «أ» «ب»، «ج» «د» مستنداً إلى غير «هـ» «ز» لا بد له من منشأ ينشأ منه، وهذا المنشأ إما أن يكون هو الإمكان في قولنا: «يمكن أن يكون «أ» «ب»، «ج» «د» مستنداً إلى «هـ» «ز»، بمعنى أن نفس إمكان الاستناد إلى «هـ» «ز» ينتج امتناع الاستناد إلى غير «هـ» «ز». أو لا يكون المنشأ لهذا الامتناع نفس الإمكان ولا غيره:

وعلى الثاني، يلزم أن يكون كلّ نتيجة لقياس مقسّم مطلقاً أو إذا كان خفياً، مقدّمة حدسيّة ناشئة عن الحدس. وتوضيح ذلك أنّ الفرض الثاني هو ألا يكون المنشأ لهذا الامتناع نفس الإمكان ولا غيره، بمعنى أن نفس تقسيم المنشأ إلى الإمكان والامتناع يستلزم إثبات الامتناع أيضاً، ولازم ذلك أن تكون نتيجة كلّ قياسٍ مشتملٍ على التقسيم مقدّمة حدسية، وهذا ضروري البطلان. كأن يقال: هذا القياس القائل: «كل إنسان فهو إما حيوانٌ أو غير حيوانٍ» يقيد نفس التقسيم فيه إثبات امتناع أن يكون الإنسان غير حيوانٍ.

وعلى الأوّل، وهو كون الامتناع من جهة الإمكان، فاستناد حكيمٍ أو أحكامٍ إلى سببٍ مثلاً، لا يوجب امتناع استناده إلى غيره بنفسه. وبعبارة أخرى: كون نفس الإمكان منشئاً

للامتناع باطل؛ فإن مجرد إمكان استناد حكمٍ أو أحكامٍ إلى سببٍ مثلاً، لا يوجب امتناع استناده إلى غيره؛ وذلك لجواز كونه لازماً أعم، إلا من جهة خصوصية فيه، وهذه الخصوصية التي تقتضي امتناع الاستناد إلى غيره، يمكن أن تكون هذه القاعدة القائلة: «الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً»؛ فإن افتراض صدور معلولين عن علتين مع التقارن الزمني بينهما ينافي هذه القاعدة كما سيأتي توضيحها في القضايا التجريبية. قوله «و هو ممتنع» أي: هذا الاتفاق ممتنع.

فتبين مما تقدم أنّ المقدمة الضرورية تستند إلى هذه المقدمة في ضرورتها، وأما المقدمة الممكنة، فمستندة إلى تجربة أو تواتر أو مقدمة أولية. وقد أفاد الشهيد الصدر أنّ للمنطق الأرسطي تجاه القضية الحدسية موقفين أيضاً: فهو في تصنيفه الاعتيادي للقضايا يعتبر القضية الحدسية قضية أولية، وفي نظرة أعمق يعتبرها مستنتجة من نفس القضية الأساسية التي جعلها الأساس المنطقي للقضايا التجريبية، وهي: أن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار، فلولم يكن نور القمر مستمداً من الشمس لما اقترن الاختلاف في نسبة القمر إلى الشمس قريباً وبعداً باختلاف في تشكّل نوره؛ لأنّ الصدفة النسبية لا تدوم. ورأينا في القضية الحدسية هورأينا المتقدم في القضية التجريبية: فالقضية الحدسية قضية ثانوية مستدلّة، وهي بكامل مدلولها مستنتجة من القضايا الجزئية التي تكوّن منها الاستقراء لصالح تلك القضية الحدسية، ولكن بدرجة من الاستنتاج والإثبات أقل من اليقين، وفقاً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي^١.

فروع ونتائج لما تقدم

يفرّع المصنّف على ما تقدم بعض الفروع والنتائج، وإليك تقريرها:

الفرع الأول: قد بان ممّا مرّ أنه لا بدّ في مورد الحدس من تجربة أو استقراء أو تواتر؛ وذلك لإفادة الدوام والكلية. وهذا الفرع ناظرٌ إلى المقدمة الممكنة.

الفرع الثاني: وقد بان - أيضاً - أنّ الأحكام المادّية لموضوعاتها بالحدس، وقد فسر المصنّف الأحكام المادية في الفصل الأول من هذه المقالة بأحكام الصور الموجودة في الخارج لموضوعاتها. والوجه في هذا الفرع هو ما تقدّم من أنّ الأحكام المادّية تنتهي إلى الحدس، وهو يحكم بما وجد على ما وجد، فلا بدّ في الحكم على عدم وجود موضوع آخر غيره من الحدس؛ فلا يمكننا الحكم بأنّ هذا المحمول ثابت لذات هذا الموضوع ولا دخل للمقارنات التي تقارن الموضوع، لا يمكننا الحكم بذلك من خلال الحدس؛ إذ الحدس إنّما يحكم بأنّ المحمول ثابت لهذا الموضوع، وأمّا أنّه ثابت لذات الموضوع أو له بشرط مقارناته، فلا؛ فلا بد من الحدس. وسيأتي توضيحه أكثر في آخر الفصل الخامس من هذه المقالة.

الفرع الثالث: الحدس كما يكون في المقدمات العلميّة، كذلك يكون في المقدمات الظنيّة أيضاً؛ وذلك إذا كانت المقدمات ظنيّة.

النص

ثمّ نقول كما ذكرنا،^١ وأمّا المتواترات فليست بضرورية بالذات؛ وذلك لأنّ المقدّمة المتواترة هي التي تُوجب العلم، لإخبار جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، والأفعال يتّفق ويختلف بحسب اختلاف الدواعي واتفاقها، والدواعي تنتهي إلى الطبائع والعادات، والعادات - أيضاً - تنتهي إلى الطبائع، وكلّما كثر الناس كثر الاختلاف في دواعيهم، ففي أفعالهم. كلّ ذلك بالتجربة وإن لم ينكر العقل المجرد مع صرف النظر عنه، عدم الاختلاف، فالأخبار إذا اتّفقت مع اختلاف الدواعي، كانت عن غير الداعي، وهو الحدس الصادق.

فتبين أنّ المقدّمة المتواترة غير ضرورية بذاتها، بل تنتهي إلى تجربة، وهي أولية، وهو المطلوب. والتواتر إنّما يكون في المقدمات المحسوسة.

١. انظر: منطق الملخص: ٣٤٥؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٩/١.

الشرح

المدّعي هو أنّ المقدّمة المتواترة ليست بضروريّة بالذات، وإليك توضيحه وإثباته.

القضايا المتواترة

المدّعي هو أنّ المتواترات ليست بضرورية بالذات؛ وذلك لأنّ المقدّمة المتواترة هي التي تُوجب العلم، لإخبار جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، فالقضية المتواترة وإن كانت تفيد العلم ولكن منشأ هذه الإفادة ليست نفس القضية المتواترة حتى تكون القضية المتواترة ضرورية بالذات، بل المنشأ هو ترتيب قياس هكذا: «هذا الخبر الجزئيّ ممّا أخبر به جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، وكلّ خبر أخبر به جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، فهو يوجب العلم، فهذا الخبر يوجب العلم»: أمّا الصغرى فهي بديهية. وأمّا الكبرى؛ فلأنّ الطبيعة الإنسانية هو العامل الأصيل لاختلاف العادات والدواعي والأفعال، وحيث إنّ الأصل هو اختلاف الطبائع فيكون الأصل هو اختلاف العادات والدواعي والأفعال، فإذا اتّفقت الأخبار مع اختلاف الدواعي كانت الأخبار ناشئة عن غير الداعي، وهو الحسّ الصادق، وبالتالي فالخبر المتواتر صادق يفيد اليقين.

قال فخرالدين الرازي مستدلاً على أنّ القضية المتواترة ليست بديهية:

وأما المتواترات: ففي كونها مفيدة للعلم إشكالات. وبتقدير التسليم فالأصح أن إفادتها العلم نظرية على ما بيّنا هذين المقامين في أصول الفقه. وحينئذ لا يجوز عدّها من المبادئ. وإن سلّمنا كون هذه العلوم ضرورية، لكنّها لو لم ينته إلى الحسّ لم يفد العلم؛ فإنّ أهل العالم لو اتّفقت كلمتهم على الإخبار عن وجود الصانع تعالى لم يحصل العلم بذلك، وإنّما يحصل العلم بوجود مكة ومحمد (صلى الله عليه) لانتهاء المخبرين عن ذلك إلى الحسّ. وإذا كان كذلك كان التواتر مبدأ غير أول^١.

أضواء على النص

قوله: «والدواعي تنتهي إلى الطبائع» اعلم أن الطبيعة لها عدّة مصطلحاتٍ بحيث تختص بمقتضى بعضها بالوجود الفاقد للنفس، بينما لا تختص بذلك بمقتضى البعض الآخر، وهذا الثاني هو المقصود منها هنا.^١ قال الرازي مشيراً إلى المصطلح الأول:

كُلّ حالٍ في محلٍّ يصدر عنه أثرٌ في ذلك المحل، فذلك الحال إما أن يكون له شعور بما يصدر عنه، أو لا يكون، وكل واحد من هذين القسمين، فإنه إما أن يصدر عنه الأثر على ترتيبٍ واحدٍ، أو لا على ترتيبٍ واحدٍ، فحصل هاهنا أربعة أقسام: الأول: أن يصدر عنه الأثر على ترتيبٍ واحدٍ لا مع شعور وهو الطبيعة.^٢

وأما المصطلح الثاني فهو أن طبيعة الشيء ماهيته، وهي مجموع ما يتميز به الشيء من خواص نوعية.^٣

قوله: «العادات أيضاً تنتهي إلى الطبائع» اعلم أن العادة كيفية راسخة في النفس، أو هيئة مكتسبة تمكن صاحبها من أداء بعض الأفعال أو تحمل بعض المؤثرات في سهولة، فإذا كانت سريعة الزوال سميت حالة، وإذا كانت متعسرة الزوال سميت ملكة.^٤ ثم إن هذه الكيفية الراسخة في النفس تكون من نتاجات الطبيعة الإنسانية سواء أكانت طبيعة أولية أم طبيعة ثانوية.

قوله: «فتبين أن المقدّمة المتواترة غير ضرورية بذاتها، بل تنتهي إلى تجربة» ذكر المحقق الطوسي أن المتواترات - أيضاً - يشتمل على تكرار وقياس، إلا أن الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شأنه أن يحصل بالإحساس، ولذلك لا يعتبر التواتر إلا فيما يستند إلى المشاهدة. فحكم المتواترات حكم المحسوسات، ولذلك لا يقع في العلوم بالذات.^٥

١. انظر: ابن سينا، الحدود: ٢٤٧؛ المعجم الفلسفي: ١٣/٢.

٢. شرح الاشارات والتنبيهات، للفخر الرازي: ١٢٤/٢.

٣. المعجم الفلسفي: ١٣/٢.

٤. انظر: المعجم الفلسفي: ٤٠/٢.

٥. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٩/١.

ثم إن القياس الموجود في المتواترات هو أن هذا الخبر الجزئي مما أخبر به جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، وكلّ خبرٍ أخبر به جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، فهو يوجب العلم، فهذا الخبر يوجب العلم. وقد أفاد الشهيد الصدر في توضيحه أن المنطق يفترض أن القضية المتواترة مستنتجة من مجموع مقدمتين: إحداهما بمثابة الصغرى وهي تواجد عدد كبير من المخبرين. والأخرى بمثابة الكبرى وهي أن كل عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب. وهذه الكبرى يفترض المنطق أنها عقلية ومن القضايا الأولية في العقل، ومن هنا عدّ المتواترات في القضايا الضرورية الست التي تنتهي إليها كل قضايا البرهان.^١

قوله: «التواتر إنما يكون في المقدمات المحسوسة»، وضحه العلامة الحلي حيث ذكر أن شرط إفادة التواتر العلم هو الانتهاء في الإخبار إلى المحسوس، ولهذا لو أخبر جماعة كثيرة بحدوث العالم أو قدم الصانع من غير دليل عقلي لم يحصل العلم به. إذا ثبت هذا، فالحكم المستفاد من التواتر كالحكم المستفاد من الحس من أنه يجب أن يكون جزئياً ولا يفيد رأياً كلياً.^٢

النص

ثم نقول كما ذكرنا^٣ وأما المقدّمة التجريبية، فليست بضرورية بالذات؛ وذلك لأنّ التجربة هي الحكم بحكم على موضوع لتكرّر وجوده عنده تكراراً غالباً أو دائماً. وهذا الحكم حيث كان دائماً أو غالبياً، يوجب العلم بأن ذلك سبب، وليس اتفاقياً؛ إذ الاتفاق لا يكون دائماً أو غالبياً بالضرورة. وإذا كان عن سبب، فلو كان عن سببٍ عامٍ للشيء ولغيره، لكان الحكم عاماً، لكنّه خاصٌّ بالشيء، فهو عن سببٍ خاصٍ بالشيء، والتجربة لا تتمّ بارتفاع إحدى هذه المقدمات العامة. فالمقدّمة التجريبية متوقّفة في ضرورتها على هذا

١. دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ١٥١؛ الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٨٤.

٢. الجوهر النضيد: ٢٠٥.

٣. انظر: منطقي الملخص: ٣٤٥؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١/٢١٧؛ الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٢.

القياس، فليست بضرورية بالذات، وهو المطلوب.

فقد تبين من جميع ما مرَّ أن المقدمات الضرورية غير الأولى ترجع وتنتهي إليها.

الشرح

المدعي هو أن المقدمة التجريبية ليست بضرورية بالذات، وإليك توضيحه وإثباته.

القضايا التجريبية

تقدم أن المجربات هي القضايا التي يصدق بها بالتجربة والتكرّر على الحس. وذكرنا أن المجربات تحتاج إلى أمرين: أحدهما: المشاهدة المتكررة. والثاني: القياس الخفي^١. والمدعي هنا هو أن المقدمة التجريبية ليست بضرورية بالذات؛ وذلك لأن التجربة لا تفيد اليقين بذاته وإنما تفيد اليقين بعد إثبات مباني ثلاثة لها، وتوضيحها كالتالي:

مباني القضايا التجريبية

التجربة لا تفيد اليقين بذاته وإنما تفيد اليقين بعد إثبات مباني ثلاثة لها، وهي عبارة عن السببية العامة والسببية الخاصة وتوجيه التعميم، وتوضيح ذلك أن في القضية التجريبية: أولاً: يجب أن يثبت أن لكل ظاهرة طبيعية سبباً (السببية العامة)؛ إذ بدون إثباته ذلك يصبح من المحتمل أن يكون وجود التمدد في الحديد غير مرتبط بأي سبب، وإنما هو وجود تلقائي. وإذا جاز أن يكون وجوداً تلقائياً بدون سبب، فليس من الضروري أن يتكرر إذا حدثت الحرارة مرة أخرى في الحديد.

وثانياً: إذا اتيح للدليل التجريبي أن يثبت أن لكل ظاهرة طبيعية سبباً (أي يثبت السببية العامة) فهذا يعني أن تمدد الحديد الذي شوهد خلال التجربة مرتبط بسبب معين، ولكن لا يكفي ذلك لإثبات أن سبب التمدد هو الحرارة التي اقترنت بهذا التمدد في

١. انظر: المنطقيات للفارابي: ٢٧١/١؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٧/١.

كُلّ التجارب المتعاقبة؛ لأننا إذا نظرنا من زاوية السببية العامة فحسب، نجد أنّ من الممكن أن يكون السبب الذي يرتبط به تمدد الحديد شيئاً آخر غير تعرّضه للحرارة؛ لأنّ السببية العامة تحكم بأنّ للتمدّد سبباً، ولكنها لا تعيّن نوعيته. فيجب على الدليل الاستقرائي - بعد أن يثبت السببية العامة - أن يفتّش عن برهان يثبت به أنّ سبب التمدّد في الحديد مثلاً هو الحرارة التي اقترن بها التمدّد خلال التجربة، وهذه هي السببية الخاصّة.

وثالثاً: إذا اتّيح للدليل التجريبي أن يثبت السببية العامة في الطبيعة، وأن يبرهن على أنّ الألف هو سبب الباء التي اقترنت به خلال الاستقراء، أي أنّ الحرارة هي سبب التمدّد في الحديد مثلاً في الحالات التي شملها الاستقراء، فيجب عليه أن يثبت أنّ هذا السبب سوف يظلّ في المستقبل - وفي كلّ الحالات التي لم تشملها التجربة فعلاً - سبباً لتلك الظاهرة؛ إذ بدون إثبات ذلك لا يمكن أن نصل إلى تعميم شامل^١. فهذه الأمور الثلاثة لا بد من إثباتها لكي تفيد التجربة اليقين.

إثبات مباني القضايا التجريبية

يلزم الالتفات إلى أنّه لإثبات هذه المباني الثلاثة يكفي إثبات السببية العامة والخاصة فقط، ولا يلزم إثبات مشكلة التعميم؛ وذلك لأنّ إثبات السببية الخاصّة يكفي لإثبات مشكلة التعميم أيضاً؛ وذلك لضرورة وجود المعلول عند وجود علته التامة، فينبغي البحث عن إثبات السببية العامة والخاصة.

إثبات السببية العامّة

هذه هي مسألة قانون العلية والمعلولية، وقد اختلفت كلمة الفلاسفة فيها: فذهب كثيرٌ منهم إلى أنّ قانون العلية قانون فلسفي عقلي فوق التجربة، ولا يمكن إثباته من خلال

١. انظر: الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٢؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٧/١.

التجربة، بل ولا يمكن إثباتها ولا نفيها من خلال البرهان العقلي أيضاً. توضيح ذلك أن مبدأ العلية هو الركيزة التي تتوقف عليها جميع محاولات الاستدلال في كل مجالات التفكير الإنساني؛ لأن الاستدلال بدليل على شيء من الأشياء، معناه: أن الدليل إذا كان صحيحاً، فهو سبب للعلم بالشيء المستدل عليه. فحين نبرهن على حقيقة من الحقائق بتجربة علمية، أو بقانون فلسفي، أو بإحساس بسيط، إنما نحاول بذلك أن يكون البرهان علة للعلم بتلك الحقيقة. فلولا مبدأ العلية والحتمية، لما اتيح لنا ذلك؛ لأننا إذا طرحنا قوانين العلية من الحساب، ولم نؤمن بضرورة وجود أسباب معينة لكل حادث، لم تبقى صلة بعد ذلك بين الدليل الذي نستند إليه، والحقيقة التي نحاول اكتسابها بسببه، بل يصبح من المجاز أن يكون الدليل صحيحاً، ولا ينتج النتيجة المطلوبة ما دامت قد انفصمت علاقة العلية بين الأدلة والنتائج، بين الأسباب والآثار.

ومن هنا يتضح أن كل محاولة للاستدلال تتوقف على الإيمان بمبدأ العلية، وإلا كانت عبثاً غير مثمر. وحتى الاستدلال على رد مبدأ العلية الذي يحاوله بعض الفلاسفة أو العلماء، يتركز على مبدأ العلية أيضاً؛ لأن هؤلاء الذين يحاولون إنكار هذا المبدأ، والاستناد في ذلك إلى دليل، لم يكونوا يقومون بهذه المحاولة لو لم يؤمنوا بأن الدليل الذي يستندون إليه، سبب كافٍ للعلم ببطان مبدأ العلية. وهذا بنفسه تطبيق حرفي لهذا المبدأ^١.

ويتضح من خلال هذا البيان أن مبدأ العلية ليس نظرية علمية تجريبية، وإنما هو: قانون فلسفي عقلي فوق التجربة؛ لأن جميع النظريات العلمية تتوقف عليه؛ وذلك لأن كل استنتاج علمي قائم على التجربة يواجه مشكلة العموم والشمول، وهي: أن التجربة التي يتركز عليها الاستنتاج محدودة، فكيف تكون بمجرد دليل على نظرية عامة؟! والحل الوحيد لهذه المشكلة، إنما هو: مبدأ العلية، باعتباره دليلاً على تعميم الاستنتاج وشموله. فلو افترضنا أن مبدأ العلية نفسه مرتكز على التجربة، فمن الضروري أن نواجه

١. انظر: فلسفتنا: ٣٣٩ - ٣٤١؛ تبين براهين اثبات خدا: ٣٩؛ المصدر نفسه: ١٠٢؛ توحيد در قرآن: ٤٣٩/٢.

مشكلة العموم والشمول مرة أخرى؛ نظراً إلى أن التجربة ليست مستوعبة للكون، فكيف تعتبر دليلاً على نظرية عامة؟! وأما إذا اعتبر نفس هذا المبدأ تجريبياً، وواجهنا المسألة فيه، فسوف نعجز نهائياً عن الجواب عليه. فلا بد إذن أن يكون مبدأ العلية فوق التجربة، وقاعدة أساسية للاستنتاجات التجريبية عامة.

كما اتضح. أيضاً. أن مبدأ العلية لا يمكن الاستدلال على رده بأي لون من ألوان الاستدلال؛ لأن كل محاولة من هذا القبيل تنطوي ضمناً على الاعتراف به، فهو إذن ثابت بصورة متقدمة على جميع الاستدلالات التي يقوم بها الإنسان. وخلاصة هذه النتائج: أن مبدأ العلية ليس مبدأ تجريبياً، وإنما هو مبدأ عقلي ضروري^١.

هذا، وقد خالف هذا الاتجاه بعض المحققين المعاصرين، فذكر أن بعض الفلاسفة كصدر المتألهين في «الأسفار الأربعة»^٢ والعلامة الطباطبائي رحمته في «أصول الفلسفة»^٣ وكذلك في «نهاية الحكمة»^٤ حاول الاستدلال العقلي على مبدأ العلية، ثم ناقشهما بأن ما ذكرهما في الاستدلال العقلي ليس الا مصادرة إلى المطلوب^٥.

ثم ذكر أن القول بأن مبدأ العلية لا يمكن الاستدلال على رده بأي لون من ألوان الاستدلال، قول مبني على ضوء المذهب العقلي للمعرفة الذي يرى أن الطريقة الوحيدة لنمو المعارف البشرية عبارة عن طريقة التوالد الموضوعي التي تكون النتيجة فيها مستبظنة في المقدمات، كما هو كذلك في الأدلة التي يكون السير الفكري فيها من العام

١. انظر: فلسفتنا: ٣٤١ - ٣٤٢. النقطة الجديرة بالذكر أن العبارات المنقولة في المتن عن السيد الشهيد الصدر، إنما هي مما صدرت عنه في كتاب فلسفتنا، ولكنه قد عدل عنها في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» كما سنشير إليه.

٢. انظر: الاسفار الاربعه: ١٣١/٢؛ الأسس المنطقية للاستقراء: ١٣٥.

٣. انظر: اصول فلسفه وروش رئاليسم: ١٩٠/٣.

٤. انظر: نهاية الحكمة: ٦٠١/٣.

٥. انظر: الأسس المنطقية للاستقراء: ١٣٥. وقد تعرضنا لتوضيح الاتجاه المختار عند الشهيد الصدر في دراسة خاصة، فلاحظ: اسماعيلي، مباني منطقي استقراء وتطبيقات معرفت شناختي آن در اندیشه شهيد صدر: ٧ - ٤٢.

إلى الخاصّ. وأمّا في ضوء المذهب الذاتي للمعرفة الذي يؤمن بوجود طريقة أخرى لنموّ المعارف البشريّة، وهي طريقة التوالد الذاتي التي تعني نشوء معرفة جديدة من معارف أخرى قبلية من دون ضرورة كون النتيجة مستبطنة في المقدمات، كما هو كذلك - حسب رأي هذا المذهب - في الأدلّة الاستقرائية التي يكون السير الفكري فيها من الخاصّ إلى العامّ، فليس من الضروري أن نؤمن مسبقاً بكبرى سببية العلم بالدليل للعلم بالنتيجة؛ إذ يمكن التوصل - في رأي هذا المذهب - إلى عموم سببية العلم بالدليل للعلم بالنتيجة من خلال استقراء عددٍ من الأدلّة الخاصّة التي نشعر فيها وجداناً بالعلم بالنتيجة، فبدلاً عن الإيمان المسبق بعموم سببية العلم بالدليل للعلم بالنتيجة، ثمّ الانتقال منه إلى الأدلّة الخاصّة بوصفها مصاديق وصغريات لذلك العامّ، يمكن - في ضوء المذهب الذاتي للمعرفة - أن نعكس الأمر، فنعمد إلى استقراء عدد من المصاديق الخاصّة للدليل التي نشعر فيها وجداناً بالعلم بالنتيجة لننتقل منها إلى الإيمان بعموم سببية العلم بالدليل للعلم بالنتيجة. وهذا يعني عدم الحاجة إلى الإيمان المسبق بهذه الكبرى في مجال الاستدلال.^١

ولكن فيما أفاده نظريّ؛ وذلك:

أولاً: إنّ الصحيح - كما تقدّم - أنّ قانون العلية قانون فلسفي عقلي فوق التجربة، ولا يمكن إثباته من خلال التجربة، بل ولا يمكن إثباتها ولا نفيها من خلال البرهان العقلي أيضاً. وأمّا ما أفاده صدر المتألهين في «الأسفار الأربعة»^٢ فليس برهاناً على إثبات مبدأ العلية ولم يحاول الاستدلال العقلي على مبدأ العلية، وإمّا هو برهانٌ على إثبات وجوب وجود العلة عند وجود معلوها، ومن الواضح أنّ هذه الضرورة تختلف عن مبدأ العلية.

وثانياً: إنّ مبدأ العلية لا يمكن إثباته من خلال الاستقراء؛ وذلك لأنّ الاستقراء إنّما

١. انظر: الأسس المنطقية للاستقراء: ٩٠؛ فلسفتنا: ٣٤٠، قسم التعليق؛ دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ١٥٢.

٢. قال صدر المتألهين: «فصل في وجوب وجود العلة عند وجود معلوها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته»

ثم ذكر البرهان الذي نقله الشهيد الصدر. انظر: الاسفار الاربعه: ٣١٧/٢؛ الأسس المنطقية للاستقراء: ١٣٥.

يثبت وجود شيء عقيب شيء آخر، ومن الواضح أنّ هذا التعاقب الوجودي أعمّ من العلية؛ حيث إنّ العلية تتضمن ضرورة وجود المعلول عند وجود علته التامة، ومن الواضح أنّ الضرورة من المفاهيم الفلسفية التي لا يمكن إثباتها من خلال الاستقراء والتجربة، فهي من المفاهيم التي هي قبل التجربة.

إثبات السببية الخاصّة

المشكلة المهمّة في القضايا التجريبية إنّما هي إثبات السببية الخاصّة، وهي أنّه كيف نستطيع أن نستدلّ بالاقتران بين ظاهرتين على السببية بينهما، مع أنّ من المحتمل أن يكون اقترانهما مجرد صدفة؟ وإذا كان ذلك محتملاً فليس من الضروري أن يتكرّر اقتران إحدى الظاهرتين بالأخرى في المستقبل، وفي كلّ الحالات التي لم يشملها الاستقراء.

وللإجابة عن هذه المشكلة ذهب أصحاب المنطق الأرسطي إلى أنّ هذه المشكلة إنّما يتم حلّها من خلال القاعدة القائلة: «إنّ الاتفاق يستحيل أن يكون دائماً أو أكثرياً»^١، ومعناها أنّ أيّ شيئين ليست بينهما رابطة سببية، لا يتكرّر اقترانهما في جميع الأحيان، ولا في أكثر الأحيان. وهي قضية عقلية قبلية تنفي أن يكون اقتران الظاهرتين مجرد صدفة. وبإضافة هذه القضية العقلية إلى عملية الاستقراء يتكامل الدليل الاستقرائي في رأي المنطق الأرسطي^٢.

هذا، وقد ناقش بعض الفلاسفة والمنطقيين هذه القاعدة القائلة: «إنّ الاتفاق يستحيل أن يكون دائماً أو أكثرياً»^٣، وحاصل ما أفادوه: أولاً: إنّ هذه القاعدة ليست في عداد البديهيات، بل هي قاعدة نظرية تحتاج إلى الإثبات.

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات: ٢١٧/١؛ منطق الملخّص: ٤٠٧؛ الجوهر النضيد: ٢٠١.

٢. انظر: الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٤؛ منطق الملخّص: ٤٠٧.

٣. انظر: تعليقة على نهاية الحكمة: ٣٨٢؛ آموزش فلسفه: ٥١/٢؛ الأسس المنطقية للاستقراء: ٦٠.

وثانياً: إنّ التقارن والتعاقب أعمّ من العلية حتى لو كان التعاقب دائماً أو أكثرياً، فلا يدل التعاقب الدائمي على العلية.^١ وبعبارة أخرى: التقارن والتعاقب الدائميان أو الأكثريان لا يدلان على ضرورة النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول؛ وذلك لما صرّح به المنطقيون أنفسهم من أنّ الضرورة أخص من الدوام، كما قال المحقّق الطوسي:

الضرورة أخص من الدوام؛ لأن كل ضروري دائم ما دامت الضرورة حاصلة، ولا ينعكس؛ إذ من المحتمل أن يدوم شيء اتفاقاً من غير ضرورة، فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام.^٢

وثالثاً: إثبات التلازم الدائمي أو الأكثري أمرٌ قريبٌ من الاستحالة، ولا يمكن للمجرّب أن يدعي ذلك ببساطة، كما لا يخفى.^٣

وقد أورد الشهيد الصدر على هذه المقدمة بإشكالات عديدة.^٤ واستنتج منها أخيراً أنّ الاستقراء يؤدي إلى التعميم بدون حاجةٍ إلى أيّ مصادراتٍ قبليةٍ. وأنّ المصادرات الثلاث التي آمن بها المنطق الأرسطي وربط مصير الدليل الاستقرائي بها، يمكن إثباتها جميعاً بالاستقراء نفسه، كما يثبت أيّ تعميم من التعميمات الأخرى عن طريق الدليل الاستقرائي.^٥

والمحصّل من جميع ما تقدّم أمران:

الأول: إنّ المقدمة التجريبية ليست بضروريةٍ بالذات؛ وذلك لأنّها لا تفيد اليقين بذاتها، فلا يكفي في التصديق بها مجرد تصوّر طرفيها، بل إنّما تفيد اليقين بعد إثبات مباني ثلاثة لها، وهي السببية العامة والسببية الخاصة ومشكلة التعميم.

الثاني: ناقش بعض المحقّقين في بعض مباني القضايا التجريبية لاسيما في القاعدة

١. انظر: *آموزش فلسفه*: ٥١/٢؛ *فلسفتنا*: ٩٦.

٢. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١٤٥/١.

٣. انظر: *تعليقة على نهاية الحكمة*: ٣٨٢؛ *آموزش فلسفه*: ٥١/٢.

٤. انظر: *الأسس المنطقية للاستقراء*: ٦٠.

٥. انظر: *الأسس المنطقية للاستقراء*: ٩٠؛ *دروس في علم الأصول*، الحلقة الثالثة: ١٥٢.

القائلة: «إن الاتفاق يستحيل أن يكون دائماً أو أكثرية»؛ وعلى ضوء ذلك فليست القضايا التجريبية من البديهيات فضلاً عن الضروريات بالذات.

النص

وقد بان من ذلك أن كل مقدمة نظرية تنتهي إلى أوليات مترتبة.

الشرح

تقدم أن هذا الفصل يبحث فيه عن مسائل ثلاثة: المسألة الأولى: أقسام التصديق الضروري. المسألة الثانية: البديهيات غير الأولى ترجع إلى الأولى. المسألة الثالثة: كل مقدمة نظرية تنتهي إلى الأوليات. وقد تقدم الكلام عن المسألتين الأولى والثانية، وقد آن الأوان للبحث عن المسألة الثالثة.

المسألة الثالثة: كل مقدمة نظرية تنتهي إلى الأوليات

المدعي هو أن كل مقدمة نظرية تنتهي إلى أوليات؛ وذلك لأن المقدمات النظرية تنتهي إلى المقدمات البديهية والمقدمات البديهية غير الأولية ترجع إلى الأولية، فالمقدمات النظرية تنتهي إلى الأولية أيضاً.

الفصل الخامس: في بعض أحكام الضروريات

أقول: إنَّ الأوليات يجب أن تكون متصوِّر الطرفين بالكنه؛ وذلك لأنَّ الأولية الواجبة القبول لا يحتاج فيها إلى مزيد من تصوُّر الموضوع والمحمول.^١ فلو أخذنا هذه الخاصَّة حقيقة لا مجوزاً فيها، أوجب أن يكون الطرفان في الأولية متصوِّرين بكمال الحقيقة؛ فإنَّ الحكم الأولي الذي يحكم به النفس بين الموضوع المتصوِّر والمحمول المتصوِّر.^٢ وقد تقدّم أن المتصوِّر المعقول هو كمال حقيقة نفسه. وإلا لزم الخلف، أو سلب الشيء عن نفسه.^٣

[ف] هو حكمٌ قائم بهما،^٤ سواء وُضع غيرهما أم رُفِع، فلو كان موضوع فقط أو طرفان معاً معلوماً بوجه،^٥ فالحكم قائم بهذا الوجه المتصوِّر، سواء وُضع ذو الوجه أم رُفِع، فلو قوِّض حكمٌ أولي قائمٌ بذوي الوجه بما أنه هو، وهو بهذا الوجه^٦ مجهولٌ، لزم قيام الحكم الأولي بالمجهول بما أنه مجهولٌ، وهو محالٌ؛ لاستلزام الحكم المعلوم موضوعاً معلوماً.

فتبيّن أن كل مقدّمة أولية يجب أن تكون طرفاها متصوِّرين بالكنه وبكمال الحقيقة. وهذا البيان بعينه جارٍ في كل قضية برهانية.

١. أي: الموضوع بوصف كونه موضوعاً والمحمول بوصف كونه محمولاً، وواضح أنه لا يتمّ هذان الوصفان إلا بالنسبة الحكيمية؛ كما تقدّم في تعريف الأوليات.

٢. فالموضوع المتصوِّر في الذهن والمحمول المتصوِّر في الذهن هما يشكّلان طرفي الحكم. قوله «بين الموضوع المتصوِّر والمحمول المتصوِّر» خيرٌ لقوله «إنَّ الحكم الأولي».

٣. أي: وإن لم يكن المتصوِّر المعقول هو تمام ماهية الشيء الخارجي، لزم الخلف أو سلب الشيء عن نفسه؛ وسيأتي توضيحهما.

٤. قوله «هو حكمٌ قائم بهما» الضمير يرجع إلى قوله «الحكم الأولي» وينبغي الإتيان بفاء التفرّيع في أول الجملة. قوله «بهما» أي: بالموضوع المتصوِّر والمحمول المتصوِّر.

٥. ينبغي تعريف لفظي «موضوع» و«طرفان».

٦. أي: بالوجه التام الذي يحكي ذا الوجه بكامله.

الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لعرض بعض أحكام الضروريات، والأحكام التي يتعرّض لبيانها في هذا الفصل هي كالتالي:

الأول: الأوليات يجب أن تكون متصوّر الطرفين بالكنه.

الثاني: المحمول في الأوليات من لوازم ماهية الموضوع.

الثالث: الأمور غير المتصورة بالكنه لا أولى فيها.

الرابع: الأمور المادية لا برهان عليها بالذات.

الخامس: مبدأ التصديق في القضايا المحسوسة هو التجربة.

وإليك توضيح هذه الأحكام الخمسة تلوّاً بعد آخر:

الأول: الأوليات يجب أن تكون متصوّر الطرفين بالكنه

المدعي أنّ الأوليات يجب أن تكون متصوّر الطرفين بالكنه، وتوضيح ذلك أنّ المقصود من التصوّر بالكنه هو تصوّر جميع ماهية الشيء، أي: جميع ذاتياته، فيقع التصوّر بالكنه تجاه التصوّر بالوجه، وهو تصوّر بعض ماهية الشيء سواء أكان جزءاً من الماهية أم لازماً لها. توضيح ذلك أنّ العلم بالشيء إمّا علم بتمام الحقيقة والذات، وإمّا علم به بوجه من الوجوه وخاصة من الخواصّ ونعت من النعوت لهذا الشيء المعلوم. فالأول يسمّى علماً بالوجه، والثاني علماً بالكنه. وهذا التقسيم لا يختصّ بالعلم الحسولي، بل يجري في العلم الحسوريّ الإشرافيّ أيضاً: فالعلم بالكنه في العلم الحسولي عبارة عن حصول صورة ذات بتمامها، أو حصول صورة الذاتيات عند المدرك، مثل حصول صورة الحيوان الناطق الذي هو تمام ذاتيات الإنسان. والعلم بالوجه في العلم الحسولي عبارة عن حصول صورة نعت من نعوت الشيء وخاصة من خواصّه عند المدرك، مثل حصول صورة الضاحك والكاتب عند المدرك من حيث إنّهما نعتان من نعوت الإنسان وخاصّتان من خواصّه.^١

إذا اتضح المدعى، فاعلم أن البرهان عليه هو أن الأوليات الواجبة القبول لا تحتاج إلى مزيد من تصوّر الموضوع والمحمول - أعني الموضوع بوصف كونه موضوعاً والمحمول بوصف كونه محمولاً، وواضح أنه لا يتمّ هذان الوصفان إلا بالنسبة الحكيمية، كما تقدّم في تعريف الأوليات - فلو أخذنا هذه الخاصّة حقيقة، فهي توجب أن يكون الطرفان في الأوليات متصوّرين بكمال الحقيقة؛ وذلك لأنّ الحكم في الأوليات الذي يحكم به النفس إنّما هو بين الموضوع المتصوّر والمحمول المتصوّر، فالموضوع المتصوّر في الذهن والمحمول المتصوّر في الذهن هما يشكّلان طرفي الحكم، وقد تقدّم أنّ المتصوّر المعقول هو كمال حقيقة نفسه، فالموضوع المتصوّر والمحمول المتصوّر متصوّران بالكنه أي بكمال حقيقتهما، وهو المطلوب.

والدليل على أنّ المتصوّر المعقول هو كمال حقيقة نفسه، أنه إن لم يكن المتصوّر المعقول هو تمام ماهية الشيء الخارجي، لزم الخلف أو سلب الشيء عن نفسه، ووجه الملازمة أنّ المتصوّر الذهني هو حكاية الشيء الخارجي، فإن لم يكن المتصوّر تمام ماهية الشيء الخارجي، يلزم ألا يكون الشيء الخارجي على ما هو عليه، وهذا خلف، أو يلزم أن يكون الشيء الخارجي على ما هو عليه وألا يكون كذلك، وهذا معناه سلب الشيء عن نفسه.

فتحصّل من خلال هذا البرهان أنّ الموضوع والمحمول في الأوليات متصوّران بالكنه والحقيقية، فالحكم الصادر عن النفس في الأوليات حكم قائم بهذا الموضوع المتصوّر بالكنه والمحمول المتصوّر كذلك، وإذا كان الحكم كذلك فهو قائم وثابت لهما سواء وُضع غيرهما أم رُفع؛ وذلك لأنّ المفروض ثبوت الحكم بين الموضوع والمحمول، فلا دخل لغيرهما في ثبوت الحكم وضعاً ورفعاً^١.

١. وسيأتي نظيره في تعريف العارض الذاتي. قال المصنّف في الفصل الثاني من المقالة الثانية: «مقدمة البرهان يجب أن يكون ذاتية المحمول للموضوع، ونعني بالذاتي ما يعرض ويحمل على الشيء بالحقيقة لا مجازاً. ويلزمه

وأما لو فرضنا أن الموضوع لم يكن متصوّراً بالكنه، أو الموضوع والمحمول لم يكونا متصوّرين بالكنه بأن يكونا متصوّرين بالوجه، فحينئذ يكون الحكم قائماً بهذا الوجه المتصوّر سواء وُضع ذو الوجه أم رُفع، فلو فُرض ثبوت حكمٍ أوّلٍ قائمٍ بذوي الوجه بما أنه هو، والمفروض أن ذا الوجه مجهولٌ بما أنه ذو الوجه، أي: هو مجهولٌ بالوجه التام الذي يحكي ذا الوجه بكامله؛ للزم حينئذ قيام الحكم الأوّلي بالمجهول بما أنه مجهولٌ، وهو محالٌ؛ لاستلزام الحكم المعلوم موضوعاً معلوماً. فتبيّن أن كل مقدّمة أوّلية يجب أن تكون طرفاً متصوّرين بالكنه وبكمال الحقيقة، وهذا هو المطلوب.

قال الشيخ الرئيس تلميحاً إلى هذا البرهان:

فأما الأوّليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه، فإنه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق^١.

ثم اعلم أن هذا البيان بعينه جارٍ في كلّ قضية برهانية؛ وذلك لأن الاستدلال المتقدم عامٌّ لا يختص بالبديهيات الأوّلية. والسّر في تخصيصه بالقضايا البرهانية أن كون الحكم ثابتاً للموضوع بما هو بحيث لا يضره وضع غيره ولا رفعه، من خصائص القضايا العلوم البرهانية، وهذا ما يعبر عنه بكون العارض عارضاً ذاتياً، كما قال المصنّف:

كل مطلوب نظري أعني القضية التي يصح إقامة البرهان عليها، يجب أن يصح تعلق اليقين به، وهو العلم المركب الذي عرف بأنه العلم بأن كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوة القريبة منه بأنه لا يمكن ألا يكون كذا، فالقضية اليقينية يجب أن يكون المحمول فيها ذاتياً للموضوع، كما يجب أن تكون كلية، ودائمة، وضرورية^٢.

لو فرض ارتفاع جميع الأشياء التي يمكن أن يوضع أو يحمل عليه طرفا القضية كان الحكم بحاله، ولو فرض ارتفاع شيء من القيود المعتبرة في الطرفين أوجب ذلك زوال الحكم..

١. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢١٤/١.

٢. حاشية الكفاية: ٥/١.

ثم قال:

وقد عرفت أن المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصح إقامة البرهان عليه، وينعكس بعكس النقيض إلى أن القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غير يقينية، ولا يقوم عليها البرهان.^١
وسياتي توضيح ذلك في الفصل الثاني من المقالة الثانية.

تلخيصٌ وتحقيقٌ

تحصل مما تقدم أن الحكم في الأوليات حيث كان ثابتاً بين الموضوع والمحمول المتصورين، يقتضي أن يكونا متصورين بالكنه. هذا كله توضيح ما أفاده المصنف في المقام. ولا يخفى أنه لا بد من التفكيك بين أمرين في المقام:

الأمر الأول: العلم بكنه الأشياء ممكنٌ أو لا؟ وهل يمكننا الوقوف على حقائق الأشياء أو لا؟ وقد اختلفت كلمة الفلاسفة في ذلك، فذهب كثيرٌ منهم إلى أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. قال الفارابي:

الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول الموقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض. فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض.^٢

وقال الشيخ الرئيس:

لما كان الإنسان لا يمكنه أن يدرك حقيقة الأشياء لا سيما البسائط منها، بل إنما يدرك لازماً من لوازمه أو خاصة من خواصه، وكان الأول أبسط الأشياء، كان غاية ما يمكنه أن يدرك من حقيقة هذا اللازم، هو وجوب الوجود إذ هو أخص لوازمه.^٣

١. حاشية الكفاية: ١٠/١.

٢. الاعمال الفلسفية: ٣٧٤.

٣. الفارابي، التعليقات: ٣٤.

ثم قال:

الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض، فإثنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً - حقائق الأعراض^١.

وقال المحقق الداماد:

ليس ممّا قد بان لك في الفلسفة التي فوق الطبيعة: أنّ الفصول المقومة للأنواع مطلقاً، والأجناس العالية التي لا جنس فوقها؛ إذ هي بسائط في ذاتها، وعند العقل. أيضاً لا يمكن تعريفها وتحديدّها. والأشياء التي يؤدي به على أنّها فصول أو أجناس، فإثما هي تدلّ عليها، وهي لوازم وعنوانات^٢.

وهذا الاتجاه ناقشه المصنّف، وقد تقدّم البحث عنه في أواخر الفصل الثاني من المقالة الأولى^٣.

الأمر الثاني: هل يلزم أن يكون الموضوع والمحمول متصوّرين بالكنه أو لا؟

وهذا الأمر الثاني يمكن تفسيره بوجهين:

الوجه الأول: المقصود من تصوّرهما بالكنه هو ما تقدّم في الأمر الأول، وهو الوقوف على حقائق الأشياء وتما ذاتياتها.

الوجه الثاني: المقصود من تصوّرهما بالكنه ليس ما تقدّم في الأمر الأول، وهو الوقوف على حقائق الأشياء وتما ذاتياتها، بل المقصود منه هو تصوّرهما بما يحكيهما تماماً، أي: بما كان مساوياً لهما لا أخص منهما ولا أعم منهما.

١. التعليقات: ٣٤.

٢. مصنفات ميرداماد: ١٤٨.

٣. انظر أيضاً: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي رحمته الله: ٣١٠.

إذا اتضح ذلك، فاعلم أنّ الوجه الأول في الأمر الثاني لا يمكن قبوله إلا لمن قال في الأمر الأول بإمكان الوقوف على حقائق الأشياء. وأما الوجه الثاني فيمكن قبوله حتى لمن قال بأنّ الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ المصنّف حيث ذهب في الأمر الأول إلى إمكان الوقوف على حقائق الأشياء بسيطاً كان أو مركّباً، فيمكنه أن يذهب في الأمر الثاني إلى الوجه الأول وهو أنّ الموضوع والمحمول في الأوليات وفي غيره من القضايا البرهانية يلزم أن يكونا متصوّرين بالكنه أي: بتمام ذاتياتهما.

ولكن قد تقدّم أنّ كثيراً من الفلاسفة ذهبوا في الأمر الأول إلى أنّ الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، فلا يمكنهم قبول الوجه الأول في الأمر الثاني إلا بإمكانهم أن يقبلوا الوجه الثاني، وحاصله أنّه يلزم أن يكون الموضوع والمحمول في الأوليات وفي غيرها من القضايا البرهانية متصوّرين بالكمال والتمام، أي: بما كان مساوياً لهما لا أخص منهما ولا أعم منهما، وأما أن يكونا متصوّرين بتمام ذاتياتهما، فهذا ما لا يمكن قبوله على ضوء هذا الاتجاه. هذا مضافاً إلى أنّه مما لا يمكن إثباته من خلال البرهان السابق الذي أقامه المصنّف أيضاً؛ وذلك لأنّ المعيار هو أن يكون المتصوّر مساوياً للشيء الخارجي، سواء أكان ذلك من خلال الحدّ التام الذي هو جميع ذاتيات الشيء، أم كان من خلال عرضي يساوي الشيء. وهذا أقصى ما يثبت البرهان الذي أقامه المصنّف؛ حيث إنّ هذا البرهان إنّما ينفي التصوّر ناقص الذي لا يساوي الشيء الخارجي، وهذا ما يشهد عليه التأمل في الأوليات؛ حيث إنّ الموضوع في بعضها ليس الحدّ التام، فتأمل.

فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ هذا الحكم - الأوليات يجب أن تكون متصوّرتين الطرفين بالكنه - لا يستلزم القول بإمكان الوقوف على حقائق الأشياء، بل يمكن قبوله حتى بناءً على القول باستحالة الوقوف على حقائق الأشياء.

النص

وقد بان أنّ المحمول في الأولي من لوازم مهية الموضوع، أي: مفهومه الذاتي، وإلا لتوقف التصديق إلى التصديق بالوجود.

الشرح

تقدّم أنّ هذا الفصل يبحث فيه عن أحكام الضروريات، وقد تقدّم البحث عن الحكم الأول وقد آن الأوان للبحث عن الحكم الثاني، وقد فرّعه المصنّف على الحكم الأول.

الثاني: المحمول في الأوليات من لوازم مهية الموضوع

المدّعي أنّ المحمول في الأوليات من لوازم ماهية الموضوع، أي: من عوارضه الذاتية؛ وذلك لما تقدّم من أنّ المحمول ثابت لنفس الموضوع وأنّ الحكم قائم بهما، سواء وُضع غيرهما أم رُفع، ومن الواضح أنّ مثل هذا المحمول إما أن يكون ذاتياً من ذاتيات الموضوع، أو عارضاً ذاتياً للموضوع.

قوله: «وإلا لتوقف التصديق إلى التصديق بالوجود» أي: وإن لم يكن المحمول ذاتياً من ذاتيات الموضوع، أو عارضاً ذاتياً للموضوع بأن يكون عارضاً مفارقاً مثلاً، يلزم أن يتوقف تصديق هذه القضية الأولية على ثبوت المحمول المفارق للموضوع أولاً وتصديقه ثانياً؛ وذلك لأنّ المفروض عدم كون المحمول عرضاً ذاتياً للموضوع.

النص

وقد بان بذلك. أيضاً. بعكس النقيض، أنّ الأمور التي لا سبيل إلى تصوّر حقيقتها تصوّراً بالكنه، لا أولي فيها عند التحليل الاقتراني، فبيانها البرهاني لا يتمّ باقتراني القياس فقط.

الشرح

تقدّم البحث عن الحكمين الأول والثاني من الأحكام الخمسة للضروريات، وقد تناول المصنّف هنا الحكم الثالث منها.

الثالث: الأمور غير المتصورة بالكنه لا أولي فيها

المدعي أنّ الأمور التي لا سبيل إلى تصوّر حقيقتها تصوّراً بالكنه، لا أولي فيها عند التحليل الاقتراضي، فبيانها البرهاني لا يتم باقتراضي القياس فقط. وتوضيح ذلك أنه قد تقدّم في الحكم الأول أنّ «الأوليات متصور الطرفين بالكنه» وهذه القضية إذا عكسناها من خلال عكس النقيض، تُنتج أنّ «كلّ ما لم يكن متصور الطرفين بالكنه فهو ليس بأولي»، وهذا هو المطلوب هنا.

ويستنتج المصنّف منها أنّ الأمور التي لا سبيل إلى تصوّر حقيقتها تصوّراً بالكنه، لا أولي فيها عند التحليل الاقتراضي، فبيانها البرهاني لا يتم باقتراضي القياس فقط. والوجه في تخصيص القياس بالاقتراضي هو أنّ قضية من القضايا يمكن أن تكون في الواقع من الأوليات ولكن لعل البعض غفل عنها لسببٍ من الأسباب، فهنا طريقٌ آخر للتعرف على كونها أولية، وهو الاستعانة بالقياس الاستثنائي، وهو أن يقال: «لو كانت هذه القضية بحيث يكون الحكم فيها ثابتاً للموضوع والمحمول المتصوّرين ولا يضرّه وضع غيرهما ولا رفعه، لزم أن تكون من الأوليات؛ لكن المقدم ثابتٌ فالتالي مثله.» وإليه أشار المصنّف بقوله «فبيانها البرهاني لا يتم باقتراضي القياس فقط» بل يحتاج إلى الاستعانة بالقياس الاستثنائي.

النص

وقد بان منه. أيضاً. أنّ الصور. أعني الأمور المادية. لا برهان عليها؛ إذ قد تقدّم أنّها لا تتصوّر بالكنه، والبرهان مؤلّف إمّا من مقدّمات أولية، أو نظريات تنتهي إليها.

ويتبيّن به أنّ المقدّمات اليقينية التي في الأمور المادية إنّما ينهض البرهان عليها بالعرض، وإنّما هو بالذات على معانٍ مجرّدة مقارنة معها، وقد مرّ أنّ تصوّرها بواسطة شيء من المعاني،^١ فالأحكام اليقينية التي لها إنّما هي بالذات أحكام بعض المعاني الموضوعية محلّها.

١. تقدّم ذلك في الفصل الثاني من هذه المقالة.

فالبراهين التي في مقدماتها شيء من جنس ما له صورة عينية كجميع الأمور المادية: إما أن يُراد في مقدماتها معان مجردة تلائم الطرفين ملائمة ما، أو أن يُراد أن هذا المحمول عند هذا الموضوع، حتى يصير الحكم حقيقياً والعرض ذاتياً محمولاً على نفس الموضوع بالحقيقة، لو كان وأمكن القصد إلى نفس الصورة العينية، وهي الموضوع أو المحمول المشار إليه بالمعنى،^١ وعلى هذا يصير هيئة الحمل واقعاً بنحو اشتراك الاسم على معنيين: ثبوت شيء لشيء، وثبوت شيء عند شيء.

الشرح

تقدّم البحث عن الأحكام الثلاثة للضروريات، وقد تعرّض المصنّف هنا لبيان الحكم الرابع لها، وتوضيحه كالتالي:

الرابع: الأمور المادية لا برهان عليها بالذات

المدعي هو أنّ الصور - أعني الأمور المادية - لا برهان عليها بالذات؛ وذلك لما تقدّم من أنّ الأمور المادية لا تتصوّر بالكنه، فلا أولى فيها، مع أنّ البرهان مؤلّف إمّا من المقدمات الأولية، أو من النظريات التي تنتهي إلى الأوليات، فلا بد في البرهان من وجود الأوليات، وحيث لا أولى في الأمور المادية، فلا برهان عليها بالذات.

واعلم أنّنا قد تعرّضنا تفصيلاً في الفصل الثاني من المقالة الأولى لمسألة كيفية العلم بالصور والمعاني، وقد ذكرنا هناك أنّ الأمور المادية لا تتصور بالكنه من خلال المعاني، وأمّا العلم بالصور الجزئية لا من خلال المعاني بل من خلال الحس، فهو علم بالكنه، كما تقدّم بيانه هناك. فقله هنا: «إذ قد تقدّم أنّها لا تتصور بالكنه» معناه أنّها لا تتصور بالكنه من خلال المعاني.

فتحصّل أنّ الأمور المادية لا برهان عليها بالذات. وقد ذكر المناطقة أنّ الأشخاص

١. قوله «بالمعنى» متعلّق بقوله «أمكن القصد».

الجزئية لا حدود لها ولا يبرهن عليها إلا بالعرض؛ وذلك لأن البرهان أمر عقلي والعقل لا يبرهن إلا على ما أدركه وهو لا يدرك الأمور الشخصية. وأيضاً فإن البرهان يتألف من أمور كلية دائمة لا يعرض لها التغير والاستحالة والأشخاص بخلاف ذلك؛ ولأن البرهان يجب دوام صدقه على المبرهن عليه ولا دوام للجزئيات.^١

واستدل عليه المصنف . كما تقدم . بأن الأمور الشخصية المادية لا تتصور بالكنه، مع أن البرهان مؤلف إما من مقدمات أولية، أو نظريات تنتهي إليها، وقد تقدم أن الأوليات يجب أن يكون طرفاها متصورين بالكنه، فالحاصل أن الأمور الشخصية المادية لا أولى فيها، فلا يقام البرهان عليها.

ثم إن المقصود من قولهم: «الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً» هو الجزئي بمعنى الشخصي لا الجزئي بحسب السور تجاه الكلي، كما أن المقصود من عدم كونه كاسباً أنه لا يقع حداً وسطاً في البرهان كما لا يقع معرفاً، كما أن المقصود من عدم كونه مكتسباً أنه لا يقع نتيجة البرهان كما لا يقع معرفاً.^٢

هذا كله حول استحالة إقامة البرهان بالذات على الأمور المادية، ولكنه لا يستلزم استحالة إقامة مطلق البرهان على الأمور المادية، وتوضيح ذلك أنه يمكن إقامة البرهان على الأمور المادية من خلال أحد الوجهين التاليين:

الوجه الأول: إقامة البرهان بالعرض، وتوضيح ذلك أن المقدمات اليقينية التي في الأمور المادية إنما ينهض البرهان عليها بالعرض، وإنما هو بالذات على معانٍ مجردة مقارنة معها، وقد مرّ في الفصل الثاني من هذه المقالة أن تصور الأمور المادية قد يكون بواسطة شيء من المعاني، فالأحكام اليقينية التي للأمور المادية إنما هي بالذات أحكام بعض المعاني الموضوعة محلّها.

١. انظر: النجاة: ١٤٣؛ الشفاء، المنطق، البرهان: ١٧٠ - ١٧١؛ الجواهر النضيد: ٢٣١؛ البصائر النصيرية: ٤٣٤.

٢. انظر: شرح المنظومة: ٢٤٧/١، تعليقة ١١.

واعلم أنّ هذا الوجه هو ما أشار إليه المنطقيون من أنّه يقوم البرهان على الجزئيات بالعرض، والمقصود من إقامة البرهان بالعرض هو أنّ البرهان إذا قام على الكل واتفق أن دخل هذا الجزء تحته دخولاً لا يقتضيه نفس الحكم ولا الشخص يقتضي دوامه تحته بل دخولا اتفاقياً عرضياً، كان قيام البرهان عليه أيضاً عرضياً. كما لو برهنا على أنّ كل إنسان حيوان، بأنّه حساسٌ وكل حساس حيوانٌ، فإنه برهان على أنّ زيدا الموجود حيوانٌ، ولكنه برهان عرضي؛ لأنّه قد اتفق أنّ زيدا موجود وهو حساسٌ، والحكم وحده لا يقتضي وجود زيد ولا شخص زيد يقتضي دوامه. والحاصل أنّ الجزئيات الفاسدة المتغيرة إنما يقوم عليها البرهان في ضمن الكليات إذا اتفق وجودها واندراجها فيها^١.

الوجه الثاني: أن يراد من إقامة البرهان على الأمور المادية أنّ هذا المحمول عند هذا الموضوع، وهذا هو الوجه الثاني لتوجيه الأحكام الجزئية، وتوضيحه أنّه يلزم التفكيك بين «ثبوت شيءٍ لشيءٍ» و«ثبوت شيءٍ عند شيءٍ»، والفرق بينهما أنّ الأول ناظرٌ إلى أنّ المحمول ثابتٌ لنفس الموضوع، فإذا زال عن الموضوع جميع عوارضه ومقارناته بحيث بقي الموضوع وحده، يلزم له المحمول، فالمحمول ثابتٌ لنفس الموضوع، بينما الثاني ناظرٌ إلى أنّ المحمول ثابتٌ عند الموضوع، وأما أنّه لنفس الموضوع أو لبعض مقارناته، فلا إشارة إليه في هذا الوجه.

إذا اتضح ذلك، فاعلم أنّ الأشخاص المادية الجزئية حيث لا يتصورها العقل بالكنه وقد تقدّم في آخر الفصل الثاني من المقالة الأولى أنّ الحس لا يستوعب جميع المقارنات ولا يميّز جميع القيود حتى يحصل العلم بأنّ المحمول ثابتٌ لنفس الموضوع من دون دخلٍ للقيود فيه، فلا يمكن أن يكون حمل المحمولات عليها من قبيل ثبوت شيءٍ لشيءٍ وإنما يكون من قبيل ثبوت شيءٍ عند شيءٍ.

أضواء على النص

قوله: «لو كان وأمكن القصد إلى نفس الصورة العينية، وهي الموضوع أو المحمول المشار إليه بالمعنى» قوله «بالمعنى» متعلق بقوله «أمكن القصد»، والمقصود أن هذا الحكم إنما يكون محمولاً على نفس الموضوع بالحقيقة إذا قلنا بإمكان معرفة الصورة العينية المادية من خلال المعاني المجردة، وأما إن لم يمكن معرفتها من خلالها، فلا يكون الحكم محمولاً على نفس الموضوع بالحقيقة.

قوله: «لو كان» أي: هذا إنمّا يتم إذا كان هناك موضوعٌ في الخارج واقعاً وأمكن معرفته من خلال المعاني المجردة ثانياً، كما تقدّم.

النص

ثم أقول: إن القضايا الضرورية المحسوسة التي موضوعاتها أو طرفاها من الأمور والصور العينية، إنما يكون المبدأ الأول للتصديق بها التجربة؛ وذلك لأنّ الضرورة لا يكون إلا مع يقين، واليقين لا يحصل إلا مع دوام النسبة للموضوع؛ إذ لو جاز زوالها وقتاً وحصولها وقتاً، لكان الموضوع بنفسه لا يقتضي المحمول، وجاز زواله عنه في كل وقت فرض. ثم إنّ الحسّ الواحد حيث إنّه لا يوجب إلا حصول الموضوع وحصول المحمول معه في النفس، وهذا لا يوجب أن يكون الحكم دائماً، ولا أن يكون الموضوع هو الذي حصل المحمول عنده، بل من الجائز ألا يحسّ موضوعه، فيجب أن تتكرّر النسبة على الحسّ تكراراً يُوجب كون المحمول عن سببٍ ومع الموضوع دائماً. ثم يوجب المساواة بين الموضوع والمحمول عدم استناده إلى موضوع أعمّ ولا أخصّ؛ وإلا لاختلف الحال، وهذا هو التجربة. تَمَّت المقالة الأولى، والحمد لله.

الشرح

تقدّم البحث عن الأحكام الأربعة للضروريات، وقد تطرّق المصنّف هنا إلى بيان الحكم الخامس والأخير لها، وهو أنّ مبدأ التصديق في القضايا المحسوسة هو التجربة، وتوضيحه كالتالي:

الخامس: التجربة مبدأ التصديق في القضايا المحسوسة

المدعي هو أنّ القضايا الضرورية المحسوسة التي موضوعاتها أو طرفاها من الأمور والصور العينية المادية، إنّما يكون المبدأ الأول للتصديق بها التجربة، بمعنى أنّ التجربة هي الطريق الوحيد لإفادة اليقين في الأحكام المادية.

وقد ساق المصنّف عدة مقدمات لإثبات هذا المدعي:

المقدمة الأولى: الضرورة لا تكون إلا مع يقين، وهذه المقدمة سيأتي توضيحها في

المقالة الثانية.

المقدمة الثانية: اليقين لا يحصل إلا مع دوام النسبة للموضوع؛ إذ لو جاز زوالها وقتاً وحصولها وقتاً، لكان الموضوع بنفسه لا يقتضي المحمول وجاز زواله عنه في كلّ وقت فرض، مع أنّ المفروض حصول اليقين بأنّ المحمول ثابتٌ للموضوع، ومعنى اليقين هو التصديق بثبوت المحمول للموضوع والتصديق باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، وهذا الركن الثاني يقتضي الدوام.

المقدمة الثالثة: الإحساس مرة واحدة لا يكفي لإفادة الدوام؛ وذلك لأنّ الإحساس مرة واحدة إنّما يفيد أنّ هذا الموضوع وهذا المحمول حاصلان معاً، وأمّا أنّ المحمول عارضٌ ذاتي للموضوع بحيث يثبت لذات الموضوع، فلا، بل من الممكن ألاّ تتصوّر الموضوع الحقيقي من الإحساس مرة واحدة، بل لعلنا قد تصوّرنا مقارناً من مقارنات الموضوع وزعمنا أنّه الموضوع، فلا بد من تكرر الإحساس أولاً حتى يثبت أنّه الموضوع، كما لا بد من إثبات السببية العامة ثانياً من خلال أصل العلية ومن إثبات السببية الخاصة من خلال قاعدة استحالة الاتفاق ثالثاً، كما تقدّم توضيحه في الفصل الرابع من هذه المقالة.

والنتيجة منها هو أنّه لا يمكن حصول اليقين في الأحكام المادية إلا من خلال

التجربة، وأتضح أن التجربة بدورها تبثني على القياس المنطقي.

أضواء على النص

قوله: «ثم إنَّ الحسَّ الواحد حيث إنَّه لا يوجب إلاَّ حصول الموضوع وحصول المحمول معه في النفس» بمعنى أننا نتصوّر من خلال الإحساس الواحد أنَّ الموضوع والمحمول حاصلان معاً في الخارج، ومن الواضح أنَّ العلم بهما هو حصولهما معاً في النفس.

المقالة الثانية من كتاب البرهان

وفيها سبعة فصول:

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة

الفصل الثاني: مقدّمة البرهان يجب أن تكون ذاتية المحمول للموضوع

الفصل الثالث: يجب أن تكون مقدّمة البرهان ضرورية

الفصل الرابع: يجب أن تكون مقدّمة البرهان كلية

الفصل الخامس: تقسيم البرهان إلى اللَّميّ والإِنّي

الفصل السادس: في أحكام برهان اللَّمّ

الفصل السابع: في أحكام برهان الإِنّ

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة

قد عرفت^١ أنّ القياس البرهاني، له من حيث مقدماته اليقينية أقسامٌ ثلاثة من الأحكام: منها: أحكامها من حيث كيفية اليقين الموجود فيها، وهو الموضوع لبيان المقالة الأولى. ومنها: أحكامها من حيث أيّ المقدمات يحصل بها يقينٌ وأيّها لا يحصل، أي: من حيث شرائط كون المقدّمة يقينية، وبيان هذا القسم هو الغرض الموضوع لأجله هذه المقالة الثانية.

فنبين فيها في فصل^٢: أنّه يجب أن تكون مقدّمة البرهان ذاتية المحمول للموضوع. والمحمول أو العارض الذاتي و«بذاته» يقال على وجوه كثيرة^٣:
منها: ما لا يحتاج في حمله أو عروضه إلى واسطة أصلاً، فالخطّ عارضٌ للسطح دون الجسم.

ومنها: ما يفرض للشيء باقتضاء طبيعته النوعية، كالضحك لطبيعة الإنسان، ويقابله العارض الغريب، وهو العارض لأمرٍ غريبة عن الطبيعة، كمقدار كذا للإنسان.
ومنها: ما يحلّ على شيء من شأنه أن يكون هو الموضوع والمحمول هو المحمول، وقد يسمى حملاً مستقيماً، كالعرض بالنسبة إلى الجواهر والوصف بالنسبة إلى الذات؛ ويقابله الحمل بالعرض، وقد يسمى حملاً منحرفاً، كحمل الذات على الوصف، كالماشي إنسان.

ومنها: ما هو داخلٌ في مهية الشيء، ويكون إما جنساً أو فصلاً، وقد يطلق على النوع أيضاً، فيقال: الإنسان ذاتي لزيد وعمرو، ويقابله العارض الغريب، وهذا هو المراد بالذاتي في كتاب «الكليات الخمس».

ومنها: ما يحمل على الشيء في نفس الأمر، ويحدّ بأنه المحمول الذي موضوعه أو

١. قد عرفته في الفصل الأول من المقالة الأولى.

٢. وهو الفصل الثاني من هذه المقالة.

٣. وهناك وجوه لم يذكرها المصنّف، لاحظ: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٢٥.

موضوع موضوعه مأخوذاً في حدّه، أو هو في حدّ الموضوع؛ وهذا هو المراد بالذاتي في كتاب «البرهان»^١. هذا.

ويتبين بذلك أنّ العارض الذاتي يجب أن يكون مساوياً لا أعمّ، ولا أخصّ.

وأيضاً أنّ العارض الذاتي ينقسم إلى أولي وغيره، والقانون في تمييز القسمين^٢.

ثمّ نبين في فصل^٣: أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون ضرورية. والضرورة تُطلق

على معنيين:

أحدهما: وجوب ثبوت المحمول للموضوع بحيث يستحيل سلبه عنه، أو وجوب سلبه

كذلك. وهي كيفية النسبة، وهذه هي الضرورة في كتاب «القضايا».

والثاني: استحالة انقلاب النسبة عمّا هي عليه، سواء أكانت جهة القضية هي

الضرورة أم الإمكان. وهذا القسم هو المراد بالضرورة في كتاب «البرهان».

ثمّ نبين في فصل^٤: أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون كلية. والكلي يطلق على معنيين:

أحدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، أو هو أن يكون الحكم ثابتاً على

جميع الأفراد، ويكون سوراً للقضية، وهو الكلي في كتاب «القضايا».

والثاني: أن يكون الحكم ثابتاً للموضوع في جميع الأزمنة وجميع الأفراد، ولا يكون

سوراً للقضية، بل كالجهة لمجموعها، سواء أكان السور هو الكل أم البعض، وسواء أكانت

الكيفية هي الدوام أم الفعلية، نظير ما مرّ في الضرورة. فلو كانت القضية موجهة بالفعل أو

بعض الأوقات دون الدوام، كقولنا: كل إنسان متنفس وقتاً ما، وجب أن يصدق كذلك في

جميع الأوقات، ولو كان الموضوع غير كلي، كقولنا: القمر منخسف بالضرورة وقت

الحيولة، وجب أن يصدق الحكم على كل قمر فُرض قمرّاً للأرض. وهذا هو المراد بالكلي

١. وسياقي توضيحه في الفصل الثاني من هذه المقالة.

٢. قوله «القانون» عطّف على قوله «أنّ العارض الذاتي يجب أن يكون...» فيكون فاعلاً لقوله «يتبين».

٣. وهو الفصل الثالث من هذه المقالة.

٤. وهو الفصل الرابع من هذه المقالة.

في كتاب «البرهان»؛ فلو فقدت القضية شيئاً من ذلك كانت خارجة عن صناعة البرهان غير مستعملة فيها.

ويتبين بذلك أنّ القضية المستعملة في البرهان هي العرفية العامة. وأيضاً أنّ القضايا الاعتبارية لا برهان عليها، ونظير ذلك كيفية البرهان عند الجزئيات. ثمّ نبين في فصل^١: أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون معلومة بالسبب فيما له سبب. ويتبين عند ذلك أنّ البرهان ينقسم إلى برهان «إنّ» وبرهان «لمّ». هذا. واعلم، أنّ من فوائد العلم بالسبب العلم بكليّة التصديق؛ إذ ربّما علم حكم جزئيّ بحسّ أو غيره، ثمّ إذا حصل العلم بالسبب، والمسبّب يدور مدار سببه، حصل العلم بكليّته بكليّة المسبّب.

ومن فوائد العلم بالسبب حصول التحليل في المسبّب بتوسّط السبب، وتمييزها بالعرض فيه عمّا بالذات. مثال ذلك، إنّنا إذا شاهدنا اختلاف المناظر باختلاف الأوضاع وجزبنا ذلك، علمنا يقيناً بالاختلاف في هذه الأشياء التي نبصرها، ثمّ إذا عرفنا العلة في ذلك، وأنّها مثل خروج الخطوط الشعاعية المستقيمة من البصر إلى المبصر بحيث ترسم المخروط الشعاعي، عرفنا بذلك أنّ المبصر بالحقيقة هو اللون والضوء، وأمّا الأبعاد والحركة والحسن والقبح والجسم بما هو جسم، فليست مبصرة بالحقيقة، بل بعرض اللون والضوء. هذا.

ثمّ نشعر في أحكام برهان اللّمّ، فنبيّن في فصل^٢: أنّ برهان اللّمّ يجب أن يشتمل على السبب وعلّة الوجود، ويجب أن تكون العلة تامّة، ويجب أن تكون علّة لوجود المحمول للموضوع لا لوجوده في نفسه. وأنّ نتيجة برهان اللّمّ إذا جعلت كبرى لقياس آخر كان أيضاً برهان لمّ.

ويتبين بذلك أنّ برهان اللّمّ السالب يكفي فيه وضع العلة الناقصة.

١. وهو الفصل الخامس من هذه المقالة.

٢. وهو الفصل السادس من هذه المقالة.

وأيضاً أنّ السبب في برهان اللّم يجب أن يكون وسطاً.

وأيضاً أنّ برهان الإن لو كان فيه سبب فإنّما هو الأكبر.

ثمّ نشرع في أحكام برهان الإن؛ فنبيّن في فصل: ' أنّ برهان الإن ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ما لا سبب لمقدّماته، وما أكبره علّة لأوسطه، وما كان الأكبر والأوسط فيه معاً معلولين لعلّة ثالثة، كما قسمه القوم. وأنّ غير القسم الأول ليس ببرهان إن حقيقة.^١

وأنّ برهان اللّم والإن كما يجريان في القياس الاقتراضي، كذلك يجريان في القياس الاستثنائي.

ويتبيّن بهذا كلّهُ أنّ القياس من أحد المتلازمين والمضامين على الآخر ليس ببرهان. وأيضاً القياس الذي أكبره علّة لأوسطه أو هما معاً معلولان لثالث، ليس ببرهان ألبتّة. وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله تعالى.

الشرح

بدأ المصنّف في هذا الفصل ببيان الغرض من المقالة الثانية، فذكر فهرساً من أهمّ النتائج التي سيثبتها من خلال فصول هذه المقالة، وسيأتي توضيح هذه النتائج في الفصول القادمة. ولكن توجد هنا بعض المسائل التي تصدّى المصنّف لها في هذا الفصل ولكّنه لم يتطرّق لها في الفصول القادمة، وهذه تما لا بد أن نتطرّق لتوضيحها هنا، وهي عبارة عن توضيح مصطلحات الذاتي والضروري والكلّي في كتاب البرهان، وفوائد العلم بالسبب، وإليك توضيحها من خلال مطالب أربعة.

المطلب الأول: مصطلحات الذاتي

للذاتي مصطلحات عديدة، وقد ذكر المصنّف هنا خمسة منها، وإليك توضيحها:

١. وهو الفصل السابع من هذه المقالة.

٢. بل ليس برهاناً حقيقة، كما سيأتي في الفصل السابع من هذه المقالة.

الأول: المحمول بلا واسطة

قد يراد من الذاتي ذلك المحمول الذي لا يحتاج في حمله أو عروضه إلى واسطة أصلاً، كما أنّ الخنط عارضٌ على السطح من دون واسطة، وأمّا عروض الخنط على الجسم فهو إنّما يتمّ بواسطة السطح. ويقابله المحمول بالعرض، وهو المحمول الذي يحتاج في الحمل إلى واسطة.

الثاني: المحمول الذي تقتضيه الطبيعة النوعية

وقد يراد من الذاتي ذلك المحمول الذي يحمل على الشيء باقتضاء طبيعته النوعية كالضحك لطبيعة الإنسان، فإنّ الضحك ممّا يقتضيه إنسانية الإنسان بناءً على اختصاص الضحك بالإنسان. ويقابله العارض الغريب، وهو العارض لأمرٍ غريبة عن الطبيعة، كالمقدار للإنسان، فإنّ المقدار ممّا لا تقتضيه الطبيعة النوعية للإنسان، بل ممّا تقتضيه الطبيعة الجنسية للإنسان، وهي الحيوانية بل الجسمية.^١

الثالث: المحمول بالحمل المستقيم

قد يراد من الذاتي ذلك المحمول الذي يكون من حقه أن يكون محمولاً وأن يكون موضوعه موضوعاً، وهذا نظير حمل العرض على الجوهر، فإنّ من حقّ الجوهر أن يكون موضوعاً ومن حقّ العرض أن يكون محمولاً. وقد يسمى مثل هذا الحمل حملاً مستقيماً. ويقابله الحمل بالعرض، وقد يسمّى مثل هذا الحمل حملاً منحرفاً، كحمل الذات على الوصف، كقولنا: «الماشي إنسان».

قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى هذا المصطلح:^٢

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٢٦.

٢. وهو المصطلح الأول من المصطلحات التي ذكرها الشيخ الرئيس. وقد ذكر ثمانية مصطلحات للذاتي، فلاحظ:

الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٢٥.

يقال من وجه للمحمول: «إنه محمول بالحقيقة» لا بالعرض إذا كان الموضوع مستحقاً لأن يوضع بذاته محصل الذات ليحمل عليه ما يحمل، فوضع وحمل عليه محمول ما أي حمل كان، مثل قولنا الإنسان أبيض: فإن الإنسان جوهر قائم بذاته غير محتاج إلى حامل يحمله. ثم البياض قائم فيه ومحتاج إلى حامل له مثله. فإذا جعل الإنسان موضوعاً والأبيض محمولاً فقد حمل حمل مستقيم فهو حمل حقيقي لا بالعرض. وبإزاء هذا القسم حمل ما بالعرض، وهذا إما أن يقلب ما من شأنه أن يكون محمولاً في طباعه فيوضع لما من شأنه أن يكون موضوعاً في طباعه. فيقال أبيض ما إنسان، فيكون بالحقيقة قد أخذ الموضوع مرتين بالقوة؛ وذلك لأن الأبيض من جهة ما هو أبيض فقط لا يمكن أن يكون موضوعاً، ولكن الموضوع هو الذي عرض له إن كان أبيض - وهذا هو الإنسان الذي عرض له البياض، فهو أبيض. وإما أن يكون عرضان في واحد فيحمل أحدهما على الآخر، فيقال إن الأبيض متحرك: أي الشيء الذي عرض له البياض فقد عرض له الحركة، لا أن الأبيض نفسه من حيث هو أبيض موضوع للمتحرك.^١

الرابع: الذاتي في باب الإيساغوجي

الذاتي في باب الإيساغوجي هو مقوم الذات والماهية. وتوضيح ذلك أن الذاتيات هي المفاهيم المعتبرة في الماهيات، وهي التي تؤخذ في حدودها، وترتفع الماهيات بارتفاعها. وما سوى ذلك، مما يحمل عليها، وهي خارجة عن الحدود، كالكاتب من الإنسان، والماشي من الحيوان، تسمى عرضيات.^٢ قال الشيخ الرئيس:

اعلم أن من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها، ولست أعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقق وجوده، ككون الإنسان مولوداً ومخلوقاً ومحدثاً وكون السواد عرضاً، بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٢٦.

٢. انظر: نهاية الحكمة: ٢٨٥/١.

تحقق مهيته، ويكون داخلياً في مهيته جزء منها.^١

والذاتي حسب هذا المصطلح ينقسم إلى الجنس والفصل، وأما بالنسبة إلى صحة إطلاق الذاتي على النوع، ففيه خلاف. أشار المحقق الطوسي إلى ذلك؛ حيث فسّر الذاتي بأنه هو ما يتألف منه الذات فيكون ذاتياً بالقياس إلى الذات. وأما ما هو نفس الذات فهو ذاتي بالقياس إلى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط. والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الأول وحده وينكرون الثاني؛ لكون الذاتي عندهم منسوباً إلى الذات، والذات لا ينسب إلى نفسها.^٢ كما ذكر العلامة الحلي أيضاً أنه قد منع أكثر القدماء من إطلاق الذاتي على الأول؛ لأن الذاتي منسوب إلى الذات والشيء لا ينسب إلى نفسه. وهو ضعيف؛ لأنها ذاتية لأفرادها لا للماهية نفسها.^٣

ثم اعلم أنّ الذاتي بحسب هذا المصطلح يقابله العرضي، بينما ذكر المصنّف أنّ مقابله العارض الغريب، لكن المشهور أنّ ما يقابل الذاتي هو العرضي. قال الشيخ الرئيس: ولما كان المقوم يسمى ذاتياً فما ليس بمقوم لازماً كان أو مفارقاً فقد يسمى عرضياً.^٤

الخامس: الذاتي في باب البرهان

الذاتي في كتاب البرهان أعمّ من الذاتي في كتاب الإيساغوجي والذاتي في باب العلوم الذي يشار إليه بقولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، وسيأتي توضيحه في الفصل الثاني من هذه المقالة.

وهناك مصطلحات أخرى للذاتي لم يذكرها المصنّف وذكرها غيره، فلاحظ.^٥

١. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٩/١.

٢. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٤٠/١.

٣. الجوهر النضيد: ١٥.

٤. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٥٧/١؛ أيضاً: الجوهر النضيد: ١٥.

٥. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٢٥.

المطلب الثاني: مصطلحات الضروري

ذكروا للضروري مصطلحاتٍ، وقد ذكر المصنّف اثنين منها، وتوضيحهما كالتالي:

الأول: كيفية النسبة، وهذه الضرورة هي الضرورة بحسب الجهة، وهذه هي الضرورة في

كتاب «القضايا». قال المحقّق الطوسي:

لكل محمول إلى كل موضوع نسبة إما بالوجوب أو بالإمكان أو بالامتناع، كما في

قولنا الإنسان حيوان أو كاتب أو حجر. فتلك النسبة في نفس الأمراة وما يتلفظ

به منها أو يفهم من القضية وإن لم يتلفظ بالنسبة جهة^١.

ولا يخفى أنّ المراد بالضروري في كتاب القياس هي الضرورة الذاتية، كما سيأتي في

الفصل الثالث من هذه المقالة.^٢

قوله: «وجوب ثبوت المحمول للموضوع بحيث يستحيل سلبه عنه» ناظرٌ إلى القضايا

الموجبة. وقوله: «أو وجوب سلبه كذلك» ناظرٌ إلى القضايا السالبة.

الثاني: استحالة انقلاب النسبة عمّا هي عليه، سواء أكانت جهة القضية هي

الضرورة أو الإمكان. وهذه هي الضرورة في الصدق ومعناها أنّ المقدمات ضرورية الصدق

بحيث يمتنع ألا يكون كذلك، سواء أكانت ضرورية الجهة أم لا. قال المعلم الأول في تفسير

الضرورة في كتاب البرهان:

فإن كان العلم من مبادئ ضرورية، وذلك أنّ ما يعلمه الإنسان علماً لا يمكن أن

يكون على خلاف ما هو عليه.^٣

وقد اختلفت كلمة المنطقيين في تفسير الضرورة التي هي من شرائط مقدمات البرهان:

ذهب كثيرٌ من المتأخرين منهم إلى أنّ المقصود منها هي الضرورة بحسب الجهة، فالبرهن

لا يستعمل إلا المقدمات الضرورية دون الممكنة الجهة. وهؤلاء لما صادفوا أصحاب العلوم

١. الجوهر النضيد: ٦١؛ أيضاً: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١٤١/١.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٢٢؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٩٥/١؛ الجوهر النضيد: ٢١١.

٣. منطق ارسطو: ٣٤٨/٢.

الطبيعية يستنتجون نتائج ممكنة أكثرية غير ضرورية من مقدماتٍ كذلك مع كونهم بصدد إقامة البرهان، فتتزلوا عن لزوم اشتراط الضرورة بحسب الجهة في مقدمات البرهان وذهبوا إلى القول بأنه لا يستعمل في مقدمات البرهان إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية.

بينما ذهب بعض المنطقيين إلى أنّ المقصود من الضرورة التي هي من شرائط مقدمات البرهان إنّما هي الضرورة في الصدق؛ وذلك لأنّ المبرهن يطلب اليقين في كل حكمٍ ضرورية الجهة كان أو غير ضرورية الجهة، فيستنتج كل حكم مما يناسبه إلا أنه إنّما يصدّق بجميع ما يصدّق به مقدمة كانت أو نتيجة بالضرورة التي لا تزول، وهذه ضرورة أخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها، وهي وجوب الصدق، فالمراد بكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق، سواء أكانت ضرورية في نفسها أم ممكنة.^١

المطلب الثالث: مصطلحات الكلّي

ذكروا للكلّي مصطلحات، وقد ذكر المصنّف اثنين منها، وحيث إنّ المصطلح الأول منهما يرجع بدوره إلى مصطلحين،^٢ فالمصطلحات التي ذكرها المصنّف ثلاثة، وتوضيحها كالتالي: الأول: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهذا هو الكلّي في باب «ايساغوجي» والتصوّرات.

الثاني: أن يكون الحكم ثابتاً لجميع الأفراد في الحملية أو في جميع الأحوال والأزمان في الشرطية، ويكون سور القضية، وهو الكلّي في باب القضايا، ويكون سوراً للقضية، وهو الكلّي في كتاب «القضايا».

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات ١/٢٩٤؛ الجوهر النضيد: ٢١١.

٢. قال بعض المحققين: «ولا يخفى عليك أن ما جعله معنى أول للكلّي هو في الحقيقة معنيان: أحدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهو الكلّي في باب «ايساغوجي» والتصوّرات. ثانيهما: أن يكون الحكم ثابتاً لجميع الأفراد في الحملية أو في جميع الأحوال والأزمان في الشرطية، ويكون سور القضية، وهو الكلّي في باب القضايا.» (نهاية الحكمة: ١٠١٢/٤، قسم التعليقة)

الثالث: أن يكون الحكم ثابتاً للموضوع في جميع الأزمنة وجميع الأفراد، ولا يكون سوراً للقضية؛ وهذا هو المراد بالكلي في كتاب «البرهان» وسيأتي توضيحه في الفصل الرابع من هذه المقالة.

المطلب الرابع: فوائد العلم بالسبب

اعلم أنّ العلم ينقسم إلى: العلم الكلي، والعلم الجزئي. والعلم الكلي هو العلم الذي لا يتغير بتغير المعلوم الخارجي، كصورة البناء التي يتصورها البناء فيبني عليها؛ فإتباعها على حالها، قبل البناء ومع البناء، وبعد البناء، وإن انعدم، ويسمى علم ما قبل الكثرة. والعلم من طريق العلة كلي من هذا القبيل، كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا يرجع فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر والشمس، فعلمه بذلك على حاله، قبل الخسوف، ومعه، وبعده. والوجه فيه أنّ العلة التامة في عليتها لا تتغير عما هي عليه، ولما كان العلم بها مطابقاً للمعلوم، فصورتها العلمية غير متغيرة، وكذلك العلم بمعلوها لا يتغير، فهو كلي ثابت. والجزئي هو العلم الذي يتغير بتغير المعلوم الخارجي، كعلمنا من طريق الرؤية بحركة زيد ما دام يتحرك، فإذا وقف عن الحركة تغير العلم؛ ويسمى علم ما بعد الكثرة^١.

إذا اتضح المقصود من العلم من خلال السبب والعلم من خلال المسبب، فاعلم أنّه قد أشار المصنف بقوله «واعلم أنّ من فوائد العلم بالسبب...» إلى فائدتين من فوائد العلم بالسبب، وإليك توضيحهما:

الأولى: إنّ من فوائد العلم بالسبب العلم بكلية التصديق؛ وذلك أننا قد نعلم حكماً جزئياً لا من خلال علته بل من خلال الحس أو غيره مثلاً، ومن الواضح أنّ الحكم

١. نهاية الحكمة: ٩٥٩/٤. ولا يخفى أنّ الكلي والجزئي في هذا التقسيم يختلفان عن الكلي والجزئي بمعنى ما لا يتمتع العقل من فرض صدقه على كثيرين وما يتمتع منه. انظر: نهاية الحكمة: ٩٤٥/٤.

حيث لا يكون من طريق العلم بسببه يكون جزئياً ومحسوراً في مورده الخاص الجزئي،
وأما إذا علمنا به من خلال سببه، فيصير الحكم كلياً؛ وذلك لأن العلم بالعلّة التامة
يستلزم العلم بمعلولها.

الثانية: من فوائد العلم بالسبب هو تمييز ما بالعرض عمّا بالذات، وتوضيح ذلك من
خلال المثال أننا إذا شاهدنا اختلاف المناظر عند اختلاف الأوضاع وجربنا ذلك، علمنا
يقيناً بوجود الاختلاف في هذه الأشياء التي نبصرها، ثم إذا عرفنا العلّة في ذلك الاختلاف،
وأتمها مثل خروج الخطوط الشعاعية المستقيمة من البصر إلى المبصر بحيث ترسم المخروط
الشعاعي، عرفنا بذلك أنّ المبصر بالحقيقة هو اللون والضوء، وأما الأبعاد والحركة والحسن
والقبح والجسم بما هو جسم، فليست مبصرة بالحقيقة، بل بعرض اللون والضوء.
فحصل أننا من خلال العلم بالسبب حصلنا على تمييز ما بالعرض عمّا بالذات.

الفصل الثاني: مقدّمة البرهان يجب أن تكون ذاتية المحمول للموضوع ونعني بالذاتي ما يعرض ويحمل على الشيء بالحقيقة لا مجازاً. ويلزمه لو فرض ارتفاع جميع الأشياء التي يمكن أن يوضع أو يحمل عليه طرفا القضية، كان الحكم بحاله، ولو فرض ارتفاع شيء من القيود المعتبرة في الطرفين أوجب ذلك زوال الحكم. فنقول كما بينوا، إن المحمول لو لم يكن ذاتياً وكان غريباً لم يكن في نفس الأمر حكماً، فلم تكن المقدّمة صادقة، فلم توجب النتيجة.

الشرح

تطرق المصنّف في هذا الفصل والفصول القادمة إلى بيان بعض شرائط مقدّمات البرهان. وقد ذكر المنطقيون عدّة شروط لمقدّمات البرهان،^١ وهي كالتالي:

الأول: أن تكون أقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللاً لها.

الثاني: أن تكون أقدم منها عند العقل، أي أن تكون أعرف منها لتكون عللاً

للتصديق بها.

الثالث: أن تكون مناسبة لنتائجها وذلك بأن تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها.

الرابع: أن تكون ضرورية إما بحسب الذات وإما بحسب الوصف كما سيأتي توضيحه.

الخامس: أن تكون كلية.

وقد تعرّض المصنّف في هذه الفصول للثالث والرابع والخامس من هذه الشروط

فقط. كما اقتصر الشيخ الرئيس في منطق الإشارات على ذكر شرطين من هذه الخمسة

وهما الثالث والرابع، وعلّل المحقّق الطوسي هذا الاقتصار بأن الشرط الأول يختص ببرهان

اللم، كما أن الشرط الخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين.^٢

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١١٧؛ شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٩٧/١؛ أساس الاقتباس: ٣٧٨.

٢. انظر: شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٩٧/١.

والنقطة الجديرة بالذكر أنّ البرهان المشترك الذي يذكره المصنّف لإثبات الشروط التي يذكرها إنّما هو اشتراط اليقين في القضية البرهانية، وقد ذكر ذلك في حاشية الكفاية حيث قال:

كل مطلوب نظري . أعني القضية التي يصح إقامة البرهان عليها . يجب أن يصح تعلق اليقين به وهو العلم المركب الذي عرف بأنه العلم بأن كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوة القريبة منه بأنه لا يمكن ألا يكون كذا، فالقضية اليقينية يجب أن يكون المحمول فيها ذاتياً للموضوع كما يجب ان تكون كلية، ودائمة، وضرورية.^١

ثم قال: وقد عرفت أن المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصح إقامة البرهان عليه، وينعكس بعكس النقيض إلى أن القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غير يقينية، ولا يقوم عليها البرهان.^٢

وقد يعدّ هذا الأمر - أعني كون المقدمات يقينية - من جملة شرائط مقدمات البرهان، ولكن فيه مسامحة؛ حيث إنّه من مقومات حقيقة البرهان لا من شرائطها. وقد عقد المصنّف هذا الفصل لبيان اشتراط أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع، وإليك توضيح ما أفاده.

تفسير الذاتي في باب البرهان

تقدّم في الفصل الأول من هذه المقالة أنّ للذاتي مصطلحات عديدة وقد تقدّم توضيح بعض المصطلحات منها، لكنّ المهم منها هنا هو الذاتي في كتاب البرهان، وهو أعمّ من الذاتي في كتاب الإيساغوجي والذاتي في باب العلوم الذي يشار إليه بقولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»:

أما الذاتي في كتاب الإيساغوجي، فهو ما يقوم ذاته غير خارج عنه كالحیوان أو

١. حاشية الكفاية: ٥/١.

٢. حاشية الكفاية: ١٠/١.

الناطق للإنسان وكالإنسان لزيد، فيشمل الجنس والفصل والنوع ويعرّف بأنه ما يؤخذ في حدّ الموضوع كما تقدّم.^١

وأما الذاتي في باب العلوم، فهو كلّ ما يقع في حدّه نفس الموضوع أو أحد مقومات الموضوع. ومثاله الزوجية للعدد؛ حيث إنّ الزوجية هو انقسامٌ إلى متساويين في العدد، فيؤخذ نفس الموضوع في حدّ الزوجية، أو الزوجية للثنتين؛ حيث إنّ جنس الاثنين وهو العدد يؤخذ في حدّ الاثنين.^٢

وأما الذاتي في كتاب البرهان فهو أعمّ منهما، فيصح أن يعرّف بأنه ما يؤخذ في حدّ الموضوع (الذاتي في كتاب الإيساغوجي)، أو يؤخذ في حدّه نفس الموضوع، أو أحد مقومات الموضوع (الذاتي في باب العلوم). وهكذا عرّفه المصنّف في الفصل الأول من هذه المقالة، وقد عرّفه هنا بعبارة أخرى وهو ما يعرض ويحمل على الشيء بالحقيقة، وهذه عبارة أخرى لحقيقة واحدة.

قال المصنّف في حاشية الكفاية:

نعني بكون المحمول ذاتياً أن يكون نفسه موضوعاً من غير أن يكون الموضوع في الحقيقة شيئاً آخر، ثم ينسب حكمه إلى الموضوع لاتحاد ما بينهما وعناية زائدة، وهذا المعنى إذا أخذ بحقيقته كان مرجعه أنّ القضية اليقينية يجب أن يكون موضوعها بحيث إذا وضع وحده مع قطع النظر عن كل ما عداه مما يصح أن يحمل عليه المحمول من الموضوعات كان ثبوت المحمول له بجاله، كقولنا: الإنسان متعجب فانا إذا وضعنا الإنسان وهو الموضوع ثم أغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطة به مما يصح حمل المتعجب عليها كالقائم، والقائد، والمتكلم، ومنتصب القامة والحساس، والمتحرك بالإرادة وغيرها لم يوجب ذلك سلب المتعجب عنه.^٣

١. انظر: الجوهر النضيد: ٢٠٩؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٩/١.

٢. انظر: الجوهر النضيد: ٢٠٩؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٦٠/١.

٣. حاشية الكفاية: ٦/١.

البرهان على اشتراط الذاتية

قال المصنّف في حاشية الكفاية:

يجب أن يكون موضوعها بحيث إذا وضع وحده مع قطع النظر عن كل ما عداه مما يصح أن يحمل عليه المحمول من الموضوعات كان ثبوت المحمول له بحاله، كقولنا: الإنسان متعجب فانا إذا وضعنا الإنسان وهو الموضوع ثم أغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطة به مما يصح حمل المتعجب عليها كالقائم، والقائد، والمتكلم، ومنتصب القامة والحساس، والمتحرك بالإرادة وغيرها لم يوجب ذلك سلب المتعجب عنه؛ وذلك أنه لو اتفق الحمل على تقدير انتفاء بعض ما عدا الموضوع صدق السلب على بعض التقادير، فلم يتحقق العلم بامتناع جانب السلب فلم يتحقق يقين، وقد فرضت القضية يقينية هذا خلف.^١

النص

ونقول أيضاً كما بينوا،^٢ إنه لو لم يكن ذاتياً كان عروضه بواسطة شيء آخر بالضرورة، وذلك الشيء إما أعم من الموضوع أو مساوٍ له أو أخص: ولو كان أعم كان أخذ الخصوصية التي في الموضوع لغواً والحكم معها كاذباً في نفس الأمر. ولو كان مساوياً كان الموضوع هو هو في نفس الأمر. ولو كان أخص كان أخذ الخصوصية واجباً والحكم بدونه كاذباً. فتبين أن المحمول يجب أن يكون ذاتياً غير عارضٍ بواسطة شيء آخر. وقد بان من ذلك أن العارض الذاتي يمتنع أن يكون أعم من موضوعه أو أخص، إذ لو كان أعم يوجد من غير نوع الموضوع، كانت الخصوصية التي في الموضوع لغواً،^٣ وإنما الذاتي للموضوع حصّة منه لا هو نفسه، ولو كان أخص كان موضوعه هو حصّة ما من

١. حاشية الكفاية: ٦/١.

٢. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٥٩/١.

٣. قوله: «يوجد من غير نوع الموضوع» نعمت توضيحي لقوله «أعم»، وقوله «كانت الخصوصية...» جواب لقوله

«لو كان...».

الموضوع المفروض لا هو نفسه؛ فيجب أن يكون مساوياً مع الموضوع. وقد بان من هنا أنه يمكن أخذ حصة ما مساوية من الأعم للتساوي إذا كان هو الموضوع أو المحمول،^١ كتنفّس الحيوان، وإلقاء الجسم للظل، وسواد الغراب وبياض الثلج، فيؤخذ «الحيوان الذي له الرئة مثلاً» و«الجسم الذي هو كثيف» و«السواد والبياض المنبعثان من طبيعتي الغراب والثلج»، ويكون العارض بذلك ذاتياً.

الشرح

ذكر المصتف هنا للعارض الذاتي خصيصتين:^٢ الخصيصة الأولى: يلزم أن يكون العارض الذاتي عارضاً بلا واسطة. وإليها أشار المصتف بقوله: «ونقول أيضاً كما بينوا: إنه لو لم يكن ذاتياً كان عروضه بواسطة شيء آخر...». الخصيصة الثانية: يلزم أن يكون العارض الذاتي مساوياً للموضوع. وإليها أشار بقوله: «وقد بان من ذلك أنّ العارض الذاتي يمتنع أن يكون أعم...» وإليك توضيح هاتين الخصيصتين.

الخصيصة الأولى: العارض الذاتي عارض بلا واسطة

اعلم أنّ العارض ينقسم إلى العارض بلا واسطة والعارض مع الواسطة، والثاني ينقسم إلى ما تكون الواسطة أعم من الموضوع أو مساوية له أو أخص منه. فهذه أقسام أربعة من المحمولات. وقد ذهب المصتف إلى أنّ العارض الذاتي هو العارض بلا واسطة، فيكون العارض بالواسطة عارضاً غريباً بأقسامه الثلاثة.

بينما ذهب كثير من المنطقيين إلى أنّ العارض بواسطة مساوية داخلية في الذاتي في باب البرهان، كما قال المحقق الطوسي:

١. قوله: «من الأعم» متعلّق بالأخذ. قوله «للتساوي» بيان لغاية هذا الأخذ وهو إيجاد التساوي بين الموضوع والمحمول. قوله: «إذا كان هو الموضوع» أي: إذا كان الأعم موضوعاً وبالتالي كان الأخص محمولاً. قوله «أو المحمول» وهو عكس السابق.

٢. لا يخفى أنّ المصتف ذكرهما برهاناً على اشتراط الذاتية ولكن يمكن تبيينهما كخصيصتين للذاتي في باب البرهان.

كل ما يلحق الموضوع فهو إما أن يلحقه لأنه هو، وإما أن يلحقه لأمر آخر، وذلك الأمر إما أن يساويه، أو يكون أعم منه، أو أخص منه. والأول وحده هو العرض الذاتي الأولي، وهو مع القسم الثاني أعني الذي يلحقه بسبب أمريساويه كالفصل أو العرض الذاتي الأولي إنما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع ومهيته، إلا أن الأول يلحقه من غير واسطة، والثاني يلحقه بواسطة، فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور^١

يظهر من هذا الكلام أنّ المحمول بواسطة مساوية ذاتي في باب البرهان إلا أنه ليس أولياً، وهذا أمر آخر. بينما ذهب المصنّف إلى أنّه ليس عارضاً ذاتياً وإن أثبتته بعض المتأخرين من المنطقيين وغيرهم.^٢ نعم يستفاد من بعض عبارات المنطقيين ما ذهب إليه المصنّف، كما قال التفتازاني في بيان محمولات المسائل: «محمولاتها أمور خارجة عنها لاحقة لها لذواتها.»^٣ وقال ملاعبده الله اليزدي في شرحه:

قوله: «لذواتها»: وهو بحسب الظاهر لا ينطبق إلا على العرض الأولي أي: اللاحق للشيء أولاً وبالذات أي: بدون واسطة في العروض، ولا يشتمل على العارض بواسطة المساوي مع أنه من العرض الذاتي اتفاقاً.^٤

واستدل المصنّف على خروج العارض بواسطة عن العارض الذاتي بأنّ الواسطة هنا إما أعمّ من الموضوع أو مساوية له أو أخصّ منه: فلو كانت الواسطة أعمّ كان أخذ الخصوصية التي في الموضوع لغواً والحكم معها كاذباً في نفس الأمر.

ولو كانت الواسطة أخصّ كان أخذ الخصوصية واجباً والحكم بدونه كاذباً.

١. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٥٩/١.

٢. انظر: حاشية الكفاية: ٦/١.

٣. الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٧.

٤. الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٧ - ١١٨.

ولو كانت الوساطة مساوية كان الموضوع هو هو في نفس الأمر.
 قوله: «فتبين أنّ المحمول يجب أن يكون ذاتياً غير عارضٍ بواسطة شيءٍ آخر» قوله «غير
 عارض بواسطة شيءٍ آخر» تفسيرٌ للذاتي؛ حيث تبين أنّ الذاتي في البرهان هو ما لا
 واسطة بينه وبين الموضوع، فكل محمول يثبت لموضوع بواسطة امرٍ آخر فهو ليس عارضاً
 ذاتياً له، سواء أكان كذلك بواسطة أمر مساوٍ للموضوع كما أثبتته بعض المتأخرين من
 المنطقيين وغيرهم، أم غير مساوٍ كالأعم، والأخص.^١

الخصيصة الثانية: العارض الذاتي مساوٍ للموضوع

هذه الخصيصة تختلف عن الخصيصة السابقة؛ حيث إنّ الخصيصة السابقة كانت ناظرة
 إلى أنّ العارض الذاتي عارضٌ بلا واسطة وبالتالي يكون العارض بالواسطة عارضاً غريباً
 بأقسامه الثلاثة، بينما هذه الخصيصة ناظرة إلى أنّ العارض الذاتي مساوٍ للموضوع،
 فيكون العارض الأعمّ والأخص عارضاً غير ذاتي، سواء كان العارض الأعمّ والأخص
 عارضاً بلا واسطة، أم عارضاً مع واسطة.

فالخصيصة الثانية هي أنّ العارض الذاتي لا بد أن يساوي الموضوع، فيمتنع أن يكون
 أعمّ من موضوعه أو أخصّ: إذ لو كان أعمّ وبالتالي فهو يوجد من غير نوع الموضوع،
 وحينئذ كانت الخصوصية التي في الموضوع لغواً، وإلّا الذاتي للموضوع حصة منه لا هو
 نفسه، ولو كان أخصّ كان موضوعه هو حصة ما من الموضوع المفروض لا هو نفسه،
 فيجب أن يكون مساوياً مع الموضوع.

ويظهر من خلال التأمل في هذا البرهان، أنّ الاستدلال على لزوم أن يكون العارض
 الذاتي مساوياً للموضوع، هو نفس الاستدلال على الشرط السابق وهو أن يكون العارض
 الذاتي عارضاً بلا واسطة.

محاولة لإدخال العارض الأعم في العارض الذاتي

اتضح على ضوء الخصيصة الثانية أن العارض الذاتي لابد أن يساوي الموضوع، فيمتنع أن يكون أعم من موضوعه أو أخص. وعلى ضوء ذلك، فلا يكون العارض الأعم عارضاً ذاتياً، ولكن يستدرك المصنّف هنا وبين محاولة لإدخال العارض الأعم في العارض الذاتي، وهو أنه يمكن أخذ حصّة ما مساوية من الأعم وحينئذ يصير العارض الأعم مساوياً للموضوع.

وإلى هذه المحاولة أشار ملاعبده الله اليزدي؛ حيث قال أولاً: «نعم يعتبر ألا يكون أعم من موضوع العلم» ثم قال بعد ذلك مناقشاً لهذا الشرط: «أقول: في لزوم هذا الاعتبار أيضاً نظراً لصحة إرجاع المحمولات العامة إلى العرض الذاتي بالقيود المخصصة، كما يرجع المحمولات الخاصة إليه بالمفهوم المردد.»^١
قال المصنّف في حاشية الكفاية أيضاً:

أما الأعم فلو كان الموضوع أخص من محموله العارض الذاتي كقولنا الإنسان ماش، كان الجزء الأخص من الموضوع يساوي وضعه رفعه مع فرض بقاء الجزء الأعم من غير عكس، فالجزء الأعم هو الموضوع، والجزء الأخص إنما يتصف بالمحمول بواسطته، ومجموع الموضوع، وغير الموضوع ليس بالموضوع فيصدق نقيض القضية وقد فرض الأصل يقيناً هذا خلف. نعم، لو قيّد المحمول في مثل هذه الموارد كتقييد المشي بما يختص بالإنسان من الحصّة الخاصة به من المشي عاد عارضاً ذاتياً لموضوعه هذا.^٢

النص

وقد بان بذلك، وأيضاً أنّ العارض الذاتي على قسمين:

١. الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٨.

٢. حاشية الكفاية: ٧/١؛ لاحظ أيضاً: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٣٢. ثم اعلم أنّ هذه المحاولة تجري في المحمول الأعم والمحمول الأخص معاً؛ وفي كلّ منهما كما يمكن التخصيص أو التعميم في جانب الموضوع كذلك يمكن التخصيص أو التعميم في جانب المحمول؛ فترجع المحاولة إلى أربعة أقسام، فتأمل.

أحدهما: ما يحمل على الشيء بواسطة محمول ذاتي آخر، وهكذا حتى ينتهي إلى آخر ما يمكن أخذه في حده.

والثاني: ما يحمل على الشيء لا بواسطة محمول آخر، وهذا القسم يسمى بأولي، وربما اشتبهه بغيره.

أقول: والقانون في معرفة الأولية أن يؤخذ الموضوع والمحمول مجردين مع فرض ارتفاع جميع ما يمكن أخذه في حده، أو هو في حد ذلك، فإن أمكن اتصاف الموضوع به مع ذلك كان أولياً^١. وبذلك يمكن التمييز بين الأولي وغيره أيضاً، كما أفاده المعلم الأول^٢: أن الحكم إذا قارن معاني مختلفة بحسب أن يرفع الجميع إلا واحداً، ثم يبدل ذلك الواحد، فما ثبت بثبوته الحكم وارتفع بارتفاعه، فالحكم أولي له. وذلك مثل: إن تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين ذاتي للمثلث المطلق، ويثبت بواسطة للمثلث المتساوي الساقين؛ ومثل ثبوت حكم الكلي للجزئيات تحته.

ثم نقول كما بينوا^٣: إنه حيث كان كذلك، وكان حمل الأعم على الشيء قبل حمل الأخص عليه، كان البرهان الذي أوسطه في نفسه أعم من الأصغر بهاناً على مطلوب أعم من النتيجة أولاً، ثم على النتيجة ثانياً؛ وذلك مثل البرهان على كون زوايا المثلث المطلق أولاً، ثم عليه ثانياً، إلا أن يقيد الأوسط والأكبر بما يساوي به الأصغر.

الشرح

تقدم أن من شرائط البرهان أن تكون المقدمات ذاتية المحمول للموضوع، ومنها أن يكون المحمول فيها أولياً للموضوع؛ وقد تطرق المصنف هنا إلى بيان هذا الشرط، وإليك توضيح ما أفاده المصنف:

١. قوله «مع فرض ارتفاع جميع ما يمكن...» تفسير لقوله «أن يؤخذ الموضوع والمحمول مجردين».
٢. الشفاء، المنطق، البرهان: ١٣٥؛ وقد أفاده المعلم الأول في منطق أرسطو، كتاب البرهان: ٣٤٤/٢، المقالة الأولى.
٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٦٩. وسيتم عرض المصنف لهذا المطلب في آخر الفصل الثالث من المقالة الثالثة أيضاً.

العارض الذاتي الأولي وغير الأولي

اعلم أنّ العارض الذاتي على قسمين:

أحدهما: ما يحمل على الشيء بواسطة محمولٍ ذاتي آخر، وهكذا حتى ينتهي إلى آخر ما يمكن أخذه في حدّه.

والثاني: ما يحمل على الشيء لا بواسطة محمولٍ آخر، وهذا القسم يسمى بأولي.

قال العلامة الحلي:

مقدمات البرهان يجب أن تكون أولية؛ ونعني بالأولي ما يكون محمولاً على الموضوع لا بتوسط غيره وذلك كحمل الجنس والفصل القريبين على النوع والعارض الذاتي الحقيقي أعني العارض اللاحق بالموضوع لذات الموضوع لا لغيره كالتعجب المحمول على الإنسان لذات الإنسان لا لشيءٍ آخر غيره؛ فإن هذه كلّها محمولة على الموضوع حملاً أولياً^١.

والملاحظة الجديرة بالالتفات أنّ تقسيم الذاتي إلى «المحمول مع الواسطة» و«المحمول بلا واسطة» إنّما يتم بناءً على ما ذهب إليه بعض المنطقيين من أنّ المحمول بواسطة مساوية ذاتي في باب البرهان، وبالتالي فيشملة الذاتي في باب البرهان؛ وأما بناءً على ما اختاره المصنّف من أنه ليس عارضا ذاتياً كما تقدّم، فلا يتم تقسيم الذاتي إلى «المحمول مع الواسطة» و«المحمول بلا واسطة»، بل الذاتي ينحصر في المحمول بلا واسطة. فتكون الأولية مساوية للذاتية لا أخص منها، فتأمل.

المعياري في معرفة العارض الأولي

القانون في معرفة الأولية أن يؤخذ الموضوع والمحمول مجرّدين مع فرض ارتفاع جميع ما يمكن أخذه في حدّه، أو هو في حدّ ذلك، فإن أمكن اتّصاف الموضوع به مع ذلك كان أولياً، وإلا فلا. قوله: «مع فرض ارتفاع جميع ما يمكن...» تفسير لقوله: «أن يؤخذ

الموضوع والمحمول مجزّدين». وبذلك يمكن التمييز بين الأولي وغيره أيضاً. وهذا المعيار أفاده المعلم الأول^١ بأنّ الحكم إذا قارن معاني مختلفة بمعنى أنّ الموضوع كانت له عدّة مقارنات، فكان الحكم ثابتاً له مع تلك المقارنات، فحينئذ إذا ارتفع جميع تلك المقارنات وبقيت ذات الموضوع وحدها، فإن كان المحمول ثابتاً عند ثبوت ذات الموضوع ومرتفعاً عند ارتفاع ذات الموضوع، فمثل هذا المحمول أولي له. ومثال ذلك أنّ «تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين» ذاتي للمثلث المطلق، فهو محمولٌ أولي له، إلا أنه يثبت بواسطته للمثلث المتساوي الساقين أيضاً، فليس محمولاً أولاً لمثل هذا المثلث. وهكذا ثبوت حكم الكلي للجزيئات التي تحته.

قال الشيخ الرئيس:

إذا كان الشيء محمولاً على كلية الموضوع مثل الجنس والفصل والعرض اللازم، فإنما يكون أولاً له إذا كان لا يحمل أولاً على شيء أعم منه حتى يحمل بتوسط ذلك الشيء عليه. فإننا إذا قلنا: «كل إنسان جسم» فإن الجسم ليس أولاً للإنسان؛ لأن الجسم يحمل على الحيوان، فيكون حملة على الحيوان قبل حملة على الإنسان. فلا يتوقف حملة على الحيوان أن يكون محمولاً على الإنسان. ولا يحمل على الإنسان إلا وقد حمل على الحيوان. ... فتبين أن كل محمول على أعم من الموضوع فهو محمول على الأعم أولاً، وعلى الموضوع ثانياً. وعلى هذا القياس إذا قلنا: «كل متساوي الساقين فزواياه الثلاث مساوية لقائمتين»، فإن ذلك مما يوجد لغير متساوي الساقين من المثلثات. فهو إذن للمثلث أولاً، ولمتساوي الساقين ثانياً.^٢

البرهان على الأعم والبرهان على الأخص

يذكر المصنّف في آخر هذه الفقرة مطلباً سيرجع إليه في آخر الفصل الثالث من المقالة

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٣٥. وقد أفاده المعلم الأول في منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٣٤٤/٢.

المقالة الأولى.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٣٥.

الثالثة أيضاً، وهو أنّ الحدّ الوسط الذي يحمل على موضوع العلم - وهو الحدّ الأصغر - إمّا أن يكون مساوياً لموضوع العلم أو يكون أعمّ أو أخصّ منه، ثمّ إنّ الوسط الأعمّ يجب أن يعرض لموضوع أعمّ، فيكون مسألة من مسائل علم أعمّ، وعند إقامة البرهان على مسألة في علم أخصّ يؤخذ ذلك الوسط الأعمّ، ثمّ يتخصّص حتى يساوي الموضوع. وبعبارة أخرى: البرهان الذي أوسطه في نفسه أعمّ من الأصغر، هو برهان على مطلوب أعمّ من النتيجة أولاً، ثمّ على النتيجة ثانياً؛ وذلك لأنّ حمل الأعمّ على الشيء يكون قبل حمل الأخصّ عليه؛ حيث إنّ الأخصّ مصداق من مصاديق ذلك الأعمّ، وذلك مثل البرهان على كون زوايا المثلث المطلق أولاً، ثمّ عليه ثانياً، إلّا أن يقيد الأوسط والأكبر بما يساوي به الأصغر.^١

النص

{ثمّ نقول: إنّ العرض حيث وجب أخذ معروضه في حدّه - وليكن هذا مصادرة بعد حتى يتبين في آخر فصول المقالة الرابعة^٢ - والعارض بالحقيقة عارض لما يساويه كما مرّ،^٣ ثمّ من الحمل حمل مستقيم، وهو حمل العارض بالذات على معروضه بالذات، ومنه حمل منحرف، وهو حمل المعروض على عارضه؛ إذ الحمل حينئذ بالحقيقة على شيء متّصف بالعارض؛ لكون وجود العارض لغيره، كما بيّن في الفلسفة الأولى؛^٤ فبذلك كلّ صحّ تحديد العارض الذاتي بأنّه المحمول الذي أخذ في حدّه الموضوع [أو ما يقومه، أو أخذ هو في حدّ الموضوع.

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٦٩.

٢. سيأتي في الفصل الرابع من المقالة الرابعة في مسألة «زيادة الحد علي المحدود» أنّ الأعراض والجواهر التي وجودها لغيرها تمتنع الانفكاك عن محلّ قابل لها، فلا بدّ في تحديدها من ذكر الموضوع والمحلّ. انظر: الجواهر النضيد: ٢٢٩.

٣. مرّ في أوائل هذا الفصل الثاني.

٤. انظر: نهاية الحكمة: ١/١٣٥.

والمراد من مقوم الموضوع موضوع الموضوع، لو كان هو أيضاً، لجواز قيام عرضٍ
بآخر، كما بيّن في الفلسفة الأولى^١.

مثال الجسم الطبيعي والسطح والخطّ مثلاً، فلو قلنا: هذا الجسم له سطحٌ كذا، كان
الموضوع - وهو الجسم - مأخوذاً في حدّ المحمول. ولو قلنا: هذا السطح له خطٌّ كذا، كان
مقوم الموضوع - وهو الجسم - مأخوذاً في حدّ المحمول. ولو قلنا: هذا السطح له جسمٌ
كذا، كان المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع. ولو قلنا: هذا الخطّ له سطحٌ كذا، كان
أيضاً المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع؛ وهو بالحقيقة كما مرَّ «شيءٌ له الخطّ» لا
«نفس الخطّ».

ولم يمكن أخذ مقوم المحمول في حدّ الموضوع؛ إذ الشيء المأخوذ في الموضوع هو
المقوم نفسه^٢.

الشرح

اتّضح إلى هنا أنّ مقدمات البرهان يلزم أن تكون ذاتية المحمول للموضوع وأولية المحمول
للموضوع، وقد تقدّم تفسير الذاتي والأولي. وهذه الفقره التي جعلناها بين المقوفين لم ترد
في بعض النسخ وإنما أثبتناه في المتن تنميماً للفائدة، وإليك توضيحها:

تحديد العارض الذاتي

يذكر المصنّف في هذه الفقرة تحديداً للعارض الذاتي، ويبين ذلك من خلال بعض
المقدمات، وإليك تقريرها:

المقدّمة الأولى: العرض يجب أخذ معروضه في حدّه، سيأتي في الفصل الرابع من
المقالة الرابعة في مسألة «زيادة الحد على المحدود» أنّ الأعراض والجواهر التي وجودها
لغيرها ممتنع الانفكاك عن محلّ قابل لها، فلا بدّ في تحديدها من ذكر الموضوع والمحلّ.

١. انظر: المباحث المشرقية: ١، ص: ٢٦٢؛ نهاية الحكمة: ٤٣٩/٢.

٢. لم يرد ما بين المقوفين في بعض النسخ وإنما أثبتناه في المتن تنميماً للفائدة.

ولتكن هذه المقدمة صادرة بعد حتى يتبين هناك.

المقدمة الثانية: العارض بالحقيقة عارض لما يساويه كما مرّ في أوائل هذا الفصل الثاني؛ حيث قلنا إنّ الخصيصة الثانية للعارض الذاتي أن يكون مساوياً لموضوعه. المقدمة الثالثة: تقدّم في الفصل الأول من هذه المقالة في بيان مصطلحات الذاتي أنّه قد يراد من الذاتي ذلك المحمول الذي يكون من حقه أن يكون محمولاً وأن يكون موضوعه موضوعاً، وهذا نظير حمل العرض على الجوهر، فإنّ من حقّ الجوهر أن يكون موضوعاً ومن حقّ العرض أن يكون محمولاً. وقد يسمى مثل هذا الحمل حملاً مستقيماً، ويقابله الحمل بالعرض، وقد يسمّى مثل هذا الحمل حملاً منحرفاً، كحمل الذات على الوصف، كقولنا: «الماشي إنسان»^١.

إذا اتضحت هذه المقدمات الثلاثة، فنقول: العارض الذاتي هو المحمول الذي أخذ في حدّه الموضوع أو ما يقوّمه، أو أخذ هو في حدّ الموضوع. وقد تقدّم توضيح هذا التحديد في البحوث السابقة.

ثم إنّ المراد من مقوم الموضوع موضوع الموضوع، قال المحقّق الطوسي:

... فالمجموع هو العارض الذاتي بحسب الرسم المذكور، وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده، إلا أنّ الاصطلاح يقتضي أن يطلق العارض الذاتي في كتاب البرهان على معني أعم من ذلك، والسبب في ذلك أن العلوم متميزة بحسب تباين موضوعاتها، والعارض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه، وقد يحمل على أنواع موضوعه، وقد يحمل على أعراض آخره، وقد يحمل على أنواع الأعراض الآخر، كالناقص في علم الحساب على العدد، وعلى الثلاثة، وعلى الفرد، وعلى زوج الزوج، فالموضوع لا يكون مأخوذاً في حد المحمول إلا في الأول، بل يكون المأخوذ في الثاني جنسه، وفي الثالث معروضه. وفي الرابع معروض جنسه، ولما كانت المحمولات البرهانية أعراضاً ذاتية كان جميع ذلك من الأعراض الذاتية، وحينئذ يكون رسمها ما

يؤخذ في حده موضوعه، أو ما يقوم موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه.^١
 مثال العارض الذاتي هو الجسم الطبيعي والسطح والخط مثلاً، فلو قلنا: «هذا الجسم له سطحٌ كذا»، كان الموضوع - وهو الجسم - مأخوذاً في حدّ المحمول؛ إذ السطح هو نهاية الجسم، وهو القابل للانقسام في الجهتين: العرض والطول.^٢

ولو قلنا: «هذا السطح له خطٌ كذا»، كان مقوم الموضوع - وهو الجسم - مأخوذاً في حدّ المحمول؛ إذ الخط هو نهاية السطح، والمفروض أن الجسم مأخوذاً في حدّ السطح فيكون الجسم مأخوذاً في حدّ الخط أيضاً.

ولو قلنا: «هذا السطح له جسمٌ كذا»، كان المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع؛ إذ السطح هو نهاية الجسم، كما تقدّم.

ولو قلنا: «هذا الخط له سطحٌ كذا»، كان أيضاً المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع، وهو بالحقيقة: «شيءٌ له الخطُّ» لا «نفس الخطُّ».

فاتضح بذلك أن العارض الذاتي هو المحمول الذي أخذ في حده الموضوع أو ما يقومه، أو أخذ هو في حدّ الموضوع. ويظهر على ضوء ذلك أن مقوم الموضوع يمكن أخذه في حدّ العارض الذاتي أيضاً، وحينئذ يكون العارض عارضاً ذاتياً. ولا بد من الالتفات إلى أنه لا يمكن أخذ مقوم المحمول في حدّ الموضوع؛ وذلك لأنّ الشيء المأخوذ في الموضوع هو المقوم نفسه.

أضواء على النص

قوله: «إذ الحمل حينئذ بالحقيقة على شيءٍ...» هذا تعليلٌ لتسمية هذا الحمل منحرفاً، وحاصله أن العارض وجودٌ لغيره، فإذا وقع العارض موضوعاً والمعروض محمولاً، يكون الموضوع في الحقيقة هو الذات المتصفة بالعارض.

١. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٥٩/١.

٢. انظر: المباحث المشرقية: ١٨٠/١.

قوله: «والمراد من مقوم الموضوع موضوع الموضوع، لو كان هو أيضاً» قوله «لو كان هو أيضاً» الظاهر أن الكون هنا تائم والمعنى أن المراد من مقوم الموضوع موضوع الموضوع إذا كان هناك في جنب الموضوع موضوع الموضوع أيضاً، وأما إذا انتفى موضوع الموضوع فينحصر ما يؤخذ في حدّ العارض في نفس الموضوع.

ثم إنّ هذه العبارة يمكن أن تكون إشارة إلى ما ذكره بعض المنطقيين من أنّ تحديد العرض الذاتي بـ «المحمول الذي يؤخذ في حدّه نفس الموضوع أو ما يقومه» إنّما هو ناظرٌ إلى ما إذا أريد بالموضوع موضوع القضية، وأما إذا أريد به موضوع العلم فحينئذ يكفي أن يقال في تحديده: «ما يؤخذ موضوع العلم في حده»^١

قوله: «لجواز قيام عرضٍ بآخر، كما بيّن في الفلسفة الأولى» فيجوز أن يكون للموضوع موضوعٌ أيضاً؛ وذلك لجواز قيام عرضٍ بآخر كما في الكيفيات المختصّة بالكمّيات، وهي الكيفيات العارضة للجسم بواسطة كمّيته، فيتّصف بها الكمّ أولاً، ثمّ الجسم لكمّيته؛ كالاستدارة في الخطّ، والزوجيّة في العدد.^٢

١. انظر: الجوهر النضيد: ٢١٠.

٢. انظر: المباحث المشرقية في علم الاهيات والطبيعات: ١/٢٦٢؛ نهاية الحكمة: ٤٣٩/٢.

الفصل الثالث: يجب أن تكون مقدّمة البرهان ضروريّة

فنقول: كما بينوا،^١ إنّ المحمول لوجاز زواله من الموضوع لم يمتنع نقيضه، فلا يكون هناك يقينٌ بالمقدّمات، فلا يكون يقينٌ بالنتيجة؛ هذا خلف. فإنّ المطلوب ثابتٌ. قال

الشيخ في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من كتاب البرهان:^٢

«وَكُنَّا إِذَا قَلْنَا فِي «كِتَابِ الْقِيَاسِ»: «إِنَّ كُلَّ «ج» «ب» بِالضَّرُورَةِ، عَنِينَا أَنْ كُلَّ مَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ «ج» - كَيْفَ وَصَفَ بِ«ج» دَائِمًا أَوْ بِالضَّرُورَةِ أَوْ وَصَفَ بِهِ وَقْتًا مَّا أَوْ بِالْوُجُودِ الْغَيْرِ الضَّرُورِيِّ - فَهُوَ مَوْصُوفٌ كُلَّ وَقْتٍ وَدَائِمًا بِأَنَّهُ «ب»، وَإِنْ لَمْ يُوصَفْ بِأَنَّهُ «ج».

وَأَمَّا فِي هَذَا الْكِتَابِ، فَإِنَّا إِذَا قَلْنَا: كُلَّ «ج» «ب» بِالضَّرُورَةِ، عَنِينَا أَنْ كُلَّ مَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ «ج» بِالضَّرُورَةِ فَإِنَّهُ مَوْصُوفٌ بِأَنَّهُ «ب»؟ لَا، بَلْ مَعْنَى أَعْمَ مِنْ هَذَا وَهُوَ أَنَّ كُلَّ مَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ «ج» فَإِنَّهُ مَا دَامَ مَوْصُوفًا بِأَنَّهُ «ج» فَإِنَّهُ مَوْصُوفٌ بِأَنَّهُ «ب»، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَا دَامَ مَوْجُودَ الْذَاتِ.

لأنّ المحمولات الضروريات هاهنا أجناس وفصول وعوارض ذاتية لازمة. ولزوم هذه بالضرورة على هذه الجهة.^٣ فإنه ليس إذا وُصف شيءٌ بنوع ما، يجب أن يوصف بجنسه أو فصله أو حدّه أو لازم له دائماً؛ بل ما دام موصوفاً بذلك النوع، فإذا زال^٤ فإنّ حدّه يزول لا محالة. وكثيرٌ من فصوله يزول لا محالة. وأمّا الجنس فربما زال، مثلاً إذا استحال الأبيض فصار مُشفّاً، أو الحلو فصار تفهياً لا طعم له، فزال حينئذ النوع وجنسُهُ، وهو الأبيض واللون، وزال الحلو والطعم معاً. وربما لم يزل كما إذا استحال الأسود فصار أبيض، بطل حمل النوع ولم يبطل حمل الجنس.^٥ انتهى.

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٢٢؛ شرح الاشارات والتنبهات مع المحاكمات: ٢٩٥/١؛ الجوهر النضيد: ٢١١؛

حاشية الكفاية: ٥/١.

٢. النقطة الجديدة بالاتفات أنّ هذا الكلام الذي ينقله المصنّف عن الشيخ الرئيس ورد في نسخ الرسالة في الفصل التالي من هذه الرسالة، لكن الصحيح وضعه هنا، حيث إنّه ناظرٌ إلى تفسير الضرورة في كتاب البرهان.

٣. قوله «لزوم هذه» مبتدأ وخبره قوله «على هذه الجهة»؛ وقوله «بالضرورة» قيدٌ للزوم.

٤. أي: فإذا زال النوع.

٥. الشفاء، المنطق، البرهان: ١٢٢.

الشرح

تطرق المصنّف في هذا الفصل إلى بيان أنّ مقدّمة البرهان يلزم أن تكون ضروريّة، وساق برهاناً على هذا المدّعى، ثمّ نقل كلاماً عن الشيخ الرئيس وهو يفرّق بين الضرورة في كتاب القياس والضرورة في كتاب البرهان، وإليك توضيح ما أفاده:

مقدّمة البرهان يلزم أن تكون ضروريّة

إنّ المحمول لو لم يكن ضرورياً وبالتالي جاز زواله من الموضوع لم يمتنع نقيضه، فلا يكون هناك يقينٌ بالمقدّمات، فلا يكون يقينٌ بالنتيجة، مع أنّ المفروض ثبوت اليقين بالمقدّمات، هذا خلف، فإذن المطلوب ثابتٌ.

الضرورة في كتاب القياس وكتاب البرهان

نقل المصنّف كلاماً عن الشيخ الرئيس وهو يفرّق بين الضرورة في كتاب القياس والضرورة في كتاب البرهان، وحاصله أنّ الضرورة في كتاب القياس ناظرٌ إلى عقد الحمل فقط دون عقد الوضع بينما الضرورة في كتاب البرهان ناظرٌ إليهما معاً.

وتوضيح ذلك أنّه عند ما يقال في كتاب القياس: «الكاتب إنسانٌ بالضرورة»، يقصدون بذلك أنّ الإنسانية ضروري الثبوت لمصداق الكاتب، وهذا معنى الضرورة في جانب عقد الحمل، وأمّا الضرورة في جانب عقد الوضع فليس يجب وجوده هنا، ومعناه أنّ الإنسانية ضروري الثبوت لمصداق الكاتب سواء أكان عنوان «الكاتب» ضروري الثبوت لذلك المصداق أو كان دائمياً الثبوت له أم لم يكن ضرورياً ولا دائماً، وإذا كان دائماً فلا فرق بين أن يكون ضرورياً ذاتياً أو ضرورياً وصفيّاً أو ضرورياً بشرط المحمول: أمّا الضروري الذاتي فكقولنا: «الإنسان حيوانٌ ناطقٌ»، فإنّ الإنسانية ضرورية ذاتية لأفراده؛ وأمّا الضروري الوصفي فكقولنا: «الكاتب إنسانٌ مادم كاتباً»، وأمّا الضروري بشرط المحمول فكقولنا: «الكاتب بشرط الكتابة كاتبٌ بالضرورة». فتحصل أنّ الضرورة

في كتاب القياس ناظرًا إلى ضرورة ثبوت المحمول للموضوع سواء أكان عنوان الموضوع ضروري الصدق على الفرد أم لا.

وأما الضرورة في كتاب البرهان فهي ناظرة إلى الضرورة في جانب عقد الوضع أيضاً، بمعنى أن عنوان الموضوع لا بد وأن يكون ضروري الثبوت لأفراده، فإذا كان ضروري الثبوت لأفراده فهو ضروري بهذا المعنى، سواء أكانت الضرورة في جانب عقد الوضع ضرورة ذاتية أم ضرورة وصفية، والأول كقولنا: «الإنسان حيوانٌ ناطقٌ»، فإن الإنسانية ضرورة الثبوت لأفراد الإنسان. والثاني كقولنا: «الكاتب إنسان مادام كاتباً»، فإن عنوان الكاتب ضروري الثبوت لأفراده مادام وصف الكتابة باقياً.

والمتحصّل من جميع ذلك أن الضرورة في كتاب القياس هو الضرورة الذاتية بينما الضرورة في كتاب البرهان أعم من الضرورة الذاتية والمشروطة العامة. قال قطب الدين الرازي:

المراد بالضروري في كتاب القياس الضرورة الذاتية وفي كتاب البرهان ما يعم الضرورة الذاتية والوصفية وهي التي نسبة المحمول فيها إلى الموضوع ضرورية مادام وصف الموضوع.^١

ثم لا يخفى أن القياس أعم من البرهان، فيشترط في مطلق القياس الضرورة في جانب عقد الحمل سواء أكان برهانياً أم جدلياً أم خطابياً أم شعرياً أم مغالطياً، وأما البرهان فهو أخص، ويشترط فيه الضرورة في جانب عقد الوضع أيضاً.

إلى هنا اتّضح الفرق بين الضرورة في كتاب القياس والضرورة في كتاب البرهان، ولكن الكلام الذي نقله المصنّف عن الشيخ الرئيس فيه بعض الإبهامات لا بد أن نقوم بتوضيحهما:

أضواء على النص

قوله: «كيف وصف بـ«ج» دائماً أو بالضرورة أو وصف...» قوله: «دائماً أو بالضرورة أو وصف...» بيانٌ لقوله «كيف وصف».

قوله: «فهو موصوفٌ كلّ وقتٍ ودائماً بأته «ب»...» قوله «دائماً» عطف تفسيري على قوله «كلّ وقتٍ». واعلم أنّ الضرورة أعمّ من الدوام؛ إذ الدوام هو عدم الانفكاك مع إمكان الانفكاك بينما الضرورة هو عدم الانفكاك مع عدم إمكان الانفكاك. ولا يخفى أنّه بناء على اشتراط الضرورية في جانب عقد الحمل لا يصح التعبير عنها بالدوام، ولكن الصحيح كما سيأتي التنزل عن اشتراط الضرورة والاكتفاء بالدوام، ولذا صرّح بعضهم بأنّ المقدّمة المستعملة في البرهان هو العرفية العامّة التي هي الدائمة الوصفية:

قوله: «وإن لم يوصف بأته «ج»» أي: المحمول ضروري الثبوت للموضوع وإن لم يكن عنوان الموضوع ضروري الثبوت لأفراده.

قوله: «وأما في هذا الكتاب، فإننا إذا قلنا: كلّ «ج» «ب» بالضرورة، عيننا أنّ كلّ ما يوصف بأته «ج» بالضرورة فإنه موصوفٌ بأنه «ب»؟» هذه جملة استفهامية. ثم إنّ الضرورة في قوله: «كلّ ما يوصف بأته «ج» بالضرورة» ناظرة إلى الضرورة في جانب عقد الوضع. والمقصود منها هي الضرورة الذاتية دون الأعم منها ومن الضرورة الوصفية، وذلك بقرينة الجواب بالنفي.

قوله: «لا، بل معني أعم من هذا وهو أنّ كلّ ما يوصف بأنه «ج»، فإنه ما دام موصوفاً بأنه «ج»، فإنه موصوفٌ بأته «ب»، وإن لم يكن ما دام موجود الذات»، حاصل الجواب أنّ الضرورة في جانب عقد الوضع لا تختص بالضرورة الذاتية، بل أعم منها ومن الضرورة الوصفية. قوله: «وإن لم يكن ما دام موجود الذات» أي: وإن لم يكن يوصف بأنه «ج» مادام موجود الذات، فهو إشارة إلى الضرورة الذاتية.

قوله: «لأنّ المحمولات الضروريّات هاهنا أجناسٌ...» هذا برهانٌ على اعتبار الضرورة في جانب عقد الوضع في كتاب البرهان وأنّ الضرورة هنا أعمّ من الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية؛ وتقرير البرهان أنّ المحمولات في كتاب البرهان إما جنسٌ للموضوع أو فصلٌ له

أو حدّ تائمً مركّب من الجنس والفصل أو عارضٌ لازمٌ ذاتي للموضوع. وأمّا العرض المفارق فلا يقع محمولاً في كتاب البرهان، إذا اتضحت ذلك فاعلم أنّ هذه المحمولات الأربعة إنّما تُحمّل على الموضوع إذا كان عنوان الموضوع صادقاً على الأفراد وبالتالي تحققت الضرورة في جانب عقد الوضع، وأمّا إذا لم يصدق عنوان الموضوع على فرد مثلاً، فحينئذ لا يحمل عليه نوعه ولا فصله ولا حدّ ولا عارضه اللازم الذاتي، وأمّا بالنسبة إلى جنسه فقد يصدق وقد لا يصدق، فإذا قلنا: «الأبيض ملوّن»، فإذا صار الأبيض أسود، يصدق عليه هذا المحمول الذي هو جنسٌ للأسود والأبيض، وأمّا إذا صار الأبيض مشقاً، فلا يصدق عليه جنسه أيضاً، وحيث إنّ الجنس لا يصدق دائماً والعالم المنطقي إنّما يعطي القاعدة العامّة، فيصح أن يقال: إذا زال العنوان لا يصدق عليه جنسه دائماً. نعم، قد يصدق وقد لا يصدق. ثم إنّ الضرورة هنا ليست هي الضرورة ما دام الذات، بل أعمّ منها ومن الضرورة ما دام الوصف؛ وذلك لأنّ العنوان الذاتي قد يزول مع أنّ المحمول ثابتٌ وذلك لوجود العنوان الوصفي.

والحاصل أنّ المحمولات في كتاب البرهان لا يصدق على الموضوع مع زوال العنوان، فيشترط في جانب الموضوع أن يكون صدق العنوان ضرورياً على الأفراد. وهذا بخلاف المحمولات في كتاب القياس؛ حيث إنّ المحمولات هناك يمكن أن تكون من العوارض المفارقة وبالتالي يصح حملها حتى مع زوال العنوان، وذلك كقولنا: «الكاتب إنسان»، فإنّ الإنسانية صادقة على الذات سواء اتّصفت بالكتابة أم لا، والكتابة عارضٌ مفارقٌ للإنسان. قال قطب الدين الرازي:

هذا بيان لعدم الاقتصار في المقدمات الضرورية على الضروري بحسب الذات؛ وذلك لأنّ محمولات مقدمات البرهان هي المناسبة لموضوعاتها، والمحمول المناسب ما يُحمّل بحسب جوهر الموضوع، والمحمول بحسب جوهر الموضوع ربما يزول بزوال الموضوع وربما لا يزول. والمشروط بكون الموضوع على ما وضع أي الضرورة ما دام وصف الموضوع يشمل المحمول الزائل وغير الزائل؛ لأنّ ما ثبت في جميع أوقات

وصف الموضوع يجوز أن يثبت في أوقات آخر وهي أوقات عدم وصف الموضوع، بخلاف الضروري الذاتي فإن الضرورة إذا كانت ناشئة من ذات الموضوع، فإذا عدت الذات عدمت الضرورة، فلا بد من أخذ الضروري بالتفسير الأعم ليتناول الضروري بحسب الذات وبحسب الوصف^١.

قوله: «لزوم هذه بالضرورة على هذه الجهة» قوله: «لزوم هذه» مبتدأ، وخبره قوله: «على هذه الجهة»، وقوله «بالضرورة» قيدٌ للزوم.

قوله: «فإنه ليس إذا وُصف شيءٌ بنوع ما، يجب أن يوصف بجنسه أو فصله أو حدّه أو لازم له دائماً» اعلم أنّ زيداً - مثلاً - إذا اتّصف بالإنسانية التي هي نوعٌ، فمن الضروري أن يتّصف بالحيوانية (جنس ذلك النوع) والنطق (فصله) ومجموعهما (حدّه) والإمكان مثلاً (عارضه اللازم) أيضاً؛ وذلك لأنّ المتّصف بالنوع متّصفٌ بجميع هذه أيضاً. نعم، مجرد اتصافه بالنوع لا يقتضي اتّصافه بجميع هذه الأربعة دائماً، وقيد الدوام إشارة إلى بقاء عنوان النوع على هذا الفرد وعدمه؛ فإنّ من الضروري أنّ هذه الأربعة إنّما يلزم حملها عليه إذا كان ذلك الفرد موصوفاً بهذا النوع، وهذا معنى الضرورة في جانب عقد الوضع. فأتضح أنّ قوله: «دائماً» قيدٌ لقوله: «ليس يجب أن يوصف».

قوله: «فإذا زال» أي: فإذا زال النوع.

قوله: «وكثيرٌ من فصوله يزول لا محالة» إنّ زوال كثير من الفصول دون جميعها إشارة إلى أنّه قد يزول النوع ولا يزول بعض فصوله؛ وذلك كما إذا زال النوع وبالتالي زال فصله القريب أيضاً، وأما بعض فصوله البعيدة، فلا يجب زوالها بل من الممكن بقائها.

قوله: «وأما الجنس فربما زال، مثلاً إذا استحال الأبيض فصار مُشققاً، أو الحلو فصار تفهياً لا طعم له، فزال حينئذ النوع وجنسُهُ، وهو الأبيض واللون، وزال الحلو والطعم معاً» الأبيض نوعٌ واللون جنسٌ في المثال الأول كما أنّ الحلو نوعٌ والطعم جنسٌ في المثال الثاني.

الفصل الرابع: يجب أن تكون مقدّمة البرهان كَلّية

فنقول كما بينوا: أنّ المحمول لو لم يكن كَلّياً، جاز زواله عن الموضوع في بعض الأوقات أو عن بعض الأفراد، فلا يحصل يقينٌ بالمقدّمة، فلا يحصل يقينٌ بالنتيجة، هذا خلف، فإنّ المطلوب ثابتٌ.

الشرح

تناول المصنّف في هذا الفصل بيان شرطٍ آخر من شرائط مقدّمات البرهان، وهو أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون كَلّية، وقد تقدّم بعض مصطلحات الكَلّي في الفصل الأوّل من هذه المقالة، وتعرّض هنا لبيان الكَلّيّة في باب البرهان.

مقدّمة البرهان يجب أن تكون كَلّية

المقصود من الكَلّيّة في باب البرهان هو توقُّر أمورٍ ثلاثة: الأوّل: الكَلّيّة الأفرادية وهي ثبوت المحمول لجميع أفراد الموضوع. الثاني: الكَلّيّة الأزمانية وهي ثبوت المحمول للموضوع في جميع الأزمنة. الثالث: أن يكون المحمول أولياً للموضوع بمعنى ألا يكون بحسب أمر أعم من الموضوع ولا بحسب أمر أخص من الموضوع؛ فإنّ المحمول بحسب أمر أعم كالحساس على الإنسان لا يكون محمولاً حملاً أولياً، كما أنّ المحمول بحسب أمر أخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولاً على جميع ما هو حساس بل على بعضه، فلا يكون حملاً عليه كَلّياً. ثم إنّ المقصود من الكَلّيّة في كتاب القياس هو الكَلّيّة الأفرادية فقط، فتكون الكَلّيّة في باب البرهان أخص من الكَلّيّة في كتاب القياس.^٢

ثمّ اعلم أنّ المصنّف لم يذكر في الفصل الأوّل من هذه المقالة الأمر الثالث - وهو كون المحمول أولياً للموضوع - في تفسير الكَلّيّة؛ ولكن ذكره بعض المنطقيين كما تقدّم.

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٢٣؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٩٦/١؛ الجواهر النضيد: ٢١١.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٢٣؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٩٦/١؛ الجواهر النضيد: ٢١١.

والبرهان على هذا الشرط أنّ المحمول لو لم يكن كلياً، جاز زواله عن الموضوع في بعض الأوقات أو عن بعض الأفراد، فلا يحصل يقينٌ بالمقدمة، فلا يحصل يقينٌ بالنتيجة، هذا خلّف، فإنّ المطلوب ثابتٌ. فتحصل أنّ اشتراط الكلية في مقدّمة البرهان إنّما ينشأ من اشتراط كون مقدّمة البرهان يقينية؛ وذلك لأنّ اليقين المنطقي كما تقدّم عبارة عن العلم بضرورة ثبوت المحمول للموضوع والعلم بامتناع سلب المحمول عن الموضوع؛ فإن جاز زوال المحمول عن الموضوع في بعض الأوقات أو عن بعض الأفراد، لا يحصل يقينٌ بالمقدّمة^١.

النص

وقد بان من هذين الفصلين أنّ المقدّمة المستعملة في البرهان هو العرفية العامّة باصطلاح كتاب «القضايا» كما قيل.

الشرح

بدأ المصنّف في هذه الفقرة ببيان نتيجة تترتب على الفصلين السابقين، وإليك توضيح ما أفاده المصنّف:

مقدّمة البرهان هي العرفية العامّة

اعلم أنّ العرفية العامّة هي الدائمة الوصفية وهي التي حُكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه عن الموضوع ما دامت ذات الموضوع موصوفة بالوصف العنواني، أعني الوصف الذي وضع مع الذات وعُربّبه عن الموضوع كقولنا: «كلّ كاتبٍ متحرّك اليد ما دام كاتباً»، فالدوام هنا مقيّد بالوصف. وتسمّى هذه الدائمة الوصفية «العرفية العامّة»^٢.

إذا اتضح ذلك، فاعلم أنّ مقتضى ما تقدّم في الفصل الثالث هو أن تكون مقدّمة

١. انظر: حاشية الكفاية: ٥/١.

٢. انظر: الجوهر النضيد: ٦٦؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١٤٥/١.

البرهان ضرورية في جانب عقد الوضع وعقد الحمل معاً، وبالتالي فلا بد أن تكون مقدّمة البرهان من ناحية عقد الحمل ضرورية وصفية، ولكن لا بد من التنزل من ذلك؛ وذلك لأنّ المقدّمات الممكنة تستعمل في البراهين أيضاً، ولذا صرّح بعض المنطقيين بأنّ اشتراط الضرورة في مقدّمات البرهان مختصّ بالمطالب الضرورية لا لكل مطلب برهاني، فإن من المطالب البرهانية قضايا ممكنة تستعمل في بيانها أمثالها^١.

النص

وقد بان. أيضاً. من جميع ما مرّ أنّ القضايا الاعتباريّة لا برهان عليها؛ إذ لا ضرورة ولا كلفة فيها، هذا.^٢

الشرح

تطرّق المصنّف في هذه الفقرة، إلى بيان نتيجة تترتب على ما تقدّم، وإليك توضيح ما أفاده المصنّف:

القضايا الاعتباريّة لا برهان عليها

القضايا الاعتباريّة لا برهان عليها؛ إذ لا ضرورة ولا كلفة فيها. قال المصنّف في حاشية الكفاية: ثم إنّ القضايا الاعتبارية وهي التي محمولاتها اعتبارية غير حقيقية؛ حيث كانت محمولاتها مرفوعة عن الخارج لا مطابق لها فيه في نفسها إلاّ بحسب الاعتبار... فهي (المحمولات) ليست ذاتية لموضوعاتها أي بحيث إذا وضع الموضوع وقطع النظر عن كل ما عداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه في محله؛ إذ لا محمول في نفس الأمر فلا نسبة، فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتي لموضوعه بالضرورة، فلا برهان عليها.^٣

١. انظر: أساس الاقتباس: ٣٩١؛ الجوهر النضيد: ٢١١.

٢. وسأتي في الفصل الثاني من المقالة الرابعة أنّ المعاني الاعتبارية لا حدّ لها أيضاً.

٣. حاشية الكفاية: ١١/١.

وقال أيضاً:

وأما أنها لا برهان عليها؛ فلأن من الواجب في البرهان أن تكون مقدماتها ضرورية دائماً كلية، وهذه المعاني لا تتحقق إلا في قضايا حقة تطابق نفس الأمر، وأنى للمقدمات الاعتبارية ذلك، وهي لا تتعدى حدّ الدعوى.^١

النص

وليعلم أيضاً. أنه يمكن أن يتألف برهان من مقدماتٍ أكثرية غير دائمية، وتنتج نتيجة أكثرية يقينية، كما ذكره المعلم الأول، إلا أن ذلك بوجهٍ ما يرجع إلى الدائمي، كما مرّ نظيره في القضية الجزئية.

الشرح

تقدّم في الفصل الثالث أنّ مقدمة البرهان يجب أن تكون ضرورية، وقد تصدّى المصنّف في هذه الفقرة بما يمتّ ذلك بصلة، وإليك توضيح ما أفاده المصنّف:

تأليف البرهان من مقدماتٍ أكثرية

المقدمات في العلوم إما ضرورية أو ممكنة أو وجودية غير ضرورية، والوجودية تكون إما أكثرية كوجود اللحية للرجل أو متساوية كالأذكار للحيوان أو أقلية كوجود الإصبع الزائدة للإنسان، فهناك أقسامٌ ثلاثة:

أما المقدمات الضرورية، فلا شك في صحة وقوعها في مقدمات البراهين.

وأما المقدمات الممكنة، فقد تقدّم في الفصل الأول من هذه المقالة أنّ بعض المنطقيين فسّر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول، وبالتالي المبرهن لا يستعمل إلا المقدمات الضرورية، ثم لما صادفوا أصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من أمثالها مع كونهم مبرهنين، طلبوا وجه ذلك فأتي بهم القسمة المذكورة إلى

القول بأنه لا يستعمل إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية. ولكن الصحيح . كما تقدّم . تفسير الضرورة بالضرورة في الصدق ، فيصح استعمال الممكنات الأكثرية أيضاً . وأما المقدمات الوجودية الأكثرية ، فيصح استعمال في البراهين كالممكنات الأكثرية . فتحصل أنّ مقدمات البراهين المفيدة لليقين إما ضرورية أو ممكنة أكثرية أو وجودية أكثرية . لكن الملاحظة الجديرة بالذكر أنّ النتيجة تتبع المقدمات ، فإن كانت المقدمات ضرورية فالنتيجة ضرورية ، وإن كانت ممكنة أكثرية أو وجودية أكثرية فكذلك^١ .

أضواء على النص

قوله : «إلا أنّ ذلك بوجهٍ ما يرجع إلى الدائمي ، كما مرّ نظيره في القضية الجزئية» المقدمات الأكثرية يمكن إرجاعها إلى المقدمات الدائمة ؛ وذلك لأنّ الأكثرية الوقوع يعارضه في بعض الأحيان معارض يمنع من الوقوع ، بخلاف الدائمي الوقوع حيث لا معارض له . وإذا كان تخلف الأكثرية في بعض الأحيان عن الوقوع مستنداً إلى معارض مفروض ، فهو دائمي الوقوع بشرط عدم المعارض بالضرورة ، مثاله الوليد الإنساني يولد في الأغلب ذا أصابع خمس ، ويتخلف في بعض الأحيان ، فيولد وله إصبع زائدة ، لوجود معارض يعارض القوّة المصوّرة في ما تقتضيه من الفعل ، فالقوّة المصوّرة بشرط عدم المعارض تأتي بخمس أصابع دائماً . ونظير الكلام يجري في الأقلّي الوقوع ، فإنّه مع اشتراط المعارض الخاصّ الذي يعارض السبب الأكثرية دائمي الوقوع بالضرورة^٢ . وهكذا الكلام في القضية الجزئية إذا انضمّ القيد إلى الموضوع الكليّ تصير القضية الجزئية كلية .

وهناك مطلبٌ آخر أشار إليه بعض المنطقيين وهو أنّ الممكنة تكون ضرورية إذا كان المطلوب هو إمكان الحكم نفسه ، وحينئذ يكون الإمكان محمولاً لا جهة^٣ .

١ . انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٩٢/١ .

٢ . انظر: نهاية الحكمة: ٧٣٣/٣ .

٣ . انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٩٢/١ .

الفصل الخامس: تجب أن تكون مقدّمة البرهان مشتملة على السبب، أي يكون العلم بها علماً عن سببٍ إذا كان هناك سببٌ فنقول كما بينوا: ^١ إنَّ المحمول إذا لم يكن ثبوته للموضوع عن سببٍ، فهو وإلاَّ وجب في كون المقدّمة يقينية العلم بالسبب، وإلاَّ فليكن مع عدم العلم بوجوده، فيمكن أن يكون معدوماً في نفس الأمر مرتفعاً عنه، فيجوز ارتفاع التصديق؛ وقد فُرض كونه يقينياً، هذا خُلف، فإذن المطلوب ثابتٌ. ^٢

وقد بان من ذلك أنّ البرهان مؤلّف إما من مقدّمات تُعطي سبب النتيجة، أو لا تُعطي، والأوّل يسمى برهان اللّم. والثاني برهان الإنّ، فالبرهان ينقسم إلى: «لم» و«إنّ». فلنُعَد إلى بيان أحكام القسمين من البرهان.

الشرح

تطرّق المصتّف في هذا الفصل إلى تقسيم البرهان إلى: اللّمي، والإّتي. فبيّن القاعدة القائلة: «العلم بذی السبب لا يحصل إلا من طریق العلم بسببه» ثم تعرّض لتقسيم البرهان إلى اللّمي والإّتي. وإليك توضيح ما أفاده:

العلم بذی السبب لا يحصل إلا من طریق العلم بسببه

المدّعي أنّه يجب أن تكون مقدّمة البرهان مشتملة على السبب، أي يكون العلم بها علماً عن سببٍ إذا كان هناك سببٌ. وتوضيحه أنّ ثبوت الأكبر للأصغر (وهي النتيجة) إمّا أن تكون معلولة لعلّة أولاً: وعلى الثاني - وهو أن يكون الأكبر في الخارج عين الأصغر - فاليقين به إمّا يحصل من طریق الملازمات العامّة، وسيأتي توضيح أكثر لهذا القسم في

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان؛ ٨٥؛ الاسفار الاربعة: ٣/٣٩٦؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات:

٣٠٧/١، قسم المحاكمات؛ نهاية الحكمة: ١٠٢١/٤.

٢. قوله «فليكن» تامة بمعنى التحقّق والثبوت.

أوائل الفصل السابع من هذه المقالة فراجع. وأما على الأول، فالمدّعي أنّه إذا كان ثبوت الأكبر للأصغر معلولاً لعلّة، فاليقين والعلم به لا يتيسّر إلا من طريق العلم بعلته وهو البرهان التّعيّ^١.

ثمّ اعلم أنّ صدر المتألّهين أفاد في تفسير هذه القاعدة (العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه) أنّ مرادهم من القاعدة استتباع العلم الحضورى بالعلة علماً حضورياً بالمعلول من غير نظر إلى العلم الحضورى، فالقاعدة تهدي إلى ما ذهبنا إليه من الكشف الحضورى التفصيلي في عين العلم الإجمالي لا ما ذهبوا إليه من العلم الحضورى من طريق الصور المرتسمة. ولكن ناقشه المصنّف بقوله:

وفيه أن المتعرض للقاعدة هم المشاءون في كتاب البرهان من المنطق وهم لا يرون العلم الحضورى في غير صورة علم الشيء بنفسه. على أن من المعلوم أن البرهان إنّما يجري في العلوم الحضورية دون العلم الحضورى، ولولا كون القاعدة جارية في العلم الحضورى - لم يكن لتقسيم البرهان إلى قسمي اللمي والإني فائدة البتة، وبالجملة الشيخ وسائر المشائين لا يسلمون كون علم العلة بمعلولها وبالعكس حضورياً ولا جريان القاعدة.^٢

ثمّ إنّ المقصود من العلم هنا هو التصديق المجازم المطابق للواقع الحاصل عن سببه، ويسمّى اليقين بالمعنى الأخص.^٣

إذا اتّضح مفاد هذه القاعدة، فاعلم أنّ البرهان عليها هو أنّه لو لم يكن العلم بذى السبب من جهة العلم بسببه فليكن مع عدم العلم بوجوده، فيمكن أن يكون معدوماً في نفس الأمر مرتفعاً عنه، فيجوز ارتفاع التصديق، وقد فُرض كونه يقينياً، هذا خلف، فإنّ المطلوب ثابتٌ. وبعبارة أخرى: لو لم يحصل لنا العلمُ بالسبب فيكون المفروض عدم العلم

١. انظر: الاسفار الاربعية: ٣/٣٩٦؛ نفس المصدر: ٦/١٧٨، قسم التعليقة: نهاية الحكمة: ٤/١٠٢١.

٢. الاسفار الاربعية: ٦/٢٢٩، قسم التعليقة.

٣. انظر: نهاية الحكمة: ٤/١٠٢١، قسم التعليقة.

بوجوده، ومع عدم العلم بوجود السبب يمكن أن يكون السبب موجوداً في نفس الأمر، ويمكن ألا يكون موجوداً كذلك، ومع احتمال الفرض الثاني يصير المعلول موجوداً مع أن علته غير موجودة، ومن الواضح أن عدم المعلول يكشف عن عدم علته، ولكن المفروض العلم بوجود المعلول، هذا خلف. قال المصنّف أيضاً:

بيّنه بأنه لو تحقق العلم بوجود ذي سبب - وجب تحقق العلم بوجود سببه قبله وإلا جاز عدمه وهو مساوق لجواز عدم السبب - وقد فرض العلم بأنه موجود بالضرورة هذا خلف^١.

قوله: «وإلا فليكن مع عدم العلم بوجوده» أي: وإن لم يكن لنا العلم بالسبب فليتحقق المعلول مع عدم العلم بوجود السبب. فقوله «ليكن» تأمة بمعنى التحقق والثبوت.

تقسيم البرهان إلى اللَّميّ والإتيّ

اتضح ممّا تقدّم أنّ البرهان مؤلّف إمّا من مقدّمات تُعطي سبب النتيجة أو لا تعطي، والأوّل يسمى برهان اللَّمّ، والثاني برهان الإنّ، فالبرهان ينقسم إلى «لم، وإنّ». واعلم أنّ تقسيم البرهان إلى الإتيّ واللّميّ ممّا تعرّض له المعلّم الأوّل أيضاً، وقد عبّر عنهما بقوله: «العلم بأنّ الشيء والعلم بلم الشيء»^٢. قال المحقّق الطوسي في وجه تسميتهما بالإنّ واللّم:

وإنّما عُرِفَا بلمّ وإنّ؛ لأنّ اللّمية هي العلية، والإنية هي الثبوت، وبرهان لمّ يعطي علة الحكم على الإطلاق، وبرهان إن لا يعطي علته في الوجود لكن يعطي ثبوته في العقل.^٣

١. الاسفار الاربعية: ٣/٣٩٦، قسم التعليقة.

٢. انظر: منطق ارسطو، كتاب البرهان: ٢/٣٦٩.

٣. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١/٣٠٧.

الفصل السادس: في أحكام برهان اللّم

وليكُن الكلام في الشكل الأول،^١ فنقول كما بينوا: 'تجب أن تكون العلة المعطاة علة الوجود لا علة التصديق فقط؛ وذلك لأن كل موضوع علة لثبوت محموله على موضوع نفسه، وإن لم يكن علة لوجود محموله عند موضوعه، بل علة الجميع شيء آخر ثالث؛ إذ المحمول على المحمول على الشيء محمول على ذلك الشيء، سواء أكان علة المحمول المحمول أم كان شيء آخر هو العلة. وهذا المعنى لا يخلو عنه برهان أو قياس. فبرهان اللّم يعطي علة التصديق والوجود جميعاً، وبرهان الإن يعطي علة التصديق فقط.

الشرح

تقدّم البحث عن تقسيم البرهان إلى اللّمي والإيّي، وقد عقد المصنّف هذا الفصل لأحكام البرهان اللّمي، فذكر عدّة أحكام له: منها: أن العلة في البرهان اللّمي علة التصديق والوجود معاً. ومنها: أن العلة في البرهان اللّمي علة تامّة. ومنها: أن العلة في البرهان اللّمي علة للنتيجة. ومنها: أن العلة في البرهان اللّمي وسط في القياس. ومنها: أن العلة في البرهان الإيّي هو الأكبر. ومنها: أن نتيجة برهان اللّم إذا جعلت كبرى لبرهان آخر، صار برهان لمّ أيضاً. وإليك توضيح هذه الأحكام تلواً بعد آخر:

العلة في البرهان اللّمي علة التصديق والوجود معاً

إن برهان اللّم يعطي علة التصديق والوجود معاً، بينما برهان الإن يعطي علة التصديق فقط. وتوضيح ذلك أن الحد الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر في مقام الإثبات وإن لم يكن علة

١. أي في الشكل الأول من الأشكال الأربعة للقياس.

٢. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٠٦/١؛ الجوهر النضيد: ٢٠٢.

لثبوته له في مقام الثبوت؛ فإن علةً لثبوت الأكبر للأصغر في مقامي الإثبات والثبوت معاً، فهو برهانٌ لمي، وإن كان علةً لثبوت الأكبر للأصغر في مقام الإثبات فقط، فهو برهانٌ إني.

أضواء على النص

قوله: «كُلّ موضوعٍ علةً لثبوت محموله على موضوع نفسه، وإن لم يكن علةً لوجود محموله عند موضوعه» المقصود أنّ الحد الأوسط علةً لثبوت الأكبر للأصغر في مقام الإثبات وإن لم يكن علةً لثبوته له في مقام الثبوت. قوله: «كُلّ موضوع علةً لثبوت محموله على موضوع نفسه» المقصود بالموضوع الأول هو الحد الأوسط الذي يكون موضوعاً في الكبرى والمقصود من محموله هو الحد الأكبر والمقصود من «موضوع نفسه» هو الحد الأصغر الذي يكون موضوعاً للحد الأوسط.

قوله: «إذ المحمول على المحمول على الشيء محمولٌ على ذلك الشيء» الأكبر محمولٌ على الأوسط الذي هو محمولٌ على الأصغر، فالأكبر محمولٌ على الأصغر أيضاً، وهذا معناه أنّ الحد الأوسط علةً لثبوت الأكبر للأصغر في مقام الإثبات.

قوله: «سواء أكان علةً المحمول المحمول» أي سواء أكان علةً المحمول الثاني وهو الأكبر نفس المحمول الأول وهو الأوسط أولاً. والحاصل أنّ الحد الأوسط علةً لثبوت الأكبر للأصغر في مقام الإثبات، وأمّا في مقام الثبوت فيمكن أن يكون الأوسط علةً للأكبر، ويمكن ألا يكون كذلك.

النص

ثمّ نقول كما ذكرنا: إنّ هذه العلة تجب أن تكون علةً تامةً؛ إذ لو كانت ناقصة لم يجب وجودها وجوداً المطلوب، فلا يحصل يقينٌ، هذا خلف.

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٣٠٢؛ النجاة: ١٦٠؛ أساس الاقتباس: ٣٦٧؛ البصائر النصيرية: ٤٥١؛ شرح

وقد بان منه أنّ برهان اللّمّ السالب يكفي فيه وضع العلة الناقصة؛ إذ ارتفاعها - أي ارتفاع مجموع العلة - يوجب ضرورة ارتفاع المطلوب.

الشرح

هذا هو الحكم الثاني من أحكام البرهان اللّمي، وإليك توضيحه:

العلّة في البرهان اللّمي علّة تامّة

إنّ العلة في البرهان اللّمي تجب أن تكون علّة تامّة؛ إذ لو كانت ناقصة لم يجب بوجودها وجودُ المطلوب وهو المعلول، فلا يحصل يقين؛ مع أنّ المفروض ثبوت اليقين بالمطلوب، هذا خلف. ثم إنّ المنطقيين قد تعرّضوا لهذه المسألة وذكروا أنّه إنما يجب أن يعطي في البراهين توسط العلل التي بالذات والتي بالفعل والتي هي قريبة وخاصة، حتى ينقطع سؤال اللّم، وإلا فهو بعد ثابت^١.

إن قلت: ذكر المنطقيون أنّ وضع علّة واحدة من العلل الأربعة يكفي في البرهان

اللّمي، فكيف يشترط أن تكون العلة تامّة؟ كما قال عمر بن سهلان الساوي:

العلّة تقال على أربعة معان: الاول: الفاعل. الثاني: المادة. الثالث: الصورة. الرابع:

الغاية. وكل واحدة من هذه العلل تصلح أن تقع حدوداً وسطي؛ لأنّ كل علة لشيء

في شيء فهي واسطة بينهما^٢.

وقال العلامة الحلي: «كل واحدة من هذه العلل تصلح أن تقع وسطاً في البرهان»^٣

وهكذا ذكر غيرها أيضاً^٤.

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٣٠٢؛ النجاة: ١٦٠؛ أساس الاقتباس: ٣٦٧؛ البصائر النصيرية: ٤٥١؛ شرح

المنظومة: ٣٣٢/١.

٢. البصائر النصيرية: ٤٥١.

٣. الجواهر النضيد: ٢٠٦.

٤. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٩٧؛ النجاة: ١٦٠؛ شرح المنظومة: ٣٣٢/١.

قلت: أجاب عنه بعض المحققين كالمحقق الطوسي بأنّ العلة يلزم أن تكون تامة، ولكن يمكن أن يقع بعض العلل وسطاً ولكن مع كون باقي العلل مفروض التحقق، فيكون بعضها مشتملاً على الجميع في الواقع^١.

العلّة في البرهان اللّمي السالب

تقدّم أنّ العلة في البرهان اللّمي تجب أن تكون علّة تامة، ولكن هنا فرّق بين البرهان اللّمي الموجب والبرهان اللّمي السالب، وهو أنّ العلة التامة في الأوّل هي العلة المشتملة على جميع الأجزاء، وهذا بخلاف مصداق العلة التامة في الثاني، فإنّ مصداق العلة التامة في الثاني يتحقّق بانتفاء أحد أجزاء العلة التامة، فإنّ ارتفاع أحد أجزاء العلة التامة علّة تامة لارتفاع المعلول.

ومن هنا ذكر المصنّف أنّ برهان اللّم السالب يكفي فيه وضع العلة الناقصة؛ إذ ارتفاعها - أي ارتفاع مجموع العلة - يوجب ضرورة ارتفاع المطلوب؛ وذلك لأنّ المعلول ينتفي بانتفاء جزء من العلة التامة بينما يوجد بوجود جميع أجزائها، فيكون في الواقع ارتفاع بعض أجزاء العلة التامة علّة تامة لارتفاع المعلول.

النص

ثمّ نقول كما ذكرنا: ^٢ إنّ هذه العلة تجب أن تكون علّة لوجود المحمول للموضوع لا لوجوده في نفسه؛ وذلك لأنّ الوجود في نفسه والوجود لغيره معنيان اثنان، كما بيّن في الفلسفة الأولى^٣، وكما أنّ من الممكن أن يتفارقا في ذاتهما، فمن الممكن أن يتفارقا من حيث علّتهما.

فلو كان الموضوع علّة وجود المحمول في نفسه، ولم يكن علّة لوجوده لموضوع آخر،

١. انظر: أساس الاقتباس: ٣٦٧. وتبعه في هذا الجواب العلامة المظفر في كتابه المنطق: ٣٤٠.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٨٢ - ٨٤؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٠٨/١؛ الجواهر النضيد: ٢٠٣.

٣. انظر: نهاية الحكمة: ١٢١/١.

لم يكن ثبوت المحمول لموضوع الموضوع ضرورياً، كثبوته للموضوع، فلم يكن بالمطلوب يقيناً، هذا خلف. مثال ذلك أن النار مثلاً يحرق الحطب بالحركة والمماسّة، فالحركة والمماسّة معلولة عن النار وعلّة لوجود الإحراق للنار، وليست علّة لوجود الإحراق في نفسه، بل علّة ذلك النار أيضاً.

الشرح

هذا هو الحكم الثالث من أحكام البرهان اللّمي، وهو أنّ العلّة في البرهان اللّمي علّة للنتيجة، وإليك توضيحه:

العلّة في البرهان اللّمي علّة للنتيجة

الحد الأوسط في البرهان اللّمي يجب أن يكون علّة لوجود الأكبر للأصغر، وأما نفس وجود الأكبر، فلا يجب أن يكون الأوسط علّة له، فالحد الأوسط يجب أن يكون علّة للوجود لغيره (وجود الأكبر للأصغر) دون الوجود في نفسه (وجود الأكبر)، فإذا فرضنا أن الأوسط علّة لوجود الأكبر في نفسه دون وجود الأكبر للأصغر، فحينئذ لا يلزم ثبوت الأكبر للأصغر؛ وذلك لأنّ الأوسط علّة لوجود الأكبر في نفسه دون وجود الأكبر للأصغر، فإذا تحققت العلّة يتحقّق معلوله، وأما وجود الأكبر للأصغر، فلم تتحقّق علّته حتى يتحقّق المعلول.

ثم إنّ الوجود لغيره (وجود الأكبر للأصغر) والوجود في نفسه (وجود الأكبر) معنيان اثنان؛ حيث ينقسم الوجود إلى: «في نفسه» و«في غيره»، وينقسم الوجود في نفسه إلى: لنفسه، ولغيره، كما ينقسم الوجود لنفسه إلى: بنفسه، وبغيره. ^٢ ثم إنّ المقصود من (الوجود في نفسه) و(الوجود لغيره) هنا هو الوجود في نفسه لنفسه والوجود في نفسه لغيره، فتأمل. فإذا كان الوجود لغيره (وجود الأكبر للأصغر) والوجود في نفسه (وجود

١. قوله «كثبوته للموضوع» مثال للمنفق، والمقصود أن الأكبر ثابت للأوسط بخلاف ثبوت الأكبر للأصغر، فالأول ضروري الثبوت، وهذا بخلاف الثاني.

٢. انظر: نهاية الحكمة: ١٢١/١.

الأكبر) معنيين اثنين، فكما أنّ من الممكن أن يتفارقا في ذاتهما، فمن الممكن أن يتفارقا من حيث علتهما أيضاً.

أضواء على النص

قوله: «وكما أنّ من الممكن أن يتفارقا...» الإمكان هنا هو الإمكان العام، فلا ينافي ضرورة تفارقهما الذاتي.

وعلى ضوء ما تقدم، فلو كان الموضوع علّة وجود المحمول في نفسه، ولم يكن علّة لوجوده لموضوع آخر- أي: لو كان علّة للوجود في نفسه ولم يكن علّة للوجود في غيره - لم يكن ثبوت المحمول لموضوع الموضوع ضرورياً؛ أي: لم يكن ثبوت الأكبر للأصغر ضرورياً؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الأوسط علّة لوجود الأكبر في نفسه دون وجود الأكبر للأصغر، فإذا تحققت العلّة يتحقّق معلوله، وأما وجود الأكبر للأصغر فلم يتحقّق علته حتى يتحقّق المعلول.

قوله: «كشوته للموضوع» مثال للمنفى، والمقصود أنّ الأكبر ثابتٌ للأوسط، بخلاف ثبوت الأكبر للأصغر، فالأول ضروري الثبوت، وهذا بخلاف الثاني. ومثال ذلك أنّ النار مثلاً يحرق الحطب بالحركة والمماسّة، فالحركة والمماسّة معلولة عن النار وعلّة لوجود الإحراق للنار، وليست علّة لوجود الإحراق في نفسه، بل علّة ذلك النار أيضاً.

وتوضيحه أنّ القياس هكذا: «النار تتحرّك وإذا تحركت النار فهي تحرق، فالنار تحرق»؛ فالأوسط علّة لثبوت الإحراق للنار وليس علّة لثبوت الإحراق في نفسه. قال الشيخ الرئيس:

وربما كان الأوسط في الوجود معلول الأكبر بالحقيقة، لكنه ليس معلول وجود الأكبر في الأصغر. بل إنه وإن كان بالحقيقة معلولاً للأكبر... وليس سواء أن نقول: «وجود الشيء»، وأن نقول: «وجود الشيء في الشيء». ولا يتناقض أن نقول هذا معلول الشيء، ثم نقول: لكنه علّة لوجود هذا الشيء في معلول آخر؛ فإن حركة النار مثلاً معلولة لطبيعتها، ثم قد تصير علّة لحصول طبيعتها عند الشيء الذي حصلت عنده

ففعلت فيه. ولذلك هي التي تجعل حداً أوسط دون نفس طبيعة النار، فإن نفس طبيعة النار لا تكون علة الإحراق بذاتها إلا بتوسط معلول هو مماسها للمحترق أو حركتها إليه مثلاً^١.

النص

وقد بان من ذلك أنّ العلة تجب أن تكون وسطاً في القياس. وقد بان من هاهنا أنّ برهان الإين لو كان فيه علة فإنما هي الأكبر.

الشرح

هذان حكمان آخران من أحكام البرهان اللّمي، وهو أنّ العلة في البرهان اللّمي وسط في القياس، وأنّ العلة في البرهان الإيني هو الأكبر، وإليك توضيحهما:

العلة في البرهان اللّمي وسط في القياس
العلة في البرهان اللّمي تجب أن تكون وسطاً في القياس؛ إذ المفروض في البرهان اللّمي أنّ الوسط يكون علة للنتيجة في مقامي الإثبات والثبوت معاً.

العلة في البرهان الإيني هو الأكبر
سيأتي أنّ الوسط في البرهان الإيني إما معلول للأكبر أو هو والأكبر معلولان لعلة ثالثة، ففي القسم الأول تكون العلة هي الحد الأكبر. فقولُه «لو كان فيه علة» إشارة إلى القسمين، وأنه ليس من الضروري في البرهان الإيني وجود العلة.

النص

ثم نقول كما بينوا^٢: إنّ نتيجة برهان اللّم إذا جعلت كبري لبرهانٍ آخر، صار برهان لِمٍ أيضاً؛

١. الشفاء، المنطق، البرهان: ٨٢ - ٨٣.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٩١.

وذلك لأن العلة لوجود أمر لآخر علة بعينها لوجوده لكل ما يوجد له الآخر، لكن بواسطة. فإذا كان في النتيجة الأكبر موجوداً، فتلك العلة بعينها علة لثبوت الأكبر للصغر الثاني، الذي وجد له الأصغر الأول، لكن بواسطة الأصغر الأول.

الشرح

هذا حكم آخر من أحكام البرهان اللّمي، وهو أنّ نتيجة البرهان اللّمي إذا جعلت كبرى لبرهانٍ آخر، صار برهانٍ لَمْ أيضاً؛ وإليك توضيحه:

وقوع نتيجة البرهان اللّمي كبرى لبرهانٍ آخر

المدعي أنّ نتيجة البرهان اللّمي إذا جعلت كبرى لبرهانٍ آخر، صار ذلك البرهان الآخر برهانٍ لَمْ أيضاً. وبيانه أنّه إذا فرضنا أنّ كل «الف» «ب» وكل «ب» «ج» فكل «الف» «ج» وكان «ب» علة لثبوت «ج» لـ «الف»، فحينئذ إذا جعلت النتيجة كبرى لبرهانٍ آخر وفرضنا أنّ كل «د» «الف» و«الف» «ج» فكل «د» «ج». هذا البرهان الثاني برهانٍ لمي أيضاً؛ وذلك لأنّ المفروض في البرهان الأول أنّ «ب» علة لثبوت «ج» لـ «الف»، وحيث إنّ العلة لوجود أمر لآخر علة بعينها لوجوده لكل ما يوجد له الآخر، فـ «ب» حيث كانت علة لثبوت «ج» لـ «الف» فهي علة لثبوت «ج» لـ «د»، إذ «د» هو الذي يوجد له الآخر أعني «الف»، فإنّ «الف» يوجد ويثبت لـ «د» في الصغرى من البرهان الثاني.

وبعبارة أخرى: إذا قلنا: «الإنسان حيوانٌ وكلّ حيوانٍ حسّاسٌ، فالإنسان حسّاسٌ» ثم قلنا في القياس الثاني: «زيدٌ إنسانٌ وكلّ إنسانٍ حسّاسٌ فزيدٌ حسّاسٌ»؛ فالوسط في البرهان الأول علة للنتيجة فيكون البرهان لمياً، ثم إنّ نتيجة البرهان الأول حيث وقعت كبرى في البرهان الثاني، فيكون البرهان الثاني لمياً أيضاً؛ وذلك لأنّ العلة لوجود أمر لآخر علة بعينها لوجوده لكل ما يوجد له الآخر، فالحيوانيّة كما أنّها علة لثبوت الحساسية للإنسان في البرهان الأول كذلك علة لثبوت الحساسية لزيدٍ في البرهان الثاني، الا أنّ

العلّة القريبة لثبوت الحساسية لزيدٍ (النتيجة للبرهان الثاني) هي الإنسانية بينما العلة القريبة لها هي الحيوانية، فتحصل أنّ الوسط في البرهان الثاني يكون علة أيضاً للنتيجة فيصير البرهان الثاني لمياً أيضاً. قال ابن سينا:

لقائل أن يقول: إنه إذا ثبت حكم على الأصغر فصحت النتيجة فأردنا أن نجعلها كبرى قياس ما، فكيف يكون ذلك القياس في إفادة اليقين؟ فنقول: إنّ الأصغر إذا صار أوسط وقد صار الأكبر بيتنا له بعلة، فقد صارت تلك العلة بعينها علة لكل ما يوصف بالأصغر، فقد صارت علة أيضاً للأصغر الثاني، إلا أنها علة للأصغر الثاني بواسطة، وللأول بغير واسطة.^١

أضواء على النص

قوله: «وذلك لأنّ العلة لوجود أمر لآخر» وذلك كالأوسط الذي يكون علة لثبوت الأكبر للأصغر في البرهان الأول.

قوله: «علة بعينها لوجوده لكل ما يوجد له الآخر» أي: الأوسط في البرهان الأول علة بعينه لثبوت الأكبر للأصغر الذي يثبت له الآخر، والآخر هو الأصغر في البرهان الأول الذي جعل أوسطاً في البرهان الثاني.

قوله: «لكن بواسطته» أي بواسطة الأصغر في البرهان الأول الذي جعل وسطاً في البرهان الثاني.

الفصل السابع: في أحكام برهان الإن

وليكُن الكلام في الشكل الأول،^١ فنقول: كما ذكرنا،^٢ إن برهان الإن يحتمل بحسب القسمة أن يكون عن مقدمات لا سبب لها، أو عن مقدمات لها سبب: وعلى الثاني: إما أن يكون الأكبر علة للأوسط، أو هما معلولان لعلّة ثالثة. والأول^٣ يسمّى عند جمهور المنطقيين دليلاً، والثاني برهان إن مطلق.

الشرح

تقدّم البحث عن تقسيم البرهان إلى اللتي والإئي، وقد ذكرنا في الفصل السابق أحكام البرهان اللتي أيضاً. وقد تطرّق المصنّف في هذا الفصل إلى بيان أحكام البرهان الإئي، فبتن أقسام البرهان الإئي أولاً، ثم تصدّى لبيان أنّ الدليل لا يفيد اليقين، وأنّ الإن المطلق لا يفيد اليقين أيضاً، وأنّ البرهان من أحد المتضايفين أو المتلازمين إلى الآخر لا يفيد اليقين أيضاً، وأنّ البرهان الإئي ليس برهاناً في الواقع، ثم تكلم في آخر الفصل عن جريان البرهان اللمي والإئي في القياسات الاقترانيّة والاستثنائيّة، وإليك توضيح ما أفاده:

أقسام البرهان الإئي

إنّ برهان الإن يحتمل بحسب القسمة أن يكون عن مقدمات لا سبب لها، أو عن مقدمات لها سبب: وعلى الثاني: فإما أن يكون الأكبر علة للأوسط، أو هما معلولان لعلّة ثالثة؛ فهذه أقسام ثلاثة للبرهان الإئي، وإليك توضيحها:

أما القسم الأول - وهو أن يكون عن مقدمات لا سبب لها - فالمقصود من هذا القسم

١. أي في الشكل الأول من الأشكال الأربعة للقياس كما تقدّم.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٩؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٠٦/١؛ الجواهر النضيد: ٢٠٣؛

البصائر النصيرية: ٣٩٤.

٣. أي: ما يكون الأكبر فيه علة للأوسط.

هو أن يكون الأكبر في الخارج عين الأصغر، فيكون ثبوت الأكبر للأصغر ممّا لا سبب له، بل ذات الأصغر يقتضي ثبوت الأكبر له في نفس الأمر إلا أنّ ثبوت الأكبر للأصغر ليس بيّناً، بينما ثبوت الأوسط للأصغر وثبوت الأكبر للأوسط يكون بيّناً، فيصير الأوسط واسطة لإثبات الأكبر للأصغر. وهذا القسم يفيد اليقين، وهو غير ما يشير إليه المصنّف فيما سيأتي بقوله: «وقد بان من هاهنا أنّ القياس من أحد المضافين أو المتلازمين، وبالجملة كلّ شيئين كان العلم بهما واحداً على الآخر ليس يفيد اليقين».

وإلى هذا القسم الأوّل المفيد لليقين يشير العلامة الطباطبائي رحمته في مواضع عديدة من كتبه ويعتبر عنه بالبرهان من خلال «الملازمات العامة»، والمقصود منها هي الأمور التي لا تعدّد في واقعها حتى يعقل بينها تلازم خارجيٌّ وإنّما تعدّدها بتحليل من العقل، وتلازمها إنّما هو لوحدة مصداقها كالوجود وصفاته الحقيقية؛ حيث إنّ صفات الوجود عينه في الخارج، فلا تعدّد في واقعها حتى يمكن أن يصير بعضها علّة لبعض أو تكون بأجمعها معلولة لشيء واحد، وتكثرها وتعدّدها إنّما هو بحسب المفهوم فقط، فهي لكونها منتزعة من مصداق واحد متلازمة، بمعنى أنّها لا تنفكّ في المصداق، ولذا يمكن أن يستدلّ ببعضها على بعض، وذلك كما يستدلّ بأصالة الوجود على أنّ العلّية والمعلوليّة إنّما هي في الوجود دون الماهية، فيقال: العلّية والمعلوليّة إنّما هما في الأصل، والأصيل هو الوجود، فالعلّية والمعلوليّة إنّما هما في الوجود.^١ وإليك بعض كلمات المصنّف في المقام: قال في نهاية الحكمة:

وأما برهان الإن فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً، فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان الإن الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر.^٢

١. انظر: نهاية الحكمة: ٣٢/١، قسم التعليقة.

٢. نفس المصدر: ٣٠/١.

وقال أيضاً:

وقد سمّوه برهان الصّديقين لما أثّهم يعرفونه تعالى به لا بغيره. وهو كما ستقف عليه برهان إني يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.^١

وقال أيضاً: فقد ظهر مما تقدم أن البحث عن المطلوب إنما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه إن كان ذا سبب أو من طريق الملازمات العامة إن كان مما لا سبب له. وأما السلوك إلى العلة من طريق المعلول فلا يفيد علماً بالبتة.^٢

وقال في تعليقات الأسفار:

ينحصر البرهان - وهو القياس المفيد لليقين - في قسمين: أحدهما: البرهان اللامي الذي يسلك فيه من إثبات العلة إلى إثبات المعلول. وثانيهما: البرهان الإني الذي يسلك فيه من بعض اللوازم العامة إلى بعضها كالبراهين الإنية المستعملة في الفلسفة الأولى.^٣

وقال أيضاً:

المفيد لليقين من الاستدلال الإني إنما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامة التي لا سبب لها على بعض آخر فحسب وما عدا ذلك لا يفيد اليقين ولا يسمى برهاناً.^٤

وأما القسم الثاني من الأقسام الثلاثة للبرهان الإني - وهو أن يكون عن مقدّمات لها سبب وأن يكون الأكبر علة للأوسط - فقد ذكر المصنّف أنّ هذا القسم يسمّى عند جمهور المنطقيين دليلاً. ولكن لا يخفى أنّ «الدليل» هو أن يكون وجود الأكبر للأصغر علة للأوسط لا أن يكون الأكبر وحده علة للأوسط. قال الشيخ الرئيس:

برهان الإن فقد يتفق فيه أن يكون الحد الأوسط في الوجود لا علة لوجود الأكبر في

١. المصدر نفسه: ١٠٤١/٤.

٢. المصدر نفسه: ١٠٢٦/٤.

٣. الاسفار الاربعية: ٣٩٦/٣، تعليقة ١.

٤. المصدر نفسه: ١٧٨/٦، تعليقة ١.

الأصغرولا معلولا له، بل أمراً مضافاً له أو مساوياً له في النسبة إلى علته، عارضاً معه أو غير ذلك مما هو معه في الطبع معاً. وقد يتفق أن يكون في الوجود معلولاً بوجود الأكبر في الأصغر. فالأول يسمى برهان الإِنّ على الإطلاق، والثاني يسمى دليلاً^١.

وأما القسم الثالث - وهو أن يكون عن مقدمات لها سببٌ وأن يكون الأكبر والأوسط معلولين لعلّة ثالثة - فقد يسمى برهان إِنّ مطلقاً.

تلخيصٌ لما تقدّم ولما سيأتي

يظهر بالتأمل في جميع ما ذكره المصنّف هنا وفي كتبه الأخرى حول أقسام البرهان الإِنّي أنّ للبرهان الإِنّي عدّة أقسام كالآتي:

أحدها: البرهان الإِنّي من خلال الملازمات العامّة التي لا تعدّد لها في الخارج وإتّما تتعدّد من خلال التحليل العقلي، وهو يفيد اليقين، وهو المسمّى عنده بالبرهان من خلال الملازمات العامّة، كما تقدّم بعض كلماته في البحث السابق.

ثانيها: البرهان الإِنّي من خلال المعلول إلى العلّة، وهو المسمّى بالدليل، وهو لا يفيد اليقين.

ثالثها: البرهان الإِنّي من خلال أحد المعلولين إلى معلوله الآخر، وهما معلولان لعلّة ثالثة، وهو المسمّى بالإِنّ المطلق، وهو لا يفيد اليقين أيضاً.

رابعها: البرهان الإِنّي من خلال أحد المتضايقين إلى متضايقه الآخر، وهو لا يفيد اليقين أيضاً كما سيشير إليه المصنّف فيما يأتي في هذا الفصل^٢.

١. الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٩. وهكذا ذكره غيره أيضاً، انظر: التحصيل: ٢٢٧؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع

المحاكمات: ٣٠٦/١؛ الجوهر النضيد: ٢٠٣؛ البصائر النصيرية: ٣٩٤.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٩؛ البصائر النصيرية: ٣٩٤.

خامسها: البرهان الإيني من خلال أحد المتلازمين إلى ملازمه الآخر، وهذا غير القسم الأول، وهذا لا يفيد اليقين أيضاً كما سيشير اليه المصنّف فيما يأتي في هذا الفصل. ثم إنّ هذين القسمين الأخيرين يمكن إدراجهما في الإينّ المطلق، وذلك إذا عمّمنا معنى الإينّ المطلق، كما أدرج بعض المنطقيين القسم الرابع في الإينّ المطلق.^١ قال الحكيم السبزواري:

وأما إذا لم يكن معلولاً للنسبة ولا علة لها كما إذا كان الأكبر والأوسط متلازمين ومعلولي علة واحدة كقولنا: «كل إنسان ضاحك وكل ضاحك كاتب»، فلا يختص باسم فهذا إما واسطة بين اللمي والإيني، وإما إيني بتعميم تعريفه بأن يقال: الإيني هو ألا يكون الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر أو انتفائه في الواقع سواء أكان معلولاً أم لا.^٢

النص

ثم نقول كما بينوا:^٣ الدليل لا يفيد يقيناً بنفسه، وليكن «ج» «ب»، «ب»، «أ» و«أ» علة لـ «ب»؛ وذلك لأنّ «أ» حيث كان علة لـ «ب» كان ضرورة «ج» «ب» متأخرة عن «ج» «أ» وضرورة «ج» «أ» المطلوب متأخرة عن ضرورة «ج» «ب» (الصغرى)، فاليقين بـ «ج» «أ» متأخرة عن اليقين بـ «ج» «أ»، هذا دور، فإنّ المطلوب ثابتٌ.

الشرح

تقدّم البحث عن أقسام البرهان الإيني، ويتطرقّ المصنّف بعد ذلك إلى بيان أحكام كلّ واحدٍ من تلك الأقسام، فيتصدّى في هذه الفقرة لإثبات أنّ الدليل لا يفيد اليقين، وإليك توضيحه:

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٩؛ البصائر النصيرية: ٣٩٤.

٢. شرح المنظومة: ٣٢٩/١.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٨٥ - ٨٦؛ المنطقيات: ٢٨٧/١ - ٢٨٨؛ المعبر في الحكمة: ٢١٠/١؛ المباحث

المشرقية: ٣٥٧/١؛ أساس الاقتباس: ٣٥٧ - ٣٥٨؛ الاسفار الاربعة: ١٧٧/٦.

الدليل لا يفيد اليقين

المدّعي أنّ الدليل لا يفيد اليقين بنفسه، ومثال ذلك أن يقال: «كل «ج» «ب» وكل «ب»، «أ» فكل «ج» «الف»»، فإذا فرضنا في هذا المثال أنّ «الف» علّة لـ «ب» في القياس المذكور، فحينئذ يكون «الف» مقدّماً على «ب»، ضرورة تقدّم العلّة على معلولها، وكذا يلزم أن يكون العلم بـ «الف» مقدّماً على العلم بـ «ب»؛ وذلك لأنّ العلم لما كان مطابقاً للمعلوم بعينه، فكانت النسبة بين العلم بالمعلول والعلم بالعلّة، هي النسبة بين نفس المعلول ونفس العلّة، ولازم ذلك توقّف العلم بالمعلول وترتبه على العلم بعلته. هذا من طرف، ومن طرف آخر يكون العلم بـ «الف» متأخراً عن العلم بـ «ب»؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ العلم بالعلّة (الف) يحصل من طريق العلم بمعلولها ب؛ فيلزم أن يكون العلم بـ «الف» متأخراً عن العلم بـ «ب» ومتقدّماً على العلم بـ «ب»، هذا خلف ويلزمه الدور أيضاً!

واعلم أنّ هذا التقرير هو التقرير الذي أفاده المصنّف في نهاية الحكمة وتعليقته على الأسفار؛ وأما ما ذكره هنا فيختلف عنه من ناحية التعبير ولكن يرجع إليه روحاً وجوهرًا؛ وذلك لأنّ ما أفاده هنا من أنّ (ج الف) متقدّم على (ج ب) وجهه هو أنّ المفروض كون «الف» علّة لـ «ب»؛ فيكون (ج الف) متقدّماً على (ج ب) تقدّم العلّة على معلولها، وكذا العلم بـ (ج الف) يكون متقدّماً على العلم بـ (ج ب) أيضاً، ومن طرفٍ آخر حيث إنّ (ج ب) صغرى القياس و(ج الف) نتيجة القياس، فيكون (ج ب) متقدّماً على (ج الف) تقدّم الصغرى على النتيجة، كما أنّ العلم بـ (ج ب) متقدّماً على العلم بـ (ج الف)، فيلزم من ذلك أن يكون العلم بـ (ج الف) متقدّماً على العلم بـ (ج ب) ومتأخراً عنه معاً.

ولكن يلاحظ عليه: أنّ فيه خلطاً بين مقامي الثبوت والإثبات؛ وذلك لأنّ العلّة وإن كانت توجد قبل وجود المعلول، إلّا أنّ العلم بها لا يجب أن يتحقّق قبل العلم بالمعلول،

بل يمكن أن يتحقق العلم بالمعلول أولاً، وعندئذ ينتقل الذهن إلى وجود العلة لمكان عدم انفكاكها عنه^١.

إن قلت: اتضح من خلال هذا البرهان أنّ الدليل لا يفيد اليقين مطلقاً، مع أنّ هذا يخالف ما ذكره المنطقيون من أنّ وجود المعلول برهانٌ يقيني على وجود مطلق العلة بينما هو برهانٌ ظني على وجود علة الخاصة، فلا بد من التفصيل؟ كما قال المحقق الطوسي: كان العلم التام بالعلة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علماً تاماً بعلة، فإن العلة من حيث هي تامة، يوجب معلولها المعين من حيث هو هو، والمعلول من حيث هو معلول، لا يقتضي علة المعينة، إنما يقتضي علة ما لوجوده، بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وإنه، والعلم بالمعلول يقتضي العلم بإنية العلة دون ماهيته^٢.

وهذا ممّا ذكره غيره من المنطقيين أيضاً^٣.

قلت: الظاهر أنّ ما ذكره المنطقيون لا ينافي ما ذكره المصنّف هنا؛ وذلك لأنّ المعلول لها حيثتان: حيثية ذات المعلول وحيثية معلولية المعلول، ومن الواضح أنّ العلم بوجود ذات المعلول لا يدل على وجود علة له، وأمّا العلم بمعلولية المعلول فهو وإن كان يدل يقيناً على وجود علة له، إلا أنه يكون في الواقع برهاناً لمياً؛ وذلك لأنّ المعلول بما هو معلولٌ علةٌ لاحتياجه إلى علة، فيكون سيراً من العلة إلى معلولها.

قال صدر المتألهين:

ولقائل أن يقول: إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أنّ له بانياً مع أن البناء لا يكون علة للبانى بل الأمر بالعكس؟ فنقول: العلم بالبناء لا يوجب العلم بالبانى، بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء، واحتياجه إلى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول

١. انظر: نهاية الحكمة: ٣٢/١، قسم التعليقة.

٢. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٠١/٣.

٣. انظر: المنطقيات: ٢٨٧/١ - ٢٨٨؛ المعتبر في الحكمة: ٢١٠/١؛ أساس الاقتباس: ٣٥٧ - ٣٥٨؛ الاسفار الاربعه: ١٧٧/٦.

لماهيته، فيكون ذلك استدلالاً بالعلة على المعلول، ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لما كان مشروطاً بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار الباني معلوماً لكون العلم بالإضافة إليه حاصلًا، وجميع البراهين الإينية من هذا القبيل، فإنها كالبراهين اللمية في أن العلم لا يحصل فيها إلا من جهة إضافة العلة إلى المعلول، فإن المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولاً ولكن بوصف معلوليته ونقص إمكانه علة للحاجة إلى علة ما من العلل.^١

وهذا الجواب يمكن استنباطه من تعليقة المصنّف على الأسفار أيضاً.^٢

النص

ثم نقول كما بينوا:^٣ إن البرهان الذي أوسطه وأكبره معلولاً معللشيء ثالث، لا يفيد يقيناً بنفسه؛ وليكن «ج» «ب»، «ب» «أ» و«ب» «أ» معاً معلولين لشيء ثالث وهو «د»؛ وذلك لأن ضرورة «ب» «أ» متوقفة على ضرورة «ب» «د»، وعند ضرورة «ب» «د» تثبت ضرورة «ج» «أ» [و] «ب» «أ» معاً في مرتبة واحدة معاً، وكذلك اليقين بهما، وقد فرض أن اليقين بـ «ب» «أ» متقدّم على اليقين بـ «ج» «أ»، هذا خلف.

الشرح

تقدّم أنّ الدليل لا يفيد اليقين، وقد تطرّق المصنّف هنا إلى إثبات أنّ الإتن المطلق لا يفيد اليقين أيضاً، وإليك توضيحه:

الإتن المطلق لا يفيد اليقين

إنّ البرهان الذي أوسطه وأكبره معلولان معاً لشيء ثالث، لا يفيد يقيناً بنفسه أيضاً،

١. الاسفار الاربعية: ٣/٣٩٨.

٢. انظر: الاسفار الاربعية: ٦/١٧٨، تعليقة١.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٩٠.

٤. هكذا ورد في النسخ، والصحيح: معلولان.

ومثال ذلك أن يقال: «كل «ج» «ب» وكل «ب» «أ» فكل «ج» «الف»» فإذا فرضنا في المثال المذكور أنّ كلاً من «ب» و«الف» معلولٌ لـ «د» مثلاً، فحينئذ تكون ضرورة «ب» «الف» متوقفة على ضرورة «ب» «د»؛ وذلك لأنه لولا «د» لا يوجد «ب» حتى يتّصف بـ «الف»، فلا يتّصف «ب» بـ «الف» إلا بعد تحقق «د»، وعند تحقق «د» يتحقق «ج» «الف» أيضاً، إذ المفروض أنّ «الف» معلولٌ لـ «د»، فإذا تحقق «د» يتحقق معلوله وهو «الف» أيضاً؛ والحاصل أنّ الكبرى (ب الف) متوقفة على «د» وإذا تحقق «د» تتحقق النتيجة أيضاً، فيكون العلم بالكبرى والعلم بالنتيجة في رتبة واحدة، مع أنّ المفروض تأخر العلم بالنتيجة عن العلم بالكبرى، هذا خلف.

النص

وقد بان من هاهنا أنّ القياس من أحد المضافين أو المتلازمين، وبالجملة كلّ شيئين كان العلم بهما واحداً على الآخر ليس يفيد اليقين.

الشرح

تقدّم أنّ الدليل والإين المطلق لا يفيدان اليقين، وقد تعرّض المصنّف هنا لإثبات أنّ البرهان من أحد المتضايقين أو المتلازمين إلى الآخر لا يفيد اليقين أيضاً، وإليك توضيحه:

البرهان من أحد المتضايقين أو المتلازمين إلى الآخر لا يفيد اليقين

المدعي أنّ البرهان من أحد المضافين أو المتلازمين، وكذا كلّ شيئين كان العلم بهما واحداً على الآخر لا يفيد اليقين، ووجهه ما تقدّم من أنّ العلم بهما في رتبة واحدة، فليس بين العلم بهما تقدّم وتأخر حتى يكون العلم بأحدهما مقدّماً على العلم بالآخر.

وقد أشار الشيخ الرئيس إلى نكتة أدق، وهي أنّ العلم من خلال أحد المضافين بمضايقه الآخر ليس قياساً في الواقع فضلاً عن كونه برهاناً؛ وذلك لأنه لا معنى لحصول العلم بأحدهما مع عدم حصول العلم بالآخر، قال الشيخ الرئيس:

اعلم أن توسط المضاف أمر قليل الجدوى في العلوم؛ وذلك لأن نفس علمك أن زيدا أخ هو علمك بأن له أخاً، أو يشتمل على علمك بذلك. فلا تكون النتيجة فيه شيئاً أعرف من المقدمة الصغرى. فإن لم يكن كذلك، بل بحيث يجهل إلى أن يتبين أن له أخاً، فما تصورت نفس قولك زيد أخ. وأمثال هذه الأشياء الأولى لا تسمى قياسات فضلاً عن أن تكون براهين.^١

النص

وقد بان أيضاً. أن القياس الذي أكبره علة لأوسطه أو هما معلولا علة ثالثة، ليس ببرهان البتة؛ إذ لا يفيد اليقين.

الشرح

تقدم أن الدليل والإين المطلق وكذا البرهان من أحد المتضايين أو المتلازمين إلى الآخر لا يفيد أي واحدٍ منها اليقين، ويستدرك المصنّف في هذه الفقرة فيدعي أن البرهان الإيني ليس برهاناً في الواقع، وإليك توضيحه:

البرهان الإيني ليس برهاناً في الواقع

القياس الذي أكبره علة لأوسطه أو هما معلولا علة ثالثة، ليس ببرهان البتة؛ وذلك لأنهما لا يفيدان اليقين. والحاصل أن الإين لا يفيد اليقين مع أن البرهان يفيد اليقين، فالإين ليس ببرهان. قال الشيخ الرئيس: «البرهان المطلق هو برهان اللم»^٢ وقال الحكيم السيزواري: البرهان عند الإلهيين في اصطلاح منحصر في اللم. وإن أطلق الإلهي بما هو منطقي البرهان على الإيني أيضاً.^٣

١. الشفاء، المنطق، البرهان: ٩٠؛ قياسات اليقين: ٣٠٩.

٢. النجاة: ١٢٦.

٣. الاسفار الاربعه: ٢٦/١، تعليقه: ١.

ولكن ذكر صدر المتألهين وجهاً لتمسية الإتي بالبرهان، حيث قال:

حصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على وجود علة ما وهو دليل ظني على وجود العلة بخصوصها. وإنما عُدَّ الاستدلال من المعلول على العلة قسماً من البرهان وهو المستمى بالإيني بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثاني.^١

وعلق عليه المصنف بما يظهر منه أنّ وجود المعلول لا يثبت وجود مطلق العلة أيضاً.^٢

النص

وأنّ برهان الإين يجب أن يتألف من مقدمات لا سبب فيها. قال الشيخ في الفصل الثامن من المقالة الأولى من كتاب البرهان: «فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته، لكنّه ليس بين الوجود له والأوسط كذلك للأصغر، إلاّ أنّه بين الوجود للأصغر ثمّ الأكبر بين الوجود للأوسط، فينعقد برهانٌ يقينيّ ويكون برهان إين، ليس برهان ليمّ.^٣ انتهى.

الشرح

تقدّم أنّ الدليل والإين المطلق وكذا البرهان من أحد المتضايين أو المتلازمين إلى الآخر، لا يفيد أيّ واحدٍ منها اليقين، ويتطرّق المصنف هنا إلى بيان البرهان الإيني الذي يفيد اليقين، وإليك توضيحه:

البرهان الإيني المفيد لليقين

إنّ برهان الإين الذي يفيد اليقين ويستحق اسم البرهان، يجب أن يتألف من مقدمات لا سبب فيها، وأما غير ذلك فلا يفيد اليقين ولا يستحق اسم البرهان أيضاً. وإليه أشار

١. المصدر: ١٧٧/٦ - ١٧٨.

٢. انظر: المصدر: ١٧٨/٦، تعليقه.

٣. الشفاء، المنطق، البرهان: ٨٦. وقد تقدّم توضيحه في أوائل هذا الفصل.

الشيخ الرئيس^١ وتوضيح ما أفاده أن ثبوت الأكبر للأصغر إذا لم يكن له سبب، وذلك بأن يكون الأكبر في الخارج عين الأصغر، فيكون ثبوت الأكبر للأصغر مما لا سبب له، بل ذات الأصغر يقتضي ثبوت الأكبر له في نفس الأمر إلا أن ثبوت الأكبر للأصغر ليس بيناً، بينما ثبوت الأوسط للأصغر وثبوت الأكبر للأوسط يكون بيناً، فيصير الأوسط واسطة لإثبات الأكبر للأصغر. وهذا القسم يفيد اليقين، فينعقد برهاناً يقينياً ويكون برهاناً إتياباً^٢.

النص

ثم أقول: حيث إن القياس المطلق ينقسم إلى اقتراني واستثنائي، والقضية المنفصلة محللة بوجه إلى المتصلة؛ وفي الشرطيات الشكل الأول يرجع إليه بقية الأشكال^٣، كالحمليات، أمكن أن يقع في أقسام الاقتراني برهان لِمَ وإِن^٤.

وأما القياس الاستثنائي:

فأما المؤلف من متصلة واستثناء، فحيث كان وضع العلة علة لوضع المعلول ورفعها لرفعه، فمن الممكن أن يقع فيه برهان لِمَ، فإن كان فيه علة والبرهان برهان لِمَ، وجب أن تكون هي المقدم لو استثنائي الوضع، والتالي لو استثنائي الرفع.

مثال ذلك قولنا: «كلما كانت العلة موجودة فالمعلول موجوداً، لكن العلة موجودة» ينتج: «فالمعلول موجوداً»؛ قولنا: «كلما كان المعلول موجوداً كانت العلة موجودة، لكن

١. الشفاء، المنطق، البرهان: ٨٦.

٢. قال الشيخ الرئيس أيضاً: «فقد تحصل من هذا أن برهان الإن قد يعطي في مواضع يقينا دائماً، وأما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم، بل فيما لا سبب له.» (الشفاء، المنطق، البرهان: ٨٧)

٣. قال ملا عبد الله اليزدي: «قوله «الشكل الأول»: يستمى أولاً؛ لأن إنتاجه بديهي وإنتاج البواقي نظري يرجع إليه، فيكون أسبق وأقدم في العلم.» (الحاشية على تهذيب المنطق: ٨٩) وقد ذكر الوجه في بدهة الشكل الأول في حواشي الحاشية، فراجع: الحاشية على تهذيب المنطق: ٣٤٩، الحاشية رقم ٢٦.

٤. قوله «أمكن أن يقع في أقسام...» جواب لقوله «حيث إن القياس...». وحاصله أن البراهين اللمية والإنية كما تجري في القياسات الاقترانية العملية كذلك تجري في القياسات الاقترانية الشرطية أيضاً من المتصلة والمنفصلة.

العلّة ليست موجودة» ينتج: «فالمعلول ليس بموجود».

وأما القياس الاستثنائي المؤلف من منفصلة وحملية، فحيث كانت المنفصلة محلّة إلى المتّصلة يتبيّن بذلك حكمه، فكأما استثنائي وضع لإنتاج رفع، وجب أن يكون الوضع علّة، والرفع نقيض المعلول، أو الوضع هو النقيض والرفع هو المعلول. وكأما استثنائي رفع لإنتاج وضع، فإن كان الرفع هو العلّة فالوضع نقيض المعلول، وإن كان الرفع نقيض العلّة فالوضع هو المعلول.

مثال ذلك من المنفصلة الحقيقية: «إمّا أن تكون العلّة موجودة، وإمّا أن يكون المعلول معدوماً، لكنّ العلّة موجودة، فالمعلول موجودٌ، ولكنّ العلّة ليست موجودة، فالمعلول معدومٌ». وقولنا: «إمّا أن يكون المعلول موجوداً، أو تكون العلّة معدومة، لكنّ العلّة معدومة، فالمعلول ليس بموجود. ولكنّ العلّة موجودة، فالمعلول موجودٌ».

فتبيّن من جميع ذلك أنّ برهان اللّم كما يقع في الاقتراني الحلمي والشرطي كذلك يقع في الاستثنائي.

وأما برهان الإن، فهو أيضاً يقع في القياس الاستثنائي، كما يقع في القياس الاقتراني، بل يزيد الاستثنائي أنّ الدليل يوجب فيه اليقين دون الاقتراني. مثاله: «كلّما كان المعلول موجوداً فعلته موجودة، لكنّه موجودٌ وجهه ظاهرٌ. تمّت المقالة الثانية.

الشرح

كان الكلام في البرهان الإيّي وانتهى البحث عن أقسامه وأحكامه، وقد تصدّى المصنّف في آخر الفصل لجران البرهان اللمي والإيّي في القياسات الاقترائية والاستثنائية، وإليك توضيح ما أفاده:

أقسام القياس

إنّ القياس المطلق ينقسم إلى اقترائيّ واستثنائيّ؛ وذلك لأنّه إمّا أن يكون عين النتيجة أو

نقيضها مذكوراً فيه بالفعل، أو لا يكون شيء منها مذكوراً فيه بالفعل. والأول استثنائي، والثاني اقتراضي. ثم إنَّ القياس الاستثنائي يكون مركباً من مقدمتين: إحداهما شرطية، والأخرى وضعيّة أي إثبات لأحد جزأها أو نفيه ليلزم وضع الجزء الآخر أو رفعه، ففي المتصلّات ينتج الوضع الوضع والرفع الرفع، وفي المنفصلات ينتج الوضع الرفع وبالعكس.^١ ثم إنَّ القياس الاقتراضي إما حملي أو شرطي، والشرطي ينقسم إلى المتصلة والمنفصلة، وهذا كلّ مذكور في الكتب المنطقية.^٢

ثم إنَّ المدعي أنّ البراهين الإنية واللمية كما تجري في القياسات الاقتراضية الحملية والشرطية، كذلك تجري في القياسات الاستثنائية أيضاً.

البرهان اللمي والإتي في القياسات الاستثنائية

المدعي أنّ البراهين الإنية واللمية كما تجري في القياسات الاقتراضية الحملية والشرطية، كذلك تجري في القياسات الاستثنائية أيضاً، ويكون المستثنى فيها حدّاً وسطاً. قال بهمنيار: واعتبار برهان «لم» و«إن» في القياسات الاستثنائية المتصلة يكون بالمستثنى؛ لأنك إذا قلت: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» واستثنيت المقدم، كان برهان «لم»، فإنَّ المستثنى هو بإزاء الأوسط في الحمليات... ومثال برهان «إن» إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة» مع استثناء المقدم.^٣

إذا اتضح ذلك، فاعلم أنّ القياس الاستثنائي إما مؤلف من متصلة واستثناء، أو مؤلف من من منفصلة وحملية. وإليك تقرير البرهان اللمي والإتي في هذين القسمين:

القياس الاستثنائي المؤلف من متصلة واستثناء

أما القياس الاستثنائي المؤلف من متصلة واستثناء، فبيانه أنه إذا كانت بين المقدم والتالي

١. انظر: تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية: ٤٤٦؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٨٠/١.

٢. انظر: الجوهر النضيد: ١٠٠؛ رسائل الشجرة الالهية: ٢٧٤.

٣. التحصيل: ٢٢٩؛ انظر أيضاً: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٠٦/١.

في القياس الاستثنائي المؤلف من متصلة واستثناءٍ علاقة العلية والمعلولية، فإما أن يكون المقدم علة للتالي أو بالعكس، وعلى كلا الفرضين فإما أن يستثنى فيهما وضع المقدم أو رفع التالي، فهنا فروض أربعة، وإليك حكمها:

الأول: أن يكون المقدم علة للتالي وأن يستثنى وضع المقدم، وهذا برهانٌ لمي، وذلك كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ، لكن الشمس طالعة، فالنهار موجودٌ». الثاني: أن يكون المقدم علة للتالي وأن يستثنى رفع التالي، وهذا برهانٌ إني، وذلك كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ، لكن النهار ليس بموجودٍ، فالشمس ليست بطالعة».

الثالث: أن يكون المقدم معلولاً للتالي وأن يستثنى وضع المقدم، وهذا برهانٌ إني، وذلك كقولنا: «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، لكن النهار موجودٌ، فالشمس طالعة».

الرابع: أن يكون المقدم معلولاً للتالي وأن يستثنى رفع التالي، وهذا برهانٌ لمي، وذلك كقولنا: «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، لكن الشمس ليست بطالعة، فالنهار ليس بموجودٍ». ثم إن الملاحظة الجديرة بالذكر هي أن الفرضين الثالث والرابع إنما ينتجان إذا كانت العلة منحصرة؛ وذلك لأنه يوضع المقدم في الفرض الثالث، ومن الواضح أن وضع المعلول لا يدل على وضع علته الخاصة إلا إذا كانت العلة منحصرة، كما أنه في الفرض الرابع يرفع التالي، ومن الواضح أن رفع العلة لا يدل على رفع المعلول إلا إذا كانت العلة منحصرة أيضاً. أضواء على النص

قوله: «فأما المؤلف من متصلة واستثناءٍ فحيث كان وضع العلة علة لوضع المعلول ورفعها لرفعه» اتضح مما تقدم أن رفع العلة ليس علة لرفع المعلول إلا إذا كانت العلة منحصرة، ولذا صرحوا بأن وضع التالي ورفع المقدم غير منتجين دائماً، وإنما المنتج دائماً هو وضع المقدم ورفع التالي.^١

قوله: «وجب أن تكون هي المقدم لو استثنى الوضع» إشارة إلى الفرض الأول من الفروض السابقة. قوله «أن تكون» أي: أن تكون العلة هي المقدم.

قوله: «والتالي لو استثنى الرفع» أي: وجب أن تكون العلة هي التالي لو استثنى رفع التالي. وهذا إشارة إلى الفرض الرابع.

القياس الاستثنائي المؤلف من منفصلة وحملية

وأما القياس الاستثنائي المؤلف من منفصلة وحملية، فبيان أنه إذا كانت بين المقدم والتالي في القياس الاستثنائي المؤلف من منفصلة وحملية علاقة العلية والمعلولية، فإما أن تكون المنفصلة حقيقية، أو مانعة الجمع، أو مانعة الخلو، وعلى الفروض الثلاثة فإما أن يكون المقدم علة أو التالي علة، وعلى جميع الفروض فإما أن يستثنى فيها وضع المقدم أو رفع التالي، وإليك حكمها:

الأول: أن تكون المنفصلة حقيقية وأن يكون المقدم علة وأن يستثنى فيه وضع المقدم، كقولنا: «إما أن تكون العلة موجودة وإما أن يكون المعلول معدوماً، لكن العلة موجودة، فالمعلول موجود» وهذا برهانٌ لمي ينتج وضع المقدم فيه رفع التالي.

الثاني: أن تكون المنفصلة حقيقية وأن يكون المقدم علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إما أن تكون العلة موجودة، وإما أن يكون المعلول معدوماً، لكن المعلول موجود، فالعلة موجودة» وهذا برهانٌ إني ينتج رفع التالي فيه وضع المقدم.

الثالث: أن تكون المنفصلة حقيقية وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه وضع المقدم، كقولنا: «إما أن يكون المعلول معدوماً وإما أن تكون العلة موجودة، لكن المعلول معدوم، فالعلة ليست موجودة» وهذا برهانٌ إني ينتج وضع المقدم فيه رفع التالي.

الرابع: أن تكون المنفصلة حقيقية وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إما أن يكون المعلول معدوماً وإما أن تكون العلة موجودة، لكن العلة ليست موجودة، فالمعلول معدوم» وهذا برهانٌ لمي ينتج رفع التالي فيه وضع المقدم.

الخامس: أن تكون المنفصلة مانعة الجمع، وأن يكون المقدم علة وأن يستثنى فيه وضع المقدم، كقولنا: «إمّا أن تكون النار موجودة، وإمّا أن تكون الحرارة معدومة، لكنّ النار موجودة، فالحرارة ليست بمعدومة» وهذا برهانٌ لمي ينتج وضعُ المقدم فيه رفعُ التالي.

السادس: أن تكون المنفصلة مانعة الجمع، وأن يكون المقدم علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إمّا أن تكون النار موجودة وإمّا أن تكون الحرارة معدومة، لكنّ الحرارة موجودة، فالنار موجودة» وهذا برهانٌ إني ينتج رفعُ التالي فيه وضعُ المقدم.

السابع: أن تكون المنفصلة مانعة الجمع، وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه وضع المقدم، كقولنا: «إمّا أن تكون الحرارة معدومة وإمّا أن تكون النار موجودة، لكنّ الحرارة معدومة، فالنار ليست بموجودة» وهذا برهانٌ إني ينتج وضعُ المقدم فيه رفعُ التالي.

الثامن: أن تكون المنفصلة مانعة الجمع، وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إمّا أن تكون الحرارة معدومة وإمّا أن تكون النار موجودة، لكنّ النار معدومة، فالحرارة معدومة» وهذا برهانٌ لمي ينتج رفعُ التالي فيه وضعُ المقدم.

التاسع: أن تكون المنفصلة مانعة الخلو، وأن يكون المقدم علة وأن يستثنى فيه وضع المقدم، كقولنا: «إمّا أن تكون النار معدومة وإمّا أن تكون الحرارة موجودة، لكنّ النار معدومة، فالحرارة ليست بموجودة» وهذا برهانٌ لمي ينتج وضعُ المقدم فيه رفعُ التالي.

العاشر: أن تكون المنفصلة مانعة الخلو، وأن يكون المقدم علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إمّا أن تكون النار معدومة وإمّا أن تكون الحرارة موجودة، لكنّ الحرارة معدومة، فالنار معدومة» وهذا برهانٌ إني ينتج رفعُ التالي فيه وضعُ المقدم.

الحادي عشر: أن تكون المنفصلة مانعة الخلو، وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه وضع المقدم، كقولنا: «إمّا أن تكون الحرارة موجودة وإمّا أن تكون النار معدومة، لكنّ الحرارة موجودة، فالنار ليست بمعدومة» وهذا برهانٌ إني ينتج وضعُ المقدم فيه رفعُ التالي.

الثاني عشر: أن تكون المنفصلة مانعة الخلو، وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إما أن تكون الحرارة موجودة وإما أن تكون النار معدومة، لكنّ النار موجودة، فالحرارة موجودة» وهذا برهانٌ لمي ينتج رفعُ التالي فيه وضعُ المقدم.

والمتحصل من جميع هذه الفروض إستنتاج قواعد أربعة كالتالي:

القاعدة الأولى: كلما كان التالي وضع العلة فالبرهان لمي.

القاعدة الثانية: كلما كان التالي رفع العلة فالبرهان لمي.

القاعدة الثالثة: كلما كان التالي وضع المعلول فالبرهان إني.

القاعدة الرابعة: كلما كان التالي رفع المعلول فالبرهان إني.

ولا فرق في هذه القواعد الأربعة بين أن يكون المقدم علة أو التالي علة، كما لا فرق بين أن تكون المنفصلة حقيقية أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو.

أضواء على النص

قوله: «وجب أن يكون الوضع علة، والرفع نقيض المعلول» إشارة إلى القاعدة الأولى من القواعد الأربعة.

قوله: «أو الوضع هو النقيض والرفع هو المعلول» إشارة إلى القاعدة الثانية.

فتبين من جميع ما تقدم أنّ برهان اللّم كما يقع في الاقتراضي الحملي والشرطي كذلك يقع في الاستثنائي.

البرهان الإتي في القياسات الاستثنائية

وأما برهان الإتن، فهو أيضاً يقع في القياس الاستثنائي، كما يقع في القياس الاقتراضي، بل يزيد الاستثنائي أنّ الدليل يوجب فيه اليقين دون الاقتراضي. مثاله: «كلّما كان المعلول موجوداً فعلة موجودة، لكنّه موجودٌ» هذا ما ادّعاه المصنّف.

واعلم أنّ الوجه في كون هذا القياس الاستثنائي الخاص يفيد اليقين هو أنّ المقدم فيه هو المعلول بما هو معلولٌ كما أنّ التالي هو العلة بما هي علة، ومن الواضح أنّ وجود

المعلول يدل على وجود علة له، أي: يدل على وجود مطلق العلة دون علته الخاصة به. كما قال صدر المتألهين:

حصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على وجود علة ما وهو دليل ظني على وجود العلة بخصوصها.^١

ولكن لا يخفى أن هذا لا يوجب الفرق بين القياسات الاقترانية والاستثنائية؛ إذ يمكن أن يكون وجود مطلق المعلول حدّاً وسطاً ووجود مطلق العلة حدّاً أكبر في القياسات الاقترانية أيضاً، فيفيد اليقين بوجود مطلق العلة. والحاصل أنه لا فرق بين القياسات الاقترانية والاستثنائية من هذه الناحية، فيرد على القياس الاستثنائي الإتي ما يرد على الاقتراني الإتي.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم من أن إثبات وجود العلة من خلال وجود المعلول بما هو معلول، إنّما يكون برهاناً لمياً وليس ببرهانٍ إني. وقد تقدّم توضيحه عند توضيح ما ذكره المصنّف من أن الدليل لا يفيد اليقين، فراجع.

١. الاسفار الاربعة: ١٧٧/٦؛ أيضاً: المنطقيات: ٢٨٧/١ - ٢٨٨؛ شرح الإشارات مع المحاكمات: ٣٠١/٣؛ أساس

المقالة الثالثة من كتاب البرهان

وفيها ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة

الفصل الثاني: في حقيقة العلوم البرهانية وأجزائها وأحكامها من حيث هي علومٌ برهانية

الفصل الثالث: في اختلاف العلوم وتشاركها ونقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة

قد مرّ في الفصل الأول من المقالة الأولى أنّ للقياس البرهاني ثلاثة أقسامٍ من الأحوال، وأنّ ثالثتها: أنّ القياس البرهاني في أيّ الأحوال والمواضع يفيد اليقين، وفي أيّها لا يفيد؛ أعني شرائط البرهان من حيث وقوعه في موضعٍ موضعٍ وعلمٍ علمٍ. وهذه المقالة هي التي نبيّن فيها هذه الأحوال.

فنبيّن أولاً في فصل^١: حقيقة العلم البرهاني من حيث هو كذلك؛ إذ هو الحري بالبيان، وأمّا غيره، فلا برهان فيه حقيقة، كما عرفت في المقالة الثانية.

وأنّ كلّ علمٍ فله مبادٍ تصورية وتصديقية خارجة عنه؛ وأنّ المبادئ ينقسم إلى بيّنة وغير بيّنة.

وأنّ موضوع المسألة إمّا مساوٍ لموضوع العلم، وإمّا أخصّ، وإمّا نوع منه أو جزء غير ذلك.

وأنّ المطالب في المسألة ثلاثة^٢: مطلب «ما»، ومطلب «هل»، ومطلب «لم»، وأنّ بينها ترتيباً.

وأنّ المبادئ يستحيل بيانها في نفس العلم، بل يُوضَع من غير بيان.
وأنّ المبادئ قد يُوضَع حدّها ووجودها معاً وقد يوضَع أحدهما.
ويتبيّن بذلك كلّهُ:

أنّ كلّ علمٍ موضوعاً أوّل.

وأيضاً أنّ محمولات العلوم عوارض ذاتية لموضوعاتها.

وأيضاً أنّ العلوم ينتهي إلى علمٍ أوّل.

وأيضاً أنّ بقية العلوم إنّما يقام فيها البراهين الشرطية.

وأيضاً أنّ أجزاء العلوم ثلاثة: موضوعات ومحمولات ومبادٍ.

١. وهو الفصل الثاني من هذه المقالة.

٢. أي: أصول المطالب ثلاثة، كما سيأتي.

وأيضاً أنّ كل برهان لا يتمّ مع قياس استثنائي^١.

وأيضاً أنّ موضوع المسألة اذا كانت أخصّ من موضوع العلم لم يكن بدّهناك من

قسمة ما.

وأيضاً أنّ العلم الإلهي لا يتوقّف على شيء من العلوم الجزئية، بل الأمر بالعكس.

وأيضاً أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يعطي اللم في العلم الكلي.

ثمّ نبين في فصل^٢: أنّ العلوم يختلف بالعموم والخصوص والتباين، وأنها ربّما

تشاركت في بعض المسائل.

وأنّ الأوساط المستعملة في براهين العلم إمّا أن تكون مساوية لموضوعه، أو

مأخوذة على وجه تساويه.

وأنّ البرهان قد ينقل من علم إلى علم وكيفيته^٣.

ويتبيّن بذلك أنّ المسائل العامّة في العلم الأعمّ المتوسطة في براهين العلم الأخصّ،

إذا أخذت مخصّصة، فهي مسائل بعينها من الأخصّ. وعند ذلك نختم المقالة إن شاء

الله تعالى.

الشرح

تطرّق المصنّف في هذا الفصل إلى بيان الغرض من المقالة الثالثة، فذكر فهرساً من أهمّ

النتائج التي سيثبتها من خلال فصول هذه المقالة، وهذه النتائج سيأتي توضيحها من

خلال توضيح الفصول القادمة.

١. هكذا وردت العبارة، ولكن من الواضح أنّها تحتاج إلى تصرّف وهو أن يقال هكذا: «كل برهان لا يتمّ إلا مع

قياس استثنائي» كما جاء في الفصل الثاني من هذه المقالة هكذا: «وقد بان من ذلك أنّ شيئاً من البراهين لا

يتمّ من غير استثناء، وهو القياس المشتغل على أول الأوائل»، أو يقال: «كل برهان يتمّ إلا مع قياس استثنائي».

نعم وردت في بعض النسخ هكذا: «كل برهان يتمّ مع قياس استثنائي».

٢. وهو الفصل الثالث من هذه المقالة.

٣. أي: كيفية هذا النقل من حيث شرائط العلم المنقول عنه والعلم المنقول اليه.

أضواء على النص

قوله: «وأنّ كلّ علمٍ فله مبادئٌ تصورية وتصديقية خارجة عنه» سيأتي في الفصل الثاني من هذه المقالة أنّ العلم الإلهي لا تكون له مبادئٌ تصورية ولا مبادئٌ تصديقية مستفادة من علمٍ آخر، بل هو الذي يُعطي حدود الجميع ومقدمات براهينها. فقوله: «كلّ علمٍ فله مبادئٌ تصوريّةٍ وتصديقيّةٍ خارجةٍ عنه» ناظرٌ إلى الأعم الأغلب.

قوله: «وأنّ المبادئ يستحيل بيانها في نفس العلم» إلا إذا كانت مبادئ لبعض مسائل العلم، كما سيأتي توضيحه.

قوله: «أجزاء العلوم ثلاثة: موضوعات ومحمولات ومبادئ» المشهور في بيان أجزاء العلوم هو ذكر المسائل بدل المحمولات، ولكن حيث إنّ المصنّف احتمل تفسير المسائل بالمحمولات، ذكر هنا المحمولات بدل المسائل، كما سيأتي في الفصل الثاني.

الفصل الثاني: في حقيقة العلوم البرهانية وأجزائها وأحكامها من حيث هي علومٌ برهانيةٌ أقول: إن القضية البرهانية حيث إنَّ محمولها عرضٌ ذاتي لموضوعها، والعرض الذاتي لا يستغني في تصوّره عن تصوّر موضوعه، أي أنّ موضوعه أو مقومه مأخوذٌ في حدّه، أو هو مأخوذٌ في حدّ الموضوع،^١ فما يعرض المحمول بحيث لا يستغني في تصوّره وعروضه عن الموضوع، فهو عارضٌ ذاتي بعينه للموضوع، وكذلك المحمول على محمول المحمول، وهكذا، وكذلك الأمر في جانب الموضوع. هذا.^٢

وحيث إنَّ العرض الذاتي قد يكون أخصّ من موضوعه، أي يكون محمولاً على حصّة من الموضوع كما عرفت،^٣ فهو مع عوارض سائر الحصص على سبيل الترييد عارضٌ ذاتي لتمام الموضوع المساوي.

فهناك قضايا موضوع بعضها أو مجموع عدّة منها عارضٌ ذاتي لمحمولٍ آخر، وتنتهي من فوقٍ إلى قضية لا يكون محمولٌ محمولها - لو كان - عارضاً ذاتياً لموضوع موضوعها، كما مرّ في الفصل الثالث من المقالة الأولى، وهذا هو الذي نسّميه علماً.

الشرح

بدأ المصنّف في هذا الفصل ببيان حقيقة العلوم البرهانية وأجزاء العلوم وبعض أحكامها. وإليك توضيح ما أفاده في حقيقة العلوم البرهانية:

١. هذا هو تعريف العرض الذاتي وقد تقدّم توضيحه في الفصل الثاني من المقالة الثانية.
٢. قوله «بحيث لا يستغني في تصوّره وعروضه عن الموضوع» هذا تعريفٌ للعرض الذاتي فالمعنى: فما يعرض المحمول عارضاً ذاتياً فهو عارضٌ ذاتيٌ بعينه للموضوع.
٣. تقدّم سابقاً في الفصل الثاني من المقالة الثانية.
٤. هذا متفرّع علي قوله «فما يعرض المحمول بحيث لا يستغني في تصوّره وعروضه عن الموضوع، فهو عارضٌ ذاتيٌ بعينه للموضوع» ومعناه أنّ بعض المحمولات يكون موضوعها بنفسه عارضاً ذاتياً لمحمولٍ آخر وهذا المحمول أيضاً يكون بدوره محمولاً لموضوعٍ آخر.

حقيقة العلوم البرهانية

حاول المصنّف توضيح حقيقة العلوم البرهانية من خلال التأمل في حقيقة العرض الذاتي، وتوضيح ما أفاده في حقيقة العلوم البرهانية يتم من خلال المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: تقدّم في المقالة الثانية أنّ لمقدمات البرهان شرائط لا بد من توفّرها فيها لكي يكون القياس برهانياً، وكان من تلك الشرائط كون المحمول عارضاً ذاتياً للموضوع، وقد تقدّم هناك أنّ العرض الذاتي لا يستغني في تصوّره عن تصوّر موضوعه، أي أنّ موضوعه أو مقومه مأخوذاً في حدّه، أو هو مأخوذ في حدّ الموضوع، وهذا هو الضابط في تمييز العرض الذاتي عن غيره. فتحصل أنّ العرض الذاتي قد يجب أن يؤخذ موضوعه في حده، فإذا فرض للمحمول محمولٌ ومحموله محمولٌ، وجب أن يؤخذ الموضوع الأول في حد جميع هذه المحمولات حتى ينتهي إلى آخر محمولٍ مفروضٍ، وكان الجميع ذاتياً للموضوع الأول كما أنّ كلاً منها ذاتيّ لموضوع قضيته. وكذا لو كان للموضوع موضوعٌ ولموضوعه موضوعٌ، وجب أن يؤخذ الموضوع الأول في حد الجميع كالسواد وموضوعه الكيف المبصر وموضوعه الكيف المحسوس وموضوعه الكيف وموضوعه الماهية وموضوعه الموجود مثلاً. ومن هنا يظهر أنّ محمول المسألة كما أنّه ذاتيّ لموضوعها ذاتيّ لموضوع العلم أيضاً^١.

المقدمة الثانية: تقدّم في الفصل الثاني من المقالة الثانية أنّ العرض الذاتي لا بد أن يكون مساوياً مع موضوعه، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ لزوم التساوي لا يراد به أنّ المحمول بنفسه لا بد أن يكون مساوياً مع موضوعه. وتوضيح ذلك أنّ العرض الذاتي قد يكون أخصّ من موضوعه أي يكون محمولاً على حصّة من الموضوع، ولكنّه مع عوارض سائر الحصص على سبيل التريديد يكون مساوياً للموضوع، وهذا يكفي في التساوي أيضاً، وهذا هو الحال في أكثر محمولات الفلسفة، كما قال المصنّف:

١. انظر: الاسفار الاربعه: ٣٠/١، تعليقه العلامة الطباطبائي رحمه الله.

ولما كان من المستحيل أن يتصف الموجود بأحوال غير موجودة، انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام تساوي الموجود من حيث هو موجود كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والفعلية الكلية المساوية للموجود المطلق، أو تكون أحوالاً هي أخص من الموجود المطلق لكنها وما يقابلها جميعاً تساوي الموجود المطلق كقولنا الموجود إما خارجي أو ذهني والموجود إما واحد أو كثير والموجود إما بالفعل أو بالقوة^١.

المقدمة الثالثة: اتضح على ضوء المقدمة الأولى أنّ بعض المحمولات يكون موضوعها بنفسه عارضاً ذاتياً لمحمولٍ آخر، وهذا المحمول. أيضاً. يكون بدوره محمولاً لموضوعٍ آخر. وإليه أشار المصنّف بقوله: «فهناك قضايا موضوع بعضها أو مجموع عدّة منها عارضٌ ذاتي لمحمولٍ آخر». وهذا متفرّع على قوله «فما يعرض المحمول بحيث لا يستغني في تصوّره وعروضه عن الموضوع، فهو عارض ذاتيٌ بعينه للموضوع» ومعناه أنّ بعض المحمولات يكون موضوعها بنفسه عارضاً ذاتياً لمحمولٍ آخر وهذا المحمول أيضاً يكون بدوره محمولاً لموضوعٍ آخر.

قوله: «موضوع بعضها أو مجموع عدّة منها» إشارة إلى ما تقدّم من أنّ المحمول إمّا أن يساوي بنفسه الموضوع أو هو مع عوارض سائر الحصص يساوي الموضوع. فقوله: «موضوع بعضها... عارضٌ ذاتيٌ لمحمولٍ آخر» إشارة إلى القسم الأوّل بينما قوله «مجموع عدّة منها» إشارة إلى القسم الثاني. قوله «مجموع» عطّف على قوله «بعضها»، فيدخل لفظ الموضوع على المجموع أيضاً.

المقدمة الرابعة: قضايا العلوم البرهانية تنتهي من الجانبين:

أما من جانب الموضوع، فتنتهي إلى قضيةٍ موضوعها ليس محمولاً لموضوعٍ آخر، بل هو نفس الموضوع الأوّل.

وأما من جانب المحمول، فتنتهي إلى قضيةٍ محمولها ليس موضوعاً لمحمولٍ آخر، أي: ليس

محمول هذا المحمول عارضاً ذاتياً لهذا المحمول، وبالتالي ليس عارضاً ذاتياً لموضوع العلم أيضاً، وإليه أشار بقوله: «إلى قضية لا يكون محمول محمولها عارضاً ذاتياً لموضوع موضوعها»^١. إذا اتضحت هذه المقدمات الأربعة، فاعلم أن مجموع مثل هذه القضايا المنتهية من الجانبين نسميه علماً أي: علماً برهانياً. قال المصنّف:

المجموع من قضايا يؤخذ في حدود موضوعاتها ومحمولاتها موضوع واحد هو الذي نسميه علماً^٢.

والملاحظة الجديرة بالذكر أن الوجه في تخصيص هذا البيان بالعلوم البرهانية وعدم تعميمه لجميع العلوم هو أن لزوم كون المحمول عارضاً ذاتياً للموضوع إنما هو في العلوم البرهانية، كما قال المصنّف:

الاقتصار في العلوم على البحث من الأعراض الذاتية، لا يبتني على مجرد الاصطلاح والمواضعة، بل هو مما يوجب البحث البرهاني في العلوم البرهانية على ما يتن في كتاب البرهان من المنطق^٣.

النص

وقد بان بذلك أن في كل علم موضوعاً أول يكون جميع محمولات العلم عوارض ذاتية له. وهذا هو الذي أراده المعلم الأول في حكمه بوجود كون البرهان على المسألة من أمور مناسبة للعلم، وأنه لولا ذلك لم يحصل يقين.

نعم، ربما يستتراح إلى ذلك عند إعواز البرهان من أمور مناسبة^٤، ويتفق في العلوم

١. انظر: الاسفار الاربعة: ٣٠/١، تعليقة العلامة الطباطبائي رحمته.

٢. الاسفار الاربعة: ٣٠/١، تعليقة ١؛ أيضاً: حاشية الكفاية: ١٠/١.

٣. الاسفار الاربعة: ٣٠/١، تعليقة العلامة الطباطبائي رحمته.

٤. أي: ربما يُكتفي بالمقدمات غير المناسبة (غير الذاتية) عند فقدان البرهان من المقدمات المناسبة. قال الفيومي: «عَوَزَ الشَّيْءُ (عَوَزًا) مِنْ بَابِ تَعَبٍ: عَزَّ قَلْمٌ يُوجَدُ. وَ(أَعْوَزَ الرَّجُلُ (إِعْوَاظًا): افْتَقَرَ وَ(أَعْوَزَهُ) الدَّهْرُ: أَفْقَرَهُ.»

المتبائنة كثيراً، فيكون القياس برهاناً في نفسه غير برهان في ذلك العلم. هذا. وظهر. أيضاً. أنّ المحمول الأعمّ من موضوع العلم أو العارض له لأمر مساوٍ، خارجان عن العلم جميعاً.

وظهر. أيضاً. أنّ البراهين المستعملة في علم ما، يجب أن تثبت عوارض ذاتية لموضوعه.

وقد بان. أيضاً. أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أي أنّ النسبة بين العلوم بنسبة ما بين الموضوعات. ويسمى العلم إذا كان أعمّ كلياً وعالياً وأشرف، والأخصّ جزئياً وسافلاً وأخصّ.

وقد بان. أيضاً. أنّ العلوم يجب أن تنتهي إلى علمٍ أعمّ يبحث عن أعمّ الأشياء، وهو العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجودٌ، وغيره تحته^١. وقد بان من هذا أنّ جميع العلوم الجزئية إنما تُقيم بالحقيقة براهينٍ شرطية؛ لأنها على تقدير وجود المبادئ وصدقها^٢.

الشرح

تقدّم في المسألة السابقة توضيح العرض الذاتي واثّضحت من خلاله حقيقة العلوم البرهانية، ويتعرّض المصنّف هنا لبعض المسائل التي يمكن استنتاجها من المسألة السابقة، وإليك توضيح هذه المسائل واحدة تلو الأخرى:

الأول: لكلِّ علمٍ برهاني موضوعٌ

تقدّم في المقدمة الرابعة من المسألة السابقة أنّ قضايا العلوم البرهانية تنتهي من الجانبين، فتنتهي من جانب الموضوع إلى قضية موضوعها ليس محمولاً لموضوعٍ آخر، بل هو نفس الموضوع الأول. ومن هنا يتّضح أنّ في كلّ علمٍ موضوعاً أوّل يكون جميعُ محمولات العلم

١. قوله «تحتّه» خبرٌ لقوله «غيره».

٢. قوله «على تقدير وجود المبادئ» خبرٌ لأنّ.

عوارض ذاتية له. والمقصود من الموضوع الأول هو موضوع العلم تجاه الموضوعات الثانية (بمعنى ما ليس بأول) التي هي موضوعات المسائل. قال المصنّف:

فالموضوع الأول الذي ينتهي إليه المحمولات الواقعة في هذه السلسلة وهي جميعاً أحواله، وعوارضه الذاتية المبحوثة عنها فيها، وهذا المجموع هو الذي نسميه بالعلم، والموضوع الأول فيه هو موضوعه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية^١.

ثم اعلم أنّ القوم قد اختلفوا في لزوم وجود الموضوع لكل علم على أقوالٍ أهمّها ثلاثة: القول الأول: لزوم وجود الموضوع، وهو الظاهر من القدماء من تعريفهم موضوع العلم. القول الثاني: عدم لزوم وجود الموضوع لكل علم؛ وذلك لأنّ كلّ علم عبارة عن عدّة مسائل متشعبة يجمعها اشتراكها في حصول غرض واحد، ولا يحتاج وراء ذلك إلى وجود موضوع يبحث عن أعراضه الذاتية، كما قال المحقّق الأصفهاني:

والتحقيق أنّ العلم عبارة عن مركب اعتباري من قضايا متعددة يجمعها غرض واحد.^٢
وقال المحقّق الخوئي:

لا دليل على اقتضاء كل علم وجود الموضوع، بل سبق أنّ حقيقة العلم عبارة عن: جملة من القضايا والقواعد المختلفة بحسب الموضوع والمحمول، التي يجمعها الاشتراك في الدخول في غرض واحد دعا إلى تدوينها علماً.^٣

القول الثالث: القول بالتفصيل بين العلوم الحقيقية والاعتبارية، وذلك بلزوم وجود الموضوع في الأولى دون الثانية.^٤

إنّ العلامة الطباطبائي^{رحمته} قد اختار القول الثالث، والبرهان على إثبات هذا القول هو أنّ العلوم الاعتبارية تدوّن للحصول على غرض واحد اعتباري، وليس حصول ذلك

١. حاشية الكفاية: ١٠/١.

٢. نهاية الدراية في شرح الكفاية: ٣٢/١.

٣. محاضرات في أصول الفقه: ١٩/١.

٤. انظر: الطباطبائي، حاشية الكفاية: ١٠/١؛ السبحاني، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول: ٢٤/١.

الغرض رهن وجود موضوع شامل لعامة موضوعات مسائله، فالمقوم للعلم الاعتباري ترتب غرض واحد على مسائل متسائخة، سواء أكان الكل داخلاً تحت عنوان واحد أم لا، بل يكفي اشتراك عدّة من المسائل في الحصول على غرض واحد. قال العلامة الطباطبائي رحمته الله:

فقد بان من ذلك معنى العلم، وأن كل علم فله موضوع عام يبحث فيه عنه ويتميز به عن غيره تمايزاً ذاتياً، أي في حد نفسه، وتكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتية بالنسبة إليه كما أن كل مسألة لمحمولها ذاتي لموضوعها، هذا ملخص الكلام في هذا المقام. وقد عرفت ان المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصح إقامة البرهان عليه، وينعكس بعكس النقيض إلى أن القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غير يقينية.^١
وقال أيضاً:

الاقتصار في العلوم على البحث من الأعراض الذاتية لا يبتني على مجرد الاصطلاح والمواضعة بل هو مما يوجبه البحث البرهاني في العلوم البرهانية على ما بين في كتاب البرهان من المنطق.

ثم قال: وقد تبين بما مرّ أمور: أحدها حد العلم وهو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله ومحمولاتها. وثانيها أن العلم لا بد فيه من موضوع وهو الموضوع في جميع قضاياها.^٢

الثاني: اشتراط التناسب في مقدمات البرهان

تقدّم في المقالة الثانية أنّ لمقدمات البرهان شرائط وأنّ منها أن تكون مقدّمة البرهان ذاتية المحمول للموضوع، وهذا هو الذي قد يعبر عنه بأن تكون مقدمات البرهان مناسبة لتتأجها. وهذا هو الذي أراده المعلّم الأوّل في حكمه بوجوب كون البرهان على المسألة من أمورٍ مناسبة للعلم. كما قال الشيخ الرئيس:

١. حاشية الكفاية: ١٠/١.

٢. الأسفار الأربعة العقلية: ٣٠/١، تعليقة ١.

المناسب هو ألا تكون المقدمات فيه من علم غريب كمن يستعمل مثلاً مقدمات الهندسة في الطب، بل يكون من ذلك العلم بعينه، أو من علم يناسبه؛ لأنّ المحمولات، يجب أن تكون ذاتية، والذاتي يكون من ذلك العلم بعينه.^١

وقال المحقق الطوسي في شرائط مقدمات البرهان:

ثالثها أن تكون مناسبة لنتائجها، وذلك بأن تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها بأحد المعنيين المذكورين في النهج الأول أعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي؛ فإنّ الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه.^٢

نعم قد يشترط في المناسبة أن يكون المحمول ذاتياً وأولياً معاً.^٣ لكن تقدّم سابقاً أنّ العرض الذاتي عند المصنّف أولى أيضاً.

ثم أشار المصنّف في آخر هذه المسألة إلى استدراك مهمّ بقوله: «نعم، ربّما يستراح إلى ذلك عند إعواز البرهان من أمورٍ مناسبة.» وتوضيحه أنّه ظهر إلى هنا أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون ذاتية المحمول للموضوع، وهذا هو الذي قد يعبر عنه بأن تكون مقدمات البرهان مناسبة لنتائجها، ولكن قد يتفق في بعض العلوم ألا تكون المحمولات ذاتية لموضوعاتها، كما إذا قلنا: «الإنسان حيوانٌ وكلّ حيوانٍ ماشٍ فالإنسان ماشٍ»، وليس المشي عرضاً ذاتياً للإنسان بل للحيوان؛ إذ تقدّم أنّ العرض الذاتي يساوي الموضوع، فيكون هذا البرهان برهاناً في «علم الحيوان» وليس برهاناً في «علم الإنسان» أي: يكون برهاناً بالذات في «علم الحيوان» وبرهاناً بالعرض في «علم الإنسان»، ومن هنا يتّضح أنّ العرض الذاتي أمرٌ إضافي. قال ابن سينا مشيراً إلى هذا الاستدراك:

١. النجاة: ١٣٤.

٢. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٩٦/١.

٣. قال العلامة الحلي في شرائط مقدمات البرهان: «وخامسها أن تكون مناسبة للنتائج بمعنى أن تكون ذاتية أولية ونعني بالذاتي ما يعم المقوم والعرض الذاتي على ما سيأتي بيانه ونعني بالأولي ما يحمل لا بواسطة أمر أعم.» (الجواهر النضيد: ٢٠٧)

فَبَيَّنَّ أَنَّ الْأَعْرَاضَ الْغَرِيبَةَ لَا يُنْظَرُ فِيهَا فِي عِلْمٍ مِنَ الْبُرْهَانِيَّاتِ، وَإِذَا اتَّفَقَ أَنْ أُنتَجِجَ شَيْءٌ مِنْ هَذَا فِي عِلْمٍ مَا - وَإِنْ كَانَ مِنْ مَقْدَمَاتٍ صَادِقَةٍ - فَإِنَّمَا يَكُونُ بَيَانًا عَلَى سَبِيلِ الْعَرْضِ... فَيَكُونُ مَنَاسِبًا لِمَوْضُوعٍ آخَرَ وَلِلْعِلْمِ الْكُلِّيِّ، فَيَكُونُ الْبُرْهَانُ بِالذَّاتِ مِنْ صِنَاعَةٍ أُخْرَى، وَيَكُونُ مِنْ هَذِهِ الصِّنَاعَةِ بِطَرِيقِ الْعَرْضِ^١.

الثالث: خروج العارض الأعم ومع الواسطة عن العلم البرهاني

تقدّمت الإشارة إلى معيار العرض الذاتي في أوّل هذا الفصل كما تقدّم ذلك تفصيلاً في الفصل الثاني من المقالة الثانية وذكرنا هناك أنّ للعارض الذاتي خصيصتين:

الخصيصة الأولى: يلزم أن يكون العارض الذاتي عارضاً بلا واسطة. وعلى ضوء هذه الخصيصة يخرج العارض مع الواسطة عن كونه عارضاً ذاتياً، سواء أكانت الواسطة مساوية أم أعمّ أو أخص من الموضوع، ولما تقدّمت أنّ العلم البرهاني يتشكل من العوارض الذاتية، فيستنتج أنّ العارض مع الواسطة خارج عن العلم البرهاني.

الخصيصة الثانية: يلزم أن يكون العارض الذاتي مساوياً للموضوع. وعلى ضوء هذه الخصيصة يخرج العارض الأعم والأخص من دائرة العارض الذاتي.

الرابع: البراهين تُثبت عوارض ذاتية للموضوع

البراهين المستعملة في علم ما، يجب أن تُثبت عوارض ذاتية لموضوع ذلك العلم، وقد ظهر ذلك من خلال اشتراط التناسب في مقدمات البرهان.

الخامس: الضابط في تمايز العلوم

لا شكّ في وجود التمايز بين العلوم، وإتّما الكلام في تعيين الضابط لهذا التمايز، وقد اختلفت كلمتهم فيه على أقوال:

القول الأوّل: تمايز العلوم بتمايز الأغراض، وهو مختار المحقّق الخراساني حيث قال:

وقد انقذ بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين،
لا الموضوعات ولا المحمولات.^١

القول الثاني: تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وهو المشهور.

القول الثالث: تمايز العلوم بالجهة الجامعة بين مسائلها المنتزعة من المحمولات.
وتوضيح ذلك أنّ لمسائل كلّ علم جهة وخصوصية لا توجد في مسائل سائر العلوم، وتكون
هذه الجهة جامعة بين تلك المسائل وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم ومسائل
سائر العلوم، مثلاً: الجهة الجامعة لمسائل علم النحو هي البحث عن كيفية آخر الكلمة
من المرفوعة والمنصوبة والمجرورية، فهي خصوصية ذاتية ثابتة في جميع مسائله، وبهذه
الجهة تمتاز هذه المسائل عن مسائل سائر العلوم.^٢

القول الرابع: تمايز العلوم واختلاف بعضها بذاتها وجوهرها، وهو مختار الإمام الخميني،
وتوضيح ذلك أنّ منشأ وحدة العلوم إنّما هو تسانخ القضايا المتشعبة التي يناسب بعضها
بعضاً، فهذه السنخية موجودة في جوهر تلك القضايا وحقيقتها، ففي مثله تمايز العلوم
واختلاف بعضها يكون بذاتها، فقضايا كلّ علم مختلفة ومتميزة بذاتها عن قضايا علم
آخر. فكما أنّ منشأ وحدة العلوم إنّما هو تسانخ القضايا المتشعبة التي يناسب بعضها
بعضاً، كذلك تمايز العلوم واختلاف بعضها يكون بذاتها.^٣

القول الخامس: التفصيل بين العلوم البرهانية وغيرها، وهذا القول قد اختاره العلامة
الطباطبائي رحمته وذهب إلى أنّ التمايز في العلوم الحقيقية البرهانية إنّما هو بالموضوع بينما
في العلوم الاعتبارية إنّما هو بالأغراض.
قال: «فقد بان من ذلك معنى العلم، وأنّ كل علم فله موضوع عام يبحث فيه عنه

١. كفاية الأصول: ٢١/١.

٢. انظر: إرشاد العقول إلى مباحث الأصول: ٢٩/١.

٣. انظر: تهذيب الأصول: ١٦/١؛ إرشاد العقول إلى مباحث الأصول: ٢٩/١.

ويتمايز به عن غيره تمايزاً ذاتياً أي في حد نفسه» ثم قال: «التمايز في العلوم الاعتبارية بالأغراض دون الموضوعات»^١

السادس: العلوم الجزئية والكلية وبعض أحكامهما

تنقسم العلوم بنحو عام إلى العلوم الجزئية والكلية، والمعيار في هذا التقسيم هو ملاحظة موضوعات العلوم، فإن كان الموضوع كلياً فالعلم كلياً وإن كان جزئياً فجزئياً. فالنسبة الثابتة بين العلوم هي النسبة الثابتة بين موضوعاتها. ويسمى العلم إذا كان أعم من العلم الآخر «العلم الكلي» و«العلم العالي» و«العلم الأشرف»، كما أن العلم الأخص يسمى «العلم الجزئي» و«العلم السافل» و«العلم الأخس». ولذا تسمى الفلسفة الإلهية التي تبحث عن الوجود - وهو أعم الموضوعات - بالعلم الأعلى كما يسمى العلم الطبيعي بالعلم الأسفل والعلم الرياضي بالعلم الأوسط.^٢

ثم لا يخفى أن العلوم يجب أن تنتهي إلى علم أعم يبحث عن أعم الأشياء، وهو العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى. والملاحظة الجديرة بالذكر أنهم قد عبروا عن موضوع الفلسفة الإلهية تارة بالموجود من حيث هو موجود^٣ وتارة أخرى بالوجود^٤ وتارة ثالثة بالوجود المطلق^٥ وتارة رابعة بالموجود الكلي^٦ وتارة خامسة الأحوال الكلية للوجود^٧ وتارة سادسة بالوجود ما لم يقيد بكونه طبيعياً أو رياضياً^٨. لكن يظهر بالتأمل أن جميع هذه التعبيرات

١. حاشية الكفاية: ١٠/١.

٢. انظر: موسوعة مصطلحات الامام الفخر الرازي: ٤٨٢.

٣. انظر: الشفاء، الالهيات: ٩؛ الاسفار الاربعة: ٢٤/١.

٤. انظر: الشواهد الربوبية: ١٤١.

٥. انظر: الاسفار الاربعة: ٢٤/١؛ شرح الهداية الأثيرية: ٢٥٧.

٦. انظر: نهاية الحكمة: ٢٠/١.

٧. انظر: تعليقة علي نهاية الحكمة: ٦.

٨. انظر: الشواهد الربوبية: ١٤١.

مشيرة إلى حقيقة واحدة والاختلاف بينها إنما هو بالحیثیات.

أشار المصنّف في نهاية البحث إلى أنّ البراهين في العلوم الجزئية شرطية، ومعنى ذلك أنّ البراهين في العلوم الجزئية مشروطة بوجود المبادئ أولاً وصدقها ثانياً. فيكون جميع العلوم الجزئية إنما تُقيم بالحقيقة براهين شرطية.

النص

ثمّ أقول: حيث إنّ كلّ مسألة علمية لا يجب أن تكون ضرورية، وكذلك كلّ مسألة نظرية لا يمكن أن تُبين من قضية سابقة عليها متوسطة من نفس العلم،^١ بل ربّما بُنيت بقضية أخرى موضوعها خارج عن موضوع العلم إمّا اعمّ، أو مساوٍ معه.^٢ وكذلك القول في الحدّ.^٣ فبعض العلوم يحتاج إلى تصوّراتٍ وتصديقاتٍ خارجة عن نفسه، وتسمّى المبادئ التصورية والتصديقية.

الشرح

اتّضح إلى هنا لزوم وجود الموضوع لكلّ علمٍ برهاني، وتطرّق المصنّف هنا إلى ضرورة وجود المبادئ التصورية والتصديقية لبعض العلوم، وبهذا تنهت الأرضية للبحث عن أجزاء العلوم كما يتطرّق لها في البحوث القادمة، وإليك توضيح ما أفاده في ضرورة وجود المبادئ التصورية والتصديقية.

ضرورة المبادئ التصورية والتصديقية

اعلم أنّ المبادئ هي التصوّرات والتصديقات التي يبني العلم ذوي المبادئ عليها،

١. سميت القضية السابقة عليها «متوسطة» لأنها تنوسط لإثبات تلك القضية النظرية. قوله «من نفس العلم» متعلّق بقوله «قضية».

٢. أي: موضوعها إمّا اعمّ من موضوع هذا العلم أو مساوٍ معه.

٣. أي: ليست جميع الحدود المذكورة في نفس العلم بل بعضها يذكر في بعض العلوم الأخرى.

فالمبادئ هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته:

أما التصديقات فهي المقدمات التي تتألف منها قياسات ذلك العلم.

وأما التصورات فهي حدود أشياء تستعمل في ذلك العلم، وهي إما موضوع العلم، وإما جزء من الموضوع، وإما جزئي تحت الموضوع، وإما عرض ذاتي. وهذه الأشياء تنقسم إلى ما يكون التصديق بوجوده متقدماً على العلم كالموضوع وأجزائه، وإلى ما يكون التصديق به إنما يحصل في العلم نفسه كالأعراض الذاتية، فحدود القسم الأول حدود بحسب الماهيات، وأما حدود القسم الثاني إذا صودر منها، فبحسب الأسماء، وبعد التصديق يمكن أن تكون حدوداً بحسب الماهيات، ويسمى الجميع أوضاعاً يعني الحدود والمسلمات على سبيل حسن الظن.^١ وسيأتي البحث عن المبادئ التصورية والتصديقية في البحوث القادمة أيضاً.

ثم إنَّ المبحوث عنه هنا هو ضرورة ثبوت المبادئ التصورية والتصديقية لبعض العلوم وتوضيح ما أفاده المصنّف أنّ المسائل العلمية تنقسم إلى المسائل الضرورية والمسائل النظرية، وقد تقدّم أنّ المسائل النظرية لا بد أن تنتهي إلى المسائل الضرورية، ولكن ليس من الضروري أن تكون المسائل التي بها يحصل العلم بالنظريات داخلية في نفس ذلك العلم الذي تدخل فيه تلك النظريات، بل ربّما تكون تلك المسائل داخلية في علم آخر وذلك العلم الآخريكون موضوعها إما أعمّ من موضوع هذا العلم أو مساوٍ معه. ومن هنا يظهر أنّ بعض العلوم يحتاج إلى تصديقاتٍ خارجة عن نفس ذلك العلم، وهذه هي المبادئ التصديقية.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى التصورات؛ حيث إنّ جميع الحدود والتصورات النظرية ليست مذكورة في نفس العلم، بل بعضها يذكر في بعض العلوم الأخرى، وهذه هي المبادئ التصورية.

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٩٩/١؛ الجواهر النضيد: ٢١٣؛ مجموعه مصنفات شيخ

النص

وقد بان من ذلك وما مرّ معنى ما ذكره: ^١ أن أجزاء العلوم ثلاثة: الموضوعات، والمسائل (وهي المحمولات المُثَبِّتَة)، والمبادئ.

ثم إن المبادئ إما بيّنة بنفسها، وإما نظرية. والمبادئ البيّنة تسمى علوماً متعارفة. ^٢ وأقدم الجميع هو قولنا: «إن السلب والإيجاب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً»؛ لرجوع كلّ نظري وضروري إليه، ولذلك ^٣ لا يذكر صريحاً في برهان، كما أن شكل القياس لا يذكر صريحاً إلا في مخاطبة معانيد.

وقد بان من ذلك أن شيئاً من البراهين لا يتمّ من غير استثناء، وهو القياس المشتمل على أول الأوائل. ^٤

وأما المبادئ النظرية، فيتبين في موضع آخر، أي علم آخر، وإنما توضع في العلم الذي هي مبادٍ له وضعاً على سبيل التسليم، فإن كان استعماله مع استنكارٍ مع المتعلم سميت «مصادرٍ»، وإلا فـ«أصولاً موضوعة»، هذا. أما لم ذلك؟ فسيجيء.

الشرح

أتّضح إلى هنا لزوم وجود الموضوع للعلوم البرهانية، كما أتّضح لزوم وجود المبادئ التصوّرية والتصديقية لبعض العلوم، وبهذا تنهي الأرضية للبحث عن أجزاء العلوم، فيتعرّض المصنّف هنا للبحث عن أجزاء العلوم بنحو مفصل.

١. انظر: مجموعته مصنفات شيخ اشراق: ١٧٩/٤؛ رسائل الشجرة الإلهية: ٣٧٩؛ الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٤؛ تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية: ٤٦٨.

٢. كما تسمي «القضايا المتعارفة» و«المبادئ على الإطلاق» و«الأصول المتعارفة» أيضاً. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٠٠/١؛ الجوهر النضيد: ٢١٣.

٣. أي: لا ببناء الجميع عليه ولوضوحه.

٤. قوله «من غير استثناء» متعلّق بقوله «لا يتم» والمعنى: أن شيئاً من البراهين لا يتم في إفادة اليقين إلا مع اشتمالها على قياس استثنائي.

٥. الصحيح كما ذكره محقق الكتاب أن يوضع هنا لفظ «من» بدل «مع».

أجزاء العلوم

ذكروا أن أجزاء العلوم ثلاثة، وهي: الموضوعات، والمسائل، والمبادئ. وإليك تفصيل البحث عن هذه الأجزاء الثلاثة:

أقسام المبادئ

المبادئ إما بيينة بنفسها، وإما نظرية. والمبادئ البيينة تسمى علوماً متعارفة، كما تسمى «القضايا المتعارفة» و«المبادئ على الإطلاق» و«الأصول المتعارفة» أيضاً^١. وأقدم المبادئ البيينة هو قولنا: «إن السلب والإيجاب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً». وقد اتفقت كلمة المنطقيين على أن جميع القضايا البديهية والنظرية محتاجة إلى استحالة اجتماع النقيضين، ولكن اختلفوا بعد ذلك في كيفية صياغة هذا الاحتياج: فذهب الرازي إلى أن جميع القضايا مستنتجة منها ولكنها نفسها ليست يقينية، فإذا لم يكن أقوى الأوليات يقينياً فما ظنك بأضعفها^٢. فكما أن القضايا النظرية تستنتج من القضايا البديهية فكذلك القضايا البديهية تستنتج من استحالة اجتماع النقيضين^٣. بينما ذهب صدر المتألهين إلى أن البديهيات الأولية صوراً أخرى لاستحالة اجتماع النقيضين، فهي نفسها ولكنها مقيدة بالخصائص، فقال:

فثبت أن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن. وأما سائر القضايا والتصديقات البديهية أو النظرية، فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجب إلى وجود الماهيات الممكنة؛ لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية، وهي أولية التصديق غير مفترقة إلى تصديق آخر، وكما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحث من

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٠٠/١؛ الجوهر النضيد: ٢١٣.

٢. انظر: تلخيص المحصل: ٢٧.

٣. انظر: تلخيص المحصل: ٢٧؛ معيار دانش: ٢٥٨/٢.

غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص... فكذا كل قضية غير أولي الأوائل بديهية كانت أو نظرية، فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص؛ فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته، وهذا هو بعينه العلم الأول والقضية الأولية لكن مع قيد خاص.^١

والصياغة المختارة عند المصنّف هو أنّ جميع القضايا البديهية والنظرية تحتاج إليها في إفادة الاعتقاد المانع من النقيض وهو المسمّى باليقين؛ وذلك لما تقدّم من أنّ اليقين متقومّ بركنين: العلم بثبوت المحمول للموضوع، والعلم بامتناع سلب المحمول عن الموضوع، ومن الواضح أنّ الركن الثاني لا يتحقّق إلا بعد قبول استحالة اجتماع النقيضين. قال المصنّف:

... لا تستغني عنها في إفادة العلم قضية نظرية ولا بديهية، حتى الأوليات: فإنّ قولنا: الكلّ أعظم من جزئه، مثلاً، إنّما يفيد العلم إذا منع النقيض، وكان نقيضه كاذباً.^٢

فإذا كان جميع العلوم مبتنية على قاعدة «استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما»، فجميع البراهين لابد فيها من اشتغالها على قياس استثنائيّ انفصاليّ مقدمته الأولى المنفصلة الحقيقيّة المذكورة بصورة شخصيّة ومقدمته الثانية استثناء عين المقدم أو التالي، كما تقول مشيراً إلى قولنا: الكلّ أعظم من الجزء مثلاً: «إمّا أن يصدق إيجاب هذه القضية أو يصدق سلبها، لكن يصدق إيجابها، فينتج أنّه لا يصدق سلبها» ويحصل بذلك امتناع نقيضها، فيتوقّر الركن الثاني لليقين أيضاً، فيتحقّق اليقين.^٣

هذا كلّه بالنسبة إلى المبادئ البينة، وأمّا المبادئ النظرية فتبتّين في علمٍ آخر. وهذه

١. انظر: الاسفار الاربعية: ٤٤٣/٣ - ٤٤٤.

٢. نهاية الحكمة: ٩٨٨/٤؛ لاحظ أيضاً: الاسفار الاربعية: ٤٤٤/٣، تعليقة العلامة الطباطبائي.

٣. انظر: نهاية الحكمة: ٩٨٧/٤.

إن كان تسليمها مع مساححة ما وعلى حسن الظن بالمعلم سميت «أصولاً موضوعة»، وإن كانت مع استنكار وتشكيك سميت «مصادرات»^١.

النص

ونعود إلى تفصيل أجزاء العلوم فنقول: كما ذكرنا^٢ إن موضوعات المسائل إما أن تكون عين موضوع العلم أو عارضاً ذاتياً له أو نوعاً له أو جزءاً له بما أنه جزء: فما كان مساوياً معه فهو، وإن كان أخص فهو بنفسه عارضٌ ذاتي لحصة من الموضوع. وحيث كان من الواجب المساواة ليكون ذاتياً، فلا بد من عوارض ذاتية للحصص الأخرى حتى يكون المراد بين الجميع ذاتياً لنفس الموضوع.^٣ وقد بان من هاهنا: أنه في مثل ذلك لا بد من قسمة للموضوع، وفي الجميع (من العارض والنوع والجزء) لا بد من محمول لا يستغني عند تصوّر موضوعه عن تصوّر الموضوع الأول.^٤

الشرح

كان الكلام في أجزاء العلوم، وقد تقدّم بعض الكلام حول الموضوع والمبادئ، وقد تكلم المصنّف هنا عن أقسام موضوعات المسائل ونسبتها إلى موضوع العلم، ثم تكلم عن أحكام كلّ منها، وإليك توضيح ما أفاده:

أقسام موضوعات المسائل

إن موضوعات المسائل بالنسبة إلى موضوع العلم على عدّة أقسام أهمّها كالتالي:^٥
الأول: قد يكون موضوع المسألة نفس موضوع العلم، وذلك كقولنا: «كلّ مقدار إتما

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٠٠/١؛ الجوهر النضيد: ٢١٤.

٢. انظر: النجاة: ١٣٥؛ الجوهر النضيد: ٢١٥؛ تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية: ٤٦٨.

٣. انظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٨.

٤. في العبارة تشويش وإبهام سنشير اليه في الشرح.

٥. انظر: النجاة: ١٣٥؛ تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية: ٤٦٨؛ الجوهر النضيد: ٢١٥.

مشارك لآخر أو مباين له»، والمقدار موضوع علم الهندسة.

الثاني: قد يكون موضوع المسألة نوعاً من موضوع العلم، فيكون موضوع العلم جنساً وموضوع المسألة نوعاً ومن الواضح أن النوع أخص من الجنس، وذلك كقولنا: «كلّ خط يمكن تنصيفه»، فإنّ الخط نوع من المقدار.

الثالث: قد يكون موضوع المسألة نفس موضوع العلم ولكن مع عرض ذاتي، كقولنا: «كلّ مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان» فالمقدار موضوع العلم وقد أخذ في المسألة مع كونه وسطاً في النسبة، وهو عرض ذاتي.

الرابع: قد يكون موضوع المسألة نوع موضوع العلم مع عرض ذاتي، كقولنا: «كلّ خطّ قام على خطّ، فإنّ زاويتي جنبيه إمّا قائمتان أو مساويتان لهما»؛ فالخط نوع من المقدار، وقد أخذ في المسألة مع «قيامه على خطّ آخر»، وهو عرض ذاتي للمقدار. الخامس: قد يكون موضوعها عرضاً ذاتياً، كقولنا: «كلّ مثلث فإنّ زواياه مثل قائمتين»؛ فالمثلث عرض ذاتي للمقدار.

السادس: قد يكون موضوع المسألة نوع عرض ذاتي: كقولنا: «كلّ مثلث متساوي الساقين فإنّ زاويتي قاعدته متساويتان».

السابع: قد يكون موضوع المسألة جزءاً من موضوع العلم، كما أنّ علم الطب يبحث عن بدن الإنسان ويبحث بعض مسائله عن بعض أجزاء بدن الإنسان. وبالجملة فإنّ موضوع المسائل إمّا نفس موضوعات العلم أو أجزاءها أو أعراضها الذاتية أو جزئياتها.

والمصنّف قد أشار إلى الأول والثاني والخامس والسابع من هذه الأقسام السبعة. وقد ذكر بعد ذلك أنّ موضوع المسألة إذا كان مساوياً لموضوع العلم فهو، وأمّا إن كان أخص منه فهو بنفسه عارضٌ ذاتي لحصّة من موضوع العلم. وحيث كان من الواجب المساواة بين الموضوع والعارض الذاتي، فلا بدّ من عوارض ذاتية للحصص الأخرى حتى يكون

المرّد بين الجميع ذاتياً لنفس الموضوع. وتوضيح ما أفاده أنّ موضوع المسألة عارضٌ ذاتي لموضوع العلم، فيجب فيه ما يجب في العارض الذاتي وهو «التساوي» و«العروض بلا واسطة»، كما تقدّم سابقاً. فإن كان موضوع المسألة أخص من موضوع العلم، فلا بد أن يكون هو وما يقابله مساوياً لموضوع العلم، فحينئذ يكون المحمول المرّد بينهما هو العارض الذاتي لموضوع العلم.^١

وقد ذكر المصنّف في نهاية البحث أنّه لا بد أن يكون موضوع المسائل في جميع هذه الأقسام الأربعة التي أشار إليها عارضاً ذاتياً لموضوع العلم.

أضواء على النص

قوله: «وقد بان من هاهنا: أنّه في مثل ذلك لا بدّ من قسمة للموضوع.» أي: لا بد في المحمول الأخص أن يقسّم الموضوع إلى ما يكون موضوعاً لكلّ من المحمولات الأخص. قوله: «وفي الجميع (من العارض والنوع والجزء) لا بدّ من محمولٍ لا يستغني عند تصوّر موضوعه عن تصوّر الموضوع الأوّل» أي: لا بد أن يكون موضوع المسائل في جميع هذه الأقسام عارضاً ذاتياً لموضوع العلم، ولا يخفى أنّ «عدم الاستغناء في التصرّو» هو تفسير العرض الذاتي كما تقدّم سابقاً.

قوله: «لا بدّ من محمولٍ لا يستغني عند تصوّر موضوعه عن تصوّر الموضوع الأوّل» لا يخفى أنّ في العبارة إبهاماً؛ حيث إنّ المهم كما اتضح هو ألا يستغني تصوّر المحمول (الذي هو موضوع المسألة) عن تصوّر الموضوع الأوّل، وأما المحمول الذي لا يستغني عند تصوّر موضوعه عن تصوّر الموضوع الأوّل فهو إنّما يستلزم أن يكون موضوع هذا المحمول عارضاً ذاتياً للموضوع الأوّل مع أنّ الكلام إنّما هو في كون المحمول (الذي هو موضوع المسألة) عارضاً ذاتياً لموضوع العلم؛ فينبغي أن يقال: «وفي الجميع لا بدّ من محمولٍ لا يستغني عند

١. قال ملا عبد الله اليزدي مشيراً إلى هذا المطلب: «أقول: في لزوم هذا الاعتبار (يعني: اعتبار ألا يكون المحمول أعم من موضوع العلم) أيضاً نظرٌ لصحة إرجاع المحمولات العامة إلى العرض الذاتي بالقيود المخصصة، كما يرجع المحمولات الخاصة إليه بالمفهوم المرّد.» (الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٨)

تصوّره عن تصوّر الموضوع الأوّل» ورود في بعض النسخ: «لابد من محموله» وهو غير تامّ أيضاً.

النص

ثمّ نقول كما ذكرنا: ^١ إنّ المسائل - وهي المحمولات المثبّنة في العلوم لموضوعاتها أو نفس القضايا المذكورة - حيث إنّها في بيانها بنفسها أو تبينها بالبرهان تحتاج إلى يقين، فهي ممّا يسأل عنها ويطلب. ^٢

والمطلب إمّا عن مهيتها أو عن وجودها في نفسه أو لغيره، ^٣ هذه جملتها. وتفصيل المطالب كثيرٌ بكثرة أصناف السؤال مثل: مطلب «ما»، و«هل» و«لم» و«أي» و«أين» و«متى» و«من». لكنّ الأصول ثلاثة: مطلب ما، ومطلب هل، ومطلب لم. وكلّ واحدٍ من الثلاثة على قسمين:

فمطلب ما على قسمين: أحدهما: «ما الشارحة» ويسأل بها عن معنى اللفظ بحسب الوضع. والثاني: «ما الحقيقية» ويسأل بها عن مهية الشيء.

ومطلب «هل» قسمان: «هل البسيطة»، ويسأل بها عن وجود الشيء، و«هل المركّبة» ويسأل بها عن وجود شيءٍ لشيءٍ.

ومطلب «لم» قسمان: «لم الثبوت»، ويسأل بها عن علّة الوجود في نفس الأمر، و«لم الإثبات» ويسأل بها علّة التصديق.

ووجه الرجوع إلى الثلاثة ظاهرٌ ممّا مرّ.

ثمّ إنّ مطلب «ما الشارحة» متقدّمة على مطلب «هل»؛ إذ لو لم يعرف معنى اللفظ، لا يسأل عن وجوده بوجه.

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٦٨؛ الجوهر النضيد: ١٩٧.

٢. قوله «في بيانها بنفسها أو تبينها بالبرهان» الأوّل ناظرٌ إلى المسائل النظرية، كما أنّ الثاني ناظرٌ إلى المسائل البديهية.

٣. قوله «لغيره» إشارة إلى الهلية المركّبة وهو السؤال عن وجود شيءٍ لشيءٍ، وقوله «لغيره» ناظرٌ إلى نسبة المحمول إلى الموضوع وأنّ المحمول وجودٌ لغيره.

ومطلب «هل البسيطة» متقدمة على مطلب «ما الحقيقية»؛ إذ ما لا وجود له لا مهية له، وهو ظاهرٌ، وسيجيء بيانه أيضاً. في الفصل الأول من المقالة الرابعة. فالحذ قبل إثبات الوجود «شرح اسم».

ومطلب «ما الحقيقية» متقدمة على مطلب «هل المركبة»؛ إذ ما لا يعلم الشيء حقيقة لم يطلب وجود شيء له وأحكامه^١.

وأما مطلب «لم» مطلقاً: فمتقدمة على مطلب «هل» مطلقاً بوجه؛ وذلك لأنه لولا علة التصديق لم يقع تصديق بوجود مطلوب. ومتأخرة من وجه؛ وذلك لأن طلب العلة في الوجود إنما يكون بعد الوجود.

ومن هنا يظهر أن مطلب «لم الإثبات» متقدمة على مطلب «لم الثبوت». وربما يجتمعان معاً، كما في برهان اللّم، وربما يفترقان، كما إذا علم حكم بضرورة حسي أو غير ذلك، ثم طلب علته، فالبرهان المفيد لذلك يفيد علة الوجود فقط.

الشرح

ذكر المصنف هنا أصناف المطالب، ففسر المسائل أولاً، ثم قسم المطالب، ثم ذكر أصول المطالب، وذكر في نهاية البحث ترتيب المطالب، وإليك توضيح ما أفاده:

مسائل العلوم

ذكر المصنف أن المسائل هي المحمولات المثبتة في العلوم لموضوعاتها أو نفس القضايا المذكورة في العلوم، وهذا الكلام يظهر منه التردد في تفسير مسائل العلوم هل هي خصوص المحمولات التي تثبت لموضوعاتها في العلوم، أو هي نفس القضايا المذكورة في العلوم؟ وقد تقدم في الفصل الأول من هذه المقالة أن المصنف فسّر المسائل بالمحمولات؛ حيث قال هناك: «أجزاء العلوم ثلاثة: موضوعات ومحمولات ومبادئ» فذكر المحمولات

١. قوله «ما لا يعلم الشيء حقيقة» لفظ «ما» زمانية، أي: ما لم يعلم الشيء حقيقة. وقوله «أحكامه» عطف على قوله «وجود شيء له».

بدل المسائل مشيراً إلى أنّ المسائل هي المحمولات، كما يظهر ذلك هنا أيضاً حيث قدّم تفسير المسائل بالمحمولات.

هذا ولكن لا يخفى أنّ المشهور بين المنطقيين هو تفسير المسائل بالقضايا دون المحمولات فقط. قال الشيخ الرئيس: «وأما المسائل البرهانية، فهي القضايا الخاصة بعلم علم، المشكوك فيها، المطلوب برهانها»،^١ وقال الشهرزوري: «وأما «المسائل» فهي القضايا المختصة بعلم، وهي التي شكّ في انتساب محمولاتها إلى موضوعاتها ويطلب برهانها في ذلك العلم»^٢ هكذا أفاد غيرهما أيضاً.^٣

نعم، قد فسّر المحقّق الدوّاني في حاشية كتاب «المطالع» المسائل بالمحمولات المثبتة بالدليل.^٤ ولكن قد أورد عليه بأنه لو كانت المسائل نفس المحمولات المثبتة، لوجب عدّ سائر موضوعات المسائل التي هي وراء موضوع العلم جزءاً أعلى حدة، مع أنّ التالي باطل.^٥

أصناف المطالب

اعلم أنّ العلم الكسبي ينقسم إلى تصور وتصديق، فكان الطلب متوجّهاً تارة إلى طلب التصور، وتارة أخرى إلى طلب التصديق. ولكل واحد من المطالبين أداة وصيغة تدل عليه. وتنقسم تلك الصيغ إلى أصول وفروع: أما الأصول فثلاثة وهي مطلب «ما» ومطلب «هل» ومطلب «لم». وأما الفروع في كثيرة: فمنها مطلب «أي» والطالب به يسأل عن تمييز الشيء عن غيره إما تمييزاً ذاتياً أو عرضياً. ومنها مطلب «كم» وهو يسأل به عن مقداره، ومنها مطلب «كيف» ويسأل به عن أحواله، ومنها مطلب «أين» ويسأل به عن مكانه،

١. النجاة: ١٣٥.

٢. رسائل الشجرة الإلهية: ٣٨٣.

٣. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٣٠١/١؛ الجوهر النضيد: ٢١٤؛ الحاشية على تهذيب المنطق:

١١٥؛ اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية: ٣٥.

٤. هكذا نقل عنه ملا عبد الله البيزدي، انظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٦.

٥. انظر: الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٦.

ومنها مطلب «متي» ويسأل به عن زمانه، ومنها مطلب «من» ويسأل به عن تميزه بعوارضه.

ثم إن الضابط في أصول المطالب وفروعها أن الأصول هي مما يستغني بها في أكثر المواضع عن الفروع، بينما الفروع لا يستغني بها عن الأصول، فالأصول مما لا بد منها، كما أن هل المركبة يقوم مقام كثير من الفروع؛ فإن قولنا: هل مقداره كذا؟ يقوم مقام كم الشيء؟ وقولنا: هل هو على حال كذا؟ يقوم مقام كيف هو؟ وقولنا: هل زيد في الدار؟ يقوم مقام أين هو؟^١ وكذا الباقي.^٢

نعم، قد ذكر بعض المحققين ضابطاً آخر لأصول المطالب وفروعها، وهو أن أصول المطالب تجري في جميع الموجودات من الواجب بالذات إلى الهيوالي الأولى، وهذا بخلاف فروعها، فإنها ليست بهذه السعة.^٣

أصول المطالب

اعلم أن السؤال عن الشيء إما سؤال عن تصوّره أو عن تصديقه، والسؤال عن التصديق إما عن العلم بالحكم أو عن العلم بعلمته، فأصول المطالب ثلاثة، وهي مطلب ما، ومطلب هل، ومطلب لم. وقد ذكروا أن السبب في تعدد مطلب التصديق دون مطلب التصور أن التصديق يحتاج إلى أمرين: العلم بالحكم، والعلم بالعلة. والتصور إنما يتوقف على أمر واحد.^٤ وإليك توضيح هذه المطالب الثلاثة:

١. ذكر العلامة الحلي بالنسبة إلى قيام مطلب «هل» مقام «أين»: «وإنما تقوم هل المركبة مقامها إذا عرف المطلب ويسأل عن تعيينه وأما إذا لم يعلم فلا يقوم مقامها فإن من لا يعرف الدار مثلاً لا يصح أن يقول هل زيد في الدار بل يسأل بأين فلماذا قال المصنف (رحمه الله) في بعض الأحوال: «وقال المصنف قبله: «يقوم هل المركبة مقامها جميعاً في بعض الأحوال.» (المجهر النضيد: ١٩٦ - ١٩٧)

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٦٨؛ المجهر النضيد: ١٩٧.

٣. انظر: مصباح اليزدي، شرح برهان شفاء: ١٤٤/١.

٤. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٦٨؛ المجهر النضيد: ١٩٤.

الأول: مطلب «ما»

مطلب «ما» على قسمين: أحدهما: «ما الشارحة» ويسأل بها عن معنى اللفظ بحسب الوضع. والثاني: «ما الحقيقية» ويسأل بها عن ماهية الشيء. وتوضيح ذلك أن مطلب «ما» ناظرٌ إلى السؤال عن ماهية الشيء وهو ينقسم إلى أمرين: أحدهما مقدّم على التصديق بوجود الشيء وهو مطلب «ما الشارحة» والثاني يتأخّر عنه وهو مطلب «ما الحقيقية». وإتما سميت «حقيقية»؛ لأنّ مصطلح «الحقيقة» هي الماهية الموجودة، والسؤال بـ «ما» سؤال عن الماهية الموجودة.^١

وينبغي الالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: لا بد من التفكيك بين التعريف اللفظي وما يقال في جواب «ما الشارحة»؛ وذلك أنّ التعريف اللفظي هو أن يكون المفهوم حاصلًا في ذهن المخاطب، لا يحتاج إلى معرّف. لكن هناك لفظ موضوع لذلك المفهوم لا يعلم المخاطب وضعه لذلك المفهوم، فلا ينتقل ذهنه إليه من سماع ذلك اللفظ. فيؤتي بلفظ معروف عنده لتعريف اللفظ المجهول. مثلاً إذا كان المخاطب يعرف الحيوان المفترس المخصوص المسمّى بالأسد، ويعلم أنّ لفظ الأسد موضوع له، لكن لا يعلم أنّ لفظ «غضنفر» أيضاً موضوع له، فيقال: الغضنفر هو الأسد. وهذا بخلاف التعريف الحقيقي، فإنّه معلوم تصوّري يوصل إلى مجهول تصوّري، ويحصل بذلك في الذهن مفهوم جديد، كما إذا لم يعلم المخاطب أنّ الإنسان ما هو، فيركّب مفهوماً للحيوان والناطق اللذان يعلم المخاطب كلّاً منهما بانفراده من دون تركيب، فيقال له: «الإنسان هو الحيوان الناطق» فيحصل له مفهوم جديد مركّب من المفهومين السابقين، والمركّب غير أجزاءه، فهو تصوّر جديد حصل بواسطة المعرّف. ثمّ لا يخفى عليك: أنّ لمصطلح «شرح الاسم» إطلاقين؛ حيث إنّه قد يطلق على التعريف اللفظي، كما هنا، وقد يطلق على جواب ما الشارحة الذي

هو معرّف حقيقي ولكن قبل العلم بوجود المعرّف.^١

الأمر الثاني: اختلفت كلمة المنطقيين في تحديد ما يقال في جواب «ما الشارحة» بين قائل بأن ما يقال في جواب «ما الشارحة» عبارة عن التعريف اللفظي. وقائل بأن ما يقال في جواب «ما الشارحة» عبارة عن التعريف الحقيقي ولكن قبل العلم بوجود المعرّف.^٢ وما تقدّم في الأمر الأول مبني على القول الثاني، كما لا يخفى.

الثاني: مطلب «هل»

مطلب «هل» قسمان: «هل البسيطة»، ويسأل بها عن وجود الشيء. و«هل المركبة» ويسأل بها عن وجود شيءٍ لشيءٍ. وإنما كان هذا مركباً؛ لأن المراد به وجود شيءٍ لغيره، وكان الأول بسيطاً؛ لأن المراد به وجود شيءٍ في نفسه، فباستتار توقف الوجود في الأول على شيئين وتوقفه في الثاني على شيءٍ واحد يصحّ تسميتهما بالتركيب والبساطة.^٣

الثالث: مطلب «لم»

مطلب «لم» قسمان أيضاً: «لم الثبوت»، ويسأل بها عن علّة الوجود في نفس الأمر، و«لم الإثبات» ويسأل بها عن علّة التصديق، وهو الذي يسأل به عن الحد الأوسط الذي هو علة الاعتقاد والتصديق. وعلى هذا، فالسؤال عن العلة إما سؤال عن العلة في مقام الإثبات فقط، أو سؤال عن العلة في مقامي الإثبات والثبوت معاً. ومن هنا يظهر أنّ الإنسان إذا حصل على «لم الثبوت» فهو واصل إلى مفاد «لم الإثبات» أيضاً، بينما لا ينعكس هذا الأمر كلياً.

١. انظر: نهاية الحكمة: ١/١٧٠، تعليقة ٤؛ المظفر، المنطق: ٩٤.

٢. انظر: نهاية الحكمة: ١/١٧٠، تعليقة ٤؛ المظفر، المنطق: ٩٤.

٣. انظر: الجواهر النضيد: ١٩٥.

٤. انظر: الجواهر النضيد: ١٩٦.

ترتيب المطالب

إنَّ مطلب «ما الشارحة» متقدّمة على مطلب «هل»؛ إذ مادام لم يعرف الإنسان معنى اللفظ، لا يسأل عن وجوده بوجه. كما أنَّ مطلب «هل البسيطة» متقدّمة على مطلب «ما الحقيقية»؛ إذ ما لا وجود له لا ماهية له، فالسؤال عن الوجود متقدّم على السؤال عن الماهية. ومن هنا قالوا بأنَّ الحدّ قبل إثبات الوجود «شرح اسم»، فالحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسمية، وهي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية^١.
ثمَّ إنَّ مطلب «ما الحقيقية» متقدّمة على مطلب «هل المركّبة»؛ إذ ما لم يعلم الشيء حقيقة لم يطلب وجود شيء له.

وأما بالنسبة إلى الترتيب بين مطلبي «لم» و«هل»، فقد اختلفوا فيه، وقد ذكر المصنّف أنَّ مطلب «لم» مطلقاً متقدّم على مطلب «هل» مطلقاً بوجه؛ وذلك لأنّه لولا علّة التصديق لم يقع تصديق بوجود مطلوب، ومن الواضح أنّ علّة التصديق مشتركة بين «لم» الثبوتي والإثباتي. ومتأخّرة من وجه؛ وذلك لأنّ طلب العلّة في الوجود إنّما يكون بعد الوجود.

ولكن لا يخفى أنّ وجه التقدّم الذي ذكره المصنّف يمكن أن يناقش فيه؛ وذلك لأنّ هذا الوجه إنّما يتم إذا كان مطلب «هل» ناظراً إلى وجود التصديق، وبالتالي كان مطلب «هل» ناظراً إلى أنّ التصديق بثبوت المحمول للموضوع هل هو موجودٌ في المسؤول أولاً، ولكنّه ليس كذلك؛ حيث إنّ مطلب «هل» ناظر إلى وجود الأمر المصدّق به في نفس الأمر أو وجود شيء له في نفس الأمر لا إلى وجود التصديق وعدمه؛ وهذا الإيراد ممّا يمكن أن يورد على ما اختاره المصنّف، وإن أمكن التفضي عنه بأنّه لولا التصديق لا يبقى مجال للثبوت في نفس الأمر أيضاً عند المسؤول.

والظاهر أنّ وجه التأخر الذي ذكره المصنّف هو الصحيح^١. قال العلامة الحلّي:

لما كان مطلب لم وإنما يطلب به علة وجود الشيء في نفسه أو علة وجوده بحال كذا، ومطلب «هل» يطلب به إما وجود الشيء في نفسه أو وجوده بحال كذا، وكان الثاني أسبق من الأول في المعرفة، لا جرم كان مطلب هل متقدماً على مطلب لم، واتصل مطلب لم بـ «هل» وتبعه. يقال هل كذا موجود؟ فإذا قيل نعم. قيل: لم هو موجود؟ وكذا في هل المركبة، فإنه ما لم يعرف وجود الشيء مطلقاً أو بحال لم يطلب علته^٢.

وذكر المصنّف أنّ مطلب «لم الإثبات» متقدّمة على مطلب «لم الثبوت»؛ وذلك يظهر

تماماً تقدّم في وجه تقديم مطلب «لم» مطلقاً على مطلب «هل». قال ابن سينا:

لكن طلب اللّم الذي بحسب القول ربما كان متقدماً على طلب اللّم الذي بحسب الأمر في نفسه. فربما صح عندنا بقياس أن ج ب ولا ندري العلة في نفس الوجود^٣.

واعلم أنّ مطلبي «لم» قد يجتمعان، كما في برهان اللّم؛ فإنّ الوسط في البرهان اللّمي يكون واسطة في الإثبات والثبوت معاً، فيكون علة التصديق والوجود معاً كما تقدّم. ولكن ربّما كان مطلب «لم» الذي بحسب الأمر في نفسه غير مقتصر إلى مطلب «اللّم» الذي بحسب القول، وذلك إذا كان الشيء بيّناً بنفسه بالحس، ولكن كانت علته خفية، فإذا كان الحكم ضرورياً فلا يحتاج إلى علة التصديق والواسطة في الإثبات^٤.

النص

ثمّ نقول كما ذكرنا: إنّ المبادئ حيث كانت متوقّفة عليها التصديق، امتنع أن يطلب إثباتها في نفس العلم، بل يوضع فيه وضعاً، كما مرّ ذكره، ولا في علمٍ أخصّ منه

١. انظر: النجاة: ١٥٧؛ التحصيل: ٢٥٠.

٢. الجواهر النضيد: ١٩٧.

٣. الشفاء، المنطق، البرهان: ٧١.

٤. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٧١.

٥. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٥٥؛ المصدر نفسه: ١١٠، ١٨٤.

موضوعاً إلا على وجه غير دائر^١ بل في علمٍ أعمّ منه .

ثم إنَّ المبدأ من الجائز أن يكون مبدأً لبعض المسائل أو لجميعها، وإذا كان مبدأً لبعضها فما يتوقّف عليه هو ذلك البعض، فمن الجائز أن يكون هذا القسم من مسائل العلم . وحينئذٍ فيتبيّن في نفس العلم، ولا يوضع له «هلية» في المبادئ، بل إنّما يوضع «ماهيته» الحقيقية مثل موضوعات سائر المبادئ . وأمّا القضايا بما هي قضايا، فلا مهية لها، بل إنّما يوضع وجودها . فتبيّن أنّ من المبادئ: ما يوضع في العلم حدّه ووجوده معاً . ومنها ما يوضع حدّه فقط . ومنها ما يوضع وجوده فقط .

وقد بان ممّا مرّ أنّ العلم الإلهي لا يتوقّف على شيء من العلوم السالفة، بل هو الذي يعطي حدود الجميع ومقدمات براهينها . نعم، يمكن أخذ مبدأ ما من بعض العلوم التي تحته لبيان بعض مسائلها وإعطاء التصديق، كما أنّهم يأخذون مقدمات من الهيئة المتوقّفة على الحساب والهندسة والمناظر، لبيان حال العلويات، ومقدمات طبيعية وهندسية في بحث الهيولي والصورة وإبطال الجزء . لكننا إذا وضعنا العلل فيما لبرهان اللّمّ فيه مدخل، وأخذنا الجميع على حسب ما هي عليه في نفس الأمر، وجب أن يترتب العلوم على حسب الأعمّ فالأعمّ؛ لأنّ حمل العامّ أقدم من حمل الخاصّ، وعلّة الأعمّ يجب أن يكون أعمّ .

وقد بان من هاهنا أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يُعطي اللّمّ في العلم الكلّي .

الشرح

أشار المصنّف هنا إلى أحكام المبادئ وأقسامها، كما أشار إلى مبادئ العلم الإلهي، ثمّ طرح بعض الأمور المترتبة على ما ذكره، وإليك توضيح ما أفاده:

إثبات المبادئ

مبادئ العلوم لا تثبت في نفس تلك العلوم ولا في علمٍ أخص منها، وإنّما تثبت في

١. قوله «لا في علمٍ أخصّ منه» عطّف على قوله «في نفس العلم».

علمٍ أعمّ منها؛ فهذه دعاوى ثلاثة، وإليك إثباتها:

أما أنّ مبادئ العلوم لا تثبت في نفس تلك العلوم؛ فلأنّ المفروض أنّ تصديق مسائل تلك العلوم متوقّف على تلك المبادئ، فإذا كان إثبات تلك المبادئ متوقّفاً على مسائل تلك العلوم أيضاً، يلزم منه الدور. ولكنّ الملاحظة الجديرة بالذكر أنّ المقصود من المبادئ هنا هو المبادئ لجميع مسائل العلم، وأما إذا كان المبدأ مبدأً لبعضها، فمن الجائز أن يكون هذا القسم من مسائل نفس هذا العلم كما سيأتي بيانه في البحث المقبل.

وأما أنّ مبادئ العلوم لا تثبت في علمٍ أخص منها، فقد ذكر المصنّف أنّ المبادئ لا تثبت في علمٍ أخص منها موضوعاً إلا على وجه غير دائريّ. وتوضيح ما أفاده أنّ الوجه الدائر هو أنّ يتمّ إثبات مبدأ للعلم الأعم في علمٍ أخص منه وتمّ إثباته في العلم الأخص من خلال بعض المسائل التي هي مسائل للعلم الأعم، وقد كان ذلك المبدأ مبدأً لنفس هذه المسائل، فيلزم الدور. والوجه غير الدور أنّ لا يستفاد في إثبات هذا المبدأ في العلم الأخص من مسائل العلم الأعم.

وأما أنّ مبادئ العلوم تثبت في علمٍ أعمّ منها موضوعاً، فهذا ممّا لا يستلزم منه أي محذور ممّا تقدّم.

قال الشيخ الرئيس:

إن لكل واحد من الصناعات - وخصوصاً النظرية - مبادئ وموضوعات ومسائل. والمبادئ هي المقدمات التي منها تبرهن تلك الصناعة ولا تبرهن هي في تلك الصناعة: إما لوضوحها، وإما لجلالة شأنها عن أن تبرهن فيها وإنما تبرهن في علم فوقها، وإما لدنو شأنها عن أن تبرهن في ذلك العلم، بل في علم دونه، وهذا قليل.^١ وقال أيضاً:

من البين أنه لا سبيل إلى إقامة البراهين في العلوم على مبادئها، وإلا فما يبين به المبدأ هو المبدأ، والعلم به أحق من العلم بما قيل إنه مبدأ له. فبعض مبادئ العلوم بينة

بأنفسها، وبعضها محتاجة إلى بيان. وكلاهما من المستحيل أن يبيننا في العلوم التي هي لها مبادئ أول. أما الينيات بأنفسها، فلا يمكن بيانها في ذلك العلم ولا في علم آخر. وأما ما ليس بينا بنفسه فإنما يمكن بيانه في علم آخر، وخصوصاً في علم أعلى^١.

المبادئ العامة والمبادئ الخاصة

تنقسم المبادئ إلى المبادئ العامة والمبادئ الخاصة؛ والمقصود من المبادئ العامة هي المبادئ التي هي مبادئ لجميع مسائل العلم بينما المقصود من المبادئ الخاصة هي المبادئ التي هي مبادئ لبعض مسائل العلم.

إذا ظهر ذلك فاعلم أن المبادئ العامة لعلم لا يمكن إثباتها في نفس ذلك العلم، وبالتالي فهي خارجة عن مسائل ذلك العلم، كما تقدّم في البحث السابق. وأما المبادئ الخاصة فهي مما يمكن إثباتها في نفس ذلك العلم، وتوضيح ذلك أن المبادئ إذا كانت مبادئ لبعض مسائل علم من العلوم، فحينئذ لا يكون جميع مسائل ذلك العلم متوقفاً على تلك المبادئ، بل يتوقف عليها خصوص تلك المسألة التي هي مبادئ لتلك المسألة، فيمكن أن تكون تلك المبادئ من مسائل نفس هذا العلم، فتثبت في نفس هذا العلم. وذلك كما في بعض مسائل الفلسفة الأعلى، فإنّ إثبات «أنّ علة الحاجة إلى العلة هو الإمكان الوجودي الفقري دون الحدوث أو الإمكان الماهوي» مثلاً متوقف على إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وهي نفسها مسألة من مسائل الفلسفة.

ثم إنّ مثل هذه المبادئ على قسمين: الأول: قسم يحتاج إلى المبادئ التصورية، وهذا القسم تكون له مبادئ تصوّرية. والثاني: قسم لا يحتاج إلى المبادئ التصورية أيضاً.

أضواء على النص

قوله: «ولا يوضع له «هلية» في المبادئ» أي: إذا كان هذا المبدأ من مسائل نفس هذا العلم وبالتالي يثبت وجوده في نفس هذا العلم، فلا يكون وجوده من المبادي، بل من

المسائل. قوله «لا يوضع» استخدام مادة الوضع هنا إشارة إلى ما تقدّم من أنّ الحدود والمسلمات على سبيل حسن الظن يسمّى أوضاعاً^١.

قوله: «بل إنّما يوضع «ماهيته» الحقيقية مثل موضوعات سائر المبادئ» إشارة إلى القسم الأوّل من القسمين الذين أشرنا اليهما أخيراً، فيكون لهذا المبدء التصديقي الذي يكون من مسائل نفس العلم مبادي تصوّرية وهي تعريف مفرداتها. ثم اعلم أنّ المبادئ التصرّوية تشمل تعريف موضوع العلم وتعريف موضوعات المسائل معاً.

قوله: «وأما القضايا بما هي قضايا، فلا مهية لها، بل إنّما يُوضع وجودها» إشارة إلى أنّ هذا المبدء التصديقي الذي يكون من مسائل نفس العلم والذي يشكّل قضية من القضايا إنّما يكون له مبادئ تصوّرية وهي تعريف مفرداتها؛ وأما المبادئ التصرّوية بمعنى تعريف نفس القضية، فلا؛ وذلك لأنّ القضايا بما هي قضايا لا مهية لها، فلا تكون لنفسها مبادئ تصوّرية، وإنّما يتصوّر لها أن تكون مبادئ تصديقية وهي إثبات وجودها. قال ابن سينا:

إنّ الأمور التي تُذكر في المبادئ منها معانٍ مركبة ومنها معانٍ مفردة. والمعاني المركبة إنّما يليق بها أن يستدعي فيها التصديق لأن تعطي لها الحدود، فإن التركيب الخبري للتصديق. وأما الحدود فللمعاني المفردة وما في حكم المفردة^٢.

وأما أنّ القضايا بما هي قضايا لا مهية لها؛ فلأنّ القضايا ليست إلا مجموعة من المفردات ولا ماهية لها وراء ماهيات مفرداتها، وليست القضايا من المركبات الحقيقية حتى تكون لها ماهية وراء ماهيات مفرداتها.

أقسام المبادئ باعتبار التصوّر والتصديق

يتّضح من خلال التأمّل في البحث السابق أنّ المبادئ باعتبار التصوّر والتصديق على أقسام ثلاثة؛ وذلك لأنّ من المبادئ ما يكون مبادئ تصوّرية وتصديقية معاً، وذلك بأن

١. انظر: الجوهر النضيد: ٢١٤.

٢. الشفاء، المنطق، البرهان: ٦٩ - ٧٠.

تكون مفرداتها محتاجة إلى التعريف أولاً ووجود المبدأ محتاجاً إلى الإثبات ثانياً. ومنها ما يكون مبادئ تصوّرية فقط ومنها ما يكون مبادئ تصديقية فقط كال مورد الأخير الذي تقدّم ذكره. قال الفارابي:

والمبادئ منها ما هي مبادئ المعارف فقط، وهي الدلائل، ومنها ما هي مبادئ الوجود، وهي الأسباب. ومنها ما هي مبادئ الوجود والمعرفة معاً.^١
وقال ابن سينا:

فتبين من جميع ذلك أنّ من الأمور المصدّرة في الصناعة ما يوضع بهليته فقط، ومنه ما يوضع بماهيته. ومنه ما يوضع بهليته وماهيته.^٢

مبادئ العلم الإلهي

اتّضح إلى هنا أنّ العلوم منها ما يحتاج إلى المبادئ ومنها ما لا يحتاج إلى المبادئ؛ واعلم أنّ العلم الإلهي من العلوم التي لا تحتاج إلى المبادئ لا إلى المبادئ التصوّرية ولا إلى المبادئ التصديقية:

أما المبادئ التصورية؛ فلأنّ موضوع العلم الإلهي هو الوجود بما هو وجودٌ، وهو بديهي التصوّر فلا يحتاج إلى تعريف. قال صدر المتألهين:

وبالجمله هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية، فيجب أن يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستقيماً عن التعريف والإثبات، وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام.^٣

مضافاً إلى أنّ التعريف الماهوي إنّما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له.^٤ هذا مضافاً إلى أنّ التعريف

١. المنطقيات للفارابي: ٣٢٠/١.

٢. الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٠ - ٧١.

٣. انظر: الاسفار الاربعه: ٢٥/١.

٤. انظر: الاسفار الاربعه: ٢٥/١.

لا بد أن يكون بالأعرف ولا أعرف من الوجود.^١

وأما المبادئ التصديقية؛ فلأن موضوع العلم الإلهي الذي هو الوجود بما هو وجود،
بديهى التصديق، فلا يحتاج إلى إثبات. قال المصنّف:

وأما الفلسفة، فلا تتوقّف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم؛ فإن
موضوعها الموجود العام، الذي تتصوّره تصوّراً أوّلياً، ونصدّق بوجوده كذلك؛ لأن
الموجوديّة نفسه.^٢

ولا يخفى أن قوله: «لأنّ الموجوديّة نفسه» قد ذكره صدر المتألهين أيضاً بقوله: «وأما
إثبات الوجود لموضوع هذا العلم أي الموجود بما هو موجود، فمستغن عنه، بل غير صحيح
بالحقيقة؛ لأنّ إثبات الشيء لنفسه غير ممكن»^٣ ولكن يلاحظ عليه بأنّه مبني على
الخلط بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع؛ وذلك لأنّ الموجودية ثابتة للوجود ولكن
بالحمل الأوّلي ومن الواضح أنّ ثبوت الموجودية للوجود بالحمل الأوّلي، لا ينتج ثبوتها له
بالحمل الشائع أيضاً.^٤

قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى انتفاء المبادئ التصورية والتصديقية في العلم الأعلى:
مبادئ العلم الأعم الذي سائر العلوم تحته جلها بينة بنفسها.^٥
وقال أيضاً:

فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه، وأنه
يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا؛ ولأنه غنى عن تعلم ماهيته وعن
إثباته، حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه؛ لاستحالة

١. انظر المصدر السابق: ٢٥ - ٢٦.

٢. انظر: نهاية الحكمة: ٢٤/١.

٣. انظر: الاسفار الاربعة: ٢٧/١.

٤. انظر: رحيق مختوم: ١٨٤/١.

٥. الشفاء، المنطق، البرهان: ١٨٤.

أن يكون إثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي هو موضوعه بل تسليم إنيته وماهيته فقط.^١

العلم الإلهي يعطي حدود العلوم وبراهينها

ذكر المصنّف هنا أنّ العلم الإلهي لا يتوقّف على شيء من العلوم السالفة، بل هو الذي يعطي حدود الجميع ومقدّمات براهينها. وقد ذكر المصنّف في نهاية الحكمة وتعليقاته على الأسفار أنّ العلوم جميعاً تتوقّف على الفلسفة في ثبوت موضوعاتها.^٢

وتوضيح ما أفاده المصنّف على ما ذكره بعض المحقّقين هو أنّ الفلسفة موضوعها الموجود العامّ ومحمولاته عوارضه الذاتية. ومن عوارض الوجود تقسيمه إلى أقسامه. وتقسيم الوجود لا ينحصر في التقسيمات الأولى، بل يعمّ الثانويّة منها أيضاً، بمعنى ما ليست بأولى. وصحّة هذه التقسيمات تتوقّف على وجود الأقسام. وعلى الفلسفة لكي تتمّ مسائلها أن تثبت وجود الأقسام، إذا لم تكن بديهية. وكلّ موجود خاصّ يكون موضوعاً لعلم، قسم من أقسام الموجود العامّ في تقسيماته الأولى أو الثانويّة. هذا. ثمّ إنّه قد تبين بما ذكرناه أولاً: أنّ المتوقّف على الفلسفة من العلوم، هي التي لا تكون موضوعاتها بديهية، كما صرّح بذلك المصنّف قدّس سرّه في تعليقه على الأسفار بقوله: «ويتبيّن به أيضاً أنّ سائر العلوم محتاجة إليها من جهة إثبات وجودها لو لم تكن بديهية.»^٣ وثانياً: أنّ المتوقّف على الفلسفة ليس ثبوت موضوعات العلوم ووجودها الخارجي، وإتّما المتوقّف عليها هو العلم والتصديق بثبوتها، والذي هو من المبادئ التصديقيّة لكلّ علم. فقلوه (قدّس سرّه) في نهاية الحكمة: «تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها» أي: في حصول العلم بثبوت موضوعاتها. وبعبارة أخرى: تتوقّف عليها في التصديق بثبوت موضوعاتها. كما أشرنا إليه آنفاً.^٤

١. الإلهيات من كتاب الشفاء: ٢١.

٢. انظر: نهاية الحكمة: ٢٤/١؛ الأسفار الاربعه: ٢٤/١، تعليقه ٣.

٣. الأسفار الاربعه: ٢٥/١، قسم التعليقه.

٤. نهاية الحكمة: ٢٤/١.

مساعدة العلوم للعلم الإلهي

ذكر المصنّف بالنسبة إلى المساعدة التي تُقدّمها العلوم للعلم الإلهي أنّه يمكن أخذ مبدأ ما من بعض العلوم التي تحت العلم الإلهي، وذلك لبيان بعض مسائلها وإعطاء التصديق فيها، كما أنّهم يأخذون مقدّماتٍ من الهيئة المتوقّفة على الحساب والهندسة والمناظر، لبيان حال العلويات، وكما يأخذون مقدّماتٍ طبيعية وهندسية في بحث الهيولي والصورة وإبطال الجزء^١ وغير ذلك.

ونذكر على سبيل المثال أنّهم يأخذون مقدّمات من الهيئة القديمة لإثبات دوام الفيض الإلهي، كما قال العلامة الطباطبائي رحمهما الله مشيراً إلى الاستدلال على إثبات تكرار الأدوار والأكوار: وما قيل: إنّ الأفلاك والأجرام العلوية دائمة الوجود بأشخاصها، وكذلك كليّات العناصر والأنواع الأصلية المادّية دائمة الوجود، نظراً إلى أنّ عللها مفارقة آبية عن التغيّر. يدفعه عدم دليل يدلّ على كون هذه العلل تامّة منحصرة غير متوقّفة في تأثيرها على شرائط ومعدّات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها فلا تتشابه الخلقة في أدوارها. على أنّ القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغيّر وغير ذلك، كانت اصولاً موضوعة مأخوذة من الحياة والطبيعيّات القديمتين، وقد انفسخت اليوم هذه الآراء^٢.
والمثال الآخر هو التفسير الذي ذكره صدر المتأهّلين حول القضاء والقدر وحقيقة البداء؛ حيث استمد من بعض المقدّمات المأخوذة من الهيئة، وقد ذكرنا نظرية صدر المتأهّلين في تفسير القضاء والقدر وحقيقة البداء في مقال آخر^٣. ثم قال العلامة الطباطبائي رحمهما الله معلّقاً على الأسفار:

في أطراف ما ذكره (رحمهما الله) مناقشات يسيرة تجري مجرى التوضيح والتقرير، لكن الذي يهمننا هو أن نتذكر أن هذه التفاصيل مبنية على أصول فلسفية برهن عليها في

١. انظر: شرح الهداية الاثنيّة: ١٩.

٢. نهاية الحكمة: ٤/١٢٥٥.

٣. انظر: اسماعيلي، بداء در نظام فلسفي صدر المتأهّلين: ٩٨.

الفلسفة. وأخرى طبيعية مأخوذة من الطبيعيات أو الرياضيات على نحو الأصول
الموضوعة كوجود الأفلاك الكلية والحزئية المتحركة بمركات إرادية دائمة وكونها ذوات
نفوس دراية وانتهاء التركيبات السفلية إلى عناصر أربعة وغير ذلك، وقد انهدمت
أركانها اليوم عن الأبحاث العلمية الحديثة.^١

والملاحظة الجديرة بالالتفات أن هذا لا ينافي ما تقدم من أن العلم الإلهي لا يتوقف
على شيء من العلوم السالفة؛ وذلك لأن استخدام تلك المقدمات من العلوم الحزئية
لإثبات بعض مسائل العلم الإلهي ليس طريقاً وحيداً لإثبات تلك المسائل، بل لإثباتها
براهين فلسفية محضة أيضاً، وفي الواقع إن إقامة هذه البراهين المشتملة على مقدمات
تجريبية مثلاً إنما هو إرفاقٌ بحال الذين لم تتمرس إذهانهم لإدراك البراهين الفلسفية المحضة
البعيدة عن الذهن المأنوس بالمحسوسات.^٢

أضواء على النص

قوله: «لكنّا إذا وضعنا العلل فيما لبرهان اللّمّ فيه مدخلٌ...» إشارة إلى أنه وإن كان
يمكن أخذ مبدأ ما من بعض العلوم التي تحت العلم الإلهي في العلم الإلهي ولكن إذا
لاحظنا العلوم من حيث الأعمية والأخصية في مقام الثبوت فالترتيب المنطقي يقتضي أن
يترتب العلوم على حسب الأعم فالأعم. وفي قوله «لكنّا إذا وضعنا العلل فيما لبرهان اللّمّ
فيه مدخلٌ» إشارة إلى ما تقدم في الفصل الخامس من المقالة الثانية من أن المحمول إذا لم
يكن ثبوته للموضوع عن سببٍ، فلا يجري فيه البرهان اللّمي.

قوله: «لأنّ حمل العامّ أقدم من حمل الخاصّ، وعلّة الأعمّ يجب أن يكون أعمّ.» إشارة
إلى أن هذه العلل العامة التي تقع وسطاً في البرهان اللّمي تُحمل على الموضوعات العامة
أولاً، ثم على الموضوعات الخاصة، فيقال أولاً: «الإنسان ناطقٌ» مثلاً ثم يقال: «زيدٌ
ناطقٌ» مثلاً. قال ابن سينا:

١. الاسفار الاربعة: ٤١٠/٦، تعليقة ٢.

٢. انظر: المنهج الجديد لتعليم الفلسفة: ١١٤/١.

المبادئ التي للأمور العامة بحسب أن تعرف أولاً حتى تعرف الأمور العامة، والأمور العامة يجب أن تعرف أولاً حتى تعرف الأمور الخاصة.^١

العلم الجزئي يمتنع أن يعطي اللّم في العلم الكلي
يستنتج المصنّف ممّا تقدّم أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يعطي اللّم في العلم الكلي؛ وذلك لما
تقدّم من أنّ مبادئ العلم الجزئي إنّما تثبت في العلم الكلي، فلا يمكن للعلم الجزئي أن
يعطي البرهان اللّمي في العلم الكلي إلا على وجه الدور كما تقدّم سابقاً.

الفصل الثالث: في اختلاف العلوم وتشاركها ونقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ فنقول: كما بينوا،^١ قد عرفت أن العلوم يمكن أن تختلف بالعموم والخصوص والتباين، والأمر على ذلك في نفس الأمر؛ لوجود هذا الاختلاف بين الأشياء في أنفسها.

ثم إن من الممكن أن يتحيت شيء واحدٌ بحيثيتين يكون محموله بإحدهما من عوارض ما هو أعم منه الذاتية دون الأخرى،^٢ كما أن الإنسان من حيث يعرضه الوجود، هو ومحموله من عوارض الوجود من حيث هو موجود، ومن حيث يعرضه الانفعال المزاجي ليس محموله من عوارض الوجود المطلق.

وأيضاً: كل قضية كلية تنحل إلى قضايا جزئية من جزئيات المحمول، المحمولة على جزئيات الموضوع،^٣ كما مر في الفصل الثاني من المقالة الثانية.

وقد بان بذلك أن المسائل العامة في العلم الأعم المتوسطة في العلم الأخص هي بعينها مسائل في العلم الأخص إذا أخذت جزئية.

وتبين من جميع ذلك أنه يمكن أن يشترك علمان أعم وأخص في بعض المسائل، كما أن الفلكيات والبسائط العنصرية يبحث عنها العلم الإلهي في البحث عن ترتيب الوجود، والعلم الطبيعي في فن السماء والعالم، وعلم الهيئة.

ثم أقول: إن الوسط المأخوذ في المسألة عند إقامة البرهان عليه إما أن يكون مساوياً لموضوع العلم الذي هو بالحقيقة أصغر، أو يكون أعم أو أخص في نفسه؛^٤

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٤٧؛ لباب الاشارات والتنبيهات: ٨٢؛ الجواهرالنضيد: ٢١٧.

٢. أي: يكون محموله بإحدى الحثيتين من العوارض الذاتية للعلم الأعم وبحيثيته الأخرى ليس كذلك. فقوله «الذاتية» وصف للعوارض.

٣. أي: تنحل القضية الكلية إلى قضايا جزئية بحيث تكون جزئيات المحمول محمولات لجزئيات الموضوع. قوله «المحمولة» نعته لقوله «جزئيات المحمول».

٤. قوله «في نفسه» قيد للأعم والأخص؛ والمقصود منه أن يكون الوسط في نفسه أعم أو أخص ولكن يمكن أن يصير مساوياً إما من خلال تخصيصه، أو من خلال إضافة طرفٍ آخر إليه، كما سيأتي.

فإن كان مساوياً، فإن احتاج إلى وسطٍ آخر مساوٍ وهكذا حتى ينتهي إلى وسطٍ مساوٍ ضروري الثبوت، كان الجميع مسائل من ذلك العلم بالضرورة، وإن لم يتسلسل المساويات، انتهى إلى أعمّ أو أخصّ كالقسمين الآخرين، كما هو الغالب. والأعمّ من موضوع العلم لا بدّ أن يتخصّص به حتى يكون مساوياً ذاتياً بالضرورة، كالسواد للغراب، وهو أعمّ، فيتخصّص بالسواد الذي تقتضيه الطبيعة الغرابية. والأخصّ من موضوع العلم لا بدّ أن يكون مساوياً لموضوع المسألة مثلاً، ويكون هو مع غيره بالترديد مساوياً لموضوع العلم، ويكون الكلام فيه كالكلام في المساوي.

الشرح

تطرّق المصنّف في هذا الفصل إلى مطلبين: الأول: اختلاف العلوم وتشاركها. والثاني: نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ آخر. وإليك توضيحهما:

اختلاف العلوم وتشاركها

قد تقدّم في الفصل السابق أنّ العلوم إنّما تتمايز وتتغير بحسب تمايز موضوعاتها وتغيرها وتشارك العلوم وتداخلها بحسب تشارك الموضوعات وتداخلها أيضاً، وأمّا التمايز بين الموضوعات فهو أمر واقعي في نفس الأمر، كما أنّ المقدار الذي هو موضوع الهندسة أعمّ من الجسم التعليمي الذي هو موضوع المجسمات، والعلم الذي موضوعه أخصّ داخل تحت العلم الذي موضوعه أعمّ وجزء منه.^١

ثمّ اعلم أنّ موضوع بعض العلوم إما أن يكون داخلياً في موضوع العلم الثاني، أو مبايناً له: أما الأول وهو أن يكون أحدهما أعمّ من الآخر، فذلك يقع على وجوه: أحدها: أن يكون الأعمّ جنساً للأخصّ مثل علم المجسمات تحت علم الهندسة.

١. وذلك لما تقدّم فص الفصل الثاني من المقالة الثانية من أنّ العارض الذاتي يلزم أن يكون مساوياً للموضوع.

٢. انظر: الجواهر النضيد: ٢١٧.

وثانيها: أن يكون الموضوع قد أخذ في إحداها مطلقاً، وفي الآخر مقيداً بقيد خاص. مثل علم الأكر المتحركة، تحت علم الأكر.

وثالثها: أن يجتمع الوجهان ويكون أحدهما أولى باسم الموضوع تحت الآخر. مثل: علم المناظر، تحت علم الهندسية.

ورابعها: أن يكون موضوع أحد العلمين مابيناً لموضوع العلم الآخر لكنه ينظر فيه من حيث هو، عرضت له أعراض خاصة لموضوع العلم الآخر مثل الموسيقى، تحت علم الحساب^١.

وبعبارة أخرى: موضوعات العلوم إما أن يكون بينها عموم وخصوص، أو لا يكون: فإن كان فيما على وجه التحقيق أو لا يكون:

والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بأمر ذاتي، بأن يكون العام جنساً للخاص كالمقدار الذي هو موضوع الهندسة والجسم التعليمي الذي هو موضوع المجسمات، والعلم الذي موضوعه أخص داخل تحت العلم الذي موضوعه أعم وجزء منه.

والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بأمر عرضي، وينقسم إلى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقاً وفي الخاص مقيداً بحالة خاصة كالكرة مطلقاً ومقيدة بالحركة اللذين هما موضوعاً علمهما، وإلى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين أحدهما موضوع العلم الإلهي، والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام وليس جزءاً منه.

وقد يجتمع الوجهان أعني الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد، فيكون

١. هكذا أفاد فخرالدين الرازي؛ انظر: لباب الاشارات والتنبيهات: ٨٢. انظر أيضاً: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٤٧؛

الخاص بهما أولى بأن يطلق عليه أنه موضوع تحت العام من الخاص بأحد الوجهين، وهذا مثل علم المناظر الذي موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بحسب التحقيق؛ لأن موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصلة بالبصر والخطوط نوع من المقدار ولا بحسب التحقيق باعتبار تقييد الخطوط بالنور المتصل بالبصر، وهذا الخاص باعتبار تقييده بعرض خارج عن الماهية، فيكون داخلًا تحت العام وليس جزءاً منه.

وأما إذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص، فإما أن يكون الموضوع شيئاً واحداً، ويختلف بحسب قيدين مختلفين كأجرام العالم، فإنها من حيث الشكل موضوع للهيئة، ومن حيث الطبيعة موضوع للسماء والعالم من الطبيعي، ولذلك قد يتحد بعض مسائلهما في الموضوع والمحمول، ويختلف بالبراهين كالقول بأن الأرض مستديرة وأنها في المركز.

وإما ألا يكون الموضوع شيئاً واحداً، بل يكون شيئين مختلفين، فإما أن يكون بينهما تشارك في البعض أو لا يكون، فإن كان فهو مثل الطب والأخلاق، فإن موضوعهما يشتركان في البحث عن القوى الإنسانية لكن عن جهتين مختلفتين، ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد في الموضوع.

وإن لم يكن بينهما تشارك فإما أن يكونا معاً تحت ثالث، فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب، وإما ألا يكونا كذلك، فلا يخلو إما أن يوضع أحدهما مقارناً لأعراض ذاتية تختص بالآخر أو لا يوضع، فإن وضع كان العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الأعراض موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر، وذلك كالموسيقى والحساب، فإن موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التأليف والبحث عن النغم المطلقة جزء من الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتأليف، وكان من حق تلك النغم إذا تجردت عن النسب العددية أن يبحث عنها في علم الطبيعي، وإذا لم تتجرد أن يبحث عنها في علم الحساب، فلأجل ذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي؛ لأن الموسيقى إنما يبحث عن ذاتيات القيد المذكور.

وأما إن لم يكن أحد الموضوعين مقارناً لأعراض الآخر كان الباحث عنهما علمان متباينان مطلقاً كالحساب والطبيعي.^١

فروع المسألة

ثم أشار المصنّف إلى أمورٍ يتّضح بعضها من خلال المطالب السابقة، وإليك توضيحها:
 الأمر الأول: قوله «ثم إن من الممكن أن يتحيت شيءٌ واحدٌ بحيثيتين...» توضيح ذلك أنه يمكن أن يتحيت شيءٌ واحدٌ بحيثيتين يكون محمولُهُ بإحدى الحيثيتين من العوارض الذاتية للعلم الأعم وبعيئته الأخرى ليس كذلك. فقوله «الذاتية» وصفٌ للعوارض. كما أنّ الإنسان من حيث يعرضه الوجود، هو ومحمولُهُ من عوارض الوجود من حيث هو موجود، ومن حيث يعرضه الانفعال المزاجي ليس محمولُهُ من عوارض الوجود المطلق، فالمسألة من الحيثية الأولى تكون من مسائل العلم الإلهي، بينما هي من الحيثية الثانية تكون من مسائل ذلك العلم الخاص. ثم لا يخفى أنّ الحيثية كما يمكن أن تكون حيثية التقييد بقيدٍ خاصٍ، كذلك يمكن أن تكون حيثية الإطلاق.

الأمر الثاني: قوله «كلّ قضية كلية تنحلّ إلى قضايا جزئية...» وبيان ذلك أنّه تنحل القضية الكلية إلى قضايا جزئية بحيث تكون جزئيات المحمول محمولاتٍ لجزئيات الموضوع.
 الأمر الثالث: قوله «وقد بان بذلك أنّ المسائل العامّة في العلم الأعم...» وبيان ذلك أنّ المسائل العامّة في العلم الأعم هي بعينها مسائل في العلم الأخصّ إذا أخذت جزئية، وذلك كمسائل المناظر والموسيقى، فإن مسائلها نفس مسائل علمي الهندسة والحساب، والاختلاف بينهما في العموم والخصوص؛ وذلك لأن تلك المسائل لو جُردت عن نور البصروع والنغم، لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين.^٢

الأمر الرابع: قوله «وتبين من جميع ذلك أنّه يمكن أن يشترك علمان...» وبيان ذلك

١. هكذا أفاد العلامة الحليّ مع بعض تصرّفاتٍ مثلاً؛ انظر: الجواهر النضيد: ٢١٧ - ٢١٩.

٢. انظر: الجواهر النضيد: ٢١٩.

أته يمكن أن يشترك علمان أعم وأخص في بعض المسائل، ولكن مع اختلاف في الحثيات في جانب الموضوع، كما أنّ الفلكيات والبسائط العنصرية يبحث عنها العلم الإلهي في البحث عن ترتيب الوجود، والعلم الطبيعي في فنّ السماء والعالم، وعلوم الهيئة.

الأمر الخامس: قوله «إنّ الوسط المأخوذ في المسألة عند إقامة البرهان عليه...» وبيان ذلك أنّ الحدّ الوسط الذي يحمل على موضوع العلم - وهو الحدّ الأصغر - إما أن يكون مساوياً لموضوع العلم أو يكون أعمّ أو أخصّ منه، فهذه فروض ثلاثة:

الفرض الأول: إذا كان الحدّ الوسط مساوياً لموضوع العلم، فإما أن يكون ثبوت الحدّ الوسط للحدّ الأصغر بديهياً أو نظرياً؛ فإن كان بديهياً فهو، وإن كان نظرياً فيحتاج إلى وسط، وهذا الوسط إما أن يكون مساوياً أيضاً، أو يكون أعمّ أو أخصّ منه، وعلى جميع هذه الفروض الثلاثة لا بد أن ينتهي إلى وسط يكون ضروري الثبوت للموضوع بحيث لا واسطة بينه وبين موضوع العلم.

الفرض الثاني: إذا كان الحدّ الوسط أعمّ من موضوع العلم، فحيث إنّ العارض الذاتي لا بد أن يكون مساوياً مع معروضه؛ وذلك لما تقدّم في الفصل الثاني من المقالة الثانية، فلا بد أن يتخصّص به حتى يكون مساوياً وذاتياً بالضرورة.

الفرض الثالث: إذا كان الحدّ الوسط أخصّ من موضوع العلم، فحيث إنّ العارض الذاتي لا بد أن يكون مساوياً مع معروضه كما تقدّم، فلا بد أن يكون هو مع غيره بالترديد مساوياً لموضوع العلم، ويكون الكلام فيه كالكلام في المساوي من حيث لزوم الانتهاء إلى وسط ضروري الثبوت للموضوع.

النص

ثم نقول كما ذكرنا: إنّ الوسط الأعمّ يجب أن يعرض لموضوع أعمّ، فيكون مسألة علم

أعمّ؛ وعند إقامة البرهان على مسألة في علمٍ أخصّ يؤخذ^١ ثمّ يتخصّص حتى يساوي الموضوع، وحينئذ:

فإن أُحيل بيان الصغرى أو الكبرى مثلاً إلى العلم الأعمّ، كانت المقدّمة أصلاً موضوعاً، ويقال له: «نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ».

وإن بُيّنت بالبيان التامّ،^٢ فمقدّماته لا محالة مقدّماتٌ مخصّصة من العلم الأعمّ بحيث لو ألغى التخصّص عن المقدّمات، كان البرهان بعينه برهاناً في العلم الأعمّ على مسألة منه؛ لأنّ كلّ حكم كليّ على موضوع كليّ، ينحلّ إلى أحكام جزئية على جزئيات الموضوع، كما مرّ.^٣ ويقال لهذا أيضاً: «نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ». مثال ذلك المقدّمات المأخوذة من علم الهندسة لبيان أحوال زاوية البصر بحيث لو أزيلت الخصوصية، كان برهاناً هندسياً محضاً على مسألة هندسية محضة. هذا.

وكيف كان، يجب أن يكون العلم المنقول إليه البرهان، تحت العلم المنقول عنه، للعموم.^٤ تمت المقالة الثالثة، والحمد لله.

الشرح

ذكرنا سابقاً أنّ المصنّف بيّن في هذا الفصل مطلبين: الأوّل: اختلاف العلوم وتشاركتها. والثاني: نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ آخر. وقد تقدّم توضيح المطلب الأوّل، وإليك توضيح الأمر الثاني:

نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ آخر
تقدّم في الفرع الأخير من المسألة السابقة أنّ الحدّ الوسط الذي يحمل على موضوع العلم

١. أي: يؤخذ ذلك الوسط الأعمّ.

٢. قوله «وإن بُيّنت» أي: بُيّنت تلك المقدّمة، تجاه قوله «فإن أُحيل».

٣. مرّ في أوائل نفس هذا الفصل.

٤. قوله «تحت العلم المنقول عنه» خبرٌ لقوله «أن يكون».

- وهو الحد الأصغر. إما أن يكون مساوياً لموضوع العلم أو يكون أعم أو أخص منه؛ ثم إن الوسط الأعم يجب أن يعرض لموضوع أعم، فيكون مسألة من مسائل علم أعم، وعند إقامة البرهان على مسألة في علم أخص يؤخذ ذلك الوسط الأعم، ثم يتخصص حتى يساوي الموضوع. إذا اتضح ذلك، فاعلم أن نقل البرهان من علم إلى علم آخر له معنيان:

المعنى الأول لنقل البرهان

المعنى الأول لنقل البرهان هو أن يحال إثبات الصغرى أو الكبرى إلى علم أعم. وهذا هو المعنى الأول لنقل البرهان من علم إلى علم، ويكون النقل هنا بمعنى الإرجاع والإحالة إلى العلم الآخر. قال الشيخ الرئيس:

نقل البرهان يُقال على وجهين: فيقال أحدهما على أن يكون شيء مأخوذاً مقدمة في علم ويكون برهانه في علم آخر، فيتسلم في هذا العلم ويُنقل برهانه إلى ذلك العلم، أي يحال به على العلم^١.

المعنى الثاني لنقل البرهان

حاصل المعنى الثاني لنقل البرهان هو أن تكون المسألة من علم ما والبرهان عليها إنما يكون بشيء من حقه أن يكون في علم آخر، وإنما نقل من ذلك العلم إلى هذا العلم؛ لبيان تلك المسألة^٢. وعلى حدّ تعبير المصنّف هو أن تُبين المقدمات في نفس هذا العلم، ولا يحال إثباتها إلى علم أعم، ولكن هذه المقدمات لا محالة مقدّماتٍ مخصّصة من العلم الأعم بحيث لو ألغى التخصّص عن المقدمات، كان البرهان بعينه برهاناً في العلم الأعم على مسألة منه؛ لأنّ كلّ حكم كليّ على موضوع كليّ، ينحلّ إلى أحكام جزئية على جزئيات الموضوع. ومثال ذلك المقدمات المأخوذة من علم الهندسة لبيان أحوال زاوية

١. الشفاء، المنطق، البرهان: ١٦٩؛ أيضاً: النجاة: ١٤٢.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٦٩؛ النجاة: ١٤٢؛ الجوهر النضيد: ٢١٩.

البصر بحيث لو أزيلت الخصوصية، كان برهاناً هندسياً محضاً على مسألة هندسية محضة، فيبرهن على زوايا المخروط الخارج من البصر في علم المناظر ببرهانٍ هندسيٍّ، بحيث لو جعلنا تلك الزوايا هندسية كان البرهان عليها هو ذلك بعينه.^١ وكذلك مسائل المناظر والموسيقى، فإن من حق براهينهما أن تكون من علمي الهندسة والحساب؛ لأن تلك المسائل لو جُردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين، وبذلك الاقتران يتغير أحوالهما، فلذلك نقلت البرهاتان من مواضعهما إليهما.^٢

ثم اعلم أن نقل البرهان إنما يتم من العلم العام إلى العلم الخاص، وأما من العلم المبين إلى مبينه أو من الخاص إلى العام، فلا؛ أما من العلم المبين إلى مبينه؛ فلأن المحمول لا يكون عارضاً ذاتياً لموضوعين متباينين لا اشتراك بينهما، وإذا لم يكن المحمول عارضاً ذاتياً، فلا يمكن تشكيل البرهان منه. وأما من العلم الخاص إلى العلم العام، فلأن إثبات الخاص لا ينتج إثبات العام كما هو واضح.^٣

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٦٩؛ رسائل الشجرة الإلهية: ٣٨٩.

٢. انظر: الجوهر النضيد: ٢١٩.

٣. لاحظ أيضاً: الشفاء، المنطق، البرهان: ١٦٩.

المقالة الرابعة من كتاب البرهان

وفيها أربعة فصول:

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة

الفصل الثاني: في معنى الحدّ

الفصل الثالث: التصوّر كالتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري ينتهي إليه

الفصل الرابع: في مناسبة الحدّ والبرهان وزيادة الحدّ على المحدود واكتساب الحدّ بالبرهان

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة

قد مرّ في أول الكتاب أنّ القول الذي يوجب تصوّر المطلوب - أعني المعرّف - قد يوجب تصوّره بأمر ذاتيّ له، وقد يوجبه بأمر خارج عنه، والموجب بأمر ذاتيّ له، إمّا أن يوجب بتمام الذات أو ببعضه، والموجب تصوّره بتمام الذات يسمى حدّاً تامّاً، والباقي إمّا حدّاً ناقصاً إن أوجب التصوّر ببعض الذات، أو رسماً تامّاً إن كان مركّباً من ذاتيّ وخارجٍ عرضيّ، أو رسماً ناقصاً إن اقتصر على العرضيّات فقط. والغرض من هذه المقالة بيان الأحوال العارضة للحدّ التامّ من حيث هو حدّاً تامّاً.

فنبين فيها في فصل^١: أنّ المهية لها معنيان: أحدهما: المقول في جواب «ما هو» وهي التي للمهيات الحقيقية و«ما به الشيء هو هو»، وهذا موجودٌ لكلّ شيءٍ دون الأوّل. ويتبين بهذا أن لا ماهية لما لا وجود له.^٢ وأيضاً أن لا حدّ لغير المهيات الحقيقية. وأيضاً أنّ الحدّ منعكسٌ على المحدود. وأيضاً أنّ شيئاً واحداً لا يكون له أكثر من حدٍّ واحدٍ.

ثمّ نبين في فصل^٣: أنّ التصوّر - مثل التصديق - ينقسم إلى ضروريّ ونظريّ ينتهي إلى الضروري. وأنّ للحدّ من حيث لفظه ومعناه شروطاً. وأنّ الحدّ قد يكون حدّاً حقيقياً، وقد يكون حدّاً منطقيّاً. ويتبيّن به معنى ما قيل: «أن لا حدّ للمهيات البسيطة».

ثمّ نبين في فصل^٤: مناسبة الحدّ والبرهان؛ وأنّ الحدّ قد يزيد على المحدود، وأنّ الحدّ لا يكتسب ببرهان. ويتبين بذلك أنّ أجزاء الحدّ - أيضاً - لا يكتسب ببرهان. وأيضاً أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الجزء لا جزئية الجزء، وكذا في الحدّ. وأيضاً أنّ أجزاء الحدود المنطقية يمكن أن تكتسب بالبرهان. وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله.

١. وهو الفصل الثاني من هذه المقالة.

٢. أي: يتبين من خلال تفسير الماهية وذكر بعض أحكامها أن لا ماهية لما لا وجود له.

٣. وهو الفصل الثالث من هذه المقالة.

٤. وهو الفصل الرابع من هذه المقالة.

الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لبيان الغرض من المقالة الرابعة، فذكر فهرساً من أهمّ النتائج التي سيثبتها من خلال فصول هذه المقالة، وهذه النتائج سيأتي توضيحها من خلال توضيح الفصول القادمة.

أضواء على النص

قوله: «وهذا موجودٌ لكلِّ شيءٍ دون الأول» لا يخفى أنّ الماهية بالمعنى الأخصّ مختصة بالوجودات الإمكانية، وهذا بخلاف الماهية بالمعنى الأعمّ؛ حيث إنّها تعمّ الواجب تعالى أيضاً.

الفصل الثاني: في معنى الحدّ

أقول: إنّ هذه الأمور الموجودة في الخارج، التي يترتب على كلّ منها أحكاماً وأثاناً خاصة مثل الإنسان والنخل، في كلّ واحدٍ منها معنى به يكون هو ما هو، مثل الحيوانية والنطق مثلاً في الإنسان، فلو ارتفع شيءٌ منهما زال ذلك الشيء عن كونه ذلك الشيء بالضرورة.

الشرح

تطرق المصنّف في هذا الفصل إلى تفسير الحدّ، فبدأ أولاً أنّ للأشياء الممكنة ماهية ووجوداً ثم ثانياً أنّ الماهية من حيث هي ليست إلهي، ثم ثالثاً تطرق لبيان أصالة الوجود واعتبارية الماهية ثم تناول معنيين للماهية أعني الماهية بالمعنى الأخص وبالمعنى الأعمّ، ثم استنتج من جميع هذه المقدمات تفسير الحدّ، ثم تصدّى بعد ذلك لبعض أحكام الحدّ. وقد ذكر المصنّف في الفقرة التالية أنّ للأشياء الممكنة ماهية، وهذه الماهية هي التي بها ذلك الشيء ذلك الشيء، وهذه الماهية تمتاز عن الوجود، وإليك شرح ما أفاده:

للأشياء الممكنة ماهية ووجودٌ

إنّ الأشياء الممكنة يمكن تحليلها إلى حيثية الوجود وحيثية الماهية: أما حيثية الوجود فهي تحكي عن الحيثية المشتركة بين جميع الأشياء الموجودة، بينما حيثية الماهية تحكي عن الحيثية المختصة بكلّ شيءٍ من الأشياء. ومن هنا يتّضح أنّ التمايز بين الأشياء إنّما يحصل من خلال الماهية؛ حيث إنّها تحكي عن الحيثية المختصة بكلّ شيءٍ من الأشياء. ثم إنّ الماهية تغاير الوجود ذهنياً ولكنها متّحدة معه خارجياً؛ وذلك لأنّ المفهوم من

١. قال صدر المتألمين: «إنّ الأمور التي تليها لكل منها ماهية وإنية والماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو.»

أحدهما غير المفهوم من الآخر، فللعقل أن يجرد الماهية وحدها فيعقلها، ثم يصفها بالوجود. فليس الوجود عيناً للماهية ولا جزءاً لها. والمنته عليه أن الوجود يصح سلبه عن الماهية، ولو كان عيناً أو جزءاً لها لم يصح ذلك؛ وذلك لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه.^١

النص

ثم إننا نعلم بالضرورة أو ببرهانٍ يقيني أن ذلك الشيء يوجد ويعدم، ويكون في الخارج وفي الذهن، وذلك المعنى هو هو، أعني أنه لا يسلب عن نفسه عند فرض نفسه، وهذا حكمٌ ضروريٌّ في نفس الأمر، فينتج أن الوجود وغيره خارجٌ عما به الشيء هو هو، أي عن ذاته، وهذا أمرٌ موجودٌ لكل معنى من المعاني وشيءٍ من الأشياء.

الشرح

ذكر المصنف في هذه الفقرة تلك القاعدة القائلة: «الماهية من حيث هي ليست إلهي»، وإليك توضيح هذه القاعدة.

الماهية من حيث هي ليست إلهي

إن الأشياء قد توجد وقد تنعدم، وإذا وجدت فقد توجد في الخارج وقد توجد في الذهن، ولكن في جميع هذه الحالات تكون الماهية ثابتة محفوظة، وهذا ينتج أن الماهية من حيث هي هي ليست إلهي لا موجودة ولا معدومة، فهي بالنظر إلى ذاتها في حد ذاتها، لا تأبي أن تتصف بأنها موجودة أو معدومة، كانت في حد ذاتها لا موجودة، ولا لا موجودة؛ بمعنى أن الوجود واللاموجود ليس شيءٍ منهما مأخوذاً في حد ذاتها، بأن يكون عينها أو جزءها.^٢ قال المصنف:

١. انظر: شرح المنظومة: ٨٩/٢؛ نهاية الحكمة: ٤٢/١.

٢. انظر: القبسات: ٢١؛ نهاية الحكمة: ٢٦٩/١؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٤٣/١.

السلوب التي في قولهم: «الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومه ولا واحدة ولا كثيرة إلخ» إنما هي سلوب بحسب الحمل الأولي، أي أن مفهوم الإنسان -مثلاً- هو مفهوم الإنسان وليس بمفهوم الموجود ولا مفهوم المعدوم وهكذا.^١

أضواء على النص

قوله: «بالضرورة أو ببرهانٍ يقينيّ» إشارة إلى أن بعض الفلاسفة حاول الاستدلال على هذه القاعدة الفلسفية ولكن الصحيح كما ذكره المصنّف أنّها بديهية.^٢

ثم أشار المصنّف في نهاية المطاف إلى أنّ «هذا أمرٌ موجودٌ لكلّ معنى من المعاني وشيءٍ من الأشياء». مشيراً إلى أنّ هذه القاعدة لا اختصاص لها بالماهية، بل هي ثابتة لكلّ شيءٍ من الأشياء، سواء أكان من سنخ الماهية أم لا. وتوضيح ذلك أنّ قاعدة «الماهية من حيث هي هي ليست الا هي» لا اختصاص لها بالماهية، بل لا بدّ من تعميمها من جانب الموضوع كما يصح تعميمها من جانب المحمول أيضاً:

أما تعميمها من جانب الموضوع؛ فلأنّ كلّ مفهومٍ من المفاهيم ليس إلا نفسها، ولا تثبت له إلا ذاتياته، فهو من حيث هو ليس إلا هو لا موجودٌ ولا معدومٌ.

وأما تعميمها من جانب المحمول؛ فلأنّ المحمول هنا لا يختص بالموجود والمعدوم، بل نظير الوجود والعدم في خروجهما عن الماهية من حيث هي، سائر المعاني المتقابلة التي في قوّة النقيضين، بل جميع ما هو خارجٌ عن حقيقة الموضوع.

وعلى هذا يصير مفاد القاعدة أنّ كلّ مفهومٍ من المفاهيم لا يؤخذ فيه إلا نفسه، فلا الوجود مأخوذاً فيه ولا العدم ولا أيّ شيءٍ آخر من المفاهيم.^٣

النص

ثم إنّ الضرورة أو البرهان اليقيني حيث أدّى إلى أنّ الموجود في الخارج هو المهية التي

١. الاسفار الاربعه: ٣/٢، تعليقه ٣.

٢. انظر: الاسفار الاربعه: ٣/٢، تعليقه ٣.

٣. انظر: نهاية الحكمة: ٢٧٢/١.

يترتب عليها الآثار، أو هو نفس الوجود. وأن ما ليس له في ذاته ذلك، موجودٌ بالعرض، سواء أكان مهية متّحدة بالوجود في الخارج، أم معنى آخر من المعاني التي ينتزعها العقل بواسطة المهيات.

أنتج ذلك أنّ المهيات والمعاني التي حكمها ما مرّ إنّما تثبت ذاتها وأحكامها بعد ذلك، وتكون هي ما هي بالوجود لا بدونه؛ إذ لا نفس لها بغيره حتى يثبت لها حكمٌ. وهذا لا ينافي الحكم السابق المطابق لنفس الأمر. وهذا المعنى مبيّن أيضاً بوجهٍ في الفلسفة الأولى.

الشرح

أشار المصتّف في هذه الفقرة إلى مسألة أصالة الوجود، واختار نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ثم فرّع عليها أنّ الماهيات والمعاني التي حكمها ما مرّ إنّما تثبت ذاتها وأحكامها بعد ذلك، وتكون هي ما هي بالوجود. وإليك توضيح ما أفاده:

أصالة الوجود واعتبارية الماهية

إذا ثبت أصل الواقعية وحسم أصل الشكّ والفسفسطة واتضح أنّ الأشياء التي حولنا يمكن أن تنتزع عنها مفهومين: الوجود والماهية، تُطرح مسألة أصالة الوجود، وحاصلها أنّ أياً من مفهومي الوجود والماهية يحكي عن الموجود بالذات ويقع بجذاء ما له من الواقعية والحقيقة؟ فهل هو الوجود أو الماهية؟ وحيث إنّه ليس لكلّ واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة، كانت إحدى هاتين الحيتين أصلية والحيثية الأخرى اعتبارية منتزعة من الحيثية الأصلية.

وقد اختار المصتّف تبعاً للحكمة المتعالية أنّ الأصل هو الوجود وأنّ الماهية اعتبارية، وقد صرّح المصتّف بذلك في كتبه الفلسفية. وأمّا قوله في هذه الرسالة: «ثم إنّ الضرورة أو البرهان اليقيني حيث أدى إلى أنّ الموجود في الخارج هو المهية التي يترتب عليها الآثار، أو هو نفس الوجود» فهذا لا ينافي ما اختاره المصتّف من أصالة الوجود واعتبارية الماهية؛

وذلك لأن المقصود من الماهية هنا هي الماهية بالمعنى الأعم، ولذا عقبه بالوجود، وهذا ما تقتضيه نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وقد أقاموا لإثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية براهين كثيرة، وقد أشار المصنّف إلى واحدٍ منها هنا بقوله: «وَأَنْ مَا لَيْسَ لَهُ فِي ذَاتِهِ ذَلِكَ، مَوْجُودٌ بِالْعَرَضِ» وتقريره أنه لما كانت حقيقة كل شيء هي وجوده الذي يثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة، فالوجود بذاته موجودٌ وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها.^١

الماهية موجودة بالعرض

لا بد من التفكيك بين «الموجودية بالعرض» و«الموجودية بالتبع»، فإنّ الوجود في الأولى واسطة في العروض، فيكون إسناد الوجود اليه من قبيل إسناد الشيء إلى غير ما هوله و بالتالي يكون إسناداً مجازياً، وهذا بخلاف الثانية؛ فإنّ الوجود فيها واسطة في الثبوت.^٢ وقد ذهب المصنّف إلى أنّ الماهية موجودة بالعرض.^٣ وحيث إنّ الموجودية بالعرض إسنادٌ مجازي وكل مجازٍ فإنّما يصح مع وجود قرينة تصحّح ذلك المجاز، فذكر المصنّف أنّ مصحّحه اتحاد الوجود والماهية؛ حيث إنّ حكم أحد المتحدّين يسري إلى الآخر.^٤

اتحاد الوجود والماهية

ذكر المصنّف أنّ الماهية والوجود بينهما اتحادٌ خارجاً وذهناً. والمراد من اتحاد الماهية والوجود ذهنياً، هو أنّ الماهية وإن كان يسلب عنها الوجود، ولكن مع ذلك تكون موجودة في الذهن،

١. انظر: الاسفار الاربعية: ٣٨/١؛ الشواهد الربوبية: ٦؛ نهاية الحكمة: ٤٤/١.

٢. انظر: الاسفار الاربعية: ١٨٢/٣، تعليقة العلامة الطباطبائي عليه السلام.

٣. انظر: نهاية الحكمة: ٦٥/١.

٤. لاحظ أيضاً: الشواهد الربوبية: ٨؛ رحيق مختموم: ٢٩٧/١.

فهي متحدة بالوجود الذهني، وإن كان مفهومها غير الوجود. وليس المراد به اتحاد الماهية والوجود مفهوماً، فإنه ينافي مغايرتهما وزيادة الوجود على الماهية. كما أن المراد من اتحادهما خارجاً هو أن الوجودات الإمكانية لا تنفك عن ماهياتٍ هي تحكي حدودها الوجودية.

أحكام الماهية ثابتة لها بالوجود

فزع المصتف على نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية أن ذات الماهيات وذاتياتها إنما تثبت لها بالوجود. وتوضيح ذلك أنه لا بد من التفكيك بين تعبيرين في المقام:

الأول: «ذاتيات الماهية ثابتة لها بالوجود».

الثاني: «ذاتيات الماهية ثابتة لها مع الوجود».

فإن التعبير الأول إشارة إلى القضية المشروطة، بينما الثاني إشارة إلى القضية الحينية، وتوضيح ذلك أن ثبوت المحمول للموضوع إن كان متوقفاً على تقييد الموضوع بقيدٍ يصحح الحمل، فالقضية مشروطة ويكون ذلك القيد حيثية تقييدية، بينما إن لم يتوقف حمل المحمول على الموضوع محتاجاً إلى القيد، بل كان نفس ثبوت الموضوع محتاجاً إلى قيد، فالقضية حينية ويكون القيد ظرفاً لثبوت الموضوع.

إذا اتضح ذلك، فاعلم أن ثبوت ذاتيات الماهية للماهية تكون مقيدة بالوجود، ولكن الوجود ليس قيداً لتصحيح الحمل، بل هو قيدٌ لثبوت نفس الموضوع؛ إذ لو لم يكن الإنسان موجوداً مثلاً لا موضوع حتى يحمل على الحيوان الناطق. وإلى هذا يشار بقولهم: «ذاتيات الماهية ثابتة لها مع الوجود لا بالوجود» كما عبّر به المصتف في بعض المواضع من نهاية الحكمة، كما قال في أقسام الضرورة:

تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزلية... وإلى ضرورة ذاتية، وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، فالحيوانية

ذاتية للإنسان ضرورية له ما دام موجوداً ومع الوجود، ولولاه لكان باطل الذات، لا إنسان ولا حيوان.^١

يعني بذلك أنّ المحمول إنّما يكون ضرورياً للموضوع حين كونه موجوداً أعني مادام موجوداً، من دون أن يكون الوجود حيثية تقييدية أو تعليلية لثبوته له، ومن دون أن يكون الوجود واسطة في عروضه له. وهذه الضرورة إنّما تتحقق في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيات الشيء ولوازم ذاته له. فذاتيات الموضوع ولوازم ذاته ضرورية الثبوت له من دون أن يكون الوجود قيماً للموضوع، وإلا لزم الخلف في كونها ذاتيات ولوازم لذات الموضوع، ومن دون أن يكون الوجود حيثية تعليلية؛ لأنه لا يعقل جعل مركّب بين الشيء وذاتياته أو لوازم ذاته، وإلا لزم إمكان تخلف الذاتي أو اللازم، وهذا خلف في كونه ذاتياً أو لازماً، ومن دون أن يكون الوجود واسطة في عروضها له بأن ثبت للوجود حقيقة وللموضوع بواسطته وتجوّزاً من باب إسناد الشيء إلى غير ما هوله. فإنّه خلف في كونها ذاتيات أو لوازم للذات.^٢

ولكنّ عبّر المصنّف في هذه الرسالة وصرّح في بعض المواضع من نهاية الحكمة بأنّ ذاتيات الماهية ثابتة لها بالوجود؛ كما قال فيما يتفرّع على أصالة الوجود واعتبارية الماهية: أولاً: إنّ كلّ ما يحمل على حيثية الماهية فإنّما هو بالوجود وأنّ الوجود حيثية تقييدية في كلّ حمل ماهويّ، لما أنّ الماهية في نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئاً؛ فثبوت ذاتها وذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود.^٣

وهذا ما لا يمكن قبوله؛ حيث إنّ الصحيح . كما تقدّم . أنّ ثبوت ذاتيات الماهية للماهية تكون مقيدة بالوجود، ولكن الوجود ليس قيماً لتصحيح الحمل، بل هو قيّد

١. نهاية الحكمة: ١٨٥/١.

٢. نهاية الحكمة: ١٨٥/١، قسم التعليق.

٣. نهاية الحكمة: ٥٤/١.

لثبوت نفس الموضوع. فلا بد من توجيه هذا الكلام وحمله على خلاف ما هو المصطلح من الحيثية التقييدية^١.

رفع التنافي بين قاعدتين

أتضح إلى هنا قاعدتان حول الماهية:

القاعدة الأولى: الماهية من حيث هي ليست الا هي، فتكون بمقتضى هذه القاعدة ذاتيات الماهية ثابتة لها، فالإنسان حيوانٌ ناطقٌ لا موجودٌ ولا معدومٌ.

القاعدة الثانية: ذات الماهيات وذاتياتها إنما تثبت لها بالوجود.

يظهر من خلال النظرة البدوية وقوع التنافي بينهما؛ وذلك لأن ذاتيات الماهية ثابتة لها بناءً على القاعدة الأولى، بينما يكون ثبوت ذاتيات الماهية لها محتاجاً إلى تقييدها بالوجود بناءً على القاعدة الثانية، فهل هذان الحكمان متنافيان في الواقع ونفس الأمر؟ وقد أجاب المصنّف عنه بأنه لا تنافي بينهما. والصحيح في الجواب أن يقال: إذا قلنا بأن تقييد الماهية بالوجود إنما هو على نحو القضية الحينية لا المشروطة، فلا إشكال في عدم التنافي بينهما؛ وذلك لأن المفروض ثبوت الذاتيات للماهية، ولا دخل للوجود في هذا الحمل، وإنما الوجود قيدٌ لتحقق الموضوع. وأما إذا قلنا بأن تقييد الماهية بالوجود إنما هو على نحو القضية المشروطة لا الحينية، فالظاهر وجود التنافي بينهما؛ إذ المفروض حينئذ أن ثبوت الذاتيات لها متوقّف على الوجود، فالماهية من حيث هي لا تثبت لها ذاتياتها.

النص

وكيف كان، فينتج ذلك أن المهية تُستعمل على وجهين بالاشتراك اللفظي:

أحدهما: المهية التي تتحد بالوجود وتترتب عليها الآثار، وهي التي يقال في جواب «ما هو».

والثاني: مطلق «ما به الشيء هو هو»، فيشمل الموجود وسائر المعاني غير المهيئات الحقيقية أيضاً، فلوجود مهية بهذا المعنى، وهي التي بها هو هو.

الشرح

ذكر المصنّف هنا لتفسير الماهية بالمعنى الأخص والماهية بالمعنى الأعمّ تمهيداً لتفسير الحدّ، وإليك توضيحهما.

الماهية بالمعنى الأخص

الماهية بالمعنى الأخص هي التي يقال في جواب «ما هو؟». والمقصود من قولهم «يقال» أى: «يُحمل». وهكذا المقصود من المقول في الفلسفة هو المحمول، ولذا تسمى المقولات العشر مقولات؛ لأنها تُحمل على مصاديقها. ولا يخفى أنّ المقصود من الحمل في تعريف الماهية بالمعنى الأخص هو إمكان وقوعها محمولاً لا كونها محمولة بالفعل؛ وذلك لأنّ الحمل من المفاهيم المنطقية وبالتالي يختص بالمفاهيم الذهنية، فيختص بالماهية الذهنية، فلا يجري في الماهية الخارجية، ولكن حيث إنّ الماهية الخارجية لها صلاحية الحمل وذلك بحصولها في الذهن، فهي ممّا يصلح أن يُتّصف بالمقولية والمحمولية. وقد ذكر العلامة الطباطبائي رحمته في تعليقه على الأسفار: أنّ أخذ قيد المقولية والمحمولية في تعريف الماهية بالمعنى الأخص، إشارة إلى أنّ هذه الماهية يمكن حصولها في الذهن، وهذا بخلاف حقيقة الوجود؛ حيث لا تتحقق في الذهن، والا ليلزم الانقلاب^١.

١. «... والفرق بين هذا التعريف وبين التعريف المذكور في قوله: «وقد يفسر بما به الشيء هو هو الخ» أنّ أخذ الجواب عن السؤال في هذا التعريف يدل على كون المعرّف بالفتح أمراً معقولاً جائز الحلول في الذهن. ولا ينطبق هذا من الأمور الخارجية إلا على حيثية ماهيتها دون حيثية وجودها وخارجيتها المقابلة للذهن. وأما قولهم: «ما به الشيء هو هو» فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأشياء، كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها، فيكون التعريف الثاني أعم مطلقاً كما ذكره. (الاسفار الاربعة: ٢/٢، تعليقة ١)

ثم لا يخفى أنّ تعريف الماهية بالمعنى الأخص بما يقال في جواب «ما هو؟» تعريف متفق عليه بين الفلاسفة والمنطقيين؛ ولكن قد اختلفت كلمتهم في حقيقة الماهية بالمعنى الأخص. واختار المصنّف في بعض كلماته أنّ الماهية بالمعنى الأخص حدّ الوجود. توضيح ذلك أنّ حدّ الشيء نهايته^١ وليس من الضروري أن يكون أمراً عديمياً؛ فإنّ السطح وإن كان حد الجسم ولكنه أمرٌ وجودي، كما أنّ الخط حدّ السطح وهو مع ذلك أمرٌ وجودي، ولكن الأمر يختلف بالنسبة إلى الماهية، فإنّها حد الوجود، ومن الواضح أنّ حدّ الوجود ليس من سنخ الوجود، بل هو نفاذ الوجود،^٢ فليست الماهية بالمعنى الأخص الا حدّ الوجود وتلزمها سلوب تلازم الوجود المحدود. قال المصنّف:

وإلى هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيات الموجودة من التميّز والبيئونة واختلاف الآثار، وهو معنى قولهم: «إنّ الماهيات حدود الوجود»، فذات كلّ ماهية موجودة حدّ لا يتعدّاه وجودها، ويلزمه سلوب بعدد الماهيات الموجودة الخارجة عنها. فماهية الإنسان الموجودة مثلاً حدّ لوجوده، لا يتعدّاه وجوده إلى غيره، فهو ليس بفرس، وليس ببقرة، وليس بشجر، وليس بجحر، إلى آخر الماهيات الموجودة المبينة للإنسان.^٣ وقد ذكر صدر المتألهين أنّ العقل إنية بلا ماهية ووجوداً لا ماهية له وأنّ المغايرة بينه تعالي وبين الهويات البسيطة والإنيات المحضة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص. وقد أورد عليه العلامة الطباطبائي رحمته بأنّ الماهية من لوازم الوجود الإمكانية، فقال:

قد عرفت سابقاً المناقشة فيه فإنّ من لوازم وجود المعلول كونه محدوداً يحمل عليه شيء ويسلب عنه شيء ولا نعني بالماهية إلا حد الوجود.^٤

١. «حدّ الشيء: منتهاه... والحدّ: المنع، ومنه قيل للبواب: حدّاد.» (الصالح: ٤٦٢/٢)

٢. انظر: هستي وجيستي در مكتب صدرائي: ٣٨.

٣. انظر: نهاية الحكمة: ٦٩/١؛ توحيد علمي وعيني: ١٦٧.

٤. الاسفار الاربعة: ٢٢٧/٧، تعليقة: ١.

وأما قول المصنّف في هذه الرسالة: «أحدهما: المهية التي تتحد بالوجود وترتب عليها الآثار.» فلا يخفى أنّ الآثار مترتبة على الوجود أولاً وبالذات ومترتبة على الماهية ثانياً وبالعرض على ما اختاره المصنّف من موجودية الماهية بالعرض.

الماهية بالمعنى الأعم

الماهية بالمعنى الأعم هي ما به يكون الشيء هو هو؛^١ وهو يعمّ الماهية بالمعنى الأخصّ والوجود والعدم؛ وذلك لأنّ مصداق الشيء في قولنا: «ما به الشيء هو هو» يمكن أن يكون هي الماهية بالمعنى الأخصّ، وواضح أنّ ما به تلك الماهية هي هي إنّما هو نفسها. ويمكن أن يكون هو الوجود، فما به هو هو يكون هو الوجود الذي هو نفسه. كما يمكن أن يكون هو العدم، فما به هو هو يكون نفس العدم.^٢ فالماهية بالمعنى الأعم تشمل الماهية بالمعنى الأخصّ والوجود أيضاً. فيشمل الموجود وسائر المعاني غير الماهيات الحقيقية أيضاً. وقد عرّف صدر المتألمين الماهية بالمعنى الأعم بما به الشيء هو هو، كما عرّف الماهية بالمعنى الأخصّ بأنّها ما به يجاب عن السؤال بما هو، وقد علّق عليه العلامة الطباطبائي رحمته وأتى بمطالب قيمة^٣ أهدتها مع مزيد بيانٍ ممّا كالتالي:

١. مفهوم الماهية ليس مفهولاً ماهوياً، ولذا لا يكون تعريف الماهية تعريفاً حقيقياً مركباً من الجنس والفصل، فما ذكر في تعريف الماهية بالمعنى الأعم والماهية

١. «إنّ لكل شيء ماهية هو بها ما هو، وهي حقيقته، بل هي ذاته.» (الشفاء، المنطق، المدخل: ٢٨) «الماهية قد يعني بها «ما به يكون الشيء هو ما هو» وبهذا المعنى يقولون للبارئ «ماهيته هي نفس الوجود»، وقد تخصّص بما يزيد على الوجود ممّا به الشيء هو ما هو، فتقتصر على أشياء الوجود من لواحقها، وبهذا الاعتبار يقولون «الأول لا ماهية له أي امر يعرض له الوجود.» (بمجموعه مصنفات شيخ اشراق: ١/١٧٥) «... وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع.» (الاسفار الاربعة: ٣/٢)

٢. نهاية الحكمة: ٣٦/١، قسم التعليقة؛ رحيق مختوم: ١٥/٦.

٣. الاسفار الاربعة: ٢/٢، تعليقة ١.

بالمعنى الأخص ليس حدّاً بل هو تعريف لفظي.^١

وتوضيح ما أفاده العلامة الطباطبائي رحمته الله أنّ مفهوم الماهية ليس مفهوماً ماهوتياً؛ وذلك لأنه ليس في الماهيات الخاصة التي كالإنسان والفرس والبقر والبياض والسواد وغيرها أموراء الخصاصيات يكون هو بمجذاء مفهوم الماهية، فليس لمفهوم الماهية ما يبايزاء خارجيٌّ. وإلا فإما أن يكون ذاتياً مشتركاً بينها، فلم تكن عوالم الأجناس أجناساً عالية، بل كان للجميع جنس أعلى وهو مفهوم الماهية. وأيضاً لم يذكر في حد من حدود الماهيات، وإما أن يكون عرضياً مشتركاً محمولاً بالضميمة، فلم تكن كل واحد من الأشياء الخاصة والماهيات المتعينة شيئاً إلا عند عروض تلك الضميمة كما ليس الجسم مستحقاً لحمل الأبيض مثلاً إلا في المقام الثاني بضميمة البياض، وهذا باطل بالضرورة.^٢ كما أنّ مفهوم الماهية ليس مفهوماً منطقيّاً؛ وذلك لصدقتها على الماهيات الخارجية، فيكون لها اتصافٌ خارجيٌّ، فيكون من المفاهيم الفلسفية.

٢. الفرق بين الماهية بالمعنى الأعم والماهية بالمعنى الأخص هو أنّ الماهية بالمعنى الأخص عبارة عمّا يقال في جواب «ما هو؟»، وقد تقدّم في توضيح الماهية بالمعنى الأخص أنّ المقصود من قولهم «يقال» أي: «يُحمل»، ويظهر بالتأمل في هذا التعريف أنّ الماهية بالمعنى الأخص يمكن حصولها في الذهن؛ وذلك لأنّ أخذ قيد المحمولية في تعريف الماهية بالمعنى الأخص إشارةٌ إلى أنّ هذه الماهية يمكن وقوعها محمولها وبالتالي حصولها في الذهن، وهذا بخلاف حقيقة الوجود حيث لا تتحقق في الذهن، وإلا ليلزم الانقلاب. وهذا بخلاف الماهية بالمعنى الأعم؛ حيث لم يؤخذ فيه

١. «تعريف ذكره القوم للماهية المبحوث عنها وليس بحد بل هو تعريف لفظي؛ لأن مفهوم الماهية ليس من الماهيات الخارجية التي حصروها في المقولات العشر، بل هو من الأعراض العامة المحمولة على جميع المقولات

وأنواعها.» (الأسفار الأربعة: ٢/٢، تعليقة ١)

٢. انظر: الأسفار العقلية الأربعة: ٣٣٢/١، تعليقة الحكيم السبزواري.

هذا القيد، ولذا تشمل الماهية بالمعنى الأعم حقيقة الوجود أيضاً^١.
 ٣. الواقع في جواب «ما هو» لا يمكن أن يكون الوجود، كما لا يمكن أن يكون المفاهيم الفلسفية أو المفاهيم الماهوية المحاكية عن لوازم الماهيات: أما أنّ حقيقة الوجود لا يقع في الجواب؛ فلما تقدّم من أنّ الواقع في جواب «ما هو» لا بد أن يمكن وقوعه محمولاً وبالتالي حاصلًا بالذهن، بينما حقيقة الوجود لا تأتي بالذهن، وإلا فيلزم الانقلاب. وأما أنّ المفاهيم الفلسفية أو كالوحدة والإمكان وغيرها لا يقع في الجواب؛ فلأنه السؤال بما هو سؤال عن ذات الشيء وبالتالي إنّما يقع في جوابه ما يبيّن ذات الشيء، بينما المفاهيم الفلسفية أو المفاهيم الماهوية المحاكية عن لوازم الماهيات، فإنّها تحكى ما هو خارج عن ذات الشيء^٢.

النص

ونعني بالحدّ الذي هو من المعقولات الثانية، المعنى الأول، وهو ما يقال في جواب «ما هو».

١. «... والفرق بين هذا التعريف وبين التعريف المذكور في قوله: «وقد يفسر بما به الشيء هو هو الخ» أنّ أخذ الجواب عن السؤال في هذا التعريف يدل على كون المعرّف بالفتح أمراً معقولاً جائز الحلول في الذهن. ولا ينطبق هذا من الأمور الخارجية إلا على حيثية ماهيتها دون حيثية وجودها وخارجيتها المقابلة للذهن. وأما قولهم: «ما به الشيء هو هو» فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأشياء، كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها، فيكون التعريف الثاني أعم مطلقاً كما ذكره. (الاسفار الاربعه: ٢/٢، تعليقه١)
٢. «فالذي نشير إليه بقولنا: هو بالحقيقة من غير أي مجاز مفروض هو ما وقع من الشيء في العين وليس إلا وجوده الحقيقي وماهيته التي يعبر عنه بالذات، وأما سائر المفاهيم غير الماهوية حتى لوازم الماهيات كزوجية الأربعة وفردية الثلاثة، فإنها لكونها من تعمل الذهن مسلوبة عن العين مفهوماً وإن كانت ربما تحققت فيها مصداقاً كما عرفت فقد تبين أن الذات المعبر عنها بالماهية هي المنطبقة على هوية الشيء في العين لا غير. فالسؤال عن هوية الشيء المعقولة الذي معناه طلب المفهوم المعقول الذي هو عين هوية الشيء في الخارج باتحاده بها بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض لا يقع في جوابه إلا الماهية فالماهية هي ما يجب به عن السؤال بما هو، فافهم». (الاسفار الاربعه: ٢/٢، تعليقه١)

وقد بان من ذلك أن لا مهية لما لا وجود له؛ بل الحدّ قبل بيان الوجود شرح اسم
ويصير حدّاً بعده.

وقد بان أيضاً. أنه لا حدّ لما ليس بمهية حقيقية تترتب عليها الآثار، مثل
المعاني الاعتبارية.

وقد بان أيضاً. أن الحدّ منعكس كلياً على محدوده، أي يوضع كلياً كما يُحمل كلياً.
وقد بان أيضاً. أن مهية واحدة لا يكون لها أكثر من حدّ واحد، وبالعكس.

الشرح

المسائل التي ذكرها المصنّف من أوّل الفصل إلى هنا كانت تمهيّ الأرضية لتفسير الحدّ
الذي هو المقصود بالذات في هذا الفصل، فتطرّق المصنّف هنا إلى تفسير الحدّ وبيان
بعض أحكامه.

تفسير الحدّ

اعلم أن الحد في اللغة المنع، ويقال للحاجزين الشيئين حدّ، وحد الشيء طرفه، وإنما
سمّي الطرف حدّاً؛ لأنه يمنع أن يدخل فيه خارج أو يخرج عنه داخل. وقد عرّفوا الحدّ بأته
«قول يدل على ماهية الشيء بالذات» وإنما قيّد بالذات ليخرج عنه الرسم الذي يدل
على الماهية بالالتزام لا بالذات.^١ وقد عرّفه المصنّف هنا بأته ما يقال في جواب «ما هو».
وقد تقدّم في مقدّمة هذه الرسالة أن المصنّف عرّف الحدّ بالقول الدال على الماهية، ثم
فسّرها بتمام حقيقة الشيء، فراجع.

ثم اعلم أن الحدّ بالحمل الأولي هو من المعقولات الثانية المنطقية، وهي المفاهيم التي
تكون بصدد بيان أحكام الوجود الذهني للمعقولات الأولية، فهي غير مأخوذة من الواقع
الخارجي مباشرة كما في المعقول الأولي، ولا تنطبق عليه بنحو من أنحاء الانطباق كما في

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٦٨؛ الجواهر النضيد: ٢٢١.

المعقول الفلسفي، وإنما بعد أن يحصل الإنسان على مجموعة من المفاهيم والمعقولات في ذهنه، يقوم بعملية تحليل ذهني لهذه المعقولات الماهوية. وهذه المعقولات ليست حاكية عن العالم الخارجي ولا عن شؤون النفس وأحوالها رغم أن ظرف حكايتها هو النفس والعالم الباطني، وليس لهذه المفاهيم تعلق بالأعيان أصلاً، فليس لها أي إخبار عن العالم الخارجي والداخلي، بل تحكي الحاكي فقط، من هنا عرّفوها بالمفاهيم التي يكون عروضها في الذهن، واتصافها في الذهن أيضاً^١.

أحكام الحدّ

ذكر المصنّف بعض أحكام الحدّ، وإليك توضيحها:

الأول: لا ماهية لما لا وجود له

لا ماهية لما لا وجود له؛ وذلك لأنّ الوجود موجودٌ بالذات والماهية موجودة بالعرض، ومن الواضح أنّ الموجودية بالعرض فرع الموجودية بالذات. قال المصنّف:

للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات وما بالعرض، فالوجود موجود بالذات، بمعنى أنّه عين نفسه، والماهية موجودة بالعرض أي أنّها ليست متصفة بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها، وإن كانت موجودة بالوجود حقيقة قبال ما ليس بموجود بالوجود^٢.

وبعبارة أخرى: تقدّم أنّ الماهية حدّ الوجود، ومن الواضح أنّ حدّ الشيء فرع ذلك الشيء، فلا ماهية لما لا وجود له.

ومن هنا يتضح أنّ التعريف قبل بيان وجود المعرّف ليس حدّاً، بل هو شرح اسم، وإنما يصير حدّاً بعد بيان وجود المعرّف^٣.

١. انظر: شرح المنظومة: ١٦٥/٢.

٢. نهاية الحكمة: ٦٥/١.

٣. انظر: النجاة: ١٥٩؛ الجوهر النضيد: ٢٢٢؛ شرح المنظومة: ٢١٣/١.

الثاني: لا حد للمعاني الاعتبارية

المعاني الاعتبارية لا حد لها. وقد ذكر المصنف في نهاية الحكمة أن المعاني الاعتبارية لا حد لها. نعم! لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها. ووضّح بعض المحققين بأنها لا حد لها؛ وذلك لأنها لا ماهية لها؛ وذلك لأن الماهية ما يقال في الجواب ما هو، ولا هوية للاعتباريات، حتى تكون لها ماهية تحمل عليها في جواب ما هو، وإذا لم تكن لها ماهية، فلا جنس لها فلا فصل لها، فلا حد لها. وأما أن للمعاني الاعتبارية حدوداً مستعارة من الحقائق، فمعناه الحدود المستعارة من الحقائق التي يستعار لهذه المعاني الاعتبارية مفاهيم تلك الحقائق، ولكن لا يخفى: أن هذا إنما هو فيما إذا كانت المفاهيم المستعارة مفاهيم ماهوية، كالرئاسة والزوجية. وإلا فليس لها حدود لحقائقها، حتى تستعار للاعتباريات المأخوذة منها^١.

الثالث: الحدّ ينعكس على المحدود

الحدّ ينعكس كلياً على محدوده، بمعنى أن الحدّ الذي كان محمولاً يصير موضوعاً؛ وذلك لتساوي الحدّ والمحدود. قال الفارابي:

الحدّ مساوٍ للمحدود في الحمل، كقولنا: كلّ إنسان حيوان ناطق، وكلّ حيوان ناطق إنسان، وكذلك الرسم في المرسوم. وكلّ معنى له اسمٌ وحدٌّ؛ فإن حدّه مساوٍ في الدلالة لاسمه^٢.

الرابع: للماهية الواحدة حدٌ واحدٌ

الماهية الواحدة لا يكون لها أكثر من حدٍّ واحدٍ؛ وذلك لأن الحد التام يحكي تمام الماهية كما تقدّم. قال الساوي:

١. انظر: نهاية الحكمة: ١٠١٠/٤، قسم التعليقة.

٢. المنطقيات للفارابي: ٣٩/١؛ أيضاً: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٩٠.

قد بينا أن الشيء الواحد لا يكون له حدان تامان؛ لأن الحد التام هو المؤلف من جميع ذاتيات الشيء، فإذا استوفيت جميعاً في حد لم يبق للحد الآخر ما يتألف منه. اللهم إلا أن يكونا غيرتامين، بل اقتصر في كل واحد منهما على بعض الذاتيات.^١

الفصل الثالث: التصوّر كالتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري ينتهي إليه
أما انقسامه إليهما، فقريبٌ من الضرورة. وأما انتهاء النظري إلى الضروري، فلمثل ما مرّ
في الفصل الثاني من المقالة الأولى.^١

الشرح

تصدّى المصنّف في هذا الفصل لتقسيم التصوّر إلى الضروري والنظري، ثم ذكر شرائط الحدّ
من جهتي اللفظ والمعنى، ثم تطرّق لبيان أنّ الماهيات البسيطة لا حدّ لها، ثم ختم الفصل
ببيان تحديد الماهيات غير المتصوّرة بالكنه.

تقسيم التصوّر إلى الضروري والنظري

ينقسم التصوّر إلى الضروري والنظري؛ وذلك لأنّ التصوّر إما أن يكون واضحاً غنياً عن
التعريف، وإما يحتاج إلى التعريف، والأوّل تصوّر ضروري بينما الثاني تصوّر نظري.

انتهاء التصوّر النظري إلى الضروري

كما أنّ التصديق النظري لا بد أن ينتهي إلى التصديق البديهي، كذلك التصوّر النظري
لا بد أن ينتهي إلى التصوّر البديهي أيضاً؛ وذلك لنفس ما ذكرناه حول التصديق من أنّه لو
لم ينته التصديق النظري إلى التصديق الضروري، لزم الدور أو التسلسل كما يلزم ثبوت
حدودٍ غير متناهية بالفعل بين حدّين.^٢ وقد تقدّم تقريرهما في الفصل الثالث من المقالة
الأولى، فراجع.

١. مرّ في الفصل الثالث من المقالة الأولى؛ وحاصله أنّه لو كان جميع التصوّرات نظرياً لزم الدور أو التسلسل ولزم

أيضاً ثبوت حدودٍ غير متناهية بالفعل بين حدّين حاصرين. انظر: تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية:

٤٦؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٢٩/١.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٧٧؛ شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٢٢٩/١؛ تحرير القواعد المنطقية

في شرح الشمسية: ٤٦.

النص

ثم نقول كما ذكرنا: ^١ إن الحدّ حيث كان لبيان مهية المحدود، فله جهتان: جهة لفظ، وجهة معنى:

ويشترط فيه من الجهة الأولى جميع ما يتوقّف عليه التعريف أو التعرّف من: كونه أجلي، فلا يكون بالمساوي معرفة وأخفى. ^٢ وأن ينطبق اللفظ والصورة الذهنية على المحدود، فلا يكون بالمبائن، وكلّ ما هو غيره، والمجاز والاستعارة، والكناية، وغير ذلك. ^٣

ويشترط فيه من الجهة الثانية جميع ما بُرهن عليه في مقالة المهية من الفلسفة الأولى من أحكام الذاتيات، ^٤ فقد بُرهن هناك على:

أنّ الذاتي بين الثبوت.

وأنه متقدّم في الوجودين خارجاً وتصوراً.

وأنّ المهية قد تكون بسيطة وقد تكون مركّبة.

وأنّ المركّبة تتركّب من جنسٍ وفصلٍ.

وأنّ المهية لا تتركّب من أجناسٍ فقط، ولا من فصولٍ فقط.

وأنّ الجنس والفصل منهما ما هو قريب، ومنهما ما هو بعيد، والتامّ فيهما هو القريب.

وأنّ الجنس الواحد لا يتحصّل بأكثر من فصلٍ.

وأنّ الفصل الواحد لا يحصّل أكثر من جنسٍ.

وأنّ المهية الواحدة لا تتركّب من أجزاء إلى غير النهاية.

وقد بان من ذلك معنى قولهم: «إنّ المهيّات البسيطة لا حدّ لها»؛ إذ الواقع في حدّها

يجب أن يكون نفسها، فيكون مساوياً في المعرفة مع المحدود. هذا خلف.

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١٠٦/١؛ التحصيل: ٢٦٠.

٢. قوله «أخفى» عطّف على قوله «المساوي» فيلزم تعريفه بأل التعريف.

٣. قوله «كلّ ما هو غيره والمجاز» الكلّ معطوفٌ على قوله «المباين».

٤. انظر: نهاية الحكمة: ٢٨٧/١.

الشرح

ذكر المصنف هنا شرائط التعريف، فذكر شرائط الحدّ من جهة اللفظ، ثمّ عقبه بذكر شرائط الحدّ من جهة المعنى، وإليك توضيح ما أفاده:

شرائط الحدّ

إنّ الحدّ له جهتان: جهة لفظي، وجهة معني؛ فلا بد أن نذكر شرائط الحدّ تارة من جهة اللفظ وتارة أخرى من جهة المعنى. ثم لا يخفى أنّ هذه الشرائط لا تختص بالحدّ، بل يلزم توقّف أكثرها في الرسم أيضاً لاسيّما الشرائط اللفظية، وأمّا الشرائط المعنوية فهي مختصة بالحدود غالباً، فالمقصود من الحدّ في العنوان لا بد أن يفسر بالأعمّ، كما قال المحقّق الطوسي: «يريد بالحدود الأقوال الشارحة مطلقاً»^١.

شرائط الحدّ من جهة اللفظ

اعلم أنّ المقصود من شرائط الحدّ من جهة اللفظ ليس تلك الشرائط التي تخص الألفاظ المستعملة في الحدّ فقط، وإلا فيلزم أن يكون بعض هذه الشرائط المذكورة هنا خارجة عن شرائط الحدّ من جهة اللفظ، وذلك كاشتراط الأجلانية مثلاً، فإنّ الأجلانية ليست لنفس اللفظ بل هي وصف للفظ بحسب معناه. فالصحيح أنّ المقصود من شرائط الحدّ من جهة اللفظ هو أنّ الألفاظ التي تستعمل في الحدّ لا بد من توقّف شرائط فيها، سواء أكانت هذه الشرائط شرائط لنفس الألفاظ، أم لها بحسب معانيها.

والذي يؤيد هذا التفسير لشرائط الحدّ من جهة اللفظ أنّ المحقّق الطوسي قسم شرائط التعريف إلى الشرائط المتعلقة بالألفاظ والشرائط المتعلقة بالمعاني، ثمّ أدرج في القسم الأوّل اشتراط عدم استعمال الألفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية، كما أدرج في القسم الثاني اشتراط أجلانية المعرّف عن المعرّف، وعدّه من الشرائط

المعنوية.^١ فن هنا يظهر أن المصنّف؛ حيث أدرج اشتراط أجلائية المعرّف عن المعرّف في الشرائط اللفظية، فلا بد أن يعتم في تفسير شرائط الحدّ من جهة اللفظ، كما تقدّم. ثم إنّ شرائط الحدّ والتعريف من جهة اللفظ كالتالي:

الأول: أن يكون المعرّف أجلي مفهوماً من المعرّف

لابد أن يكون المعرّف أجلي مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المعرّف. وإلا فلا يتم الغرض من التعريف؛ حيث إنّ الغرض من التعريف هو تفهيم المعرّف وتمييزه عما عداه. ولا يحصل هذا الغرض إلا بعد توقّف هذا الشرط. وعلى ضوء هذا الشرط لا يجوز على هذا التعريف بالأمرين الآتين:

الأول: التعريف بالمساوي في الظهور والخفاء، كتعريف الفرد بأنه عدد ينقص عن الزوج بواحد، فإن الزوج ليس أوضح من الفرد ولا أخفى، بل هما متساويان في المعرفة. كتعريف أحد المتضايين بالآخر، مع أننا نتعلقهما معاً، كتعريف الأب بأنه والد الابن. كتعريف الفوق بأنه ليس بتحت، وهكذا. قال الشيخ الرئيس:

إنه قد يظن بعض الناس أنه لما كان المتضايان يُعلم كل واحد منهما مع الآخر أنه يجب من ذلك أن يعلم كل واحد منهما بالآخر، فتؤخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلاً بالفرق بين ما لا يعلم الشيء إلا معه وبين ما لا يعلم الشيء إلا به، وما لا يعلم الشيء إلا معه يكون لا محالة مجهولاً مع كون الشيء مجهولاً، ومعلوماً مع كونه معلوماً، وما لا يعلم الشيء إلا به يجب أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء، ومن القبيح الفاحش أن يكون إنسان لا يعلم ما الابن وما الأب فيسأل ما الأب، فيقال هو الذي له ابن، فيقول: لو كنت أعلم الابن لما احتجت إلى استعلام الأب إذ كان العلم بهما معاً ليس الطريق.^٢

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١٠٥/١ - ١٠٧.

٢. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١١٠/١.

الثاني: التعريف بالأخفى معرفة، كتعريف النور بأنه قوة تشبه الوجود. قال ابن سينا: وقد يسهو المعرفون في تعريفهم، وربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة، كمن يعرف الزوج بأنه العدد الذي ليس بفرد، وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو أخفى منه كقول بعضهم إن النار هو الأسطقس الشبيه بالنفس، والنفس أخفى من النار، وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه، فقالوا إن الحركة هي النقلة وإن الإنسان هو الحيوان البشري، وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف إلا بالشيء إما مصراً أو مضراً^١.

الثاني: أن يكون المعرف مساوياً للمعرف مصداقاً

لا بد أن يكون المعرف مساوياً للمعرف في الصدق، فيجب أن يكون المعرف مانعاً جامعاً أي: مطرداً منعكساً. ومعنى كونه مانعاً أو مطرداً أنه لا بد ألا يشمل إلا أفراد المعرف، فيمنع من دخول أفراد غيره فيه. ومعنى كونه جامعاً أو منعكساً أنه لا بد أن يشمل جميع أفراد المعرف بحيث لا يشذ منها فرد واحد. وعلى ضوء هذا الشرط لا يجوز التعريف بالأمور الآتية:

الأول: التعريف بالخاص؛ وذلك لأن الخاص لا يكون جامعاً.

الثاني: تعريف بالاعم؛ وذلك لأن الأعم لا يكون مانعاً.

الثالث: التعريف بالمباين؛ وذلك لأن المتباينين لا يصح حمل أحدهما على الآخر، ولا يتصادقان أبداً.

الثالث: أن تكون الألفاظ خالية عن الإبهام

لا بد أن تكون الألفاظ المستعملة في التعريف ناصعة واضحة لا إبهام فيها، فلا يصح استعمال الألفاظ الوحشية والغريبة ولا الغامضة ولا المشتركة والمجازات بدون القرينة،

أما مع القرينة فلا بأس. وإن كان يحسن اجتناب المجاز في التعاريف والأساليب العلمية. قال ابن سينا:

ومن القبيح أن يستعمل في الحدود الألفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية، بل يجب أن يستعمل فيها الألفاظ المناسبة الناصة المعتادة.^١

شرائط الحدّ من جهة المعنى

تقدّم أنّ المحقّق الطوسي قسّم شرائط التعريف إلى الشرائط المتعلقة بالألفاظ والشرائط المتعلقة بالمعاني، ثم أدرج في القسم الأوّل اشتراط عدم استعمال الألفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية، كما أدرج في القسم الثاني اشتراط أجلائية المعرّف عن المعرّف، وعدّه من الشرائط المعنوية.^٢ ولكن حيث إنّ المصنّف أدرج اشتراط أجلائية المعرّف عن المعرّف في الشرائط المعنوية، فيختلف تفسيره عن الشرائط المعنوية عمّا ذكره المحقّق الطوسي في تفسيرها.

والمقصود من الشرائط المعنوية عند المصنّف أنّ الحدّ لما كان مركّباً من الجنس والفصل، وهما أمران ذاتيان للنوع، وقد ذكروا لهما أحكاماً في الفلسفة، فلا بد من ملاحظة الأحكام الثابتة للذاتي والأحكام الثابتة لكلّ من الجنس والفصل، حتى يتمكن المعرّف من تمييز الذاتي عن غيره وبالتالي الإتيان بالأول في مقام التعريف دون الثاني.

قال بهمنيار مشيراً إلى الشرائط المعنوية:

هاهنا مواضع يجب أن تراعي في الحدود حتى لا يقع باغفالها سهو. فمن ذلك ما يقع في جانب الجنس. ومنه ما يقع في جانب الفصل، ومنه ما هو مشترك. وهذا المشترك هو أيضاً مشترك للحدّ الناقص والرّسم. فمن الخطأ في الجنس، أن يوضع الفصل مكانه، كقول القائل «إنّ العشق إفراط المحبّة» وإتّما هو «المحبّة المفرطة». ومن

١. شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١٠٥/١.

٢. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ١٠٥/١ - ١٠٧.

ذلك أن يوضع المادة مكان الجنس، كقولهم للكرسي إنه «خشب يجلس عليه». وللسيف إنه «حديد يقطع به». فإن هذين، قد اخذ فيهما المادة مكان الجنس. ومن ذلك أن يؤخذ الهيولى مكان الجنس، كقولك للرماد إنه خشب محترق.^١ ثم فضل الكلام في الأمور الثلاثة.

وقال الغزالي مشيراً إلى تفسير الشرائط اللفظية والمعنوية للحد:

قد قدمنا أن كل مؤلفٍ فله مادةٌ وصورةٌ كما في القياس، ومادة الحد الأجناس والأنواع والفصول، وقد ذكرناها في كتاب مقدمات القياس. وأما صورته وهيئته فهو أن يراعي فيه إيراد الجنس الأقرب.^٢

ثم ذكر شرائط أخرى أيضاً.

إذا اتضح المقصود من شرائط الحد من جهة المعنى، فنتعرض للخصائص والأحكام التي ذكرها الفلاسفة بالنسبة إلى الذاتي والذاتيات، وإليك توضيحها:

خصائص الذاتي

اعلم أن الذاتيات هي المفاهيم المتعبرة في الماهيات، وهي التي تؤخذ في حدودها، وترتفع الماهيات بارتفاعها. وما سوى ذلك مما يحمل عليها وهي خارجة عن الحدود، كالكاتب من الإنسان، والماشي من الحيوان، تسمى عرضيات.^٣

ويتميز الذاتي من غيره بخصائصه التي هي من لوازم ذاتيته، وهي كالتالي:

الخصيصة الأولى: الذاتي بين الثبوت وضروري الثبوت للذات، بمعنى أن من تصوّر الذات وتصور الذاتي لم يلبث دون أن يصدق بثبوتها ولم يحتاج في ذلك إلى إقامة برهان. فالتصديق بثبوتها ضروري.^٤

١. التحصيل: ٢٦٠.

٢. معيار العلم في فن المنطق: ١٣٦.

٣. انظر: نهاية الحكمة: ٢٨٧/١.

٤. انظر: البصائر النصيرية: ٦٨؛ شرح المنظومة: ٣٦٤/٢؛ نهاية الحكمة: ٢٨٧/١.

الخصيصة الثانية: الذاتي متقدّم على الذات في الوجودين: الخارجي والذهني: أما التقدّم الذهني فهو أنك اذا أخطرت الماهية بالبال وأخطرت أجزاؤها التي ترّكبت منها، لم يمكن أن تُعقل الماهية الا وتكون أجزاؤها معقولة أولاً، مثل الحيوان والناطق اللذين هما داخلان في ماهية الانسان، فلا يمكن أن يعقل الانسان الا وقد عقل أولاً الحيوان والناطق.^١ وهذا هو الذي يعبر عنه بالتقدّم بالتجوهر، وهو تقدّم أجزاء الماهية من الجنس والفصل عليها.^٢

وأما التقدّم الخارجي، فقد قال الحكيم السبزواري في خواص الأجزاء:

وثالثتها أنّ سبقها على الكل في الوجودين وجب.^٣

الخصيصة الثالثة: الذاتي غني عن السبب؛ وذلك لأنّ السبب الموجد لذاتي هو السبب الموجد للذاتي أيضاً.^٤

الماهيات البسيطة والمركّبة وأحكامهما

الماهية قد تكون بسيطة وقد تكون مركّبة. الماهية المركّبة كالنوع والبسيطة كالفصل.^٥ إنّ الماهية المركّبة تتركّب من جنسٍ وفصلٍ؛ وذلك لأنّ من المعاني الذاتية للأنواع، الواقعة في حدودها، ما يشترك فيه أكثر من نوع واحد، كالحيوان الذي يشترك فيه الإنسان والفرس وغيرهما، كما أنّ منها ما يختصّ بنوع واحد، كالناطق المختصّ بالإنسان، ويسمّى الجزء المشترك فيه جنساً، والجزء المختصّ فصلاً.^٦

١. انظر: البصائر النصيرية: ٦٨.

٢. انظر: شرح المنظومة: ٣٠٨/٢؛ نهاية الحكمة: ٨٧٤/٣.

٣. شرح المنظومة: ٣٦٤/٢.

٤. انظر: نهاية الحكمة: ٢٨٧/١.

٥. انظر: المصدر نفسه: ٣١١/١.

٦. انظر: المصدر نفسه: ٢٩١/١.

ثم إن الماهية المركبة لا تتركب من أجناسٍ فقط، ولا من فصولٍ فقط؛ وذلك لأنّ الجنس ماهية ناقصة مبهمة غير محضلة، حتى ينضم إليها الفصل المختص بأحد تلك الأنواع، فيحصلها ماهية تامة فتكون ذلك النوع بعينه، فلا يوجد مبهم الا وهو محتاج إلى ما يحصله كما لا يوجد محصل الا وهنا مبهم يتحصل به.^١

ثم إن الجنس والفصل منهما ما هو قريب، ومنهما ما هو بعيد، والتام فيهما هو القريب منهما؛ وذلك لأنّ الجنس والفصل القريبين يتضمنان جميع الأجناس والفصول السابقة.^٢
ثم إن الجنس الواحد لا يتحصل بأكثر من فصل؛ وذلك لأنّ الفصل يحصل الجنس، فإذا كان الفصل أكثر من واحد، فيحصل كل من الفصلين أو الفصول حصّة من الجنس ويصيره ماهية تامة هو النوع، فيلزم تحقق أنواع عديدة، والمفروض وحدة النوع، فيلزم كون النوع وهو واحد كثيراً.^٣

كما أنّ الفصل الواحد لا يحصل أكثر من جنس؛ وذلك لأنّ كلاً من الجنس أو الأجناس مثلاً يتحصل بالفصل ويصير ماهية تامة هو النوع، وهي ماهية واحدة فيلزم أن تكون كثيرة مع وحدتها.^٤

ثم إن الماهية الواحدة لا تتركب من أجزاء إلى غير النهاية؛ وذلك لنفس ما تقدّم وهو لزوم كثرة الواحد؛ وذلك لأنّ الأجزاء إما أجناس أو فصول، فإذا كانت إلى غير النهاية، يلزم تحقق أنواع إلى غير النهاية، مع أنّ المفروض وحدة الماهية.

ويستنتج المصنّف في الأخير أنّ الماهيات البسيطة لا حد لها، وتوضيح ذلك أنّ الحد مرگب من الجنس والفصل، مع أنّ البسيط لا جنس له ولا فصل، فلا حد له. لكنّ العقل

١. انظر: نهاية الحكمة: ٢٩٢/١.

٢. انظر: شرح المنظومة: ٣٥٧/٢؛ نهاية الحكمة: ٣٠٤/١.

٣. انظر: نهاية الحكمة: ٢٩٩/١.

٤. لاحظ المصدر نفسه.

يجد فيها مشتركاتٍ ومختصاتٍ، فيعتبرها أجناساً وفصولاً لها، والحاصل أنّ البسائط ليست لها حدود حقيقية، بل لها رسومٌ حقيقية ولكن يمكن اعتبار حدودٍ اعتبارية لها، ولذا قالوا: «اللوازم في البسائط كالذاتيات في المركبات»^١.

أضواء على النص

قوله: «إذ الواقع في حدّها يجب أن يكون نفسها...» إشارة إلى أنّ البسائط لا جنس لها ولا فصل حتى يقعا في حدّها، فالواقع في حدّها إمّا نفسها أو لوازمها، والأول يلزم منه أن يكون الحد مساوياً في المعرفة مع المحدود، وعلى الثاني فهو رسمٌ وليس بحدّ.

النص

ثمّ نقول كما ذكرنا: قد مرّ في الثاني^٢ من المقالة الأولى أنّ كثيراً من المهيئات غير متصوّرة لنا بالكنه بل بوجه، ويُنْتَج ذلك أنّ المهيئات التي شأنها ذلك إذا حُدّت يجب أن يوضع مكان الذاتي فيها خاصّته، ولا سيما الفصول،^٣ فيوضع مكان الفصل الخاصّة القريبة، ويسمّى فصلاً منطقيّاً. وربما كان خاصّتان متساويان في القرب، فيوضعان معاً، كما اتّفق في تحديدهم الحيوان بـ «الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة» فيكون الفصل متعدّداً.

الشرح

ذكر المصنّف هنا مسألة تحديد الماهيات غير المتصوّرة بالكنه، وحاصل ما أفاده أنّ كثيراً من الماهيات غير متصوّرة لنا بالكنه بل بوجه، فلا يمكن الحصول على ذاتياتها، فلا بد أن يوضع مكان الذاتي فيها عوارضها الخاصّة لها، ولاسيّما مكان الفصول لها. فيوضع مكان

١. انظر: شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات: ٩٧/١؛ نهاية الحكمة: ٣٠١/١.

٢. أي: في الفصل الثاني.

٣. قوله «الفصول» عطّف على قوله «الذاتي» أي: ولاسيّما مكان الفصول.

الفصل الخاصّة القريبة، ويسمى فصلاً منطقياً، ومن هنا يلزم التفكيك بين الفصل الحقيقي والفصل المنطقي، وإليك توضيحهما:

الفصل الحقيقي والفصل المنطقي

اعلم أنّ الفصل له معنيان:

أحدهما: أخصّ اللوازم التي يعرض النوع وأعرّفها، وهو إنّما يعدّ فصلاً ويوضع في الحدود موضع الفصول الحقيقيّة، لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقيّة التي تقوّم الأنواع، أو لعدم وجود اسم دالّ عليها بالمطابقة في اللغة، ويسمى فصلاً منطقياً، كما يسمى فصلاً مشهورياً أيضاً. فالفصل المنطقي هو أخصّ اللوازم التي تعرض النوع وأعرّفها، وذلك كالناطق للإنسان والصاله للفرس؛ فإن المراد بالنطق مثلاً إما النطق بمعنى التكلم وهو من الكيفيات المسموعة، وإما النطق بمعنى إدراك الكليات وهو عندهم من الكيفيات النفسانية، والكيفية كيفما كانت من الأعراض، والعرض لا يقوم الجوهر.

والثاني: ما يقوّم النوع ويحصّل الجنس حقيقة، وهو مبدأ الفصل المنطقي، ويسمى فصلاً اشتقاقياً^١.

ثم إنّ الفصل الحقيقي لا يكون إلا واحداً كما تقدّم. لكن الفصل المنطقي قد يتعدّد؛ وذلك لأنّ الفصل المنطقي هو أخصّ اللوازم وربما كان أخصّ اللوازم أكثر من واحد، فتوضع جميعاً موضع الفصل الحقيقي كما يؤخذ الحساس والمتحرك بالإرادة جميعاً فصلين للحيوان، ولو كان فصلاً حقيقياً لم يكن إلا واحداً^٢.

١. انظر: نهاية الحكمة: ٣٠٢/١.

٢. بداية الحكمة: ٦١.

الفصل الرابع: في مناسبة الحدّ والبرهان وزيادة الحدّ على المحدود واكتساب الحدّ بالبرهان فنقول: كما ذكرنا، إنّ الحدّ حيث إنّهُ يشتمل على مهية الشيء في نفسه وكمال ذاتياته، فالأمور التي هي علل وجود الشيء، خارجة عنه بالضرورة. لكنّ الغرض من التحديد حيث كان إعطاء تصوّر الشيء مطابقاً لوجوده في الأعيان، ووجود غالب الأشياء مربوطٌ بعلمه حتى يتخصّص بواسطتها ويتحصّل بها ذاتاً محصّلة، فيكون المعنى المشتتمل لعلها المحصّلة إياها يفيد فائدة الفصل، ويلوح منه المعلول، أعني الشيء نفسه. ثمّ إذا وضع الشيء أيضاً كان بمنزلة كمال الحدّ ونتيجة لذلك.

مثال ذلك إنّنا نحدّد الكسوف،^٢ فنذكر علّة وجوده، وهي «حيلولة الأرض بينه وبين الشمس واشتمال مخروط الظلّ عليه» بعد ما نذكر نفس المعلول، وهو «انمحاق الضوء الواقع»، فنقول: «الكسوف: انمحاق ضوء القمر المستفاد من الشمس بواسطة حيلولة الأرض بينه وبين الشمس واشتمال المخروط عليه.»

وهذا المسلك بعينه إذا سلكناه في البرهان كان بقياسين، وعلى عكس الترتيب في الحدّ: فنضع أولاً العلّة ونستنتج منها الكمال المذكور المعلول، ثمّ نستنتج منه وجود الموضوع المحدود، فنقول: «القمر حالت الأرض بينه وبين الشمس، وكلّما كان كذلك انمحق الضوء، فالقمر منمحق الضوء»، و«كلّما كان كذلك حصل الكسوف، فالقمر مكسوف»؛ فيقع في القياس العلّة، ثمّ المعلول، ثمّ الموضوع، على عكس ترتيب الحدّ ويسمّى المعنى المشتتمل على العلّة مبدأ البرهان؛ لتوسّطه فيه، والمعنى المعلول نتيجة البرهان؛ لكونه نتيجة القياس الأوّل. وهذا هو المشاركة بين الحدّ والبرهان.

الشرح

بدأ المصنّف هذا الفصل بالبحث عن مسائل ثلاثة:

١. انظر: المنطقيات للفارابي: ٢٩٥/١؛ الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٩٠؛ النجاة: ١٥٧؛ التحصيل: ٢٥٠؛ البصائر

النصيرية: ٤٥١؛ الجوهر النضيد: ٢٢٧؛ شرح المنظومة: ٢٠٨/١.

٢. لا يخفى أنّه قد يعتبر عن الخسوف بالكسوف.

المسألة الأولى: مشاركة الحدّ والبرهان.

المسألة الثانية: زيادة الحدّ على المحدود.

المسألة الثالثة: اكتساب الحدّ بالبرهان.

مشاركة الحدّ والبرهان

اعلم أنّ الحد التامّ هو الذي تذكر فيه ذاتيات المحدود فقط، لكن للحد التام مراتب، وأرقاها أن يذكر فيه أمران:

الأمر الأول: علّة المحدود، وتوضيح ذلك أنّ الغرض من التحديد قد يكون تصوّر الشيء من جهة ماهيته، فيكفي فيه أن يذكر من هذه العلل ما هي من أجزاء القوام، ولا يؤخذ معها ما هي خارجة عن ذات الشيء. ولكن قد يكون الغرض منه تصوّر ماهيته كما هو موجود في نفس الأمر، ولا يتحقق ذلك إلا بجمع علله الداخلة في القوام والخارجة عنه، فلا بد من ذكرها في التحديد. وعلى الوجهين جميعاً، فلا يدخل في الحد إلا العلل المساوية للمحدود.^١

وبعبارة أخرى: الحدّ يشتمل على مهية الشيء في نفسه وكمال ذاتياته، فالأمور التي هي علل وجود الشيء، خارجة عنه بالضرورة. لكنّ الغرض من التحديد حيث كان إعطاء تصوّر الشيء مطابقاً لوجوده في الأعيان ووجود غالب الأشياء مربوطٌ بعلله، فينبغي ذكر عللها أيضاً في الحد. قال ابن سينا:

لقائل أن يقول: إن الحد يعرف جوهر الشيء وذاته، فكيف تؤخذ فيه الأسباب الخارجة عنه؟ فالجواب أنه إنما يؤخذ في حد الشيء أسبابه؛ لأن جوهره متعلق بتلك الأسباب، وإضافته إليها ذاتية له في جوهره... بل يجب أن نقول الحق ونعلم أن حد الشيء من جهة ماهيته يتم بأجزاء قوامه وما ليس خارجاً منه. ويتم من جهة إنيته بسائر العلل حتى تتصور ماهيته كما هو موجود.^٢

١. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٩٠؛ المصدر نفسه: ٣٠٠؛ البصائر النصيرية: ٤٥٨.

٢. الشفاء، المنطق، البرهان: ٣٠٠؛ لاحظ أيضاً: النجاة: ١٥٧؛ التحصيل: ٢٥٠.

وقال العلامة الحلي:

كل محدود ذي علل مساوية له، فإنه يجب أن يؤخذ تلك العلل في حده ليحصل في العقل صورة مساوية له مطابقة للمحدود في الخارج، أما لو أدخل ببعض العلل فإن الحد الناقص^١.

أما قول المصنّف هنا: «فيكون المعنى المشتمل لعلها المحصّلة إياها يفيد فائدة الفصل» فحاصله أنه كما أنّ الفصل يحصّل الجنس، كذلك العلة تحصّل المعلول، فيمكن ذكر العلة موضوع الفصل. قال العلامة الحلي:

المعلول لا وجود له بدون العلة، وإنما يتحصّل ويتخصّص بعلة، والجنس أمرٌ مبهمٌ إنما يتحصّل ويتحقّق في الخارج بفصوله، فحقيقٌ وقوع المعلول موقع الجنس والعلل موقع الفصول؛ لأن التقيد بالفصول إنما يكون لشيءٍ سابقٍ عليه مبهمٌ يتخصّص به، فهذا يذكر ما يجري مجرى المعلول أولاً ثم يقيد بما يجري مجرى العلة. واعلم أن الواقع موقع الفصل ليس هو العلة نفسها؛ فإنّ العلة لا يجوز أن تكون هي نفس الفصل؛ لأنّ الفصل محمولٌ على النوع، والعلة لا تُحمّل على معلولها بل تكون مبدأ الفصل^٢.

الأمر الثاني: نفس المعلول بما هو معلولٌ للعلة السابق الذكر^٣.

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ الأمر الثاني يقع في التحديد أولاً ثم يقع بعده الأمر الثاني، فيقال في تحديد الخسوف مثلاً: «الخسوف انحاء نور القمر، لتوسط الارض بينه وبين الشمس»، فيكون «انحاء نور القمر» معلولاً ومقدماً كما أنّ «توسط الارض بينه وبين الشمس» يكون علةً ومؤخراً.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ الحد والبرهان قد يتشاركان في الأجزاء فيستعمل في البرهان ما يستعمل في الحد من الأجزاء. وذلك كأن يقال في البرهان على ما تقدّم من الحد: «إنّ

١. الجوهر النضيد: ٢٢٥.

٢. الجوهر النضيد: ٢٢٦.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٩٠؛ النجاة: ١٥٧.

القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس؛ وكل مستضيء من الشمس يتوسط بينهما الارض، ينمحي ضوءه؛ فينتج: أن القمر ينمحي ضوءه» ثم يقال في القياس الثاني: «القمر ينمحي ضوءه والمنمحي ضوءه منخسف، فالقمر اذا منخسف».

ويظهر بالتأمل أن الحد الوسط في البرهان الأول هو العلة وكان مؤخرًا في التحديد، ويسمى هذا الوسط «مبدأ البرهان»، بينما الحد الوسط في البرهان الثاني هو المعلول وكان مقدماً في التحديد، ويسمى هذا الوسط «كمال البرهان». فتحصل أن الترتيب في وضع حدود البرهان بالعكس من وضع أجزاء الحد.

وبعبارة أخرى: هذا الحد الذي يشاركه البرهان ثلاثة أقسام: حد هو مبدأ البرهان، وحد هو نتيجة البرهان، وحد هو تمام البرهان، ففي المثال المتقدم إن جمعت بين الأمرين في حد الخسوف كما مرفه هو الحد المسمى بتمام البرهان والحد الكامل، وإن اقتضرت على العلة التي هي التوسط، وقلت: خسوف القمر توسط الأرض بينه وبين الشمس، فهو حد مبدأ البرهان وإن اقتضرت على المعلول الذي هو الانحساء وقلت: خسوف القمر انحساء نوره، فهو حد نتيجة البرهان.^١

وظهر من جميع ما تقدم أن التشارك بين الحد والبرهان إنما هو بين الحد التام الذي ذكرت فيه العلة والبرهان اللامي الذي كان كل من الأصغر والأوسط والأكبر متساوياً، فليس التشارك قائماً بين كل حد مع كل برهان، فتأمل.^٢

النص

واعلم أن برهان اللام كما عرفت. يجب أن يشتمل على تمام العلة التي بها يصير المعلول ضرورياً. وكذلك الحد التام. والعلة التامة هي مجموع العلة الأربعة: الفاعل، والغاية،

١. انظر: المنطقيات للفارابي: ٢٩٥/١؛ الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٩٠؛ النجاة: ١٥٧؛ التحصيل: ٢٥٢؛ الجواهر

النضيد: ٢٢٧؛ التعليقات على الشواهد الربوبية: ٤٥٥؛ الاسفار الاربعة: ٧٨/٨، تعليقة ١.

٢. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٩٠.

والمادّة، والصورة في المركّبات الخارجية وما يتلوها، والأولان فقط في البسائط. وتفصيل ذلك إلى الفلسفة الأولى.^١ ويكون حينئذ الحدّ هو الوسط في برهان اللّمّ.

الشرح

ذكر المصنّف أنّه كما أنّ البرهان اللّمّي يجب أن يشتمل على العلة التامة، كذلك الحدّ التامّ يجب أن يشتمل على تمام العلة التي بها يصير المعلول ضرورياً، ثمّ تعرّض لبيان أجزاء العلة التامة.

أجزاء العلة التامة

تنقسم العلة إلى: داخلية، وخارجية. فالعلل الداخلية هي المادّة بالنسبة إلى المركّب منها ومن الصورة، وهي التي بها الشيء بالقوّة؛ والصورة بالنسبة إلى المركّب، وهي التي بها الشيء بالفعل. وتسمّيان علّتي القوام. والعلل الخارجية هي: الفاعل، وهو الذي يصدر عنه المعلول، والغاية، وهي التي يصدر لأجلها المعلول. وتسمّيان علّتي الوجود.^٢

ثمّ إنّ العلة التامة هي مجموع العلة الأربعة في المركّبات الخارجية وما يتلوها، والأولان فقط في البسائط. وتوضيح ذلك أنّ العلة المادية والصورية مختصّة بالأجسام والماديات؛ وذلك لأنّ أنّ الأنواع التي لها كمال بالقوّة لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعلية كمالها الأولى والثانية، ولها صور بمعنى ما به الشيء هو ما هو بالفعل. وللمادّة علّية بالنسبة إلى النوع المادّي المركّب منها ومن الصورة، كما أنّ الصورة علة صورية بالنسبة إلى الشيء المركّب منها ومن المادّة.^٣

١. انظر: نهاية الحكمة: ٧٤١/٣.

٢. انظر: نهاية الحكمة: ٦١١/٣.

٣. انظر: نهاية الحكمة: ٧٤١/٣.

أضواء على النص

قوله: «المركبات الخارجية وما يتلوها» اعلم أنّ الجزء على أقسام؛ لأنها في قسمة رئيسة على قسمين: خارجية وذهنية بالمعنى الأعم، وقد تسمى عقلية بالمعنى الأعم. والخارجية هي المادة والصورة الخارجيتان. والذهنية على أقسام: الأولى: الأجزاء الحدّية، وهما الجنس والفصل. الثانية: الأجزاء العقلية بالمعنى الأخص، وهما المادة والصورة العقليتان. وقد تسمى الأجزاء الذهنية بالمعنى الأخص. الثالثة: الأجزاء المقدارية، وهي أجزاء الكم المتصل، التي لا تكون إلا أجزاء بالقوة، وقد تسمى أجزاء وهمية. الرابعة: الأجزاء التحليلية، وهي الوجود والماهية، في كلّ موجود ذي ماهية. الخامسة: الأجزاء الاعتبارية، وهي الوجود والعدم في كلّ موجود مركّب من الوجود والعدم، وهي الوجودات المحدودة. إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ المركّب الخارجي هو الذي له جزء خارجي. والمقصود من «ما يتلوها» هو المركّب من الأجزاء الحدّية والأجزاء العقلية بالمعنى الأخص، فإنّ هذين القسمين يتبعان الأجزاء الخارجية.

قوله: «ويكون حينئذ الحدّ هو الوسط في برهان اللّم» معناه أنّ الوسط في البرهان الذي هو العلة التامة يقع في الحدّ كما تقدّم.

النص

ثم نقول كما ذكرنا: ^٢ إنّ صورة كلّ شيء ^٣ حيث كانت هي التي تُطابق العين. والأعراض والجواهر التي وجودها لغيرها ممتنع الانفكاك عن محلّ قابل لها، كان لا بدّ في تحديدها من ذكر الموضوع والمحلّ، وهو الذي لا يتمّ «الموجود له» إلا به. ومثال ذلك تحديد القوس

١. انظر: نهاية الحكمة: ١٠٧٣/٤، قسم التعليق.

٢. انظر: الشفاء، الطبيعيات: ١، السماع الطبيعي: ٤٥؛ الجواهر النضيد: ٢٣٠؛ شرح المنظومة: ٢٠٩/١.

٣. لا يخفى أنّ الصورة هنا بمعنى الصورة الذهنية وهي العلم الحسولي.

بأنه «قطعة من الدائرة». فيكون الحدّ زائداً على المحدود. ومن هذا القبيل أيضاً توسيط العلل كما من^١

الشرح

هذه هي المسألة الثانية من المسائل الثلاثة التي ذكرها المصنّف في هذا الفصل، وهي مسألة زيادة الحدّ على المحدود، وإليك توضيحها:

زيادة الحدّ على المحدود

اعلم أنّ العلم بالشيء لما كان يطابق المعلوم، فإذا كان المعلوم وجوده لغيره ممتنع الانفكاك عن محلّ قابلٍ له، فلا بدّ في تحديده من ذكر الموضوع والمحلّ له أيضاً، وهذا هو زيادة الحدّ على المحدود. ومثال ذلك تحديد القوس بأنه «قطعة من الدائرة» والوجه في زيادة هذا الحدّ على المحدود أنّ اعتبار أن يكون القوس بعضاً من الدائرة، غير داخل في حقيقة المحدود، فيكون زائداً على المحدود.^٢ قال ابن سينا:

إنّ المادة ليس جزء قوامهما (السواد والبياض) كما هو جزء قوام المركب، لكنه جزء حديهما. وكثير من الأشياء يكون جزء حد الشيء ولا يكون جزءاً من قوامه إذا كان حده يتضمّن نسبة ما إلى شيء خارج عن وجود الشيء. وقد شرح هذا المعنى في كتاب البرهان.^٣

ثم يذكر المصنّف في الأخير أنّ من هذا القبيل أيضاً توسيط العلل، وتوضيح ذلك أنّ العلل خارجة عن وجود المعلول، فإذا ذكرت في الحدّ كان الحدّ زائداً على المحدود. ومن هذا القبيل أيضاً ذكر المعروض في حدّ العرض الذاتي. قال العلامة الحلي:

١. مرّ ذلك في مسألة تشارك الحدّ والبرهان في الأجزاء.

٢. انظر: شرح المنظومة: ٢١١/١، تعليقة العلامة حسن زاده الأملي؛ تعليقة الهيدجي علي شرح المنظومة: ٥٦.

٣. الشفاء، الطبيعيات، ١، السماع الطبيعي: ٤٥.

ذكر القدماء أنّ العرض الذاتي يؤخذ الموضوع في حده لاحتياجه إليه في التصور، فهي لا يمكن أن تتصور منفردة عن المعروضات. ونازع الشيخ في بعض كتبه في ذلك وزعم أن الحد إنما يتألف من الذاتيات، وذات المعروض ليست جزءاً من ذات العرض الذاتي، بل العرض الذاتي مغاير لمعروضه في وجوده وحقيقته^١.

النص

ثمّ نقول كما ذكرنا: ^٢ إنَّ الحدَّ لا يكتسب ببرهان؛ وذلك لأنَّ الحدَّ أوليُّ الثبوت للمحدود، والبرهان لا ينتج الأولي؛ إذ الأولي لا يكون مطلوباً.

وأيضاً: البرهان المنتج للحدِّ أصغرُهُ المحدود، وأكبرُهُ الحدَّ بالضرورة، والأوسط إما أن يكون هو المحدود أو الحدَّ أو غيرهما؛ وعلى الأول: يلزم المصادرة على المطلوب الأول. وعلى الثاني: يلزم إما ذلك، وإما أن يكون لشيءٍ واحدٍ أكثر من حدٍّ واحدٍ، وهو ممتنعٌ، كما في الفصل الثاني من هذه المقالة. وعلى الثالث: إما أن يُبيِّن أنَّ الحدَّ حدٌّ، كقولنا: «كلُّ إنسان ضاحكٌ مثلاً، وكلُّ ضاحكٍ فهو محدودٌ بالحيوان الناطق» وإما أن يقتصر على الحمل، كقولنا: «كلُّ إنسان ضاحكٌ، وكلُّ ضاحكٍ فهو حيوانٌ ناطقٌ»: فإنَّ بَيِّن أنَّ الحدَّ حدٌّ كانت الكبرى كاذبة؛ إذ حدُّ الشيء لا يكون حدّاً لغيره، كما مرّ. وإن لم يبيِّن لم يفد أنه حدٌّ. فتبيِّن أنَّ الحدَّ لا يكتسب ببرهانٍ.

وقد بان أنَّ الذي لا يكتسب هو حمل الحدَّ أو جزؤه، وأمّا كونه حدّاً أو جزء حدٍّ، فلا؛ إذ فرق بين كون الحيوان مثلاً. محمولاً على الإنسان، وكونه جنساً قريباً له؛ فإنَّ الأول بيِّن والثاني غير بيِّن.

وقد بان من هاهنا أنَّ أجزاء الحدِّ - مثل الحدِّ - لا يكتسب ببرهانٍ.

وقد بان منه. ومما مرّ. أنَّ الحدود المنطقية وأجزائها يمكن أن يكتسب بالبرهان.

١. الجوهر النضيد: ٢٣٠.

٢. انظر: البصائر النصيرية: ٤٤٠؛ الجوهر النضيد: ٢٢٢؛ للمعات المشرقية في الفنون المنطقية: ٣٦.

وليكن هذا آخر الكلام في كتاب البرهان. ووقع الفراغ من تحريره ليلة الأضحى المباركة في كربلاء المشرفة، ومن استنساخه يوم الأحد الواحد والعشرين من ذي الحجة في عتبة الغري المقدسة، عام تسع وأربعين وثلاثمائة بعد الألف الهجرية؛ والحمد لله على التمام والصلاة على محمد وآله والسلام.

الشرح

هذه هي المسألة الثالثة من المسائل الثلاثة التي تصدى لها المصنف هذا الفصل، وهي مسألة اكتساب الحد بالبرهان، وإليك توضيحها:

طرق اكتساب الحد

ذكر المناطقة أنّ لاكتساب الحد التام عدّة طرقٍ في مقام التصرّو: منها البرهان، ومنها التقسيم، ومنها التركيب، ومنها الضد، ومنها الاستقراء.^١ قال الفارابي:

المأخوذ منها عن القدماء ثلاثة طرق: أحدها طريق كسانقراطيس، وهو أن يبرهن أن شيئاً ما هو حدّ لأمر ما، بالبرهان المطلق. والثاني طريق القسمة التي كان يختارها أفلاطن. والثالث طريق التركيب الذي ذكره أرسطوطاليس.^٢

ثم ناقشوا بعض هذه الطرق.

اكتساب الحد بالبرهان

ذهب جملة من المنطقيين إلى أنّ الحد لا يكتسب ببرهان، وإنما يكتسب من خلال التركيب.^٣

١. انظر: المنطقيات للفارابي: ٣٠١/١؛ الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٧٠، ٣٠٦؛ النجاة: ١٤٦؛ رسائل الشجرة الالهية:

٣٩١؛ البصائر النصيرية: ٤٣٨؛ اللغات المشرقية في الفنون المنطقية: ٣٦.

٢. المنطقيات للفارابي: ٣٠١/١.

٣. انظر: الشفاء، المنطق، البرهان: ٢٧٠، ٣٠٦؛ النجاة: ١٤٦؛ التعليقات: ١٤٠؛ رسائل الشجرة الالهية: ٣٩١؛ البصائر

النصيرية: ٤٣٨.

ولابد قبل إقامة البرهان على امتناع اكتساب الحد بالبرهان من تحرير محل البحث، وقد ذكره المصنف بقوله: «وقد بان أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الحد أو جزؤه، وأما كونه حداً أو جزء حدّ، فلا» وذلك بعد إقامة البرهان، وكان ينبغي ذكره في أول المسألة.

حاصل ما أفاده في تحرير محل البحث أنّ هنا أمرين لابد من التفكيك بينهما:

الأول: حمل الحد على المحدود، وهو أنّ الإنسان حيوانٌ أو ناطقٌ مثلاً أو لا؟

والثاني: بعد الفراغ عن صحة حمل الحد على المحدود، فيطرح السؤال عن أنّ هذا

المحمول جنسٌ له أو فصلٌ له أو غير ذلك؟

إذا اتضح ذلك، فاعلم أنّ نفي اكتساب الحد بالبرهان ناظرٌ إلى الأمر الأول؛ فإنّ الحد

بديهي الثبوت للمحدود، فلا يحتاج إلى برهانٍ كما سيأتي، وأما الأمر الثاني فلا منع من

اكتسابه بالبرهان؛ إذ ربّما يحمل شيءٌ على الموضوع ولكن لا يدري أ هو جنسٌ له أو

فصلٌ أو غيرهما، كما سيأتي.

إذا اتضح ذلك، فاعلم أنّهم ذكروا لامتناع اكتساب الحد بالبرهان براهين، وقد اقتصر

المصنف على برهانين منها، وتقريرهما كالتالي:

البرهان الأول: الحدّ أوليّ الثبوت للمحدود

إنّ الحدّ لا يكتسب ببرهانٍ؛ وذلك لأنّ الحدّ أوليّ الثبوت للمحدود، والبرهان لا

ينتج الأولي؛ إذ الأولي لا يكون مطلوباً، بل هو واضحٌ لا يحتاج إلى الطلب. قال

الشيخ الرئيس:

الحدّ ليس عليه برهانٌ؛ إذ هو أوليّ التصوّر، فإنه يكون بالذاتيات، والذاتيات يكون

بيّناً وجودها للشيء^١.

وقال صدر المتألهين: الحد من حيث إنه حد أي كونه إدراكاً تفصيلياً لمحدود، لو كان مطلوباً لكان معقولاً قبل البرهان فلو حصل به لكان دوراً^١.

البرهان الثاني

البرهان المنتج للحدّ يكون أصغرُهُ المحدود، كما يكون أكبرُهُ الحدّ بالضرورة، والأوسط إمّا أن يكون هو المحدود أو الحدّ أو غيرهما، فهنا حالات ثلاثة:

أما الحالة الأولى، فيلزم منها المصادرة على المطلوب؛ وذلك كما أن يقال: «كلّ إنسان إنسانٌ وكلّ إنسانٍ حيوانٌ ناطقٌ»، فإذا كان الأوسط هو نفس المحدود، فيلزم أن تكون الكبرى نفس النتيجة، فيكون مصادرة إلى المطلوب.

وأما الحالة الثانية، وهي ما إذا كان الأوسط هو الحد، فحينئذ إمّا أن يكون الوسط نفس الحدّ الذي في النتيجة أو غيره، فعلى الأول يلزم وقوع المصادرة إلى المطلوب؛ إذ المفروض وقوع النتيجة نفسها صغرى للقياس، وعلى الثاني يلزم أن يكون لشيء واحدٍ أكثر من حدّ واحدٍ، وهو محالٌ كما تقدّم.

وأما الحالة الثالثة، ففيها فرضان؛ وذلك لأنّ فيها إمّا أن يُبيّن فيها أنّ الحدّ حدّ، كقولنا: «كلّ إنسان ضاحكٌ مثلاً، وكلّ ضاحكٍ فهو محدودٌ بالحيوان الناطق» وإمّا أن يقتصر على الحمل، كقولنا: «كلّ إنسان ضاحكٌ، وكلّ ضاحكٍ فهو حيوانٌ ناطقٌ»:

فإنّ بيّن أنّ الحدّ حدّ كانت الكبرى كاذبة؛ إذ حدّ الشيء لا يكون حدّاً لغيره؛ وذلك لما مرّ في الفصل الثاني من هذه المقالة من أنّ ماهيّة واحدة لا يكون لها أكثر من حدّ واحدٍ، فلا يكون حدّ واحدٌ حدّاً لأمورٍ متغايرة^٢.

والفرض الثاني هو أن لم يبيّن فيه أنّ الحدّ حدّ، ومن الواضح أنّ هذا لا يفيد أنّه حدّ؛

١. اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية: ٣٦؛ لاحظ أيضاً: البصائر النصيرية: ٤٤٠؛ الجوهر النضيد: ٢٢٢.

٢. انظر: الجوهر النضيد: ٢٢٣.

وذلك لأنّ الحمل أعمّ من الحمل الأولي والحمل الشائع، فلا يفيد حمل الحيوان الناطق على الإنسان أنّه حملٌ أوليٌّ وبالتالي يكون المحمول حدّاً للموضوع.
فتبيّن أنّ الحدّ لا يكتسب بالبرهان.

ثمّ يذكر المصنّف في الأخير بعض النتائج التي يمكن استنتاجها عمّا تقدّم، وتوضيحها كالتالي:

النتيجة الأولى: أشار إليه بقوله: «وقد بان أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الحدّ أو جزؤه...» وتوضيحه كما تقدّم أنّه لا بد من التفكيك بينهما:

الأول: حمل الحدّ على المحدود، وهو أنّ الإنسان حيوانٌ أو ناطقٌ مثلاً أو لا؟

والثاني: بعد الفراغ عن صحة حمل الحدّ على المحدود، فيطرح السؤال عن أنّ هذا المحمول جنسٌ له أو فصلٌ له أو غير ذلك؟

إذا اتّضح ذلك فاعلم أنّ نفي اكتساب الحدّ بالبرهان ناظرٌ إلى الأمر الأول، فإنّ الحدّ بديهى الثبوت للمحدود، فلا يحتاج إلى برهانٍ كما تقدّم، وأمّا الأمر الثاني فلا منع من اكتسابه بالبرهان؛ إذ ربّما يحمل شيءٌ على الموضوع ولكن لا يدري أهو جنسٌ له أو فصلٌ أو غيرهما. قال الشيخ الرئيس:

وأما طلب أنّ هذا المحمول هل هو حدّ أو جنس أو فصل، فهو مما يجوز أن يكون مطلوباً؛ لأنّ كون الشيء طبيعة ما وكونه جنساً ما أو فصلاً لشيء أمران مختلفان. فإنّ الحساس من جهة ما هو حساس طبيعة ما، ومن جهة أخرى، وبالقياس إلى الإنسان، هو فصل جنس. فيشبهه أن يكون إنّما يشكل في مثل هذا أنه هل هو جنس للإنسان أو ليس بجنس، أو هل هو فصل له أو لجنسه أو ليس. ولا يشكل أنه هل هو للإنسان موجود من جهة ما هو معنى ما من شأنه أن يكون جنساً!

النتيجة الثانية: كما أنّ نفس الحدّ لا يكتسب ببرهانٍ كذلك أجزاء الحدّ لا تكتسب

ببرهانٍ أيضاً؛ وذلك لنفس ما تقدّم من البرهانين على امتناع اكتساب الحدّ بالبرهان. النتيجة الثالثة: إنّ الحدود المنطقية وأجزائها يمكن أن يُكتسب بالبرهان؛ وذلك لأنّ الحدود المنطقية ليست حدوداً حقيقية، بل هي ممّا يقوم مقام الجنس والفصل الحقيقيين، فالحد الحقيقي لا يمثل الجنس والفصل الواقعيين، بينما البراهين السابقة كانت تدل على امتناع اكتساب الحد الحقيقي من خلال البرهان؛ إذ الحد الحقيقي بين الثبوت للمحدود دون الحدّ المنطقي.

هذا تمام الكلام في شرح رسالة البرهان، وقد وقع الفراغ من تحقيق هذه الرسالة القيمة وشرحها في اليوم العاشر من شهر رمضان المبارك عام سبع وثلاثين وأربعمائة بعد الألف الهجرية على هاجرها وآله أفضل الصلاة والسلام، والحمد لله رب العالمين.

المصادر

١. ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، ١٤٠٥ق، قسم التراث العربي، الكويت، الطبعة الأولى.
٢. ابن سينا، حسين بن عبدالله، الإلهيات من كتاب الشفاء، صححه العلامة حسن حسن زاده آملی، بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ق.
٣. _____، التعليقات، مكتبة الاعلام الاسلامي، بيروت، ١٤٠٤ق.
٤. _____، الحدود، الهيئة المصرية، قاهره، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
٥. _____، الشفاء، الطبيعيات، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٤ق.
٦. _____، الشفاء، المنطق، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٤ق.
٧. _____، المبدأ والمعاد، موسسه مطالعات اسلامي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ش.
٨. _____، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ش.
٩. _____، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دارالعرب، قاهره، الطبعة الثانية، ١٣٢٦ق.
١٠. ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال، طهران، دارالكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ق.
١١. ابن كمونة، الجديد في الحكمة، جامعة بغداد، بغداد، ١٤٠٢ق.
١٢. أبو البركات البغدادي، المعترف في الحكمة، نشر دانشگاه اصفهان، اصفهان، الطبعة الأولى، ١٣٧٣ش.
١٣. الأسترآبادي، محمد امين، الفوائد المدنية وبذيله الشواهد المكية، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ق.
١٤. ارسطو، منطق ارسطو، حققه وقدم له الدكتور عبدالرحمن بدوي، دارالقلم، بيروت، ١٩٨٠م، الطبعة الأولى.

١٥. اسماعيلي، محمد علي، *بداء در نظام فلسفي صدر المتألهين*، فصلنامه علمي پژوهشي كلام اسلامي، مؤسسه امام صادق عليه السلام، شماره مسلسل ٩٠، ص ٧٩ - ١٠١.
١٦. _____، مباني منطقي استقراء وتطبيقات معرفت شناختي آن در اندیشه شهيد صدر، فصلنامه معارف عقلي، زمستان ١٣٩١ش، شماره مسلسل ٢٥، مؤسسه آموزشي امام خميني رحمته الله، ص ٧ - ٤٢.
١٧. _____، نقد نظام تعريف مشائي در اندیشه سهروردي، فصلنامه معارف منطقي، بهار وتابستان ١٣٩٤ش، شماره مسلسل ٢، مؤسسه آموزشي امام خميني، ص ٧ - ٤٢.
١٨. بهمنيار بن المرزبان، *التحصيل*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ش.
١٩. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، *كتاب التعريفات*، ناصر خسرو، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٠ش.
٢٠. جوادى آملی، عبدالله، *رحيق محتوم*، اسراء، قم، ١٣٨٦ش، الطبعة الثالثة.
٢١. جوهری، اسماعيل بن حماد، *الصحيح*، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى.
٢٢. حسن زاده الآملي، حسن، *عيون مسائل النفس وشرح العيون في شرح العيون*، امير كبير، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ش.
٢٣. حسين زاده، محمد، *مؤلفهها وساخبارها في معرفت بشري (تصديقات يا قضايا)*، مؤسسه امام خميني، قم، ١٣٩٣ش، الطبعة الأولى.
٢٤. حسيني طهراني، سيد محمد حسين، *توحيد علمي وعيني*، انتشارات علامه طباطبائي رحمته الله، ١٤١٧ق، الطبعة الثانية.
٢٥. الحلي، حسن بن يوسف، *الجواهر النضيد*، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الخامسة، ١٣٧١ش.
٢٦. _____، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، صححه وقدم له وعلق عليه العلامة حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٣ق.
٢٧. الحيدري، السيدكمال، *شرح نهاية الحكمة (العقل والعاقل والمعقول)*، بقلم الشيخ ميثاق طالب تقريراً لأبحاث آية الله السيد كمال الحيدري، دار فراق، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣١ق.
٢٨. الخراساني، محمد كاظم، *كفاية الأصول*، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٧ق، الطبعة الأولى.

٢٩. الرازي، قطب الدين وصدرا المتألمين الشيرازي، رسالتان في التصوّر والتصديق، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥ق، الطبعة الأولى.
٣٠. _____، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ش.
٣١. الرازي، فخر الدين، المباحث الشرقية في علم الالهيّات والطبيعيّات، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٤١١ق.
٣٢. _____، شرح الاشارات والتنبيهات، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ش.
٣٣. _____، شرح عيون الحكمة، مؤسسة الصادق عليه السلام، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٣ش.
٣٤. _____، منطق الملخص، دانشگاه امام صادق عليه السلام، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش.
٣٥. _____، لباب الاشارات والتنبيهات، مكتبة الكليات الازهرية، قاهره، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
٣٦. _____، مفاتيح الغيب، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ق.
٣٧. رضائي، رحمت الله، نقد وبررسی دیدگاه فخر رازی مبنی بر استحاله منطق تعریف، فصلنامه معارف عقلي، ١٣٩٠ش، شماره ٢١.
٣٨. الساوي، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، شمس تبريزي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ش.
٣٩. السبحاني، جعفر، تذكرة الأعيان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٩ق، الطبعة الأولى.
٤٠. _____، إرشاد العقول الى مباحث الأصول، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٤ق، الطبعة الأولى.
٤١. _____، تهذيب الأصول، تقرير الأبحاث الأصولية للإمام الخميني رحمته الله، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمته الله، تهران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ق.
٤٢. السيزواري، ملاهادي، شرح المنظومة، نشر ناب، تهران، ١٣٨٤ش، الطبعة الثالثة.
٤٣. سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدين الرازي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، چاپ: اول، ٢٠٠١م.

٤٤. السهوردي، شهاب الدين، *حكمة الاشراق*، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٣ش.
٤٥. _____، *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ش.
٤٦. الشهرزوري، شمس الدين، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية*، مؤسسه حكمت و فلسفه ايران، تهران، ١٣٨٣ش، الطبعة الأولى.
٤٧. _____، *شرح حكمة الاشراق*، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٢ش.
٤٨. الشيرازي، قطب الدين، *شرح حكمة الاشراق*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ش.
٤٩. صحرارودي، محمد امين ابوالحسني، *قبسات اليقين*، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، قم، ١٣٩٢ش، الطبعة الأولى.
٥٠. الصدر، الشهيد السيد محمد باقر، *الأسس المنطقية للاستقراء*، مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٦ق، الطبعة الثانية.
٥١. _____، *دروس في علم الأصول*، الحلقة الثالثة، مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ١٤٢١ق، الطبعة الأولى.
٥٢. _____، *فلسفتنا*، مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٧ق، الطبعة الثانية.
٥٣. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم، *الأسفار العقلية الأربعة في الحكمة المتعالية*، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م، الطبعة الثالثة.
٥٤. _____، *التنقيح في المنطق*، تصحيح و تحقيق: غلامرضا ياسي پور، با مقدمه دكتور احد فرامرز قراملكي، بنياد حكمت اسلامي صدرا، تهران، ١٣٧٨ش، الطبعة الأولى.
٥٥. _____، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، المركز الجامعي للنشر، مشهد، الطبعة الثانية، ١٣٦٠ش.

٥٦. _____، *اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية*، انتشارات آگاه، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٢ش.
٥٧. _____، *شرح الهداية الاثيرية*، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ق.
٥٨. _____، *اسرار الآيات*، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه اسلامي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٠ش.
٥٩. _____، *المبدأ والمعاد*، تقديم وتصحيح سيد جلال الدين آشتياني، بوستان كتاب، ١٣٨٧ش، الطبعة الرابعة.
٦٠. _____، *المظاهر الإلهية*، بوستان كتاب، قم، ١٤٢٩ق، الطبعة الثالثة.
٦١. _____، *سه رساله فلسفي*، دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧ش.
٦٢. _____، *شرح أصول الكافي*، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد عالي، تهران، ١٣٦٦ش، الطبعة الأولى.
٦٣. صدوق، محمد بن علي، *عيون أخبار الرضا عليه السلام*، نشر جهان، طهران، ١٣٧٨ق، الطبعة الأولى.
٦٤. صليبا، جميل، *المعجم الفلسفي*، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٤١٤ق.
٦٥. الطباطبائي، السيد محمد حسين، *نهاية الحكمة*، تصحيح وتعليقات غلامرضا فياضي، مؤسسه آموزشي امام خميني عليه السلام، قم، ١٣٨٥ش، الطبعة الثالثة.
٦٦. _____، *أصول الفلسفة*، نقله للعربية الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٤٢٦ق، الطبعة الثالثة.
٦٧. _____، *الإنسان والعقيدة*، مكتبة فذك لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية.
٦٨. _____، *بداية الحكمة*، مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى.
٦٩. _____، *برهان*، مترجم: مهدي قوام صفري، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ١٣٨٧ش، الطبعة الثانية.
٧٠. _____، *البرهان في المنطق*، تحقيق وتعليق: الشيخ غالب الكعبي، دار المعارف الإسلامية، ١٤٢٨ق، الطبعة الأولى.
٧١. _____، *حاشية الكفاية*، بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي، قم، الطبعة الأولى.

٧٢. _____ ، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي رحمته الله ، حققه وصححه الشيخ صباح الربيعي ، مكتبة فذك لإحياء التراث ، قم ، الطبعة الأولى .
٧٣. _____ ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ، ١٤١١ق ، الطبعة الأولى .
٧٤. الطوسي ، نصيرالدين ، اجوبة المسائل النصيرية ، پژوهشگاه علوم انساني ، تهران ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٣ش .
٧٥. _____ ، أساس الاقتباس ، دانشگاه تهران ، طهران ، الطبعة الثالثة ، ١٣٦١ش .
٧٦. _____ ، تلخيص المحصل ، دار الاضواء ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٥ق .
٧٧. _____ ، شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات ، نشر البلاغة ، قم ، الطبعة الأولى ، ١٣٧٥ش .
٧٨. عسكري سليمان اميري ، منطق پيشرفته ، جامعة المصطفى رحمته الله العالمية ، قم ، ١٣٨٩ش ، الطبعة الأولى .
٧٩. _____ ، معيار دانش ، مؤسسه آموزشي پژوهشي امام خميني رحمته الله ، قم ، ١٣٩١ش ، الطبعة الأولى .
٨٠. الغزالي ، ابو حامد ، معيار العلم في فن المنطق ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ٢٠١٢م ، الطبعة الأولى .
٨١. _____ ، محك النظر ، دارالفكر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤م .
٨٢. الفارابي ، ابونصر ، الاعمال الفلسفية ، دار المناهل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣ق .
٨٣. _____ ، الجمع بين رأي الحكيمين ، انتشارات الزهراء ، تهران ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٥ق .
٨٤. _____ ، المنطقيات ، مكتبة آية الله المرعشي ، قم ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ق .
٨٥. _____ ، فصول منتزعة ، المكتبة الزهراء رحمته الله ، تهران ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٥ق .
٨٦. _____ ، التعليقات ، دز الاعمال الفلسفية ، دار المناهل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣ق .
٨٧. فياض ، غلامرضا ، هستي و چيستى در مكتب صدرائى ، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه ، ١٣٩٠ش ، الطبعة الثالثة .
٨٨. فيومى ، محمد بن على ، المصباح المنير ، دارالهجرة ، قم ، ١٤٠٥ق ، الطبعة الاولى .

٨٩. كاپلستون، فردريك، تاريخ فلسفه غرب، مترجم: سيد جلال الدين مجتبوي، نشر سروش، ١٣٧٥ش، چاپ سوّم، تهران.
٩٠. مجموعة من المؤلفين، شرح المصطلحات الفلسفية، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٤ق.
٩١. مصباح اليزدي، محمّدتقي، آموزش فلسفه، سازمان تبليغات اسلامي، تهران، ١٣٦٦ش، الطبعة الثانية.
٩٢. _____، تعليقة على نهاية الحكمة، قم، مؤسسه در راه حق، ١٤٠٥ ق.
٩٣. _____، شرح برهان شفاء، مؤسسه آموزشي امام خميني عليه السلام، قم، ١٣٨٦ش.
٩٤. _____، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، المترجم: محمد عبد المنعم الخافاني، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٨ق.
٩٥. مطهري، مرتضى، اصول فلسفه وروش رئاليسم، صدرا، قم، ١٣٧٥ش، الطبعة التاسعة.
٩٦. المظفر، محمّد رضا، المنطق، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٣ش.
٩٧. مولي عبدالله اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٢ق.
٩٨. ميرداماد، مير محمّد باقر، القيسات، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٦٧ش، الطبعة الثانية.
٩٩. _____، التصوّر والتصديق، در ضمن: مصنفات ميرداماد، به اهتمام عبدالله نوراني، انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش.
١٠٠. _____، مصنفات ميرداماد، به اهتمام عبدالله نوراني، انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش.
١٠١. الهيدجي، تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها، طهران، منشورات الأعلمي، ١٣٦٣ش.

تتميز رسالة البرهان للعلامة الطباطبائي قلبي بـ «الشمولية والاستيعاب» و «الإيجاز والاختصار» و «السلاسة في التعبير» على جنب «الإبداع والتجديد» اللذين ترتكز عليهما حركة العلوم والمعارف البشرية وتطورها. ومن الواضح أن توفر هذه الخصائص في هذه الرسالة تجعلها متميزة عن الكتب الأخرى في صناعة البرهان، وتجعلها صالحة لأن تكون محورا للدراسة والتحقيق في مسائل هذه الصناعة.

جاء هذا الكتاب المائل بين يدي القارئ العزيز يشرح أسرار هذه الرسالة القيمة على ضوء المصادر الأولى المنطقية أولا، كما يقارن في مسائلها بين ما ذكره المصنف قلبي و كل من المعلم الأول في كتاب البرهان والشيخ الرئيس في كتاب البرهان من الشفاء ثانيا، ويختار بعض نصوص المنطقيين القدماء ثالثا، ويستمد لشرح الرؤى المنطقية للمصنف قلبي من كتبه الأخرى رابعا و... نرجو أن يكون هذا العمل المتواضع خطوة في سبيل إهداء ثقافتنا الإسلامية الغنية.



مركز المصنف العالمي
للترجمة والنشر

إيران؛ قم، معترك الشهداء، شارع معلم العربي (شارع الحنجية)، زقاق ١٨. هاتف: +٩٨٢٥ ٣٧٨٣٦١٣٤

<http://buy-pub.miu.ac.ir>

فاكس: (الرقم الداخلي ١٠٥) +٩٨٢٥ ٣٧٨٣٦٣٠٥-٩

@pub_almostafa

ISBN: 978-600-429-476-3

