

شرح كتاب المنطق

للعامة الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره

تقريراً لدروس آية الله المحقق
السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ نجاح النويني

المجلد الثاني

حیدری، کمال ، ... ، شارح

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

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

ريال: (ج. ٢) ٥ - ٦٧ - ٢٩٠٢ - ٩٦٤ - ٩٧٨ ISBN

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.
کتابنامه.

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

١٦٠

B C ٧٨ / ع ٤ م ٦٨٠٢٨

١٣٨٩

شرح کتاب المنطق - المجلد الثاني

تقريراً لدروس آية الله المحقق السيد كمال الحيدري

بقلم:	الشيخ نجاح النويني
راجعته:	الشيخ عبد الله الأسعد
التدقيق اللغوي:	عبدالرضا افتخاري
الطبعة الأولى	١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م
المطبعة:	ستاره
سعر الدورة:	٤٠٠٠٠ تومان
ISBN دوره :	٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٧١ - ٢
ISBN ج ٢ :	٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٦٧ - ٥

جميع الحقوق محفوظة للناشر

دار فراق للطباعة والنشر

قم - إيران



الباب الثالث

المعرّف

وتلحق به القسمة

- تمهيد
- المقدمة: في مطلب ما وأي وهل ولم
- التعريف؛ أقسامه؛ التعريف بالمثل؛ التعريف بالتشبيه
- شروط التعريف
- القسمة؛ أصولها؛ أنواعها؛ أساليبها
- التعريف بالقسمة

تمهيد

ذكرنا في الأبحاث السابقة: أنّ المنطق ينقسم إلى باين أساسيين: الباب الأول المُعرّف، والباب الثاني: مباحث الحجّة، وبيّنا أنّ المُعرّف يقوم بوظيفة الكشف عن المجهولات التصوّرية من خلال المعلومات التصوّرية، وباب الحجّة يقوم بوظيفة الكشف عن المجهولات التصديقية من خلال المعلومات التصديقية. وعبرنا عن ذلك في الباب الأول بالعملية الفكرية، وقلنا: الفكر عبارة عن الانتقال من المجهول إلى المعلوم، ومن المعلوم إلى المجهول، وبيّنا أيضاً مراحل التفكير التي يمرّ بها العقل.

شبهة في المقام

وفي المقام شبهة مفادها: إنّ الكشف عن المجهول غير ممكن أصلاً، لأنّه لا بدّ من أن نعرف هل التعريف أو الكشف عن المجهول ممكن أو لا؟ فإن أثبتنا إمكانه، حينئذ نبحث عن الطريق الموصل إليه. وإن أثبتنا في رتبة سابقة استحالة الكشف عن المجهول، فلا معنى للدخول في بحث التعريف، لأنّه يبتني أساساً على فرض إمكان الكشف عن المجهول التصوّري، وعلى فرض استحالته يستحيل البحث عن القول الشارح أو بحث المُعرّف، وإذا استحال ذلك فلا يمكن الكشف عن المجهول!

منشأ الشبهة

نشأت هذه الشبهة من أنّ المجهول إنّ كان مجهولاً مطلقاً من كلّ الجهات، فلا يمكن تصوّره في الذهن أصلاً، فلا يمكن السؤال عنه لكي

نتوصل إلى الكشف عنه من خلال المعلوم التصوري. وإن كان معلوماً مطلقاً، كان متصوراً في الذهن ولا يكون مجهولاً بل يكون معلوماً. ومن هنا قالوا: لا بد أن يكون التصور بديهاً ولا يكون نظرياً.

وهذه الشبهة ذكرها الفخر الرازي وقد مرّ الكلام عنها في بحث التصورات النظرية والتصورات البديهية فراجع...^(١).

الجواب

ونجمل الجواب هنا لأننا فصلناه في محله، فنقول:

إننا لا نقول: إن المجهول التصوري مجهول مطلقاً من جميع الجهات، ولا معلوم مطلقاً من جميع الجهات أيضاً، بل هو مجهول من جهة ومعلوم من جهة أخرى، فمثلاً: لو علمنا أن لفظ الغضنفر موضوع لمعنى لكننا لا نعلم المعنى الموضوع له، فليس هو مجهول مطلقاً بل مجهول نسبي، ومثلاً: لو علمنا معنى لفظ ولم نعلم حدود ذلك المعنى، كلفظ الإنسان هل معناه كل من يمشي على اثنتين فقط، بحيث من كان يمشي على أربع - وإن كان حيواناً ناطقاً - لا يسمى إنساناً، أو أنه يشمل حتى من لم يمش على اثنتين؟ فالشك هنا في حدود معنى الإنسان مع أن معناه معلوم. ومن هنا يقع الشك في شمول معنى ذلك اللفظ لتلك الأفراد وعدم شموله.

وبواسطة بحث التعريف نتمكن من معرفة أي من الأفراد يشملها المعنى وأي منها لا يشملها.

بعبارة أخرى: نتوصل بالتعريف إلى معرفة التعريف الجامع للأفراد المانع عن الأغيار، والمدعى في قبال تلك الشبهة: أننا لا نريد الكشف عن المجهول المطلق لأنه لا يأتي إلى الذهن، ولا نريد الكشف عن المعلوم المطلق لأنه لا

(١) المجلد الأول من هذا الكتاب.

جهل فيه، وإنّما نريد أن نتوصّل بالتعريف إلى معرفة أمر مجهول من جهة ومعلوم من جهة أخرى؛ إذ لا يعقل أن يكون الشيء مجهولاً ومعلوماً من جهة واحدة، كما ذكرنا في مثال الإنسان، فإنّا نعلم أنّه يصدق على زيد وعمرو وبكر ولكن على فرض أنّا لا نعلم من حيثية الصدق أنّه يصدق على من يمشي على اثنتين فقط أو يصدق على من يمشي على أربع. وهنا لابدّ من معرفة حدود معنى الإنسان والكشف عن جامعِيّته ومانعِيّته.

وعلى هذا فالكشف عن المجهول التصوّري ليس مستحيلاً، بل هو أمر ممكن.

الأسئلة التي يتكفّل علم المنطق الإجابة عنها

ثمّ في المقام جملة من المطالب لابدّ من توضيحها على النحو التالي:
إنّ الأسئلة التي نسأل بها عن الأشياء متنوّعة، إذ تارة تسأل: ما هو الإنسان مثلاً؟ وأخرى تسأل: هل الإنسان موجود؟ وثالثة تسأل عن علّة وجوده؟ ورابعة تسأل: كم طوله أو وزنه؟ وخامسة تسأل: عن كيفه وأنّه أبيض أو أسود؟ وسادسة تسأل: أين موجود؛ في الأرض أو في السماء؟ وسابعة تسأل: متى وُجد وفي أيّ زمان؟ ... إلى غير ذلك من الأسئلة الكثيرة - التي قد لا تقف عند حدّ كلّما تقدّمت العلوم - والتي تنبئ عن وجود مجهولات كثيرة يراد التوصل إلى معرفتها.

ومن الواضح أنّه قد يُكتفى بسؤال واحد للتعرف على الشيء المجهول، وقد يسأل عنه بأكثر من سؤال. وكلّما كثرت الأسئلة عن شيء، كشفت عن كونه أكثر مجهولية لدى السائل. فمثلاً: قد يُسأل عن حقيقة الإنسان بسؤال أو سؤالين أو عشرة، ويُكتفى بذلك المقدار؛ لأنّ الإنسان يمكن تشخيصه؛ وذلك لوجوده وتحقّقه خارجاً، ولكنّ من المقطوع به أنّ الأسئلة عن الملائكة تكون

أكثر؛ لكونهم غير مشحّصين أمام السائل والمسؤول، ولعلّه لأجل ذلك قيل: كلّما ازداد الإنسان علماً ازداد جهلاً، لأنّه كلّما انكشف له شيء من جهة، جهل به من جهات عديدة. فكّلما كثرت الأسئلة، كشف ذلك عن تعدّد الجهات المجهولة.

بعد هذه المقدّمة، نسأل: هل علم المنطق يتكفّل الإجابة عن جميع هذه الأسئلة؟

الجواب: إنّ كان الإنسان في المثال مادّةً فقط، فالعلوم الطبيعية المرتبطة ببدن الإنسان هي التي تجيب عن السؤال. وإن كان مركّباً من مادّة ومن روح، فعلم الفلسفة هو الذي يجيب عن الإنسان الثابت الغير قابل للتغيير. ونتيجة لذلك نجد الخلط في الأبحاث العلمية، حيث عدّ بعضهم أنّ علم النفس الحديث يغني عن علم النفس الفلسفي، ولذلك ادّعوا أنّ الأبحاث التي يطرحها علم النفس يتفرّع منها عشرات الفروع العلمية، كعلم النفس التجريبي وعلم النفس الفلسفي ... إلى غير ذلك، وكلّ ذلك يغني عن الفلسفة. ولكن ما يُبحث فيه في مثل هذه العلوم الحديثة جهة من الجهات، وما تناوله الفلسفة جهة أخرى، فربّ سؤال تجد جوابه في علم الفلسفة، وقد يكون الجواب في علم النفس وقد يكون في علم الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيات أو الطبيعيات أي الأمور المادّية... وإذا كانت تلك العلوم تتكفّل الإجابة عن الأسئلة، فعمّا يجيب علم المنطق؟ أو ما هي وظيفة علم المنطق؟

إنّ علم المنطق يعلم كيفية الإجابة. فلو سئلت: ما هو الإنسان؟ لا بدّ أن تعرف شروط التعريف كي تتمكن من الإجابة الصحيحة؛ ما يعني أنّك إن لم تراعي الشروط لا يكون جوابك صحيحاً، بأن لا يكون جامعاً للأفراد ولا مانعاً عن الأغيار. وكما يجب عليك مراعاة شروط التعريف، يجب ذلك أيضاً على الفيلسوف وعالم الفيزياء والكيمياء والرياضيات والهندسة ..

إذن لا يمكن لأيّ إنسان أن يلج أيّ علم من العلوم ويجب عن أيّ سؤال متعلّق بذلك العلم ما لم يقرأ ويعرف علم المنطق. وإلاّ فمن غير المعقول أن يتناول المرء علم الفلسفة مثلاً وتواجهه الكثير من الأسئلة ويريد الإجابة عن كلّ سؤال بالجواب المناسب له، من دون أن يعرف علم المنطق ويعرف كيف يجب عن السؤال بصورة صحيحة.

فلا بدّ من الرجوع إلى علم المنطق قبل الدخول إلى أيّ علم، لمعرفة كيفية الإجابة العلمية عن السؤال، وهذه هي وظيفة بحث المُعَرَّف، وهو الباب الأوّل في علم المنطق، وهو لا يجب عن الأسئلة المطروحة في أيّ علم من العلوم، وإنّما يعلّم كيفية الإجابة الصحيحة مع مراعاة الشروط المعتمدة، ومن هنا يتّضح السّر وراء تسميته بخادم العلوم جميعها، مع قطع النظر عن كونها علوماً طبيعية مرتبطة بالمادّة، أو مرتبطة بما وراء الطبيعة؛ إذ لا يعقل الدخول في أيّ علم إلاّ بعد الانتهاء من الباب الأوّل من المنطق كما وضّحنا، ومن الباب الثاني الذي يجب عن دليل الجواب.

والحاصل: لا يمكن الدخول إلى أيّ علم إلاّ بعد الفراغ من دراسة علم المنطق، ولهذا نجد العالم الغربي أكثر اهتماماً ممّا بعلم المنطق، وقد ألمحنا إلى ذلك سابقاً وقلنا: إنّ الغرب إنّما تطوّر في العلوم وتقدّم في نظرية المعرفة لالتفاتهم إلى أهميّة علم المنطق ودراسته وإيجاد مدارس متعدّدة تتناول أبحاثه وتطوّرهما، خلافاً لنا نحن المسلمين، حيث ما زلنا نتخيّل أنّ المنطق الذي أسّسه أرسطو كافٍ لكلّ ما وُجد من تطوّر في الفكر البشري.

وقد تنبّه الشهيد السيّد محمد باقر الصدر (رحمه الله) إلى هذه النقطة حيث وجد المنطق الموروث وما أدخل عليه من تعديلات، ليس كافياً لمسيرة الفكر البشري، ولذا أسّس نظرية جديدة في علم المنطق وألّف فيه كتابه «الأسس المنطقية في الاستقراء» الذي أضاف فيه طرقاً جديدة للتفكير

البشري، لا أنه نسخ المنطق الأرسطي أو أبطله؛ من هنا قلنا إنَّ الحصر بالمنطق ليس حصراً عقلياً بل ربما تكون عدة نظريات تتكفل الجواب بغير الطريقة المعروفة في المنطق الأرسطي، وعلى كلِّ من يريد أن يكون من أهل التحقيق أن يحقق أولاً في نظرية المعرفة وفي علم المنطق لكي يستطيع أن يبيّن مسأله العلمية وأجوبته على أساس متين؛ لأنَّ نظرية المعرفة وعلم المنطق يتكفلان ببيان كيفية الجواب عن أيِّ سؤال ومن أيِّ علم من العلوم.

بعد هذا التمهيد، نعود إلى ما ذكره المصنّف في بحث المعرّف، قال:

المقدمة: في مطلب ما وأي وهل ولم

إذا اعترضتك لفظة، من أيّة لغة كانت، فهنا خمس مراحل متوالية، لا بدّ لك من اجتيازها لتحصيل المعرفة. في بعضها يُطلب العلمُ التصوّري، وفي بعضها الآخر يُطلب العلمُ التصديقي.

(المرحلة الأولى): تَطْلُب فيها تصوّر معنى اللفظ تصوّراً إجمالياً، فتسأل عنه سؤالاً لغوياً صرفاً، إذا لم تكن تدري لأيّ معنى من المعاني قد وُضع. والجواب يقع بلفظ آخر يدلّ على ذلك المعنى. كما إذا سألت عن معنى لفظ «غضنفر» فيجاب: أسد. وعن معنى «سميدع»، فيجاب: سيّد ... وهكذا. ويسمّى مثل هذا الجواب: «التعريف اللفظي». وقواميس اللغة هي المتعهّدة بالتعاريف اللفظية.

وإذا تصوّرت معنى اللفظ إجمالاً فرزعت نفسك إلى:

(المرحلة الثانية): إذ تَطْلُب تصوّر ماهية المعنى، أي تطلب تفصيل ما دلّ عليه الاسم إجمالاً، لتمييزه عن غيره في الذهن تمييزاً تاماً، فتسأل عنه بكلمة «ما» فتقول: «... ما هو؟».

وهذه «ما» تسمّى الشارحة، لأنّها يُسأل بها عن شرح معنى اللفظ. والجواب عنه يسمّى: شرح الاسم. ويتعبّر آخر: التعريف الاسميّ. والأصل في الجواب أن يقع بجنس المعنى وفصله القريبين معاً، ويسمّى: الحدّ التامّ الاسميّ.

ويصحّ أن يجاب بالفصل وحده أو بالخاصّة وحدها، أو بأحدهما منضمّاً إلى الجنس البعيد، أو بالخاصّة منضمّة إلى الجنس القريب. وتسمّى هذه

الأجوبة تارة بالحدّ الناقص، وأخرى بالرسم الناقص، أو التام، ولكنها جميعاً توصف بالاسميّ. وسيأتيك تفصيل هذه الاصطلاحات.

ولو فرض أنّ المسؤول أجاب خطأ بالجنس القريب وحده، كما لو قال «شجرة» في جواب «ما النخلة؟»، فإنّ السائل لا يقنع بهذا الجواب، وتوجّه نفسه إلى السؤال عن مميّزاتها عن غيرها، فيقول: «أية شجرة هي في ذاتها؟» أو «أية شجرة هي في خاصّتها؟»، فيقع الجواب عن الأوّل بالفصل وحده، فيقول: «مثمرة التمر»، وعن الثاني بالخاصّة، فيقول: «ذات السعف» مثلاً.

وهذا هو موقع السؤال بكلمة «أيّ»، وجوابها الفصل أو الخاصّة.

وإذا حصل لك العلم بشرح المعنى تفزع نفسك إلى:

(المرحلة الثالثة): وهي طلب التصديق بوجود الشيء، فتسأل عنه بـ

«هل» وتسمّى «هل البسيطة»، فتقول: هل وجد كذا؟ أو هل هو موجود؟

ما الحقيقية

تنبيه: إنّ هاتين المرحلتين الثانية والثالثة يتعاقبان في التقدّم والتأخّر، فقد تتقدّم الثانية، على حسب ما رتّبناهما وهو الترتيب الذي يقتضيه الطبع، وقد تتقدّم الثالثة، وذلك عندما يكون السائل من أوّل الأمر عالماً بوجود الشيء المسؤول عنه، أو أنّه على خلاف الطبع قدّم السؤال عن وجوده فأجيب.

وحينئذ: إذا كان عالماً بوجود الشيء قبل العلم بتفصيل ما أجمله اللفظ الدالّ عليه، ثمّ سأل عنه بـ «ما»، فإنّ ما هذه تسمّى «الحقيقية». والجواب عنها نفس الجواب عن «ما» الشارحة، بلا فرق بينهما إلّا من جهة تقدّم الشارحة على العلم بوجوده، وتأخّر الحقيقية عنه.

وانّما سمّيت حقيقية، لأنّ السؤال بها عن الحقيقة الثابتة. والحقيقة باصطلاح المناطق هي الماهية الموجودة. والجواب عنها يسمّى تعريفاً

حقيقياً، وهو نفسه الذي كان يسمَّى تعريفاً اسمياً، قبل العلم بالوجود، ولذا قالوا: «الحدود قبل الهليّات البسيطة حدود اسميّة، وهي بأعيانها بعد الهليّات تنقلب حدوداً حقيقية».

وإذا حصلت لك هذه المراحل انتقلت بالطبع إلى:

(المرحلة الرابعة): وهي طلب التصديق بثبوت صفة أو حال للشيء، ويُسأل عنه بـ «هل» أيضاً، ولكن تسمّى هذه: «هل المركبة»، لأنّه يُسأل بها عن ثبوت شيء لشيء، بعد فرض وجوده. والبسيطة يُسأل بها عن ثبوت الشيء فقط، فيقال للسؤال بالبسيطة مثلاً: هل الله موجود؟! ولل سؤال بالمركبة بعد ذلك: هل الله الموجود مريد؟

فإذا أجابك المسؤول عن هل البسيطة أو هل المركبة تنزع نفسك إلى:

(المرحلة الخامسة): وهي طلب العلة: إمّا علة الحكم فقط، أي البرهان على ما حكم به المسؤول في الجواب عن هل، أو علة الحكم وعلة الوجود معاً، لتعرف السبب في حصول ذلك الشيء واقعاً. ويُسأل لكلّ من الغرضين بكلمة «لِمَ» الاستفهامية، فتقول لطلب علة الحكم مثلاً: لِمَ كان الله مريداً؟ وتقول مثلاً لطلب علة الحكم وعلة الوجود معاً: لِمَ كان المغناطيس جاذباً للحديد؟ كما لو كنت قد سألت: هل المغناطيس جاذب للحديد؟ فأجاب المسؤول بنعم، فإنّ حقّك أن تسأل ثانياً عن العلة فتقول: لِمَ؟

الشرح

أفاد في هذه المقدمة: أنَّ الإنسان إذا واجه مجهولاً من جهة ومعلوماً من جهة أخرى، كما لو واجه لفظاً من أية لغة كان، فيمرّ بخمس مراحل، عليه اجتيازها، ليصل إلى معرفة المطلوب؛ وذلك لأنّه تارة يعلم أنَّ اللفظ موضوع لمعنى، وتارة أخرى يعلم أنّه موضوع لمعنى لكنّه لا يعلم لأيّ معنى من المعاني قد وُضع، فيسأل أولاً عن المعنى الذي وُضع له ذلك اللفظ مثل معنى غضنفر أو سميدع في اللغة العربية، فيجاب عن الأول أسد وعن الثاني سيد، وكأنّما المجيب يقول للسائل: إنّ معنى الأسد أو معنى السيّد الذي تعرفه قد وضع لكلّ منهما لفظ آخر غير لفظ الأسد ولفظ السيّد، واللفظان الموضوعان للمعنيين الموجودين أصلاً في ذهنك هما: الغضنفر والسميدع.

فالمجيب لا يريد أن يعلم السائل معنى جديداً لأنّه يعرف معنى الأسد، وإنّما يريد أن يعلمه أنّ هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم. فالسؤال في المقام لغويّ صرف، لأنّ السائل تصوّر معنى اللفظ تصوّراً إجمالياً، ويسمّى التعريف: التعريف اللفظي أو شرح الاسم، لأنّه عبارة عن شرح اللفظ بلفظ آخر معلوم لدى المجيب أنّه موضوع للفظ المجهول لدى السائل؛ قال:

[إذا اعترضتك لفظة، من أية لغة كانت، فهنا خمس مراحل متوالية، لا بدّ لك من اجتيازها لتحصيل المعرفة] الجامعة المانعة لا مطلق المعرفة، لأنّ المفروض أنّك تعرف للفظ معنى لكنّك لا تعرف معناه.

[في بعضها] أي المراحل [يُطلب العلمُ التصوّري، وفي بعضها الآخر يُطلب العلمُ التصديقي].

«المرحلة الأولى»: تُطلب فيها تصوّر معنى اللفظ تصوّراً إجمالياً، فتسأل عنه سؤالاً لغوياً صرفاً، إذا لم تكن تدري لأيّ معنى من المعاني قد

وُضِعَ، والجواب يقع بلفظ آخر يدلّ على ذلك المعنى]. فأنت تعلم أنّ لفظ «سميدع»^(١) مثلاً موضوع لمعنى لكنك لا تعلم لأيّ معنى قد وُضِعَ، فتسأل: ما هو السميدع؟ فيقع الجواب بلفظ آخر يدلّ على معنى مركوز في الذهن [كما إذا سألتَ عن معنى لفظ «غضنفر»، فيجواب: أسد. وعن معنى «سميدع»، فيجواب: سيّد ... وهكذا. ويسمّى مثل هذا الجواب: «التعريف اللفظي»]. وقد يسمّى بشرح الاسميّ.

[وقواميس اللغة هي المتعهدة بالتعاريف اللفظية]. فلو كنت تعلم معنى لفظة البشر لكنك لا تعلم هل هذا المعنى موضوع للإنسان؟ فيجواب: الإنسان بشر، فيعرّف الإنسان بالبشر. ولكن لو لم تكن تعرف حدود هذا المعنى أنّه مختصّ بالأفراد التي تمشي على اثنتين أو يشمل من يمشي على أربع، فتسأل ما هو الإنسان؟ ومثل هذا السؤال يقع بما الشارحة، وهي تعني أنّ اللفظ الذي عرفنا معناه ما هو شرحه وتفصيله، والجواب عنه لابدّ أن يكون جامعاً مانعاً. إن أمكن ذلك.

[وإذا تصوّرت معنى اللفظ إجمالاً فزعت نفسك إلى:

«المرحلة الثانية»: إذ تطلب تصوّر ماهية المعنى] أي حدود المعنى الذي تعرّفت عليه إجمالاً [أي تطلب تفصيل ما دلّ عليه الاسم إجمالاً] حتّى تستطيع تمييزه عن غيره تمييزاً دقيقاً وتعرف متى يصدق على أفراد [لتمييزه عن غيره في الذهن تمييزاً تاماً] باعتبار أنّك لا تعلم هل يوجد في الخارج أو لا. [فتسأل عنه بكلمة «ما» فتقول: ما هو؟] أي يقع السؤال عنه بما الشارحة ولا بدّ أن يكون الجواب جامعاً مانعاً.

(١) قال العلامة ابن منظور في لسان العرب: سميدع: السَمِيدْعُ، بالفتح: الكريم السيّد الجميل الجسيم الموطأ الأكتاف ... وقيل: هو الشجاع، ولا تقل: السُمِيدَع بضم السين. والذئب يقال له: سَمِيدَع لسرعته، والرجل السريع في حوائجه سَمِيدَعٌ.

[وهذه «ما» تسمى «الشارحة» لأنها يُسأل بها عن شرح معنى اللفظ. والجواب عنه يسمى: «شرح الاسم»] وهذا المعنى يختلف عن شرح الاسمي الذي تقدّم في التعريف اللفظي الذي لا يُشترط فيه أن يكون جامعاً مانعاً، بخلاف شرح الاسم هنا، فإنه لا بدّ أن يكون جامعاً مانعاً.

هذا وقد وقع الخلط في كلماتهم بين التعريفين، حيث نجدهم تارة يطلقون شرح الاسم ويريدون التعريف اللفظي وأخرى يطلقونه ويريدون به شرح الاسميّ أو التعريف الاسميّ، كما خلط بينهما المحقق الآخوند الخراساني صاحب الكفاية، ولذلك قال المصنّف (رحمه الله): [وبتعبير آخر:] يسمى [التعريف الاسميّ] تمييزاً له عن التعريف اللفظي. [والأصل في الجواب أن يقع بجنس المعنى وفصله القريبين معاً، ويسمى: الحدّ التام الاسميّ]. وسوف يأتيك تفصيل هذه الاصطلاحات في أقسام التعريف.

[ويصحّ أن يجاب بالفصل وحده أو بالخاصّة وحدها، أو بأحدهما منضمّاً إلى الجنس البعيد، أو بالخاصّة منضمّة إلى الجنس القريب. وتسمى هذه الأجوبة تارة بالحدّ الناقص، وأخرى بالرسم الناقص، أو التام، ولكنها جميعاً توصف بالاسميّ. وسيأتيك تفصيل هذه الاصطلاحات] في بيان أقسام التعريف إن شاء الله تعالى.

[ولو فرض أنّ المسؤول أجاب خطأ بالجنس القريب وحده، كما لو قال «شجرة» في جواب «ما النخلة؟» فإنّ السائل لا يقنع بهذا الجواب] بل ينقطع السؤال، لأنّه يراها أمامه ويعلم أنّها شجرة، لكنّه لا يعلم أيّ نوع هي من الأشجار؟ وأنّها مثمرة أو لا؟ وما هي ثمارها؟ لهذا لا يقنع السائل بالجواب [وتتوجّه نفسه إلى السؤال عن مميّزاتها عن غيرها، فيقول: أيّة شجرة هي في ذاتها؟] فيكون السؤال عن الفصل الذي يميّزها عن غيرها [أو] يقول: [أيّة شجرة هي في خاصّتها؟]. ذكرنا سابقاً أنّ الفصل والخاصّة كليهما يؤدّيان

دوراً واحداً، غاية الأمر أنَّ الفصل ذاتيٌّ والخاصَّة عرضيٌّ [فيقع الجواب عن الأوَّل بالفصل وحده، فيقول: «ثمرة التمر»، وعن الثاني بالخاصَّة، فيقول: «ذات السعف» مثلاً. وهذا هو موقع السؤال بكلمة «أي» التي يُسأل بها عن الفصل وعن الخاصَّة، [وجوابها الفصل أو الخاصَّة.

وإذا حصل لك العلم بشرح المعنى تفزع نفسك إلى:

«المرحلة الثالثة»: وهي بعد أن تتعرَّف على معنى اللفظ، كما لو سألتَ عن معنى لفظ الجنِّ، فتجيب: «جسم ناريٌّ يتشكَّل بجميع الأشكال حتَّى الكلب والخنزير»، فيتشخَّص معناه لديك تفصيلاً، وتعرف حدوده، لكنَّك تريد أن تعلم أنَّه موجود، فتسأل هل هو موجود؟ أي أنَّك تطلب التصديق بوجوده، فتسأل عنه بـ«هل» البسيطة.

فالسؤال بـ«هل» البسيطة يكون بعد السؤال عن المعنى إجمالاً، والسؤال عنه تفصيلاً، وفي كلا هاتين المرحلتين الطلب تصوُّري، وفي المرحلة الثالثة تصديقي، وهذا ما عناه في أوَّل البحث حيث قال: «في بعضها - أي المراحل - يُطلب العلم التصوُّري، وفي بعضها الآخر يُطلب العلم التصديقي» وقد تقدَّم أنَّ العلم إمَّا تصوُّر وإمَّا تصديق، والتصوُّر لا يستتبعه حكم، والتصديق تصوُّر مع حكم، ومعنى ذلك أنَّ للشيء مصداقاً في الخارج، وهل البسيطة إنَّما يُسأل بها عن وجود الشيء، أي: يكون المحمول في السؤال هو الوجود دائماً، وهي تفترق عن هل المركَّبة بأنَّ المحمول في الثانية غير الوجود وإنَّما يسأل بها عن التصديق بثبوت صفة بعد فرض وجود الموصوف، نحو قولنا: هل زيد الموجود عالم؟

[و] بالجملة: المرحلة الثالثة: [هي طلب التصديق بوجود الشيء، فتسأل

عنه بهل، وتسمَّى هل البسيطة، فتقول: هل وُجد كذا؟ أو هل هو موجود؟].

(ما) الحقيقية

يتعرّض المصنّف (رحمه الله) هنا إلى أنّه في أكثر الموارد أو في الأعمّ الأغلب يكون السؤال بـ«هل» البسيطة بعد السؤال بما الشارحة. فمثلاً: بعد معرفة معنى الشيء تفصيلاً، يُطلب التصديق بوجوده، فيُسأل بهل البسيطة: هل هو موجود، أو وُجد؟ وفي موارد أخرى قد يُتعرّف على وجوده ويُصدّق به ولكنّ حقيقته غير معلومة، وحينئذ يقع السؤال بـ«ما» الشارحة بعد هل البسيطة؛ نظير الإيمان بالله سبحانه وتعالى والتصديق بوجوده وإثبات أنّه متكلم أو مريد مثلاً، لكنّ السائل يجهل بأنّ كلامه وإرادته تعالى مثل كلامنا وإرادتنا، فيسأل ما هو كلامه؟ ونظير علمنا بوجود الملائكة والجنّ ووجود الجنّة والنار، ويقع السؤال عنها بما هو الملك؟ وما هو الجنّ؟ وما هي الجنّة؟ وما هي النار؟ و«ما» هنا تسمّى «الحقيقية» والجواب عنها نفس الجواب عن «ما الشارحة»، غاية الأمر إذا كانت «ما» سابقة على العلم والتصديق بوجود الشيء وتأخّر الحقيقة، تسمّى «الشارحة». وإذا كانت بعد الوجود، تسمّى «الحقيقية». وهذا مبنيّ على نقطة فلسفية وهي: أنّنا إذا أردنا أن نسأل، عمّ يكون سؤالنا؟ هل نسأل عن جنس الشيء المسؤول عنه أو نوعه أو حدّه التام؟ أي نسأل عن ماهيّته وحقيقته، أو عن علل القوام أو عن العلل الداخلية التي تتحقّق بها الماهية؟!

وعلى ما قرأتم في الفلسفة (في بحث أصالة الوجود): الخلاف في أيّهما الأصيل؟ الوجود أم الماهية؟ حيث وقع النزاع بين مدرسة أصالة الوجود ومدرسة أصالة الماهية. المعروف من رأي المحقّقين من الحكماء القول بأصالة الوجود، وأنّ الماهية أمر منتزع من وجود الشيء.

توضيحه: إنّ كلّ شيء موجود في الخارج، محدود بحدود، لا أنّه غير متناه، ومن هذه الحدود نتزع ماهيّته. ومن المعلوم أنّه قبل تحقّق الشيء في الخارج، لا معنى للسؤال عن ماهيّته.

وبعبارة أخرى: لا معنى للسؤال عن الحدّ قبل تحقّق المحدود، لأنّ وجود الحدّ متفرّع على وجود المحدود، والسؤال عن ماهية الشيء فرع وجود الشيء وتحقّقه في الخارج. ولهذا قالوا: إنّ السؤال عن حقيقة الشيء إنّ كان بعد التصديق بوجوده، فهو سؤال عن حقيقة، وذلك لأنّ الشيء إذا كان متحقّقاً في الخارج وله حدود، فيُسأل عن ماهيّته وحقيقته. وقبل وجوده لا حقيقة له كي يُسأل عنها، وإنّما يكون السؤال عن شرح لفظ ذلك الشيء. وبعد معرفة معناه تفصيلاً، يُسأل عن حقيقته. والفرق واضح بين المطلبين، إذ تارة يُطلب شرح المراد من مفهوم لفظ الإنسان مثلاً، وأخرى يُطلب شرح وبيان حقيقته.

وعلى هذا فإن كان السؤال عن شرح الاسم وتصور معناه تصوّراً إجمالياً، يكون الجواب بالتعريف اللفظي، والسؤال عنه بـ«ما الشارحة». وإن كان عن حقيقة الشيء الموجود في الخارج، يكون الجواب بالتعريف الحقيقي والسؤال عنه بـ«ما الحقيقية» لأنّ المسؤول عنه حقيقة الشيء الثابتة في الخارج. وهذا الذي ذكرناه وضّحه بقوله: [تنبيه: إنّ هاتين المرحلتين الثانية والثالثة] يعني: ما الشارحة، وهل البسيطة [يتعاقبان في التقدّم والتأخّر] فتارة تتقدّم هل البسيطة على ما الشارحة، وأخرى تتأخّر عنها، وقد ذكرنا نظائره [فقد تتقدّم الثانية، على حسب ما رتّبناهما وهو الترتيب الذي يقتضيه الطبع] أي طبع الإنسان، فإنّ من طبعه أن يسأل أولاً عن معنى اللفظ ثمّ يسأل أنّه موجود أو لا [وقد تتقدّم الثالثة] يعني: هل البسيطة [وذلك عندما يكون السائل من أوّل الأمر عالماً بوجود الشيء المسؤول عنه] كالأمثلة التي ذكرناها [أو أنّه على خلاف الطبع قدّم السؤال] أي أنّه لم يكن معلوماً لديه لكنّه على خلاف طبعه قدّم السؤال [عن وجوده فأجيب].

وحينئذ: إذا كان عالماً بوجود الشيء قبل العلم بتفصيل ما أجمله اللفظ الدالّ عليه، ثمّ سأل عنه بـ«ما»، فإنّ «ما» هذه تسمّى «الحقيقية». والجواب عنها نفس الجواب عن «ما الشارحة» بلا فرق بينهما إلّا من جهة

تقدّم الشارحة على العلم بوجوده] أي الشيء [وتأخّر الحقيقة عنه]. ويبقى جواب السؤال الذي ذكرناه قريباً، من أنّ الشيء ما لم يتحقّق في الخارج كيف يمكن أن تُعرف حقيقته أولاً؟ وكيف يُسأل عنها قبل تحقّقه؟

والجواب عنه نتركه إلى محلّه. [وانّما سُمّيت حقيقة لأنّ السؤال بها عن الحقيقة الثابتة] أي المتحقّقة في الخارج [والحقيقة باصطلاح المنطقة هي الماهية الموجودة] وليست هي الماهية من حيث هي، بل الماهية بقيد أنّها موجودة. علماً أنّ الحقيقة ليست هي الماهية، بل حقيقة الإنسان هي الحيوان الناطق الموجود في الخارج في ضمن مصاديقه.

[والجواب عنها يسمّى «تعريضاً حقيقياً»، وهو نفسه الذي كان يسمّى «تعريضاً اسمياً» قبل العلم بالوجود، ولذا قالوا: «الحدود قبل الهليّات البسيطة حدود اسميّة، وهي بأعيانها بعد الهليّات تنقلب حدوداً حقيقية»]. وهذا عجيب منه؛ إذ أفاد في أصل الجواب بـ«ما الشارحة» أن يكون بالحدّ التامّ وقد يكون بالرسم أيضاً، وإذا كان كذلك فكان عليه أن يقول: «الحدود والرسوم» لأنّ جواب ما الشارحة لا يكون بالحدّ فقط بل بالرسم أيضاً. هذا إن كان المراد من الحدود ما قابل الرسوم، وإن كان المراد منها المعروف الذي هو أعمّ من الحدّ ومن الرسم (أي المعنى اللغوي الذي هو أعمّ من الحدّ التامّ والناقص والرسم التامّ والناقص) كان عليه بيانه. [وإذا حصلت لك هذه المراحل، انتقلت بالطبع إلى:

«المرحلة الرابعة»: وهي طلب التصديق بثبوت صفة أو حال للشيء، ويُسأل عنه بـ«هل» أيضاً، ولكن تُسمّى هذه: «هل المركّبة» [فإنّك بعد أن تثبت أنّ زيدا موجود مثلاً، تسأل: هل هو عالم أو جاهل؟ أي أنّك تسأل عن وجود ثان، ولهذا قلنا: المحمول فيها غير الوجود كما بيّناه. وتسمّى هل هذه «المركّبة»؛ لأنّك تسأل بها عن وجودين؛ أحدهما:

الوجود المتحقق للموضوع، وثانيهما: وجود العرضي العارض على الموضوع، والسؤال عن الأول بـ«هل» البسيطة، والذي يعبرون عنه بالوجود الأول أو الكمال الأولي مقابل الوجود الثاني أو الكمال الثانوي، وعن الثاني بـ«هل» المركبة، ويعبرون عنه بالوجود الثاني أو الكمال الثانوي [لأنه يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء بعد فرض وجوده] لأن ثبوت شيء لشيء، فرع ثبوت المثلث له. فثبوت العلم - في المثلث - فرع ثبوت الإنسان الذي هو في رتبة سابقة. فكأنك سألت سؤالين دمجتهما وجعلتهما سؤالاً واحداً، لأن «هل» الأولى تسأل بها عن وجود الجوهر، و«هل» الثانية تسأل بها عن وجود العرضي. [والبسيطة يُسأل بها عن ثبوت الشيء فقط، فيقال للسؤال بالبسيطة مثلاً: هل الله موجود؟] وهذا السؤال وفق المنظور القرآني خطأ؛ قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١). فوجوده تعالى غير قابل للشك فيسأل: هل هو موجود أو لا؟

نعم يصح السؤال عن صفاته تعالى بالمركبة؛ قال: [وللسؤال بالمركبة بعد ذلك] أي بعد إثبات وجوده فيسأل: [هل الله الموجود مريد؟] وهل هذا الكمال ثابت له؟

[فإذا أجابك المسؤول عن هل البسيطة أو هل المركبة تنزع نفسك إلى: «المرحلة الخامسة»: وهي طلب العلة] أي بعد أن تثبت وجود الشيء وتثبت له صفة أو حالة، تسأل عن الدليل أو البرهان على ما حكمت به في الجواب عن هل المركبة، أو تسأل عن علة الحكم والوجود معاً، لكي تعرف السبب في وجود الشيء وثبوت الصفة أو الحالة له في الواقع. والسؤال عن كلا الأمرين يقع بـ«لم» الاستفهامية.

[إمّا علة الحكم فقط] في جواب هل المركبة [أي البرهان على ما حكم

(١) إبراهيم: ١٠.

به المسؤول في الجواب عن هل [المراد بعلة الحكم هو الحد الأوسط الذي هو واسطة لثبوت الأكبر للأصغر، وذلك كقولنا: ما هي علة ثبوت ارتفاع درجة الحرارة لهذه القطعة من الحديد؟ فيقال: علة ذلك التمدد.

إذن التمدد علة للعلم بارتفاع درجة الحرارة، وبرهان لمدعي ارتفاع درجة الحرارة، والتمدد في هذا المثال علة للحكم لا لوجود الارتفاع للحديدة.

[أو علة الحكم وعلة الوجود معاً] أمّا ما يكون علة للحكم والوجود معاً فهو كارتفاع درجة الحرارة في قولنا:

كل حديد مرتفع درجة الحرارة متمدد

هذه القطعة من الحديد مرتفعة درجة الحرارة

∴ هذه القطعة من الحديد متمددة

حيث إنّ ارتفاع درجة الحرارة علة للحكم، أي واسطة في إثبات التمدد للحديد، وهي علة لوجود التمدد في الحديد خارجاً، فهي بناءً على هذا واسطة في الثبوت والإثبات معاً.

وهذا ما سوف يفصل الكلام فيه في صناعة البرهان، إن شاء الله تعالى.

[لتعرف السبب في حصول ذلك الشيء واقعاً. ويسأل لكل من الغرضين بكلمة «لِمَ؟» الاستفهامية، فتقول لطلب علة الحكم مثلاً: لِمَ كان الله مريداً؟] أي بعد أن حكمت بأن الله تعالى مريد، تسأل عن الدليل على ذلك، [وتقول مثلاً لطلب علة الحكم وعلة الوجود معاً: لِمَ كان المغناطيس جاذباً للحديد؟] فكأنك جمعت بين سؤالين بسؤال واحد [كما لو كنت قد سألت: هل المغناطيس جاذب للحديد؟ فأجاب المسؤول بنعم]. وهذا الجواب إنّما يكون بعد السؤال عن علة الوجود، وتسأل ثانياً عن الدليل على كونه جاذباً، فكأنك سألت عن علة الوجود وعلة الحكم معاً [فإنّ حقك أن تسأل ثانياً عن العلة فتقول: لِمَ].

تلخيص وتعقيب

ظهر مما تقدّم أنّ:

(ما) لطلب تصوّر ماهية الشيء، وتنقسم إلى الشارحة والحقيقية، ويشتقّ منها مصدر صناعي، فيقال: (مائية). ومعناه الجواب عن ما، كما أنّ (ماهية) مصدر صناعي من (ما هو) و (أي) لطلب تمييز الشيء، عمّا يشاركه في الجنس، تمييزاً ذاتياً أو عرضياً، بعد العلم بجنسه.

و (هل) تنقسم إلى «بسيطة» ويطلب بها التصديق بوجود الشيء، أو عدمه، و «مركّبة» ويطلب بها التصديق بثبوت شيء لشيء أو عدمه، ويشتقّ منها مصدر صناعي، فيقال: (الهليّة) البسيطة أو المركّبة. و (لم) يُطلب بها تارة علّة التصديق فقط، وأخرى علّة التصديق والوجود معاً. ويشتقّ منها مصدر صناعي، فيقال: (لميّة) بتشديد الميم والياء، مثل: كمّيّة، من (كم) الاستفهامية. فمعنى لميّة الشيء: عليّته.

الشرح

إلى هنا تمّ البحث عن المراحل الخمس التي يمرُّ بها الذهن البشري للتعرف على مجهول تصوّري للوصول إلى معلوم تصوّري، وللتعرف على مجهول تصديقي للوصول إلى معلوم تصديقي، فـ[ظهر ممّا تقدّم أنّ: «ما» لطلب تصوّر ماهية الشيء، وتنقسم إلى الشارحة والحقيقية، ويشتقّ منها مصدر صناعي، فيقال: «مائية». ومعناه الجواب عن ما، كما أنّ «ماهية» مصدر صناعي من «ما هو»].

فالمائية والماهية بمعنى واحد، غاية الأمر أنّ «ما الشارحة» تكون قبل «هل البسيطة» وهي نفسها بعدها، وكما تقدّم فإنّ السؤال بـ«ما الشارحة» عن الحدّ التام، أو فقل عن حقيقة الشيء.

من هنا إذا رجعنا إلى الروايات نجدها صريحة في أنّ الله تعالى مائية وإيتية، أي له مائية وله وجود حيث «قال له سائل: فله إيتية ومائية؟ قال: نعم لا يثبت الشيء إلا بإيتية ومائية...»^(١)، ولكن تنشأ من هذا مشكلة أساسية وقع الخلاف فيها بين الفلاسفة وعلماء الكلام، وهي: هل الله تعالى ماهية؟ ذهب علماء الكلام إلى أنّ له تعالى ماهية، ونفاها الفلاسفة عنه وقالوا: لا ماهية له. وبيان الحق مع أيّ من الفريقين موكول إلى محلّه^(٢)، حيث يقال: واجب الوجود ماهيته إيتية، بمعنى أنّ لا ماهية له وراء وجوده الخاصّ به.

(١) الأصول من الكافي، تأليف: أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي: ج ١، باب إطلاق القول بأنه شيء، الحديث ٦.

(٢) بداية الحكمة، تأليف الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (قدّس سرّه)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السيزواري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩ هـ ص ٥٨، المرحلة الرابعة، الفصل الثالث.

[و«أي» لطلب تمييز الشيء عما يشاركه في الجنس تمييزاً ذاتياً أو عرضياً، بعد العلم بجنسه.

و«هل» تنقسم إلى «بسيطة» ويطلب بها التصديق بوجود الشيء، أو عدمه، و«مركبة» ويطلب بها التصديق بثبوت شيء لشيء أو عدمه، ويشتق منها مصدر صناعي، فيقال: «الهلّية» البسيطة أو المركبة [الهلّية البسيطة تفيد مفاد كان التامة، والهلّية المركبة تفيد مفاد كان الناقصة.

[و«لم» يطلب بها تارة علّة التصديق فقط، وأخرى علّة التصديق والوجود معاً. ويشتق منها مصدر صناعي، فيقال: «لمية» بتشديد الميم والياء، مثل «كميّة» من «كم» الاستفهامية. فمعنى لمية الشيء: عليّته] أي السؤال عن علّة وجود الشيء أو علّة التصديق بالحكم الثابت له.

فروع المطالب

ما تقدّم هي أصول المطالب التي يُسأل عنها بتلك الأدوات، وهي المطالب الكلية التي يُبحث عنها في جميع العلوم. وهناك مطالب أخرى يُسأل عنها بكيف وأين ومتى وكم ومن. وهي مطالب جزئية، أي أنّها ليست من أمّهات المسائل بالقياس إلى المطالب الأولى؛ لعدم عموم فائدتها، فإنّ ما لا كيفية له مثلاً، لا يُسأل عنه بكيف، وما لا مكان له أو زمان، لا يُسأل عنه بأين ومتى.

على أنّه يجوز أن يستغنى عنها غالباً بمطلب هل المركبة، فبدلاً عن أن تقول مثلاً: (كيف لون ورق الكتاب؟ وأين هو؟ ومتى طبع؟) تقول: (هل ورق الكتاب أبيض؟ وهل هو في المكتبة؟ وهل طبع في هذا العام؟) .. وهكذا.

ولذا وصفوا هذه المطالب بالفروع، وتلك بالأصول

الشرح

اتّضح ممّا تقدّم أنّ أساس الأسئلة ثلاثة: السؤال بما والسؤال بهل والسؤال بلم، وقد عبّر عنها الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:

أسُ المطالب ثلاثة عُلِمَ: مطلبُ ما، مطلبُ هل، مطلبُ لِمَ

والباقي فروع عنها، وقد ذكرنا فيما تقدّم: أنّ علم المنطق لا يجيب عن أيّ واحد من هذه الأسئلة أو المطالب الثلاثة ولا عمّا يتفرّع عليها، وإنّما يعلّمنا إذا سُئلنا بما أو بهل أو بلم كيف نجيب، فمثلاً: علم المنطق لا يجيب عن سؤال ما هو الكتاب ولا عن علّة وجوده أو علّة الحكم عليه بشيء، بل الذي يجيب عن هذه الأسئلة قد يكون من العلوم الطبيعية أو العلوم الفيزيائية أو الكيميائية..

وعلى أيّ حال فإنّ أساس المطالب ثلاثة، وقد اتّضح أنّ [ما تقدّم هي أصول المطالب التي يُسأل عنها بتلك الأدوات] وهي «ما» و«هل» و«لم» [وهي المطالب الكلية التي يُبحث عنها في جميع العلوم] أعمّ من أن تكون فلسفية أو غير فلسفية، فإنّ كلّ علم من العلوم المختلفة يتكفل بالجواب عن السؤال المتعلق بموضوعه.

ومن هنا تتّضح لنا أهميّة معرفة السؤال وكيفية الجواب، وأي علم يتكفّل بالإجابة عن السؤال، فمثلاً كانوا يظنون سابقاً أنّ السؤال عن الأفلاك وكم عددها أو عن الطبيعيات القديمة مرتبط بالفلسفة، ولهذا فزعوا إلى البراهين الفلسفية، لكنّ بعد أن توصّل العلماء إلى العلم التجريبي انهارت جميع الطبيعيات القديمة.

وللتوضيح أكثر نقول: أقام الشيخ الرئيس (رحمه الله) في كتابه الشفاء أكثر

من دليل على أنّ القمر لا يمكن أن يكون فيه خرق والتثام. ويعني بذلك أنّ القمر غير قابل لأن يقطع منه قطعة من حجارته، كما يقطع من حجارة الأرض، وذلك لأنّه موجود بنحو آخر غير نحو وجود الأرض.

وإنّما نشأ هذا الاشتباه من تخيّل أنّ الفلسفة هي التي تثبت ذلك، ومن الواضح أنّ هذه الأمور لا ربط لها بالفلسفة، وأنّ العلم الذي يثبت ذلك هو العلم التجريبي.

وكم من اشتباه وقع العلماء فيه نتيجة لإقامة الدليل الفلسفي على مسألة لا علاقة لها بعلم الفلسفة، نحو خلافهم في أنّ الإبصار هل يتحقّق بنور خارج من العين أو بنور صادر من الأجسام، فإنّ النظريات متعدّدة في ذلك، لأنّهم كانوا يحاولون فهم عملية الإبصار من خلال البراهين الفلسفية، مع أنّ المسألة تتعلّق بعلم آخر. ونحن بيّنا ذلك عند تعرضنا للقول: إنّ الأبيض مفرّق لنور البصر، وللوقوف على الآراء في مسألة الإبصار راجع منظومة الحكيم السبزواري، فقد عرض الآراء في المسألة وبيّن ما هو الحق فيها^(١) حيث قال:

قد قيل الإبصار بالانطباع	وقيل بالخارج من شعاع
وبانتساب النفس والإشراق	منها لخارج لدى الإشراقي
وصدر الآرا هو رأي الصدر	فهو بجعل النفس رأياً يدري

ونحو اشتباه العلماء الغربيين عندما سألوا أسئلة فلسفية وأجابوا عنها من العلوم الطبيعية، وكذلك العلماء المسلمون وقعوا في نفس الاشتباه عندما سألوا أسئلة طبيعية وأجابوا عنها بأجوبة فلسفية.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، تأليف الحكيم المتألّه السبزواري (قدّس سرّه)، علّق عليه آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر ناب، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ: ج ٥، ص ٣٧.

وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على الخلط وعدم التمييز بين القضايا الفلسفية والقضايا المرتبطة بعلوم أخرى.

ولهذا على من يريد أن يكون محققاً أن يلتفت إلى حدود العلوم الطبيعية التجريبية وحدود علم الفلسفة، لكي يتمكن من استعمال الأداة الفلسفية في حدّ الفلسفة، وأداة العلم في حدّ العلوم الطبيعية التجريبية، لأنّ أداة كلّ علم لا تغني عن أداة العلم الآخر، ولا يمكن أن تكون مكان الأداة الأخرى.

هذا وقد رأى جملة من المفكرين الغربيين: أنّ سبب احتياجنا إلى الفلسفة هو أنّ الأسباب الطبيعية كانت مجهولة لدى البشر، فما كانوا يعرفون أسباب تكون المطر وأسباب نزوله من السماء، فكانوا ينسبون ذلك إلى الملائكة أو إلى الجن أو إلى أسباب غيبية مجهولة، ولكن حين اكتشف العلماء كيفية تشكّل الغيوم وكيفية حركة الأفلاك وقوانين الطبيعة، لم يروا داعياً للفلسفة! وهذا إنّما يدلّ على أنّهم لم يعرفوا حدّ العلم ولم يعرفوا حدّ الفلسفة.

ومما لا شكّ فيه أنّ هؤلاء الذين نتكلّم عنهم هم من المفكرين الذين يدّعون أنّهم أصحاب مشاريع فكرية ضخمة في العالم، بل ومنهم من لهم مشاريع في العالم العربي والإسلامي أمثال «كوبر» و«كارناب» و«موريس».

ويبدو أنّ السبب وراء قولهم بعدم الحاجة إلى الفلسفة، هو أنّهم لما راجعوا كتبنا الفلسفية رأوا الكثير من الإشكالات الواردة في قسم الطبيعيات، وبما أنّهم اكتشفوا عدم الربط بين الطبيعيات والفلسفة وأنّ البراهين الفلسفية على ذلك ليست بصحيحة، تصوّروا أنّ الفلسفة كلّها خطأ ولا بدّ من القضاء عليها وسدّ بابها، ويكون العلم بديلاً لها، ولكنّ الأمر ليس كما تصوّروا؛ فإنّ العلم لا يغني عن الفلسفة، ولا الفلسفة تغني عن العلم، ولو فرض أنّنا وصلنا إلى ما وصلنا إليه من العلم فهل نغلق باب الفلسفة؟ أو وصلنا إلى ما وصلنا إليه في الفلسفة هل نغلق باب العلم والصناعة والتكنولوجيا والعلم التجريبي؟ قطعاً لا.

[وهناك مطالب أخرى يُسأل عنها بكيف وأين ومتى وكم ومن. وهي مطالب جزئية، أي أنها ليست من أمهات المسائل بالقياس إلى المطالب الأولى؛ لعدم عموم فائدتها] فإنك قد تسأل كم عدد طلاب المدرسة مثلاً؟ وكيف هي المدرسة؟ وأين مكانها؟ ومتى وجدت أو بنيت؟ ولكن يمكنك الاستعاضة عن جميع هذه المطالب بهل المركبة من حيث الزمان أو من حيث المكان [فإن ما لا كيفية له مثلاً لا يُسأل عنه بكيف] كالسؤال عن الله تعالى، فإنه لا يسأل عنه بكيف لأنه تعالى كيف الكيف، كما سبقت الإشارة إليه، إلا أن المفكرين الغربيين لما وجدوا الكيف في العالم المادي ظنوا أنه يمكن السؤال عنه تعالى بكيف، فخلطوا بين البحث العلمي والبحث الفلسفي [وما لا مكان له أو زمان لا يُسأل عنه بأين ومتى] ووقع الغربيون بنفس الاشتباه السابق حيث ظنوا أن يكون للخالق تعالى مكان أو زمان يحدّانه، لأنهم بحثوا عنه في علم الطبيعيات فلم يجدوه، مع أن البحث مربوط بعلم الفلسفة، ومما لا شك فيه إن كان السؤال خطأ كان الجواب خطأ أيضاً [على أنه يجوز أن يستغنى عنها غالباً بمطلب هل المركبة، فبدلاً عن أن تقول مثلاً: «كيف لون ورق الكتاب؟ وأين هو؟ ومتى طبع؟» تقول: «هل ورق الكتاب أبيض؟ وهل هو في المكتبة؟ وهل طبع في هذا العام؟» وهكذا. ولذا وصفوا هذه المطالب بالفروع، وتلك بالأصول].

التعريف

تمهيد

كثيراً ما تقع المنازعات في المسائل العلمية وغيرها حتّى السياسية؛ لأجل الإجمال في مفاهيم الألفاظ التي يستعملونها، فيضطرب حبل التفاهم، لعدم اتّفاق المتنازعين على حدود معنى اللفظ، فيذهب كل فرد منهم إلى ما يختلج في خاطره من معنى. وقد لا تكون لأحدهم صورة واضحة للمعنى مرسومة بالضبط في لوحة ذهنه، فيقنع - لتساهله أو لقصور مداركه - بالصورة المطموسة المضطربة، ويبني عليها منطقته المزيف.

وقد يتّبع الجدليّون والساسة - عن عمد وحيلة - ألفاظاً خلاّبة غير محدودة المعنى بحدود واضحة؛ يستغلّون بها جمالها وإبهامها للتأثير على الجمهور، وليتركوا كل واحد يفكر فيها بما شاءت له خواطره الخاطئة أو الصحيحة، فيبقى معنى الكلمة بين أفكار الناس كالبحر المضطرب. ولهذا تأثير سحريّ عجيب في الأفكار.

ومن هذه الألفاظ كلمة (الحرية) التي أخذت مفعولها من الثورة الفرنسيّة، وأحدثت الانقلابات الجبارة في الدولة العثمانية والفارسية، والتأثير كلّه لإجمالها وجمالها السطحي الفاتن، وإلّا فلا يستطيع العلم أن يحدّها بحدّ معقول يتّفق عليه.

ومثلها كلمة (الوطن) الخلاّبة التي استغلّها ساسة الغرب لتمزيق بعض الدول الكبرى كالدولة العثمانية. وربما يتعذّر على الباحث أن يعرف اثنين كانا يتّفقان على معنى واحد واضح كلّ الاتّفاق يوم ظهور هذه

الكلمة في قاموس النهضة الحديثة. فما هي مميزات الوطن؟ أهى اللغة أم لهجتها؟ أم اللباس أم مساحة الأرض؟ أم اسم القطر والبلد؟

بل كل هذا غير مفهوم حتى الآن على وجه يتفق عليه جميع الناس والأمم. ومع ذلك نجد كل واحد منّا في البلاد العربية يدافع عن وطنه، فلماذا لا تكون البلاد العربية أو البلاد الإسلامية كلها وطناً واحداً؟

فمن الواجب على من أراد الاشتغال بالحقائق - لئلا يرتطم هو والمشتغل معه في المشاكل - أن يفرغ مفردات مقاصده في قالب سهل من التحديد والشرح، فيحفظ ما يدور في خلد من المعنى في أنية من الألفاظ وافية به لا تفيض عليها جوانبها، لينقله إلى ذهن السامع أو القارئ كما كان مخزوناً في ذهنه بالضبط. وعلى هذا الأساس المتين يبنى التفكير السليم.

ولأجل أن يتغلب الإنسان على قلمه ولسانه وتفكيره، لابد له من معرفة أقسام التعريف وشروطه وأصوله وقواعده، ليستطيع أن يحتفظ في ذهنه بالصورة الواضحة للأشياء أولاً، وأن ينقلها إلى أفكار غيره صحيحة ثانياً ... فهذه حاجتنا لمباحث التعريف.

الشرح

[كثيراً ما تقع المنازعات في المسائل العلمية وغيرها حتى السياسية].

لقد كان (رحمه الله) يعيش في فترة لا يمكنه فيها الإفصاح عن آرائه السياسية، فضمّنها في كتابه (المنطق)، وهو أسلوب يستعمله عادةً أهل الخبرة وأهل الفن الذين يعيشون في زمان استيلاء الحاكم الظالم على مقاليد الحكم وانفراده بالقرار السياسي. والمرحوم الشيخ المظفر يُعدّ من المجتهدين المجدّدين، حيث انفتح على العالم وساهم إسهاماً كبيراً في النهوض بالواقع العلمي في حوزة النجف الأشرف، فكتب المنطق بأسلوبه الجديد وأصول الفقه، وأسس كلية منتدى النشر، وهي من المؤسسات العلمية التي تخرّج منها أساتذة متخصصون في مختلف مجالات العلوم الإنسانية.

وهذا إنّما يدلّ على نبوغ شيخنا الفكري وتقدّمه على زمانه، وقد وُفّق في هذا المجال. وما ذاك إلاً لإخلاصه وتفانيه في خدمة الإسلام العظيم، ونشر علوم رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته المعصومين (عليهم السلام) الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

وعلى أيّ حال: السبب في وقوع المنازعات في المسائل العلمية والسياسية والاقتصادية إنّما هو [لأجل الإجمال في مفاهيم الألفاظ التي يستعملونها، فيضطرب حبل التفاهم، لعدم اتّفاق المتنازعين على حدود معنى اللفظ] في المحاورات، ونظيره الاختلاف في فهم المراد من الشبهة في قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» حيث فهم الأصوليون معنى الشبهة حسب اصطلاحهم، لكنّ المعصوم - قطعاً - لا يريد بها المعنى المصطلح الجديد المستحدث بعد عصره (عليه السلام) وإنّما أراد

بها ما أشبه الحقّ، كالعقائد الباطلة التي ظاهرها حقّ وباطنها باطل. فالمعصوم (عليه السلام) أراد بالشبهة التي يجب التوقّف عندها والاحتياط وعدم التقحّم فيها: العقائد التي لا يُعلم صحتّها وفسادها، لا الاحتياط الواجب لدى الأصولي عند دوران الأمر بين الوجوب والحرمة أو الحلية والحرمة.

إذن سبب اختلاف المتنازعين هو عدم وضوح معنى اللفظ المستعمل، حيث يطلقه بعضٌ ويريد منه معنى يختلج في خاطره مغيراً لما يفهمه السامع؛ لعدم اتّفاق المتنازعين على حدود معنى اللفظ، [فيذهب كلّ فرد منهم إلى ما يختلج في خاطره من معنى. وقد لا تكون لأحدهم صورة واضحة للمعنى مرسومة بالضبط في لوحة ذهنه، فيقنع - لتساهله أو لقصور مداركه - بالصورة المطموسة] المبهمة [المضطربة، ويبني عليها منطقة المزيّف.

وقد يتّبع الجدليّون والساسة - عن عمد وحيلة - ألفاظاً خلابّة غير محدودة المعنى بحدود واضحة] نظير ما يعبرّ عنه اليوم بحقوق الإنسان، حيث يُستغلّ جمال اللفظ للتأثير على المجتمعات، فيعملون ما حلا لهم بمعايير ما أنزل الله بها من سلطان، ونظير كلمة الحرّية التي أصبحت شعاراً ترفعه شعوب العالم من دون معرفة لمدى حدود معناها، ونظير كلمة الوطن... إلى غير ذلك من الألفاظ المبهمة المعاني التي استخدمها الساسة وما زالوا يستخدمونها لغاية ما في نفوسهم [يستغلّون بها جمالها وإبهامها للتأثير على الجمهور، وليتركوا كلّ واحد يفكر فيها بما شاءت له خواطره الخاطئة أو الصحيحة، فيبقى معنى الكلمة بين أفكار الناس كالبحر المضطرب. ولهذا تأثير سحريّ عجيب في الأفكار.

ومن هذه الألفاظ كلمة «الحرية» التي أخذت مفعولها من الثورة الفرنسيّة، وأحدثت الانقلابات الجبارة في الدولة العثمانية والفارسية، والتأثير كلّهُ لإجمالها وجمالها السطحي الفاتن، وإلّا فلا يستطيع العلم

أن يحدّها بحدّ معقول يُتَّفَق عليه.

ومثلها كلمة «الوطن» الخلاّبة التي استغلّها ساسة الغرب لتمزيق بعض الدول الكبرى كالدولة العثمانية[إذ أدّت هذه الكلمة إلى النعرات القومية التي أدّت إلى انحلال الدولة العثمانية.

[وربما يتعذّر على الباحث أن يعرف اثنين كانا يتّفقان على معنى واحد واضح كلّ الاتّفاق يوم ظهور هذه الكلمة في قاموس النهضة الحديثة] يعني النهضة الأوربية التي نشأ منها شعار القومية، ولم يعملوا به بل صدّروه إلى دول العالم الثالث، وفي الوقت الراهن ارتفعت أصواتهم لتوحيد الدول الأوربية سياسياً واقتصادياً وبدؤوا بتنفيذ ذلك وأصبحت أوربا اليوم تسمّى بدول الاتّحاد الأوربي، ووحدوا عملتهم وأطلقوا عليها اسم «اليورو» وفي مقابل هذا مزّقوا الدولة الواحدة إلى دويلات صغيرة ... وجعلوا لكلّ واحدة منها لغتها وسياستها وعملتها ومذهبها وزيّها الخاصّ ...! لأهداف بات يعرفها حتّى الأطفال.

[فما هي مميّزات الوطن؟] لكي يُختلف على مفهومه ؟ [أهي اللغة أم لهجتها؟ أم اللباس؟ أم مساحة الأرض؟ أم اسم القطر والبلد؟]. لا يوجد إلى الآن مفهوم واضح يحدّد لنا كلّ ذلك [بل كلّ هذا غير مفهوم حتّى الآن على وجه يتّفق عليه جميع الناس والأمم. ومع ذلك نجد كلّ واحد منّا في البلاد العربية يدافع عن وطنه، فلماذا لا تكون البلاد العربية أو البلاد الإسلامية كلّها وطناً واحداً؟]. هذا هو مطلب المرحوم المظفر قدّس سرّه وهو الدعوة إلى توحيد الأمّة الإسلامية، لا كما يدعو دعاة السوء إلى التفرقة والتكفير.

[فمن الواجب على من أراد الاشتغال بالحقائق - لئلاّ يرتطم هو والمشتغل معه في المشاكل - أن يفرغ مفردات مقاصده في قالب سهل من

التحديد والشرح، فيحفظ ما يدور في خلد من المعنى في آنية من الألفاظ وافية به لا تفيض عليها جوانبها] أي: يكون تحديده جامعاً مانعاً [لينقله إلى ذهن السامع أو القارئ كما كان مخزوناً في ذهنه بالضبط] إلا أن نقل المعنى بحدوده إلى ذهن السامع كما هو موجود في الذهن غير ممكن حسب المنطق المعاصر، وسوف نبين الوجه فيه.

[وعلى هذا الأساس المتين يبنى التفكير السليم] وهو أن ينقل المتكلم معاني ألفاظه بحدودها المخزونة في ذهنه بالضبط.

[ولأجل أن يتغلب الإنسان على قلمه ولسانه وتفكيره، لا بد له من معرفة أقسام التعريف وشروطه وأصوله وقواعده، ليستطيع أن يحتفظ في ذهنه بالصورة الواضحة للأشياء أولاً، وأن ينقلها إلى أفكار غيره صحيحة ثانياً ... فهذه حاجتنا لمباحث التعريف].

غرض المصنّف (رحمه الله) من ذكر هذه المقدمة التذكير بأنه لولا التعريف لما أمكن التفاهم أو الاتفاق على المراد من معاني الألفاظ؛ باعتبار أن الألفاظ بمثابة جسر رابط بين ذهن فرد وذهن فرد آخر، أو رابط بين معلومات هذا ومعلومات ذاك، فلا بد أن تكون الألفاظ المستعملة مسكوبة بقالب المعاني التي لا تفيض على المراد لتنتقل إلى الطرف الآخر وافية بالغرض، فالطريق المتعارف لنقل المعاني والمفاهيم الموجودة في ذهن الملقى إلى ذهن المخاطب أو السامع هو اللفظ، فلا بد أن يحدد معناه الدقيق ليستطيع أن يعرف المخاطب المعنى المقصود، وإلا لا يمكن أن يكون ترابط بين أفكار الناس.

من هنا تبرز أهمية التعريف؛ إذ به تحدّد كيفية التعرف على معاني الألفاظ وتعريفها تعريفاً صحيحاً جامعاً مانعاً.

هذا وقد ذكرنا سابقاً أن الإنسان يفكر بواسطة الألفاظ فيستحضرها في ذهنه بما لها من معانٍ، فإن كانت مبهمة غير واضحة المعنى، كان تفكيره

مضطرباً، فيضطرّ إلى التعريف لتحديد المعاني.
إذن الحاجة إلى التعريف للتفاهم بين الناس أولاً، وللتفكير الصحيح ثانياً، فإنّ من لم يعرف المعاني لا يمكنه أن يرتّب مقدّمات ونتائج صحيحة في ذهنه.

فلا بدّ من معرفة أقسام التعريف وشروطه وأصوله والوقوف عند كلّ واحدة منها لنستطيع أن نقيم جسراً سليماً صحيحاً بيننا وبين الآخرين من خلال الألفاظ ومعانيها الصحيحة، وإلاّ يبقى كلّ واحد منّا يتكلّم في عالمه الخاصّ به، فيذكر ألفاظاً أو جملاً ويريد منها معاني خاصّة به، والطرف الآخر يفعل نفس فعله، ويشتدّ النزاع بينهما؛ نظير ما ذكرناه من وقوع الاختلاف في علم الكلام في الإرادة وأنها من صفات الذات أم لا، حيث ذهب الكثير إلى أنّها ليست من صفات الواجب تعالى، وذهب بعضهم إلى أنّها من الصفات، وقد بيّنا في نهاية المطاف أنّ النافين يقصدون معنى والمثبتين يقصدون معنى آخر، وربما لو أنّ كلّ واحد من الطرفين بيّن معناها على التحديد والدقّة لما اختلفا. ولهذا نقول: ينبغي للطلاب الأعزّاء قبل أن يدخلوا في المجادلة في أيّ بحث علمي، أن يعرفوا الحدود الصحيحة لمعاني ألفاظهم.

فعندما تقول مثلاً: «الإمام المعصوم هو الأوّل والآخِر» قد يعترض عليك معترض بالقول: كيف يكون كذلك ونحن نعلم أنّه ولد في زمان كذا وتوفّي في زمان كذا؟ فلا بدّ أن تبين المعنى المراد من لفظ المعصوم في محلّ كلامك، وأنّه أوّل المؤمنين مثلاً برسول الله صلى الله عليه وآله وآخرهم عهداً به ... وهكذا.

إذن لا بدّ من تحرير محلّ النزاع بصورة دقيقة في أيّ مسألة من مسائل العلوم كافّة، لنصل إلى النتائج الصحيحة والأفكار السليمة، ولا يتأتّى ذلك إلاّ من خلال فهم التعريف ومعرفة أقسامه وشروطه.

أقسام التعريف

التعريف: حد ورسم.

الحدّ والرسم: تامّ وناقص.

سبق أن ذكرنا (التعريف اللفظي)، ولا يهمنّا البحث عنه في هذا العلم لأنّه لا ينفع إلّا لمعرفة وضع اللفظ لمعناه، فلا يستحقّ اسم التعريف إلّا من باب التوسّع والمجاز. وإنّما غرض المنطقي من التعريف هو المعلوم تصوّري الموصل إلى مجهول تصوّريّ، الواقع جواباً عن (ما) الشارحة أو الحقيقية. ويقسم إلى حدّ ورسم، وكلّ منهما إلى تامّ وناقص.

١. الحدّ التامّ

وهو التعريف بجميع ذاتيات المعرّف. بالفتح - ويقع بالجنس والفصل القريبين؛ لاشتغالهما على جميع ذاتيات المعرّف. فإذا قيل: ما الإنسان؟ فيجوز أن تجيب - أوّلاً - بأنّه: (حيوان ناطق). وهذا حدّ تامّ، فيه تفصيل ما أجمله اللفظ (اسم الإنسان)، ويشتمل على جميع ذاتياته، لأنّ مفهوم الحيوان ينطوي فيه الجوهر والجسم النامي والحسّاس والمتحرّك بالإرادة. وكلّ هذه أجزاء وذاتيات للإنسان.

ويجوز أن تجيب - ثانياً - بأنّه: (جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق) وهذا حدّ تامّ أيضاً للإنسان عين الأوّل في المفهوم إلّا أنّه أكثر تفصيلاً؛ لأنّك وضعت مكان كلمة (حيوان) حدّه التام. وهذا تطويل وفضول لا حاجة إليه، إلّا إذا كانت ماهية الحيوان مجهولة للسائل فيجب. ويجوز أن تجيب - ثالثاً - بأنّه: (جوهر قابل للأبعاد الثلاثة نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق)، فتضع مكان كلمة (جسم) حدّه التامّ، فيكون

المجموع حداً تاماً للإنسان أكثر تفصيلاً من الجواب الثاني، وأكثر فضولاً، إلا إذا كانت ماهية الجسم مجهولة أيضاً للسائل، فيجب وهكذا إذا كان الجوهر مجهولاً تضع مكانه حده التام - إن وجد - حتى ينتهي الأمر إلى المفاهيم البديهية الغنية عن التعريف كمفهوم الموجود والشيء

وقد ظهر من هذا البيان:

أولاً: أن الجنس والفصل القريبين تنطوي فيهما جميع ذاتيات المعرّف لا يشدّ منها جزء أبداً، ولذا سمّي الحدّ بهما (تاماً).
وثانياً: أن لا فرق في المفهوم بين الحدود التامة المطوّلة والمختصرة، إلا أن المطوّلة أكثر تفصيلاً، فيكون التعريف بها واجباً تارة، وفضولاً أخرى.
وثالثاً: أن الحدّ التامّ يساوي المحدود في المفهوم، كالمترادفين، فيقوم مقام الاسم بأن يفيد فائدته، ويدلّ على ما يدلّ عليه الاسم إجمالاً.
ورابعاً: أن الحدّ التامّ يدلّ على المحدود بالمطابقة.

٢. الحدّ الناقص

وهو التعريف ببعض ذاتيات المعرّف - بالفتح - ولا بدّ أن يشتمل على الفصل القريب على الأقلّ، ولذا سمّي ناقصاً. وهو تارة يقع بالجنس البعيد والفصل القريب، وأخرى بالفصل وحده.
مثال الأول: تقول لتحديد الإنسان: (جسم نام ... ناطق)، فقد نقصت من الحدّ التامّ المذكور في الجواب الثاني المتقدّم صفة (حساس متحرّك بالإرادة) وهي فصل الحيوان، وقد وقع النقص مكان النقط بين جسم نام، وبين ناطق، فلم يكمل فيه مفهوم الإنسان.
ومثال الثاني: تقول لتحديد الإنسان أيضاً: (...) ناطق) فقد نقصت من

الحدّ التامّ الجنسَ القريبَ كلّهُ. فهو أكثر نقصاناً من الأوّل كما ترى...
وقد ظهر من هذا البيان:

أوّلاً: إنّ الحدّ الناقص لا يساوي المحدود في المفهوم، لأنّه يشتمل على
بعض أجزاء مفهومه، ولكنّه يساويه في المصداق.

وثانياً: إنّ الحدّ الناقص لا يعطي للنفس صورة ذهنية كاملة للمحدود
مطابقة له، كما كان الحدّ التامّ، فلا يكون تصوّره تصوّراً للمحدود بحقيقته،
بل أكثر ما يفيد تمييزه عن جميع ما عداه تمييزاً ذاتياً فحسب.

وثالثاً: إنّّه لا يدلّ على المحدود بالمطابقة، بل بالالتزام، لأنّه من باب
دلالة الجزء المختصّ على الكلّ.

٣. الرسم التامّ

وهو التعريف بالجنس والخاصّة، كتعريف الإنسان بأنّه (حيوان
ضاحك)، فاشتمل على الذاتي والعرضي. ولذا سمّي تامّاً.

٤. الرسم الناقص

وهو التعريف بالخاصّة وحدها، كتعريف الإنسان بأنّه (ضاحك)
فاشتمل على العرضي فقط، فكان ناقصاً.

وقيل إنّ التعريف بالجنس البعيد والخاصّة معدود من الرسم الناقص،
فيختصّ التامّ بالمؤلّف من الجنس القريب والخاصّة فقط.

ولا يخفى أنّ الرسم مطلقاً، كالحدّ الناقص، لا يفيد إلاّ تمييز المعرّف
- بالفتح - عن جميع ما عداه فحسب، إلاّ أنّه يميّزه تمييزاً عرضياً، ولا
يساويه إلاّ في المصداق لا في المفهوم، ولا يدلّ عليه إلاّ بالالتزام. كلّ هذا
ظاهر ممّا قدّمناه

الشرح

ينقسم [التعريف] إلى: [حدّ ورسم].
 وكلّ من [الحدّ والرسم] ينقسم إلى [تامّ وناقص].
 وقبل الدخول في أصل المطلب لابدّ من بيان مقدّمة، وهي في: الفرق بين المنطق الأرسطي والمنطق المعاصر.
 ونوضحه بمثال: إنك إذا أردت أن تتعرّف على حقيقة شيء كالورقة التي تكتب عليها فتقول هي جماد، لكنّ الجماد كثير فتستعين بالعلوم الطبيعية لتحليلها إلى عناصرها المكوّنة لها، كذلك ترجع إلى علم آخر لبيان فوائدها المترتبة عليها، ولكن هل علمك بالورقة وفوائدها تامّ أو ناقص؟ وبعبارة أخرى: هل المعرفة بحقيقة الورقة لا معرفة فوقها، أو يمكن أن توجد معارف أخرى ولو بعد فترة؟

من الواضح أنّك لا تجزم بأنّ المعرفة التي توصّلت إليها هي المعرفة الكاملة بحيث لا تكون فوقها معرفة، مهما طال الزمان.
 ونوضحه أكثر بمثال آخر وهو: معرفة الشمس والقمر، فإنّ الإنسان في عصر النبوة كان يسمع القرآن وهو يتحدّث عن الشمس والقمر، وكانت معرفة المسلمين بهما معرفة بسيطة، ولكن في زماننا المعاصر لو سألت عنهما في الفيزياء الحديثة يأتيك سيل من المعلومات لا تكفيها المجلّدات الضخمة وهي تتحدّث عن الموادّ الموجودة فيهما وعن عناصرهما المكوّنة لهما، والآثار المترتبة عليهما وفوائدهما، وارتباطهما بما حولهما، وتأثيرهما في الأشياء، وتأثرهما أيضاً.

فكلّما كانت معلوماتنا عن الشيء أكثر كانت معرفتنا به أدقّ. وكلّما كانت أقلّ، كانت معرفتنا به أضعف. وهذا يعني أنّ لمعلوماتنا حدّاً معيّناً. فلعلّ

ما وصلنا إليه من المعارف في زماننا الحالي، نصل إلى ما هو أكثر منه بعد خمسين عاماً مثلاً. فإذا أردت أن تتعرّف على جزء من أجزاء العالم وفرضنا أنّ أجزاءه مترابطة، فالمعرفة الكاملة للجزء إنّما تكون بمعرفة جميع الأجزاء، ومن غير معرفة جميع الأجزاء والارتباط الذي يحكمها، لا تكون المعرفة كاملة، نظير اكتشاف بعض الأدوية الخافضة للحرارة أو المضادة لوجع الرأس مثلاً، حيث يكتشف بعد فترة تأثيراتها السلبية التي قد تؤدّي إلى الأمراض الخبيثة أو الموت، ولا يمنع الشرع من تناول دواء كهذا في أول أزمّة اكتشافه، ولكنه يحرمه إذا ثبت أنه يفضي إلى التهلكة.

والحاصل: إنّ المعرفة بالأشياء لا تقف عند حدّ معيّن، وإنّ المعارف في ازدياد وتطور. وقد صرّح القرآن الكريم بهذه الحقيقة؛ قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(١) فليس بإمكانك أن تدّعي أنّ معرفتك بالأشياء وصلت إلى آخر درجة في سلّم المعرفة، وكذلك لا يمكن أن تدّعي عدم وجود عالم آخر وراء عالمنا هذا، أو تدّعي أن لا وجود لأسرار في عالمنا غير الأسرار التي اكتشفناها، بل هناك أسرار لا يعرفها إلّا الخالق سبحانه وتعالى. فدرجات المعرفة لا تنحصر في قسم أو قسمين أو ثلاثة. ولهذا لو سمع العامي - مثلاً - كلمة «الدم» لا يتبادر إلى ذهنه إلّا السائل الأحمر اللون النجس، بينما لدى أهل الاختصاص له مكوّنات وينقسم إلى كريات بيض وظيفتها حماية الجسم من الميكروبات، وكريات حمراء وصفائح ترمّم الجروح ... وحسب قول بعض أهل الاختصاص: إذا أردت أن تعرف عظمة الله سبحانه وتعالى فانظر إلى الدم وعالمه الخاصّ ووظائفه التي يقوم بها. وإنسان كهذا، يمكن أن يدوّن معرفته عن الدم بمجلّد أو مجلدين وربما أكثر، وتزداد هذه المعرفة كلّما تقدّمت

(١) يوسف: ٧٦.

الاكتشافات العلمية، وأمّا العامّي فلا تتجاوز معرفته سطرين.
وعلى هذا فلا يمكن معرفة الشيء بحدّه التامّ أو معرفة تمام حقائقه. وهذا أحد أوجه الفرق بين المنطق الأرسطي والمنطق المعاصر، فإنّ المنطق الأرسطي يجزم بحصول المعرفة التامة بحقيقة الشيء ويعزله عن كلّ شيء، وكأنّه لا توجد حقيقة وراء الحقيقة التي توصّل إليها، بينما المنطق المعاصر لا يجزم بحصول المعرفة التامة، ولا يقرّ بوجود شيء منعزل عن الأشياء الأخرى، بل كلّ شيء مترابط مع غيره على نحو التأثير أو التأثير. ولعلّ هذا الاتجاه المنطقي واحد من الأسباب في تأخر العلوم الطبيعية في الفكر الإسلامي.

إذن المنطق المقابل للمنطق الأرسطي يعتبر المعرفة في بدايتها ويرى أنّ البحث لا يقف عند حدّ، وأنّ الفحص والتدقيق تكامل في سلّم المعرفة.
إنّ قلت: هل يجري ما ذكرت في قولنا: الله واحد؟

الجواب: نعم يجري ذلك، لأنّ للواحد أكثر من معنى، فقد يراد به الواحد من الأعداد، وقد يراد به الواحد من الأنواع، أو من الجنس، أو يراد به «واحد ليس بقليل» كما ورد في الروايات، ولكنّ الفلسفة الحديثة تعمّقت في المعنى المراد وبَيّنت أنّ المراد هو الوحدة الحقيقية لا الوحدة العددية.

بعد هذا كلّ هل يمكن القول: إنّ المعرفة لا تتعمّق وتتطوّر وتتكامل، علماً أنّ فطرة الإنسان تحثّه على الجدّ والاجتهاد والبحث المتواصل وتدفعه للتقدّم إلى الأمام؟

أمّا المنطق الأرسطي الذي يخاطب الإنسان أنّك وصلت إلى معرفة الشيء معرفة تامة، فلا يدفعه إلى الأمام وإنّما يوقفه عند حدّ معيّن، وما نذكره من تقسيم التعريف إلى الحدّ والرسم وتقسيم كلّ منهما إلى التامّ والناقص إنّما هو حسب المنطق الأرسطي.

[سبق أن ذكرنا «التعريف اللفظي» ولا يهمنّا البحث عنه في هذا العلم] حيث ذكرنا أنّ البحث عنه ليس من وظيفة المنطقي، وإنّما يبحث عنه في علم اللغة؛ [لأنّه لا ينفع إلّا لمعرفة وضع اللفظ لمعناه، فلا يستحقّ اسم التعريف إلّا من باب التوسّع والمجاز] لأنّه من قبيل المترادفات وليس أكثر من ذلك [وإنّما غرض المنطقي من «التعريف» هو المعلوم تصوّري الموصل إلى مجهول تصوّري، الواقع جواباً عن «ما» الشارحة أو الحقيقية] الواقعة قبل هل البسيطة أو بعدها، ولا يوجد في التعريف اللفظي مجهول تصوّري بل المعنى واضح إلّا أنّه لا يعلم أنّ هذا اللفظ موضوع له أيضاً. [ويقسم إلى حدّ ورسم، وكلّ منهما إلى تامّ وناقص].

الظاهر من عبارته أنّه يرى أنّ الحدّ التامّ والناقص يقع جواباً عن ما الشارحة والحقيقية، والصحيح - كما هو المحقّق في محلّه - أنّه لا يقع جواباً عن ما الشارحة، وإنّما يقع جواباً عن ما الحقيقية، لأنّه قبل هل البسيطة لم يتحقّق وجود الشيء لكي يكون له جنس وفصل، وبعد ثبوت وجوده يكون عندنا مشتركات ومختصّات، وبعد ذلك يأتي الحدّ التامّ والناقص، ومقسمهما الحدّ الحقيقي لا الأعمّ من الحقيقي والاسميّ كما هو ظاهر عبارته (رحمه الله).
بعبارة أخرى: إنّ الحدّ الحقيقي، لا الحدّ بالمعنى الأعمّ، هو الذي ينقسم إلى قسمين، فالتقسيم لبيان التعريف الحقيقي لا مطلق التعريف.

١. الحدّ التامّ

إنّ تعريف الحدّ التامّ الذي يقع في جواب ما الشارحة أو الحقيقية على مبناه (رحمه الله) هو ما اشتمل على جميع ذاتيات المعرّف، ما يعني أنّه لا يوجد شيء فوقها؛ باعتبار أنّ مفهوم الحيوان مثلاً يشتمل على جميع الأجناس حتّى تنتهي سلسلة الأجناس إلى الجوهر وهو جنس الأجناس العالي، وحاله في

ذلك حال العناصر المركّبة إلى أجزائها البسيطة التي لا تقبل التحليل إلى أجزاء أصغر منها والتي عبّرنا عنها بالمفاهيم التصوّرية البديهية.

وعلى هذا فإذا أخذنا في التعريف جميع ذاتيات المعرّف سمّي تعريفاً بالحدّ التامّ، مثل تعريف الإنسان بالحيوان الناطق، الذي يقع بالجنس والفصل القرينين، لأنّ مفهوم الحيوان يندرج فيه الجوهر والجسم النامي والحسّاس المتحرّك بالإرادة، فتفصّل الإجمال في لفظ الإنسان. وهذا التعريف صحيح وقع بالحدّ التامّ لكنّه تعريف حدّي إجمالي.

هذا وقد يكون التعريف بالحدّ التامّ أكثر تفصيلاً، كما لو قلت في تعريف الإنسان جسمٌ نامٍ حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق، فبدل أن تقول «حيوان» تضع مكانه معناه، وهذا تفصيل وتطويل، فتعرّف الإنسان بحدّه التامّ التفصيلي. وكلا التعريفين يساوي المحدود من كلّ جهة، أي يساويه مفهوماً ومصداقاً.

ثمّ لا بدّ من الإشارة إلى نقطة مهمّة وهي: إنّ الحدود الحقيقية وهي التي تعرّف الأشياء بالجنس والفصل، إنّما تكون للماهيّات، وأمّا ما لا ماهية له فلا معنى لأن يكون له حدّ حقيقي. مثلاً: الله تبارك وتعالى لا ماهية له، فلا معنى لأن يُسأل عن ماهيّته، أي بـ«ما هو»، إذ لا يمكن أن يكون له حدّ حقيقي، كما يكون للإنسان.

فالحدود الحقيقية تكون للماهيات فقط. ومن هنا إذا نظرنا إلى علم أصول الفقه مثلاً، نجده لا ماهية له، فلا يكون له حدّ حقيقي، ولهذا اختلف العلماء في تعريفه، وهذا يعني أنّ جميع التعاريف هي لشرح الاسم. ومن الواضح أنّ الحدّ سواء كان حقيقياً أم اسمياً، لا بدّ أن يكون جامعاً ومانعاً ولا فرق في ذلك بينهما، وإن كان التعريف اللفظي غير مركّب من جنس وفصل إلّا أنّه لا بدّ أن يكون جامعاً للأفراد ومانعاً عن الأغيار. إذن يشترط في الحدود الحقيقية أن يكون المعرّف من الماهيات، وإلّا

فلا يعرف تعريفاً حقيقياً، وكذلك يشترط أن تكون الماهية مركبة ولا تكون بسيطة كالسما والارض والإنسان والبقر...، لأن البسيط لا جنس له ولا فصل، وعلى هذا الأساس لا يكون للمقولات العالية حدود حقيقية، لأنها ليست مركبة من الأجناس والفصول بل هي أمور بسيطة.

في ضوء هذا، إذا تكلمنا عن الحد التام والحد الناقص فلا بد أن نتعرف أولاً على موضوعهما، وقد تقدم أن مقسمهما الحد الحقيقي لا الأعم منه ومن الاسم الذي يكون قبل هل البسيطة، بل ما يكون بعد هل البسيطة التي تكون للماهيات الموجودة؛ لأن قبل السؤال بهل البسيطة لا يوجد شيء، ومن هنا قالوا: إن السؤال بما الشارحة لا يختص بالماهيات الموجودة بل يشمل غير الموجودة أيضاً كالمعدوم، فإن من حقك أن تسأل عنه بما الشارحة.

أما «ما» الحقيقية فلا يمكنك أن تسأل بها إلا عن الموجود في الخارج، والبحث حسب الفرض في الحد التام والحد الناقص، أي في الجنس والفصل أو في بعضهما، وقلنا: إن مقسمهما الحد الحقيقي.

ثم إن الحد التام كما يبين حقيقة المحدود في الذهن، كذلك يميزه عن باقي المفاهيم الموجودة في الذهن، كما لو أردت أن تتعرف على حقيقة الإنسان فسألت ما هو الإنسان؟ سواء كان يوجد في ذهنك مفهوم آخر أم لا، فيقال لك: الإنسان حيوان ناطق، ولكن بما أن في الذهن مفاهيم كثيرة، مثل مفهوم الأرض ومفهوم السماء... تريد أن تميز مفهومه عن المفاهيم الأخرى الموجودة في ذهنك، وهذا التمييز يتم بأحد أمرين:

الأمر الأول: أن تذكر جميع ذاتيات المعرف أو المحدود، كالإنسان في المثال.

الأمر الثاني: أن تذكر ما يعرض عليه، أو أموره العرضية.

فتمييز مفهوم عن غيره من المفاهيم الموجودة معه في الذهن إما يكون

بذاتيَّاته وإمَّا بخواصّه التي تعرض عليه.

فإنَّ كان التمييز بذاتيَّاته سمِّي الحدَّ التامَّ والحدَّ الناقص، وإنَّ كان بخاصَّته سمِّي الرسم التامَّ والرسم الناقص.

والنتيجة من الحدَّ التامَّ والناقص والرسم التامَّ والناقص، هي: التعرَّف على الفرد الخارجي بعد تمييزه في الذهن من خلال ذاتيَّاته أو من خلال خاصَّته، لا العرضي العامَّ، لأنَّ العرضي العامَّ يشمل الكلَّ ولا يختصُّ بوجود بعينه. فنقول: هذا فرد من الإنسان، وهذا فرد من البقر، وهذا فرد من الجدار...

إذن: التعريف أو الحدَّ التامَّ يبيِّن أولاً: حقيقة المفهوم، وثانياً: يميِّزه عن غيره من المفاهيم، وثالثاً: يميِّز الأفراد الخارجية الداخلة تحت ذلك المفهوم عن الأفراد الأخرى الداخلة تحت مفهوم آخر. وبحسب هذه الوظائف التي يقوم بها التعريف ينقسم إلى الحدَّ التامَّ والناقص، والرسم التامَّ والناقص.

والمتحصِّل من جميع ما ذكرنا: أنا بالحدَّ التامَّ نتعرَّف على مفهوم الشيء ونميِّزه عن غيره من المفاهيم تمييزاً ذاتياً، ونشخِّص أفرادَه في الخارج.

ولكن بناءً على ما تقدَّم من أنَّ المعرفة لا تتوقَّف عند حدٍّ معيَّن، لا يمكن التوصل إلى حدٍّ تامٍّ، بل يمكن أن نحصل على معرَّف جديد يزيد في قدرتنا على التشخيص. فمثلاً: لو سألنا ما الفرق بين الطاقة والمادَّة؟ فيقال: إنَّ المادَّة طاقة متراكمة، أي أنَّ الطاقة مادَّة غير متراكمة لأنَّ إحداهما تتحوَّل إلى الأخرى. ومن هنا برز بحث مهمٍّ وهو حقيقة الطاقة، فإذا لم تتمكَّن من التعرَّف على حقيقة المادَّة لا يمكنك أن تتعرَّف على حقيقة الطاقة. وقد كانوا في السابق يميِّزون بينهما فيقولون: الطاقة شيء والمادَّة شيء آخر، وفي الوقت الحالي لما تعرَّفوا على حقيقة المادَّة عرفوا أنَّها نفس الطاقة لكنها بلباس آخر.

إذن: في السابق، كان يعتقد أنَّ تعريف المادَّة تعريف تامٍّ، إلَّا أنَّه لما تعرَّفنا على المادَّة بنحو دقيق وأنَّها هي الطاقة المتراكمة، عرفنا أنَّ التعريف

القديم لم يكن تاماً.

ومن هنا تبرز أهمية التعريف، إذ قد تُدخل فرداً تحت مفهوم بناءً على تعريف، وتُخرجه من تحت ذلك المفهوم بناءً على تعريف آخر، ومما لا شكّ فيه أنّه يترتب على كلا الأمرين آثار أحكام المفهوم أو الماهية التي أدخلت الفرد تحتها وأخرجته من تحت المفهوم السابق. مثلاً: على فرض أنّك عرفت الإنسان بالماشي على اثنتين فقط، وأخرجت الماشي على أربع من مفهومه، فلا شكّ تكون بذلك أخرجت فرداً من الإنسان عن دائرة التكليف وهو الإنسان الكساح أو المصاب بمرض يعجز معه عن المشي إلا على أربع؛ نظير الجنون المسقط للتكليف، فلو فرض أن وجد شخص لا نعرف هل هو مجنون؟ فعلينا أن نحدّد مفهوم المجنون لنرى أينطبق عليه التعريف حتّى يرفع عنه قلم التكليف أم لا؟ فمعرفة أنّ هذا الفرد داخل تحت هذا المفهوم أو داخل تحت هذه المقولة أو الكلّي، ليس من الترف الفكري؛ إذ الكثير من الآثار الشرعية والعقلية والفلسفية والكلامية والعلمية تترتب على ذلك.

إذن: كلّما كان التعريف دقيقاً، كان تشخيص الأفراد بنحو أدقّ وأصحّ؛ لنستطيع ترتيب آثار المفهوم على تلك الأفراد أو لا نرتبها عليها، وهذا يعني أنّ التعريف داخل في صميم حياتنا العملية والعلمية، لأنّ ترتيب الأحكام إنّما يكون من خلال تشخيص الأفراد، فإذا سألناك هل نتائج العلم يقينية أو لا؟

فإن قلت: لا فرق؛ إذ لا ثمرة في ذلك؟

قلنا لك: إنّ كانت يقينية وفرض أنّك مصاب بمرض ووصف لك الطبيب دواءً معيّناً، أو منعك من تناول طعام ما، فيجب عليك أن تسمع كلامه وتطيعه في أوامره، لأنّه شخص داءك ودواءك بطريق يفيد اليقين والاطمئنان، والفقيه أيضاً يلزمك بقبول قوله، ويحتجّ عليك بأنّ ذلك من إلقاء النفس بالتهلكة وهو حرام.

وإن كانت غير يقينية، فلا يجب عليك الالتزام بقوله ولا بحكم الفقيه بحرمة عملك أو مخالفتك.

إذن عندما عرّفنا العلم بنحو لا يؤدي إلى نتيجة يقينية، لا يمكن أن نعتمد عليه في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعية، فلا بدّ من الرجوع إلى التعريف أو الحدّ التام. [وهو التعريف بجميع ذاتيات المعرّف - بالفتح -].
وقلنا: ظاهر هذه النظرية أنّه يمكن التعرّف على جميع ذاتيات المعرّف، وسوف يشير المصنّف (رحمه الله) أنّ التعريف بالحدّ التامّ غير ممكن عملياً.

[ويقع] التعريف بالحدّ التامّ [بالجنس والفصل القريبين] فلا بدّ أن يكون من الماهيات وأن يكون مركّباً من الجنس والفصل، وإلّا فالبسيط لا يمكن تعريفه بالجنس والفصل. ومن هنا يتّضح أنّ التعريف الحقيقي بالحدّ التامّ إنّما هو للماهيات المركّبة من الجنس والفصل [لاشتمالهما على جميع ذاتيات المعرّف] فإنّ الجنس القريب متضمّن جميع الأجناس التي قبله، والفصل القريب متضمّن أيضاً لجميع الفصول التي قبله بالإجمال.

[فإذا قيل: ما الإنسان؟]

فيجوز أن تجيب - أولاً - بأنّه: «حيوان ناطق»، وهذا حدّ تامّ، فيه تفصيل ما أجمله اللفظ (اسم الإنسان) أي تفصيل بالنسبة إلى الإنسان، وإجمال بالنسبة إلى الحيوان، فيكون الإجمال والتفصيل نسبياً، أي أنّ التعريف تفصيلي بالنسبة إلى لفظ وإجمالي بالنسبة إلى لفظ آخر [ويشتمل على جميع ذاتياته] أي ذاتيات الإنسان [لأنّ مفهوم الحيوان ينطوي فيه الجوهر والجسم النامي والحسّاس والمتحرّك بالإرادة. وكلّ هذه أجزاء وذاتيات للإنسان].

ويجوز أن تجيب - ثانياً - بأنّه: «جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق» وهذا حدّ تامّ أيضاً فيه إجمال، لأنّ الجسم جوهر له أبعاد ثلاثة وفوق الجسم جنس الأجناس العالي، فيكون الإجمال من هذه الجهة، والتفصيل من

كلّ جهة، أي الجوهر: جسم نام والحساس المتحرّك بالإرادة [وهذا حدّ تامّ أيضاً للإنسان عين الأوّل في المفهوم إلّا أنّه أكثر تفصيلاً] من جهة الجوهر [لأنّك وضعت مكان كلمة «حيوان» حدّه التام. وهذا تطويل وفضول لا حاجة إليه] بالنسبة لمن يعلم [إلّا إذا كانت ماهية الحيوان مجهولة للسائل فيجب].

ويجوز أن تجيب - ثالثاً - بأنّه: «جوهر قابل للأبعاد الثلاثة نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق» [. ولا تفصيل أكثر من هذا . [فتضع مكان كلمة «جسم» حدّه التام] وهو الجوهر الذي له أبعاد ثلاثة [فيكون المجموع حدّاً تامّاً للإنسان أكثر تفصيلاً من الجواب الثاني، وأكثر فضولاً، إلّا إذا كانت ماهية الجسم مجهولة أيضاً للسائل، فيجب] ولا يكون فضولاً.

[وهكذا إذا كان الجوهر مجهولاً تضع مكانه حدّه التامّ - إن وجد -] ونحن بيّنا أنّ الجوهر ليس له حدّ تامّ لأنّه بسيط، وبيّنا أيضاً أنّ الحدّ التامّ يكون للماهيات المركّبة، والجوهر ليس بماهية، وإنّما هو مفهوم، ولكن على مبنى من يراه ماهية فهو ماهية بسيطة، ولهذا قال: «إن وجد». لأنّا إذا قلنا «الإنسان ماهية» فمعنى هذا أننا إذا أردنا أن نعرّف أفراده نقول: زيد أبعاده الثلاثة كذا، ووجد في زمان كذا ومكان كذا، وهذا المفهوم الذي أخذ في تعريف الأفراد يسمّى ماهية، فإذا لم يؤخذ في تعريفها فلا يكون التعريف تامّاً، وذلك فيما لو سألناك: عرّف لنا زيدا - مثلاً - تعريفاً تامّاً، فتقول في الجواب: حيوان ناطق، بإضافة أبعاده الثلاثة ومكانه وزمانه ... وعوارضه. أمّا مفهوم الشيء فلا يصدق عليه أنّه ماهية، فإنّ الشيئية إن لم تؤخذ في زيد، مثلاً، سمّي مفهوماً.

وعلى هذا يتّضح الفرق بين الماهية والمفهوم، وهو: أنّ كلّاً منهما يؤخذ في حدّ أفراد، لكنّ المنطقيين والفلاسفة لا يأخذون المفهوم في حدّ أفراد،

إلا أنهم يطلقون اسم الفرد على ما تنطبق عليه الماهية، ويطلقون المصداق على ما ينطبق عليه المفهوم، فيقولون: هذا الشيء من أفراد الماهية، وهذا الشيء من مصاديق المفهوم.

فلكي يميّزوا بينهما يسمّون ما ينطبق عليه المفهوم مصداقاً، وما تنطبق عليه الماهية فرداً. وهذا الأمر كثيراً ما وقع فيه الخلط في كلمات الأصوليين، كما فعل المحقّق الآخوند في كفاية الأصول^(١) حيث خلط بين التعبيرين في تعريف علم الأصول: «بقوله هو نسبة الكلّي إلى أفرادهِ أو مصاديقهِ»؛ مع أنّك عرفت أن لا ترادف بين الكلّي وأفرادهِ، والمفهوم ومصاديقهِ، إذ هنا نسبتان مختلفتان. وكذلك وقع الخلط بينهما عند غير علماء الأصول، فتنبّه لما ذكرناه واغتنم.

ثمّ اعلم أنّ نسبة الماهية إلى ما تنطبق عليه، نسبة الكلّي إلى فردهِ. ونسبة المفهوم إلى ما ينطبق عليه، نسبة الكلّي إلى مصداقهِ.

والحاصل: إذا أردنا أن نعرّف الفرد فلا بدّ أن نأخذ الماهية في حدّه، وإذا أردنا أن نعرّف المصداق فلا نأخذ المفهوم في حدّه، ولهذا لو سألناك عن زيد الموجود في الخارج ما هو؟ فلا تقول في الجواب: شيء حيوان ناطق، بل يصحّ إن قلت: جوهر، وحينئذ يكون الجوهر ماهية لأنّه أخذ في حدّ الأفراد. وهذا القول في مقابل قول من أنكر أن يكون الجوهر ماهية وأثبت أنّه مفهوم، والنزاع في هذا الأمر موّكول إلى محلّه في الفلسفة، وكلامنا هنا مبنيّ على أنّ الجوهر ماهية بسيطة مجهولة للسائل، فيضع مكانه حدّه التامّ [حتّى ينتهي الأمر إلى المفاهيم البديهية الغنيّة عن التعريف كمفهوم الموجود والشيء...]. فالموجود مفهوم وليس بماهية، لأنّه عندما يقال لك: «عرّف زيدا» فلا تقول

(١) كفاية الأصول، تأليف الأستاذ الأعظم المحقّق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني (قدّس سرّه)، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الثانية،

في الجواب: «حيوان ناطق موجود»، لأنّ الموجود ليس داخلاً في ماهية زيد، وإن صحّ حمله عليه.

[وقد ظهر من هذا البيان:

أولاً: أنّ الجنس والفصل القريبين تنطوي فيهما جميع ذاتيات المعرّف لا يشذّ منها جزء أبداً، ولذا سمّي الحدّ بهما «تاماً».

وثانياً: أنّ لا فرق في المفهوم بين الحدود التامة المطوّلة [التفصيلية والمختصرة] الإجمالية [إلا أنّ المطوّلة أكثر تفصيلاً، فيكون التعريف بها واجباً تارة] إذا كانت مجهولة للسائل [وفضولاً أخرى] إذا كانت معلومة للسائل.

[وثالثاً: أنّ الحدّ التامّ يساوي المحدود في المفهوم كالمترادفين]. ذكرنا سابقاً في النسب الأربع: أنّ المساواة تعني أنّ هذا الشيء مساوٍ لذلك الشيء وعينه، ولا تكون المساواة في باب النسب الأربع في المفاهيم، وقال (كالمترادفين) ولم يقل (هما مترادفان)، لأنّه لا يوجد إجمال وتفصيل بين المترادفين، فإنّ الإنسان والبشر مترادفان ولا إجمال بينهما، بخلاف قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإنّ «الإنسان» مجمل، و«حيوان ناطق» فيه تفصيل، ولهذا قال: كالمترادفين [فيقوم مقام الاسم بأن يفيده فائدته] فكأنّك بدل أن تقول «إنسان» قلت: «حيوان ناطق»، أو بدل أن تقول «حيوان ناطق»، قلت «إنسان» لا فرق بينهما من حيث ذاتيّتهما [ويدلّ على ما يدلّ عليه الاسم إجمالاً].

ورابعاً: أنّ الحدّ التامّ يدلّ على المحدود بالمطابقة [لأنّ معناه: هذا ذاك. فكلّ منهما يدلّ على الآخر بالدلالة المطابقة التي تقدّم البحث فيها في بحث الدلالة].

٢. الحدّ الناقص

تقدّم أنّ التعريف يعرّف المحدود معرفة كاملة، ويميّزه في الذهن عن باقي المفاهيم الأخرى، ويشخص أفرادَه في الخارج، فإن توفّر فيه ذلك سمّي

حداً تاماً، وإن نقص منه أحدها سُمِّي حداً ناقصاً، ولهذا قال في تعريفه:
[هو التعريف ببعض ذاتيات المُعَرَّف — بالفتح — أي أنك تعرّفت على
المحدود ببعض ذاتياته، فانخرم الأمر الأوّل وهو التعرّف على المحدود بجميع
ذاتياته. ولكنك تستطيع أن تميّزه في الذهن عن غيره وتشخص أفراده في
الخارج، إلا أن هذا التعريف لا يشتمل على فائدة الحدّ التام أعني تمييز
المحدود عن غيره بجميع ذاتياته.

[ولابد أن يشتمل على الفصل القريب على الأقل] حتّى يكون حداً، لأنّه
إن لم يشتمل التعريف على الجنس أو الفصل لا يكون تعريفاً بالذاتيات، وإنّما
يكون بالعرضي، وحينئذ لا يكون تعريفاً بالحدّ وإنّما يكون تعريفاً بالرسم.
بعبارة أخرى: التعريف إمّا يكون بالذاتيات أو يكون بالعرضيات، وعلى
الأوّل إمّا يكون بجميع الذاتيات فيسمّى الحدّ التام، وإمّا ببعض الذاتيات
فيسمّى الحدّ الناقص، وذلك فيما إذا كان التعريف بالجنس البعيد والفصل
القريب، فإنك لو أجبت عن سؤال (ما هو الإنسان): «حيوان» فقط، لا يكون
تعريفاً بالحدّ، لأنّه لا يميّزه عن غيره ممّا يشترك معه في الحيوانية، ولا
يشخصه في الخارج.

وعلى هذا لابد أن يكون التعريف بالحدّ الناقص مشتملاً على بعض
الذاتي الأخصّ [ولذا سُمِّي ناقصاً. وهو تارة يقع بالجنس البعيد والفصل
القريب، وأخرى بالفصل وحده] لأنّ الجنس البعيد لا يشتمل على كلّ
الأجناس وإنّما يشتمل على بعضها دون البعض الآخر.

[مثال الأوّل: تقول لتحديد الإنسان: جسم نام ... ناطق] وهو مثال
الجنس البعيد، والفصل القريب [فقد نقصت من الحدّ التام المذكور في
الجواب الثاني المتقدم] يعني قوله: «ويجوز أن تجيب ثانياً» حيث نقص منه
[صفة «حساس متحرّك بالإرادة» وهي فصل الحيوان، وقد وقع النقص مكان

النقط بين جسم نام، وبين ناطق، فلم يكمل فيه مفهوم الإنسان] يعني لم يكمل فيه من حيث الذاتيات.

[ومثال الثاني: تقول لتحديد الإنسان أيضاً: «... ناطق» فقد نقصت من الحد التام الجنس القريب كله. فهو أكثر نقصاناً من الأول كما ترى. وقد ظهر من هذا البيان] أي في الحد الناقص:

[أولاً: إن الحد الناقص لا يساوي المحدود في المفهوم، لأنه يشتمل على بعض أجزاء مفهومه] أي لا يشتمل على جميع ذاتيات المحدود بل يشتمل على بعضها [ولكنه يساويه في المصداق.

وثانياً: إن الحد الناقص لا يعطي للنفس صورة ذهنية كاملة للمحدود مطابقة له، كما كان الحد التام، فلا يكون تصوّره تصوّراً للمحدود بحقيقته، بل أكثر ما يفيد تمييزه عن جميع ما عداه تمييزاً ذاتياً فحسب.

وثالثاً: إنه لا يدلّ على المحدود بالمطابقة، بل بالالتزام، لأنه من باب دلالة الجزء المختصّ على الكل] وذلك لأنّ بعض الأجزاء الموجودة في المحدود غير موجودة في الحدّ، ولهذا لا يدلّ عليه بالمطابقة، وإنّما يدلّ عليه بالالتزام.

٣. الرسم التام

جميع ما تقدّم إنّما هو فيما إذا استطعنا أن نعرّف الشيء ببعض ذاتياته، أمّا إذا لم نستطع أن نعرّف عليه بها، فنعرّفه بالجنس والعرضي لكن لا العرضي العام بل بالخاصّة، لأنّ التعريف بالعرضي العام لا يتميّز به المحدود عن غيره ولا ي تشخّص في الخارج، فاحتيج إلى الخاصّة المساوية، نحو قولنا في تعريف الإنسان: حيوان ضاحك، وهذا تعريف رسمي ويسمّى بالرسم التام ولذا قال:

[وهو التعريف بالجنس] من دون فرق بين أن يكون جنساً قريباً أو بعيداً أو متوسطاً [والخاصّة، كتعريف الإنسان بأنّه «حيوان ضاحك» فاشتمل

[على الذاتى] وهو الحيوان، إلا أن هذا الذاتى لا قيمة له ؛ لأنه ذاتى أعم [والعرضى. ولذا سمى تاماً] وفي النتيجة نجد أن تعريف الإنسان بالحيوان الناطق تعريف رسمى، مع أنه يشتمل على بعض ذاتيات الإنسان.

٤. الرسم الناقص

[وهو التعريف بالخاصة وحدها كتعريف الإنسان بأنه «ضاحك» فاشتمل على العرضى فقط، فكان ناقصاً] فيفترق الرسم الناقص عن الرسم التام بأن فى التام ينضم الذاتى الأعم إلى الخاصة المساوية، وفى الناقص يكون التعريف بالخاصة فقط، أى من دون أن ينضم إليها الذاتى الأعم. وهنا بحث وهو: إن اشتمل التعريف الرسمى على الذاتى البعيد لا القريب، كما إذا اشتمل على الجنس البعيد، فهل يدخل فى الرسم التام، أو الناقص؟ وقع الخلاف بين المنطقيين فى ذلك، ولذا قال: [وقيل إن التعريف بالجنس البعيد] وهو أمر ذاتى [والخاصة، معدود من الرسم الناقص]. وعلى هذا الأساس [فيختص التام بالمولف من الجنس القريب والخاصة فقط]. وهذا يعنى أن التعريف بالجنس البعيد لا يكون من الرسم التام وإنما يكون من الرسم الناقص.

[ولا يخفى أن الرسم مطلقاً كالحديث الناقص لا يفيد إلا تمييز المعرف بالفتح - عن جميع ما عداه فحسب] وذلك لعدم تمييز المعرف عن غيره فى الذهن تمييزاً ذاتياً، [إلا أنه يميزه تمييزاً عرضياً، ولا يساويه إلا فى المصادق لا فى المفهوم] وبعبارة أخرى: الفائدة الثالثة من فوائد التعريف متحققة هنا وهي: تمييز الفرد عن غيره وأنه يساويه فى المصادق. وعلى هذا الأساس إن لم يكن مساوياً له فى المفهوم، فبدل الحد على المحدود كاملاً بالمطابقة، وإن دل على بعضه فـ [لا يدل عليه إلا بالالتزام. كل هذا ظاهر مما قد مناه].

إنارة

إن الأصل في التعريف هو الحد التام، لأن المقصود الأصلي من التعريف أمران:

الأول: تصوّر المعرف - بالفتح - بحقيقته لتتكوّن له في النفس صورة تفصيلية واضحة.

والثاني تمييزه في ذهن عن غيره تمييزاً تاماً.

ولا يؤدي هذان الأمران إلا بالحد التام، وإذ يتعدّر الأمر الأول يُكتفى بالثاني. ويتكفل به الحد الناقص والرسم بقسميه، وإلا قدّم تمييزه تمييزاً ذاتياً، ويؤدي ذلك بالحد الناقص فهو أولى من الرسم، والرسم التام أولى من الناقص.

إلا أن المعروف عند العلماء أن الاطلاع على حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعدّرة. وكلّ ما يذكر من الفصول فإنما هي خواصّ لازمة تكشف عن الفصول الحقيقية. فالتعاريف الموجودة بين أيدينا أكثرها أو كلّها رسوم تشبه الحدود.

فعلى من أراد التعريف أن يختار الخاصة اللازمة البيّنة بالمعنى الأخصّ لأنها أدلّ على حقيقة المعرف، وأشبه بالفصل. وهذا أنفع الرسوم في تعريف الأشياء. وبعده في المنزلة التعريف بالخاصة اللازمة البيّنة بالمعنى الأعمّ.

أمّا التعريف بالخاصة الخفية غير البيّنة، فإنّها لا تفيد تعريف الشيء لكلّ أحد. فإذا عرفنا المثلث بأنّه (شكل زواياه تساوي قائمتين) فإنك لم تعرفه إلا للهندسي المستغني عنه.

الشرح

[إنَّ الأصل في التعريف هو الحدّ التام] تقدّم أنّ علم المنطق لا يجب عن أيّ سؤال إلّا إذا كان السؤال عن ذاتيات الشيء وبيان حقيقته وما هو جنسه وفصله القريبين. فإذا سألنا ما هو الإنسان؟ وطلبنا بيان جنسه وفصله القريبين، فلا تجيب عنه العلوم الطبيعية كعلم الطبّ والكيمياء والفيزياء والرياضيات ... لأنّ العلوم الطبيعية موضوعها الجسم، والعلوم الرياضية موضوعها الكمّ ... فلم يبق إلّا علم الفلسفة أو الإلهيات بالمعنى الأعمّ، هو الذي يجب عن السؤال عن الحدّ التامّ، ولهذا عُرف علم الفلسفة: بأنّه العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع.

وعلى هذا، فلو سألنا الفيلسوف: هل يمكن تعريف الأشياء بحدودها التامة؟ لأجابنا: لا يمكن ذلك، وكذلك لا يمكن تعريفها بحدودها الناقصة، لأنّ الحدّ الناقص هو التعريف بالفصل القريب، ولا يمكن تعريف الأشياء بفصولها القريبة، وإنّما يمكن تعريف الأشياء برسومها، ومن خلال آثارها ولوازمها. أمّا حقيقة الأشياء وبيان أجناسها وفصولها القريبة فليس بمقدور الفلسفة الإجابة عنه، غاية الأمر لما نبحت عن الموجود ونجد فيه نسخاً من الآثار ليست موجودة في موجود غيره، نحكم عليه من خلال تلك الآثار، كما في حكمنا على الإنسان أنّه ناطق أو يتكلّم، ممّا يعني أننا لم نتعرّف على موجودات تتكلّم بكلامنا حسب مبلغنا من العلم في الوقت الحالي. فمن خلال استقراء الموجودات التي نعرفها أو التي نتعرّف عليها، لا نجد من فيه هذه الخصوصية غير الإنسان، فنقول: الإنسان ناطق.

هذا إن فسّرنا الناطق بالمتكلّم، أمّا إن فسّرناه بمن يدرك الكلّيات فأيضاً بحسب الاستقراء للموجودات لم نجد منها غيرنا من له هذه الخاصية. وكما

ذكر المصنّف في أوّل الكتاب في بيان المراحل الأربع التي يمرّ بها الإنسان في عملية التفكير وأنه بعد المرحلة الرابعة يذهب في طريقه وحده متميّزاً عن الحيوان بقوة العقل وإدراك الكلّيات ... فإنّ هذا أيضاً حسب الاستقراء؛ لعدم وجود دليل إلى الآن على أنّ الحيوانات تدرك الكلّيات، وبحسب معرفتنا بالحيوانات الموجودة.

إذن: الناطقية التي تميّز هذا النوع عن غيره من الأنواع سواء كانت بمعنى التكلم أم بمعنى إدراك الكلّيات، ليست هي حقيقة الفصل، بل هي من لوازمه التي تكشف عن الفصول الحقيقية، ولذا سمّينا الناطق فصلاً منطقيّاً، وهو ما يوضع في حدّ الشيء.

فالفيلسوف يجب عن سؤال ما هو، بلوازم النوع المساوية لا الخاصّة، ولا يجب بالجنس والفصل القريين، لأنّ التعريف باللوازم الخاصّة لا يكون تعريفاً رسمياً، ولأنّ التعريف الرسميّ الصحيح هو ما اشتمل على الخاصّة غير المساوية. وهذا الكلام مبنيّ على براهين فلسفية يبيّنون فيها الوجه في عدم التعرّف على حقائق الأشياء، وأنّ التعرّف عليها من خلال لوازمها الكاشفة عن الفصول الحقيقية. «وحاصل التحقيق أنّ الفصول الحقيقيّة هي أنحاء الوجودات الخاصّة للأشياء، والفصول الميزائيّة^(١) هي علامات وأمارات وحكايات عنها، فإذا كانت أنحاء الوجودات فهي فوق المقولة، لأنّ الوجود ليس بجوهر ولا عرض ... بل الفصل بالحقيقة هو الذي مبدأ هذه الأمور، وهكذا في نظائرها...»^(٢).

وإنّ في بعض الموارد لا يكفي لازم واحد في معرفة الشيء، فنأتي

(١) أي المنطقية.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها حاشية للشيخ حسن زاده آملي (حفظه الله)، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٥٣.

بلازمين أو ثلاثة حتّى نحصل على جميع لوازم النوع، من قبيل الحيوان، فإنّا إذا قلنا أنّ للحيوان فصلاً منطقياً وليس حقيقياً، لأنّ الحقيقي واحد، فإذا أردنا أن نعرّفه نضيف الحساس المتحرّك بالإرادة، وذلك لأنّه ليس فصلاً حقيقياً، بل من لوازم الفصل، وأحد اللازمين حسب الفرض غير كافٍ لتعريف الحيوان، فأضفنا إليه لازماً آخر ليتمّ التعرّف على فصله من مجموع اللازمين، نظير ما لو عرفنا أنّ لزيد عدة خصوصيات، منها: أنّ لون بشرته أبيض، ومنها أنّه يكتب باليد اليسرى، فإذا سألتني شخص: من هو زيد؟ فهل يكفي أن أقول: هو ذات لونه أبيض؟ قطعاً لا يكفي ذلك، لأنّ ذلك الوصف موجود في غير زيد أيضاً. أو أقول: الذي يكتب بيده اليسرى؟ أيضاً لا يكفي ذلك، لأنّ كثيراً من الناس يكتبون باليد اليسرى، ولكن لو جمعنا بين الوصفين: الأبيض، والذي يكتب بيده اليسرى، وفُرض عدم وجود غيره في بلده له هذان الوصفان، فيمكن تعريفه بذلك. وما نحن فيه من هذا القليل، فإنّ تعدّد اللوازم إنّما هو باعتبار أنّ ذكر بعضها غير كافٍ، ولهذا نأتي بأكثر من خاصّة مساوية أو بالخاصّة الأعمّ التي عند تعدّدّها تكون مساوية للمعرّف، كما إذا جمعنا بين الحساس والمتحرّك بالإرادة، فإنّ الحساس أعمّ، وحين أضفنا إليه المتحرّك بالإرادة صار خاصّة مساوية للمعرّف.

والحاصل: إنّ هذه التعاريف التي تذكر في الفلسفة وفي المنطق عموماً بالنظرة الدقيقة لا بدّ أن لا ينظر إليها بما هي حدود تامّة أو ناقصة، وإنّما ينظر إليها بما هي رسوم تامّة أو ناقصة. والمهمّ هو معرفة الأشياء بلوازمها التي تشير إلى فصولها الحقيقية، وليست معرفتها بحقائقها التي لا توجد فوقها معرفة، بل أيّ مرتبة من المعرفة نصل إليها يكون فوقها درجة أخرى من المعرفة، كما تقدّم بيانه [لأنّ المقصود الأصلي من التعريف أمران:

الأول: تصوّر المعرّف - بالفتح - بحقيقته لتتكوّن له في النفس صورة

تفصيلية واضحة] أعمّ من أن يوجد مفهوم آخر تريد أن تميّزه أو لا يوجد.
[والثاني: تمييزه في الذهن عن غيره تمييزاً تاماً] والتمييز التام لا يكون
إلاّ بجميع الذاتيات، وإذا تعدّر الحدّ التامّ فالحدّ الناقص.

[ولا يؤدّي هذان الأمران إلاّ بالحدّ التامّ، وإذا يتعدّر الأمر الأوّل يُكتفى
بالثاني] أي الحدّ الناقص [ويتكفّل به الحدّ الناقص والرسم بقسميه] التامّ
والناقص [ولاّ قدّم تمييزه تمييزاً ذاتياً، ويؤدّي ذلك بالحدّ الناقص فهو
أولى من الرسم]. وبعبارة أخرى: لو لاحظنا الحدود بحسب المراتب، فأوّل
مرتبة هي الحدّ التامّ، يليه الحدّ الناقص، ثمّ يليه الرسم التامّ، وبعده الرسم
الناقص [والرسم التامّ أولى من الناقص].

إلاّ أنّ المعروف عند العلماء يعني الفلاسفة [أنّ الاطلاع على حقائق
الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعدّرة] وفيه إشارة إلى ما ذكرناه
من أنّ من يجيب بالحدّ التامّ ليسوا هم علماء الطبيعة أو الرياضيات ... بل
الفيلسوف هو الذي يجيب، ولكنّ الاطلاع على حقائق الأشياء وفصولها من
الأمور المتعدّرة كسبها بالعلم الحصولي [وكلّ ما يُذكر من الفصول فإنّما
هي خواصّ لازمة تكشف عن الفصول الحقيقية] أي أنّها تكشف عن وجود
الفصول الحقيقية، وإلاّ فإن كانت تكشف عن حقائقها فلماذا نطوّل الطريق
ويكون الأمر من قبيل الأكل من القفا، فإنّ النطق - بمعنى التكلّم أو بمعنى
إدراك الكلّيات - يكشف عن وجود فصل يؤدّي آثار الكلام أو آثار إدراك
الكلّيات، كما إذا نظرنا إلى النار فإننا نجد آثارها وهي الحرارة والضوء، وهذه
الآثار ليست هي النار بل تكشف عن وجود النار، وهكذا الماء حين نسأل عن
حقيقته، فإنّ علم الكيمياء يحلّله إلى عناصره وأجزائه، لكنّا لا نريد معرفة
طبيعته الماديّة وهي بيان عنصريه الأوكسجين والهيدروجين، لأنّ هذين
العنصرين لا ندري هل هما من الجواهر حتّى تكون حقيقة الماء عقلاً أو

جسماً أو نفساً، أو من الأعراض حتّى تكون من الكمّ والكيف والتمتّى والأين... بل نريد معرفة حقيقته الماهوية، وهي التي تكشف عنها آثار الماء ومنها رفع العطش.

إذن: حقيقة المؤثر مجهولة ولا يمكن التعرّف عليها بالعلم الحصولي.
[فالتعاريف الموجودة بين أيدينا] في المنطق والفلسفة [أكثرها أو كلّها رسوم تشبه الحدود] وليست حدوداً حقيقية تامة أو ناقصة.

وعلى هذا الأساس [فعلى من أراد التعريف أن يختار الخاصّة اللازمة البيّنة بالمعنى الأخصّ] لأنّ هذه التعاريف رجعت في النتيجة إلى اللوازم، وإذا كان الأمر كذلك فالأفضل أن نعرّفها باللازم البيّن بالمعنى الأخصّ [لأنّها أدلّ على حقيقة المعرّف، وأشبه بالفصل] كما تقدّم بيانه [وهذا أنفع الرسوم في تعريف الأشياء. وبعده في المنزلة التعريف بالخاصّة اللازمة البيّنة بالمعنى الأعمّ].

أمّا التعريف بالخاصّة الخفيّة غير البيّنة، فإنّها لا تفيد تعريف الشيء لكلّ أحد] وإنّما تفيد التعريف لبعض الأشخاص دون البعض الآخر [فإذا عرّفنا المثلث بأنّه «شكل زواياه تساوي قائمتين» فإنّك لم تعرّفه إلّا للمهندسيّ المستغني عنه] أمّا غير الهندسي الذي لا يعرف الزوايا القائمة ولا يعرف معنى الأضلاع، فلا يكون التعريف مفيداً له، لأنّه خفيّ بالنسبة إليه.
إلى هنا تمّ البحث عن التعريف بالحدّ التامّ والناقص، والرسم التامّ والناقص.

التعريف بالمثال

والطريقة الاستقرائية

كثيراً ما نجد العلماء - لاسيّما علماء الأدب - يستعينون على تعريف الشيء بذكر أحد أفراد ومصاديقه مثلاً له. وهذا ما نسمّيه (التعريف بالمثال) وهو أقرب إلى عقول المبتدئين في فهم الأشياء وتمييزها. ومن نوع التعريف بالمثال: (الطريقة الاستقرائية) المعروفة في هذا العصر التي يدعو لها علماء التربية، لتفهم الناشئة وترسيخ القواعد والمعاني الكلية في أفكارهم.

وهي: أن يكثر المؤلف أو المدرّس - قبل بيان التعريف أو القاعدة - من ذكر الأمثلة والتمرينات، ليستنبط الطالب بنفسه المفهوم الكلي أو القاعدة. وبعدئذ تعطى له النتيجة بعبارة واضحة ليطابق بين ما يستنبط هو، وبين ما يعطى له بالأخير من نتيجة.

والتعريف بالمثال ليس قسماً خامساً للتعريف، بل هو من التعريف بالخاصّة، لأنّ المثال ممّا يختصّ بذلك المفهوم، فيرجع إلى الرسم الناقص. وعليه: يجوز أن يكتفى به في التعريف من دون ذكر التعريف المستنبط، إذا كان المثال وافياً بخصوصيات الممثل له.

الشرح

هذا قسم آخر من التعريف وهو التعريف بالمثال، فإننا نجد المنطقيين حينما يبحثون عن التعريف يقولون: إنَّ التعريف إمَّا يقع بالحدِّ التامِّ وإمَّا بالرسم وإمَّا بالمثال، كما لو سألتني: ما هو الكمُّ؟ فأستعين على تعريفه بذكر أحد أفرادهِ ومصاديقهِ، فأقول في الجواب: انظر إلى هذا الكتاب له طول وعرض وعمق. فبدل أن أعرف لك الكمَّ، أذكر أحد مصاديقهِ مثلاً له، وكما لو سألت: ما هو الجوهر؟ فأقول: انظر إلى هذا الشيء فإنه لكي يوجد هل يحتاج إلى موضوع يتكئ عليه أو يحلَّ فيه؟ بخلاف لونه فإنه يحتاج إليه ليتكئ عليه، فتعرّف على الجوهر بأنَّه خلاف العرض، لا يحتاج إلى موضوع يحلَّ فيه. وفي الواقع أنا لم أعرف الجوهر وأقول: هو الموجود لا في موضوع، وإنَّما ذكرت مصداقاً من مصاديقهِ الخارجية مثلاً لتعريفهِ.

فالتعريف بالمثال إمَّا يكون بذكر مصداق واحد أو بعدة مصاديق أو أمثلة، إلى أن يحصل الضابط من خلال ذلك. ولعلَّ هذا التعريف هو الأنسب لأذهان المبتدئين لأنَّهم يأنسون بالأمثلة والمصاديق أكثر ممَّا يأنسون بالمفاهيم الكلية.

وأنتم تلاحظون أنَّ الأستاذ عندما يبيِّن بعض المطالب أو يذكر بعض القواعد، يُطالبه تلاميذه أو السامعون بمثال على مطلبهِ أو على القاعدة التي ذكرها، لكي تتضح عندهم. والسبب في الابتداء بالمثال والانتهاؤ بالمفهوم، وليس بالعكس (أي لا يبدأ بالمفهوم وينتهي بالمثال) مبنيٌّ على نظرية صدر المتألَّهين الشيرازي (رحمه الله): «بأنَّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، تبتدئ من المادَّة وتنتهي بالمجرّد». وبما أنَّ النفس جسمانية من حيث الحدوث ومادّية من حيث الابتداء، كان التعريف بالمثال مفيداً لأذهان العوامِّ

والمبتدئين. وقد أشار إلى المذاهب المتعددة في هذه المسألة الحكيم السبزواري (قدس سره)^(١) حيث قال:

النفس في الحدوث جسمانية وفي البقا تكون روحانية
فأعور جسمها شبّهها كما يحدّها الذي نزهها

حيث افتح الآراء بـ«قول أهل الحكمة المتعالية شيعة صدر المتألّهين (قدس سره) من أنّها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وعليه العرفاء الشامخون ويطابق مع ظواهر من الآيات والأخبار كما لا يخفى على من تدبّر الآية: (ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ) الظاهر في تحوّل الروح من اللحم والعظم وغيرهما المتحوّل من النطفة المتحوّلة من العلقة المتحوّلة من النطفة، فالنطفة بعينها هي التي صارت علقة فمضغة فاكستت لحماً وغيره فأنشأت خلقاً آخر...»^(٢).

أمّا بالنسبة إلى المحقّق العالم بالتعريف يكون بالمفهوم، ولذا نجد من طريقة العلماء والمحقّقين أنّهم لا يسألون عن المثال وإنّما يطالبون بضابط المسألة التي يتباحثون حولها، ليروا انطباق المثال على القاعدة أو أنه خارج عنها، وذلك لعلّ أحدهم يغالط في مثاله، فيطالب بمثال آخر على طبقها. فالعالم والمحقّق يتعرّف الأشياء من خلال القاعدة العامّة والمفاهيم الكلّية بخلاف المبتدئ، فإنّه لا يتعرّف حقائقها إلّا من خلال الأمثلة. ولهذا قال:

[كثيراً ما نجد العلماء - لاسيّما علماء الأدب - يستعينون على تعريف الشيء بذكر أحد أفرادهِ ومصاديقهِ مثلاً له. وهذا ما نسمّيه «التعريف

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١١٣.

(٢) درر الفوائد، وهو تعلّيق على شرح المنظومة للسبزواري قدس سره، تأليف الحاج الشيخ محمد تقي الآملي (قدس سره)، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ: ج ٢، ص ٣٤٤.

بالمثال» وهو أقرب إلى عقول المبتدئين في فهم الأشياء وتمييزها [من عقول المتعلمين المدققين.

[ومن نوع التعريف بالمثال: الطريقة الاستقرائية]. والنسبة بين التعريف بالمثال والطريقة الاستقرائية العموم والخصوص المطلق، فإن كل طريقة استقرائية تعريف بالمثال، وليس كل تعريف بالمثال طريقة استقرائية. [المعروفة في هذا العصر التي يدعو لها علماء التربية، لتفهم الناشئة وترسيخ القواعد والمعاني الكلية في أفكارهم.

وهي: أن يكثر المؤلف أو المدرّس - قبل بيان التعريف أو القاعدة - من ذكر الأمثلة والتمرينات] وبهذا تختلف عن التعريف بالمثال، إذ في التعريف بالمثال يذكر أحد المصاديق مثلاً، وفي الطريقة الاستقرائية يكثر من ذكر الأمثلة والتمرينات [ليستنبط الطالب بنفسه المفهوم الكلي أو القاعدة. وبعدئذ تعطى له النتيجة بعبارة واضحة ليطبق بين ما يستنبط هو، وبين ما يعطى له بالأخير من نتيجة] وقاعدة وتعريف.

[والتعريف بالمثال ليس قسمًا خامسًا للتعريف، بل هو من التعريف بالخاصة] أو التعريف بالرسم الناقص، وهو يكون بالخاصة المساوية وكما ذكرنا: التعريف بها جامع مانع بحسب المصاديق الخارجية، لأن الخاصة أنى وُجدت وُجد ملزومها.

وعلى هذا فبحسب تعريف الرسم الناقص والخاصة يكون التعريف بالخاصة جامعاً مانعاً بحسب المصاديق الخارجية، ولكن التعريف بالمثال قد يكون كذلك وقد لا يكون، بل قد ينطبق على غير المحدود، فلا يكون تعريفاً بالرسم الناقص.

إذن ما أفاده من أن التعريف بالمثال يرجع إلى الرسم الناقص غير تام، وذلك لأن التعريف بالرسم الناقص على ما بينا هو التعريف بالخاصة المساوية

وهو جامع مانع. أمّا التعريف بالمثال وكذا التعريف بالتشبيه كما سيأتي، قد يكون كذلك وقد لا يكون.

نعم إذا عرّفنا الرسم الناقص بتعريف آخر - ذكره جملة من المحقّقين ومنهم المحقّق الطوسي حيث قال: «وحدّه أي الرسم الناقص، أن يقال: هو قول مؤلّف من محمولات لا تكون ذاتية بأجمعها»^(١) ممّا يعني أنّ تلك المحمولات قد تكون مساوية وقد لا تكون - فلا يكون التعريف بهذه المحمولات جامعاً ومانعاً.

وعليه يكون التعريف بالرسم الناقص غير جامع ولا مانع، لكنّ المصنّف (رحمه الله) خلط بين التعريفين للرسم، فذكر في تعريفه ما لا ينطبق عليه التعريف بالمثال [لأنّ المثال ممّا يختصّ بذلك المفهوم] بل قد يوجد فيه وقد لا يوجد [فيرجع إلى: الرسم الناقص] وقد عرفت أنّه بناء على المعنى الذي ذكره في تعريف الرسم، لا يرجع التعريف بالخاصّة إليه، وإنّما يرجع إليه بناءً على تعريف المحقّق الطوسي (رحمه الله).

[وعليه يجوز أن يكتفى به في التعريف من دون ذكر التعريف المستنبط، إذا كان المثال وافياً بخصوصيات الممثل له] وقد لا يكون المثال وافياً بخصوصياته، فلا يكون حينئذ خاصّة ولا يرجع إلى الرسم الناقص.

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، الجزء الأول في علم المنطق، مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن جعفر الرازي، نشر البلاغة، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ هـ ش / ١٩٩٦م: ص ١٠٢.

التعريف بالتشبيه

مما يلحق بالتعريف بالمثال ويدخل في الرسم الناقص أيضاً: (التعريف بالتشبيه). وهو أن يشبه الشيء المقصود تعريفه بشيء آخر؛ لجهة شبه بينهما، على شرط أن يكون المشبه به معلوماً عند المخاطب بأن له جهة الشبه هذه.

ومثاله: تشبيه الوجود بالنور، وجهة الشبه بينهما أن كلا منهما ظاهر بنفسه، مظهر لغيره.

وهذا النوع من التعريف ينفع كثيراً في المعقولات الصرفة، عندما يراد تقريبها إلى الطالب بتشبيهها بالمحسوسات، لأن المحسوسات إلى الأذهان أقرب، ولتصورها آلف.

وقد سبق منا تشبيه كل من النسب الأربع بأمر محسوس تقريباً لها، فمن ذلك: تشبيه المتباينين بالخطّين المتوازيين لأنهما لا يلتقيان أبداً. ومن هذا الباب: المثال المتقدم، وهو تشبيه الوجود بالنور، ومنه: تشبيه التصوّر الآلي - كتصوّر اللفظ آلة لتصوّر المعنى - بالنظر إلى المرآة بقصد النظر إلى الصورة المنطبعة فيها.

الشرح

ثمة قول مشهور هو: إنّ الأشياء تعرف بنظائرها أو بأضدادها، فإنك إذا عرفت ما هو البياض مثلاً وعلمت أنّه ضد للسواد، تعرّفت على السواد أيضاً. وهذا [مما يلحق بالتعريف بالمثال ويدخل في الرسم الناقص أيضاً].

ويرد عليه ما تقدّم في التعريف بالمثال، فيقال: إنّ التعريف بالتشبيه، بناءً على ما ذكرتم من تعريف الرسم، لا يدخل في الرسم الناقص، وعلى تعريف المحقّق الطوسي يدخل فيه [«التعريف بالتشبيه»]. وهو أن يشبّه الشيء المقصود تعريفه بشيء آخر؛ لجهة شبه بينهما [ومن المعلوم أنّ التعريف بالمثال والتعريف بالتشبيه يكون مقرّباً من جهة ومبعداً من جهات، ولهذا ذكروا مراراً: «إنّ المثال يقرّب من جهة ويبعد من ألف جهة»] وإنّا عندما نصرب مثلاً إنّما نريد أن نقرّب المحدود إلى ذهن الطالب من الجهة المعلومة عنده، وليس من مطلق الجهات [على شرط أن يكون المشبّه به معلوماً عند المخاطب بأنّ له جهة الشبه هذه] فإن لم يكن معلوماً لديه فلا قيمة للتعريف بالتشبيه.

[ومثاله تشبيه الوجود بالنور] المحسوس من جهة خصوصيته وهي: أنّه ظاهر بنفسه ومظهر لغيره من الأشياء الموجودة، والوجود كذلك ظاهر بنفسه ومظهر لغيره، لكنّه يظهرها أي توجد بعد أن لم تكن موجودة، وهو على هذا يكون النور الحقيقي، وأمّا النور الحسّي فهو محتاج لما يظهره ويخرجه من ظلمات العدم إلى فضاءات النور أي الوجود، والتشبيه بالمحسوس نستعمله كثيراً لفهم الأمور المعقولة، ولهذا قالوا: «هذا الأمر من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس» وذلك لأنّ الإنسان يأنس بالأمور المحسوسة أو الأمثلة أكثر من المفاهيم الكلّية أو المعقولات كمفهوم الوجود الذي شبّهناه بالنور [وجهة

الشبه بينهما أن كلا منهما ظاهر بنفسه مظهر لغيره] مع أن النور عبارة عن ذرات، والوجود أيضاً عبارة عن ذرات لكنّها مغايرة لذرات النور حسب تحليل علم الفيزياء لكل واحد منهما، ولا علاقة لأحدهما بالآخر، فإنّ النور عرض والوجود جوهر، لكنّا لاحظنا جهة الشبه بينهما لنقرب معنى مفهوم الوجود إلى الذهن.

[وهذا النوع من التعريف ينفع كثيراً في المعقولات الصرفة] أي المفاهيم التي لا نستطيع أن نفهمها إلا من خلال ذكر المحسوس [عندما يراد تقريبها إلى الطالب بتشبيهها بالمحسوسات]. وهذا سبب لكثير من المغالطات، لأنّ المعقول لا يفهم إلا من خلال المحسوس لجهة شبهة بينهما، ولكنّ جهات الشبه قد تكون أكثر من واحدة فتخطئ في تصوّر وجه الشبه وتقع في المغالطة، ولهذا ينبغي لنا أن نتوخى الدقة في تشبيه المعقول بالمحسوس وذكر جهة الشبه التي يشبه بها المعقول المحسوس [لأنّ المحسوسات إلى الأذهان أقرب ولتصوّرها ألف] يعني: أن الأذهان تتصوّر المحسوسات أكثر ممّا تتصوّر المعقولات، فهي ألف إليها منها.

[وقد سبق ممّا تشبيه كلّ من النسب الأربع بأمر محسوس تقريباً لها] - أي للنسب الأربع المعقولة - إلى ذهن الطالب [فمن ذلك: تشبيه المتباينين بالخطّين المتوازيين لأنّهما لا يلتقيان أبداً. ومن هذا الباب المثال المتقدّم وهو تشبيه الوجود بالنور، ومنه تشبيه التصوّر الآلي - كتصوّر اللفظ آلة لتصوّر المعنى - بالنظر إلى المرآة بقصد النظر إلى الصورة المنطبعة فيها] وليس بقصد النظر إلى نفس المرآة.

شروط التعريف

الغرض من التعريف - على ما قدّمنا - تفهيم مفهوم المَعْرِف (بالفتح) وتمييزه عما عداه. ولا يحصل هذا الغرض إلاّ بشروط خمسة:

الأوّل: أن يكون المَعْرِف (بالكسر) مساوياً للمَعْرِف (بالفتح) في الصدق، أي يجب أن يكون المَعْرِف (بالكسر) مانعاً جامعاً. وإن شئت قلت: (مطّرداً منعكساً).

ومعنى مانع أو مطرد أنّه لا يشمل إلاّ أفراد المَعْرِف (بالفتح)، فيمنع من دخول أفراد غيره فيه. ومعنى جامع أو منعكس أنّه يشمل جميع أفراد المَعْرِف (بالفتح) لا يشدّ منها فرد واحد.

فعلى هذا لا يجوز التعريف بالأمور التالية:

١. بالأعم؛ لأنّ الأعم لا يكون مانعاً، كتعريف الإنسان بأنّه حيوان يمشي على رجلين، فإنّ جملة من الحيوانات تمشي على رجلين.
٢. بالأخص؛ لأنّ الأخص لا يكون جامعاً، كتعريف الإنسان بأنّه حيوان متعلّم، فإنّه ليس كلّ ما صدق عليه الإنسان هو متعلّم.
٣. بالمباين؛ لأنّ المتباينين لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا يتصادقان أبداً.

الثاني: أن يكون المَعْرِف (بالكسر) أجلى مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المَعْرِف (بالفتح). وإلاّ فلا يتمّ الغرض من شرح مفهومه، فلا يجوز - على هذا - التعريف بالأمريّن الآتيين:

١. بالمساوي في الظهور والخفاء، كتعريف الفرد بأنه عدد ينقص عن الزوج، فإنّ الزوج ليس أوضح من الفرد ولا أخفى، بل هما متساويان في

المعرفة، وكتعريف أحد المتضايين بالآخر، وأنت إنما تتعلَّلهما معاً،
كتعريف الأب بأنه والد الابن، وكتعريف الفوق بأنه ليس بتحت...

٢. بالأخفى معرفة: كتعريف النور بأنه قوّة تشبه الوجود.

الثالث: ألاّ يكون المعرّف (بالكسر) عين المعرّف (بالفتح) في المفهوم،
كتعريف الحركة بالانتقال، والإنسان بالبشر، تعريفاً حقيقياً غير لفظي،
بل يجب تغايرهما، إمّا بالإجمال والتفصيل كما في الحدّ التامّ، أو بالمفهوم
كما في التعريف بغيره.

ولو صحّ التعريف بعين المعرّف لوجب أن يكون معلوماً قبل أن يكون
معلوماً، وللزم أن يتوقّف الشيء على نفسه، وهذا محال. ويسمّون مثل هذا
نتيجة الدور الذي سيأتي بيانه.

الرابع: أن يكون خالياً من الدور. وصورة الدور في التعريف: أن يكون
المعرّف (بالكسر) مجهولاً في نفسه، ولا يعرف إلاّ بالمعرّف (بالفتح). فبينما
أنّ المقصود من التعريف هو تفهيم المعرّف (بالفتح) بواسطة المعرّف
(بالكسر) وإذا بالمعرّف (بالكسر) في الوقت نفسه إنّما يفهم بواسطة المعرّف
(بالفتح)، فينقلب المعرّف (بالفتح) معرّفاً (بالكسر).

وهذا محال، لأنّه يؤوّل إلى أن يكون الشيء معلوماً قبل أن يكون
معلوماً، أو إلى أن يتوقّف الشيء على نفسه.

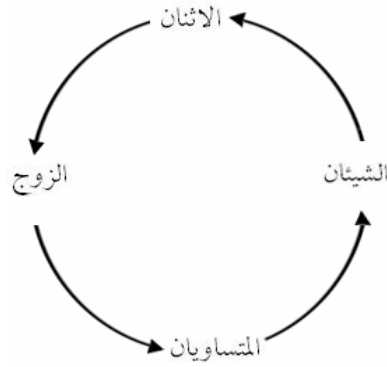
والدور يقع تارةً بمرتبة واحدة ويسمّى دوراً مصرّحاً، ويقع أخرى
بمرتبتين أو أكثر ويسمّى دوراً مضمراً.

١. الدور المصرّح مثل: تعريف الشمس بأنّها (كوكب يطلع في النهار)
والنهار لا يعرف إلاّ بالشمس؛ إذ يقال في تعريف النهار: (زمان تطلع فيه
الشمس)، فتتوقّف معرفة الشمس على معرفة النهار، ومعرفة النهار حسب
الفرض متوقّفة على معرفة الشمس. والمتوقّف على المتوقّف على شيء،

متوقّف على ذلك الشيء، فينتهي الأمر بالأخير إلى أن تكون معرفة الشمس متوقّفة على معرفة الشمس.

٢. الدور المضمّر، مثل: تعريف الاثنين بأنّهما زوج أوّل. والزوج يعرف بأنّه منقسم بمتساويين. والمتساويان يعرفان بأنّهما شيّان أحدهما يطابق الآخر. والشّيّان يعرفان بأنّهما اثنين. فيرجع الأمر بالأخير إلى تعريف الاثنين بالاثنتين.

وهذا دور مضمّر في ثلاث مراتب، لأنّ تعدّد المراتب باعتبار تعدّد الوسائط حتّى تنتهي الدورة إلى نفس المعرّف (بالفتح) الأوّل. والوسائط في هذا المثال ثلاث: الزوج، المتساويان، الشيّان. ويمكن وضع الدور في المثال على صورة الدائرة المرسومة في هذا الشكل، والسهام فيها تتجّه دائماً إلى المعرّفات - بالكسر -



الخامس: أن تكون الألفاظ المستعملة في التعريف ناصعة واضحة لا إبهام فيها، فلا يصحّ استعمال الألفاظ الوحشية والغريبة، ولا الغامضة ولا المشتركة والمجازات بدون القرينة، أمّا مع القرينة فلا بأس كما قدّمنا ذلك في بحث المشترك والمجاز، وإن كان يحسن - على كلّ حال - اجتناب المجاز في التعاريف والأساليب العلمية

الشرح

[الغرض من التعريف - على ما قدّمنا - تفهيم مفهوم المعرّف (بالفتح) وتمييزه عمّا عداه. ولا يحصل هذا الغرض إلاّ بشروط خمسة]. بعد أن اتّضح لنا من الأبحاث السابقة حقيقة التعريف وكيفيّته وأهمّيته في جميع العلوم، يقع البحث في شروطه العامّة وليس في جميعها، إذ ربما تكون بعض الموارد مشروطة بشرائط وقيود أو إضافات بيّنها يحتاج إلى ذكر كلّ مورد على حدة، وهو موكول إلى محله.

فإذا أردنا أن نتعرّف على شيء، لابدّ أن نلاحظ هذه الشروط العامّة التي حصرها المصنّف (رحمه الله) بخمسة ومنها:

أن يكون المعرّف مساوياً للمعرّف. والمراد بالمساواة ما تقدّم ذكره في باب النسب الأربع، حيث ذكرنا: أنّ النسب الأربع إنّما تكون بلحاظ المصاديق، فالمراد من التساوي بين المعرّف والمعرّف التساوي بحسب المصادق.

وعلى هذا الأساس يتّضح أنّه لا يمكن أن يكون المعرّف مبيّناً للمعرّف، ولا أن يكون أعمّ أو أخصّ منه؛ وذلك لملاحظة المساواة بينهما، ولأنّ المتباينين لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولأنّ التعريف بالأعمّ لا يكون مانعاً عن الأغيار، والتعريف بالأخصّ لا يكون جامعاً للأفراد.

وبعبارة أخرى: يمكن أن نعبر عن هذا الشرط بأنّه: لابدّ من توفّر شروط صحّة الحمل، ومنها: الاتّحاد بين الموضوع والمحمول من جهة، والاختلاف من جهة أخرى، وفي المقام لابدّ أيضاً من أن يكون المعرّف والمعرّف متّحدين من جهة ومختلفين من جهة أخرى، لأنّهما إن لم يكونا متّحدين فلا يمكن أن يحمل المعرّف على المعرّف، مع أنّ التعريف عبارة عن الحمل،

فعندما تسأل: ما هو الإنسان؟ نقول لك في الجواب : حيوان ناطق، وهذا يعني أن الجواب مركّب من جملة فيها موضوع وهو الإنسان ومحمول وهو الحيوان الناطق، وعلى فرض أنّهما متباينان أو أنّ أحدهما أعمّ، كتعريف الإنسان بالماشي على رجلين، فإنّ الكثير من الحيوانات تمشي على اثنتين، أو أخصّ من الآخر، كتعريف الإنسان بأنّه حيوان متعلّم، فإنّه ليس كلّ ما يصدق عليه الإنسان هو متعلّم؛ وعلى هذا فلا يعقل أن تتحقّق جهة الاتحاد وجهة المغايرة بينهما.

والوجه في اعتبار جهة المغايرة بينهما، لأنّ المفروض أنّ المعرّف مجهول لدينا ونريد أن نعرفه، فإذا كان كلّ واحد منهما مساوياً للآخر في معرفته ومجهوليته، فلا يكون كلّ منهما معرّفاً للآخر.

ومن هنا يتّضح أيضاً: أنّه لا يشترط أن تكون مساواة بينهما مطلقاً، من جميع الجهات، وإلاّ لم يكن أحدهما معرّفاً والآخر معرّفاً، بل إمّا يكون كلاهما معلوماً وإمّا يكون كلاهما مجهولاً. وعلى كلا الفرضين يلزم محذور، فيلزم على فرض أنّهما مجهولان أن لا يتحقّق التعريف، والمفروض أنّ الغرض من التعريف الوصول من المعلوم تصوّري إلى المجهول تصوّري، وعلى فرض أنّهما معلومان لا معنى لأن يجعل أحدهما معرّفاً للآخر.

إذن فلا بدّ أن تكون المساواة بينهما من جهة، والمغايرة من جهة أخرى، وأنّ المراد بالمساواة بينهما المساواة في الأفراد لا المساواة من كلّ جهة، كما يشير إليه المصنّف (رحمه الله) في الشرط الثاني الآتي.

فلا بدّ من تقييد المساواة بينهما في الشرط الأوّل، بالمساواة من حيث الأفراد والصدق الخارجي، أي: كلّ مورد صدق فيه المعرّف لابدّ أن يصدق المعرّف، وكلّ مورد لم يصدق المعرّف لابدّ أن لا يصدق المعرّف. مثلاً: كلّ مورد صدق فيه «إنسان» لابدّ أن يصدق «حيوان ناطق»، وكلّ مورد لم يصدق

فيه «إنسان» لم يصدق فيه «حيوان ناطق»، وهذا هو معنى قولهم: أن يكون التعريف جامعاً مانعاً أو منعكساً ومطرداً.

بعد هذا لنأتي إلى عبارة المصنّف في ذكر الشرط الأول؛ قال:

[الأول: أن يكون المعرّف (بالكسر) مساوياً للمعرّف (بالفتح) في الصدق] أي: في صدق الأفراد في الخارج، [أي يجب أن يكون المعرّف (بالكسر) مانعاً جامعاً. وإن شئت قلت] على نحو اللفّ والنشر المرتّب: [مطرداً منعكساً] أي مانعاً جامعاً.

[ومعنى مانع أو مطرد أنّه لا يشمل إلاّ أفراد المعرّف (بالفتح) فيمنع من دخول أفراد غيره فيه] أي لا يصدق على أفراد غير أفراد المعرّف [ومعنى جامع أو منعكس أنّه يشمل جميع أفراد المعرّف (بالفتح) لا يشذّ منها فرد واحد] فلا بدّ أن يكون المعرّف جامعاً لجميع أفراد المعرّف، ومانعاً لأفراد غيره، وإلاّ فلا يكون التعريف صحيحاً.

[فعلى هذا: لا يجوز التعريف بالأُمور التالية:

١. بالأعمّ؛ لأنّ الأعمّ لا يكون مانعاً، كتعريف الإنسان بأنّه حيوان يمشي على رجلين، فإنّ جملة من الحيوانات تمشي على رجلين] أيضاً فلا يكون التعريف مانعاً عن شمول غير أفراد الإنسان.

[٢. بالأخصّ؛ لأنّ الأخصّ لا يكون جامعاً، كتعريف الإنسان بأنّه حيوان متعلّم، فإنّه ليس كلّ ما صدق عليه الإنسان هو متعلّم.

٣. بالمباين؛ لأنّ المتباينين لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا يتصادقان أبداً] لأنّه لا بدّ من وجود جهة اتّحاد بين المعرّف والمعرّف، وجهة مغايرة، فإذا كانا متباينين لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، ولا يصحّ التعريف.

[الثاني: أن يكون المعرّف (بالكسر) أجلى مفهوماً وأعرف عند المخاطب

من المَعْرِف (بالفتح) [وهذا الشرط أمر نسبيّ، فلو سألتك: ما هو النور مثلاً؟ فتجيب: بأنّه قوّة تشبه الوجود.

لذا نقول: قد تكون جملة معرّفاً بالنسبة إلى مخاطب، ولا تكون كذلك بالنسبة إلى مخاطب آخر، وقد يكون مطلب أوضح مفهوماً بالنسبة إلى شخص فيكون معرّفاً، ولا يكون كذلك عند شخص آخر فلا يكون معرّفاً، وهذا القيد أعني: (أن يكون المَعْرِف أجلى مفهوماً عند المخاطب) لم نقيّد به الشرط الأوّل [والأ فلا يتمّ الغرض من شرح مفهومه، فلا يجوز - على هذا - التعريف بالأمرين الآتيين:

١. بالمساوي في الظهور والخفاء] وذلك لأنّ الغرض من التعريف الوصول إلى مجهول تصوّريّ من معلوم تصوّريّ، فإذا كانا متساويين في الظهور والخفاء، لا يمكن الانتقال من المعلوم إلى المجهول، ولا يكون ذلك تعريفاً. ونوضّح المقصود أكثر بمثال فنقول: المعروف في الفقه في بحث التقليد: أنّه لا يجوز رجوع العالم إلى العالم أو تقليد العالم للعالم، والوجه فيه: لأنّه إن رجع أحدهما إلى الآخر، فلا يصدق عليه أنّه عالم، وقد دلّ الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم أو الأعم، والمفروض أنّه عالم فلا بدّ أن يعمل باجتهاده.

أمّا رجوع العالم إلى المعصوم (عليه السلام) فهو من رجوع الجاهل مطلقاً إلى الأعم، وليس من رجوع العالم إلى العالم. ولا شكّ في أنّ جميع الناس - علماء وغيرهم - متساوون في الجهل بالقياس إلى المعصوم، وإن كانوا متفاوتين في درجات العلم بالقياس إلى أنفسهم، فإنّ العامي قد يسأل سؤالاً عن طهارة شيء أو نجاسته، ولكنّ العالم يسأل عن مسائل دقيقة تحتاج إلى فكر وتأمل ودليل. ومن هنا تبرز أهميّة العالم وفضله على الجاهل، من حيث قدرة العالم على استنطاق القرآن الكريم وأخذ الجواب منه بخلاف الجاهل،

ولهذا ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في خطبة له بين فيها فضل القرآن الكريم وفضله هو (عليه السلام): «فاستنطقوه ولن ينطق لكم .. أخبركم به» قال المولى المازندراني (قدس سره) في شرح هذه الكلمة: حيث أمرهم باستنطاقه واستماع أخباره، أمر تعجيز، ثم بين أنه لا ينطق لهم أبداً، لا لقصوره لأنه ناطق فصيح ومتكلم بليغ، ينادي الناس أجمعين من جانب رب العالمين، يدعوهم إلى ما فيه صلاحهم في الدنيا والدين، بل لطريان صمم في أسمع آذانهم العقلية وجريان صلح على قواهم الأصلية، فصاروا بحيث لا يفهمون لسانه ولا يدركون بيانه، فقال: أنا أخبركم به، لما أمرهم باستنطاقه. وقال: إنه لا ينطق، أشار على سبيل الاستئناف أنه (عليه السلام) يخبر نيابة عنه لو استنطقوه، لأنه لسان القرآن وعليه بيانه ...»^(١).

وهذا يعني أن ليس بمقدور كل إنسان أن يسأل القرآن ويستنطقه ويأخذ الجواب منه، بل يسأله حملته الذين اصطفاهم الله تعالى. والعلوم جميعها تعلمنا كيف نسأل القرآن، ونأخذ الجواب منه إن كنا مؤهلين لذلك، ولهذا نجد الكثير من الناس يقرؤون القرآن وربما يحفظونه لكنهم لا يقدرّون على استنطاقه كما يستنطقه حملته أو العلماء الذين أفنوا أعمارهم في فهم مراميه، والغوص في بحور معانيه، واستخراج كنوز معارفه وعلومه، وتفسير آياته بآياته.

ومع وجود أمثال هؤلاء العلماء الأفذاذ، إلا أن نسبة علمهم إلى علوم أئمة الهدى وعدل القرآن وأحد الثقلين اللذين خلفهما رسول الله (صلى الله عليه وآله) في أمته وأمرنا بالتمسك بهم لئلا نضل في دياجير الظلام، كقطرة ماء من محيط.

(١) شرح أصول الكافي، تألف المولى محمد صالح المازندراني، مع التعليقات القيمة للميرزا أبو الحسن الشعراني المتضمن لكتاب الكافي في الأصول والروضات، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية: ١٤٢٩ هـ ج ٢، ص ٢٩٧.

ولهذا يتساوى الجميع في الجهل مقابل علم الثقل الأصغر، وإن كان يفترق جاهل عن جاهل آخر؛ حيث يكون الأول أعلم من الثاني لكن علمه بالقياس إلى علم الأئمة (عليهم السلام) كـ«لا شيء»، ويكون الثاني جاهلاً أيضاً بالقياس إلى الأول لكنه قد يكون أعلم ممن هو أقل منه علماً ... وهكذا.

وعلى أي حال، لا يصح التعريف بالمساوي في الظهور والخفاء [كتعريف الفرد بأنه عدد ينقص عن الزوج بواحد] فإن الفرد والزوج متساويان في الظهور والخفاء، وما ذكره من باب المثال، فلو فرضنا شخصاً يعرف الزوج لكنه لا يعرف الفرد، فإذا قلنا له: الفرد زوج ينقص عنه واحد، يستطيع أن يعرف الفرد، والمثال المذكور إنما يتم على فرض أن المخاطب لا يعرف الزوج والفرد، فيكونان متساويين في الظهور والخفاء [فإن الزوج ليس أوضح من الفرد ولا أخفى، بل هما متساويان في المعرفة] عند المخاطب [وكتعريف أحد المتضايين بالآخر، وأنت إنما تتعقلهما معاً]. تقدّم أن المتضايين هما اللذان يُتَعَقَّلان معاً، لا أن تعقل أحدهما متوقف على تعقل الآخر كما في بعض نسخ الكتاب [كتعريف الأب بأنه والد الابن، وكتعريف الفوق بأنه ليس بتحت].

٢. بالأخفى معرفة: كتعريف النور بأنه قوة تشبه الوجود [فإن الوجود أخفى من النور بقرينة ما تقدّم بيانه من أن النور أمر محسوس، والوجود أمر معقول، فإذا أردنا أن نفهم حقيقة الوجود نشبهه بأمر محسوس، لا أن نشبه المحسوس بالمعقول ونعكس الأمر، أمّا مفهوم الوجود فهو من أعرف الأشياء. [الثالث: ألا يكون المعرف (بالكسر) عين المعرف (بالفتح) في المفهوم].

لا يقال: إن هذا الشرط يتناقض مع الشرط الأول، وهو أن يكونا متساويين، وإن معنى تساويهما أن يكون أحدهما عين الآخر، وفي الشرط الثالث تقولون أن لا يكون أحدهما عين الآخر، وهذا تناقض واضح!

الجواب: يَبَيِّنُ في الشرط الأول معنى التساوي، وذكرنا أنَّ المراد به أن يكون بينهما جهة اتِّحاد وجهة اختلاف في الصدق الخارجي، وفي الشرط الثالث المراد بيان جهة الاختلاف بينهما، فلا يكون أحدهما عين الآخر في المفهوم [كتعريف الحركة بالانتقال، والإنسان بالبشر تعريفاً حقيقياً غير لفظي] فإنَّ تعريف الإنسان بالبشر تعريف لفظي، وقد ذكرنا سابقاً أنَّ قواميس اللغة تبيِّن لنا أنَّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، وهذا لا محذور فيه من هذه الجهة.

نعم لو كان تعريفه بالبشر تعريفاً حقيقياً فهو غير صحيح وليس بتامٍّ، لأنَّ الغرض من التعريف هو التعرُّف على المفهوم غير المعلوم عندنا، إذ لو كان معلوماً لا معنى للتعرُّف عليه لأنَّه تحصيل الحاصل.

وعلى هذا فلو كان المعرَّف مساوياً للمعرَّف من جميع الجهات للزم منه تحصيل الحاصل، لأنَّ المفروض أنَّ المعرَّف معلوم وهو عين المعرَّف، فيكون الأخير معلوماً أيضاً، فأَيُّ شيء تريد معرفته بعد؟ أو تعريف المجهول بالمجهول على فرض الجهل بكليهما.

نعم لو أردت أن تتعرَّف على مرتبة جديدة غير معلومة لديك فحينئذ يكون بينهما جهة اتِّحاد وجهة اختلاف، ولهذا قال: [بل يجب تغايرهما] وهذه هي جهة التغاير بينهما [إمَّا بالإجمال والتفصيل كما في الحدِّ التامِّ، أو بالمفهوم كما في التعريف بغيره] لأنَّ التعاريف لا تكون بالحدِّ التامِّ أو الناقص دائماً، وذلك فيما إذا لم يكن المعرَّف ماهية مركَّبة، بل كان مفهوماً، والمفهوم ليس له حدٌّ، وتعريفه يكون بما الشارحة، ولهذا لا بدَّ أن يكون المعرَّف غير مفهوم المعرَّف، وإلا فلا يكون التعريف صحيحاً.

إذن: لا بدَّ أن يكون مفهوم المعرَّف مغايراً لمفهوم المعرَّف وأوضح منه، والتغاير بينهما بالإجمال والتفصيل.

هذا وذكرنا - فيما تقدّم - قاعدة عامّة في المفاهيم وهي: أنّ أحكام المفاهيم مختلفة وإن كانت مصاديقها متّحدة، مثل الإنسان والبشر، فإنّهما متّحدان من حيث المصداق؛ إذ كلّ ما صدق عليه إنسان: صدق عليه بشر، لكنّ مفهوم الإنسان غير مفهوم البشر، ومثل مفهوم الإنسان ومفهوم الحيوان الناطق، فإنّ مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر، وإن كانا متّحدين أو أحدهما عين الآخر في الصدق الخارجي.

[ولو صحّ التعريف بعين المعرّف لوجب أن يكون معلوماً قبل أن يكون معلوماً] فإذا أردت أن تعرّف (أ) المجهول بـ(ب) المعلوم، فيكون من تعريف المجهول بالمعلوم وهو واضح؛ للتغاير بينهما، وإذا كان لا تغاير بينهما وفرضنا أنّ معرفة (أ) متوقّفة على معرفة (ب) وعلى جميع ما يتوقّف عليه (ب) ومن جملة ما يتوقّف عليه (ب) هو (أ) فتتوقّف معرفة (أ) على (أ) فيتقدّم الشيء على نفسه، ويلزم أن يكون معلوماً قبل أن يكون معلوماً، وهو محال. فإن قلت: لا محذور من تقدّم الشيء على نفسه.

قلت: بل المحذور موجود هنا وهو: لزوم اجتماع النقيضين، وذلك لأنّ معنى تقدّم الشيء على نفسه أن يكون نفسه متأخراً، فكيف يكون متقدّماً؟ بل إن كان متقدّماً فلا يكون متأخراً، وإن كان متأخراً فلا يكون متقدّماً، وإلّا اجتمع النقيضان وهو محال؛ لأنّ المفروض أنّ معرفة (أ) متوقّفة على معرفة (ب) وعلى جميع ما تتوقّف عليه معرفة (ب) ومنها معرفة (أ) فيلزم تقدّم الموقوف عليه على الموقوف، ويلزم أن يكون المتقدّم وهو (أ) من حيث أنّه متقدّم معلوماً قبل المتأخّر (ب) فيكون حينئذ معلوماً قبل أن يكون معلوماً [وللزم أن يتوقّف الشيء على نفسه، وهذا محال] لأنّه مستلزم لاجتماع النقيضين لأنّ المتأخّر الذي ليس بمتقدّم يكون متقدّماً في آن واحد. ويسمّون مثل هذا نتيجة الدور الذي سيأتي بيانه] ليس الدور تقدّم الشيء

على نفسه، بل لازمه ذلك.

[الرابع: أن يكون خالياً من الدور] وقد تقدّم بيانه ونعيده ببيان آخر، وهو: إذا أردت أن تعرّف الكلمة مثلاً فيستحيل أن تقول: هي الكلمة فتأخذ المعرّف في المعرّف؛ لأنّه يلزم منه أن يكون المعرّف معرّفاً وهذا هو الدور، ولهذا يشترط أن لا يؤخذ شيء مرتبط بالمعرّف في المعرّف.

[وصورة الدور في التعريف: أن يكون المعرّف (بالكسر) مجهولاً في نفسه، ولا يعرف إلا بالمعرّف (بالفتح). فبينما أنّ المقصود من التعريف هو تفهيم المعرّف (بالفتح) بواسطة المعرّف (بالكسر) وإذا بالمعرّف (بالكسر) في الوقت نفسه إنّما يفهم بواسطة المعرّف (بالفتح)] وقد تقدّم بيانه [فينقلب المعرّف (بالفتح) معرّفاً (بالكسر)].

وهذا محال، لأنّه يؤوّل إلى أن يكون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً، أو إلى أن يتوقّف الشيء على نفسه [لأنّه لمّا يؤخذ المعرّف في المعرّف لابدّ أن يكون معلوماً قبل المعرّف، والمفروض أنّ المعرّف مجهول، فيلزم أن يكون معلوماً قبل أن يكون معلوماً.

[والدور يقع تارةً بمرتبة واحدة ويسمّى دوراً مصرّحاً] أي لا يوجد فيه إلا طرفان [ويقع أخرى بمرتبتين أو أكثر ويسمّى دوراً مضمرّاً] ويوجد في أكثر من طرفين:

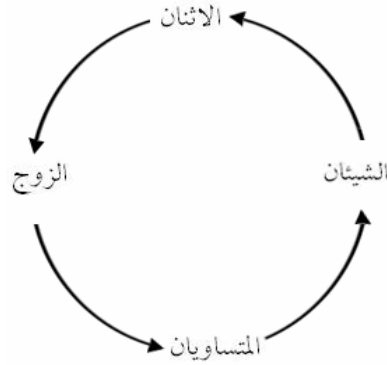
[١. الدور المصرّح مثل: تعريف الشمس بأنّها «كوكب يطلع في النهار» والنهار لا يعرف إلا بالشمس؛ إذ يقال في تعريف النهار: «زمان تطلع فيه الشمس» فتتوقّف معرفة الشمس على معرفة النهار، ومعرفة النهار حسب الفرض متوقّفة على معرفة الشمس. والمتوقّف على المتوقّف على شيء، متوقّف على ذلك الشيء] كما بيّناه في مثال توقّف (أ) على (ب) وعلى جميع ما تتوقّف عليه معرفة (ب) ومن جملتها معرفة (أ) فيلزم أن يكون (أ)

معلوماً قبل أن يكون معلوماً، أو فقل في مثال الشمس [فينتهي الأمر بالأخير إلى أن تكون معرفة الشمس متوقفة على معرفة الشمس] فيلزم أن يكون المجهول معلوماً قبل أن يكون معلوماً.

[٢]. الدور المضمر، مثل: تعريف الاثنين بأنهما زوج أول. والزوج يعرف بأنه منقسم بمتساويين. والمتساويان يعرفان بأنهما شيئان أحدهما يطابق الآخر. والشيطان يعرفان بأنهما اثنان. فيرجع الأمر بالأخير إلى تعريف الاثنين بالاثنين.

وهذا دور مضمر في ثلاث مراتب، لأن تعدد المراتب باعتبار تعدد الوسائط حتى تنتهي الدورة إلى نفس المعرف (بالفتح) الأول. والوسائط في هذا المثال ثلاث: الزوج، المتساويان، الشيطان.

ويمكن وضع الدور في المثال على صورة الدائرة المرسومة في هذا الشكل، والسهام فيها تتجه دائماً إلى المعرفات - بالكسر -:



الخامس: أن تكون الألفاظ المستعملة في التعريف ناصعة واضحة لا إبهام فيها]. تقدّم بيانه في بحث المشترك والمجاز ونحوهما، وعلى هذا [فلا يصح استعمال الألفاظ الوحشية والغريبة، ولا الغامضة ولا المشتركة والمجازات بدون القرينة، أمّا استعمال المجازات [مع القرينة فلا بأس،

كما قدّمنا ذلك في بحث المشترك والمجاز، وإن كان يحسن - على كلّ حال - اجتناب المجاز في التعاريف والأساليب العلمية [حتّى مع وجود القرينة على تعيين المراد من المجاز أو المشترك.

وأما ملاك غرابة ووحشيّة الألفاظ فهو ما يُتناول في البلاغة، حيث يُبحث هناك في ملاك كون الكلمة فصيحة وما يُخرجها عن الفصاحة من وحشية وغرابة، وثقل على السمع والنطق.

القسمت

تعريفها

قسمة الشيء: تجزئته وتفريقه إلى أمور متباينة. وهي من المعاني البديهية الغنية عن التعريف، وما ذكرناه فإنما هو تعريف لفظي ليس إلا. ويسمى الشيء مقسماً، وكل واحد من الأمور التي انقسم إليها يسمى قسماً، تارة بالقياس إلى نفس المقسم، وقسماً أخرى بالقياس إلى غيره من الأقسام. فإذا قسمنا العلم إلى تصوّر وتصديق مثلاً، فالعلم مقسم، والتصور قسم من العلم وقسيم للتصديق. وهكذا التصديق قسم وقسيم.

فائدتها

تأسست حياة الإنسان كلها على القسمة، وهي من الأمور الفطرية التي نشأت معه على الأرض؛ فإن أول شيء يصنعه تقسيم الأشياء إلى سماوية وأرضية، والموجودات الأرضية إلى حيوانات وأشجار وأنهار وأحجار وجبال ورمال وغيرها. وهكذا يقسم ويقسم ويميز معنى عن معنى ونوعاً عن نوع حتى تحصل له مجموعة من المعاني والمفاهيم ...

وما زال البشر على ذلك، حتى استطاع أن يضع لكل واحد من المعاني التي توصل إليها في التقسيم لفظاً من الألفاظ. ولولا القسمة لما تكثرت عنده هذه المعاني ولا الألفاظ

ثم استعان بالعلوم والفنون على تدقيق تلك الأنواع وتمييزها تمييزاً ذاتياً. ولا يزال العلم عند الإنسان يكشف له الكثير من الخطأ في تقسيماته وتنويعاته، فيعدلها، ويكشف له أنواعاً لم يكن قد عرفها في الموجودات الطبيعية، أو الأمور التي اخترعها منها ويؤلفها، أو مسائل العلوم والفنون.

وسياتي كيف نستعين بالقسمة على تحصيل الحدود والرسوم وكسبها، بل كلَّ حدٍّ إنّما هو مؤسّس من أوّل الأمر على القسمة. وهذا أهمّ فوائد القسمة.

وتنفع القسمة في تدوين العلوم والفنون، لتجعلها أبواباً وفصولاً ومسائل متميّزة، ليستطيع الباحث أن يلحق ما يعرض عليه من القضايا في بابها، بل العلم لا يكون علماً ذا أبواب ومسائل وأحكام إلا بالقسمة. فمدوّن علم النحو - مثلاً - لا بدّ أن يقسّم الكلمة أولاً، ثمّ يقسّم الاسم مثلاً إلى نكرة ومعرفة، والمعرفة إلى أقسامها، ويقسّم الفعل إلى ماض ومضارع وأمر، وكذلك الحرف وأقسام كلٍّ واحد منها، ويذكر لكلّ قسم حكمه المختصّ به ... وهكذا في جميع العلوم.

والتاجر - أيضاً - يلتجئ إلى القسمة في تسجيل دفتره وتصنيف أمواله، ليسهل عليه استخراج حساباته ومعرفته ربحه وخسارته. وكذلك باني البيت، ومركّب الأدوات الدقيقة يستعين على إتقان عمله بالقسمة. والناس من القديم قسّموا الزمن إلى قرون وسنين وأشهر وأيام وساعات ودقائق لينتفعوا بأوقاتهم ويعرفوا أعمارهم وتاريخهم.

وصاحب المكتبة تنفعه قسمتها حسب العلوم أو المؤلّفين، ليدخل أيّ كتاب جديد يأتيه في بابها، وليستخرج بسهولة أيّ كتاب يشاء.

وبواسطة القسمة استعان علماء التربية على توجيه طلاب العلوم، فقسّموا المدارس إلى ابتدائية وثانوية وعالية، ثمّ كلّ مدرسة إلى صفوف، ليضعوا لكلّ صفٍّ ومدرسة منهاجاً يناسبه من التعليم.

وهكذا تدخل القسمة في كلّ شأن من شؤون حياتنا العلمية والاعتيادية، ولا يستغني عنها إنسان، ومهمّتنا منها هنا أن نعرف كيف نستعين بها على تحصيل الحدود والرسوم.

الشرح

يتعرّض المصنّف هنا إلى بيان فائدة القسمة، وقبل الدخول في بيان ذلك نقول: هل القسمة مفهوم أو ماهية؟ وإذا كانت ماهية فما هو جنسها وفصلها؟ فإنّ من التزم بشيء، التزم بلوازمه.

ونقول في الجواب: ليست القسمة من الماهيات بل هي من المفاهيم ومن ثمّ ليس لها حدّ تامّ أو ناقص. ولهذا قال المصنّف (رحمه الله) في معناها لغة: [قسمة الشيء^(١): تجزئته وتضيقه إلى أمور متباينة] وسوف يأتي الوجه في ذلك عند بيان أصول التقسيم، وأنّه لا بدّ أن لا يكون بين الأقسام تداخل.

[وهي من المعاني البديهية الغنيّة عن التعريف] والبديهي لا يحتاج إلى تعريف، وذكرنا في بحوث سابقة: أنّ التصورات تنقسم إلى بديهية ونظرية، والبديهية لا يتوقّف تصوّرها على تصوّر شيء قبلها، بخلاف التصورات النظرية، والقسمة كما هو واضح من الأمور البديهية، وكلّ مفهوم بديهيّ، لا يكون له حدّ تامّ أو ناقص، لأنّه بسيط لا ينحلّ إلى أجزاء أبسط منه.

[وما ذكرناه فإنّما هو تعريف لفظيّ ليس إلّا]. وعلى هذا، فلا يتوهم أنّ هذا التعريف رسميّ بـ«ما الشارحة» أو حدّيّ بـ«ما الحقيقية»، بل هو تعريف لفظيّ، نظير تعريف الإنسان بالبشر، وقد تقدّم بيانه في المرحلة الأولى في

(١) القسمة من المباحث التي غني بها المنطقة في العصر الحديث، وظنّ أنّها من المباحث التي تفتّق عنها الفكر الغربي. غير أنّ فلاسفة الإسلام سبقوا إلى التنبيه عليها، وقد ذكرها الشيخ الطوسي العظيم في منطق التجريد لتحصيل الحدود واكتسابها، وأوضحها العلامة الحلّي في شرحه (الجوهر النضيد). (منه قدّس سرّه).

مطلب ما وأي وهل ولم، وهي التي يطلب فيها تصوّر معنى اللفظ تصوّراً إجمالياً فتسأل عنه سؤالاً لغوياً صرفاً ... ثمّ بيّنا أنّه لا يهتمّنا البحث عن التعاريف اللغوية لأنّه لا ينفع إلّا لمعرفة وضع اللفظ لمعناه، وهذا خارج عن وظيفة المنطقي.

إذن إذا ثبت أنّ المفهوم تصوّري بديهي، فلا يكون له تعريف حدّي ولا اسمي، وإنّما يعرف تعريفاً لفظياً، مثل مفهوم الوجود والوجوب والوحدة والقدم وجميع المفاهيم الفلسفية التي لا تعرف إلّا تعريفاً لفظياً [ويسمّى الشيء «مقسماً»، وكلّ واحد من الأمور التي انقسم إليها يسمى «قسماً» تارة بالقياس إلى نفس المقسم] بالكسر، وليس بالفتح، على زنة اسم المفعول [و«قسيماً» أخرى بالقياس إلى غيره من الأقسام] فيكون الشيء مقسماً وقسيماً بلحاظين، نحو قولنا: الكلمة إمّا اسم وإمّا فعل وإمّا حرف، فالكلمة مقسم، وكلّ من الاسم والفعل والحرف قسم من الكلمة، وقسيم بالقياس إلى الآخر، فالشيء إذا قيس إلى مقسمه سمّي قسماً، وإذا قيس إلى الأقسام الأخرى سمّي قسيماً. وإذا قسّمنا الاسم إلى أقسامه المتعدّدة كان مقسماً، وبالتالي يكون مقسماً بلحاظ وقسماً بلحاظ، وقسيماً بلحاظ [فإذا قسّمنا العلم] الحصولي [إلى تصوّر وتصديق مثلاً، فالعلم مقسم، والتصوّر قسم من العلم، وقسيم للتصديق. وهكذا التصديق قسم وقسيم].

فائدتها

أفاد المصنّف في بيان فائدة القسمة: أنّ الإنسان لا يستطيع أن يفهم الأشياء إلّا بعد أن يقسمها ويجزئها، وأنّ حياتنا مبنية على التقسيم، ومن دونه لا نستطيع أن نؤسّس أيّ علم أو نفهم أيّ شيء.

فقد [تأسّست حياة الإنسان كلها على القسمة، وهي من الأمور الفطرية التي نشأت معه على الأرض] وحياة الإنسان مادية ويلازمها أنّه إذا

أراد أن يفهم الأشياء [فإنَّ أوَّل شيء يصنعه ، تقسيم الأشياء إلى سماوية وأرضية، والموجودات الأرضية إلى حيوانات وأشجار وأنهار وأحجار وجبال ورمال وغيرها . وهكذا يقسّم ويقسّم ويميّز معنى عن معنى ونوعاً عن نوع حتّى تحصل له مجموعة من المعاني والمفاهيم ...] فالنقطة الأساسية التي نريد التوصل إليها من خلال التقسيم أن نحصل على مجموعة من المعاني والمفاهيم المتصورة في عالم الذهن والتي توضع بإزائها الألفاظ [وما زال البشر على ذلك حتّى استطاع أن يضع لكل واحد من المعاني التي توصل إليها في التقسيم لفظاً من الألفاظ. ولولا القسمة لما تكثرت عنده هذه المعاني ولا الألفاظ] ومن هنا يتضح لنا أنَّ الألفاظ إنّما تزداد كلّما تكثرت المعاني عند الإنسان، والمعاني إنّما تتكثّر في ذهنه كلّما ازدادت تقسيماته للأشياء الخارجية.

ومن هنا أيضاً نستطيع أن نتعرّف على حضارات الأمم السالفة والبدائية، فقد نطلع على قاموس لغة أمة بدائية لا يحوي على ألف كلمة، وقد نطلع على قاموس أمة أخرى ذات حضارة فنجده يحوي ألف ألف كلمة أو أكثر. ولهذا يعدّ الرجوع إلى قواميس اللغات من أهمّ الطرق لدراسة الحضارات السابقة في زماننا الحالي ، فإذا وجدنا في قواميس اللغة لأمة من الأمم معاني كثيرة علمنا أنّهم وقفوا على مفاهيم كثيرة، والمفهوم إنّما يكون لمصداق، فيدلّ على وقوفهم واطلاعهم على مصاديق كثيرة، وعلى أنّهم وضعوا بإزاء كلّ مصداق مفهوماً ومعنى، وبإزاء كلّ معنى لفظاً. وعلى العكس تماماً إذا وجدنا في قواميس لغة أمة معاني قليلة، كشف ذلك عن أنّها لم تكن تعلم من هذا العالم إلاّ الشيء القليل.

ولو لاحظنا حياتنا نحن الذين نعيش في هذا الزمن الذي بلغ فيه التطوّر في كلّ شيء الذروة، وقارنّا بين ما عندنا من معانٍ لأدوات وآلات لم نعرفها

الأمم البدائية، لوجدنا الفرق الشاسع بين معارفهم ومعارفنا، ولعلمنا أن عدد الأدوات التي كان يستعملها أولئك لا يتجاوز عدد الأصابع، ولهذا لم يكونوا محتاجين إلى اللغة إلا بمقدار ما لديهم من أدوات وآلات، وقد تقدّم الكلام حول هذا الموضوع في أبحاث سابقة حيث ذكرنا: أن اللغة ظاهرة اجتماعية ولولا أن الإنسان يعيش ضمن المجتمع لما احتاج إليها، وأن احتياجه نابع من ارتباطه بالآخرين وتعامله معهم ونقل أفكاره إليهم وفهم أفكارهم.

وأيضاً عندما نرجع إلى تاريخ اللغة العربية في الزمان الذي كان يعيش العرب فيه مستوى من التمدّن متدنّياً، نجدهم أكثر استعمالاً للمترادفات، وما ذلك إلا لوجود معنى واحد عندهم له عدة ألفاظ، بخلاف ما نحن عليه في زماننا الحاضر حيث قلّ استعمال المترادفات، لكثرة المعاني التي توصّلنا إليها. والحاصل: إن كثرة الألفاظ تكشف عن تعدّد المعاني في الذهن، وكثرة المعاني تكشف عن فهم الإنسان لأشياء كثيرة في الواقع الخارجي.

[ثمّ استعان بالعلوم والفضنون على تدقيق تلك الأنواع وتمييزها تمييزاً ذاتياً. ولا يزال العلم عند الإنسان يكشف له الكثير من الخطأ في تقسيماته وتنويعاته، فيعدّلها] إذ قد يتصوّر أن القسم الفلاني داخل في الباب الفلاني، ثمّ يتبيّن له أنّه من أقسام باب آخر أو داخل في علم آخر. ونحن أشرنا إلى هذا في بحثنا عن العلوم الطبيعية حيث كان العلماء يتصوّرون أنّها داخله في الفلسفة وعلم المنطق، ولكن بعد التمدّن الذي حصل للمجتمعات البشرية تبين أنّها ليست منهما في شيء، ولا من المنطق الذي يحكم الفلسفة [ويكشف له أنواعاً لم يكن قد عرفها في الموجودات الطبيعية، أو الأمور التي يخترعها منها ويؤلفها، أو مسائل العلوم والفضنون.

وسياتي كيف نستعين بالقسمة على تحصيل الحدود والرسوم وكسبها، بل كلّ حدٍّ إنّما هو مؤسّس من أوّل الأمر على القسمة. وهذا أهمّ فوائد القسمة]

وإن كان لها فوائد أخرى، إلا أنَّ أهمَّ فوائدها تحصيل الحدود والرسوم.
[وتنفع القسمة في تدوين العلوم والفنون] وهو أمر مهم جداً فإنَّ معرفة كون نوع من العلم أو كون مسألة من المسائل يحكمها المنطق العقلي أو المنطق التجريبي إنما تكون بالقسمة، فإنَّنا إذا علمنا أنَّ المنطق العقلي هو الذي يحكم تلك المسألة أو نوع العلم، فلا بدَّ من أن نقيم برهاناً عقلياً على صحَّتها، وإذا علمنا أنَّ المنطق التجريبي هو الذي يحكمها فلا بدَّ أن نخضعها للتجربة لمعرفة حقيقتها.

[لتجعلها] أي القسمة تجعل العلوم والفنون [أبواباً وفصولاً ومسائل متميَّزة، ليستطيع الباحث أن يلحق ما يعرض عليه من القضايا في بابها، بل العلم لا يكون علماً ذا أبواب ومسائل وأحكام إلا بالقسمة، فمدوّن علم النحو مثلاً لا بدَّ أن يقسّم الكلمة أولاً، ثمَّ يقسّم الاسم مثلاً إلى نكرة ومعرفة و] يقسّم [المعرفة إلى أقسامها، ويقسم الفعل إلى ماض ومضارع وأمر، وكذلك الحرف وأقسام كل واحد منها، ويذكر لكل قسم حكمه المختصّ به ... وهكذا في الجميع العلوم] الأخرى.

[والتاجر أيضاً] وهذه من فوائد القسمة في الحياة الاجتماعيّة [يلتجئ إلى القسمة في تسجيل دفتره وتصنيف أمواله، ليسهل عليه استخراج حساباته ومعرفة ربحه وخسارته. وكذلك باني البيت، ومركّب الأدوات الدقيقة يستعين على إتقان عمله بالقسمة. والناس من القديم قسّموا الزمن إلى قرون وسنين وأشهر وأيام وساعات ودقائق لينتفعوا بأوقاتهم ويعرفوا أعمارهم وتاريخهم.

وصاحب المكتبة تنفعه قسمتها حسب العلوم أو المؤلّفين، ليدخل أيّ كتاب جديد يأتيه في بابها، وليستخرج بسهولة أيّ كتاب يشاء.
وبواسطة القسمة استعان علماء التربية على توجيه طلاب العلوم،

فقسّموا المدارس إلى ابتدائية وثانوية وعالية، ثمّ كلّ مدرسة إلى صفوف ليضعوا لكلّ صفّ ومدرسة منهاجاً يناسبه من التعليم. وهكذا تدخل القسمة في كلّ شأن من شؤون حياتنا العلمية والاعتيادية، ولا يستغني عنها إنسان، ومهمّتنا منها هنا أن نعرف كيف نستعين بها على تحصيل الحدود والرسوم] وهذه هي وظيفة المنطقي.

أصول القسمة

١. لابد من ثمرة

لا تحسن القسمة إلا إذا كان للتقسيم ثمرة نافعة في غرض المقسم، بأن تختلف الأقسام في المميزات والأحكام المقصودة في موضع القسمة. فإذا قسم النحوي الفعل إلى أقسامه الثلاثة فالأُنَّ لكل قسم حكماً يختص به. أما إذا أراد أن يقسم الفعل الماضي إلى مضموم العين ومفتوحها ومكسورها، فلا يحسن منه ذلك؛ لأن الأقسام كلها لها حكم واحد في علم النحو هو البناء، فيكون التقسيم عبثاً ولغوياً، بخلاف مدون علم الصرف فإنه يصح له مثل هذا التقسيم لانتفاعه في غرضه في تصريف الكلمة.

ولذا لم نقسم نحن الدالتين العقلية والطبيعية (في الباب الأوّل) إلى لفظية وغير لفظية، لأنه لا ثمرة ترجى من هذا التقسيم في غرض المنطقي، كما أشرنا إلى ذلك هناك في التعليقة.

٢. لابد من تباين الأقسام

ولا تصحّ القسمة إلا إذا كانت الأقسام متباينة غير متداخلة، لا يصدق أحدها على ما صدق عليه الآخر. ويشير إلى هذا الأصل تعريف القسمة نفسه؛ فإذا قسّمت المنصوب من الأسماء إلى: مفعول به، وحال، وتمييز، وظرف، فهذا التقسيم باطل، لأنّ الظرف من أقسام المفعول فلا يكون قسيماً له. ومثل هذا ما يقولون عنه: (يلزم منه أن يكون الشيء قسيماً له)، وبطلانه من البديهيات.

ومثل هذا: لو قسّمنا سكان العراق إلى: علماء وجهلاء وأغنياء وفقراء ومرضى وأصحاء. ويقع مثل هذا التقسيم كثيراً لغير المنطقيين الغافلين

ممن يرسل الكلام على عواهنه ولكنّه لا ينطبق على هذا الأصل الذي قرّرناه لأنّ الأغنياء والفقراء لا بدّ أن يكونوا علماء أو جهلاء، مرضى أو أصحاء، فلا يصحّ إدخالهم مرّة ثانية في قسم آخر.

وفي المثال ثلاث قسمات جمعت في قسمة واحدة. والأصل في مثل هذا أن نقسّم السكّان أوّلاً إلى: علماء وجهلاء، ثمّ كلّاً منهما إلى أغنياء وفقراء، فتحدث أربعة أقسام، ثمّ كلّ من الأربعة إلى مرضى وأصحاء، فتكون الأقسام ثمانية: علماء أغنياء مرضى، علماء أغنياء أصحاء ... إلى آخره. فتفتنّ لما يرد عليك من القسمة، لئلاّ تقع في مثل هذه الغلطات.

ويتفرّع على هذا الأصل أمور:

١. إنّه لا يجوز أن تجعل قسم الشيء قسيماً له - كما تقدّم - مثل أن تجعل الظرف قسيماً للمفعول.

٢. ولا يجوز أن تجعل قسيم الشيء قسماً منه، مثل أن تجعل الحال قسماً من المفعول.

٣. ولا يجوز أن تقسّم الشيء إلى نفسه وغيره.

وقد زعم بعضهم أنّ تقسيم العلم إلى التّصوّر والتصديق من هذا الباب؛ لما رأى أنّهم يفسّرون العلم بالتّصوّر المطلق، ولم يتفتنّ إلى معنى التصديق، مع أنّه تصوّر أيضاً ولكنّه تصوّر مقيّد بالحكم، كما أنّ قسيمه خصوص التّصوّر الساذج المقيّد بعدم الحكم، كما شرحناه سابقاً. أمّا المقسم لهما فهو التّصوّر المطلق الذي هو نفس العلم.

٣. أساس القسمة

ويجب أن تؤسّس القسمة على أساس واحد، أي يجب أن يلاحظ في المقسم جهة واحدة، وباعتبارها يكون التقسيم.

فإذا قسّمنا كتب المكتبة فلا بدّ أن نؤسّس تقسيمها إمّا على أساس العلوم والفنون أو على أسماء المؤلّفين أو على أسماء الكتب. أمّا إذا خلطنا بينها فالأقسام تتداخل ويختلّ نظام الكتب، مثل ما إذا خلطنا بين أسماء الكتب والمؤلّفين، فنلاحظ في حرف الألف مثلاً تارة اسم الكتاب وأخرى اسم المؤلّف، بينما أنّ كتابه قد يدخل في حرف آخر.

والشيء الواحد قد يكون مقسماً لعدّة تقسيمات باعتبار اختلاف الجهة المعتبرة أي (أساس القسمة)، كما قسّمنا اللفظ مرّة إلى مختصّ وغيره، وأخرى إلى مترادف ومتباين، وثالثة إلى مفرد ومركّب، وكما قسّمنا الفصل إلى: قريب وبعيد مرّة، وإلى مقوّم ومقسّم أخرى ... ومثله كثير في العلوم وغيرها.

٤. جامعة مانعة

ويجب في القسمة أن يكون مجموع الأقسام مساوياً للمقسم فتكون جامعة مانعة: جامعة لجميع ما يمكن أن يدخل فيه من الأقسام، أي حاصرة لها، لا يشدّ منها شيء، مانعة عن دخول غير أقسامه فيه.

الشرح

قبل الدخول في بيان أصول القسمة، نقول: للذهن البشري قوانين كثيرة، وبيّنا ذلك في أبحاث سابقة، ومن هذه القوانين: أنه إذا ارتبط شيء بشيء آخر لدى إنسان بأيّ نحو من أنحاء الارتباط، فإنه ينتقل ذهنه عند تصوّر أحدهما أو تذكّره إلى تصوّر الآخر. وأحد مصاديق هذا القانون التكويني الذي زوّد الله به الذهن البشريّ الارتباط بين المعنى واللفظ، ومن تلك القوانين المهمة أيضاً: أنّ الإنسان لا يستطيع أن يفهم الأشياء إلّا إذا كانت متناهية، وذلك لأنّ ذهن الإنسان متناه محدود، والمحدود لا يستطيع أن يفهم اللا متناهي أو غير المحدود، وإلّا لزم أن يحيط المتناهي باللا متناهي وهو محال.

ولا يستطيع أن يفهم الأشياء المتناهية إلّا إذا قسّمها وجزّأها، وللتوضيح نضرب مثلاً، وهو: لو قدّم طعام بوزن كيلو غرام لشخص، فإنه لا يستطيع أن يأكله بلقمة واحدة، بل عليه أن يقسّمه إلى لقمة لقمة ثمّ بعد أن يفرغ من الأولى يأكل الثانية وهكذا ... ليسهل عليه تناوله، مع أنّ الطعام متناه.

فالذهن البشري لا يستطيع أن يفهم الحقائق الخارجية على ما هي عليه من دون أن يجرّئها ويقطّعها إلى أجزاء وقطع، وهذا أمر مرتبط بتكوينه النفسي؛ وذلك لأنّه يبدأ موجوداً مادّياً، لا مجرداً، وإذا كان كذلك فلا بدّ أن يقطّع الحقائق الخارجية بمشرحة الذهن حتّى يفهمها، مع أنّ البراهين العقلية والعقلية دلّت على أنّ الحقائق الخارجية أو عالم الإمكان كلّها أمر واحد وليس أشياء متكرّرة، إلّا أنّ الإنسان لكي يفهم هذه الحقائق لابدّ أن يقسّمها إلى موجودات أرضية وأخرى سماوية، ويقسّم الموجودات السماوية إلى كواكب وأقمار وأفلاك ومجرّات ... ويقسّم الأرضية إلى جبال وأنهار وبحار وسهول وهضاب وصحارى وحيوانات ... إذن التقسيم أحد قوانين الذهن البشري لكي يستطيع أن يفهم الحقائق.

١. لا بدّ من ثمرة

إذا أردنا أن نقسّم الأشياء لا بدّ من توفّر شروط؛ الأول: لا بدّ من وجود ثمرة للتقسيم، وإلاّ فمن غير المعقول بل من اللغو أن نقسّم الشيء إلى أقسام متعدّدة ولا يترتّب على أيّ قسم منها ثمرة خاصّة أو حكم خاصّ. فمثلاً لو قلنا: الإنسان إمّا أبيض وإمّا أسود وإمّا أصفر وإمّا أحمر، فإنّ ترتّب خصائص وأحكام على كلّ صنف من هذه الأصناف كانت القسمة ذات ثمرة، وإلاّ فيكون التقسيم لغواً، لأنّ كلّ الخصائص والأحكام التي أثبتناها لصنف واحد، وجعلناها خاصّة به، موجودة في جميع الأصناف.

وعلى هذا [لا تحسن القسمة إلاّ إذا كان للتقسيم ثمرة نافعة في غرض المقسّم، بأن تختلف الأقسام في المميّزات والأحكام المقصودة في موضع القسمة، فإذا قسّم النحوي الفعل إلى أقسامه الثلاثة فـ] التقسيم صحيح [لأنّ لكلّ قسم حكماً يختصّ به. أمّا إذا أراد أن يقسّم الفعل الماضي إلى مضموم العين ومفتوحها ومكسورها، فلا يحسن منه ذلك] لأنّ التقسيم لا يتعلّق بغرضه ولا يترتّب عليه أيّة ثمرة، بل مثل هذا التقسيم ينفع في علم الصرف، لأنّه يترتّب حكماً خاصاً على الفعل الماضي مضموم العين ومفتوح العين ومكسورها، أمّا النحوي فلا ينفعه ذلك [لأنّ الأقسام كلّها لها حكم واحد في علم النحو هو البناء، فيكون التقسيم عبثاً ولغوياً، بخلاف مدوّن علم الصرف فإنّه يصحّ له مثل هذا التقسيم لانتفاعه في غرضه في تصريف الكلمة.

ولذا لم نقسّم نحن الدالّتين العقلية والطبيعية - في الباب الأوّل - إلى لفظية وغير لفظية، لأنّه لا ثمرة ترجى من هذا التقسيم في غرض المنطقي، كما أشرنا إلى ذلك هناك في التعليقة.

٢. لا بدّ من تباين الأقسام

تقدّم في الأمر الأوّل أنّ الغرض من التقسيم بيان الحكم الخاصّ لكلّ

واحد من الأقسام، فإذا كانت الأقسام متداخلة لا يكون لكل منها حكمه الخاص به، بل تكون بعض الأحكام مشتركة، ونحن قلنا: إنَّ التقسيم إنما يكون صحيحاً إذا كان لكل قسم حكمه الخاص به.

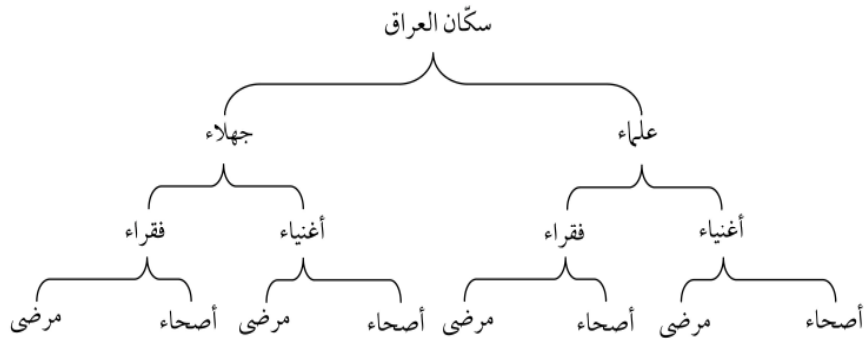
إذن لابد أن تكون الأقسام متباينة غير متداخلة، بحيث يصدق قسمان مثلاً على مورد من الموارد، كما في بحث الإلهيات بالمعنى الأعم حيث تكون الأحكام العامة موجودة في جميع الأقسام، وهذا واضح من خلال تقسيم الفلسفة إلى قسمين؛ القسم الأول يبحث فيه عن الوجود بما هو موجود - أي أعم من كونه واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً - له أحكام موجودة في جميع الأقسام، ثم لكل قسم من الأقسام حكمه الخاص به، فنقسم أولاً الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود ونثبت لهما حكماً وهو الموجود المقابل للمعدوم، ثم نبين أحكام الواجب المختصة به، وأحكام الممكن المختصة به أيضاً.

[ولا تصح القسمة إلا إذا كانت الأقسام متباينة غير متداخلة، لا يصدق أحدها على ما صدق عليه الآخر] فكل ما صدق عليه واجب الوجود - مثلاً - لا يصدق عليه ممكن الوجود.

[ويشير إلى هذا الأصل تعريف القسمة نفسه: فإذا قسّمت المنصوب من الأسماء إلى: مفعول به، وحال، وتمييز، وظرف، فهذا التقسيم باطل، لأنَّ الظرف من أقسام المفعول فلا يكون قسيماً له. ومثل هذا ما يقولون عنه: «يلزم منه أن يكون الشيء قسيماً له» وبطلانه من البديهيات] لأنَّ مرجعه إلى اجتماع النقيضين، ففي مثال الظرف: المفروض أنه قسم من المنصوب من الأسماء والتي منها المفعول، والظرف مفعول، فيلزم أن يكون داخلاً تحت المفعول ولا يكون داخلاً، أمّا وجه دخوله فلاّنه قسم من أقسامه، وأمّا وجه خروجه فهو قسيم، والقسيم مباين للقسيم. إذن وبناءً على فرض كون الظرف الذي هو مفعول فيه (من أقسام المفعول) قسيماً له، فيكون داخلاً تحت المفعول وغير داخل.

[ومثل هذا: لو قسّمنا سكان العراق إلى: علماء وجهلاء وأغنياء وفقراء ومرضى وأصحاء. ويقع مثل هذا التقسيم كثيراً لغير المنطقيين الغافلين ممن يرسل الكلام على عواهنه] من دون تأمل وتروّ [ولكنّه لا ينطبق على هذا الأصل الذي قرّرناه] وهو لا بدّ من تباين الأقسام [لأنّ الأغنياء والفقراء لا بدّ أن يكونوا علماء أو جهلاء، مرضى أو أصحاء، فلا يصحّ إدخالهم مرّة ثانية في قسم آخر] لأنّه لا يمكن أن تكون هذه التقسيمات بعضها في عرض البعض الآخر، فليس أبناء العراق إمّا علماء وإمّا جهلاء وإمّا أغنياء وإمّا فقراء. وإمّا يصحّ التقسيم لو قلنا: أبناء العراق إمّا علماء وإمّا جهلاء، وكلّ منهما إمّا غني وإمّا فقير ... وهكذا، فيكون التقسيم الثاني في طول التقسيم الأوّل.

[وفي المثال ثلاث قسمات جمعت في قسمة واحدة. والأصل في مثل هذا أن نقسّم السكّان أولاً إلى: علماء وجهلاء، ثمّ كلّاً منهما إلى أغنياء وفقراء، فتحدث أربعة أقسام، ثمّ كلّ من الأربعة إلى مرضى وأصحاء، فتكون الأقسام ثمانية: علماء أغنياء مرضى، علماء أغنياء أصحاء ... إلى آخره] ، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المخطّط التالي:



هذه تقسيمات ثلاثة وفق أسس ثلاثة:

١. الحالة العلمية من علماء وجهلاء.

٢. الحالة الاقتصادية من غني وفقير.

٣. الحالة الصحيّة من مرض وصحّة.

[فتفطن لما يرد عليك من القسمة، لئلا تقع في مثل هذه الغلطات.

ويتفرّع على هذا الأصل أمور:

١. إنّه لا يجوز أن تجعل قسم الشيء قسيماً له - كما تقدّم - مثل أن

تجعل الظرف [الذي هو قسم من المفعول [قسيماً للمفعول.

٢. ولا يجوز أن تجعل قسيم الشيء قسماً منه [عكس الأمر الأوّل [مثل

أن تجعل الحال قسماً من المفعول [فإنّ الحال إذا كان قسيماً للمفعول فهو غير داخل تحته، وإذا كان قسماً منه فهو داخل تحته، ويستحيل أن يكون شيء داخلاً وغير داخل بالنسبة لشيء واحد، ولهذا لا يكون قسماً منه.

[٣. ولا يجوز أن تقسم الشيء إلى نفسه وغيره] كما لو قلت: الكلمة إمّا

كلمة وإمّا اسم وإمّا فعل وإمّا حرف، فإنّ الكلمة لا يمكن أن تدخل تحت الكلمة. أضف إليه أنّ القسم أخصّ من المقسم، ولا يصحّ أن يكون الشيء أخصّ من نفسه.

والسبب وراء ذكر المصنّف هذا الأمر هو الإشارة إلى مطلب، وهو قوله:

[وقد زعم بعضهم أن تقسيم العلم إلى التّصوّر والتصديق من هذا الباب]

أي من تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وذلك لأنّ العلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق، والعلم والتّصوّر عبارة عن حصول صورة الشيء لدى العقل وهو نفس العلم، فيلزم منه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، ويلزم أن يكون الشيء أخصّ من نفسه، وهذا الإشكال أرجأناه إلى هنا ولم نذكره في تعريف العلم.

وجوابه: إنّ التّصوّر الذي هو قسم مأخوذ بلحاظ، والمقسم الذي هو العلم

مأخوذ بلحاظ آخر وهو لحاظ لا بشرط، أي لم يلحظ فيه وجود الحكم ولا عدم الحكم، وأمّا التّصوّر الذي هو قسم من أقسام العلم فهو بلحاظ بشرط عدم الحكم، والتصديق أيضاً قسم لكنّه بلحاظ شرط الحكم، فكلّ القسامين مقيّد بشرط، بخلاف المقسم فإنّه غير مقيّد بشرط، فلا يلزم أن ينقسم الشيء إلى نفسه

وإلى غيره، وبعبارة أخرى: العلم الذي هو مقسم مطلق غير مقيد بشيء،
والتصور مقيد بعدم الحكم، والتصديق مقيد بالحكم كما قال:

[لما رأى] البعض [أنهم] أي المنطقيين [يفسرون العلم بالتصور المطلق]
وهو قسم من أقسام العلم، تصوروا أن هذا من تقسيم الشيء إلى نفسه وهو العلم،
وإلى غيره وهو التصديق، فتكون الأقسام متباينة، فإذا قسّمت العلم إلى تصور
وتصديق كأنك قسّمته إلى نفسه وإلى غيره المبين له، وهو محال؛ إذ لا بد أن
يكون المقسم موجوداً في جميع الأقسام، وهو في التصديق غير موجود.

[ولم يتفطن إلى معنى التصديق، مع أنه تصور أيضاً ولكنه تصور مقيد
بالحكم كما أن قسيمه خصوص التصور الساذج المقيد بعدم الحكم، كما
شرحناه سابقاً. أمّا المقسم لهما فهو التصور المطلق الذي هو نفس العلم]
الذي لم يؤخذ فيه قيد الإطلاق، على نحو اللابشرط، وإلا لكان مقيداً مثل
التصور والتصديق، وكما قال القطب الرازي:

«جوابه: إن التصور يطلق بالاشتراك على ما اعتبر فيه عدم الحكم (وهو
التصور الساذج) وعلى الحضور الذهني مطلقاً... والحاصل أن الحضور الذهني
مطلقاً هو العلم، والتصور إما أن يعتبر (بشرط شيء) أي الحكم، ويقال له التصديق،
أو (بشرط لا شيء) أي عدم الحكم، ويقال له التصور الساذج أو (لا بشرط شيء)
وهو مطلق التصور، فالمقابل للتصديق هو: التصور بشرط لا شيء...»^(١).

٣. أساس القسمة

[ويجب أن تؤسس القسمة على أساس واحد، أي يجب أن يلاحظ في
المقسم جهة واحدة، وباعتبارها يكون التقسيم] يعني إذا أردت أن تقسم

(١) تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين محمد بن محمد الرازي، في شرح الرسالة
الشمسية، نجم الدين علي الكاتبي القزويني، وعليه حاشية السيد الشريف الجرجاني،
تصحیح محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ ص ٤٢.

لابدّ أن تلحظ في المقسم جهة واحدة، لا أنّك تلحظ في كلّ قسم جهة، كما مثل له المصنّف (رحمه الله) بأنك إذا أردت تقسيم كتب المكتبة، فإمّا أن تقسمها على أسماء الكتب، أو على أسماء المؤلفين، أو على أساس العلوم والفنون، وإلاّ لزم تداخل الأقسام [فإذا قسمنا كتب المكتبة فلا بدّ أن نؤسّس تقسيمها إمّا على أساس العلوم والفنون أو على أسماء المؤلفين أو على أسماء الكتب. أمّا إذا خلطنا بينها فالأقسام تتداخل ويختلّ نظام الكتب، مثل ما إذا خلطنا بين أسماء الكتب والمؤلفين، فنلاحظ في حرف الألف مثلاً تارة اسم الكتاب وأخرى اسم المؤلف، بينما أنّ كتابه قد يدخل في حرف آخر.

والشيء الواحد قد يكون مقسماً لعدّة تقسيمات] من عدّة جهات، فتارة تقسم بدن الإنسان إلى قسمين من حيث الصّحة والمرض، وأخرى تقسمه من حيث الطول والقصر، وثالثة من حيث اللون إلى أبيض وأسمر ... وهكذا تقسمه كلّما لاحظت الجهة المعتبرة في التقسيم مغايرة للجهة الأخرى التي لاحظتها في التقسيم الأوّل [باعتبار اختلاف الجهة المعتبرة أي أساس القسمة، كما قسمنا اللفظ مرّة إلى مختصّ وغيره، وأخرى إلى مترادف ومتباين، وثالثة إلى مفرد ومركّب، وكما قسمنا الفصل إلى: قريب وبعيد مرّة، وإلى مقوّم ومقسم آخرى ... ومثله كثير في العلوم وغيرها].

٤. جامعة مانعة

لابدّ أن يكون التقسيم جامعاً لجميع الأقسام، بحيث لا يبقى قسم غير داخل، ومانعاً عن الأغيار بحيث لا يدخل في أقسام المقسم غيرها [ويجب في القسمة أن يكون مجموع الأقسام مساوياً للمقسم فتكون جامعة مانعة: جامعة لجميع ما يمكن أن يدخل فيه من الأقسام، أي حاصرة لها، لا يشدّ منها شيء، مانعة عن دخول غير أقسامه فيه].

أنواع القسمة

للقسمة نوعان أساسيان:

١. قسمة الكلّ إلى أجزائه، أو (القسمة الطبيعية)

كقسمة الإنسان إلى جزئيه: الحيوان والناطق، بحسب التحليل العقلي؛ إذ العقل يحلّل مفهوم الإنسان إلى مفهومين: مفهوم الجنس الذي يشترك معه فيه غيره، ومفهوم الفصل الذي يختصّ به ويكون به الإنسان إنساناً. وسيأتي معنى التحليل العقلي مفصّلاً. وتسمّى الأجزاء حينئذ أجزاء عقلية. وكقسمة الماء إلى عنصرين: الأكسجين والهيدروجين، بحسب التحليل الطبيعي. ومن هذا الباب قسمة كلّ موجود إلى عناصره الأولى البسيطة. وتسمّى الأجزاء طبيعية أو عنصرية.

وكقسمة الحبر إلى ماء ومادّة ملوّنة مثلاً، والورق إلى قطن ونورة، والزجاج إلى رمل وثاني أكسيد السلكون. وذلك بحسب التحليل الصناعي في مقابل التركيب الصناعي. والأجزاء تسمّى أجزاءً صناعية. وكقسمة المتر إلى أجزائه بحسب التحليل الخارجي إلى الأجزاء المتشابهة أو كقسمة السرير إلى: الخشب والمسامير بحسب التحليل الخارجي إلى الأجزاء غير المتشابهة. ومثله قسمة البيت إلى الآجر والجصّ والخشب والحديد، أو إلى الغرفة والسرداب والسطح والساحة، وقسمة السيارة إلى آلاتها المركّبة منها، والإنسان إلى لحم ودم وعظم وجلد وأعصاب...

٢. قسمة الكلّي إلى جزئياته أو (القسمة المنطقية)

كقسمة الموجود إلى مادّة ومجرّد عن المادّة، والمادّة إلى جماد ونبات وحيوان، وكقسمة المفرد إلى: اسم وفعل وحرف ... وهكذا.

وتمتاز القسمة المنطقية عن الطبيعية أنَّ الأقسام في المنطقية يجوز حملها على المقسم وحمل المقسم عليها، فنقول: الاسم مفرد، وهذا المفرد اسم. ولا يجوز الحمل في الطبيعية عدا ما كانت بحسب التحليل العقلي، فلا يجوز أن نقول: البيت سقف أو جدار، ولا الجدار بيت. ولا بدَّ في القسمة المنطقية من فرض جهة واحدة جامعة في المقسم تشترك فيها الأقسام، وبسببها يصحَّ الحمل بين المقسم والأقسام، كما لا بدَّ من فرض جهة افتراق في الأقسام على وجه يكون لكلِّ قسم جهة تباين جهة القسم الآخر، وإلاَّ لما صحَّت القسمة وفرض الأقسام. وتلك الجهة إمَّا أن تكون مقوَّمة للأقسام، أي تكون داخلية في حقيقتها بأن كانت جنساً أو نوعاً، وإمَّا تكون خارجة عنها.

١. إذا كانت الجهة الجامعة مقوَّمة للأقسام، فلها ثلاث صور:

أ. أن تكون جنساً وجهات الافتراق الفصول المقوَّمة للأقسام، كقسمة المفرد إلى الاسم والفعل والحرف... فيسمَّى التقسيم تنويعاً، والأقسام أنواعاً.

ب. أن تكون جنساً أو نوعاً، وجهات الافتراق العوارض العامة اللاحقة للمقسم، كقسمة الاسم إلى مرفوع ومنصوب ومجرور. فيسمَّى التقسيم تصنيفاً، والأقسام أصنافاً.

ج. أن تكون جنساً أو نوعاً أو صنفاً، وجهات الافتراق العوارض الشخصية اللاحقة لمصاديق المقسم، فيسمَّى التقسيم تفريداً، والأقسام أفراداً، كقسمة الإنسان إلى: زيد وعمرو ومحمد وحسن... إلى آخرهم باعتبار الشخصيات لكلِّ جزئيٍّ جزئيٍّ منه

٢. إذا كانت الجهة الجامعة خارجة عن الأقسام، فهي كقسمة الأبيض إلى الثلج والقطن وغيرهما، وكقسمة الكائن والفاقد إلى معدن ونبات وحيوان، وكقسمة العالم إلى غنيٍّ وفقير أو إلى شرقيٍّ وغربيٍّ... وهكذا

الشرح

[للقسمة نوعان أساسيان:

١. قسمة الكل إلى أجزائه، أو «القسمة الطبيعية»]. ذكرت عدة فروق - قد تبلغ عشرة ذكرها المحققون^(١) في كتبهم - بين الكل الذي ينقسم إلى أجزاء والكلّي الذي ينقسم إلى جزئيات، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها:

الفرق الأول: إنّ وجود الكلّ من دون وجود الجزء محال، لأنّ الكلّ مركّب من هذه الأجزاء وبانعدام الجزء ينعدم الكلّ، بخلاف الكلّي فإنّه قد يكون كلّيّ ليس له جزئي في الخارج، أو له جزئي واحد أو جزئيات كثيرة كما تقدّم بيانه في الأبحاث السابقة.

الفرق الثاني: إنّ أجزاء الكلّ لا بدّ أن تكون محصورة، لأنّ الكلّ متناه فأجزاؤه لا بدّ أن تكون متناهية، بخلاف جزئيات الكلّي، فلا يشترط أن تكون محصورة.

الفرق الثالث: إنّ الكلّ متأخّر عن أجزائه دائماً، لأنّ أجزائه هي المكوّنة له كما في تكوّن الماء من عنصريه المعلومين، والكلّي لا يكون متأخراً عن جزئياته بل موجود بنفس وجودها في الخارج ...

وهناك فروق أخرى لا ضرورة لذكرها، والمهمّ هو ذكر الأنواع الأساسية للقسمة وهي كما تقدّم نوعان: قسمة الكلّ إلى أجزائه، وقسمة الكلّي إلى جزئياته، لترتب آثار كثيرة على هذين التقسيمين. منها ما سوف نذكره إن شاء الله في الحركة التوسّطية والحركة القطعية بالإضافة إلى مطالب كثيرة يمكن

(١) شرح عيون الحكمة، الإمام فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين، تحقيق: الدكتور الشيخ أحمد بن حجازي أحمد السقّا، منشورات مؤسسة الصادق، طهران، شارع ناصر خسرو، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ: ج ١، ص ٥٨.

أن تترتب على هذا التقسيم
أما التقسيم الأول: وهو قسمة الكلّ إلى أجزائه، فتارة تكون عقلية ذهنية
وأخرى خارجية، وقسمة الكلّ إلى أجزائه الخارجية تارة تكون طبيعية
وأخرى صناعية.

أما مثال قسمة الكلّ إلى أجزائه العقلية فـ[كقسمة الإنسان إلى جزئيه:
الحيوان والناطق، بحسب التحليل العقلي] فإنّ مفهوم الإنسان في الذهن
كلّ وله جزءان: الحيوان والناطق، ومن الواضح أنّ مفهوم الإنسان شيء
ومفهوم الحيوان الذي هو الجنس شيء، ومفهوم الناطق الذي هو الفصل شيء
آخر، فأجزاء الإنسان هي الحيوان والناطق وهي أجزاء ذهنية، وتحليله إليها
من تقسيم الكلّ إلى أجزائه العقلية، والبحث المنطقي مرتبط بهذا النحو من
القسمة. ولا علاقة لنا بتقسيم الكلّ الخارجي إلاّ من باب البيان، وهو أيضاً تارة
يكون مركّباً تركيباً طبيعياً وأخرى صناعياً، فإذا كان المركّب طبيعياً فنحلّ
إلى أجزائه الطبيعية وهي العناصر الأولية البسيطة المكوّنة للشيء، وإذا كان
صناعياً فنحلّ إلى أجزائه الصناعية وعناصره الموجودة في عالم الطبيعة
كتركيب السيارة من أدواتها، ونحو ذلك من الآلات والأدوات الخارجية.

الفرق بين التقسيم والتحليل

يستعمل في القسمة الطبيعية تعبيران: «التقسيم والتحليل» فما هو الفرق
بينهما؟ مع أنّهما يتفقان في جهة واحدة وهي: التكثير، أي أنّ التقسيم تكثير
في الأقسام، والتحليل تكثير في الأقسام أيضاً، إلاّ أنّ التكثير في التقسيم من
أعلى العناصر إلى أسفلها، مثلاً عندما نقسم الجنس إلى أقسامه نبدأ بالتقسيم
من الأعلى إلى الأسفل، وفي التحليل بالعكس، مثلاً عندما نحلل الماء إلى
عناصره الأولية ونرجعه إليها، نبدأ من الأسفل إلى الأعلى، وكذلك عندما
نحلّل مفهوم الإنسان إلى جزئيه - الحيوان والناطق - نبدأ من الأسفل إلى

الأعلى للوصول إلى أجزائه الذهنية [إذ العقل يحلل مفهوم الإنسان إلى مفاهيم] ومن هنا نفهم أنّ البحث ليس حول الإنسان الموجود خارجاً، وإنما حول مفهومه الذهني المركّب من جزأين: [مفهوم الجنس الذي يشترك معه فيه غيره، ومفهوم الفصل الذي يختصّ به ويكون به الإنسان إنساناً] لأنّ الفصل من المقوّمات الذاتية للإنسان في المثال [وسياأتي معنى التحليل العقلي مفصلاً. وتسمّى الأجزاء حينئذ أجزاء عقلية] لأنّ التحليل مرتبط بالعقل.

وأما قسمة الكلّ إلى أجزائه الخارجية الطبيعيّة فهو كتحليل الشيء إلى عناصره الأوليّة البسيطة [وكقسمة الماء] وبعبارة أدقّ تحليله [إلى عنصرين: الأكسجين والهيدروجين، بحسب التحليل الطبيعي] لا بحسب التحليل العقلي.

[ومن هذا الباب قسمة كلّ موجود إلى عناصره الأوليّة البسيطة] التي لا تنحلّ إلى أجزاء أبسط منها [وتسمّى الأجزاء طبيعياً أو عنصرية] لأنّها هي العناصر المكوّنة للمركّب، وهي من العناصر الطبيعية التي يعبر عنها في الطبيعيات القديمة بالعناصر الأربعة: (الماء والتراب والنار والهواء)، أو الثقيلان والخفيفان، وفي الواقع: إنّ العناصر البسيطة ربّما بلغ عددها إلى أكثر من مئة وعشرين عنصراً في العلم التجريبي الحديث، بل ما كان يظن أنّه عنصر بسيط في الطبيعيات القديمة انكشف أنّه مركّب، مثل البروتون ونحوه من العناصر التي لا يكون البحث عنها من وظيفة الفيلسوف والمنطقي، بل يُبحث عنها في العلوم الطبيعية أو في الفيزياء.

[وكقسمة الحبر إلى ماء ومادّة ملوّنة مثلاً] ومن الواضح أنّه لا يجعل الماء في مكان واللون في مكان آخر، لأنّ اللون عرض لا يمكن سلبه عن موضوعه لأنّ وجوده قائم بموضوعه، فلو سلّبه عنه بقي بلا موضوع وهو

محال، لأنَّ وجوده في نفسه (وهو الوجود الذي يطرد العدم عن ماهية نفسه) عين وجوده لغيره (وهو الذي يطرد عدماً ملازماً لموضوعه). فالعلم مثلاً حينما يكون عرضاً، وجوده في نفسه (وهو الذي يطرد العدم عن ماهية العلم) هو عين وجوده لموضوعه وهو العالم، وهذا الوجود يطرد عدماً ملازماً للعالم وهو الجهل. وحسب ظاهر عبارة المصنّف أنّه افترض المادة الملوّنة جوهرًا.

لا يقال: إنّنا نستطيع أن نرفع اللون من جسم ونضعه على جسم آخر، ويكون من وضع الجوهر على الجوهر، ولا يكون عرضاً.

فيقال: إنّ المراد منه العرض في الاصطلاح الفلسفي لا العرض الدارج على ألسنة العرف، وهو في الاصطلاح الفلسفي: الموجود الذي وجوده قائم بغيره ويستحيل أن ينسلخ من هذه الحالة، وإلاّ لما يفرض قائماً بغيره.

و تقسيم الحبر إلى ماء ومادّة ملوّنة إنّما يكون بحسب التحليل العقلي، وكلامنا في تقسيم الموجود إلى أجزائه الخارجيّة.

[و] كقسمة [الورق إلى قطن ونورة، والزجاج إلى رمل وثاني أكسيد السلكون. وذلك بحسب التحليل الصناعي في مقابل التركيب الصناعي. والأجزاء تسمّى أجزاءً صناعية.

وكقسمة المتر إلى أجزائه بحسب التحليل الخارجي إلى الأجزاء المتشابهة، أو كقسمة السرير إلى: الخشب والمسامير بحسب التحليل الخارجي إلى الأجزاء غير المتشابهة. ومثله قسمة البيت إلى الأجر والجص والخشب والحديد، أو إلى الغرفة والسرداب والسطح والساحة، وقسمة السيارة إلى آلاتها المركّبة منها، والإنسان إلى لحم ودم وعظم وجلد وأعصاب...] وجميع هذه التقسيمات خارجة عن وظيفة المنطقي والفيلسوف، وداخله في العلوم الطبيعية.

٢. قسمة الكلي إلى جزئياته أو «القسمة المنطقية»

[كقسمة الموجود إلى مادة] أو مادّي، وهو: كلّ موجود له أحكام المادة من حجم وحركة، أي خروج من القوة إلى الفعل وأنه يشغل حيّزاً من الفراغ أو يشغل مكاناً معيّناً، ونحو ذلك، [ومجرّد عن المادة] وآثارها، [والمادة إلى جماد ونبات وحيوان] وجميع هذه التقسيمات حقيقية [وكقسمة المفرد إلى: اسم وفعل وحرف ... وهكذا] هذه التقسيمات اعتبارية، لأنّ الاسم والفعل والحرف أمور اعتبارية تابعة لاعتبار الواضع.

[وتمتاز القسمة المنطقية] أو قسمة الكلّي إلى جزئياته [عن الطبيعية] أو قسمة الكلّ إلى أجزائه: [أنّ الأقسام في المنطقية يجوز حملها على المقسم وحمل المقسم عليها] نحو قولنا: المجرّد موجود، والمادّي موجود، وبالعكس أي: الموجود مجرّد والموجود مادّي، [فنقول: الاسم مفرد، وهذا المفرد اسم. ولا يجوز الحمل في الطبيعية] مطلقاً، فلا يحمل الكلّ على الجزء ولا الجزء على الكلّ، فلا يجوز أن تقول: الماء: أو كسجين وهيدروجين، أو الأوكسجين والهيدروجين: ماء، ولا تستطيع أن تقول: الإنسان حيوان، والحيوان إنسان، لأنّ مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر، وإن كان يمكن أن يحمل مفهوم الحيوان على مفهوم الإنسان بالحمل الشائع ويكون الإنسان من مصاديق الحيوان، إلّا أنّ هذا الحمل بحسب الواقع الخارجي، وهو خارج عن محلّ الكلام.

إذن في القسمة المنطقية يحمل المقسم على الأقسام، والأقسام على المقسم، وفي القسمة الطبيعية لا يحمل مطلقاً سواء كان بحسب التحليل العقلي أم بحسب التحليل الخارجي، طبيعياً كان أم صناعياً. ولا يخلو كلام المصنّف من الاشتباه، حيث استثنى من عدم جواز الحمل في القسمة الطبيعية ما كانت الأقسام بحسب التحليل العقلي، فقال: [عدا ما كانت بحسب التحليل العقلي] وقد عرفت أنّه لا يجوز الحمل مطلقاً بالتحليل العقلي والخارجي، لأنّ التقسيم

بحسب التحليل العقلي مرتبط بالمفاهيم، وكما قلنا: مفهوم الإنسان شيء ومفهوم الحيوان شيء، ومفهوم الناطق شيء آخر، ولا يوجد ترادف بين هذه المفاهيم، وإن كانت بحسب الخارج أحدها يصدق على الآخر، والشاهد على التباين بين المفهومين: أنك تعرّف الناطق بنحو، والإنسان بنحو آخر، والحيوان بنحو يختلف عنهما، فكما بحسب التحليل الخارجي في القسمة الطبيعية لا السيارة عين ماكينتها ولا ماكينتها عينها، كذلك بحسب التحليل الذهني لا مفهوم الإنسان عين مفهوم الناطق ولا مفهوم الناطق عين مفهوم الإنسان؛ لأنّ معنى الحمل أنّ هذا المفهوم موجود بنفس وجود المفهوم الآخر، وهذا الحمل إنّما يكون بين الكلّي وجزئياته، لأنّه ليس للكلّي وجود وراء وجود جزئياته، أمّا في الكلّ وأجزائه فلا يتصوّر ذلك لأنّه متأخّر مرتبة عن أجزائه [فلا يجوز أن تقول: «البيت سقف أو جدار» ولا «الجدار بيت»].

ولابدّ في القسمة المنطقية من فرض جهة واحدة جامعة في المقسم تشترك فيها الأقسام وبسببها يصحّ الحمل بين المقسم والأقسام كما تقدّم، فإنّما عندما نريد تقسيم الشيء إلى أقسامه لابدّ أن ننظر إلى جهة جامعة في المقسم على أساسها يتمّ التقسيم ويصحّ الحمل بين المقسم وأقسامه، نحو تقسيم الموجود إلى مادّي ومجرّد، فإنّ المادّي والمجرّد كليهما موجودان في المقسم، ولذا يصحّ حمل كلّ منهما على المقسم، ونحو تقسيم الكلمة إلى: اسم وفعل وحرف، فإنّ كلّ واحد من هذه الأقسام يشترك في جهة جامعة وهي الكلمة.

[كما لابدّ من فرض جهة افتراق في الأقسام على وجه يكون لكلّ قسم جهة تباين جهة القسم الآخر] وجهة الافتراق هي الخصوصيات الموجودة في كلّ قسم من الأقسام [والأما صحتّ القسمة وفرض الأقسام]؛ لأنّ الأقسام تكون حينئذ متداخلة [وتلك الجهة إمّا أن تكون مقوّمه للأقسام] يعني من

علل القوام كما سبق بيانه [أي تكون داخلية في حقيقتها بأن كانت جنساً أو نوعاً، وإما تكون خارجة عنها] وبعبارة أخرى: الجهة الجامعة بين الأقسام: إما تكون ذاتية كالجنس والنوع والفصل، وإما تكون عرضية كما سبق بيانه.

[١. إذا كانت الجهة الجامعة مقوِّمة للأقسام، فلها ثلاث صور:

أ. أن تكون جنساً] كالحيوان، إذ يقسم إلى: إنسان، وبقرة، وهو جهة مقوِّمة ذاتية لهما وهو تمام الحقيقة المشتركة بينهما [وجهات الافتراق الفصول المقوِّمة للأقسام] كالناطق فصل للإنسان والخائر فصل للبقرة و[كقسمة المفرد إلى الاسم والفعل والحرف...]. يمكن التأمل في هذا المثال لأنَّ الكلمة أو المفرد ليس مقوِّماً ماهوياً وليست مركبة من جنس وفصل، وكذا الاسم ليس مركباً من جنس هو الكلمة ومن فصل هو: ما دلَّ على ذات معيَّنة.

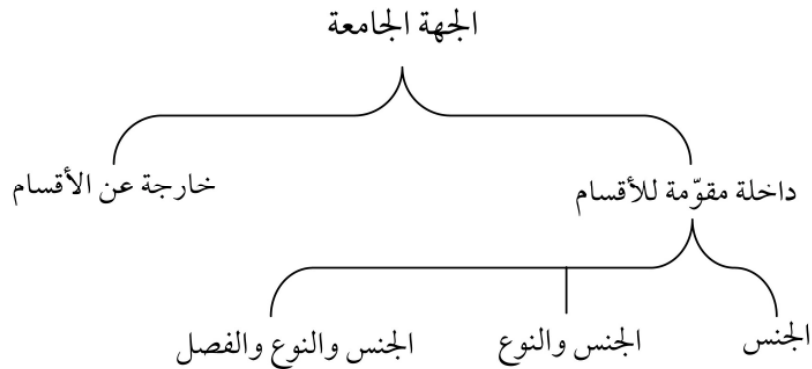
نعم، الكلمة بمنزلة الجنس، وما دلَّ على الذات بمنزلة الفصل [فيسمى التقسيم «تنويعاً» والأقسام «أنواعاً»].

ب. أن تكون جنساً أو نوعاً، وجهات الافتراق العوارض العامة اللاحقة للمقسم]. ذكرنا سابقاً أنَّ هناك عوارض مرتبطة بالمقسم وأحكاماً مرتبطة بكلِّ قسم من الأقسام، ومن أحكام عوارض المقسم الوجود، ومنها أنَّ الوجود سواء كان مادياً أم مجرداً نقيض العدم، وكلُّ منهما عرضي عام للمقسم [كقسمة الاسم إلى مرفوع ومنصوب ومجرور] فإنَّ الاسم مقسم، والرفع والنصب والجر من عوارضه [فيسمى التقسيم «تصنيفاً» والأقسام «أصنافاً»].

ج. أن تكون جنساً أو نوعاً أو صنفاً] لكنَّ التميّز بين الأقسام لا يكون بالعوارض العامة للمقسم، كما قال: [وجهات الافتراق العوارض الشخصية اللاحقة لمصاديق المقسم] لكن لا بما هو مقسم، كالأحكام الموجودة في المادّي والأحكام الموجودة في المجرّد [فيسمى التقسيم «تفريداً» والأقسام

«أفراداً»، كقسمة الإنسان إلى: زيد وعمرو ومحمد وحسن ... إلى آخرهم] فإنّ جميع الأفراد لا فرق بينهم بلحاظ المقسم أي الإنسان، ولكنّ كلّ واحد منهم يفترق عن الآخر بعوارضه الشخصية كلونه وطوله وعرضه، وكونه ابن فلان [باعتبار المشخصات لكلّ جزئيّ جزئيّ منه] أي من الكلّي وهو الإنسان. هذا كلّّه إذا كانت الجهة الجامعة مقوِّمة للأقسام، وأمّا القسم الثاني وهو:

[٢]. إذا كانت الجهة الجامعة خارجة عن الأقسام] وعن حقيقتها [فهي كقسمة الأبيض إلى الثلج والقطن وغيرهما، وكقسمة الكائن والفاسد]. قسّم العلماء الموجودات إلى: موجودات كائنة غير فاسدة، وموجودات كائنة فاسدة وهو مبنيّ على نظرية المشائين الذين يقولون إنّ عالم المادّة هو عالم الكون والفساد. مثلاً: الماء إذا تحوّل إلى بخار، يفقد صورته الخاصّة به وهي الصورة المائيّة، وتنتقل إليه صورة أخرى وهي الصورة البخاريّة، ولا يمكن أن يتحوّل إلى الصورة الثانية إلّا إذا فسدت صورته الأولى، والصورة هي الفصل. ونحن ذكرنا أنّ الفصل هو الذي يحقّق وجود الشيء في الخارج، ويعبّرون عنه هنا بالصورة باختلاف اللحاظ، ولهذا أطلقوا على العالم اسم عالم الكون والفساد؛ لتعاقب الصور عليه وتغيّره من صورة إلى أخرى، [إلى معدن ونبات وحيوان، وكقسمة العالم إلى غنيّ وفقير أو إلى شرقيّ وغربيّ ... وهكذا]، وإليك خلاصة ما تقدّم من خلال المخطّط التالي:



أساليب القسمة

لأجل أن نقسم الشيء قسمة صحيحة، لابد من استيفاء جميع ما له من الأقسام، كما تقدّم في الأصل الرابع، بمعنى أن تكون القسمة حاصرة لجميع جزئياته أو أجزائه. ولذلك أسلوبان:

١. طريقة القسمة الثنائية

وهي طريقة الترديد بين النفي والإثبات، والنفي والإثبات (وهما النقيضان) لا يرتفعان، أي لا يكون لهما قسم ثالث، ولا يجتمعان، أي لا يكونان قسمًا واحدًا، فلا محالة تكون هذه القسمة ثنائية، أي ليس لها أكثر من قسمين، وتكون حاصرة جامعة مانعة، كتقسيمنا للحيوان إلى ناطق وغير ناطق. وغير الناطق يدخل فيه كلّ ما يفرض من باقي أنواع الحيوان غير الإنسان لا يشذّ عنه نوع، وكتقسيمنا للطيور إلى جارحة وغير جارحة، والإنسان إلى عربيّ وغير عربيّ. والعالم إلى فقيه وغير فقيه ... وهكذا. ثمّ يمكن أن نستمرّ في القسمة، فنقسم طرف النفي أو طرف الإثبات أو كليهما إلى طرفين إثبات ونفي، ثمّ هذه الأطراف الأخيرة يجوز أن تجعلها أيضاً مقسماً، فتقسمها أيضاً بين الإثبات والنفي ... وهكذا تذهب إلى ما شئت أن تقسم إذا كانت هناك ثمرة من التقسيم.

مثلاً إذا أردت أن تقسم الكلمة، فتقول:

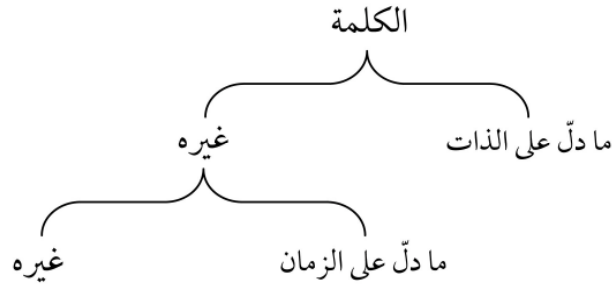
١. الكلمة تنقسم إلى: ما دلّ على الذات، وغيره

٢. طرف النفي (الغير) إلى: ما دلّ على الزمان، وغيره

فتحصل لنا ثلاثة أقسام: ما دلّ على الذات وهو (الاسم)، وما دلّ على

الزمان وهو (الفعل)، وما لم يدلّ على الذات والزمان وهو (الحرف).
 والتعبير المألوف عند المؤلّفين أن يقال: (الكلمة إمّا أن تدلّ على الذات
 أو لا، والأوّل الاسم، والثاني إمّا أن تدلّ على الزمان أو لا، والأوّل الفعل،
 والثاني الحرف).

ويمكن وضع هذه القسمة على هذا النحو:



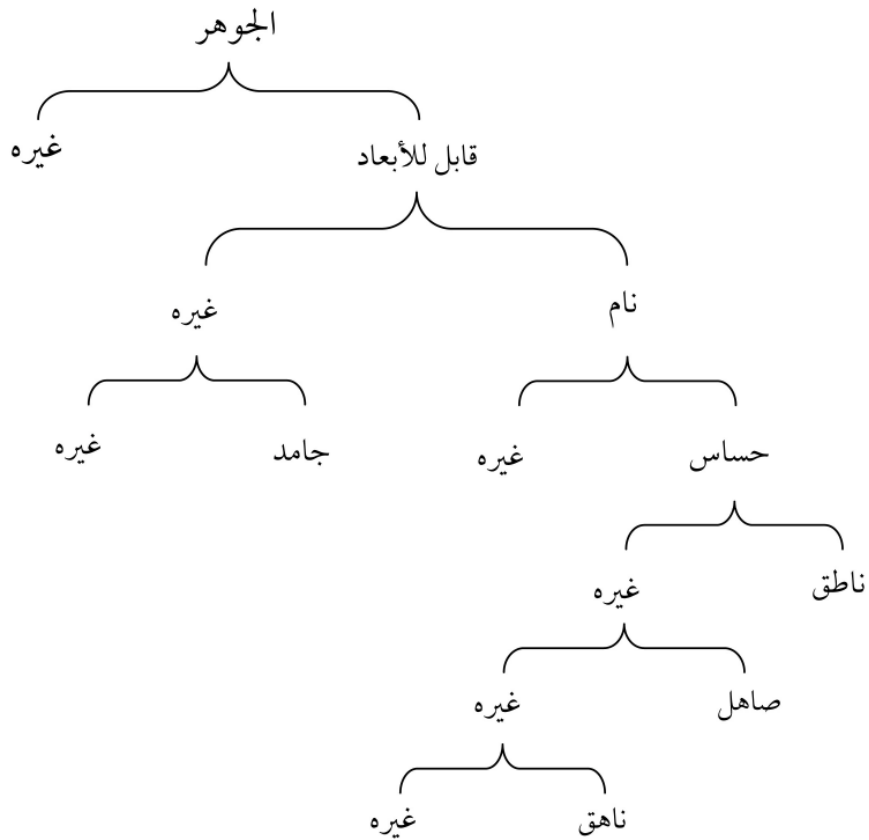
مثال ثان: إذا أردنا تقسيم الجوهر إلى أنواعه، فيمكن تقسيمه على هذا
 النحو:

١. ينقسم الجوهر إلى: ما يكون قابلاً للأبعاد وغيره
٢. ثمّ طرف الإثبات (القابل) إلى: نامٍ وغيره
٣. ثمّ طرف النفي (غير النامي) إلى: جامد وغيره
٤. ثمّ طرف الإثبات في التقسيم (٢) إلى: حسّاس وغيره

وهكذا يمكن أن تستمرّ بالقسمة حتّى تستوفي أقسام الحسّاس إلى جميع
 أنواع الحيوان.

ولك أيضاً أن تقسّم الجامد وغير الحسّاس. وقد رأيت أنّا قسّمنا تارة
 طرف الإثبات، وأخرى طرف النفي.

ويمكن وضع هذه القسمة على هذا النحو:



وهذه القسمة الثنائية تنفع - على الأكثر - في الشيء الذي لا تنحصر أقسامه وإن كانت مطوّلة، لأنك تستطيع بها أن تحصر كل ما يمكن أن يفرض من الأنواع أو الأصناف بكلمة «غيره». ففي المثال الأخير ترى «غير الناهق» يدخل فيه جميع ما للحيوان من الأنواع غير الناطقة والصاهلة والناهقة. فاستطعت أن تحصر كل ما للحيوان من أنواع. وتنفع هذه القسمة أيضاً فيما إذا أريد حصر الأقسام حصرًا عقلياً كما يأتي، وتنفع أيضاً في تحصيل الحدّ والرسم، وسيأتي بيان ذلك.

٢. طريقة القسمة التفصيلية

وذلك بأن نقسّم الشيء ابتداءً إلى جميع أقسامه المحصورة، كما لو أردت أن تقسّم الكلّي إلى نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام.

والقسمة التفصيلية على نوعين: عقلية واستقرائية:

١. (العقلية): وهي التي يمنع العقل أن يكون لها قسم آخر، كقسمة الكلمة المتقدّمة. ولا تكون القسمة عقليةً إلّا إذا بنيتها على أساس النفي والإثبات: (القسمة الثنائية). فلأجل إثبات أنّ القسمة التفصيلية عقلية، يرجعونها إلى القسمة الثنائية الدائرة بين النفي والإثبات، ثمّ إذا كانت الأقسام أكثر من اثنين، يقسّمون طرف النفي أو الإثبات إلى النفي والإثبات... وهكذا كلّما كثرت الأقسام، على ما تقدّم في الثنائية.

٢. (الاستقرائية): وهي التي لا يمنع العقل من فرض آخر لها. وإنّما تذكر الأقسام الواقعة التي علمت بالاستقراء والتتبّع، كتقسيم الأديان السماوية إلى: اليهودية والنصرانية، والإسلامية، وتقسيم مدرسة معينة إلى: صفّ أوّل وثانٍ وثالث، عندما لا يكون غير هذه الصفوف فيها، مع إمكان حدوث غيرها.

الشرح

[لأجل أن نقسم الشيءقسمة صحيحة لأبد من استيفاء جميع ما له من الأقسام] لأنه يشترط في القسمة أن تكون جامعة مانعة [كما تقدم في الأصل الرابع، بمعنى أن تكون القسمة حاصرة لجميع جزئياته] إذا كان المقسم كلياً [أو أجزائه] إذا كان المقسم كلاً [ولذلك أسلوبان]:

١. طريقة القسمة الثنائية

وهي تدور بين النفي والإثبات، نحو قولنا: هذا الموجود إما إنسان أو لا، فإن كان إنساناً فهو إثبات، وإلا فنفي مهما فرضت المنفي، المهم أنه ليس إنساناً. ونحو قولنا: الموجود إما واجب الوجود أو لا، فإن كان واجب الوجود فهو إثبات، وإلا فنفي سواء كان المنفي ممكناً أو ممتنعاً. وهذا التقسيم يسمى «القسمة الثنائية»، و«الحصر العقلي»، لاستحالة أن يكون المقسم داخلاً في الإثبات والنفي، لأنه من اجتماع النقيضين، وهو محال، ولاستحالة أن لا يكون داخلاً في الإثبات أو النفي؛ لأنه من ارتفاع النقيضين.

فالقسمة الثنائية تفيد الحصر العقلي بين شيئين. أما القسمة الثلاثية أو الرباعية أو الخماسية ... فلا تفيد ذلك، إذ ربما توجد أقسام غفلنا عنها، ولهذا يكون الحصر فيها استقرائياً، وقد أشرنا إلى نظائره في الأبحاث السابقة.

[وهي طريقة الترديد بين النفي والإثبات] يعني بين الوجود والعدم، [والنفي والإثبات (وهما النقيضان) لا يرتفعان أي لا يكون لهما قسم ثالث، ولا يجتمعان، أي لا يكونان قسماً واحداً] إذ يستحيل أن يكون الشيء داخلاً تحت الإثبات والنفي، ويستحيل أن لا يكون داخلاً تحت أحدهما [فلا محالة تكون هذه القسمة ثنائية، أي ليس لها أكثر من قسمين، وتكون

حاصرة جامعة مانعة، كتقسيمنا للحيوان إلى ناطق وغير ناطق] فإنَّ الحيوان لا يخرج عن أحد هذين القسمين: إمَّا ناطق وهو الإنسان، أو غيره، سواء كان غير الإنسان بقرّاً أو غنماً أو أيّ شيء آخر، المهمُّ أنَّه داخل في طرف النفي . [وغير الناطق يدخل فيه كلّ ما يُفرض من باقي أنواع الحيوان غير الإنسان لا يشدُّ عنه نوع، وكتقسيمنا للطيور إلى جارحة وغير جارحة، والإنسان إلى عربي وغير عربي. والعالم إلى فقيه وغير فقيه ... وهكذا] لا تقف عند حدٍّ في التقسيم؛ إذ يمكن أن تأخذ طرف الإثبات وتقسّمه إلى قسمين، وطرف النفي كذلك تقسّمه إلى قسمين، إلى ما شاء الله لك من تقسيمات الطرفين، ما دامت تترتب ثمرة تتعلّق بغرض المقسّم.

[ثمّ يمكن أن نستمرّ في القسمة فنقسّم طرف النفي أو طرف الإثبات أو كليهما إلى طرفين إثبات ونفي، ثمّ هذه الأطراف الأخيرة] من خلال ترديدها بين النفي والإثبات [يجوز أن تجعلها أيضاً مقسماً فتقسّمها أيضاً بين الإثبات والنفي ... وهكذا تذهب إلى ما شئت أن تقسّم] بشرط [إذا كانت هناك ثمرة من التقسيم.

مثلاً: إذا أردت أن تقسّم الكلمة، فتقول:

١. الكلمة تنقسم إلى: ما دلّ على الذات، وغيره

٢. طرف النفي (الغير) إلى: ما دلّ على الزمان، وغيره

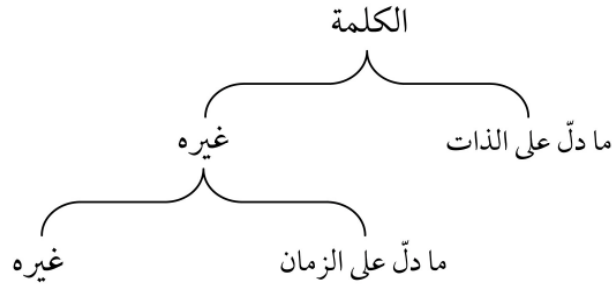
فتحصل لنا ثلاثة أقسام: ما دلّ على الذات وهو «الاسم»، وما دلّ على

الزمان وهو «الفعل»، وما لم يدلّ على الذات والزمان وهو «الحرف».

والتعبير المألوف عند المؤلّفين أن يقال: «الكلمة إمّا أن تدلّ على الذات

أو لا، والأوّل الاسم، والثاني إمّا أن تدلّ على الزمان أو لا، والأوّل الفعل،

والثاني الحرف» ويمكن وضع هذه القسمة على هذا النحو:



وظاهر هذه القسمة أنّها ثلاثية، لكنّ حقيقتها التريديد بين النفي والإثبات فهي مرددة بين طرفين، وإذا وجدنا في حصر عقلي أكثر من طرفين، فهو ليس تقسيماً واحداً بل تقسيمان أو ثلاثة تقسيمات أو أربعة.

والحاصل: إذا كان للحصر العقلي طرفان فالتقسيم واحد، وإذا كان له أكثر من طرف كما في تقسيم الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود فهو نتيجة تقسيمين.

[مثال ثان: إذا أردنا تقسيم الجوهر] بناء على كونه من المعقولات الأولية وأنّه جنس عال، وما تحته أنواع له، من قبيل الحيوان الذي هو جنس، وما تحته أنواع له، مثل: الإنسان والبقر والغنم وباقي الحيوانات، فكما يصحّ تقسيم الحيوان إلى أنواعه التي تحته، كذلك يصحّ تقسيم الجوهر أو جنس الأجناس العالي، وأمّا بناءً على كونه من المعقولات الثانوية فلا يصحّ ذلك، لأنّه يكون من المفاهيم وهذه المذكورات تكون مصاديقه، وقد ذكرنا هذا البحث مفصلاً فيما سبق، وميّزنا بين المعقولات الأولية والمعقولات الثانوية، أو المعقول الماهوي والمعقول غير الماهوي.

وبالجملة: بناءً على أنّ الجوهر من الأجناس العالية أو جنس الأجناس العالي، وتحتّه أجناس وأنواع متعدّدة، فإذا أردنا تقسيمه بطريقة القسمة الثنائية [إلى أنواعه فيمكن تقسيمه على هذا النحو] الذي ذكره المصنّف (رحمه الله):

[١. ينقسم الجوهر إلى: ما يكون قابلاً للأبعاد وغيره].

أي نقسّمه إلى الجسم القابل للأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق وغيره.

وهو ما لا يكون قابلاً للأبعاد الثلاثة كالعقل الموجود المجرد وليس له أبعاد، لأن هذه الأبعاد من آثار و نسخ عالم المادة.

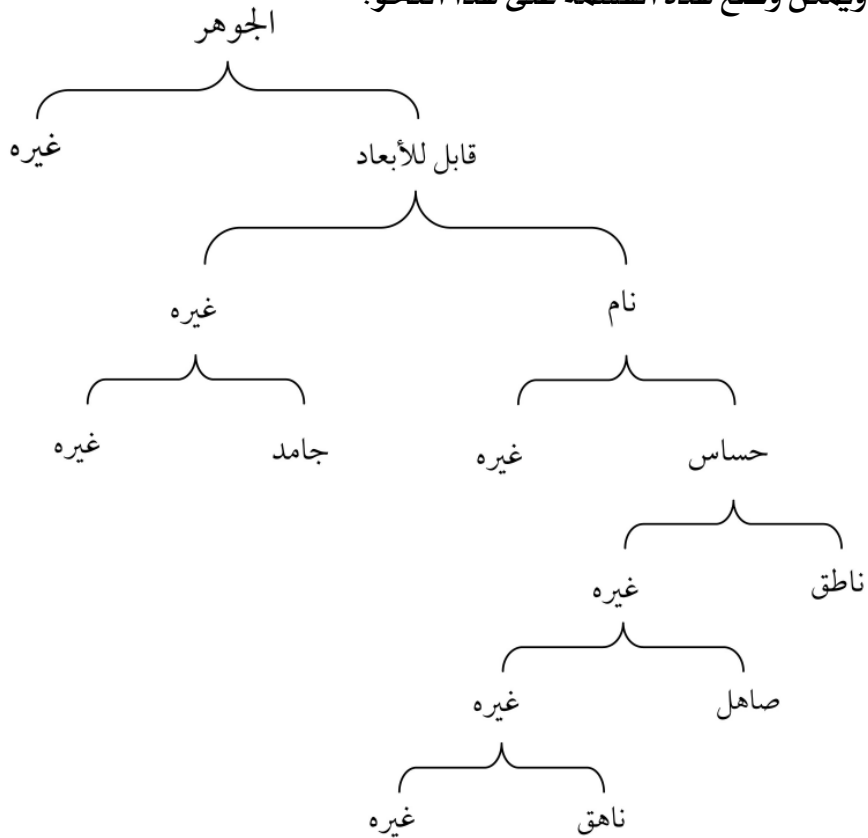
[٢. ثمَّ طرف الإثبات (القابل) إلى: نامٍ وغيره] أي نقسم طرف الإثبات وهو القابل للأبعاد إلى نامٍ وغيره أي نقسمه إلى طرفين: إثبات ونفي.

[٣. ثمَّ طرف النفي (غير النامي) إلى: جامد وغيره

٤. ثمَّ طرف الإثبات في التقسيم (٢) إلى: حسَّاس وغيره

وهكذا يمكن أن تستمرَّ بالقسمة حتَّى تستوي في أقسام الحسَّاس إلى جميع أنواع الحيوان. ولك أيضاً أن تقسم الجامد وغير الحسَّاس. وقد رأيت أننا قسمنا تارة طرف الإثبات، وأخرى طرف النفي.

ويمكن وضع هذه القسمة على هذا النحو:



فيمكن أن نقسم الجوهر أو جنس الأجناس العالي إلى ما هو قابل للأبعاد الثلاثة وغيره، ثم نقسم القابل للأبعاد إلى نام كالنبات وغير نام كالجماد، ثم نقسم غير النامي إلى جامد وغير جامد كالسائل، ثم نقسم النامي إلى حساس كالحيوان وغير حساس كالنبات، ثم نقسم الحساس إلى ناطق وغيره، ثم نقسم غير الناطق إلى صاهل كالفرس وغيره، ثم نقسم غير الصاهل إلى ناهق كالحمار وغيره ... وهكذا.

[وهذه القسمة الثنائية تنفع على الأكثر في الشيء الذي لا تنحصر أقسامه وإن كانت مطوّلة] أي له أقسام كثيرة، بخلاف ما لو كان له أقسام ثلاثة كتقسيم الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف، فإننا لا نحتاج إلى هذه القسمة الثنائية، بل نستعمل القسمة التفصيلية، وكتقسيم الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود، وإن كان هذا التقسيم بحسب الدقة حصراً عقلياً فيرجع إلى التقسيم الثنائي، إلا أنه بحسب العبارة نستفيد من القسمة التفصيلية [لأنك لا تستطيع بها] أي بالقسمة الثنائية [أن تحصر كل ما يمكن أن يفرض من الأنواع أو الأصناف بكلمة «غيره». ففي المثال الأخير ترى «غير الناهق» يدخل فيه جميع ما للحيوان من الأنواع غير الناطقة والمصاهلة والناهقة] أي يدخل في الجنس جميع أنواع الحيوانات غير الناطق والناهق والصاهل [فاستطعت أن تحصر كل ما للحيوان من أنواع] أي تحصر جميع أنواع الجنس.

[وتنفع هذه القسمة أيضاً فيما إذا أريد حصر الأقسام حصراً عقلياً كما يأتي] وليس حصراً استقرائياً.

وعلى هذا اتضح أننا نستفيد من القسمة الثنائية فيما إذا كانت الأقسام كثيرة، وكنا نريد أن نحصل على الحصر العقلي، بخلاف ما إذا كانت الأقسام قليلة وكان الحصر استقرائياً، فإننا نستفيد من القسمة التفصيلية ولا نستفيد من

القسمة الثنائية.

[وتنفع أيضاً في تحصيل الحدّ والرسم، وسيأتي بيان ذلك] في الكلام حول التحليل العقلي، فإننا لما قسمنا الجوهر في المثال السابق إلى القابل للأبعاد الثلاثة، وقسمنا القابل إلى نام وغيره، وقسمنا النامي إلى حسّاس وغيره، وقسمنا الحساس إلى الناطق وغيره... إنّما استفدنا تشخيص كلّ واحد واحد من هذه الأقسام من فصله، فيكون التقسيم الثنائي أيضاً مفيداً في الحدود والرسوم.

٢. طريقة القسمة التفصيلية

[وذلك بأن نقسم الشيء ابتداءً إلى جميع أقسامه المحصورة] سواء كانت محصورة بالحصص العقلي أم بالحصص الاستقرائي [كما لو أردت أن تقسم] الكلمة - بدلاً من تقسيمها الثنائي المتقدم - إلى: اسم وفعل وحرف، أو تقسم [الكلي إلى نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام] وهذا الحصر عقلي. وهو إمّا داخلي وإمّا خارجي، والأوّل إمّا أعمّ وإمّا مساوٍ. والخارجي: أيضاً إمّا أعمّ وإمّا مساوٍ، فهذه أقسام خمسة.

[والقسمة التفصيلية على نوعين: عقلية واستقرائية:

١. العقلية] لا يمكن تحصيلها إلا بالقسمة الثنائية [وهي التي يمنع العقل أن يكون لها قسم آخر] غير الأقسام المستفادة من التقسيمات الثنائية [كقسمة الكلمة المتقدمة] صفة القسمة التي تقدّم الكلام عنها وهي: تنقسم الكلمة إلى: ما دلّ على الذات وغيره، وغير ما دلّ على الذات - أي طرف النفي - ينقسم إلى: ما دلّ على الزمان وغيره، فتحصل لنا من هذه القسمة ثلاثة أقسام، الاسم والفعل والحرف.

[ولا تكون القسمة عقلية إلا إذا بنيتها على أساس النفي والإثبات] أي على أساس [القسمة الثنائية] المتقدمة. [فلأجل إثبات أن القسمة

التفصيلية عقلية، يرجعونها إلى القسمة الثنائية الدائرة بين النفي والإثبات] كما صنعنا فيما سبق في مثال تقسيم الموجود إلى: واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود، حيث قلنا: إنّ الحصر في هذه الأقسام حصر عقليّ [ثمّ إذا كانت الأقسام أكثر من اثنين يقسمون طرف النفي أو الإثبات إلى النفي والإثبات ... وهكذا كلّما كثرت الأقسام، على ما تقدّم] بيانه [في] القسمة [الثنائية].

[٢. الاستقرائية، وهي] بخلاف القسمة العقلية أي [التي لا يمنع العقل من فرض] قسم [آخر لها] أي للأقسام من قبيل ما ذكروا في أقسام الجوهر والجنس وأقسام العرض، فإنّ الحصر في أقسامها المذكورة ليس حصراً عقلياً بل بحسب استقراءنا قسّمنا هذه الموجودات إلى عقل ونفس وكمّ وكيف ... ولعلّه توجد أقسام أخرى لم نتعرّف عليها بعد [وإنّما تذكر الأقسام الواقعة التي علمت بالاستقراء والتتبّع، كتقسيم الأديان السماوية إلى: اليهودية والنصرانية، والإسلامية، وكتقسيم مدرسة معيّنة إلى: صفّ أول وثانٍ وثالث، عندما لا يكون غير هذه الصفوف فيها، مع إمكان حدوث غيرها].

التعريف بالقسمة

إنَّ القسمة بجميع أنواعها هي عارضة للمقسم في نفسها، خاصّة به غالباً. ولما اعتبرنا في القسمة أن تكون جامعة مانعة، فالأقسام بمجموعها مساوية للمقسم، كما أنّها غالباً تكون أعرف منه. وعليه يجوز تعريف المقسم بقسمته إلى أنواعه وأصنافه، ويكون من باب تعريف الشيء بخاصّته. وهو التعريف بالرسم الناقص، كما كان التعريف بالمثال من هذا الباب. ولنضرب لك مثلاً لذلك: إنّنا إذا قسّمنا الماء بالتحليل الطبيعي إلى أوكسجين وهيدروجين، وعرفنا أنّ غيره من الأجسام لا ينحلّ إلى هذين الجزأين، فقد حصل تمييز الماء تمييزاً عرضياً عن غيره بهذه الخاصّة، فيكون ذلك نوعاً من المعرفة للماء نطمئنّ إليها. وكذا لو عرفنا أنّ الورق ينحلّ إلى القطن والنورة مثلاً، نكون قد عرفناه معرفة نطمئنّ إليها وتميّزه عن غيره... وهكذا في جميع أنواع القسمة.

الشرح

[إنَّ القسمة بجميع أنواعها هي عارضة للمقسم في نفسها، خاصّة به غالباً] فإنّك لو قسّمت المقسم إلى أقسامه، فالقسمة في نفسها أي بدون توسّط شيء آخر عرض، فتحتاج إلى معروض، لأنّ المحمولات تعرض تارة لموضوع معيّن بتوسّط شيء، وأخرى تعرض له من دون توسّط شيء. مثال الأوّل: تقسيم الموجود إلى واجب وممكن، فإنّ الإمكان والوجوب يعرضان للموجود من دون توسّط شيء. ومثال الثاني: حمل البارد أو الحارّ على الموجود، بأن نقول: الموجود إمّا حارّ وإمّا بارد، فيعرضان له بتوسّط الجسم.

فالقسمة عارضة للمقسم في الأعمّ الأغلب، وإنّها حين تكون لمقسم، لا تكون في مقسم آخر، وإن كانت في بعض الموارد متشابهة في مقسم ومقسم آخر.

[ولمّا اعتبرنا في القسمة أن تكون جامعة مانعة، فالأقسام بمجموعها مساوية للمقسم]. وبعبارة أخرى: عندما نجمع الأقسام يكون المقسم مساوياً لها من حيث الصدق في الخارج، وإلاّ لما كانت الأقسام جامعة مانعة، فيخرج بعض الأقسام ويدخل بعض الأغيار، وهذا مخالف للشرط الرابع الذي تقدّم الكلام عنه.

[كما أنّها] أي الأقسام [غالباً تكون أعرف منه] أي من المقسم؛ لأنّ المقسم بما هو، لا يمكن التعرّف عليه إلّا من خلال الأقسام، فلو قلنا لك: السائل إمّا ماء وإمّا زئبق، وفرض أنك لا تعرف السائل والزئبق والماء، فإنّ ذهنك ينصرف مباشرة إلى المصاديق الخارجية وهي الأقسام، ومن خلال الأقسام تتعرّف على المقسم، ولكن في بعض الموارد لا تكون الأقسام أعرف

من المقسم، فالوجود مثلاً من المفاهيم البديهية ولكن قسميه (وهما: الواجب والممكن) يحتاجان إلى أعمال الفكر والتأمل فيهما وبيان المراد من كل واحد منهما.

[وعليه يجوز تعريف المقسم بقسمته إلى أنواعه وأصنافه] وهنا سؤال تقريره: إن الأقسام عارضة للمقسم، فبم يكون تعريف المقسم بأقسامه؟ أ بالحدّ أم بالرسم؟

الجواب: تعريف المقسم بأقسامه بالرسم. [ويكون من باب تعريف الشيء بخاصّته. وهو التعريف بالرسم الناقص، كما كان التعريف بالمثال من هذا الباب] كما تقدّم

[ولنضرب لك مثلاً لذلك: إنّنا إذا قسّمنا الماء بالتحليل الطبيعي إلى أوكسجين وهيدروجين، وعرفنا أنّ غيره من الأجسام لا ينحلّ إلى هذين الجزأين، فقد حصل تمييز الماء تمييزاً عرضياً عن غيره بهذه الخاصّة] وهي أنّه مركّب من أوكسجين وهيدروجين [فيكون ذلك نوعاً من المعرفة للماء نطمئنّ إليها. وكذا لو عرفنا أنّ الورق ينحلّ إلى القطن والنورة مثلاً، نكون قد عرفناه معرفة نطمئنّ إليها وتميّزه عن غيره... وهكذا في جميع أنواع القسمة] ولكن - كما ذكرنا - لا تكون الأقسام معرفة للمقسم في جميع أنواع القسمة.

كسب التعريف بالقسمية

أو كيف نفكر لتحصيل المجهول التصوري

أنت تعرف أنّ المعلوم التصوري، منه ما هو بديهي لا يحتاج إلى كسب، كمفهوم الوجود والشيء، ومنه ما هو نظريّ يحتاج معرفته إلى كسب ونظر.

ومعنى حاجتك فيه إلى الكسب: أنّ معناه غير واضح في ذهنك وغير محدّد ومتميّز، أو فقل: غير مفهوم لديك ولا معروف، فيحتاج إلى التعريف، والذي يعرفه للذهن هو الحدّ والرسم.

وليس الحدّ أو الرسم للنظري موضوعاً في الطريق في متناول اليد، وإلاّ فما فرضتّه نظرياً مجهولاً، لم يكن كذلك، بل كان بديهيّاً معروفاً. فالنظري عندك في الحقيقة ليس هو إلاّ الذي تجهل حدّه أو رسمه.

إذن المهمّ في الأمر أن نعرف الطريقة التي نحصل بها الحدّ والرسم. وكلّ ما تقدّم من الأبحاث في التعريف، هي في الحقيقة أبحاث عن معنى الحدّ والرسم وشروطهما أو أجزائهما. وهذا وحده غير كافٍ، ما لم نعرف طريقة كسبهما وتحصيلهما؛ فإنّه ليس الغنيّ هو الذي يعرف معنى النقود وأجزاءها وكيف تتألّف، بل الغنيّ من يعرف طريقة كسبها فيكسبها، وليس المريض يشفى إذا عرف فقط معنى الدواء وأجزائه، بل لابدّ أن يعرف كيف يحصله ليتناوله.

وقد أغفل كثير من المنطقيين هذه الناحية، وهي أهمّ شيء في الباب،

بل هي الأساس، وهي معنى التفكير الذي به نتوصل إلى المجهولات.
ومهمتنا في المنطق أن نعرف كيف نفكر لنكسب العلوم التصورية
والتصديقية.

وسياتي أن طريقة التفكير لتحصيل العلم التصديقي هو الاستدلال
والبرهان. أما تحصيل العلم التصوري فقد اشتهر عند المناطق أن الحد لا
يكتسب بالبرهان، وكذا الرسم. والحق معهم لأن البرهان مخصوص
لاكتساب التصديق، ولم يحن الوقت بعد لأبين للطالب سر ذلك.

وإذا لم يكن البرهان هو الطريقة هنا، فما هي طريقة تفكيرنا لتحصيل
الحدود والرسوم؟ وطبعاً لا بد أن تكون هذه الطريقة طريقة فطرية يصنعها
كل إنسان في دخيلة نفسه يخطئ فيها أو يصيب. ولكن نحتاج إلى الدلالة
عليها لنكون على بصيرة في صناعتها. وهذا هو هدف علم المنطق. وهذا ما
نريد بيانه، فنقول:

الطريق منحصر بنوعين من القسمة: القسمة الطبيعية بالتحليل
العقلي، وتسمى طريقة التحليل العقلي، والقسمة المنطقية الثنائية. ونحن
أشرنا في غرضون كلامنا في التعريف والقسمة، إلى ذلك. وقد جاء وقت
بيانه فنقول:

طريقة التحليل العقلي

إذا توجهت نفسك نحو المجهول التصوري (المشكل)، ولنرضه الماء
مثلاً عندما يكون مجهولاً لديك. وهذا هو الدور الأول.

فأول ما يجب أن تعرف نوعه، أي تعرف أنه داخل في أي جنس من
الأجناس العالية أو ما دونها، كأن تعرف أن الماء - مثلاً - من السوائل. وهذا
هو: الدور الثاني.

وكلما كان الجنس الذي عرفت دخول المجهول تحته قريباً، كان

الطريق أقصر لمعرفة الحدّ أو الرسم، وسيُتضح.

وإذا اجتزت الدور الثاني الذي لا بدّ منه لكلّ من أراد التفكير بأية طريقة كانت، انتقلت إلى الطريقة التي تختارها للتفكير، ولا بدّ أن تتمثّل فيها الأدوار الثلاثة الأخيرة أو الحركات الثلاث التي ذكرناها للفكر: الذاتية والدائرية والراجعة.

وإذ نحن اخترنا الآن طريقة التحليل العقلي أولاً، فلنذكرها متمثلة في الحركات الثلاث:

فإنّك عندما تجتاز الدور الثاني، تنتقل إلى الثالث وهو الحركة الذاتية (حركة العقل من المجهول إلى المعلومات). ومعنى هذه الحركة بطريقة التحليل المقصود بيانها، هو أن تنظر في ذهنك إلى جميع الأفراد الداخلة تحت ذلك الجنس الذي فرضت المشكلة داخلاً تحته. وفي المثال تنظر إلى أفراد السوائل سواء كانت ماءً أو غير ماء؛ باعتبار أنّ كلّها سوائل.

وهنا تنتقل إلى الرابع، وهو: الحركة الدائرية، أي حركة العقل بين المعلومات، وهو أشقّ الأدوار وأهمّها دائماً في كلّ تفكير. فإن نجح المفكر فيه، انتقل إلى الدور الأخير الذي به حصول العلم، وإلاّ بقي في مكانه يدور على نفسه بين المعلومات من غير جدوى.

وهذه الحركة الدائرية بين المعلومات في هذه الطريقة، هي أن يلاحظ المفكر مجاميع أفراد الجنس الذي دخل تحته المشكلة، فيفرزها مجموعة مجموعة. فـالأفراد المجهول مجموعة، ولغيره من أنواع الجنس الأخرى كلّ واحد مجموعة من الأفراد. وفي المثال يلاحظ مجاميع السوائل: الماء، والزئبق، واللبن، والدهن، إلى آخرها. وعند ذلك يبدأ في ملاحظتها ملاحظة دقيقة، ليعرف ما يمتاز به مجموعة أفراد المشكلة بحسب ذاتها

وحقيقتها عن المجاميع الأخرى، أو بحسب عوارضها الخاصة بها. ولا بدّ هنا من الفحص الدقيق والتجربة ليعرف في المثال الخصوصية الذاتية أو العرضية التي يمتاز بها الماء عن غيره من السوائل، في لونه وطعمه، أو في وزنه وثقله، أو في أجزائه الطبيعية.

ولا يستغني الباحث عن الاستعانة بتجارب الناس والعلماء وعلومهم. والبشر من القديم - كما قلنا في أوّل مبحث القسمة - اهتمّوا بفطرتهم في تقسيم الأشياء وتمييز الأنواع بعضها عن بعض، فحصلت لهم بمرور الزمن الطويل معلومات قيّمة هي ثروتنا العلمية التي ورثناها من أسلافنا. وكلّ ما نستطيعه من البحث في هذا الشأن هو التعديل والتنقيح في هذه الثروة، واكتشاف بعض الكنوز من الأنواع التي لم يهتد إليها السابقون على مرور الزمن وتقدّم المعارف.

فإن استطاع الفكر أن ينجح في هذا الدور (الحركة الدائرية) بأن عرف ما يميّز المجهول تمييزاً ذاتياً، أي عرف فصله، أو عرف ما يميّزه تمييزاً عرضياً، أي عرف خاصّته، فإنّ معنى ذلك أنّه استطاع أن يحلّل معنى المجهول إلى جنس وفصل أو جنس وخاصّة تحليلاً عقلياً، فيكمل عنده الحدّ التامّ أو الرسم التامّ، بتأليفه ممّا انتهى إليه التحليل؛ كما لو عرف الماء في المثال بأنّه سائل بطبعه لا لون له ولا طعم ولا رائحة، أو أنّه له ثقل نوعيّ مخصوص، أو أنّه قوام كلّ شيء حيّ.

ومعنى كمال الحدّ أو الرسم عنده أنّ عقله قد انتهى إلى الدور الأخير وهو (الحركة الراجعة) أي حركة العقل من المعلوم إلى المجهول. وعندها ينتهي التفكير بالوصول إلى الغاية من تحصيل المجهول.

وبهذا اتّضح معنى التحليل العقلي الذي وعدناك ببيانه سابقاً في القسمة الطبيعية، وهو إنّما يكون باعتبار المتشاركات والمتباينات، أي أنّه

بعد ملاحظة المتشاركات بالجنس يفرزها ويوزعها مجاميع، أو فقل: أنواعاً بحسب ما فيها من المميّزات المتباينة، فيستخرج من هذه العملية الجنس والفصل مفردات الحدّ، أو الجنس والخاصّة مفردات الرسم، فكنت بذلك حلّلت المفهوم المراد تعريفه إلى مفرداته.

(تنبيه): إنّ الكلام المتقدّم في الدور الرابع فرضناه فيما إذ كنت من أوّل الأمر، لما عرفت نوع المشكل، عرفت جنسه القريب، فلم تكن بحاجة إلّا للبحث عن مميّزاته عن الأنواع المشتركة معه في الجنس.

أمّا لو كنت قد عرفت فقط جنسه العالي، كأن عرفت أنّ الماء جوهر لا غير، فإنّك لأجل أن تكمل لك المعرفة لا بدّ أن تفحص (أوّلًا) لتعرف أنّ المشكل من أيّ الأجناس المتوسّطة، بتمييز بعضها عن بعض، بفصولها أو خواصّها على نحو العملية التحليلية السابقة، حتّى تعرف أنّ الماء جوهر ذو أبعاد، أي: جسم.

ثمّ تفحص (ثانيًا) بعملية تحليلية أخرى لتعرفه من أيّ الأجناس القريبة هو، فتعرف أنّه سائل.

ثمّ تفحص (ثالثًا) بتلك العملية التحليلية لتميّزه عن السوائل الأخرى بثقله النوعي مثلاً، أو بأنّه قوام كلّ شيء حيّ.

فيتألّف عندك تعريف الماء على هذا النحو مثلاً (جوهر ذو أبعاد، سائل، قوام كلّ شيء حيّ)، ويجوز أن تكتفي عن ذلك فتقول: (سائل، قوام كلّ شيء حيّ) مقتصرًا على الجنس القريب.

وهذه الطريقة الطويلة من التحليل، التي هي عبارة عن عدّة تحليلات، يلتجئ إليها الإنسان إذا كانت الأجناس متسلسلة ولم يكن يعرف الباحث دخول المجهول إلّا في الجنس العالي. ولكن تحليلات البشر التي ورثناها، تغنيّا في أكثر المجهولات عن إرجاعها إلى الأجناس العالية، فلا نحتاج إلى

الأكثر إلا لتحليل واحد لنعرف به ما يمتاز به المجهول عن غيره.
على أنه يجوز لك أن تستغني بمعرفة الجنس العالي أو المتوسط، فلا
تجري إلا عملية واحدة للتحليل لتمييز المشكل عن جميع ما عداه مما
يشترك معه في ذلك الجنس العالي أو المتوسط، غير أن هذه العملية لا
تعطينا إلا حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً.

طريقة القسمة الثنائية

إنك بعد الانتهاء من الدورين الأولين، أي دور مواجهة المشكل ودور
معرفة نوعه، لك أن تعمد إلى طريقة أخرى من التفكير تختلف عن
السابقة.

فإن السابقة كانت النظرة فيها إلى الأفراد المشتركة في ذلك الجنس
ثم تمييزها بعضها عن بعض لاستخراج ما يميز المجهول.

أما هذه فإنك تتحرك إلى الجنس الذي عرفته فتقسّمه بالقسمة
المنطقية الثنائية إلى إثبات ونفي: الإثبات بما يميز المجهول تمييزاً ذاتياً أو
عرضياً، والنفي بما عداه. وذلك إذا كان المعروف الجنس القريب، فتقول
في مثال الماء الذي عرفت أنه سائل: (السائل إما عديم اللون وإما غيره)،
فتستخرج بذلك الحدّ التامّ أو الرسم التامّ، وتحصل لديك الحركات
الثلاث كلّها.

أما لو كان الجنس الذي عرفته هو الجنس العالي أو المتوسط، فإنك
تأخذ أولاً الجنس العالي مثلاً، فتقسّمه بحسب المميزات الذاتية أو
العرضية، ثم تقسم الجنس المتوسط الذي حصلته بالتقسيم الأول، إلى أن
يصل التقسيم إلى الأنواع السافلة - على النحو الذي مثلنا به في القسمة
الثنائية للجوهر - وبهذا تصير الفصول كلّها معلومة على الترتيب،
فتعرف بذلك جميع ذاتيات المجهول على التفصيل.

الشرح

ذكرنا فيما سبق أنّ علم المنطق يبتني على باينين أساسيين: باب المعرّف وباب الحجّة، وذكرنا: أنّ البحث في باب المعرّف إنّما يكون في كيفية الوصول إلى مجهول تصوّري انطلاقاً من معلوم تصوّري، وفي باب الحجّة البحث في كيفية الوصول إلى مجهول تصديقي اعتماداً على معلوم تصديقي، وذكرنا أيضاً أنّه يمكن التعرّف على المجهول التصوّري بمعرفة حدّه التامّ أو الناقص أو رسمه التامّ أو الناقص، ولكن إلى هنا لم يبيّن لنا المصنّف (رحمه الله) كيفية تحصيل الحدود والرسوم أو معرفة طرق تحصيلها، وإن كان قد ذكر معانيها وشروطها، ولهذا عقد فصلاً مستقلاً لبيان كيفية تحصيل ذلك، وضرب لنا مثلاً على ذلك بأنّ الغنيّ ليس هو الذي يعرف معنى النقود وأجزائها، بل الغنيّ من يعرف طريقة كسبها فيكسبها، وما نحن فيه كذلك، فليس كلّ من عرف معنى الحدود والرسوم وشروطها وأجزائها، عرف كيفية الوصول إلى المجهول التصوّري. وادّعى في الحاشية بأنّ الكتب الأخرى لم تتعرض لبيان كيفية تحصيلها. ولعلّ نظره إلى كتب المتقدمين، أمّا الكتب المنطقية الحديثة فقد تعرضت لهذا البحث بنحو أكثر تفصيلاً ممّا تعرّض له (رحمه الله).

وعلى أيّ حال، قال: [أنت تعرف أنّ المعلوم التصوّري، منه ما هو بديهيّ لا يحتاج إلى كسب، كمفهوم الوجود والشيء] ونحن ميّزنا في بحث المفاهيم بين تصوّر البديهيّ والتصوّر النظري، ومفهوم الوجود من المفاهيم التصوّرية البديهية التي لا نحتاج لأجل معرفته أن نستعين بغيره، بل هو واضح في نفسه وضوحاً لا تشوبه أيّة شائبة، وكذا مفهوم الشيء المساوق للوجود واضح في نفسه، بخلاف مفهوم الإنسان ومفهوم السماء، فهما من المفاهيم التصوّرية النظرية التي تحتاج معرفتها إلى كسب ونظر.

[ومنه ما هو نظريّ تحتاج معرفته إلى كسب ونظر.

ومعنى حاجتك فيه إلى الكسب: أنّ معناه غير واضح في ذهنك وغير محدود ومميّز]. بيّنّا فيما سبق: أنّ المعلوم تصوّري النظري ليس هو غير الواضح مطلقاً بل هو غير واضح من جهة وواضح من جهة أخرى، لأنّه إن لم يكن واضحاً بأيّ درجة من درجات الوضوح، يستحيل أن يكون مفهوماً، وكذلك لا يمكن أن يكون معلوماً مطلقاً وإلاّ لما احتجت إلى تعريفه وبيان حدّه أو رسمه. فهو معلوم من جهة ولكنّ حدّه ورسمه وعلى أيّ شيء ينطبق في الخارج أو ما هو مصداقه، كلّ ذلك غير معلوم، بنحو السالبة الجزئية، [أو فقل : غير مفهوم لديك ولا معروف، فيحتاج إلى التعريف، والذي يعرفه للذهن هو الحدّ والرسم] بقسميهما [وليس الحدّ أو الرسم للنظري موضوعاً في الطريق في متناول اليد]. وبعبارة أخرى: تحصيل الحدّ والرسم ليس بمقدور كلّ إنسان أن يتناوله ويتوصّل إليه، بل هو أمر يحتاج إلى إعمال فكر ودقّة نظر، نظير قول الشيخ الرئيس في الإشارات، المجلد الثالث من نمط العارفين، عندما يصل إلى بحث التوحيد يقول: «جلّ جناب الحقّ أن يكون شرعة لكلّ وارد». أي: ليس كلّ أحد يستطيع أن يطأ حريم التوحيد وينال معرفة أبحاثه، بل لابدّ من الدقّة وإعمال الفكر والنظر، وطهارة القلب، وما نحن فيه كذلك يحتاج إلى إعمال الفكر والنظر، وإلاّ فإنّ معرفة الحدود والرسوم ليست أمراً ملقى على الطريق يتناوله كلّ أحد، وقد تقدّم ما نقلناه من قول الحكماء من أنّ معرفة الحدود غير ممكنة، وكلّ ما يقال له أنّه فصل أو نوع فهو من لوازم الفصل والنوع [وإلاّ] أي وإن لم يكن يحتاج إلى فكر ونظر وكان أمراً سهلاً [فما فرضته نظرياً مجهولاً، لم يكن كذلك بل كان بديهياً معروفاً. فالنظري عندك في الحقيقة ليس هو إلاّ الذي تجهل حدّه أو رسمه.

إذن المهمّ في الأمر أن نعرف الطريقة التي نحصل بها الحدّ والرسم. وكلّ ما تقدّم من الأبحاث في التعريف هي في الحقيقة أبحاث عن معنى الحدّ والرسم وشروطهما أو أجزائهما. وهذا وحده غير كافٍ، ما لم نعرف طريقة كسبهما وتحصيلهما، فإنّه ليس الغنيّ هو الذي يعرف معنى النقود وأجزاءها وكيف تتألف، بل الغنيّ من يعرف طريقة كسبها فيكسبها، وليس المريض يشفى إذا عرف فقط معنى الدواء وأجزائه، بل لابدّ أن يعرف كيف يحصله ليتناوله.

وقد أغفل كثير من المنطقيين هذه الناحية، وهي أهمّ شيء في الباب]. أي أنّهم قالوا: إنّ المجهول تصوّري يكون معلوماً تصوّرياً إذا عرفنا حدّه أو رسمه، ولكن لم يبيّن أيّ واحد منهم كيفية تحصيلهما.

[بل هي الأساس، وهي معنى التفكير الذي به نتوصّل إلى المجهولات. ومهمّتنا في المنطق] وهذا ليس حصراً لمهمّة المنطقي بمعرفة كسب العلوم التصوّرية كما هو ظاهر عبارة المصنّف (قدّس سرّه)، بل لابدّ من معرفة المقدمات ثمّ نبين ماذا نريد حتّى نفكر.

[أن نعرف كيف نفكر لنكسب العلوم التصوّرية والتصديقية] فنحتاج إلى أن نبين ما نريد لكي نفكر للوصول إلى كسب العلوم التصوّرية والتصديقية، وقد ذكرنا في أبحاث سابقة: أنّ علم المنطق يعلمنا كيف نفكر، ولكن ذلك متوقّف على مقدّمات، ولهذا ذكرنا مقدّمات باب المعرفّ وسوف نذكر مقدّمات باب الحجّة إن شاء الله تعالى.

[وسياتي أنّ طريقة التفكير لتحصيل العلم التصديقي هو الاستدلال والبرهان] بناء على المنطق الأرسطي من أنّ الاستدلال والبرهان هو طريقة التوصل إلى معرفة المعلوم التصديقي، وأمّا على رأي البعض فقد يتوصّل إلى معرفة المعلوم التصديقي بالتجربة أو بنظرية الاحتمال، وما زال كثير من

العلماء يعتقدون أنّ الطريق لمعرفة المجهولات التصديقية منحصر بالبرهان ، حتّى القضايا التجريبية ونحوها؛ فإنّ معرفتها لا تكون إلّا بالبرهان. وما ذكرنا من إمكان استعمال غير البرهان لكسب المعلوم التصديقي يعدّ من الإشكالات الواردة على المنطق الأرسطي. فمثلاً: لو قلت: أريد أن أعرف حبة الدواء هذه أتشفي صداع الرأس عند كلّ أحد، أم عند الذين أجريت عليهم التجربة فقط وشفوا من الصداع؟ ويجيب العلم أنّ كلّ من كانت أعراضه، كذلك فحبة الصداع تشفيه من آلامه، مع أنّ التجربة أجريت على مجموعة من الأشخاص. وهذا القانون الكلّي مستفاد من المنطق الأرسطي الذي يقول أثبتناه بالبرهان، من خلال تجربته - أي الدواء - على مجموعة أشخاص ووجدناهم قد شفوا تماماً من ألم الصداع، وحيث إنّ الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية، فسبب الشفاء هو هذا الدواء.

إذن قولهم: (الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً) كبرى حصّلناها من قانون عقليّ، وما تقوم به التجربة صغرى لتلك الكبرى، فينظّم عندنا قياس من الشكل الأوّل^(١) نتيجه أنّ حبة الأسبرين مثلاً شافية لكلّ صداع عند كلّ أحد، ولكن السيد الشهيد الصدر (قدّس سرّه) أفاد في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء: بأنّا نصل إلى نتائج كلّية عن طريق تنامي الاحتمال في نظرية الأسس المنطقية للاستقراء، لا عن طريق البرهان والقياس.

على هذا، فما ذكره المصنّف من أنّ طريقة التفكير لتحصيل العلم التصديقي هو الاستدلال والبرهان، إنّما هو مبنيّ على المنطق الأرسطي [أمّا

(١) سوف يأتي الكلام فيه في الجزء الثاني، حيث يُراد به: أنّ الحد الأوسط، الذي هو علّة إثبات الأكبر للأصغر، محمول في الصغرى، موضوع في الكبرى، وذلك كالحیوان الذي نثبت من خلاله الجسم للإنسان. مثلاً:
كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم، ∴ كلّ إنسان جسم.

تحصيل العلم التصوّري فقد اشتهر عند المناطق أن الحدّ لا يكتسب بالبرهان]. مراده من الحدّ في قبال الرسم وليس المراد منه التعريف، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الحدّ له اصطلاحات كثيرة: منها الحدّ الأكبر والأوسط والأصغر في باب البرهان، ومنها الحدّ التامّ والحدّ الناقص في باب التعريف في قبال الرسم التامّ والرسم الناقص، ومنها المراد منه التعريف، فحين يقول «الحدود لا تكتسب بالبرهان» يقصد به أنّ التعريف لمجهول تصوّري نظري لا يمكن أن يكون بالبرهان، لورود إشكالات ومحاذير كثيرة، منها لزوم التسلسل والدور والمصادرة وعدم استنتاج المطلوب وانقلاب العرضي إلى الذاتي... وسوف نبينها في محلّها إن شاء الله تعالى، وهذا ما أفاده الحكيم السبزواري (قدّس سرّه) بقوله^(١):

الحدّ بالبرهان ليس يكتسب إذ لا إلى النهاية الأمر ذهب
أو اكتسابه يكون دائراً إن يكن الأوسط حداً آخر

وعلى أيّ حال أفاد المصنّف (رحمه الله) على نحو الإجمال أنّه اشتهر بين المناطق أنّ الحدّ لا يُكتسب بالبرهان [وكذا الرسم]. وهنا استعمل الحدّ في مقابل الرسم، وكان بإمكانه أن يحذف الرسم ويكون المراد: لا يكتسب التعريف بالبرهان. [والحقّ معهم؛ لأنّ البرهان مخصوص لاكتساب التصديق] أي اكتساب المجهول التصديقي لا المجهول التصوّري [ولم يحن الوقت بعد لأبّين للطالب سرّ ذلك] أي سبب عدم اكتساب المجهول التصوّري بالبرهان، وهو كما ألمحنا؛ لاستلزامه الدور أو التسلسل أو

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق المسمى بـ«اللاكي المنتظمة» وشرحها، تأليف الحكيم المتأله السبزواري (قدس سرّه)، علّق عليه آية الله حسن زاده الآملي، تقدم وتحقيق: مسعود طالبی، نشر: ناب، الطبعة الرابعة، ١٣٨٠ هـ ش / ٢٠٠١ م: ص ٢٢٢.

المصادرة... [وإذا لم يكن البرهان هو الطريقة هنا] في اكتساب الحدّ والرسم [فما هي طريقة تفكيرنا لتحصيل الحدود والرسوم؟ وطبعاً لأبد أن تكون هذه الطريقة طريقة فطرية] لأنّ المنطق أمر فطريّ اكتشفه الإنسان بفطرته، وليس شيئاً مخترعاً بل هو طريقة [يصنعها كلّ إنسان في دخيلة نفسه يخطئ فيها أو يصيب. ولكن نحتاج إلى الدلالة عليها لنكون على بصيرة في صناعتها. وهذا هو هدف علم المنطق. وهذا ما نريد بيانه، فنقول: الطريق منحصر بنوعين من القسمة: القسمة الطبيعية بالتحليل العقلي، وتسمّى طريقة التحليل العقلي، والقسمة المنطقية الثنائية، ونحن أشرنا في غضون كلامنا في التعريف والقسمة، إلى ذلك. وقد جاء وقت بيانه فنقول:]

قبل الدخول في أصل البحث نقدّم مقدّمة وهي: بيّنا - فيما سبق - معنى الحدود والرسوم، وأنّ المجهول تصوّري إنّما يكون معلوماً بالحدّ أو الرسم، وذكر المصنّف (رحمه الله) هنا: أنّ كيفية تحصيل الحدّ والرسم تكون بطريقتين: الأولى: طريقة التحليل العقلي.

الثانية: طريقة القسمة المنطقية الثنائية.

١. طريقة التحليل العقلي

والمهمّ من هاتين الطريقتين هي الطريقة الأولى. وهي المعروفة بطريقة التحليل والتركيب. وتقدّم أيضاً أنّه لا يمكن تحصيل الحدّ بالاستدلال والبرهان؛ لاستلزامه عدّة محاذير.

وكذلك من الطرق التي تُذكر لمعرفة حدّ الشيء: معرفة المجهول عن طريق معرفة حدّ ضده، ولكنّ الالتزام بهذا الطريق، يلزم منه أمور لا يمكن الالتزام بها، ومنها معرفته عن طريق الاستقراء، وسوف يأتي أنّه على قسمين:

تأمّ وناقص، والتأمّ لا يقع من الناحية العملية كما يقول العلماء، والناقص لا يفيد اليقين، فتنحصر معرفة حدّ المجهول تصوّري بطريقة التحليل والتركيب. إذا اتّضح هذا نقول: بيّنّا في أوّل الكتاب في تعريف النظر أو الفكر: أنّ عملية الفكر عند الإنسان لتحصيل مجهول تصوّري عن طريق معلوم تصوّري تمرّ بخمس مراحل:

المرحلة الأولى: مواجهة نفس المشكل المجهول، بأنّ تصوّره في الذهن. ويأتي في الذهن، وإلاّ فلا يمكن مواجهته.

المرحلة الثانية: مواجهة نوع المشكل، إذ قد تواجه المشكل ولا تعرف نوعه.

المرحلة الثالثة: حركة العقل من المشكل إلى المعلومات المخزونة في الذهن.

المرحلة الرابعة: حركة العقل ثانياً بين المعلومات للفحص عنها وتأليف ما يناسب المشكل ويصلح لحلّه. فبعد أن تشخّص المشكل، لابدّ أن تعرف أيّ نوع من المعلومات ترتبط بمعرفته، فإنّ كلّ المعلومات لا يمكن الاستفادة منها في معرفة المجهول، بل كلّ مجهول له نحو خاصّ من المعلومات التي تنسجم معه في الذهن تحلّه وتكشف عنه.

المرحلة الخامسة: حركة العقل ثالثاً من المعلوم الذي استطاع تأليفه ممّا عنده، إلى المطلوب.

والحركات الثلاث الأخيرة هي المهمّة، أعني الانتقال من المجهول إلى المعلوم، ثمّ البحث في المعلومات والفحص عنها، ثمّ الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وهذه الحركات تسمّى في كلماتهم بالحركة الذاهبة، أي من المجهول إلى المعلوم بعد أن تعرّف على نوع المشكل، والحركة الدائرية، وهي البحث في المعلومات الموجودة عنده ليستطيع من خلالها التعرّف على

المجهول، ثم الانتقال من المعلوم الموجود إلى المجهول الذي يريد اكتشاف حدّه. هذه هي المراحل التي يمرّ بها الفكر البشري للتعرفّ على مجهول تصوّري.

والطريق للمعرفة، خصوصاً في الحركة الدائرية، هي عملية التحليل ثمّ عملية التركيب، ومن خلال هذه العملية يستطيع الذهن أن يتعرّف على حدّ المجهول التصوّري.

ولكي يتّضح المطلوب نضرب مثلاً لك: لو فرضنا أنّك واجهت كلمة وكنت تعلم أنّ الكلمة تنقسم إلى اسم وفعل وحرف، لكنّك تريد أن تعرف أنّها فعل ماضٍ أو مضارع، فأنت في الطريقة السابقة التي عرفت بها أقسام الكلمة تعرف ما الاسم وما الفعل وما الحرف، وفي الطريقة الثانية تحلّل الفعل الماضي فتجده يدلّ على حدث في الزمان الماضي، وتجد الفعل المضارع يدلّ على الحدث في الزمان الحاضر، فعند تحليلك للفعلين تجد جهة اشتراك وهي دلالتهما على الحدث في الزمان وجهة افتراق وهي: أنّ الماضي يدلّ على وقوع الحدث في الزمان الماضي، والمضارع يدلّ على وقوع الحدث في الزمان الحاضر أو المستقبل، فتستطيع أن تتعرّف على الجهة المشتركة بينهما، وهذه الجهة إمّا أن تكون مقوّمه، فتكون بمنزلة الجنس، وإمّا تكون خاصّة لا تنفك، فتكون بمنزلة الفصل.

والحاصل: عندما حلّلت الفعل الماضي خرجت بشيئين، وكذلك عندما حلّلت الفعل المضارع خرجت بشيئين، ومن هذا التحليل تستطيع أن تركب حقيقة المحدود الذي تريد معرفته، وهكذا في باقي الأشياء عندما نريد أن نحلّلها، نحلّل كلّ شيء بالتحليل العقلي أو بالتحليل الخارجي لا فرق بينهما، إذ لا ينحصر التحليل بالتحليل العقلي كما ذكرنا. ومن خلال التحليل عقلياً أو خارجياً، نتعرّف على المختصّات وعلى المشتركات، ومن خلال معرفتهما

نركّب حدّ المجهول التصوّري الذي نريد معرفته.

وهذه هي العملية التي نستطيع بواسطتها أن نتعرّف على رسوم الأشياء، ومن خلال معرفة الرسوم نتعرّف على نفس الأشياء. أمّا معرفة حدودها، فقد ذكرنا فيما سبق أنّ التعرّف على حدود الأشياء أو التعرّف على فصولها مشكل جدّاً، بل لعلّه غير واقع من الناحية العملية.

[إذا توجّهت نفسك نحو المجهول التصوّري (المشكل)، ولنفرضه «الماء» مثلاً] وهذا المثال من الأمور الخارجية وليس من الأمور الذهنية [عندما يكون مجهولاً لديك. وهذا هو الدور الأوّل^(١)] وهو التوجّه إلى المشكل، ولو لم يأت إلى ذهنك أصلاً فأنّت لا تريد تعريفه أيضاً [فأوّل ما يجب] بعد التوجّه إلى المشكل وليس أوّل مراحل التفكير [أن تعرف نوعه] خبر قوله أوّل ما يجب. والمراد بالنوع هنا ليس ما كان مقابلاً للجنس والفصل، بل معرفة أنّ المشكل داخل تحت أيّ من الأشياء، وأنّه جوهر أو عرض، وما هو جنسه البعيد أو القريب أو المتوسط؟ وهذه الأمور في الأعم الأغلب مشخصة أمامنا، لأنّ الفكر البشري ليس في بدايته وإنّما قطع أشواطاً كثيرة في المعرفة. [أي تعرف أنّه] الماء [داخل في أيّ جنس من الأجناس العالية أو ما دونها] كالأجناس المتوسطة.

يتعرّض المنطقون في كتبهم عموماً للأجناس العالية وأنّها تنقسم إلى

(١) تقدّم في مبحث «تعريف الفكر» ج ١ ص ٢٤ (حسب متن هذا الكتاب) أنّ الأدوار التي تمرّ على العقل لتحصيل المجهول خمسة: اثنان منها مقدّمة للفكر، وثلاثة هي الفكر التي سمّيناها بالحركات، وهذا البحث هنا موقع تطبيق هذه الأدوار على تحصيل المجهول التصوّري. وسيأتي في موضعه، موقع تطبيقها على تحصيل المجهول التصديقي. وهذا البحث بمجموعه وبيان الأدوار، قد امتاز بشرحه كتابنا على جميع كتب المنطق القديمة والحديثة. (منه قدّس سرّه).

جوهر وعرض، ثمّ يذكرون أقسام كلّ منهما، ولكن ممّا يؤسف له أن هذه القضية لا توجد في منطق المظفر، ونحن كثيراً ما ذكرناها لكنّ الطالب لم يعرفها من هذا الكتاب وإن كان بعضهم يعرفونها من كتب أخرى، وكان على المصنّف (رحمه الله) أن يبيّنهما ويذكر أقسامهما وأنّها تنقسم إلى جوهر وعرض، ثمّ يذكر أقسام الجواهر وأقسام العرض، حتّى إذا أتى على ذكرها يعرف الطالب المراد من تصوّراتها المفهوميّة الموجودة في ذهنه. [كأنّ تعرف أنّ الماء - مثلاً - من السوائل. وهذا هو: الدور الثاني] إذن أولاً: لابدّ من مواجهة المشكل، وثانياً: معرفة نوعه وأنّه جامد أو سائل جوهر أو عرض.

[وكلمّا كان الجنس الذي عرفت دخول المجهول تحته قريباً، كان الطريق أقصر لمعرفة الحدّ أو الرسم. وسيّضح] أي: المجهول التصوّري، لأنّك لو عرفت المجهول أنّه حيوان - مثلاً - فلا يبقى إلّا أن تشخص نوعه وأنّه إنسان أو بقر أو فرس ... فتبقى عندك خطوة واحدة لمعرفة. أمّا إذا رأيت شبحاً من بعيد ولا تعلم أنّه نام أو جامد؟ وإذا كان نامياً هل هو نبات أو حيوان؟ فيكون الطريق طويلاً لمعرفة. فلو تشخص لديك أنّه حيوان، فتكون قد قطعت أكثر الطريق ولم يبق لديك إلّا أن تعرف أنّه حيوان ناطق أم صاهل؟ ... وبواسطة التحليل أو التركيب تعرف أيّ حيوان هو، بشرط أن يكون قد تمّ عندك في رتبة سابقة ما الناطق وما الصاهل ... ثمّ تأتي وتطبّق ذلك وتعرف أنّه حيوان ناطق إن كان يدرك الكلّيات، وصاهل إن لم يدركها.

[وإذا اجتزّت الدور الثاني الذي لابدّ منه لكلّ من أراد التفكير بأية طريقة كانت] سواء كانت طريقة التحليل أو طريقة التركيب أو طريقة القسمة الثنائية [انتقلت إلى الطريقة التي تختارها للتفكير، ولابدّ أن تتمثّل فيها الأدوار الثلاثة الأخيرة أو الحركات الثلاث التي ذكرناها للفكر: الذاهبة والدائرية والراجعة] كما أشرنا.

[وإذ نحن اخترنا الآن «طريقة التحليل العقلي» أولاً، فلندكرها
متمثلة في الحركات الثلاث:

فإنك عندما تجتاز الدور الثاني، تنتقل إلى [الدور [الثالث، وهو
الحركة الذاهبة حركة العقل من المجهول إلى المعلومات] وهذه الحركة
مهمة جداً، إذ قد يكون المجهول التصوري مرتبطاً بأمور تجريبية، فلا بد أن
تبحث عنه بين تلك الأمور، وقد يكون مرتبطاً بأمور عقلية، فلا بد أن تبحث
عنه بين المعلومات البرهانية العقلية، لا أن تفتش عن مجهول تصوري مرتبط
بالتجربة بين الأمور المرتبطة بعالم العقل، ولا تفتش عن مجرد مرتبط بعالم
العقل بين الأمور التجريبية، لتعرف على حدّه أو رسمه أو حقيقته، فلا بد إذن
من تشخيص المجهول التصوري وأنه يرجع إلى أيّ سنخ من المعلومات
المخزونة في الذهن وينسجم معها.

[ومعنى هذه الحركة بطريقة التحليل المقصود بيانها هو أن تنظر في
ذهنك إلى جميع الأفراد الداخلة تحت ذلك الجنس الذي فرضت المشكل
داخلاً تحته] فتتظر إليها لتعرف على خصوصياتها، ثم لترى تلك
الخصوصيات موجودة أو لا [وفي المثال تنظر إلى أفراد السوائل سواء كانت
ماءً أو غير ماء؛ باعتبار أن كلّها سوائل.

وهنا ننتقل إلى [الدور [الرابع، وهو «الحركة الدائرية» أي حركة
العقل بين المعلومات. وهو أشقّ الأدوار وأهمّها دائماً في كلّ تفكير].
وبواسطة هذه المرحلة - وهي عملية التحليل - تستطيع أن تصل إلى عملية
التركيب. [فإن نجح المفكر فيه، انتقل إلى الدور الأخير الذي به حصول
العلم، وإلا بقي في مكانه يدور على نفسه بين المعلومات من غير جدوى].

الملاحظ أن المصنّف هنا لم يذكر أمثلة، وهذا هو الصحيح؛ لأنّ وظيفة
المنطقي هي أن لا يعرف لك الشيء وإنما يعلمك كيف تعرف ذلك الشيء،

يَعْلَمُكَ إذا أردت أن تعرف شيئاً مرتبطاً بالعلوم الطبيعية كيفية التعرف عليه، وإذا أردت أن تعرف مجهولاً تصوّرياً كيفية ذلك.

[وهذه الحركة الدائرية بين المعلومات في هذه الطريقة، هي أن يلاحظ المفكر مجاميع أفراد الجنس الذي دخل تحته المشكل، فيفرزها مجموعة مجموعة، فلأفراد المجهول مجموعة، ولغيره من أنواع الجنس الأخرى كل واحد مجموعة من الأفراد. وفي المثال يلاحظ مجاميع السوائل: الماء، والزئبق، واللين، والدهن، إلى آخرها. وعند ذلك يبدأ في ملاحظتها ملاحظة دقيقة] أي: أنه يبدأ يحللها، وبعد التحليل يستطيع أن يشخص المشتركة والمختصات، فإن استطاع أن يعرف المشتركة والمختصات استطاع أن يرتب الحدّ أو الرسم الذي من خلاله يتوصّل إلى معرفة المجهول التصوّري [ليعرف ما تمازبه مجموعة أفراد المشكل بحسب ذاتها وحقيقتها عن المجاميع الأخرى، أو بحسب عوارضها الخاصة بها] الأول مرتبط بالحدّ، والثاني مرتبط بالرسم.

[ولابدّ هنا من الفحص الدقيق والتجربة] والتأمل في كلّ شيء بحسبه، فإن كان أمراً عقلياً فالتدقيق يكون في الأمور العقلية، وإن كان تجريبياً فالتدقيق يكون في الأمور التجريبية [ليعرف في المثال الخصوصية الذاتية أو العرضية التي يمتاز بها الماء عن غيره من السوائل، في لونه وطعمه، أو في وزنه وثقله، أو في أجزائه الطبيعية] وهي الأوكسجين والهيدروجين.

[ولا يستغني الباحث عن الاستعانة بتجارب الناس والعلماء وعلومهم] وهذا هو المهمّ، لأنّ المفروض على كلّ باحث أنّه يمتلك ثروة علمية، تمكّنه من تحصيل المجهول، وإلاّ فمن كان خالي الذهن وأراد أن يتعرّف على شيء، لا يتمكّن من ذلك.

[والبشر من القديم - كما قلنا في أوّل مبحث القسم - اهتمّوا بفطرتهم في تقسيم الأشياء وتمييز الأنواع بعضها عن بعض، فحصلت لهم

بمرور الزمن الطويل معلومات قيّمة هي ثروتنا العلمية التي ورثناها من أسلافنا] ولا يمكن أن نعزل أنفسنا عن ذلك، وإلاّ فلو رفضنا معلومات أسلافنا التي تنصّ على أنّ الماء سائل - مثلاً- لرجعنا إلى ما قبل الفكر البشري .

[وكلّ ما نستطيعه من البحث في هذا الشأن هو التعديل والتنقيح في هذه الثروة، واكتشاف بعض الكنوز من الأنواع التي لم يهتد إليها السابقون على مرور الزمن وتقدّم المعارف.

فإن استطاع الفكر أن ينجح في هذا الدور (الحركة الدائرية) [أي استطاع أن يشخّص المجهول [بأن عرف ما يميّز المجهول تمييزاً ذاتياً أي عرف فصله، أو عرف ما يميّزه تمييزاً عرضياً أي عرف خاصّته] بمعنى إذا استطاع أن يشخّص المجهول تصوّري ويميّزه - وقد يخطئ أو يصيب، وهذا هو معنى تكامل الفكر البشري - فيقول بعد التأمل والدقة: هذا الشيء تعريفه كذا لأنه داخلٌ تحت المجموعة الكذائية، وهذا الشيء داخل في المجموعة الكذائية، ثمّ يوجد خصوصيّة لهذا المجهول تصوّري لا توجد في ذلك المجهول الآخر [فإنّ معنى ذلك أنّه استطاع أن يحلّل معنى المجهول إلى جنس وفصل أو جنس وخاصّة تحليلاً عقلياً] فإذا حلّله إلى جنس وفصل، عند ذلك يستطيع أن ينتقل إلى المرحلة الخامسة [فيكمل عنده الحدّ التامّ أو الرسم التامّ بتأليفه ممّا انتهى إليه التحليل. كما لو عرّف الماء في المثال بأنّه سائل بطبعه لا لون له ولا طعم ولا رائحة] وذلك من خلال التجربة لأنّ كونه لا لون له ولا طعم ولا رائحة، مرتبط في الأمور الطبيعية [أو أنّه له ثقل نوعيّ مخصوص، أو أنّه قوام كلّ شيء حيّ] وفيه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^(١) وهنا سؤال وتقريره: أنّ هذا الماء الموجود، أليس هو بشيء، ويشمله الجعل والخلقة؟

الجواب: هناك ماءٌ قبل هذا الماء، وحياءُ هذا الماء إنما هي من ذاك، ولا يعقل أن يكون الماء الأول هو هذا الماء الموجود في عالمنا.

[ومعنى كمال الحدّ أو الرسم عنده، أن عقله قد انتهى إلى الدور الأخير وهو «الحركة الراجعة» أي حركة العقل من المعلوم إلى المجهول. وعندها ينتهي التفكير بالوصول إلى الغاية من تحصيل المجهول] التصوّري.

[وبهذا اتّضح معنى التحليل العقلي الذي وعدناك ببيانه سابقاً في القسمة الطبيعية]. ذكرنا سابقاً أن معرفة الحدود والرسوم إنما تتمّ بواسطة التحليل، وهذه العملية تتّضح أيضاً في العلوم الأخرى سواء كانت طبيعيّة أو فلسفيّة. فإنّك عندما ترجع إلى تلك العلوم، تجد الفكر البشري بطبيعته ينساق وراء التحليل والقسمة الطبيعية، وأنّ وظيفة المنطق الأرسطي هي تعليم طريقة التفكير الصحيح - كما أُلحنا إليه مراراً - لا أن يوجب عليك فعل أمر، والمنطق اكتشاف وليس اختراعاً، وهو مبرمج لذلك الأمر الفطري عند كلّ إنسان، وما تقوم به أنت عندما يوجّه إليك سؤال فقهيّ عن طهارة الفقاع مثلاً أو نجاسته، هو الرجوع إلى مخزونك من المعلومات الفقهيّة في كتاب الطهارة، لا الرجوع إلى كتاب الإرث أو غيره من أبواب العبادات والمعاملات والإيقاعات، ثمّ تبحث في كتاب الطهارة عما يناسب السؤال لترى بحسب القواعد التي درستّها هل يحكم بطهارته أو بنجاسته؟ وعلى كلتا الحالتين أنت تميّز المسؤول عنه، وتحكم عليه بأنّه من مصاديق الطاهر أم مصاديق النجس؟ وهذه العملية نفسها نقوم بها عند مواجهة المشكل، فبعد مواجهته نعرف نوعه، ثمّ الرجوع إلى المعلومات المخزونة في الذهن، ثمّ البحث بين المعلومات ثمّ التعرّف على المجهول، وهذه هي طبيعة كلّ إنسان عندما يُسأل يمرّ بهذه المراحل، بل حياتنا وتصرفاتنا كلّها مبنيّة على المنطق. وعلم المنطق يمنهج ويشخص حدود هذه المراحل. وليس المنطق الأرسطي فقط يعلمنا

كيفية التفكير، بل هناك طرق اكتشفها الإنسان توصل إلى النتائج المطلوبة، مثل طريقة الاستقراء والاحتمال. فلو أخبرك شخص بموت فلان من الناس ثم جاءك غيره وأخبرك بذلك ثم أخبرك ثالث ورابع، فيقوى احتمال موته حتى يصل إلى نسبة ٩٩،٩٩٪. وهكذا كلما زاد الاحتمال، حصل الاطمئنان، إلى أن تصل الحالة بالإنسان إلى عدم الاعتماد على المنطق الأرسطي وبراهينه.

لكن مع هذا نقول: لكل من الأسلوبين طريقة في عملية التفكير، ونمط معين من التفكير. فعلى سبيل الفرض: لو أخبرك شخص أنه رأى إنساناً بخمسة رؤوس، لقلت: ربّما، أي ربما يكون موجوداً على احتمال ضعيف، فلو أخبرك شخص ثانٍ بذلك ثم ثالث ورابع ... وهكذا، فقد يحصل لك اليقين أو الاطمئنان بوجوده. لكن المنطق الأرسطي بنى عملية التفكير على أساس التحليل أو القياس ونفي الصدفة، على خلاف منطق الاحتمال الذي يرفض فكرة القياس ويدّعي بأنّ الله سبحانه وتعالى صمّم الفكري البشري على نحو بحيث كلما قوي الاحتمال قوي الاطمئنان.

ونوضح لك الفكرة أكثر فنقول: ممّا لا شكّ فيه أنّ اجتماع النقيضين محال، وهذه قضية عقلية لا تتغيّر سواء أخبرك بالاستحالة عالم واحد أو اثنين أو آلاف، وأنّ التواتر يفيد اليقين وهو قضية استقرائية وليست عقلية، ولكن يشترط فيه أن يكون الإخبار مستنداً إلى جماعة تُحيل العادة تواطؤهم على الكذب. فلو لم يكن هذا الوصف في طبقة من الطبقات لم يكن متواتراً بل خبر آحاد، وخبر الآحاد لا يفيد اليقين بل يقيد الظنّ، على القول بحجّيته.

[وهو إنّما يكون باعتبار المتشاركات والمتباينات، أي أنّه بعد ملاحظة المتشاركات بالجنس يفرضها ويوزّعها مجاميع، أو فقل: أنواعاً بحسب ما فيها من المميّزات المتباينة، فيستخرج من هذه العملية الجنس والفصل مفردات الحدّ، أو الجنس والخاصّة مفردات الرسم، فكانت بذلك حللت

المفهوم المراد تعريفه إلى مفرداته]. هذا كله لو كان المشكل المتبقي شيئاً واحداً، بأن عرفت أنه حيوان ولم تعرف أنه ناطق أو غير ناطق، نامٍ أو غير نامٍ، فتكون الطريقة معقدة وأكثر طولاً.

[تنبيه: إن الكلام المتقدم في الدور الرابع فرضناه فيما إذا كنت من أول الأمر، لما عرفت نوع المشكل، عرفت جنسه القريب، فلم تكن بحاجة إلا للبحث عن مميّزاته عن الأنواع المشتركة معه في الجنس.

أما لو كنت قد عرفت فقط جنسه العالي] كما لو عرفت أنه جسم، ولكنك لم تعرف هل هو نامٍ أو غير نامٍ، فتتبع نفس الطريقة بأن تشخص أنه نامٍ، ثم تشخص أنه حسّاس متحرّك بالإرادة، ثم تشخص أنه إنسان، أو كما قال: [كان عرفت أن الماء جوهر لا غير، فإنك لأجل أن تكمل لك المعرفة لابد أن تفحص (أولاً) لتعرف أن المشكل من أي الأجناس المتوسطة، بتمييز بعضها عن بعض بفصولها أو خواصّها على نحو العملية التحليلية السابقة، حتى تعرف أن الماء جوهر ذو أبعاد، أي: جسم.

ثم تفحص (ثانياً) بعملية تحليلية أخرى لتعرفه من أي الأجناس القريبة هو، فتعرف أنه سائل.

ثم تفحص (ثالثاً) بتلك العملية التحليلية لتمييزه عن السوائل الأخرى بثقله النوعي مثلاً، أو بأنه قوام كل شيء حيّ.

فيتألّف عندك تعريف الماء على هذا النحو مثلاً «جوهر ذو أبعاد، سائل، قوام كل شيء حيّ» ويجوز أن تكتفي عن ذلك فتقول: «سائل، قوام كل شيء حيّ» مقتصرًا على الجنس القريب] كما تقدّم بيانه، لأنّ الجنس القريب جامع لكل الأجناس التي قبله.

[وهذه الطريقة الطويلة من التحليل - التي هي عبارة عن عدّة تحليلات - يلتجئ إليها الإنسان إذا كانت الأجناس متسلسلة ولم يكن يعرف الباحث

دخول المجهول إلا في الجنس العالي] أمّا إذا كان يعرف الجنس القريب فلا يحتاج إليها، وفي الأعم الأغلب نحن لا نحتاج إليها، لأنّ الفكر البشري فيه ثروة علمية كبيرة تغنيّا عن إرجاع المجهول إلى جنسه العالي، ومع هذا فإنّ الكثير من الأخطاء منشؤها تلك الثروة العلمية، لأنّنا توهمنا صحتها كلّها وأسّسنا عليها استنتاجاتنا وظنّنا أنّنا تقدّمنا خطوة إلى الأمام وفي الواقع جملة من خطواتنا مجهولة عندنا ومعلوماتنا عنها خاطئة، فتكون نتيجة تفكيرنا خطأ لأنّها مبنية على أساس تلك المجموعة من المعلومات الخاطئة [ولكن تحليلات البشر التي ورثناها، تغنيّا في أكثر المجهولات عن إرجاعها إلى الأجناس العالية، فلا نحتاج إلى الأكثر إلا لتحليل واحد لنعرف به ما يمتاز به المجهول عن غيره.

على أنّه يجوز لك أن تستغني بمعرفة الجنس العالي أو المتوسط] لأنّه في بعض الأحيان لا تريد أن تتعرّف على حدّ المجهول التامّ أو الناقص أو رسمه التامّ، بل تكتفي برسمه الناقص، بأن تريد أن تعرف أنّه داخل في هذه المجموعة أو تلك [فلا تجري إلاّ عملية واحدة للتحليل لتمييز المشكل عن جميع ما عداه ممّا يشترك معه في ذلك الجنس العالي أو المتوسط، غير أنّ هذه العملية لا تعطينا إلاّ حدّاً ناقصاً أو رسماً ناقصاً]. فإذا عرفت الجنس العالي فالتعريف يكون بالرسم الناقص، ولكنك إذا رجعت إلى ما ذكره المصنّف (رحمه الله) في تعريف الرسم الناقص، لعرفت مخالفة قوله هنا لتعريفه هناك حيث قال: (الرسم الناقص هو التعريف بالخاصّة وحدها كتعريف الإنسان بأنّه ضاحك) فاشتمل على العرضي فقط فكان «ناقصاً». ثمّ قال: (وقيل إنّ التعريف بالجنس البعيد والخاصّة معدود من الرسم الناقص) بينما ذكر هنا أنّ معرفة الجنس العالي أو المتوسط من دون الخاصّة رسم ناقص، فما ذكره من تعريف الرسم الناقص لا ينطبق على ما ذكره هنا، وكأنّه قد رفع يده عنه.

٢. طريقة القسمة المنطقية الثنائية

تقدّم الكلام بأنّ طريقة القسمة الثنائية تدور بين أمرين هما: التريد بين الإثبات والنفي، ومن خلال هذه التقسيمات الثنائية نستطيع أن نتعرّف على حدود الأشياء فـ[إنّك بعد الانتهاء من الدورين الأولين، أي دور مواجهة المشكل ودور معرفة نوعه، لك أن تعتمد إلى طريقة أخرى من التفكير تختلف عن السابقة] وهي طريقة التحليل أو القسمة، ونحن ذكرنا سابقاً الفرق بين التحليل والقسمة حيث قلنا: في عملية التحليل نبدأ من الأسفل إلى الأعلى، وفي القسمة نبدأ من الأعلى إلى الأسفل. وبينا ذلك فراجع.

[فإنّ السابقة كانت النظرة فيها إلى الأفراد المشتركة في ذلك الجنس] فتبدأ من الأسفل إلى الأعلى [ثمّ تميّزها بعضها عن بعض لاستخراج ما يميّز المجهول.

أمّا هذه فإنّك تتحرّك إلى الجنس الذي عرفته فتقسّمه بالقسمة المنطقية الثنائية إلى إثبات ونفي] فتبدأ من الأعلى أي من الجنس إلى الأسفل أي الأفراد.

[الإثبات بما يميّز المجهول تميّزًا ذاتيًا أو عرضيًا، والنفي بما عداه. وذلك إذا كان المعروف الجنس القريب] كالحيوان بالقياس إلى الإنسان وغيره مثلاً، أو السائل بالقياس إلى الماء وغيره.

[فتقول في مثال الماء الذي عرفت أنّه سائل: «السائل إمّا عديم اللون وإمّا غيره» فتستخرج بذلك الحدّ التامّ أو الرسم التامّ، وتحصل لديك الحركات الثلاث كلّها] بالنحو الذي تقدّم في عملية التحليل فقط.

[أمّا لو كان الجنس الذي عرفته هو الجنس العالي أو المتوسط، فإنّك تأخذ أولاً الجنس العالي مثلاً، فتقسّمه بحسب المميّزات الذاتية أو العرضية، ثمّ تقسّم الجنس المتوسط الذي حصلته بالتقسيم الأول، إلى أن

يصل التقسيم إلى الأنواع السافلة على النحو الذي مثّلنا به في القسمة الثنائية للجوهر] وقد تقدّم الكلام في بيان ذلك.

[وبهذا تصير الفصول كلّها معلومة على الترتيب] والمراد من الفصول هي الفصول المنطقية لا الفصول الحقيقية، وذلك لما ذكرنا من أنّ معرفة الفصول الحقيقية مشكل جداً، وسبب ذلك أنّ مرجع الفصول إلى الوجود، والوجود لا يمكن معرفته بالعلم الحصولي، وإنّما تعرف حقيقته بالعلم الحضورى، وأكثر علومنا - إن لم تكن جميعها - ليست حضورية بل هي حصولية [فتعرف بذلك جميع ذاتيات المجهول على التفصيل]

هذا تمام الكلام في الجزء الأوّل من منطق المظفر (رحمه الله).

ويليه الجزء الثاني في القضايا بعونه تعالى والحمد لله ربّ العالمين.

تمريعات

على التعريف والقسماء

(١) انقد التعريفات الآتية وبين ما فيها من وجوه الخطأ إن كان:

أ- الطائر: حيوان يبيض.	و- اللبن: مادة سائلة مغذية.
ب- الإنسان: حيوان بشري.	ز- العدد: كثرة مجتمعة من آحاد.
ج- العلم: نور يقذف في القلب.	ح- الماء: سائل مفيد.
د- القدماء: الذي خلفه شيء.	ط- الكوكب جرم سماوي منير.
هـ- المربع: شكل رباعي قائم الزوايا.	ي- الوجود: الثابت العين.

(٢) من أيّ أنواع التعريف تعريف العلم بأنه (حصول صورة الشيء في

العقل)؟ وتعريف المركّب بأنه (ما دلّ لفظه على جزء معناه حين هو جزء)؟
وبين ما إذا كان الجنس مذكوراً فيها أم لا؟

(٣) من أيّ أنواع التعريف تعريف الكلمة بأنها (قول مفرد)؟ وتعريف

الخبر بأنه (قول يحتمل الصدق والكذب)؟

(٤) عرّف النحويون الكلمة بعدة تعريفات:

أ- لفظ وضع لمعنى مفرد.

ب- لفظ موضوع مفرد.

ج- قول مفرد.

د- مفرد.

فقدارن بينها، واذكر أولها وأحسنها، والخلل في أحدها إن كان.

(٥) لو عرّفنا الأب بأنّه (من له ولد)، فهذا التعريف فاسد قطعاً، ولكن هل تعرف من أيّة جهة فساده؟ وهل ترى يلزم منه الدور؟ وإذا كان يلزم منه الدور أو لا يلزم، فهل تستطيع أن تعلّل ذلك؟

(٦) اعترض بعض الأصوليين على تعريف اللفظ المطلق المقابل للمقيّد بأنّه (ما دلّ على شائع في جنسه)، فقال: إنّهُ تعريف غير مطّرد ولا منعكس، فهل تعرف الطريق لردّ هذا الاعتراض من أساسه على الإجمال؟ وأنت إذا حقّقت أنّ هذا التعريف ماذا يسمّى، يسهل عليك الجواب، ففتطّن!

(٧) جاء في كتاب حديث للمنطق تعريف الفصل بأنّه (صفة أو مجموع صفات كلّية بها تميّز أفراد حقيقة واحدة، من أفراد غيرها من الحقائق المشتركة معها في جنس واحد). انقده واذكر وجوه الخلل فيه على ضوء ما درسته في تعريف الفصل وشروط التعريف.

(٨) إنّ التي نسمّيها بالكليات الخمسة كان أرسطو يسمّيها (المحمولات) وعنده أنّ المحمول لابدّ أن يكون من أحد الخمسة، فاعترضه بعض مؤلّفي المنطق الحديث بأنّ هذه الخمسة لا تحتوي جميع أنواع المحمولات، لأنّه لا يدخل فيه مثل (البشر هو الإنسان).

فالمطلوب أن تجيب عن هذا الاعتراض، على ضوء ما درسته في بحث (الحمل وأنواعه) ويبيّن صواب ما ذهب إليه أرسطو.

(٩) وعرّف هذا البعض المتقدّم اللفظين المتقابلين بأنّهما (اللفظان اللذان لا يصدقان على شيء واحد في آن واحد) انقده على ضوء ما درسته في بحث التقابل وشروط التعريف.

(١٠) كيف تفكّر بطريقة التحليل العقلي لاستخراج تعريف الكلمة والمفرد والمثلث والمرّبع؟

(١١) استخرج بطريقة القسمة المنطقية الثنائية تعريف الفصل تارة والنوع

أخرى.

(١٢) فرّق بين القسمة العقلية وبين الاستقرائية في التقسيمات التفصيلية الآتية مع بيان الدليل على ذلك:

- أ- قسمة فصول السنة إلى: ربيع وصيف وخريف وشتاء.
 - ب- قسمة أوقات اليوم إلى: فجر وصبح وضحي وظهر وعصر وأصيل وعشاء وعتمة.
 - ج- قسمة الفعل إلى: ماض ومضارع وأمر.
 - د- قسمة الاسم إلى: نكرة ومعرفة.
 - هـ- قسمة الاسم إلى: مرفوع ومنصوب ومجرور.
 - و- قسمة الحكم إلى: وجوب وحرمة واستحباب وكراهة وإباحة.
 - ز- قسمة الصوم إلى: واجب ومستحبّ ومكروه ومحرمّ.
 - ح- قسمة الصلاة إلى: ثنائية وثلاثية ورباعية.
 - ط- قسمة الحجّ إلى تمتع وقران وإفراد.
 - ي- قسمة الخطّ إلى: مستقيم ومنحنٍ ومنكسر.
- ثمّ اقلب ما يمكن من هذه التقسيمات إلى قسمة ثنائية، واستخرج منها بعض التعريفات لبعض الأقسام، واختر خمسة على الأقلّ.

الأجوبة

ج ١: يمكن عرض هذا الجواب من خلال الجدول التالي:

	التعريف	وجه الخطأ فيه
أ	الطائر: حيوان يبيض	إذا كان ملاك الطيريّة هو الطيران والتحليق فوق الأرض، فالخفّاش طائر، وهو لا يبيض، إذن فالتعريف غير جامع، و«يبيض» حينئذٍ خاصّةً أخصّ بالنسبة للطائر، أمّا إذا كان ملاك الطيريّة الريش، فلا يكون الخفّاش طائراً، ولا خطأ في التعريف من حيث الجامعة.
ب	الإنسان حيوان بشري	وكذلك - وبناءً على الملاك الأول للطيرية - يكون غير مانع؛ إذ هناك الكثير من الحيوانات تبيض، مع أنّها لا تحلّق فوق الأرض، وذلك كالضفدع، والأفعى ... الخ. يلزم من أخذ البشري في تعريف الإنسان لازمان:
		١. نسبة الشيء الى نفسه، الإنسان بشري، حيث إنّ الإنسان يرادف البشر، فهما لفظان لهما معنى واحد.
		٢. يلزم الدور أي توقّف معرفة الشيء على نفسه.
ج	العلم نور يقذف في القلب	يتمثّل وجه الخطأ في هذا التعريف في أنه تعريف بالأخفى، وذلك لأن النور الذي عرّف

		<p>به العلم هو النور الحقيقي أي الوجود، وليس المراد بالوجود مفهومه الذي هو من أعرف المفاهيم وأبدها، وإنما المراد به مصداقه الذي هو في غاية الخفاء.</p>
د	القدّام: الذي خلفه شيء	<p>وجه الخطأ في هذا التعريف هو أنه جاء تعريفاً بالمساوي في الظهور والخفاء، وهذا لازمه الترجيح بلا مرجح.</p>
هـ	المربّع: شكل رباعيّ قائم الزوايا	<p>هذا تعريف بالأعم، وذلك لأنّه غير مانع؛ حيث يدخل فيه المستطيل، فهو شكل رباعيّ وقائم الزوايا أيضاً.</p>
و	اللبن: مادّة سائلة مغذّية	<p>التعريف غير مانع؛ لأنّه تعريف بالأعم. فالعسل مادّة سائلة مائعة مغذّية، فهل يكون لبناً، وكذلك عصائر الفواكه موادّ سائلة مغذّية مع أنّها ليست بلبن.</p>
ز	العدد: كثرة مجتمعة من آحاد	<p>هذا التعريف مبنيّ على أنّ الواحد هو مبدأ العدد، ومبدأ الشيء ليس منه، وإلّا فالواحد لا يصدق عليه أنّه كثرة، وذلك لأنّه لا يقبل الانقسام، كما هو حال الكثير. وعلى هذا فالتعريف مبتلى بتكرار لا طائل منه، فالكثرة هي الاجتماع من الآحاد ليس إلّا.</p>
ح	الماء: سائل مفيد	<p>الكلام فيه هو الكلام في تعريف اللبن المتقدّم.</p>

ط	الكوكب: جرم سماوي منير	بيان وجه الخطأ في هذا التعريف يتوقف على معرفة المراد من الأمرين المذكورين فيه: ١. الجرم. ٢. الإنارة. إذا كان المراد بالجرم هو الجسم سواء كان صلباً كالقمر، أو غازياً كالشمس، فهو تعريف بالأعم؛ حيث يدخل في الكواكب ما ليس فيه كالشمس. أما إذا كان المراد به: خصوص الصلب ليس إلا، فهو تعريف بالمساوي إذا كان المراد بالإنارة الإنارة بالمعنى الأعم، أي سواء كانت بالواسطة كما هو حال القمر، حيث إنّ إنارته بواسطة انعكاس ضوء الشمس عليه، أو من دون واسطة، كما هو حال إنارة الشمس.
ي	الوجود: الثابت العين	إذا أريد به التعريف الحقيقي، فهو مبتلى بالدور، وذلك لأنّ الوجود والثبوت لفظان متردافان، وأمّا إذا أريد به التعريف اللفظي فلا بأس به، بل هو المراد من تعريف المتكلمين للوجود بهذا التعريف ^(١) .

ج ٢: أمّا التعريف الأول فلم يذكر فيه الجنس، وإنّما ذكر فيه ما يمكن عدّه خاصّة، بناءً على أنّ العلم كيف نفسانيّ.

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ١١.

وأما التعريف الثاني فقد ذكر فيه ما يمكن عدّه جنساً - وإن كان مبهماً - وهو «ما» أي الشيء الذي، وما بقي من التعريف فهو خاصّة.

وبناء على هذا فالتعريفان رسمان: إلّا أن الأول ناقص والآخر تامّ.

ج ٣: تعريف الكلمة بأنّها قول مفرد بمنزلة الحدّ التام، فالقول بمنزلة الجنس القريب، والمفرد بمنزلة الفصل كذلك.

أما تعريف الخبر فهو رسم تامّ، لأنه تعريف بالجنس والخاصّة؛ حيث احتمال الصدق والكذب، خاصّة للقول الذي هو خبر.

ج ٤: الأولى والأحسن من بين التعاريف الأربعة المذكورة للكلمة هو القول بأنّها قول مفرد، وهو التعريف الثالث، وذلك لأنّه يشتمل على الجنس والفصل القريبين، ومن ثمّ فالتعريف تعريف بالحدّ التام، وهو الأصل في التعريف كما مرّ عليك.

وليست التعاريف الأخرى كذلك؛ وذلك لأنّ الأول منها غير مانع، لأنّ كلمة «عبد الله» إذا كانت علماً لشخص، ستكون مفرداً؛ لأنّها لفظ وُضع لمعنى مفرد، وهو الشخص المعيّن، مع أنّها ليست كذلك عندهم، فقد علمت أنّ ملاك التركيب والإفراد عند النحاة، والجهة المعتبرة عندهم إنّما هي الإعراب والبناء. فما كان له إعراب أو بناء واحد، فهو مفرد، وإلّا فمركب. ومن المعلوم أنّ (عبد) له إعراب، و(الله) له إعراب آخر.

ولأنّ الثاني: اشتمل على الجنس البعيد، لا القريب، كما هو حال الثالث الأحسن والأولى. فاللفظ الموضوع جنس بعيد، بينما القول فهو قريب، وذلك لأنّ كلّ قول لفظ، وليس كلّ لفظ قولاً.

ولأنّ الرابع لم يذكر فيه إلّا الفصل القريب، فهو تعريف بالحدّ الناقص.

ج ٥: نعم، التعريف فاسد قطعاً، وذلك للزومه الدور؛ حيث يتوقّف معرفة الأب على من له ولد، ويتوقّف تعريف الولد على من له أب. إذن توقّف معرفة

الأب على نفسه، وهذا لازم الدور. أضف الى ذلك: أنّ تعريف أحد المتضائفين بالآخر إنما هو تعريف بالمساوي، وهذا من الأمور التي تخذش بالتعريف، كما عرفت؛ وذلك لأنّ المتضائفين متكافئان وجوداً وعدماً، وقوّة وفعلاً، ومعرفةً.

ج٦: لقد كان التعريف المذكور للفظ المطلق لأكثر الأصوليين، حسب ما أفاد صاحب القوانين (قدّس سرّه)، وأمّا صاحب الإشكال المذكور على التعريف المذكور فهو صاحب الفصول (قدّس سرّه)، وقد أجب على هذا الإشكال بأنّ التعريف إنّما هو تعريف لفظي، أي شرح الاسم، وقد عرفت أنّ شرح الاسم مشترك لفظي بين معنيين من التعريف:

١. التعريف اللفظي الذي لا يعدّ من التعريف الحقيقي.

٢. التعريف الحقيقي الذي يكون للشيء قبل العلم بوجوده.

والشروط التي تذكر للتعريف إنّما هي للحقيقي منه، كالاطراد والانعكاس. والتعريف المذكور ليس كذلك وإنّما هو تعريف لفظي للمطلق ليس إلّا؛ قال الآخوند الخراساني (قدّس سرّه): «وقد تبّهنا في غير مقام، أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد ولا بمنعكس...»^(١).

ج٧: يمكن توجيه نقدين للتعريف المذكور للفصل:

الأول: القول بأنّ الفصل مجموع صفات، ينسجم مع الفصل المنطقي، لا الحقيقي الذي يقال ببساطته، وأنّه يمتنع أن يكون لماهية واحدة أكثر من فصل. الثاني: إنّ تعريف بالأعمّ فالصفة أو الصفات المميّزة، تشمل الخاصّة والفصل، حيث لم يذكر صفة الصفة المميّزة، هل تميّز الأفراد تمييزاً ذاتياً فتكون فصلاً، أم تمييزاً عرضياً فتكون خاصّة؟

ج٨: حتى يتّضح الجواب نقول: إنّ مفاد كلام أرسطو، يمكن عرضه من خلال الكليّة الموجبة التالية:

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص ٢٤٣، المقصد الخامس.

كلّ محمول كلّي من الكلّيات الخمسة المعروفة: النوع، الجنس، الفصل، العرض العامّ، الخاصّة.

كلّ حمل صحيح لابدّ أن يكون المحمول فيه كلياً من الكلّيات الخمسة الآتية الذكر.

المستشكل يقول: هناك حمل لا شكّ في صحّته، والمحمول فيه ليس واحداً من الكلّيات الخمسة. إذن عندنا قضيتان:

الأولى: هي مفاد كلام أرسطو: كلّ حمل، المحمول فيه أحد الكلّيات الخمسة.

الثانية: وهي مفاد كلام المستشكل: بعض الحمل، المحمول فيه ليس أحد الكلّيات الخمسة.

وسوف يأتيك - في الجزء الثاني - أن الأولى كلفة موجبة، والثانية سالبة جزئية، وأنّ بينهما تناقضاً، فهما إذن لا تصدقان معاً ولا تكذبان كذلك.

الجواب: لا تناقض في البين؛ وذلك لأنّ مجرى الكلفة الموجبة الحمل الشائع الصناعي، لا مطلق الحمل الذاتي الأولي، والمثال المذكور إن كان حملاً فهو حمل ذاتيٍّ أوليٍّ، لا يكون المحمول فيه أحد الكلّيات الخمسة المذكورة.

ج ٩: التعريف المذكور ليس بجامع؛ حيث خرج من المتقابلين المتضايقان، وذلك لأنّهما يصدقان على شيء واحد، وفي آن واحد، لكن من جهتين. فزيد مثلاً أب وابن في آن واحد، لكنه ليس من جهة واحدة، فهو أب لعمرو، وابن لخالد.

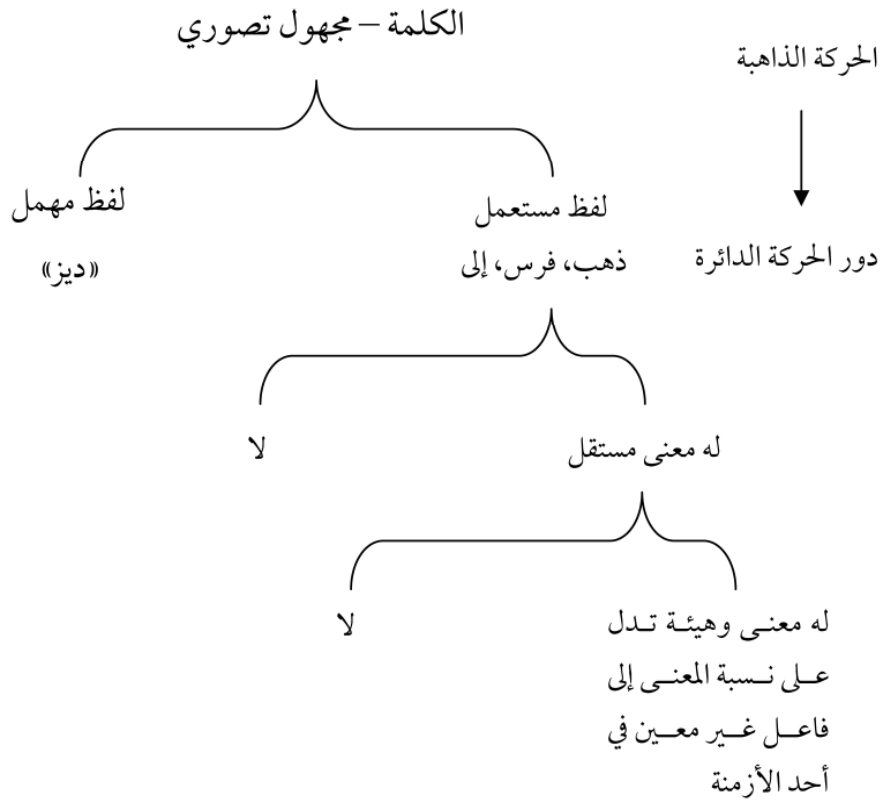
ملاحظة: لقد علمت في الأبحاث السابقة أنّ كثيراً من الأحكام التي تنسب للألفاظ، إنّما هي للمعاني أولاً، ولها ثانياً وبعرض العلاقة الراسخة ما بين اللفظ والمعنى. والتقابل أحد هذه الأحكام التي تنسب للألفاظ، بينما هي للمعنى أصالة، وكذلك الكلفة والجزئية، حيث يقسم البعض اللفظ الى كليٍّ وجزئيٍّ.

ج ١٠: يمكن عرض مراحل التفكير بطريقة التحليل العقلي، لاستخراج تعريف الكلمات المذكورة من خلال المخطط التالي، حيث تظهر فيه المراحل مرحلة بعد أخرى.

١. مرحلة توجّه النفس الى الكلمة التي هي المجهول التصوري، حسب هذا السؤال. وهو الدور الأول.

٢. الدور الثاني: معرفة الجنس أو النوع، ونحن سنبدأ من مرحلة معرفة الجنس، والذي هو اللفظ.

٣. الأدوار التالية سوف يوضّحها المخطط التالي:



هذه هي آثار الحركة الدائرة بين المعلومات الخاصة بالمشكل، حيث

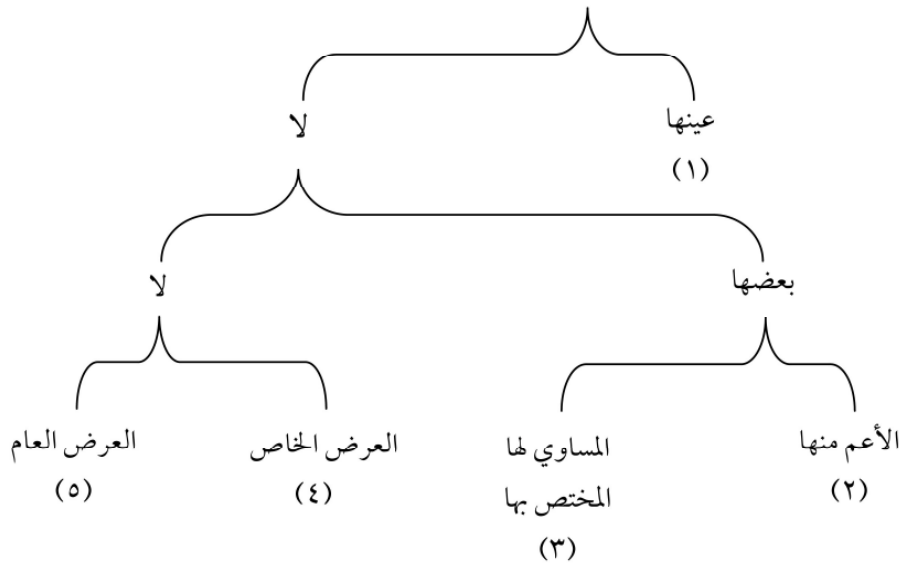
غربلت وأبعد ما ليس له دخالة في تعريف الكلمة، كاللفظ المهمل، وكاللفظ الذي ليس له معنى مستقل، مثل الحروف، وكاللفظ الذي له معنى مستقل إلا أنه لا هيئة له بالمعنى المذكور، وبهذا يصبح المجهول معلوماً.

الحركة الراجعة: حيث يُحمل التعريف للكلمة التي كانت مجهولة، فتكون: لفظ مستعمل ذو معنى مستقل، له هيئة تدلّ على نسبة تامة ما بين المعنى المستقلّ وفاعل غير معيّن في أحد الأزمنة الثلاثة.

ويمكن اتباع هذه الخطوات للوصول الى تعريف المفردات المتبقية.

ج ١١: أما تعريف الفصل فـ هو جزء الماهية المختصّ بها الواقع في جواب ما هو. ويمكن عرض طريقة استخراجها من خلال المخطط التالي:

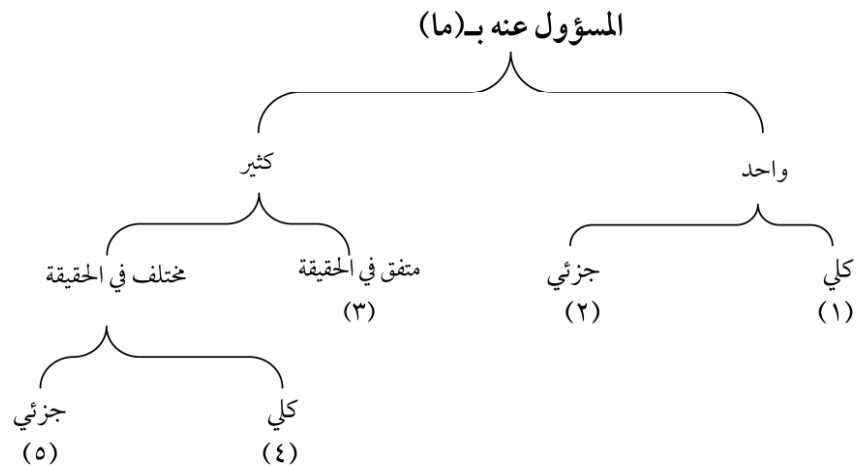
ما يحمل على الماهية



الثالث هو الفصل: فهو جزء الماهية لأنه بعضها، وهو مختصّ بها، مساوٍ لها، وذلك لأنّ الماهية، كما هو مبحوث في محلّه، لا تتألف إلا من جزئين أحدهما أعمّ منها وهو الجنس، والآخر مختصّ بها، وهو الفصل، والمختصّ

بشيء، لا شك هو مساو له، وإلا فهو خلف كونه مختصاً. والفصل مما يقع في جواب ما هو، كما تقدّم.

وأما تعريف النوع فهو: تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد فقط، الواقع في جواب ما هو، وهذا ما يمكن بيانه من خلال المخطط التالي:



أما الأول فمثاله الإنسان، والجواب عنه بأنه «حيوان ناطق».

أما الثاني فمثاله: زيد، والجواب عنه بأنه: إنسان أو حيوان ناطق.

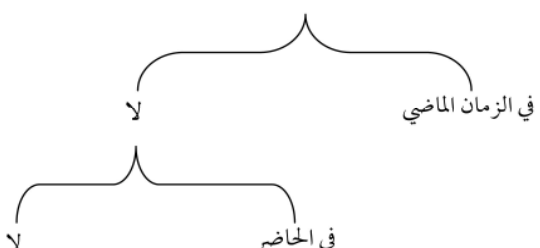
وأما الثالث فمثاله: زيد، وعمرو، وخالد ... والجواب عنه أن يقال: إنسان.

وأما الرابع فمثاله: الفرس، الإنسان، البقر، والجواب عنه: الحيوان.

وأما الخامس فمثاله: زيد، عمرو، هذا الفرس، هذا الغزال، ويجاب عنه بالحيوان أيضاً.

إذن يجاب عن السؤال بـ«ما هو» بأحد أجوبة ثلاثة: النوع، والجنس، والحد التام.

ج ١٢:

القسمة	نوعها	الدليل
أ	استقرائية	وذلك لأنه يمكن تكثير الفصول أو تقليلها من خلال اعتبارات أخرى للتقسيم.
ب	استقرائية	وذلك لأنَّ القسمة العقلية تدور بين النفي والإثبات، أي بين النقيضين، ولا تناقض بين الأمور المذكورة؛ إذ كلّها أمور وجودية.
ج	عقلية	وذلك لأنها وليدة قسمة ثنائية هي التالية: وقوع الفعل  <p>حيث لا يوجد قسم رابع.</p>
د	عقلية	لما تقدّم في (ح) فالاسم إمّا معرفة يدل على معيّن، أو لا. ولا واسطة بينهما.
هـ	استقرائية	حيث ما المانع العقلي من وجود قسم رابع للاسم يكون مجزوماً، إلاّ أنّ المتّبع للأسماء في العربية لم يعثر على غير الأقسام الثلاثة المذكورة. لأنّ مبدأها القسمة الثنائية المرددة بين النفي والإثبات.

و	عقلية	<p>الحكم الشرعي</p>
ز	استقرائية	<p>إذ لا يمنع العقل من وجود صوم مباح وإن كان الموجود في الشريعة هذه الأربعة.</p>
ح	استقرائية	<p>نفس الدليل السابق.</p>
ط	استقرائية	<p>نفس الدليل السابق.</p>
ي	عقلية	<p>لأنها وليدة قسمة ثنائية:</p> <p>الخط</p>

الجزء الثاني

التصديقات

وفيه بابان

الباب الرابع: القضايا وأحكامها

الباب الخامس: الحجة وهيئة تأليفها



الباب الرابع

القضايا وأحكامها

وفيه فصلان

الفصل الأول: القضايا

الفصل الثاني: في أحكام القضايا أو النسب بينها

الفصل الأول

القضايا

- تعريف القضية
- أقسامها
- بيان أحكام الأقسام

القضية

تقدّم في الباب الأوّل أنّ الخبر هو القضية، وعرفنا الخبر - أو القضية -
بأنّه «المركّب التامّ الذي يصحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب» .
وقولنا: المركّب التامّ، هو «جنس قريب» يشمل نوعي التامّ: الخبر
والإنشاء. وباقي التعريف «خاصّة» يخرج بها الإنشاء، لأنّ الوصف بالصدق
أو الكذب من عوارض الخبر المختصّة به، كما فصلناه هناك. فهذا
التعريف تعريف بالرسم التامّ.

ولأجل أن يكون التعريف دقيقاً نزيد عليه كلمة «لذاته»، فنقول:
القضية هي المركّب التامّ الذي يصحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب لذاته.
وكذا ينبغي زيادة كلمة «لذاته» في تعريف الإنشاء. ولهذا القيد
فائدة، فإنّه قد يتوهم غافل فيظنّ أنّ التعريف الأوّل للخبر يشمل بعض
الإنشاءات فلا يكون مانعاً، ويخرج هذا البعض من تعريف الإنشاء فلا يكون
جامعاً.

وسببُ هذا الظنّ أنّ بعض الإنشاءات قد توصف بالصدق والكذب، كما
لو استفهم شخصٌ عن شيء يعلمه، أو سأل الغنيّ سؤال الفقير، أو تمنّى
إنسانٌ شيئاً هو واجد له، فإنّ هؤلاء نرميهم بالكذب، وفي عين الوقت نقول
للمستفهم الجاهل والسائل الفقير والمتمنّي الفاقد اليأس: إنّه صادقون.
ومن المعلوم أنّ الاستفهام والطلب بالسؤال والتمنّي من أقسام الإنشاء.
ولكنّا إذا دقّقنا هذه الأمثلة وأشباهها يرتفع هذا الظنّ، لأنّنا نجد أنّ
الاستفهام الحقيقي لا يكون إلّا عن جهل، والسؤال لا يكون إلّا عن حاجة،
والتمنّي لا يكون إلّا عن فقدان ويأس؛ فهذه الإنشاءات تدلّ - بالدلالة
الالتزامية - على الإخبار عن الجهل أو الحاجة أو اليأس، فيكون الخبر

المُدلول عليه بالالتزام هو الموصوف بالصدق أو الكذب، لا ذات الإنشاء.
فالتعريف الأول للخبر في حدّ نفسه لا يشمل هذه الإنشاءات، ولكن
لأجل التصريح بذلك دفعاً للالتباس، نضيف كلمة «لذاته»، لأنّ هذه
الإنشاءات المذكورة لئن اتّصفت بالصدق أو الكذب، فليس هذا الوصف
لذاتها، بل لأجل مداليلها الالتزامية.

الشرح

بعد الفراغ من القسم الأول من أبحاث علم المنطق، وهو البحث في المعرّف وما يرتبط به من المقدمات، تنتقل إلى القسم الثاني، وهو البحث عن الحجّة، أي الوصول إلى المجهول التصديقي من خلال المعلوم التصديقي، وكما ذكرنا في القسم الأول أنّ الوصول إلى معرفة المجهول التصوري يتوقّف على مقدمات، فكَذلك الوصول إلى المجهول التصديقي يتوقّف على مقدمات. وبحث القضايا وأحكامها هو مقدّمة لبحث الحجّة، ويقع الكلام عن القضايا في ثلاثة بحوث:

البحث الأول: في تعريف القضية.

البحث الثاني: في أقسامها.

البحث الثالث: في بيان أحكام كلّ قسم من أقسامها.

أمّا تعريفها: فقد ذكرنا في الجزء الأول: أنّ اللفظ إمّا مفرد، وإمّا مركّب، والمركّب إمّا تامّ وهو ما يحسن السكوت عليه، وإمّا ناقص وهو ما لا يحسن السكوت عليه، والتامّ الذي يحسن السكوت عليه إمّا إخبار وإمّا إنشاء. وبيّنا بالتفصيل ما هو المراد من كلّ قسم من هذه الأقسام. ثمّ لا يخفى أنّه يطلق على المفرد في علم المنطق اسم (القول) وكلاهما مرادف للآخر.

وأيضاً ذكرنا: أنّ المنطقي لا علاقة له باللفظ بما هو، بل علاقته بالمعنى، وإنّما يبحث عن الألفاظ ليتوصّل بها إلى معرفة المعاني.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة، يتّضح لنا الوجه في تقييد المركّب بالتامّ في تعريف المصنّف (قدّس سرّه) للقضية، وذلك باعتبار أنّ ما نحتاج إليه في مباحث الحجّة والاستدلال هو المركّبات التامّة الخبرية، وأمّا المركّبات التامّة الإنشائية،

والمركبات غير التامة، فلا تقع مقدمات في الحجة.
 وإذا كان الأمر كذلك، فيصح أن نصفه بالصدق والكذب لذاته، لأنّ
 المركب التامّ الخبري، إمّا هو إخبار عن شيء وقع وانتهى، أو إخبار عن شيء
 واقع في الحال، أو إخبار عن شيء سوف يقع في الاستقبال. مثلاً (تارة) تقول:
 نزل المطر، فهذا مركب خبري تامّ يخبر عن نزول المطر في الزمن الماضي،
 (وأخرى) تقول: ينزل المطر، و(ثالثة) تقول: سوف أذهب إلى بيت الله الحرام
 في موسم الحجّ، وهذا مركب خبري تامّ يخبر عن الاستقبال، و(رابعة) تقول:
 الله موجود، وهذا مركب تامّ وإخبار عن موجود أزلي دائماً وأبداً، وهو قضية
 لا فيها مضي ولا استقبال.

وجميع هذه القضايا تندرج ضمن المركب الخبري التامّ. وعلى هذا،
 فالقضية هي المركب التامّ الذي يصحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب.
 هذا وتطلق القضية على الخبر، وتطلق أيضاً على العقد الجازم، أو القول
 الجازم، أو الحكم، وفي الحقيقة جميع هذه الأسماء المتعددة إنّما تطلق عليها
 بلحاظات واعتبارات، لكنّها جميعاً تشير إلى حقيقة واحدة، وهي: (القول
 المركب الخبري التامّ الذي يحتمل الصدق والكذب في نفسه لذاته).
 وخرج بقولنا: (القول) المهمل، لأنّه ليس بقول ولا موضوع لمعنى أصلاً،
 وقد أشرنا آنفاً إلى أنّ القول عند المنطقي إنّما هو بلحاظ المعنى، فإن لم يكن
 له معنى، فلا يصدق عليه قول، وإن كان المهمل لدى اللغوي لفظاً غير
 مستعمل مثل (ديز) مقلوب زيد.

وخرج بقولنا: (المركب التام) المركب الناقص، وخرج بقولنا: (الخبري)
 الإنشائي، فإنّه لا يحتمل الصدق والكذب.

أمّا قيد (في نفسه) الذي أضفناه إلى التعريف ولم يصفه المصنّف (قدّس سرّه)
 فإنّما هو لنكتة وهي: إنّ الخبر بما هو خبر، فيه احتمال الصدق والكذب، مع

غضّ النظر عن العوامل الخارجية التي تحكم على خبر بآئه لا يكون إلا صادقاً دائماً، وتحكم على آخر بآئه لا يكون إلا كاذباً. فإنّ إخبار الله سبحانه عن شيء، لا يكون إلا صادقاً، وكذلك إخبار المعصوم (عليه السلام)، إلا أنّ ذلك ثبت من خارج ذات الخبر^(١).

للتوضيح أكثر نضرب مثلاً آخر: نحن نقول في الفلسفة: إنّ الله سبحانه وتعالى قديم الإحسان، أي أنّه منذ الأزل شاء أن يخلق المخلوقات، وهذه المخلوقات قديمة زماناً، وإشأته تعالى قديمة ذاتاً، ولا يمكن لأحد أن يقول له سبحانه: لماذا شئت من الأزل أن تخلق الموجودات، لأنّه سبحانه شاء ذلك، وهذه المخلوقات موجودة دائماً بمشيئته تعالى، ولكن هذا لا يتنافى مع كون المخلوق في نفسه متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، لأنّا إذا نظرنا إلى نفسه وذاته، نجده ممكناً والممكن هو ما تساوى طرفا الوجود والعدم بالنسبة إليه فكفتي ميزان، ولا يترجّح أحدهما على الآخر إلا بالعلّة الخارجية، وإذا نظرنا إلى علّته التي أوجدته، نقول: هو دائم الوجود.

وفي المقام نقول: إنّ الخبر - أيّ خبر كان، سواء صدر من الله تعالى أو من المعصوم (عليه السلام) - في نفسه يحتمل الصدق والكذب.

نعم، لعوامل خارجية قد لا يكون الخبر إلا صادقاً، كإخبار الله تعالى وإخبار المعصوم (عليه السلام)، وقد لا يكون إلا كاذباً، مثل: شريك الباري موجود، فإنّه وإن كان يحتمل الصدق والكذب في نفسه، لكنّه ثبت بالدليل الخارجي أنّه خبر ممتنع الصدق.

فأضفنا قيد «في نفسه» لكي لا يشكل علينا أحد: بأنّ إخبار الرسول (صلى الله عليه وآله) يحتمل الصدق والكذب، فإنّ إخباره (صلى الله عليه وآله) لا يكون إلا صادقاً،

(١) تحرير القواعد المنطقية، مصدر سابق: ص ١١٩.

وهذا أمر مسلّم، إلا أنّ كونه صادقاً دائماً، بما هو خبر نبيّ معصوم قد دلّ الدليل على انتفاء الكذب عنه بمقتضى عصمته، وأمّا كونه خبراً بما هو في نفسه، فيحتمل الصدق والكذب.

فلا بدّ إذن من إضافة قيد «في نفسه» إلى التعريف، بحيث إذا وجدنا في الخارج مخبراً لا يصدر منه إلا الصدق، أو وجدنا مخبراً لا يصدر منه إلا الكذب، لا يختل التعريف؛ لأنّ الصادق في إخباره صادق دائماً، والكاذب في إخباره كاذب دائماً، ولا يكون ذلك إلا لعوامل خارجية أو لدليل خارجي، ولا علاقة له بالإخبار بما هو إخبار.

بعبارة أخرى: نحن بين قضيتين: إحداهما مفاد الخبر، وهي: كلّ خبر يحتمل الصدق أو الكذب، والأخرى وجود قضايا لا تحتمل إلا الصدق أو قضايا لا تحتمل إلا الكذب، والتوفيق بين تينك القضيتين هو أنّ احتمال الخبر للصدق والكذب إنّما هو حال الخبر من حيث هو خبر، مع غضّ النظر عن أيّ أمر آخر. وأمّا احتمال الصدق دون الكذب، أو احتمال الكذب دون الصدق فهو للخبر لا من حيث هو خبر، بل للخبر من حيث كونه صادراً من معصوم يمتنع خطؤه فلا يقول إلا صواباً، أو لكونه كذلك في نفس الأمر والواقع كما لو قيل: اجتماع النقيضين ممكن، فهو خبر يمنع صدقه.

وأما قيد «لذاته» الذي ذكره المصنّف، فنحن ذكرنا في تعريف القضية في علم المنطق أنّها: المركّب التامّ الخبري...، وبهذا يخرج كلّ إنشاء، ويكون التعريف مانعاً عن الأغيار. ولكن قد يقال: إن بعض الإنشاءات قد تكون داخلة في التعريف؟

وللتوضيح نضرب مثلاً: لو سأل الغني سؤال الفقير، وأنت تعلم أنّه غنيّ، والسؤال إنشاء، فأنت تقول في حقّه: أنّه كاذب، ولو سألك فقير وأنت تعلم بحاله، فتصفه بالصدق، والسؤال إنشاء.

وعلى هذا فبعض الإنشاءات يصحّ أن نصفها بالصدق وبعضها أن نصفها بالكذب، فلا يكون التعريف مانعاً عن الأغيار، وكذلك لا يعود تعريف الإنشاء (ما لا يصحّ اتصافه بالصدق والكذب) جامعاً للأفراد، لأنّ بعضه يصحّ أن يتّصف بالصدق والكذب. فلنّ نخرج الإنشاءات الداخلة في تعريف القضية، لا بدّ من إضافة قيد «لذاته»، لأنّ الإنشاء لا يتّصف بالصدق والكذب لذاته، وإن كان يتّصف بهما فهو لأمر خارجي. فإنّ الفقير الذي يسألك وأنت تعلم بفقره، سؤاله مدلول مطابق له مدلول التزامي، وهو الإخبار عن فقره. وكذلك سؤال الغني، له مدلول التزامي وهو الإخبار عن فقره، وأنت تعلم بكذبه في هذا المدلول.

إذن الإنشاء له مدلول مطابق وهو ما لا يصحّ اتصافه بالصدق والكذب، وله مدلول التزامي وهو خبر، فيصحّ أن نصفه بالصدق والكذب، ويدخل في تعريف القضية ولا محذور فيه، ولا يلزم منه نقض الجامعة والمانعية. وهذا ما يمكن صياغته من خلال القول بأنّ إمكان الوصف بالصدق أو الكذب إنّما هو خاصّة الخبر، أي عرض على الخبر دون مركّب غيره كالإنشاء. لكن هذا منقوض بتصديقنا لمن يسأل سؤال المحتاج وهو كذلك، فإذا ما قال: ساعدوني، وهو إنشاء فإنّه يقال له: نعم ساعدوه فهو صادق فيما يقول. وكذلك منقوض بتكذيبنا لمن يسأل سؤال المحتاج وهو ليس محتاجاً، فإنّه يقال له: لا تساعدوه فهو كاذب فيما يقول.

إذن هناك مركّب ليس بخبر عرض عليه الصدق تارة والكذب أخرى. والجواب: هو أنّ ذلك العروض لم يكن للإنشاء أولاً وبالذات بل للخبر الذي لزم من قول السائل الأوّل، حيث يلزم من قوله ساعدوني خبر يفيد أنّه محتاج، فإن كان مطابقاً للواقع كما هو حال السائل الأوّل فيوصف بالصدق، وإن لم يكن كذلك كما هو حال السائل الثاني فيوصف بالكذب. ولهذا قال:

[تقدّم في الباب الأوّل: أنّ الخبر هو القضية] وقد يسمّى العقد الجازم، والحكم الجازم أو القول كما ذكرنا، وجميعها لها تعريف واحد، وهو تعريف الخبر [وعرّفنا الخبر، أو القضية بأنّه: «المركّب التامّ الذي يصحّ أن نصفه بالصدق والكذب»] أو كما عرّفناه نحن: «القول المركّب التامّ الخبري الذي يحتمل الصدق والكذب في نفسه ولذاته».

[وقولنا: المركّب التامّ، هو: جنس قريب] لأنّ المركّب التامّ أعمّ من أن يحتمل الصدق أو الكذب أو لا يحتمل، وهو إمّا إنشائي وإمّا إخباري، فيكون بمنزلة الجنس.

[يشمل نوعي التام: الخبر والإنشاء، وباقي التعريف «خاصّة» يخرج بها الإنشاء، لأنّ الوصف بالصدق أو الكذب من عوارض الخبر المختصة به، كما فصلنا هناك، فهذا التعريف تعريف بالرسم التامّ] المركّب من الجنس القريب والخاصّة.

[ولأجل أن يكون التعريف دقيقاً نزيد عليه كلمة «لذاته»]. ولكي يكون أدقّ نزيد عليه كلمة «في نفسه» [فنقول: القضية هي المركّب التامّ الذي يصحّ أن نصفه بالصدق والكذب لذاته].

وكذا ينبغي زيادة كلمة «لذاته» في تعريف الإنشاء [وهو: المركّب التامّ الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، وإن كان مدلوله الالتزامي قد يتّصف بالصدق والكذب، كما بيّناه من خلال الأمثلة المتقدمة] ولهذا القيد فائدة، فإنّه قد يتوهّم غافل فيظنّ أنّ التعريف الأوّل للخبر يشمل بعض الإنشاءات، فلا يكون مانعاً عن الأغيار ويدخل فيه بعض الإنشاءات [ويخرج هذا البعض] الذي دخل في تعريف الخبر [من تعريف الإنشاء، فلا يكون] تعريف الإنشاء [جامعاً].

وسبب هذا الظنّ أنّ بعض الإنشاءات قد توصف بالصدق والكذب، كما

لو استفهم شخص عن شيء يعلمه، أو سأل الغني سؤال الفقير، أو تمنى إنسان شيئاً هو واجد له، فإن هؤلاء نرميهم بالكذب، وفي عين الوقت نقول للمستفهم الجاهل والسائل الفقير، والمتمنى الفاقد اليأس: إنهم صادقون! وتجدر الإشارة هنا إلى ذكر الفرق بين الترجي والتمني والأخير هو طلب حصول شيء على سبيل المحبة، واللفظ الموضوع له «ليت» ولا يشترط إمكان التمني، لأن الإنسان كثيراً ما يحب المحال ويطلبه، فهو قد يكون ممكناً، كما تقول: ليت زيدا يجيء، وقد يكون محالاً كما تقول: ليت الشباب يعود يوماً. لكنه إذا كان ممكناً يجب أن لا يكون لك توقع وطماعية في وقوعه وإلا صار ترجياً^(١).

[ومن المعلوم أن الاستفهام والطلب والسؤال والتمني كلها من أقسام الإنشاء. ولكننا إذا دققنا هذه الأمثلة وأشباهها يرتفع هذا الظن، لأننا نجد أن الاستفهام الحقيقي لا يكون إلا جهلاً] وكما قلنا: مدلوله المطابقي استفهام وإنشاء، ولكن مدلوله الالتزامي إخبار عن جهل السائل، ولأجل هذا يصح أن يتصف بالصدق والكذب.

[والسؤال الحقيقي لا يكون إلا عن حاجة] فإن المولى إذا قال: صل - كما مرّ علينا في علم الأصول - فإنه إنشاء طلب الصلاة من المكلف، وهذا هو المدلول المطابقي، ولكن مدلوله الالتزامي إخبار ولا محذور فيه، وكذلك سؤال الفقير مدلوله المطابقي إنشاء، ومدلوله الالتزامي إخبار عن حاجته وفاقته.

[والتمني لا يكون إلا عن فقدان ويأس] وواجد الشيء لا يتمناه وهو

(١) المطول: شرح تلخيص المفتاح، للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ومعه حاشية العلامة السيد الشريف الجرجاني، صحّحه وعلّق عليه: أحمد عزّو عناية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى: ص ٤٠٢.

موجود عنده. [فهذه الإنشاءات] بمداليلها المطابقة هي إنشاءات ولكنها [تدلّ بالدلالة الالتزامية على الإخبار عن الجهل أو الحاجة أو اليأس].

وما يصحّ اتّصافه بالصدق أو الكذب في الإنشاء ليس هو المدلول المطابق، بل هو المدلول الالتزامي [فيكون الخبر المدلول عليه بالالتزام هو الموصوف بالصدق أو الكذب، لا ذات الإنشاء].

وعلى هذا الأساس، فالتعريف وإن لم يصفّ إليه قيد «لذاته» يكون صحيحاً أيضاً لأنّ مدلول الإنشاء الالتزامي إخبار، فلا حاجة لدفع التوهم بإضافة هذا القيد. ولكن دفعاً للتوهم والالتباس نزيده في التعريف لإخراج الإنشاءات المذكورة. كما قال:

[فالتعريف الأوّل للخبر في حدّ نفسه لا يشمل هذه الإنشاءات، ولكن لأجل التصريح بذلك الالتباس نضيف كلمة «لذاته»، لأنّ هذه الإنشاءات المذكورة لئن اتصفت بالصدق أو الكذب فليس هذا الوصف لذاتها، بل لأجل مداليلها الالتزامية] التي هي أخبار وليست إنشاءات. والخلاصة: ذكرنا إشكالين على تعريف القضية، وأجبنا عن كلّ واحد منهما:

الإشكال الأوّل: نجد بعض الأخبار صادقة جزماً، فلا تحتل الكذب، وبعضها كاذبة جزماً، فلا تحتل الصدق. وأجبنا عنه فراجع^(١).

الإشكال الثاني: نجد بعض الإنشاءات يصحّ أن توصف بالصدق والكذب، فتدخل في تعريف الخبر، وأيضاً أجبنا عنه فراجع.

ويبقى في المقام إشكال ثالث، وتقريبه: إننا عرفنا الخبر بما يحتمل الصدق والكذب، والصدق هو الخبر المطابق للواقع، فيلزم أن يكون التعريف

(١) ص: ١٧٨-١٧٩.

دورياً، وذلك لأنّ تعريف الخبر متوقّف على معرفة الصدق، ومعرفة الصدق متوقّفة على معرفة الخبر!

ولم يتعرّض المصنّف لهذا الإشكال ولا للإجابة عنه، وقد ذكر المحقّقون أربعة أجوبة عليه ولا نتعرّض لها تبعاً للمصنّف (قدّس سرّه).
هذا تمام الكلام في تعريف القضية وهو البحث الأوّل.

* * * * *

أقسام القضية

القضية: حملية وشرطية

١. «الحملية» مثل: الحديد معدن، الربا محرّم، الصدق ممدوح، الكاذب ليس بمؤتمن، البخيل لا يسود.

وبتدقيق هذه الأمثلة نجد: أنّ كلّ قضية منها، لها طرفان ونسبة بينهما. ومعنى هذه النسبة اتّحاد الطرفين وثبوت الثاني للأوّل، أو نفي الاتّحاد والثبوت. وبالاختصار نقول: معناها إنّ «هذا ذاك» أو «هذا ليس ذاك».

فيصحّ تعريف الحملية بأنّها: «ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه».

٢. «الشرطية» مثل:

إذا أشرقت الشمس، فالنهار موجود.

وليس إذا كان الإنسان نماماً، كان أميناً.

ومثل: اللفظ إمّا أن يكون مفرداً، أو مركّباً.

وليس الإنسان إمّا أن يكون كاتباً أو شاعراً.

وعند ملاحظة هذه القضايا نجد: أنّ كلّ قضية منها لها طرفان، وهما قضيتان بالأصل. ففي المثال الأوّل لولا «إذا» و«فاء الجزاء» لكان قولنا: «أشرقت الشمس» خبراً بنفسه، وكذا «النهار موجود». وهكذا باقي الأمثلة، ولكن لما جمع المتكلم بين الخبرين ونسب أحدهما إلى الآخر، جعلهما قضية واحدة وأخرجهما عمّا كان عليه من كون كلّ منهما خبراً يصحّ السكوت عليه، فإنّه لو قال: «أشرقت الشمس...» وسكت فإنّه يُعدّ مركّباً ناقصاً، كما تقدّم في بحث المركّب.

وأما هذه النسبة بين الخبرين بالأصل، فليست هي نسبة الثبوت والاتّحاد

كالحملية، لأنّ لا اتّحاد بين القضايا، بل هي إمّا نسبة الاتّصال والتّصاحب والتعليق، أي تعليق الثاني على الأوّل، أو نفي ذلك كالمثالين الأوّلين، وإمّا نسبة التعاند والانفصال والتباين، أو نفي ذلك، كالمثالين الأخيرين.

ومن جميع ما تقدّم نستطيع أن نستنتج عدة أمور:

(الأوّل): تعريف القضية الشرطية بأنّها «ما حكم فيها بوجود نسبة بين قضية وأخرى، أو لا وجودها».

الشرطية: متّصلة ومنفصلة

(الثاني): إنّ الشرطية تنقسم إلى متّصلة ومنفصلة، لأنّ النسبة:

١. إن كانت هي الاتّصال بين القضيتين وتعليق إحداهما على الأخرى أو نفي ذلك، كالمثالين الأوّلين، فهي المسماة بـ«المتّصلة».
٢. وإن كانت هي الانفصال والعناد بينهما أو نفي ذلك، كالمثالين الأخيرين، فهي المسماة بـ«المنفصلة».

الموجبة والسالبة

(الثالث): إنّ القضية بجميع أقسامها سواء كانت حملية أو متّصلة أو منفصلة، تنقسم إلى: موجبة وسالبة، لأنّ الحكم فيها:

١. إن كان بنسبة الحمل أو الاتّصال أو الانفصال، فهي «موجبة».
 ٢. وإن كان بسلب الحمل أو الاتّصال أو الانفصال، فهي «سالبة».
- وعلى هذا فليس من حقّ السالبة أن تسمّى حملية أو متّصلة أو منفصلة، لأنها سلب الحمل أو سلب الاتّصال أو سلب الانفصال، ولكن تشبيهاً لها بالموجبة، سمّيت باسمها.
- ويسمّى الإيجاب والسلب «كيف القضية»، لأنه يُسأل بـ«كيف» الاستفهامية عن الثبوت وعدمه.

الشرح

للقضية تقسيمات متعدّدة، وسوف نبين فيما بعد أنّ من أجزاء القضية الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة، أو النسبة الحكمية القائمة بين الموضوع والمحمول، وسوف نبين أيضاً ما هي النسبة الرابطة وأقسامها.

ثم إنّ القضية تارة تقسم بلحاظ النسبة القائمة بين الطرفين، أي بلحاظ الرابطة بينهما، وأخرى تقسم بلحاظ موضوعها. بمعنى أنّ موضوعها إذا كان كذا، فالقضية تكون كذا، وثالثة تقسم بلحاظ محمولها، ورابعة تقسم بلحاظ سورها، وخامسة تقسم بلحاظ جهتها.

أمّا تقسيمها بلحاظ الرابطة والنسبة الحكمية القائمة بين الموضوع والمحمول، فإنّها تنقسم إلى الحملية والشرطية.

وقد تقدّم في باب التعريف: أنّ المقسم إذا كانت فيه جهات متعدّدة، لا بدّ أن نأخذ المقسم مع حيثيته، ولا نأخذه بما هو مقسم. فمثلاً: نحن نقسم الكلمة في اللغة إلى: اسم وفعل وحرف، ونقسم الفعل بلحاظ الزمان إلى ماض ومضارع، وبلحاظ الإعراب والبناء إلى معرب ومبني، وبلحاظ الإعلال والصحة إلى معتلّ وصحيح... وهكذا تتعدّد التقسيمات، مع أنّ الفعل هو المقسم في الجميع، لكنّ حيثياته متعدّدة، فتكون أقسامه متعدّدة.

وما نحن فيه كذلك، فإنّ القضية هي المقسم وهي واحدة، ولكنّها تنقسم باعتبار اللحاظ المتعدّدة إلى أقسام متعدّدة.

والتقسيم الأوّل لها إلى الحملية والشرطية، بلحاظ الرابطة القائمة بين الموضوع والمحمول، وإن شئت فقل: إنّ تقسيمها إليهما بلحاظ طرفيها، وأنّهما مفردان أو مركّبان أو بحكم المفرد، كالمركّب الناقص، أو لا.

فإذا كان طرفاها مفردين أو بحكم المفرد، فهي حملية. وإذا كانا مركبين تامين خبريين، فهي شرطية. وفي هذا الكلام إشارة إلى الفرق بين القضيتين، ولا بأس بذكرها فيما يلي:

الفروق بين القضية الحملية والشرطية

الفرق الأول: إن طرفي القضية الحملية مفردان أو بحكم المفرد، كالمركب الناقص، وطرفي القضية الشرطية أصلها مركبان تامان خبريان.

الفرق الثاني: في القضية الحملية يوجد اتحاد بين الموضوع والمحمول، نحو قولنا: زيد قائم، فإن مصداق زيد ومصداق القائم في الواقع الخارجي شيء ووجود واحد، وفي القضية الشرطية لا اتحاد بين المقدم والتالي، وإنما وجود المشروط متوقف على تحقق الشرط، نحو قولنا: إن كان زيد قائماً فخالد جالس. فمن الواضح لا يوجد أي اتحاد في الخارج بين قيام زيد وجولس خالد، وإنما بينهما اشتراط وتلازم. فالنسبة الحكمية في القضية الشرطية تثبت التلازم أو التعليق أو الاشتراط - ما شئت فعبّر - ولا تثبت الاتحاد بينهما.

الفرق الثالث: إن الجزء الأول في القضية الشرطية يسمى مقدماً والجزء الثاني يسمى تالياً، وفي القضية الحملية يسمى الجزء الأول موضوعاً ويسمى الثاني محمولاً.

الفرق الرابع: إن القضية الحملية أصغر من القضية الشرطية، لأنها تتركب من مفردين ونسبة حكمية، والقضية الشرطية تتركب من قضيتين، وكل قضية منهما تتركب من مفردين فصاعداً. هذه هي الفروق التي ذكروها بينهما.

قال: [القضية: حملية وشرطية]. ذكرنا في بحوث سابقة أن التعريف طرقاً متعددة، فقد يكون بالحد التام أو الناقص، وقد يكون بالرسم التام أو

الرسم الناقص، وقد يكون التعريف بالمثال، وتعريف القضية الحملية هنا تعريف بالمثال، لأنّ التعريف بالمثال أوضح لدى الذهن، ولهذا قال:

[١- «الحملية» مثل: الحديد معدن، الربا محرّم، الصدق ممدوح، الكاذب ليس بمؤتمن، البخيل لا يسود.

وبتدقيق هذه الأمثلة نجد: أنّ كلّ قضية منها، لها طرفان ونسبة بينهما] ومن الواضح أنّ العلاقة القائمة بين الصدق والممدوحية ليست قائمة بين الكذب والمدح، بمعنى لا بدّ من وجود نسبة بين طرفي القضية، وإلاّ فلا يمكن أن نبذل بين طرف هذه القضية ونضعه مكان طرف القضية الثانية، فلا يمكننا أن نقول: الصدق مذموم، والبخيل يسود، والكاذب مؤتمن، لأنّ النسبة بين طرفي كلّ قضية، تختلف عن النسبة بين طرفي قضية أخرى.

والذي يشير إلى النسبة في اللغة العربية هي الحركات الإعرابية، وما يشير إلى المعنى الرابط بين الطرفين هو المعنى الحرفي لأنّه يربط بين الموضوع والمحمول، فهو نسبة قائمة بين الطرفين، كقولنا: زيد قائم، فهنا نسبة قائمة بين زيد والقيام، وهي ثبوت القيام لزيد في الخارج، وقد دلّت عليه حركات الإعراب. هذا في اللغة العربية، أمّا في اللغة الفارسية مثلاً، فمن دون إضافة «است» لا تكون الجملة تامة ولا يكون أيّ ترابط بين الموضوع والمحمول، ولهذا يقال: زيد قائم است، لتثبت النسبة بين الطرفين [ومعنى هذه النسبة: اتّحاد الطرفين] ووجودهما بوجود واحد في الواقع الخارجي [وثبوت الثاني] يعني المحمول [لأوّل] يعني الموضوع، وهذا في الحملية الموجبة [أو نفي الاتّحاد والثبوت] في الحملية السالبة.

[وبالاختصار نقول: معناها] أي النسبة [إنّ «هذا ذاك»] وقد قلنا - فيما سبق -: إنّ مثل هذا يسمّى حمل «هو هو» وكأنّك تقول: إنّ هذا متّحد مع ذاك، فرفعت كلّاً من الموضوع والمحمول ووضعت مكانه «هو»، فصار حمل

«هو هو». [أو «هذا ليس ذاك»] في الحملية السالبة.

[فيصحّ تعريف الحملية بأنّها: ما حُكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه] وما ذكرناه في الفروق بين القضيتين هو التعريف الدقيق للقضية الحملية. أمّا القضية الشرطية، فكما قلنا: لا يوجد اتّحاد بين طرفيها، وإنّما يوجد إمّا تلازم وإمّا عناد، وفي كليهما يوجد اشتراط، مع أنّه لا يوجد في التعاند تعليق وإنّما تناف بين الطرفين، فكيف يوجد اشتراط بينهما؟ سوف يأتي بيان الجواب عنه في محلّه إن شاء الله تعالى.

المهمّ أنّ الركن الأساسي في القضية الشرطية هو أنّ النسبة الحكمية لا تثبت الاتّحاد بين الطرفين، بل تثبت تعليق أحدهما على الآخر، وأنّ هذا مشروط بذلك، ولهذا قال:

[٢. الشرطية مثل] قولنا: [إذا أشرق الشمس فالنهار موجود]. وهذه الشرطية متّصلة موجبة، فإنّك إذا رفعت أداة الشرط والفاء الرابطة للجواب، يكون عندك جملتان تامّتان يصحّ السكوت عليهما، وكلّ منهما تشكّل قضية تختلف عن الأخرى، القضية الأولى: أشرق الشمس، والثانية: النهار موجود، ولكن لما ربطنا بين الجملتين وجعلناهما جملة واحدة، علّقنا إحداها على الأخرى، وجعلنا وجود النهار معلّقاً على شروق الشمس.

ومثل قولنا: [وليس إذا كان الإنسان نمّاماً كان أميناً] وهذه الشرطية متّصلة لا ملازمة فيها بين النّمّام والأمين.

[ومثل] قولنا: [اللفظ إمّا أن يكون مفرداً أو مركّباً] وهذه قضية شرطية منفصلة موجبة.

ومثل قولنا: [وليس الإنسان إمّا أن يكون كاتباً أو شاعراً] وهذه الشرطية منفصلة سالبة، فإذا حذفنا حرف السلب «ليس» تكون القضية بهذا النحو: الإنسان إمّا أن يكون كاتباً أو شاعراً، لكنه قد لا يكون كاتباً ولا يكون شاعراً

أيضاً، إذ قد يجتمع الكاتب والشاعر في شخص، وقد يرتفعان فلا يكون كاتباً ولا شاعراً بالفعل، وهذا بخلاف قولنا: العدد إمّا مفرد وإمّا زوج، إذ لا يخلو العدد من أحدهما، فهما لا يجتمعان ولا يرتفعان. وسوف تقف على تفصيل أمر القضية الشرطية المنفصلة عند تقسيمها إلى أقسامها الثلاثة: الحقيقية، وممانعة الجمع وممانعة الخلو.

[وعند ملاحظة هذه القضايا نجد: أنّ كلّ قضية منها، لها طرفان، وهما قضيتان بالأصل] وإن صارتا بعد دخول أداة الشرط قضية واحدة. [ففي المثال الأوّل لولا «إذا»] الواقعة في أوّل الجملة [وفاء الجزاء] الرابطة لجواب الشرط [لكان قولنا: «أشرق الشمس» خبراً بنفسه] أي يكون قضية خبرية تامّة [وكذا «النهار موجود». وهكذا باقي الأمثلة. ولكن لما جمع المتكلم بين الخبرين ونسب أحدهما إلى الآخر، جعلهما قضية واحدة] يعني بحكم القضية الواحدة [وأخرجهما عمّا كان عليه من كون كلّ منهما خبراً يصحّ السكوت عليه، فإنّه لو قال: «أشرق الشمس...» وسكت فإنّه يُعدّ مركباً ناقصاً، كما تقدّم في بحث المركّب

وأما هذه النسبة] الرابطة بين المقدّم والتالي في القضية الشرطية [بين الخبرين بالأصل] لأنّ القضية الشرطية مركّبة من قضيتين خبريتين تامّتين، كما ذكرنا، ولكن لما دخلت أداة الشرط وفاء الجزاء صارتا بحكم القضية الواحدة [فليست هي نسبة الثبوت والاتّحاد كالحملية] لأنّ النسبة في العملية تثبت الاتّحاد بين الموضوع والمحمول، فتقول: هذا ذاك، وأما النسبة في القضية الشرطية فلا تثبت التالي للمقدّم بحيث تقول: التالي هو المقدّم [لأنّ لا اتّحاد بين القضايا] وإنما الاتّحاد بين المفردات [بل هي إمّا نسبة الاتّصال والتصاحب والتعليق] في القضية الشرطية المتّصلة، وفي هذا الكلام إشارة إلى الفروق بين القضية الحملية والشرطية، وهي: أنّ النسبة في الحملية نسبة

الاتّحاد والثبوت بين الموضوع والمحمول، والنسبة في الشرطية لا تقوم بهذا العمل، وإنّما تثبت التعاند تارة، وأخرى تثبت التلازم والتصاحب والتعليق، وفي هذا الكلام أيضاً إشارة إلى تقسيم الشرطية إلى متّصلة ومنفصلة، وفي القضية الشرطية المتّصلة نريد أن نثبت أنّ المقدّم مشروط بالتالي أو أنّ هذا مرتبط بذاك أو ملازم له أو معلّق عليه. فعندما نقول: إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود، مثلاً، نريد أن نثبت التلازم والارتباط والتصاحب والتعليق بين وجود النهار وشروق الشمس.

وكذا عندما نقول: إذا كان الإنسان ناطقاً، فالحمار ناهق، فنريد أن نقول: إنّ هناك تلازماً وتصاحباً ما بينهما.

وكذا عندما نقول: إذا كان خالد قائماً، فعمرو جالس، فنريد أن نقول: إذا كانت وظيفة خالد القيام، فوظيفة عمرو الجلوس، فنثبت التلازم بين قيام خالد وجلوس عمرو ... وهكذا إذن في القضية الشرطية المتّصلة نريد أن نثبت الاشتراط بين المقدّم والتالي، أو فقل بين جملة الشرط وجملة الجزاء.

طبعاً سوف يوافقك أنّ التعليق والاتّصال ليسا على شاكلة واحدة، وأنّ الذي يعوّل عليه إنّما هو الاتّصال واللزوم الذي يكون وليداً للعلية والمعلولية. أمّا في القضية الشرطية المنفصلة، فلا نريد أن نثبت التلازم أو التصاحب والاشتراط، ولكن بما أنّ الشرطية مقسم للمتّصلة والمنفصلة، فلا بدّ أن يكون الاشتراط موجوداً فيهما، فكيف لا يوجد اشتراط في المنفصلة؟

وقبل الإجابة عن هذا الإشكال نقول: إنّما يثبت في القضية الشرطية المنفصلة: التعاند والتنافي بين الطرفين، ولا يثبت: التلازم والتصاحب أو الاشتراط بينهما.

توضيح ذلك: إذا قلت: «اللفظ إمّا أن يكون مفرداً أو مركّباً»، فإنّ وجود الأوّل غير مشروط أو معلّق على وجود الثاني، وأنت لا تريد أن تثبت التلازم

بينهما، بل تريد أن تقول: إذا كان الأول موجوداً، فالثاني ليس بموجود، إذ اللفظ إن كان مفرداً لا يكون مركباً، وإذا كان مركباً لا يكون مفرداً، ويستحيل أن يكون مفرداً ومركباً في آن واحد، وكذا إذا قلت: «العدد إما فرد وإما زوج»، فإنه إن كان فرداً لا يمكن أن يكون زوجاً، وإن كان زوجاً لا يمكن أن يكون فرداً، ويستحيل أن تجتمع الفردية والزوجية في عدد واحد. وهذا هو معنى التعاند بين الطرفين، ومن هنا يتضح أن لا تلازم وتصاحب بين الطرفين المتعاندين.

وأما الأشكال المتقدم وهو: أن القضية الشرطية مقسم للمتصلة والمنفصلة، فلا بد من وجود اشتراط في كلا القسمين، إما بنحو التلازم وإما بنحو التعاند، فكيف تقولون: لا يوجد اشتراط في المنفصلة؟ فنقول في الجواب: نحن لا ننكر وجود اشتراط في المنفصلة، لكن المراد منه هو أن زوجية العدد في المثال معلقة على عدم فرديته، أو فقل: مشروطة بعدم فرديته. فإذا كان العدد فرداً، يستحيل أن يكون زوجاً، فزوجيته مشروطة بعدم كونه فرداً، وكذا فرديته مشروطة بعدم كونه زوجاً.

وعلى هذا فالشرطية موجودة ولكنها تارة تكون بنحو التلازم، وأخرى بنحو التعاند وعدم الاجتماع. فنسبة الاتصال والتصاحب والتعليق تكون في الشرطية المتصلة [أي تعليق الثاني على الأول أو نفي ذلك] إشارة إلى أن الشرطية المتصلة تكون موجبة، والمنفصلة تكون سالبة [كالمثالين الأولين] يعني قوله: إذا أشرق الشمس فالنهار موجود، وليس إذا كان الإنسان نماماً كان أميناً، فإن وجود النهار معلق على شروق الشمس، وإن كون الإنسان نماماً غير معلق على كونه أميناً؛ إذ لا تلازم بين النمام والأمين، وإنما نريد أن ننفي التلازم والتصاحب بينهما [وإما نسبة التعاند والانفصال والتباين أو نفي ذلك كالمثالين الأخيرين] وهما قوله: اللفظ إما أن يكون مفرداً أو مركباً،

وقوله: ليس الإنسان إما أن يكون كاتباً أو شاعراً، فإنه تقدّم أنّ اللفظ إذا كان مفرداً فلا يكون مركباً وبالعكس، وتقدّم أيضاً أنّه لا عناد بين كون الإنسان كاتباً وبين كونه شاعراً، بل قد يجتمعان وقد يرتفعان.

[ومن جميع ما تقدّم نستطيع أن نستنتج عدة أمور:

الأول: تعريف القضية الشرطية بأنّها: ما حُكم فيها بوجود نسبة بين قضية وأخرى، أو لا وجودها] أو فقل: ما حُكم فيها بعدم وجود النسبة والارتباط بين الطرفين. ومن هنا يتّضح لنا أنّ الحكم يوجد في القضية الحملية والشرطية، سواء كانتا موجبتين أم سالبتين لا فرق بينهما، وسوف يأتي بيان ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

الشرطية: متصلة ومنفصلة

ثمّ بعد هذا ننتقل إلى بيان أقسام القضية الشرطية إلى: المتّصلة والمنفصلة، وهو قوله: [الثاني: إنّ الشرطية تنقسم إلى متّصلة ومنفصلة، لأنّ النسبة] بين الخبرين بالأصل هي:

[١. إن كانت هي الاتّصال بين القضيتين وتعليق إحداهما على الأخرى أو نفي ذلك] الاتّصال [كالمثالين الأولين، فهي المسمّاة بالمتّصلة. ٢. وإن كانت هي الانفصال والعناد بينهما، أو نفي ذلك، كالمثالين الأخيرين، فهي المسمّاة بالمنفصلة] ولكنّ الاشتراط محفوظ في المتّصلة والمنفصلة.

الموجبة السالبة

في ضوء ما تقدّم اتّضح أنّ القضية سواء كانت حملية أو شرطية، والشرطية سواء كانت متّصلة أو منفصلة، قد تكون موجبة وقد تكون سالبة. ولهذا قال: [الثالث: إنّ القضية بجميع أقسامها سواء كانت حملية أو متّصلة أو

منفصلة، تنقسم إلى موجبة] وهي ثبوت شيء لشيء [و] إلى [سالبة] وهي سلب شيء عن شيء، فالحكم في القضية في جميع أقسامها.

[١. إن كان بنسبة الحمل والاتصال أو الانفصال فهي «موجبة»

٢. وإن كان بسلب الحمل أو الاتصال أو الانفصال فهي «سالبة»].

إذن في الحملية الموجبة يوجد عندنا حمل شيء على شيء، وفي السالبة يوجد عندنا سلب شيء عن شيء، لا حمل شيء على شيء. فإذا كانت السالبة عبارة عن سلب شيء عن شيء، فهل يصح أن نقول: حملية سالبة، أم أن هذا التعبير مسامحي؟

بعبارة أخرى: ما معنى الحملية السالبة: حمل السلب أم سلب الحمل؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ حمل السلب شيء، وسلب الحمل شيء آخر، فإذا حُمِلَ السلب فالقضية لا تكون سالبة، بل تكون موجبة معدولة المحمول، كما سيأتي بيانها فيما بعد. والكلام في السالبة، أي سلب المحمول عن الموضوع وليس في حمل السلب على شيء، ومن هنا يتّضح لنا أنّ وصف السالبة بالحملية تعبير مسامحي، فلا بدّ أن نقول: القضية إمّا موجبة، وهي تعني ثبوت شيء لشيء، وإمّا سلب شيء عن شيء ولا نقول: الحملية إمّا موجبة وإمّا سالبة، لأنّ الحمل معناه حمل شيء على شيء وإثبات شيء لشيء، والسلب هو سلب شيء عن شيء.

إذن الحملية لا تقع مقسماً للموجبة والسالبة، لأنّها إذا كانت مقسماً، فيعني أن يكون في الموجبة حمل وفي السالبة حمل أيضاً، مع أنّه لا يوجد في السالبة حمل وإنّما يوجد سلب الحمل، فيكون في التعبير مسامحة، وهذا ما يقوله المحققون.

فالأصل في القضية أن تكون حملية موجبة، ولا تكون حملية سالبة، لأنّ في الحملية السالبة لا يوجد حمل وإنّما سلب الحمل.

ومن هنا يتّضح لنا بعض الملاحظات التي لابدّ أن نلتفت إليها:

الملاحظة الأولى: عندما نقول: إنّ القضية بجميع أقسامها (حملية وغير حملية) تنقسم إلى موجبة وسالبة، وتكون الحملية مقسماً للموجبة والسالبة، فإنّ هذا التقسيم غير صحيح؛ لأنّ القضية السالبة الحملية هي عبارة عن سلب الحمل، وإذا أريد في القضية حمل السلب، فلا تكون سالبة وإنّما تكون موجبة معدولة المحمول، من قبيل قولك: زيدٌ أعمى، فإنّهُ قضية موجبة معدولة المحمول، لأنّك سلبت البصر عن زيد، وكأنّك تقول: زيد غير بصير، وليست قضية سالبة، لأنّك حملت السلب، وفي حمل السلب تكون القضية موجبة معدولة المحمول، وقول المناطقة: الحملية إمّا موجبة، وإمّا سالبة، ففي الحملية هو تقسيم حقيقي، وفي السالبة مجازي من باب التبعية أو التقريب إلى الذهن.

وللتوضيح أكثر نضرب مثلاً آخر ذكره السيد الطباطبائي في «بداية الحكمة» في مسألة «لا مَيَزَ في الأعدام»، وهو: إذا رأيت الغيوم في السماء فتقول: سوف ينزل المطر، فالغيوم علّة نزول المطر، فإذا تحقّقت العلّة تحقّق المعلول. فوجود المعلول متوقّف على وجود علّته، ولكن لو لم تكن غيوم في السماء، فلا يوجد مطر، فعدم المعلول متوقّف على عدم العلّة، وهنا نقول: هل عدم شيء حتّى يتوقّف عليه شيء آخر؟ قالوا: العدم ليس شيئاً وإنّما عبّرنا بذلك من باب المجاز؛ إذ لا ميز بين الأعدام، وهنا يقول العلامة الطباطبائي في بداية الحكمة: «وقولهم: (عدم العلّة علّة لعدم المعلول) قول على سبيل التقريب والمجاز. فقولهم مثلاً: (لم يكن غيم فلم يكن مطر)، معناه بالحقيقة: أنّه لم تتحقّق العلّة التي بين وجود الغيم ووجود المطر، وهذا - كما قيل - نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة فيقال: سالبة حملية وسالبة شرطية ونحو ذلك، وإنّما منها سلب الحمل وسلب الشرط»^(١).

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: المرحلة الأولى، الفصل العاشر: في أنّه لا تمايز ولا عليّة في العدم.

وهذا ما يشير إليه المصنّف (قدّس سرّه) بقوله: [وعلى هذا فليس من حقّ السالبة أن تسمّى عملية أو متّصلة أو منفصلة] باعتبار أنّ الحمل هو ثبوت شيء لشيء، والسلب هو سلب شيء عن شيء، بمعنى سلب الحمل [لأنّها] أي القضية السالبة [سلب الحمل] في العملية، لا حمل السلب، إذ لو كانت حمل السلب لكانت عملية [أو سلب الاتّصال] في الشرطية المتّصلة [أو سلب الانفصال] في الشرطية المنفصلة. إذن فلماذا تسمّى السالبة بالحملية؟ أو نسمّي السالبة المتّصلة والسالبة المنفصلة بالحملية؟

قال في الجواب: [ولكن تشبيهاً لها بالموجبة سمّيت باسمها] من باب المسامحة في التعبير، كما بيّنا.

[ويسمّى الإيجاب والسلب «كيف القضية»، لأنّه يسأل بـ «كيف» الاستفهامية عن الثبوت وعدمه].

الملاحظة الثانية: إنّ الموضوع والمحمول في علم المنطق لهما في العلوم المختلفة أسماء أخرى، فيسمّى الموضوع في النحو مبتدأً ويسمّى المحمول خبراً، وفي علم الكلام يسمّى الموضوع موصوفاً والمحمول صفة، وفي علم الفقه يسمّى الموضوع المحكوم عليه، ويسمّى المحمول حكماً، وفي علم البلاغة والبيان والمعاني يسمّى الموضوع مسنداً إليه، ويسمّى المحمول بالمسند.

الملاحظة الثالثة - وهي لم يشر إليها المصنّف، وإنّما أشار إلى بعضها:- إنّ الأصل في القضايا هي العملية الموجبة.

إن قلت: أليست الشرطية الموجبة والسالبة وأقسام الشرطية، من القضايا؟ قلت: ذكرنا أنّ تعريف القضية، هو: «القول المركّب التامّ الخبري الذي يحتمل الصدق والكذب في نفسه لذاته» وهذا التعريف يصدق على العملية الموجبة على نحو الحقيقة، وأمّا صدقه على العملية السالبة فالمسامحة وبالمشابهة.

ولو لاحظنا تعريف القضية الشرطية نجد أنها لا تحتمل الصدق والكذب، فإنّ قولنا: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، قضية شرطية متصلة لكنّها لم تخبرك عن شيء، وإنّما تريد أن تثبت أنّ الشمس إذا كانت مشرقة كان النهار موجوداً، فالقضية ليست إخباراً عن طلوع الشمس وتحقّق النهار، لذلك قالوا: «القضية الشرطية صادقة حتّى مع كذب طرفيها» بمعنى حتّى لو فرضنا أنّ الطرفين غير متحقّقين في الواقع الخارجي، فالقضية الشرطية صادقة، ومثاله كما في الآية المباركة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فهذه القضية شرطية صادقة مع امتناع تحقّق وجود آلهة غير الله سبحانه وتعالى.

وعلى هذا نقول: هل القضية الشرطية تحتمل الصدق والكذب أو المطابقة للواقع الخارجي وعدم المطابقة؟ وهل ينطبق عليها ضابط القضية؟ والجواب: القضية الشرطية لا تحتمل الصدق والكذب وليس فيها احتمال المطابقة أو عدم المطابقة، فلا ينطبق عليها ضابط القضية، ويكون تسميتها بالقضية مسامحة.

أمّا وجه المسامحة، فإنّنا عرفناه في السالبة بكونه تشبيهاً لها بالموجبة، وهنا تشبيه لها بالأصل، كما يقول المحقّقون، لأنّ أصلها قضية فهي مركّبة من خبرين بالأصل، والخبر في نفسه يحتمل الصدق والكذب. إذن وجه التشبيه والمسامحة، كون النسبة بين الخبرين بالأصل، والخبر يحتمل الصدق والكذب.

ولكن يمكن المناقشة في هذا فيقال: ليس الأمر كذلك، بل القضية الشرطية أيضاً فيها مطابقة ولا مطابقة، ولكن هذه المطابقة واللامطابقة في نفس الأمر والواقع، وليست في الخارج، فإنّك لو قلت: إذا كانت الشمس موجودة فالنهار موجود، فهي قضية صادقة، ولو قلت: إذا كانت الشمس موجودة فالليل موجود، فهي كاذبة. إذن تتّصف القضية الشرطية بالصدق

والكذب.

وكذلك قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ قضية شرطية، ولا تخلو إما أن تكون صادقة أو كاذبة. فلو كان قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ﴾ قضية صادقة لكان قولنا: «لا تفسد» قضية صادقة، ولو كان قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ﴾ قضية كاذبة لما صحَّ قوله لفسدتا، بل يصحَّ عدم الفساد فيكون الجواب: لصلحتا.

إذن اتَّصفت القضية الشرطية بالصدق والكذب، ولكنَّ مطابقتها ليس هو الواقع الخارجي كي يقال باستحالة تحقُّق المقدم والتالي في الواقع الخارجي، بل مطابقتها نفس الأمر، وبيان ما هو مراد من نفس الأمر موكول إلى أبحاث فلسفية^(١) لتحقيق مُطَابَقِ القضية (على زنة اسم المفعول لا اسم الفاعل) لأننا قلنا: الخبر يحتمل الصدق والكذب، وبيننا معنى الصدق والكذب وقلنا: معناهما: المطابقة وعدم المطابقة.

والمراد من المُطَابَقِ تارة يكون في الواقع الخارجي، كما في قولنا: زيد جالس، وأخرى يستحيل أن يكون المطابق متحقِّقاً في الواقع الخارجي، مثل قولنا: اجتماع النقيضين محال، فإنَّه لا يعقل أن يكون مطابق هذه القضية في الواقع الخارجي، لأنَّ الواقع الخارجي يستحيل أن يجتمع فيه النقيضان . وفي الحقيقة: إنَّ معرفة مطابق القضية وأنَّه الواقع الخارجي أو في عالم الذهن، من المشكلات الأساسية في الفلسفة الإسلامية، وهو ما يعبرون عنه بنفس الأمر، وعبر عنه بعض المحقِّقين كالسيد الشهيد (رحمه الله) بلوح الواقع، وهناك تعبيرات متعدِّدة ومشكلة ومعقَّدة أيضاً في الفلسفة الإسلامية، وقد تعرَّضنا لبيان جميع ذلك بنحو مناسب وأكثر تفصيلاً في بداية الحكمة، وفي نهاية الحكمة.

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث.

أجزاء القضية

قلنا: إنَّ كلَّ قضية لها طرفان ونسبة، وعليه ففي كلِّ قضية ثلاثة

أجزاء. ففي الحملية:

الطرف الأول:	المحكوم عليه، ويسمَّى «موضوعاً».
الطرف الثاني:	المحكوم به، ويسمَّى «محمولاً».
النسبة:	والدالَّ عليها يسمَّى «رابطة».

وفي الشرطية:

الطرف الأول:	يسمَّى «مقدِّماً».
والطرف الثاني:	يسمَّى «تالياً».
والدالَّ على النسبة:	يسمَّى «رابطة».

وليس من حقِّ أطراف المنفصلة أن تسمَّى مقدِّماً وتالياً، لأنها غير متميِّزة بالطبع كالمتَّصلة، فإنَّ لك أن تجعل أيّاً شئت منها مقدِّماً وتالياً، ولا يتفاوت المعنى فيها، ولكن إنَّما سُمِّيت بذلك، فعلى نحو العطف على المتَّصلة تبعاً لها، كما سُمِّيت السالبة باسم الموجبة الحملية أو المتَّصلة أو المنفصلة.

الشرح

أما بيان أجزاء القضية، فاعلم أنّ لكلّ قضية أجزاءً، وذلك لأننا قلنا: إنّ الخبر إمّا مركّب من مفردين إذا كانت القضية حملية، وإمّا مركّب من خبرين إذا كانت شرطية، وقد ذكرنا سابقاً: أنّ للحملية موضوعاً ومحمولاً، وللشرطية مقدّماً وتالياً.

وهنا نتساءل: أ يشترط في الحملية أن يكون الموضوع مقدّماً والمحمول مؤخراً، أم يمكن أن يتقدّم المحمول ويتأخّر الموضوع؟
بعبارة أخرى: هل معرفة الموضوع متوقّفة على كونه متقدّماً بحيث إذا كان متأخراً لا يكون موضوعاً، وإنّما يكون محمولاً؟ وما هو الضابط لمعرفة هذا الموضوع وذاك المحمول؟ هل هو التقدّم والتأخّر؟ أم شيء آخر؟
قالوا: ليس الضابط التقدّم والتأخّر، بل الضابط هو أنّ أحدهما محكوم عليه والآخر يحكم به. والمحكوم عليه هو الموضوع، وما يحكم به هو المحمول، وإن تقدّم المحمول على الموضوع.

وقال بعض قدماء المناطق بتقديم المحمول على الموضوع...
واعلم أنّه في القضية الشرطية لا يوجد موضوع ومحمول كما أشرنا إليه سابقاً وإنّما يوجد مقدّم وتال، ولكن أين هما موجودان: أفي كلا قسمي القضية الشرطية، أم في قسم دون آخر؟

الجواب: إذا كانت القضية الشرطية متّصلة فتتألف من مقدّم وتال، كما في قولك: إذا تحرّكت اليد فلا بدّ أن يتحرّك المفتاح، ولكن هل يصحّ أن تقول: إذا تحرّك المفتاح لا بدّ أن تتحرّك اليد؟

قطعاً لا تقول ذلك، لأنّ حركة اليد ليست معلّقة على حركة المفتاح، بل حركة المفتاح متوقّفة على حركة اليد.

ومثل قولنا: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإنّ طلوع النهار معلق على طلوع الشمس وليس طلوع الشمس معلقاً على طلوع النهار، فيكون طلوع الشمس مقدّماً ووجود النهار تالياً.

وهذا في المتصلة معقول، أمّا إذا كانت منفصلة مثل قولنا: العدد إمّا زوج وإمّا فرد، فلا يوجد مقدّم وتال، إذ لم يكن أحدهما معلقاً على الآخر، ولهذا قال: [قلنا: إنّ كلّ قضية لها طرفان ونسبة]. هنا في المقام بحث مطوّل معقّد تحقيقي بين الأعلام من المناطقة والفلاسفة، وهو في معرفة عدد أجزاء القضية. قال بعضهم لها جزءان، وقال بعض: لها ثلاثة أجزاء^(١)، وقال بعض: لها أربعة أجزاء، وقال بعض: لها خمسة أجزاء.

أمّا الآثار المترتبة على كون أجزاءها اثنين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة، وكونها في جميع أقسام القضية، أو في بعض أقسامها، وهو القضية الحملية مثلاً دون السالبة، أو في السالبة دون الموجبة، وهكذا، وبعض هذه التفاصيل، فقد أشار إليها السيد العلامة الطباطبائي في كتابه «بداية الحكمة»^(٢)، وبعضها أيضاً أشار إليه في «نهاية الحكمة»، وتفصيل الكلام فيه يأتي في محلّ آخر. ولم يتعرّض المصنّف إلى ذلك، وإنّما أفاد بأنّ لكلّ قضية أجزاء وهي: الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية مع وجود حكم وراء النسبة الحكمية، لأنّ في الحملية نحو قولنا: زيدٌ قائمٌ، ثلاثة أمور وهي: زيدٌ وقائمٌ ونسبة القيام إلى زيد، وهي النسبة الحكمية التي نريد أن نثبت أنّها متحقّقة في الخارج، ولهذا قلنا في بحث تقسيم العلم: إنّ العلم ينقسم إلى تصوّر وإلى تصديق،

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابن سينا، انتشارات جامعة طهران، الطبعة الثانية،

١٣٧٩ هـ ش / ٢٠٠٠ م: ص ٢٦ وص ٢٩

(٢) بداية الحكمة، مصدر سابق، المرحلة الحادية عشرة، الفصل السابع، ونهاية الحكمة: المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثامن.

وقلنا إن التصديق هو التصوّر مع الحكم وليس مع النسبة الحكمية.
 إذن في القضية موضوع وهو زيد في المثال، ومحمول وهو القيام، ونسبة
 حكمية، أي الارتباط بين زيد والقيام، وهو قد يكون متحققاً وقد لا يكون
 متحققاً، فإن كان متحققاً فمعناه أنك حكمت بتحقيق النسبة، وإن لم يكن
 متحققاً فمعناه أنك حكمت بعدم تحققها؛ ما يعني أنه في السالبة لا توجد نسبة
 حكمية، وإنما يوجد سلب النسبة، فتحكم بعدم ثبوت القيام في المثال لزيد؛
 ومن هنا قالوا: توجد في الموجبة أربعة أجزاء: موضوع، ومحمول، ونسبة
 حكمية، وحكم. وفي السالبة لا يوجد إلا ثلاثة أجزاء: موضوع، ومحمول،
 وحكم، أي الحكم بسلب النسبة من المحمول عن الموضوع، إلا أن المصنّف
 لم يتعرّض لذلك، فلا نفصل أكثر، ونعود إلى ما قاله من: أن كل قضية لها
 طرفان ونسبة.

[وعليه ففي كل قضية ثلاثة أجزاء، ففي الحملية:

الطرف الأول: المحكوم عليه ويسمى «موضوعاً».

الطرف الثاني: المحكوم به ويسمى «محمولاً».

النسبة] وهي: النسبة الحكمية، أو النسبة الربطية، أو الرابط، أو الرابطي،
 أو المعنى الحرفي [والدالّ عليها يسمى «رابطه»] أو يسمى معنى حرفياً.

[وفي الشرطية: الطرف الأول: يسمى «مقدماً».

والطرف الثاني: يسمى «تالياً».

والدالّ على النسبة: يسمى «رابطه»].

ثم هناك تقسيمات متعدّدة للرابطه، نشير إلى بعضها، وهي: الرابطه
 الزمانية، والرابطه غير الزمانية، وذلك لأنّ بعض هذه الروابط تشير إلى الزمان
 بالإضافة إلى الربط، فمثلاً عندما تقول: كان زيداً قائماً، تشير «كان» إلى الربط
 وتشير إلى زمان الارتباط، بخلاف ما لو قلت: زيداً قائماً، فلا توجد هنا رابطه

زمانية، فيحتمل «زيدٌ قائمٌ» في الماضي أو الآن.

وقد أشار لهذا الحكيم السبزواري (قدس سره) ^(١) بقوله:

وما رأى الأديب فعلاً ناقصاً ففي القضايا هو ربط خالصاً
 زمانى الأداة عند المنطقي بين اصطلاح الفرقتين فرق
 غير الزمانى: هي، هو ونحوها وقد أعارها لها أولو النهى

حيث إن «كان» وأخواتها عند أهل النحو أفعال وإن كانت ناقصة، غير أنها عند المناطق أدوات ربط ليس لها معنى مستقل، بل هي ذوات معنى أدوي. والأدوات التي هذا شأنها هي على نحوين عند المنطقي:

١. أدوات زمانية كالأفعال الناقصة مثل كان.

٢. أدوات غير زمانية كالضمائر المعروفة ك«هو، هي، هم، هما...».

على الخلاف الموجود في المشتق من أنه أصدق على ما سيأتي، أم لا؟
 [ليس من حق أطراف المنفصلة أن تسمى مقدماً وتالياً؛ لأنها غير متميزة بالطبع كالمتصلة] فإنّ المقدّم متميز عن التالي في المتصلة، والتالي متوقف ومعلق على المقدّم [فإنّ لك أن تجعل أياً شئت منها] أي أطراف المنفصلة، وهما المقدّم والتالي، ومجيئها بصيغة الجمع باعتبار الجمع المنطقي وهو اثنان فما فوق [مقدماً وتالياً، ولا يتفاوت المعنى فيها] أي في المنفصلة [ولكن إنّما سُميت بذلك] يعني سُميت المنفصلة مقدماً وتالياً أيضاً، من باب المسامحة، أو كما قال: [فعلى نحو العطف على المتصلة تبعاً لها، كما سُميت السالبة باسم الموجبة الحلية أو] سُميت [المتصلة أو المنفصلة] سالبة تشبيهاً لها بالموجبة المتصلة والمنفصلة.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ص ١١١.

أقسام القضية باعتبار الموضوع

الحملية : شخصية، وطبيعية، ومهملة، ومحصورة.

المحصورة: كلية وجزئية.

نبتدئ بالتقسيم باعتبار الموضوع، ثم نتبعه بتقسيم الشرطية فنقول:
تنقسم الحملية باعتبار الموضوع إلى الأقسام الأربعة المذكورة في
العنوان، لأنّ الموضوع إمّا أن يكون جزئياً حقيقياً أو كلياً :

أ. فإن كان جزئياً سمّيت القضية «شخصية» و«مخصوصة» مثل
محمد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، الشيخ المفيد مجدّد القرن الرابع، بغداد
عاصمة العراق، أنت عالم، هو ليس بشاعر، هذا العصر لا يبشّر بخير.
ب. وإن كان كلياً، ففيه ثلاث حالات تسمّى - في كلّ حالة - القضية
المشتملة عليه باسم مخصوص، فإنّه:

١. إمّا أن يكون الحكم في القضية على نفس الموضوع الكلّي بما هو
كلّي مع غضّ النظر عن أفراد، على وجه لا يصحّ رجوع الحكم إلى الأفراد،
فالقضية تسمّى «طبيعية»، لأنّ الحكم فيها على نفس الطبيعية من حيث
هي كلية، مثل: الإنسان نوع، الناطق فصل، الحيوان جنس، الضاحك
خاصّة ... وهكذا، فإنّك ترى أنّ الحكم في هذه الأمثلة لا يصحّ إرجاعه إلى
أفراد الموضوع، لأنّ الفرد ليس نوعاً ولا فصلاً ولا جنساً ولا خاصّة.

٢. وإمّا أن يكون الحكم فيها على الكلّي بملاحظة أفراد، بأن يكون
الحكم في الحقيقة راجعاً إلى الأفراد، والكلّي جعل عنواناً ومرآة لها، إلّا أنّه
لم يُبيّن فيه كميّة الأفراد لا جميعها ولا بعضها، فالقضية تسمّى «مهملة»
لإهمال بيان كميّة أفراد الموضوع، مثل: الإنسان في خسر، رئيس القوم

خادمهم، ليس من العدل سرعة العدل، المؤمن لا يكذب...
فإنه ليس في هذه الأمثلة دلالة على أن الحكم عام لجميع ما تحت
الموضوع أو غير عام.

تنبيه: قال الشيخ الرئيس في الإشارات بعد بيان المهمة: «فإن كان
إدخال الألف واللام يوجب تعميماً وشركة، وإدخال التنوين يوجب
تخصيصاً، فلا مهمة في لغة العرب، وليطلب ذلك في لغة أخرى. وأما الحق
في ذلك، فلصناعة النحو ولا نخالطها بغيرها. . .» والحق وجود المهمة في
لغة العرب إذا كانت اللام للحقيقة، فيشار بها إلى نفس الطبيعة من حيث
وجودها في مصاديقها من دون دلالة على إرادة الجميع أو البعض. نعم إذا
كانت للجنس فإنها تفيد العموم. ويفهم ذلك من قرائن الأحوال. وهذا
أمر يرجع فيه إلى كتب النحو وعلوم البلاغة.

٣. وأما أن يكون الحكم فيها على الكلّي بملاحظة أفراد، كالسابقة،
ولكن كمية أفراد مبيّنة في القضية، إمّا جميعاً أو بعضاً، فالقضية تسمّى
«محصورة» وتسمّى «مسوّرة» أيضاً. وهي تنقسم بملاحظة كمية الأفراد
إلى:

- أ. (كلّية): إذا كان الحكم على جميع الأفراد مثل: كلُّ إمامٍ معصوم.
كلّ ماء طاهر. كلُّ ربا محرّم. لا شيء من الجهل بنافع. ما في الدارديار
- ب. و (جزئية): إذا كان الحكم على بعض الأفراد، مثل: بعض الناس
يكذبون. وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين. ليس كلُّ إنسان عالماً. ربُّ
أكلةٍ منعت أكالات.

الشرح

تقسيم القضية باعتبار الموضوع، هو التقسيم الأول للقضية الحملية، والتقسيم الذي ذكر آنفاً إنما هو للقضية مطلقاً، حيث إنها تنقسم بلحاظ الرابطة القائمة بين الأطراف إلى أقسام، فإن كانت الأطراف مفردة فهي الحملية، وإن كانت مركبة تركيباً تاماً، فهي الشرطية. وقلنا أيضاً: في تقسيمات القضية الحملية، تارة يكون التقسيم بلحاظ الموضوع، وثانية يكون بلحاظ المحمول، وثالثة يكون بلحاظ السور، ورابعة يكون بلحاظ الجهة.

والبحث في التقسيم الأول، وهو تقسيمها بلحاظ الموضوع، وللموضوع تقسيمان، أي أنه يلحظ بلحاظين، وسوف يتضح من خلال البحث كيف تؤخذ القضية بتلك الاعتبارات المتعددة: أي اعتبارها بلحاظ الرابطة أو بلحاظ الطرفين ... وقد تقدّم أنّ لكل قضية أجزاءً، وأجزاء القضية الحملية: (الموضوع والمحمول)، والموضوع - كما قلنا - يلحظ بلحاظين:

اللحاظ الأول: طبيعة الموضوع.

اللحاظ الثاني: نحو وجود الموضوع.

فإذن القضية بلحاظ الموضوع تنقسم إلى قسمين: إمّا بلحاظ طبيعة الموضوع، وإمّا بلحاظ كيفية تحقق الموضوع ووجوده.

واللحاظ الأول في الموضوع ينقسم إلى هذه الأقسام وهي: انقسام الحملية إلى أقسام، والشرطية إلى أقسام.

وإنما أقسام القضية باعتبار الموضوع لا باعتبار المقدم، لأنّ بانقسامها باعتبار المقدم تصير شرطية، وكلامنا في تقسيمات الحملية باعتبار الموضوع، وليس الموضوع عموماً، بل بلحاظ من لحاظي الموضوع، وهو طبيعة الموضوع، فتنقسم الحملية إلى: شخصيّة، وطبيعية، ومهملة، ومحصورة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ هذه التقسيمات ليست تقسيمات جزافية، لأنّ لكلّ قسم من هذه الأقسام حكماً خاصاً به، وقد بيّنا تعريف القضية وأقسامها وأحكامها، أي: إذا كانت القضية شخصية ما هو حكمها؟ وإذا كانت طبيعية ما هو حكمها؟ وإذا كانت مهمة أو محصورة ما هو حكمها؟

واعلم أنّ كثيراً من المغالطات التي تقع في العلوم منشؤها الخلط بين أقسام القضايا، إذ قد يرى شخص قضية فيحسبها شخصية، فلا يستفيد منها في العلوم، وقد يراها غيره محصورة، فيستفيد منها في العلوم، فيقع الاشتباه والخلط والمغالطة في العلوم؛ ولهذا قال: [الحملية: شخصية، وطبيعية، ومهمة، ومحصورة المحصورة: كلية وجزئية] سوف نبين المراد من الجزئية والكلية هنا، وأنهما ليستا الكلية والجزئية التي تقدّم الكلام عنهما فيما سبق، وإن كان معناهما قريباً ممّا ذكرناه سابقاً، إلّا أنّ لهما معنى آخر.

[ونبتدئ بالتقسيم باعتبار الموضوع لـ] القضية [الحملية ثمّ نتبعه بتقسيم الشرطية فنقول:] ما نجعله موضوعاً في القضية تارةً يكون جزئياً حقيقياً، وأخرى يكون كلياً؛ وكما تلاحظ أننا بدأنا من الجزئية والكلية، مع أنّ المحصورة تنقسم إلى كلية وجزئية أيضاً، وأنها قسم من أقسام الموضوع؛ وعلى هذا يتّضح أنّ الجزئية والكلية في المحصورة، غير الجزئية والكلية التي نجعلها مقسماً للدخول إلى أقسام الموضوع في الحملية.

فما هو المراد من الكلية والجزئية؟ هي: الكلية والجزئية التي قرأناها فيما سبق في بحث المفهوم حيث قلنا: المفهوم إمّا كلي وإمّا جزئي. فالموضوع الذي نحمل عليه محمولاً أو نحكم عليه بحكم، إن كان جزئياً حقيقياً، فالقضية تسمّى شخصية، أو تسمّى مخصوصة «خاصّة»، وهذه القضية لا تستعمل لا في المنطق ولا في العلوم ولا في أيّ بحث من الأبحاث العلمية، لأنّ العلوم جميعاً تريد أن تعطي قوانين كلية عامّة، ولا تبين أنّ زيداً مثلاً لونه

كذا وطوله كذا وعرضه كذا وأنه ابن كذا وأخو كذا؛ إذ لا علاقة لها بذلك إطلاقاً.

نعم القضية الشخصية تنفع في التاريخ، أمّا في العلوم التي تعطي قوانين كَلِّية فالقضية المخصوصة أو القضية الشخصية غير مفيدة، فلا ينفع البحث عنها.

نعم تُبَيَّنُ حَتَّى نَجْتَنِبَهَا فِي الْعُلُومِ الَّتِي تَبَيَّنُ الْقَوَاعِدَ الْكَلِّيةَ، ولهذا قال: [تنقسم الحملية باعتبار الموضوع إلى الأقسام الأربعة المذكورة في العنوان، لأنَّ الموضوع إمّا أن يكون جزئياً حقيقياً أو كلياً]. وقد تقدّم المراد من الكلّي الحقيقي، وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، والمراد من الجزئي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، لأنّه مرتبط بالواقع الخارجي. وحيث إنّّه مرتبط به، فلا يقبل الانطباق على غيره، وهذا الذي ذكرناه هو من أحكام المفهوم في الذهن، وليس من أحكام الوجود في الخارج، لأنّ الوجود في الخارج لا معنى لأن يقال: إنّّه ينطبق على غيره أو لا ينطبق، فمثلاً: زيد الخارجي لا معنى لأن يقال: ينطبق على عمرو الخارجي. نعم، مفهوم زيد في الذهن له خصوصية الانطباق أو عدم الانطباق. وإذا كان الأمر كذلك، فالمفهوم ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: جزئي لا يقبل الانطباق إلّا على مصداقه الخارجي.

الثاني: كلي يقبل الانطباق على كثيرين. فإذا كان موضوع القضية المشار إليها هو الجزئي الذي تقدّم الحديث عنه، فتسمّى القضية الشخصية أو المخصوصة، وإذا كان موضوعها هو الكلّي، فإنّه يلحظ بلحاظين: أحدهما آليّ والآخر استقلاليّ، وذلك لأنّ النظر إلى الشيء تارة يكون آلياً وأخرى استقلالياً، أو يكون طريقياً أو موضوعياً، وحسب عبارتهم: تارة ما به يُنظر، وأخرى ما فيه يُنظر.

ونوضح ذلك بمثال: لو ذهبتَ إلى السوق لتشتري مرآة، فنظرك إلى المرأة تارة يكون لمعرفة أنها معيبة أو صافية، ولهذا لو سُئلت: هل رأيت صورتك في المرأة لقلت: لم أنظر إلى صورتني وإنما نظرت إلى المرأة لأرى أنها معيبة أو لا، فنظرك إليها استقلالي، أو ما فيه يُنظر، أو موضوعي. وتارة تنظر في المرأة لترى صورتك، ولهذا لو سُئلت: هل كانت المرأة معيبة؟ لقلت: لم ألتفت إلى ذلك، وإنما نظرت إلى صورتني، فنظرك إليها آلي، أو ما به يُنظر، أو طريقي.

إذا فهمت هذا نقول في المقام: لحاظ الكلّي في الموضوع تارة يكون آلياً، وأخرى يكون استقلالياً، أو لحاظ ما به يُنظر، ولحاظ ما فيه يُنظر.

ولحاظ ما فيه يُنظر هو: مفهوم الكلّي الموجود في الذهن.

ولحاظ ما به يُنظر هو: أن تنظر إلى الكلّي بما هو صالح للانطباق على أفراد ومصاديقه، أي تنظر إليه بما هو مرآة ترى من خلالها الأفراد والمصاديق، ولا تنظر إليه بما هو كلّي في الذهن، بل نظرتك إليه نظرة آلية لا علاقة لها بالمفهوم، وإنما تنظر إلى المحكي بالمفهوم وهو الأفراد الموجودة في الخارج.

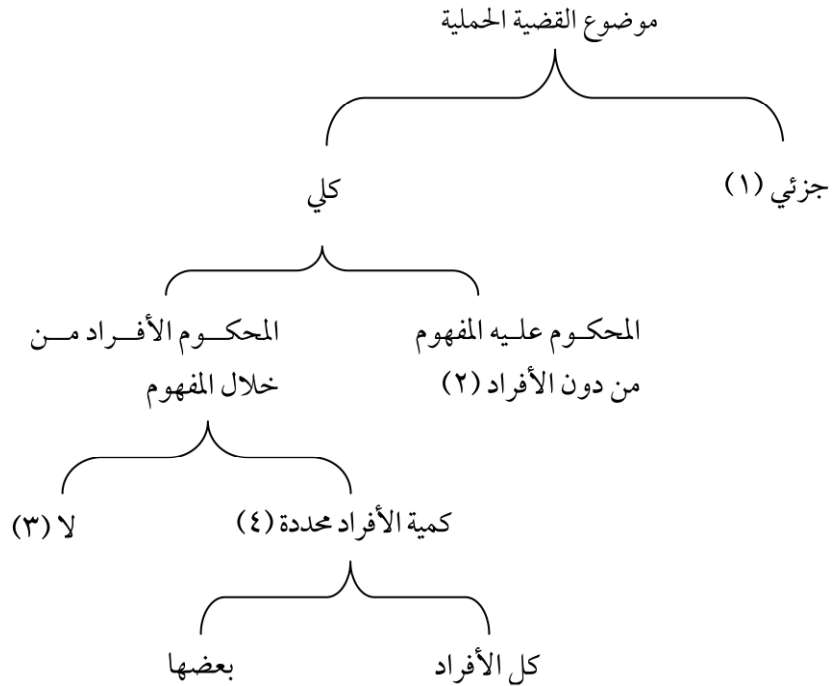
والحاصل: إذا كان الموضوع كلياً يُنظر إليه بلحاظين: أحدهما لحاظه بما هو مرآة للأفراد في الخارج، وثانيهما: لحاظه بما هو مفهوم أو بما هو موجود من موجودات هذا العالم الذي وعاءه الذهن، كما إذا نظرنا إلى مفهوم الإنسان، فإنه موجود من موجودات هذا العالم الذي وعاءه الذهن، من غير أن يجعل مرآةً لغيره، ومثل هذه القضية تسمى القضية الطبيعية، وهي: ما كان الموضوع فيها مفهوماً كلياً ينظر إليه بنظرة استقلالية، لا بنظرة آلية، وهذا هو القسم الأول.

القسم الثاني: وهو أن ينظر إلى الموضوع الكلّي كالإنسان، لا بنظرة

استقلالية، أي ما به يُنظر ويجعل مرآةً للغير، أو آلة للوصول إلى الأفراد، بأن يحمل المحمول على الموضوع بما هو حاكٍ عن الأفراد ولا نحمله عليه من حيث هو موضوع.

بعبارة أخرى: ذكرنا في أبحاث سابقة من الجزء الأول وفي بحث العنوان والمعنون تحديداً: أنّ المحمول حكم نحكم به على الموضوع، ولكن محكوم هذا الحكم أهو المفهوم في الذهن أم الأفراد في الخارج؟ وذكرنا قبل قليل: أنّ المحكوم في القضية الطبيعية هو مفهوم الموضوع فحسب، أمّا في القضية غير الطبيعية فالمحكوم عليه هو الأفراد في الخارج وذلك من خلال المفهوم. فإذا كان المحكوم عليه هو الأفراد، فتارة ننظر إلى الأفراد ونعيّنهم كلّها أو بعضها، مثل قولنا: كلّ إنسان ضاحك، فإنّ هذا الحكم، وهو الضحك، ليس لمفهوم الإنسان الموجود في الذهن، بل هو لأفراده الموجودة في الخارج، إذ من الواضح أنّ المفهوم في الذهن لا يتّصف بالضحك، ولكن هل هو حكم لجميع الأفراد أو لبعضها؟ أو لا ننظر إلى الجميع ولا إلى البعض، وإنّما ننظر إلى الفرد بنحو القضية المبهمة؟

نقول: إن كان النظر إلى الأفراد ومن دون لفظ يدلّ على أنّ الحكم مستوعب لجميع الأفراد أو لبعضها، فتسمّى القضية مهملة، وإن كان النظر إلى الأفراد مع التعيين، فتسمّى القضية محصورة. والقضية المحصورة تنقسم إلى قسمين: إن كان النظر إلى جميع الأفراد مع التعيين فتكون كليّة، وإن كان النظر إلى بعض الأفراد مع التعيين، فتكون جزئية، ولأجل هذا ذكرنا فيما سبق: أنّ الكليّة والجزئية المحصورة، هي غير الكليّة والجزئية التي تكلمنا عنها في تقسيم المفهوم إلى: الكليّ الحقيقي، والجزئيّ الحقيقي، حيث كان البحث هناك في الانطباق على الكثرة وعدم الانطباق، وهنا النظر إلى الأفراد الخارجية وليس إلى المفهوم، وإليك خلاصة الأمر من خلال المخطط التالي:



ولهذا قال المصنّف (قدّس سرّه):

أ. فإن كان جزئياً] يعني إن كان الموضوع جزئياً حقيقياً [سميت القضية «شخصية» و«مخصوصة» مثل محمد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، الشيخ المفيد مجدّد القرن الرابع، بغداد عاصمة العراق، أنت عالم، هو ليس بشاعر، هذا العصر لا يبشّر بخير.

ب. وإن كان كلياً، ففيه ثلاث حالات تسمّى - في كلّ حالة - القضية المشتملة عليه باسم مخصوص، فإنّه:

١. إمّا أن يكون الحكم في القضية على نفس الموضوع الكلّي بما هو كلّ مع غضّ النظر عن أفرادهِ أي: يكون الحكم على نفس الكلّي وليس على أفرادهِ، من قبيل قولنا: الإنسان نوع، فإنّ الحكم وهو النوع، على الكلّي،

ويستحيل أن تكون أفراد الإنسان نوعاً، لأنها أفراد وليست نوعاً، فلا يصح أن يقال: «زيد نوع مثلاً».

إذن عندما نقول «الإنسان نوع»، فهو من أنواع القضية الطبيعية في المنطق، وليس قضية شخصية ولا محصورة.

هذا والكثير من القضايا في المنطق قضايا طبيعية [على وجه لا يصح رجوع الحكم إلى الأفراد، فالقضية تسمى طبيعية] وسوف نبين، فيما بعد، الموارد التي تستعمل فيها القضية الطبيعية، والقضية المخصوصة والقضية المحصورة [لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة] أي الطبيعة الكلية، وذكرنا في أبحاث سابقة: أن الكلي ينقسم إلى الطبيعي والعقلي والمنطقي. فعندما نحمل النوع في المثال على الإنسان، فهو محمول على الكلي الطبيعي، ولم يحمل على الكلي، لأن الكلي ليس كلياً طبيعياً، وإنما هو كلي منطقي. فالمراد من الكلي مصاديقه، كالإنسان والبقرة والسماء والأرض والماء ... إلى آخره.

إذن فالكلام ليس في الكلي المنطقي، بل في الكلي الطبيعي، الذي يكون الحكم فيه على نفس الطبيعة [من حيث هي كلية، مثل: الإنسان نوع، الناطق فصل، الحيوان جنس، الضاحك خاصة...] وهذه أمثلة للكليات التي تقدم الكلام عنها [وهكذا فإنك ترى أن الحكم في هذه الأمثلة لا يصح إرجاعه إلى أفراد الموضوع]؛ لما ذكرنا سابقاً من أن الضحك خاصة للفرد، لا الضاحك.

ومن حقك أن تقول: الضاحك خاصة، فلم لا يرجع إلى الأفراد؟ فنقول في الجواب: أيقال: الأفراد ضحك؟ أم الأفراد ضاحك؟ فإذا كان في الأفراد ضاحك، فلا يعني هذا أن الإنسان والضحك شيء واحد، بل هما شيان، فالضاحك خاصة، وفي الأفراد يوجد الضحك ولا يوجد الضاحك، لأن الضاحك مفهوم غير مفهوم الإنسان، أو فقل: مفهوم زيد مثلاً شيء، ومفهوم

الضاحك شيء آخر، نعم إذا ضحك زيدٌ في الخارج تقول: فيه ضحك، وهو ما نعبر عنه بالضحك، وقد تقدّم بحثه مفصلاً في بحث الخاصّة [لأنّ الفرد ليس نوعاً ولا فصلاً ولا جنساً ولا خاصّة] وهذه هي القضية الطبيعية.

[٢]. وإما أن يكون الحكم فيها على الكلّي بملاحظة أفرادهِ هذا القسم الثاني من أنواع القضايا، وهو ما يكون الحكم فيها للأفراد أو المحكي ولا يكون للحاكي، وهو على قسمين:

القسم الأوّل: أن يعيّن فيه عدد الأفراد.

القسم الثاني: أن يُسكت فيه عن عددها.

فإن عيّن فيه عدد الأفراد نسّميه القضية المحصورة، وإن سُكت فيه عن عدد الأفراد جميعها وبعضها نسّميه القضية المهملة [بأن يكون الحكم في الحقيقة راجعاً إلى الأفراد، والكلّي جعل عنواناً ومرآة لها، إلّا أنّه لم يبيّن فيه كميّة الأفراد] أي أنّه سكت عن الأفراد [لا جميعها ولا بعضها] فلم يبيّن الجميع ولا البعض في مقام الإثبات، ولكن بحسب الواقع وفي مقام الثبوت محال أن لا يبيّن الجميع ولا البعض، لأنّ المراد إمّا الجميع وإمّا البعض، وبعبارة أخرى: تارة نتكلّم في مقام الثبوت، وأخرى نتكلّم في مقام الإثبات، وما قلناه في القضية المهملة: (أنّها لم يبيّن فيها جميع الأفراد ولا بعضها) إنّما هو في مقام الإثبات لا الثبوت إذ لا إبهام ولا إهمال فيه، وإنّما الإبهام والإهمال على مستوى العلم ليس إلّا، وإلّا يلزم منه الخلف، لأنّ المفروض بيان حكم الفرد، وحيث إنّ في القضية المهملة يحتمل أن يراد الجميع في الواقع، ويحتمل أن يراد البعض، فالقدر المتيقّن هو البعض دون الجميع، لأنّنا لا نعلم المراد أهو الجميع فتكون محصورة كلّية، أم البعض فتكون محصورة جزئية؟ ومن هنا قالوا: إنّ المهملة في قوّة الجزئية؛ لأنّ ما ذكرناه كون المراد إمّا جميع الأفراد فتكون محصورة كلّية، وإمّا بعض الأفراد

فتكون محصورة جزئية، والكليّة والجزئية ليست هي الكليّة والجزئية في المفهوم، بل الكليّة والجزئية في المحصورات، وبما أننا لا نعلم أيراد الكليّة المحصورة، أو الجزئية المحصورة، فنأخذ بالقدر المتيقّن وهو الجزئية المحصورة.

وعلى هذا فالمهملة دائماً تساوي الجزئية المحصورة، وهذا معنى قولهم: إنّ المهملة في قوّة الجزئية، أي أنّها تعادل في المنطق المحصورة الجزئية. فإذا لم يبيّن في القضية عدد الأفراد، لا جميعها ولا بعضها، في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت [فالقضية تسمّى مهملة؛ لإهمال بيان كميّة أفراد الموضوع، مثل: الإنسان في خسر] فإنّه لم يبيّن في هذه القضية أجميع الأفراد في خسر أم البعض في خسر؟ نعم، القدر المتيقّن من هذه الجملة أنّ بعض أفراد الإنسان في خسر، لأنّ الآية لا تريد أن تقول: مفهوم الإنسان في خسر؛ لأنّ المفهوم لا يكون في خسر أو ربح أو تجارة، بل الذي يكون في خسر الأفراد، أي البعض وهو المقدّر المتيقّن، وإن كان البعض لم يُبيّن، ولكن بما أنّه من المستحيل أن لا يكون المراد الجميع ولا البعض، فنقول: البعض مراد قطعاً، وإن لم يبيّن في مقام اللفظ.

ومثل: [رئيس القوم خادمهم] و [ليس من العدل سرعة العدل] والعتاب و [المؤمن لا يكذب] فهل المؤمن لا يكذب مطلقاً؟ أو بعض المؤمن لا يكذب؟

قد لا يكذب مطلقاً إذا كان المؤمن كالمعصوم، وقد لا يكذب بعضاً إذا كان مؤمناً متّقياً عادلاً.

إذن ما هو المراد هنا؟ هل المراد الكليّة؟ قطعاً لا، أو المراد الجزئية؟ قطعاً لا أيضاً، ولكن في الواقع ونفس الأمر لابدّ أن يكون المراد البعض حتّى تكون القضية صادقة وإلاّ تكون كاذبة.

[فإنه ليس في هذه الأمثلة] للقضية المهملة في مقام الإثبات [دلالة على أن الحكم عام لجميع ما تحت الموضوع أو غير عام].

تنبيه

يشير المصنّف (قدّس سرّه) في هذا التنبيه إلى أنّه هل توجد قضية مهملة في اللغة العربية؟ ولأجل بيان ذلك نقل قول الشيخ الرئيس في الإشارات، فقال: [قال الشيخ الرئيس في الإشارات^(١) بعد بيان المهملة: «فإن كان إدخال الألف واللام يوجب تعميماً وشركة» كما في اللام الداخلة على الإنسان في قوله: (الإنسان في خسر) هل تفيد التعميم أو لا؟

إذا كانت في اللغة العربية تفيد التعميم، فتكون القضية محصورة كلية من قبيل قولنا: كل إنسان في خسر [وإدخال التنوين يوجب تخصيصاً، فلا مهملة في لغة العرب] يعني إذا كان التنوين يدلّ على البعض، والألف واللام تدلّ على التعميم والكلية، فلا يوجد في لغة العرب قضية مهملة، إذ لا يخلو إمّا أن يكون فيها ألف ولام فتدلّ على المحصورة الكلية، وإمّا فيها تنوين فتدلّ على المحصورة الجزئية، ومثل هذا البحث لا ندخل في تفصيله، لأنّه ليس من وظيفتنا بل من وظيفة النحوي وهو الذي يحدّد لنا ذلك^(٢) [وليطلب ذلك في

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٩.

(٢) باعتبار أنّ الشيخ الرئيس من الفلاسفة وليس من النحويين، وهو على حقّ في ذلك وليست منقصة في الإنسان إذا سئل في غير مجال اختصاصه أن يقول: لا أعلم، ولهذا ورد القول المشهور: (قوله لا أعلم نصف الجواب) لأنّ الإنسان إذا عرف أنّه لا يعلم سوف يبحث عن علم ما سئل عنه، أما لو كان غير عالم وقال: أنا أعلم، فيسدّ طريق العلم على نفسه ويقع في منقصة الجهل.

يقول علماء الأخلاق: إنّ الجهال على قسمين: جاهل يعلم أنّه جاهل، وجاهل يجهل بأنّه جاهل بل يعتقد أنّه عالم. وهذا هو الطامة الكبرى لأنّه من الجهل المركّب، ونحن مبتلون

في الأعم الأغلب بهذا الصنف من الجهلاء، الذين تعدّ حالتهم هذه كالسرطان من الحالات المستعصية التي لا دواء لها ولا علاج، إذ كلّما بيّنت له الحق أجابك بأنك على خطأ وأنه على صواب.

وقد ذكر بعض علماء الأخلاق: أنّ لمثل هذا الصنف طريقاً للعلاج، وهو أن تبعثه نحو العلوم الدقيقة، ثم تسأله حتى يعلم أنّه جاهل لا يعلم، ولا سبيل لإفهامه بأنّه لا يفهم، ولهذا سئل الإمام أبو عبد الله الصادق (عليه السلام): يا ابن رسول الله، أ يكون العالم جاهلاً؟ قال: نعم، عالم بما يعلم، وجاهل بما يجهل.

فقولك: لا أعلم يجعل الطريق أمامك مفتوحاً للتعلّم والكسب، بخلافه ما لو أنكرت عدم معرفتك فإنك تسدّ الطريق على نفسك، وها نحن نجد الشيخ الرئيس (رحمه الله) الحكيم الإلهي الذي هو من علمائنا على ما حقّقه جملة من محقّقينا، ولأجل هذا أثار خصومه المخالفون العديد من الشبهات حوله، كاتهامه بشرب الخمر، مع أنّهم كانوا يعرفون ما أثار عنه واشتهر: كلّما استعصت عليّ مسألة ذهبت إلى المسجد الجامع، فصلّيت ركعتين لله لحلّ مشكلتي.

وهذه إحدى العبر التي نأخذها من هذا الحكيم الإلهي، فمن الحكمة أن تتوسّل إلى الله سبحانه وتعالى إذا استعصى عليك حلّ مسألة علمية، لا أن تتعلّق بآمال هذه الحياة الفانية وتفكر بالأموال الدنيوية التي تنتهي بانتهاء الدنيا.

أما ترى حياة صدر المتألّهين الشيرازي (رحمه الله) التي قضاها في العبادة والزهد والارتباط بالله سبحانه وتعالى، حتى حجّ إلى بيت الله الحرام في تلك الأزمنة سبع مرات ماشياً على قدميه يقطع المسافات الشاسعة من شيراز وأصفهان ثم إلى البصرة ومنها يتوجّه إلى الحجاز حتى يصل إلى بيت الله الحرام، وفي المرّة السابعة أثناء عودته من سفر الحج وافاه الأجل في مدينة البصرة ودفن فيها، وللأسف لم يعرف قبره إلى يومنا هذا، وكما جاء في تاريخ حياته أنّه اعتزل في قرية كهك من قرى قم تبعد عنها حوالي ثلاثين كيلو متراً، وأنّه كان يقول: في كلّ مسألة علمية استعصت عليّ ذهبت إلى السيدة معصومة (عليها السلام) ماشياً، وأخذت منيتي منها ورجعت، وذكر (رحمه الله) في مسألة اتّحاد العقل والمعقول التي هي من أهمّ المسائل في الفلسفة، يقول: جئت بها ماشياً متوسّلاً بها - أي بالسيدة المعصومة - لتحلّ لي هذه المشكلة، فحلّتها لي في اليوم الكذائي وفي الساعة الكذائية وفي المكان الكذائي وكان لي من العمر كذا سنة.

فبالله عليك أيها المجاور للسيدة المعصومة (عليها السلام) التي هي عرش آل محمد (صلى الله عليه وآله) هل حصل منك اهتمام بها مثل اهتمام صدر المتألهين (رحمه الله) الحكيم المتأله الذي كان يعرف ما ذا حوى ذلك الثرى الطاهر من جثمان قدس؟! إن هؤلاء العلماء الأكابر إنما وصلوا إلى ما وصلوا إليه من العلوم والمعارف، وأصبحوا من كبار العلماء المحققين بسلوكهم الطريق المؤدية إلى الله سبحانه وتعالى، مع خلوص النية، ولم يقتصرُوا على النظر في الكتب وقراءتها.

وقد مرّ على رحيل صدر المتألهين (قدّس سرّه) ثلاثمئة وثلاثة وستون سنة، وخلفه أجيال من رجال الفكر والعلماء الأعلام وكلّ واحد منهم يفتخر بأنّه فهم مقصود صدر المتألهين، من أمثال السيد الخميني، والسيد العلامة الطباطبائي، والشيخ جوادى الآملي والشيخ حسن زادة الآملي (قدّس الله أسرار الماضين منهم وحفظ الباقيين)، هؤلاء العلماء جميعاً كانوا يفتخرون لأنّهم فهموا ما ذا يقول صدر المتألهين (رحمه الله) ولم يقل منهم أحد يوماً: قال صدر المتألهين كذا وأنا أقول كذا، بل بعضهم يظهر عجزه عن فهم كلامه.

وها نحن نرى المحقق الأصفهاني الكمباني صاحب الحاشية المهمة على كفاية الأصول للأخوند الخراساني (رحمه الله) يقول: لو كنت أعلم بمن له علم بكلّ دقائق الأسرار لشددت الرحال إليه، فهل يمكن أن يكون صدور مثل هذا القول من هذا المحقق الأصولي جزافاً، وهل يعقل منذ ثلاثمئة وثلاثة وستين سنة، والكثير من علمائنا المحققين والفلاسفة كلّهم يسير على خطى صدر المتألهين، وعلى تعبير أستاذنا الشيخ حسن زادة آملّي: كلّهم كان يأكل من مائدة صدر المتألهين.

وهل يتصور أنّ صدر المتألهين وصل إلى هذا المبلغ من العلم بمطالعة الكتب فقط! انظروا إلى أعماركم، قد تدرسون خمس أو عشر سنوات، ولكنكم قد لا تفهمون أكثر من كتابين، بينما نجد من علمائنا من كتب كتباً تحقيقية وعلمية دقيقة وعمره دون الثلاثين سنة، فهذا شيخ الإشراق السهروردي صاحب كتاب حكمة الإشراق الذي يعبر عنه صدر المتألهين بقوله: «هو قرّة عين العارفين»، كتب كتابه هذا وعمره تسع وثلاثون سنة، فهل تمكّن من ذلك بمجرد القراءة والمطالعة؟ أم أنه بالإضافة إلى ذلك، كان شديد الارتباط بالله سبحانه وتعالى الذي يفتح عليه من خزائن علومه ويجعل العلم نوراً ويقذفه في قلب من يشاء من عباده.

وهذا النور لا يأتي إلى مكان مظلم ملوث بالآثام والمعاصي، وإنما يأتي إلى مكان طاهر

طَيِّب، ولعلَّ قول أهل التحقيق وآل الله: (إِنَّ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ كَلْبٌ لَا تَزُورُهُ الْمَلَائِكَةُ) محمول على بيت القلب - لا على البيت الظاهري - والكلب محمول على الشهوة والغضب، فَإِنَّ بَيْتَ الْقَلْبِ إِذَا كَانَ فِيهِ شَهْوَةٌ أَوْ غَضَبٌ وَغَشٌّ وَخِيَانَةٌ وَمَعْصِيَةٌ، لَا يُمْكِنُ أَنْ يَدْخُلَهُ النُّورُ وَالْهَدَايَةُ، وَلِذَا ذَكَرُوا أَنَّ أَوَّلَ طَرِيقٍ لِمَعْرِفَةِ الْعُلُومِ طَهَارَةُ الْقَلْبِ، فَمَتَى مَا طَهَّرْتَ قَلْبَكَ تَرَى ثَمَرَةَ هَذِهِ الْعُلُومِ، وَإِلَّا تَكُونُ أَعْمَالُكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَيْكَ حَسَرَاتٍ. وَلَعَلَّ مِنَ الْأَعْمَالِ طَلَبُ الْعِلْمِ، فَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ بِعِلْمِهِ كَانَ عِلْمُهُ عَلَيْهِ وَبِالْأَلَاءِ، وَكَانَ دُونَ الْجَاهِلِ فَإِنَّهُ يُغْفَرُ لَهُ سَبْعُونَ ذَنْبًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، قَبْلَ أَنْ يَغْفَرَ لِلْعَالَمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ، فَالْعَالَمُ الَّذِي لَمْ يَنْتَفِعْ بِعِلْمِهِ يَتَمَنَّى أَنْ يَكُونَ جَاهِلًا، وَأَتَى لَهُ ذَلِكَ! يَوْمَ يُقَالُ لَهُ وَلَأَمْثَالُهُ وَهُمْ يَعَذَّبُونَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ: ﴿قَالَ اخْسُئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُون﴾ وكلمة «اخْسأ» لا تقال إلا للكلاب.

ينقل عن الشيخ آقا بزرك الطهراني صاحب كتاب «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» وكان الله وهب له عمراً تجاوز المائة عام صرفه في خدمة مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) وكان مجاوراً قبر أمير المؤمنين (عليه السلام)، ينقل عنه أنه قد حفر قبره في الغرفة التي يطالع فيها، وكان ينزل إلى القبر ويضطجع فيه ليذكر نفسه يوم يُقبر فيه، لأنه بيت الوحشة وبيت الغربة، ولهذا ورد في حكم الدفن أنه يستحب أن يرفع الميت ويقرب إليه على ثلاث مراحل، فهو بيت لا أنس فيه ويخلّى فيه الإنسان وعمله، وهو إما روضة من رياض الجنان أو حفرة من حفر النيران، والإنسان لا يدري ما ذا ينتظره في ذلك البيت الموحش، ولهذا كان الشيخ (رحمه الله) ينزل إلى القبر ليستأنس بالقبر ووحشته.

ولا تتصوروا أن هناك مخلصاً من ذلك، قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ مريم: ٧٠ والإنسان يخلّى وعمله كما قلنا، فإن كانت حسنة تجسدت بأهل البيت (عليهم السلام) وكان القبر روضة من رياض الجنة، وإن كانت سيئة كان القبر حفرة من حفر النيران، أعاذنا الله من ذلك! قال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾. إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَرْأَفُ بَعِيدِهِ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ، أَرْأَفُ بِنَا حَتَّى مِنْ أَنْبِيَائِهِ وَرَسُولِهِ، بَلْ أَرْأَفُ حَتَّى مِنْ سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ الْمَبْعُوثِ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ (صلى الله عليه وآله)، فلا يظلم ربك أحداً، ولكن العبد إذا اختار لنفسه طريقاً جازاه الله على ما اختاره.

ورد في حديث قدسي: إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ فِي الْعُرُوقِ ... وَمَعَ هَذَا فَقَدْ فَتَحَ لَنَا اللَّهُ طَرِيقَ التَّوْبَةِ وَالْإِنَابَةِ إِلَيْهِ قَبْلَ الْحَشْرِ.

وطريق الإنابة إلى الله بحمده ونعمته مفتوح لعباده، فلنستغلَّ الفرص؛ فَإِنَّ سِنِينَ الْعُمُرِ تَمُرُّ

لغة أخرى. وأما الحق في ذلك، فلصناعة النحو ولا نخالطها بغيرها» [وكما ألمحنا إلى أنّ هذا البحث خارج عن علم المنطق، وأنه مرتبط باللغة، سواء كان فيها قضية مهمة أم لا، وأنّ علم المنطق لا يتكلّم على مستوى اللغة العربية، بل لا علاقة له بهذه اللغة أو تلك، ولهذا نجد المصنّف (قدّس سرّه) عقد البحث في عنوان هذه المسألة تحت عنوان «تنبيه» لما ذكرنا من أنّ علم المنطق لا علاقة له بمسألة إفادة الألف واللام التعميم والشركة، وإفادة التنوين تخصيصاً، لأنّ معرفة ذلك مرتبطة بعلم النحو ولا نخلط بينه وبين علم المنطق، والمهمّ هو أنّ القضية المنطقية بحسب موضوعها يمكن أن تقسّم إلى الأقسام الأربعة المتقدمة.

لكنّ المصنّف (قدّس سرّه) يقول: [والحق وجود المهمة في لغة العرب] أي: عندما نرجع إلى علم النحو نجد المحقّقين من النحاة يقولون: إنّ الألف واللام لا تفيد دائماً للتعين والاستغراق والجنس، بل تفيد في بعض الموارد الحقيقة، بمعنى أنّها تستعمل للتفريق بين حقيقة وأخرى، نحو: الرجل خير من المرأة، فإنّ الألف واللام الداخلة على الرجل والمرأة لا تفيد العموم والاستغراق والجنس، وليس معناها: كلّ ما صدق عليه رجل، هو خير من المرأة. كيف؟

مرّ السحاب، والموعود الصبح ﴿الْيَسَّ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾ وكلّ آت قريب، ولو فرض أنّك كنت في عالم البرزخ وقلت: (ربّ أرجعون) وجاءك الجواب بالإيجاب فماذا تعمل؟ يقال: إنّ السيد مهدي الشيرازي (قدّس سرّه) وهو أحد الأعلام الكبار ومن الزهّاد العاملين، قيل له: ما ذا تفعل لو أُخبرت أنّ يومك غداً؟ وما ذا تقدّم وأنت تستقبل الموت؟ قال: أعمل ما كنت أعمله منذ أربعين عاماً.

وورد في الروايات: اذكروا الموت، اذكروا هادم اللذات ومفرّق الجماعات، فعلينا أن نتذكّر الموت في كلّ لحظة، ونضعه نصب أعيننا في كلّ عمل نقوم به. هذه شقشقة من السيد (حفظه الله) جعلتها هامشاً مستقلاً لتنال ما هي أهل من الاهتمام، ولكي لا يطول الفصل ما بين المطلّين: السابق عليها والآخر اللاحق لها.

وبعض النساء خير من الرجال، ومن لطيف القول ما قاله المتنبي وهو يرثي أم سيف الدولة صاحب حلب:

ولو أن النساء كمن فقدنا لفضلت النساء على الرجال
وما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهِلال

بل تريد أن تبين الحقيقة لو جرّدت عن خصوصياتها مع غضّ النظر عن العموم والاستغراق فهو خير منها، ونحو قولنا: العلم خير من المال، فإنه لا يكون العلم دائماً خيراً من المال ولو كان العلم مضرّاً بالبشرية، بل حقيقة العلم لو جرّدت عن خصوصياتها لكانت خيراً من المال. فالقضية المهملة موجودة في لغة العرب [إذا كانت اللام للحقيقة، فيشار بها إلى نفس الطبيعة من حيث وجودها في مصاديقها من دون دلالة على إرادة الجميع أو البعض] فلا تكون محصورة كلية ولا محصورة جزئية.

[نعم إذا كانت للجنس فإنّها تفيد العموم. ويفهم ذلك من قرائن

الأحوال. وهذا أمر يرجع فيه إلى كتب النحو وعلوم البلاغة].

إلى هنا انتهى البحث عن القسم الثالث من أقسام القضية وهو القضية المهملة، وأمّا القسم الرابع، فهو القضية المحصورة، وهي: ما كان الحكم فيها على الكلّي، لكن لا الكلّي بما هو، ولا الكلّي بلحاظ الأفراد المسكوت فيها عن عدد الأفراد، بل للكلّي بلحاظ الأفراد والمعلوم فيه عددها جميعها أو بعضها، أو كما قال:

[٣. وإمّا أن يكون الحكم فيها على الكلّي بملاحظة أفراد، كالسابقة]

أي المهملة، فإنّ النظر فيها أيضاً كان إلى الأفراد ولكن كميّة الأفراد غير مبيّنة جميعاً أو بعضاً، وهنا الأفراد مبيّنة، كما قال: [ولكن كميّة أفراد مبيّنة في القضية، إمّا جميعاً أو بعضاً] أي أنّه يريد البعض دون البعض الآخر، بخلاف المهملة، فإنّا لما نقول: (المهملة في قوّة الجزئية)، فمرادنا البعض، وأمّا البعض الآخر فمسكوت عنه، وهذا من الفروق بين المهملة والمحصورة، فإنّ المهملة

في قوة المحصورة الجزئية من جهة إرادة البعض، وأمّا البعض الآخر فمسكوت عنه كما قلنا، وفي المحصورة الجزئية لا يراد بالبعض الآخر نصف الأفراد فقط.

وبعبارة منطقية: في المهملة: لا بشرط من حيث البعض الآخر، وفي المحصورة: الجزئية بشرط لا في البعض الآخر [فالقضية تسمى «محصورة» وتسمى «مسورة» أيضاً] لأنّ الحصر فيها من قبيل سور البلد [وهي تنقسم بملاحظة كمية الأفراد إلى: كلية وجزئية، وقد بيّنا فيما سبق: أنّ الكلّي والجزئي هنا غير الجزئي والكلّي اللذين ذكرناهما في تقسيم المفهوم.

[أ. (كلية) إذا كان الحكم على جميع الأفراد مثل: كلُّ إمام معصوم] يعني كلٌّ من صدق عليه إمام فهو معصوم، ومن المعلوم أنّه لا مناقشة في الأمثال، وليس من دأب المحصلين ذلك، إذ من المعلوم أنّ الكثير من الناس نسميهم أئمة، ولكنهم ليسوا بمعصومين، بل ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾^(١) فمن غير المعقول أن يكونوا من دعاة السوء ويكونوا معصومين! ومثل [كلّ ماء طاهر] أي مطلق الماء طاهر سواء كان كراً أم لا، ومثل [كلّ ربا محرّم، لا شيء من الجهل بنافع، ما في الدارديار] ونحو ذلك من أمثلة الكلية المحصورة الموجبة والسالبة.

[ب. و(جزئية): إذا كان الحكم على بعض الأفراد، مثل: بعض الناس يكذبون] وهذا يعني أنّ بعضهم يصدقون، [وقليل من عبادي الشكور] يعني البعض الآخر ليس بشكور [وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين]. وهذه قضية كلية موجبة، و [ليس كلّ إنسان عالماً] قضية كلية سالبة، و [ربّ أكليّة منعت أكالات] وربّ فعل أوّرت حزناً طويلاً.

(١) القصص: ٤١.

لا اعتبار إلا بالمحصورات

القضايا المعتبرة التي يبحث عنها المنطقي ويعتدّ بها هي المحصورات دون غيرها من باقي الأقسام، وهذا يحتاج إلى بيان:

أمّا «الشخصية»، فلأنّ مسائل المنطق قوانين عامّة، فلا شأن لها في القضايا الشخصية التي لا عموم فيها.

وأمّا «الطبيعية»، فهي بحكم الشخصية، لأنّ الحكم فيها ليس فيه تقنين قاعدة عامّة وإنّما الحكم - كما قلنا - على نفس المفهوم بما هو من غير أن يكون له مساس بأفراده، وهو بهذا الاعتبار كالمعنى الشخصي لا عموم فيه، فإنّ الإنسان في مثال «الإنسان نوع» لا عموم فيه؛ لأنّ كلّ من أفراده ليس بنوع.

وأمّا «المهملة» فهي في قوّة الجزئية، وذلك لأنّ الحكم فيها يجوز أن يرجع إلى جميع الأفراد ويجوز أن يرجع إلى بعضها دون البعض الآخر، كما تقول: «رئيس القوم خادمهم»، فإنّه إذا لم يبيّن في هذه القضية كمية الأفراد، فإنّك تحتمل أنّ كلّ رئيس قوم يجب أن يكون كخادم لقومه، وربما كان هذا الحكم من القائل غير عامّ لكلّ من يصدق عليه رئيس قوم، فقد يكون رئيس مستغنياً عن قومه، إذ لا تكون قوّته مستمدّة منهم. وعلى كلا التقديرين يصدق «بعض الرؤساء لقومهم كخدم لهم»، لأنّ الحكم إذا كان في الواقع للكلّ، فإنّ البعض له هذا الحكم قطعاً، أمّا البعض الآخر فهو مسكوت عنه. وإذا كان في الواقع للبعض، فقد حكم على البعض.

إذن الجزئية صادقة على كلا التقديرين قطعاً. ولا نعني بالجزئية إلاّ ما حكم فيها على بعض الأفراد من دون نظر إلى البعض الباقي بنفي ولا

إثبات، فإنَّك إذا قلت: «بعض الإنسان حيوان» فهي صادقة، لأنَّها ساكتة عن البعض الآخر، فلا تدلُّ على أنَّ الحكم لا يعمُّه. ولا شكَّ أنَّ بعض الإنسان حيوان، وإن كان البعض الباقي في الواقع أيضاً حيواناً، ولكنَّه مسكوت عنه في القضية.

وإذا كانت القضايا المعتبرة هي المحصورات خاصّة، سواء كانت كلية أو جزئية، فإذا رُوعيَ مع «كم» القضية كيفها، ارتفعت القضايا المعتبرة إلى أربعة أنواع: الموجبة الكلّية. السالبة الكلّية. الموجبة الجزئية. السالبة الجزئية.

الشرح

بعد أن بيّن أقسام القضية بلحاظ الموضوع، أراد أن يبيّن ها هنا أياً من هذه القضايا يستفاد منها في العلوم، فأفاد: بأن القضية الشخصية لا يستفاد منها في العلوم. وهذا واضح؛ باعتبار أن العلوم تحتاج إلى بيان قواعد عامّة، وقوانين كلّية، ومن الواضح أن القضية الشخصية لا تفيد ذلك. ولكن ينبغي الالتفات إلى أن بعض العلوم تبحث عن القضايا الشخصية، كما في علم التاريخ، فإنّ أساس البحث فيه قائم على القضايا الشخصية، وكذلك جملة من أبحاث علم الكلام، كالبحث عن رسول الإسلام (صلى الله عليه وآله) وعصمته، إلى غير ذلك.. وهذا ما ألمحنا إليه سابقاً، لكنّ في أغلب العلوم نحتاج إلى قواعد عامّة وقوانين كلّية، و[القضايا المعتبرة التي يبحث عنها المنطقي ويعتدّ بها هي المحصورات دون غيرها من باقي الأقسام] كالشخصية والطبيعية والمهملة [وهذا يحتاج إلى بيان:

أمّا «الشخصية» فلأنّ مسائل المنطق قوانين عامّة، فلا شأن لها في القضايا الشخصية التي لا عموم فيها].

وأمّا القضايا الطبيعية، فلأنّها لا علاقة لها بالأفراد، وإنّما الحكم فيها على المفاهيم الكلّية بما هي، والمفهوم بما هو مفهوم مع غضّ النظر عن الأفراد لا وجود له في الخارج، ونحن نريد أن نحكم على الوجودات الخارجية، فعندما نقول: كلّ ماء متكوّن من أوكسجين وهيدروجين، لا نقصد به مفهوم الماء، بل نريد أن نحكم على مصداقه الخارجي، والقضايا الطبيعية لا وجود لها في الخارج مع غضّ النظر عن الأفراد، وإن كان لها وجود بوجود أفرادها، إلّا أنّ الحكم حينئذ يكون على الأفراد لا على المفهوم بما هو، وكما قال:

[وأمّا «الطبيعية»، فهي بحكم الشخصية، لأنّ الحكم فيها ليس فيه

تقنين قاعدة عامّة، وإنّما الحكم - كما قلنا - على نفس المفهوم بما هو، من غير أن يكون له مساس بأفراده، وهو بهذا الاعتبار كالمعنى الشخصي لا عموم فيه] فإنّ علم المنطق يبحث عن قوانين العلوم الأخرى ولا يبحث عن قوانينه، وقوانين العلوم الأخرى مرتبطة بالأفراد وليست مرتبطة بالمفاهيم الكلية [فإنّ الإنسان في مثال «الإنسان نوع» لا عموم فيه؛ لأنّ كلاً من أفرادها ليس بنوع] فلا علاقة لهذه القضية بالأفراد.

[وأمّا «المهملة» فهي في قوّة الجزئية] المحصورة. وإذا كانت كذلك، فالمحصورة الجزئية تغني عنها [وذلك لأنّ الحكم فيها، يجوز أن يرجع إلى جميع الأفراد] باعتبار أنّ عدد الأفراد فيها غير معيّن جميعاً وبعضاً، ويمكن في الاحتمال العقلي أنّ المتكلم لما قال: «الرجل خير من المرأة» مثلاً، أو «العلم خير من المال»، إمّا يريد كلّ رجل وكلّ مال، وكلاهما معقول، وإمّا يريد البعض دون البعض الآخر، وهذا أيضاً احتمال معقول، والقدر المتيقّن هو إرادة البعض دون البعض الآخر، لأنّه إن أراد الكلّ فالبعض موجود في ضمنه وإن أراد البعض فهو موجود أيضاً، ومن هنا قالوا: إنّ القدر المتيقّن في المهملة هي المحصورة الجزئية، لأنّ الحكم يحتمل أن يرجع إلى جميع الأفراد، كما قلنا [ويجوز أن يرجع إلى بعضها دون البعض الآخر، كما تقول: «رئيس القوم خادمهم» فإنّّه إذا لم يبيّن في هذه القضية كميّة الأفراد] لا جميعاً ولا بعضاً [فإنّك تحتمل أنّ كلّ رئيس قوم يجب أن يكون كخادم لقومه] وهذه قضية كلىّة تشمل كلّ رئيس قوم [وربما كان هذا الحكم من القائل غير عامّ لكلّ من يصدق عليه رئيس قوم] بل يصدق على البعض دون البعض الآخر [فقد يكون رئيس مستغنياً عن قومه، إذ لا تكون قوّته مستمدّة منهم. وعلى كلا التقديرين يصدق بعض الرؤساء لقومهم كخدم لهم] وهذا هو القدر المتيقّن [لأنّ الحكم إذا كان في الواقع للكلّ، فإنّ البعض له

هذا الحكم قطعاً] من باب التضمن [أمّا البعض الآخر فهو مسكوت عنه] وهذا هو الفرق الذي أشرنا إليه بين المهملة وبين الجزئية [وإذا كان في الواقع للبعض، فقد حكم على البعض.

إذن الجزئية صادقة على كلا التقديرين قطعاً. ولا نعني بالجزئية إلا ما حكم فيها على بعض الأفراد من دون نظر إلى البعض الباقي بنفي ولا إثبات]. فسر المصنف الجزئية بالمعنى الذي ذكره، وعليه فلا يبقى أي فرق بين الجزئية وبين المهملة، وأمّا بالمعنى الذي فسرناها به، وهو إرادة البعض دون البعض الآخر، فحينئذ تفترق الجزئية عن المهملة [فإنك إذا قلت: «بعض الإنسان حيوان» فهي صادقة لأنها ساكتة عن البعض الآخر، فلا تدلّ على أنّ الحكم لا يعمّه]. والأفضل أن تقول: ليس في الكلام دلالة على أنّ الحكم لا يعمّه [ولا شك أنّ بعض الإنسان حيوان، وإن كان البعض الباقي في الواقع أيضاً حيواناً، ولكنّه مسكوت عنه في القضية] بناءً على معنى الجزئية الذي ذكره المصنف (قدّس سرّه) فلا يبقى فرق بين الجزئية والمهملة.

[وإذا كانت القضايا المعتمدة هي المحصورات خاصّة، سواء كانت كلية أو جزئية، فإذا روعي مع «كم» القضية^(١) كيفها] قلنا سابقاً: المراد من الكم: عدد الأفراد، فإذا روعي بالإضافة إلى ذلك كيف القضية، فتكون الأقسام المعتمدة أربعة: محصورة كلية موجبة، محصورة كلية سالبة، محصورة جزئية موجبة، محصورة جزئية سالبة، ولهذا قال: [ارتفعت القضايا المعتمدة] أي المحصورات التي كانت قسمين في الحملية: وهما الموجبة والسالبة [إلى أربعة أنواع]: المحصورة [الموجبة الكلية] والمحصورة [السالبة الكلية] والمحصورة [الموجبة الجزئية] والمحصورة [السالبة الجزئية].

(١) كلية القضية وجزئيتها يسمّى (كمّ القضية) بتشديد الميم، مأخوذ من كم الاستفهامية التي يسأل بها عن المقدار. والمصدر (كمّية) بتشديد الميم. (منه قدّس سرّه).

السور والفاظه

يسمى اللفظ الدالّ على كميّة أفراد الموضوع «سور القضية» تشبيهاً له بسور البلد الذي يحدّها ويحصّرها. ولذا سُمّيت هذه القضايا «محصورة» و«مسوّرة». ولكلّ من المحصورات الأربع سور خاصّ بها:

١. (سور الموجبة الكلية): كلّ، جميع، عامّة، كافّة، لام الاستغراق... إلى غيرها من الألفاظ التي تدلّ على ثبوت المحمول لجميع أفراد الموضوع.
٢. (سور السالبة الكلية): لا شيء. لا واحد. النكرة في سياق النفي، إلى غيرها من الألفاظ الدالّة على سلب المحمول عن جميع أفراد الموضوع.
٣. (سور الموجبة الجزئية): بعض. واحد. كثير. قليل. ربما. قلما.. إلى غيرها ممّا يدلّ على ثبوت المحمول لبعض أفراد الموضوع.
٤. (سور السالبة الجزئية): ليس بعض. بعض ... ليس. ليس كلّ. ما كلّ. لا كلّ، أو غيرها ممّا يدلّ على سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع.

وطلباً للاختصار نرّمز لسور كلّ قضية برمّز خاصّ كما يلي:

(كل): للموجبة الكلية

(لا): للسالبة الكلية

(ع): للموجبة الجزئية

(س): للسالبة الجزئية

وإذا رمزنا للموضوع بحرف (ب) وللمحمول بحرف (ح) فتكون رموز

المحصورات الأربع كما يلي:

الموجبة الكلية.	(كلّ ب ح)
السالبة الكلية.	(لا ب ح)
الموجبة الجزئية.	(ع ب ح)
السالبة الجزئية.	(س ب ح)

الشرح

في القضايا ألفاظ تدلّ على مقدار وكمية أفراد موضوع القضية، ويطلق عليه اسم السور، وقد شبهوه بالسور الذي يحيط البلد ويحصرها ضمن حدودها، لهذا قال: [يسمى اللفظ الدالّ على كمية أفراد الموضوع «سور القضية» تشبيهاً له بسور البلد الذي يحدها ويحصرها] فكما أنّ سور البلد يحصره، كذلك سور القضية يحصر الأفراد تحت حكم معيّن [ولذا سمّيت هذه القضايا «محصورة» و«مسورة». ولكلّ من المحصورات الأربع سور خاصّ بها: ١. (سور الموجبة الكلية): كلّ، جميع، عامّة، كافة، لام الاستغراق...]

إلى غيرها من الألفاظ التي تدلّ على ثبوت المحمول لجميع أفراد الموضوع [هذا بحسب الألفاظ المستعملة في اللغة العربية، وأمّا اللغات الأخرى فكلّ لغة حسب ألفاظها المستعملة فيها في العموم والاستغراق، وذلك لأنّ المنطق لا يختصّ بلغة دون أخرى.

٢. (سور السالبة الكلية): لا شيء . لا واحد . النكرة في سياق النفي [وقد مرّ عليكم في علم الأصول أنّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم [إلى غيرها من الألفاظ الدالة على سلب المحمول عن جميع أفراد الموضوع .

٣. (سور الموجبة الجزئية): بعض . واحد . كثير . قليل . ربما . قلما .. إلى غيرها ممّا يدلّ على ثبوت المحمول لبعض أفراد الموضوع .

٤. (سور السالبة الجزئية): ليس بعض . بعض ... ليس . ليس كلّ . ما كلّ . ما النافية ... [أو غيرها ممّا يدلّ على سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع . وطلباً للاختصار نرسم لسور كلّ قضية برمز خاصّ كما يلي:

(كل): للموجبة الكلية	(لا): للسالبة الكلية
(ع): للموجبة الجزئية	(س): للسالبة الجزئية

وإذا رمزنا للموضوع بحرف (ب) وللمحمول بحرف (ح) فتكون رموز المحصورات الأربع كما يلي:

(كل ب ح)	الموجبة الكلية.
(لا ب ح) أو ليس ب ح	السالبة الكلية.
(ع ب ح) أي بعض ب ح	الموجبة الجزئية.
(س ب ح)	السالبة الجزئية.

أما لم كانت لغة المنطق في تحقيق المحصورات هي لغة رمزية، أي تعتمد على الرموز حتى قيل للمنطق: المنطق الرمزي؟

ذكروا لذلك فائدتين: (... إحداهما الاختصار، فإن قولنا: «كل ح ب» أخصر من قولنا: «كل إنسان حيوان» مثلاً، وهو ظاهر.

وثانيهما: دفع توهم الانحصار، فإنهم لو وضعوا للكلية مثلاً قولنا: «كل إنسان حيوان» وأجروا عليه الأحكام، أمكن أن يذهب الوهم إلى أن تلك الأحكام إنما هي في هذه المادة دون الموجبات الكليات الأخر. فتصوروا مفهوم القضية وجرّدوها عن المواد وعبروا عن طرفيها بـ«ج» و«ب» تنبيهاً على أن الأحكام الجارية عليها شاملة لجميع جزئياتها، غير مقصورة على البعض دون البعض، كما أنهم في قسم التصورات أخذوا مفهوم الكليات الخمسة من غير إشارة إلى مادة من المواد، وبحثوا عن أحوالها بحثاً متناولاً لجميع طبائع الأشياء، ولهذا صارت مباحث هذا الفن قوانين كلية منطبقة على جميع الجزئيات (...)^(١).

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، مصدر سابق: ص ٢٤٥-٢٤٦.

تقسيم الشرطية

إلى: شخصية، ومهملة، ومحصورة

لاحظنا أنّ العملية تنقسم إلى الأقسام الأربعة السابقة باعتبار موضوعها. وللشرطية تقسيم يشبه ذلك التقسيم، ولكن لا باعتبار الموضوع، إذ لا موضوع لها، بل باعتبار الأحوال والأزمان التي يقع فيها التلازم أو العناد.

فتنقسم الشرطية بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام فقط: شخصية، مهملة، محصورة. وليس من أقسامها الطبيعية التي لا تكون إلا باعتبار الموضوع بما هو مفهوم موجود في الذهن.

١. (الشخصية): وهي ما حكم فيها بالاتّصال، أو التنافي، أو نفيهما في زمن معيّن شخصي، أو حال معيّن كذلك.
مثال المتّصلة: إن جاء عليّ غاضباً فلا تسلم عليه. إذا مطرت السماء اليوم فلا أخرج من الدار. ليس إذا كان المدرس حاضراً الآن فإنّه مشغول بالدرس.

مثال المنفصلة: إمّا أن تكون الساعة الآن الواحدة أو الثانية. وإمّا أن يكون زيد وهو في البيت نائماً أو مستيقظاً. ليس إمّا أن يكون الطالب، وهو في المدرسة واقفاً أو في الدرس.

٢. (المهملة): وهي ما حكم فيها بالاتّصال أو التنافي أو رفعهما في حال ما أو زمان ما، من دون نظر إلى عموم الأحوال والأزمان، أو خصوصهما.
مثال المتّصلة: إذا بلغ الماء كراً فلا ينفعل بملاقاة النجاسة. ليس إذا

كان الإنسان كاذباً كان محموداً.

مثال المنفصلة: القضية إما أن تكون موجبة أو سالبة. ليس إما أن يكون الشيء معدناً أو ذهباً.

٣. (المحصورة): وهي ما بُيِّن فيها كميّة أحوال الحكم وأوقاته كلاً أو بعضاً، وهي على قسمين كالحملية:

أ. (الكلّية): وهي إذا كان إثبات الحكم، أو رفعه فيها، يشمل جميع الأحوال والأوقات.

مثال المتّصلة: كلّما كانت الأمّة حريصة على الفضيلة، كانت سالكة سبيل السعادة. ليس أبداً، أو ليس البتة إذا كان الإنسان صبوراً على الشدائد، كان غير موفق في أعماله.

مثال المنفصلة: دائماً إما يكون العدد الصحيح زوجاً أو فرداً. ليس أبداً أو ليس البتة إما أن يكون العدد الصحيح زوجاً أو قابلاً للقسمة على اثنين. ب. (الجزئية) إذا كان إثبات الحكم أو رفعه فيها يختصّ في بعض غير معيّن من الأحوال والأوقات.

مثال المتّصلة: قد يكون إذا كان الإنسان عالماً كان سعيداً. وليس كلّما كان الإنسان حازماً كان ناجحاً في أعماله.

مثال المنفصلة: قد يكون إما أن يكون الإنسان مستلقياً على ظهره أو جالساً (وذلك عندما يكون في السيارة مثلاً إذ لا يمكنه الوقوف). قد لا يكون إما أن يكون الإنسان مستلقياً أو جالساً (وذلك عندما يمكنه الوقوف منتصباً).

الشرح

كان الكلام السابق في تقسيم الحملية، وقلنا: إنَّ الحملية بلحاظ الموضوع (لا الموضوع بنحو مطلق وإنَّما لحيشة خاصّة بالموضوع وهو تشخيصه في الخارج) تنقسم إلى أربعة أقسام، وسوف نبين في بحث آخر آتٍ كيفية وجود الموضوع في الخارج.

أمَّا القضية الشرطية، فلا تنقسم إلى الأقسام الأربعة التي تقدّم الكلام عنها، بل تنقسم إلى: شخصية ومهملة ومحصورة، وهذا هو الفرق الأول بين الحملية والشرطية بلحاظ انقسام الموضوع، وهو: أنَّ الأقسام في الحملية أربعة، وفي الشرطية ثلاثة. الفرق الثاني: لا يوجد في الشرطية موضوع وأفراد للموضوع، كما تقدّم في الحملية من أنَّه يوجد فيها موضوع وأفراد للموضوع ولذلك قسّمناها إلى شخصية ومهملة ومحصورة، أمَّا في الشرطية فلا يوجد موضوع كليّ وأفراد له حتّى نقول إمّا ننظر إلى الأفراد أو لا، وإذا كان نظر للأفراد إمّا جميعاً وإمّا بعضاً، بل يوجد في الشرطية مقدّم وتالٍ ولا يخلو إمّا أن يكون بينهما تلازم وإمّا أن يكون بينهما تعاند وتناف.

وأمّا في القضية الحملية فعندما تقول: زيدٌ قائمٌ مثلاً، كأنك تريد أن تقول: إنَّ القيام الذي هو مفهوم كليّ، له أفراد في الواقع الخارجي، وقد تلبّس زيدٌ بواحد من أفرادهِ. وهذا ما بيّناه سابقاً من وجود نحو من الاتّحاد بين الموضوع والمحمول في الحمل الشائع.

ولكن قلنا في القضية الشرطية: إنَّ النسبة القائمة بين المقدّم والتالي هي إمّا تلازم أو تعاند. بعبارة أخرى: النسبة القائمة بين المقدّم والتالي في القضية الشرطية تارة تكون التلازم أو العناد في جميع الأحوال والأزمان، وأخرى تكون التلازم والعناد، ولكن ليس في جميع الأحوال والأزمان، بل في بعض

الحالات. فهي تثبت التلازم في الزمان والحال مطلقاً، أو في بعض الأحوال دون البعض الآخر، من دون فرق بين الموجبة والسالبة.

إذن في القضية الشرطية إذا قلنا: إنَّ الأمر مهمَل ومبهم، لا من حيث الأفراد، بل من حيث الأحوال والأزمان بين المقدّم والتالي، أو مبين عدده في بعض الأحوال والأزمان، فلا ربط بوجود الأفراد وجوداً وعدماً، وإنّما نرجع إلى النسبة الرابطة بين المقدّم والتالي لتبين لنا أنَّ المنظور لجميع الأحوال والأزمان أو لا، ولهذا قال:

[لاحظنا أنَّ العملية تنقسم إلى الأقسام الأربعة السابقة باعتبار موضوعها. وللشرطية تقسيم يشبه ذلك التقسيم] ولكنه ليس هو نفس التقسيم، لأنَّ تقسيم العملية إلى الأقسام الأربعة كان بلحاظ الأفراد، والتقسيم في الشرطية ليس بلحاظ الأفراد [ولكن لا باعتبار الموضوع، إذ لا موضوع لها، بل باعتبار الأحوال والأزمان التي يقع فيها التلازم أو العناد.

فتنقسم الشرطية بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام فقط: شخصية، مهملة، محصورة. وليس من أقسامها الطبيعية التي لا تكون إلاّ باعتبار الموضوع بما هو مفهوم موجود في الذهن]. جواب سؤال مقدّر وتقريره: لماذا لا توجد هنا قضية طبيعية؟

الجواب: لأنّه في الطبيعية يوجد مفهوم كليّ ويُنظر إليه بما هو مفهوم، وفي القضية الشرطية لا يوجد مفهوم كليّ كي يُنظر إليه، بل توجد قضية مؤلّفة من مقدّم وتال، فليس هنا مفهوم فيكون النظر تارة بما فيه وأخرى بما به، كما كان النظر في العملية، حيث يوجد فيها موضوع وهو مفهوم، ومحمول وهو مفهوم أيضاً، ويمكن أن يكون النظر بالناحيين السابقين، ولكن في القضية الشرطية لا يوجد مفهوم واحد لكي يلحظ بهذا النظر أو بذاك.

[١. (الشخصية): وهي ما حكم فيها بالاتّصال] في المتّصلة [أو التنافي]

في المنفصلة [أو نفيهما في زمن معيّن شخصي، أو حال معيّن كذلك].
 مثال المتّصلة : إن جاء عليّ غاضباً فلا تسلم عليه] هذا المثال للاتّصال
 والتلازم في الحال المعيّن، أي إن كان مجيء عليّ ملازماً للغضب فلا تسلم
 عليه، ومن الواضح أن لا علاقة لهذه القضية بزمان دون زمان آخر.

[إذا مطرت السماء اليوم فلا أخرج من الدار]. هذا المثال مرتبط بزمان
 معيّن، وكلا المثالين للمتّصلة الموجبة، وأمّا مثال المتّصلة السالبة، فهو: [ليس
 إذا كان المدرس حاضراً الآن فإنّه مشغول بالدرس] بل قد يكون حاضراً
 وجالساً ولا يكون مشغولاً بالدرس، وربما يكون مشغولاً بالمطالعة.

[مثال المنفصلة: أمّا أن تكون الساعة الآن الواحدة أو الثانية] هذا المثال
 مرتبط بالزمان [وأمّا أن يكون زيد وهو في البيت نائماً أو مستيقظاً] والنوم
 والاستيقاظ لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو مثال المنفصلة الموجبة بحسب
 الحال، أمّا مثال المنفصلة السالبة، فهو: [ليس إمّا أن يكون الطالب، وهو في
 المدرسة واقفاً أو في الدرس] بل قد يكون جالساً وليس واقفاً ولا هو في
 الدرس، وهذا المثال يرتبط بالقضية الشخصية، وكما تقدّم: إنّ القضية
 الشخصية لا تفيد شيئاً في العلوم.

[٢. (المهملة): وهي ما حكم فيها بالاتّصال أو التنافي أو رفعهما في حال ما
 أو زمان ما، من دون نظر إلى عموم الأحوال والأزمان، أو خصوصهما] فإن كان
 هناك نظر إلى عموم الأحوال أو خصوصهما، كانت القضية الشرطية محصورة،
 وإن لم يكن هناك نظر إليهما وإلى خصوصهما، كانت الشرطية مهمة.

[مثال المتّصلة: إذا بلغ الماء كراً فلا ينفع بملاقاة النجاسة] وهذه
 القضية من المسائل التي وقع الخلاف فيها على وجهين:

أحدهما: إنّ هذه القضية مهمة، لأنّها لو كانت محصورة لاستفدنا منها
 الإطلاق، لكنها مهمة، فتكون في قوّة الجزئية ولا تفيد الإطلاق. وعلى هذا

فإذا شككنا في ماء لم تتغير أوصافه الثلاثة، هل يبقى على الطهارة؟ فلا يمكن الاستفادة منها بأنه إذا بلغ الماء كراً فلا ينفعل بملاقاة النجاسة.

وثانيهما: أنها محصورة، فيكون فيها إطلاق فوقيّ يفيدنا قاعدة عامّة خرجنا عنه في هذا المورد، فيبقى الإطلاق على حاله، ونحكم بطهارة الماء، ومن هنا يتّضح كيف أنّ لعلم المنطق أثراً مباشراً على عملية الاستنباط في الفقه. [ليس إذا كان الإنسان كاذباً كان محموداً] هذا المثال للمتّصلة السالبة.

[مثال المنفصلة: القضية إمّا أن تكون موجبة أو سالبة] ولكن لا يعني هذا أنّ كلّ قضية لا تخلو من أحد هذين الاحتمالين، وإن لم يوجد فيها إخبار عن شيء، مثل: القضية الشرطية. أمّا إذا كانت القضية مركّباً تامّاً أو مركّباً إنشائياً، فلا معنى لاتصافها بالموجبة أو السالبة، لأنّ الإنشاء لا يتّصف بالموجبة ولا بالسالبة [ليس إمّا أن يكون الشيء معدناً أو ذهباً].

[٣]. (المحصورة): وهي ما بُيّن فيها كميّة أحوال الحكم وأوقاته كلاً أو بعضاً [فإن بُيّن فيها كميّة أحوال الحكم كلاً فهي محصورة كليّة، وإن بُيّن فيها بعضاً فهي محصورة جزئية، ولهذا قال: [وهي على قسمين كالحملية: أ. (الكليّة): وهي إذا كان إثبات الحكم] في الموجبة [أو رفعه] في السالبة] فيها يشمل جميع الأحوال والأوقات.

مثال المتّصلة: كلّما كانت الأمّة حريصة على الفضيلة، كانت سالكة سبيل السعادة] هذا مثال الموجبة، ومثال السالبة قوله: [ليس أبداً، أو ليس البتة إذا كان الإنسان صبوراً على الشدائد، كان غير موفق في أعماله] بل قد يكون موفقاً فيها.

[مثال المنفصلة: دائماً إمّا يكون العدد الصحيح زوجاً أو فرداً. ليس أبداً أو ليس البتة إمّا أن يكون العدد الصحيح زوجاً أو قابلاً للقسمة على اثنين.

ب. (الجزئية) إذا كان إثبات الحكم أو رفعه فيها يختصّ في بعض غير معيّن من الأحوال والأوقات.

مثال المتّصلة: قد يكون إذا كان الإنسان عالماً كان سعيداً. وليس كلّما كان الإنسان حازماً كان ناجحاً في أعماله.

مثال المنفصلة: قد يكون إمّا أن يكون الإنسان مستلقياً على ظهره أو جالساً (وذلك عندما يكون في السيارة مثلاً إذ لا يمكنه الوقوف). قد لا يكون إمّا أن يكون الإنسان مستلقياً أو جالساً (وذلك عندما يمكنه الوقوف منتصباً). [

السور في الشرطية

- السور في الحملية يدلّ على كميّة أفراد الموضوع، أمّا في الشرطية فدلالته على عموم الأحوال والأزمان أو خصوصها، ولكلّ من المحصورات الأربع سور يختصّ بها كالحملية:
١. (سور الموجبة الكلية): كلّما . مهما . متى . ونحوها في المتّصلة، و: دائماً في المنفصلة.
 ٢. (سور السالبة الكلية): ليس أبداً . ليس البتّة . في المتّصلة والمنفصلة.
 ٣. (سور الموجبة الجزئية) قد يكون، فيهما .
 ٤. (سور السالبة الجزئية) قد لا يكون، فيهما . وليس كلّما، في المتّصلة خاصّة.

الشرح

الكلام المتقدم كان في بيان سور القضية الحملية، حيث بيّنّا أنّه يدلّ على كمية أفراد موضوع القضية، وأمّا سور القضية الشرطية، فإنّه يدلّ على عموم أحوال الأفراد والأزمان وخصوصها، فهو يختلف عن سور الحملية، ولهذا قال:

[السور في الحملية يدلّ على كمية أفراد الموضوع] كما تقدّم بيانه. [أمّا في الشرطية، فدلالته] ليس على عموم الأفراد أو كثرتها وقلّتها، بل [على عموم الأحوال والأزمان أو خصوصها. ولكلّ من المحصورات الأربع سور يختصّ بها كالحملية:

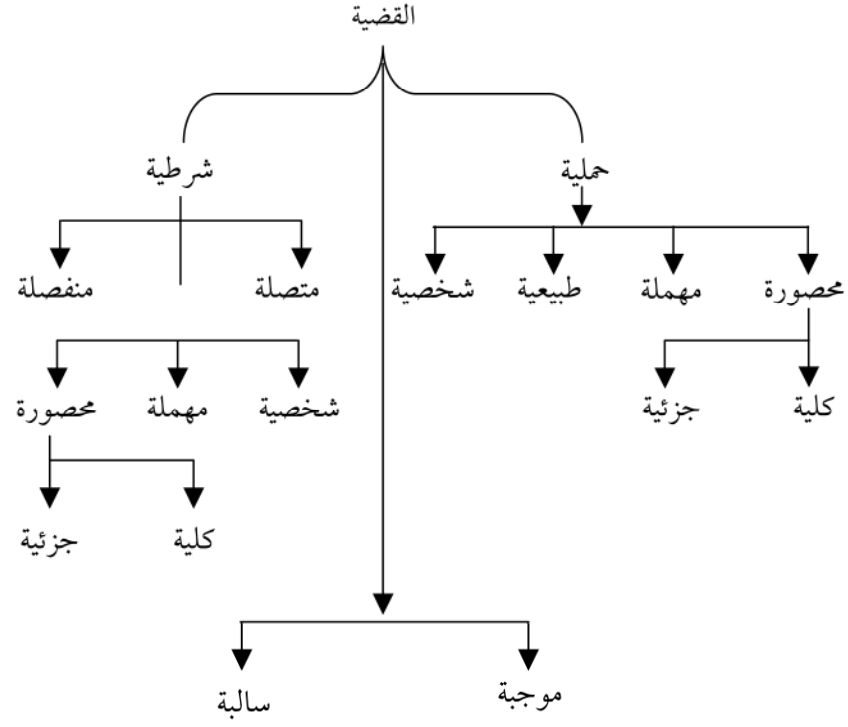
١. (سور الموجبة الكلية) كلّما . مهما . متى . ونحوها في المتّصلة. و«دائماً» في المنفصلة.

٢. (سور السالبة الكلية): ليس أبداً. ليس البتة. في المتّصلة والمنفصلة.

٣. (سور الموجبة الجزئية) «قد يكون» فيهما [أي في المتّصلة والمنفصلة.

٤. (سور السالبة الجزئية) «قد لا يكون». فيهما. و«ليس كلّما»، في المتّصلة خاصّة].

الخلاصة:



تقسيمات الحملية

تمهيد:

تقدّم أنّ الحملية تنقسم باعتبار الكيف إلى: موجبة وسالبة، وباعتبار الموضوع إلى: شخصية وطبيعية، ومهملة ومحصورة. والمحصورة إلى كلية وجزئية. وهذه تقسيمات تشاركها الشرطية فيها في الجملة كما تقدّم. والآن نبحث في هذا الفصل عن التقسيمات الخاصة بالحملية، وهي تقسيمها (أولاً) باعتبار وجود موضوعها في الموجبة، وتقسيمها (ثانياً) باعتبار تحصيل الموضوع والمحمول وعدولهما، وتقسيمها (ثالثاً) باعتبار جهة النسبة. فهذه تقسيمات ثلاثة:

١. الذهنية. الخارجية. الحقيقية

إنّ الحملية الموجبة هي ما أفادت ثبوت شيء لشيء. ولا شكّ أنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، أي: إنّ الموضوع في الحملية الموجبة يجب أن يفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له، إذ لولا أن يكون موجوداً لما أمكن أن يثبت له شيء، كما يقولون في المثل: «العرش ثمّ النقش»، فلا يمكن أن يكون سعيد في مثل «سعيد قائم» غير موجود، ومع ذلك يثبت له القيام.

وعلى العكس من ذلك السالبة، فإنّها لا تستدعي وجود موضوعها، لأنّ المعدوم يقبل أن يُسلب عنه كلّ شيء، ولذا قالوا: «تصدق السالبة بانتفاء الموضوع»، فيصدق نحو: «أبو عيسى بن مريم لم يأكل ولم يشرب ولم ينم

ولم يتكلم... وهكذا» لأنه لم يوجد فلم تثبت له كل هذه الأشياء قطعاً، فيقال لمثل هذه السالبة: «سالبة بانتفاء الموضوع».

والمقصود من هذا البيان أن الموجبة لا بد من فرض وجود موضوعها في صدقها، وإلا كانت كاذبة.

ولكن وجود موضوعها:

١. تارة يكون في الذهن فقط، فتسمى «ذهنية» مثل: كل اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع المثليين. كل جبل ياقوت ممكن الوجود. فإن مفهوم اجتماع النقيضين وجبل الياقوت غير موجودين في الخارج، ولكن الحكم ثابت لهما في الذهن.

٢. وأخرى يكون وجود موضوعها في الخارج على وجه يلاحظ في القضية خصوص الأفراد الموجودة المحققة منه في أحد الأزمنة الثلاثة، نحو: كل جندي في المعسكر مدرب على حمل السلاح، بعض الدور المائلة للانهدام في البلد هدمت. كل طالب في المدرسة مجتهد، وتسمى القضية هذه «خارجية».

٣. وثالثة يكون وجوده في نفس الأمر والواقع، بمعنى أن الحكم على الأفراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود معاً. فكلما يفرض وجوده، وإن لم يوجد أصلاً، فهو داخل في الموضوع ويشمله الحكم، نحو: كل مثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين. بعض المثلث قائم الزاوية. كل إنسان قابل للتعليم العالي. كل ماء طاهر.

فإنك ترى في هذه الأمثلة أن كل ما يفرض للموضوع من أفراد - سواء كانت موجودة بالفعل أو معدومة ولكنها مقدرة الوجود - تدخل فيه ويكون لها حكمه عند وجودها. وتسمى القضية هذه «حقيقية».

الشرح

تمهيد

ذكرنا فيما تقدّم: أنّ العملية تنقسم باعتبار كيفها إلى موجبة وسالبة، وتنقسم باعتبار موضوعها إلى أربعة أقسام: الشخصية والطبيعية والمهملة والمحصورة، ثمّ قسّمنا المحصورة إلى كلّية وجزئية، وذكرنا أيضاً: أنّ الجملة الشرطية تشترك مع العملية في هذه الأقسام في الجملة، مع أنّهما تختلفان بلحاظ الموضوع.

ويقع البحث في المقام عن التقسيمات الخاصّة بالقضية العملية، فقط، وأمّا القضية الشرطية فلا تلحقها هذه التقسيمات، ولهذا قال:

[تقدّم أنّ العملية تنقسم باعتبار الكيف إلى: موجبة وسالبة، وباعتبار الموضوع إلى: شخصية وطبيعية، ومهملة ومحصورة، والمحصورة] تنقسم [إلى كلّية وجزئية. وهذه تقسيمات تشاركها الشرطية فيها في الجملة، كما تقدّم] مع الفروق التي ذكرناها سابقاً بين الشرطية والعملية بلحاظ الموضوع. [والآن نبحث في هذا الفصل عن التقسيمات الخاصّة بالعملية] وهذه التقسيمات لا تلحق الشرطية [وهي تقسيمها (أولاً) باعتبار وجود موضوعها في الموجبة، وتقسيمها (ثانياً) باعتبار تحصيل الموضوع والمحمول وعدولهما، وتقسيمها (ثالثاً) باعتبار جهة النسبة. فهذه تقسيمات ثلاثة] وكلّ هذه التقسيمات مرتبطة بالعملية لا بالأعمّ من العملية والشرطية.

والمراد من التقسيم الأول، وهو تقسيمها باعتبار وجود موضوعها: أنّ العملية تارة يلحظ فيها تشخّص الموضوع ووجوده في الخارج وعدم تشخّصه، وأخرى يلحظ فيها كيفية وجوده، كما ذكرنا سابقاً. والبحث عن

كيفية تحقّق وجوده وبأيّ نحو من أنحاء الوجود؟ أيكون على نحو الوجود الخارجي أم الذهني؟ أم هو وجود لا يتصّف بالخارجي ولا بالذهني؟ بأن يكون وجوداً لفظياً أو كتبياً، على ما ذكرنا في الجزء الأوّل من: أنّ للوجود أنحاء متعدّدة، منها: الوجود الذهني، ومنها: الوجود الخارجي، ومنها: الوجود اللفظي، ومنها الوجود الكتبي. وهذا هو التقسيم الأوّل.

والتقسيم الثاني: هو تقسيمها باعتبار تحصيل الموضوع والمحمول و عدم تحصيلهما، وهذا ما يعبر عنه بالعدول وعدم العدول.

وقد بيّنا فيما سبق أنّ القضية السالبة لا يوجد فيها حمل السلب، وإنّما فيها سلب الحمل، وقلنا: السلب عبارة عن سلب شيء عن شيء، وفي القضية المعدولة نريد أن نحمل السلب، لا أن نسلب الحمل.

إذن هنا فرق جذريّ بين السالبة والمعدولة، ففي السالبة سلب الحمل، وفي المعدولة حمل السلب. ونحن نريد أن ندرس الموضوع والمحمول بلحاظ حمل السلب، لا بلحاظ سلب الحمل.

والتقسيم الثالث: هو تقسيمها باعتبار جهة النسبة، فهو من التقسيمات المهمّة، وتفصيله أيضاً مذكور في الفلسفة، حيث يُبحث عن جهة القضية هل هي الوجوب أو الإمكان أو الامتناع؟ وليان التقسيمات الثلاثة قال:

-١-

الذهنية. الخارجية. الحقيقية

[إنّ العملية الموجبة هي ما أفادت ثبوت شيء لشيء. ولا شك أنّ ثبوت شيء لشيء، فرعٌ لثبوت المثبت له، أي: أنّ الموضوع في العملية الموجبة يجب أن يفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له]. ذكرنا سابقاً أنّ للحملية عدة تقسيمات ترتبط بها، بمعنى أنّ المقسم لهذه التقسيمات هي القضية الحملية لا

الأعمّ منها ومن الشرطية. والتقسيم الأول: هو تقسيمها إلى: ذهنية وخارجية وحقيقية، فإذا أردنا تثبيت المحمول للموضوع في الحملية الموجبة، لابدّ أن نفرض الموضوع موجوداً قبل أن نفرض ثبوت المحمول له، لأننا نريد أن نحكم على الموضوع بواسطة المحمول، ولا يعقل الحكم على أمر معدوم، بل لابدّ أن يكون ذلك الأمر المحكوم عليه بالمحمول موجوداً؛ فإذا كان معدوماً، فلا معنى للحكم على معدوم. وهذه هي القاعدة المشار إليها في كلامهم: «ثبوت شيء (أي المحمول) لشيء (أي الموضوع) فرع لثبوت - أو على ثبوت - المثبت له» فهو متفرّع على تحقّق وجود المثبت له، والمثبت له هو الموضوع. وهي القاعدة المعروفة بـ «قاعدة الفرعية»^(١).

إذن ثبوت المحمول للموضوع، فرع لثبوت الموضوع في الرتبة السابقة. هذا في الحملية الموجبة. قال الحكيم السبزواري (قدّس سرّه)^(٢):

وجود موضوع لإيجابيه حتم فإن عينا فخارجيه
ذهنية إن هو ذهنأ أدراجا وفي الحقيقة نفس الأوجا

حيث يشير في صدر البيت الأول وشيء من عجزه إلى تلك القاعدة، وأنّه لكي تصدق القضية الموجبة لابدّ أن يوجد موضوعها، ثمّ يشير فيما تبقى إلى أنحاء وجود الموضوع وهي ثلاثة:

١. الوجود في الخارج فتكون القضية خارجية.
٢. الوجود في الذهن، فتكون القضية ذهنية.
٣. الوجود في نفس الأمر، فتكون القضية حقيقية.

(١) قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامي، تأليف: د. غلام حسين ابراهيمي ديناني، نشر معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ش / ٢٠٠١م: ج ١، ص ١٥٦.
(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق، المسمّى بـ «اللاكي المنتظمة»، مصدر سابق: ص ٢٤٨.

أما في العملية السالبة أي شرط وجود الموضوع حتى يسلب المحمول عنه؟ أم لا يشترط وجوده؟

أفاد المصنّف (قدّس سرّه) بأنّ: القضية العملية السالبة كما تنسجم مع كون الموضوع موجوداً ويسلب عنه شيء، تنسجم أيضاً مع فرض عدم ثبوت الموضوع. فتارة نقول: زيد موجود، ولكن ليس بقائم، وأخرى: زيد ليس بقائم لأنّه لا وجود له، لكي يتصّف بالقيام أو بعده.

وعلى هذا فتارة السالبة تكون سالبة بانتفاء المحمول، أي الموضوع موجود ويسلب عنه الحكم، كما إذا كان زيد موجوداً ونسلب عنه القيام، لما ذكرنا فيما سبق: أنّ السالبة عبارة عن سلب الحمل. ومثل هذه القضية تسمّى سالبة بانتفاء المحمول، لأنّ الموضوع موجود.

وأخرى تسلب شيئاً عن الموضوع ولكن السلب باعتبار أنّ الموضوع غير موجود، وإذا لم يكن موجوداً فبالأولوية نحكم بعدم وجود المحمول أيضاً، كما لو قلت: زيد ليس بقائم، فتسلب القيام عنه لعدم وجوده أصلاً، أو كما مثّل المصنّف بقوله: أبو عيسى بن مريم لم يأكل ولم يشرب ولم ينم...، فهذه القضية سالبة بانتفاء الموضوع، لأنّه ليس لعيسى (عليه السلام) أبٌ حتى يصحّ سلب الأكل والشرب والنوم عنه، ومن هنا فرّقوا بين العملية الموجبة والسالبة، فإنّهم قالوا: في القضية العملية الموجبة لابدّ من فرض وجود الموضوع، وفي القضية العملية السالبة لا يشترط وجوده، وإنّ وجوده ينسجم مع عدمه، ولهذا يقال لمثل هذه القضية: سالبة بانتفاء المحمول، ويقال للقضية الأخرى: سالبة بانتفاء الموضوع.

بعبارة أخرى: تارة تكون القضية سالبة ولكنّ سلبها بانتفاء محمولها مع وجود الموضوع، وأخرى تكون سالبة ولكنّ سلبها بانتفاء موضوعها، فإذا كان الموضوع منتفياً كان المحمول منتفياً أيضاً. وهذا ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) في

الفرق بين الحملية الموجبة والحملية السالبة.

واعلم أنّ قوله: «أنّ ثبوت شيء، لشيء هو فرع لثبوت المثبت له» قاعدة عقلية فلسفية معناها: إنّ موضوع القضية الحملية لابدّ من فرض وجوده أولاً قبل فرض ثبوت المحمول له [إذ لولا أن يكون الموضوع موجوداً] في الحملية الموجبة [لما أمكن أن يثبت له شيء] لأنّه يحكم في الحملية الموجبة بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول، فإذا كان الموضوع معدوماً، لا يعقل الاتّحاد بين الموجود والمعدوم [كما يقولون في المثل: «العرش ثمّ النقش»] أي تبتّ العرش أولاً ثمّ انقش، لأنّ وجود النقش فرع على وجود العرش [فلا يمكن أن يكون سعيد في مثل «سعيد قائم» غير موجود، ومع ذلك يثبت له القيام] لأنّه يحكم في الحملية الموجبة بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول، ومع فرض انعدام الموضوع، لا معنى للاتّحاد بينهما.

[وعلى العكس من ذلك] في [السالبة فإنّها لا تستدعي وجود موضوعها، لأنّ المعدوم يقبل أن يسلب عنه كل شيء، ولذا قالوا: تصدق السالبة بانتفاء الموضوع] ولا يشترط في الحملية السالبة أن تكون بانتفاء المحمول، يعني أن يكون للوجود الموضوعي وجود لكي يسلب عنه ذلك الشيء [فيصدق نحو أبو عيسى بن مريم لم يأكل ولم يشرب ولم ينم ولم يتكلّم... وهكذا، لأنّه لم يوجد فلم تثبت له كلّ هذه الأشياء قطعاً، فيقال لمثل هذه السالبة: سالبة بانتفاء الموضوع] وقد تكون السالبة سالبة بانتفاء المحمول نحو: زيدٌ ليس بقائم، كما بيّنا.

[والمقصود من هذا البيان أنّ الموجبة لابدّ من فرض وجود موضوعها في صدقها]. لابدّ أن يفصل بين فرض وجود موضوعها في الحكم والإيجاب، وفي الحكم فقط، فإنّه في الحكم غير مختصّ بالموجبة، بل هو موجود في السالبة أيضاً [والا كانت كاذبة]. وهذا الكلام بهذا المقدار مبهم، وذلك لأنّ

الوجود على قسمين: وجود خارجي ووجود ذهني، والوجود اللفظي والوجود الكتبي من التوابع كما تقدّم الكلام عنها. فالوجود الخارجي والوجود الذهني هما الوجودان الحقيقيان، وعندما اشترط المصنّف (قدّس سرّه) وجود الموضوع في العملية الموجبة، فأَيّ الوجودين يعني: أوجوده الذهني أم الخارجي؟ إن كان مراده: إنّ موضوع العملية الموجبة موجود بالوجود الذهني، فهذا ليس مختصّاً في الموجبة، بل هو موجود في السالبة أيضاً. فإنّك إذا لم تتصوّر أباً ليعسى (عليه السلام) لا يمكنك أن تسلب عنه الشرب والأكل والنوم. إذن ثبوت الوجود الذهني للموضوع ليس من خصائص العملية الموجبة، بل موجود في السالبة أيضاً.

وإن كان مراده من الوجود هو الوجود الخارجي، فهو ليس شرطاً في صدق العملية الموجبة، إذ قد تكون القضية حملية موجبة ولا يكون لموضوعها وجود في الخارج أبداً، مثل قولك: لنا شكل له سبع بليارات ضلع، فإنّه من الممكن أن يوجد مثل ذلك في الذهن، ولا يوجد في الخارج، مع أنّه قضية حملية موجبة صادقة، بل الكثير من القضايا الرياضية والهندسية المرتبطة بالأشكال لا وجود لها في الواقع الخارجي، وكما سيأتي في الحقيقة: أنّ الوجود غير مأخوذ فيها.

إذن ليس الوجود الخارجي شرطاً في العملية الموجبة، فكيف ميّز المصنّف (قدّس سرّه) بين العملية الموجبة والحملية السالبة، بأنّ الموجبة يشترط فيها وجود الموضوع، والسالبة لا يشترط فيها وجوده؟! فكان عليه أن يوضّح الفرق جيداً بين العملية الموجبة والسالبة، لأنّ ما ذكره ليس مائزاً بينهما!

وبما أنّ هذا المطلب كثيراً ما نحتاج إليه ويرد ذكره في الفلسفة وفي الأصول وفي المنطق في الكثير من الموارد، والمصنّف (قدّس سرّه) ميّز بينهما باشتراط وجود الموضوع في العملية الموجبة وعدم اشتراطه في العملية

السالبة، ولم يبين المراد من الوجود أهو الوجود الخارجي أم الوجود الذهني؟ فنقول: الاحتياج إلى وجود الموضوع يكون لأحد أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أن يكون الاحتياج إلى الموضوع لأجل الحكم، والحكم يقتضي محكوماً عليه سواءً كان بإيجاب أو بسلب، فالمهم هو أنك تريد أن تحكم. وكما يوجد حكم في الموجبة، يوجد أيضاً في السالبة، كما إذا أردت أن تحكم على زيد بأنه قائم أو ليس بقائم.

وعلى هذا فإذا كان الاحتياج إلى وجود الموضوع بسبب الحكم، فلا يفرق فيه بين الموجبة والسالبة، لأنك كما تحتاج في الموجبة إلى وجود الموضوع للحكم كذلك تحتاج إليه في السالبة، ومثل هذا لا يشكّل جهة فرق بين الموجبة والسالبة.

الأمر الثاني: أن لا يكون الاحتياج إليه هو الحكم، وإنما إيجاب الحكم يعني أن يكون الحكم إيجابياً، وليس سلبياً، لأنه قد يكون إيجابياً وقد يكون سلبياً.

وعلى هذا الأساس تكون القضية إما موجبة وإما سالبة، لأنه في كليهما يوجد حكم، غاية الأمر يكون في إحداها إيجابياً وفي الأخرى سلبياً، وفي الحكم الإيجابي نحتاج إلى وجود الموضوع، لأننا نريد أن نقول: إن المحمول عرض على الموضوع أو اتحد معه، وهذا يقتضي أن يكون الموضوع موجوداً قبل المحمول. مثلاً حين نقول: زيد قائم، وخالد عالم، لابد أن يكون زيد موجوداً حتى يكون القيام عارضاً عليه، وكذلك لابد أن يكون خالد موجوداً حتى يصح اتصافه بالعالم، وإلا فإن حصول العلم أو القيام للمعدوم أمر غير معقول، لأنهما عرضان محتاجان إلى موضوع، ولا يعقل أن يكون الموضوع أمراً معدوماً، بل لابد أن يكون أمراً موجوداً.

إذن في الحكم الإيجابي نحتاج إلى وجود الموضوع، كما نحتاج إليه في

السلب أيضاً. فالفرق بين الحملية الموجبة والسالبة ليس بلحاظ الحكم بما هو، لأن كليهما في الحكم يحتاج إلى وجود الموضوع، وإنما الفرق بينهما بلحاظ الإيجاب والسلب، لأنه في الإيجاب نحتاج إلى وجود الموضوع، أما في السلب فلا نحتاج إلى وجوده. وقد يكون الموضوع موجوداً ويسلب عنه، وقد لا يكون الموضوع موجوداً.

فحين نقول: «السالبة تنسجم مع انتفاء الموضوع»، ليس مرادنا الفرق بين الموجبة والسالبة في الحكم، وإنما المراد الفرق بينهما في الإيجاب والسلب. ومن هنا يتضح مراد القائلين: «إن موضوع الموجبة أخص من موضوع السالبة» حيث فسره بعضهم بهذا النحو: إنه في الموجبة دائماً نحن نحتاج إلى وجود الموضوع، أما في السالبة فتارة نحتاج إليه وأخرى لا نحتاج إليه، فيكون موضوع الموجبة أخص من موضوع السالبة، وليس الأمر كذلك، بل معنى القول المتقدم: أننا نحتاج إلى وجود الموضوع في الموجبة في الحكم وفي الإيجاب، أما في السالبة فنحتاج إلى وجوده في الحكم دون السلب، وعلى هذا يكون موضوع الموجبة أخص، لأن فيه قيدين، وموضوع السالبة أعم، لأن فيه قيداً واحداً.

ومن هنا اتضح أن الفرق بين الموجبة والسالبة مرتبط بالإيجاب والسلب، وليس مرتبطاً بالحكم.

الأمر الثالث: أن يكون الاحتياج إلى وجود الموضوع، الغاية والنتيجة التي يريد أن يرتبها ذو القضية، وهو خارج عن محل الكلام. والمهم أن الفرق بين الموجبة والسالبة ليس بلحاظ وجود الموضوع وعدم وجوده مطلقاً، بل الفرق بينهما في السلب والإيجاب، لا في الحكم بما هو، لأنه لا فرق بينهما في الحكم بما هو، إذ كما في الموجبة نحتاج إلى وجود الموضوع، كذلك في السالبة نحتاج إلى وجوده.

نعم إن كان إيجاب في الموجبة فنحتاج إلى وجوده، وإن كان سلباً فلا نحتاج إلى وجوده، فمن هذه الحيثية يفترقان. إذا فهمنا هذا نأتي إلى محلّ الكلام، وهو أن يكون لموضوع الحملية وجود، أو كما قال: [ولكن وجود موضوعها].

ويفرض (هذا الوجود) على ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن يكون الوجود المفروض لموضوعها ذهنياً، وتسمّى القضية «ذهنية».

الوجه الثاني: أن يكون خارجياً، وتسمّى القضية «خارجية».

الوجه الثالث: أن يكون أعمّ من الوجود الذهني والوجود الخارجي، أي لا يكون الوجود الذهني ولا الوجود الخارجي منظوراً إليه، وتسمّى القضية «حقيقية».

ومن الواضح أنّ هذه التقسيمات، للحملية الموجبة وليست لغيرها، وقد قلنا: إنّنا نريد أن نحكم في الحملية بثبوت المحمول للموضوع وأنّه متحدّ معه، ولكنّ هذا الحكم الثابت له، لأيّ الوجودين: الوجود الخارجي أم الذهني؟ أفاد المصنّف (قدّس سرّه) بأنّ الحكم (المحمول) تارة ثابت للموضوع بقيد الوجود الذهني، وأخرى ثابت له بقيد وجوده الخارجي، وعلى الأول تسمّى القضية ذهنية، وعلى الثاني تسمّى القضية خارجية.

مثال القضية الذهنية: الإنسان نوع، فإنّ النوع ثابت لمفهوم الإنسان الموجود في الذهن، والحيوان جنس الإنسان، فإنّ جنس الإنسان مفهوم كلّ موجود في الذهن أيضاً، وهكذا جميع القضايا المنطقية قضايا ذهنية، بمعنى أنّ الحكم يكون فيها للمعقول الموجود في عالم الذهن، وليس للمعقول بلحاظ أفراد الموجود في الخارج.

ونأتي إلى أمثلة باقي العلوم. فعندما يقول الطبيب: الجسم إذا أصابه

المرض الكذائي أو «الفايروس» الكذائي يمرض، فمن الواضح أنّ هذا الحكم ليس لمفهوم الجسم الموجود في عالم الذهن، بل هو للجسم الخارجي. وكذا عندما نقول: الماء يرفع العطش، فمن غير المعقول أن يكون المراد منه مفهومه في الذهن، وإلاّ لكفى في رفع العطش مجرد تصوّره، بل المراد منه الماء الخارجي... وهكذا. فأحكام الموضوع تارة تكون ثابتة له بقيد أنّه مفهوم موجود في الذهن، وأخرى تكون ثابتة له بقيد أنّه موجود في الخارج، مثل قولنا: «قتل كلّ جندي في المعسكر»، فإنّ الحكم لأفراد الجنود الموجودة في الخارج.

وهنا نسأل: إنّ قولهم في القضايا الشرعية: «كلّ ماء طاهر» قضية ذهنية أم خارجية أم حقيقية؟

يقول الأصوليون: إنّها قضايا حقيقية، وكذا قولهم: «كلّ خمر نجس»، و«كلّ خمر يحرم شربه» قضايا حقيقية، ولكن هذه الأحكام ثابتة للمفهوم أو ثابتة لما هو موجود في الخارج؟ وبمعنى آخر: هل هي ثابتة للمعنى الخارجي أو للأعمّ منه ومن الذهني؟ من الواضح أنّها قضية خارجية، لأننا عرفنا القضية الخارجية: بأن يكون الحكم ثابتاً للموضوع بقيد الوجود في الخارج، وقولهم: «كلّ ماء طاهر...» هل المراد منه أعمّ من الماء الخارجي والذهني؟ أم الماء المقيّد بالوجود الخارجي؟ لاشكّ في أنّه المقيّد بقيد الوجود الخارجي، وسوف يأتي بعد قليل بيان ذلك.

ومن هنا يتّضح الخلط والاشتباه في حكمهم بأنّ تلك القضايا حقيقية، وهو (أي الخلط والاشتباه) موجود في علم الأصول منذ مائة وخمسين سنة، وسببه الحكيم السبزواري، ودخل في علم الأصول من خلال الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (رحمه الله) الذي تتلمذ في الحكمة على يدي الحكيم السبزواري (رحمه الله)، والحق أنّها قضايا خارجية، وسوف يأتي تفصيل ذلك إن

شاء الله تعالى، والمهم هو بيان الضابطة في القضايا الخارجية والذهنية، وهي: إذا كان الحكم ثابتاً للموضوع بقيد وجوده في الخارج فالقضية خارجية، وإذا كان ثابتاً له بقيد وجوده في الذهن فالقضية ذهنية. ولبیان هذه الأقسام قال:

[١. تارة يكون] أي موضوع القضية الحملية [في الذهن فقط] يعني بقيد الوجود الذهني [فتسمى ذهنية] لأنها مقيّدة بالوجود الذهني [مثل: «كل اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع المثليين»، «كل جبل ياقوت ممكن الوجود». فإنّ مفهوم «اجتماع النقيضين» و«جبل الياقوت» غير موجودين في الخارج، ولكنّ الحكم ثابت لهما في الذهن] وفي كلا المثالين تأمل، إذ يحق لنا أن نسأل: هل اجتماع النقيضين محال؟ أو هو غير اجتماع المثليين؟ وهل هذا الحكم موجود في الذهن فقط، ولا يوجد في الخارج مثل هذا الحكم؟ أو أنّ الواقع ونفس الأمر أيضاً فيه نفس الحكم؟

بعبارة أخرى: لو فرض أن لا ذهن عندنا، فهل اجتماع النقيضين غير اجتماع المثليين؟ أو هو اجتماع النقيضين؟ مع أنّ عبارته تنصّ على أنّ حكمه في الذهن، ممّا يعني أنّه لو فرض عدم الذهن لما كان هذا الحكم موجوداً، كالمعقولات الثانية المنطقية، فإنّه إذا فرض أنّ الذهن غير موجود، فلا يمكن أن يتحقّق مثل قولنا: الإنسان نوع، لأنّ مثل هذه القضية لا توجد إلّا إذا كان الذهن موجوداً، وقتئذ يحكم الذهن بكون: الإنسان نوعاً. فعلى فرض عدم وجود ذهن عاقل أو وجود إنسان، لا يمكن أن تتحقّق هذه القضية، ولكنّ قولنا «اجتماع النقيضين غير اجتماع المثليين» من الأحكام نفس الأمرية الواقعية، وهذا الإشكال يرد بصورة أوضح على مثاله الثاني، وهو: «كل جبل ياقوت ممكن الوجود»، فأين هو ممكن، أفي الذهن أم في الخارج؟ حسب نصّ عبارته: إنّ ثابت له في الذهن، ممّا يعني أنّه ليس ثابتاً له في الخارج، مع أنّ الإمكان ثابت له في الذهن والخارج معاً، فإنّ هذا المفهوم، سواء كان له

وجود خارجي أم ذهني، فهو ممكن الوجود.

والمثال الصحيح للقضايا الذهنية هي القضايا المنطقية، مثل قولنا: الإنسان نوع، والحيوان جنس، والإنسان كلّي، ونحو ذلك من الأمثلة، والأمر سهل، لأنّ المناقشة في المثال - كما ذكرنا مراراً - ليس هو المهمّ، بل المهمّ بيان المطلوب، وهو: أنّ القضية الذهنية هي: ما كان الحكم فيها للموضوع بقيد الوجود الذهني.

وأما القضية الخارجية فهي ما كان الحكم فيها للموضوع بقيد الوجود الخارجي مع غرض النظر عن الزمان الماضي والحاضر والمستقبل.

بعبارة أخرى: يكون الحكم لأفراد الموضوع المقيّد بالوجود الخارجي، ولكن أيّ وجود خارجي؟ أهو الآن، أم الذي سيأتي، أم الذي مضى؟

أفاد المصنّف (قدّس سرّه) بأنّه الأعمّ من أن يكون حكم للوجود الخارجي والوجود الذي مضى، كما لو فرضنا أنّه كان يوجد عندنا حديد منذ خمسين سنة، وانقرض الآن ولم يوجد على الكرة الأرضية حديد، فهل تستطيع أن تقول: الحديد يتمدّد بالحرارة أو ينكمش بالبرودة؟ لا شكّ في أنّك تستطيع قول ذلك، لأنّ حكم التمدّد والانقباض ليس لمفهوم الحديد الذهني، بل هو حكم الوجود الخارجي، فالقضية خارجية لما وقع فيما مضى. وكما لو حكمنا على الطلاب الجالسين الآن في الصف، فالحكم للموضوع الخارجي الموجود فعلاً، وكذا الأحكام التي سوف تقع في المستقبل مثل الأحوال التي تقع في عالم الآخرة، وأنّ الصراط حقّ، والميزان حقّ، وتطايير الكتب، ونار جهنم والجنة... إلى غير ذلك، كلّها قضايا خارجية سوف تتحقّق في المستقبل.

ونودّ أن نلفت انتباهكم إلى أنّنا حين نقول: «هذه قضية خارجية»، فلا يتبادر إلى أذهانكم القضية المتحقّقة الأفراد في الواقع الخارجي فعلاً، كما هو موجود في علم الأصول، لأنّ المراد منها - كما ذكرنا - أن يكون الحكم

لوجود الخارجي، أعمّ من أن يكون الوجود فيما مضى، أو في الحال، أو في المستقبل.

ففي علم الأصول يسمّى مثل قولنا: «زيد قائم الآن» قضية خارجية، لأنّ الحكم للموضوع المتحقّق فعلاً في الخارج، أمّا الواقع في الماضي أو ما يقع في المستقبل، فلا يسمّى قضية خارجية، لأنّه يحتاج إلى تقدير، وإذا كان كذلك فيسمّى قضية حقيقية. إذن القضية الخارجية في اصطلاح المنطقيين تختلف عنها باصطلاح الأصوليين.

ثمّ اعلم أنّ هنا تقسيماً ينبغي بيانه، لأنّه يترتّب عليه آثار مهمّة، وعندما نصل - إن شاء الله تعالى - إلى أحكام القضايا سوف نبين ما هو حكم القضية الذهنية، وحكم القضية الخارجية وحكم القضية الحقيقية، ونبين ما هي الآثار المترتبة على ذلك.

وقبل بيان التقسيم ينبغي الإشارة أيضاً إلى واحدة من أهمّ أسباب الخلط في كلمات الغربيين، وهو عدم تمييزهم بين أقسام القضايا، حيث جعلوا الحكم الموجود في قضية، لقضية أخرى تختلف عنها وليست من نوعها، وبالعكس.

وهكذا الأمر في القضايا الخارجية، فإنّ موضوعها تارة يكون موجوداً في الخارج لكنّه قد مضى وانقضى، وأخرى يكون موجوداً فعلاً، وتارة ثالثة يكون في المستقبل، ورابعة يكون لها موضوع فيما مضى، والآن وما سيأتي من الزمان، من قبيل قولنا: الماء طاهر، والخمر يحرم شربه، فإنّ الماء طاهر الآن، والخمر يحرم شربه الآن، وفيما مضى وفي المستقبل، لا أنّه يحرم شربه الآن ولم يحرم في الماضي؛ بل يحرم شربه في جميع الحالات، ولكن حرمة الشرب هل هي للوجود الخارجي وليست للوجود الذهني؛ بحيث لو خطر في ذهنك الخمر خطر حكمه كذلك وهو حرمة شربه؟

للتوضيح أكثر نضرب مثلاً آخر، وهو: الزنا حرام، فهل الحرمة لوجوده الخارجي أو لوجوده الذهني؟ لا شك أن الحرمة لوجوده الخارجي، وإلاً لكان كل من تصوّر الزنا ارتكب الحرمة، ولا أظن أن أحداً يلتزم بذلك. ومن هنا يتّضح أن جميع القضايا الشرعية قضايا خارجية، وأن الضابطة في القضايا الخارجية تنطبق عليها ولا تنطبق عليها ضابطة القضايا الحقيقية.

إذن ضابطة القضايا الخارجية هي: أن يكون الحكم للموضوع بقيد الوجود الخارجي، مع غضّ النظر عن الزمان الماضي والحاضر والمستقبل، ولهذا قال المصنّف (قدّس سرّه) في تعريفها:

[٢]. وأخرى يكون وجود موضوعها في الخارج، على وجه يلاحظ في القضية خصوص الأفراد الموجودة، المحقّقة منه في أحد الأزمنة الثلاثة [لا في الزمان الماضي فقط، أو الحاضر والمستقبل، بل في جميع الأزمنة] نحو: «كل جندي في المعسكر مدرب على حمل السلاح»، «بعض الدور المائلة للانهدام في البلد هدمت»، «كل طالب في المدرسة مجتهد». وتسمّى القضية هذه خارجية[.

والقسم الثالث من القضايا الحملية هو: القضية الحقيقية، وهي: أن يكون الحكم فيها للموضوع لا بقيد الوجود الذهني، فتكون ذهنية، ولا بقيد الوجود الخارجي، فتكون خارجية، بل الحكم فيها للطبيعة بما هي سواء كانت موجودة بوجود خارجي أو بوجود ذهني، وسواء كان لها أفراد في الخارج أم لا، وجدت جميع الأفراد أم بعضها، فليس لها علاقة بالوجود الأعمّ من أن يكون ذهنياً أو خارجياً، مثل قولنا: الإنسان ممكن الوجود، فإنّ الإمكان الذي هو حكم، للإنسان. ولكن أيّ إنسان؟ هل هو الخارجي بحيث لو كان ذهنياً لا يكون ممكناً؟ أم الذهني، بحيث لو كان خارجياً لا يكون ممكناً أيضاً، أو أن الحكم لطبيعة الإنسان بما هي في نفس الأمر والواقع، مع غضّ النظر عن الوجود؟

ونضرب مثلاً آخر لتقريب الفكرة، وهو قولنا: كل أربعة هي زوج، فأية أربعة هذه التي حكمنا بكونها زوجاً؟ هل هي الموجودة خارجاً بحيث لو كانت في الذهن لا تكون زوجاً؟ أم الموجودة في الذهن بحيث لو كانت خارجاً لا تكون زوجاً؟

إن الحكم عليها بالزوجية إنما هو حكم على ماهيتها يلزمها ولا ينفك عنها، إذن القضية الحقيقية هي: ما حكم فيها لطبيعة الموضوع الأعم من الخارجي والذهني. وهذا هو ضابطها، وهذا من الأمور الدقيقة والمهمة التي فيها كلام كثير، لاسيما في علم الأصول؛ حيث لا يكاد يخلو مكان فيه من التصريح بأن القضايا الشرعية قضايا حقيقية، وهنا نسأل: إن قوله (عليه السلام): «كل ماء طاهر»، هل الطهارة حكم لطبيعة الماء أم للماء الموجود في الخارج؟ وكذا قوله (عليه السلام): كل خمر نجس، أو يحرم شربه، وقولنا: كل كذب حرام، هل طبيعة الخمر حرام وطبيعة الكذب حرام، أم الخمر والكذب محرمان بشرط وجودهما الخارجي؟ وكذا قولنا: الصلاة واجبة، هل المقصود صورة الصلاة واجبة بحيث إذا تصوّرت الصلاة تعتبر ممثلاً للأمر، أم الصلاة الخارجية واجبة؟ أم طبيعتها واجبة؟ لا شك في أن الشارع أراد محكي هذه الصور في الخارج، وهو طبيعة كل واحدة منها.

إذن ضابط القضية الحقيقية هو: أن يكون الحكم للطبيعة بما هي في نفس الأمر، أعم من أن تكون موجودة بوجود خارجي أو وجود ذهني، لأن الطبيعة - بما هي - لا وجود لها، بل هي إما موجودة بوجود خارجي أو ذهني، لكن هذا الحكم ليس للوجود، بل للماهية، وإن شئت فقل: هو حكم الوجود أعم من أن يكون خارجياً أو ذهنياً. وفي ضوء هذا اتضح الفرق بين القضية الذهنية والخارجية والحقيقية، فإن الحكم في الذهنية للوجود الذهني، وفي الخارجية للوجود الخارجي، وفي الحقيقية للوجود الأعم من الخارجي والذهني.

وقوله (عليه السلام): كل ماء طاهر، وكل خمر نجس أو يحرم شربه ليس فيه ضابط القضية الحقيقية، وقد اختلط الأمر على المصنّف (قدس سرّه) لأنّه تابع المحقّق النائيني (رحمه الله) في قوله: إنّ القضايا الشرعية قضايا حقيقية! وعلى هذا الأساس اتّضح لنا أمران:

الأمر الأوّل: إنّ القضايا الشرعية - بناءً على ضابطة كل من القضية الذهنية والخارجية والحقيقية - ليست قضايا حقيقية، وإنّما هي قضايا خارجية، لأنّ الشارع عندما يقول: كل ماء طاهر مثلاً، وكل خمر يحرم شربه، ونحو ذلك، فإنّ الطهارة والحرمة ليستا لطبيعة الماء والخمر، وإن لم يكن لهما وجود خارجي، وليستا لهما في نفس الأمر والواقع، بل الطهارة والحرمة للماء والخمر الخارجيين.

الأمر الثاني: اتّضح أيضاً أنّ القضية الحقيقية لا ترجع إلى قضية شرطية، فإنّنا عندما نقول: «كل ماهية ممكنة» ليس مرادنا إذا وجدت ماهية في الخارج فهي ممكنة، إذ لو كان مرادنا ذلك، لكان مرجعها إلى قضية شرطية، لأنّنا اشترطنا فيها وجودها في الخارج، وليس الأمر كذلك في القضية الخارجية، فإنّها ترجع إلى قضية شرطية، فعندما نقول: «كل ماء طاهر» فمرجعه: إذا وجد ماء في الخارج أو إذا وجد سائل في الخارج وكان ماءً فهو طاهر، فالقضية الخارجية مرجعها إلى قضية شرطية، والقضية الحقيقية ليست كذلك، إذ ليس المراد من قولنا: «كل ماهية ممكنة» إذا وجدت الماهية فهي ممكنة، وإذا لم توجد لا تكون ممكنة، بل هي ممكنة سواء وجدت في الخارج أو لم توجد، أو كما قال:

[٣]. وثالثة يكون وجوده في نفس الأمر والواقع] لا في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني [بمعنى أنّ الحكم على الأفراد] لا الموجودة في الخارج، ولا الموجودة في الذهن، بل الأعمّ منهما، فيكون الحكم للطبيعة،

والطبيعة إمّا موجودة بوجود خارجي أو موجودة بوجود ذهني، مثل الزوجية للأربعة، فإنّها ملازمة للأربعة سواء وجدت الأربعة في الخارج أم في الذهن، أو كما قال: [المحققة الوجود والمقدرة الوجود معاً. فكلّما يفرض وجوده].

من هذه الفقرة يبدو تأثر المصنّف (قدّس سرّه) بالمسلك الموجود في علم الأصول، وهو إرجاع القضية الحقيقيّة إلى قضية شرطية، على خلاف ما بيّناه من أنّها لا ترجع إليها [وإن لم يوجد أصلاً فهو داخل في الموضوع ويشمله الحكم]. ومعنى كلامه هذا: إنّ الماهية مثلاً إذا فرض وجودها، فهي ممكنة إمّا إذا لم يفرض وجودها فلا تكون ممكنة، والزوجية للأربعة إذا فرض وجودها فهي زوج وإلا فلا تكون زوجاً، وواضح أنّ الأمر ليس كذلك - كما بيّنا - لأنّ الزوجية لازم ذاتي لا ينفك عن الأربعة، فلا نحتاج إلى فرض وجودها، كي يكون مرجع القضية إلى الشرطية.

[نحو: كلّ مثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين] فهل مجموع زواياه يساوي قائمتين إذا فرض وجوده، أم أنّ مجموعها يساوي قائمتين سواء فرض وجوده أم لم يفرض، ولا ملازمة بين فرض وجوده وبين مجموع زواياه تساوي قائمتين؟

[بعض المثلث قائم الزاوية] أيضاً سواء فرض وجوده أم لم يفرض [كلّ إنسان قابل للتعليم العالي] الكلام فيه كسابقه. [كلّ ماء طاهر] بناء على أنّ القضايا الشرعية حقيقية، وقد بيّنا أنّها قضايا خارجية.

[فإنّك ترى في هذه الأمثلة أنّ كلّ ما يفرض للموضوع من أفراد - سواء كانت موجودة بالفعل أو معدومة ولكنّها مقدرة الوجود - تقدّم الإشكال على هذا الكلام.

[تدخل فيه ويكون لها حكمه عند وجودها]. ومعناه إذا لم توجد أفراد الموضوع فلا يكون لها حكمه؟! [وتسمّى القضية هذه «حقيقية»].

-٢-

المعدولة والمحصلة

موضوع القضية الحملية أو محمولها قد يكون شيئاً «محصولاً» - بالفتح - أي يدلّ على شيء موجود، مثل: إنسان . محمد . أسد . أو صفة وجودية مثل: عالم . عادل . كريم . يتعلّم .

وقد يكون موضوعها أو محمولها شيئاً معدولاً - أي داخلاً عليه حرف السلب - على وجه يكون جزءاً من الموضوع أو المحمول، مثل: لا إنسان . لا عالم . لا كريم . غير بصير .

وعليه فالقضية باعتبار تحصيل الموضوع والمحمول وعدولهما، تنقسم إلى قسمين: محصلة ومعدولة:

١. (المحصلة): ما كان موضوعها ومحمولها محصولاً، سواء كانت موجبة أو سالبة، مثل: الهواء نقي . الهواء ليس نقياً، وتسمّى أيضاً: محصلة الطرفين .

٢. (المعدولة): ما كان موضوعها أو محمولها أو كلاهما معدولاً سواء كانت موجبة أو سالبة . وتسمّى معدولة الموضوع، أو معدولة المحمول، أو معدولة الطرفين، حسب دخول العدول على أحد طرفيها أو كليهما . ويقال لمعدولة أحد الطرفين: محصلة الطرف الآخر (الموضوع أو المحمول) . مثال معدولة الطرفين: كلّ لا عالم هو غير صائب الرأي . كلّ غير مجدّ ليس هو بغير مخفق في الحياة .

مثال معدولة المحمول أو محصلة الموضوع: الهواء هو غير فاسد . الهواء ليس هو غير فاسد .

مثال معدولة الموضوع أو محصلة المحمول: غير العالم مستهان. غير العالم ليس بسعيد.

(تنبيه)

تمتاز معدولة المحمول عن السالبة محصلة المحمول:

١. في المعنى: فإنَّ المقصود بالسالبة سلب الحمل، وبمعدولة المحمول حمل السلب، أي يكون السلب في المعدولة جزءاً من المحمول، فيحمل المسلوب بما هو مسلوب على الموضوع.

٢. في اللفظ: فإنَّ السالبة تجعل الرابطة فيها بعد حرف السلب، لتدلَّ على سلب الحمل، والمعدولة تجعل الرابطة فيها قبل حرف السلب لتدلَّ على حمل السلب.

وغالباً تستعمل (ليس) في السالبة و (لا) أو (غير) في المعدولة.

الشرح

من تقسيمات القضية الحملية تقسيمها باعتبار تحصيل الموضوع والمحمول وعدم تحصيلهما إلى: المعدولة والمحصلة.

والمراد من التحصيل: الأمر الوجودي الحاصل، فعندما نقول: هذا أمر محصل، أي: متحقق وموجود وله أثر خارجي. فالقضية المحصلة هي: ما يكون فيها الموضوع أمراً وجودياً، يثبت فيها المحمول للموضوع، ويكون اتحاد بينهما وهذا لا يكون إلا في الموجبة المحصلة.

وقد ذكرنا في أبحاث سابقة: أن الأصل في القضايا الخبرية، هو القضايا الموجبة، وهنا نقول: الأصل في القضايا هو القضايا الموجبة المحصلة، وفي مقابلها القضايا السالبة والمعدولة، إذن المحصلة هي التي يكون فيها الموضوع والمحمول متحققين، وتسمى محصلة الطرفين.

وبيان المراد من المعدولة يتوقف على ما ذكرناه في تعريف القضية السالبة، حيث ذكرنا أن القضية السالبة هي: سلب شيء عن شيء. فاستعمالنا لأداة السلب فيها إنما هو لسلب النسبة. أما في المعدولة، فأداة السلب موجودة أيضاً ولكنها غير مستعملة في سلب النسبة، بل مستعملة في سلب شيء غير النسبة كالموضوع والمحمول. ففي المحصلة سواء كانت موجبة وهي تعني ثبوت شيء لشيء، أم سالبة وهي تعني سلب شيء عن شيء وذلك كقولنا:

زيد عالم. زيد ليس بمجتهد

حيث إن الأولى موجبة محصلة والثانية سالبة محصلة، وذلك لأن حرف السلب لم يدخل على أي من طرفي كل منهما.

وعلى هذا تكون المحصلة على قسمين: موجبة وسالبة، وهنا أداة السلب مستعملة في معناها، وهو سلب شيء عن شيء، فهي سلب للحمل أو النسبة،

وفي المعدولة توجد أداة السلب ، وهي إمّا موجودة في ظاهر الكلام، وإمّا معناها موجود وإن لم تكن موجودة لفظاً، وهنا لا نستعملها في سلب شيء عن شيء، وإنّما نستعملها في حمل السلب.

فإن قلت: المعدولة وصف لأداة السلب حين تستعمل في غير سلب النسبة، فلم توصف القضية بالعدول مع أنّ العدول طرأ على شيء منها وهو أداة السلب؟

فإنه يقال: هذا من تسمية الكلّ باسم الجزء، حيث إنّ القضية هي الكلّ، وأداة السلب هي الجزء وهي التي عرضها العدول^(١).

قال الحكيم السبزواري (قدّس سرّه):

وقسمة بحسب المحمول من جهة التحصيل والعدول
والسلب إن جزءاً بدا للجزء له معدولة ودونه محصله

حيث أشار في البيت الأوّل إلى تقسيم من تقسيمات القضية الحملية وأنّها تنقسم إلى محصلة المحمول ومعدولته، حيث إنّ العناية إنّما محطّها معدولة المحمول لا مطلق المعدولة.

كما أنّه أشار في الثاني إلى كيفية صيرورة القضية معدولة، حيث تصير القضية معدولة إذا صار حرف السلب وأحد جزئها جزءاً. فعندما قال: «زيد غير عالم» فإنّ أداة السلب «غير» شكّلت مع «عالم» الذي يعدّ جزءاً للقضية جزءاً جديداً للقضية جديدة.

والقضية المعدولة قد تكون معدولة الطرفين، أي الموضوع والمحمول، وقد تكون معدولة المحمول محصلة الموضوع، وقد تكون معدولة الموضوع محصلة المحمول.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، المسمى باللاكي المنتظمة، مصدر سابق: ٢٤٩-٢٥٠.

وعلى هذا الأساس، تكون على ثلاثة أقسام: معدولة الطرفين، معدولة المحمول محصلة الموضوع، وبالعكس.

والأمر المهم الذي نحتاج إليه في علم المنطق هو القضية المعدولة المحمول المحصلة الموضوع، ونادراً ما تستعمل معدولة الطرفين ومعدولة الموضوع محصلة المحمول، ففي الأعم الأغلب تستعمل المعدولة المحمول المحصلة الموضوع.

وعلى هذا الأساس نقول: القضية إمّا محصلة الطرفين، وإمّا محصلة الطرف ومعدولة الطرف الآخر، ولهذا قال:

[موضوع القضية الحملية أو محمولها قد يكون شيئاً محصلاً - بالفتح - أي يدلّ على شيء موجود، مثل: إنسان. محمد. أسد. أو صفة وجودية مثل: عالم. عادل. كريم. يتعلّم.

وقد يكون موضوعها أو محمولها] أو كلاهما لا فرق [شيئاً معدولاً] أي أنّك استعملت أداة السلب في غير معناها الأصلي الذي وضعت له، وهو سلب الشيء، واستعملتها في حمل السلب [أي داخلاً عليه حرف السلب] وليس شرطاً أن يدخل عليه حرف السلب لفظاً، بل حتّى لو لم يكن حرف السلب وكان معناه موجوداً معنى، من قبيل زيد أعمى، فإنّ هذه القضية بظاهرها محصلة، ولكنّها في حقيقتها محصلة الموضوع معدولة المحمولة، لأنّ الأعمى مرجعه إلى غير بصير، وغير بصير أمر عديمي، لا أنّه أمر موجود، فتكون معدولة المحمول [على وجه يكون] أي حرف السلب [جزءاً من الموضوع أو المحمول] لا أنّه يكون سلباً لهما، إذ لو كان سلباً لهما لكانت القضية سالبة، والمفروض أنّ الكلام في حمل السلب [مثل لا إنسان. لا عالم. لا كريم. غير بصير.

وعليه فالقضية باعتبار تحصيل الموضوع والمحمول وعدولهما، تنقسم

إلى قسمين: محصلة ومعدولة:

١. (المحصلة): ما كان موضوعها ومحمولها محصلاً، سواء كانت موجبة أو سالبة مثل: الهواء نقيّ] مثال للمحصلة الموجبة. [الهواء ليس نقيّاً] مثال للمحصلة السالبة. فإنّ الهواء محصّل وكذلك نقيّ، ولكن القضية سالبة بسيطة [وتسمّى أيضاً محصلة الطرفين] في مقابل المعدولة، وهي إمّا معدولة الطرفين، أو أحدهما، ومحصلة الآخر.

٢. المعدولة: ما كان موضوعها أو محمولها أو كلاهما معدولاً، سواء كانت [القضية] موجبة أو سالبة، وتسمّى معدولة الموضوع أو معدولة المحمول] ومحصلة المحمول أو الموضوع [أو معدولة الطرفين، حسب دخول العدول على أحد طرفيها أو كليهما] يعني حسب أداة السلب وكونها جزءاً من الموضوع أو المحمول [ويقال لمعدولة أحد الطرفين: محصلة الطرف الآخر: (الموضوع أو المحمول)].

مثال معدولة الطرفين: كلّ لا عالم هو غير صائب الرأي] قوله: كلّ لا عالم: موضوع، وغير صائب الرأي: محمول، وكلاهما معدول، وهذه القضية موجبة، والسالبة قوله: [كلّ غير مجدّ ليس هو بغير مخفق في الحياة].

مثال معدولة المحمول أو محصلة الموضوع: الهواء هو غير فاسد. الهواء ليس هو غير فاسد]. هذا هو الدائر على الألسنة والذي يحتاج إليه، كما ذكرنا، ويُميّز عن السالبة البسيطة، لا معدولة الطرفين، ولا معدولة الموضوع محصلة المحمول.

[مثال معدولة الموضوع أو محصلة المحمول: غير العالم مستهان]. فغير العالم موضوع، وهو موضوع معدول. ومستهان: محمول، وهو محمول محصّل، والمجموع قضية موجبة معدولة الموضوع.

[غير العالم ليس بسعيد]. مثال للسالبة معدولة الموضوع محصلة المحمول.

تنبيه

[تتمتاز معدولة المحمول عن السالبة محصلة المحمول]. ذكر في هذا التنبيه الفرق بين السالبة البسيطة من قبيل قولنا: الهواء ليس نقيًا، وبين قولنا: الهواء هو غير فاسد، أو الهواء هو غير نقي. ففي المثال الأول: القضية محصلة المحمول لكنّها سالبة بسيطة، لأنّ حرف السلب لم يدخل عليها، ولا هي بمعنى الأمر العدمي، وفي المثال الثاني: القضية معدولة المحمول.

والحاصل: إنّ الفرق بينهما في موردين:

الأول، وهو المهم: بحسب المعنى، فإنّه في السالبة سلب الحمل، وفي المعدولة حمل السلب، وسلب الحمل في السالبة ينسجم مع وجود الموضوع وعدمه. مثلاً: «الهواء ليس نقيًا» ينسجم مع وجود الهواء لكنه ليس بنقي، ومع عدمه، فهي سالبة بانتفاء الموضوع، وهي جملة تامّة. أمّا قولنا: الهواء غير فاسد، فلا يتمّ إلّا مع وجود الموضوع، لأنّنا لا نريد أن نحمل شيئاً، إذ لا يمكن الحمل على أمر عدمي، بل نحتاج إلى وجود الموضوع.

والثاني: هو الفرق على مستوى اللفظ، حيث يعلم من تقدّم أداة السلب على الرابطة أنّها أداة سلب النسبة، ومن تأخّرها أنّها أداة عدول، وإن لم تذكر الرابطة كما في القضية الثنائية. فالمعول على قصد وثية صاحب القضية، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري (قدّس سرّه) بقوله^(١):

بسبق ربط سلبي الجزئية	وفي ثنائيتها بالنية
أو لا، وغير، فيهما العدول	وليس عن سلب فلا يزول

حيث إنّ سبق الربط والنسبة للأداة وتأخّر الأداة عن الربط، يصيّر القضية

(١) المصدر السابق.

معدولة. هذا إذا كانت القضية ثلاثية ذكرت فيها الرابطة. وإن كانت ثنائية لم يذكر منها إلا الموضوع والمحمول ووجدت أداة السلب، فإنّ المعول على بيان أمر القضية في العدول أحد أمرين:

١. النية والقصد. فإن كان قصد صاحب القضية هو جعل الأداة جزءاً من المحمول أو الموضوع، فهي معدولة، وإلا فلا.
٢. إذا كانت أداة السلب غير (ليس) ك(لا) و(غير) فالقضية معدولة، وإلا فسالبة محصلة.

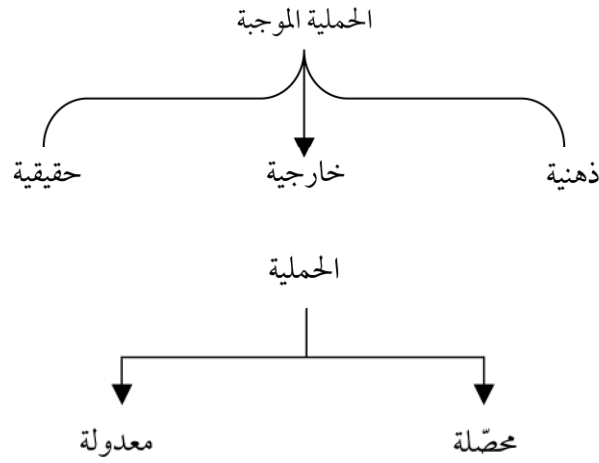
ولهذا قال في بيان الفرق بينهما:

١. [في المعنى: فإنّ المقصود بالسالبة سلب الحمل، وبمعدولة المحمول حمل السلب، أي يكون السلب] أي أداة السلب [في المعدولة جزءاً من المحمول] فالمحمول بكلاً شقيّه - أعني: أداة السلب والمسلوب - محمول، كقولنا: «غير نقي»، فإنّ «غير» و«نقي» كليهما محمول، بخلاف قولنا: «الهواء ليس نقياً»، فإنه لا يوجد حمل للسلب، بل يوجد سلب للمحمول وهو النقاوة. أمّا قولنا: «الهواء غير فاسد» فكأنّما المحمول (غير فاسد) كلمة واحدة محمولة على الهواء، من قبيل الأعمى المحمول على زيد مثلاً، فإنه أمر عديم وليس وجودياً [فيحمل المسلوب بما هو مسلوب على الموضوع] يعني أنّ أداة السلب جزء من المحمول على الموضوع بحسب المعنى والحقيقة.

٢. [في اللفظ: فإنّ السالبة تجعل الرابطة فيها] وهي الضمير في قولنا: «هو» فإنه يربط بين المبتدأ والخبر ويجعل [بعد حرف السلب] نحو قولنا: «الهواء ليس هو ... فالضمير رابطة وقعت بعد حرف السلب [لتدلّ على سلب الحمل، والمعدولة تجعل الرابطة فيها قبل حرف السلب] نحو قولنا: «الهواء ليس هو غير فاسد، فإنّ الرابطة - وهي الضمير «هو» - جعلت قبل «غير» وهو حرف السلب. [وغالباً تستعمل «ليس» في السالبة و«لا» أو «غير» في المعدولة]. فعندما

نريد أن نشير إلى قضية سالبة نستعمل «ليس» في الأعم الأغلب، وعندما نريد أن نشير إلى قضية معدولة نستعمل «غير»، وقوله: «غالباً» أراد به أن «ليس» قد تستعمل في المعدولة، وتستعمل في غير السالبة.

الخلاصة:



-٣-

الموجهات

مادة القضية:

كل محمول إذا نسب إلى موضوع، فالنسبة فيه لا تخلو في الواقع ونفس الأمر من إحدى حالات ثلاث (بالقسمة العقلية):

١. (الوجوب)، ومعناه: ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ولزومه له، على وجه يمتنع سلبه عنه، كالزوج بالنسبة إلى الأربعة، فإن الأربعة لذاتها يجب أن تنصف بأنها زوج، وقولنا: (لذات الموضوع) يخرج به ما كان لزومه لأمر خارج عن ذات الموضوع، مثل ثبوت الحركة للقمر؛ فإنها لازمة له، ولكن لزومها لا لذاته، بل لسبب وضع الفلك وعلاقته بالأرض.

٢. (الامتناع)، ومعناه استحالة ثبوت المحمول لذات الموضوع، فيجب سلبه عنه، كالاتحاد بالنسبة إلى النقيضين، فإن النقيضين لذاتهما لا يجوز أن يجتمعا.

وقولنا: (لذات الموضوع) يخرج به ما كان امتناعه لأمر خارج عن ذات الموضوع، مثل: سلب التفكير عن النائم، فإن التفكير يمتنع عن النائم، ولكن لا لذاته، بل لأنه فاقد للوعي.

(تنبيه)

يفهم مما تقدم أن الوجوب والامتناع يشتركان في ضرورة الحكم، ويفترقان في أن الوجوب ضرورة الإيجاب، والامتناع ضرورة السلب.

٣. (الإمكان)، ومعناه: أنه لا يجب ثبوت المحمول لذات الموضوع، ولا يمتنع، فيجوز الإيجاب والسلب معاً، أي أن الضرورتين (ضرورة الإيجاب وضرورة السلب) مسلوبتان معاً، فيكون الإمكان معنىً عديمياً يقابل

الضرورتين تقابل العدم والملكة، ولذا يعبر عنه بقولهم: «هو سلب الضرورة عن الطرفين معاً» أي: طرف الإيجاب وطرف السلب للقضية.

ويقال له: «الإمكان الخاص» أو «الإمكان الحقيقي» في مقابل «الإمكان العام» الذي هو أعم من الإمكان الخاص.

الشرح

هذا البحث من الأبحاث المهمة أيضاً في علم المنطق، وله آثار وفوائد في الفلسفة الإسلامية، وتوضيحه يتوقف على تذكرنا لما قلناه في التقسيمات الخاصة بالحملية، وهي على النحو التالي:

التقسيم الأول: باعتبار كيفية وجود موضوعها.

التقسيم الثاني: باعتبار تحصيل موضوعها ومحمولها وعدولهما.

التقسيم الثالث: باعتبار جهة النسبة الواقعة بين الموضوع والمحمول، وهو محلّ البحث، فإننا إذا لاحظنا كلّ قضية، نجد لها مركبة من موضوع ومحمول. والكلام في الحملية، وهي لها جزئان أساسيان هما الموضوع والمحمول، وبينهما نسبة في الواقع ونفس الأمر. مثلاً عندما تقول: زيد قائم، فلا بدّ أن توجد رابطة بينهما، وإلاّ فلا تكون الجملة صحيحة، وإن شئت قلت: لا تكون هذه القضية صادقة.

إذن: ما لم توجد علاقة بين زيد والقيام، أو بين الموضوع والمحمول، لا تكون القضية صادقة. ومثلاً عندما تقول: زيد حجر، أيضاً لا بدّ أن توجد علاقة بينهما، وإلاّ فهذه القضية إمّا تكون صادقة وإمّا تكون كاذبة، وهذه القضية كاذبة، لأنّ زيداً ليس بحجر، وهذا واضح.

ثمّ إنّ النسبة أعمّ من أن تكون نسبة ثبوت أو سلب، أي أعمّ من أن تقول: إنّ المحمول ثابت للموضوع أو مسلوب عنه. وهذه النسبة لا تخلو من إحدى كيفيات ثلاث:

الأولى: كيفية الوجوب والضرورة، ومعناها: استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، نحو قولنا: الإنسان ناطق، فإنّ المحمول (ناطق) يستحيل انفكاكه عن الإنسان، لأنّ الناطقية جزء مقوم للإنسان، فالنسبة بينهما هي نسبة

الضرورة والوجوب، ونحو قولنا: الأربعة زوج، فإنّ الزوجية ضرورية للأربعة ويستحيل انفكاكها عنها، إذ لو انفكت عنها لما بقيت أربعة، بل تكون شيئاً آخر، بل لا يعقل أن تكون الأربعة وليست بزواج، وعلى هذا فالزوجية ثابتة لها بالضرورة والوجوب.

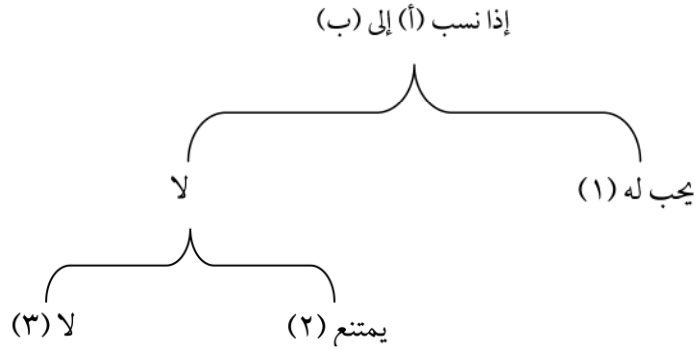
الثانية: كيفية الامتناع، ومعناها استحالة ثبوت المحمول لذات الموضوع، نحو: الأربعة فرد، فإنّ اتّصاف الأربعة بالفردية مستحيل، إذ إنّها لا يمكن أن تكون فرداً ومن باب الاتّفاق تكون في مورد زوجاً، بل يستحيل ذلك.

إذن في الامتناع يستحيل اتّصاف المحلّ بغير ما هو ذاتي له، وهو - أي الامتناع - مقابل للوجوب، غاية الأمر: الضرورة هي ضرورة الوجود، والامتناع ضرورة استحالته وامتناعه، أو فقل: الوجوب وجوب الوجود، والامتناع أيضاً وجوب ولكنّه وجوب العدم، مثل وجود شريك الباري، فإنّه ممتنع الوجود بالضرورة، لا أنّه موجود ومن باب الاتّفاق لم يوجد، أو يمتنع أن يوجد، ومثل وجود الله، فإنّه ضروري وواجب، لا أنّه واجب من باب الاتّفاق، بل يستحيل أن لا يكون موجوداً.

الثالثة: كيفية الإمكان، ومعناها: أنّ ثبوت المحمول للموضوع وعدمه ليسا ضروريين، مثل الإنسان موجود بالإمكان، فإنّ الوجود ليس ضرورياً له، وإلّا لما عُدّ ولكان واجب الوجود بالذات، وهو مستحيل، وكذلك عدم ثبوته له ليس ضرورياً، وإلّا لما وجد. فمن خلال معرفتنا بوجود الإنسان تارة وبعدمه تارة أخرى، نكتشف أنّ الوجود ليس ضرورياً له، وكذلك العدم، بل كلّ واحد منهما ممكن بالنسبة إليه.

وهذا الإمكان معروف بكلماتهم بالإمكان الخاصّ، وهو تساوي النسبة إلى الطرفين (الوجود والعدم)، أو سلب الضرورتين عن الطرفين معاً، أو لا بشرط من حيث الوجود ومن حيث العدم، لأنّ الوجوب بشرط شيء من حيث

الوجود، والعدم بشرط لا، من حيث الوجود.
ولا يخفى عليكم أنّ الحصر بهذه الكيفيات الثلاث عقليّ وليس استقرائياً،
وقد ذكرنا سابقاً: أنّ الحصر العقلي لا يمكن أن تكون أطرافه أكثر من طرفين،
والملاحظ هنا أنّ الأطراف ثلاثة، ما يعني أنّ الحصر فيها مستفاد من حصرين
عقليين، أنتج لنا ثلاثة أطراف، وإليك بيان ذلك من خلال المخطط التالي:



إذا كان ثبوت (أ) لـ(ب) ضرورياً فكيفية النسبة بينهما تكون الوجوب،
وإلاّ فإمّا أن يكون (أ) ممتنعاً بالنسبة لـ(ب) وبالتالي فيكون العدم أي عدم (أ)
ضرورياً بالنسبة لـ(ب) فيكون (أ) ممتنعاً، وكيفية النسبة هي الامتناع، أو يكون
(أ) بالنسبة لـ(ب) لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم، فيكون عندها ممكناً
بالنسبة لـ(ب).

وإن قلت: هناك قسم رابع وهي أن يكون (أ) بالنسبة لـ(ب) ضروري
الوجود وضروري العدم.

قلنا: ما هو إلاّ مجرد احتمال يذكر - إن ذكر - لتتيمم القسمة، وهو ممّا
يلزم منه اجتماع النقيضين.

ومن حقّك أن تسأل: إنّ المصنّف (قدّس سرّه) عنوان البحث بالموجّهات، ثمّ
وضع عنواناً آخر وهو مادّة القضية، فما هو الفرق بين جهة القضية وموادّها؟

جوابه سوف يأتي عن قريب في البحث عن جهة القضايا، والكلام هنا في مادة القضية لا في جهتها، والذين درسوا الفلسفة يعرفون أنّ واحدة من مراحل الفلسفة البحث في المواد الثلاث، وهي تختلف عن بحث المواد في المنطق، فإنّنا نبحث في علم المنطق عن المحمول سواء كان وجوداً أو غير وجود، ومثال الأوّل قولنا: الإنسان موجود، ومثال الثاني قولنا: زيد قائم، فإنّ المحمول في هاتين القضيتين هما الوجود والقيام، والفرق بين القضيتين أنّ مفاد الأولى مفاد كان التامة، ومفاد الثانية مفاد كان الناقصة، والسؤال عن مفاد التامة يقع بهل البسيطة، لأنّ السؤال بها عن وجود الشيء، والسؤال عن مفاد كان الناقصة يقع بهل المركبة، لأنّ السؤال بها يقع عن عرض من عوارض الشيء الموجود.

ففي علم المنطق عندما نبحث عن موادّ القضايا لا علاقة بأن يكون المحمول هو الموجود أي مفاد كان التامة، أو غيره أي مفاد كان الناقصة، أمّا في الفلسفة فعندما نبحث عن الموادّ فيها، نسأل: هل الإنسان موجود؟ ولا نسأل عن طوله وعرضه وقصره، فيكون السؤال في الفلسفة عن وجود الإنسان مثلاً وهو مفاد كان التامة، والسؤال عنه يقع بهل البسيطة، ولا يسأل هل هو نائم أو جالس أو طويل أو عريض أو أسود أو أبيض؟ إذ لا علاقة للفلسفة بذلك، كما قلنا. ونستنتج من هذا: عدم وجود أيّ تنافٍ بين البحثين في علم المنطق والفلسفة، فإنّنا نبحث في الفلسفة عن الموادّ الثلاث إذا كان المحمول هو الموجود، وفي المنطق البحث عنها أعمّ من أن يكون المحمول هو الوجود أو غيره. فالرمز بـ(أ)^(١) إلى المحمول الذي قد يكون الوجود وقد يكون كمالاً ثانياً من كمالات الموضوع.

(١) في المخطط المذكور آنفاً.

[كلّ محمول إذا نُسب إلى موضوع، فالنسبة فيه لا تخلو في الواقع ونفس الأمر] لا في الذهن، وهذا أحد الفروق بين المادّة والجهة، ففي المادّة نبحث عن النسبة في الواقع ونفس الأمر، وفي الجهة نبحث عنها في عالم الذهن، وعن القضية التي نركبها من الموضوع والمحمول، ولهذا قد تكون الجهة مطابقة للمادّة وقد تكون مخالفة لها.

إذن الفرق الأوّل بين المادّة والجهة: أنّ الجهة هي بيان نحو النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول في الذهن، وأنّ البحث في المادّة عن هذه الأقسام الثلاثة التي هي بيان نحو للنسبة في الواقع ونفس الأمر، وهي لا تخلو [من إحدى حالات ثلاث (بالقسمة العقلية)] أو الحصر العقلي، كما بيّنا.

[١. الوجوب، ومعناه: ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ولزومه له، على وجه يمتنع سلبه عنه كالزوج بالنسبة إلى الأربعة، فإنّ الأربعة لذاتها يجب أن تتّصف بأنّها زوج] ونحن بيّنا هذا البحث، وأيضاً بيّنا في أبحاث سابقة معنى قيد «لذاته»، وقلنا: إنّ نفس الموضوع كافٍ لحمل المحمول عليه بلا احتياج إلى توسّط شيء آخر، وقلنا: إنّ الموجود، من حيث هو موجود، ينقسم إلى واجب وممكن، ولا ينقسم إلى بارد وحارّ مثلاً، لأنّ حمل الحار والبارد على الموجود يحتاج إلى واسطة وهو الجسم، أي أنّ الموجود لابدّ أن يكون جسماً ليتّصف بهما. بعبارة أخرى: الحارّ والبارد محمولان على الموجود، لا من حيث هو موجود، بل عليه من حيث كونه جسماً، وفي المثال المتقدّم - أعني: الأربعة زوج - فإنّ الأربعة لذاتها تتّصف بأنّها زوج ولا تحتاج إلى واسطة.

[وقولنا: «لذات الموضوع» يخرج به ما كان لزومه لأمر خارج عن ذات الموضوع] أي أنّ قيد «لذاته» يخرج الشيء الذي لزومه ليس لذات الموضوع، بل لأمر خارج عن ذاته كوصف أو وقت أو وضع ... [مثل ثبوت الحركة

للقمر، فإنَّها لازمة له، ولكنَّ لزومها لا لذاته، بل لسبب وضع الفلك وعلاقته بالأرض]. هذا المثل مبنيٌّ على الطبيعيات القديمة التي تنصُّ على أنَّ للقمر حركة دائمة لا تنفكَّ عنه، إلَّا أنَّ لزومها له لا لذاته، بل علاقته بالأرض. ولكنَّ هذه الحركة قابلة للانفكاك عنه، والشاهد على ذلك: أنَّها قد تنفكَّ عنه ويبقى قمرًا، بخلاف انفكاك الزوجية عن الأربعة، فإنَّها لو انفكَّت عنها لم تبقَ أربعة؛ ولذلك كان للوجوب أقسام متعدّدة، كالوجوب بالذات، وبالغير، وبالقياس إلى الغير.

[٢. الامتناع، ومعناه] ليس ثبوت شيءٍ لشيءٍ يمتنع سلبه عنه، بل هو سلب شيءٍ عن شيءٍ يمتنع اثباته له كما قال: [استحالة ثبوت المحمول لذات الموضوع، فيجب سلبه عنه، كالاتِّجاع بالنسبة إلى النقيضين] فإنَّ النقيضين يستحيل اجتماعهما لذاتهما، أو كما قال: [فإنَّ النقيضين لذاتهما، لا يجوز أن يجتمعا].

وقولنا: «لذات الموضوع» يخرج به ما كان امتناعه لأمر خارج عن ذات الموضوع، مثل: سلب التفكير عن النائم، فإنَّنا نقول: يستحيل أن يكون النائم مفكرًا، لكنَّ هذه الاستحالة لعارض وهو النوم [فإنَّ التفكير يمتنع عن النائم، ولكن لا لذاته، بل لأنَّه فاقد الوعي]. ولذلك أيضًا كان للامتناع أقسام متعدّدة، كالامتناع بالذات والامتناع بالغير، والامتناع بالقياس إلى الغير.

تنبيه

اتضح ممَّا تقدّم أنَّه إذا كان هناك ارتباط بين موضوع ومحمول، فكيفية الارتباط بينهما لا تخلو عن إحدى حالات ثلاث: الوجوب، والامتناع والإمكان الخاص، ولكن في بعض كتب المنطق قالوا: تنقسم الكيفيات إلى قسمين: الضرورة والإمكان، ثمَّ قسّموا الضرورة إلى قسمين أيضًا، وهما: ضرورة الإيجاب والثبوت، وضرورة السلب والعدم، وعلى هذا فلا تكون

الأقسام الثلاثة جميعها في عرض واحد، بل الضرورة يقابلها الإمكان، ثم تنقسم الضرورة إلى قسمين، وحسب عبارة المصنّف (قدس سرّه): يوجد في الضرورة حكم ضروري، ونحن بينّا فيما سبق أنّ المراد من الحكم: ثبوت النسبة وعدم ثبوتها، وفيما يرتبط بتقسيم العلم إلى تصوّر وتصديق ميّزنا بينهما، وقلنا: إنّ التصرّوّر عبارة عن مجرد تصوّر ساذج لا يتبعه حكم، والتصديق عبارة عن تصوّر يتبعه حكم وإذعان من النفس، والمراد بالحكم: ثبوت النسبة بين الموضوع والمحمول، أو عدم ثبوتها، والأوّل هو: الضرورة والإيجاب، والثاني هو الامتناع والسلب الذي أشرنا إليه. ولهذا نجد في بعض كتب المنطق يجعلون التقسيم ثنائياً، وفي بعضها يجعلونه ثلاثياً، ومنشأ التقسيم الثنائي هو قولهم: إنّ الكيفية الموجودة بين المحمول والموضوع إمّا هي ضرورة الحكم إيجاباً وسلباً، وإمّا هي الإمكان الخاص، ولهذا قال:

[يفهم ممّا تقدّم أنّ الوجوب والامتناع] يشتركان في جهة، ويفترقان في جهة [يشتركان في ضرورة الحكم، ويفترقان في أنّ الوجوب ضرورة الإيجاب] يعني ثبوت النسبة بين الموضوع والمحمول، وأنّ المحمول ثابت للموضوع ويستحيل أن ينفك عنه [والامتناع ضرورة السلب] يعني يستحيل أن يثبت له الوجوب، مثل قولنا: اجتماع النقيضين محال، وشريك الباري ممتنع الوجود، وليس له مصداق في الخارج، إلّا أنّ عدم تحقّق الشيء في الخارج على نحوين:

النحو الأوّل: عدم التحقّق مع إمكان تحقّقه إذا وُجدت له علّة، وهو ما يُسمّى بالامتناع بالغير، حيث يمتنع وجود المعلول لعدم وجود علّته.

النحو الثاني: عدم التحقّق لعدم إمكانه الذاتي. وامتناع وجود شريك الباري من هذا القبيل، فعدم تحقّقه خاص، لا أنّ عدمه مطلق، بحيث يمكن أن ينقلب إلى التحقّق، فيكون عدمه حينئذ كعدم الإنسان في قولنا: الإنسان

معدوم في الخارج، فإنّ عدم تحقّقه يمكن أن ينقلب إلى الوجود، بل عدمه يستحيل أن ينقلب إلى الوجود والتحقّق الخارجي، فهو عدم امتناعي، بخلاف امتناع الإنسان فإنّه عدم إمكاني.

كذلك يجري هذان النحوان في الوجود، فإنّك تارة تقول: الله موجود، وأخرى تقول: زيد الخارجي موجود، فإنّ وجود الله سنخ من الرابطة بين المحمول والموضوع، والوجود المحمول على الإنسان سنخ آخر من الرابطة، لأنّ الله موجود ويستحيل عدمه، والإنسان موجود ولا يستحيل عدمه، فهو ممكن الوجود، كما تقدّم. وعلى هذا توجد عندنا ضرورة الوجود، وضرورة العدم، ولا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم.

وربّ قائل يقول: يوجد شقّ رابع في البين ولم تبطلوه، وهو ضرورة الوجود وضرورة العدم، وهو وارد بحسب الاحتمال العقلي، فقد يكون في الشيء كلتا الضرورتين، بأن يكون واجب الوجود وممتنع الوجود بحسب الفرض العقلي، وإن كان غير ممكن بحسب الوجود الخارجي، إذ يلزم منه اجتماع النقيضين وهو محال، وهذا الفرض لم يشر إليه المصنّف (قدّس سرّه)، ولكنّ السيد العلامة الطباطبائي في بداية الحكمة ونهاية الحكمة^(١) قال: «وهذا الشقّ الرابع مدفوع بأدنى تأمل» أي: بمجرد أن تتأمّل فيه، تجد أنّه يلزم منه اجتماع النقيضين، وهو محال. وقد أشرنا إلى هذا فيما سبق.

٣- [الإمكان]. والمراد به الإمكان الخاص، ومعناه: سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم، أي: لا يكون الوجود ضرورياً للموضوع بنحو يمتنع العدم عليه، ولا يكون العدم ضرورياً له بنحو يمتنع عليه الوجود، بل كلا الطرفين متساويا النسبة إليه، ولا يترجّح أحدهما على الآخر إلّا بالعلّة الخارجية. ولهذا قال: [ومعناه: أنّه لا يجب ثبوت المحمول لذات الموضوع، ولا يمتنع] فقد يجب

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق، المرحلة الرابعة، الفصل الأول.

ثبوت المحمول للموضوع، ولكن لا لذات الموضوع، بل بسبب العلة الموجدة له، مثل وجود الإنسان وسائر الممكنات الموجودة، فإن وجودها واجب لا لذاتها، بل لعلتها.

إذن قوله: «لذات الموضوع» معناه أنه قد يكون واجباً بسبب الغير، ولا محذور في ذلك، ولا تنافي بين الإمكان بالذات والوجوب بالغير، وإنما يفرض التنافي بينهما إذا كان كل واحد منهما بالذات، إذ يستحيل أن يجتمع الوجوب بالذات مع الإمكان بالذات، كما يستحيل أن يجتمعا مع الممتنع بالذات.

وبعبارة أوضح: يستحيل أن يكون الشيء الواحد واجباً بالذات وممكناً بالذات وممتنعاً بالذات، ولا يخلو موجود منها. وبعبارة أخرى: هذه المواد الثلاث لا ترتفع جميعاً ولا تجتمع كذلك. فلا يوهمنك قوله: [فيجوز الإيجاب والسلب معاً] أنه يمكن أن يكون الشيء واجباً بالذات وممتنعاً بالذات! بل الأمر ليس كذلك، فإن معناه: أنه يمكن أن يكون في ظرف موجوداً ويمكن أن يكون في ظرف آخر معدوماً، لا أنه يكون موجوداً ومعدوماً في ظرف واحد، وإلا لزم اجتماع النقيضين، كما يستحيل أن يكون في ظرف واحد لا موجوداً ولا معدوماً، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، وكلاهما محال، ولهذا فسّر عبارته بقوله: [أي أنّ الضرورتين (ضرورة الإيجاب وضرورة السلب) مسلوبتان معاً] ولكن بحسب الواقع لا يخلو إما أن يكون موجوداً، وإما أن يكون معدوماً. فمثلاً: حين نقول: الوجود والعدم ليسا ضروريين للإنسان، فلا نغني أنه لا موجود ولا معدوم في آن واحد، ولا نغني أنه موجود ومعدوم كذلك، بل نغني أنه بحسب الواقع إما موجود وإما معدوم.

ففرق بين أن ينظر إلى الإنسان بما هو إنسان، وهو ما يعبر عنه: الإنسان بالحمل الأولي، إذ لا يكون الوجود والعدم ضروريين له، وبين أن ينظر إليه

بالحمل الشائع، إذ يقال: الإنسان إمّا موجود وإمّا معدوم، ولا تنافي بينهما، لأنّا نقول من جهة: لا الوجود ولا العدم ضروريان له، ونقول من جهة أخرى: إمّا موجود وإمّا معدوم، فلا يلزم اجتماع النقيضين؛ لعدم توفّر واحد من شروط اجتماعهما، وهو وحدة الحمل، لأنّ قولنا: «الإنسان لا موجود ولا معدوم» بالحمل الأوّلي، وقولنا: «الإنسان إمّا موجود وإمّا معدوم» بالحمل الشائع.

[فيكون الإمكان معنىً عدميّاً وليس معنىً وجوديّاً، وهو بمعنى عدم ضرورة الوجود وعدم ضرورة العدم، ولكنّهم وضعوا للتعبير لفظاً إيجابياً، لأنّه أمر معدول وليس محصّلاً.]

[يقابل الضرورتين تقابل العدم والملكة] والضرورة هي الملكة والإمكان عدمها [ولذا يعبر عنه بقولهم: هو سلب الضرورة عن الطرفين معاً، أي طرف الوجود وطرف العدم أو طرف الإيجاب وطرف السلب للقضية.]

ويقال له: (الإمكان الخاصّ) أو الإمكان الحقيقي الذي هو محلّ الكلام في الموادّ الثلاث [في مقابل الإمكان العامّ الذي هو أعمّ من الإمكان الخاصّ] الذي يستعمل عند الخاصّة، أعني الحكماء والفلاسفة. وهذا الاصطلاح في قبال اصطلاحات متعدّدة أخرى للإمكان الخاصّ، منها الإمكان الأخصّ، والإمكان الأعمّ، والإمكان العامّ، والإمكان الاستقبالي، والإمكان الاستعدادي، إلى غير ذلك من الاصطلاحات، والذين درسوا كتابي بداية الحكمة^(١) ونهاية الحكمة^(٢) للعلامة السيد الطباطبائي يعرفون أنّ للإمكان أقساماً متعدّدة، ومنها: الإمكان الخاصّ ومعناه: تساوي النسبة إلى الوجود والعدم أو سلب الضرورتين: (ضرورة الوجود وضرورة العدم).

(١) بداية الحكمة، المصدر السابق، الفصل السادس.

(٢) نهاية الحكمة، تأليف الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، المرحلة الرابعة، الفصل الأول، تنبيه آخر: في أقسام الإمكان.

الإمكان العام

والمقصود منه: ما يقابل إحدى الضرورتين، ضرورة الإيجاب أو السلب، فهو أيضاً معناه سلب الضرورة، ولكن سلب ضرورة واحدة لا الضرورتين معاً، فإذا كان سلب «ضرورة الإيجاب» فمعناه أن طرف السلب ممكن، وإذا كان سلب «ضرورة السلب» فمعناه أن طرف الإيجاب ممكن.

فلو قيل: هذا الشيء ممكن الوجود، أي إنّه لا يمتنع، أو فقل: إن ضرورة السلب (وهي الامتناع) مسلوقة، وإذا قيل: هذا الشيء ممكن العدم، أي أنّه لا يجب، أو فقل: إن ضرورة الإيجاب (وهي الوجوب) مسلوقة.

ولذا عبّر عنه الفلاسفة بقولهم: (هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل)، أي مع السكوت عن الطرف الموافق، فقد يكون مسلوب الضرورة أيضاً، وقد لا يكون. وهذا الإمكان هو الشائع استعماله عند عامة الناس والمتداول في تعبيراتهم. وهو كما قلنا: أعمّ من الإمكان الخاص، لأنّه إذا كان إمكاناً للإيجاب، فإنّه يشمل الوجوب والإمكان الخاص، وإذا كان إمكاناً للسلب، فإنّه يشمل الامتناع والإمكان الخاص.

مثال إمكان الإيجاب: قولهم: «الله ممكن الوجود» و «الإنسان ممكن الوجود»، فإنّ معناه في المثالين: إنّ الوجود لا يمتنع، أي أنّ الطرف المقابل وهو عدمه، ليس ضرورياً، ولو كان العدم ضرورياً لكان الوجود ممتنعاً لا ممكناً. وأمّا الطرف الموافق وهو ثبوت الوجود فغير معلوم، فيحتمل أن يكون واجباً كما في المثال الأوّل، ويحتمل أن لا يكون واجباً كما في المثال الثاني، بأن يكون ممكن العدم أيضاً، أي أنّه ليس ضرورياً الوجود، كما لم يكن

ضروريّ العدم، فيكون ممكناً بالإمكان الخاصّ، فشمّل هنا الإمكان العامّ الوجوب والإمكان الخاصّ.

مثال إمكان السلب: قولهم: «شريك الباري ممكن العدم» و«الإنسان ممكن العدم» فإنّ معناه في المثالين أنّ الوجود لا يجب، أي أنّ الطرف المقابل، وهو وجوده، ليس ضرورياً. ولو كان الوجود ضرورياً، لكان واجباً وكان عدمه ممتنعاً لا ممكناً. وأمّا الطرف الموافق، وهو العدم فغير معلوم، فيحتمل أن يكون ضرورياً كما في المثال الأوّل (وهو الممتنع)، ويحتمل أن لا يكون كذلك كما في المثال الثاني، بأن يكون ممكن الوجود أيضاً وهو الممكن (بالإمكان الخاصّ)، فشمّل هنا الإمكان العامّ الامتناع والإمكان الخاصّ.

وعلى هذا، فالإمكان العامّ معنى يصلح للانطباق على كلّ من حالات النسب الثلاث: الوجوب والامتناع والإمكان، فليس هو معنى يقابلها، بل في الإيجاب يصدق على الوجوب والإمكان الخاصّ، وفي السلب على الامتناع والإمكان الخاصّ. وهذه الحالات الثلاث للنسبة التي لا يخلو من إحداها واقع القضية، تسمّى «موادّ القضايا» وتسمّى «عناصر العقود» و«أصول الكيفيات». والإمكان العامّ خارج عنها، وهو معدود من الجهات، على ما سيأتي.

الشرح

من أقسام الإمكان: الإمكان العام، وهو الدائر على ألسنة العرف استعماله على الأعم الأغلب، ولهذا قد يسمّى في كلماتهم الإمكان العامي، لأنّه دائر على ألسنة العرف العام. فما هي حقيقة هذا القسم من الإمكان؟

إذا اتّضح لنا معنى الإمكان الخاصّ، وهو سلب الضروريتين معاً، وأنّه فيه سلبان: سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم، يتّضح لنا أنّ الإمكان العامّ فيه نفي أو سلب واحد دائماً وليس فيه سلبان، وهو سلب إحدى الضروريتين، أي ضرورة الإيجاب وضرورة السلب. مثلاً لو قلت: الإنسان موجود بالإمكان العامّ، فإنّك تريد أن تقول: الضرورة مسلوقة عن الطرف المخالف مع غضّ النظر عن حال الطرف الموافق، إذ قد تكون الضرورة مسلوقة أيضاً، وقد لا تكون.

إذن في الإمكان العامّ، نفي الطرف المقابل للقضية. فإن كان الطرف الموافق وجوداً، فننفي ضرورة العدم، وإن كان عدماً فننفي ضرورة الوجود.

وبعد هذا نطبّق بعض الأمثلة في المقام، فنقول: معنى الإمكان الخاصّ كما تقدّم: سلب الضرورة عن الطرفين معاً، كقولنا: الإنسان موجود بالإمكان الخاصّ، فإنّا نعني أن ليس واحد من الوجود والعدم ضرورياً له.

أمّا في الإمكان العامّ فعندما نقول: الله موجود بالإمكان العامّ، فلا نعني أنّ الوجود والعدم ليسا ضروريين له، بل نعني أنّه - تعالى - ليس بممتنع الوجود فقط، وذلك لأنّا أخذنا في القضية طرف الوجود، فننفي الطرف المقابل له وهو العدم، أي: نسلب ضرورة السلب، أمّا أنّه واجب الوجود أو ممكن بالإمكان الخاصّ، فمسكوت عنه، وكذلك إذ نقول: الله ليس بجسم بالإمكان العامّ، فنعني: أنّ الجسميّة ليست واجبة الوجود له، أمّا أنّها ممتنعة أو ليست

بممتنعة فمسكوت عنه.

ومن هنا يتضح: أنَّ الإمكان العام ليس هو شيئاً وراء المواد الثلاث، أي لا يوجد في المقام أربعة أقسام، وجوب وامتناع وإمكان خاص وإمكان عام، لأنَّه إذا كان قسماً رابعاً، فإنَّ الأقسام متباينة، ومعنى ذلك عدم صدق الإمكان العام على أيِّ قسم منها، بينما نرى أنَّه تارة يصدق على الوجوب والإمكان الخاص، وأخرى يصدق على الامتناع والإمكان الخاص، إذن فليس هو قسماً مقابلاً لها، ولهذا لم نعدَّ الموادَّ أربعة، بل قلنا هي ثلاث: وجوب وامتناع وإمكان خاص، ولو كان قسماً رابعاً لما جاز انطباقه وصدقه عليها، وقد علمنا من البيان المتقدم أنَّه ينطبق عليها.

[والمقصود منه] أي من الإمكان العام [ما يقابل إحدى الضرورتين: ضرورة الإيجاب أو السلب] أي يقابل الضرورة المقابلة، أو الطرف المقابل للطرف الآخر الموجود في القضية. فإن كان الطرف في القضية هو الوجود، فينفي ضرورة العدم، وإن كان هو العدم فينفي ضرورة الوجود، بخلاف الإمكان الخاص، الذي يقابل الضرورتين معاً. وهذه القاعدة - أعني: نفي إحدى الضرورتين - يستفاد منها كثيراً في مبحث الإلهيات بالمعنى الأخص، حيث يقال في تلك الأبحاث: الله سبحانه وتعالى يمكن أن يكون عالماً، ويعنون به الإمكان العام، أي عدم العلم ليس ضرورياً، أو ليس العلم بممتنع الثبوت له. أمَّا كونه واجب الوجود أو ليس بواجب، فهو بحث آخر مسكوت عنه في هذه القضية، فالإمكان المستعمل في حقِّ الواجب سبحانه وتعالى، كَلَّه من قبيل الإمكان العام لا الإمكان الخاص؛ إذ لو كان المراد منه ذلك، لكان معنى الكلام المتقدم: الله ممكن أن يكون عالماً ويمكن أن لا يكون.

[فهو] أي الإمكان العام [أيضاً معناه سلب الضرورة] كالإمكان الخاص [ولكن سلب ضرورة واحدة لا الضرورتين معاً] كما في الإمكان الخاص [فإذا

كان سلب «ضرورة الإيجاب» فمعناه أنّ طرف السلب ممكن، وإذا كان سلب «ضرورة السلب» فمعناه أنّ طرف الإيجاب ممكن].

ولتوضيح هذا الكلام قال: [فلو قيل: هذا الشيء ممكن الوجود، أي أنّه لا يمتنع، أو فقل: إنّ ضرورة السلب (وهي الامتناع) مسلوقة] مثل قولنا: الله ممكن الوجود بالإمكان العامّ، فليس معناه أنّ العدم ضروريّ له، فيكون كاجتماع النقيضين، أو كشريك الباري، يمتنع أن يتحقّق، بل معناه: الله تعالى ليس بممتنع الوجود أو أنّ العدم ليس ضرورياً له تعالى، وقد دلّ البرهان العقلي على وجوب وجوده.

[وإذا قيل: هذا الشيء ممكن العدم، أي أنّه لا يجب، أو فقل: إنّ ضرورة الإيجاب وهي الوجوب] مسلوقة.

[ولذا عبّر عنه الفلاسفة بقولهم: هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل]، وكما قلنا: إذا كان الطرف هو الوجود فالمسلوب ضرورة العدم، وإذا كان هو العدم فالمسلوب ضرورة الوجود [أي مع السكوت عن الطرف الموافق].

وبعبارة أخرى: إنّ كون الطرف في القضية التي جهتها الإمكان العامّ وجوباً أو إمكاناً خاصاً، مسكوت عنه [فقد يكون مسلوب الضرورة أيضاً، وقد لا يكون] فإذا كان مسلوب الضرورة في الجهة الموافقة فيكون الإمكان خاصاً، وإلاّ كان واجب الوجود [وهذا الإمكان هو الشايع استعماله عند عامّة الناس والمتداول في تعبيراتهم. وهو كما قلنا: أعمّ من الإمكان الخاص] لأنّه يمكن أن يصدق على الإمكان الخاص؛ حيث تسلب فيه الضرورة عن الطرف المقابل، وعلى الواجب حيث تسلب فيه ضرورة العدم، فهو تعالى ممكن الوجود بالإمكان العامّ، أي العدم ليس ضرورياً له تعالى، ويمكن أن يصدق على الإمكان الخاص والامتناع - كما ذكرنا - [لأنّه إذا كان إمكاناً للإيجاب]

أي الطرف الموافق إذا كان إيجاباً، فهو ينفي ضرورة العدم، ولهذا قال: [فإنه يشمل الوجوب والإمكان الخاص، وإذا كان إمكاناً للسلب] أي إذا كان الطرف الموافق سلباً [فإنه يشمل الامتناع والإمكان الخاص].

مثال إمكان الإيجاب: قولهم: الله ممكن الوجود. للوهلة الأولى، وقبل معرفة الإلهيات بالمعنى الأخص، عندما يقال: الله ممكن الوجود، قد تتوهم أن المراد من الممكن: المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ولكن بعد معرفتنا بأن الله واجب الوجود لذاته، نعرف أن المراد من الممكن في المثال: ليس هو الممكن بالإمكان الخاص أي ليس بضروري الوجود وكذلك ليس بضروري العدم وذلك لأنك عرفت أن المراد بالإمكان الخاص هو سلب سلب الضرورتين.

[و] قولهم: [الإنسان ممكن الوجود، فإن معناه في المثالين: إن الوجود لا يمتنع] أي أن الطرف المقابل للوجود، وهو العدم، ليس ضرورياً، أو كما قال: [أي أن الطرف المقابل وهو عدمه ليس ضرورياً، ولو كان العدم ضرورياً لكان الوجود ممتنعاً لا ممكناً. وأما الطرف الموافق وهو ثبوت الوجود فغير معلوم] أو مسكوت عنه [فيحتمل أن يكون واجباً كما في المثال الأول] وهو قولهم: الله ممكن الوجود، إذ دلّ الدليل العقلي على وجوب وجوده [ويحتمل أن لا يكون واجباً كما في المثال الثاني] وهو قولهم: الإنسان ممكن الوجود [بأن يكون ممكن العدم أيضاً، أي أنه ليس ضرورياً الوجود، كما لم يكن ضرورياً العدم، فيكون ممكناً بالإمكان الخاص، فشمّل هنا الإمكان العام الوجوب والإمكان الخاص].

أما مثال الإمكان العام الذي يشمل الامتناع والإمكان الخاص، فقوله: [مثال إمكان السلب: قولهم: «شريك الباري ممكن العدم» و«الإنسان ممكن العدم»] وهنا نسأل: هل شريك الباري ممكن العدم أو ممتنع الوجود؟ وهل هنا

تناف أم لا؟

الجواب: لا تنافي بين المثالين، لأن الامتناع مرتبط بمادة والإمكان مرتبط بمعنى أعمّ، وحسب تعبيرهم مرتبط بالجهة، كما سيأتي بيانه.

[فإن معناه في المثالين أن الوجود لا يجب]. فليس شريك الباري واجب الوجود، وليس الإنسان كذلك [أي أن الطرف المقابل] للطرف الآخر في القضية [وهو وجوده] أي وجود شريك الباري ووجود الإنسان [ليس ضرورياً، ولو كان الوجود ضرورياً لكان واجباً، وكان عدمه ممتنعاً لا ممكناً] وهذا خلف لأننا فرضناه ممكناً [وأما الطرف الموافق، وهو العدم فغير معلوم، فيحتمل أن يكون ضرورياً كما في المثال الأول (وهو الممتنع) ويحتمل أن لا يكون كذلك كما في المثال الثاني، بأن يكون ممكن الوجود أيضاً وهو الممكن (بالإمكان الخاص) فشمّل هنا الإمكان العام: الامتناع والإمكان الخاص]. فلو كان الإمكان العام قسماً مقابلاً للقسمين الآخرين لما جاز أن يصدق على الأقسام الأخرى، فكما لا يجوز أن يصدق الفعل على الاسم والحرف مثلاً ولا يصدقان عليه؛ لتباين الأقسام، وكما لا يصدق الجوهر على العرض والماهية، كذلك لو كان الإمكان العام قسماً مقابلاً للإمكان الخاص والوجوب والامتناع، لما جاز أن يصدق عليها.

[وعلى هذا فالإمكان العام معنى يصلح للانطباق على كل من حالات النسب الثلاث: الوجوب والامتناع والإمكان الخاص] فليس هو معنى يقابلها، بل في الإيجاب يصدق على الوجوب والإمكان الخاص، وفي السلب يصدق [على الامتناع والإمكان الخاص، وهذه الحالات الثلاث للنسبة] حيث عبّر عن المواد الثلاث بالحالات، والمتداول في الكلمات هو أن يعبر عنها بالكيفية، وهذه الحالات أو الكيفيات الثلاث للنسبة [التي لا يخلو من إحداها واقع القضية] أي واقعها الخارجي والنفس الأمري، لا كما هي

موجودة في الذهن [تسمّى: موادّ القضايا، وتسمّى: عناصر العقود] وذلك نظراً لما تقدّم منا في إطلاق اسم العقد الجازم على القضية [و] تسمّى [أصول الكيفيات] ولهذا قلنا: إنّ الحالات الثلاث تسمّى كيفية لا نسبة [والإمكان العامّ خارج عنها، وهو معدود من الجهات، على ما سيأتي].

وخلاصة الكلام في الإمكان هو أن يقال: إنّما سمّي الإمكان الذي هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف أو المقابل بالإمكان العام؛ لأنه أعمّ مورداً من الإمكان الخاصّ، حيث يصدق تارة ولا يصدق الإمكان الخاصّ، كما في قولنا: الله موجود بالإمكان العامّ، أو شريك الباري معدوم بالإمكان العامّ، ويصدق أخرى ويصدق الإمكان الخاصّ، وذلك كما في قولنا: الإنسان موجود بالإمكان العامّ، أو الإنسان معدوم بالإمكان العامّ.

جهة القضية

تقدّم معنى مادة القضية التي لا تخرج عن إحدى تلك الحالات الثلاث. ولهم اصطلاح آخر هنا وهو المقصود بالبحث، وهو قولهم «جهة القضية» والجهة غير المادة، فإنّ المقصود بها: ما يفهم ويتصور من كيفية النسبة بحسب ما تعطيه العبارة من القضية.

والفرق بينهما مع أنّ كلاً منهما كيفية في النسبة: أنّ المادة هي تلك النسبة الواقعية في نفس الأمر التي هي إمّا الوجوب أو الامتناع أو الإمكان، ولا يجب أن تُفهم وتُتصور في مقام توجّه النظر إلى القضية، فقد تُفهم وتُبيّن في العبارة، وقد لا تُفهم ولا تُبيّن. وأمّا الجهة، فهي خصوص ما يفهم ويتصور من كيفية نسبة القضية عند النظر فيها، فإذا لم يفهم شيء من كيفية النسبة فالجهة مفقودة، أي: إنّ القضية لا جهة لها حينئذ، وهي - أي الجهة - لا تجب أن تكون مطابقة للنسبة الواقعية، فقد تطابقتها وقد لا تطابقتها.

فإذا قلت: «الإنسان حيوان بالضرورة» فإنّ المادة الواقعية هي الوجوب والضرورة، والجهة فيها أيضاً بالضرورة، فقد طابقت في هذا المثال الجهة المادة. وبتعبير آخر: إنّ المادة الواقعية قد فهمت وبُيّنت بنفسها في هذه القضية.

وأما إذا قلت في المثال: «الإنسان يمكن أن يكون حيواناً»، فإنّ المادة في هذه القضية هي الضرورة لا تتبدّل، لأنّ الواقع لا يتبدّل بتبدّل التعبير والإدراك، ولكنّ الجهة هنا هي الإمكان العام، فإنّّه هو المفهوم والمتصور من القضية، وهو لا يطابق المادة، لأنّه في طرف الإيجاب يتناول الوجوب والإمكان الخاص، كما تقدّم، فيجوز أن تكون المادة واقعاً هي الضرورة كما

في المثال، ويجوز أن تكون هي الإمكان الخاص، كما لو كانت القضية هكذا: «الإنسان يمكن أن يكون كاتباً».

وهكذا لو قلت: «الإنسان حيوان دائماً»، فإنّ المادة هي الضرورة، والجهة هي الدوام الذي يصدق مع الوجوب والإمكان الخاص، لأنّ الممكن بالإمكان الخاص قد يكون دائم الثبوت كحركة القمر مثلاً، وكزركة العين، فلم تطابق الجهة المادة هنا.

ثمّ إنّ القضية التي يبيّن فيها كيفية النسبة تسمّى «موجّهة» بصيغة المفعول. وما أهمل فيها بيان الكيفية تسمّى «مطلقة» أو «غير موجّهة». ومما يجب أن يُعلم أنّا إذا قلنا إنّ الجهة لا يجب أن تطابق المادة، فلا نعني أنّه يجوز أن تناقضها، بل يجب ألاّ تناقضها، فلو كانت مناقضة لها على وجه لا تجتمع معها، كما لو كانت المادة هي الامتناع مثلاً، وكانت الجهة دوام الثبوت أو إمكانه، فإنّ القضية تكون كاذبة. فيُفهم من هذا أنّ من شروط صدق القضية الموجّهة: ألاّ تكون جهتها مناقضة لمادّتها الواقعية.

أنواع الموجّهات

تنقسم الموجّهة إلى: بسيطة ومركّبة. و(المركّبة): ما انحلت إلى قضيتين موجّهتين بسيطتين، إحداهما موجبة والأخرى سالبة. ولذا سمّيت مركّبة، وسيأتي بيانها. أمّا (البسيطة) فخلافاً. وهي لا تنحلّ إلى أكثر من قضية واحدة

الشرح

تقدّم أنّ القضايا لا تخرج عن إحدى حالات ثلاث تسمّى مادّة القضية، وهي: إمّا الوجوب أو الامتناع أو الإمكان الخاصّ، وكان البحث عنها بالعرض، وللمنطقيين اصطلاح آخر غير مادّة القضية وهو المقصود بالبحث هنا وهو جهة القضية، التي يبحث عنها في علم المنطق بالأصالة. ومن الواضح أنّ الجهة غير المادّة.

وتوضيح ذلك: لو رأيت زيدا من الناس جالسا أمامك، فإنّ جلوسه واقع موجود في الخارج، وبينه وبين زيد علاقة قائمة وهي كيفية الإمكان الخاصّ، إذ لو كانت وجوبا لما انفكّت عنه إذا قام من مقامه، ولو كانت امتناعا لما تلبّس بها في الخارج أصلا، وهذا النحو من الكيفية واقع في الخارج، كما قلنا. فلو أردت أن تعبّر عنه فيكون تعبيرك من خلال وجوده الذهني. وهذا الوجود الذهني للواقع الخارجي هو الذي نسمّيه قضية، وهي مركّبة من موضوع وهو زيد، ومن محمول وهو الجلوس، كما في المثال المتقدّم.

إذن فللكيفية وجودان: أحدهما الكيفية الموجودة بلحاظ الوجود الخارجي، ونسمّيها مادّة القضية.

وثانيهما الكيفية الموجودة بلحاظ الوجود الذهني، ونسمّيها جهة القضية. وعلى هذا فقولك: زيد جالس بالإمكان الخاصّ، حاك عن الوجود الخارجي، من قبيل نفس القضية، فإنّ القضية وجود ذهني يحكي عن الوجود الخارجي، والإمكان الموجود في القضية أيضاً وجود ذهني يحكي المادّة الخارجية.

الفرق بين المادة والجهة

في ضوء ما تقدّم يتّضح لنا الفرق الأوّل بين المادة والجهة، وهو: إنّ المادة هي الوجود الخارجي للكيفية، والجهة هي الوجود الذهني لتلك الكيفية أو المادة، ولهذا نقول: إنّ المادة أصل والجهة فرع، وذلك لأنّ كلّ وجود ذهني فرع من الوجود الخارجي، إذ لو لم يكن وجود خارجي، فمن أين تأخذ صورته؟

الفرق الثاني: لا يعقل أن يوجد شيّان في الوجود الخارجي بينهما ارتباط ولا توجد فيه إحدى الموادّ الثلاث المتقدّمة، فإنّ من المحال أن يوجد موضوع ومحمول بينهما ارتباط في الواقع الخارجي كزيد وقائم مثلاً، أو زيد وعالم، أو زيد وجاهل... ولا يكون لهما مادة من وجوب أو امتناع أو إمكان خاصّ، وأمّا بحسب الوجود الذهني فقد نبين تلك المادة بجهة وقد لا نبينها، ولهذا تنقسم القضايا في الذهن إلى موجّهة، أي مذكور فيها جهة القضية، وغير موجّهة، أي مطلقة غير مذكور فيها الجهة.

الفرق الثالث: إذا كانت العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول في الواقع هي الإمكان مثلاً، فيستحيل أن تتغيّر أو تختلف، أمّا الجهة فيمكن أن تختلف وتتغيّر، مثال ذلك: «الله مريد»، كثير من الفلاسفة يقولون: إنّ الله لا تثبت له الإرادة، ولكنّ غيرهم يقولون: إنّ الله مريد بالضرورة الأزلية، فاختلّفت جهة القضية من الامتناع إلى الضرورة الأزلية.

الفرق الرابع: إنّ مادة القضية متعيّنة في الواقع ونفس الأمر، بخلاف الجهة الحاكية عنها، فإنّا نتردّد فيها بين أمور، ولا نعلم أهى الوجوب أم الإمكان أم الامتناع؟

الفرق الخامس: إنّ جهة القضية قد تطابق المادة وقد لا تطابقها، فإنّ طابقتها تكون القضية صادقة، وإلاّ تكون كاذبة.

بيان ذلك: إن معنى صدق القضية أو كذبها، لا يعني أن موضوعها ومحمولها له ما بإزاء في الخارج، بل قد تكون الجهة غير مطابقة لمادة القضية، فحينئذ تكون القضية كاذبة، مثلاً: «الله موجود بالإمكان الخاص»، فإن جهة القضية هي الإمكان الخاص، وهي كاذبة قطعاً لأن الوجود ضروري له تعالى، والعدم ممتنع عليه. إذن جهة القضية غير مطابقة للمادة على نحو يؤدي إلى كذبها.

وعلى هذا يتضح لنا محور الصدق والكذب في القضايا، وهو: مطابقة الجهة للمادة، وعدم مطابقتها، فإن طابقتها كانت صادقة، وإلا كانت كاذبة. إذا اتضح ما ذكرنا، نرجع إلى عبارة المصنف (قدس سره)؛ قال:

[تقدّم معنى مادة القضية، التي لا تخرج عن إحدى تلك الحالات الثلاث. ولهم اصطلاح آخر هنا وهو المقصود بالبحث، وهو قولهم: جهة القضية] في علم المنطق، حيث يبحث عن هذه الجهة لأن المنطقي له علاقة بالمعقول الثانوي ولا علاقة له بالخارج، فينصبّ بحثه على الجهات لا على المواد، لأن المواد مرتبطة بالواقع الخارجي، ولهذا عنون المصنف البحث بجهة القضية، ولم يقل المواد، بخلاف الحكيم فإنه يُعنون البحث بالمواد لا في الجهات، والذين درسوا بداية الحكمة^(١) ونهاية الحكمة^(٢) للسيد العلامة الطباطبائي (قدس سره) يجدون أنه لما بلغ في البحث إلى الجهات لم يقل: الجهات الثلاث، وإنما قال: البحث في المواد الثلاث، لأن الفيلسوف إنما يبحث عن الواقع الخارجي.

وهناك فروق أخرى بين ما يبحثه المنطقي والفيلسوف لسنأ بصدد بيانها هنا.

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق.

ومن الواضح أنّ الموادّ منحصرة في ثلاث. أمّا الجهات فأقسامها أكثر من ثلاثة، ومنها انقسامها إلى: البسيطة والمركّبة، والبسيطة لها أقسام كثيرة سوف يأتي بيانها.

[والجهة غير المادّة، فإنّ المقصود بها: ما يُفهم ويُتصوّر] فتكون مرتبطة بالمفهوم [من كيفية النسبة بحسب ما تعطيه العبارة من القضية]، فإن ذكرت الجهة في القضية كانت القضية موجّهة، وإن لم تذكر كانت مطلقة غير موجّهة، ولهذا تنقسم القضايا إلى موجّهة وغير موجّهة، كما بيّناه، أمّا في الواقع الخارجي فلا يعقل أن تكون بعض القضايا لها موادّ وبعضها لا مادّة له. [والفرق بينهما]. يشير هنا إلى بعض الفروق التي ذكرناها، وهذا هو الفرق الأوّل [مع أنّ كلاّ منهما كيفية في النسبة: أنّ المادّة هي تلك النسبة الواقعية في نفس الأمر] أي في الخارج [التي هي إمّا الوجود أو الامتناع أو الإمكان] الخاصّ [ولا يجب أن تُفهم وتُتصوّر في مقام توجّه النظر إلى القضية] يعني قد نتصوّرها وقد نتردّد فيها فلا نتصوّرها، أو فقل: قد نتعرّف عليها وقد لا نتعرّف، من قبيل الوجود الذهني والوجود الخارجي، فقد نلتفت إلى الوجود الخارجي فتكون لنا صورة ذهنية عنه، وقد لا نتوجّه إليه فلا تتكوّن لنا صورة عنه، ولهذا قال: [فقد تُفهم وتُبيّن في العبارة] فتكون القضية موجّهة [وقد لا تُفهم ولا تُبيّن] في العبارة، فتكون القضية مطلقة.

[وأمّا الجهة، فهي خصوص ما يُفهم ويُتصوّر من كيفية نسبة القضية عند النظر فيها، فإذا لم يُفهم شيء من كيفية النسبة، فالجهة مفقودة، أي: إنّ القضية لا جهة لها حينئذٍ فتكون القضية مطلقة غير موجّهة، وهذا هو الفرق الثاني بينهما. [وهي - أي الجهة - لا تجب أن تكون مطابقة للنسبة الواقعية، فقد تطابقها وقد لا تطابقها]. كان ينبغي أن يقول: وأيضاً الجهة كذا والمادّة كذا، ولا يأتي بالضمير «هي» لأنّه ليس من تتمّة الفرق الأوّل،

وإنما هو بيان فرق جديد.

ثم إنَّ قوله: «فقد تطابقها» ليس المراد به عدم المناقضة، لأنَّ الجهة إذا ناقضت المادَّة فالقضية تكون كاذبة، بل المراد إنَّ المادَّة إذا كانت هي الوجوب والضرورة كانت الجهة الضرورة والوجوب أيضاً، وكذلك ليس المراد من قوله: «وقد لا تطابقها» أنَّ الجهة تكون هي الامتناع، والمادَّة تكون هي الوجوب، إذ لو كانتا كذلك لكانت القضية كاذبة ولا تكون صادقة، بل المراد من عدم المطابقة النحو الأعمُّ من المادَّة الواقعية، من قبيل الإمكان العامِّ، فإنَّه ينسجم مع الوجوب والإمكان الخاصِّ، وينسجم مع الامتناع والإمكان الخاصِّ، فالمادَّة قد تكون الإمكان الخاصِّ والجهة تكون الإمكان الخاصِّ أيضاً، فتتطابقان، وكذلك قد تكون المادَّة الوجوب، وتكون الجهة الضرورة أو الوجوب فتتطابقان. أمَّا إذا كانت المادَّة هي الوجوب وكانت الجهة هي الإمكان العامِّ، فلم يحصل تطابق بينهما، لأنَّ الإمكان العامِّ أعمُّ من الوجوب والإمكان الخاصِّ.

[فإذا قلت: الإنسان حيوان بالضرورة] فتطابق الجهة المادَّة الواقعية، لأنَّ ثبوت الحيوانية للإنسان بالوجوب بحسب المادَّة وبحسب الجهة أيضاً [فإنَّ المادَّة الواقعية هي الوجوب والضرورة، والجهة فيها] أي في القضية [أيضاً] الضرورة فقد طابقت في هذا المثال الجهة المادَّة.

وبتعبير آخر: إنَّ المادَّة الواقعية قد فهمت وبيّنت بنفسها في هذه القضية من خلال العبارة. وأمَّا في الموارد التي لا تطابق الجهة المادَّة ولا تخالفها، فكما قال:

[وأمَّا إذا قلت في المثال: الإنسان يمكن أن يكون حيواناً] فإنَّ الجهة هنا هي الإمكان العامِّ، إذ لو كان إمكاناً خاصاً تكون القضية كاذبة، لأنَّ الحيوانية ثابتة له بالوجوب، وهذه الأقسام: الوجوب والامتناع والإمكان الخاصِّ متباينة،

والإمكان العامّ أعمّ من الوجوب والإمكان الخاصّ، فلم تطابق الجهة المادّة، وقد مرّ عليكم أنّ الأعمّ لا يدلّ على الأخصّ، ولهذا قال: [فإنّ المادّة في هذه القضية هي الضرورة لا تتبدّل] كما ذكرنا في خصائصها أنّها لا تتبدّل في الواقع ولا تختلف ولا تتخلّف [لأنّ الواقع لا يتبدّل بتبدّل التعبير والإدراك] والفهم والاستدلال ونحو ذلك [ولكنّ الجهة هنا هي الإمكان العام] وليس الإمكان الخاصّ، إذ لو كانت الجهة هي الإمكان الخاصّ لكانت القضية كاذبة، فلا معنى أن يسأل أنّها مطابقة للواقع أو غير مطابقة، ومن الواضح أنّها كاذبة. [فإنّه] أي الإمكان العامّ [هو المفهوم والمتصوّر من القضية] والعبارة، [وهو لا يطابق المادّة، لأنّه في طرف الإيجاب يتناول الوجوب والإمكان الخاصّ، كما تقدّم] إذ لو كانت القضية موجبة فيشمل الإمكان الوجوب والإمكان الخاصّ، ولو كانت سالبة فيشمل الامتناع والإمكان الخاصّ [فيجوز أن تكون المادّة واقعة هي الضرورة كما في المثال، ويجوز أن تكون] المادّة في الواقع ونفس الأمر [هي الإمكان الخاصّ، كما لو كانت القضية هكذا: الإنسان يمكن أن يكون كاتباً] فإنّ الجهة في هذه القضية هي الإمكان العامّ، ولكنّ المادّة في الواقع بنسبة الإنسان إلى الكتابة هي الإمكان الخاصّ، إذ يمكن أن يكون كاتباً بالفعل ويمكن أن لا يكون كاتباً بالفعل.

[وهكذا لو قلت: الإنسان حيوان دائماً] يعني كذلك الجهة في هذه القضية من قبيل الإمكان العامّ، لأنّ الدوام أعمّ من الضرورة، وسوف يأتي بيانه إن شاء الله. والنسبة بين القضية الضرورية والقضية الدائمة: أنّ الشيء قد يكون دائماً الوجود ولكنّه ليس بواجب الوجود. مثاله: افترضوا أنّ لون عيني زيد الزرقة، فإنّ زرقتهما دائماً. لكن لا يعني هذا أنّ الزرقة واجبة ويستحيل انفكاكها، بخلاف الزوجية للأربعة فإنّها دائمة وضرورية ويستحيل انفكاكها عنها، ولهذا يكون كلّ ضروريّ دائماً، وليس كلّ دائم واجب الثبوت

ويستحيل انفكاكه، والقضية الدائمة من حيث الجهة حكمها حكم الإمكان العام، أي أنها أعم من الضرورة والإمكان الخاص [فإن المادة] الواقعية في نفس الأمر [هي الضرورة، والجهة هي الدوام الذي يصدق مع الوجوب والإمكان الخاص] لأن الدوام ينسجم مع الضرورة أي الوجوب، ومع الإمكان الخاص المقابل للوجوب [لأن الممكن بالإمكان الخاص قد يكون دائماً الثبوت كحركة القمر مثلاً]. هذا المثال مبني على الطبيعيات القديمة، أو على الحركة الجوهرية للأفلاك لصدر المتألهين الشيرازي [وكزركة العين، فلم تطابق الجهة المادة هنا] يعني في القضية الموجهة بالدوام.

[ثم إن القضية التي يبين فيها كيفية النسبة تسمى موجهة] أي ذكرت جهة القضية [بصيغة اسم المفعول. وما أهمل فيها بيان الكيفية تسمى مطلقة أو غير موجهة]. من هنا قسمنا القضايا إلى موجهة وغير موجهة، وقلنا: إن هذا أحد الفروق بين الجهة والمادة، فإننا إذا نسبنا شيئاً إلى شيء، لابد أن توجد إحدى المواد الثلاث، أما في العبارة والقضية فقد تكون هناك جهة وقد لا تكون.

[ومما يجب أن يعلم أننا إذا قلنا إن الجهة لا يجب أن تطابق المادة، فلا نعني أنه يجوز أن تناقضها] بل مرادنا من عدم المطابقة ليس جواز المباينة والمناقضة بنحو يشمل المادة الواقعية وغيرها [بل يجب ألا تناقضها، فلو كانت مناقضة لها على وجه لا تجتمع معها، كما لو كانت المادة] في الواقع هي الوجوب، وكانت الجهة هي الإمكان الخاص، أو كانت المادة هي الامتناع وكانت الجهة هي الإمكان الخاص، أو كانت [هي الامتناع مثلاً، وكانت الجهة دوام الثبوت أو إمكانه، فإن القضية تكون كاذبة.

فيهم من هذا أن من شروط صدق القضية الموجهة ألا تكون جهتها مناقضة لمادتها الواقعية] وقد بينا جميع ذلك مفصلاً.

أما الكلام في أنواع الموجهات، فهو: أن الموجهة تنقسم إلى قسمين: بسيطة ومركبة. والموجهة المركبة هي: التي تنحلّ إلى قضيتين موجبة وسالبة، وسوف يأتي بيان كيفية انحلالها إليهما إن شاء الله تعالى عندما نبحث في الموجهات «أقسام المركبة» حيث نذكر تعريفها. والموجهة البسيطة بخلاف المركبة، أي أنها لا تنحلّ إلى قضيتين، لأنها واحدة وهذا واضح، ولهذا قال: [تنقسم الموجهة إلى: بسيطة ومركبة.

و(المركبة): ما انحلت إلى قضيتين موجّهتين بسيطتين، إحداهما موجبة والأخرى سالبة. ولذا سميت مركبة، وسيأتي بيانها. أما (البسيطة) فخلافاً [أي أنها غير منحلّة، لا أنها منحلّة إلى واحدة كما يتوهم من قوله: [وهي لا تنحلّ إلى أكثر من قضية واحدة] وهذا مسامحة في التعبير، لأنّ البسيطة لا تنحلّ إلى قضية واحدة، والانحلال فرع التركيب، والمفروض أنها بسيطة، فلا معنى لانحلالها إلى قضية واحدة، فالأولى في التعبير أن يقال: وهي التي لا انحلال فيها.

أقسام البسيطة

وأهمّ البسائط ثمان وإن كانت تبلغ أكثر من ذلك:

١. (الضرورة الذاتية). ويعنون بها ما دلّت على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجوداً من دون قيد ولا شرط، فتكون مادتها وجهتها الوجوب في الموجبة، والامتناع في السالبة نحو: الإنسان حيوان بالضرورة. الشجر ليس متنفساً بالضرورة .
وعندهم ضرورة تسمى «الضرورة الأزلية» وهي التي حُكم فيها بالضرورة الصرفة بدون قيد فيها، حتّى قيد مادام ذات الموضوع، وهي تنعقد في وجود الله تعالى وصفاته: مثل «الله موجود بالضرورة الأزلية»، وكذا «الله حيّ عالم قادر بالضرورة الأزلية» .
٢. (المشروطة العامة)، وهي من قسم الضرورية، ولكن ضرورتها مشروطة ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، نحو: «الماشي متحرّك بالضرورة مادام على هذه الصفة». أمّا ذات الموضوع بدون قيد عنوان الماشي فلا يجب له التحرك.
٣. (الدائمة المطلقة)، وهي ما دلّت على دوام ثبوت المحمول لذات الموضوع، أو سلبه عنه مادام الموضوع بذاته موجوداً، سواءً كان ضرورياً له أو لا نحو: «كلّ فلك متحرّك دائماً». «لازال الحبشي أسود» فإنّه لا يمتنع أن يزول سواد الحبشي، وحركة الفلك، ولكنّه لم يقع.
٤. (العرفية العامة)، وهي من قسم الدائمة، ولكن الدوام فيها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، فهي تشبه المشروطة العامة من ناحية اشتراط جهتها ببقاء عنوان الموضوع نحو: «كلّ كاتب متحرّك الأصابع دائماً مادام كاتباً» فتحرك الأصابع ليس دائماً مادام الذات، ولكنّه دائم مادام عنوان الكاتب ثابتاً لذات الكاتب.

٥. (المطلقة العامة)، وتسمى الفعلية، وهي ما دلت على أن النسبة واقعة فعلاً، وخرجت من القوة إلى الفعل، ووُجدت بعد أن لم تكن، سواء كانت ضرورية أو لا، وسواء كانت دائمة أو لا، وسواء كانت واقعة في الزمان الحاضر أو في غيره نحو «كل إنسان ماشٍ بالفعل»، و«كل فلك متحرك بالفعل».

وعليه فالمطلقة العامة أعم من جميع القضايا السابقة.

٦. (الحيثية المطلقة) وهي من قسم المطلقة، فتدلّ على فعلية النسبة أيضاً، لكنّ فعليّتها حين اتّصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه نحو: «كل طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر»، فهي تشبه المشروطة والعرفية من ناحية اشتراط جهتها بوصف الموضوع وعنوانه.

٧. (الممكنة العامة)، وهي ما دلت على سلب ضرورة الطرف المقابل للنسبة المذكورة في القضية، فإن كانت القضية موجبة دلت على سلب ضرورة السلب، وإن كانت سالبة، دلت على سلب ضرورة الإيجاب.

ومعنى ذلك أنّها تدلّ على أن النسبة المذكورة في القضية غير ممتنعة سواء كانت ضرورية أو لا، وسواء كانت واقعة أو لا، وسواء كانت دائمة أو لا (نحو: «كل إنسان كاتب بالإمكان العام»، أي: إنّ الكتابة لا يمتنع ثبوتها لكل إنسان فعدمها ليس ضرورياً، وإن اتّفق أنّها لا تقع لبعض الأشخاص).

وعليه فالممكنة العامة أعم من جميع القضايا السابقة.

٨. (الحيثية الممكنة)، وهي من قسم الممكنة ولكنّ إمكانها بلحاظ اتّصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه، نحو: «كل ماشٍ غير مضطرب اليدين بالإمكان العام حين هو ماشٍ».

والحيثية الممكنة يؤتى بها عندما يتوهم المتوهم أن المحمول يمتنع ثبوته للموضوع حين اتّصافه بوصفه.

الشرح

أقسام البسيطة متعدّدة، وذكر في كلمات المنطقة: أقسام الموجّهات، ثمّ الموجّهات تنقسم إلى بسائط ومركّبات، وأقسام البسائط الأساسية أربعة: ضرورية، دائمة، ممكنة، مطلقة، ثمّ كلّ واحدة من هذه الأقسام لها أقسام فرعية. فمثلاً عندما نأتي إلى الضرورية، أي القضية الموجّهة بجهة وكيفية الضرورة والوجوب لا الامتناع والإمكان الخاصّ، نجدها تنقسم إلى أقسام، وهي: الضرورة الأزلية، الضرورة المطلقة، المشروطة المطلقة، الوقتية المطلقة، المنتشرة المطلقة، الضرورية بشرط المحمول، وبحثها مفصلاً في الفلسفة بعد بحث الموادّ الثلاث^(١)، ولو اتبع المصنّف هذا التقسيم لكان أولى وأوضح ممّا صنعه حيث لم يشر إلّا إلى ثلاثة أقسام، وهي: الضرورية الذاتية، والضرورية الأزلية، والمشروطة العامّة. والأولى والثانية مرتبطتان بأقسام الضرورية، أمّا الدائمة المطلقة والعرفية العامّة فمرتبطتان بالدائمة، وكذلك المطلقة العامّة والحينية المطلقة، والممكنة العامّة، والحينية الممكنة، فإنّها إمّا داخلية في الممكنة، وإمّا في المطلقة، ولهذا نجد ثمة خلطاً بين هذه الأقسام في عبارة المصنّف (قدّس سرّه) وكان عليه أن يبيّن انقسامها إلى ثلاثة أو أربعة أقسام، ثمّ يقسّم كلّ قسم إلى الأقسام التالية:

القسم الأوّل: في أقسام الضرورية، وذكر هنا ثلاثة منها وهي: الضرورية الذاتية، والضرورية الأزلية، والضرورية التي يعبر عنها بالمشروطة العامّة، وهي المعروفة في كلماتهم بالمشروطة المطلقة.

والضرورية الذاتية هي: الضرورة الثابتة للشيء مع وجود قيد واحد

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، المسمى باللاكي المنتظمة، مصدر سابق: ص ٢٥٩.

للموضوع وهو «مادام الموضوع موجوداً» نحو قولك: الإنسان إنسان مادام إنساناً، إذ لو صار تراباً لا يبقى إنساناً. فالموضوع (وهو الإنسان) إنما يكون المحمول (وهو الإنسان) ثابتاً له بالضرورة والوجوب، ويستحيل انفكاكه عنه مادام الموضوع متحققاً وموجوداً، فلو زال يزول المحمول ولا يبقى، ونحو قولك: الإنسان حيوان ناطق بالضرورة، فإنّ الحيوان الناطق ثابت للإنسان مادام إنساناً، فلو صار تراباً لا يثبت له.

ففي الضرورية الذاتية إذن: لا بدّ من تقييد الموضوع بقيد الدوام، لكي تدلّ على ثبوت المحمول على ذات الموضوع. فإذا لم يكن الموضوع متحققاً وتبدّل إلى غيره فلا يثبت له المحمول، ولهذا قالوا: لا يوجد في الضرورية الذاتية إلاّ قيد مادام الموضوع موجوداً. قال الحكيم السبزواري (قدّس سرّه): «... وهذه القضية (الضرورة الذاتية) تنعقد في موارد ثلاثة: في حمل ذات الشيء على ذاته، بمعنى عدم فقدان الشيء نفسه، مثل: (الإنسان إنسان بالضرورة)، وحمل ذاتياته عليه كـ(الإنسان حيوان بالضرورة) وحمل لوازم ماهيته عليها كـ(الأربعة زوج بالضرورة)، وكلّها يُقيّد بما دام ذات الموضوع موجودة...»^(١).
أما الضرورية الأزلية، فهي ما إذا حذف فيها قيد ما دام الموضوع ثابتاً، وهي كالضرورية الذاتية إلاّ أنّ الموضوع فيها يستحيل فناؤه، ومن هنا يتّضح الفرق بينهما، ففي الضرورية يقيّد ثبوت المحمول لذات الموضوع بقيد دوام الموضوع، وفي الضرورية الأزلية لا يقيّد به؛ لاستحالة فناؤه بالضرورة الصرفة، ومصادقها الوحيد وجود الحقّ سبحانه وتعالى وصفاته، مثل قولنا: الله موجود بالضرورة الأزلية، وقولنا: الله حيّ قادر عالم بالضرورة الأزلية، فإنّه تعالى موجود وكذلك صفاته ثابتة له ويستحيل عليه الزوال؛ وذلك لأنّ واجب

(١) المصدر السابق: ص ٢٦٠.

الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فلا نحتاج إلى قيد «مادام الموضوع»، لأنه غير قابل للتغير والزوال، فيكون الموضوع ثابتاً للمحمول بلا أي قيد وشرط، بخلاف ثبوت الإنسانية للإنسان أو ثبوت الزوجية للأربعة، فإنها ثابتة مادام الإنسان إنساناً ومادامت الأربعة أربعة، فإذا زالت الإنسانية أو انقلبت الأربعة إلى ثلاثة بحذف العدد واحد منها، أو بإضافته إليها، صارت ثلاثة أو خمسة، ولهذاذكروا أن لا مصداق للضرورة الأزلية إلا الله سبحانه وتعالى وأسماءه وصفاته الذاتية، كما أشرنا إليه.

وأما الضرورية الذاتية فلها مصاديق متعددة في الحمل الأولي الذاتي، وهذا واضح من خلال ما سقناه من أمثلة، كمثال: حمل الماهية على نفسها مثل قولنا: الإنسان إنسان مادام إنساناً، أو حمل ذاتياتها عليها مثل: الإنسان حيوان ناطق، أو في حمل اللوازم الذاتية التي لا تنفك عن الملزوم على الذات، كمثال: الأربعة زوج.

أما القسم الثالث من أقسام الضرورية، فسوف يأتي بعد ذكر كلام المصنّف في القسمين الأول والثاني، حيث يقول:

[وأهمّ البسائط ثمان وإن كانت تبلغ أكثر من ذلك] وفي هذا إشارة إلى ما ذكرنا في بيان أقسام البسائط في أول الكلام.

[١]. (الضرورة الذاتية) ويعنون بها ما دلّت على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه] لكن مع قيد [مادام ذات الموضوع موجوداً] ليس فقط بالوجود الخارجي بل ما يشمل الوجود الذهني أيضاً [من دون قيد ولا شرط] إلا القيد المذكور، لا مطلقاً، أي ليس معنى هذا القول شمول قيد مادام الموضوع...، وإلا لكانت الضرورة أزلية، بل معنى قوله: من دون قيد ولا شرط: من غير قيد مادام الموضوع موجوداً [فتكون مادّتها وجهتها الوجود في الموجبة، والامتناع في السالبة نحو: الإنسان حيوان بالضرورة] مع قيد

مادام إنساناً و[الشجر ليس متنفساً بالضرورة] مادام شجراً، بحيث إذا انقلب الشجر بالحركة الجوهرية وصار حيواناً صار متنفساً بالضرورة. وهذه الضرورة تنحصر في موارد الحمل الذاتي الأولي، كما بينا، وفي موارد حمل ذاتيات الشيء على الشيء، وموارد حمل لوازم الماهية التي لا تنفك على الملزوم.

[وعندهم ضرورة تسمى «الضرورة الأزلية» وهي التي حكم فيها بالضرورة الصرفة بدون قيد فيها، حتى قيد مادام ذات الموضوع] وهذا ما عبّر عنه في الضرورية الذاتية بقوله: «من دون قيد ولا شرط» وقلنا يعني به: إلا هذا القيد وهو الدوام، وإلا يلزم أن تكون الضرورية الذاتية ضرورة أزلية.

[وهي تنعقد في وجود الله تعالى وصفاته] الذاتية لا مطلق صفاته حتى صفات الأفعال. [مثل: الله موجود بالضرورة الأزلية]، وكذا [الله حيّ عالم قادر بالضرورة الأزلية] إلى غير ذلك من صفاته الذاتية.

أما القسم الثالث من الضرورية، فهو المسمى في كلماتهم «المشروطة العامة» وهي ما كانت ضرورتها مشروطة ببقاء عنوان الموضوع مقيداً بالدوام على الصفة، فيكون الموضوع فيها ملحوظاً فيه بقاء عنوانه ثابتاً له على الصفة التي يتّصف بها، مثل قولنا الإنسان عالم بالضرورة مادام عالماً. فذات الموضوع التي تتّصف بأنها إنسان لها عنوان، وعنوانها الإنسانية، وعنوان العالم وهو ذات ثبتت له صفة العالمية.

والعناوين على قسمين؛ أحدهما: إذا سلب عن الموضوع ينعدم الموضوع ولا يبقى، من قبيل الأربعة، فإنّها عنوان ثابت للعدد أربعة، فإذا سلب عنها لا تبقى أربعة وإنما تكون شيئاً آخر، ومن قبيل الإنسانية للإنسان، فإنّها عنوان ثابت لهذه الذات الموجودة في الخارج، كما أنّ العالم عنوان ينطبق عليها، فإذا زالت الإنسانية لا يبقى ذات للإنسان ولا يبقى عنوان العالم.

وثانيهما: إذا انتفى العنوان لا يزول الموضوع، من قبيل الإنسان العالم،

فإنه إذا انتفى عنوان العالم، لا تزول ذات الإنسان، بل تبقى ثابتة بالضرورة الذاتية.

ومن هنا يتضح الفرق بين الضرورية الذاتية والمشروطة العامة، فإن العنوان في القسم الأول يزول ولا يبقى بزوال ذات الموضوع، وفي المشروطة العامة إذا زال العنوان الذي تتصف به ذات الموضوع لا تزول بزواله، بل تبقى على حالها. من قبيل قولنا: الإنسان كاتب بالضرورة مادام هذا الوصف ثابتاً له، فلو زال العنوان والاتصاف بالكتابة فلا تزول الإنسانية.

والحاصل: الفرق بين الضرورية الذاتية والمشروطة العامة: أن في الأولى لا يثبت المحمول لذات الموضوع إذا زال الموضوع، وفي الثانية: لا تزول ذات الموضوع بزوال الوصف الذي هي عليه، وكلاهما من قسم الضرورية. ولذا قال:

[٢]. (المشروطة العامة)، وهي من قسم الضرورية، ولكن ضرورتها مشروطة ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته] وليست مشروطة ببقاء ذات الموضوع [نحو: الماشي متحرك بالضرورة مادام على هذه الصفة] فلو أزلنا المشي لا تزول ذات الموضوع.

[أما ذات الموضوع بدون قيد عنوان الماشي فلا يجب له التحرك] أي أن نفس الإنسان بما هو إنسان، الحركة ثابتة له بالإمكان الخاص. أما المشي، أي الإنسان الماشي، فثابت بالضرورة. وهذه الضرورة، لعنوان المشي في الإنسان، وليست لذاته بما هي، بشهادة أنك لو سلبت عنوان المشي عنه، تبقى ذاته على حالها.

وبعبارة أخرى: «المشروطة العامة» هي الضرورة التي يكون منشؤها اتصاف الموضوع بوصف من الأوصاف التي لا يزول بزوالها، فإن حركة الأصابع - مثلاً - ضرورية للإنسان لا بما هو إنسان بل بما هو كاتب، وهي ما

يسمى بالضرورة الوصفية، أي التي منشؤها وصف من الأوصاف.
إلى هنا انتهينا من أقسام الضرورية، وبعدها نتقل إلى أقسام الدائمة، وهي على قسمين: دائمة مطلقة، ودائمة عرفية.

توضيح القسمين: ما ذكرنا في الفرق بين الضرورية الذاتية والمشروطة العامة يجري بعينه هنا، غاية الأمر: الجهة بين الدائمة المطلقة والعرفية العامة هي الدوام وعدم الدوام، وقد بينّا قبل قليل الفرق بين الضرورة والدوام، وقلنا: إنّ الضرورة أخصّ من الدوام، والدوام أعمّ، فكلّ ضروري فهو دائم، وليس كلّ دائم بضروري، وهذا الدوام تارة لذات الموضوع وأخرى لعنوان الموضوع، فيكون من قبيل الضرورة لذات الموضوع والضرورة لعنوانه، ونحن قلنا في الفرق بين هذين: أنّه إذا انتزعنا من الموضوع ذات العنوان لا يبقى ذات الموضوع، أمّا عنوان الموضوع فإذا انتزعناه فبقى ذات الموضوع على حالها.

[٣]. (الدائمة المطلقة)، وهي ما دلّت على دوام ثبوت المحمول لذات الموضوع] كما ذكرنا في الضرورية لكن بتبديل قوله: «ضرورة ثبوت المحمول في الضرورية بدوام ثبوت المحمول في الدائمة المطلقة» وهذا هو الفرق بينهما، وعلى هذا فتكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق.

[أو سلبه] أي المحمول [عنه] أي عن ذات الموضوع [مادام الموضوع بذاته موجوداً، سواء كان] المحمول [ضرورياً له] أي للموضوع [أو لا] أي لم يكن ضروري الثبوت له، وسواء كان ممكناً بالإمكان الخاص أو ممتنع الثبوت له أو ممتنع السلب عنه.

افترضوا أنّ إنساناً له عشرة رؤوس أو مئة رأس، فهل هو ممكن أو لا؟ وهل يوجد أو لا؟ وهل عدم وجوده دائم أو لا؟
إنّ الامتناع والسلب دائماً لوجود إنسان له هذا العدد من الرؤوس، ممكن

بالإمكان الخاص، إذن ينسجم الدوام مع الوجوب والامتناع والإمكان الخاص، بخلاف الضرورة، إذ إنها في قبال الإمكان الخاص [نحو كل فلک متحرّك دائماً] ويجب أن يكون متحرّكاً دائماً، ويستحيل أن لا يكون كذلك، وحركته الدائمة أعمّ من الضرورة، و [لازال الحبشي أسود] لكنّ سواده يمكن أن يزول ولا محذور فيه، إلاّ أنّه بحسب الوجود الخارجي لا يزول دائماً [فإنّه لا يمتنع أن يزول سواد الحبشي، وحركة الفلك، ولكنّه لم يقع] في الخارج.

[٤]. (العرفية العامّة)، وهي من قسم الدائمة، ولكنّ الدوام فيها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته] وليس مشروطاً ببقاء ذات الموضوع، وهذا ما ذكرناه في المشروطة العامّة [فهي تشبه المشروطة العامّة من ناحية اشتراط جهتها ببقاء عنوان الموضوع نحو: كلّ كاتب متحرّك الأصابع دائماً مادام كاتباً] أي مادام عنوان الكتابة موجوداً [فتحرّك الأصابع ليس دائماً مادام الذات، ولكنّه دائم مادام عنوان الذات] وهي الكتابة [ثابتاً لذات الكاتب].

بعد هذا ننتقل إلى أقسام المطلقة، وينبغي التنويه إلى أنّ دخول المطلقة في الموجّهات من باب المسامحة، لأنّ المطلقة لا جهة فيها، قلنا فيما تقدّم: إنّ الموجّهات البسيطة بعضها جهتها ضرورية، وبعضها جهتها دائمة، ويُنّا أقسام الدائمة وبعض أقسام الضرورية، وميّزنا بينهما قلنا: النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فإنّ كلّ ضروريّ دائم ولا عكس.

ثمّ بعد هذا ننتقل إلى البحث عن قسم آخر من أقسام الموجّهات البسيطة وهي المطلقة، وهي في قبال الموجّهات، وليست من أقسامها، بل هي قسيم لها. وهي على قسمين: مطلقة عامّة وممكنة عامّة، والمطلقة العامّة هي القضية التي لم تذكر فيها جهة إطلاقها، فهي أعمّ من القضايا السابقة، أي أعمّ من

الضرورية والدائمة، وذلك لأننا تارة نقول: «مطلقة» ومرادنا مطلقة من كل جهة، أي مرادنا الأعم من أن تكون ضرورية أو لا، ومن أن تكون دائمة أو لا، ومن أن تكون بالقوة أو بالفعل، فهي أعم من جميع القضايا؛ لأنها تشمل الضرورية وغير الضرورية والدائمة وغير الدائمة، وكذلك تشمل القسم الثاني من المطلقة الآتي ذكره وهي الفعلية التي لا تشمل ما بالقوة أي الممكنة، لأنها من حيث الإمكان والقوة والفعل مقيدة بالفعل، وليست أعم من القوة والفعلية. فهذه المطلقة، أعني القسم الثاني، مطلقة من حيث الضرورة وعدم الضرورة والدوام وعدم الدوام، ومقيدة من حيث القوة والفعلية؛ ومن هنا نقول: المطلقة على قسمين:

القسم الأول: ما كان أعم حتى من حيث وقوع النسبة بالفعل، أو من إمكان تحققها، أو بالقوة. والذين درسوا بداية الحكمة^(١) يعلمون أن الموجود إما بالقوة وإما بالفعل، فمثلاً: النسبة التي توشك أن تقع بين زيد والقيام، تارة ممتنعة، وأخرى ممكنة، وتارة ثالثة النسبة الممكنة واقعة بالفعل، وأخرى يمكن أن تقع بعد ذلك، فإذا كانت واقعة بالفعل نسميها فعلية، وإذا كانت لم تقع ولكنها يمكن أن تقع نسميها بالقوة. فهذه المطلقة تكون أعم القضايا.

القسم الثاني: المطلقة بلحاظ الضرورة والدوام، وأما من حيث القوة والفعل فلا بد أن تكون بالفعل، فلا تشمل ما بالقوة، وهي تكون أعم من الضرورية والدائمة، أي أنها مطلقة من حيث، ومقيدة من حيث آخر، وهي القسم الخامس من القضايا. ولهذا قال:

[٥]. (المطلقة العامة)، وتسمى الفعلية، وهي ما دلت على أن النسبة واقعة فعلاً، وخرجت من القوة إلى الفعل ووجدت بعد أن لم تكن] وذلك لأن

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق، المرحلة العاشرة.

الممكن هو المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ونسبته هذه إلى الطرفين بالقوة وليست بالفعل، فهذه الجملة لا تشمل الممكنة التي نسبتها بالقوة، وإنما تشير إلى ما كانت نسبتها بالفعل وخرجت من القوة إلى الفعل [سواء كانت ضرورية أو لا، وسواء كانت دائمة أو لا] فتكون أعم من الدائمة [وسواء كانت واقعة في الزمان الحاضر أو في غيره، نحو: كل إنسان ماشٍ بالفعل] فالمشي أعم من أن يكون ضرورياً له أو لا، وأعم من أن يكون دائماً له أو لا. [و] نحو [كل فلك متحرك بالفعل]. نحن نعلم أن للفلك حركة دائمة ولكننا في هذه القضية نشير إلى أن له حركة إما دائمة أو لا، أي أن الكلام هنا أعم من أن تكون حركته دائمة أو غير دائمة.

[وعليه فالمطلقة العامة أعم] لا مطلقاً [من جميع القضايا السابقة]

وهي الضرورية والدائمة.

[٦]. (الحينية المطلقة) وهي من قسم المطلقة، فتدل على فعلية النسبة أيضاً، لكن فعليتها] تارة تكون لذات الموضوع وأخرى لعنوانه، وقد ذكرنا في المشروطة العامة والعرفية العامة: أن المشروطة العامة ضرورتها مشروطة ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، والعرفية العامة: أن الدوام فيها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً له أيضاً. أما الحينية المطلقة فإن فعلية النسبة فيها، حين اتّصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه، ولهذا قال: لكن فعليتها [حين اتّصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه نحو: كل طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر] أي بغض النظر عن الضرورة وعدمها، والدوام وعدمه [فهو تشبه المشروطة العامة [والعرفية] العامة [من ناحية اشتراط جهتها بوصف الموضوع وعنوانه] لا بذات الموضوع وحقيقته كما بيّناه في المشروطة العامة والعرفية العامة.

[٧]. (الممكنة العامة)] وهي أعم القضايا جميعاً، لأنها ممكنة والإمكان

يشمل ما هو بالقوة وما هو بالفعل [وهي ما دلت على سلب ضرورة الطرف المقابل للنسبة المذكورة في القضية].

توضيح ذلك: بيّنا لكم فيما سبق أنّ الإمكان العامّ هو سلب ضرورة الطرف المخالف للطرف الذي وجد فيه الإمكان العامّ أي الطرف الموافق، وهذا الطرف الموافق إن كان إيجاباً فتدلّ القضية على سلب ضرورة العدم أو ضرورة السلب، وإن كان سلباً فتدلّ القضية على سلب ضرورة الإيجاب، أو كما قال: [فإن كانت القضية موجبة، دلت على سلب ضرورة السلب] أي دلت على أنّه ليس بممتنع، أمّا الطرف المقابل فالقضية ساكتة عن أنّه واجب أو ليس بواجب، أو أنّه ممكن أو ليس بممكن، أو أنّه موجود أو ليس بموجود [وإن كانت سالبة دلت على سلب ضرورة الإيجاب] أي دلت على أنّ الطرف المقابل ليس بواجب.

[ومعنى ذلك أنّها تدلّ على أنّ النسبة المذكورة في القضية غير ممتنعة] أي: إذا كانت القضية موجبة وقيدنا جهتها بالممكنة العامة. ونحن قلنا: الإمكان العامّ معناه أنّ النسبة ليست بممتنعة، أمّا أنّها واجبة أو لا، وضرورية أو لا، ودائمة أو لا، وموجودة بالفعل أو لا، فالقضية ساكتة عنها، وإنّا نريد أن نقول: إنّ النسبة بين المحمول والموضوع ليست ممتنعة؛ من قبيل اجتماع النقيضين، فتكون أعمّ من القضايا جميعاً، حتّى أعمّ من المطلقة العامة، لأنّ المطلقة العامة مقيدة من حيث وجود النسبة خارجاً.

إذن فالممكنة العامة تدلّ على أنّ النسبة المذكورة في القضية -إذا كانت القضية موجبة- غير ممتنعة [سواء كانت ضرورية أو لا، وسواء كانت واقعة أو لا، وسواء كانت دائمة أو لا]. لمّا كان تسلسل القضايا على هذا النحو: (الضرورية، الدائمة، العرفية العامة، المطلقة العامة) قدّم وأخر فيها حتّى يكون اللفّ والنشر مرتّباً، وعلى هذا تكون العبارة بهذه الكيفية: سواء كانت دائمة

أو لا وسواء كانت واقعة أو لا، وذلك لأننا ذكرنا الضرورة والدوام والفعلية أولاً [نحو: «كل إنسان كاتب بالإمكان العام»، أي: أن الكتابة لا يمتنع ثبوتها لكل إنسان] أي: أنها ليست بمتنوعة عن كل إنسان. ولكن هل هي ضرورية أو لا؟ أو أنها دائمية أو لا؟ أو أنها ضرورية ودائمية في بعض الأحيان دون بعض؟ أو أنها واقعة أو لا؟ نحن نعلم بوجود الكثير من الأميين لا يحسنون الكتابة ولا القراءة، فماذا نريد بهذه القضية؟

نريد أن نثبت أن الكتابة ليست بمتنوعة عن الإنسان. أما ضرورتها وعدمها، ودوامها وعدمه ... إلى آخره فليس ضرورياً، ولا يُتَخَيَّل من الدوام أن الإنسان مثل الحاسوب لا يتوقف عن الكتابة دائماً^(١).

(١) عُقد مؤتمر في أمريكا تحت شعار: هل يحل الحاسوب (الكمبيوتر) مكان الإنسان أو لا؟ ومن الطبيعي توجد نظريتان: إحداهما تجيب بالإيجاب، والأخرى بالنفي، ولكل منهما فلاسفة يدافعون عنها، وهناك عدة أبحاث للدفاع عن النظرية الأولى أي أن الحاسوب يمكن أن يحل محل الإنسان في التفكير.

وكان من ضمن المدعوين بعض المفكرين من حوزة قم ليدافعوا عن الفلسفة باعتبار أن الفلسفة مبنية على أن الإنسان هو الذي يصنع الفلسفة وليس غيره، بينما هؤلاء يدعون أن الكمبيوتر يستطيع ذلك، وواحدة من تجاربهم على أن هذه الآلة يمكن أن تقوم مقام الإنسان، هي أن يوضع جهاز حاسوب مزود بكافة المعلومات في غرفة مقابلة ويجلس أمامه عالم، ويجّهوا سؤالاً ونظروا من المجيب: هل هو الإنسان العالم أم الجهاز؟ ومن الطبيعي أن تشخيص الجواب مشكل جداً، وأهل الخبرة في أجهزة الحواسيب يعلمون أن الأجوبة التي يقدمها الجهاز أدق بكثير من الجواب الذي يقدمه العالم، بشرط أن تزوده بالمعلومات في شتى مجالات العلم، سواء الاجتماعية أو الأمور الحياتية، ولكن كيف يمكن التمييز بين الجوابين؟

وما زالت هذه الفكرة مطروحة في الفكر الغربي في عصرنا الحالي، ونحن ما زلنا نبحث وإلى عشرات السنين عن بول الخفاش هل هو طاهر أم لا؟ ولسنا ندري هل ابتلي إنسان طيلة عمره في هذه المسألة؟! صحيح أنها مسألة فقهية ربما كانت مورد ابتلاء في حينها،

وشأنها في ذلك شأن كثير من المسائل التي كان يُسأل عنها أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ويجيبون عنها، مثل أحكام البئر التي كانت مورداً للابتلاء في عصرهم وما تلاه من العصور يوم كان أساس الحياة قائماً على ماء البئر، فكان من الطبيعي أن نجد مئات الروايات الواردة في أحكامها، أما في عصرنا الحالي فلم ترتبط حياة الناس بالبئر أصلاً ولا اعتناء لهم بها، فمن غير المنطقي أن نبقي نبحث عن أحكامها، في كتبنا الدراسية كشرائع الإسلام واللمعة الدمشقية، والرسائل العملية، من العلماء المجددين وغيرهم. وإنما أذكر مثل هذا الكلام، دفاعاً عن وجود الحوزات العلمية، وذلك لوجود دعوات جادة لإغلاق الحوزات العلمية بحجة أن المنتسبين إلى هذه المحافل العلمية ماذا يقدمون من خدمات للمجتمع؟! ومن الذي يدير المجتمع وقيم النظام؟ هل هم الحوزويون أم خريجو الجامعات العلمية؟ وما هو المسوّغ لصرف هذه الأموال الطائلة على مجموعة من العاطلين الذين يجلسون ويقرؤون أموراً وقضايا لا علاقة لها بالحياة الاجتماعية ولا علاقة لها بالنظام ولا بالعالم المعاصر، ولا يتمكنون من حل أية مشكلة من مشاكل العصر الاقتصادية أو السياسية أو القضايا التربوية إلى المئات من المشاكل! وعمّا قريب سوف تصدر أقراص مدمجة تملأ الأرض وتنتشر في هذه الأوساط كانتشار الريح العاصف. ومما يؤسف له حقاً أن تكون هذه الحوزات والمحافل العلمية موضع سخرية من قبل أناس غرهم التطور الهائل، فأخذوا يتهاكمون ويسخرون بما ندرسه من أصالة الوجود أو الماهية في الفلسفة أو الطهارة في الفقه، أو الحينية المطلقة أو المشروطة العامة في المنطق.

ولهم الحق في ذلك؛ إذ يرون أننا ننطلق لفهم المجتمع من واقع روايات مرّ عليها ألف سنة أو يزيد، ونتصور أنها كفيلة بحلّ مشكلاتنا المعاصرة؛ مع أن تلك الروايات لا تمنعنا من الانطلاق من صميم واقعنا وأن نتسلح بالواقع وفهمه لحلّ مشكلاتنا، معتمدين في ذلك على هذا الخزين الهائل والكمّ العظيم من التراث الثرّ لاستنباط الأحكام الشرعية لتنظيم حياتنا، ومن هنا نجد علماءنا الموسوعيين - كالشيخ محمد حسن النجفي صاحب «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» - نهجوا هذا المنهج، فقد خصّص (قدّس سرّه) ستين باباً فقهياً من موسوعته في اثنين وعشرين مجلداً لمعالجة قضايا المجتمع وإدارته والقضايا الاقتصادية كالزراعة والتجارة والمساقات والإرث، وخصّص اثنين وعشرين مجلداً أيضاً لمسائل الطهارة والصلاة والحجّ والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبالجملّة

خصّص اثنين وعشرين مجلداً للجانب الاجتماعي وما تبقى خصّصه للحياة الفردية. والذي يجب علينا الالتفات إليه: أنّ علينا عدم الانجراف وراء هذا التيار العام الذي حاول رسم صورة مشوّهة عن الحوزة العلمية وعن رجالها، وأنّهم لا شغل لهم إلا البحث عن الطهارة والنجاسة، وعلينا أن نثبت لهم أنّ هذه السنوات التي نقضيها في التحصيل العلمي لا نصرّفها على أمثال تلك القضايا، بل لنا الدور الريادي في شتى مجالات الحياة، وهنا نحن نجد أمامنا هؤلاء الأعلام العظام أمثال السيد محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان، ذلك التفسير الفنّي العلمي، وغيره من العلماء، ولكن بمقايضة ما كُتبت دورات فقهية إلى ما كُتب من تفسير نجد الكتب التفسيرية أقلّ بكثير مما كتب في الفقه، ولا أظنّ أحداً يرضى بأن تكتب مئات الدورات الفقهية ولا يكتب من بعد تفسير مجمع البيان إلا النزر اليسير من كتب التفسير، ولا ندري ماذا يسمّى هذا؟ هل هو تقصير بحق كتاب الله والاعتناء فقط بروايات أهل البيت (عليهم السلام) والمفروض أنّهما لن يفترقا حتى يردا على رسول الله (صلى الله عليه وآله) الحوض.

انظروا إلى تركة السيد الشهيد الصدر العلمية وكم كتب من الدورات الفقهية؟ إنّك لو أبعدت كتاب الأسس المنطقية للاستقراء وكتاب فلسفتنا واقتصادنا لم تجد عنده إلا دورة فقهية واحدة وهي بحوث في العروة الوثقى تقع في أربعة أجزاء فقط، ولكنّ جهده في الاقتصاد والفلسفة والمنطق جهد شخصي لا دور للحوزة العلمية فيه، بل الذي دفعه إلى كتابة هذه الكتب العلمية إحساسه بالمسؤولية نتيجة للمدّ الأحمر الذي ضرب العراق في خمسينيات القرن الماضي، فكتب (قدّس سرّه) كتاب فلسفتنا واقتصادنا، وقد حافظت ثلثة خيرة من الشباب المؤمن على ثمرات جهوده إلى يومنا هذا، وفي المقابل ماذا أصدرت حوزة النجف الأشرف في ذلك الوقت غير الدورات الأصولية والفقهية، للمحقق الخراساني والمحقق الأصفهاني والمحقق العراقي والمحقق النائيني والسيد الخوئي وغيرهم من طبقة العلماء والصلحاء (أعلى الله درجاتهم).

يقول أستاذنا الميرزا علي التبريزي صاحب كتاب التنقيح: كتبت عن السيد الخوئي (قدّس سرّه) خمسة وثلاثين مجلداً في الصلاة. وهذا جيد جداً، ولكن نسبة ١ إلى ٥٠ مجلداً كان ينبغي أن تكتب في غير الصلاة، في شتى مجالات العلوم، وهذه هي وظيفة طلاب العلوم الحوزوية.

والشاهد على ذلك ما ترونه من أنفسكم، كم مرّت عليكم من السنوات؟ وأنتم تشتغلون

وعلى أي حال: فإن الكتابة في المثال المتقدم لا يمتنع ثبوتها لكل إنسان

في تحصيل العلوم الحوزوية، هل سألكم أحد يوماً عن توجهاتكم واختصاصاتكم؟ وأين تريدون أن تصلوا بعد هذه السنوات؟ هل تريدون أن تكونوا مبلّغين أم كتاباً أم خطباء؟ إن مثل هذه من الإشكالات التي توجه على الحوزة، والسبب في ذلك أن هذه المحافل العامرة ضربها العوام والسوقة، فقاسوها على بعض الذين يرتقون المنابر وهم لا يحسنون صنعاً وما كانوا زيناً للإسلام كما أراد لهم الإسلام ذلك بل كانوا وبالاً على الدين والتدين، إذ لم يتقنوا هذه الصنعة والوظيفة المهمة ولم يتعبوا أنفسهم في تحصيل المعلومات بل اعتمدوا على أشرطة الكاسيت المسجلة للخطباء المعروفين المشهورين، وحفظوا ما فيها من دون وعي أو دراية أو فهم لما حوته ومن دون تدقيق أو تمحيص. إن العالم إذا انحرف انحرف العلم، لأن الناس بفطرتهم يعتقدون أن هذه العمامة تمثل عمامة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وتمثل المعصومين (عليهم السلام) وقد ورد في الروايات أن الأئمة يثنون من أفعال هؤلاء، فقد ورد عنهم (عليهم السلام): كونوا زيناً لنا ولا تكونوا شيناً علينا.

لنكن على ثقة تامة أن جميع أفعالنا وأعمالنا وسلوكنا، ما لم يكن موافقاً لأفعال أئمة الهدى (عليهم السلام) فسوف نكون شيناً عليهم ونكون من الظالمين لهم (وسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ) فلا تتصور - رعاك الله - أن مثل هذا الأمر بسيط، واعلم أن الناس يحصون كل صغيرة وكبيرة تصدر من المعمم، فقد وضعوا تصرفاته وما يصدر منه تحت المجهر، فلم يعد الأمر كالسابق، يوم كنا كمّاً مهملاً في الحوزات العلمية، وليس لأحد شغل بنا، ولا يلتفتون إلى ما نأكل أو نشرب، أجل لما تصدّينا وحملنا راية الإسلام للعالم أجمع اتجهت الأنظار إلينا وأخذت قوى الاستكبار العالمي تتربّص بنا الدوائر، ولهذا علينا أن نحترس ونحافظ على هذه الأمانة العظيمة، وهي أمانة الله تعالى الموجودة بين أيدينا، فلننظر ماذا نفعل بها؟ وهل نؤدّيها على أكمل وجه، وهل نحن مبلّغون حقيقيون ومطلعون على معارف وعلوم أهل البيت (عليهم السلام) بالمستوى المطلوب؟ نسأل الله سبحانه وتعالى أن نكون ممن حمل الأمانة بإخلاص وأخلص النية لله وقصد وجه الله تعالى والتقرب إليه بنشر دينه الحنيف وتعاليم سيد الأنبياء والمرسلين (صلى الله عليه وآله) وبلغوا معارف الأئمة الهداة المهديين (عليهم السلام) والحمد لله رب العالمين. (منه حفظه الله).

[فعدمها ليس ضرورياً، وإن اتفق أنّها لا تقع لبعض الأشخاص] ولا توجد حتى الفعلية.

[وعليه فالممكنة العامة أعمّ من جميع القضايا السابقة] وأعمّ من المطلقة العامة، لأنّها أعمّ من الضرورية وغيرها، والدائمة وغيرها، والفعلية وغيرها.

[٨] (الحيثية الممكنة) وهي من قسم الممكنة ولكن إمكانها بلحاظ اتّصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه [فتصير من قبيل المشروطة العامة والعرفية العامة، أي الممكنة العامة لا لذات الموضوع بل لوصفه وعنوانه [نحو: كلّ ماش غير مضطرب اليدين بالإمكان العامّ حين هو ماش] فإنّ غير مضطرب اليدين بالإمكان العامّ، مرتبط بالمشي، وليس مرتبطاً بذات الموضوع.

[والحيثية الممكنة يؤتى بها حينما يتوهّم المتوهّم أنّ المحمول يمتنع ثبوته للموضوع حين اتّصافه بوصفه] يعني أنّ المحمول وهو قوله: «غير مضطرب اليدين» يمتنع ثبوته للموضوع حين اتّصافه بالمشي.

أقسام المركبة

قلنا فيما تقدّم: إنّ المركبة ما انحلت إلى قضيتين: موجبة وسالبة، ونزيدها هنا توضيحاً، فنقول: إنّ المركبة تتألف من قضية مذكورة بعبارة صريحة هي الجزء الأوّل منها (سواء كانت موجبة أو سالبة، وباعتبار هذا الجزء الصريح منها تسمّى المركبة موجبة أو سالبة) ومن قضية أخرى تخالف الجزء الأوّل بالكيف وتوافقه بالكمّ، غير مذكورة بعبارة صريحة، وإنّما يشار إليها بحو كلمة «لا دائماً» و «لا بالضرورة» .

وإنّما يُلْتَجأ إلى التركيب عندما تستعمل قضية موجبة عامّة تحتل وجهين: الضرورة واللاضرورة أو الدوام واللادوام ، فيراد بيان أنّها ليست ضرورية أو ليست بدائمة، فيضاف إلى القضية مثل كلمة «لا بالضرورة» أو «لا دائماً» .

مثل ما إذا قال القائل: «كلُّ مصلٍّ يتجنّب الفحشاء بالفعل» فيحتمل أن يكون ذلك ضرورياً لا ينفكّ عنه، ويحتمل ألا يكون ضرورياً، فلأجل دفع الاحتمال ولأجل التنصيص على أنّه ليس بضروري، تقيّد القضية بقولنا: «لا بالضرورة» .

كما يحتمل أن يكون ذلك دائماً، ويحتمل ألا يكون، ولأجل دفع الاحتمال، وبيان أنّه ليس بدائم تقيّد القضية بقولنا: «لا دائماً» .

فالجزء الأوّل وهو «كلُّ مصلٍّ يتجنّب الفحشاء بالفعل» قضية موجبة كلية مطلقة عامّة. والجزء الثاني وهو «لا بالضرورة» يشار به إلى قضية سالبة كلية ممكنة عامّة، لأنّ معنى «لا بالضرورة» أنّ تجنّب الفحشاء ليس

بضروريّ على المصلّي، ويعبّر عن هذه القضية بقولهم: «لا شيء من المصلّي بمتجنّب للفحشاء بالإمكان العام».

وكذا لو كان الجزء الثاني هو «لا دائماً» فإنّه يشاربه إلى قضية سالبة كلّية ولكنّها مطلقة عامّة، لأنّ معنى «لا دائماً» أنّ تجنّب الفحشاء لا يثبت لكلّ مصلٍّ دائماً، فيكون المؤدّي «لا شيء من المصلّي بمتجنّب للفحشاء بالفعل».

الشرح

بعد الفراغ من أقسام البسيطة تنتقل إلى القسم الثاني من الموجّهات، وهي الموجّهات المركّبة.

وكنا قد بيّنا فيما سبق: أنّ الموجّهات إمّا بسيطة غير مركّبة من قضيتين، وإمّا مركّبة وهي ما انحلت إلى قضيتين:

القضية الأولى: وهي قضية مصرّح بها.

والقضية الثانية: وهي قضية غير مصرّح بها. وهي تتفق مع القضية الأولى كما تختلف عنها كيفاً وجهة.

فإذا كانت القضية المصرّح بها موجبة كلّية، فتكون القضية غير المصرّح بها سالبة كلّية. ونحن بيّنا لكم فيما سبق أنّ الكلّي والجزئي ليسا ما بلحاظ المفهوم.

ولبيان المراد من القضية المركّبة الموجهة نقول: عندنا قضية موجهة بسيطة ولكنها تقيّد إمّا بعدم الدوام الذاتي وإمّا بعدم الضرورة الذاتية، والموجهات المركّبة هي الموجّهات البسيطة المقيّدة بعدم الضرورة أو بعدم الدوام. فإذا كانت الموجهة البسيطة موجبة مقيّدة بعدم الدوام الذاتي، فالقضية الثانية التي نشير إليها بقولنا: «اللاضرورة» و«اللدوام» تكون سالبة، لأنّ القضية الأولى موجبة، والأخرى تشير إلى قضية ثانية تختلف مع القضية الأولى المصرّح بها من حيث الكيف، فإذا كانت موجبة كانت الثانية سالبة، وإذا كانت سالبة تكون الثانية موجبة. وبعبارة أخرى: القضية الموجهة المركّبة تابعة من حيث الكيف لقضية القضية المصرّح بها ليس إلّا. وبيان جميع ذلك قال:

[قلنا فيما تقدّم: إنّ المركّبة ما انحلت إلى قضيتين: موجبة وسالبة]

يعني أنها تنحلّ إلى بسيطتين [ونزيدها هنا توضيحاً، فنقول: إنّ المركّبة

تتألف من قضية مذكورة بعبارـة صريحة] و[هي] تشكـل [الجزء الأول منها] أي من القضية الموجـهة المركـبة [سواء كانت موجبة أو سالبة] لا فرق في ذلك [وباعتبار هذا الجزء الصريح تسمى المركبة موجبة أو سالبة] فلا يكون النظر إلى الجزء غير المصرح به الذي يخالف الجزء الأول بالكيف، وإنما يكون النظر إلى الجزء المصرح به في القضية [ومن قضية أخرى تخالف الجزء الأول بالكيف] يعني إذا كانت القضية المصرح بها موجبة، كانت القضية الثانية غير المصرح بها سالبة، والعكس بالعكس [وتوافقه بالكم] يعني إذا كانت الأولى كلية كانت الثانية كلية أيضاً ولكن [غير مذكورة بعبارـة صريحة] وإنما يكتفى بها بكلمة «لا دائماً» و«لا بالضرورة»، وكما قال: [وإنما يشار إليها بنحو كلمة لا دائماً ولا بالضرورة].

وإنما نلتجى إلى تركيب القضية، لأن بعض القضايا الموجـهة العامـة يحتمل أن تكون ضرورية، ويحتمل ألا تكون، ويحتمل أن تكون دائمة ويحتمل ألا تكون، فيحتمل السامع أن القضية ضرورية، ولأجل أن ندفع عنه توهّمه ننبّه إلى أن القضية ليست بضرورية، ونذكر له قضية موجـهة عامـة، فيتوهم أيضاً أنها دائمة، وننبّه إلى أنها ليست بدائمة.

ونحن قلنا: إن المطلقة العامـة، أعم من الضرورية وغير الضرورية، ومن الدائمة وغير الدائمة. وعلى هذا فإذا ذكرنا المطلقة العامـة الموجـهة، فقد يتوهم السامع أنها ضرورية، فننبّه إلى أنها ليست كذلك ونقيدها باللا ضرورة، وقد يتوهم أنها دائمة فننبّه إلى أنها ليست كذلك أيضاً ونقيدها باللا دوام، لأن المفروض أن المطلقة العامـة أعم من الضرورية وغير الضرورية والدائمة وغير الدائمة، ولهذا قال:

[وإنما يلتجأ إلى التركيب، عندما تستعمل قضية موجبة عامـة] بل موجـهة عامـة وهو الصحيح، لأننا قلنا: إن المركبات أعم من الموجبة والسالبة.

[تحتتمل وجهين: الضرورة واللاضرورة، أو الدوام واللادوام] فعندما يتوهم السامع أنها ضرورية أو دائمة نقيدها بـ«لا بالضرورة» و«لا بالدوام» [فيراد بيان أنها] أي القضية [ليست بضرورية، أو ليست بدائمة، فيضاف إلى القضية مثل كلمة: لا بالضرورة] في القسم الأول [أو: لا دائماً] في القسم الثاني.

[مثل ما إذا قال القائل: كلُّ مصلٍّ يتجنَّب الفحشاء بالفعل] فإنَّ هذه القضية موجهة عامة، لأنَّ القضية المقيَّدة بقيد الفعل أعمَّ من الضرورية وغير الضرورية، ومن الدائمة وغير الدائمة، وواقعاً لا تكون القضية هكذا: «كلُّ مصلٍّ يتجنَّب للفحشاء بالضرورة» بل قد يكون متجنِّباً للفحشاء وقد لا يكون، وبما أنَّ القضية تحتتمل الضرورة والدوام، فننَّبِّه السامع أنَّ القضية ليست بالضرورة بنحو يستحيل الانفكاك وليست بنحو الدوام، فنقول: لا بالضرورة ولا دائماً ولهذا قال: [فيحتمل أن يكون ذلك ضرورياً لا ينفكُّ عنه]. كان عليه أن لا يقول لا ينفكُّ عنه، بل يقول يستحيل أن ينفكُّ، نعم الدوام لا ينفكُّ، ولذا ينبغي أن تصحَّح عبارة الكتاب إلى ما ذكرناه، لأنَّ الضروري - كما ذكرنا - لا يمكن أن ينفكُّ.

[ويحتتمل أن لا يكون ضرورياً] لأنَّ القضية موجهة عامة [فلأجل دفع الاحتمال ولأجل التنصيص على أنه ليس بضروري] أي أنَّ تجنَّب الفحشاء في القضية ليس بضروري [تقيّد القضية بقولنا: لا بالضرورة].

إذن تكون القضية هكذا «كلُّ مصلٍّ يتجنَّب الفحشاء بالفعل لا بالضرورة» أي لا بنحو يستحيل انفكاك تجنُّبها، حتَّى إذا أراد أن يرتكب الفحشاء تشلَّ يده مثلاً! فإنَّ الأمر ليس كذلك.

[كما يَحتمل أن يكون ذلك دائماً ويحتتمل ألا يكون] وذلك لما قلناه: إنَّ الموجهة العامة أعمَّ من الضرورية وغير الضرورية والدائمة وغير الدائمة، والسامع قد يتوهم من القضية أنَّ كلَّ مصلٍّ يكون متجنِّباً للفحشاء دائماً، مع

أنه ليس كذلك، إذ كم من مصلٍ ليس له من صلاته إلا الركوع والسجود أو حسن الصوت، وصلاته لا ترقى إلى تراقيه، على حد القول المأثور: كم من صائم ليس له من صيامه إلا الجوع والعطش، وكم من زائر ليس له إلا لقلقة اللسان، ورُبَّ قارئ للقرآن والقرآن يلغنه، علماً أن دعاء القرآن مستجاب. [ولأجل دفع الاحتمال وبيان أنه ليس بدائم تقيّد القضية بقولنا: لا دائماً].

[فالجزء الأول وهو «كل مصلٍ يتجنّب الفحشاء بالفعل» قضية موجبة كلية مطلقة عامّة] أي أعمّ من الضروري [والجزء الثاني وهو «لا بالضرورة»] يشار به إلى قضية سالبة كلية ممكنة عامّة، لأنّ معنى «لا بالضرورة» أنّ تجنّب الفحشاء ليس بضروري لكلّ مصلٍ [إذ يمكن أن يتجنّبها ويمكن لا فيكون مؤداه أنه يمكن سلب تجنّب الفحشاء عن المصلي، ويعبر عن هذه القضية بقولهم: لا شيء من المصليّ بمتجنّب للفحشاء بالإمكان العام] فتكون القضية سالبة، بمعنى أنّ التجنّب ليس بضروري، لأنّ الإمكان العام هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل - كما تقدّم - وهو ضرورة الإيجاب.

[وكذا لو كان الجزء الثاني هو «لا دائماً» فإنّه يشار به إلى قضية سالبة كلية ولكنها مطلقة عامّة، لأنّ معنى «لا دائماً» أنّ تجنّب الفحشاء لا يثبت لكلّ مصلٍ دائماً] بل قد يتجنّب وقد لا يتجنّب [فيكون المؤدّى: لا شيء من المصليّ بمتجنّب للفحشاء بالفعل] وذلك لأنّ الموجبة الكلية نقيضها سالبة جزئية، ففي القضية الأولى عندما قلنا: «كلّ مصلٍ يتجنّب الفحشاء بالفعل» وهي موجبة كلية، فالسالبة وهي: «لا شيء من المصليّ بمتجنّب للفحشاء لا دائماً» ليس معناها أنّ كلّ مصلٍ يتجنّب الفحشاء دائماً، والنتيجة من الجمع بين هاتين القضيتين أنّه قد يتجنّب وقد لا يتجنّب، وبعبارة أخرى: إنّ بعض المصليّ يتجنّب وبعضه لا يتجنّب، أو نفس المصلي الواحد تارة يتجنّب وأخرى لا.

وأهم القضايا المركبة المتعارفة ست:

١. (المشروطة الخاصة) وهي المشروطة العامة المقيّدة باللادوام الذاتي.
والمشروطة العامة هي الدالة على ضرورة ثبوت المحمول للموضوع مادام الوصف ثابتاً له. فيحتمل فيها أن يكون المحمول دائماً الثبوت لذات الموضوع وإن تجرّد عن الوصف، ويحتمل أن لا يكون. ولأجل دفع الاحتمال وبيان أنّه غير دائم الثبوت لذات الموضوع، تقيّد القضية باللادوام الذاتي، فيشار به إلى قضية مطلقة عامة.

فتتركّب المشروطة الخاصة - على هذا - من مشروطة عامة صريحة ومطلقة عامة مشار إليها بكلمة «لا دائماً» نحو «كل شجر نام بالضرورة مادام شجراً لا دائماً» أي لا شيء من الشجر بنام بالفعل. وإنّما سمّيت خاصة لأنها أخصّ من المشروطة العامة.

٢. (العرفية الخاصة) وهي العرفية العامة المقيّدة باللادوام الذاتي.
ومعناه أنّ المحمول وإن كان دائماً مادام الوصف، هو غير دائم مادام الذات، فيرفع به احتمال الدوام مادام الذات. ويشار باللادوام إلى قضية مطلقة عامة كالسابق نحو: «كل شجر نام دائماً مادام شجراً لا دائماً» أي لا شيء من الشجر بنام بالفعل.

فتتركّب العرفية الخاصة من عرفية عامة صريحة ومطلقة عامة مشار إليها بكلمة «لا دائماً». وإنّما سمّيت خاصة لأنها أخصّ من العرفية العامة، إذ العرفية العامة تحتل الدوام مادام الذات وعدمه، والعرفية الخاصة مختصة بعدم الدوام مادام الذات.

٣. (الوجودية اللاضرورية) وهي المطلقة العامة المقيّدة باللاضرورية الذاتية، لأنّ المطلقة العامة يحتمل فيها أن يكون المحمول ضرورياً لذات الموضوع ويحتمل عدمه، ولأجل التصريح بعدم ضرورة ثبوته لذات الموضوع

تقيّد بكلمة «لا بالضرورة» وسلب الضرورة معناه الإمكان العام، لأنّ الإمكان العام هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل، فإذا سلبت الضرورة عن الطرف المذكور صريحاً في القضية ولنفرضه حكماً إيجابياً، فمعناه أنّ الطرف المقابل، وهو السلب، موجه بالإمكان العام.

وعليه فيشار بكلمة «لا بالضرورة» إلى ممكنة عامّة، فإذا قلت: «كلّ إنسان متنفسّ بالفعل لا بالضرورة» فإنّ «لا بالضرورة» إشارة إلى قولك: لا شيء من الإنسان بمتنفسّ بالإمكان العام.

فتتركّب إذن الوجودية اللاضرورية من مطلقة عامّة وممكنة عامّة، وإنّما سمّيت وجودية، لأنّ المطلقة العامّة تدلّ على تحقق الحكم ووجوده خارجاً، وسمّيت لا ضرورية لتقيدها باللاضرورة.

٤. (الوجودية اللادائمة): وهي المطلقة العامّة المقيّدة باللاادوام الذاتي، لأنّ المطلقة العامّة يحتمل فيها أن يكون المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع، ويحتمل عدمه، ولأجل التصريح بعدم الدوام تقيّد القضية بكلمة (لا دائماً)، فيشار بها إلى مطلقة عامّة كما تقدّم، فتتركّب الوجودية اللادائمة من مطلقتين عامّتين، وسمّيت وجودية للسبب المتقدّم، نحو: (لا شيء من الإنسان بمتنفسّ بالفعل لا دائماً) أي أنّ كلّ إنسان متنفسّ بالفعل.

٥. (الحينية اللادائمة)، وهي الحينية المطلقة المقيّدة باللاادوام الذاتي، لأنّ الحينية المطلقة معناها أنّ المحمول فعليّ الثبوت للموضوع حين اتّصافه بوصفه، فيحتمل فيها الدوام مادام الموضوع وعدمه، ولأجل التصريح بعدم الدوام تقيّد «باللاادوام الذاتي» الذي يشار به إلى مطلقة عامّة كما تقدّم، فتتركّب الحينية اللادائمة من حينية مطلقة، ومطلقة عامّة. نحو: «كلّ طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر لا دائماً»، أي

لا شيء من الطائر بخافق الجناحين بالفعل.

٦. (الممكنة الخاصة)، وهي الممكنة العامة المقيدة باللاضرورة الذاتية، ومعناها أن الطرف الموافق المذكور في القضية ليس ضرورياً، كما كان الطرف المخالف حسب التصريح في القضية ليس ضرورياً أيضاً، فيرفع بقيد اللاضرورة احتمال الوجوب إذا كانت القضية موجبة، واحتمال الامتناع إذا كانت سالبة. ومفاد مجموع القضية بعد التركيب هو: الإمكان الخاص، الذي هو عبارة عن: سلب الضرورة عن الطرفين. فتتركب الممكنة الخاصة من ممكنتين عامتين، وتكون فيها الجهة نفس المادة الواقعة إذا كانت صادقة.

ويكفي لإفادة ذلك، تقييد القضية بالإمكان الخاص اختصاراً، فنقول: «كل حيوان متحرك بالإمكان الخاص» أي كل حيوان متحرك بالإمكان العام، ولا شيء من الحيوان بمتحرك بالإمكان العام. والتعبير بالإمكان الخاص، بمنزلة ما لوقيدت الممكنة العامة باللاضرورة، كما لوقلت في المثال: «كل حيوان متحرك بالإمكان العام لا بالضرورة».

الشرح

المشهور في كلماتهم أنّ أهمّ القضايا المركّبة ست أو سبع، وفي الواقع إنّ عددها أكثر بكثير ممّا ذكر، لأنّك تستطيع أن تأخذ بعض هذه الموجّهات البسيطة قيّداً في البعض الآخر، والموجّهات البسيطة كثيرة جداً، وأخذ بعضها قيّداً في البعض الآخر كثير أيضاً، إلّا أنّ المعروف بينهم هو ستة أقسام وهي على النحو التالي:

الأولى: المشروطة الخاصّة، وهي مركّبة من قضيتين موجّهتين بسيطتين: مشروطة عامّة صريحة، ومطلقة عامّة مشار إليها بكلمة «لا دائماً». والمشروطة العامّة، من قسم الضرورية لكنّ ضرورتها مشروطة ببقاء عنوان ووصف الموضوع، كما ذكرنا سابقاً، وضرورة العنوان أعمّ من أن يكون المحمول موجوداً مع ذات الموضوع، حتّى وإن لم يكن العنوان موجوداً أيضاً، إذ هذا الجانب مسكوت عنه، وقد ذكرنا سابقاً في المشروطة العامّة، في مثال «كلّ ماش متحرّك اليدين ... مادام ماشياً» أنّ ذات الموضوع بدون قيد عنوان الماشي لا يجب له التحرك، لأنّ المحمول ثابت لا لذات الموضوع بل للعنوان الذي اتّصف به، فإذا ارتفع العنوان يرتفع المحمول أيضاً.

ففي المشروطة العامّة إذن يكون المحمول مقيّداً بوجود العنوان للموضوع، فإذا ارتفع القيد - أي عنوان الموضوع - ارتفع المحمول.

أمّا المطلقة العامّة، فذكرنا فيها: أن تكون النسبة بالفعل موجودة، أعمّ من أن تكون دائمية أو لا، وضرورية أو لا.

وفي ضوء هذا إذا قيّدت المشروطة العامّة بعدم الدوام الذاتي - باعتبار ما قلناه: من أنّ المشهور أنّ القضايا إمّا تقيّد بعدم الدوام وإمّا تقيّد بعدم الضرورة - يستخرج منها مشروطة خاصّة، ومن هنا تكون المشروطة الخاصّة مركّبة من

مشروطة عامة مقيّدة باللاذوام الذاتي، وقد بيّنا سابقاً أيضاً أنّ عدم الدوام الذاتي كناية عن قضية ثانية غير مصرّح بها، وهي مطلقة عامة يشار إليها بكلمة «لا دائماً». وهذه إحدى أهمّ القضايا المركّبة، ولهذا قال:

[وأهمّ القضايا المركّبة المتعارفة ست:

١. (المشروطة الخاصّة) وهي المشروطة العامّة المقيّدة باللاذوام الذاتي، والمشروطة العامّة هي: الدالّة على ضرورة ثبوت المحمول للموضوع] مطلقاً، لكن لا أعمّ من أن يكون العنوان موجوداً أو لا، بل [مادام الوصف ثابتاً له] ولذا نقول: [فيحتمل فيها أن يكون المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع وإن تجرّد عن الوصف] فإذا تجرّد فلا يوجد المحمول، وهذه هي المطلقة العامّة، لأنّها أعمّ من أن تكون دائمية أو غير دائمية. [ويحتمل ألا يكون] المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع فيما إذا تجرّد عن الوصف.

[ولأجل دفع الاحتمال وبيان أنّه غير دائم الثبوت لذات الموضوع] لما قلناه: من أنّه إذا ارتفع العنوان ارتفع المحمول.

ولكي تتّضح هذه الأقسام في القضية نذكر مقدّمة وهي: أنكم قرأتم في علم الأصول: أنّ أمر المولى تارة يكون كلاماً مطلقاً، وأخرى يكون كلاماً عاماً، والفرق بينهما أنّ الإطلاق دالٌّ على الاستغراق ولكن من غير تصريح، ومن ذلك نستكشف الاستغراق لجميع المصاديق، وفي العامّ أيضاً توجد دلالة على الاستغراق، وهو ما نسّميه العموم الوضعي في قبال الإطلاق الذي هو عموم إطلاقيّ أو عموم سكوتيّ، بتعبيرهم.

وفي المقام عندما نأتي إلى المشروطة العامّة وهي أعمّ من أن تكون لهذا أو لذلك، أو كما ذكرنا في المثال: أنّ ذات الموضوع، بدون قيد عنوان الماشي، ولا يجب له التحرك، وغير مصرّح فيها أنه لا يجب له التحرك، وبالدلالة الالتزامية نريد أن نقول: إذا كان العنوان موجوداً فالمحمول موجود أيضاً، وإذا

انتفى العنوان انتفى المحمول، ولكن لما كانت الدلالة التزامية، فنريد بقولنا: «لا دائماً» أن تكون الدلالة مطابقة، ولهذا قال: [ولأجل دفع الاحتمال وبيان أنه] يعني المحمول [غير دائم الثبوت لذات الموضوع] أي نريد أن نصرح بذلك [تقييد القضية] الموجّهة البسيطة، أي المشروطة العامّة [باللادوام الذاتي، فيشار به إلى قضية مطلقة عامّة] فاللادوام الذاتي مطلقة عامّة، لأننا قلنا: المطلقة هي الأعمّ من الدوام وعدم الدوام، فعدم الدوام مطلقة عامّة.

إذن المشروطة الخاصة تكون مركّبة من مشروطة عامّة، ومن مطلقة عامّة، ولكن المشروطة العامّة مصرّح بها، والمطلقة العامّة مشار إليها بـ«لا دائماً». ولهذا قال: [فتتركّب المشروطة الخاصّة - على هذا - من مشروطة عامّة صريحة] أي مصرّح بها في القضية [ومطلقة عامّة مشار إليها بكلمة «لا دائماً» نحو: كلّ شجر نام بالضرورة مادام شجراً، لا دائماً] أي: مادام عنوان الشجرية ثابتاً لهذا الشيء فهو في حالة النمو. فلو جرّدناه عن عنوان الشجرية، فلا يكون نامياً، أي: ذات الشجر لا بعنوان الشجرية من قبيل الماشي فإنّه مادام ماشياً ومادام على هذه الصفة فهو متحرّك الرجلين، أمّا الماشي لا بقيد ذات الماشي فليس بمتحرّك.

وعلى هذا فقوله: [كلّ شجر نام بالضرورة] مشروطة عامّة، والمشروطة العامّة هي من قسم الضرورية ولكن [مادام شجراً لا دائماً] حتّى لو سلبت عنه عنوان الشجرية.

[أي لا شيء من الشجر بنام بالفعل] أي: نجرّد من عنوان الشجرية العنوان الذي كان له. [وإنّما سمّيت خاصّة لأنّها أخصّ من المشروطة العامّة] لأنّ في المشروطة العامّة احتمال ثبوت المحمول لذات الموضوع وعدم ثبوته له، وبما أنّه غير ثابت له فصارت أخصّ من المشروطة العامّة.

[٢]. (العرفية الخاصّة): وهي العرفية العامّة المقيّدة باللادوام الذاتي].

كانت القضية السابقة مركبة من مشروطة عامة ومطلقة عامة، والعرفية الخاصة مركبة من عرفية عامة ومطلقة عامة، والكلام فيها نفس الكلام في سابقتها [ومعناه أنّ المحمول - وإن كان دائماً ما دام الوصف - هو غير دائم ما دام الذات] قوله: وإن كان دائماً ... جملة معترضة لا محلّ لها من الإعراب.

ثمّ إذا قلنا: إنّ العرفية العامة من قسم الدائمة والبقاء فيها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، فهي تشبه المشروطة العامة مع فارق بينهما، وهو أنّ هناك ضرورة وهنا دواماً، وقد بيّنا سابقاً الفرق بين الضرورة والدوام.

ومهما يكن فإنّ معنى العرفية الخاصة: أنّ المحمول هو غير دائم مادام الذات، وإن كان دائماً ما دام الوصف [فيُرفع به] أي بقولنا: لا دائماً [احتمال الدوام مادام الذات]. ففي القضية السابقة كنا نريد أن نرفع احتمال الضرورة مادام الذات، وهنا نرفع احتمال الدوام مادام الذات [ويشار باللدوام إلى قضية مطلقة عامة كالسابق] وقلنا سابقاً: إنّ المطلقة العامة أعمّ من الضرورية واللاضرورية، ومن الدائمة واللدائمة [نحو: كلّ شجر نام دائماً مادام شجراً لا دائماً] أي: إنّ ذات الشجر موجود وإن لم يكن عنوان الشجرية متحقّقاً [أي لاشيء من الشجر بنام بالفعل].

فتتركّب العرفية الخاصة من عرفية عامة صريحة ومطلقة عامة مشار إليها بكلمة «لا دائماً»، وإنّما سمّيت خاصة لأنّها أخصّ من العرفية العامة، إذ العرفية العامة تحتمل الدوام مادام الذات وعدمه [فأنت تريد أن تقول: لا دوام مع عدم العنوان، أو فقل: مادام الذات لا دوام]. والعرفية الخاصة مختصة بعدم الدوام مادام الذات [فتكون أخصّ من العرفية العامة].

[٣]. الوجودية اللاضرورية] ومن قرأ الفلسفة وأصول الفقه يجيد استعمال مثل هذه الأقسام ويفهمها. وهي من مصطلحات علم المنطق وليست من قواعده، وعلى الطالب أن يقرأ ولو دورة واحدة في المنطق، ليتعرّف على هذه

الاصطلاحات، ثم بعد ذلك لا يحتاج إليها هنا، وإنما يحتاج إليها بشكل واضح في الفلسفة وفي علم الأصول وعلوم أخرى.

ومهما يكن فالوجودية اللاضرورية [وهي المطلقة العامة المقيدة باللاضرورية الذاتية] وقلنا: إنّ المطلقة العامة أعمّ من الضروريّ وعدمه، ومن الدائم وعدمه [لأنّ المطلقة العامة يحتمل فيها أن يكون المحمول ضرورياً لذات الموضوع ويحتمل عدمه] لأنّها أعمّ [ولأجل التصريح بعدم ضرورة ثبوته] أي المحمول [لذات الموضوع تقيّد بكلمة «لا بالضرورة». وسلب الضرورة] هنا [معناه الإمكان العام] وذكرنا في محلّه: إذا كان المسلوب هو ضرورة الطرف الموافق، فالطرف المخالف يكون موجّهاً بالإمكان العام، وقلنا: إنّ القضية المصرّح بها، أو المكنّى بها من حيث الكمّ، واحدة، وإنّما تختلف من حيث الكيف، فتكون إحدى القضيتين سالبة والأخرى موجبة، فإذا سلّبتنا الضرورة عن الطرف الموافق المصرّح به - ونحن نعرف أنّ الإيجاب والسلب مرتبطان بالقضية المصرّح بها - بأن نقول: القضية المصرّح بها لا ضرورة فيها سواء كانت ضرورة الإيجاب أو ضرورة السلب، فتكون القضية المكنّى بها موجّهة بالإمكان العام، لأنّ الإمكان العام هو سلب الضرورة.

إذن: عندما تكون القضية موجّهة مركّبة وتسلب الضرورة عن الطرف الموافق، تكون القضية المكنّى بها موجّهة بالإمكان العام [لأنّ الإمكان العام هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل]. فإذا سلّبت الضرورة عن الطرف المذكور صريحاً في القضية ولنفرضه حكماً إيجابياً [أي نفرض الحكم الموجود في القضية المصرّح بها إيجابياً، ونسلب ضرورة الوجود عنه، ونقول: إنّ الضرورة ليست واجبة [فمعناه أنّ الطرف المقابل موجّه بالإمكان العام] أي أنّ الطرف المقابل مسلوب ضرورة الوجود إذا كان إيجابياً، ومسلوب ضرورة العدم إذا كان عديمياً.

[وعليه فيشار بكلمة «لا بالضرورة» إلى إمكانية عامة] وهي ما دلّت على سلب الضرورة عن الطرف المقابل [فإذا قلت: كلُّ إنسان متنفّس بالفعل] ومعناه أنّ كلَّ إنسان يمكن أن يكون متنفّساً بالفعل. وحتىّ نثبت أنّ ذلك ليس ضرورياً له ضرورةً ذاتية على نحو لا ينفكّ عنه، نقيّد القضية بقولنا: [لا بالضرورة] ممّا يعني أنّ القضية الأخرى الموجهة إمكانية عامة، أي سلب الضرورة الذاتية عن «كلِّ إنسان متنفّس بالفعل» إذ يحتمل أنّه متنفّس بالضرورة، ولا بالضرورة، فلكي نبين أنّه متنفّس ولكنّ تنفّسه ليس ضرورياً لذاته، نأتي بكلمة «لا بالضرورة» ونشير بها إلى إمكانية عامة، كما قال: [فإنّ «لا بالضرورة» إشارة إلى قولك: لا شيء من الإنسان بمتنّفّس بالإمكان العام] فنسلب ضرورة التنفّس عن الطرف المخالف.

[فتتركّب إذن الوجودية اللاضرورية من مطلقة عامة] وهي أعمّ من الضرورية وغيرها وتشير إلى وقوع النسبة، وتسمّى بالفعلية، أي تشير إلى تحقّق التنفّس بالفعل للإنسان في المثال، ولا تشير إلى أنّه دائم له أو غير دائم، وضروري أو غير ضروري، فإنّ ذلك غير معلوم أي لا يوجد في القضية ما يؤشر على ذلك، فلما قيّدت القضية بكلمة «لا بالضرورة» ثبت له التنفّس بالفعل، لكنّه ليس بضروري ضرورة ذاتية.

[وممكنة عامة. وإنّما سمّيت وجودية، لأنّ المطلقة العامة تدلّ على تحقّق الحكم ووجوده خارجاً] أي تدلّ على تحقّق التنفّس بالفعل للإنسان، ولكن هل هو ضروري أو غير ضروري؟ فإنّ الإمكانة العامة سلّبت الضرورة عنه [وسمّيت لا ضرورية لتقييدها باللاضرورة] أي بالإمكان العام.

[٤]. (الوجودية اللادائمة)، وهي المطلقة العامة المقيّدة باللدوام الذاتي لأنّ المطلقة العامة يحتمل فيها أن يكون المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع ويحتمل عدمه، ولأجل التصريح بعدم الدوام تقيّد القضية بكلمة «لا

دائماً»، فيشار بها إلى مطلقة عامة، كما تقدّم [بيانه في المشروطة الخاصة، حيث تقدّم أنّ القضية المقيّدة باللا دوام هي من أقسام المطلقة العامة] فتتركّب الوجودية اللا دائمة من مطلقتين عامّتين [إحداهما موجبة والأخرى سالبة، وتقدّم أنّ المطلقة العامة أعمّ من الثبوت وعدمه.

[وسمّيت وجودية للسبب المتقدّم] لأنّ النسبة واقعة بالفعل، [نحو: «لا شيء من الإنسان بمتنفّس بالفعل لا دائماً» أي: أنّ كلّ إنسان متنفّس بالفعل] ومعنى هذا: إنّ المحمول ثابت للموضوع في زمان وغير ثابت في زمان، والنتيجة هي موجبة كلّية في طرف، وسالبة كلّية في طرف، أي: لا التنفّس دائماً ولا عدمه دائماً.

[٥]. (الحينية اللا دائمة) وهي الحينية المطلقة المقيّدة باللا دوام الذاتي]. تقدّم أنّ الحينية المطلقة من أقسام المطلقة، وهي تدلّ على فعلية النسبة أيضاً، لكنّ فعليتها حين اتّصاف ذات الموضوع بوصفه [لأنّ الحينية المطلقة معناها أنّ المحمول فعليّ الثبوت للموضوع] فتكون مطلقة، والمحمول فعليّ الثبوت لعنوان في الموضوع وهو [حين اتّصافه بوصفه، فيحتمل فيها الدوام مادام الموضوع وعدمه. ولأجل التصريح بعدم الدوام، تقيّد بـ «اللا دوام الذاتي» الذي يشار به إلى مطلقة عامّة كما تقدّم، فتتركّب الحينية اللا دائمة من حينية مطلقة ومطلقة عامّة، نحو: «كلّ طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر لا دائماً»، أي لا شيء من الطائر بخافق الجناحين بالفعل.

٦. (الممكنة الخاصة) وهي المركّبة من ممكنتين عامّتين، إحداهما في الإيجاب وتسلب الضرورة عن الطرف المخالف، والثانية في السلب وتسلب الضرورة عن الطرف الموافق، والنتيجة هي سلب الضرورة عن الطرفين. ولهذا قال: [وهي الممكنة العامة المقيّدة باللا ضرورة الذاتية، ومعناها أنّ الطرف

الموافق المذكور في القضية ليس ضرورياً، كما كان الطرف المخالف حسب التصريح في القضية ليس ضرورياً أيضاً [لأنها ممكنة عامة] فيرفع بقيد اللاضرورة احتمال الوجوب إذا كانت القضية موجبة، واحتمال الامتناع إذا كانت سالبة، ومفاد مجموع القضية بعد التركيب هو الإمكان الخاص، الذي هو عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين.

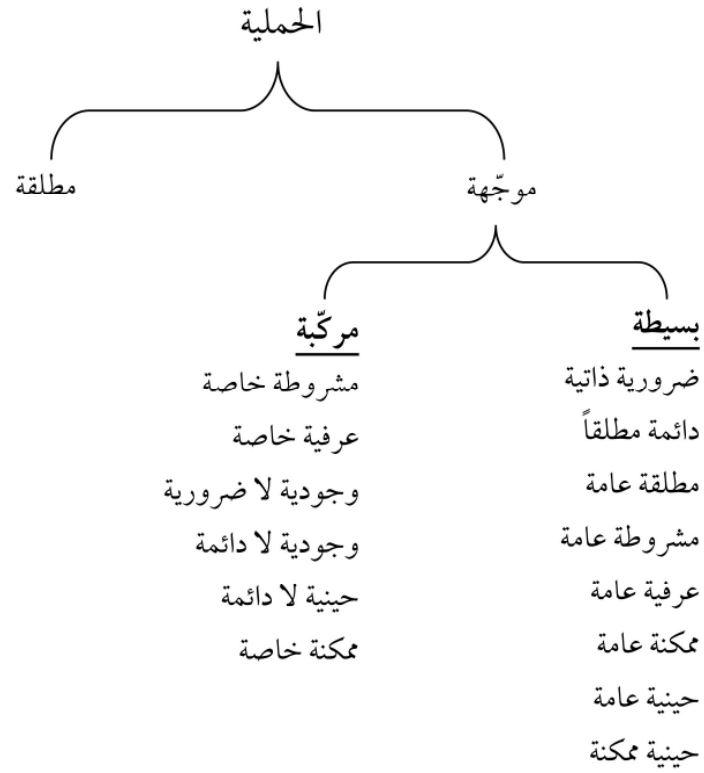
فتتركب الممكنة الخاصة من ممكنتين عامتين [إحداهما الممكنة العامة المصرح بها بسلب الضرورة عن الطرف الآخر، والثانية الممكنة العامة المكنى بها عن سلب الضرورة عن الطرف المصرح به، ومفاد مجموع القضية بعد التركيب هو الإمكان الخاص] وتكون فيها الجهة نفس المادة الواقعية إذا كانت صادقة] وإذا كانت كاذبة فلا تكون الجهة نفس المادة الواقعية.

[ويكفي لإفادة ذلك تقييد القضية بالإمكان الخاص اختصاراً، فنقول: كل حيوان متحرك بالإمكان الخاص] وإذا أردنا أن لا نختصر فنقول: [أي: كل حيوان متحرك بالإمكان العام، ولا شيء من الحيوان بمتحرك بالإمكان العام] فنقيّد كلا القضيتين الموجبة والسالبة بالإمكان العام.

[والتعبير بالإمكان الخاص بمنزلة ما لو قيّدت الممكنة العامة باللاضرورة، كما لو قلت في المثال: كل حيوان متحرك بالإمكان العام لا بالضرورة] ولا بالضرورة هي الإمكان العام كما ذكرنا، والطرف الموافق في القضية إمكان عام أيضاً.

فالممكنة العامة إذن لو قيّدت باللاضرورة، أنتجت ممكنة خاصة.

الخلاصة:



تمريعات

١. اذكر ماذا بين الضرورية الذاتية وبين الدائمة المطلقة من النسب الأربع؟ وكذا ما بين الضرورية الذاتية وبين المشروطة العامة والعرفية العامة؟
٢. اذكر النسبة بين الدائمة المطلقة وبين كل من المطلقة العامة والعرفية العامة.
٣. ما النسبة بين المشروطة العامة والعرفية العامة؟ وكذا بين الضرورية الذاتية والمشروطة الخاصة؟
٤. لو أنا قيّدنا المشروطة العامة باللاضرورية الذاتية هل يصحّ التركيب؟
٥. هل ترى يصحّ تقييد الحينية المطلقة باللاضرورية الذاتية؟ وإذا صحّ ماذا ينبغي أن تسمّى هذه القضية المركّبة؟
٦. هل يصحّ تقييد الدائمة المطلقة باللاضرورية الذاتية؟
٧. اذكر مثلاً واحداً من نفسك لكل من الموجّهات البسيطة، ثمّ اجعلها مركّبة بواحدة من التركيبات الستة المذكورة الممكنة لها.

الأجوبة

ج ١: النسبة ما بين الضرورية الذاتية والدائمة المطلقة هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ وذلك لأن «... الدوام عدم زوال النسبة، والضرورة امتناع زوالها عقلاً، فهي أخصّ منه...»^(١)، حيث إنّ عدم الزوال الذي هو الدوام يصدق مع امتناع الزوال ومع إمكانه، كالحَيوان بالنسبة للإنسان كما في قولنا: كلّ إنسان حيوان دائم، أي لا زوال للنسبة بين الحيوان والإنسان، وضروري

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق المسمى، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٦١.

أي يمتنع زوال النسبة المذكورة.

لكنه قد يصدق الدوام دون الضرورة، كما في قولنا: كل فلك متحرك دائم، حيث إنّ النسبة بين الحركة والفلك لا تزول، لكنه لا يمتنع زوالها عقلاً، وبعبارة أخرى: «... النسبة بينها (الدائمة المطلقة) وبين الضرورية أنّ الضرورية أخصّ منها مطلقاً؛ لأن مفهوم الضرورة امتناع انفكاك النسبة عن الموضوع، ومفهوم الدوام شمول النسبة في جميع الأزمنة والأوقات، ومتى كانت النسبة ممتنعة الانفكاك عن الموضوع متحققة في جميع أوقات وجوده بالضرورة، وليس متى كانت النسبة متحققة في جميع الأوقات امتنع انفكاكها عن الموضوع، لجواز إمكان انفكاكها عن الموضوع وعدم وقوعه؛ لأنّ الممكن لا يجب أن يكون واقعاً»^(١).

وأما النسبة بين الضرورية الذاتية وبين المشروطة العامة فهي نسبة العموم والخصوص من وجه، وهذا يحتاج إلى تقديم مقدّمة:

مفهوم القضية يرجع إلى عقدين: عقد الوضع (وهو اتّصاف ذات الموضوع بوصفه) وعقد الحمل (وهو اتّصاف ذات الموضوع بوصف المحمول) فإذا قلنا: كل إنسان حيوان، فهنا ثلاثة أشياء: ذات الموضوع، كزيد وعمرو مثلاً، ووصفه وعنوانه، وهو الإنسان، والمحمول وهو الحيوان.

صدق الإنسان على ذات الموضوع الذي هو زيد، وهذا يسمّى بـ«عقد الوضع» حيث يراد به: كلّ ما وجد وصدق عليه إنسان، كان حيواناً، إذن هناك أمور ثلاثة في كلّ قضية تكون مفاد الحمل الشايح:

١. ذات الموضوع، كزيد وعمرو بالنسبة للمثال المذكور.

٢. عنوان الموضوع ووصفه، كالإنسان.

٣. المحمول.

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، مصدر سابق: ص ٢٧٩.

عنوان الموضوع ليس له شاكلة واحدة، فهو قد يكون عين الذات، كما في مثالنا المذكور، حيث إنّ الإنسان عين زيد وعمرو وغيرهما من الأفراد، وقد يكون جزء ذات الموضوع كما إذا قلنا: كل حيوان حسّاس، فإنّ الحيوان الذي هو وصف وعنوان الموضوع، جزء ذات الموضوع، كالفرس، والبقر، وزيد وعمرو.

وقد يكون خارجاً غير داخل في ماهية ذات الموضوع، كما في قولنا: كل ماش حيوان. فإنّ الماشي وهو عنوان ووصف الموضوع ليس داخلياً في ماهية ذات الموضوع، كزيد وعمرو، والفرس، والبقر.

الذي يعيننا على بيان النسبة بين الضرورية الذاتية والمشروطة العامة هو الشاكلة الأولى حيث تشكّل مورداً تلتقي فيه القضيتان المذكورتان. فقولنا: «كل إنسان حيوان بالضرورة» مورد لصدق القضيتين، وصدق الضروريتين الذاتية والوصفية. أمّا الذاتية فواضح، وأمّا الوصفية فلأنّ الحيوان ضروري لذات الموضوع بشرط اتّصافه بعنوانه الذي هو الإنسان، إذن الحيوان ضروري لذات الإنسان ضرورة ذاتية وضرورة وصفية.

إذا اتّضح مورد صدق القضيتين المذكورتين، فلا بدّ من بيان مورد افتراق إحداها عن الأخرى، كما هو مقتضى العموم والخصوص من وجه:

أمّا مورد صدق الضرورية الذاتية دون المشروطة العامة، فكقولنا: كل كاتب حيوان بالضرورة، وذلك فيما إذا كان الوصف خارجاً عن ذات الموضوع ومغائراً له، ولم يكن للوصف أيّ دخالة في الضرورة، كما يوضحه المثال، فإنّ الكاتب الذي هو وصف وعنوان الموضوع، مغاير لذاته ومصدقه زيد وعمرو، والحيوان ضروري لزيد وعمرو من دون أيّ دور للوصف المذكور، بل الحيوان ضروري لذات كلّ من زيد وعمرو بما هما إنسان ليس إلّا، إذن صدق الضرورية الذاتية دون المشروطة العامة.

وأما مورد صدق المشروطة العامة دون الضرورية الذاتية كما في قولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة، حيث إنّ حركة الأصابع ضرورية لذات الموضوع زيد وعمرو مثلاً، لا لذاتيهما التي هي الإنسان، وإنما بشرط اتّصافهما بالكتابة، إذن صدق المشروطة العامة دون الضرورية الذاتية. كان هذا بياناً للنسبة بين الضرورية الذاتية وبين المشروطة العامة، وقد بقي بيان النسبة ما بين الضرورية الذاتية والعرفية العامة التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه مادام الموضوع متصفاً بالعنوان. العرفية العامة أعمّ مطلقاً من الضرورية الذاتية، وذلك لأنه متى صدقت الضرورة في جميع أوقات الذات، صدق الدوام في جميع أوقات الوصف، ولا عكس.

ج ٢: النسبة بين الدائمة المطلقة والمطلقة العامة، هي نسبة العموم والخصوص المطلق، حيث إنّ الثانية هي الأعمّ مطلقاً من الأولى؛ وذلك لأنه كلما صدق دوام ثبوت المحمول للموضوع تكون النسبة فعلية، وإذا كانت النسبة فعلية في قضية فالقضية مطلقة عامة وليس يلزم من فعلية النسبة دوامها^(١).

وأما النسبة بين الدائمة المطلقة والعرفية العامة فهي نسبة العموم والخصوص المطلق، حيث إنّ العرفية العامة هي الأعمّ مطلقاً من الدائمة المطلقة، لأنه متى صدق الدوام في جميع أوقات الذات - كما هو مفاد الدائمة المطلقة - صدق الدوام في جميع أوقات الوصف، ولا ينعكس.

ج ٣: النسبة بين المشروطة العامة والعرفية العامة هي نسبة العموم والخصوص المطلق، حيث إنّ العرفية العامة أعمّ مطلقاً من المشروطة العامة،

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، مصدر سابق: ص ٢٨٤.

وذلك لأنه متى تحققت الضرورة بحسب الوصف - كما هو مفاد المشروطة العامة - تحقق الدوام بحسب الوصف، ولا ينعكس؛ وذلك لأن الضرورة، سواء كانت ذاتية أو وصفية، أعمّ مطلقاً من الدوام سواء كان ذاتياً أو وصفيّاً. وأمّا النسبة ما بين الضرورية الذاتية والمشروطة الخاصة فهي نسبة التباين الكلّي، وذلك لأنّ المشروطة الخاصة مقيدة بالدوام الذاتي، المباين للضرورة الذاتية.

بعبارة أخرى: علمت أنّ الضرورة الذاتية > الدوام الذاتي، ومن المعلوم أنّ النسبة بين نقيض الأعمّ وعين الأخصّ هي نسبة التباين الكلّي، فـ«اللاحيوان» الذي هو نقيض الحيوان الذي هو أعمّ من الإنسان مطلقاً، مباين للإنسان حتماً، وإلاّ لجاز أن يصدق معه، وبالتالي فإنّما أن يصدق الحيوان مع الإنسان أو لا. فإن لم يصدق الحيوان مع الإنسان، هذا خلف كونه أعمّ منه وأنّه كلّما صدق الأخصّ صدق الأعمّ، وإن صدق فيلزم اجتماع النقيضين. إذن: النسبة ما بين الضرورية الذاتية والمشروطة الخاصة، هي نسبة التباين الكلّي.

ج ٤: قال الشريف الجرجاني: «اعلم أنّ المشروطة العامة يمكن تقييدها باللاضرورة الذاتية، لكنه تركيب غير معتبر فيظهر لك أن للتركيب وجوهاً كثيرة، منها ما ليس بصحيح (كعدم صحة تقييد المشروطة العامة باللاضرورة الوصفية والدوام الوصفي)، ومنها ما هو صحيح لكنه غير معتبر (وذلك كتقييد المشروطة العامة باللاضرورة الذاتية)، ومنها ما هو صحيح ومعتبر (وذلك كتقييد المشروطة العامة بالدوام الذاتي)....»^(١)، وأمّا وجه صحّة التقييد فلاّن الضرورة التي للمشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف، فلا

(١) تحرير القواعد المنطقية، مصدر سابق: ص ٢٨٦، حاشية (١).

ضير في تقييدها بسلب الضرورة بحسب الذات، كما لو قلنا: بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً لا بالضرورة. فحركة الأصابع ضرورية لمصداق الموضوع كزيد وعمرو لكن لا لذاتيهما التي هي الإنسان وإنما لاتصافهما بوصف وعنوان الكتابة، فالضرورة الثابتة شيء والضرورة المسلوقة شيء آخر.

وأما وجه عدم اعتبار التقييد المذكور مع فرض صحته، فلأن التقييد باللا دوام الذاتي يغني عن التقييد باللا ضرورة الذاتية؛ وذلك لأنك علمت أن الضرورة الذاتية أخصّ مطلقاً من الدوام الذاتي، وعلمت أيضاً أنه إذا سلب الأعم أو كذب سلب الأخص كذلك، فمع رفع الدوام الذاتي ترفع الضرورة الذاتية، وبالتالي فلا موجب للتقييد بها.

ج ٥: يمكن تقييد الحينية المطلقة التي تدل على فعلية النسبة حين اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه. فكل طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر، أي وقت اتصافه بالطيران، فإذا قيدت باللا ضرورة الذاتية فإنها تفيد أن فعلية ثبوت المحمول للموضوع ليست ذاتية، ولأن الضرورة الذاتية أخصّ مطلقاً من الفعلية، فرفعها لا يلزم منه رفع الفعلية.

وأما التسمية المناسبة عند ذلك فهي: الحينية اللا ضرورية. وهي الحينية المطلقة المقيّدة باللا ضرورة الذاتية.

ج ٦: نعم يصح ذلك، وذلك لأنك عرفت أن الدوام الذاتي أعمّ مطلقاً من الضرورة الذاتية، فلعلّ محمولاً يكون دائم الثبوت لذات الموضوع من دون أن يمتنع انفكاكه عقلاً عنه. وقد تقدّم مثاله سابقاً.

ج ٧: الأمثلة:

١. الضرورية الذاتية: الإنسان ناطق بالضرورة.

لا يمكن تقييدها باللا دوام الذاتي، وذلك لأنه كلما صدقت الضرورة

الذاتية صدق الدوام الذاتي، حيث عرفت أنّ الضرورة أعمّ مطلقاً من الدوام.
 ٢. المشروطة العامة: كلّ ماشٍ متحرّك الرجلين بالضرورة ما دام ماشياً.
 يمكن تقييدها باللادوام الذاتي، فيقال: كلّ ماشٍ متحرّك الرجلين بالضرورة لا دائماً، إذ لا مانع من ثبوت الدوام والضرورة بحسب الوصف وارتفاعه بحسب الذات. فحركة الرجلين ضرورية لزيد وعمرو ضرورة بحسب الوصف والعنوان، وهو المشي، لكن دوام الحركة ليس دواماً لزيد وعمرو.

وتسمّى المشروطة العامة المقيّدة باللادوام الذاتي بالمشروطة الخاصة.
 ٣. الدائمة المطلقة: كلّ إنسان حيوان دائماً، ولا يمكن تقييدها باللادوام الذاتي؛ للزومه اجتماع النقيضين.

٤. العرفية العامة: دائماً كلّ ماشٍ متحرّك الرجلين، وهي يمكن تقييدها باللادوام الذاتي، وذلك لأنّ الدوام المذكور فيها إنّما هو الدوام الوصفي. فيقال عندها: دائماً كلّ ماشٍ متحرّك الرجلين لا دائماً، حيث إنّ حركة الرجلين دائمة لمصاديق الماشي بحسب الوصف لا الذات، فتكون القضية موجّهة مركّبة تدعى بالعرفية الخاصة.

٥. المطلقة العامة: فقولنا: كلّ إنسان ناطق بالفعل، وهي في هذا المثال - حيث يكون العنوان تمام ذات المعنون كزيد وعمرو - لا يمكن تقييدها باللاضرورة الذاتية وكذلك اللادوام الذاتي، وذلك لأنّ العنوان تمام ذات المعنون، والمحمول (الناطق) ذاتي من ذاتيات العنوان، فيكون المحمول داخلاً في ذات المعنون، ومن ثمّ لا مجال له إلاّ أن يكون ضرورياً ضرورة ذاتية، ودائماً دواماً كذلك.

نعم، في بعض الموارد التي يكون فيها العنوان في عقد الوضع مغايراً للمعنون، يمكن ذلك، نحو: كلّ ماشٍ متحرّك بالفعل لا بالضرورة ولا دائماً، أي أنّ الحركة ليست ضرورية ذاتية لمصاديق الماشي وليست دائمة

كذلك. وتسمّى المطلقة العامّة المقيّدة باللاضرورة الذاتية بـ«الوجودية اللاضروية» والمقيّدة باللاادوام الذاتي بـ«الوجودية اللادائمة».

٦. الممكنة العامّة: كلّ إنسان شاعر بالإمكان العامّ، فإذا ما قيّدت باللاضرورة الذاتية صارت ممكنة خاصّة: كلّ إنسان شاعر بالإمكان العامّ لا بالضرورة.

٧. الحينية المطلقة: كلّ قمر منخسف بالفعل وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، فإذا قيدت باللاادوام الذاتي كانت حينية أو وقتية مع حذف القيد الذي أخذ فيها وهو الإطلاق^(١).

وبالتالي فإنه يقال: كلّ قمر منخسف بالفعل لا دائماً.

٨. الحينية الممكنة: نحو: كلّ كاتب متحرّك الأصابع بالإمكان العامّ حين هو كاتب.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ص ٢٦٢.

تقسيمات الشرطية الأخرى

تقدّم أنّ الشرطية تنقسم باعتبار نسبتها إلى: متّصلة ومنفصلة، وباعتبار الكيف إلى: موجبة وسالبة، وباعتبار الأحوال والأزمان إلى: شخصية ومهملة ومحصورة، والمحصورة إلى: كلية وجزئية. وقد بقي تقسيم كلّ من المتّصلة والمنفصلة إلى أقسامها.

اللزومية والاتّفاقية

تنقسم المتّصلة باعتبار طبيعة الاتّصال بين المقدّم والتالي إلى: لزومية واتّفاقية: ١. (اللزومية)، وهي: التي بين طرفيها اتّصال حقيقي لعلاقة توجب استلزام أحدهما الآخر، بأن يكون أحدهما علّة للآخر، أو معلولين لعلّة واحدة. نحو: «إذا سخن الماء فإنّه يتمدّد»، والمقدّم علّة للتالي. ونحو: «إذا تمدّد الماء فإنّه ساخن»، والتالي علّة للمقدّم، بعكس الأوّل، ونحو «إذا غلا الماء فإنّه يتمدّد» وفيه الطرفان معلولان لعلّة واحدة، لأنّ الغليان والتمدّد معلولان للسخونة إلى درجة معيّنة.

٢. (الاتّفاقية) وهي: التي ليس بين طرفيها اتّصال حقيقي؛ لعدم العلة التي توجب الملازمة، ولكنّه يتّفق حصول التالي عند حصول المقدّم، كما لو اتّفق أنّ محمداً الطالب لا يحضر الدرس إلّا بعد شروع المدرّس، فتؤلّف هذه القضية الشرطية «كلّما جاء محمد، فإنّ المدرّس قد سبق شروعه في الدرس». وليس هنا أيّ علاقة بين مجيء محمد وسبق شروع المدرّس، وإنّما ذلك بمحض الصدفة المتكرّرة.

ومن لم يتنوّر بنور العلم والمعرفة، كثيراً ما يقع في الغلط، فيظنّ في كثير من الاتّفاقيات أنّها قضايا لزومية؛ لمجرّد تكرّر المصادفة.

الشرح

تقدّم في محلّه معنى القضية الشرطية المتّصلة، وهي عبارة عن قضيتين إحداهما ملازمة للأخرى لا تنفكّ عنها، نحو: إذا طلعت الشمس فالنّهار موجود، فإنّ وجود النّهار ملازم لطلوع الشمس ولا ينفكّ عنه. وكما هو واضح من كلام المصنّف (قدّس سرّه) انقسام الشرطية باعتبار نسبتها إلى: متّصلة ومنفصلة، وباعتبار الكيف إلى: موجبة وسالبة، وباعتبار الأحوال إلى: شخصية ومهملة ومحصورة، والمحصورة إلى: كلية وجزئية، وقد تقدّم بيان جميع هذه الأقسام، وما ذكرناه من الملازمة والعلاقة بين القضيتين إنّما هو من مصاديق الملازمة والاتّصال الحقيقي بين المقدّم والتالي، نحو الملازمة بين العلة التامة والمعلول، فإنّ كلاً من العلة والمعلول لا ينفكّان عن بعضهما البعض، ونحو الملازمة بين المعلولين لعلّة واحدة، من قبيل الحرارة والضوء المعلولين للنار، فإذا وجدت النار تحقّقت الحرارة وتحقّق الضوء، ويستحيل أن ينفكّ أحدهما عن الآخر.

ومن الواضح أنّ هنا اتّصلاً حقيقياً تكوينياً بين طرفي القضية؛ لوجود علاقة توجب استلزام أحدهما للآخر، وهو ما يسمّى باللزومية. أمّا إذا لم يكن بين الطرفين اتّصال حقيقي؛ لعدم وجود العلاقة التي توجب الملازمة، فيسمّى بالاتّفاقية. وبيان انقسام الشرطية بالاعتبارات المتقدمة وبيان اللزومية والاتّفاقية. قال المصنّف (رحمه الله):

[تقدّم أنّ الشرطية تنقسم باعتبار نسبتها إلى: متّصلة ومنفصلة، وباعتبار الكيف إلى: موجبة وسالبة، وباعتبار الأحوال والأزمان إلى: شخصية ومهملة ومحصورة، والمحصورة إلى: كلية وجزئية. وقد بقي تقسيم كلّ من المتّصلة والمنفصلة إلى أقسامها].

اللزومية والاتفاقية

[تنقسم المتصلة باعتبار طبيعة الاتصال بين المقدم والتالي إلى:

لزومية واتفاقية:

١. (اللزومية)، وهي: التي بين طرفيها اتصال حقيقي؛ لعلاقة توجب استلزام أحدهما الآخر، بأن يكون أحدهما علّة للآخر، أو معلولين لعلّة واحدة، نحو: إذا سخن الماء فإنّه يتمدّد [فإنّ العلاقة بين المقدم والتالي لزومية [والمقدم] وهو تسخين الماء [علّة للتالي] وهو التمدّد [ونحو: إذا تمدّد الماء فإنّه ساخن. والتالي علّة للمقدم، بعكس الأوّل] فإنّ العلّة تلازم المعلول، والمعلول يلزم العلّة، فالملازمة هنا من كلا الطرفين وليست من طرف واحد، حيث قام البرهان على أنّه إذا وجدت العلّة التامة وجب وجود المعلول، وإذا وجد المعلول وجب وجود العلّة، [ونحو: إذا غلا الماء فإنّه يتمدّد. وفيه الطرفان معلولان لعلّة واحدة، لأنّ الغليان والتمدّد معلولان للسخونة إلى درجة معيّنة.

٢. (الاتفاقية) وهي: التي ليس بين طرفيها اتصال حقيقي؛ لعدم العلقّة التي توجب الملازمة] أي لا يوجد تلازم تكويني بين المقدم والتالي، أو فقل: الاتّصال بينهما موجود لكنّه ليس سبباً تكوينياً حقيقياً لكي يستحيل الانفكاك بينهما [ولكنّه يتّفق حصول التالي عند حصول المقدم]. قد يطلق الاتّفاق ويراد به وجود الشيء بلا سبب، وقد يطلق ويراد به وجود شيء من دون مناسبة ومسانخة بينه وبين سببه. مثلاً قد يوجد شيء بلا سبب موجد له ولا علّة فاعلية، ومثل هذا يكون وجوده بالصدفة، وهو محال ولا يقول به مجنون فضلاً عن العاقل، إذ لا يعقل أن يوجد شيء بلا سبب قبله، وقد تسافر مثلاً وتلتقي مع صديقك في مكان معيّن مصادفة، فتقول تلاقينا صدفة، أو إذا وجد ماء وكان الجو بارداً إلى درجة التجمّد، وفي الوقت نفسه كان ماء في إناء

على النار فصادف تجمّد الماء في الخارج غليان الماء الذي على النار، فإنّ تحقّق غليان الماء وتجمّد الماء في الخارج ليس ناشئاً من دون سبب، بل لكلّ واحد منهما سببه، مع أنّ تحقّقهما معاً من باب المصادفة. وكذا لو كان زميلان يحضران الدرس معاً ويذهبان ويجيئان معاً لعلاقة قديمة بينهما، أو لترابط اجتماعي، أو لتربية واحدة، وغير ذلك من العوامل التي أدّت إلى تلازمهما، فإنّه لا يمكن أن يقال: إذا رأينا أحدهما لابدّ أن يكون الآخر معه، لأنّ العلاقة بينهما قابلة للانفكاك، ولها سبب، ومثل هذا يسمّى بالتلازم الاتفاقي القابل للانفكاك.

وعلى هذا فليس الاتفاق هنا بمعنى الصدفة والوجود بلا سبب، بل يوجد سبب واتّصال بين المقدّم والتالي ولكنّه ليس سبباً تكوينياً من قبيل قولنا: إذا كان الشخص معصوماً فإنّه لا يعصي، فإنّ هذه القضية اتّفاقية، فإنّ المعصوم يستطيع أن يعصي لكنّه لا يفعل ذلك و [كما لو اتّفق أنّ محمداً الطالب لا يحضر الدرس إلاّ بعد شروع المدرّس، فتؤلّف هذه القضية الشرطية: كلّما جاء محمد، فإنّ المدرّس قد سبق شروعه في الدرس]. فإنّ بين مجيء محمد وشروع الأستاذ في الدرس ملازمة ولها سبب، كما لتأخّر محمد عن الدرس سبب، ولتقدّم الأستاذ في شروعه بالدرس سبب آخر، ولكنّ هذا الارتباط يمكن أن ينفكّ [وليس هنا أيّ علاقة بين مجيء محمد وسبق شروع المدرّس وإنّما ذلك بمحض الصدفة المتكرّرة]. فوجود الشيء هنا ليس بلا سبب أو رابط كما في المعنى الأوّل من الصدفة، بل له سبب.

[ومن لم يتنوّر بنور العلم والمعرفة كثيراً ما يقع في الغلط، فيظنّ في كثير من الاتّفاقيات أنّها قضايا لزومية لمجرّد تكرّر المصادفة]. وفي هذا الكلام تأمّل، فإنّ الصدفة لا يمكن أن تكون دائمية وأكثرية بناء على المنطق الأرسطي، وهذا من القواعد المهمّة في المنطق، ولكن مع ذلك يمكن أن نجد

تلازماً منشؤه الصدفة الكثيرة ويكون تاماً حتّى على المبنى الأرسطي، وقد رفض السيد الشهيد هذه القاعدة وأفاد بأنّها ليست قاعدة عقلية بل هي قاعدة استقرائية احتمالية، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محلّه إن شاء الله تعالى^(١).

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، الإمام الشهيد السيّد محمد باقر الصدر، نشر: المجمع العالمي للشهيد الصدر (قدس سره)، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ ص ٤٥.

أقسام المنفصلة

للمنفصلة تقسيمان:

أ. العنادية والاتفاقية:

وهذا التقسيم باعتبار طبيعة التنافي بين الطرفين، كالمتصلة، فتنقسم

إلى:

١. (العنادية) وهي التي بين طرفيها تنافي وعناد حقيقي، بأن تكون ذات النسبة في كل منهما، تنافي وتعاند ذات النسبة في الآخر، نحو: «العدد الصحيح إما أن يكون زوجاً أو فرداً».

٢. (الاتفاقية) وهي: التي لا يكون التنافي بين طرفيها حقيقياً ذاتياً، وإنما يتفق أن يتحقق أحدهما بدون الآخر لأمر خارج عن ذاتهما، نحو: «إمّا أن يكون الجالس في الدار محمداً أو باقراً» إذا اتفق أن علم أن غيرهما لم يكن. ونحو: «هذا الكتاب إمّا أن يكون في علم المنطق، وإمّا أن يكون مملوكاً لخالد» إذا اتفق أن خالداً لا يملك كتاباً في علم المنطق، واحتمل أن يكون هذا الكتاب المعين في هذا العلم.

ب. الحقيقية وممانعة الجمع وممانعة الخلو:

وهذا التقسيم باعتبار إمكان اجتماع الطرفين ورفعهما، وعدم إمكان

ذلك، فتنقسم إلى:

١. (حقيقية) وهي: ما حكم فيها بتنافي طرفيها صدقاً وكذباً في الإيجاب، وعدم تنافيهما كذلك في السلب، بمعنى أنه لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما في الإيجاب، ويجتمعان ويرتفعان في السلب.
(مثال الإيجاب): العدد الصحيح إمّا أن يكون زوجاً أو فرداً، فالزوج

والفرد لا يجتمعان ولا يرتفعان.

(مثال السلب): ليس الحيوان إمّا أن يكون ناطقاً، وإمّا أن يكون قابلاً للتعليم، فالناطق والقابل للتعليم يجتمعان في الإنسان ويرتفعان في غيره. وتستعمل الحقيقية في القسمة الحاصرة: الثنائية وغيرها. واستعمالها أكثر من أن يحصى.

٢. (مانعة جمع) وهي: ما حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما صدقاً لا كذباً، بمعنى أنّه لا يمكن اجتماعهما ويجوز أن يرتفعا معاً في الإيجاب، ويمكن اجتماعهما ولا يمكن ارتفاعهما في السلب. (مثال الإيجاب): إمّا أن يكون الجسم أبيض أو أسود. فالأبيض والأسود لا يمكن اجتماعهما في جسم واحد، ولكنّه يمكن ارتفاعهما في الجسم الأحمر.

(مثال السلب): ليس إمّا أن يكون الجسم غير أبيض أو غير أسود، فإن غير الأبيض وغير الأسود يجتمعان في الأحمر، ولا يرتفعان في الجسم الواحد، بأن لا يكون غير أبيض ولا غير أسود، بل يكون أبيض وأسود، وهذا محال.

وتستعمل مانعة الجمع في جواب من يتوهم إمكان الاجتماع بين شيئين، كمن يتوهم أنّ الإمام يجوز أن يكون عاصياً لله، فيقال له: «إنّ الشخص إمّا أن يكون إماماً أو عاصياً لله» ومعناه أنّ الإمامة والعصيان لا يجتمعان وإن جاز أن يرتفعا، بأن يكون شخص واحد ليس إماماً وعاصياً.

هذا في الموجبة، وأمّا في السالبة، فتستعمل في جواب من يتوهم استحالة اجتماع شيئين، كمن يتوهم امتناع اجتماع النبوة والإمامة في بيت واحد، فيقال له: «ليس إمّا أن يكون البيت الواحد فيه نبوة أو إمامة» ومعناه أنّ النبوة والإمامة لا مانع من اجتماعهما في بيت واحد.

٣. (مانعة خلو) وهي ما حكم فيها بتنا في طرفيها أو عدم تنافيهما كذباً لا صدقاً، بمعنى أنّه لا يمكن ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما في الإيجاب، ويمكن ارتفاعهما ولا يمكن اجتماعهما في السلب.

(مثال الإيجاب): الجسم إمّا أن يكون غير أبيض أو غير أسود، أي أنّه لا يخلو من أحدهما وإن اجتمعا. ونحو: إمّا أن يكون الجسم في الماء أو لا يغرق، فإنّه يمكن اجتماعهما بأن يكون في الماء ولا يغرق، ولكن لا يخلو الواقع من أحدهما؛ لا متناع أن لا يكون الجسم في الماء ويغرق.

(مثال السلب): ليس إمّا أن يكون الجسم أبيض وإمّا أن يكون أسود، ومعناه أنّ الواقع قد يخلو من أحدهما وإن كانا لا يجتمعان.

وتستعمل مانعة الخلو الموجبة في جواب من يتوهم إمكان أن يخلو الواقع من الطرفين، كمن يتوهم أنّه يمكن أن يخلو الشيء من أن يكون علّة ومعلولاً، فيقال له: «كلّ شيء لا يخلو إمّا أن يكون علّة أو معلولاً» وإن جاز أن يكون شيء واحد علّة ومعلولاً معاً: علّة لشيء ومعلولاً لشيء آخر.

وأما السالبة، فتستعمل في جواب من يتوهم أنّ الواقع لا يخلو من الطرفين، كما يتوهم انحصار أقسام الناس في عاقل لا دين له، ودين لا عقل له، فيقال له: «ليس الإنسان إمّا أن يكون عاقل لا دين له، أو ديناً لا عقل له» بل يجوز أن يكون شخص واحد عاقل وديناً معاً.

الشرح

[للمنفصلة تقسيمان:

أ. العنادية والاتفاقية].

العنادية هي أصل القضية باعتبار أنَّ المنفصلة حقيقتها العناد، أي لا يجتمع المقدم والتالي بأيِّ نحو من الأنحاء، نحو: العدد إمَّا زوج وإمَّا فرد، فإنَّه يستحيل أن يكون العدد زوجاً وفرداً معاً، ويستحيل أن لا يكون زوجاً أو فرداً، وقد يكون العناد بين أمرين لا لذاتيهما وإنمَّا لأمر خارج عنهما؛ إذ سرعان ما يزول العناد بمجرد زواله، وهذا ما يمكن تسميته بالعناد أو التنافي الطارئ أو الاتفاقي في قبال العناد الذاتي.

[وهذا التقسيم باعتبار طبيعة التنافي بين الطرفين، كالمُتصلة،

فتنقسم إلى:

١. (العنادية) وهي التي بين طرفيها تناف وعناد حقيقي [تكويني لا يجتمعان ولا يرتفعان، كما في المنفصلة الحقيقية التي سيأتي الكلام عنها] بأن تكون ذات النسبة في كلٍّ منهما، تنافي وتعاقد ذات النسبة في الآخر، نحو: العدد الصحيح إمَّا أن يكون زوجاً أو فرداً. فإذا كانت النسبة في العدد الصحيح هي الزوجية، فتنافي النسبة في العدد الفردي، وإذا كانت هي الفردية، فتنافي النسبة في العدد الزوجي.

٢. [الاتفاقية] وهي: التي لا يكون التنافي بين طرفيها حقيقياً ذاتياً، وإنمَّا يتفق أن يتحقق أحدهما بدون الآخر [يعني إذا تحقَّق أحد الطرفين فلا يتحقَّق الطرف الآخر، كما لو علمنا بأنَّه لا يوجد في الدار إلاَّ شخص واحد، فنقول: الرجل الذي في الدار إمَّا هو زيد وإمَّا هو خالد، وهذا لا يعني عدم إمكان أن يجتمعا في الدار، بل يمكن أن يجتمعا فيها، إلاَّ أنا نعلم أنَّه لا يوجد

فيها إلا واحداً، فالتعاند هنا اتفاقي [لأمر خارج عن ذاتهما، نحو: إما أن يكون الجالس في الدار محمداً أو باقراً] إذا اتفق أن علم أن غيرهما لم يكن [موجوداً في الدار] ونحو: هذا الكتاب إما أن يكون في علم المنطق، وإما أن يكون مملوكاً لخالد] فنحن نعلم أن لخالد كتاباً ولكنه ليس كتاباً في علم المنطق، ففي حالة الشك في الكتاب فإن كان لخالد فهو ليس في علم المنطق، وإن كان في علم المنطق فهو ليس لخالد [إذا اتفق أن خالد لا يملك كتاباً في علم المنطق^(١) واحتمل أن يكون هذا الكتاب المعين في هذا العلم.

(١) قد يتفق أن خالد لا يملك كتاباً في علم المنطق، وربما يكون قاصداً أن لا يكون عنده، كتاب في علم المنطق لأنه علم أرسطي يوناني يعود للكفار، فلا نفع فيه ولا حاجة لنا به. مع أننا نأخذ من علومهم الفلسفة والمنطق ولا تكاد تخلو كتبنا في علم الأصول والفقه من الفلسفة والمنطق، وكأن هناك فرقاً بين كفار الزمن الغابر حيث يجوز لنا أخذ علومهم وكفار الزمن الحالي حيث لا يجوز أخذ علومهم، ولا ندري إلى متى نبقى نعيش هذه العقلية؟! ولعل البعض يتساءل عن القصد من هذا الكلام، فنقول له: إن ثمة شبهات وإشكالات حول وضع الحوزة العلمية، ولا بد أن نلتفت إليها، يلتفت إليها المسؤولون ويصححوها، ومن اليقين أن الأعداء سوف يلتفتون إليها يوماً ما، وتكون هذه الحاضرة العلمية محط نقد لاذع لا يرحم، يأتيها من خارج الحوزة، وأنا على يقين بأننا سوف ندافع عن أخطائنا، لأن النقد آت من الخارج.

ألا تلاحظ معي أنك لو صادفتك مشكلة في بيتك نتيجة خطأ ارتكبته، وجاءك شخص ليس من أهل بيتك وسألك لماذا صادفتك هذه المشكلة فإنك ترفض سؤاله وتدافع عن وضعك الداخلي مع علمك بخطئك، وسوف تحتج وتقول: لماذا يتدخل في قضية لا تعنيه؟ وهذه هي طبيعة الوضع النفسي الذي تعيشه ضمن إطار معين، فإنك ترفض أي استفسار أو سؤال يوجه إليك من الخارج، بخلاف ما لو وُجّه إليك من داخل إطارك الذي تعيش فيه.

وهذا يدل على أن الإصلاح إن كان نابعاً من داخل الإطار والكيان المعين الذي تعيش فيه، فلا شك في أنك تتقبله من دون تردد.

ب. الحقيقية وممانعة الجمع وممانعة الخلو

للمنفصلة تقسيم آخر، وهو انقسامها إلى ثلاثة أقسام. فإذا أردنا أن نجعل الحصر عقلياً، فلا بد أن يكون مبنيّاً على منفصلتين حقيقتين، والمهم في تقسيمات المنفصلة هو بيان هذه الأقسام الثلاثة، وهي:

أولاً: المنفصلة الحقيقية وقد تقدّم الكلام عنها.

وثانياً: المنفصلة ممانعة الجمع.

وثالثاً: المنفصلة ممانعة الخلو.

وينبغي حفظ هذه الاصطلاحات الثلاثة جيداً، لأنها كثيرة الدوران في علم الأصول والفلسفة والفقه وفي علوم أخرى، وبدل أن يقول المصنّف (رحمه الله): المنفصلة الحقيقية والمنفصلة ممانعة الجمع والمنفصلة ممانعة الخلو، ثم يشرح كل ذلك، اختصر كلامه وقال: «الحقيقية وممانعة الجمع وممانعة الخلو»، وقد ذكرناها لك لتنبّه إلى المراد من هذه المصطلحات وتعرف حدودها وثغراتها جيداً، حتّى إذا استعملها القائل أو المستدلّ تعلّم ما هو المراد بقوله، فإذا قال: «المنفصلة الحقيقية» تعلم أنّه يريد بها الموجبة، وهي التي لا يمكن اجتماع طرفيها ولا يمكن ارتفاعهما، أو يريد بها السالبة، وهي التي يمكن اجتماع طرفيها وارتفاعهما.

[وهذا التقسيم باعتبار إمكان اجتماع الطرفين ورفعهما وعدم إمكان

وها نحن نسمع الدعوات من داخل هذا الكيان العلمي إلى إصلاح الوضع المنهجي والوضع التدريسي والتعليمي في الحوزة العلمية، فنجد الكلّ يقبل بذلك ويحسّ بالنقص الموجود، بينما إن جاءتنا مثل هذه الدعوات من خارج الإطار الحوزوي نجد أنفسنا آخذين موقع الدفاع عن الحوزة ونبدأ نعدد ما تمتاز به الحوزة عن غيرها من المؤسسات التعليمية. إنّ من الأفضل لنا أن نصّح الوضع الذي صارت إليه الحوزة العلمية، وإلا فإنّ العدو يتربص بنا الدوائر وسوف يأخذ زمام المبادرة ويبدأ بإصلاح الأخطاء بل ويأخذ معه الصحيح، لأنّه عدو ولا يفرق لديه الأمر مادمت عدواً بالنسبة إليه ... (منه حفظه الله).

ذلك] لأنَّ للمنفصلة طرفين، إمّا لا يجتمعان ولا يرتفعان، ونحن نريد أن نعرف متى لا يجتمعان، ومتى يجتمعان، ومتى يرتفعان ومتى لا يرتفعان. أمّا تفصيلها [فتنقسم إلى:

١. حقيقية] لأنَّ المقسم للمنفصلة الحقيقية هي القضية الشرطية المنفصلة، فالمنفصلة حقيقية، ومنفصلة مانعة جمع، ومنفصلة مانعة خلو، [والحقيقية] هي: ما حكم فيها بتنا في طرفيها صدقاً وكذباً في الإيجاب]. المراد من الصدق والكذب اجتماع الطرفين وارتفاعهما، وليس المراد بهما المطابقة للواقع وعدم المطابقة، لأننا قلنا فيما تقدّم: إنّ صدق القضية الشرطية وكذبها إنّما هو بصدق طرفيها وكذبهما لا بمطابقتها للواقع وعدم مطابقتها. فمعنى ارتفاع الطرفين: أنّهما متنافيان لا يجتمعان ولا يرتفعان إذا كانت القضية موجبة، وإذا كانت سالبة فيجتمعان ويرتفعان ولا محذور فيه. [وعدم تنافيهما كذلك في السلب] يعني أنّهما لا يتنافيان صدقاً وكذباً، فيجتمعان ويرتفعان في السلب، [بمعنى: أنّه لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما في الإيجاب، ويجتمعان ويرتفعان في السلب].

مثال الإيجاب: العدد الصحيح إمّا أن يكون زوجاً أو فرداً والموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً، ويستحيل أن يكون واجباً وممكناً، ويستحيل أن لا يكون واجباً ولا ممكناً، فاجتماعهما وارتفاعهما محال. [فالزوج والفرد لا يجتمعان ولا يرتفعان].

مثال السلب: ليس الحيوان إمّا أن يكون ناطقاً وإمّا أن يكون قابلاً للتعليم إذ ليس صحيحاً زعم أن هناك عناداً ما بين الناطق والقابل للتعليم على مستوى الحيوان، حيث يمكن لحيوان كالإنسان أن يكون ناطقاً وقابلاً للتعليم، كما يمكن أن يكون حيوان لا هو ناطق ولا هو قابل للتعليم كالفرس، فهو حيوان لكنه ليس ناطقاً ولا قابلاً للتعليم. [فالناطق والقابل للتعليم يجتمعان في

الإنسان، ويرتفعان في غيره] كالفرس فإنه حيوان وليس ناطقاً ولا قابلاً للتعليم.
[وتستعمل الحقيقية في القسمة الحاصرة: الثنائية وغيرها.
واستعمالها أكثر من أن يحصى.

٢. مانعة جمع] وهي القسم الثاني من أقسام المنفصلة [وهي: ما حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما صدقاً لا كذباً] واجتماعاً لا ارتفاعاً، وقد تقدّم الكلام في المراد بالصدق حيث قلنا: هو الاجتماع، والمراد بالكذب هو الارتفاع، والمعنى أن الطرفين لا يجتمعان فقط لكنهما يرتفعان، وهذه الجملة إنما تستعمل في الموارد التي لا يجتمع فيها الطرفان، ولكن هل يرتفعان أو لا؟

قد يرتفعان وقد لا يرتفعان، وليس هذا مهماً، وإنما المهم بيان أنهما لا يجتمعان. وقد يرتفعان في الإيجاب بعكسه في السلب، كما ذكرنا في المنفصلة الحقيقية: من أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في الموجبة، وفي السالبة يجتمعان ويرتفعان. أما في مانعة الجمع ففي السالبة يجتمعان وفي الموجبة يرتفعان [بمعنى أنه لا يمكن اجتماعهما ويجوز أن يرتفعا معاً في الإيجاب، ويمكن اجتماعهما ولا يمكن ارتفاعهما في السلب]. وفي قبالتها مانعة الخلو؛ إذ الطرفان فيها لا يرتفعان عن الواقع وقد يجتمعان.

[مثال الإيجاب: إما أن يكون الجسم أبيض أو أسود] فيستحيل اجتماعهما، إذ لا يعقل أن يكون الجسم أسود وأبيض من جهة واحدة. كيف يجتمعان وهما متضادان، ويمكن ارتفاعهما في الجسم الأصفر، أو كما قال: [فالأبيض والأسود لا يمكن اجتماعهما في جسم واحد، ولكنه يمكن ارتفاعهما في الجسم الأحمر.

مثال السلب: ليس إما أن يكون الجسم غير أبيض أو غير أسود] حيث يراد سلب التنافي ما بين غير أبيض وغير أسود، والقول بأنهما يجتمعان في

الجسم الأحمر، فهو غير أبيض وغير أسود، ولكنهما لا يرتفعان عن الجسم، فلو ارتفع غير أبيض عن جسم لصدق نقيضه عليه، وذلك لاستحالة ارتفاع النقيض: غير أبيض، أبيض، وكذلك لو ارتفع غير أسود لصدق أسود، وبالتالي فإن ارتفاع «غير أبيض» و«غير أسود» عن جسم، يلزم منه اجتماع السواد والبياض فيه، وهو محال. [فإن غير الأبيض وغير الأسود يجتمعان في الأحمر] لأنه ليس بأبيض ولا أسود [ولا يرتفعان في الجسم الواحد، بأن لا يكون غير أبيض وغير أسود، بل يكون أبيض وأسود، وهذا محال] لأنه اجتماع للضدين.

[وتستعمل مانعة الجمع في جواب من يتوهم إمكان الاجتماع بين شيئين] فيبين له أنهما لا يمكن أن يجتمعا بغض النظر عن ارتفاعهما وعدمه، إذ ليس النظر إلى ذلك بل إلى عدم الاجتماع فقط [كمن يتوهم أن الإمام يجوز أن يكون عاصياً لله]. الظاهر من إطلاق المصنف (قدس سره) أنه ليس المراد مطلق الإمام، فإن بعض الأئمة لا وظيفة لهم اتخذوها سوى عصيان الله تعالى، مثل أئمة الجور الذين يدعون إلى النار، كما قال تعالى ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أئمةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾^{(١)(٢)} بل المراد من الإمام من ثبتت

(١) القصص: ٤١.

(٢) وهنا نكتة نشير إليها، وهي ورد في الكثير من الروايات اسم الإمام واختلفوا في المراد منه، فذهب جملة من الفقهاء إلى أن المراد به الإمام الأصل الذي ثبتت عصمته. ورتب على هذا أن بعض العبادات والأحكام التي يشترط فيها وجوده (عليه السلام) عطلت أو حُملت على الاستحباب، مثل صلاة الجمعة، وإقامة الحدود، لأنه ورد في الروايات، لا جمعة إلا بإمام. ولا يقيم الحد إلا إمام. ففي عصر الغيبة يكون تشريعها حراماً، والرأي في هذه المسائل ليس من القدماء فقط، بل ذهب إليه بعض العلماء والمحققين المعاصرين، وجميعهم فسروه بإمام الأصل من باب أنه (عليه السلام) غائب فلا تقام الحدود، ولذا نجدهم - رحم الله الماضين منهم وحفظ الباقيين - لم يكتبوا في رسائلهم العملية باب الحدود والديات،

عصمته لأنه هو المتبادر عند الإطلاق.

[فيقال له] أي لمن يتوهم جواز أن يكون الإمام عاصياً لله: [إن الشخص إما أن يكون إماماً أو عاصياً لله] وهذه القضية منفصلة حقيقية إذا كان المراد الإمام الأصل [ومعناه أن الإمامة والعصيان لا يجتمعان وإن جاز أن يرتفعاً، بأن يكون شخص واحد ليس إماماً و] ليس [عاصياً] بأن يكون تقياً أو ولياً من أولياء الله لكنه ليس بإمام، ونظائره كثير.

[هذا في الموجبة، وأما في السالبة فتستعمل في جواب من يتوهم استحالة اجتماع شيئين] وبهذا تفرق الموجبة عن السالبة. ففي الموجبة كان الشخص يتوهم إمكان الاجتماع، وفي السالبة يتوهم استحالته، فيقال في

ولو من أجل تثقيف الناس وبيان أن هذه هي أحكام الله تعالى. ثم إن فرض عدم التمكن من إقامتها، لا يعني أنها لم توجد في الرسائل العملية على نحو الإطلاق، بل ذكرها المتقدمون كالمحقق (رحمه الله) في الشرائع ومن تأخر عنه، وكذلك ذكرها بعض المتأخرين جزاهم الله خيراً. والأقوال في المسألة متعددة حتى أنك لتجد في مسألة واحدة أقوالاً متعددة وآراء متضاربة، نحو اختلافهم في وجوب دفع الخمس إلى غير الإمام (عليه السلام) فقد تعددت فيه الأقوال إلى أكثر من ثلاثة عشر قولاً، أحدها: أن يرمى به في البحر إلى أن يظهر الحجة المنتظر (عجل الله فرجه الشريف) فيستلمها، ولا ندري ماذا يفعل بها؟! وغاب عنهم أن الأرض تخرج له جميع كنوزها، ونحو اختلافهم في إقامة الحكم الإسلامي بحجة أنه لا يقيمه إلا الإمام الأصل (عليه السلام) إلى غير ذلك من المسائل التي سببت مشكلة في الفقه الإسلامي. وجميع ذلك مبني على اختلافهم بالمراد من كلمة الإمام هل هو المعصوم أو الأعم منه ومن نائبه الخاص والعام أو من نصبه أو وكيله وما يشمل أئمة الجور؟

والظاهر من كلام المصنف أن المراد هو الإمام الأصل كما ذكرنا، لهذا قال: كمن يتوهم أن الإمام يجوز أن يكون عاصياً لله، لأن المتبادر من لفظ الإمام عند إطلاقه هو الإمام الأصل. والحق بحسب اللغة والاستعمال أن المراد به في الروايات المعنى الأعم إلا مع وجود قرينة تصرفه إلى الإمام الأصل أو تصرفه إلى نائبه الخاص. (منه حفظه الله).

جوابه: لا يمكن أن يجتمع الشيثان ولا يرتفعا في السالبة [كمن يتوهم امتناع اجتماع النبوة والإمامة في بيت واحد] كما قالها بعض: أبت قريش أن تجتمع النبوة والإمامة في بيت واحد، ولا يجتمع سيفان في غمد واحد! [فيقال له: ليس إماماً أن يكون البيت الواحد فيه نبوة أو إمامة].

يشير المصنّف (رحمه الله) في هذا المثال إلى الخلاف الذي وقع في الصدر الأول من الإسلام في من يكون الخليفة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، يوم زعمت قريش أن النبوة والإمامة يستحيل أن تجتمعا في بيت واحد، وبهذا زحزحوها عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) وقد تكشف للعالم أجمع أن النبوة يوم كانت في هذا البيت الطاهر الذي اختاره الله كيف كانت عليه الأمور ويوم صارت الإمامة إلى غيرهم ماذا فعلوا وماذا أحدثوا؟! [ومعناه أن النبوة والإمامة لا مانع من اجتماعهما في بيت واحد].

٣. مانعة خلوا] وهي بعكس مانعة الجمع في جميع الخصوصيات [وهي ما حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما كذباً لا صدقاً، بمعنى لا يمكن ارتفاعهما] عن الواقع [ويمكن اجتماعهما في الإيجاب] من قبيل قولنا: الموجود إما يكون علّة وإمّا معلولاً، لا يخلو الواقع من أحدهما، فقد يجتمعان بأن يكون الشيء علّة لشيء ومعلولاً لشيء آخر، فقولنا: «إمّا وإمّا» نقصد به أن الواقع لا يخلو من أحدهما، لا أنّهما يجتمعان بالضرورة في الإيجاب [ويمكن ارتفاعهما ولا يمكن اجتماعهما في السلب] بعكس الموجهة.

[مثال الإيجاب: الجسم إمّا أن يكون غير أبيض أو غير أسود، أي أنّه لا يخلو من أحدهما وإن اجتمعا] فإنّه إن كان أحمر فهو غير أبيض وغير أسود [ونحو: إمّا أن يكون الجسم في الماء أو لا يغرق، فإنّه يمكن اجتماعهما، بأن يكون في الماء ولا يغرق، ولكن لا يخلو الواقع من أحدهما، لا امتناع أن لا يكون الجسم في الماء ويغرق] والمثال الأوضح كما ذكر: كل شيء لا يخلو إمّا أن

يكون علّة أو معلولاً؛ وذلك لأنّ المثال الثاني يفترض أنّ الغرق لا يكون إلّا في الماء، وهو غير دقيق وإن كان المنسب إلى الذهن حيث لا مساحات واسعة يغرق فيها الجسم إلّا الماء، مع أنّ الماهيات الأخرى قد تسبّب الغرق، فإذا كان الأمر كذلك فقد لا يكون جسم في الماء، وهو يغرق في سائل من السوائل المتعدّدة.

[مثال السلب: ليس إمّا أن يكون الجسم أبيض وإمّا أن يكون أسود] وأيضاً هنا لابدّ من رفع أداة السلب «ليس» وتكون القضية على هذا النحو: إمّا أن يكون الجسم أبيض وإمّا أن يكون أسود. وهذه قضية كاذبة، والقضية الصادقة بهذا النحو: ليس إمّا أن يكون الجسم أبيض أو أسود [ومعناه أنّ الواقع قد يخلو] منهما وليس [من أحدهما] لأنّ معنى السلب خلو الواقع منهما، فإنّ مانعة الخلو الموجبة معناها: لا يخلو الواقع منهما، والسالبة معناها: يخلو الواقع، لهذا لابدّ من تصحيح العبارة إلى ما ذكرناه.

[وإن كانا لا يجتمعان.]

وتستعمل مانعة الخلو الموجبة في جواب من يتوهّم إمكان أن يخلو الواقع من الطرفين] لكنّه يخلو منهما في الواقع [كمن يتوهّم أنّه يمكن أن يخلو الشيء من أن يكون علّة ومعلولاً، فيقال له: «كلّ شيء لا يخلو إمّا أن يكون علّة أو معلولاً» وإن جاز أن يكون شيء علّة ومعلولاً معاً] فيجتمعان بأن يكون [علّة لشيء، ومعلولاً لشيء آخر].

وأمّا السالبة، فتستعمل في جواب من يتوهّم أنّ الواقع لا يخلو من الطرفين] فيقال له: ليس الأمر كذلك، فإنّ الواقع يخلو من الطرفين [كمن يتوهّم انحصار أقسام الناس في عاقل لا دين له، ودين لا عقل له، فيقال له: إنّ الواقع يخلو منهما، وذلك فيما إذا كان الشخص ديناً وعاقلاً، لأنّ أحد الطرفين عاقل لا دين له، والطرف الآخر دين لا عقل له، ويرتفع هذان الطرفان

في الدين العاقل، فيخلو الواقع منهما، فيقال لهذا المتوهم [ليس الإنسان إما أن يكون عاقلاً لا دين له أو ديناً لا عقل له]. وكما ذكرنا آنفاً لا بد من رفع أداة السلب «ليس» فتكون القضية على هذا النحو: الإنسان إما أن يكون عاقلاً لا دين له أو ديناً لا عقل له، وهي قضية كاذبة، والصادقة هي: [بل يجوز أن يكون شخص واحد عاقلاً وديناً معاً].

تنبيه

قد يغفل المبتدئ عن بعض القضايا، فلا يسهل عليه إلحاقها بقسمها من أنواع القضايا، لاسيما في التعبيرات الدارجة في ألسنة المؤلفين التي لم توضع في صورة فنية مضبوطة كما تقتضيها قواعد المنطق. وهذه الغفلة قد توقعه في الغلط عند الاستدلال أو لا يهتدي إلى وجه الاستدلال في كلام غيره. وتكثر هذه الغفلة في الشرطيات. فلذلك وجب التنبيه على أمور تنفع في هذا الباب نرجو أن يستعين بها المبتدئ.

١. تأليف الشرطيات

قلنا: إن الشرطيات تتألف من طرفين هما قضيتان بالأصل، والمنفصلة بالخصوص قد تتألف من ثلاثة أطراف فأكثر. فالطرفان أو الأطراف التي هي قضايا بالأصل قد تكون من الحملات أو من المتصلات أو من المنفصلات أو من المختلفات، بأن تتألف المتصلة مثلاً من حملية ومتصلة. وترتقي أقسام تأليف الشرطيات إلى وجوه كثيرة لا فائدة في إحصائها. وعلى الطالب أن يلاحظ ذلك بنفسه، ولا يغفل عنه، فقد ترد عليه شرطية مؤلفة من متصلة ومنفصلة، فيظن أنها أكثر من قضية. وللتوضيح نذكر بعض الوجوه وأمثلتها:

فمثلاً: قد تتألف المتصلة من حملية ومتصلة نحو: «إن كان العلم سبباً للسعادة، فإن كان الإنسان عالماً كان سعيداً»، فإنّ المقدم في هذه القضية حملية، والتالي متصلة، وهو: «إن كان الإنسان عالماً كان سعيداً». وقد تتألف المتصلة من حملية ومنفصلة نحو: «إذا كان اللفظ مفرداً،

فإمّا أن يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً» فالمقدّم حملية، والتالي منفصلة ذات ثلاثة أطراف.

وقد تتألف المنفصلة من حملية ومتّصلة نحو: «إمّا أن لا تكون حيلولة الأرض سبباً لخسوف القمر، أو إذا حالت الأرض بين الشمس والقمر كان القمر منخسفاً».

وهكذا قد تتألف المتّصلة أو المنفصلة من متصلتين أو منفصلتين أو متّصلة ومنفصلة، ويطول ذكر أمثلتها.

ثم إنّ الشرطية التي تكون طرفاً في شرطية، أيضاً تأليفها يكون من الحمليات أو الشرطيات أو المختلطات وهكذا، فتنبّه لذلك.

٢. المنحرفات

ومن الموهومات في القضايا انحراف القضية عن استعمالها الطبيعي ووضعها المنطقي، فيشتبه حالها بأنّها من أي نوع، ومثل هذه تسمى: منحرفة.

وهذا الانحراف قد يكون في الحملية، كما لو اقترن سورها بالمحمول، مع أنّ الاستعمال الطبيعي أن يقترن بالموضوع، كقولهم: الإنسان بعض الحيوان، أو الإنسان ليس كلّ الحيوان. وحقّ الاستعمال فيها أن يقال: بعض الحيوان إنسان. وليس كلّ حيوان إنساناً.

وقد يكون الانحراف في الشرطية، كما لو خلت عن أدوات الاتّصال والعناد، فتكون بصورة حملية وهي في قوّة الشرطية، نحو: «لا تكون الشمس طالعة أو يكون النهار موجوداً» فهي إمّا في قوّة المتّصلة وهي قولنا: «كلّما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً»، وإمّا في قوّة المنفصلة وهي قولنا: «إمّا أن لا تكون الشمس طالعة وإمّا أن يكون النهار موجوداً».

ونحو: «ليس يكون النهار موجوداً إلا والشمس طالعة» وهي أيضاً في قوة المتّصلة أو المنفصلة المتقدّمتين، نحو: «لا يجتمع المال إلا من شحّ أو من حرام» فإنّها في قوة المنفصلة وهي قولنا: «أمّا أن يجتمع المال من شحّ أو من حرام»، أو في قوة المتّصلة وهي قولنا: «إن اجتمع المال فاجتماعه إمّا من شحّ أو من حرام». وهذه متّصلة مقدّمها حملية، وتاليها منفصلة بالأصل.

وعلى الطالب أن يلاحظ ويدقّق القضايا المستعملة في العلوم، فإنّها كثيراً ما تكون منحرفة عن أصلها فيغفل عنها. وليستعمل فطنته في إرجاعها إلى أصلها.

الشرح

قوله : «تنبيه» يشير به إلى ما تقدّم ذكره من تقسيم القضية إلى: حملية وشرطية، ولكلّ منهما أقسامها الخاصة بها، ثمّ أنّه قد تبين لنا ممّا سبق أنّ كلّاً من الحملية وأقسامها، والشرطية وأقسامها، لها حكم خاصّ بها، تفرق به عن غيرها من أقسام القضايا الأخرى، ومن هنا قد يشتبه المبتدئ في بعض الأحيان في إلحاق قضية بهذا القسم من القضايا أو بذاك القسم، وإذا اشتبه في ذلك فسوف يشتبه أيضاً في أحكام تلك القضية التي لم يعرف أنّها من أيّ أقسام القضايا تكون، ولهذا يوصي المصنّف (رحمه الله) بضرورة الالتفات جيداً إلى تمييز القضايا بعضها عن بعض، لتتعرّف على حكم كلّ واحدة منها.

وقد جرت عادة العلماء على أنّهم عندما يقولون: «تنبيه» فإنّهم يشيرون به إلى أمر قد سبق بيانه، وكأنّهم يريدون تنبيه الطالب إلى عدم الغفلة عن ذلك. وجرى المصنّف على طريقتهم فأراد أن ينبّه إلى ما تقدّم ذكره، وهذا معنى ما يرد في كتاب الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس (رحمه الله) في سبب تسميته بالتنبيه بالإضافة إلى الإشارات، بمعنى: بعد أن اتّضح لك المطلب قد لا تلتفت إلى ذلك فننبّهك إليه.

ومن المعلوم أنّ التنبيه في مقابل الغفلة، والغفلة إنّما تكون في مورد العلم بالشيء، فإنّ الإنسان إذا لم يكن عالماً لا يسمّى غافلاً بل يسمّى جاهلاً، فالعلم مقابل للجهل، والغفلة مقابلة للعلم غير الملتفت إليه، ولهذا قال:

[قد يغفل المبتدئ عن بعض القضايا، فلا يسهل عليه إلحاقها بقسمها من أنواع القضايا، لاسيّما في التعبيرات الدارجة في السنة المؤلّفين] ولاسيّما أولئك الذين لم يقرءوا المنطق ومع ذلك يؤلّفون الكتب [التي لم توضع بصورة فنيّة مضبوطة كما تقتضيها قواعد المنطق. وهذه الغفلة قد توقعه

في الغلط عند الاستدلال] فتراه يريد أن يستدل بقضية شرطية متصلة، فيستدل بشرطية منفصلة، مع أن في المتصلة يترتب التالي على المقدم ويكون بينهما تلازم، وفي المنفصلة يحكم بالعناد والتنافي بينهما، والفرق واضح بين القضيتين [أو لا يهتدي إلى وجه الاستدلال في كلام غيره] لأنه قد يرى ظاهر العملية شرطية متصلة ومراد المؤلف أو المتكلم شرطية منفصلة، فبحسب الظاهر يجد أن العملية والشرطية لا يجتمعان، ولكن العملية لما أُدِّيت بنحو الشرطية المتصلة التي يحكم فيها بالتلازم بين المقدم والتالي، حسب أنها شرطية، مع أن مراد المؤلف غير ذلك [وتكثر هذه الغفلة في الشرطيات بالخصوص].

[فلذلك وجب التنبيه على أمور تنفع في هذا الباب، نرجو أن يستعين بها المبتدئ].

١. تأليف الشرطيات

يبين المصنف (رحمه الله) مجموعة من الأمثلة المرتبطة بالشرطيات التي ظاهرها شيء، ولكن عند التحليل يتبين أنها شيء آخر. وكما تعلمون أن الشرطية تتألف من طرفين، وهذا الطرفان ليسا بمفردين أو بحكم المفرد، بل هما قضيتان بالأصل، وهذا ما بيناه سابقاً عند تعرضنا لبيان الفرق بين العملية والشرطية، حيث قلنا: إن الطرفين في العملية مفرد أو بحكم المفرد، وفي الشرطية هما قضيتان كاملتان لو رفعنا من الشرطية أداة الشرط وفاء الجزاء، وهذا ما أراد بيانه بقوله:

[قلنا: إن الشرطية تتألف من طرفين هما قضيتان بالأصل، والمنفصلة بالخصوص قد تتألف من ثلاثة أطراف فأكثر] كما في قولنا: الكلمة إما اسم وإما فعل وإما حرف، وهذه منفصلة أطرافها ثلاثة. فالشرطية إذا كانت متصلة أو منفصلة، لها طرفان أو أطراف [فالطرفان أو الأطراف التي هي

قضايا بالأصل قد تكون من الحملات أو من المتصلات أو من المنفصلات أو من المختلطات، بأن تتألف الشرطية [المتصلة مثلاً من حملية ومتصلة] فإذا حللناها نجد أحد الطرفين حملية والطرف الآخر شرطية متصلة، ولا محذور في هذا التأليف.

[وترتقي أقسام تأليف الشرطيات إلى وجوه كثيرة لا فائدة في إحصائها] وكان يمكن الاختصار على التنبيه من غير احتياج إلى ذكر الأمثلة، لكنّه من باب توضيح المطلب بالمثال ذكر بعضها. [وعلى الطالب أن يلاحظ ذلك بنفسه، ولا يغفل عنه، فقد ترد عليه شرطية مؤلفة من متصلة ومنفصلة] بأن يكون مقدّمها جملة شرطية متصلة وتاليها حملية منفصلة [فيظن أنّها أكثر من قضية] مع أنّها ليست إلا قضية شرطية واحدة.

[وللتوضيح نذكر بعض الوجوه وأمثلةها:]

فمثلاً قد تتألف المتصلة من حملية ومتصلة نحو: «إن كان العلم سبباً للسعادة» فلو رفعنا أداة الشرط تكون القضية حملية وصورتها: «كان العلم سبباً للسعادة» وهي مركبة من مبتدأ وخبر دخل عليهما كان الناقصة، فالمقدّم قضية حملية [فإن كان الإنسان عالماً كان «سعيداً»] وفاء الجزاء تدلّ على أنّ الجملة قضية شرطية واحدة وهي تال للشرطية الأولى.

إذن فهذه الجملة واحدة وهي شرطية مؤلفة من حملية وشرطية متصلة، مقدّمها حملية وتاليها متصلة [فإنّ المقدّم في هذه القضية حملية] وهو: إن كان العلم سبباً للسعادة [والتالي متصلة وهو: إن كان الإنسان عالماً كان سعيداً]. وقد تتألف المتصلة من [مقدّم هو [حملية و] تال وهو شرطية [منفصلة، نحو: إذا كان اللفظ مفرداً فإمّا أن يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً].

قوله: «اللفظ مفرد» حملية واقعة مقدّماً للقضية المنفصلة، وذلك لأنّ قولنا: «إذا كان اللفظ مفرداً» شرطية متصلة، عندما نحللها إلى مقدّم وتال نجد

مقدّمها حملية وتاليها شرطية منفصلة، وهو قولنا «إمّا أن يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً» [فالمقدّم حملية والتالي منفصلة ذات ثلاثة أطراف].

وقد تتألف المنفصلة من حملية ومتّصلة نحو: «إمّا أن لا تكون حيلولة الأرض سبباً لخسوف القمر». نفهم من قوله: «إمّا» أنّ القضية شرطية منفصلة، وهي بالأصل قضية حملية [أو] يعني وإمّا [إذا حالت الأرض بين القمر والشمس كان القمر منخسفاً] وهذه القضية شرطية متّصلة

[وهكذا تتألف المتّصلة أو المنفصلة من متّصلتين أو من منفصلتين أو متّصلة ومنفصلة، ويطول ذكر أمثلتها] بل ولا تنتهي.

[ثم إنّ الشرطية التي تكون طرفاً في شرطية أيضاً، تأليفها يكون من الحمليات أو الشرطيات أو المختلفات ... وهكذا فتنبّه لذلك].

٢. المنحرفات

تقسم القضايا إلى الأعمّ من أن تكون حملية أو شرطية، وفي التنبيه المتقدم اتّضح أمران: الأوّل؛ في الشرطيات وقد تقدّم، وهذا هو الأمر الثاني، وهو في تقسيم القضية إلى منحرفة وغير منحرفة، أو إلى محرّفة وغير محرّفة كما في بعض كتب المنطق، وهذا التقسيم للحملية والشرطية، ثمّ للشرطية بكلا قسميها المتّصلة والمنفصلة.

والمراد من المنحرفة وغير المنحرفة: أنّ القضية سواء كانت حملية أو شرطية متّصلة أو منفصلة، تستعمل فيها القواعد التي ذكرت لكلّ واحدة منهما. فإذا كانت الجملة شرطية متّصلة فلا بدّ أن تكون أداة الشرط فيها على القاعدة، بمعنى تستعمل فيها أدوات الاتّصال، وإذا كانت منفصلة تستعمل فيها أدوات الانفصال، وهذه القضايا تسمّى غير منحرفة لأنّها على مقتضى القاعدة وعلى طبق طبيعتها الأصلية، وهي أن تستعمل فيها إنّ الشرطية وفاء الجزاء على طبق طبيعتها الأولى. فإذا استعملت أدوات الشرطية المنفصلة في الشرطية

المتّصلة، فتكون المتّصلة منحرفة عن أصلها الطبيعي. فالمنحرفة في ظاهرها بحسب أدوات الشرطية المستعملة فيها، على خلاف واقعها وحقيقتها أولاً، وبعبارة أخرى: المنحرفة هي قضية شرطية ولكن لم تستعمل فيها أداة الشرط، بل تكون بنحو القضية الحملية، فتتحرف عن وضعها الطبيعي، وكما قال:

[ومن الموهومات في القضايا: انحراف القضية عن استعمالها الطبيعي ووضعا المنطقي، فيشتبه حالها بأنها من أي نوع، ومثل هذه تسمى منحرفة] أو محرّفة، في قبال القضايا التي على طبيعتها ووضعا المنطقي.

[وهذا الانحراف قد يكون في الحملية، كما لو اقترن سورها بالمحمول] مع أنّ سور القضية يستفاد منه في الموضوع ويقرن به، كما قال: [مع أنّ الاستعمال الحقيقي أن يقرن] أي السور [بالموضوع، كقولهم: الإنسان بعض الحيوان] فإنّ «بعض» هو السور وقد اقترن بالمحمول [أو الإنسان ليس كلّ الحيوان] فإنّ «كلّ» هو السور، وهو أيضاً اقترن بالمحمول، وكلتا القضيتين منحرفة، [وحقّ الاستعمال فيهما] أن يدخل على الموضوع لا المحمول بل [أن يقال: بعض الحيوان إنسان، وليس كلّ حيوان إنساناً] فيقترن السور في كلتا القضيتين بالموضوع.

[وقد يكون الانحراف في الشرطية]، ولأجل هذا قلنا: التقسيم أعمّ من أن تكون القضية حملية أو شرطية [كما لو خلت عن أدوات الاتّصال] في الشرطية المتّصلة [و] عن أدوات [العناد] في الشرطية المنفصلة [فتكون بصورة حملية وهي في قوّة الشرطية، نحو: لا تكون الشمس طالعة أو يكون النهار موجوداً] فإنّ ظاهرها حملية لكنّ واقعها منفصلة [فهي إمّا في قوّة المتّصلة وهي قولنا: كلّما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً، وإمّا في قوّة المنفصلة وهي قولنا: إمّا أن لا تكون الشمس طالعة] أي في الليل [وإمّا أن يكون النهار موجوداً].

ونحو: ليس يكون النهار موجوداً إلا والشمس طالعة] مراده أنّ الشمس طالعة ولكنّ نورها لم يصل إلينا، أي ينبغي الملازمة ما بين وصول نور الشمس ليكون النهار، وبين طلوع الشمس؛ إذ قد تطلع الشمس ويمنع مانع من وصول نورها، وليس مراده أنّ الشمس إذا كانت طالعة لابدّ أن يصل نورها إلينا، فإنّه قد يكون نورها واصلاً ولكنّا لا نراه، إذ لا يمكن للإنسان أن يحجب الشمس وإن كان يمكنه أن يحجب نفسه عن نورها^(١).

[وهي أيضاً في قوة المتّصلة أو المنفصلة المتقدّمتين. ونحو: لا يجتمع المال إلا من شحّ أو حرام] أي: إلا من هذين الأمرين. وهذا فيه ما فيه. [فإنّها في قوة المنفصلة، وهي قولنا: إمّا أن يجتمع المال من شحّ أو من حرام] وهذه ليست قضايا منطقية عقلية، بل هي إشارة إلى وقائع خارجية، ولهذا لا يمكن أن تشكّل منها قضايا متّصلة حقيقية، فإنّه قد يحصل الإنسان على مال كثير من دون هذين الأمرين، كما لو مات قريبه ولا وارث له غيره [أو في قوة المتّصلة وهي قولنا: إن اجتمع المال فاجتماعه إمّا من شحّ أو من حرام. وهذه متّصلة مقدّمها عملية وتاليها منفصلة بالأصل] كما تقدّم بيانه في الشرطيات.

[وعلى الطالب أن يلاحظ ويدقق القضايا المستعملة في العلوم، فإنّها كثيراً ما تكون منحرفة عن أصلها فيفضل عنها. وليستعمل فطنته في إرجاعها إلى أصلها].

(١) ورد في الروايات إشارة إلى هذا المعنى وهو أنّه قد يسأل سائل هل الحجة (عليه السلام) موجود؟ فيقال له: نعم، فيقول: هل هو حاضر أو غائب؟ فيقال: غائب، فيقول: إذا كان موجوداً وغائباً فما هي فائدته للناس، فيقال: إنّ وجوده وغيبته كالشمس يحجبها السحاب - من باب تشبيه المعقول بالمحسوس - وتصل فائدتها إلى الأرض وإن لم نرها. (منه حفظه الله).

تطبيقات^(١)

١. كيف تردّ هذه القضية إلى أصلها (ليس للإنسان إلا ما سعى)؟
الجواب: إن هذه قضية فيها حصر، فهي تنحلّ إلى حمليتين موجبة وسالبة، فهي منحرفة. والحمليتان هما: كلّ إنسان له نتيجة سعيه. وليس للإنسان ما لم يسع إليه.
٢. من أيّ القضايا قوله: (أزرى بنفسه من استشعر الطمع)؟
الجواب: إنّها قضية منحرفة عن متّصلة وهي في قوّة قولنا: كلّما استشعر المرء بالطمع أزرى بنفسه.
٣. كيف ترد هذه القضية إلى أصلها: (ما خاب من تمسّك بك)؟
الجواب: إنّها منحرفة عن حملية موجبة كلّية، وهي: كلّ من تمسّك بك لا يخيب.

(١) على الطالب أيضاً أن يراجع هذه التطبيقات ويحلّ ما ورد في التمرينات، فإنّ في ذلك كلّ الفائدة. (منه حفظه الله).

تمريعات

١. لو قال القائل: (كلّما كان الحيوان مجترّاً كان مشقوق الظلف) أو قال القائل: (كلّما كان الإنسان قصيراً كان ذكياً) فماذا نعدّ هاتين القضيتين، من اللزوميات أو من الاتّفاقيات؟
٢. بيّن نوع هذه القضايا وارجع المنحرفة إلى أصلها.
 - أ- إذا ازدحم الجواب خفي الصواب.
 - ب- إذا كثرت المقدرة قلّت الشهوة.
 - ج- من نال استطال.
 - هـ- رضي بالذلّ من كشف عن ضرّة.
٣. قولهم: (الدهر يومان يوم لك ويوم عليك) من أيّ أنواع القضايا؟ وإذا كانت منحرفة فأرجعها إلى أصلها وبيّن نوعها.
٤. من أيّ القضايا قول علي (عليه السلام): (لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة فإمّا ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً)؟ وإذا كانت منحرفة، فأرجعها إلى أصلها وبيّن نوعها.

الأجوبة

ج ١: هاتان القضيتان من الاتفاقيات، وذلك لأنه لا عليّة ولا معلولية بين طرفي كلّ منهما، فلا الاجترار في الأولى علة أو معلول لشق الظلف، ولا القصر كذلك بالنسبة للذكاء.

ج ٢: أ. قضية شرطية متّصلة اتّفاقية؛ إذ ليس بين ازدحام الجواب وكثرته وبين خفاء الصواب عليّة ومعلولية ليقال: بينهما اتّصال لزومي.

ب. حالها حال القضية (أ).

جـ. يمكن عدّها حمليّة إذا لم نتعامل مع (مَنْ) على أنها شرطية فهي على غرار «من جدّ وجد»، أما إذا عاملناها معاملة الشرطية، فالقضية شرطية ليس إلّا. ويمكن صياغتها بقولنا: كلّما نال المرء استطال واقتدر.

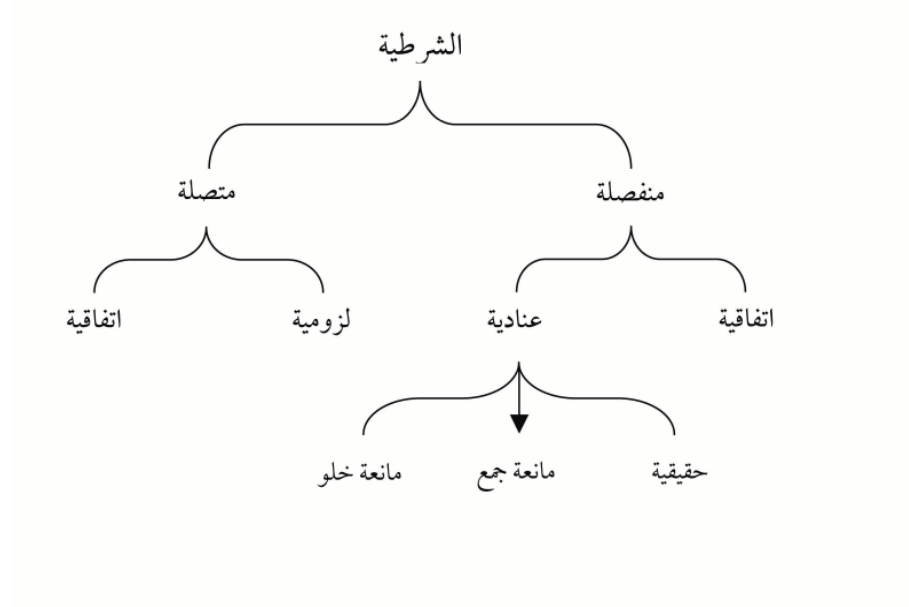
د. هذه حمليّة منحرفة عن شرطية متّصلة اتّفاقية تقول: كلّما كشف المرء عن ضرّه فقد رضي بالذلّ.

هـ. منحرفة عن شرطية متّصلة لزومية تقول: كلّما كان الإنسان عالمًا، كان خاشعًا من الله. أو كلّما ازداد الإنسان علمًا، ازداد خشية منه تعالى، أو يمكن أن تكون منحرفة عن حمليّة تفيد: العلماء يخشون الله.

ج ٣: القضية قضية حمليّة منحرفة عن شرطية منفصلة عنادية: الدهر يومان إما لك وإما عليك.

ج ٤: القضية حمليّة منحرفة عن شرطية منفصلة: حجة الله في الأرض إما ظاهر مشهور أو خائف مغمور.

الخلاصة:



الفصل الثاني

في أحكام القضايا

أو النسب بينها

- التناقض
- الاختلاف
- التداخل والتضاد والدخول تحت التضاد

تمهيد

كثيراً ما يعاني الباحث مشقةً في البرهان على مطلوبه مباشرة، بل قد يمتنع عليه ذلك أحياناً، فيلتجئ إلى البرهان على قضية أخرى، لها نسبة مع القضية المطلوبة، ليقارنها بها.

فقد يحصل له من العلم بصدق القضية المبرهن عليها، العلم بكذب القضية المطلوبة، أو بالعكس. وذلك إذا كان هناك تلازم بين صدق أحدهما وكذب الأخرى.

وقد يحصل له من العلم بصدق القضية المبرهن عليها، العلم بصدق القضية المطلوبة، أو من العلم بكذب الأولى، العلم بكذب الثانية. وذلك إذا كان صدق الثانية أو كذبها يستلزم كذبها.

فلابدّ للمنطقي قبل الشروع في مباحث الاستدلال، وبعد إمامه بجملة من القضايا، أن يعرف النسب بينها، حتّى يستطيع أن يبرهن على مطلوبه أحياناً من طريق البرهنة على قضية أخرى، لها نسبتها مع القضية المطلوبة، فينتقل ذهنه من القضية المبرهن على صدقها أو كذبها، إلى صدق أو كذب القضية التي يحاول تحصيل العلم بها.

والمباحث التي تعرف بها النسب بين القضايا، هي مبحث التناقض والعكس المستوي، وعكس النقيض وملحقاتها. وتسمى «أحكام القضايا».

ونحن نشرع - إن شاء الله تعالى - في هذه المباحث على هذا الترتيب المتقدم.

الشرح

قبل الدخول في بحث هذا الجزء، لابدّ من ذكر مقدّمة يُبحث فيها عن أمور ثلاثة؛ الأوّل: في التعريف، والثاني: في تقسيمات القضايا، والثالث: في بيان أحكام القضايا وبيان النسب بينها، وهذا الفصل معقود لبيان الأمر الثالث. وقد قلنا سابقاً: إنّ النسب بين المفاهيم الكلية من حيث مصاديقها تارة تكون نسبة التساوي، وأخرى العموم والخصوص مطلقاً، وثالثة العموم والخصوص من وجه، ورابعة التباين.

والبحث في المقام من هذا القبيل، بمعنى أنّنا نبحث عن النسبة بين قضية وقضية أخرى، حيث نجدهما تارة متوافقتين، وذلك بأن يكون مفادهما واحداً مثل: كل إنسان ضاحك، كل ضاحك إنسان، فإنّك إذا نسبت إحداهما إلى الأخرى تجد مفادهما واحداً، وتارة أخرى متباينتين، بأن يكون مفاد إحداهما مبيناً لمفاد الأخرى.

وعلى هذا فإذا كانت القضيتان متباينتين فالنسب بينهما أربع: نسبة التناقض، ونسبة التضادّ، ونسبة التداخل، ونسبة الدخول تحت التضادّ. وسوف يأتي بيان ما هو المراد من الدخول تحت التضادّ. ولهذا أفاد المصنّف في التمهيد: بأنّ هذا البحث من الأبحاث المهمّة، والإنصاف هو ما قاله، لأنّنا إذا واجهنا قضية مجهولة لا من جهة مفرداتها، بل من جهة عدم معرفتنا بثبوت المحمول للموضوع، أي أنّه مجهول تصديقي لنا، ونريد أن نجعله معلوماً تصديقياً، فتارة نستطيع أن نستدلّ على مفاد القضية بالمباشرة ونقيم الدليل على ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه، وإما لا نتمكّن من ذلك ونعجز عن إقامة البرهان، فنلتجئ إلى حيلة علمية وهي إقامة البرهان على كذب نقيضها، فنثبت صحّتها، لأنّ النقيضين لا يجتمعان معاً أو فقل لا يصدقان معاً،

أو نقيم البرهان على كذبها فنثبت صحة نقيضها لأن النقيضين لا يرتفعان معاً أو لا يكذبان كذلك، فإذا أبطلنا أحد النقيضين ثبتت صحة نقيضه، أو فقل: ثبت المحمول للموضوع وبرهن على استحالة الامتناع، وأن سلبه عنه غير ممكن، أو نستدل بقضية أخرى تلازم القضية التي نريد أن نبرهن على صدقها أو كذبها، فنبرهن على ذلك من خلال القضية الملازمة لها، وهكذا.. ومن هنا نحتاج إلى معرفة النسب بين القضايا، ومتى تكون نسبة التناقض، ومتى تكون نسبة التضاد، ومتى تكون نسبة التداخل، فإذا كانت النسبة بين قضيتين هي التناقض مثلاً، فيمكن أن نستفيد من ذلك، إذ نثبت من كذب القضية المبرهن عليها، ملازمها وهو العلم بصدق القضية المطلوبة، بخلاف ما إذا كانت هي التضاد فلا يمكن الاستفادة، فلو أبطلنا إحداها فلا يثبت المطلوب، إذ يمكن أن يكون هناك ضدّ ثالث ورابع.

ومن هنا تتضح أهمية معرفة الطريق الذي نتبعه في الاستدلال على إثبات المطلوب أو المجهول التصديقي عند العجز من إقامة البرهان عليه مباشرة، فنلتجئ إلى طريق منحرف للإثبات.

[كثيراً ما يعاني الباحث مشقة في البرهان على مطلوبه مباشرة، بل قد يمتنع عليه ذلك] أي إقامة البرهان على المجهول التصديقي الذي لا يمكن معرفته [أحياناً، فيلتجئ إلى البرهان على قضية أخرى لها نسبة مع القضية المطلوبة ليقارنها بها] أي ليقارن القضية التي أثبتها مع القضية المطلوبة. [فقد يحصل له من العلم بصدق القضية المبرهن عليها، العلم بكذب القضية المطلوبة، أو بالعكس] كما إذا كانت القضيتان متناقضتين، فإذا ثبت صدق إحدى القضيتين كان نقيضها وهي القضية الثانية كاذبة، وإذا ثبت كذب القضية الأولى كانت القضية الثانية صادقة [وذلك إذا كان هناك تلازم بين صدق إحداها وكذب الأخرى. وقد يحصل له من العلم بصدق

القضية المبرهن عليها العلم بصدق القضية المطلوبة] كما يستدلّ بصدق الكلية على صدق الجزئية، أو يستدلّ بصدق الأصل على صدق العكس المستوي. فالعلم بصدق القضية، يلزم منه العلم بصدق القضية الثانية المطلوبة [أو من العلم بكذب الأولى العلم بكذب الثانية] كما يستدلّ بكذب العكس المستوي على كذب الأصل [وذلك إذا كان صدق الثانية أو كذبها يستلزم كذبها].

فلابدّ للمنطقي قبل الشروع في مباحث الاستدلال وبعد إمامه بجملة من القضايا]. فبعد أن يعرف ما هي القضايا وما هي تقسيماتها لابدّ أن يعرف ثالثاً ما هي أحكامها و[أن يعرف النسب بينها، حتّى يستطيع أن يبرهن على مطلوبه أحياناً من طريق البرهنة على قضية أخرى لها نسبتها مع القضية المطلوبة] والتي هي مجهول تصديقي [فينتقل ذهنه من القضية المبرهن على صدقها أو كذبها، إلى صدق أو كذب القضية التي يحاول تحصيل العلم بها] على نحو التفصيل المتقدم.

[والمباحث التي تعرف بها النسب بين القضايا هي مباحث التناقض والعكس المستوي وعكس النقيض وملحقاتها]. وسوف يأتي البحث عن ذلك تباعاً [وتسمّى: أحكام القضايا].

ومن هنا يتّضح أنّ الأبحاث المرتبطة بالتناقض وبالعكس المستوي وعكس النقيض، دائرتها في بيان أحكام نسب القضايا. [ونحن نشرع - إن شاء الله تعالى - في هذه المباحث على هذا الترتيب المتقدم]. أي بحث التناقض والعكس المستوي وعكس النقيض.

التناقض

الحاجة إلى هذا البحث والتعريف به

قلنا في التمهيد المتقدم: إن كثيراً ما تمس الحاجة إلى الاستدلال على قضية ليست هي نفس القضية المطلوبة، ولكن العلم بكذبها يلزمه العلم بصدق القضية المطلوبة، أو بالعكس، عندما يكون صدق أحدهما يلزم كذب الأخرى.

والقضيّتان اللتان لهما هذه الصفة هما القضيتان المتناقضتان، فإذا أردت مثلاً أن تبرهن على صدق القضية «الروح موجودة» مع فرض أنك لا تتمكن على ذلك مباشرة، فيكفي أن تبرهن على كذب نقيضها، وهو «الروح ليست موجودة». فإذا علمت كذب هذا النقيض، لابد أن تعلم صدق الأولى، لأن النقيضين لا يكذبان معاً. وإذا برهنت على صدق النقيض، لابد أن تعلم كذب الأولى؛ لأن النقيضين لا يصدقان معاً.

وربما يُظن أن معرفة نقيض القضية أمر ظاهر كمعرفة نقائص المفردات، كالإنسان واللا إنسان، التي يكفي فيها الاختلاف بالإيجاب والسلب. ولكن الأمر ليس بهذه السهولة؛ إذ يجوز أن تكون الموجبة والسالبة صادقتين معاً، مثل: بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان ليس بإنسان، ويجوز أن تكونا كاذبتين معاً، مثل: كل حيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بإنسان.

وعليه، لا غنى للباحث عن الرجوع إلى قواعد التناقض المذكورة في علم المنطق، لتشخيص نقيض كل قضية.

الشرح

اتّضح من خلال ما ذكرناه من الأمثلة في المقدمة، وجه الحاجة إلى بحث التناقض [قلنا في التمهيد المتقدم: إنّ كثيراً ما تمسّ الحاجة إلى الاستدلال على قضية ليست هي نفس القضية المطلوبة]. فلا يمكن أن يقال في بحث التناقض: يلزم من العلم بالقضية المبرهن عليها، العلم بصدق القضية المطلوبة، بل يقال: يلزم من كذبها صدق القضية المطلوبة [ولكنّ العلم بكذبها، يلزمه العلم بصدق القضية المطلوبة أو بالعكس] لأنّ اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال [عندما يكون صدق أحدهما يلزم كذب الأخرى].

والقضيتان اللتان لهما هذه الصفة] أي صفة ما يلزم من صدقها كذب الأخرى، وما يلزم من كذبها صدق الأخرى [هما القضيتان المتناقضتان، فإذا أردت مثلاً أن تبرهن على صدق القضية «الروح موجودة» وهي الشيء الموجود ما وراء البدن المادي [مع فرض أنّك لا تتمكن على ذلك مباشرة] لسبب ما [فيكفي أن تبرهن على كذب نقيضها، وهو «الروح ليست موجودة»] إذ لا يعقل أن تكون كلتا القضيتين صادقة [فإذا علمت كذب هذا النقيض] أي: الروح ليست موجودة [لابدّ أن تعلم صدق الأولى] أي الروح موجودة [لأنّ النقيضين لا يكذبان معاً. وإذا برهنت على صدق النقيض لابدّ أن تعلم كذب الأولى؛ لأنّ النقيضين لا يصدقان معاً] فلا يجتمعان معاً ولا يرتفعان صدقاً وكذباً.

ثمّ بعد هذا، تعرّض المصنّف (قدّس سرّه) إلى بيان أهميّة بحث التناقض وأنّه قد يُظنّ أنّ معرفة التناقض بين القضايا أمر سهل لا يحتاج إلى بذل هذا الجهد الجهد، فأفاد بأنّه ليس أمراً ظاهراً، بل حتّى نعلم بتحقيقه لابدّ من توفّر وحدات ثمان وشرائط، وأنّ معرفة تحقيقه بين القضايا ليست بمتناول الأيدي،

مطروحة على قارعة الطريق، بل تحتاج إلى دقة لفهمها، كما سبق منه مثل هذا الكلام في تعاريف الأشياء، حيث ذكر أن معرفة تلك التعاريف ليست من الأمور الواقعة على قارعة الطريق، بل تحتاج إلى دقة في فهم تعريف المفاهيم وبيان المعرفات، والمقام من هذا القبيل، فإن التناقض بين الوجود والعدم مثلاً، وإن كان من الأمور الواضحة والقضايا البديهية التي لا شبهة فيها، إلا أنه سوف يتضح فيما بعد، ما ذا تحت أطباق الثرى، وسوف نجد أن هذا البحث الذي يظن أنه من البديهيات كيف وقع فيه الاختلاف من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال، من وجوب اجتماع النقيضين إلى استحالة اجتماعهما، وسوف نجد أن القائلين باستحالة اجتماعهما مختلفون في عدد شرائط الاستحالة، فمنهم من ذكر شرطين، ومنهم من ذكر ثلاثة، وبعضهم ذكر خمسة، وبعضهم ثمانية وبعضهم تسعة وبعضهم اثني عشر، وبعضهم يقول لا عد لها ولا حصر! وعلى هذا فما كان معدوداً من الأمور البديهية وتتوقف عليه جميع العلوم لم يكن أمراً سهلاً، لكي يقال: لا حاجة إلى أن يبحث في بحث مستقل، ولهذا قال:

[وربما يُظن أن معرفة نقيض القضية أمر ظاهر] ملقى على قارعة الطريق يتناوله كل أحد [كمعرفة نقائص المفردات] التي هي من الأمور الظاهرة، وثمة كلام في أن التناقض هل يقع بين المفردات، أو لا يقع وإنما يقع بين القضايا؟ الظاهر من عبارة المصنف (رحمه الله) أن التناقض تارة يتحقق بين المفردات وأخرى بين القضايا، والرأي الصائب كما حققه العلامة الطباطبائي (قدس سره)^(١) في كتبه الفلسفية أن التناقض يقع في الأصل في القضايا وما ظاهره التناقض بين المفردات فمرجه إلى التناقض بين القضايا [كالإنسان واللاإنسان، التي يكفي فيها الاختلاف بالإيجاب والسلب] في

(١) نهاية الحكمة: الفصل السادس من المرحلة السابعة، وكذلك بداية الحكمة: الفصل التاسع من المرحلة الثامنة.

العبارة مسامحة لأنَّ الإيجاب والسلب وصفان للقضية وليسا وصفين للمفرد. فعندما نقول «موجبة وسالبة» نعني القضية الموجبة والقضية السالبة، فلا يصدق على الإنسان أنَّه موجب، وعلى لا إنسان أنَّه سالب.

[ولكنَّ الأمر ليس بهذه السهولة] بل في كثير من الأحيان لا نستطيع الاستدلال المباشر على القضية المطلوب إثباتها، فنحتال بطريقة أخرى للإثبات، وهي إما بإثبات نقيض القضية أو بإثبات قضية أخرى تلازمها بالصدق أو الكذب [إذ يجوز أن تكون الموجبة والسالبة صادقتين معاً، مثل: بعض الحيوان إنسان] في القضية الموجبة [وبعض الحيوان ليس بإنسان] في القضية السالبة، وكلاهما صادقة، ومن هنا يتَّضح أنَّ ليس كلَّ إيجاب وسلب لابدَّ أن يكون بينهما تناقض، بل لكي يتحقَّق ذلك بينهما لابدَّ من توفُّر مجموعة من الشروط.

[ويجوز أن تكونا كاذبتين معاً، مثل: كلَّ حيوان إنسان] في القضية الموجبة [ولا شيء من الحيوان بإنسان] في القضية السالبة، وكلتاها كاذبة، فترتفعان.

[وعليه، لا غنى للباحث عن الرجوع إلى قواعد التناقض المذكورة في علم المنطق لتشخيص نقيض كلِّ قضية]. فإن قلنا: التناقض يقع بين المفردات فالأمر واضح؛ إذ نقيض كلِّ شيء رفعه.

تعريف التناقض

قد عرفت فيما سبق المقصود من التناقض الذي هو أحد أقسام التقابل، ولنضعه هنا بعبارة جامعة فنيّة في خصوص القضايا، فنقول: «تناقض القضايا: اختلاف في القضيتين يقتضي لذاته أن تكون إحداها صادقة والأخرى كاذبة».

ولابدّ هنا من قيد «لذاته» في التعريف، لأنّه ربما يقتضي اختلاف القضيتين تخالفهما في الصدق والكذب، ولكن لا لذات الاختلاف، بل لأمر آخر، مثل: كلّ إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بحيوان، فإنّه لما كان الموضوع أخصّ من المحمول صدقت إحدى الكليتين، وكذبت الأخرى. أما لو كان الموضوع أعمّ من المحمول لكذبا معاً نحو: كلّ حيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بإنسان، كما تقدّم.

ونعني بالاختلاف الذي يقتضي تخالفهما في الصدق، هو الاختلاف الذي يقتضي ذلك في أيّة مادة كانت القضيتان، ومهما كانت النسبة بين الموضوع والمحمول، كالاختلاف بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية.

الشرح

[قد عرفت - فيما سبق - المقصود من التناقض الذي هو أحد أقسام التقابل، ولنضعه هنا بعبارة جامعة فنيّة في خصوص القضايا]. ومعنى هذا أنّه يرى أنّ التناقض يقع في المفردات والقضايا، لكنّه ذكر تعريفاً للتناقض يختصّ بالقضايا، فقال: [فنقول: «تناقض القضايا: اختلاف في القضيتين يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة»].

ولابدّ هنا من قيد «لذاته» في التعريف [إذ قد تكون إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة، ولكن لا لأجل التناقض والاختلاف بين القضيتين، بل لعامل خارجي يؤدي إلى أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، فلذلك أتينا بقيد «لذاته» لنخرج هذا القسم من القضايا، أي القضيتين اللتين تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة لا لذاتها بل لعامل خارجي [لأنّه ربما يقتضي اختلاف القضيتين تخالفهما في الصدق والكذب، ولكن لا لذات الاختلاف] بين القضيتين بذاتهما [بل لأمر آخر، مثل: كلّ إنسان حيوان] وهذه قضية صادقة [ولا شيء من الإنسان بحيوان] وهذه قضية كاذبة، ولا تناقض بين القضيتين، وإن كانت إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، إلّا أنّ سبب ذلك أنّ الموضوع - في القضية الأولى الموجبة - أخصّ من المحمول، وكلّ قضية من هذا القبيل تكون صادقة، وتكون القضية الثانية كاذبة لأنّ سلب الأعمّ عن الأخصّ محال؛ إذ لا يعقل أن يكون الموضوع أخصّ من المحمول ثمّ يسلب عنه. هذا خلف الأخصيّة والأعميّة، حيث كلّما صدق الأخصّ صدق الأعمّ ولا عكس [فإنّه لما كان الموضوع أخصّ من المحمول، صدقت إحدى الكليتين، وكذبت الأخرى] لا للتناقض الذاتي بين القضيتين، بل لأنّ الموضوع أخصّ من المحمول [أما لو كان الموضوع أعمّ من

المحمول، لكذباً معاً، نحو: كل حيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بإنسان، كما تقدم]. فلو كانت القضيتان متناقضتين لذاتهما لكذباً معاً من دون فرق بين أن يكون الموضوع أعمّ أو أخصّ من المحمول، إذاً فالعامل الخارجي، أي كون الموضوع أعمّ أو أخصّ من المحمول، هو الذي يؤدي إلى أن تصدق إحدى القضيتين وتكذب الأخرى.

[ونعني بالاختلاف الذي يقتضي] لذاته [تخالفهما في الصدق هو الاختلاف الذي يقتضي ذلك في أية مادة كانت القضيتان] سواء كانت في مادة الوجوب أو الامتناع أو الإمكان، ونحوها من مواد القضايا التي تقدم الكلام عنها [ومهما كانت النسبة بين الموضوع والمحمول، كالاختلاف بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية] أي أنّ كم النسبة يكون بهذا النحو: موجبة كلية أو سالبة جزئية.

شروط التناقض

لابدّ لتحقيق التناقض بين القضيتين من اتّحادهما في أمور ثمانية،
واختلافهما في أمور ثلاثة:

الوحدات الثمان:

تسمّى الأمور التي يجب اتّحاد القضيتين المتناقضتين فيها: «الوحدات الثمان» وهي ما يأتي:

١. (الموضوع)، فلو اختلفا فيه لم يتناقضا، مثل العلم نافع، الجهل ليس بنافع.

٢. (المحمول)، فلو اختلفا فيه لم يتناقضا، مثل: العلم نافع، العلم ليس بضار.

٣. (الزمان)، فلا تناقض بين «الشمس مشرقة» أي في النهار، وبين «الشمس ليست بمشرقة» أي في الليل.

٤. (المكان)، فلا تناقض بين «الأرض مخصبة» أي في الريف، وبين «الأرض ليست بمخصبة» أي في البادية.

٥. (القوّة والفعل)، أي لابدّ من اتّحاد القضيتين في القوّة والفعل، فلا تناقض بين «محمد ميّت» أي بالقوّة، وبين «محمد ليس بميّت» أي بالفعل.

٦. (الكلّ والجزء)، فلا تناقض بين «العراق مخصب» أي بعضه، وبين «العراق ليس بمخصب» أي كلّ.

٧. (الشرط)، فلا تناقض بين «الطالب ناجح آخر السنة» أي إن اجتهد، وبين «الطالب غير ناجح» أي إذا لم يجتهد.

٨. (الإضافة)، فلا تناقض بين «الأربعة نصف» أي بالإضافة إلى الثمانية، وبين «الأربعة ليست بنصف» أي بالإضافة إلى العشرة.

تنبيه

هذه الوحدات الثمان هي المشهورة بين المناطق. وبعضهم يضيف إليها (وحدة الحمل) من ناحية كونه حملاً أوّلياً أو حملاً شائعاً. وهذا الشرط لازم، فيجب لتناقض القضيتين أن يتّحدا في الحمل. فلو كان الحمل في أحدهما أوّلياً وفي الأخرى شائعاً، فإنّه يجوز أن يصدقاً معاً، مثل قولهم: «الجزئي جزئي» أي بالحمل الأولي. «الجزئي ليس بجزئي» أي بالحمل الشائع، لأنّ مفهوم الجزئي من مصاديق مفهوم الكلّي، فإنّه يصدق على كثيرين.

الشرح

ذكرنا في مبحث الحمل: أنه لكي يتحقق الحمل لابد من الاتحاد بين الموضوع والمحمول في جهة، والاختلاف بينهما في جهة أخرى، وفي المقام أيضاً نقول: لابد من وجود جهة اتحاد بين القضيتين المتناقضتين وجهة اختلاف.

وفي جهة الاتحاد بينهما أقوال متعددة، نذكر فيما بعد ما هو المشهور منها بين المناطق، وهو: أن الجهات التي لابد أن يقع الاتحاد بينها لتحقيق التناقض ثمان، وهي: الموضوع، المحمول، الزمان، المكان، القوة والفعل، الكل والجزء، الشرط، الإضافة، وهذه هي المعروفة في كلماتهم بالوحدات الثمان، وليانها قال:

[لابد لتحقيق التناقض بين القضيتين من اتحادهما في أمور ثمانية، واختلافهما في أمور ثلاثة]:

الوحدات الثمان

تسمى الأمور التي يجب اتحاد القضيتين المتناقضتين فيها: الوحدات الثمان]. بناء على هذا القول، لو قال: الوحدات التسع كانت تسعاً، أو الوحدات الثلاث كانت ثلاثاً، أو واحدة كانت واحدة وهكذا [وهي ما يأتي:

١. (الموضوع)، فلو اختلفا [أي القضيتين] فيه لم يتناقضا، مثل: العلم نافع، الجهل ليس بنافع]. فإن موضوع القضية الأولى، وهو العلم، مختلف عن موضوع القضية الثانية وهو الجهل، مع أن محمول الأولى، وهو نافع، مناقض لمحمول الثانية: ليس بنافع.

[٢]. (المحمول)، فلو اختلفا فيه [أي في المحمول] لم يتناقضا، مثل:
العلم نافع، العلم ليس بضار.

٣. (الزمان) [فإن التناقض ممكن الوقوع وليس بممتنع] فلا تناقض بين
«الشمس مشرقة» أي في النهار، وبين «الشمس ليست بمشرقة» أي في الليل.
ذكرنا فيما سبق أن السلب إنما يتم بسلب الموضوع والمحمول، أي أن
السالبة أعم من أن تكون سالبة بانتفاء الموضوع والمحمول، ومن الواضح أنه
لا توجد في الزمان شمس مشرقة وغير مشرقة، بل لا توجد شمس على
الإطلاق. فقله: «ليست بمشرقة» أعم من أن تكون هناك شمس وليست
بمشرقة، أو لا توجد شمس مشرقة، فهي سالبة بانتفاء المحمول والموضوع.

[٤]. (المكان)، فلا تناقض بين «الأرض مخصبة» أي في الريف، وبين
«الأرض ليست بمخصبة» أي في البادية أو في الصحراء، وهذا واضح.

[٥. (القوة والفعل)، أي لابد من اتحاد القضيتين في القوة والفعل، فلا
تناقض بين «محمد ميت» أي بالقوة، وبين «محمد ليس بميت» أي بالفعل]
وهاتان القضيتان تجتمعان ولا تناقض بينهما، وذلك لأن محمداً من شأنه أن
يموت مع أنه حي الآن، أو يقال: هذه الشجرة مثمرة بالقوة، أي فيها استعداد
الإثمار، وهي ليست مثمرة أي بالفعل حيث لا نجد لها ثمرًا.

[٦. (الكل والجزء)، فلا تناقض بين «العراق مخصب» أي بعضه، وبين
«العراق ليس بمخصب» أي كله].

[٧. (الشرط)، فلا تناقض بين «الطالب ناجح آخر السنة» أي إن اجتهد،
وبين «الطالب غير ناجح» أي إذا لم يجتهد.

٨. (الإضافة)، فلا تناقض بين «الأربعة نصف» أي بالإضافة إلى
الثمانية، وبين «الأربعة ليست بنصف» أي بالإضافة إلى العشرة].

وكما قلنا: هذه هي الوحدات الثمان التي ذكرها المشهور لوقوع التناقض

بين القضيتين، إلا أن هناك أقوالاً آخر في المسألة كان يجب على المصنف الإشارة إلى بعضها، ولو إلى المشهورة بين الحكماء، ثم بيان القول الحقّ وبيان دليله، وكذلك بيان الوجه في انحصارها بالثمان فقط ليس أكثر ولا أقل، وأنّ الحصر فيها هل هو عقلي أو استقرائي؟ كما هو الظاهر من خلال تتبع كلمات المحققين الأعلام، كالمحقق الطوسي والمعلم الثاني الفارابي، وإليك فيما يلي أقوالهم^(١):

الأول: إنّ الوحدات المعتبرة في التناقض ثلاثة، وهي: وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان، وما زاد عليها فلا نحتاج إليه.

الثاني: إنّ المعتبر منها هو وحدة الموضوع ووحدة المحمول فقط.

الثالث: إنّ جميع الوحدات عبارة عن وحدة واحدة، وهي النسبة الحكمية.

الرابع: إنّ الوحدات المعتبرة في تحقّق التناقض تسع، وهو ما ذهب إليه صدر الدين الشيرازي (رحمه الله)، حيث أضاف إلى الوحدات المتقدمة وحدة الحمل، بأن يكون كلاهما أولياً أو شائعاً، فإن كان أحدهما أولياً والآخر شائعاً، لا يتحقّق التناقض.

وهذه هي الوحدات المهمة في تحقّق التناقض بين القضيتين، ولولا الالتفات إليها لما عرفنا الجمل التي تكون بحسب ظاهرها متناقضة، وبحسب الواقع ليست كذلك، نحو: الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي. فإنّ جميع الوحدات الثمان متحقّقة في هذا المثال، إلا أنّ المراد بقولنا: الجزئي جزئي أي بالحمل الأولي، وبالجزئي ليس بجزئي، أي بالحمل الشائع. والاختلاف بالحمل رافع للتناقض بين القضيتين.

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، مصدر سابق: ص ٣٢٦.

الخامس: إنّ الوحدات المعتبرة اثنتا عشرة وحدة.

السادس: لا يمكن حصرها بعدد معيّن أساساً، فقد تظهر قضية تختلف عن القضايا التي حصرناها بعدد معيّن، إلّا أنّه يمكن إرجاع هذه الوحدات إلى ثلاث رئيسية مشار إليها في محلّه.

ومن هنا يتّضح لنا أنّ المسألة ليست من البديهيّات التي لم يقع الكلام فيها، بل وقع فيها كلام كثير بين الأعلام. ولهذا قال:

تنبيه

هذه الوحدات الثمان هي المشهورة بين المناطق [وقد تقدّم أنّ هناك أقوالاً أخرى في هذه المسألة [وبعضهم] وهو صدر المتألّهين الشيرازي (قدس سره)، أما من كان قبله من المحققين فهل هم قائلون بهذا أو لا؟ فهذا يحتاج إلى تحقيق تاريخي، وقد ذهب شيخنا الأستاذ جوادي - حفظه الله -^(١) إلى أنّ هذه الوحدة كانت متداولة قبل صدر المتألّهين حيث صرّح (رحمه الله) بما يفيد ذلك^(٢).

[يضيف إليها (وحدة الحمل) من ناحية كونه حملاً أو ولياً أو حملاً شائعاً. وهذا الشرط لازم، فيجب لتناقض القضيتين أن يتّحدا في الحمل، فلو كان الحمل في أحدهما ولياً وفي الأخرى شائعاً، فإنّه يجوز أن يصدقاً معاً، مثل قولهم: «الجزئي جزئي» أي بالحمل الأولي] ذكرنا في بحث الحمل

(١) رحيق مختوم (شرح حكمت متعاليه) آية الله جوادي آملّي، نشر مركز نشر إسرائ، الطبعة

الثانية، ١٣٨٢ هـ ش / ٢٠٠١ م: ص ١٧١-١٧٦، الجزء الرابع من شرح الجزء الأول من

كتاب الحكمة المتعالية في شرح الأسفار العقلية الأربعة لصدر المتألّهين (قدس سره).

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تأليف محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي

مع حواشي الحكيم المحقق الحاج ملاّ هادي السزواري، تعليق وتصحيح وتقديم السيد

جلال الدين الآشتياني، طبعة جامعة مشهد، ١٩٦٦ م: ص ٢٩.

أنّ الحمل الأولي والشايع الصناعي تارة يؤخذان قيدين في الموضوع، وقد تمّ الوقوف عليه في بحث العنوان والمعنون من الجزء الأول، وأخرى يؤخذان قيدين في الحمل، وأشرنا إلى أنّ الحمل الأولي الذاتي والحمل الشايع الصناعي إذا أخذنا قيدين في الموضوع، فمعناه أنّ المقصود بالحكم هو مفهوم الموضوع ليس إلّا. وفي الحمل الشايع هو المصداق، وإذا أخذنا قيدين في الحمل فيختلف، إذ يكون معناه في الحمل الأولي الاتحاد بين مفهومي الموضوع والمحمول نحو قولنا: الجزئي جزئي والإنسان إنسان، والبقر بقرة، والسماء سماء.. أي مفهوم أحدهما عين مفهوم الآخر، ومعناه في الحمل الشايع أنّ المفهوم كمفهوم الجزئي هل هو من مصاديق الكلّي أو من مصاديق الجزئي، نحو: [الجزئي ليس بجزئي، أي بالحمل الشايع، لأنّ مفهوم الجزئي من مصاديق مفهوم الكلّي، فإنّه يصدق على كثيرين] كزيد وبكر وعمر إلى آخر المصاديق.

إذن مفهوم الجزئي داخل في دائرة الكلّيات لأنّه يصدق على كثيرين، وليس حكمه كحكم زيد داخلاً في دائرة الجزئيات، فنفس مفهوم الجزئي داخل في دائرة الكلّيات، أما مصداق الجزئي فلا يكون إلّا جزئياً. بعبارة أخرى: قلنا فيما سبق: إنّ المفهوم إما كلّي وإما جزئي، ومفهوم الجزئي من مصاديق مفهوم الكلّي، وهذا معنى الجزئي كمفهوم ليس بجزئي، أي ليس من مصاديق الجزئي، بل مصاديق الجزئي مثل زيد ومحمد وباقر إلى آخر الأفراد، بخلاف قولنا الكلّي كلّي بالحمل الأولي، والكلّي كلّي بالحمل الشايع، ولهذا قال المصنف: «فإنّه يجوز أن يصدقا معا» وقد يكذب أحدهما، فقولنا في المثال: «الجزئي جزئي بالحمل الأولي». قضية صادقة، وقولنا «الجزئي جزئي بالحمل الشايع» - الذي هو قيد للقضية وإلّا الجزئي بالحمل الشائع جزئي - قضية كاذبة، والصادقة هي قولنا: الجزئي ليس بجزئي بالحمل

الشايح، وقولنا «الكلي كلي» صادقة، و«الكلي ليس بكلي بالحمل الشايح» كاذبة، فيختلف الأمر بين الحمل الأولي والحمل الشايح، والملاحظ هنا أن الحمل سواء أخذ قيداً بالحمل الأولي أو بالحمل الشايح فإن النتيجة لا تختلف، نحو قولنا: الكلي كلي بالحمل الأولي، والكلي كلي بالحمل الشايح. وليس مرادنا من الكلي هنا المصاديق الخارجية، أو الكلي الموضوع بالحمل الشايح، بل مرادنا منه الكلي الموضوع بالحمل الأولي.

وبناء على جميع ما تقدّم يتّضح: أن لا تنافي بين ما ذكره المصنف (قدس سرّه) هنا وبين ما ذكره في الحمل الأولي الذاتي، حيث قال: «الجزئي كلي بالحمل الأولي» أي أنّه ليس بجزئي بالحمل الأولي، فيصدق معناه «والجزئي جزئي بالحمل الشايح». ولأول وهلة يُظنُّ التهافت بين القولين، وبحسب الواقع لا تهافت بينهما، لأنّ الحمل الأولي والشايح الصناعي في مبحث الحمل أخذاً قيدين في الموضوع، وفي المقام أخذاً قيدين في الحمل، وهناك قال: الجزئي ليس بجزئي بل هو كلي بالحمل الأولي، وهنا قال: الجزئي ليس بجزئي بل هو كلي بالحمل الشايح، ولا يعقل أن يكون الجزئي جزئياً بالحمل الأولي، والجزئي ليس بجزئي بالحمل الأولي، لأنّه تناقض واضح.

والحاصل عندما قال المصنف (قدس سرّه) في مبحث الحمل: الجزئي ليس بجزئي بالحمل الأولي، يعني به الجزئي المأخوذ بلحاظ أنّ الحمل الأولي أخذ قيداً في الموضوع، وهو غير الجزئي في المقام المأخوذ بلحاظ آخر، وهو أنّ الحمل الأولي أخذ قيداً في نفس الحمل، وقد مرّ بيان جميع ذلك في الجزء الأول فراجع.

الاختلاف

قلنا: لابدّ من اختلاف القضيتين المتناقضتين في أمور ثلاثة، وهي:
(الكمّ والكيف والجهة).

الاختلاف بالكمّ والكيف:

أما الاختلاف بالكمّ والكيف، فمعناه أنّ أحدهما إذا كانت موجبة كانت الأخرى سالبة، وإذا كانت كلية كانت الثانية جزئية. وعليه.

الموجبة الكلية	..	نقيض	السالبة الجزئية
الموجبة الجزئية	..	نقيض	السالبة الكلية

لأنّهما لو كانتا موجبتين أو سالبتين لجاز أن يصدقا أو يكذبا معاً. ولو كانتا كليتين لجاز أن يكذبا معاً، كما لو كان الموضوع أعمّ؛ على ما مثلنا سابقاً. ولو كانتا جزئيتين لجاز أن يصدقا معاً، كما لو كان الموضوع أيضاً أعمّ. نحو: بعض المعدن حديد. وبعض المعدن ليس بحديد.

الاختلاف بالجهة:

أما الاختلاف بالجهة، فأمر يقتضيه طبع التناقض، كالاختلاف بالإيجاب والسلب، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، فكما يرفع الإيجاب بالسلب والسلب بالإيجاب، فلا بدّ من رفع الجهة بجهة تناقضها.

ولكنّ الجهة التي ترفع جهة أخرى، قد تكون من إحدى الجهات المعروفة، فيكون لها نقيض صريح، مثل الممكنة العامة بالضرورة وبالعكس، لأنّ الإمكان هو سلب الضرورة.

وقد لا تكون من الجهات المعروفة التي لها عندنا اسم معروف، فلا بد أن نلتمس لها جهة من الجهات المعروفة تلازمها، فنطلق عليها اسمها، فلا يكون نقيضاً صريحاً، بل لازم النقيض.

مثلاً «الدائمة» تناقضها «المطلقة العامة» ولكن لا بالتناقض الصريح، بل إحداها لازمة لنقيض الأخرى. فإذا قلت: «الأرض متحركة دائماً» فنقيضها الصريح سلب الدوام، ولكن سلب الدوام ليس من الجهات المعروفة، فلنلتمس له جهة لازمة، فنقول: لازم عدم الدوام أن سلب التحرك عن الأرض حاصل في زمن من الأزمنة، أي «أن الأرض ليست بمتحركة بالفعل» وهذه مطلقة عامة تكون لازمة لنقيض الدائمة.

وإذا قلت: «كل إنسان كاتب بالفعل» فنقيضها الصريح أن الإنسان لم تثبت له الكتابة كذلك، أي بالفعل. ولازم ذلك دوام السلب، أي «أن بعض الإنسان ليس بكاتب دائماً» وهذه دائمة، وهي لازمة لنقيض المطلقة العامة. ولا حاجة إلى ذكر تفصيل نقائص الموجهات، فلتطلب من المطولات إن أرادها الطالب، على أنه في غنى عنها، وننصحها ألا يتعب نفسه بتحصيلها، فإنها قليلة الجدوى.

الشرح

قلنا: لكي يتحقق التناقض بين قضيتين لابد من وجود جهة اتّحاد وجهة اختلاف بينهما، و[قلنا: لابد من اختلاف القضيتين المتناقضتين في أمور ثلاثة، وهي: الكم والكيف والجهة]. وقد بيّنا فيما سبق المراد من الكم والكيف و الجهة، ويبقى علينا أن نبين أنه إذا كان اختلاف بين قضيتين متناقضتين، فهل يوجد بين جميع هذه الأمور أو يكفي أن يكون في البعض دون البعض الآخر؟

الاختلاف بالكم والكيف

[أما الاختلاف بالكم والكيف، فمعناه أن أحدهما إذا كانت موجبة] وهذا هو كيف القضية في التناقض [كانت الأخرى سالبة] وإذا كانت إحداها سالبة، كانت الأخرى موجبة حتماً [وإذا كانت كلية، كانت الثانية جزئية]. وهذا هو الاختلاف بالكم. فمن شروط وقوع التناقض بين القضيتين أنه إذا كانت إحداها موجبة كانت الثانية (نقيضها) سالبة، والعكس بالعكس، وإذا كانت إحداها كلية، كانت الثانية (نقيضها) جزئية، والعكس بالعكس أيضاً على نحو اللف والنشر غير المرتّب [وعليه.

الموجبة الكلية .. نقيض السالبة الجزئية

الموجبة الجزئية .. نقيض السالبة الكلية

لأنهما لو كانتا موجبتين أو سالبتين لجاز أن يصدقا أو يكذبا معاً، ولو كانتا كليتين لجاز أن يكذبا معاً] وقد تقدّم ذكر أمثلتهما [كما لو كان الموضوع أعم؛ على ما مثّلنا سابقاً] بالقضيتين الكلّيتين إحداها موجبة والأخرى سالبة، فإنّ الشرط من حيث الكيف موجود ولكنّه من حيث الكم

مفقود، وفي مثله لا محذور في أن يكذباً معاً. [ولو كانتا جزئيتين لجاز أن يصدقاً معاً، كما لو كان الموضوع أيضاً أعمّ. نحو: بعض المعدن حديد. وبعض المعدن ليس بحديد]. فإنّ المعدن الموضوع أعمّ من المحمول الحديد، وكلتا القضيتين الجزئيتين صادقة.

الاختلاف بالجهة

بيّنا فيما سبق ما هو المراد من الجهة، وكذلك ما هو المراد من القضية الموجّهة، وأنّ الموجّهات بعضها بسيط وبعضها مركّب، ولكلّ منهما أقسام، وأقسام البسيطة ثمانية والمركّبة ستة، ولكلّ واحد من هذه الأقسام نقيض، وقد وقع كلام طويل بين الأعلام في نقائض الموجّهات البسيطة لا ثمرة من الخوض في تفاصيلها، وأكثر المناطق لم يفصلوا فيها وتركوا ذلك إلى الكتب المطوّلة، فمن أراد الاطلاع عليها فليراجع. لكن ليضع في الحسبان أنّها قليلة الجدوى والفائدة، كما يقول المصنف (رحمه الله). لكنّه أشار إلى بعضها من باب التنبيه إلى المطلوب، ولم يشر إلى نقائض المركّبات.

[أما الاختلاف بالجهة، فأمر يقتضيه طبع التناقض، كالاختلاف بالإيجاب والسلب] أي أنّ طبع التناقض بين القضيتين يقتضي أن تكون إحداها موجبة والأخرى سالبة [لأنّ نقيض كلّ شيء، رفعه] فإذا كانت جهة إحداها الضرورة، كان نقيضها عدم الضرورة، وإذا كانت جهة إحداها الدوام كان نقيضها عدم الدوام، وإذا كانت الإمكان كان نقيضها عدم الإمكان وهكذا.

[فكما يرفع الإيجاب بالسلب، والسلب بالإيجاب]. وهنا نكتة يشير إليها المصنف (قدّس سرّه) لا بدّ من الالتفات إليها، وهي: أنّه عرّف التناقض بـ «نقيض كلّ شيء رفعه»، مثلاً نقيض إنسان لا إنسان، ونقيض لا إنسان رفعه، أي لا لا

إنسان، ونقيض هذا الأخير رفعه، أي نضيف إليه لا أخرى .. وهكذا، وهنا وقع بحث مفصل بين الحكماء في معنى قولهم: نقيض كل شيء رفعه، والمصنف هنا يشير إلى نظرية أخرى في المسألة ذكرها العلامة الطباطبائي (قدس سره) في بداية الحكمة^(١)، وهي: أن معنى نقيض كل شيء رفعه، هو: أن نقيض الإيجاب سلب، ونقيض السلب ليس سلب السلب بل إيجاب، فكما يرفع الإيجاب بالسلب يرفع السلب بالإيجاب، لا بسلب السلب. قال الحكيم السبزواري (قدس سره):

نقيض كل رفع أو مرفوع تعميم رفع لهما مرجوع

«(نقيض كل): أي كل شيء. (رفع): أي رفعه، (أو مرفوع) به. فالإنسان نقيض الإنسان لكونه رفعاً له، والإنسان نقيضه لكونه مرفوعاً بالرفع. (تعميم رفع لهما)، أي إليهما (مرجوع)، لما قال بعضهم: نقيض كل شيء رفعه، وفهم منه التخصيص بمثل الإنسان ولم يشمل عين الشيء، بدّل بعضهم هذا بقوله: رفع كل شيء نقيضه، وبعضهم عمّ الرفع بأن المصدر بمعنى القدر المشترك بين المبني للفاعل والمبني للمفعول، وهذا معنى قولنا: تعميم ...»^(٢). [فلا بد من رفع الجهة بجهة تناقضها.

ولكن الجهة التي ترفع جهة أخرى، قد تكون من إحدى الجهات المعروفة] التي أشرنا إليها فيما سبق [فيكون لها نقيض صريح، مثل رفع الممكنة العامة بالضرورة وبالعكس] أي رفع الضرورية بالممكنة العامة [لأنّ الإمكان هو سلب الضرورة]. والإمكان مقابل للضرورة، وهو عبارة عن سلب الضرورة، والضرورة تقابل الإمكان، فيكونان نقيضين، وعلى هذا فتارة تكون

(١) مصدر سابق: ص ١٣٧.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق المسمى باللاكي المنتظمة، مصدر سابق: ص ٢٦٥-٢٦٦.

الجهة الرافعة من الجهات المعروفة، فيكون لها نقيض صريح في الكلام، وتارة أخرى لا تكون من الجهات المعروفة، فنسلك طريقة أخرى على نحو ما بيّناه في القضية المطلوب إثباتها من إثبات نقيضها أو إثبات ما يلزمها صدقاً أو كذباً، فإذا كانت الجهة الرافعة غير معروفة لا نقيض لها، فنسلك طريقة أخرى لإثبات ذلك وهي إثبات لازم الجهة غير المعروفة، ولهذا قال:

[وقد لا تكون من الجهات المعروفة التي لها عندنا اسم معروف، فلا بد أن نلتمس لها جهة من الجهات المعروفة تلازمها، فنطلق عليها اسمها فلا يكون] أي نقيض تلك الجهة [نقيضاً صريحاً، بل لازم النقيض]. ومن المعلوم أن اللازم والملزوم لا ينفكان.

[مثلاً «الدائمة» تناقضها «المطلقة العامة» ولكن لا بالتناقض الصريح] أي ليست المطلقة العامة نقيض صريح للدائمة، بل هي لازمة لنقيض الدائمة، ولهذا أتينا باللازم ولم نأت بالملزوم باعتبار أنه ليس له جهة واسم مشخص [بل إحدهما] وهي المطلقة العامة [لازمة لنقيض الأخرى، فإذا قلت: الأرض متحركة دائماً] فإنّ الدوام جهة القضية وهو من الجهات المعروفة التي تقدّم الكلام عنها [فنقيضها الصريح سلب الدوام] أي عدم الدوام، وهو قضية كاذبة.

[ولكن سلب الدوام ليس من الجهات المعروفة، فنلتمس له جهة لازمة، فنقول: لازم عدم الدوام أن سلب التحرك عن الأرض حاصل في زمن من الأزمنة، أي: أن الأرض ليست بمتحركة بالفعل] وذكرنا فيما سبق أن المطلقة العامة تنسجم مع الدائمة وغير الدائمة [وهذه مطلقة عامة تكون لازمة لنقيض الدائمة] غير المصرّح به وهو الملزوم.

[وإذا قلت: «كل إنسان كاتب بالفعل» فنقيضها الصريح أن الإنسان لم تثبت له الكتابة كذلك، أي بالفعل. ولازم ذلك دوام السلب، أي: أن

بعض الإنسان ليس بكاتب دائماً] فقد يكون كاتباً وقد لا يكون، أي أنه كاتب بالفعل ليس دائماً [وهذه دائمة، وهي لازمة لنقيض المطلقة العامة. ولا حاجة إلى ذكر تفصيل نقائص الموجهات، فلتطلب من المطولات إن أرادها الطالب، على أنه في غنى عنها، وننصحها ألا يتعب نفسه بتحصيلها، فإنها قليلة الجدوى]. أما المركبات الموجهة فلها حديث آخر لا نخوض في تفصيله، بل لا فائدة في ذكره، ومن أراد أن يعرف بعضها أو المهم منها فعليه بمراجعة المطولات^(١).

وفيما يلي نذكر - إجمالاً - نقائص الموجهات البسيطة، فنقول: إذا كانت القضية في الأصل موجهة بالضرورة المطلقة، فنقيضها ممكنة عامة. وإذا كانت في الأصل مشروطة عامة، فنقيضها حينية ممكنة. وإذا كانت في الأصل وقتية مطلقة، فنقيضها ممكنة مؤقتة. وإذا كانت في الأصل موجهة بالمنتشرة المطلقة، فنقيضها الممكنة الدائمة. وإذا كانت في الأصل موجهة بالدائمة المطلقة، فنقيضها المطلقة العامة. وإذا كانت في الأصل موجهة بالعرفية العامة، فنقيضها الحينية المطلقة.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق المسمى باللاكلي المنتظمة، مصدر سابق: ص ٢٧٠.

من ملحقات التناقض

التداخل والتضاد والدخول تحت التضاد

تقدّم أنّ التناقض في المحصورات الأربع يقع بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية، وبين الموجبة الجزئية والسالبة الكلية، أي بين المختلفتين في الكم والكيف. ويبقى أن تلاحظ النسبة بين البواقي، أي بين المختلفتين بالكم فقط أو بالكيف فقط. ومعرفة هذه النسب تنفع أيضاً في الاستدلال على قضية لمعرفة قضية أخرى لها نسبة معها، كما سيأتي.

وعليه نقول: المحصورتان إن اختلفتا كمّاً وكيفاً، فهما المتناقضتان، وقد تقدّم التناقض. وإن اختلفتا في أحدهما فقط، فعلى ثلاثة أقسام:

١. (المتداخلتان) وهما المختلفتان في الكم دون الكيف، أعني الموجبتين أو السالبتين. وسُمّيتا متداخلتين لدخول إحداهما في الأخرى، لأنّ الجزئية داخلية في الكلية.

ومعنى ذلك: أنّ الكلية إذا صدقت، صدقت الجزئية المتّحدة معها في الكيف، ولا عكس.

ولازم ذلك: أنّ الجزئية إذا كذبت، كذبت الكلية المتّحدة معها في الكيف، ولا عكس.

مثلاً: «كلّ ذهب معدن» فإنّها صادقة، ولا بدّ أن تصدق معها: «بعض الذهب معدن» قطعاً. ومثل: «بعض الذهب أسود» فإنّها كاذبة، ولا بدّ أن تكذب معها: «كلّ ذهب أسود».

٢. (المتضادّتان) وهما المختلفتان في الكيف دون الكم، وكانتا كليّتين. وسُمّيتا متضادّتين لأنّهما كالضدّين يمتنع صدقهما معاً، ويجوز أن يكذبا معاً.

ومعنى ذلك: أنه إذا صدقت إحداهما، لابد أن تكذب الأخرى، ولا عكس، أي: لو كذبت إحداهما، لا يجب أن تصدق الأخرى. فمثلاً: إذا صدق «كل ذهب معدن»، يجب أن يكذب: «لا شيء من الذهب بمعدن».

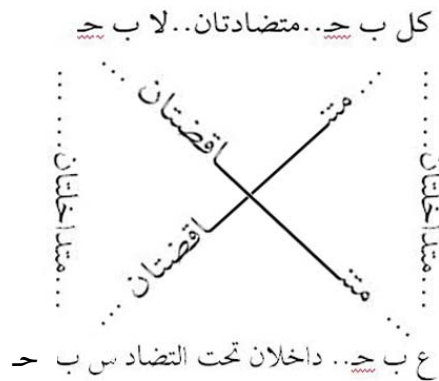
ولكن: إذا كذب «كل معدن ذهب»، لا يجب أن يصدق: «لا شيء من المعدن بذهب»، بل هذه كاذبة في المثال.

٣. (الداخلتان تحت التضاد) وهما المختلفتان في الكيف دون الكم، وكانتا جزئيتين. وإنما سميتا داخليتين تحت التضاد، لأنهما داخليتان تحت الكلّيتين، كلّ منهما تحت الكلية المتّفقة معها في الكيف من جهة، ولأنّهما على عكس الضديّين في الصدق والكذب، أي أنّهما يمتنع اجتماعهما على الكذب، ويجوز أن يصدقا معاً.

ومعنى ذلك: أنه إذا كذبت إحداهما، لابد أن تصدق الأخرى، ولا عكس، أي أنه لو صدقت إحداهما لا يجب أن تكذب الأخرى.

فمثلاً: إذا كذب «بعض الذهب أسود»، فإنّه يجب أن يصدق: «بعض الذهب ليس بأسود»، ولكن إذا صدق: «بعض المعدن ذهب»، لا يجب أن يكذب: «بعض المعدن ليس بذهب» بل هذه صادقة في المثال.

وقد جرت عادة المنطقيين من القديم أن يضعوا لتناسب المحصورات جميعاً لأجل توضيحها لوحاً على النحو الآتي:



الشرح

قلنا سابقاً: إنّ القضيتين تارة متوافقتان، وأخرى غير متوافقتين، فإن لم تكونا متوافقتين فإنّهما متناقضتان أو متداخلتان أو متضادّتان أو داخلتان تحت التضادّ، وهذه هي الأقسام الأربعة للقضايا غير المتوافقة في المؤدّي والمحتوى.

أما القسم الأوّل، وهي القضايا المتناقضة، فقد بيّنا سابقاً جهات الوحدة وجهات الاختلاف التي لا بدّ من تحقّقها لكي يتحقّق التناقض، وقلنا: إنّ جهة الاختلاف هي الاختلاف في الكمّ والكيف والجهة.

هذا وقد أشار المصنّف (قدّس سرّه) إلى قضية من قبل وأكّدها هنا وهي: أنّ الكلام دائماً في المحصورات الكلّية والجزئية الموجبة والسالبة، وهذه الأقسام هي التي لها اعتبار في علم المنطق وفي العلوم، ولهذا قال:

[تقدّم أنّ التناقض في المحصورات الأربع] الكلّيتين الموجبة والسالبة والجزئيتين كذلك [يقع بين الموجبة الكلّية والسالبة الجزئية، وبين الموجبة الجزئية والسالبة الكلّية] وبيّنا هذا عندما تعرّضنا للاختلاف في الجهة، حيث قلنا: إنّ الموجبة الكلّية نقيضها السالبة الجزئية، والموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلّية [أي بين المختلفتين في الكمّ والكيف. ويبقى أن تلاحظ النسبة بين البواقي، أي بين المختلفتين بالكمّ فقط أو بالكيف فقط] ونحن بيّنا القضيتين المتناقضتين المختلفتين في الكمّ والكيف معاً، أمّا المختلفتان بالكمّ فقط أو المختلفتان بالكيف فقط، وما هو حكمهما؟ وما ذا يُسمّيان؟ فنقول:

إنّ الاختلاف بالكيف فيما يرتبط بالقضية الكلّية أو الجزئية يؤدّي إلى حصول الأقسام الثلاثة المتبقّية من القضايا غير المتوافقة، وهي: التداخل والتضادّ والداخلية تحت التضادّ. وهذه الأقسام من القضايا إما أن تكون

القضيتان المحصورتان مختلفتين في الكمّ دون الكيف، وإما أن تكونا مختلفين في الكيف دون الكم، فإن كانتا مختلفين في الكم فقط، فمعناه أن واحدة منهما كلية والأخرى جزئية، وكلتاها إما موجبة أو سالبة، باعتبار أنه لا يوجد اختلاف بينهما بالكيف، وتسميان المتداخلتان، لأن بعض الأفراد داخلية في الكل، بمعنى أن الجزئية داخلية تحت الكلية، ولهذا قال: [ومعرفة هذه النسب تنفع أيضاً في الاستدلال على قضية، لمعرفة قضية أخرى، لها نسبة معها كما سيأتي] بيانه إن شاء الله تعالى في العكس المستوي وعكس النقيض، حيث تتضح أهمية هذه الأقسام فضلاً عن فائدة التناقض بين الأقسام التي يأتي بيانها بعد ذلك، وهي من الأبحاث المهمة في المنطق.

[وعليه نقول: المحصورتان إن اختلفتا كمّاً وكيفاً وجهة إذ لو اختلفتا كمّاً وكيفاً لا يعقل أن تكون جهتهما واحدة بل تختلفان فيها أيضاً، كما أشار المصنّف (قدّس سرّه) إلى ذلك فيما سبق، فالمحصورتان اللتان لهما اعتبار في علم المنطق إن اختلفتا في الكمّ والكيف والجهة [فهما المتناقضتان، وقد تقدّم التناقض. وإن اختلفتا في أحدهما فقط] بأن اختلفتا في الكمّ دون الكيف، أو في الكيف دون الكمّ [فعلى ثلاثة أقسام] ولا محذور فيه.

[١]. (المتداخلتان) وهما المختلفتان في الكمّ دون الكيف [بأن تكون كلتاها موجبة أو سالبة، فمن حيث الكيف لا فرق بينهما، وإنما الفرق بينهما من حيث الكم، لأن إحداها كلية والأخرى جزئية [أعني الموجبتين أو السالبتين] إذ لا اختلاف بينهما في الكيف [وسميتا متداخلتين] لأن الجزئية داخلية تحت الكلية أو فقل: بعض الأفراد داخلية تحت جميع الأفراد، كما قال: [لدخول إحداها في الأخرى، لأن الجزئية داخلية في الكلية.

ومعنى ذلك: إن الكلية إذا صدقت [في مورد] صدقت الجزئية المتحدة معها في الكيف [بطريق أولى؛ لأنه إذا كان الحكم ثابتاً لجميع الأفراد، فهو

كذلك لبعض الأفراد أيضاً. [ولا عكس] أي: إذا صدقت الجزئية لا يشترط أن تصدق الكلية، أو إذا كان الحكم لبعض الأفراد، لا يشترط أن يكون نفس الحكم لجميع الأفراد.

[ولازم ذلك: أن الجزئية إذا كذبت، كذبت الكلية المتحدة معها في الكيف] أيضاً، وذلك لأنّ الموجبة الجزئية تكذب في مورد واحد وهو مورد صدق نقيضها الذي هو السالبة الكلية، وهو حالة التباين الكلي بين الموضوع والمحمول، فقولنا مثلاً: «بعض الإنسان» حجر لا شكّ أنها موجبة جزئية كاذبة، وذلك للتباين ما بين طرفيها، ولا شكّ في كذب «كلّ إنسان حجر»، وكذلك الأمر بالنسبة للسالبة الجزئية حيث تكذب في موردين، هما موردا صدق نقيضها الموجبة الكلية وهما: مورد التساوي بين الموضوع والمحمول، والمورد الذي يكون الموضوع أخصّ مطلقاً من المحمول، وذلك كقولنا: «بعض الإنسان ليس بناطق» و«بعض الإنسان ليس بحيوان»، سالتان جزئيتان كاذبتان، ولا شكّ في كذب الكليتين: «لا شيء من الإنسان بناطق»، و«لا شيء من الإنسان حيوان». إذن يمكننا أن نؤسس قاعدة عامة نقول: كلّما كذبت الجزئية كذبت الكلية.

[ولا عكس] أي: ليس إذا كذبت الكلية، كذبت الجزئية؛ إذ قد تكذب الكلية وتكون الجزئية صادقة، فقولنا: «كلّ حيوان إنسان» كلية موجبة كاذبة، لكن الجزئية وهي «بعض الحيوان إنسان» صادقة، وكذلك الأمر بالنسبة للسالبة الكلية وذلك كقولنا: «لا شيء من الحيوان بإنسان» كاذبة، لكن «بعض الحيوان ليس بإنسان» صادقة، وبالتالي لا يمكن القول: كلّما كذبت الكلية كذبت الجزئية.

[مثلاً: كلّ ذهب معدن] وهذه قضية كلية وهي الأصل، ولا شبهة في صدقها، فتصدق معها الجزئية [فإنّها صادقة ولا بدّ أن تصدق معها] «بعض

الذهب معدن» قطعاً] لأنه إذا كان كل أفراد الذهب معدن، فبعض أفراد معدن قطعاً.

[ومثل: «بعض الذهب أسود» فإنها كاذبة، ولا بد أن تكذب معها «كل ذهب أسود»] لأن حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد. هذا كله في المتداخلتين، وهما المختلفتان في الكمّ والمتفقتان في الكيف.

[٢]. (المتضادّتان) وهما المختلفتان في الكيف دون الكمّ] وهما إما كليتان معاً أو جزئيتان، ولكن اختلافهما في الإيجاب والسلب [وكانتا كليتين. وسُمّيتا متضادّتين لأنّهما كالضدّين يمتنع صدقهما معاً، ويجوز أن يكذبا معاً] أي: لا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد، ويمكن أن يرتفعا، كالسواد والبياض، لا يمكن أن يجتمعا في محلّ واحد من جهة واحدة، بأن يكون أبيض وأسود في آن واحد، ويمكن أن يرتفعا، بأن يكون الشيء أصفر أو أحمر. وقلنا سابقاً: إنّ الصدق والكذب في القضايا، مرجعه إلى الاجتماع والارتفاع.

[ومعنى ذلك أنّه إذا صدقت إحداهما لا بدّ أن تكذب الأخرى] فإذا صدق قولنا: «الورقة بيضاء»، فلا بدّ أن يكذب قولنا: «الورقة سوداء» أو قولنا: «كلّ إنسان حيوان» صادقة، فتكون: «لا شيء من الإنسان بحيوان» وهي ضدّها كاذبة. [ولا عكس] أي إذا كذبت إحداها فلا بدّ أن تصدق الأخرى، فإذا كذب قولنا: «الورقة ليست بسوداء»، فلا ينبغي أن تكون الورقة بيضاء، بل ربما تكون حمراء، لارتفاع السواد والبياض عنها. وعلى هذا فإذا كذبت إحداهما، فلا يشترط أن تكون الثانية صادقة، ولهذا قال: [أي لو كذبت إحداهما لا يجب أن تصدق الأخرى] بل يمكن أن تكون كاذبة أيضاً، لاحتمال اجتماعهما في الكذب وارتفاعهما معاً، وإن كانا لا يجتمعان في الصدق.

[فمثلاً: إذا صدق «كلّ ذهب معدن» يجب أن يكذب «لا شيء من الذهب

بمعدن»] لأن الاختلاف بينهما في الكيف دون الكم، ولهذا نجد كلتا القضيتين الموجبة والسالبة كلية، فهما من حيث الكم متوافقتان، ومن حيث الكيف مختلفتان.

[ولكن إذا كذب: كل معدن ذهب] باعتبار أنه ليس كل معدن ذهباً، بل بعضه ذهب، فهذه الكلية الموجبة كاذبة، ولكن لا يعني ذلك أنه لابد أن تكون القضية الأخرى وهي الكلية السالبة صادقة، لإمكان ارتفاعهما، ف[لا يجب أن يصدق «لا شيء من المعدن بذهب» بل هذه كاذبة في المثال] لعدم الملازمة بين كذب الأولى وصدق الثانية.

[٣]. (الداخلتان تحت التضاد)] ما ذكرناه في المتضادتين، يجري هنا أيضاً مع فارق بينهما وهو: إن القضيتين المتضادتين كليتان. أما هنا فجزئيتان، ونتيجة لذلك ينعكس الأمر هنا، أي يمتنع كذب القضيتين ويجوز أن يصدقاً معاً، بعد أن كان حكم المتضادتين عدم الصدق معاً، وإمكان الكذب كذلك. [وهما المختلفتان في الكيف] موجبة وسالبة [دون الكم وكانتا جزئيتين]، وبهذا تفرقان عن المتضادتين اللتين كانتا كليتين. [وإنما سميتا داخليتين تحت التضاد] لأن كلاً من الجزئيتين داخلة تحت الكلية، كما قلنا في التداخل. فإذا كانت الكلية متضادةً فالجزئية الداخلة تحتها متضادة أيضاً، ولكن حيث إنها جزئية، فالأحكام تختلف [لأنهما داخليتان تحت الكلّيتين؛ كل منهما تحت الكلية المتفقة معها في الكيف من جهة] الخاص بها. فالموجبة تحت الموجبة، والسالبة تحت السالبة.

لا يقال: إذا كانتا داخليتين تحت التضاد، فلماذا لا يسميان متضادتين؟ فإنه يقال: لأنهما مختلفتان عن التضاد باعتبار حكمهما، فيدخلان تحته؛ تمييزاً لهما عن المتضادتين المتقدمتين. فمن جهة هما من المتضادتين، ومن جهة أخرى: ليستا منه؛ لاختلاف الأحكام والآثار.

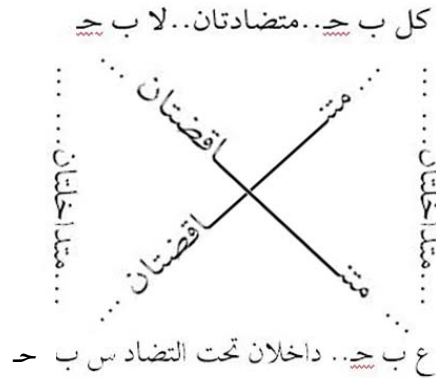
[ولأنَّهما على عكس الضدين في الصدق والكذب، أي أنَّهما يمتنع اجتماعهما على الكذب، ويجوز أن يصدقا معاً] بخلاف المتضادَّتين فإنَّهما يمتنع اجتماعهما على الصدق.

وعلى هذا فجميع الأحكام التي ذكرناها في المتضادَّتين، تكون معكوسة هنا. [ومعنى ذلك: أنَّه إذا كذبت إحداهما لابدَّ أن تصدق الأخرى] بعكس المتضادَّتين، فإنَّه إذا صدقت إحداهما، لابدَّ أن تكذب الأخرى، وإذا كذبت إحداهما، فلا يشترط أن تصدق الأخرى، بل قد تكون كاذبة [ولا عكس، أي أنَّه لو صدقت إحداهما لا يجب أن تكذب الأخرى] لأنَّهما يجتمعان في الصدق ولا تنافي بينهما، وإنما يتنافيان بالكذب.

[فمثلاً: إذا كذب «بعض الذهب أسود» فإنَّه يجب أن يصدق «بعض الذهب ليس بأسود»] كما هو واضح.

[ولكن إذا صدق «بعض المعدن ذهب»، لا يجب أن يكذب «بعض المعدن ليس بذهب»] فيجتمعان بالصدق [بل هذه صادقة في المثال.

وقد جرت عادة المنطقيين من القديم أن يضعوا لتناسب المحصورات جميعاً لأجل توضيحها لوحاً على النحو التالي:



الفهرس

الباب الثالث المُعَرَّف وتلحق به القسمة

٧.....	تمهيد
٧.....	شبهة في المقام
٧.....	منشأ الشبهة
٨.....	الجواب
٩.....	الأسئلة التي يتكفل علم المنطق الإجابة عنها
١٣.....	المقدمة: في مطلب ما وأيَّ وهل ولم
٢٠.....	(ما) الحقيقية
٢٥.....	تلخيص وتعقيب
٣٣.....	التعريف
٣٣.....	تمهيد
٤٠.....	أقسام التعريف
٤٦.....	١. الحدّ التامّ
٥٤.....	٢. الحدّ الناقص
٥٦.....	٣. الرسم التام
٥٧.....	٤. الرسم الناقص

٤١٠	شرح كتاب المنطق/٢
٥٨	إنارة
٦٤	التعريف بالمثل والطريقة الاستقرائية
٦٩	التعريف بالتشبيه
٧٢	شروط التعريف
٨٦	القسمة
٨٦	تعريفها
٨٩	فائدتها
٩٤	أصول القسمة
٩٨	١. لابد من ثمرة
٩٨	٢. لابد من تباين الأقسام
١٠٢	٣. أساس القسمة
١٠٣	٤. جامعة مانعة
١٠٤	أنواع القسمة
١٠٦	١. قسمة الكل إلى أجزائه، أو «القسمة الطبيعية»
١٠٧	الفرق بين التقسيم والتحليل
١١٠	٢. قسمة الكلي إلى جزئياته أو «القسمة المنطقية»
١١٤	أساليب القسمة
١١٨	١. طريقة القسمة الثنائية
١٢٣	٢. طريقة القسمة التفصيلية
١٢٥	التعريف بالقسمة

فهرس الكتاب	٤١١
كسب التعريف بالقسمة أو كيف نفكر لتحصيل المجهول التصوري	١٢٨
١. طريقة التحليل العقلي	١٣٩
٢. طريقة القسمة المنطقية الثنائية	١٥١
تمرينات	١٥٣
على التعريف والقسمة	١٥٣
الأجوبة	١٥٦

الجزء الثاني: التصديقات

الباب الرابع

القضايا وأحكامها

الفصل الأول: القضايا	١٧١
القضية	١٧٣
أقسام القضية	١٨٤
الفروق بين القضية الحملية والشرطية	١٨٧
الشرطية: متصلة ومنفصلة	١٩٣
الموجبة السالبة	١٩٣
أجزاء القضية	١٩٩
أقسام القضية باعتبار الموضوع	٢٠٤
تنبيه	٢١٥
لا اعتبار إلا بالمحصورات	٢٢٢

٤١٢	شرح كتاب المنطق/٢
٢٢٧	السور وألفاظه
٢٣٠	تقسيم الشرطية إلى: شخصية، ومهملة، ومحصورة
٢٣٧	السور في الشرطية
٢٣٩	الخلاصة:
٢٤٠	تقسيمات الحملية
٢٤٢	تمهيد
٢٤٣	الذهنية. الخارجية. الحقيقية
٢٥٩	المعدولة والمحصلة
٢٦٥	تنبيه
٢٦٨	الموجهات
٢٧٥	تنبيه
٢٨٠	الإمكان العام
٢٨٨	جهة القضية
٢٩١	الفرق بين المادة والجهة
٢٩٨	أقسام البسيطة
٣١٥	أقسام المركبة
٣٣٢	الخلاصة:
٣٣٣	تمرينات
٣٣٣	الأجوبة
٣٤١	تقسيمات الشرطية الأخرى

فهرس الكتاب	٤١٣
اللزومية والاتفاقية	٣٤٣
أقسام المنفصلة	٣٤٦
تنبيه	٣٥٩
١. تأليف الشرطيات	٣٦٣
٢. المنحرفات	٣٦٥
تطبيقات	٣٦٨
تمرينات	٣٦٩
الأجوبة	٣٧٠
الخلاصة:	٣٧١
الفصل الثاني: في أحكام القضايا أو النسب بينها	٣٧٣
تمهيد	٣٧٥
التناقض	٣٧٩
الحاجة إلى هذا البحث والتعريف به	٣٧٩
تعريف التناقض	٣٨٣
شروط التناقض	٣٨٦
الوحدات الثمان	٣٨٨
تنبيه	٣٩١
الاختلاف	٣٩٤
الاختلاف بالكم والكيف	٣٩٦
الاختلاف بالجهة	٣٩٧

٤١٤	شرح كتاب المنطق/٢
٤٠١	من ملحقات التناقض
٤٠١	التداخل والتضاد والدخول تحت التضاد
٤٠٩	الفهرس