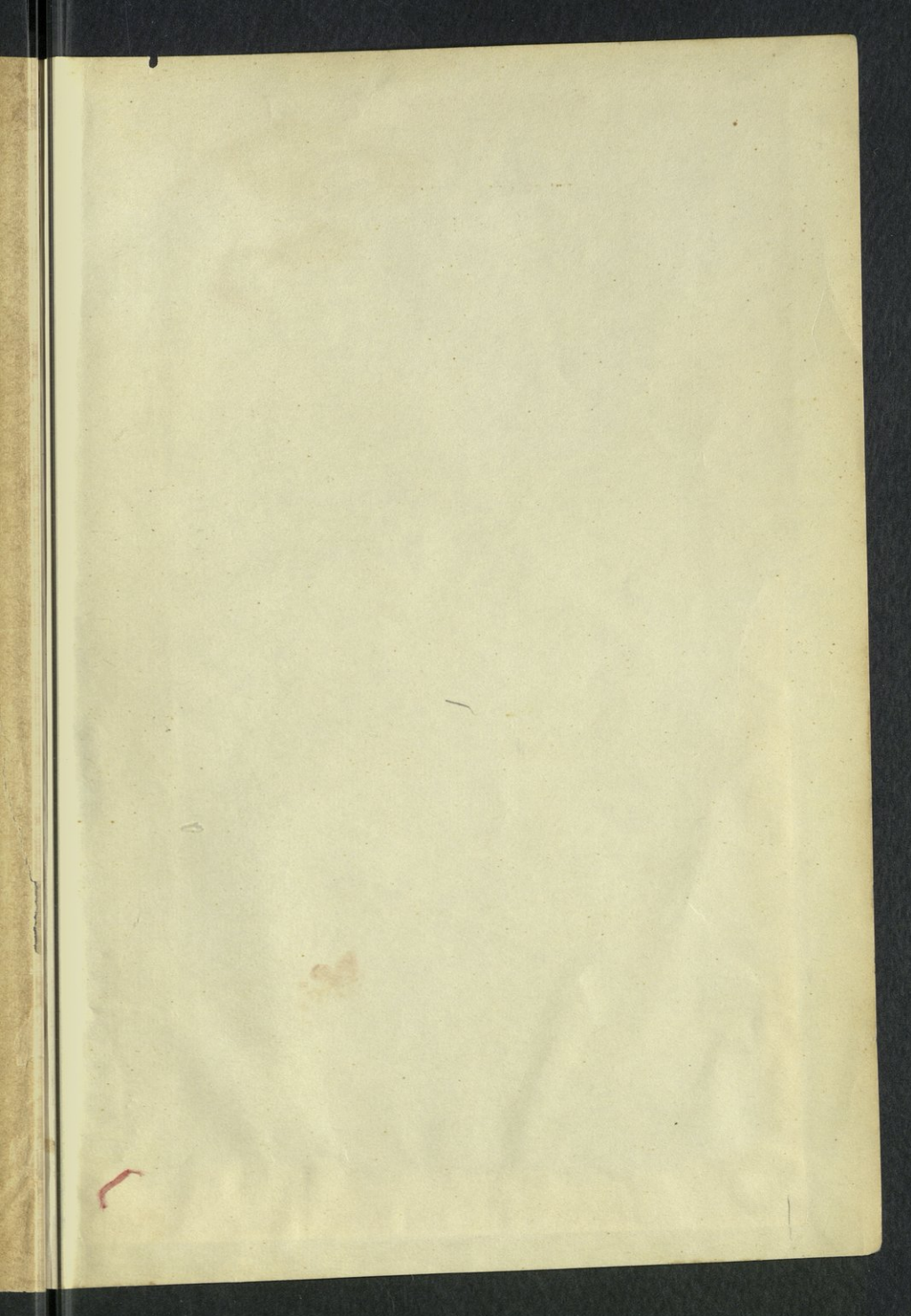


تجليد
صالح الدقر
بيروت - المزرعة



==
A
JA
==

==



الإشارات والتبنيحات

للرئيس ابن سينا

181.07

I615iA

1947-48

V. I

C. 1

صححه وعلق عليه وقدم له

الأستاذ سليمان دنيا

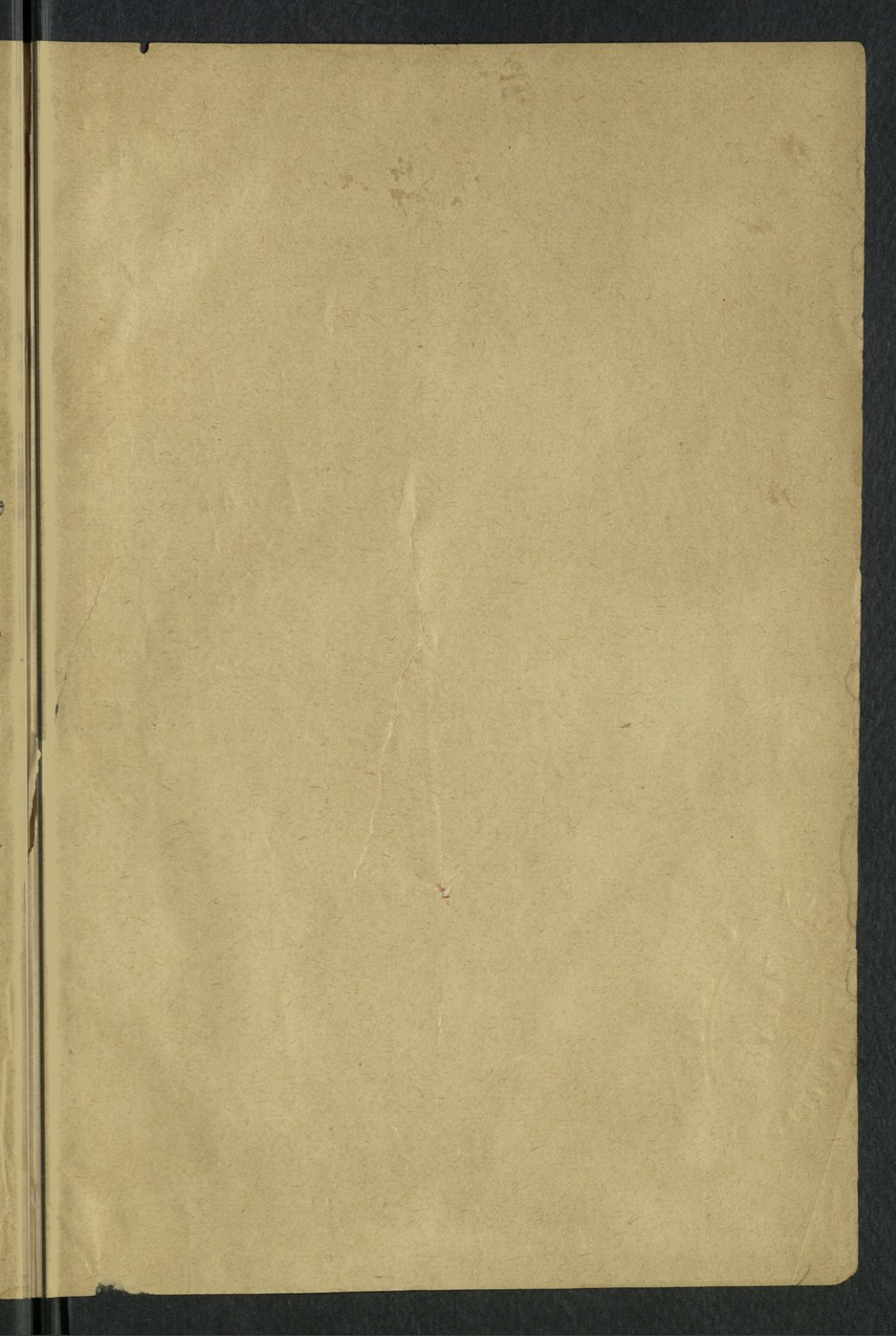
مدرس الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين
وعضو الجمعية الفلسفية المصرية

القاهرة

[١٩٤٧ هـ — ١٣٦٦ هـ]

مستزود الطبع والمشرأصحاب

دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه ، ومن تبع هداهم واقتدى بهم ، إلى يوم الدين .
« و بعد » فليس هيئناً على دارس الفلسفة ، ماتكلفه الطبعة المصرية لكتاب
« الإشارات » من عنق وإرهاق :

لأخطأها الفاحشة التي لا يؤمن معها الوثوق بصحة النص .
وخلوها من المنطق ، وهو قسم هام من أقسام الكتاب ، الأمر الذي
يجعله يشعر بأنه يقتنى بعضاً من كتاب ، لا كتاباً بأكمله .

وخلوها من التنظيم والترتيب والفهرست ، الأمر الذي يجعله مضطراً لأن
يجول في الكتاب جولات واسعات ، ويقرأ كثيراً مما لا يريد ، حتى يظفر
بما يريد ، وربما يعود بدونه .

ولهذه الشروح المطولة التي يتيه النص في ثناياها ، والتي تفرض نفسها
عليه ، حتى في حال استغناؤه عنها .

كذلك ليس هيئنا عليه ما تكلفه طبعة « ليدن » :
نخلوها إطلاقاً عن الشرح والتعليق ، مع مساس الحاجة إليهما أحياناً .
ولتركها إياه بين أصول مختلفة ، تؤدي في كثير من الأحيان إلى معان
مختلفة ، دون أن تختصر له الطريق ، وتدله على أحقها بالأخذ والقبول ، مع
حاجة كثير من القراء إلى ذلك .

ولهيات حروفها ، التي هي على خلاف ما اعتاد البصر أن يراه من صور
الحروف وهياتها ، الأمر الذي يجعل البصر يحس إزاءها بعبارة وسامة ، بل
بتعب وضعف .

ثم هي رغم ذلك نادرة جداً ، بل تكاد تكون مفقودة .
لكل هذا عقدت العزم على أن أخرج الكتاب إخراجاً علمياً ، يأخذ
— على قدر الطاقة — بما للإخراج العصري من يسر وسهولة ، ودقة وتمحيص
ويتفادى كل هذه الصعاب التي أشرت إليها في طبعتي « مصر » و « ليدن »

وأسال الله العون والتوفيق ؟

١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م

سليمان دنيا

حياة ابن سينا

ولد الشيخ الرئيس عام ٣٧٠ للهجرة ، الموافق عام ٩٨٠ للميلاد ، في قرية « أفيشنا » على مقربة من « خرميتان » ، وبعد ميلاده ببضع سنين عاد به أبوه إلى « بخارى » وعنى بتربيته .

وقد كان ذكيا موهوبا ، أحاط بعلوم عصره إحاطة الناقد البصير ، على قرب عهد بسن الصبا ، حتى ذاع صيته وعمت شهرته ، وقد تقلد مناصب الحكم غير مرة ، كما حيكت حوله دسائس ، ودبرت مكائد ، شأن أولئك العظماء الذين يخلق لهم نبوغهم وعظمتهم مناوئين وحاسدين .

وبعد حياة حافلة بضرور المغامرات العلمية والسياسية ، وافته منيته عام ٤٢٨ هجرية الموافق عام ١٠٣٧ ميلادية ، بالغاً من العمر سبعا وخمسين .

« وبعد » فنجد بضعة أعوام خلت ، ساقط إلى المصادفة كتابا بعنوان « منطق المشركين ، تصنيف الرئيس أبي علي بن سينا » ، تناولته لأقرأه فإذا في مقدمته :

« وبعد فقد نزعنا الهمة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلموا كتب اليونانيين إلغا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل برحمته سواهم .

مع اعتراف منا بفضل أفضل^(١) سلفهم في تنبيهه لما نام عنه ذروه وأسائده وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم خيرا مما رتبوه ، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء ، وفي تفتنه لأصول صحيحة في أكثر العلوم ، وفي اطلاعه الناس على ما بيننا فيه السلف وأهل بلاده ، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان ، يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط ، وتمهيد مفسد^(٢) .

ويحق^(٣) على من بعده أن يلموا شعثه ، ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه ، ويفرغوا أصولا أعطاها .

(١) لعله يعني « أرسطو »

(٢) لعل التعبير « بمفسد » بدل « فاسد » للإشارة إلى أن فساده ليس من نفسه بل دخيل عليه .

(٣) يعني أن الواجب على من جاء بعد أرسطو أن ينظر فيما خلفه نظرة فاحصة ، ليتدارك ما عسى أن يكون أرسطو قد قصر فيه ، وليس على أرسطو من بأس أن يكون قد قصر ، فإنه قد ورث عن سلفه حملا ثقيلا لا يستطيع وحده النهوض بأعبائه .

فما قدر^(١) من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه .
وأذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره .
فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل
أن يضع مقاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيدٍ عليه ، أو إصلاح له أو
تنقيح إياه .

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه ، أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن
يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذي اشتغلنا
فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة
التفطن لما أورثوه ، ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه «اليونانيون»
«بالمنطق^(٢)» - ولا يبعد أن يكون له عند المشرقين اسم غيره - حرفا حرفا ،
فوقنا على ما تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شئ وجهه ، فحق ما حق
وزاف ما زاف^(٣) .

(١) أى لم يفعلوا ما هو واجب عليهم ، وتقبلوا هذه التركة التي خلفها لهم
أرسطو بقبول حسن بالرغم مما تشتمل عليه من نقص .

(٢) يشير إلى ما ذكره عن نفسه في تاريخ حياته من أنه كان يمتحن المسائل
كلها بالمنطق ؛ ليكون مطمئنا إلى صحتها إن قبلها ، وإلى خطئها إن رفضها .

(٣) صريح في أنه رد بعض فلسفة أرسطو .

ولما كان المشتلون بالعلم شديدي الاعتزاء^(١) إلى « المشائين^(٢) » من
اليونانيين ، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فاحزنا إليهم وتعصبنا «للمشائين» ؛
إذ كانوا أولى فرقتهم بالتعصب لهم ، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا
أربهم منه ، وأغضينا عما تحبطوا فيه وجعلنا له وجها ومخرجا ، ونحن بدخلته
شاعرون ، وعلى خطله واقفون ، فإن جاهرنا بمخالفتهم في الشيء الذي لم يمكن
الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل ، فمن جملة ذلك ما كرهنا
أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ،
ويشكون في التهار الواضح . وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عيون
عقول هؤلاء الذين في العصر ، فقد بلينا برفقة منهم عارى الفهم ، كأنهم
حشب مسندة ، يرون التعمق في النظر بدعة ، ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم
الحنابلة في كتب الحديث ، (لو وجدنا منهم رشيدا ثبتناه بما حققناه) ، فكنا
ننفعهم به ، وربما تسنى لهم الإيغال في معناه ، فعوضونا منفعة استبدوا
بالتنقير عنها .

ومن جملة ما ضننا بإعلانه عابرين عليه حق مغفول عنه ، يشار إليه فلا يتلقى
إلا بالتعصب ، فلذلك جرينا في كثير مما نحن خبراء ببجدهته مجرى المساعدة ،
دون المحاققة .

(١) الانتساب .

(٢) أتباع أرسطو .

ولو كان ما انكشف لنا أول ما أنصبنا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعاتٍ
منا لأنفسنا ، ومعاوداتٍ من نظرنا ، لما تبينا فيه رأيا ، ولا اختلط علينا الرأى ،
وسرى في عقائدنا الشك وقلنا : « لعل » و « عسى » .

لكنكم - أصحابنا - تعلمون حالنا في أول أمرنا وآخره ، وطول المدة
التي بين حكمنا الأول والثاني ، وإذا وجدنا صورتنا هذه فبالحرى أن نشق بأكثر
ما قضيناه وحكمنا به واستدركناه ، ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض
الكبرى والغايات القصوى ، التي اعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات .

ولما كانت الصورة هذه ، والقضية على هذه الجملة ، أحبنا أن نجمع كتابا
يحتوى على أمهات العلم الحق ، الذى استنبطه من نظر كثيرا ، وفكر مليا ،
ولم يكن من جودة الخدس بعيدا ، واجتهد في التعصب لكثير فيما يخالفه الحق ،
فوجد لتعصبه وما يقوله وفاقا عند الجماعة غير نفسه ، ولا أحق بالإصغاء إليه من
التعصب لطائفة إذا أخذ يصدق عليهم فإنه لا ينجيهم من العيوب إلا الصدق .

وما جمعنا هذا الكتاب لنظيره إلا لأنفسنا - أعنى الذين يقومون منا
مقام أنفسنا - وأما العامة من مرأولى هذا الشأن ، فقد أعطيناهم فى كتاب
« الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى اللواحق ما يصلح لهم
زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده .

فأحسستها مفاجأة غريبة وصدمة عنيفة ، تلك التي تحاول أن تنزع من
نفسى الوثوق بكتاب « الشفاء » ، ذلك الكتاب الذى يمكن اعتباره بحق

— في تقديرى وقتذاك — الموسوعة الإسلامية الكبرى ، ولم لا وهو عماد كل باحث ، وبعية كل قاصد ، وحى كل لائد ، لافى عصرنا هذا فحسب ، بل وفى العصور الغابرة أيضا ، استمدت منه الكتب أكثر ما استمدت ، وأرخت منه « لابن سينا » أكثر ما أرخت .

وكان أهون الأمرين عندى أن أحمل نفسى على الشك فى نسبة كتاب « منطق المشركين » إلى « ابن سينا » ، ولكن وقر فى نفسى على الرغم منى أن المسألة تستدعى البحث ، والوقوف على جلية الأمر ، فكنت كما طوح بى البحث نحو « ابن سينا » تنبته هذه الفكرة ، واستشرفت النفس تتلمس الشواهد والدلائل من هنا وهناك ، ليخلص لها من مجموع ذلك كله رأى تسكن إليه وتطمئن إلى صوابه ، حتى كان أن درست الغزالي دراسة واسعة فإذا به يقرر أن :

« الرتبة الأولى من الرتبتين هى معرفة أدلة هذه العقيدة ، وقد أودعناها « الرسالة القدسية » فى قدر عشرين ورقة ، وهى أحد فصول كتاب « قواعد العقائد » من كتاب « الإحياء » وأما أدلتها معز زيادة تحقيق وزيادة تأنىق فى إيراد الأسئلة والإشكالات ، فقد أودعناها كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » فى مقدار مائة ورقة ، فهو كتاب مفرد برأسه يحوى لباب علم « المتكلمين » . ولكنه أبلغ فى التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام « الرسمى » الذى يصادف فى كتب « المتكلمين » .

وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ، فإن المتكلم لا يفارق العامى ، إلا فى كونه عارفاً ، وكون العامى معتقداً ، بل هو أيضاً معتقد عرف مع اعتقاده أدلة الاعتقاد ليؤكد الاعتقاد ويستمره ، ويجرسه عن تشويش المبتدعة ، ولا تتحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة .

فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة صادفت منها مقداراً يسيراً ، ميثوثافى كتاب « الصبر والشكر » وكتاب « المحبة » وباب « التوحيد » من أول كتاب « التوكل » ، وجملة ذلك من كتاب « الإحياء » .
وتصادف منها مقداراً صالحاً يعرفك كيفية قرع باب « المعرفة » فى كتاب « المقصد الأقصى فى معانى أسماء الله الحسنى » لا سيما فى الأسماء المشتقة من الأفعال .

وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة ، من غير مجمعة ولا مراقبة فلا تصادفه إلا فى بعض كتبنا « المضمون بها على غير أهلها » .
وإياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته ، فتشرئب لطلبه ، فتستهدف^(١) للمشافهة بصريح الرد إلا أن تجمع ثلاث خصال :

(١) يلاحظ من هذا أن الغزالى يحذر من قراءة بعض الكتب ويخشى على قارئها سوء العاقبة لأن ما فيها خطأ ، إذ هى عين الصواب ، ولكن لأن اطلاعه عليها وهو غير مستعد لفهمها على حقيقتها ، قد يدفع به إلى انكارها فيملك ، ولو أنه ظل بعيداً عنها ، لظل خالى الذهن بالنسبة إليها وفتح بما هو فى حدود طاقته واستعداده فكان فى ذلك نجاته .

إحداها : الاستقلال في العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .

والثانية : انقلاع القلب عن الدنيا بالسكينة ، بعد نحو الأخلاق الذميمة ،
حتى لا يبقى فيك تعطش إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ،
ولا تعريج إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتيحت لك السعادة في أصل القطرة ، بقريحة

صافية ، وفطنة بليغة لا تكمل عن درك غوامض العلوم ومشكلاتها ، على سبيل
البدئية والمبادرة ، فإن البليد إذا أتعب خاطره وأكد نفسه ، ربما أدرك
بعض الغوامض أيضاً ، ولكن يدرك منها شيئاً يسيراً في مدة طويلة . فلن
يصلح لاقتباس المعرفة الحقيقية إلا قلب صاف ، كأنه مرآة مجلوة ، وإنما يصير
كذلك ، بقوة القطرة وصحة القصد ، ثم بإزالة كدورات الدنيا عن وجهه ، فإنه
الرين والطبع الذي يمنح الله به القلوب عن معرفته ، وإن الله يحول بين المرء
وقلبه ^(١) . «

فعامت أنه قد يكون للعالم كتب يودعها أفسكاراً ، ويكون مع ذلك غير
أخذ بما جاء فيها . وإنما يأخذ بشيء آخر يودعه كتباً أخرى ، ولا بأس أن
يتعارض ما جاء في هذه بما جاء في تلك ، استمع إلى الغزالي مرة أخرى
حيث يقول ^(٢) :

(١) الأربعين في أصول الدين ص ٢٤ طبع الكرديستاني .

(٢) ميزان العمل ص ٢١٢ طبع الكرديستاني .

« لعلك تقول : كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية ، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين ، ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد ، فما الحق من هذه المذاهب ؟ ! ، فإن كان الكل حقاً فكيف يتصور هذا ؟ ! ، وإن كان بعضه حقاً فما ذلك الحق ؟ ! . فيقال لك : إذا عرفت حقيقة المذهب لا تنفعك قط إذ الناس فيه فريقان :

فريق يقول : المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به في التعليمات والإشارات .

والثالثة : ما يعتقد الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاث مذاهب بهذا الاعتبار :

فأما المذهب بالاعتبار الأول فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاذ والأقطار ، ويختلف بالمعالمين ، فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعية أو الحنفية ، انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له والذب عنه والذم لما سواه .

والمذهب الثاني : ما ينطبق في الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر

كل مسترشد بما يحتمله فهمه ، فإن وقع له مسترشد تركي أو هندي أو رجل
بليد جلف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ، وأنه
ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث
أن ينسکر وجود الله تعالى ويكذب به ، فينبغي أن يقرر عنده : أن الله تعالى
على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ، فيثيبهم ، ويدخلهم الجنة
عوضاً وجزاءً .

وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يكشف له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب
ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل لا يطلع
عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما طلع ،
أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون المسترشد ذكياً
ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له .

فهذا طريق فریق من الناس .

وأما الفريق الثاني وهم الأكثرون ، يقولون : المذهب واحد ، هو المعتقد
وهو الذي ينطق به تعليماً وإرشاداً ، مع كل آدمي كيفما اختلفت حاله ، وهو
الذي يتعصب له ، وهو إما مذهب الأشعري أو المعتزلي أو الكرامي ، أو أي
مذهب من المذاهب ، والأولون يوافقون هؤلاء على أنهم لو سئلوا عن المذهب :

إنه واحد أو ثلاثة ؟؟ ، لم يجز أن يُذكر أنه ثلاثة ، بل يجب أن يقال :
إنه واحد .

وهكذا : يرى فريق من العلماء أن الناس ما داموا مختلفين في استعدادهم
ومداركهم فليس يناسبهم جميعاً غذاء فكري واحد « حيث قال الله تعالى :
﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾
فَعَلَّمَ أَنْ الْمَدْعُو إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالْحِكْمَةِ قَوْمَ ، وبالموعظة قوم ، وبالمجادلة قوم ،
فإن الحكمة إن غدّي بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع
التغذية بلحم الطير . وأن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة أشمأزوا منها
كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الأدمى ^(١) » .

ثم إنى وجدت « ابن سينا » يقرر في « الإشارات » نحو ما يقرر الغزالي
فيقول في أول القسم الطبيعي « وأنا أعيّد وصيتي وأكرر التماسي ، أن يضمن
بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر
هذه الإشارات » .

أما هذا الذي يشترطه آخر الإشارات فهو نحو ما يشترطه الغزالي في من
يقرأ كتبه المضمون بها على غير أهلها .

كذلك وجدت « ابن طفيل » في كتابه « حيي بن يقطان ^(٢) »

يقول :

(١) القسطاس المستقيم للغزالي ص ١٦ .

(٢) ص ٦٨ طبع دمشق .

وأما كتب « أرسطوطاليس » فقد تكفل الشيخ « أبو علي » بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه ، وسلك طريق فلسفته في كتاب « الشفاء » وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك . وأنه إنما أَلَّفَ ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذي لا بجمعة فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » .

وأيضاً وجدت الثقات من المؤرخين يسندون كتاب « منطق المشركين »^(١) لابن سينا .

فلم أجد بدأ بعد كل ذلك من أن أنقض يدي من كتاب « الشفاء » كمصدر من المصادر التي تصور آراء « ابن سينا » وأفكاره . وإن استبقيته كمصدر من المصادر التي تؤرخ للمشائين في عهد « ابن سينا » ومن قبله .

ومما هو جدير بالملاحظة أن كتاب « النجاة » كتب على الصفحة الأولى منه تحت عنوانه هذه العبارة : « مختصر الشفاء » ، فلو صح أن هذه العبارة من صنع ابن سينا نفسه وهو ما أرجحه - لما يبدو في عبارة الكتاب من الركة وعدم الدقة ، الأمر الذي يدل على أنه أَلَفَ للعامّة أو أشباه العامّة ، وأيضاً نخلوه من مثل الوصية التي اشتمل عليها كتاب « الإشارات » التي تدل على أن الموصى يدخر محتويات كتابه لطائفة خاصة هم الممتازون - لوجب أن نضع

(١) وهو فيما أرى « الحكمة المشرقية » غير أنه لما طبع قسم المنطق منها على حدة سمى « منطق المشركين » .

كتاب « النجاة » في الموضوع الذي وضع فيه « ابن سينا » كتاب « الشفاء »
من أنه مصدر لأفكار المشائين في عصر « ابن سينا » ومن قبله .

هكذا تدفع بنا النصوص دفعا وتحتم علينا النتائج تحتمياً أن لا نستملى
أفكار « ابن سينا » من كتابي « الشفاء والنجاة » وإنما نستملها من كتاب
« الحكمة المشرقية » إلا أن هذا الكتاب لسوء الحظ ناقص لم يوجد منه
إلا قسم المنطق فقط ، بل لم تستكمل فيه البحوث المنطقية ، ولست أدري أمفقود
بأقيه فقداً تاماً ، أم يوجد منه نسخ كاملة في بعض المكتبات ؟ !!

ومهما يكن من شيء فما لا شك فيه أن كتاب « الإشارات » الذي
نقدمه للقراء هو من المصادر التي كتبها « ابن سينا » لنفسه ومن هم في درجة
نفسه ، بدليل هذه العهود التي أخذها على قارئه ، فيمكن الانتفاع به في تصوير
أفكار « ابن سينا » الخاصة التي أدرها لنفسه .

وبعد كل ذلك فلست أرى لهذه المحاولات الطويلة التي قام بها
المستشرقون لتفسير كلمة « مشرقية » الواردة في عنوان كتاب « الحكمة
المشرقية » كبير فائدة ، فلقد أرادوا أن يتخذوا من الكلمة دليلاً على محتوية
الكتاب ، لأنه - فيما يظهر - لم يصل إليهم الكتاب .

فإنما يذهب « تولوك^(١) » إلى القول بأن « الحكمة المشرقية لابن سينا

(١) التراث اليوناني ص ٢٥٤ .

هي حكمة الإشراق التي اتخذها بعض المسلمين ، وليست هذه الحكمة إلا الإفلاطونية المحدثة ، والمشرقية من الإشراق بمعنى الإضاءة » .

إذ « بوكوك الأصغر^(١) » يقول « من الصعب علينا أن نجد الغرض الذي قصده « ابن سينا » في هذا الكتاب ، ولكن يظهر أنه بحث فيه في فلسفة الشرقيين أي الهنود » .

ويذهب^(٢) « هورتن » إلى التصريح : « بأن ما يقوله « ابن طفيل » وهو أن « ابن سينا » صرح بأن آراءه الخاصة يجب أن يبحث عنها في « حكمته المشرقية » لا في كتاب « الشفاء » ليس إلا أسطورة يمكن تفسير أصلها بسهولة :

ذلك أنه لما كان « ابن سينا » عميق العاطفة الدينية ، مؤمناً بأن القرآن وحي سماوي ، فإنه قد حاول أن يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثني بطابع إسلامي ، ونجح في هذه المحاولة .

ولهذا فإن الأسطورة المذكورة قصد بها إلى التعبير عن هذه الفكرة ، ونعني بها أنه عند « ابن سينا » لم يكن العلم الديني الوثني هو الشيء المهم ، وإنما المهم هو المعرفة الدينية التصوفية التي أدخلها هو نفسه في تفسيره لفلسفة أرسطو ، بأن توسع في هذه الفلسفة وتماسها ولهذا فإننا نجد في كتبه المشرقية « التصوفية » معتقداته هو الخاصة .

(١) المصدر نفسه ص ٢٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦٣ .

ومع ذلك فالقول بأن كتاب « الشفاء » يحتوى على آراء « ابن سينا » الحقيقية - وهي لا تناقض آراءه في كتبه التصوفية - قول صحيح واضح .
أقول : إنه لا داعي للجري وراء مدلول الكلمة الغوى ، يُعرف بمقتضاه محتويات الكتاب ، فإنه :

من ناحية ، محاولة غير موفقة بدليل هذا الاختلاف الذى أتيت على طرف يسير منه ^(١) .

ومن ناحية أخرى فإن هذه النصوص الصريحة التى صدرت عن « ابن سينا » لا تدع مجالاً للقول بأن ما يحتويه كتاب « الشفاء » يساير تمام المسائرة ما يحتويه كتاب « الحكمة المشرقية » رغم ما يحاوله « هورتن » ويتعسف فى تأويله .

والذى لا يقنع بهذه النصوص الصريحة ، ويريد ما هو آكد منها وأدخل فى الوثوق والطمأنينة ، فليس أمامه إلا منهج واحد سليم ، هو الرجوع إلى كتابي « الشفاء » و « الحكمة المشرقية » ليقارن بينهما ، فإن وجد بينهما مفارقة حقيقية ، علم أن « ابن سينا » كغيره من الفلاسفة الذين يعتقدون أن الناس متفاوتون فى مداركهم واستعدادهم ، وأنه لذلك لا يمكن أن يقدم إليهم جميعاً غذاءً فكرياً واحداً . وإن وجد غير ذلك كان له بإزاء هذه النصوص موقف .

(١) والذى يراجع المقالة الخاصة به فى كتاب « التراث اليونانى » يجد العجب

فإن لم تتيسر هذه المقارنة لفقدان أحد طرفيها وهو « الحكمة المشرقية »
فهناك ما يسد مسده ، ويملاً فراغه ، وهو كتاب « الإشارات » كما
أشرنا إليه سابقاً .

ولم أسلك أنا هذا المسلك لأمر :

الأول : أنى مطمئن إلى دلالة هذه النصوص ، ولم يصح عندي
ما يريني فيها .

الثاني : أن دراستي للغزالي وابن رشد أكدت لدي أن كل فيلسوف رشيد
ينهج في التأليف نهج التفريق بين ما يقدم للسواد الأعظم ، وما يقدم للخاصة
الممتازين .

الثالث : أن كتاب الشفاء ليس لدينا منه في مصر نسخة كاملة - فيما أعلم -
ومهما يكن من شيء - سواء وافق ما في الشفاء غيره أم لم يوافق ، وسواء
نزعنا منه الثقة أم لم نزعها - فإن كتاب « الإشارات » كتاب لا يمكن أن
يداخلنا فيه شك من جهة أنه مصدر صحيح يصور آراء ابن سينا وأفكاره
الخاصة التي ضمن بها على من ليس في مثل درجته .

الإشارات والتنبيهات

للرئيس ابن سينا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

أحمد الله على حسن توفيقه ، وأسأله هداية طريقه . وإلهام الحق بتحقيقه .
وأصلى على المصطفين من عبده لرسالته ، وخصوصاً على محمد وآله .
أيها الحريص على تحقق الحق ، إني مُهَدِّ إِلَيْكَ فِي هَذِهِ « الإشارات
والتنبيهات » أصولاً وُجْهِلاً مِنَ الْحِكْمَةِ ، إِنْ أَخَذْتَ الْفِطْنَةَ بِيَدِكَ سَهْلَ
عَلَيْكَ تَفْرِيغَهَا وَتَفْصِيلَهَا .

ومبتدئ من « علم المنطق » ، ومنتقل عنه إلى « علم الطبيعة »
و « ما بعده » .

Elfikr

المنطق

النهج الأول

في عرض المنطق

المُراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية ، تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره .

وأعني بالفكر هاهنا^(١) ، ما يكون^(٢) عند إجماع^(٣) الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه ، متصورة أو مصدق بها ، تصديقاً علمياً ، أو ظنياً أو وضعاً وتسليماً ؛ إلى أمور غير حاضرة فيه .

وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيبٍ فيما يُتصرف فيه وهياً ، وذلك الترتيب [وتلك] الهياً ، قد يقعان على وجه صواب ، وقد يقعان لاعلى وجه صواب ، وكثيراً ما يكون الوجه الذي ليس بصواب ، شبيهاً بالصواب ، أو موهماً أنه شبيه به .

(١) تشعر هذه العبارة ، بأن للفكر معاني كثيرة ، تختلف باختلاف المناسبات .

(٢) الفكر هاهنا هو ترتيب أمور معلومة للتأدي منها إلى مجهول .

(٣) قصده وعزمه .

فالمنطق علم يتعلم منه ضروبُ الانتقالات من أمورٍ حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمورٍ مستحصلة^(١)، وأحوال^(٢) تلك الأمور، وعددُ أصنافٍ ما ترتبُ الانتقال فيه وهياتهُ، جاريان على الاستقامة، وأصناف^(٣) ما ليس كذلك.

إشارة:

وكل تحقيق يتعلق بترتيب الأشياء، حتى يُتأدى^(٤) منها إلى غيرها، بل بكل تأليف^(٥)؛ فذلك التحقيق، يحوج إلى تعرف المفردات، التي يقع فيها الترتيب والتأليف، لا من كل وجه، بل من الوجه الذي لأجله يصاحبان^(٦) أن يقعاً فيها، ولذلك يحتاج^(٧) المنطق إلى أن يراعى، أحوالاً من أحوال المعاني المفردة، ثم ينتقل منها إلى مراعات أحوال التأليف.

إشارة:

ولأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما، وربما أثرت أحوال في اللفظ، في

- (١) السين والتاء للطلب، أي مطلوب تحصيلها، وفي نسخة «غير مستحصلة»
- (٢) معطوف على «ضروب» أي ويتعلم منه أحوال تلك الأمور.
- (٣) أو «وعدد أصناف».
- (٤) أي ينتهي منها إلى غيرها بضم الياء وفي طبعة ليدن «يتأدى» بفتح الياء، وهو بعيد.

- (٥) راجع لقوله «بترتيب».
- (٦) في الأصل «يصلح».
- (٧) في طبعة ليدن «ما يحوج» بضم الياء وسكون الحاء وفتح الواو، وهو - كما ترى - لا معنى له.

أحوال في المعنى ، فلذلك يلزم المنطق أيضا ، أن يراعى جانب اللفظ المطلق ، من حيث هو كذلك ، غير مقيد بلغة قوم ، دون قوم ، إلا فيما يقل .
إشارة :

الصدره
المصدره
Andover

1
proof
عند (3)

ولأن المجهول بإزاء (1) المعلوم ، فكما أن الشيء قد يُعلم تصورا ساذجا ، مثل علمنا أن كل مثلث فإن زواياه مساوية لقاآمتين : كذلك الشيء قد يجهل من جهة التصور ، فلا يتصور معناه إلى أن يتعرف ، مثل ذى الإسمين والمنفصل وغيرها ، وقد يجهل من جهة التصديق إلى أن يتعلم ، مثل كون كون القطر قائما (2) على ضلعي القائمة التي يوترها .

فالسلك الطلي منافي العلوم ونحوها (3) إما أن [يتجه بنا (4)] إلى تصور يُستحصل ، وإما أن [يتجه بنا (5)] إلى تصديق يُستحصل .
وقد جرت العادة بأن يسمى الشيء الموصل إلى التصور المطلوب « قولا شارحا » :

2 step

Definition
word as
picture

فمنه حد . ومنه رسم . ونحوها (6)

- (١) أى نظير له في المعنى الذي سيدكره .
- (٢) في الأصل « قويا » .
- (٣) كالظنون .
- (٤) في الأصل « تتجه إلى » .
- (٥) في الأصل « تتجه إلى » .
- (٦) كالئثال .



وأن يسمى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب « حجة » :

فمنه قياس^(١) . ومنه استقراء . ونحوهما^(٢) .

ومنه^(٣) يصار من الحاصل إلى المطلوب ، فلا سبيل إلى درك مجهول ، إلا من قبيل حاصل معلوم ، ولا سبيل أيضا إلى ذلك مع الحاصل المعلوم ، إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤديا إلى المطلوب .

إشارة :

فالمنطقي ناظر في الأمور المتقدمة ، المناسبة لمطلوب مطلوب ، وفي كيفية تأديتها بالطالب إلى المطلوب المجهول ، فقصارى أمر المنطقي إذن :

أن يعرف مبادئ القول الشارح ، وكيفية تأليفه ، حدا كان أو غيره .

وأن يعرف مبادئ الحجة ، وكيفية تأليفها ، قياسا كانت^(٣) أو غيره .

وأول ما نفتتح به فإنما نفتتح^(٤) بالأشياء المفردة ، التي منها يتألف الحد

والقياس ، وما يجري مجراها ، فلنفتتح الآن ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ

على المعنى .

العلم المكتسب من الخبرة
المستقراء
القياس
المجهول

الهيبة
المفردات
لأنه يتألف
منها الحد
والقياس

دما في مجراها

(١) كالتمثيل . وفي الأصل « ونحوه » .

(٢) يعني « القول الشارح » و « الحجة » .

(٣) في الأصل « كان » .

(٤) في الأصل « من الأشياء » .

إشارة إلى دلالة اللفظ على المعنى :

اللفظ يدل على المعنى :

إما على سبيل المطابقة، بأن يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبإزائه،
مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع .

وإما على سبيل التضمن ، بأن يكون المعنى جزءا من المعنى الذى يطابقه
اللفظ ، مثل دلالة المثلث على الشكل ، فإنه يدل على الشكل ، لا على أنه
اسم للشكل ، بل على أنه اسم لمعنى ، جزؤه الشكل .

وإما على سبيل الاستنباع والالتزام ، بأن يكون اللفظ دالا بالمطابقة على
معنى ، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره ، كالرفيق الخارجى لا كالجزم ،
بل هو مضاعف ملازم ، مثل دلالة لفظ « السقف » على « الحائط » ؛
و « الإنسان » على « قابل صنعة الكتابة » .

إشارة إلى المحمول :

إذا قلنا : إن الشكل محمول على المثلث ، فليس معناه أن حقيقة المثلث
هى حقيقة الشكل ، ولكن معناه أن الشيء الذى يقال له : مثلث ، فهو بعينه
يقال له : إنه شكل ، سواء كان فى نفسه معنى ثالثا ، أو كان فى نفسه أحدهما .

إشارة إلى اللفظ المفرد والمركب :

إعلم أن اللفظ :

قد يكون مفردا .

وقد يكون مركبا .

واللفظ المفرد هو الذي لا يُراد بالجزء منه دلالةٌ أصلا ، حين هو جزء ،
مثل تسميتك إنسانا بـ « عبد الله » ، فإنك حين تدل بهذا اللفظ على ذاته
لا على صفة من كونه « عبد الله » ، فلست تريد بقولك « عبد » شيئا أصلا ،
[كما ^(١)] إذا سميت بـ « عيسى » ، بل في موضع آخر قد تقول : « عبد الله »
وتعني بـ « عبد » شيئا ، وحينئذ يكون « عبد الله » نعتا له لا اسما ، وهو
مركب لا مفرد .

والمركب ما يخالف المفرد ، ويسمى قولاً :

ومنه قول تام ، وهو الذي كل جزء منه لفظٌ تام الدلالة : اسمٌ أو فعلٌ ،
وهو ^(٢) الذي يسميه المنطقيون « كلمة » وهو ^(٣) الذي يدل على معنى موجود
لشيء غير معين في زمان معين من الأزمنة الثلاثة .

وذلك ^(٤) مثل قولك « حيوان ناطق » .

ومنه قول ناقص ، مثل قولك : « في الدار » ، وقولك : « لا إنسان » ،

(١) في الأصل « فكيف إذا » ولا معنى له أصلا بل المراد أنه كما لا معنى للعين
من « عيسى » كذلك لا معنى لـ « عبد » من « عبد الله » حين يكون اسما
لا وصفا .

(٢) أي الفعل .

(٣) إشارة إلى القول التام بصرف النظر عن أن أحد جزئيه أو كلاهما « فعل »
وكان الأولى به إثر هذا الشرح الطويل « للفعل » أن يأتي بمركب فيه « فعل » .

فإن الجزء من أمثال هذين يراد به الدلالة^(١)، إلا أن أحد الجزئين أداة لا يتم مفهومها إلا بقريته، مثل «لا» و«في»، فإن القائل: «زيد في» أو «زيد لا» لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله، ما لم يقل «في الدار» أو «لا إنسان» لأن «في» و«لا» أداتان ليستا كالأسماء والأفعال.

✓ إشارة إلى اللفظ الكلي والجزئي:

اللفظ:

قد يكون جزئيا.

وقد يكون كليا.

والجزئي هو الذي نفس تصور معناه تمنع وقوع الشركة فيه، مثل المتصور من «زيد»، وإذا كان الجزئي كذلك فيجب أن يكون الكلي ما يقابله. وهو الذي نفس تصور معناه لا تمنع وقوع الشركة فيه، فإن امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه.

فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل، مثل الإنسان. وبعضه مشترك فيه بالقوة والإمكان، مثل الشكل الكرى المحيط باثنتي عشرة قاعدة محجمات^(٢).

(١) ولذلك يكون مركبا وقولا.

(٢) في نسخة «محجمات».

و بعضه ليس يقع فيه الشركة لا بالفعل ولا بالقوة والامكان ، لسبب غير
نفس مفهومه ، مثل الشمس ، عند من لا يجوز وجود شمس أخرى .
مثال الجزئي « زيد » و « هذه الكرة المحيطة بذلك ^(١) » و « هذه الشمس » .
مثال الكلّي « الإنسان » و « الكرة المحيطة بها ^(٢) » مطلقة ^(٣) ،
و « الشمس » .

إشارة إلى الذاتى ، والعرضى اللازم والمفارق :

وقد تكون من المحمولات :
ذاتية .

وعرضية لازمة .

وعرضية مفارقة .

ولنبداً بتعريف الذاتية .

إعلم أن من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ، ولست أعنى بالمتقوم
المحمول الذى يفتقر الموضوع إليه فى تحقيق وجوده ، ككون الإنسان مولوداً
أو مخلوقاً أو محدثاً ، وكون السواد عرضاً ؛ بل المحمول الذى يفتقر إليه الموضوع
فى ماهيته ، ويكون داخلياً فى ماهيته جزءاً منها .

(١) لعله يشير إلى ما مر من قوله « المحيطة باثنى عشرة قاعدة مجسمات » .

(٢) أى باثنى عشرة قاعدة مجسمات .

(٣) أى من التقييد بالإشارة .

مثل الشككية لمثلث ، أو الجسمية للإنسان .
ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسماً إلى أن نمتنع عن سلب الخلوقة عنه
من حيث نتصوره جسماً ، ونفتقر في تصور المثلث مثلثاً إلى أن نمتنع عن سلب
الشككية عنه .

وإن كان هذا فرقاً غير عام ، بل قد تكون بعض الأمور اللازمة غير
المقومة بهذه الصفة ، على ما سيتلى عليك ، ولكنه في هذا الموضع فرق .

إشارة إلى الذاتى المقوم :

١٥
إعلم أن كل شيء له ماهية فإنه إنما يتحقق موجوداً في الأعيان أو متصوراً
في الأذهان ، بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه .

وإذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً أحده الوجودين ، وغير كونه
مقوماً به ^(١) فالوجود معنى مضاف إلى حقيقته ، لازم أو غير لازم .

وأسباب وجوده أيضاً غير أسباب ماهيته .

مثل الإنسانية ، فإنها في نفسها حقيقة ما وماهية ، ليس أنها موجودة في
الأعيان أو موجودة في الأذهان مقوماً لها ، بل مضاف إليها ، ولو كان مقوماً لها
لاستحال أن يتمثل معناها في النفس خالياً عما هو جزؤها المقوم ، فاستحال
أن يحصل لمفهوم الإنسانية في النفس وجود ، ويقع الشك في أنها هل لها

(١) أى بأحد الوجودين .

في الأعيان وجود أم لا^(١)، أما الإنسان^(٢) فعمسى أن لا يقع في وجوده شك ،
لا بسبب مفهومه ، بل بسبب الإحساس بجزئياته ، ولك أن تجد مثلاً لغرضنا
من معانٍ آخر .

فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور ، وإن لم تخطر بالبال
مفصلة ، لا يخطر كثير من المعلومات بالبال ، لكنها إذا أخطرت بالبال
تمثلت .

فالذاتيات للشيء بحسب عُرْف هذا الموضوع من المنطق هي هذه
المقومات .

(١) أى وما دام أنه يحصل لمفهوم الإنسانية في النفس وجود ويقع الشك في
وجودها الخارجى ، فهذا دليل على أن الوجود الخارجى ليس جزءاً مقوماً ، هذا
هو مفاد الدليل ، ولكن الدعوى أعم من ذلك ، إذ أنها تقوم على أساس أن
أحد الوجودين - أى الذهني والخارجي - ليس جزءاً مقوماً ، ولم يثبت إلا نفي
جزئية الوجود الخارجى دون الذهني ، غير أن إثباته ليس عسيراً ففي الإمكان أن
يقال : لو كان الوجود الذهني جزءاً مقوماً لما تحقق لها وجود في الأعيان ، لفقدان
أحد الأجزاء حينئذ .

(٢) يزيد أن يقول : إن القاعدة التي ذكرناها من أننا قد ندرك حقيقة
الشيء وماهيته ، ثم نشك في وجوده خارجاً ، قد لا تنطبق على هذا المثال الذي
أخترناه ، وهو الإنسانية لأن وجود أفراد الإنسان في الخارج بكثرة ، يجعل هذا
الشك غير ميسور ، ولكن ذلك لا يقدر في القاعدة ، فإنما هو أمر جاء من
خصوص المثال ، ولذلك أحال على مثال آخر بقوله « ولك أن تجد مثلاً لغرضنا
من معانٍ آخر » .

ولأن الطبيعة الأصلية^(١) التي لا يُختلف فيها إلا بالعدد ، مثل الإنسانية ، فإنها مقومة لشخص شخص تحتها ، ويفضل عليها الشخصُ بخواص له ؛ فهي أيضاً ذاتية .

فهذا هو المقوم .

إشارة إلى العرض اللازم غير المقوم :

وأما اللازم غير المقوم - ويخص باسم « اللازم » ، وإن كان المقوم لازماً أيضاً - فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها ، مثل كون المثلث مساوي الزوايا لثاقتين . وهذا وأمثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقاييس لحوقاً واجباً ، ولكن بعد ما تقوم المثلثُ بأضلاعه الثلاثة . ولو كانت أمثالُ هذه مقوماتٍ لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية .

وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط كانت معلومةً واجبةً للزوم ، فكانت ممتنعة الرفع في الوهم ، مع كونها غير مقومة ، وإن كان لها وسط تتبين به علمت واجبةً به .

وأعني بالوسط ما يقرن بقولنا : « لأنه » ، حين يقال : لأنه كذا . وهذا الوسط إن كان مقوماً للشيء لم يكن اللازم مقوماً له^(٢) ،

(١) يعنى النوعية .

(٢) أى للوسط .

لأن مقوم المقوم مقوم^(١) ، بل كان لازماً له^(٢) أيضاً^(٣) .
فإن احتياج الوسط إلى وسط ، تسلسل إلى غير نهاية ، فلم يكن^(٤) وسط ،
وإن لم يحتاج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط .
وإن^(٥) كان الوسط لازماً متقدماً واحتياج إلى توسط لازم آخر أو مقوم ،
غير منته في ذلك إلى لازم بلا وسط ، تسلسل أيضاً إلى غير نهاية .
فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط .
فقد بان أنه ممنوع الرفع في الوهم .
فلا تلتفت إلى ما يقال : إن كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم .
ومن أمثلة ذلك كون كل عدد مساوياً لآخر أو متفاوتاً .
إشارة إلى العرض غير اللازم :

وأما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم لجميع المحمولات التي يجوز أن
تفارق الموضوع مفارقةً سريعةً أو بطيئةً ، سهلةً أو عسرةً .

-
- (١) أي لو كان الوسط مقوماً للشيء وجب أن يكون اللازم للشيء غير مقوم
للوطن ، لأنه لو كان مقوماً للوسط - والحال أن الوسط مقوم للشيء - لكان مقوماً
لشيء ، ضرورة أن مقوم المقوم مقوم ، والمفروض أنه لازم للشيء لا مقوم له .
(٢) أي للوسط الذي هو مقوم للماهية .
(٣) أي كما هو لازم للماهية .
(٤) أي لم يوجد .
(٥) مقابل لقوله « وهذا الوسط إن كان مقوماً للشيء . . . الخ »

مثل كون الإنسان شاباً وشيخاً ، وجالساً وقائماً .

إشارة :

ولما كان المقوم يسمى ذاتياً ، فما ليس بمقوم ، لازماً كان أو مفارقاً ، فقد يسمى عرضياً ومنه ما يسمى عرضاً ، وسند كره .

إشارة إلى الداتي بمعنى آخر :

وربما قالوا في المنطق : ذاتي ، في غير هذا الموضوع منه ، وعنوا به غير هذا المعنى .

وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته^(١) .

(١) حصر المتأخرون ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته ، في أمور ثلاثة :

١ - ما يلحق الشيء لذاته ، كالتعجب اللاحق لذات الإنسان .

ب - ما يلحق الشيء لجزئه ، كالحركة بالإرادة اللاحقة للإنسان بواسطة أنه حيوان .

ج - ما يلحق الشيء بواسطة أمر خارج مساو له ، كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب .

ولي على هذا الكلام ملاحظة ، تلك هي أهمهم اعتبروا التعجب لاحقاً لذات الإنسان ، لا لجزئه ، والتعجب يلحق الإنسان باعتبار أنه ناطق ، ولا مدخل للحيوانية في لحوقه ، وهذا يقتضى أن تكون حقيقة الإنسان هي « الناطق » فقط ، كما هو مذهب أفلاطون وشيعته ، لكنهم حين يجعلون الحركة بالإرادة لاحقة للإنسان بواسطة جزئه الذي هو الحيوان ، يكونون قد اعتبروا الإنسان

مثل ما يلحق المقادير أو جنسها من المناسبة والمساواة ، والأعداد من الزوجية والفردية ، والحيوان من الصحة والسقم .

وهذا القبيل من الذاتيات يُخص باسم « الأعراض الذاتية » .

مثل ما يتمثلون من الفطوسة للأنف ^(١) .

وقد يمكن أن يرسم « الذاتى » برسم ربما جمع الوجهين ^(٢) جميعاً .

والذى يخالف هذه الذاتيات ، ما ^(٣) يلحق الشيء لأجل أمر خارج عنه :

أعمّ منه ، لحوق الحركة للأبيض ، فإنها إنما تلحقه لأنه جسم ، وهو معنى

أعمّ منه .

أو أخصّ منه ، لحوق الحركة للموجود ، فإنها إنما تلحقه ، لأنه جسم ،

وهو معنى أخصّ منه ، وكذلك لحوق الضحك للحيوان ، فإنه إنما يلحقه

لأنه إنسان ^(٤) .

مركبا من « الحيوان والناطق » كما هو مذهب أرسطو وشيعته ، وذلك تلفيق بين مذهبين متعارضين فى مسألة واحدة ، وهو غير جيد بل هو خطأ ، إذ الأخذ بأحد المذهبين يجعل الأقسام اثنين لا ثلاثة .

(١) وضع هذا المثال ناب ، إذ قد عرض للأمثلة قبيل ذلك ، فلم يسلكه معها ؟!

(٢) يعنى الذاتى بمعنى ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع ، والذاتى بمعنى

المقوم .

(٣) فى الأصل « فما » وهو ركيك لافعى له ، ومع ذلك أخذت به طبعة ليدن .

(٤) زاد المتأخرون أمرا ثالثا ، هو المباين ، كالحرارة العارضة للماء بسبب

النار ، وهى مباينة للماء .

إشارة إلى الفرق بين الذاتى ، وبين المقول فى جواب ما هو :

يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل^(١) لا يميزون بين « الذاتى »
وبين « المقول فى جواب ما هو » ، فإن انتهى بعضهم أن يميز كان الذى
يؤول إليه قوله ، هو أن المقول فى جواب ما هو « من جملة الذاتيات ، ما كان
مع ذاتيته أعم ؛ ثم يتبلبلون^(٢) إذا حقق عليهم الحال فى ذاتيات هم أعم ، وليست
أجناساً ، مثل أشياء يسمونها فصول الأجناس ، وستعرفها .
لكن^(٣) الطالب بـ « ما هو » إنما يطلب الماهية ، وقد عرفت الماهية

(١) أى الاستدكار ، وفى الأصل « عند التحصيل عليهم » ولا معنى لزيارة الجار
والمجرور ، اللهم إلا أن يؤول « التحصيل » بمعنى آخر غير معناه المتبادر .
(٢) ترى من عساهم هؤلاء المناطقة الذين يقصدهم « ابن سينا » ؟ ! لعله يعنى
— بين من يعنى — أحد شيوخه المسمى « عبد الله الناتلى » إذ يقول فى تاريخ نفسه
« ثم ابتدأت بكتاب « ايسا غوجى » على « الناتلى » ولما ذكر لى حد الجنس أنه « هو »
المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو » أخذت فى تحقيق هذا الحد
بما لم يسمع بمثله وتعجب منى كل العجب ، وحذر والذى من شغلى بغير العلم وكان أى
مسألة قالها لى أنصورها خيراً منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما
دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة » .

(٣) ظاهر السياق يدل على أن هذا شروع منه فى تصوير المسألة على الوجه
الحق بعدما أشار لى خطأ من سماهم « المناطقة الظاهرين » وواضح أن الحق
عنده أن المقول فى جواب « ما هو » هو جميع أجزاء الماهية ، ما يعمها وغيرها
وما يخصها ، وأن ما عدا ذلك رأى غيره لا رأيه .
وإذا كان هذا هو رأى « ابن سينا » فيما يصح وقوعه فى « جواب ما هو »

وأنها إنما تتحقق بمجموع المقومات ، فيجب أن يكون الجواب بالماهية ،

فكيف ساغ لصاحب « البصائر النصيرية » أن يحكى عنه أنه يقول بجواز وقوع
الذاتى المشترك فى « جواب ما هو » ثم يعترض عليه ؟ !! .

وهاك عبارة « صاحب البصائر » قال : ص ١١

واعلم أن الدال على الماهية هو اللفظ الذى يجاب به حين يسأل عن الشيء أنه
« ما هو » أى « ما حقيقته » ؛ والصالح لهذا الجواب هو اللفظ المطابق لمعناه ،
المتضمن لجميع ذاتياته ، أو القول الدال هذه الدلالة

وبعض من تقدم ، كأفضل المتأخرين زمانا - قال الشيخ محمد عبده : أفضل
المتأخرين زمانا هو « أبو على بن سينا » يدل على أنه مراده ما سيأتى يذكره
فى باب التنافض - اكتفى فى تعريف الدال على الماهية بأنه « الذاتى المشترك »
وهذا التعريف لا يطابق هذه اللفظة ، لا بالوضع اللغوى ولا بالوضع المنطقى .

أما الوضع اللغوى فهو ان الطالب بـ « ما هو » إنما يطالب حقيقة الشيء
وماهيته ، ولا تتم حقيقة الشيء بذاتى مشترك بينه وبين غيره ، بل به وبما يخصه
أيضا ، ان كان له أمر خاص ذاتى دون مشاركة .

فكيف يجوز الاقتصار فى الجواب على الذاتى المسمى بـ « ترك الذى ليس كمال
حقيقة الشيء ، بل لا بد من لفظ يتضمن جميع ذاتياته المشتركة والخاصة .

وأما الوضع المنطقى فهو أن المنطقيين توافقوا فيما بينهم على أنه لا يجاب عن « ما هو »
بأشياء يسمونها فصول الأجناس ، وهى كما تعرفها بعد ذاتيات مشتركة .

لكن الذاتى المشترك وان لم يكن دالا على الماهية ولا مقولا فى « جواب
ما هو » فهو داخل فى الماهية ومقول فى « طريق ما هو » و فرق بين المقول فى
فى جواب ما هو والمقول فى طريق ما هو إذ كل ذاتى مقول فى « طريق ما هو »
لأنه متضمن فى الدلالة ، ولكن ليس وحده مقولا فى « جواب ما هو » .

ومن غريب الأمر أن هذا الذى يذكره « صاحب البصائر » منسوباً إلى
« ابن سينا » برويه « ابن سينا » عن غيره ، ويرده ويمنقه .

وفرق^(١) بين «المقول في جواب ما هو» وبين «الداخل في جواب ما هو» و «المقول في طريق ما» فإن نفس الجواب، غير الداخل في الجواب، والواقع في طريقه.

واعلم أن سؤال السائل بـ «ما هو» بحسب ما توجيه كل لغة، هو أنه «ما ذاته» أو «ما مفهوم اسمه»، وإنما هو ما هو، باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه، حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال بتحقيقها.

والأمر الأعم لا هو هوية الشيء، ولا هو مفهوم اسمه بالمطابقة.

ولهم أن يقولوا: إنا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان، ولكن عليهم أن يدلوا على المفهوم المستحدث، ويأثروه^(٢) إلى قدامتهم، دالين على ما اصطالحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم، وأنت عن قريب ستعرف أن لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى.

إشارة إلى أصناف المقول في جواب ما هو:

إعلم أن أصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف ثلاثة:

(١) المقول في «جواب ما هو» هو الماهية سواء دل عليها بلفظ مفرد أو بلفظ مركب؛ والداخل في «جواب ما هو» هو جزء الماهية المدلول عليه بلفظ خاص دلالة مطابعية «كالحيوان» في قولنا «حيوان ناطق» جوابا عن «ما الإنسان» والمقول في «طريق ما هو» هو جزء الماهية المدلول عليه ضمنا «كالجسم» المفهوم ضمنا من قولنا «حيوان» المقول في «جواب ما الإنسان والفرس».

(٢) أي يردوه.

أحدها بالخصوصية المطلقة ، مثل دلالة الحد على ماهية الإسم ، مثل دلالة الحيوان الناطق على الإنسان .

والثاني بالشركة المطلقة ، مثل ما يجب أن يقال حين يسأل عن جماعة مختلفة ، فيها «فرس» مثلاً و«ثور» و«إنسان» ما هي ؟ ، وهناك لا يجب ولا يحسن إلا الحيوان ، فأما الأعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة ، بل جزء الماهية المشتركة .

وأما الإنسان والفرس ونحوهما فأخص دلالة مما تشتمل عليه تلك الماهية .
وأما مثل الحساس والمتحرك بالإرادة ، طبعاً وإن أنزلنا^(١) أمهما مقومان مساويان^(٢) لتلك الجملة معاً بالشركة فليس يدلان على الماهية^(٣) ، وذلك لأن المفهوم من الحساس والمتحرك وأمثال ذلك بحسب المطابقة ، هو مجرد أنه شيء له قوة حس أو قوة حركة ، وكذلك المفهوم من الأبيض هو أنه شيء ذو بياض فأما ، ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ إلا على طريق

(١) أى اعتبرنا .

(٢) أى مساوياً للحيوان الذى هو تمام القدر المشترك بين الفرس والإنسان ونحوهما ، إذ أن كل حساس فهو حيوان ، وكل متحرك بالإرادة - يعنى حركة جسمية - فهو حيوان ، والعكس ، ولكن ليس واحد منهما - الحساس ، والمتحرك بالإرادة - تمام المشترك .

(٣) يعنى تمام المشترك الذى تتعين الإجابة به فى هذا السؤال وأمثاله ، وذلك لأن الجسمية من المشترك ، وليس الحساس والمتحرك بالإرادة يدلان عليهما ، اللهم إلا بطريق الالتزام ، وهى غير معتبره كما يتضح من عبارته بعد .

الالتزام ، حين يعلم من خارج أنه لا يمكن أن يكون شيء من هذه إلا جسماً .

وإذا قلنا : لفظ كذا يدل على كذا فإنما نغني^(١) به طريق المطابقة أو التضمن دون طريق الالتزام .

وكيف !! ، والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود ، وأيضاً لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوم صالحاً للدلالة^(٢) على « ما هو » مثل الضحاك مثلاً ، فإنه من طريق الالتزام يدل على « الحيوان الناطق » ، لكن قد اتفق الجميع على أن مثل هذا لا يصلح في « جواب ما هو » .

فقد بان أن الذي يصلح فيما نحن فيه أن يكون « جواباً عن ما هو » ، أن نقول لتلك الجماعة^(٣) ! إنها حيوانات ، وتجد اسم الحيوان موضوعاً بإزاء جملة

(١) يريد أن يقول إن الاعتبار من الدلالات المطابقة والتضمن دون الالتزام وإذا كان الأمر كذلك فدلالة الحساس أو المتحرك بإرادة على الجسم غير معتبرة لأنها بطريق الالتزام فلا يكون كل واحد منهما أو مجموعهما صالحاً للوقوع في الجواب لأنه ليس تمام المشترك ، لحاوه عن الدلالة على الجسمية دلالة معتبرة مع أنها من تمام المشترك .

(٢) يعني للوقوع في « جواب ما هو » .

(٣) يعني ما سبق من الانسان والفرس والثور .

ما تشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها ، دون التي تخصها وما في حكمها ،
وضعاً شاملاً ، إنما يُخلى عما يخص كل واحد منها . هذا .

وأما الثالث فهو ما يكون بالشركة والخصوصية معاً ، مثل ما إنه
إذا سئل عن جماعة ، هم زيد وعمرو وخالد ، ما هم ؟ ، كان الذي يصلح أن
يجاب به على الشرط المذكور أنهم أناس ، وإذا سئل أيضاً عن زيد وحده ،
ما هو ؟ ، لست أقول : من ^(١) هو ؟ ، كان الذي يصلح أن يجاب به ، أنه
إنسان ، لأن الذي يفضل في زيد على الإنسانية أعراض ولوازم ، لأسباب في
مادته التي منها خلق ، وفي رحم أمه وغير ذلك ، عرضت له ، لا يتعذر علينا أن
نقدّر عروض أصدادها في أول تكونه ويكون هو هو بعينه .

وليس كذلك نسبة الإنسانية إليه ولا نسبة الحيوانية إلى الإنسانية
والقرسية ، وذلك ^(٢) لأن الحيوان الذي كان يتكون إنساناً ، إما أن يتم تكونه

(١) لأن السؤال بمن سؤال عن شخص زيد ، وهو يتطلب في الإجابة ذكر
الماهية العامة مع مشخصاته ، بخلاف السؤال بما ، فإنه لا يتطلب إلا ذكر الماهية
العامة فقط .

(٢) يريد أن يقول في هذه العبارة الركيزة بعض الشيء : إن نسبة الحيوانية
والإنسانية إلى زيد ، ليست كنسبة العوارض من اللونية والطول وغير ذلك
فلو فرض استبدال هذه العوارض بأصدادها ، لظل إنساناً كما كان ، على عكس
ما إذا تغيرت ماهيته أو شيء من أجزائها كالحيوانية أو الإنسانية ، فإنه لا يظل
إنساناً بل يكون شيئاً آخر مابيننا لتلك الحقيقة ، وليس على المنطقي أن يتقصى
أفراد الكائنات ليفحصها ويبين ما هو عارض لها ، وما هو داخل في حقيقتها .

مما يتكون منه فيكون إنساناً ، وإما ألا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان
ولا ذلك الإنسان ، وليس يحتمل التقدير المذكور من أنه لو لم تلحقه لواحق
جعلته إنساناً بل لحقته أضدادها وممايراتها لكان يتكون حيواناً غير إنسان ،
وهو ذلك الواحد بعينه ، بل إنما يجعله حيواناً ما يتقدمه فيجعله إنساناً ، فإن
كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم ، وليس ذلك على
المنطقي *

النهج الثاني

في الخمسة المفردة والحد والنسم

إشارة إلى المقول في «جواب ما هو» الذي هو الجنس، والمقول في «جواب

ما هو» الذي هو النوع :

كل محمول كلى يقال على ما تحته في «جواب ما هو» :

فإما أن تكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط :

وإما أن تكون بالعدد فقط مختلفة ، وأما ما يتقوم به من الذاتيات فغير

مختلف أصلا .

والأول يسمى جنسا لما تحته .

والثاني يسمى نوعا .

ومن عاداتهم أيضا أن يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم

الأول نوعا^(١) له وبالقياس إليه .

(١) هو ما يسمى بالتنوع الإضافي .

على أن اسم النوع عند التحقيق إنما يدل في الموضوعين على معنيين مختلفين .

ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم أن النوع في الموضوعين له دلالة واحدة ، ومختلفة بالعموم والخصوص (١) .

(١) يروى « قطب الدين محمود بن محمد الرازى » المتوفى سنة ٧٦٦ هـ في شرحه لـ « الرسالة الشمسية » في المنطق لـ « نجم الدين عمر بن علي القزوينى المعروف بالكاتبى » المتوفى سنة ٤٩٣ هـ ص ٣٢٨ ج ٢ ط السكردى : أن « الشيخ ذهب في كتاب الشفاء إلى أن النوع الإضافى أعم مطلقا من الحقيقى » .

فهل يريد الشيخ هنا أن ينفى ما ذهب إليه فى « الشفاء » من أن النسبة بينهما هى العموم المطلق ليثبت أنها هى العموم الوجهى كما ذهب إليه جماعة ؟ ! أم يريد أن ينفى النسبة بينهما على كلا الاعتبارين ويريد أنه لا نسبة أصلا ؟ ! فى الحق أن عبارة الشيخ فى هذه النقطة غامضة ، لأنه اعتبر من السهو أن يظن أن بينهما العموم والخصوص ، دون أن يبين أى النوعين من العموم والخصوص يريد ، هل هو العموم والخصوص المطلق الذى يعزى إليه قوله فى « الشفاء » ؟ ! أم هو العموم والخصوص الوجهى الذى يقول به جماعة ؟ ! أم كليهما ؟ ! .

على أن فى عبارته غموضا من وجه آخر ، ذلك هو قوله « ظنهم أن النوع فى الموضوعين له دلالة واحدة » فكيف تكون الدلالة واحدة ثم يكون هاتك الشئان تصور بينهما نسبة بالعموم والخصوص أو غيرها ؟ ! ولعل من المفيد أن أقدم لك بعض النصوص حول هذا المقام : يذهب « القزوينى » فى « رسالته » إلى أن مراتب النوع أربع لأنه إما :

- ١ - أعم الأنواع وهو النوع العالى كالجسم .
ب - أو أخصها وهو النوع السافل كالإنسان ويسمى نوع الأنواع .
ج - أو أعم من السافل وأخص من العالى وهو النوع المتوسط كالحيوآن والجسم النامى .

هـ - أو مابين للكل وهو النوع المفرد كالعقل إن قلنا : إن الجوهر جنس له «
ثم يرتب على ذلك أن النسبة بين النوع الحقيقى والنوع الإضافى هى العموم والخصوص
الوجهى فيقول : « والنوع الإضافى موجود بدون الحقيقى كالأنواع المتوسطة ،
والحقيقى موجود بدون الإضافى ، كالحقائق البسيطة ، فليس بينهما عموم وخصوص
مطلق ، بل كل منهما أعم من الآخر من وجه لصدقهما على النوع السافل » .

ويقول « الإمام زين الدين عمر بن سهلان الصاوى » فى كتابه « البصائر النصيرية »
ص ١٣ اخرج المطبعة الأميرية : « قد بينا أن المقول فى جواب ما هو إما :
١ - أن يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق قولاً بحال الشركة .

ب - أو يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد فقط .

والأول يسمى جنسا .

والثانى يسمى نوعا .

وقد يسمى كل واحد من مختلفات الحقيقة المقول عليها الجنس ، أيضا نوعا
مثل الإنسان والفرس والثور المقول عليها الحيوان أيضا .

وليس إطلاق النوع فى المعنيين بمعنى واحد ، فإن النوع :

بالمعنى الثانى مضاف إلى الجنس ، وحده أنه « الكلى الذى يقال عليه وعلى

غيره الجنس فى جواب ما هو بحال الشركة قولاً أوليا » .

وبالمعنى الأول غير مضاف إلى الجنس ، وحده أنه « المقول على كثيرين

مختلفين بالعدد فقط » ولا يحتاج فى تصوره مقولا على كثيرين إلى أن يكون

شئ آخر أعم منه مقولا عليه .

ويعلق الشيخ « محمد عبده » على قوله « وقد يسمى » بقوله :
« أى قد يطلق اسم النوع على الحقيقة باعتبارها مختلفة مع غيرها في
الفصول ، مشتركة معها في جنس يشملها جميعا ، على أن يكون هذا الاعتبار
داخلا في التسمية ، ملاحظا في الإطلاق ، سواء أتحدت أفراد الحقيقة فيها أو
اختلفت ، ومن هنا تحقق كون النوع بهذا المعنى مضافا ، لدخول النسبة إلى
الغير فيه ، وأعم من النوع بالمعنى الأول لأنه لم يراع اتحاد أفراد الحقيقة » .
ويقول الصاوى بعد ذلك :

« وأما مراتب النوع فهذه :

أ - نوع عال ، هو نوع و جنس ، و جنسه ليس بنوع ، إذ هو تحت جنس
الأجناس الذى لا ينقلب نوعا .

ب - ونوع متوسط ، هو جنس ونوع ، و جنسه نوع .

ج - ونوع سافل ، ليس تحته نوع ، فليس بجنس ألبتة ، وهذا السافل يقال
له نوع بالمعنى الأول والثانى جميعا ، فهو « كلى يقال على كثيرين مختلفين بالعدد
فقط » إذ ليس تحته أنواع مختلفة ، وهذا معنى النوع الأول ، وهو « كلى
يقال عليه وعلى غيره جنس فى جواب ما هو قولاً أولياً » وهو معنى النوع
الثانى » .

لكنه باعتبار المعنى الأول ، وهو إضافته إلى ما تحته ، يقال له نوع الأنواع
ولا مخالفة بين هذا وبين المعنى الثانى إلا بالعموم والخصوص ، كالمخالفة بين
الإنسان والحيوان »

ويعلق الشيخ « محمد عبده » على قوله : « كالمخالفة بين الإنسان والحيوان »
بقوله : « فالعموم والخصوص بين معني النوع هما العموم والخصوص المطلق .
ولم يحفل المصنف بما يفرضونه :

إشارة إلى ترتيب الجنس والنوع :

ثم إن الأجناس قد تترتب متصاعدة ، والأنواع قد تترتب متنازلة ،
ويجب أن تنتهي^(١) . وأما أنه إلى ماذا تنتهي في التصاعد وفي التنازل

من نوع بسيط ، يقال على أفرادهِ . المتفقين بالحقيقة ، وليس له جنس
لبساطته .

- أو نوع مركب من فصلين متساويين هما جزءاه ، وليس فوقه جنس .
 - لأن كلا الفرضين مما لا نفع له في العمل بالقوانين المنطقية ، لأن .
 - الحدود إنما تكون للركبات ، ولا يقصد إلى البسائط بالتحديد .
 - والمركب الذي لا جنس له مما يتخيل ولا يتحقق .
 - ولذلك حصر المناطقة الحد التام فيما تركب من جنس وفصل قريبين .»
- مما تقدم يتبين :

أ - أن معنى النوع الحقيقي يختلف حتما عن النوع الإضافي ، وإذا اختلف
المعنى اختلفت الدلالة فلا يتصور - حينما يختلف المعنى - أن تكون
الدلالة واحدة .

ب - وأن النسبة بين المعنيين هي العموم والخصوص الوجهي إن جرينا على
أن هناك « نوعا مفردا » .

أو هي العموم والخصوص المطلق إن جرينا على خلاف ذلك .
(١) لعل ذلك لأنه إذا كانت الأمور الكلية موجودة في أفرادها خارجا
أدى ذلك - إن لم نقل بنهايتها - إلى تركب الأفراد من غير المتناهي وهو محال ،
وإذا لم تكن الأمور الكلية موجودة إلا في الذهن فقط ، أدى ذلك - إن لم
نقل بنهايتها - إلى أن يدرك الذهن غير المتناهي إذا أراد أن يدرك شيئا جزئيا
بكنهه وحقيقته ، وإدراك الذهن لغير المتناهي محال .

من ^(١) المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية؟! ، وما المتوسطات بين الطرفين؟!
فما ليس بيانه على المنطقي ، وإن تكلفه تكلف فضولا ^(٢) .

(١) كذا في الأصول ، والصواب حذف « من » لتسكون كلمة « المعاني »
فاعلا لقوله « تنتهي في التصاعد » تأمل .

(٢) قال « صاحب البصائر » ص ١٧ :

« والمنطقيون حصروا الأمور في أجناس عشرة ، هي أجناس الأجناس ،
وقسموا كل واحد منها إلى أنواعه ، منحطين في القسمة إلى درجة أنواع الأنواع
التي لا نوع بعدها ، وبينوا خواص كل واحد منها ، والأمر العامة لجمعها ، أو
لعدة منها ، وأن الألفاظ المفردة السككية لا تخرج بالدلالة ، عن شيء منها ، إلا
أن أكثر البيان الذي يستعمل في هذا الفن هو على سبيل الوضع والتسليم لا على
سبيل التحقيق فإن البيان اللائق بفهم المبتدئ قاصر عن الوفاء بتحقيق مقصود هذا
الفن ، بل لا يفي به إلا نظر المنتهى إلى العلوم السككية المتدرب بكثير من النظريات .
وذلك لأن ضرورية هذا العدد لا تبرهن في المنطق ، ولا كون كل واحد
منها جنساً حقيقياً ، ولا كون كل - كذا - واحد منها جوهرًا والباقية أعراضاً .
بل يجب أن يقبل قبولاً على سبيل التقليد وحسن الظن ، فإن بيانه الحقيقي
لا يتكلفه إلا الناظر في العلم السككي من علوم ما بعد الطبيعة » .

ويقول في ص ٢٣ :

« كما أن مفردات الألفاظ مواد المركبات اللفظية ، فمعاني هذه الأمور
- يعني الأجناس العشرة - في الذهن مواد المعاني المركبة .

ولسنا نشغل بأن هذه العشرة تحوى الموجودات كلها بحيث لا يخرج عن
عمومها شيء ، ولا بأنه لا يمكن جمع الأمور في عدد أقل منها ، ولا بأن دلالتها
على ما تحتها دلالة الجنس ؛ أى ليست دلالة اشتقاق بل دلالة تواطؤ ، ولا دلالة

(٤ - إشارات)

بل إنما يجب عليه أن يعلم :
 أن هاهنا جنسا عاليا أو أجناسا عالية هي أجناس الأجناس .
 وأنواعا سافلة هي أنواع الأنواع .
 وأشياء متوسطة ، هي أجناس لما دونها ، وأنواع لما فوقها .
 وأن لكل واحد منها في مرتبه خواص .

وأما أن يُتعاطى ^(١) النظرُ في كمية أجناس الأجناس وماهيتها ، دون
 المتوسطات والسافلة ؛ كأن ذلك مهم وهذا غير مهم ، فخرج عن الواجب ،
 وكثيرا ما ألهم الأذهان زيغا عن الجادة ^(٢) .

اللوازم الغير المقوِّمة ، بل دلالة المقوِّمات ، فإن المنطقي لا يفي ببيان ذلك ، فيكل
 ما قيل في بيانه فهو تعسف غير ضروري .
 (١) أى كما فعل « السجاعي » مثلا .

(٢) ضبطت بعد الأصول «ألهم» على أنه مبني للمفعول ، و «الأذهان» نائب
 فاعل له ، فيكون المعنى على ذلك ، أن هذا الصنيع الذى يعتنى فيه بالأجناس العالية
 فقط ، خروج عن الواجب ، ولاغرابه في ذلك ، فأذهان العقلاء عرضة للزلل والتورط
 على أنه - فى رأى - يمكن أن تضطبت العبارة على وجه آخر ، فيكون
 « ألهم » مبنيا للفاعل ، وفاعله ضمير يعود على هذا الصنيع ، و « الأذهان »
 مفعول به ، وعلى هذا يكون المعنى ، أن هذا الصنيع كما أنه خروج عن الواجب ،
 هو أيضا يزيغ بالأذهان عن الجادة المستقيمة ، إذ يوهم أن ماعدا هذه الأجناس
 العشرة غير جدير بالعناية والدرس .

والأمر هين ، وإنما أردت أن أتبه إلى أن هذا الضبط مادام ليس صنيع
 المؤلف نفسه ، فليس ضروريا لاستقامة العبارة .

إليها

شى

وهذا

فإنه

ذاتية

حق

إشارة إلى الفصل :

وأما الذاتي الذي ليس يصلح أن يقال على الكثرة التي كليته بالقياس إليها، قولاً في جواب «ما هو» ، فلا شك فيه أنه يصلح للتمييز الذاتي لها إِمَّا :
عما يشار إليها في الوجود .

أو في جنس ما .

ولذلك يصلح أن يكون مقولاً في جواب «أى شيء هو» ، فإن «أى شيء هو» إنما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشئئية فما دونها . وهذا هو المسمى بالفصل .

وقد يكون فصلاً للنوع الأخير كالناطق مثلاً للإنسان .

وقد يكون للنوع المتوسط ، فيكون فصلاً لجنس نوع أخير ، مثل الحساس فإنه فصل الحيوان ، وفصل جنس الإنسان ، وليس جنساً للإنسان ، وإن كان ذاتياً أعم منه .

فيعلم من هذا أنه ليس كل ذاتي أعم ، جنساً ، ولا مقولاً في «جواب ما هو» .
وكل فصل فإنه :

بالقياس إلى النوع الذي هو فصله مقوم^(١) .

(١) أى داخل في قوامه ، كالناطق بالنسبة للإنسان ، فإنه جزء من

وبالقياس إلى جنس ذلك النوع مقسم^(١) .

إشارة إلى الخاصة والعرض العام :

وأما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية .

والخاصة منهما ما كان من العوارض واللوازم غير المقومة لكليِّ ما، واحد، من حيث هو ليس لغيره ، سواء كان ذلك نوعا أخيرا أو غير أخير ، وسواء عم الجميع أو لم يعم .

وأما العرض العام فهو ما كان منهما موجودا في كليِّ وغيره ، عم الجزئيات كلها أو لم يعم .

وأفضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارقه .

وأنفعها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود .

مثال الخاصة ، الضحاك للإنسان ، وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث .

ومثال العرض العام الأبيض للبيضاني^(٢) . وربما قالوا : « العرض »

مطلقا محذوفا عنه « العام » .

ومتخلفوا^(٣) المنطقين يذهبون إلى أن هذا العرض هو العرض الذي

(١) أى بانضمامه إليه يجعل منه قسما خاصا ، كالناطق بالنسبة للحيوان ، فإنه

بانضمامه إليه يتكون من « الحيوان » قسم خاص هو « الإنسان » .

(٢) يعنى الثلج والعاج ونحوهما .

(٣) لعلة يعنى المتخلفين في الفكر والرأى أنظر ما مر له ص ٣٤، ٣٧، ٤٥، ٥٨، ٦٢

يقال مع (١) الجوهر ، وليس هذا من ذلك بشيء ، بل معنى هذا (٢) العرض ،
« العرضى (٣) » .

وقد يكون الشيء :

(١) يعنى فى مقابلته ، قال « صاحب البصائر » ص ١٦ :

« وأما العرض فإما أن يكون خاصا بنوع واحد دون غيره ، سواء كان لازما أو عارضا مفارقا ، وسواء عم جميع النوع أو لم يعم ، وسواء كان النوع أخيرا أو متوسطا ، ويسمى الخاصة .

ولكن أفضل الخواص ما هو اللازم العام لجميع أشخاص النوع ، وحدها أنها « كلية مقولة على جزئيات نوع واحد قولاً لا غير ذاتى » وهى مثل الضاحك والكتاب للإنسان ، ومساوى الزوايا لقائمتين للمثلث .

وإما أن لا يكون خاصا ، بل يوجد لغيره من الأنواع ، سواء كان لازما لتلك الأنواع أو مفارقا ، وسواء عم جميع آحادها أو لم يعم ، ويسمى « العرض العام » وحده أنه « المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة قولاً غير ذاتى » وهو كالأبيض للثلج والجص وكالمتحرك لأنواع الحيوانات .

وهذا العرض غير العرض المستعمل مقابلا للجوهر الذى ستعرفه بعد ، فإن هذا قد يكون جوهر كالأبيض بالقياس إلى الإنسان والثلج وهو عرض عام ، إذ هو كلى محمول على الثلج والجص ، وليس بجنس له ولا فصل ولا نوع ولا خاصة ، فلا بد من أن يكون عرضا عاما ، لأن السكلى لا يتخلو من أحد هذه الأمور الخمسة » .

(٢) يشير إلى العرض الذى هو من السكليات .

(٣) أى المقابل « للذاتى » لا المقابل للجوهر .

بالقياس إلى كلي خاصة .

وبالقياس إلى ما هو أخص منه ، عرضا عاما .

فإن المشى والأكل من خواص الحيوان ، ومن الأعراض العامة بالقياس

إلى الإنسان .

تنبيه :

فهذه الألفاظ الخمسة ، وهي الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ،
والعرض العام . تشترك كلها في أنها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالإسم والحد .

إشارة إلى رسوم الخمسة :

فالجنس يرسم بأنه « كلي يحمل على أشياء مختلفة الحقائق في جواب
ما هو » .

والفصل يرسم بأنه « كلي يحمل على الشيء في جواب أى شيء هو في
جوهره » .

والنوع يرسم بأحد المعنيين أنه « كلي^(١) يحمل على أشياء لا تختلف إلا
بالعدد في جواب ما هو » .

(١) هذا هو النوع الحقيقي .

ويرسم بالمعنى الثانى أنه « كلى^(١) يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا أوليا^(٢) » .

والخاصة ترسم بأنها « كلية تقال على ماتحت حقيقة واحدة فقط قولاً غير ذاتى » .

(١) هذا هو النوع الإضافى .

(٢) قال « صاحب الرسالة الشمسية » ج ١ ص ٣١٨ :

« النوع كما يقال على ما ذكرناه ويقال له النوع الحقيقى ، فكذلك يقال على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هو قولاً أولياً » .

ويعلق « شارحها القطب » على هذا التعريف فيقول :

« وأما تقييد القول بالأولى فاعلم أولاً : أن سلسلة الكلمات إنما تنتهى بالأشخاص وهو النوع المقيد بالتشخص ، وفوقها الأصناف ، وهو النوع المقيد بصفات عرضية كلية كالرومى والتركى ، وفوقها الأنواع ، وفوقها الأجناس .

وإذا حمل كلمات مترتبة على شيء واحد يكون حمل العالى عليه بواسطة حمل السافل عليه ، فإن الحيوان إنما يصدق على زيد وعلى التركى بواسطة حمل الإنسان عليهما ، وحمل الحيوان على الإنسان أولى .

فقوله : « قولاً أولياً » احتراز عن الصنف فإنه كلى يقال عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو ، حتى إذا سئل عن التركى والفرس بماها كان الجواب الحيوان ، لكن قول الجنس على الصنف ليس بأولى ، بل بواسطة حمل النوع عليه ، فباعتبار الأولوية فى القول يخرج الصنف عن الحد لأنه لا يسمى نوعاً إضافياً » .

والعرض العام يرسم بأنه « كلى يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها
قولا غير ذاتي » .

إشارة إلى الحد :

الحد قول دال على ماهية الشيء ، ولا شك في أنه يكون مشتملا على مقوماته
أجمع ، ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله ، لأن مقوماته المشتركة هي
جنسه ، والقوّم الخاص فصله ، وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص
لم تتم للشيء حقيقته المركبة ، وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يمكن أن
يدل عليها بقول ، فكل محدود مركب في المعنى .

ويجب أن تعلم أن الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ،
ولا أيضا بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر ، بل أن
يتصور به المعنى كما هو .

وإذا فرضنا أن شيئا من الأشياء له بعد جنسه فصلان يساويانه ، كما قد
يظن أن « الحيوان » له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان « كالحساس والمتحرك
بالإرادة » فإذا أورد أحدهما وحده كفي في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ،
ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه أن يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو .

ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق ، لكان قولنا :
الإنسان جسم ناطق مائت ، حدا .

وَهُمْ^١ وَتَنْبِيهِ :

وإذا كانت الأشياء التي يحتاج إلى ذكرها في الحد معدودة ، وهي مقومات الشيء ، لم يحتمل التحديد إلا وجهاً واحداً من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها أجمع^(١) ، ولم يمكن أن يوجز ولا أن يطول ، لأن إيراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد من المقومات المشتركة ، إذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ، ثم يتم الأمر بإيراد الفصول ، وقد علمت^(٢) أنه إذا زادت الفصول على واحد لم يحسن الإيجاز والحذف ، إذ كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو^(٣) ، وذلك يتبعه التمييز أيضاً .
ثم لو تعدد تمتد ، أو سها ساه ، أو نسي ناس ، اسم الجنس ، وأتى بدله بحدّ الجنس لم نقل إنه خرج عن أن يكون حاداً ، مستعظمين صنيعه في تطويل الحد ، فلا ذلك الإيجاز محمود كل ذلك الحمد ، ولا هذا التطويل مذموم^(٤) كل ذلك الذم إذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب .

(١) تأكيد للترتيب ، والمعنى أنه ما دام يوجد أجزاء كثيرة فإنه يمكن ترتيب هذه الأجزاء على وجوه كثيرة ، والمطلوب منها لكي يكون حداً هو وجه واحد فقط .

(٢) ص ٤٠ .

(٣) وفي نسخة « على ما هو عليه » .

(٤) قابل هذا بما مر له في هذه الصحيفة من قوله « لم يحتمل التحديد إلا وجهاً واحداً من العبارة ولم يمكن أن يوجز ولا أن يطول » .

وكثيراً ما ينتفع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز - وستعلم
الرسوم عن قريب -

ثم قول^(١) القائل : إن الحد قول وجيز - كذا وكذا - ، يتضمن بياناً
لشيء إضافي مجهول ، لأن الوجيز غير محدود ، فربما كان الشيء وجيزاً بالقياس
إلى شيء ، طويلاً بالقياس إلى غيره ، واستعمال أمثال هذا في حدود أمورٍ غير
إضافية خطأ قد ذكر لهم في كتبهم ، فليتذكروه .

إشارة إلى الرسم :

وأما إذا عُرِّف الشيء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التي تخصه
جملتها بالاجتماع ، فقد عرف ذلك الشيء برسمه .

وأجود الرسم ما يوضع فيه الجنس أولاً ، ليفيد^(٢) ذات^(٣) الشيء .

مثاله ما يقال للإنسان : إنه حيوان مشاء على قدميه ، عريض الأطراف ،

ضحك بالطبع . ويقال للمثلث : إنه الشكل الذي له ثلاث زوايا .

(١) شروع في نقد .

(٢) في نسخة ليقيد ، وفي أخرى لتقييد .

(٣) أى بعض ذاتياته ، فيكون أشبه شيء بالحد ، وبما أن الحد أجود من

الرسم ، فكلما كان الرسم أشبه بالحد كان أجود ، ومن هنا فضلت النسخة التي تقول

« ليقيد ذات الشيء » على التي تقول « ليقيد » وعلى التي تقول « لتقييد » .

ويجب أن يكون الرسم بخواص وأعراضٍ بينةٍ للشيء ، فإن من عرف المثلث بأنه الشكل الذي زواياه ^(١) مثل قائمتين لم يكن رسمه إلا للمهندسين .
إشارة إلى إصناف من الخطأ تعرض في تعريف الأشياء بالحد والرسم ، إذا عرفت نفعت بأنفسها ودلت على أشكال لها في غيرها :

من القبيح الفاحش أن تستعمل في الحدود الألفاظ المجازية ، والمستعارة ، والغريبة الوحشية ، بل يجب أن تستعمل فيها الألفاظ الناصية ^(٢) المعتادة ، فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد ، فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة ، وليبدل على ما أريد به ثم ليستعمل .

وقد يسهو المعروفون في تعريفهم ، فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة ، كمن يعرف الزوج بأنه العدد الذي ليس بفرد .

وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو أخفى منه ، كقول بعضهم: إن النار « هي ^(٣) الأسطقس ^(٤) الشبيه بالنفس » . والنفس أخفى من النار .

وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا . إن الحركة « هي النقلة »
وإن الإنسان « هو الحيوان البشرى » .

(١) في نسخة زياده « الثلاث » .

(٢) من قولهم : نص ينص .

(٣) في الأصل « هو » .

(٤) الأسطقس هو الأصل .

وربما تعدوا هذا فعرفوا الشيء بما لا يُعرف إلا بالشيء ، إما مصرحاً ،
وإما مضمراً .

أما المصرح فمثل قولهم : إن الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها ،
ولا يمكنهم أن يعرفوا المشابهة إلا بأنها اتفاق في الكيفية ، فإنها إنما تخالف
المساواة والمساكلة بأنها اتفاق في الكيفية ، لا في الكمية والنوع وغير ذلك .
وأما المضمّر فهو أن يكون المعرّف به ينتهي تحليل تعريفه إلى أن يعرف
بالشيء ، وإن لم يكن ذلك في أول الأمر ، مثل قولهم : إن الإثنين «زوج أول» ،
ثم يحدون الزوج بأنه « عدد منقسم بمتساويين » ثم يحدون المتساويين بأنهما
« شيان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلاً » ثم يحدون الشئيين بأنهما «إثنان» ،
ولا بد من استعمال « لفظية الاثنينية » في حد الشئيين من حيث هما شيان .

وقد يسهو المعرّفون فيكررون الشيء في الحد ، حيث لا حاجة إليه فيه
ولا ضرورة : أعنى الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات والإضافيات
على ما يعلم في غير هذا الموضع .

ومثال هذا الخطأ قولهم : إن العدد « كثرة مجتمعة من الآحاد » ، والمجتمعة
من الآحاد هي الكثرة بعينها .

ومثل من يقول : إن الإنسان «حيوان جسماني ناطق» والحيوان مأخوذ
في حده الجسم حين يقال : إنه « جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة » ،
فيكونون قد كرروا .

وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت الإشارة إليه ولكن الاعتبار مختلف .

واعلم أن الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف إلا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد ، ولكن يعرض لهم الخطأ في التعريف بالمجهول ، والتكرير في المعلوم .

وهم وتنبية :

وإنه قد يظن الناس : أنه لما كان المتضايقان يُعلم كل واحد منهما مع الآخر ، يجب من ذلك أن يعلم كل واحد منهما بالآخر ، فيؤخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر ، جهلاً بالفرق بين ما لا يعلم الشيء إلا معه ، وبين ما لا يعلم الشيء إلا به ، فإن ما لا يعلم الشيء إلا معه يكون لا محالة مجهولاً مع كون الشيء مجهولاً ، ومعلوماً مع كونه معلوماً .

وما لا يعلم الشيء إلا به يجب أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء .

ومن القبيح الفاحش أن يكون إنسان لا يعلم : ما الإين وما الأب ؟ ! .

فيسأل : ما الأب ؟ ! ، فيقال : « هو الذي له ابن » .

فيقول^(١) : لو كنت أعلم الإين لما احتجت إلى استعلام الأب ، إذ كان

العلم بهما معا .

(١) ليس هذا داخلا في الاستقباح .

ليس الطريق هذا بل هاهنا ضرب آخر من التلطف ، مثل أن يقال
مثلا^(١) : إن الأب « حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو
كذلك » ، فليس في جميع أجزاء هذا التبيين شيء يتبين بالإين ، ولا فيه حوالة
ولا تلتفت إلى ما يقوله « صاحب إيساغوجي » في باب « رسم الجنس بالتنوع »
وقد تكلم عليه في كتاب « الشفاء »^(٢) .

فهذا هو الآن ما أردناه من الإشارة إلى تعريف التركيب الموجه نحو
التصور ، ونحن منتقلون إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق .

(١) هل ترى لهذه الكلمة داعية بعد قوله : « مثل » .

(٢) هذا مثل من الأمثلة التي خالف فيها « الشيخ الرئيس » « أرسطو » في
مسائل المنطق ، ولو تكرّر هذا كثيرا لساغ لنا أن نقول : إن للاسلايين
منطقا له طابعه الخاص بهم .

النهج الثالث

في التركيب الخبرى

إشارة إلى إصناف القضايا :

هذا الصنف من التركيب الذى نحن مجتمعون على أن نذكره ، هو التركيب الخبرى ، وهو الذى يقال لقائله : إنه صادق فيما قاله أو كاذب .

وأما ما هو مثل الاستفهام ، والالتماس ، والتمنى ، والترجى ، والتعجب ، ونحو ذلك ، فلا يقال لقائله : انه صادق أو كاذب إلا بالعرض ، من حيث قد يعبر^(١) بذلك عن الخبر .

وأصناف التركيب الخبرى ثلاثة :

(١) أى كما يقال : ألسنت قلت كذا ، ويراد به أنك قلت على ما هو الشأن فى الاستفهام التقريرى .

و بالرغم من أن المعنى خبرى - كما ترى - إلا أن الأصل فى الدلالة بهذا الأسلوب أن تكون للاستفهام ؛ فدلالة الاستفهام عليه بالعرض ، لا بالأصالة . وفى نسخة « يعرض » بدل « يعبر » .

أولها : الذي يسمى الجملي ، وهو الذي يحكم فيه بأن معني محمول على معني
أو ليس بمحمول عليه ، مثاله قولنا : إن الإنسان حيوان ، وإن الإنسان ليس
بحيوان ؛ فالإنسان وما يجري مجراه في أشكال^(١) هذا المثال هو المسمى بالموضوع
وما هو مثل الحيوان هاهنا فهو المسمى بالمحمول ؛ و « ليس » حرف سلب .

والثاني والثالث : يسمونها الشرطي ، وهو^(٢) ما يكون التأليف فيه بين
خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته إلى غير ذلك ، ثم قرن بينهما ،
ليس على سبيل أن يقال : إن أحدهما هو الآخر ، كما كان في الجملي ، بل على
سبيل أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعه ، وهذا يسمى « الشرطي المتصل ، والوضعي »
أو على سبيل أن أحدهما يعاند الآخر ويباينه ، وهذا يسمى « الشرطي المنفصل » .
مثال « الشرطي المتصل » قولنا : إذا وقع خط على خطين متوازيين ،
كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة ؛ ولولا « إذا » و « كانت » لكان
كل واحد من القولين خبرا بنفسه .

مثال « الشرطي المنفصل » قولنا : إما أن تكون هذه الزاوية حادة
أو منفرجة أو قائمة ، وإذا حذف « إما » و « أو » كانت هذه قضايا
فوق واحدة .

(١) جمع شكل بمعنى مثل .

(٢) أي الشرطي .

إشارة إلى الإيجاب والسلب :

الإيجاب الحملي هو مثل قولنا : الإنسان حيوان ؛ ومعناه أن الشيء الذي نفرضه في الذهن إنسانا - كان موجودا في الأعيان أو غير موجود - فيجب أن نفرضه حيوانا، ونحكم عليه بأنه حيوان ، من غير زيادة «متى، وفي أى حال»، بل على ما يعم المؤقت والمقيد ، ومقابليهما .

والسلب الحملي هو مثل قولنا : الإنسان ليس بحجر ، وحاله تلك الحال ^(١) .

والإيجاب المتصل مثل قولنا : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ؛

أى إذا فرض الأول منهما المقرون به حرف الشرط موجودا - ويسمى المقدم -
لزمه ^(٢) الثانى المقرون به حرف الجزاء - ويسمى التالى - ، أو صحبه ^(٣) من غير زيادة شىء آخر بعد .

(١) يريد أن يقول : إن ما قيل فى تفسير الإيجاب الحملي من قوله « ومعناه أن الشىء . . الخ » يقال فى تفسير السلب الحملي مع ما يقتضيه الفارق بين الساب والإيجاب ؛ فإذا قيل فى الإيجاب « فيجب أن نفرضه حيوانا » فينبغى أن يقال فى السلب « فيجب أن نفرضه غير حجر » ، وأما فيما عدا هذه النقطة فالحال هى الحال .

(٢) وهذه هى المساة « بالشرطية الزومية » .

(٣) وهذه هى المساة « بالشرطية الاتفاقية » .

والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة ، مثل قولنا : ليس
إذا كانت الشمس طالعة، فالليل موجود^(١) .

والإيجاب المنفصل مثل قولنا : إما أن يكون هذا العدد زوجا ، وإما أن
يكون فردا ، وهو الذي يوجب الانفصال والعناد .

والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد ، مثل قولنا : ليس إما
أن يكون هذا العدد زوجا وإما منقسما بمتساويين .

إشارة إلى الخصوص والإهمال والحصر :

إذا كانت القضية حملية ، وموضوعها شيء جزئي ، سميت «مخصوصة» : إما
موجبة وإما سالبة ، مثل قولنا : زيد كاتب ، زيد ليس بكاتب .

وإذا كان موضوعها كلياً ، ولم تُبين^(٢) كمية هذا الحكم ، أعنى الكلية
والجزئية ، بل أهمل : فلم يُدل على أنه عام لجميع ما تحت الموضوع ، أو غير عام ،
سميت «مهملة» ، مثل قولنا : الإنسان في خسر ، الإنسان ليس في خسر .
فإن كان إدخال الألف واللام يوجب تعميماً وشركة ، وتركها وإدخال

(١) ليس بين «المقدم» و«التالي» لزوم ولا صحبة ، فهو مثال لهما .

(٢) في نسخة «تبيين» .

التوتين يوجب تخصيصا ، فلا مهمل في لغة العرب^(١) ، وليطلب ذلك في لغة أخرى . وأما الحق في ذلك فلصناعة النحو ولا نخلطها بغيرها .

(١) قال الغزالي في « معيار العلم » طبع السكردى ص ٦٩ :
« إعلم أن موضوع القضايا إما شخصي فتكون شخصية ، كقولنا : زيد كاتب ، زيد ليس بكاتب ، وإما كلي فتكون كلية .
والكلية إما مهمة كقولنا : الإنسان في خسر ، الإنسان ليس في خسر .
وسميناها مهمة ، لأنه لم يتبين فيها وجود المحمول لكلية الموضوع أو لبعضه .
فإن قلت : فالألف واللام إذا كانتا للاستغراق ، فقول القائل : الإنسان في خسر « كلية » فكيف سميناها « مهمة » ؟ ! ، فاعلم أنه إن ثبت ذلك في لغة العرب وجب طلب المهمل من لغة أخرى ، وإن لم يثبت فهو مهمل ، إذ يحتمل الكل ويحتمل الجزء ، وتكون قوة المهمل قوة الجزئي ، لأنه بالضرورة يشتمل عليه .
لكنه قال في موضع آخر عند الحديث عن السكلى والجزئي ، ص ٣٦ :
« والسكلى هو الذى لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه ،
فإن امتنع امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه ، كقولك :
الإنسان ، والفرس ؛ والشجر ، وهى أسماء الأجناس والأنواع والمعانى الكلية العامة .

وهو جار في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه الألف واللام ؛ لا في معرض الحوالة على معلوم معين سابق ، كالرجل ، فهو اسم جنس ؛ فإنك قد تطلق وتريد به رجلا معينا عرفه المخاطب من قبل ؛ فتقول : أقبل الرجل ، فتكون الألف واللام فيه للتعريف ؛ أى الرجل الذى جاءنى من قبل ، فإذا لم تسكن مثل هذه القرينة كان اسم الرجل اسما كليا يشترك فى الاندراج تحته ، كل شخص من أشخاص الرجال » .

وإذا كان موضوعها كلياً، وبُين قدرُ الحكم فيه وكميةُ موضوعه ، فإن القضية تسمى « محصورة » .

= وواضح من النص الثاني أن الغزالي يقف من الحكم في هذه المسألة موقف الجازم المتثبت ، لا موقف الشاك المتردد على نحو ما صنع في النص الأول .

وقد يكون من المفيد أن نعرض هنا لمشكلة أثارها الغزالي ، تتصل بهذا البحث ، وهي إفراد لفظ الموضوع وتأثير هذا الإفراد على كليته ، فهل يمكن أن يكون الموضوع كلياً ، مع كونه بصيغة المفرد - في اصطلاح النحاه - ؟ ! هذا ما يعالجه الغزالي في هذه السطور ، قال - نفس الكتاب ص ٣٧ - :

« اختلف الأصوليون في أن الإسم المفرد ؛ إذا اتصل به الألف واللام ، هل يقتضى الاستغراق ، وهل ينزل منزلة العموم ؟ ؛ كقول القائل : الدينار أفضل من الدرهم ؛ والرجل خير من المرأة .

فظن الظانون : أنه من حيث كونه اسماً مفرداً ، لا يقتضى الاستغراق لمجرده ، ولكن فهم العموم إنما هو لعامنا بنقصان الدرهمية عن الدينارية ، ونقصان الأنوثة عن الذكورة .

وأنت إذا تأملت ما ذكرناه في تحقيق معنى الكلّى فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلّى يقتضى الاستغراق بمجرد ، ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه » .

قلت : لقد تأملت تحقيق معنى الكلّى على ما ذكره في نصه السابق ص ٦٧ فلم أجد فيه ما يحتم أن يكون اللفظ المفرد شاملاً مستغرقاً ، فمثلاً إذا فنشنا في معنى « رجل » وجدناه غير خاص بفرد بذاته ، فإذا ذكرنا زيدا ، قلنا يصح =

فإن كان بُيِّن أن الحكم عام، سميت القضية « كلية » :
وهي إما موجبة ، مثل قولنا : كل إنسان حيوان .

== أن يقع اسم « رجل » عليه ، وكذا إذا ذكرنا عمراً أو بكرةً أو خالداً . الخ
ولكن هل يقع على كل أولئك على سبيل الشمول دفعة ؟ ! أم على سبيل
البدل ؟ ! .

لا شك أن تعريف « السكلى » - فيما أرى - صادق بالاعتبارين معاً ،
ولا يقتضى واحداً بذاته ، فليس في تعريف السكلى الذى يحتكم إليه الغزالي
ما يؤيده فيما يذهب إليه من أن السكلىة تستلزم الاستغراق .
ثم يستمر الغزالي فيقول .

« فإن قلت : ومن أين وقع لهم هذا الغلط ؟ فهاك سر ذلك :
إن للشيء وجوداً في الأعيان ، ثم في الأذهان ؛ ثم في الألفاظ ، ثم في
الكتابة .

فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذى فى النفس ؛ والذى فى
النفس هو مثال الموجود فى الأعيان .

فما لم يكن للشيء ثبوت فى نفسه لم يرتسم فى النفس مثاله ؛ ومهما ارتسم فى
النفس مثاله ، فهو العلم به ، إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل فى النفس مطابق لما هو
مثال له فى الحس ؛ وهو المعلوم .

وما لم يظهر هذا الأثر فى النفس ، لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر .
وما لم ينتظم اللفظ الذى ترتب فيه الأصوات والحروف ، لا ترتسم كتابة للدلالة
عليه .

وإما سألبة مثل قولنا : ليس ولا واحد من الناس بحجر .
وإن كان بَيِّن أن الحكم في البعض ، ولم يُتعرَض للباقي ، أو تُعرَض بالخلاف ،
فالمحصورة « جزئية » :

= والوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم ، بخلاف الألفاظ
والكتابة ، فأنهما دالتان بالوضع والاصطلاح .

وعند هذا نقول : من زعم : أن الاسم المفرد لا يقتضى الاستفراقظن أنه
موضوع بإزاء الموجود في الأعيان ؛ فإنها أشخاص معينة ، إذ الدينار الموجود
شخص معين ، فإن جمعت أشخاص سميت دنانير ، ولم يعرف أن الدينار الشخصى
المعين يرسم منه في النفس أثر ، هو مثاله وعلم به وتصور له ، وذلك المثال
يطابق ذلك الشخص وسائر أشخاص الدنانير ، الموجودة والممكن وجودها ،
فتكون الصورة الثابتة في النفس من حيث مطابقتها لكل دينار يفرض ،
صورة كلية لا شخصية .

فإن اعتقدت أن اسم الدينار دليل على الأثر في النفس لا على المؤثر وذلك
الأثر كلى ؛ كان الاسم كليا لا محالة ، وما قدمناه من الترتيب يعرفك أن
الألفاظ لها دلالات على مافى النفوس وما فى النفوس مثال لما فى الأعيان .
قلت : لقد اعتقدت أن اسم الدينار دليل على الأثر في النفس ، وأن ذلك
الأثر كلى .

ولكن هل معنى الكلية اللفظ - التى هى ان لا يمنع نفس تصور معناه من
وقوع الشركة فيه - أن يصدق على كل أفراده دفعة ؟!! - أم يصح أن يتحقق
معنى الكلية فى صدقه عليها على التبادل ؟! كل ذلك يتسع له معنى الكلية . ولا
يسلم للغزالي رأيه إلا على الاحتمال الأول فقط ، وهو غير متعين . =

إما موجبة كقولنا : بعض الناس كاتب .

وإما سالبة كقولنا : ليس بعض الناس بكاتب ، أو ليس كل إنسان

بكاتب ، فإن فخواهما واحد ، وليستا تعمان في السلب .

واعلم أنه وإن كان في لغة العرب ، قد يدلُّ بالألف واللام على العموم^(١) ،

فإنه قد يدلُّ بهما^(٢) على تعيين الطبيعة ، فهناك لا يكون موقع «الألف واللام»

= على أني أقول للغزالي : إذا كانت كناية اللفظ كيفية بشموله لجميع الأفراد ،

فلماذا قصرت النزاع على مدخول الألف واللام ، مع أنه كلٌّ معهما وبتوניהما ،

فلا بد أن تكون إفادة الشمول جاءت من النص عليها بالألف واللام اللذين

هما بمثابة « كل » لا من كناية اللفظ .

وقبل أن أغادر هذا المقام أحب أن أنبه إلى أمرين :

أحدهما : أن تفسير الغزالي للعِلْمِ بـ «لوم» بأنه الأمر الخارجى الذى انتزعا منه

الصورة الذهنية ، ليس متفقاً عليه بين جميع العلماء أنظر « مقاصد الفلاسفة

للغزالي - قسم الألهيات ص ٧٣ ط صبيح »

الثانى : أن قوله «مالم يكن للشيء ثبوت فى نفسه لم يرسم فى النفس مثاله»

غير مسلم ؛ إذ أن العلماء قسموا العلم إلى قسمين : اختراعى ، وانتزاعى . وهذا الذى

ذكره لا يصدق إلا على العلم الانتزاعى . فتأمل .

(١) راجع ما مر له ص ٦٧ فستجد موقفه هنا وهناك شبيها بموقف الغزالي

بين نصيه السابقين .

(٢) فى الأصل « به »

هو موقع « كل » ، ألا ترى أنك قد تقول : الإنسان عام ونوع (١) ، ولا

(١) هذه هي القضية التي يسميها متأخرو المناطقة « بالطبيعية » وقد وضعها « الشيخ » في مؤخره البحث ، ولم يسلكها في سلك « القضايا » كأنه لا يراها جديرة بذلك ، وإنما هي شيء يذكر في الدليل والختام ، إشارة إلى استيفاء الأقسام. وهذا الوضع لا يستلقت النظر، فرجما يمر بها القارئ المتعجل فلا يتنبه لها ويظن أن « الشيخ » أهمل ذكرها، حيث لم يسلكها مع سائر القضايا في قرن . وقد أفردها بالذكر وسلكها مع سائر القضايا « صاحب الشمسية » فقال

٢٦ ص

« وإن لم يبين فيها - أي في القضية - كمية الأفراد ، فإن لم تصلح لأن تصدق كلية وجزئية ، سميت القضية « طبيعية » كقولنا : الحيوان جنس والإنسان نوع ، لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة . . . »

وبعد أن شرح « قطب الدين الرازي » عبارة المصنف قال :

« ر » الشيخ « في « الشفاء » ثلث القسمة ، فقال : الموضوع إن كان جزئيا فهي « الشخصية » وإن كان كلياً فإن بين فيها كمية الأفراد فهي « المحصورة » وإلا فهي « المهملة » .

وشنع عليه المتأخرون بعدم الانحصار فيها الخروج « الطبيعية » .

والجواب أن الكلام في القضية المعتبرة في العلوم ، و « الطبيعيات » لا اعتبار لها في العلوم ، ويشرح « السيد شريف » قول « الرازي » : « و « الطبيعيات » لا اعتبار لها في العلوم » شرحاً أرسطياً فيقول :

« وذلك لأن الموجودات المتأصلة هي الأفراد ، والطبيعة إنما توجد في ضمنها والمقصود من العلوم الحكمية معرفة أحوال الموجودات المتأصلة » .

قلت : فهل أغفل « الشيخ » في « الشفاء ذكر « الطبيعية » ؟ ! أم ذكرها على نحو ما ذكره نافي « الإشارات » فلم يتنبه لها وظن أنه أغفل أمرها ؟ !

تقول : كل إنسان عام ونوع . وتقول : الإنسان هو الضحك ، ولا تقول : كل إنسان هو الضحك^(١) .

وقد يدل بهما^(٢) على جزئى جرى ذكره، أو عرف حاله ، فتقول : الرجل ، وتعنى به واحداً بعينه، وتكون القضية حينئذ مخصوصة .

واعلم أن اللفظ الحاضر يسمى « سورا » مثل « كل » و « بعض » و « لا واحد » و « لا كل » و « لا بعض » وما يجرى هذا الجرى ، مثل « طرّاً » و « أجمعين » فى « كلى موجب » ومثل « هيج » بالفارسية ، فى « الكلى السالب » *

إشارة إلى حكم المهمل :

إعلم أن المهمل ليس يوجب التعميم ، لأنه إنما تذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية وتصلح أن تؤخذ جزئية ، فأخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب أن تجعلها كلية^(٣) .

(١) لعل ذلك لأنه يقول معنى القضية إلى : كل فرد مختص بالضحك ، أى زيد مختص بالضحك وعمرو مختص بالضحك ، وهو متناقض لأن مقتضى اختصاص زيد به سلبه عن عمرو .

(٢) أى بالألف واللام ، وفى الأصل به

(٣) ومن هنا يتبين أن هناك فرقا بين كلية الموضوع المقابلة لجزئته ، وكلية القضية بمعنى صدق المحمول على جميع أفراد الموضوع ، فقد يكون الموضوع كلياً - أى غير جزئى - ولا تكون القضية كلية أنظر ص ٧٠

ولو كان ذلك يقضى عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الإنسان تقتضى أن تكون عامة ، فما كان الشخص يكون إنسانا .

لكنها لما كانت تصلح أن تؤخذ كلية - وهناك تصدق جزئية أيضاً ، فإن المحمول على الكل محمول على البعض ، وكذلك المسلوب - وتصلح أن تؤخذ جزئية ، ففي الحالين يصدق الحكم بها جزئياً .

فالمهمله في قوة الجزئية ، وكون القضية جزئية الصديق تصريحا ، لا يمنع أن تكون مع ذلك كلية الصديق ، فليس إذا حكم على البعض بحكم ، وجب من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف .

فالمهمل - وإن كان تصريحا في قوة الجزئي - فلا مانع أن يصدق كليا *

إشارة إلى حصر « الشرطيات » وإهالها :

والشرطيات أيضا قد يوجد فيها إهمال وحصر ، فإنك إذا قلت : كما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، أو قلت : دائما إما أن يكون العدد زوجا ، وإما أن يكون فردا ؛ فقد حصرت الحصر الكلي الموجب .

وإذا قلت : ليس ألبتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود ، أو قلت : ليس ألبتة إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجودا ؛ فقد حصرت الحصر الكلي السالب .

وإذا قلت : قد يكون إذا طلعت الشمس فالسما متغيمة ، أو قلت :

قد يكون إما أن يكون في الدار زيد وإما أن يكون فيها عمرو ، فقد حصرت الحصر الجزئى الموجب .

وإذا قلت : ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسما مصحية ، أو قلت : ليس دائماً إما أن تكون الحمى صفراوية وإما دموية ، فقد حصرت الحصر الجزئى السالب .

إشارة إلى تركيب « الشرطيات » من « الحمليات » :

يجب أن تعلم أن الشرطيات كلها تنحل إلى الحمليات ، ولا تنحل في أول الأمر إلى أجزاء بسيطة .

وأما الحمليات فإنها هي التي تنحل إلى البسائط، أو إلى ما في قوة البسائط ، أول انحلالها .

والحملية إما أن يكون جزأها بسيطين، كقولنا : الإنسان مشاء؛ أو في قوة البسيط كقولنا : الحيوان الناطق المائت مشاء، أو منتقل بنقل قدميه . وإنما كان هذا في قوة البسيط لأن المراد به شيء واحد في ذاته ، أو معنى واحد يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد .

إشارة إلى العدول والتحصيل :

وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره ، كقولك^(١) : زيد هو

(١) في الأصل « كقولنا » و « كمن يقول » ولكن عجز العبارة يناسب الخطاب .

غير بصير ، وتعني بغير البصير الأعمى ، أو معنى أعم منه ، وبالجملة أن تجعل « الغير » مع « البصير » ونحوه كشيء واحد ، ثم تثبته أو تسلبه ، فيكون « الغير » وبالجملة « حرف السلب » جزءا من المحمول ، فإن أثبت المجموع كان إثباتا ، وإن سلبته كان سلبا ، كما تقول : زيد ليس « غير بصير » .

ويجب أن تعلم أن حق كل قضية حملية ، أن يكون لها مع معنى المحمول والموضوع ، معنى الاجتماع بينهما ، وهو ثالث معنييهما .

وإذا توخى أن يطابق اللفظ المعنى بعدده ، استحق هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه ، وقد يحذف ذلك في لغات ، كما يحذف تارة في لغة العرب الأصلية . كقولنا : زيد كاتب ، وحقه أن يقال : زيد هو كاتب ، وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات ، كما في الفارسية الأصلية « أست » في قولنا : زيد « درست » . وهذه اللفظة تسمى رابطة ، فإذا أدخل حرف السلب على الرابطة فقل مثلا : زيد ليس هو بصيرا ، فقد دخل النفي على الإثبات فرفعه وسلبه ، وإذا أدخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول ، وكانت القضية إيجابا ، مثل قولك : زيد هو غير بصير ، وربما يضاعف في مثل قولك : زيد ليس هو غير بصير ، وكانت الأولى داخلة على الرابطة للسلب ، والثانية داخلة عليها الرابطة ، جاعلة إياها جزءا من المحمول .

والقضية التي محمولها هكذا ، تسمى « معدولة » و « متغيرة » و « غير محصلة » وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع أيضا .

وأما^(١) أن « المعدول » يدل على العدم المقابل للملكة ، أو على غيره ، حتى يكون « غير بصير » إنما يدل على « الأعمى » فقط ، أو على فاقد البصر في الحيوان ولو طبعا ، أو ما هو أعم من ذلك ، فليس بيانه على المنطقي ، بل على اللغوي بحسب لغة لغة .

وإنما يلزم المنطقي أن يضع : أن حرف السلب إذا تأخر عن الرابطة ، أو كان مربوطا بها كيف كان ، فالتقضية إثبات - صادقة كانت أو كاذبة - . وأن^(٢) الإثبات لا يمكن إلا على ثابت متمثل في وجود أو وهم ، فثبتت عليه الحكم بحسب ثباته .

وأما النفي فيصح أيضا^(٣) من غير الثابت ، كان كونه غير ثابت واجبا أو غير واجب *

إشارة إلى القضايا الشرطية :

إعلم أن « المتصلات » و « المنفصلات » من الشرطيات ، قد تكون مؤلفة من شرطيات ، ومن حمليات ومن خلط .

-
- (١) وفي نسخة « فإن المعدول . . . الخ » وقد وضعته طبعة « ليدن » في الصلب . وهو - كما يتبين من آخر العبارة - غير سليم .
(٢) أى وأن يضع أن الأثبت لا يمكن إلا على ثابت .
(٣) أى كما يصح من الثابت .

فإنك إذا قلت : إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فإما أن تكون الشمس طالعة وإما أن لا يكون النهار موجوداً ، فقد تركبت « متصلة » من « متصلة » و « منفصلة » .

وإذا قلت : إما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وإما أن^(١) لا يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ، فقد ركبت « المنفصلة » من « متصلتين » .

وإذا قلت : إن كان هذا عدداً فهو إما زوج وإما فرد ، فقد ركبت « المتصلة » من « حملية » و « منفصلة » . وكذلك عليك أن تعد من نفسك سائر الأقسام .

« والمنفصلات » منها « حقيقية » وهي التي يراد فيها بـ « إما » أنه لا يخلو الأمر من أحد الأقسام ألبتة ، بل يوجد واحد منها فقط ، فربما كان

(١) واضح أن هذه قضية منفصلة موجبة ، والعناد حاصل بين طرفيها وهما : ١ - ثبوت « إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » - ٢ - ونفي « إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم » .

وفي نسخة « وإما أن يكون » بدون نفي ، وبناء عليها لا يكون العناد حاصلًا بين الطرفين . لأن ثبوت وجود النهار عند طلوع الشمس ، لا يناهض ثبوت عدم الليل عند طلوع الشمس .

والخطب هين فإن القضية لا يشترط فيها الصدق .

الانفصال إلى جزئين ، وربما كان إلى أكثر ، وربما كان غير داخل في الحصر .

ومنها غير « حقيقة » وهي التي يراد فيها بـ « إما » معنى منع الجمع فقط ، دون منع الخلو عن الأقسام ، مثل قولك في جواب من يقول : إن هذا الشيء حيوان شجر ؛ إنه إما أن يكون حيواناً ، وإما أن يكون شجراً ، وكذلك جميع ما يشبهه .

ومنها ما يراد فيها بـ « إما » منع الخلو وإن كان يجوز اجتماعهما ، وهو ما يكون تحليله يؤدي إلى حذف جزء من الانفصال الحقيقي وإيراد لازمه ، إذا لم يكن مساوياً له بل أعم ، مثل قولهم : إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق ، أي وإما أن لا يكون في البحر ، ويلزمه « أن لا يغرق » .

وأما المثال الأول^(١) : فقد كان المورد منه ما إنما يمكن^(٢) مع النقيض ، ليس ما يلزم النقيض ، وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو ، وهذا^(٣) يمنع الخلو ولا يمنع الجمع .

(١) يعني به قوله « إما أن يكون الشيء حيواناً وإما أن يكون شجراً »

(٢) يعني « ما هو أخص من النقيض »

(٣) يشير إلى ما تتركب من الشيء والأعم من نقيضه الممثل لها بـ « إما أن

يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق » .

وقد تكون غير « الحقيقي » أصناف آخر ، وفيما أوردناه ههنا كفاية .
ويجب عليك أن تجرى أمر « المتصل » و « المنفصل » في « الحصر »
و « الإهمال » و « التناقض » و « العكس » مجرى « الحملات » على أن
يكون « المقدم » ك « الموضوع » ، و « التالي » ك « المحمول » *

إشارة إلى هيئات تلحق القضايا وتجعل لها أحكاماً خاصة في الحصر

وغیره :

إنه قد تزداد في الحملات لفظة « إنما » فيقال : إنما يكون الإنسان
حيواناً ، وإنما يكون بعض الإنسان كاتباً ، فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم
تكن ^(١) مقتضاة قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل ، لأن هذه الزيادة تجعل الحمل
مساوياً أو خاصاً بالموضوع .

وكذلك قد تقول : إن الإنسان هو الضحاك ب « الألف واللام » في لغة
العرب ؛ فتدل على أن « المحمول » مساوٍ ل « الموضوع » .

وكذلك تقول : ليس إنما يكون الإنسان حيواناً ، أو تقول : ليس
الحيوان هو الضحاك ، وتدل على سلب الدلالة الأولى في الإيجابين .

ونقول أيضاً : ليس الإنسان إلا الناطق ، ويفهم منه أحد معنيين :

(١) في الأصل « لم يكن مقتضاة » بالهاء بدل التاء ، وهو ركيك .

أحدهما أنه ليس معنى الإنسان إلا معنى الناطق ، وليس تقتضى الإنسانية معنى آخر (١) .

والثانى أنه ليس يوجد إنسان غير ناطق ، بل كل إنسان ناطق .
وتقول فى الشرطيات أيضاً : لما كان النهار راهناً كانت الشمس طالعة ؛
وهذا يقتضى مع إيجاب الإتصال ، دلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع
التالى .

وكذلك تقول : ليس يكون النهار موجوداً إلا والشمس طالعة ، تريد به :
كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة ، فيفيد هذا القول حصراً فى الفجوى .
وتقول أيضاً : لا يكون النهار موجوداً ، أو تكون الشمس طالعة ، وهو
قريب من ذلك .

وتقول أيضاً : لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد ، وهذا فى قوة
قولك : إما أن لا يكون هذا العدد زوج المربع ، وإما أن لا يكون فرداً *
إشارة إلى شروط القضايا :

يجب أن تراعى فى « الحمل » و « الإتصال » و « الانفصال » حال
الإضافة: مثل أنه إذا قيل : « ج » هو والد ، فليراع لمن ؟ .

(١) وهذا المعنى صحيح عند غير الأرسطيين والمتكلمين ، كالفلاطون مثلاً
فليست الحيوانية عنده جزءاً من الإنسان .

وكذلك « الوقت » و « المكان » و « الشرط » مثل أنه إذا قيل :
كل متحرك متغير ، فليراع « مادام متحركاً » .
وكلك ليراع حال « الجزء والكل » وحال « القوة والفعل » فإنه إذا
قيل : إن الحجر مسكر ، فليراع أنه بالقوة أم بالفعل ؟؟ ، والجزء اليسير أم
المبلغ الكثير ؟؟ .
فإن إهمال هذه المعاني مما يوقع غلطاً كثيراً^(١) .

(١) هذه الأمور التي يعتبرها « الشيخ الرئيس » شروطاً في نفس القضية
ليتحدد معناها ويتضح مدلولها ، يعتبرها المتأخرون « أمثال « صاحب الشمسية »
شروطاً في حصول التناقض بين قضية وأخرى قال > ٢ ص ١١٨ :
« ولا يتحقق التناقض في « المخصوصتين » إلا عند اتحاد الموضوع ويندرج
فيه وحدة الشرط والجزء والكل ، وعند اتحاد المحمول ويندرج فيه وحدة
الزمان والمكان والإضافة والقوة والفعل . . . الخ »
ولا شك في أن نظرة « ابن سينا » أدق؛ لأن مراعاة هذه الأمور في القضية
ضرورية ، ليستبين معناها ، ويتضح مدلولها ، فإن البحوث العالمية تتطلب أن
تكون مقدمات أدلتها واضحة ودعاؤها محددة ، ليس فقط في خصوص بحث
التناقض .

وعلى هذا النهج القويم جرى « صاحب البصائر » قال ص ٥٦ :

« الفصل الخامس :

في أمور يجب مراعاتها في القضايا من جهة ما يطلب صدقها وكذبها والأمن

من الغلط فيها :

= أول ما يجب : تحصيل معنى لفظ الموضوع ، ولفظ المحمول ، فإن كانا من الألفاظ المشتركة بين معان عدة ، دل على ما هو المقصود من جملتها ، إن كان لا يستمر صدق الحكم في جميعها ، كي لا يقع الغلط ، مثل أن تقول : المشتري مضى وتعنى به الكوكب ، فلا بد من أن تذكر معه ما يخص هذا الحكم بالمشتري الذي هو الكوكب ، ليزول التباسه بالمشتري الذي هو بأزاء البائع ، ومثل أن تقول : فلان ناهل . فلا بد من أن تصرح بما يميز معنى العطش عن الارتواء ؛ إذ هو مشترك بينهما .

وبعد تحصيل الموضوع والمحمول ، تراعى تحقيق معنى الإضافة ، والشرط ، والجزء والكل ؛ والقوة والفعل ، والزمان والمكان .
فإذا قلت فلان أب ، تبين أنه أب من ؟ .

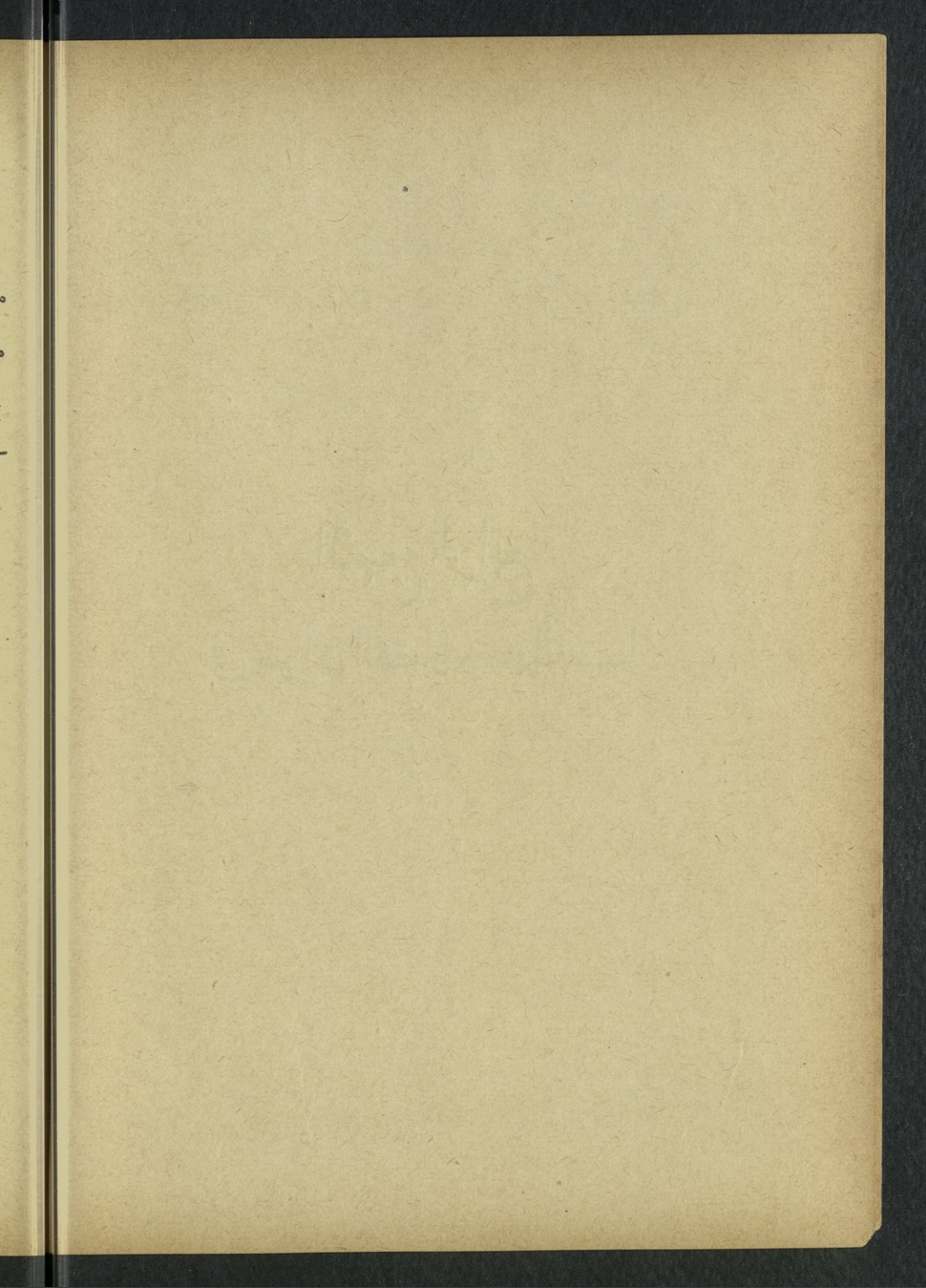
وإن كان الموضوع موضوعا بشرط ، والمحمول محمولا بشرط ، لم يغفل ذلك الشرط ، مثل أن تقول كل متحرك متغير ، فليراع فيه مادام متحركا ، والقمر يكسف الشمس ، فليراع شرط اجتماعهما في العقدة .

وكذلك إذا كان الحكم لا يصدق على كل الموضوع بل على جزء منه فينبه ، مثل أن تقول الزنجى أحمر ، وإنما جزء منه أحمر وهو اللحم ، أو يقال : الفلك مستدير ، وكميته مستديرة ، لا كل جزء منه ، وكذلك يراعى حالا القوة والفعل ، مثل أن تقول : الخمر التي في الدن مسكرة ، وإنما هي بالقوة مسكرة ، وأن يقال الصبي ليس عارفا بالأشكال الهندسية ، وإنما ليس له المعرفة بالفعل ، أما بالقوة فهو عارف .

وكذلك يراعى حال الزمان ، إن كان المحمول يختص بوقت دون وقت ، مثل أن تقول : الشمس تنضح الثمار ، وإنما تنضحها في وقت معين من السنة . =

= والمسكان كذلك، مثل أن تقول: إن شجرة البيلسان يترشح منها ضمع هو
دهنها، وإنما تصمغ في مكان من الأرض .
فهذه أمور لا بد من مراعاتها، وإعمالها يوقع غلطا كثيرا، والقضايا لا تكون
صادقة حق الصدق، ولا كاذبة، ولا مسامة؛ ولا منكورة؛ بل ولا متصورة حق
التصور مالم تلاحظ فيها هذه الأمور .

النهج الرابع
في مواد القضايا وجهاتها



لا يخلو المحمول في القضية أو ما يشبهه - سواء كانت موجبة أو سالبة - من أن تكون نسبتُهُ إلى الموضوع ، نسبةً ضرورية الوجود في نفس الأمر ، مثل « الحيوان » . في قولك : الإنسان حيوان ، أو الإنسان ليس^(١) بحيوان .

(١) يلاحظ أن « الشيخ الرئيس » يتحدث هنا عن المحمول الذي يكون نسبتُهُ في نفس الأمر إلى المحمول نسبةً ضرورية ، ويمثل له بالحيوان مضافاً إلى الإنسان ، ثم يأتي بمثالين ، أما المثال الموجب فظاهر لأن النسبة فيه تطابق ما في نفس الأمر ؛ وأما المثال السالب ففي النفس منه شيء .
لعل السر في ذلك أن النسبة عندهم - سواء في القضية الموجبة أو السالبة - هي ثبوت المحمول للموضوع والسلب أمر يطرأ عليها ؛ قال « القطب الرازي » في شرحه « على الرسالة » - ص ١ ص ٦٥ : « والایجاب ، هو إيقاع النسبة . والسلب هو انتزاعها .

فإذا قلنا : الإنسان كاتب ؛ أو ليس بكاتب ، فقد أسندنا الكتابة إلى الإنسان وأوقفنا نسبة ثبوت الكتابة إليه ، وهو الإيجاب .
أو رفعنا نسبة ثبوت الكتابة عنه ، وهو السلب .
ويلحق « الشيخ السوقي » على قوله « أو رفعنا نسبة ثبوت الكتابة عنه وهو السلب » بقوله : « هذا يفيد أن النسبة في القضية الإيجابية والسلبية واحدة وهي الثبوت »
وما يقرب من ذلك ما يذكره « علماء البلاغة » في قول القائل : « ما صام =

أو نسبة ما ليس ضرورياً ، لا وجوده ولا عدمه ، مثل « الكاتب » في قولنا : الإنسان كاتب ، أو ليس بكاتب .

== نهاري : « إنه مجاز لأنه أسند الصوم لغير ما هو له ، وهو الزمان ؛ والصوم حقه أن يسند إلى الشخص » .

وهذا لا يتم إلا بناء على أن النسبة هي الثبوت ؛ والنفي أمر طارئ يعرض ويزول ، ولو كان مقدرًا أن النسبة في القضية السالبة هي السلب لكانت هذه القضية حقيقة لا مجازًا ، إذ فيها سلب الصوم عن الزمان ، والواقع كذلك فيكف يكون مجازًا !!!

بناء على ذلك يمكن تمثيل « الشيخ الرئيس » بالمثال السالب ؛ لا شيء فيه لأنه يتحدث عن النسبة والنسبة دائماً هي الثبوت حتى في المثال السالب ، والسلب أمر طارئ على هذا الثبوت ، فهو عرض من أعراضها لا نفسها .

وحيث إن نسبة الثبوت في هذا المثال السالب ضروية في نفس الأمر يكون المثال قد حقق الغرض المقصود منه .

ولعل الصعوبة التي تصادف الباحث بأزاء التمثيل في هذا المقام بالمثال السالب هي ما حمل « صاحب البصائر » على أن يعدل عن هذه الخطة ويقصر الحديث على الإيجاب ، حيث يقول ص ٥٦ : « كل محمول نسب إلى موضوع بالإيجاب ، فيما أن تكون الحال بينهما في نفس الأمر أن يكون ذلك الإيجاب دائماً الصدق أبداً لا محالة ، وأدائم الكذب ، أو لا دائماً الصدق ولا دائماً الكذب ، فما يكون دائماً الصدق كحال الحيوان بالقياس إلى الإنسان ، فإن إيجابه عليه صادق أبداً لا محالة ، يسمى مادة واجبة ؛ وما يكون دائماً الكذب كحال الحجر بالقياس إلى الإنسان ، فإن إيجابه عليه كاذب أبداً لا محالة ، يسمى مادة ممتنعة ، ؛ وما لا يدوم صدق إيجابه ولا كذبه ؛ كحال الكتابة بالقياس إلى الإنسان ، يسمى مادة ممكنة ، وهذا الحال لا يختلف في الإيجاب والسلب ، فإن القضية السالبة يكون مستحق محمولها عند الإيجاب أحد الأمور =

أو نسبة ضرورى العدم ، مثل « الحجر » فى قولنا : الإنسان حجر ،
الإنسان ليس بحجر .

فجميع مواد القضايا هى هذه :

مادة واجبة .

ومادة ممكنة .

ومادة ممتنعة .

ونعى بالمادة هذه الأحوال^(١) الثلاث التى تصدق عليها فى

= المذكورة ؛ فجميع مواد القضايا هى هذه : مادة واجبة ، ومادة ممتنعة ،
ومادة ممكنة « انظر ص ٩٠ من الاشارات

(١) لعل فى تسمية « الشيخ الرئيس » هذه الأحوال بـ « المادة » إشارة إلى
اصطلاح خاص فى أجزاء القضية، وهو أنها أربعة - على خلاف المشهور من أنها
ثلاثة . قال « الدسوقي » فى « حاشيته على الرسالة » ص ٢٤ تعليقا على قول
« القطب » « وتلك الكيفية الثابتة فى نفس الأمر تسمى مادة القضية » :
« إعلم أن مادة الشيء أجزاءه ، والمادة مقولة بالاشتراك على الطرفين ، وعلى النسبة
وعلى كيفيتها فى نفس الأمر لكون كل منها جزءا » .

وقال « عبد الحكيم » تعليقا على نفس العبارة : هى مشتركة بين الطرفين
والنسبة ، وكيفيتها فى نفس الأمر ، لكون كل منها جزءا من القضية المربعة
الأجزاء .

=

الإيجاب^(١) هذه الألفاظ الثلاثة ، لو صرح بها .

= لكن «صاحب البصائر» لا يرى أن تكون أجزاء القضية أربعة إلا إذا صرح فيها باللفظ الدال على الجهة ؛ قال ص ٥٧ « والقضية التي صرح فيها بهذه اللفظة - يعني الدالة على الجهة - مع لفظة الرابطة تسمى رباعية » ومثله « صاحب المعبر » قال ص ١٠٦ ج ١ :

« وأما ذوات الجهة من القضايا ، ويسمونها رباعية ، لأنها تنضاف فيها إلى المحمول والموضوع والرابطة ، الجهة ، كقولك : زيد يمكن أن يكون عادلاً . وذوات الأسوار أيضاً كذلك رباعية إذا لم تذكر الجهة ، وإن ذكرت الجهة معها صارت خماسية ؛ لكنهم لم يقولوا رباعية لإلانات الجهة ، ولا يقولون خماسية لشيء من القضايا ؛ كما اتفق في عرفهم » .

(١) قد بينا فيما سبق ص ٨٧ أن النسبة دائماً هي الثبوت وأن السلب في القضية السالبة ليس هو عين النسبة ولا جزأها ، بل هو أمر طرأ عليها . لكن حين توجه القضية - أي يذكر فيها لفظ يدل على الجهة ، كقولهم الله موجود بالضرورة ، أو الوجود ليس لذات الممكن بالضرورة - لا تكون الجهة منصبة على هذا الثبوت مطلقاً - أي سواء كانت القضية سالبة أو موجبة - بل تكون منصبة على هذا الثبوت في القضية الموجبة ، وعلى سلب هذا الثبوت في القضية السالبة .

ومن هنا لو قلنا : الإنسان ليس بحيوان بالضرورة ؛ كان هذا المثال كاذباً من حيث الجهة فضلاً عن كذبه من حيث أصل سلب النسبة ، لأن الجهة وهي الضرورة ستنصب على سلب الثبوت ، فيكون المعنى أن سلب الحيوانية عن الإنسان ضروري . وهذا غير صحيح .

لذلك قيد الشيخ صدق هذه الألفاظ ، بأن تكون في « إيجاب » بالنسبة للأمثلة السابقة .

إشارة إلى جهات القضايا ، والفرق بين المطلقة والضرورية :

كل قضية فإما مطلقة عامة الاطلاق ، وهى التى تُبَيَّن فيها حكم من غير بيان ضرورته ، أو داومه ، أو غير ذلك: من كونه حيناً من الأحيان ، أو على سبيل الامكان .

= « ولصاحب البصائر » كلام حول تقديم السلب على الجهة وتأخيره عنها أرى من تمام الفائدة لما نحن بصدده أن أففك عليه يقول ص ٥٨ .
« واعلم أن الجهة تارة تدخل على السلب ؛ وتارة يدخل حرف السلب عليها ويختلف المعنى فيهما .

فإن الجهة إذا دخلت على السلب كانت القضية قضية سالبة موجهة بتلك الجهة . وإن دخل حرف السلب على الجهة كان سلباً للجهة .

فتقول تارة : يجب أن لا يكون الإنسان حجراً ، فتكون القضية سالبة ضرورية : وتارة تقول : ليس يجب أن يكون الإنسان حجراً ؛ فتكون سالبة للضرورة ، لا سالبة ضرورية .

والفرق بينهما أن السالبة الضرورية هى التى سلبت الإيجاب بالضرورة، وأما سالبة الضرورة فإتما سلبت ضرورة الإيجاب ، فيجوز مع هذا السلب أن يبقى الحكم موجبا غير ضرورى .

وكذلك سالبة الإمكان غير السالبة الممكنة؛ وسالبة الامتناع غير السالبة الممتنعة» .
قلت : لعل كلام « صاحب البصائر » خاصاً بما إذا أقترن لفظنا الجهة والسلب ؛ أما إذا جىء بلفظة الجهة آخر القضية على ما هو استعمال متأخرى المناطق ؛ فإن جهة القضية تكون منصبية على النسبة بالحال التى هى عليها من سلب أو غيره .

وإما أن يكون قد بُيِّنَ فيها شيء من ذلك : إما ضرورة ، وإما دوام من غير ضرورة ، وإما وجود من غير دوام أو ضرورة .

والضرورة قد تكون على الإطلاق كقولنا : الله تعالى موجود ، وقد تكون معلقة بشرط ، والشرط :

إما دوام وجود الذات ، مثل قولنا : الإنسان بالضرورة جسم ناطق ، فإننا لا نعني به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسماً ناطقاً ، فإن هذا كاذب على كل شخص إنساني ، بل نعني به أنه مادام موجود الذات إنساناً فهو جسم ناطق (١) .

وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الإيجاب .

وإما دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه ، مثل قولنا : كل متحرك متغير ، فليس معناه على الإطلاق ، ولا مادام موجود الذات ، بل مادام ذات المتحرك متحركاً .

وفرق بين هذا الشرط وبين الشرط الأول ، لأن الشرط الأول وضع فيه أصل الذات وهو الإنسان ، وهاهنا وضع فيه الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك ، فإن المتحرك له ذات وجوهر ، يلحقه أنه متحرك وغير متحرك ، وليس الإنسان والسواد كذلك .

(١) هذه القضية التي يسميها « الشيخ الرئيس » « ضرورة مشروطة » يسميها « صاحب الشمسية وشارحه » « ضرورة مطلقة » أنظر > ٢ ص ٦٦

أو شرط محمول^(١) .

أو وقت معين كاللكسوف^(٢) .

أو وقت غير معين كاللتنفس^(٣) .

والضرورة بالشرط الأول^(٤) وإن كان بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي

لا يلتفت فيها إلى شرط ، فقد تشتركان أيضا في معنى اشتراك الأعم والأخص^(٥) .

(١) يعني أن الضرورية المشروطة ؛ كما يرجع شرطها إلى دوام ذات الموضوع أو إلى وصف الموضوع ، كذلك قد يرجع شرطها إلى دوام المحمول كقولهم : كل إنسان ماش ما دام ما شيا .

(٢) يعني أن الضرورة المشروطة كما يرجع شرطها إلى الموضوع وإلى المحمول كذلك يرجع إلى الوقت المعين كافي قولهم : بالضرورة القمر منحسف وقت حيولة الأرض بينه وبين الشمس .

(٣) أي كذلك قد يرجع الشرط إلى الوقت غير المعين كقولهم : بالضرورة كل إنسان متنفس في وقت ما .

(٤) يعني دوام وجود الموضوع .

(٥) والأعم منهما هو الضرورة بالشرط الأول؛ والأخص هو الضرورة المطلقة

التي لا يلتفت فيها إلى شرط .

وذلك لأن كل ما يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول لم يزل ولا يزال - وهو مفهوم المطلقة - يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول ما دام موجود الذات - وهو مفهوم المشروطة - لأن المحمول ما دام ثابتا له أزلا وأبدا ؛ فهو ثابت له ما دام موجود الذات . وليس كل ما يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول ما دام موجود الذات - وهو مفهوم المشروطة - يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول لم يزل ولا يزال - وهو مفهوم المطلقة - لجواز أن تكون الذات غير أزلية أو غير أبدية .

أو اشتراك أخصين تحت أعم^(١) إذا اشترطت في المشروطة أن لا يكون للذات وجود دائما ، وما تشتركان فيه هو المراد من قولهم : قضية ضرورية .
وأما سائر ما فيه شرط الضرورة^(٢) ، والذي هو دائم من غير ضرورة فهو أصناف المطلق غير الضروري .

(١) يعنى أن ما سبق من أن بين الضرورية المطلقة والضرورية المشروطة بالشرط الأول عموما وخصوصا مطلقا ، إنما هو إذا لم نشترط في الضرورية المشروطة عدم دوام الموضوع . أما إذا اشترطنا ذلك تكون القضيتان متباينتين مندرجتين تحت أعم .

أما تباينهما فلا أنه قد اشترط في واحدة أن يكون موضوعها لم يزل ولا يزال ؛ واشترط في الأخرى أن يكون موضوعها غير دائم .

وأما اندراجها تحت أعم ؛ فلا أنه يطلق عليهما معا « قضية ضرورية » بمعنى ما يجب فيها ثبوت المحمول للموضوع في جميع زمان وجود الموضوع من غير بيان أنه هل يدوم أزلا وأبدا أولا يدوم .

(٢) سبق له من الضروريات ستة أقسام : ١ - الضرورية المطلقة ٢ - الضرورية المشروطة بوجود الموضوع - ٣ - الضرورية المشروطة بوصف الموضوع ٤ - الضرورية المشروطة بوجود المحمول - ٥ - الضرورية المشروطة بوقت معين ٦ - الضرورية المشروطة بوقت منتشر غير معين .

فهو يريد أن يعتبر القسم الأول والقسم الثانى ضرورين لا يستحقان إلا هذا اللقب . أما ما عداهما فيريد أن يعتبره مطلقا فيكون له اعتباران - ١ - اعتبار الحالة التى يكون فيها ضروريا ، فعند ملاحظتها يسمى ضروريا - ٢ - واعتبار ما عداها من الأحوال فعند ملاحظته يسمى مطلقا ، أى وجوديا مطلقا . أنظر آخر الإشارة .

وأما المثال الذي هو دائم غير ضروري^(١) فمثل أن يتفق لشخص من الأشخاص إيجاب عليه أو سلب عنه ، صحبه ما دام موجودا ، ولم تكن تجب تلك الصحبة ، كما أنك قد تصدق أن بعض الناس أبيض البشرة مادام موجود الذات وإن كان ليس بضروري .

(١) هذا تصريح من « الشيخ » بأن الدوام غير الضرورة ، قال « الرازي » في « إباب الإشارات » ص ١٥ : --

« إن المنطقيين لم يفرقوا بين اعتبار الضرورة ، واعتبار الدوام ، ولا بد منه لأننا نعلم بالضرورة ، أن المفهوم من الضرورة غير المفهوم من الدوام .

أقصى ما في الباب أن يقال : إنهما في الكليات متلازمان ، لكن ذلك التلازم إنما يعرف ببرهان منفصل ، وليس ذلك من شأن المنطقي » .

ومن ذهب غير هذا المذهب ، فلم يفرق بين اعتبار الضرورة واعتبار الدوام « صاحب البصائر النصيرية » قال ص ٥٦ :

« كل محمول نسب إلى موضوع بالإيجاب ، فإما أن تكون الحال بينهما في نفس الأمر أن يكون ذلك الإيجاب دائم الصدق أبدا لا محالة ، أو دائم الكذب أو لا دائم الصدق ولا دائم الكذب .

فما يكون دائم الصدق كحال الحيوان بالقياس إلى الإنسان فإن إيجابه عليه صادق أبدا لا محالة ، يسمى مادة واجبة »

ويعلق « الشيخ محمد عبده » على قوله « مادة واجبة » فيقول :

« إن المصنف يعتبر الدائم الذي لا ينفك ضروريا ، والحق مع رأيه هذا فإن من يحكم على موضوع بحكم دائم لا ينفك ، لا يمكنه أن يحكم بعدم الانفكك إلا إذا =

ومن ظن أنه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري فقد أخطأ ، فإنه جائز أن يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منها إن كان لها أشخاص كثيرة - إيجاباً أو سلباً - وقتاً ما بعينه ، مثل ما للكواكب من الشروق والغروب ، وللتيرين من ^(١) الكسوف .

أو وقتاً غير معين مثل ما يكون لكل إنسان مولود من التنفس أو ما يجري مجراه .

والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة ، وقد تخص باسم الوجودية ، كما خصصناها به ، وإن كان لا تشاح ^(٢) في الأسماء* .

= لاحظ أمراً يوجب هذا الاتحاد الأبدي ، والا كان الحكم بدوام كاذباً ؛ وما يقضى بعدم الانفكاك هو الذي يحقق ضرورة النسبة ، ولا فرق عندهم في الضرورة بين ما يكون موجهها في ذات الشيء أو خارجاً عنها ما دام المحمول ثابتاً للموضوع ما دامت ذاته ، فيكون الدائم ضرورياً ، وكيف يمكن الحكم بدوام شيء لشيء أبداً بدون أن تراعى ضرورته له ، من أي وجه أنت ؟ ! » .

(١) في الأصل « مثل » وهو خطأ

(٢) يقال « تشاح » الرجلان بفتح التاء والشين والحاء المشددة ، أي تنازعا فالمناسب هنا أن يكون مصدراً بنفس الضبط المذكور خلافاً لما في الأصل حيث ضبطه بضم التاء .

إشارة إلى جهة الإمكان :

الإمكان إما أن يعنى به ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو^(١) الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الأول ، وهنالك^(٢) ما ليس بممكن فهو ممتنع .

والواجب محمول عليه هذا الإمكان .

وإما أن يعنى به ما يلزم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعاً ، على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاص ، حتى يكون الشيء يصدق عليه الإمكان الأول في نفيه وإثباته جميعاً^(٣) ، حتى يكون ممكناً أن يكون وممكناً أن لا يكون ، أى غير ممتنع أن يكون وغير ممتنع أن لا يكون .

فلما كان الإمكان بالمعنى الأول يصدق في جانبيه جميعاً خصه الخاص

(١) الضمير راجع لقوله « ضرورة العدم » فيصير المعنى : الإمكان العام ما يلزم سلب الامتناع ، والذي يلزم سلب الامتناع، هو الوجوب والإمكان الخاص قال « صاحب البصائر » ص ٥٨ :

« واعلم أن الوجوب والامتناع يعبر عنهما بالضرورة إلا أن الوجوب هو ضرورة الوجود والامتناع هو ضرورة العدم » .

(٢) أى عند هذا الاصطلاح يكون معنى « ما ليس بممكن » هو الممتنع .

(٣) أى يصدق عليه سلب الامتناع في النفي والإثبات .

باسم الإمكان ، فصار الواجب لا يدخل فيه ، وصارت الأشياء بحسبه :

إما ممكنة .

وإما واجبة .

وإما ممتنعة .

وكانت بحسب المفهوم الأول :

إما ممكنة .

وإما ممتنعة .

فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم - أى الثانى الخاص - بمعنى غير

ما ليس بضرورى ، فيكون ^(١) الواجب ليس بممكن بهذا المعنى .

وهذا ^(٢) الممكن يدخل فيه الموجود الذى لا يدوام ضرورة لوجوده ، وإن

كان له ضرورة فى بعض الأوقات كالكسوف .

وقد يقال : ممكن ، ويفهم منه معنى ثالث ، وكأنه أخص من الوجهين

(١) الانتقال مما سبق إلى هذه النتيجة عسير ، وإن كانت النتيجة واضحة

ومسألة اعتمادا على ما يفيدته البحث من أوله .

(٢) يشير إلى الإمكان الخاص .

المذكورين ، وهو أن يكون الحكم غير ضروري البتة^(١) ، ولا في وقت

(١) يظهر أن سلب الضرورة البتة غير ممكن ، فإن رفع المحمول في حال ثبوته مستحيل ، فثبوته إذن واجب وضروري ، قال « الرازي » في « اللباب » ص ١٤ أثناء شرح الضروريات . « وأما الضرورة الحاصلة بسبب المحمول فهو أن المحمول في زمان حصوله يمتنع ألا يكون حاصلًا لامتناع اجتماع الوجود والعلم فإذن بالضرورة كل إنسان ماش ماشا ماشيا » .

ولعل « صاحب البصائر » كان أدق من « ابن سينا » إذ أنه عند ما تعرض لهذا القسم من الممكن قد تنبه لما لم يتنبه له فقال ص ٥٩ : « وقد يقال : يمكن لمعنى أخص من المعنيين جميعا ، وهو الذي تنتمي الضرورة المطلقة والمقيدة عن وجوده ولا وجوده ، فلا وجوده ضروري بمعنى ما من المعنيين جميعا ولا عدمه ، كالكتابة بالنسبة إلى الإنسان ، فليست ضرورية الوجود والعدم ولا في وقت من الأوقات إلا باعتبار شرط المحمول ، فالموجود الذي له ضرورة في وقت ما كالكسوف والتنفس خارج عن هذا الممكن ، والقسمة بحسب هذا الاعتبار رباعية ، ممتنع وواجب ، وموجود له ضرورة في وقت ما ، وممكن » .

لكن « صاحب البصائر » رجع إلى الموضوع في ص ٦٠ فقرر : أنه ليس صحيحا ، اعتقاد أن الشيء يصير واجبا بوجوده ، فإن الموجود إنما يصير واجبا بوجوده إذا أخذ بشرط « ما دام موجودا » أما إذا لم يؤخذ بهذا الشرط فالوجود الصرف الخالي عن شرط ما ، ليس بواجب » .

وعندي أن « صاحب البصائر » حين يقول : « فالوجود الصرف الخالي عن شرط ما ليس بواجب » لا يستطيع أن يقول : إنه ليس بواجب حتى في حال وجوده ، والا لجوز اجتماع الوجود والعدم .

فإن قيل : إن قولك : « حتى في حال وجوده » شرط ، وهو قد قيد حكمه =

كالكسوف ، ولا في حال كالتغير للمتحرك ، بل يكون مثل الكتابة
للإنسان .

فحينئذ تكون الاعتبارات أربعة :

واجب .

وممتنع .

وموجود له ضرورة ما .

وشئ لا ضرورة له ألبتة .

وقد يقال : ممكن ، ويفهم منه معنى آخر ، وهو أن يكون الالتفات
في الاعتبار ، ليس لما يوصف به الشيء في حال من أحوال الوجود من إيجاب
أو سلب ، بل بحسب الالتفات إلى حاله في الاستقبال .

فإذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود أو العدم في أى وقت فرض له
في المستقبل فهو ممكن .

ومن يشترط في هذا أن يكون معدوما في الحال فإنه يشترط مالا ينبغي ،

== بعدم الاشتراط ، قلت : إنه ليس اشتراطا بل هو تعميم ، فكأنى أقول له : هل هو
ليس بواجب في كل الأحوال حتى في حال وجوده ؟ ! .

فإن قيل : إن التعميم نوع من الاشتراط ، قلت : إنه قد عمم حين قال :
« الخالى عن شرط ما » . تأمل .

وذلك لأنه يحسب أنه إذا جعله موجودا أخرجه إلى ضرورة الوجود ، ولا يعلم أنه إذا لم يجعله موجودا ، بل فرضه معدوما ، فقد أخرجه إلى ضرورة العدم ، فإن لم يضر هذا لم يضر ذلك *

إشارة إلى أصول وشروط في الجهات :

وها هنا أشياء يلزمك أن تراعيها .

إعلم أن الوجود لا يمنع الإمكان ، وكيف والوجوب^(١) يدخل تحت الإمكان الأول ؛ والموجود^(٢) بالضرورة المشروطة يصدق عليه الإمكان الثاني ، والموجود^(٣) في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال ؛ فضلا^(٤) عما لا يجب وجوده ولا عدمه .

(١) يعنى أن الوجوب الذى هو أقوى من مطلق الوجود يدخل تحت الإمكان العامى المقابل للامتناع . فكيف يمنع الوجود الإمكان ؟
(٢) أى وكيف يمنع الوجود الإمكان ، والموجود بالضرورة المشروطة ... الخ .
والإمكان الثانى هو الإمكان الخاص المقابل للواجب والممتنع ، أنظر بحث الممكن بالمعنى الثانى ص ٩٧ ، وانظر هامش ص ٩٤ .

(٣) أى وكيف يمنع الوجود الإمكان والموجود في الحال . . . الخ وهذه العبارة تفيد أن الموجود في الحال ينافي المعدوم في الحال . وهى أصدق من عبارة «صاحب البصائر» القائلة «ليس صحيحا أن الشيء يصير واجبا بوجوده» انظر هامش ص ٩٩
(٤) أى إذا كان الموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثانى الحال ، فمن باب أولى لا ينافي ما لا يجب وجوده ولا عدمه في ثانى الحال ، لأن ما لا يجب وجوده =

فإنه ليس إذا كان الشيء متحركاً في الحال يستحيل أن لا يتحرك في
الاستقبال^(١) . فضلاً عن أن يكون غير ضروري له أن يتحرك وأن لا يتحرك
في كل حال في الاستقبال^(٢) .

== ولا عدمه أقل منافاة للوجود من المعدوم ، فإذا كان المعدوم لا ينافيه ، فلا يجب
وجوده ولا عدمه أولى بذلك ، ومالا يجب وجوده ولا عدمه هو الممكن في بعض
استعمالاته فكأنه أثبت بالدليل أن الموجود لا ينافي الممكن .

والتقديم بثاني الحال يفيد أن الموجود ينافي المعدوم في الحال .

(١) تحتاج هذه العبارة لكي تفهم بسهولة إلى تقديم وتأخير هكذا : إذا كان
الشيء متحركاً في الحال فليس يستحيل أن يكون غير متحرك في الاستقبال .
وهذا تمثيل لقوله : الموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال . فإن وجود
الحركة في الحال لم يناف مع عدمها في ثاني الحال .

(٢) الشيء إذا كان غير ضروري له أن يتحرك وأن لا يتحرك في الاستقبال
يكون ممكن الحركة في الاستقبال ، لأن هذا بعض معاني الممكن أنظر ص ١٠٠ .
وهذا التمثيل راجع لقوله : فضلاً عما لا يجب وجوده ولا عدمه .

فقد ثبت له إذن أن الوجود لا يمنع الامكان بجملة أدلة :

الأول ، أن الوجوب يدخل تحت الإمكان .

الثاني ، أن الموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الإمكان .

الثالث ، أن الموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال ، فضلاً عما
يجب وجوده ولا عدمه . وقد شرح هذا الدليل بالتمثيل المزدوج على

ما بيناه .

واعلم أن الدائم غير الضروري^(١) ، فإن الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائماً في حال وجوده ، فضلاً عن حال عدمه ، وليس ذلك السلب بضروري .

واعلم أن السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة ، والسالبة الممكنة غير سالبة الإمكان ، والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام^(٢) .

وهذه الأشياء وتفصيل مفهومات الممكن فقد يقل لها التفطن فيكثر بسببها الغلط *

إشارة إلى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات :

إعلم أنا إذا قلنا : كل « ج » « ب » ، فلسنا نغني به أن كلية جيم^(٣) « ب » أو الجيم الكلي^(٤) هو « ب » ، بل نغني به أن كل واحد واحد^(٥) مما يوصف بـ « ج » - كان موصوفاً بـ « ج » في الفرض الذهني أو في الوجود

(١) راجع ما مر ص ٩٥ وهامشها .

(٢) راجع ما مر هامش ص ٩٠ ، ٩١ .

(٣) يعني أننا لسنا نغني الجملة من حيث هي جملة .

(٤) أي ولسنا نغني المفهوم الكلي من حيث كلي .

(٥) والفرق واضح بين الجملة من حيث هي جملة ، وبين الكلي من حيث

هو كلي ، وبين كل فرد فرد ؛ إذ يصدق على كل مالا يصدق على الآخر .

الخارجي ، وكان موصوفاً بذلك دائماً أو غير دائم ، بل كيف انتق - فذلك الشيء موصوف بأنه « ب » من غير زيادة أنه موصوف به في وقت كذا أو حال كذا ، أو دائماً ، فإن جميع هذا أخص من كونه موصوفاً به مطلقاً .

فهذا هو المفهوم من قولنا : كل « ج » « ب » من غير زيادة جهة من الجهات ، وبهذا المفهوم يسمى مطلقاً عاماً مع حصره .

فإن زدنا شيئاً آخر فقد وجهناه وتلك الزيادة مثل ^(١) أن نقول : بالضرورة كل « ج » « ب » حتى نكون كأننا قلنا : كل واحد واحد مما يوصف بـ « ج » دائماً أو غير دائم ^(٢) ، فإنه ما دام موجود

(١) شروع منه في تعداد الجهات .

(٢) عند المنطقيين شيء يسمى عقد الوضع ، وآخر يسمى عقد الحمل .

وعقد الوضع هو صدق وصف الموضوع على أفراده ، فإذا قلنا : المتحرك متغير ؛ فالتحرك وصف للموضوع ، وأفراده هي زيد لأنه يتحرك والفلك والكروسي .. الخ ووصف الموضوع كما يكون أمراً عارضاً للأفراد كما في المثال السابق ، يكون ذاتياً لها ، والذاتي كما يكون جزءاً من حقيقتها يكون كلالها ، الأول كقولنا : الناطق ضاحك .

والثاني كقولنا : الإنسان ضاحك .

وأياً ما كان فصدق وصف الموضوع على أفراده يسمى « عقد الوضع »

أما صدق المحمول على أفراد الموضوع فهو ما يسمى « عقد الحمل »

« فالشيخ الرئيس » يريد أن يقول : العبرة بصدق وصف الموضوع على =

— أفراده دائماً أو غير دائم ، غير أنه يلاحظ أن «الشيخ» يكتفي في هذا الصدق بأن يكون في الفرض الذهني كما مر في عبارته، والذي يقرأ هذه العبارة من كلام «الشيخ» ربما يتوقف فيما يحكيه عنه «شارح الشمسية» حيث يقول ص ٣٩ > ٢ «وأمصدق وصف الموضوع على ذاته - يعنى على أفراده - فبالإمكان عند الفارابي حتى إن المراد بـ «ج» عنده ما أمكن أن يصدق عليه «ج» سواء كان ثابتاً له بالفعل أو مساوياً عنه دائماً ، بعد أن كان ممكناً الثبوت له

«و بالفعل عند «الشيخ» أى ما يصدق عليه «ج» بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه مالا يكون «ج» دائماً فإذا قلنا : كل أسود كذا ، يتناول الحكم كل ما أمكن أن يكون أسود حتى الروميين مثلاً على مذهب «الفارابي» لإمكان اتصافهم بالسواد ، وعلى مذهب «الشيخ» لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد في وقت ما .

فأين « هذه الفعلية » التي يشترطها « شارح الشمسية » من « الفرض الذهني » الذي يكتفي به « الشيخ » !! ؟

لكن شارح كتاب «سلم العلوم» يشرح عبارة «الشيخ» بما يؤول بها إلى معنى « شارح الشمسية » فيقول ص ٢٧ > ٤٧ : حاصله أنه ليس المراد من فرض الذهن أن العقل يفرض صدق العنوان على الموضوع وان لم يتصف بعد بالوجود - أى وجود الموضوع - في زمان أصلاً ، وإلا لم يبق فرق بين مذهب «الفارابي» ومذهب «الشيخ» بل الفرض إنما هو فرض الوجود ، ليعتبر الاتصاف في نفس الأمر بالفعل ، لا فرض الاتصاف .

فمراد « الشيخ » أن العقل يجوز صدق العنوان على الموضوع بأن أفراده بعد وجودها في نفس الأمر تكون متصفة به في وقت ألبتة » تأمل .

الذات^(١) فهو « ب » بالضرورة ، وإن^(٢) لم يكن مثلاً « ج » فإننا لم نشترط^(٣) أنه بالضرورة « ب » ما دام موصوفاً بأنه « ج » بل أعم من ذلك .

ومثل^(٤) أن نقول : كل « ج » « ب » دائماً ، حتى نكون كأننا قلنا : كل واحد واحد من « ج » على البيان الذي ذكرناه^(٥) يوجد له « ب » دائماً ما دام موجود الذات من غير ضرورة .

وأما أنه هل يصدق هذا^(٦) الحمل الموجب الكلي في كل حال ، أو يكون دائماً الكذب .

(١) أى بصرف النظر عن وصف الموضوع ، فإنه يكفينا صدقه ولو لحظة .

(٢) أى يثبت له « ب » بالضرورة وإن لم يكن وقت ثبوت « ب » ثابتاً له

وصف « ج »

(٣) أى لم نشترط عند صدق « ب » أن يكون حتماً صادقاً عليه « ج » بل

يكفى صدق « ج » ولو لحظة .

(٤) بعد أن انتهى من جهة الضرورة شرع في جهة الدوام .

(٥) يعنى « وإن لم يكن مثلاً « ج » فإننا لم نشترط أنه دائماً « ب » مادام موصوفاً

بأنه « ج » بل أعم من ذلك .

(٦) يشير إلى الحمل الموجه بجهة الدوام .

أى أنه هل يمكن أن يكون ما ليس بضرورى دائماً فى كل واحد؟! ،
أو مسلوباً دائماً عن كل واحد؟! ، أو لا يمكن هذا ، بل يجب أن يوجد
ما ليس بضرورى فى البعض لا محالة ، ويسلب عن البعض لا محالة؟! .

فأمر^(١) ليس على المنطقى أن يقضى فيه بشىء^(٢) ، وليس من شرط
القضية التى ينظر فيها المنطقى أن تكون صادقة أيضاً ، وقد ينظر فيما لا يكون
إلا كاذباً .

ومثل^(٣) أن نقول : كل واحد مما يقال له : « ج » على البيان^(٤)
المذكور فإنه يقال له : « ب » لا مادام موجود الذات ، بل وقتاً بعينه
كالكسوف ، أو بغير عينه كالتنفس للإنسان ، أو حال كونه مقولاً له « ج »^(٥)
وهو مما لا يدوم ، مثل قولنا : كل متحرك متغير .
وهذه أصناف الوجوديات^(٦) .

(١) جواب قوله وأما أنه هل يصدق . . . الخ

(٢) أنظر ما مر هامش ص ٩٥

(٣) شروع فى باقى الضروريات .

(٤) يعنى ما سبق من قوله : وإن لم يكن مثلاً « ج » فإننا لم نشترط . . . الخ

أنظر ص ١٠٦

(٥) يشير إلى الضرورية بشرط فى الموضوع ، وهذا الشرط غير دائم . راجع

فيما سبق ص ٩٢

(٦) راجع مرادفات هذا الاسم فيما سبق ص ٩٦

ومثل^(١) أن نقول : كل واحد مما يقال له « ج » على البيان المذكور^(٢)
فإنه يمكن أن يوصف بـ « ب » بالإمكان العام، أو الخاص ، أو الأخص .
وعلى طريقة قوم ، فإن لقولنا : كل « ج » « ب » بالوجود وغيره وجهاً
آخر ، وهو أن معناه : كل « ج » مما في الحال أوفى الماضي فقد وصف بأنه :
« ب » وقت وجوده .

وحينئذ يكون قولنا : كل « ج » « ب » بالضرورة هو ما يشتمل على
الأزمئة الثلاثة .

وإذا قلنا : كل « ج » « ب » مثلاً بالإمكان الأخص فمعناه : كل
« ج » فإنه في أي وقت من المستقبل يفرض فيصح أن يكون « ب » وأن
لا يكون .

ونحن لا نبالي أن نراعى هذا الاعتبار أيضاً ، وإن كان الأول هو

المناسب *

إشارة إلى تحقيق السالبة الكلية في الجهات :

أنت تعلم على اعتبار ما سلف لك أن الواجب في الكلية السالبة المطلقة

(١) شروع منه في جهة الامكان .

(٢) يعني ما سبق من قوله : وإن لم يكن مثلاً « ج » فإننا لم نشترط . . . الخ

أنظر ص ١٠٦

الاطلاق العام الذي يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق أن يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور^(١) تناوولا غير مبين الحال والوقت ، حتى يكون كأنك تقول : كل واحد واحد مما هو «ج» ينفي عنه «ب» من غير بيان وقت النفي وحاله .

لكن اللغات التي نعرفها قد حلت عن استعمال الكلّي على هذه الصورة في عاداتها ، واستعملت للحصر السالب الكلّي لفظاً يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ، فيقولون بالعربية : لا شيء من «ج» «ب» ويكون مقتضى ذلك عندهم أنه لا شيء مما هو «ج» يوصف ألبتة بأنه «ب» ما دام موصوفاً بأنه «ج» ، وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بـ «ج» ما دامت موضوعة له إلا أن لا توضع له .

وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس ، هييج «ج» «ب» «ب» ليست . وهذا الاستعمال يشمل الضروري وضرباً واحداً من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع^(٢) ،

وهذا قد غلط كثيراً من الناس أيضاً في جانب الكلّي الموجب^(٣) .

(١) أنظر ما مرص ١٠٤ ، ١٠٦

(٢) راجع أنواع القضايا فيما سبق ص ٩٤

(٣) لعله يعني من ظنوا أن الدوام والضرورة شيء واحد ، أنظر ما مرص ٩٥

لكن السالب السكبي المطلق بالاطلاق العام أولى الألفاظ به هو ما
يساوى قولنا: كل « ج » يكون ليس بـ « ب » أو يسلب عنه « ب » من
غير بيان وقت وحال .

وليكن السالب الوجودي^(١) وهو المطلق الخاص ما يساوى قولنا: كل
« ج » ينفي عنه « ب » نفيا غير ضروري ولا دائم .

وأما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين^(٢) ، والفرق بينهما أن قولنا: كل
« ج » فبالضرورة ليس بـ « ب » يجعل الضرورة لحال السلب عند واحد
واحد .

وقولنا: بالضرورة لا شيء من « ج » « ب » يجعل الضرورة لكون
السلب عاما ولحصره ، ولا يتعرض لواحد واحد إلا بالقوة ، فيكون مع

(١) راجع أنواع القضايا فيما مر ص ٩٤

(٢) يريد أنه لا بعد بين الصيغة الغالبة التي تدل على زيادة معنى ، وبين
الصيغة التي يصطلح عليها هو ويسمها « أولى الألفاظ »
وتعبيره « بالجهتين » تعبير غير دقيق ، لأنه يقارن بين عبارتين موجّهتين بجهة
واحدة هي « الضرورة » فأين إذن الجهتان ؟ ! . وعبارة « الفخر » في « الباب »
أدق من عبارته قال ص ١٨ : « وأما في الضرورية فلا فرق بين الاعتبارين »
كذلك فعل « صاحب البصائر » قال ص ٦٤ : « وأما في الضرورة فلا فرق
بين اللفظين » .

اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم ، بل حيث صح أحدهما صح الآخر .

وعلى هذا التماس فاقض في الإمكان .

تنبيه على مواضع خلاف ووافق بين اعتبارى : الجهة والحمل :

إعلم أن إطلاق الجهة يفارق إطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم ، فإنه قد يصدق أحدهما دون الآخر .

مثاله ، إذا كان وقت يتفق أن لا يكون فيه إنسان أسود ؛ صدق فيه أن كل إنسان أبيض بحكم الجهة دون حكم الحمل .

وكذلك إمكان الجهة أيضا فإنه إذا فرض في وقت من الأوقات مثلا أن لا لون إلا البياض أو غيره من التي لا نهاية لها ، صدق حينئذ بالإطلاق أن كل لون هو البياض أو شيء آخر ، بإطلاق الجهة ، وقبله كان ممكنا ، ولا يصدق هذا الإمكان إذا قرن بالحمول ، فإنه ليس بالإمكان الخاص يكون كل لون بياضا ، بل ها هنا ألوان بالضرورة لا تكون بياضا .

وكذلك إذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات إلا الإنسان صدق فيه بحسب إطلاق الجهة أن كل حيوان إنسان ، وقبله بالإمكان ، ولم يصح بالإمكان إذا جعل للمحمول *

إشارة إلى تحقيق الجزئيتين في الجهات :

وأنت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين وتقيسهما عليهما .

وقولنا : بعض « ج » « ب » يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفاً

بـ « ب » في وقت لا غير .

وكذلك تعلم أن كل بعض إذا كان بهذه الصفة : صدق ذلك في كل

بعض ، وإذا صدق الإيجاب في كل بعض صدق في كل واحد .

ومن هذا تعلم أنه ليس من شرط الإيجاب المطلق عموم كل عدد في كل

وقت .

وكذلك في جانب السلب .

واعلم أنه ليس إذا صدق بعض « ج » « ب » بالضرورة يجب أن يمنع

ذلك صدق قولنا : بعض « ج » « ب » بالاطلاق غير الضروري ، أو بالامكان

ولا بالعكس .

فإنك تقول : بعض الأجسام بالضرورة متحرك ، أي مادام ذات ذلك

البعض موجوداً ، وبعضها متحرك بوجود غير ضروري ، وبعضها بإمكان

غير ضروري *

إشارة إلى تلازم ذوات الجهة :

إعلم أن قولنا : بالضرورة يكون ، في قوة قولنا : لا يمكن أن لا يكون

بالإمكان العام الذي هو في قوة قولنا : ممتنع أن لا يكون .

وقولنا : بالضرورة لا يكون ، في قوة قولنا : ليس بممكن أن يكون

بالإمكان العام الذي هو في قوة قولنا : ممتنع أن يكون .

وهذه ومقابلاتها^(١) كلُّ طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام بعض .

وأما الممكن الخاص والأخص فإنهما لا ملازمات^(٢) مساوية لهما من

بابي الضرورة . بل لهما لوازم من ذوات الجهة أعم منهما ولا تنعكس عليهما .

(١) مر بنا طبقتان :

الطبقة الأولى هي : (١) بالضرورة يكون (ب) لا يمكن أن لا يكون بالإمكان العام (>) ممتنع أن لا يكون . فهذه القضايا الثلاث متلازمة .

ومقابلات هذه الطبقة هي : (١) ليس بضروري أن يكون (ب) يمكن أن لا يكون (>) ليس بممتنع أن لا يكون ، وهذه القضايا الثلاث أيضا متلازمة .

الطبقة الثانية هي : (١) بالضرورة لا يكون (ب) ليس بممكن أن يكون بالإمكان العام (>) ممتنع أن يكون ، فهذه القضايا الثلاث متلازمة .

ومقابلات هذه الطبقة هي : (١) ليس بضروري أن لا يكون (ب) يمكن أن يكون (>) ليس بممتنع أن يكون .

(٢) أي ليس لهما لوازم مساوية لهما من بابي الضرورة .

وليس ^(١) يجب أن يكون كل لازم مساويا ؛ فإن ^(٢) قولنا : بالضرورة يكون ، يلزمه أنه ممكن أن يكون ، بالإمكان العام ، ولا ينعكس عليه ؛ فإنه ليس إذا كان ممكنا أن يكون ، وجب أن يكون بالضرورة يكون ، بل ربما كان ممكنا أيضا أن لا يكون .

وقولنا ^(٣) : بالضرورة لا يكون ، يلزمه أنه ممكن أن لا يكون بالإمكان العام أيضا ، من غير انعكاس أيضا ، لمثل ذلك البيان .

ثم اعلم أن قولنا : ممكن أن يكون - الخالص والأخص ^(٤) - إنما يلزمه ممكن أن لا يكون من بابيه ويساويه ^(٥) . وأما من غير بابيه فلا يلزمه ما يساويه ؛ بل ما هو أعم منه ، مثل :

ممكن أن يكون - العام ^(٦) - .

(١) تعليل لقوله « ولا تنعكس عليهما » .

(٢) تعليل لقوله وليس يجب . . . الخ » ويصح أن يكون تعليل لقوله « ولا تنعكس عليهما » .

(٣) معطوف على قوله « فإن قولنا : بالضرورة يكون . . . الخ » مسوق لنفس الغرض الذي سيق من أجله .

(٤) راجع تفسيرهما في ص ٩٧ وما بعدها

(٥) أي يكون لازما مساويا .

(٦) هذا الشاهد وما بعده تمثيل لل لازم الأعم ، الذي يلزم القضية القائلة : ممكن أن يكون - الخاص والأخص - وأما لازمها المساوي فلا بد أن يكون من بابها .

وممكن أن لا يكون - العام - .

وليس بواجب أن يكون .

وليس بواجب أن لا يكون .

وليس بممتنع أن يكون .

وليس بممتنع أن لا يكون .

و بالجملة ليس بضروري أن يكون ، وليس بضروري أن لا يكون *

وهم وتنبه :

والسؤال الذي يهول به قوم ، وهو أن الواجب إن كان ممكنا أن يكون

- والممكن أن يكون ممكن أن لا يكون - فالواجب إذن ممكن أن لا يكون .

وإن لم يكن الواجب ممكنا أن يكون - وما ليس بممكن فهو ممتنع أن يكون -

فالواجب إذن ممتنع أن يكون .

ليس بذلك المشكل الهائل حله ، فإن الواجب ممكن أن يكون بالمعنى العام .

ولا يلزم ذلك الممكن أن يتعكس إلى ممكن أن لا يكون .

وليس^(١) بممكن بالمعنى الخاص ، ولا يلزم قولنا : ليس بممكن بذلك^(٢)

(١) معطوف على قوله « ممكن أن يكون بالمعنى العام » . كأنه قال : الواجب

ممكن بالمعنى العام وليس بممكن بالمعنى الخاص . ولا يلزم واحدا منهما ما يتخذه

قداسة الواجب .

(٢) يشير إلى الامكان الخاص .

المعنى أن يكون متمنعا ؛ لأن ما ليس بممكن بذلك المعنى ^(١) ، هو ماهو ضرورى
ايجابا أو سلبا ^(٢) .

وهو لا مع تلبيهم لهذا الشك ، وتوقعهم أن يأتيهم حله ، يعوّدون فيغلطون .
فكلما صح لهم فى شىء أنه ليس بممكن أو فرضوه كذلك ، حسبوا أنه
يلزمه أنه بالضرورة ليس . وبنوا على ذلك ، وتمادوا فى الغلط ؛ لأنهم لم
يتذكروا أنه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والأخص ، أنه بالضرورة
ليس . بل ربما ^(٣) كان بالضرورة ليس .

وكذلك قد يغلطون كثيرا ، ويظنون أنه إذا فرض أنه ليس بالضرورة ^(٤)

(١) يشير أيضا إلى الإمكان الخاص .

(٢) يعنى أنه ليس يلزم من سلب الإمكان الخاص عن الواجب أن يكون
متمنا ؛ لأن سلب الامكان الخاص يقتضى واحدا من أمرين .

الأول ماهو ضرورى الإيجاب .

والثانى ماهو ضرورى السلب .

والأول هو الثابت للواجب .

(٣) أى لأن ما ليس بممكن بالإمكان الخاص ، له صورتان :

الأولى ، أن يكون متمنعا ، ويعبر عن هذا الامتناع بقولهم : بالضرورة

ليس .

الثانية ، أن يكون واجبا ، ويعبر عن هذا الوجوب بقولهم : بالضرورة

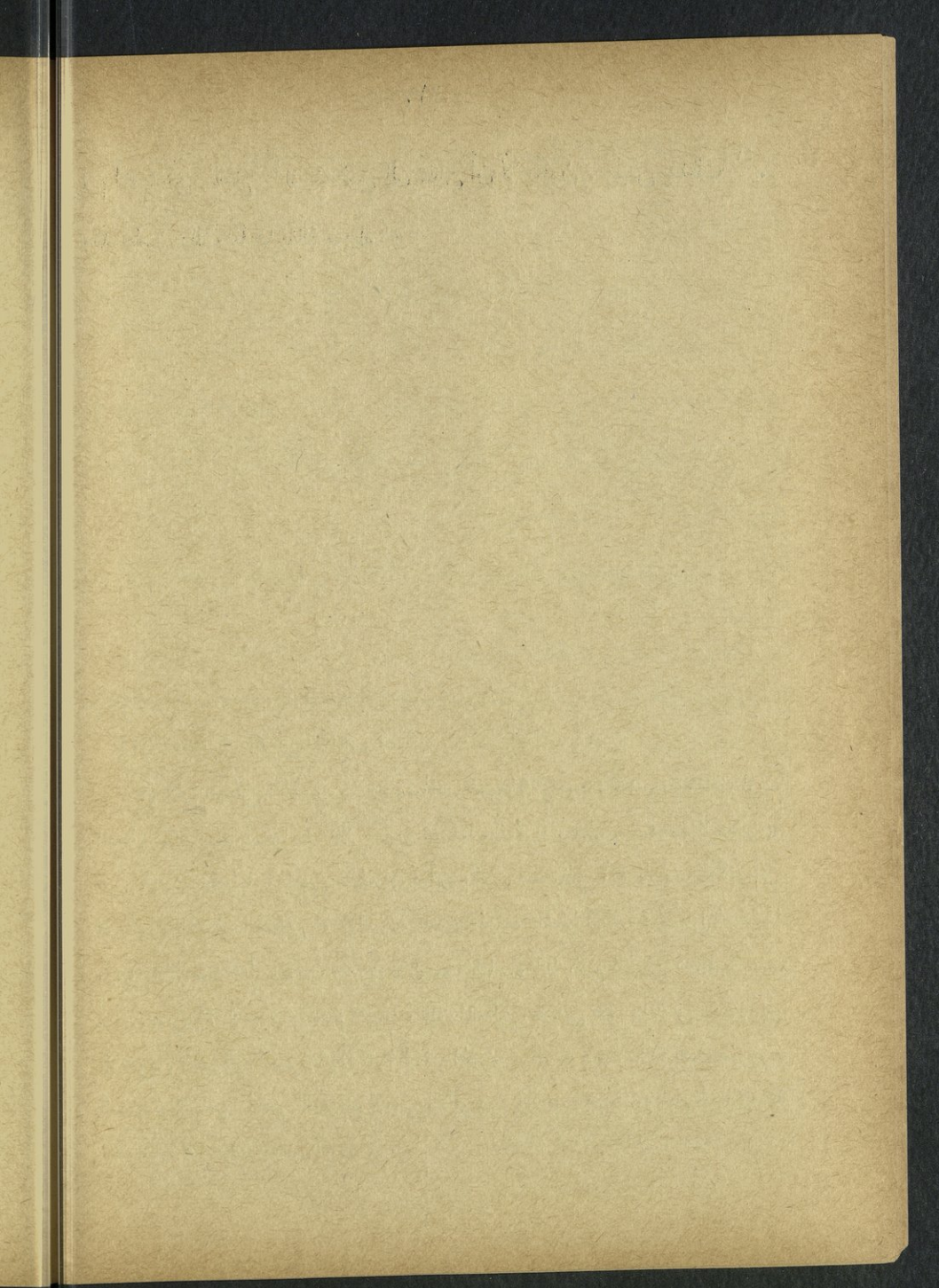
يكون .

(٤) أى ليس بالضرورة يكون :

لزم أنه ممكن حقيقي^(١) ، يتعكس إلى ممكن أن لا يكون . وليس كذلك^(٢) .
وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله *

(١) يقصد به الممكن الخاص .

(٢) لأن الممكن الحقيقي يكون مسلوب ضرورة الوجود والعدم ، وهذا مسلوب
الضرورة عن طرف واحد فلا يكون ممكنا حقيقيا ، قال « صاحب البصائر »
ص ٦١ : « قولنا : ليس بالضرورة أن يكون قد ظن أنه يلزمه يمكن أن
لا يكون بالمعنى الخاصي ، وليس كذلك بل هو بالمعنى العامي ؛ لأننا إذا سلمنا
ضرورة الوجود ؛ لم تنسلب ضرورة العدم أيضا . وإنما يلزم الممكن الخاصي عند
سلب ضرورة الوجود والعدم جميعا ، فإن الممكن الخاصي هو ما ليس بضروري
الوجود ولا ضروري العدم . وإذا كان السلب لضرورة الوجود فحسب ، بقيت ضرورة
العدم . والإمكان الخاصي الذي هو لضرورة الوجود والعدم جميعا . والعام لهما جميعا
ممكن أن لا يكون بالمعنى العامي » .



النهج الخامس

في تناقض القضايا وعكسها

تذ

ح

ع

الم

ال

ع

ع

في

كلام كلي في التناقض :

إعلم أن التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضى لذاتها أن تكون إحداهما - بعينها^(١) أو بغير عينها - صادقة والأخرى كاذبة ، حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما ، وإن لم يتعين^(٢) في بعض الممكنات عند جمهور القوم .

وإنما يكون التقابل في الإيجاب والسلب ، إذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما أُوجِب .

فإنه إذا أُوجِبَ شيء ، وكان لا يصدق ؛ فإن معنى أنه لا يصدق ، هو أن الأمر ليس كما أُوجِب . وبالعكس إذا سلب شيء ، ولم يصدق ؛ فمعناه أن مخالفة الإيجاب كاذبة .

لكنه قد يتفق أن يقع الانحراف عن مراعاة التناقض ؛ لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل .

ومراعاة التقابل أن تراعى في كل واحدة من القضيتين ، ما تراعيه في

(١) أما بعينها ففي الواجب والممتنع ، والممكن الماضي والحاضر ، وأما بغير عينها ففي الممكن المستقبل .

(٢) أى يميز الصادق من الكاذب .

الأخرى ؛ حتى تكون أجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في الأخرى
وعلى ما في الأخرى ؛ حتى يكون معنى الموضوع والمحمول ، وما يشبههما^(١) ،
والشرط ، والإضافة ، والجزء والكل ، والقوة والفعل ، والمكان ، والزمان ،
وغير ذلك مما عدناه^(٢) ، غير مختلف .

فإن لم تكن القضية شخصية ، إحتيج أيضا إلى أن تختلف القضيتان ،
في الكمية : أعنى في الكلية والجزئية ، كما اختلفتا في الكيفية : أعنى في
الإيجاب والسلب . وإلا أمكن أن لا تقسما الصدق والكذب ، بل
تكذبا معا :

مثل الكليتين في مادة الإمكان ، مثل قولنا : كل إنسان كاتب ، وليس
واحد من الناس بكاتب .

أو تصدقا معا .

مثل الجزئيتين في مادة الإمكان أيضا ، مثل قولنا : بعض الناس كاتب ،
بعض الناس ليس بكاتب .

بل التناقض في المحصورات ، إنما يتم - بعد الشروط المذكورة - بأن
تكون إحدى القضيتين كلية ، والأخرى جزئية .

ثم بعد تلك الشروط ، قد يُحَوِّج - فيما يراعى له جهة - إلى شروط تحققها .

(١) لعله يعنى المقدم والتالى .

(٢) أنظر ما مر ص ٨١

فلتكن الموجبة أولاً كلية ، ولنعتبر في المواد ، فنقول :
إذا قلنا : كل إنسان حيوان : ليس بعض الناس بحيوان .
كل إنسان كاتب : ليس بعض الناس بكاتب .
كل إنسان حجر : ليس بعض الناس بحجر .
وجدنا إحدى القضيتين صادقة ، والأخرى كاذبة ؛ وإن كانت الصادقة
في الواجب غير ما في الآخرين .

ولتكن أيضاً السالبة هي الكلية ، ولنعتبر كذلك فنقول :
إذا قلنا : ليس ولا واحد من الناس بحيوان . بعض الناس حيوان .
ليس ولا واحد من الناس بحجر : بعض الناس حجر .
ليس ولا واحد من الناس بكاتب . بعض الناس كاتب .
وجدنا الاقسام أيضاً حاصلًا ، واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في
كل مادة . والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية *

إشارة إلى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودى :

إن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف ، وقلة التأمل ، أن للمطلقة نقيضاً
من المطلقات ؛ ولم يراعوا فيها إلا الاختلاف في الكيفية والكمية ؛ ولم يتأملوا
حق التأمل ؛ أنه كيف يمكن أن تكون أحوال الشروط الأخرى حتى يقع
التقابل ؟ ؟

فإنه إذا عُنيَ بقولنا : كل « ج » « ب » ، أى كل واحد من « ج » « ب » من غير زيادة : « كل وقت » ، أى أريد إثباتُ « ب » لكل عدد^(١) من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد : « كل وقت » ، وإن لم يُمنع ذلك^(٢) - لم يجب^(٣) أن يكون قولنا : كل « ج » « ب » يناقضه قولنا : ليس بعضُ « ج » « ب » فيكذب إذا صدق ذلك ، ويصدق إذا كذب ذلك . بل ولم يجب أن لا يوافق في الصدق ما هو مضاده ؛ أعني السلب الكلى^(٤) ؛ فإن الإيجاب على كل واحد إذا لم يكن بشرط : « كل وقت »

(١) يعنى من أفراد « ج »

(٢) يعنى أنه وإن لم ينص على زيادة قيد : « كل وقت » لكن ليس هناك ما يمنع من إرادته ، يعنى إرادته جائزة .

(٣) جواب قوله « إذا عني » يعنى أنه إذا قصد بقولهم : « كل « ج » « ب » أن « ب » ثابت لكل أفراد « ج » من غير تقييد بأن الثبوت حاصل في كل وقت ؛ لم يلزم التناقض على سبيل الوجوب بين تلك القضية المارة ، وبين الأخرى القائلة : ليس بعضُ « ج » « ب » لما سيدكره .

مع أن أولئك المحرفين قد قضوا بأن بين تينك القضيتين تناقضاً .

(٤) من اصطلاحات أصحاب هذا الفن ، أن الإيجاب الكلى والسلب الكلى ضدان لا نقيضان ، إذ قد عرفنا فيما مر بنا قريباً ، أن التناقض يشترط لتحققه اختلاف الكم .

ومن اصطلاحاتهم أيضاً ، أن العناد الواقع بين النقيضين ، أعنف من العناد الواقع بين الضدين ؛ إذ النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فهامتان عاندان =

جاز أن يصدق معه السلب عن كل واحد^(١)، أو عن البعض^(٢)، إذا لم يكن في « كل وقت » .

بل وجب أن يكون نقيض قولنا: كل « ج » « ب » بالإطلاق الأعم ، بعض « ج » هو دائماً ليس بـ « ب »^(٣) .

ونقيض قولنا: لا شيء من « ج » « ب » الذي بمعنى: كل « ج » ينفي عنه « ب » بلا زيادة ، هو قولنا: بعض « ج » دائماً هو « ب » .

= وجودا وعدمًا، أما الضدان فإنهما وإن لم يجتمعا يجوز ارتفعا، فهما متعاندان وجودا فقط .

في ضوء هذا يريد « الشيخ الرئيس » أن يقول: إنه إذا لم يراع في القضية المطلقة الموجبة الكلية التقييد بـ « كل وقت » لم يانزم على سبيل الوجوب أن تكون السالبة الجزئية نقيضا لها: تعاندها وجودا وعدمًا .

ثم بالغ في إظهار قيمة هذا القيد وهو « كل وقت » وأنه ضروري لحصول التناقض ، بأن قال: إنه عند رفع هذا القيد ، وعدم مراعاته، كما يرتفع التناقض الذي يقتضي العناد وجودا وعدمًا كذلك يرتفع التضاد الذي يقتضي العناد وجودا فقط إذ يجوز أن يصدق الإيجاب الكلي والسلب الكلي معا .

(١) وعندئذ يصدق الضدان .

(٢) وعندئذ يصدق النقيضان .

(٣) يعني أنه إذا لم يصح ما ذكره أولئك المحرفون ، فالصواب أن يكون نقيض الإطلاق الدوام .

وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية^(١) .

ونقيض قولنا : بعض « ج » « ب » بهذا الإطلاق ، هو قولنا : كل « ج » دائماً يسلب عنه « ب » ، وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو أنه لا شيء من « ج » « ب » بحسب التعارف المذكور^(٢) .

ونقيض قولنا : ليس بعض « ج » « ب » ، هو قولنا : كل « ج » دائماً هو « ب » .

وأما المطلقة التي هي أخص ، وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية^(٣) فإذا قلنا فيها : كل « ج » « ب » ؛ أى على الوجه الذي ذكرناه^(٤) ؛ كان نقيضه ، ليس إنما بالوجود كل « ج » « ب » ؛ أى بل إما بالضرورة بعض « ج » « ب » ، أو « ب » مسلوب عنها كذلك^(٥) .

(١) أنظر ما مر ص ٩٥ ، ص ١٠٣ ، ص ١٠٧ .

(٢) يعنى قوله « دائماً »

(٣) أنظر ما مر ص ٩٦ .

(٤) أى فيما حولناك عليه ص ٩٦ .

(٥) قال « صاحب البصائر » في هذا المقام ص ٦٨ : « وأما نقيض الموجبة الكلية الوجودية ، فالجزئية السالبة للوجود . وهي قولنا : ليس بالوجود كل « ب » « ج » ؛ وسالبة الوجود غير السالبة الوجودية - كما عرفت - .

وإذا كذبنا الموجبة الكلية الوجودية ، ورفعناها بالسلب ؛ فربما كان كذبها لأن الحق هو الإيجاب الضروري - لا الوجودى - فى الكل ، أو البعض .
وربما كذبت ؛ لأن الحق سلب ضرورى ، فى الكل ، أو البعض . =

= وربما كذبت ، لأن الحق كون « ج » مساوبا عن بعض « ب » دائماً بالإمكان .

والسلب الضروري والممكن يشتركان في السلب الدائم . وكذا الإيجاب الدائم والضروري ، يصدق عليهما الإيجاب الدائم .

ولكن هذه الإيجابات والسلوب ، لا تشترك في عبارة تعمها جميعا ، إلا في سلب الوجود .

فنقيضها ، الجزئية السالبة للوجود ، وهي ليس بالوجود ، كل « ب » « ج » ، ويلزمه بعض « ب » إما ضروري دائماً له إيجاب « ج » أو سلبه عنه كذلك ، أو دائماً .

وأفضل المتأخرين حكم في الإشارات بأن له الإيجاب أو السلب ضروري وقد توافقت النسخ التي شاهدناها على هذا ؛ والحق ما ذكرناه .

وقد علق « الشيخ محمد عبده » على قوله : السكوية الوجودية « بما يأتي : تقدم أنه سمي بالوجودية ، ما كان الحكم فيها خاليا عن الضرورة مادامت ذات الموضوع ، بأن يكون الثبوت مشروطا بعدم الدوام ، وهو ما يسميه قوم بـ « المطلقة » .

غير أن المصنف راعى في تسميتها بـ « الوجودية » شرط أن لا تكون شاملة لما فيه ضرورة ذاتية .

فإذا راعيت أن الدوام في السكوية يستلزم الضرورة عنده ، فكأنه اشترط أيضا أن لا يكون في السكوية الوجودية دوام ؛ فتكون السكوية الوجودية عنده قد قيدت بـ « اللادوام » و « اللاضرورة » فيكون كنهها :

إما ضرورة الإيجاب في الكل أو البعض .

= أو لضرورة السلب كذلك .

= أو لأن السلب صادق في البعض دائماً ، وإن لم يكن ضرورياً ؛ لأن الدوام في الجزئى لا يستلزم الضرورة ؛ وإن كان لا ينافيها .

ولما كان صدق الكلى ، يستلزم صدق الجزئى ، ولا عكس - كما هو معلوم - ونقيض الكلية لا يكون إلا جزئية ، كان نقيض الوجودية على اصطلاح المصنف مستلزماً لأحد أمور ثلاثة :

إما ضرورة الإيجاب في البعض ، أى الضرورة الدائمية ، وهى تستلزم الدوام .

وإما ضرورة السلب كذلك .

وإما دوام السلب ، ، وإن لم يكن ضرورياً ، بل كان ممكناً .

فهو مردد بين ثلاثة ، لا بين اثنين - كما ترى - ، ويكون نقيضاً للوجودية على أنها شاملة للوجودية اللادائمة ، والوجودية اللاضرورية في اصطلاح غير المصنف .

وعلق على قوله : « أو دائماً » بقوله : « أى مسلوب عنه « ج » دائماً » .

* * *

إرجع معى إلى عبارة « صاحب البصائر » تجده يقول : أولاً « إذا كذبت الموجبة الكلية الوجودية فربما كان كذبها ؛ لأن الحق هو الإيجاب الضرورى فى الكل أو البعض » . ولما كان صدق الكلى يستلزم صدق الجزئى ، دون العكس كما يقول « الشيخ عبده » - كان الجزئى هو الأعم فاكتملنا به .

فخلص لنا من هذه الفقرة ، أن نقيض الموجبة الكلية الوجودية ؛ هو الإيجاب الضرورى الجزئى ولما كانت الضرورة تستلزم الدوام ، كان النقيض ، هو الإيجاب الجزئى الضرورى الدائم .

وتجده ثانياً يقول . « وربما كان كذبها لأن الحق سلب ضرورى فى الكل =

« أو البعض ». ولما كان صدق الكلى يستلزم صدق الجزئى ، دون العكس ، كان الجزئى هو الأعم ، فنكتفى به .

ولما كانت الضرورة تستلزم الدوام ، كان النقيض أخذنا من هذه الفقرة هو السلب الجزئى الضرورى الدائم .

وتجده نالما يقول : « وربما كذبت لأن الحق كون « ج » مسلوبا عن بعض « ب » دائما بالإمكان .

فيكون النقيض - أخذنا من هذه الفقرة - هو السلب الجزئى الدائم الممكن .

فيكون نقيض الموجبة السكائية الوجودية ، مرددا بين : -

ا - الإيجاب الجزئى الضرورى الدائم .

ب - السلب الجزئى الضرورى الدائم .

ج - السلب الجزئى الدائم الممكن .

ومن هنا قال فى آخر الفقرة : « ويلزمه بعض « ب » إما ضرورى دأيم

له إيجاب « ج » ؛ أو سلبه عنه كذلك ، أو دائما » .

ومن هنا أيضا قال « الشيخ عبده » : « فهو مردد بين ثلاثة .

إرجع معى إلى عبارة « صاحب البصائر » مرة أخرى تجده يعترض على

« ابن سينا » حيث جعل النقيض مردد ابين اثنين فقط ، فيقول : « وأفضل

المتأخرين حكم فى الإشارات بأن له الإيجاب أو السلب ضرورى » .

ويؤيده فى الاعتراض « الشيخ عبده » فيقول : « فهو - أى النقيض

مردد بين ثلاثة لابين اثنين » .

وواضح من اعتراضهما أنهما كانا ينتظران من « الشيخ الرئيس » أن =

(٩ - إشارات)

= يسلك مسلكهما في شرح النقيض ، فيجعله مردداً بين ثلاثة ، لابين اثنين .
ولكن ينبغي أن يلاحظ أن اصطلاح « الشيخ الرئيس » في الوجودية - التي
يختلفان هنا في تحديد نقيضها - يختلف عن اصطلاح « صاحب البصائر » .
فهى عند « الشيخ الرئيس » ما ذكره بقوله ص ٩٩ : « والقضايا التي فيها
ضرورة ، بشرط غير الذات ، فقد تخص باسم المطلقة ، وقد تخص باسم الوجودية
كما خصصناها به ، وإن كان لا تشاح في الأسماء » .

وأما هي عند « صاحب البصائر » فكما يرويه « الشيخ عبده » بقوله : « تقدم
أنه سمي بالوجودية ما كان الحكم فيها خاليا عن الضرورة مادامت ذات الموضوع ؛
بأن يكون الثبوت مشروطا بعدم الدوام ، وهو ما يسميه قوم بالمطلقة .
غير أن المصنف راعى في تسميتها بالوجودية ، شرط أن لا تكون شاملة لما فيه
ضرورة ذاتية .

فإذا راعيت أن الدوام في الكلى يستلزم الضرورة عنده ، فكأنه اشترط
أيضاً أن لا يكون في الكلية الوجودية دوام فتكون الكلية الوجودية عنده قد
قيدت بالادوام واللاضرورة » .

ولقد مر بك في ص ٩٥ أن استلزام الدوام للضرورة الذي يستمسك به « صاحب
البصائر » لا يقره « الشيخ الرئيس » .

فإذا كان هذا الاستلزام أساساً ضرورياً لجعل « الوجودية » مقيدة بالادوام
واللاضرورة معا . وكان هذا الأساس غير قائم عند « الشيخ الرئيس » فلا
تكون عنده مقيدة بالادوام واللاضرورة معا .

ومما يؤيد أن اصطلاح « صاحب البصائر » في « الوجودية » يخالف
اصطلاح « الشيخ الرئيس » قول « الشيخ عبده » : « . . . ويكون نقيضا =

= للوجودية ، على أنها شاملة للوجودية اللادائمة ، والوجودية اللاضرورية ، في اصطلاح غير المنصف .

فيينا هي « عند صاحب البصائر » مقيدة باللاضرورة واللاادوام معا ، إذا هي عند « الشيخ الرئيس » شاملة لأمرين : الوجودية اللادائمة ، والوجودية اللاضرورية .

إستمع إلى « الإمام الرازي » في « لباب الإشارات » يقول ص ١٥ : « لاشك أن الضروري أخص من الدائم ، فيكون اللاضروري أعم من اللادائم لاحالة .

وإن فسرت الوجودي بأنه الذي بين الحكم فيه ، بأن لا يكون ضروريا ؛ دخل فيه غير الدائم ، والدائم الخالي عن الضرورة .

وإن فسرت أنه الذي بين الحكم فيه بشرط أن يكون - كذا ، وصوابه أن لا يكون - دائما ، خرج عنه الدائم الخالي عن الضرورة .

وسمينا الأول بالوجودي اللاضروري ، والثاني بالوجودي اللادائم » .

وإذا ثبت أن اصطلاح « الشيخ الرئيس » في القضية الوجودية ، غير اصطلاح « صاحب البصائر » ؛ فإني أسائل « صاحب البصائر » و« الشيخ عبده » ، كيف جاز لهما أن يعترضا على « الشيخ الرئيس » ، حيث جعل نقيض الوجودية ، مرددا بين اثنين فقط ، ولم يجعله مرددا بين ثلاثة كمثل صنيعهما ؛ فما دام معنى القضية مختلفا ؛ فليس بدعا أن يختلف النقيض تبعا لاختلاف معنى القضية .

فهل اعتراضهما على « الشيخ الرئيس » منصب على تفسير الوجودية ، حتى =

== إذا ما وافقهما على تفسيرها وافقهما حتما على نقيضها ؟ ا

إن كان الأمر كذلك فليس هذا مقامه ، وإنما مقامه ، حيث تشرح القضايا ويبين معنى كل منها ، وهو مقام سبق .

أم اعتراضهما منصب على تحديده للنقيض ، مع تسليمهما له تفسيره للقضية الوجودية بما اصطلح هو عليه ؟ ! فكأنهما يريدان - على هذا الاحتمال الأخير - أن نقيض الوجودية - سواء في ذلك المعنى الذي اصطلح هو عليه ، والمعنى الذي اصطلحوا هما عليه - أمر واحد ، وهو مردد بين اثنين لا بين ثلاثة .

ولعل القرائن تؤيد هذا الاحتمال الأخير ، إستمع إلى « الشيخ عبده » يقول : « فهو مردد بين ثلاثة لا بين اثنين - كما ترى - ويكون نقيض الوجودية على أنها شاملة للوجودية اللادائمة ، والوجودية اللا ضرورية في اصطلاح غير المصنف » . فهو يرى أن النقيض المردد بين ثلاثة ، كما هو نقيض الوجودية في اصطلاح « صاحب البصائر » ، هو أيضا نقيض لها في اصلاح غيره .

بقي أمران أحب أن أنبه إليهما .

أما أولهما ، فهو ما يرويه « صاحب البصائر » من أن النسخ التي تيسرت له من كتاب « الإشارات » كلها تردد النقيض بين اثنين فقط وعلى هذا بنى اعتراضه على « الشيخ » ، ولكن هامش طبعة « ليدن » يروى أن بعض النسخ تضيف بعد كلمة « بالضرورة » في قوله « بالضرورة بعض » « ج » « ب » أو « ب » مسلوب عنها كذلك . كلمة « دائما » .

ويقول « صاحب هذا الهامش » : إن هذه النسخة تكرر كلمة « دائما » بعد قليل ، ولم يعين بالضبط موضعها ، والأنسب بها بعد قوله « كذلك » . =

= ولو أن « صاحب الهامش » كان دقيقاً في إخراجها للكتاب ، لذكر في الهامش نص هذه النسخة حرفياً ، فكان يكفيها ويكفي غيرنا مؤنة الحزر والتخمين ؛ ولكن يكاد يكون متعيناً ما ذهبنا إليه من بيان مواضع هذه الكلمات ، فيصير النص بمقتضى هذه النسخة هكذا :

« بالضرورة دائماً بعض « ج » « ب » ، أو « ب » مسلوب عنها كذلك أو دائماً » وعلى هذا يكون موافقاً للرأى « صاحب البصائر » ويكون النقيض مردداً بين ثلاثة لابين اثنين ، ونص هذه النسخة هو الطلبة التي كان ينسدها صاحب البصائر وفي نص هذه النسخة ما يدل على أن « صاحب البصائر » و « الشيخ عبده » - رغم معرفتهما بأن اصطلاح « الشيخ الرئيس » في « المطلقة الوجودية » يخالف اصطلاحهما - يريان أن النقيض - حتى على مذهب « الشيخ الرئيس » - يجب أن يكون مردداً بين ثلاثة أجزاء لابين اثنين ، أى أنه يجب أن يكون كما ترويه هذه النسخة .

هذا . ويقول « الشيخ عبده » في ص ٩١ من البصائر : وقد راجعت منطق الإشارات في باب التناقض ، فإذا عابرتها « فإذا قلنا : كل « ج » « ب » » على الوجه الذى ذكرنا - أى وجودية - كان نقيضه : ليس إنما بالوجود كل « ج » « ب » : أى بل إما بالضرورة بعض « ج » « ب » أو « ب » مسلوب عنها كذلك . قال الطوسى « وفي بعض النسخ أى بل إما دائماً بعض « ج » « ب » أو مسلوب عنها كذلك ، والصحيح هو الأخير وحده لأنه نقيض الوجودى اللادائم ، والأول ليس بنقيض لأحد الوجوديين ، بل إنما هو نقيض الممكن الخاص ، ولعل السهو إنما وقع من النساخين . انتهى نص الشيخ عبده . وأما ثانيهما ، فهو ما تفيدته عبارة « صاحب البصائر » القائلة « وأفضل =

وإذا قلنا فيها: ليس ولا شيء^(١) من «ج» «ب»: أي على الوجه الذي ذكرناه^(٢)؛ كان نقيضه المقابل له، ما يفهم من قولنا: بعض «ج» دائماً، له إيجاب «ب»، أو سلبه.

لأنه إذا سبق الحكم: أن كل «ج» ينفي عنه «ب» وقتاً ما لا دائماً؛ فإنما يقابله، أن يكون نفي دائماً، أو إثبات دائماً^(٣).

ولا نجد قضية لا قسمة فيها مقابلة^(٤)، أو يعسر وجودها.

= المتأخرين حكم في الإشارات: «من أن «أفضل المتأخرين» في اصطلاحه، هو «الشيخ الرئيس»، فيكون ذلك مؤيداً لما استنبطه «الشيخ عبده» وبفينا نحن عليه اعتراضاً على «صاحب البصائر»، راجع مامر هامش ص ٣٧.

(١) شروع في بيان نقيض السالبة الكلية بعد الفراغ من بيان نقيض الموجبة الكلية.

(٢) يقصد المعنى الذي خصه باسم الوجودية.

(٣) لا شك أنه لو كان النقيض كلياً دائماً السلب أو دائماً الإيجاب، لكان أيضاً مقابلاً للإيجاب وقتاً ما لا دائماً، إلا أنه لما كان لا يلزم من ثبوت الجزئي ثبوت السلكي؛ ولكن يلزم من ثبوت السلكي ثبوت الجزئي، اقتصر وا على الأعم وهو الجزئي، فكان النقيض جزئياً دائماً، سالباً أو موجباً.

(٤) لعله يعني أننا لا نجد قضية ليس فيها مقابلة بين النفي والإثبات، تصلح أن تكون نقيضاً؛ وعلى أقل تقدير فإنه يعسر وجود هذه القضية.

ولعلك لا تزال على ذكر من نقيض الموجبة الكلية الوجودية، وأنه كان مردداً بين جزئين نفياً وإثباتاً، في نظر «الشيخ الرئيس»، وبين ثلاثة أجزاء، في نظر «صاحب البصائر» وشارحه «الشيخ عبده».

ولعل العسر الحاصل هنا حول إيجاد قضية واحدة تكون نقيضاً للسالبة =

ونقيض قولنا: بعض «ج» «ب»، بهذا الوجه؛ لاشيء من «ج»
إما هو بالوجود^(١) «ب» .

= الكلية الوجودية؛ قائم نظيره هناك حول إيجاد قضية واحدة تكون نقيضا
للموجبة الكلية الوجودية؛ لذلك هممت أن أقول في شرح قوله الشيخ الرئيس:
«ولا نكاد نجد قضية... الخ»: إنها راجعة إلى نقيض السالبة الكلية، كما
هي راجعة أيضا إلى نقيض الموجبة الكلية. لولا أني وجدت «صاحب البصائر»
- وهو يكاد يحاكي «الشيخ الرئيس» - يقتصر على وضعها إلى جانب السالبة
فقط فيقول ص ٦٨: «وأما الكلية السالبة الوجودية فتكذب:

إما لأن الصدق إيجاب ضروري في الكل أو البعض .

أو إيجاب دائم في البعض غير ضروري .

أو سلب ضروري في الكل أو البعض .

ولانجد لهذه القضايا إجابا واحداً تشارك فيه، كما كان يوجد هناك سلب

واحد، وهو سلب الوجود، فلا بد من أن نقول: نقيضها ليس بالوجود لاشيء
من «ب» «ج»، ويلزمه: بعض «ب» إما دائم له إيجاب «ج» أو
سلبه عنه بالضرورة .

غير أن صنيع «صاحب البصائر» لن يثنيني عما أريد أن أفهمه في عبارة
«الشيخ الرئيس»، بل إنى لأجعل منه موعظاً للنقد والاعتراض، حيث لم
يحاول أن يفهم هذا الفهم .

(١) في استطاعتك أن تفهم هذا النقيض في ضوء ما مر من شرح نظائره

وقد شرحتها «صاحب البصائر» فقال ص ٦٨: «ونقيض قولنا: بعض =

ونقيض قولنا : ليس بعض « ج » « ب » : أى ليسية بهذا المعنى ؛ هو قولنا : كل « ج » ، إما دائماً « ب » ، وإما دائماً ليس « ب » .

ولا تظن أن قولنا : ليس بالإطلاق شيء من « ج » « ب » ، الذى هو نقيض قولنا : بالإطلاق شيء من « ج » « ب » ؛ هو فى معنى قولنا : بالإطلاق ليس شيء من « ج » « ب » ؛ لأن الأولى قد تصدق مع قولنا :

« ب » « ج » بالوجود ؛ قولنا : ليس بالوجود شيء من « ب » « ج » ، بل إما كل « ب » « ج » بالضرورة . أو « ج » « ب » مسلوب عن كله دائماً . إلا أنه ينبغى أن يلاحظ أن « صاحب البصائر » ، لما كانت الضرورة الكمية عنده ، هى والدوام الكلى شيئاً واحداً ، لم ير أساساً فى أن يستعمل أى العبارتين شاء ، لكن « الشيخ الرئيس » يرى بينهما farkاً ، لذلك ينبغى تمشيماً هذه التفرقة أن نقول : « دائماً » بدل قول « صاحب البصائر » بالضرورة . ومما يؤيد ذلك قول « صاحب البصائر » نفسه ص ٦٩ : « وهذا التحصيل الذى ذكرناه ، تعرف أن الدائم لا بد من إرادته فى لازم نقيض المطلقة العامة ، والوجودية ولكن فى المطلقة العامة ، يكفى إرادته فى الأصل بنفسه مخالفاً لها فى الكيفية . وأما فى هذه فليس هو بنفسه النقيض ، بل لازم النقيض ، ثم يكون مردداً بين ما يوافقها وما يخالفها فى الكيفية .

ولما كان اللازم فى المطلقة العامة غير مردد ، تعين ذكر الدوام فيما يخالفها فى الكيفية ، الذى هو اللازم بلا تردد .

وأما فى هذه ، فلما تردد لازم نقيضها بين الموافق والمخالف ، فلا بد من ذكره فيما يخالفها وما يوافقها ، لا فيما يخالفها فقط .

بالضرورة كل « ج » « ب » ولا تصدق معه الأخرى^(١) .

فإن أردنا أن نجد للمطلقة نقيضاً من جنسها ؛ كانت الحيلة فيه ، أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب أو السلب المطلقين .

وذلك مثلاً أن يكون الكلى الموجب المطلق هو الذى ليس إنما الحكم فى كل واحد فقط ، بل وفى كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ، ووضع معه : على ما يجب أن يفهم من المعتاد فى العبارة عنه فى السالب الكلى .

حتى يكون قولنا : كل « ج » « ب » ؛ إنما يصدق إذا كان كل واحد من « ج » « ب » ، وفى كل زمان له ، وفى كل وقت .

حتى إذا كان فى وقت ما موصوفاً بأنه « ج » بالضرورة، أو غير الضرورة وفى ذلك الوقت لا يوصف بـ « ب » ؛ كان هذا القول كاذباً ، كما يفهم من اللفظ المتعارف فى السلب الكلى .

فإذا اتفقنا على هذا ؛ كان قولنا : ليس بعض « ج » « ب » على الإطلاق؛ نقيضاً لقولنا : كل « ج » « ب » .

وقولنا : بعض « ج » « ب » على الإطلاق ؛ نقيضاً للسالبة الكلية .
لكننا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الإثبات والنفى .
ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودى بهذا الشرط ؛ لأنه ليس^(٢) إذا كان

(١) لأن الأولى سالبة الإطلاق ، والأخرى مطلقة السلب ، وفرق بينهما .

(٢) هذا النفى متمسك على قوله : « يكون بالضرورة » .

كل « ج » « ب » كل وقت يكون فيه « ج » ؛ يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو « ب » . وقد عرفت هذا .

والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في أمثلتهم واستعمالاتهم ، أن يصلحونا على هذا . وبيان هذا فيه طول .

وإن كانت الحيلة أيضاً^(١) ، أن نجعل قولنا : كل « ج » « ب » ، إنما يقصد فيه قصد زمان بعينه ؛ لا يعم كل آحاد « ج » ، بل كل ماهو « ج » موجوداً في ذلك الزمان .

وكذلك قولنا : ليس شيء من « ج » « ب » ؛ أى من « جيمات » زمان موجود بعينه .

وحيثئذ فإننا إذا حفظنا في الجزئيتين ذلك الزمان بعينه ، بعد سائر ما يجب أن يحفظ ، مما حفظه سهل^٢ ؛ صح التناقض .

وقد قضى بهذا قوم ؛ لكنهم أيضاً ليس يمكنهم أن يستمروا على مراعاة هذا الأصل . ومع ذلك فيحتاجون إلى أن يعرضوا عن مراعاة شرائط لها غناء وليرجع في تحقيق ذلك إلى كتاب « الشفاء »^(٢) *

(١) لعل هذا معطوف على قوله سابقاً : « فإن أردنا أن نجد للمطلقة تقيضاً من جنسها ؛ كانت الحيلة فيه ... الخ » . فيكون هناك محاولتان لإيجاد تقيض للمطلقة من جنسها .

(٢) والإحالة على كتاب « الشفاء » في قسم « المنطق » ، لا يتنافى مع ما ذهبنا إليه في المقدمة : من أن كتاب « الإشارات » كتاب له اتجاه خاص =

إشارة إلى تناقض سائر ذوات الجهة :

أما الدائمة فمناقضتها تجرى على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحييلة الأولى^(١) ، وتقرب منه ، فليعرف من ذلك .

= غير اتجاه كتاب « الشفاء » ، لأن المنطق أداة للعلوم ليس فيه ما تقتضى المصلحة إخفائه عن العامة . بدليل أن « الشيخ الرئيس » لم يأخذ العهد على قارئ كتاب « الاشارات » بإخفاء ما فيه عن العامة إلا ابتداء من قسم الطبيعيات .

(١) يشير إلى مامر له من قوله ص ١٣٧ « فإن أردنا أن نجد للمطلقة تقيضا من جنسها ؛ كانت الحييلة فيه أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب أو السلب المطلقين .

وذلك مثلا أن يكون الكلى الموجب المطلق ، هو الذى ليس إنما الحكم على كل واحد فقط ؛ بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ، ووضع معه ، على ما يجب أن يفهم من المعتاد في العبارة عنه في السالب الكلى .

حتى يكون قولنا : كل « ج » « ب » إنما يصدق إذا كان كل واحد من « ج » « ب » ، وفي كل زمان له ، وفي كل وقت ، حتى إذا كان في وقت ما موصوفا بأنه « ج » بالضرورة أو غير الضرورة ، وفي ذلك الوقت لا يوصف بـ « ب » ، كان هذا القول كاذبا ؛ كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلى . فإذا اتفقنا على هذا كان قولنا : ليس بعض « ج » « ب » على الإطلاق ؛ تقيضا لقولنا : كل « ج » « ب » .

وقولنا : بعض « ج » « ب » على الإطلاق تقيضا للسالبة الكلية » . =

وأما قولنا: بالضرورة كل «ج» «ب»، فنتقيضه ليس بالضرورة كل «ج» «ب»: أي بل ممكن بالإمكان الأعم - دون الأخص والخاص - أن لا يكون بعض «ج» «ب». ويلزمه ما يلزم هذا الإمكان في هذا الموضوع^(١).
وأما قولنا: بالضرورة لا شيء من «ج» «ب»، فنتقيضه ليس بالضرورة لا شيء من «ج» «ب»: أي بل ممكن أن يكون بعض «ج» «ب»، بذلك^(٢) الإمكان دون إمكان آخر.

وعلى هذا فيكون نقيض الموجب الكلي الدائم، السالب الجزئي المطلق .
ونقيض السالب الكلي الدائم، الموجب الجزئي المطلق .
(١) مر بنا هامش ص ١١٣: أن قولنا: يمكن أن لا يكون، يلزمه ليس بضروري أن يكون، وليس بممتنع أن لا يكون .
ولعل مما يفيد في إيضاح هذا المقام نقل عبارة «صاحب البصائر» قال ص ٦٩ «وأما القضايا الضرورية التي لا شرط فيها .

فقولنا: بالضرورة كل «ب» «ج»؛ نقيضه ليس بالضرورة كل «ب» «ج» بل ممكن أن لا يكون كل «ب» «ج» لأننا إذا كذبنا الموجبة الضرورية، ورفعناها بالسلب، فربما كان كذبها:

لأن الحق هو الإيجاب الوجودي، أو الممكن .

أو كان كذبها، لأن الحق هو السلب الضروري .

وتشترك الثلاثة في السالب الممكن العامى .

وقد بينا من قبل في المتلازمات:

أن قولنا: ليس بواجب أن يكون، يلزمه ممكن أن لا يكون بالمعنى العامى .

(٢) يشير إلى الإمكان الأعم، قال «صاحب البصائر» ص ٦٩: «وقولنا:

وقولنا : بالضرورة بعض « ج » « ب » يقابله على القياس المذكور^(١) ،
ممكن أن لا يكون شيء من « ج » « ب » ، أى بالإمكان الأعم .

وقولنا : بالضرورة ليس بعض « ج » « ب » ، يقابله على ذلك القياس ،
قولنا ممكن أن يكون كل « ج » « ب » : أى بالإمكان الأعم .

وهذا الإمكان^(٢) لا يلزم سالبه موجباً ، ولا موجباً سالبه^(٣) . فاحفظ
ذلك ولا تسه فيسه الأولين .

وقولنا : ممكن^(٤) أن يكون كل « ج » « ب » بالإمكان الأعم ؛ يقابله

= بالضرورة لاشيء من « ب » « ج » نقيضه الحقيقي ، ليس بالضرورة لاشيء من
« ب » « ج » ، بل إما بالإمكان الخاص « ج » مسلوب عن بعض « ب » ، أو موجب
عليه بالضرورة .

ويدخلان تحت قولنا : يمكن أن يكون بعض « ب » « ج » بالإمكان الأعم .

(١) أى فيما سبق له عند بيان نقيض الموجبة الكلية ص ١٤٠ ، وبناء على

هذا القياس يكون نقيضها الحقيقي ، ليس بالضرورة شيء من « ج » « ب » ،
ويلزمه ممكن أن لا يكون شيء من « ج » « ب » بالإمكان الأعم .

(٢) يشير إلى الإمكان الأعم .

(٣) أى كما فى الإمكان الخاص مثلاً ، فإن سالبه وموجبه متلازمان .

(٤) لما انتهى من الحديث عن نقيض الضرورة ، انتقل إلى الحديث عن

نقيض الإمكان . غير أنه يلاحظ أن حديثه كان عن « الضرورة غير المشروطة »

فقط ، وترك الحديث عن الضرورة المشروطة . ولعله اكتفى عن الضرورة =

= المشروطة بما ذكره ص ١٢٦ بيانا لتفويض المطلقة الخاصة المعروفة عنده بالوجودية، فإنها عنده تساوى الضرورية المشروطة .

ولكن نظرا لأن ماهناك كان موجزا ، فإنى أزيدك فى هذا المقام أيضا بما لـ « صاحب البصائر » فيه ، قال ص ٧٠ .

« وأما الضروريات المشروطة :

فالمشروطة بشرط اتصاف الموضوع بما وصف به ، قد عرفت اتقسامها :

إلى ما يدوم الحمل ، بدوام كون الموضوع موصوفا بما وصف به .

وإلى ما لا يدوم ، ولكن لا يثبت إلا عند اتصاف الموضوع بهذا الوصف .

والتي يدوم محمولها مادام الموضوع موصوفا :

فقد يكون اتصاف موضوعها بذلك الوصف مادام موجوداً .

وقد لا يكون مادام موجودا ، بل يعرض ذلك الوصف ويزول والذات باقية .

فأخذت القضية على وجه يعم هذين القسمين الآخرين ، وذلك الوجه هو

دوام المحمول ، مادام الموضوع موصوفا ، كان ذلك الوصف دائما أو غير دائم .

فنقيض الكلية الموجبة منها ، وهى كل « ب » مادام « ب » هو « ج » :

ليس كل « ب » مادام « ب » فهو « ج » ، بل إما أن لا يكون « ج » ، أو يكون

وقتا من أوقات كونه « ب » دون وقت - قال الشيخ عنده تعليقا على قوله « بل

إما أن لا يكون ... الخ » : أى بعض « ب » إما أن لا يكون « ج » بالإمكان

العام فى جميع الأوقات ، أو فى جميع أوقات كونه « ب » أو لا يكون « ج » مادام

« ب » ، بل يكون « ج » فى بعض أوقات الوصف دون بعض : ويعم الجميع

الحينية الممكنة ، وهى بعض « ب » ليس « ج » بالإمكان العام حين هو « ب » =

— لأنه إن صدق السلب في جميع الأوقات ، أو جميع أوقات الوصف ، أو في بعض أوقاته ؛ صدقت الحينية ؛ لأن المحمول قد سلب عن الموضوع ، في بعض أوقات اتصافه بالموضوع على كل حال من هذه الأحوال . ولهذا قال الجمهور : إن نقيض المشروطة العامة هو الحينية الممكنة .

ونقيض لاشيء من «ب» «ج» مادام «ب» : ليس لاشيء من «ب» «ج» مادام «ب» ؛ بل بعض «ب» إما دائماً مادام «ب» هو «ج» ، وإما وقتاً من أوقات كونه «ب» هو «ج» .

ونقيض بعض «ب» «ج» مادام «ب» ليس شيء من «ب» مادام «ب» موصوفاً بـ «ج» ؛ بل إما أن لا يكون «ج» ، أو يكون وقتاً دون وقت . ونقيض ليس بعض «ب» «ج» مادام «ب» : كل «ب» مادام «ب» إما دائماً «ج» وإما وقتاً .

وإن أخذنا الموضوع بحيث لا يدوم اتصافه بذلك الوصف ، ولكن المحمول دائماً دوام ذلك الوصف .

فنقيض الموجبة الكلية منها وهي كل «ب» مادام «ب» فهو «ج» : ليس كل «ب» إنما يكون «ج» مادام موصوفاً بعروض «ب» له ؛ بل إما دائماً ، وإما في وقت ألبتة ، أو في بعض أوقات كونه «ب» ، وإما في غير وقت كونه «ب» بل في وقت له آخر . ونقيض قولنا : لاشيء من «ب» «ج» مادام «ب» : ليس لاشيء من

«ب» مادام موصوفاً بـ «ب» ، عارض له «ج» ، بل :

إما دائماً مسلوب عن كله ، أو عن بعضه .

أو موجب كذلك .

أو وقتاً من أوقات كونه «ب» يوجب له «ج» .

= أو يسلب عنه وقتا آخر غير وقت كونه «ب» .
ونقيض قولنا : بعض «ب» «ج» مادام «ب» ليس شيء من «ب»
إما يكون «ج» مادام موصوفا بـ «ب» عارضا له «ب» ؛ بل :
إما دائما .
أولا في وقت ألبته .
أو في بعض أوقات كونه «ب» .
وإما في غير وقت كونه «ب» ، بل في وقت آخر .
ونقيض قولنا : ليس بعض «ب» «ج» مادام «ب» : ليس «ج»
مسلوبا عن بعض «ب» مادام «ب» عارضا له ، بل .
إما مسلوب عن كله دائما .
أو في وقت آخر غير وقت كونه «ب» .
أو موجب لكله دائما .
أو وقتا من أوقات كونه «ب» .
وأما الضروريات المشروطة بشرط وقت ، سواء كان ذلك الوقت من أوقات
اتصاف الموضوع بالوصف الذي وضع معه ، أو وقتا آخر ، فلا يخلو :
إما أن يكون ذلك الوقت معينا ، أو غير معين .
فإن كان معينا ، فطريق أخذ النقيض فيها : أن يقصد قصد ذلك الزمان
بعينه ، في القضييتين .
وإن لم يكن الزمان معينا ، فنقيضها كتنقيض الوجودى لاغير .
وأما مباشرته دوام المحمول ، فلا فائدة في أخذ نقيضها ، ولا خفاء =

على سبيل النقيض ، ليس بممكن أن يكون كل « ج » « ب » ؛ ويلزمه ،
بالضرورة ليس بعض « ج » « ب » .
وتعم أنت من نفسك سائر الأقسام^(١) ، على القياس الذي استفدته .

= بكذب السالبة فيها .

فإنك إذا قلت : كل إنسان ماش بالضرورة مادام ماشيا . وقلت في
النقيض ليس بالضرورة كل إنسان ماشيا ، مادام ماشيا ؛ بان كذب
السالبة لا محالة » .

(١) مادام معروفا أن نقيض الممكنة العامة ، هو الضرورية ؛ يهون الأمر ؛
إذ يكون :

نقيض الموجبة الكلية الممكنة العامة : السالبة الجزئية الضرورية .

ونقيض السالبة الكلية الممكنة العامة . الموجبة الجزئية الضرورية .

ونقيض الموجبة الجزئية الممكنة العامة : السالبة الكلية الضرورية .

ونقيض السالبة الجزئية الممكنة العامة . الموجبة الكلية الضرورية .

قال في « الباب » ص ٢٢ : وأما الممكنة العامة فنقيضها الضرورية ؛ لأننا
بيننا أن نقيض الضرورية ، هو الممكنة العامة ؛ فوجب أن يكون نقيض الممكنة
العامة ، الضرورية .

فقولاك يمكن أن يكون ، نقيضه ، بالضرورة ليس .

=
وقولاك يمكن أن لا يكون نقيضه ، بالضرورة ليس » .

وقولنا : ممكن أن يكون كل « ج » « ب » بالإمكان الخاص^(١) ؛ يقابله ليس بممكن أن يكون كل « ج » « ب » . ولا يلزمه أنه ممتنع أن يكون ذلك أكثر من^(٢) لزوم أنه واجب ، بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء . فاحفظ هذا .

وقولنا : ممكن أن لا يكون شيء من « ج » « ب » . بهذا الإمكان ؛ يقابله ليس بممكن أن لا يكون شيء من « ج » « ب » . وكأنَّ هذا القائل يقول : بل واجب أن يكون شيء من « ج » « ب » أو ممتنع . وكأنَّه يقول : بالضرورة بعض « ج » « ب » ، أو بالضرورة ليس بعض « ج » « ب » ، وليس يجمع هذين أمر جامع يمكنني في الحال أن أعبّر عنه ، عبارة إيجابية ، حتى

= ولعله من الواضح أن نقيض ، يمكن أن لا يكون هو بالضرورة يكون ، حتى يقابل الإيجاب السلب ، فيكون قوله « بالضرورة ليس » الصواب حذف « ليس » .

(١) مر بك معناه ص ٩٧ .

(٢) أي ليس أحدهما أولى من الآخر باللزوم ، بل الأمر دائر بينهما ، فاللازم واحد منهما لا بعينه ، قال « صاحب البصائر » ص ٧١ « وقولنا : كل « ب » « ج » بالإمكان الخاص ، نقيضه ليس يمكن أن يكون كل « ب » « ج » ويلزمه : إما ممتنع أن يكون ، أو واجب أن يكون ، ولا يتعين أحدهما » . وكذلك قال « صاحب اللباب » ص ٢٢ .

يكون تقيض السالبة الممكنة ، موجبة .

ثم ما الذى يحوج إلى ذلك؟! ، ومن المعلوم أن قولنا : ممكن أن لا يكون ، فى الحقيقة إيجاب .

هذا . وأما قولنا : ممكن أن يكون بعض « ج » « ب » بهذا الإمكان ، يناقضه قولنا : ليس بممكن أن يكون شيء من « ج » « ب » ؛ أى بل إما ضرورى أن يكون ، أو ضرورى أن لا يكون .

وقولنا : ممكن أن لا يكون بعض « ج » « ب » ، يناقضه قولنا : ليس بممكن أن لا يكون بعض « ج » « ب » : أى بالضرورة يكون كل « ج » « ب » ، أو بالضرورة يكون لاشيء من « ج » « ب » .

فبكذا يجب أن تفهم حال التناقض فى ذوات الجبهة ، وتخلى (١) عما يقولون (٢) * .

(١) هى إما « تتخلى » بالمضارع المحذوف منه إحدى التائين ، ويكون معطوفا على « تفهم » أى ويجب أن تتخلى .

وإما « تخل » فعل أمر محذوف حرف العلة .

(٢) مرّ بنا فى مواضع متعددة ، تعريف ابن سينا بمن سبقه من المناطقه ، بل هجومه عليهم أحيانا ، كقوله :

« ولا تسه فيه سهو الأولين » .

وقوله « وتخل عما يقول الأولون » .

ولعل الظروف تواترنا - لو تكرر ذلك فى أمور ذات بال - لنستعرض هذه =

إشارة إلى عكس المطلقات :

العكس : هو أن يجعل المحمول من القضية موضوعا ، والموضوع محمولا ، مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق والكذب ^(١) بحاله .

= المخالفات ، وتعرف قيمتها ، لندرك - ولو على وجه التقريب - ما عسى أن يكون لابن سينا من تجديد في المنطق ، وإن ذلك - لو تم - يكون شيئا من المحاولات ، التي يجب أن تبذل ، لتعرف مدى الأثر الفكري الذي أضافه الإسلاميون ، إلى ما وصل إليهم من تراث الأولين .

(١) في نسخة بدون كلمة « والكذب » ،

وقد جرى الرازي في « اللباب » على إضافة هذه السكامة ، ثم زاد في التعريف ما جعله أشمل من تعريف ابن سينا قال ص ٢٢ :

« العكس أن يجعل المحمول موضوعا ، والموضوع محمولا ، مع بقاء السلب والإيجاب ، والصدق والكذب ، بحاله .

وهذا حد عكس الحملات ، فإن أردت حد العكس المطلق ، قلت : أن يجعل المحكوم عليه محكوما به ، والمحكوم به محكوما عليه .

وقد جرى أيضا « صاحب البصائر » ص ٧٢ ، على اعتبار كلمة « والكذب » داخلة في التعريف .

أما « صاحب الشمسية » فقد جرى على إلغائها من التعريف ، فقال : < ص ١٤٠ .

« العكس المستوي : عبارة عن جعل الجزء الأول من القضية ثانيا ، والثاني أولا ، مع بقاء الصدق والكيف بحالهما » .

== وقال شارحه « القطب الرازى » :

« وإنما اعتبروا اللزوم فى الصدق ، لأن العكس لازم من لوازم القضية ، ويستحيل صدق اللزوم ، بدون صدق اللزوم .

ولم يعتبروا بقاء الكذب ، إذ لم يلزم من كذب اللزوم كذب اللزوم ، فإن قولنا : كل حيوان إنسان ، كاذب ، مع صدق عكسه ، وهو قولنا : بعض الإنسان حيوان » .

وما هو مفيد فى هذا المقام ما يذكره أيضا « شارح الرسالة » ، وهو بصدق شرح التعريف قائلا :

« وليس المراد ببقاء الصدق ، أن العكس والأصل ، يكونان صادقين فى الواقع ، بل المراد ، أن الأصل يكون ، بحيث لو فرض صدقه ، صدق العكس » . وهذه هى الناحية الصورية التى يعنى بها المنطق القديم ، والتى يأخذها عليه رجال المنطق الحديث . فهو يعنى - أكثر ما يعنى - بالقلب ، ولا يعنى مثل هذه العناية بطريق امتحان المادة ، والتأكد من صدقها فى الواقع ، بالقدر الذى تنسج له طاقة الإنسان .

وليس معنى هذا - كما يريد أن يفهم بعض الباحثين - أنه لا يعنيه صدقها حين يستعملها مقدمة دليل أو نتيجة له . وإلا لم يصح تعريفه بأنه « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر » .

ففرق كبير بين أن لا يضع الوسيلة التى تتأدى بالباحث إلى امتحان القضية والتأكد من صحتها ، تاركا ذلك إلى العلوم المختلفة ، فإن لكل علم طرائقه ووسائله ؛ وبين أن يشترط صحتها ليتوصل بها إلى لازم صحيح .

==

وقد جرت العادة أن يبدأ ، بعكس السالبة المطلقة السلبية ، ويبين أمها منعكسة مثل نفسها .

والحق أنه ليس لها عكس إلا بشيء من الخيل التي قبلت ؛ فإنه يمكن أن يسلب الضحاك سلباً بالفعل ، عن كل واحد من الناس ؛ ولا يجب أن يسلب الإنسان عن شيء من الضحاكين : فربما كان شيء من الأشياء ، يسلب بالإطلاق عن شيء لا يكون موجوداً إلا فيه ، ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه .
والحجة التي يحتجون بها لا تلزم إلا أن تؤخذ المطلقة على أحد الوجهين الآخرين (١) .

= أما « صاحب العتبر » فهو ينحو المنحى الذي ارتضاه « صاحب الشمسية وشارحه » وإن لم يكن صريحاً صراحتهما ، قال ج ١ ص ١١٧ :
« العكس في المقدمة هو تصوير محمولها موضوعاً ، وموضوعها محمولاً ، مع بقائها على ما كانت عليه ، من الإيجاب والسلب .

والمقصود منه هنا ، هو ما يبقى فيه حكم العكس من حكم الأصل ، وصدقه من صدقه .

فالموجبة الكلية المطلقة من الحليات ، تنعكس بحيث يبقى صدقها موجبة جزئية .

كما يلزم الحكم بأن : بعض الحيوان إنسان ، من الحكم بأن : كل إنسان حيوان ، وصدقه من صدقه .

= (١) مرّ بنا أنه ذكر للقضية المطلقة معنيين :

= أحدهما ما عبر عنه بقوله ص ٩١ :

« كل قضية فإما مطلقة عامة الإطلاقي ، وهي التي بين فيها حكم ، من غير بيان ضرورته ، أو دوامه ، أو غير ذلك : من كونه حيناً من الأحيان ، أو على سبيل الإمكان » .

هذا هو أحد معني المطلقة عنده .

والثاني ما عبر عنه بقوله ص ٩٦ :

« والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات ، فقد تخص باسم المطلقة » .
وواضح أن للمعنى الثاني أصنافاً كثيرة كما يفيد ظاهر العبارة ، وكما

أوضحناه فيامر هامش ص ٩٤ .

ذان ها المعنيان اللذان تستعمل فيهما القضية المطلقة .

ويلاحظ أن وصف ابن سينا للمعنيين اللذين لا تنتج الحجة إلا مع واحد منهما بـ « الآخرين » يفيد أن كلا هذين المعنيين غير الوجه الذي يريد من يخالفهم ابن سينا أن يجعلوا الحجة جارية فيه . فيكون إذن هنالك أوجه ثلاثة للقضية المطلقة :

وجه يدعى من خالفهم ابن سينا أن الحجة جارية فيه .

ووجهان آخران ، يرى ابن سينا أن الحجة جارية في أحدهما .

وإذا نحن تتبعنا مناقشة ابن سينا لمن خالفهم ، تبين لنا أن الوجه الذي

كانوا يريدون إجراء الحجة فيه ، هو المعنى الأول الوارد في ص ٩١ .

فيتعين إذن أن يكون الوجهان الآخران اللذان يرى ابن سينا صحة جريان

الحجة في أحدهما داخلين في نطاق المعنى الثاني ، وقد مر بنا الإشارة إلى أن =

وأما أن تلك الحججة كيف هي ؟ ، فهي أنا إذا قلنا :
ليس ولا شيء من « ج » « ب » فيلزم أن يصدق ، ليس ولا شيء من
« ب » « ج » المطلقة .

وإلا لصدق ^(١) تقيضها ، وهو أن بعض « ب » « ج » المطلقة .
فلنفرض ذلك البعض شيئاً معيناً ، وليكن « د » ، فيكون « د » نفسها
« ج » و « ب » معاً ؛ فيكون شيء مما هو « ج » هو « ب » ، وذلك
الشيء هو « د » المفروض - لأن العكس الجزئى الموجب ، أوجبه ؛ فإننا لم
نعلم بعد ، انعكاس الجزئى الموجب - وقد كنا قلنا : لا شيء مما هو « ج »
« ب » ، هذا محال .

وأما الجواب ^(٢) عنها ، فهو أن هذا ^(٣) ليس بمحال ، إذا أخذ السلب

= هذا المعنى تحته أصناف كثيرة ، فلو قال ابن سينا « أحد الأوجه الأخرى »
لسكان أظهر .

(١) وفي نسخة « صدق » بدون لام .

(٢) شروع في مناقشة هذه الحججة ونقدها .

(٣) يشير إلى الحكمين المختلفين :

الحكم بأن « لا شيء من « ج » « ب » .

والحكم بأن « بعض ما هو « ج » هو « ب » .

أما ان الجمع بين هذين الحكمين غير محال ، فلما سيدكره من أنه « قد
يصدق سلب الضحك بالفعل ، السلب المطلق ، عن كل واحد واحد من الناس ،
وإيجابه على بعضهم » .

مطلقا ، لا بحسب العبارة ^(١) فقط ^(٢) ؛ فقد علمت أنهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل ، السلب المطلق ، عن كل واحد واحد من الناس ، وإيجابه على بعضهم .

وأما على الوجهين الآخرين ^(٣) من الأطلاق ، فإن السالبة الكلية تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها .

= وذلك إذا لم يكن زمان السلب والايجاب واحداً ، إذ الشأن في القضايا المطلقة أن لا ينظر فيها إلى غير الحكم ، فيمكن صدقهما معا إذا اختلف زمنهما .
(١) في نسخة « لا بحسب عادة العبارة » .

(٢) بل بحسب الاصطلاح العامي الخاص بالقضية المطلقة في أحد استعمالها على ما مرّ ذكره هامش ص ١٥٠ .

(٣) لقد مر له فيما سبق أن قال « إن الحجة التي يحتج بها مخالفوه في الرأي ، لا تلزم إلا أن تؤخذ القضية المطلقة ، على أحد الوجهين الآخرين » لكنه يعود هنا فيقول : « وأما على الوجهين الآخرين من الاطلاق فإن السالبة الكلية تنعكس على نفسها بهذه الحجة » .

وهذا يفيد أن أكثر من وجه واحد تستطيع الحجة أن تنتج معه .
وقد جرى « الرازي » في « اللباب » على مفاد النص الأول القاضي بأن الحجة تجرى في وجه واحد ، وأهمّل مفاد النص الثاني ، قال ص ٢٣ :
« والتقدماء اعتقدوا أن السالبة المطلقة العامة تقبل العكس ، واحتجوا عليه ... الخ »

وساق الحجة التي ذكرها « الشيخ » وساق نفس مناقشة الشيخ لها ، ثم قال : =

وأما الحججة المحدثثة التي لهم من طريق المبينة ، التي أحدثت بعد المعلم الأول ، فلا محتاج إلى أن نذكرها ، فإنها وإن أعجب بها عالم ، مزورة ،

== « بل إن كانت السالبة عرفية ، استقامت هذه الحججة فيها ، فلا جرم قلنا : السالبة الكلية العرفية منعكسة ، فإذا صدق : لاشيء من « ج » « ب » مادام « ج » ؛ فلا شيء من « ب » « ج » ، مادام « ب » بهذه الحججة .

أما إن كانت السالبة عرفية خاصة ، فليس في الكتاب بيان عكسها . ولو أنه قال : فليس في الكتاب ادعاء عكسها ، لكان أدق ، لأن الكتاب ليس فيه بيان لعكس العامة ، كما ليس فيه بيان لعكس الخاصة ، وإنما فيه عبارتان متعارضتان ، إحداهما تدعى أن المنعكس وجه واحد ، والأخرى تدعى أن المنعكس وجهان !!!

أما « صاحب البصائر » فيقول في فهم هذه العبارة من كلام « الشيخ » ،

ص ٧٤ :

« والقدماء : لما لم يحققوا نقيض المطلق ، واعتقدوه من جنس المطلق ، لم تستمر لهم هذه الحججة ، لأن نقيض بعض « ج » « ب » على اعتقادهم ، لاشيء من « ج » « ب » مطلقا ، وهذا لا ينعكس - كما قدمناه - ولو انعكس أيضا مطلقا ، لم يكن بينه وبين الكلية الموجبة تكاذب - كما عرفت - .
وأما أفضل المتأخرين فقد رد على القدماء بما ذكرناه ، وخصص استمرار هذه الحججة بما شرط ضرورته دوام الموضوع ، موصوفا بما وصف به .
ورده عليهم متجه ، وأما تخصيصه الحججة بذلك النوع من المطلق ، مع استمرارها في عمومها - كما ذكرناه - فليس بوجيه .

وقد بينا حالها في كتاب « الشفاء » .

وأما الكلية الموجبة ، فإنها لا يجب أن تنعكس كلية ، فربما كان المحمول

أعم من الموضوع .

ولا يجب أيضاً أن تنعكس مطلقة صرفة ، بلا ضرورة ، فإنه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضرورياً^(١) للمحمول ؛ مثل التنفس لدى الرئة من الحيوان ؛ فإنه وجودي ، ليس بدائم اللزوم ، ولكن^(٢) ضروري له الحيوان ذو الرئة ؛ فإن كل متنفس ، فإنه بالضرورة حيوان ذو رئة .

بل إنما^(٣) تنعكس المطلقة ، مطلقة عامة تحتل الضرورة .

لكن^(٤) الكلية الموجبة يصح عكسها جزئياً موجبا لاحالة ؛ فإنه إذا

كان كل « ج » « ب » كان^(٥) لنا أن نجد شيئاً معينا هو « ج » و « ب »

(١) في نسخة « ضروري » .

(٢) في نسخة « ولكنه » .

(٣) في نسخة « ربما » .

(٤) عالج « الشيخ » بالنسبة للقضية الموجبة الكلية أمرين :

الأول : أنه لا يجب أن تنعكس كلية .

الثاني : أنه لا يجب أن تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة .

فقوله « لكن ... الخ » عود منه إلى استيفاء حكم الأمر الأول .

(٥) ساق « الزاوي » في « الباب » دليلاً آخر لإثبات هذه الدعوى ،

فيكون ذلك « الجيم » « ب » ، وذلك « الباء » « ج » .
وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها ؛ فإن كان السكلى والجزئى
الموجبان من المطلقات التى لها من جنسها نقيض^(١) ، برهن على أنها تنعكس

= « فإذا كان حقاً كل « ج » « ب » ، كان حقاً بعض « ب » « ج » ،
وإلا دائماً لا شيء من « ب » « ج » ؛ فداًماً لا شيء من « ج » « ب » .
وكل « ج » « ب » . هذا خلف .

(١) فأما إذا لم يكن لها من جنسها نقيض ، حتى يمكن بوساطته إجراء
دليل الخلف هذا ، فيكفى - بالنسبة للسكلية - الدليل الذى ذكره « الشيخ »
أولاً .

ومن هنا يظهر أن « الشيخ » كان أدق من « الرازى » فى هذه النقطة ؛
إذ أن الرازى قد اكتفى فى الاستدلال على عكس السكلية بدليل الخلف الذى
نقلناه لك سابقاً .

ولسكن هذا الدليل لا يتم إلا فى حالة خاصة هى حالة ما إذا كان للمطلقة
نقيض من جنسها .

أما « الشيخ » فقد بين أنه فى غير هذه الحالة يمكن استخدام الدليل الذى
ذكره أولاً .

وهذا من « الشيخ » جميل بالنسبة للسكلية الموجبة ، أما بالنسبة للجزئية
الموجبة ، فقد ذكر الشيخ أنه فى حالة ما إذا كانت من المطلقات التى لها من
جنسها نقيض فيمكن استعمال دليل الخلف فى إثبات صحة العكس ؛ وسكت عن
الحال الأخرى ، وهى حال ما إذا لم يكن لها من جنسها نقيض ، وكان عليه =

جزئية من طريق أنه إن لم يكن حقاً ، أن بعض « ب » « ج » فلا شئ من « ب » « ج » ، فلا شئ من « ج » « ب » .

وأما الجزئية السالبة ، فلا عكس لها ؛ فإنه يمكن أن لا يكون^(١) كل « ج » « ب » ثم يكون^(٢) كل « ب » « ج » ؟ ليس ليس كل « ب » « ج »^(٣) .

= أن يبين لنا طريق الاستدلال في هذه الحال .

وعلى أية حال فهو خير من « الرازى » الذى أوهم أن دليله كاف في جميع

الحالات ، حيث قال ص ٢٥ :

«وأما الموجبة الجزئية فتنعكس في جميع القضايا موجبة جزئية بمكنة عامة»

ثم أحال في دليها على الاستدلال الذى ذكره في جانب القضية الموجبة الكلية ،

وهو دليل الخلف ، فقال :

« وبيانه ما تقدم في الموجبة الكلية » .

(١) أى يمكن أن لا يكون كل إنسان ضحكا بالفعل ، ويمكن صياغة

ذلك في هذه القضية : ليس كل إنسان ضحكا بالفعل ، وهى سالبة جزئية

صادقة .

(٢) أى وأيضا يصدق : كل ضحك بالفعل إنسان ، وإنما ذكر هذه القضية

ليحكم بوساطتها على أن العكس غير صحيح ، لأنه سيتعارض معها ، كما سنرى .

(٣) أى ليس ليس كل ضحك بالفعل إنسانا .

يريد أن يقول : إنه لو كان للسالبة الجزئية التى مثلناها لها « ليس كل إنسان

ضحكا بالفعل » عكس ، لكان : ليس كل ضحك بالفعل إنسانا صادقا ، لكن =

مثل أن الحق هو أنه : ليس بعض الناس بضحاك بالفعل ، وليس بممكن أن لا يكون شيء مما هو ضحاك بالفعل إنسانا * .

إشارة إلى عكس الضروريات :

فأما السالبة الكلية الضرورية ، فإنها تنعكس مثل نفسها ^(١) ؛ فإنه إذا

== هذا الأخير كاذب لمناقضته للقضية المفروضة الصدق التي قلنا : إنه إنما ذكرها ليجتسك إليها ، وهي : كل ضحاك بالفعل إنسان .

ولما كان هذا الأخير كاذبا ولا يصلح عكسا للقضية الجزئية السالبة . الصادقة ففاه الشيخ بقوله : « ليس » ، فـ « ليس » الثانية جزء من القضية السالبة التي كان يجرب صحة كونها عكسا ، و « ليس » الأولى نفي لصحة هذه التجربة ، وبهذا يفهم كيف تواردا معا على قضية واحدة .

ولقد أغرب « الشيخ » بهذا الأسلوب ولكن تجنب الشيوخ من بعده والآخذون عنه في الوقت ذاته ، هذا الإغراب ، فقال « صاحب الباب » ص ٢٥ : « وأما السالبة الجزئية فلا تقبل العكس ، لأن سلب الخاص عن بعض العام جائز ، وسلب العام عن بعض الخاص ، غير جائز » .

وقال « صاحب البصائر » ص ٧٥ :

« وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس ، فإن قولك : ليس كل إنسان كاتباً ،

جصادق ، ولا يصدق : ليس كل كاتب إنساناً .

وعلى الجملة : سلب الخاص عن بعض العام صادق ، ولا يصدق سلب العام عن بعض الخاص » .

(١) الظاهر من عبارته أنها تنعكس ضرورية ، وقد وافق على هذا الظاهر =

== « صاحب اللباب » فقال ص ٢٤ :

« وأما السالبة الضرورية - يعنى الكلية كما يظهر من المثال - فهى تنعكس سالبة ضرورية ؛ فإنه إذا كان : بالضرورة لاشئ من « ج » « ب » فبالضرورة لاشئ من « ب » « ج » ، وإلا فليصدق نقيضه ، وهو : بالإمكان العام بعض « ب » « ج » ؛ وكل ما كان ممكنا ، لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فليفرض بعض « ب » « ج » فحينئذ ينعكس بعض « ج » « ب » ؛ وكان : بالضرورة لاشئ من « ج » « ب » ، هذا خلف .

وقد ذهب هذا المذهب « صاحب البصائر » ، فقال ص ٧٥ :

« وأما عكس الضروريات ، فالسالبة الكلية منها ، تنعكس سالبة ضرورية فإذا قلنا ... الخ » .

ووافقهما « صاحب المعتبر » فقال ص ١٢١ > ١ :

« ويكون عكس السالبة الكلية الضرورية ، سالبة كلية ضرورية ؛ لأنه إذا انتفى شئ عن شئ بالضرورة ، فذلك الشئ منتف عنه بالضرورة أيضا ، سواء أخذت الضرورة بمعنى الدوام ، أو بمعنى ما لا بد منه » .

غير أن « صاحب الشمسية وشارحه » ، قد خالفا كل أولئك ، وذهبا منهبا آخر ، قال ، « صاحب الشمسية » ج ٢ ص ١٤٦ :

« وأما الضرورية والدائمة المطلقتان - يعنى السالبتين - فينعكسان دأمة كلية لأنه ... الخ » .

وقال « شارحه » تذييلا لذلك ، بعد شرحه :

« ومن الناس من ذهب إلى انعكاس السالبة الضرورية كنفسها ، وهو =

كان بالضرورة « ب » مسلوبة عن كل « ج » ؛ ثم أمكن أن يوجد بعض « ب » « ج » ، وفرض ذلك ، انعكس ذلك ، وكان بعض « ج » « ب » على مقتضى الإطلاق الذي يعم الضروري وغيره ^(١) ، وهذا لا يصدق ألبتة مع السلب الضروري السلكي ^(٢) ، بل صدقه معه محال ، فإ « أ » أدى إليه محال

= فاسد ؛ لجواز إمكان صفة لتوعين ، تثبت لإحدهما فقط بالفعل ، دون الآخر ، فيكون النوع الآخر مسلوبا ، عماله تلك الصفة بالفعل بالضرورة ، مع إمكان ثبوت الصفة له ، فلا يصدق سلبها عنه بالضرورة .

كما أن مركوب زيد ، يكون ممكنا للفرس والحمار ، ثابتا للفرس بالفعل ، دون الحمار فيصدق « لاشيء من مركوب زيد بحمار ، بالضرورة » ولا يصدق « لاشيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة » لصدق نقيضيه ، وهو : بعض الحمار مركوب زيد بالإمكان .

(١) يشير إلى قوله : بعض « ج » ، « ب » ، الذي هو عكس لـ : بعض « ب » « ج » ، الذي فرض إمكانه بناء على عدم صحة عكس السالبة الضرورية كنفسيها .

(٢) الذي هو الأصل القائل : لاشيء من « ج » « ب » بالضرورة ، ومفروض أن هذا الأصل صادق ، ومنافي الصادق كاذب . فإذن : بعض « ج » « ب » كاذب ، وهو عكس : بعض « ب » « ج » ، فيكون هذا أيضا كاذبا وإذا لم يصح أن يكون شيء من « ب » « ج » أي شيء كان ، هو « ج » يصدق لاحالة : لاشيء من « ب » « ج » . وهذا هو العكس المطلوب إثبات صدقه .
(٣) أي أن الذي أدى إلى هذا التناقض بين قولنا : بالضرورة لاشيء

ولك أن تبين ذلك بالافتراض ، فتجعل ذلك البعض « د » فتجد بعض ما هو « ج » ، قد صار « ب » ؛ وقد وضعت لاشيء من « ج » « ب » . هذا محال .

والكافية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة ، بما يُبين من حكم المطلقة العامة ، لكن لا يجب أن تنعكس ضرورية ، فإنه يمكن أن يكون عكس الضرورى ممكنا ؛ فإنه ممكن أن يكون « ج » - كالضحاك - ضروريا له « ب » - كالإنسان - . و « ب » - كالإنسان - غير ضرورى له « ج » - كالضحاك - .

ومن قال غير هذا وأنشأ يحتمل فيه فلا تصدقه ، فعكسها إذن الإمكان الأعم .
والموجبة الجزئية الضرورية ، أيضا تنعكس جزئية على ذلك القياس .
والسالبة الجزئية الضرورية ، لا تنعكس - لما علمت - ومثاله : بالضرورة

= من « ج » « ب » الذى هو الأصل المفروض صدقه . وبين : بعض « ج » « ب » الذى هو عكس القضية الفائلة : بعض « ب » « ج » ؛ إنما هو ادعاء صدق هذه القضية الأخيرة ، فتكون هى المتعينة للكذب ، ضرورة أن النقيضين لا يكذبان ولا يصدقان ، وهذا معنى قوله « فما أدى اليه محال » ، والذى أدى إلى التناقض هو هذان الطرفان .

أحدهما هو الأصل المفروض صدقه .

والآخر هو هذه القضية الأخيرة .

فتكون هى الكاذبة فيصدق نقيضها ونقيضها هو العكس المطلوب .

ليس كل حيوان إنساناً^(١) ، ثم كل إنسان حيوان^(٢) ، ليس ليس^(٣) كل إنسان
حيواناً *

إشارة إلى عكس الممكنات :

وأما القضايا الممكنة ، فليس يجب لها عكس في السلب ؛ فإنه ليس^(٤) ،

(١) هذا هو الأصل المدعى أنه لا ينعكس .

(٢) هذه القضية ذكرت للحكم بوساطتها على عدم صحة العكس ، لأن
العكس سيكون نقيضاً لها ، فإذا كانت هي صادقة ، كذب العكس ؛ ضرورة
أن النقيضين لا يصدقان .

(٣) « ليس » الثانية ، مع باقى الجملة هي العكس ، ولما كان متناقضاً مع
تلك القضية المشار إليها آنفاً ، والتي جىء بها للاحتكام إليها ، حكم بكذبه ؛ لذلك
أتى « الشيخ » بـ « ليس » الأولى لسلب صحة أن يكون ذلك عكساً ؛ على
نحو ما شرحناه بصدد القضية السالبة الجزئية المطلقة ، انظر ما مر ص ١٥٧ .

(٤) مدخول « ليس » قوله الآتى « يجب » ، فكأنه قال :

« إنه إذا أمكن أن يكون : لا شىء من الناس يكتب ، فليس يجب أن

يمكن ألا يكون أحد ممن يكتب إنساناً » .

ومعنى هذا الكلام : أنه إذا أمكن سلب الكتابة بالفعل ، عن جميع أفراد
الإنسان ؛ فليس يلزم من هذا أن يكون سلب الإنسان عن كل واحد ممن
يكتب ، ممكناً . بل أكثر من هذا ، ليس يلزم سلب الإنسان عن بعض من
يكتب .

فقوله « أو بعض من يكتب إنساناً » معطوف على اسم « لا يكون » وخبرها ، =

إذا لم يمتنع - بل أمكن - أن يكون لا شيء من الناس يكتب ؛ يجب أن
يمكن - ولا يمتنع - أن لا يكون أحد ممن يكتب إنسانا ، أو بعض من يكتب
إنسانا . . .

وكذلك هذا المثال، يبين الحال في الممكن الخاص، والأخص^(١)؛ فإن الشيء
قد يجوز أن ينفي عن شيء ، وذلك الشيء لا يجوز أن ينفي عنه ؛ لأنه موضوعه
الخاص الذي لا يعرض إلا له .

وأما في الإيجاب ، فيجب لها عكس ؛ ولكن ليس يجب أن يكون في
الممكن الخاص مثل^(٢) نفسه . ولا تستمع إلى قول من يقول : إن الشيء إذا
= كأنه قال : وليس يجب أن يمكن أن لا يكون بعض من يكتب إنسانا .
فلم يصح العكس لا كلياً ولا جزئياً .

ولا شك أن « الشيخ » قد أغرب في هذه العبارة . وقد وصل إلى معناها
من أقرب طريق « صاحب البصائر » حيث قال ص ٧٧ :

« وأما الممكنات : فليس يجب لها عكس في السلب ؛ إذ يجوز أن ينفي شيء
عن شيء ، بالإمكان الخاص والعام جميعاً ، وذلك المنفي عنه ، لا ينفي عن هذا ؛
لأنه موضوعه الخاص ، الذي لا يعرض إلا له : كما ضربنا من مثال الضحك
والكتابة للإنسان ، إذ يصدق أن يقال : لا شيء من الناس يكتب أو ضاحك ،
ولا يصدق سلب الإنسان ، عن الكاتب والضحك ، فإن كل كاتب أو ضاحك ،
إنسان بالضرورة » .

(١) راجع بيان معنيهما فيما مر ص ٩٨ .

(٢) يستفاد من هذه العبارة ، وما يأتي آخر الإشارة ، من مناقشة سؤال ورد ، =

كان ممكنا غير ضرورى لموضوعه ؛ فإن موضوعه يكون كذلك له .
وتأمل « المتحرك بالإرادة » كيف هو من الممكنات للحيوان ؟ وكيف
الحيوان ضرورى له ؟!

ولالتفت إلى تكلفات قوم فيه ؛ بل كل أصناف الإيمان تنعكس في
الإيجاب ، بالإمكان الأعم ؛ فإنه :

إذا كان : كل « ج » « ب » بالإمكان .

أو : بعض « ج » « ب » بالإمكان .

فبعض « ب » « ج » بالإمكان الأعم .

وإلا : فليس يمكن أن يكون شيء من « ب » « ج » .

فبالضرورة - على ما علمت (١) - لاشيء من « ب » « ج » .

وينعكس : بالضرورة لاشيء من « ج » « ب » .

هذا خلف .

وربما قال قائل : ما بالك لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة ، وقوتها

قوة الموجبة ؟!

فنقول : إن السبب في ذلك أنها - أعني الموجبة - إنما تنعكس إلى موجب

= ان مذهب « الشيخ » في الإيجاب الممكن - سواء كان خاصا ، أو عاما -
أنه ينعكس ممكنا عاما .

(١) يعنى من أحكام التناقض ، فراجعها ص ١٤٥ ، وهامش ص ١١٣ .

من باب الممكن الأعم ، فلا تحفظ الكيفية^(١) .

(١) يعنى أننا لو عكسنا السالبة الممكنة الخاصة ، إلى ما تنعكس إليه الموجبة - لكونها في قوتها - لوجب أن تنعكس السالبة ، إلى موجب من باب الممكن الأعم ، إذ ذلك هو ما تنعكس إليه الموجبة ، وفي هذا خروج على القانون العام للعكس ، إذ يشترط فيه بقاء الكيف ، وهنا يكون السالب قد انعكس إلى موجب .

فإن قيل : وما دام الموجب هنا في قوة السالب ، والسالب في قوة الموجب ، فلم لا نقبل هذا العكس الموجب إلى سالب ، ليصبح الأصل وعكسه سالبين؟! .
قلنا : لو كان هذا العكس الموجب ممكنا خاصا ، لأمكن قلبه سالبا ، إذ هما في قوة واحدة ، ولكن هذا العكس الموجب ممكن عام ، وهو ليس في قوة السالب . وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص ؛ لأمكن أن تنقلب من الإيجاب إلى السلب ، فتعود الكيفية في العكس ، لكن ذلك غير واجب » .
وقد أدى « صاحب البصائر » هذا المعنى في عبارة موجزة واضحة ، قال
ص ٧٧ :

« وربما خطر ببال أحد أن السالبة الممكنة الخاصة - كلية كانت ، أو جزئية - في قوة الموجبة ، والموجبة تنعكس ؛ فالسالبة لم لا تكون منعكسة؟!
فيزيل شغل قلبه ؛ بأن عكس الموجبة ، موجبة ، بالامكان العامي ، والموجبة لا تصلح أن تكون عكسا لسالبة ؛ لمخالفة القضيتين في الكيفية ، ولا يجب انقلابها من الإيجاب إلى السلب ؛ لكونها من الممكن العامي » .
=

ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص ؛ لأمكن ؛ أن تقلب من الإيجاب إلى السلب ، فتعود الكيفية في العكس ، لكن ذلك غير واجب .
وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكساً ، بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته .

وحسبانهم^(١) : أن ذلك^(٢) يكون خاصاً أيضاً ، ويعود إلى السلب .
فظنهم باطل ؛ قد تتحققه مما سمعته .

ومن هذا المثل ، قولنا : يمكن أن يكون بعض الناس ليس بضحاك ، ولا

تقول : يمكن أن يكون بعض ما هو ضحاك ، ليس بإنسان *

= وعبارة « صاحب البصائر » عامة ، قد جمعت الاستشكال بالسالبة الكلية ، والسالبة الجزئية ، في سؤال واحد ، وأجبت عنه جواباً واحداً ، على ما رأيت .
وأما « الشيخ » فقد فصل « الكلية » عن « الجزئية » في الاستشكال ، مع أن طريقة الإيراد فيهما واحدة ، والجواب عنهما واحد . وما مرّ بك كان حديثاً عن الكلية ، أما الحديث عن الجزئية ، فهو ما يتعرض له ، بقوله « وقوم يدعون ... الخ » .

(١) أي مستندهم الذي يعتمدون عليه .

(٢) أي عكس الموجب الجزئي الممكن الخاص ، يكون خاصاً ؛ كما أن أصله خاص . ولكن ذلك غير صحيح ؛ كما مرّ بك ص ١٦٣ من أن عكس الممكن - أي كان نوعه - ممكن عام ؛ ولذلك قال « الشيخ » : « فظنهم باطل قد تتحققه مما سمعته » يعني من الحديث عن السالبة الكلية ص ١٦٤ .

النهج السادس



إشارة إلى القضايا ، من جهة ما يصدق بها ونحوه :

أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ، ومن يجري مجراهم ، أربعة :

- مسلمات .
- ومظنونات ومأمعها .
- ومشبهات بغيرها .
- ومخيلات .
- والمسامات إما :
- معتقدات .
- وإما مأخوذات .
- والمعتقدات أصنافها ثلاثة :
- الواجب قبولها .
- والمشهورات .
- والوهميات .
- والواجب قبولها :
- أوليات .
- ومشاهدات .
- ومجربات ومأمعها من :
- الحدسيات .
- والتواترات .
- وقضايا قياساتها معها .

فلنبدأ بتعريف أنحاء الواجب قبولها ، وأنواعها من هذه الجملة :

فأما الأوليات :

فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح ، لذاته ولغريزته ، لالسبب من الأسباب الخارجة عنه ؛ فإنه (١) كلما وقع للعقل التصور لحدودها (٢) بالكنه ، وقع له التصديق ؛ فلا يكون للتصديق فيه توقف ، إلا على وقوع التصور ، والفتانة للتركيب .

ومن هذه (٣) ما هو جلي للكلي ؛ لأنه واضح تصور الحدود .

ومنها (٤) ما ربما خفي ، وافتقر إلى تأمل ، لحفاء في تصور حدوده ؛ فإنه

إذا التبس التصور ، التبس التصديق .

وهذا القسم لا يتوعد على الأذهان المشتعلة ، النافذة في التصور .

وأما المشاهدات :

فكالمحسوسات (٥) ، وهي القضايا التي إنما نستفيد التصديق بها من الحس :

مثل حكمنا بوجود الشمس ، وكونها مضيئة

(١) وفي نسخة « وإنه » .

(٢) وفي نسخة « بحدودها » .

(٣) وفي نسخة « ومن هذا » .

(٤) وفي نسخة « ومنه » .

(٥) لخص « الرازي » في « اللباب » هذه الفقرة ، ثم علق قائلا ص ٢٥ :

« ولقائل أن يقول : هذا ضعيف لوجهين :

= أحدها أن القضايا الكلية ، لا يمكن استفادتها من الحس ، لأن الحس لا يفيد إلا الحكم ، على : هذه النار بالحرارة ، وعلى هذا الحمد بالبرودة .
وأما أن كل نار حارة ، وكل حمد بارد ، فالحس لا يفيدُه البتة ؛ والأقيسة المفيدة ، هي المركبة عن الكلبيات .

فإذن هذه الأوائل الحسية ، غير نافعة في القياسات .

والثاني :

أن أغلاط الحس كثيرة ، والتمييز بين حقها وباطلها ، لا يحصل إلا بقوة العقل ، والقضايا الحسية ، لا يمكن جعلها من مبادئ العقل أوليا ، بل العقل مالم يفرض تحقيقها ، لم تكن مقبولة .

ولقد لمس « الامام » برفق - في اعتراضه الأول - ذلك البحث الذي عنى به المحدثون عناية فائقة ، وسموه « التجربة » ، ووضعوا له قواعد وأصولا ، بحيث أصبح طريقا من طرائق العلم المأمونة ، وذلكوا تلك الصعوبة التي أدركها « الإمام » ، وكان موفقا في إدراكها .

وفي ذلك يقول « الدكتور أبو العلاف عفيفي » في كتابه « المنطق التوجيهي »
طبع « لجنة التأليف والترجمة والنشر » لسنة ١٩٣٨ ، ص ١٢٦ :
« أساس الاستقراء :

إذا كان الاستقراء العالمي الصحيح ، هو الاستقراء الناقص الذي نبتدىء فيه بفحص الجزئيات ، وننتهي إلى القوانين العامة ، فعلى أي أساس أو أسس نعتمد في الحكم على الكلبي ، مع أننا لم نتتبع سوى بعض جزئياته !!!

إذا تناول أحد الزرنيخ فمات ، وإذا أعطينا الزرنيخ لبعض الحيوانات =

== كالفيران مثلا - فمات ، فعلى أى شىء نعتمد عندما نحكم حكما عاما ، فنقول :

إن الزرنيخ يميت كل حيوان ، بما فى ذلك الانسان !؟

لم نتوقع ، أن فلانا الذى تناول « الزرنيخ » سيموت إن لم يتدارك
بالعلاج حالا !؟

ولم نتوقع ، أن أى شخص سيتناول « الزرنيخ » فى المستقبل سيموت؟! .

بعبارة أخرى ما هو السبب ، الذى يحملنا على الاعتقاد ، بأن ما حدث فى

الماضى ، سيحدث فى المستقبل!؟

السبب فى ذلك أمران :

الأول : أنا نعتقد ، أن كل حادثة تحدث فى الكون ، أو كل تغير يحدث

فى الأشياء ، أو كل ظاهرة من الظواهر ، لايد لها من سبب ، « علة » تحدثها ،
والموت حادثة ، أو ظاهرة ، أو نوع من التغير ، فلا بد له من علة أحدثته .

فلما بحثنا عن العلة ، فى المثال المذكور ، وجدنا أنها « الزرنيخ » .

ولكن إلى هذا الحد فقط ، نستطيع أن نقول : إن « الزرنيخ » فى

الحالات التى شاهدناها كان علة فى إحداث الموت ؛ لأنه لا يموت أحد بدون

سبب من الأسباب .

الثانى :

ولكننا من ناحية أخرى نعتقد أن طبيعة الشىء الواحد ، واحدة فى جميع

أفراده .

فإذا أثر « الزرنيخ » فى جسم من الأجسام فأمانه ، فإنه يميت أى جسم

آخر ، إذا أثر فيه نفس التأثير ؛ لأن طبيعة « الزرنيخ » واحدة ؛ وطبيعة =

= الجسم الحيوانى واحدة - على الأقل من حيث تأثيره بالسموم - .
بعبارة أخرى : نعتقد أن حوادث الطبيعة ، تأتي على نسق واحد ، أو على
نظام واحد : أو أن العلل المتشابهة ، ينتج عنها المعلولات المتشابهة .
قانونا العلية والاطراد في وقوع الحوادث :

واعتماد الإنسان : أن لكل معلول - حادثة ، أو تغير ، أو ظاهرة - علة ،
هو الذى يسمونه بـ « قانون العلية » أو « قانون التعليل » .
واعتماده : بأن العلل المتشابهة ، تنتج المعلولات المتشابهة . أو أن العالم
منتظم ، تجرى حوادثه على نسق واحد ، يسمونه بـ « قانون الاطراد في وقوع
الحوادث » .

وهذان القانونان ، أو الاعتقادان ، هما الأساس الذى بنى عليه أحكامنا
العلمية العامة ، التى هى نتيجة الاستقراء الناقص .
ولولا اعتقاد العلماء : أن لكل معلول علة ، ما بحثوا عن أسباب الحوادث
الطبيعية ، والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية .

ولولا اعتقادهم : أن طبيعة كل شئ واحدة ؛ وأن العلل المتشابهة ، تنتج
المعلولات المتشابهة ، ما استطاعوا التعميم فى أى حكم ؛ أى ما حكموا على المستقبل
بما حكموا به على الماضى .

فالاستقراء الناقص بالمعنى العلمى الدقيق إذن ، هو الذى يعتمد فيه الباحث
على افتراض « قانونى التعليل والاطراد » : أى هو الاستقراء الذى يقع على
الأشياء المتصلة ، اتصالا عليا مطردا » .

ومن هذا يتضح لك : أن جل ما يسمونه « المنطق الحديث » هو جواب =

== عن هذا الإشكال الذى أثاره «الإمام الرازى» . وهكذا تنشأ العلوم وتنمو ،
تظهر أولاً فى صورة إشكال ، أو سؤال ، ثم يعالج هذا الإشكال أو السؤال ،
بحلول مختلفة وأجوبة متنوعة ، حتى يستقر الأمر ، وينتهى المطاف عند جواب
يكون فيه الحل الشافى والجواب السكافى .

ومن هنا نستطيع أن نقول : إن سلسلة البحث ما زالت مترابطة الحلقات ،
فهؤلاء هم القدامى يسألون ويشككون ، وهؤلاء هم المحدثون يحاولون ويعلمون ؛
فينشأ من سؤال أولئك وجواب هؤلاء ، ما يسمونه العلم الحديث . وما فيه من
الجدانة إلا بمقدار ما فى الوريقات النضرة ، والأغصن اللدن تنشأ من ذلك
الجذع الكبير الضارب فى أحشاء الماضى السحيق .

ولعلك قد أدركت ما لـ « قانونى العلمية والإطراد » من أثر فى قيام هذا
البحث الجديد ، الذى يسمونه « الاستقراء » أو « المنطق الحديث » .

ولو أنك رجعت إلى رأى « الإمام الرازى » بخاصة ، ورأى جماعة
« الأشاعرة » بعامة ، فى هذين « القانونين » وأن أصولهم العامة لا تقرها ،
لقدت أن وقفة « الإمام الرازى » عند السؤال ، ولم تتجاوزة إلى الاجابة بما
أجاب به المحدثون ، ربما كانت لعدم اعترافه بالأساس الذى بنى عليه المحدثون
إجابتهم .

إستمع إلى « الإمام الغزالى » يقرر فى كتابه « تهاافت الفلاسفة » ص ٢٢٧
طبع الحلبي لسنة ١٩٤٧ :

أن « الافتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ؛ ليس
ضرورياً عندنا ؛ بل كل شئيين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات =

= أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر : مثل الزى والشرب ، والشبغ والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات : من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقتراها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفوت .

بل في المقدور خلق الشبغ دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات .
وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالتة » .

ولم يك الأشاعرة بدعا في هذه النظرية الغربية ، فلقد قال بها من الفلاسفة المحدثين « هوم » : الفلسفة التوجيهية ص ٣٦٥ طبع « لجنة التأليف والترجمة والنشر » لسنة ١٩٤٠

قال « ... وإذن ليس ثمة عليّة ، ولا ارتباط ضروري بين علة ومعاولها ، أو مبدأ سببية كما نسميه ، وكل ما هنالك عادة ذهنية ، تكونت على إثر توالي الحوادث وتعاقبها ، فحملتنا على أن نتنظر حادثة بعد أخرى ، ومخيلة أسبغت على الحادثة الأولى ، سرّاً كامناً ، وقوة خارقة للعادة .

وللمخيلة دخل كبير في أغلب مظاهر تفكيرنا وخاصة ما اتصل منها بالمعتقدات

= الشعبية ، والآراء العامة .

وحكمنا بأن النار حارة .

وكقضايا^(١) اعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس :

مثل معرفتنا بأن لنا فكرة ، وأن لنا خوفاً وغضباً ، وأن^(٢) نشعر بذواتنا
وبأفعال ذواتنا

= ولا أدل على أن السببية ليست مبدأ عقلياً ، من أن طائفة من الحيوانات
— فيما يبدو — تسلم بضرب من التعاقب ، الذى يقتضيه هذا المبدأ .

ولكن إلغاء السببية معناه القضاء على العلم والقوانين العامية ، وإغلاق باب
التكهن بالمستقبل ، وترتيب المسببات على أسبابها .

وهكذا ترى أن عدم الاعتراف بقانونى « العلية والاطراد » يقف بالباحث
عند الحد الذى وقف عنده «الرازى» ، حيث استشكل ولم يجد — على مبدئه —
سبيلاً للجواب .

أما من يدين بهذين القانونين فلا يجد صعوبة فى أن يسير فى البحث إلى
مسافة أبعد .

(١) لعله يعنى ما يسمى « بالوجدانيات » فيريد أن يدخلها فى المحسوسات
لأنها من قبيل ما يدرك به « الحس الباطن » .
قال « صاحب البصائر » ص ١٣٦ :

« ومن هذا القبيل — يعنى قبيل المشاهدات — حكمنا بأمر فى ذواتنا ،
غير مدركة بالحس الظاهر ، بل بقوى باطنة غير الحس ، مثل شعورنا بأن لنا :
فكرة ، وإرادة ، وقدرة ، وخوفاً ، وغضباً » .

(٢) وفى نسخة « وأنا نشعر » .

وأما المجربات :

فهي قضايا وأحكام ، تتبع مشاهدات مما^(١) تتكرر ؛ فتفيد إذ كراً ،
بتكرارها فيتما كد منها عقد قوى ، لا يشك فيه .

وليس على المنطقي أن يطلب السبب في ذلك^(٢) بعد أن لا يشك في وجوده

(١) وفي نسخة « منا » .

(٢) لعله يعني : أنه ليس على المنطقي أن يطلب السبب في : كيف نشأ هذا
العقد القوى ، بل يكفيه أنه حصل ، فليستفنع بحصوله ، ولا عليه أن يعرف أنه
كيف حصل .

وهذا ولا شك من الهنات التي يأخذها « المنطق الحديث » على « المنطق
القديم » ، إذ لم يرض « المنطق الحديث » بأن يسلم هذا التسليم ، ويقنع هذه
القناعة ، بل راح يفتش في كيفية نشوء هذا العقد في النفس ، وهل نبى على
أساس من الواقع؟! ، أم اتخذت فيه النفس؟! .

قال الأستاذ « محمد حسين عبد الرازق » في كتابه « علم المنطق الحديث »
طبع « دار الكتب المصرية » لسنة ١٩٢٨ ص ٢٤٠ ج ١ :
« قال « مل » :

الغاية من الاستنباط ، هي كسب العلم اليقيني ومعرفة قوانين التعليل في
العالم ، وبيان معلولات كل علة ، وعلة كل معلول .
إن أبسط الطرق وأوضحها ، في تمييز ماله اتصال على ، من الحوادث السابقة
أو اللاحقة ، بإحدى الظواهر الطبيعية ، طريقتان :

= إحداهما :

هى الموازنة بين كل حالة وأخرى ، من الأحوال التى تقع الظاهرة الطبيعية فى كل منها .
والثانية :

هى الموازنة ، بين أحوال تقع الظاهرة الطبيعية فى كل منها ، وبين أحوال أخرى تشبهها فى بعض الوجوه ، ولكن لا تقع الظاهرة الطبيعية فيها .
ويمكن تسمية هاتين الطريقتين ، بطريق الاتفاق ، وطريق الاختلاف .
يجب أن يلاحظ فى شرح هاتين الطريقتين . أن البحث فى تعليل الظواهر الطبيعية ، إما أن تكون الغاية منه ، الوصول إلى علل بعض المعولات ، وإما أن تكون الوصول ، إلى معولات بعض العلل ولوازمها .
وسيشمل بحثنا الآتى فى هاتين الطريقتين بيان العلل وبيان المعولات للظواهر الطبيعية ، وذكر أمثلة لكل منهما » .

قال الأستاذ حسنين :

« وقد فصل « مل » ما كتبه مجملا فى هذه العبارة ، بوضع خمسة قوانين وسماها كما يأتى :

١ - قانون الاتفاق فى حالة واحدة .

٢ - قانون الاختلاف فى حالة واحدة .

٣ - قانون الجمع بين حالتى الاتفاق والاختلاف .

٤ - قانون التغير النسبى .

٥ - قانون البواقي .

== قانون الاتفاق في حالة واحدة :

إذا اتفق مثالان أو أكثر للظاهرة المبحوث فيها ، في أمر واحد فقط ، كان هذا الأمر المتفق فيه وحده كل الأمثلة ، هو العلة أو المعلول ، للظاهرة المذكورة .

قانون الاختلاف في حالة واحدة :

عند الموازنة بين مثال وقعت فيه الظاهرة المبحوث فيها ، وبين آخر لم تقع فيه ، وملاحظة اتفاقهما في كل شيء ، ماعداً أمراً واحداً ، وهو وقوعها في الأول ، يكون الأمر الذي يختلف فيه المثالان وحده ؛ معلول الظاهرة ، أو علتها ، أو جزءاً جوهرياً لتلك العلة .

قانون الجمع بين حالتي الاتفاق والاختلاف :

إذا اتفق مثالان أو أكثر من الأمثلة التي تقع فيها الظاهرة ، في أمر واحد فقط . واختلف في الوقت نفسه مثالان أو أكثر ، من الأمثلة التي لا تقع فيها الظاهرة ، في كل شيء ماعداً تعيب ذلك الأمر ؛ فذلك الأمر الذي يختلف فيه القسم الأول والثاني ، من الأمثلة ، هو المعلول أو العلة ، أو عنصر ضروري لعلّة الظاهرة .

قانون التغير النسبي :

أي ظاهرة يتبع تغيرها تغيراً في ظاهرة أخرى ، تكون علة أو معلولاً ، لتلك الظاهرة أو ذات اتصال علىّ بها .

قانون البواق :

اطرح من الأشياء المعروف أنها معلولة ، لبعض علل معروفة ، فيكون الباقي من الظاهرة ، معلولاً للبعض الآخر من تلك العلل . » =

= فأنت ترى من كل هذه المحاولات أن « المحدثين » لم يقنعوا بحصول « العقد القوى » في النفس ، بل راحوا يفتشون عن سبب حصوله ، وهل قام على أساس مقبول؟! أم هوشىء خدعت به النفس ، ككثير من الأمور التي تخدع فيها؟! .

غير أنه يلاحظ أن « ابن سينا » قد حوم به الفمكر حول هذا الذي استلقت أنظار المحدثين ، وذلك حيث يقول :

« ولا تخلو - أى التجربة - عن قوة قياسية خفية ، تخالط المشاهدات » .

وحيث يقول :

« وإنما تنعقد التجربة ، إذا أمنت النفس كون الشيء بالاتفاق ، وتنضاف إليه أحوال الهياة ، فتنعقد التجربة » .

وينبغي ألا يعزب عن البال ، أن تقدم العلم الطبيعي في عصر النهضة ، تقدماً جعل رجاله يقدعون له القواعد ، ويرسمون لبحثه الخطط والمناهج ، هوّن على رجال « المنطق الحديث » مهمتهم ، إذ لم تزد في كثير من الأحيان ، على أن تأخذ الخطط والمناهج التي وضعها رجال كل علم لعلمهم ، لتمهيداً وتمتجها ثم تعلن عنها باسم « المنطق الحديث » أو « مناهج العلوم » .

وهنا أراني مضطراً إلى توضيح أمر ، أرى الناشئة من طلبة العلم يخطئون فيه رغم وضوحه .

ذلك أنهم حين يقرؤون أمثال هذه العبارة من كتاب « المنطق التوجيهي »
« للاستاذ أبو العلا عفيفي » ص ١١٧ .

« ... والنتيجة في هذا القياس صحيحة ، بمعنى أنها لا تتناقض مع مقدماته ، =

= أى أن القياس مستوف لشرائط الانتاج .
أما أنها صادقة بالفعل - أى مطابقة لما عليه الواقع - فهذا أمر لا يسأل عنه
في الاستدلال القياسى ، بل كل ما يعنى الاستدلال القياسى ، أنه على افتراض
صدق مقدمتين - سواء أكانتا صادقتين بالفعل ، أم غير صادقتين - يلزم عنهما
بالضرورة ، صدق قضية ثالثة ، إذا توافرت شروط الانتاج التى ذكرناها .
ومعنى هذا : أن نتيجة القياس قد تكون صحيحة ، أى مستنتجة في قياس
مستوف للشروط ، وتكون في الوقت نفسه غير صادقة من جهة الواقع ، كما
إذا قلنا :

الذهب معدن . ولا معدن سريع التوصيل للحرارة . . . الذهب ليس سريع
التوصيل للحرارة .

فهذه نتيجة صحيحة قياسياً ، خطأ من جهة الواقع ، وقد أتى خطأها ، من
أن إحدى مقدمتيها - الكبرى - كاذبة .
ولكن منطق القياس ، لا يبحث فيما إذا كانت المقدمات صادقة أو غير
صادقة بالفعل ، كما لا يبحث فيما إذا كانت النتائج صادقة أو غير صادقة بالفعل .
أما طالب الحقيقة الكاملة فلا يقنع بهذا القدر .

ويقول ص ١٢١ .

« إن الاستقراء يعتمد على ملاحظة مايجرى في السكون من حوادث ،
وما بين الأشياء من روابط .

أما القياس فاستدلال يعتمد على الفكر النظرى البحت .

أقول : إن الناشئة من طلبية العلم حين تقرأ هذه العبارة ، تغتر بظاهرها ،
وتظن أن « منطق القياس » لا يعنى بالواقع في قليل ولا كثير ، وإنما يعنى =

= بالترباط النظرى البحث ، بين المقدمات ، والنتيجة فقط ، دون نظر إلى الواقع أصلا .

وإذا كان الأمر كذلك ، فليت شعرى !!! ، كيف أمكن لصاحب المنطق أن يعرفه بأنه « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر » .
ثم يعرف الفكر بأنه « ترتيب أمور معلومة للتأدى منها إلى مجهول » .
فكيف تتوافر لمستعمله العصمة من الخطأ حين يريد أن يستنير بمعارفه القديمة فى إدراك ما يجبهه من الأمور إذا كان لاغناية له بالواقع أصلا ؟!
لعل من المناسب أن يفرق هنا بين أمرين :

١ - منطق القياس .

٢ - وصورة القياس .

وصورة القياس : بحث ، عنايته مقصورة على القالب فقط ، مثل الاناء الخجوف المصنوع على صورة الحصان مثلا ، فإن صببت فيه رصاصا ، أخرج لك من الرصاص شكل حصان ، وإن صببت فيه ذهباً ، أخرج من الذهب شكل حصان ، فلا عليه إلا أن يحافظ لك على صورة الحصان فقط ، أما مادته فمتانتها ، أو ضعفها أنت المسئول عنها ، فنوع المادة من اختيارك .

وكلام « الدكتور عفيفى » ينطبق على صورة القياس هذه .

أما « منطق القياس » ، فيشمل البحث عن :

صورة القياس .

ومادة القياس .

استمع إلى « صاحب البصائر » يقول ص ٧٩ .

« واعلم :

= أن هذه القضايا تسمى « مواد القياس » .

= والتأليف المحصوص الواقع فيها ، يسمى « صورة القياس » .
وينقسم القياس إلى البرهاني ، والجدلي ، والمغالطي ، والخطابي ، والشعري
بسبب اختلاف مواده . لكن الصورة واحدة فيها جميعا .

وإذا كان لكل واحد مادة خاصة ، ويعمها جميعا صورة ، فالأحرى تقديم
النظر في العام ، على الخاص ، فنبدأ ببيان صورة القياس أولا ... الخ » .
وقد عرضوا للبحث في المواد فبينوا أن منها يقينيا لا يمكن التأكيد به ،
فإذا أُلّف منها قياس ، كانت نتيجته من نوعه .

ومنها غير يقيني ، فإذا أُلّف منها قياس كانت نتيجته من نوعه كذلك .
فأنت ترى من هذا أنهم لم يكونوا نظريين ، يخلقون في سماء الخيال فقط
ويعقدون المناسبات بين القضايا ، دون نظر إلى ما يكون عليه حال هذه
القضايا في الواقع ونفس الأمر .

بل غاصوا في أحشاء الواقع وبحثوا عن القضايا الصادقة ، وبينوا أن
صوغ القياس منها يجعل نتيجته برهانية ، وبحثوا عن القضايا غير المقطوع
بصدقها ، وبينوا أن صوغ القياس منها ، يجعل نتيجته غير مقطوع بصدقها
كذلك .

وها نحن الآن بإزاء بحث مادة القياس عند « ابن سينا » فيها هو ذا يصنف
لنا القضايا ، ويبين لنا أن فيها ما هو واجب القبول ، ولا شك أن صورة تؤلف
من هذا الواجب القبول ، تكون نتيجتها واجبة القبول ، أى مقطوعا بصدقها
في الواقع ونفس الأمر .

ومن هذا يتضح أن « القدامى » كما عنوا بـ « صورة القياس » عنوا =

فربما (١) أوجبت التجربة قضاء جزماً ، وربما أوجبت قضاء أكثرها .
ولا تخلو عن قوة قياسية خفية ، تحالط المشاهدات .

وهذا مثل حكمنا : أن الضرب بالخشب مؤلم ، وإنما تنعقد (٢) التجربة إذا
أمنت النفس كون الشيء بالاتفاق ، وتنضاف إليه أحوال الحياة (٣) ، فتنعقد
التجربة .

== بـ « مادته » وكل الفارق بين « القدامى » و « المحدثين » ينحصر في طريقة
امتحان « مادة القياس » والتأكد من صدقها في الواقع ، بالنسبة للعلم الطبيعي .
فالقدامى - نظراً لعدم تقدم وسائل هذا العلم لديهم - اكتفوا في امتحان
هذه المادة بأمر قد لا يرضى عنها العلم الحديث بعد ما نضج وتوافرت لديه
الآلات الحديثة .

ولكن هذا شيء ، والقول بأنهم لا يهتمون بصدق المادة في الواقع ونفس
الأمر ، بل يكفونهم تسليم صدقها ، شيء آخر ، تسرب إلى خاطر بعض الباحثين
من حديث « القدامى » عن « صورة القياس » .

ولكن « صورة القياس » جزء من « المنطق القديم » ، وليست كله .
ويجب عند الحكم على شيء أن تستحضر جميع أجزائه .

(١) هذا كالتفريع على قوله « بعد أن لا يشك في وجوده » .

كأنه قال : وليس دائماً عدم الشك حاصلًا ، بل ربما ... الخ

(٢) وفي نسخة « ينعقد بالتجربة » .

(٣) وفي نسخة بحذف كلمة « الحياة » .

ومما يجري مجرى المجربات ، الحدسيات :
وهي قضايا ، مبدأ الحكم بها ، حدس من النفس قوى جداً ، فزال معه
الشك ، وأذعن له الذهن .

فلو أن جاحداً جحد ذلك ؛ لأنه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس
أو على سبيل المناكرة ، لم يتأت أن يتحقق له ، ما تحقق عند الحدس :
مثل قضائنا : بأن نور القمر من الشمس ، لهيأة^(١) تشكل النور فيه .
وفيها أيضا قوة قياسية ، وهي شديدة المناسبة للمجربات .
وكذلك القضايا التواترية :

وهي التي تسكن إليها النفس سكونا تاما ، يزول عنه الشك - لكثرة
الشهادات - مع إمكانه ، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات ، على
سبيل الاتفاق والتواطؤ .

وهذا مثل اعتقادنا بوجود « مكة » ووجود « جالينوس » و « إقليدس »
وغيرهم .

ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد معلوم ، فقد أحال ؛ فإن
ذلك ليس متعلقاً بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه ، وإنما الرجوع فيه الى مبلغ
يقع معه اليقين .

فاليقين هو القاضى بتوافر^(٢) الشهادات ، لا عدد الشهادات .

(١) وفي نسخة « لهيئات » .

(٢) وفي نسخة « بتوافي » . وعبارة « اللباب » « بتواتر » .

وهذه أيضا ، لا يمكن أن يُقنَع جاحدُها ، أو يُسكَّت بكلام .

وأما القضايا التي قياساتها معها^(١) :

فهي قضايا إنما يصدق بها ؛ لأجل وسطٍ ، لكن ذلك الوسط ليس مما يغزب عن الذهن ، فيُجَوِّح فيه الذهن إلى طلب ؛ بل كلما أخطرت حدى المطلوب بالبال ، خطر الوسط بالبال :

مثل قضائنا : بأن الاثنين نصف الأربعة .

فقد استقصينا القول في تعدد أصناف القضايا الواجب قبولها ، من جملة المعتقدات ، من جملة المسلمات .

فأما المشهورات من هذه الجملة :

فمنها أيضاً هذه الأوليات ، ونحوها^(٢) ، مما يجب قبوله ؛ لامن حيث هي واجب قبولها ، بل من حيث عموم الاعتراف بها .

(١) وفي نسخة « معها قياساتها » .

(٢) نحو الأوليات هو :

المشاهدات .

والجربات وما معها : من الحدسيات ، والمتواترات ، وقضايا قياستها معها .
ومعنى أن الأوليات ونحوها . من المشهورات ، بعد أن عدها فيما سبق من الواجب قبولها ، والواجب قبولها قسيم للمشهورات ، كلاهما مع الوهميات يندرج تحت المعتقدات ، على ما مرص ١٦٩ : أن الأوليات ونحوها ، يمكن أن ينظر إليها باعتبارين :

ومنها الآراء المسماة بالحمودة ، وربما خضصناها باسم « المشهورة » إذ لا عمدة لها إلا الشهرة^(١) :

وهي آراء ، لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه وحسه ، ولم يؤدب بقبول قضاياها^(٢) ، والاعتراف بها ، ولم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم ، لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها مافى طبيعة الإنسان من الرحمة والحجل والأنفة والحمية وغير ذلك ، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو ووهمه أو حسه^(٣) مثل حكمنا : بأن سلب مال الإنسان قبيح ، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه .

ومن هذا الجنس ، ما يسبق إلى وهم كثير من الناس - وإن صرف كثيرا منهم عنه الشرع - من قبح ذبح الحيوان ، اتباعا لما فى الغريزة من الرقة ، لمن

= أحدهما : ماسبق شرحه ص ١٧٠ ، من أن العقل نفسه هو الذى يحتم قبولها . الخ .
والثانى : أن ينظر إليها من جهة عموم الاعتراف بها .

وواضح أن الاعتبارين متغايران ، فهى بالاعتبار الأول تسمى « أوليات » . الخ .
وبالاعتبار الثانى تسمى « مشهورات » .

(١) يعنى وأما « الأوليات » ونحوها ، فلها اعتبار آخر غير اعتبار الشهرة .
(٢) وفى نسخة « قضاياها » .

(٣) أى إذا تجرد الإنسان من كل هذه الاعتبارات ، التى هى الرحمة والحجل ، والتنبه إلى عملية استقراء ، والتؤدب بقبول قضاياها ؛ لم يكن له من عقله ووهمه وحسه ما يحمله على الاعتراف بها .

تكون غريزته كذلك ، وهم أكثر الناس .

وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج ، ولو توهم الإنسان نفسه ، وأنه خلق دفعة ، تام العقل ، ولم يسمع أدبا ، ولم يطع انفعالا نفسانيا أو خلقياً^(١) ، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء ؛ بل أمكنه أن يجهلها ويتوقف فيها .

وليس كذلك حال قضائه : أن الكل أعظم من الجزء .

وهذه^(٢) المشهورات قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة .

وإذا كانت صادقة ، ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها ، إذا^(٣) لم تكن

بينة الصدق عند العقل الأول ، إلا بنظر وفكر ، وإن كانت محمودة عنده .

والصادق غير المحمود ، وكذلك الكاذب غير الشنيع ؛ ورب شنيع حق ،

ورب محمود كاذب .

فالمشهورات :

إما من الواجبات .

وإما من التأديبيات الصلاحية ، وما تتطابق عليه الشرائع الإلهية .

وإما خلقيات وانفعاليات .

(١) وفي نسخة « أو خلقا » .

(٢) الإشارة إلى المشهورات التي تخص باسم « المشهورات » أعني التي

ليس لها اعتبار آخر سوى اعتبار الشهرة .

وأما الأوليات وما معها ، فلا تكون إلا صادقة ، فتأمل .

(٣) لو كانت « إذ » لكانت أظهر . تأمل .

وإما استقرائيات :

وهي إما بحسب الإطلاق .

وإما بحسب أصحاب صناعة وملة .

وأما القضايا الوهمية الصرفة ^(١) :

فهى قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنسانى يقضى بها ، قضاء شديد القوة ، لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها ، بسبب أن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق الحس ^(٢) لا يقبله الوهم .

ومن المعلوم أن المحسوسات ، إذا كان لها مبادئ وأصول ^(٣) ، كانت تلك قبل المحسوسات ، ولم تكن محسوسة ، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات ، فلم يمكن أن تتمثل ذلك الوجود فى الوهم . ولهذا ^(٤) فإن الوهم نفسه وأفعاله ، لا يتمثل فى الوهم .

(١) ثالث الأقسام الثلاثة ، التى يقع عليها اسم « المعتقدات » .

(٢) وفى نسخة « المحسوس » .

(٣) لعله يعنى المبادئ الأولى المجردة ، التى عنها وبوساطتها هذه المحسوسات .

(٤) أى ولأن الوهم تابع للحس ، وأنه لا يدرك إلا ما كان محسوساً ، فإنه

لا يدرك نفسه لأنه غير محسوس .

وإذا سلم هذا فقد وضع إذن عدم إدراك الوهم لمبادئ المحسوسات وأصولها

فـ « الشيخ » كما أنما أراد أن يستدل بعدم إدراك الوهم لنفسه - وهو أمر

مسلم غير منازع فيه - على عدم إدراكه للمجردات التى لا تتخالط المحسوسات .

ولهذا (١) ما يكون الوهم مساعداً للعقل ، في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ
فإذا تعدياً (٢) معاً إلى النتيجة ، نكص الوهم ، وامتنع عن قبول ما سألهم موجباً .
وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأولية
وتكاد تشا كل الأوليات ، وتدخل في المشبهات بها .
وهي (٣) أحكام للنفس في أمور متقدمة على المحسوسات ، أو أعم منها ، على
نحو ما يجب أن لا يكون لها ، و (٤) على نحو ما يجب أن يكون أو يظن في المحسوسات :
مثل اعتقاد المعتقد : أن لا بد من خلاء ينتهي إليه الملاء ، إذا تناهى ،
وأنه لا بد في كل موجود ، من أن يكون مشاراً إلى جهة وجوده .

(١) أى ولأن الوهم - بالدليل المار في التعليق السابق - لا يدرك المجردات
فإنه - بعد أن يسلم بمقدمات توصل إليها لأن تلك المقدمات محسوسة - يمتنع
عن الاذعان لها والايان بوجودها ، إذ هي غير محسوسة .

(٢) يعنى العقل والوهم .

(٣) ما مرجع الضمير ؟ ، هل هو المشبهات بالأوليات ؟ ، أو هو الوهميات ،
حين تتدخل في أمور غير محسوسة ؟ .

الواقع أن عدم وضوح ما يعنيه بالمشبهات بالأوليات ، يجعل الباحث غير
مستطيع أن يجزم بمراده في هذه المسألة .

وعلى أية حال ، فسأنتقل لك بعد ، نص عبارة « صاحب البصائر » ولعلها
أوضح وأكثر تفصيلاً مما هنا .

(٤) وفي نسخة « أو » .

وهذه الوهميات ، لولا مخالفة السنن الشرعية لها ، لكانت تكون مشهورة وإنما تثلم^(١) في شهرتها الديانات الحقيقية ، والعلوم الحكيمة .
ولا يكاد المدفوع عن ذلك ، يقاوم نفسه في دفع ذلك ؛ لشدة استيلاء الوهم .
على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات ، فهو مدفوع منكرو .
وهو^(٢) مع أنه باطل شنيع ، ليس بلا شهرة ، بل تكاد أن تكون الأوليات
والوهميات التي لاتزاحم من غيرها ، مشهورة ؛ ولا ينعكس^(٣) .

(١) لعل العبارة « تثلمها » لأن الفعل متعد من باب صرب .

(٢) لعله يعنى « الوهم » .

(٣) وعدناك سابقا ص ١٩٠ أن نورد لك عبارة « صاحب البصائر » وها

هى ذى ص ١٤١ :

« وأما الوهميات فهى القضايا ، التى أوجب اعتقادها ، قوة الوهم :

فمنها ما هى صادقة يقينية .

ومنها ما هى كاذبة .

والصادق منها ، هو حكمها فى المحسات وتوابعها .

مثل حكمنا : بأن الجسم الواحد ، لا يكون فى مكانين فى آن واحد ؛ وأن

الجسمين لا يكونان معا فى مكان واحد .

والكاذب منها حكمنا فى غير المحسات ، على وفق ما عهد فى المحسات :

مثل أن كل موجود ، فيجب أن يكون متحيزا ، مشارا إلى جهته .

وأن العالم إما ملاء لا يقناهى ، أو ملاء منته إلى خلاء .

=

وهذه الوهميات قوية جدا ، لا تتميز في بادىء الأمر ومقتضى الفطرة ، عن الأوليات العقلية :

ومعنى الفطرة : أن يتوهم الإنسان ، كأنه حصل في الدنيا دفعة واحدة ، وهو بالغ ، عاقل ، ولكنه لم يسمع رأيا ، ولم يعتقد مذهباً ، ولم يعاشر أمة ، ولم يعرف سياسة ؛ ولكنه شاهد المحسات ، وانتزع منها الخيالات ، ثم عرض على ذهنه شيئا ، فإن لم يتشكك فيه ، فهو من موجبات الفطرة بذاتها ؛ وإن تشكك لم يكن من موجبات الفطرة بذاتها .

ولو قدر الإنسان نفسه بهذه الحالة ، لوجد من نفسه الشعور بهذه القضايا من غير تردد ، لكن ليس كل ما توجهه الفطرة الإنسانية صادقا ؛ بل الصادق ما توجهه فطرة القوة التي تسمى عقلا .

وإنما يعرف كذب الكاذب من هذه القضايا ، بشهادة الفطرة العقلية ، وما يتأدى إليها مقتضاها ، من القياسات الصحيحة ؛ فإن العقل يؤلف قياسات من قضايا ، لا ينازعه الوهم في صحتها واستقامتها ، ولا في كون التأليف ناتجا ، ثم يلزم من تلك القياسات ، نتائج مناقضة لأحكام هذه القوة ، فيمتنع الوهم عن قبولها ، فيعلم بذلك أنها فطرة فاسدة ، وجبلة قوية ، لا يسعها درك خلاف المحسات ، لقصورها في نفسها ؛ ولذلك تقصر عن درك ذاتها ؛ فإن الوهم نفسه لا يتمثل للوهم ؛ وكذلك كثير من المعاني الباطنة ، كالخوف والغضب ، والشهوة والغم ، لا يدركها الوهم إلا مشخصة ذوات حجم وتجزئ ، فكيف ظنك بما هو فوق المحسات؟!

مثل « الباري » و « العقل » و « الهيوولي » أو مايعم المحسات وغيرها :

فقد فرغنا من أصناف المعتقدات ، من جملة المسلمات ^(١) .

وأما المأخوذات :

فمنها مقبولات .

ومنها تقريرات ^(٢) .

وأما المقبولات ، من جملة المأخوذات :

فهى آراء مأخوذة عن ^(٣) جماعة كثيرة : من أهل التحصيل ، أو من

— من « العلة والمعول » و « الوحدة والكمرة » و « الموافقة والمخالفة » وغيرها .
فإن قيل : كيف تكون هذه القضايا كاذبة، وهى فى قوة اليقينيّات ؟ وتكذيبها
يكاد يرفع الثقة عن اليقينيّات .

قلنا : اليقينيّ ، هو الذى لا يتصور زواله — كما بيناه — وهذه لما زالت علم أنها
ليست يقينية » .

(١) سبق له أن قسم المسلمات إلى :

معتقدات .

ومأخوذات .

وقسم المعتقدات إلى ثلاثة أقسام :

الواجب قبولها .

والمشهورات .

والوهميات .

فلما فرغ من المعتقدات بأقسامها الثلاثة ، أراد أن يشرع فى المأخوذات .

(٢) وفى نسخة « تقريرات » .

(٣) وفى نسخة « من » .

نفر أو من إمام يحسن به الظن .

وأما التقريريات :

فإنها المقدمات المأخوذة ، بحسب تسليم المخاطب ، أو التي يلزم قبولها

والإقرار بها ، في مبادئ العلوم .

إما مع استنكار ما ، وتسمى مصادرات .

وإما مع مسامحة ما وطيب نفس ، وتسمى أصولا موضوعة .

ولهذه موضع منتظر .

وأما المظنونات^(١) :

فهي أقاويل وقضايا ، وإن كان يستعملها المحتج جزما ، فإنه إنما يتبع فيها

مع نفسه ، غالب الظن ، من دون أن يكون جزم العقل^(٢) منصرفا عن مقابلها .

وصنف من جملتها المشهورات^(٣) ، بحسب بادي الرأي غير المتعقب :

(١) سبق أن قسم القضايا المستعملة بين القائسين إلى أربعة أقسام :

مسلمات .

ومظنونات وما معها .

ومشبهات بغيرها .

ومخيلات .

ثم قسم المسلمات إلى ماشاء له البحث والاستقصاء .

والآن أراد أن يشرع في القسم الثاني وهو المظنونات وما معها .

(٢) وفي نسخة « جزم من العقل » .

(٣) أي والمشهورات صنف من جملة المظنونات .

وهي التي تغافض الذهن فتشغله^(١)، عن أن يفطن الذهن، لكونها مظنونة، أو كونها مخالفة للشهرة؛ إلى ثانی الحال^(٢)؛ فكان النفس تذهن لها في أول ماتطلع عليها؛ فإن رجعت إلى ذاتها، عاد ذلك الإذعان ظناً أو^(٣) تكديبا.

وأعني بالظن ها هنا، ميلا من النفس، مع شعور بإمكان المقابل .
ومن هذه المقدمات، قول القائل: أنصر أخاك ظلماً أو مظلوما .
وقد تدخل المقبولات في المظنونات، إذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس^(٤)، يقع هناك مع شعور بالمقابل .
وأما المشبهات^(٥):

فهي التي تشبه شيئاً من الأوليات وما معها، أو من^(٦) المشهورات؛ ولا تكون هي هي بأعيانها .

(١) ضبط « صاحب طبعة ليدن » هذه الكلمة بضم التاء، ولا داعي لذلك، فالثلاثي متعد يؤدي المعنى المراد من الرباعي، بل إن الرباعي من هذه المادة لغة رديئة، كما يقول « صاحب المختار » وغافسه: أخذه على غرة .

(٢) أي تشغل الذهن في أول الحال، فلا يفطن إلا في ثانی الحال .

(٣) وفي نسخة « و » .

(٤) وفي نسخة « نفس » .

(٥) هذا هو القسم الثالث من الأقسام العامة، المقابل للمسامات، والمظنونات .

(٦) وفي نسخة بحذف « من » .

وذلك الاشتباه ، يكون :

إما بتوسط اللفظ .

وإما بتوسط المعنى .

والذي يكون بتوسط اللفظ ، فهو أن يكون اللفظ فيهما واحداً ، والمعنى

مختلفاً :

وقد يكون المعنى مختلفاً ، بحسب وضع اللفظ في نفسه ، كما يكون في

المفهوم من لفظة « العين » .

وربما خفي ذلك جداً ، كما يخفي في النور إذا^(١) أخذ ، تارة :

بمعنى « البصر »^(٢) .

وأخرى بمعنى « الحق » عند العقل .

وقد يكون بحسب ما يعرض^(٣) للفظ في تركيبه :

إما في نفس تركيبه : مثل قول القائل : غلامٌ حسنٌ بالسكونين .

أو بحسب اختلاف دلائل^(٤) حروف الصلات فيه ، التي لا دلائل^(٥) لها

بانفرادها ؛ بل إنما تدل بالتركيب ، وهي الأدوات بأصنافها :

(١) وفي نسخة « كما إذا أخذه » .

(٢) وفي نسخة « المبصر » .

(٣) وفي نسخة « عرض » .

(٤) وفي نسخة « دليل » .

(٥) وفي نسخة « دليل » .

مثل ما يقال : ما يعلم الإنسان فهو كما يعلمه :

فتارة « هو » يرجع إلى ما يعلم .

وتارة إلى الإنسان .

وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصرفه .

وقد يكون على وجوه أخرى ، قد بينت في مواضع آخر ، من حقها أن

تطول فيها الفروع وتكثر .

وأما ^(١) الكائن بحسب المعنى :

فمثل ما يقع بسبب إيهام العكس ، مثل أن يؤخذ : كل ثلج أبيض ؛ فيظن

أن كل أبيض ثلج .

وكذلك إذا أخذ لازم الشيء بدل الشيء ، فيظن أن حكم اللازم حكمه :

مثل أن يكون الإنسان يلزمه ، أنه متوهم .

ويلزمه أنه مكلف مخاطب .

فيتوهم أن كل ماله « وهم وفطنة ما » ، فهو مكلف .

وكذلك إذا وصف الشيء ، بما وقع منه على سبيل العرض :

مثل الحكم على « السقمونيا » بأنه مبرد ^(٢) ؛ إذا ^(٣) أشبه ما يبرد من جهة .

وكذلك أشياء أخرى تشبه هذه .

(١) مقابل قوله « والذي يكون بتوسط اللفظ » المارص ١٩٦ .

(٢) وفي نسخة « يبرد » .

(٣) وفي نسخة « إذ » .

وبالجملة : كل ما يزوج^(١) من القضايا ، على أنه بحال ، يوجب تصديقا ؛
لأنه^(٢) شبيهه^(٣) ، أو مناسب لما هو بتلك الحال ، أو قريب منه .
فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية .

وقد بقيت الخيلات .

والخيالات^(٤) :

فهى قضايا ، تقال قولاً ، وتؤثر فى النفس تأثيراً عجيباً ، من قبض وبسط ؛
وربما زاد على تأثير التصديق .

وربما لم يكن معه تصديق :

مثل ما يفعله قولنا وحكمتنا فى النفس : أن العسل مرة^(٥) متهوِّعة ، على

(١) وفى نسخة « يتزوج » .

(٢) وفى نسخة « على أنه » .

(٣) وفى نسخة « مشبهه » .

(٤) هى رابعة الأقسام الأساسية التى هى :

المسامات .

المظنونات .

المشبهات .

الخيالات .

(٥) قال « صاحب المختار » المرة - بكسر الميم - هى التى فيها المرارة ،

والمرارة - بفتح الميم - ضد الحلاوة .

سبيل محاكاة^(١) للمرة ، فتأباه النفس وتنقبض عنه .
وأكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ، وعمما^(٢) يذرونه ،
إقداما وإحجاما ، صادراً عن هذا النحو ، من حركة النفس ، لا على سبيل
الرؤية ، ولا الظن .

والمصدقات من الأوليات ونحوها ، والمشهورات : قد تفعل فعل الخيالات
من تحريك النفس أو قبضها ، واستحسان النفس لورودها عليها .
لكنها تكون أولية ومشهورة باعتبار .
ومخيلة باعتبار .

وليس يجب في جميع الخيالات ، أن تكون كاذبة ؛ كما لا يجب في
المشهورات ، وما يخالف الواجب قبوله ، أن يكون لا محالة كاذبا .
وبالجملة التخويل المحرك من القول ، متعلق بالتعجب منه :
إما بجودة هيأته .
أو قوة صدقه .
أو قوة شهرته .
أو حسن محاكاة .

(١) وفي نسخة « المحاكاة » .

(٢) وفي نسخة « وعلى » وهو خطأ ، إذ الـ كلام على التوزيع .
فقوله « على ما يفعلونه » راجع لـ « يقدمون » .
وقوله « وعمما يذرونه » راجع لـ « يحجمون » .

لكننا قد نخص باسم الخيالات ، ما يكون تأثيره بالمحاكاة .
وربما تحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق *

تذنيب :

ونقول : إن اسم التسليم ، يقال ^(١) على أحوال القضايا ، من حيث توضع
وضعاً ، ويحكم بها حكماً ، كيف ^(٢) كان :
فربما كان التسليم من العقل الأول .
وربما كان من اتفاق الجمهور .
وربما كان من ^(٣) الخصم *

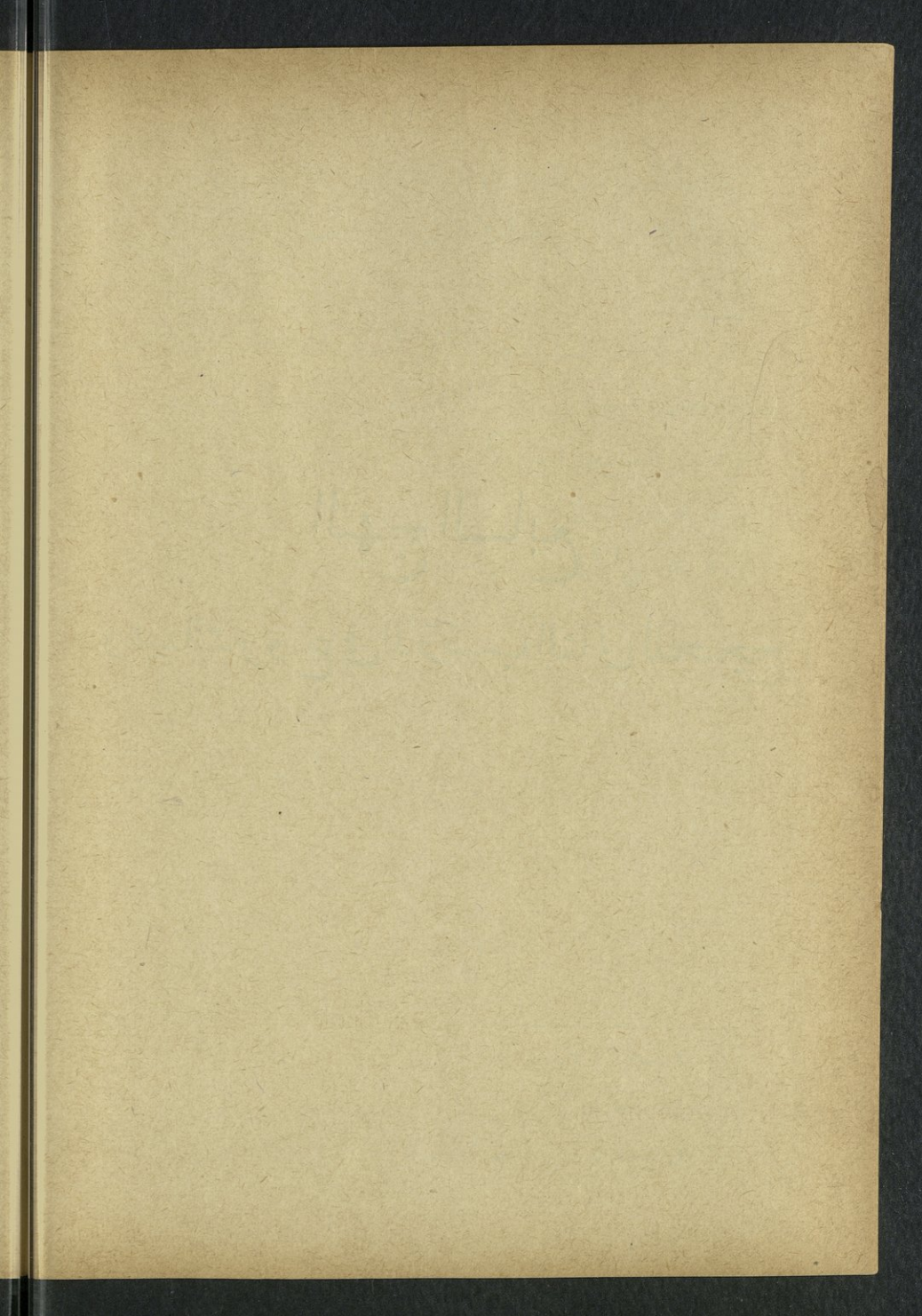
(١) وفي نسخة « يدل » .

(٢) وفي نسخة « كيفما » .

(٣) وفي نسخة « من انصاف الخصم » .

النهج السابع

وفيه الشروع في التركيب الثاني للحجج



إشارة إلى القياس ، والاستقراء ، والتمثيل :

أصناف ما يحتاج به في إثبات شيء ، لا مرجع^(١) فيه ، إلى القبول والتسليم ، أو فيه مرجع إليه ، لكنه لم يرجع إليه ، ثلاثة :
أحدها : القياس .

والثاني : الاستقراء ، وما معه .

والثالث : التمثيل ، وما معه .

فأما الاستقراء :

فهو الحكم على كلّي بما وجد^(٢) في جزئياته الكثيرة :

مثل حكمنا : بأن كل حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ : استقراء للناس ، والدواب البرية ، والطير .

والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح^(٣) ؛ فإنه ربما كان ما لم يستقراً ،

(١) وفي نسخة « مرجوع » وفي أخرى « رجوع » .

(٢) وفي نسخة « يوجد » .

(٣) واضح من رأى « الشيخ » في الاستقراء ، أنهم لم ينتهوا إلى استخدام « قانونى العلية ، والاطراد » فيه . ولو أنهم تنهوا لذلك ، وكانوا ممن يؤمنون بهما لحكموا بإفادة « الاستقراء » للعلم الصحيح .

ولكن - وضعاً للحق في نصابه - ينبغي أن يلاحظ ، أن بحث « القدامى » متجه إلى الاستقراء فى المسائل التى ليس بينها ترابط على ، كما يتضح من مشالهم =

= المشهور؛ إذ ليس بين الحيوانية، وبين تحريك الفك الأسفل عند المضغ،
ترابط علىّ، بدليل أنه تخلف.

ولقد تنبه المحدثون إلى هذا النوع من الاستقراء وحكموا أيضاً بأنه لا يفيد
العلم اليقيني.

يقول «الدكتور أبو العلا» في كتابه «المنطق التوجيهي» ص ١٢٨:
«... فالاستقراء الناقص بالمعنى العلمى الدقيق إذن، هو الذى يعتمد فيه
الباحث على افتراض «قانونى التعليل والاطراد».

أى هو الاستقراء الذى يقع على الأشياء المتصلة اتصالاً علياً مطرداً.
ولكن ليس كل الأشياء التى يبيحها العلم، متصلة اتصالاً علياً، وإن كانت
فى كثير من الأحوال مطردة الوقوع، بمعنى أنها إذا وجد أحدها، وجد الآخر.
فكثير من صفات الحيوان، والنبات، والجماد، يوجد وجوداً مطرداً فى
أنواعها، من غير أن يكون بينها اتصال علىّ ظاهر:
فكل طائر بيض، وكل طائر له صماخ، وهما صفتان مطردتان، فى جميع
أنواع الطيور.

مع أنه ليس بينهما اتصال علىّ: فلا الصماخ علة فى البيض، ولا البيض
علة فى الصماخ.

وكل حيوان ذى ثدى، يلد؛ وكل حيوان ذى ثدى، ذو أذن.
ولا يوجد اتصال علىّ ظاهر، بين كون الحيوان له ثدى، وكونه له أذن.
وكذلك كل حيوان ذى قرن مجتر، ومشقوق الظلف.
ولا يوجد اتصال علىّ ظاهر، بين صفة الاجترار، وصفة شق الظلف. =

ولكن عدم وجود الاتصال العلى ، بين الصفات أو الخواص التي من هذا النوع ، لا يمنعنا من تعميم الحكم على الأشياء التي توجد فيها .
وإذن تنقسم قضايا الاستقراء العلمى إلى قسمين :
قسم يعتمد على التعليل والاطراد معاً ، وهو أكملها ، ويوثق بنتائجه إلى درجة تقرب من اليقين .

وقسم يعتمد على الاطراد وحده ، وليست له القيمة العلمية التي للأول .
ويسمى هذا النوع أحياناً ، بالاستقراء الإحصائى ، وهو كثير الاستخدام في علوم المواليذ الثلاثة ، وفي عمل الإحصاءات والتصنيفات .
أرأيت إلى أن المحدثين يقرون بأن من الاستقراء نوعاً ، لا يعتمد على الاتصال العلى ، وأنه لذلك لا يفيد العلم اليقضى الصحيح ؟ .
أغلب الظن أن هذا النوع من الاستقراء هو ما عناه « القدامى » بحديثهم عن الاستقراء .

وأما النوع الآخر ، الذى يكون الترابط العلىّ حاصلًا فيه ، فما أظنهم ينكرونه ، وينسكرون إفادته العلم ، وشموله لجميع جزئياته ؛ بل ما أظنهم إلا عرفوه ، وأدركوه ، وإن لم يعطوه اسم « الاستقراء » .

فإن حديثهم عن « العلة والمعلول » يتأدى حتماً إلى النتائج التى يتأدى إليها حديث « المحدثين » عن الاستقراء القائم على قانونى « العلة والاطراد » .
فإنهم يقررون :

أن وجود العلة يستلزم وجود المعلول .

وأن وجود المعلول يستلزم وجود علة له .

خلاف ما استقرى ، مثل التمساح في مثالنا .

بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب ، بخلاف حكم جميع ما سواه .

وأما التمثيل :

فهو الذى يعرفه أهل زماننا بالقياس :

= وهم حين يقررون هاتين القاعدتين ، لا يعنون من العلة شيئاً مشخصاً بالذات ولا من المعلول شيئاً مشخصاً كذلك .

بمعنى أنهم إذا أدركوا أن النار علة للحرارة ، قالوا : كلما وجدت النار - أى نار كانت - وجدت الحرارة ، ولا يعقل أنهم قد أجروا تجارب على جميع أفراد النار ، ما وجد منها وما لم يوجد ، وكل ما هنالك أنهم أجروا تجارب على بعض أفرادها ، فانتقلهم من ذلك البعض إلى الكل ، هو ما يسميه المحدثون استقراء . ولم يسوغ للقداى هذا الانتقال إلا وثوقهم ، بأن العلل المتحدة في طبيعتها تنتج معلولات متحدة كذلك . وفي مضمون هذا ينطوى قانونا العلة والاطراد .

إلا أنه - والحق يقال - لم يكن حديث القداى عن هذا الموضوع مفصلاً عن جعل هذا البحث وسيلة من وسائل كسب العلم ، وإنما جعل بحثاً في العلة ، ولم يشيروا إلى استخدامه في كسب العلم .

ولكن إذا كان « قانونا العلة والاطراد » من وضع القداى ، وإذا كان كلامهم عن العلة والمعلول ، صريحاً في أن وجود العلة يستلزم وجود المعلول ، ووجود المعلول يستلزم وجود علة . أمكن أن يقال : إنه لم يكن للمحدثين في هذا الباب إلا التنظيم والترتيب ، وساعدهم على ذلك تقدم العلم الطبيعى واختراع الآلات .

وهو أن يحاول الحكم على شيء، بحكم موجود في شبيهه^(١) :
وهو حكم^(٢) على جزئى، بمثل ما^(٣) فى جزئى آخر، يوافقه فى معنى جامع .
وأهل زماننا يسمون « المحكوم عليه » فرعا .
و « الشبيه » أصلا .

و « ما اشتركا فيه » معنى وعة .

وهذا أيضا ضعيف .

وآ كده أن يكون « المعنى الجامع » هو السبب أو العلامة ، لكون^(٤)

الحكم فى المسمى « أصلا » .

وأما القياس :

فهو العمدة :

وهو قول مؤلف من أقوال ، إذا سلم^(٥) ما أورد فيه من القضايا ، لزم عنه

لذاته قول آخر .

(١) وفى نسخة « شبهه » .

(٢) وفى نسخة « الحكم » .

(٣) وفى نسخة « مثل » .

(٤) أى لوجود .

(٥) وعبرة « إذا سلم » هى التى أشككت على كثير من الباحثين المحدثين

فظنوا أن « منطق القياس » لا يعنى بالواقع ولا يهتم به .

ولكن هذه العبارة واردة بصدد الحديث عن صورة القياس فقط، وصورة

وإذا أوردت القضايا في مثل هذا الشيء ، الذى يسمى « قياسا » أو « استقراء » أو « تمثيلا » سميت حينئذ مقدمات .
فالمقدمة : قضية صارت جزء قياس ، أو حجة .

القياس - كما سبق القول - قالب عام ، يقبل كل ما يوضع فيه ، على أن تكون النتيجة ، تستمد قوتها من قوة المقدمات ، فعلى نحو ما تكون المقدمات من القوة أو الضعف ، تكون النتيجة ؛ أما الصورة ، فهى أداة للربط فقط ، بين المقدمات والنتيجة .

وكما عنى « الشيخ » هنا بالصورة ، عنى من قبل بالمادة ، وأفرد لها بحثا مستفيضا : فنطق القياس ، عنوان يصدق على مجموع أمرين معا :

مادة القياس .

وصورة القياس .

وواضح أن مادة القياس ، بحث في القضايا ، من حيث صدقها في الواقع ونفس الأمر ، وعدم صدقها .

فن ادعى على « منطق القياس » أنه غير معنى بالواقع ، اغتراراً بما ورد في تعريف ، قصد به إيضاح المعنى العام للقياس ، أعنى صورته ؛ فقد وهم .

وقد أفصح « صاحب المعبر » عن فائدة هذا « المنطق » الذى يسمونه قديما ، فقال : ص ٧ ج ١ :

« .. فقد تحصل مما قيل : أن منفعة هذا العلم - يعنى المنطق القديم - هى هداية

الأذهان ، إلى حقائق المعارف والعلوم ، وردها عن الزيغ والزلل فيها =

وأجزاء هذه التي تسمى «مقدمة» ، الذاتية^(١) ، التي تبقى بعد التحليل إلى الأفراد الأول ، التي لا تتركب القضية من أقل منها ، تسمى حينئذ^(٢) ، حدوداً. ومثال ذلك : كل «ج» «ب» ، وكل «ب» «ا» ، يلزم منه أن كل «ج» «ا» .

فكل واحد من قولنا : كل «ج» «ب» وكل «ب» «ا» مقدمة .
و«ج» و«ب» و«ا» حدود .
وقولنا : وكل «ج» «ا» نتيجة .

= وغرضه : معرفة مابه تكون الهداية والرد ، وكيف يكونان به !؟
وموضوعه : مابه يتوصل إلى الهداية والرد المذكورين ، من المعارف والعلوم السابقة إلى الأذهان ، من حيث يتوصل بها إلى ذلك .
ومطلوباته : هي القوانين التي تستفاد بها المعارف والعلوم المكتسبة ، من جهة المعارف والعلوم السابقة إلى الأذهان .
فهو قانون الهداية النظرية ، التي تكون بسابق المعارف والعلوم : إلى ما يكتسب بها منها .

(١) أظنها وصفاً لـ «الأجزاء» ، كأنه قال : والأجزاء الذاتية للقضية ، التي تبقى بعد التحليل إلى الأفراد ... الخ

(٢) أي هذه الأجزاء إنما تسمى حدوداً ، حين تكون أجزاء القضية ، صارت جزء قياس ، أي مقدمة ؛ وأما في غير هذه الحال ، فلا تسمى تلك الأجزاء حدوداً ، وإنما تسمى موضوعات ومحمولات ؛ مثلاً .

والركب من المقدمتين ، على نحو ما مثلناه ، حتى لزم عنه ^(١) هذه النتيجة ، هو القياس .

وليس من شرطه أن يكون مسلم المقدمات ^(٢) ، حتى يكون قياساً ؛ بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياها ، لزم عنها ^(٣) قول آخر ^(٤) .

(١) وفي نسخة « منه » .

(٢) وفي نسخة « القضايا » .

(٣) وفي نسخة « منها » .

(٤) لا يجب عن بالك أن هذا بحث حول « صورة القياس » فكأنه

يقول : إن هذه الصورة تقتضى الترابط الوثيق - متى استوفت شرائطها ، على ما سيأتى شرحه في بحوث الأشكال - بين مقدماتها ونتائجها ، بحيث لو فرض ، وسلم المقدمات إنسان ولو كانت هذه المقدمات كاذبة ، بل ولو كان هذا الإنسان نفسه يعلم أنها كاذبة ، لم يسعه - متى سلمها - أن يفر من قبول النتيجة والإذعان لها رغم أنه .

وهذا فرض يفرضه ، لإظهار قوة الترابط والتلازم ، بين النتيجة والمقدمات ، فإذا انضاف إلى ذلك بحثهم حول المقدمات ومادة القياس ، وأنهم قسموا هذه المادة إلى :

١ - مادة يقينية لا مجال للشك فيها .

كان القياس - المركب من هذه المادة اليقينية ، المصوبة في هذا القالب الدقيق غاية الدقة - مأموناً عليه الخطأ من جميع نواحيه .

=

٢ - ومادة غير يقينية .

فهذا شرطه في قياسيته ، فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ، ويكون القول قياساً ، لأنه بحيث لو سلم مافيه ، على غير واجبة^(١) ، كان يلزم عنه قول آخر * .

إشارة خاصة إلى القياس :

القياس على ما حققناه نحن ، على قسمين :

إقتراني .

واستثنائي .

والاقتراضي :

= كان القياس - المركب من هذه المادة غير اليقينية ، المصبوبة في هذا القالب الدقيق غاية الدقة - مأمونا عليه الخطأ من ناحية الاستنزاح والإنتاج ، فلا خوف من هذه الناحية أصلاً ، بمعنى أن هذه النتيجة تابعة لهذه المقدمات . فليُنظر بعد ، لقوة هذه المقدمات ، فمن سلمها لزمه تسليم النتيجة ، ومن ظنها لزمه ظن النتيجة ، ومن شك فيها لزمه الشك في النتيجة إذا لم تكن هذه النتيجة ثابتة من طريق آخر .

وبحث كهذا لا يمكن أن يطعن فيه إنسان بعد أن يفهمه ، اللهم إلا من ناحية أن اختبارهم للمادة ، كانت وسائله عندهم بدائية ، لم تبلغ بعد ، ما بلغته لدى أولئك المحدثين ، وذلك تابع لتقدم وسائل العلم الطبيعي في العصر الحديث .

(١) لعله يقصد : أن القضايا المؤلفة على هذا النحو الخاص ، تكون قياساً ،

لو سلمت حتى بمن لا يعتقد وجوب صدقها .

هو الذى لا يتعرض للتصريح^(١) بأحد طرفى النقيض الذى فيه النتيجة^(٢) بل إنما يكون^(٣) فيه بالقوة .

مثل ماأريناك فى المثال المذكور^(٤)

وأما الاستثنائى :

فهو الذى يتعرض فيه للتصريح بذلك^(٥) :

مثل قولك : إن كان عبد الله غنيا ، فهو لا يظلم ؛ لكنه غنى ، فهو لا يظلم^(٦) .

وقد وجدت فى القياس أحد^(٧) طرفى النقيض الذى فيه النتيجة .

(١) وفى نسخة « التصريح » بدون « اللام » .

(٢) ويعرفه « صاحب الشمسية » ج ٢ ص ١٩٠ قائلا :

« والاقترانى :

هو الذى لم يكن عين النتيجة ولا نقيضا مذكورا فيه بالفعل » .

والمعنى واحد ، وزيما كانت عبارة « صاحب الشمسية » أوضح .

(٣) أى إنما يكون أحد طرفى النقيض الذى فيه النتيجة مذكورا فيه

بالقوة .

(٤) يعنى قوله : كل « ج » « ب » وكل « ب » « ا » يلزم منه أن كل

« ج » « ا » ص ٢٠٩ .

(٥) وفى نسخة « بالتصريح لذاك » وفى نسخة أخرى « التصريح بذلك » .

(٦) وفى نسخة بزيادة « إذن » بعد قوله « فهو »

(٧) أى وجدت نفس النتيجة مذكورة فى القياس ، حيث هى نفس

« التالى » فى الشرطية .

وهو ^(١) النتيجة بعينها .

ومثل قولك : إن كانت هذه الحمى ، حمى يوم ؛ فهي لاتغير النبض تغيراً شديداً ؛ لكنها غيرت النبض تغيراً شديداً ، فينتج أنها ليست حمى يوم . فتجد في القياس أحد طرفي النقيض ، الذي فيه النتيجة ؛ وهو نقيض النتيجة ^(٢) .

والاقترانيات :

قد تكون من حمليات ساذجة .

وقد تكون من شرطيات ساذجة .

وقد تكون مركبة منهما .

والتي هي من شرطيات ساذجة :

فقد تكون من متصلات ساذجة .

وقد تكون من منفصلات ساذجة .

وقد تكون مركبة منهما .

وأما عامة المنطقيين ، فهم إنما تنهوا للحمليات فقط . وحسبوا أن

الشرطيات لاتكون إلا استثنائية فقط .

ونحن نذكر الحمليات بأصنافها .

(١) وفي نسخة « وهي » .

(٢) وذلك أن النتيجة ، نقيض « مقدم » الشرطية .

ثم تتبعها ببعض الاقترايات الشرطية ، التي هي أقرب إلى الاستعمال ،
وأشدّ علوقاً بالطبع .

ثم تتبعها بالاستثنائيات .

ثم نذكر بعض الأحوال ، التي تعرض للقياس .

وقياس الخلف .

ونقتصر في هذا المختصر ، على هذا القدر (١) *

إشارة خاصة إلى القياس الإقتراني :

القياس الإقتراني : يوجد فيه شيء مشترك مكرر ، يسمى الحد الأوسط :

مثل ما كان في مثالنا السالف « ب » (٢) . ويوجد فيه لكل واحدة (٣)

من المقدمتين شيء يخصها :

مثل ما كان في مثالنا « ج » في مقدمة ؛ و « ا » في مقدمة .

وتوجد (٤) النتيجة ، إنما تحصل من اجتماع هذين (٥) الطرفين .

(١) وفي نسخة « المبلغ » .

(٢) يعني قوله فيما سبق ص ٢٠٩ : كل « ج » « ب » وكل « ب » « ا »

ينزم منه أن كل « ج » « ا » .

(٣) وفي نسخة « واحد » بدون تاء .

(٤) في العبارة ركة لا تخفي ، ولو كانت : ووجود النتيجة إنما يحصل .. الخ

لكانت أخف وطأة .

(٥) يشير إلى الأمرين اللذين تختص كل مقدمة بواحد منهما .

وفي معنى هذا ما نقوله كتب المتأخرين : إن حصول النتيجة يكون بخذف

القدر المشترك بين المقدمتين .

حيث قلنا ^(١) : فكل « ج » « ا » .
وما صار منهما في النتيجة موضوعا ، أو مقدا .
مثل « ج » الذي كان في مثالنا ، فإنه يسمى « الأصغر » .
وما صار محمولا فيها ، أو تاليا :
مثل « ا » في مثالنا ؛ فإنه يسمى « الأكبر » .
والمقدمة التي فيها « الأصغر » تسمى « الصغرى » .
والتي فيها « الأكبر » تسمى « الكبرى » .
وتأليفهما يسمى « اقترانا ^(٢) » .
وهيأة التأليف : من كيفية وضع الحد الأوسط ، عند الحدين الطرفين ،
تسمى « شكلا » .

وما كان من « الاقترانيات » ^(٣) منتجا يسمى « قياسا » *
إشارة إلى أصناف الاقترانيات الحملية :
أما القسمة فتوجب أن يكون الحد الأوسط :
إما محمولا على الأصغر ، موضوعا للأكبر .
وإما بعكس ذلك ^(٤) .

(١) يعنى في المثال السابق المشار إليه ص ٣٠٩ .

(٢) وفي نسخة « اقترانيا » .

(٣) وفي نسخة « الاقترانات » ، وفي أخرى « الاقتران » .

(٤) وفي نسخة « أو بعكسه » .

وإما محمولا عليهما جميعا .

وإما موضوعا لهما جميعا .

لكنه كما أن القسم الأول - ويسمونه الشكل الأول - قد وجد كاملا
فاضلا جدا ، بحيث تكون قياسيته ، ضرورة النتيجة بينة بنفسها ، لا تحتاج
إلى حجة :

كذلك وجد الذي هو عكسه بعيداً عن^(١) الطبع يحتاج في إبانة قياسية^(٢)
ما ينتج عنه ، إلى كلفة متضاعفة شاقة ؛ ولاتكاد تسبق إلى الذهن والطبع ،
قياسيته .

ووجد القسمان الباقيان ، وإن لم يكونا بيني قياسية ما ؛ فهما من الأقيسة
قريبين^(٣) من الطبع ؛ يكاد الطبع الصحيح يفتن لقياسيتهما ، قبل أن

(١) وفي نسخة « من » .

(٢) وفي نسخة « قياسيته » .

وكلا الضبطين ركيك : أما التي في الهامش فكيف تنسجم مع قوله بعد
« ما ينتج عنه » .

وأما التي في الصلب ، فإنها تفيد ، أن الذي ينتج عن هذا الشكل ، يحتاج
إلى كلفة في إبانة قياسيته .

وليس الذي ينتج قياسا ، ولكنه نتيجة .

(٣) يمكن اعتبار هذه الكلمة « حالا » .

يبين^(١) ذلك .

أو يكاد بيان ذلك ، يسبق إلى الذهن من نفسه ، فتلاحظ لمية قياسيته
عن قرب .

ولهذا صار لهما قبول ، ولعكس الأول أطراح^(٢) .

(١) وفي نسخة « يتبين » .

(٢) هكذا ، ينظر « الشيخ » لـ « الشكل الرابع » ، وقد اطرحه
بالفعل ، فقد وضع بحثا خاصا لـ « الشكل الأول » وآخر لـ « الشكل الثاني »
وثالثا لـ « الشكل الثالث » .

وألغى اعتبار « الشكل الرابع » نهائيا .

وقد نحا هذا النحو « صاحب البصائر » ، حيث يقول ص ٨٠ :

« وهياة القياس ، من نسبة الأوسط إلى الطرفين ، تسمى « شكلا » .

وهذه النسبة بالقسمة الصحيحة ، على أربعة أنحاء :

فإن الأوسط ، إما أن يكون محمولا على الأصغر ، موضوعا للأكبر ؛ ويسمى

« الشكل الأول » .

وإما أن يكون موضوعا للأصغر ، محمولا على الأكبر .

أو محمولا عليهما جميعا .

أو موضوعا لهما جميعا .

لكن القسم الثاني - وإن أوجبه القسمة - غير معتبر ، لأنه بعيد عن =

= الطبع ، يحتاج في إبانة مايلزم عنه ، إلى كلف في النظر شاقة ، مع أنه مستغنى عنه .

وأما الشكلان الآخران ، وإن لم يكن لزوم مايلزم عنهما ، بينا بذاته ؛ لكنّه قريب من الطبع .

والفهم - بفتح الفاء وكسر الهاء - الدكي ، يتبين قياسهما ، قبل البيان بشيء آخر ، ويسبق ذهنه ، إلى ذلك الشيء المبين به عن قريب .

فلذلك لم يطرحا من درجة الاعتبار ، حسب اطراح ما هو عكس « الشكل الأول » .

فإذن الأشكال الحملية المعتبرة ، ثلاثة » .

أما الغزالي فقد أحمله إهمالا تاما ، ولم يشر حتى إلى أن القسمة تقتضيه ، وإنما قد استغنى عنه ، لعظيم كلفته ، كما فعل « الشيخ » و « صاحب البصائر » .

قال في « معيار العلم » طبع الكردي لسنة ١٣٢٩ ص ٧٩ :
« القسمة الثانية لهذا القياس : باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين :

وهذه كيفية تسمى « شكلا » :

والحد الأوسط : إما أن يكون محمولا في إحدى المقدمتين ، موضوعا في الأخرى كما أوردناه من المثال ، فيسمى « شكلا أولا » .

وإما أن يكون محمولا في المقدمتين جميعا ، ويسمى « الشكل الثاني » .

وإما أن يكون موضوعا فيهما ، ويسمى « الشكل الثالث » .

= وعند ذلك بدأ يتكلم على أحوال « الشكل الأول » .
ويلاحظ أن صنيع « الغزالي » فيه إهمال لـ « الشكل الرابع » كأنه
لا وجود له أصلا .

أما « الشيخ » و « صاحب البصائر » فقد أشارا إليه ، غير أنهما ألغيا
اعتباره ، لبعده عن الطبع . ولكنهما لم يدلا على واضعه ، هل هو أرسطو
أو غيره ؟!

أما « الأستاذ عبد خير الدين » في كتابه « علم المنطق » الطبعة الأولى
لسنة ١٩٣٠ ، فقد صرح بأن « أرسطو » لم يضعه ، وأنه من وضع علماء
القرون الوسطى ، قال ص ١٦٦ :

« فالشكل الرابع : هو ما كان الحد الأوسط فيه ، موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى .

وهذا الشكل : لم يضعه أرسطو واضع علم المنطق ، ولكنه من وضع علماء
القرون الوسطى .

ويعزو ابن رشد إلى جالينوس ، ولذا يسمى الشكل الجاليني ، وكثير من
المناطق لا يوافق على استعماله ؛ لأنه بعيد عن الطبع جدا .

أما « الدكتور غلاب » في كتابه « الفلسفة الإغريقية » ج ٢ ص ٣٥ ،
فلا يرضى عن أن أرسطو لم يضع « الشكل الرابع » ولم يعرفه ، ويرى أن
القول بأن « جالينوس » هو الذي وضعه ، فريبة كاذبة ، قال :
« أما الرابع :

فلم يكن أرسطو يستعمله ولا يأبه له . بل إن بعض العلماء الغربيين ، =

= الذين لا يبالون بأن يتعجلوا في أحكامهم ، قرروا أن أرسطو لم يعرف « الشكل الرابع » وإنما هو من وضع « جالينوس » الطيب الذي أتى بعد أرسطو بنحو خمسة قرون .

وقد تبسع الأستاذ أبو العلا عفيفي هؤلاء المؤلفين الخاطئين في زعمهم هذا ، فأثبت في مذكراته في المنطق أن الشكل الرابع ليس من وضع أرسطو بل هو من وضع جالينوس .

ولا ريب أن هذا غير صحيح .

وإنما الصحيح أن أرسطو ، وضع « الشكل الرابع » وقال به ، وعرف عيوبه ، كما عرف محاسنه .

ولكنه كان في رأيه أنقص الأشكال ، فأهمله في التطبيق ، بعد أن نص على وجوده ، ومثل له في كتاب « التحليلات الأولى » تمثيلا لا يدع مجالاً للشك ، في معرفته إياه .

وإليك هذا النص ، ولكن إذا كان أحدها - أي الحدود - موجبا ، والثاني مسلوبا ؛ وكان المسلوب هو الأكبر ؛ فإنه يوجد دائما قياس ، يكون الحد الأصغر في نتيجه ، محمولا على الحد الأكبر .

ومثال ذلك : « ا » في بعض « ب » و « ب » ليس في أي « ج » فتكون النتيجة ، ليس « ج » في بعض « ا » :

وقد علق الأستاذ « سانت هليير » ، على هاتين الفقرتين بقوله :

إن هذا هو مثل « الشكل الرابع » الذي عزى إلى « جالينوس » « جالينوس »

والذي يجب أن ينسب إلى أرسطو .

= على أن أقل تأملة عاجلة في هذه المشكلة ، تصل بصاحبها إلى نتيجة تكاد تكون بديهية .

وهي أن هذه الأشكال الأربعة ، تتج من القسمة العقلية ، التي لا يحصى عنها .
وهي أن الحد الأوسط :

إما أن يكون موضوعا في الصغرى ، محمولا في الكبرى .
أو بالعكس .

وإما أن يكون موضوعا في كليهما .

أو محمولا في كليهما .

ولا يمكن غير ذلك .

فهل يتصور أن قسمة رابعة بسيطة ، كهذه القسمة ، تعزب عن عقلية منطقية محضة ، كعقلية « أرسطو » .

بقي بعد ذلك أن نبحث عن المنبع الأول ، الذي نشأت منه هذه الخرافة ،
وهي عزو « الشكل الرابع » إلى جالينوس .

يحدثنا الأستاذ « سانت هليير » أن المصدر الأول لهذه السقطة ، هو ابن رشد . وهو في هذا يقول :

« بل هو - أي أرسطو - لم ينس « الشكل الرابع » الذي نسب إلى جالينوس » بناء على شهادة ابن رشد .

وبما أنه ليس لدينا مصادر معتمدة ، في تحقيق هذه المشكلة ، وهي نشأة تلك الأغلوطة ، فنحن مضطرون إلى مساندة الأستاذ « سانت هليير » إلى أن يظهر لنا فيها غير ذلك .

= انتهى النص المقتبس من كتاب « الدكتور غلاب » .

= غير أن هذه القسمة التي يشير إليها « الشيخ » و « صاحب البصائر » و يرون أنها تجعل الأشكال أربعة ، والتي يراها « الدكتور غلاب » بديهية الإدراك ، لا يمكن أن تخفى على عقل ناضج ، كعقل أرسطو ، والتي ترجع إلى موضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين .

لا يراها الأستاذ « يوسف كرم » هي الأساس ، لتصنيف الأشكال ؛ بل الأساس عنده - يعني في نظر أرسطو - هو النظر إلى الأوسط لامن حيث موضعه من الحدين الآخرين ، ولكن من حيث كميته العددية - أعني المصدق - ومقارنتها بالحدين الآخرين .

ويرى الأستاذ « كرم » أيضا أن « جالينوس » هو الذي راعى موضع الحد الأوسط ، من كل من الحدين الآخرين ، فخرج له أشكال أربعة ، قال ص ١٥٨ من كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية » الطبعة الأولى :

« ويعتمد أرسطو هنا - يعني في بحث القياس - على المصدق ؛ لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحا ، لماهية القياس .

ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم ؛ لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء ، قبل أن يكون إدراج شيء تحت شيء .

واعتبار المصدق في المقدمتين ، يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط : ذلك أن الأوسط :

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر .

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

= أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط ، على ما فعل « جالينوس » من بعد ، فخرج له تصنيف جديد ، هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة .

على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط في كل شكل ، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده .

ثم هو يعترف ضمنا بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، فجعلها تلاميذه ثاويراسطس أضربا تابعة للشكل الأول .

هذا وإن لى على عبارة الأستاذ « كرم » ملحوظتين :
الأولى : أن اعتبار الكمية العددية - أعنى المصدق - للحد الأوسط ومقارنتها بالحدين الآخرين ، تجعل الأشكال أربعة ، لثلاثة :
فإن قوله :

إما أن يكون الحد الأوسط ، أكبر من طرف وأصغر من آخر .
يشمل « الشكل الأول » .

مثل : كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم . كل إنسان جسم .
فإن الحيوان ، الذى هو الحد الأوسط ، أكبر من الإنسان ، الذى هو الحد الأصغر ، وأصغر من الجسم الذى هو الحد الأكبر .
ويشمل « الشكل الرابع » .

مثل : كل إنسان حيوان ، وكل كاتب بالفعل إنسان . بعض الحيوان كاتب بالفعل .

فالإنسان الذى هو الحد الأوسط ، أصغر من « الحيوان » الذى جعل حدا =

= أصغر. وأكبر من «كاتب بالفعل» الذي جعل حداً أكبر .
وإذن فلم يصلح اعتبار الماصدق أساساً لجعل الأشكال الثلاثة .
وعندي أنه يكون البحث أجدى ، لو فُتس الباحثون عن النصوص الأصلية
لواضع المنطق. فإن وجدت نصوص صريحة ، تفيد أن أرسطو يراها ثلاثة ،
يكون ذلك هو رأى أرسطو ، وعندها فليبدل الباحثون قصارى جهدهم لتبرير
ذلك عنده ، وبيان أنه راعى الماصدق أو راعى غيره .

أما اللجوء إلى التعليل قبل التثبت من مفاد النصوص ، فغير مستقيم .

الملحوظة الثانية :

ان قول الأستاذ «كرم» :

« ثم هو - يعنى أرسطو - يعترف ضمناً بأضرب «الشكل الرابع» الخمسة
المنتجة ، فجعلها تلميذه «ثاوفراسطس» أضرباً تابعة لـ «الشكل الأول» .
قول غامض؛ لأنه لم يبين لنا ، كيف اعترف بها أرسطو؟! ، وهل تكون الأضرب
صحيفة معترفاً بها ، دون أن تكون لـ «شكل من الأشكال»؟! ، إن ذلك
غير مفهوم .

وإذا كان «ثاوفراسطس» هو الذى اعتبرها تابعة لـ «الشكل الأول»
فمعنى ذلك أن «أرسطو» لم يجعلها تابعة لـ «شكل من الأشكال» ، فكيف
يكون ذلك؟! ، كيف يعترف بها أضرباً صحيفة منتجة ، دون أن يكون لها
هياة أحد الأشكال؟! .

وكذلك أرى أن عبارة الأستاذ «عبد خيرا الدين» التى مرت بنا ، والتى
تفيد أن «ابن رشد» أول من نفى نسبة «الشكل الرابع» عن أرسطو .

= ولعله تابع فيها « سانت هليير » حيث ينقل عنه « الدكتور غلاب » أنه يرى : « أن المصدر الأول لهذه السقطة هو ابن رشد » .

ربما كان فيها شيء من التساهل ؛ لا من جهة التشنيع على ابن رشد بأنه كان المصدر الأول لهذه السقطة أو هذه الأغلوطة - على حد تعبير بعض النقدة - ولكن من وجهة نظر تاريخية محضة .

ذلك أنه ناط هذا الرأي بابن رشد . وقد قال الدكتور غلاب في ذلك : « وبما أنه ليس لدينا مصادر معتمدة ، في تحقيق هذه المشكلة ، وهي نشأة تلك الأغلوطة ، فنحن مضطرون إلى مسابقة الأستاذ « سانت هليير » إلى أن يظهر لنا فيها غير ذلك » .

أقول : ربما كان في عبارة « سانت هليير » هذه شيء من التساهل ، لأن « أبا البركات البغدادي » المتوفى قبل « ابن رشد » بثمانية وأربعين عاما ، يبعد نسبة « الشكل الرابع » عن أرسطو على نحو ما أبدها ابن رشد ، ويرى أن غيره هو الواضع له ، وذلك في كتابه « المعتبر » طبع المهند لسنة ١٣٥٧ هـ حيث يقول ج ١ ص ١٢٤ :

« ... فهذا الحد الأوسط ، إذا كان محمولا على موضوع المطلوب ، وموضوعا لموضوع المطلوب .

كقولنا : كل « ا » « ب » وكل « ب » « ج » .

كان قياسا كاملا ، تبين منه بذاته أن كل « ا » « ج » :

ويسمى شكل القرينة بـ « الشكل الأول » .

وتسمى القضية ، التي موضوعها موضوع المطلوب ، مقدمة صغرى ، والتي =

(١٥ - إشارات)

= محمولها محمول المطلوب مقدمة كبرى، لجواز عموم محمول المطلوب لموضوعه ،
على مثال ما قيل .

وإن كان الحد الأوسط محمولا في كلتا القضيتين على موضوع المطلوب ومحموله
يسمى بـ « الشكل الثاني » .

كقولنا في بيان أنه لا شيء من الإنسان بحجر : كل إنسان حيوان ، ولا
شيء من الحجر بحيوان .

فالحيوان محمول على موضوع المطلوب ، الذي هو الإنسان ، بالإيجاب في
القضية الصغرى ؛ وعلى محمول المطلوب ، الذي هو الحجر ، بالسلب ، في القضية
الكبرى .

ويتبين منه أنه لا شيء من الإنسان بحجر ، لكن لا بذاته ، بل ببيان كما
يأتي ذكره ، فليس بقياس كامل .

وإن كان الحد الأوسط موضوعا في كلتا القضيتين ، لموضوع المطلوب ولحموله
سمى بـ « الشكل الثالث » .

كقولنا في بيان أن بعض الحيوان ناطق : كل إنسان حيوان ، وكل
إنسان ناطق .

فتبين منه أن بعض الحيوان ناطق ؛ لكن لا بذاته ، بل ببيان يأتي
ذكره ، فليس بقياس كامل .

والإنسان فيسه موضوع لموضوع المطلوب ، الذي هو الحيوان في المقدمة
الصغرى ؛ ولحموله ، الذي هو الناطق ، في المقدمة الكبرى .

فتميز المقدمتين بالصغرى والكبرى ، إنما يتم في هذه الأشكال الثلاثة ، =

== باعتبار المطلوب ، وموضوعه ، ومحموله ، حتى تكون القضية، التي فيها موضوع
المطلوب ، هي القضية الصغرى ، والتي فيها محموله ، هي الكبرى ، سواء كان
كل واحد منهما ، في القضية التي هو فيها ؛ محمولا ، أو موضوعا .
فتصير الأشكال بحسب ذلك ثلاثة :

الأول منها الذي الحد الأوسط فيه محمول على موضوع المطلوب ، وموضوع
لمحموله . وهو القياس الكامل ، الذي تبيين ماتبين به بذاته .

والثاني : الذي الحد الأوسط فيه ، محمول على موضوع المطلوب ومحموله معا .
والثالث : الذي هو فيه موضوع لـكليهما .

وليسا بكاملين ؛ إذ لا يتبين ما تبيين في كل واحد منهما بذاته ، كالأول .
وتخرج القسمة بنسبة الحد الأوسط ، إلى موضوع المطلوب المعين ومحموله ،
« شكلا رابعا » حيث يجعل الحد الأوسط ، موضوعا لموضوع المطلوب ، ومحمولا
على محموله .

مثال ذلك ، إذا كان المطلوب ، هل كل إنسان ضاحك ، أم لا ؟! قولنا : كل
ناطق إنسان . وكل ضاحك ناطق ؛ فيكون الناطق الذي هو الحد الأوسط ،
الداخل على الحدين ، موضوعا للأصغر الذي هو الإنسان ، ومحمولا على الأكبر
الذي هو الضاحك ، على الشكل المذكور .

فأما إذا لم يعتبر المطلوب وحده ، فلا توجب القسمة سوى الأشكال الثلاثة
المذكورة .

حيث يكون الحد الأوسط ، محمولا على حدين .

أو موضوعا لحدين .

= أو محمولا على حد ، وموضوعا لآخر ، إذا لم يعين الحدان بموضوع المطلوب أو محموله .

ولذلك ألفت « أرسطوطاليس » أشكالا ثلاثة ، ولم يذكر الرابع « .

وقال في ص ١٢٦ :

« والكلام في هذا « الشكل الرابع » استدركه على « أرسطوطاليس »

بعض المتأخرين « .

ولعلك قد لاحظت أن « صاحب المعبر » يعرض علينا في تقسيم الأشكال

إلى ثلاثة ، وجهة نظر أخرى ، غير التي عرض لها الأستاذ « كرم » .

فبينما الأستاذ « كرم » يقارن الحد الأوسط ، بالحدين الآخرين : كبيرا

وصغرا .

إذا بـ « صاحب المعبر » يقارنه بهما من ناحية الحمل والوضع . ولكني يصل

إلى غرضه ، يقول هكذا :

إما أن يكون الحد الأوسط محمولا عليهما - يعنى الحد الأصغر والحد الأكبر -

وإما أن يكون الحد الأوسط موضوعا لهما .

وإما أن يكون الحد الأوسط محمولا على حد وموضوعا لآخر .

ثم يقيده هذا القسم الثالث ، بقوله : إذا لم يعين بموضوع المطلوب أو محموله . -

وإني أستدرك عليه ، بمثل ما استدركته على الأستاذ « كرم » ، فإنه رغم

وقوف الأقسام - مع تحقق هذا الاشتراط - عند ثلاثة ، فإن هذا القسم الثالث

يشمل في باطنه قسمين فرعيين :

الأول : أن يكون الحد الأوسط ، محمولا على موضوع المطلوب ، وموضوعا

=

لحمولة . وهو الشكل الأول .

= أو العكس : وهو الشكل الرابع .

ولذا فإنني أكرر ما قلته عند الحديث مع الأستاذ « يوسف كرم » من أن الواجب أولاً هو تحرى مقاله أرسطو ، ثم بعد ذلك فليات مقام التعليل والتبرير . ويظهر لى من مجموعة هذه النصوص ، أن أرسطو :

١ - لم يصرح بـ « الشكل الرابع » .

٢ - ولم يكن محددآ فى حديثه عن « الشكل الأول » .

أما عدم تصريحه بـ « الشكل الرابع » ، فلأن أحداً لم يدع ذلك ، حتى أولئك الذى عز عليهم أن ينسب هذا الشكل إلى جالينوس ، وقد مرت بك عبارة « سانت هدير » التى علق بها على نص ادعاه لأرسطو ، وكان كل ما قاله فيها : أن هذا هو مثل الشكل الرابع .

فكل ما ظفر به؛ أن هناك عبارة لأرسطو تصلح أن تكون مثالا لـ « الشكل الرابع » لا بتصریح منه بأن هناك « شكلا رابعا » .

وأما أنه لم يكن محددآ فى حديثه عن « الشكل الأول » فلا مريم :

أحدهما : أنا إذا أغفلنا التقسيم القائم على اعتبار موضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين ، والذى كان يجب أن ينتج شكلا رابعا تصريحآ . لم يبق أمامنا :

إلا رواية الأستاذ « كرم » ، وقد بينا فيما سبق أن تصوير « الشكل الأول » كان غامضا بحيث أمكن أن يدخل فى حده « الشكل الرابع » .

ورواية « صاحب المعتبر » وقد ناقشناها بمثل ما ناقشنا به عبارة الأستاذ

« كرم » .

وصارت الأشكال الاقترانية المحلية ، المتلفت إليها ثلاثة :

ولا ينتج شىء منها عن جزئيتين .

وأما عن سالبتين ، ففيه نظر ، سيشرح ^(١) لك .

الشكل الأول:

هذا الشكل : من شرطه في أن يكون قياساً ، منتج القرينة :

أن تكون صفراء موجبة ؛ أو في حكم ^(٢) الموجبة ؛ إن كانت ممكنة ، أو

ومفاد هاتين الروايتين إذن أن حديث أرسطو عن « الشكل الأول » لم يكن محمداً .

وثانتهما : أن الأستاذ « كرم » يروى : أن أرسطو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، فجعلها تامة ثم ناو فرسطس أضرباً تابعة لـ « الشكل الأول » .

فهذه التبعية لا يمكن أن تتم إلا إذا كان في تصوير « الشكل الأول » من العموم ما يتسع لإلحاقها به .

وإلا لو كان محمداً على النحو الذى يصوره به المتأخرون ، لما أمكن بحال أن تلحق به أضرب هى من شكل يباينه تمام المباينة .

(١) وفي نسخة « وسنشرح » وفي أخرى « سنشرح » .

(٢) وفي نسخة « وفي حكمها إن كانت ... الخ » وفي أخرى « أو في

حكمها إن كانت ... الخ » .

كانت وجودية تصدق إيجاباً كما تصدق سلباً^(١) ؛ فيدخل

(١) قال « الإمام » في « اللباب » ص ٣٢ :

« وها هنا أبحاث :

البحث الأول :

قال « الشيخ » إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة ، أو وجودية لادائمة ؛
جاز كونها سالبة ؛ لأن سالبها في حكم الموجبة .

ولقائل أن يقول : المنتج بالذات هو الموجبة ، وأما هذه السالبة فلا تأثير
لها في الإنتاج .

إلا أن يقال : إن هذه السالبة ، لما كانت مستزمنة لتلك الموجبة ، التي هي
منتجة في الحقيقة ، أطلق « الشيخ » عليها اسم الإنتاج ، على معنى أنها منتجة
بالعرض ، لا بالذات .

وقال « صاحب البصائر » ص ٨١ :

« وشرائطه في إنتاجه - يعنى الشكل الأول - أن تكون صغراه موجبة ،

أو في حكم الموجبة :

بأن تكون سالبة ممكنة .

أو وجودية ينقلب السلب فيها إلى الإيجاب » .

وعلق « الأستاذ الإمام » فقال :

« ينقلب السلب فيها إلى الإيجاب :

وهي السالبة المحققة الموضوع :

كالمطلقة التي روعى فيها السلب بالفعل ، مع ملاحظة أن السلب غير دائم ،

أصغره في (١) الأوسط

وتكون (٢) كبراه كلية؛ ليتأدى حكمها إلى الأصغر؛ لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط .

وقرائنه القياسية بينة الإنتاج :

فإنه إذا كان كل «ج» هو «ب» ، ثم قلت : كل «ب» هو بالضرورة أو بغيرها (٣) «ا»

كان «ج» أيضا على تلك الجهة .

وكذلك إذا قلت (٤) : بالضرورة لاشيء من «ب» «ا» أو بغير الضرورة؛

دخل «ج» تحت الحكم لاحالة .

وكذلك إذا قلت (٥) . بعض «ج» «ب» ثم حكمت على «ب» أي

حكم كان: من سلب أو إيجاب ، بعد أن يكون عاما لكل «ب» .

بل قد يكون الإيجاب بالفعل أيضا ؛ فإن منزلة هذا الوجود منزلة الإمكان الخاص

من جهة أن السلب ينقلب إلى إيجاب ؛ كما أن الإيجاب بهذا الاعتبار ، قد

ينقلب إلى سلب ، متى روعى عدم دوام الإيجاب » .

(١) وفي نسخة « تحت » .

(٢) هذا هو الشرط الثاني .

(٣) وفي نسخة « أو بغير الضرورة » .

(٤) يعنى بدلا من الكبرى في الصيغة السابقة ، مع إبقاء الصغرى كما هي .

(٥) إشارة إلى ضرب آخر .

- دخل ذلك البعض من « ج » الذى (١) هو « ب » فيه (٢) .
فتكون قرائنه القياسية هذه الأربع (٣) .
وذلك إذا كان كل « ج » « ب » بالفعل . كيف كان (٤) .
وأما إذا كان : كل « ج » « ب » بالإمكان ، فليس يجب أن يتعدى الحكم (٥)

-
- (١) أى البعض الذى اجتمع فيه أنه « ج » و « ب » .
(٢) أى فى ذلك الحكم .
(٣) يعنى قوله فيما سبق :
١ - كل « ج » هو « ب » ثم قلت : كل « ب » هو بالضرورة
أو غيرها « ا » .
وهذا مركب من موجبة كلية صغرى ، وموجبة كلية كبرى .
ب - كل « ج » هو « ب » ثم قلت : بالضرورة لاشئ من « ب » « ا »
أو بغير الضرورة .
وهذا مركب من موجبة كلية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .
ج - بعض « ج » « ب » ثم قلت : كل « ب » « ج » .
وهذا مركب من موجبة جزئية صغرى ، وموجبة كلية كبرى .
د - بعض « ج » « ب » ثم قلت : لاشئ من « ب » « ج » .
وهذا مركب من موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .
(٤) لعله يعنى أن الأصل أن تكون الفعلية حاصلة ، فإذا زاد على ذلك أن
يكون على سبيل الدوام أو الضرورة ، كان ذلك آكد .
(٥) لعله يعنى : الحكم بالأكبر الذى هو محمول الكبرى ، على « ب »

من « ب » إلى « ج » تعدياً بيناً .

لكنه إن كان الحكم على « ب » بالإمكان^(١) ، كان هناك إمكان إمكان^(٢)

= الذى هو الأوسط ، إلى « ج » .

لأن الصلة بين « ج » الذى هو الأصغر ، وبين « ب » الذى هو الأوسط ،

ليست وثيقة ، حتى تسوغ نقل الحكم الواقع على « ب » إلى « ج » .

(١) لعله يعنى : أنه إذا كانت جهة الكبرى هى الإمكان ، كما أن جهة

الصغرى هى الإمكان ، كان انتقال الحكم من الأكبر إلى الأصغر بواسطة

الأوسط ، أبين منه فى الحال السابقة .

(٢) لقد استعار هذا التعبير « إمكان إمكان » « صاحب البصائر » ، وقد

وجدنا « الشيخ عبده » لاحظ على عبارة « صاحب البصائر » مثل الذى لاحظناه

على عبارة « الشيخ » من أن فيها غموضاً .

وقد شرحها « الشيخ عبده » أبداع شرح وأعظمه .

وهالك عبارة « صاحب البصائر » وعبارة « الشيخ عبده » :

قال « صاحب البصائر » ص ٨٣ :

« ثم هذه الاقترانات :

قد تكون من المطلقات وحدها .

وقد تكون من الضروريات .

وقد تكون من الممكنات .

أى تكون كل واحدة من مقدمتى القياس ، من جنس الأخرى .

وقد يختلط بعضها ببعض ، فتكون كل مقدمة مخالفة للأخرى فى الجهة =

= ونؤخر الكلام في المختلطات ، إلى أن نفرغ من بيان مالا اختلاط فيه من الأشكال الثلاثة .

أما في هذا الشكل - يعني الأول - :

فإذا كانت المقدمتان مطلقتين ، أو ضروريتين ، كان حصول النتيجة بينا؛ إذ الأصغر داخل بالفعل ، تحت الأوسط ؛ فالحكم على الأوسط حكم عليه .
وأما إذا كانتا ممكنتين ، فليس يتبين تعدى حكم الأوسط اليه ، حسب بيانه في المطلقين والضروريتين .

وذلك لأن فيها - أي في المطلقين والضروريتين - كل « ب » « ج »
بالفعل ؛ فإذا حكمنا على كل ماهو « ج » بالفعل ، كان ذلك حكما على « ب »
لا محالة ، من غير تردد للعقل فيه .

وفي الممكنتين لم يدخل « ب » تحت « ج » بالفعل ، بل بالقوة .
فإذا حكمنا على ماهو « ج » بالفعل - والفعلية هنا بالنظر لعقد الوضع ،
للعقد الحمل الذي الكلام فيه ، تأمل باقى عبارته وانظر مامر هامش ص ١٠٤ -
لم بين تعدى ذلك الحكم إلى ماهو « ج » بالقوة ، لا بالفعل .

وإنما قلنا : إن الحكم على ماهو « ج » بالفعل ؛ لأنه إذا قيل : كل « ج »
« د » بالإمكان ، عنى به أن كل ما يوصف بـ « ج » بالفعل ، فهو « د » إما
بالإمكان أو بغيره ، كما عرفته في جانب الموضوع - انظر مامر هامش ص ١٠٤ -
لكنه وإن كان في البيان الدورى ، دون ماتقدم ، فليس يحتاج إلى أن
يبين بشىء آخر ، بل يكفي فيه أدنى تنبيهه .

فإن الأكبر إذا كان ممكنا للأوسط، الممكن للأصغر ؛ كان ممكنا للأصغر . =

= والأصغر إذا أمكن ، أن يكون الأوسط ، الممكن كونه أكبر ؛ أمكن كونه أكبر ؛ لأن إمكان الامكان ، قريب عند الذهن أنه إمكان .
أما إذا كان الأكبر للأوسط : بالإمكان ، أو بالإطلاق ، أو بالضرورة ؛ والأوسط بخلاف ذلك للأصغر ؛ فليس تتبين جهة النتيجة ، بل تحتاج إلى بيان ؛ وسند كرهه في المختلطات » .

وقال « الأستاذ الإمام » :

« إمكان الإمكان :

أى الامكان لممكن لشيء ، هو إمكان لذلك الشيء ؛ وفي التعبير تساهل ظاهر . والتعبير الصحيح أن يقال : لأن من القريب عند الذهن ، أن إمكان أمر لممكن لشيء ، يستدعى إمكان ذلك الأمر ، لذلك الشيء » .
ولعله واضح من عبارة « الشيخ » وعبارة « صاحب البصائر » أنهما جوزا إنتاج الشكل الأول ، حين تكون صغراه ممكنة .

ولكن « شارح الشمسية » يقول ج ٢ ص ٢١٠ ط الكردى لسنة ١٩٠٥

« وعند اعتبار الجهات في المقدمات ، يعتبر لإنتاج الأشكال شرائط :

أما الشكل الأول :

فشرطه باعتبار الجهة ، فعلية الصغرى .

فإنها لو كانت ممكنة ، لم يجب تعدى الحكم ، من الأوسط إلى الأصغر ؛ لأن الكبرى تدل على أن كل ما هو أوسط بالفعل ، محكوم عليه بالأكثر ؛ والأصغر ليس مما هو أوسط بالفعل ، بل بالامكان ؛ فيجاز أن يبقى بالقوة ، ولا يخرج منها إلى الفعل ، فلم يتعد الحكم من الأوسط إليه .
=

== مثلا : يصدق في الفرض المذكور : كل حمار مركوب زيد بالامكان العام .
وكل مركوب زيد فرس بالضرورة ، ولا يصدق ، كل حمار فرس بالامكان العام .
لأن معنى الكبرى ، أن كل ماهو مركوب زيد بالفعل ، فهو فرس
بالضرورة ، والحمار ليس بمركوب زيد بالفعل أصلا ؛ فالحكم على المركوب
بالفعل ، لا يتعدى إليه .

وقد انتصر « الأستاذ الامام » لـ « صاحب البصائر » ، ولذلك قال في
نفس التعليق الذي شرح به عبارة « إمكان الامكان » :

« وقد خالف المصنف - يعنى « صاحب البصائر » وهو في هذا الرأى متابع
لـ « ابن سينا » على ما رأيت في نص « الاشارات » - رأى الجمهور هنا أيضا ،
حيث جوز إنتاج الصغرى الممكنة ، في « الشكل الأول » .
» وقد شرطوا فيها الفعلية .

وقالوا في بيان تخلف النتيجة - فيما لو كانت ممكنة - إنه يجوز أن يقال
في المثال المشهور : كل حمار مركوب زيد بالإمكان العام ، وكل مركوب زيد فرس
بالضرورة ؛ ولا يصدق كل حمار فرس بالإمكان العام .

وذلك لأن زيدا لم يركب بالفعل إلا الفرس ؛ فكل مركوب زيد في الكبرى
هو فرس ؛ لأن وصف الموضوع ، إنما يصدق على ذاته بالفعل .

وقد تقدم لنا أن الجمهور سهوا عن معنى الفعلية في الموضوع ؛ وأن معناها
أن كل مالو وجد ، وكان بالفعل كذا .

لا بقيد الماضى .

وأنه عند التقييد - كما في المثال - تخرج القضية عن كونها محصورة إلى أن

=

تكون شخصية .

وهو قريب من أن يعلم الذهن أنه إمكان ؛ فإن ما يمكن أن يمكن ، قريب عند الطبع الحكم بأنه ممكن .

لكنه إذا كان كل « ج » « ب » بالإمكان الحقيقي الخاص ، وكل « ب » « ا » بالإطلاق ^(١) .

جاز أن يكون كل « ج » « ا » بالفعل ، وجاز أن يكون بالقوة ؛ وكان الواجب مايعمهما من الإمكان العام .

= فقولك : « وكل مركوب زيد فرس بالضرورة » ، غير صادق ؛ لأنه ليس كل ما لو وجد ، وكان مركوب زيد بالفعل ، فهو فرس .
وإنما يصدق إذا جعلت مركوب زيد عنوانا على الأفراس المعينة ، التي ركبها زيد . وهو بهذا المعنى غير محمول في الصغرى على الحمار بالإمكان العام ، بل هو مسلوب عنه بالضرورة .

فإذا أخذت مركوب زيد على ما هو المعروف في القضية المسورة الحقيقية ، كان الصادق : بعض مركوب زيد فرس ، وهي جزئية ، لا تنتج في « الشكل الأول » - أي إذا كانت كبرى فيه - .

(١) كأن « الشيخ » يريد أن يجوز أن تكون الصغرى ممكنة خاصة ، والكبرى مطلقة .

وذلك زيادة على ما أجازه - ووافقه فيه « صاحب البصائر - من إنتاج « الشكل الأول » حين تكون مقدمته معا ممكنتين .

فإن^(١) كان كل « ب » « ا » بالضرورة ، فالحق أن النتيجة تكون
ضرورية .

(١) وكأنه أيضا يريد أن يجوز أن تكون الصغرى ممكنة ، حين تكون
الكبرى ضرورية .

ووضح « الإمام » في « الباب » هذه الأحوال الثلاثة وهي :

إمكان الصغرى حين تكون الكبرى ممكنة .

وإمكان الصغرى حين تكون الكبرى مطلقة .

وإمكان الصغرى حين تكون الكبرى ضرورية .

وهذه الأحوال الثلاثة مما يخالف « الشيخ » فيها غيره على ما علمت من

اشتراط « شارح الشمسية » فعلية الصغرى .

قال الامام في « الباب » ص ٣٣ :

« الصغرى إذا كانت ممكنة؛ فالكبرى:

إما أن تكون ممكنة .

أو وجودية .

أو ضرورية .

القسم الأول : أن تكون ممكنة .

وهي قولنا : بالامكان كل « ج » « ب » . وبالامكان كل « ب » « ا » .

ينتج : بالامكان كل « ج » « ا » .

لأن الأ أكبر ممكن للأوسط ، الذي هو ممكن للأصغر .

وإمكان الإمكان قريب عند الذهن ، الحكم بكونه إمكانا ... =

= أما إذا كانت الصغرى ممكنة ، والكبرى وجودية لاضروية ، أو وجودية لادائمة ؛ فالنتيجة ممكنة خاصة .

لأن من المحتمل أن يكون الأ أكبر مشروطا بالأوسط ، ويكون الأوسط غير حاصل للأصغر ، فحينئذ لا يكون الأ أكبر حاصلًا للأصغر .

ويحتمل أن لا يكون مشروط الأ أكبر ، مشروطا بالأوسط ؛ وإن كان مشروطا به ، لسكن الأوسط كان حاصلًا للأصغر ، فحينئذ يكون الأ أكبر حاصلًا للأصغر .

وإذا احتمل الوجهان ، لم يمكن القطع بالثبوت والانتفاء ، فوجب الحكم بإمكان الثبوت والانتفاء ، وهو الممكن الخاص .

وأما إذا كانت الكبرى ضرورية ، فالنتيجة ضرورية :

لأن الكبرى الضرورية ، معناها أن كل ما ثبت له الأوسط - سواء ثبت له الأوسط دائما ، أو غير دائم ، أو بالضرورة ، أولا بالضرورة - فإنه في جميع زمان وجوده ، يجب أن يكون موصوفا بالأ أكبر ، قبل حصول الأوسط ، وبعده ، ومعاه .

ثم الصغرى دلت على أن الأوسط ، ممكن الحصول للأصغر ، وكل ما كان ممكنًا لم يلزم من فرض وقوعه محال .

فلنفرض أن الأوسط حاصل للأصغر ، فعند ذلك الحصول يصير الأصغر محكوما عليه ، بأنه يجب في جميع زمان وجوده ، أن يكون موصوفا بالأ أكبر قبل حصول الأوسط ، ومعاه وبعده .

وإذا ثبت ذلك ، وجب أن يكون ثبوت الأ أكبر للأصغر ضروريا ، سواء =

ولنورد في بيان^(١) ذلك^(٢) وجها قريبا فنقول :
لأن « ج » إذا صار « ب » صار محكما عليه أن « ا » محمول عليه
بالضرورة .

ومعنى ذلك : أنه لا يزول عنه ألبة ، مادام موجود الذات ، ولا كان زائلا
عنه ، لا مادام « ب » فقط .
ولو كان إنما حكم عليه بأنه « ا » عند ما يكون « ب » ، لا عندما لا يكون
« ب » ؛ كان قولنا : كل « ب » « ا » بالضرورة ، كاذبا على ما علمت^(٣) .

ثبت له الأوسط ، أو لم يثبت .
فثبت أن الصغرى الممكنة ، سواء كانت سالبة أو موجبة ، مع الكبرى
الضرورية تنتج النتيجة الضرورية .
أما إذا كانت الصغرى ممكنة ، والكبرى مطلقة عامة ، فالنتيجة ممكنة عامة .
لأن الكبرى المطلقة العامة ، إن صدقت ضرورية ، كانت النتيجة ضرورية ،
وإن صدقت لاضرورية ، كانت النتيجة ممكنة خاصة .
والقدر المشترك بين الضروري والممكن الخاص ، هو الممكنة العامة ، فكانت
النتيجة ممكنة عامة » .

- (١) وفي نسخة « لبيان » .
(٢) لعله يعنى ما إذا كانت الصغرى ممكنة ، والكبرى ضرورية .
(٣) يعنى فيما مر : من أن العبرة بالنسبة لعقد الوضع أن يتصف ذات
الموضوع بعنوانه وقتما ما ، انظر ص ١٠٣ وهامش ص ١٠٤ .
(١٦ - إشارات)

لأن معناه : كل موصوف بأنه « ب » دائماً ، أو غير دائماً ؛ فإنه موصوف بالضرورة أنه « ا » مادام موجود الذات ، كان « ب » أو لم يكن .
لكن الصغرى ، إذا كانت ممكنة ، أو مطلقة تصدق معها السالبة ^(١) ،
جاز أن تكون سالبة وتنتج ؛ لأن الممكن الحقيقي ، سالبه لازم موجب .
فتكون إذن النتيجة ، في كقيمتها ، وجهتها ؛ تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل .
إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة ^(٢) ، والكبرى وجودية ؛ فإن النتيجة ممكنة خاصة .

أو الصغرى ^(٣) مطلقة خاصة سالبة ، والكبرى موجبة ضرورية ، فالنتيجة موجبة ضرورية .

(١) لعله لو كانت العبارة هكذا : « أو مطلقة تصدق معها الموجبة » لسكانت أسلم ؛ لأن قوله آخر العبارة « جاز أن تكون سالبة وتنتج » يدل على أنه يريد أن يجوز أن تكون الصغرى سالبة .
وهي حين تكون مطلقة يشترط لجواز كونها سالبة ، أن تصدق معها الموجبة .
ولو ظلت عبارته كما هي ، لآل معناها إلى : « أن السالبة المطلقة يجوز أن تكون صغرى في « الشكل الأول » إذا صدقت معها السالبة » وهو كلام غير متناسق

(٢) وفي نسخة زيادة « سالبة »

(٣) تأمل ، كيف جعل هذه الصورة ضمن المستثنى ، مع أنها متمشية مع

القاعدة .

وإلا في شيء آخر نذكره .
ولا تلتفت إلى^(١) ما يقال: من أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين في كل شيء .

= ولكن « الإمام » في « الباب » حين عرض لهذا البحث ، روى الصورة
الثانية بغير ما رويت به في « الإشارات » في حين أنه في معرض تلخيص كلام
« الشيخ »

قال ص ٣٦ :

« الخامس :

ذكر - يعني « الشيخ » - في الكتاب - يعني « الإشارات » - : أن النتيجة
في جميع القياسات لهذا الشكل ، تابعة للكبرى ، إلا في موضعين :
أحدهما : أن تكون الصغرى ممكنة خاصة ، والكبرى وجودية ؛ فإن النتيجة
ممكنة ، تابعة للصغرى .

والآخر : أن تكون الصغرى ضرورية ، والكبرى عرفية عامة . فإن
النتيجة ضرورية كالصغرى » .

وقد قال « الإمام » بعد ذلك :

« واعلم أن النتيجة قد تكون تابعة للصغرى ، في قرآن كثيرة ، سوى
هاتين الصورتين » .

وأظن أنه لا معنى لهذا الاستدراك ، بعد قول الشيخ ، بعد ذكر هاتين
الصورتين :

« وإلا في شيء آخر نذكره » .

(١) وفي نسخة « من يقول بأن » .

بل في الكيفية و^(١) الكمية ، وعلى الاستثناء^(٢) المذكور :
واعلم أنه إذا كانت الصغرى ضرورية ، والكبرى وجودية صرفة ، من
جنس الوجودى ، بمعنى مادام الموضوع موصوفا ، بما وصف به ؛ لم ينتظم قياس
صادق المقدمات .

لأن الكبرى تكون كاذبة ؛ لأننا إذا قلنا : كل « ج » « ب » بالضرورة .
ثم قلنا : وكل « ب » فإنه يوصف بأنه « ا » ، مادام موصوفا بـ « ب »
لا دائما .

حكمتنا أن كل ما يوصف بـ « ب » ، إنما يوصف به وقتما ، لا دائما .
وهذا خلاف الصغرى^(٣) .

(١) جميع النسخ التي تحت يدي حذفت هذه « الواو » ، وأظن أن
الكلام بدونها ناقص .

(٢) يعنى أنه حتى مسألة الكيفية غير مطردة ، لأنه يجوز أن تكون
الصغرى الممكنة الخاصة ، أو الوجودية التي تصدق إيجابا كما تصدق سلبا ، سالبة
وتكون النتيجة موجبة . انظر ما مر ص ٢٤٢ .

(٣) كتب في هذا المقام « صاحب البصائر » قال ص ٨٧ :
« إن كانت الصغرى ضرورية ، والكبرى مطلقة : من جنس المشروط
باتصاف الموضوع بما وصف به .
فإن النتيجة ضرورية .

لأن « ب » إذا كان موصوفا بـ « ج » مادام موجودا ، وكل « ج » =

بل يجب أن تكون الكبرى أعم من هذه ، ومن الضرورية ، حتى تصدق ؛
وحيث أن نتيجتها تكون ضرورية ، لا تتبع الكبرى .

= مادام موصوفا بـ « ج » فهو « د » .

فـ « ب » مادام موجودا ، فهو « د » ؛ فإن دوام « د » له ، بدوام
« ج » ، و « ج » دائم له ، مادام موجودا .

فال أفضل المتأخرين - يعنى عبارة « ابن سينا » فى « الإشارات » التى نحن
بصددها - :

ولا ينبغى أن يشترط فى الكبرى أن « ج » « د » ما دام موصوفا بـ « ج »
لا دائما ؛ فإنها تصير كاذبة .

فإننا إذا قلنا : إن كل « ج » « د » لا دائما ، بل مادام « ج » ؛ حكمنا أن
كل « ج » ليس دائما « ج » . وقد قلنا فى الصغرى : إن ما هو « ج » ، أى
« ب » ما هو دائما « ج » . هذا خلف .
ولنتعقب مقاله :

أما منعه اشتراط ، أن لا دوام فى الكبرى ، فعلى الوجه ؛ فإن القياس
لا يتصور إنتاجه مع هذا الشرط .

وأما تعليقه ذلك بكذب الكبرى ، فليس كذلك على الإطلاق ، فى جميع
الاعتبارات ووجوه الحمل والوضع .

إذ يمكن أن توجد الكبرى غير دائمة ، ولا تكون كاذبة ، ومع ذلك لا ينتج
القياس .

وبيان ذلك ، هو أن يجعل اللادوام جزءاً من الموضوع ، فيقال : وكل =

= ماهو «ج» لا دائماً فهو «د» .

وهذا غير الوجه الذى ذكره .

فإنه جعل اللادوام جزءاً من المحمول ، إذ قال : وكل «ج» «د» لا دائماً بل مادام «ج» ؛ فإن اللادوام هاهنا ، جزء من المحمول ؛ ولأجله كذبت الكبرى ؛ فإننا جعلنا فى الصغرى «الجيم» المحمول ، ماهو موصوف بـ«الجيمية» دائماً ، وجعلنا هاهنا - أى فى الكبرى - اتصاف كل «ج» بـ«الجيمية» لا دائماً ، إذا جعلنا الحمل غير دائم ، بل مشروطاً بدوام «الجيمية» ، فبالضرورة تكون «الجيمية» غير دائمة .

إذ لولا عدم دوام «الجيمية» ، لما كان اتصافه بـ«د» غير دائم ، فإن ما جعل شيئاً ما غير دائم ، بسبب مساوفة ذلك الشيء إياه ، لا محالة فهو فى نفسه غير دائم .

وأما فى الوجه الذى جعلناه ، جزءاً من الموضوع ، فلا تكذب الكبرى ، فإنك لا تحكم على كل «ج» بأنه موصوف بـ«ج» لا دائماً ، بل تحكم بـ«الدال» على ما ليس دائماً «ج» من جملة الموصوفات بـ«ج» .

وهذا لا يمنع وجود موصوف بـ«ج» دائماً ، لكن لا يكون هذا «الجيم» هو ما كان محمولاً فى الصغرى ، فإن محمولها هو ما كان «ج» دائماً ، فلا يكون الوسط إذن فى القياس واحداً مشتركاً فيه ، فلا يلزم منه نتيجة .

فإذن الوجه أن يقال : لا ينبغى أن يشترط لادوام «الجيمية» فى الكبرى لأنه : إما أن تكذب الكبرى .

أو أن تكون تصدق ، ولا يكون للقياس وسط .

وهذا أيضا استثناء^(١) .

وإنما تكون ضرورية ، ؛ لأن « ج » يدوم « ب »^(٢) ، فيدوم « ا »^(٣) بالضرورة .

الشكل الثاني :

إعلم أن الحق في هذا الشكل ، هو أنه لا قياس فيه :

عن مطلقتين ، بالإطلاق العام .

ولا عن ممكنتين .

ولا عن خلط منهما .

ولا شك في أنه لا قياس فيه :

عن مطلقتين موجبتين ، أو سالتين .

(١) أى وهذه حالة أخرى من حالات الاستثناء التى لا تتبع النتيجة فيها - من

حيث الجهة - القضية الكبرى .

تضم إلى الحالتين السابقين فى ص ٢٤٢ .

وتعتبر أيضا وفاء من « الشيخ » بوعده أنه سيورد حالات استثناء أخرى .

ولذلك لا يكون لاعتراض « الإمام » الذى أشرنا إليه سابقا - هامش

ص ٢٤٣ - مورد .

(٢) أى يدوم كونه « ب » .

(٣) أى يدوم كونه (١) .

ولا عن ممكنتين ، كيف كانتا^(١) .

بل إنما الخلاف :

أولا : في المطلقين ، إذا اختلفتا^(٢) في السلب والإيجاب .

فإن الجمهور يظنون أنه قد يكون منهما قياس .

ونحن نرى غير ذلك .

ثم^(٣) في المطلقات الصرفة والممكنات ، فإن الخلاف فيها^(٤) ذلك بعينه .

ولا قياس منها^(٥) عندنا في هذا الشكل .

وذلك : لأن الشيء الواحد ، بل الشئين المحمول أحدهما على الآخر :

قد يوجد شيء يحمل عليه أو عليهما ، بالإيجاب المطلق ؛ ويسلب بالسلب المطلق .

وقد يوجد ويسلب معا^(٦) ، عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد ،

أو جزئيات شئين ، أحدهما محمول على الآخر .

ولا يوجد شيء من ذلك أن يكون^(٧) الشيء مسلوبا عن نفسه ، أو أحد

(١) في الأصل « كيف كانت » .

(٢) وفي نسخة « فيه في السلب ... الخ »

(٣) لعله مقابل قوله « أولا » ، فهو في مقام قوله « ثانيا » .

(٤) وفي نسخة « فيهما » .

(٥) وفي نسخة « منهما » .

(٦) وفي نسخة بحذف « معا » .

(٧) وفي نسخة بحذف « يكون » وباقي العبارة : أن الشيء مسلوب .

الشيئين مسلوباً^(١) عن الآخر .

وقد يعرض جميع هذا ، للشيئين المسلوب أحدهما عن الآخر ، ولا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولاً على الآخر .

فلا يلزم إذن مما ذكر ، سلب ولا إيجاب : فلا تلزم نتيجة .

والذي يحتجون به في الاستنتاج ، عن المطلقين المختلفتي الكيفية، وكبراهما كلية - مما سند كره - فشىء لا يطرده في المطلق العام ، والوجودى العام .
لأن العمدة هناك :

إما العكس ؛ وهما لا ينعكسان في السلب .

أو الخلف ؛ باستعمال النقيض ، وشرائط النقيض فيها^(٢) لا تصح .

بل إنما تنعقد في هذا الشكل من المطلقات ، قياسات من مقدمات : فيها موجبة وسالبة ؛ إذا كانت سالبتها :

من شرطها أن تنعكس .

أولها نقيض من بابها .

وقد علمت أن القضايا المطلقة السالبة كذلك .

(١) هذه الكلمة موجودة هكذا «مسلوب» سواء في النسخ التي فيها كلمة «يكون» أو في سواها .

وقد رأيت أن الأنسب كونها منصوبة ، حيث اخترت النسخة التي فيها زيادة كلمة «يكون» .

(٢) وفي نسخة «فيهما»

فهناك إن كان تأليف :

من مطلقتين .

أو من ضروريتين .

أو من مطلقة عامة ، وضرورية .

فالشرط :

أن تختلف القضيتان في الكيفية .

وتكون الكبرى كلية .

والحكم في الجهة ، للسالبة المنعكسة^(١) .

والضرب الأول منها :

هو مثل قولك : كل « ج » « ب » . ولا شيء من « ا » « ب » فلا

شيء من « ج » « ا » .

لأننا نعكس الكبرى ، فنصير : ولا شيء من « ب » « ا » ونضيف إليها

الصغرى ، فيكون^(٥) الضرب الثاني من « الشكل الأول » .

وتكون العبرة في الجهة للكبرى .

والثاني منها :

(١) وفي نسخة بزيادة كلمة « الكلية » بعد كلمة « المنعكسة » .

(٢) وفي نسخة « يصير » وهذا المعنى هو المقصود حتى في النسخة التي

فيها « يكون » .

مثل قولك : لاشيء من « ج » « ب » . وكل « ا » « ب » فلا شيء من « ج » « ا » .

لأنك تعكس الصغرى ، وتجعلها كبرى . فنتنتج : فلا شيء من « ا » « ج » ثم تعكس النتيجة .

وتكون العبرة للسالبة أيضا في الجهة .

فإن كانت مطلقة : فما ينعكس إليه المطلق ، من المطلق .

والثالث منها :

مثل قولك : بعض « ج » « ب » . ولا شيء من « ا » « ب » ؛ فليس

بعض « ج » « ا » .

تبيئته بما عرفت (١) .

والرابع منها :

مثل قولك : ليس بعض « ج » « ب » . وكل « ا » « ب » ؛ ينتج

ليس بعض « ج » « ا » .

وإلا فكل « ج » « ا » ، وكان كل « ا » « ب » ؛ فكل « ج » « ب »

وكان ليس بعض « ج » « ب » .

هذا خلف (٢) .

(١) يعنى بعكس الكبرى .

(٢) خلاصة هذا البيان :

أنه إذا لم تصدق النتيجة ، يصدق تقييضا بالضرورة .

وله بيان غير الخلف :

ليكن « د » البعض الذى هو من « ج » وليس « ب » .

فيكون : لاشئ من « د » « ب » . وكل « ا » « ب » : فلاشئ من

« د » « ا » .

وبعض « ج » « د » ولاشئ من « د » « ا » فلا كل « ج » « ا »^(١)

= ثم نجعل من نقيض النتيجة صغرى ، ومن الكبرى فى القياس ، كبرى
لنقيض النتيجة .

ينتج نقيض صغرى القياس المفروض صحة مقدماته .

فتكون هذه النتيجة كاذبة .

ولم يأت الكذب من صورة القياس

ولم يأت من كبراه لأنها كبرى القياس المفروض صحة مقدماته .

فيكون الكذب من الصغرى .

والصغرى هى نقيض نتيجة القياس ، فتكون تلك النتيجة صادقة وهو المطلوب .

(١) خلاصة هذا البيان :

أنه : إذ افترضنا - بناء على مانقيده الصغرى - أن البعض الذى هو « ج »

وليس « ب » هو « د » .

أمكن أن نصوص قضية هكذا :

لاشئ من « د » « ب » .

ثم نجعلها صغرى ، ونجعل كبرى القياس ، كبرى لها هكذا :

لاشئ من « د » « ب » . وكل « ا » « ب » : ينتج لاشئ من « د » « ا » . =

ومن هاهنا تعلم : أن العبرة للسالبة في الجهة .
وليس يمكن هذا الضرب أن يبين بالعكس ؛ لأن الصغرى سالبة جزئية ؛
فلا تنعكس .

والكبرى تنعكس جزئية ؛ فلا يلتزم منها ومن الصغرى قياس ؛ لأنه
لا قياس عن جزئيتين .

هذا كله ، وليس في المقدمات ممكن .

فإن اختلط ممكن ومطلق ، وكان من الجنس الذي لا ينعكس فإن ما أوردناه
في منع انعقاد القياس ، عن مطلقتين من ذلك الجنس ، يوضح منع انعقاد القياس
عن هذا الخلط .

وإن كان من الجنس الذي نستعمله الآن ، والمطلق سالب فقد ينعقد القياس
إذا روعيت الشروط :

فإن كانت الكبرى كلية سالبة ، من باب المطلق المذكور .

= ويمكن - أخذا من الافتراض أيضا - أن نصوص قضية هكذا :

بعض « ج » « د » .

ثم نجعلها صغرى ، ونجعل النتيجة السابقة الكبرى هكذا :

بعض « ج » « د » . ولا شيء من « د » « ا » .

فليس بعض « ج » « ا » .

وهو المطلوب .

وكان^(١) الممكن موجباً أو سالباً .
رجع بالعكس إلى الشكل الأول^(٢) ، أو بالافتراض : فأنتج .
وليكن النتيجة^(٣) هي التي عرفتها في الشكل الأول .

(١) وفي نسخة « كان » بدون الواو العاطفة .

(٢) كتب في هذا المقام « صاحب البصائر » ص ٨٧ قال :

« وربما يحتج في خاطر أحد أن هذين الشكلين - يعنى الثانى والثالث -
إذا رجعا إلى الأول ، كان بالأول عنهما غنى ، وليس لهما فائدة .

فنقول : ليس إذا لم يكن هذان الشكلان ، بينى القياسية بنفسهما ،
إلا بالأول ؛ فلا فائدة لهما ، بل لهما - خاصة - فائدة .

وهى أنه ربما كان السلب الطبيعى ، فى نفس الأمر ، أن يتعين أحد جزئى
المقدمة للوضع ، والآخر للحمل ؛ فلو عكس ، لم يكن طبيعياً :

كقولنا : ليست السماء ، بخفيفة ؛ ولا النفس بمائية ، ولا النار بمرئية ؛
فإذا عكست هذه السواب ، خرجت عن النظم الطبيعى ، وإن كانت حقاً .

وربما لا يلتزم قياس مع هذه ، إلا بأن يقرن بهما قضايا آخر ، على نظم
« الشكل الثانى » .

وكذلك إنما يكون الطبيعى فى القضايا الجزئية ، أن يوضع بعض الأعم
فيه ، ويحمل عليه الأخص ؛ فإذا قرن بهذه القضية أخرى كلية ، فربما لا يلتزم
منها قياس ، إلا على هيئة الشكل الثالث .

(٣) وفي نسخة « وليكن النتيجة التى ... الخ » .

وإن لم تكن سالبة، بل موجبة^(١)، لم يكن قياس إلا في تفصيل لا يحتاج إليه هاهنا..

ويجب أن تقيس على هذا خلط الضروري بغيره - إذا كان على هذه الصورة - بعد أن تعلم أن في هذا الخلط زيادة قياسات .

وذلك أنه إذا كان التأليف :

من ممكن صرف وضروري صرف

أو من وجودي صرف ، وضروري صرف .

والكبرى كلية .

تم القياس ؛ سواء كانتا :

موجبتين معاً .

أو سالتين معاً .

فضلا عن المختلفتين .

أما إذا اختلفتا ، والكبرى كلية ، فتعلمه مما علمت .

واما إذا اتفتتا ، فأنت تعلم أنه إذا كان « ج » بحيث إنما يصدق « ب »

على كله ، بإيجاب غير ضروري ؛ فكان « ب » على كل ماهو « ج » غير ضروري .

أو المفروض من « ج » غير ضروري .

وكان « ا » بخلافه عندما كان كل ماهو « ا » فإن « ب » ضروري عليه .

علم أن طبيعة « ج » أو المفروض منه ، مباينة لطبيعة « ا » لا تدخل

(١) وفي نسخة بزيادة « كيف كان ذلك » بعد قوله « موجبة » .

إحدهما في الأخرى ، ولا يمكن ذلك ، سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في
الكيفية الإيجابية ، أو الكيفية السلبية .

وكذلك البعض من « ج » المخالف لـ « ا » في ذلك ، إن كانت الصغرى
جزئية .

وتعلم أن النتيجة دائماً تكون ضرورية السلب . وهذا مما غفلوا عنه .

الشكل الثالث :

الشرط في كون قرائن هذا الشكل ، منتجة هو :

أن تكون الصغرى موجبة ، أو على حكمها كما علمت (١) .

وفيها كلى ، أيها (٢) كانت .

وأنت تعلم أن قرائنها تكون حينئذ ستة .

لكن الستة تشترك ، في أن تتأجها ، إنما تجب (٣) جزئية ، ولا يجب

فيها كلى .

فإنك إذا قلت : كل إنسان حيوان . وكل إنسان ناطق .

لم يلزم أن يكون : كل حيوان ناطقاً

ولزم أن يكون بعضه ناطقاً ؛ بأن تعكس الصغرى .

(١) راجع قوله فيما مر : « لكن الصغرى إذا كانت ممكنة ، أو مطلقة تصدق

معها السالبة ؛ جاز أن تكون سالبة ، وتنتج » . ص ٢٤٢ وراجع أيضاً ص ٢٣٠

(٢) وفي نسخة « أيهما كان » وفي أخرى « أيها كان » .

(٣) وفي نسخة « تكون » .

فاجعل هذا لك عياراً ، في المركبات من كليتين .
وأما إذا كانت الكبرى جزئية ، فلم ينفك عكس الصغرى ؛ لأنها إذا
عكست ، صارت جزئية ؛ فإذا قرنت بها الأخرى ، كان الاقتران من جزئيتين
فلم ينتج .

بل يجب أن تعكس الكبرى ، ثم النتيجة ؛ كما علمت .
واعلم أن العبرة في الجهة المتحفظة : وهي ^(١) التي تتعين في الشكل الأول
فيها ^(٢) ، على قياس ما أوردناه ، إنما هي الكبرى .
لأن ^(٣) الصغرى لما أوجبت نتيجة مثل نفسها في الجهة - إلا فيما يخالف
ذلك - في « الشكل الأول » لم يجب أن يكون عكسها مثلها - على ما علمت -
فلم يتبين من ذلك : أن النتيجة مثل الصغرى .
ويتبين من طريق الافتراض : أن النتيجة مثل الكبرى
أما فيما يبين ^(٤) بعكس صفراء ، فذلك ظاهر .
وأما فيما يبين ^(٥) بعكس الكبرى ، فيتبين ذلك بالافتراض :

-
- (١) وفي نسخة « وفي » .
(٢) وفي نسخة « منها » .
(٣) من أول هنا إلى قوله « أن النتيجة مثل الكبرى » غير موجود في
جميع النسخ ، بل في واحدة منها .
(٤) وفي نسخة « يتبين » .
(٥) في جميع النسخ « يتبين » ولكن الأنسب أن يوافق الصيغة السابقة
المختارة لينسجم مع باقي العبارة .

بأن يفترض^(١) بعض « ب » الذى هو « ا » حتى يكون « د ». فيكون كل « د » « ا » .

فتقول حينئذ : كل « د » « ب » . وكل « ب » « ج » .

فكل « د » « ج »

ويقرن إليه : وكل « د » « ا » .

فينتج : بعض « ج » « ا » .

والجهة ما توجه به جهة قولنا : كل « د » « ا » ، الذى هو جهة : بعض

« ب » « ا » .

والذين يعملون الحكم لجهة الصغرى ، فإنهم يحسبون أن الصغرى تصير كبرى ، عند عكس الكبرى .

فيكون الحكم لجهتها^(٢) ، ثم تنعكس ، فتكون الجهة بعد العكس ، جهة الأصل .

وإنما يغلطون بسبب أنهم يحسبون أن العكس يحفظ الجهات .

وأنت قد علمت^(٣) خطأهم .

وقد بقى ما لا يبين^(٤) بالعكس .

(١) وفي نسخة « تفرض » .

(٢) وفي نسخة « لجهة ما لم تنعكس » .

(٣) وفي نسخة « تعلم » .

(٤) وفي نسخة « يتبين » .

وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة ؛ فإنها لا تنعكس ؛ وصغراها تنعكس جزئية ؛ فلا يقترن قياس ؛ بل إنما يتبين بطريق الخلف ، أو طريق الافتراض .

أما طريق الخلف :

فأن نقول : إنه إن لم يكن : ليس بعض « ج » « ا » ، فكل « ج » « ا » وكان كل « ب » « ج » .

فكل « ب » « ا »

وكان : ليس كل « ب » « ا » .

هذا خلف .

وأما طريق الافتراض :

فأن نقول : ليكن ذلك البعض ، الذي^(١) هو « ب » وليس « ا » هو

« د » .

فيكون : لاشيء من « د » « ا » .

ثم تم أنت من نفسك^(٢) .

واعتبر في الجهات ما توجهه الكبرى أيضا .

فتكون قرائنه ستة :

(١) وفي نسخة : « من « ب » الذي ليس « ا » هو « د » .

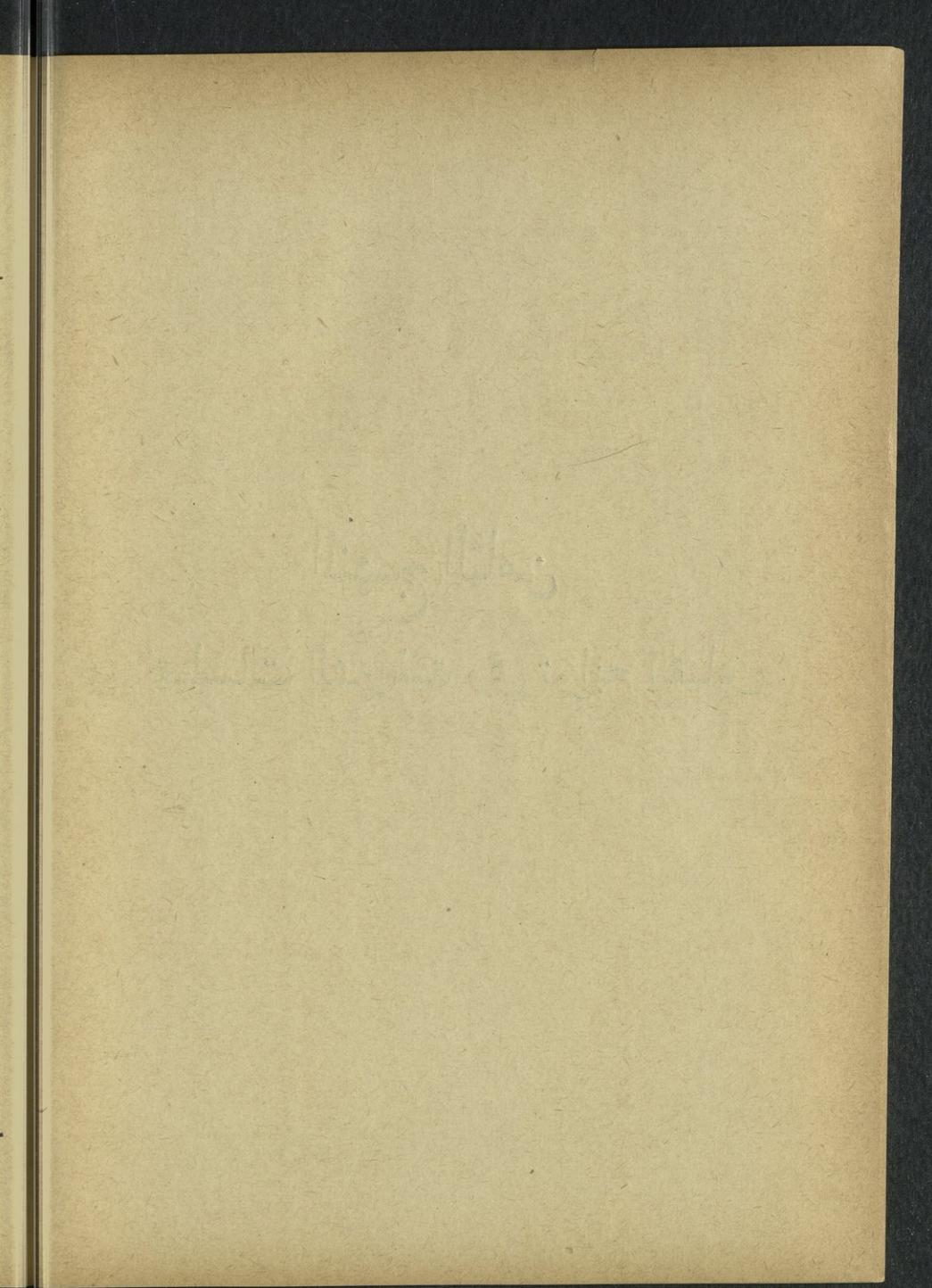
(٢) وفي نسخة زيادة :

« ولا يتبين تساوى حكم الإيجاب والسلب » .

- ١ — من كليتين موجبتين .
- ب — من موجبتين ، والصغرى جزئية .
- ج — من موجبتين ، والكبرى جزئية .
- د — من كليتين ، والكبرى سالبة .
- هـ — من جزئية موجبة صغرى ، وسالبة كلية كبرى .
- و — من كلية موجبة صغرى ، وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد خامسة .
والله أعلم بالصواب .

النهج الثامن

في القياسات الشرطية وفي توابع القياس



إشارة إلى الاقترانات الشرطية :

إناسنذكر بعض هذه ، ونخلى عما ليس قريبا من الطبع منها ، بعد استيفائنا جميع ذلك فى كتاب « الشفاء » وغيره .

ونقول : إن المتصلات ، قد تتألف منها أشكال ثلاثة ، كأشكال الحمليات

تتشارك فى « تال » أو « مقدم » .

وتتفرق بـ « تال » أو « مقدم » .

كما كانت فى الحمليات :

تتشارك فى « موضوع » أو « محمول » .

وتتفرق بـ « موضوع » أو « محمول » .

والأحكام : تلك الأحكام .

وقد تقع الشركة ، بين « حملية » و « منفصلة » :

مثل قولك : الاثنان عدد . وكل عدد : إما زوج ، وإما فرد .

واستخراج الأحكام فى هذا - مما سلف - سهل .

وكذلك قد تتشارك منفصلة مع حمليات :

مثل قولك هذا^(١) المعنى ، وليكن :

« ا » إما أن يكون « ب » ، وإما أن يكون « ج » وإما أن يكون « د » .

وكل « ب » و « ج » و « د » هو « ه » .

فكل « ا » فهو « ه » .

(١) وفى نسخة « فى هذا » .

واستخراج الأحكام في هذا أيضا - مما سلف - سهل .
وقد تقترن الشرطية المتصلة ، مع الحملية .
وأقرب ما يكون من ذلك إلى الطبع ، أن تكون الحملية ، تشارك تالي
المتصلة الموجبة ، على أحد أنحاء شركة الحمليات
فتكون النتيجة متصلة : مقدمها ، ذلك المقدم بعينه .
وتاليها : نتيجة التأليف ، من التالى الذى كان مقترنا بالحملية .
مثاله : أنه ، إن كان « ا » « ب » ، فـكل « ج » « د » . وكل « د »
« هـ » .

يلزم منه ، أن يكون^(١) : إذا كان « ا » « ب » ، فكل « ج » « هـ »^(٢) .
وعليك أن تعد سائر الأقسام ، من^(٣) نفسك على ماعلمته .
وقد يقع مثل هذا التأليف من متصلتين ؛ تشارك إحداها ، تالى الأخرى ،
إذا كان ذلك التالى متصلا أيضا ؛ ويكون قياسه ، هذا القياس

(١) وفي نسخة « أنه » .

(٢) وفي نسخة زيادة :

« فهذه النتيجة مؤلفة من مقدم المتصلة ، ومحمول الحملية .

ومثاله : إن كان هذا المقبل إنسانا ، فهو منتصب القامة ، وكل منتصب

القامة ضحاك .

ينتج : إن كان هذا المقبل إنسانا ، فهو ضحاك » .

(٣) وفي نسخة « مما علمته » وحذف « من نفسك » .

وأما تتميم القول في الاقترانات الشرطية ، فلا يليق بهذا المختصر ^(١) *
إشارة إلى قياس المساواة ^(٢) :

إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء ، تسقط ، ويبنى القياس على صورة
مخالفة للقياس .

مثل قولهم : « ج » مساوٍ لـ « ب » و « ب » مساوٍ لـ « ا » .

فـ « ج » مساوٍ لـ « ا » .

فقد أسقط منه أن : مساوى المساوى ، مساوٍ . وعدل بالقياس عن وجهه

من وجوب الشركة في جميع الأوساط ، إلى وقوع الشركة في بعضه *

إشارة إلى القياسات الشرطية الاستثنائية :

القياسات الشرطية الاستثنائية :

إما أن توضع فيها متصلة ، ويستثنى :

إما : عين مقدمها ، فينتج عين التالى :

مثل أنه : إن كانت الشمس طالعة ، فالكوواكب خفية ، لكن الشمس

طالعة ، فالكوواكب خفية .

أو ^(٣) نقيض تاليها ، فينتج نقيض المقدم :

(١) وفي نسخة « بالمختصرات » .

(٢) فى النسخ التى تحت يدي « المساوات » بناء مفتوحة .

(٣) مقابل قوله « إما عين مقدمها » .

مثل أن نقول : ولكن الكواكب ليست بحفية ، فينتج ، فالشمس
ليست بطالعة .

ولا ينتج غير ذلك .

أو توضع ^(١) فيها منفصلة حقيقية ، فيستثنى :

عين ما يتفق منها ^(٢) ، فينتج نقيض ماسواها :

مثل : إن هذا العدد ، إما تام ، وإما زائد ، وإما ناقص .

لكنه تام . فينتج نقيض مابق .

أو يستثنى ^(٣) نقيض ما يتفق منها ^(٤) ، فينتج عين مابق ؛ واحدا كان ، أو كثيراً :

مثل : إنه ليس بتام . فهو إما زائد ، وإما ناقص ؛ حتى تستوفي الاستثناءات

فيبقى قسم واحد .

أو توضع منفصلة غير حقيقية ^(٥) :

فإما أن تكون مانعة الخلو فقط ؛ فلا ينتج إلا استثناء النقيض لعين الأخر :

مثل قولهم : إما أن يكون زيد في الماء ، وإما أن لا يغرق . لكنه غرق ؛

فهو في الماء . ^(٦) لكنه ليس في الماء ؛ فهو لم يغرق .

(١) مقابل قوله « إما أن توضع فيها متصلة » .

(٢) وفي نسخة « فيها » .

(٣) مقابل قوله « فيثمتنى عين ... الخ » .

(٤) وفي نسخة « فيها » .

(٥) مقابل قوله « أو توضع فيها منفصلة حقيقية » .

(٦) لو كان هنا كلمة « أو » لكان أظهر . أنظر صنيعة في المثال التالي .

ومثل قولهم : إما أن لا يكون هذا حيوانا ، وإما أن لا يكون هذا نباتا^(١)
لكنه حيوان ؛ فليس نبات . أولكنه نبات ؛ فليس بحيوان .
وإما أن تكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض^(٢) منه ، منع الجمع فقط ،
ويجوز أن ترتفع الأجزاء معا .

وقوم يسمونها « الغير تامة الانفصال و^(٣) العناد » حينئذ إنما^(٤) ينتج

(١) لو حذفت هذه الكلمة « هذا » اكتفاء بذكرها في المقدم ؛ لكان
أظهر ؛ لأن تكرارها يشعر بأن المشار إليه هنا ، غير المشار إليه هناك ، والشاهد
لا يتم إلا بناء على أن المشار اليه في الموضعين واحد .

(٢) وفي نسخة « الغرض فيه » وفي نسخة « الغرض فيه » .

(٣) وفي نسخة « أو » بدل الواو .

(٤) وفي نسخة « لا يمكن أنها ينتج فيها استثناء العين » .

ولعل هذا خطأ نسخ . قال « الإمام » في « الباب » ص ٤٣ : « وأما إن
كانت مانعة من الجمع فقط :

فاستثناء نقيض أيهما كان ، لا يفيد ؛ لما بينا أن نقيض أيهما كان يوجد
مع وجود الآخر ، ومع عدمه .

ولكن استثناء وجود أيهما كان ، ينتج عدم الآخر ؛ لما بينا أن اجتماعهما ،
محال . فوجود أيهما كان يدل على عدم الباقي » .

وكذلك قال « صاحب البصائر » ص ١٠٢ :

« وإن كانت مانعة الجمع ، أنتج فيها استثناء العين ، نقيض الآخر . ولا

ينتج استثناء نقيض ، شيئا » .

فيها^(١) استثناء العين . وتكون النتيجة تقيض التالى فقط :
مثل قولك : إما أن يكون هذا حيوانا ، وإما أن يكون شجراً .
في جواب من قال : هذا حيوان شجر* .
إشارة إلى قياس الخلف^(٢) :

قياس الخلف مركب من قياسين :
أحدهما : اقترانى .
والآخر : استثنائى .

(١) وفي نسخة « منها » .

(٢) الظاهر أنه بضم « الحاء » وفتحها ، مع سكون « اللام » .

قال « شارح الشمسية » ص ٢٣٦ :

« قياس الخلف : قياس يثبت المطلوب بإبطال تقيضه .

وإنما سمى خلفا ، أى باطلا ، لأنه باطل فى نفسه ، بل لأنه ينتج الباطل ،

على تقدير عدم حقيقة المطلوب » .

رجعت إلى متن الاعة ، لأرى كيف تضبط هذه المادة ، حين تكون بمعنى

البطلان . فوجدت « صاحب المختار » يقول :

« والخلف بضم الحاء ، الإسم من الإخلاف ، وهو فى المستقبل كالكذب

فى الماضى » .

وكتب « السيد الشريف » تعليقا على عبارة « شارح الشمسية » قال :

« قوله : وإنما سمى خلفا ، أى باطلا :

أقول : هذا الوجه فى التسمية ، هو الذى ارتضاه الجمهور .

وقيل : إنما سمى خلفا - يظهر من التعليل الآتى بعد ، أنه بفتح الحاء -

مثاله : إن لم يكن قولنا : ليس كل « ج » « ب » ، صادقا ؛ فقولنا : كل « ج » « ب » ، صادق .

وكل « ب » « د » . على أنها مقدمة بينة لاشك فيها ، أو بينت بقياس .
فينتج منه : إن لم يكن قولنا : ليس كل « ج » « ب » صادقا ، فكل « ج » « د » .
ثم نأخذ هذه النتيجة ، ونستثنى نقيض المحال ، وهو تاليها .
فنقول : لكن ليس كل « ج » « د » فينتج نقيض المقدم ، وهو أنه :
ليس^(١) ليس قولنا : ليس كل « ج » « ب » صادقا ، بل هو صادق .

لأن التمسك به يثبت مطلوبه ، بإبطال نقيضه ؛ فكأنه يأتي مطلوبه ، لاعلى
سبيل الاستقامة ؛ بل من خلفه .

ويؤيده تسمية القياس ، الذى ينساق إلى المطلوب ابتداء ، أى من غير
تعرض لإبطال نقيضه ، بـ « المستقيم » . كأن التمسك به يأتي مطلوبه من
قدامه على الاستقامة .

هذا وقد ضبطت « طبعة ليدن » هذه الكلمة ، بفتح « الحاء » .

(١) « ليس » الأولى تذهب أثر « ليس » الثانية ؛ بناء على قاعدتهم المشهورة :

« نفي النفي ، إثبات » .

فيصبح الباقي هكذا :

قولنا ليس كل « ج » « ب » صادق .

ولذلك عقب بقوله : بل هو صادق .

ومرجع الضمير فى قوله « بل هو صادق » ، قوله « قولنا : ليس كل

« ج » « ب » .

وذلك : أن « ليس » الثانية تقوم مقام « لم يكن » فى صيغة القياس . =

وأما أن القياس المستقيم^(١) الجملي ، كيف يرجع إلى الخلف ؟ ! والخلف كيف يرجع إليه؟! . فهو بحث آخر : يلاحظ الحال ؛ مما ينعقد بين «التالي» وبين «الحملية» ولسنا نحتاج إليه الآن .
ومداره على أخذ نقيض النتيجة المحالة ، وتقريته^(٢) مع المقدمة الصادقة ، التي لاشك فيها .

فينتج نقيض المقدم المحال ، على حاله * .

فقوله : لم يكن قولنا : ليس كل « ج » « ب » صادقاً .
كان هو المقدم .

فإذا كان الناتج هو نقيض ذلك ، كان هكذا :

ليس « لم يكن قولنا : ليس كل « ج » « ب » صادقاً .
فإذا استبدلنا « بلم » « ليس » صار هكذا :

ليس ليس قولنا : ليس كل « ج » « ب » صادقاً .

فتذهب « ليس » الأولى و « ليس » الثانية ، فيبقى :

قولنا : ليس كل « ج » « ب » صادق . وهو المطلوب .

وفي نسخة بحذف « ليس » الثالثة .

وهو خطأ ؛ لأن « ليس » الأولى و « ليس » الثانية إذا ارتفعتا ، بناء

على تلك القاعدة المشهورة ، يبقى - بناء على هذه النسخة - قوله : قولنا : كل

« ج » « ب » صادق .

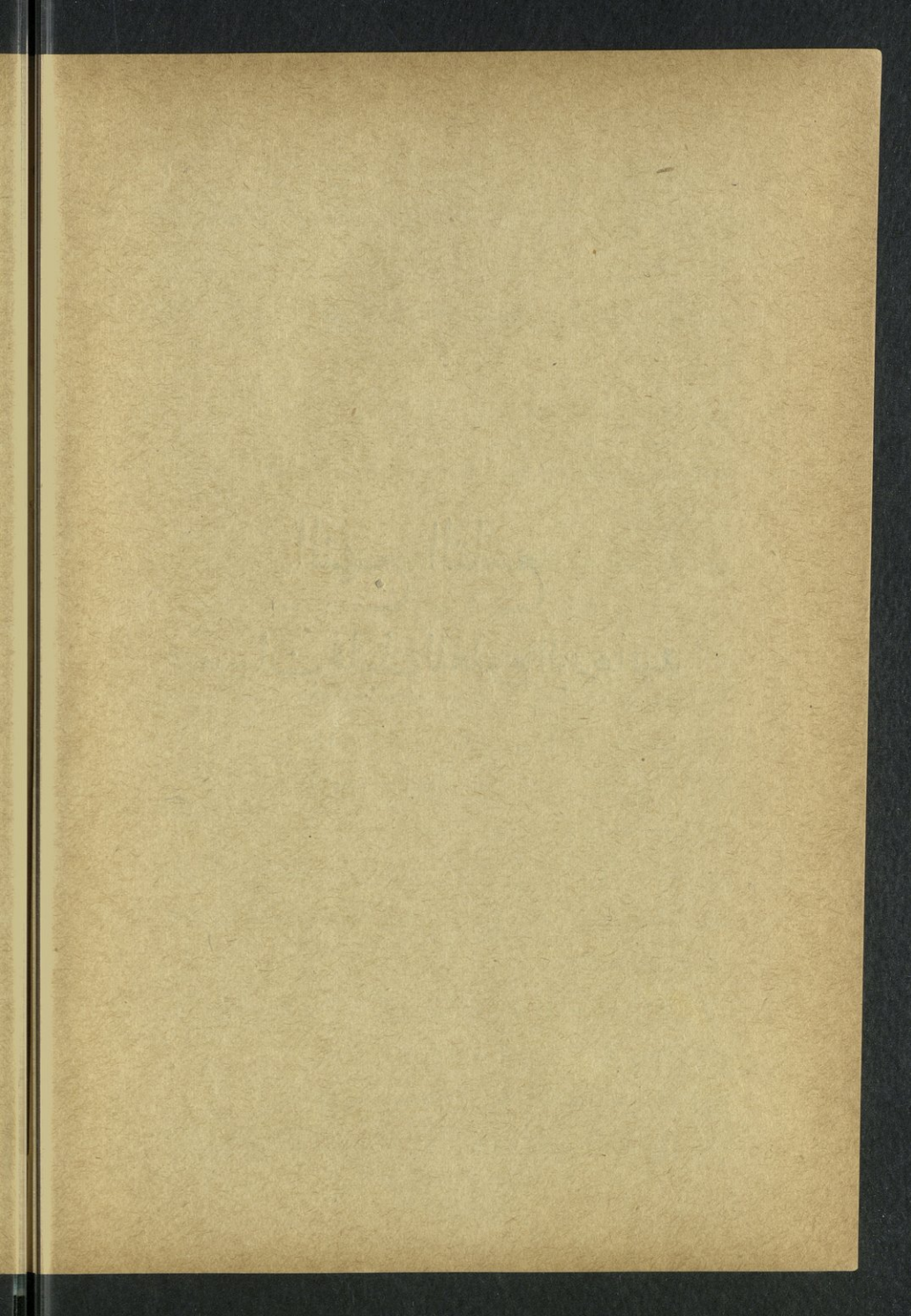
وما أراد إثبات صدق ذلك كما يفهم من أول المثال ، بل أراد إثبات كذبه

ليصح له : ليس كل « ج » « ب » فتأمل .

(١) قد عرفت معناه فيما مر بك هامش ص ٢٦٩ .

(٢) وفي نسخة « وتقريبه » ب « الباء » بدل « النون » .

النهج التاسع
فيه بيان قليل للعلوم البرهانية



إشارة إلى أصناف القياسات ، من جهة موادها ، وإيقاعها للتصديق :

القياسات البرهانية ، مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها :

إن كانت (١) ضرورية، يستنتج (٢) منها الضروري ، على نحو ضرورتها (٣) .
أو ممكنة ، يستنتج منها الممكن .

والجدلية ، مؤلفة من المشهورات ، والتقريرية : كانت واجبة ، أو ممكنة ،
أو ممتنعة .

والخطائية ، مؤلفة من المظنونات ، والمقبولات التي ليست بمشهورة ، وما
يشبهها ، كيف كانت (٤) ولو ممتنعة .

والشعرية ، مؤلفة من المقدمات الخييلة ، من حيث يعتبر تخيلها ، كانت
صادقة أو كاذبة . وبالجملة : مؤلفة من المقدمات ، من حيث لها هيئة وتأليف
تستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة ، بل ومن الصدق ، فلا مانع من ذلك .
ويروجه الوزن .

(١) يعنى « المقدمات » .

وفي هذه المناسبة ، تستطيع أن ترجع إلى ما كتبناه لك في هامش صفحات
١٤٩، ١٨٠، ٢٠٧ لتضيف ما هنا ، إلى ما هناك ، فيظهر لك بوضوح ، النتائج التي
انتهينا إليها في بحثنا السابق .

(٢) وفي نسخة « فينتج » .

(٣) وفي نسخة « ضرورتها » .

(٤) وفي نسخة « كان » .

ولا تلتفت إلى ما يقال .
من أن البرهانية واجبة .
والجدلية ، ممكنة أ كثرية .
والخطائية ، ممكنة مساوية ^(١) ، لأميل فيها ، ولاندره .
والشعرية ، كاذبة ممتنعة .
فليس الاعتبار بذلك ، ولا أشار إليه « صاحب المنطق » .
وأما السوفسطائية ، فهي ^(٢) التي تستعملها ^(٣) « المشبهة » ، وتشاركها في
ذلك « المتحننة المجربة » . على سبيل التغليب .
فإن كان التشبيه بالواجبات ، ونحو استعمالها ؛ سمي صاحبها « سوفسطائيا » .
وإن كان بالمشهورات ، سمي صاحبها « مشاعبا مماريا » .
« والمشاعب » بإزاء « الجدلي » .
و« السوفسطائي » بإزاء « الحكيم » *
إشارة إلى القياسات ، والمطالب البرهانية :
كما ^(٤) أن المطالب في العلوم :

(١) وفي نسخة « متساوية » .

(٢) وفي نسخة « فإنها هي » .

(٣) وفي نسخة « تستعمل » .

(٤) لعل « الكاف » هنا ، هي التي يسميها « علماء العربية » « كاف »

التعليق « على نحو قوله تعالى « فاشكروه كما هداكم » .

قد تكون عن ضرورة الحكم .
وقد تكون عن إمكان الحكم .
وقد تكون عن وجود غير ضرورى مطلق : كما قد يتعرف عن حالات
اتصالات الكواكب ، وانفصالاتها .
وكل جنس تخصصه مقدمات ونتيجة .
فالبرهن يستنتج الضرورى من الضرورى .
وغير الضرورى ، من غير الضرورى : خطأ ، أو صريحاً .
فلا تلتفت إلى من يقول :
إنه لا يستعمل البرهن إلا :
الضروريات .
والممكنات الأكثرية ، دون غيرها .
بل إذا أراد أن ينتج صدق ممكن أقل^(١) ، استعمل الممكن الأقل .
ويستعمل فى كل باب ما يليق به .
وإنما قال ذلك ، من قال من محصلى الأولين ، على وجه غفل عنه المتأخرون :
وهو أنهم قالوا : إن المطلوب الضرورى ، يستنتج فى البرهان من
الضروريات .

وفى غير البرهان ، قد يستنتج من غير الضروريات .

(١) وفى نسخة « أولى » . ولعله تحريف نسخ ،

ولم يُرد غير هذا .

أو أراد أن صدق مقدمات البرهان في ضرورتها ، أو إمكانها ، أو إطلاقها ،
صدق ضروري (١) .

(١) قال « الإمام » في « الباب » ص ٤٤ :

« المطلوب بالبرهان :

• قد يكون ضرورة الشيء .

• وقد يكون إمكان الشيء .

وقد يكون مجرد وجوده ، من غير اعتبار ضرورته ، ولا إمكانه . كما قد
يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب ، وانفصالاتها .

وكل جنس من هذه المطالب ، فله مقدمات تخصه .

والبرهن ينتج :

• الضروري ، من الضروري .

• والممكن الأكثرى ، من الممكن الأكثرى .

• والأقلى من الأقلى .

• ويستعمل في كل باب ، ما يليق .

• ولا يلتفت إلى من يقول :

• البرهن لا يستعمل إلا الضروريات .

بل قد ذكر بعض المحصلين ذلك . لكن فيه غرضان :

أحدهما : أن المطلوب الضروري ، يستنتج في البرهان من الضروري .

وفي غير البرهان ، قد يستنتج من غير الضروري .

وإذا قيل في كتاب البرهان : « الضروري » ؛ فيراد به ، ما يعم
« الضروري » المورد في كتاب « القياس » وما تكون ضرورته مادام
الموضوع موصوفا بما وصف به . لا « الضروري الصرف » .

وتستعمل في مقدمات البرهان ، المحمولات الذاتية ، على الوجهين الأولين^(١)
الذين فسر عليهما الذاتي ، في المقدمات .

وأما في المطالب ، فإن الذاتيات المقومة^(٢) لا تطلب^(٣) البتة .

= الثاني : أن صدق مقدمات البرهان ، في كونها ضرورية ، أو ممكنة ؛ ضروري ؛
لأن ثبوت الضرورة ، للضروري ، ضروري . وثبوت الإمكان للممكن ،
ضروري .

(١) هذه الكلمة « الأولين » محذوفة في بعض النسخ .

(٢) وفي نسخة « المقدمة » ، ولعله خطأ من النساخ .

(٣) قال « الإمام » في « الباب » ص ٤٤ :

« إعلم أن الذاتي المقوم ، لا يمكن أن يكون مطلوباً بالبرهان ؛ لأن المقوم

بشئ الثبوت ؛ والبين لا يكون مطلوباً بالبرهان .

بل الذاتي بالمعنى الثاني يكون مطلوباً .

وأما محمول مقدمات البرهان ، فيمكن أن يكون ذاتياً بالوجهين ، إلا أنه

لا يمكن أن يكون محمول المقدمتين معاً ، ذاتياً مقوماً ؛ لأن الأكبر ، إذا كان

مقوماً للأوسط ، المقوم للأصغر ؛ ومقوم المقوم مقوم ، فحينئذ يرجع إلى أن

يكون الأكبر مقوماً للأصغر ؛ وذلك محال .

فإن : لا يمكن أن يكون المحمول ذاتياً مقوماً ، إلا في إحدى المقدمتين .

وقد عرفت ذلك ، وعرفت خطأ من يخالف فيه .

وإنما تطلب الذاتيات بالمعنى الآخر * .

إشارة إلى الموضوعات . والمبادئ ، والمسائل في العلوم ^(١) :

ولكل واحد من العلوم : شيء أو أشياء ، مناسبة ^(٢) ، نبحت من أحواله

أو أحوالها .

وتلك الأحوال ، هي الأعراض الذاتية ، ويسمى الشيء ^(٣) « موضوع

ذلك العلم » :

مثل المقادير للهندسة .

ولكل علم :

مبادئ .

ومسائل .

والمبادئ : هي الحدود ، والمقدمات ؛ التي منها تؤلف قياساته .

وهذه المقدمات :

إما واجبة القبول .

وأما مسلمة ، على سبيل حسن الظن بالمعلم . تُصدَّر في العلم .

وإما مسلمة في الوقت ، إلى أن تبين ^(٤) ، وفي نفس المعلم تشكك فيها .

(١) وفي نسخة « إشارة إلى مقدمات العلوم ، وموضوعاتها » .

(٢) وفي نسخة « متناسبة » .

(٣) يعني : الأمر الذي نبحت أحواله .

(٤) وفي نسخة « تبين » .

وأما الحدود :

فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة ، وأجزائه ، وجزئياته إن كانت .
وحدود أعراضه الذاتية .

وهذه أيضا تصدر في العلوم .

وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن ، والحدود : في اسم « الوضع »
فتسمى « أوضاعا » .

لكن المسلمات منها ، تخص باسم « الأصل الموضوع » .

والمسلمات على الوجه الثاني . تسمى « مصادرات » .

وإذا كان لعلم ما ، أصول موضوعة ؛ فلا بد من تقديمها ، وتصدير العلم بها .

وأما الواجب قبولها : فعن تعديدها استغناء ، لكنها ربما خصصت

بـ « الصناعة » ، وصدرت في جملة المقدمات .

فكل « أصل موضوع في علم » ، فإن البرهان عليه من علم آخر * .

إشارة إلى نقل البراهين ، وتناسب العلوم :

إعلم أنه إذا كان موضوع علم ما . أعم من موضوع علم آخر :

إما على وجه التحقيق : وهو أن يكون أحدهما - وهو الأعم - جنساً

للآخر .

وإما أن يكون الموضوع في أحدهما - وهو الأعم ^(١) - قد أخذ مطلقاً ؛

وفي الآخر ، مقيداً بحالة خاصة .

(١) هذه العبارة : « وهو الأعم » ساقطة في بعض النسخ .

فإن^(١) العادة جرت ، بأن يسمى الأخص « موضوعاً تحت الأعم » .
مثال الأول^(٢) : علم « المجسمات » تحت « الهندسة » .
مثال^(٣) الثاني : علم « السكرات »^(٤) المتحركة تحت علم « السكرات »^(٥) .
وقد يجتمع الوجهان في واحد ، فيكون أولى باسم « الموضوع »^(٦) تحت «
مثل : علم « المناظر » تحت علم « الهندسة » .
وربما كان موضوع علم ما ، مبايناً لموضوع علم آخر ، لكنه ينظر فيه ،
من حيث أعراض خاصة ، بموضوع^(٧) ذلك العلم ؛ فيكون أيضاً « موضوعاً
تحتّه » :

مثل « الموسيقى » تحت علم « الحساب » .
وأكثر « الأصول الموضوعية » في العلم الجزئي « الموضوع تحت غيره »
إنما تصح في العلم الكلي ، الموضوع فوق .
على أنه كثيراً ، ما تصح مبادئ العلم الكلي الفوقاني ، في العلم الجزئي
السفلاني .

(١) جواب قوله : إذا « كان موضوع علم ما »

(٢) راجع لقوله « إما على وجه التحقيق » .

(٣) راجع لقوله « وإما أن يكون الموضوع في أحدهما .. » .

(٤) في نسخة « الأكر » .

(٥) في نسخة « الأكر » .

(٦) في نسخة « الوضع » .

(٧) في نسخة « لموضوع » .

وربما كان علم ، فوق علم ، تحت علم ؛ وينتهي إلى العلم الذي موضوعه :
الموجود من حيث هو موجود .

ويبحث عن لواحقه الذاتية . وهو العلم المسمى بـ « الفلسفة الأولى » *
إشارة إلى برهان : لم^(١) ، وبرهان : إن^(١) :

إن الحد الأوسط ، إن كان هو السبب في نفس الأمر ، لوجود الحكم :
وهو نسبة أجزاء النتيجة ، بعضها إلى بعض .

(١) عبارة « صاحب الشمسية ، وشارحه » « لمى » و « إنى » .

وعلى « الشارح » هذه التسمية ، قال ص ٢٤٥ ج ٢ :

« . . . الحد الأوسط - يعنى فى أى قياس - لابد أن يكون علة ، لنسبة
« الأكبر » إلى « الأصغر » فى الدهن .

فإن كان مع ذلك ، علة لوجود تلك النسبة فى الخارج أيضا ، فهو برهان
« لمى » لأنه يعطى « اللمية » فى الدهن والخارج :

كقولنا : هذا متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط فهو محموم . فهذا محموم .
فتعفن الأخلاط ؛ كما أنه علة لثبوت الحمى فى الدهن ، كذلك علة لثبوت
الحمى فى الخارج .

وإن لم يكن كذلك ؛ بل لا يكون علة للنسبة إلا فى الدهن ، فهو برهان
« إنى » ، لأنه يفيد أنية النسبة فى الخارج ، دون لميتها .

كقولنا : هذا محموم ، وكل محموم متعفن الأخلاط . فهذا متعفن الأخلاط .
فالحمى . وإن كانت ، علة لثبوت تعفن الأخلاط فى الدهن ، إلا أنها ليست
علة له فى الخارج ، بل الأمر بالعكس .

كان البرهان برهان « لم » .
لأن يعطى السبب في التصديق بالحكم .
ويعطى السبب ، في وجود الحكم .
فهو مطلقا ، معط^(١) للسبب .
وإن لم يكن كذلك ، بل كان سببا للتصديق فقط . فأعطى « اللمية » في
التصديق ، ولم يعط « اللمية » في الوجود .
فهو المسمى برهان « إن »
لأنه دل على إينية الحكم ، في نفسه ؛ دون « لमितه » في نفسه .
وإن كان « الأوسط » في برهان « إن » مع أنه ليس^(٢) بعلة لنسبة حدّي
النتيجة ، هو معلول لنسبة حدّي النتيجة ، لكنه أعرف^(٣) عندنا ، سمي « دليلا » .
مثال ذلك : قولك : إن كان كسوف قمرى موجود^(٤) ؛ فالأرض متوسطة
بين الشمس والقمر ، لكن الكسوف القمري موجود ، فإذاً الأرض
متوسطة^(٥) .

واعلم أن الاستثناء ، كالحذ الأوسط . وقد بين التوسط بالكسوف الذى

(١) وفي نسخة « يعطى السبب » .

(٢) وفي نسخة بحذف كلمة « ليس » . ولعله تحريف نسخ .

(٣) لعله يعنى أعرف من نسبة حدى النتيجة .

(٤) وفي نسخة بحذف كلمة « موجود » .

(٥) الأرض متوسطة بين الشمس والقمر :

هو معلول التوسط .

والذى هو برهان «لم» أن يكون الأمر بالعكس^(١) . فيبين^(٢) الكسوف

= هذه هي النتيجة ، وحدها :

« الأرض » و « متوسطة بين الشمس والقمر » .

و « الكسوف القمري موجود » هذا هو الحد الأوسط .

وهو فضلا عن أنه ليس علة لتوسط الأرض بين الشمس والقمر ، هو معلوله .

(١) لعله يعنى أن يكون الحد الأوسط علة لنسبة حدى النتيجة .

ولسكن لو وقف الأمر عند هذا الحد ، وأن يكون ذلك فقط قصده ، لم يكن

هناك جديد ، بل يكون تكرارا محضا ، لأنه سبق أن ذكر ذلك بوضوح عند

التفرقة بين برهان «لم» وبرهان «إن»

وإن تمادينا ، وجاوزنا ذلك الحد فقلنا :

وبالرغم من أن الحد الأوسط علة لنسبة حدى النتيجة ، فالنتيجة أعرف عندنا

منه ، حتى يكون العكس على أمته ، وحتى يكون هناك جديد .

اعترضنا أنه كيف يكون المعلول أعرف من العلة !!! .

ولسكن قد لا يكون غريبا أن يكون المعلول أعرف من العلة ، فهذا هو المثال

الذى معنا : المعلول فيه ، وجود الكسوف القمري ، والعلة توسط الأرض بين

الشمس والقمر .

ولاشك أن الكسوف ، أمر يدرك بالمشاهدة ، فهو من أوضح الواضحات

أما العلة ، وهى التوسط ، فهى أمر إن صح ، لا يمكن أن يكون بهذه

المثابة ، من الواضح .

(٢) وفى نسخة « فيبين »

ببيان توسط الأرض .

وأنت يمكنك أن تقيس قياساً حليماً ، من القبيلين ^(١) ، بحدود مشتركة .
فليكن الحد الأصغر « محوما » .

والحدان الآخران ، « قشعريرة عارزة ناخسة » و « حمى الغب » والمعلول

منهما ، القشعريرة .

واعلم أنه لاسواء ، قولك : إن الأوسط ، علة لوجود الأكبر مطلقاً ^(٢)

أو معلول له مطلقاً .

وقولك : إنه علة أو معلول ، لوجود الأكبر في الأصغر .

وهذا مما يغفلون عنه .

بل يجب أن تعلم : أنه كثيراً ما يكون الأوسط ، معلولاً للأكبر ، لكنه

علة لوجود الأكبر في الأصغر* .

إشارة إلى المطالب :

من أمهات المطالب :

مطلب : هل الشيء موجود مطلقاً ؟ . أو موجود بحال كذا ؟ ! .

والطالب به يطلب أحد طرفي النقيض .

ومنهما : ماهو الشيء ؟ ! .

(١) يعني « اللمى » و « الإنى » .

(٢) لعله يعني بالإطلاق ، أن يكون الأوسط علة لوجوده في نفسه الذي هو

أعم من وجوده للأصغر .

وقد يطلب به ماهية ذات الشيء .
وقد يطلب به ^(١) ماهية مفهوم الاسم المستعمل .
ولا بد من تقديم ^(٢) مطلب : ما الشيء ؛ على مطلب : هل الشيء .
إذ لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا للمطلب ^(٣) مفهوما .
وكيف كان ، فإن المطلوب فيه شرح الاسم .
فإذا ^(٤) صح للشيء وجود ، صار ذلك بعينه حدا لذاته أو رسما ، ان كان
فيه يجوز .

ومنها مطلب : أى شيء هذا الشيء . وأى ^(٥) الشيء ، مما يعد في أصول
المطالب أيضا .

ويطلب به تمييز الشيء عما عداه .
ومنها مطلب . لِمَ الشيء .

(١) وفي نسخة بحذف كلمة « به » .

(٢) وفي نسخة « تقدم »

(٣) وفي نسخة « للطلب » .

(٤) قال « الإمام » في « اللباب » ص ٤٦ :

« ومطلب ما » بحسب الاسم ، مقدم على مطلب « هل » ، فإنه ما لم يعرف

مدلول الاسم لا يمكن طلب وجوده .

ثم إذا صح كون الشيء موجوداً ، صار ذلك نفسه حدا لذاته ، أو رسما .

أما عبارة « إن كان فيه يجوز » ، فلست أدري ماذا يريد بها « الشيخ » .

(٥) وفي نسخة بحذف قوله « وأى الشيء » إلى قوله « أيضاً » .

وكأنه يسأل عما هو الحد الأوسط ، إذا كان الغرض حصول التصديق ،
بجواب « هل » فقط .

أو يسأل عن ماهية السبب ، إذا كان الغرض ليس هو التصديق بذلك
فقط ، وكيف كان ؛ بل يطلب سببه في نفس الأمر .

ولاشك في أن هذا المطلب ، بعد « هل » في المرتبة ، بالقوة ، أو بالفعل .
ومن المطالب أيضا :

كيف الشيء .

وأين الشيء .

ومتى الشيء .

وهي مطالب جزئية ، ليست من الأمهات ، بل تنزل عن أن تعد فيها .
ويستغنى عنها كثيراً بمطالب «هل» المركب ؛ إذا فطن لذلك «الكيف»
و «الإين» و «المتى» ولم تعلم نسبته إلى الموضوع المطلوب حاله .

فإذا لم يفطن لذلك ، لم يقم ذلك المطلب مقام هذا .

فكان مطلباً خارجاً عما عُدَّ*

النهج العاشر
في القياسات المغالطية

هذا . وأما ان كان الغلط ، في كون القياس قياسا واجب القبول ، لكن بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة .

فإنه قد يقع الغلط ، بسبب اشتراك في مفهوم الألفاظ ، على بساطتها أو على تركيبها ، على ما قد علمت .

ومن جملتها مثل ما قد يقع ، بسبب الانتقال من لفظ الجميع ، إلى لفظ كل واحد ، وبالعكس :

فيجعل ما يكون لكل واحد ، كأننا لكل ، وما يكون لكل ، كأننا لكل واحد .

ولاشك في أن بين الكل ، وبين كل واحد من الأجزاء فرقا .

وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ : بأن يكون إذا اجتمع صادقا ، فيظن أنه إذا فرق ، كان صادقا .

مثل ما يظن أنه إذا صح أن نقول : كان امرؤ القيس شاعرا مفردا ، صح أن امرأ القيس كان مفردا ، وأن امرأ القيس الميت شاعر مفرد ؛ فيحكم بأن الميت شاعر .

وأیضا إذا صح أن الخمسة زوج وفرد اجتماعا ؛ صح أنها زوج وأنها فرد . وربما كان الانتقال ، على العكس من هذا :

وهو أنه إذا صح أن امرأ القيس شاعر ، وأنه جيد ؛ يصح على الإطلاق كيف شئت : أنه شاعر جيد ؛ أي في الشعرية .

وهذا أيضا ، يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى ، من وجه ؛ ولكنه

بشركة في اللفظ^(١) .

فهذه مغالطات ، مناسبة لفظ .

وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف

مثل ما يقع بسبب إيهام العكس .

وبسبب أخذ ما بالعرض ، مكان ما بالذات

وبأخذ اللاحق للشيء ، مكان الشيء .

وبأخذ ما بالقوة ، مكان ما بالفعل .

وبإغفال توابع الحمل المذكور^(٢) .

وقد عرفت ذلك .

فتجد أسباب^(٣) المغالطات منحصرة :

في اشتراك اللفظ ؛ مفردا ، أو مركبا ؛ في جوهره ، أو هيأته وتصريفه .

وفي تفصيل المركب .

وتركيب المفصل .

ومن^(٤) جهة المعنى :

في إيهام العكس .

(١) وفي نسخة « من القول » بدل « في اللفظ »

(٢) وفي نسخة « الجمل المذكورة » .

(٣) وفي نسخة « أصناف »

(٤) مقابل لقوله « في اشتراك اللفظ »

وأخذ ما بالعرض ، مكان ما بالذات .

وأخذ اللاحق .

وإغفال توابع الحمل .

ووضع ما ليس بعلة علة .

والمصادرة على المطلوب الأول .

وتحريف القياس ، وهو الجهل بقياسيته

وإن شئت فأدخل :

اشتباه الإعراب والبناء .

واشتباه الشكل والإعجام .

في المغالطات اللفظية .

ومن التفت ، لفت المعنى ؛ وهجر ما يخيله اللفظ ؛ ثم راعى في أجزاء القياس معاني لا ألفاظا ؛ وراعاها بتوابعها ؛ ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين ؛ أو يتكرر في المقدمتين والنتيجة ؛ وراعى شكل القياس ؛ وعلم أصناف القضايا التي عدناها .

ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعقده على نفسه معاوداً ومراجعا فغلط ، فهو أهل لأن يهجر الحكمة وتعلمها .

وكل ميسر لما خلق له^(١) *

(١) نهت فيما سبق ص ١٤٧ إلى أن لـ «ابن سيدنا» في كتابه «الإشارات» عبارات تشعر بأن له تجديداً في المنطق، وأن له آراء ابتكرها مخالفين من سبقه

أسأل الله تعالى العصمة والتوفيق ، والحمد لله وحسبنا الله ونعم الوكيل ،
والصلاة على محمد النبي وآله الطاهرين .

وهذا آخر المنطق ، وتتلوه الطبيعيات ، بعون الله وحسن توفيقه .

= وكنت قد وعدت بأني ربما أوليت هذه العبارات عناية خاصة ، نستبين
خلالها ما عسى أن يكون للشيخ الرئيس من تجديد ، فنخطو بذلك خطوة ، في
سبيل تحديد مدى الشوط الفكري الذي قطعه الباحثون من المسلمين .

وإني أكتفي من الوفاء بهذا الوعد - نزولا على حكم الضرورة - بأن أجمع
هذه العبارات المتفرقة في أنحاء الكتاب ، المبعثرة في ثناياه ؛ في صعيد واحد ،
ليسهل حصرها والرجوع إليها ، وإفرادها بنظر خاص ، وتأمل منفرد ؛ منا ،
أو من غيرنا .

وتلك وإن لم تكن الخطوة المرجوة ، والموعود بها فيما سبق ، ولاكنها تمهيد
وإعداد لها .

قال في بحث « التفرقة بين الداتى والعرضى » ص ٣٤ :

« فلا تلتفت إلى ما يقال : إن كل ما ليس بمقوم ، فقد يصح رفعه في الوهم . »

وقال ، في بحث « الداتى » أيضا ص ٣٧ :

« يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل ، لا يميزون بين « الداتى »

و بين « المقول في جواب ما هو » .. الخ » .

وقد عاد إلى نفس هذا المعنى في ص ٣٩ .

وقال : في بحث « النوع » ص ٤٥ :

« وما يسهو فيه المنطقيون ، ظنهم أن النوع في الموضعين ، له دلالة واحدة

ومختلفة بالعموم والخصوص » .

= وقال في بحث « الجنس والنوع » ص ٥٠ :

« .. وأما أن يتعاطى النظر في كمية الأجناس وماهيتها ، دون المتوسطات والسافلة ، كأن ذلك مهم ، وهذا غير مهم ، فخرج عن الواجب وكثيرا ما ألهم الأذهان زيغا عن الجادة » .

وقال في بحث « العرض العام » ص ٥٢ :

« ومتخلفو المنطقيين يذهبون إلى أن هذا العرض ، هو العرض الذي يقال مع الجوهر .

وليس هذا من ذلك بشيء ، بل معنى هذا العرض ، العرضي » .

وقال في بحث « الجهات » ص ٩٦ :

« ومن ظن أنه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري ، فقد أخطأ » .

وقال في بحث « تحقيق السالبة الكمية في الجهات » ص ١٠٩ :

« وهذا قد غلط كثيرا من الناس أيضا ، في جانب السلكي الموجب » .

وقال في بحث « نقيض المطلقة » ص ١٢٣ :

« إن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف وقلة التأمل ، أن للمطلقة نقيضا

من المطلقات ، ولم يراعوا فيها إلا الاختلاف في الكيفية والكمية ، ولم يتأملوا حق

التأمل ، أنه كيف يمكن أن تكون أحوال الشروط الأخرى ، حتى يقع التقابل » .

ورجع إلى استكمال هذا البحث ص ١٣٨ ، فقال :

« والقوم الذين سبقونا ، لا يمكنهم في أمثلتهم واستعمالاتهم أن يصلحونا على

هذا ، وبيان هذا فيه طول » .

وقال في نفس الصفحة :

« وقد قضى بهذا قوم ، لكنهم أيضا ليس يمكنهم أن يستمروا على مراعاة هذا

الأصل » .

= وقال في بحث التناقض أيضا ص ١٤١ :

« وهذا الإمكان - يشير إلى الإمكان الأعم - لا يلزم سالبه موجبه ، ولا موجبه سالبه ، فاحفظ هذا ، ولا تسه فيه سهو الأولين » .

وقال في ص ١٤٧ في بحث « التناقض » أيضا :

« فهكذا يجب أن تفهم حل التناقض في ذات الجهة ، وتخني عما يقول

الأولون » .

وقال في بحث « العكس » ص ١٥٠ :

« وقد جرت العادة ، أن يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية ، ويبين أنها

منعكسة مثل نفسها .

والحق أنه ليس لها عكس إلا بشيء من الخيل ...

والحجة التي يحتجون بها لانزاه ..

وقال في نفس البحث ص ١٥٤ :

« وأما الحجة المحدثه ، التي لهم عن طريق المباينة ، التي أحدثت بعد العلم

الأول ، فلا نحتاج إلى أن نذكرها ، فإنها وإن أعجب بها عالم ، مزورة » .

وقال في موضع من مباحث العكس أيضا ص ١٦١ :

« ومن قال غير هذا ، وأنشأ احتمال فيه ؛ فلا تصدقه » .

وقال أيضا في موضع من مباحث العكس ، ص ١٦٣ :

« ولا تستمع إلى قول من يقول : إن الشيء إذا كان ممكنا غير ضروري

لموضوعه ؛ فإن موضوعه يكون كذلك ، له » .

وقال في نفس هذا الموضوع ، ص ١٦٤ :

« ولا تلتفت إلى تكلفات قوم فيه » .

= وقال في بحث « التواتر » ص ١٨٥ :

« ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات ، في مبلغ عدد معلوم ؛ فقد أحال » .

وقال في بحث « القياس » ص ٢١١ :

« القياس على ما حققناه نحن .. »

وقال في بحث « تركيب القياس الاقتراني من الحملات والشرطيات » ص ٢١٣ :

« وأما عامة المنطقيين : فهم إنما تنبهوا للحملات فقط ، وحسبوا أن الشرطيات

لا تكون إلا استثنائية فقط . »

وقال أيضا في بحث « العكس » ص ٢٤٣ :

« ولا تلتفت إلى ما يقال : من أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين ، في كل

شيء بل في الكيفية ، والكمية ؛ وعلى الاستثناء المذكور . »

وقال في بحث « القياس » ص ٢٤٨ :

« فإن الجمهور يظنون ، أنه قد يكون منهما - يعنى المطلقتين إذا اختلفتا في

السلب والإيجاب - قياس .

ونحن نرى غير ذلك . »

وقال أيضا في بحث « القياس » ص ٢٤٩ :

« والذي يحتجون به في الاستنتاج عن المطلقتين ، المختلفتي الكيفية ،

وكبراهما كلية - مما سندكره - فشيء لا يترد في المطلق العام ، والوجودي العام .

لأن العمدة هناك .. الخ »

وقال أيضا في بحث « القياس » ص ٢٥٨ :

« والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى ، فإنما يحسبون أن الصغرى ، تصير

كبيرة ، عند عكس الكبرى . »

= فيكون الحكم لجهتها ، ثم تنعكس ، فتكون الجهة بعد العكس ، جهة الأصل .
وإنما يغلطون بسبب أنهم يحسبون أن العكس يحفظ الجهات .
وأنت قد علمت خطأهم » .

وقال أيضا في بحث « القياس » ص ٢٧٤ :
« ولا تلتفت إلى ما يقال : من أن البرهانية واجبة .
والجدلية ممكنة أكثرية .
والخطابية ممكنة مساوية ، لا ميل فيها ولا ندرة .
والشعرية كاذبة متمنعة .
فليس الاعتبار بذلك ، ولا أشار إليه « صاحب المنطق » .
وقال أيضا في بحث « القياس » ص ٢٧٥ :
« فلا تلتفت إلى من يقول :
إنه لا يستعمل البرهن إلا :
الضروريات .

والممكنات الأكثرية ، دون غيرها
بل إذا أراد أن ينتج صدق ممكن أسمى ، استعمل الممكن الأعلى
ويستعمل في كل باب ما يليق به
وإنما قال : ذلك ، من قال ، من محصلي الأولين ، على وجه غفل عنه
المتأخرون ... »

وقال أيضا في بحث « المطالب » ص ٢٧٧ :
« وأما في المطالب ، فإن الذاتيات المقومة ، لا تطلب البتة .
=

= وقد عرفت ذلك ، وعرفت خطأ من يخالف فيه .

وقال في بحث « برهان لم ، وبرهان إن » ص ٢٨٤ :

« واعلم أنه لا سواء قولك :

إن الأوسط ، علة لوجود الأكبر مطلقا ، أو معلول له مطلقا .

وقولك : إنه علة ، أو معلول ، لوجود الأكبر في الأصغر .

وهذا مما يغفلون عنه . »

تصحيح

وقعت بعض أخطاء لا تخفى على القارئ الفطن ، من أمثال :

١ — لعل كلام « صاحب البصائر » خاصا .

فإن صوابها : خاص .

٢ — مادام معروفا أن نقيض الممكنة العامة ، هو الضرورية ؛ يهون

الأمر ؛ إذ يكون :

نقيض الموجبة ... الخ

فإن الصواب — كما هو واضح من سياق البحث — :

مادام معروفا أن لازم نقيض الممكنة العامة ، هو الضرورية ؛ يهون

الأمر ؛ إذ يكون لازم :

نقيض الموجبة ... الخ «

فهرس

مقدمة

٣

حياة ابن سينا ٥ - قيمة كتاب الإشارات ٥ - كتاب الإشارات ٢١

مقدمة

٢١

المنطق

٢٣ النهج الأول في غرض المنطق :

المراد من المنطق ٢٣ - الحاجة إلى تعرف أحوال المفرد ٢٤ - الحاجة إلى تعرف أحوال اللفظ ٢٤ - حصر السلوك الطلبي في التصور والتصديق ٢٥ - إشارة إلى دلالة اللفظ على المعنى ٢٧ - إشارة إلى تحقيق معنى الجمل ٢٧ - إشارة إلى اللفظ المفرد، واللفظ المركب ٢٧ - إشارة إلى اللفظ الجزئي، واللفظ الكلي ٢٩ - إشارة إلى الداتى والعرضى ٣٠ - إشارة إلى الداتى المقوم ٣١ - إشارة إلى العرض اللازم ٣٣ - إشارة إلى العرض غير اللازم ٣٤ - إشارة إلى معنى آخر للداتى ٣٥ - إشارة إلى الفرق بين الداتى، وبين المقول في جواب « ماهو ؟ ! » ٣٧ - إشارة إلى أصناف المقول في جواب « ماهو ؟ ! » ٣٩ -

٤٤ النهج الثانى فى الخمسة المفردة والحد والرسم :

إشارة إلى الجنس والنوع ٤٤ - إشارة إلى ترتيب الجنس والنوع ٤٨ -

إشارة إلى الفصل ٥١ - إشارة إلى الخاصة والعرض العام ٥٢ - رسم الجنس ٥٤
رسم الفصل ٥٤ - رسم النوع ٥٤ - رسم الخاصة ٥٥ - رسم العرض
العام ٥٦ - إشارة إلى الحد ٥٦ - وهم وتنبيه حول التحديد ٥٧ - إشارة
إلى الرسم ٥٨ - إشارة إلى أخطاء تعرض في تحديد الأشياء ورسمها ٥٩ -
وهم وتنبيه حول خطأ من هذه الأخطاء ٦١ -

٦٣ النهج الثالث في التركيب الخبري :

إشارة إلى أصناف القضايا ٦٣ - إشارة إلى الإيجاب والسلب ٦٥ - إشارة
إلى الخصوص ، والإهمال ، والحصص ٦٦ - إشارة إلى حكم المهمل ٧٣ -
إشارة إلى حصص «الشرطيات» وإهالها ٧٤ - إشارة إلى تركيب «الشرطيات»
من «الحمليات» ٧٥ - إشارة إلى العدول والتحصيل ٧٥ - إشارة إلى القضايا
الشرطية ٧٧ - إشارة إلى هيئات تلحق القضايا ٨٠ - إشارة إلى شروط
القضايا ٨١ -

٨٥ النهج الرابع في مواد القضايا وجهاها :

أقسام الجهة ٨٧ - إشارة إلى جهات القضايا ، والفرق بين المطلقة والضرورية ٩١
عدم استنزام السوام للضرورة ٩٥ - إشارة إلى جهة الإمكان ٩٧ - إشارة
إلى أصول وشرائط في الجهات ١٠١ - إشارة إلى تحقيق السككية الموجبة في
الجهات ١٠٣ - عقد الوضع وعقد الحمل هامش ١٠٤ - إشارة إلى تحقيق
السالبة السككية في الجهات ١٠٨ - تنبيه على مواضع خلاف ووافق ، بين اعتباري
الجهة والحمل ١١١ - إشارة إلى تحقيق الجزئيتين في الجهات ١١٢ -
إشارة إلى تلازم ذات الجهة ١١٢

١١٩ النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها :

كلام كلى في التناقض ١٢١ - اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات ،
وتحقيق نقيض المطلق والوجودى ١٢٣ - اشارة الى تناقض سائر ذوات
الجهة ١٣٩ - اشارة الى عكس المطلقات ١٤٨ - اشارة الى عكس
الضروريات ١٥٨ - اشارة الى عكس الممكنات ١٦٢ -

١٦٧ النهج السادس

اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه ١٦٩ - الأوليات ١٧٠ -
المشاهدات ١٧٠ - الخبرات ١٧٧ - الحدسيات ١٨٥ - القضايا التى قياساتها
معها ١٨٦ - المشهورات ١٨٦ - الوهميات ١٨٩ - المقبولات ١٩٣ -
التقريريات ١٩٤ - المظنونات ١٩٤ - المشبهات بغيرها ١٩٥ الخيلات ١٩٨ -
تذنيب فى معنى التسليم ٢٠٠ -

٢٠١ النهج السابع وفيه الشروع فى التركيب الثانى للحجج :

الاستقراء ٢٠٣ - التمثيل ٢٠٦ - القياس ٢٠٧ - تقسيم القياس الى
اقترانى، واستثنائى ٢١١ - تعريف الاقترانى ٢١١ - تعريف الاستثنائى ٢١٢ -
ما يتركب منه الاقترانى ٢١٣ - اشارة خاصة الى القياس الاقترانى ٢١٤ -
قسمة الأشكال الى ثلاثة ٢١٥ - بحث حول الشكل الرابع ، هامش ٢١٧
الشكل الأول ٢٣٠ - الشكل الثانى ٢٤٧ - الشكل الثالث ٢٥٦

٢٦١ النهج الثامن فى القياسات الشرطية ، وفى توابع القياس :

إشارة إلى الاقترانات الشرطية ٢٦٣ - إشارة إلى قياس المساواة ٢٦٥ -
إشارة إلى القياسات الشرطية الاستثنائية ٢٦٥ - إشارة إلى قياس الخلف ٢٦٨

٢٧١ النهج التاسع فيه بيان قليل للعلوم البرهانية :

اشارة الى أصناف القياسات ، من جهة موادها ، وايقاعها للتصديق ٢٧٣ -

اشارة الى القياسات ، والمطالب البرهانية ٢٧٤ - اشارة الى الموضوعات ،

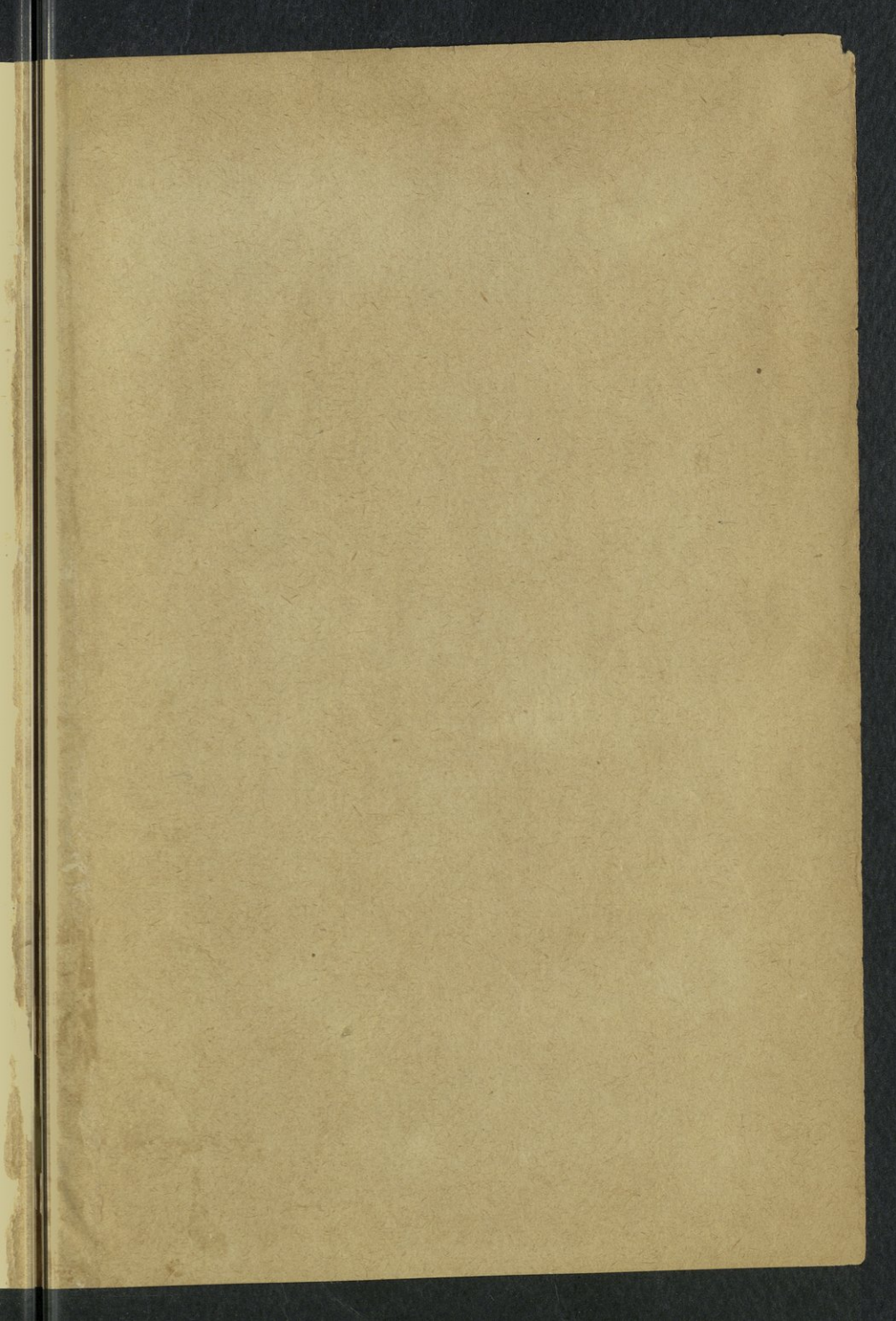
والمبادئ ، والمسائل في العلوم ٢٧٨ - اشارة الى نقل البراهين ، وتناسب

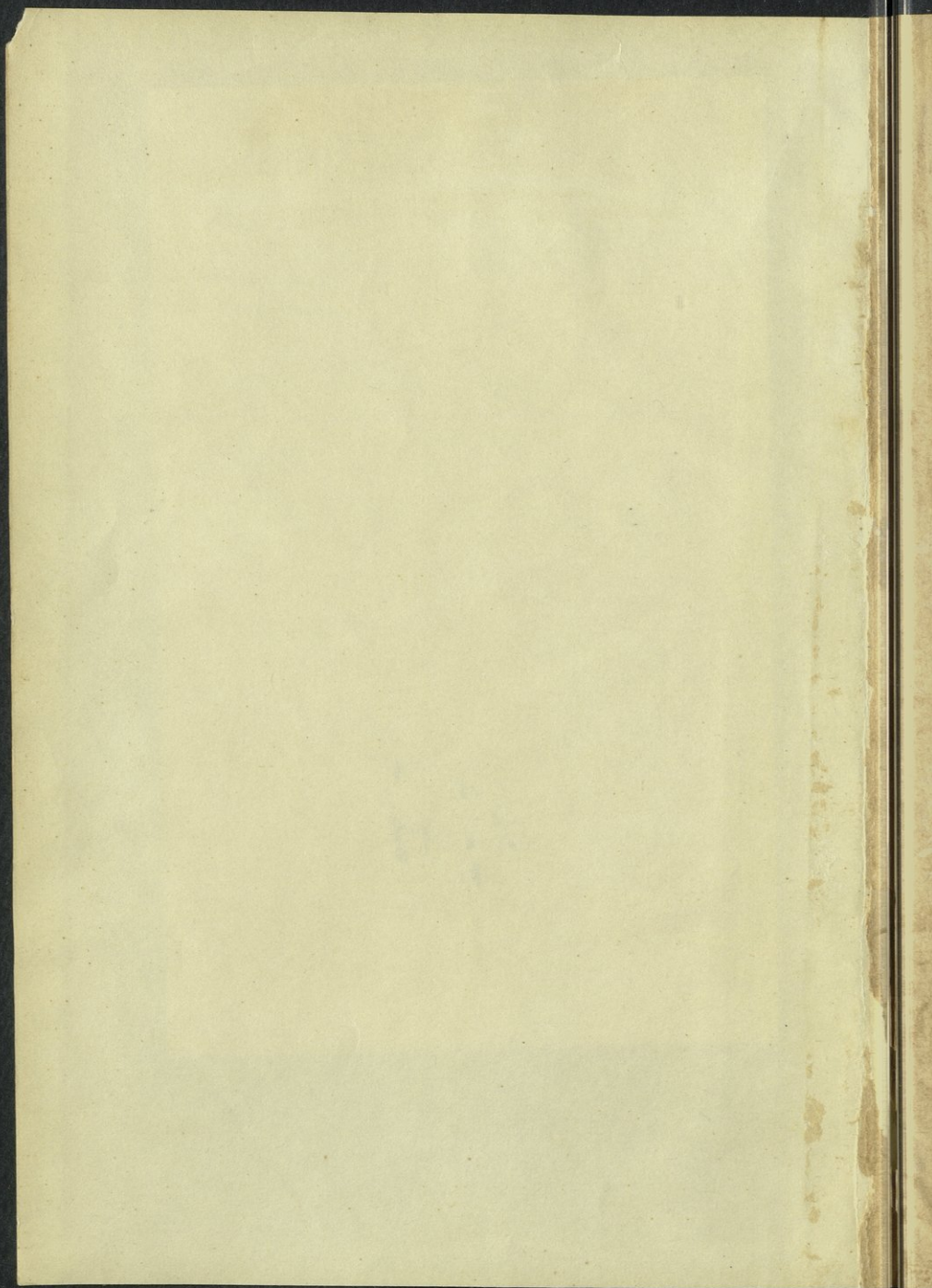
العلوم ٢٧٩ - اشارة الى برهان لم ، وبرهان ان ٢٨١ - اشارة الى المطالب ٢٨٤

٢٨٧ النهج العاشر في القياسات المغالطية :


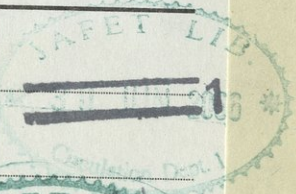



حول تجديد ابن سينا في المنطق هامش ٢٩٢

﴿ انتهى الفهرس ﴾





DATE DUE

ابن سينا، ابو علي الحسين بن عبد الله
الاشعار والتنبیحات

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



American University of Beirut



General Library

181.07

I 615^oLA

1947-48

V.1:c.1