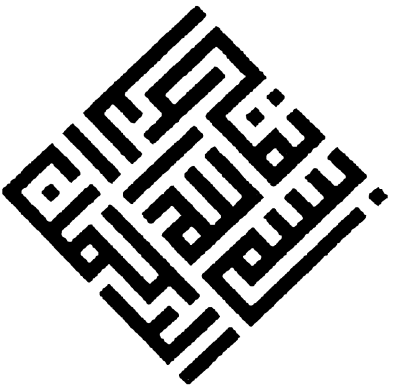
شرح رسالة البرهان

للعلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره

حقّقها وشرحها
محمدعلي اسماعيلي

مجمع العالي الفقه
مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر



سرشناسه: اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۶۸ -
عنوان قراردادی: البرهان .شرح
عنوان و نام پدیدآور: شرح رسالة البرهان للعلاّمه السیّد محمدحسین الطباطبائي قدس سره/ محمدعلی اسماعیلی.
مشخصات نشر: قم : مرکز بین‌المللی ترجمه و نشرالمصطفی صلی الله علیه و آله، ۱۴۴۰ق.= ۱۳۹۷.
مرجع نولید: مجتمع آموزش عالی فقه
مشخصات ظاهری: ۴۰۸ ص.
شابک. ۹۷۸-۶۰۰-۴۲۹-۴۷۶-۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: عربی؛ کتابنامه .
موضوع: طباطبایی،محمدحسین،۱۲۶۱- ۱۳۶۰ . البرهان -- نقد و تفسیر
موضوع: برهان (منطق) *Deduction (Logic)
شناسه افزوده: طباطبایی،محمدحسین،۱۲۶۱- ۱۳۶۰ . البرهان . شرح
شناسه افزوده: جامعة المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیة .
شناسه افزوده: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله
Almustafa International UniversityAlmustafa International Translation and Publication center
رده بندی کنگره: BC۱۷۳/ط۲ب۴۰۲۱۳ ۱۳۹۷
رده بندی دیویی: ۲۱۲/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۵۴۱۹۲۵۵

شرح رسالة البرهان للعلاّمة السيد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره

حققها وشرحها: محمّدعلي اسماعيلي
الطبعة الأولى: ١٤٤٠ق / ١٣٩٧ش
الناشر: مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي للترجمة والنشر
■ **المطبعة:** نارنجستان ■ **السعر:** ٤٣٠٠٠٠ ريال ■ **الكمّية:** ٥٠٠

➢ إيران؛ قم، مفترق الشهداء، شارع معلم الغربي (شارع الحجّتية)، زقاق ١٨.
هاتف: ٣٧٨٣٦١٣٤ ٢٥ ٩٨+ فاكس:(الرقم الداخلي١٠٥)/٣٧٨٣٩٣٠٥ ٢٥ ٩٨+
➢ إيران؛ قم، شارع محمّد الأمين، تقاطع سالاريّة. هاتف: ٣٢١٣٣١٠٦ ٢٥ ٩٨+
http://buy-pub.miu.ac.ir @pub_almostafa

■ مدير مركز النشر: السيّد أباذر الهاشمي هريكندئي
■ مدير الإنتاج: جعفر قاسمي ابهري
■ المشرف الفني: محمدباقر شُكري
■ مصمم الغلاف: مسعود مهدوي
■ المشرف على الطباعة: نعمت‌الله يزداني
■ الإخراج الفني: علي عادي فرد

شرح رسالة البرهان
للعلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره

حقّقها وشرحها:
محمّدعلي إسماعيلي

مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي
للترجمة والنشر

كلمة الناشر

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

والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة بقيادة الإمام الخميني قدس سره، انبثقت ثورة علمية وثقافية كبرى، وتصاعدت حركة أسلمة العلوم، وتركيز القيم الدينية والروحية والإنسانية في ظلّ المتغيّرات الحاصلة في مجمل دوائر الفكر والمجتمع، وانتشار شبهات العولمة والفكر الإلحادي، وحتى التكفيري المتطرّف، بخاصّة بعد ثورة الاتصالات الكبرى التي هيّأت للعالم فرصًا فريدة للاطلاع الواسع بما يحيط به.

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

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

وأخذت جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية على عاتقها، المساهمة الفعّالة في صياغة كثير من المناهج الدراسية، التي تنسجم مع تطوّر الحركة العلمية والثقافية الحديثة.

فأسست «مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي للترجمة والنشر»؛ لينهض بنشر هذه الآثار العلمية وتقديمها لطلاب العلم وروّاد المعرفة.

مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي
للترجمة والنشر

الفهرس

مقدّمة الشارح ١٣
١. كتاب البرهان للمعلّم الأول ١٥
٢. كتاب البرهان للشيخ الرئيس ١٨
٣. رسالة البرهان للعلامة الطباطبائي قدس سره ٢٣
٤. مقارنة بين الكتب الثلاثة ٢٨
٥. شرح رسالة البرهان ٣٦
[مقدّمة المصنّف] ٤١
كلامٌ في الغرض الموضوع لأجله هذا الكتاب ٤٣
أقسام التصديق ٤٤
اليقين وأركانه ٤٥
المطلب الأول: التصديق المانع عن النقيض ينحصر في اليقين ٥٠
المطلب الثاني: العلم ينحصر في اليقين ٥٢
الظن المنطقي والظن العرفي ٥٨
أقسام التصديق ٥٩
أقسام القياس ٦٠
مراتب التصوّر ٦٤
أقسام التعريف ٦٤
المعيار الأوّل: تقسيم الظاهريين من المنطقيّين ٦٥
المعيار الثاني: تقسيم المحقّقين من المنطقيّين ٦٥
تعريف الحدّ التام عند المعلّم الأول ٦٦

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

الفصل الثالث: [التصديق ينقسم إلى الضروري والنظري] ١٣٤
تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري ١٣٤
البديهي والضروري ١٣٥
انتهاء التصديق النظري إلى الضروري ١٣٨
كلام المعلّم الأوّل حول تناهي الوسائط ١٤٠
شرائط المقدّمات ١٤٦
الشرط الأول: يجب أن يتألّف هيئة قياس ١٤٧
الشرط الثاني: يجب أن يكون فوق الواحد ١٥١
الشرط الثالث: يجب أن يكون العلم به علماً بالمطلوب ١٥٤
كلّ تعليمٍ وتعلّمٍ ذهني فبعلمٍ قد سبق ١٥٦
كيفيّة تحصيل العلم بالمجهول ١٥٨
الاستنتاج الفكري لا يكون إلّا بتحليلٍ وتركيبٍ ١٦١
الفصل الرابع: في أنّ التصديق الضروري على المشهور ستّة أقسامٍ، وأنّ الكلّ يرجع إلى الأولى، وكذا كلّ ضروريٍّ لو كان غيرها ضروريٌّ ١٦٥
المسألة الأولى: أقسام التصديق الضروري ١٦٦
١. الأوليات ١٦٧
٢. الفطريّات ١٦٨
٣. المحسوسات ١٦٩
٤. الحدسيات ١٧٠
٥. المتواترات ١٧١
٦. المجرّبات ١٧١
المسألة الثانية: البديهيات غير الأولي ترجع إلى الأولي ١٧٣
البيان الإجمالي ١٧٣
البيان التفصيلي ١٧٧
القضايا الفطرية ١٧٨

القضايا المحسوسة ١٨١
القضايا الحدسية ١٩٨
القضايا المتواترة ٢٠٤
القضايا التجربية ٢٠٧
المسألة الثالثة: كلّ مقدّمة نظرية تنتهي إلى الأوّليات ٢١٤
الفصل الخامس: في بعض أحكام الضروريّات ٢١٥
الأوّل: الأوّليات يجب أن تكون متصوّر الطرفين بالكنه ٢١٦
الثاني: المحمول في الأوّليات من لوازم مهية الموضوع ٢٢٢
الثالث: الأمور غير المتصورة بالكنه لا أوّلي فيها ٢٢٣
الرابع: الأمور المادّية لا برهان عليها بالذات ٢٢٤
الخامس: التجربة مبدأ التصديق في القضايا المحسوسة ٢٢٨
المقالة الثانية من كتاب البرهان ٢٣١
الفصل الأوّل: في الغرض من هذه المقالة ٢٣٣
المطلب الأوّل: مصطلحات الذاتي ٢٣٦
المطلب الثاني: مصطلحات الضروري ٢٤٠
المطلب الثالث: مصطلحات الكلّي ٢٤١
المطلب الرابع: فوائد العلم بالسبب ٢٤٢
الفصل الثاني: مقدّمة البرهان يجب أن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع ٢٤٤
تفسير الذاتي في باب البرهان ٢٤٥
البرهان على اشتراط الذاتية ٢٤٧
العارض الذاتي الأوّلي وغيرالأوّلي ٢٥٣
المعيار في معرفة العارض الأوّلي ٢٥٣
البرهان على الأعمّ والبرهان على الأخص ٢٥٤
تحديد العارض الذاتي ٢٥٦
الفصل الثالث: يجب أن تكون مقدّمة البرهان ضروريّة ٢٦٠

مقدّمة البرهان يلزم أن تكون ضروريّة ٢٦١
الضرورة في كتاب القياس وكتاب البرهان ٢٦١
الفصل الرابع: يجب أن تكون مقدّمة البرهان كلّية ٢٦٦
مقدّمة البرهان يجب أن تكون كلّية ٢٦٦
مقدّمة البرهان هي العرفية العامّة ٢٦٧
القضايا الاعتباريّة لا برهان عليها ٢٦٨
تأليف البرهان من مقدّماتٍ أكثريّة ٢٦٩
الفصل الخامس: تجب أن تكون مقدّمة البرهان مشتملة على السبب، أي يكون العلم بها علماً عن سببٍ إذا كان هناك سببٌ ٢٧١
العلم بذي السبب لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه ٢٧١
تقسيم البرهان إلى اللمّي والإنّي ٢٧٣
الفصل السادس: في أحكام برهان اللّمّ ٢٧٤
العلّة في البرهان اللمّي علّة التصديق والوجود معاً ٢٧٤
العلّة في البرهان اللمّي علّة تامّة ٢٧٦
العلّة في البرهان اللمّي السالب ٢٧٧
العلّة في البرهان اللمّي علّة للنتيجة ٢٧٨
العلّة في البرهان اللمّي وسطٌ في القياس ٢٨٠
العلّة في البرهان الإنّي هو الأكبر ٢٨٠
وقوع نتيجة البرهان اللّمّي كبرى لبرهانٍ آخر ٢٨١
الفصل السابع: في أحكام برهان الإنّ ٢٨٣
أقسام البرهان الإنّي ٢٨٣
الدليل لا يفيد اليقين ٢٨٨
الإنّ المطلق لا يفيد اليقين ٢٩٠
البرهان من أحد المتضايفين أو المتلازمين إلى الآخر لا يفيد اليقين ٢٩١
البرهان الإني ليس برهاناً في الواقع ٢٩٢

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

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

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

مقدّمة الشارح

الحمد لله رب العالين والصلاة والسلام على سيّدنا ونبيّنا محمّدٍ وآله الطيّبين الطاهرين لاسيّما بقيّة الله في الأرضين أرواحنا لتراب مقدمه الفداء، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين. اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغَبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ، تُعِزُّ بِهَا الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ، وَتُذِلُّ بِهَا النِّفَاقَ وَأَهْلَهُ، وَتَجْعَلُنَا فِيهَا مِنَ الدُّعَاةِ إِلَى طَاعَتِكَ وَالْقَادَةِ فِي سَبِيلِك.[1]

أمّا بعد، فإنّ علم المنطق إنّما نحتاج إليه لتحصيل العلوم النظريّة؛ وحيث إنّ العلوم النظريّة إمّا تصوّراتٌ نظريّة أو تصديقاتٌ نظريّة، فيبحث في علم المنطق تارة عن المعلوم التصوري الذي يتوصّل به إلى العلم بالمجهول التصوّري ويسمّى بالمعرِّف، كما يبحث تارة أُخرى عن المعلوم التصديقي الذي يتوصّل به إلى العلم بالمجهول التصديقي ويسمّى بالحجّة. والحجّة تنقسم إلى القياس والاستقراء والتمثيل. والبحث عن الحجة بشكلٍ عام وعن القياس بشكلٍ خاص، يكون على قسمين: تارة من ناحية هيئة تأليفها، وأُخرى من ناحية مادة قضاياها. وينقسم القياس بحسب اختلاف المقدمات وبحسب ما تؤدّي إليه من نتائج وبحسب أغراض تأليفها إلى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة، وهذه هي الصناعات الخمسة.

ثم إنّ أفضل هذه الصناعات هي صناعة البرهان، ويكفي في فضلها أنّ الشيخ الرئيس قد سمّي الصناعات الأربعة الأُخرى نفلاً وصناعة البرهان فرضاً.[2] وقد ألّف

---

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

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

المناطقة في صناعة البرهان كتباً ورسائل كثيرة، ككتاب *البرهان* للمعلّم الأول وكتاب *البرهان* للفارابي وكتاب *البرهان* من *الشفاء* للشيخ الرئيس وغيرهم؛ وكلّ ذلك يمثّل شدّة اهتمامهم بهذه الصناعة.

إنّ رسالة البرهان التي ألّفها العلامة السيد محمّد حسين الطباطبائيﷺ هي من أفضل ما ألّف في هذه الصناعة، وقد ذكر العلامة الطباطبائيﷺ في أوّلها:

> وقد جرينا على تلخيص المحكي من كلامه الموضوع في هذا الفنّ في غالب المواضع غير ما يسر الله سبحانه من إفاضته علينا، ناسبين ذلك إلى أنفسنا.[1]

فهو يدّعي أنّ ما جاء به في هذه الرسالة من المسائل على قسمين: قسمٌ تكون مادّته الأصليّة وجذوره الأوليّة مأخوذة من المعلّم الأول أرسطو وقد لخّصه المصنّف، وقسمٌ آخر يكون ممّا أفاض الله عليه. كما أشار ـ أيضاً ـ إلى أنّ تلخيص ما ذكره المعلّم الأول لم يتم مباشرة من كلماته، وإنّما لخّص المحكي من كلامه، ومن الواضح أنّ الشيخ الرئيس هو الحاكي، فلخّص المصنّف ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب *البرهان*.

ومن الجدير هنا أن نقارن بين ما ذكره العلامة الطباطبائيﷺ في هذه الرسالة، و ما ذكره كلٌّ من المعلّم الأول في كتاب *البرهان* والشيخ الرئيس في كتاب *البرهان* من *الشفاء*، ولهذه المقارنة عدّة فوائد بعضها كالتالي:

منها: إنّه يتّضح للقارئ الكريم من خلال هذه المقارنة، أنّ ما ذكره المصنّف في هذه الرسالة لا يقتصر على قسمين من المسائل كما تقدّم، بل على أقسامٍ ثلاثة؛ وذلك لوجود

البرهان قبل سائر الفنون؛ لأنّ الغرض الأفضل في جميع ما سلف وفي القياس نفسه، هو التوصّل إلى كسب الحق واليقين. وهذا الغرض يفيده هذا الفن دون سائر الفنون. والأولى في كل شيء أن يقدَّم الأهم وأن يصرف الشغل إلى الفرض قبل النفل.» (*الشفاء، المنطق، البرهان*: ٥٤). قال قطب الدين الشيرازي أيضاً: «والمنطق بعضه فرض، وهو البرهان؛ لأنّه لتكميل الذّات، وبعضه نفل، وهو ما سواه من أقسام القياس؛ لأنّه للخطاب مع الغير.» (الشيرازي، *شرح حكمة الاشراق*: ٢٨).

١. *رسالة البرهان* (هذه الرسالة)، مقدّمة المصنّف.

قسمٍ ثالثٍ من المسائل لم يذكرها المعلّم الأول وإنّما ذكرها الشيخ الرئيس، وقد لخّصه العلامة الطباطبائي قدس سره في هذه الرسالة، ولكن حيث إنّ تلخيص ما ذكره المعلّم الأول لم يتم مباشرة من كلماته، وإنّما لخّص المصنّف المحكيَّ من كلامه الذي حكاه عنه الشيخ الرئيس، فقد نسبها المصنّف إلى المعلّم الأول؛ حيث قسّم مسائل الرسالة إلى قسمين كما تقدّم.

ومنها: إنّه يتّضح من خلالها ـ أيضاً ـ مدى ما أخذه المصنّف عنهما من المسائل وما أتي به نفسه ممّا أفيض عليه أو اقتبسه من *الحكمة المتعالية* التي أسّسها الحكيم الإلهي المشتهر بصدرالمتألهين الشيرازي؛ حيث إنّ هذه الرسالة كتبت على منهج *الحكمة المتعالية*.

ومنها: إنّه يتيسّر للقارئ الكريم من خلال هذه المقارنة، التعرّف على المآخذ الأصليّة لعلم المنطق، وبالتالي يتمكّن القارئ من الرجوع إليها عند الحاجة إليها في مقام التفصيل.

ومنها: فوائد أخرى تظهر بالتأمّل.

ولذا ينبغي أن نعقد في هذه المقدّمة مقارنة بين هذه الرسالة وبين كتابي *البرهان* لكلٍّ من المعلّم الأوّل والشيخ الرئيس؛ وذلك إنّما يتمّ من خلال التعريف بكتابي *البرهان* للمعلّم الأوّل والشيخ الرئيس أولاً، ثم التعريف بهذه الرسالة وما تتميز به من الخصائص ثانياً، ثم نقوم بالمقارنة بين هذه الكتب الثلاثة ثالثاً، كما نذكر في الأخير مميّزات هذا الشرح وخصائصها وما قمناه به من الأعمال فيه، وإليك هذه الأمور الخمسة تلواً بعد أُخرى.

١. كتاب البرهان للمعلّم الأول

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

والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. وهو واحدٌ من أهم مؤسّسي الفلسفة ومدوّنها ومروّجها.[١]

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

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

١. رسالة قاطيغورياس أو المقولات.

٢. رسالة باري إرمنياس أو العبارة أو القضايا.

٣. رسالة أنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى أو القياس المطلق.

٤. رسالة أنالوطيقا الثانية أو التحليلات الثانية أو القياس البرهاني.

٥. رسالة طوبيقا أو الجدل.

٦. رسالة سوفسطيقا أو السفسطة.

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

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

---

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

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

إسحاق بن حنين، ثم نقل أبو بشر متى بن يونس المترجم النسطوري الترجمة السريانية إلى العربية، وهذه هي الترجمة التي نشرها الدكتور عبدالرحمن بدوي في المجلد الثاني من منطق أرسطو.[١] ولكن البحث العلمي الحديث قد كشف عن ترجمةٍ عربيةٍ أخرى لبرهان أرسطو، وأشار إلى أجزاء باقية منها الدكتور مينو بالويلو في مقالٍ له عن الترجمات العربية لأرسطو.[٢]

أمّا شروح برهان أرسطو، فقد شرح ثامسطيوس هذا الكتاب شرحاً تامّاً، وشرحه الإسكندر ولكنّه لا يوجد، وشرحه يحيى النحوي. وشرحه أبوبشر متى والفارابي والكندي. ومعنى هذا أنّ أبا يحيى المروزي أستاذ أبي بشر كان أول شارح لكتاب البرهان الأرسطي في العالم الإسلامي، وأغلب الظن أنه كتب شرحه بالسريانية؛ لأنّها كانت اللغة التي ألف بها، وأمّا أول شارح باللغة العربية لهذا النص، فأبو بشر متى بن يونس الذي فسّر الكتب الأربعة في المنطق بأسرها، وعليها يعول الناس في القراءة. ثم تلاه الفارابي فكتب تعليقات على البرهان. أمّا شرح الكندي الذي يشير إليه ابن النديم، فلا نعلم عنه شيئاً، بل على العكس نعلم أن الكندي لا يذكر كتاب *البرهان* لأرسطو إلا قليلاً، في حين أنه يفصّل القول في المقولات والعبارة والتحليلات الأولي. وأما الشروح اليونانية على برهان أرسطو لثامسطيوس والإسكندر ويحيى النحوي، فقد كان معروفاً عند العرب منها على الأقل الاثنان الأخيران، والأرجح أنهما نقلا إلى اللغة العربية.[٣]

ثم إنّ كتاب *البرهان* للمعلّم الأول يشتمل على مقالتين:

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

---

١. انظر: *منطق ارسطو*، حقّقه وقدّم له الدكتور عبدالرحمن بدوي، الجزء الثاني، كتاب *أنولوطيقا الأواخر* وهو المعروف بكتاب *البرهان*: ٣٢٩.

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*، المقدّمة: ٤.

٣. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*، المقدّمة: ٥.

فصلاً، ويبحث فيها عن مسائل عديدة حول التصديق البرهاني، بعضها كالتالي: ضرورة المعرفة المتقدّمة للوجود، العلم والبرهان، شرائط مقدّمات البرهان من الكليّة والضرورة، المبادئ والمصادرات، تناهي عدد الأوساط في البراهين، فضل أقسام البراهين بعضها على بعضٍ، وحدة العلوم وتنوّعها، امتناع البرهان بطريق الحس، وغير ذلك من المسائل.[١]

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

٢. كتاب البرهان للشيخ الرئيس

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

---

١. انظر: *منطق ارسطو*: ٣٢٩/٢ ـ ٤٢٦. ولا يخفى أنّ محقّق الكتاب ذكر فصول الكتاب من خلال الأرقام وقد سمّيناها فصولاً.

٢. انظر: *منطق ارسطو*: ٤٢٧/٢ ـ ٤٨٥.

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

غرضنا في هذا الكتاب الذي نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه، ويصحبنا التوفيق من الله في نظمه، أن نودعه لباب ما تحقّقناه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين... وتحرّيت أن أودعه أكثر الصناعة، وأن أشير في كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها لإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة. واجتهدت في اختصار الألفاظ جداً ومجانبة التكرار أصلاً إلا ما يقع خطأ أو سهواً. ولايوجد في كتب القدماء شيءٌ يعتد به إلا وقد ضممناه كتابنا هذا، وقد أضفت إلى ذلك ما أدركته بفكري وحصّلته بنظري وخصوصاً في علم الطبيعة وما بعدها.[١]

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

الفنّ الأول: فنّ إيساغوجي أو المدخل، وفيه مقالتان.

الفنّ الثاني: فنّ قاطيغورياس أو المقولات، وفيه سبع مقالاتٍ.

الفنّ الثالث: فنّ باري إرمنياس أو العبارة أو القضايا، وفيه مقالتان.

الفن الرابع: فنّ أنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى أو القياس المطلق، وفيه تسع مقالاتٍ.

الفن الخامس: فن أنالوطيقا الثانية أو التحليلات الثانية أو القياس البرهاني، وفيه أربع مقالاتٍ.

الفن السادس: فنّ طوبيقا أو الجدل، وفيه سبع مقالاتٍ.

الفن السابع: فنّ سوفسطيقا أو السفسطة، وفيه مقالتان.

الفن الثامن: فنّ ريطوريقا أو الخطابة، وفيه أربع مقالاتٍ.

الفن التاسع: فنّ بويطيقا أو الشعر، وفيه سبعة فصولٍ.

---

١. *الشفاء، المنطق، المدخل*: ٩.

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

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

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

وثلاثون منها في المقالة الأولى وتسعة عشر في الثانية.[١]

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

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

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*، المقدّمة: ١٤.

٢. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٣٠٩.

٣. المصدر نفسه: ٢٠٩.

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

٥. تعرّض محقّق كتاب *البرهان من الشفاء* بنحو مبسّطٍ في مقدّمة كتاب *البرهان* للمقارنة التفصيلية بين برهان ابن سينا وبرهان أرسطو من خلال جميع المقالات والفصول لبرهان ابن سينا؛ فراجع: *الشفاء، المنطق، البرهان*، المقدّمة: ١٦.

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

كما نجد في كثير من الموارد أنّه يتخلل شرحه وتعليقه اعتراضاتٌ يثيرها في صورة «فإن قيل كذا وكذا» ويجيب عنها إجابة منتصر لتعاليم أرسطو غير خارج على أقواله. وفي الكتاب عدد غير قليل من الفصول التي جمع ابن سينا مادتها من أجزاء مختلفة من كتاب البرهان الأرسطي ولم يلتزم فيها ترتيبه؛ أو جمعها منه ومن غيره من كتب أرسطو المنطقية الأخرى، ثم شرحها وفصل القول فيها، وهذا النوع غالب في فصول المقالة الثانية. والنوع الثالث من الفصول، تلك التي استقل فيها عن أرسطو بعض الشيء فوضعها وضعاً واستوحي فيها أقوال الشراح. وينطبق هذا الوصف على الفصول الأولى من المقالة الأولى من الكتاب.

وقد يتبادر إلى الذهن أنّ ابن سينا لا يصح أن يوصف بأنّه مؤلّف لكتاب *البرهان*؛ لأنّه لم يضع كتاباً جديداً ولم يبتكر نظريات منطقية لم يسبق إليها، ولم يتجه بنظرية البرهان الأرسطية وجهة جديدة أو ينقدها، وأن الأجدر أن يوصف بأنه جامع لمسائل البرهان الأرسطي، عارض وشارح ومبسط لها.

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

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

فقد فقدت علماً مّا»، يستطرد فيذكر مسائل هي في صميم علم النفس ونظرية المعرفة، ويتكلّم عن العلم المكتسب بالحواس، والعلم المكتسب بغيرها، ويدلل على إمكان الوصول إلى المعاني العقلية المجردة، وغير ذلك مما بسطه فيما بعد في كتاب *الإشارات*.[١]

والحاصل أنّه لم تكن المهمة التي اضطلع بها ابن سينا مهمة سهلة أو هيّنة، فقد كان عليه أن يعرض لأول مرة في تاريخ المنطق في العالم الإسلامي صورة من صور البرهان الأرسطي في لغة، إن لم تكن واضحة الوضوح كلّه، فهي على الأقل مفهومة خالية من الركاكة والاستغلاق اللذين نجدهما في ترجمة أبي بشر متى بن يونس، وليست موضوعات البرهان الأرسطي من الموضوعات التي يسهل فهمها واستيعاب معانيها ومراميها حتى على المتمرسين بصناعة المنطق والفلسفة، بل تحتاج إلى تأمل عميق وفهم دقيق وإحاطة شاملة بالتراث الأرسطي المنطقي والفلسفي. كما أنّ لغة أرسطو في البرهان ليست باللغة المستقيمة الواضحة، بل هو أعقد وأعوص كتبه المنطقية وأكثرها تركيزا على الإطلاق. فإذا استطاع ابن سينا أن يخرج للعالم الإسلامي في مثل هذه الظروف المظلمة، ومن غير استعانة بأستاذ ما، كتابا في نظرية البرهان يمكن فهمه واستساغته: كتابا كان معتمد كلّ باحثٍ في العالم الإسلامي من بعده، كان ذلك فضلاً عظيماً له ولكتابه ونصراً مبيناً لعبقريته.[٢]

٣. رسالة البرهان للعلامة الطباطبائي قدس سره

السيّد محمّد حسين الطباطبائي المعروف بالعلامة الطباطبائي قدس سره (١٣٢١ ـ ١٤٠٢ق) من أبرز فلاسفة وعرفاء ومفكّري الشيعة في القرن العشرين. ولد في مدينة تبريز، ونشأ قدس سره وترعرع في أسرةٍ عريقةٍ بالعلم والثقافة.[٣]

---

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

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٠.

٣. انظر: *تذكرة الأعيان*: ٤٣٣.

كان العلامة الطباطبائي قدس سره فيلسوفاً وحكيماً، وكان أستاذاً موهوباً كرّس معظم حياته لتعليم المعارف الإسلامية الحقّة. أعطي دروساً في الفلسفة في المدرسة الحجّتية في مدينة «قم» المقدّسة، كما أعطي دروساً في علم الفلك وتفسير القرآن الكريم، وفي الأخلاق والسير والسلوك. كان أستاذاً في علم الهيئة القديمة؛ إذ كان لديه اطّلاع بعلوم الجبر والمقابلة والهندسة الفضائية والهندسة المسطّحة والرياضيات الإستدلالية. كما درّس الأدب العربي وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع. أما في الفقه وعلم الأصول، فقد كان أستاذاً صاحب ذوق فقهي وله تعليقةٌ على كتاب «*كفاية الأصول*» للمحقّق الشيخ محمّدكاظم الهروي. و رغم أهليته للمرجعية لم يكتب رسالته العملية؛ إذ إنّه تفرّغ للعلوم الحكمية والمعارف الربانية.

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

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

---

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

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

ثم إنّ رسالة البرهان للعلامة الطباطبائي قدس سره، تشتمل على مقدّمةٍ ومقالاتٍ أربعةٍ، وإليك تعريفها بنحو الإجمال:

أمّا المقدّمة، فيبحث فيها عن الغرض الموضوع لأجله كتاب *البرهان*، فيذكر المصنّف أموراً أربعة ثم يستنتج منها الغرض، وبيان تلك الأمور كالآتي: الأوّل: للتصديق أقسامٌ، فمنه تصديقٌ يقيني، ومنه غيرُه. الثاني: كما أنّ للتصديق أقساماً، كذلك للقياس المفيد للتصديق أقسامٌ، فمنه تصديقٌ برهاني، ومنه غيرُه. الثالث: للتصوّر أقسامٌ، فمنه التصوّر التامّ للشيء، ومنه غيرُه. الرابع: كما أنّ للتصوّر أقساماً، كذلك للتعريف المفيد للتصوّر أقسامٌ، فمنه الحدّ التام، ومنه غيرُه. إذا اتّضحت هذه الأمور الأربعة، فاعلم أنّ كتاب *البرهان* يبحث عن القياس البرهاني في مجال التصديقات، والحد التام في مجال التصوّرات.

وأمّا المقالة الأولى، فيبحث فيها عن مسائل عديدة يجمعها عنوان «أحكام التصديق اليقيني من حيث إنّ التصديق اليقيني في نفسه ربّما لم يحتج في حصوله إلى تصديقٍ آخر أو يحتاج، وما يعرض لكلّ واحدٍ من القسمين من الأحكام»: فيبحث فيها عن تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري، وأنّ التصديق النظري على ستّة أقسامٍ، وأنّ الكلّ يرجع إلى الأولى، وكذا كلّ ضروري لو كان غيرها ضروريٌّ؛ ثم يتعرّض فيها لبعض أحكام الضروريّات أيضاً. كما يبحث في الفصل الثاني منها عن كيفية حصول العلم لنا واختلاف العلوم وكيفيته، ولا يخفى أنّ مسائل الفصل الثاني من المقالة الأولى تمهيدٌ يهيّئ

الأرضية للبحث عن أحكام التصديق اليقيني التي أشرنا إليها.

وأمّا المقالة الثانية، فيبحث فيها عن أحكام التصديق اليقيني، من حيث إنّ التصديق اليقيني في أيّ مواضع، ومع أيّ شرائط يكون، وفي أيّها لا يكون؟ ويبحث في هذه المقالة عن شرائط مقدّمات البرهان من الذاتية والضرورية والكليّة؛ كما يبحث فيها عن تقسيم البرهان إلى اللمّي والإنّي وما لكلٍّ منهما من الأحكام.

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

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

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

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

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

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

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

الخصيصة الرابعة: الإبداع والتجديد. إنّ حركة العلوم والمعارف البشريّة وتطوّرها في جميع المجالات للفكر الإنساني، ترتكز على ظاهرة التجديد والإبداع، التي تمتاز بها أفكار العلماء والمحققين في كل حقل من حقول المعرفة. وقد كان سيّدنا العلامة الطباطبائي قدس سره يتمتّع في هذا المجال بقدرة فائقة على التجديد وتطوير ما كان يتناوله من العلوم والنظريّات، سواء على صعيد المعطيات، أم في الطريقة والاستنتاج. ولقد كان من ثمرات هذه الخصيصة أنه استطاع أن يفتح آفاقاً للمعرفة الإسلاميّة لم تكن مطروقة قبله. وهذه الخصيصة نجدها في مواضع من هذه الرسالة القيمة أيضاً؛ حيث عرض المصنّف هنا بعض الآراء الجديدة التي وصل إليها ومنها مسألة الإدراكات الاعتبارية. ومن الواضح أنّ هذه المسألة لم يبحث عنها بهذا التفصيل إلا المصنّف حيث تعرّض لها في هذه الرسالة (رسالة البرهان) ورسالة الاعتباريات[1] والمقالة

---

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

السادسة من *أصول الفلسفة*[١] وفي بعض كتبه الأخرى.[٢]

وهناك خصائص أخرى سيقف عليها القارئ الكريم من خلال تصفّح هذه الرسالة والتأمّل فيها، ومن الواضح أنّ توفّر هذه الخصائص في هذه الرسالة تجعلها متميّزة عن الكتب الأخرى التي كتبت في مجال البرهان، وتجعلها صالحة لأن تكون محوراً للدراسة والتحقيق في هذا المجال.

٤. مقارنة بين الكتب الثلاثة

تمّ إلى هنا التعريف بهذه الكتب الثلاثة التي تبحث عن صناعة البرهان، وقد آن الأوان للمقارنة بينها، فنقوم هنا بالمقارنة بين ما ذكره العلامة الطباطبائيﷺ في هذه الرسالة وبين ما ذكره كلٌّ من المعلّم الأول في كتاب *البرهان* والشيخ الرئيس في كتاب *البرهان من الشفاء*. وإذ تقدّم أنّ رسالة البرهان للعلامة الطباطبائيﷺ تشتمل على مقدّمة ومقالاتٍ أربع، فإليك هذه المقارنة من خلالها:

أمّا المقدّمة، فيتعرّض فيها المصنّف لذكر الغرض الموضوع لأجله كتاب *البرهان*، ولكن ليس لهذا الفصل نظيرٌ في برهان أرسطو، وإن كان جزءً كبيرً من مادتها أرسطيّاً. وأمّا بالنسبة إلى الشيخ الرئيس، فاعلم أنّ هذه المقدّمة تلخيصٌ جيدٌ لما ذكره الشيخ الرئيس في الفصل الأوّل من المقالة الأولى،[٣] كما أشار الشيخ الرئيس إلى ذلك في مقدّمة المنطق أيضاً.[٤] ولكن هناك بعض نقاطٍ في حدّ العلم ومناقشته ذكرها العلامة الطباطبائيﷺ، ولكن لم يشر إليها الشيخ الرئيس في كتاب *البرهان*.

---

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

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

٣. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٥١.

٤. انظر: *الشفاء، المنطق، المدخل*: ١٨.

وأمّا المقالة الأولى، فلها خمسة فصولٍ:

أمّا الفصل الثاني من المقالة الأولى،[١] فقد تعرّض العلامة الطباطبائيﷺ فيه لمسائل عديدةٍ أهمّها كالتالي:

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

المسألة الثانية: كيفيّة حصول الكثرة في العلوم، والظاهر أنّ هذه المسألة لم يتصدّ لها المعلّم الأوّل ولا الشيخ الرئيس لاسيما كيفيّة حصول الكثرة في العلوم الاعتبارية، فإنّها من إبداعات المصنّف،[٤] وتعرّض المصنّف للإدراكات الإعتبارية في مواضع عديدة من هذه الرسالة منها هنا، ومنها في الفصل الرابع من المقالة الثانية؛ حيث ذكر المصنّف هناك أنّ القضايا الاعتبارية لا برهان عليها، ومنها في الفصل الثاني من المقالة الرابعة؛ حيث ذكر هناك أنّ المعاني الاعتبارية لا حدّ لها أيضاً. ومن الواضح أنّ مسألة الإدراكات الاعتباريّة ـ كما أشرنا اليه آنفاً ـ لم يبحث عنها مفصلاً إلا المصنّف، وذلك في رسالة الاعتباريات[٥]

---

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

٢. انظر: *منطق ارسطو، كتاب البرهان*: ٣٨٥/٢.

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

٤. تعرّض المصنّف لمسألة كيفيّة حصول الكثرة في العلوم في المقالة الخامسة من أصول الفلسفة. انظر: *اصول فلسفه وروش رئاليسم*: ١٠/٢.

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

والمقالة السادسة من *أصول الفلسفة*[١] وفي بعض كتبه الأُخرى.[٢]

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

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

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

وأمّا الفصل الثالث من المقالة الأولى، فقد تعرّض العلامة الطباطبائيﷺ فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

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

---

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

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

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

٤. انظر: *الطبيعة للمعلّم الأوّل، المقالة الأولى*: ١٨٤؛ نقلاً عن: *الشفاء، المنطق، البرهان*، المقدمة: ٢٤.

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

٦. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٦٣.

المسألة الثانية: كلّ تعليمٍ وتعلّمٍ ذهني فبعلمٍ قد سبق؛ وقد تعرّض المعلم الأول لهذه المسألة في الفصل الأوّل من المقالة الأولى،[١] كما تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الثالث من المقالة الأولى.[٢]

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

وأمّا الفصل الرابع من المقالة الأولى، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي قدس سره فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

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

المسألة الثانية: رجوع البديهيات غير الأولى إلى الأولى؛ والظاهر أنّ المعلّم الأوّل لم يتعرّض لهذه المسألة في كتاب *البرهان*؛ وهكذا الشيخ الرئيس في كتاب *البرهان*.

وأمّا الفصل الخامس من المقالة الأولى، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي قدس سره فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

المسألة الأولى: الأوّليات يجب أن تكون متصوّر الطرفين بالكنه؛ والظاهر أنّ المعلّم

---

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

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٥٧.

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

٤. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٧٢.

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

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

الأوّل لم يتعرّض لهذه المسألة في كتاب البرهان؛ وهكذا الشيخ الرئيس في كتاب *البرهان* وإن أشار اليها في بعض كتبه الأخرى.[١]

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

المسألة الثالثة: الأمور المادّية لا برهان عليها بالذات؛ وقد تعرّض المعلّم الأول لهذه المسألة في الفصلين الثلاثين وواحدٍ وثلاثين من المقالة الأولى،[٤] كما تعرّض له الشيخ الرئيس في الفصل الأوّل من المقالة الثانية.[٥]

وأمّا المقالة الثانية، فلها سبعة فصولٍ:

أمّا الفصل الثاني من المقالة الثانية، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي قدس سره فيه لمسألة أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون ذاتية المحمول للموضوع؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل الرابع من المقالة الأولى،[٦] كما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو التفصيل في الفصل الثاني من المقالة الثانية.[٧]

وأمّا الفصل الثالث من المقالة الثانية، فقد تعرّض العلامة الطباطبائي قدس سره فيه لمسألة أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون ضرورية؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو الإجمال لشرائط مقدّمات البرهان في الفصلين الثالث والرابع من المقالة الأولى،[٨] كما تعرّض الشيخ

---

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

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

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

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

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

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

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

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

الرئيس بنحو التفصيل لاشتراط الضرورية في مقدّمات البرهان في الفصل الأوّل من المقالة الثانية.[١]

وأمّا الفصل الرابع من المقالة الثانية، فقد تعرّض العلامة الطباطبائيﷺ فيه لمسألة أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون كلّية؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل الرابع من المقالة الأولى،[٢] كما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو التفصيل في الفصل الأوّل من المقالة الثانية.[٣]

وأمّا الفصل الخامس والسادس والسابع من المقالة الثانية، فقد تعرّض العلامة الطباطبائيﷺ فيها لتقسيم البرهان إلى الإنّي واللمّي وذكر أهمّ أحكام كلٍّ منهما؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو الإجمال لهذه المسألة في الفصل الثالث عشر من المقالة الأولى،[٤] كما تعرّض له الشيخ الرئيس بنحو التفصيل في الفصل السابع من المقالة الأولى.[٥]

وأمّا المقالة الثالثة، فلها ثلاثة فصولٍ:

أمّا الفصل الثاني من المقالة الثالثة، فقد تعرّض العلامة الطباطبائيﷺ فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

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

---

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

٢. انظر: *منطق ارسطو، كتاب البرهان*: ٣٤١/٢.

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

٤. انظر: *منطق ارسطو، كتاب البرهان*: ٣٦٩/٢. يعبّر المعلّم الأوّل عن البرهان الإنّي واللمّي بقوله «العلم بأنّ الشيء والعلم بلم الشيء».

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

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

بنحو التفصيل في الفصل الثاني من المقالة الثانية.[١]

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

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

أمّا الفصل الثالث من المقالة الثالثة فقد تعرّض العلامة الطباطبائي قدس سره فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

وأمّا المقالة الرابعة، فلها أربعة فصولٍ:

أمّا الفصل الثاني من المقالة الرابعة فقد تعرّض العلامة الطباطبائيﷺ فيه لتفسير الحدّ والماهية بالمعنى الأخص والماهية بالمعنى الأعمّ وذكر بعض أحكام الحد؛ وقد تعرّض المعلّم الأول بنحو التفصيل لنظرية الحدّ في المقالة الثانية،[١] كما تعرّض الشيخ الرئيس للحدّ وأحكامه بنحو التفصيل في المقالة الرابعة.[٢]

وأمّا الفصل الثالث من المقالة الرابعة، فقد تعرّض العلامة الطباطبائيﷺ فيه لشرائط الحد من جهتي اللفظ والمعنى؛ والظاهر أنّ المعلّم الأول لم يتعرّض لهذه المسألة في كتاب البرهان؛ كما لم يتعرّض له الشيخ الرئيس في كتاب البرهان أيضاً؛ وإن تعرّض له في بعض كتبه الأخرى.[٣]

وأمّا الفصل الرابع من المقالة الثالثة، فقد تعرّض العلامة الطباطبائيﷺ فيه لمسائل عديدة أهمّها كالتالي:

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

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

---

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

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

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

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

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

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

المسألة الثالثة: اكتساب الحدّ بالبرهان؛ وقد تعرّض المعلّم الأول لطرق اكتساب الحد في الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية،[1] كما تعرّض الشيخ الرئيس لها بنحو التفصيل في كلٍّ من الفصول الثاني والثالث والسادس والسابع من المقالة الرابعة.[2]

وبهذا تنتهي المقالات الأربعة لرسالة البرهان للعلامة الطباطبائي قدس سره، كما انتهت مقارنتها بكلٍّ من كتاب *البرهان* للمعلّم الأول وكتاب *البرهان* للشيخ الرئيس.

٥. شرح رسالة البرهان

اتّضح إلى هنا التعريف برسالة البرهان للعلامة الطباطبائي قدس سره وأهمّ خصائصها؛ ولكن ممّا يؤسف عليه أنّه مرّت إلى الآن سنين كثيرة من ارتحال العلامة الطباطبائي قدس سره، ولكن لم تجد حتى الآن هذه الرسالة والرسائل الأخرى للعلامة الطباطبائي قدس سره مكانتها اللائقة بها في الحوزات العلمية ومراكز الدراسة والفكر. ومن أهمّ أسبابه أنّ هذه الرسالة القيّمة لم يتمّ تحقيقها وطباعتها كما هو حقّها؛ وإذا فحّصنا عن الأعمال التي تمّت حولها لم نجد إلا ترجمة لهذه الرسالة باللغة الفارسية وبعض الحواشي المختصرة عليها؛ ومن الواضح أنّ هذه الرسالة تتطلّب منّا بذل المزيد من الاهتمام والعناية من خلال تحقيقها وتوضيحها وطباعتها بالشأن اللائق لها، خصوصاً مع ما نعتقده من وجود أفكار أصيلة للعلاّمة الطباطبائي قدس سره؛ حيث يعدّ رافداً فكريّاً إسلاميّاً وهو يمثّل عالِماً ومفكّراً إسلاميّاً بجميع جوانب الإسلام الأصيل.

هذا وذاك ممّا دعانا إلى شرح هذه الرسالة القيمة، وأهمّ ما قمنا به من أعمالٍ، يتلخّص من خلال النقاط التالية:

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

---

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

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

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

الثانية: صدّر العلامة الطباطبائيﷺ كثيراً من المسائل بقوله «نقول كما ذكروا» أو «نقول كما بينوا» مشيراً إلى أنّ هذه المسألة لا تختص بنا بل ذكرها غيرنا من المنطقيّين أيضاً؛ ولأجل تحقيق هذا الهدف ذكرنا بعض المصادر المهمّة التي وردت فيها تلك المسألة. كما زدنا بعض العناوين الفرعيّة في الرسالة أيضاً وجعلناها بين المعقوفين [] تمييزاً لها عن العناوين التي استخدمها المصنّف في الرسالة.

الثالثة: لم نتعرّض لموارد اختلاف نسخ الرسالة غالباً؛ وذلك لأنّنا بعد ما لاحظنا اختلاف النسخ في الرسالة وجدنا أنّ اختلاف النسخ تارة يكون بعضه صحيحاً والآخر غلطاً قطعاً، فسجلّنا النسخة الصحيحة وتركنا النسخة غير الصحيحة. وتارة أُخرى تكون النسختان صحيحتين إلا أنّ إحداهما أصح من الأُخرى، فسجلّنا الأصحّ منهما وتركنا غير الأصح. وتارة ثالثة تشتمل نسخة على مطلبٍ وتشتمل النسخة الأخرى على نفس المطلب ولكن بعباراتٍ أكثر توضيحاً من النسخة السابقة، أو كانت العبارات على الأقل مختلفة في النسختين، وهذا ما نشاهده في الفصل الثاني من المقالة الثانية، فأدرجنا النسختين معاً في النص تتميماً للفائدة وميّزنا بينهما في الحاشية.

والحاصل أنّنا لم نتعرّض لاختلاف النسخ؛ وذلك لما نعتقده من أنّ ذكر اختلاف

النسخ لا يوجب في بعض الموارد إلا التشويش لأذهان القرّاء. والملاحظة الأخيرة الجديرة بالذكر أنّه لم تكن عندنا نسخةٌ مخطوطةٌ من الرسالة حتى جعلناها الأصل، وإنّما اعتمدنا على النسخ المطبوعة، لاسيّما النسخة المترجمة التي ترجمها المحقّق مهدي قوام صفري، والتي تمّت طباعتها حسب النسخة التي استنسخها بعض تلاميذ العلامة الطباطبائي قدس سره عن النسخة الأصلية مع مقابلتها لبعض النسخ المطبوعة الأخرى؛ وكذا النسخة التي صحّحها وحقّقها الشيخ صباح الربيعي، والتي تمّت طباعتها ضمن مجموعة الرسائل للعلامة الطباطبائي قدس سره من قبل مكتبة فدك لإحياء التراث.

الرابعة: ذكرنا أحياناً بعض التوضيحات في الحاشية، سواء تلك التوضيحات التي سجّلناها على بعض عبارات المصنّف، أو ما سجّلناه بالنسبة إلى بعض العبارات المنقولة عن المنطقيين، أو غيرهما من التوضيحات. فنودّ الالتفات بأنّ جميع الحواشي المذكورة في هذا الكتاب، هي منّا وليست للمصنّف حاشية على هذه الرسالة.

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

وهناك نقاطٌ أخرى سيقف عليها القارئ الكريم من خلال مراجعة هذا الشرح والتأمّل فيها ولاحاجة بنا إلى ذكرها هنا.

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

أن يتقبّل منا هذه البضاعة المزجاة بأفضل القبول، متضرّعاً إليه تعالى أن يرفع أجر هذا العمل إلى الأرواح الطاهرة من أهل البيت وأن تكون موضع رضاهم. وفي الختام لا يفوتنا أن نتقدّم بالشكر الجزيل لجميع من ساعدنا في هذا العمل بأيّ نحوٍ من الأنحاء، سواء بعض الإخوة الذين اقترحوا هذا الكتاب محوراً للبحث والمذاكرة بيننا وتهيأت بذلك الجذور الأولية والنواة الأصلية لهذا الكتاب، أو كلّ من له دورٌ في إخراج هذا العمل المتواضع، لاسيما رئاسة جامعة المصطفى العالمية، سماحة الحجة الشيخ عليرضا الأعرافي(زيد عزه) و رئاسة مجمّع الفقه للدراسات العليا، سماحة أستاذنا المحقق الحجة الشيخ مصطفى المحامي(زيد عزه) ومعاونية البحث والتحقيق في جامعة المصطفى العالمية وكذا في مجمّع الفقه للدراسات العليا، حيث هيئوا لنا الأرضية للدراسة والتحقيق؛ كما نتقدم بالشكر الجزيل لأعضاء مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر الذين تابعوا مراحل تنضيد الحروف والمقابلة والطباعة والنشر؛ كما لايفوتنا أن نتقدّم بالشكر ـ مسبقاً ـ للقراء الأعزاء الذين يبعثون لنا باقتراحاتهم العلمية السديدة والتي سنأخذ بها في الطبعات اللاحقة إن شاء الله تعالى. نسأل الله تعالى لجميعهم دوام التوفيق وحسن العاقبة.

والسلام على جميع عباد الله الصالحين

محمّدعلي اسماعيلي

١٣٩٥/٣/٢٧ش

قم المقدّسة

[مقدّمة المصنّف]

قال العبد محمّد الحسين بن محمّد الحسني الحسيني (عفا الله عنه) حامداً مصلّياً:

هذا كتاب البرهان، وهو الفنُّ الرابع من فنون المنطق على ما رتّبه المعلّم الأوّل أرسطوطاليس الفيلسوف، والفنُّ الخامس بزيادة فرفوريوس الصوري، شارح كلامه، فنَّ «ايساغوجي»،[1] وهو يشتمل على أربع مقالات. وقد جرينا على تلخيص المحكي من كلامه الموضوعِ في هذا الفنّ في غالب المواضع، غيرما يسرّالله سبحانه من إفاضته علينا، ناسبين ذلك إلى أنفسنا، والله المستعان في كلّ ذلك.

الشرح

اعلم أنّ تقسيم أبحاث علم المنطق يتم من خلال منهجين رئيسيين:

المنهج الأول: التقسيم التسعي في تقسيم الأبحاث المنطقية، فقد قسّمها القدماء من المنطقيين إلى تسعة فنونٍ، وهي كالتالي:

الفنّ الأول: فنّ إيساغوجي أو المدخل.

الفنّ الثاني: فنّ قاطيغورياس أو المقولات.

الفنّ الثالث: فنّ باري إرمنياس أو العبارة أو القضايا.

الفن الرابع: فنّ أنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى أو القياس المطلق.

الفن الخامس: فن أنالوطيقا الثانية أو التحليلات الثانية أو القياس البرهاني.

الفن السادس: فنّ طوبيقا أو الجدل.

---

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

الفن السابع: فنّ سوفسطيقا أو السفسطة.

الفن الثامن: فنّ ريطوريقا أو الخطابة.

الفن التاسع: فنّ بويطيقا أو الشعر.

ثم إنّ هذه الفنون كلّها لأرسطو ما عدا فن إيساغوجي فإنه لفرفوريوس، وقد وضعه ليكون مدخلاً لقاطيغورياس أو للمنطق كلِّه.[1] وكان فرفوريوس من شارحي كلام المعلم الأول ومن عظماء الحكماء المتألهين.[2]

وهذا المنهج أخذت مادّته الأولى من الرسائل المنطقية للمعلّم الأول وتبعه كثيرٌ من المنطقيين القدماء كالشيخ الرئيس في *منطق الشفاء*، وبهمنيار في *التحصيل*، والمحقّق الطوسي في *أساس الاقتباس* وغيرهم.

المنهج الثاني: التقسيم الثنائي في تقسيم الأبحاث المنطقية، فقد قسّموها إلى العلم الموصل إلى التصوّر المسمّى بالقول الشارح، والعلم الموصل إلى التصديق المسمّى بالحجة. وأسّس هذا المنهج الشيخ الرئيس في كتابه *الأشارات والتنبيهات*، وتبعه كثيرٌ من المنطقيين كالرازي والسهروردي والأرموي والكاتبي القزويني والعلامة الحلّي وصدر المتألهين وغيرهم.[3]

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ العلامة الطباطبائي قدس سره يعتمد في هذه الرسالة المنهج

---

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

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

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

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

أضواء على النص

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

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

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

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

النص

كلامٌ في الغرض الموضوع لأجله هذا الكتاب

أقول: أوّلاً: إنّ كلّ تصديقٍ يلزمه بالقوّة القريبة من الفعل، أحدُ تصديقين آخرين: إمّا التصديق بأنّ نقيضه ممكنٌ، أو أنّ نقيضه ممتنعٌ: أمّا لزوم تصديقٍ مّا، فلأنّ العلم بالنقيضين واحدٌ، فالعلم بالنسبة يوجب علماً مّا بنقيضها. وأمّا أنّه أحدهما، فلأنّه إمّا أن يصدّق بعد تصوّر النقيض بامتناعه[1] أو لايصدّق، أي يحتمل نقيضه، أي يحتملها، وهو الحكم بالإمكان. فإذن المطلوب ثابتٌ.

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

---

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

الشرح

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

الأوّل: للتصديق أقسامٌ: فمنه تصديقٌ يقيني ومنه غيرُه.

الثاني: كما أنّ للتصديق أقساماً كذلك للقياس المفيد للتصديق أقسامٌ: فمنه تصديقٌ برهاني ومنه غيرُه.

الثالث: للتصوّر أقسامٌ: فمنه التصوّر التامّ للشيء ومنه غيرُه.

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

إذا اتّضحت هذه الأمور الأربعة، فيستنتج منها المصنّف أنّ كتاب *البرهان* يبحث عن القياس البرهاني في مجال التصديقات والحد التام في مجال التصوّرات.[1]

هذا ملخّص ما ذكره المصنّف في غرض كتاب *البرهان*؛ وأمّا تفصيله فيتّضح من خلال توضيح المطالب الأربعة المشار إليها.

أقسام التصديق

اعلم أنّ التصديق بأنّ «الف» «ب» يلزمه بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل، تصديقٌ آخر؛ وذلك لأنّنا إذا التفتنا إلى نسبة نقيض المحمول إلى الموضوع (أعني ثبوت «لا ب» لـ «الف») فهو لا يخرج عن فروضٍ ثلاثةٍ:

الأوّل: ضرورة ثبوت نقيض المحمول للموضوع.

الثاني: امكان ثبوت نقيض المحمول للموضوع.

الثالث: امتناع ثبوت نقيض المحمول للموضوع.

---

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

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

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

أضواء على النص

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

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

قوله «**فلأنّ العلم بالنقيضين واحدٌ**» معنى وحدة العلم بالنقيضين أنّ العلم بثبوت المحمول للموضوع، يلزمه العلم بنفي «ضرورة ثبوت نقيض المحمول لنفس الموضوع»؛ بل هما علمٌ واحدٌ. كما أنّ العلم بالأضداد واحدٌ على ما هو المعروف بين المنطقيين.[1]

اليقين وأركانه

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

---

١. انظر: *منطق ارسطو*: ١/١٣٩؛ ابن رشد، *تفسير ما بعد الطبيعة*: ١/١٨٦؛ *المنطقيات للفارابي*: ١/٢١٧.

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

وأمّا اليقين الذاتي، فهو يعني جزم الإنسان بقضيّة من القضايا بشكل لا يراوده أيّ شكّ أو احتمال للخلاف فيها. وليس من الضروري في اليقين الذاتي أن يستبطن أيّ فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم، فالإنسان قد يري رؤيا مزعجة في نومه فيجزم بأنّ وفاته قريبة، وقد يري خطّاً شديد الشبه بما يعهده من خطّ رفيق له فيجزم بأنّ هذا هو خطّه، ولكنّه في الوقت نفسه لا يرى أيّ استحالة في أن يبقى حيّاً، أو في أن يكون هذا الخطّ لشخص آخر، رغم أنّه لا يحتمل ذلك؛ لأنّ كونه غير محتمل لايعني أنّه مستحيل.

وأمّا اليقين الموضوعي، ففي سبيل توضيح هذا المعنى لليقين يجب أن نميّز في اليقين بين ناحيتين: إحداهما القضية التي تعلّق بها اليقين. والأُخرى درجة التصديق التي يمثّلها اليقين. فحين يوجد في نفسك يقين بأنّ جارك قد مات، تواجه قضيّة تعلّق بها اليقين، وهي: أنّ فلاناً مات، وتُواجه درجة معيّنة من التصديق يمثّلها هذا اليقين؛ لأنّ التصديق له درجات تتراوح من أدنى درجة للاحتمال إلى الجزم، واليقين يمثّل أعلى تلك الدرجات، وهي درجة الجزم الذي لا يوجد في إطاره أيّ احتمال للخلاف. وإذا ميّزنا بين القضية التي تعلّق بها اليقين ودرجة التصديق التي يمثّلها ذلك اليقين، أمكننا أن نلاحظ أنّ هناك نوعين ممكنين من الحقيقة والخطأ في المعرفة البشرية:

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

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

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

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

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

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

نعرف: أنّ اليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقلّ عن الحالة النفسية والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلًا. وأمّا اليقين الذاتي فهو يمثّل الجانب السيكولوجي من المعرفة.[١]

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

قال الفارابي:

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

وقال أيضاً:

---

١. *الأسس المنطقية للاستقراء*: ٤١٠.

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

العلم صنفان: أحدهما أن يتيقن بوجود الشيء وسبب وجوده وأنّه لا يمكن أن يكون غيره أصلا لا هو ولا سببه. والثاني أن يتيقن بوجوده وأنّه لا يمكن أن يكون غيره من غير أن يوقف على سبب وجوده.[١]

وقال ابن سينا:

التصديق على مراتب: فمنه يقيني يُعتقدُ معه اعتقادٌ ثان ـ إمّا بالفعلِ وإمّا بالقوّة القريبة من الفعلِ ـ أنّ المصدَّقَ به لا يمكنُ ألّا يكونَ على ما هو عليه إذا كان لا يمكنُ زوالُ هذا الاعتقادِ فيه.[٢]

وقال السهروردي:

اليقين هو الاعتقاد بأنّ الشيء كذا وأنّه لا يتصور ألّا يكون كذا، ويطابق الأمر في نفسه.[٣]

وقال قطب الدين الرازي:

اليقين هو اعتقاد الشيء بأنّه كذا مع اعتقاده بأنّه لا يمكن أن يكون إلّا كذا، اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر، غير ممكن الزوال. فبالقيد الأوّل يخرج الظنّ، وبالثاني الجهل المركّب، وبالثالث اعتقاد المقلّد.[٤]

وقال المصنّف في تعليقته على الأسفار الأربعة:

وقد عرّفوا اليقين بأنه العلم بأنّ كذا كذا، وأنه لا يمكن ألّايكون كذا بالفعل أو بالقوة القريبة منه.[٥]

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

---

١. فصول منتزعة: ٥١ ـ ٥٢.

٢. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٥١.

٣. مجموعه مصنفات شيخ اشراق: ١٨٠/٤.

٤. *تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية*: ٤٥٨.

٥. *الاسفار الاربعة*: ٣٩٦/٣، تعليقة ١.

اليقين بالمعنى الأعمّ واليقين بالمعنى الأخص، كما سيأتي توضيح الاتّجاه المختار عند المصنّف في تفسير العلم.

النص

ويتبيّن به .أيضاً .أنّ العلم الذي حدّه الظاهريون من المنطقيين بـ«الاعتقاد المانع من النقيض»، وقسّموه إلى: «جزمٍ، وتقليدٍ، وجهلٍ مركّبٍ، ويقينٍ»، وحكموا «أنّ الظنّ غيرُ الجميع»، فاسدٌ،[1] بل العلم منحصرٌ في اليقين، وغيرُهُ من أقسام الظنّ؛[2] إذ شيء منها لا يمنع النقيض.

الشرح

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

المطلب الأول: التصديق المانع عن النقيض ينحصر في اليقين

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

المطلب الثاني: العلم ينحصر في اليقين

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

١. حدّ العلم عند القدماء من المنطقيين

ذهب القدماء من المنطقيين إلى أنّ العلم ينحصر في اليقين وأنّ غير اليقين ليس بعلمٍ، وتبعهم بعض المتأخرين أيضاً. وهذا ما تشهد عليه كلمات كثيرٍ من القدماء وبعض المتأخرين كأفلاطون الإلهي والفارابي وبهمنيار والرازي والجرجاني وغيرهم.[١] وإليك مقتطفٌ من كلماتهم:

قال الفارابي:

العلم بالحقيقة ما كان صادقاً ويقيناً في الزمان كلّه لا في بعض دون بعض.

ثم قال: فلذلك لم يجعل القدماء إدراك ما يمكن أن يتغيّر من حال إلى حال علماً، مثل علمنا بجلوس هذا الإنسان الآن، فإنّه يمكن أن يتغيّر فيصير قائماً بعد أن كان جالساً، بل جعلوا العلم هو اليقين بوجود الشيء الذي لا يمكن أن يتغيّر. ثم قال: فإن سمّي هذا علما أو يقيناً، فهو بالاستعارة.[٢]

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

---

١. انظر: كاپلستون، *تاريخ فلسفه*: ١٠١/١؛ المصدر نفسه: ١٧١ ـ ١٧٥؛ *فصول منتزعة*: ٥٢؛ *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٧٨؛ *التحصيل*: ٢٦٣؛ كتاب *التعريفات*: ٦٧/١.

٢. *فصول منتزعة*: ٥٢.

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

وقال الشيخ الرئيس:

العلم اعتقاد في أنّ الشيء كذا، وأنه لا يمكن ألّا يكون كذا وبواسطة ان توجبه، والشيء كذاك.[١]

وقال بهمنيار:

والعلم اعتقاد بأنّ الشيء كذا، وأنّه لا يمكن ألّايكون كذا.[٢]

وقال فخرالدين الرازي:

العلم اعتقاد أنّ الشّيء كذا، مع اعتقاد أنّه لا يمكن ألّايكون كذا، إذا كان ممتنع التغيّر إمّا لذاته كما في الضّروريّات، وإمّا بالبرهان كما في النظريّات. وإذا كان اليقين لا يحصل إلّا مع هذه القيود فمتى اختلّ واحد منها أو اكثر صار ظنّاً.[٣]

وقال الجرجاني:

العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.[٤]

فاتّضح من جميع ذلك أنّ العلم عند القدماء من المنطقيين وبعض المتأخرين منهم لا يصدق على الجهل المركّب والتقليد، بل ينحصر عندهم في اليقين. وتبعهم العلامة الطباطبائي قدس سره، فذهب إلى انحصار العلم في اليقين. قال في تعليقته على *الأسفار*:

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

---

١. *النجاة*: ١٦٨.

٢. *التحصيل*: ٢٦٣.

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

٤. كتاب *التعريفات*: ٦٧/١.

٥. أي: وحُدّ اليقين.

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

الكلمة إنما يصدق على الاعتقاد الكذائي إذا كان مع التصديق بالجانب الموافق تصديق بامتناع الجانب المخالف وإلا كان الجانب المخالف ممكناً غير ممنوع، وهذا خلفٌ. ولازم ذلك كون التصديق في الجانب الموافق تصديقاً بضرورة النسبة، وإلا كان ممكناً، فكان الجانب الموافق أيضاً ممكناً وقد فرض امتناعه هذا خلف. فلا علم إلا مع الاعتقاد بضرورة الجانب الموافق وامتناع الجانب المخالف وهو اليقين. وأمّا تقسيم المتأخرين من المنطقيين العلمَ إلى قطع وجهل مركب ويقين وغيرها، فهو خطأ منهم.[1]

والنقطة الجديرة بالذكر أنّ ما اختاره العلامة الطباطبائي قدس سره هنا (المطلب الثاني) يوافق وينسجم مع ما اختاره في المطلب الأول؛ وذلك لأنّ «العلم» عبارة عن «التصديق المانع عن النقيض» حتى عند الظاهريّين من المنطقيّين حسبما تقدم في النص؛ ولمّا ذهب العلامة الطباطبائي قدس سره إلى أنّ «التصديق المانع عن النقيض» ينحصر في اليقين، فيُستنتج منه أنّ العلم عنده يساوي اليقين أيضاً، فتأمّل.

٢. حدّ العلم عند بعض المتأخّرين من المنطقيين

ذهب بعض المتأخّرين الظاهريّين من المنطقيّين، إلى أنّ العلم يصدق على كلٍّ من الجهل المركّب والتقليد واليقين. قال بعض المتأخرين من المنطقيين:

العلم كما يطلق على الصورة الحاصلة عند العقل التي قسّموها إلى التصور والتصديق بأقسامه من: الظّن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقيناً في الاصطلاح وغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق غير الثابت الذي يسمّونه تقليداً في بعض الاصطلاحات واعتقاداً في بعض آخر، فكذلك يطلق على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يقبل التشكيك وعلى الاعتقاد بالمعنى الأعم الشامل له ولغيره من الظن والجهل والتقليد.[2]

---

١. *الأسفار الأربعة*: ٣/ ٥١٧، تعليقة٢.

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

وقال البعض الآخر منهم:

العلم هو الادراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً، يقينيّاً كان أو غير يقينيٍّ.[١]

ملاحظاتٌ هامّةٌ

اتّضح إلى هنا الاتّجاه المختار عند المصنّف من خلال مطلبين، ولكن هنا عدّة ملاحظاتٍ هامّة ينبغي الالتفات اليها، وهي كالتالي:

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

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

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

---

١. *المعجم الفلسفي*: ٢/٩٩.

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

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

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

لا يصدق على التقليد، غير تامٍ؛ وذلك لأنّ المقصود من «المنع عن النقيض» إمّا «المنع بالفعل» أو «المنع بالفعل وبالقوّة»؛ وما استدل به العلامة الطباطبائي قدس سره من «أنّ التقليد لا يمنع عن النقيض» مبنيٌّ على التفسير الثاني؛ بينما الظاهر من كلمات المنطقيين هو الأول؛ بمعنى أنّ التقليد لا يمنع بالفعل عن النقيض، وذلك أعم من أن يمنع عنه في المستقبل أيضاً أو لا. فتحصّل أنّ ما ذكره العلامة الطباطبائي قدس سره مبني على التفسير الثاني، ولا يتم على التفسير الأول الذي يقصده المنطقيون.

الرابعة: ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي قدس سره من أنّ «التصديق المانع عن النقيض» لا يصدق على الجهل المركّب، غير تامٍ حتى بناءً على التفسير الثاني المتقدّم؛ وذلك لأنّ الجاهل جهلاً مركّباً لا يحتمل نقيضه فهو يمنع عن النقيض باعتقاده.

الخامسة: الخلاف بين العلامة الطباطبائي قدس سره وبعض المنطقيين في الأمر الثاني، يمكن إرجاعه إلى خلافٍ لفظيٍّ؛ وذلك لأنّ للعلم في مجال التصديقات عدّة إطلاقات بعضها كالتالي:

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

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

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

ومنها: التصديق الجازم الثابت المطابق للواقع.[1]

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّه قد ذهب العلامة الطباطبائي قدس سره إلى تخصيص إطلاق العلم على المورد الأخير، بينما أطلقه بعض المنطقيين على المورد الثاني؛ ولكن ليس هذا اختلافاً جوهرياً، وإنّما هو خلافٌ يرجع إلى تحديد المصطلحات. مضافاً إلى ما صرّح به بعض المنطقيين كالفارابي بأنّ العلم يطلق على اليقين الضروري أكثر من وقوعه على ما

---

١. انظر: *المنطقيات للفارابي*: ١/٢٧١ ـ ٢٧٢.

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

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

النص

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

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

الشرح

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

---

١. *المنطقيات للفارابي*: ٢٧١/١ ـ ٢٧٢.

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

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

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

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

الظن المنطقي والظن العرفي

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

وحاصل ما أفاده أنّ «المنع عن النقيض» قد يكون ظاهراً جلياً، وقد يكون خفياً، كما أنّ «إمكان النقيض» قد يكون ظاهراً جلياً، وقد يكون خفياً. والظن هو التصديق غير المانع عن النقيض، أعمّ من أن يكون إمكان النقيض فيه ظاهراً جلياً أو خفياً؛ كما أنّ اليقين هو التصديق المانع عن النقيض، أعمّ من أن يكون المنع عن النقيض فيه ظاهراً جلياً أو خفياً. فتحصّل أنّ «خفاء إمكان النقيض» في تصديقٍ لا يوجب إلحاق ذلك التصديق باليقين، كما أنّ «خفاء المنع عن النقيض» في تصديقٍ لا يوجب إلحاق ذلك التصديق بالظن.

قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى أنّ «خفاء إمكان النقيض» في تصديقٍ لا يوجب إلحاق ذلك التصديق باليقين:

> بالحري أن التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك. فهذا هو الحق، ومن قال غير هذا فلم ينصف أو هو ضعيف التمييز لا يفرق بين ما يعسر الشك فيه لكثرة دلائله وجزئياته، وبين اليقين. فإن هاهنا عقائد تشبه اليقين وليست باليقين.[1]

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

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٩٧.

أقسام التصديق

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

> قد تبيّن أنّ المانع في مرتبة تماميّة الوجود عن التغيّر، كما مرّ إنّما هو الوجود التامّ الذي يترتّب به على الشيء آثاره، إذ وجود الشيء نفس الشيء، ومع فرض نفس الشيء كالإنسان مثلاً، يمتنع تغيّره عن نفسه، أي فرض الإنسان ووقوع الإنسان موقعه.[1]

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

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

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

ثم إنّ هذا القسم الأخير ـ وهو التصديق الذي ليس معه التصديق الثاني ـ ينقسم إلى قسمين:

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

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

---

١. *مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي*: ٩٠.

ولايخفى أنّ هذين القسمين تفسيرٌ لقوله «لا بالفعل ولا بالقوّة القريبة منه»، كما تقدّمت منّا الإشارة إليه سابقاً.

أضواء على النص

قوله «وإن كان في نفسه جائزالزوال» أي: في هذا القسم وإن كان العالم غيرملتفتٍ إلى التصديق الثاني، ولكنّه بحيث إذا التفت إلى نقيض التصديق الأول يحكم بإمكان نقيض التصديق الأول، وبالتالي يحكم بأنّ المحمول في التصديق الأول جائزالزوال عن الموضوع.

النص

فلذلك بعينه انقسم القياس المُوقِع للتصديق بهذه القسمة: فمنه ما يوقع اليقين، وهو القياس البرهاني، فقد عرّفه المعلّم الأوّل بـ«القياس المفيد لليقين».[1] ومنه ما يوقع ظنّاً شبيهاً باليقين وليس به، وهو قسمان: القياس الجدلي، والقياس المغالطي. ومنه ما يُوقع الظنّ الظاهر، وهو القياس الخطابي. وأمّا القياس الشعري فلايوقع تصديقاً، بل تخييلاً لمحاكاة أُمورٍ جميلةٍ أو قبيحةٍ.

الشرح

اتّضحت إلى هنا أقسام التصديق، وقد ذكر المصنّفﷺ هنا أقسام القياس، لما بينهما من المناسبة، وإليك توضيحها.

أقسام القياس

تقدّم أنّ التصديق له مراتب، فمنه يقينيٌّ ومنه غيريقيني، وحيث إنّ القياس يفيد التصديق، فكما أنّ للتصديق مراتب فللقياس المفيد له مراتب أيضاً، ومراتب القياس خمسة؛ وذلك لأنّ القياسات: إما أن تفيد تصديقاً، وإما تأثيراً غيرالتصديق أعني التخييل والتعجب، وما يفيد تصديقاً، فيفيد إما تصديقاً جازماً أو غيرجازمٍ، والجازم إما

---

١. انظر: *منطق ارسطو*: ٣٣٣/٢.

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

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

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

وعرّفه بعض المنطقيين بأنّه قياسٌ مؤلّف من يقينياتٍ يُنتج يقينياً بالذات اضطراراً.[٤]

---

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

٢. انظر: *منطق ارسطو*: ٣٣٣/٢. وقد عرّفه في أوّل كتاب الجدل بقوله: «البرهان هو القياس الذي يكون من مقدّماتٍ صادقةٍ أولية، أو من مقدّماتٍ يكون مبدأ المعرفة بها قد حَصَلَ من مقدّماتٍ ما أوليةٍ صادقةٍ.» (*منطق ارسطو*: ٤٨٩/٢)

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

٤. انظر: *الجوهر النضيد*: ١٩٩. ولا يخفى أنّ قيد الاضطرار ذكره المعلّم الأول في تعريف القياس؛ حيث قال: «القياس قولٌ إذا وضعت فيه أشياء لزم من تلك الأشياء الموضوعة شيء آخر غيرها من الاضطرار.» (*منطق ارسطو*: ٤٨٩/٢)

ويخرج من خلال التقييد بقولهم: «قياسٌ» كلٌّ من الاستدلال المباشر والاستقراء والتمثيل؛ كما يخرج من خلال التقييد بقولهم: «مؤلفٌ من يقينياتٍ» جميع القياسات المؤلفة من المقدّمات غير اليقينية؛ ويخرج من خلال التقييد بقولهم: «بالذات» قياس المساواة، حيث إنّ مقدماتها لاتنتج يقيناً الا بعد ضمّ كبري اليها وهي قولنا: «مساو المساوي مساو»؛ كما يخرج من خلال التقييد بقولهم: «اضطراراً» الإنتاج اليقيني في مواد خاصة، فيلزم أن يكون الإنتاج اليقيني عامّاً غير مختص بموادّ خاصةٍ.[1]

الثاني: القياس الجدلي، وقد عرّفه المعلم الأول بقوله: «القياس الجدلي هو الذي ينتج من مقدّمات ذائعة».[2] وعرّف بعض المنطقيين الجدل بأنّه صناعة علمية يقتدر معها على إقامة الحجة من المقدمات المسلمة على أيّ مطلوب يُراد على محافظة أيّ وضعٍ يتفق على وجهٍ لا يتوجه إليها مناقضة بحسب الإمكان. والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات نحو غرض ما صادراً عن بصيرة بحسب الإمكان فيها وهي شاملة للعلمية والعملية. فقولنا: «علمية يقتدر معها» يُخرج عنها الصناعة العملية. وقولنا: «على محافظة أي وضع يتفق» نعني بالوضع الرأي المعتقد أو الملتزم كالمذاهب والملل. وقولنا: «بحسب الإمكان» إشارة إلى أن عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب المتعددة لا يقدح في صناعة الجدل كعجز الطبيب عن إزالة بعض الأمراض.[3]

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

---

١. انظر: *الجوهر النضيد*: ١٦٤.

٢. *منطق ارسطو*: ٤٨٩/٢. قال الفارابي: «وأرسطوطاليس يجعل هذه الصناعة (الجدل) عند تحديده لها انّها طريق، ويقول: إنّها طريق يتهيّأ لنا بها أن نعمل من مقدمات مشهورة في كلّ مسألة تقصد، وأن يكون إذا اجبنا جواباً لم نأت فيه بشيء مضاد.» (*المنطقيات للفارابي*: ٣٥٨/١)

٣. *الجوهر النضيد*: ٢٣٢؛ انظر أيضاً: *المنطقيات للفارابي*: ٣٥٨/١؛ *الشفاء، المنطق، الجدل*: ٧؛ *أساس الاقتباس*: ٤٤٤؛ رسائل الشجرة الالهيّة: ٤٠١.

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

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

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

النص

ثمّ إنّ حقيقة الشيء الذي هو عليه في نفس الأمر وإن كان ممتنع الانقلاب عنه، لكنّ العلم به ربّما كان علماً بتمام ما به هو هو، وربّما كان به علماً ببعض ذاته، وربّما كان علماً بالخارج عنه إمّا مختصّ به، وإمّا مشترك بينه وبين غيره. والعلم بغير الصورة الأولى ليس علماً به بالحقيقة؛ إذ ليس ذلك تمام ما به هو هو، وإنّما تفيد الصورة الثانية والثالثة تميّزه عن غيره، والصورة الرابعة تميّزاً مّا له. ويسمّى الثانية حدّاً ناقصاً، والثالثة إن اشتملت على جنسٍ قريبٍ رسماً تامّاً، وأمّا الباقي رسماً ناقصاً. وأمّا الصورة الأولى فهي

---

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

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

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

التي تفيد تصوّر الشيء حقيقة، وتسمّى حدّاً تامّاً، وقد عرفّه المعلّم الأوّل بـ«أنّه قولٌ دالٌّ على الماهيّة»[1] يعني بها تمام حقيقة الشيء.

الشرح

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

مراتب التصوّر

تصوّر الشيء له مراتب أربع، وهي كالتالي:

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

الثانية: تصوّر الشيء من خلال تصوّر بعض ذاتياته، وهو تصوّرٌ ناقصٌ من الشيء وإنّما يفيد تميّزَه عن غيره فقط، حيث لا يتضمّن جميع ذاتيات الشيء.

الثالثة: تصوّر الشيء من خلال تصوّر بعض عرضياته الخاصّة، وهو تصوّرٌ ناقصٌ من الشيء أيضاً، وإنّما يفيد تميّزَه عن غيره فقط، حيث لا يتضمّن ذاتيات الشيء.

الرابعة: تصوّر الشيء من خلال تصوّر بعض عرضياته المشتركة بينه وبين غيره، وهو تصوّرٌ ناقصٌ من الشيء أيضاً، ولا يفيد تميّزَه عن غيره أيضاً.

أقسام التعريف

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

---

١. قال الشيخ الرئيس: «قال المعلم الأول في كتاب الجدل: إن الحد قول دال على الماهية. يعني بالماهية كمال حقيقة الشيء التي بها هو ما هو، وبها يتم حصول ذاته.» (*الشفاء، المنطق، البرهان*: ٥٢)

المعيار الأوّل: تقسيم الظاهريين من المنطقيّين

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

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

المعيار الثاني: تقسيم المحقّقين من المنطقيّين

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

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

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٥٢.

٢. انظر: المصدر نفسه: ٥٢.

٣. انظر: المصدر نفسه: ٥٢.

تامٌّ، وإن أفاد التمييز التام من خلال الذاتيات ولكن لم يشتمل على جميع الذاتيات بأن يشتمل على بعض الذاتيات فقط، فهو حدٌّ ناقصٌ، وإن أفاد التمييز التام من خلال العرضيات، فهو رسمٌ تامٌّ. وإن أفاد التمييز الناقص من خلال الذاتيات، فهو حدٌّ ناقصٌ أيضاً. وإن أفاد التمييز الناقص من خلال العرضيات، فهو رسمٌ ناقصٌ.[1]

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

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

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

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

تعريف الحدّ التام عند المعلّم الأول

إنّ المعلّم الأول قد عرّف الحدّ التام بقوله: «قولٌ دالٌّ على الماهيّة» وفسّره المصنّف تبعاً للشيخ الرئيس[2] بقوله: «يعني بها تمام حقيقة الشيء» والوجه في تفسير الماهيّة بتمام حقيقة الشيء هو أنّ القول الدال على مطلق ماهية الشيء لايختص بالحدّ التام، بل هو موجودٌ في غيره أيضاً. نعم، القول الدال على تمام حقيقة الشيء مختصٌ بالحد التام. وإليه أشار الفارابي بقوله:

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٥٢.

٢. قال الشيخ الرئيس: «قال المعلم الأول في كتاب الجدل: إن الحد قول دال على الماهية. يعني بالماهية كمال حقيقة الشيء التي بها هو ما هو، وبها يتم حصول ذاته.» (*الشفاء، المنطق، البرهان*: ٥٢)

الحد قولٌ دالٌّ على معنى الشيء الذي به وجوده... ومعنى الشيء الذي به وجوده هو من بين أوصاف الشيء أوصافه التي بها قوام ذاته ووجوده.[١]

وقد يضاف قيدٌ آخر ـ أيضاً ـ لإفادة إخراج الرسم، فيقال: «الحد قولٌ دالٌّ على ماهية الشيء بالذات» وإنما يقيّد بقولهم «بالذات» ليخرج عنه الرسم الذي يدل على الماهية بالالتزام لا بالذات.[٢]

النص

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

الشرح

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

الغرض من كتاب البرهان

اتّضحت إلى هنا مقدّماتٌ أربع، وهي كالتالي:

الأولى: للتصديق أقسامٌ: فمنه تصديقٌ يقيني ومنه غيرُه.

الثانية: كما أنّ للتصديق أقساماً كذلك للقياس المفيد للتصديق أقسامٌ: فمنه تصديقٌ برهاني ومنه غيرُه.

---

١. *المنطقيات للفارابي*: ٤٣١/١.

٢. انظر: *الجوهر النضيد*: ٢٢١.

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

الرابعة: كما أنّ للتصوّر أقساماً كذلك للتعريف المفيد للتصوّر أقسامٌ: فمنه الحدّ التام ومنه غيرُه.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات، فاعلم أنّ الغرض من كتاب *البرهان* هو البحث عن «القياس البرهاني» في مجال التصديقات وعن «الحد التام» في مجال التصوّرات. قال ابن سينا:

> فهذا الكتاب هو الذي يفيدنا المواد التي إن جُعلت حدودَ قياسٍ كان القياس موقعاً لليقين، وهو القياس البرهاني، ويفيدنا المواد التي إذا جعلت أجزاء حدٍّ كان الحد موقعاً للتصور التام.[1]

وجه تسمية كتاب البرهان

ظهر إلى هنا أنّ كتاب *البرهان* يبحث عن «القياس البرهاني» في مجال التصديقات وعن «الحد التام» في مجال التصوّرات. ومن الواضح أنّ مقتضى ذلك أن يسمّى هذا الكتاب بكتاب الحدّ والبرهان معاً، ولكن مع ذلك سمّي بكتاب *البرهان*. وقد ذكر ابن سينا السرّ في هذا التخصيص في التسمية؛ وحاصل ما أفاده أنّه يظهر من خلال المقارنة بين التصوّر والتصديق أنّ التصوّر مبدأٌ للتصديق؛ وذلك لأنّ كل مصدَّقٍ به متصورٌ، وليس كل متصوّرٍ مصدَّقاً؛ ثم إنّ المطلوب بالذات في هذا الكتاب هو التصديق دون التصوّر؛[2] ولذا إنّ هذا الكتاب إنّما يتعرّض للتصوّرات التي تقع مبدأً للتصديق، وأمّا سائر أصناف التصورات التي لا تنفع في التصديق، فهي ممّا لا يبحث عنها؛ ولذا يصح تسمية هذا الكتاب بكتاب البرهان، مع أنّه في الواقع كتاب الحدّ والبرهان معاً.[3]

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٥٣.

٢. قال الشيخ الرئيس في كتاب *التعليقات* أيضاً: «غاية التصور في التصديق وهو كماله؛ لأنه إنما يحتاج اليه للتصديق، والغرض من الحدود أيضا التصديق.» (التعليقات: ١٤٠)

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

المقالة الأولى من كتاب البرهان

وفيها خمسة فصولٍ:

الفصل الأوّل: في الغرض من هذه المقالة

الفصل الثاني: في كيفيّة حصول العلم لنا واختلاف العلوم وكيفيّته

الفصل الثالث: التصديق ينقسم إلى الضروري والنظري

الفصل الرابع: في أنّ التصديق الضروري على المشهور ستّة أقسامٍ، وأنّ الكلّ يرجع إلى الأولى، وكذا كلّ ضروريٍّ لوكان غيرها ضروريٌّ

الفصل الخامس: في بعض أحكام الضروريّات

الفصل الأوّل: في الغرض من هذه المقالة

القياس البرهاني حيث إنّه القياس المُوقِع لليقين بالنتيجة، فهو مؤلّفٌ من مقدّماتٍ يقينية بالضرورة. والمقدّمةُ اليقينيّة من حيث إنّها يقينيّة، يعرض لها أحكامُ التصديق اليقيني:

١. من حيث إنّ التصديق اليقيني في نفسه، ربّما لم يحتج في حصوله إلى تصديقٍ آخر، أو يحتاج، وما يعرض لكلّ واحدٍ من القسمين من الأحكام.

٢. ومن حيث إنّ التصديق اليقيني في أيّ مواضع، ومع أيّ شرائط يكون، وفي أيّها لا يكون؟

٣. ومن حيث إنّ التصديق اليقيني الواحد مع ذلك كلّه في أيّ حال يكون، وفي أيّها لا يكون؟

فهذه أقسامٌ ثلاثة هي أحكام التصديق اليقيني والقياس البرهاني.

والغرض في هذه المقالة ـ وهي المقالة الأولى ـ بيان القسم الأوّل منها.

فنبيّن فيها في فصلٍ:[١]

أنّ الحسّ هو المبدأ الأوّل لحصول العلم لنا.

وأنّ الكثرة الحاصلة في العلوم للتنبّه بما به الامتياز.[٢]

وأنّ الكثرة في العلوم الكليّة بعرضها.

وأنّ هذه العلوم قد تكون صوراً موجودة في الخارج، محسوسة أو غير محسوسة، وقد تكون معاني غير الصور.

وأنّ الصور يستحيل حصول العلم بها بالكنه بخلاف المعاني.

وأنّ التصديق في المعاني أصدق منه في الصور.

ويتبيّن بهذا كلّه:

أنّ الكثرة الحاصلة في المعاني والكلّيات والأُمور الاعتباريّة، بعد الكثرة الحاصلة في العلم الجزئي.[٣]

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

---

١. وهو الفصل الثاني من هذه المقالة.

٢. قوله «للتنبّه بما به الامتياز» خبرٌ لقوله «أنّ».

٣. قوله «بعد الكثرة الحاصلة في العلم الجزئي» خبرٌ لأنّ.

ثمّ نبيّن في فصلٍ:[١]

أنّ التصديق ينقسم إلى ضروريٍّ ونظريٍّ، وأنّ النظري ينتهي إلى الضروري.

ويتبيّن بهذا كلّه:

أنّ ما يتوقّف عليه التصديق النظري، يجب أن يكون العلم به علماً بالمطلوب بوجهٍ.

وأيضاً أنّ التصديق الضروري يمكن أن يُجهل بجهل بأحد التصوّرات المتوقّف عليها.

وأيضاً معنى ما حُكي عن المعلّم الأوّل: «أنّ كلّ تعليمٍ وتعلّمٍ ذهنيٍّ فبعلمٍ قد سبق».[٢]

وأيضاً أنّ الاستنتاج الفكري لا يكون إلّا بتحليلٍ وتركيبٍ معاً.

ثمّ نبيّن في فصلٍ:[٣]

أنّ الضروريّات ستّة أقسامٍ، كما ذكروه.

وأنّ غير الأوّليات ليست بضروريّة بالذات، بل راجعة بالآخرة إليها ببيانٍ عامٍّ.

وأنّ كلّ واحدٍ من الأقسام الخمسة غير الأوّليات ـ أعني الفطريّات والمحسوسات والحدسيات والمتواترات والتجريبيّات ـ ليس بضروريٍّ بالذات، ببيانٍ خاصٍّ بكلّ واحدٍ واحدٍ.

ويتبيّن بهذا كلّه:

أنّ القياس الخفي في الفطريات مؤلّفٌ من مقدّماتٍ أوّلية.

وأيضاً أنّ الحسّ لا يكفي في اكتساب النظريات ولا في شيءٍ منها.[٤]

وأيضاً أنّه لا بدّ في مورد الحدس من تجربة أو استقراءٍ أو تواترٍ.

وأيضاً أنّ الأحكام الماديّة ـ أعني أحكام الصور الموجودة في الخارج لموضوعاتها ـ بالحدس.[٥]

---

١. وهو الفصل الثالث من هذه المقالة.

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

٣. وهو الفصل الرابع من هذه المقالة.

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

٥. قوله «بالحدس» خبرٌ لقوله «أنّ الأحكام الماديّة».

وأيضا أنّ الحدس كما يكون في المقدّمات اليقينية يكون في غيرها.

وأيضا أنّ كلّ نظريٍ ينتهي إلى أوّلياتٍ مترتّبة.

ثمّ نبين في فصلٍ:[1] أنّ المقدّمة الأوّلية يجب أن تكون معلومة الطرفين بالكنه.

وأنّ القضايا الضرورية المحسوسة لابدّ أن تستند إلى تجربةٍ.

ويتبيّن بهذا كلّه أنّ المحمول في الأولى من لوازم ذات الموضوع.

وأيضاً أنّ المقدّمات التي لا تتصوّر طرفاها بالكنه لا أوّلي فيها، ولا ترجع إليه بالتحليل الاقتراني.

وأيضاً أنّ الامور المادية لا برهان عليها بالحقيقة؛ وأنّ قيام البرهان عليها على أحد وجهين: إمّا على المعاني المقارنة معها، أو أن يراد بالحمل أنّ المحمول موجود عند الموضوع لا أنّه موجود للموضوع كما يراد في غيرها.[2]

الشرح

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

أقسام أحكام التصديق البرهاني

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

---

١. وهو الفصل الخامس من هذه المقالة.

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

القسم الأوّل: أحكام التصديق اليقيني من حيث إنّ التصديق اليقيني في نفسه ربّما لم يحتج في حصوله إلى تصديقٍ آخر، أو يحتاج، وما يعرض لكلّ واحدٍ من القسمين من الأحكام. وهذه هي ما يُبحث عنها في المقالة الأولى، فيُبحث فيها عن تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري، وأنّ التصديق النظري على ستّة أقسام، وأنّ الكلّ يرجع إلى الأولى، وكذا كلّ ضروري لو كان غيرها ضروريٌّ، ثم يتعرّض فيها لبعض أحكام الضروريّات أيضاً. ولا يخفى أنّ مسائل الفصل الثاني من المقالة الأولى، تمهيدٌ يهيّئ الأرضية للبحث عن هذه الأحكام.

القسم الثاني: أحكام التصديق اليقيني من حيث إنّ التصديق اليقيني في أيّ مواضع، ومع أيّ شرائط يكون، وفي أيّها لا يكون؟ وهذه هي شرائط مقدّمات البرهان من الذاتية والضرورية والكليّة، وهذه هي ما يبحث عنها في المقالة الثانية.

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

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

الفصل الثاني: في كيفيّة حصول العلم لنا واختلاف العلوم وكيفيّته

فنقول: كما ذكروا[١] بُيّن ممّا سبق هذا الفنَّ،[٢] أنّ العلم ينقسم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، فحيث إنّ العلم بالكلّي ليس باختراع الذهن من دون استعانةٍ من الخارج أبداً، وإلّا لاستوت نسبة الكلّي إلى كلّ ما في الخارج في وقوعه عليه وعدم وقوعه.[٣] وما في الخارج جزئيٌّ محفوفٌ بالقيود؛ والانتقالُ إلى تميّز القيود من المقيّدات بعد حضور المجموع بالضرورة؛[٤] فالعلم بالكلّيات مسبوقٌ بالعلم بالجزئيات.[٥]

والعلم الجزئي إنّما يكون جزئياً من جهة مطابقته جزئياً حقيقياً خارجاً من النفس؛ إذ لولا ذلك لكان من الممكن في نفسه أن تنطبق الصورة العلمية على أُمورٍ كثيرة، فكان كلّياً هذا خلفٌ. وما به يحصل العلم بالخارج هو الحسّ، فالحسّ هو المبدء الأوّل لحصول العلم لنا. ومن هنا يظهر معني ما حُكي عن المعلّم الأوّل «أنّ من فقد حسّاً فقد فَقَدَ علماً»[٦] يعني به نوع العلم الذي مبدؤُهُ ذلك الحسّ.

الشرح

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

---

١. انظر: *منطق ارسطو، كتاب البرهان*: ٣٨٥/٢؛ *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٠٧؛ *نهاية الحكمة*: ٩٤٩/٤؛ *اصول فلسفه وروش رئاليسم*: ١٦٨/١.

٢. اعلم أنّ الفنّ الذي سبق هذا الفنَّ هو الفن الرابع وهو فنّ أنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى أو القياس المطلق. انظر: *الشفاء، المنطق، المقدمة*: ٤٤؛ *تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات* لابن سينا: ١١٦.

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

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

٥. لاحظ أيضاً: *مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي قدس سره، الإنسان والعقيدة*: ٤٦.

٦. انظر: *منطق ارسطو، كتاب البرهان*: ٣٨٥/٢. وقد وردت العبارة في الأصل هكذا: «إن فقدنا حسّاً ما فقد يجب ضرورة أن نفقد علماً ما لا يمكننا تناوله». وقد ورد هذا التعبير في كثير من الكتب المنطقية، انظر: ابوالبركات، *المعتبر في الحكمة*: ٢٣٠/١؛ *أساس الاقتباس*: ٣٧٥؛ *الجوهر النضيد*: ٢٠٠؛ *مصنفات ميرداماد*: ٤٧٨.

العلوم وكيفيّة هذا الاختلاف؛ كما يتطرّق في هذه الفقرة لإثبات أنّ العلم بالكلّيات مسبوقٌ بالعلم بالجزئيات، ثم يتطرّق لبيان الوجه في جزئية العلم الجزئي؛ وينبغي بنا أن نقوم بتفسير هذه القاعدة أولاً ثم نحاول إثباتها ثانياً، ثم نحاول تفسير ما حُكي عن المعلّم الأوّل من أنّ «من فقد حسّاً فقد فَقَدَ علماً»؛ فهذه مطالب ثلاثة، وينبغي قبل الورود في شرح هذه المطالب أن نشير إلى المسير التاريخي لهذه المسألة؛ وإليك شرح المطالب الأربعة واحداً تلو الآخر.

المطلب الأوّل: المسير التاريخي لهذه المسألة

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

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

وهذه النظرية المنسوبة لأفلاطون تحتوي على عدة أُمور:

الأول: النفس موجودة قبل تعلقها بالبدن.

الثاني: تستبطن النفس منذ تعلقها بالبدن معلومات ومعقولات كثيرة.

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

الرابع: الطريق للحصول على العلم هو مشاهدة المُثُل.

ولكن منذ عصر أفلاطون نفسه وعلى يد تلميذه أَرسطو، بدأت المعارضة لهذه النظرية، فأنكر أرسطو وجود المعلومات القبلية، بل أنكر وجود الروح قبل البدن، وكذا تقدّم العقل على الحس، وتقدم الإدراكات الكلية على الإدراكات الجزئية.[1]

وأمّا الاتّجاه المختار عند أرسطو في نظرية المعرفة، فهي تقوم على أساس أنّ الروح في البدن على حدّ القوة والاستعداد المحض، وهي لا تملك بالفعل أيّ معلوم أو معقول، وجميع المعلومات والمعقولات تظفر بها تدريجياً في هذا العالم. وحسب نظرية أَرسطو يكون إدراك الجزئيات مقدّماً على إدراك الكليات، أي: أن الذهن يظفر بإدراك الجزئيات أولاً، ثم يأخذ بالتجريد والتعميم بوساطة القوة العاقلة، فينتزع المعاني الكلية. وإن نظرية أرسطو في باب تحصيل المعرفة تشمل أمرين رئيسيين:

الأول: لا يملك الذهن في بدايته أيّ معلوم ومعقول، بل جميع الإدراكات والتصورات، الجزئية والكلية تحصل للنفس في هذا العالم.

الثاني: الإدراكات الجزئية مقدّمة على الإدراكات الكلية.[2]

ولكن يأتي السؤال هنا هل أن أَرسطو يعمّم القسم الثاني من نظريته ليشمل جميع المعلومات والمعقولات، أي حتى ذلك القسم من التصورات العقلية التي تسمى في منطقه

---

١. للتعرّف على نظرية المعرفة عند أفلاطون لاحظ: *الجمع بين رأي الحكيمين*: ٩٧؛ كاپلستون، *تاريخ فلسفه*: ١٧٢/١؛ *الأسفار الأربعة*: ٤٦/٢؛ *اصول فلسفه وروش رئاليسم*: ١٢/٢.

٢. للتعرّف على نظرية المعرفة عند أرسطو لاحظ: *منطق ارسطو، كتاب البرهان*: ٣٨٥/٢؛ *الجمع بين رأي الحكيمين*: ٩٧؛ كاپلستون، *تاريخ فلسفه*: ٣٣١/١؛ *اصول فلسفه وروش رئاليسم*: ١٣/٢.

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

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

قال الشيخ الرئيس:

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

وقال صدرالمتألهين:

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

---

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

٢. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٠٦.

ثم قال بعد ذلك:

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

وقال الرازي:

النفس الإنسانية لمّا كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم بالله، فالله أعطاه هذه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم.[٢]

ثم قال بعد ذلك:

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

وقال العلامة الطباطبائي قدس سره في تفسير قوله تعالى: «وَ اللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ والْأَبْصارَ والْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون»:[٤]

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

---

١. *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*: ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

٢. *مفاتيح الغيب*: ٢٥٠/٢٠.

٣. المصدر نفسه ٢٥١/٢٠.

٤. سورة النحل: ٧٨.

٥. *الميزان في تفسير القرآن*: ٣١٢/١٢.

المطلب الثاني: تفسير قاعدة أنّ العلم بالكلّيات مسبوقٌ بالعلم بالجزئيات

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

المحور الأول: تحديد أقسام العلم

ينقسم العلم إلى الحضوري والحصولي؛ وذلك لأنّ حضور المعلوم للعالم إمّا بماهيّته، وهو العلم الحصوليّ، أو بوجوده، وهو العلم الحضوريّ.[1] كما ينقسم العلم الحصولي إلى التصوّري والتصديقي، كما ينقسم العلم الحصولي التصوّري إلى الكلّي والجزئي، والملاك في هذا التقسيم الأخير إنّما هو لحاظ كيفية صدق المفاهيم على المصاديق، وأنّها هل تقبل الانطباق والصدق على مصاديق كثيرة أو لا. والعلم الكلّيّ ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين، بينما العلم الجزئيّ ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين.[2]

---

١. ذكر المصنّف في *نهاية الحكمة* أنّ هذا التحديد ـ وهو كون العلم الحصوليّ ماهيّة انتزعها الذهن عن الوجود الخارجيّ، وبالتالي فالموجود الخارجيّ هو الوجود الذي تترتّب عليه الآثار، والموجود الذهنيّ هو الماهية المنتزعة عنه من دون أن تترتّب عليها الآثار ـ هو الذي يؤدّي إليه النظر البدويّ. وأمّا النظر الدقيق، فيقتضي أن يكون العلم الحصوليّ مفهوماً منتزعاً عن معلومٍ حضوريّ.

ومن الفوارق بين النظرين، أنّه على الأوّل هناك أمران: صورة ذهنيّة هي المعلوم بالذات، ووجود خارجيّ متعلّق بالمادّة معلوم بالعرض، وعلى الثاني هناك أُمور ثلاثة: صورة ذهنيّة هي معلومة بالذات، وجوهر مجرّد مثاليّ أو عقليّ معلوم بالعلم الحضوريّ، ووجود خارجيّ متعلّق بالمادّة هو المعلوم بالعرض. انظر: *نهاية الحكمة*: ٤/٩٢٢، قسم التعليقة.

٢. انظر: *نهاية الحكمة*: ٤/٩٤٥.

إذا اتّضحت هذه الأقسام، فاعلم أنّ هذه القاعدة ناظرة إلى أنّ العلم الحصولي الكلّي مسبوقٌ بالعلم الحصولي الجزئي.[١]

المحور الثاني: تحديد العلم الكلّي والجزئي وأقسامهما

تقدّم أنّ العلم الكلّيّ ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين، بينما العلم الجزئيّ ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين.[٢] و قد اختلفت كلمة الفلاسفة في مراتب العلم الحصولي، وبالتالي في تحديد أقسام العلم الكلّي والعلم الجزئي: فالاتّجاه المشهور بين الفلاسفة المشائين أنّ للعلم الحصولي مراتب أربع، وهي العلم الحسي والخيالي والوهمي والعقلي. بينما الاتّجاه المختار عند بعض الفلاسفة المشائين وأصحاب الحكمة المتعالية، هو أنّ للعلم الحصولي مراتب ثلاث؛ كما أنّ الاتّجاه المختار عند بعض أصحاب الحكمة المتعالية، أنّ للعلم الحصولي مرتبتين. وإليك شرح هذه الاتّجاهات الثلاثة:

الإتّجاه المشهور بين الفلاسفة المشائين أنّ للعلم الحصولي مراتب أربع، وهي العلم الحسي والخيالي والوهمي والعقلي؛[٣] وذكر بعضهم في وجه هذا التقسيم أنّ الإدراكات اما جزئية مادية، أو غير مادية، أما الجزئيات المادية فإما محسوسة، أو غير محسوسة. والمحسوسات إما أن يتوقف إدراكها على حضورها وهو الاحساس، أو لا يتوقف وهو التخيل. وإدراك غير المحسوسات وهو التوهم، وأما غير الجزئيات المادية فادراكها التعقل.[٤]

أمّا العلم الحسي، فهو إدراك الصور الجزئية الموجودة في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك.

---

١. وسيذكر المصنّف في أحكام العلوم التصديقية أنّ حكمها حكم الطرفين، فأوّل تصديقٍ حاصلٍ لنا هو التصديق الجزئي، ثمّ التصديق الكلّي.

٢. لايخفى أنّ العلم الحصولي ينقسم إلى الكلّيّ والجزئيّ بمعنى آخر أيضاً. انظر: *نهاية الحكمة*: ٩٥٩/٤.

٣. قال المحقّق الطوسي: «أنواع الإدراك أربعةٌ: إحساس وتخيل وتوهم وتعقل.» (*شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٢٣/٢)

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

والعلم الحسي مشروط بثلاثة أشياء: حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئياً.[١]

أمّا العلم الخيالي، فهو إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته.[٢] فالعلم الخيالي لا يشترط فيه الأمر الأول الذي كان شرطاً في العلم الحسي، وهو حضور المادّة، أعني لا يشترط فيه الاتصال بالخارج.[٣]

وأمّا العلم الوهمي فهو إدراك المعاني الجزئية. فالعلم الوهمي لا يشترط فيه الأمران الأول والثاني، وإنّما توفّر فيه الأمر الثالث وهو كون المدرك جزئياً.[٤]

وأمّا العلم العقلي، فهو إدراك المعاني الكلية، فهو مجرّدٌ عن الشروط الثلاثة جميعاً.[٥]

هذا هو الاتّجاه المشهور بين الفلاسفة المشائين، ولكن خالفهم بعض الفلاسفة المشائين في ذلك فذهب إلى أنّ مراتب الإدراك ثلاثة، وذلك بإسقاط الوهم عن مراتب الإدراك، وهذا الاتّجاه اختاره الشيخ الرئيس في بعض كتبه حيث إنّه قد عدل في كتاب الإشارات عن تربيع الإدراك إلى تثليثه.[٦] وإن حاول المحقّق الطوسي شارح *الإشارات*

---

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

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

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

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

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

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

توجيه كلامه بما لا ينافي تربيع الإقسام،[١] ولكنّه ممّا لا حاجة إليه. كما أنّ الاتّجاه المختار عند المحقّق الداماد أيضاً هو تثليث الأقسام.[٢]

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

قال صدر المتألهين:

> اعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل بأمر خارج عنه وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها. فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة، والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته.[٣]

وقال أيضاً:

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

---

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

٢. صرّح بذلك في الجذوة الحادية عشرة من الجذوات وفي كتابه *تقويم الايمان* أيضاً؛ على ما ذكره بعض المحقّقين. انظر: *عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون*: ٤٦٥.

٣. *الاسفار الاربعة*: ٣٦١/٣ ـ ٣٦٢.

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

و أمّا الاتّجاه المختار عند العلامة الطباطبائي قدس سره، فهو أنّ مراتب الإدراك اثنان، وذلك بإسقاط الوهمي والخيالي عن المراتب:

أمّا الوهمي، فهو وإن تبع صدرالمتألّهين في إسقاط الإدراك الوهميّ، إلّا أنّه نَسَبَه إلى الحسّ المشترك، وذهب إلى إسناد فعل الوهم إلى الحس المشترك. قال في تعليقة الأسفار مستشكلاً على ما ذكره صدرالمتألهين:

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

وأمّا الخيالي؛ فلأنّ حضور المادة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرَك في حال الحضور وعدمه.[٣]

إذا اتّضحت مراتب الإدراك يتّضح تحديد أقسام العلم الجزئي والكلّي أيضاً؛ حيث إنّ

---

١. *الاسفار الاربعة*: ٨/ ٢١٥ ـ ٢١٧؛ لاحظ أيضاً: *عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون*: ٤٦٣.

٢. *الاسفار الاربعة*: ٣/ ٣٦٢، تعليقة١.

٣. قال في تعليقة *الأسفار*: «الحق أنه (الإدراك) نوعان بإسقاط الإحساس، كما أسقط الوهم؛ فإن حضور المادة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال الحضور وعدمه. نعم، الغالب هو كون الصورة أقوى جلاء عند النفس مع حضور المادة، وربما كان المتخيل أقوى وأشد ظهوراً مع عناية النفس به.» (*الاسفار الاربعة*: ٣/ ٣٦٢، تعليقة٢)

العلم الجزئي عند المشهور من الفلاسفة المشائين هو العلم الحسي والخيالي والوهمي، كما أنّ العلم الكلّي عندهم هو العلم العقلي فقط؛ بينما العلم الجزئي عند الشيخ الرئيس والمحقّق الداماد وأصحاب الحكمة المتعالية هو العلم الحسي والخيالي، كما أنّ العلم الكلّي عندهم هو العلم العقلي فقط؛ بينما العلم الجزئي عند العلامة الطباطبائيﷺ هو العلم الحسي كما أنّ العلم الكلّي عنده هو العلم العقلي.

المحور الثالث: تحديد السرفي كلية الإدراكات وجزئيتها

اتّضحت إلى هنا مراتب الإدراك وتحديد أقسام العلم الجزئي والكلّي أيضاً؛ وينبغي هنا الإشارة إلى السرفي كلية الإدراكات وجزئيتها؛[1] وقد اختلفت كلمة الفلاسفة في تحديد السرّ في كلية الإدراكات وجزئيتها، وذلك لاختلاف مبانيهم في تجرّد الإدراكات وماديتها، فنقول:

أمّا السرّفي كلية الإدراكات وجزئيتها عند الفلاسفة المشائين، فهو أنّهم يعدّون الإدراكات الجزئية مادية كما يعدّون الإدراكات الكلية مجردّة، فذهبوا إلى أنّ العلم الحسي مشروطٌ بحضور المادّة وله خواص المادّة، وهكذا العلم الخيالي إلا أنّ العلم الحسي مشروطٌ باتّصال النفس بالخارج، وهذا بخلاف العلم الخيالي؛ وعليه فالسرّفي جزئية العلم الجزئي عند المشائين إنمّا هو مادية العلم الجزئي. قال المحقّق الطوسي:

> الإحساس إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرِك على هيئاتٍ مخصوصة به محسوسة من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغيرذلك.

ثم قال:

> الأول (الإدراك الحسي) مشروط بثلاثة أشياء: حضور المادة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً.[2]

---

١. لا يخفى أنّ المصنّف تعرّض لهذه المسألة بعد إثبات القاعدة، وإنّما قدّمناها هنا لوجود الربط الوثيق بينها وبين المسائل السابقة.

٢. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

وأمّا السر في كلية الإدراكات وجزئيتها عند أصحاب الحكمة المتعالية، فهو يختلف عمّا ذهب اليه الفلاسفة المشاؤون؛ حيث ذهب أصحاب الحكمة المتعالية إلى أنّ العلم مجرّدٌ حسياً كان أو خيالياً أو عقلياً وأنّ المفهوم بما هو مفهومٌ، أمرٌ كلي لا يمتنع انطباقه على كثيرين وأنّ ملاك التشخّص والجزئية إنّما هو الوجود الخارجي. قال صدرالمتألهين:

إنّ تشخّص كلّ شيءٍ عبارة عن نحو وجوده الخاص به، مجردا كان أو مادياً.[١]

وقال أيضاً:

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

وعليه، فليس السرّ في جزئية العلم الجزئي عند الحكمة المتعالية مادية العلم الجزئي، بل السرّ فيها إنّما هو الاتّصال بالخارج في العلم الحسي وتوقّف العلم الخيالي على الحسي في العلم الخيالي. قال العلامة الطباطبائي قدس سره:

عَدُّ هذين القسمين (الحسي والخيالي) من العلم جزئيّاً ممتنع الصدق على كثيرين، إنّما هو من جهة اتّصال أدوات الحسّ بمادّة المعلوم الخارجيّ في العلم الحسّيّ، وتوقّف العلم الخيالي على سبق العلم الحسّيّ؛[٣] وإلّا فالصّورة العلميّة سواء أكانت حسيّة أم خياليّة أم غيرهما، لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين.[٤]

---

١. صدرالمتألهين، *المبدأ والمعاد*: ٥٠٠.

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

٣. لا يخفى أنّ جزئيّة العلم الخياليّ إنّما هو من جهة اتّصاله بالمعلوم الخارجيّ بواسطة الحسّ. وأمّا توقّف العلم الخياليّ علي سبق العلم الحسيّ، فلا يوجب الجزئيّة، وإلّا لكان العلم العقليّ أيضاً جزئيّاً لتوقّفه على التخيّل. انظر: *نهاية الحكمة*: ٩٤٧/٤، قسم التعليقة.

٤. *نهاية الحكمة*: ٩٤٦/٤.

المحور الرابع: تفسير المسبوقية في القاعدة

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

ذهب المشاؤون منهم إلى أنّ جميع مراتب الإدراك إنّما يتم من خلال عملية التقشير والتجريد؛ وكلّما كانت درجة التجريد أكثر كان تجرّد الإدراك من العوارض الغريبة أكثر، وإليك درجة التجريد في مراتب الإدراكات:

أمّا الإدراك الحسي، فهو عندهم مجرّدٌ عن المادّة الخارجية، ولكنّه مشروط بشروطٍ ثلاثة: أولًا: أن تكون المادة حاضرة عند الآلة المدرِكة، وهذا هو معنى اشتراط الاتّصال بالمعلوم الخارجي من خلال آلات الحس. وثانياً: أن يحصل الإدراك مكتنفاً بالهيئات. وثالثاً: أن يكون المدرَك جزئياً.[1]

وأمّا الإدراك الخيالي، فله تجريدٌ بنحو أعلى من التجريد الحاصل في الإدراك الحسّي؛ وذلك لأنّ الصورة الخيالية مجردة عن الشرط الأول من الشروط الثلاثة المتقدّمة، فهي مجردة عن المادة، لكنها تُدرك مع العوارض المادية، وحيث إنها مع هذه العوارض فهي جزئية.[2]

وأمّا الإدراك الوهمي، فحيث إنَّ المدرَك الوهمي ليس من صنف الماديات، فلا يُشترط في حضوره لدى النفس أن يكون محسوساً بنحو مادي، ولا مع عوارضها، لكنه مع هذا مدرَك جزئي، فهو أشد تجرّداً من الإدراكين السابقين. فالصورة الوهمية خاليةٌ من

---

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

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

الشرطين الأولين، دون الشرط الأخير من الشروط الثلاثة المتقدّمة.[١]

وأمّا الإدراك العقلي، فله أرقى أنواع التجريد المتصوَّرة؛ حيث إنّ حضوره في النفس غير مشروط بحضور المادي لدى الحس، ولا كونه مع عوارضه، ولا أنه جزئي، بل هو كلي. فهذا الإدراك مجرد عن جميع تلك الشروط الثلاثة المتقدّمة.[٢]

قال الشيخ الرئيس في مراتب التجريد:

نقول: إنّ كلّ إدراك حسي وتخيّلي ووهمي وعقلي، فهو بتجريد الصورة عن المادّة ولكن على مراتب:

فالحسّ يجرّد الصورة عن المادّة؛ لأنه ما لم يحدث في الحاسّ أثر من المحسوسات، فالحاسّ عند كونه حاسّاً بالفعل وكونه حاسّاً بالقوّة على مرتبة واحدة. ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس؛ لأنه إن كان غير مناسب لماهيّته لم يكن حصوله إحساسه به، فيجب لا محالة أن تكون صورته متجرّدة عن مادته. ولكن الحسّ لا يجرّد هذه تجريداً تامّاً، لكن يأخذها مع علائق المادّة وباضافة إلى المادّة، حتى إذا غابت المادّة بطلت تلك الصورة.

وأمّا الخيال، فيأخذ الصورة تجريداً أكثر؛ وذلك لأنّ تلك الصورة تكون فيه ولا مادّتها، وتكون فيه وإن غابت المادّة أيضاً، ولكن لا تكون مجردة عن العوارض اللاحقة بها من المادّة. فإنّ الخيال لا يتخيّل إلّا ما أحسّ ولا يتخيّل إنساناً من جهة ما هو إنسان بحيث يشاركه فيه كلّ إنسان، بل من جهة ما هو إنسان ما وبقدر ما من الكم والكيف والأين والوضع.

ثم الوهم يجرّد الصورة عن المادّة أكثر؛ لأنه يأخذ معاني غير محسوسة، بل هي

---

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

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

معقولة، لكن لا تأخذها كليّة معقولة، بل مربوطة بمعنى محسوس. مثلاً أنّ الوهم لا يتوهّم الضارّ والنافع بما هو ضارّ ونافع كلّي، بل بما هو هذا الشخص.

وأمّا العقل، فإنّه يجرّد الصورة تجريداً تامّاً، فيجرّدها عن المادّة ويجرّدها عن إضافة المادّة ويأخذها حدّا محضاً. وأمّا ما كان بذاته عقلاً. فلا يحتاج في تعقّله إلى هذه المعاني.[١]

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

وأمّا الاتّجاه المختار عند صدرالمتألهين، فهو يختلف عن الاتّجاه المختار عند الفلاسفة المشائين؛ حيث لم يقبل صدرالمتألهين التفسير السابق لكيفية حصول المفاهيم في الذهن، وعرض تفسيراً آخر لها، وهو يبتني على ما يذهب إليه في تفسير حقيقة العلم، وحاصل ما أفاده أنّ ميزان التمايز بين الإدراكات في رأيه ليس بعائدٍ إلى مقدار التجرد من المادة ولواحقها، بل يعود في الأصل إلى كمال في المدرِك لا المدرَك.

قال صدرالمتألهين:

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

---

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

٢. *الاسفار الاربعة*: ٣٦٦/٣.

وقال أيضاً:

وبالجملة حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجي إذا صارت محسوساً ثم متخيلاً ثم معقولاً، فكما أن قولهم: «لكل إدراك ضرب من التجريد وإن تفاوت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات» معناه هو الذي ذكرناه من أن التجريد للمدرك ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته وإبقاء البعض، بل عبارة عن تبديل الوجود الأدني الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف، فكذلك تجرد الإنسان وانتقاله من الدنيا إلى الأخرى ليس إلا تبديل نشأته الأولى إلى نشأة ثانية.[1]

وأمّا الاتّجاه المختار عند العلامة الطباطبائي قدس سره، فهو أنّ نظرية التجريد والتقشير لابد من تفسيرها على وجهٍ لا ينافي تجرّد الصور العلمية، وحاصل ما أفاده في تفسيره الصحيح هو أنّ الإدراكات الحسية لا تتبدّل إدراكاتاً خيالية ولا عقلية، بل الصور العلمية مجرّدة مطلقاً، والدور الذي يثبت للإدراكات الحسية بالنسبة إلى الإدراكات العقلية، إنّما هو دور الإعداد فقط، فهي تهيئ الأرضية لإدراك النفس الإدراكات العقلية. قال:

يظهر منه أنّ قولهم: «إنّ التعقّل إنّما هو بتقشير المعلوم عن المادّة وسائر الأعراض المشخّصة المكتنفة بالمعلوم، حتى لا يبقى إلّا الماهيّة المعرّاة من القشور؛ بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادّة واكتناف الأعراض المشخّصة، وبخلاف التخيّل المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخّصة دون حضوره المادّة»، قولٌ على سبيل التمثيل، للتقريب؛ وحقيقة الأمر أنّ الصورة المحسوسة بالذات صورة مجرّدة علميّة؛ واشترا لـ حضور المادّة، واكتناف الأعراض المشخّصة، لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسّيّ؛ وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل. وكذا اشتراط التقشير في التعقّل، للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقّل الماهيّة الكلّيّة، المعبّر عنه بانتزاع الكلّيّ من الأفراد.[2]

---

١. *الاسفار الاربعة*: ٩/٩٩.

٢. *نهاية الحكمة*: ٤/٩٤٧.

والملاحظة الجديرة بالذكر أنّ هذا التفسير الذي ذكره العلامة الطباطبائيﷺ يمكن استنباطه من بعض كلمات الشيخ الرئيس أيضاً، كما قال الشيخ الرئيس:

كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية... تكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق.[١]

المطلب الثالث: إثبات القاعدة

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

البرهان الأول: العلم الكلّي إمّا أن يكون بإنشاءٍ من النفس أو باستمدادٍ من العلم الجزئي؛ لكنّ الأول باطلٌ؛ وذلك لأنّه لو لم تستمدّ القوّة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج، وكان الإدراك بإنشاء منها من غير ارتباطٍ بالخارج، استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها وغيره؛ فكان من الواجب أن تصدق على كلّ شيء، أو لا تصدق على شيء أصلاً، والحال أنّها تصدق على مصداقها دون غيره، هذا خلف. فثبت أنّ العلم الكلّي إنّما يكون باستمدادٍ من العلم الجزئي وبالتالي التصوّر الكلّي إنّما هو مسبوقٌ بالتصوّر الجزئي.[٢]

النقطة الجديرة بالذكر أنّ المصنّف يذكر في أصول الفلسفة بعد ذكر هذا البرهان، أنّ مقتضى هذا البرهان ليس لزوم مسبوقية كلّ تصوّرٍ كلي بتصوّرٍ جزئي، وإنّما يكون مقتضاه لزوم مسبوقية كلّ تصوّرٍ كلي له مساسٌ بالحس بتصوّرٍ جزئي.[٣] هذه نقطة مهمّة وتوضيحها أنّ المفاهيم تنقسم إلى: المفاهيم الماهوية، والفلسفية، والمنطقية، ثم تنقسم المفاهيم الماهوية إلى: المفاهيم المرتبطة بالحواس كالألوان والمذوقات وغيرهما، والمفاهيم غير المرتبطة

---

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

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

٣. انظر: *اصول فلسفه وروش رئاليسم*: ٣٠/٢.

بالحواس كاللعداوة والمحبّة وغيرهما. ثم إنّ القاعدة السابقة (التصوّر الكلّي مسبوقٌ بالتصوّر الجزئي) تختص بالمفاهيم الماهوية المرتبطة بالحواس، ولاتجري في المفاهيم الماهوية غير المرتبطة بالحواس ولا في المفاهيم الفلسفية والمنطقية.[١]

البرهان الثاني: هذا الدليل يتشكّل من مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: الوجودات الخارجية جزئيّة ومحفوفة بقيودٍ جزئية؛ ولا يخفى أنّ المقصود من كون الوجودات الخارجية جزئية ليس الجزئية المفهومية تجاه الكلية المفهومية اللتين لا تتصف بهما إلا المفاهيم الذهنية؛ بل المقصود من هذه الجزئية هي الجزئية بمعنى التشخّص. وذهب أصحاب الحكمة المتعالية إلى أنّ ملاك التشخص إنّما هو الوجود الخارجي، كما أشرنا إليه سابقاً. قال صدرالمتألهين:

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

المقدّمة الثانية: إدراك المفاهيم الكلية إنّما يتم من خلال تجريد القيود الجزئية عن المفاهيم الجزئية؛ وقد تقدّم توضيح عملية التجريد عند كلّ من الفلاسفة المشائين والعلامة الطباطبائي قدس سره سابقاً؛ وذكرنا هناك أنّ التجريد عند العلامة الطباطبائي قدس سره عبارة عن كون المفاهيم الجزئية عللاً إعدادية لإدراك المفاهيم الكلية؛ وذلك لأنّ الصورة المحسوسة بالذات صورة مجرّدة علميّة؛ واشتراط حضور المادّة، واكتناف الأعراض المشخّصة، لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسّيّ؛ وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخّصات للتخيّل. وكذا اشتراط التقشير في التعقّل، للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد

---

١. هذه نكتة مهمّة تعرّض لها بعض المحقّقين من تلاميذ المصنّف. انظر: *المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*: ٢١٢/١.

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

لحصول استعداد النفس لتعقّل الماهيّة الكلّيّة، المعبّر عنه بانتزاع الكلّيّ من الأفراد.[١]

المقدّمة الثالثة: أنّ تجريد المقيَّد عن القيود إنّما يتم بعد إدراك المقيَّد.

فيستنتج منها أنّ إدراك المفاهيم الكلية إنّما يتم بعد إدراك المفاهيم الجزئية، وبالتالي فالتصوّر الكلّي إنمّا هو مسبوقٌ بالتصوّر الجزئي.

قوله: «و ما في الخارج جزئيٌّ محفوفٌ بالقيود» إشارة إلى البرهان الثاني.

المطلب الرابع: تفسير قاعدة «أنّ من فقد حسّاً فقد فَقَدَ علماً»

ذكر المصنّف في آخر البحث أنّ ما به يحصل العلم بالخارج هو الحسّ، فالحسّ هو المبدأ الأوّل لحصول العلم لنا. وفرّع عليه قوله: «و من هنا يظهر معني ما حُكي عن المعلّم الأوّل «أنّ من فقد حسّاً فقد فَقَدَ علماً»، يعني به نوع العلم الذي مبدأه ذلك الحسّ.» والوجه في هذا التفريع أنّ الحس إذا كان هو المبدأ الأوّل لحصول العلم لنا، فكلّ من فَقَدَ حسّاً فهو فاقدٌ للعلم الذي مبدأه ذلك الحس.

ثم اعلم أنّ هذه القاعدة تختلف عن القاعدة السابقة القائلة: «أنّ الإدراك الكلّي مسبوقٌ بالإدراك الجزئي» والفرق بينهما أنّ القاعدة السابقة كانت ناظرة إلى لزوم مسبوقية الإدراك الكلّي بالإدراكات الجزئية، بينما هذه القاعدة ناظرة إلى أنّ فقدان الحواس الظاهرة يوجب فقدان العلوم المناسبة لها سواء أكانت تلك العلوم جزئية أم كلية؛ فمن فَقَدَ الحواس الظاهرة يفقد العلم الحسي أيضاً، كما أنّ الفاقد للحواس فاقدٌ للعلم الكلّي المرتبط بالحواس أيضاً. وإذا كان العلم في هذه القاعدة هو العلم الكلّي المرتبط بالحواس، فيتّحد مفادها مع القاعدة السابقة، بينما العلم في هذه القاعدة إمّا أعمّ من العلم الكلي والجزئي، أو هو الجزئي فقط كما هو ظاهر عبارات المنطقيين عند ذكر هذه القاعدة.[٢]

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ٩٤٨/٤.

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

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

أمّا بناءً على تفسير العلم في القاعدة بالعلم الجزئي، فالتفسير واضحٌ؛ إذ الفاقد للقوّة الباصرة إنّما يفقد العلم الحسي البصري فقط، فالفاقد لكلّ حس إنّما يفقد نوع العلم الذي مبدأه ذلك الحسّ.

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

أضواء على النص

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

قلت: العلم الخيالي إنّما يتم من خلال الحس أيضاً؛ وذلك لأنّ العلم الخيالي مسبوقٌ بالعلم الحسي، والفرق بينهما هو اشتراط الاتّصال بالخارج في العلم الحسي وعدمه في العلم الخيالي كما تقدّم. مضافاً إلى ذلك أنّ العلامة الطباطبائي قدس سره ذهب إلى أنّ الاختلاف بين العلم الحسي والعلم الخيالي، ليس اختلافاً جوهريّاً، كما تقدّم.[1]

---

١. انظر: *الاسفار الاربعة*: ٣٦٢/٣، تعليقة٢.

النص

ثمّ نقول: كما ذكروا[1] أنّ الكثرة الحاصلة في العلوم إنّما هي بالعلم بـ«ما به الاشتراك» والتنبّه بـ«ما به الامتياز»؛ وذلك لأنّ من المعلوم أنّ هذه الكثرة تدريجيّة، وأنّها ثلاثة أقسامٍ:

أحدها: الكثرة بكثرة الحواس.

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

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

و هذا القسم[2] لا يحصل إلّا بالتنبّه لـ«ما به الامتياز»: أمّا أنّه يوجب التعدّد، فضروري أو قريبٌ منه. وأمّا أنّ الكثرة إنّما تكون به؛ فلأنّ الكثرة لاتكون إلّا بتميّزكلّ واحدٍ من الآحاد عن غيره، أي بالعلم بأنّه هو وأنّه ليس غيره فيكون العلم بالآحاد بما هي آحاد علوماً كثيرة بعدد الآحاد.

والإدراك والعلم الواحد لايوجب إلّا تميّزالمدرَك المعلوم عن غيره لا تميّزكلّ واحدٍ من أجزائه عن غيره؛ فهذه الكثرة بالتنبّه لما به الامتياز.

و منه يعلم أنّ الحال في القسمين الآخرين أيضا كذلك، وهو المطلوب.

ثمّ إنّ هذه الكثرة حيث كانت بالذات أفادت لما يقترن بها ممّا به الاشتراك[3] كثرة بالعرض؛ وإن كانت له كثرة أخرى بالعدد بالذات.

و من هذه الجهة يتكثّرالكلّي بتكثّرأفراده.

---

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

٢. أي: القسم الثالث.

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

ثمّ إنّ هذه العلوم، سواء أكانت كلّية أم جزئية، على قسمين: فمنها: ما يطابق صورة عينيّة، كصورة السطح والجسم. ومنها: ما لا صورة عينيّة له، وإنّما ينتزعها النفس بضربٍ من الاعتبار والتشبيه، كجميع الأُمور الاعتباريّة.

و الحال في القسمين من جهة الكثرة الحاصلة واحدة، غيرأنّ الاعتباريات حيث كانت متعلّقة الحقيقة بالحقيقة، فربّما تكثّرت نوع تكثّربها دون العكس، وربّما تكثّرت بأشياء أخر، وربّما ساقت المعاني متسلسلة، فانتزع معنى من صورة، ثمّ معنى آخرمن المعنى الأوّل، وربّما يذهب إلى غاياتٍ بعيدة.

وقد بان من ذلك أنّ الكثرة الحاصلة في العلم بالمعاني، وكذلك الكلّي، وكذلك الاعتباريات بعد الكثرة الحاصلة بالعلم بالجزئيات والأُمور الخارجية.[1]

هذا كلّه في العلم التصوّري.

الشرح

اتّضح إلى هنا أنّ العلم الكلّي إنّما هو مسبوقٌ بالعلم الجزئي، وأنّ العلم الحسي علمٌ جزئي؛ ويتصدى المصنف هنا لبيان كيفية حصول الكثرة في العلوم الحسية، فيذكر كيفية حصول الكثرة في العلوم أولاً، ثم يحاول التفكيك بين الكثرة بالذات والكثرة بالعرض ثانياً، ثم يتطرّق لكيفية حصول الكثرة في العلوم الاعتباريّة، وهذه مطالب ثلاثة، ولكن ينبغي قبل الورود في البحث الأوّل أن نتعرّض للبحث عن كيفيّة حصول الكثرة في العلوم على نحو عامّ، ثم نتعرّض للبحث عن كيفيّة حصول الكثرة في العلوم الحسية على نحو خاص، وإليك هذه المطالب الأربعة.

بحث حول كيفيّة حصول الكثرة في العلوم

المطلب الأول: كيفيّة حصول الكثرة في العلوم

إنّ مسألة كيفيّة حصول الكثرة في العلوم من المسائل المهمّة في نظرية المعرفة، وحيث

---

١. قوله: «بعد الكثرة» خبرٌ لقوله: «أنّ الكثرة الحاصلة...».

إنّها لم تطرح في نظرية المعرفة بشكلٍ مستقلّ، فينبغي أن نتعرّض لشرحها أكثر مستعيناً بما ذكره المصنّف في المقالة الخامسة من أصول الفلسفة، فنقول:

الكثرة في العلوم تنقسم بشكلٍ عامّ إلى: الكثرة الناشئة من حيثية الانفعالية للذهن الإنساني، والكثرة الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني، ولكلّ منهما طرقٌ:

القسم الأوّل: الكثرة الناشئة من حيثية الانفعالية للذهن الإنساني.

القسم الثاني: الكثرة الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني.

و إليك شرح هذين القسمين وبيان الطرق التي لكلٍّ منهما:

القسم الأوّل: الكثرة الناشئة من حيثية الانفعالية للذهن الإنساني

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

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

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

ويعتبر هذا اللون من الكثرة من أكبر التكثّرات من حيث تأثيره في زيادة التصورات واتساعها، والكثرات الناشئة من الواقعيات الخارجية والنابعة من الناحية الانفعالية للذهن، فهي ليست متعلقة بالذات بالإدراكات. ويمكن تسمية هذا اللون من الكثرة بالكثرة الماهوية أو الذاتية؛ وذلك لأن هذه الكثرة ممثلة للاختلافات الماهوية والذاتية الموجودة بين الأعيان الخارجية.[1]

ثم إنّ لهذا القسم من الكثرة طرقاً يمكن تلخيصها من خلال طريقين:

الطريق الأوّل: تعدّد القوى الإدراكية

الطريق الأوّل هي الكثرة الناشئة من خلال تعدّد القوى الإدراكية في العلوم الحصولية، فإنّ كل قوة من القوى الإدراكية تنفعل عن المعلوم بالعرض، فتنعكس صورته في الذهن، وتتكثّر من خلال ذلك الإدراكات الإنسانية. وسنرجع إلى هذا الطريق في المطلب الثاني.

الطريق الثاني: تعدّد الإدراكات

الطريق الثاني هي الكثرة الناشئة من تعدّد الإدراكات؛ بمعنى أنّ كل قوة من القوى الإدراكية إذا صدرت عنه عملية الإدراك، تتكثّر من خلالها الإدراكات الإنسانية، سواء أكان المعلوم بالعرض واحداً أم متعدّداً، فمثلاً تتعدّد الصور الإدراكية كلّما تعدّد الإحساس الصادر عن كلّ من القوى الإدراكية الحسية حتى وإن كان المعلوم بالعرض واحداً. وسنرجع إلى هذا الطريق في المطلب الثاني أيضاً.

---

١. انظر: *اصول فلسفه وروش رئاليسم*: ٢/ ٧٥.

القسم الثاني: الكثرة الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني

أمّا الكثرة الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني، فالعامل الأَساسي في تلك الكثرات هو نشاط الذهن ودوره الفعّال. وقد تقدّم أنّ القسم الأول من الكثرة في الإدراكات كانت تتعلّق بالذات بكثرة المدركات الخارجية، وبالتبع يتعلق بالإدراكات، أما هذا القسم فهي الكثرة المتعلقة بالذات بالإدراكات نفسها، ولا علاقة لها إطلاقاً بكثرة المدركات الواقعية، فهي إذاً الكثرة الناشئة من ناحية الذهن الفعالة، وعاملها الأَصلي هو التكثير الذي يقوم به الذهن نفسه.[1]

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

الطريق الأوّل: عملية التحليل والتركيب

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

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

---

١. انظر: *اصول فلسفه وروش رئاليسم*: ٧٥/٢.

التركيب، مثل أن يقوم بتحليل مركب صناعي كالساعة، أو مركب طبيعي كالماء إلى أجزائه الأَولية، ثم يعيد تركيبه مرة أخرى. والعمليات الكيمياوية التي تتم في المختبرات هي من هذا القبيل، والطريق الوحيد لمعرفة التركيب الداخلي المادي للأَشياء هو التحليل والتركيب العمليان.

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

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

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

---

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

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

الطريق الثاني: عملية الاعتبار

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

تنقسم العلوم إلى الحقيقية والاعتبارية. وذكر العلامة الطباطبائي قدس سره للاعتبار أربعة مصطلحاتٍ:

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

الثاني: الاعتباريّ بمعنى ما ليس له وجود منحاز عن غيره، قبال الحقيقيّ الذي له وجود منحاز؛ كاعتباريّة مقولة الإضافة الموجودة بوجود موضوعها، وكاعتباريّة النسبة الموجودة بوجود طرفيها، على خلاف الجوهر الموجود في نفسه.[٥] وحسب هذا المصطلح يعدّ «الوجود في نفسه» حقيقياً، سواء أكان في نفسه لنفسه أم في نفسه لغيره؛

---

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

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

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

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

٥. انظر: *نهاية الحكمة*: ١٠٠٧/٤.

كما أنّ الوجود «في غيره» يعدّ وجوداً اعتبارياً.

الثالث: الحقيقيّ هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فتترتّب عليه آثاره، وتارة في الذهن فلا تترتّب عليه آثاره الخارجيّة، كمفهوم الإنسان؛ ولازم ذلك أن تتساوي نسبته إلى الوجود والعدم. وهذا هو الماهيّة المقولة على الشيء في جواب ما هو. والاعتباريّ خلاف الحقيقيّ، وهو يشمل المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية.[١]

الرابع: المعنى التصوّريّ أو التصديقيّ الذي لا تحقّق له في ما وراء ظرف العمل. والمعنى التصوّريّ مثل «الرئاسة» و«الملكيّة». والمعنى التصديقيّ مثل «زيد رئيس» و«هذا الكتاب مملوك لزيد»؛ فإنّه إذا كان أحد طرفي القضيّة اعتباريّاً كان التصديق بوجود النسبة أو عدمها بينه وبين الطرف الآخر أيضاً اعتباريّاً. فالرئاسة الاعتباريّة لا تحقّق لها إلّا بتصرّف الرئيس وإطاعة المرئوسين إيّاه وهداية الرئيس لهم. وهكذا.[٢]

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

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

أمّا الإدراكات الاعتبارية النظرية، فقد شرح المصنّف كيفية تكثير المعلومات فيها بنحوٍ مبسّطٍ،[٤] وذكرها في *نهاية الحكمة* ملخّصاً، وهو أنّ النفس الإنسانية أوّل ما تنال من

---

١. انظر: المصدر نفسه: ٩٩٩/٤.

٢. انظر: المصدر نفسه: ١٠٠٨/٤ ـ ١٠٠٩؛ *مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي*: ٣٤٤.

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

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

طريق الحسّ بعض الماهيّات المحسوسة، أخذت ما نالته، فاختزنته في الخيال؛ وإذا نالته ثانياً أو في الآن الثاني وأخذته للاختزان، وجدته عين ما نالته أوّلا ومنطبقاً عليه، وهذا هو الحمل الذي هو اتّحاد المفهومين وجوداً؛ ثمّ إذا أعادت النفس المفهوم مكرّراً بالإعادة بعد الإعادة، ثمّ جعلهما واحداً، كان ذلك حكماً منها وفعلاً لها، وهو مع ذلك محاك للخارج، وفعلها هذا نسبة وجوديّة ووجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً.

ثمّ للنّفس أن تتصوّر الحكم ـ الذي هو فعلها ـ وتنظر إليه نظراً استقلاليّاً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً، فتتصوّر وجود المفهوم، ثم تجرّده، فتتصوّر الوجود مفرداً من غير إضافة. فبهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم، ويقع على مصداقه الخارجيّ، وإن كانت حيثيّته حيثيّة أنّه في الخارج؛ فهي مصاديق له، وليست بافراد مأخوذ فيها مفهومه أخذ الماهيّة في أفرادها. ثمّ تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصّة به، كالوجوب، والوحدة، والكثرة، والقوّة، والفعل، وغيرها.

ثمّ إذا نالت النفس شيئاً من الماهيّات المحسوسة فاختزنتة ثمّ نالت ماهيّة أخرى مباينة لها، لم تجد الثانية عين الأولى منطبقة عليها، كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة؛ فإذا أحضرتهما بعد الاختزان، لم تفعل فيهما ما كانت تفعله في الصورة السابقة في الماهيّة المكرّرة، من الحكم، لكنّها اعتبرت ذلك فعلاً لها، وهو سلب الحمل المقابل للحمل؛ ثمّ نظرت إليه مستقلاّ، مضافاً، فتصوّرته سلب المحمول عن الموضوع، ثمّ مطلقاً، فتصوّرته سلباً وعدماً، ثمّ اعتبرت له خواصّ اضطراراً، كعدم الميز بين الأعدام وتميّزها بالإضافة إلى الموجودات.[1]

فاتّضح أنّ الذهن الإنساني يقوم من خلال عملية الاعتبار بتكثير الإدراكات.

وأمّا الإدراكات الاعتبارية العملية، فحاصلها أنّ حقيقة الاعتبار عبارة عن إعطاء حد

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ٤/٣ـ١٠٠.

شيء أو حكمه لآخر.[١] ومآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمريّة الحقيقيّة بحدودها لأنواع الأعمال ـ التي هي حركات مختلفة ـ ومتعلّقاتها، للحصول على غايات حيويّة مطلوبة؛ كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم، ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أُموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل؛ واعتبار المالكيّة لزيد ـ مثلا ـ بالنسبة إلى ما حازه من المال، ليكون له الاختصاص بالتصرّف فيه كيف شاء كما هو شأن المالك الحقيقيّ في ملكه، كالنفس الإنسانيّة المالكة لقواها؛ واعتبار الزوجيّة بين الرجل والمرأة ليشترك الزوجان في ما يترتّب على المجموع، كما هو الشأن في الزوج العدديّ وعلى هذا القياس.

فاتّضح من جميع ما تقدّم أنّ عملية الاعتبار من الطرق المهمّة في تكثير الإدراكات الإنسانية.

و هناك طرقٌ أخرى للكثرة الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني، وسنشير إلى بعضها في البحوث القادمة.

المطلب الثاني: كيفيّة حصول الكثرة في العلوم الحسيّة

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

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

---

١. انظر: *حاشية الكفاية*: ١/١١.

الكثرة في العلوم الحسيّة على ثلاثة أقسامٍ، ويدّعي المصنّف أنّ منشأ الكثرة في هذه الأقسام الثلاثة إنّما هو أمرٌ واحدٌ وهو التنبّه لـ«ما به الامتياز»؛ فيشرح ذلك في القسم الثالث ثم يعطف عليه حكم القسمين الأولين أيضاً.

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

أمّا كونها تدريجية، فهو أمرٌ وجداني يجد كلّ واحدٍ منّا؛ والشاهد على هذا التدرّج هو أنّ الحواس لا تُعطي للإنسان دفعة واحدة وإنّما تُعطي له بالتدريج، فأوّل ما يعطى له إنّما هو الحس اللامس، ثم الحس الذائق، ثم الحس الشامّ، ثم الحس السامع، ثم الحس الباصر.[1]

وأمّا كون الكثرة في العلوم الحسيّة على ثلاثة أقسامٍ؛ فلأنّ هذه الكثرة تارة تنشأ من تعدّد القوى الإدراكيّة، وأخرى تنشأ من تعدّد الإدراكات، وتارة ثالثة تنشأ من تركّب المدرَك، فهذه أقسام ثلاثة:

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

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

الثالث: الكثرة الناشئة من تركّب المدرَك، وهذا ما يسمّيه المصنّف بالكثرة في معلوم حسّيٍ واحدٍ. وهذا يرجع إلى الطريق الأوّل من الطريقين للكثرة الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني.

---

١. انظر: *مفاتيح الغيب*: ٢٥١/٢٠؛ *الميزان في تفسير القرآن*: ٣١٢/١٢.

إذا اتّضحت هذه الأقسام الثلاثة، فاعلم أنّ المصنّف يدّعي أنّ منشأ الكثرة في هذه الأقسام الثلاثة إنّما هو أمرٌ واحدٌ وهو التنبّه لـ«ما به الامتياز»؛ فيشرح ذلك في القسم الثالث، ثم يعطف عليه حكم القسمين الأولين أيضاً؛ وله دعويان وإليك إثباتهما:

أمّا أنّ التنبّه لـ«ما به الامتياز» يوجب التعدّد، فهو ضروريٌّ أو قريبٌ منه.

وأمّا أنّ الكثرة إنّما تكون بالتنبّه لـ«ما به الامتياز»، فإنّما يتّضح من خلال مقدّمات:

المقدّمة الأولى: الكثرة والتعدّد متوقّفة على التمايز؛ إذ لولا التمايز لا تحصل كثرة؛ فالعلم بالكثرة أيضاً متوقّفٌ على العلم بالتمايز، أي على العلم بالنقاط الممتازة؛ وذلك لتطابق العلم والمعلوم.

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

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

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

١. العلم بذات المركّب (النقاط المشتركة).

٢. العلم بالأمور المسلوبة عن المركّب (النقاط الممتازة).

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

٤. العلم بالأمور المسلوبة عن كلّ واحدٍ من أجزاء المركّب (النقاط الممتازة).

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

التي بها يمتاز كلّ واحدة من هذه الأجزاء عن الأخرى. ولايخفى أنّ الكلام في العلم الثاني كالكلام في العلم الرابع أيضاً.

ثم يذكر المصنّف بعد ذلك: «والإدراك والعلم الواحد لا يوجب إلّا تميّز المدرَك المعلوم عن غيره لا تميّز كلّ واحدٍ من أجزائه عن غيره؛ فهذه الكثرة بالتنبّه لما به الامتياز.» وتوضيحه أنّه قد اتّضح ممّا تقدّم في المقدّمة الثالثة أنّ العلم بالمعلوم المركّب (القسم الثالث) ينحل إلى علمين: أحدهما العلم بذات المركّب. وثانيهما العلم بكلّ واحدٍ من أجزائه. واتّضح في المقدّمة الرابعة أنّ العلم الأول ينحل حسب المقدّمة الثانية إلى علمين:

١. العلم بذات المركّب (النقاط المشتركة).

٢. العلم بالأمور المسلوبة عن المركّب (النقاط الممتازة).

إذا اتّضح ذلك، فنقول: العلم الأول (العلم بذات المركّب) بكلا قسميه، إنّما يفيد العلم بالنقاط المشتركة والنقاط الممتازة للمركّب. وأمّا العلم بالأمور المسلوبة عن كلّ واحدٍ من أجزاء المركّب (النقاط الممتازة)، فلا يحصل إلا بعد الالتفات إلى النقاط الممتازة، وهذا هو المدّعي السابق.

اتّضح إلى هنا أنّ منشأ الكثرة في القسم الثالث من الأقسام الثلاثة السابقة إنّما هو الالتفات إلى النقاط الممتازة. ويذكر المصنّف بعد ذلك أنّ الحال في القسمين الآخرين أيضاً كذلك: ففي القسم الأول يحصل لنا العلم بمدرَكات كلّ من الحواس والنقاط التي بها يمتاز كلٌّ من مدرَكات الحس عن مدرَكات الحواس الأخرى. وفي القسم الثاني يحصل العلم بمدرَك الحس ثم يحصل العلم بالنقاط التي بها يمتاز هذا المدرَك عن المدرَك الآخر لنفس هذا الحس.

المطلب الثالث: الكثرة بالذات والكثرة بالعرض

اتّضح ممّا تقدّم أنّ لنا علمين: العلم بالنقاط المشتركة، والعلم بالنقاط الممتازة. وتقدّم أنّ

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

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

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

المطلب الرابع: كيفية حصول الكثرة في العلوم الاعتباريّة

تقدّم توضيح البحث عن كيفية حصول الكثرة في العلوم الاعتباريّة عند الطريق الثاني من الطريقين للكثرة الحاصلة في الإدراكات الناشئة من حيثية الفعالة للذهن الإنساني. ونذكر هنا توضيحاً آخر حول الاعتباريات العملية فقط وكيفية حصول الكثرة فيها،[1] فنقول:

المعاني التي عندنا على قسمين:

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

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

وأوقعنا المعاني المنتزعة عليها، أم لا، وهذه المعاني هي التي نسمّيها بالحقائق.

وثانيهما: المعاني التي نوقعها على الأمور الخارجيّة لكنّها بحيث لو أغمضنا وقطعنا النظر عن التعقّل والتصوّر لم يكن لها في الخارج تحقّق، ولا لها وقوع، وذلك كمعنى الملك مثلاً، فإنّه معنى به يتمكّن المالك من أنحاء التصرّفات في العين المملوك من غير أن يزاحمه فيها أحد من نوعه، وكمعنى الرئاسة، فإنّها معنى بها يتمكّن الإنسان الرئيس من إدارة الأمور في حوزة رئاسته وجلب طاعة مرؤوسيه. لكنّنا إذا تأمّلنا في مورد هذين المعنيين لم نجد هناك في الخارج إلّا إنساناً وعيناً خارجيّة مثلاً، ولم يكن لولا تعقّلنا وتصوّرنا في الخارج عين ولا أثر من معنى الملك والمالك، والمملوك والرئاسة، والرئيس والمرؤوس.[1]

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ لحصول الكثرة في الإدراكات الاعتبارية، طريقين:

الطريق الأول: نفس الطريق الذي تقدّم شرحه في الإدراكات الحقيقية، وهو التنبّه لـ«ما به الامتياز».

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

---

١. انظر: الإنسان والعقيدة، رسالة الإنسان في الدنيا: ٤٥؛ *نهاية الحكمة*: ٤/١٠٠٨.

المعاني الحقيقيّة مع تصرّف ما من الوهم، وإلّا لم يتّحد أو لم يختلفا، وهو ظاهر.[١]

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ الإدراكات الاعتبارية حيث كانت متعلّقة الذات بالإدراكات الحقيقية، فتتكثّر الإدراكات الاعتبارية تبعاً لحصول الكثرة في الإدراكات الحقيقية، وذلك كالكثرة العارضة على مفهوم «الرئاسة» مثلاً، فإنّ الرأس الذي هو مفهوم حقيقي له دور التدبير بالنسبة إلى البدن، وهذا التدبير الكلّي يمكن تقسيمه إلى التدبيرات الجزئية حسب التدبير العارض على كلٍّ من أجزاء البدن، فتعرض الكثرة على هذا المفهوم الحقيقي حسب الجزئيات، وهكذا يمكن إسراء هذه الكثرة إلى مفهوم الرئاسة أيضاً؛ إذ للرئيس دور التدبير الكلّي بالنسبة إلى المجتمع، وهذا التدبير الكلّي يمكن تقسيمه إلى التدبيرات الجزئية حسب التدبير العارض على كلٍّ من أجزاء المجتمع.

أضواء على النص

قوله: «**غير أنّ الاعتباريات حيث كانت متعلّقة الحقيقة بالحقيقة**» أي: الإدراكات الاعتبارية تكون متعلّقة الذات بالإدراكات الحقيقية. والسّر في التعبير بالحقيقة بدل الماهية في قوله «متعلّقة الحقيقة» هو أنّ الإدراكات الاعتبارية لا حدّ لها ولا ماهية لها.[٢]

قوله: «**و ربّما تكثّرت بأشياء أخر**» وذلك كالتكثّر العارض عليها من خلال الكثرة في المتعلّق مثلاً؛ وذلك كالملكية التي تتكثّر من خلال تكثّر متعلّقاتها مثلاً.

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

---

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

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

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

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

النص

و أمّا العلم التصديقي، فكالعلم التصوّري في جملة أحكامه؛ فإنّ التصديق حيث كان هو الإذعان بالنسبة، والنسبة لا تقوم إلّا بطرفين بالضرورة، فحكمها حكم الطرفين، فأوّل تصديقٍ حاصلٍ لنا هو التصديق الجزئي، ثمّ التصديق الكلّي، وكذلك سائر أحكام التصوّر.

الشرح

اتّضح إلى هنا بعض الأحكام المرتبطة بالعلم التصوّري، ويتصدى المصنّف هنا لبعض أحكام العلوم التصديقية أيضاً. وتوضيحه أنّه يتّحد التصوّر والتصديق في كثيرٍ من الأحكام؛ منها أنّ التصديق الكلّي كالتصوّر الكلّي مسبوقٌ بالتصديقات الجزئية، والدليل على هذا المدّعي يتركّب من مقدّمات:

الأولى: التصديق هو الإذعان بالنسبة بين الموضوع والمحمول. وقد اختلفت كلمة المنطقيين والفلاسفة في تفسير حقيقة التصديق، وليس هنا موضع البحث عنها.[1]

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

---

١. انظر: الداماد، *التصور والتصديق*: ٣٠٧؛ *رسالتان في التصوّر والتصديق*: ٣٨.

وهو موجود في الطرفين قائم بهما، بمعني ما ليس بخارج منهما، من غير أن يكون عينهما، أو جزء هما، أو عين أحدهما، أو جزءه، ولا أن ينفصل منهما. ومعني توسّط النسبة بين الطرفين كون وجودها قائما بالطرفين رابطا بينهما.[١]

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

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

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

النص

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

وكذلك البسيط أقدم من المركّب؛[٣] لأنّ معرفة الجزء بما هو جزءٌ أقدمُ من معرفة الكلّ

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ١/١٢٥.

٢. انظر: *المصدر نفسه*: ١/١٢٥.

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

بما هو كلٌّ. والتفصيل وإن كان متأخّراً، كما مرّ، لكنّ المعرفة حينئذ تقع بالكلّ لا بما هو كلّ مركّب.

الشرح

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

الأقدم المعرفي عندنا

هناك أقسامٌ عديدة للتقدّم والتأخّر،[1] والذي يهم بحثنا الحاضر إنّما هو تحديد الأقدم بحسب المعرفة عندنا، بمعنى أنّ أوّل ما تتعلّق به المعرفة الإنسانية ما هو؟ هل هو المحسوس أو المعقول؟

وللإجابة عن هذه المسألة لابد من التفكيك بين حالتين:[2] الأولى عبارة عن لحاظ العلم المطلق تصوّراً وتصديقاً، وتصوراً كلياً وجزئياً، كما أنّ الثانية عبارة عن لحاظ العلم الكلّي فقط. وتوضيح الإجابة بحسب هذين الفرضين كالتالي:

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

---

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

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

والجواب أنّ الأقدم عندنا في المعرفة في هذه الحالة، إنّما هو المحسوس الجزئي؛ وذلك لما تقدّم في أوّل هذا الفصل من أنّ التصوّر الكلّي إنّما هو مسبوقٌ بالتصوّر الجزئي، فتتعلّق المعرفة بالتصوّر الجزئي أولاً، ثم تتعلّق بالتصوّر الكلّي؛ فإنّ أوّل الإدراكات العلمية التي تحصل للإنسان هي الإدراكات الحسية، ثم الإدراكات الخيالية، ثم الإدراكات العقلية. قال ابن سينا:

> إذا رُتّبت الكليات بإزاء الجزئيات المحسوسة، كانت المحسوسات الجزئية أقدم عندنا وأعرف عندنا معاً؛ وذلك لأن أول شيء نصيبه نحن ونعرفه هو المحسوسات وخيالات مأخوذة منها، ثم منها نصير إلى اقتناص الكليات العقلية.[1]

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

والجواب أنّ الأقدم عندنا في المعرفة حينئذٍ هو الأعم؛ وذلك لأنّ الأقدم عند العقل في المعرفة هو أعمّ مفهوماً ثم الأخص، فيدرك العقل المفهوم الأعمّ أولاً. قال ابن سينا:

> طبائع الأجناس أقدم عندنا من طبائع الأنواع، أعني بالقياس إلى عقولنا وإدراك عقولنا الإدراك المحقق لها؛[2] فإنّ العقل أول شيء إنما يدرك المعنى العام الكلي، وثانيا يتوصل إلى ما هو مفصل. فلهذا ما نجد الناس كلهم مشتركين في معرفة الأشياء بنوع أعم.[3]

وقال أيضاً:

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٠٦.

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

٣. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٠٧.

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

ثم قال:

فبيّنٌ أنّا إذا قايسنا ما بين الأمور العامة والخاصة،[1] ثم قايسنا بينهما معاً وبين العقل وجدنا الأمور العامة أعرف عند العقل.[2]

الأقدم عند الطبيعة

المقصود من الأقدمية عند الطبيعة هو أنّ ارسطو يرى أنّ الأنواع لها وحدة شخصية وهي وحدة العالم، ويرى أنّ الأنواع قديمة ولكن أفرادها حادثة، كما يرى أنّ المقصود بالأصالة طبائع الأنواع، وأمّا الطبائع الجنسية والفردية فهي مقصودة بالتبع: أمّا الطبائع الفردية؛ فلأنّ النوع قائمٌ بوجود الأفراد، فلا يتحقّق النوع إلا من خلال الأفراد، وأمّا الطبائع الجنسية؛ فلأنّ النوع لا يتحقق من دون تحقّق الجنس. والمقصود من الأقدم عند الطبيعة هو كون الشيء مقصوداً بالأصالة للطبيعة.

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ المقصود بالأصالة للطبيعة، وبالتالي الأقدم عند الطبيعة هو وجود النوع والطبائع النوعيّة. قال ابن سينا في وجه ذلك:

الأُمور العامة أعرف عند عقولنا، وإن لم تكن أعرف عند الطبيعة، أي: لم تكن الأمورَ المقصودة في الطباع لتتمة الوجود بذاتها؛[3] فإن المقصود في الطبيعة ليس أن يوجد حيوان مطلقاً ولا جسم مطلقاً، بل أن توجد طبائع النوعيات، والطبيعة النوعية إذا وجدت في الأعيان كان شخصاً ما. فالمقصود إذن أن توجد طبائع النوعيات أشخاصاً

---

١. هذا إشارةٌ إلى الحالة الثانية أي: إلى الأعمّ والأخص الثابتين في التصوّرات الكلية.

٢. *الشفاء، الطبيعيات*، السماع الطبيعي: ٨ ـ ٩.

٣. أي: وإن لم تكن الأمورُ العامةُ الأمورَ المقصودةَ بذاتها، وهذا هو معني كونها أعرف عند الطبيعة. فالجنس أعمّ من النوع الا أنّ النوع أعرف عند الطبيعة من الجنس.

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

وقال أيضاً:

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

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

البسيط أقدم في المعرفة من المركّب

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

---

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

٢. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٠٧.

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

أمّا أنّ البسيط أقدم عندنا في المعرفة؛ فلأنّ معرفة الجزء بما هو جزء أقدم من معرفة الكلّ بما هو كلٌّ، فتكون معرفة البسيط في عداد العلّة لمعرفة المركّب.

وأمّا أنّ المركّب أقدم بحسب قصد الطبيعة؛ فلأنّ البسائط التي هي أجزاء من المركّبات إنّما هي لأجل المركّبات، فيجب أن تكون المركّبات أعرف عند الطبيعة؛ لأنّها هي الغاية لتلك البسائط، كما أنّ الطبيعة النوعية التي هي مركّبة من الجنس والفصل تكون أقدم عند الطبيعة من الجنس والفصل، كما تقدّم.

و على الثاني وهو أن يكون البسيط موجوداً مجرّداً وهو علّة للماديات المركّبة، فهو أقدم عندنا وبحسب قصد الطبيعة أيضاً.[1]

أضواء على النص

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

---

١. قال الشيخ الرئيس: «...كان هذا البسيط النافع لنا في معرفة هذا المركب المخصوص أعرف عندنا... فأما البسائط التي هي أجزاء من المركبات فيشبه أن تكون هي لأجل المركبات، فإن المادة لأجل الصورة والجزء لأجل الكل. فيجب أن تكون المركبات أعرف عند الطبيعة؛ لأنها هي الغاية لتلك البسائط، وهذا هو الأصح... وأما البسائط التي هي علل كالفواعل والغايات، فليست بأجزاء المعلولات. فيشبه أن تكون هي أعرف وأقدم معا عند الطبيعة من المعلولات التي لها بالذات.» (*الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٠٨)

ليست متقدّمة على معرفة المركّب الذي ليس ذلك البسيط جزءاً لذلك المركّب. وهذا ما أشار اليه الشيخ الرئيس بقوله:

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

النص

ثمّ أقول: من البيّن أنّ الحسّ لا يستوعب جميع الأشياء وجميع المعلومات، بل المحسوس منها شيءٌ قليلٌ،[٢] فالصور الأخرى الجزئية التي لا تحسّ وهي معلومة، لابدّ أن يكون العلم بها لا بواسطة الحسّ، وإلّا لكانت معلومة بالحسّ، وهذا خلفٌ، وليست بآليّة شيء من الخارج، وإلّا لكان حسّاً أيضاً، فكانت محسوسة، وهذا خلفٌ.

فهذه المعاني التي تُنتزع من الصور المحسوسة الخارجية ويحكم عليها وبها بأحكامٍ، هي التي تُوجب أنّ لها وجوداً وتُقدِّر لها شيئاً مّا من التصوّر، ولكنّ هذا التصوّر حيث كان من جنس هذه المعاني وبحسب تقديرها، لم يكن مهية تامّة لها حقيقة، بل معرِّفاتٍ ورسوماً بوجهٍ. وهذا بخلاف نفس المعاني المحسوسة؛ إذ لو لم تكن حقيقتُها هي ما عندنا، لزم الجهل بها، وهي معلومة، وهذا خلفٌ، بل سلب للشيء عن نفسه، لكن من الممكن ألّا يحصل لنا التنبّه بكلّ مميزاتي لنا، وهذا بخلاف المعاني. فتبيّن من جميع ذلك أنّ المعاني الانتزاعيّة التي لا تنتهي إلى صورة محسوسة يمكن أن يحصل لنا العلم بتمام ذاتها بالكنه، بخلاف الأُمور المحسوسة وما ينتهي إليها.

و لو كان كلّ معنى انتزاعي معلوماً لنا بوجهٍ ووجهه بوجهٍ ولم ينته إلى معلومٍ بالكنه لم يحصل علمٌ بشيءٍ منها، وهذا خلفٌ. وما قيل: «إنّ المهيات الحقيقية غير معلومة بالكنه، لانتهاء كلّ مركّبٍ إلى بسيطٍ»، فكلامٌ غير تامٍّ بوجهٍ.

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٠٨.

٢. أي: الحس لايستوعب جميع الأشياء المحسوسة وغيرالمحسوسة وحتي بالنسبة إلى الأشياء المحسوسة فالحس لايستوعب جميعها أيضاً.

الشرح

تطرّق المصنّف هنا لبيان كيفية العلم بالصور والمعاني وأنّ العلم بهما هل هو علمٌ بالكنه، أو علمٌ بهما بالوجه، أو لابدّ من التفصيل بين الصور والمعاني؟ وحيث إنّ المصنّف فصّل بين الصور والمعاني، فلابد من توضيحهما واحداً بعد آخر، وقد تصدّى المصنّف في آخر البحث لمناقشة النظرية القائلة بأنّ المهيات الحقيقية غير معلومة بالكنه، لانتهاء كلّ مركّبٍ إلى بسيطٍ، فينبغي أن نشرح ما أفاده من خلال مطالب ثلاثة:

المطلب الأوّل: كيفية العلم بالصور

اعلم أنّ الصورة لها عدّة مصطلحات، فتارة يراد منها الصورة تجاه المادة، وهي علّة صورية بالنسبة إلى الجسم المركّب من المادّة والصور. وتارة أُخرى يراد منها الصورة تجاه المعنى،[1] وقد ميّزوا بينهما بأنّ الصور هي المدركات التي تحصل عليها النفس من خلال الحواس الظاهرة، وما يكون كذلك لا يكون إلّا جزئياً،[2] وأما المعاني فهي المدركات التي لا تحصل عليها النفس من خلال القوي الظاهرة، وعلى هذا، فقد تكون كلّية لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، وقد تكون جزئية يمتنع فيها ذلك الفرض.[3] وهذا المصطلح الثاني هو المقصود هنا.

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

---

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

٢. فيكون وصف الصور بالجزئية وصفاً توضيحياً.

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

الظاهرة، ومنها ما لا يتمّ العلم بها من خلال الحواس الظاهرة؛ وذلك لأنّ الحواس الظاهرة لا تستوعب جميع الصور الجزئية، والعلم بهذه الصور الجزئية التي لايستوعبها الحس إمّا يتمّ بواسطة الحسّ، أو بآلية شيء، أو من خلال المعاني، فهنا احتمالاتٌ ثلاثة:

أمّا الاحتمال الأوّل، فهو باطلٌ؛ إذ المفروض أنّ الحس لا يستوعبها، فإن كان العلم بها بواسطة الحسّ كانت معلومة بالحسّ، وهذا خلف الفرض.

و الاحتمال الثاني، فهو باطلٌ أيضاً؛ وذلك لأنّ العلم بهذه الصور الجزئية إن تمّ من خلال آلية شيء بأن تكون هنا آلة لإدراكها، يلزم أن يكون الحس مدرِكاً لها؛ إذ الآلة التي بها يتمّ إدراك الصور الجزئية إنّما هو الحس فقط، وهذا خلف الفرض أيضاً.

و إذا بطل الاحتمالان الأوّل والثاني، فيثبت الاحتمال الثالث، وهو أن يتمّ العلم بهذه الصور الجزئية من خلال المعاني.

فاتّضح إلى هنا أنّ العلم بالصور الجزئية على قسمين:

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

القسم الثاني: العلم بالصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس ويتمّ العلم بها من خلال المعاني.

ذهب المصنّف إلى التفكيك بين هذين القسمين من حيث العلم بالكنه والعلم بالوجه؛ حيث ذهب إلى أنّ العلم بالقسم الأوّل علمٌ بالكنه، بينما العلم بالقسم الثاني علمٌ بالوجه. ويلزم قبل توضيح ذلك أن نبين الفرق بين العلم بالكنه والعلم بالوجه، فنقول:

العلم بالكنه هو العلم بجميع ماهية الشيء أي: جميع ذاتياته؛ فيقع التصوّر بالكنه تجاه التصوّر بالوجه، وهو تصوّر بعض ماهية الشيء سواء أكان جزءاً من الماهية أم لازماً لها. توضيح ذلك أنّ العلم بالشّيء إمّا علم بتمام الحقيقة والذّات، وإمّا علمٌ به بوجه من الوجوه وخاصّة من الخواصّ ونعت من النّعوت لهذا الشّيء المعلوم. فالأوّل يسمّى علماً بالوجه والثّاني علماً بالكنه. وهذا التّقسيم لا يختصّ بالعلم الحصولي، بل يجري في العلم

الحضوريّ الإشراقي أيضاً: فالعلم بالكنه في العلم الحصولي عبارة عن حصول صورة ذات بتمامها أو حصول صورة الذّاتيات عند المدرك، مثل حصول صورة الحيوان النّاطق الّذي هو تمام ذاتيّات الإنسان. والعلم بالوجه في العلم الحصولي عبارة عن حصول صورة نعت من نعوت الشّيء وخاصّة من خواصّه عند المدرك، مثل حصول صورة الضّاحك والكاتب عند المدرك من حيث إنّهما نعتان من نعوت الإنسان وخاصّتان من خواصّه.[1]

إذا اتّضح ذلك، فإليك توضيح الفرق بين القسمين من حيث العلم بالكنه والعلم بالوجه:

العلم بالقسم الأول

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

يدّعي المصنّف أنّ هذا العلم علمٌ بكنه تلك الصور. وساق برهانين لإثبات مدّعاه:

البرهان الأول: لو لم يكن العلم بتلك الصور الجزئية علماً بكنهها وبالتالي لو لم تكن حقيقتها هي ما عندنا، للزم الجهل بها؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الحاصل عندنا ليس نفس الشيء الخارجي؛ مع أنّ التالي باطلٌ؛ إذ المفروض أنّنا نجد علمنا بها، فالمقدّم مثله.

ولا يخفى أنّ هذا البرهان نفس البرهان الذي يقام على إثبات نظرية الوجود الذهني ـ بمعناه المصطلح في الفلسفة[2] ومناقشة نظرية الشبح، ويقرّر بأنّه لو كان الموجود في الذهن

---

١. *شرح المصطلحات الفلسفية*: ٢٤٠.

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

شبحاً للأمر الخارجيّ، نسبته إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال، ارتفعت العينيّة من حيث الماهيّة، ولزمت السفسطة، لعود علومنا جهالاتٍ.[١]

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

العلم بالقسم الثاني

كان القسم الثاني هو العلم بالصور الجزئية التي لايستوعبها الحس وكان العلم بها من خلال المعاني، وإليه أشار المصنّف بقوله: «فهذه المعاني التي تُنتزع من الصور المحسوسة الخارجية ويحكم عليها وبها بأحكامٍ،[٢] هي التي تُوجب أنّ لها وجوداً وتُقدِّر لها شيئاً مّا من التصوّر،[٣] ولكنّ هذا التصوّر حيث كان من جنس هذه المعاني وبحسب تقديرها، لم يكن مهية تامّة لها حقيقة،[٤] بل معرِّفاتٍ ورسوماً بوجهٍ.»

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

---

١. *نهاية الحكمة*: ١٥٠/١. ولكن لقائلٍ أن يقول: يجرى هذا البرهان بعينه فى الصور الحسية أيضاً، فما هو الفارق بينهما؟

٢. أي: هذه المعاني التي انتزعت من الصور المحسوسة الخارجيّة، وتقع موضوعات لبعض الأحكام كأن يقال: «البياض لونٌ» مثلاً، كما تقع محمولاتٍ لبعض آخر من الأحكام، كأن يقال: «هذا لونٌ» مثلاً.

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

٤. أي: هذا التصوّر لايكون مهيّة تامّة لتلك الصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس كما لا يحكي عن مهيّة تامّة لها؛ وهذا الكلام يستفاد منه أنّ المتصوّر الذهني هو نفس الماهية الخارجية.

يستوعبها الحس وعن تصوّره الناقص، ولكنّ هذا التصوّر حيث كان من جنس هذه المعاني، لم يكن مهية تامّة لها حقيقة، بل معرّفاتٍ ورسوماً بوجهٍ.

فتحصّل أنّ التصوّر الذي يتمّ من خلال هذه المعاني لا يمثّل الماهية التامّة للصور، بل إنّما يحكي عن اللوازم، وبالتالي يكون من سنخ الرسوم، فتفيد هذه المعاني التصوّر بالوجه فقط.

المطلب الثاني: كيفية العلم بالمعاني

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

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

تلخيصٌ وتحقيقٌ

اتّضحت إلى هنا أمورٌ ثلاثة:

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

الثاني: العلم بالصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس وكان العلم بها من خلال

المعاني، قد اتّضح أنّ هذا العلم ليس علماً بالكنه، وإنّما هو علمٌ بالوجه.

الثالث: العلم بالمعاني الانتزاعية، وقد اتّضح أنّ هذا العلم علمٌ بالكنه أيضاً.

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

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

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

وأمّا المفاهيم الماهوية الكلية، فهي المفاهيم الكلية التي تعكس الأشياء الماهوية الخارجية، وذلك كمفهوم الإنسان والحيوان وغيرهما من المفاهيم الماهوية الكلية.

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

تارة يلاحظ من حيث إنّ هذه المفاهيم قد تحكي عن الصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس، وذلك كما إذا علمنا بتلك الصور من خلال مفهوم الشيء والممكن وغيرهما من المفاهيم العامّة الفلسفية.

وتارة أخرى يلاحظ من حيث كيفية العلم بنفس هذه المفاهيم بمعنى أنّ العلم بنفس مفهوم الإمكان مثلاً هل هو علمٌ بالكنه أو هو علمٌ بالوجه؟

وأمّا المفاهيم المنطقية، فحيث إنّها لا تحكي عن الأشياء الخارجية، فهي بمعزلٍ عن هذا البحث.

إذا اتّضحت هذه الأقسام، فلابد من المقارنة بين هذا التقسيم والتقسيم السابق، فنقول:

أمّا العلم من خلال المفاهيم الماهوية الجزئية، فهو نفس القسم الأوّل أعني: العلم بالصور الجزئية التي يستوعبها الحس، وكان العلم بها من خلال الحس، وقد ادّعى المصنّف أنّ هذا العلم علمٌ بكنه تلك الصور.

وأمّا العلم من خلال المفاهيم الماهوية الكلية، فهو يرجع إلى القسم الأوّل أيضاً، أعني: العلم بالصور الجزئية التي يستوعبها الحس، وكان العلم بها من خلال الحس، وقد ادّعى

المصنّف أنّ هذا العلم علمٌ بكنه تلك الصور. والوجه في هذا الرجوع هو أنّ مدار البحث في القسم الأوّل إنّما هو العلم من خلال الماهيات، كما يؤيّده ما ذكره المصنّف في آخر البحث:

و ما قيل: «إنّ المهيات الحقيقية غير معلومة بالكنه، لانتهاء كلّ مركّبٍ إلى بسيطٍ»، فكلامٌ غير تامٍّ بوجهٍ.

فهو ناظرٌ إلى إبطال النظرية القائلة بأنّ المهيات الحقيقية غير معلومة بالكنه، فهو ناظرٌ إلى أنّ مدار البحث في القسم الأوّل إنّما هو العلم من خلال الماهيات. فلا فرق في هذه الناحية بين المفاهيم الماهوية الجزئية والمفاهيم الماهوية الكلية. والشاهد الآخر ما ذكره المصنّف في *أصول الفلسفة* بقوله: «بالنسبة إلى الماهيات، فإنّ كنه المعلوم يظهر لنا».[1]

وأمّا العلم من خلال المفاهيم الثانية الفلسفية، فقد تقدّم أنّ له وجهين:

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

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

و يمكن تلخيص هذه المطالب في مدّعياتٍ ثلاثة:

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

---

١. *اصول فلسفه وروش رئاليسم*: ١٣٥/٢.

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

المدّعى الثالث: العلم بنفس المفاهيم الثانية الفلسفية علمٌ بالكنه.

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

> أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري، فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء، وقد أقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به، وليس الوجود الخاص للشيء متعدداً، بخلاف الماهية فإنها أمر مبهم لا يأبى تعدد أنحاء الوجود لها والعلم بالشيء ليس إلا نحوا من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة، وأما أن حقيقته غير معلومة لأحد علماً اكتناهياً وإحاطياً عقلياً أو حسياً، فهذا أيضاً حق لا يعتريه شبهة.[1]

وأمّا المدّعى الثاني، فوجهه أنّ المفاهيم الثانية الفلسفية إنّما تحكي نحو الوجود، ولا تحكي حدود الوجودات، فهي لا تحكي تمام المعلوم بالعرض، وإنّما تحكي حيثية من حيثيات وجوده، فالعلم من خلال المفاهيم الثانية الفلسفية بالصور الجزئية التي لا يستوعبها الحس ليس علماً بالكنه، وإنّما هو علمٌ بالوجه. قال صدر المتألهين:

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

---

١. *الاسفار الاربعة*: ١/ ١١٣ ـ ١١٤؛ انظر أيضاً: *المظاهر الإلهية*: ٦٣؛ *اسرار الآيات*: ٢٢.

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

وأمّا المدّعى الثالث، فاستدل عليه بعض المحقّقين بأنّ المفاهيم الانتزاعية ممّا نجدها في أنفسنا وندرك كنهها في داخل ذواتنا، فهي معلومة بالعلم الحضوري.[٢]

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

المطلب الثالث: العلم بكنه الماهيّات الحقيقيّة

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

قال الفارابي:

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

وقال الشيخ الرئيس:

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

---

١. *شرح اصول الكافي*: ٣/ ٤٢.

٢. *برهان*: ١٩١.

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

٤. *الاعمال الفلسفية*: ٣٧٤.

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

ثم قال:

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

وقال المحقّق الداماد:

أليس ممّا قد بان لك في الفلسفة الّتي فوق الطبيعة: أنّ الفصول المقوّمة للأنواع مطلقاً، والأجناس العالية الّتي لا جنس فوقها؛ إذ هي بسائط في ذواتها وعند العقل أيضاً لا يمكن تعريفها وتحديدها. والأشياء الّتي يؤتي به على أنّها فصول أو أجناس، فإنّما هي تدلّ عليها، وهي لوازم وعنوانات.[٣]

وهذا الاتّجاه ناقشه المصنّف ووصفه هنا بأنّه كلامٌ غيرتامٍ بوجهٍ، وقد ناقشه في رسالة التركيب بقوله:

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

---

١. *التعليقات*: ٣٤.

٢. *التعليقات*: ٣٤.

٣. *مصنفات ميرداماد*: ١٤٨.

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

الأشياء أمكن لكلّ شيء بسيطاً أو مركّباً، فإنّ المركّب ليس إلّا مجموع بسائط، ولا وجود لهذا المجموع إلّا هذه البسائط، فليتأمّل في هذا الكلام.[١]

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

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

وقد ناقشه صدرالمتألهين بأنّ إمكان العلم بالمركّب لا يستلزم إمكان العلم بالبسائط، فمن اعترف بأن الماهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية؛ فلاحظ.[٣]

النص

ثمّ أقول: إنّ التصديق في المعاني أصدق منه في الصور؛ وذلك لأنّ الحسّ لا تصديق معه، وليكن هذا مصادرة بعد حتى يتبين في الفصل الرابع من هذه المقالة.

ثمّ إنّ الحسّ حيث كان بالتدريج بالضرورة، فمن الممكن ألّا نحسّ بعض الأمور التي

---

١. *مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي*: ٣١٠.

٢. *المباحث المشرقية*: ١/٣٧٧؛ *الاسفار الاربعة*: ١/٣٨٩.

٣. انظر: *الاسفار الاربعة*: ١/٣٨٩.

يمكن أن تُحسّ أو الآثار التي نحكم لوجودها بوجود أمور أخرى موضوعة لها.

ثمّ إنّ التصديق الصادق بالحقيقة وفي نفس الأمر هو التصديق بالقضية التي محمولُها عارضٌ لموضوعها بالحقيقة، أي بحيث لو فرضنا ارتفاع جميع الأشياء التي مع الموضوع كان الحمل والعروض بحاله، ولو فرضنا ارتفاع قيد من قيود الموضوع عنه لم تصدق القضية؛ ونظير ذلك من جانب المحمول.[١]

وفي القضايا المحسوسة إنّما يمكننا فرض ارتفاع الأشياء المحسوسة التي مع الموضوع والقيود المعلومة التي للموضوع، ومن الممكن ألّا يستوعب الحسّ جميع المقارنات ويميّز جميع القيود.[٢]

وبهذا يظهر أنّه لا ينفع ارتفاع جميع القيود كلّياً وقيداً ما من القيود. والأمور المحسوسة كلّها أو جلّها من هذا القبيل؛ بخلاف المعاني. فتبيّن أنّ التصديق في المعاني أصدق؛ لاستيعاب جميع المقارنات والقيود. وهذا أصل شريف سينفع في مواضع كثيرة. وأمّا كيف يحصل العلم بالقضايا المحسوسة والمراجعة إليها، فسيأتي تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى.

الشرح

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

التصديق في الصور والمعاني

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

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

---

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

٢. قوله «يميّز جميع القيود» عطفٌ على قوله «لا يستوعب الحسّ» فيدخل عليه لفظ «أن» الناصبة أيضاً.

أنّ التصديق إنّما هو للنفس، وأمّا الحس فإنّما يهيّئ الأرضيّة لصدور الحكم عن النفس. قال السهروردي:

إنّ الحسّ من حيث هو حسّ لا يعطي حكماً كلّياً؛ لأنّه إنّما يشاهد الجزئي دون الكلّي؛ إذ لا اطّلاع له عليه، وليس له حكمٌ، بل الحكم للعقل بما أدرك الحسّ وأدّى إليه.[١]

المقدّمة الثانية: التصديق اليقيني الصادق بالحقيقة وفي نفس الأمر هو التصديق بالقضية التي محمولُها عارضٌ لموضوعها بالحقيقة، أي بحيث لو فرضنا ارتفاع جميع الأشياء التي مع الموضوع كان الحمل والعروض بحاله، ولو فرضنا ارتفاع قيد من قيود الموضوع عنه لم تصدق القضية. هذا هو ملاك العرض الذاتي، وسيأتي توضيحه في الفصل الثاني من المقالة الثانية.

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

إذا اتّضحت هذه المقدّمات الثلاثة، فاعلم أنّ التصديق إذا لم يكن حسياً وكان صادراً من النفس في الأمور الحسية، وحيث إنّ الحس لا يمكنه استيعاب جميع المقارنات والقيود في الأمور المحسوسة، وبالتالي لا يمكنه تحديد كون المحمول ذاتياً وثابتاً للموضوع نفسه من دون دخلٍ للمقارانات فيه، فلا يكون التصديق في الصور صادقاً دائماً، وتكون

---

١. *شرح حكمة الاشراق*، لقطب الدين الشيرازي: ١١٨.

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

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

أضواء على النص

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

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

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

الفصل الثالث: [التصديق ينقسم إلى الضروري والنظري]

التصديق ينقسم إلى: ضروري، ونظري ينتهي إليه:[1] أمّا تقسيمه إليهما؛ فلأنّ القضية: إمّا ألّايحتاج في حصول التصديق اليقيني بها إلى تصديقٍ آخر، أو يحتاج؛ ويسمّى الأوّل ضرورياً وبديهياً، والثاني نظرياً.

الشرح

تناول المصنّف في هذا الفصل تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري، ولزوم انتهاء التصديق النظري إلى الضروري، ثم أخذ بعد ذلك لبيان شرائط التصديق الذي يتوقّف عليه التصديق المطلوب، ثم ذكر القاعدة الأرسطوئية القائلة: «كلّ تعليمٍ وتعلّمٍ ذهني فبعلمٍ قد سبق»، كما قام بتوضيح كيفيّة تحصيل العلم بالمجهول، وذكر في آخر الفصل أنّ الاستنتاج الفكري لا يكون إلّا بتحليلٍ وتركيبٍ، وسيأتي شرح هذه المسائل تلواً بعد آخر.

تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري

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

ثم لايخفى أنّ تقسيم القضايا إلى الضروري والنظري ممّا له جذورٌ في كلمات أرسطو،

---

١. لقد عُنون هذا الفصل في *مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي*ﷺ هكذا: «الاستنتاج الفكري لا يكون إلّا بتحليلٍ وتركيبٍ معاً»؛ الا أنّ هذا العنوان لايناسب ما جاء في هذا الفصل، إذ المقصد المهم هنا هو تقسيم التصديق إلى الضروري والنظري ليكون مدخلاً إلى الفصل التالي؛ وأمّا التحليل والتركيب فهما ممّا يتفرّعان على هذا المقصود. ويؤيده ما ذكره المصنّف في الفصل الأوّل من هذه المقالة مشيراً إلى هذا الفصل: «ثمّ نبيّن في فصلٍ أنّ التصديق ينقسم إلى ضروري ونظري، وأنّ النظري ينتهي إلى الضروري.»

حيث أفاد أن من الأشياء ما يُعرف من نفسه، و منها ما يعرف من غيره. وقد فسّر الفارابي هذه العبارة بأنّه يريد أن المقدمات صنفان: أحدهما مقدمات يعلم بانفسها، مثل أنّ الكلّ أعظم من الجزء. والثاني مقدمات إنما سبيلها أن يعلم بمقدمات آخر.[١]

البديهي والضروري

المشهور بين المنطقيين ترادف مصطلحي «الضروري» و«البديهي»، وإليه ذهب العلامة الطباطبائي قدس سره، وصرّح بذلك في *نهاية الحكمة*؛ حيث قال:

> البديهيّ ـ ويسمّى ضروريّاً أيضاً ـ ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر.[٢]

ولكن قد يفرّق بينهما بأنّ البديهي أخص من الضروري؛ إذ الضروري ما لا يحتاج إلى التفكّر والاستدلال وهو على قسمين: فإمّا أن يحتاج إلى الحدس والتجربة وغيرهما، أو لا يحتاج، فإن لم يحتج إليهما أيضاً، فهو ضروري بديهي، وإلا فهو ضروري غير بديهي.

قال الجرجاني مشيراً إلى التفسيرين:

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

وقال العلامة الحلّي:

> أقسام الضروري ستة: البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا لسببٍ خارجيٍّ سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء وغيره من البديهيات.[٤]

---

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

٢. *نهاية الحكمة*: ٩٨٥/٤.

٣. *التعريفات*: ١٩/١.

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

النص

وأمّا انتهاء النظري إلى الضروري؛ فلأنّ التصديق النظري حيث كان حصوله متوقّفاً على تصديقٍ آخر، فلولم يحصل لم يحصل، فلوكان هو.أيضاً.كذلك، فكذلك فلا يقف عند حدٍّ، فلا يحصل تصديقٌ، وهذا خلفٌ؛ وللزوم حدودٍ غيرمتناهية بالفعل بين الحدّين: «الموضوع والمحمول»، و«المقدّم والتالي» في بعض المواضع، وهذا خلفٌ.

قال في التعليم الأوّل ـ بعد ما بيَّن أنّ عدم التناهي ربّما يكون صاعداً في محمولات موضوع معين، كمحموله ومحمول محموله، وهلمّ جراً، وربّما يكون نازلاً في موضوعات محمولٍ معيّنٍ كموضوعه وموضوع موضوعه، وهلّم جرّاً، وربّما يكون في وسائط محصورة بين موضوعٍ ومحمولٍ حدّين لقضية ـ:

فنقول: إنّ الوسائط بين حدّي الإيجاب متناهية، فليكن كلّ «ب أ»؛ فنقول: الوسائط بينهما متناهية، وهي الأشياء التي يُحمل على كلّ واحد منها،[1] أو يحمل كلّ واحد منها على «ب» وبعضها على بعض في الولاء؛ وذلك لأنّها لوكانت بغيرنهاية لكان إذا أخذنا من جهة «ب» صاعدين على الولاء، أو من جهة «أ» نازلين على الولاء لم نبلغ البتّة الطرف الثاني، وسواء أخذنا بعضها على الولاء بلا واسطة بينها، أو أخذنا بعضها وقد تركنا الوسائط فيما بينها، أو أخذنا الكلّ متتالية ولا واسطة بينها، وكانت لا تتناهي، أو أخذنا الكلّ على طفرات تتضاعف لها ما لا نهاية له، فإنّ الكلام في ذلك واحدٌ، فإذا كنّا كلّما ابتدأنا من حدّ لم ننته إلى حدّ آخر، فليس هناك حدٌّ آخرَ؛ فإنّه لا فرق بين أن تقول: «هذا سبيل لا تتناهي عند السلوك»، وقولك: «لا حدّ» وكذلك قولك: «له حدٌّ» وقولك: «تتناهي عند السلوك» واحدٌ.

ثمّ قال بعد كلامٍ له:

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

---

١. لا يخفى أنّ الضمير في قوله «منها» يرجع إلى حديّ الإيجاب، فليكن الضمير مثنياً.

فقد فرغنا عنه. وأمّا السالبة؛ فلأنّ بيان تلك يكون من أحد الأشكال الثلاثة...}[1]

فلأنّ بيان تلك يكون من أحد الأشكال الثلاثة:

أمّا على سبيل الشكل الأوّل .كما مثّلنا له .فيجب على كلّ حال إن كانت الوسائط التي للكبريات السالبة تذهب إلى غير النهاية أن يحصل موجبات بغير نهاية لكلّ سالبة موجبة وسالبة ينتجانها معاً، ثمّ للموجبة موجبات، وقد بان في الموجبات أنّها متناهية، فإذا كانت الحدود الموجبة للصغرى السالبة لا يمكن أن تذهب إلى غير نهاية بين حدّين، فبين أيضا أنّ الذي لا يزيد عليها في العدد من حدود الكبريات العالية السالبة متناهية.

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

وأمّا الشكل الثالث، فإنّ الموجبة فيه متعيّنٌ فيه على كلّ حال.» انتهى على ما حكى عنه الشيخ.[2]

و لم يذكر الشكل الرابع لعدم عدّه إياه في الأشكال، وعدم اعتنائه به لبعده عن الطبع، والأمر بيّنٌ لرجوعه إلى الثلاثة الأُخرى.

و أمّا غير الحملي، فحاله معلومٌ بالقياس؛ إذ هو إمّا شرطيٌّ اقترانيٌّ من المتّصلات، فحكمه حكم الحملي، وأمّا غيره، وحاله في التقدّم على المطلوب وتوقّفه عليه حالُ الحملي هذا.

الشرح

تقدّم أنّ التصديق ينقسم إلى الضروري والنظري، والمدّعي هنا هو أنّ التصديق النظري

---

١. هذه العبارة لا توجد في نسخ الرسالة ولكن يجب ضبطها هنا؛ وذلك لأنّ الفقرة الأخيرة منها هو المدّعي الذي يستدل عليه في العبارات التالية؛ وقد نقلنا الفقرة التي قبلها أيضاً تحريراً وتمهيداً لذكر المدّعي؛ وقد سجّلنا هذه العبارة هنا طبقاً لما ورد في كتاب البرهان من الشفاء. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٣٠.

٢. تعرّض المعلّم الأول لهذا البحث في منطقه وحكى عنه الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة الثالثة؛ انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٢٩.

لابد أن ينتهي إلى التصديق الضروري؛ ويقيم المصنّف هنا برهانين على هذا المدّعي ثم يتبعه بكلامٍ للمعلّم الأول الذي نقله الشيخ الرئيس في *البرهان من الشفاء*، وإليك توضيح ما أفاده المصنّف.

انتهاء التصديق النظري إلى الضروري

التصديق النظري لابد أن ينتهي إلى التصديق الضروري؛ واعلم أنّ المقصود من لزوم انتهاء التصديق النظري إلى الضروري هو أنّ التصديقات النظرية لابد أن تنتهي إلى تصديقاتٍ بديهية، ومن الواضح أنّ التصديق البديهي لا يلزم فيه أن يكون جميع تصوّراته بديهية أيضاً، كما لا يلزم أن يكون التصديق البديهي ثابتاً للإنسان من أوّل الخلقة.

ومن هنا يظهر الجواب عن الشبهة التي يشرحها الرازي بأنّ التصورات والتصديقات: إما أن تكون كسبية، وإما أن تكون بديهية. والكسبيات إنما يمكن تحصيلها بواسطة تركيبات البديهيات، وحينئذ لسائل أن يسأل فيقول: هذه العلوم البديهية إما أن يقال إنها كانت حاصلة منذ خلقنا، أو ما كانت حاصلة: والأول باطل؛ لأنا بالضرورة نعلم أنا حين كنّا جنينا في رحم الأم ما كنا نعرف أن النفي والإثبات لا يجتمعان، وما كنا نعرف أن الكل أعظم من الجزء. وأما القسم الثاني، فإنه يقتضي أن هذه العلوم البديهية حصلت في نفوسنا بعد أنها ما كانت حاصلة، فحينئذ لا يمكن حصولها إلا بكسب وطلب، وكل ما كان كسبيا فهو مسبوق بعلوم أخرى، فهذه العلوم البديهية تصير كسبية، ويجب أن تكون مسبوقة بعلوم أخرى إلى غير نهاية، وكل ذلك محال.[١]

والجواب عنها ما تقدّم من أنّ التصديق البديهي لا يلزم فيه أن يكون جميع تصوّراته بديهية أيضاً، كما لايلزم أن يكون التصديق البديهي ثابتاً للإنسان من أوّل الخلقة. قال الرازي مشيراً إلى الجواب:

---

١. *مفاتيح الغيب*: ٢٠/٢٥٠.

وجوابه أن نقول: الحق أن هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا، ثم إنها حدثت وحصلت، أما قوله: «فيلزم أن تكون كسبية». قلنا: هذه المقدمة ممنوعة، بل نقول: إنها إنما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر. ثم قال: والحاصل: أن العلوم الكسبية إنما يمكن اكتسابها بواسطة العلوم البديهية، وحدوث هذه العلوم البديهية إنما كان عند حدوث تصور موضوعاتها وتصور محمولاتها. وحدوث هذه التصورات إنما كان بسبب إعانة هذه الحواس على جزئياتها.[١]

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ المصنّف أقام برهانين على لزوم انتهاء التصديق النظري إلى التصديق الضروري، وإليك تقريرهما:

البرهان الأوّل: لزوم الدور أو التسلسل

التصديق النظري حيث كان حصوله متوقّفاً على تصديقٍ آخر، فلو كان التصديق الآخر نظرياً أيضاً متوقفاً على تصديق آخر، فلا يقف عند حدٍّ، فيلزم الدور أو التسلسل. قال المحقّق الطوسي:

كل حجة فهي إنما يتألف عن قضايا ويتجه إلى مطلوب يستحصل بها، ولا يمكن أن يكون كل قضية مطلوبة بحجة، وإلا لتسلسل أو دار، فلا بد من الانتهاء إلى قضايا ليس من شأنها أن تكون مطلوبة، بل هي المبادئ للمطالب.[٢]

وقال قطب الدين الرازي:

ليس كلُّ واحدٍ من التصوّرات والتصديقات نظريّا، فإنّه لو كان جميع التصوّرات والتصديقات نظريّا، لزم الدور أو التسلسل. واللازم باطل فالملزوم مثله. أمّا الملازمة؛ فلأنّه على ذلك التقدير إذا حاولنا تحصيل شيء منهما، فلا بدّ أن يكون حصوله بعلم

---

١. *المصدر نفسه*: ٢٥١/٢٠.

٢. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٢٩/١. لاحظ أيضاً: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٧٧؛ تلخيص المحصل: ١٢.

آخر، وذلك العلم الآخر أيضا نظريّ، فيكون حصوله بعلم آخر وهلمّ جرّاً، فإمّا أن تذهب سلسلة الاكتساب إلى غير النهاية، وهو التسلسل أو تعود فيلزم الدور.[1]

قوله: «فلو لم يحصل لم يحصل» أي: فلو لم يحصل ذلك التصديق الآخر أيضاً، بل كان متوقّفاً على تصديق ثالثٍ يلزم ألّا يحصل هذا التصديق النظري.

البرهان الثاني: لزوم حدودٍ غير متناهية بالفعل بين حدّين

لو كان جميع التصديقات نظرية ليلزم ثبوت حدودٍ غير متناهية بالفعل بين حدّين حاصرين؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ ثبوت المحمول للموضوع في القضية الحملية والتالي للمقدّم في القضية الشرطية يكون نظرياً، فيحتاج إلى ثبوت تصديقٍ آخر، وهذا التصديق الثاني يحتاج إلى تصديق آخر وهكذا؛ فيلزم تحقّق تصديقات غير متناهية لأجل إثبات المحمول للموضوع في القضية الحملية والتالي للمقدّم في القضية الشرطية، فيلزم تحقّق حدودٍ غير متناهية بالفعل بين حدّين حاصرين، وهو محالٌ.

أضواء على النص

قوله: «المقدّم والتالي في بعض المواضع» أي في القضايا الشرطية، تجاه الموضوع والمحمول في القضايا الحملية.

كلام المعلّم الأوّل حول تناهي الوسائط

يذكر المصنّف كلاماً للمعلّم الأول منقولاً عمّا ذكره الشيخ الرئيس في *برهان الشفاء*، يتطرّق فيه المعلّم الأول لبيان أقسام عدم التناهي أولاً، ثم يذكر تناهي الأوساط؛ وإليك توضيح ما أفاده:

أقسام عدم التناهي

اعلم أنّ عدم التناهي على أقسامٍ ثلاثة:

---

١. *تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية*: ٤٦.

الأول: عدم التناهي في جانب المحمولات؛ وذلك بأن يكون للموضوع محمولٌ ولمحموله محمولٌ وهكذا تتمادي المحمولات لا إلى نهاية.

الثاني: عدم التناهي في جانب الموضوعات؛ وذلك بأن يكون للمحمول موضوعٌ ولموضوعه موضوعٌ وهكذا تتمادي الموضوعات لا إلى نهاية. قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى الفرق بين القسمين الأول والثاني:

والفرق بين البحثين أنا ابتدأنا في الأول منهما من الموضوع المحدود، وأخذنا نصعد في المحمولات. وابتدأنا في الثاني منهما من المحمول المحدود وأخذنا ننزل في الموضوعات.[١]

الثالث: عدم التناهي في جانب الأوساط؛ وذلك بألّا يكون عدم التناهي في جانب المحمول ولا في جانب الموضوع، بل بأن يكون عدم التناهي في جانب الأوساط المتخلّلة بين الموضوع والمحمول؛ وذلك بأن يكون ثبوت المحمول للموضوع متوقّفاً على أوساط غير متناهية. قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى هذا القسم:

ولتكن «ا» محمولة على «ج» بتوسط «ب»... فهل يمكن أن يكون بين «ا» وبين «ب» أوساط موضوعات لـ «ا» ومحمولات على «ب» بلا نهاية، وبين «ج»، «ب» كذلك؟ وهذا البحث يفارق الأولين بأن المحدود كان في ذينك طرفاً واحداً، والمحدود هاهنا طرفان. وإنما يطلب: هل الوسائط بينهما بغير نهاية؟[٢]

إذا اتّضحت هذه الأقسام الثلاثة، فاعلم أنّ محل البحث منها هنا إنّما هو القسم الثالث. والمدّعي أنّ الأوساط المتخلّلة بين الموضوع والمحمول لابد أن تكون متناهية. وهذا ممّا لا فرق بين فيه بين حدّي الايجاب وحدّي السلب؛ وهذا ما يحتاج إلى الإثبات.

تناهي الوسائط بين حدّي الايجاب

الوسائط بين حدّي الايجاب متناهية؛ فإذا قلنا: «كلّ ب الف» فالمدّعي أنّ الوسائط

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٢٨.

٢. *المصدر نفسه*: ٢٢٨.

بينهما متناهية. ثم إنّ عدم تناهي هذه الوسائط يمكن أن يكون بأحد الوجهين:

الوجه الأول: أن تكون هذه الوسائط هي المحمولات التي تُحمل على كلّ واحدٍ من «ب» و«ألف»؛ وذلك بأن يكون للـ «ب» أو للـ «ألف» محمولات غير متناهية؛ والمدّعي أنّ المحمولات التي تُحمل على «ب» أو تُحمل على «الف» متناهية. قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى هذا الوجه: «الوسائط بينهما متناهية، وهي الأشياء التي يُحمل على كلّ واحدٍ منها.»[1] ولا يخفى أنّ الصحيح تثنية الضمير في قوله «منها»، حتى يرجع إلى حدّي الايجاب.

الوجه الثاني: أن تكون هذه الوسائط هي المحمولات التي يحمل بعضها على البعض الآخر وذلك البعض الآخر على الثالث وهكذا حتى يحمل المحمول الأخير على «ب»، كما إذا كان لـ «ب» محمولٌ ولمحموله محمول وللمحمول الثالث محمولٌ رابعٌ وهكذا بحيث لا تنتهي المحمولات إلى حدٍّ. وقال الشيخ الرئيس مشيراً إلى هذا الوجه: «أو يحمل كلّ واحد منها على «ب» وبعضها على بعض في الولاء.»[2] والمقصود من هذا التعبير (أو يُحمل كلُّ واحدٍ منها على «ب») أنّ الجميع يحمل على «ب» سواء بلاواسطة كالمحمول الأخير التي لا واسطة بينه وبين «ب» أو مع واسطة كغيره من المحمولات؛ فتأمّل.

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ الوسائط بين حدّي الايجاب كقولنا: «كلّ ب الف» متناهية؛ وذلك لأنّ الوسائط إذا كانت غير متناهية، فإذا أخذنا من جانب «ب»، تكون المحمولات على «ب» غير متناهية، فلاتنتهي هذه المحمولات حتى تصل النوبة إلى حمل «الف» على «ب»؛ وكذا إذا أخذنا من جانب «الف» تكون المحمولات عليه غير متناهية، فلا تنتهي هذه المحمولات حتى تصل النوبة إلى حمل «الف» على «ب». فتحصّل أنّ الوسائط إذا كانت غير متناهية، فلا يتحقّق حمل المحمول على الموضوع.

وهذا المحذور لا فرق فيه بين الوجوه المختلفة المتصوّرة بالنسبة إلى الوسائط: منها:

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٢٩.

٢. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٢٩.

أن نأخذ جميع الوسائط متوالية بلا إسقاط واحدٍ منها؛ ومنها أن نأخذ بعضها وقد تركنا بعض الوسائط؛ وذلك لأنّ الوسائط إذا كانت غير متناهية، فلا تتّصف بالقلّة والكثرة؛ وذلك لأنّ القلّة والكثرة من أوصاف المتناهي. ومنها أن نأخذ الكلّ بعين الإعتبار بحيث لا تبقى واسطة بينها إلا وقد ذُكرت. ومنها أن نأخذ الكلّ بعين الإعتبار ولكن بحيث تشتمل الوسائط على طفراتٍ وحلقاتٍ محذوفة؛ وذلك لنفس ما تقدّم في الوجه الثاني.

والحاصل أنّ الوسائط إذا كانت غير متناهية، فلا يتحقّق حمل المحمول على الموضوع، ولا فرق في هذا المحذور بين الوجوه المتقدّمة. ولا يخفى أنّ قولنا: «غير المتناهي» و«لا حدّ له» بمعنى واحدٍ. كما أنّ قولنا: «المتناهي» و«له حدٌّ» بمعنى واحدٍ.

تناهي الوسائط بين حدّي السلب

الوسائط بين حدّي السلب متناهية أيضاً؛ فإذا قلنا: «لا شيء من «الف» «ج»، فالمدّعي أنّ الوسائط بينهما متناهية، وتوضيح ذلك أنّ هذه القضية السالبة إمّا ضرورية بديهية أو نظرية: فإن كانت بديهية، فلا يحتاج سلب المحمول عن الموضوع إلى واسطة، فلا واسطة بينهما حتى نبحث عن تناهيها أو عدم تناهيها. وأمّا إذا كانت نظرية، فهي تحتاج إلى استدلالٍ وقياسٍ؛ والسؤال هو أنّ القياسات التي تُقام لإثبات تلك القضية السالبة، هل هي متناهية أو غير متناهية؟ وحيث إنّ لكلّ قياسٍ حدّاً وسطاً، فيرجع السؤال المتقدّم إلى أنّ الحدود الوسطي هل هي متناهية أو غير متناهية؟

والجواب أنّ الحدود الوسطي التي تُقام لإثبات تلك القضية السالبة لابد أن تكون متناهية؛ وذلك لأنّ النتيجة السالبة لا تستنتج إلا من مقدّمة موجبة ومقدّمة سالبة، فلابد من البحث في أنّ هاتين المقدّمتين هل هما متناهيتان أو غير متناهتين؟ فنقول:

أمّا المقدّمة الموجبة ـ وهي الصغرى ـ فقد تقدّم أنّ الوسائط بين حدّي الإيجاب متناهية.

وأمّا المقدّمة السالبة ـ وهي الكبرى ـ فلابد أن تكون متناهية أيضاً؛ وذلك لأنّ بيان تلك يكون بأحد الأشكال الثلاثة:

الخامس: التجربة مبدأ التصديق في القضايا المحسوسة

المدّعي هو أنّ القضايا الضروريّة المحسوسة التي موضوعاتها أو طرفاها من الأمور والصور العينيّة المادية، إنّما يكون المبدأ الأوّل للتصديق بها التجربة، بمعنى أنّ التجربة هي الطريق الوحيد لإفادة اليقين في الأحكام المادية.

وقد ساق المصنّف عدة مقدّمات لإثبات هذا المدّعي:

المقدّمة الأولى: الضرورة لا تكون إلّا مع يقينٍ، وهذه المقدّمة سيأتي توضيحها في المقالة الثانية.

المقدّمة الثانية: اليقين لا يحصل إلّا مع دوام النسبة للموضوع؛ إذ لو جاز زوالها وقتاً وحصولها وقتاً، لكان الموضوع بنفسه لا يقتضي المحمول وجاز زواله عنه في كلّ وقت فرض، مع أنّ المفروض حصول اليقين بأنّ المحمول ثابتٌ للموضوع، ومعنى اليقين هو التصديق بثبوت المحمول للموضوع والتصديق باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، وهذا الركن الثاني يقتضي الدوام.

المقدّمة الثالثة: الإحساس مرة واحدة لا يكفي لإفادة الدوام؛ وذلك لأنّ الإحساس مرة واحدة إنّما يفيد أنّ هذا الموضوع وهذا المحمول حاصلان معاً، وأمّا أنّ المحمول عارضٌ ذاتي للموضوع بحيث يثبت لذات الموضوع، فلا، بل من الممكن ألّا نتصوّر الموضوع الحقيقي من الإحساس مرة واحدة، بل لعلّنا قد تصوّرنا مقارناً من مقارنات الموضوع وزعمنا أنّه الموضوع، فلابد من تكرّر الإحساس أولاً حتى يثبت أنّه الموضوع، كما لابد من إثبات السببيّة العامّة ثانياً من خلال أصل العلية ومن إثبات السببية الخاصّة من خلال قاعدة استحالة الاتفاق ثالثاً، كما تقدّم توضيحه في الفصل الرابع من هذه المقالة.

والنتيجة منها هو أنّه لا يمكن حصول اليقين في الأحكام المادية إلا من خلال

التجربة، واتّضح أنّ التجربة بدورها تبتني على القياس المنطقي.

أضواء على النص

قوله: «ثمّ إنّ الحسّ الواحد حيث إنّه لا يوجب إلّا حصول الموضوع وحصول المحمول معه في النفس» بمعنى أنّنا نتصوّر من خلال الإحساس الواحد أنّ الموضوع والمحمول حاصلان معاً في الخارج، ومن الواضح أنّ العلم بهما هو حصولهما معاً في النفس.

المقالة الثانية من كتاب البرهان

و فيها سبعة فصولٍ:

الفصل الأوّل: في الغرض من هذه المقالة

الفصل الثاني: مقدّمة البرهان يجب أن تكون ذاتية المحمول للموضوع

الفصل الثالث: يجب أن تكون مقدّمة البرهان ضروريّة

الفصل الرابع: يجب أن تكون مقدّمة البرهان كليّة

الفصل الخامس: تقسيم البرهان إلى اللمّي والإنّي

الفصل السادس: في أحكام برهان اللّمّ

الفصل السابع: في أحكام برهان الإنّ

الفصل الأوّل: في الغرض من هذه المقالة

قد عرفت[1] أنّ القياس البرهاني، له من حيث مقدّماته اليقينية أقسامٌ ثلاثة من الأحكام: منها: أحكامها من حيث كيفيّة اليقين الموجود فيها، وهو الموضوع لبيانه المقالة الأولى. ومنها: أحكامها من حيث أيّ المقدّمات يحصل بها يقينٌ وأيّها لا يحصل، أي: من حيث شرائط كون المقدّمة يقينية، وبيان هذا القسم هو الغرض الموضوع لأجله هذه المقالة الثانية.

فنبيّن فيها في فصلٍ:[2] أنّه يجب أن تكون مقدّمة البرهان ذاتيّة المحمول للموضوع. والمحمول أو العارض الذاتي و«بذاته» يقال على وجوهٍ كثيرة:[3]

منها: ما لا يحتاج في حمله أو عروضه إلى واسطة أصلاً، فالخطّ عارضٌ للسطح دون الجسم.

ومنها: ما يفرض للشيء باقتضاء طبيعته النوعية، كالضحك لطبيعة الإنسان، ويقابله العارض الغريب، وهو العارض لأمورٍ غريبة عن الطبيعة، كمقدار كذا للإنسان.

ومنها: ما يحلّ على شيء من شأنه أن يكون هو الموضوع والمحمول هو المحمول، وقد يسمى حملاً مستقيماً، كالعرض بالنسبة إلى الجواهر والوصف بالنسبة إلى الذات؛ ويقابله الحمل بالعرض، وقد يسمّى حملاً منحرفاً، كحمل الذات على الوصف، كالماشي إنسان.

ومنها: ما هو داخلٌ في مهية الشيء، ويكون إمّا جنساً أو فصلاً، وقد يطلق على النوع أيضاً، فيقال: الأنسان ذاتي لزيد وعمرو، ويقابله العارض الغريب، وهذا هو المراد بالذاتي في كتاب «الكليات الخمس».

ومنها: ما يحمل على الشيء في نفس الأمر، ويحدّ بأنّه المحمول الذي موضوعه أو

---

١. قد عرفته في الفصل الأول من المقالة الأولى.

٢. وهو الفصل الثاني من هذه المقالة.

٣. وهناك وجوه لم يذكرها المصنّف، لاحظ: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٢٥.

موضوع موضوعه مأخوذٌ في حدّه، أو هو في حدّ الموضوع؛ وهذا هو المراد بالذاتي في كتاب «*البرهان*».[١] هذا.

ويتبيّن بذلك أنّ العارض الذاتي يجب أن يكون مساوياً لا أعمّ، ولا أخصّ.

وأيضا أنّ العارض الذاتي ينقسم إلى أوّلي وغيره، والقانونُ في تميز القسمين.[٢]

ثمّ نبين في فصلٍ:[٣] أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون ضرورية. والضرورة تُطلق على معنيين:

أحدهما: وجوب ثبوت المحمول للموضوع بحيث يستحيل سلبه عنه، أو وجوب سلبه كذلك. وهي كيفية النسبة، وهذه هي الضرورة في كتاب «القضايا».

والثاني: استحالة انقلاب النسبة عمّا هي عليه، سواء أكانت جهة القضية هي الضرورة أم الإمكان. وهذا القسم هو المراد بالضرورة في كتاب «*البرهان*».

ثمّ نبين في فصلٍ:[٤] أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون كلّية. والكلّي يطلق على معنيين:

أحدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، أو هو أن يكون الحكم ثابتاً على جميع الأفراد، ويكون سوراً للقضية، وهو الكلّي في كتاب «القضايا».

والثاني: أن يكون الحكم ثابتاً للموضوع في جميع الأزمنة وجميع الأفراد، ولا يكون سوراً للقضية، بل كالجهة لمجموعها، سواء أكان السور هو الكلّ أم البعض، وسواء أكانت الكيفية هي الدوام أم الفعلية، نظيرما مرّ في الضرورة. فلو كانت القضية موجّهة بالفعل أو بعض الأوقات دون الدوام، كقولنا: كلّ إنسان متنفس وقتاً مّا، وجب أن يصدق كذلك في جميع الأوقات، ولو كان الموضوع غيركلّي، كقولنا: القمر منخسفٌ بالضرورة وقت الحيلولة، وجب أن يصدق الحكم على كلّ قمر فُرض قمراً للأرض. وهذا هو المراد بالكلّي

---

١. وسيأتي توضيحه في الفصل الثاني من هذه المقالة.

٢. قوله «القانون» عطفٌ على قوله «أنّ العارض الذاتي يجب أن يكون...» فيكون فاعلاً لقوله «يتبين».

٣. وهو الفصل الثالث من هذه المقالة.

٤. وهو الفصل الرابع من هذه المقالة.

في كتاب «*البرهان*»؛ فلو فقدت القضية شيئاً من ذلك كانت خارجة عن صناعة البرهان غير مستعملة فيها.

ويتبين بذلك أنّ القضية المستعملة في البرهان هي العرفية العامّة.

وأيضاً أنّ القضايا الاعتبارية لا برهان عليها، ونظير ذلك كيفية البرهان عند الجزئيات.

ثمّ نبين في فصلٍ:[1] أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون معلومة بالسبب فيما له سببٌ. ويتبيّن عند ذلك أنّ البرهان ينقسم إلى برهان «إنّ» وبرهان «لمّ». هذا.

واعلم، أنّ من فوائد العلم بالسبب العلمُ بكليّة التصديق؛ إذ ربّما عُلم حكمٌ جزئيٌّ بحسٍّ أو غيره، ثمّ إذا حصل العلم بالسبب، والمسبّب يدور مدار سببه، حصل العلم بكلّيته بكلّية المسبّب.

ومن فوائد العلم بالسبب حصولُ التحليل في المسبّب بتوسّط السبب، وتمييز ما بالعرض فيه عمّا بالذات. مثال ذلك، إنّا إذا شاهدنا اختلاف المناظر باختلاف الأوضاع وجرّبنا ذلك، علمنا يقيناً بالاختلاف في هذه الأشياء التي نبصرها، ثمّ إذا عرفنا العلّة في ذلك، وأنّها مثل خروج الخطوط الشعاعية المستقيمة من البصر إلى المبصر بحيث ترسم المخروط الشعاعي، عرفنا بذلك أنّ المبصر بالحقيقة هو اللون والضوء، وأمّا الأبعاد والحركة والحسن والقبح والجسم بما هو جسم، فليست مبصرة بالحقيقة، بل بعرض اللون والضوء. هذا.

ثمّ نشرع في أحكام برهان اللّمّ، فنبيّن في فصلٍ:[2] أنّ برهان اللّمّ يجب أن يشتمل على السبب وعلّة الوجود، ويجب أن تكون العلّة تامّة، ويجب أن تكون علّة لوجود المحمول للموضوع لا لوجوده في نفسه. وأنّ نتيجة برهان اللّمّ إذا جعلت كبرى لقياس آخر كان أيضاً برهان لمّ.

ويتبيّن بذلك أنّ برهان اللّمّ السالب يكفي فيه وضع العلّة الناقصة.

---

١. وهو الفصل الخامس من هذه المقالة.

٢. وهو الفصل السادس من هذه المقالة.

وأيضاً أنّ السبب في برهان اللّمّ يجب أن يكون وسطاً.

وأيضاً أنّ برهان الإنّ لو كان فيه سببٌ فإنّما هو الأكبر.

ثمّ نشرع في أحكام برهان إلانّ؛ فنبيّن في فصلٍ:[1] أنّ برهان إلانّ ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ما لا سبب لمقدّماته، وما أكبره علّة لأوسطه، وما كان الأكبر والأوسط فيه معاً معلولين لعلّة ثالثة، كما قسّمه القوم. وأنّ غير القسم الأوّل ليس ببرهان إنّ حقيقة.[2]

وأنّ برهان اللّمّ والإنّ كما يجريان في القياس الاقتراني، كذلك يجريان في القياس الاستثنائي.

ويتبيّن بهذا كلّه أنّ القياس من أحد المتلازمين والمضافين على الآخر ليس ببرهانٍ. وأيضاً القياس الذي أكبره علّة لأوسطه أو هما معاً معلولان لثالثٍ، ليس ببرهانٍ ألبتّة. وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله تعالى.

الشرح

بدأ المصنّف في هذا الفصل ببيان الغرض من المقالة الثانية، فذكر فهرساً من أهمّ النتائج التي سيثبتها من خلال فصول هذه المقالة، وسيأتي توضيح هذه النتائج في الفصول القادمة. ولكن توجد هنا بعض المسائل التي تصدّى المصنّف لها في هذا الفصل ولكنّه لم يتطرّق لها في الفصول القادمة، وهذه ممّا لابد أن نتطرّق لتوضيحها هنا، وهي عبارة عن توضيح مصطلحات الذاتي والضروري والكلّي في كتاب *البرهان*، وفوائد العلم بالسبب، وإليك توضيحها من خلال مطالب أربعة.

المطلب الأوّل: مصطلحات الذاتي

للذاتي مصطلحات عديدة، وقد ذكر المصنّف هنا خمسة منها، وإليك توضيحها:

---

١. وهو الفصل السابع من هذه المقالة.

٢. بل ليس برهاناً حقيقة، كما سيأتي في الفصل السابع من هذه المقالة.

الأوّل: المحمول بلا واسطة

قد يراد من الذاتي ذلك المحمول الذي لا يحتاج في حمله أو عروضه إلى واسطة أصلاً، كما أنّ الخطّ عارضٌ على السطح من دون واسطة، وأمّا عروض الخط على الجسم فهو إنّما يتمّ بواسطة السطح. ويقابله المحمول بالعرض، وهو المحمول الذي يحتاج في الحمل إلى واسطة.

الثاني: المحمول الذي تقتضيه الطبيعة النوعية

وقد يراد من الذاتي ذلك المحمول الذي يحمل على الشيء باقتضاء طبيعته النوعية كالضحك لطبيعة الإنسان، فإنّ الضحك ممّا يقتضيه إنسانية الإنسان بناءً على اختصاص الضحك بالإنسان. ويقابله العارض الغريب، وهو العارض لأمورٍ غريبة عن الطبيعة، كالمقدار للإنسان، فإنّ المقدار ممّا لا تقتضيه الطبيعة النوعية للإنسان، بل ممّا تقتضيه الطبيعة الجنسية الإنسان، وهي الحيوانية بل الجسمية.[١]

الثالث: المحمول بالحمل المستقيم

قد يراد من الذاتي ذلك المحمول الذي يكون من حقّه أن يكون محمولاً وأن يكون موضوعه موضوعاً، وهذا نظير حمل العرض على الجوهر، فإنّ من حقّ الجوهر أن يكون موضوعاً ومن حقّ العرض أن يكون محمولاً. وقد يسمى مثل هذا الحمل حملاً مستقيماً. ويقابله الحمل بالعرض، وقد يسمّى مثل هذا الحمل حملاً منحرفاً، كحمل الذات على الوصف، كقولنا: «الماشي إنسان».

قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى هذا المصطلح:[٢]

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٢٦.

٢. وهو المصطلح الأوّل من المصطلحات التي ذكرها الشيخ الرئيس. وقد ذكر ثمانية مصطلحات للذاتي، فلاحظ: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٢٥.

يقال من وجه للمحمول: «إنه محمول بالحقيقة» لا بالعرض إذا كان الموضوع مستحقاً لأن يوضع بذاته محصل الذات ليُحمل عليه ما يحمل، فوضع وحمل عليه محمولٌ ما أيّ حملٍ كان، مثل قولنا الإنسان أبيض: فإن الإنسان جوهر قائم بذاته غير محتاج إلى حامل يحمله. ثم البياض قائم فيه ومحتاج إلى حامل له مثله. فإذا جعل الإنسان موضوعاً والأبيض محمولاً فقد حُمل حملَ مستقيمٍ فهو حمل حقيقي لا بالعرض. وبإزاء هذا القسم حمل ما بالعرض، وهذا إما أن يقلب ما من شأنه أن يكون محمولاً في طباعه فيوضع لما من شأنه أن يكون موضوعا في طباعه. فيقال أبيض ما إنسان، فيكون بالحقيقة قد أخذ الموضوع مرتين بالقوة؛ وذلك لأن الأبيض من جهة ما هو أبيض فقط لا يمكن أن يكون موضوعاً، ولكن الموضوع هو الذي عرض له إن كان أبيض ـ وهذا هو الإنسان الذي عرض له البياض، فهو أبيض. وإما أن يكون عرضان في واحد فيحمل أحدهما على الآخر، فيقال إن الأبيض متحرك: أي الشيء الذي عرض له البياض فقد عرض له الحركة، لا أن الأبيض نفسه من حيث هو أبيض موضوع للمتحرك.[1]

الرابع: الذاتي في باب الإيساغوجي

الذاتي في باب الإيساغوجي هو مقوّم الذات والماهية. وتوضيح ذلك أنّ الذاتيّات هي المفاهيم المعتبرة في الماهيّات، وهي الّتي تؤخذ في حدودها، وترتفع الماهيّات بارتفاعها. وما سوى ذلك، ممّا يحمل عليها، وهي خارجة عن الحدود، كالكاتب من الإنسان، والماشي من الحيوان، تسمّى عرضيّات.[2] قال الشيخ الرئيس:

اعلم أنّ من المحمولات محمولات مقوِمة لموضوعاتها، ولست أعني بالمقوّم المحمولَ الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقق وجوده، ككون الإنسان مولوداً ومخلوقاً ومحدثاً وكون السواد عرضاً، بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٢٦.

٢. انظر: *نهاية الحكمة*: ٢٨٥/١.

تحقّق مهيته، ويكون داخلاً في مهيته جزء منها.[١]

والذاتي حسب هذا المصطلح ينقسم إلى الجنس والفصل، وأمّا بالنسبة إلى صحّة إطلاق الذاتي على النوع، ففيه خلافٌ. أشار المحقّق الطوسي إلى ذلك؛ حيث فسّر الذاتي بأنّه هو ما يتألّف منه الذات فيكون ذاتياً بالقياس إلى الذات. وأمّا ما هو نفس الذات فهو ذاتيٌّ بالقياس إلى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط. والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الأول وحده وينكرون الثاني؛ لكون الذاتي عندهم منسوباً إلى الذات، والذات لا ينسب إلى نفسها.[٢] كما ذكر العلامة الحلّي أيضاً أنّه قد منع أكثرُ القدماء من إطلاق الذاتي على الأول؛ لأن الذاتي منسوب إلى الذات والشيء لا ينسب إلى نفسه. وهو ضعيفٌ؛ لأنها ذاتية لأفرادها لا للماهية نفسها.[٣]

ثم اعلم أنّ الذاتي بحسب هذا المصطلح يقابله العرضي، بينما ذكر المصنّف أنّ مقابله العارض الغريب، لكن المشهور أنّ ما يقابل الذاتي هو العرضي. قال الشيخ الرئيس:

ولما كان المقوِّم يسمى ذاتياً فما ليس بمقوِّمٍ لازماً كان أو مفارقاً فقد يسمّى عرضيّاً.[٤]

الخامس: الذاتي في باب البرهان

الذاتي في كتاب *البرهان* أعمّ من الذاتي في كتاب الإيساغوجي والذاتي في باب العلوم الذي يشار إليه بقولهم: «موضوع كلّ علمٍ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، وسيأتي توضيحه في الفصل الثاني من هذه المقالة.

و هناك مصطلحات أخرى للذاتي لم يذكرها المصنّف وذكرها غيره، فلاحظ.[٥]

---

١. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٩/١.

٢. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٤٠/١.

٣. الجوهر النضيد: ١٥.

٤. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٥٧/١؛ أيضاً: الجوهر النضيد: ١٥.

٥. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٢٥.

المطلب الثاني: مصطلحات الضروري

ذكروا للضروري مصطلحاتٍ، وقد ذكر المصنّف اثنين منها، وتوضيحهما كالتالي:

الأوّل: كيفية النسبة، وهذه الضرورة هي الضرورة بحسب الجهة، وهذه هي الضرورة في كتاب «القضايا». قال المحقّق الطوسي:

> لكل محمول إلى كل موضوع نسبة إما بالوجوب أو بالإمكان أو بالامتناع، كما في قولنا الإنسان حيوان أو كاتب أو حجر. فتلك النسبة في نفس الأمر مادة وما يتلفظ به منها أو يفهم من القضية وإن لم يتلفظ بالنسبة جهة.[١]

ولا يخفى أنّ المراد بالضروري في كتاب القياس هي الضرورة الذاتية، كما سيأتي في الفصل الثالث من هذه المقالة.[٢]

قوله: «وجوب ثبوت المحمول للموضوع بحيث يستحيل سلبه عنه» ناظرٌ إلى القضايا الموجبة. وقوله: «أو وجوب سلبه كذلك» ناظرٌ إلى القضايا السالبة.

الثاني: استحالة انقلاب النسبة عمّا هي عليه، سواء أكانت جهة القضية هي الضرورة أو الإمكان. وهذه هي الضرورة في الصدق ومعناها أنّ المقدّمات ضرورية الصدق بحيث يمتنع ألّا يكون كذلك، سواء أكانت ضرورية الجهة أم لا. قال المعلم الأول في تفسير الضرورة في كتاب *البرهان*:

> فإن كان العلم من مبادئ ضرورية، وذلك أنّ ما يعلمه الإنسان علماً لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه.[٣]

وقد اختلفت كلمة المنطقيين في تفسير الضرورة التي هي من شرائط مقدّمات البرهان: ذهب كثيرٌ من المتأخرين منهم إلى أنّ المقصود منها هي الضرورة بحسب الجهة، فالمبرهن لا يستعمل إلا المقدمات الضرورية دون الممكنة الجهة. وهؤلاء لمّا صادفوا أصحاب العلوم

---

١. الجوهر النضيد: ٦١؛ أيضاً: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١٤١/١.

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٢٢؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٩٥/١؛ *الجوهر النضيد*: ٢١١.

٣. *منطق ارسطو*: ٣٤٨/٢.

الطبيعية يستنتجون نتائج ممكنة أكثرية غير ضرورية من مقدّماتٍ كذلك مع كونهم بصدد إقامة البرهان، فتنزّلوا عن لزوم اشتراط الضرورة بحسب الجهة في مقدّمات البرهان وذهبوا إلى القول بأنه لا يستعمل في مقدّمات البرهان إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية.

بينما ذهب بعض المنطقيين إلى أنّ المقصود من الضرورة التي هي من شرائط مقدّمات البرهان إنّما هي الضرورة في الصدق؛ وذلك لأنّ المبرهن يطلب اليقين في كل حكمٍ ضرورية الجهة كان أو غير ضرورية الجهة، فيستنتج كل حكم مما يناسبه إلا أنه إنما يصدّق بجميع ما يصدّق به مقدمة كانت أو نتيجة بالضرورة التي لا تزول، وهذه ضرورة أخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها، وهي وجوب الصدق، فالمراد بكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق، سواء أكانت ضرورية في نفسها أم ممكنة.[1]

المطلب الثالث: مصطلحات الكلّي

ذكروا للكلّي مصطلحاتٍ، وقد ذكر المصنّف اثنين منها، وحيث إنّ المصطلح الأوّل منهما يرجع بدوره إلى مصطلحين،[2] فالمصطلحات التي ذكرها المصنّف ثلاثة، وتوضيحها كالتالي:

الأوّل: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهذا هو الكلّي في باب «ايساغوجي» والتصوّرات.

الثاني: أن يكون الحكم ثابتاً لجميع الأفراد في الحمليّة أو في جميع الأحوال والأزمان في الشرطيّة، ويكون سور القضيّة، وهو الكلّيّ في باب القضايا، ويكون سوراً للقضية، وهو الكلّي في كتاب «القضايا».

---

١. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/٢٩٤؛ *الجوهر النضيد*: ٢١١.

٢. قال بعض المحققين: «ولا يخفى عليك أن ما جعله معنى أوّل للكلّيّ هو في الحقيقة معنيان: أحدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وهو الكلّيّ في باب «ايساغوجي» والتصوّرات. ثانيهما: أن يكون الحكم ثابتاً لجميع الأفراد في الحمليّة أو في جميع الأحوال والأزمان في الشرطيّة، ويكون سور القضيّة، وهو الكلّيّ في باب القضايا.» (*نهاية الحكمة*: ٤/١٠١٢، قسم التعليقة)

الثالث: أن يكون الحكم ثابتاً للموضوع في جميع الأزمنة وجميع الأفراد، ولا يكون سوراً للقضية؛ وهذا هو المراد بالكلّي في كتاب «*البرهان*» وسيأتي توضيحه في الفصل الرابع من هذه المقالة.

المطلب الرابع: فوائد العلم بالسبب

اعلم أنّ العلم ينقسم إلى: العلم الكلّي، والعلم الجزئي. والعلم الكلّيّ هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ، كصورة البناء التي يتصوّرها البنّاء فيبني عليها؛ فإنّها على حالها، قبل البناء ومع البناء، وبعد البناء، وإن انعدم، ويسمّى علم ما قبل الكثرة. والعلم من طريق العلل كلّيّ من هذا القبيل، كعلم المنجّم بأنّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا يرجع فيه الوضع السماويّ بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر والشمس، فعلمه بذلك على حاله، قبل الخسوف، ومعه، وبعده. والوجه فيه أنّ العلّة التامّة في علّيّتها لا تتغيّر عمّا هي عليه، ولمّا كان العلم بها مطابقاً للمعلوم، فصورتها العلميّة غير متغيّرة، وكذلك العلم بمعلولها لا يتغيّر، فهو كلّيّ ثابت. والجزئيّ هو العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ، كعلمنا من طريق الرؤية بحركة زيد ما دام يتحرّك، فإذا وقف عن الحركة تغيّر العلم؛ ويسمّى علم ما بعد الكثرة.[1]

إذا اتّضح المقصود من العلم من خلال السبب والعلم من خلال المسبّب، فاعلم أنّه قد أشار المصنّف بقوله «واعلم أنّ من فوائد العلم بالسبب...» إلى فائدتين من فوائد العلم بالسبب، وإليك توضيحهما:

الأولى: إنّ من فوائد العلم بالسبب العلمُ بكليّة التصديق؛ وذلك أنّنا قد نعلم حكماً جزئياً لا من خلال علّته بل من خلال الحس أو غيره مثلاً، ومن الواضح أنّ الحكم

---

١. *نهاية الحكمة*: ٩٥٩/٤. ولا يخفى أنّ الكلّي والجزئي في هذا التقسيم يختلفان عن الكلّي والجزئي بمعنى ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين وما يمتنع منه. انظر: *نهاية الحكمة*: ٩٤٥/٤.

حيث لا يكون من طريق العلم بسببه يكون جزئياً ومحصوراً في مورده الخاص الجزئي، وأمّا إذا علمنا به من خلال سببه، فيصير الحكم كلياً؛ وذلك لأنّ العلم بالعلّة التامّة يستلزم العلم بمعلولها.

الثانية: من فوائد العلم بالسبب هو تمييز ما بالعرض عمّا بالذات، وتوضيح ذلك من خلال المثال أننّا إذا شاهدنا اختلاف المناظر عند اختلاف الأوضاع وجرّبنا ذلك، علمنا يقيناً بوجود الاختلاف في هذه الأشياء التي نبصرها، ثمّ إذا عرفنا العلّة في ذلك الاختلاف، وأنّها مثل خروج الخطوط الشعاعية المستقيمة من البصر إلى المبصر بحيث ترسم المخروط الشعاعي، عرفنا بذلك أنّ المبصر بالحقيقة هو اللون والضوء، وأمّا الأبعاد والحركة والحسن والقبح والجسم بما هو جسم، فليست مبصرة بالحقيقة، بل بعرض اللون والضوء. فتحصّل أنّا من خلال العلم بالسبب حصلنا على تمييز ما بالعرض عمّا بالذات.

الفصل الثاني: مقدّمة البرهان يجب أن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع

ونعني بالذاتي ما يعرض ويُحمل على الشيء بالحقيقة لا مجازاً. ويلزمه لو فُرض ارتفاع جميع الأشياء التي يمكن أن يوضع أو يحمل عليه طرفا القضية، كان الحكم بحاله، ولو فُرِض ارتفاع شيء من القيود المعتبرة في الطرفين أوجب ذلك زوال الحكم. فنقول كما بيّنوا، إنّ المحمول لو لم يكن ذاتياً وكان غريباً لم يكن في نفس الأمر حكمٌ، فلم تكن المقدّمة صادقة، فلم توجب النتيجة.

الشرح

تطرّق المصنّف في هذا الفصل والفصول القادمة إلى بيان بعض شرائط مقدّمات البرهان. وقد ذكر المنطقيون عدّة شروط لمقدّمات البرهان،[1] وهي كالتالي:

الأوّل: أن تكون أقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللاً لها.

الثاني: أن تكون أقدم منها عند العقل، أي أن تكون أعرف منها لتكون عللاً للتصديق بها.

الثالث: أن تكون مناسبة لنتائجها وذلك بأن تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها.

الرابع: أن تكون ضرورية إما بحسب الذات وإما بحسب الوصف كما سيأتي توضيحه.

الخامس: أن تكون كلية.

وقد تعرّض المصنّف في هذه الفصول للثالث والرابع والخامس من هذه الشروط فقط. كما اقتصر الشيخ الرئيس في منطق الإشارات على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع، وعلّل المحقّق الطوسي هذا الاقتصار بأنّ الشرط الأول يختص ببرهان اللم، كما أنّ الشرط الخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين.[2]

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١١٧؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/ ٢٩٧؛ *أساس الاقتباس*: ٣٧٨.

٢. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/ ٢٩٧.

والنقطة الجديرة بالذكر أنّ البرهان المشترك الذي يذكره المصنّف لإثبات الشروط التي يذكرها إنّما هو اشتراط اليقين في القضية البرهانية، وقد ذكر ذلك في حاشية الكفاية حيث قال:

كل مطلوب نظري .أعني القضية التي يصح إقامة البرهان عليها .يجب أن يصح تعلق اليقين به وهو العلم المركب الّذي عرف بأنه العلم بأن كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوة القريبة منه بأنه لا يمكن ألّا يكون كذا، فالقضية اليقينية يجب أن يكون المحمول فيها ذاتياً للموضوع كما يجب ان تكون كلية، ودائمية، وضرورية.[١]

ثم قال: وقد عرفت أن المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصح إقامة البرهان عليه، وينعكس بعكس النقيض إلى أن القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غيريقينية، ولا يقوم عليها البرهان.[٢]

وقد يعدّ هذا الأمر ـ أعني كون المقدّمات يقينية ـ من جملة شرائط مقدّمات البرهان، ولكن فيه مسامحة؛ حيث إنّه من مقوّمات حقيقة البرهان لا من شرائطها.

وقد عقد المصنّف هذا الفصل لبيان اشتراط أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع، وإليك توضيح ما أفاده.

تفسير الذاتي في باب البرهان

تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المقالة أنّ للذاتي مصطلحات عديدة وقد تقدّم توضيح بعض المصطلحات منها، لكنّ المهم منها هنا هو الذاتي في كتاب *البرهان*، وهو أعمّ من الذاتي في كتاب الإيساغوجي والذاتي في باب العلوم الذي يشار اليه بقولهم: «موضوع كلّ علمٍ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»:

أمّا الذاتي في كتاب الإيساغوجي، فهو ما يقوّم ذاته غير خارج عنه كالحيوان أو

---

١. *حاشية الكفاية*: ٥/١.

٢. *حاشية الكفاية*: ١٠/١.

الناطق للإنسان وكالإنسان لزيدٍ، فيشمل الجنس والفصل والنوع ويعرّف بأنّه ما يؤخذ في حدّ الموضوع كما تقدّم.[١]

وأمّا الذاتي في باب العلوم، فهو كلّ ما يقع في حدّه نفس الموضوع أو أحد مقوّمات الموضوع. ومثاله الزوجية للعدد؛ حيث إنّ الزوجية هو انقسامٌ إلى متساويين في العدد، فيؤخذ نفس الموضوع في حدّ الزوجية، أو الزوجية للاثنين؛ حيث إنّ جنس الاثنين وهو العدد يؤخذ في حدّ الاثنين.[٢]

وأمّا الذاتي في كتاب *البرهان* فهو أعمّ منهما، فيصح أن يعرّف بأنّه ما يؤخذ في حدّ الموضوع (الذاتي في كتاب الإيساغوجي)، أو يؤخذ في حدّه نفس الموضوع، أو أحد مقوّمات الموضوع (الذاتي في باب العلوم). وهكذا عرّفه المصنّف في الفصل الأول من هذه المقالة، وقد عرّفه هنا بعبارة أخرى وهو ما يعرض ويحمل على الشيء بالحقيقة، وهذه عبارة أخرى لحقيقةٍ واحدةٍ.

قال المصنّف في *حاشية الكفاية*:

> نعني بكون المحمول ذاتياً أن يكون نفسه موضوعاً من غير أن يكون الموضوع في الحقيقة شيئاً آخر، ثم ينسب حكمه إلى الموضوع لاتحاد ما بينهما وعناية زائدة، وهذا المعنى إذا أخذ بحقيقته كان مرجعه أنّ القضية اليقينية يجب أن يكون موضوعها بحيث إذا وضع وحده مع قطع النّظر عن كل ما عداه مما يصح أن يحمل عليه المحمول من الموضوعات كان ثبوت المحمول له بحاله، كقولنا: الإنسان متعجب فانا إذا وضعنا الإنسان وهو الموضوع ثم أغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطة به مما يصح حمل المتعجب عليها كالقائم، والقائد، والمتكلم، ومنتصب القامة والحساس، والمتحرك بالإرادة وغيرها لم يوجب ذلك سلب المتعجب عنه.[٣]

---

١. انظر: *الجوهر النضيد*: ٢٠٩؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٩/١.

٢. انظر: *الجوهر النضيد*: ٢٠٩؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٦٠/١.

٣. *حاشية الكفاية*: ٦/١.

البرهان على اشتراط الذاتية

قال المصنّف في حاشية الكفاية:

يجب أن يكون موضوعها بحيث إذا وضع وحده مع قطع النّظر عن كل ما عداه مما يصح أن يحمل عليه المحمول من الموضوعات كان ثبوت المحمول له بحاله، كقولنا: الإنسان متعجب فانا إذا وضعنا الإنسان وهو الموضوع ثم أغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطة به مما يصح حمل المتعجب عليها كالقائم، والقائد، والمتكلم، ومنتصب القامة والحساس، والمتحرك بالإرادة وغيرها لم يوجب ذلك سلب المتعجب عنه؛ وذلك أنه لو انتفى الحمل على تقدير انتفاء بعض ما عدا الموضوع صدق السلب على بعض التقادير، فلم يتحقق العلم بامتناع جانب السلب فلم يتحقق يقين، وقد فرضت القضية يقينية هذا خلف.[1]

النص

ونقول أيضاً كما بيّنوا،[2] إنّه لو لم يكن ذاتياً كان عروضه بواسطة شيءٍ آخر بالضرورة، وذلك الشيء إمّا أعمّ من الموضوع أو مساوٍ له أو أخصّ: ولو كان أعمّ كان أخذ الخصوصية التي في الموضوع لغواً والحكم معها كاذباً في نفس الأمر. ولو كان مساوياً كان الموضوع هو هو في نفس الأمر. ولو كان أخصّ كان أخذ الخصوصية واجباً والحكم بدونه كاذباً. فتبين أنّ المحمول يجب أن يكون ذاتياً غير عارضٍ بواسطة شيءٍ آخر.

وقد بان من ذلك أنّ العارض الذاتي يمتنع أن يكون أعمّ من موضوعه أو أخصّ، إذ لو كان أعمّ يوجد من غير نوع الموضوع، كانت الخصوصية التي في الموضوع لغواً،[3] وإنّما الذاتي للموضوع حصة منه لا هو نفسه، ولو كان أخصّ كان موضوعه هو حصّة مّا من

---

١. *حاشية الكفاية*: ٦/١.

٢. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٥٩/١.

٣. قوله: «يوجد من غير نوع الموضوع» نعتٌ توضيحي لقوله «أعم»، وقوله «كانت الخصوصيّة...» جواب لقوله «لو كان...».

الموضوع المفروض لا هو نفسه؛ فيجب أن يكون مساوياً مع الموضوع.

وقد بان من هنا أنّه يمكن أخذ حصّة مّا مساوية من الأعمّ للتساوي إذا كان هو الموضوع أو المحمول،[1] كتنفّس الحيوان، وإلقاء الجسم للظلّ، وسواد الغراب وبياض الثلج، فيؤخذ «الحيوان الذي له الرئة مثلاً» و«الجسم الذي هو كثيفٌ» و«السواد والبياض المنبعثان من طبيعتي الغراب والثلج»، ويكون العارض بذلك ذاتياً.

الشرح

ذكر المصنّف هنا للعارض الذاتي خصيصتين:[2] الخصيصة الأولى: يلزم أن يكون العارض الذاتي عارضاً بلا واسطة. وإليها أشار المصنّف بقوله: «ونقول أيضاً كما بينوا: إنّه لو لم يكن ذاتياً كان عروضه بواسطة شيءٍ آخر...». الخصيصة الثانية: يلزم أن يكون العارض الذاتي مساوياً للموضوع. وإليها أشار بقوله: «وقد بان من ذلك أنّ العارض الذاتي يمتنع أن يكون أعمّ...» وإليك توضيح هاتين الخصيصتين.

الخصيصة الأولى: العارض الذاتي عارضٌ بلا واسطة

اعلم أنّ العارض ينقسم إلى العارض بلا واسطة والعارض مع الواسطة، والثاني ينقسم إلى ما تكون الواسطة أعمّ من الموضوع أو مساوية له أو أخصّ منه. فهذه أقسامٌ أربعة من المحمولات. وقد ذهب المصنّف إلى أنّ العارض الذاتي هو العارض بلا واسطة، فيكون العارض بالواسطة عارضاً غريباً بأقسامه الثلاثة.

بينما ذهب كثيرٌ من المنطقيين إلى أنّ العارض بواسطة مساوية داخلة في الذاتي في باب البرهان، كما قال المحقّق الطوسي:

---

١. قوله: «من الأعمّ» متعلّقٌ بالأخذ. قوله «للتساوي» بيانٌ لغاية هذا الأخذ وهو إيجاد التساوي بين الموضوع والمحمول. قوله: «إذا كان هو الموضوع» أي: إذا كان الأعمّ موضوعاً وبالتالي كان الأخص محمولاً. قوله «أو المحمول» وهو عكس السابق.

٢. لا يخفى أنّ المصنّف ذكرهما برهاناً على اشتراط الذاتية ولكن يمكن تبيينهما كخصيصتين للذاتي في باب البرهان.

كل ما يلحق الموضوع فهو إما أن يلحقه لأنه هو، وإما أن يلحقه لأمر آخر، وذلك الأمر إما أن يساويه، أو يكون أعم منه، أو أخص منه. والأول وحده هو العرض الذاتي الأولي، وهو مع القسم الثاني أعني الذي يلحقه بسبب أمر يساويه كالفصل أو العرض الذاتي الأولي إنّما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع ومهيته، إلا أنّ الأول يلحقه من غير واسطة، والثاني يلحقه بواسطة، فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور.[١]

يظهر من هذا الكلام أنّ المحمول بواسطة مساوية ذاتي في باب البرهان إلا أنّه ليس أولياً، وهذا أمر آخر. بينما ذهب المصنّف إلى أنّه ليس عارضا ذاتياً وإن أثبته بعض المتأخرين من المنطقيين وغيرهم.[٢] نعم يستفاد من بعض عبارات المنطقيين ما ذهب إليه المصنّف، كما قال التفتازاني في بيان محمولات المسائل: «محمولاتها أمور خارجة عنها لاحقة لها لذواتها.»[٣] وقال ملاعبدالله اليزدي في شرحه:

قوله: «لذواتها»: وهو بحسب الظاهر لا ينطبق إلا على العرض الأولي أي: اللاحق للشيء أولا وبالذات أي: بدون واسطة في العروض، ولا يشتمل على العارض بواسطة المساوي مع أنه من العرض الذاتي اتفاقاً.[٤]

واستدل المصنّف على خروج العارض بواسطة عن العارض الذاتي بأنّ الواسطة هنا إمّا أعمّ من الموضوع أو مساوية له أو أخصّ منه:

فلو كانت الواسطة أعمّ كان أخذ الخصوصية التي في الموضوع لغواً والحكم معها كاذباً في نفس الأمر.

ولو كانت الواسطة أخصّ كان أخذ الخصوصية واجباً والحكم بدونه كاذباً.

---

١. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٥٩/١.

٢. انظر: *حاشية الكفاية*: ٦/١.

٣. *الحاشية على تهذيب المنطق*: ١١٧.

٤. *الحاشية على تهذيب المنطق*: ١١٧ ـ ١١٨.

ولو كانت الواسطة مساوية كان الموضوع هو هو في نفس الأمر.

قوله: «فتبيّن أنّ المحمول يجب أن يكون ذاتياً غير عارضٍ بواسطة شيءٍ آخر» قوله «غير عارض بواسطة شيءٍ آخر» تفسيرٌ للذاتي؛ حيث تبيّن أنّ الذاتي في البرهان هو ما لا واسطة بينه وبين الموضوع، فكل محمول يثبت لموضوع بواسطة امر آخر فهو ليس عارضاً ذاتياً له، سواء أكان كذلك بواسطة أمر مساو للموضوع كما أثبته بعض المتأخرين من المنطقيين وغيرهم، أم غير مساو كالأعم، والأخص.[1]

الخصيصة الثانية: العارض الذاتي مساوٍ للموضوع

هذه الخصيصة تختلف عن الخصيصة السابقة؛ حيث إنّ الخصيصة السابقة كانت ناظرة إلى أنّ العارض الذاتي عارضٌ بلا واسطة وبالتالي يكون العارض بالواسطة عارضاً غريباً بأقسامه الثلاثة، بينما هذه الخصيصة ناظرة إلى أنّ العارض الذاتي مساوٍ للموضوع، فيكون العارض الأعمّ والأخص عارضاً غير ذاتي، سواء كان العارض الأعمّ والأخص عارضاً بلاواسطة، أم عارضاً مع واسطة.

فالخصيصة الثانية هي أنّ العارض الذاتي لابد أن يساوي الموضوع، فيمتنع أن يكون أعمّ من موضوعه أو أخصّ: إذ لو كان أعمّ وبالتالي فهو يوجد من غير نوع الموضوع، وحينئذ كانت الخصوصية التي في الموضوع لغواً، وإنّما الذاتي للموضوع حصة منه لا هو نفسه، ولو كان أخصّ كان موضوعه هو حصّة مّا من الموضوع المفروض لا هو نفسه، فيجب أن يكون مساوياً مع الموضوع.

ويظهر من خلال التأمّل في هذا البرهان، أنّ الاستدلال على لزوم أن يكون العارض الذاتي مساوياً للموضوع، هو نفس الاستدلال على الشرط السابق وهو أن يكون العارض الذاتي عارضاً بلا واسطة.

---

١. انظر: *حاشية الكفاية*: ٦/١.

محاولة لإدخال العارض الأعمّ في العارض الذاتي

اتّضح على ضوء الخصيصة الثانية أنّ العارض الذاتي لابد أن يساوي الموضوع، فيمتنع أن يكون أعمّ من موضوعه أو أخصّ. وعلى ضوء ذلك، فلا يكون العارض الأعمّ عارضاً ذاتياً، ولكن يستدرك المصنّف هنا وبين محاولة لإدخال العارض الأعمّ في العارض الذاتي، وهو أنّه يمكن أخذ حصّة مّا مساوية من الأعمّ وحينئذ يصير العارض الأعم مساوياً للموضوع.

وإلى هذه المحاولة أشار ملاعبدالله اليزدي؛ حيث قال أولاً: «نعم يعتبر ألّا يكون أعم من موضوع العلم» ثم قال بعد ذلك مناقشاً لهذا الشرط: «أقول: في لزوم هذا الاعتبار أيضا نظرٌ لصحة إرجاع المحمولات العامة إلى العرض الذاتي بالقيود المخصصة، كما يرجع المحمولات الخاصة إليه بالمفهوم المردد.»[1]

قال المصنّف في حاشية الكفاية أيضاً:

> أمّا الأعم فلو كان الموضوع أخص من محموله العارض الذاتي كقولنا الإنسان ماش، كان الجزء الأخص من الموضوع يساوي وضعه رفعه مع فرض بقاء الجزء الأعم من غير عكسٍ، فالجزء الأعم هو الموضوع، والجزء الأخص انما يتصف بالمحمول بواسطته، ومجموع الموضوع، وغير الموضوع ليس بالموضوع فيصدق نقيض القضية وقد فرض الأصل يقيناً هذا خلف. نعم، لو قُيّد المحمول في مثل هذه الموارد كتقييد المشي بما يختص بالإنسان من الحصة الخاصة به من المشي عاد عارضاً ذاتياً لموضوعه هذا.[2]

النص

وقد بان بذلك، وأيضاً أنّ العارض الذاتي على قسمين:

---

١. *الحاشية على تهذيب المنطق*: ١١٨.

٢. *حاشية الكفاية*: ١/٧؛ لاحظ أيضاً: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٣٢. ثم اعلم أنّ هذه المحاولة تجري في المحمول الأعم والمحمول الأخص معاً؛ وفي كلٍّ منهما كما يمكن التخصيص أو التعميم في جانب الموضوع كذلك يمكن التخصيص أو التعميم في جانب المحمول؛ فترجع المحاولة إلى أربعة أقسامٍ، فتأمّل.

أحدهما: ما يحمل على الشيء بواسطة محمولٍ ذاتي آخر، وهكذا حتى ينتهي إلى آخر ما يمكن أخذه في حدّه.

والثاني: ما يحمل على الشيء لا بواسطة محمولٍ آخر، وهذا القسم يسمى بأوّلي، وربّما اشتبه بغيره.

أقول: والقانون في معرفة الأوّلية أن يؤخذ الموضوع والمحمول مجرّدين مع فرض ارتفاع جميع ما يمكن أخذه في حدّه، أو هو في حدّ ذلك، فإن أمكن اتّصاف الموضوع به مع ذلك كان أوّلياً.[1] وبذلك يمكن التمييزبين الأوّلي وغيره أيضاً، كما أفاده المعلّم الأوّل:[2] أنّ الحكم إذا قارن معاني مختلفة بحسب أن يرفع الجميع إلّا واحداً، ثم يبدّل ذلك الواحد، فما ثَبَت بثبوته الحكمُ وارتفع بارتفاعه، فالحكم أوّلي له. وذلك مثل: إنّ تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين ذاتي للمثلّث المطلق، ويثبت بواسطة للمثلّث المتساوي الساقين؛ ومثل ثبوت حكم الكلّي للجزئيات تحته.

ثم نقول كما بيّنوا:[3] إنّه حيث كان كذلك، وكان حمل الأعمّ على الشيء قبل حمل الأخصّ عليه، كان البرهان الذي أوسطه في نفسه أعمّ من الأصغربرهاناً على مطلوبٍ أعمّ من النتيجة أوّلاً، ثمّ على النتيجة ثانياً؛ وذلك مثل البرهان على كون زوايا المثلّث المطلق أوّلاً، ثمّ عليه ثانياً، إلّا أن يقيد الأوسط والأكبربما يساوي به الأصغر.

الشرح

تقدّم أنّ من شرائط البرهان أن تكون المقدّمات ذاتية المحمول للموضوع، ومنها أن يكون المحمول فيها أولياً للموضوع؛ وقد تطرّق المصنّف هنا إلى بيان هذا الشرط، وإليك توضيح ما أفاده المصنف:

---

١. قوله «مع فرض ارتفاع جميع ما يمكن...» تفسيرٌ لقوله «أن يُؤخذ الموضوع والمحمول مجرّدين».

٢. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٣٥؛ وقد أفاده المعلّم الأوّل في *منطق ارسطو، كتاب البرهان*: ٣٤٤/٢، المقالة الأولى.

٣. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٦٩. وسيتعرّض المصنّف لهذا المطلب في آخر الفصل الثالث من المقالة الثالثة أيضاً.

العارض الذاتي الأوّلي وغيرالأوّلي

اعلم أنّ العارض الذاتي على قسمين:

أحدهما: ما يحمل على الشيء بواسطة محمولٍ ذاتي آخر، وهكذا حتى ينتهي إلى آخر ما يمكن أخذه في حدّه.

والثاني: ما يحمل على الشيء لا بواسطة محمولٍ آخر، وهذا القسم يسمى بأوّلي.

قال العلامة الحلّي:

> مقدمات البرهان يجب أن تكون أولية؛ ونعني بالأولي ما يكون محمولاً على الموضوع لا بتوسّط غيره وذلك كحمل الجنس والفصل القريبين على النوع والعرض الذاتي الحقيقي أعني العرض اللاحق بالموضوع لذات الموضوع لا لغيره كالتعجّب المحمول على الإنسان لذات الإنسان لا لشيءٍ آخر غيره؛ فإن هذه كلّها محمولة على الموضوع حملاً أوليّاً.[1]

والملاحظة الجديرة بالالتفات أنّ تقسيم الذاتي إلى «المحمول مع الواسطة» و«المحمول بلا واسطة» إنّما يتم بناءً على ما ذهب إليه بعض المنطقيين من أنّ المحمول بواسطة مساوية ذاتيٌّ في باب البرهان، وبالتالي فيشمله الذاتي في باب البرهان؛ وأمّا بناءً على ما اختاره المصنّف من أنّه ليس عارضا ذاتياً كما تقدّم، فلا يتم تقسيم الذاتي إلى «المحمول مع الواسطة» و«المحمول بلا واسطة»، بل الذاتي ينحصر في المحمول بلا واسطة. فتكون الأولية مساوية للذاتية لا أخص منها، فتأمّل.

المعيار في معرفة العارض الأوّلي

القانون في معرفة الأوّلية أن يؤخذ الموضوع والمحمول مجرّدين مع فرض ارتفاع جميع ما يمكن أخذه في حدّه، أو هو في حدّ ذلك، فإن أمكن اتّصاف الموضوع به مع ذلك كان أوّلياً، وإلا فلا. قوله: «مع فرض ارتفاع جميع ما يمكن...» تفسيرٌ لقوله: «أن يُؤخذ

---

١. *الجوهر النضيد*: ٢١٠.

الموضوع والمحمول مجرّدين». وبذلك يمكن التمييز بين الأوّلي وغيره أيضاً.

وهذا المعيار أفاده المعلّم الأوّل[1] بأنّ الحكم إذا قارن معاني مختلفة بمعنى أنّ الموضوع كانت له عدّة مقارنات، فكان الحكم ثابتاً له مع تلك المقارنات، فحينئذ إذا ارتفع جميع تلك المقارنات وبقيت ذات الموضوع وحدها، فإن كان المحمول ثابتاً عند ثبوت ذات الموضوع ومرتفعاً عند ارتفاع ذات الموضوع، فمثل هذا المحمول أوّلي له. ومثال ذلك أنّ «تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين» ذاتيٌّ للمثلّث المطلق، فهو محمولٌ إولي له، إلا أنّه يثبت بواسطته للمثلّث المتساوي الساقين أيضاً، فليس محمولاً أولياً لمثل هذا المثلث. وهكذا ثبوت حكم الكلّي للجزئيات التي تحته.

قال الشيخ الرئيس:

> إذا كان الشيء محمولاً على كلية الموضوع مثل الجنس والفصل والعرض اللازم، فإنما يكون أولياً له إذا كان لا يحمل أولا على شيء أعم منه حتى يحمل بتوسط ذلك الشيء عليه. فإنا إذا قلنا: «كل إنسان جسم» فإن الجسم ليس أولياً للإنسان؛ لأن الجسم يحمل على الحيوان، فيكون حمله على الحيوان قبل حمله على الإنسان. فلا يتوقف حمله على الحيوان أن يكون محمولاً على الإنسان. ولا يحمل على الإنسان إلا وقد حمل على الحيوان. ... فتبين أن كل محمول على أعم من الموضوع فهو محمول على الأعم أولاً، وعلى الموضوع ثانياً. وعلى هذا القياس إذا قلنا: «كل متساوي الساقين فزواياه الثلاث مساوية لقائمتين»، فإن ذلك مما يوجد لغير متساوي الساقين من المثلثات. فهو إذن للمثلث أولاً، ولمتساوي الساقين ثانياً.[2]

البرهان على الأعمّ والبرهان على الأخص

يذكر المصنّف في آخر هذه الفقرة مطلباً سيرجع إليه في آخر الفصل الثالث من المقالة

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٣٥. وقد أفاده المعلّم الأوّل في *منطق ارسطو، كتاب البرهان*: ٣٤٤/٢، المقالة الاولى.

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٣٥.

الثالثة أيضاً، وهو أنّ الحدّ الوسط الذي يحمل على موضوع العلم ـ وهو الحدّ الأصغر ـ إمّا أن يكون مساوياً لموضوع العلم أو يكون أعمّ أو أخصّ منه، ثم إنّ الوسط الأعمّ يجب أن يعرض لموضوعٍ أعمّ، فيكون مسألة من مسائل علمٍ أعمّ، وعند إقامة البرهان على مسألة في علمٍ أخصّ يؤخذ ذلك الوسط الأعمّ، ثمّ يتخصّص حتى يساوي الموضوع.

وبعبارة أخرى: البرهان الذي أوسطه في نفسه أعمّ من الأصغر، هو برهانٌ على مطلوبٍ أعمّ من النتيجة أوّلاً، ثمّ على النتيجة ثانياً؛ وذلك لأنّ حمل الأعمّ على الشيء يكون قبل حمل الأخصّ عليه؛ حيث إنّ الأخص مصداقٌ من مصاديق ذلك الأعم، وذلك مثل البرهان على كون زوايا المثلّث المطلق أوّلاً، ثمّ عليه ثانياً، إلّا أن يقيد الأوسط والأكبر بما يساوي به الأصغر.[1]

النص

{ثمّ نقول: إنّ العرض حيث وجب أخذ معروضه في حدّه ـ وليكن هذا مصادرة بعد حتى يتبين في آخر فصول المقالة الرابعة[2] ـ والعارض بالحقيقة عارضٌ لما يساويه كما مرّ،[3] ثمّ من الحمل حملٌ مستقيمٌ، وهو حمل العارض بالذات على معروضه بالذات، ومنه حملٌ منحرفٌ، وهو حمل المعروض على عارضه؛ إذ الحمل حينئذ بالحقيقة على شيءٍ متّصفٍ بالعارض؛ لكون وجود العارض لغيره، كما بيّن في الفلسفة الأولى؛[4] فبذلك كلّه صحّ تحديد العارض الذاتي بأنّه المحمول الّذي أُخِذ في حدّه الموضوعُ [أو] ما يقوّمه، أو أخذ هو في حدّ الموضوع.

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٦٩.

٢. سيأتي في الفصل الرابع من المقالة الرابعة في مسألة «زيادة الحد على المحدود» أنّ الأعراض والجواهر التي وجودها لغيرها ممتنع الانفكاك عن محلّ قابل لها، فلابدّ في تحديدها من ذكر الموضوع والمحلّ. انظر: *الجوهر النضيد*: ٢٢٩.

٣. مرّ في أوائل هذا الفصل الثاني.

٤. انظر: *نهاية الحكمة*: ١/١٣٥.

والمراد من مقوّم الموضوع موضوع الموضوع، لو كان هو أيضاً، لجواز قيام عرضٍ بآخر، كما بيّن في الفلسفة الأولى.[1]

مثال الجسم الطبيعي والسطح والخطّ مثلاً، فلو قلنا: هذا الجسم له سطحٌ كذا، كان الموضوع ـ وهو الجسم ـ مأخوذاً في حدّ المحمول. ولو قلنا: هذا السطح له خطٌّ كذا، كان مقوّم الموضوع ـ وهو الجسم ـ مأخوذاً في حدّ المحمول. ولو قلنا: هذا السطح له جسمٌ كذا، كان المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع. ولو قلنا: هذا الخطّ له سطحٌ كذا، كان أيضاً المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع؛ وهو بالحقيقة كما مرّ «شيءٌ له الخطّ» لا «نفس الخطّ».

ولم يمكن أخذ مقوّم المحمول في حدّ الموضوع؛ إذ الشيء المأخوذ في الموضوع هو المقوّم نفسه.}[2]

الشرح

اتّضح إلى هنا أنّ مقدّمات البرهان يلزم أن تكون ذاتية المحمول للموضوع وأولية المحمول للموضوع، وقد تقدّم تفسير الذاتي والأولي. وهذه الفقره التي جعلناها بين المقوفين لم ترد في بعض النسخ وإنّما أثبتناه في المتن تتميماً للفائدة، وإليك توضيحها:

تحديد العارض الذاتي

يذكر المصنّف في هذه الفقرة تحديداً للعارض الذاتي، ويبين ذلك من خلال بعض المقدّمات، وإليك تقريرها:

المقدّمة الأولى: العرض يجب أخذ معروضه في حدّه، سيأتي في الفصل الرابع من المقالة الرابعة في مسألة «زيادة الحد على المحدود» أنّ الأعراض والجواهر التي وجودها لغيرها ممتنع الانفكاك عن محلّ قابل لها، فلابدّ في تحديدها من ذكر الموضوع والمحلّ.

---

١. انظر: *المباحث المشرقية*: ١، ص:٢٦٢؛ *نهاية الحكمة*: ٢/٤٣٩.

٢. لم يرد ما بين المقوفين في بعض النسخ وإنّما أثبتناه في المتن تتميماً للفائدة.

ولتكن هذه المقدّمة مصادرة بعد حتى يتبيّن هناك.

المقدّمة الثانية: العارض بالحقيقة عارضٌ لما يساويه كما مرّ في أوائل هذا الفصل الثاني؛ حيث قلنا إنّ الخصيصة الثانية للعارض الذاتي أن يكون مساوياً لموضوعه.

المقدّمة الثالثة: تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المقالة في بيان مصطلحات الذاتي أنّه قد يراد من الذاتي ذلك المحمول الذي يكون من حقّه أن يكون محمولاً وأن يكون موضوعه موضوعاً، وهذا نظير حمل العرض على الجوهر، فإنّ من حقّ الجوهر أن يكون موضوعاً ومن حقّ العرض أن يكون محمولاً. وقد يسمى مثل هذا الحمل حملاً مستقيماً، ويقابله الحمل بالعرض، وقد يسمّى مثل هذا الحمل حملاً منحرفاً، كحمل الذات على الوصف، كقولنا: «الماشي إنسان».[1]

اذا اتّضحت هذه المقدّمات الثلاثة، فنقول: العارض الذاتي هو المحمول الّذي أُخِذ في حدّه الموضوعُ أو ما يقوّمه، أو أخذ هو في حدّ الموضوع. وقد تقدّم توضيح هذا التحديد في البحوث السابقة.

ثم إنّ المراد من مقوّم الموضوع موضوع الموضوع، قال المحقّق الطوسي:

...فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور، وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده، إلا أنّ الاصطلاح يقتضي أن يطلق العرض الذاتي في كتاب *البرهان* على معنى أعم من ذلك، والسبب في ذلك أن العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها، والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علمٍ على موضوعه، وقد يحمل على أنواع موضوعه، وقد يحمل على أعراض أخرله، وقد يحمل على أنواع الأعراض الآخر، كالناقص في علم الحساب على العدد، وعلى الثلاثة، وعلى الفرد، وعلى زوج الزوج، فالموضوع لا يكون مأخوذاً في حد المحمول إلا في الأول، بل يكون المأخوذ في الثاني جنسه، وفي الثالث معروضه. وفي الرابع معروض جنسه، ولما كانت المحمولات البرهانية أعراضاً ذاتية كان جميع ذلك من الأعراض الذاتية، وحينئذ يكون رسمها ما

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٢٦.

يؤخذ في حده موضوعُهُ، أو ما يقوّم موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه.[١]

مثال العارض الذاتي هو الجسم الطبيعي والسطح والخطّ مثلاً، فلو قلنا: «هذا الجسم له سطحٌ كذا»، كان الموضوع ـ وهو الجسم ـ مأخوذاً في حدّ المحمول؛ إذ السطح هو نهاية الجسم، وهو القابل للانقسام في الجهتين: العرض والطول.[٢]

ولو قلنا: «هذا السطح له خطٌّ كذا»، كان مقوّم الموضوع ـ وهو الجسم ـ مأخوذاً في حدّ المحمول؛ إذ الخط هو نهاية السطح، والمفروض أنّ الجسم مأخوذٌ في حدّ السطح فيكون الجسم مأخوذاً في حدّ الخط أيضاً.

ولو قلنا: «هذا السطح له جسمٌ كذا»، كان المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع؛ إذ السطح هو نهاية الجسم، كما تقدّم.

ولو قلنا: «هذا الخطّ له سطحٌ كذا»، كان أيضا المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع، وهو بالحقيقة: «شيءٌ له الخطّ» لا «نفس الخطّ».

فاتّضح بذلك أنّ العارض الذاتي هو المحمول الّذي أُخِذ في حدّه الموضوعُ أو ما يقوّمه، أو أخذ هو في حدّ الموضوع. ويظهر على ضوء ذلك أنّ مقوّم الموضوع يمكن أخذه في حدّ العارض الذاتي أيضاً، وحينئذ يكون العارض عارضاً ذاتياً. ولابد من الالتفات إلى أنّه لا يمكن أخذ مقوّم المحمول في حدّ الموضوع؛ وذلك لأنّ الشيء المأخوذ في الموضوع هو المقوّم نفسه.

أضواء على النص

قوله: «إذ الحمل حينئذ بالحقيقة على شيءٍ ...» هذا تعليلٌ لتسمية هذا الحمل منحرفاً، وحاصله أنّ العارض وجودٌ لغيره، فإذا وقع العارض موضوعاً والمعروض محمولاً، يكون الموضوع في الحقيقة هو الذات المتّصفة بالعارض.

---

١. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٥٩/١.

٢. انظر: *المباحث المشرقية*: ١٨٠/١.

قوله: «والمراد من مقوّم الموضوع موضوع الموضوع، لو كان هو أيضاً» قوله «لو كان هو أيضاً» الظاهر أنّ الكون هنا تامٌّ والمعنى أنّ المراد من مقوّم الموضوع موضوع الموضوع إذا كان هناك في جنب الموضوع موضوع الموضوع أيضاً، وأمّا إذا انتفى موضوع الموضوع فينحصر ما يؤخذ في حدّ العارض في نفس الموضوع.

ثم إنّ هذه العبارة يمكن أن تكون إشارة إلى ما ذكره بعض المنطقيين من أنّ تحديد العرض الذاتي بـ«المحمول الّذي يؤخذ في حدّه نفس الموضوع أو ما يقوّمه» إنّما هو ناظرٌ إلى ما إذا أريد بالموضوع موضوع القضية، وأما إذا أريد به موضوع العلم فحينئذ يكفي أن يقال في تحديده: «ما يؤخذ موضوع العلم في حده.»[1]

قوله: «لجواز قيام عرضٍ بآخر، كما بيّن في الفلسفة الأولى» فيجوز أن يكون للموضوع موضوعٌ أيضاً؛ وذلك لجواز قيام عرضٍ بآخر كما في الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات، وهي الكيفيّات العارضة للجسم بواسطة كمّيّته، فيتّصف بها الكمّ أوّلاً، ثمّ الجسم لكمّيّته؛ كالاستدارة في الخطّ، والزوجيّة في العدد.[2]

---

١. انظر: *الجوهر النضيد*: ٢١٠.

٢. انظر: *المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات*: ١/: ٢٦٢؛ *نهاية الحكمة*: ٢/ ٤٣٩.

الفصل الثالث: يجب أن تكون مقدّمة البرهان ضروريّة

فنقول: كما بيّنوا،[١] إنّ المحمول لو جاز زواله من الموضوع لم يمتنع نقيضه، فلايكون هناك يقينٌ بالمقدّمات، فلايكون يقينٌ بالنتيجة؛ هذا خلفٌ. فإذن المطلوب ثابتٌ. قال الشيخ في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من كتاب *البرهان*:[٢]

«و كُنّا إذا قلنا في «كتاب القياس»: إنّ كلّ «ج» «ب» بالضرورة، عنينا أنّ كلّ ما يُوصف بأنّه «ج» ـ كيف وصف بـ «ج» دائماً أو بالضرورة أو وصف به وقتاً مّا أو بالوجود الغير الضروريّ ـ فهو موصوفٌ كلّ وقتٍ ودائماً بأنّه «ب»، وإن لم يوصف بأنّه «ج».

و أمّا في هذا الكتاب، فإنّا إذا قلنا: كلّ «ج» «ب» بالضرورة، عنينا أنّ كلّ ما يوصف بأنّه «ج» بالضرورة فإنه موصوفٌ بأنه «ب»؟ لا، بل معنى أعم من هذا وهو أنّ كلّ ما يوصف بأنه «ج» فإنه ما دام موصوفاً بأنه «ج» فإنه موصوفٌ بأنّه «ب»، وإن لم يكن ما دام موجود الذات.

لأنّ المحمولات الضروريّات هاهنا أجناسٌ وفصولٌ وعوارض ذاتية لازمة. ولزوم هذه بالضرورة على هذه الجهة.[٣] فإنه ليس إذا وُصف شيءٌ بنوع مّا، يجب أن يوصف بجنسه أو فصله أو حدّه أو لازم له دائماً؛ بل ما دام موصوفاً بذلك النوع، فإذا زال[٤] فإنّ حدّه يزول لا محالة. وكثيرٌ من فصوله يزول لا محالة. وأمّا الجنس فربما زال، مثلاً إذا استحال الأبيض فصار مُشقّاً، أو الحلو فصار تفهاً لا طعم له، فزال حينئذ النوع وجنسُهُ، وهو الأبيض واللون، وزال الحلو والطعم معاً. وربّما لم يزل كما إذا استحال الأسود فصار أبيض، بطل حمل النوع ولم يبطل حمل الجنس.»[٥] انتهى.

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٢٢؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/٢٩٥؛ *الجوهر النضيد*: ٢١١؛ *حاشية الكفاية*: ١/٥.

٢. النقطة الجديرة بالالتفات أنّ هذا الكلام الذي ينقله المصنّف عن الشيخ الرئيس ورد في نسخ الرسالة في الفصل التالي من هذه الرسالة، لكن الصحيح وضعه هنا، حيث إنّه ناظرٌ إلى تفسير الضرورة في كتاب *البرهان*.

٣. قوله «لزوم هذه» مبتدأ وخبره قوله «على هذه الجهة»؛ وقوله «بالضرورة» قيدٌ للزوم.

٤. أي: فإذا زال النوع.

٥. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٢٢.

الشرح

تطرّق المصنّف في هذا الفصل إلى بيان أنّ مقدّمة البرهان يلزم أن تكون ضروريّة، وساق برهاناً على هذا المدّعى، ثم نقل كلاماً عن الشيخ الرئيس وهو يفرّق بين الضرورة في كتاب القياس والضرورة في كتاب *البرهان*، وإليك توضيح ما أفاده:

مقدّمة البرهان يلزم أن تكون ضروريّة

إنّ المحمول لو لم يكن ضرورياً وبالتالي جاز زواله من الموضوع لم يمتنع نقيضه، فلايكون هناك يقينٌ بالمقدّمات، فلايكون يقينٌ بالنتيجة، مع أنّ المفروض ثبوت اليقين بالمقدّمات، هذا خلفٌ، فإذن المطلوب ثابتٌ.

الضرورة في كتاب القياس وكتاب البرهان

نقل المصنّف كلاماً عن الشيخ الرئيس وهو يفرّق بين الضرورة في كتاب القياس والضرورة في كتاب *البرهان*، وحاصله أنّ الضرورة في كتاب القياس ناظرٌ إلى عقد الحمل فقط دون عقد الوضع بينما الضرورة في كتاب *البرهان* ناظرٌ اليهما معاً.

و توضيح ذلك أنّه عند ما يقال في كتاب القياس: «الكاتب إنسانٌ بالضرورة»، يقصدون بذلك أنّ الإنسانية ضروري الثبوت لمصداق الكاتب، وهذا معنى الضرورة في جانب عقد الحمل، وأمّا الضرورة في جانب عقد الوضع فليس يجب وجوده هنا، ومعناه أنّ الإنسانية ضروري الثبوت لمصداق الكاتب سواء أكان عنوان «الكاتب» ضروري الثبوت لذلك المصداق أو كان دائمي الثبوت له أم لم يكن ضرورياً ولا دائمياً، وإذا كان دائمياً فلا فرق بين أن يكون ضرورياً ذاتياً أو ضرورياً وصفياً أو ضرورياً بشرط المحمول: أمّا الضروري الذاتي فكقولنا: «الإنسان حيوانٌ ناطقٌ»، فإنّ الإنسانية ضرورية ذاتية لأفراده؛ وأمّا الضروري الوصفي فكقولنا: «الكاتب إنسانٌ مادم كاتباً»، وأمّا الضروري بشرط المحمول فكقولنا: «الكاتب بشرط الكتابة كاتبٌ بالضرورة». فتحصّل أنّ الضرورة

في كتاب القياس ناظرٌ إلى ضرورة ثبوت المحمول للموضوع سواء أكان عنوان الموضوع ضروري الصدق على الفرد أم لا.

وأمّا الضرورة في كتاب *البرهان* فهي ناظرة إلى الضرورة في جانب عقد الوضع أيضاً، بمعنى أنّ عنوان الموضوع لابد وأن يكون ضروري الثبوت لأفراده، فإذا كان ضروري الثبوت لأفراده فهو ضروري بهذا المعنى، سواء أكانت الضرورة في جانب عقد الوضع ضرورة ذاتية أم ضرورة وصفية، والأول كقولنا: «الإنسان حيوانٌ ناطقٌ»، فإنّ الإنسانية ضرورية الثبوت لأفراد الإنسان. والثاني كقولنا: «الكاتب إنسان مادام كاتباً»، فإنّ عنوان الكاتب ضروري الثبوت لأفراده مادام وصف الكتابة باقياً.

والمتحصّل من جميع ذلك أنّ الضرورة في كتاب *القياس* هو الضرورة الذاتية بينما الضرورة في كتاب *البرهان* أعمّ من الضرورة الذاتية والمشروطة العامّة. قال قطب الدين الرازي:

> المراد بالضروري في كتاب القياس الضرورة الذاتية وفي كتاب البرهان ما يعم الضرورة الذاتية والوصفية وهي التي نسبة المحمول فيها إلى الموضوع ضرورية ما دام وصف الموضوع.[1]

ثم لا يخفى أنّ القياس أعمّ من البرهان، فيشترط في مطلق القياس الضرورة في جانب عقد الحمل سواء أكان برهانياً أم جدلياً أم خطابياً أم شعرياً أم مغالطياً، وأمّا البرهان فهو أخص، ويشترط فيه الضرورة في جانب عقد الوضع أيضاً.

إلى هنا اتّضح الفرق بين الضرورة في كتاب *القياس* والضرورة في كتاب *البرهان*، ولكن الكلام الذي نقله المصنّف عن الشيخ الرئيس فيه بعض الإبهامات لابد أن نقوم بتوضيحهما:

أضواء على النص

قوله: «كيف وصف بـ«ج» دائماً أو بالضرورة أو وصف...» قوله: «دائماً أو بالضرورة أو وصف...» بيانٌ لقوله «كيف وصف».

---

١. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٩٥/١.

قوله: «فهو موصوفٌ كلّ وقتٍ ودائماً بأنّه «ب»...» قوله «دائماً» عطف تفسيري على قوله «كلّ وقتٍ». واعلم أنّ الضرورة أعمّ من الدوام؛ إذ الدوام هو عدم الانفكاك مع إمكان الانفكاك بينما الضرورة هو عدم الانفكاك مع عدم إمكان الانفكاك. ولا يخفى أنّه بناء على اشتراط الضرورية في جانب عقد الحمل لا يصح التعبير عنها بالدوام، ولكن الصحيح كما سيأتي التنزل عن اشتراط الضرورة والاكتفاء بالدوام، ولذا صرّح بعضهم[1] بأنّ المقدّمة المستعملة في البرهان هو العرفية العامّة التي هي الدائمة الوصفية.

قوله: «وإن لم يوصف بأنّه «ج»» أي: المحمول ضروري الثبوت للموضوع وإن لم يكن عنوان الموضوع ضروري الثبوت لأفراده.

قوله: «وأمّا في هذا الكتاب، فإنّا إذا قلنا: كلّ «ج» «ب» بالضرورة، عنينا أنّ كلّ ما يوصف بأنّه «ج» بالضرورة فإنه موصوفٌ بأنه «ب»؟» هذه جملة استفهامية. ثم إنّ الضرورة في قوله: «كلّ ما يوصف بأنّه «ج» بالضرورة» ناظرة إلى الضرورة في جانب عقد الوضع. والمقصود منها هي الضرورة الذاتية دون الأعم منها ومن الضرورة الوصفية، وذلك بقرينة الجواب بالنفي.

قوله: «لا، بل معني أعم من هذا وهو أنّ كلّ ما يوصف بأنه «ج»، فإنه ما دام موصوفاً بأنه «ج»، فإنه موصوفٌ بأنّه «ب»، وإن لم يكن ما دام موجود الذات»، حاصل الجواب أنّ الضرورة في جانب عقد الوضع لا تختص بالضرورة الذاتية، بل أعم منها ومن الضرورة الوصفية. قوله: «وإن لم يكن ما دام موجود الذات» أي: وإن لم يكن يوصف بأنه «ج» مادام موجود الذات، فهو إشارة إلى الضرورة الذاتية.

قوله: «لأنّ المحمولات الضروريّات هاهنا أجناسٌ...» هذا برهانٌ على اعتبار الضرورة في جانب عقد الوضع في كتاب *البرهان* وأنّ الضرورة هنا أعمّ من الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية؛ وتقرير البرهان أنّ المحمولات في كتاب البرهان إمّا جنسٌ للموضوع أو فصلٌ له

---

١. انظر: *أساس الاقتباس*: ٣٩١؛ *الجوهر النضيد*: ٢١١.

أو حدّ تامٌّ مركّبٌ من الجنس والفصل أو عارضٌ لازمٌ ذاتي للموضوع. وأمّا العرض المفارق فلا يقع محمولاً في كتاب *البرهان*، إذا اتّضحت ذلك فاعلم أنّ هذه المحمولات الأربعة إنّما تُحمل على الموضوع إذا كان عنوان الموضوع صادقاً على الأفراد وبالتالي تحقّقت الضرورة في جانب عقد الوضع، وأمّا إذا لم يصدق عنوان الموضوع على فرد مثلاً، فحينئذ لايحمل عليه نوعه ولا فصله ولا حدّ ولا عارضه اللازم الذاتي، وأمّا بالنسبة إلى جنسه فقد يصدق وقد لايصدق، فإذا قلنا: «الأبيض ملوّنٌ»، فإذا صار الأبيض أسود، يصدق عليه هذا المحمول الذي هو جنسٌ للأسود والأبيض، وأمّا إذا صار الأبيض مشقّاً، فلا يصدق عليه جنسه أيضاً، وحيث إنّ الجنس لا يصدق دائماً والعالم المنطقي إنّما يعطي القاعدة العامّة، فيصح أن يقال: إذا زال العنوان لا يصدق عليه جنسه دائماً. نعم، قد يصدق وقد لا يصدق. ثم إنّ الضرورة هنا ليست هي الضرورة ما دام الذات، بل أعمّ منها ومن الضرورة ما دام الوصف؛ وذلك لأنّ العنوان الذاتي قد يزول مع أنّ المحمول ثابتٌ وذلك لوجود العنوان الوصفي.

والحاصل أنّ المحمولات في كتاب *البرهان* لا يصدق على الموضوع مع زوال العنوان، فيشترط في جانب الموضوع أن يكون صدق العنوان ضرورياً على الأفراد. وهذا بخلاف المحمولات في كتاب *القياس*؛ حيث إنّ المحمولات هناك يمكن أن تكون من العوارض المفارقة وبالتالي يصح حملها حتى مع زوال العنوان، وذلك كقولنا: «الكاتب إنسانٌ»، فإنّ الإنسانية صادقة على الذات سواء اتّصفت بالكتابة أم لا، والكتابة عارضٌ مفارقٌ للإنسان. قال قطب الدين الرازي:

> هذا بيان لعدم الاقتصار في المقدمات الضرورية على الضروري بحسب الذات؛ وذلك لأن محمولات مقدمات البرهان هي المناسبة لموضوعاتها، والمحمول المناسب ما يُحمل بحسب جوهر الموضوع، والمحمول بحسب جوهر الموضوع ربما يزول بزوال الموضوع وربما لا يزول. والمشروط بكون الموضوع على ما وضع أي الضرورة ما دام وصف الموضوع يشمل المحمول الزائل وغير الزائل؛ لأن ما ثبت في جميع أوقات

وصف الموضوع يجوز أن يثبت في أوقات آخر وهي أوقات عدم وصف الموضوع، بخلاف الضروري الذاتي فإن الضرورة إذا كانت ناشئة من ذات الموضوع، فإذا عدمت الذات عدمت الضرورة، فلا بد من أخذ الضروري بالتفسير الأعم ليتناول الضروري بحسب الذات وبحسب الوصف.[1]

قوله: «لزوم هذه بالضرورة على هذه الجهة» قوله: «لزوم هذه» مبتدأ، وخبره قوله: «على هذه الجهة»، وقوله «بالضرورة» قيدٌ للزوم.

قوله: «فإنه ليس إذا وُصف شيءٌ بنوع مّا، يجب أن يوصف بجنسه أو فصله أو حدّه أو لازم له دائماً» اعلم أنّ زيداً ـ مثلاً ـ إذا اتّصف بالإنسانية التي هي نوعٌ، فمن الضروري أن يتّصف بالحيوانية (جنس ذلك النوع) والنطق (فصله) ومجموعهما (حدّه) والإمكان مثلاً (عارضه اللازم) أيضاً؛ وذلك لأنّ المتّصف بالنوع متّصفٌ بجميع هذه أيضاً. نعم، مجرّد اتصافه بالنوع لا يقتضي اتّصافه بجميع هذه الأربعة دائماً، وقيد الدوام إشارة إلى بقاء عنوان النوع على هذا الفرد وعدمه؛ فإنّ من الضروري أنّ هذه الأربعة إنّما يلزم حملها عليه إذا كان ذلك الفرد موصوفاً بهذا النوع، وهذا معنى الضرورة في جانب عقد الوضع. فاتّضح أنّ قوله: «دائماً» قيدٌ لقوله: «ليس يجب أن يوصف».

قوله: «فإذا زال» أي: فإذا زال النوع.

قوله: «و كثيرٌ من فصوله يزول لا محالة» إنّ زوال كثير من الفصول دون جميعها إشارة إلى أنّه قد يزول النوع ولا يزول بعض فصوله؛ وذلك كما إذا زال النوع وبالتالي زال فصله القريب أيضاً، وأمّا بعض فصوله البعيدة، فلا يجب زوالها بل من الممكن بقائها.

قوله: «وأمّا الجنس فربما زال، مثلاً إذا استحال الأبيض فصار مُشفّاً، أو الحلو فصار تفهاً لا طعم له، فزال حينئذ النوع وجنسُهُ، وهو الأبيض واللون، وزال الحلو والطعم معاً» الأبيض نوعٌ واللون جنسٌ في المثال الأول كما أنّ الحلو نوعٌ والطعم جنسٌ في المثال الثاني.

---

١. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٩٦/١.

الفصل الرابع: يجب أن تكون مقدّمة البرهان كلّية

فنقول كما بيّنوا:[1] أنّ المحمول لو لم يكن كلّياً، جاز زواله عن الموضوع في بعض الأوقات أو عن بعض الأفراد، فلايحصل يقينٌ بالمقدّمة، فلايحصل يقينٌ بالنتيجة، هذا خلف، فإذن المطلوب ثابتٌ.

الشرح

تناول المصنّف في هذا الفصل بيان شرطٍ آخر من شرائط مقدّمات البرهان، وهو أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون كلّية، وقد تقدّم بعض مصطلحات الكلّي في الفصل الأوّل من هذه المقالة، ونتعرّض هنا لبيان الكلّية في باب البرهان.

مقدّمة البرهان يجب أن تكون كلّية

المقصود من الكلية في باب البرهان هو توفّر أمورٍ ثلاثة: الأوّل: الكلية الأفرادية وهي ثبوت المحمول لجميع أفراد الموضوع. الثاني: الكلية الأزمانية وهي ثبوت المحمول للموضوع في جميع الأزمنة. الثالث: أن يكون المحمول أولياً للموضوع بمعنى ألّا يكون بحسب أمر أعم من الموضوع ولا بحسب أمر أخص من الموضوع؛ فإن المحمول بحسب أمر أعم كالحساس على الإنسان لا يكون محمولاً حملاً أولياً، كما أنّ المحمول بحسب أمر أخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولاً على جميع ما هو حساس بل على بعضه، فلا يكون حمله عليه كلياً. ثم إنّ المقصود من الكلية في كتاب القياس هو الكلية الأفرادية فقط، فتكون الكلية في باب البرهان أخص من الكلية في كتاب القياس.[2]

ثم اعلم أنّ المصنّف لم يذكر في الفصل الأوّل من هذه المقالة الأمر الثالث ـ وهو كون المحمول أولياً للموضوع ـ في تفسير الكلية؛ ولكن ذكره بعض المنطقيين كما تقدّم.

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٢٣؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٩٦/١؛ *الجوهر النضيد*: ٢١١.

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٢٣؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٩٦/١؛ *الجوهر النضيد*: ٢١١.

والبرهان على هذا الشرط أنّ المحمول لو لم يكن كلّياً، جاز زواله عن الموضوع في بعض الأوقات أو عن بعض الأفراد، فلا يحصل يقينٌ بالمقدّمة، فلا يحصل يقينٌ بالنتيجة، هذا خلفٌ، فإذن المطلوب ثابتٌ. فتحصّل أنّ اشتراط الكلية في مقدّمة البرهان إنّما ينشأ من اشتراط كون مقدّمة البرهان يقينية؛ وذلك لأنّ اليقين المنطقي كما تقدّم عبارة عن العلم بضرورة ثبوت المحمول للموضوع والعلم بامتناع سلب المحمول عن الموضوع؛ فإن جاز زوال المحمول عن الموضوع في بعض الأوقات أو عن بعض الأفراد، لايحصل يقينٌ بالمقدّمة.[١]

النص

وقد بان من هذين الفصلين أنّ المقدّمة المستعملة في البرهان هو العرفية العامّة باصطلاح كتاب «القضايا» كما قيل.

الشرح

بدأ المصنّف في هذه الفقرة ببيان نتيجة تترتّب على الفصلين السابقين، وإليك توضيح ما أفاده المصنّف:

مقدّمة البرهان هي العرفية العامّة

اعلم أنّ العرفيّة العامّة هي الدائمة الوصفية وهي التي حُكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه عن الموضوع ما دامت ذات الموضوع موصوفة بالوصف العنواني، أعني الوصف الذي وضع مع الذات وعُبِّر به عن الموضوع كقولنا: «كلّ كاتبٍ متحرّك اليد ما دام كاتباً»، فالدوام هنا مقيّدٌ بالوصف. وتسمّى هذه الدائمة الوصفية «العرفية العامة».[٢]

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ مقتضى ما تقدّم في الفصل الثالث هو أن تكون مقدّمة

---

١. انظر: *حاشية الكفاية*: ٥/١.

٢. انظر: *الجوهر النضيد*: ٦٦؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١٤٥/١.

البرهان ضرورية في جانب عقد الوضع وعقد الحمل معاً، وبالتالي فلابد أن تكون مقدّمة البرهان من ناحية عقد الحمل ضرورية وصفية، ولكن لابد من التنزل من ذلك؛ وذلك لأنّ المقدّمات الممكنة تستعمل في البراهين أيضاً، ولذا صرّح بعض المنطقيين بأنّ اشتراط الضرورة في مقدّمات البرهان مختصٌ بالمطالب الضرورية لا لكل مطلب برهاني، فإن من المطالب البرهانية قضايا ممكنة تستعمل في بيانها أمثالها.[1]

النص

وقد بان .أيضاً .من جميع ما مرّ أنّ القضايا الاعتباريّة لا برهان عليها؛ إذ لا ضرورة ولا كلّية فيها، هذا.[2]

الشرح

تطرّق المصنّف في هذه الفقرة، إلى بيان نتيجة تترتّب على ما تقدّم، وإليك توضيح ما أفاده المصنّف:

القضايا الاعتباريّة لا برهان عليها

القضايا الاعتباريّة لا برهان عليها؛ إذ لا ضرورة ولا كلّية فيها. قال المصنّف في حاشية الكفاية:

> ثم إنّ القضايا الاعتبارية وهي التي محمولاتها اعتبارية غير حقيقية؛ حيث كانت محمولاتها مرفوعة عن الخارج لا مطابق لها فيه في نفسها إلّا بحسب الاعتبار ... فهي (المحمولات) ليست ذاتية لموضوعاتها أي بحيث إذا وضع الموضوع وقطع النّظر عن كل ما عداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه في محله؛ إذ لا محمول في نفس الأمر فلا نسبة، فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتي لموضوعه بالضرورة، فلا برهان عليها.[3]

---

١. انظر: *أساس الاقتباس*: ٣٩١؛ الجوهر النضيد: ٢١١.

٢. وسيأتي في الفصل الثاني من المقالة الرابعة أنّ المعاني الاعتبارية لا حدّ لها أيضاً.

٣. *حاشية الكفاية*: ١١/١.

وقال أيضاً:

وأما أنها لا برهان عليها؛ فلأن من الواجب في البرهان أن تكون مقدماتها ضرورية دائمة كلية، وهذه المعاني لا تتحقق إلا في قضايا حقة تطابق نفس الأمر، وأنى للمقدمات الاعتبارية ذلك، وهي لا تتعدى حدّ الدعوى.[1]

النص

وليعلم .أيضاً .أنّه يمكن أن يتألّف برهانٌ من مقدّماتٍ أكثريّة غيردائميّة، وتُنتج نتيجة أكثريّة يقينيّة، كما ذكره المعلّم الأوّل، إلّا أنّ ذلك بوجهٍ مّا يرجع إلى الدائمي، كما مرّ نظيره في القضية الجزئيّة.

الشرح

تقدّم في الفصل الثالث أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون ضروريّة، وقد تصدّى المصنّف في هذه الفقرة بما يمتّ ذلك بصلة، وإليك توضيح ما أفاده المصنّف:

تأليف البرهان من مقدّماتٍ أكثريّة

المقدّمات في العلوم إما ضروريّة أو ممكنة أو وجودية غير ضرورية، والوجودية تكون إما أكثرية كوجود اللحية للرجل أو متساوية كالأذكار للحيوان أو أقلية كوجود الإصبع الزائدة للإنسان، فهناك أقسامٌ ثلاثة:

أمّا المقدّمات الضرورية، فلا شك في صحة وقوعها في مقدّمات البراهين.

و أمّا المقدّمات الممكنة، فقد تقدّم في الفصل الأول من هذه المقالة أنّ بعض المنطقيين فسّر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول، وبالتالي المبرهن لا يستعمل إلا المقدمات الضرورية، ثم لما صادفوا أصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من أمثالها مع كونهم مبرهنين، طلبوا وجه ذلك فأتي بهم القسمة المذكورة إلى

---

١. *نهاية الحكمة*: ٤/١٠١٠.

القول بأنه لا يستعمل إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية. ولكن الصحيح ـ كما تقدّم ـ تفسير الضرورة بالضرورة في الصدق، فيصح استعمال الممكنات الأكثرية أيضاً.

وأمّا المقدّمات الوجودية الأكثرية، فيصح استعمال في البراهين كالممكنات الأكثرية.

فتحصّل أنّ مقدّمات البراهين المفيدة لليقين إما ضروريّة أو ممكنة أكثرية أو وجودية أكثرية. لكن الملاحظة الجديرة بالذكر أنّ النتيجة تتبع المقدّمات، فإن كانت المقدّمات ضرورية فالنتيجة ضرورية، وإن كانت ممكنة أكثرية أو وجودية أكثرية فكذلك.[1]

أضواء على النص

قوله: «إلّا أنّ ذلك بوجهٍ مّا يرجع إلى الدائمي، كما مرّ نظيره في القضية الجزئيّة» المقدّمات الأكثرية يمكن إرجاعها إلى المقدّمات الدائمة؛ وذلك لأنّ الأكثريّ الوقوع يعارضه في بعض الأحيان معارض يمنعه من الوقوع، بخلاف الدائميّ الوقوع حيث لا معارض له. وإذ كان تخلّف الأكثريّ في بعض الأحيان عن الوقوع مستنداً إلى معارض مفروض، فهو دائميّ الوقوع بشرط عدم المعارض بالضرورة، مثاله الوليد الإنسانيّ يولد في الأغلب ذا أصابع خمس، ويتخلّف في بعض الأحيان، فيولد وله إصبع زائدة، لوجود معارض يعارض القوّة المصوّرة في ما تقتضيه من الفعل، فالقوّة المصوّرة بشرط عدم المعارض تأتي بخمس أصابع دائماً. ونظير الكلام يجري في الأقليّ الوقوع، فإنّه مع اشتراط المعارض الخاصّ الّذي يعارض السبب الأكثريّ دائميّ الوقوع بالضرورة.[2] وهكذا الكلام في القضية الجزئيّة إذا انضم القيد إلى الموضوع الكلّي تصير القضية الجزئية كلية.

وهناك مطلبٌ آخر أشار إليه بعض المنطقيين وهو أنّ الممكنة تكون ضروريّة إذا كان المطلوب هو إمكان الحكم نفسه، وحينئذ يكون الإمكان محمولاً لا جهة.[3]

---

١. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٩٢/١.

٢. انظر: *نهاية الحكمة*: ٧٣٣/٣.

٣. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٩٢/١.

الفصل الخامس: تجب أن تكون مقدّمة البرهان مشتملة على السبب، أي يكون العلم بها علماً عن سببٍ إذا كان هناك سببٌ

فنقول كما بيّنوا:[١] إنّ المحمول إذا لم يكن ثبوته للموضوع عن سببٍ، فهو وإلّا وجب في كون المقدّمة يقينيّة العلمُ بالسبب، وإلّا فليكن مع عدم العلم بوجوده، فيمكن أن يكون معدوماً في نفس الأمر مرتفعاً عنه، فيجوز ارتفاع التصديق؛ وقد فُرض كونه يقينيّاً، هذا خلفٌ، فإذن المطلوب ثابتٌ.[٢]

وقد بان من ذلك أنّ البرهان مؤلّفٌ إمّا من مقدّمات تُعطي سبب النتيجة، أو لا تعطي، والأوّل يسمى برهان اللّمّ. والثاني برهان الإنّ، فالبرهان ينقسم إلى: «لم» و«إنّ». فلنَعُد إلى بيان أحكام القسمين من البرهان.

الشرح

تطرّق المصنّف في هذا الفصل إلى تقسيم البرهان إلى: اللمّي، والإنّي. فبيّن القاعدة القائلة: «العلم بذي السبب لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه» ثم تعرّض لتقسيم البرهان إلى اللمّي والإنّي. وإليك توضيح ما أفاده:

العلم بذي السبب لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه

المدّعي أنّه يجب أن تكون مقدّمة البرهان مشتملة على السبب، أي يكون العلم بها علماً عن سببٍ إذا كان هناك سببٌ. وتوضيحه أنّ ثبوت الأكبر للأصغر (و هي النتيجة) إمّا أن تكون معلولة لعلّة أو لا: وعلى الثاني ـ وهو أن يكون الأكبر في الخارج عين الأصغر ـ فاليقين به إنّما يحصل من طريق الملازمات العامّة، وسيأتي توضيح أكثر لهذا القسم في

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٨٥؛ الاسفار الاربعة: ٣٩٦/٣؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٠٧/١، قسم المحاكمات؛ *نهاية الحكمة*: ١٠٢١/٤.

٢. قوله «فليكن» تامّة بمعنى التحقّق والثبوت.

أوائل الفصل السابع من هذه المقالة فراجع. وأمّا على الأوّل، فالمدّعي أنّه إذا كان ثبوت الأكبر للأصغر معلولاً لعلّة، فاليقين والعلم به لا يتيسّر إلّا من طريق العلم بعلّته وهو البرهان اللّمّيّ.[١]

ثم اعلم أنّ صدرالمتألهين أفاد في تفسير هذه القاعدة (العلم بذي السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه) أنّ مرادهم من القاعدة استتباع العلم الحضوري بالعلة علماً حضورياً بالمعلول من غير نظر إلى العلم الحضوري، فالقاعدة تهدي إلى ما ذهبنا إليه من الكشف الحضوري التفصيلي في عين العلم الإجمالي لا ما ذهبوا إليه من العلم الحصولي من طريق الصور المرتسمة. ولكن ناقشه المصنّف بقوله:

> وفيه أن المتعرض للقاعدة هم المشاءون في كتاب البرهان من المنطق وهم لا يرون العلم الحضوري في غير صورة علم الشيء بنفسه. على أن من المعلوم أن البرهان إنما يجري في العلوم الحصولية دون العلم الحضوري، ولولا كون القاعدة جارية في العلم الحصولي ـ لم يكن لتقسيم البرهان إلى قسمي اللمي والإني فائدة البتة، وبالجملة الشيخ وسائر المشائين لا يسلمون كون علم العلة بمعلولها وبالعكس حضورياً ولا جريان القاعدة.[٢]

ثم إنّ المقصود من العلم هنا هو التصديق الجازم المطابق للواقع الحاصل عن سببه، ويسمّى اليقين بالمعنى الأخص.[٣]

إذا اتّضح مفاد هذه القاعدة، فاعلم أنّ البرهان عليها هو أنّه لو لم يكن العلم بذي السبب من جهة العلم بسببه فليكن مع عدم العلم بوجوده، فيمكن أن يكون معدوماً في نفس الأمر مرتفعاً عنه، فيجوز ارتفاع التصديق، وقد فُرض كونه يقينيّاً، هذا خلفٌ، فإذن المطلوب ثابتٌ. وبعبارة أخرى: لو لم يحصل لنا العلمُ بالسبب فيكون المفروض عدمَ العلم

---

١. انظر: *الاسفار الاربعة*: ٣/٣٩٦؛ نفس المصدر: ٦/١٧٨، قسم التعليقة؛ *نهاية الحكمة*: ٤/١٠٢١.

٢. *الاسفار الاربعة*: ٦/٢٢٩، قسم التعليقة.

٣. انظر: *نهاية الحكمة*: ٤/١٠٢١، قسم التعليقة.

بوجوده، ومع عدم العلم بوجود السبب يمكن أن يكون السبب موجوداً في نفس الأمر، ويمكن ألّا يكون موجوداً كذلك، ومع احتمال الفرض الثاني يصير المعلول موجوداً مع أنّ علته غير موجودة، ومن الواضح أنّ عدم المعلول يكشف عن عدم علته، ولكن المفروض العلم بوجود المعلول، هذا خلفٌ. قال المصنّف أيضاً:

> بيّنوه بأنّه لو تحقق العلم بوجود ذي سبب ـ وجب تحقق العلم بوجود سببه قبله وإلا جاز عدمه وهو مساوق لجواز عدم السبب ـ وقد فرض العلم بأنه موجود بالضرورة هذا خلف.[1]

قوله: «وإلّا فليكن مع عدم العلم بوجوده» أي: وإن لم يكن لنا العلمُ بالسبب فليتحقّق المعلول مع عدم العلم بوجود السبب. فقوله «ليكن» تامّة بمعنى التحقّق والثبوت.

تقسيم البرهان إلى اللمّي والإنّي

اتّضح ممّا تقدّم أنّ البرهان مؤلّفٌ إمّا من مقدّمات تُعطي سبب النتيجة أو لا تعطي، والأوّل يسمى برهان اللّمّ، والثاني برهان الإنّ، فالبرهان ينقسم إلى «لم، وإنّ».

واعلم أنّ تقسيم البرهان إلى الإنّي واللمّي ممّا تعرّض له المعلّم الأول أيضاً، وقد عبّر عنهما بقوله: «العلم بأنّ الشيء والعلم بلم الشيء».[2] قال المحقّق الطوسي في وجه تسميتهما بالإنّ واللم:

> وإنّما عُرِّفا بلمٍّ وإنٍّ؛ لأنّ اللمية هي العلية، والإنية هي الثبوت، وبرهان لِمَ يعطي علة الحكم على الإطلاق، وبرهان إن لا يعطى علته في الوجود لكن يعطي ثبوته في العقل.[3]

---

١. *الاسفار الاربعة*: ٣٩٦/٣، قسم التعليقة.

٢. انظر: *منطق ارسطو، كتاب البرهان*: ٣٦٩/٢.

٣. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٠٧/١.

الفصل السادس: في أحكام برهان اللّمّ

ولـيَكُن الكـلام فـي الـشكل الأوّل،[١] فنقـول كمـا بيّنـوا:[٢] تجـب أن تكـون العلّـة المعطـاة علّـة الوجـود لا علّـة التـصديق فقـط؛ وذلـك لأنّ كـلّ موضـوعٍ علّـةٌ لثبـوت محمولـه علـى موضـوع نفسه، وإن لـم يكن علّة لوجود محموله عند موضوعه، بل علّة الجميع شيءٌ آخر ثالثٌ؛ إذ المحمول على المحمول على الشيء محمولٌ على ذلك الشيء، سواء أكان علّة المحمولِ المحمولَ أم كان شيءٌ آخر هو العلّة. وهذا المعنى لا يخلو عنه برهانٌ أو قياسٌ. فبرهـان اللّـمّ يعطـي علّـة التـصديق والوجـود جميعـاً، وبرهـان الإنّ يعطـي علّـة التصديق فقط.

الشرح

تقدّم البحث عن تقسيم البرهان إلى اللمّي والإنّي، وقد عقد المصنّف هذا الفصل لأحكام البرهـان اللمّـي، فـذكر عـدّة أحكـامٍ لـه: منهـا: أنّ العلّة في البرهـان اللمّـي علّـة التـصديق والوجود معاً. ومنها: أنّ العلّة في البرهان اللمّي علّة تامّة. ومنها: أنّ العلّة في البرهان اللمّي علّة للنتيجة. ومنهـا: أنّ العلّـة في البرهـان اللمّـي وسطٌ في القيـاس. ومنهـا: أنّ العلّـة في البرهان الإنّي هو الأكبر. ومنها: أنّ نتيجة برهان اللّمّ إذا جعلت كبرى لبرهانٍ آخر، صار برهان لمٍّ أيضاً. وإليك توضيح هذه الأحكام تلواً بعد آخر:

العلّة في البرهان اللمّي علّة التصديق والوجود معاً

إنّ برهان اللّمّ يعطي علّة التصديق والوجود معاً، بينما برهان الإنّ يعطي علّة التصديق فقط. وتوضيح ذلك أنّ الحد الأوسط علّة لثبوت الأكبر للأصغر في مقام الإثبات وإن لم يكن علّة

---

١. أي في الشكل الأول من الأشكال الأربعة للقياس.

٢. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٠٦/١؛ *الجوهر النضيد*: ٢٠٢.

لثبوته له في مقام الثبوت؛ فإن علّة لثبوت الأكبر للأصغر في مقامي الإثبات والثبوت معاً، فهو برهانٌ لمّي، وإن كان علّة لثبوت الأكبر للأصغر في مقام الإثبات فقط، فهو برهانٌ إني.

أضواء على النص

قوله: «كلّ موضوعٍ علّة لثبوت محموله على موضوع نفسه، وإن لم يكن علّة لوجود محموله عند موضوعه» المقصود أنّ الحد الأوسط علّة لثبوت الأكبر للأصغر في مقام الإثبات وإن لم يكن علّة لثبوته له في مقام الثبوت. قوله: «كلّ موضوع علّة لثبوت محموله على موضوع نفسه» المقصود بالموضوع الأول هو الحد الأوسط الذي يكون موضوعاً في الكبرى والمقصود من محموله هو الحد الأكبر والمقصود من «موضوع نفسه» هو الحد الأصغر الذي يكون موضوعاً للحد الأوسط.

قوله: «إذ المحمول على المحمول على الشيء محمولٌ على ذلك الشيء» الأكبر محمولٌ على الأوسط الذي هو محمولٌ على الأصغر، فالأكبر محمولٌ على الأصغر أيضاً، وهذا معناه أنّ الحد الأوسط علّة لثبوت الأكبر للأصغر في مقام الإثبات.

قوله: «سواء أكان علّة المحمولِ المحمولَ» أي سواء أكان علّة المحمول الثاني وهو الأكبر نفس المحمول الأول وهو الأوسط أو لا. والحاصل أنّ الحد الأوسط علّة لثبوت الأكبر للأصغر في مقام الإثبات، وأمّا في مقام الثبوت فيمكن أن يكون الأوسط علّة للأكبر، ويمكن ألّا يكون كذلك.

النص

ثمّ نقول كما ذكروا:[1] إنّ هذه العلّة تجب أن تكون علّة تامّة؛ إذ لو كانت ناقصة لم يجب بوجودها وجودُ المطلوب، فلايحصل يقينٌ، هذا خلفٌ.

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٣٠٢؛ *النجاة*: ١٦٠؛ *أساس الاقتباس*: ٣٦٧؛ *البصائر النصيرية*: ٤٥١؛ *شرح المنظومة*: ٣٣٢/١.

وقد بان منه أنّ برهان اللّمّ السالب يكفي فيه وضع العلّة الناقصة؛ إذ ارتفاعها ـ أي ارتفاع مجموع العلّة ـ يوجب ضرورة ارتفاع المطلوب.

الشرح

هذا هو الحكم الثاني من أحكام البرهان اللمّي، وإليك توضيحه:

العلّة في البرهان اللمّي علّة تامّة

إنّ العلّة في البرهان اللمّي تجب أن تكون علّة تامّة؛ إذ لو كانت ناقصة لم يجب بوجودها وجودُ المطلوب وهو المعلول، فلايحصل يقينٌ؛ مع أنّ المفروض ثبوت اليقين بالمطلوب، هذا خلفٌ. ثم إنّ المنطقيين قد تعرّضوا لهذه المسألة وذكروا أنّه انما يجب أن يعطي في البراهين توسيط العلل التي بالذات والتي بالفعل والتي هي قريبة وخاصة، حتى ينقطع سؤال اللم، وإلا فهو بعد ثابتٌ.[١]

إن قلت: ذكر المنطقيون أنّ وضع علّة واحدة من العلل الأربعة يكفي في البرهان اللمّي، فكيف يشترط أن تكون العلّة تامّة؟ كما قال عمر بن سهلان الساوي:

> العلة تقال على أربعة معان: الاول: الفاعل. الثاني: المادة. الثالث: الصورة. الرابع: الغاية. وكل واحدة من هذه العلل تصلح أن تقع حدوداً وسطي؛ لأنّ كل علة لشيء في شيء فهي واسطة بينهما.[٢]

وقال العلامة الحلّي: «كل واحدة من هذه العلل تصلح أن تقع وسطاً في البرهان.»[٣] وهكذا ذكر غيرهما أيضاً.[٤]

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٣٠٢؛ *النجاة*: ١٦٠؛ *أساس الاقتباس*: ٣٦٧؛ *البصائر النصيرية*: ٤٥١؛ *شرح المنظومة*: ٣٣٢/١.

٢. *البصائر النصيرية*: ٤٥١.

٣. *الجوهر النضيد*: ٢٠٦.

٤. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٩٧؛ *النجاة*: ١٦٠؛ *شرح المنظومة*: ٣٣٢/١.

قلت: أجاب عنه بعض المحقّقين كالمحقّق الطوسي بأنّ العلّة يلزم أن تكون تامّة، ولكن يمكن أن يقع بعض العلل وسطاً ولكن مع كون باقي العلل مفروض التحقّق، فيكون بعضها مشتملاً على الجميع في الواقع.[١]

العلّة في البرهان اللمّي السالب

تقدّم أنّ العلّة في البرهان اللمّي تجب أن تكون علّة تامّة، ولكن هنا فرقٌ بين البرهان اللمّي الموجب والبرهان اللمّي السالب، وهو أنّ العلة التامّة في الأوّل هي العلّة المشتملة على جميع الأجزاء، وهذا بخلاف مصداق العلّة التامّة في الثاني، فإنّ مصداق العلّة التامّة في الثاني يتحقّق بانتفاء أحد أجزاء العلّة التامة، فإنّ ارتفاع أحد أجزاء العلّة التامة علّة تامّة لارتفاع المعلول.

ومن هنا ذكر المصنّف أنّ برهان اللّمّ السالب يكفي فيه وضع العلّة الناقصة؛ إذ ارتفاعها ـ أي ارتفاع مجموع العلّة ـ يوجب ضرورة ارتفاع المطلوب؛ وذلك لأنّ المعلول ينتفي بانتفاء جزء من العلّة التامّة بينما يوجد بوجود جميع أجزائها، فيكون في الواقع ارتفاع بعض أجزاء العلة التامّة علّة تامّة لارتفاع المعلول.

النص

ثمّ نقول كما ذكروا:[٢] إنّ هذه العلّة تجب أن تكون علّة لوجود المحمول للموضوع لا لوجوده في نفسه؛ وذلك لأنّ الوجود في نفسه والوجود لغيره معنيان اثنان، كما بيّن في الفلسفة الأولى،[٣] وكما أنّ من الممكن أن يتفارقا في ذاتهما، فمن الممكن أن يتفارقا من حيث علّتهما.

فلو كان الموضوع علّة وجودِ المحمول في نفسه، ولم يكن علّة لوجوده لموضوعٍ آخر،

---

١. انظر: *أساس الاقتباس*: ٣٦٧. وتبعه في هذا الجواب العلامة المظفر في كتابه المنطق: ٣٤٠.

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٨٢ ـ ٨٤؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٠٨/١؛ *الجوهر النضيد*: ٢٠٣.

٣. انظر: *نهاية الحكمة*: ١٢١/١.

لم يكن ثبوت المحمول لموضوع الموضوع ضرورياً، كثبوته للموضوع،[1] فلم يكن بالمطلوب يقينٌ، هذا خلفٌ. مثال ذلك أنّ النار مثلاً يحرق الحطب بالحركة والمماسّة، فالحركة والمماسّة معلولة عن النار وعلّة لوجود الإحراق للنار، وليست علّة لوجود الإحراق في نفسه، بل علّة ذلك النارُ أيضاً.

الشرح

هذا هو الحكم الثالث من أحكام البرهان اللمّي، وهو أنّ العلّة في البرهان اللمّي علّة للنتيجة، وإليك توضيحه:

العلّة في البرهان اللمّي علّة للنتيجة

الحد الأوسط في البرهان اللمي يجب أن يكون علّة لوجود الأكبر للأصغر، وأمّا نفس وجود الأكبر، فلا يجب أن يكون الأوسط علّة له، فالحد الأوسط يجب أن يكون علّة للوجود لغيره (وجود الأكبر للأصغر) دون الوجود في نفسه (وجود الأكبر)، فإذا فرضنا أنّ الأوسط علّة لوجود الأكبر في نفسه دون وجود الأكبر للأصغر، فحينئذ لا يلزم ثبوت الأكبر للأصغر؛ وذلك لأنّ الأوسط علّة لوجود الأكبر في نفسه دون وجود الأكبر للأصغر، فإذا تحقّقت العلّة يتحقّق معلوله، وأمّا وجود الأكبر للأصغر، فلم تتحقّق علّته حتى يتحقّق المعلول.

ثم إنّ الوجود لغيره (وجود الأكبر للأصغر) والوجود في نفسه (وجود الأكبر) معنيان اثنان؛ حيث ينقسم الوجود إلى: «في نفسه» و«في غيره»، وينقسم الوجود في نفسه إلى: لنفسه، ولغيره، كما ينقسم الوجود لنفسه إلى: بنفسه، وبغيره.[2] ثم إنّ المقصود من (الوجود في نفسه) و(الوجود لغيره) هنا هو الوجود في نفسه لنفسه والوجود في نفسه لغيره، فتأمّل. فإذا كان الوجود لغيره (وجود الأكبر للأصغر) والوجود في نفسه (وجود

---

١. قوله «كثبوته للموضوع» مثالٌ للمنفي، والمقصود أنّ الأكبر ثابتٌ للأوسط بخلاف ثبوت الأكبر للأصغر، فالأول ضروري الثبوت، وهذا بخلاف الثاني.

٢. انظر: *نهاية الحكمة*: ١٢١/١.

الأكبر) معنيين اثنين، فكما أنّ من الممكن أن يتفارقا في ذاتهما، فمن الممكن أن يتفارقا من حيث علّتهما أيضاً.

أضواء على النص

قوله: «وكما أنّ من الممكن أن يتفارقا...» الإمكان هنا هو الإمكان العام، فلا ينافي ضرورة تفارقهما الذاتي.

وعلى ضوء ما تقدّم، فلو كان الموضوع علّة وجودِ المحمول في نفسه، ولم يكن علّة لوجوده لموضوعٍ آخر ـ أي: لو كان علّة للوجود في نفسه ولم يكن علّة للوجود في غيره ـ لم يكن ثبوت المحمول لموضوع الموضوع ضرورياً؛ أي: لم يكن ثبوت الأكبر للأصغر ضرورياً؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الأوسط علّة لوجود الأكبر في نفسه دون وجود الأكبر للأصغر، فإذا تحقّقت العلّة يتحقّق معلوله، وأمّا وجود الأكبر للأصغر فلم تتحقّق علّته حتى يتحقّق المعلول.

قوله: «كثبوته للموضوع» مثالٌ للمنفي، والمقصود أنّ الأكبر ثابتٌ للأوسط، بخلاف ثبوت الأكبر للأصغر، فالأول ضروري الثبوت، وهذا بخلاف الثاني. ومثال ذلك أنّ النار مثلاً يحرق الحطب بالحركة والمماسّة، فالحركة والمماسّة معلولة عن النار وعلّة لوجود الإحراق للنار، وليست علّة لوجود الإحراق في نفسه، بل علّة ذلك النارُ أيضاً.

وتوضيحه أنّ القياس هكذا: «النار تتحرّك وإذا تحرّكت النار فهي تحرق، فالنار تحرق»؛ فالأوسط علّة لثبوت الإحراق للنار وليس علّة لثبوت الإحراق في نفسه. قال الشيخ الرئيس:

> وربما كان الأوسط في الوجود معلول الأكبر بالحقيقة، لكنه ليس معلول وجود الأكبر في الأصغر. بل إنه وإن كان بالحقيقة معلولاً للأكبر... وليس سواء أن نقول: «وجود الشيء»، وأن نقول: «وجود الشيء في الشيء». ولا يتناقض أن نقول هذا معلول الشيء، ثم نقول: لكنه علة لوجود هذا الشيء في معلول آخر: فإن حركة النار مثلا معلولة لطبيعتها، ثم قد تصير علة لحصول طبيعتها عند الشيء الذي حصلت عنده

ففعلت فيه. ولذلك هي التي تجعل حدا أوسط دون نفس طبيعة النار، فإن نفس طبيعة النار لا تكون علة الإحراق بذاتها إلا بتوسط معلول هو مماستها للمحترق أو حركتها إليه مثلا.[1]

النص

وقد بان من ذلك أنّ العلّة تجب أن تكون وسطاً في القياس. وقد بان من هاهنا أنّ برهان الإنّ لو كان فيه علّة فإنّما هي الأكبر.

الشرح

هذان حكمان آخران من أحكام البرهان اللمّي، وهو أنّ العلّة في البرهان اللمّي وسطٌ في القياس، وأنّ العلّة في البرهان الإنّي هو الأكبر، وإليك توضيحهما:

العلّة في البرهان اللمّي وسطٌ في القياس

العلّة في البرهان اللمّي تجب أن تكون وسطاً في القياس؛ إذ المفروض في البرهان اللمّي أنّ الوسط يكون علّة للنتيجة في مقامي الإثبات والثبوت معاً.

العلّة في البرهان الإنّي هو الأكبر

سيأتي أنّ الوسط في البرهان الإنّي إمّا معلولٌ للأكبر أو هو والأكبر معلولان لعلّة ثالثة، ففي القسم الأوّل تكون العلّة هي الحدّ الأكبر. فقوله «لو كان فيه علّة» إشارة إلى القسمين، وأنّه ليس من الضروري في البرهان الإني وجود العلّة.

النص

ثمّ نقول كما بيّنوا:[2] إنّ نتيجة برهان اللّمّ إذا جعلت كبري لبرهانٍ آخر، صار برهان لمٍّ أيضاً؛

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٨٢ ـ ٨٣.

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٩١.

وذلك لأنّ العلّة لوجود أمر لآخر علّة بعينها لوجوده لكلّ ما يوجد له الآخر، لكن بواسطته. فإذا كان في النتيجة الأكبر موجوداً، فتلك العلّة بعينها علّة لثبوت الأكبر للاصغر الثاني، الذي وجد له الأصغر الأوّل، لكن بواسطة الأصغر الأوّل.

الشرح

هذا حكم آخر من أحكام البرهان اللمّي، وهو أنّ نتيجة البرهان اللّمّي إذا جعلت كبرى لبرهانٍ آخر، صار برهان لمٍّ أيضاً؛ وإليك توضيحه:

وقوع نتيجة البرهان اللّمّي كبرى لبرهانٍ آخر

المدّعي أنّ نتيجة البرهان اللّمّي إذا جعلت كبرى لبرهانٍ آخر، صار ذلك البرهان الآخر برهان لمٍّ أيضاً. وبيانه أنّه إذا فرضنا أنّ كل «الف» «ب» وكلّ «ب» «ج» فكل «الف» «ج» وكان «ب» علّة لثبوت «ج» لـ «الف»، فحينئذ إذا جُعلت النتيجة كبرى لبرهانٍ آخر وفرضنا أنّ كل «د» «الف» و«الف» «ج» فكل «د» «ج». هذا البرهان الثاني برهانٌ لمي أيضاً؛ وذلك لأنّ المفروض في البرهان الأول أنّ «ب» علّة لثبوت «ج» لـ «الف»، وحيث إنّ العلّة لوجود أمر لآخر علّة بعينها لوجوده لكلّ ما يوجَد له الآخر، فـ «ب» حيث كانت علّة لثبوت «ج» لـ «الف» فهي علّة لثبوت «ج» لـ «د»، إذ «د» هو الذي يوجَد له الآخر أعني «الف»، فإنّ «الف» يوجد ويثبت لـ «د» في الصغرى من البرهان الثاني.

وبعبارة أخرى: إذا قلنا: «الإنسان حيوانٌ وكلّ حيوانٍ حسّاسٌ، فالإنسان حسّاسٌ» ثم قلنا في القياس الثاني: «زيدٌ إنسانٌ وكلّ إنسانٍ حسّاسٌ فزيدٌ حسّاسٌ»؛ فالوسط في البرهان الأوّل علّة للنتيجة فيكون البرهان لمياً، ثم إنّ نتيجة البرهان الأول حيث وقعت كبرى في البرهان الثاني، فيكون البرهان الثاني لمياً أيضاً؛ وذلك لأنّ العلّة لوجود أمر لآخر علّة بعينها لوجوده لكلّ ما يوجَد له الآخر، فالحيوانيّة كما أنّها علّة لثبوت الحساسية للإنسان في البرهان الأول كذلك علّة لثبوت الحساسية لزيدٍ في البرهان الثاني، الا أنّ

العلّة القريبة لثبوت الحساسية لزيدٍ (النتيجة للبرهان الثاني) هي الإنسانية بينما العلّة القريبة لها هي الحيوانية، فتحصّل أنّ الوسط في البرهان الثاني يكون علّة أيضاً للنتيجة فيصير البرهان الثاني لميّاً أيضاً. قال ابن سينا:

> لقائلٍ أن يقول: إنّه إذا ثبت حكم على الأصغر فصحت النتيجة فأردنا أن نجعلها كبرى قياس ما، فكيف يكون ذلك القياس في إفادة اليقين؟ فنقول: إنّ الأصغر إذا صار أوسط وقد صار الأكبر بيّنا له بعلة، فقد صارت تلك العلّة بعينها علة لكلّ ما يوصف بالأصغر، فقد صارت علة أيضا للأصغر الثاني، إلا أنها علة للأصغر الثاني بواسطة، وللأول بغير واسطة.[1]

أضواء على النص

قوله: «**و ذلك لأنّ العلّة لوجود أمر لآخر**» وذلك كالأوسط الذي يكون علّة لثبوت الأكبر للأصغر في البرهان الأول.

قوله: «**علّة بعينها لوجوده لكلّ ما يوجد له الآخر**» أي: الأوسط في البرهان الأول علّة بعينه لثبوت الأكبر للأصغر الذي يثبت له الآخر، والآخر هو الأصغر في البرهان الأول الذي جُعل أوسطاً في البرهان الثاني.

قوله: «**لكن بواسطته**» أي بواسطة الأصغر في البرهان الأول الذي جُعل وسطاً في البرهان الثاني.

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٩١.

الفصل السابع: في أحكام برهان الإنّ

ولـيَكُن الكـلام فـي الـشكل الأوّل،[١] فنقـول: كمـا ذكـروا،[٢] إنّ برهـان الإنّ يحتمـل بحـسب القسمة أن يكون عن مقدّماتٍ لا سبب لها، أو عن مقدّمات لها سببٌ: وعلى الثاني: إمّا أن يكـون الأكبـر علّـة للأوسـط، أو همـا معلـولان لعلّـة ثالثـة. والأوّل[٣] يـسمّى عنـد جمهـور المنطقيين دليلاً، والثاني برهان إنٍّ مطلقٍ.

الشرح

تقدّم البحث عن تقسيم البرهان إلى اللمّي والإنّي، وقد ذكرنا في الفصل السابق أحكام البرهان اللمّي أيضاً. وقد تطرّق المصنّف في هذا الفصل إلى بيان أحكام البرهان الإنّي، فبيّن أقسام البرهان الإنّي أولاً، ثم تصدّى لبيان أنّ الدليل لا يفيد اليقين، وأنّ الإنّ المطلق لا يفيد اليقين أيضاً، وأنّ البرهان من أحد المتضايفين أو المتلازمين إلى الآخر لا يفيد اليقين أيضاً، وأنّ البرهان الإني ليس برهاناً في الواقع، ثم تكلّم في أخر الفصل عن جريان البرهان اللمي والإنّي في القياسات الاقترانيّة والاستثنائيّة، وإليك توضيح ما أفاده:

أقسام البرهان الإنّي

إنّ برهان الإنّ يحتمل بحسب القسمة أن يكون عن مقدّماتٍ لا سبب لها، أو عن مقدّمات لها سببٌ: وعلى الثاني: فإمّا أن يكون الأكبر علّة للأوسط، أو هما معلولان لعلّة ثالثة؛ فهذه أقسامٌ ثلاثة للبرهان الإنّي، واليك توضيحها:

أمّا القسم الأوّل ـ وهو أن يكون عن مقدّماتٍ لا سبب لها ـ فالمقصود من هذا القسم

---

١. أي في الشكل الأول من الأشكال الأربعة للقياس كما تقدّم.

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٧٩؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٠٦/١؛ *الجوهر النضيد*: ٢٠٣؛ *البصائر النصيرية*: ٣٩٤.

٣. أي: ما يكون الأكبر فيه علّة للأوسط.

هو أن يكون الأكبر في الخارج عين الأصغر، فيكون ثبوت الأكبر للأصغر ممّا لا سبب له، بل ذات الأصغر يقتضي ثبوت الأكبر له في نفس الأمر الا أنّ ثبوت الأكبر للأصغر ليس بيّناً، بينما ثبوت الأوسط للأصغر وثبوت الأكبر للأوسط يكون بيّناً، فيصير الأوسط واسطة لإثبات الأكبر للأصغر. وهذا القسم يفيد اليقين، وهو غير ما يشير اليه المصنّف فيما سيأتي بقوله: «و قد بان من هاهنا أنّ القياس من أحد المضافين أو المتلازمين، وبالجملة كلّ شيئين كان العلم بهما واحداً على الآخر ليس يفيد اليقين.»

وإلى هذا القسم الأوّل المفيد لليقين يشير العلامة الطباطبائيﷺ في مواضع عديدة من كتبه ويعبّر عنه بالبرهان من خلال «الملازمات العامّة»، والمقصود منها هي الأُمور التي لا تعدّد في واقعها حتى يعقل بينها تلازم خارجيّ وإنّما تعدّدها بتحليل من العقل، وتلازمها إنّما هو لوحدة مصداقها كالوجود وصفاته الحقيقيّة؛ حيث إنّ صفات الوجود عينه في الخارج، فلا تعدّد في واقعها حتى يمكن أن يصير بعضها علّة لبعض أو تكون بأجمعها معلولة لشيء واحد، وتكثّرها وتعدّدها إنّما هو بحسب المفهوم فقط، فهي لكونها منتزعة من مصداق واحد متلازمة، بمعنى أنّها لا تنفكّ في المصداق، ولذا يمكن أن يستدلّ ببعضها على بعض، وذلك كما يستدلّ بأصالة الوجود على أنّ العلّيّة والمعلوليّة إنّما هي في الوجود دون الماهيّة، فيقال: العلّيّة والمعلوليّة إنّما هما في الأصيل، والأصيل هو الوجود، فالعلّيّة والمعلوليّة إنّما هما في الوجود.[1] وإليك بعض كلمات المصنّف في المقام:

قال في *نهاية الحكمة*:

> وأما برهان الإن فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً، فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان الإن الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر.[2]

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ٣٢/١، قسم التعليقة.

٢. نفس المصدر: ٣٠/١.

وقال أيضاً:

وقد سمّوه برهان الصدّيقين لما أنّهم يعرفونه تعالى به لا بغيره. وهو كما ستقف عليه برهان إنّي يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.[١]

وقال أيضاً: فقد ظهر مما تقدم أن البحث عن المطلوب إنما يفيد العلم به بالسلوك إليه عن طريق سببه إن كان ذا سبب أو من طريق الملازمات العامة إن كان مما لا سبب له. وأما السلوك إلى العلة من طريق المعلول فلا يفيد علما البتة.[٢]

وقال في تعليقات الأسفار:

ينحصر البرهان ـ وهو القياس المفيد لليقين ـ في قسمين: أحدهما: البرهان اللمي الذي يسلك فيه من إثبات العلة إلى إثبات المعلول. وثانيهما: البرهان الإني الذي يسلك فيه من بعض اللوازم العامة إلى بعضها كالبراهين الإنية المستعملة في الفلسفة الأولى.[٣]

وقال أيضاً:

المفيد لليقين من الاستدلال الإني أنما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامة التي لا سبب لها على بعض آخر فحسب وما عدا ذلك لا يفيد اليقين ولا يسمى برهاناً.[٤]

وأمّا القسم الثاني من الأقسام الثلاثة للبرهان الإنّي ـ وهو أن يكون عن مقدّمات لها سببٌ وأن يكون الأكبر علّة للأوسط ـ فقد ذكر المصنّف أنّ هذا القسم يسمّى عند جمهور المنطقيين دليلاً. ولكن لا يخفى أنّ «الدليل» هو أن يكون وجود الأكبر للأصغر علّة للأوسط لا أن يكون الأكبر وحده علّة للأوسط. قال الشيخ الرئيس:

برهان الإن فقد يتفق فيه أن يكون الحد الأوسط في الوجود لا علة لوجود الأكبر في

---

١. المصدر نفسه: ١٠٤١/٤.

٢. المصدر نفسه: ١٠٢٦/٤.

٣. *الاسفار الاربعة*: ٣٩٦/٣، تعليقة١.

٤. المصدر نفسه: ١٧٨/٦، تعليقة١.

الأصغر ولا معلولا له، بل أمراً مضايفاً له أو مساوياً له في النسبة إلى علته، عارضاً معه أو غير ذلك مما هو معه في الطبع معاً. وقد يتفق أن يكون في الوجود معلولاً بوجود الأكبر في الأصغر. فالأول يسمّى برهان الإنّ على الإطلاق، والثاني يسمّى دليلاً.[1]

وأمّا القسم الثالث ـ وهو أن يكون عن مقدّمات لها سببٌ وأن يكون الأكبر والأوسط معلولين لعلّة ثالثة ـ فقد يسّمى برهان إنٍّ مطلقٍ.

تلخيصٌ لما تقدّم ولما سيأتي

يظهر بالتأمّل في جميع ما ذكره المصنّف هنا وفي كتبه الأخرى حول أقسام البرهان الإنّي أنّ للبرهان الإني عدّة أقسام كالتالي:

أحدها: البرهان الإنّي من خلال الملازمات العامّة التي لا تعدّد لها في الخارج وإنّما تتعدّد من خلال التحليل العقلي، وهو يفيد اليقين، وهو المسمّى عنده بالبرهان من خلال الملازمات العامّة، كما تقدّم بعض كلماته في البحث السابق.

ثانيها: البرهان الإنّي من خلال المعلول إلى العلّة، وهو المسمّى بالدليل، وهو لا يفيد اليقين.

ثالثها: البرهان الإني من خلال أحد المعلولين إلى معلوله الآخر، وهما معلولان لعلّة ثالثة، وهو المسمّى بالإنّ المطلق، وهو لا يفيد اليقين أيضاً.

رابعها: البرهان الإني من خلال أحد المتضايفين إلى متضايفه الآخر، وهو لا يفيد اليقين أيضاً كما سيشير إليه المصنّف فيما يأتي في هذا الفصل.[2]

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٧٩. وهكذا ذكره غيره أيضاً، انظر: التحصيل: ٢٢٧؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٠٦/١؛ الجوهر النضيد: ٢٠٣؛ *البصائر النصيرية*: ٣٩٤.

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٧٩؛ *البصائر النصيرية*: ٣٩٤.

خامسها: البرهان الإني من خلال أحد المتلازمين إلى ملازمه الآخر، وهذا غير القسم الأول، وهذا لا يفيد اليقين أيضاً كما سيشير اليه المصنّف فيما يأتي في هذا الفصل.

ثم إنّ هذين القسمين الأخيرين يمكن إدراجهما في الإنّ المطلق، وذلك إذا عممّنا معنى الإنّ المطلق، كما أدرج بعض المنطقيين القسم الرابع في الإنّ المطلق.[1] قال الحكيم السبزواري:

> وأما إذا لم يكن معلولاً للنسبة ولا علة لها كما إذا كان الأكبر والأوسط متلازمين ومعلولي علة واحدة كقولنا: «كل إنسان ضاحك وكل ضاحك كاتب»، فلا يختص باسم فهذا إما واسطة بين اللمي والإني، وإما إني بتعميم تعريفه بأن يقال: الإني هو ألا يكون الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر أو انتفائه في الواقع سواء أكان معلولا أم لا.[2]

النص

ثمّ نقول كما بيّنوا:[3] الدليل لا يفيد يقيناً بنفسه، وليكن «ج» «ب»، «ب»، «أ» و«أ» علّة لـ «ب»؛ وذلك لأنّ «أ» حيث كان علّة لـ«ب» كان ضرورة «ج» «ب» متأخّرة عن «ج» «أ» وضرورة «ج» «أ» المطلوب متأخّرة عن ضرورة «ج» «ب» (الصغرى)، فاليقين بـ«ج» «أ» متأخّرة عن اليقين بـ«ج» «أ»، هذا دورٌ، فإذن المطلوب ثابتٌ.

الشرح

تقدّم البحث عن أقسام البرهان الإنّي، ويتطرّق المصنّف بعد ذلك إلى بيان أحكام كلّ واحدٍ من تلك الأقسام، فيتصدّى في هذه الفقرة لإثبات أنّ الدليل لا يفيد اليقين، وإليك توضيحه:

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٧٩؛ *البصائر النصيرية*: ٣٩٤.

٢. شرح المنظومة: ٣٢٩/١.

٣. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٨٥ ـ ٨٦؛ *المنطقيات*: ٢٨٧/١ ـ ٢٨٨؛ *المعتبر في الحكمة*: ٢١٠/١؛ *المباحث المشرقية*: ٣٥٧/١؛ *أساس الاقتباس*: ٣٥٧ ـ ٣٥٨؛ *الاسفار الاربعة*: ١٧٧/٦.

الدليل لايفيد اليقين

المدّعي أنّ الدليل لا يفيد اليقين بنفسه، ومثال ذلك أن يقال: «كل «ج» «ب» وكلّ «ب»، «أ» فكلّ «ج» «الف»»، فإذا فرضنا في هذا المثال أنّ «الف» علّة لـ «ب» في القياس المذكور، فحينئذ يكون «الف» مقدّماً على «ب»، ضرورة تقدّم العلّة على معلولها، وكذا يلزم أن يكون العلم بـ «الف» مقدّماً على العلم بـ «ب»؛ وذلك لأنّ العلم لمّا كان مطابقاً للمعلوم بعينه، فكانت النسبة بين العلم بالمعلول والعلم بالعلّة، هي النسبة بين نفس المعلول ونفس العلّة، ولازم ذلك توقّف العلم بالمعلول وترتّبه على العلم بعلّته. هذا من طرفٍ، ومن طرف آخر يكون العلم بـ «الف» متأخّراً عن العلم بـ «ب»؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ العلم بالعلّة (الف) يحصل من طريق العلم بمعلولها ب؛ فيلزم أن يكون العلم بـ «الف» متأخراً عن العلم بـ «ب» ومتقدّماً على العلم بـ «ب»، هذا خلفٌ ويلزمه الدور أيضاً.[1]

واعلم أنّ هذا التقرير هو التقرير الذي أفاده المصنّف في *نهاية الحكمة* وتعليقته على الأسفار؛ وأمّا ما ذكره هنا فيختلف عنه من ناحية التعبير ولكن يرجع إليه روحاً وجوهراً؛ وذلك لأنّ ما أفاده هنا من أنّ (ج الف) متقدّمٌ على (ج ب) وجهه هو أنّ المفروض كون «الف» علة لـ «ب»؛ فيكون (ج الف) متقدّماً على (ج ب) تقدّم العلّة على معلولها، وكذا العلم بـ (ج الف) يكون متقدّماً على العلم بـ (ج ب) أيضاً، ومن طرفٍ آخر حيث إنّ (ج ب) صغرى القياس و(ج الف) نتيجة القياس، فيكون (ج ب) متقدّماً على (ج الف) تقدّم الصغرى على النتيجة، كما أنّ العلم بـ (ج ب) متقدّماً على العلم بـ (ج الف)، فيلزم من ذلك أن يكون العلم بـ (ج الف) متقدّماً على العلم بـ (ج ب) ومتأخراً عنه معاً.

ولكن يلاحظ عليه: أنّ فيه خلطاً بين مقامي الثبوت والإثبات؛ وذلك لأنّ العلّة وإن كانت توجد قبل وجود المعلول، إلّا أنّ العلم بها لا يجب أن يتحقّق قبل العلم بالمعلول،

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ١٠٢٢/٤؛ *الاسفار الاربعة*: ٣٩٦/٣، تعليقة١.

بل يمكن أن يتحقّق العلم بالمعلول أوّلا، وعندئذ ينتقل الذهن إلى وجود العلّة لمكان عدم انفكاكها عنه.[١]

إن قلت: اتّضح من خلال هذا البرهان أنّ الدليل لايفيد اليقين مطلقاً، مع أنّ هذا يخالف ما ذكره المنطقيون من أنّ وجود المعلول برهانٌ يقيني على وجود مطلق العلّة بينما هو برهانٌ ظني على وجود علّته الخاصة، فلابد من التفصيل؟ كما قال المحقّق الطوسي:

كان العلم التام بالعلة التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علماً تاماً بعلته، فإن العلة من حيث هي تامة، يوجب معلولها المعين من حيث هو هو، والمعلول من حيث هو معلول، لا يقتضي علته المعينة، إنما يقتضي علة ما لوجوده، بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وإنيته، والعلم بالمعلول يقتضي العلم بإنية العلة دون ماهيته.[٢]

وهذا ممّا ذكره غيره من المنطقيين أيضاً.[٣]

قلت: الظاهر أنّ ما ذكره المنطقيون لاينافي ما ذكره المصنّف هنا؛ وذلك لأنّ المعلول لها حيثيتان: حيثية ذات المعلول وحيثية معلولية المعلول، ومن الواضح أنّ العلم بوجود ذات المعلول لا يدل على وجود علة له، وأمّا العلم بمعلولية المعلول فهو وإن كان يدل يقيناً على وجود علة له، إلا أنّه يكون في الواقع برهاناً لمياً؛ وذلك لأنّ المعلول بما هو معلولٌ علّة لاحتياجه إلى علة، فيكون سيراً من العلة إلى معلولها.

قال صدرالمتألهين:

ولقائلٍ أن يقول: إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أنّ له بانياً مع أن البناء لا يكون علة للباني بل الأمر بالعكس؟ فنقول: العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني، بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء، واحتياجه إلى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ٣٢/١، قسم التعليقة.

٢. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٠١/٣.

٣. انظر: *المنطقيات*: ٢٨٧/١ ـ ٢٨٨؛ *المعتبر في الحكمة*: ٢١٠/١؛ *أساس الاقتباس*: ٣٥٧ ـ ٣٥٨؛ *الاسفار الاربعة*: ١٧٧/٦.

لماهيته، فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول، ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لما كان مشروطاً بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار الباني معلوماً لكون العلم بالإضافة إليه حاصلاً، وجميع البراهين الإنية من هذا القبيل، فإنها كالبراهين اللمية في أن العلم لا يحصل فيها إلا من جهة إضافه العلة إلى المعلول، فإن المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولاً ولكن بوصف معلوليته ونقص إمكانه علة للحاجة إلى علة ما من العلل.[١]

وهذا الجواب يمكن استنباطه من تعليقة المصنّف على *الأسفار* أيضاً.[٢]

النص

ثمّ نقول كما بيّنوا:[٣] إنّ البرهان الذي أوسطه وأكبره معلولا[٤] معلالشيءٍ ثالثٍ، لايفيد يقيناً بنفسه؛ وليكن «ج» «ب»، «ب» «أ» و«ب» «أ» معاً معلولين لشيءٍ ثالثٍ وهو «د»؛ وذلك لأنّ ضرورة «ب» «أ» متوقّفة على ضرورة «ب» «د»، وعند ضرورة «ب»، «د» تثبت ضرورة «ج» «أ» [و] «ب» «أ» معاً في مرتبة واحدة معاً، وكذلك اليقين بهما، وقد فُرض أنّ اليقين بـ«ب» «أ» متقدّمٌ على اليقين بـ«ج» «أ»، هذا خلفٌ.

الشرح

تقدّم أنّ الدليل لا يفيد اليقين، وقد تطرّق المصنّف هنا إلى إثبات أنّ الإنّ المطلق لا يفيد اليقين أيضاً، وإليك توضيحه:

الإنّ المطلق لايفيد اليقين

إنّ البرهان الذي أوسطه وأكبره معلولان معاً لشيءٍ ثالثٍ، لا يفيد يقيناً بنفسه أيضاً،

---

١. *الاسفار الاربعة*: ٣/٣٩٨.

٢. انظر: *الاسفار الاربعة*: ٦/١٧٨، تعليقة١.

٣. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٩٠.

٤. هكذا ورد في النسخ، والصحيح: معلولان.

ومثال ذلك أن يقال: «كل «ج» «ب» وكلّ «ب»، «أ» فكلّ «ج» «الف»» فإذا فرضنا في المثال المذكور أنّ كلاً من «ب» و«الف» معلولٌ لـ «د» مثلاً، فحينئذ تكون ضرورة «ب» «ألف» متوقّفة على ضرورة «ب» «د»؛ وذلك لأنّه لولا «د» لايوجد «ب» حتى يتّصف بـ «الف»، فلايتّصف «ب» بـ «الف» الا بعد تحقّق «د»، وعند تحقّق «د» يتحقّق «ج» «الف» أيضاً، إذ المفروض أنّ «الف» معلولٌ لـ «د»، فإذا تحقّق «د» يتحقق معلوله وهو «الف» أيضاً؛ والحاصل أنّ الكبرى (ب الف) متوقفة على «د» وإذا تحقّق «د» تتحقّق النتيجة أيضاً، فيكون العلم بالكبرى والعلم بالنتيجة في رتبة واحدة، مع أنّ المفروض تأخّر العلم بالنتيجة عن العلم بالكبرى، هذا خلفٌ.

النص

وقد بان من هاهنا أنّ القياس من أحد المضافين أو المتلازمين، وبالجملة كلّ شيئين كان العلم بهما واحداً على الآخر ليس يفيد اليقين.

الشرح

تقدّم أنّ الدليل والإن المطلق لا يفيدان اليقين، وقد تعرّض المصنّف هنا لإثبات أنّ البرهان من أحد المتضايفين أو المتلازمين إلى الآخر لا يفيد اليقين أيضاً، وإليك توضيحه:

البرهان من أحد المتضايفين أو المتلازمين إلى الآخر لايفيد اليقين

المدّعي أنّ البرهان من أحد المضافين أو المتلازمين، وكذا كلّ شيئين كان العلم بهما واحداً على الآخر لا يفيد اليقين، ووجهه ما تقدّم من أنّ العلم بهما في رتبة واحدة، فليس بين العلم بهما تقدّمٌ وتأخرٌ حتى يكون العلم بأحدهما مقدّماً على العلم بالآخر.

وقد أشار الشيخ الرئيس إلى نكتة أدق، وهي أنّ العلم من خلال أحد المضافين بمضايفه الآخر ليس قياساً في الواقع فضلاً عن كونه برهاناً؛ وذلك لأنّه لا معنى لحصول العلم بأحدهما مع عدم حصول العلم بالآخر، قال الشيخ الرئيس:

اعلم أن توسط المضاف أمر قليل الجدوى في العلوم؛ وذلك لأن نفس علمك أن زيداً أخ هو علمك بأن له أخاً، أو يشتمل على علمك بذلك. فلا تكون النتيجة فيه شيئاً أعرف من المقدمة الصغرى. فإن لم يكن كذلك، بل بحيث يجهل إلى أن يتبين أن له أخاً، فما تصورت نفس قولك زيد أخ. وأمثال هذه الأشياء الأولى لا تسمى قياسات فضلاً عن أن تكون براهين.[١]

النص

وقد بان .أيضاً .أنّ القياس الذي أكبره علّة لأوسطه أو هما معلولا علّة ثالثة، ليس ببرهانٍ البتّة؛ إذ لا يفيد اليقين.

الشرح

تقدّم أنّ الدليل والإن المطلق وكذا البرهان من أحد المتضايفين أو المتلازمين إلى الآخر لا يفيد أي واحدٍ منها اليقين، ويستدرك المصنّف في هذه الفقرة فيدّعي أنّ البرهان الإني ليس برهاناً في الواقع، وإليك توضيحه:

البرهان الإني ليس برهاناً في الواقع

القياس الذي أكبره علّة لأوسطه أو هما معلولا علّة ثالثة، ليس ببرهانٍ البتّة؛ وذلك لأنّهما لا يفيدان اليقين. والحاصل أنّ الإنّ لا يفيد اليقين مع أنّ البرهان يفيد اليقين، فالإنّ ليس ببرهانٍ. قال الشيخ الرئيس: «البرهان المطلق هو برهان اللم.»[٢] وقال الحكيم السبزواري:

البرهان عند الإلهيين في اصطلاحٍ منحصرٌ في اللم. وإن أطلق الإلهي بما هو منطق البرهان على الإني أيضاً.[٣]

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٩٠؛ قبسات اليقين: ٣٠٩.

٢. *النجاة*: ١٢٦.

٣. *الاسفار الاربعة*: ٢٦/١، تعليقة١.

ولكن ذكر صدرالمتألهين وجهاً لتمسية الإنّي بالبرهان، حيث قال:

حصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على وجود علة ما وهو دليل ظني على وجود العلة بخصوصها. وإنما عُدّ الاستدلال من المعلول على العلة قسماً من البرهان وهو المسمّى بالإني بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثاني.[١]

وعلّق عليه المصنّف بما يظهر منه أنّ وجود المعلول لايثبت وجود مطلق العلة أيضاً.[٢]

النص

وأنّ برهان الإنّ يجب أن يتألّف من مقدّماتٍ لا سبب فيها. قال الشيخ في الفصل الثامن من المقالة الأولى من كتاب *البرهان*: «فإن كان الأكبر للأصغر لا بسببٍ بل لذاته، لكنّه ليس بيّن الوجود له والأوسط كذلك للأصغر، إلّا أنّه بيّن الوجود للأصغر ثمّ الأكبر بيّن الوجود للأوسط، فينعقد برهانٌ يقينيٌّ ويكون برهان إنّ، ليس برهان لمّ.[٣] انتهى.

الشرح

تقدّم أنّ الدليل والإنّ المطلق وكذا البرهان من أحد المتضايفين أو المتلازمين إلى الآخر، لا يفيد أيّ واحدٍ منها اليقين، ويتطرّق المصنّف هنا إلى بيان البرهان الإنّي الذي يفيد اليقين، وإليك توضيحه:

البرهان الإنّي المفيد لليقين

إنّ برهان الإنّ الذي يفيد اليقين ويستحق اسم البرهان، يجب أن يتألّف من مقدّماتٍ لا سبب فيها، وأمّا غير ذلك فلا يفيد اليقين ولا يستحق اسم البرهان أيضاً. وإليه أشار

---

١. المصدر: ١٧٧/٦ ـ ١٧٨.

٢. انظر: المصدر: ١٧٨/٦، تعليقة١.

٣. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٨٦. وقد تقدّم توضيحه في أوائل هذا الفصل.

الشيخ الرئيس[١] وتوضيح ما أفاده أنّ ثبوت الأكبر للأصغر إذا لم يكن له سببٌ، وذلك بأن يكون الأكبر في الخارج عين الأصغر، فيكون ثبوت الأكبر للأصغر ممّا لا سبب له، بل ذات الأصغر يقتضي ثبوت الأكبر له في نفس الأمر الا أنّ ثبوت الأكبر للأصغر ليس بيناً، بينما ثبوت الأوسط للأصغر وثبوت الأكبر للأوسط يكون بيناً، فيصير الأوسط واسطة لإثبات الأكبر للأصغر. وهذا القسم يفيد اليقين، فينعقد برهانٌ يقينيٌّ ويكون برهانا إنّياً.[٢]

النص

ثم أقول: حيث إنّ القياس المطلق ينقسم إلى اقترانيٍّ واستثنائيٍّ، والقضيّة المنفصلة محلّلة بوجهٍ إلى المتّصلة؛ وفي الشرطيّات الشكلُ الأوّلُ يرجع إليه بقيّة الأشكال،[٣] كالحمليّات، أمكن أن يقع في أقسام الاقتراني برهان لمٍّ وإنٍّ.[٤]

وأمّا القياس الاستثنائي:

فأمّا المؤلّف من متّصلة واستثناءٍ، فحيث كان وضع العلّة علّة لوضع المعلول ورفعها لرفعه، فمن الممكن أن يقع فيه برهان لمٍّ، فإن كان فيه علّة والبرهان برهان لمٍّ، وجب أن تكون هي المقدّمَ لو استثني الوضع، والتاليَ لو استثني الرفع.

مثال ذلك قولنا: «كلّما كانت العلّة موجودة فالمعلول موجودٌ، لكنّ العلّة موجودة» ينتج: «فالمعلول موجودٌ»؛ قولنا: «كلّما كان المعلول موجوداً كانت العلّة موجودة، لكنّ

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٨٦.

٢. قال الشيخ الرئيس أيضاً: «فقد تحصل من هذا أن برهان الإن قد يعطي في مواضع يقينا دائما، وأما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم، بل فيما لا سبب له.» (*الشفاء، المنطق، البرهان*: ٨٧)

٣. قال ملاعبدالله اليزدي: «قوله «الشكل الأول»: يسمّى أولاً؛ لأن إنتاجه بديهي وإنتاج البواقي نظريٌّ يرجع إليه، فيكون أسبق وأقدم في العلم.» (*الحاشية على تهذيب المنطق*: ٨٩) وقد ذكر الوجه في بداهة الشكل الأوّل في حواشي الحاشية، فراجع: *الحاشية على تهذيب المنطق*: ٣٤٩، الحاشية رقم ٢٦.

٤. قوله «أمكن أن يقع في أقسام...» جواب لقوله «حيث إنّ القياس...». وحاصله أنّ البراهين اللمية والإنية كما تجري في القياسات الاقترانية الحملية كذلك تجري في القياسات الاقترانية الشرطية أيضاً من المتصّلة والمنفصلة.

العلّة ليست موجودة» ينتج: «فالمعلول ليس بموجودٍ».

وأمّا القياس الاستثنائي المؤلّف من منفصلة وحمليّة، فحيث كانت المنفصلة محلّلة إلى المتّصلة يتبيّن بذلك حكمه، فكلّما استثني وضعٌ لإنتاج رفعٍ، وجب أن يكون الوضع علّة، والرفع نقيض المعلول، أو الوضع هو النقيض والرفع هو المعلول. وكلّما استثني رفعٌ لإنتاج وضعٍ، فإن كان الرفع هو العلّة فالوضع نقيض المعلول، وإن كان الرفع نقيض العلّة فالوضع هو المعلول.

مثال ذلك من المنفصلة الحقيقية: «إمّا أن تكون العلّة موجودة، وإمّا أن يكون المعلول معدوماً، لكنّ العلّة موجودة، فالمعلول موجودٌ، ولكنّ العلّة ليست بموجودة، فالمعلول معدومٌ». وقولنا: «إمّا أن يكون المعلول موجوداً، أو تكون العلّة معدومة، لكن العلّة معدومة، فالمعلول ليس بموجودٍ. ولكنّ العلّة موجودة، فالمعلول موجودٌ».

فتبيّن من جميع ذلك أنّ برهان اللّمّ كما يقع في الاقتراني الحملي والشرطي كذلك يقع في الاستثنائي.

وأمّا برهان الإنّ، فهو أيضاً يقع في القياس الاستثنائي، كما يقع في القياس الاقتراني، بل يزيد الاستثنائي أنّ الدليل يوجب فيه اليقين دون الاقتراني. مثاله: «كلّما كان المعلول موجوداً فعلّته موجودة، لكنّه موجودٌ» وجهه ظاهرٌ.

تمّت المقالة الثانية.

الشرح

كان الكلام في البرهان الإنّي وانتهى البحث عن أقسامه وأحكامه، وقد تصدّى المصنّف في آخر الفصل لجريان البرهان اللمي والإنّي في القياسات الاقترانيّة والاستثنائيّة، وإليك توضيح ما أفاده:

أقسام القياس

إنّ القياس المطلق ينقسم إلى اقترانيٍّ واستثنائيٍّ؛ وذلك لأنّه إمّا أن يكون عين النتيجة أو

نقيضها مذكوراً فيه بالفعل، أو لا يكون شيء منهما مذكوراً فيه بالفعل. والأوّل استثنائيٌّ، والثاني اقترانيٌّ. ثم إنّ القياس الاستثنائيّ يكون مركّباً من مقدّمتين: إحداهما شرطيّة، والاخرى وضعيّة أي إثبات لأحد جزأيها أو نفيه ليلزم وضع الجزء الآخر أو رفعه، ففي المتّصلات ينتج الوضع الوضع والرفع الرفع، وفي المنفصلات ينتج الوضع الرفع وبالعكس.[١] ثم إنّ القياس الاقتراني إمّا حملي أو شرطي، والشرطي ينقسم إلى المتصّلة والمنفصلة، وهذا كلّه مذكورٌ في الكتب المنطقية.[٢]

ثم إنّ المدّعي أنّ البراهين الإنية واللمية كما تجري في القياسات الاقترانية الحملية والشرطية، كذلك تجري في القياسات الاستثنائية أيضاً.

البرهان اللمي والإنّي في القياسات الاستثنائيّة

المدّعي أنّ البراهين الإنية واللمية كما تجري في القياسات الاقترانية الحملية والشرطية، كذلك تجري في القياسات الاستثنائية أيضاً، ويكون المستثنى فيها حدّاً وسطاً. قال بهمنيار:

> واعتبار برهان «لمّ» و«إنّ» في القياسات الاستثنائيّة المتصلة يكون بالمستثنى؛ لأنك إذا قلت: «إن كانت الشمس طالعة فالنّهار موجود» واستثنيت المقدّم، كان برهان «لمّ»، فإنّ المستثنى هو بإزاء الأوسط في الحمليّات... ومثال برهان «إنّ» إن كان النهار موجوداً فالشّمس طالعة» مع استثناء المقدّم.[٣]

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ القياس الاستثنائي إمّا مؤلّف من متّصلة واستثناءٍ، أو مؤلف من من منفصلة وحمليّة. وإليك تقرير البرهان اللمي والإنّي في هذين القسمين:

القياس الاستثنائي المؤلّف من متّصلة واستثناءٍ

أمّا القياس الاستثنائي المؤلّف من متّصلة واستثناءٍ، فبيانه أنّه إذا كانت بين المقدّم والتالي

---

١. انظر: *تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية*: ٤٤٦؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٨٠/١.

٢. انظر: *الجوهر النضيد*: ١٠٠؛ *رسائل الشجرة الالهية*: ٢٧٤.

٣. *التحصيل*: ٢٢٩؛ انظر أيضاً: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٠٦/١.

في القياس الاستثنائي المؤلّف من متّصلة واستثناءٍ علاقة العلية والمعلولية، فإمّا أن يكون المقدّم علة للتالي أو بالعكس، وعلى كلا الفرضين فإمّا أن يستثنى فيهما وضع المقدّم أو رفع التالي، فهنا فروضٌ أربعة، وإليك حكمها:

الأول: أن يكون المقدّم علة للتالي وأن يستثنى وضع المقدّم، وهذا برهانٌ لمي، وذلك كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ، لكن الشمس طالعة، فالنهار موجودٌ».

الثاني: أن يكون المقدّم علة للتالي وأن يستثنى رفع التالي، وهذا برهانٌ إني، وذلك كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ، لكن النهار ليس بموجودٍ، فالشمس ليست بطالعة».

الثالث: أن يكون المقدّم معلولاً للتالي وأن يستثنى وضع المقدّم، وهذا برهانٌ إني، وذلك كقولنا: «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، لكن النهار موجودٌ، فالشمس طالعة».

الرابع: أن يكون المقدّم معلولاً للتالي وأن يستثنى رفع التالي، وهذا برهانٌ لمي، وذلك كقولنا: «إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، لكن الشمس ليست بطالعة، فالنهار ليس بموجودٍ».

ثم إنّ الملاحظة الجديرة بالذكر هي أنّ الفرضين الثالث والرابع إنّما ينتجان إذا كانت العلّة منحصرة؛ وذلك لأنّه يوضع المقدّم في الفرض الثالث، ومن الواضح أنّ وضع المعلول لا يدل على وضع علّته الخاصّة إلا إذا كانت العلّة منحصرة، كما أنّه في الفرض الرابع يرفع التالي، ومن الواضح أنّ رفع العلّة لا يدل على رفع المعلول إلا إذا كانت العلّة منحصرة أيضاً.

أضواء على النص

قوله: «فأمّا المؤلّف من متّصلة واستثناءٍ فحيث كان وضع العلّة علّة لوضع المعلول ورفعها لرفعه» اتّضح ممّا تقدّم أنّ رفع العلّة ليس علّة لرفع المعلول إلا إذا كانت العلّة منحصرة، ولذا صرّحوا بأنّ وضع التالي ورفع المقدّم غير منتجين دائماً، وإنّما المنتج دائماً هو وضع المقدّم ورفع التالي.[1]

---

١. انظر: *الجوهر النضيد*: ١٧٥.

قوله: «وجب أن تكون هي المقدّمَ لو استثني الوضع» إشارة إلى الفرض الأوّل من الفروض السابقة. قوله «أن تكون» أي: أن تكون العلّة هي المقدّم.

قوله: «و التاليَ لو استثني الرفع» أي: وجب أن تكون العلّة هي التالي لو استثني رفع التالي. وهذا إشارة إلى الفرض الرابع.

القياس الاستثنائي المؤلّف من منفصلة وحمليّة

وأمّا القياس الاستثنائي المؤلّف من منفصلة وحمليّة، فبيانه أنّه إذا كانت بين المقدّم والتالي في القياس الاستثنائي المؤلّف من منفصلة وحملية علاقة العلية والمعلولية، فإمّا أن تكون المنفصلة حقيقية، أو مانعة الجمع، أو مانعة الخلو، وعلى الفروض الثلاثة فإمّا أن يكون المقدّم علة أو التالي علّة، وعلى جميع الفروض فإمّا أن يستثنى فيها وضع المقدّم أو رفع التالي، وإليك حكمها:

الأوّل: أن تكون المنفصلة حقيقية وأن يكون المقدّم علة وأن يستثنى فيه وضع المقدّم، كقولنا: «إمّا أن تكون العلّة موجودة وإمّا أن يكون المعلول معدوماً، لكنّ العلّة موجودة، فالمعلول موجودٌ» وهذا برهانٌ لمي ينتج وضعُ المقدّم فيه رفعَ التالي.

الثاني: أن تكون المنفصلة حقيقية وأن يكون المقدّم علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إمّا أن تكون العلّة موجودة، وإمّا أن يكون المعلول معدوماً، لكنّ المعلول موجودٌ، فالعلّة موجودة» وهذا برهانٌ إنّي ينتج رفعُ التالي فيه وضعَ المقدّم.

الثالث: أن تكون المنفصلة حقيقية وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه وضع المقدّم، كقولنا: «إمّا أن يكون المعلول معدوماً وإمّا أن تكون العلّة موجودة، لكنّ المعلول معدومٌ، فالعلّة ليست بموجودة» وهذا برهانٌ إنّي ينتج وضعُ المقدّم فيه رفعَ التالي.

الرابع: أن تكون المنفصلة حقيقية وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إمّا أن يكون المعلول معدوماً وإمّا أن تكون العلّة موجودة، لكنّ العلّة ليست بموجودة، فالمعلول معدومٌ» وهذا برهانٌ لمي ينتج رفعُ التالي فيه وضعَ المقدّم.

الخامس: أن تكون المنفصلة مانعة الجمع، وأن يكون المقدّم علة وأن يستثنى فيه وضع المقدّم، كقولنا: «إمّا أن تكون النار موجودة، وإمّا أن تكون الحرارة معدومة، لكنّ النار موجودة، فالحرارة ليست بمعدومة» وهذا برهانٌ لمي ينتج وضعُ المقدّم فيه رفعَ التالي.

السادس: أن تكون المنفصلة مانعة الجمع، وأن يكون المقدّم علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إمّا أن تكون النار موجودة وإمّا أن تكون الحرارة معدومة، لكنّ الحرارة موجودة، فالنار موجودة» وهذا برهانٌ إنّي ينتج رفعُ التالي فيه وضعَ المقدّم.

السابع: أن تكون المنفصلة مانعة الجمع، وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه وضع المقدّم، كقولنا: «إمّا أن تكون الحرارة معدومة وإمّا أن تكون النار موجودة، لكنّ الحرارة معدومة، فالنار ليست بموجودة» وهذا برهانٌ إنّي ينتج وضعُ المقدّم فيه رفعَ التالي.

الثامن: أن تكون المنفصلة مانعة الجمع، وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إمّا أن تكون الحرارة معدومة وإمّا أن تكون النار موجودة، لكنّ النار معدومة، فالحرارة معدومة» وهذا برهانٌ لمي ينتج رفعُ التالي فيه وضعَ المقدّم.

التاسع: أن تكون المنفصلة مانعة الخلو، وأن يكون المقدّم علة وأن يستثنى فيه وضع المقدّم، كقولنا: «إمّا أن تكون النار معدومة وإمّا أن تكون الحرارة موجودة، لكنّ النار معدومة، فالحرارة ليست بموجودة» وهذا برهانٌ لمي ينتج وضعُ المقدّم فيه رفعَ التالي.

العاشر: أن تكون المنفصلة مانعة الخلو، وأن يكون المقدّم علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إمّا أن تكون النار معدومة وإمّا أن تكون الحرارة موجودة، لكنّ الحرارة معدومة، فالنار معدومة» وهذا برهانٌ إنّي ينتج رفعُ التالي فيه وضعَ المقدّم.

الحادي عشر: أن تكون المنفصلة مانعة الخلو، وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه وضع المقدّم، كقولنا: «إمّا أن تكون الحرارة موجودة وإمّا أن تكون النار معدومة، لكنّ الحرارة موجودة، فالنار ليست بمعدومة» وهذا برهانٌ إني ينتج وضعُ المقدّم فيه رفعَ التالي.

الثاني عشر: أن تكون المنفصلة مانعة الخلو، وأن يكون التالي علة وأن يستثنى فيه رفع التالي، كقولنا: «إمّا أن تكون الحرارة موجودة وإمّا أن تكون النار معدومة، لكنّ النار موجودة، فالحرارة موجودة» وهذا برهانٌ لمي ينتج رفعُ التالي فيه وضعَ المقدّم.

والمتحصّل من جميع هذه الفروض إستنتاج قواعد أربعة كالتالي:

القاعدة الأولى: كلّما كان التالي وضع العلّة فالبرهان لمي.

القاعدة الثانية: كلّما كان التالي رفع العلّة فالبرهان لمي.

القاعدة الثالثة: كلّما كان التالي وضع المعلول فالبرهان إني.

القاعدة الرابعة: كلّما كان التالي رفع المعلول فالبرهان إني.

ولا فرق في هذه القواعد الأربعة بين أن يكون المقدّم علّة أو التالي علّة، كما لا فرق بين أن تكون المنفصلة حقيقية أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو.

أضواء على النص

قوله: «وجب أن يكون الوضع علّة، والرفع نقيض المعلول» إشارة إلى القاعدة الأولى من القواعد الأربعة.

قوله: «أو الوضع هو النقيض والرفع هو المعلول» إشارة إلى القاعدة الثانية.

فتبيّن من جميع ما تقدّم أنّ برهان اللّمّ كما يقع في الاقتراني الحملي والشرطي كذلك يقع في الاستثنائي.

البرهان الإنّي في القياسات الاستثنائية

وأمّا برهان الإنّ، فهو أيضاً يقع في القياس الاستثنائي، كما يقع في القياس الاقتراني، بل يزيد الاستثنائي أنّ الدليل يوجب فيه اليقين دون الاقتراني. مثاله: «كلّما كان المعلول موجوداً فعلّته موجودة، لكنّه موجودٌ» هذا ما ادّعاه المصنّف.

واعلم أنّ الوجه في كون هذا القياس الاستثنائي الخاص يفيد اليقين هو أنّ المقدّم فيه هو المعلول بما هو معلولٌ كما أنّ التالي هو العلّة بما هي علّة، ومن الواضح أنّ وجود

المعلول يدل على وجود علة له، أي: يدل على وجود مطلق العلة دون علّته الخاصّة به. كما قال صدرالمتألهين:

حصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على وجود علة ما وهو دليل ظني على وجود العلة بخصوصها.[1]

ولكن لا يخفى أنّ هذا لا يوجب الفرق بين القياسات الاقترانية والاستثنائية؛ إذ يمكن أن يكون وجود مطلق المعلول حدّاً وسطاً ووجود مطلق العلّة حدّاً أكبر في القياسات الاقترانية أيضاً، فيفيد اليقين بوجود مطلق العلّة. والحاصل أنّه لا فرق بين القياسات الاقترانية والاستثنائية من هذه الناحية، فيرد على القياس الاستثنائي الإنّي ما يرد على الاقتراني الإنّي.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ إثبات وجود العلّة من خلال وجود المعلول بما هو معلولٌ، إنّما يكون برهاناً لمياً وليس ببرهانٍ إني. وقد تقدّم توضيحه عند توضيح ما ذكره المصنّف من أنّ الدليل لا يفيد اليقين، فراجع.

---

١. *الاسفار الاربعة*: ٦/١٧٧؛ أيضاً: *المنطقيات*: ١/٢٨٧ ـ ٢٨٨؛ *شرح الإشارات مع المحاكمات*: ٣/٣٠١؛ *أساس الاقتباس*: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

المقالة الثالثة من كتاب البرهان

وفيها ثلاثة فصولٍ:

الفصل الأوّل: في الغرض من هذه المقالة

الفصل الثاني: في حقيقة العلوم البرهانية وأجزائها وأحكامها من حيث هي علومٌ برهانية

الفصل الثالث: في اختلاف العلوم وتشاركها ونقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ

الفصل الأوّل: في الغرض من هذه المقالة

قد مرّ في الفصل الأوّل من المقالة الأولى أنّ للقياس البرهاني ثلاثة أقسامٍ من الأحوال، وأنّ ثالثتها: أنّ القياس البرهاني في أيّ الأحوال والمواضع يفيد اليقين، وفي أيّها لا يفيد؟ أعني شرائط البرهان من حيث وقوعه في موضعٍ موضعٍ وعلمٍ علمٍ. وهذه المقالة هي الّتي نبيّن فيها هذه الأحوال.

فنبين أوّلاً في فصلٍ:[1] حقيقة العلم البرهاني من حيث هو كذلك؛ إذ هو الحري بالبيان، وأمّا غيره، فلا برهان فيه حقيقة، كما عرفت في المقالة الثانية.

وأنّ كلّ علمٍ فله مبادٍ تصورية وتصديقية خارجة عنه؛ وأنّ المبادئ ينقسم إلى بيّنة وغيربيّنة.

وأنّ موضوع المسألة إمّا مساوٍ لموضوع العلم، وإمّا أخصّ، وإمّا نوع منه أو جزء غيرذلك.

وأنّ المطالب في المسألة ثلاثة:[2] مطلب «ما»، ومطلب «هل»، ومطلب «لم»، وأنّ بينها ترتيباً.

و أنّ المبادئ يستحيل بيانها في نفس العلم، بل يُوضَع من غيربيانٍ.

وأنّ المبادئ قد يُوضع حدُّها ووجودها معاً وقد يوضع أحدهما.

ويتبيّن بذلك كلّه:

أنّ لكلّ علمٍ موضوعاً أوّل.

وأيضاً أنّ محمولات العلوم عوارض ذاتية لموضوعاتها.

وأيضاً أنّ العلوم ينتهي إلى علمٍ أوّل.

وأيضاً أنّ بقية العلوم إنّما يقام فيها البراهين الشراطية.

وأيضاً أنّ أجزاء العلوم ثلاثة: موضوعات ومحمولات ومبادٍ.

---

١. وهو الفصل الثاني من هذه المقالة.

٢. أي: أصول المطالب ثلاثة، كما سيأتي.

وأيضاً أنّ كلّ برهان لا يتمّ مع قياس استثنائي.[١]

وأيضاً أنّ موضوع المسألة اذا كانت أخصّ من موضوع العلم لم يكنّ بدٌّ هناك من قسمة مّا.

وأيضاً أنّ العلم الإلهي لا يتوقّف على شيءٍ من العلوم الجزئية، بل الأمر بالعكس.

وأيضاً أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يعطي اللم في العلم الكلّي.

ثمّ نبيّن في فصلٍ:[٢] أنّ العلوم يختلف بالعموم والخصوص والتباين، وأنّها ربّما تشاركت في بعض المسائل.

وأنّ الأوساط المستعملة في براهين العلم إمّا أن تكون مساوية لموضوعه، أو مأخوذة على وجهٍ تُساويه.

وأنّ البرهان قد ينقل من علمٍ إلى علمٍ وكيفيته.[٣]

ويتبيّن بذلك أنّ المسائل العامّة في العلم الأعمّ المتوسّطة في براهين العلم الأخصّ، إذا أخذت مخصَّصة، فهي مسائل بعينها من الأخصّ. وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله تعالى.

الشرح

تطرّق المصنّف في هذا الفصل إلى بيان الغرض من المقالة الثالثة، فذكر فهرساً من أهمّ النتائج التي سيثبتها من خلال فصول هذه المقالة، وهذه النتائج سيأتي توضيحها من خلال توضيح الفصول القادمة.

---

١. هكذا وردت العبارة، ولكن من الواضح أنّها تحتاج إلى تصرّفٍ وهو أن يقال هكذا: «كل برهان لا يتمّ إلا مع قياس استثنائي» كما جاء في الفصل الثاني من هذه المقالة هكذا: «وقد بان من ذلك أنّ شيئاً من البراهين لا يتمّ من غير استثناءٍ، وهو القياس المشتمل على أول الأوائل.» أو يقال: «كل برهان يتمّ إلا مع قياس استثنائي». نعم وردت في بعض النسخ هكذا: «كل برهان يتمّم مع قياس استثنائي».

٢. وهو الفصل الثالث من هذه المقالة.

٣. أي: كيفيّة هذا النقل من حيث شرائط العلم المنقول عنه والعلم المنقول اليه.

أضواء على النص

قوله: «وأنّ كلّ علمٍ فله مبادٍ تصورية وتصديقية خارجة عنه» سيأتي في الفصل الثاني من هذه المقالة أنّ العلم الإلهي لا تكون له مبادٍ تصورية ولا مبادٍ تصديقية مستفادة من علم آخر، بل هو الذي يُعطي حدود الجميع ومقدّمات براهينها. فقوله: «كلّ علمٍ فله مبادٍ تصوريّةٍ وتصديقيّةٍ خارجةٍ عنه» ناظرٌ إلى الأعم الأغلب.

قوله: «وأنّ المبادئ يستحيل بيانها في نفس العلم» الا إذا كانت مبادئ لبعض مسائل العلم، كما سيأتي توضيحه.

قوله: «أجزاء العلوم ثلاثة: موضوعات ومحمولات ومبادٍ» المشهور في بيان أجزاء العلوم هو ذكر المسائل بدل المحمولات، ولكن حيث إنّ المصنّف احتمل تفسير المسائل بالمحمولات، ذكر هنا المحمولات بدل المسائل، كما سيأتي في الفصل الثاني.

الفصل الثاني: في حقيقة العلوم البرهانية وأجزائها وأحكامها من حيث هي علومٌ برهانيةٌ

أقول: إنّ القضيّة البرهانيّة حيث إنّ محمولها عرضٌ ذاتي لموضوعها، والعرض الذاتي لا يستغني في تصوّره عن تصوّر موضوعه، أي أنّ موضوعه أو مقوّمه مأخوذٌ في حدّه، أو هو مأخوذ في حدّ الموضوع،[1] فما يعرض المحمول بحيث لا يستغني في تصوّره وعروضه عن الموضوع، فهو عارضٌ ذاتي بعينه للموضوع، وكذلك المحمول على محمول المحمول، وهكذا، وكذلك الأمر في جانب الموضوع. هذا.[2]

وحيث إنّ العرض الذاتي قد يكون أخصّ من موضوعه، أي يكون محمولاً على حصّة من الموضوع كما عرفت،[3] فهو مع عوارض سائر الحصص على سبيل الترديد عارضٌ ذاتي لتمام الموضوع المساوي.

فهناك قضايا موضوع بعضِها أو مجموعِ عدّة منها عارضٌ ذاتي لمحمولٍ آخر،[4] وتنتهي من فوقٍ إلى قضية لا يكون محمولُ محمولها ـ لو كان ـ عارضاً ذاتياً لموضوع موضوعها، كما مرّ في الفصل الثالث من المقالة الأولى، وهذا هو الذي نسمّيه علماً.

الشرح

بدأ المصنّف في هذا الفصل ببيان حقيقة العلوم البرهانيّة وأجزاء العلوم وبعض أحكامها. وإليك توضيح ما أفاده في حقيقة العلوم البرهانية:

---

١. هذا هو تعريف العرض الذاتي وقد تقدّم توضيحه في الفصل الثاني من المقالة الثانية.

٢. قوله «بحيث لايستغني في تصوّره وعروضه عن الموضوع» هذا تعريفٌ للعرض الذاتي فالمعني: فما يعرض المحمول عارضاً ذاتياً فهو عارضٌ ذاتيٌّ بعينه للموضوع.

٣. تقدّم سابقاً في الفصل الثاني من المقالة الثانية.

٤. هذا متفرّع علي قوله «فما يعرض المحمول بحيث لايستغني في تصوّره وعروضه عن الموضوع، فهو عارض ذاتيٌّ بعينه للموضوع» ومعناه أنّ بعض المحمولات يكون موضوعها بنفسه عارضاً ذاتياً لمحمولٍ آخر وهذا المحمول أيضاً يكون بدوره محمولاً لموضوعٍ آخر.

حقيقة العلوم البرهانية

حاول المصنّف توضيح حقيقة العلوم البرهانية من خلال التأمّل في حقيقة العرض الذاتي، وتوضيح ما أفاده في حقيقة العلوم البرهانية يتم من خلال المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: تقدّم في المقالة الثانية أنّ لمقدّمات البرهان شرائط لابد من توفّرها فيها لكي يكون القياس برهانياً، وكان من تلك الشرائط كون المحمول عارضاً ذاتياً للموضوع، وقد تقدّم هناك أنّ العرض الذاتي لا يستغني في تصوّره عن تصوّر موضوعه، أي أنّ موضوعه أو مقوّمه مأخوذٌ في حدّه، أو هو مأخوذ في حدّ الموضوع، وهذا هو الضابط في تمييز العرض الذاتي عن غيره. فتحصّل أنّ العرض الذاتي قد يجب أن يؤخذ موضوعه في حده، فإذا فرض للمحمول محمولٌ ولمحموله محمولٌ، وجب أن يؤخذ الموضوع الأول في حد جميع هذه المحمولات حتى ينتهي إلى آخر محمولٍ مفروضٍ، وكان الجميع ذاتياً للموضوع الأول كما أنّ كلاً منها ذاتيٌّ لموضوع قضيته. وكذا لو كان للموضوع موضوعٌ ولموضوعه موضوعٌ، وجب أن يؤخذ الموضوع الأول في حد الجميع كالسواد وموضوعه الكيف المبصر وموضوعه الكيف المحسوس وموضوعه الكيف وموضوعه الماهية وموضوعه الموجود مثلاً. ومن هنا يظهر أنّ محمول المسألة كما أنّه ذاتيٌّ لموضوعها ذاتيٌّ لموضوع العلم أيضاً.[1]

المقدمة الثانية: تقدّم في الفصل الثاني من المقالة الثانية أنّ العرض الذاتي لابد أن يكون مساوياً مع موضوعه، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ لزوم التساوي لا يراد به أنّ المحمول بنفسه لابد أن يكون مساوياً مع موضوعه. وتوضيح ذلك أنّ العرض الذاتي قد يكون أخصّ من موضوعه أي يكون محمولاً على حصّة من الموضوع، ولكنّه مع عوارض سائر الحصص على سبيل الترديد يكون مساوياً للموضوع، وهذا يكفي في التساوي أيضاً، وهذا هو الحال في أكثر محمولات الفلسفة، كما قال المصنّف:

---

١. انظر: *الاسفار الاربعة*: ٣٠/١، تعليقة العلامة الطباطبائي قدس سره.

ولمّا كان من المستحيل أن يتصف الموجود بأحوال غير موجودة، انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام تساوي الموجود من حيث هو موجود كالخارجية المطلقة والوحدة العامة والفعلية الكلية المساوية للموجود المطلق، أو تكون أحوالا هي أخص من الموجود المطلق لكنها وما يقابلها جميعا تساوي الموجود المطلق كقولنا الموجود إما خارجي أو ذهني والموجود إما واحد أو كثير والموجود إما بالفعل أو بالقوة.[1]

المقدّمة الثالثة: اتّضح على ضوء المقدّمة الأولى أنّ بعض المحمولات يكون موضوعها بنفسه عارضاً ذاتياً لمحمولٍ آخر، وهذا المحمول ـ أيضاً ـ يكون بدوره محمولاً لموضوعٍ آخر. وإليه أشار المصنّف بقوله: «فهناك قضايا موضوع بعضِها أو مجموعِ عدّة منها عارضٌ ذاتي لمحمولٍ آخر.» وهذا متفرّع على قوله «فما يعرض المحمول بحيث لا يستغني في تصوّره وعروضه عن الموضوع، فهو عارض ذاتيٌّ بعينه للموضوع» ومعناه أنّ بعض المحمولات يكون موضوعها بنفسه عارضاً ذاتياً لمحمولٍ آخر وهذا المحمول أيضاً يكون بدوره محمولاً لموضوعٍ آخر.

قوله: «**موضوع بعضها أو مجموع عدّة منها**» إشارة إلى ما تقدّم من أنّ المحمول إمّا أن يساوي بنفسه الموضوع أو هو مع عوارض سائر الحصص يساوي الموضوع. فقوله: «موضوع بعضها... عارضٌ ذاتيٌّ لمحمولٍ آخر» إشارة إلى القسم الأوّل بينما قوله «مجموع عدّة منها» إشارة إلى القسم الثاني. قوله «مجموع» عطفٌ على قوله «بعضها»، فيدخل لفظ الموضوع على المجموع أيضاً.

المقدّمة الرابعة: قضايا العلوم البرهانية تنتهي من الجانبين:

أمّا من جانب الموضوع، فتنتهي إلى قضيةٍ موضوعُها ليس محمولاً لموضوعٍ آخر، بل هو نفس الموضوع الأوّل.

وأمّا من جانب المحمول، فتنتهي إلى قضيةٍ محمولُها ليس موضوعاً لمحمولٍ آخر، أي: ليس

---

١. *نهاية الحكمة*: ٢٠/١.

محمول هذا المحمول عارضاً ذاتياً لهذا المحمول، وبالتالي ليس عارضاً ذاتياً لموضوع العلم أيضاً، وإليه أشار بقوله: «إلى قضيّة لا يكون محمول محمولها عارضاً ذاتيّاً لموضوع موضوعها».[١]

إذا اتّضحت هذه المقدّمات الأربعة، فاعلم أنّ مجموع مثل هذه القضايا المنتهية من الجانبين نسمّيه علماً أي: علماً برهانياً. قال المصنّف:

المجموع من قضايا يؤخذ في حدود موضوعاتها ومحمولاتها موضوع واحد هو الذي نسميه علماً.[٢]

والملاحظة الجديرة بالذكر أنّ الوجه في تخصيص هذا البيان بالعلوم البرهانية وعدم تعميمه لجميع العلوم هو أنّ لزوم كون المحمول عارضاً ذاتياً للموضوع إنّما هو في العلوم البرهانية، كما قال المصنّف:

الاقتصار في العلوم على البحث من الأعراض الذاتية، لا يبتني على مجرد الاصطلاح والمواضعة، بل هو مما يوجبه البحث البرهاني في العلوم البرهانية على ما بيّن في كتاب البرهان من المنطق.[٣]

النص

وقد بان بذلك أنّ في كلّ علمٍ موضوعاً أوّل يكون جميعُ محمولات العلم عوارضَ ذاتية له. وهذا هو الذي أراده المعلّم الأوّل في حكمه بوجوب كون البرهان على المسألة من أمورٍ مناسبة للعلم، وأنّه لولا ذلك لم يحصل يقينٌ.

نعم، ربّما يستراح إلى ذلك عند إعواز البرهان من أمورٍ مناسبة،[٤] ويتّفق في العلوم

---

١. انظر: *الاسفار الاربعة*: ١/٣٠، تعليقة العلامة الطباطبائي قدس سره.

٢. *الاسفار الاربعة*: ١/٣٠، تعليقة١؛ أيضاً: *حاشية الكفاية*: ١/١٠.

٣. *الاسفار الاربعة*: ١/٣٠، تعليقة العلامة الطباطبائي قدس سره.

٤. أي: ربّما يُكتفى بالمقدّمات غير المناسبة (غير الذاتية) عند فقدان البرهان من المقدّمات المناسبة. قال الفيومي: «عَوِزَ الشَّيءُ (عَوَزاً) مِن بَابِ تَعِبَ: عَزَّ فَلَمْ يُوجَد. و(أَعْوَزَ) الرَّجُلُ (إِعْوَازاً): افْتَقَرَ و(أَعْوَزَهُ) الدَّهْرُ: أَفْقَرَه.» (*المصباح المنير*: ٢/٤٣٧)

المتبائنة كثيراً، فيكون القياس برهاناً في نفسه غير برهانٍ في ذلك العلم. هذا.

وظهر .أيضاً .أنّ المحمول الأعمّ من موضوع العلم أو العارض له لأمرٍ مساوٍ، خارجان عن العلم جميعاً.

وظهر .أيضاً .أنّ البراهين المستعملة في علم مّا، يجب أن تُثبت عوارض ذاتية لموضوعه.

وقد بان .أيضاً .أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أي أنّ النسبة بين العلوم بنسبة ما بين الموضوعات. ويسمّى العلم إذا كان أعمّ كلّياً وعالياً وأشرف، والأخصّ جزئياً وسافلاً وأخسّ.

وقد بان .أيضاً .أنّ العلوم يجب أن تنتهي إلى علمٍ أعمّ يبحث عن أعمّ الأشياء، وهو العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجودٌ، وغيرُهُ تحته.[1]

وقد بان من هذا أنّ جميع العلوم الجزئية إنّما تُقيم بالحقيقة براهينَ شرطية؛ لأنّها على تقدير وجود المبادئ وصدقها.[2]

الشرح

تقدّم في المسألة السابقة توضيح العرض الذاتي واتّضحت من خلاله حقيقة العلوم البرهانية، ويتعرّض المصنّف هنا لبعض المسائل التي يمكن استنتاجها من المسألة السابقة، وإليك توضيح هذه المسائل واحدة تلو الأخرى:

الأوّل: لكلّ علمٍ برهاني موضوعٌ

تقدّم في المقدّمة الرابعة من المسألة السابقة أنّ قضايا العلوم البرهانية تنتهي من الجانبين، فتنتهي من جانب الموضوع إلى قضية موضوعها ليس محمولاً لموضوعٍ آخر، بل هو نفس الموضوع الأوّل. ومن هنا يتّضح أنّ في كلّ علمٍ موضوعاً أوّل يكون جميعُ محمولات العلم

---

١. قوله «تحته» خبرٌ لقوله «غيره».

٢. قوله «على تقدير وجود المبادئ» خبرٌ لأنّ.

عوارضَ ذاتية له. والمقصود من الموضوع الأوّل هو موضوع العلم تجاه الموضوعات الثانية (بمعنى ما ليس بأوّلٍ) التي هي موضوعات المسائل. قال المصنّف:

فالموضوع الأول الّذي ينتهي إليه المحمولات الواقعة في هذه السلسلة وهي جميعا أحواله، وعوارضه الذاتيّة المبحوثة عنها فيها، وهذا المجموع هو الّذي نسميه بالعلم، والموضوع الأول فيه هو موضوعه الّذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة.[١]

ثم اعلم أنّ القوم قد اختلفوا في لزوم وجود الموضوع لكلّ علم على أقوالٍ أهمّها ثلاثة:

القول الأوّل: لزوم وجود الموضوع، وهو الظاهر من القدماء من تعريفهم موضوع العلم.

القول الثاني: عدم لزوم وجود الموضوع لكلّ علم؛ وذلك لأنّ كلّ علم عبارة عن عدّة مسائل متشتتة يجمعها اشتراكها في حصول غرض واحد، ولا يحتاج وراء ذلك إلى وجود موضوع يبحث عن أعراضه الذاتية، كما قال المحقّق الأصفهاني:

و التحقيق أنّ العلم عبارة عن مركب اعتباري من قضايا متعددة يجمعها غرض واحد.[٢]

وقال المحقّق الخوئي:

لا دليل على اقتضاء كل علم وجود الموضوع، بل سبق أنّ حقيقة العلم عبارة عن: جملة من القضايا والقواعد المختلفة بحسب الموضوع والمحمول، التي يجمعها الاشتراك في الدخل في غرض واحد دعا إلى تدوينها علماً.[٣]

القول الثالث: القول بالتفصيل بين العلوم الحقيقية والاعتبارية، وذلك بلزوم وجود الموضوع في الأولى دون الثانية.[٤]

إنّ العلّامة الطباطبائي قدس سره قد اختار القول الثالث، والبرهان على إثبات هذا القول هو أنّ العلوم الاعتبارية تدوّن للحصول على غرض واحد اعتباري، وليس حصول ذلك

---

١. *حاشية الكفاية*: ١٠/١.

٢. *نهاية الدراية في شرح الكفاية*: ٣٢/١.

٣. *محاضرات في أصول الفقه*: ١٩/١.

٤. انظر: الطباطبائي، *حاشية الكفاية*: ١٠/١؛ السبحاني، *إرشاد العقول إلى مباحث الأصول*: ٢٤/١.

الغرض رهن وجود موضوع شامل لعامة موضوعات مسائله، فالمقوم للعلم الاعتباري ترتّب غرض واحد على مسائل متسانخة، سواء أكان الكل داخلًا تحت عنوان واحد أم لا، بل يكفي اشتراك عدّة من المسائل في الحصول على غرض واحد. قال العلّامة الطباطبائي قدس سره:

فقد بان من ذلك معنى العلم، وأنّ كل علم فله موضوع عام يبحث فيه عنه ويتمايز به عن غيره تمايزا ذاتياً، أي في حد نفسه، وتكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتية بالنسبة إليه كما أن كل مسألة لمحمولها ذاتي لموضوعها، هذا ملخص الكلام في هذا المقام. وقد عرفت ان المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصح إقامة البرهان عليه، وينعكس بعكس النقيض إلى أن القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غير يقينية.[1]

وقال أيضاً:

الاقتصار في العلوم على البحث من الأعراض الذاتية لا يبتني على مجرد الاصطلاح والمواضعة بل هو مما يوجبه البحث البرهاني في العلوم البرهانية على ما بين في كتاب البرهان من المنطق.

ثم قال: وقد تبيّن بما مر أمور: أحدها حد العلم وهو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد هو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله ومحمولاتها. وثانيها أن العلم لا بد فيه من موضوع وهو الموضوع في جميع قضاياه.[2]

الثاني: اشتراط التناسب في مقدّمات البرهان

تقدّم في المقالة الثانية أنّ لمقدمات البرهان شرائط وأنّ منها أن تكون مقدّمة البرهان ذاتيّة المحمول للموضوع، وهذا هو الذي قد يعبّر عنه بأن تكون مقدمات البرهان مناسبة لنتائجها. وهذا هو الذي أراده المعلّم الأوّل في حكمه بوجوب كون البرهان على المسألة من أمورٍ مناسبة للعلم. كما قال الشيخ الرئيس:

---

١. *حاشية الكفاية*: ١/١٠.

٢. *الأسفار الأربعة العقلية*: ١/٣٠، تعليقة ١.

المناسب هو ألّا تكون المقدمات فيه من علم غريب كمن يستعمل مثلاً مقدمات الهندسة في الطب، بل يكون من ذلك العلم بعينه، أو من علم يناسبه؛ لأنّ المحمولات، يجب أن تكون ذاتية، والذاتي يكون من ذلك العلم بعينه.[١]

وقال المحقّق الطوسي في شرائط مقدّمات البرهان:

ثالثها أن تكون مناسبة لنتائجها، وذلك بأن تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها بأحد المعنيين المذكورين في النهج الأول أعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي؛ فإنّ الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه.[٢]

نعم قد يشترط في المناسبة أن يكون المحمول ذاتياً وأولياً معاً.[٣] لكن تقدّم سابقاً أنّ العرض الذاتي عند المصنّف أولي أيضاً.

ثم أشار المصنّف في آخر هذه المسألة إلى استدراك مهمٍ بقوله: «نعم، ربّما يستراح إلى ذلك عند إعواز البرهان من أمورٍ مناسبة.» وتوضيحه أنّه ظهر إلى هنا أنّ مقدّمة البرهان يجب أن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع، وهذا هو الذي قد يعبّر عنه بأن تكون مقدمات البرهان مناسبة لنتائجها، ولكن قد يتّفق في بعض العلوم ألّا تكون المحمولات ذاتية لموضوعاتها، كما إذا قلنا: «الإنسان حيوانٌ وكلّ حيوانٍ ماشٍ فالإنسان ماشٍ»، وليس المشي عرضاً ذاتياً للإنسان بل للحيوان؛ إذ تقدّم أنّ العرض الذاتي يساوي الموضوع، فيكون هذا البرهان برهاناً في «علم الحيوان» وليس برهاناً في «علم الإنسان» أي: يكون برهاناً بالذات في «علم الحيوان» وبرهاناً بالعرض في «علم الإنسان»، ومن هنا يتّضح أنّ العرض الذاتي أمرٌ إضافي. قال ابن سينا مشيراً إلى هذا الاستدراك:

---

١. النجاة: ١٣٤.

٢. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٩٦/١.

٣. قال العلامة الحلّي في شرائط مقدّمات البرهان: «وخامسها أن تكون مناسبة للنتائج بمعنى أن تكون ذاتية أولية ونعني بالذاتي ما يعم المقوم والعرض الذاتي على ما سيأتي بيانه ونعني بالأولي ما يحمل لا بواسطة أمر أعم.» (*الجوهر النضيد*: ٢٠٧)

فَبيّنٌ أنَّ الأعراضَ الغريبة لا يُنظَر فيها في علم من البرهانياتِ، وإذا اتّفقَ أن أُنتِجَ شيءٌ مِن هذا في علم مّا ـ وإنْ كانَ من مقدماتٍ صادقة ـ فإنما يكونُ بياناً على سبيل العرض... فيكون مناسباً لموضوع آخر وللعلم الكلي، فيكون البرهان بالذات من صناعة أخرى، ويكون من هذه الصناعة بطريق العرض.[1]

الثالث: خروج العارض الأعم ومع الواسطة عن العلم البرهاني

تقدّمت الإشارة إلى معيار العرض الذاتي في أوّل هذا الفصل كما تقدّم ذلك تفصيلاً في الفصل الثاني من المقالة الثانية وذكرنا هناك أنّ للعارض الذاتي خصيصتين:

الخصيصة الأولى: يلزم أن يكون العارض الذاتي عارضاً بلا واسطة. وعلى ضوء هذه الخصيصة يخرج العارض مع الواسطة عن كونه عارضاً ذاتياً، سواء أكانت الواسطة مساوية أم أعمّ أو أخص من الموضوع، ولمّا تقدّمت أنّ العلم البرهاني يتشكل من العوارض الذاتية، فيستنتج أنّ العارض مع الواسطة خارج عن العلم البرهاني.

الخصيصة الثانية: يلزم أن يكون العارض الذاتي مساوياً للموضوع. وعلى ضوء هذه الخصيصة يخرج العارض الأعمّ والأخص من دائرة العارض الذاتي.

الرابع: البراهين تُثبت عوارض ذاتية للموضوع

البراهين المستعملة في علم مّا، يجب أن تُثبت عوارض ذاتية لموضوع ذلك العلم، وقد ظهر ذلك من خلال اشتراط التناسب في مقدمات البرهان.

الخامس: الضابط في تمايز العلوم

لا شكّ في وجود التمايز بين العلوم، وإنّما الكلام في تعيين الضابط لهذا التمايز، وقد اختلفت كلمتهم فيه على أقوال:

القول الأوّل: تمايز العلوم بتمايز الأغراض، وهو مختار المحقّق الخراساني حيث قال:

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٣٣.

وقد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات.[١]

القول الثاني: تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وهو المشهور.

القول الثالث: تمايز العلوم بالجهة الجامعة بين مسائلها المنتزعة من المحمولات. وتوضيح ذلك أنّ لمسائل كلّ علم جهة وخصوصية لا توجد في مسائل سائر العلوم، وتكون هذه الجهة جامعة بين تلك المسائل وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم ومسائل سائر العلوم، مثلًا: الجهة الجامعة لمسائل علم النحو هي البحث عن كيفية آخر الكلمة من المرفوعية والمنصوبية والمجرورية، فهي خصوصية ذاتية ثابتة في جميع مسائله، وبهذه الجهة تمتاز هذه المسائل عن مسائل سائر العلوم.[٢]

القول الرابع: تمايز العلوم واختلاف بعضها بذاتها وجوهرها، وهو مختار الإمام الخميني، وتوضيح ذلك أنّ منشأ وحدة العلوم إنّما هو تسانخ القضايا المتشتتة التي يناسب بعضها بعضاً، فهذه السنخية موجودة في جوهر تلك القضايا وحقيقتها، ففي مثله تمايز العلوم واختلاف بعضها يكون بذاتها، فقضايا كلّ علم مختلفة ومتميزة بذاتها عن قضايا علم آخر. فكما أنّ منشأ وحدة العلوم إنّما هو تسانخ القضايا المتشتّتة التي يناسب بعضها بعضاً، كذلك تمايز العلوم واختلاف بعضها يكون بذاتها.[٣]

القول الخامس: التفصيل بين العلوم البرهانية وغيرها، وهذا القول قد اختاره العلامة الطباطبائي قدس سره وذهب إلى أنّ التمايز في العلوم الحقيقية البرهانية إنّما هو بالموضوع بينما في العلوم الاعتبارية إنّما هو بالأغراض.

قال: «فقد بان من ذلك معنى العلم، وأنّ كل علم فله موضوع عام يبحث فيه عنه

---

١. *كفاية الأصول*: ٢١/١.

٢. انظر: *إرشاد العقول إلى مباحث الأصول*: ٢٩/١.

٣. انظر: *تهذيب الأصول*: ١٦/١؛ *إرشاد العقول إلى مباحث الأصول*: ٢٩/١.

ويتمايز به عن غيره تمايزا ذاتيا أي في حد نفسه» ثم قال: «التمايز في العلوم الاعتبارية بالأغراض دون الموضوعات»[١]

السادس: العلوم الجزئية والكلية وبعض أحكامهما

تنقسم العلوم بنحوٍ عام إلى العلوم الجزئية والكلية، والمعيار في هذا التقسيم هو ملاحظة موضوعات العلوم، فإن كان الموضوع كلياً فالعلم كلّي وإن كان جزئياً فجزئي. فالنسبة الثابتة بين العلوم هي النسبة الثابتة بين موضوعاتها. ويسمّى العلم إذا كان أعمّ من العلم الآخر «العلم الكلّي» و«العلم العالي» و«العلم الأشرف»، كما أنّ العلم الأخص يسمّى «العلم الجزئي» و«العلم السافل» و«العلم الأخس». ولذا تسمّى الفلسفة الإلهية التي تبحث عن الوجود ـ وهو أعم الموضوعات ـ بالعلم الأعلى كما يسمّى العلم الطبيعيّ بالعلم الأسفل والعلم الرياضي بالعلم الأوسط.[٢]

ثم لا يخفى أنّ العلوم يجب أن تنتهي إلى علمٍ أعمّ يبحث عن أعمّ الأشياء، وهو العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى. والملاحظة الجديرة بالذكر أنّهم قد عبّروا عن موضوع الفلسفة الإلهية تارة بالموجود من حيث هو موجودٌ.[٣] وتارة أخرى بالوجود.[٤] وتارة ثالثة بالوجود المطلق.[٥] وتارة رابعة بالموجود الكلّي.[٦] وتارة خامسة الأحوال الكلية للوجود.[٧] وتارة سادسة بالوجود ما لم يقيد بكونه طبيعياً أو رياضياً.[٨] لكن يظهر بالتأمّل أنّ جميع هذه التعبيرات

---

١. *حاشية الكفاية*: ١٠/١.

٢. انظر: *موسوعة مصطلحات الامام الفخر الرازي*: ٤٨٢.

٣. انظر: *الشفاء، الالهيات*: ٩؛ *الاسفار الاربعة*: ٢٤/١.

٤. انظر: *الشواهد الربوبية*: ١٤١.

٥. انظر: *الاسفار الاربعة*: ٢٤/١؛ *شرح الهداية الأثيرية*: ٢٥٧.

٦. انظر: *نهاية الحكمة*: ٢٠/١.

٧. انظر: *تعليقة على نهاية الحكمة*: ٦.

٨. انظر: *الشواهد الربوبية*: ١٤١.

مشيرة إلى حقيقة واحدة والاختلاف بينها إنّما هو بالحيثيات.

أشار المصنّف في نهاية البحث إلى أنّ البراهين في العلوم الجزئية شرطية، ومعنى ذلك أنّ البراهين في العلوم الجزئية مشروطة بوجود المبادئ أولاً وصدقها ثانياً. فيكون جميع العلوم الجزئية إنّما تُقيم بالحقيقة براهينَ شرطية.

النص

ثمّ أقول: حيث إنّ كلّ مسألة علمية لايجب أن تكون ضرورية، وكذلك كلّ مسألة نظرية لا يمكن أنّ تُبين من قضية سابقة عليها متوسّطة من نفس العلم،[1] بل ربّما بُنيت بقضية أخرى موضوعُها خارجٌ عن موضوع العلم إمّا اعمّ، أو مساوٍ معه.[2] وكذلك القول في الحدّ.[3] فبعض العلوم يحتاج إلى تصوّراتٍ وتصديقاتٍ خارجة عن نفسه، وتسمّى المبادئ التصوّرية والتصديقية.

الشرح

اتّضح إلى هنا لزوم وجود الموضوع لكلّ علمٍ برهاني، وتطرّق المصنّف هنا إلى ضرورة وجود المبادئ التصوّرية والتصديقية لبعض العلوم، وبهذا تتهيّأ الأرضية للبحث عن أجزاء العلوم كما يتطرّق لها في البحوث القادمة، وإليك توضيح ما أفاده في ضرورة وجود المبادئ التصوّرية والتصديقية.

ضرورة المبادئ التصوّرية والتصديقية

اعلم أنّ المبادئ هي التصوّرات والتصديقات التي يبتني العلم ذوي المبادئ عليها،

---

١. سمّيت القضيّة السابقة عليها «متوسّطةً» لأنّها تتوسط لإثبات تلك القضية النظرية. قوله «من نفس العلم» متعلّقٌ بقوله «قضية».

٢. أي: موضوعُها إمّا اعمّ من موضوع هذا العلم أو مساوٍ معه.

٣. أي: ليست جميع الحدود مذكورة في نفس العلم بل بعضها يذكر في بعض العلوم الأخرى.

فالمبادئ هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته:

أما التصديقات فهي المقدمات التي تتألف منها قياسات ذلك العلم.

وأما التصورات فهي حدود أشياء تستعمل في ذلك العلم، وهي إما موضوع العلم، وإما جزء من الموضوع، وإما جزئي تحت الموضوع، وإما عرض ذاتي. وهذه الأشياء تنقسم إلى ما يكون التصديق بوجوده متقدماً على العلم كالموضوع وأجزائه، وإلى ما يكون التصديق به إنما يحصل في العلم نفسه كالأعراض الذاتية، فحدود القسم الأول حدود بحسب الماهيات، وأما حدود القسم الثاني إذا صودر منها، فبحسب الأسماء، وبعد التصديق يمكن أن تكون حدوداً بحسب الماهيات، ويسمى الجميع أوضاعاً يعني الحدود والمسلمات على سبيل حسن الظن.[1] وسيأتي البحث عن المبادئ التصوّرية والتصديقية في البحوث القادمة أيضاً.

ثم إنّ المبحوث عنه هنا هو ضرورة ثبوت المبادئ التصوّرية والتصديقية لبعض العلوم وتوضيح ما أفاده المصنّف أنّ المسائل العلمية تنقسم إلى المسائل الضرورية والمسائل النظرية، وقد تقدّم أنّ المسائل النظرية لابد أن تنتهي إلى المسائل الضرورية، ولكن ليس من الضروري أن تكون المسائل التي بها يحصل العلم بالنظريات داخلة في نفس ذلك العلم الذي تدخل فيه تلك النظريات، بل ربّما تكون تلك المسائل داخلة في علم آخر وذلك العلم الآخر يكون موضوعُها إمّا أعمّ من موضوع هذا العلم أو مساوٍ معه. ومن هنا يظهر أنّ بعض العلوم يحتاج إلى تصديقاتٍ خارجة عن نفس ذلك العلم، وهذه هي المبادئ التصديقية.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى التصوّرات؛ حيث إنّ جميع الحدود والتصوّرات النظرية ليست مذكورة في نفس العلم، بل بعضها يذكر في بعض العلوم الأخرى، وهذه هي المبادئ التصوّرية.

---

١. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٩٩/١؛ *الجوهر النضيد*: ٢١٣؛ *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*: ١٧٩/٤.

النص

وقد بان من ذلك وما مرّ معنى ما ذكروه:[١] أنّ أجزاء العلوم ثلاثة: الموضوعات، والمسائل (و هي المحمولات المُثبَتَة)، والمبادئ.

ثم إنّ المبادئ إمّا بينة بنفسها، وإمّا نظرية. والمبادئ البينة تسمّى علوماً متعارفة.[٢] وأقدم الجميع هو قولنا: «إنّ السلب والإيجاب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً»؛ لرجوع كلّ نظري وضروري إليه، ولذلك[٣] لا يذكر صريحاً في برهانٍ، كما أنّ شكل القياس لا يذكر صريحاً إلّا في مخاطبة معاندٍ.

وقد بان من ذلك أنّ شيئاً من البراهين لا يتمّ من غير استثناءٍ، وهو القياس المشتمل على أوّل الأوائل.[٤]

وأمّا المبادئ النظرية، فيتبين في موضعٍ آخر، أي علمٍ آخر، وإنّما توضع في العلم الذي هي مبادٍ له وضعاً على سبيل التسليم، فإن كان استعماله مع استنكارٍ مع[٥] المتعلّم سمّيت «مصادراتٍ»، وإلّا فـ«أصولاً موضوعة»، هذا. أمّا لم ذلك؟ فسيجيء.

الشرح

اتّضح إلى هنا لزوم وجود الموضوع للعلوم البرهانية، كما اتّضح لزوم وجود المبادئ التصوّرية والتصديقية لبعض العلوم، وبهذا تتهيّأ الأرضية للبحث عن أجزاء العلوم، فيتعرّض المصنّف هنا للبحث عن أجزاء العلوم بنحو مفصل.

---

١. انظر: *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*: ١٧٩/٤؛ *رسائل الشجرة الالهية*: ٣٧٩؛ *الحاشية على تهذيب المنطق*: ١١٤؛ *تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية*: ٤٦٨.

٢. كما تسمّي «القضايا المتعارفة» و«المبادئ على الإطلاق» و«الأصول المتعارفة» أيضاً. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٠٠/١؛ *الجوهر النضيد*: ٢١٣.

٣. أي: لابتناء الجميع عليه ولوضوحه.

٤. قوله «من غير استثناءٍ» متعلّقٌ بقوله «لايتم» والمعنى: أنّ شيئاً من البراهين لايتم في إفادة اليقين إلا مع اشتمالها على قياسٍ استثنائي.

٥. الصحيح كما ذكره محقّق الكتاب أن يوضع هنا لفظ «من» بدل «مع».

أجزاء العلوم

ذكروا أنّ أجزاء العلوم ثلاثة، وهي: الموضوعات، والمسائل، والمبادئ. وإليك تفصيل البحث عن هذه الأجزاء الثلاثة:

أقسام المبادئ

المبادئ إمّا بينة بنفسها، وإمّا نظرية. والمبادئ البينة تسمّى علوماً متعارفة، كما تسمّى «القضايا المتعارفة» و«المبادئ على الإطلاق» و«الأصول المتعارفة» أيضاً.[١]

وأقدم المبادئ البينة هو قولنا: «إنّ السلب والإيجاب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً». وقد اتفقت كلمة المنطقيين على أنّ جميع القضايا البديهية والنظرية محتاجة إلى استحالة اجتماع النقيضين، ولكن اختلفوا بعد ذلك في كيفية صياغة هذا الاحتياج:

فذهب الرازي إلى أنّ جميع القضايا مستنتجة منها ولكنّها نفسُها ليست يقينيّة، فإذا لم يكن أقوي الأوليّات يقينيّاً فما ظنّك بأضعفها.[٢] فكما أنّ القضايا النظرية تستنتج من القضايا البديهية فكذلك القضايا البديهية تستنتج من استحالة اجتماع النقيضين.[٣] بينما ذهب صدر المتألهين إلى أنّ البديهيات الأولية صورٌ أخرى لاستحالة اجتماع النقيضين، فهي نفسها ولكنها مقيّدة بالخصائص، فقال:

> فثبت أن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن. وأما سائر القضايا والتصديقات البديهية أو النظرية، فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة؛ لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية، وهي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر، وكما أن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من

---

١. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/٣٠٠؛ *الجوهر النضيد*: ٢١٣.

٢. انظر: *تلخيص المحصل*: ٢٧.

٣. انظر: *تلخيص المحصل*: ٢٧؛ *معيار دانش*: ٢/٢٥٨.

غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص... فكذلك كل قضية غير أولي الأوائل بديهية كانت أو نظرية، فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص؛ فإنّ العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته، وهذا هو بعينه العلم الأول والقضية الأولية لكن مع قيد خاص.[١]

والصياغة المختارة عند المصنّف هو أنّ جميع القضايا البديهية والنظرية تحتاج إليها في إفادة الاعتقاد المانع من النقيض وهو المسمّى باليقين؛ وذلك لما تقدّم من أنّ اليقين متقوّمٌ بركنين: العلم بثبوت المحمول للموضوع، والعلم بامتناع سلب المحمول عن الموضوع، ومن الواضح أنّ الركن الثاني لا يتحقّق إلا بعد قبول استحالة اجتماع النقيضين. قال المصنّف:

... لا تستغني عنها في إفادة العلم قضيّة نظرية ولا بديهيّة، حتى الاوّليّات: فإنّ قولنا: الكلّ أعظم من جزئه، مثلاً، إنّما يفيد العلم إذا منع النقيض، وكان نقيضه كاذباً.[٢]

فإذا كان جميع العلوم مبتنية على قاعدة «استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما»، فجميع البراهين لابد فيها من اشتمالها على قياسٍ استثنائيٍّ انفصالي مقدمته الأولى المنفصلة الحقيقيّة المذكورة بصورة شخصيّة ومقدّمته الثانية استثناء عين المقدّم أو التالي، كما تقول مشيراً إلى قولنا: الكلّ أعظم من الجزء مثلاً: «إمّا أن يصدق إيجاب هذه القضيّة أو يصدق سلبها، لكن يصدق إيجابها، فينتج أنّه لا يصدق سلبها» ويحصل بذلك امتناع نقيضها، فيتوفّر الركن الثاني لليقين أيضاً، فيتحقّق اليقين.[٣]

هذا كلّه بالنسبة إلى المبادئ البينة، وأمّا المبادئ النظرية فتتبيّن في علمٍ آخر. وهذه

---

١. انظر: *الاسفار الاربعة*: ٣/٤٤٣ ـ ٤٤٤.

٢. *نهاية الحكمة*: ٤/٩٨٨؛ لاحظ أيضاً: *الاسفار الاربعة*: ٣/٤٤٤، تعليقة العلامة الطباطبائي.

٣. انظر: *نهاية الحكمة*: ٤/٩٨٧.

إن كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى حسن الظن بالمعلم سميت «أصولاً موضوعة»، وإن كانت مع استنكار وتشكيك سميت «مصادرات».[١]

النص

ونعود إلى تفصيل أجزاء العلوم فنقول: كما ذكروا[٢] إنّ موضوعات المسائل إمّا أن تكون عين موضوع العلم أو عارضاً ذاتياً له أو نوعاً له أو جزءاً له بما أنّه جزءٌ: فما كان مساوياً معه فهو، وإن كان أخصّ فهو بنفسه عارضٌ ذاتي لحصّة من الموضوع. وحيث كان من الواجب المساواة ليكون ذاتياً، فلابدّ من عوارض ذاتية للحصص الأخرى حتى يكون المردّد بين الجميع ذاتياً لنفس الموضوع.[٣] وقد بان من هاهنا: أنّه في مثل ذلك لابدّ من قسمة للموضوع، وفي الجميع (من العارض والنوع والجزء) لابدّ من محمولٍ لا يستغني عند تصوّر موضوعه عن تصوّر الموضوع الأوّل.[٤]

الشرح

كان الكلام في أجزاء العلوم، وقد تقدّم بعض الكلام حول الموضوع والمبادئ، وقد تكلّم المصنّف هنا عن أقسام موضوعات المسائل ونسبتها إلى موضوع العلم، ثم تكلّم عن أحكام كلٍّ منها، وإليك توضيح ما أفاده:

أقسام موضوعات المسائل

إنّ موضوعات المسائل بالنسبة إلى موضوع العلم على عدّة أقسام أهمّها كالتالي:[٥]

الأوّل: قد يكون موضوع المسألة نفس موضوع العلم، وذلك كقولنا: «كلّ مقدار إمّا

---

١. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/٣٠٠؛ *الجوهر النضيد*: ٢١٤.

٢. انظر: *النجاة*: ١٣٥؛ *الجوهر النضيد*: ٢١٥؛ *تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية*: ٤٦٨.

٣. انظر: *الحاشية على تهذيب المنطق*: ١١٨.

٤. في العبارة تشويشٌ وإبهامٌ سنشير اليه في الشرح.

٥. انظر: *النجاة*: ١٣٥؛ *تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية*: ٤٦٨؛ *الجوهر النضيد*: ٢١٥.

مشارك لآخر أو مباين له»، والمقدار موضوع علم الهندسة.

الثاني: قد يكون موضوع المسألة نوعاً من موضوع العلم، فيكون موضوع العلم جنساً وموضوع المسألة نوعاً ومن الواضح أنّ النوع أخص من الجنس، وذلك كقولنا: «كلّ خط يمكن تنصيفه»، فإنّ الخط نوع من المقدار.

الثالث: قد يكون موضوع المسألة نفس موضوع العلم ولكن مع عرض ذاتي، كقولنا: «كلّ مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان» فالمقدار موضوع العلم وقد أخذ في المسألة مع كونه وسطا في النسبة، وهو عرض ذاتيّ.

الرابع: قد يكون موضوع المسألة نوع موضوع العلم مع عرض ذاتيّ، كقولنا: «كلّ خطّ قام على خطّ، فإنّ زاويتي جنبيه إمّا قائمتان أو مساويتان لهما»؛ فالخط نوع من المقدار، وقد أخذ في المسألة مع «قيامه على خطّ آخر»، وهو عرض ذاتيّ للمقدار.

الخامس: قد يكون موضوعها عرضاً ذاتيّاً، كقولنا: «كلّ مثلّث فإنّ زواياه مثل قائمتين»؛ فالمثلّث عرض ذاتيّ للمقدار.

السادس: قد يكون موضوع المسألة نوع عرض ذاتي: كقولنا: «كلّ مثلث متساوي الساقين فإنّ زاويتي قاعدته متساويتان».

السابع: قد يكون موضوع المسألة جزءاً من موضوع العلم، كما أنّ علم الطب يبحث عن بدن الإنسان ويبحث بعض مسائله عن بعض أجزاء بدن الإنسان.

و بالجملة فإنّ موضوع المسائل إمّا نفس موضوعات العلم أو أجزاؤها أو أعراضها الذاتيّة أو جزئيّاتها.

والمصنّف قد أشار إلى الأوّل والثاني والخامس والسابع من هذه الأقسام السبعة. وقد ذكر بعد ذلك أنّ موضوع المسألة إذا كان مساوياً لموضوع العلم فهو، وأمّا إن كان أخص منه فهو بنفسه عارضٌ ذاتي لحصّة من موضوع العلم. وحيث كان من الواجب المساواة بين الموضوع والعارض الذاتي، فلابدّ من عوارض ذاتية للحصص الأخرى حتى يكون

المردّد بين الجميع ذاتياً لنفس الموضوع. وتوضيح ما أفاده أنّ موضوع المسألة عارضٌ ذاتي لموضوع العلم، فيجب فيه ما يجب في العارض الذاتي وهو «التساوي» و«العروض بلاواسطة»، كما تقدّم سابقاً. فإن كان موضوع المسألة أخص من موضوع العلم، فلابد أن يكون هو وما يقابله مساوياً لموضوع العلم، فحينئذ يكون المحمول المردّد بينهما هو العارض الذاتي لموضوع العلم.[1]

وقد ذكر المصنّف في نهاية البحث أنّه لابد أن يكون موضوع المسائل في جميع هذه الأقسام الأربعة التي أشار إليها عارضاً ذاتياً لموضوع العلم.

أضواء على النص

قوله: «و قد بان من هاهنا: أنّه في مثل ذلك لابدّ من قسمة للموضوع.» أي: لابد في المحمول الأخص أن يقسَّم الموضوع إلى ما يكون موضوعاً لكلّ من المحمولات الأخص.

قوله: «**و في الجميع (من العارض والنوع والجزء) لابدّ من محمولٍ لا يستغني عند تصوّر موضوعه عن تصوّر الموضوع الأوّل**» أي: لابد أن يكون موضوع المسائل في جميع هذه الأقسام عارضاً ذاتياً لموضوع العلم، ولا يخفى أنّ «عدم الاستغناء في التصوّر» هو تفسير العرض الذاتي كما تقدّم سابقاً.

قوله: «**لابدّ من محمولٍ لا يستغني عند تصوّر موضوعه عن تصوّر الموضوع الأوّل**» لا يخفى أنّ في العبارة إبهاماً؛ حيث إنّ المهم كما اتضح هو ألّا يستغني تصوّر المحمول (الذي هو موضوع المسألة) عن تصوّر الموضوع الأوّل، وأمّا المحمول الذي لا يستغني عند تصوّر موضوعه عن تصوّر الموضوع الأوّل فهو إنّما يستلزم أن يكون موضوع هذا المحمول عارضاً ذاتياً للموضوع الأول مع أنّ الكلام إنّما هو في كون المحمول (الذي هو موضوع المسألة) عارضاً ذاتياً لموضوع العلم؛ فينبغي أن يقال: «وفي الجميع لابدّ من محمولٍ لا يستغني عند

---

١. قال ملاعبدالله اليزدى مشيراً إلى هذا المطلب: «أقول: في لزوم هذا الاعتبار (يعنى: اعتبار ألّا يكون المحمول أعم من موضوع العلم) أيضاً نظرٌ لصحة إرجاع المحمولات العامة إلى العرض الذاتي بالقيود المخصصة، كما يرجع المحمولات الخاصة إليه بالمفهوم المردد.» (*الحاشية على تهذيب المنطق*: ١١٨)

تصوّره عن تصوّر الموضوع الأوّل» ورود في بعض النسخ: «لابد من محموله» وهو غير تامٍ أيضاً.

النص

ثمّ نقول كما ذكروا:[١] إنّ المسائل ـ وهي المحمولات المثبَتَة في العلوم لموضوعاتها أو نفس القضايا المذكورة ـ حيث إنّها في بيانها بنفسها أو تبيينِها بالبرهان تحتاج إلى يقينٍ، فهي ممّا يسأل عنها ويطلب.[٢]

والمطلب إمّا عن مهيّتها أو عن وجودها في نفسه أو لغيره،[٣] هذه جملتها. وتفصيل المطالب كثيرٌ بكثرة أصناف السئوال مثل: مطلب «ما»، و«هل» و«لم» و«أي» و«أين» و«متى» و«من». لكنّ الأصول ثلاثة: مطلب ما، ومطلب هل، ومطلب لم. وكلّ واحدٍ من الثلاثة على قسمين:

فمطلب ما على قسمين: أحدهما: «ما الشارحة» ويسأل بها عن معنى اللفظ بحسب الوضع. والثاني: «ما الحقيقية» ويسأل بها عن مهية الشيء.

ومطلب «هل» قسمان: «هل البسيطة»، ويسأل بها عن وجود الشيء، و«هل المركّبة» ويسأل بها عن وجود شيءٍ لشيءٍ.

ومطلب «لم» قسمان: «لم الثبوت»، ويسأل بها عن علّة الوجود في نفس الأمر، و«لم الإثبات» ويسأل بها علّة التصديق.

ووجه الرجوع إلى الثلاثة ظاهرٌ ممّا مرّ.

ثم إنّ مطلب «ما الشارحة» متقدّمة على مطلب «هل»؛ إذ لو لم يعرف معنى اللفظ، لا يسأل عن وجوده بوجهٍ.

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٦٨؛ *الجوهر النضيد*: ١٩٧.

٢. قوله «في بيانها بنفسها أو تبيُّنها بالبرهان» الأوّل ناظرٌ إلى المسائل النظرية، كما أنّ الثاني ناظرٌ إلى المسائل البديهية.

٣. قوله «لغيره» إشارة إلى الهلية المركبة وهو السؤال عن وجود شيء لشيء، وقوله «لغيره» ناظرٌ إلى نسبة المحمول إلى الموضوع وأنّ المحمول وجودٌ لغيره.

ومطلب «هل البسيطة» متقدّمة على مطلب «ما الحقيقية»؛ إذ ما لا وجود له لا مهية له، وهو ظاهرٌ، وسيجيء بيانه .أيضاً .في الفصل الأوّل من المقالة الرابعة. فالحدّ قبل إثبات الوجود «شرح اسمٍ».

ومطلب «ما الحقيقية» متقدّمة على مطلب «هل المركّبة»؛ إذ ما لا يعلم الشيء حقيقة لم يطلب وجود شيءٍ له وأحكامُهُ.[1]

وأمّا مطلب «لم» مطلقاً: فمتقدّمةٌ على مطلب «هل» مطلقاً بوجهٍ؛ وذلك لأنّه لولا علّة التصديق لم يقع تصديقٌ بوجود مطلوبٍ. ومتأخّرة من وجهٍ؛ وذلك لأنّ طلب العلّة في الوجود إنّما يكون بعد الوجود.

ومن هنا يظهر أنّ مطلب «لم الإثبات» متقدّمة على مطلب «لم الثبوت». وربّما يجتمعان معاً، كما في برهان اللّمّ، وربّما يفترقان، كما إذا عُلم حكمٌ بضرورة حسّ أو غير ذلك، ثمّ طلب علّته، فالبرهان المفيد لذلك يفيد علّة الوجود فقط.

الشرح

ذكر المصنّف هنا أصناف المطالب، ففسّر المسائل أولاً، ثم قسّم المطالب، ثم ذكر أصول المطالب، وذكر في نهاية البحث ترتيب المطالب، وإليك توضيح ما أفاده:

مسائل العلوم

ذكر المصنّف أنّ المسائل هي المحمولات المثبَتَة في العلوم لموضوعاتها أو نفس القضايا المذكورة في العلوم، وهذا الكلام يظهر منه الترديد في تفسير مسائل العلوم هل هي خصوص المحمولات التي تثبت لموضوعاتها في العلوم، أو هي نفس القضايا المذكورة في العلوم؟

وقد تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المقالة أنّ المصنّف فسّر المسائل بالمحمولات؛ حيث قال هناك: «أجزاء العلوم ثلاثة: موضوعات ومحمولات ومبادٍ» فذكر المحمولات

---

١. قوله «ما لايعلم الشيء حقيقة» لفظ «ما» زمانيّة، أى: ما لم يعلم الشيء حقيقة. وقوله «أحكامُهُ» عطفٌ على قوله «وجود شيءٍ له».

بدل المسائل مشيراً إلى أنّ المسائل هي المحمولات، كما يظهر ذلك هنا أيضاً حيث قدّم تفسير المسائل بالمحمولات.

هذا ولكن لا يخفى أنّ المشهور بين المنطقيين هو تفسير المسائل بالقضايا دون المحمولات فقط. قال الشيخ الرئيس: «وأما المسائل البرهانية، فهي القضايا الخاصة بعلم علم، المشكوك فيها، المطلوب برهانها»،[١] وقال الشهرزوري: «وأمّا «المسائل» فهي القضايا المختصة بعلم، وهي التي شكّ في انتساب محمولاتها إلى موضوعاتها ويطلب برهانها في ذلك العلم»[٢] هكذا أفاد غيرهما أيضاً.[٣]

نعم، قد فسّر المحقّق الدوّاني في حاشية كتاب «*المطالع*» المسائل بالمحمولات المثبتة بالدليل.[٤] ولكن قد أورد عليه بأنّه لو كانت المسائل نفس المحمولات المثبتة، لوجب عدّ سائر موضوعات المسائل التي هي وراء موضوع العلم جزءاً على حدةٍ، مع أنّ التالي باطلٌ.[٥]

أصناف المطالب

اعلم أنّ العلم الكسبي ينقسم إلى تصور وتصديق، فكان الطلب متوجهاً تارة إلى طلب التصور، وتارة أخرى إلى طلب التصديق. ولكل واحد من المطلبين أداة وصيغة تدل عليه.

وتنقسم تلك الصيغ إلى أصول وفروع: أمّا الأصول فثلاثة وهي مطلب «ما» ومطلب «هل» ومطلب «لم». وأمّا الفروع في كثيرة: فمنها مطلب «أي» والطالب به يسأل عن تميز الشيء عن غيره إما تميزاً ذاتياً أو عرضياً. ومنها مطلب «كم» وهو يسأل به عن مقداره، ومنها مطلب «كيف» ويسأل به عن أحواله، ومنها مطلب «أين» ويسأل به عن مكانه،

---

١. *النجاة*: ١٣٥.

٢. *رسائل الشجرة الالهية*: ٣٨٣.

٣. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٣٠١/١؛ *الجوهر النضيد*: ٢١٤؛ *الحاشية على تهذيب المنطق*: ١١٥؛ *اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية*: ٣٥.

٤. هكذا نقل عنه ملاعبدالله اليزدى، انظر: *الحاشية على تهذيب المنطق*: ١١٦.

٥. انظر: *الحاشية على تهذيب المنطق*: ١١٦.

ومنها مطلب «متي» ويسأل به عن زمانه، ومنها مطلب «من» ويسأل به عن تميزه بعوارضه.

ثم إنّ الضابط في أصول المطالب وفروعها أنّ الأصول هي ممّا يستغني بها في أكثر المواضع عن الفروع، بينما الفروع لا يستغني بها عن الأصول، فالأصول ممّا لابد منها، كما أنّ هل المركبة يقوم مقام كثيرٍ من الفروع؛ فإن قولنا: هل مقداره كذا؟ يقوم مقام كم الشيء؟ وقولنا: هل هو على حال كذا؟ يقوم مقام كيف هو؟ وقولنا: هل زيد في الدار؟ يقوم مقام أين هو؟[1] وكذا الباقي.[2]

نعم، قد ذكر بعض المحقّقين ضابطاً آخر لأصول المطالب وفروعها، وهو أنّ أصول المطالب تجري في جميع الموجودات من الواجب بالذات إلى الهيولي الأولى، وهذا بخلاف فروعها، فإنّها ليست بهذه السعة.[3]

أصول المطالب

اعلم أنّ السؤال عن الشيء إمّا سؤال عن تصوّره أو عن تصديقه، والسؤال عن التصديق إمّا عن العلم بالحكم أو عن العلم بعلته، فأصول المطالب ثلاثة، وهي مطلب ما، ومطلب هل، ومطلب لم. وقد ذكروا أنّ السبب في تعدّد مطلب التصديق دون مطلب التصور أنّ التصديق يحتاج إلى أمرين: العلم بالحكم، والعلم بالعلة. والتصور إنّما يتوقّف على أمرٍ واحدٍ.[4] وإليك توضيح هذه المطالب الثلاثة:

---

١. ذكر العلامة الحلّي بالنسبة إلى قيام مطلب «هل» مقام «أين»: «وإنما تقوم هل المركبة مقامها إذا عرف المطلب ويسأل عن تعينه وأما إذا لم يعلم فلا يقوم مقامها فإن من لا يعرف الدار مثلا لا يصح أن يقول هل زيد في الدار بل يسأل بأين فلهذا قال المصنف (رحمه الله) في بعض الأحوال.» وقال المصنّف قبله: «يقوم هل المركبة مقامها جميعا في بعض الأحوال.» (*الجوهر النضيد*: ١٩٦ ـ ١٩٧)

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٦٨؛ *الجوهر النضيد*: ١٩٧.

٣. انظر: مصباح اليزدي، *شرح برهان شفاء*: ١/١٤٤.

٤. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٦٨؛ *الجوهر النضيد*: ١٩٤.

الأوّل: مطلب «ما»

مطلب «ما» على قسمين: أحدهما: «ما الشارحة» ويسأل بها عن معنى اللفظ بحسب الوضع. والثاني: «ما الحقيقيّة» ويسأل بها عن ماهية الشيء. وتوضيح ذلك أنّ مطلب «ما» ناظرٌ إلى السؤال عن ماهية الشيء وهو ينقسم إلى أمرين: أحدهما مقدَّم على التصديق بوجود الشيء وهو مطلب «ما الشارحة» والثاني يتأخّر عنه وهو مطلب «ما الحقيقية». وإنّما سميت «حقيقية»؛ لأنّ مصطلح «الحقيقة» هي الماهية الموجودة، والسؤال بـ«ما» سؤال عن الماهية الموجودة.[1]

وينبغي الالتفات إلى أمرين:

الأمر الأوّل: لابد من التفكيك بين التعريف اللفظي وما يقال في جواب «ما الشارحة»؛ وذلك أنّ التعريف اللفظيّ هو أن يكون المفهوم حاصلاً في ذهن المخاطب، لا يحتاج إلى معرّف. لكن هناك لفظ موضوع لذلك المفهوم لا يعلم المخاطب وضعه لذلك المفهوم، فلا ينتقل ذهنه إليه من سماع ذلك اللفظ. فيؤتي بلفظ معروف عنده لتعريف اللفظ المجهول. مثلاً إذا كان المخاطب يعرف الحيوان المفترس المخصوص المسمّى بالأسد، ويعلم أنّ لفظ الأسد موضوع له، لكن لا يعلم أنّ لفظ «غضنفر» أيضاً موضوع له، فيقال: الغضنفر هو الأسد. وهذا بخلاف التعريف الحقيقيّ، فإنّه معلوم تصوّري يوصل إلى مجهول تصوريّ، ويحصل بذلك في الذهن مفهوم جديد، كما إذا لم يعلم المخاطب أنّ الإنسان ما هو، فيركّب مفهوماً الحيوان والناطق اللذان يعلم المخاطب كلّا منهما بانفراده من دون تركيب، فيقال له: «الإنسان هو الحيوان الناطق» فيحصل له مفهوم جديد مركّب من المفهومين السابقين، والمركّب غير أجزائه، فهو تصوّر جديد حصل بواسطة المعرّف. ثمّ لا يخفى عليك: أنّ لمصطلح «شرح الاسم» إطلاقين؛ حيث إنّه قد يطلق على التعريف اللفظيّ، كما هنا، وقد يطلق على جواب ما الشارحة الذي

---

١. انظر: المظفر، *المنطق*: ٩٥ ـ ٩٦.

هو معرّف حقيقيّ ولكن قبل العلم بوجود المعرّف.[١]

الأمر الثاني: اختلفت كلمة المنطقيين في تحديد ما يقال في جواب «ما الشارحة» بين قائلٍ بأنّ ما يقال في جواب «ما الشارحة» عبارة عن التعريف اللفظي. وقائلٍ بأنّ ما يقال في جواب «ما الشارحة» عبارة عن التعريف الحقيقيّ ولكن قبل العلم بوجود المعرّف.[٢] وما تقدّم في الأمر الأوّل مبني على القول الثاني، كما لا يخفى.

الثاني: مطلب «هل»

مطلب «هل» قسمان: «هل البسيطة»، ويسأل بها عن وجود الشيء. و«هل المركّبة» ويسأل بها عن وجود شيءٍ لشيءٍ. وإنما كان هذا مركباً؛ لأن المراد به وجود شيء لغيره، وكان الأول بسيطاً؛ لأن المراد به وجود شيء في نفسه، فباعتبار توقف الوجود في الأول على شيئين وتوقفه في الثاني على شيء واحد يصحّ تسميتهما بالتركيب والبساطة.[٣]

الثالث: مطلب «لم»

مطلب «لم» قسمان أيضاً: «لم الثبوت»، ويسأل بها عن علّة الوجود في نفس الأمر، و«لم الإثبات» ويسأل بها عن علّة التصديق، وهو الذي يسأل به عن الحد الأوسط الذي هو علة الاعتقاد والتصديق. وعلى هذا، فالسؤال عن العلّة إمّا سؤال عن العلّة في مقام الإثبات فقط، أو سؤالٌ عن العلّة في مقامي الإثبات والثبوت معاً.[٤] ومن هنا يظهر أنّ الإنسان إذا حصل على «لم الثبوت» فهو واصلٌ إلى مفاد «لم الإثبات» أيضاً، بينما لا ينعكس هذا الأمر كلياً.

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ١/١٧٠، تعليقة ٤؛ المظفر، *المنطق*: ٩٤.

٢. انظر: *نهاية الحكمة*: ١/١٧٠، تعليقة ٤؛ المظفر، *المنطق*: ٩٤.

٣. انظر: *الجوهر النضيد*: ١٩٥.

٤. انظر: *الجوهر النضيد*: ١٩٦.

ترتيب المطالب

إنّ مطلب «ما الشارحة» متقدّمة على مطلب «هل»؛ إذ مادام لم يعرف الإنسان معنى اللفظ، لا يسأل عن وجوده بوجهٍ. كما أنّ مطلب «هل البسيطة» متقدّمة على مطلب «ما الحقيقية»؛ إذ ما لا وجود له لا ماهية له، فالسؤال عن الوجود متقدّم على السؤال عن الماهية. ومن هنا قالوا بأنّ الحدّ قبل إثبات الوجود «شرح اسمٍ»، فالحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسمية، وهي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية.[1]

ثم إنّ مطلب «ما الحقيقية» متقدّمة على مطلب «هل المركّبة»؛ إذ ما لم يعلم الشيء حقيقة لم يطلب وجود شيءٍ له.

وأمّا بالنسبة إلى الترتيب بين مطلبي «لم» و«هل»، فقد اختلفوا فيه، وقد ذكر المصنّف أنّ مطلب «لم» مطلقاً متقدّمٌ على مطلب «هل» مطلقاً بوجهٍ؛ وذلك لأنّه لولا علّة التصديق لم يقع تصديقٌ بوجود مطلوبٍ، ومن الواضح أنّ علة التصديق مشتركة بين «لم» الثبوتي والإثباتي. ومتأخّرة من وجهٍ؛ وذلك لأنّ طلب العلّة في الوجود إنّما يكون بعد الوجود.

ولكن لا يخفى أنّ وجه التقدّم الذي ذكره المصنّف يمكن أن يناقش فيه؛ وذلك لأنّ هذا الوجه إنّما يتم إذا كان مطلب «هل» ناظراً إلى وجود التصديق، وبالتالي كان مطلب «هل» ناظراً إلى أنّ التصديق بثبوت المحمول للموضوع هل هو موجودٌ في المسؤول أو لا، ولكنّه ليس كذلك؛ حيث إنّ مطلب «هل» ناظرٌ إلى وجود الأمر المصدّق به في نفس الأمر أو وجود شيءٍ له في نفس الأمر لا إلى وجود التصديق وعدمه؛ وهذا الإيراد ممّا يمكن أن يورد على ما اختاره المصنّف، وإن أمكن التفصّي عنه بأنّه لولا التصديق لا يبقى مجالٌ للثبوت في نفس الأمر أيضاً عند المسؤول.

---

١. انظر: *شرح المنظومة*: ١/ ٢١٣؛ *النجاة*: ١٥٧.

والظاهر أنّ وجه التأخر الذي ذكره المصنّف هو الصحيح.[١] قال العلامة الحلّي:

لمّا كان مطلب لم إنما يطلب به علة وجود الشيء في نفسه أو علة وجوده بحال كذا، ومطلب «هل» يطلب به إما وجود الشيء في نفسه أو وجوده بحال كذا، وكان الثاني أسبق من الأول في المعرفة، لا جرم كان مطلب هل متقدماً على مطلب لم، واتصل مطلب لم بـ«هل» وتبعه. يقال هل كذا موجود؟ فإذا قيل نعم. قيل: لم هو موجود؟ وكذا في هل المركبة، فإنه ما لم يعرف وجود الشيء مطلقا أو بحال لم يطلب علته.[٢]

وذكر المصنّف أنّ مطلب «لم الإثبات» متقدّمة على مطلب «لم الثبوت»؛ وذلك يظهر ممّا تقدّم في وجه تقديم مطلب «لم» مطلقاً على مطلب «هل». قال ابن سينا:

لكن طلب اللم الذي بحسب القول ربما كان متقدماً على طلب اللم الذي بحسب الأمر في نفسه. فربما صح عندنا بقياس أن ج ب ولا ندري العلة في نفس الوجود.[٣]

واعلم أنّ مطلبي «لم» قد يجتمعان، كما في برهان اللّمّ؛ فإنّ الوسط في البرهان اللمّي يكون واسطة في الإثبات والثبوت معاً، فيكون علّة التصديق والوجود معاً كما تقدّم. ولكن ربّما كان مطلب «لم» الذي بحسب الأمر في نفسه غير مفتقرٍ إلى مطلب «اللم» الذي بحسب القول، وذلك إذا كان الشيء بيّناً بنفسه بالحس، ولكن كانت علته خفية، فإذا كان الحكم ضروريّاً فلايحتاج إلى علة التصديق والواسطة في الإثبات.[٤]

النص

ثمّ نقول كما ذكروا:[٥] إنّ المبادئ حيث كانت متوقّفة عليها التصديق، امتنع أن يطلب إثباتها في نفس العلم، بل يوضع فيه وضعاً، كما مرّ ذكره، ولا في علمٍ أخصّ منه

---

١. انظر: *النجاة*: ١٥٧؛ *التحصيل*: ٢٥٠.

٢. *الجوهر النضيد*: ١٩٧.

٣. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٧١.

٤. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٧١.

٥. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٥٥؛ المصدر نفسه: ١١٠، ١٨٤.

موضوعاً إلّا على وجه غيردائرٍ،[1] بل في علمٍ أعمّ منه.

ثمّ إنّ المبدأ من الجائزأن يكون مبدأً لبعض المسائل أو لجميعها، وإذا كان مبدأً لبعضها فما يتوقّف عليه هو ذلك البعض، فمن الجائزأن يكون هذا القسم من مسائل العلم. وحينئذ فيتبيّن في نفس العلم، ولايوضع له «هلية» في المبادئ، بل إنّما يوضع «ماهيته» الحقيقية مثل موضوعات سائرالمبادئ. وأمّا القضايا بما هي قضايا، فلا مهية لها، بل إنّما يُوضع وجودها. فتبيّن أنّ من المبادئ: ما يوضع في العلم حدُّهُ ووجودُه معاً. ومنها ما يوضع حدُّهُ فقط. ومنها ما يوضع وجودُهُ فقط.

وقد بان ممّا مرّأنّ العلم الإلهي لا يتوقّف على شيءٍ من العلوم السالفة، بل هو الذي يعطي حدود الجميع ومقدّمات براهينها. نعم، يمكن أخذ مبدأ ما من بعض العلوم التي تحته لبيان بعض مسائلها وإعطاء التصديق، كما أنّهم يأخذون مقدّماتٍ من الهيئة المتوقّفة على الحساب والهندسة والمناظر، لبيان حال العلويات، ومقدّماتٍ طبيعية وهندسية في بحث الهيولي والصورة وإبطال الجزء. لكنّا إذا وضعنا العلل فيما لبرهان اللّمّ فيه مدخلٌ، وأخذنا الجميع على حسب ما هي عليه في نفس الأمر، وجب أن يترتّب العلوم على حسب الأعمّ فالأعمّ؛ لأنّ حمل العامّ أقدم من حمل الخاصّ، وعلّة الأعمّ يجب أن يكون أعمّ.

وقد بان من هاهنا أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يُعطِي اللّمّ في العلم الكلّي.

الشرح

أشار المصنّف هنا إلى أحكام المبادئ وأقسامها، كما أشار إلى مبادئ العلم الإلهي، ثم طرح بعض الأمور المترتّبة على ما ذكره، وإليك توضيح ما أفاده:

إثبات المبادئ

مبادئ العلوم لا تثبت في نفس تلك العلوم ولا في علمٍ أخص منها، وإنّما تثبت في

---

١. قوله «لا في علمٍ أخصّ منه» عطفٌ على قوله «في نفس العلم».

علمٍ أعمّ منها؛ فهذه دعاوى ثلاثة، وإليك إثباتها:

أمّا أنّ مبادئ العلوم لا تثبت في نفس تلك العلوم؛ فلأنّ المفروض أنّ تصديق مسائل تلك العلوم متوقّفٌ على تلك المبادئ، فإذا كان إثبات تلك المبادئ متوقّفاً على مسائل تلك العلوم أيضاً، يلزم منه الدور. ولكنّ الملاحظة الجديرة بالذكر أنّ المقصود من المبادئ هنا هو المبادئ لجميع مسائل العلم، وأمّا إذا كان المبدأ مبدأً لبعضها، فمن الجائز أن يكون هذا القسم من مسائل نفس هذا العلم كما سيأتي بيانه في البحث المقبل.

وأمّا أنّ مبادئ العلوم لاتثبت في علمٍ أخص منها، فقد ذكر المصنّف أنّ المبادئ لا تثبت في علمٍ أخص منها موضوعاً إلّا على وجه غير دائرٍ. وتوضيح ما أفاده أنّ الوجه الدائر هو أن يتمّ إثبات مبدأ للعلم الأعم في علمٍ أخص منه وتمّ إثباته في العلم الأخص من خلال بعض المسائل التي هي مسائل للعلم الأعم، وقد كان ذلك المبدأ مبدأً لنفس هذه المسائل، فيلزم الدور. والوجه غير الدور أن لايستفاد في إثبات هذا المبدأ في العلم الأخص من مسائل العلم الأعم.

وأمّا أنّ مبادئ العلوم تثبت في علمٍ أعمّ منها موضوعاً، فهذا ممّا لا يستلزم منه أي محذور ممّا تقدّم.

قال الشيخ الرئيس:

> إن لكل واحد من الصناعات ـ وخصوصاً النظرية ـ مبادئ وموضوعات ومسائل. والمبادئ هي المقدمات التي منها تبرهن تلك الصناعة ولا تبرهن هي في تلك الصناعة: إما لوضوحها، وإما لجلالة شأنها عن أن تبرهن فيها وإنما تبرهن في علم فوقها، وإما لدنو شأنها عن أن تبرهن في ذلك العلم، بل في علم دونه، وهذا قليل.[1]

وقال أيضاً:

> من البين أنه لا سبيل إلى إقامة البراهين في العلوم على مبادئها، وإلا فما يبين به المبدأ هو المبدأ، والعلم به أحق من العلم بما قيل إنه مبدأ له. فبعض مبادئ العلوم بينة

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٥٥.

بأنفسها، وبعضها محتاجة إلى بيان. وكلاهما من المستحيل أن يبينا في العلوم التي هي لها مبادئ أول. أما البينات بأنفسها، فلا يمكن بيانها في ذلك العلم ولا في علم آخر. وأما ما ليس بينا بنفسه فإنما يمكن بيانه في علم آخر، وخصوصا في علم أعلى.[1]

المبادئ العامّة والمبادئ الخاصّة

تنقسم المبادئ إلى المبادئ العامّة والمبادئ الخاصّة؛ والمقصود من المبادئ العامّة هي المبادئ التي هي مبادئ لجميع مسائل العلم بينما المقصود من المبادئ الخاصّة هي المبادئ التي هي مبادئ لبعض مسائل العلم.

إذا ظهر ذلك فاعلم أنّ المبادئ العامّة لعلمٍ لا يمكن إثباتها في نفس ذلك العلم، وبالتالي فهي خارجة عن مسائل ذلك العلم، كما تقدّم في البحث السابق. وأمّا المبادئ الخاصّة فهي ممّا يمكن إثباتها في نفس ذلك العلم، وتوضيح ذلك أنّ المبادئ إذا كانت مبادئ لبعض مسائل علمٍ من العلوم، فحينئذ لا يكون جميع مسائل ذلك العلم متوقّفاً على تلك المبادئ، بل يتوقف عليها خصوص تلك المسألة التي هي مبادئ لتلك المسألة، فيمكن أن تكون تلك المبادئ من مسائل نفس هذا العلم، فتثبت في نفس هذا العلم. وذلك كما في بعض مسائل الفلسفة الأعلى، فإنّ إثبات «أنّ علة الحاجة إلى العلّة هو الإمكان الوجودي الفقري دون الحدوث أو الإمكان الماهوي» مثلاً متوقّف على إثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وهي نفسها مسألة من مسائل الفلسفة.

ثم إنّ مثل هذه المبادئ على قسمين: الأوّل: قسمٌ يحتاج إلى المبادئ التصوّرية، وهذا القسم تكون له مبادئ تصوّرية. والثاني: قسمٌ لا يحتاج إلى المبادئ التصوّرية أيضاً.

أضواء على النص

قوله: «ولا يوضع له «هلية» في المبادئ» أي: إذا كان هذا المبدأ من مسائل نفس هذا العلم وبالتالي يثبت وجوده في نفس هذا العلم، فلا يكون وجوده من المبادي، بل من

---

١. المصدر: ١٨٤.

المسائل. قوله «لا يوضع» استخدام مادّة الوضع هنا إشارة إلى ما تقدّم من أنّ الحدود والمسلمات على سبيل حسن الظن يسمّى أوضاعاً.[١]

قوله: «بل إنّما يوضع «ماهيته» الحقيقية مثل موضوعات سائر المبادئ» إشارة إلى القسم الأوّل من القسمين الذين أشرنا اليهما أخيراً، فيكون لهذا المبدء التصديقي الذي يكون من مسائل نفس العلم مبادي تصوّرية وهي تعريف مفرداتها. ثم اعلم أنّ المبادئ التصوّرية تشمل تعريف موضوع العلم وتعريف موضوعات المسائل معاً.

قوله: «و أمّا القضايا بما هي قضايا، فلا مهية لها، بل إنّما يُوضع وجودها» إشارة إلى أنّ هذا المبدأ التصديقي الذي يكون من مسائل نفس العلم والذي يشكّل قضية من القضايا إنّما يكون له مبادئ تصوّرية وهي تعريف مفرداتها؛ وأمّا المبادئ التصوّرية بمعنى تعريف نفس القضية، فلا؛ وذلك لأنّ القضايا بما هي قضايا لا مهيّة لها، فلا تكون لنفسها مبادئ تصوّرية، وإنّما يتصوّر لها أن تكون مبادئ تصديقية وهي إثبات وجودها. قال ابن سينا:

> إنّ الأمور التي تُذكر في المبادئ منها معانٍ مركبة ومنها معان مفردة. والمعاني المركبة إنما يليق بها أن يستدعي فيها التصديق لا لأن تعطي لها الحدود، فإن التركيب الخبري للتصديق. وأما الحدود فللمعاني المفردة وما في حكم المفردة.[٢]

وأمّا أنّ القضايا بما هي قضايا لا مهيّة لها؛ فلأنّ القضايا ليست إلا مجموعة من المفردات ولا ماهية لها وراء ماهيات مفرداتها، وليست القضايا من المركّبات الحقيقية حتى تكون لها ماهية وراء ماهيات مفرداتها.

أقسام المبادئ باعتبار التصوّر والتصديق

يتّضح من خلال التأمّل في البحث السابق أنّ المبادئ باعتبار التصوّر والتصديق على أقسام ثلاثة؛ وذلك لأنّ من المبادئ ما يكون مبادئ تصوّرية وتصديقية معاً، وذلك بأن

---

١. انظر: *الجوهر النضيد*: ٢١٤.

٢. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٦٩ ـ ٧٠.

تكون مفرداتها محتاجة إلى التعريف أولاً ووجود المبدأ محتاجاً إلى الإثبات ثانياً. ومنها ما يكون مبادئ تصوّرية فقط ومنها ما يكون مبادئ تصديقية فقط كالمورد الأخير الذي تقدّم ذكره. قال الفارابي:

> والمبادئ منها ما هي مبادئ المعارف فقط، وهي الدلائل، ومنها ما هي مبادئ الوجود، وهي الأسباب. ومنها ما هي مبادئ الوجود والمعرفة معاً.[١]

وقال ابن سينا:

> فتبيّن من جميع ذلك أنّ من الأمور المصدّرة في الصناعة ما يوضع بهليته فقط، ومنه ما يوضع بماهيته. ومنه ما يوضع بهليته وماهيته.[٢]

مبادئ العلم الإلهي

اتّضح إلى هنا أنّ العلوم منها ما يحتاج إلى المبادئ ومنها ما لا يحتاج إلى المبادئ؛ واعلم أنّ العلم الإلهي من العلوم التي لا تحتاج إلى المبادئ لا إلى المبادئ التصوّرية ولا إلى المبادئ التصديقية:

أمّا المبادئ التصورية؛ فلأنّ موضوع العلم الإلهي هو الوجود بما هو وجودٌ، وهو بديهي التصوّر فلا يحتاج إلى تعريفٍ. قال صدرالمتألهين:

> وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية، فيجب أن يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستقيماً عن التعريف والإثبات، وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام.[٣]

مضافاً إلى أنّ التعريف الماهوي إنما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له.[٤] هذا مضافاً إلى أنّ التعريف

---

١. *المنطقيات للفارابي*: ٣٢٠/١.

٢. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٧٠ ـ ٧١.

٣. انظر: *الاسفار الاربعة*: ٢٥/١.

٤. انظر: *الاسفار الاربعة*: ٢٥/١.

لابد أن يكون بالأعرف ولا أعرف من الوجود.[١]

وأمّا المبادئ التصديقية؛ فلأنّ موضوع العلم الإلهي الذي هو الوجود بما هو وجودٌ، بديهي التصديق، فلا يحتاج إلى إثباتٍ. قال المصنّف:

> وأمّا الفلسفة، فلا تتوقّف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم؛ فإنّ موضوعها الموجود العامّ، الذي نتصوّره تصوّراً أوّليّاً، ونصدّق بوجوده كذلك؛ لأنّ الموجوديّة نفسه.[٢]

ولا يخفى أنّ قوله: «لأنّ الموجوديّة نفسه» قد ذكره صدرالمتألهين أيضاً بقوله: «وأمّا إثبات الوجود لموضوع هذا العلم أي الموجود بما هو موجود، فمستغنٌ عنه، بل غير صحيح بالحقيقة؛ لأنّ إثبات الشيء لنفسه غير ممكنٍ»[٣] ولكن يلاحظ عليه بأنّه مبني على الخلط بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع؛ وذلك لأنّ الموجودية ثابتة للوجود ولكن بالحمل الأوّلي ومن الواضح أنّ ثبوت الموجودية للوجود بالحمل الأوّلي، لا ينتج ثبوتها له بالحمل الشائع أيضاً.[٤]

قال الشيخ الرئيس مشيراً إلى انتفاء المبادئ التصوّرية والتصديقية في العلم الأعلى:

> مبادئ العلم الأعم الذي سائر العلوم تحته جلها بينة بنفسها.[٥]

وقال أيضاً:

> فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا؛ ولأنه غنى عن تعلم ماهيته وعن إثباته، حتى يحتاج إلى أن يتكفل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه؛ لاستحالة

---

١. انظر: المصدر السابق: ٢٥ ـ ٢٦.

٢. انظر: *نهاية الحكمة*: ٢٤/١.

٣. انظر: الاسفار الاربعة: ٢٧/١.

٤. انظر: رحيق مختوم: ١٨٤/١.

٥. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٨٤.

أن يكون إثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذى هو موضوعه بل تسليم إنيته وماهيته فقط.[١]

العلم الإلهي يعطي حدود العلوم وبراهينها

ذكر المصنّف هنا أنّ العلم الإلهي لا يتوقّف على شيءٍ من العلوم السالفة، بل هو الذي يعطي حدود الجميع ومقدّمات براهينها. وقد ذكر المصنّف في *نهاية الحكمة* وتعليقاته على *الأسفار* أنّ العلوم جميعاً تتوقّف على الفلسفة في ثبوت موضوعاتها.[٢]

وتوضيح ما أفاده المصنّف على ما ذكره بعض المحقّقين هو أنّ الفلسفة موضوعها الموجود العامّ ومحمولاته عوارضه الذاتيّة. ومن عوارض الوجود تقسيمه إلى أقسامه. وتقسيم الوجود لا ينحصر في التقسيمات الأوّليّة، بل يعمّ الثانويّة منها أيضاً، بمعنى ما ليست بأولي. وصحّة هذه التقسيمات تتوقّف على وجود الأقسام. وعلى الفلسفة لكي تتمّ مسائلها أن تثبت وجود الأقسام، إذا لم تكن بديهيّة. وكلّ موجود خاصّ يكون موضوعا لعلم، قسم من أقسام الموجود العامّ في تقسيماته الأوّليّة أو الثانويّة. هذا. ثمّ إنّه قد تبيّن بما ذكرناه أوّلاً: أنّ المتوقّف على الفلسفة من العلوم، هي التي لا تكون موضوعاتها بديهيّة، كما صرّح بذلك المصنّف قدّس سرّه في تعليقته على *الأسفار* بقوله: «ويتبيّن به أيضا أنّ سائر العلوم محتاجة إليها من جهة إثبات وجودها لو لم تكن بديهيّة.»[٣] وثانياً: أنّ المتوقّف على الفلسفة ليس ثبوت موضوعات العلوم ووجودها الخارجيّ، وإنّما المتوقّف عليها هو العلم والتصديق بثبوتها، والذي هو من المبادئ التصديقيّة لكلّ علم. فقوله (قدّس سرّه) في *نهاية الحكمة*: «تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها» أي: في حصول العلم بثبوت موضوعاتها. وبعبارة أخرى: تتوقّف عليها في التصديق بثبوت موضوعاتها. كما أشرنا إليه آنفاً.[٤]

---

١. *الإلهيات من كتاب الشفاء*: ٢١

٢. انظر: *نهاية الحكمة*: ٢٤/١؛ *الاسفار الاربعة*: ٢٤/١، تعليقة ٣.

٣. *الاسفار الاربعة*: ٢٥/١، قسم التعليقة.

٤. *نهاية الحكمة*: ٢٤/١.

مساعدة العلوم للعلم الإلهي

ذكر المصنّف بالنسبة إلى المساعدة التي تُقدِّمها العلوم للعلم الإلهي أنّه يمكن أخذ مبدأ مّا من بعض العلوم التي تحت العلم الإلهي، وذلك لبيان بعض مسائلها وإعطاء التصديق فيها، كما أنّهم يأخذون مقدّماتٍ من الهيئة المتوقّفة على الحساب والهندسة والمناظر، لبيان حال العلويات، وكما يأخذون مقدّماتٍ طبيعية وهندسية في بحث الهيولي والصورة وإبطال الجزء.[١] وغير ذلك.

ونذكر على سبيل المثال أنّهم يأخذون مقدّمات من الهيئة القديمة لإثبات دوام الفيض الإلهي، كما قال العلامة الطباطبائي قدس سره مشيراً إلى الاستدلال على إثبات تكرّر الأدوار والأكوار:

> وما قيل: إنّ الأفلاك والأجرام العلويّة دائمة الوجود بأشخاصها، وكذلك كليّات العناصر والأنواع الأصيلة المادّيّة دائمة الوجود، نظراً إلى أنّ عللها مفارقة آبية عن التغيّر. يدفعه عدم دليل يدلّ على كون هذه العلل تامّة منحصرة غير متوقّفة في تأثيرها على شرائط ومعدّات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها فلا تتشابه الخلقة في أدوارها. على أنّ القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغيّر وغير ذلك، كانت اصولاً موضوعة مأخوذة من الهيأة والطبيعيّات القديمتين، وقد انفسخت اليوم هذه الآراء.[٢]

والمثال الآخر هو التفسير الذي ذكره صدرالمتألهين حول القضاء والقدر وحقيقة البداء؛ حيث استمد من بعض المقدّمات المأخوذة من الهيئة، وقد ذكرنا نظرية صدرالمتألهين في تفسير القضاء والقدر وحقيقة البداء في مقال آخر.[٣] ثم قال العلامة الطباطبائي قدس سره معلّقاً على *الأسفار*:

> في أطراف ما ذكراه (رحمهما الله) مناقشات يسيرة تجري مجرى التوضيح والتقرير، لكن الذي يهمنا هو أن نتذكر أن هذه التفاصيل مبنيّة على أصول فلسفية برهن عليها في

---

١. انظر: *شرح الهداية الاثيرية*: ١٩.

٢. *نهاية الحكمة*: ٤/١٢٥٥.

٣. انظر: اسماعيلي، *بداء در نظام فلسفي صدرالمتألهين*: ٩٨.

الفلسفة. وأخرى طبيعية مأخوذة من الطبيعيات أو الرياضيات على نحو الأصول الموضوعة كوجود الأفلاك الكلية والجزئية المتحركة بحركات إرادية دائمة وكونها ذوات نفوس دراكة وانتهاء التركيبات السفلية إلى عناصر أربعة وغير ذلك، وقد انهدمت أركانها اليوم عن الأبحاث العلمية الحديثة.[١]

والملاحظة الجديرة بالالتفات أنّ هذا لا ينافي ما تقدّم من أنّ العلم الإلهي لا يتوقّف على شيءٍ من العلوم السالفة؛ وذلك لأنّ استخدام تلك المقدّمات من العلوم الجزئية لإثبات بعض مسائل العلم الإلهي ليس طريقاً وحيداً لإثبات تلك المسائل، بل لإثباتها براهين فلسفية محضة أيضاً، وفي الواقع إنّ إقامة هذه البراهين المشتملة على مقدّمات تجربية مثلاً إنّما هو إرفاقٌ بحال الذين لم تتمرّس إذهانهم لإدراك البراهين الفلسفية المحضة البعيدة عن الذهن المأنوس بالمحسوسات.[٢]

أضواء على النص

قوله: «**لكنّا إذا وضعنا العلل فيما لبرهان اللّمّ فيه مدخلٌ...**» إشارة إلى أنّه وإن كان يمكن أخذ مبدأ مّا من بعض العلوم التي تحت العلم الإلهي في العلم الإلهي ولكن إذا لاحظنا العلوم من حيث الأعمية والأخصية في مقام الثبوت فالترتيب المنطقي يقتضي أن يترتّب العلوم على حسب الأعمّ فالأعمّ. وفي قوله «لكنّا إذا وضعنا العلل فيما لبرهان اللّمّ فيه مدخلٌ» إشارة إلى ما تقدّم في الفصل الخامس من المقالة الثانية من أنّ المحمول إذا لم يكن ثبوته للموضوع عن سببٍ، فلا يجري فيه البرهان اللمّي.

قوله: «**لأنّ حمل العامّ أقدم من حمل الخاصّ، وعلّة الأعمّ يجب أن يكون أعمّ.**» إشارة إلى أنّ هذه العلل العامّة التي تقع وسطاً في البرهان اللمّي تُحمل على الموضوعات العامّة أولاً، ثم على الموضوعات الخاصّة، فيقال أولاً: «الإنسان ناطقٌ» مثلاً ثم يقال: «زيدٌ ناطقٌ» مثلاً. قال ابن سينا:

---

١. *الاسفار الاربعة*: ٦/٤١٠، تعليقة ٢.

٢. انظر: *المنهج الجديد لتعليم الفلسفة*: ١/١١٤.

المبادئ التي للأمور العامة يجب أن تعرف أولاً حتى تعرف الأمور العامة، والأمور العامة يجب أن تعرف أولاً حتى تعرف الأمور الخاصة.[1]

العلم الجزئي يمتنع أن يعطي اللّمّ في العلم الكلّي

يستنتج المصنّف ممّا تقدّم أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يعطي اللّمّ في العلم الكلّي؛ وذلك لما تقدّم من أنّ مبادئ العلم الجزئي إنّما تثبت في العلم الكلّي، فلا يمكن للعلم الجزئي أن يعطي البرهان اللمي في العلم الكلّي إلا على وجه الدور كما تقدّم سابقاً.

---

١. *الشفاء، الطبيعيات*: ١، *السماع الطبيعي*: ٨.

الفصل الثالث: في اختلاف العلوم وتشاركها ونقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ

فنقول: كما بيّنوا،[١] قد عرفت أنّ العلوم يمكن أن تختلف بالعموم والخصوص والتباين، والأمر على ذلك في نفس الأمر؛ لوجود هذا الاختلاف بين الأشياء في أنفسها.

ثمّ إنّ من الممكن أن يتحيث شيءٌ واحدٌ بحيثيتين يكون محمولَهُ بإحداهما من عوارض ما هو أعمّ منه الذاتية دون الأخرى،[٢] كما أنّ الإنسان من حيث يعرضه الوجود، هو ومحمولُه من عوارض الموجود من حيث هو موجود، ومن حيث يعرضه الانفعال المزاجي ليس محمولُه من عوارض الموجود المطلق.

وأيضاً: كلّ قضية كلّية تنحلّ إلى قضايا جزئية من جزئيات المحمول، المحمولة على جزئيات الموضوع،[٣] كما مرّ في الفصل الثاني من المقالة الثانية.

وقد بان بذلك أنّ المسائل العامّة في العلم الأعمّ المتوسّطة في العلم الأخصّ هي بعينها مسائل في العلم الأخصّ إذا أخذت جزئية.

وتبيّن من جميع ذلك أنّه يمكن أن يشترك علمان أعمّ وأخصّ في بعض المسائل، كما أنّ الفلكيات والبسائط العنصرية يبحث عنها العلمُ الإلهي في البحث عن ترتيب الوجود، والعلمُ الطبيعي في فنّ السماء والعالم، وعلم الهيئة.

ثمّ أقول: إنّ الوسط المأخوذ في المسألة عند إقامة البرهان عليه إمّا أن يكون مساوياً لموضوع العلم الذي هو بالحقيقة أصغر، أو يكون أعمّ أو أخصّ في نفسه:[٤]

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٤٧؛ *لباب الاشارات والتنبيهات*: ٨٢؛ *الجوهر النضيد*: ٢١٧.

٢. أي: يكون محمولُهُ بإحدي الحيثيتين من العوارض الذاتية للعلم الأعم وبحيثيته الأخرى ليس كذلك. فقوله «الذاتية» وصفٌ للعوارض.

٣. أي: تنحل القضية الكلية إلى قضايا جزئية بحيث تكون جزئيات المحمول محمولاتٍ لجزئيات الموضوع. قوله «المحمولة» نعتٌ لقوله «جزئيات المحمول».

٤. قوله «في نفسه» قيدٌ للأعمّ والأخص؛ والمقصود منه أن يكون الوسط في نفسه أعم أو أخص ولكن يمكن أن يصير مساوياً إمّا من خلال تخصيصه، أو من خلال إضافة طرفٍ آخر اليه، كما سيأتي.

فإن كان مساوياً، فإن احتاج إلى وسطٍ آخر مساوٍ وهكذا حتى ينتهي إلى وسطٍ مساوٍ ضروري الثبوت، كان الجميع مسائل من ذلك العلم بالضرورة، وإن لم يتسلسل المساويات، انتهي إلى أعمّ أو أخصّ كالقسمين الآخرين، كما هو الغالب.

والأعمّ من موضوع العلم لابدّ أن يتخصّص به حتى يكون مساوياً وذاتياً بالضرورة،[1] كالسواد للغراب، وهو أعمّ، فيتخصّص بالسواد الذي تقتضيه الطبيعة الغرابية.

والأخصّ من موضوع العلم لابدّ أن يكون مساوياً لموضوع المسألة مثلاً، ويكون هو مع غيره بالترديد مساوياً لموضوع العلم، ويكون الكلام فيه كالكلام في المساوي.

الشرح

تطرّق المصنّف في هذا الفصل إلى مطلبين: الأوّل: اختلاف العلوم وتشاركها. والثاني: نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ آخر. وإليك توضيحهما:

اختلاف العلوم وتشاركها

قد تقدّم في الفصل السابق أنّ العلوم إنّما تتمايز وتتغاير بحسب تمايز موضوعاتها وتغايرها وتشارك العلوم وتداخُلها بحسب تشارك الموضوعات وتداخلها أيضاً، وأمّا التمايز بين الموضوعات فهو أمر واقعي في نفس الأمر، كما أنّ المقدار الذي هو موضوع الهندسة أعمّ من الجسم التعليمي الذي هو موضوع المجسمات، والعلم الذي موضوعه أخص داخل تحت العلم الذي موضوعه أعم وجزء منه.[2]

ثم اعلم أن موضوع بعض العلوم إما أن يكون داخلاً في موضوع العلم الثاني، أو مبايناً له: أما الأول وهو أن يكون أحدهما أعم من الآخر، فذلك يقع على وجوه:

أحدها: أن يكون الأعم جنساً للأخص مثل علم المجسمات تحت علم الهندسة.

---

١. وذلك لما تقدّم فص الفصل الثاني من المقالة الثانية من أنّ العارض الذاتي يلزم أن يكون مساوياً للموضوع.

٢. انظر: *الجوهر النضيد*: ٢١٧.

وثانيها: أن يكون الموضوع قد أخذ في إحداهما مطلقاً، وفي الآخر مقيداً بقيد خاص. مثل علم الأكر المتحركة، تحت علم الأكر.

وثالثها: أن يجتمع الوجهان ويكون أحدهما أولى باسم الموضوع تحت الآخر. مثل: علم المناظر، تحت علم الهندسية.

ورابعها: أن يكون موضوع أحد العلمين مبايناً لموضوع العلم الآخر لكنه ينظر فيه من حيث هو، عرضت له أعراض خاصة لموضوع العلم الآخر مثل الموسيقي، تحت علم الحساب.[١]

وبعبارة أخرى: موضوعات العلوم إما أن يكون بينها عموم وخصوص، أو لا يكون: فإن كان فإما على وجه التحقيق أو لا يكون:

والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بأمر ذاتي، بأن يكون العام جنساً للخاص كالمقدار الذي هو موضوع الهندسة والجسم التعليمي الذي هو موضوع المجسمات، والعلم الذي موضوعه أخص داخل تحت العلم الذي موضوعه أعم وجزء منه.

والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بأمر عرضي، وينقسم إلى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقاً وفي الخاص مقيداً بحالة خاصة كالكرة مطلقة ومقيدة بالحركة اللذين هما موضوعا علمهما، وإلى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين أحدهما موضوع العلم الإلهي، والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام وليس جزءاً منه.

وقد يجتمع الوجهان أعني الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد، فيكون

---

١. هكذا أفاد فخرالدين الرازي؛ انظر: *لباب الاشارات والتنبيهات*: ٨٢. انظر أيضاً: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٤٧؛ *الجوهر النضيد*: ٢١٧.

الخاص بهما أولى بأن يطلق عليه أنه موضوع تحت العام من الخاص بأحد الوجهين، وهذا مثل علم المناظر الذي موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بحسب التحقيق؛ لأن موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصلة بالبصر والخطوط نوع من المقدار ولا بحسب التحقيق باعتبار تقيد الخطوط بالنور المتصل بالبصر، وهذا الخاص باعتبار تقيده بعرض خارج عن الماهية، فيكون داخلاً تحت العام وليس جزءاً منه.

وأما إذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص، فإما أن يكون الموضوع شيئاً واحداً، ويختلف بحسب قيدين مختلفين كأجرام العالم، فإنها من حيث الشكل موضوع للهيئة، ومن حيث الطبيعة موضوع للسماء والعالم من الطبيعي، ولذلك قد يتحد بعض مسائلهما في الموضوع والمحمول، ويختلف بالبراهين كالقول بأن الأرض مستديرة وأنها في المركز.

وإمّا ألّا يكون الموضوع شيئاً واحداً، بل يكون شيئين مختلفين، فإما أن يكون بينهما تشارك في البعض أو لا يكون، فإن كان فهو مثل الطب والأخلاق، فإن موضوعهما يشتركان في البحث عن القوى الإنسانية لكن عن جهتين مختلفتين، ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد في الموضوع.

وإن لم يكن بينهما تشارك فإما أن يكونا معاً تحت ثالث، فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب، وإما ألا يكونا كذلك، فلا يخلو إما أن يوضع أحدهما مقارناً لأعراض ذاتية تختص بالآخر أو لا يوضع، فإن وضع كان العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الأعراض موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر، وذلك كالموسيقى والحساب، فإن موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التأليف والبحث عن النغم المطلقة جزء من الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتأليف، وكان من حق تلك النغم إذا تجردت عن النسب العددية أن يبحث عنها في علم الطبيعي، وإذا لم تتجرد أن يبحث عنها في علم الحساب، فلأجل ذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي؛ لأنّ الموسيقى إنما يبحث عن ذاتيات القيد المذكور.

وأمّا إن لم يكن أحد الموضوعين مقارناً لأعراض الأخر كان الباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالحساب والطبيعي.[١]

فروع المسألة

ثم أشار المصنّف إلى أمورٍ يتّضح بعضها من خلال المطالب السابقة، وإليك توضيحها:

الأمر الأول: قوله «ثمّ إنّ من الممكن أن يتحيث شيءٌ واحدٌ بحيثيتين...» توضيح ذلك أنّه يمكن أن يتحيث شيءٌ واحدٌ بحيثيتين يكون محمولُهُ بإحدى الحيثيتين من العوارض الذاتية للعلم الأعم وبحيثيته الأخرى ليس كذلك. فقوله «الذاتية» وصفٌ للعوارض. كما أنّ الإنسان من حيث يعرضه الوجود، هو ومحمولُه من عوارض الموجود من حيث هو موجود، ومن حيث يعرضه الانفعال المزاجي ليس محمولُه من عوارض الموجود المطلق، فالمسألة من الحيثية الأولى تكون من مسائل العلم الإلهي، بينما هي من الحيثية الثانية تكون من مسائل ذلك العلم الخاص. ثم لا يخفى أنّ الحيثية كما يمكن أن تكون حيثية التقييد بقيدٍ خاصٍ، كذلك يمكن أن تكون حيثية الإطلاق.

الأمر الثاني: قوله «كلّ قضية كلّية تنحلّ إلى قضايا جزئية...» وبيان ذلك أنّه تنحل القضية الكلية إلى قضايا جزئية بحيث تكون جزئيات المحمول محمولاتٍ لجزئيات الموضوع.

الأمر الثالث: قوله «وقد بان بذلك أنّ المسائل العامّة في العلم الأعمّ...» وبيان ذلك أنّ المسائل العامّة في العلم الأعمّ هي بعينها مسائل في العلم الأخصّ إذا أخذت جزئية، وذلك كمسائل المناظر والموسيقى، فإن مسائلها نفس مسائل علمي الهندسة والحساب، والاختلاف بينهما في العموم والخصوص؛ وذلك لأن تلك المسائل لو جُرّدت عن نور البصر وعن النغم، لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين.[٢]

الأمر الرابع: قوله «وتبين من جميع ذلك أنّه يمكن أن يشترك علمان...» وبيان ذلك

---

١. هكذا أفاد العلامة الحلّي مع بعض تصرّفات منّا؛ انظر: *الجوهر النضيد*: ٢١٧ ـ ٢١٩.

٢. انظر: *الجوهر النضيد*: ٢١٩.

أنّه يمكن أن يشترك علمان أعمّ وأخصّ في بعض المسائل، ولكن مع اختلاف في الحيثيات في جانب الموضوع، كما أنّ الفلكيات والبسائط العنصرية يبحث عنها العلمُ الإلهي في البحث عن ترتيب الوجود، والعلمُ الطبيعي في فنّ السماء والعالم، وعلم الهيئة.

الأمر الخامس: قوله «إنّ الوسط المأخوذ في المسألة عند إقامة البرهان عليه...» وبيان ذلك أنّ الحدّ الوسط الذي يحمل على موضوع العلم ـ وهو الحدّ الأصغر ـ إمّا أن يكون مساوياً لموضوع العلم أو يكون أعمّ أو أخصّ منه، فهذه فروض ثلاثة:

الفرض الأوّل: إذا كان الحدّ الوسط مساوياً لموضوع العلم، فإمّا أن يكون ثبوت الحد الوسط للحدّ الأصغر بديهياً أو نظرياً؛ فإن كان بديهياً فهو، وإن كان نظرياً فيحتاج إلى وسط، وهذا الوسط إمّا أن يكون مساوياً أيضاً، أو يكون أعمّ أو أخصّ منه، وعلى جميع هذه الفروض الثلاثة لابد أن ينتهي إلى وسطٍ يكون ضروري الثبوت للموضوع بحيث لا واسطة بينه وبين موضوع العلم.

الفرض الثاني: إذا كان الحدّ الوسط أعمّ من موضوع العلم، فحيث إنّ العارض الذاتي لابد أن يكون مساوياً مع معروضه؛ وذلك لما تقدّم في الفصل الثاني من المقالة الثانية، فلابدّ أن يتخصّص به حتى يكون مساوياً وذاتياً بالضرورة.

الفرض الثالث: إذا كان الحدّ الوسط أخصّ من موضوع العلم، فحيث إنّ العارض الذاتي لابد أن يكون مساوياً مع معروضه كما تقدّم، فلابدّ أن يكون هو مع غيره بالترديد مساوياً لموضوع العلم، ويكون الكلام فيه كالكلام في المساوي من حيث لزوم الانتهاء إلى وسطٍ ضروري الثبوت للموضوع.

النص

ثمّ نقول كما ذكروا:[1] إنّ الوسط الأعمّ يجب أن يعرض لموضوعٍ أعمّ، فيكون مسألة علمٍ

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٦٩؛ *النجاة*: ١٤٢؛ *الجوهر النضيد*: ٢١٩؛

أعمّ؛ وعند إقامة البرهان على مسألة في علمٍ أخصّ يؤخذ[١] ثمّ يتخصّص حتى يساوي الموضوع، وحينئذ:

فإن أحيل بيان الصغرى أو الكبرى مثلاً إلى العلم الأعمّ، كانت المقدّمة أصلاً موضوعاً، ويقال له: «نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ».

وإن بُيّنت بالبيان التامّ،[٢] فمقدّماته لا محالة مقدّماتٌ مخصَّصة من العلم الأعمّ بحيث لو ألغي التخصّصُ عن المقدّمات، كان البرهان بعينه برهاناً في العلم الأعمّ على مسألة منه؛ لأنّ كلّ حكم كلّي على موضوع كلّي، ينحلّ إلى أحكامٍ جزئية على جزئيات الموضوع، كما مرّ.[٣] ويقال لهذا أيضاً: «نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ». مثال ذلك المقدّمات المأخوذة من علم الهندسة لبيان أحوال زاوية البصر بحيث لو أزيلت الخصوصية، كان برهاناً هندسياً محضاً على مسألة هندسية محضة. هذا.

وكيف كان، يجب أن يكون العلم المنقول إليه البرهان، تحت العلم المنقول عنه، للعموم.[٤]

تمت المقالة الثالثة، والحمد لله.

الشرح

ذكرنا سابقاً أنّ المصنّف بيّن في هذا الفصل مطلبين: الأوّل: اختلاف العلوم وتشاركها. والثاني: نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ آخر. وقد تقدّم توضيح المطلب الأوّل، وإليك توضيح الأمر الثاني:

نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ آخر

تقدّم في الفرع الأخير من المسألة السابقة أنّ الحدّ الوسط الذي يحمل على موضوع العلم

---

١. أي: يؤخذ ذلك الوسط الأعمّ.

٢. قوله «وإن بُيّنت» أي: بُيّنت تلك المقدّمة، تجاه قوله «فإن أحيل».

٣. مرّ في اوائل نفس هذا الفصل.

٤. قوله «تحت العلم المنقول عنه» خبرٌ لقوله «أن يكون».

ـ وهو الحدّ الأصغر ـ إمّا أن يكون مساوياً لموضوع العلم أو يكون أعمّ أو أخصّ منه؛ ثم إنّ الوسط الأعمّ يجب أن يعرض لموضوعٍ أعمّ، فيكون مسألة من مسائل علمٍ أعمّ، وعند إقامة البرهان على مسألة في علمٍ أخصّ يؤخذ ذلك الوسط الأعمّ، ثمّ يتخصّص حتى يساوي الموضوع. إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ نقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ آخر له معنيان:

المعنى الأول لنقل البرهان

المعنى الأول لنقل البرهان هو أن يحال إثبات الصغرى أو الكبرى إلى علم أعمّ. وهذا هو المعنى الأول لنقل البرهان من علمٍ إلى علمٍ، ويكون النقل هنا بمعنى الإرجاع والإحالة إلى العلم الآخر. قال الشيخ الرئيس:

> نَقلُ البرهان يُقالُ على وجهين: فيقالُ أحدُهما على أنْ يكون شيءٌ مأخوذاً مقدمة في علم ويكونَ برهانُه في علم آخَرَ، فيتسلّم في هذا العِلْم ويُنقل برهانُه إلى ذلك العِلْم، أي يُحال به على العلْم.[1]

المعنى الثاني لنقل البرهان

حاصل المعنى الثاني لنقل البرهان هو أن تكون المسألة من علمٍ مّا والبرهان عليها إنما يكون بشيء من حقه أن يكون في علم آخر، وإنما نُقل من ذلك العلم إلى هذا العلم؛ لبيان تلك المسألة.[2] وعلى حدّ تعبير المصنّف هو أن تُبين المقدّمات في نفس هذا العلم، ولا يحال إثباتها إلى علم أعمّ، ولكن هذه المقدّمات لا محالة مقدّماتٌ مخصَّصة من العلم الأعمّ بحيث لو ألغي التخصّصُ عن المقدّمات، كان البرهان بعينه برهاناً في العلم الأعمّ على مسألة منه؛ لأنّ كلّ حكم كلّي على موضوع كلّي، ينحلّ إلى أحكامٍ جزئية على جزئيات الموضوع. ومثال ذلك المقدّمات المأخوذة من علم الهندسة لبيان أحوال زاوية

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٦٩؛ أيضاً: *النجاة*: ١٤٢.

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٦٩؛ *النجاة*: ١٤٢؛ *الجوهر النضيد*: ٢١٩.

البصر بحيث لو أزيلت الخصوصية، كان برهاناً هندسياً محضاً على مسألة هندسية محضة، فيبَرهن على زوايا المخروط الخارج من البصر في علم المناظر ببرهانٍ هندسيٍّ، بحيث لو جعلنا تلك الزوايا هندسية كان البرهان عليها هو ذلك بعينه.[١] وكذلك مسائل المناظر والموسيقى، فإن من حق براهينهما أن تكون من علمي الهندسة والحساب؛ لأن تلك المسائل لو جُرّدت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين، وبذلك الاقتران يتغير أحوالهما، فلذلك نقلت البرهانان من مواضعهما إليهما.[٢]

ثم اعلم أنّ نقل البرهان إنّما يتمّ من العلم العام إلى العلم الخاص، وأمّا من العلم المباين إلى مباينه أو من الخاص إلى العام، فلا؛ أمّا من العلم المباين إلى مباينه؛ فلأنّ المحمول لا يكون عارضاً ذاتياً لموضوعين متباينين لا اشتراك بينهما، وإذا لم يكن المحمول عارضاً ذاتياً، فلا يمكن تشكيل البرهان منه. وأمّا من العلم الخاص إلى العلم العام، فلأنّ إثبات الخاص لا ينتج إثبات العام كما هو واضحٌ.[٣]

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٦٩؛ *رسائل الشجرة الالهية*: ٣٨٩.

٢. انظر: *الجوهر النضيد*: ٢١٩.

٣. لاحظ أيضاً: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٦٩.

المقالة الرابعة من كتاب البرهان

وفيها أربعة فصولٍ:

الفصل الأوّل: في الغرض من هذه المقالة

الفصل الثاني: في معنى الحدّ

الفصل الثالث: التصوّر كالتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري ينتهي إليه

الفصل الرابع: في مناسبة الحدّ والبرهان وزيادة الحدّ على المحدود واكتساب الحدّ بالبرهان

الفصل الأوّل: في الغرض من هذه المقالة

قد مرّ في أوّل الكتاب أنّ القول الذي يوجب تصوّر المطلوب ـ أعني المعرّف ـ قد يوجب تصوّره بأمرٍ ذاتيٍّ له، وقد يوجبه بأمرٍ خارجٍ عنه، والموجب بأمرٍ ذاتيٍّ له، إمّا أن يوجب بتمام الذات أو ببعضه، والموجب تصوّره بتمام الذات يسمي حدّاً تامّاً، والباقي إمّا حدّاً ناقصاً إن أوجب التصوّر ببعض الذات، أو رسماً تامّاً إن كان مركّبا من ذاتيٍّ وخارجٍ عرضيٍّ، أو رسماً ناقصاً إن اقتصر على العرضيّات فقط. والغرض من هذه المقالة بيان الأحوال العارضة للحدّ التامّ من حيث هو حدٌّ تامٌّ.

فنبين فيها في فصلٍ:[1] أنّ المهية لها معنيان: أحدهما: المقول في جواب «ما هو» وهي التي للمهيات الحقيقية و«ما به الشيء هو هو»، وهذا موجودٌ لكلّ شيءٍ دون الأوّل. ويتبين بهذا أن لا ماهية لما لا وجود له.[2] وأيضاً أن لا حدّ لغير المهيات الحقيقية. وأيضاً أنّ الحدّ منعكسٌ على المحدود. وأيضاً أنّ شيئاً واحداً لا يكون له أكثر من حدٍّ واحدٍ.

ثمّ نبيّن في فصلٍ:[3] أنّ التصوّر ـ مثل التصديق ـ ينقسم إلى ضروريٍّ ونظريٍّ ينتهي إلى الضروري. وأنّ للحدّ من حيث لفظه ومعناه شروطاً. وأنّ الحدّ قد يكون حدّاً حقيقياً، وقد يكون حدّاً منطقيّاً. ويتبيّن به معنى ما قيل: «أن لا حدّ للمهيات البسيطة».

ثمّ نبيّن في فصلٍ:[4] مناسبة الحدّ والبرهان؛ وأنّ الحدّ قد يزيد على المحدود، وأنّ الحدّ لا يكتسب ببرهانٍ. ويتبين بذلك أنّ أجزاء الحدّ ـ أيضا ـ لا يكتسب ببرهان. وأيضاً أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الجزء لا جزئية الجزء، وكذا في الحدّ. وأيضاً أنّ أجزاء الحدود المنطقية يمكن أن تكتسب بالبرهان. وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله.

---

١. وهو الفصل الثاني من هذه المقالة.

٢. أي: يتبين من خلال تفسير الماهية وذكر بعض أحكامها أن لا ماهية لما لا وجود له.

٣. وهو الفصل الثالث من هذه المقالة.

٤. وهو الفصل الرابع من هذه المقالة.

الشرح

عقد المصنّف هذا الفصل لبيان الغرض من المقالة الرابعة، فذكر فهرساً من أهمّ النتائج التي سيثبتها من خلال فصول هذه المقالة، وهذه النتائج سيأتي توضيحها من خلال توضيح الفصول القادمة.

أضواء على النص

قوله: «وهذا موجودٌ لكلّ شيءٍ دون الأوّل» لا يخفى أنّ الماهية بالمعنى الأخص مختصة بالوجودات الإمكانية، وهذا بخلاف الماهية بالمعنى الأعم؛ حيث إنّها تعمّ الواجب تعالى أيضاً.

الفصل الثاني: في معنى الحدّ

أقول: إنّ هذه الأمور الموجودة في الخارج، التي يترتّب على كلٍّ منها أحكامٌ وآثارٌ خاصّة مثل الإنسان والنخل، في كلِّ واحدٍ منها معنى به يكون هو ما هو، مثل الحيوانية والنطق مثلاً في الإنسان، فلو ارتفع شيءٌ منهما زال ذلك الشيء عن كونه ذلك الشيء بالضرورة.

الشرح

تطرّق المصنّف في هذا الفصل إلى تفسير الحدّ، فبدأ أوّلاً أنّ للأشياء الممكنة ماهية ووجوداً ثم ثانياً أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلا هي، ثم ثالثاً تطرّق لبيان أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة ثم تناول معنين للماهية أعني الماهية بالمعنى الأخص وبالمعنى الأعمّ، ثم استنتج من جميع هذه المقدّمات تفسير الحدّ، ثم تصدّى بعد ذلك لبعض أحكام الحدّ.

وقد ذكر المصنّف في الفقرة التالية أنّ للأشياء الممكنة ماهية، وهذه الماهية هي التي بها ذلك الشيء ذلك الشيء، وهذه الماهية تمتاز عن الوجود، وإليك شرح ما أفاده:

للأشياء الممكنة ماهية ووجودٌ

إنّ الأشياء الممكنة يمكن تحليلها إلى حيثية الوجود وحيثية الماهية: أمّا حيثية الوجود فهي تحكي عن الحيثية المشتركة بين جميع الأشياء الموجودة، بينما حيثية الماهية تحكي عن الحيثية المختصّة بكلّ شيءٍ من الأشياء. ومن هنا يتّضح أنّ التمايز بين الأشياء إنّما يحصل من خلال الماهية؛ حيث إنّها تحكي عن الحيثية المختصّة بكلّ شيءٍ من الأشياء.[1]

ثم إنّ الماهية تغاير الوجود ذهناً ولكنّها متّحدة معه خارجاً؛ وذلك لأنّ المفهوم من

---

١. قال صدر المتألهين: «إن الأمور التي تلينا لكل منها ماهية وانية والماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو.» (*الأسفار الأربعة*: ٢/٢)

أحدهما غير المفهوم من الآخر، فللعقل أن يجرد الماهية وحدها فيعقلها، ثم يصفها بالوجود. فليس الوجود عيناً للماهية ولا جزءاً لها. والمنبّه عليه أن الوجود يصح سلبه عن الماهية، ولو كان عيناً أو جزءاً لها لم يصح ذلك؛ وذلك لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه.[1]

النص

ثمّ إنّا نعلم بالضرورة أو ببرهانٍ يقينيٍ أنّ ذلك الشيء يوجد ويعدم، ويكون في الخارج وفي الذهن، وذلك المعنى هو هو، أعني أنّه لا يسلب عن نفسه عند فرض نفسه، وهذا حكمٌ ضروريٌّ في نفس الأمر، فينتج أنّ الوجود وغيرَهُ خارجٌ عمّا به الشيء هو هو، أي عن ذاته، وهذا أمرٌ موجودٌ لكلّ معنى من المعاني وشيءٍ من الأشياء.

الشرح

ذكر المصنّف في هذه الفقرة تلك القاعدة القائلة: «الماهيّة من حيث هي ليست إلا هي»، وإليك توضيح هذه القاعدة.

الماهيّة من حيث هي ليست إلا هي

إنّ الأشياء قد توجد وقد تنعدم، وإذا وُجدت فقد توجد في الخارج وقد توجد في الذهن، ولكن في جميع هذه الحالات تكون الماهية ثابتة محفوظة، وهذا ينتج أنّ الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، فهي بالنظر إلى ذاتها في حدّ ذاتها، لا تأبى أن تتّصف بأنّها موجودة أو معدومة، كانت في حدّ ذاتها لا موجودة، ولا لا موجودة؛ بمعنى أنّ الموجود واللّاموجود ليس شيءٌ منهما مأخوذاً في حدّ ذاتها، بأن يكون عينها أو جزءها.[2] قال المصنّف:

---

١. انظر: *شرح المنظومة*: ٨٩/٢؛ *نهاية الحكمة*: ٤٢/١.

٢. انظر: *القبسات*: ٢١؛ *نهاية الحكمة*: ٢٦٩/١؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٤٣/١.

السلوب التي في قولهم: «الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومه ولا واحدة ولا كثيرة إلخ» إنما هي سلوب بحسب الحمل الأولي، أي أن مفهوم الإنسان ـ مثلاً ـ هو مفهوم الإنسان وليس بمفهوم الموجود ولا مفهوم المعدوم وهكذا.[١]

أضواء على النص

قوله: «بالضرورة أو ببرهانٍ يقينيّ» إشارة إلى أنّ بعض الفلاسفة حاول الاستدلال على هذه القاعدة الفلسفية ولكن الصحيح كما ذكره المصنّف أنّها بديهية.[٢]

ثم أشار المصنّف في نهاية المطاف إلى أنّ «هذا أمرٌ موجودٌ لكلّ معنى من المعاني وشيءٍ من الأشياء.» مشيراً إلى أنّ هذه القاعدة لا اختصاص لها بالماهية، بل هي ثابتة لكلّ شيءٍ من الأشياء، سواء أكان من سنخ الماهية أم لا. وتوضيح ذلك أنّ قاعدة «الماهيّة من حيث هي هي ليست الا هي» لا اختصاص لها بالماهية، بل لابدّ من تعميمها من جانب الموضوع كما يصح تعميمها من جانب المحمول أيضاً:

أمّا تعميمها من جانب الموضوع؛ فلأنّ كلّ مفهومٍ من المفاهيم ليس إلا نفسها، ولا تَثبت له إلا ذاتياتُه، فهو من حيث هو ليس إلا هو لا موجودٌ ولا معدومٌ.

وأمّا تعميمها من جانب المحمول؛ فلأنّ المحمول هنا لا يختص بالموجود والمعدوم، بل نظير الوجود والعدم في خروجهما عن الماهيّة من حيث هي، سائر المعاني المتقابلة التي في قوّة النقيضين، بل جميع ما هو خارجٌ عن حقيقة الموضوع.

وعلى هذا يصير مفاد القاعدة أنّ كلّ مفهومٍ من المفاهيم لا يؤخذ فيه إلا نفسه، فلا الوجود مأخوذٌ فيه ولا العدم ولا أيّ شيءٍ آخر من المفاهيم.[٣]

النص

ثمّ إنّ الضرورة أو البرهان اليقيني حيث أدّى إلى أنّ الموجود في الخارج هو المهيّة التي

---

١. *الاسفار الاربعة*: ٣/٢، تعليقة ٣.

٢. انظر: *الاسفار الاربعة*: ٣/٢، تعليقة ٣.

٣. انظر: *نهاية الحكمة*: ٢٧٢/١.

يترتّب عليها الآثار، أو هو نفس الوجود. وأنّ ما ليس له في ذاته ذلك، موجودٌ بالعرض، سواء أكان مهية متّحدة بالوجود في الخارج، أم معنى آخر من المعاني التي ينتزعها العقل بواسطة المهيات.

أنتج ذلك أنّ المهيات والمعاني التي حكمُها ما مرّ إنّما تَثبت ذاتها وأحكامها بعد ذلك، وتكون هي ما هي بالوجود لا بدونه؛ إذ لا نفس لها بغيره حتى يثبت لها حكمٌ. وهذا لا ينافي الحكم السابق المطابق لنفس الأمر. وهذا المعنى مبينٌ أيضاً بوجهٍ في الفلسفة الأولى.

الشرح

أشار المصنّف في هذه الفقرة إلى مسألة أصالة الوجود، واختار نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ثم فرّع عليها أنّ الماهيات والمعاني التي حكمُها ما مرّ إنّما تَثبت ذاتُها وأحكامها بعد ذلك، وتكون هي ما هي بالوجود. وإليك توضيح ما أفاده:

أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

إذا ثبت أصل الواقعية وحسم أصل الشكّ والسفسطة واتّضح أنّ الأشياء التي حولنا يمكن أن ننتزع عنها مفهومين: الوجود والماهية، تُطرح مسألة أصالة الوجود، وحاصلها أنّ أيّاً من مفهومي الوجود والماهية يحكي عن الموجود بالذات ويقع بحذاء ما له من الواقعيّة والحقيقة؟ فهل هو الوجود أو الماهية؟ وحيث إنّه ليس لكلّ واحد من هذه الأشياء إلّا واقعيّة واحدة، كانت إحدى هاتين الحيثيّتين أصلية والحيثيّة الأُخرى اعتباريّة منتزعة من الحيثيّة الأصيلة.

وقد اختار المصنّف تبعاً للحكمة المتعالية أنّ الأصيل هو الوجود وأنّ الماهية اعتبارية، وقد صرّح المصنّف بذلك في كتبه الفلسفية. وأمّا قوله في هذه الرسالة: «ثمّ إنّ الضرورة أو البرهان اليقيني حيث أدّى إلى أنّ الموجود في الخارج هو المهيّة التي يترتّب عليها الآثار، أو هو نفس الوجود» فهذا لا ينافي ما اختاره المصنّف من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة؛

وذلك لأنّ المقصود من الماهية هنا هي الماهية بالمعنى الأعم، ولذا عقّبه بالوجود، وهذا ما تقتضيه نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وقد أقاموا لإثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية براهين كثيرة، وقد أشار المصنّف إلى واحدٍ منها هنا بقوله: «و أنّ ما ليس له في ذاته ذلك، موجودٌ بالعرض» وتقريره أنّه لمّا كانت حقيقة كل شيء هي وجوده الذي يثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بأن يكون ذا حقيقة، فالوجود بذاته موجودٌ وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها.[١]

الماهية موجودة بالعرض

لابد من التفكيك بين «الموجودية بالعرض» و«الموجودية بالتبع»، فإنّ الوجود في الأولى واسطة في العروض، فيكون إسناد الوجود اليه من قبيل إسناد الشيء إلى غير ما هو له و بالتالي يكون إسناداً مجازياً، وهذا بخلاف الثانية؛ فإنّ الوجود فيها واسطة في الثبوت.[٢]

وقد ذهب المصنّف إلى أنّ الماهية موجودة بالعرض.[٣] وحيث إنّ الموجودية بالعرض إسنادٌ مجازي وكل مجازٍ فإنّما يصح مع وجود قرينة تصحّح ذلك المجاز، فذكر المصنّف أنّ مصحّحه اتّحاد الوجود والماهيّة؛ حيث إنّ حكم أحد المتّحدين يسري إلى الآخر.[٤]

اتّحاد الوجود والماهية

ذكر المصنّف أنّ الماهيّة والوجود بينهما اتحادٌ خارجاً وذهناً. والمراد من اتّحاد الماهيّة والوجود ذهناً، هو أنّ الماهيّة وإن كان يسلب عنها الوجود، ولكن مع ذلك تكون موجودة في الذهن،

---

١. انظر: *الاسفار الاربعة*: ١/٣٨؛ *الشواهد الربوبية*: ٦؛ *نهاية الحكمة*: ١/٤٤.

٢. انظر: *الاسفار الاربعة*: ٣/١٨٢، تعليقة العلامة الطباطبائي قدس سره.

٣. انظر: *نهاية الحكمة*: ١/٦٥.

٤. لاحظ أيضاً: *الشواهد الربوبية*: ٨؛ *رحيق مختوم*: ١/٢٩٧.

فهي متّحدة بالوجود الذهنيّ، وإن كان مفهومهاً غير الوجود. وليس المراد به اتّحاد الماهيّة والوجود مفهوماً، فإنّه ينافي مغايرتهما وزيادة الوجود على الماهيّة.[1] كما أنّ المراد من اتّحادهما خارجاً هو أنّ الوجودات الإمكانية لا تنفك عن ماهياتٍ هي تحكي حدودها الوجودية.

أحكام الماهية ثابتة لها بالوجود

فرّع المصنّف على نظرية أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة أنّ ذات الماهيات وذاتياتها إنّما تثبت لها بالوجود. وتوضيح ذلك أنّه لابد من التفكيك بين تعبيرين في المقام:

الأوّل: «ذاتيات الماهية ثابتة لها بالوجود».

الثاني: «ذاتيات الماهية ثابتة لها مع الوجود».

فإنّ التعبير الأول إشارة إلى القضية المشروطة، بينما الثاني إشارة إلى القضية الحينية، وتوضيح ذلك أنّ ثبوت المحمول للموضوع إن كان متوقّفاً على تقييد الموضوع بقيدٍ يصحّح الحمل، فالقضية مشروطة ويكون ذلك القيد حيثية تقييدية، بينما إن لم يتوقف حمل المحمول على الموضوع محتاجاً إلى القيد، بل كان نفس ثبوت الموضوع محتاجاً إلى قيدٍ، فالقضية حينية ويكون القيد ظرفاً لثبوت الموضوع.

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ ثبوت ذاتيات الماهية للماهية تكون مقيدة بالوجود، ولكن الوجود ليس قيداً لتصحيح الحمل، بل هو قيدٌ لثبوت نفس الموضوع؛ إذ لو لم يكن الإنسان موجوداً مثلاً لا موضوع حتى يحمل على الحيوان الناطق. وإلى هذا يشار بقولهم: «ذاتيات الماهية ثابتة لها مع الوجود لا بالوجود» كما عبّر به المصنّف في بعض المواضع من *نهاية الحكمة*، كما قال في أقسام الضرورة:

> تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزليّة.... وإلى ضرورة ذاتيّة، وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: كلّ إنسان حيوان بالضرورة، فالحيوانيّة

---

١. انظر: *الاسفار الاربعة*: ٢/٢، تعليقة ١؛ *نهاية الحكمة*: ٦٨/١.

ذاتيّة للإنسان ضروريّة له ما دام موجوداً ومع الوجود، ولولاه لكان باطل الذات، لا إنسان ولا حيوان.[١]

يعني بذلك أنّ المحمول إنّما يكون ضروريّاً للموضوع حين كونه موجودا أعني مادام موجوداً، من دون أن يكون الوجود حيثية تقييديّة أو تعليليّة لثبوته له، ومن دون أن يكون الوجود واسطة في عروضه له. وهذه الضرورة إنّما تتحقّق في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيّات الشيء ولوازم ذاته له. فذاتيّات الموضوع ولوازم ذاته ضروريّة الثبوت له من دون أن يكون الوجود قيدا للموضوع، وإلّا لزم الخلف في كونها ذاتيّات ولوازم لذات الموضوع، ومن دون أن يكون الوجود حيثيّة تعليليّة؛ لأنّه لا يعقل جعل مركّب بين الشيء وذاتيّاته أو لوازم ذاته، وإلّا لزم إمكان تخلف الذاتيّ أو اللازم، وهذا خلف في كونه ذاتيّاً أو لازماً، ومن دون أن يكون الوجود واسطة في عروضها له بأن تثبت للوجود حقيقة وللموضوع بواسطته وتجوّزاً من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له. فإنّه خلف في كونها ذاتيّات أو لوازم للذات.[٢]

ولكنّ عبّر المصنّف في هذه الرسالة وصرّح في بعض المواضع من *نهاية الحكمة* بأنّ ذاتيات الماهية ثابتة لها بالوجود؛ كما قال فيما يتفرّع على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة:

> أوّلاً: إنّ كلّ ما يحمل على حيثيّة الماهيّة فإنّما هو بالوجود وأنّ الوجود حيثيّة تقييديّة في كلّ حمل ماهويّ، لما أنّ الماهيّة في نفسها باطلة هالكة لا تملك شيئاً؛ فثبوت ذاتها وذاتيّاتها لذاتها بواسطة الوجود.[٣]

وهذا ما لا يمكن قبوله؛ حيث إنّ الصحيح ـ كما تقدّم ـ أنّ ثبوت ذاتيات الماهية للماهية تكون مقيدة بالوجود، ولكن الوجود ليس قيداً لتصحيح الحمل، بل هو قيدٌ

---

١. *نهاية الحكمة*: ١٨٥/١.

٢. *نهاية الحكمة*: ١٨٥/١، قسم التعليقة.

٣. *نهاية الحكمة*: ٥٤/١.

لثبوت نفس الموضوع. فلابد من توجيه هذا الكلام وحمله على خلاف ما هو المصطلح من الحيثية التقييدية.[١]

رفع التنافي بين قاعدتين

اتّضحت إلى هنا قاعدتان حول الماهية:

القاعدة الأولى: الماهية من حيث هي ليست الا هي، فتكون بمقتضى هذه القاعدة ذاتيات الماهية ثابتة لها، فالإنسان حيوانٌ ناطقٌ لا موجودٌ ولا معدومٌ.

القاعدة الثانية: ذات الماهيات وذاتياتها إنّما تثبت لها بالوجود.

يظهر من خلال النظرة البدوية وقوع التنافي بينهما؛ وذلك لأنّ ذاتيات الماهية ثابتة لها بناءً على القاعدة الأولى، بينما يكون ثبوت ذاتيات الماهية لها محتاجاً إلى تقييدها بالوجود بناءً على القاعدة الثانية، فهل هذان الحكمان متنافيان في الواقع ونفس الأمر؟

وقد أجاب المصنّف عنه بأنّه لا تنافي بينهما. والصحيح في الجواب أن يقال: إذا قلنا بأنّ تقييد الماهية بالوجود إنّما هو على نحو القضية الحينية لا المشروطة، فلا إشكال في عدم التنافي بينهما؛ وذلك لأنّ المفروض ثبوت الذاتيات للماهية، ولا دخل للوجود في هذا الحمل، وإنّما الوجود قيدٌ لتحقّق الموضوع. وأمّا إذا قلنا بأنّ تقييد الماهية بالوجود إنّما هو على نحو القضية المشروطة لا الحينية، فالظاهر وجود التنافي بينهما؛ إذ المفروض حينئذ أنّ ثبوت الذاتيات لها متوقّف على الوجود، فالماهية من حيث هي لا تثبت لها ذاتياتها.

النص

وكيف كان، فينتج ذلك أنّ المهية تُستعمل على وجهين بالاشتراك اللفظي:

أحدهما: المهيّة التي تتّحد بالوجود وتترتّب عليها الآثار، وهي التي يقال في جواب «ما هو».

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ٥٤/١، قسم التعليقة.

والثاني: مطلق «ما به الشيء هو هو»، فيشمل الموجود وسائر المعاني غير المهيات الحقيقية أيضاً، فللوجود مهية بهذا المعنى، وهي التي بها هو هو.

الشرح

ذكر المصنّف هنا لتفسير الماهيّة بالمعنى الأخص والماهيّة بالمعنى الأعمّ تمهيداً لتفسير الحدّ، وإليك توضيحهما.

الماهية بالمعني الأخص

الماهية بالمعنى الأخص هي التي يقال في جواب «ما هو؟». و المقصود من قولهم «يقال» أى: «يُحمل». وهكذا المقصود من المقول فى الفلسفة هو المحمول، ولذا تسمّى المقولات العشر مقولات؛ لأنها تُحمل على مصاديقها. ولا يخفى أنّ المقصود من الحمل فى تعريف الماهية بالمعنى الأخص هو إمكان وقوعها محمولاً لا كونها محمولة بالفعل؛ و ذلك لأنّ الحمل من المفاهيم المنطقية و بالتالى يختص بالمفاهيم الذهنية، فيختص بالماهية الذهنية، فلا يجرى فى الماهية الخارجية، ولكن حيث إنّ الماهية الخارجية لها صلاحية الحمل وذلك بحصولها فى الذهن، فهى ممّا يصلح أن يُتّصف بالمقولية والمحمولية. وقد ذكر العلامة الطباطبائى قدس سره فى تعليقته على *الأسفار*: أنّ أخذ قيد المقولية والمحمولية فى تعريف الماهية بالمعنى الأخص، إشارةٌ إلى أنّ هذه الماهية يمكن حصولها فى الذهن، وهذا بخلاف حقيقة الوجود؛ حيث لا تتحقق فى الذهن، والا ليلزم الانقلاب.[1]

---

١. «... والفرق بين هذا التعريف وبين التعريف المذكور في قوله: «و قد يفسر بما به الشيء هو هو إلخ» أنّ أخذ الجواب عن السؤال في هذا التعريف يدل على كون المعرَّف بالفتح أمراً معقولاً جائز الحلول في الذهن. ولا ينطبق هذا من الأمور الخارجية إلّا على حيثية ماهيتها دون حيثية وجودها وخارجيتها المقابلة للذهن. وأما قولهم: «ما به الشيء هو هو» فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأشياء، كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها، فيكون التعريف الثاني أعم مطلقا كما ذكره. (*الاسفار الاربعة*: ٢/٢، تعليقة١)

ثم لا يخفى أنّ تعريف الماهية بالمعنى الأخص بما يقال في جواب «ما هو؟» تعريف متّفق عليه بين الفلاسفة والمنطقيين؛ ولكن قد اختلفت كلمتهم في حقيقة الماهية بالمعني الأخص. واختار المصنّف في بعض كلماته أنّ الماهية بالمعني الأخص حدّ الوجود.

توضيح ذلك أنّ حدّ الشيء نهايته[١] وليس من الضروري أن يكون أمراً عدمياً؛ فإنّ السطح وإن كان حد الجسم ولكنّه أمرٌ وجودي، كما أنّ الخط حدّ السطح وهو مع ذلك أمرٌ وجودي، ولكن الأمر يختلف بالنسبة إلى الماهية، فإنّها حد الوجود، ومن الواضح أنّ حدّ الوجود ليس من سنخ الوجود، بل هو نفاد الوجود،[٢] فليست الماهية بالمعنى الأخص الا حدّ الوجود وتلزمها سلوب تلازم الوجود المحدود. قال المصنّف:

> وإلى هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيّات الموجودة من التميّز والبينونة واختلاف الآثار، وهو معنى قولهم: «إنّ الماهيّات حدود الوجود»، فذات كلّ ماهيّة موجودة حدّ لا يتعدّاه وجودها، ويلزمه سلوب بعدد الماهيّات الموجودة الخارجة عنها. فماهيّة الإنسان الموجودة مثلا حدّ لوجوده، لا يتعدّاه وجوده إلى غيره، فهو ليس بفرسٍ، وليس ببقرٍ، وليس بشجرٍ، وليس بحجرٍ، إلى آخر الماهيّات الموجودة المباينة للإنسان.[٣]

وقد ذكر صدرالمتألهين أنّ العقل إنية بلا ماهية ووجودٌ لا ماهية له وأنّ المغايرة بينه تعالي وبين الهويات البسيطة والإنيات المحضة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص. وقد أورد عليه العلامة الطباطبائيﷺ بأنّ الماهية من لوازم الوجود الإمكاني، فقال:

> قد عرفت سابقاً المناقشة فيه فإنّ من لوازم وجود المعلول كونه محدوداً يحمل عليه شيء ويسلب عنه شيء ولا نعني بالماهية إلا حد الوجود.[٤]

---

١. «حَدُّ الشيء: منتهاه. .. و الحَدُّ: المَنْعُ، ومنه قيل للبوّاب: حَدَّاد.» (*الصحاح*: ٤٦٢/٢)

٢. انظر: *هستي وچيستي در مكتب صدرائي*: ٣٨.

٣. انظر: *نهاية الحكمة*: ٦٩/١؛ *توحيد علمي وعيني*: ١٦٧.

٤. *الاسفار الاربعة*: ٢٢٧/٧، تعليقة ١.

وأمّا قول المصنّف في هذه الرسالة: «أحدهما: المهيّة التي تتّحد بالوجود وتترتّب عليها الآثار.» فلا يخفى أنّ الآثار مترتّبة على الوجود أولاً وبالذات ومترتّبة على الماهية ثانياً وبالعرض على ما اختاره المصنّف من موجودية الماهية بالعرض.

الماهية بالمعنى الأعم

الماهيّة بالمعنى الأعم هي ما به يكون الشيء هو هو؛[1] وهو يعمّ الماهيّة بالمعنى الأخصّ والوجود والعدم؛ وذلك لأنّ مصداق الشيء في قولنا: «ما به الشيء هو هو» يمكن أن يكون هي الماهيّة بالمعنى الأخصّ، وواضح أنّ ما به تلك الماهيّة هي هي إنّما هو نفسها. ويمكن أن يكون هو الوجود، فما به هو هو يكون هو الوجود الذي هو نفسه. كما يمكن أن يكون هو العدم، فما به هو هو يكون نفس العدم.[2] فالماهيّة بالمعنى الأعم تشمل الماهية بالمعنى الأخص والوجود أيضاً. فيشمل الموجود وسائر المعاني غير المهيات الحقيقية أيضاً.

وقد عرّف صدرالمتألهين الماهية بالمعنى الأعم بما به الشيء هو هو، كما عرّف الماهية بالمعنى الأخص بأنّها ما به يجاب عن السؤال بما هو، وقد علّق عليه العلامة الطباطبائي قدس سره وأتى بمطالب قيّمة[3] أهمّها مع مزيد بيانٍ منّا كالتالي:

١. مفهوم الماهية ليس مفهولاً ماهوياً، ولذا لا يكون تعريف الماهية تعريفاً حقيقياً مركباً من الجنس والفصل، فما ذُكر في تعريف الماهية بالمعنى الأعم والماهية

---

١. «إنّ لكل شيء ماهية هو بها ما هو، و هي حقيقته، بل هي ذاته.» (*الشفاء، المنطق، المدخل*: ٢٨) «الماهية قد يعني بها «ما به يكون الشيء هو ما هو» و بهذا المعني يقولون للبارئ «ماهيته هي نفس الوجود»، و قد تخصّص بما يزيد علي الوجود ممّا به الشيء هو ما هو، فتقتصر علي اشياء الوجود من لواحقها، و بهذا الاعتبار يقولون «الاوّل لا ماهية له اي امر يعرض له الوجود».» (*مجموعه مصنفات شيخ اشراق*: ١٧٥/١) «... و قد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع.» (*الاسفار الاربعة*: ٣/٢)

٢. *نهاية الحكمة*: ٣٦/١، قسم التعليقة؛ *رحيق مختوم*: ١٥/٦.

٣. *الاسفار الاربعة*: ٢/٢، تعليقة١.

بالمعنى الأخص ليس حدّاً بل هو تعريف لفظى.[١]

وتوضيح ما أفاده العلامة الطباطبائى قدس سره أنّ مفهوم الماهية ليس مفهوماً ماهويّاً؛ وذلك لأنه ليس فى الماهيات الخاصة التى كالإنسان والفرس والبقر والبياض والسواد وغيرها أمروراء الخصوصيات يكون هو بحذاء مفهوم الماهية، فليس لمفهوم الماهية مابإزاء خارجيٌّ. وإلا فإما أن يكون ذاتياً مشتركاً بينها، فلم تكن عوالى الأجناس أجناسا عالية، بل كان للجميع جنس أعلى وهو مفهوم الماهية. وأيضاً لم يذكر فى حد من حدود الماهيات، وإما أن يكون عرضياً مشتركاً محمولاً بالضميمة، فلم تكن كل واحد من الأشياء الخاصة والماهيات المتعينة شيئاً إلا عند عروض تلك الضميمة كما ليس الجسم مستحقا لحمل الأبيض مثلاً إلا فى المقام الثانى بضميمة البياض، وهذا باطل بالضرورة.[٢] كما أنّ مفهوم الماهية ليس مفهوماً منطقياً؛ وذلك لصدقها على الماهيات الخارجية، فيكون لها اتصافٌ خارجيٌّ، فيكون من المفاهيم الفلسفية.

٢. الفرق بين الماهية بالمعنى الأعم والماهية بالمعنى الأخص هو أنّ الماهية بالمعنى الأخص عبارة عمّا يقال فى جواب «ماهو؟»، و قد تقدّم فى توضيح الماهية بالمعنى الأخص أنّ المقصود من قولهم «يقال» أى: «يُحمل»، ويظهر بالتأمّل فى هذا التعريف أنّ الماهية بالمعنى الأخص يمكن حصولها فى الذهن؛ وذلك لأنّ أخذ قيد المحمولية فى تعريف الماهية بالمعنى الأخص إشارةٌ إلى أنّ هذه الماهية يمكن وقوعها محمولها وبالتالى حصولها فى الذهن، وهذا بخلاف حقيقة الوجود حيث لا تتحقق فى الذهن، وإلا ليلزم الإنقلاب. وهذا بخلاف الماهية بالمعنى الأعم؛ حيث لم يؤخذ فيه

---

١. «تعريف ذكره القوم للماهية المبحوث عنها وليس بحد بل هو تعريف لفظي؛ لأن مفهوم الماهية ليس من الماهيات الخارجية التي حصروها في المقولات العشر، بل هو من الأعراض العامة المحمولة على جميع المقولات وأنواعها.» (*الاسفار الاربعة*: ٢/٢، تعليقة١)

٢. انظر: *الأسفار العقلية الأربعة*: ٣٣٢/١، تعليقة الحكيم السبزوارى.

هذا القيد، ولذا تشمل الماهية بالمعنى الأعم حقيقة الوجود أيضاً.[١]

٣. الواقع في جواب «ماهو» لا يمكن أن يكون الوجود، كما لا يمكن أن يكون المفاهيم الفلسفية أو المفاهيم الماهوية الحاكية عن لوازم الماهيات: أمّا أنّ حقيقة الوجود لا يقع في الجواب؛ فلما تقدّم من أنّ الواقع في جواب «ما هو» لابد أن يمكن وقوعه محمولاً وبالتالي حاصلاً بالذهن، بينما حقيقة الوجود لا تأتي الذهن، وإلا فيلزم الانقلاب. وأمّا أنّ المفاهيم الفلسفية أو كالوحدة والإمكان وغيرهما لا يقع في الجواب؛ فلأنّه السؤال بما هو سؤالٌ عن ذات الشيء وبالتالي إنّما يقع في جوابه ما يبيّن ذات الشيء، بينما المفاهيم الفلسفية أو المفاهيم الماهوية الحاكية عن لوازم الماهيات، فإنّها تحكي ما هو خارج عن ذات الشيء.[٢]

النص

ونعني بالحدّ الذي هو من المعقولات الثانية، المعنى الأوّل، وهو ما يقال في جواب «ما هو».

---

١. «... والفرق بين هذا التعريف وبين التعريف المذكور في قوله: «وقد يفسر بما به الشيء هو هو إلخ» أنّ أخذ الجواب عن السؤال في هذا التعريف يدل على كون المعرَّف بالفتح أمراً معقولاً جائز الحلول في الذهن. ولا ينطبق هذا من الأمور الخارجية إلّا على حيثية ماهيتها دون حيثية وجودها وخارجيتها المقابلة للذهن. وأما قولهم: «ما به الشيء هو هو» فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأشياء، كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها، فيكون التعريف الثاني أعم مطلقا كما ذكره. (*الاسفار الاربعة*: ٢/٢، تعليقة١)

٢. «فالذي نشير إليه بقولنا: هو بالحقيقة من غير أي مجاز مفروض هو ما وقع من الشيء في العين وليس إلّا وجوده الحقيقي وماهيته التي يعبر عنه بالذات، وأما سائر المفاهيم غير الماهوية حتى لوازم الماهيات كزوجية الأربعة وفردية الثلاثة، فإنها لكونها من تعمل الذهن مسلوبة عن العين مفهوماً وإن كانت ربما تحققت فيها مصداقاً كما عرفت فقد تبين أن الذات المعبر عنها بالماهية هي المنطبقة على هوية الشيء في العين لا غير. فالسؤال عن هوية الشيء المعقولة الذي معناه طلب المفهوم المعقول الذي هو عين هوية الشيء في الخارج باتحاده بها بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض لا يقع في جوابه إلّا الماهية فالماهية هي ما يجاب به عن السؤال بما هو، فافهم.» (*الاسفار الاربعة*: ٢/٢، تعليقة١)

وقد بان من ذلك أن لا مهية لما لا وجود له؛ بل الحدّ قبل بيان الوجود شرح اسمٍ ويصير حدّاً بعده.

وقد بان .أيضاً .أنّه لا حدّ لما ليس بمهية حقيقية تترتّب عليها الآثار، مثل المعاني الاعتبارية.

وقد بان .أيضاً .أنّ الحدّ منعكس كلّياً على محدوده، أي يُوضع كلّياً كما يُحمل كلّياً.

وقد بان .أيضاً .أنّ مهية واحدة لا يكون لها أكثر من حدٍّ واحدٍ، وبالعكس.

الشرح

المسائل التي ذكرها المصنّف من أوّل الفصل إلى هنا كانت تهيّئ الأرضية لتفسير الحدّ الذي هو المقصود بالذات في هذا الفصل، فتطرّق المصنّف هنا إلى تفسير الحدّ وبيان بعض أحكامه.

تفسير الحدّ

اعلم أنّ الحد في اللغة المنع، ويقال للحاجز بين الشيئين حدٌّ، وحد الشيء طرفه، وإنما سمّي الطرف حداً؛ لأنه يمنع أن يدخل فيه خارج أو يخرج عنه داخل. وقد عرّفوا الحد بأنّه «قول يدل على ماهية الشيء بالذات» وإنما قيّد بالذات ليخرج عنه الرسم الذي يدل على الماهية بالالتزام لا بالذات.[1] وقد عرّفه المصنّف هنا بأنّه ما يقال في جواب «ما هو». وقد تقدّم في مقدّمة هذه الرسالة أنّ المصنّف عرّف الحد بالقول الدال على الماهيّة، ثم فسّرها بتمام حقيقة الشيء، فراجع.

ثم اعلم أنّ الحدّ بالحمل الأولي هو من المعقولات الثانية المنطقية، وهي المفاهيم التي تكون بصدد بيان أحكام الوجود الذهني للمعقولات الأولية، فهي غير مأخوذة من الواقع الخارجي مباشرة كما في المعقول الأوّلي، ولا تنطبق عليه بنحو من أنحاء الانطباق كما في

---

١. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٦/١؛ *الجوهر النضيد*: ٢٢١.

المعقول الفلسفي، وإنّما بعد أن يحصل الإنسان على مجموعة من المفاهيم والمعقولات في ذهنه، يقوم بعملية تحليل ذهني لهذه المعقولات الماهوية. وهذه المعقولات ليست حاكية عن العالم الخارجي ولا عن شؤون النفس وأحوالها رغم أن ظرف حكايتها هو النفس والعالم الباطني، وليس لهذه المفاهيم تعلق بالأعيان أصلًا، فليس لها أي إخبار عن العالم الخارجي والداخلي، بل تحكي الحاكي فقط، من هنا عرّفوها بالمفاهيم التي يكون عروضها في الذهن، واتصافها في الذهن أيضاً.[١]

أحكام الحدّ

ذكر المصنّف بعض أحكام الحدّ، وإليك توضيحها:

الأول: لا ماهية لما لا وجود له

لا ماهية لما لا وجود له؛ وذلك لأنّ الوجود موجودٌ بالذات والماهية موجودة بالعرض، ومن الواضح أنّ الموجودية بالعرض فرع الموجودية بالذات. قال المصنّف:

> للموجود من حيث اتّصافة بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات وما بالعرض، فالوجود موجود بالذات، بمعنى أنّه عين نفسه، والماهيّة موجودة بالعرض أي أنّها ليست متصفة بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها، وإن كانت موجودة بالوجود حقيقة قبال ما ليس بموجود بالوجود.[٢]

وبعبارة أخرى: تقدّم أنّ الماهية حدّ الوجود، ومن الواضح أنّ حدّ الشيء فرع ذلك الشيء، فلا ماهية لما لا وجود له.

ومن هنا يتّضح أنّ التعريف قبل بيان وجود المعرَّف ليس حدّاً، بل هو شرح اسمٍ، وإنّما يصير حدّاً بعد بيان وجود المعرَّف.[٣]

---

١. انظر: *شرح المنظومة*: ٢/١٦٥.

٢. *نهاية الحكمة*: ١/٦٥.

٣. انظر: *النجاة*: ١٥٩؛ *الجوهر النضيد*: ٢٢٢؛ *شرح المنظومة*: ١/٢١٣.

الثاني: لا حد للمعاني الاعتباريّة

المعاني الاعتباريّة لا حدّ لها. وقد ذكر المصنّف في *نهاية الحكمة* أنّ المعاني الاعتبارية لا حدّ لها. نعم! لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها. ووضّحه بعض المحققين بأنّها لا حدّ لها؛ وذلك لأنّها لا ماهيّة لها؛ وذلك لأنّ الماهيّة ما يقال في الجواب ما هو، ولا هويّة للاعتباريّات، حتى تكون لها ماهيّة تحمل عليها في جواب ما هو، وإذا لم تكن لها ماهيّة، فلا جنس لها فلا فصل لها، فلا حدّ لها. وأمّا أنّ للمعاني الاعتبارية حدوداً مستعارة من الحقائق، فمعناه الحدود المستعارة من الحقائق التي يستعار لهذه المعاني الاعتباريّة مفاهيم تلك الحقائق، ولكن لايخفى: أنّ هذا إنّما هو فيما إذا كانت المفاهيم المستعارة مفاهيم ماهويّة، كالرئاسة والزوجيّة. وإلّا فليس لها حدود لحقائقها، حتى تستعار للاعتباريّات المأخوذة منها.[1]

الثالث: الحدّ ينعكس على المحدود

الحدّ ينعكس كلياً على محدوده، بمعنى أنّ الحدّ الذي كان محمولاً يصير موضوعاً؛ وذلك لتساوي الحدّ والمحدود. قال الفارابي:

> الحدّ مساوٍ للمحدود في الحمل، كقولنا: كلّ إنسان حيوان ناطق، وكلّ حيوان ناطق إنسان، وكذلك الرسم في المرسوم. وكلّ معنى له اسمٌ وحدٌّ؛ فإن حدّه مساوٍ في الدلالة لاسمه.[2]

الرابع: للماهية الواحدة حدٌّ واحدٌ

الماهية الواحدة لا يكون لها أكثر من حدٍّ واحدٍ؛ وذلك لأنّ الحد التامّ يحكي تمام الماهية كما تقدّم. قال الساوي:

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ٤/١٠١٠، قسم التعليقة.

٢. *المنطقيات للفارابي*: ١/٣٩؛ أيضاً: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٩٠.

قد بيّنا أن الشيء الواحد لا يكون له حدّان تامان؛ لأن الحد التام هو المؤلف من جميع ذاتيات الشيء، فإذا استوفيت جميعاً في حد لم يبق للحد الآخر ما يتألف منه. اللهم إلّا أن يكونا غير تامّين، بل اقتصر في كل واحد منهما على بعض الذاتيات.[1]

١. *البصائر النصيرية*: ٤٤٠.

الفصل الثالث: التصوّر كالتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري ينتهي إليه

أمّا انقسامه إليهما، فقريبٌ من الضرورة. وأمّا انتهاء النظري إلى الضروري، فلمثل ما مرّ في الفصل الثاني من المقالة الأولى.[1]

الشرح

تصدّى المصنّف في هذا الفصل لتقسيم التصوّر إلى الضروري والنظري، ثم ذكر شرائط الحدّ من جهتي اللفظ والمعنى، ثم تطرّق لبيان أنّ الماهيات البسيطة لا حدّ لها، ثم ختم الفصل ببيان تحديد الماهيّات غير المتصوّرة بالكنه.

تقسيم التصوّر إلى الضروري والنظري

ينقسم التصوّر إلى الضروري والنظري؛ وذلك لأنّ التصوّر إمّا أن يكون واضحاً غنياً عن التعريف، وإمّا يحتاج إلى التعريف، والأوّل تصوّر ضروري بينما الثاني تصوّر نظري.

انتهاء التصوّر النظري إلى الضروري

كما أنّ التصديق النظري لابد أن ينتهي إلى التصديق البديهي، كذلك التصوّر النظري لابد أن ينتهي إلى التصوّر البديهي أيضاً؛ وذلك لنفس ما ذكرناه حول التصديق من أنّه لو لم ينته التصديق النظري إلى التصديق الضروري، للزم الدور أو التسلسل كما يلزم ثبوت حدودٍ غير متناهية بالفعل بين حدّين.[2] وقد تقدّم تقريرهما في الفصل الثالث من المقالة الأولى، فراجع.

---

١. مرّ في الفصل الثالث من المقالة الأولى؛ وحاصله أنّه لو كان جميع التصوّرات نظرياً لزم الدور أو التسلسل ولزم أيضاً ثبوت حدودٍ غير متناهيةٍ بالفعل بين حدّين حاصرين. انظر: *تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية*: ٤٦؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٢٩/١.

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٧٧؛ *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ٢٢٩/١؛ *تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية*: ٤٦.

النص

ثمّ نقول كما ذكروا:[١] إنّ الحدّ حيث كان لبيان مهية المحدود، فله جهتان: جهة لفظٍ، وجهة معنى:

ويشترط فيه من الجهة الأولى جميع ما يتوقّف عليه التعريف أو التعرّف من: كونه أجلي، فلا يكون بالمساوي معرفة وأخفى.[٢] وأن ينطبق اللفظ والصورة الذهنية على المحدود، فلا يكون بالمبائن، وكلِّ ما هو غيره، والمجازِ والاستعارة، والكناية، وغير ذلك.[٣]

ويشترط فيه من الجهة الثانية جميع ما بُرهن عليه في مقالة المهيّة من الفلسفة الأولى من أحكام الذاتيات،[٤] فقد بُرهن هناك على:

أنّ الذاتي بين الثبوت.

وأنّه متقدّمٌ في الوجودين خارجاً وتصوّراً.

وأنّ المهية قد تكون بسيطة وقد تكون مركّبة.

وأنّ المركّبة تتركّب من جنسٍ وفصلٍ.

وأنّ المهية لا تتركّب من أجناسٍ فقط، ولا من فصولٍ فقط.

وأنّ الجنس والفصل منهما ما هو قريبٌ، ومنهما ما هو بعيدٌ، والتامّ فيهما هو القريب.

وأنّ الجنس الواحد لا يتحصّل بأكثر من فصلٍ.

وأنّ الفصل الواحد لا يحصِّل أكثر من جنسٍ.

وأنّ المهية الواحدة لا تتركّب من أجزاء إلى غير النهاية.

وقد بان من ذلك معنى قولهم: «إنّ المهيات البسيطة لا حدّ لها»؛ إذ الواقع في حدّها يجب أن يكون نفسها، فيكون مساوياً في المعرفة مع المحدود. هذا خلفٌ.

---

١. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/١٠٦؛ *التحصيل*: ٢٦٠.

٢. قوله «أخفى» عطفٌ على قوله «المساوي» فيلزم تعريفه بأل التعريف.

٣. قوله «كلّ ما هو غيره والمجاز» الكلّ معطوفٌ على قوله «المباين».

٤. انظر: *نهاية الحكمة*: ١/٢٨٧.

الشرح

ذكر المصنّف هنا شرائط التعريف، فذكر شرائط الحدّ من جهة اللفظ، ثم عقّبه بذكر شرائط الحدّ من جهة المعنى، وإليك توضيح ما أفاده:

شرائط الحدّ

إنّ الحدّ له جهتان: جهة لفظٍ، وجهة معنى؛ فلابد أن نذكر شرائط الحدّ تارة من جهة اللفظ وتارة أخرى من جهة المعنى. ثم لا يخفى أنّ هذه الشرائط لا تختص بالحدّ، بل يلزم توفّر أكثرها في الرسم أيضاً لاسيّما الشرائط اللفظية، وأمّا الشرائط المعنوية فهي مختصة بالحدود غالباً، فالمقصود من الحدّ في العنوان لابد أن يفسّر بالأعمّ، كما قال المحقّق الطوسي: «يريد بالحدود الأقوال الشارحة مطلقاً».[1]

شرائط الحدّ من جهة اللفظ

اعلم أنّ المقصود من شرائط الحدّ من جهة اللفظ ليس تلك الشرائط التي تخص الألفاظ المستعملة في الحدّ فقط، وإلا فيلزم أن يكون بعض هذه الشرائط المذكورة هنا خارجة عن شرائط الحدّ من جهة اللفظ، وذلك كاشتراط الأجلائية مثلاً، فإنّ الأجلائية ليست لنفس اللفظ بل هي وصفٌ للفظ بحسب معناه. فالصحيح أنّ المقصود من شرائط الحدّ من جهة اللفظ هو أنّ الألفاظ التي تستعمل في الحدّ لابد من توفّر شرائط فيها، سواء أكانت هذه الشرائط شرائط لنفس الألفاظ، أم لها بحسب معانيها.

والذي يؤيد هذا التفسير لشرائط الحدّ من جهة اللفظ أنّ المحقّق الطوسي قسّم شرائط التعريف إلى الشرائط المتعلّقة بالألفاظ والشرائط المتعلّقة بالمعاني، ثم أدرج في القسم الأوّل اشتراط عدم استعمال الألفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية، كما أدرج في القسم الثاني اشتراط أجلائية المعرِّف عن المعرَّف، وعدّه من الشرائط

---

١. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/١٠٥.

المعنوية.[١] فمن هنا يظهر أنّ المصنّف؛ حيث أدرج اشتراط أجلائية المعرِّف عن المعرَّف في الشرائط اللفظية، فلابد أن يعمّم في تفسير شرائط الحدّ من جهة اللفظ، كما تقدّم.

ثم إنّ شرائط الحدّ والتعريف من جهة اللفظ كالتالي:

الأوّل: أن يكون المعرِّف أجلي مفهوماً من المعرَّف

لابد أن يكون المعرِّف أجلي مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المعرَّف. وإلا فلا يتم الغرض من التعريف؛ حيث إنّ الغرض من التعريف هو تفهيم المعرَّف وتمييزه عما عداه. ولا يحصل هذا الغرض إلا بعد توفّر هذا الشرط. وعلى ضوء هذا الشرط لا يجوز على هذا التعريف بالأمرين الآتيين:

الأوّل: التعريف بالمساوي في الظهور والخفاء، كتعريف الفرد بأنّه عدد ينقص عن الزوج بواحد، فإن الزوج ليس أوضح من الفرد ولا أخفى، بل هما متساويان في المعرفة. وكتعريف أحد المتضايفين بالآخر، مع أننّا نتعقلهما معاً، كتعريف الأب بأنه والد الابن. وكتعريف الفوق بأنه ليس بتحت، وهكذا. قال الشيخ الرئيس:

> إنه قد يظن بعض الناس أنه لما كان المتضايفان يُعلم كل واحد منهما مع الآخر أنه يجب من ذلك أن يعلم كل واحد منهما بالآخر، فتؤخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلاً بالفرق بين ما لايعلم الشيء إلا معه وبين ما لا يعلم الشيء إلا به، وما لا يعلم الشيء إلا معه يكون لا محالة مجهولاً مع كون الشيء مجهولاً، ومعلوماً مع كونه معلوماً، وما لا يعلم الشيء إلا به يجب أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء، ومن القبيح الفاحش أن يكون إنسان لا يعلم ما الابن وما الأب فيسأل ما الأب، فيقال هو الذي له ابن، فيقول: لو كنت أعلم الابن لما احتجت إلى استعلام الأب إذ كان العلم بهما معا ليس الطريق.[٢]

---

١. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/١٠٥ ـ ١٠٧.

٢. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/١١٠.

الثاني: التعريف بالأخفى معرفة، كتعريف النور بأنه قوة تشبه الوجود. قال ابن سينا:

وقد يسهو المعرفون 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 هو الأسطقس الشبيه بالنفس، والنفس أخفى من النار، وربما تعدوا ذلك فعرّفوا الشيء بنفسه، فقالوا إن الحركة هي النقلة وإن الإنسان هو الحيوان البشري، وربما تعدوا ذلك فعرّفوا الشيء بما لايعرف إلا بالشيء إما مصرّحاً أو مضمراً.[1]

الثاني: أن يكون المعرِّف مساوياً للمعرَّف مصداقاً

لابد أن يكون المعرِّف مساوياً للمعرَّف في الصدق، فيجب أن يكون المعرف مانعاً جامعاً أي: مطرداً منعكساً. ومعنى كونه مانعاً أو مطرداً أنه لابد ألّا يشمل إلا أفراد المعرَّف، فيمنع من دخول افراد غيره فيه. ومعنى كونه جامعاً او منعكساً أنه لابد أن يشمل جميع أفراد المعرَّف بحيث لا يشذ منها فرد واحد. وعلى ضوء هذا الشرط لا يجوز التعريف بالأُمور الآتية:

الأوّل: التعريف بالاخص؛ وذلك لأن الاخص لا يكون جامعاً.

الثاني: تعريف بالاعم؛ وذلك لأن الأعم لا يكون مانعاً.

الثالث: التعريف بالمباين؛ وذلك لأن المتباينين لا يصح حمل احدهما على الآخر، ولا يتصادقان أبداً.

الثالث: أن تكون الألفاظ خالية عن الإبهام

لابد أن تكون الالفاظ المستعملة في التعريف ناصعة واضحة لا إبهام فيها، فلا يصح استعمال الألفاظ الوحشية والغريبة ولا الغامضة ولا المشتركة والمجازات بدون القرينة،

---

١. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١٠٦/١.

أمّا مع القرينة فلا بأس. وإن كان يحسن اجتناب المجاز في التعاريف والأساليب العلمية. قال ابن سينا:

> ومن القبيح أن يستعمل في الحدود الألفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية، بل يجب أن يستعمل فيها الألفاظ المناسبة الناصة المعتادة.[١]

شرائط الحدّ من جهة المعنى

تقدّم أنّ المحقّق الطوسي قسّم شرائط التعريف إلى الشرائط المتعلّقة بالألفاظ والشرائط المتعلّقة بالمعاني، ثم أدرج في القسم الأوّل اشتراط عدم استعمال الألفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية، كما أدرج في القسم الثاني اشتراط أجلائية المعرِّف عن المعرَّف، وعدّه من الشرائط المعنوية.[٢] ولكن حيث إنّ المصنّف أدرج اشتراط أجلائية المعرِّف عن المعرَّف في الشرائط المعنوية، فيختلف تفسيره عن الشرائط المعنوية عمّا ذكره المحقّق الطوسي في تفسيرها.

والمقصود من الشرائط المعنوية عند المصنّف أنّ الحدّ لمّا كان مركّباً من الجنس والفصل، وهما أمران ذاتيان للنوع، وقد ذكروا لهما أحكاماً في الفلسفة، فلابد من ملاحظة الأحكام الثابتة للذاتي والأحكام الثابتة لكلٍّ من الجنس والفصل، حتى يتمكّن المعرِّف من تمييز الذاتي عن غيره وبالتالي الإتيان بالأول في مقام التعريف دون الثاني.

قال بهمنيار مشيراً إلى الشرائط المعنوية:

> هاهنا مواضع يجب أن تراعي في الحدود حتى لا يقع باغفالها سهو. فمن ذلك ما يقع في جانب الجنس. ومنه ما يقع في جانب الفصل، ومنه ما هو مشترك. وهذا المشترك هو أيضاً مشترك للحد النّاقص والرّسم. فمن الخطاء في الجنس، أن يوضع الفصل مكانه، كقول القائل «إنّ العشق إفراط المحبّة» وإنّما هو «المحبّة المفرطة». ومن

---

١. *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/١٠٥.

٢. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/١٠٥ ـ ١٠٧.

ذلك أن يوضع المادّة مكان الجنس، كقولهم للكرسي إنّه «خشب يجلس عليه». وللسّيف إنّه «حديد يقطع به». فإنّ هذين، قد اخذ فيهما المادّة مكان الجنس. ومن ذلك أن يؤخذ الهيولى مكان الجنس، كقولك للرّماد إنّه خشب محترق.»[1] ثم فصّل الكلام في الأمور الثلاثة.

وقال الغزالي مشيراً إلى تفسير الشرائط اللفظية والمعنوية للحدّ:

قد قدّمنا أنّ كلّ مؤلّفٍ فله مادّةٌ وصورةٌ كما في القياس، ومادّة الحدّ الأجناس والأنواع والفصول، وقد ذكرناها في كتاب مقدّمات القياس. وأمّا صورته وهيئته فهو أن يراعي فيه إيراد الجنس الأقرب.[2]

ثم ذكر شرائط أخرى أيضاً.

إذا اتّضح المقصود من شرائط الحدّ من جهة المعنى، فنتعرّض للخصائص والأحكام التي ذكرها الفلاسفة بالنسبة إلى الذاتي والذاتيات، وإليك توضيحها:

خصائص الذاتي

اعلم أنّ الذاتيّات هي المفاهيم المعتبرة في الماهيّات، وهي الّتي تؤخذ في حدودها، وترتفع الماهيّات بارتفاعها. وما سوى ذلك ممّا يحمل عليها وهي خارجة عن الحدود، كالكاتب من الإنسان، والماشي من الحيوان، تسمّى عرضيّات.[3]

ويتميّز الذاتيّ من غيره بخصائصه الّتي هي من لوازم ذاتيّته، وهي كالتالي:

الخصيصة الأولى: الذاتي بيّن الثبوت وضروري الثبوت للذات، بمعنى أنّ من تصوّر الذات وتصوّر الذاتيّ لم يلبث دون أن يصدّق بثبوته لها ولم يحتج في ذلك إلى إقامة برهان. فالتصديق بثبوته لها ضروري.[4]

---

١. *التحصيل*: ٢٦٠.

٢. *معيار العلم في فنّ المنطق*: ١٣٦.

٣. انظر: *نهاية الحكمة*: ٢٨٧/١.

٤. انظر: *البصائر النصيرية*: ٦٨؛ *شرح المنظومة*: ٣٦٤/٢؛ *نهاية الحكمة*: ٢٨٧/١.

الخصيصة الثانية: الذاتي متقدّمٌ على الذات في الوجودين: الخارجي والذهني:

أمّا التقدّم الذهني فهو أنّك اذا أخطرت الماهية بالبال وأخطرت أجزاؤها التي تركّبت منها، لم يمكن أن تُعقل الماهية الا وتكون أجزاؤها معقولة أولاً، مثل الحيوان والناطق اللذين هما داخلان في ماهية الانسان، فلا يمكن أن يعقل الانسان الا وقد عقل أوّلا الحيوان والناطق.[١] وهذا هو الذي يعبّر عنه بالتقدّم بالتجوهر، وهو تقدّم أجزاء الماهيّة من الجنس والفصل عليها.[٢]

و أمّا التقدّم الخارجي، فقد قال الحكيم السبزواري في خواص الأجزاء:

و ثالثتها أنّ سبقها على الكل في الوجودين وجب.[٣]

الخصيصة الثالثة: الذاتي غنيّ عن السبب؛ وذلك لأنّ السبب الموجد لذي الذاتيّ هو السبب الموجد للذاتيّ أيضاً.[٤]

الماهيات البسيطة والمركّبة وأحكامهما

الماهية قد تكون بسيطة وقد تكون مركّبة. الماهية المركّبة كالنوع والبسيطة كالفصل.[٥] ثم إنّ الماهية المركّبة تتركّب من جنسٍ وفصلٍ؛ وذلك لأنّ من المعاني الذاتيّة للأنواع، الواقعة في حدودها، ما يشترك فيه أكثر من نوع واحد، كالحيوان الذي يشترك فيه الإنسان والفرس وغيرهما، كما أنّ منها ما يختصّ بنوع واحد، كالناطق المختصّ بالإنسان، ويسمّى الجزء المشترك فيه جنساً، والجزء المختصّ فصلاً.[٦]

---

١. انظر: *البصائر النصيرية*: ٦٨.

٢. انظر: *شرح المنظومة*: ٣٠٨/٢؛ *نهاية الحكمة*: ٨٧٤/٣.

٣. *شرح المنظومة*: ٣٦٤/٢.

٤. انظر: *نهاية الحكمة*: ٢٨٧/١.

٥. انظر: *المصدر نفسه*: ٣١١/١.

٦. انظر: *المصدر نفسه*: ٢٩١/١.

ثم إنّ الماهية المركّبة لا تتركّب من أجناسٍ فقط، ولا من فصولٍ فقط؛ وذلك لأنّ الجنس ماهيّة ناقصة مبهمة غير محصّلة، حتى ينضمّ إليها الفصل المختصّ بأحد تلك الأنواع، فيحصِّلها ماهيّة تامّة فتكون ذلك النوع بعينه، فلايوجد مبهمٌ الا وهو محتاج إلى ما يحصّله كما لايوجد محصِّلٌ الا وهنا مبهمٌ يتحصّل به.[1]

ثم إنّ الجنس والفصل منهما ما هو قريبٌ، ومنهما ما هو بعيدٌ، والتامّ فيهما هو القريب منهما؛ وذلك لأنّ الجنس والفصل القريبين يتضمّنان جميع الأجناس والفصول السابقة.[2]

ثم إنّ الجنس الواحد لا يتحصّل بأكثر من فصلٍ؛ وذلك لأنّ الفصل يحصِّل الجنس، فإذا كان الفصل أكثر من واحدٍ، فيحصّل كلّ من الفصلين أو الفصول حصّة من الجنس ويصيّره ماهيّة تامّة هو النوع، فيلزم تحقّق أنواعٍ عديدة، والمفروض وحدة النوع، فيلزم كون النوع وهو واحد كثيراً.[3]

كما أنّ الفصل الواحد لايحصِّل أكثر من جنسٍ؛ وذلك لأنّ كلّا من الجنسين أو الأجناس مثلاً يتحصّل بالفصل ويصير ماهيّة تامّة هو النوع، وهي ماهيّة واحدة فيلزم أن تكون كثيرة مع وحدتها.[4]

ثم إنّ الماهية الواحدة لا تتركّب من أجزاء إلى غير النهاية؛ وذلك لنفس ما تقدّم وهو لزوم كثرة الواحد؛ وذلك لأنّ الأجزاء إمّا أجناسٌ أو فصولٌ، فإذا كانت إلى غير النهاية، يلزم تحقّق أنواعٍ إلى غير النهاية، مع أنّ المفروض وحدة الماهية.

ويستنتج المصنّف في الأخير أنّ الماهيات البسيطة لا حدّ لها، وتوضيح ذلك أنّ الحدّ مركّبٌ من الجنس والفصل، مع أنّ البسيط لا جنس له ولا فصل، فلا حد له. لكنّ العقل

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ٢٩٢/١.

٢. انظر: شرح المنظومة: ٣٥٧/٢؛ *نهاية الحكمة*: ٣٠٤/١.

٣. انظر: *نهاية الحكمة*: ٢٩٩/١.

٤. لاحظ المصدر نفسه.

يجد فيها مشتركاتٍ ومختصّاتٍ، فيعتبرها أجناساً وفصولاً لها، والحاصل أنّ البسائط ليست لها حدودة حقيقية، بل لها رسومٌ حقيقية ولكن يمكن اعتبار حدودٍ اعتبارية لها، ولذا قالوا: «اللوازم في البسائط كالذاتيات في المركّبات».[١]

أضواء على النص

قوله: «إذ الواقع في حدّها يجب أن يكون نفسها...» إشارة إلى أنّ البسائط لا جنس لها ولا فصل حتى يقعا في حدّها، فالواقع في حدّها إمّا نفسها أو لوازمها، والأول يلزم منه أن يكون الحد مساوياً في المعرفة مع المحدود، وعلى الثاني فهو رسمٌ وليس بحدٍّ.

النص

ثمّ نقول كما ذكروا: قد مرّ في الثاني[٢] من المقالة الأولى أنّ كثيراً من المهيات غير متصوّرة لنا بالكنه بل بوجهٍ، ويُنتج ذلك أنّ المهيات التي شأنها ذلك إذا حُدّت يجب أن يوضع مكان الذاتي فيها خاصّته، ولا سيما الفصول،[٣] فيوضع مكان الفصلِ الخاصّة القريبة، ويسمّى فصلاً منطقياً. وربّما كان خاصّتان متساويان في القرب، فيوضعان معاً، كما اتّفق في تحديدهم الحيوان بـ«الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة» فيكون الفصل متعدّداً.

الشرح

ذكر المصنّف هنا مسألة تحديد الماهيّات غير المتصوّرة بالكنه، وحاصل ما أفاده أنّ كثيراً من الماهيات غير متصوّرة لنا بالكنه بل بوجهٍ، فلا يمكن الحصول على ذاتياتها، فلابد أن يوضع مكان الذاتي فيها عوارضها الخاصّة لها، ولاسيمّا مكان الفصول لها. فيوضع مكان

---

١. انظر: *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*: ١/٩٧؛ *نهاية الحكمة*: ١/٣٠١.

٢. أي: في الفصل الثاني.

٣. قوله «الفصول» عطفٌ على قوله «الذاتي» أي: ولاسيمّا مكان الفصول.

الفصلِ الخاصّة القريبة، ويسمّى فصلاً منطقياً، ومن هنا يلزم التفكيك بين الفصل الحقيقي والفصل المنطقي، وإليك توضيحهما:

الفصل الحقيقي والفصل المنطقي

اعلم أنّ الفصل له معنيان:

أحدهما: أخصّ اللوازم التي يعرض النوع وأعرفها، وهو إنّما يعدّ فصلاً ويوضع في الحدود موضع الفصول الحقيقيّة، لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقيّة التي تقوّم الأنواع، أو لعدم وجود اسم دالّ عليها بالمطابقة في اللغة، ويسمّى فصلاً منطقيّاً، كما يسمّى فصلاً مشهوريّاً أيضاً. فالفصل المنطقي هو أخص اللوازم التي تعرض النوع وأعرفها، وذلك كالناطق للإنسان والصاهل للفرس؛ فإن المراد بالنطق مثلاً إما النطق بمعنى التكلم وهو من الكيفيات المسموعة، وإما النطق بمعنى إدراك الكليات وهو عندهم من الكيفيات النفسانية، والكيفية كيفما كانت من الأعراض، والعرض لا يقوم الجوهر.

والثاني: ما يقوّم النوع ويحصّل الجنس حقيقة، وهو مبدأ الفصل المنطقيّ، ويسمّى فصلاً اشتقاقيّاً.[1]

ثم إنّ الفصل الحقيقي لا يكون إلا واحداً كما تقدّم. لكن الفصل المنطقي قد يتعدّد؛ وذلك لأنّ الفصل المنطقي هو أخص اللوازم وربما كان أخص اللوازم أكثر من واحد، فتوضع جميعاً موضع الفصل الحقيقي كما يؤخذ الحساس والمتحرك بالإرادة جميعاً فصلين للحيوان، ولو كان فصلاً حقيقياً لم يكن إلا واحداً.[2]

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ٣٠٢/١.

٢. *بداية الحكمة*: ٦١.

الفصل الرابع: في مناسبة الحدّ والبرهان وزيادة الحدّ على المحدود واكتساب الحدّ بالبرهان

فنقول: كما ذكروا،[١] إنّ الحدّ حيث إنّه يشتمل على مهية الشيء في نفسه وكمال ذاتياته، فالأمور التي هي علل وجود الشيء، خارجة عنه بالضرورة. لكنّ الغرض من التحديد حيث كان إعطاء تصوّر الشيء مطابقاً لوجوده في الأعيان، ووجود غالب الأشياء مربوطٌ بعلله حتى يتخصّص بواسطتها ويتحصّل بها ذاتاً محصَّلة، فيكون المعنى المشتمل لعللها المحصِّلة إياها يفيد فائدة الفصل، ويلوح منه المعلول، أعني الشيء نفسه. ثمّ إذا وضع الشيء أيضاً كان بمنزلة كمال الحدّ ونتيجة لذلك.

مثال ذلك إنّا نحدّد الكسوف،[٢] فنذكر علّة وجوده، وهي «حيلولة الأرض بينه وبين الشمس واشتمال مخروط الظلّ عليه» بعد ما نذكر نفس المعلول، وهو «انمحاق الضوء الواقع»، فنقول: «الكسوف: انمحاق ضوء القمر المستفاد من الشمس بواسطة حيلولة الأرض بينه وبين الشمس واشتمال المخروط عليه.»

وهذا المسلك بعينه إذا سلكناه في البرهان كان بقياسين، وعلى عكس الترتيب في الحدّ: فنضع أوّلاً العلّة ونستنتج منها الكمال المذكور المعلول، ثمّ نستنتج منه وجود الموضوع المحدود، فنقول: «القمر حالت الأرض بينه وبين الشمس، وكلّما كان كذلك انمحق الضوء، فالقمر منمحق الضوء»، و«كلّما كان كذلك حصل الكسوف، فالقمر مكسوفٌ»؛ فيقع في القياس العلّة، ثمّ المعلول، ثمّ الموضوع، على عكس ترتيب الحدّ ويسمّى المعنى المشتمل على العلّة مبدأ البرهان؛ لتوسّطه فيه، والمعنى المعلول نتيجة البرهان؛ لكونه نتيجة القياس الأوّل. وهذا هو المشاركة بين الحدّ والبرهان.

الشرح

بدأ المصنّف هذا الفصل بالبحث عن مسائل ثلاثة:

---

١. انظر: *المنطقيات للفارابي*: ٢٩٥/١؛ *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٩٠؛ *النجاة*: ١٥٧؛ *التحصيل*: ٢٥٠؛ *البصائر النصيرية*: ٤٥١؛ *الجوهر النضيد*: ٢٢٧؛ *شرح المنظومة*: ٢٠٨/١.

٢. لا يخفى أنّه قد يعبّر عن الخسوف بالكسوف.

المسألة الأولى: مشاركة الحدّ والبرهان.

المسألة الثانية: زيادة الحدّ على المحدود.

المسألة الثالثة: اكتساب الحدّ بالبرهان.

مشاركة الحدّ والبرهان

اعلم أنّ الحد التامّ هو الذي تذكر فيه ذاتيات المحدود فقط، لكن للحد التام مراتب، وأرقاها أن يذكر فيه أمران:

الأمر الأوّل: علّة المحدود، وتوضيح ذلك أنّ الغرض من التحديد قد يكون تصوّر الشيء من جهة ماهيته، فيكفي فيه أن يذكر من هذه العلل ما هي من أجزاء القوام، ولا يؤخذ معها ما هي خارجة عن ذات الشيء. ولكن قد يكون الغرض منه تصوّر ماهيته كما هو موجود في نفس الأمر، ولا يتحقق ذلك إلا بجمع علله الداخلة في القوام والخارجة عنه، فلابد من ذكرها في التحديد. وعلى الوجهين جميعاً، فلا يدخل في الحد إلا العلل المساوية للمحدود.[1]

وبعبارة أخرى: الحدّ يشتمل على مهية الشيء في نفسه وكمال ذاتياته، فالأمور التي هي علل وجود الشيء، خارجة عنه بالضرورة. لكنّ الغرض من التحديد حيث كان إعطاء تصوّر الشيء مطابقاً لوجوده في الأعيان ووجود غالب الأشياء مربوطٌ بعلله، فينبغي ذكر عللها أيضاً في الحد. قال ابن سينا:

> لقائل أن يقول: إن الحد يعرِّف جوهر الشيء وذاته، فكيف تؤخذ فيه الأسباب الخارجة عنه؟ فالجواب أنه إنما يؤخذ في حد الشيء أسبابه؛ لأن جوهره متعلق بتلك الأسباب، وإضافته إليها ذاتية له في جوهره... بل يجب أن نقول الحق ونعلم أن حد الشيء من جهة ماهيته يتم بأجزاء قوامه وما ليس خارجا منه. ويتم من جهة إنيته بسائر العلل حتى تتصور ماهيته كما هو موجود.[2]

---

١. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٩٠؛ المصدر نفسه: ٣٠٠؛ *البصائر النصيرية*: ٤٥٨.

٢. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٣٠٠؛ لاحظ أيضاً: *النجاة*: ١٥٧؛ *التحصيل*: ٢٥٠.

وقال العلامة الحلّي:

كل محدود ذي علل مساوية له، فإنه يجب أن يؤخذ تلك العلل في حده ليحصل في العقل صورة مساوية له مطابقة للمحدود في الخارج، أما لو أخل ببعض العلل فإن الحد الناقص.[١]

أمّا قول المصنّف هنا: «فيكون المعنى المشتمل لعللها المحصِّلة إياها يفيد فائدة الفصل» فحاصله أنّه كما أنّ الفصل يحصِّل الجنس، كذلك العلّة تحصِّل المعلول، فيمكن ذكر العلّة موضوع الفصل. قال العلامة الحلّي:

المعلول لا وجود له بدون العلة، وإنما يتحصّل ويتخصّص بعلته، والجنس أمرٌ مبهمٌ إنّما يتحصّل ويتحقّق في الخارج بفصوله، فحقيقةُ وقوع المعلول موقع الجنس والعلل موقع الفصول؛ لأن التقيد بالفصول إنما يكون لشيءٍ سابقٍ عليه مبهمٍ يتخصص به، فلهذا يذكر ما يجري مجري المعلول أولا ثم يقيد بما يجري مجرى العلة. واعلم أن الواقع موقع الفصل ليس هو العلة نفسها؛ فإنّ العلة لا يجوز أن تكون هي نفس الفصل؛ لأنّ الفصل محمولٌ على النوع، والعلة لا تُحمل على معلولها بل تكون مبدأ الفصل.[٢]

الأمر الثاني: نفس المعلول بما هو معلولٌ للعلّة السابق الذكر.[٣]

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ الأمر الثاني يقع في التحديد أولاً ثم يقع بعده الأمر الثاني، فيقال في تحديد الخسوف مثلاً: «الخسوف انمحاء نور القمر، لتوسط الارض بينه وبين الشمس»، فيكون «انمحاء نور القمر» معلولاً ومقدّماً كما أنّ «توسط الارض بينه وبين الشمس» يكون علّة ومؤخراً.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ الحد والبرهان قد يتشاركان في الأجزاء فيستعمل في البرهان ما يستعمل في الحد من الأجزاء. وذلك كأن يقال في البرهان على ما تقدّم من الحد: «انّ

---

١. *الجوهر النضيد*: ٢٢٥.

٢. *الجوهر النضيد*: ٢٢٦.

٣. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٩٠؛ *النجاة*: ١٥٧.

القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس؛ وكل مستضيء من الشمس يتوسط بينهما الارض، ينمحي ضوءه؛ فينتج: أن القمر ينمحي ضوئه» ثم يقال في القياس الثاني: «القمر ينمحي ضوئه والمنمحي ضوئه منخسفٌ، فالقمر اذا منخسفٌ».

ويظهر بالتأمّل أنّ الحد الوسط في البرهان الأول هو العلّة وكان مؤخراً في التحديد، ويسمّى هذا الوسط «مبدأ البرهان»، بينما الحد الوسط في البرهان الثاني هو المعلول وكان مقدّماً في التحديد، ويسمّى هذا الوسط «كمال البرهان». فتحصّل أن الترتيب في وضع حدود البرهان بالعكس من وضع أجزاء الحد.

وبعبارة أخرى: هذا الحد الذي يشاركه البرهان ثلاثة أقسامٍ: حدٌّ هو مبدأ البرهان، وحد هو نتيجة البرهان، وحد هو تمام البرهان، ففي المثال المتقدّم إن جمعت بين الأمرين في حد الخسوف كما مر فهو الحد المسمى بتمام البرهان والحد الكامل، وإن اقتصرت على العلة التي هي التوسط، وقلت: خسوف القمر توسط الأرض بينه وبين الشمس، فهو حد مبدأ البرهان وإن اقتصرت على المعلول الذي هو الانمحاء وقلت: خسوف القمر انمحاء نوره، فهو حد نتيجة البرهان.[1]

وظهر من جميع ما تقدّم أنّ التشارك بين الحدّ والبرهان إنّما هو بين الحدّ التامّ الذي ذكرت فيه العلل والبرهان اللمّي الذي كان كلٌّ من الأصغر والأوسط والأكبر متساوياً، فليس التشارك قائماً بين كلّ حدٍّ مع كلّ برهانٍ، فتأمّل.[2]

النص

واعلم أنّ برهان اللّمّ .كما عرفت .يجب أن يشتمل على تمام العلّة التي بها يصير المعلول ضرورياً، وكذلك الحدّ التامّ. والعلّة التامّة هي مجموع العلل الأربع: الفاعل، والغاية،

---

١. انظر: *المنطقيات للفارابي*: ١/٢٩٥؛ *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٩٠؛ النجاة: ١٥٧؛ *التحصيل*: ٢٥٢؛ *الجوهر النضيد*: ٢٢٧؛ *التعليقات على الشواهد الربوبية*: ٤٥٥؛ *الاسفار الاربعة*: ٨/٧٨، تعليقة ١.

٢. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٩٠.

والمادّة، والصورة في المركّبات الخارجية وما يتلوها، والأوّلان فقط في البسائط. وتفصيل ذلك إلى الفلسفة الأولى.[١] ويكون حينئذ الحدّ هو الوسط في برهان اللّمّ.

الشرح

ذكر المصنّف أنّه كما أنّ البرهان اللّمّي يجب أن يشتمل على العلّة التامة، كذلك الحدّ التامّ يجب أن يشتمل على تمام العلّة التي بها يصير المعلول ضرورياً، ثم تعرّض لبيان أجزاء العلّة التامة.

أجزاء العلّة التامة

تنقسم العلل إلى: داخليّة، وخارجيّة. فالعلل الداخليّة هي المادّة بالنسبة إلى المركّب منها ومن الصورة، وهي التي بها الشيء بالقوّة؛ والصورة بالنسبة إلى المركّب، وهي التي بها الشيء بالفعل. وتسمّيان علّتي القوام. والعلل الخارجيّة هي: الفاعل، وهو الّذي يصدر عنه المعلول، والغاية، وهي التي يصدر لأجلها المعلول. وتسمّيان علّتي الوجود.[٢]

ثم إنّ العلّة التامّة هي مجموع العلل الأربعة في المركّبات الخارجية وما يتلوها، والأوّلان فقط في البسائط. وتوضيح ذلك أنّ العلة المادية والصورية مختصّة بالأجسام والماديات؛ وذلك لأنّ أنّ الأنواع التي لها كمال بالقوّة لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعليّة كمالاتها الأولى والثانية، ولها صور بمعنى ما به الشيء هو ما هو بالفعل. وللمادّة علّيّة بالنسبة إلى النوع المادّيّ المركّب منها ومن الصورة، كما أنّ الصورة علة صورية بالنسبة إلى الشيء المركّب منها ومن المادّة.[٣]

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ٧٤١/٣.

٢. انظر: *نهاية الحكمة*: ٦١١/٣.

٣. انظر: *نهاية الحكمة*: ٧٤١/٣.

أضواء على النص

قوله: «المركّبات الخارجيّة وما يتلوها» اعلم أنّ الجزء على أقسام؛ لأنّها في قسمة رئيسة على قسمين: خارجيّة وذهنيّة بالمعنى الأعمّ، وقد تسمّى عقليّة بالمعنى الأعمّ. والخارجية هي المادّة والصورة الخارجيّتان. والذهنيّة على أقسام: الأولى: الأجزاء الحدّيّة، وهما الجنس والفصل. الثانية: الأجزاء العقليّة بالمعنى الأخصّ، وهما المادّة والصورة العقليّتان. وقد تسمى الأجزاء الذهنيّة بالمعنى الأخصّ. الثالثة: الأجزاء المقداريّة، وهي أجزاء الكمّ المتّصل، التي لا تكون إلّا أجزاء بالقوّة، وقد تسمّى أجزاء وهميّة. الرابعة: الأجزاء التحليليّة، وهي الوجود والماهيّة، في كلّ موجود ذي ماهيّة. الخامسة: الأجزاء الاعتباريّة، وهي الوجود والعدم في كلّ موجود مركّب من الوجود والعدم، وهي الوجودات المحدودة.[1]

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ المركّب الخارجي هو الذي له جزءٌ خارجي. والمقصود من «ما يتلوها» هو المركّب من الأجزاء الحدّيّة والأجزاء العقليّة بالمعنى الأخصّ، فإنّ هذين القسمين يتبعان الأجزاء الخارجية.

قوله: «و يكون حينئذ الحدّ هو الوسط في برهان اللّمّ» معناه أنّ الوسط في البرهان الذي هو العلّة التامّة يقع في الحدّ كما تقدّم.

النص

ثمّ نقول كما ذكروا:[2] إنّ صورة كلّ شيء[3] حيث كانت هي التي تُطابِق العين. والأعراض والجواهر التي وجودُها لغيرها ممتنعُ الانفكاك عن محلٍّ قابلٍ لها، كان لابدّ في تحديدها من ذكر الموضوع والمحلّ، وهو الذي لا يتمّ «الموجود له» إلّا به. ومثال ذلك تحديد القوس

---

١. انظر: *نهاية الحكمة*: ٤/ ١٠٧٣، قسم التعليقة.

٢. انظر: *الشفاء، الطبيعيات*: ١، *السماع الطبيعي*: ٤٥؛ *الجوهر النضيد*: ٢٣٠؛ *شرح المنظومة*: ١/ ٢٠٩.

٣. لايخفى أنّ الصورة هنا بمعني الصورة الذهنية وهي العلم الحصولي.

بأنّه «قطعة من الدائرة». فيكون الحدّ زائداً على المحدود. ومن هذا القبيل أيضا توسيط العلل كما مرّ.[١]

الشرح

هذه هي المسألة الثانية من المسائل الثلاثة التي ذكرها المصنّف في هذا الفصل، وهي مسألة زيادة الحدّ على المحدود، وإليك توضيحها:

زيادة الحدّ على المحدود

اعلم أنّ العلم بالشيء لمّا كان يطابق المعلوم، فإذا كان المعلوم وجودُه لغيره ممتنع الانفكاك عن محلٍّ قابلٍ له، فلابدّ في تحديده من ذكر الموضوع والمحلّ له أيضاً، وهذا هو زيادة الحدّ على المحدود. ومثال ذلك تحديد القوس بأنّه «قطعة من الدائرة» والوجه في زيادة هذا الحد على المحدود أنّ اعتبار أن يكون القوس بعضاً من الدائرة، غير داخل في حقيقة المحدود، فيكون زائداً على المحدود.[٢] قال ابن سينا:

> إنّ المادة ليس جزء قوامهما (السواد والبياض) كما هو جزء قوام المركب، لكنه جزء حديهما. وكثير من الأشياء يكون جزء حد الشيء ولا يكون جزءاً من قوامه إذا كان حده يتضمّن نسبة ما إلى شيء خارج عن وجود الشيء. وقد شرح هذا المعنى في كتاب البرهان.[٣]

ثم يذكر المصنّف في الأخير أنّ من هذا القبيل أيضاً توسيط العلل، وتوضيح ذلك أنّ العلل خارجة عن وجود المعلول، فإذا ذكرت في الحد كان الحد زائداً على المحدود. ومن هذا القبيل أيضاً ذكر المعروض في حد العرض الذاتي. قال العلامة الحلّي:

---

١. مرّ ذلك في مسألة تشارك الحدّ والبرهان في الأجزاء.

٢. انظر: *شرح المنظومة*: ٢١١/١، تعليقة العلامة حسن زاده الآملي؛ *تعليقة الهيدجي على شرح المنظومة*: ٥٦.

٣. *الشفاء، الطبيعيات*: ١، *السماع الطبيعي*: ٤٥.

ذكر القدماء أنّ العرض الذاتي يؤخذ الموضوع في حده لاحتياجه إليه في التصور، فهي لا يمكن أن تتصور منفردة عن المعروضات. ونازع الشيخ في بعض كتبه في ذلك وزعم أن الحد إنما يتألف من الذاتيات، وذات المعروض ليست جزءا من ذات العرض الذاتي، بل العرض الذاتي مغاير لمعروضه في وجوده وحقيقته.[1]

النص

ثمّ نقول كما ذكروا:[2] إنّ الحدّ لا يكتسب ببرهانٍ؛ وذلك لأنّ الحدّ أوليّ الثبوت للمحدود، والبرهان لا ينتج الأوّلي؛ إذ الأوّلي لا يكون مطلوباً.

و أيضاً: البرهان المُنتج للحدّ أصغرُهُ المحدود، وأكبرُهُ الحدّ بالضرورة، والأوسط إمّا أن يكون هو المحدود أو الحدّ أو غيرهما: وعلى الأوّل: يلزم المصادرة على المطلوب الأوّل. وعلى الثاني: يلزم إمّا ذلك، وإمّا أن يكون لشيءٍ واحدٍ أكثر من حدٍّ واحدٍ، وهو ممتنعٌ، كما في الفصل الثاني من هذه المقالة. وعلى الثالث: إمّا أن يُبيَّن أنّ الحدّ حدٌّ، كقولنا: «كلّ إنسان ضاحكٌ مثلاً، وكلّ ضاحكٍ فهو محدودٌ بالحيوان الناطق» وإمّا أن يقتصر على الحمل، كقولنا: «كلّ إنسان ضاحكٌ، وكلّ ضاحك فهو حيوانٌ ناطقٌ»: فإن بُيّن أنّ الحدّ حدٌّ كانت الكبري كاذبة؛ إذ حدّ الشيء لايكون حدّاً لغيره، كما مرّ. وإن لم يبيَّن لم يفِد أنّه حدٌّ. فتبيّن أنّ الحدّ لا يكتسب ببرهانٍ.

وقد بان أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الحدّ أو جزؤه، وأمّا كونه حدّاً أو جزء حدٍّ، فلا؛ إذ فرق بين كون الحيوان .مثلاً .محمولاً على الإنسان، وكونه جنساً قريباً له؛ فإنّ الأوّل بيّنٌ والثاني غيربيّنٍ.

وقد بان من هاهنا أنّ أجزاء الحدّ ـ مثل الحدّ ـ لا يكتسب ببرهانٍ.

وقد بان منه .وممّا مرّ.أنّ الحدود المنطقيّة وأجزاءها يمكن أن يُكتسب بالبرهان.

---

١. *الجوهر النضيد*: ٢٣٠.

٢. انظر: *البصائر النصيرية*: ٤٤٠؛ الجوهر النضيد: ٢٢٢؛ *اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية*: ٣٦.

وليكن هذا آخر الكلام في كتاب *البرهان*. ووقع الفراغ من تحريره ليلة الأضحي المباركة في كربلاء المشرّفة، ومن استنساخه يوم الأحد الواحد والعشرين من ذي الحجّة في عتبة الغري المقدّسة، عام تسع وأربعين وثلثمائة بعد الألف الهجرية؛ والحمد لله على التمام والصلاة على محمّد وآله والسّلام.

الشرح

هذه هي المسألة الثالثة من المسائل الثلاثة التي تصدّى لها المصنّف هذا الفصل، وهي مسألة اكتساب الحدّ بالبرهان، وإليك توضيحها:

طرق اكتساب الحدّ

ذكر المناطقة أنّ لاكتساب الحدّ التام عدّة طرقٍ في مقام التصوّر: منها البرهان، ومنها التقسيم، ومنها التركيب، ومنها الضد، ومنها الاستقراء.[١] قال الفارابي:

> المأخوذ منها عن القدماء ثلاثة طرق: أحدها طريق كسانقراطيس، وهو أن يبرهن أن شيئاً ما هو حدّ لأمر ما، بالبرهان المطلق. والثاني طريق القسمة التي كان يختارها أفلاطن. والثالث طريق التركيب الذي ذكره أرسطوطاليس.[٢]
>
> ثم ناقشوا بعض هذه الطرق.

اكتساب الحدّ بالبرهان

ذهب جملة من المنطقيين إلى أنّ الحدّ لا يكتسب ببرهانٍ، وإنّما يكتسب من خلال التركيب.[٣]

---

١. انظر: *المنطقيات للفارابي*: ٣٠١/١؛ *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٧٠، ٣٠٦؛ *النجاة*: ١٤٦؛ *رسائل الشجرة الالهية*: ٣٩١؛ *البصائر النصيرية*: ٤٣٨؛ *اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية*: ٣٦.

٢. *المنطقيات للفارابي*: ٣٠١/١.

٣. انظر: *الشفاء، المنطق، البرهان*: ٢٧٠، ٣٠٦؛ *النجاة*: ١٤٦؛ *التعليقات*: ١٤٠؛ *رسائل الشجرة الالهية*: ٣٩١؛ البصائر النصيرية: ٤٣٨.

ولابد قبل إقامة البرهان على امتناع اكتساب الحدّ بالبرهان من تحرير محلّ البحث، وقد ذكره المصنّف بقوله: «وقد بان أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الحدّ أو جزؤه، وأمّا كونه حدّاً أو جزء حدٍّ، فلا» وذلك بعد إقامة البرهان، وكان ينبغي ذكره في أوّل المسألة.

حاصل ما أفاده في تحرير محلّ البحث أنّ هنا أمرين لابد من التفكيك بينهما:

الأول: حمل الحدّ على المحدود، وهو أنّ الإنسان حيوانٌ أو ناطقٌ مثلاً أو لا؟

والثاني: بعد الفراغ عن صحة حمل الحدّ على المحدود، فيطرح السؤال عن أنّ هذا المحمول جنسٌ له أو فصلٌ له أو غير ذلك؟

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّ نفي اكتساب الحدّ بالبرهان ناظرٌ إلى الأمر الأول؛ فإنّ الحد بديهي الثبوت للمحدود، فلا يحتاج إلى برهانٍ كما سيأتي، وأمّا الأمر الثاني فلا منع من اكتسابه بالبرهان؛ إذ ربّما يحمل شيءٌ على الموضوع ولكن لا يدري أ هو جنسٌ له أو فصلٌ أو غيرهما، كما سيأتي.

إذا اتّضح ذلك، فاعلم أنّهم ذكروا لامتناع اكتساب الحدّ بالبرهان براهين، وقد اقتصر المصنّف على برهانين منها، وتقريرهما كالتالي:

البرهان الأوّل: الحدّ أوليّ الثبوت للمحدود

إنّ الحدّ لا يكتسب ببرهانٍ؛ وذلك لأنّ الحدّ أوليّ الثبوت للمحدود، والبرهان لا ينتج الأوّلي؛ إذ الأوّلي لا يكون مطلوباً، بل هو واضحٌ لا يحتاج إلى الطلب. قال الشيخ الرئيس:

الحدّ ليس عليه برهانٌ؛ إذ هو أوّليّ التصوّر، فإنه يكون بالذاتيات، والذاتيات يكون بيّناً وجودها للشيء.[1]

---

١. التعليقات: ١٤٠.

وقال صدرالمتألهين: الحد من حيث إنه حد أي كونه إدراكاً تفصيليّاً لمحدود، لو كان مطلوباً لكان معقولا قبل البرهان فلو حصل به لكان دوراً.[١]

البرهان الثاني

البرهان المُنتج للحدّ يكون أصغرُهُ المحدود، كما يكون أكبرُهُ الحدّ بالضرورة، والأوسط إمّا أن يكون هو المحدود أو الحدّ أو غيرهما، فهنا حالات ثلاثة:

أمّا الحالة الأولى، فيلزم منها المصادرة على المطلوب؛ وذلك كما أن يقال: «كلّ إنسان إنسانٌ وكلّ إنسانٍ حيوانٌ ناطقٌ»، فإذا كان الأوسط هو نفس المحدود، فيلزم أن تكون الكبرى نفس النتيجة، فيكون مصادرة إلى المطلوب.

وأمّا الحالة الثانية، وهي ما إذا كان الأوسط هو الحد، فحينئذ إمّا أن يكون الوسط نفس الحدّ الذي في النتيجة أو غيره، فعلى الأول يلزم وقوع المصادرة إلى المطلوب؛ إذ المفروض وقوع النتيجة نفسها صغري للقياس، وعلى الثاني يلزم أن يكون لشيءٍ واحدٍ أكثر من حدٍّ واحدٍ، وهو محالٌ كما تقدّم.

وأمّا الحالة الثالثة، ففيها فرضان؛ وذلك لأنّ فيها إمّا أن يُبيَّن فيها أنّ الحدّ حدٌّ، كقولنا: «كلّ إنسان ضاحكٌ مثلاً، وكلّ ضاحكٍ فهو محدودٌ بالحيوان الناطق» وإمّا أن يقتصر على الحمل، كقولنا: «كلّ إنسان ضاحكٌ، وكلّ ضاحك فهو حيوانٌ ناطقٌ»:

فإن بُيّن أنّ الحدّ حدٌّ كانت الكبري كاذبة؛ إذ حدّ الشيء لا يكون حدّاً لغيره؛ وذلك لما مرّ في الفصل الثاني من هذه المقالة من أنّ ماهيّة واحدة لا يكون لها أكثر من حدٍّ واحدٍ، فلا يكون حدٌّ واحدٌ حدّاً لأمورٍ متغايرة.[٢]

والفرض الثاني هو أن لم يبيَّن فيه أنّ الحدّ حدٌّ، ومن الواضح أنّ هذا لا يفيد أنّه حدٌّ؛

---

١. اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية: ٣٦؛ لاحظ أيضاً: البصائر النصيرية: ٤٤٠؛ الجوهر النضيد: ٢٢٢.

٢. انظر: *الجوهر النضيد*: ٢٢٣.

وذلك لأنّ الحمل أعمّ من الحمل الأولي والحمل الشائع، فلا يفيد حمل الحيوان الناطق على الإنسان أنّه حملٌ أوليٌّ وبالتالي يكون المحمول حدّاً للموضوع.

فتبيّن أنّ الحدّ لايكتسب بالبرهان.

ثم يذكر المصنّف في الأخير بعض النتائج التي يمكن استنتاجها عمّا تقدّم، وتوضيحها كالتالي:

النتيجة الأولى: أشار اليه بقوله: «و قد بان أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الحدّ أو جزؤه...» وتوضيحه كما تقدّم أنّه لابد من التفكيك بينهما:

الأول: حمل الحدّ على المحدود، وهو أنّ الإنسان حيوانٌ أو ناطقٌ مثلاً أو لا؟

والثاني: بعد الفراغ عن صحة حمل الحدّ على المحدود، فيطرح السؤال عن أنّ هذا المحمول جنسٌ له أو فصلٌ له أو غير ذلك؟

إذا اتّضح ذلك فاعلم أنّ نفي اكتساب الحدّ بالبرهان ناظرٌ إلى الأمر الأول، فإنّ الحد بديهي الثبوت للمحدود، فلا يحتاج إلى برهانٍ كما تقدّم، وأمّا الأمر الثاني فلا منع من اكتسابه بالبرهان؛ إذ ربّما يحمل شيءٌ على الموضوع ولكن لا يدري أ هو جنسٌ له أو فصلٌ أو غيرهما. قال الشيخ الرئيس:

> وأما طلب أنّ هذا المحمول هل هو حد أو جنس أو فصل، فهو مما يجوز أن يكون مطلوباً؛ لأن كون الشيء طبيعة ما وكونه جنساً ما أو فصلاً لشيء أمران مختلفان. فإن الحساس من جهة ما هو حساس طبيعة ما، ومن جهة أخرى، وبالقياس إلى الإنسان، هو فصل جنس. فيشبه أن يكون إنما يشكل في مثل هذا أنه هل هو جنس للإنسان أو ليس بجنس، أو هل هو فصل له أو لجنسه أو ليس. ولا يشكل أنه هل هو للإنسان موجود من جهة ما هو معنى ما من شأنه أن يكون جنساً.[1]

النتيجة الثانية: كما أنّ نفس الحدّ لا يكتسب ببرهانٍ كذلك أجزاء الحدّ لا تكتسب

---

١. *الشفاء، المنطق، البرهان*: ١٥٨.

ببرهانٍ أيضاً؛ وذلك لنفس ما تقدّم من البرهانين على امتناع اكتساب الحدّ بالبرهان.

النتيجة الثالثة: إنّ الحدود المنطقيّة وأجزائها يمكن أن يُكتسب بالبرهان؛ وذلك لأنّ الحدود المنطقية ليست حدوداً حقيقية، بل هي ممّا يقوم مقام الجنس والفصل الحقيقيين، فالحد الحقيقي لا يمثّل الجنس والفصل الواقعيين، بينما البراهين السابقة كانت تدل على امتناع اكتساب الحد الحقيقي من خلال البرهان؛ إذ الحد الحقيقي بين الثبوت للمحدود دون الحدّ المنطقي.

هذا تمام الكلام في شرح رسالة البرهان، وقد وقع الفراغ من تحقيق هذه الرسالة القيّمة وشرحها في اليوم العاشر من شهر رمضان المبارك عام سبع وثلاثين وأربعمائة بعد الألف الهجريّة على هاجرها وآله أفضل الصلاة والسلام، والحمد لله رب العالمين.

المصادر

١. ابن رشد، *شرح البرهان لأرسطو*، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي، ١٤٠٥ق، قسم التراث العربي، الكويت، الطبعة الأولى.

٢. ابن سينا، حسين بن عبدالله، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، صحّحه العلامة حسن حسن زاده آملي، بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ق.

٣. ـــــــ، *التعليقات*، مكتبة الاعلام الاسلامي، بيروت، ١٤٠٤ق.

٤. ـــــــ، *الحدود*، الهيئة المصرية، قاهره، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

٥. ـــــــ، *الشفاء، الطبيعيات*، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٤ق.

٦. ـــــــ، *الشفاء، المنطق*، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٤ق.

٧. ـــــــ، *المبدأ والمعاد*، موسسه مطالعات اسلامي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ش.

٨. ـــــــ، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ ش.

٩. ـــــــ، *تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات*، دارالعرب، قاهره، الطبعة الثانية، ١٣٢٦ق.

١٠. ابن طاووس، علي بن موسى، *إقبال الأعمال*، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ق.

١١. ابن كمونة، *الجديد في الحكمة*، جامعة بغداد، بغداد، ١٤٠٢ق.

١٢. أبو البركات البغدادي، *المعتبر في الحكمة*، نشر دانشگاه اصفهان، اصفهان، الطبعة الأولى، ١٣٧٣ش.

١٣. الأسترآبادي، محمد امين، *الفوائد المدنية وبذيله الشواهد المكية*، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ق.

١٤. ارسطو، *منطق ارسطو*، حقّقه وقدّم له الدكتور عبدالرحمن بدوي، دارالقلم، بيروت، ١٩٨٠م، الطبعة الأولى.

١٥. اسماعيلي، محمّدعلي، *بداء در نظام فلسفي صدرالمتألهين*، فصلنامه علمي پژوهشي كلام اسلامي، مؤسسه امام صادق عليه السلام، شماره مسلسل ٩٠، ص٧٩ ـ ١٠١.

١٦. ـــــــــ ، مباني منطقي استقراء وتطبيقات معرفت شناختي آن در انديشه شهيد صدر، فصلنامه معارف عقلي، زمستان ١٣٩١ش، شماره مسلسل ٢٥، مؤسسه آموزشي امام خميني قدس سره، ص٧ ـ ٤٢.

١٧. ـــــــــ ، نقد نظام تعريف مشائي در انديشه سهروردي، فصلنامه معارف منطقي، بهار وتابستان ١٣٩٤ش، شماره مسلسل ٢، مؤسسه آموزشي امام خميني، ص٧ ـ ٤٢.

١٨. بهمنيار بن المرزبان، *التحصيل*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ش.

١٩. الجرجاني، السيد الشريف على بن محمّد، كتاب *التعريفات*، ناصر خسرو، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٠ش.

٢٠. جوادى آملى، عبدالله، *رحيق مختوم*، اسراء، قم، ١٣٨٦ش، الطبعة الثالثة.

٢١. جوهرى، اسماعيل بن حماد، *الصحاح*، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٢. حسن زاده الآملي، حسن، *عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون*، امير كبير، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ش.

٢٣. حسين زاده، محمد، *مؤلفه‌ها وساختارهاي معرفت بشري* (تصديقات يا قضايا)، مؤسسه امام خميني، قم، ١٣٩٣ش، الطبعة الأولى.

٢٤. حسينى طهرانى، سيّد محمد حسين، *توحيد علمى وعينى*، انتشارات علامه طباطبائى قدس سره، ١٤١٧ق، الطبعة الثانية.

٢٥. الحلي، حسن بن يوسف، *الجوهر النضيد*، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الخامسة، ١٣٧١ش.

٢٦. ـــــــــ ، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه العلامة حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٣ق.

٢٧. الحيدرى، السيدكمال، *شرح نهاية الحكمة* (العقل والعاقل والمعقول)، بقلم الشيخ ميثاق طالب تقريراً لأبحاث آية الله السيد كمال الحيدرى، دار فراقد، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣١ق.

٢٨. الخراسانى، محمّدكاظم، *كفاية الأصول*، مؤسسة النشر الإسلامى، قم، ١٤٢٧ق، الطبعة الأولى.

٢٩. الرازي، قطب الدين وصدرالمتألهين الشيرازي، رسالتان في التصوّر والتصديق، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥ق، الطبعة الأولى.

٣٠. ـــــــ، *تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة*، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ش.

٣١. الرازي، فخرالدين، *المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات*، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٤١١ق.

٣٢. ـــــــ، *شرح الاشارات والتنبيهات*، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ش.

٣٣. ـــــــ، *شرح عيون الحكمة*، مؤسسة الصادق عليه السلام، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٣ ش.

٣٤. ـــــــ، *منطق الملخص*، دانشگاه امام صادق عليه السلام، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش.

٣٥. ـــــــ، *لباب الاشارات والتنبيهات*، مكتبة الكليات الازهرية، قاهره، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٣٦. ـــــــ، *مفاتيح الغيب*، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ق.

٣٧. رضائي، رحمت الله، *نقد وبررسي ديدگاه فخررازي مبني براستحاله منطق تعريف*، فصلنامه معارف عقلي، ١٣٩٠ش، شماره ٢١.

٣٨. الساوي، عمر بن سهلان، *البصائر النصيرية في علم المنطق*، شمس تبريزي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ش.

٣٩. السبحاني، جعفر، *تذكرة الأعيان*، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٩ق، الطبعة الأولى.

٤٠. ـــــــ، *إرشاد العقول الى مباحث الأصول*، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٤ق، الطبعة الأولى.

٤١. ـــــــ، *تهذيب الأصول*، تقرير الأبحاث الأصولية للإمام الخميني قدس سره، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله، تهران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ق.

٤٢. السبزواري، ملاّهادي، *شرح المنظومة*، نشرناب، تهران، ١٣٨٤ش، الطبعة الثالثة.

٤٣. سميح دغيم، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدين الرازى*، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، چاپ: اول، ٢٠٠١م.

٤٤. السهروردي، شهاب الدين، *حكمة الاشراق*، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٣ش.

٤٥. ـــــــ، *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ش.

٤٦. الشهرزوري، شمس الدين، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية*، موسسه حكمت وفلسفه ايران، تهران، ١٣٨٣ش، الطبعة الأولى.

٤٧. ـــــــ، *شرح حكمة الاشراق*، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٢ش.

٤٨. الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الاشراق، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ش.

٤٩. صحراورودي، محمّد امين ابوالحسني، *قبسات اليقين*، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، قم، ١٣٩٢ش، الطبعة الأولى.

٥٠. الصدر، الشهيد السيد محمّد باقر، *الأسس المنطقية للاستقراء*، مركز الابحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٦ق، الطبعة الثانية.

٥١. ـــــــ، *دروس في علم الأصول*، الحلقة الثالثة، مركز الابحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، قم، ١٤٢١ق، الطبعة الأولى.

٥٢. ـــــــ، *فلسفتنا*، مركز الابحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٧ق، الطبعة الثانية.

٥٣. صدرالمتألهين، محمد بن ابراهيم، *الأسفار العقلية الأربعة في الحكمة المتعالية*، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م، الطبعة الثالثة.

٥٤. ـــــــ، *التنقيح في المنطق*، تصحيح وتحقيق: غلامرضا ياسي پور، با مقدمّه دكتر احد فرامرز قراملكي، بنياد حكمت اسلامي صدرا، تهران، ١٣٧٨ش، الطبعة الأولى.

٥٥. ـــــــ، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، المركز الجامعي للنشر، مشهد، الطبعة الثانية، ١٣٦٠ش.

٥٦. ـــــــ ، *اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية*، انتشارات آگاه، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٢ش.

٥٧. ـــــــ ، *شرح الهداية الاثيرية*، موسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ق.

٥٨. ـــــــ ، *اسرار الآيات*، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه اسلامي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٠ش.

٥٩. ـــــــ ، *المبدأ والمعاد*، تقديم وتصحيح سيد جلال الدين آشتياني، بوستان كتاب، ١٣٨٧ش، الطبعة الرابعة.

٦٠. ـــــــ ، *المظاهر الإلهية*، بوستان كتاب، قم، ١٤٢٩ق، الطبعة الثالثة.

٦١. ـــــــ ، *سه رساله فلسفي*، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧ش.

٦٢. ـــــــ ، *شرح أصول الكافي*، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي وابسته به وزارت فرهنگ وارشاد عالي، تهران، ١٣٦٦ش، الطبعة الأولى.

٦٣. صدوق، محمّد بن علي، *عيون أخبار الرضا* عليه السلام، نشر جهان، طهران، ١٣٧٨ق، الطبعة الأولى.

٦٤. صليبا، جميل، *المعجم الفلسفي*، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٤١٤ق.

٦٥. الطباطبائي، السيد محمّد حسين، *نهاية الحكمة*، تصحيح وتعليقات غلامرضا فياضي، مؤسسه آموزشي امام خميني قدس سره، قم، ١٣٨٥ش، الطبعة الثالثة.

٦٦. ـــــــ ، *أصول الفلسفة*، نقله للعربية الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٤٢٦ق، الطبعة الثالثة.

٦٧. ـــــــ ، *الإنسان والعقيدة*، مكتبة فدك لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية.

٦٨. ـــــــ ، *بداية الحكمة*، موسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى.

٦٩. ـــــــ ، *برهان*، مترجم: مهدي قوام صفري، موسسه بوستان كتاب، قم، ١٣٨٧ش، الطبعة الثانية.

٧٠. ـــــــ ، *البرهان في المنطق*، تحقيق وتعليق: الشيخ غالب الكعبي، دار المعارف الإسلامية، ١٤٢٨ق، الطبعة الأولى.

٧١. ـــــــ ، *حاشية الكفاية*، بنياد علمي وفكري علامه طباطبايي، قم، الطبعة الأولى.

٧٢. ـــــــــ ، *مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي* قدس سره، حقّقه وصحّحه الشيخ صباح الربيعي، مكتبة فدك لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى.

٧٣. ـــــــــ ، *الميزان في تفسير القرآن*، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٤١١ق، الطبعة الأولى.

٧٤. الطوسي، نصيرالدين، *اجوبة المسائل النصيرية*، پژوهشگاه علوم انساني، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ش.

٧٥. ـــــــــ ، أساس الاقتباس، دانشگاه تهران، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٦١ش.

٧٦. ـــــــــ ، تلخيص المحصل، دار الاضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ق.

٧٧. ـــــــــ ، *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات*، نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ش.

٧٨. عسكري سليماني اميري، منطق پيشرفته، جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية، قم، ١٣٨٩ش، الطبعة الأولى.

٧٩. ـــــــــ ، *معيار دانش*، مؤسسه آموزشى پژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٩١ش، الطبعة الأولى.

٨٠. الغزالي، ابوحامد، *معيار العلم في فنّ المنطق*، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠١٢م، الطبعة الأولى.

٨١. ـــــــــ ، *محك النظر*، دارالفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٨٢. الفارابي، ابونصر، الاعمال الفلسفية، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣ق.

٨٣. ـــــــــ ، *الجمع بين رأى الحكيمين*، انتشارات الزهراء، تهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ق.

٨٤. ـــــــــ ، *المنطقيات*، مكتبة آية الله المرعشي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ق.

٨٥. ـــــــــ ، *فصول منتزعة*، المكتبة الزهراء عليها السلام، تهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ق.

٨٦. ـــــــــ ، *التعليقات*، در: الاعمال الفلسفية، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣ق.

٨٧. فياضى، غلامرضا، هستى و چيستى در مكتب صدرائى، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٩٠ش، الطبعة الثالثة.

٨٨. فيومى، محمد بن على، *المصباح المنير*، داراهجرة، قم، ١٤٠٥ق، الطبعة الاولى.

٨٩. كاپلستون، فردريک، *تاريخ فلسفه غرب*، مترجم: سيد جلال الدين مجتبوي، نشر سروش، ١٣٧٥ش، چاپ سوّم، تهران.

٩٠. مجموعة من المؤلفين، *شرح المصطلحات الفلسفية*، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٤ق.

٩١. مصباح اليزدي، محمّدتقي، *آموزش فلسفه*، سازمان تبليغات اسلامى، تهران، ١٣٦٦ش، الطبعة الثانية.

٩٢. ـــــــ، *تعليقة على نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه در راه حق، ١٤٠٥ ق.

٩٣. ـــــــ، *شرح برهان شفاء*، مؤسسه آموزشي امام خميني قدس سره، قم، ١٣٨٦ش.

٩٤. ـــــــ، *المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*، المترجم: محمّد عبدالمنعم الخافاني، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٨ق.

٩٥. مطهّرى، مرتضى، *اصول فلسفه و روش رئاليسم*، صدرا، قم، ١٣٧٥ش، الطبعة التاسعة.

٩٦. المظفر، محمّدرضا، *المنطق*، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٣ش.

٩٧. مولي عبدالله اليزدي، *الحاشية على تهذيب المنطق*، موسسة النشر الاسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٢ق.

٩٨. ميرداماد، ميرمحمّدباقر، *القبسات*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٦٧ش، الطبعة الثانية.

٩٩. ـــــــ، *التصوّر والتصديق*، در ضمن: مصنفات ميرداماد، به اهتمام عبدالله نوراني، انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش.

١٠٠. ـــــــ، *مصنفات ميرداماد*، به اهتمام عبدالله نوراني، انتشارات انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش.

١٠١. الهيدجي، *تعليقة الهيدجي على المنظومة و شرحها*، طهران، منشورات الأعلمي، ١٣٦٣ش.