

نقد الأراء المنطقيين

و
حل مشكلاتها

الجزء الأول

في التصورات

لؤلفه
سمامة المحمّد الشيخ علي
كاشف الغطاء

مؤسسة النعمان
للطباعة والنشر والتوزيع

بغداد - طريق مكة، شارع الرشيد، رقم ٢٥٧٢٢٩



نقد الأراء المنطقيتا

و
حل مشكلاتها



والبيكم بعض المنشورات

كما تزودكم بكتب دور النشر الأخرى

- * تمنح الدار حساً خاصاً للمؤسسات والمكتبات. يتحمّل المشتري نفقات النقل :
السعر بالدولار
- ١ - عبقرى من بلادي - كامل الصباح الذي اخترع ٧٦ اختراعاً وكان نابغة إسلامية عربية ٥
 - ٢ - ملامح شخصية الإمام علي (ع) من كتب الجمهور - كتاب استدلاي: عبد الرسول الغفار ٧
 - ٣ - علي من المهد إلى اللحد - كاظم القزويني وملحق به الكتاب الثاني الإمام علي والعلوم الطبيعية ٧
 - ٤ - البراهين العلمية في إثبات القدرة الإلهية - مائة دليل وبرهان على وجود الخالق. الشيخ عبد الجبار ٨
 - ٥ - مفاتيح الجنان - مع الصحيفة السجادية - كبير ٢٥ / ١٧ مجلد ورق فلخر ٩
 - ٦ - ضياء الصالحين - للجوهري في الأدعية والزيارات، بسحاب ٣,٥
 - ٧ - مفاتيح الجنان، للقمي، يغنيك عن كل كتاب لكل أعمال السنة، بسحاب ٣,٥
 - ٨ - معالي السطين في أحوال الحسن والحسين، للحائري، لكل باحث وأديب وخطيب، مجلدين ١٤
 - ٩ - الثقلان الكتاب والمتمرة، للشيخ محمد حسين المظفر. وملحق به الكتاب الثاني
مع الدكتور أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية للشيخ محمد أمين زين الدين ٤,٥
 - ١٠ - يوم الإسلام - تأليف أحمد أمين - ٤
 - ١١ - دراسات في عقائد الشيعة الإمامية، يغنيك عن كل كتاب للسيد محمد علي الحسيني ٧
 - ١٢ - طب الإمام الرضا - الرسالة الذهبية ٢
 - ١٣ - كشكول البحراني - ٣ مجلدات ٢٠
 - ١٤ - القصص العجيبة - عبد الحسين دستغيب ٦
 - ١٥ - المكاسب - للشيخ الانصاري - ٣ مجلدات ٢٤
 - ١٦ - معاجز آل البيت - مدينة المعاجز - ٥ مجلدات - للبحراني ٥٦
 - ١٧ - معالم المدرستين - ٣ مجلدات - مرتضى العسكري ٢١
 - ١٨ - المشاهد المقدسة - الرضاع (المعصومة (ع) السيد عبد العظيم الحسيني - البهائي (علي السبلي) ٤,٥
 - ١٩ - المحجة فيما نزل في القائم الحجة - للسيد هاشم البحراني ٦
 - ٢٠ - الفرج بعد الشدة - للفاضي أبي علي الترنخي مجلدين ١٢
 - ٢١ - مصباح الكفعمي - صف جديد حرف واضح مجلدين ٨
 - ٢٢ - الكثر المدفون والفلك المشحون للعالم العلامة الشيخ جلال الدين السيوطي ٨
 - ٢٣ - الدر الثمين في التختن باليمين - للطبسي ٤,٥
 - ٢٤ - أخلاق أهل البيت - للسيد مهدي الصدر ٧
 - ٢٥ - فاطمة بهجة قلب المصطفى - أحمد الرحمان - مجلدين ١٤

الأسعار قابلة للتعديل حسب إرتفاع المواد

لبنان بيروت حارة حريك - شارع دكاش - بناية الكنار - شاهين سنتر

ص.ب: ٢٢٩ / ٢٥، هاتف: ٨٣٤٢٢١

ترسل الحوالات على حسابنا في بنك الاعتماد اللبناني - باسم حسن محمد إبراهيم علي - حساب رقم:

16.01.180.16259.00.00 - فرع الفيديري - بيروت - لبنان أو شك مضمون على البنك

نقد الأراء المنطقيين

و

حل مشكلاتها

الجزء الأول

في التصورات

لمؤلفه
سمحة الحجّة الشيخ علي
كاشف الغطاء

مؤسسة النعمان
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - مارّة مريكة - شارع دكايش بمب: ٢٥/٢٢٩

بين يديك

كتاب وضعه مؤلفه صاحب السناحة الحجة الشيخ علي كاشف الغطاء
دامت بركاته قبل خمس وعشرين سنة بعد ان درس هذا العلم ودرّسه
عشرات المرات لا سيما للكتابين المعروفين حاشية ملا عبدالله وشرح الشمسية
وقد طلب منا رهط من سراة أهل الفضيلة نشره لما فيه من عظيم النفع
وجليل الفائدة لرواد هذا العلم والله ولي التوفيق •
حرر في يوم ١١ ذي القعدة الحرام سنة ١٣٨٢ هـ •

الناشر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه الطيبين الطاهرين • وبعد فيقول المفتقر الى الله تعالى علي فجل المرحوم الشيخ محمد رضا شبل المرحوم الشيخ هادي من آل كاشف الغطاء قد ساعدني التوفيق الالهي والعناية الربانية على تحرير القواعد المنطقية وذكر ما يرد عليها او اورد عليها وما يصح أو يصلح للجواب عنها وتحقيق الحق فيها الا ما زاغ البصر عنه أو غاب بأسلوب سهل وحلة قشبية ومادة غزيرة سائفة لروادها عذبة لطلابها تخرجك عن قيود التقليد الى ساحة التدقيق والتحقيق وتزيل لك الغبار والعموض عن وجه مقاصده ومسائله وتنمي فيك القوى العقلية بالتمرين على المناقشة في الحقائق العلمية ومزاولة البحث في طرق الاستدلال عليها والاستنباط لها ومعرفة انواع المغالطات والسفسطات التي يستخدمها المضلون في محاوراتهم ومناقشاتهم وتدرك به من هذا وذاك ان العلم حقائق كثرتها الشكوك والالوهام وان نورها ونورها لا زال يظهر من تصادم الافكار وقد سميته (بنقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها) ورتبته على مقدمة في تأريخ هذا العلم وقسمته الى قسمين حسب ترتيب الكتب المقرر تدريسها في المدارس الدينية الموضوعة في هذا العلم القسم الاول في التصورات والقسم الثاني في التصديقات وخاتمة في المغالطات والله الموفق للصواب •

مُقَدِّمَةٌ فِي تَارِيخِ
عِلْمِ الْمَنْطِقِ

علم المنطق ويسمى بعلم الميزان وسماه المعلم الثاني الفارابي : برئيس العلوم والشيخ ابن سينا : بخادم العلوم واهل الجزيرة بالفعل وبعضهم : بعلم العقل .

يحدثنا التاريخ عنه : بان ارسطو المتوفى سنة ٣٢٢ قبل الميلاد قد وضع هذا العلم ولم يكن قبله علما ولذا لقب بالمعلم الاول وكان ذلك منه بأمر ذي القرنين ولذا قيل للمنطق انه ميراث ذي القرنين وقد أعطاه على ذلك خمسمائة الف ديناراً وأدر عليه كل سنة مائة وعشرين الف ديناراً وقد جعله ارسطو أول العلوم الحكيمة الفلسفية وفتحها ويسمى مؤلفه الذي وضعه لهذا العلم (بالنص) وهو يشتمل على ثمانية كتب (الاول) في المقولات العشرة المسماة باليونانية القاطيغورياس (الثاني) مباحث القضايا وهي المسماة باليونانية باريميانياس وترجمتها بالعربية العبارة (الثالث) مباحث القياس المسماة بانولوطيقاء الاولى (الرابع) مباحث البرهان المسماة بانولوطيقاء الثانية (الخامس) المواضع الجدلية وهي القوانين للامور التي يلتأم بها صناعة الجدل ويصير بها افعالها اكسل وابصر المسماة بطويقا (السادس) مباحث المغالطات المسماة بسوفسطيكا ومعناها الحكمة الموهمة (السابع) مباحث الخطابة التي يعرف بها كيفية صنع الخطابة المسماة بالبريسطورية وبعضهم ادعى ان اسمها باليونانية ريطوريقا (الثامن) مباحث الشعر التي يعرف بها صناعة الشعر المسماة بفونطيقا وبعضهم ادعى ان اسمها بويطيقا . ثم ظهر بعد ذلك فرفوريوس من أهالي مدينة صور من ساحل الشام المتوفى سنة ٣٠٣ م وكتب مقدمة الى كتب ارسطو المذكورة ساسها بالايساغوجي وهي الكلليات الخمس لايضاح ما في كتب ارسطو

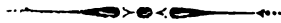
وينسب الى جالينوس المتوفى سنة ١٦٠ م انه اضاف الشكل الرابع الى الاشكال الثلاثة . وكان اول من ترجم كتب ارسطو مع مقدمتها المذكورة الى العربية هو عبدالله بن المقفع (كاتب ابي جعفر المنصور) ثم جاء الفارابي فهذب صناعة المنطق وتحتها وشرح غامضها ونبه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعليم فكانت كتب الفارابي في هذا الفن أحسن المؤلفات وأتقنها وسمي بذلك المعلم الثاني وقد كان ابن ميمون الفيلسوف يوصي ان لا تقرأ في المنطق الا كتب الفارابي . ويعتبر ابو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ وسنة ١١١١ م الشخص الاول الذي مزج علم المنطق بعلوم المسلمين وقد مهد ذلك له استاذه امام الحرمين ابو المعالي عبدالملك المتوفى سنة ٤٧٨ هـ حتى صار من مقدمات الاجتهاد عند الكثير منهم ونشأ من ذلك أن تحور الفكر الاصولي الى النهج المنطقي في التعاريف والادلة . هذا وقد زاد على مسائل علم المنطق المتأخرون مباحث الالفاظ وتقسيمها والقضايا الشرطية والاقيسة الشرطية وحذفوا منه مباحث المقولات العشر واختصروا الكلام في الصناعات الخمس اختصاراً مخلاً يكاد يكون اهمالاً لها مع كون البحث فيها من مهمات مسائل هذا العلم وقد استهدف علم المنطق لسهام النقد في العصور المتأخرة ولا يمكن تحديد مبدئها على التحقيق اذ ان سني النقد لهذا العلم متاخمة متداخلة بعضها في بعض كخيوط العنكبوت وان امتاز بعضها عن بعض بخاصية ما وكان المنتقدون له قد زجوا تقديمهم في مؤلفاتهم في موضوعات اقتضاه الاستطراد أو استدعته الحاجة وانظمس أغلبها ولم نظفر به الا على سبيل الحكاية ونقل القول . الا ان الذي يمكن أن نعتبره مبدأ لظهور التقديليه

هو وقت الثورة على هذا العلم من قادة الفكر الاسلامي والاستهانة بمعلمته التاريخية التي اكتسبتها مسائله من تطابق العقول الراجحة عليها سنين متطاولة. هو القرن الرابع الهجري فقد ألف فيه المسلمون في نقد المنطق كتبا كثيرة ككتاب الآراء والديانات لابن النوبختي الشيعي وكتاب الدقائق لأبي بكر بن الطيب . والتقريب لحدود المنطق لابن حزم . وترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان للوزير الصنعاني . وصون المنطق والكلام في فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطي وغيرهم .

وقد لقي علم المنطق من كثير من الفقهاء مهاجمة شديدة حتى قال قائلهم من تمنطق تزندق وافتى ابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ بحرمة تعليمه وتعلمه وان على ولي الامر أن يخرج المنطقي من المدارس وان يعرضهم على السيف حتى يستتيوا وان أهل المنطق بجزيرة الاندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالمفعل تحرزاً من صولة الفقهاء لأنهم يحرمون تعليمه وتعلمه ويقول ابن القيم الجوزي ان علم المنطق ما دخل على علم الا افسده وغير أوضاعه وشوش قواعده وينقل ان المنصور بن ابي عامر أحرق كتب المنطق . وفي كتاب الغيب والشهادة للمرحوم والدي قدس سره استحسنت قول بعضهم ان المنطق آله خداعة يستعملها الحق والمبطل . كما ان فلاسفة الغرب في القرن الرابع عشر الميلادي شنوا الغارة على ارسطوا ومنطقه بعد ما كانت تعاليمه عندهم يستقى منها المعارف كما تستقى من الوحي والالهام والكتب المقدسة . ولعل أول من هاجمه او كاتم المتوفى سنة ١٣٤٩ م بتصريحه بأننا لو طبقنا المنطق على التعاليم المسيحية لوجدنا بينها من التناقض شيئاً كثيراً فلندع العقل جانبا ولنؤمن بما اتى به الوحي ثم في هذا القرن

المذكور ظهرت الفلسفة الحديثة عندهم المطالبة بتغيير النظريات القديمة التي أظهر الزمان عدم صلاحيتها لاكتشاف الحقائق وتحصيل المعارف فاستهدف منطق أرسطو اذ ذلك لسهام النقد من زعماء هذه الحركة الحديثة بدعوى ان منطق أرسطو لا يقوى على معرفة المجهولات من مبادئها وبيدء تاريخ هذه الفلسفة الحديثة بظهور بيكون وديكارت ويحدثنا التأريخ ان يكون كان يعارض أرسطو أشد المعارضة وقد وضع أساسا جديدة لمعرفة الحقائق تعتمد على التجربة والملاحظة غير القوانين المنطقية بل خيل له ان كل الفلسفة والعلوم نظريات خُلابة قائمة على أساس غير متين . هذا وانا أشرنا في بحث غاية هذا العلم الى أهم النقود عليه .

وهناك فئة حاربت المنطق أشد المحاربة تسمى بالصوفية تدعي ان معرفتها للحقائق بواسطة بلوغ النفس مرتبة المكاشفة والمشاهدة بتصفية الذات بواسطة المخالفة لشهواتها البهيمية ورغباتها الحيوانية والمجاهدات الصعبة والرياضات الشاقة . وان المنطقين قد حرموا من الوصول الى معاني المعاني الحقيقية ومشاهدة الموجودات الواقعية لأن معارفهم مشوبة باحكام الوهم وغير خالصة من عمل الخيال وطالما انتهت أقيستهم الى أخطاء شنيعة وأفكار فاسدة . والله العالم بحقيقة الحال وهو الموفق للصواب .





القسم الاول

في التصورات

المقدمة

قالوا (ان المقدمة تقرأ بكسر الدال وفتحها) • ويرد عليهم ايرادان : -
أولاً : أنها لا يصح كسر الدال منها لأنها بالكسر لا بد وان تكون اسم
فاعل من قدّم (بتشديد الدال) وهي لا تخلو اما من المتعدي منه او من
اللازم والاول باطل لان معناها ذات يصدر منها التقدم لقارئها على غيره
والوصف المتعدي في مقام الاطلاق يذكر مع مفعوله فلو كانت المقدمة
مأخوذة منه لقليل مقدمة القاري • والثاني : - يكون معناها ذات تلبست
بالتقدم مع انها قد وقع عليها التقدم من المؤلف • وجوابه : انا فختارالاول
ونقول : ان الاوصاف المتعدية قد تؤخذ عنوانا بلا متعلقها فيقال جاء القائد
ونختار الثاني ونقول : كونها أوقع عليها التقدم لا ينافي كونها بالذات
وبالطبع متلبسة بالتقدم لاحتياج المقصود اليها فانه طالما وافق الوضع الطبع •
وثانياً : انه نقل عن الزمخشري في الفائق والاساس والفيروزبادي
في القاموس والسكاكي ان المقدمة لا تصح بفتح الدال والفتازاني اقتصر
في بعض كتبه على الكسر مضافا الى ان الفتح يقتضي كونها اسم مفعول
من قدم (بتشديد الدال) المتعدية فيكون معناها ذات اوقع عليها التقدم
مع انها مستحقة للتقدم بذاتها لا بجعل جاعل حيث يحتاج الشروع في
المقصود اليها • وجوابه : ان المعنى اذا ساعد على الفتح فلا وجه للاعتماد
على النقل المذكور بعد ثبوت الفتح في أصل اللغة لوجود اسم المفعول من
(قدم) المتعدي وقد حكى عن (تغلب) الاقتصار على الفتح دون الكسر

واستحقاق التقدم بذاتها لا ينافي ايقاع التقدم عليها من قبل الغير فان
الوضع قد يوافق الطبع وقد يخالفه . نعم لو ثبت انها منقولة من المقدمة
التي هي وصف تعين النطق بها على طبق ما نقلت منه لعدم جواز مخالفة
المنقول للمنقول منه في الهيئة والمادة .
قالوا (ان التاء في المقدمة للدلالة على نقلها من الوصفية الى الاسمية
نظير الكافية والشافية والمثلامة) .

ويرد عليهم ايراد واحد وهو ان التاء موجودة في المقدمة حال كونها
وصفا لانها على ما زعموا وصف للطائفة المتقدمة من الجيش والمنقول يجب
ان يبقى على هيئة المنقول منه فلا داعي للالتزام بتبديل تاء التأنيث بتاء النقل .
جعل المنطقيون (المقدمة التي يستعملونها في صدر كتبهم مأخوذة من
مقدمة الجيش) . ويرد عليهم ايرادات ثلاث :

أولا انه لا وجه لجعلهم مأخوذة من مقدمة الجيش دون المقدمة التي
هي صفة مع كثرة نقل المطلق الى المقيد هذا مع احتمال ان يكون نقل
المقدمة الى مقدمة الكتاب أو العلم سابقا على نقلها الى مقدمة الجيش
لاحتمال انها لم تكن منقولة لمقدمة الجيش وانما كانت مستعملة فيها على
سبيل التوصيف والمنقول منه لا بد من احراز سبقه على المنقول عليه في
الوضع .

ان قلت : ان نقل الاسم من الاسم أولى من نقل الاسم من الصفة
للسنخية فتكون منقولة من مقدمة الجيش التي هي الاسم .
قلنا : ان النقل تابع لنظر الناقل ولحاظه وليس للسنخية أي مدخل فيه
فكما انه يمكن ان يلاحظها بما هي صفة يمكن ان يلاحظها بما هي اسم

لمقدمة الجيش ولم يقم دليل على هذه الأولوية مع كثرة نقل الصفة الى الاسم .

ان قلت : نعم ولكن مع الشك يلحق الشيء بالاعم الأغلب ونقل الاسم الى الاسم هو الأعم الأغلب .

قلنا : لا نسلم انه اغلب من نقل الصفة الى الاسم .

ان قلت : ان العلماء قد نقلوا ذلك ونقل أرباب الفن حجة على مصطلحاتهم .

قلنا : هذا أمر ذكره المتأخرون من المؤلفين ولم يعلم موافقة المتقدمين لهم عليه فلم يعلم انه من مصطلحات المنطقين كيف : والظاهر ان مرادهم ان المقدمة كذلك سواء كانت في كتبهم أو كتب غيرهم من النحو والمعاني والبيان هذا على تقدير ان يراد بالاخذ هو النقل وأما على تقدير ان يراد بالاخذ هو الاستعمال مجازاً على سبيل الاستعارة فنقول :

ان ذلك راجع الى المستعير في مقام الاستعمال فله ان يستعيرها من المقدمة التي هي صفة وله ان يستعيرها من المقدمة التي هي اسم لمقدمة الجيش فلا وجه لتخصيص الاستعارة بكونها من مقدمة الجيش هذا مع ما عرفت من عدم احراز وضع المقدمة لمقدمة الجيش ولعلها كانت مستعملة فيها على سبيل التوصيف .

وثانياً ان هذا منافي لما ذكروه من انه يجوز في المقدمة أن تقرأ بفتح الدال وكسرهما اذ ان المنقول يجب ان يكون لفظه على طبق المنقول منه وعلى هيئته فلو كانت المقدمة المنقول منها مفتوحة الدال لما صح كسر الدال في المقدمة المنقولة وكذا لو كان الدال مكسوراً هناك لا يصح فتحه هنا نعم

يحتمل في المقدمة ذلك لا انه يجوز فيها ولكن الظاهر من كلمات بعض المنطقيين هو الجواز لا انه صرف احتمال .

ثالثا انه لا دليل على النقل ولا على الاستعارة ومع عدم الدليل عليهما فالاصل استعمالها في معناها الحقيقي وهو التوصيف لاصالة الحقيقة وعنده فتجوز قراءة الدال من المقدمة بالفتح والكسر .

هذا وقد استدل بعض من اشتهر بالتحقيق على كون استعمال المقدمة في هذا المقام على سبيل التوصيف لاعلى سبيل الاسمية بوجهين : الاول - ان المقدمة لو كانت منقولة من مقدمة الجيش أو مستعارة منه لوجب أن يقال في صدر الكتب مقدمة الجيش بالاضافة الى الجيش لاقطعها عن الاضافة اذ لا معنى لنقل اللفظ المفرد من المضاف او استعارته منه . اذ لا بد من اتحاد اللفظ فيهما . والثاني - ان نفس المقدمة مستعملة في مقدمة الجيش على سبيل التوصيف والتاء لتأنيث الموصوف أعني الجماعة واستدل على ذلك بان صاحب الاساس عد استعمال المقدمة في الجيش من الحقيقة حيث قال قدمته وأقدمته فقدم بمعنى تقدم ومنه مقدمة الجيش ولا يخفى فساد هذين الوجهين . أما الاول - فلوضوح ان المراد لهم من كون المقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش ان المقدمة أخذت من المقدمة المستعملة في الطائفة التي تقدم أمام الجيش للاستطلاع وايست الاضافة مأخوذة في التسمية بها . وأما الثاني - فلأنه أولا معارض بنقل غيره من أن المقدمة نقلت لمقدمة الجيش . وثانيا عده من الحقيقة لا ينافي كونها منقولة الى مقدمة الجيش اذ استعمال المنقول في المنقول اليه على سبيل الحقيقة وليس بلازم ان يكون استعمالها فيها على سبيل التوصيف . وثالثا - لو سلمنا انها مستعملة في

مقدمة الجيش على سبيل التوصيف فذلك لا يثبت انها مستعملة في صدر
الكتب على سبيل التوصيف ايضا .

مقدمة الكتاب ومقدمة العلم

(التزم المنطقيون في مقدمة الكتاب بكونها طائفة من الكلام تنفع في
المقصود وفي مقدمة العلم بكونها طائفة من المعاني يجب الاطلاع عليها
فالفرق بينهما عندهم من وجهين : أحدهما كون كل منهما من مقولة غير
مقولة الاخرى فمقدمة الكتاب من مقولة الكلام ومقدمة العلم من مقولة
المعاني . وثانيهما ان مقدمة الكتاب تنفع في المقصود ومقدمة العلم يجب
الاطلاع عليها) . ويرد عليهم ايراد واحد وهو انه لا داعي الى جعل مقدمة
الكتاب عبارة عن الكلام وجعل مقدمة العلم عبارة عن المعاني اذ مقدمة
الشيء حقيقة عبارة عن الامر الذي قدّم عليه ونفع فيه كما هو ظاهر معناها
الوصفي فالالفاظ اذا دلت على أمور تنفع في العلم فهي باعتبار تلك المعاني
مقدمة علم كما ان المعاني لو كانت تنفع في الكتاب كانت مقدمة كتاب وكذا
النقوش وغيرها مما يدل على أمور تنفع في ذلك . نعم ان الذي ينفع أولا
وبالذات في الكتاب والعلم هي المعاني ولكن الدال عليها باعتبار انه عنوان
ووجه لها سرى النفع اليها فيصح نسبة النفع الى الالفاظ او النقوش
بالعرض والمجاز . والذي ينقدح بالبال ان الذي دعاهم الى ذلك هو تخيلهم
ان مقدمة الشيء لا بد وان تكون من نسخه لانها جزء منه كما في الفائق
للزمخشري حيث ذكر انه استعير لفظ المقدمة لأول كل شيء آه . مع جعلهم
الكتاب عبارة عن الكلام لانهم رأوا ان وحدة الكتاب لا تزول مادام الكلام
واحدا وان اختلفت النقوش الدالة عليه ومع اختلاف التعابير عن مسائل

العلم صار الكتاب متعددًا ولذا كانت كتب النحو مثلًا متعددة مع أن المسائل واحدة • وجعلهم العلم عبارة عن المعاني خاصة لانهم رأوا أن العلم لا تنظم وحدته بتعدد التعابير فكتب النحو مثلًا وأن تعددت التعابير فيها إلا أن العلم بينها واحد لأن المسائل الحاصلة منها واحدة فجعلوا مقدمة الكتاب عبارة عن الكلام ومقدمة العلم عبارة عن المعاني للسنخية هذا مضافا إلى عدم صحته في نفسه فإن الكتاب والعلم ذكروا للمساعدة معاني مضافا إلى أن مقدمة الشيء ليس يلزم أن تكون مسانخة له وتصريح الفائق لو سلم دلالاته فهو معارض بدعوى اتفاقهم على أن مقدمة العلم خارجة عن العلم مضافا إلى أن جزء الشيء لا يلزم أن يكون من سنخه •

اللهم إلا أن يثبت لهم اصطلاح في ذلك وتواطىء عليه فيكون منشأ الجعل المذكور هو مجرد الاصطلاح • لكنه قد صرح بعضهم بأن التقسيم حادث كما أن الذي ينقح بالبال أن الذي دعاهم إلى أن يلتزموا في مقدمة العلم بوجوب الاطلاع وفي مقدمة الكتاب بعدم الوجوب مع أن مقدمة الكتاب قد تدل على مقدمة العلم هو أن مقدمة الكتاب لما كان مفادها المعاني التي يجب الاطلاع عليها وغيرها من المعاني التي لا يجب الاطلاع عليها قالوا : بانها تنفع دون أن يقولوا (يجب) لأن النفع يجتمع مع الوجوب وغيره • وقد كنا نتخيل في مجلس التدريس أن الوجه في ذلك هو أنه لما كانت مقدمة العلم عبارة عن المعاني الخاصة فهي غير قابلة لأن يستغنى عنها ولا يستبدل بها غيرها لعدم تبدل نفس المعاني وتغيرها بخلاف مقدمة الكتاب فانها لما كانت عندهم عبارة عن الالفاظ وهي قابلة لأن تؤدي معانيها بتراكيب أخرى فهي قابلة لأن يستغنى عنها بغيرها من الكلام المؤدي لتلك

المعاني وهو فاسد لانه يمكن ان يستغنى عن تلك المعاني الخاصة بمعاني أخرى تقوم مقامها بان يستغنى عن الرسم والغاية المذكوران في العلم برسم آخر وغاية أخرى كما يشاهد ذلك في أغلب طلبة العلم عند شروعهم في علم جديد فانهم يقرأونه لان باقي طلبة العلم قرؤوه أو لانه مقرر دراسته عندهم من دون ملاحظة الغاية التي وضع العلم من أجلها وقد لا يعرفون شيئاً من حده أو رسمه ويكتفون بأنه الذي اسمه كذا أو يقرأ بعد كذا أو الذي قرؤوه طلبة الدين كما شاهدنا نحن ذلك في أغلب من درس الحكمة أو الاصول .

ان قلت ان الوجوب على سبيل البدل بمعنى انه يجب الاطلاع على الرسم والغاية المذكورين أو على ما قام مقامهما من التعاريف والغايات .
قلنا : اذن فالتزم ذلك في مقدمة الكتاب الدالة على تلك المعاني المخصوصة فانه ايضاً يجب الاطلاع عليها على سبيل البدل بمعنى انه لا بد وان يطلع على تلك الالفاظ بنفسها أو ما قام مقامها من الذي يؤدي معناها .
إلا اللهم ان يقال ان اللابدية بالنسبة الى الالفاظ غير مسلمة فانه لو اطلع على المعاني بطريق الالهام او الحدس فلا يجب حينئذ أن يطلع على الالفاظ بخلاف المعاني فانه لا بد وان يطلع عليها بأي طريق كان .

النسبة بين مقدمة الكتاب والعلم

قالوا : (النسبة بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم عموم مطلق) . ويرد عليهم ايراد واحد وهو : ان النسبة بينهما بالمعاني التي ذكروها لهما بحسب الصدق هو التباين لان أحدهما تصدق على الكلام والاخرى على المعاني

وأما بحسب التحقق والاجتماع في الوجود فالنسبة بينهما عموم من وجه اذ قد يجتمعان في مورد واحد كالكلام الدال على تعريف العلم وموضوعه وغايته فان نفس الكلام مقدمة كتاب ونفس المعاني مقدمة علم وتوجد مقدمة الكتاب بدونها فيما لو كان الكلام يدل على ما ينفع في المقصود كأسم المؤلف وتقسيم الكتاب ونحو ذلك وتوجد مقدمة العلم بدونها فيما لو ذكر التعريف والموضوع والغاية أثناء المقصود أو بعد المقصود كما صنع صاحب المفتاح فان الكلام الدال عليها لا يقال مقدمة كتاب لانه لم يقدم أمام المقصود ولمعانيها يقال لها مقدمة علم لكونها طائفة من المعاني يتوقف عليها الشروع في العلم . نعم لو اعتبر في مقدمة العلم التقديم أمام المقصود كانت النسبة العموم من مطلق بحسب الاجتماع والعموم في جانب مقدمة الكتاب .

محققات مقدمة العلم

قالوا : (ان مقدمة العلم عبارة عن الموضوع والتعريف والغاية) . ويرد عليهم ايرادات ستة . :

أولا ان هذا لا يلتزم مع ما عرفوا به مقدمة العلم لانه اما على تعريفها بانها طائفة من المعاني قدمت أمام المقصود يجب الاطلاع اليها ويتوقف عليها الشروع لم تكن هذه الثلاثة واجبا الاطلاع عليها إذ بالرسم يستغنى عن الموضوع وبالعكس حيث بكل منهما يحصل التمييز فاذا ذكر الرسم حصل تمييز العلم عن غيره فلا يجب حينئذ الاطلاع على الموضوع لأن الموضوع انما يذكر لأجل تمييز العلم واذا ذكر الموضوع استغنى عن الرسم لحصول

التمييز به •

اللهم الا أن يقال ان الموضوع يميز مسائل العلم فانه كل مسألة وردت عليه رأى موضوعها موضوع العلم أو أن محمولها عرض ذاتي لموضوع العلم عدها منه وعرف انها منه • والتعريف يميز مجموع المسائل اعني نفس العلم إلا ان هذا خلاف تصريح المنطقيين من أن تمايز العلوم بموضوعاتها وسنين انشاء الله تعالى فساد ذلك وان الرسم يميز المسائل •

وأما على تعريفهم لمقدمة العلم بانها طائفة من المعاني ويجب الاطلاع عليها بصيرة في الشروع فحينئذ لا وجه لتخصيص هذه الثلاثة بكونها هي مقدمة العلم بل عليهم ان يجعلوا كلما يفيد البصيرة مقدمة علم من ذكر المنفعة والسمة ومرتبة العلم ليقدم على ما يجب ويؤخر عما يجب وغير ذلك مما ينفع في العلم فان مراتب البصيرة غير منحصرة بذلك •

وثانيا ان الرسم والغاية لا يجب الاطلاع عليها بل الواجب الاطلاع على تمييزه بوجه ما ومعرفة غاية ما للشارع أي غاية كانت • - وجوابه - ان المراد بالوجوب هو الوجوب على سبيل البدل والرسم والغاية المذكوران في كتب المنطق هما من أفراد الواجب وهو التمييز بوجه ما وغاية ما •

وثالثا ان تعريف مقدمة العلم يقتضي ان كل واحد منها يكون مقدمة العلم لأنه يتوقف عليه الشروع وحينئذ فلا وجه لجعل مجموعها مقدمة العلم كما هو ظاهر كلامهم •

ورابعا ان الشروع في العلم لا يتوقف على الشروع في هذه الامور المذكورة أصلا لجواز أن يتصور جزءا منه ويصدق بغايته فيحصله وهكذا في كل جزء حتى يحصل العلم بدون تصور العلم والتصديق بالغاية •

- وجوابه - نعم ولكنه هذا ليس بشروع في العلم بل هو شروع في جزئه والحاصل ان قصد الشروع في كل شيء لا بد فيه من تصوره وتصور الفائدة نعم حصول الشيء لا يلزم فيه ذلك لأنه قد يكون بطريق الالهام وقد يكون بالنحو الذي ذكره المعترض وقد يكون بالصدفة والاتفاق ولكن هذا كله خارج عن محل الكلام لأن محل الكلام هو قصد تحصيله والشروع فيه .
وخامسا ان هذا ينافي جعل المقدمة مظلوفة لهذه الثلاثة مع انها عينها والظرية تستدعي المغايرة . - وجوابه - ان المغايرة والظرية هنا اعتبارية فبملاحظة هذه الامور اجمالا جعلت مظلوفة وبملاحظتها تفصيلا جعلت ظرفا بضرب من التسامح والتوسع .

وسادسا ان تصور الموضوع من أجزاء العلم فكيف عدّه القوم من المقدمة للعلم . - وجوابه - ان الذي عدوه من المقدمة هو التصديق بالموضوعية لا تصوره ولو سلمنا ذلك فنقول : ان تصور موضوعات المسائل بالعنوان الاجمالي من المقدمة والذي هو جزء من العلم هو تصور موضوعات المسائل تفصيلا ولو سلمنا فنقول : ان نفس الموضوع جزء من العلم وأما تعريفه فهو من المقدمة لتوقف الشروع في العلم عليه ولذا لم يعدوه من المبادي ويظهر من الشوارق ان القوم ذهبوا الى ان التصديق بالموضوعية من المقدمة والتصديق بوجود ذات الموضوع من أجزاء العلم .

وجه توقف الشروع على التعريف

قالوا : ان وجه توقف الشروع على تصور العلم فلان الشارع فيه لو لم يتصوره لكان طالبا للمجهول المطلق . وهو محال لامتناع توجه النفس

نحو المجهول المطلق • ويرد عليهم ايرادات اربعة :

أولاً بأنه مصادرة على المطلوب لأن الطلب والتوجه شيء واحد والمعالية عبارة عن الامتناع فكان الدليل عين المدعى • - وجوابه - ان قولهم (الامتناع) من باب التنبيه على المدعى وليس بدليل عليه لبداهته • والتنبيه يكفي فيه تبديل اللفظ بلفظ آخر مع ان التوجه غير الطلب لأن الطلب ارادة الشيء والتصميم عليه والتوجه من مقدماته اذ النفس تتوجه نحو الشيء ثم تطلبه وحينئذ فافتاؤه يوجب انتفاء الطلب لأن عدم المقدمة يوجب عدم ذبيها لتوقعه عليها •

وثانياً ان هذا الدليل لا يثبت المدعى لأن المدعى توقف الشروع في العلم على تصوره بتعريفه الحقيقي والدليل انما يثبت التوقف على تصور العلم بوجه ما ولو بوجه أعم • ودعوى ان تعريف العلم الحقيقي انما ذكر في المقدمة لا من حيث ذاته بل لأجل تحقق التصور للعلم بوجه ما في ضمنه فالمدعى هو التصور بوجه ما للعلم لا تصوره بالتعريف الحقيقي فاسدة فان الذي عدتوه من مقدمة العلم هو التعريف لا التصور بوجه ما فالمقصود اقامة البرهان على توقف الشروع عليه لا على الأعم منه وقد عدوا من عيوب الدليل كونه أعم من المدعى •

وثالثاً انه لو كان طلب المجهول المطلق محالاً لزم وجود علوم في النفس لا تنتهي لأن طلب ذلك الوجه يستدعي تصوره بوجه ما فنقل الكلام الى هذا الوجه الثاني فنقول طلبه ايضاً يستدعي تصوره بوجه ما وهلم جرا فيلزم وجود معلومات لا تنتهي وهو محال لان النفس حادثة • - وجوابه - ان النفس تحصل لها صور المحسوسات والبدهييات بدون طلب وتوجه

وينتهي التسلسل الى تلك الامور البديهية والمحسوسة الحاصلة بدون طلب .
ورابعا بأن قولكم (المجهول المطلق محال طلبه) باطل لان الحكم
بمحالية الطلب ان كان على المجهول المطلق فهو باطل لعدم تصوره اذا كان
مجهولاً مطلقاً وان كان على المعلوم لزم اتصاف المجهول المطلق بالمعلومية
وهذا ينافي الجهل به مطلقاً . - وجوابه - ان المحكوم عليه هي الافراد
لا عنوان الموضوع فالمجهول بعنوانه معلوم وهو عنوان للأفراد التي فرضها
العقل مجهولة مطلقاً فهذه الافراد قد تصورها العقل بهذا العنوان وحكم
عليها فالعنوان معلوم والمحكوم عليه حقيقة المجهول مطلقاً فالعقل قد جعل
لما حكم عليه بالمحالية عنوانا حاكيا عنه .

ان قلت : ان هذه الحقيقة اذا تصورها العقل بهذا العنوان فقد
خرجت عن كونها مجهولة مطلقاً .

قلنا : العقل قد حكم عليها لا باعتبار تصورها بهذا المعنى وان كان
حال حكمه قد تصورها بذلك العنوان لكنه عند حكمه قد فرضها غير
متصورة وللعقل أن يفرض حتى المحال فيحكم عليه كما يحكم على الماهية من
حيث هي بأنها ليست إلا هي مع انها موجودة بالوجود الذهني ولا يكون
حكمه إلا من جهة عدم الاعتبار لهذا الوجود .

علل المنطقيون (إفادة التعريف الشروع على بصيرة بأنه بتعريف العلم
يقف على جميع مسائله إجمالاً حتى أن كل مسألة ترد عليه تمكّن من معرفة
انها منه أم لا) . ويرد عليهم ايرادان :

أولاً ان التعريف هو الجامع لافراد المعرف المانع من غيرها لا لأجزائه
فالحيوان الكاتب بيده الذي هو تعريف للانسان انما يميز أفراده عن غيرها

لا اجزاء كيده ورأسه وعنده فلا معنى لزعم القوم ان تعريف العلم يميز مسائله عن غيرها اذ هي ليست افراد بل اجزاء وقد كان لهذا الاشكال على تحليل القوم وقع في نفوس بعض المحققين فسلخوا في الجواب عنه مسالك غير صحيحة .

وأقول ان التحقيق في الجواب عنه ان العلم لو قلنا أنه كلي لمسائله ومسائله أفراد له فلا اشكال لأن شأن التعريف أن يميز الافراد وان قلنا أنه كل لمسائله ومركب منها كما هو مذهب الاغلب، فيكون مركبا اعتباريا والمركب الاعتباري تمييزه عن غيره قد يكون بامتيياز أجزاءه عن غيرها اذ ليس له حقيقة يمتاز بها عما عداها الا حقيقة أجزاءه فاذا اريد استحضار صورته في الذهن ليمتاز عما عداه يستحضر صورة أجزاءه الممتازة عما عداها بذكر خاصة مشتركة فيما بينها ولا توجد فيما عداها كما اذا اريد أن يعرف لك الرجال العشرة الذين قتلوا عمراً قيل هم الذين لابسوا الثياب الزرق عيونهم كذا وانوفهم كذا فانه حينئذ كل شخص ورد عليك تتمكن من معرفة أنه من أولئك الرجال أم لا فحينئذ بهذه الخاصة يمتاز المركب عما عداه ويمتاز أجزاءه عن أجزاء غيره وقد يكون بخاصة للمركب يكون كل جزء منه له دخل في حصولها كأن كان المركب انما التتم من هذه الاجزاء بلحاظ ترتب هذه الفائدة عليه فيكون الرسم يميز المركب بالذات ولاجزائه بالعرض .

وثانيا انهم ان ارادوا تعريف العلم بهذا التعريف المذكور في صدر كتبهم فالدليل المذكور لا يثبت توقف الشروع على بصيرة عليه اذ بكل تعريف للعلم يحصل ذلك وان اريد تعريف العلم بتعريف ما فالدليل المذكور

وان كان يثبت ذلك الا انه خلاف المدعى لأن المدعى توقف البصيرة في الشروع على هذا التعريف المذكور في صدر الكتب • - وجوابه - ان المدعى هو الثاني أعني توقف الشروع على بصيرة على مطلق التعريف لأن الذي عدوه من مقدمة العلم هو مطلق التعريف لا خصوص هذا التعريف المذكور في صدر كتبهم •

التوقف على بيان الحاجة

علل المنطقيون (إفادة بيان الحاجة للشروع على بصيرة بأنه لو لم يعلم غاية العلم والغرض منه لكان طلبه عبثاً وبأن معرفتها تزيد الطالب جداً ونشاطاً) •

أقول : هذا المقام فيه نظر من جهات ثلاثة عشر :

الاولى ان عدم العلم بغاية العلم لا يوجب ان يكون طلبه عبثاً اذ قد يتعلمه لغاية أخرى كأن يعلم الغير به كالفقير يتعلم الحساب ليعلم أهل التجارة به أو يدفع به كيد أهله كبعض الزهاد يتعلم السحر ليدفع كيد السحرة فاللازم في مقام التعلم للعلم هو معرفة منفعة يتحمل لأجلها مشقة تحصيل العلم سواء كانت هي الغرض من العلم أم لا فالاولى ان يقال ان الناس تحتاج اليه من جهة هذه الفائدة المرتبة عليه ولا داعي لهم على ترتيب العبثية على عدم العلم بالغاية التي ذكروها له •

الثانية أنه لم يكن في صدر كتب المنطق ما يوجب التصديق بالحاجة اليه ولا ما يوجب العلم بالغاية له وانما الموجود في صدرها هي اثبات الاحتياج الى علم يعصم الذهن عن الخطأ إما أن هذا العلم هو المنطق وان

علم المنطق يفى بهذه الغاية فلم يقيموا على ذلك برهانا كيف والعلم بالغاية
انما يحصل للشخص الذي درس العلم فانه عند ذلك يشعر بحصول هذه
الغاية من هذا العلم له أم لا وهكذا سائر العلوم والذي هو من مقدمات
الشروع هو بيان الحاجة لنفس هذا العلم الذي يراد الشروع به لا إثبات
الاحتياج الى علم ما تحصل به تلك الحاجة • — والحاصل — ان ما يحصل
التصديق به هو الاحتياج لعلم يفى بتلك الغاية وهو ليس من مقدمات
الشروع ولا يرفع العبث عن طلب العلم الذي يراد الشروع به لعدم التصديق
بانها هي غايته والذي هو من مقدمات الشروع عندهم هو التصديق بأن
هذه الغاية غاية لهذا العلم الذي يراد الشروع به •

نعم انما يحصل الظن بترتب الغاية على هذا العلم من جهة ان أهل
الخبرة وهم أرباب الفن قد أخبروا بترتبها عليه فاذا كان مرادهم بالعلم
بالغاية ما هو أعم من الظن فلا اشكال لكنه على هذا يكون مجرد اخبارهم
بذلك كاف ولا حاجة لاثبات الحاجة للعلم ثم بيان ان هذا العلم هو علم المنطق
مع انه يلزم ان يصح الاستغناء بالرسم المشتتمل على الغاية عن ذكرها لأنه
لا أقل من أن يحصل منه الظن بالغاية •

ان قلت : ان الرسم يستلزم تصور الغاية المشتتمل عليها لانه من
التصورات كما زعم ذلك بعض المحققين •

قلنا : الحد والرسم يجب أن يصدق بثبوتها للمحدود حتى يرتب
أثرهما عليه وهو التمييز بهما فان من لم يحصل له التصديق بما اشتمل
عليه الحد والرسم لا يعقل أن يميز أفراد المعرفة عن غيره • وحصول
التصديق بثبوتها للمحدود كما يحصل من اقامة البرهان يحصل من اخبار

من تعتمد عليه النفس فيهما وكان الخصم لماً رأى ان الحد والرسم قد جعلهما المنطقيون من المعلوم التصوري تخيل انه يكفي فيهما التصور ولا يعلم ان منشأ الجعل هو انه بتصوره يتصور افراد المحدود ويميزها عما عداها والا فالتعريف لا يجعل مقياسا وميزانا الا بعد التصديق به وبعد التصديق به تحصل معرفة الافراد وتميزها فتأمل فانه يمكن ان يقال بل قد قيل انه بمجرد التصور للتعريف يحصل تصور المعرف •

نعم لما كان الرسم قد لا يشتمل على الغاية فيذكران معاً تعارف ذكر كل منهما على حدة حتى مع اشتماله عليها •

الثالثة ان قولهم تذكر الغاية ليزداد الشارع في العلم جدا ويحصل له نشاطا لا لأجل توقف الشروع عليها لما نراه من أن كثيراً من الطالبين للعلوم كالنحو والصرف يحصلها مع الذهول عن الغاية والى هذا يميل سعد الدين التفتازاني في السعدية فاسد لما تقرر في محله انه لا بد للفاعل المختار عند شروعه في الفعل من أن يتصور له فائدة وغاية • نعم غاية العلم لا يلزم معرفتها بخصوصها كما قدمنا •

الرابعة ان العلوم الحكيمية تطلب لأنفسها من دون معرفة الحاجة اليها فلو كان الشروع موقوفا على بيان الحاجة لما صح الشروع فيها بدون بيان الحاجة لها وفيها ما لا يخفى لما ذكرناه مراراً من استحالة الطلب بدون معرفة الفائدة والعلوم المذكورة قد تطلب لأجل اتصاف الطالب بها لشرفها أو كمال النفس بها أو لتعليم الغير بها •

الخامسة انه لا بد من اثبات ان غاية العلم لا تحصل من غيره ولا يكفي اثبات حصولها به فقط اذ الحاجة الى الشيء في أمرنا تثبت ذلك لو انحصر

حصول ذلك الامر به وفيها مالا يخفى فان المطلوب ترتب تلك الغاية عليه حتى لا يكون الطلب عبثاً ولذا الذي عد من مقدمات الشروع هو بيان الغاية لاوجه الحاجة ومن عد وجه الحاجة منهم فراده به بيان الغاية .

السادسة ان توهم الفائدة تكفي في الشروع في الشيء ولا يكون طلبه عبثاً فان العقلاء بآمالهم وأمانهم لفوائد يقومون بالاعمال وطالما رأينا كثيراً من أهل الرياضات يفعلونها لاحتمال حصول الفائدة بها غاية الأمر يجب أن يكون احتمالاً عقلاً بل بعض الفوائد المهمة جداً احتمال حصولها من عمل كاف في الشروع به وبهذا ظهر لك فساد ما اشتهر من لزوم ترتب الفائدة على الشيء في الخارج مع ان بعض العلوم كعلوم العربية لا ترتب عليها فوائدها في الخارج الا بضم بعض المقدمات اليها كحسن التطبيق ونحوه فان مجرد الظن والاحتمال العقلائي لترتبها كافي في تشويق النفس اليها .

السابعة انه لا بد من اثبات اختصاص الفائدة والغرض بهذا العلم والا لزم الترجيح بلا مرجح فانه كما لا يمكن التوجه ما لم يشعر بالفائدة كذلك لا يمكن التوجه ما لم يعتقد باختصاصه بتلك الفائدة والا لزم الترجيح بلا مرجح فكان الواجب ان يعد من مقدمات الشروع اختصاص الفائدة بالعلم . - وجوابها - ان الترجيح لا يتوقف على العلم بالاختصاص بل بمجرد سهولة المنال أو جري العادة على ذلك أو عدم الاطلاع مع حصولها بغيره الى غير ذلك .

الثامنة ان الدليل المذكور انما يثبت ان الشروع والطلب لا بد وان تكون له فائدة ولا يثبت ان لنفس العلم لا بد وان تكون فائدة كما يقال ان بعض

من يدرس العلم يدرسه ليكون مصداقاً لكونه مشتغلاً به ليعطي بعض الموقوفات لا لاجل فائدة العلم • - وجوابها - ان الدليل يثبت ان المعتبر حصول الفائدة في المطلوب والمشروع فيه فان الطلب للشيء يقتضي كون متعلقه ذو فائدة والا لما كان وجه لارادته وطلبه واما لو كان نفس المشروع والطلب فيه الفائدة لكانا هما المطلوبان ولوجب تعلق الطلب بهما •

التاسعة انه لا وجه لعد الطلب عبثاً لو لم يعلم بالفائدة المرتبة على العلم لجواز أن يترتب عليه فائدة أخرى بعد المشروع فيه تكون اكمل منها وأحسن فلا يكون سعيه عبثاً • - وجوابها - نعم ولكن مقصود المستدل ان الطلب لا يصدر من الطالب العاقل عند عدم الشعور بالفائدة لأنه يراه عبثاً ولنوعاً فترتب الفائدة عليه بعد المشروع فيه لا يصح صدور الطلب منه لعدم شعوره بالفائدة •

العاشرة ان أراد المستدل بان الشارع لا بد وأن يعلم بأن للعلم فائدة ما وان لم يعينها ما هي فهو اجنبي عن المقام اذ المقصود إثبات توقف المشروع على معرفة غاية العلم وان أراد بأن الشارع لا بد وان يعرف الفائدة بخصوصها فالدليل لا يثبت ذلك لأن الطلب العبث يزول بمعرفة ان له فائدة ما وان لم تشخص بنحو ما ذكر في تعريف العلم • - وجوابها - ان الشعور بأن له فائدة مالا يخرج الطلب عن كونه طلباً عبثاً فان العاقل يرى نفسه عبثاً لو لم يشخص الفائدة •

الحادية عشرة ان هذا الدليل انما يستقيم على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بتوقف الطلب والارادة على اعتقاد النفع وأما على رأي الاشعرية القائلين بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع فلا يتم الدليل لإمكان

حصول الطلب بدون اعتقاد النفع .

الثانية عشرة انه يلزم على هذا الدليل ان لا يقع العبث في الافعال الاختيارية مع انه لا شك في وقوعه ولذا العقلاء يحترزون عنه .
— وجوابها — ان العبث الواقع والذي يحترزون عنه العقلاء هو العبث عند العرف الذي يطلقونه على الفعل الذي يقصد منه فائدة غير معتد بها وأما الفعل بلا فائدة أصلاً فمحال صدوره اختياراً للزوم الترجيح بلا مرجح في الارادة .

الثالثة عشر ان علماء كل فن قالوا بترتب غايته عليه مع انا نجد بعض العلوم لا تترتب فوائدها عليها كعلوم العربية . — وجوابها — ان ذلك يرجع لاهمال بعض شروط ترتب الفائدة كحسن التطبيق ونحوه وقد تقدم في السادسة ما ينفعك .

التوقف على بيان الموضوع

علل متأخرو المنطقيين (إضافة بيان الموضوع للشروع على بصيرة بأن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فلو لم يعرف الشارع في العلم ان موضوعه أي شيء هو لم يتميز العلم المطلوب عنده ولم يكن له في طلبه بصيرة .
ومعرفة ذلك موقوفة على التصديق بموضوعيته) . ويرد عليهم ايرادات ثمانية :

أولاً توقف الشروع على معرفة الموضوع ليس الا من جهة حصول التمييز به كما هو مقتضى تحليلهم وهو حاصل بالرسم فهو مستغن عنه .
وما قيل من أنه يفيد زيادة البصيرة ويميزه تمييزاً اعتبره المدون له

لا يدفع الاشكال لأن محل الكلام هو البصيرة لا زيادة البصيرة وإلا لكان من مقدمات العلم أشياء أخر مما يتوقف الشروع على زيادة البصيرة عليها كأسم المؤلف ومرتبة العلم .

ومن هنا ظهر فساد ما ذكره بعض المحققين في مقام الدفع عن هذا الاشكال من أن الرسم يميزه بحسب العوارض والموضوع بحسب الذات وذلك لأن المطلوب هو حصول التمييز سواء كان بأمر عارض أو داخل وهو حاصل بالرسم - واجيب - عنه بأن تصور العلم بالخاصة لا يميز العلم عما عداه فان بعض المسائل تكون مشتركة بين العلوم كمسألة الجمع والمثنى فانها مشتركة بين النحو والصرف فغاية ما يحصل من تصور العلم برسمه ان هذه المسألة من مسائله ، ولا يعلم انها ليست من مسائل العلم الآخر الا اذا حصل العلم بالموضوع فانه ح يعلم انها من مسائل هذا العلم بهذه الحيثية ومن مسائل ذلك العلم بتلك الحيثية .

وثانيا ان الشيء انما يكون مقدمة بالجهة الموجبة للشروع في العلم على بصيرة فمثلا التعريف له جهتان الاولى وهي التصديق بكونه تعريفا لهذا الشيء والثانية استدعاء تصوره لتصور أفراد المحدود بحيث تتميز عما عداها وهذه الجهة الثانية وان كانت موقوفة على الاولى الا ان المقصود من التعريف هو الجهة الثانية لأنه بها يحصل التمييز لا بالأولى بمعنى ان التعريف انما يذكر باعتبار الجهة الثانية لأن المقصود منه هو التمييز وهو انما يحصل بها .

ومن هنا اتفق المنطقيون على ان تصور الرسم من مقدمات الشروع لأن الرسم انما يجعل من مقدمات الشروع باعتبار حصول التمييز به وهو

انما يحصل بالتصور له وهكذا الكلام في الغاية فانها لها جهتان تصورها والتصديق بكونها غاية للشيء وهي بالجهة الثانية من مقدمات الشروع لأن التصديق بها أو بما قام مقامها هو الذي يتوقف عليه الشروع لا على تصورها .

اذا عرفت هذا فنقول : ان الموضوع انما يذكر في مقدمة الشروع انما هو باعتبار تمييزه للعلم عما عداه كما يظهر ذلك من بيان وجه توقف الشروع على بصيرة عليه والتمييز بالشيء انما يحصل بتصور المميز لا بالتصديق به فلا معنى لعد التصديق بالموضوعية من مقدمات الشروع . وهذه الشبهة اختلجت بالبال وقد قررناها لبعض المحققين فلم يطق الجواب عنها ولكن بعد هذا انكشف لنا صحة ما ذهب اليه المنطقيون وذلك لأن المميز إن كان وجهاً للمميز (بالفتح) بأن كان تعريفاً له فالأمر كما ذكر بأنه بتصوره يتصور المعرف (بالفتح) لأنه وجهاً له وعنواناً حاكياً عنه وأما اذا لم يكن وجهاً ولا تعريفاً ولا منطبقاً عليه كما هو شأن الموضوع بالنسبة الى العلم فلا يكفي تصوره في التمييز لأن تصور نفسه لا علاقة له بالعلم وتصور موضوعيته بدون التصديق بها لا يوجب ان يكون منفرداً عن سائر العلوم بهذا الموضوع عند المتصور بل تكون نسبتته الى سائر العلوم على حد سواء فلا بد من التصديق بموضوعيته له فانه هو الذي يميزه فالتصديق بموضوعية الكلمة للنحو هو الموجب لتمييز النحو عما عداه وهذا الامر لا يختص بالموضوع بل كل شيء تكون نسبتته هي الموجبة لتمييزه به يكون التصديق بها هو المميز عند الطالب .

وثالثاً انه اشتهر عند المتأخرين من أن الموضوع ليس بمميز للعلم وإنما

المميز له الاغراض الداعية الى تدوينه والا لكان كل باب من كل علم علما على حدة لتغاير موضوعاتها كما هو واضح .

ولا يخفى بطلانه لأن مميز الشيء انما يوجب تمييزه عما عداه في القدر المشترك بينهما وليس بعلة موجدة للقدر المشترك فاذا قلنا اللونية تميز الانسان بعضه عن بعض فمعناه ان افراد الانسان تمتاز عما يشاركها في الانسانية باللونية وليس معناه ان اللونية أينما وجدت ووجب عد الشيء انسانا وهكذا اذا قلنا ان التعريف مميز للعلم معناه انه يميز كل علم عما يشاركه في كونه علما وليس بموجب لعد كل معرف علما حتى لو كان المعرف موضوعا خارجيا . فالموضوع ايضا كذلك فانه يميز علما عن علم في أمر اشتركا فيه وهو كون كل منهما علما محتويا على مسائل متعددة ويميز مسألة عن اخرى في الامر الذي اشتركا فيه وهو كون كل منهما مسألة فليس شأن الموضوع الا التمييز فقط بأن يميز كل شيء عما عداه فيما اشتركا فيه وليس بموجب لعد الشيء من ذلك المشترك أينما وجد فهو علامة فارقة وليس بعلة موجدة .

ورابعا بعدم الدليل على وجوده حتى يجعل التمييز به .

ولا يخفى ما فيه فانه لو سلم فالمراد بتمايز العلوم بتمايز الموضوعات هو تمايز العلوم التي لها موضوعات كما يقال تفاوت الرجال بتفاوت العقول وتفاضل الاعمال بالغايات فان المراد تفاوت الرجال العقلاء بذلك وتفاضل الاعمال المغيات بذلك ولا اشكال في انه اكثر العلوم لها موضوعات مضافا الى ان منشأ وجود الموضوع للعلوم هو انه لما كان كمال الانسان معرفة اعيان الموجودات من تصوراتها والتصديق بأحوالها بقدر

الطاقة البشرية ولما كان معرفتها بأشخاصها وجزئياتها متعذر لعدم تنهيتها أخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها وبحثوا عن أحوالها ولما كانت الاحوال متكثرة ومنتشرة وضبطها متمسر اعتبروا الاحوال الذاتية لكل مفهوم وجعلوها منفردة بالتدوين فذلك المفهوم هو الموضوع للعلم وسيجيء انشاء الله ما ينفعك هنا .

وخامسا انه يجوز تمايز العلوم بحسب المحمول بأن يكون محمولات العلم راجعة الى أمر واحد كمحمولات علم النحو فانها ترجع الى أمر واحد وهو الاعراب فلا وجه لحصرهم التمايز بالموضوعات . — وجوابه — ما عرفت من ان مرادهم ان العلوم التي لها موضوعات تكون متميزة بها وهذا لا ينافي انها تتمايز بالمحمول اذا كان جامعا لمحمول المسائل .

وسادسا ان لازمه عدم اشتراك علمين في موضوع واحد مع إنا نجد العلوم العربية مشتركة في موضوع واحد وهو الكلمة والكلام العربي . ان قلت : ان الموضوع فيها مختلف باختلاف الحيثيات .

قلنا : إن اريد الحيثيات التعليلية فهو فاسد لان علة وجود الموضوع مشتركة بين الجميع وعلة موضوعيته للعلم هو نفس البحث عن عوارضه الذاتية وهي ايضا مشتركة بين الجميع وان اريد الحيثيات التقيدية فلا بد أن تكون منتزعة من محمولات ذلك العلم لتخصيص الموضوع بذلك العلم وهو أيضا فاسد لأنه يلزم أن تكون مسائل العلم كلها ضرورية لأن البحث فيها عن عوارض موضوع العلم وهو مقيد بها فتكون من قبيل القضايا بشرط المحمول خصوصا ما كان موضوعها عين موضوع العلم أو نوعه — وجوابه — ان المراد الحيثية التقيدية التي تنتزع من الغاية التي دون لها

العلم فالكلمة من حيث صون اللسان يبحث عنها أو من حيث الاعراب والبناء يبحث عنها ودعوى ان هذه حيثية راجعة للبحث اذ البحث في النحو لا يقع عن جميع عوارض الكلمة الذاتية بل عن خصوص عوارضها الذاتية من حيث صون اللسان فالحيثية قيد للبحث لا للموضوع ضرورة ان الفاعل بما هو فاعل موضوع للرفع لا من حيث صون اللسان موضوع للرفع فاسدة فان المراد الجهة التي يثبت بها للشيء دخل في الغرض تعتبر قيما لموضوعه فان الشيء بحسب استعداداته المختلفة التي لأجلها يثبت له أغراض مختلفة تكون له عناوين متعددة فبكل عنوان يكون موضوعا لعلم وانما نسير بالاعراب والبناء مثلا لانه لا طريق الى معرفة تلك العناوين فنشير الى الموضوع بذلك فتكون محدّدة للعوارض التي يبحث عنها مع انه يقال ان حيثية البحث لا بد وان ترجع الى الموضوع لأن معنى البحث عن الشيء عبارة عن استعلام احواله ومعنى البحث عنه من حيث كذا عبارة عن استعلام الاحوال الطارئة عليه بواسطة الحيثية المذكورة فان البحث عن زيد من حيث العلم عبارة عن الاحوال الطارئة عليه من حيث علمه وهو عبارة أخرى عن استعلام أحوال العالمية المنطبقة على زيد ونفس الاستعلام غير قابل للتقيد اذ الاستعلام لا يتقيد بالاعراب والبناء ولا بالصحة والاعلال ففي الحقيقة يكون الموضوع هو نفس عنوان الحيثية المنطبق على الموضوع . وسابعا ان ذلك يقتضي ان الموضوع خارج عن العلم مع انه قد عدوه من أجزاء العلم . - وجوابه - تقدم في محققات المقدمة .

وثامنا ان التصديق بالموضوعية انما يتحقق بعد كمال العلم فاذا قلنا الكلمة موضوع النحو لأنها ينظر في عوارضها الذاتية لم يعرف ذلك الا

بعد الاحاطة بعلم النحو وح فلا وجه لعدده من مقدمة العلم • — وجوابه —
نعم ان المراد التصديق بالموضوعية على سبيل الاجمال فانه من المقدمات
وما ذكر كان تصديقا تفصيليا وهو متأخر عن العلم •

موضوع العلم وتقسيم العرض الى ذاتي وغريب

قالوا : (موضوع كل علم مايبحث في العلم عن عوارضه الذاتية •
وفسروا العوارض الذاتية بالخارج المحمول العارض لذات الشيء بلا
واسطة أو بواسطة المساوي أو بواسطة جزئه وجعلوا المقابل لها هي
العوارض الغريبة وفسروها بالعارض بواسطة الامر الخارج الاخص أو
الاعم مطلقاً أو من وجه أو المبين واستدلوا على ذلك بأن المقصود في العلوم
بيان أحوال موضوعها والاعراض الذاتية للموضوع أحوال له ومستندة
اليه دون الاعراض الغريبة فانها اجنبية عنه) • ويرد عليهم اربعة وعشرون
ايراداً •

أولاً : ان هذا لا يتم في العلم اذا كان بمعنى الملكة أو الادراك فان
موضوع العلم ح هو نفس الشخص العالم به لأنه قائم به وحال فيه
وانما يحسن فيما لوجعل العلم عبارة عن المسائل • — وجوابه — ان محط نظرهم
هو العلم بمعنى المسائل فاتته هو المقصود تمييزه عمّا عداه • والشروع إنما
يكون في العلم بهذا المعنى لا بالمعاني المذكورة •

وثانيا انه أي وجه لتعريف مطلق الموضوع للعلم في مقدمات الشروع
وكان ينبغي الاكتفاء بذكر نفس موضوع المنطق كما في التعريف والغاية
فانهم ذكروا نفس تعريف المنطق وغايته دون تعريف مطلق التعريف والغاية
— وجوابه — انهم لما جعلوا التصديق بالموضوعية من مقدمات الشروع

تعريفوا لتعريف مطلق الموضوع لأن التصديق بالشيء فرع تصوره • وأما التعريف فان المقدمة للشروع هو تصوره • وأما الغاية فهي وان كان يطلب التصديق بها الا ان مفهوم الغاية بدهي بخلاف الموضوع لذا احتاجوا الى بيانه دون غيره •

وثالثا : ان التعريف للموضوع يصدق على المساوي للموضوع لان كل عرض ذاتي لأحد المتساويين عرض ذاتي للآخر • - وجوابه - لو سلمنا ذلك وان كل عرض ذاتي لأحد المتساويين عرض ذاتي للآخر الا ان البحث في العلم لما كان من عوارض الموضوع بما هي عوارضه لم يصدق التعريف على المساوي له لانه في العلم لا يبحث عن عوارضه بما هي عوارضه •

ورابعا : ان تعريف الموضوع يقتضي ان لا تكون من مسائل العلم شرطية ولا حملية سالبة لعدم البحث فيهما عن عوارض الموضوع اذ الشرطية انما يبحث فيها عن التلازم بين قضيتين وفي السالبة يبحث عن السلب وعدم الربط والسلب ليس من العوارض اذ العارض ما يثبت للشيء ويحمل عليه والسلب لا حمل فيه ولا ربط • - وجوابه - انا نلتزم بذلك أو نرجع الشرطية الى الحملية ونرجع السالبة الى الموجبة المعدولة المحمول •

وخامسا : ان هذا التعريف يصدق على موضوع المسألة والباب وان لم يكن نفس موضوع العلم فانه يبحث في تلك الباب والمسألة عن عوارضه وهي جزء من العلم • - وجوابه - ان البحث في المسألة أو الباب ليس عن عرض موضوعها من حيث انه عرض لنفس موضوعها بل من حيث انه عرض لموضوع العلم والبحث يختلف باختلاف الحثيات مضافا الى انا نلتزم بأن المسألة والباب في حد ذاتهما علم موضوعهما موضوع علم •

وسادسا : انه يلزم خروج المسائل البديهية عن العلم لعدم الاحتياج فيها الى البحث لأن البحث اثبات النسبة الايجابية أو السلبية بالدليل وبعبارة أوضح ان عوارض الموضوع البديهية الثبوت تكون المسائل المشتمة عليها خارجة عن العلم لعدم الاحتياج الى البحث فيها • وعليه فتخرج مثل مسائل الشكل الاول عن علم المنطق • - وجوابه - ان البحث هو اثبات النسبة الايجابية أو السلبية بالدليل أو بالتنبه فما احتاج من المسائل الى ذلك كانت من مسائل العلم والافهي بديهية جلية لا فائدة في ايرادها في العلم •

وسابعا : ان العارض لطبيعة الموضوع دون افراده من الاعراض الذاتية مع انه لم يبحث عنه في العلم لأن مسائل العلم هي القضايا المتعارفة أعني المحصورات والعارض للطبيعة تكون المسألة منه قضية طبيعية وسيجيء انشاء الله انها لا يبحث في العلم عنها • - وجوابه - أنه لا بد في العلم ان يبحث عن العواض الذاتية للموضوع ولكن لا يلزم ان يكون كل عرض ذاتي له يبحث عنه ولذا قلنا ان العرض الذاتي اذا كان بديهي الثبوت فلا يبحث عنه • ولو سلمنا ذلك كما ربما يدعى انه ظاهر التعريف بناء على ان اضافة الجمع الى الضمير تفيد العموم فهو اذا لم يكن هناك مانع كعدم الحاجة الى البحث أو كون القضية طبيعية •

وثامنا : ان العلم كما ذكروا في صدر كتبهم عبارة عن نفس المسائل فيكون موضوع العلم هو نفس موضوعات المسائل والا لكان العلم غير المسائل حيث ان اختلاف الموضوع فيهما ولو بجهة يوجب التغاير بينهما لان موضوع الشيء الواحد يكون واحدا فظهر ان موضوع العلم ليس بأمر واحد يبحث عن عوارضه ويقع به التمييز بل هو أمور متعددة بتعدد الابواب

والمسائل • - وجوابه - لو سلمنا ذلك وكانت الاضافة في قولهم موضوع العلم من قبيل اضافة الجزء الى الكل كان الامر كذلك بل هي اضافة بمعنى اللام وهي تصح لأدنى مناسبة فباعتبار ان هذا الكلي يبحث في العلم عن هوارضه نسب الى العلم نظير ما يقال تعريف العلم فانه ليس المراد تعريف كل مسألة مسألة منه •

وتاسعا : انه لا وجه لتقييد موضوع العلم بما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية وذلك لان موضوع العلم انما هو الكلي الجامع لموضوعات مسائل العلم ومن المعام ان الميزان في جمع المسائل هو دخلها في الغرض الذي دوّن له العلم ومن الممكن ان تكون بعض المحمولات فيها عرضاغريبا للقدر الجامع بين موضوعاتها • - وجوابه - ان الموضوع انما تقول به في العلم الذي دوّن لمعرفة حالات شيء خاص وح فلا بد وان يذكر في مسائل العلم ما هو من حالاته والعرض الغريب ليس من حالات الشيء نعم لو دون لأجل غاية خاصة فلا يلزم حينئذ وجود الموضوع فضلا عن كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية له •

وعاشرا : ان ظاهر التعريف ان موضوع العلم يقتضي ان يكون أمرا واحدا لا أمرين متباينين اذ لو كان متعددا لزم ان تكون كل مسألة باحثة عن عرضهما فيكون لكل مسألة موضوعان وهو غير صحيح مع انا نرى أن علم النحو موضوعه متعدد حيث يقال ان موضوعه الكلمة والكلام وهكذا علم المنطق يقال موضوعه المعلوم التصوري والتصديقي وهكذا علم الاصول موضوعه الادلة الاربعة والحاصل ان مسائل هذه العلوم ان كان كل واحد منها تبحث عن عوارض مواضعها المتعددة لزم أن تكون كل مسألة واحدة

ذات موضوعين وهذا ينافي وحدتها وان كان بعض مسائله يبحث عن موضوع والبعض الآخر يبحث عن موضوع آخر لزم تعدد العلم وهو ينافي وحدته مع انه يلزم ان لا يبحث في العلم عن العرض الذاتي لموضوعه لأن اعراض الموضوع الآخر ليست باعراض للموضوع الاول . - وجوابه - ان جميع ما تخيل ان موضوعه متعدد فهو يرجع لموضوع واحد فالنحو يكون موضوعه اللفظ العربي والمنطق موضوعه العلوم والاصول موضوعه الدليل ولهذا قال بعضهم على ما بيالي انه لا بد من وجود المناسبة بين الموضوعات المتعددة لعلم واحد .

وحادي عشر : انهم ماذا أرادوا بالواسطة فان كانوا أرادوا بالواسطة الواسطة في الاثبات أعني الموجبة للعلم بثبوت العارض لمعرضه فهو فاسد لأن الثابت بلا واسطة يقتضي ان يكون بديهيا وح فلا وجه للبحث في العلم عنه مع ان الخارج الاخص أو الاعم اذا كان واسطة في اثبات العارض لذي الواسطة لم يخرج احد من مباحث العلم ويعده عرضا غريبا وان أرادوا بالواسطة الواسطة في الثبوت أعني الموجبة لعروض العارض للمعرض حقيقة واتصافه به على سبيل الحقيقة . بلا عناية ولا مسامحة سواء كانت هي ايضا متصفة به أم لا فهو ايضا فاسد فانه يقتضي أن يكون نوع العوارض من العوارض الغريبة لأن الواسطة في اتصاف المعرض بها أمر مباين وهو المبدأ الفياض ويقتضي أن يكون عروض مثل الوجود للماهيات عرض غريب لأنه بواسطة أمر مباين لها وهو الذات المقدسة وان أرادوا بالواسطة الواسطة في العروض بمعنى الموجبة لنسبة العارض الى المعرض بالمسامحة والعناية والمجاز وكانت متصفة بالعارض علي سبيل الحقيقة كما هو مصطلح أهل المعاني والبيان فهو

ايضا فاسد لأن هذا التقسيم للعارض حقيقة لا العارض مجازا فان الاعراض التي جعلوها غريبة لمعرضاتها تنسب لمعرضاتها على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز وان أرادوا بالواسطة الواسطة في العروض بمعنى المتصفة بالعارض وموجبة لاتصاف ذي الواسطة حقيقة كالشرط والجزء والمعد ويقابلها الواسطة في الثبوت التي هي خصوص العلة الفاعلية المستقلة بالوجود كما هو مصطلح الفلاسفة فهو ايضا فاسد لانه يلزم أن يكون العارض بواسطة الخارج الاعم أو الاخص اعراضا ذاتية اذا كان الاخص أو الاعم واسطة في الثبوت لأن العرض الغريب على هذا خصوص ما اذا صار الاعم أو الاخص أو المباين واسطة في العروض . - وجوابه - ان المراد بالواسطة هي الواسطة في العروض بمصطلح الفلاسفة فانه مضافا الى تصريح اكثرهم بذلك انك تجدهم يعللون كون العارض بواسطة المساوي من الاعراض الذاتية بان المستند الى المستند الى الشيء مستند لذلك الشيء فلو كان المراد الواسطة في الثبوت لكان العارض بواسطة المساوي مستند للمعرض حقيقة مضافا الى عدمه السطح من العوارض الذاتية للجسم مع انه عارض له بواسطة النهاية وعدمه الالوان عارضة بالذات للسطح مع انها عارضة بواسطة الملون فلو لم يكن المناط عندهم في العرض الغريب هو الواسطة في العروض لما كانت هذه الاعراض اعراضا ذاتية لمعرضها بالواسطة في الثبوت وهكذا لزم أن يكون نوع الاعراض الثابتة من الله تعالى للاشياء اعراضا غريبة عندهم مضافا الى لزوم كون أغلب العلوم تبحث عن الاعراض الغريبة فان الرفع واخويه يعرضان للكلمة بواسطة المتكلم أو العامل وهو أمر مباين . ودعوى لزوم أن يعد العارض بالواسطة في الثبوت اذا كانت أعم أو أخص من الاعراض الذاتية

لا ضير فيها فانا ندعي ان الاخص أو الاعم أو المباين اذا كان واسطة في الثبوت كان العرض ذاتيا لعروضه للذات حقيقة واستناده اليها أولا وبالذات من دون اعتبار عروضه لغيرها . ان قلت : انهم قد مثلوا للعارض الغريب بواسطة المباين بمثل الحرارة العارضة للماء بواسطة النار مع ان الحرارة عارضة للماء حقيقة والنار واسطة في ثبوتها للماء فلو كان مرادهم بالواسطة الواسطة في العروض لكانت الحرارة عرض ذاتي للماء . قلنا : هذا المثال صدر من بعض المتأخرين وهو صاحب القسطاس في مقام الرد على المتقدمين حيث جعلوا الاعراض خمسة فألحق القسم السادس وهو العارض بواسطة المباين ومثله له بهذا المثال فلم يكن هذا المثال من الامثلة المتسالم عليها بينهم كيف وقد ناقش فيه كثير ممن تأخر عنه وعلى كل فالمناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين وهكذا الكلام في تمثيلهم للعارض بواسطة المساوي بالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب فانه صدر من بعضهم غفلة عن حقيقة الحال وناقشه الآخرون في صحته وسيظهر لك انشاء الله في باقي الايرادات على هذا التعريف انها لا يمكن رفعها الا بتفسير الواسطة بالواسطة في العروض بالمعنى المذكور .

وثاني عشر ! ان العارض بواسطة المباين غير صحيح لان الواسطة على ما عرفوها كما عن ابن سينا بما يقرن (بلائه كذا) كما اذا قيل زيد محموم لانه مسلول . وعليه فلا بد أن تكون الواسطة محمولة على المعروض والا لما وقعت خبر (ان) والمباين لا يصح حمله على المعروض لفرض المباينة بينهما وكلما تخيل انه عارض على شيء بواسطة المباين فهو يرجع الى الواسطة الغير المباينة ففي المثال المعروف يقال الماء حار لانه ملاصق للنار أو مجاور

لها والملاصق والمجاور يحمل على الماء فلا يكون عروض الحرارة للنار بواسطة المباين بل بواسطة الأعم . والتحقيق في الجواب أن يقال إن الوساطة إن اعتبرت نفس الطبايع في حد ذاتها كانت الوسائط كلها متباينة في الصدق لأن طبيعة الوساطة غير طبيعة ذاتها والطبايع جميعها في حد ذاتها متباينة فاللون العارض للجسم بواسطة السطح والضاحك العارض للإنسان بواسطة التعجب والحركة العارضة للجالس في الطائرة بواسطة الطائرة والحرارة العارضة للماء بواسطة النار تكون الوسائط فيها مباينة لذي الوساطة ضرورة صدقها على طبيعة مغايرة لطبيعة ذي الوساطة نعم الوسائط بهذا الاعتبار أعني باعتبار كونها نفس الطبايع قد تكون في الوجود والتحقق مساوية أو أخص أو أعم لا مباينة لأنها لو كانت مباينة في التحقق والوجود مع ذي الوساطة أعني المعروض لما اجتمعت معه بل تنعدم عند وجوده وهو ينعدم عند وجودها فلا يعقل أن يكون العارض لها يعرض للمعرض بتوسطها والا لزم تأثير المعدوم في الموجود . والأشكال بالعلل المعدة قد أوجب عنه في محله مضافا إلى ما عرفت من أن المراد بالوساطة هي الوساطة في العروض وأنه بواسطتها ينسب العارض لذيها حقيقة وهي المتصفة به حقيقة فلا يعقل أن تكون معدومة حال اتصاف ذيها بالعارض والا لزم وجود العارض بدون موضوعه والحاصل أن الوساطة إن اعتبرت نفس الطبايع لا وجه لعد الوساطة المباينة من أقسام الوساطة في مقابل العامة والخاصة والمساوية لأن تقسيمها بذلك الاعتبار أن كان ناظرا إلى الصدق فقد عرفت أنها لا تكون إلا مباينة فقط وإن كان ناظرا إلى التحقق مع المعروض فقد عرفت أنها لا يعقل أن تكون مباينة للمعروض وإن اعتبرت الوساطة هي المحمولات والمشتقات المأخوذة

من ربط تلك الطبايع بالمعروض وعلاقتها به فعليه لا بد وان تكون الوسائط محمولة على المعروض لا مباينة له ليصح نسبة العارض اليه وبعبارة أوضح ان المعروض لو لم يكن له ذلك الربط والعلاقة بتلك الطبايع لما صح نسبة العارض اليه خصوصا وقد عرفت ان المراد بالواسطة هي الواسطة في العروض اذ تكون نسبة العارض اليه حقيقية والنسبة الحقيقية لا تصح ما لم يكن للشيء علاقة بما كانت النسبة اليه حقيقة وحيث كان ذلك الربط متلبسا به المعروض كان المشتق المأخوذ منه الذي هو الواسطة محمولا على المعروض لا محال ففي الامثلة المعروفة تكون الواسطة هو الكائن في السفينة والمتأثر بالحرارة أو المجاور لها وفي مثال الجسم تكون الواسطة هو المسطح وفي مثال الضاحك تكون الواسطة هو المتعجب وعليه فلا يتصور كون الواسطة مباينة .

وثالث عشر : ان في مسائل العلوم ما يعرض للموضوع بواسطة المبين كالاحوال الاعرابية العارضة للكلمة بواسطة الوضع أو المتكلم والاحكام الشرعية العارضة لافعال المكلفين بواسطة الشارع فلم يكن البحث فيها عن الاعراض الذاتية لموضوع النحو والفقهاء . - وجوابه - انا لوسلنا وجود العارض بواسطة المبين فهو المبين الذي يكون واسطة في العروض والمذكورات وما أشبهها كان المبين واسطة في الثبوت فلا يضر في كونها اعراضا ذاتية .

ورابع عشر : انه يلزم ان تكون مسائل العلوم كلها قضايا ضرورية مطلقة ولا أقل من انها تكون دائمة مطلقة لأن الاعراض الذاتية اما عارضة للذات بدون واسطة فهي تقتضيها الذات أو عارضة بواسطة الجزء فهي

يقتضيها الجزء أو بواسطة المساوي فيقتضيها مالا ينفك عن الذات وذلك يقتضي كونها ضرورية مطلقة ولا أقل من كونها دائمة مطلقة . - وجوابه - انه لو كان مرادهم بالواسطة هي الواسطة في الثبوت أمكن أن يتم ما ذكره المعترض ولكن قد عرفت ان مرادهم بالواسطة هي الواسطة في العروض ومن المعلوم ان العارض بدونها قد تقتضيه ذات المعروض وقد لا تقتضيه وقد يكون دائم الثبوت وقد لا يكون وهكذا العارض بواسطة المساوي فان نسبته لذات المعروض بواسطة أمر خارج عن الذات فلا تقتضيها ذات المعروض أصلا هذا مضافا الى ان العارض على الذات لا يلزم أن تقتضيه الذات فان الفصل عارض على ذات الجنس وليس ضروري الثبوت له ولا دائم الثبوت له .

وخامس عشر : انه لا وجه لعد العارض بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الذاتية لأمرين : أحدهما - ان المبحوث عنه في العلم الاثار المطلوبة لموضوعه اذ المقصود معرفة حال الموضوع لا حال ما هو أعم منه . والاثار المطلوبة هي الاثار المختصة به العارضة له بسبب استعداده المختص به لا بسبب الاستعداد الغير المختص به فهو نظير العارض بواسطة الخارج الاعم فان المناط واحد في المقامين وهو وجود العارض بدون المعروض والجزئية والخارجية لا تصلح فارقا . ثانيهما - ان العارض بواسطة الجزء الاعم يكون موضوعه الاعم لا موضوع العلم فمثلا الحساب موضوعه العدد فيبحث فيه عما يعرض العدد فلو بحث فيه عما يعرض العدد بواسطة الكم لكان موضوعه الكم لا العدد فيلزم اختلاط مسائل العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اذا كان الاعم موضوعا لعلم آخر ولزم ان يكون العلم الالهي

الذي موضوعه مطلق الموجود من مسائل العلم الذي موضوعه أخص منه كالعلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم لأن المفروض ان عوارض الاعم عوارض ذاتية للاخص . - وجوابه - أما عن الامر الاول فبأنا لا نسلم ان الآثار المطلوبة هي خصوص الآثار المختصة به فان ما يختص بمقوّمه وجزئه ايضا من الآثار التي يطلب البحث عنها في العلم لاستنادها الى ما يتحد معه في الجعل والوجود بخلاف الخارج الاعم . وأما عن الامر الثاني ان ذلك لا يوجب كون الموضوع هو الاعم لأنه يبحث عن تلك الاحوال من حيث عروضها لما هو موضوع العلم لا من حيث عروضها لما هو أعم منه ففي علم الحساب اذا بحث عن عوارض العدد بواسطة الكم كان الموضوع هو العدد لا الكم نعم يكون الموضوع هو الكم لو كان البحث عنها باعتبار انها عوارض للكم ودعوى لزوم اختلاط مسائل الاعلى بالادنى ممنوعة لانه يحمل في الادنى على الاخص وفي الاعلى على الاعم فيختلف موضوع المسألة مضافا الى ان الخلط انما يلزم او وجب البحث في كل علم عن سائر الاعراض الذاتية لموضوعه وهو ممنوع فان تعريف الموضوع انما يقتضي البحث عن نوع عوارضه لا عن جميعها فان اضافة الجمع لا تقتضي الاستغراق .

وسادس عشر : ان العارض بواسطة الاجزاء المباشرة كالاجزاء الخارجية عارض بواسطة المباين مع انه من الاعراض الذاتية لانه يكون من آثار المركب وحالاته . وقد عد من مسائل العلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم الطبيعي قضية (الصورة تفسد وتبديل بأخرى) ومن المعلوم ان الصورة جزء للجسم الطبيعي . - وجوابه - ما عرفته في جواب اليراد الثاني عشر من أن الواسطة ان كانت نفس الطبايع كانت مباينة وان كانت المشتقات المأخوذة

من الربط الخاص كان الوساطة فيما ذكر هو المشتق المأخوذ من ربط
الجزء بكله •

وسابع عشر : ان العارض بواسطة الجزء الاخص لم يذكره • — وجوابه —
انه محال اذ من المحال أن يكون جزء الشيء أخص منه والا لزم تخلف الذاتي
عن الذات ووجود الشيء بدون جزئه تحقيقا للعموم •

وثامن عشر : ان العارض بواسطة المساوي لم يذكروا أقسامه وهي
الجزء المساوي والخارج المساوي كما ذكروا للعارض بواسطة الاعم أقسامه
وهي الجزء الاعم والخارج الاعم • — وجوابه — ان العارض بواسطة
المساوي لما كان بأقسامه عرض ذاتي عندهم لم يقسموه بخلاف العارض
بواسطة الاعم فان أحد أقسامه وهو العارض بواسطة الجزء الاعم محل
خلاف فيما بينهم في انه عرض ذاتي أم لا •

وتاسع عشر : ان العارض بواسطة المساوي ليس من عوارض الموضوع
الذاتية لانه من احوال ذلك المساوي ومن شأنه كما ان العارض بواسطة
الاعم والاخص قد جعلوه من أحوال الاعم والاخص فاللازم ان يبحث عنه في علم
يكون موضوعه ذلك المساوي ودعوى ان عده من العوارض الذاتية باعتبار
عدم انفكاك الوساطة عن المعروض فاسدة لان عدم الانفكاك لا يوجب أن
يعد ما هو عارض لأحدهما عارض للآخر ولذا لا يعد عوارض الابوة عوارضا
للبنوة مضافا الى ما نجده من بعض العوارض للمساوي لا يصح نسبتها
لمساويه كالشدة العارضة لليياض المساوي للجسم المفرق للبصر فان هذا
الجسم لا يوصف بالشدة وكالسرعة العارضة للحركة المساوية للجسم المتقل
فان الجسم لا يوصف بها وكعلية الفصل للجنس فانها غير عارضة للنوع

المركب منهما مع ان الفصل مساوي للنوع . - وجوابه - انه انما عد من العوارض الذاتية باعتبار شدة ارتباطه بالمعروض لاستناده الى الواسطة واستناد الواسطة ونسبتها اليه فصار من أحوال المعروض ومن شؤونه التي ينبغي أن يبحث عنها في ضمن البحث عن أحوال المعروض خصوصا اذا كان المعروض والواسطة متحدين وجودا كالعارض للانسان بواسطة الناطق اذا كانت الواسطة خفية وأما ما ذكر من مثال الشدة والسرعة فكلما منا فيما يحمل على المعروض لانه قد عرفت ان المراد بالعارض هو الخارج المحمول . فما ليس فيه صلاحية الحمل لا يعد من العوارض .

وعشرين : انه لا وجه لعد العارض بواسطة الاخص من الاعراض الغريبة فان الميزان في الذاتي هو ما كان معدودا من ادارة الذات ومنسوباتها وشؤونها وخواصها ولو كان عروضة بواسطة خارجة عن الذات كما في العارض بواسطة المساوي فانه لا وجه لعدده من الاعراض الذاتية الا انه يكون من ادارة الذات وخواصها . - وجوابه - انه لما كان العارض بواسطة المساوي لا ينفك عن الذات ولا تنفك هي عنه مع نسبه اليها كان له شدة ارتباط بها أوجبت عده من أحوالها وشؤونها بخلاف العارض بواسطة الاخص لانفكاك الذات عنه فلم تكن له تلك الشدة من الارتباط بها لذا لم يكن من شؤون الذات وأحوالها مع انه لو كان العارض للأخص عرضا ذاتيا للاعم لازم اتحاد العلوم وان تدخل جميعها في العلم الالهي لان موضوعه مطلق الموجود وهو أعم من موضوعات سائر العلوم وقد فرض ان العارض للأخص عرض ذاتي للاعم فتكون عوارضها عوارض ذاتية له ومسائلها مسائله الا اللهم ان يقال بان العلم لا يلزم فيه ان يبحث عن جميع العوارض الذاتية لموضوعه

فلا يلزم التداخل •

وواحداً وعشرين : ان الجزء سواء كان مساوياً أو أعم لا يصح ان يكون واسطة في العروض لان الواسطة ما كان عروض العارض بتوسطها بمعنى ان يكون لحق العارض للواسطة ابتداء وللذات ثانياً وبالتبع للواسطة فلا يكون الا عروضاً واحداً الا انه ابتدائي للواسطة وثانوي بالنسبة الى الذات وهذا غير معقول في الجزء لان الجزء عين الذات فلو لحقه لحق الذات بنفسها فلا تكون نسبة العرض للذات مجازاً وهكذا الكلام في العارض بواسطة المساوي اذا كان المساوي متحد الوجود مع المعروض • - وجوابه - ان هذا لا يتم في الجزء الخارجي فانه غير الكل فنسبة عارض الجزء للكل يراها العرف متعددة وهكذا في الجزء العقلي اذ بالتحليل العقلي الجزء غير الكل والعقل يرى ان نسبة عارض الجزء للكل متعددة وهكذا المساوي بالنسبة الى مساويه اذا اتحداً وجوداً فهذه تكون وسائط في العروض بحسب العمل العقلي •

وثانياً وعشرين : انه عدواً من الاعراض التي يبحث في العلم عنها العارض بلا واسطة ومن المعلوم ان العارض بلا واسطة يكون بديهي الثبوت فلا يحتاج ان يبحث في العلم عنه • - وجوابه - ان المراد بلا واسطة في العروض لا بلا واسطة في الاثبات والبيهي هو الثاني لا الاول •

وثالثاً وعشرين : ان كثيراً من مسائل العلوم يكون البحث فيها عن عوارض نوع الموضوع ألا ترى انه في النحو يبحث عن عوارض الحرف وهو نوع من موضوعه الذي هو الكلمة وهكذا في المنطق يبحث عن عوارض

الشكل الثاني وهو نوع من موضوعه الذي هو المعلوم وكذا في الفقه فانه يبحث عن عوارض الصلوة وهي نوع من موضوعه الذي هو فعل المكلف وهي من العوارض الغريبة لانها تعرض لموضوع العلم بواسطة الاخص الذي هو نوعه فيلزم ان تكون هذه المسائل كلها خارجة عن العلم . - ان قلت : انه كما ان موضوع العلم قد يغير موضوعات مسائله كذلك محمول العلم قد يغير محمولات مسائله والذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم هو محمول العلم لا محمول المسألة . توضيح ذلك ان المسائل التي لها محمولات على موضوعات خاصة اعراض غريبة لموضوع العلم لكن هذه المحمولات اذا أخذت على سبيل التقابل وحصل منها مفهوم مردد دائر بينها كان هذا المفهوم محمولا لموضوع العلم وعرضا ذاتيا له بمعنى اذا اخذ هو ومقابله سواء كان مقابله مذكورا في مسألة اخرى أم لا كان عرضا ذاتيا لموضوع العلم فاييس المراد بالبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه ان يكون مبحوثا عنه بالذات بل المراد انه يرجع البحث اليها ولا شك ان البحث عن محمول المسألة يرجع الى البحث عن محمول العلم أعني العرض الذاتي لموضوعه بهذا النحو المردد فقولهم في العلم الطبيعي الماء بارد والنار حارة والعنصري يقبل الخرق والالتيام والفلك لا يقبلهما يرجع الى ان الجسم منقسم الى البارد والحر والى القابل للخرق والالتيام وغير القابل لهما فتعود الى العوارض الذاتية لموضوع العلم وحيث ان اثبات المفهوم المردد لا يمكن بدون اثبات الشقوق فلا بد من ذكر المسائل لاثبات الشقوق المحتاجة الى الاثبات ولذا لا نحتاج في العلم الى ذكر المفهوم المردد ولا اثباته بعد ذكر المسائل .

قلنا : هذا المفهوم المردد اعتبار صرف لا تترتب الفائدة بمعرفته فلا يعقل أن يبحث في العلم عنه مضافا الى ان محمولات بعض المسائل انما يكون مقابلها السلب والسلب ليس من الأعراض لأنَّ العرض ما كان فيه ثبوت ولحوق للمعروض وحينئذ فلا يكون المفهوم المردد بينه وبين غيره عرض لشيء كيف ولو ارجع العرض الغريب الى الذاتي بالمقابلة ولو بالسلب لزم ان لا يبقى عرض غريب والتنظير بموضوع العلم غير تام إذ البحث عن موضوعات المسائل بحث عن موضوع العلم لأن العرض معرفة أحواله وشئونه بخلاف المحمولات فان البحث عنها ليس بحثاً عن المفهوم المردد إن قلت : إن المعتبر في الموضوع للعلم هو نفس الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوص والعموم والخلط والتعريف فلو احقها وان كانت بواسطة أنواعها فهي أعراض ذاتية لها من حيث هي لا تتحداها بهذا النظر مع جميع مراتبها وحيثياتها نعم من حيث عمومها وخصوصه يكون عرضاً غريباً لها قلنا : يلزم عليه أن يكون العرض ذاتياً وغريباً بحسب الاعتبار واللاحظ مع ان مدار الغرابة والذاتية على ثبوت الواسطة مع انَّ العارض بواسطة الأخص لا يعرض الشيء بدون الأخص ولا يحكم العقل بعروضه له بدون ملاحظة الأخص مع انه لو تم إنما يتم فيما لو كان الأخص نوعاً من موضوع العلم كالفعل بالنسبة للكلمة دون العرضي كالفاعل بالنسبة للكلمة اذ لا بد من قيام المبدأ في موضوع العلم إن قلت : انَّ العوارض التي تعرض لموضوع العلم بواسطة الأخص إنما تعرض لذات الموضوع وكونها أخص من الموضوع لا ينافي كونها أعراضاً ذاتية له فائه من العرض الذاتي ما يكون أخص من معروضه كالفصول بالنسبة للأجناس قلنا : انَّ كلامنا في الأعراض العارضة له بواسطة الأخص لا كلامنا في العارض

الأخص والمجيب كلامه إنما يتم في العارض الأخص لا في العارض بواسطة الأخص كما هو مورد البحث ان قلت : انّ المتعبر في موضوع العلم أن يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية ولا يلزم من ذلك أن يكون كل ما يبحث في العلم عنه من الأعراض الذاتية بل يجوز أن يبحث أيضاً عن اعراضه الغريبة فانّ الموجبة الكلية المستفادة من تعريف الموضوع تنعكس جزئية قلنا : هذا ينافي اتفاقهم على انّ العلم لا يبحث عن الأعراض الغريبة لموضوعه وانّ مسائل العلم تمتاز بالموضوع إن قلت : ان المسائل المذكورة ليس البحث فيها عن العوارض بما هي عوارض لموضوعاتها المخصوصة بل من حيث انها عوارض لموضوع العلم ففي علم النحو ليس المبحوث عنه عوارض الفاعل بما هو فاعل بل عن عوارضه بما هو كلمة فيكون المبحوث عنه عوارض ذاتية لموضوع العلم قلنا : انّ حيثية البحث لا دخل لها بصيرورة العرض ذاتياً فانّ العارض للأخص وبواسطته اذا نسب للأعم كان عرضاً غريباً للأعم سواء كان البحث عنه باعتبار عروضه للأعم أو للأخص وقد عرفت انّ الأخص يكون واسطة في العروض لا في الثبوت ان قلت : انّ الواسطة في العروض اذا كانت متحدة الوجود مع ذبها كان العارض ذاتياً لا غريباً كالناطق فإنه واسطة في عروض الضحك للحيوان ولما كان متحداً وجوداً مع الانسان كان الضحك عرضاً ذاتياً له لاستناد العرض للذات وحمله عليها حقيقة وما ذكر من المسائل كانت الموضوعات فيها متحدة الوجود مع موضوع العلم قلنا : هذا التزام يكون الاعراض الغريبة أعراض ذاتية اذ جميعها من هذا القبيل مع انه يمكن أن يقال ان الواسطة على هذا تكون واسطة في الثبوت لا في العروض لأنها صارت سبباً لاتصاف الذات بالعارض حقيقة دون غيرها وبعبارة أخرى انها

هي العلة للاتصاف كحركة اليد التي هي علة لحركة المفتاح فأن الشخص واسطة في الثبوت لحركة اليد وحركة اليد واسطة في الثبوت لحركة المفتاح إلا اللهم أن يقال ان الواسطة في الثبوت هي العلة الفاعلية المستقلة بالوجود كما هو عند الفلاسفة مع انه إنما يتم في موضوعات المسائل التي هي أنواع لموضوع العلم أو فصولاً مقسمة له لا أخص عرضي إذ العام لا يتحدّد معه وجوداً مع انه قد عرفت ان ذلك لا يوجب الاستناد حقيقة للشئ اذ بحسب التتمثل العقلي تكون نسبته للشئ مجازية ان قلت : ان بعض الاساطين فسر البحث عن الشئ بجعل الشئ موضوعاً وجعل الاحوال محمولاً ويحكم باتسابها اليه سلباً أو ايجاباً فمعنى البحث عن الأعراض الذاتية هو جعل تلك الأعراض موضوعات وعناوين لتحمل عليها احوالها سلباً أو ثبوتاً لاجعلها محمولات كما توهمه المستشكل ومن المعلوم ان الانواع والاصناف التي هي موضوعات المسائل أعراض ذاتية للموضوع فان الفاعل والمفعول ونحوهما أعراض ذاتية للكلمة اذ لا واسطة في عروضها لها وكذا الصلاة والحج والزنا أعراض ذاتية لفعل المكلف والبحث عن هذه الأعراض الذاتية عبارة عن استعلام احوالها من الرفع والنصب والوجوب والحرمة والمستشكل حيث توهم ان المبحوث عنه هي المحمولات اشكل عليه الامر لكون هذه المحمولات أعراضاً غريبة بالنسبة لموضوع العلم وغفل عن ان المراد الأعراض الذاتية لموضوع العلم هي المبحوث عنها لا نفس موضوع العلم وان معنى البحث عنها جعلها موضوعات لمسائله فالموضوع للعلم ما جعلت أعراضه الذاتية أعني أنواعه وأصنافه موضوعات لمسائله بأن كان يبحث عنها قلنا : هذا يقتضي أن يكون موضوعات المسائل بأجمعها أعراض ذاتية لموضوع العلم مع أنهم صرحوا

بأن موضوع المسئلة قد يكون نفس موضوع العلم وقد يكون نوعه وقد يكون عرض ذاتي له وقد يكون مركباً من الموضوع وعرضه الذاتي وقد يكون المركب من نوعه وعرضه الذاتي هذا مع ان البحث هو التفتيش عن الشيء فالبحث عن الأعراض الذاتية هو التفتيش عنها لاثباتها لموضوع العلم فتكون هي محمولات المسائل ان قلت : ان ما ذكروه في حد الموضوع مسامحة في التعبير وان غرضهم ما يبحث فيه عما يعرض لذاته أو لنوعه أو لشخصه أو لعرضه الذاتي أو لجزئه وكان القوم اجملوا في تعريف الموضوع اعتماداً على ما ذكروه في موضوع المسئلة من انه قد يكون عين موضوع العلم وقد يكون نوعه وقد يكون صنفه الى غير ذلك قلنا : مضافاً الى انه ارتكاب لخلاف الظاهر يقتضي اختلاط العلوم ودخول العلم الأدنى في العلى الأعلى اللهم إلا أن يقال أن الاختلاط إنما يلزم من عدم تمييز الموضوع لا من اندراج موضوع علم تحت موضوع آخر فان غاية ما يترتب عليه صحة جعل الأدنى من اجزاء العلم الأعلى وهذا لا يمنع من افراده وتسميته علماً مستقلاً تقريباً للأذهان ان قلت : ان الموضوع لكل علم هو المحيِّث بحيثيات موضوعات مسائله لا نفس الكلي وتكون خصوصيات موضوعات مسائله واسطة في عروض العوارض له فالموضوع لعلم الفقه ليس نفس فعل المكلف بما هو بل من حيث الاقتضاء والتخير وكذا موضوع علم النحو ليس الكلمة بما هي بل من حيث الاعراب والبناء والمراد بالحيثيات المذكورة هي استعداد ذات الموضوع لورود المحمول فالكلمة من حيث الفاعلية مستعدة للحق المرفوعية وهكذا فعل المكلف من حيث الصلاتية والصومية مستعد للحق التكليف الاقتضائي . والحيثيات المذكورة لا يمكن أن تكون عبارة عن

الحيثيات العوارض اللاحقة لموضوعات المسائل لان مبدأ المحمول في المسئلة لا يمكن أن يكون قيداً لموضوع العلم ولا لموضوع المسئلة والا لزم عروض الشيء لنفسه . اذا عرفت ذلك عرفت ان فعل المكلف المتحيث بتلك الحيثيات المتقدمة عنوان اتزاعي من الصلاة والصوم وغيرها لا انه كلي يتخصص في مراتب تنزله بخصوصيات تكون واسطة في عروض لواحقه له ومن الواضح ان المحمولات الطلية والاباحية تحمل على معنون هذا العنوان الاتزاعي بلا توسط شيء في اللقوق والصدق قلت : ان أردت أن العنوان بقيد الحيثيات الخاصة المنتزعة من موضوعات المسائل هو الموضوع للعلم صار موضوع العلم متعدداً بتعدد موضوعات المسائل لأنه يصير عبارة عن الكلي المقيد بموضوعات المسائل فيلزم أن يكون لكل علم موضوعات متعددة لا موضوع واحد يتميز به عما عداه وازم أن لا يكون العلم باحثاً عن اعراض موضوعه لأن أعراض الموضوع الآخر ليست بأعراض للموضوع الأول . وان أراد العنوان مجرداً عن قيد الحيثية أو مقيداً بكلي الحيثية أي بكلي الاعراب والبناء مثلاً كان عروض محمولات المسائل له بواسطة عروض موضوعاتها له وهي أخص منه وهو أعم منها (والحق في الجواب) أن يقال ان العارض بواسطة الأخص انما يكون عرضاً غريباً لو كان الأخص واسطة في العروض دون ما اذا كان واسطة في الثبوت وما يذكر من المسائل في العلوم مما كان محمولاتها عارضة بواسطة الأخص لموضوع العلم إنما كان الأخص فيها واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض فلو فرض انه في أحدها كان واسطة في العروض التزمنا الاستطراد فيها ودعوى انه على هذا يلزم دخول العلم الأدنى في العلم الأعلى لأن العوارض في الأدنى تكون ذاتية لموضوع

العلم الأعلى لأن الأخص فيها واسطة في ثبوت العارض للأعم الذي هو موضوع الأعلى فاسدة لآثا لا نسلم أن الأخص واسطة في الثبوت بل في العروض مع أنه لو سلمنا فموضوع المسألة في الأدنى هو الأخص وفي الأعلى هو الأعم ولا يلزم البحث عن جميع الأعراض الذاتية مضافا الى الاختلاف بالحيثية فموضوع الأعم هو الأعم من حيث هو أي يبحث عن عوارضه الذاتية التي تعرض له من حيث هو بدون ضم شيء له وموضوع الأخص هو الأخص من حيث الخصوصية فعوارض الجسم وان كانت أعراض ذاتية للموجود لكنها لما كانت تعرض للموجود من حيث اثنه جسم اختصت بالعلم الطبيعي ولا تذكر في العلم الالهي لأن موضوعه الموجود من حيث هو أي يبحث عن عوارضه التي تعرض له من حيث هو بدون ضم خصوصية له وهذا نظير الكلمة فائها بكل حيثية يبحث عن عوارضها الذاتية في علم من العلوم .

ورابعا وعشرين : انّ من مسائل العلم ما يبحث فيها عن العوارض العارضة لموضوع العلم بواسطة الأعم كالأحوال الصّرفية العارضة على الكلمة بواسطة الوضع والوضع أعم من الكلمة لأنه يوجد في النقوش والاشارة وكدلالة الأمر على الوجوب والمفاهيم فائها بواسطة الوضع وهو أعم من الدليل الذي هو موضوع علم الأصول . - وجوابه - انّ الأعم واسطة في الثبوت والذي يوجب كون العرض غريبا كونه واسطة في العروض وبعضهم من تكلف بارجاعه الى العرض الذاتي بقيود مخصّصة (٧) .

(٧) قال المؤلف هذا ما كتبناه فيما سبق وفي شرحنا على الكفاية في

الأصول ما يوضح الحقائق ويجلو لك الواقع . (الناشر)

تعريف العلم

(عرّفوه بأنه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل) • ويرد عليهم

أحد عشر ایردأ •

احدها : ائه أي وجه لذكر تعريف العلم وتقسيه في صدر كتبهم مع

انّ نوع العلوم لا يذكر فيها ذلك • - وجوابه - انّ غاية المنطق موقوفة على

تقسيم العلم كما سيحيى انشاء الله وتقسيه موقوف على معرفته لأن التقسيم

حكم من أحكام المقسم •

ثانيها : انّ العلم هو حصول الصورة لا الصورة الحاصلة إذ انّ

الصورة بنفسها ليست بعلم • وهل الوجود الذهني الذي هو الحصول إلا

العلم • وهل الذي به الانكشاف إلا نفس حصول الصورة ووجودها في

الذهن وإلا فالصورة موجودة في الخارج ولا يحصل الكشف بها ما لم توجد

عند المدرك (بالكسر) • ودعوى انّ العلم من مقولة كيف وحصول

الصورة من مقولة الاضافة لأنه نسبة بين العقل ونفس الصورة فاسدة لأنه

بعد قيام البرهان لا مانع من الالتزام بأن العلم ليس من مقولة كيف على

ائه لم يكن ثابتاً عندهم انّ العلم من مقولة كيف كما سيظهر لك انشاء الله

ودعوى انّ تقسيم العلم الى الكاسب والمكتسب إنما يتصور في العلم بمعنى

الصورة لا في حصول الصورة لأن الحصول أمر اعتباري وهو لا يكون كاسباً

ولا مكتسباً فاسدة لأن الكاسب هو الحصول وهو ليس بأمر اعتباري لأنه

هو الوجود • نعم لو قلنا باصالة الماهية واعتبارية الوجود تعين تفسير العلم

بالصورة لأن الحصول أمر اعتباري والعلم حقيقة واقعية . ودعوى انّ العلم يتصف بالمطابقة وعدم المطابقة والمتصف بهما هو الصورة الحاصلة دون الحصول لأن الحصول معنى مصدرى لا يتصف بالمطابقة ولا بعدمها فائه ان أريد بالمطابقة الانكشاف للمعلوم فبالحصول يحصل الانكشاف وإن أريد الاتحاد بين العلم والمعلوم وإن الصورة هي المتّحدة مع الخارج دون حصولها فيه انّ العلم اذا فسرناه بالحصول لا نعتبر فيه الاتحاد المذكور وانما نعتبر ذلك الاتحاد في صورته فيكون الوصف بحال المتعلق .

ثالثها : انّ المتبادر من صورة الشئ هي الصورة المطابقة لواقع الشئ حيث انّ الصورة الغير المطابقة ليست صورة للشئ في الواقع ونفس الأمر وحينئذ فالتعريف لا يشمل الجهل المركب مع انّ كلام المنطقين في العلم الذي يشمل الجهل المركب ولذا ذكروا في العلم انه قد يقع فيه الخطأ . - وجوابه - انّ المتبادر هو المطابقة لمعلومها ذي الصورة لا للواقع ولا شك في ان كل صورة مطابقة لمعلومها ذي الصورة فمن تصوّر الانسان بصورة الحيوان الصاهل كانت هذه الصورة مطابقة لمعلومها وهو الانسان الذي يكون حيواناً صاهلاً لا المطابقة لواقع الانسان .

رابعها : انّ العقل في الاصطلاح المشهور جوهر مجرد عن المادة غير متعلق بالبدن كالعقول العشرة وحينئذ فالتعريف لا يشمل علم الانسان لانه إنما يكون في العقل المتعلق بالبدن . ولو أريد من العقل النفس وهي جوهر مجرد متعلق بالبدن لم يشمل علم الواجب ولا علم العقول العشرة بل ولا العلم بالجزئيات المادية فانّ الحكماء ذهبوا الى انّ النفس تدرك الكليات والجزئيات المجردة عن المادة . وأما الجزئيات المادية فهي ترسم في قوى

النفس والاتها — وجوابه — انّ المراد بالعقل معناه اللغوي وهو المدرك مطلقاً •

خامسها : انّ المراد بالصورة ان كان شبح الشيء ومثاله فيخرج علم الواجب بل العلم بالكليات لعدم وجود شبح لها في الذهن مع انّ شبح الشيء مبين لنفس الشيء والمباين كيف يكون كاشفاً عن المباين الآخر • وان كان المراد بها نفس الشيء فالأشياء لا توجد في الذهن وإلا لزم انقلاب الذهن خارجاً عند ما تتصور الأشياء • — وجوابه — انّ المراد بالصورة هو ما به يتميز الشيء عن غيره عند المدرك سواء كان أمراً خارجياً كعلمنا بذاتنا وصفاتنا وعلم الواجب بذاته وبالممكنات أو علقياً كعلمنا بالكليات والجزئيات الخارجة عن ذاتنا وانقلاب الذهن خارجاً يلزم لو كانت الأشياء بوجودها الخارجي توجد في الذهن لا بماهيتها النفسية الأمرية توجد فيه •

سادسها : انّ هذا تعريف بالأعم لأنه يشمل علم الواجب وعلم المجردات وهما لا يتصفان بالنظرية والبداهة • امّا بالنظرية فلوضوح انّ علم الواجب لا يتوقف على كسب • واما بالبداهة فلأن البداهة عبارة عن عدم الكسب عما من شأنه أن يكتسب لأن مقابلة البديهي للنظري من قبيل مقابلة العدم والملكة وليس علم الواجب من شأنه أن يكتسب لأنه علم حضوري فلو كان العلم المعرفّ يشمل علم الواجب لم يكن تقسيم العلم الى البديهي والنظري تقسيماً حاصراً لوجود قسم ثالث لا بديهي ولا نظري وهو العلم الحسولي • ودعوى انّ هذا التعريف مختص بالعلم الحسولي ولا يشمل الحضوري لآئه هو الذي يقع فيه الخطأ وقواعد الفن إنما تعمم بمقدار الحاجة مدفوعة بأنّ هذا التعريف للحكماء وهم يبحثون عن العلم مطلقاً كيف والمنطق مقدمة

للحكمة ومن فصولها المهمة البحث عن العلم الحضوري - وجوابه - انّ العلم الحضوري يتصف بالبداهة وهو وان لم يكن قابلاً للملكة وهي النظرية لكن جنسه القريب وهو (العلم) قابل للاتصاف بها وقد قرر في علم الحكمة انّ عدم الملكة يصدق على شيء اذا كان جنسه القريب قابلاً للاتصاف بالملكة كما يقال للعقرب أعمى لأن جنسها القريب وهو الحيوان قابل لأن يتصف بالبصر مع انّ البديهي قد عرفه المنطقيون بالعلم الذي لا يتوقف حصوله على نظر من دون تقييدهم له بالشأنية مع أن البداهة والنظرية أمران إعتباريان نظير الوحدة والكثرة والوجوب والامكان لا من قبيل العدم والملكة فالبداهة تعتبر في العلم الحضوري . وما يقال في الجواب من انّ الشيء قد يلاحظ بنفسه مع قطع النظر عن جميع الحثيات والاعتبارات حتى عن قيد الاطلاق ويعبر عنه بمطلق الشيء والماهية اللا بشرط المقسمي وهو موضوع القضية المهملة والكلبي الطبيعي ويتحد مع الأفراد حتى انه يصح أن ينسب اليه احكام بعض أفراده فيقال الانسان عالم ولذا قيل المهملة في قوة الجزئية . ومورد القسمة دائماً يكون هو الشيء المذكور لأن القسمة ضم قيود متخالفة الى الشيء ليحصل اقسام متخالفة وضم القيود إنما يكون لمطلق الشيء لا للشيء المطلق لتنافي الاطلاق مع التقييد والعموم مع الخصوص اذا عرفت ذلك من انّ أحكام بعض أفراد المقسم يصح نسبتها للمقسم عرفت صحة نسبة القسمة التي تكون لبعض أفراده الى نفس ذلك المقسم فهو فاسد لأنه لو تم فائماً هو في القسمة الغير المرددة بين النفي والاثبات كما فيما نحن فيه فائماً تقتضي الحصر بهما .

سابعها : انّ العلم من أجلي البديهيات لأنه مبدأ ظهور الأشياء فكلّ

شئ يظهر بالعلم وينكشف وفاقد الشئ لا يعطيه وما بالغير لا بد وأن يرجع الى ما بالذات فالغير اذا كان ينكشف بالعلم فالعلم لا بد وان يكون منكشفاً بنفسه مع أن العلم لو لم يكن بديهياً لزم الدور لأن غير العلم يظهر بالعلم فلو ظهر هو بغيره لزم الدور مع انّ العلم بالعلم يكون حضورياً لما تقرر في محله من انّ علم النفس بذاتها وصفاتها حضورياً والحضورى لا يكون نظرياً وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام فلا بد أن يكون العلم ظاهراً فلا يصح تعريفه لأن التعريف طلب المجهول . ودعوى انّ العلم لو كان بديهياً لما اختلف العلماء في ائه من مقولة الكيف أو الاضافة أو الفعل أو الانفعال فاسدة لأن الماهية قد تكون خفية لشدة وضوحها كالشمس فانّ الباصرة لا تدركها لكمال وضوحها وكذا الاشياء كلما قربت للعين صعب عليها ادراكها لأجل كمال وضوحها لديها وهكذا البصيرة قد تتحير عند النظر لأجلى البديهيّات . - وجوابه - انّ العلم قد اتفقوا على ائه من مقولة من المقولات امّا الاضافة أو الكيف أو الفعل أو الانفعال فلا بد أن يكون له جنس وكلما كان له جنس كان له فصل وهما مجهولان لدينا للشك فيهما والجهل من جهة شدة الوضوح غير معقول فانّ وضوح الشئ من جهة يناهى ستره من تلك الجهة . سلمنا انّ الجهل من جهة الوضوح فكان بيان الجنس والفصل لازم للاطلاع على كنهه وحقيقته فصحّ تعريفه بهما كيف وقد اشتهر انّ كل ما له جنس وفصل فهو نظري مضافاً الى إنا نلتزم بأن العلم بديهي بصورته الاجمالية وهو لا يناهى نظريته بالصورة التفصيلية لأن البداهة والنظرية يختلفان في الشئ بحسب الاجمال والتفصيل نعم لو قلنا : ان العلم من مقولة الوجود وليس من الماهيات لم يكن له حدّ لأن الوجود لا جنس له ولا

فصل • واما دعوى انّ العلم بالعلم حضوري فهي فاسدة لأن محل كلامنا في ماهية العلم الكلية والعلم بها يكون حصولاً لا حضورياً والذي هو الحضوري هو العلم بمصاديق العلم الخارجية كعلم زيد بعلمه •

إن قلت : انّ الخاص اذا كان بديهياً كان العام بديهياً فلو كانت مصاديق طبيعة العلم بديهية كان العام وهو طبيعة العلم بديهية • قلنا : المصاديق بديهية بصورتها الاجمالية دون صورتها التفصيلية وبعبارة أخرى انّ وجودها وامتيازها عما عداها بديهي لا إن حقيقتها بديهية • واما دعوى الدّور فهي أيضاً فاسدة لأن معرفة الغير موقوفة على حصول مصاديق العلم لا على ماهيته وحقيقته الكلية وتصور هذه الماهية وادراكها يكون موقوفاً على التصور الجزئي لغيرها فلا دور • واما دعوى انّ ما بالغير يرجع الى ما بالذات وانّ فاقد الشيء لا يعطيه ففاسدة أيضاً لأنها إنّما تقتضي بدها مصاديق العلم ونحن لا ننكر ذلك وإنما كلامنا في ماهيته وحقيقته فالحق انّ مصاديقه بديهية دون حقيقته نظير ما قيل في الوجود •

ثامنها : اتّا نعلم الأشياء باعراضها كما نعلم الانسان بالكاتب والضاحك والعرض ليس بصورة للشيء لأن صورة الشيء جزئه كما صرح به الحكماء والمتكلمون من انّ الشيء مركب من المادة والصورة فكيف يصح تعريفهم للعلم بالصورة الحاصلة - وجوابه - انّ المراد بالصورة هنا بقرينة التقييد بالعقل هو الصورة الذهنية وهي ما به يمتاز الشيء عما عداه سواء كان نفس ذاته أو ماهيته أو فصله أو عرضه •

تاسعها : اتّه لا يشمل هذا التعريف علم الأشياء بأنفسها لأن ظاهر الظرفية المغايرة بين صورة الشيء والعقل وفي علم الشيء بنفسه كانت الصورة

عين العقل • - وجوابه - انّ الظرفية هنا اعتبارية لكون العقل ليس بظرف حقيقي والظرفية الاعتبارية تصح لأدنى ملابسة واعتبار فالشيء باعتبار انّه عالم ظرف وباعتبار انه معلوم مظروف •

عاشرها : انّ العلم ضد الجهل فكيف يعرف بالصورة الحاصلة في العقل مع ان هذا التعريف يشمل الصورة سواء كانت مطابقة أو غير مطابقة بل يشمل الشك والوهم والخيال فاتّها داخلة في مفهوم الصورة فاذا فسر العلم بها دخلت في العلم وبطل ما بينه وبين الجهل من الضدية • - وجوابه - انّ المراد بالعلم في صدر كتب المنطقيين هو ما كان مرادفاً للتصوّر وإلا لما صح قولهم (وقد يقع فيه الخطأ فاحتيج الى قانون يعصم عنه) لأن العلم الذي هو ضد الجهل لا يقع فيه الخطأ أصلاً • ولما صح أن يحصل من أقسامه الوهم والشك والتخيل وقد قيل انّ اطلاق العلم على الادراك المطلق اصطلاح أهل الميزان وعلى اليقين فقط عند أهل اللغة وعلى مقسم التصور واليقين اصطلاح الحكماء وعلى الملكة اصطلاح أرباب الفن •

حادي عشرها : انّه لا يشمل العلم بالمعدومات لأنه ليست بشيء إذ الشئية تلازم الوجود كما قرر في الحكمة فأخذ الشيء في تعريف العلم موجب لخروج بعض أفراده • - وجوابه - انّ المراد بالشيء في تعريف العلم هو الذات اعم من الموجودة والمعدومة وهو متعارف اطلاقه بهذا المعنى •

ولنا رسالة قد ألفتها في قديم الزمان في تعريف العلم وتقسيمه نقلها هنا لما فيها من تحقيق رشيق وهي بعد الحمد والثناء : انّ بعض المنطقيين عرّف العلم بأنه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل • والحكماء بحصول الصورة من الشيء في العقل وبعضهم تبعاً للمتكلمين انّه اضافة بين العالم

والمعلوم وهي تعلق احدهما بالآخر وبعضهم فسّره بعدم الجهل وبعضهم يقبول الذهن لصورة الشئ من المبدأ الفياض وانتقاش النفس بها وبعضهم باحاطة الذهن بصورة الشئ وبعضهم بانكشاف الواقع انكشافاً تاماً كما هو غير مجامع لاحتمال الخلاف وبعضهم بما اقتضى سكون النفس كما نقل عن ابي جعفر الطوسي وبعضهم باعتقاد الشئ على ما هو به مع طمأنينية النفس كما عن المعتزلة .

وتحقيق المقام يحتاج الى ذكر امور يعرف منها فساد هذه التعاريف وما هو الحق في المقام .

الأول : انّ العلم الذي هو مقسماً للتصوّر والتصديق يكون من اقسامه الشك والظن والاطمئنان والوهم والتخيل والجهل المركب وذلك لتصريحهم بذلك في كتبهم كما يظهر من كلمات صدر المتألهين في رسالته التي وضعها في التصور والتصديق وظاهر كلام الشارح ملا عبدالله . وتقسيمهم التصديق الى البرهاني والجدلي والخطابي والشعري والنفسطي وتقسيمهم التصور الى الشك والوهم والتخيل وغير ذلك . كيف وقد ذكروا وقوع الخطأ فيه وهو لا يتصور إلا اذا كان عندهم شاملاً للجهل المركب مع انّ العقل حاكم بكون هذه الأمور اقساماً للعلم لأن قسم الشئ ما وجد فيه ذلك الشئ وزيادة والتصوّر والادراك موجود في هذه الاقسام المذكورة كلها مع خصوصية زائدة واذا ثبت انّ العلم من اقسامه هذه الأمور المذكورة فلا وجه لتعريفه بنحو لا يشملها لأن تعريف الشئ لا بد وان يكون مساوياً له لا أخص منه . وبهذا يظهر لك فساد جميع ما نقلناه لك من التعاريف المذكورة . امّا تعريفه بالاضافة بين العالم والمعلوم فبطلانه من جهة ما تقرر في فن الحكمة

من اذً الاضافيات لا استقلال لها في الوجود والتحصل إلا عند وجود المتضايقين فيلزم على هذا خروج الجهل المركب لعدم وجود المعلوم في الخارج • ان قلت : انً المراد بالمعلوم نفس الصورة وان لم تكن خارجية • قلنا : على هذا كان العلم عين المعلوم فلا اضافة بينهما اصطلاحية • واما بطلان باقي التعاريف فلظهور بعضها في اعتبار كون العلم هو الادراك المطابق للواقع كتعريفه بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل أو حصول الصورة وصريح البعض الآخر في ذلك كتعريفه بالانكشاف ونحوه •

وما يقال : انً نقصان الانكشاف قادح في صدق اسم العلم مانع عن ثبوته لغة وعرفاً عاماً وخاصاً ولذا كان الظن مقابلاً له غير داخل فيه فيه نظر من وجوه الأول : انً الكلام في العلم عند المنطقيين الذي ذكره في صدر كتبهم ولا إشكال انه يشمل الظنّ ونحوه فعدم صدق اسم العلم على ذلك عرفاً ولغة لا يمنع من دخول الظن فيه بعد فرض انهم يريدون معنىً صالحاً لأن يدخل فيه الظن الثاني : انه عند العرف العام يطلق العلم على الاطمئنان وهو الظن القريب للعلم بل انً أغلب اطلاقهم العلم على ذلك وأما الانكشاف التام فغالبا يخصونه باسم اليقين الثالث : انه كثير من علماء اللغة صرح بأنه يطلق على مطلق الادراك وقد اشتهر بين العلماء الأكابر انً لفظ العلم مشترك بين اليقين وبين مطلق الادراك كما يشير الى ذلك كلام القوم في مبحث الفكر • ودعوى انً العلم ضدّ الجهل فلا يكون شاملاً للجهل المركب باطله لأن الجهل عبارة عن عدم الملكة فيكون عبارة عن عدم العلم عما من شأنه انه يعلم فهو تابع لتفسير العلم بأي شيء ففسر العلم فسر الجهل بعدمه فان فسر العلم بالصورة فالجهل عدمها عما من شأنه

أن يتصوّر وإن فسر بالتصديق اليقيني المطابق للواقع فالجهل عنده عما من شأنه ذلك فهو نظير المركّب والمفرد .

الأمر الثاني : ان حقيقة العلم والادراك عبارة عن وجود نفس الشيء لا شبّحه ومثاله عند المدرك فهنا ثلاثة مطالب : الأول انّ العلم أمرٌ وجودي لا أمر عديمي . الثاني انّ الشيء بنفسه يوجد في الذهن لا بشبّحه ومثاله . الثالث انّ حقيقة العلم هو نفس وجود الصورة لا نفس الصورة .

والدليل على الأول هو الوجدان حيث انا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالخوف والشهوة والغضب فلا بد أن يكون العلم بالشيء ليس أمراً عديمياً بل وجودياً .

والدليل على الثاني هو أنّه لو كان الموجود حال العلم شبّح الشيء في الذهن لما كان هو المعلوم بنفسه بل كان المعلوم شبّحه بدهاءة انّ المعلوم هو ما تعلق العلم به واذا حصل شبّح الشيء في الذهن فيكون العلم إنّما تعلق بالشبّح لا بنفس الشيء فلا يكون نفس الشيء معلوماً . وتحقيق الحال يطلب من كتبنا الحكيمية في مبحث الوجود الذهني . ولا يشكل علينا بالشك والتخيل والجهل المركّب لأنه امّا الشك فيرجع الى تصوّر وجهل بالنسبة الحكيمية والتصوّر يكون تصوراً لأمرٍ يكون كذلك في الواقع بمعنى انّ وجوده الواقعي لو كان يكون لنفسه لا لما هو مثال له . وكذا التخيل فائه تصوّر لأمر يكون هو الموجود في الواقع لو وجد فيه وان قطع بعدم وجوده فعلاً في الواقع . وكذا الجهل المركّب فائه ادراك لأمر يكون هو الموجود في الواقع على تقدير وجوده فيه ولم يكن ادراكاً لذلك الأمر المجهول فانه من اعتقد انّ الحيوان الصاهل هو الانسان وعرفّه به فهو لم يدرك الانسان

بادراكه الحيوان الصاهل ولذا كان الانسان مجهولاً له بحسب الواقع وإنما أدرك الحيوان الذي يكون كذلك .

والدليل على الثالث أمور أحدها انّ الميزان في حقيقة الشيء هو كون وجودها بوجوده وعدمها بعدمه . ونحن اذا نظرنا الى الصورة الموجودة في الذهن وجردناها عن الوجود في الذهن أو قل عن الوجود في صقع العلم ومحيطه رأينا انّها لا تتصف بالعلم كما لو لاحظنا نفس وجودها رأينا أنّها متصف به فتكون حقيقة العلم دائرة مدار هذا الوجود وهو مناط الاتصاف بالعلم . ثانيها (ولعلّه يرجع الى الأول) هو صحة سلب العلم عن نفس الصورة والشيء لا يسلب عن نفسه .

إن قلت : انّ صحة السلب إنما تنفي كون العلم نفس الصورة ولا تثبت بأنه عبارة عن وجود الصورة كما هو المطلوب .

قلنا : لما كان الوجدان يشهد بأن في حال العلم يوجد أمران الصورة ووجودها فاذا اتفقت كون أحدهما هو العلم تعين الآخر . ثالثها انّ الصورة لو كانت هي العلم لكانت بوجودها الخارجي أيضاً علم لاستحالة انفكاك الماهية عن ذاتياتها .

انّ قلت : انّ الصورة هي العلم بقيد وجودها العلمي أو المجموع المركب منها ومن الوجود هو العلم . قلنا : انّ الغرض من هذه الأدلة هي نفي العلم عن نفس الصورة وأما نفيه عن المجموع المركب أو الصورة المقيدة بالوجود الذهني فهو أن يقال انّ حقيقة العلم متقومة بالانكشاف والظهور وهو إنما يكون بنفس الوجود للمدرك دون أن يكون للصورة أي مدخل فيه . ان قلت : انّ الدليل الثالث إنما يتم في العلم الحسولي وأما

في العلم الحضوري فغير مسلم لأن الأشياء بوجودها الخارجي تكون معلومة •
قلنا : الأشياء بوجودها في نفسها ليست بمعلومة وإنما تكون معلومة باحاطة
العالم بها وهذه الاحاطة هي العلم وهي من سنخ احاطة الذهن بالأشياء عند
العلم بها ولذا عبرنا بالصَّعق فيما مضى •

فظهر لديك انَّ حقيقة العلم عبارة عن وجود الشيء بنفسه في المدرك
ولا فرق في ذلك بين أن يكون العلم حضورياً أو حصولياً وبين أن يكون
كسبياً أو بديهياً وسواء كان علم المجردات أو علم الماديات وحينئذ فيتضح
لك فساد تعريفه بالصورة الحاصلة وفساد تعريفه بعدم الجهل وفساد تعريفه
بالإضافة لأن الوجود لا يدخل تحت مقولة من المقولات الى غير ذلك مما
لا يخفى على الفطن •

الأمر الثالث انَّ العلم من الأمور الوجدانية التي ليست لها ماهية وراء
الوجود وإنما هو من الامور التي ماهيتها عين وجودها لما عرفت انَّ العلم
ليس إلا وجود الشيء عند المدرك واحاطته به • وعليه فلا يمكن حده ولا
رسمه لأنَّ الحدَّ إنما يكون لأجل احظار ماهية الشيء عند المدرك والعلم
لم يكن له ماهية حتى تحظر في ذهن أحد • وكذا لا يصح رسمه لأنه من
الامور الوجدانية فهو ممتاز بنفسه عما عداه عند كل أحد فيكون رسمه من
قبيل تحصيل الحاصل •

نعم لا بأس بالتنبيه عليه وتعريفه تعريفاً لفظياً وبهذا ظهر لك خطأ من
حاول بيان حدَّ العلم أو رسمه هذا حال حقيقة العلم •
وقد اتفق العلماء على تقسيمها الى التصوُّر والتصديق ولكنهم اختلفوا
في كلِّ منهما فزعم حكماؤهم انَّ التصديق هو نفس الحكم وما عداه من

الادراكات فهي تصوّر وتبعم على ذلك أكثر متأخري المنطقيين • وزعم الرازي انّ التصوّر هو الادراك الساذج الذي ليس معه حكم والتصديق عبارة عن تصوّر النسبة وتصور طرفاها والحكم وجعل التفاضل التصديق عبارة عن الازعان بالنسبة والتصور عبارة عن الادراك المجرد عنه • ثم اتهم اختلفوا في الحكم فزعم قطب الدين بأنه إسناد أمر الى آخر وإثباته له وينسب الى الحكماء انّ الحكم عندهم هو نفس اقرار النفس وإذعانها بالشيء • وزعم صاحب مطالع الأنوار بأن الحكم إيقاع النسبة أو اتزاعها وزعم بعضهم انّ الحكم هو إدراك النسبة على وجه يطلق عليه التسليم والقبول وذهب آخرون الى أنّه ادراك وقوع النسبة اولا ووقوعها • ولكي نوفقك على حقيقة الحال في هذا المقال لا بد لنا من الكلام على أمور :

الأول : انّ الأقسام عبارة عن المقسم المنظم اليه القيود المختلفة فقسم الشيء لا بد وأن يكون عبارة عن ذلك الشيء المقيد بقيد وجودياً كان أو عدمياً وإلا لما كان قسماً منه بل أمراً أجنبياً عنه وبهذا يظهر لك خطأ من جعل التصديق نفس الازعان أو الحكم المجرد عن الادراك إذ لم يكن المقسم وهو العلم موجوداً في التصديق •

الثاني : انّ تصوّر الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة لا اشكال في أنه لا بد من وجودها مع التصديق إذ لا يعقل التصديق بالنسبة بدونها ولذا ترى المنطقيين بين جاعل لها شرطاً للتصديق أو شرطاً له واذا كان الأمر كذلك ظهر خطأ من قسم العلم الى التصوّر الساذج والتصديق مع تفسيره للساذج بأنه لا يكون معه حكم أصلاً إذ على هذا يكون قسماً ثالثاً للعلم وهو تلك التصوّرات المذكورة (أعني تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة) لأنها ليست

من التصوّر الساذج حيث كانت مقترنة بالحكم لوجودها مع التصديق وليست هي من التصديق في شيء إذ أنها إمّا أن تكون اجزاءه أو شروطه وكيف كان فهي مغايرة له لأن الجزء غير الكل والشرط غير المشروط .

الثالث : أنّه عند مراجعة الوجدان لا يرى الانسان في مقام التصديق بالنسبة إلا تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة ووقوعها اولا ووقوعها وحكم النفس بذلك (أي بالوقوع أو اللا وقوع) واذعانها به وتسليمها به كما أن في مقام الشك توجد التصورات الأربعة ولكنه من دون أن يكون للنفس حكم بالوقوع أو اللا وقوع فحقيقة التصديق هو ذلك الحكم النفساني إذ لا معنى للتصديق بالشيء إلا قناعة النفس به لا تصوّر أطرافه ومن المعلوم إن هذا الحكم ليس من التصوّر في شيء فهو لا يكون من العلم أصلاً فالتصديق ليس من العلم في شيء فلا وجه لجعله قسماً من العلم لأنّ المقسم معتبر في أقسامه . إن قلت : إن الاصطلاح واقع على تسمية تلك التصورات تصديقا . قلنا : لم يعلم من المنطقيين ذلك بل نزاعهم فيه يدلّ على أنهم في مقام شرح حقيقته وبيان ما هيّته على أنّ هذا التقسيم للعلم إنما كان لبيان ما يوصل اليه قول الشارح وتوصل اليه الحجّة والحجّة إنما توصل لحكم النفس المذكور لا انها توصل للتصديق بالمعنى المعروف إذ لا توجب التصورات الأربعة وإنما يوجبها قول الشارح .

الرابع : إن من شرط التقسيم أن لا يكون أحد الأقسام داخل في القسم الآخر فلا يصح أن يتقسّم الحيوان الى الانسان والانسان الرومي وعليه فلا يصح تقسيم العلم الى التصوّر والتصديق مع جعل التصديق عبارة عن الحكم وتفسير الحكم بادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها حيث أنه على هذا

يكون التصديق قسماً من التصوّر الذي هو قسم من العلم لأنه يكون ادراكاً للوقوع والادراك هو التصوّر .

الخامس : انّ الشاك مدرك لوقوع النسبة أو لا وقوعها اذ هو متردد بينهما وعليه فلا يصح تفسير الحكم بأنه ادراك لوقوع النسبة أو لا وقوعها لأنه يلزم أن يكون الشاك عنده حكم . وما يقال : انّ الشاك ليس عنده حكم بل هو متصوّر للحكم فهو مدرك لادراك الوقوع أو اللا وقوع لا أنّه مدرك للوقوع واللا وقوع . - فجوابه - مضافاً الى كون ذلك خلاف الوجدان حيث يشهد أن ليس الشاك مدرك للادراك بل هو مدرك لنفس الوقوع واللا وقوع أنّه لا يرفع الاشكال لأنه اذا أدرك الشاك ادراك الوقوع فقد أدرك الوقوع فيوجد المعنى الذي ذكر للحكم تمت الرسالة بحمد الله .

تقسيم العلم الى تصور وتصديق

(اتفق المنطقيون على تقسيم العلم الى التصوّر والتصديق) . ويرد عليهم ستة ايرادات .

أولاً : انّ هذا من قبيل تقسيم الشيء الى نفسه وغيره فانّ كل علم تصوّر وكل تصوّر علم بل هو مرادف له . وجوابه - انّ المراد بالتصوّر بقرينة المقابلة بالتصديق هو الادراك الذي يكون غير التصديق المسمّى بالتصوّر الساذج ولا شك أنّه قسم من العلم .

ثانياً : انهم إن أرادوا بالتصوّر هو الادراك بشرط عدم الحكم أعني بشرط لا فيلزمه أن تكون التصوّرات الموجودة مع التصديق شرطاً أو شرطاً قسماً ثالثاً للعلم لأنها ليست من التصوّر الساذج لكونها مع الحكم وليست

من التصديق لأنها أمّا أجزائه أو شروطه وجزء الشيء وشروطه غير الشيء .
وان أرادوا بالتصوّر هو نفس ذاته من دون اعتبار للحكم ولا لعدم الحكم
أعني الا بشرط بالنسبة للحكم فائه وإن كانت تلك التصوّرات المعتبرة في
التصديق داخله في التصوّر إلا أن التصوّر بهذا المعنى عين العلم وعبارة
عن نفس المقسم وبعبارة أخرى إن أردتم بالتصوّر الادراك مطلقاً فهو مرادف
للعلم فلا يصح جعله قسماً من العلم وان أردتم به الادراك المقيد بعدم الحكم
فلا يصح أخذه في التصديق شرطاً أو شرطاً لأن الحكم معتبر في التصديق فلو
أخذ فيه التصور لزم اعتبار الحكم وعدم الحكم في التصديق . وجوابه —
ان المراد بالتصوّر هو التصور لا على وجه الازعان سواء اقترن بالاذعان ام لا
فهو لا بشرط بالنسبة للاذعان والحكم فالتصورات المذكورة تكون داخله فيه
لأنها لم تكن على وجه الازعان وإنما الذي كان على وجه الازعان هو خصوص
التصوّر الذي تعلّق بالنسبة التامة عند التصديق بها وإنما كانت تلك
التصورات مقارنة للاذعان . والتصوّر بهذا المعنى قسم من العلم لا عينه لأته
لا يشل التصوّر على وجه الازعان .

ثالثاً : ان العلم الذي هو المقسم يصدق عليه التصوّر فالقسم صادق
على المقسم وذلك مفسد للتقسيم لاستلزامه كون المقسم قسماً من أقسامه .
وجوابه — ان العلم في تقسيمه لم يؤخذ متعلقاً بغيره بل أخذ من حيث هو
هو وبهذا الاعتبار لم يكن ادراكاً لشيء حتى يكون تصوّراً وأمّا ادراك
نفس العلم فداخل في التصوّر ولا مانع من صدق التصوّر عليه فإن المقسم
قد يصدق عليه أحد أقسامه باعتبار كتقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي مع
ان المفهوم يصدق عليه الكلي .

رابعاً : إن التصديق إن كان عبارة عن الحكم أو المجموع المركب من التصورات الثلاثة مع الحكم فهو قسيم للتصوّر ومقابل له والتصوّر عبارة عن نفس العلم فيكون التصديق مقابلاً للعلم فكيف يجعل قسماً من العلم وإن كان التصديق عبارة عن نفس التصور على وجه الحكم والاذعان كان قسماً من التصوّر فكيف يجعل قسيماً للتصوّر ومقابلاً له . - وجوابه - ما عرفته من انّ التصوّر المرادف للعلم والذي يكون التصديق قسماً منه هو مطلق التصوّر وهو ليس بقسم من العلم واما التصوّر الذي جعل قسماً من العلم فهو ليس برادف للعلم لأن المراد به بقرينة المقابلة للتصديق هو التصوّر الذي ليس بتصديق وهو نوع من العلم ومقابل للتصديق وحينئذ فالتصديق بأي معنى جعل قسماً للعلم يكون قسيماً للتصوّر الذي هو قسم العلم .

وخامساً : أن التصوّر والتصديق ينقسمان الى العلم والجهل ولذا يقع فيهما الخطأ فلو انقسم العلم اليهما يلزم انقسام العلم الى نفسه والى ضده وهو محال . - وجوابه - لا بأس به فانّ الحيوان ينقسم الى الأبيض والأسود مع انقسامهما الى الحيوان وغيره مضافاً الى أن العلم الذي هو المقسم أعم من أن يكون مطابقاً للواقع أم لا فهو يشمل الجهل .

وسادساً : انّ مورد القسمة علم لأن الكلام في تقسيمه وكل علم اما تصوّر أو تصديق فينتج من الشكل الأول انّ مورد القسمة اما تصور أو تصديق وهذه النتيجة فاسدة لأن مورد القسمة ان كان تصوراً لا يصح تقسيمه الى التصديق وان كان تصديقاً فلا يصح تقسيمه الى التصوّر لأن التقسيم ضم قيود متخالفة لطبيعة واحدة مشتركة بين الأقسام وهذه شبهة سيّالة

في كل تقسيم • - وجوابه - في مبحث المغالطات في المغالطة الرابعة والعشرين •

التصور

عرّفوا التصوّر الذي هو قسم من العلم بأنه : ادراك ساذج غير مقترن بالحكم) ويرد عليهم ايرادات ثلاثة :

أولاً : انه لا ادراك إلا ومعه حكم ولا أقل من الحكم بأنه ادراك للشيء فلا يكون للتصوّر فرد موجود • - وجوابه - ان كثيراً من الادراكات لا يلتفت فيها الى ذلك بل هي تصورات محضة كالانشائيات والمشكوكات مضافاً الى انه المراد انها مع قطع النظر عن الحكم هي تكون قسماً من العلم يسمّى بالتصوّر مع ما عرفت من انه المراد بعدم الاقتران بالحكم ليس نفي المصاحبة للحكم بل المراد عدم كون التصوّر على وجه الحكم والاذعان وهذا لا ينافي المصاحبة للحكم •

وثانياً : انه هذا التعريف غير مانع لشموله لنفس الحكم لأن الحكم على ما هو المشهور هو الادراك على وجه الاذعان فهو تصوّر ولا شك انه لا حكم معه اذ ليس للحكم حكم والتصديق هو الحكم عند المشهور فيلزم دخول التصديق في تعريف التصوّر مع انه قسيم له • - وجوابه - ما عرفته مراراً من انه المراد بالساذج ما لم يكن على وجه الحكم لا نفي مصاحبة الحكم ولا اشكال انه الادراك على وجه الاذعان يكون ادراكاً على وجه الحكم فلا يشمل التعريف نعم لو اريد به نفي المصاحبة كان الاشكال وارداً •

وثالثاً : انه التصوّر من انحقاق المتأصلة الواقعية لا الاعتبارية فلا

معنى لأن يعتبر فيها عدم الحكم لأنَّ العدم لا يقوِّم الحقائق الواقعية فاتها موجودة في الخارج ووجودها يستدعي وجود اجزائها فلو كان العدم داخلاً في قوامها لزم من وجودها وجوده وهو محال لزوم اتصاف الشيء بنقيضه مع انَّ العدم يثبت للشيء بالقياس الى ملكته وكلما ثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتياً له اذ ما يثبت لنفس الذات يجب أن يكون منتزعاً من نفسها والعدم لا يثبت للذات إلا بلحاظ الغير الذي هو المسلوب عنها المسمى بملكة العدم . - وجوابه - انَّ عدم الحكم إنما ذكره المنطقيون اشارة للفصل الحقيقي للتصوُّر وكثيراً ما يعبرون عن الفصول الحقيقية بالامور العدمية وإلا فهو ليس بمعتبر في التصور ولا ذاتي له وإنما فصل التصوُّر أمر وجودي قد يعبر عنه بالساذجية وبعدم الحكم أخرى .

التصديق

(ذهب الحكماء الى انه عبارة عن الحكم المفسر بالاذعان . وذهب آخرون الى انه عبارة عن مجموع أمور أربعة تصوُّر الموضوع أو المقدَّم وتصورُّ المحمول أو التالي وتصورُّ النسبة والحكم) ويرد عليهم تسعة ايرادات .

أحدها على تفسيره الأول وهو انَّ العلم ادراك والحكم ليس بادراك لأنه عبارة عن نفس اذعان النفس وتسليمها لا ترددها وانكارها فيكون فعلاً من أفعال النفس نظير السرور والغم والهم فاتها كيفيات نفسانية غير الادراك كيف لا ونحن مكلفون بالتصديق بما جاء به النبي (ص) والمكلف به لا بد وأن يكون فعلاً اختيارياً فالتصديق لا بد وأن يكون فعلاً اختيارياً والادراك

ليس بفعل اذ المشهور عندهم انه من مقولة الكيف واذا لم يكن فعلاً فلا يصح التكليف به . - وجوابه - انّ الحكم ادراك على وجه الاذعان إذ به ينكشف الواقع إلا أنه يفاير التصور بالذات كما يفايره باللوازم إذ الحكم يحتمل الصدق والكذب دون التصرّف وكما يفايره بالمتعلق لأن التصديق متعلّقه خاص حيث لا يتعلق إلا بالنسبة التامة الخبرية بخلاف التصرّف فانّه متعلّقه عام لأنه يتعلق بكل شيء نعم عند المتأخرين يتعلق بما عدى النسبة الخبرية التامة . ودعوى انّ التكليف بالتصديق يستدعي كون التصديق فعلاً للنفس وإلا لما كان مقدوراً . مدفوعة بأن القدرة عليه بواسطة القدرة على الموصل اليه وهو الحجّة وقد تقرر في محله انّ التكليف يتعلق بالمقدور بالواسطة . ودعوى انّ التصديق لو كان عين الحكم والحكم عبارة عن التصرّف المذكور لزم أن يكون التصور مكتسباً من الحجّة لأن الحكم يكتسب من الحجّة فلا بد أن نقول : إن الحكم عبارة عن شيء غير الادراك فاسدة لأنّها نلتزم بأن هذا التصرّف المذكور يكتسب من الحجّة وأي محذور فيه . وعلى تفسيره الثاني ثمانية ايرادات :

أولاً : أنّ المنطقيين حصروا العلم بهذين القسمين وجعلوا الطريق للأول منها هو التعريف وللثاني منها هو الحجّة فلو كان التصديق عبارة عن مجموع الأربعة المذكورة لزم أن يكون التعريف غير مختص بالتصرّف لأن التصرّفات الثلاثة طريقها التعريف وهذا بخلاف ما إذا فرنا التصديق بالحكم فأنّه ينحصر طريقه بالحجّة وينحصر طريق التصرّف بالتعريف . - وجوابه - أنّ لو سلمنا حصرهم ذلك فأنّما هو لأجل تخيلهم تبعاً للحكماء انّ التصديق عبارة عن نفس الحكم والقول بأن التصديق مركب من الأربعة

حادث متأخر عن صناعة المنطق فاقه من مبتكرات الرازي على ما قيل .
وثانياً : انّ التصوّر لو كان جزءاً من التصديق للزم اعتبار الحكم في
التصديق وعدم اعتباره فيه لأن الحكم معتبر في التصديق لكونه جزءاً منه
والتصور قد اعتبر فيه عدم الحكم فيلزم اجتماع النقيضين في محل واحد
وهو التصديق . ودعوى إنّ المعبر في التصديق هو التصوّر بمعنى الادراك
المرادف للعلم وهو ليس بمعتبر فيه عدم الحكم معه وإنما المعبر عدم الحكم
معه هو التصوّر الساذج وهو ليس بجزء من التصديق فلا اشكال فهي
فاسدة لأن كل واحدٍ من هذه التصورات تكون تصوّراً خاصاً حيث انها
تصوّرات لأطراف القضية ولو كانت عبارة عن التصوّر المطلق لصدقت على
غيرها من التصوّرات كما هو شأن المطلق مع انّ تصورات الأطراف على
تقدير كونها جزءاً للتصديق فهي أجزاء خارجية ولا يمكن أن يكون المطلق
باطلاقه جزءاً خارجياً ما لم يتشخص . ودعوى انّ كل واحد من هذه
التصورات تصوّراً ساذجاً لكنها اعتبرت في التصديق من حيث ذاتها مع
قطع النظر عن ساذجيتها وعن اتصافها بعدم الحكم فانّ الجدار متصف بعدم
السقف معه لكنه حال كونه جزءاً من البيت يزول عنه هذا الوصف وهكذا
الوحدة متصفة بعدم الكثرة معها لكنها حال كونها جزءاً من الكثرة يرتفع
هذا الوصف عنها وهكذا الأعداد بالنسبة الى المراتب التي فوقها . فاسدة
لأن ما ذكر أوصاف غير مقومة للحقيقة فاذا زالت تبقى الحقيقة على حالها
بخلاف ما نحن فيه فان عدم الحكم ذاتي للتصوّر الساذج فظير عدم الصاهلية
للانسان فاذا زال زالت الحقيقة ولذا قلنا : التصديق مختلف بالذات مع
التصوّر . ودعوى انّ اللازم في المقام هو اجتماع النقيضين في المفردات

وهو ليس بحال اذا كان بنحو انضمام بعضها الى بعض كما لو ضم الانسان الى الفرس فآته حينئذ ينضم الانسان الى اللاإنسان والفرس الى اللا فرس وإنما المحال هو تصادقهما على موضوع واحد كأن يصدق الانسان واللاإنسان على شيء واحد وما نحن فيه من قبيل الأول فإنَّ عدم الحكم صادق على التصورات والحكم صادق على ادراك النسبة فاختلف الموضوع • فاسدة لأنه يرجع الى تصادقهما على موضوع واحد فآته يصدق على هذه التصورات إنها لا حكم معها لأنَّها تصوّرات ساذجة وآتها حكم معها لأنها أجزاء للتصديق • - وجوابه - ما عرفت من أن اعتبار عدم الحكم في التصوِّرات الساذجة ليس بنحو المعية حتى يمنع من تحققها مع الحكم بل المراد كونها بنحو عدم الحكم فعدم الحكم وصف لها لا آته مقارن لها وحينئذ فلا مانع من تحققها مع الحكم نظير الجدار فإنَّ ذاته متصفة بعدم السقف وهو لا ينافي مصاحبته للسقف فآته مع مصاحبته للسقف هو متصف بعدم السقف لذاته نعم لو قلنا : بأن ذاته متصفة بمصاحبة عدم السقف وهذه المصاحبة ذاتية له لم يجر أن يجتمع مع السقف وهكذا التصوِّرات الساذجة المعتبرة في التصديق فإنَّ ذاتها متصفة بعدم حكم وهو لا ينافي اجتماعها ومصاحبتها للحكم مضافا الى أن هذا الاشكال لو تم فهو مشترك الورود على المتقدمين والمتأخرين لأنَّه كل منهم اعتبر هذه التصورات في التصديق غاية الأمر المتقدمون بنحو الشرطية والمتأخرون بنحو الشرطية •

وثالثا : انَّ التصور مقابل للتصديق ومباين له لأنه قسيمه فكيف يجعل جزءا منه لاستحالة تحقق المقابلة بين الجزء والكل • - وجوابه - انه لا مانع من ذلك في الأجزاء الخارجية فانها مباينة للكل والكل مباين لها كما آتها متباين

بعضها عن بعض كما في أجزاء السكنجييل فإثها مباينة للسكنجييل لعدم صدق السكنجييل على الخل والعسل وعدم صدقهما عليه نعم لو كانا من المتضادين لم يمكن اجتماعهما في محل واحد • وقد عرفت انّ التصورات المتبيرة في التصديق كلها أجزاء خارجية •

ورابعاً : انّ التصديق على هذا ليس من العلم لأن الحكم عبارة عن اذعان النفس وهو ليس من الادراك فهو خارج عن حقيقة العلم والمركب من الداخل والخارج خارج فاللازم جعل التصديق عبارة عن التصرّير المقيد بالحكم لا أنّ الحكم جزء منه • - وجوابه - ما عرفته غير مرة من أن الحكم عبارة عن ادراك النسبة على وجه الاذعان فهو من العلم •

وخامساً : انّ نسب الى القائلين بكون التصديق مركباً القول بأن التصورات كلها بديهية والحكم أيضاً تصوّر لانه ادراك على وجه الاذعان فيلزم أن تكون التصديقات أيضاً بديهية والوجدان بخلاف ذلك • - وجوابه - انّ غرضهم التصرّيرات التي لا تقع على وجه الاذعان فيخرج الحكم منها ويكون التصديق باعتباره كسبياً اذا احتاج الى نظر وكسب •

وسادساً : انّ وحدة المقسم معتبرة في الأقسام وإلا لما كان التقسيم حاصراً فإثك اذا قلت : الكلمة اسم وفعل وحرف فلا يكون هذا التقسيم حاصراً إلا اذا أردت الكلمة الواحدة لا تخلو عن هذه الأمور الثلاثة وإلا لكان المجموع من كل اثنين أيضاً قسماً والمجموع الحاصل من الثلاثة أيضاً قسماً آخرأ وهلم جرأ اذا عرفت ذلك ظهر عدم صحة اعتبار التصرّيرات في التصديق لأنّ المقسم هو العلم الواحد والتصرّيرات الثلاثة علوم متعدّدة • ان قلت : انّا نقسم الضرب الى الواحد والكثير قلنا : انّ هذا من قبيل

تقسيم الشيء الى أمرين متباينين لأن المراد بالواحد بشرط لا وبالكثير بشرط شيء فليس أحد القسمين معتبر في الآخر • - وجوابه - انه اقتران الحكم بهذه التصورات يجعل لها وحدة بها تكون نوعاً مغايراً لتقسم الأول وبعبارة اخرى انه التصديق كيفية من الكيفيات النفسية فيجب أن يكون له وجود واحد ينحل الى تلك التصورات والحكم • إلا اللهم أن يقال : انما لا نسلّم ان له وحدة حقيقية وإنما له وحدة اعتبارية والمقسم الذي هو العلم له وحدة حقيقية •

وسابغاً : إنه يلزم على هذا أن يكون التصديق متصفاً بالبدهة والكسبية في زمان واحد فيما كانت التصورات بديهية والحكم نظرياً أو بالعكس وهو جمع بين الضدين والنقيضين • - وجوابه - انما نلتزم بالكسبية في هذه الصورة لعدم حصول التصديق والنتيجة تابعة لأخص مقدماتها ولو سلمنا فلتلزم بأنه بديهي من جهة وكسبي من اخرى ولا يلزم الجمع بين النقيضين أو الضدين لاختلاف الجهة والاضافة •

وثامناً : يلزم اكتساب التصديق من القول الشارح فيما لو كان الحكم بديهياً وتصوّر أحد طرفيه نظرياً فانه التصديق على هذا يكون نظرياً يكتسب باكتساب أحد طرفيه بقول الشارح • - وجوابه - لا مانع من ذلك لو قلنا بأن التصديق مركب •

التقسيم الى البديهي والنظري

(قسموا كل من التصوّر والتصديق الى البديهي والنظري) • ويرد

عليهم ايرادات أربعة :

أولاً : انهم لماذا لم يجعلوهما تقسيماً لنفس العلم فأنه ينقسم اليهما كما ينقسم الى التـصوّر والتصديق • - وجوابه - انهم لما كانوا بصدد اثبات الاحتياج الى المنطق بقسيمه المعرّف والحجة احتاجوا الى بيان اقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والنظري واحتياج النظري منهما الى البديهي اذ لو لم يبينوا ذلك لجاز أن تكون التصورات كلها بديهية فلا تحتاج الى المعرّف وجاز أن تكون التصديقات كلها بديهية فلا تحتاج الى الحجة وحينئذ فلا يثبت الاحتياج الى جزئي المنطق معاً •

وثانياً : انّ هذا التقسيم غير حاصر لعدم شموله للعلم الحضورى إذ العلم الحضورى ليس بنظري كما هو واضح حيث لا يحتاج الى كسب ولا بديهي لأن البديهي عبارة عن العلم الذي لا يحتاج الى كسب ومن شأنه أن يكسب وبعبارة اخرى هما عدم وملكة لا سلب وايجاب وإلا لاتصف بالبدهاية كل شئ • - وجوابه - ما عرفته سابقاً في الجواب عن الاشكال السادس على تعريف العلم فراجعه •

وثالثاً : انّ كلاً من التـصوّر والتصديق مفهومه قد جعل مورداً للقسمة وكل مفهوم امّا بديهي أو نظري ينتج انّ كلاً من التصور والتصديق امّا بديهي أو نظري واذا كان بديهيّاً فلا يصح تقسيمه الى النظري واذا كان نظريّاً فلا يصح تقسيمه الى البديهي ونظير هذه الشبهة قد تقدم في تقسيم العلم وقد ذكرناها في المغالطات في المغالطة الرابعة والعشرين فراجع الجواب عنها •

ورابعاً : انّ تصوّر واجب الوجود بكنهه ليس ببديهي كما هو واضح ولا نظري لأن النظري ما يمكن حصوله بالنظر والكسب وكنه الواجب يتمتع

تصوّره كما تقرر في الحكمة فلم ينحصر أقسام التصور بالبديهي والنظري بل هناك قسم ثالث ليس ببديهي ولا نظري كالعلم ولكنه جل اسمه .
— وجوابه — مضافاً الى أن النظري هو ما احتيج في كسبه الى النظر لا ما امكن حصوله به انّ التصوّر لكنه تعالى لم يكن ممكناً حتى يتصف بالبداهة والنظرية فعدم الاتصاف لعدم الموضوع لا أنّ هناك علماً بذاته تعالى موجوداً عندنا لم يتصف بالبداهة والنظرية نعم نفس الواجب جل اسمه عالم بذاته وهو علم حضوري وقد عرفت أنّه متصف بالبداهة .

تعريف البديهي

(عرفوا البديهي بالعلم الذي لا يتوقف حصوله في الذهن على نظر وكسب) ويرد عليهم ايرادات سبعة :

أولاً : انّ تعريف البديهي يقتضي انّ البديهي نظري لأنه لو لم يكن نظرياً لما احتاج الى تعريف حيث انّ التصورات النظرية هي التي تحتاج في حصولها في الذهن الى التعريف . — وجوابه — إنا لو سلمنا أنّه تعريف حقيقي لا لفظي فالتصف بالبداهة هي افراده . واما نفس البداهة فهي نظرية ومحتاجة للتعريف دون معروضاتها . وهذا نظير الجزئي فانّ نفس الجزئية متصفة بالكلية وإنما المتصف بالجزئية هي معروضاتها .

وثانياً : إن الضمير في حصوله عائد الى العلم والعلم قد اعتبر في مفهومه الحصول لأنه فسّر بالصورة الحاصلة فيلزم أن يكون للحصول حصول . — وجوابه — انّ المراد بالحصول في تعريف البديهي هو الحصول المعتبر في مفهوم العلم بمعنى أن الصورة الحاصلة في العقل يكون حصولها

هذا لا يتوقف على النظر والكمب لا إن المراد أن حصول حصول الصورة يكون كذلك .

وثالثاً : إن بعض العلوم البديهية يقام عليها الدليل والنظر كالعلم بوجود الله فقد قال الله تعالى : (أفي الله شك فاطر السموات والارض) ومع هذا يستدل عليه بالدور والتسلسل فقد حصل هذا البديهي بالنظر وهكذا وجود الانسان وراء الجدار فاتته قد يحصل بالنظر كما لو تكلم وقد يحصل بالبدهة كما لو شوهده . - وجوابه - إنا إن فرنا التوقف بامتناع الحصول بدونه كانت هذه العلوم بديهية لعدم امتناع حصولها بدون النظر وإن فرنا التوقف بمعنى الترتب عليه كانت هذه العلوم حال حصولها من النظر نظرية لأنها ترتبت على النظر وحال حصولها بالبدهة بديهية لأنها لم ترتب على نظر .

رابعاً : إن هذا التعريف يخرج منه العلم البديهي المتوقف على العلم النظري إذ يصدق على هذا العلم البديهي أنه محتاج الى النظر بواسطة توقفه على العلم النظري كالعلم بأن النفوس حادثة الموقوف على اثبات امكانها فإنَّ امكانها يحتاج الى برهان لكنه اذا ثبت امكانها علم بالبدهة حدوثها لأن الحادث ما احتاج في وجوده الى الغير . - وجوابه - منحصر بأحد أمرين امّا الالتزام بأنه نظري أو الالتزام بأن المتبادر من التعريف هو عدم توقف الحصول على النظر في حد ذاته وهنا الحصول قد توقف عليه بالواسطة .

خامساً : انَّ العلم قد يكون بديهيًا بالنسبة الى شخص ونظريًا بالنسبة الى آخر كحدوث العالم فقد دخل في تعريف البديهي ما هو نظري وبالعكس - وجوابه - إن البدهة والنظرية من الأمور الاعتبارية فهي تختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات وقد تقرر في محله أن قيد الحيثية معتبر في تعريف

الامور الاعتبارية وإن لم يذكر فيه • كيف والعلوم الكسبية كلها تحصل
لصاحب القوة القدسية بلا نظر فيصدق عليها التعريف للبيديي وحينئذ فلا
يبقى شيء من العلوم نظرياً لو تم ذلك •

وسادساً : انَّ البيديي كما ذكره المنطقيون في مواد الأقيسة هو العلم
الأولي كالكل أعظم من الجزء وقد عرّفوه بما يكفي تصوّر طرفيه مع النسبة
الجزم به فكيف يعرّف بالتعريف المذكور • - وجوابه - انَّ البيديي في
في صدر كتبهم يطلق على ما رادف الضروري بخلاف اطلاقه هناك فاتّه
يخص بخصوص العلوم الأولية •

وسابعاً : انَّ التصديق البيديي قد يحتاج الى النظر فيما اذا كانت
أطرافه نظرية فيكون تعريف البيديي غير شامل له • - وجوابه - انَّ
التصديق المذكور عند من قال بتركبه ليس بيديي لأن أجزاءه قد توقفت
على النظر واذا توقفت الجزء على شيء فقد توقف الكل عليه واما عند من
قال ببساطة التصديق فالتصديق المذكور لم يتوقف على النظر بذاته بل
بواسطة شروطه • وقد عرفت انَّ التوقف بالواسطة على النظر لا يشمله
تعريف البيديي •

تعريف النظري

(عرّفوا النظري بالعلم الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب) •
ويرد عليهم ايرادات خمسة •
أولاً : انَّ التصورات والتصديقات لا يتوقف حصولها على النظر
والكسب لأن صاحب القوة القدسية تكون الاشياء كلها بديهية عنده وكل

إنسان يمكنه أن يحصل القوة القدسية بالمجاهدة النفسانية والرياضة القلبية فاذن كل إنسان لا تتوقف تصوُّراته وتصديقاته على النظر لأنه يمكنه أن يحصلها بالقوة القدسية وهي ممكنة له • — وجوابه — ما عرفته منا من أن المراد بالتوقف هو الترتب لا امتناع الحصول إلا به وهذا المعنى متعارف ارادته من التوقف فاتَّه يقال : هذا المعلول متوقف على هذه العلة مع أنه له علة أخرى تقوم مقامها •

وثانياً وثالثاً ورابعاً وخامساً بما ورد على تعريف البديهي ثانياً ورابعاً وخامساً وسابعاً فراجها •

الدليل على نظرية بعض التصورات والتصديقات

(استدلووا على أن بعض التصوُّرات والتصديقات نظرية بأثما لو كانت جميعها بديهية لما جهلنا شيئاً منها واللازم باطل بالوجدان فالملزوم وهو بداهة جميعها باطل مثله) • ويرد عليهم ايراد واحد •

وهو : إنا نمنع من الملازمة لأن الجهل لا ينافي البداهة فقد يكون الشيء بديهيًا ولا يتوقف حصوله على نظر ولكنه مجهول لنا لتوقف حصوله على الحدس أو التجربة أو الاحساس ونحو ذلك فالصواب أن يقال اثما لو كانت جميعها بديهية لما احتجنا في تحصيل بعض الأشياء الى نظر مع انا بالوجدان نحتاج الى ذلك في بعض الأشياء — واشتهر الجواب عنه — بأن المتبادر من الجهل هو الجهل المحوج الى النظر فانه الفرد الكامل والكلي عند الاطلاق يتبادر منه الفرد الكامل • ولا يخفى ما فيه فانه الفرد الكامل لا يتبادر من الاطلاق ، مع انا لا نسلّم أن المذكور هو الفرد الكامل •

البرهان على بداهة بعض التصورات والتصديقات

(استدلوا على أن بعض التصوُّرات والتصديقات بديهية بأمرين
بالبداهة وبأنها لو كانت جميعها نظرية للزم عند اكتساب أحدها الدور أو
التسلسل واللازم باطل لأن الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه وحصوله
قبل حصول نفسه والتسلسل يستلزم استحضار ما لا نهاية له وهو محال
فالملزوم وهو كون جميعها نظرية باطل مثله) • ويرد عليهم إرادات سبعة :
أولاً : أن البداهة إنما تنفع مدعيها وإلا فللخصم أن ينكرها •
— وجوابه — أن المنكر للضروري أمّا معاند مع عرفانه للحق فيعرض عنه
لأن المكابرة تسد باب المناظرة ولذا تراهم يستدلون بالبداهة والوجدان في
مقام المناظرة ويعدون إنكارها مكابرة • وأمّا جاهل بما أفكره فيهمّ معناه
ليرجع الى نفسه ويعدل عن انكاره • وأمّا غافل عن بداهته لشبهة عرضت
له فتزال شبهته ويرجع لوجدانه وما نحن فيه من قبيل القسم الأول إذ
لا يتصوّر في حق أحد أنّه لا يعلم وجود بديهي في معلوماته التصورية
والتصديقية ومن أنكر ذلك كان معانداً فيعرض عنه •

وثانياً : أنّ الشرطية اعني (لو كانت جميعها نظرية للزم الدور أو
التسلسل) غير مسلّمة لجواز ان تكون جميع التصديقات نظرية وتكتسب
من تصوّر بديهي وبالعكس ألا ترى أن تصور اللازم والملزوم قد يوجب
التصديق باللزوم فهذا الدليل لا يثبت أن البعض من كل من التصور
والتصديق نظرياً • — وجوابه — ان التصورات لا يمكن كسبها من

التصديقات ولا العكس لأن كل منهما حقيقة مباينة للأخرى ولا بد من العلاقة بين العلة والمعلول وإلا لكان كل شيء علة لكل شيء بل والسنخية بينهما • والجزم باللزوم في المثال المذكور من جهة أنه بديهي لا آتة نظري اكتسب منهما • هذا مع انه قد قيل بأن ما يكتسب به التصور لا بد وان يكون تعريفاً والتعريف لا بد وأن يكون مقولاً على المرّف والتصديق لا يقال على تصوّر وبعبارة أخرى انّ كاسب تصوّر امّا ذاتي أو عرضي ولا بد وان يكون محمولاً على الشيء • ولا يخفى ما فيه فانّ مدعي كسب التصور من التصديق يمنع اشتراط الحمل في الكاسب كيف و — ابن سينا — قد جوز التعريف بالأجزاء الخارجية — ان قلت : — إن التصديق بالنتيجة يكتسب من التصورات لأنه موقوف على القياس والقياس موقوف على القضايا والقضايا موقوفة على تصوّر الموضوع والمحمول • قلنا : إن التصديق بالنتيجة إنما اكتسب من التصديق بالصغرى والكبرى وكون التصديق بهما موقوفاً على تصوّر الموضوع والمحمول لا يوجب اكتسابه منهما •

وثالثاً : انّ الخصم الذي يدعي نظرية جميع التصورات والتصديقات له أن يقول : انّ الشرطية وبطلان اللازم واطرافهما كلها نظرية فيحتاج في معرفتها الى الدور والتسلسل وهما محالان فتكون مقدمات هذا الاستدلال مجهولة لنا ومع الجهل بها فلا يصح الاستدلال بها على المدعى • — وجوابه — أن نفس حكمه بأن هذه المقدمات نظرية لا بد فيه من تصور اطرافه والتصديق بالنسبة الموجودة فيه وحينئذ فان كانت بديهية فقد ثبت المطلوب وهو انّ بعض التصورات والتصديقات بدهي وإلا فلا بد ان ينتهي هذا الحكم الى أمرٍ بديهي عنده وإلا لما اكتسبه مع أنه قد قيل بأن هذه المقدمات معلومة

لنا بلا شبهة فيتم الاستدلال بها قطعاً • ولا يخفى اّته للمكابرة أن يمنع من معلوميتها وحينئذ فليس للمستدل إلا السكوت •

ورابعاً : اّته يجوز أن تنتهي سلسلة الكسب في التصورات الى علمٍ حضوري تصوّري وفي التصديقات الى علم حضوري تصديقي والعلم الحضوري لا يحتاج الى كسب • - وجوابه - اّته بذلك يثبت المدعى إذ المدعى وجود علم بديهي يرجع اليه عند ارادة كسب العلم النظري نعم لو قلنا بمقالة المشهور من أنّ الحضوري لا يتصف بالبداهة ولا النظرية أو أنه ليس من العلم المنقسم الى التصرّو والتصديق كان الايراد محكماً إلا أن يمنع اكتساب التصرّو والتصديق الحصولين من الحضوريين لعدم السخية ولا يخفى ما فيه فان السخية موجودة وهو كون كل منهما من نوع واحد من تصوّر أو تصديق •

وخامساً : إن الأشياء يجوز أن تكون جميعها نظرية ولا يلزم الدور ولا التسلسل عند الاكتساب لجواز انتهاء سلسلة الاكتساب الى التصرّو بوجه ما فانّ كل شيء اذا توجه له العقل يتصوره بوجه ما ولو بكونه شيئاً أو ممكناً الى غير ذلك من المفاهيم العامة • - وجوابه - إنا نقل الكلام الى ذلك الوجه إذ لا بد وأن يكون متصوراً وإلا لما تصوّر به غيره فان كان بديهيّاً فهو المطلوب من ثبوت انّ البعض بديهي وان كان نظريّاً لزم الدور أو التسلسل •

وسادساً : انّ الدّور والتسلسل فرع امكان النظر مع اّته على تقدير نظرية الكل لا يمكن حصول النظر لأن الحركة الفكرية حركة اختيارية فلا بد من تصوّرها بوجه ما والتصديق بفائدتها وعلى تقدير نظرية الكل يكون

تصوئرها بوجه ما والتصديق بفائدتها نظريين فننقل الكلام اليهما وهكذا .
— وجوابه — انا لو سلمنا ان الحركة الفكرية تحتاج الى التصوئ بوجه
ما والتصديق بالفائدة ولم نذهب الى ما ذكره بعضهم من انها غير اختيارية .
أو ان اختياريتها بنفسها ويقتضيها حب الاستطلاع فلنا أن نقول بأن الدليل
إنما ذكر لزوم الدور والتسلسل على تقدير الحركة الفكرية وهي تستلزم
امكان النظر إذ مع عدم امكانه والكل نظري لزم تعطيل الذهن وهو
خلاف الوجدان .

وسابعا : إن أردتم بلزوم استحضار ما لا نهاية له على تقدير نظرية
الكل استحضاره دفعة واحدة فغير مسلم فإن الافكار علل معدة لحصول
المطلوب والمعدات لا يلزم أن تجتمع في الوجود دفعة واحدة كالخطوات
المعدة للوصول للمطلوب وإن أردتم استحضارها في أزمنة غير متناهية فهو
ليس بمحال لجواز أن يقال : إن النفس قديمة وليست بحادثة فتدرك أمورا
غير متناهية يترتب عليها المطلوب . — وجوابه — إن استحضار ما لا نهاية
له في تحصيل المطلوب محال سواء قلنا أن النفس حادثة أو قديمة لعدم
الانتهاء الى ما هو حاصل في الذهن حتى يستند الاكسباب اليه فاته لو كانت
جميع السلسلة نظرية لم يمكن حصول شيء منها اذ ليس هناك شيء يصح
استنادها اليه سواء كانت النفس حادثة أو قديمة . ومن هنا يظهر دليل
مستقل على عدم نظرية الكل . وحاصله انه لو كان الكل نظريا لاستدعى
الاحتياج الى الغير في الحصول في الذهن والقرض إنه ليس حاصل فيه شيء
لأن الجميع نظري وهذا نظير ما استدل به على وجود الواجب تعالى بأن
الممكن لا يستقل بالوجود فلو انحصر الموجود بالممكن لزم أن لا يوجد

أصلاً لعدم استناد الممكن الى شيء موجود يوجد به .

تعريف النظر

(اشتهر عندهم تعريف النظر الذي هو الفكر بأنه ترتيب امور معلومة

لتؤدي الى مجهول) . ويرد عليهم سبعة عشرة ايراداً .

أولاً : انه يخرج منه التعريف بالمفرد كالتعريف بالفصل فقط كقولنا

الانسان ناطق . وكالتعريف بالخاصة فقط كقولنا : الانسان ضاحك والأولى

تعريف النظر بأنه ملاحظة المقول لتحصيل المجهول . - وجوابه - سيجيء

انشاء الله في جواب الايراد الخامس على تعريف القدماء للمعرف .

وثانياً - انه لا يمكن تحصيل المجهول إلا بعد تصوّره بوجه ما وإلا

لزم طلب المجهول المطلق وقد تقدم انه محال وحينئذ فلا يعقل ترتيب الامور

لتؤدي الى المجهول وإنما هي لتؤدي الى المعلوم ولو بوجهٍ ما . - وجوابه -

انه ليس المراد به المجهول المطلق بل المجهول المتصوّر بوجه ما والقرينة

على ذلك هو حكم العقل باستحالة طلب المجهول المطلق .

وثالثاً : أنه لا يشمل افراد النظر اذا كان من المظنونات أو المخيلات

أو الجهليات إذ لم يكن فيها ترتيب أمور معلومة . - وجوابه - انّ العلم

يراد به هنا ما سبق في تعريفهم له وهو الصورة الحاصلة من الشيء عند

العقل المقسم الى تصوّر وتصديق وهو يشمل جميع ما ذكر .

ورابعاً : انه يشمل الحدس لأنه عبارة عن اجتماع امور معلومة يحصل

منها في الذهن أمر مجهول كما لو قيل لك : انّ زيداً قد مد يديه وأسبل

رجليه واقطع نفسه فائك تحدس بأنه قد مات فقد ترتبت أمور معلومة

وحصل منها أمر مجهول وهو موت زيد • - وجوابه - انّ بالفكر وبالنظر سواء كان لتحصيل المجهول التصوري أو التصديقي تحصل للنفس حركتان - احدهما هو ملاحظة الصور المخزونة فيها لتعيين ماهو مبدأ لتحصيل مطلوبها المجهول لديها فما تراه مبدأ لتحصيله تأخذه وما لا تراه تتركه وهذه الحركة كما عرفت تكون بعد تصوّر المطلوب المجهول واثنيهما - هي حركتها من تلك الصور المناسبة المعلومة لديها لتحصيل المطلوب المجهول بأن ترتبها ترتيباً مؤدياً للمطلوب وتنتقل بالتدرّج منها اليه وهذه الحركة تكون بعد ما تمين النفس الصور المناسبة للمطلوب • وخطأ النفس في الحركة الاولى كثيراً ما يقع برؤية المبادي الغير المناسبة للمطلوب مناسبة له والكاذبة صادقة والكافل لرفع الخطأ فيها هي قوانين المادة المسماة بالصناعات الخمس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة • واما الحركة الثانية فقليلاً ما يقع فيها الخطأ بأن ترتب تلك المبادي ترتيباً فاسداً والكافل لدفعه قوانين الصورة من المعرف والحجة • وأما الحدس فانه لا يوجد فيه هذا الترتيب بين المعلومات بل هو الانتقال الدفعي من المعلومات الى المجهولات بمعنى انه ليس فيه قصد توجه النفس لغرض تحصيل المجهول • ان قلت : اذا كان النظر عبارة عن هذين الحركتين فكيف يعرف بالترتيب مع انّ الترتيب يكون لازماً للحركة الثانية • قلنا : نعم والقدماء كانوا يعرفونه بالحركتين المذكورتين ولكن المتأخرين عدلوا عن ذلك فعرفوه بالترتيب الذي هو لازم بحسب الوجود للحركتين المذكورتين دون القصد المذكور إذ لا يحمل عليهما وهما لا يحملان عليه حتى يقال : انه تعريف بالخاصة ولعل الحق مع المتقدمين إذ ان الحركة الاولى لو تحققت بدون الثانية كما قد يتفق ذلك يلزم أن يكون الشيء

بدهياً لعدم احتياجه الى النظر الذي هو الترتيب وهو باطل إذ يلزمه أن يرتفع الأمان من البديهيات لكثرة الخطأ في البديهي على هذا التقدير لما عرفت من كثرة الخطأ في الحركة الأولى .

وخامساً : إن هذا التعريف يدل على انّ للنفس حال النظر تأثير وفعل مع انّ ذلك لا يتم على سائر المذاهب فانّ عند الحكماء انّ حصول العلوم كلها من المبدأ الفياض سواء منها المبادي أو المطالب فانّ النفس اذا استعدت أفاض عليها المبدأ الفياض المبادي ثم إذا استعدت اتم استعداداً بواسطة المبادي أفاض عليها المطالب فليس للنفس حال الفكر والنظر فعل وتأثير في شيء من الاشياء وعند الاشاعرة يكون حصول المطلوب عقيب ترتيب الأمور المعلومة بجريان العادة بمعنى انّ الله قد أجرى عادته على ان يوجد المطلوب بعد هذه الأمور المرتبة المعلومة . نعم يتم على مذهب المعتزلة من انّ حصول المطلوب بعد ترتيب الأمور المعلومة على سبيل التوليد من العبد الذي هو ايجاد العبد عملاً بتوسط عمل آخر صادر منه كقطع الخشبة بواسطة تحريك المنشار .
- وجوابه - انّ التعريف لا يدلّ إلا على أن الترتيب فعل من أفعال النفس وهو لا يعقل الشك فيه إذ الترتيب ليس إلا بتقديم بعض العلوم على بعض امّا أن تلك العلوم أوجدها النفس أو المبدأ الفياض فليس في التعريف دلالة عليه كما انّ حصول المطلوب عقيبها أمر لا ينكر امّا أن الموجد له هو النفس أو المبدأ الفياض فليس في التعريف دلالة عليه .

وسادساً : انه ينتقض بترتيب الجزئيات المعلومة اذا أدت لمجهول مع أن ترتيبها لا يسمى بالنظر لأن الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً .
- وجوابه - انه سيجيء أن الجزئيات في التصديقات تكون كاسبة كقولنا :

(هذا زيد وزيد انسان فهذا انسان) وهي من أقسام النظر واما الجزئيات التي لا تكون كاسبة هي التي في التصورات وهي خارجة عن النظر لعدم التأدي الى المجهول بترتيبها ولو رتبت بخيال التأدي الى المجهول لتتزم انها من النظر الذي وقع فيه الخطأ وسيجيء انشاء الله في مبحث ان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ما ينفعك هنا .

وسابعا : أنه يشمل صورة ما اذا رتب بعض أجزاء التعريف أو بعض مقدمات الحجّة بأن ركب موضوعها ومحمولها ونسبتها - وجوابه - أن المراد ما أدى بنفسه وذاته لا بواسطة ضم شيء آخر اليه . وبعض أجزاء النظر إنما تؤدي بواسطة ضمها الى باقي الأجزاء . وبهذا تعرف خروج قياس المساواة من تعريف النظر فاتّه يؤدي بواسطة المقدمة الخارجية نعم هو مع المقدمة داخل في تعريف النظر . ولو فرض انها رتبت بخيال التأدي بذاتها فهو نوع من الفكر الذي وقع فيه الخطأ . ومن المعلوم أن تعريفهم هذا يشمل الفكر الصحيح والخطأ .

وثامنا : أن العلم لفظ مشترك بين اليقين وبين الأعم منه ومن الظن وبين مطلق الصورة وبين الملكة واستعمال اللفظ المشترك في التعاريف غير جائز . - وجوابه - إن المشترك يصح أخذه في التعاريف اذا نصب قرينة على ارادة واحد معين منها كما فيما نحن فيه حيث فسروا العلم بمطلق الصورة وقسموه الى التصور والتصديق فان ذلك قرينة على ارادة المعنى المذكور في مورد استعماله .

وتاسعا : انّ النظر غالبا يكون مركبا من أمرين جنس وفصل أو خاصة فلا يكون فيه ترتيب أمور . - وجوابه - انّ الجمع عند المنطقيين يستعمل

في الأكثر من الواحد حتى صار ذلك اصطلاحاً لهم يعرفون به •
وعاشراً : انّ التنبهات على البديهيات المجهولة فيها ترتيب لامور
معلومة لتؤدي الى أمر مجهول بالفعل لدينا • - وجوابه - انّ المراد الجهل
الكامل وهو يختص بالنظري دون البديهي ولا يخفى ما فيه لأن المجهول
يشمل الجسيع على نحو الحقيقة والأولى في الجواب أن يقال : انّ بالتنبيه
على البديهي المجهول لا يوجد ترتيب بل إنما هو انتقال دفعي اليه وإلا
لما كان بديهيًا •

والحادي عشر أنّ النظر لو كان ترتيب أمور معلومة لزم أن تتوجه
النفس لتلك الامور التي وقع فيها النظر حال التأدية للمجهول لأن المجهول
إنما يستفاد من مجموعها لا من بعضها وتوجه النفس قصداً الى أمور متعددة
في آنٍ واحد يشهد الوجدان ببطلانه • - وجوابه - حررناه مفصلاً في
جواب الاشكال الخامس عشر على تعريف القياس •

والثاني عشر : أنّ النظر كيف يؤدي الى المجهول مع اتّاه نراه قد
يخطأ • وبعبارة أوضح ان وجدان الخطأ في النظر يوجب التشكيك في كل
نظر وفكر لاحتمال اتّاه من النظر الذي وقع فيه الخطأ • - وجوابه - اتّاه
عند النظر لا يحتمل الخطأ ويعتقد الناظر اتّاه صحيح فلا يتطرق هذا
الاحتمال اليه •

والثالث عشر : انّ أقرب الأشياء للانسان واظهرها لديه هو هويته التي
يشير اليها كل أحد بقوله : أنا وأنت ولم يكن النظر مفيداً للعلم بها حتى
كثر اختلافهم فيها فأكثر المعتزلة وجمع من الاشاعرة ذهب الى أنّها هذا
الهيكل المحسوس • وذهب أكثر القدماء الى أنّها جسم نوراني ساري في

هذا الهيكل سريان ماء الورد • وذهب العرفاء وقسم من الحكماء أنّها النفس الناطقة وإذا كان حال أقرب الأشياء الى الانسان لم يدرك بالنظر فكيف بما هو أبعد منه • — وجوابه — انّ ما ذكر لا يدل على عدم حصول العلم بالنظر فإنّ هؤلاء هؤلاء كلهم قد أدى نظرهم الى العلم بما ذهبوا اليه غاية الأمر انّ بعضهم قد وقع الخطأ في نظره بسبب اختلال بعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح •

والرابع عشر : انّ النظر لا يفيد العلم أصلاً لأن افادته له امّا ضرورية أو نظرية والأول باطل لأنه لو كانت ضرورية لما وقع فيه اختلاف العلماء مع انّ السّمنية أنكروا إفادته للعلم مطلقاً وجمع من الفلاسفة في خصوص الالهيات والطبيعات حتى نقلوا عن (ارسطو) انه قال : لا يمكن تحصيل اليقين في الالهيات وانّ الغاية القصوى الأخذ فيها بالأولى والأقرب • والثاني باطل أيضا لأنه لو كان نظريا لافتقر الى نظر آخر يفيد العلم بأن الحاصل بعد النظر علم وهلم جرا فيتسلسل • — وجوابه — انّ إفادة النظر للعلم بديهية وجدانية والاختلاف قد يقع في الضروريات لخفاء في تصورات بعض الأطراف والعسر عليهم في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم ك بعض المغالطات في البديهيّات • ثم أن ما ذكره الخصم لاثبات مدعاه هو نظر من الانظار فإنّ أوجب العلم بدعواه فقد ثبت مطلوبنا وهو انّ النظر يفيد العلم وإلا لكان ما ذكره لغواً لا يثمر شيئاً •

والخامس عشر : إن النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب وإلا لزم تحصيل الحاصل فلو كان النظر مفيداً للعلم ومستلزماً له لما كان مشروطاً بعدمه بدهاة امتناع كون الملزوم مشروطاً بعدم لازمه • — وجوابه — انّ معنى استلزام

النظر للعلم هو استتباعه للنظر بمعنى أنَّ العلم بالمطلوب يحصل بعد تمام النظر فالملزوم للعلم هو انتهاء النظر والمشروط بعدم العلم هو النظر قبل انتهائه •

والسادس عشر : انَّ الوجه المطلوب تحصيله بالنظر ان كان معلوماً لزم تحصيل الحاصل وهو محال • وان كان مجهولاً لزم طلب المجهول المطلق • — وجوابه — إن الوجه كان مجهولاً لكنه ليس بمطلق بل هو معلوم بوجه ما كما نعلم الروح بأنها شيء به الحياة والحس والحركة وأنَّ لها حقيقة وهذه الأمور صفاتها فنطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها بالكنه أو بوجه تمتاز به عما عداها •

والسابع عشر : بما إذا تعدد النظر فانَّ النظر الثاني والثالث لم يوصلا الى مجهول لأنه قد علم بالنظر الأول • — وجوابه — انشاء الله يجيء في تعرف المعرّف والحجة •

الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا

قالوا : (إنَّ الجزئي لا يكون كاسباً لجزئي آخر ولا مكتسباً به لأن كل جزئي مبين للآخر فلا يصح أن يعرف به وهكذا الجزئي لا يكون كاسباً للكلي لأنه ان كان أعم منه فيلزم التعريف بالأخص للأعم وان كان مبيناً له فلا يكون وجهاً له وهكذا لا يكون الجزئي مكتسباً بالكلي لأن نسبة الكلي للجزئيات متساوية فليس له اختصاص به حتى يكتسب به • • وتعبير أوضح : أن اشتراط المساواة بين المعرّف والمعرّف يستدعي أن لا يكون الجزئي كاسباً ولا مكتسباً لأن الجزئي مع الجزئي الآخر بينهما تباين ومع الكلي امّا عموم من مطلق أو تباين) • ويرد عليهم أحد عشر ايراداً •

أولاً : انّ الخاص اذا تصوّر بالكنه فقد اكتسب به العام الذي هو ذاتي له . فالجزئي اذا تصوّر بكنهه فقد اكتسبنا به الكليات التي تكون ذاتية له . - ويمكن الجواب عنه مضافاً الى انّ هذا هدم لاشتراط المساواة في التعريف انّ الخاص اذا تصور بالكنه فلا بد من تصور ذاتياته قبله لتوقف التصور بالكنه على تصور الأجزاء فيكون الكلي الذاتي متصوراً قبل تصور الخاص فلو كان الكلي مكتسباً من الخاص لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال .

وثانياً : انّ الاستقراء والتمثيل استدلال بحال الجزئيات على حال كليها . - والجواب عنه - أنّ مرادهم أنّ الجزئي بالنسبة الى التصورات لا يكون كاسباً ولا مكتسباً . والاستقراء والتمثيل إنما يكتسب بهما التصديق ولذا كانا من أقسام الحجة . ويشهد على انّ مرادهم هو ذلك اختصاص استدلالهم المذكور بالتصوّر . إذ كون الجزئي مابيناً لجزئي آخر أو أخص من الكليّ إنما يمنع من الاكتساب التصوري به لا من الاكتساب التصديقي به . وثالثاً : انّ الجزئي قد يكون كاسباً لاتفاقهم على إنتاج الشخصية في صغرى الشكل الأول بل وكبراه أيضاً كما في قولنا : هذا زيد وزيد انسان ينتج هذا إنسان . - وجوابه - ما عرفته من اختصاص هذه القاعدة بالتصورات دون التصديقات على أنّ فيما نحن فيه لم يكن الجزئي كاسباً بل القضية كانت كاسبة وإنما كان الجزئي جزءاً من الكاسب .

ورابعاً - أنّ الجزئي قد كان مكتسباً حيث انّ المنطقين قد عرفوه في مقابل الكلي . - وجوابه - انّ الكلام في مصاديق الجزئي وأفراده اثماً لا تكون كاسبة ولا مكتسبة لا في مفهوم الجزئي فأنه ليس بجزئي بل هو كلي .

وخامساً : اِنَّه قد تعرّف بعض الجزئيات كما في كتب التراجم فاتّه
يقال : افلاطون كذا صفته فتذكر مشخصاته الخارجية وهكذا قد تذكر
مشخصات النبي (ص) والأئمة (ع) • - وجوابه - انّ ذلك لا يعرف منه
إلا الكلي المتصف بهذه الصفات واما تمييز الجزئي بها فهو يحتاج الى قوة
الحدس لا بالنظر والكسب فأحسن طريق لنا في إدراك الجزئيات هو الادراك
بالحواس وبهذا تعرف أنّ عقولنا عاجزة عن إدراك شخصه تعالى •

وسادساً : انّ الجزئي قد يكون كاسبا لجزئي آخر فانّ إدراك صوت
خاص موجب لادراك انسان خاص وكادراك المرئاة الموجب لادراك الوجه
وكادراك الشيء من ادراك طعمه • - وجوابه - إنّ هذه الأمور لو لم تكن
مدرّكة سابقاً لما ادركت فعلاً من هذه الاشياء فهذه الاشياء لا تحصل مجهولاً
وإنما تلفت النظر الى معلومات النفس •

وسابعاً : اِنَّه اذا كان مركب خارجي محسوساً وكان مستوراً بشيء
وازيل الستر عن أجزائه تدريجاً فاتّه يحصل من إدراك أجزائه على سبيل
التدرّج ادراكه نظير الحد التام فاتّه يحصل من العلم بالأجزاء مفصلاً العلم
بالكل اجمالاً ومن هذا الباب حصول ادراك الكلمة المسموعة من إدراك
حروفها • إن قلت : هذا ليس بنظر حتى يكون كسباً • قلنا : اِنَّه نظر لأنه
ملاحظة المعلومات على وجه التفصيل ووقع الترتيب بينها وكان الانتقال فيها
من الملاحظة التفصيلية الى الاجمالية فالقول بأن الحد التام كاسب دون هذا
تحكّم • كيف وقد نقل عن المحقق الطوسي (ره) التحديد بالأجزاء الغير
المحمولة كتحديد البيت بالسقف والجدران فاذا سمى الانتقال من مفهوم
السقف والجدران الى ماهية البيت تحديداً ونظراً فلماذا لا يكون الانتقال

من الاحساس بأجزائه الشخصية الى الاحساس بالبيت الشخصي تحديداً ونظراً • هذا مع ما ذكروه من أن النفس أول ما تدرك الجزئيات بألاتها ثم تتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ثم تدرك منها بتوجه العقل أو بالحدس أو بالتجربة أوائل العلوم الضرورية ثم النظريات منها ، ولا شك أن هذه التآدية بطريق النظر لأن فيها تحصيل المجهول من ملاحظة المعلوم • ودعوى أن فيما ذكر من البيت والكلمة ادراك الأجزاء عين إدراك الكل لا ائه هناك ادراكا أحدهما للأجزاء والآخر للكل • فاسدة لوضوح ان تصور كل جزء غير تصور الكل • ودعوى ان هذا ليس بنظر بل هو استلزام إحساس لاحساس آخر فانه النظر ان يكون الاحساس مرآة ووجهها للاحساس بشيء آخر كالحد والرسم فانه وجه للمعرف وفيما نحن فيه لم يكن المذكورات وجهاً للمكتسب بها بل هي من قبيل العلل لمعلولاتها في الذهن • فاسدة فانه النظر بنحو الاستلزام والعلة للوجود الذهني ألا ترى ان القياس علة لوجود النتيجة مع أنه ليس وجهاً لها •

وثامناً : انه كما جاز ضم العامين من وجه بعضهما الى بعض ويكسب بهما النوع كما في تعريف الخفاش بالطائر الولود كذلك يجوز ضم الكليات بعضها الى بعض الى أن تنتهي الى صورة جزئية وينتقل منها الى الجزئي فانه الجزئي هو ضم كليات بعضها الى بعض • — وجوابه — انه الجزئي ليس مجرد ضم كليات بعضها الى بعض بل لابد من ضم التشخص اليها وإلا فلم يمتنع فرض صدقه على كثيرين ولذا قالوا : إن المتشخص لا يحد لأن معرفته لا تحصل إلا بتعيين مشخصاته بالاشارة اليها ونحوها كالتعبير باسم العلم أو الاشارة •

وتاسعاً : أنَّ الجزئي مركب من الماهية والتشخص فلم لم يعرف بما يفيد تصوُّر الأمرين بأن يذكر مميزات الماهية عن جميع ما عداها وهكذا مميزات ذلك الشخص عما عداه بحسب الوجود بذكر العوارض الملازمة له المختصة به لا أن يذكر ما يفيد تعينه وتشخصه فإنَّ ذلك لا يحصل إلا بالإشارة ونحوها .

وعاشراً : أتَّهم قد جوزوا التعريف بالأعم اذا كان مختصاً مصداقه بالأخص كتعريف الشمس بأنها كوكب نهاري . وعليه فيجوز تعريف الجزئي بالأعم منه اذا كان مساوياً له بحسب الصدق فاتَّه يفيد تميّزه عما عداه . إلا اللهم أن يقال : هذا كسب للكلي المنحصر به لا كسب للجزئي . وحادي عشر : إنا قد نكتسب الكلي من الجزئي كمن لا يعرف البيغاء فنشير الى فرد منها فاتَّه يعرف الكلي للبيغاء من إدراكه للفرد منها . وجوابه - أنه لم يكف ذلك ما لم يدرك أغلب الأفراد فيرجع الى الاشكال السابع .

البيسط لا يكون كاسبا ولا مكتسبا

(قالوا : انَّ البسيط لا يكون كاسباً لأنه ليس له أجزاء حتى تترتب فيكتسب بها غيره ولا مكتسباً لأن كاسبه امثاً عينه فيلزم توقف الشيء على نفسه ولا غيره لأن غيره ان كان بسيطاً مثله لزم كسب البسيط لغيره وقد عرفت بطلانه وان كان مركباً فيلزم تركيب البسيط) . ويرد عليهم ايرادان : أولاً : انَّ الفصل القريب والخاصة بسيطان مع اتَّهما كاسبان هذا مع انَّ للخصم أن يمنع الترتيب بالكسب ويعرف النظر بملاحظة المعلوم لتؤدي للمجهول . - وجوابه - ما ستعرفه انشاء الله من لزوم الترتيب في الكاسب في جواب الايراد الخامس على تعريف المعرف وانَّ الكاسب لا يكون هو

الفصل وحده ولا الخاصة وحدها .

وثانياً : انّ البسيط يكون مكتسباً بالعوارض المختصة به فلا مانع من كسبه بالرسم . - وجوابه - انّ مرادهم عدم اكتسابه ولكنه كما هو مقتضى دليلهم المذكور وسيجيء انشاء الله منا الكلام في ذلك في الاشكال على اختصاص معرفة الكنه بالحد التام .

بيان الحاجة الى المنطق وغايته

(أثبتوا الاحتياج الى المنطق بمقدمات ثلاثة : الأولى - انّ العلم امّا تصوّر أو تصديق . الثانية - انّ كل منهما امّا أن يحصل بالنظر أو بلا نظر . الثالثة انّ النظر قد يقع فيه الخطأ من الطالبين للصواب فانّ تلك تستلزم الاحتياج الى العاصم عن الخطأ وهو المنطق) . ويرد عليهم ايرادات عشرة : أولاً : انّ الخطأ في الفكر تارة يكون ناشئاً عن المادة وهو الأغلب وتارة عن الصورة وهو قليل جداً . والمنطق إنما يستعان بقواعده على رفع الخطأ من حيث الصورة . ومن البديهي انّ الخطأ من ناحية الصورة في غاية القلة فلا يستدعي رفعه هذه العناية وهذا الاهتمام . - وجوابه - انّ الخطأ من جهة المادة ينتهي بالأخرة الى الخطأ من جهة الصورة وذلك لأن المبادي الأولية بديهية لا يقع فيها الخطأ أصلاً فلو كانت صحيحة الصورة كانت المبادي الثانية أيضاً صحيحة وهلم جرا فلا يقع الخطأ حينئذ فيها أصلاً والحاصل انّ وقوع الخطأ في الفكر لا بد أن يكون لفساد الصورة في سلسلة الاكتسابات المنتهية الى المبادي الضرورية .

وثانياً : انّ العاصم عن الخطأ هو مراعاة المنطق لا نفسه وإلا لم يعرض

للعالم بالمنطق الخطأ وليس كذلك . ويشهد بذلك هو تعريفهم له بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر . وهذه المقدمات الثلاثة إنما ثبتت الاحتياج الى مراعاة المنطق لا الى نفس المنطق . - وجوابه - مضافاً الى امكان دعوى انّ العاصم هو نفس المنطق والمراعاة شرط له . انّ مراعاة الشيء اذا احتيج اليها فقد احتيج الى نفس الشيء إذ مراعاة الشيء فرع وجوده فهي موقوفة عليه .

وثالثاً : انه يجوز أن تكون الفطرة الانسانية كافية لرفع الخطأ في النظر ولا يحتاج الى تدوين قانون المنطق . - وجوابه - عدم كفاية الفطرة الانسانية في ذلك لوقوع الخطأ من العلماء المتبحرين في الفكر مع أعمالهم لفطرتهم نعم من رزقه الله العصمة كالأنبياء والأوصياء كانوا في غنى عنه إلا انهم قليلون ونحن كلامنا في حاجة نوع الناس له .

ورابعاً : انّ الدليل قائم على عدم الاحتياج الى المنطق وذلك لأنه لو كانت قواعده بديهية لاستغني عن تعلمه ولو كانت كسبية لزم التسلسل أو الدور لأن المنطق مجموع قوانين الاكتساب فاذا فرضنا انّ المنطق كسبي وحاولنا اكتساب قانون منه والفرض انّ الاكتساب لا يتم إلا بالمنطق فيتوقف إكتساب ذلك القانون على قانون آخر وهذا أيضاً كسبي لأنه من المنطق وهلم جرا فيلزم الدور أو التسلسل . - وجوابه - انه يجوز ان يكون كله بديهيّاً خفياً فلا يستغنى عن تعلمه ، ويجوز أن يكون بعضه بديهيّاً كالشكل الأول والبعض الآخر كسبيّاً كباقي الاشكال الأربعة يكتسب من ذلك البديهي ولو سلم انه كله بديهي أولي فهو إنما يثبت الاستغناء عن تعلمه ولا يثبت عدم الاحتياج اليه .

وخامساً : اثنا نمنع استلزام وقوع الخطأ للاحتياج الى المنطق وذلك لأن الخطأ إنما يكون في الأفكار الخاصة الجزئية في قضايا خاصة وهو لا يستلزم إلا معرفة الطرق الجزئية الفكرية للكسب لا معرفة الطرق الكلية للكسب التي هي المنطق فمثلاً حدوث العالم يستلزم معرفة ان قضية العالم متغير مع قضية كل متغير حادث منتج لهذه النتيجة وليس يلزم معرفة ان الصغرى الموجبة مع الكبرى الكلية في الشكل الأول منتجة . - وجوابه - ان تلك الجزئيات لا تنحصر في عدد فالعلم بخصوصها تفصيلاً متعسر بل متعذر لعدم تناهي الجزئيات فلا بد من العلم بها بوجه عام شامل لها وهو العلم بالكليات الذي هو المنطق .

وسادساً : ان هذه المقدمات الثلاثة لا تثبت الاحتياج الى المنطق وإنما تثبت الاحتياج الى عاصم عن الخطأ وليس العاصم منحصر بالمنطق لجواز أن يكون قانوناً آخر عاصماً من الخطأ غير المنطق . - وجوابه - ان المراد بكون المنطق محتاجاً اليه في العصمة هو ان العصمة مترتبة عليه لا ان العصمة لا تحصل بغيره فالاحتياج اليه باعتبار انه أحد الأسباب الموجبة للعصمة وهذا نظير أن يقال : اني محتاج للماء لرفع العطش مع انه يمكن رفع العطش بغير الماء مضافاً الى ان المراد بالمنطق هو القانون العاصم عن الخطأ فكل ما فرض انه قانون عاصم فهو من المنطق مضافاً الى اننا لم نجد بالاستقراء قانوناً عاصماً غير المنطق .

وسابعاً : إنما تلزم الحاجة الى المنطق اذا لم يكن طريق آخر الى تحصيل المطالب العلمية غير الفكر . وقد سبق انه يوجد طريق آخر لتحصيلها وهو تخلية النفس من الشواغل والتوجه الى المبدأ الفياض ليفاض عليه الحقائق

العلمية • - وجوابه - عين ما سبق في الجواب عن الاشكال السادس •
مضافاً الى انّ مثل هذا الشخص لم تكن العلوم بالنسبة اليه نظرية حتى
تحتاج الى الفكر وكلامنا فيمن كانت العلوم بالنسبة اليه نظرية فائه محتاج
الى الفكر والى العاصم عن الخطأ فيه •

وثامناً : انّ اثبات الاحتياج الى المنطق لا يتوقف على بيان المقدمة
الأولى وهي تقسيم العلم الى تصوّر وتصديق إذ يكفي في اثبات ذلك هو
كون بعض العلم نظري يقع فيه الخطأ • - وجوابه - انّ المراد اثبات الاحتياج
الى كلا جزئي المنطق أعني مباحث التصورات ومباحث التصديقات فلو لم
يقسم العلم الى التصور والتصديق وبين كون كل منهما يكون نظرياً يقع
فيه الخطأ لم يثبت احتياج الناس الى كلا جزئي المنطق لاحتمال انّ التصورات
كلها بديهية والتصديقات نظرية أو بالعكس وحينئذ فيكون المحتاج اليه
أحد جزئي المنطق فقط •

وتاسماً : انّ وقوع الخطأ لا يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم
لجواز أن يكون تمييز الخطأ عن الصواب بديهياً حاصلًا بمجرد الالتفات
الى الرأي وملاحظة ائه صحيح أو فاسد وحينئذ فلا بد لنا من ضم مقدمة
رابعة لتلك المقدمات الثلاثة وهي انّ تمييز الخطأ عن الصواب ليس يحصل
بمجرد الالتفات • - وجوابه - انّ هذه المقدمة معلومة واضحة وإلا لم يقع
الاختلاف بين العقلاء ولذا أهملها القوم • ولعل نفس اثبات وقوع الخطأ
يدل على عدم حصول التمييز • بمجرد الالتفات •

وعاشراً : انّ كثيراً من الأنظار والأفكار لم يقع فيها الخطأ مع انّ أربابها
لم يراعوا المنطق • كيف وقبل المنطق كان للفلاسفة آراء وأفكار لم يخطئوا

فيها فلو كان المنطق محتاجاً إليه لما استغنوا اولئك عنه • - وجوابه - انّ ذلك امّا بالصدفة والاتفاق أو بالعاصمة الالهية نظير من لم يلحن ولم يعرف النحو ونحن كلامنا بالنسبة الى عامة العقلاء الذين لم يبرح الخطأ عن أفكارهم • على أنّ هؤلاء قد عملوا قواعد المنطق دون الالتفات اليها كما يعمل بقواعد الصحة دون الالتفات اليها فالاختياج الى نفس المنطق موجود فيهم •

تعريف المنطق

- (عرّفوه بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر) •
ويرد عليهم سبعة ايرادات •
أولاً : انّ الآلة هي الوسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه والمنطق ليس بآلة بين العقل والمطالب الكسبية لأن العقل ليس بفاعل ولا مؤثر في المطالب الكسبية وإنما هو قابل لها • - وجوابه - انّ المنطق واسطة بين العقل ومبادي المطالب الكسبية لأنه يرتبها بواسطة المنطق لتحصيل المطالب منها والترتيب أثر للعقل •
وثانياً : انّ المنطق مجموع قوانين كثيرة فكيف يعرف بالقانون • - وجوابه - انّ هذا إنما يرد على من عرفه بالقانون لا بالآلة فانّ مجموع القوانين تكون آلة للاكتساب الصحيح لا بعضها إذ من لاحظ بعضها لا تحصل له العصمة عن الخطأ في الفكر •
وثالثاً : انّ المجاهدة النفسانية أيضاً عاصمة للذهن عن الخطأ فالتعريف يدخل فيه الغير • - وجوابه - نعم ولكن المجاهدة ليست بآلة قانونية وقواعد

كلية بل هي قوة تحصل للنفس فتتكشف بها الحقائق من دون حاجة للفكر
نظير بعض الفطر السليمة والتأملات الدقيقة .

ورابعاً : انّ المنطقيين قد يعرض لهم الخطأ فلو كان المنطق عاصماً
لعصمهم عن الخطأ . - وجوابه - انّ خطأهم لعدم رعايتهم لقواعده على
الوجه الصحيح في الترتيب والهيئة .

وخامساً : انّ المنطق علم . والآلة نفس المعلومات فيكون تعريفاً بالمباين
ولذا ترى الأصوليين عرّفوا الاصول بالعلم بالقواعد لا بنفس القواعد وهكذا
النحويون . - وجوابه - مضافاً الى أن أسماء العلوم تطلق على نفس
القواعد والمسائل في باب المقدّمة . لا نسلّم انّ الآلة هي نفس المعلومات
بل هي العلم بالمعلومات .

وسادساً : انّ العصمة لفظ مشترك بين عدة معاني منها الوقاية عن
الخطأ . والانتجاع . والعقد . والامتناع . واستعمال اللفظ المشترك في
التعريف معيب عند أهل النظر . - وجوابه - انه لا مانع من استعمال
المشترك اذا كانت قرينة تعيّن المعنى وذكر الخطأ في التعريف يعيّن ارادة
(الوقاية) من لفظ العصمة .

وسابعاً : انّ المنطق صناعة لأن كل علمٍ عندهم يتعلّق بكيفية العمل
فهو صناعة والمنطق يتعلّق بكيفية عمل ذهني فكيف جعل آلة . - وجوابه -
انه لا مانع من أن يكون صناعة بالاعتبار المذكور وآلة بالاعتبار المتقدم .

حقيقة كل علم

(قالوا : حقيقة كل علم مسائله لأنه قد حصّلت تلك المسائل أولاً ثم
وضع اسم العلم بأزائها فلا تكون له حقيقة وراء تلك المسائل وعليه فمعرّفته

بحسب حده لا تحصل إلا بالعلم بجميع مسأله وليس ذلك مقدمة للشروع فيه وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه فالمذكور في صدر الكتب رسماً للعلم (لا حداً له) • ويرد عليهم سبعة إرادات :

أولاً : انَّ جعل حقيقة العلم المسائل فقط ينافي ما ذكره من انَّ أجزاء العلوم ثلاثة الموضوع والمباي والمسائل - وقد اشتهر الجواب عنه - بأن عدَّ الموضوع والمباي من أجزاء العلوم على سبيل التسامح باعتبار أنَّ المسائل موقوفة معرفتها عليها وهو لدى الحقيقة التزام بالاشكال • ويمكن الجواب عنه بأنَّ الأجزاء أعم من الأجزاء المقوِّمة وغيرها • والمسائل هي الأجزاء المقوِّمة فقط فإنَّ المركبات الاعتبارية كالصلاة لها أجزاء مقومة كالركوع وأجزاء غير مقوِّمة كالقنوت فمرادهم بأن أجزاء العلوم ثلاثة أعم من المقومة وغيرها ولا ينافي ذلك كون المقوِّمة هي خصوص المسائل • مع امكان أن يقال انَّ المسائل هي حقيقة العلم فقط وما عداها أجزاء مشخَّصة له • والذي يدل على انَّ المسائل هي نفس حقيقة العلم اثماً إن وجدت مع تلك المباي أو بدونها كان العلم موجوداً وإلا فلا •

وثانياً : انَّ مسائل العلوم تتزايد يوماً فيوماً فإنَّ العلوم والصناعات إنما تتكامل بتلاحق الأفكار فكيف يقال : انَّ المسائل قد حُصِّلت أولاً ووضع اسم العلم بأزائها • - واجيب - بأن المسائل لوحظت إجمالاً بأن لوحظت بوجه عام ثم وضع اسم العلم بأزائها بأن كان اللفظ والمعنى شخصيين • وآلة الواضع مفهوم كلي يندرج فيه المسائل الموجودة والتي ستوجد بعد كما إذا قدر للرجل ابناً ثم وضع الاسم بأزائه - وفيه ما لا يخفى - فإنَّ الموضوع له إن كان هو المسائل لا بشرط فلا بد أن يكون

معنى كلياً يندرج فيه البعض والجميع وحينئذ فيكون ذلك المعنى الكلي هو حقيقة العلم لا نفس المسائل الخارجية وإن كان الموضوع له المسائل بشرط لا فما يلحق بها ليس من العلم • إلا اللهم أن يقال : انّ الوضع عام والموضوع له خاص نظير أسماء الاشارة بأن يكون الموضوع له المسائل المجتمعة أي مقدار كانت •

وثالثاً : انّ أسماء العلوم قد تطلق على الملكات وعلى التصديقات بالمسائل فهي بهذه المعاني ليس حقيقتها المسائل • - وجوابه - انّ مرادهم العلوم المدونة التي تدرس لأن الكلام فيها ولأن المقدمة وضعت لها • والملكات والتصديقات ليست هي المدونة وإنما نفس المسائل هي المدونة • ورابعاً : انّ الحد إنما يكون بالأجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل • والمسائل أجزاء غير محمولة على العلم إذ هي ليست بجنس ولا بفصل للعلم - وجوابه - انّه سيجيء انشاء الله في مبحث المعرّف انّ المركبات الاعتبارية تحمل أجزاءها الخارجية مجتمعة عليها حيث لا حقيقة لها وراءها •

وخامساً : انّ العلم بالمسائل هو التصديق بها ومعرفة العلم بحدّه تصوّره والتصور لا يستفاد من التصديق فلا وجه لقولهم انّ معرفة العلم بحسب حده لا تحصل إلا بالعلم بجميع المسائل • - وجوابه - انّ بالتصديق بالمسائل يحصل تصوّرها فمن تصورهما حصل له تصوّر العلم •

وسادساً : انّ معرفة العلم بحدّه ليست منحصرة بالعلم بجميع مسائله لأن الحد منه ناقص ويكفي فيه معرفة الشيء ببعض ذاتياته نعم معرفته بحسب حده التام يلزم منها العلم بجميع مسائله وذاتياته • - وجوابه - انّ تقسيم الحد الى التام والناقص إنما هو في حدود الماهيات التي لا تتميز

أجزاؤها بالوجود الخارجي بأن كانت لها وحدة حقيقية كالإنسان لا في حدود
الماهيات المتميزة أجزاؤها في الخارج بأن كانت لها وحدة إعتبارية فإن معرفتها
لا تكون إلا بجميع أجزائها إذ بعض أجزائها يكون أمراً مابناً لها •
وسابماً : إن مقتضى ما ذكره أن يكون العلم جزئياً لأنه موضوع
لأجزاء مجتمعة نظير وضع زيد لأجزائه المجتمعة فلا يمكن اكتسابه لأن الجزئي
لا يكون كاسباً ولا مكتسباً فلا يمكن تحديده حتى بمسائله • - وجوابه -
إن العلم بهذا المعنى يكون جزئياً اعتبارياً والقاعدة إنما هي في المركب
الحقيقي مع أن العلم كلي باعتبار تشخيصات أجزائه فإن مسائله قد تشخص
بهذا التدوين وقد تشخص بتدوين آخر • إن قلت : إن اسم العلم اذا وضع
لنفس المسائل فنفسها غير متعددة ولو تعدد تدوينها • قلنا : إن نفس الكلي
لا يتعدد وإنما يتعدد مشخصاته •

موضوع علم المنطق

(قالوا : إن موضوعه المعلوم التصوري من حيث أنه يوصل المطلوب
تصوري والمعلوم التصديقي من حيث أنه يوصل لمطلوب تصديقي) •
ويرد عليهم أحد عشر ایراداً •
اولاً : أنه يبحث في هذا العلم عن أحوال الجنس وأحوال الموضوع
والمحمول وهي غير موصلة وإنما الموصل هو المرئف والحجّة • - وجوابه -
إن الأشياء كما يتوصل ببعضها الى بعض في الوجود الخارجي كما يتوصل
بالنار الى الاحراق كذلك الأشياء يتوصل ببعضها الى بعض في الوجود الذهني
كما يتوصل بالمعلومات الى المجهولات التصورية والتصديقية • ومن البديهي
أنه لابد من المناسبة والعلاقة المخصوصة بينهما كما بين العلة والمعلول في

الوجود الخارجي وإلا لتوصل بكل معلوم إلى كل مجهول لعدم الترجيح بلا مرجح . وحيث إنَّ هذه المناسبة لا يمكن الاطلاع على جميع مواردنا بنحو الجزئية بأن نطلع إنَّ في هذا المعلوم مناسبة وفي ذلك مناسبة لعدم تناهيا كان اللازم أن نطلع عليها على نحو الكلية . وحيث ثبت أن الاطلاع على المناسبة الموجبة للايصال إنما يكون بنحو الكلية ولم يكن ما يميِّز المعلومات التي توجد فيها تلك المناسبة والعلاقة الخاصة عن غيرها سوى كليات تعرض على المعلومات بشرط الوجود الذهني كالجسمية والفصلية والصغرى والكبرى ونحوها وجب البحث في هذا العلم عن تلك الكليات وأحوالها لنستطيع تمييز الموصل عن غيره فكل ما له دخل في تمييز الموصل ومعرفته يبحث عنه في هذا العلم سواء كان له دخل قريب كالمعرِّف والحجَّة وأحوالهما أو دخل بعيد كالصغرى والكبرى والجنس والفصل وأحوالها أو دخل أبعد كالموضوع والمحمول والمقدم والتالي والجنس البعيد والفصل البعيد وأحوالها . فالمراد بالحيثية في الموضوع هو ما كان له دخل في الايصال لا ما كان موصلاً بالفعل . وإن شئت قلت : إنَّ الموصل هو ما يحصل المجهول فان حصَّله بنفسه بدون الاحتياج إلى شيء آخر كالمعرِّف والحجَّة فهو موصل قريب وإن حصَّله بشرط الانضمام إلى شيء واحد كالجنس فائه لا يحصل المجهول إلا إذا انضم إلى الفصل والصغرى أو الكبرى فائهما لا يحصلان المجهول إلا إذا انضم إحداهما إلى الأخرى فهو موصل بعيد وإن حصَّله بشرط الانضمام إلى أكثر كالموضوع فائه لا يحصل المجهول إلا إذا انضم إلى المحمول ثم إلى قضية أخرى وهكذا الجنس البعيد فائه إذا انضم إلى الفصل البعيد فيحصل جنساً قريباً ثم ينضم إلى فصل قريب فيحصل المجهول

فهو موصل أبعد •

وثانياً : أنّه أي حاجة لتقييد البحث عنهما بهذه الحيثية ولماذا لم يجعل
المعلوم بنفسه هو الموضوع لهذا الفن • - وجوابه - انّ المنطق لمّا كان
لا يبحث عن أحوال المعلوم مطلقاً ككونه جوهرًا أو عرضاً وكونه حقيقة
الأشياء أو شبحها وكونه موجوداً في الذهن أم لا وإنما كان يبحث عن
أحوال المعلوم من حيث الايصال كان قيد الحيثية لا بدّ منه للاحتراز عن أحواله
العارضة له من غير هذه الحيثية المذكورة •

وثالثاً : انّ في المنطق يبحث عن بعض المعلومات الغير الموصلة كالكليات
الفرضية والكليات الممكنة الغير الموجودة ووجود الكلي الطبيعي وابهام
الجنس وعلية الفصل للجنس واللزوم البيّن وغير البين وهي ليست لها دخل
في الايصال • - وجوابه - انّ البحث فيها كان على سبيل الاستطراد من
جهة تسميم الصناعة بما ليس منها أو من جهة انها من المبادي التصورية أو
التصديقية •

ورابعاً : انّ موضوع المنطق على هذا متعدّد فيلزم أن يكون المنطق
علمين • - وجوابه - انّ موضوعه المعلوم والمعلوم تصوّري والمعلوم
التصديقي أقسام له وقد تقدم في موضوع مطلق العلم في الايراد العاشر
ما ينفعك في المقام فراجع •

وخامساً : انّ الايصال هو المبحوث عنه في علم المنطق لأنه المطلوب
إثباته للمعلوم فكيف يؤخذ في موضوعه إذ مع أخذه في موضوعه يكون
مفروض الوجود في العلم فلا يبحث عنه فيه لما عرفت من أنّ موضوع العلم
ما يبحث في العلم عن عوارضه لا عن نفسه • - وجوابه - بالنقض بموضوع

الطب حيث جعلوه بدن الانسان من حيث الصحة والمرض مع أنهما يبحث
عنهما فيه وبموضوع الطبيعي حيث جعلوه الجسم من حيث الحركة والسكون
مع انهما يبحث عنهما فيه وبالحل انّ هذه الحثية اشارة الى الاستعداد في
ذات الموضوع لترتب الغاية عليه فهي حثية يقصد منها تحديد العوارض
الذاتية التي يبحث في العلم عنها التي بها تترتب الغاية فهي ليست بجزء
للموضوع بل إشارة الى الاستعداد المذكور وقد تقدم منّا ذلك في بحث
تمايز العلوم بتمايز الموضوعات •

وسادساً : انّ الايصال عرض غريب للمعلوم لأنه يعرض عليه بواسطة
الأخص وهو كونه تعريفاً أو حجّة واللاحق بواسطة الأخص كما قرروه عرض
غريب فلا يصح بحث المنطقي عنه • - وجوابه - انّ كونه تعريفاً أو حجّة
واسطة في الثبوت فلا يوجب كون العرض غريباً وإنما يوجهه اذا كان واسطة
في العروض • وما قيل في الجواب عنه من انّه ليس في المنطق مسألة محمولها
الايصال فلا يبحث عنه في هذا العلم • باطل لأنه من مسائله - الحد موصل
الى الكنه • والرسم موصل لامتياز الشئ عما عداه •

وسابعاً : انّ المعلوم لفظ مشترك بين الادراك والملكّة والمسائل لأنّه
مشتق من العلم ولا قرينة تعيّن المراد منه • - وجوابه - لو سلمنا انّ لفظ
العلم مشترك لكن لفظ المعلوم ظاهر في المدرك لوجود القرينة على ذلك وهي
تقسيمه الى تصوّر وتصديق فيما سبق •

وثامناً : انّ موضوع المنطق الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني كما
ذهب اليه بعضهم فانّ المنطق يقال فيه الحيوان الناطق معرفّ والحيوان
جنس • والناطق فصل • والضاحك خاصة • وانّ العالم متغيّر صغرى •

وكل متغير حادث كبرى • وانَّ المركب منهما قياس • فمسائل علم المنطق يكون موضوعاتها الألفاظ باعتبار دلالتها على المعاني وانَّ مصطلحات المنطقيين كانت بأزائها فتكون هي موضوعة للبحث عن عوارضها • - وجوابه - انَّ نظر المنطقيين ليس في الألفاظ وانَّ تلك المصطلحات إنما هي أسماء للمعلومات من تلك الألفاظ وإيراد الألفاظ ليس إلا لافادتها لتلك المعلومات بدليل انَّ المعلومات هي الموصلة الى المجهولات والألفاظ إنما توصل بتبعها ولو أمكنهم التمثيل بنفس المعلومات وحدها لما أتوا بالألفاظ •

وتاسعاً : انَّ موضوع المنطق المعقول الثاني من حيث الايصال كما هو مذهب المتقدمين لا المعلوم من حيث الايصال كما هو مذهب المتأخرين وذلك لأنَّ المعلوم التصوُّري والتصديقي ان كان مفهومهما موضوعاً للمنطق فهو باطل لأن مفهومهما لا يصلح ان يبحث عنه في العلم من حيث الايصال إذ مفهومهما كسائر المفاهيم الكلية غير موصل • مع انَّه غير صالح للحقوق العوارض المبحوث عنها في المنطق • وإن كان مصداقهما من الافراد موضوعاً للمنطق فهو أيضاً باطل لأنه يلزم عليه أن يكون كلِّ موصل في جميع العلوم بل كل معلوم من شأنه الايصال موضوعاً للمنطق وليس كذلك بداهة انَّ المنطق لا يبحث عن تلك الأفراد وإنما يبحث عن أفرادهما باعتبار عروض الحديثة والرسمية والحجية وغيرها من المعقولات الثانية عليها فيكون في الحقيقة موضوع علم المنطق هو خصوص المعقول الثاني من حيث الايصال الى المجهول كما هو مذهب المتقدمين • - وجوابه - مبني على مقدمتين الأولى انَّ المعقول الثاني هو ما كان عروضه في الذهن بحيث يكون وجوده النفس الأمري لمعرضه موطنه الذهن • والوجود الذهني للمعرض شرط

لعروضه كالكلية فإِنَّ عروضها للشيء لا يمكن حال وجوده في الخارج بل إنما هي تعرض للشيء بشرط وجوده في الذهن وهكذا الجنس والفصل والحاصل إنَّ القضية المركبة من المعقول الثاني تكون ذهنية ويسمى بالمعقول الثاني لأنه لا يوجد وجوداً حقيقياً في موطنه إلا في الذهن وهو لا يكون إلا بعد تعقل معروضه وإن كان يمكن تعقله بدونه عند تصوُّر كلي ماهيته فالكلية لا توجد في موطنها وهو الذهن إلا بعد تعقل معروضها وإن كان يمكن تعقلها بنفسها عند عدم اضافتها لمعروضها سواء كان تعقله بالدرجة الثانية بعد تعقل معروضه كالكلية أو بالدرجة الثالثة كالتناقض فإنه يتعقل بعد تعقل القضية والقضية تتعقل بعد تعقل أطرفها أو بالدرجة الرابعة كأحكام التناقض فالجميع يسمى بالمعقول الثاني وما عداه بالمعقول الأول . الثانية إنَّ موضوع العلم لا يبحث في العلم عنه بأن يكون محمولاً في مسائله لأن العلم إنما يبحث عن عوارضه وأحواله إذا عرفت ذلك فنقول : إنَّ المعقول الثاني ليس بموضوع في المنطق لأنه من المعقولات الثانية ما يكون محمولاً في مسائله على المعقول الأول كالكلية والجزئية والموضوعية والمحمولية والمقدمية والتالية والجنسية والفصلية والخاصية فلو كان موضوعه المعقول الثاني لزم البحث فيه عن نفس الموضوع بخلاف ما إذا قلنا : إنَّ موضوعه المعلوم أعم من أن يكون معقولاً أولاً أو ثانياً فإنَّ البحث حينئذ يكون في تلك المسائل عن أحوال الموضوع لأنها يقع البحث عنها من حيث أحوال المعلوم وإن كانت هي بنفسها معلومات وبهذا الاعتبار تكون عوارض ذاتية للموضوع إلا اللهمَّ أن يلتزم الاستطراد في هذه المسائل وأنها ليست من مسائل المنطق أو هي من مبادئ التصورية لأجل إنَّ المسألة ما تعلق البحث

بها بمعنى الحمل وإثبات العارض والتصديق به لا ما تعلق بها الكشف عن ماهية الشيء وإلا كانت من المبادي التصورية وهذه القضايا أريد بها تصوّر هذه العناوين الثانوية لكن لا يخفى ما فيه لأنّ القضايا المذكورة أريد بها التصديق بتلك العناوين الثانوية للمعلومات وإثباتها لها كإثبات الحديثة والرسمية والحجية للمعلومات الأولية فلو كان موضوع المنطق المعقول الثاني لم تكن من المنطق في شيء بل من مسائل الفلسفة الأولى الباحثة عن أحوال الوجودات مطلقاً إذ هناك يبين أنّ المعلومات التصورية قد يعرض لها الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والنوعية والفصلية والمعلومات التصديقية تعرض لها الحملية والشرطية وتقيض قضية وعكس أخرى الى غير ذلك من المعقولات الثانية التي وقعت محمولات في مسائل المنطق هذا كله مع أنّ المراد للمتأخرين أنّ طبيعة المعلوم التصوّري والتصديقي السارية في أفرادها موضوع للمنطق كسائر ما يراد من موضوعات العلوم . قولكم يلزم أن يكون جميع المعلومات الموصلة موضوع المنطق . قلنا : فلتزم بذلك بل بجميع المعلومات التي لها مدخل في الايصال لأنهم أخذوا المعلومات بوجه كلي واعتبروا عوارضها العقلية التي يمتاز بها الموصل عن غيره وحكموا على تلك العوارض بأحكام كلية لبيان أحكام تلك المعلومات لتتمكن أن نعرف أحوال جزئيات المعلومات في باب الايصال اذا رجعنا الى تلك العوارض وأحوالها .

وعاشراً : إنّ عروض الجنس والفصل والخاصة والقضية وأمثالها للمعلومات ليس مقيداً بالايصال فإنّ الحيوان جنس سواء كان موصلاً أم لا فكيف يقيّد موضوع المنطق بالايصال ومن شرط الموضوع أن يحفظ بقيوده في موضوعات المسائل . — وجوابه — ما عرفته هنا وفي جواب

الايراد السادس على تمايز الموضوعات من أن الحيثيات المأخوذة في موضوعات العلوم إنما هي للإشارة الى الاستعداد في ذات الموضوع الذي يرتب به الغرض عليه لا الى ما رتب عليه الغرض بالفعل ولا شك انّ عروض ما ذكر للمعلوم وإثباته له في المنطق يكون له دخل في عصمة الذهن عن الخطأ فالمراد بالحيثية تحديد الأعراض المبحوث عنها ومن البديهي انّ هذه الأمور تعرض للمعلوم الذي له دخل في الايصال .

وحادي عشر : انّ الحيثية تارة تكون اطلاقية كقولنا : الانسان من حيث ائنه إنسان والغرض منها توضيح المحيث وتارة تقييدية كقولنا : الخمر من حيث اسكاره حرام والغرض منها إثبات الحكم لبعض الأفراد المقيّنة بها . وتارة تعليلية كقولنا : أكرم زيداً من حيث ائنه عالم والغرض منها ذكر علّة الحكم وفيما نحن فيه ليست الحيثية اطلاقية كما هو واضح إذ ليس الغرض منها توضيح المحيث . ولا تقييدية لأن العوارض تعرض لذات الموضوع لا للذات المأخوذة مع الحيثية المذكورة ولأئتها لو كانت تقييدية لكافت جزءاً من الموضوع فلا يصح البحث عنها لأن موضوع العلم إنما يبحث عن أحواله لا عنه ولا عن أجزائه مع ائنه في المنطق يبحث عن الايصال كقولهم : الحدّ موصل ولكنه والرسم موصل للتمييز والبرهان موصل لليقين . ولا تعليلية لأن الايصال ليس بعلة لعروض تلك العوارض على الموضوع فانّ الايصال ليس بعلة لعروض الجنسية أو الفصلية على المعلوم مع ائنه يبحث في العلم عنه فلو كان علّة للحقوق العوارض المبحوث عنها في العلم لكان علّة لنفسه فيلزم الدّور . - وجوابه - ما عرفته غير مرة من انّ الحيثية تقييدية بمعنى انها اشارة الى الاستعداد الذي في ذات الموضوع

الذي به تترتب الغاية على الموضوع لعدم وجود لفظ خاص يمكن أن يشار به اليه لتحديد العوارض الذاتية التي يبحث في العلم عنها وليست هي بنفسها قيماً .

وجه تقديم مباحث التصور على التصديق

(قالوا : إنما قدمنا مباحث التصوّر على التصديق وضعاً بأن ذكرناها أولاً لتقدم التصور على التصديق طبعاً لاحتياج التصديق اليه لأن التصور اما جزؤه أو شرطه على اختلاف المذهبين . ويرد عليهم ايرادان :

اولاً : انّ المتقدم على التصديق هو التصورات الثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة والكلام في تقديم مباحث التصوّر مطلقاً على مباحث التصديق لا خصوص هذه المباحث الثلاثة . - وجوابه - انّ بعض أفراد التصوّر لما كانت متقدمة على التصديق كان لنوع التصوّر تقدماً عليه .

وثانياً : انّه لا يلزم من تقدم التصوّر طبعاً تقدّم مباحثه والمقصود هنا بيان وجه تقديم مباحثه لا تقدم نفسه . - وجوابه - انّ مباحث التصور لما كانت مباحث لشيء متقدم على التصديق فاسب أن تتقدم على مباحثه .

مبحث الالفاظ

(قد تعارف بين المنطقيين تصدير مباحث التصوّرات بهذا المبحث) . ويرد عليهم ايراداً واحداً .

وهو : انّ هذا المبحث ليس من مباحث الفن إذ ليس البحث فيه عن أحوال المعلوم التصوّري أو التصديقي ولا يتوقف عليه الشروع فيها حتى يكون من مقدماتها ولا وجه لالتزام الاستطراد فيه إذ انّه يذكر في صدر مباحث هذا الفن من دون سبق مناسبة تصحح التعرض له استطراداً مع أن

من لاحظته يراه من الأبواب المقصودة بالذات ، ودعوى أن المنطقي لا بد له من الألفاظ الدالة على المعاني أمّا بالنسبة الى نفسه فلأن التعقل لا ينفك عن تخيّل الألفاظ وأمّا بالنسبة الى غيره فلأن الخطاب مع الغير لا بد وأن يكون بلغة من اللغات فكان تعلم هذا الفن متوقفاً على معرفة مبحث الألفاظ وبعد تعلم هذا الفن اذا أراد تحصيل مجهول لنفسه احتاج الى الألفاظ لعدم انفكاك التعقل عن تخيلها واذا أراد تحصيل مجهول لغيره احتاج الى الألفاظ الدالة عليه فهذا الفن تعلمه وحصول غرضه يحتاج الى مباحث الألفاظ الدالة على المعاني فلذا أوردوا مباحث الألفاظ وجعلوها من لواحق المقدمة وبحثوا عنها . ففاسدة لأن هذا لو كان سبباً للبحث عنها لبحث عنها في سائر العلوم ولبحثوا عن العقل والقدرة لوجود نفس الاحتياج المذكور فيهما . ويمكن أن يكون الوجه لذكرهم مبحث الدلالة وأقسامها هو ان الدلالة موجبة لتصوّر الأمور المجهولة فانه دلالة (جاء زيد) على معناه أوجب حضور هذا المعنى في الذهن عند حضور اللفظ فيه ولذا كان البحث هنا عن الألفاظ ليس من حيث انها موجودة أو جوهر أو عرض أو عن كيفية حدوثها بل من حيث دلالتها على المعاني وقد ذكر بعض المنطقيين وجهاً آخر لا يخلو عن حسن وهو ان المنطقيين احتاجوا الى بيان معنى الدلالة وأقسامها لأنهم في مبحث الحد والحجة اعتبروا فيهما الدلالة المطابقة واختلفوا في اعتبار الالتزامية والتضمنية وذلك يتوقف على بيان معنى الدلالة وأقسامها واحتاجوا الى بيان معنى المفرد والمركب لأنهم ذكروا ان الكليات الخمس معاني مفردة لا مركبة واختلفوا في وقوع التعريف بالمفرد أو لا بد من وقوعه مركباً وذلك يتوقف على بيان معنى المفرد والمركب واحتاجوا الى بيان

معنى المشترك والمجاز لأنهم أوجبوا الاحتراز عنهما في التعريف إلا مع القرينة أو النقل وذكروا انّ المغالطة قد تحدث من الاشتراك وذلك يتوقف على بيان معنى المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول واحتاجوا الى بيان معنى المتواطىء والمشكك لأنهم اتفقوا على جواز التواطىء في الجنس والفصل واختلفوا في التشكيك فذهب بعضهم الى عدم جواز التشكيك فيهما وذلك يتوقف على بيان معنى المشكك والمتواطىء فحيث كانت هذه الاصطلاحات دائرة في ألسنتهم لذا ذكروا معانيها لتتوقف الشروع عليها شأن سائر العلوم التي تذكر في صدرها بعض الاصطلاحات .

تعريف الدلالة

(عرفوا الدلالة بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والأول هو الدال والثاني هو المدلول) . ويرد عليهم سبعة ايرادات : -
أولاً : انّ هذا التعريف يقتضي أن يكون اللفظ عند التكرار لا يدل على معناه لأنه عند النطق به أول مرة قد عثلم معناه فإذا بالمرّة الثانية حصل العلم بمعناه لزم العلم بشيء معلوم وتحصيل الحاصل محال . - وجوابه -
انّهم قد صرحوا بأن المراد بالعلم في تعريف الدلالة مجرد الالتفات والتوجه ولا مانع من انّ الشيء المعلوم تتوجه له النفس عدّة مرات كلما فطق بالدال ودعوى انّه بالدال الأول التثقت للمدلول فلو كان بالمرّة الثانية يلتفت اليه لزم الالتفات الى المثلثت إليه وتحصل الحاصل محال . فاسدّة لأنه عند الالتفات للدال مرّة ثانية لم يكن ملتفتاً للمدلول لامتناع الالتفات لشيئين في آنٍ واحد فيحصل الالتفات للمدلول مرّة ثانية من حين الغفلة عنه فلا يلزم الالتفات للمثلثت إليه . هذا كله مع امكان أن يقال : انّ تعريف

الدلالة يقتضي أن يكون في الدال هذه الحيثية والقابلية وعند التكرار هذه القابلية والحيثية موجودة غاية الأمر كان هناك مانع من فعليتها .

وثانياً : انهم إن أرادوا باللزوم اللزوم في أحد الأزمنة الثلاثة كما هو ظاهر التعريف لأن القضية اذا لم تذكر فيها الجهة تحمل على المطلقة العامة فيلزم صدق التعريف على الألفاظ قبل وضعها لمعانيها وإن أرادوا باللزوم اللزوم بنحو الدوام فيلزم خروج المجاز والمشارك اللفظي إذ لا يلزم من العلم بالشئ فيهما العلم بمعناه إلا بالقرينة بل خروج سائر الدلالات فائه لا يلزم من العلم بالدال فيها العلم بالمدلول إلا بعد العلم بالوضع أو الطبع أو حكم العقل . — وجوابه — ان لفظ (بحيث) في التعريف كناية عن العلاقة بين الدال والمدلول الحاصلة بالوضع أو الطبع أو حكم العقل فالدلالة عبارة عن إتصاف الدال بهذه العلاقة . وعليه فتخرج الألفاظ قبل وضعها لعدم اتصافها بهذه الحيثية والقابلية والمراد بقضية (يلزم) في التعريف هو اللزوم في أحد الأزمنة الثلاثة ولا شك ان المجاز والمشارك يكون فيهما اللزوم المذكور في أحد الأزمنة الثلاثة وهو زمان وجود القرينة وهكذا لا شك ان الدال بالوضع أو بالطبع أو بحكم العقل فيه اللزوم المذكور في أحد الأزمنة الثلاثة وهو زمان الالتفات للوضع أو الطبع أو حكم العقل .

وثالثاً : ان هذا التعريف يشمل الدليل لأن الدليل يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وهو النتيجة وهكذا يشمل القول الشارح لأنه يلزم من العلم به العلم المعرف . — وجوابه — انه لا مانع من الشمول وإن أبيت عن ذلك فنقول : ان ظاهر لفظ (الشئ) في تعريف الدلالة هو الأمر الواحد . وفي الدليل وقول الشارح يكون ترتيب أمور متعددة ولذا عرفوا الفكر

بأنه ترتيب أمور معلومة لتؤدي الى المجهول .

ورابعاً : أن مقتضى هذا التعريف أن تكون الدلالة صفة قائمة بالدال ولا تتوقف على العلم بالعلاقة بين الدال والمدلول ولا على استعمال الدال في المدلول ولا على ارادة المدلول من الدال . — وجوابه — ان الأمر كذلك فان الحيشية المذكورة تثبت للدال بمجرد حصول العلاقة الوضعية أو الطبيعية أو العقلية من دون حاجة الى العلم بها ولو كان شرط الدلالة الاستعمال أو الارادة المذكوران لزم خروج الدلالة الطبيعية والعقلية عن التعريف لعدم اعتبار ذلك فيهما وإنما اعتبرهما المعبر في الدلالة الوضعية وسيجيء انشاء الله الكلام فيهما مفصلاً .

وخامساً : ان العلم بالمدلول في الدلالة موقوف على العلم بالعلاقة بين الدال والمدلول أعني الوضع أو الطبع أو الملازمة الذاتية بينهما وإلا فلا يعقل ان يعلم به كما سيجيء انشاء الله والعلم بالعلاقة المذكورة موقوف على العلم بالدال والمدلول إذ المعنى الاضافي لا يتعقل بدون تعقل طرفيه فصار العلم بالمدلول موقوفاً على العلم بالمدلول وهو الدور الباطل . — وجوابه — ان العلم بالمدلول من الدال هو الموقوف على العلم بالعلاقة بينهما والعلم بالعلاقة بينهما ليس موقوفاً عليه وإنما هو موقوف على العلم بالمدلول في حد نفسه واثه بينه وبين الشيء الكذائي علاقة الدلالة .

وسادساً : ان العلم لفظ مشترك بين الادراك وبين غيره من المعاني كالاتقاد والظن والملكة فكيف صح استعماله في التعريف . — وجوابه — ان المشترك إذا قامت القرينة على إرادة أحد معانيه صح استعماله في التعريف والقرينة قد قامت على ارادة مطلق الادراك منه لأن العلم المذكور في صدر

كتبهم المقسم الى التـصوّر والتـصديق لا يريدون به الا ذلك مضافاً الى
اشتهاره وانصرافه عند اطلاقه الى هذا المعنى .

وسابعا : انّ الدلالة صفة قائمة بمجموع الدال والمدلول . بمعنى اثنا
نسبة وعلاقة بينهما فهي صفة للدال والمدلول فكيف تجعل صفة للدال ويقال :
هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فانّ ذلك من آثار
الدلالة . - وجوابه - انّ الدلالة صفة قائمة بالدال متعلقة بالمدلول كالأبوة
القائمة بالأب والمتعلقة بالابن لا حالة قائمة بهما معا . وبهذا ظهر لك فساد
تعريف الدلالة بانتقال النفس من تصوّر أمر الى تصور آخر كما عن بعض
الاصوليين وفساد تعريفها بفهم شيء من شيء آخر عند العلم به كما عن
بعض البيانين لأن الانتقال والفهم المذكوران من صفات النفس لا من صفات
الدال وهما من آثار الدلالة عند السامع .

تقسيم الدلالة

(قالوا : انّ الدال إن كان لفظاً فهي لفظية وإلا فغير لفظية وكل منهما
إن كان بحسب الوضع فوضعية كدلالة الانسان على ماهيته ودلالة الدوال
الأربع على مدلولاتها وان كان بسبب اقتضاء الطبع فطبعية كدلالة أح
أح على وجع الصدر ودلالة سرعة النبض على الحمى وإن كان بسبب حكم
العقل فعقلية كدلالة ديز المسموع من وراء الجدار على وجود الالفاظ وكدلالة
الدخان على النار) . ويرد عليهم أربعة ايرادات .

أولاً : انّ حصر الدلالة في اللفظية وغيرها حصر عقلي لأنه دائر بين
النفي والاثبات واما حصرها في الوضعية والطبعية والعقلية فهو غير مسلم
إذ من الجائز أن تكون العلاقة بين الدال والمدلول غير الأمور الثلاثة .

- وجوابه - انهم قد صرحوا بأن الحصر فيها استقرائي .

وثانياً : انّ دلالة اللفظ على معناه المجازي ليست بواحدة من هذه الدلالات الثلاثة إذ ليست بعقلية لما سيجيء انشاء الله من كون بين الدال العقلي ومدلوله العلاقة والملازمة الذاتية بأن يكون أحدهما أثراً للآخر أو أثرين لآخر ولا اشكال انّ في استعمال اللفظ في ما جاور معناه (كأنخ الراوية) لم يكن ذلك . ولا بطبيعة اذ لا يقتضيها طبع الالفاظ ولا وضعية لأن شرط الوضعية هي العلم بالوضع في مقام استفادة المعنى من اللفظ ونحن نستفيد المعنى من اللفظ المستعمل مجازاً بدون العلم بوضعه مجازاً كيف وقد أنكر وضع المجازات كثير من المحققين . مع انّ الوضع إنما يحتاج اليه حيث لا توجد علاقة بين اللفظ والمعنى ولا شك انّ حسن الاستعمال في المعنى المجازي والمناسبة له مع المعنى الحقيقي توجب العلاقة بين اللفظ والمعنى المصححة للاستعمال ولذا تجد كل اللغات متفقة على هذا الاستعمال المجازي - وجوابه - نعم ولكن مع هذا فهي دلالة وضعية لاستنادها للوضع إذ لولا وضع اللفظ لهذا المعنى الحقيقي لما حصلت المناسبة مع المعنى المجازي المصححة للاستعمال وسيجيء انشاء الله انّ الدلالة اذا استندت الى الوضع كانت وضعية وإن لم يكن الدال قد وضع بنفسه للمعنى ولذا عدوا الدلالة الالتزامية من الدلالة الوضعية مع عدم وضع اللفظ للالزام إلا أنّها استندت للوضع هذا كله مع الاغماض عما ذكره القوم في كون وضع الألفاظ للمعاني المجازية وضع نوعي بدعوى أنّه لا بد من ترخيص أهل اللسان في التصرف في لغتهم لمن أراد الجري على طريقتهم في المحاورات وإلا كان خارجاً عن طريقتهم في الكلام نظير إتيان الكلام على غير القوافين النحوية والصرفية فاذا

استعملت الفاظهم في غير معانيها مع عدم ترخيصهم كان قد أتى بلغة جديدة هذا مع الاغماض عما ذكره البيانون من أن دلالة المجاز على معناه دلالة التزامية ضرورة ان المعاني المجازية من اللوازم الذهنية للمعاني الحقيقية ولو بحسب العرف والعادة بعد انضمام القرينة اليها فالاتقال الى المعاني المجازية يحصل من المعاني الحقيقية المنضمة الى القرينة ألا ترى ان من نفس الحيوان المفترس الذي يرمي القوس ينتقل الذهن الى الرجل الشجاع ومن نفس الخمر الذي يعصر ينتقل الذهن الى العنب ومن الراوية التي يطلب إفاختها ينتقل الذهن الى الجمل وإلا لما كانت القرينة دالة على المعنى المجازي ولم ينتقل ذهن السامع منها الى المعنى المجازي بل ولا المتكلم منه الى المعنى المجازي كي يستعمل اللفظ فيه بهذه الكيفية واتقال الذهن لا يلزم فيه التلازم الخارجي فان الذهن قد ينتقل من أحد الضدين الى الآخر فاذا تعارف اتقال الذهن من الحيوان المفترس الذي يرمي الى الرجل الشجاع كان دالاً عليه بالدلالة الالتزامية كما يدل حاتم على الكرم . إن قلت : هذا لا يتم في المجاز الذي قرينته خفية لأن الدلالة الالتزامية شرطها كون اللزوم بيئاً . قلنا : إنما تتحقق الدلالة في المجاز بعد ظهور القرينة . إن قلت : ان الحيثية معتبرة في الدلالات كما تقدم والمجاز لم تكن الدلالة فيه من حيث ائها لازم المعنى . قلنا : ائها حيثية تعليلية لا تقييدية نعم هذا مبني على جواز وجود الدلالة الالتزامية بدون المطابقة وسيجيء انشاء الله تحقيق ذلك .

وثالثاً : ان دلالة المفاهيم كدلالة الشرطية على الاتفاء عند الاتفاء ودلالة الاقتضاء كقوله (ص) : رفع عن امتي الخطأ فائه يدل بالاقتضاء على رفع المؤاخذة . ودلالة التنبيه والاياء كقول الامام (ع) : كثر بعد قول

الاعرابي واقعت أهلي في نهار رمضان فائه يدل بدلالة التنبيه والايماء على
 إنَّ الواقعة في نهار رمضان عتة لوجوب الكفارة . ودلالة الاشارة كقوله
 تعالى : (حمله وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله تعالى : (والوالدات
 يرضعن أولادهن حولين كاملين) فائه يدل بدلالة الاشارة على
 كون أقلَّ الحمل ستة أشهر . ودلالة الكناية على المكتنى عنه
 كقولهم : فلان كثير الرِّماد فائه يدل بالكناية على انه كريم . والدلالة
 على اللوازم العقلية كدلالة الأمر بالشئ على النهي عن ضده ووجوب
 مقدمته فانه هذه الدلالة ليست بوضعية كما هو واضح اذ لم يوضع اللفظ
 لها ولا بالتزامية لعدم كون اللزوم في جميع مواردنا بيِّنا بالمعنى الأخص
 ولا بالعقلية لأن العقلية على ما فسَّروها بوجود العلاقة والملازمة الذاتية بين
 الدال والمدلول ولا شك انَّ الألفاظ لا علاقة لها ذاتية بتلك المعاني فانه
 العلاقة والملازمة الذاتية هي ما كانت بنحو العلية والمعلولية وليس بين الألفاظ
 وتلك المعاني أي علية أو معلولية ولذا جعلوا نفس الدخان يدل على النار
 لا اللفظ الذي يدل عليه يكون دالاً على النار لعدم وجود العلاقة الذاتية
 بينهما . - وجوابه - انَّ هذه ليست من الدلالات فانه الدلالة عندهم
 هو أن يكون العلم بالدال موجباً للعلم بالمدلول وفيما ذكر لا يحصل العلم
 بالمدلول إلا بعد اعمال العقل والتفكير فليس بين الدال والمدلول علاقة خاصة
 وربط خاص نعم ما وجد فيه ذلك فهو يرجع الى أحد الدلالات الثلاثة مع
 انَّ كل واحد من هذه الدلالات قد ترجع الى عدة دلالات فاللفظ يدلُّ
 على معناه بالوضع ومعناه يدل على لازمه الغير البين بالدلالة العقلية واللازم
 العقلي يدل على المقصود بالطبع وإلا فنفس الدال لا يدل على المقصود .

ورابعاً : انّ دلالة اللفظ على نوعه أو جنسه أو مثله لا يمكن أن تستند للوضع حتى تكون وضعية لما فجدها في المهملات كقولنا : (ديز ثلاثي) ولا عقلية لعدم العلاقة الذاتية بين الدال والمدلول ولا طبيعية لعدم اقتضاء طبع الالفاظ لذلك . — وجوابه — أنّها طبيعية يقتضيها طبع اللفظ فانّ كل لفظ يقتضي طبعه ان يستعمل في ذلك في مقام الحكم عليه أو على نوعه أو جنسه .

الدلالة الوضعية

(يستفاد من كلامهم أنّها ما استندت الى ربط خاص وعلاقة خاصة بين الدال والمدلول وكان منشأ هذه العلاقة هو الوضع . وشرط فهم المدلول فيها العلم بالوضع) . ويرد عليهم ثلاثة إيرادات .
أولاً : انّ دلالة المشترك اللفظي والضمائر والاشارة والموصول دلالة وضعية مع أنّها استندت الى القرينة لأن فهم المعنى كان بواسطتها . — وجوابه — انّ الدلالة استندت للوضع . والقرينة أنّما كانت لتشخيص المدلول وتعيينه مع انّ استنادها الى القرينة لا ينافي استنادها الى الوضع فانّ الشيء اذا توقف على شيئين كان مستنداً الى كل منهما .

وثانياً : انّ الدلالة التضمنية والالتزامية من الدلالة الوضعية مع أنّها لم تستند للوضع لعدم وضع الدال للمدلول فيهما . — وجوابه — إذا لم نعتبر في الدلالة الوضعية الاستناد الى وضع الدال للمدلول وإفما اعتبرنا فيها الاستناد الى الوضع . والدلالة التضمنية والالتزامية قد استندتا للوضع أعني وضع الدال للمعنى المطابقي .

وثالثاً : أنّهم ان أرادوا بالاستناد الى الوضع الاستناد الى الوضع

الشخصي وهو جعل عين الشيء بأزاء شيء آخر فيلزم خروج الأوضاع النوعية كأوضاع هيئات المشتقات فإذ هيئاتها لم تكن موضوعة بخصوصها وشخصها بأزاء معانيها وإنما وضعت في ضمن قاعدة كلية وان أرادوا الاستناد الى الوضع أهم من الشخصي والنوعي فيلزم أن تكون دلالة المجازات وضعية لأنها موضوعة بأزاء معانيها في ضمن قاعدة كلية لأن اللغات توقيفية وإذا كانت وضعية كان استعمال اللفظ فيها فيما وضع له فيلزم أن يكون حقيقة لا مجاز . - وجوابه - ما تقدم في جواب اليراد الثاني على تقسيم الدلالة من الالتزام بأن المجازات وضعية وان لم تكن موضوعة بالوضع النوعي أو الشخصي ولا يلزم أن يكون الاستعمال فيها حقيقة لأن الاستعمال إن كان بلحاظ المعنى الموضوع له الأول ورعاية العلاقة بينهما كان مجازاً وإن لم يكن فيه ذلك الحافظ كان حقيقة بل حتى لو قلنا بالوضع النوعي فيها لم يكن بسنخ الوضع النوعي في غيرها فإذ الوضع النوعي في المجازات يكون المعنى ملحوظاً فيه العلاقة بالمعنى الأول ولذا لا يصح استعماله إلا برعاية هذه العلاقة حتى ان المنقول لما كان مجازاً يلاحظ فيه العلاقة بالمعنى الأول لكن بعد النقل لم تلحظ العلاقة وان كانت موجودة بخلاف الوضع في الحقائق فإذ الوضع فيها لنفس المعنى لا بلحاظ العلاقة بينه وبين موضوع له آخر .

الدلالة العقلية وشرطها وأقسامها

(يستفاد من كلامهم أنها ما استندت الى ربط خاص وعلاقة وملازمة ذاتية بين الدال والمدلول بأن يكونا معلولين لعلة ثالثة أو احدهما علة للآخر . وشرط فهم المدلول فيها العلم بالعلاقة بينهما . وهي على أقسام . دلالة الأثر

على المؤثر كدلالة الدخان على النار • أو بالعكس كدلالة النار على الدخان •
أو دلالة أحد الأثرين على الآخر كدلالة الدخان على الحرارة) • ويرد
عليهم أربعة إیرادات :

أولاً : انه لا وجه لتسميتها عقلية فانه العقل يكون طريقاً لاستكشاف
العلاقة والملازمة الذاتية بين الدال والمدلول كما يستكشف العلاقة الوضعية
والطبعية بينهما وكان الأولى أن تسمى بالذاتية إلا اللهم أن يقال : انه
التسمية لأدنى مناسبة •

وثانياً : انه اللوازم التي لا تكون بينها العلية والمعلولية حتى لشيء
ثالث فاتها بينها علاقة ذاتية كالزوجية للأربعة ويدل بعضها على بعض مع انه
تعريف الدلالة العقلية لا يصدق عليها • — وجوابه — لو تصورنا ذلك كما
ربما يقال في لوازم الماهية ولوازم واجب الوجود كان الاشكال محكم ولعل
القوم لم يتصوروا اللزوم بغير النحو المذكور فاعتبروا في العقلية اللزوم
بذلك النحو •

وثالثاً : انه بعض العلل لا تدل على معلولاتها وبعض المعلولات لا تدل
على عللها ولا أحد المعلولين يدل على الآخر مع وجود العلاقة الذاتية بينهما
المذكورة • — وجوابه — انه شرط الدلالة العلم بالملازمة والاتفات اليها
وإنما لم تحصل الدلالة لعدم العلم بالملازمة •

ورابعاً : انه اللفظ الدال على اللازم يدل على الملزوم بحكم العقل
كدلالة لفظ الدخان في قولنا : (دار فلان فيها دخان) على النار مع انه بين
اللفظ والملزوم لم تكن عليّة أو معلولية ولو لشيء آخر • — وجوابه — انه
هنا دلالة وضعية وهي دلالة اللفظ على معناه ودلالة عقلية وهي دلالة المعنى

على ملزومه إن لم يكن اللزوم بيئاً بالمعنى الأخص وإلا كانت التزامية وتوضيح ذلك انّ اللفظ اذا كان لازم معناه يحصل في الذهن بمجرد تصوّر معناه كانت الدلالة التزامية لا عقلية وإن كان لازم معناه يحصل بعد العلم بالملازمة والاتّفات إليها فاللفظ لا يدل عليه وإنما دل عليه المعنى بالدلالة العقلية .

الدلالة الطبيعية وشرطها

(يستفاد من كلامهم أنّها ما استندت لربط خاص وعلاقة خاصة بين المدلول والدال وكان منشأ تلك العلاقة الطبع والسجية التي جبل عليها الشيء . وشرط فهم المدلول فيها علم السامع باقتضاء الطبع ذلك) • ويرد عليهم إيرادان :

اولاً : انّ العلاقة اذا كانت ذاتية بنحو اللزوم كانت الدلالة عقلية وإن كانت لا بنحو اللزوم فلا دلالة في البين لعدم حصول العلم بالمدلول من الدال فدلالة أح اذا طالت مدتها على وجع الصدر إن كانت من جهة عليّة وجع الصدر له كانت الدلالة عقلية وإن لم تكن عليّة ولا تأثير بينهما جاز الانفكاك بينهما فلا يدل عليه • - وجوابه - انّ في كل من الدلالة العقلية والطبيعية لا ينفك الدال عن المدلول فإن كان عدم الانفكاك دائماً اتفاقياً بحيث يجوّز العقل الانفكاك عنه أو غالباً بحيث قد ينفك عنه نادراً سميت طبيعية وعلى الأول تفيد العلم وعلى الثاني تفيد الظن كدلالة الصوثر الذهنية على الخارجية ودلالة سرعة النبض على الحمى ودلالة الغلبة على كون الشيء المشكوك منها المعبر عنها بالحقاق الشيء بالأعم الأغلب ودلالة الاستصحاب على الظن

بالحكم السابق وإن كان العقل لا يجوز الانفكاك بينهما كانت عقلية .
وثانياً : ائنه ماذا اريد بطبع الشيء هو طبع الدال أو طبع المدلول أو
طبع معروضهما أو طبع السامع . - وجوابه - انّ المراد الجميع فانه
الدال قد يقتضي طبعه المدلول كاللفظ الدال على زجر الحيوان نحو اخ اخ
فاتها بحسب طبعها تدل على زجر الحمار من دون وضع له ولعله منه دلالة
اللفظ على نوعه وجنسه ومثله كقولنا : ديز ثلاثي أو مهمل وضرب فعل
ماض . والمدلول قد يقتضي طبعه الدال كحسن الشكل الدال على حسن
المناخ . وقد يكون طبع معروضهما حدوث احدهما عند حدوث الأخر كآح آح
مستمراً يدل على وجع الصدر فانه طبع الانسان يقتضي اذا عرض له وجع
الصدر يعرض له التلغظ بأح أح مستمراً . وقد يكون طبع السامع كمن
يتطيّر من صوت الغراب فانه صوته عنده يدل على حلول نازلة به بحسب
طبعه وكما لو حكّه وسط يده اليسرى فانه يدل بحسب طبعه على الرزق
وكما لو ركب حذاؤه بعضه على بعض فانه يدل على السفر . وكما لو اتجه
طرفا الحذاء الأخيران بعضهما لبعض دل على الرزق .

الدلالة اللفظية الوضعية

(قالوا : والمقصود بالبحث في صدر كتب المنطق هي الدلالة اللفظية
الوضعية وهي كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم معناه للعلم بوضعه إذ عليها
مدار الافادة والاستفادة) . ويرد عليهم سبعة إيرادات :
أولاً : انّ الموصولات لا يفهم معناها إلا بضم الصلة وهكذا الضمائر
لا يفهم معناها إلا بذكر موعوداتها وهكذا الحروف لا يفهم معناها إلا بذكر

مدخولها ومتعلقاتها فلم يكن عند الاطلاق يفهم معناها عند العلم بوضعها .
- وجوابه - انّ المراد بالفهم حسب قانون الوضع فانّ الوضع في المذكورات
إنما كان لفهم المعنى بهذا النحو فالضماير وضعت لمعانيها على أن تفهم منها
بهذا النحو وهكذا البقية .

وثانياً : انّ المشترك اللفظي لا يفهم معناه إلا بضم قرينة اليه وهكذا
المجاز على القول بأن دلالاته على معناه بالوضع فانه لا يفهم معناه إلا بالقرينة
مع انّ التعريف المذكور لا يشملهما لأنه أخذ فيه فهم المعنى من اللفظ عند
تجرده عن القرينة لأن معنى قولهم فيه : (متى أطلق) هو متى تجرّد عن
القرينة ولم يقيد بها كما فسّره به بعضهم . - وجوابه - انّ المراد بالاطلاق
في قولهم فيه : (متى أطلق) ليس هو الاطلاق المقابل للتقييد كما توهم هذا
البعض وإنما المراد به هو الاستعمال أي متى استعمل فهم معناه . وعليه
فالتعريف يشمل المشترك اللفظي والمجاز على تقدير وضعه لمعناه لأن فهم
المعنى عند الاستعمال أعم من أن يكون بدون القرينة أو مع القرينة كما في
المشترك أو المجاز أو يقال إن المشترك كانت القرينة تبين الوضع الذي وقع
الاستعمال على طبقه فان فهم المعنى في الدلالة الوضعية من اللفظ لا بد فيه
من العلم بالوضع الذي وقع الاستعمال على طبقه وإلا لو علم انّ المشترك
استعمل على طبق وضعه للمعنى الفلاني حمل اللفظ عليه ولم يحتج الى قرينة .
والمجاز إنما احتاج الى القرينة لأن الوضع لمعناه كان على هذا النحو نظير
ما ذكرناه في الموصولات .

وثالثاً : انّ هذا التعريف للدلالة يقتضي أن تكون الدلالة صفة قائمة
باللفظ بعد الوضع ولا تتوقف على الاستعمال ولا على ارادة المعنى من

اللفظ الجارية على قانون الوضع ولا على العلم بالوضع لأن الدلالة حسب التعريف المذكور عبارة عن ثبوت تلك الحثية ومن البديهي انّ ثبوت هذه الحثية لا يكون موقوفاً على ذلك مع انّهم صرحوا بأن الدلالة تابعة للعلم بالوضع وتابعة للارادة . — وجوابه — انّ التحقيق انّ الدلالة غير تابعة لشيء مما ذكر إذ الاستعمال فرع الدلالة . والارادة لا تتوقف عليها الدلالة لأن الساهي والنائم اذا تكلم انتقل الذهن الى المعنى مع انّا نعلم انّه لم يكن مراداً له . والعلم بالوضع من السامع شرط لفهم المدلول من اللفظ لا للدلالة بدليل انّ الكلام يكون دالاً في نفسه حتى مع عدم علم السامع بالوضع . واما علم المتكلم بالوضع فهو شرط للاستعمال لا انّه شرط للدلالة بدليل انّ المتكلم بألفاظ موضوعة ينتقل الذهن الى معناها وإن لم يعلم المتكلم بمعناها . واربعاً : انّ الدلالة اللفظية الوضعية في الانشاء لا يشملها التعريف المذكور إذ الدلالة في الانشائيات، إنما تكون على وجه اليجاد لمنشئاتها والألفاظ فيها أداة لايجاد معناها وسبباً لحصوله بأن يكون معناها حاصلًا بقصده من ألفاظها من غير أن يكون هناك معنى يلزم من العلم باللفظ العلم به إذ ليس فيها أدنى حكاية عن الواقع ولهذا قالوا : انّ الخبر ماله خارج يطابقه أو لا يطابقه والانشاء ما ليس له خارج بل يحصل معناه بقصده من اللفظ . وقالوا : انّ معنى قول اللغوي : صيغة افعال موضوعة للوجوب . هو انّها مجعولة ليتسبب بها اليه كما يقال : انّ السكينة موضوعة للقطع وحروف الهجاء موضوعة للتركيب فتكون اللام في قولهم : (موضوعة لكذا) للغاية بخلاف ما إذا قيل : (زيد موضوع لكذا) فانّ اللام فيها للاختصاص ونظير الدلالة الانشائية في الايراد على التعريف المذكور الايراد بـ (ما)

الكافية فائها إنما وضعت لكف الحرف عن العمل و (ان) المصدرية فائها وضعت لسبك ما بعدها بالمصدر وتنوين الترنم ونحو ذلك ما يوجد به الموضوع له . والحاصل انّ قضية التعريف المذكور تستلعي وجود المعنى قبل وجود اللفظ وانّ اللفظ من قبيل الحاكي عن الواقع فلا يصدق على الألفاظ التي يكون وضعها على نحو الآلة لايجاد معانيها وأدواتاً لحصولها . - وجوابه - لو سلمنا ذلك وتعقلنا عليّة الألفاظ لمعانيها يجعل الجاعل وجوئزنا كون مرتبة المعنى متأخرة عن مرتبة اللفظ فلا مانع من صدق التعريف المذكور عليها لأنه يصدق عليها أنّه يلزم من العلم بها العلم بمعناها ولذا كان تعريف مطلق الدلالة يصدق على العلة بالنسبة الى المعلول في الدلالة العقلية وتحقيق ذلك في مبحث الانشاء والاخبار .

وخامساً : انّ التعريف المذكور يقتضي توقف فهم المعنى على العلم بالوضع مع انّ العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى لكون الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى ومن المحال تعقل النسبة بدون تعقل طرفيها فلزم توقف فهم المعنى على فهم المعنى وهو دور باطل . - وجوابه - انّ الموقوف على العلم بالوضع هو فهم المعنى من اللفظ والموقوف عليه العلم بالوضع هو فهم المعنى في نفسه وحدته ذاته لا من اللفظ فاختلف الموقوف والموقوف عليه . وسادساً : انّ قيد العلم بالوضع مستدرك فائّه شرط لفهم مدلول اللفظ ولا دخل له بمعنى الدلالة وحقيقتها فكان عليهم أن يبدلوا (العلم بالوضع) ويقولون (من جهة الوضع) . - وجوابه - انّ العلم بالوضع لم يؤخذ في مفهوم الدلالة وإنما أخذ في فهم المعنى من اللفظ واما الدلالة فهي نفس تلك الحالة الموجودة في اللفظ حتى عند عدم العلم بالوضع .

وسابعا : اِنَّه لا وجه لتقييد الفهم بكونه عند العلم بالوضع لأن الدلالة قد تتحقق عند غير العالم بالوضع أيضاً ولولا ذلك لما صح عدّة التبادر وصحة الحمل والاطراد من علامات الوضع . - وجوابه - انّ المراد بالعلم بالوضع ما يتناول العلم التفصيلي والاجمالي الارتكازي الذي قد يفغل الانسان عنه ولا يلتفت اليه . والتبادر وصحة الحمل والاطراد لا بد فيها من العلم بالوضع بالنحو الثاني .

تقسيم الدلالة الوضعية اللفظية الى المطابقة والتضمن والالتزام

قالوا : انّ الدلالة الوضعية اللفظية تنقسم الى أقسام ثلاثة مطابقة وتضمن وإلتزام لأن دلالة اللفظ بسبب الوضع امّا على تمام ما وضع له فهي المطابقة وامّا على جزئه فهي التضمن وامّا على الخارج اللازم فهي الإلتزام) . ويرد عليهم ستة عشر إيراداً .

أولاً : انّ الأقسام المذكورة غير مختصة باللفظية بل غير اللفظية الوضعية تجيء فيها هذه الأقسام بل الدلالة العقلية والطبيعية أيضاً تجيء فيها هذه الأقسام إلا اللهم أن يقال : هذا مجرد إصطلاح منهم .

وثانياً : انّ تعريف المطابقة يقتضي اختصاص المطابقة بالمركب لأن لفظ التمام يقتضي الاحاطة بجميع الأجزاء فلا يتحقق معنى التمامية إلا فيما كانت أجزاء للمعنى وامّا المعنى البسيط فلا معنى لدلالة اللفظ على تمامه لعدم وجود أجزاء له حتى يتصور التمامية بالنسبة إليها مع انّ دلالة اللفظ على معناه البسيط أيضاً مطابقة . - وجوابه - انّ المراد بالتمام هو عدم النقص ولو أبدل لفظ التمام (بنفس) و (ذات) لكان أولى وأحسن .

وثالثاً : انّ دلالة اللفظ على جزئه والخارج عنه دلالة على غير ما وضع له فهي مجاز والمجاز لا وضع فيه فكيف عدوهما من أقسام الدلالة الوضعية . - وجوابه - انه لو سلّمنا انّ المجاز لا وضع فيه وليست دلالاته وضعية فنقول : انّ اللفظ لو كان يستعمل في نفس الجزء أو الخارج من دون تبعية للموضوع له كان مجازاً . امّا لو اطلق واريد الموضوع له وفهم الجزء والخارج بتبع فهم الموضوع له فيكونان مستنديين للوضع لأقهما استندا لفهم الموضوع له وفهم الموضوع له استند للوضع والمستند الى المستند كان مستند لذلك الشيء وقد عرفت انّ الوضعية ما استندت الى الوضع .

ورابعاً : انّ اللفظ لو كان يدل على الخارج عنه فامّا أن يكون مطلق الخارج عنه المغاير له فيلزم حضور ما لا يتناهى في الذهن لأن ما عدى المدلول لا يعد ولا يحصى وإن كان خصوص الخارج عنه اللازم له لزوماً ذهنياً بيّناً بالمعنى الأخص فهو لا ينضبط لاختلاف اللوازم البينة باختلاف الأشخاص مع لزوم حضور ما لا يتناهى في الذهن أيضاً لعدم تناهي لوازم الشيء البينة إذ من لوازمه البينة كونه ليس غيره وذلك الغير يلزمه كونه ليس غيره وهلم جراً فيلزم وجود ما لا يتناهى في الذهن . - وجوابه - انا نختار الثاني وهو منضبط لأن اللازم البيّن بالمعنى الأخص يكون بيّناً لزومه عند جميع الأشخاص وإلا لم يكن بيّناً مع انّ اختلاف المدلول الالتزامي باختلاف الأشخاص لا يوجب نفي الدلالة الالتزامية أصلاً ورأساً بل إنما تكون ثابتة لمن كان اللزوم موجوداً عنده دون غيره وإلا فالدلالة الوضعية تختلف باختلاف الأوضاع . واما دعوى عدم تناهي اللازم البيّن فهي فاسدة لأن الشيء يستحيل أن تكون له لوازم بيّنة لا تنتهي وإلا لزم عدم وجوده في الذهن

لأن وجوده يستلزم حضور ما لا يتناهى فيه • إن قيل : انه ينقطع باقتران التعقل وبصرف الذهن عنه • قلنا : فمعنى ذلك انّ نفس حضوره في الذهن ليس له لوازم لا تنهاى لاستحالة انفكاك الملزوم عن لوازمه • ودعوى انّ من لوازمه البيّنة كونه ليس غيره وذلك الغير ليس غيره وهلم جرا • فاسدة لأنّها كثيراً ما نعقل الأشياء ونفعل عن كونها ليس غيرها •

وخامساً : انّ الدلالة الالتزامية والتضمنية ليست من الدلالة اللفظية لأنها تستند الى نفس المعنى حتى لو حضر بدون اللفظ وهكذا ليست بوضعية لأنها تستند الى نفس المعنى حتى لو لم يضع له الواضع شيئاً يدل عليه فاتّه بمجرد وجود المعنى في الذهن تحصل أجزاءه ولوازمه الذهنية • ان قلت : انّ كلاً من التضمن والالتزام يتوقف على مقدمتين : احدهما كلما فهم اللفظ فهم معناه وثانيهما كلما فهم معناه فهم جزؤه ولازمه • والأولى موقوفة على الوضع لأن فهم المعنى من اللفظ موقوف على الوضع له • والثانية موقوفة على حكم العقل لأن فهم الجزء واللازم موقوف على انتقال العقل من الكل الى الجزء ومن الملزوم الى اللازم فمن نظر الى توقف التضمنية والالتزامية على المقدمة الأولى سماهما وضعيتين ولفظيتين كالمناطقة ومن نظر الى توقفهما على المقدمة الثانية سماهما عقليتين كالبينيين • قلنا : لا نسلم توقفهما على المقدمة الأولى لما عرفت من انّ مجرد وجود المعنى في الذهن ولو بدون وضع اللفظ ينتقل منه الذهن الى الجزء واللازم • — وجوابه — ما سيحيى انشاء الله في الايراد السادس من انّ فهم الجزء واللازم لما كان عين فهم الموضوع له اللفظ بحيث يكون انتقال واحد من اللفظ الى المعنى كان مستند فهمهما لنفس اللفظ الموضوع لذلك المعنى •

وسادساً : انّ الدلالة التضمنية والالتزامية لا وجود لهما لأن اللفظ الموضوع للمعنى المركب يكون فيه إقتال واحد من اللفظ الى المعنى المركب بتوابعه وملاحظة واحدة" شخصية للمعنى المركب وتوابعه نظير ما اذا وقع بصرک على زيد فأتک تراه وترى أجزاءه وعوارضه برؤية واحدة ففيماف نحن فيه يكون شخص واحد من الفهم هو فهم الكل وهو عين فهم الأجزاء واللوازم إجمالاً فالدلالة على الكل هي عين ونفس الدلالة على الأجزاء واللوازم لأن الذي يفهم هو الأجزاء بشرط الانضمام وهو عين الكل وهكذا الذي يفهم هو الملزوم بتوابعه . والحاصل انّ فهم الكل لا يستلزم فهماً آخرأ يتعلق بأجزائه وتوابعه على سبيل التفصيل كما في صورة وقوع البصر على المركبات الخارجية فائه لا يستلزم فهماً آخرأ لأجزائها وتوابعها . - وجوابه - نعم انّ الدلالة على الكل هي عين الدلالة على الجزء ولازمه لكن اذا اعتبر الفهم بالنسبة الى الكل واضيف اليه سمي فهم الكل ودلالة مطابقة وإن اضيف الى الجزء واعتبر بالنسبة اليه سمي فهم الجزء ودلالة تضمن وإن اعتبر بالنسبة الى اللزوم سمي فهم اللزوم ودلالة التزامية فالمغايرة بين المطابقة والتضمن والالتزام بالاعتبار والاضافة . وبعبارة اخرى انّ الفهم الواحد اذا لوحظ بالنسبة لتام المعنى كان مطابقة والى جزء المعنى فهو تضمن والى ما لا ينفك عنه ذهنأ إلتزام ولذا اعتبروا اللزوم الذهني البيّن بالمعنى الأخص ومن هنا قالوا : ان التضمن والالتزام فهم الجزء واللازم في ضمن الكل ولو كان هناك فهمان أحدهما للكل والآخر لأجزائه وتوابعه لما كان الثاني في ضمن الأول ولما استند فهم الجزء واللازم الى اللفظ وسيجيء انشاء الله ما ينفعك هنا . وسابعاً : انّ الدلالة التضمنية لا وجود لها لأن المدلول المطابقي حتى

لألفاظ الموضوعة للمركبات كالانسان الموضوع للحيوان الناطق هو المفهوم البسيط الذهني والصورة الوحدانية لمجموع تلك الأجزاء من دون التفات لأجزائه وإن كان وجوده في الخارج مركباً • - وجوابه - نعم ولكن الأجزاء موجودة في الذهن معه بوجود واحد بنحو الاجمال فزيد اذا وجد معناه في الذهن وان كان صورة واحدة بسيطة لكن أجزاءه موجودة في الذهن إجمالاً بوجود تلك الصورة بحيث تنحل إليها • وهذا هو الفرق بين صور البسائط وصور المركبات •

وثامناً : ان تعريف الدلالات الثلاثة ينتقض بعضها ببعض وذلك فيما اذا كان اللفظ مشتركاً لفظياً بين الكل والجزء (كالامكان) الموضوع لسلب الضرورة عن الطرفين المسمى بالامكان الخاص والموضوع لسلب الضرورة عن الطرف المخالف المسمى بالامكان العام فاذا استعمل لفظ (الامكان) في الامكان الخاص كانت دلالاته على الامكان العام بالتضمن مع انه يصدق عليها انها مطابقة لأنها دلالة اللفظ على ما وضع له لفرض وضع الامكان للامكان العام أيضاً فكان تعريف المطابقة يشمل التضمن وهكذا لو استعمل لفظ الامكان في الامكان العام كانت دلالاته عليه مطابقة مع انها يصدق عليها تعريف التضمنية لأنها كانت دلالة اللفظ على جزء الموضوع له لفرض وضع الامكان للامكان الخاص الذي يكون الامكان العام جزئه وداخلاً فيه • وهكذا فيما اذا كان اللفظ مشتركاً لفظياً بين المعنى ولازمه (كالشمس) الموضوع للجرم ولازمه وهو الضوء فاتت اذا استعمل لفظ الشمس في الجرم كانت دلالاته على الضوء التزامية مع انها يصدق عليها تعريف المطابقة لأنها دلالة اللفظ على ما وضع له لفرض وضع لفظ الشمس للضوء • وهكذا لو

استعمل لفظ الشمس في الضوء كانت دلالة عليه بالمطابقة مع ائها يصلق عليها تعريف الالتزامية لأنها كانت دلالة على لازم الموضوع له . - وجوابه - انّ قيود الحيثيات في تعريف الدلالات معتبر فدلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث ائه تمام ما وضع له تكون مطابقة . ودلالته على جزئه من حيث ائه جزئه تضمن وعلى اللازم من حيث ائه لازم التزام . وعليه فلا ينتقض تعاريف الدلالات الثلاثة بعضها ببعض فانه الامكان اذا أطلق واريده الامكان الخاص كانت دلالة في هذا الحال على الامكان العام تضمن فقط ولا يصدق عليها تعريف المطابقة لأن دلالة على الامكان العام حينئذ من حيث ائه جزء للموضوع له لا من حيث ائه تمام الموضوع له وقس الباقي عليه . إن قلت : فعلى هذا كان عليهم أن يأخذوا قيد الحيثية في التعاريف . قلنا : انّ الدلالات تختلف باختلاف الاعتبارات والامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات قيد الحيثية معتبر في تعريفها مضافاً الى أن تعليق الشيء بما يناسبه يشعر بالعلية فالمطابقة علق بتمام الموضوع له فالدلالة من حيثته وبواسطته تكون مطابقة . والتضمنية علق بالجزئية فالدلالة من حيثتها وبواسطتها تكون تضمنية . والالتزامية علق بالخارج فالدلالة من حيثته وبواسطته تكون التزامية .

وتاسماً : ائه لا دليل على حصر الدلالة اللفظية الوضعية في الأقسام الثلاثة المذكورة إذ يجوز العقل الدلالة على الخارج الغير اللازم . - وجوابه انّ الحصر في ذلك عقلي وإن لم يكن مردداً بين النفي والاثبات إلا انّ العقل حاكم بعدم قسم رابع لها لأن دلالة اللفظ امّا على نفس الموضوع له أو لا والأول هي المطابقة والثانية امّا على جزئه أو الخارج عنه اللازم والأول

التضمن والثانية الالتزام فلم يبق إلا الخارج الغير اللازم والعقل لا يجوز الدلالة عليه وإلا لدل كل شيء على كل شيء فتأمل لما سيجيء انشاء الله في الايراد الثالث عشر في هذا المقام .

وعاشرا : انّه حصر الوضعية اللفظية بالأقسام الثلاثة غير صحيح لأن دلالة المركب (كجاء زيد) على معناه خارجة عن الدلالات الثلاثة لأن دلالاته على المعنى المركب ليس بالمطابقة لأن الواضع لم يضعه لهذا المركب بل لمفرداته فصارت باجتماعها مركبة ولا بالتضمن ولا بالالتزام لأنه تمام المعنى . إن قلت : إذن هذه الدلالة ليست بوضعية حتى تكون أحد أقسامها الثلاثة . قلنا : اتّما وضعية لأن الوضعية كما عرفت ما استندت للوضع وهذه مستندة للوضع كالاتزامية والتضمنية حيث عدّوهما وضعيتين لاستنادهما للوضع . - وجوابه - أنّه عبارة عن عدة دلالات مطابقة مجتمعة وإن شئت قلت : اتّما مطابقة لأن المطابقة أعم من أن يكون فيها وضع اللفظ لمعنى كما في المفردات أو وضع أجزائه لأجزاء المعنى كما في المركبات فأنّ المركبات أجزائها المادية موضوعة لمعانيها المادية وهيئتها موضوعة للهيئة التركيبية المعنوية .

وحادي عشر : ان حصر الدلالة الوضعية اللفظية بالأقسام المذكورة الثلاثة غير صحيح وذلك لأن أحد جزئي المدلول اذا كان لازماً للجزء الآخر لزوماً ذهنياً فاتّه يكون للفظ دلالة عليه بواسطة اتّما جزء المدلول وبواسطة اتّما لازم للجزء الآخر ومن البديهي انّ الدلالة عليه بواسطة اتّما لازم للجزء الآخر ليست داخلة في أحد الأقسام الثلاثة لأنها لا مطابقة لأنها ليست بالدلالة على تمام المعنى الموضوع له ولا بالتضمن لأن هذه الدلالة لم تكن بواسطة

انه جزء المعنى ولا بالالتزام لأنه لم يكن خارجاً عن المعنى وقد مثل له بلفظ (هما) اذا كان عائداً للابوية والبنوة فانه يدل عليهما مجموعاً وعلى كل واحد منهما بواسطة ائه جزء المعنى وبواسطة ائه لازم للجزء الآخر فالدلالة الأولى مطابقة والثانية تضمّن والثالثة ليست بداخلة في أحد الأقسام الثلاثة فيلزم وجود قسم رابع للدلالات ويمكن التمثيل له أيضاً بمثل (الانسان) فائه دال على مجموع الحيوان الناطق بالمطابقة وعلى الحيوان بواسطة ائه جزؤه وبواسطة ائه لازم للناطق . فدلالته على الحيوان بواسطة ائه لازم لجزئه الذي هو الناطق غير داخلة في أقسام الدلالات الثلاثة فالحصر بها غير صحيح . - وجوابه - منع تحقق الدلالة الثانية اعني الدلالة على الجزء بواسطة ائه لازم للجزء الآخر وذلك لأن الجزئين يلتفت اليهما الذهن دفعة واحدة عند الالتفات للمعنى المطابقي لأنهما في مرتبة واحدة فلا يعقل أن يلتفت للجزء الآخر مرة ثانية حين التفاته للاول وإلا لزم حصول الشيء مرتين في الذهن في آنٍ واحد وهو آن الالتفات الى المزوم منهما وهو محال .

وثاني عشر : انه حصر الدلالة الوضعية اللفظية في الأقسام الثلاثة المذكورة غير صحيح لأن اللفظ المشترك كما يدل على كل واحد من معانيه يدل على جميعها أيضاً ودلالته على جميعها ليست بمطابقة لعدم الوضع له ولا بالتضمن لأنه ليس بجزء المعنى ولا بالالتزام لأنه ليس بلازم ذهني لها . فالحصر في الأقسام الثلاثة غير صحيح . - وجوابه - انه المشترك كما حقق في محله لا يمكن استعماله في أكثر من معنى واحد إلا على ضرب من التجويز وعليه يكون حينئذ حكمه حكم الدلالة المجازية .

وثالث عشر : انه حصر الدلالة الوضعية اللفظية بالأقسام الثلاثة المذكورة

غير صحيح لأن الدلالة المجازية غير داخلة في أحد أقسامها إذ المعنى المجازي ليس بتمام ما وضع له وإلا لكان معناً حقيقياً ولا إلتزامياً لأنه ليس بلازم للمعنى ولا يتضمن كما هو واضح . - وجوابه - أنا إن قلنا بوجود الإلتزام بدون المطابقة كانت التزامية كما سبق في جواب الإيراد الثاني على تقسيم مطلق الدلالة . وإن قلنا بالوضع النوعي فيه فهو مطابقة ولا يلزم كونه حقيقة لأنه وضع على أن يستعمل بالمناسبة للمعنى الأول مع القرينة بخلاف الحقيقة فاتها ليست كذلك كما تقدم نعم لو قلنا بأن الاستعمال فيه ليس باعتبار الوضع النوعي . والالتزام لا يوجد بدون المطابقة كانت دلالاته لفظية وضعية لما تقدم في جواب الإيراد الثاني على تقسيم مطلق الدلالة وليست بواحدة من الأقسام الثلاثة المذكورة . - ان قلت : انّ كلامهم في خصوص الدلالة الوضعية التي تكون بنحو استعمال اللفظ فيما وضع له قلنا : هذا خلاف ظاهر كلامهم لأن ظاهر التقسيم لمطلق الدلالة الوضعية .

ورابع عشر : انّ حصر الدلالة الوضعية اللفظية في الأقسام المذكورة الثلاثة غير صحيح لأن الأعداد تدل على المراتب التي تحتها فأنّ الستة تدل على الثلاثة مثلاً وهذه ليست بتمام الموضوع له حتى تكون مطابقة ولا بالتضمن فأنهم قد صرحوا وحققوا بأن الأعداد ليست المراتب التي تحتها أجزاء لها وإلا لزم أن يكون الشيء قد دل اللفظ الواحد عليه بعدة دلالات فأنّ الواحد يدخل في كل مرتبة من مراتب العدد وللزم حضور عدة مراتب كثيرة عند حضور الأعداد الكبيرة وإنما العدد يدل على الوحدات فالستة تدل على وحدات الستة لا على الخمسة والأربعة والثلاثة والاثنين والواحد ولا بالالتزام لأن المراتب التي تحتها ليست بلازمة لا لمدلول العدد المطابقي لأن مدلوله مرتبته

أكثر منها ولا لأجزائه لأن أجزاءه كما عرفت هي نفس الوحدات مع أنّه يلزم خروج المرتبة عنه مع عدم خروج أجزائها عنه فلو كانت الأربعة دالة على الاثنين إلتزاماً لزم خروج الاثنين من الأربعة لأن الدلالة الالتزامية إنما تكون على الأمر الخارج مع عدم خروج أجزاء الاثنين من الأربعة لأن الأربعة دالة على وحدات الاثنين وأجزائها • - وجوابه - اتّنا نلتزم بعدم الدلالة أصلاً لما ذكره الخصم من لزوم حضور مراتب كثيرة للأعداد الكبيرة مضافاً الى أن مراتب الأعداد مأخوذة بشرط عدم الزيادة والمرتبة الأعلى مأخوذة بشرط الزيادة فبينهما تباين لا التلازم الذهني •

وخامس عشر : إنّ الحصر المذكور غير صحيح لأنه يجوز أن يكون الخارج عن الموضوع له ثابتاً له دائماً لا بنحو اللزوم كالكرم لحاتم فاتّه دائم الثبوت لحاتم وليس بلازم له • - وجوابه - اتّه إن كان المراد بالدوام عدم الانفكاك فيّ الذهن فهو المراد باللزوم الذهني المعتبر في الدلالة الالتزامية وإن كان المراد بالدوام عدم الانفكاك في الخارج فهو غير موجب لدلالة اللفظ عليه •

وسادس عشر : إنّ الحصر المذكور غير صحيح لأنه ان اعتبر في تعريف الدلالات الثلاثة الحيشية لم يكن الحصر عقلياً لعدم ترديده بين النفي والاثبات وإن لم يعتبر فيه الحيشية انتقض تعريف الدلالات بعضها ببعض فيما كان اللفظ مشتركاً بين الجزء والكل وفيما كان اللفظ مشتركاً بين الكل واللازم • - وجوابه - إنّ قيد الحيشية معتبر في تعاريفها ولا مانع من التزام كون الحصر استقرائي مضافاً الى أن كون الحصر لم يردد بين النفي والاثبات لا يلزم منه اتّه غير عقلي إذ بالبرهان اذا نفى القسم الآخر كان أيضاً عقلياً

وإن كان على تقدير ما ذكرناه من احتمال كون المجاز غير موضوع لمعناه وإنما استعمل من جهة المناسبة له تكون دلالاته وضعية لاستنادها الى الوضع لأنه لولا وضعه لذلك المعنى لما صح استعماله فيما يناسبه مع اثمها لم تكن من أحد الأقسام الثلاثة للدلالة الوضعية .

اللزوم الذي هو شرط الدلالة الانتزامية

(اشترطوا في الدلالة على خارج المعنى التي هي الدلالة الانتزامية أن يكون بين المعنى وخارجه لزوماً ذهنياً يثبتاً بالمعنى الأخص وهو ما كان يتمتع الالتفات الى الملزوم بدون الالتفات الى اللازم سواء كان هذا الامتناع من جهة العقل أو من جهة العرف ومجرى العادة . وإنما اشترطوا ذلك لأنه لولاه لما كان عند العلم بالبدال يعلم بالمدلول الانتزامي فلا تتحقق الدلالة عليه) .
ويرد عليهم سبعة إیرادات .

أولاً : انّ الملازمة لا توجد بين الشيء وخارجه لأن هذه الملازمة إن كانت غير لازمة لهما فلم تكن بينهما ملازمة وإن كانت لازمة لهما فقد تحققت ملازمة اخرى ونقل الكلام اليها وهلم جرا وهو التسلسل وبهذا يظهر انه لا وجه لدعوى الملازمة بين شيئين لا ذهنياً ولا خارجاً . - وجوابه - انّ الملازمة لازمة لهما وهي أمر " اعتباري والتسلسل في الاعتبارات ليس بباطل لأنه ينقطع باققطاع الاعتبار مع انه يمكن أن يقال انّ الملازمة لازمة بنفسها نظير الضوء مضيء بنفسه ونظير الوجود موجود بنفسه .

وثانياً : انّ اللزوم الذهني من جهة العادة والعرف يختلف باختلاف العادة والعرف فينبغي اسقاطه عن درجة الاعتبار كما أسقطه متقدمي المنطقيين وإنما ألحقه بعض متأخريهم تبعاً لأهل العربية . - وجوابه - انه لا وجه

لاسقاطه فانه البغاء لا زالت تراعيه في تراكيهم • واختلاف العرف والعادة لا يوجب اسقاطه وإلا لوجب اسقاط الدلالة الوضعية لاختلافها باختلاف الأوضاع •

وثالثاً : انه لو كان المعبر في الدلالة الالتزامية هو كون اللزوم بينا لزم خروج كثير من المعاني المجازية والكنيات عن أن تكون مدلولات التزامية لعدم الالتفات الى اللزوم فيها عند الالتفات الى الموضوع له فوراً وإنما يكون بعد التأمل في القرائن والامارات • ولما حصل الاختلاف في دلالة الالتزام في الوضوح والخفاء بل كانت كلها واضحة لأن كل واحد من اللوازم لما كان بينا لزومه يلتفت اليه عند الالتفات الى الموضوع له من دون تفاوت في وضوح اللزوم وخفائه ووضوح القرائن وخفائها • إن قلت : انه دلالة المجاز والكناية على معانيها مشروط بالالتفات الى القرائن والامارات ومع الالتفات اليها ينتقل الذهن الى معانيها فوراً وإنما تتفاوت بالوضوح والخفاء باعتبار وضوح القرينة وخفائها واما بعد الالتفات الى القرائن لا شك ينتقل الذهن الى معانيها • قلنا : انه كثيراً من المجازات بعد الالتفات الى القرينة أيضاً يحتاج الالتفات الى معانيها الى زيادة تأمل - وجوابه - ما تقدم منا غير مرة من أن دلالة المجاز والكناية ليست بدلالة التزامية لأنها دلالة تبعية إذ انه فهم المعنى الخارج إنما يكون بالتبع لفهم الموضوع له والمجاز والكناية يدلان على خارج المعنى بالاستقلال ولا شك انه الدلالة التبعية غير الدلالة الاستقلالية فلا يصح جعلهما من واحدٍ واحد مع انه الحثية كانت تعليلية في الدلالات الثلاثة والمجاز لم تكن الدلالة فيه من حيث انه لازم المعنى بل من حيث العلاقة والمناسبة للموضوع له •

ورابعاً : انّ الدلالة على خارج المعنى قد يكون بعلاقة السبب والمسبب والمجاورة والمشابهة وغير ذلك من العلاقات المتعتبرة في المجاز فهذه دلالة على خارج المعنى مع انّ الخارج ليس بلازم للمدلول . - وجوابه - انّ هذه دلالة مجازية وليست بالتزامية .

وخامساً : انّّه قد يفهم اللازم الغير البيّن من اللفظ بعد التأمل كالحديث للعالم فان كانت هذه دلالة التزامية لم يكن يعتبر في الدلالة الالتزامية لزوم البيّن وان كانت غير التزامية فيلزم كون الدلالات أكثر من ثلاثة . - وجوابه - انّّ المتعبر في الدلالة الالتزامية أن يكون فهم اللازم عين فهم الكل كما في التضمن لا أنه هناك فهما أحدهما للكل والآخر للازمه وإلا كانت عقلية غير مستندة للفظ بل للمقدمات العقلية وقد تقدم في جواب الايراد السادس على تقسيم الدلالة الوضعية اللفظية ما ينفعك في المقام .

وسادساً : انّّ المعميات تدل على المعاني المقصودة منها مع انّّه لا لزوم بيّنًا بالمعنى الأخص بين معانيها والمقصود منها . - وجوابه - انّّ دلالتها من قبيل الدلالة المجازية .

وسابعاً : انّّه يجوز أن يكون المعنى الخارج لازم لنفس الوضع أو لنفس الوضع مع اللفظ أو لجميعها أو لنفس اللفظ فاتّه في الجميع يكون اللفظ دال على هذا الخارج - وجوابه - انّّه في جميع هذه الصور كان الخارج لازماً للمعنى الموضوع له وإلا لما كان اللفظ دالاً عليه عند استعماله في الموضوع له إذ اللفظ كان لازماً للموضوع له وهذا كان لازماً للمعنى الخارج عنه ولازم اللازم لازم .

في تلازم الدلالات الثلاثة

(قالوا : انّ المطابقة تلزم التضمن والالتزام فلا يوجدان بدونها إذ الدلالة على جزء الموضوع له ولازمه فرع الدلالة على نفسه . ولا عكس لجواز كون الموضوع له بسيطاً لا جزء له ولا لازم . واما بين التضمن والالتزام فلا تلازم لجواز وجود أحدهما بدون الآخر كما لو كان جزء للموضوع له ولا لازم وكما لو كان لازم للموضوع له ولا جزء له) .
ويرد عليهم خمسة ايرادات :

أولاً : انّ الدلالة الالتزامية لازمة للمطابقة والتضمن فانّ كل معنى من المعاني له لازم وأقله أنّه ليس غيره أو إنه شيء أو إنه معلوم أو انه مفهوم أو انه ممتاز عما عداه . - وجوابه - ما عرفته من انّ المعنى في الدلالة الالتزامية هو اللزوم الذهني البيّن بالمعنى الأخص وهو ما كان تصوّر اللزوم لا ينفك عن تصور المعنى ومن البديهي أنّ كثير ما تتصور المعنى ولا يخطر ببالنا تلك اللوازم وإن كانت في الواقع لا تنفك عنه . إن قلت : انّ العلم بالشئ عبارة عن انكشافه بحيث يمتاز عن غيره فالامتياز عما عداه من لوازم العلم به ذهنياً . قلنا : نعم ولكن لا يلزم تصور صفة الامتياز عن الغير عند تصوره فانّ كثيراً ما تتصور الأشياء ونفعل عن وجودها في الذهن فضلاً عن تمييزها عن غيرها .

وثانياً : انّ اللفظ قد يستعمل في الجزء بدون الكل كما لو استعمل البيت في سنوره وقد يستعمل في اللزوم دون اللزوم كالشمس تستعمل في الضوء الذي هو لازم الجرم وعليه فيوجد كلاً من التضمن والالتزام بدون المطابقة . - وجوابه - انّ عند المناطق لا تكون هذه الدلالة دلالة تضمنية

ولا التزامية لأن التضمن عندهم هو الدلالة على ما كان في ضمن المعنى .
والالتزام عندهم هو الدلالة على لازم المعنى المستعمل فيه اللفظ من حيث
أنه لازم المعنى . والدالتان المذكورتان ليستا كذلك وإنما هما مجازان
ويكونان مطابقتين ان قلنا بأن الألفاظ موضوعة بوضع نوعي للمعاني المجازية .
نعم عند أهل العربية يسميان بالتضمن والالتزام لأن التضمن عندهم هو
الدلالة على جزء المعنى ولو لم يكن في ضمن الاستعمال في المعنى . والالتزام
الدلالة على لازم المعنى ولو لم يكن يتبع الدلالة على نفس المعنى ولذا
عندهم التضمن والالتزام إنما يلزمان المطابقة تقديراً بمعنى أن تكون للفظ
دلالة مطابقة وإن لم تكن موجودة فعلاً حال الدلالة التضمنية والالتزامية .
إن قلت : انّ قيد الحيثية معتبر في الدلالات والدلالة على هذه الاشياء لم
تكن من حيث إنها جزء المعنى او لازمه بل من حيث أنّها معاني مجازية .
قلنا : قد عرفت انّ قيد الحيثيات قيد تعليلي ومن البديهي انّ العلة كانت
في الاستعمال هو كون المعنى جزءاً أو لازماً للموضوع له وقد عرفت انّ
الحق مع المناطقه فانّ سنخ الدلالة في هذين الصورتين أعني استعمال اللفظ
في الجزء أو اللّازم بدون الموضوع له سنخ الدلالة المجازية وقد عرفت وستعرف
أيضاً أنّها غير داخله في قسم من هذه الدلالات الثلاثة .

وثالثاً : انّ الالتزام لازم للتضمن لأن التضمن لا يوجد إلا في المركبات
والتركيب من لوازم المركب فاللفظ الدال على المركب دال على التركيب
بين أجزائه . - وجوابه - انه يدل على الصورة الواحدة المركبة من دون
التفات الى تركيبها .

ورابعاً : انّ الفعل موضوع للحدث مع النسبة كما صرح به جمع" من

العلماء فلو استعمل بدون الفاعل يفهم جزء معناه وهو الحدث دون النسبة لأن فهم النسبة موقوف على فهم المنتسب اليه وهو غير مذكور فتكون النسبة غير مفهومة فيوجد التضمن بدون المطابقة • — وجوابه — امّا على مسلك أهل العربية فلا اشكال لأن المطابقة موجودة تقديراً • وامّا على مسلك المناطقة فنقول : الموضوع له الحدث مع النسبة الى فاعل ما وهي مفهومة وان لم يذكر الفاعل على انّ الكلام في الألفاظ المستعملة استعمالاً صحيحاً • وخامساً : انّ التعليل بجواز كون الموضوع له بسيطاً لا لازم له لا يفيد اليقين بالمعنى إذ الجواز لا يوجب الا احتمال ذلك لا تعين وقوعه حتى يجزم بالمعنى • وبعبارة أوضح انّ الجواز الذي جعل تعليلاً لنفي العكس يفيد عدم العلم بالعكس لا اّنه يوجب نفيه في الواقع إذ الجائز يمكن أن لا يكون واقعا في الخارج • — وجوابه — انّ مرادهم بيان حكم العقل بالملزمة وانّ العقل حاكم بها من طرف التضمن والالتزام للمطابقة دون أن يحكم بها من طرف المطابقة لهما لتجويز العقل وجود ماهية بسيطة ذهنياً لا لازم لها في الذهن قد وضع اللفظ بأزائها •

التبعية بين الدلالات

(قالوا : ويتبع التضمن والالتزام للمطابقة) • ويرد عليهم ثلاثة ايرادات :
 أولاً : أنّه قد سبق انّ اللفظ الموضوع للمركب يكون فيه انتقال واحد من اللفظ الى المعنى المركب وملاحظة واحدة شخصية لمعناه ويفهم الأجزاء منه اجمالاً بعين فهم الكل • فهنا شخص واحد من الفهم هو فهم الكل وهو عين فهم الأجزاء اجمالاً نظير ما اذا وقع بصرك على زيد فأتاك تراه وترى أجزاءه برؤية واحدة فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على

الأجزاء بل بالاضافة والاعتبار فان اعتبر هذا الفهم بالنسبة الى الكل واضيف اليه سمي فهم الكل ودلالة مطابقة وإن اضيف الى الجزء واعتبر بالنسبة اليه سمي فهم الجزء ودلالة تضمنية فلم يحصل في الذهن صورتان متغايرتان وفهمان مختلفان بالذات بل لو كان فهما بحيث كان فهم الجزء بعد التأمل في فهم الكل كانت دلالة عقلية لأنها كانت بمقدمات عقلية . وهكذا الكلام في الدلالة الالتزامية فاتها عين الدلالة المطابقيه وليس هناك فهما وصورتان متغايرتان بالذات بل هو نظير ما اذا وقع بصرک على زيد بعوارضه ولوازمه فاته ليس الموجود في الذهن إلا شيء واحد وصورة واحدة للمعنى ولازمه وإنما تغاير الدلالة بينهما كان بالاعتبار والاضافة فالفهم المذكور إن نسب ولوحظ للمعنى الموضوع له سمي مطابقة وإن لوحظ للآزم سمي التزامية ولهذا قلنا ان سنخ التضمن والالتزام غير سنخ المجاز بل قد عرفت ان فهم الآزم لو كان بعد فهم الكل بحيث كان هناك فهما وصورتان كانت الدلالة على الآزم دلالة عقلية لا التزامية . - وجوابه - نعم وإن المراد بالتبعية هو التبعية بحسب الاعتبار لا بحسب الحقيقة فإن الدلالة على الجزء والآزم حيث اتها حاصلة بواسطة الدلالة على الكل كانت تابعة لها فالتبعية هنا عبارة عن تبعية أحد الاعتبارين للآخر . إن قلت : ان في المركب تكون التبعية حقيقة لأن المركب (كقام زيد) لا يتصور فيه اتحاد الفهمين فهم الكل وفهم الجزء فإن فهم الجزء فيه سابق على فهم الكل إذ بعد فهم الأجزاء بالتفصيل يفهم المركب فليس فهم الكل عين فهم الجزء . قلنا : نعم ولكن الدلالة على الأجزاء فيه لم تكن تضمنية بل مطابقيه فإن المركب عبارة عن اجتماع عدة دلالات مطابقيه كما تقدم .

وثانياً : انّ فهم بعض اللوازم الذهنية مقدم على الملزومات كما في الألفاظ الموضوعية لاعدام الملكات فان فهم الملكات فيها متقدم على العدم الموضوع له الفاظها لأنّ الموضوع له فيها ليس مطلق العدم بل العدم المضاف والمضاف موقوف معرفته على المضاف اليه لأن قيد الاضافة مأخوذ فيه كالعنى بالنسبة الى البصر . - وجوابه - انّ كلامنا في التبعية في الفهم من اللفظ وهو إنّما يكون بعد فهم الموضوع له لأنه كان بتوسطه يفهم اللازم مع انّ فهم الملكات إنّما يكون سابقاً في الفهم التفصيلي لا في الفهم الاجمالي الذي كان فهماً واحداً للموضوع له مع لازمه فانّ الجميع يفهم أولاً ثم لازمه في ضمنه .

وثالثاً : انّ فهم الجزء سابق على فهم الكل لتوقف الكل عليه في التعقل فكيف يكون التضمن تابع للمطابقة . - وجوابه - عين ما تقدم في جواب الايراد الثاني حرفاً بحرف .

المفرد والمركب

(قالوا : انّ اللفظ الموضوع إنّ قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمركب وإلا مفرد) . ويرد عليهم ثلاثة عشر إيراداً .
أولاً : انّ تقييد اللفظ بالموضوع يقتضي أن يكون التقسيم للفظ بالنسبة الى معناه الحقيقي ولازم ذلك خروج المجازات من المركبات والمفردات فمثل (أسد) مراداً به الرجل الشجاع ليس بمفرد ولا مركب لأنه ليس بلفظ موضوع له ومثل اشراق البدر مراداً به ظهور الحبيب ليس بمفرد ولا بمركب لأنه ليس الاشراق موضوع للظهور ولا البدر موضوع للحبيب ولو أبدلوا الموضوع بالمستعمل لما ورد هذا الاشكال . - وجوابه - انّ

المجازات موضوعة عندهم بالوضع النوعي مضافاً الى إمكان أن يقال انه مرادهم انه اللفظ الذي وضع وكان متلبساً بالوضع والمجازات كانت موضوعة لأن لها معاني حقيقية غاية الأمر أن يكون المراد بالمعنى هو المعنى الأعم من الموضوع له أو المستعمل فيه .

وثانياً : انه يلزم على ما ذكره أن يكون الفعل المسمى بالكلمة عندهم مركباً لتصريحهم بأن مادته موضوعة للحدث وهيئة موضوعة للزمان فكان جزء لفظه يدل على جزء معناه وهكذا اسم الفاعل واسم المفعول وباقي المشتقات بناءً على انه الهيئة موضوعة فيها لمعنى غير ما وضعت له المادة . إن قلت : انه المراد بالأجزاء هي الأجزاء المرتبة في السمع . والهيئة والمادة يسمعان دفعة واحدة كما أجب بذلك نوع المناطقة . قلت : مضافاً الى انهم لم يقيدوا الأجزاء في التعريف بكونها مرتبة في السمع لا يتم في الأفعال المقترنة بالحروف الدالة على المعاني كناء المطاوعة والفاء المشاركة والألف والسين والتاء الدالة على الطلب وهكذا الألف والنون في المثني والواو والنون في الجمع إلا أن يلتزم بكون هذه الكلمات مركبة كما التزم ابن سينا بأن الفعل المضارع للمتكلم (كأقوم) مركب لدلالة الهمزة على المتكلم .

وثالثاً : انه تعريف المركب يشمل صورة ما لو ضم لفظ الى لفظ آخر أجنبي عنه كما لو قيل (رجل فرس) فيلزم أن يكون هذا مركباً . - وجوابه انه لما لم يكن المراد منه معنى واحد فليس له أجزاء ويكون جزء اللفظ دال على جزء المعنى وإن ابيت فلا مانع من الالتزام بأنه مركب .

ورابعاً : انه كان عليهم أن يقيدوا الموضوع باللفظ فيقولون : اللفظ الموضوع فانه الدوال الأربع لا توصف بالأفراد والتركيب اصطلاحاً .

— وجوابه — ما عرفت من انهم صرحوا بأن محل البحث هو الدلالة اللفظية
الوضعية لكون مدار الافادة والاستفادة عليها • وإنما ذكروا الموضوع
ليبان المقسم لهما •

وخامساً : اِنَّه يلزم على هذا التعريف انَّ المركبات عند عدم قصد
معانيها كالمركبات الصادرة من الساهي والغافل والنائم بل المعنوي الغير
الملتفت للمعنى بل المركبات قبل استعمالها أن تكون مفردات من جهة ائها
موضوعة مع ائها لم يقصد بجزء منها الدلالة على جزء المعنى فالأصح أن
يسقط لفظ (القصد) من التعريف كما سلكه بعض المتقدمين • إن قلت : اِنَّ
لو لم نعتبر القصد لزم أن يكون مثل (حيوان ناطق) علماً لزيد مركباً لأنه
قد دل جزء اللفظ على جزء المعنى إلا اِنَّه لم تقصد هذه الدلالة • قلنا : انَّ
الأفراد والتركيب مفهومان اعتباريان وقد عرفت انَّ قيد الحيشية معتبر في
تعريف المفاهيم الاعتبارية فاللفظ من حيث دلالة جزئه على جزء معناه يكون
مركباً ومن حيث عدم دلالاته فهو مفرد (فالحيوان الناطق) من حيث دلالة
جزئه على جزء معناه يكون مركباً ومن حيث عدم دلالاته كما لو كان مستعملاً
في العلمية يكون مفرداً • إن قلت : انَّ المراد بالقصد قصد الواضع والمركبات
المذكورة كان الواضع قد قصد بجزء منها الدلالة على جزء المعنى • قلنا : انَّ
الواضع ليس وظيفته إلا الوضع ولم يلزم انَّ يقصد المعاني من الألفاظ •
ان قلت : انَّ المراد بالقصد أعم من الفعلي أو الإمكاني والمركبات المذكورة
يمكن فيها القصد المذكور • قلنا : ظاهر القضية هو الفعلية فانَّ القضايا
إذا كانت مجردة عن الجهة فظاهرها ائها الفعلية أعني المسماة بالمطلقة العامة
مع اِنَّه يلزم دخول مثل (الحيوان الناطق) علماً في تعريف المركب لأنه يمكن

فيه القصد المذكور .

وسادساً : انّ مثل (زيد) في جواب من قال (من جاءك) بل مثل (اضرب) فعل أمر لا اشكال انّه يصح السكوت عليه فلا بد أن يكون مركباً مع انّه ليس له جزء لفظ يدل على جزء المعنى . - وجوابه - انّ نفس زيد واضرب في المثالين لا يقال لهما مركب وإنما هما مفردان نعم مع ملاحظة اللفظ المقدر يكونان مركبين ويكون جزء اللفظ دالاً على جزء المعنى ولا يشترط في المركب أن تكون أجزاءه اللفظية فعلية بل أهم من أن تكون فعلية أو مقدرة .

وسابعاً : انّ اللفظ المركب اذا كان له لازم واحد فيلزم أن يكون مركباً باعتبار معناه المطابقي لدلالة جزء اللفظ على جزء المعنى المطابقي ومفرد باعتبار عدم دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى الالتزامي وهكذا لو كان باعتبار المعنى التضميني كذلك فيلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد ولذا بعض المناطق من المتأخرين قيد المعنى بالمطابقي . - وجوابه - انك عرفت انّ الأفراد والتركيب معنيان اعتباريان فيجوز أن يكون اللفظ مركباً باعتبار المعنى المطابقي ومفرداً باعتبار المعنى التضميني أو الالتزامي كما قلنا في (الحيوان الناطق) علماً لزيد .

وثامناً : انّ المركب من لفظين مترادفين كما في حمل الشيء على نفسه كقولنا : (الانسان إنسان) وكقول اللغويين (الأسد غضنفر) وكقول المنطقيين : (الكلي كلي) وكما في التأكيد مثل (زيد زيد) في قولنا : جاء زيد زيد . وكما في التفصيل مثل قولنا : (بابا بابا) في قولنا : (قرأت الحساب بابا بابا) فانه بناء على وضع الالفاظ لنفس المعاني كما هو الحقي

لا للصور الذهنية لم يكن جزء اللفظ دالاً على جزء المعنى إذ لم يكن المعنى متعددًا فتكون المذكورات مفردات • إن قلت : إنَّ المعنى مركَّب بتكراره بمعنى أنَّه مركَّب من أجزاء متماثلة • قلنا : لو كانت الألفاظ موضوعة للصور الذهنية صح ذلك ولكنها موضوعة للواقع والواقع واحد لا تعدد فيه •

وتاسعاً : إنَّ الذي يتعلق به القصد هو جزء المعنى وفي التعريف قد تعلق القصد بالدلالة • - وجوابه - إنَّ الفارق بين الافراد والتركيب هو تعلق القصد بنفس الدلالة فإنَّ (الحيوان الناطق) اذا قصد الدلالة بجزء منه على جزء المعنى كان مركَّباً وإن لم يقصد كان مفرداً واما القصد الى جزء المعنى فيوجد في المركب والمفرد لأنه اذا قصد الكل فقد قصد الجزء • وعاشراً : انَّه لو كان الافراد والتركيب تابع لقصد الدلالة لزم أن يكون مثل (زيد) لو قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه بأن قصد المتكلم دلالة الزاء على رأسه والياء على يديه والداد على باقي بدنه أن يكون مركَّباً مع انَّه لا اشكال في انَّه مفرد عند القوم حتى مع هذا القصد • - وجوابه - إنَّ المراد القصد الجاري على قانون الوضع والقصد المذكور لم يجر على قانون الوضع • ولو سلَّم كما قد يجعل بعض الحروف رمزا لعدة مطالب وكما يقال ذلك في أوائل سور القرآن الكريم فهو من المركبات •

وحادي عشر : لا شك انَّه اذا كان جزء اللفظ دالاً على جزء المعنى والبعض الآخر مهمل كقولنا : (ديز مهمل) أو (ديز مقلوب زيد) يكون اللفظ مركَّباً مع انَّ تعريف المركب لا يشملُه لأنه لم يكن اللفظ الموضوع جزئه قد دل على جزء المعنى بل نفسه قد دل على جزء المعنى إلا اللهم أن يقال : إنَّ اللفظ المهمل قد استعمل في نوعه أو جنسه أو شخصه •

وثاني عشر : ائّه كيف صح منهم تقديم تعريف المركب على تعريف المفرد مع انّ المفرد يتوقف عليه المركب لأنه جزء المركب • - وجوابه - انّ المقام لما كان في بيان مفهومهما ومفهوم المركب وجودي ومفهوم المفرد عدمه كانت معرفته متقدمة على معرفته نظير تقدم معرفة الملكات على اعدامها وما ذكر إنّما يقتضي تقديم المفرد بحسب الذات ولذا في مقام التقسيم وبيان الأحكام قدم أغلبهم المفرد على المركب •

وثالث عشر : انّ تعريف المركب لا يتم في المركبات البدئية الكذب كقولنا : (الانسان يطير بجناحيه) والمركبات الكنائية التي لم يقصد معناها الحقيقي كقولنا : (زيد كثير الرماد) كناية عن كرمه فائّه لم يقصد معناها فضلاً عن قصد دلالة أجزائه على جزء معناه • - وجوابه - انّ المراد بالقصد في تعريف المركب هو القصد الاستعمالي لا القصد الجدي والمركبات المذكورة كان القصد الاستعمالي لمعانيها موجوداً وإنّما القصد الجدي لها كان مفقوداً •

تقسيم المفرد الى الاسم والكلمة والاداة

(قسّموا المفرد الى أقسام ثلاثة اسم وكلمة وأداة ولهم في تفسيرها وتمييز بعضها عن بعض وجهان • أحدهما انّ المفرد ان لم يصلح للاخبار به وحده فهو الأداة وان يصلح لذلك فان دل بهيئته على زمان معيّن من الأزمنة الثلاثة فهو الكلمة وإلا فهو الاسم • وثانيهما ان المفرد ان استقل فمع الدلالة بهيئته على أحد الأزمنة فكلمة وبدونها إسم وإلا فأداة) • ويرد عليهم عشرون إيراداً فعلى التفسير الأول إيراداً واحداً وهو :

انّهم أن أرادوا بصلاحية الاخبار به وحده هو صلاحيته بحسب لفظه

لذلك بمعنى انّ لفظه يمكن أن يقع خبراً لمبتدأ بحسب الصناعة اللغوية بحيث يكون عند النحويين في مقام الاعراب خبر لمبتدأ فيشكل عليهم بالضمائر المتصلة والمنفصلة الملازمة للنصب على الظرفية أو المصدرية فاتّما بألفاظها لا تصلح لأن تقع خبراً لمبتدأ وهكذا الأمر والنهي وأفعال التعجب عند بعضهم اتّما لا تقع خبراً • وإن أرادوا بصلاحيّة الاخبار به وحده هو صلاحيته بحسب معناه بمعنى انّ معناه يصلح أن يخبر به امّا بهذا اللفظ أو بلفظ آخر يدل عليه وحينئذ فلا يرد عليه الاشكال المذكور لأن المذكورات تصلح لأن يخبر بمعناها لو أدي بلفظ آخر يدل عليه إلا انه يرد عليه الاشكال بالظروف الملازمة للنصب على الظرفية فاتّما لا يصلح معناها لأن يخبر به وحده ولذا قدروا الخبر في مثل زيد عندك بكائن أو استقر وأيضاً يخرج اسماء الاستفهام والشرط فانّ معانيها لا تصلح لأن يخبر بها وحدها • وما اشتهر عند النحويين من انّ مثل (كيف) في قولنا : (كيف زيد) خبر لزيد فهو بحسب الصناعة النحوية من دون ملاحظة للمعنى أصلاً إذ ليس في هذا المثال إخبار عن زيد وحكاية عن حاله •

وعلى التفسير الثاني يرد عليهم خمسة ايرادات :

أولاً : اتّهم إن أرادوا بالاستقلال الاستقلال بحسب الدلالة بأن يدل اللفظ على معناه في نفسه بحيث لا يفتقر في الدلالة الى ضم ضميّة كما فسّره الشارح ملا عبدالله (ره) فيخرج عن الاسم مثل الضمائر المتصلة وأسماء الموصولة ونحوها لأنها تفتقر في الدلالة على معناها الى ضم ضميّة بل الألفاظ المجازية تخرج أيضاً • وإن أرادوا بالاستقلال الاستقلال بحسب المعنى بأن يكون اللفظ معناه ملحوظاً بنفسه مقصوداً بذاته لا يتبع أمر آخر وحالة

للغير فيخرج عن الاسم مثل أسماء الشرط والاستفهام ومثل كل وبعض .
وانّ أرادوا بالاستقلال الاستقلال بحسب الوضع بأن يوضع اللفظ بنفسه
لا في ضمن شيء آخر كالهئية في الكلمة حيث وضعت في ضمن وضع الفعل
فيلزم أن تكون الأدوات كلها مستقلة حيث انّ جميع الألفاظ الموضوعية يكون
وضعها استقلالياً لا في ضمن لفظ آخر ولذا حرّف النحويون الكلمة بأنها
لفظ مستقل ... الخ .

وثانياً : أنّه كيف يدعى انّ الحرف غير مستقل مع انّ اللغويين يقولون
في (من) انّها موضوعة للابتداء و (في) للظرفية ونحو ذلك ولا يخفى
انّ الابتداء والظرفية من المعاني المستقلة لأنهما اسمان والحاصل انّ تفسير
علماء العربية الحرف بالاسم يقتضي كون الحرف مستقلاً كالاسم وإلا لما
صح تفسيره به . قلنا : لما كانت الحروف موضوعة للنسب الخاصة والعلاقات
الجزئية وحيث أنّها لا يمكن ملاحظتها أولاً وبالذات وإلا كانت مستقلة لذا في
مقام بيان معانيها أتوا بلازم معناها وهو معاني مستقلة اسمية .

وثالثاً : أنّهم إن أرادوا بالاستقلال هو الاستقلال بالدلالة المطابقة
خرجت سائر الأفعال عن الكلمات لأنه قد اشتهر عندهم انّ معنى الفعل
مركب من ثلاثة أمور الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل وانّ مادته تدل
على الحدث وهيئته تدل على النسبة والزمان ومن المعلوم انّ النسبة غير
مستقلة والمركب من المستقل وغير المستقل لا يكون مستقلاً لأن النتيجة تتبع
أخس المقدمات فالأفعال غير مستقلة وإن أرادوا الاستقلال بحسب مطلق
الدلالة ولو كانت إلتزامية أو تضمنية فيلزم أن تكون الأفعال الناقصة ليست
بأدوات لأن معناها التضمني وهو الزمان مستقل بل سائر الأدوات تكون

مستقلة لأن معانيها لوازم مستقلة • - وجوابه - انّ مرادهم الدلالة المطابقة
وقول انّ الفعل دلالاته على نفس الحدث مطابقة لأن نفس المادة موضوعة
له فقط والهيئة موضوعة بوضع آخر للنسبة مع الزمان فهو نظير دلالة أجزاء
المركب على معانيها فانها مطابقة فان دلالة (زيد) و (بدر) في قولنا :
(زيد بدر) على معانيها مطابقة لا تضمن وإنما التضمن كما سبق هو دلالة
اللفظ على أجزاء معناه الموضوع له بوضع واحد • أو تقول : انّ الفعل
معناه معنى واحد اجمالي مستقل بالمفهومية يحلله العقل الى تلك الأمور
الثلاثة ولا ينافي ذلك كون بعض أجزائه اذا لوحظ بالتفصيل يكون غير
مستقل بالمفهومية • لأن الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة فاذا لوحظ الشيء
بلحاظ استقلالي يكون مستقلاً واذا لوحظ من حيث كونه مرآة لغيره يكون
غير مستقل • وفي صورة لحاظ الفعل لمعناه اجمالاً لا يلاحظ أجزاؤه بحيث
يكون أحدها ممتازاً عن الآخر ليكون غير مستقل وفي صورة لحاظ أجزائه
تفصيلاً يكون غير مستقل • والفعل إنما وضع لتلك الأمور على سبيل
الاجمال أو تقول : انّ الفعل اذا كان معناه النسبة الى فاعل ما كان مستقلاً
لأنه يتعلّق بتصوّر فاعل ما اجمالاً وهو أمر يفهم بنفس ذكر الفعل من غير
ذكر الفاعل نظير لفظ الابتداء فانّ معناه يتصور بتصور متعلّق اجمالاً يفهم
من نفس لفظ الابتداء • واما إن كان معنى الفعل هو النسبة الى فاعل معين
كان غير مستقل لأنه لا يفهم معناه ما لم ينضم الى ذكر الفاعل ولنا في هذا
المقام تحقيق يطلب من الاصول •

ورابعاً : انّ الفعل لو كان معناه مستقلاً لصح أن يكون محكوماً عليه
ومخبراً به لا مكان لملاحظة معناه في حد ذاته والحكم عليه • - وجوابه -

انّ الفعل قد وضع لذلك المعنى مأخوذاً على أنه مسند ومحكوم به .
وخامساً : انّ الحروف دلالتها لفظية وضعية وقد سبق أنّها كون اللفظ
بحيث متى اطلق فهم معناه للعلم بوضعه وهذا يقتضي كون الحروف مستقلة
بالدلالة كذا أورده الوالد (ره) . - وجوابه - يعلم مما ذكرناه في جواب
الايراد الأول والثاني على الدلالة اللفظية الوضعية .

(وعلى التفسيرين) أربعة عشر إيراداً :

أولاً : انّ الدوال الأربع الخط والعقد والنصب والاشارة تدل على
معنى في نفسها غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة أو مقترن به أو على معنى
في غيرها مع أنّها ليست بواحدة من الكلمة أو الاسم أو الحرف . - وجوابه
انّ هذه أقسام للمفرد الذي هو من أقسام اللفظ الموضوع .

وثانياً : انّ تعريف الاسم لا يشمل الأسماء الدالة على الزمان كالصباح
الذي هو الشرب أول النهار والغبوق الذي هو الشرب آخره والقبيل الذي
هو الشرب وسطه فاتّها دلت على المعنى مقترناً بالزمان . - وجوابه - أنّها
لم تدل بهيئتها وصيغتها على الزمان وإنما دلت بمجموع مادتها وهيئتها عليه .
وثالثاً : انّ تعريف الاسم لا يشمل اسم الزمان كموعده ومجلس بمعنى
وقت الوعد ووقت الجلوس فانه دال بهيئته على الزمان مع صحة الاخبار به
واستقلاله . - وجوابه - أنّه لم يدل على زمان معيّن من الأزمنة الثلاثة
بمعنى أنّه لا يدل على خصوص الزمان الماضي أو الحال أو المستقبل بل
هو يدل على زمن وقوع الحدث أي كان .

ورابعاً : انّ تعريف الاسم لا يشمل أسماء الأفعال إذ يقترن معناها
بزمان معيّن من الأزمنة الثلاثة نحو (صه) فانه يدل على السكوت المقترن

بالحال نظير اسكت • - وجوابه - ائها لا تدل بهيئتها على الزمان بل تكون دلالتها عليه بحسب وضعها للأفعال الدالة على الزمان •

وخامساً : انّ تعريف الاسم لا يشمل أسماء الفاعلين والمفعولين حيث ائها تدل على أحد الأزمنة الثلاثة بهيئتها ومادتها تدل على الحدث ولذا اشتهر عند أئمة الاصول ائها حقيقة في الحال • - وجوابه - انّ هيئتها تدل على النسبة والزمان يفهم من القرائن الموجودة ولذا كانت دلالتها على الزمان إنما تحصل اذا عملت • ودعوى انّ هذا مخالف لما ذكره أئمة الأصول من ائته حقيقة في الحال • فاسدة لأن مرادهم انّ اطلاقه على المتصف به في زمان الحال حقيقة وهذا لا يقتضي كونه دالاً بالوضع على زمان الحال ألا ترى انّ اطلاق الجوامد على معانيها حقيقة في الحال بالاتفاق نحو (هذا سرير) ولا قائل بأن الجوامد دالة على الزمان •

وسادساً : انّ تعريف الكلمة التي هي الفعل لا يشمل الأفعال الناقصة ككان وأخواتها فاتها لا تصلح للاخبار بها وحدها وليست بمستقلة لدلالتها على الربط الزماني بين المبتدأ والخبر مع ائها كلمات ولذا سميت بالأفعال الناقصة وتقبل علامة الفعل كناء التأنيث ويأتي منها المضارع والأمر - وجوابه - ائها أفعال على مسلك النحويين واما على مسلك المناطقة فهي أدوات أو قوول ائها أدوات لكنها سميت أفعالاً لما اشبهت الأفعال في التصرف حيث يأتي منها المضارع والأمر وباقي المشتقات وفي دلالة هيئتها على الزمان نعم تختلف عنها في المادة إذ دلالة المادة الأفعال على الحدث ودلالة مادتها على النسبة •

وسابعاً : انّ تعريف الكلمة لا يشمل الأفعال المنسلخة من الزمان كصيغ

العقود كبتت وأفعال المقاربة وأفعال المدح والذم كنعم وبس وأفعال التعجب
كقولنا : ما أحسن زيد . واجيب بأنها بحسب الوضع دالة على الزمان
والانسلاخ إنما كان بحسب الاستعمال .

وثامناً : انّ تعريف الكلمة لا يشمل المضارع لأنه لا يدل على أحد
الأزمنة الثلاثة معيناً بل يصلح للحال والاستقبال ويكون مردداً بينهما عند
التجرد عن القرينة . - وجوابه - أنّهم زعموا أنّه مشترك لفظي بينهما
فهو بحسب الوضع دال على زمان معيّن وإنما عرضت له عدم الدلالة بحسب
الاستعمال نظير صيغ العقود واما من زعم بأنه حقيقة في أحدهما مجاز في
الآخر فالأمر عنده سهل لأنه حينئذ يكون دالاً على أحد الأزمنة الثلاثة .

وتاسعاً : انّ الكلمة غير موجودة في لغة العرب لأن الكلمة هي الفعل
والفعل لا يخلو عن الضمير لأنه لا بد له من فاعل فيكون مركباً والكلمة من
أقسام المفرد . - وجوابه - انا لو سلمنا ذلك إلا انّ كثيراً من الكلمات ما
هي خالية عن الضمائر كقام في قولنا : (قام زيد) مما كان الفاعل ملفوظاً به .
وعاشراً : انّ تعريف الحرف يشمل الحركة الاعرابية لأنها تدل على
معنى في غيرها فانّ الضمة تدل على الفاعلية في الاسم . - وجوابه - انّ
الحرف من أقسام اللفظ المفرد والحركة ليست بلفظ مفرد مع انّ الحركة
غير دالة على معنى بل هي علامة .

وحادي عشر : انّ تعريف الحرف يشمل النعت لأنه يدل على معنى
في غيره وهو المنعوت فانّ عاقل في قولنا : (جاء رجل عاقل) دال على وجود
العقل في الرجل ويشهد لذلك قول النحاة النعت تابع دال على معنى في متبوعه .
- وجوابه - انّ النعت ليس سمته إلا سمة الوصف للشئ ولا دلالة له

إلا على النسبة للموصوف ومراد النحاة هو وجود المعنى في متبوعه بنحو وجود العرض في معروضه •

وثاني عشر : انّ تعريف الحرف يشمل الأفعال والمصادر وأسماء الفاعلين والمفعولين لأنها تدل على معنى في غيرها كالحروف لأنها تدل وضماً على نسبة الحدث الى مرفوعها • - وجوابه - اتّا لا ننكر انّ الهيئة فيها دالة على معنى حرفي ولكن لا يقال للهيئة حرف لأنها ليست بلفظ مفرد لعدم تركيبها من الحروف الهجائية بل هي كيفية للفظ •

وثالث عشر : انّ تعريف الحرف يشمل الأسماء المتضمنة للمعاني الحرفية نحو أسماء الاستفهام والشرط فاتّها تدل على معنى في غيرها مع أنها ليست بحروف • - وجوابه - اتّها أسماء باعتبار دلالتها على معاني مستقلة •

ورابع عشر : انّ تعريف الحرف يشمل الأسماء التي يبين فيها كمية الأفراد ككل وبعض وكافة وجميع لأنها تدل على معاني في غيرها • - وجوابه - اتّها معاني مستقلة ولكنها حالة بالغير حلول العرض بمعرضه فتأمل •

دلالة الفعل على الزمان بهيئته

(قالوا : تبعاً للنحويين الكلمة تدل على أحد الأزمنة الثلاثة بهيئتها وصيغتها الحاصلة للحروف باعتبار حركاتها وسكناتها وتقديمها وتأخيرها • واستدلوا على ذلك باختلاف الأزمنة عند اختلاف الهيئات وإن اتحدت المادة كضرب يضرب اضرب واتحاد الأزمنة عند اتحاد الصيغ وإن اختلفت المادة نحو ضرب وقتل) • والذي يرد على أصل دلالة الفعل على الزمان وعلى الاستدلال المذكور أمور تسعة : -

أحدها - لزوم التجوز في الكلمة عند اسنادها الى غير الزماني كأفعال

الله تعالى وهو خلاف الوجدان لعدم العناية والتوسع والتأويل في معناها عند اسنادها لغير الزماني . - وجوابه - انَّ عدم العناية إنما كان لأجل عدم شعور المستعملين بأن المسند اليه غير زماني ويتخللون انَّ له زمان . أو لأن التوسع والتصرف في معناها صار ارتكازياً بحيث لا يحتاج الى عناية . ثانيها : انَّ الكلمة مركبة من هيئة ومادة ولا شبهة في انَّ المادة لا تدل إلا على الحدث والهيئة لا تدل إلا على ما هو من أحوال المادة وخصوصياتها وشؤونها ولا ريب انَّ الزمان من المفاهيم الاسمية المستقلة في اللحاظ التي تأبى بطبعها عن أن تكون من مدلول الهيئة فلم يبق في الكلمة ما يدل على الزمان . - وجوابه - انَّ من يدعي دلالة الكلمة على الزمان لا يدعي دلالتها على مفهومه حتى يأتي ما ذكره الخصم بل يدعي دلالتها على النسبة الخاصة الواقعة في الزمان فانَّ معنى الكلمة هو نسبة الحدث الى الفاعل الواقعة في أحد الأزمنة المعينة على نحو يكون التقييد بالزمان داخلًا فيها دون الزمان لا انَّ الزمان مأخوذًا فيها على نحو الاستقلال .

وثالثها : انَّ المانع الذي ذكره لعدم جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد جاري ههنا لأنه يلزم من دلالة الكلمة على الحدث والزمان استعمالها في أكثر من معنى واحد . - وجوابه - ما عرفته من انَّ معنى الكلمة معنى واحد إجمالي يحلله العقل الى الحدث والنسبة والزمان نظير دلالة زيد على أجزائه لا انَّ كل واحد منها مقصود بالاستقلال وبالذات .

ورابعها : انَّ الزمان في الماضي قد يكون مستقبلاً حقيقة كقولك : مجيء زيد لي بعد عام وقد أكرم الناس قبل مجيئه بأيام وقد يكون في المضارع ماضياً كقولك : مجيء زيد في الشهر السابق وهو كان يعطي في وقت مجيئه

دون أن يكون أدنى توسع أو تأويل فلو كان الماضي دال على الزمان الماضي والمضارع على الزمان المضارع لكان في الاستعمال المذكور تجوئز وتوسع •
- وجوابه لو سلمنا ذلك فنقول : انّ الماضي حقيقة في الزمان الماضي ولو بالنسبة الى شيء آخر وليس بموضوع لخصوص الزمان الماضي بالنسبة الى زمان النطق وهكذا المضارع •

وخامسها : انّ الهيئة إن كانت مستقلة بالدلالة على الزمان بحيث لا يكون للمادة مدخل فيها يلزم أن تكون الهيئة في (ديز) المهمل أو نحوها مما هو على هيئة (ضرب) في مادة غير موضوعة دالة على الزمان وإن لم تكن مستقلة بل يكون للمادة أيضاً دخل فيها يلزم أن يكون مثل صبح وأمس مما يدل على أحد الأزمنة الثلاثة بمادته وهيئته داخلاً في تعريف الكلمة وقد اشتهر هذا الاشكال عندهم • - وجوابه - انّ الهيئة بنفسها دالة بشرط أن تكون في مادة موضوعة متصرف فيها وحينئذ فلا يرد النقص (بديز) لأن مادته غير موضوعة ولا النقص (بأمس) لأن الهيئة ليست بنفسها موضوعة للزمان بل هي مع المادة •

وسادسها : انّ الصيغ تختلف مع اتحاد الزمان ألا ترى انّ يضرب وتضرب ونضرب وأضرب صيغ مختلفة مع اتحاد الزمان بل المبني للمجهول مع المعلوم مختلفان صيغة ولا يختلف الزمان وهكذا المجرّد والمزيد مختلفان صيغة مع عدم اختلاف الزمان • - وجوابه - انه من قبيل المترادفات أو يقال انّ المجهول فرع المعلوم والمزيد فرع المجرّد • والهيئة غير مختلفة في المضارع المخاطب والمتكلم والغائب •

وسابعها : انّ المضارع يدل على الحال وعلى الاستقبال والصيغة واحدة

فلو كان اتحاد الصيغة موجباً لاتحاد الزمان لكان الزمان فيه واحداً •
- وجوابه - انّ المضارع ان قلنا بأنه حقيقة في أحد الزمانين مجاز في الآخر
فلا اشكال لكونه لا يدل إلا على زمان واحد وهو ما كانت الصيغة حقيقة
فيه واما من قال بالاشتراك بينهما فلا مناص امّا أن يلتزم بالاشتراك المعنوي
بأن تكون الهيئة موضوعة للنسبة في غير الزمان الماضي وحينئذ فالهيئة تدل
على زمان معيّن وهو غير الماضي أو يلتزم بأن الهيئة مشترك لفظي بينهما
فالصيغة حينئذ من قبيل المشتركات اللفظية •

وثامنها : إن اتحاد الزمان مع اتحاد الصيغة واختلاف المادة لا يدل على
استناد الزمان الى الصيغة لامكان استناده الى المواد المختلفة ضرورة جواز
اشتراك المختلفات في أمر واحد فمادة ضرب تدل على الزمان الماضي ومادة
نصر تدل عليه لا هياتهما • - وجوابه - انّ المادة لو كانت دالة للزم أن
تدل عليه حتى لو كانت في ضمن المصدر أو اسم الآلة أو اسم المكان •
وتاسعها : انّ ضرباً وضربوا مختلفان بالصيغة مع عدم اختلاف الزمان وبأن
لم يضرب وضرب مختلفان بالهيئة مع عدم اختلاف الزمان وبأن لم يضرب ولا
يضرب متحدان في الهيئة مع اختلاف الزمان • - وجوابه - انّ هذه من
المركبات من الأفعال والضمائر أو الأداة ونحن كلامنا في هيئة المفرد •

متحد المعنى ومتكثره

(ذكروا انّ المفرد إن اتحد معناه فمع تشخصه وضعاً علم • وإن لم
يتشخص فمتواطي إن تساوت أفراده ومشكك ان تفاوتت بأولية أو أولوية
أو زيادة أو أشدية • والأولية هي الأسبقية بالذات كما لو كانت بعض الأفراد
علة لبعض • والأولوية ان يكون صدقه على بعض أولى وأنسب بنظر العقل

كما لو كان صدقه عليه غير محتاج الى أمر خارج عنه كلوازم الذات وكصدق الوجود على الله تعالى . والأشدية ان تكون آثار الماهية موجودةً بنحو أتم وهي تكون في الكيفيات . والزيادة أن يكون وجود الماهية بنحو أوسع وهي تكون في الكميات . وإن كثر معناه فإنَّ وضع لكل على حدة فمشتك وإلا فإن هجر معناه واشتهر في معنى آخر لمناسبة المعنى الأول فمقول ينسب الى الناقل وإلا فحقيقة ومجاز) . ويرد عليهم ثمانية عشر ايراداً :

اولاً : انَّ هذا لا يصح جعله تقسيماً للمفرد لعدم وجود المتواطي والمشكك والعلم في الفعل والأداة لأنهما لا يتصفان بالكلية والجزئية عندهم ولهذا جعله بعضهم تقسيماً للاسم وبعضهم جعله تقسيماً للمستقل . - وجوابه انَّ التقسيم إنما هو ذكر أنواع للمقسم بحيث لا يوجد المقسم بدونها أمّا وجود الأقسام في كل نوع من المقسم فليس بلازم والا لبطلت أكثر التقاسيم ألا ترى انهم يقسمون الاسم الى مفرد ومضاف ثم يقسمونه الى منصرف وغير منصرف مع انَّ الذي يوجد في المضاف هو خصوص المنصرف فقط .

وثانياً : انهم ان أرادوا بوحدة المعنى وكثرته هو وحدة المعنى الملحوظ وكثرته بمعنى انهم أرادوا بوحدة معنى اللفظ هو لحاظه بالنسبة الى معنى واحد لا معاني متعددة وأرادوا بكثرة معنى اللفظ هو لحاظه بالنسبة الى معاني متعددة فهو باطل لأنه لا يتم في أسماء الاشارة والضمائر والموصولة بل والحروف بناءً على انَّ الموضوع له فيها هي الأفراد المشخصة الجزئية كما هو المشهور فإنها اذا لوحظت بالنسبة الى معانيها تكون من قبيل اللفظ المتكثر المعنى مع انها ليست بداخلة في قسم من أقسامه لوضوح انها ليست بحقيقة ولا مجاز ولا بمنقول ومنقول اليه وليست بمشتركة لأن شرط

الاشترآك هو أن يكون اللفظ موضوعاً لكل واحد من المعاني على حدة وهي موضوعة لمجموعها بوضع واحد . واذا لوحظت بالنسبة الى معنى واحد تكون اعلاماً لأنه قد تشخص معناها وضعاً مع ائها لا تسمى اعلاماً . وإن أرادوا بوحدة المعنى وكثرته هو الوحدة في الواقع ونفس الأمر بمعنى انّ للفظ واقعاً معنى واحداً غير متعدد وأرادوا بكثرته ان يكون له معاني متعددة في الواقع ونفس الأمر فمضافاً الى ائه لا يوجد فرد لتحد المعنى إلا لفظ الجلالة يلزم أن لا تكون الأعلام المشتركة اعلاماً لأنها متكررة المعنى والعلم من أقسام متحد المعنى وكذا يلزم أن لا يوصف اللفظ المشترك كعين بالنسبة الى أحد معانيها الكلية بالتواطي والتشكيك لأنها من أقسام متحد المعنى و (العين) من متكثّر المعنى بل يلزم أن لا تكون اعلاماً ولا متواطيات ولا مشككات لأن كل من الألفاظ المفردة امّا أن تكون مشتركة أو منقولة أو لها مجاز فيكون بحسب الواقع من متكثّر المعنى والمذكورات من أقسام متحد المعنى . ان قلت : انّ المراد وحدة المعنى وكثرته بحسب اللحاظ وانّ المذكورات داخله في متكثّر المعنى إلا ائها غير داخله في واحد من أقسامه لأن التقسيم لا يستلزم ذكر جميع الأقسام إذ كثير ما يقع في عبارة المؤلفين تقسيم الشيء الى أقسام لا ينحصر فيها ألا ترى الى ما في شرح التلخيص من تقسيم الوحشي الى الغريب الحسن والغريب القبيح مع عدم انحصار الوحشي فيها كما ذكره بعض الشارحين لشرح التلخيص . قلنا : هذا صحيح لو لم تكن أقسام الشيء مرددة بين النفي والاثبات فاتّاهما تقتضي الحصر وأقسام متكثّر المعنى كانت كذلك .

وثالثاً : ائهم ان أرادوا بالمعنى المعنى الموضوع له الحقيقي فقيده وضعاً

في تعريف العلم مستدرك ولا وجه لعد الحقيقة والمجاز من أقسام متكثر
المعنى لعدم تكثر معناه الموضوع له . وإن أرادوا به الأعم لزم أن يكون
اللفظ المستعمل مجازاً في معنى متشخص علماً والمستعمل مجازاً في معنى كلي
متواطى أو مشكك ولزم أيضاً أن يدخل نحو أسماء الاشارة والموصولات في
متكثر المعنى لأنها تستعمل في أكثر من معنى واحد مع انها ليست بأحد أقسامه
إذ ليست بمشتركة حيث لم يكن الوضع لكل واحدٍ من معانيها على حدة
ولا بمنقول ولا منقول اليه ولا بحقيقة ومجاز ولزم أن يدخل اللفظ بلحاظ
معانيه المجازية المتعددة في متكثر المعنى مع خروجه عن أقسامه . وهذا الايراد
وان كان وارداً إلا اته بعض المحاذير المذكورة فيه غير لازمة لأن قيد وضعاً
ليس بمستدرك على ذلك التقدير لأنه يكون لاخراج ما اذا كان المعنى
متشخصاً بالقرائن بنحو تعدد الدال والمدلول ولأن اللفظ المستعمل مجازاً
في معنى متشخص غير داخل في العلم لأنه لم يتشخص معناه بحسب الوضع
بل بحسب الاستعمال .

ورابعاً : اتهم إن أرادوا بالافراد الافراد في نفس الأمر خرجت الكليات
الفرضية كالأشياء واللا موجود واللا ممكن بالامكان العام عن المتواطى
والمشكك لعدم وجود افراد لها حتى تكون متساوية أو متفاوتة الصدق بالنسبة
اليها بل والكليات الممتنع وجود الافراد لها كشريك الباري واجتماع النقيضين
بل والكليات التي لها فرد واحد ويمتنع الغير كالواجب ومبدأ المبادي والقديم
بالذات . وإن أرادوا الأعم من الأفراد بحسب نفس الأمر والقرض اتقى
المتواطى لأنه كل كلي يمكن فرض افراد له تكون متفاوتة بالنسبة اليه .
- والجواب عنه - للقوم فيه مسلكان أحدهما انه هذا التقسيم مخصوص

بالكليات التي لها افراد بحسب نفس الأمر لأنها المشتهرة في المحاورات •
وثانيهما : انّ المراد بالافراد النفس الأمرية وكون الافراد فرضية لا ينافي
كون التساوي والاختلاف في الافراد بحسب نفس الأمر فان المراد بهما اثنان
لو كانت للشيء افراداً محققة كان صدقه عليها متساوياً أو مختلفاً بحسب
نفس الأمر والواقع ولا ريب انّ هذا المعنى لا يتوقف على تحقق الافراد
بحسب نفس الأمر والواقع •

وخامساً : انّ الفعل والحرف من المفرد فيقتضي اثنان اذا اتحد معناهما
يكونان داخلين تحت أقسام متحد المعنى فيتصان بالعلمية والتواطى والتشكيك
مع اثنان لا يتصان بذلك لأنهم لا يسمونها بهذه الأسماء ودعوى ان الذي
يتصف بالعلمية هو الجزئي والذي يتصف بالتواطى والمشكك هو الكلي
والفعل والحرف لا يتصان بالكلية والجزئية لأن معناهما غير مستقل حتى
يصلح للحكم عليه بالكلية والجزئية فانّ معنى الحرف يلحظ آلة لتعرف
حال الغير وكذا الفعل فانه يشتمل على حدث ونسبة وتلك النسبة آلة لملاحظة
الحدث والفاعل فالمجموع غير مستقل • باطلة فانّ في الحكم على الشيء
لا يلزم ان يلحظ الشيء بنفسه بل تكفي الاشارة اليه كما في الحكم على
الله تعالى مضافاً الى اثنان لا نسلم انّ معنى الفعل غير مستقل مضافاً الى اثنان
نحكم على معنى الحرف والفعل بأحكام كثيرة فنقول : انها غير مستقلين
واثنا آلة لملاحظة الغير مضافاً الى انّ عدم صلاحية الحكم عليهما بشيء
لا يوجب عدم اتصافهما واقعاً به مضافاً الى اثنان لو تم ذلك لزم أن يكون
مثل (الرجل) مما هو محلى بلام التعريف أن لا يحكم عليه بشيء لأنه مركب
من معنى لام التعريف التي هي الحرف ومعنى رجل فيكون مجموع معنيهما

غير مستقل وهكذا لا يجوز الحكم على مثل (هذا) لأنه مركب من حرف التنبيه واسم الاشارة إلا ان يقال : انّ الحكم على جزء معنيهما • ودعوى ان تقسيم الشيء الى أقسام لا يوجب وجودها في جميع الأنواع المندرجة تحته فلا يجب وجود المتواطى والمشكك والعلم في جميع أنواع المفرد حتى الفعل والحرف • فاسدة إذ هي إنما تنفع لصحة جعل هذا التقسيم للمفرد ولا تنفع في رفع هذا الاشكال من صدق متحد المعنى وأقسامه على الفعل والحرف مع عدم اتصافهما بشيء من أقسامه • ودعوى انّ الفعل والحرف لا يتصفان بمتحد المعنى ومتكثره • فاسدة أيضاً لشهادة الوجدان باتصافهما بذلك ولذا كانت الأفعال والحروف تتصف بالاشترك والنقل والحقيقة والمجاز •

وسادساً : انّ هذه الأقسام تتداخل فانّ المشترك والمنقول قد يكون حقيقة ومجازاً وكل من العلم والمتواطى والمشكك قد يكون مشتركاً أو منقولاً أو حقيقة ومجازاً • - وجوابه - انّ قيد الحيثية معتبر في تعريفها لأن هذه الأشياء من الأمور الاعتبارية وقد سبق ان قيد الحيثية معتبر في تعريفها في مبحث الدلالة •

وسابعاً : انّ المتواطى والمشكك من متكثّر المعنى لا متحده لأنه تحتها افراداً كثيرة وتلك معاني لها • - وجوابه - اتّهما موضوعان لمعنى واحد ويستعملان فيه وهو الطبيعة لا بشرط • والافراد ليست بمعاني لهما حتى لو استعمل في الافراد كان مجازاً •

وثامناً : انّ تعريف العلم لا يشمل الاعلام الجنسية كاسامة فائتها اعلام مع انّ معانيها كلية غير متشخصة • - وجوابه - انها اعلام عند أدباء العرب • واما المناطقة فانهم يرونها كليات وليست باعلام مع امكان ان يكون مرادهم بالتشخص أهم من التشخص في الخارج أو الذهن والاعلام الجنسية

عند القوم متشخصة ذهنًا كما قرروه في محله .

وتاسعاً : انّ تعريف العلم يصدق على الحروف والضامير وأسماء الاشارة والموصولات بناءً على انّ الموضوع له فيها هو الجزئيات المتشخصة كما هو المشهور لأنه يكون حينئذ معناها قد تشخص وضماً . — وجوابه — انه على هذا البناء لا تكون من أقسام متحد المعنى حتى تكون أعلاماً بل من متكثّر المعنى والتحقيق أن يقال : انه ان كان مرادهم بتحد المعنى هو الاتحاد بحسب الواقع فالجواب صحيح لأن معناها على هذا متكثّر في الواقع وان كان مرادهم به الاتحاد بحسب اللحاظ فالاشكال وارد لأنها باللحاظ الى الجزئي منها تكون متحدة المعنى إلا اللهم أن يقال انّ المراد بالتشخص وضماً أن يكون نفس الوضع شخصي والمذكورات لم يكن الوضع فيها شخصي بل كان عاماً وإنما كان الموضوع له مشخصاً دون الوضع فائه عام .

وعاشراً : انّ معنى التشخص هو تعيين المعنى وضماً بحيث لو تصور يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين وعليه فمعاني بعض الأعلام الغير المحسوسة كالله تعالى وجبرئيل ونحوها مما لا يدرك بالحس تتصور بمعاني كلية مساوية لها فأين التشخص . — وجوابه — انا لو سلمنا انها لا يمكن تصورها إلا كذلك فهو لا ينافي تشخصها في متن الواقع وانّ اللفظ موضوع لوجودها الخاص الذي به تتشخص على انها على هذا التقدير لم تكن متصورة بنفسها والمراد بكون المعنى متشخصاً انه لو تصور بنفسه لا بصورته الكلية يكون ممتنع الصدق على الكثيرين .

وحادي عشر : انّ التساوي المعتبر في المتواطي هو عدم التفاوت بين الافراد وعليه فيلزم أن لا تفاوت افراد المتواطي في صدقه أصلاً مع انها

لا اشكال في اختلافها ولو بالأشرفية والأقدمية بالزمان . - وجوابه - انّ عدم التفاوت مطلقاً بين الافراد محال فلا يعقل ارادته بل مرادهم منه عدم التفاوت بالأمور المذكورة التي يحصل التشكيك عند التفاوت بأحدها .

وثاني عشر : ان حقيقة المشكك هو أن يكون الناظر الى أفراده يحتمل ابتداء اّته موضوع لكل منها على حدة وائه مشترك لفظي بينها وهذا هو السر في تسميته بالمشكك وعليه فالكلي الذي يكون فيه ذلك للبعد بين افراده بحيث يتخيل اّته موضوع لكل منها على حدة يكون مشككاً وإن لم تتفاوت افراده في تلك الأمور الأربعة المذكورة كلفظ (الأمر) فاتّته يتخيل اّته موضوع لافراده من العمل والعرض والطلب مع اّته موضوع للقدر الجامع بينها وهو الشئ فلا وجه لحصرهم التشكيك بالتفاوت بالأقسام المذكورة بل يجوز أن يكون بحسب الدلالة باعتبار فهم الافراد من اللفظ ظهوراً وخفاءً وعدمه كالاختلاف بالأشهرية والأكلية والأوقية بالارادة . مع انّ التفاوت بهذه الامور الأربعة قد لا يوجب التشكيك المذكور فلا يكون الكلي مشككاً ألا ترى انّ أشدية السواد الغير القوية واضعفية السواد الغير المتناهية لا توجب التشكيك المذكور وكذا الأولوية والزيادة بل والأولية كما لو كان أحد الألمين علة للآخر فانّ صدق الألم عليهما لا يكون فيه تشكيكاً مع انّ أحدهما علة للآخر وبهذا التحقيق تعرف الحال في المتواطي وائه هو الكلي الذي لا يوجد فيه هذا التشكيك حتى لو كانت افراده مختلفة بالأولوية ونحوها اللهم إلا ان يدعي انّ الاصطلاح واقع على ما ذكره وانّ ما ذكره في المشكك كان علة للتسمية لا بياناً لحقيقة المشكك عندهم .

وثالث عشر : اّته لا وجود للمشكك لأن ما حصل به التفاوت ان كان

داخلاً في التسمية كان اللفظ مشتركاً لفظياً وإن لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطىء . - وجوابه - أنه لم يدخل في التسمية بل كان موضوعاً للقدر المشترك لكن القدر المشترك في بعض الأفراد أولى من بعض أو أقدم أو أزيد أو أشد فالتفاوت إنما كان في المصاديق لا في الصادق عليها .
ورابع عشر : إنَّ المرتجل هو ما وضع ثانياً بلا مناسبة للمعنى الأول فهو من متكرر المعنى مع أنه غير داخل في أحد الأقسام . - وجوابه - أنه داخل في المشترك .

وخامس عشر : إنَّ ما وضع لمعنى بمناسبة المعنى الأول من دون أن يسبقه الاشتهار كما في أغلب الأعلام الشخصية لا يدخل تحت الأقسام المذكورة إذ ليس بمشترك لأنه لم يوضع لكل منهما على حدة لأن الوضع للثاني كان بمناسبة الأول وليس بالمتقول لأنه لم يستند الاستعمال فيه إلى الشهرة والغلبة ولا بالحقيقة والمجاز كما هو واضح . ولعل بعضهم يدخله في المتقول ولم يشترط الشهرة والغلبة في المعنى الثاني وبعضهم الحقه بالمشترك لأنه كان اللفظ موضوعاً للمعنى الثاني على حدة لا بالغلبة والشهرة .

وسادس عشر : أنه لا معنى للحصر بالحقيقة والمجاز عند انتفاء النقل والاشتراك بل يجوز أن يكون حقيقة وكناية وأيضاً اللفظ الموضوع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لأن الحقيقة هو استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز استعماله في غير ما وضع له . - وجوابه - إنَّ المجاز في كلام المنطقيين أهم من الكناية وبأن الحقيقة والمجاز عندهم غير مشروطة بالاستعمال .
وسابع عشر : أنه على القول بالوضع للمجازات يلزم دخول الحقيقة والمجاز في المشترك لأنه موضوع لكل منهما على حدة . - وجوابه - أنا لو

سلمنا الوضع فيها فالمراد بالوضع المأخوذ في التقسيم هو الوضع الغير المشروط بالقرينة والمجاز كان الوضع مشروطاً فيه بالقرينة .

وثامن عشر : انه لا شك في انه مثل الانسان والحيوان والنبات من المتواطى مع انه بعض الافراد مقدم على بعض بالعلية فانه الأب مقدم على الابن بالعلية لتوقفه عليه فيلزم أن يكون من المشكك . - وجوابه - انه لا علية بينهما في نفس الماهية وإنما كانت العلية بينهما في الوجود فلذا كان صدق الانسان عليهما بالسوية وإنما كان التشكيك في صدق الوجود .

تقسيم المركب

(قسّموا المركب الى التام وهو الذي يصح السكوت عليه والناقص وهو بخلافه وقسّموا التام منه الى خبر وهو ما احتمل الصدق والكذب والى إنشاء وهو بخلافه وقسّموا الناقص منه الى تقييدي وهو ما كان الجزء الثاني قيداً للأول والى غير تقييدي وهو بخلافه) . ويرد عليهم مضافاً الى ما سيجيء انشاء الله في تعريف القضية في مبحث التصديقات ايرادات ثلاثة : أولاً : انه الخبر من أقسام اللفظ والذي يحتمل الصدق والكذب هو المعنى لا نفس اللفظ . - وجوابه - انه الألفاظ باعتبار فنائها في المعاني حتى انه قبح المعاني وحسنها يسري اليها كانت صفة المعنى تنسب اليها وإن شئت قلت : انه احتمال الصدق والكذب صفة للفظ باعتبار المعنى .

وثانياً : انه إن أرادوا بحسن السكوت عليه هو سكوت المتكلم باعتبار انه التكلم صفة للمتكلم فكذلك السكوت يكون صفة له فلازمه أن يكون كلام الساهي ونحوه كالتائم والسكران المفيد ليس من المركب التام لأنه لا يحسن أن يسكت المتكلم عليه لعدم حصول مقصوده به وإن

أرادوا سكوت المخاطب بحيث لا يبقى المخاطب في استفادة المعنى منتظراً لشيء آخر كاتظاره للمسند عند ذكر المسند اليه فهو مضافاً الى انّه للمخاطب أن لا يلتفت للكلام ولا يسمع باقيه يلزمه أن لا يكون من المركب التام في صورة ما اذا أراد المتكلم إفهام الاسناد فقط والمخاطب يريد معرفة بعض المتعلقةات فاتّه لا يحسن سكوت المخاطب وهكذا اذا لم يستمع استماعاً صحيحاً لم يحسن سكوته على المركب الذي سمعه وهكذا كلام المستفهم مركب تام مع انه لا يحسن سكوت المخاطب عليه • - وجوابه - انّه المراد بحسن السكوت هو سكوت المتكلم وكلام الساهي والنائم والسكران والمجنون ليس من المركب التام لعدم الاعتداد به عند العقلاء والأخذ به عند العرف العام •

وثالثاً : انه إن أرادوا بحسن السكوت عليه إن كان حسن السكوت بذكر جميع ما يتعلق بالكلام لزم عدم صدق التعريف على لفظ مفيد أصلاً لأن المتعلقةات الكلام تكاد أن لا تنتهى وحسن السكوت عليها موقوف على ذكرها بأجمعها • وإن كان المراد حسن السكوت بذكر بعض ما يتعلق بالكلام كان التعريف يصدق على غير المفيد اذا ذكر بعض ما يتعلق به ثم انّه حسن السكوت على بعض المتعلقةات دون بعض ترجيح بلا مرجح • - وجوابه - انّه للكلام حدّاً يدركه من كان له ذوق سليم لو وصل التكلم اليه لحسن سكوت المتكلم به عليه •

الجزئي والكلي

(عرفوا الجزئي والكلي بأن المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين

فجزئي وإلا فكلي) • ويرد عليهم اثنان وعشرون ايراداً :

أولاً : انّ الأفعال والحروف ليست بكلية ولا جزئية باتفاق المنطقيين
وإن اختلفوا في سبب ذلك مع انّ مفاهيمها امّا أن يمتنع فرض صدقها على
كثيرين فتكون جزئية أو لا يمتنع فتكون كلية لاستحالة ارتفاع النقيضين •
فالأولى أن يجعل تقسيماً للاسم •

وثانياً - انّ مقتضى هذا التعريف للكلي والجزئي اختصاصهما بالحقايق
الكلية والجزئية بعد تصورهما ووجودها عند العقل ولا تتصف بهما قبل ذلك
لأنها ليست إذ ذاك من المفاهيم لأن المفهوم ما كان حاصلًا عند العقل •
وهكذا يقتضي اختصاصهما بخصوص ما يفهم من اللفظ دون مطلق المعلوم
لأن المفهوم هو خصوص ما يفهم من اللفظ • - وجوابه - انّ مرادهم
بالمفهوم هو ما من شأنه أن يحصل عند العقل من اللفظ سواء كان حاصلًا
فيه بالفعل أو لا وسواء كان اللفظ دالًا عليه أو لا ولذا بعضهم فسّره بالماهية
لا بشرط شيء على انّ الذي عليه عامة المنطقيين اتّهما من صفات الصور
العقلية أعني المعاني الحاصلة في الذهن فعلاً ولذا عدوهما من المعقولات
الثانية واللوازم الذهنية لأن امتناع الصدق وجوازه عبارة عن امتناع
الحمل وجوازه ومن المعلوم انّه ليس من شأن الأعيان الخارجية الحمل
والصدق وإنما هو من شأن الصور العقلية • إن قلت : على هذا لا يصح ان
يقال تصورت أمراً كلياً لأن الشيء لا يكون كلياً إلا بعد التصور • قلنا : هو
على ضرب من المجاز نظير قولهم : (من قتل قتيلاً فله سلبه) • ان قلت : انّ
امكان الحمل وامتناعه يثبتان للسعاني في حد ذاتها حتى لو لم يوجد ذهن أو عقل
فتكون الكلية والجزئية من صفات المعاني • قلنا : امكان الحمل وعدمه إنما
يثبت للموضوع الذي قابل للحمل وعدمه والموضوع القابل للحمل هو

الصور العقلية •

وثالثاً : انّ مقتضى تعريف الكلي والجزئي هو اختصاصهما بالمعاني التي تكون مصاديقها ممن يعقل لأن لفظ (الكثيرين) جمع مذكر سالم وهو مختص بالعلاء ولذا يقال قوم كثيرون ولا يقال خيل أو كلاب كثيرون بل كثيرة فالأولى ابداله بالكثرة •

ورابعاً : انّ (الكثيرين) جمع لكثير وأقل مراتب الكثير ما فوق الاثنين وأقل مراتب الجمع ما فوق الواحد عند المنطقيين فيكون أقل مراتب (الكثيرين) كترتين كل كثرة أقلها ثلاثة فيكون أقل ما يصدق عليه الكثيرين هو ستة • وعليه فلو كان مفهوم يمنع العقل من تجويز صدقه على ستة ولم يمنع من صدقه على ثلاثة أو أربعة أو خمسة أن لا يكون كلياً لكون العقل يمنع من صدقه على كثيرين • - وجوابه - انّ العقل متى ما جوّز صدق المفهوم على أكثر من واحد فقد جوّز صدقه على ما لا يتناهى من الافراد لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد فاذا كان المفهوم ليس فيه اباء عن تعدد مصداقه فالعقل لا يمنع بالنظر الى نفس ذلك المفهوم عن تعدد افراده بأي مرتبة فرضت •

وخامساً : انّه كما انّ للجزئي الحقيقي شيئاً بملاحظته يمنع العقل عن صدقه على كثيرين وهو التشخص كذلك للكليات الفرضية كاللا شيء واللا ممكن شيء" بملاحظته يمنع العقل عن صدقها على كثيرين وهو انّ نقائضها صادقة على جميع الأشياء إذ انّ العقل عند ما يلاحظ ذلك يراها غير قابلة للصدق على شيء وإلا لزم اجتماع النقيضين • - وجوابه - انّ التشخص داخل في مفهوم الجزئي فلماذا كان نفس المفهوم يمتنع فرض صدقه على كثيرين

بخلاف الكلّيات الفرضية فإنّ صدق نقائضها على جميع الأشياء غير داخل في مفهومها •

وسادساً : أنّه لا حاجة لاعتبار حال المفهوم في العقل في تقسيمه الى الكلّية والجزئية دون الواقع ونفس الأمر بأن يجعل امتناعه عن الاشتراك وعدمه في نفس الأمر والواقع مناطاً للجزئية والكلّية • - وجوابه - أنّه يلزم خروج مثل واجب الوجود ومثل شريك الباري والكلّيات الفرضية عن تعريف الكلّي لأنها في نفس الأمر يمتنع اشتراكها بين الكثيرين • إن قلت : فليخرج مثل الكلّيات المذكورة عن تعريف الكلّي وتدخل في تعريف الجزئي • قلنا : لا يصح ذلك لأن أحكام الكلّيات تشملها دون أحكام الجزئيات خصوصاً مثل واجب الوجود وشريك الباري •

وسابعاً : إنّ الجزئي لا يحصل في العقل فكيف العقل يحكم بعدم صدقه على الكثيرين وكيف يجعل قسماً من المفهوم مع أنّ المفهوم ما حصل في العقل • - وجوابه - إنّ الجزئي وإن كان يحصل في الحس المشترك بواسطة أحد الحواس إلا أنّه تحصل صورته بعد هذا في العقل ولذا يحكم عليه العقل بالأحكام الخاصة به • ومراد الحكماء بأنه لا يحصل في العقل ابتداءً من غير استعانة بآلة ادراكية وسيجيء انشاء الله لهذا زيادة توضيح وبيان في جواب الايراد الثاني عشر في هذا المقام •

وثامناً - إنّ مفهوم الجزئي يجوّز العقل صدقه على كثيرين بدليل أنّنا إذا رأينا شبحاً ولم نميزه عن غيره يجوّز العقل بأنه زيد أو عمر أو خالد أو غير ذلك فقد جوّز العقل صدق هذه الصورة على كثيرين مع أنّها مفهوم جزئي وصورة جزئية وهكذا إذا رأينا شيئاً خارجياً وكانت له أمثال

كثيرة ثم اختلط بأمثاله فما ارتسم في عقل الرائي من ذلك الشيء يجوز العقل صدقه على كثيرين لأنه يجوز صدقه على كل واحد من أمثاله ولذا يبقى الذهن متردداً بينها وقد مثّل له بالصورة الحاصلة من بيضة خاصة اذا بدلت بأخرى من دون التفات الرائي فانه يجوز العقل صدقها على كل واحدة منها وأمثلة المقام أكثر من أن تحصى • - وجوابه - انّ العقل لم يجوز صدقه على كثيرين وإنما يراه صادقاً على فرد واحد مشخص لا غير غاية الأمر انه اشتبه عليه ذلك الفرد فهو جزئي معيّن لا يعلم مميزه عن غيره ولذا لو اجتمعت تلك الافراد لم يصدق عليها بأجمعها كما هو شأن الكلي اذا اجتمعت أفرادها فهو نظير الصورة للشيء المأخوذة في القرطاس في تردها بين كثيرين • والحاصل انّ التجويز العقلي في مثل الشبح والبيضة إنما هو بمعنى الشك والترديد والتجويز العقلي في الكلي هو جزم العقل بأنه صالح في نفسه للصدق على كثيرين •

وتاسعاً : انّ مفهوم الجزئي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين لأن كل جزئي يمكن فرض صور متعددة له في الأذهان ويكون مفهومه صادقاً عليها صدق المفهوم على أفرادها لأن الأشياء توجد بأنفسها في الذهن فقد جاز صدق الجزئي على كثيرين فيكون كلياً • توضيح ذلك انّ زيدا مثلاً اذا تصوره جماعة من الناس فقد حصلت صورته في ذهن كل واحد منهم وقد تقرر في فن الحكمة انّ الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن لا بأشباحها فيكون مفهوم زيد صادقاً على جميع هذه الصور لأنها نفس (زيد) • - وجوابه - نعم الأمر كذلك ولكن المعتبر في الكلي هو جواز صدقه على افراده النفس الأمرية إذ المتبادر من الكثيرين هو الكثرة في نفس الأمر لا الكثرة الذهنية

والتبادر من الصدق هو الحمل بالنحو المتعارف والمفهوم الحاصل من زيد وإن كان له صور كثيرة في الذهن لكنه لا يحمل عليها بالنحو المتعارف وإنما يكون متحداً معها عند حذف العوارض الذهنية منها وليس له كثرة في نفس الأمر لأن جميع صور (زيد) الذهنية عين ذاته في نفس الأمر . إن قلت : إنَّ من الكليات ما لا يكون لها افراد إلا في الذهن كالكليات الفرضية نحو اللاشيء وكالمعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن كالتنوع والجنس والفصل . قلنا : أمّا الكليات الفرضية فأمّا كانت كليات لأن العقل لو نظر إليها في حد ذاتها يجوز صدقها على الكثيرين بالكثرة الخارجية والميزان في الكلية هو الجواز العقلي لا فعلية الصدق . وأمّا المعقولات الثانية فلأن أفرادها النفس الأمرية هي تلك المعلومات الذهنية . وأفرادها الذهنية هي تصور تلك المعلومات لأن الافراد النفس الأمرية هي الافراد الموجودة في موطنها ويرتب عليها الآثار سواء كان موطنها الخارج أو الذهن . وأفرادها الذهنية هي تصور تلك الافراد وتمقلها في الذهن بنحو الحكاية عن تلك الافراد النفس الأمرية .

وعاشراً - إنَّ ظاهر تعريف الجزئي هو انه يحمل على غير الكثيرين مع انه قد تقرر عندهم انَّ الجزئي لا يحمل ولذا أولوا المحمول في مثل (العالم زيد) بالمسمى بزيد . - وجوابه - انّا لو سلمنا عدم جواز حمل الجزئي وأولنا مثل هذا زيد فتعريف الجزئي غير ظاهر منه ذلك لأن نفي الحمل على كثيرين لا يستلزم الحمل على غير الكثيرين .

وحادي عشر : انه قد اشتهر عندهم بأن الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً وهنا قد اكتسب الجزئي حيث اشتهر قد عرفوه . - وجوابه -

إن المَعْرِفَ هنا هو مفهوم الجزئي والذي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً عندهم هو مصاديق الجزئي كما عرفته في ما سبق •

وثاني عشر : انَّ الجزئي يجوِّز العقل صدقه على كثيرين لأنه عبارة عن كلي مقيد بكليات كثيرة أوجبت تخصصه بفرد واحد فيكون ادراك الجزئي نظير ادراك الكلي المقيد فانَّ التقييد وإن كان بالآلاف من الكليات لا يخرج عن الكلية وجواز الصدق على كثيرين • — وجوابه — انَّ الجزئي اذا أدركه العقل بنحو الكلي المقيد كما اذا أدرك (زيد) بأنه الانسان الاحمر الطويل كان كلياً واذا أدركه العقل بهذيته وهويته الشخصية من دون التفات الى كلياته أصلاً فهو جزئي ويمتنع صدقه على كثيرين • وقد اجيب — عن الاشكال بأن المناط في الكلية والجزئية اختلاف نحوي الادراك فائه على قسمين قسم يسمى بالعلم التعقلي وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في النفس • وقسمٌ يسمى بالعلم الاحساسي الشامل للمشاهدة والتخيل والتوهم وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في آلات النفس الادراكية المسماة بالحواس الظاهرة والباطنة (فزيد) إن أدرك بالعلم الاحساسي فهو جزئي وإن أدرك بالتعقلي فهو كلي كذا قرره صاحب الشوارق • وقد أورد عليه بأن هذا لا يتم في الجزئيات المجردة عن المادة فاتاً لا ندرکها إلا بالنفس دون آلياتها إذ هي ليست بمحسوسة وهكذا ادراك المجرّد لذاته أو لغيره وقد اجيب عنه — بأن الجزئيات المجردة لا ندرکها إلا بنحو الكلية بأن نشير اليها بمفاهيم كلية عامة تختص بها كما اذا أدركنا (زيد) بأنه انسان عالم طويل أحمر ابن فلان وغير ذلك فانَّ هذا مفهوم كلي في حد ذاته لكنه منحصر في فرد وهو (زيد) فالجزئيات المجردة يكون ادراكنا لها من هذا القبيل •

وإما ادراك المجرد لذاته فهو علم حضوري لا كلام لنا فيه إذ كلامنا فيما يكون له صورة عقلية يجوز العقل صدقها على كثيرين أو لا يجوز . واما ادراك المجرد لغيره من الماديات والمجردات فيمكن أن يكون بنحو الكلي أو بنحو الحضور أو بالآلات الادراكية الباطنة المسماة بالحواس الباطنة .
- والتحقيق - ان المدركات سواء كانت كلية أو جزئية تحصل في نفوسنا نعم إن كانت جزئية فهي بواسطة آلاتها وإن كانت كلية فهي تحصل بذاتها لحكم النفس بالكلي على الجزئي كقولنا : (زيد " عالم) والحاكم يجب أن يدرك موضوع حكمه ومحموله فلو لم يكن الجزئي مدركاً للنفس لما استطاع الحكم عليه .

وثالث عشر : ان المنطقي لا يبحث عن الجزئيات لتغيرها وعدم انضباطها وعدم تناهيهما فكيف عرفوا الجزئي هنا وذكروا تقسيمه الى الاضافي والحقيقي وان النسبة بينهما عموم من وجه . - وجوابه - ان ذكر تعريفه والنسبة بين معنيه إنما كان لأجل ايضاح معناه ليتضح معنى الكلي الذي هو محط بحث المنطقي . مضافاً الى ان تعريف الشيء ليس بحثاً عنه لأن البحث في الاصطلاح هو بيان أحكام الشيء وأحواله ولو سلم فائماً وقع استطراداً .

ورابع عشر : ان تعريف الجزئي يصدق على الكليات الملازمة للنسب على الظرفية أو المفعولية كالضامات أو المصدرية كسبحان فائماً ليست قابلة للحمل على الكثيرين لأن الحمل يستدعي كونها خبراً عن أفرادها وهي ملازمة للظرفية أو المفعولية أو المصدرية . - وجوابه - انها تحمل بمعناها عند العقل . ولعله عند المنطقيين حال الأفعال والحروف في عدم اتصافها بالكلية والجزئية .

وخامس عشر : انّ مفهوم الجزئي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين
لأنه يمكن فرض كل شيء حتى المحالات فيكون سائر الجزئيات كليات .
- وجوابه - نعم لو كان (الفرض) في التعريف بمعنى التقدير إذ يمكن
تقدير كل شيء حتى اجتماع النقيضين ولكن (الفرض) هنا بمعنى التجويز
العقلي ولا شك انّ العقل لا يجوز صدق مفهوم الجزئي على كثيرين . إن
قلت : انّ من الكليات ما لا يجوز العقل صدقها على كثيرين كالكليات
الفرضية وكشريك الباري واجتماع النقيضين وتنافي الضدين . قلنا : انّ
المراد بتجويز العقل بالنظر الى نفس المفهوم لا باعتبار لحاظ الأمور الخارجة
عنه وهذه الكليات إنما امتنع صدقها على الكثيرين بالنظر الى البراهين الدالة
على انتفائها . إن قلت : انّ استعمال المشترك في التعاريف مستهجن . والفرض له
له معنيان أحدهما التقدير والآخر تجويز العقل . قلنا : بأن القرينة موجودة
على ارادة المعنى الثاني وهو شياع استعماله عندهم بهذا المعنى كما في تعريف
الجسم بأنه جوهر " يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه . وتعريف الجزء الذي
لا يتجزأ بأنه جوهر يمتنع إقسامه خارجاً وفرضاً ووهماً . وتعريف النقطة
بأنها عرض يمتنع إقسامه خارجاً وفرضاً ووهماً . مضافاً الى القرينة العقلية
عليه وهي انّ الفرض بمعنى التقدير يوجد في جميع المفاهيم فلا يصح جملة
مورداً للنفي والاثبات بخلاف الفرض بمعنى الجواز فانه ليس كذلك فيصح
جملة مناطاً للنفي والاثبات .

وسادس عشر : انّ تعريف الكلي لا يشمل الكليات التي تأتي بحسب
مفهومها عن الصدق على كثيرين كاللا تكثر واللا صدق واللا وجود .
وجوابه : انّ هذه المفهومات يمتنع صدقها على كثيرين بلحاظ تقاضها وإلا

في حد ذاتها لا تأتي عن ذلك لعدم أخذ التشخص والهدية في مفاهيمها .
وسابع عشر : انّ تعريف الكلي يشمل الفعل لأنه يصدق على كثيرين
حيث يقال في مثل (يضرب) : زيد يضرب ، وعمرو يضرب ، وخالد يضرب
مع انّه عند المنطقين ليس بكلي . - وجوابه - انّ المراد بالصدق هو
حمل هو هو بحيث يصح التعبير بالمحمول عن الموضوع وهو المسمى بحمل
المواطن لا حمل ذي هو المسمى بحمل الاشتقاق والفعل من قبيل
القسم الثاني لا الأول .

وثامن عشر : انّ تعريف الكلي غير مانع لشموله للجزئي فانّ مفهوم
الجزئي يصدق على كثيرين لصدقه على مثل زيد وعمرو وخالد وغيرهم من
الجزئيات . وجوابه - انّ مفهوم الجزئي من الكليات وهو غير متصف بالجزئية
وإنما الذي يتصف بالجزئية هي مصاديقه وافراده .

وتاسع عشر : انّ تعريف الكلي غير مانع لشموله لبعض الجزئيات
الموضوعة لأكثر من فرد واحد كما لو سمينا عشرة رجال باخوان الصفا أو
سمينا عدة مدن باسم العراق أو سمينا عدة مسائل مخصوصة باسم النحو
فانّ هذه الجزئيات تصدق على الكثيرين . - وجوابه - انّ مرادهم
بالصدق على الكثيرين بنحو تعدد الصدق لا بنحو وحدة الصدق والامور
الذكورة تصدق على كثيرين بنحو وحدة الصدق . وإن شئت قلت : انّ
(الكثيرين) في التعريف صفة (للأفراد) والمذكورات ليس الكثيرين افراد
لمفاهيمها بل إنّها هي أجزاء لمفاهيمها .

وعشرين : انّ تعريف الكلي غير مانع لشموله للجزئي الصادق على
الكليات المجتمعة في الفرد الواحد فانه يكون صادقا على كثيرين ألا ترى

انَّ (زيد) صادق على الانسان والحيوان والضاحك والمتحرك وغيرها من الكليات الموجودة في شخصه الخارجي . وجوابه : ما عرفته من انَّ المراد بالكثيرين هي الافراد ، والمذكورات أجزاء له لأنه من قبيل الكل بالنسبة اليها .
وواحداً وعشرين : انَّ تعريف الكلي غير مانع لشموله للجزئي الصادق على الذات التي لها عناوين متعددة فانَّ الذات حينئذ باعتبار كل عنوان مصداق لذلك الجزئي ألا ترى انَّ مثل (زيد) يصدق على ذاته بعنوان الكاتب والعالم والشاعر أي على زيد العالم وزيد الشاعر وزيد الكاتب فمفهوم (زيد) يصدق على ذاته باعتبار العناوين الطارئة عليها . وذاته بهذا الاعتبار تكون متكثرة . — وجوابه — ما عرفته من انَّ المراد (بالكثيرين) هي الافراد ، والمذكورات لم تكن افراداً للجزئي وإن شئت قلت : انَّ المعتبر في الكلي التكثر الذاتي لا الاعتباري .

وثانياً وعشرين : انَّ الكلي اذا حصل في العقل كان متشخصاً لأز الشئ اذا وجد تشخص فيكون جزئياً لا كلياً . كيف والادراك العقلي إنه يكون باكتناف الصور العقلية بالعوارض الذهنية والصور العقلية من حيث اكتنافها بالعوارض جزئية . — وجوابه — انَّ التشخص الذهني لا ينافي الكلية ولا تصوير الصورة بعروضه جزئياً حقيقياً لأن التشخص الذهني لا يمنع من فرض العقل صدقه على كثيرين في الخارج والواقع الذي هو معيار الكلية .

تقسيم الكلي الى المتمتع والممكن

(قَسَمُوا الكلي الى قسمين : متمتع الافراد كشريك الباري وممكن الافراد . وقَسَمُوا الممكن الى خمسة أقسام الأول : ما كانت افراده غير موجودة كالعنقاء . والثاني : ما وجد الواحد منها فقط مع امتناع الغير

كواجب الوجود • الثالث : ما وجد الواحد منها مع امكان الغير كالشمس •
الرابع : ما وجد له افراد كثيرة متناهية كالكوكب السيار وسائر الكليات
الخارجية • الخامس : ما وجد له افراد كثيرة غير متناهية كعموم الباري) •
ويرد عليهم ستة ايرادات :

أولاً : اتهم إن أرادوا بالممكن الذي جعلوه مقابلاً للممتنع هو ما كان
ممكناً بالامكان العام أعني ما أمكن وجوده أو عدمه فالممتنع ممكن بهذا
المعنى لأن عدمه كان ممكناً إذ لو لم يمكن عدمه لما كان معدوماً وعليه فلا
وجه لجعله قسيماً ومقابلاً للممكن • وإن أرادوا بالممكن هو ما كان ممكناً
بالامكان الخاص أعني ما أمكن وجوده وعدمه معاً فواجب الوجود ليس
بممكن بهذا المعنى لأنه لا يمكن عدمه وعليه فلا وجه لجعله قسماً من
الممكن • — وجوابه — انّ المراد بالامكان هو : امكان الوجود فقط بقريته
مقابلته للممتنع وهو قسيم للامتناع لأن الممتنع غير ممكن الوجود • وواجب
الوجود قسماً منه إذ أن واجب الوجود لو لم يكن ممكن الوجود لما وجد •
وثانياً : انّ ما وجد فرد منه مع امتناع الغير كواجب الوجود ليس
من أقسام ممكن الافراد ، إذ الممكن منه هو فرد واحد لا أفراد متعددة •
— وجوابه — انّ (أل) في الافراد للجنس لا للاستفراق والمراد به ما كانت
الفردية له ممكنة الوجود أعم من أن يكون الفرد الواحد هو الممكن أو الأكثر
نظير قوله تعالى : (انّ الله يحب الصابرين) ونظير أن يقال : انّ الانسان
تصدر منه الشرور فانّ المراد انّ الشرية تصدر منه أعم من أن تكون واحدة
أو متعددة •

وثالثاً : انّ التقسيم غير منحصر بذلك لأنه من المحتمل أن يكون كلياً

معدوم الافراد بأجمعها إلا انّه الممكن منه فرد واحد مع امتناع الغير مثل فناء البشر في الآن الأول من يوم الجمعة من شهر معين فائه لا يمكن منه إلا فرد واحد وإلا للزم تحصيل الحاصل وهكذا من المحتمل أن يكون كلياً معدوم الافراد باجمعها إلا أن أفراده متناهية كما في فناء الكواكب السبع السيارة فائه كلي معدوم الافراد إلا انّه افراده متناهية • واما غير المتناهية فذلك مثل العتقاء لأنّ الذهن له أن يتصورّ افراداً لا تنحصر بحد إذ كلما حدها تصور أكثر منها • — وجوابه — انّه ما ذكر داخل في القسم الأول من قسم الممكن •

ورابعاً : انّه الممتنع كثيره الباري كيف يعد من أقسام الكلي مع انّه العقل لا يجوز صدقه على كثيرين لقيام البرهان على وحدانية الباري تعالى ، وهكذا الكلام في مثل واجب الوجود • — وجوابه — انّه المراد بتجويز العقل للصدق على كثيرين بالنظر الى نفس المفهوم وفي حد ذاته من دون لحاظ للبرهان على امتناع وجوده في الخارج •

وخامساً : انّه الكليات الفرضية كاللا شيء غير داخله في قسم من هذه الأقسام • — وجوابه : انها داخله في ممتنع الوجود فائه في حد ذاتها يجوز العقل صدقها على كثيرين ، ولكن البرهان قام على امتناع وجودها للزوم اجتماع التقيضين •

وسادساً : انهم لم يبينوا المراد بالامكان ما هو مع انه مشترك لفظي بين الامكان العام والخاص واستعمال المشترك بدون نصب قرينة مستهجن • — وجوابه — انّه القرينة قائمة على ارادة الامكان العام لجعل واجب الوجود أحد أقسامه حيث أن الممكن الخاص مبين لواجب الوجود وعلى انّه المراد

به الامكان العام بالنظر للوجود دون العدم لعدده في مقابل الممتنع .

تقسيم الكلّي الى المنطقي و الطبيعي و العقلي

(قالوا : مفهوم الكلّي من حيث هو يسمى كلياً منطقياً لأن المنطقي يبحث عنه . ومصداق هذا المفهوم كالانسان يسمى كلياً طبيعياً لوجوده في الطبايع أي في الخارج ، والمجموع المركّب منهما كالانسان بوصف ائه كلي يسمى عقلياً لأنه لا وجود له إلا في العقل ، وهكذا الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام فائثاً تجري فيها هذه الاعتبارات الثلاثة ، وهكذا تجري في الجزئي ويرد عليهم ايرادات خمسة :

أولاً : انّ المنطقي لا يبحث عن نفس هذا المفهوم كيف ولو بحث عنه كانت المسألة طبيعية والطبيعية ليست من مسائل العلوم كما سيجيء انشاء الله ، وإنما يبحث عن مصاديقه إذ الموصول هو مصاديق الكلّي لا نفس مفهومه . - وجوابه - أن ليس المراد ائه يبحث عن نفس المفهوم بل معناه انه يبحث عنه باعتبار حكايته عن مصاديقه من غير أن يخصص بمصداق خاص كالأجناس والأنواع .

وثانياً : ائه كيف تجعل العلة لتسمية الكلّي الطبيعي ذلك والحال من الكلّيات الطبيعية ما لا وجود له في الخارج كالعقلاء بل منها ما هو ممتنع الوجود في الخارج كشرّيك الباري والكلّيات الفرضية مضافاً الى انّ هذا إنما يتم على القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج دون من قال بعدم وجوده فيه ، مضافاً الى انّ لفظ الطبيعة بمعنى الخارج لم اطلع عليه بهذه العجالة وإنما هو بمعنى (الحقيقة) فالاولى جعل لفظ الطبيعي نسبة للطبيعة

بمعنى الحقيقة وتكون النسبة لتمييزه عن المنطقي والعقلي نظير ان يقال :
عين بصرية أو نبعية •

وثالثاً : انّ ما ذكروه وجهاً لتسمية العقلي موجود في الكلي المنطقي
لأن الكلي المنطقي هو نفس الكلية وهي أمرٌ عقلي لا يوجد في الخارج •
— وجوابه — انّ علة التسمية لا يلزم فيها إطراد التسمية لأنها عبارة عن
المناسبة الملحوظة في مقام التسمية ولا شك أن المناسبة بوجه قد تلحظ في مقام
التسمية بشيء ويفعل عنها أو تهمل لوجه أقوى منها في مقام التسمية
بشيء آخر •

ورابعاً : انّ هذا التقسيم لا يجري في الجزئي إذ لا يقال : جزئي طبيعي •
— وجوابه — اثناً إذا قلنا : انّ الطبيعي نسبة للطبائع بمعنى الخارج فالجزئي
يقال له طبيعي بهذا المعنى لأنه منسوب للخارج وامتاً لو قلنا : بأن الطبيعي
نسبة للطبيعة بمعنى الحقيقة فالجزئي أيضاً طبيعي لأنه فرد من الطبيعة والنسبة
تكون لأدنى مناسبة •

وخامساً : انّ الكلي العقلي ليس بكلي أصلاً لأنه لا فرد له فأنّ
الحيوان الكلي لا فرد له في الخارج ولا في الذهن إذ هو عبارة عن تلك
الصورة الذهنية بوصف عدم امتناع الصدق على كثيرين ولذا سماه بعضهم بالجزئي
الحقيقي الذهني كيف يكون له فرد ولازم الفردية امتناع الصدق على كثيرين ،
ولازم تقييد الكلي العقلي بالكلية هو جواز الصدق على كثيرين ، وهذا
بغلاف الكلي الطبيعي فاتّه لم يؤخذ فيه الوصف بالكلية فلا مانع من تشخصه
وهكذا الكلي المنطقي بالنسبة لافراد كالانسان والفرس وغيرها من المفاهيم
العامّة • — وجوابه — انّ عدم وجود الفرد له لا يرفع كليته ولذا كانت

الكليات الفرضية كليات ولا فرد لها ، مضافاً الى أن انضمام الكلية الى مفهوم عام يكون من قبيل تقييد العام بقيد وهو لا يرفع كليته ولذا قيل : إن الكلي اذا انضم إليه آلاف القيود هو باقي على كليته وإنما ينحصر مصداقه في فرد ، مضافاً الى انّ الكلي العقلي إنما يمتنع صدقه على كثيرين لو كانت الافراد التي يصدق عليها جزئيات حقيقية وهو ممنوع لجواز أن تكون تلك الأفراد جزئيات اضافية كلية لفرديتها للكلي العقلي لا تستدعي امتناع الصدق على كثيرين مثلاً (الحيوان الكلي) كلي عقلي يصدق على الانسان الكلي والفرس الكلي والحمار الكلي ونحوها من الكليات العقلية وهكذا (الانسان الكلي) يصدق على الانسان الرومي الكلي والانسان الزنجي الكلي وغيرها من الكليات العقلية . إن قلت : انا نقل الكلام الى الكليات العقلية المندرجة تحته وهلم جرا فامّا ان تنتهي الى جزئيات حقيقية وهو باطل لما عرفته لأن قيد الكلية للكلي العقلي يمنع من صدقه على الجزئيات الحقيقية أو يلزم التسلسل وهو محال . قلنا : لا تنتهي السلسلة الى الجزئيات الحقيقية ولا يضر التسلسل في المقام لأنه تسلسل في أمرٍ إعتباري وهو غير باطل لأنه ينقطع بانقطاع الاعتبار .

معنى الكلي الطبيعي

(قال أكثر المنطقين : انّ الكلي الطبيعي هو : الماهية المعروضة للكلية بما هي معروضة لها لا من حيث هي) . ويرد عليهم ايرادات أربعة :
أولاً : انّ معروض الكلي بما هو معروضه يكون عين الكلي العقلي إذ لا معنى للمجموع من العارض والمعرض إلا لحاظ المعروض بما هو معروض للعارض وحينئذ فلا معنى لجعله مقابلاً للكلي العقلي إلا أن يلتزم

في الطبيعي بدخول التقييد دون القيد وفي العقلي بدخول الجميع •
وثانياً : انّ هذا منافي لتصريحهم بأن الكلي الطبيعي موجود في الخارج
فانّ الشئ بما هو معروض للكلية محال وجوده في الخارج إلا على ضرب
من التأويل •

وثالثاً : انّ هذا منافي لتقسيمهم الكلي الطبيعي الى الماهية المجردة
والمخلوطة والمطلقة إذ المجردة هي الماهية بشرط لا المجردة من كل المقارنات
حتى التكلية • والمخلوطة هي الماهية بشرط شئ والمطلقة هي الماهية لا بشرط
أعني الماهية من حيث هي وعلي ما ذكره القوم يكون الكلي الطبيعي غير
منقسم الى هذه الثلاثة وإنما يكون هو خصوص الماهية المخلوطة لاشتراطه
بالكلية واقترانه بها •

ورابعاً : انّ منافي لقولهم الكلي العقلي مركب من المنطقي والطبيعي
لأنه يلزم اعتبار المنطقي مرتين في العقلي مرة على سبيل التقييد ومرة على
سبيل الجزئية ولا يعهد في شئ اعتباره قيداً وجزءاً في آن واحد • إن قلت : لو
كان الكلي الطبيعي هو الماهية بما هي لزم أن تكون افراد الكليات الطبيعية
واشخاصها كليات طبيعية لأن ما ثبت للشئ بما هو يثبت له في سائر أطواره
سواء كان مطلقاً أو مقيداً بمشخصاته فاذا كانت الكلية ثابتة للانسان مثلاً
بما هو إنسان كانت ثابتة لزيد وعمرو وخالد لأن ما ثبت للانسان بما هو
يثبت له في أي حال من أحواله سواء كان مطلقاً أو مجرداً من كل قيد أو
مقيداً بمشخصاته فوجب أن يفسر الكلي الطبيعي بالماهية بما هي معروضة
للكلية حتى لا تثبت الكلية الطبيعية للأفراد وهكذا الكلام في باقي الأنواع
الخمسة من الجنس واخوانه • قلنا : الكلية والجنسية والنوعية لما كانت من

المعقولات الثانية كان عروضها للماهية بما هي في ظرف وجودها الذهني فالماهية في الذهن تعرض لنفسها الكلية والجنسية وإن شئت فقل : انّ الكلية تعرض للماهية بما هي في ظرف عدم تخصصها كما انّ سائر العوارض تعرض للشئ في ظرف عدم ضدّها فالزوجية تعرض ماهية العدد في ظرف عدم الفردية وهكذا السّواد يعرض الماهية في ظرف عدم البياض فكذلك ما نحن فيه فانّ الكلية تعرض الماهية عند عدم تخصصها والجنسية تعرض الماهية عند عدم تنوعها . إن قلت : لو كان الكلي الطبيعي هو الماهية بما هي ازم عدم الفرق بين الكلي الطبيعي والجنس الطبيعي لأن كلاهما يكون معناه هو نفس الماهية بما هي بخلاف ما اذا اعتبر بما هو معروض الكلية والجنسية فانه يكون الكلي الطبيعي هو الماهية بوصف انها معروضة للكلية والجنس الطبيعي هو الماهية بوصف انها معروضة للجنسية فيكون بينهما فرق وامتياز بالحيثية إذ يكون مثل الحيوان كلياً طبيعياً من حيث كليته وجنباً طبيعياً من حيث جنسيته . قلنا : إن أراد اتحاد مفهومهما فهو باطل لأن مفهوم الكلي الطبيعي ما كان يصدق على كثيرين سواء كان عين حقيقتها أم لا ومفهوم الجنس الطبيعي هو ما كان يصدق على كثيرين وكان تمام المشترك الذاتي بينها وإن أراد اتحاد مصداقهما فهو باطل أيضاً لكون الكلي الطبيعي أعم منطلقاً من الجنس الطبيعي لصدق الكلي الطبيعي على مثل الانسان دون صدق الجنس الطبيعي عليه . إن قلت : انّ الماهية بما هي ليست إلا هي فلا تكون متصفة بشئ من صفاتها وعوارضها اللازمة وغير اللازمة وإن كانت من المتقابلات مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلية والجزئية ، وعليه ففي هذه الحالة لا تعرض لها الكلية حتى تكون كلياً طبيعياً . قلنا : انّ

الكلبي الطبيعي هو نفس الماهية القابلة للاتصاف بكل صفة فائتها تصير موجودة بضم الوجود اليها ومعدومة بضم العدم اليها وكذا الحال في باقي العوارض ومرادهم من قولهم انّ الماهية بما هي ليست إلا هي هو عدم اعتبار ما عداها معها وجوداً أو عدماً فإنّ الماهية في حدّ ذاتها ليست إلا نفسها وأجزائها لا شيء آخر معها بخلاف ما إذا لوحظت مع قيدها فائتها تكوّن عبارة عن ذاتها وأجزائها وما اعتبر معها فقولهم : (بما هي) أو (من حيث هي) لبيان إطلاق الماهية وعدم تقيدها بشيء أصلاً حتى بالاطلاق وعدم التقيّد . إن قلت : انّ الماهية بما هي نفسها طبيعة من الطبايع أي حقيقة من الحقايق لا أنّها منسوبة للطبيعة حتى يطلق عليها الكلبي الطبيعي وإنما المنسوبة للطبيعة هي الصورة الحاصلة في العقل للماهية فهي الطبيعي كما انّ المتصف بالكلية هي نفس الصورة العقلية لا الماهية بما هي . قلنا : انّ اطلاق الكلبي عليها مجرد اصطلاح وينسب للطبيعة لتمييزه عن المنطقي والعقلي نظير أن يقال : العين البصرية والنهية مضافاً الى انّ التحقيق انّ الصورة الذهنية ليست كلية وإنما الكلبي هو الماهية الحاصلة في الذهن التي هي معروضة للتشخص الذهني فصورة الانسان في الذهن من حيث تشخصها في الذهن ليس بكلبي لأنه صورة جزئية وإنما نفس مفهوم الانسان مع قطع النظر عن تشخصه الذهني هو الكلبي ومشتركا بين كثيرين .

وجود الكلبي المنطقي

(قالوا : إن الكلبي المنطقي غير موجود في الخارج لأن الكلية إنما تعرض للمفهومات في العقل) . ويرد عليهم أربعة ايرادات :

أولاً : انّ هذا المبحث خارج عن فن المنطق لأنه إنما يبحث فيه عن المعلومات من حيث الايصال للمجهولات ووجود الكلي وعدمه لا دخل له بالايصال أصلاً . إلا اللهم أن يقال : انّ هذا بحث عن وجود الموضوع لأن الكلية من المعقولات الثانية التي هي موضوع علم المنطق عندهم فيكون هذا البحث من المبادي التصديقية لهذا الفن .

وثانياً : انّ الكلي المنطقي موجود في الخارج وإلا لم يكن فرق بين وجوده وعدمه مع أنّا نرى بعض الأشياء تتصف بالكلية وبعضها تسلب عنها فيقال : الانسان كلي ، وزيد ليس بكلي . وقد ذهب أغا حسين الخونساري الى انّ الكلية من لوازم الماهية . - وجوابه - انّ هذا منقوض بسائر الأمور الاتزاعية فاتّما غير موجودة في الخارج ولازم ذلك عدم الفرق بين وجودها وعدمها وحله : انّ الكلية وأمثالها من الأمور الاتزاعية يكون وجودها بوجود منشأ اتزاعها ومعنى نفي وجودها عن الخارج هو نفي تأصلها ووجودها بنفسها لا نفي وجودها مع وجود منشأ اتزاعها .

وثالثاً : انّ الكلية من المعاني الاضافية لأنها نسبة بين المفهوم وافراده نظير الابوة والبنوة والمعاني الاضافية موجودة في الخارج لأن الاضافة من المقولات العشر فالكلي المنطقي موجود في الخارج . - وجوابه - انّ الكلية من المعقولات الثانية نظير الجنسية والفصلية فلا يعقل أن تكون من الأمور الخارجية . مضافاً الى ما قيل من أن الكلية لو عرضت في الخارج لشيء فذلك الشيء أمّا مبهم أو معيّن والأول باطل فانّ المبهم لا يعقل وجوده في الخارج لأن الوجود ملازم للتعين والثاني باطل لأن التعين من لوازمه الشخص المنافي للكلية .

ورابعاً : انّ الكلي يكون كلياً طبيعياً لأنه معروض للكلية ومن افراد الكلي ومصاديقه وسيجيء انشاء الله انّ الكلي الطبيعي موجود في الخارج فتكون الكلية موجودة في الخارج • - وجوابه - انه سيجيء إن شاء الله انّ الكلي الطبيعي الذي قالوا بوجوده في الخارج هو الذي يكون له فرد موجود في الخارج واما مثل الفوق والتحت والعناء وغير ذلك مما ليس له فرد في الخارج فلم يقل أحد بوجوده في الخارج والكلية ليس لها فرد في الخارج إذ مثل كلية الانسان وكلية الفرس وكلية الشجر ليست موجودة في الخارج نظير فوقية السطح وفوقية السماء •

وجود الكلي العقلي

(قالوا : إن الكلي العقلي غير موجود في الخارج لأنه مركّب من المنطقي والطبيعي والمنطقي منتفي في الخارج واتقاء الجزء يوجب اتقاء الكل) • ويرد عليهم ثلاثة ايرادات :

أولاً : انه على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج كيف يوجد الكلي العقلي في العقل لأن أحد أجزائه لا يوجد إلا في الخارج وهو الكلي الطبيعي وإذا اتنى الجزء اتنى الكل • - وجوابه - انه ليس معنى وجود الكلي الطبيعي في الخارج انه لا يوجد في العقل وانه ينحصر وجوده بالخارج بل هو له نحو وجود في العقل اما بنفسه أو بشبهه أو بالاضافة ، والكلي العقلي يكون مركباً من الكلي الطبيعي بالنحو الذي يوجد في العقل ومن الكلي المنطقي •

وثانياً : انّ هذا المبحث خارج عن صناعة المنطق لعدم كونه بحثاً عن

الايصال إلا اللهم أن يقال : ائه بحث عن وجود الموضوع لأنه بحث عن المعقول الثاني حال عروضه لمعرضه فيكون من المبادي التصديقية .
وثالثاً : انّ الكلي العقلي موجود في الخارج وإلا لما صدقت الموجبة القائلة : (الانسان كلي) ونحوها لأن الصدق هو مطابقة القضية للواقع فاذا كانت كلية الانسان في الواقع غير موجودة كذبت القضية المذكورة .
- وجوابه - عين ما سبق من انّ الامور الاتزاعية موجودة بوجود منشأ اتزاعها في الواقع ومعنى نفيها عن الواقع أو الخارج هو نفي تأصلها ووجودها بنفسها لا بمنشأ اتزاعها .

وجود الكلي الطبيعي

(قالوا : انّ الكلي الطبيعي موجود في الخارج خلافاً لبعضهم ممن قال : انّ الموجود في الخارج هو الهوية الشخصية البسيطة الغير المركبة من ذات الكلي والتشخص وانّ منها ينتزع العقل الكليات الطبيعية ، ثم انّ القائلون بوجوده في الخارج اختلفوا في كيفية وجوده في الخارج على قولين : احدهما مذهب المحققين من الحكماء ائه موجود بعين وجود اشخاصه لا بوجود مفاير لها بل الوجود واحد والموجود اثنان ذات الكلي الطبيعي والتشخص إن كان النوع بسيطاً وإن كان مركباً فالموجود أكثر . وثانيهما : ان كل واحد من الجنس والفصل والتشخص موجود في الخارج بوجود على حدة مفاير للآخر بحيث يكون الوجود متعدداً بتعدد الموجود وكيف كان فقد استدل القائلون بوجوده في الخارج بأن الكلي الطبيعي جزء من الموجود الخارجي وجزء الموجود في الخارج لا بد وإن يكون موجوداً فيه لانتفاء الكل في ظرف

انتفاء الجزء فشلاء الانسان جزء من هذا الانسان الخارجي والسواد جزء من هذا السواد الخارجي وغير ذلك من الكليات بالنسبة الى أشخاصها الخارجية فلو انتهى الانسان والسواد عن الخارج لكان شخص الانسان وشخص السواد منتفئين عنه لأنهما مركبان من الكلي الطبيعي والتشخص والجزء اذا انتهى في ظرف انتهى المركب فيه) • ويرد عليهم ايرادات عشرة :
أولاً - انّ هذا المبحث خارج عن علم المنطق لما عرفت انّه يبحث عن المعلومات الموصلة للمجهولات ووجود الطبيعي وعدمه لا دخل له بالاىصال أصلاً • ودعوى انّه نافع في أمثلة بعض مسائله فانّ تمثيلهم للجنس المقول على الحقايق المختلفة بالحيوان المقول على الانسان والفرس والبقر يتضح عند ما يعرف انّ الكلي الطبيعي موجود لأن الحقيقة هي الطبيعة الموجودة دون المعدومة ولذا لا يطلق على العتفاء عنوان الحقيقة • وعليه فلا نعرف أنّ تلك الطبايع أعني الانسان والفرس والبقر حقائق مع أنّها كليات طبيعية ما لم يثبت انّ الكلي الطبيعي موجود في الخارج • فاسدة لأنه مضافاً الى انّ ماله دخل في توضيح المثال خارج عن الفن • انّ مثل الانسان وضوحه حقائق حتى لو قلنا بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج لأن النزاع ليس في أصل وجود الكلي الطبيعي إذ لا شك في وجوده اذا وجدت افراده وإنما النزاع في معنى وجوده فهل هو موجود في ضمن افراده بوجود مغاير لتشخصها نظير وجود القوة الكهربائية في الأسلاك والآلات أو بعين وجودها أو انّ معنى وجوده بمعنى انّ أشخاصه وما يطابقه موجود في الخارج وهو منتزع منها نظير وجود الفوقية بوجود السطح فانّ معنى وجودها عبارة عن وجود السطح وهي منتزعة منه ، ولذا ترى انّ من ينكر وجود الكلي الطبيعي

يطلق عنوان الحقيقة على مثل الانسان ونحوه .

وثانياً : ان من الكلي الطبيعي ما لا يوجد في الخارج أصلاً كالكليات
الفرضية والاعتبارية والاتزاعية والمعقولات الثانية فاتّما كليات طبيعية
لمروض مفهوم الكلي عليها مع عدم وجودها في الخارج . - وجوابه -
انّ محط نظرهم ومورد نزاعهم هو الكلي الطبيعي اذا وجد له فرد في الخارج
وكان الكلي الطبيعي ذاتي له كالسواد فانّ له فرد في الخارج والسواد ذاتي
له وهكذا مثل الانسان .

وثالثاً : إن اريد بهذا الانسان في الدليل المذكور هو الشخص الخارجي
كزيد مثلاً فلا نسلم انّ الانسان جزء له إذ يجوز أن يكون زيد ماهية بسيطة
لا جزء لها في الخارج والانسانية منتزعة من ذاته نظير اتزاع الامكان من
الذات ولو سلم فهو جزء عقلي والجزء العقلي للموجود في الخارج لا يلزم
أن يكون موجوداً في الخارج ولذا البسائط الخارجية قد يكون لها جنس
وفصل كما سيحيى انشاء الله . وإن اريد المفهوم التركيبي أعني (زيد الانسان)
مثلاً فالانسان قطعاً جزء منه ولكن لا نسلم ان هذا المفهوم التركيبي موجود
في الخارج بل هو أول البحث ، على انه منقوض بقولنا : هذه الفوقية وهذه
التحتية فاتّما لا إشكال في كونها اموراً اعتبارية لا وجود لها في الخارج .
ان قلت : لا مجال للاحتمال المذكور أعني كون زيد ماهية بسيطة والانسانية
منتزعة منها وإلا ازم عدم إدراك الأشياء بكنهها وحقيقتها . قلنا : نلتزم بأن
الكنه والحقيقة هو نفس المفاهيم المنتزعة من الذات البسيطة والموارض
هي المنتزعة من الذات بلحاظ الأمور الخارجية كالأسود والأبيض المنتزعة من
الذات المتصفة بالسواد والبياض فالعقل يدرك الأمر الخارجي بكنهه لحصول

ما هو منتزع من ذاته لأنه يكون مرآت لمشاهدة نفسه ويدرك الأمر الخارجي بوجهه بحصول ما هو منتزع من ذاته بلحاظ الأمور الخارجة عنه . إن قلت : على هذا الأشياء لا توجد بنفسها في الذهن بل بالعناوين المنتزعة منها وقد تقرر في علم الحكمة وسبق منا في مبحث العلم : انّ الأشياء توجد بنفسها في الذهن . قلنا : امّا الجزئيات فهي توجد بنفسها في الذهن لحصول هويتها الشخصية فيها وامّا الكليات فهي بنفسها أيضاً توجد في الذهن لا بأشباحها ولكن حكايتها عن الجزئيات وعنوانيتها للجزئيات من قبيل عنوان الأمر الاتزاعي لمنشأ انتزاعه . إن قلت : على تقدير كون (الانسان) جزءاً عقلياً (لزيد) فلا بد أن يكون موجوداً في الخارج لما تقرر في فن الحكمة من أن الأجزاء العقلية هي الأجزاء الخارجية والفرق بينها بأن العقلية مأخوذة بنحو اللا بشرط والخارجية بنحو بشرط لا ولذا قالوا : الجنس عين الهيولى والصورة عين الفصل والفرق بينها باللا بشرط وبشرط لا . قلنا : هذا عند من التزم بأن الجزئيات الخارجية مركبة من الهيولى والصورة وامّا عند من قال : بأنها هويات بسيطة غير مركبة فلا يقول بهذه المقالة . إن قلت : على هذا تكون الماهية كالحيوانية والناطقية والانسانية اموراً معدومة فلا يصح تركيب القضية الموجبة منها بأن يقال الانسان حيوان أو زيد انسان . قلنا : هي موجودة بوجود منشأ انتزاعها نظير وجود الفوقية بوجود السطح . إن قلت : فعلى هذا لا توجد عندنا أجزاء عقلية إذ الجنس والفصل والنوع كلها خارجة عن قوام الأمر الخارجي ومنتزعة عنه . قلنا : نعم وإنما هو مجرد اصطلاح باعتبار انتزاعها عن نفس الذات فما كان مشتركاً فهو جنس وما كان مختصاً فهو فصل والمجموع منهما نوع . إن قلت : فما الفرق حينئذ

بين الماهيات البسيطة كالواجب تعالى والعقول والنفوس والمركبة المادية كالانسان وغيره اذا كانت جميع الموجودات الخارجية ماهياتها هويات بسيطة لا تتركب فيها وهذا بخلاف ما اذا كان الطبيعي موجوداً في الخارج فانه الماهيات المادية المركبة يكون في الخارج لها اجزاء متعددة وإن كان لها وجود واحد إلا انه الموجود كان متعدداً . قلنا : انه الفرق بينهما انه العقل ينتزع من الماهيات المركبة صور مختلفة ومن الماهيات البسيطة صورة واحدة . إن قلت : كيف ينتزع العقل الصور المختلفة كالحيوانية والناطقية من ذات الهوية البسيطة الغير المركبة وكيف يتصور مطابقة المفاهيم المختلفة لذات الأمر الواحد البسيط في الخارج فلا بد من القول بأن الهوية الخارجية في مرتبة ذاتها مركبة من صور متغايرة ليصح انتزاع الكليات كالحيوان والناطق منها قلنا : هذا منقوض بذات الواجب تعالى مع انه الانتزاع إنما كان من جهة تعدد آثار نفس الذات . إن قلت : لو كان الأمر كذلك لم يكن زيد في حد ذاته انساناً ولا حيواناً ولا ناطقاً لأن الشيء في حد ذاته ليس إلا هو وقد كان زيد في حد ذاته هوية بسيطة لا تركيب فيها من تلك المفاهيم ولازم ذلك أن يكون اتصافه بتلك المفاهيم الكلية محتاجاً الى العلة كما هو شأن الاتصاف بمسائر اللواحق بالذات كالبياض والطول (فزيد) كما يحتاج الى جاعل يجعله أيضاً طويلاً يحتاج الى جاعل يجعله انساناً إذ المفروض انه (زيد) في حد ذاته غير الانسان وقد اشتهر فيما بينهم انه الذاتي كالنوع والجنس والفصل لا يعمل . قلنا : لما كانت هذه المفاهيم الكلية منتزعة عن نفس الذات تكون كلها في مرتبة الذات فمحال سلبها عن الذات فيكون جعلها جعل الذات ووجودها وجود الذات ولا تحتاج الى

جعل آخر يتوسط بينها وبين الذات • إن قلت : انّ الكلي الطبيعي ماهية لشخصه الخارجي وماهية الشيء ما به الشيء هو هو فكيف يمكن كون الشيء موجوداً مع كون ما به ذلك الشيء هو هو غير موجود • قلنا : لا نسلم انّ الكلي الطبيعي هو الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وإنما هو الماهية بمعنى ما يقع في جواب ما هو والماهية بهذا المعنى أعني ما يقع في جواب ما هو هي محط البحث في إنها موجودة في الخارج أو منتزعة من الهوية البسيطة الخارجية • إن قلت : انّ كون الحيوان مثلاً موجوداً أمراً ضرورياً لا يسكن إنكاره • قلت : قد اجيب عن ذلك بأن الضروري انّ الحيوان موجود بمعنى انّ ما صدق عليه الحيوان موجود واما انّ الطبيعة الحيوانية موجودة فهو ممنوع فضلاً عن كونه ضرورياً • إن قلت : انّ الشخص عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص أو المركب منها فاذا كانت الماهية غير موجودة في الخارج فالشخص لا يكون موجوداً في الخارج • قلنا : لا نسلم انّ الشخص عبارة عما ذكر بل إنّها هو هوية بسيطة غير الماهية والتشخص وإنّما العقل ينتزعهما من هذه الهوية الخارجية البسيطة • إن قلت : عرفوا ماهية الشيء بما به الشيء هو هو وعلى هذا لا تكون الماهية النوعية للأشخاص من هذا القبيل بل أمر ينتزع مما هو ماهية لها في الواقع مع انهم حكموا بأن النوع تمام ماهية ما تحته من الأشخاص وإن الامتياز بينها بالعوارض المشخصة التي لا مدخل لها في ماهيتها • قلنا : نعم ولكن الطبيعة النوعية إنّما حكموا بأنها تمام ماهية ما تحتها بمعنى ما يقع في جواب ما هو ولو سلمنا انهم حكموا بمعنى ما به الشيء هو هو فلا نسلم صحة حكمهم وليس هو بأزيد من حكمهم بوجود الكلي الطبيعي الذي هو محط البحث • إن

قلت : انهم قالوا : انه ماهية الواجب تعالى عين وجوده لأنه لو كان له ماهية لزم اتصافها بالوجود فعلة الاتصاف إذ كانت نفس الماهية لزم تأثير المعلوم بالموجود وإن كانت غيرها لزم احتياج الواجب تعالى للغير في وجوده ولازم ذلك امكانه . فانه هذا الاستدلال يقتضي وجود الكلي الطبيعي لأن احتياج الاتصاف الى الغير إنما يلزمه الامكان لو كان الاتصاف في الخارج ولا يكون الاتصاف في الخارج إلا اذا كان الموصوف وهو الماهية التي هي الكلي الطبيعي في الخارج اذ لو كانت الماهية أمراً اعتبارياً لكان اتصافها بالوجود في الذهن وعلته اعتبار المعبر ولا يلزم منه الامكان وهكذا قالوا : بأن ماهية الممكنات متصفة بالتشخص فلا بد له من علة فان كانت نفسها لزم انحصارها في فرد فلا بد أن يكون أمر خارجاً غيرها . فانه هذا الاستدلال مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج لأن الاتصاف بالتشخص إنما يحتاج الى علة لو كانت الماهية التي هي الكلي الطبيعي موجودة في الخارج إذ لو كانت اعتبارية فاتصافها بالتشخص تابع لاعتبار المعبر . قلنا : من أنكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج فانه يعمل هذين الدليلين المذكورين في الهوية الشخصية البسيطة التي هي الماهية للشيء بمعنى ما به الشيء هو هو فيثبت انها عين الوجود في ذات الواجب تعالى بالدليل الأول ويثبت بالدليل الثاني ان تشخصها في الممكنات محتاج الى علة خارجية وتحقيق ذلك يطلب في علم الحكمة الالهية . - وجوابه - انه يراد (بهذا الانسان) في الدليل المذكور على وجود الكلي الطبيعي هو الشخص الخارجي كزيد . وقولكم . انه لا نسلم انه جزء له في الخارج إذ يجوز أن يكون زيد ماهية بسيطة لا جزء لها في الخارج . فاسدة لأن المعيار في الجزئية هو تقوّم الذات بالشيء

بحيث بانعدامه تنعدم الذات وتنقلب لذات اخرى ولا نشك ان الكليات الطبيعية بالنسبة لأشخاصها الخارجية كذلك فانه (زيد) لو فرض إنعدام الانسانية أو الحيوانية عنه لاستحال الى طبيعة اخرى وفرداً آخر وهكذا الشخص الخارجي من السواد فاته لو اتفت عنه اللونية أو السوادية لاستحال الى ذات اخرى وطبيعة ثانية وهذا أدل دليل على جزئته له في الخارج نعم هذه الطبيعة مع فردها موجودان بوجود واحد لا متعدد وإلا لما صح حمل أحدهما على الآخر . واما قولهم هذه الفوقية وهذه التحتية مشيراً بالإشارة الحسية لما هو فوق وتحت فهو على ضرب من المجاز تنزيلاً لمنشأ الاتزاع منزلة المنتزع إذ الإشارة إنما كانت لمنشأ الاتزاع لأن هو الموجود في الخارج دون أفراد الفوقية والتحتية ونحن كلامنا في الكلي الطبيعي الذي توجد أفراده في الخارج هل يكون موجوداً في الخارج أم لا وليس كلامنا في الكليات الطبيعية التي لا توجد أفرادها في الخارج فانه لا كلام لنا في عدم وجودها في الخارج .

ورابعاً : انه الكلي الطبيعي لو كان موجوداً في الخارج لزم أن يكون الشيء الواحد متصفاً بالصفات المتضادة والأمكنة المتعددة لأنه لو وجد في الخارج فلا بد وان يكون في ضمن الأفراد ويكون الموجود في كل منها عين الموجود في الآخر وإلا فلا يكون كلياً لأن الكلي هو الأمر المشترك بين الكثيرين وحيث انه الافراد مختلفة الأمكنة ومتصفة بالصفات المتضادة فيكون ذلك الأمر المشترك الواحداني له أمكنة متعددة وصفات متضادة في زمان واحد . - وجوابه - انه لا مانع من اتصافه بالصفات المتضادة ووجوده بالأمكنة المتعددة بواسطة ما طرء عليه من جهة تعدده بتعدد ما لحقه من

التشخيصات وانحاء الوجودات • وبعبارة اخرى : انّ المحال هو إتيان
الواحد بالشخص بالصفات المتضادة والامكنة المتعددة لا الواحد بالنوع
والواحد بالجنس • والكلّي الطبيعي ليس بواحد بالشخص بل هو واحد
بالنوع أو الجنس وان شئت فقل : انّه نظير شعاع الشمس المنبسط على
العالم فانّ له أمكنة متعددة وصفات متضادة ونظير الخشبة الممتدة الملونة
بالوان متعددة •

وخامساً : انّه لو كان الكلّي الطبيعي موجوداً فلا يخلو امّا أن يكون
بعين وجود الشخص بمعنى انّ الكلّي الطبيعي والتشخيص موجودان بوجود
واحد فيلزم قيام الوجود الواحد بمحلين وهو باطل لأن الوجود عرض فلا
يحل بمحلين • وإن كان الكلّي الطبيعي موجوداً بوجود مغاير له فلا يصح
الحمل لأن الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود • - وجوابه - انّ الكلّي
مع التشخيص موجودان بوجود واحد • والمحال إنما هو قيام العرض الواحد
بمحلين إذا كانا متعددي الوجود وامّا اذا كانا متعددين بالذات كما فيما نحن
فيه فلا مانع من قيام العرض بهما • كيف والاعراض عندنا بأجمعها تعرض
للماهيات المركبة من الجنس والفصل وهما متعددان بالذات لا بالوجود مع
انّ الكلّي الطبيعي باعتبار ابهامه محتاج في وجوده الى التشخيص نظير
احتياج الجنس الى الفصل في وجوده والمحال إنما هو قيام العرض الواحد
بأمرين لا يحتاج أحدهما الى الآخر في عروض ذلك العارض عليه إذ مع
الاحتياج اليه في عروضه عليه فمحال عروضه له بدونه إذ انّه حينئذٍ من
لوازم العروض • إن قلت : اذا كان الوجود الواحد عارضاً على الكلّي
والتشخيص اللذين أجزاء للشخص الخارجي فلا تكون أجزاء المركب متقدمة

عليه بالوجود مع تقومه بها في الخارج وقد تقرر في محله انّ الجزء مقدم على الكل بالوجود فاذن كيف يوجد بعين وجود الكل . قلنا : حيث انّ الكلي والتشخص أجزاء عقلية للشخص فالتقدم هنا إنما هو بحسب العقل بمعنى انه اذا نسب الوجود الى الجزء والى الكل حكم بأن الأول هو الأول وهذا لا يقتضي تغاير الجزء والكل بحسب الوجود .

وسادساً : انّ الكلي الطبيعي لو وجد فامّا أن يكون نفس الجزئيات وعينها في الخارج أو جزءاً منها في الخارج أو مغايراً لها في الخارج امّا الأول فباطل لأنه يلزم منه أن يكون كل واحد من الجزئيات عين الآخر منها في الخارج ضرورة انّ كل واحد منها قد فرض أنه نفس الطبيعة الكلية وهي عين الجزء الآخر . وعين العين عين فيكون كل واحد من الجزئيات عين الآخر وهو باطل بالوجدان للتغاير بين الجزئيات والتمايز بينها . واما الثاني فلأنه لو كان جزء منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود لأن الجزء الخارجي مقدم على المركب في الوجود فيكون مغايراً له فلا يصح حمله عليه كما لا يصح حمل الجدار على البيت والخل على السكنجيل . وأما الثالث فهو واضح الاستحالة لاقتضائه عدم صحة حمله عليها مع استلزامه أن يعقل كنه تلك الأفراد مع الغفلة عن الطبيعة . - وجوابه - انه عينها ونفسها في الخارج لكن العينية بحسب الوجود لا بحسب المفهوم ومن البديهي انّ العينية بحسب الوجود لا تنافي اشتمال الجزئيات على أمر زائد موجب للتغاير بينها كما انّ كون الجنس عين النوع في الوجود لا ينافي اشتماله على الفصل ولا يلزم منه كون كل واحد من الأنواع عين الآخر .

وسابعاً : انّ الكلي الطبيعي لو كان موجوداً في الخارج لما صح حمله

على كثيرين لأن الموجود الخارجي متشخص لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمتشخص يمتنع حمله على كثيرين وعليه فلا يتصور كونه موجوداً في الخارج وكونه كلياً للمنافاة بين الوجود الخارجي والكلية . - وجوابه -
ائه إنما يحل على كثيرين من حيث هو هو مع قطع النظر عن تشخصه الخارجي . ومع ملاحظة تشخصه في ضمن فرد خاص فلا يحل على الكثيرين أبداً .

وثامناً : انّ الكلي الطبيعي هو الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي من المجردات فلو كان الكلي الطبيعي موجوداً لكان من المجردات لا من الماديات وهو واضح البطلان . وجوابه : انّا لا نقول بوجوده في الخارج مستقلاً حتى يلزم كونه من المجردات بل إنما نقول بوجوده في ضمن الاشخاص المكتنفة بالعوارض المادية فلا يلزم كونه من المجردات .

وتاسعاً : ائه لا وجه للنزاع في هذه المسألة وإنما هي مبنية على النزاع في مسألة إصالة الوجود أو الماهية فن قال باصالة الوجود كما هو المشهور بين المتأخرين يكون الكلي الطبيعي ليس بموجود في الخارج عنده وإنما الموجود هو نفس الوجود لأنه الأصل والكلي الطبيعي أمر انتزاعي منتزع من حدود الوجود لا وجود له في الخارج ومن قال باصالة الماهية كما هو المشهور بين المتقدمين يكون الكلي الطبيعي هو الموجود عنده في الخارج والوجود أمر "اعتباري منتزع من الماهية فلا وجه لتحرير النزاع في هذه المسألة على حدة . - وجوابه - انّ هذه المسألة غير مبتنية على إصالة الوجود أو اصالة الماهية فائه على القول باصالة الوجود يجري النزاع فيما نحن فيه بأن الذي ينسب له الوجود على سبيل الحقيقة هو نفس الكلي الطبيعي

أو الهوية الشخصية الجزئية البسيطة والكلبي الطبيعي منتزع منها نظير نسبة الوجود الى السطح على سبيل الحقيقة والفوقية منتزعة منه وهكذا بناءً على اصالة الماهية يجري النزاع فيما نحن فيه بأن الماهية الأصلية التي ينتزع منها الوجود وينسب اليها على سبيل الحقيقة هي الكلبي الطبيعي أو الهوية الشخصية الجزئية البسيطة والكلبي الطبيعي منتزع منها . والحاصل انه على كلا القولين في مسألة اصالة الوجود والماهية يجري النزاع بأن الذي ينسب حقيقةً اليه الوجود سواء كان أصيلاً أم لا هو الكلبي الطبيعي أو الهوية الشخصية فالنزاع فيما نحن فيه هو في المنسوب اليه الوجود على سبيل الحقيقة وفي تلك المسألة في نفس المنسوب وهو الوجود انه أصيل أم لا .

وعاشراً : انه الكلبي الطبيعي لو وجد في الخارج فالتشخيص امّا عين الكلبي أو جزء من الكلبي أو خارج منضم اليه أو منتزع عنه أو منفصل عنه لا سبيل الى الأول والثاني لأن التشخيص اذا كان عين الكلبي أو جزء الكلبي كان مشتركاً بين جميع الافراد على حدٍ سواء وعليه فلا امتياز بين الأفراد أصلاً لاتحاد تشخيصها لاتحاد الكلبي فيها ولا سبيل الى الثالث لأن انضمام التشخيص الى الكلبي يستدعي تشخيصاً آخرأ له قبله ضرورة انه تشخيص الحال إنما يكون بتشخيص المحل وانضمام شيء لشيء إنما يتصور بعد تشخيص المنضم اليه وهكذا فيلزم التسلسل في التشخيصات ولا سبيل الى الرابع لأن الأمر الاتزاعي تابع لاتزاع المنتزع والتشخيص ليس كذلك بدهاءة انه تميّز الأشخاص بعضها عن بعض بنفسها من دون اعتبار معتبر واتزاع منتزع ولا سبيل الى الخامس لحمل التشخيص على الكلبي فيقال : الكلبي متشخص والأمر المنفصل لا يحمل على ما كان منفصلاً عنه واذا بطلت هذه الاحتمالات في

التشخص بالنسبة الى الكلي بطل وجوده في الخارج بدهاة ائه لا يوجد مجرداً عن الشخصات فاذن لا يوجد في الخارج إلا الشخصات المحضة والكليات كلها منتزعة عنها . إن قلت : اذا كانت الكليات الطبيعية منتزعة من الهويات والشخصات الخارجية فلماذا كان بعضها ذاتياً وبعضها عرضياً . قلنا : انّ ما كان من الكليات الطبيعية منتزعاً من نفس الهوية والتشخص الخارجي كالجوهرية والناطقية والانسانية المنتزعة من ذات زيد وعمرو وبكر تسمى بالذاتيات تشبيهاً لها بالذاتي لأن الذاتي ما كان ثابتاً للشيء في مرتبة ذاته وكذلك هذه الكليات لما كانت منتزعة من ذات الهويات الشخصية كانت ثابتة للشيء في مرتبة ذاته وما كان من الكليات الطبيعية منتزعاً من الذات بالنظر الى غيرها كالأسود ينتزع من زيد بالنظر الى السواد يسمى بالعرضيات - وجوابه - انّ التشخص عين الكلي الطبيعي خارجاً بحسب الوجود لا بحسب المفهوم ، والعينية بحسب الوجود لا تنافي اشتمال الأشخاص على أمر زائد موجب للتغاير بينها كما انّ كون النوع عين الجنس في الوجود لا ينافي اشتمال الأنواع على الفصول الموجبة للتمايز بينها .

النسب الأربعة

(قالوا : كل كلي اذا نسب الى كلي آخر فلا بد أن يكون بينهما أحد النسب الأربعة امّا التساوي أو التباين أو العموم والخصوص المطلق أو العموم والخصوص من وجه لأنه إن صدق كل منهما على جميع ما صدق عليه الآخر فهما متساويان وإن لم يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر فهما متباينان وإن صدق أحدهما على جميع ما صدق عليه الآخر دون العكس فهما أعم وأخص مطلقاً وإن صدق كل منهما على بعض ما صدق عليه الآخر

فقط فهما أعم وأخص من وجه) • ويرد عليهم سبعة عشر ايراداً :
أولاً : انّ البحث عن النسب الأربع ليس بحثاً عن الكاسب والمكتسب
فلا وجه للتعرض له في هذا الفن • - وجوابه - انّ معرفة النسب المذكورة
لها دخل في معرفة اكتساب التصورات لأنه بها يعرف نسبة المرّيف الى المرّيف
ونسبة أجزاء التعريف بعضها الى بعض ولها دخل في معرفة الكليات الخس
ولها دخل في التصديقات لتوقف معرفة النسبة بين الحد الأوسط وبين كل
واحد من الأصغر والأكبر عليها بل هي مما يحتاج اليها في العكوس والتناقض
في القضايا •

وثانياً : انّه لا وجه لتخصيصهم النسب بالكليات وعدم تميمها
للجزئيات بأن يتعرضوا للنسب بين مطلق المفاهيم ويجعلوا العنوان مطلق
المفهوم لا خصوص الكلي من المفاهيم لأن قواعد هذا الفن عامة • إن قلت :
انّ النسب المذكورة لا توجد بأجمعها بين الجزئيين إذ لا يوجد بينهما عموم
من مطلق أو من وجه لأن العموم ينافي الجزئية وهكذا لا توجد بين الكلي
والجزئي إذ لا يوجد بينهما عموم من وجه لأن الجزئي لا عموم فيه حتى
يكون أعم من الكلي من وجه • قلنا : يكفي في تميمهم النسب للجزئيين أو
الكلي والجزئي وجود بعض النسب فيها فانّ بين الجزئيين قد يكون تباين
وقد يكون تساوي كما في أسماء الاشارة اذا قيست للموصلات أو الضمائر
أو بالعكس على القول بأن معانيها جزئيات وقد استعملت في جزئي واحد نظير
ما اذا اشير الى (زيد) بـ (هذا) وعبر عنه بالموصول (بالذي) وعاد
عليه الضمير بـ (هو) فانه يكون بينها تساوي وهكذا بين الكلي والجزئي
قد يكون تباين كزيد والحمار وقد يكون عموم من مطلق كزيد والانسان

فكما انّ الكلمة قسّمت الى اسم وفعل وحرف مع أنّ هذه الأقسام لا توجد في الضمائر والاشارة وإنّما يوجد بعضها وهو الاسم فيها كذلك ما نحن فيه تقسّم النسبة بين المفاهيم الى تلك الأربعة وإنّ لم توجد جميعها بين الجزئيات أو بين الجزئيات مع الكلّيات . والحاصل انّ قسمة النسب بين المفهومين لا تقتضي وجود هذه النسب بأجمعها في كل نوع من المفهومين وإنّما تقتضي انحصار المجموع بالمفهومين شأن كل قسمة بالنسبة الى أقسامها . إن قلت . انّ الجزئيات لا يبحثون عنها في هذا الفن لأنّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال في معرفتها وتعميم قواعد هذا الفن بقدر الحاجة لذا لم يتعرضوا للنسب بينها أو بينها وبين الكلّيات . قلنا : أجاب صاحب منتقى الجمان المحقق الشيخ هادي شليلة انّ الجزئي لا يبحثون عنه بخصوصه لا اتهم لا يبحثون عنه بوجه كلي شامل لكافة الجزئيات وغيرها كما في المقام فالأولى التعرض للنسب بين مطلق المفهومين .

وثالثاً : انّ بين القضايا توجد هذه النسب الأربعة كما سيجيء إن شاء الله ذلك في مبحث القضايا فلا وجه لتخصيصهم لها بالكلّيات . - وجوابه - انّ كلامهم هنا في التصورات فخصوا بيان النسب بالكلّيات ، والنسب بين القضايا إنّما تكون في التصديقات . مع انّ النسب بين الكلّيات إنّما هي بحسب الصدق والحمل والنسب بين القضايا إنّما هي بحسب التحقق في الواقع والاجتماع وجوداً في نفس الأمر لا بحسب الصدق والحمل لعدم حمل القضية على شيء أصلاً فكيف يجمع بينهما في مبحث واحد ؟ .

ورابعاً : انّ اتصاف الكلّين بالنسب المذكورة ثابت في الواقع لا في الذهن سواء نسب أحدهما للآخر أم لا فالإنسان في الواقع مساوي للناطق

سواء نسب اليه الناطق أم لا وعليه فلا وجه لتخصيصهم ثبوت النسب للكليين بصورة نسبة أحدهما للآخر . - وجوابه - اتًا لا نسلم ذلك وقول : انَّ إتيان الكليات بهذه النسب في الذهن وانَّ هذه النسب من المعقولات الثانية نظير الجنسية والتنوعية والفصلية ولو سلمنا أنَّها أمور واقعية فانَّ قولهم : (اذا نسب) ظرف لحكم العقل بالنسبة بين الكليين نظير قولنا : (اذا تأملت هذا الشيء فهو أبيض) فانَّ التأمل ظرف لحكم العقل بالبياض . وخامساً : إن أرادوا بالصدق هو الحمل الأولي الذي ملاكه عينية الموضوع للمحمول ذاتاً لزم أن يكون مثل الضاحك والكتاب بينهما تبايناً كلياً لعدم حمل أحدهما على الآخر حملاً أولياً وإن أرادوا بالصدق هو الحمل الشائع الصناعي المتعارف الذي ملاكه الاتحاد بين الموضوع والمحمول وجوداً لزم أن يكون مثل الأسد والفضنفر تبايناً كلياً لأن أحدهما لا يحمل على الآخر بالحمل الشائع لكون أحدهما عين الآخر وإنما يحمل عليه بالحمل الأولي . - وجوابه - انَّ المراد بالصدق هو الحمل الشائع ومثل الأسد والفضنفر ليس بينهما شيء من النَّسب الأربع لأنهما ليسا بكليين وإنما هما كلي واحد لأن المفهوم منهما شيء واحد وإنما هما مترادفان .

وسادساً : اتَّهم إن أرادوا بصدق أحد الكليين على أفراد الآخر وعدم الصدق هو الصدق على خصوص الأفراد الممكنة الوجود فاللازم أن لا تكون النسب ثابتة في الكليات المتنعة الوجود كشريك الباري ورحيم الباري وكخالق وموجد الباري وأن لا تكون النسبة ثابتة بين الكليات الفرضية كالانسان الصاهل وكاللا شيء واللا ممكن والحال أنهم قد جعلوا النسب في سائر الكليات وإن أرادوا الصدق حتى على الأفراد

المتنعة فاللازم عدم وجود التباين بين كليين لأمكان فرض افراد متنعة الوجود لكل كليين يجتمعان فيها كأن فرض للانسان والحجر أفراداً متنعة بالانسانية والحجرية بل تنحصر النسب الأربعة في نسبة العموم والخصوص من وجه لأن كل كليين فرض لهما مورد إجتماع وفرض لكل منهما مورد افتراق . نعم لو التزم بكون موضوع البحث للقوم الكليات التي لها مصاديق في نفس الواقع كما التزم بذلك جملة من المتأخرين ارتفع الاشكال .

— وجوابه — انّ المراد بالصدق على ما لها من الافراد في حد ذاتها سواء كان بحسب الفرض أو الواقع . ودعوى انّه حينئذ يلزم أن تنحصر النسب في العموم من وجه لامكان فرض مورد إجتماع وافتراق لكل كليين . فاسدة فانه المراد الافراد التي تكون لها في حد ذاتها لو خليت وطبعها بحيث لو وجدت في الخارج كانت هي الموجودة لا غيرها وعليه فلا وجه لفرض افراد للانسان متنعة بالحجرية إذ هي ليست افراداً للانسان في حد ذاته لو خلي وطبعه بحيث لو وجد لكانت هي الموجودة لأن طبيعة الانسان تنافي الحجرية .

وسابغاً : انّه لا وجه لحصص النسب بين الكليين بهذه الأربعة فانه توجد بينها نسب كثيرة لا يصدق عليها شيء من النسب الأربعة كالتضايغ بين الابوة والبنوة وكالتضاد بين السواد والبياض وكالتناقض بين الانسان واللائسان وكالتخالف بين الحلاوة والسواد . . . وجوابه — انّ المراد حصص النسب بين الكليين بحسب الصدق وعدمه المتنعة الاجتماع في الأربعة المذكورة لا حصص مطلق النسب في الأربعة المذكورة ومن البديهي انّ نسبة التضاد والتناقض والتضايغ وغيرها ليست ثالثة الكلي بحسب الصدق وإنما ثبت له بحسب المفهوم كالتناقض والتضايغ أو الاقتران في الوجود وعدمه كالتضاد والتخالف .

وثامناً : انه لا وجه لحصر النسب في الأربعة لما ذكروه في تقيضي المتباينين والأعم والأخص من وجه من وجود التباين الجزئي بينهما وعليه فتكون النسب خمسة • - وجوابه - انه التباين الجزئي ليس بنسبة في مقابل النسب الأربع بل هو قدر جامع بين التباين الكلي والعموم من وجه فاذا قيل : ان النسبة هنا المبينة الجزئية كان حاصله انه النسبة هي المبينة الكلية في بعض الصور والعموم من وجه في البعض الآخر •

وتاسماً : انه لا وجه لحصر النسب في الأربعة لأن العموم والخصوص المطلق عبارة عن نسبتين ولذا كان كل واحد من الكليين الذين بينهما العموم والخصوص المطلق يتصف بغير صفة الآخر فانه أحدهما يتصف بالعموم والآخر بالخصوص وبهذا يظهر لك غلط قولهم : (هذان الكليان بينهما عموم وخصوص من مطلق) لأن العموم والخصوص إن كانا صفة لكل واحد من الكليين لزم اتصاف كل واحد منهما بأنه عام وخاص وإن كانا صفة لمجموعهما لزم أن يصح أن يقال : مجموعهما عام تارة وخاص أخرى • - وجوابه - مضافاً الى إمكان الالتزام بأن النسبة هي نفس العموم ولكن العموم تارة يكون مطلقاً واخرى من وجه • انه هذه النسب الأربعة من النسب المتكررة المعدودة من مقولة الاضافة كالاخوة فانه النسبة من أحد الكليين للآخر تستدعي نسبة من الآخر اليه فاذا كان أحد الكليين مساوياً للآخر أو مبائناً له كان الآخر كذلك فكل واحدة من هذه النسب الأربعة تستلزم نسبة اخرى غاية الأمر تارة تكون من نوعها كالتساوي والتباين واخرى من غير نوعها كالعموم المطلق المستلزم للخصوص المطلق فهذه النسب أسماء للنسبتين المتلازمتين وعليه فلا يكون في تمييزهم العموم والخصوص المطلق غلطاً فانه نظير

التعبير بالابوة والبنوة عن النسبتين بين الأب والابن ونظير التعبير بالقرب والبعد عن النسبتين بين القريب والبعيد .

وعاشراً : انّ من الكليات ما اذا نسبت الى كليات اخر لا توجد بينها إحدى هذه النسب الأربعة المذكورة مثل الكلي والنوع والجنس اذا نسب الى معروضه من الكليات كالانسان والجوهر فائه لا توجد بينها احدى هذه النسب الأربعة المذكورة فائه لا يمكن أن يدعى انّ بين الانسان وبين الكلي مثلاً التساوي ولا العموم المطلق أو من وجه إذ لا يجتمعان في الصدق على مورد واحد فائه لا يصدق الكلي على ما صدق عليه الانسان والا لزم اتصاف أفراد الانسان كزيد بالكلية وكذا ليس بينهما تبايناً كلياً لأن مرجع التباين الكلي الى سالتين كليتين وفيما نحن فيه لا تصدق السالتان الكليتان لكذب لا شئ من الكلي بانسان لصدق بعض الكلي إنسان لأن الانسان من الكلي ومن هذا الباب الكلي واللا كلي والمفهوم واللا مفهوم والمتصور واللا متصور فائه لا توجد بينهما إحدى هذه النسب الأربعة المذكورة بالبيان المتقدم . — وجوابه — بأنه لا بد من تقييد الكليتين بما يكون من سنخ واحد بأن يكونا من قبيل المعقول الأول أو يكونا من قبيل المعقول الثاني لا انّ أحدهما من قبيل المعقول الأول والآخر من قبيل المعقول الثاني ومن هذا ظهر لك جواب اشكال معروف وهو : انّ الجنس أعم من الحيوان والحيوان أعم من الانسان والأعم من الأعم من ذلك الشئ فيكون الجنس أعم من الانسان فانك قد عرفت انّ الجنس ليس بأعم من الحيوان ولا يوجد بينهما شئ من النسب الأربعة .

وحادي عشر : انّ من الكليات ما اذا نسب الى كليات اخر لم تكن

بينها إحدى النسب الأربعة المذكورة كالنقيضين مثل الانسان والا انسان فاقه ليس بينهما احدى النسب الأربعة إذ ليس بينهما تبايناً لعدم إطلاق المتباينين عليهما اصطلاحاً وليس باقي النسب توجد بينهما لعدم اجتماعهما في الصدق أصلاً . - وجوابه - إنهما متباينان فإذ تعريف التباين يشملهما ولم يعلم اصطلاح المنطقيين على عدم ثبوت التباين لهما .

وثاني عشر : انّ من الكليات ما لا توجد بينها هذه النسب الأربع كقائض المفهومات العامة كاللا شيء والا ممكن بالامكان العام إذ لا تباين بينهما لأن بين عينيها وهو : الشيء والممكن تساوي وقيض المتساويين لا تباين بينهما وهكذا ليس بينهما باقي النسب الأربعة لانها لا يصدقان على شيء أصلاً لأن كل ما وجد في الخارج أو في الذهن فهو شيء وممكن بالامكان العام فلا يعقل أن يصدق تقيضيها عليه . - وجوابه - انّ بين اللا شيء والا ممكن تساوي بحسب افرادهما الفرضية الثابتة لهما في حد ذاتهما كما تقدم في جواب الايراد السادس من ايرادات هذا البحث .

وثالث عشر : انّ من الكليات ما لا توجد بينها إحدى هذه النسب الأربع وهي الكليات المنحصرة في فرد كالشمس على القول باثتها كلي فاقه لا توجد بينها وبين مثل الكوكب النهاري إحدى النسب الأربع وهكذا بين الواجب بالذات وبين القديم بالذات لا توجد إحدى النسب الأربع فاقه لا تباين ولا عموم من مطلق أو من وجه بينها كما هو واضح ولا تساوي بينها لعدم صدق كل واحد منهما على جميع ما صدق عليه الآخر إذ ليس إلا مصداق واحد لا مصاديق متعددة . - وجوابه - مضافاً الى ما سبق في جواب الايراد السادس في هذا البحث انّ المراد (بجميع ما صدق عليه)

هو أن لا يخرج ما يصدق عليه أحدهما عن الآخر كما في قولهم : العلة التامة هي جميع ما يتوقف عليه الشيء مع انّ العلة التامة قد تكون شيئاً واحداً .
ورابع عشر : إن الكليات ما لا توجد بينها إحدى هذه النسب الأربع وهي الكليات اذا نسبت الى نفس النسب الأربع كالانسان مع التباين فانه لو وجدت بينهما إحدى النسب الأربع لزم عروض النسب الأربع لأنفسها وهكذا الكلام في نسبة النسب الأربع بعضها الى بعض . - وجوابه - انّ الموجود بينها هو نسبة التباين لأن كل منهما طبيعة مستقلة وهكذا النسب الأربعة يباين بعضها بعضاً ولا ينافي عروضها على نفسها فانّ المفهوم يعرض لنفسه والكلية تعرض لنفسها والعرضية تعرض لنفسها والوجود يعرض لنفسه وذلك لسعة هذه الأمور هذا مضافاً الى ما عرفت من أن المعقولات الثانية مع المعقولات الأولى ليس بينها شيء من النسب لأنها ليست في مرتبتها والنسب من المعقولات الثانية فلا توجد بينها وبين مثل الانسان إحدى النسب المذكورة وقد تقدم ذلك في الايراد العاشر .

وخامس عشر : انّ حصر النسب في أربع لا وجه له لعدم وجود التساوي بين كليين أصلاً وكل ما تخيل من هذا القبيل فيبينهما عموم من وجه وذلك لأن الكلي لا يكون فرداً لنفسه فهما يجتمعان في مصداقهما الواقعي ويفترق كل منهما عن الآخر في نفسه فالانسان يفترق عن الضاحك في نفس الضاحك بمعنى انّ نفس طبيعة الضاحك لا تكون فرداً للضاحك لأن الكلي لا يكون فرداً لنفسه لأن الفردية تستدعي الخصوصية وتكون فرداً للانسان وهكذا الانسان ليس بفرد لنفسه إذا لوحظ ذاته من غير اعتبار خصوصية لأن الفردية تستدعي الخصوصية . - وجوابه - انه إن اريد

ححص الكلي لا يصدق عليها وليست بأفراد له فهو باطل فاتّاه أفراده حقيقة وهي مغايرة له بحسب الخصوصية وإن اريد نفس الماهية فهو صحيح لكن المساوي الآخر لا يصدق عليها أيضاً فقد عرفت انّ بين المفاهيم تباين كلي •
وسادس عشر : انّ من الكليات ما لا توجد بينها إحدى هذه النسب الأربعة وهي الكليات المستنعة : كشریک الباري واجتماع النقيضين إذ لا تباين بينها لأن التباين مأخوذ فيه التفارق وهو صدق كل منهما على غير ما صدق عليه الآخر والكليات الممتنعة لا تصدق على شيء أصلاً وأما باقي النسب فانتفائها واضح • - وجوابه - انّ وجود النسب بينها بحسب أفرادها الفرضية كما سبق في جواب الايراد السادس من هذا البحث •

وسابع عشر : انّ مثل النائم والمستيقظ ومثل الضاحك والغضبان وغير ذلك من العوارض المتضادة المفارقة المختصة بموضوع واحد فان عند القوم بينهما تساوي مع أن أحدهما لا يصدق على ما صدق عليه الآخر في آن واحد • - وجوابه - انّ المراد بصدق كل منهما على جميع ما صدق عليه الآخر هو اتحاد مصداقهما ذاتاً لا زماناً •

مرجع النسب الرابع

(قالوا : إن مرجع التساوي الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين لأن المساواة بين الكليين أن يتصادقا بالفعل سواء كان دائماً ذلك أم لا ومرجع التباين الى سالتين كليتين دائميتين لأن المباشنة بين الكليين هي أن لا يتصادقا أصلاً سواء أمكن التصادق أم لا ومرجع العموم المطلق الى موجبة كلية مطلقة عامة وسالبة جزئية دائمة ومرجع العموم من وجه الى موجبة جزئية مطلقة عامة وسالتين جزئيتين دائمتين والحاصل ان في مرجع النسب عندهم

تكون الموجبة مطلقة والسالبة دائمة) • ويرد عليهم سبعة ايرادات •
أولاً: انّ بين العارض المفارق وتقيضه تباين لأن تقيض كل شيء بيبينه
ويعانده كالكتاب واللا كاتب مع انّ مرجع العموم والخصوص موجود بينهما
لصدق الموجبة الكلية المطلقة والسالبة الجزئية الدائمة بينهما فيقال في المثال
المذكور: كل كاتب لا كاتب بالفعل كالانسان وبعض اللا كاتب ليس هو
بكاتب دائماً كالحمار • - وجوابه - انّ التباين غير التناقض فانّ الميزان
في التباين اختلاف المفهوم وذات المصداق في جميع الموارد وفي التناقض
اختلاف نفس المفهوم وفيما نحن فيه ذات المصداق لم تختلف في سائر
مواردها لأن الكاتب يجتمع مع اللا كاتب في ذات واحدة وهي الانسان الذي
يكتب مرة ولا يكتب اخرى فلا يكون بينهما تباين • إن قلت: انّ المتناقضين
لا يجتمعان • قلنا: نعم ولكن المراد عدم اجتماعهما في زمان واحد لا اتّهما
في ذات واحدة لا يجتمعان حتى مع اختلاف الزمان وعليه فلا مانع من وجود
التناقض بدون وجود التباين كما فيما نحن فيه •

وثانياً: انه يلزم أن يكون بين مثل النائم والمستيقظ تساوي لصدق
المطلقتين العامتين بينهما لصحة كل نائم مستيقظ بالفعل وكل مستيقظ نائم
بالفعل مع انها متضادان لمنافاة النوم لليقظة • - وجوابه - ما عرفته من
انّ الميزان في التساوي هو اتحاد ذات المصداق بين الكلين وهنا قد اتحدت
ذات مصداق المستيقظ والنائم فهما يصدقان على الانسان فيكون بينهما تساوي
وكونهما متضادين إنما يمنع من اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد
ولا يمنع من وحدة ذاتهما مع اختلاف زمانهما وعليه فلا مانع من وجود
التساوي مع التضاد بين الكلين •

وثالثاً : انّ تقيضي المتساويين متساويان كما سيجيء إن شاء الله مع
انه قد لا تصدق المطلقين بينهما كما لو كانا المتساويان من قبيل العرض
المفارق المختص ومعروضه من الأنواع نظير تقيضي الضاحك والانسان فائهما
متساويان مع عدم صدق المطلقين بينهما لكذب كل لا ضاحك لا انسان
بالفعل لأن من اللا ضاحك ما هو انسان بالفعل . — وجوابه — ان المساوي
للانسان هو الضاحك بالقوة والامكان وحينئذ فنقيضه هو اللا ضاحك
بالضرورة لأن تقيض القوة والامكان هو الضرورة وعليه فتصدق المطلقين
بينهما لأن كل لا ضاحك بالضرورة لا انسان وكل لا انسان لا ضاحك
بالضرورة على أن يكون قيد (بالضرورة) قيدها لنفس الموضوع والمحمول
لا للنسبة . إن قلت : انّ أخذ الموضوع بنحو الضرورة لا يصح في القضايا
المعتبرة عندهم لأن صدق وصف الموضوع عندهم على ذاته بالفعل فلا بد
أن يفرض الموضوع (كل لا ضاحك بالفعل) لا بالضرورة وعليه فلا تصدق
الكلية المذكورة أعني (كل لا ضاحك لا انسان) وهم اذا ذكروا المرجع
فائهما يريدون به القضايا المعتبرة عندهم . — وجوابه — نعم لكن هذا فيما
اذا لم يكن الموضوع في نفسه مقيداً بقيد خاص فائته لا محالة من أخذه
بذلك القيد وإلا لم يكن نفس ذلك الموضوع هو المأخوذ . نعم الذي يمكن
أن يقال على هذا الجواب انّ المساوي للانسان هو نفس الضاحك من
دون تقييد له بالقوة والامكان لأن الميزان في التساوي اتحاد ذات المصدق
وليس يشترط اتحاد زمان الصدق وهكذا الكلام في سائر العوارض المختصة
المفارقة حرفاً بحرف .

ورابعاً : انّ في مثل ما اذا اختص مركوب زيد بالفرس يكون بين

مركوب زيد والحمار عموم من وجه لاجتماعهما في الحمار الذي يمكن أن يركبه زيد ويفترق الحمار في الحمار الذي لا يمكن أن يركبه زيد ويفترق مركوب زيد في الفرس مع انه لا تصدق الموجبة الجزئية المطلقة العامة بينهما لصدق السالبة الكلية الدائمة بينهما وهي لا شيء من مركوب زيد بحمار دائماً لأن وصف الموضوع إنما يصدق على ما هو فرد له بالفعل . وجوابه : انه في الصورة المذكورة يكون بين مركوب زيد والحمار تباين كلي لأن المعتبر عندهم في النسب هو الصديق الفعلي كما في الكليات المحققة الوجود أو فرض الصديق الفعلي كما في الكليات الغير الموجودة . والحمار لا يصدق عليه مركوب زيد بالفعل ولم يفرض صدقه عليه بالفعل .

وخامساً : انهم قد ذكروا انه بين الجزئيين تباين اذا اختلف مصداقهما مع عدم رجوعهما الى سالتين كليتين . - وجوابه - انه كلامهم في مرجع النسب بين الكليات لا الجزئيات .

وسادساً : انه في مرجع العموم من وجه قد اعتبروا موجبة جزئية واحدة ولم يعتبروا موجبتين جزئيتين كما اعتبروا فيه سالتين جزئيتين . - وجوابه - انه الموجبة الجزئية لما كانت تنعكس موجبة جزئية كان اعتبارها اعتباراً لموجبتين جزئيتين بخلاف السالبة الجزئية فانها لا تنعكس أصلاً فلم يكن اعتبارها اعتباراً لسالتين جزئيتين لذا اعتبروهما في مرجع العموم من وجه مع موجبة جزئية واحدة .

وسابعاً : انه الكليات الغير الموجودة لم تكن لها افراداً فعلية بل افراداً تقديرية فرضية فلا يتحقق بينها القضايا المذكورة في مرجع النسب . وجوابه - انه افرادها الفرضية تفرض فعلية وتقدر فعلية فتصدق بينها القضايا المذكورة

فرضاً وتقديراً •

نقيض المتساويين

(قالوا : إن قضي المتساويين متساويان) • ويرد عليهم ايرادات أربع :
أولاً : انه لا حاجة لذكر النسب بين النقيضين بعد ذكر موازين
النسب بين مطاق الكليات فانه النقيضين من جملة الكليات فتعلم النسبة
بينهما من تلك الموازين المذكورة إلا اللهم أن يقال : انه إفرادها بالذكر
لمجرد الايضاح وتسهيلاً للمعرفة • إن قلت : إن ما ذكره كان بين
العينين • قلنا : انه لا وجه لتخصيص ما ذكره بالعينين إذ هو يشمل كل
كليين ولو سلمنا اختصاصه بالعينين فالنقيضان عينان بالنسبة الى العينين
والعينان نقيضان بالنسبة الى النقيضين فكما يصح أن يقال : إن الحيوان
عين للا حيوان والا حيوان قضيته كذلك يصح العكس بأن يقال : إن
الا حيوان عين للحيوان والحيوان قضيته •

وثانياً : انه الكليات المتمتعة بين قنائضها تساوي مع عدم تساوي
بين أعينها لعدم صدق أعينها على ما صدق عليه الآخر فمثلاً لا شريك الباري
ولا اجتماع النقيضين بينهما تساوي لصدق كل لا شريك الباري لا اجتماع
النقيضين وكل لا اجتماع النقيضين لا شريك الباري مع انه بين قضيتهما
وهما شريك الباري واجتماع النقيضين لا يوجد التساوي لعدم صدق أحدهما
على ما صدق عليه الآخر • — وجوابه — انه الكليات المتمتعة اذا فرض
لها افراداً فعلية كان بينها تباين كلي لعدم صدق كل منها على ما صدق عليه
الآخر وكان بين قنائضها عموم من وجه لصدق كل من النقيضين على افراد
الآخر المفروضة بدون الآخر وإن لم يفرض لها افراد لم يكن بينها شيء من النسب

وكان بين قائلها تساوي لعدم انفراد أحد النقيضين عن الآخر في المصدق ونحن إنما نعيّن النسبة بين النقيضين إذا كانت بينهما نسبة وكان لهما مصداق محقق أو مقدر . وتوضيح ذلك : انّ لا شريك الباري ولا اجتماع النقيضين يكون بينهما عموم من وجه لو فرضت افراداً لنفس شريك الباري واجتماع النقيضين لصدق كل من تقيضيهما على افراد عينيهما الفرضية التقديرية ويكون بينهما تساوي إذا لم يفرض لنفس شريك الباري واجتماع النقيضين افراداً لعدم وجود مورد الافتراق لهما لا محققاً ولا مقدرأً ولا يضر ذلك بقاعدة (ان تقيضي المتساويين متساويان) لأنها اتّما تجري في مقام يكون بين النقيضين تصادق محقق أو فرضي ولم يكن بين تقيضي المتساويين فيما نحن فيه تصادق فلا توجد بينهما نسبة أصلاً وإنما ينقض القاعدة لو وجد بينهما نسبة ولم تكن تساوي .

وثالثاً : انّ الكليات الشاملة العامة نظير الموجود والممكن الشاملين حتى للموجود والممكن بحسب الفرض والتقدير يكون بينها تساوي مع انّ بين قائلها كالا موجود والا ممكن لا يوجد التساوي لعدم صدقهما على شيء ولا بد في التساوي من الصدق على جميع ما صدق عليه الآخر .
- وجوابه - يعلم من جواب الايراد الثاني في هذا البحث .

ورابعاً : انّ الأعراض المختصة المفارقة تكون النسبة بينها وبين معروضاتها هو التساوي كالضحك والانسان مع انّ بين قائلها لا يوجد التساوي لافتراق اللا ضاحك عن اللا انسان في نفس الانسان فائه يصدق عليه لا ضاحك لاتصافه بعدم الضحك في أحد الأزمنة الثلاثة فيكون الانسان من افراده لأن صدق وصف الموضوع على ذاته بالفعل . - وجوابه - انّ

المساوي للانسان هو الضاحك في الجملة أعني في أحد الأزمنة الثلاثة فنقيضه هو اللا ضاحك دائماً لأن نقيض الاطلاق هو الدوام وحينئذ فيكون نقيض الضاحك مساوياً لنقيض الانسان لأن نقيضه هو اللا ضاحك دائماً وهو لا يصدق على الانسان أو قول : انّ المساوي للانسان هو الضاحك بالامكان وحينئذ فنقيضه هو اللا ضاحك بالضرورة لأن نقيض الامكان الضرورة ومن البديهي انّ (اللا ضاحك بالضرورة) لا يصدق على الانسان فيكون مساوياً لنقيض الانسان وقد تقدم في جواب الايراد الثالث على مرجع النسب ما ينفعك هنا فراجعه .

نقيض الأعم والأخص مطلقاً

(قالوا : انّ بين نقيضي الأعم والأخص مطلقاً عموماً وخصوصاً مطلقاً لكن بالعكس بأن يكون نقيض الأعم أخص ونقيض الأخص أعم) . ويرد عليهم ايرادات خمسة :

أولاً : انّ قائض الكليات المتنعة يكون بينها وبين الكليات الموجودة عموم وخصوص مطلقاً مع انّ قائضها لا توجد تلك النسبة بينها فمثلاً اللا ممتنع والانسان بينهما عموم وخصوص مطلقاً لصدق اللا ممتنع على الانسان وغيره من الموجودات مع أن نقيضيهما وهو (الممتنع) و (اللا انسان) ليس بينهما عموم وخصوص مطلقاً لاستحالة صدق الممتنع على شيء لأن الصدق يستلزم الوجود والممتنع يستحيل وجوده وإذا استحال وجوده لم يجتمعا في الصلح الذي هو لازم العموم . وإن شئت قلت : انّ لازم صدق (اللا انسان) الذي هو نقيض الأخص على (الممتنع) الذي هو نقيض الأعم هو وجود الممتنع لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له . إن قلت :

على هذا يلزم ارتفاع النقيضين لأن الممتنع لا يصدق عليه (اللا انسان) كما قررتم ولا (الانسان) لعدم وجوده فقد ارتفع النقيضان عن الممتنع . قلنا : انّ المتناقضين في المفردات لا يرتفعان عن الموارد الموجودة لا عن الموارد المعدومة ولذا يرتفعان عن الماهية في مرتبة ذاتها : وإن أبيت عن ذلك فنقول : إن التناقض في المفردات هو اعتبار الشيء ورفع في نفسه من غير اعتبار حملهما على شيء إذ لو اعتبر حملهما على شيء فلا تناقض بينهما لجواز ارتفاع حملهما بارتفاع الموضوع وحينئذ فالنقيض هو السلب لأنه المفهوم المعاند البعيد غاية البعد عن تقيضه لا المفهوم المحصل والسلب صادق ولو باتتقاء الموضوع فيصدق سلب الانسان عن (الممتنع) في ضمن السالبة البسيطة بأن يقال : (الممتنع ليس بانسان) والسالبة تصدق مع اتتقاء الموضوع وسيجيء إن شاء الله تحقيق ذلك في استدلالهم على النسب بين النقيضين . إن قلت : انّ النقيض إذا فرض أنّه السلب البسيط وهو صادق على (الممتنع) في ضمن السالبة البسيطة فقد ثبت المطلوب وهو صدق تقيض الانسان على الممتنع فيكون أعم من الممتنع مطلقاً لصدقه عليه وعلى غيره من الفرس والشجر . قلت : الميزان تصادقهما على شيء واحد تحقيقاً للعموم لا مجرد صدق أحدهما على الآخر وإلا فالكلي صادق على الانسان مع أنّه لا نسبة بينهما و (الممتنع) قد عرفت أنّه لا يصدق على شيء وإلا لزم وجوده وهذا الايراد سار في فئات الكليات الممتنعة - وجوابه - ما سبق في جواب الايراد الثاني على تقيض المتساويين من أن الممتنع إن فرض له افراد كانت النسبة بينه وبين اللا انسان عموم وخصوص من مطلق والعموم في جانب اللا انسان لصدق اللا انسان عليها وإلا فلا نسبة بينهما لأن النسبة

اتّما تكون فيما يوجد المصداق للطرفين •

وثانياً : انّ الاعراض المفارقة التي هي أعم مطلقاً من موضوعاتها كالماشي بالنسبة للانسان ليست النسبة بين تقائضها وتقااض موضوعاتها ما ذكره فانّ (اللاماشي) الذي هو تقيض الأعم ليس بأخص من (اللانسان) الذي هو تقيض الأخص لأن من الذي هو (لاماشي) هو نفس الانسان لاتصافه بعدم المشي فلا يصدق عليه (اللانسان) • وبعبارة اوضح انّ مرجع العموم والخصوص من مطلق لا يوجد بين اللاماشي واللانسان إذ لا يصدق كل (لاماشي لانسان) لأن من اللاماشي ما هو إنسان اذ أن افراد الموضوع ما كان يصدق عليها وصفه بالفعل عندهم واللاماشي يصدق على الانسان في أحد الأزمنة الثلاثة • — وجوابه — يعلم مما سبق في جواب الايراد الرابع على تقيضي المتساويين من أن الذي هو أعم مطلقاً هو الماشي في الجملة أعني في أحد الأزمنة الثلاثة وحينئذ فيكون تقيضه هو اللاماشي دائماً لأن تقيض الاطلاق الدوام ومن البديهي ان الانسان ليس من مصاديق (اللاماشي دائماً) أو تقول : انّ الأعم هو (الماشي بالامكان) وتقيضه حينئذ هو (اللاماشي بالضرورة) لأن تقيض الامكان هو الضرورة والانسان ليس من افراده وهكذا الكلام في سائر الاعراض المفارقة التي هي أعم من موضوعاتها فاتّما إنّما تكون أعم اذا أخذت بنحو الاطلاق أو الامكان وقد تقدم فيما حولناك عليه ما ينفعك هنا •

وثالثاً : انّ الكليات العامة الشاملة لأنواع الموجودات كالامكان العام والشئ والوجود المطلق مع كلي أخص منها كالانسان لا يكون تقيض ذلك الأخص أعم من تقائضها فاللانسان لا يكون تقيضه أعم من تقيض اللاشئ

إذ لو كان أعم لصدق قولنا : (كل لا شيء فهو لا انسان) لأن مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية وهذه الموجبة الكلية نضمها الى كبرى معلومة الصدق وهي (كل لا انسان فهو شيء) لأن اللا انسان لا يخلو امّا أن يكون واجباً أو ممكناً خاصاً أو ممتنعاً وكلها شيء لأن كل منها ماهية من الماهيات فيصير لدينا شكل أول ينتج (كل لا شيء شيء) • والحاصل انّ كل لا شيء لا انسان وكل لا انسان اما واجب أو ممكن أو ممتنع فينتج من الشكل الأول كل لا شيء اما واجب أو ممكن أو ممتنع ونضمه الى كبرى مسلّمة وهي كل واجب أو ممكن أو ممتنع فهو شيء ينتج من الشكل الاول كل لا شيء شيء وهذه النتيجة فاسدة لأنها اشتملت على اجتماع التقيضين وفسادها امّا نشأ من كون تقيض الأخص أعم من تقيض الأعم ومن هذا الباب المغالطة المعروفة وهي كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص وكل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو امّا واجب أو ممتنع ينتج كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو واجب أو ممتنع ثم نضمه الى كبرى وهي كل واجب أو ممتنع فهو ممكن بالامكان العام ينتج كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام • - وجوابه - سيجيء

إن شاء الله في المغالطة السادسة والعشرين من باب المغالطات •

ورابعاً : انّ بين الكلي الشامل لسائر الموجودات كالشيء والممكن العام وتقيض ما هو أخص منه كالألا انسان عموم وخصوص مطلقاً والعموم في جانب الكلي لوجود مرجعه وهو الموجبة الكلية المطلقة العامة والسالبة الجزئية الدائمة فائه يصدق (كل لا انسان شيء) وبعض الشيء ليس بلا انسان) وهو الانسان نفسه فائه شيء ولا يصح سلب الانسانية عنه ومع

هذا فانه بين تقيضيها وهو (اللا شيء) (والانسان) تباين كلي دون العموم والخصوص المطلق . - وجوابه - يعلم مما سبق في جواب الايراد الثاني على تقيضي المتساويين والايراد الأول في هذا المبحث . من أن (اللا شيء) إذا فرض له افراد كان بين (اللا انسان) و (الشيء) عموم من وجه لا عموم من مطلق لصدق اللا إنسان على أفراد اللا شيء وحينئذ فالقضية المذكورة وهي (كل لا إنسان شيء) تكون كاذبة وان لم يفرض (للا شيء) افراد لم تكن بينه وبين (الانسان) أحد النسب الأربعة لعدم وجود المصدق له لا انه يكون بينهما تبايناً وقد عرفت انه المراد بقولهم : يكون بين التقيضين كذا من النسبة فيما لو كان بينهما تصادق . وقد استراح من هذا الايراد وأمثاله من خص البحث في المنطق بالكليات الموجودة لأنه مقدمة للحكمة ودون لأجلها والحكمة إنما تبحث عن الأعيان الموجودة . وتقائق الكلليات العامة وغيرها من الكلليات الفرضية كالانسان المتصنف بالشجرية ليس منها ولذا لا تجد في مسائل الحكمة ولا في مبادئها البحث في تقاض الامور العامة ولأن عموم قواعد المنطق بقدر الطاقة البشرية ولا طاقة لنا بادخال تلك الكلليات الفرضية في قواعد المنطق لاختلاف أحكامها مع أحكام غيرها ولا تصور ضابطاً كلياً يجمعها ولأنه لا فائدة معتد بها تقصد بالبحث عنها .

وخامساً : انه كلما صدق تقيض الأعم صدق تقيض الأخص وكلما صدق تقيض الأخص لا يجب أن يصدق تقيض الأعم تحقيقاً للعموم المطلق بينهما فينتج من الشكل الأول ما هو المحال وهو كلما صدق تقيض الأعم لا يجب أن يصدق تقيض الأعم . - وجوابه - سيجي إن شاء الله في المغالطة الثامنة من باب المغالطات .

نقيض الأعم والأخص من وجه

(قالوا : ان بين تقيضي الأعم والأخص من وجه تبايناً جزئياً) • ويرد عليهم إيراد واحد •

هو : انّ النسب قد حصروها في الأربعة المذكورة ولم يكن منها التباين الجزئي • - وجوابه - ما تقدم في جواب الإيراد الثامن في بحث النسب الأربعة •

نقيض المتباينين

(قالوا : انّ بين تقيضي المتباينين تبايناً جزئياً) ويرد عليهم إیرادات خمس •

أولاً : ما أورد على تقيض الأعم والأخص من وجه وجوابه : الجواب •
ثانياً : انّ تقاض الكليات العامة لأنواع الموجودات كاللا شيء واللا ممكن بالامكان العام واللا موجود اذا نسبت للكليات الخاصة الموجودة كالانسان ونحوه كان بينها تبايناً كلياً مع انّ بين تقاضها عموماً وخصوصاً مطلقاً لا تبايناً جزئياً فانّ مثل اللا شيء والانسان بينهما تباين كلي مع انّه بين تقيضيها وهو الشيء واللا إنسان عموماً وخصوصاً من مطلق ضرورة انّ (كل لا إنسان شيء) و (ليس كل شيء لا إنسان) فانّ الانسان شيء وهو ليس بلا إنسان ومن هذا الباب اللا ممكن العام مع المعدوم فانّ بينهما تبايناً كلياً لأن المعدوم ممكن بالامكان العام عدمه فنفي الممكن مباين له مع انّ بين تقيضيها وهو الممكن واللا معدوم عموماً من مطلق. لشمول الممكن لسائر أفراد اللا معدوم •

- وجوابه - يعلم من جواب الايراد الرابع على تقيض الأعم والأخص من مطلق •

وثالثاً : انّ المفهومات العامة لسائر أنواع الموجودات كالشئ والممكن العام يكون بين تقائضها وهو اللا شئ واللا ممكن تباين كلي لعدم صدق أحدها على شئ مما صدق عليه الآخر لعدم وجودها مع انّ بين تقائضها كالشئ والممكن في المثال المذكور تساوية • - وجوابه - يعلم من جواب الايراد الثالث على تقيضي المتساويين •

ورابعاً : انّ الكليات الممتنعة كشريك الباري وتقااض الكليات الموجودة كاللا إنسان بينها تباين كلي مع أنّه بين تقائضها كاللا شريك الباري والانسان في المثال المذكور عموم من مطلق • - وجوابه - يعلم مما سبق في جواب الايراد الأول على تقيضي الأعم والأخص مطلقاً •

وخامساً : انّ الكليات الممتنعة كشريك الباري واجتماع التقيضين يكون بينها تباين كلي مع انّ بين تقائضها كاللا شريك الباري واللا اجتماع التقيضين تساوية • - وجوابه - يعلم مما سبق من جواب الايراد الثاني على تقيضي المتساويين •

استدلالهم على النسب بين التقيضين

(لا زال المنطقيون يأخذون في استدلالهم على النسبة بين التقيضين القضية الشرطية المشهورة وهي اذا صدق أحد التقيضين بدون النقيض الآخر لصدق مع عين الآخر وهي ترجع الى انّ ساب النقيض يستلزم صدق عينه) • ويرد عليهم إيراد واحد •

هو انّ هذه الشرطية ترجع الى دعوى الملازمة بين السالبة المدولة المحمول

وبين الموجبة لأن معناها انّ أحد النقيضين اذا كان مسلوباً عن الآخر فيثبت عينه للآخر فاذا صدق (بعض اللاإنسان ليس بلا ناطق) صدق بعض اللاإنسان ناطق . ومن البديهي انّ السالبة أعم من الموجبة لصدقها مع انتفاء الموضوع بخلاف الموجبة فانه لا بد في صدقها من وجود الموضوع فيجوز أن يكون أحد النقيضين مسلوباً عن النقيض الآخر لكون هذا النقيض الآخر منتفياً في الخارج وحينئذ لا يثبت له عين الآخر لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وقد فرض انّ المثبت له منتف في المقام كما في صورة المفهومات العامة الشاملة لأنواع الموجودات كالشيء والممكن بالامكان العام فانّ بينهما تساوية ويصدق سلب أحد تقيضيهما عن الآخر بأن يقال : (بعض اللا ممكن العام ليس بلا شيء) لكون (اللا ممكن) منتفياً في الخارج فتصدق السالبة لانتفاء موضوعها ولا تصدق الموجبة أعني : (بعض اللا ممكن العام شيء) لأن (اللا ممكن) غير موجود فلا يصح اثبات شيء له الى غير ذلك من تقاض المفهومات العامة كاللا موجود واللا متحصل واللا مشخص مما ليس لها أفراد في نفس الأمر لأن كل ما وجد في عالم الواقع لا بد وأن يكون شيئاً وممكناً ومشخصاً ومحصلاً وموجوداً . إن قلت : انّ تقيض الشيء سلبه كما تقدم في الايراد الأول على تقيض الأعم والأخص المطلق (فاللاإنسان) الذي هو تقيض الانسان يكون سلباً للانسان لأن التقيض هو المفهوم البعيد غاية البعد عن تقيضه وهو لا يكون إلا اذا كان سلباً له لا مفهوماً محصلاً معانداً له فاذا قلنا : (كل لا ناطق لا إنسان) معناه سلب الانسانية عن اللا ناطق وكذا قولنا : (كل لا حيوان لا إنسان) معناه سلب الانسانية عن اللا حيوان . ومن المعلوم انّ كذب السالبة إنما يكون بعدم تحقق السلب ولا مدخلة

لاتتفاء الموضوع أو وجوده في كذبها ففرض كذب (كل لا ناطق لا إنسان)
التي ثبت اتها سالبة لا موجبة لا يكون من جهة عدم وجود (اللا ناطق)
لأن السالبة تصدق مع اتفاء الموضوع وإنما يكون من جهة عدم تحقق السلب
فيها بمعنى عدم ثبوت سلب الانسانية عن اللا ناطق ولازم عدم ثبوت سلب
الانسانية هو ايجاب الانسانية وإلا ارتفع النقيضان فثبت المدعى وهو اته
لو لم يصدق أحد النقيضين مع النقيض الآخر لصدق عين الآخر فاذا فرض
انه لم يصدق : (كل لا ممكن لا شيء) فلا بد أن يكون عدم صدقه ليس من
جهة عدم تحقق (اللا ممكن) الذي هو الموضوع لما عرفت من انه عدم
تحقق الموضوع في السالبة يوجب صدقها بل لا بد وأن يكون من جهة عدم
تحقق سلب الشيئية عن (اللا ممكن) ولازم عدم تحققه أن يثبت ايجاب
الشيئية للا ممكن لاستحالة ارتفاع النقيضين • وإن شئت قلت : انه تقيض
حمل أحد النقيضين على الآخر مثل قولنا : (اللا ناطق لا إنسان) هو حمل
عينه عليه أعني قولنا : (اللا ناطق إنسان) لأن تقيض السلب هو الايجاب
وليس تقيضه سلب النقيض أعني قولنا : (اللا ناطق ليس بلا إنسان) لأن
تقيض السلب هو الايجاب لا سلب السلب • قلنا : انه تقيض المفرد ليس
هو سلب المفرد بل عدله المشتمل على رفعه فانه المفردات هي المفهومات
الملحوظة بدون ربط لها بالغير وتقاؤها هو رفعها الغير الملحوظ مع الغير
ولذا يصح الحكم على تقاؤها فلو كانت تقاؤها هو سلبها عن الغير لما
صح الحكم عليه وأخذه موضوعاً • والحاصل انه تقاؤض المفردات مفاهيم
محصلة ويكون حمل بعضها على بعض قضية موجبة لا سالبة كيف وتقيض
كل شيء رفعه فلو كانت قضية سالبة لما كان ذلك رفعاً للمفرد بل رفعاً للربط

بين الشئيين كما هو التحقيق في السالبة . إن قلت : لو كانت تقاضى المفردات مفاهيم محصلة لزم ارتفاع النقيضين فيما لو كان الموضوع منتفياً فزيد اذا كان غير موجود يكون الكاتب واللا كاتب مرتفعين عنه مع انّ النقيضين لا يرتفعان . قلت : هذا في تناقض القضايا صحيح امّا في تناقض المفردات فائماً لا يجوز ارتفاعهما في الموضوع الموجود ولذا صح أن يقال : انّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي يرتفع في مرتبتها النقيضان . فتلخص من ذلك كله انّ قولنا : (اللا ناطق لا انسان) ليس معناه سلب الانسان عن (اللا ناطق) بل هو اثبات مفهوم اللا انسان للناطق وحينئذ فيكون تقيضه قولنا : (بعض اللا ناطق ليس بلا انسان) لأن تقيض الايجاب السلب . إن قلت : انّ السالبة المدولة المحمول تكون ملازمة للموجبة المحصلة المحمول فقولنا : (بعض اللا ناطق ليس بلا انسان) ملازم لقولنا : (بعض اللا ناطق إنسان لما تقرر من انّ نفي النفي إثبات . قلنا : نفي النفي وسلب السلب إنما يكون سلباً لربط السلب ولذا لا يعتبر فيه وجود الموضوع . والاثبات والايجاب إنما يكون اثباتاً وايجاباً للربط ولذا اعتبر فيه وجود الموضوع وما اشتهر من (انّ نفي انفي اثبات) فالمراد به أنه يلزمه الاثبات لا أن مدلوله الاثبات وهو إنما يلزمه ذلك فيما لو كان الموضوع موجوداً دون ما اذا كان معدوماً . (والذي يمكن أن يقال في الجواب عن هذا اليراد) هو : انّ لازم الشرطية المذكورة هو فرض وجود الموضوع في القضية السالبة المشتملة على سلب أحد النقيضين عن الآخر إذ لولا الفرض المذكور لما كان المقدم فيها (اذا صدق ... الخ) بل كان اللازم أن يقال : اذا لم يصدق أحد النقيضين على الإخر واذا فرض في السالبة المذكورة وجود الموضوع كانت الشرطية صادقة

لأن نقي النفي عن أمر موجود يكون اثباتاً للنفي لذلك الموجود هذا بناء على مسلك القوم . وإلا فالتحقيق انّ مرادهم انّ الفرد الذي يحمل عليه اللا إنسان يحمل عليه اللا ناطق وإلا لحمل عليه الناطق لاستحالة ارتفاع النقيضين عن ذلك الفرد المفروض الوجود . فالموضوع عندهم مفروض الوجود ولو تقديرأ ومرادهم انطباق المفردات لا صدق القضايا وإنما يلزم الاشكال لو اريد صدق القضايا دون انطباق المفردات ففي الاشياء اذا فرض فرد ينطبق عليه في حد ذاته كان فرداً للا مسكن وإلا لكان فرداً للممكن لاستحالة ارتفاع النقيضين عما فرض وجوده وتحققه في حد ذاته فيلزم وجود المسكن بدون مساويه وهو (الشئ) في الفرد المفروض المذكور وهو خلف .

الكليات الخمسة

جنسية الكلي لما تحته

(زعموا انّ الكلي جنس تحته أنواع خمسة : الجنس ، والنوع والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، لأنه مأخوذ في مفاهيمها وداخل في قوامها وتمام الذاتي المشترك بينها) . ويرد عليهم ايرادان .

أولاً : أنّه يلزم أن يكون الكلي أعم مطلقاً من الجنس وأخص مطلقاً منه أمّا الأول أعني لانّ الكلي أعم من الجنس مطلقاً فلأنه جنس للجنس وجنس الشئ أعم منه مطلقاً ولأن الكلي مأخوذ في تعريف الجنس وتعريف غيره من النوع وباقي الكليات الخمسة وأمّا الثاني أعني كون الكلي اخص من الجنس مطلقاً فلا تصاف الكلي بعنوان الجنس ويصدق الجنس عليه كصدقه على الحيوان والجسم والشجر فكما انّ هذه الثلاثة أخص من مطلق الجنس كذلك الكلي فلزم من جنسية الكلي لما تحته أن يكون أعم من الجنس

مطلقاً وأخص منه مطلقاً وهو محال لاجتماع المتنافين وهي الأعمية المطلقة والأخصية المطلقة من شيء واحد وهو الجنس . ودعوى انّ الكلي ليس بجنس لما تحته من الكليات الخمسة . فاسدة لأن الحقائق الاعتبارية والاتزاعية كالحقائق المتأصلة لها أجناس وفصول فما اعتبر وما اترع إن كان له جزء يحمل عليه يكون تمام المشترك بينه وبين غيره كان جنساً له . وإن كان له جزء يحمل عليه مختصاً به كان فصلاً له ولا شك انّ الكلية مأخوذة في هذه المعاني الخمسة . وقد أصر الشيخ على كون تعريفها حدوداً بدعوى أن هذه المعاني قد حصلها المنطقيون ووضعوا الألفاظ بأزائها فلا بد وأن يكون الكلي جنساً لها لأنه تمام الذاتي المحمول عليها المشترك بينها . ودعوى انّ أعمية الكلي من الجنس باعتبار الذات لأن الجنس مأخوذ في ذاته الكلية وهي داخلة في قوامه لكونها جنس الجنس وجنس الشيء مقوّم له وأخصية الكلي من الجنس باعتبار عروض الجنسية عليه فانّ الجنسية ليست مقوّمه للكلي ولا داخلة في قوامه وإنما هي عارضة عليه إذ لو كانت داخلة في قوامه لما وجد الكلي بدون الجنسية مع أنّه يوجد بدونها كما في الخاصة والعرض العام وحيث كانت أعمية الكلي باعتبار الذات وأخصيته باعتبار عروض الجنسية عليه فقد ارتفعت المنافاة بين الأعمية والأخصية في الكلي حيث لا إمتناع في كون الشيء أعم من شيء آخر باعتبار ذاته وأخص باعتبار عروضه عليه لأن الأحكام تختلف باختلاف الاعتبارات وقد اشتهر فيما بينهم أنه لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة . فاسدة لأن مجرد اختلاف الاعتبار لا يوجب رفع التنافي مع كون نسبة العموم والخصوص المطلقة لشيء واحد فانّ لازم العموم ان يوجد الكلي بدون الجنس ولازم الخصوص أن يتمتع وجود الكلي بدون الجنس

سواء كان اتصاف الكلي بالأعمية والأخصية المطلقتين من الجنس باعتبار واحد أو باعتبارين • — وجوابه — ان يقال : إن المقدمة الثانية من الايراد أعني (كون الكلي أخص من الجنس مطلقاً) باطلة إذ مرجع الخصوص المطلق ليس بوجود بينهما فائه لا يصدق كل كلي جنس فانه النوع ليس بجنس • ومجرد الاتصاف بالجنسية لا يوجب الأخصية منها فانه الأعم يتصف بالأخص كالحيوان فانه يتصف بالضحكية والناطقية مع انهما أخص منه فلنا أن نلتزم بأن الجنسية أخص من الكلية وهي متصفة بها بل التحقيق كما تقدم في الايراد العاشر في النسب الأربع انه المعقولات الثانوية وإن اتصف بها معروضاتها إلا انه لا توجد بينها وبين معروضاتها أي نسبة من النسب الأربع لأنها تعرض لنفس الطبيعة في حد ذاتها في الذهن والنسب إنما تتصور بين الكليات بحسب أفرادها ومصاديقها •

وثانياً : انه الكلي لا يعقل أن يتصف بالجنسية إذ لازم عروض الجنسية عليه أن يعرض الشيء على نفسه حيث انه الجنسية من أجزائها الكلية فلو عرضت على الكلي لكان عروضها بأجزائها جميعها عليه وإلا لما كانت عارضة عليه فلازم عروض الجنسية على الكلي عروض الكلي على الكلي وهو باطل لأن عروض شيء على شيء لازم صحة سلبه عن ذاته فيلزم صحة سلب الشيء عن نفسه • — وجوابه — انه للشيء مفهوم وذات والأول هو الصورة الذهنية والثاني هو ذاته الواقعية المرتبة عليها آثاره النفس الأمرية • والجنسية إنما تعرض لمفاهيم الأشياء لا لذواتها ألا ترى انه مفهوم الحيوان أو الجوهر أو الحجر جنس لا ذواتها النفس الأمرية • والكلي كذلك أي إنما تعرض الجنسية له على حد سائر الأشياء أعني لمفهومه حيث انه مفهومه هو الجنس

للأنواع الخمسة لا اثما تعرض لذاته الواقعية ألا ترى انّ كلية الانسان أو غيرها لا تعرضها الجنسية . ولا شك انّ مفهوم الشيء قد تعرض له ذاته إذا كان يترتب عليه آثار ذاته ولذا كان مفهوم الكلي تعرض عليه الكلية لأن آثارها وهي الصدق على كثيرين موجودة فيه وهكذا مفهوم العلم يعرض عليه العلم لأن آثاره موجودة فيه وهكذا مفهوم المفهوم يعرض عليه المفهوم لأن آثاره موجودة فيه فمفاهيم الأشياء تعرض عليها ذات الأشياء اذا كانت آثار الذات موجودة فيها وحينئذ فتحمل الأشياء على تلك المفاهيم بالحمل الشايخ بخلاف مثل مفهوم الانسان فاته لا تعرض له الانسانية لأن آثار الانسان ليست موجودة فيه ولذا لا تحمل الانسانية بالحمل الشايخ عليه واذا حملت عليه فاتما تحمل بالحمل الأولي بل الشيء قد يعرض على مفهوم قبيضة اذا كانت آثاره موجودة في قبيضة فانّ الكلية تعرض على مفهوم اللا كلية والمفهوم يعرض على مفهوم اللا مفهوم والمعلوم يعرض على مفهوم اللا معلوم لوجود آثارها في مفاهيم تقائضها فتحمل على تقائضها بالحمل الشائع وعليه فلا مانع من عروض الجنسية لمفهوم الكلي وحملها عليه بالحمل الشائع لوجود آثار الجنسية فيه وهي مقوايته على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو .

البرهان على حصر الكليات في خمسة

(استدلووا على حصر الكليات في الخمسة المذكورة بالاستقراء حيث انّ المتتبع لا يراها أكثر من هذه الخمسة المذكورة وبالعقل حيث انّ الكلي اذا نسب الى افراده المحققة في نفس الأمر امّا أن يكون عين ماهية تلك الأفراد بحيث لا تزيد الأفراد عليه إلا بالموارض المشخصة فهو النوع أو جزء ماهيتها

فان كان تمام المشترك بين ماهيتها وبين ماهية مباينة لها فهو الجنس وإلا فهو الفصل أو خارجاً عنها ويقال له العرض فامّا ان يختص بأفراد ماهية واحدة أو لا والأول هو الخاصة والثاني هو العرض العام) • ويرد عليهم ثلاثة وعشرون إيراداً •

أولاً : انّ الاستقراء التام غير حاصل بل غير مقدور لنا والنقص

لا يفيد اليقين

وثانياً : انّ الحصر ممنوع لأن الكليات المركبة كالانسان الضاحك

أو الحيوان الضاحك أو الجوهر الناطق اذا لوحظ مجموعها فائه كلي من الكليات مع انه ليس بداخل تحت قسم من أقسامها المذكورة لأنه ليس بجنس ولا فصل ولا نوع ولا عرض عام ولا خاص • - وجوابه - انّ محط بحثهم وتقسيمهم وحصرهم للكليات ذات المفهوم الواحد أعني التي لها صورة في الذهن واحدة وإن كان التعبير عنها بمركب ولذا كان الحد التام عندهم ليس من النوع فانّ الحاصل في الذهن من النوع صورة واحدة إجمالية والذي يحصل من الحد صورتان يكونان تفصيلاً لتلك الصورة الاجمالية ولكن هذا الجواب ينافيه تمثيلهم للجنس بالجسم النامي وتقسيمهم الخاصة الى مفردة ومركبة وتمثيلهم للثاني بالطائر الولود • إلا أن يلتزم بأنه من التسامح أو جهلاً بحقيقة الحال من بعضهم •

وثالثاً : انّ الحصر ممنوع لأن الشئ والموجود ليسا من الذاتيات

الثلاثة بالنسبة الى افرادهما كما هو واضح ولا من الاعراض لها لأن معروضها إن كان شيئاً وموجوداً لزم عروض الشئ لنفسه وإن كان ليس بشئ ولا بموجود لزم اجتماع النقيضين • - وجوابه - انّهما عارضان لأفرادهما

وما ذكره الخصم لو تم لزم أن لا يعرض كل شيء لشيء آخر ، مع اثهما يعرضان للماهية في حد ذاتها المسماة باللا بشرط المقسمي كما قرر في محله فراجع كتب الحكمة .

ورابعاً : انَّ الحصر ممنوع فانَّ الصنف كالرومي والتركي والزنجي خارج عن هذا الحصر لوضوح عدم دخوله في واحد من هذه الأقسام الخمسة .
— وجوابه — انَّه داخل في الخاصة إن اعتبر بالنسبة الى الأفراد التي يختص بها وإن اعتبر بالنسبة الى الأفراد التي لا يختص بها كان عرضاً عاماً .

وخامساً : انَّ الحصر ممنوع فانَّ الكلليات الممتنعة كتركيب الباري أو التي تحتها فرد واحد كالشمس أو كانت معدومة الأفراد كالعقلاء خارجة عن هذا الحصر لأنها ليست لها أفراد بحسب نفس الأمر لكونها معدومة .
— وجوابه — انَّ مرادهم بالأفراد هي الأفراد التي تكون للكلليات في حد ذاتها لو خلت وطبعها بحيث لو وجدت في الخارج كانت تلك الأفراد هي الموجودة . وبعضهم أجاب : انَّ المقصود الأصلي لما كان معرفة أحوال الموجودات إذ لا كمال في معرفة المعدومات خصوا بالبحث بها . لكنه ينافيه عموم قواعد الفن .

وسادساً : انَّ الحصر ممنوع فانَّ الكلبي بالنسبة الى مباينه غير داخل في الأقسام المذكورة الخمسة . — وجوابه — انَّ القسمة إنما كانت للكلبي بالنسبة الى أفرادها .

وسابعاً : انَّ الحصر ممنوع فانَّ الماهية اذا كانت عامة لجميع الأشياء المحققة والمقدرة الخارجية والذهنية كالشيئية فالأعراض المختصة بها ليست بعرض عام لعدم شمولها لماهية أخرى ولا خاصة لعدم التمييز لها عن غيرها

تميزاً عرضياً • - وجوابه - انها تكون خاصة لأنها تميز الماهية المذكورة
تميزاً عرضياً عن سائر المفهومات بحسب ذاتها وإن لم تكن مميزة لها بحسب
وجودها ومصادقها •

وثامناً : انّ الحصر ممنوع لأن الماهية اذا أخذت معرفة عن كل شيء
واوحتت في حد ذاتها فاتّما لا تتصف بأحد هذه الأقسام الخمسة لأن الماهية
من حيث هي ليست إلهي • - وجوابه - إنا لو سلمنا عدم إتصافها في
الواقع في هذه الحال فنقول : انّ الكلي إنما كان منحصرأ في تلك الأقسام
الخمسة اذا لوحظ. بالنسبة الى أفرادها لا اذا لوحظ في حد ذاته مجردأ
عن كل شيء •

وتاسعاً : انّ الحصر ممنوع إذ يجوز أن تكون الأجزاء المشتركة بين
الماهية والنوع المباين لا تقف عند حد بمعنى انها لا تتناهى كما في إقسام
المقادير الى غير النهاية وحينئذ فليس بعض هذه الأجزاء مختصاً لاشتراكه
بين الماهية والمباين ولا بعضاً من تمام المشترك لعدم وجود تمام المشترك بين
تلك الماهية والمباين تكون تلك الأجزاء أجزاءً له • - وجوابه - انّ هذا
الحصر مبني على تناهي أجزاء الماهية وإلا لما أمكن ادراكها ولكنه على وجه
التفصيل مضافاً الى انّ برهان التضايف يدل على امتناع تركيب الماهية من
الأجزاء التي لا تتناهى حتى لو كانت أجزاءً ذهنية وهكذا برهان التطبيق
يدل على ذلك بناءً على انّ الأجزاء الذهنية عين الأجزاء الخارجية والفرق
بينها بالاعتبار •

وعاشراً : انّ الحصر ممنوع لجواز أن يكون بين الماهية والنوع المباين
أجزاء مفردة لا يكون المركب منها له وحدة حقيقية حتى يكون جنساً وعليه

فهذه الأجزاء لا تكون فصولاً لأنه لا جنس لها وما لا جنس له لا فصل له وهكذا ليست بأجناس لأن كل واحد منها ليس بتمام المشترك . وجوابه — انّه هذا الفرض محال لأن كلامنا في الماهيات التي لها وحدة حقيقية والماهية المركّبة من الأجزاء المفردة لا وحدة حقيقية لها .

وحادي عشر : انّه الحصر ممنوع لأن الماهية اذا تركبت من أمرين متساويين لم يكن كل منهما بفصل لأن ما لا جنس له لا فصل له ولا بنوع لأنه ليس بتمام ماهية ما تحته ولا بجنس لأنه ليس بتمام المشترك بين الماهية وغيرها ولا بعرض لأنه جزء الحقيقة . — وجوابه — انّه هذا الحصر مبني على عدم تركيب الماهية من أمرين متساويين ولو سلمناه إلتزمنا بأن كل واحد منهما فصلاً ولا نسلم انّه كل ما لا جنس له لا فصل له .

وثاني عشر : انّه الحصر ممنوع لاحتمال كون جزء الماهية عرضاً لماهية أخرى أو جزء من ماهية أخرى غير محمول عليها بأن كان من الأجزاء الخارجية لها أو تمام حقيقة أخرى بأن يكون نوعاً لها فحينئذ جزء هذه الماهية لا يكون داخلًا تحت واحدٍ من هذه الأقسام الخمسة فاتّه ليس بفصل لأنه لم يكن مميّزاً لها وليس من باقي الأقسام كما هو واضح . — وجوابه — انّه على تقدير صحة هذه الاحتمالات فيكون الجزء المذكور بالنسبة الى الماهية التي هو جزءها فصلاً مميّزاً لها عما عداها لكون في ما عداها لم يكن هو جزءاً محمولاً ولا يكون جنساً لأن الجنس هو الجزء المحمول على الماهيات التي يكون تمام المشترك بينها .

وثالث عشر : انّه نسبة الفصل الى الجنس نسبة الخاصة الى معروضها كما سيجيء إن شاء الله مع انّها ليست بنسبة الى أفراده لكون الجنس أعم

من الفصل وليس بفرده • ويقوى الاشكال على من عبّر في الحصر المذكور بقوله : (بالنسبة الى ما تحته) فانه الجنس ليس تحت الفصل حيث انه ليس بأخص منه • — وجوابه — انه المراد بالتحتية والفردية كونه من مصاديقه وانه يحمل عليه ولا شك انه الجنس من مصاديق الفصل والفصل يحمل عليه ألا ترى انه الأعم من وجه يكون من أفراد الأعم الآخر ومما يندرج تحته بهذا المعنى •

ورابع عشر : انه يجوز أن يكون جزء وليس بتمام المشترك أصلاً مع انه ليس بفصل كجنس الفصل • — وجوابه — انه الفصل أمر بسيط لا يعقل أن يكون له جنس كما سيجيء إن شاء الله تعالى •

وخامس عشر : انه الفصل تمام المشترك بين ماهيته وبين النوع فانه الناطق تمام المشترك بين الانسان وبين ماهية النطق فكيف يجعل في الحصر المذكور عبارة عما لا يكون تمام المشترك — وجوابه — انه لم يكن بتمام المشترك بين ماهية وماهية مباينة كما هو المذكور في الحصر فانه ماهية الفصل غير مباينة لنوعه •

وسادس عشر : انه الفصل تمام المشترك بين نوعه وبين الجنس فانه الناطقية تمام المشترك بين الانسان وبين الحيوان إلا انها جزء للانسانية وعارضة على الحيوانية لما سيجيء إن شاء الله من انه الفصل عارض على الجنس فكيف في الحصر المذكور يجعل الفصل عبارة عما لا يكون تمام المشترك • وجوابه — عين الجواب عن الايراد الخامس عشر •

وسابع عشر : انه النوع تمام المشترك بين صنفين منه وهما ماهيتان متباينتان فانه الانسانية تمام المشترك بين الزوجي والتركي وهما ماهيتان متباينتان وهكذا يكون تمام المشترك بين ماهيته المطلقة والمقيدة فانه الانسانية

تمام المشترك بين مطلق الانسان والانسان الكاتب • - وجوابه - ائه ليس
بجزء من ماهيتهما كان تمام المشترك بينهما بل هو عين ماهيتهما • والحصص
إنما حكم فيه بالجنسية على الجزء الذي هو تمام المشترك مضافا الى ائه
هذه ماهيات اعتبارية والكلام في الماهيات ذات الوحدة الحقيقية مضافا الى
انه الثاني ليس بماهية مباينة •

وثامن عشر : ائه يجوز أن يكون الكللي جزءا لماهية وعارضا لجميع
ما عداها كالشيئية لو كانت جزءا لماهية وحينئذٍ فهي فصل مع ائها تمام
المشترك بين الماهية التي هي جزؤها وما عداها • - وجوابه - ائها لم تكن
تمام الذاتي المشترك فاتتها حسب الفرض كانت عارضة على ما عداها والأولى
إرجاع هذا الايراد الى الايراد الثاني عشر والجواب الجواب •

وتاسع عشر : ائه يجوز أن يكون جزء الماهية ليس بتمام المشترك مع
ائه ليس بفصل كما لو كان للماهية تمام مشترك بينها وبين نوع آخر ولها
أيضا تمام مشترك آخر بينها وبين نوع آخر ويكون لها جزء موجود هو جزء
لتمام المشترك الأول ولتمام المشترك الثاني فان هذا الجزء ليس بفصل لجنس
لأنه جزء لتماهي مشترك لا لتمام مشترك واحد فمثلا لو فرض انه للانسان
والفرس تمام مشترك هو الحيوان ولنفس الانسان والشجر تمام مشترك
آخر وهو الجسم النامي المنتصب القائمة فان النامي هو جزء للحيوان وللجسم
النامي المنتصب القائمة وهما جنسان للانسان وليس بفصل لواحد منهما لأنه
لا يميزه عما عداه • - وجوابه - هذا مبني على امكان وجود جنسين في
مرتبة واحدة وسيجيء إن شاء الله عدم امكانه ولو سلمنا فلنا أن نقول : ان

النامي إن كان تمام المشترك بين الجنسَيْن المذكورين فهو جنس لهما وإن كان بعض من تمام المشترك بينهما فهو فصل له .

وعشرين : اِنَّه لا وجه لملاحظتهم الكلي بالنسبة لأفراده النفس الأمرية دون الأفراد الفرضية مع اِنَّه عندنا من للكليات ما لا يكون لها إلا أفراد فرضية كالأشياء واللا ممكن . - وجوابه - اِنَّ الكليات بالنسبة إلى أفرادها الفرضية لا يجري فيها الحصر المذكور فإنَّ الإنسان بالنسبة إلى أفرادها التي يُفرض أنَّها ليست بخيوات ليس بواحد من الكليات الخمس لِحائِه لما استحال تحققها جاز أن يستلزم محالاً وهو أن لا يكون بالنسبة إليها كلياً من الكليات الخمس . مع اِنَّه يجوز أن يفرضه العقل بالنسبة إلى كل طائفة من أفرادها أو جزءها أو خارجاً عنها وعليه فيصدق الكليات الخمس على كلي واحد بالنسبة إلى شيء واحد . نعم الحصر يجري في الكليات بالنسبة إلى أفرادها الفرضية بالمعنى المتقدم في جواب الأيراد الخامس وهو بهذا المعنى يشمل حتى الكليات الفرضية كالأشياء واللا ممكن واللا موجود .

وواحدًا وعشرين : اِنَّ النوع ليس بعين حقيقة ما تحته من الأفراد لأن الفرد عبارة عن الماهية المقيّدة بالتشخص على نحو يكون القيد والتقيد داخلين فيه فيكون النوع جزءاً من حقيقة الأفراد لا أنه عينها . - وجوابه - اِنَّ المقيّد مع قيده الذي هو التشخص يتصور على أنحاء أربعة : الأول - ما يكون القيد والتقيد خارجين عن الذات وسميتهما سمة العارض بالنسبة إلى معروضه وهذا هو الشخص لأن الشخص هو الماهية العارضة للتشخص على ما هو التحقيق عند أرباب الحكمة . الثاني ؛ ما يكونان داخلين في الذات وهو الفرد . الثالث : ما يكون القيد خارجاً والقيد داخلًا ولم يجعل بأزائه

إسم ، وقد حكي عن بعض تسميته بالشخص . الرابع : ما يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً وهو المسمى بالحصة فعلى هذا يكون النوع عين حقيقة الأشخاص لا الأفراد وإذا أطلق الأفراد في هذا الباب فإثماً يراد بها الأشخاص . وما أوجب من انـ المراد بالعينية هو الاتحاد في الوجود الخارجي فإنـ النوع متحد مع الأفراد في الوجود الخارجي . ففاسد لأن الجنس والفصل كذلك فالعينية بهذا المعنى لا تختص بالنوع .

وثانياً وعشرين : انـ الكلبي الواحد قد يكون نوعاً وفصلاً وعارضاً كالناطق فائه بالنسبة الى حصصه الخارجية أعني النطق الموجود في الخارج يكون عين حقيقتها فهو نوع بالنسبة اليها وبالنسبة الى الانسان فهو فصل له لأنه جزء حقيقته المميز له عما عداه وبالنسبة للحيوان خاصة لأنه عارض على حقيقته ومختص بها فيلزم تداخل الأقسام وقد قيل : انـ الحساس فصل للحيوان وجنس للسمع والبصر ونوع لخصه وعرض عام للضاحك وخاصة للجسم . - وجوابه - انه لا مانع من التداخل اذا اختلفت الاعتبارات وتفايرت اللحظات ولا يكون التداخل عيباً فيها . كيف والقسمة هنا اعتبارية لكونها كانت للكلبي بالنسبة الى أشخاصه لا بالنسبة الى نفس ذاته نظير قسمة الكلبي الى الأعم والأخص والمساوي والمباين فإنـ الكلبي الواحد قد يتصف بسائر هذه الأقسام لكنه باعتبارات مختلفة ولحافظات متعددة لكونها كانت بالنسبة الى الغير وهو الكلبي الآخر وعليه فتكون القسمة هنا مانعة خلوة .

وثالثاً وعشرين : انهم إن أرادوا حصر أقسام الكلبي الأولية فهي منحصرة في ثلاثة لأنه اما أن يكون عين ماهية ما تحته من الأفراد واما أن يكون جزءاً منها واما أن يكون خارجاً عنها وإن أرادوا حصر أقسام الكلبي مطلقاً

فهي تسعة لا تقسام كل من الجنس والفصل الى القريب والبعيد وانقسام الخاصة والعرض العام الى اللازم والمفارق بل الى أكثر من ذلك . وجوابه - انّ مرادهم إنحصار أقسام الكلي الأولية المحصلة والثلاثة المذكورة ليست بمحصلة لأن الجزء والخارج مبهمان وأقسام الجنس والفصل والخاصة والعرض العام أقسام ثانوية .

تسامحهم في تمثيلهم لتلكيات

(قد اشتهر فيما بينهم التمثيل لتلكيات الخمسة للنوع بالانسانية وللجنس بالحيوانية وللفصل بالناطقية وللعرض العام بفرديّة الثلاثة وللخاصة بالضحك والسواد) . ويرد عليهم انّ هذه تلكيات لا تقال ولا تحمل على ما هي نوع أو جنس أو خاصة أو عرض عام له وقد أخذوا في تعريف تلكيات الخمس الحمل فالأصح أن يمثّلوا بالانسان والحيوان والناطق والفرد والضحك والأسود حتى تكون قابلة للحمل لكنهم تسامحوا فذكروا مبدأ المحمول لأنه أصرح في الدلالة على طبيعة المحمول ونحن في هذه المباحث قد جاريناها في ذلك محافظة على أداء المقصود بأساليبهم فاتّه أقرب الى ذهنية الطالب في مقام البحث .

السؤال بما هو

(زعموا انّ (ما هو) سؤال عن تمام الحقيقة فان اقتصر في السؤال على ذكر أمر واحد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به فيقع النوع في الجواب إن كان المذكور أمراً شخصياً والحد التام إن كان المذكور حقيقة كلية وإن ذكر في السؤال أمور متعددة كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة فان كانت متحدة وقع الجواب النوع أيضاً وإن كانت مختلفة وقع الجنس) .

ويرد عليهم ثمانية ايرادات •

أولاً : اِنَّه لا يصح تخصيص ما هو بالسؤال عن تمام الحقيقة مع انّه ما هو يستعمل لشرح الاسم فيقع الجواب : العرض وغيره من سائر المميزات بل التعاريف اللفظية أيضاً •

وثانياً : انّه النوع مثل الحد التام في كونه تمام حقيقة ما تحته فأبي وجه لتخصيص النوع بالوقوع في جواب ما هو عند السؤال عن الشخص الواحد ؟ مع انّه الحد التام مثل النوع في كونه تمام حقيقته أيضاً • ودعوى وجود الفرق بين الحد التام والنوع بالتفصيل والاجمال ولا حاجة الى التفصيل مع كفاية الاجمال • مدفوعة بأن هذا تابع لرغبة المجيب ومقتضيات الأحوال فقد يكون من البلاغة الاجابة بالتفصيل • كيف وهو ألد لطلاب المعرفة وانكشاف الواقع لزيادة البصيرة به •

وثالثاً : اذا جمع في السؤال بين امور متعددة لماذا كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة دون ماهية كل واحد منها بخصوصه •

ورابعاً : انّه الصنف ينبغي أن يقع في جواب ما هو لأنه دال على النوع • والجواب عن الجميع : انّه ذلك مجرد اصطلاح من المنطقيين أو يقال : انّه ما هو كناية عن السؤال عن تمام الحقيقة المشتركة عند تعدد المسؤول عنه أو المختصة تفصيلاً عند وحدة المسؤول عنه الكلي واجمالاً عند وحدة المسؤول عنه الشخصي ولذا قسموا (ما) الاستفهامية الى شارحة وهي ما يطلب بها شرح الاسم • وما الحقيقية وهي التي يطلب بها معرفة الحقيقة مع انها في أصل اللغة موضوعة لمطلق الاستفهام •

وخامساً : انّه ما هو اذا كان السؤال بها عن تمام الحقيقة فاذا سئل عن

الشخص الواحد كان اللازم ان يقع في الجواب النوع مع التشخص لأن تمام حقيقة الشخص هو ذلك . - وجوابه - انّه حقيقته هو النوع فقط والتشخص عارض عليه ولذا لو تبدل تشخصه لا تتبدل ذاته وحقيقته بخلاف ما اذا تبدل نوعه .

وسادساً : ائّه بالسؤال بما هو عن الله عز اسمه لا يجاب بالنوع ولا بالحد التام وإلا لزم تركبه من الماهية والتشخص فلا بد أن يقع الجواب غيرها فلا تعم الكلية المذكورة . - وجوابه - انّه ما ذكر يقتضي أن لا يصح السؤال عنه بما هو لا ائّه يسئل بما هو عنه فيقع الجواب غيرها .

وسابعاً : انّه فصل الجنس يدل بالالتزام على الحقيقة المشتركة أعني الجنس . وفصل النوع يدل بالالتزام على الماهية المختصة أعني النوع لأن الفصل يستحيل وجوده بدون ما هو فصل له فينبغي أن يقع الفصل في جواب ما هو . - وجوابه - انّه الفصل لا يدل بالالتزام على الحقيقة وإن كانت لازمة له خارجاً لأن مناط الدلالة الالتزامية هو الزوم الذهني ولا لزوم ذهني بينهما وإلا لكان التعريف بالفصل فقط حداً تاماً .

وثامناً : انّه النوع لو كان يقع في جواب ما هو اذا كان المسؤول عنه هو الشخص لزم أن يكون الجزئي مكتسباً . - وجوابه - إنما تكتسب حقيقته وهي كلية لا ذاته وشخصه .

السؤال بأي شيء

(ويتلخص كلامهم في جواب (أي) ائّه يطلب بها ما يميز المسؤول عنه في الجملة عما يشاركه فيما اضيفت اليه أي فاذا اضيفت الى الشيء طلب ما يميّزه عن المشاركات في الشيئية فيقع الجواب بالفصول أو الخواص واذا

قيّد في ذاته أو في جوهره بأن فيل : (أي شيء هو في ذاته) وقعت الفصول فقط سواء كانت قريبة أو بعيدة وإذا قيّد في عرضه بأن فيل : (أي شيء هو في عرضه) وقعت الخواص فقط وإذا اضيفت الى جنس بعيدة أو قريب كان الأمر كذلك بمعنى يطلب المميزات له عن المشاركات في ذلك الجنس وتقع الفصول أو الخواص وإذا قيد في ذاته وجوهره كأن قيل : (أي حيوان هو في ذاته) وقعت الفصول فقط وإذا قيّد في عرضه كأن قيل : (أي حيوان هو في عرضه) وقعت الخواص فقط ولا يقع العرض العام في جواب أي عندهم نعم بعضهم ذكر أنه يقع في جواب كيف هو) • ويرد عليهم ايرادان • أولاً : انّه الحد التام والنوع لماذا لم يقع في جواب أي شيء هو في ذاته مع أنّهما يحصل بهما التمييز الذاتي للفضل • ودعوى انّه الجنس لا يقع به التمييز فلا وجه لذكره الضمني في النوع ولا التفصيلي في الحد التام • مدفوعة بأنّه لا إشكال في حصول زيادة الايضاح به أو غرض عقلائي آخر يكون مصححاً لذكره والذي ينفع الخصم اثبات وجود المانع من ذكره لا عدم مقتضي له • على أنّه قد يقع به التمييز أيضاً كالفصل البعيد فأثّه إذا سئل عن الانسان بأنه أي جسم هو في ذاته وذكر في جوابه : الحيوان فقد ميّزه في الجملة • إن قلت : انّه الجنس باعتبار أنّه مشترك بين الطبايع لا يكون مميزاً • قلنا : نعم بهذا الاعتبار لا يكون مميزاً بعضها عن البعض المشارك له فيه وهذا لا ينافي أن يكون مميزاً لها عما لم يشاركه فيه باعتبار اختصاصه به بالاضافة اليه فالحيوان باعتبار الفرس والانسان لا يميز بعضها عن بعض لكن باعتبار الشجر والحجر يميز الانسان عنها وإذا وقع في جواب أي شيء إنما يقع بالاعتبار الثاني • ودعوى إننا لا نسأل عن الفصل إلا بعد أن

نعلم انّ للشيء المسؤول عنه جنساً فيكون ذكر الجنس لغواً • مدفوعة بأننا لا نسلم ذلك حيث لا دليل على المنع عن السؤال بأي شيء اذا لم يعلم الجنس مضافاً الى انّه لا يتم على القول بتركب الماهية من أمرين متساويين مضافاً الى انّه قد يكون المعلوم الجنس العالي دون السافل فيصح الجواب بالسافل • إن قلت : إذا علم الجنس العالي فلا يصح وقوع الجنس السافل لأن السافل عبارة عن العالي وباقي الفصول • قلنا : هذه المعلومية لا تمنع من الوقوع الضمني بل ولا التفصيلي فاتّه لا مانع من التأكيد وزيادة الايضاح • ودعوى انّ الحد التام والنوع يقعان في جواب ما هو فلا يقعان في جواب (أي شيء) فاسدة لأن وقوعهما في جواب ما هو لا يسع من وقوعهما في جواب أي شيء • وثانياً : انّ الجنس والعرض العام لماذا منع من وقوعهما في جواب أي شيء مع انّهما كالفصل البعيد في حصول التمييز بهما في الجملة ولم خصوا وقوع العرض العام بجواب كيف هو • والجواب عن هذين الايرادين بما ذكرناه في (ما هو) من انّه وقع الاصطلاح منهم على ذلك أو تقول : انّه ليس مقصودهم (بأي شيء) السؤال بهذا اللفظ بل هو كناية عن السؤال عن جزء الماهية الذي ليس بتمام المشترك • والحد التام أو النوع تمام المشترك بين أفرادهما وهكذا الجنس واما العرض العام فهو ليس بجزء فلذا لم تقع هذه الكلّيات في جواب أي شيء •

الذاتي والعرضي

(قالوا : انّ الجنس والفصل والنوع يقال لها ذاتيات • والخاصة والعرض العام يقال لها العرضي • ويرد عليهم : انّ الذاتي ما ينسب الى الذات والنوع عين الذات لأنّه عين حقيقة ما تحته من الأفراد فلا تصح

نسبته اليها لأنه يلزم نسبة الشيء الى نفسه وهكذا العرضي ما ينسب الى العرض والخاصة والعرض العام بأنفسهما عرض غاية الأمر أحدهما عرض خاص والثاني عرض عام فكيف يصح اطلاق العرضي عليهما لأن النسبة تقتضي الاثنيانية . - وجوابه - امّا عن الذاتي فإنّ نسبة النوع الى الذات باعتبار أنّها معروضة للتشخص . واما عن العرضي فباعتبار انّه مبدأ الخاصة والعرض العام عرض فإنّ مبدأ الضاحك هو الضحك فكانا منسوبين للعرض الذي هو مبدئهما هذا مضافاً الى انّه الاصطلاح قد وقع منهم على تسمية ما ليس بعرض بالذاتي وعلى ما هو عرض بالعرضي وليس استعمالهم فيه بحسب الوضع اللغوي ولا مشاحة في الاصطلاح .

في كيفية تمييز الذاتي عن غيره

(الذي يتحصل من كلام متقدميهم ومتأخريهم انّه المميز للذاتي عن غيره امور ستة (أحدها) عدم تحقق الشيء بدونه (ثانيها) عدم احتياج الانصاف به الى الوساطة في الثبوت بمعنى انّه ثبوته للشيء لا يحتاج الى العلة الموجدة ولذا اشتهر انّه الذاتي لا يعلل (ثالثها) ما كان يبيّن الثبوت للشيء ومستنع الحكم بسلبه عنه (رابعها) ما لا تتصور الماهية بدونه بمعنى انه اذا قصد تصور الماهية الحاصلة في ذهنه على سبيل الاجمال تفصيلاً كان لابد من تصوّره نظير ما اذا وقع بصرنا على زيد إجمالاً ثم لما حدقنا نظرنا فيه نميز أجزاءه عن غيرها (خامسها) ما يتقدم على الشيء في الوجودين الذهني والخارجي تقدماً ذاتياً لاحتياج ذاته اليها بحسب الوجود فما حكم العقل بثبوت هذا التقدم له فهو ذاتي وإلا فلا (سادسها) الأخذ من مقام الذات المفهوم الذي يؤخذ من مقام الذات فهو ذاتي . ويرد عليهم أربعة

إيرادات •

أولاً : انّ المميّز الأول يوجد في علل وجود الشيء لعدم تحقق الشيء بدونها ويوجد في لوازمه فاتّه لا يتحقق بدونها • - وجوابه - انّ كلامهم فيما كان متحد الوجود مع الشيء ولا يعلم أنّه ذاتي له أم لا وعلل الشيء لم تكن متعده الوجود معه نعم لوازم الشيء اذا قلنا : بأنها قد متحد وجوداً معه كما قد يقال في الزوجية للأربعة والامكان للممكن والشيئية للشيء كان الايراد محكماً بالنسبة اليها •

وثانياً : انّ المميز الثاني والثالث والرابع يوجد في لوازم الماهية البينة بالمعنى الأخص كما هو واضح •

وثالثاً : انّ المميز الخامس من العسر جداً إعماله فكان من الصعوبة بمكان تمييز الذاتي به عن غيره •

ورابعاً : انّ المميز السادس يوجد في المفهوم المأخوذ من البسائط من مقام ذاتها مع أنّه لا جنس لها ولا فصل • - وجوابه - انّا نلتزم بأنه ما كان كذلك فهو عين حقيقتها فهو نوع لها فيكون ذاتياً لها • نعم يمكن أن يورد عليه بلوازم ذات الماهية كالامكان إلا اللهم أن يجب انّها لا تؤخذ من مقام ذاتها بل بلحاظ الغير واما اذا اخذت من مقام ذاتها فهي ذاتية لها •

عدم تركيب الماهية من أمرين متساويين

(زعموا أنّه لا يسكن أن تتركب الماهية من أمرين متساويين مستدلين على ذلك بأنه لو تركبت منهما فاما أن يحتاج أحدهما الى الآخر أم لا والثاني باطل ضرورة احتياج أجزاء الماهية بعضها الى بعض لتحصل الوحدة الحقيقية بينهما واما أن يحتاج كل منهما الى الآخر أو أحدهما الى الآخر والأول يلزم

منه الدور والثاني ترجيح بلا مرجح لأنهما متساويان) • ويرد عليهم إیرادات سبعة •

أولاً : انّ الحاجة يمكن أن تكون من جهة انّ أحدهما علة للآخر دون العكس • - وجوابه - انّ العلية تستدعي الاتينية في الوجود لاختلاف المعلول والعلّة في الوجود فلا تكون الماهية المركبة منها ذات وحدة حقيقية مضافاً الى انّ العلية لو كانت من أحد الطرفين دون الآخر لم تحصل الوحدة الحقيقية بين الأجزاء •

وثانياً : امكان أن تكون حاجة كل منهما الى الآخر بالتلازم • وجوابه - انّ التلازم لا يكون إلا بين العلة والمعلول أو معلولين لعلّة ثالثة فهو يرجع الى الحاجة بنحو العلية وقد عرفت عدم وجودها بين أجزاء الماهية •

وثالثاً : انّ أحدهما مفترق الى الآخر لتمييزه عما يشاركه في الوجود وعلّة لرفع ابهامه • - وجوابه - انّ الماهيات لا تحتاج في تمييزها عما يشاركها في الوجود أو غيره من العوارض العامة الى غير ذاتها إذ لو احتاجت لزم تركيب كل ماهية من أجزاء لا تتناهى بل يلزم التسلسل لأنه كل جزء من أجزائها مشارك لغيره في الوجود أو الشيئية أو الامكان فيحتاج الى جزء مسيّر ونقل الكلام الى ذلك الجزء وهلم جرا • وللزم عدم وجود ماهية بسيطة لاحتياجها الى جزء يسيّرهما عما يشاركهما في الوجود أو غيره من العوارض •

ورابعاً : إنا لا نسلم وجوب الاحتياج في الأجزاء المحمولة لأنها أجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي وإنما يجب ذلك في الأجزاء الخارجية المتميزة بحسب الوجود الخارجي • - وجوابه - بأن دليل الحاجة لو تم فهو يدل على وجوب الاحتياج مطلقاً كيف والأجزاء الذهنية مأخوذة من

الخارجية كيف ولولا الحاجة لما حصلت وحدة حقيقية منها مصححة لحمل بعضها على بعض مضافاً الى ما قيل من انّ تركب الماهية من الأجزاء العقلية إنما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود وهي متميزة فيها فلا بد من الحاجة بينها •

وخامساً : انّ الدّور بين المتساويين يكون دوراً معياً وهو ليس بمحال •
— وجوابه — انّ الدّور المعى لا يتوقف فيه أحد الشئيين على الآخر لا بوجوده ولا بذاته وإنما بقاء هيئة هذين الشئيين يستند الى وجودهما بهذه الكيفية وإلا فأصل وجودهما يستند الى جعل جاعل نظير هيئة سائر المركبات الاعتبارية بخلاف ما نحن فيه فائه لا بد وان تكون نفس ذات الأجزاء بينها الارتباط والحاجة •

وسادساً : انّ التساوي بينها إنما كان في الصدق وهو لا يلزم منه التساوي في مقتضيات الطبيعة فيجوز أن يكون أحدها فيه اقتضاء الاحتياج دون الآخر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح نظير العارض والمعروض المتساويين والعلة والمعلول المتساويين •

وسابعاً : انّ كلاً منها يحتاج الى الآخر من جهتين كاحتياج الجنس الى الفصل والفصل الى الجنس من جهتين فإنّ الجنس محتاج الى الفصل من جهة رفع ابهامه والفصل محتاج الى جنسه من جهة حله فيه كما سيجيء إن شاء الله وكالهيولى والصورة فإنّ الهيولى محتاجة الى الصورة في التشكل أو البقاء والصورة محتاجة اليها في الوجود أو التشخص كما قيل • والأولى ان يستدل على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين بأنه لا بد من وجود الحاجة بين أجزاء الماهية لتحصل بينهما وحدة حقيقية ولا يمكن أن تكون

من أحد الجانبين فقط وإلا لم تحصل الوحدة الحقيقية وكانا من قبيل العارض والمعروض والعلة والمعلول المتساويين بل لا بد أن تكون الحاجة من الجانبين ولا يمكن أن تكون بنحو العلة والمعلول لما عرفت من أنها تستدعي الاثنية في الوجود وهي تنافي الوحدة الحقيقية بينهما ولا بنحو رفع أحدهما ابهام الآخر لتساويهما فلا بد أن تكون الحاجة بينهما بالحلوية بأن يكون كل منهما حالة في الآخر ومحلاً له ولازم ذلك هو الدور لأن الحال متوقف على محله فيكون متقدماً عليه .

الجنس وأحكامه

تعريف الجنس

(عرفوه بأنه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق في جواب ما هو)
ويرد عليهم ايرادات عشرة .

أولاً : انه لا دليل على تحقق الجنس في ماهية من الماهيات الحقيقية فإن ذلك ليس مما يحكم العقل بداهة به نعم التركب من الأجزاء في الماهيات الاعتبارية متحقق ولكن التركب من الأجزاء المتساوية فيها مما اتفق العقلاء على جوازه . - وجوابه - ان الدليل عليه هو وجدان المحمولات المشتركة بين الماهيات التي لو زالت عن الماهيات لتبدلت حقيقتها فان الحيوانية لو اتفت عن الانسانية لتبدلت حقيقتها الى غير ذلك من المميزات المذكورة في تمييز الذاتي فاتها لو وجدت في تمام مشترك كان جنساً لا محالة . مضافاً الى انه الجنس عبارة عن المادة والهوى فالدليل الدال على وجود المادة والهوى يكون دليلاً على وجود الجنس .

وثانياً : انه الكثرة تطلق على ما يقابل الوحدة أي التعدد وتطلق على

ما يقابل القلة فيقال : واحد وكثير ويقال : قليل وكثير فاستعمالها في التعريف استعمال للمشترك بدون قرينة . — وجوابه — انّ الكثرة بأي واحد من المعنيين أريدت كان التعريف صحيحاً فلا يضر استعمالها فيه بدون قرينة .

وثالثاً : انّ الحد التام لكل جنس يدخل في هذا التعريف فالحد التام للحيوان اعني (الجسم الحساس المتحرك بالارادة) أيضاً كذلك . وجوابه — المنع من وقوع الحد التام للجنس في جواب ما هو عند السؤال عن الحقائق المختلفة وإنما يصح وقوعه لو سئل بما هو عن نفس الجنس كأن قيل : (ما الحيوان) لأنه لا يقال إلا بحسب الخصوصية . ولو سلمنا وقوعه فهو خارج عن أصل المقسم لأن هذه الكليات أقسام للكلي وهو يخص المفاهيم المفردة والحد التام مفهومه مركب . إلا اللهم أن يقال : إن الكلي لا يختص بالمفاهيم المفردة بل يعم المركبة .

ورابعاً : انّ الجنس جزء الماهية وجزء الشيء لا يقال عليه فانّ السقف لا يحمل على البيت والرقبة لا تحمل على الانسان إلا تجوّزاً . — وجوابه — انّ الأجزاء العقلية ومنها الجنس باعتبار اتحاد وجودها مع المركب فهي عينه في الخارج ويصح حملها عليه بخلاف الأجزاء الخارجية فانّ لها وجوداً استقلالياً في الخارج غير المركب فلذا لم يصح حملها عليه لأنها غيره خارجاً . وخامساً : ان الكلي لا يعلم انه مقول على الكثرة المختلفة الحقائق إلا اذا علم انه جنس ومقتضى تعريف الجنس بالمقول انّ الكلي لا يعرف انه جنس إلا اذا علم انه مقول كذلك فلزم الدور . — وجوابه — انّ هذا الايراد لو تم لما صح تعريف كل شيء . وحله انّ المقدمة الأولى غير صحيحة فانّ كون الكلي كذلك يعلم من كونه تمام المشترك الذاتي أو بالوجدان أو الأخذ من

المادة والهيولى مضافاً الى انّه ما ذكره الخصم لا يجيء بالنسبة الى العالم
والمستعلم .

وسادساً انّه التعريف لا يجيء في الأجناس التي لا أفراد لها في الخارج
لأنها لا تقال على الكثرة وهكذا في الأجناس التي لم يلتفت اليها الذهن .
ودعوى انّه اريد المقول بالقوة أو بالفرض أو بالشأن أو بالامكان . فاسدة
للزوم التجويز في التعريف لكون المشتق حقيقة فيعين تلبس بالمبدء مضافاً الى
أنهم أخذوا في التعريف لفظ (الحقيقة) وهي مختصة بالمأهيات الموجودة
وأيضاً ما هو سؤال عن الحقيقة ولا حقيقة إلا للوجودات الخارجية .
— وجوابه — ان المراد (بما يقال) هو القول بالفعل وليس يلزم خروج
الأجناس المذكورة لأن مرادهم انه يحصل ويقال في وقت السؤال بما هو ولا
اشكال انّه عند السؤال بما هو عما ذكر يكون الجواب هو الجنس ويحمل
عليها بالفعل . هذا مضافاً الى انّه لا مانع من أن يراد به القول بحسب
الافتضاء والصلاحية فانّ شأن التعاريف هو ذلك كتعريف الانسان بأنه
متعجب أو ضاحك . واما لفظ الحقيقة فعند المنطقيين يطلقونه على الماهية
سواء كانت موجودة أو معدومة واما السؤال بما هو فليس مختصاً بالحقيقة
الموجودة بل يصح السؤال به عن الماهية المعدومة أيضاً .

وسابعاً : انّه الجنس جزء الماهية والجزء يتقدم على الكل في الوجود
وشرط الحصول أن يتحد مع الموضوع في الوجود . — وجوابه — انّه الجزء
لا دليل على تقدمه في الوجود وإنما يتقدم بالذات أو بالطبع كما انّا لا نسلم
انّه شرط الحصول ان يتحد مع الموضوع في الوجود فانّ الأعراض تحمل
على موضوعاتها وليست بمتحدة الوجود معها .

وثامناً : انّ الجنس ان كان موجوداً كان مشخصاً إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما قرر في علم الحكمة واذا كان مشخصاً كان جزئياً واذا كان جزئياً فليس بمقول على الكثرة وليس من أقسام الكلي وان كان الجنس معدوماً في الخارج لم يكن بمقوّم لما تحته من الحقائق المختلفة لأنها موجودات فلا يعقل ان يقوّمها الأمر العدمي لأن المحصل لا يكون جزؤه أمراً عديمياً واذا لم يكن الجنس مقوماً فلا يقع في جواب ما هو لأنه لا يقع في جوابه إلا نفس الماهية أو جزئها المقوم للمسؤول عنه به • - وجوابه - انّ الجنس موجود ولكن الوجود ليس بقوّم له وجزء منه وإلا لاستحال عدمه وانما هو عارض عليه فيكون التشخص الحاصل بسبب الوجود عارض على الجنس لا أنه مقوّم له • وعليه فالجنس في حد ذاته ليس فيه ما يسع من مقوليته على كثيرين فانّ التشخص كان خارجاً عن ذاته فهو باعتبار ذاته كلي ومقول على الكثرة ومشارك بين الحقائق المختلفة وباعتبار الأمر الخارج عنه يكون شخصياً وجزئياً ومختصاً فسقوليته على الكثرة في مرتبة وتشخصه وجزئيته في مرتبة اخرى فلا تنافي بينهما وقد تقدم في الكلي الطبيعي ما ينفعك هنا •

وتاسعاً : انّ من الأجناس ما يسكن أن يكون منحصراً في نوع أو منحصراً في نوعين فحينئذٍ لم يكن مقولاً على الكثرة المختلفة الحقائق إذ أقل الجمع ثلاثة • - وجوابه - مضافاً الى ما سبق من جواب اليراد السادس : انّ الجنس المنحصر في نوع واحد لا يوجد إذ لا يعلم جنسيته إلا اذا كان تمام المشترك بين نوعين فصاعداً وامّا الجنس المنحصر في نوعين فيشملة التعريف لأن الجمع المنطقي أقله اثنان •

وعاشراً : انّ النوع الاضافي داخل في تعريف الجنس لأنه قد يكون

كليا مقولاً على الكثرة المختلفة الحقائق في جواب ما هو كالحیوان فائه نوع اضافي مع ائه جنس • - وجوابه - ائه لا مانع من دخوله بعد ما كان النوع الاضافي يجتمع مع الجنس مصداقاً • نعم يكون ذلك المصداق كالحیوان جنساً باعتبار ائه يقال على الكثرة ويكون نوعاً اضافياً باعتبار ائه يندرج تحت الجنس •

الجنس تمام المشترك

(قالوا انَّ الجنس تمام المشترك بين الحقائق المتعددة) • ويرد عليهم ايرادان •
أولاً : انَّ الأجناس العالية كالجوهر فائها ليست بتمام المشترك بين الحقائق التي تحتها كالانسان والفرس وهكذا الاجناس المتوسطة كالجسم النامي فائها بأجمعها أجزاء لتمام المشترك وهو الجنس القريب • - وجوابه - انَّ مرادهم انَّ الجنس يكون تمام مشترك بين حقائق متعددة لا أنه تمام المشترك بين كل ما فرض من الحقائق المتعددة تحته ولا شك انَّ الجوهر تمام مشترك بين الانسان والملك وهكذا الجسم النامي تمام مشترك بين الشجر والانسان • وان شئت فقل : انَّ الجنس لا بد وان يكون تمام المشترك بين جميع ما تحته ولا يلزم أن يكون تمام المشترك بين كل بعض وبعض منه •

وثانياً : انَّ الأجناس البسيطة كالجوهر ليست بمرکبة من أجزاء حتى تكون تمام المشترك • - وجوابه - انَّ المراد بتمام المشترك هو ائه تمام ما كان مشترك فيه من الحقائق بمعنى ائه لا يكون جزء مشترك بينها خارجاً عنه بل هو امأ نفسه أو جزئه وليس المراد بتمام المشترك أنه تمام الأجزاء المشتركة فالأجناس البسيطة تمام المشترك بالمعنى الأول •

تقسيم الجنس الى القريب والبعيد

(قالوا : انَّ الجنس إن كان جواباً عن الماهية وعن كل ما يشاركها فيه فالجنس قريب كالحیوان فاتَّه يقع جواباً للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الحيوانية وان لم يقع جواباً عن الماهية وعن كل ما يشاركها فيه فبعيد كالجسم فاتَّه يقع جواباً عن الانسان والحجر ولا يقع جواباً عن الانسان والفرس) • ويرد عليهم ايرادان •

أولاً : انَّ تعريف الجنس القريب صادق على الجنس البعيد وذلك لأن الجسم يقع جواباً عن السؤال عن الانسان والحجر ويقع جواباً عن الانسان اذا ضم الى جميع ما يشاركه في الجسم • — وجوابه — انَّ هذا يتم لو كان المراد بالكل الكل المجموعي ولكن المراد به الكل الافرادي بأن يكون المراد وعن كل واحدة من مشاركتها لا عن المشاركات بأجمعها ومن المعلوم ان الجسم لا يكون جواباً عن الماهية اذا ضمت لأي واحد من المشاركات فيه فاتَّه لا يقع جواباً عن الانسان والفرس •

وثانياً : انَّ تعريف الجنس القريب لا يصدق على الجنس المنحصر في نوع واحد إذ لم يكن يقع جواباً عن المشاركات فيه لعدم وجودها • — وجوابه — لو سلمنا وجود مثل هذا الجنس لعدم العلم بأنه تمام المشترك بين الحقائق المختلفة فنقول : إنه يقع جواباً عن جميع الماهيات التقديرية المشاركة للنوع فيه •

مراتب الاجناس

(قالوا : مراتب الجنس أربع لأنه اماً أعم الاجناس وهو الجنس العالي ويسمى بجنس الاجناس أو أخصها وهو الجنس السافل وما بينهما متوسطات

أو ليس فوقه جنس ولا تحته جنس وهو الجنس المفرد) • ويرد عليهم أربع إیرادات •

أولاً : انّ السافل من الأنواع يسمى بنوع الأنواع دون العالي وهنا في الأجناس انعكس الأمر فالعالي يسمى بجنس الأجناس دون السافل • - وجوابه - انّ نوعية النوع لنوع آخر إنما كانت باعتبار اندراجه تحته فنوعية الانسان للحيوان باعتبار اندراج الانسان تحته فكان السافل من الأنواع نوعاً لسائر الأنواع التي فوقه بخلاف جنسية الجنس لجنس آخر فائماً تكون باعتبار أعميته منه لأن الجنس للشيء إنما يكون جنساً له اذا كان أهم منه فكان العالي من الأجناس جنساً لسائر الأجناس التي تحته •

وثانياً : انّ الجنس المفرد ليس من المراتب لأنه ليس بينه وبين الأجناس ترتب فكان عليهم أن يبدلوا المراتب بالأقسام أو يخصّوها بالثلاثة كما صنعه بعضهم •

وثالثاً : انّ تعريف الجنس المفرد كان بأمر عدمي مع أنّه أمر محصل - وجوابه - : أنّه رسم وذلك الأمر العدمي خاصة له •

ورابعاً : انّ مراتب الأجناس اذا لم تكن تتناهى الأجناس فليس لها جنس الأجناس • - وجوابه - أنّه قد تقرر في محله انّ الأجناس لا بد من تناهيا وإلا للزم تركيب الماهية من الأجزاء التي لا تتناهى وقد اثبتنا بطلانه في جواب الإیراد التاسع على حصر الكلليات في خمسة •

عدم وجود جنسين في مرتبة واحدة

(قالوا : لا يوجد جنسان لماهية واحدة بفصل واحد في مرتبة واحدة

بأن لم يكن أحدهما جنساً للآخر سواء كانا قريين أو بعيدين وإلا لزم

الاستغناء عن الذاتي لأن الماهية النوعية تتقوم بجنس واحد فإذا حصل أحد الجنسين مع الفصل استغنى عن الآخر) • ويرد عليهم إيرادان •
أولاً : أنه يمكن أن يكون الجنس مع الفصل فصلاً للجنس الآخر •
— وجوابه — أنه سيجيء إن شاء الله أن الفصول كلها بسيطة لا تتركب من الأجناس والفصول •

وثانياً : إنَّ للخصم أن يلتزم بأن هذه الماهية متقومة بهذين الجنسين لا بأحدهما • ودعوى إنَّ الجنس هو تمام المشترك فإذا كانت الماهية متقومة بالجنسين كان كل منهما بعض المشترك ويكون مجموعهما هو تمام المشترك فيكون مجموعهما هو الجنس • فاسدة إذ للخصم أن يفرض إنَّ بين هذين الجنسين عموم من وجه ويكون مورد اجتماعهما هذه الماهية فحينئذ يكون كل منهما تمام المشترك بينها وبين بعض الماهيات ويقع أحدهما لو سئل عن هذه الماهية وعن مشاركتها فيه لكونه تمام المشترك بينهما ويقع الآخر لو سئل عنها وعن مشاركتها فيه • والأولى أن يستدل على ذلك أنه لما كان الجنس هو المادة والفصل هو الصورة وإنما الفرق بينهما باللا بشرطية وبشرط لا وقد تقرر في محله إنَّ الماهية لها مادة واحدة وصورة واحدة كان للماهية جنس واحد وفصل واحد وهذا الدليل إذا تم ينفع في موارد كثيرة في هذا الباب • أو أن يستدل على ذلك بتمهيد مقدمتين — أحدهما : إنَّ أجزاء الماهية ذات الوحدة الحقيقية لا بد من وجود الحاجة بينها وإلا لكانت الأجزاء كالحجر إلى جنب الإنسان واستقل كل منها بوجوده عن الآخر فلم تحصل بينها الوحدة الحقيقية المتماسكة • وثانيهما : إنَّ الجنس محتاج إلى الفصل في تحصله أي تحقق النوع به ورفع إبهامه والفصل محتاج إلى الجنس احتياج

الحال الى محله اذ الفصل حال في الجنس لأنه لو لم يحتج اليه لما كانت وحدة حقيقية بينهما لما تقدم من أن الاحتياج من أحد الطرفين دون الآخر لا يوجب الوحدة الحقيقية وإنما كان احتياج الفصل الى الجنس بهذا النحو دون التلازم أو العلية إذ لو كانا متلازمين لما انفك أحدهما عن الآخر مع انّ الجنس ينفك عن الفصل ولو كانا بنحو المعلولية لكان كل منهما مستقلاً عن الآخر في وجوده فانّ وجود المعلول غير وجود العلة مع انّ العلية إنما تنفع من جانب الجنس إذ الكلام في احتياج الفصل الى الجنس ومن المعلوم انّ الجنس لو كان علة لما وجد بدون الفصل لأن العلية لا بد وأن تكون بين ذاتيهما إذ لو كانت موقوفة على الغير كانت الماهية موقوفة ذاتها على غيرها واذا كانت ذات الجنس علة تامة للفصل استحال انفكك الفصل عن الجنس • وكون الفصل علة للجنس إنما هو في رفع ابهامه لا في الوجود والتحقق مضافاً الى أنّ الفصل لا ينفك عن الجنس • اذا عرفت ذلك من انّ أجزاء الماهية لا بد من وجود الحاجة بينها والفصل حال في الجنس فنقول : انّ أحد الجنسين مع الفصل تكون بينهما الحاجة فيبقى الجنس الآخر لا حاجة بينه وبين الجنس الآخر • ولا الفصل محتاج اليه أيضاً لأن الفصل قد حل بذلك الجنس فاستغنى عنه مضافاً الى أنه محال ان يحل شيء واحد بمحلين •

عدم تحصل أحد الجنسين بالآخر

(قالوا : لا يمكن أن يكون لماهية واحدة جنسان يكون كل منهما فصلاً للآخر ومميزاً لهذه الماهية عما يشاركها في الجنس الآخر بأن يكون بينهما عموم من وجه ويزول باجتماعهما ابهام كل منهما بالآخر من دون وجود فصل لهما وقد توهم بعضهم انّ الانسان من هذا القبيل بدعوى ان الناطقية

جنس مشترك بينه وبين الملك والجن والحيوانية جنس مشترك بينه وبين سائر الحيوانات فالناطقية تميزه عن المشاركات في الحيوانية والحيوانية تميزه عن المشاركات في الناطقية واستدلوا على محالته بلزوم احتياج كل منهما للآخر في تحصيله وتكميله ورفع ابهامه فيكون كل منهما علة للآخر في ما ذكر وهو الدور الباطل) • ويرد عليهم • انّ كلاً منهما علة للآخر في رفع ابهامه من جهة غير جهة الآخر فانّ كلاً منهما باعتبار أخصيته عن الآخر يكون رافعاً لابهامه • والأولى أن يستدل على ذلك بأن الفصل كما تقدم عارض على الجنس فاذا كان كل منهما فصلاً للآخر والآخر الجنس له لزم كون كل منهما عرضاً ومعروضاً • ودعوى انّ اختلاف الجهة يصحح ذلك فائه باعتبار أخصية كل منهما يكون عارضاً • فاسدة لأن اختلاف الاعتبار لا يصحح العارضية والمعرضية إذ الدور لازم لتوقف كل منهما على الآخر في ذاته وامّا مثال الانسان فنقول : انّ الناطقية ان كان المراد بها الصورة النوعية للانسان أو النفس الناطقة فهو ليس بمشترك بين الانسان والملك بل مختص بالانسان وإن كان المراد بها قوة ادراك المعقولات فهو ليس بفصل للانسان بل هو من آثار فصله نظير قوة الشجاعة والكتابة •

ما لا جنس له لا فصل له وبالعكس

(قالوا : انّ ما لا جنس له لا فصل له وبالعكس لأن الماهية اذا تركبت من أمرين فأحدهما إن كان أعم فهو الجنس وإلا فيكونان متساويين وقد برهن على بطلان تركيب الماهية من أمرين متساويين) • ويرد عليهم • انه من الممكن تركيبها من أمرين بينهما عموم من وجه أو متباينين • — وجوابه — انه لا يمكن تركيب الماهية من أمرين بينهما عموم من وجه كما تقدم في عدم

تحصل أحد الجنسين بالآخر • ولا من متباينين لأن الكلام في الأجزاء الذهنية للماهية وهي متحدة الوجود في الخارج وإلا لما حصلت وحدة حقيقية منهما فلا بد أن يتصادقا على الماهية ومع التصادق عليها لا تكون بينهما مباينة • كما أنه لا معنى لفرض أن أحدهما أخص لأنه ان كان المراد به أخص من الماهية لزم تحقق الماهية بدون جزئها وان كان المراد به أخص من الجزء الآخر فمعناه أن الجزء الآخر يكون أعم منه فيكون جنساً وهو المطلوب •

لا يجوز أن يكون الجنس والفصل أمرين عديمين

(قالوا : ان النوع منه ما هو موجود في الخارج وله وحدة حقيقية ويسمى بالمحصّل • ومنه ما هو من مخترعات العقل ويسمى بالاعتباري والاول لا يكون أحد أجزاء ماهيته وهما الجنس والفصل أمراً عديماً وإلا لكان النوع عديماً لأن انتفاء الجزء موجب لانتفاء الكل • والثاني يجوز فيه ذلك لأنه من مخترعات العقل ووجوده يكون في العقل والعلمي يوجد في العقل ولذا كانت حدود الأمور الاعتبارية مشتملة على أمور عديمة غالباً) • ويرد عليهم ثلاثة إرادات •

أولاً : ان الجنس والفصل أمران ذهنيان فلا يلزم من كونهما عديمين أن يكون المركب منهما أمراً عديماً لجواز أن تحصل المطابقة للحقيقة الخارجية بأمر عديمية في الذهن كما نجد ذلك في الخط فائه يقال : انه كم متصل له طول لا عرض له فعدم العرضية كان جزء له في الذهن وإنما يلزم ذلك لو كانا جزئين خارجيين • — وجوابه — انهما كانا متحدتين مع النوع المحصل في الجعل والوجود الخارجي • والعلمي يستحيل أن يتحد مع شيء آخر في

ذلك • وان شئت قلت : انهما مأخوذان من الأجزاء الخارجية للمادة والصورة •
وامّا النقض بالخط فتقول : انّ عدم العرض كان من لوازمه لا انّه فصل له •
وثانياً : انّ الفصل صادق على النوع وعلى نفسه كالناطق فانه صادق
على الانسان وعلى نفس النطق فيكون مشاركاً للنوع في طبيعته بمعنى انّ
طبيعة الفصل مشاركة للنوع في نفس الفصل فالناطقية قدر جامع بين الانسانية
والناطقية إلا انّ طبيعة الفصل تنباز عن النوع بعدم دخول الجنس فيها وما
به الامتياز يكون هو الفصل فيكون الفصل مركباً من أمر وجودي وهو
طبيعته ومن أمر عدمي وهو عدم الجنس • — وجوابه — انّ عدم الجنس
ليس بفصل للفصل لعدم تركيب الفصل كما سيجيء إن شاء الله مضافاً الى
انه لو كان عدم الجنس جزءاً من الفصل لزم تركيب النوع من الجنس لأنه
جزؤه ومن عدم الجنس لأنه جزء لفصله • والفصل إنما يمتاز بذاته وبنفسه
شأن سائر الماهيات البسيطة •

وثالثاً : انّ النوع الاعتباري اذا كان موجوداً فكيف يسكن أن يكون
العدمي جزءاً منه فانّ عدم لا يتصف بالوجود • — وجوابه — انه موجود
في العقل لا في الخارج والعدمي يتصف بالوجود في العقل •

الجنس ماهية مبهمة بخلاف النوع

(قالوا : انّ الجنس ماهية مبهمة لأنها ناقصة مفتقرة في تحصلها وتسميها
الى ضم أمر آخر وهو الفصل بخلاف النوع فانه ماهية كاملة تامة الذات
لا تحتاج الى شيء آخر فلم يبق لها تحصل منتظر إلا باعتبار الوجود الخارجي
والإشارة الحسية وذلك إنما يحصل بالأعراض المشخصة) • ويرد عليهم •
انّ الجنس والنوع كل منهما بحسب ماهيته الجنسية أو النوعية تام كامل

متحصل لا نقصان في ذاته حيث لا يحتاج لشيء آخر ولا ابهام فيه بل هما متعينان تمام التمين والجنس إنما يحتاج الى الفصل ليس من جهة تقوّم ماهيته به بل من جهة أن يصير نوعاً فهو نظير النوع في احتياجه للتشخيص لأن يصير شخصاً . ودعوى انه الجنس مأخوذ لا بشرط والماهية التي لا بشرط لا تكمل إلا اذا انضمت الى شيء آخر بخلاف النوع . فاسدة فانه النوع أيضاً كذلك فانه ماهية لا بشرط ولذا صح حمله على الافراد المختلفة بالأعراض والأصناف . ودعوى ان ابهام الجنس من جهة وجوده لأن وجوده في كل المراتب فانها في النوع سواء كان في العقل أو في الخارج فان الحيوانية التي تتعلّقها مجردة عن كل الفصول ليست بجنس لأنها لا تقال على الكثرة وإنما الجنس هو الحيوانية الا بشرط المتحددة الوجود مع الأنواع والفانية فيها لأنها هي التي تقال على الكثرة . وعليه فيكون وجود الجنس هو الوجود المردد بين الأنواع فلم يكن لوجوده تحصل استقلالي بخلاف النوع فانه يوجد في الذهن مستقلاً لا سيما على مسلك الاشراقين القائلين بأرباب الأنواع فانه النوع يكون عندهم موجوداً مجرداً عن العوارض من الأين والكيف والوضع وغيرها بخلاف الأجناس فانه لا رب لها عندهم فكان لوجود النوع تحصل استقلالي في الذهن وفيما وراء المادة . فاسدة فانه النوع أيضاً وجوده فانها في وجود أفرادها . واما النوع الذي يوجد مستقلاً في الذهن فهو أيضاً ليس بنوع لأنه لا يقال على الكثرة وإنما النوع هو الذي يحمل عليها ويتحد بها فالانسان الا بشرط هو النوع لا الذي بشرط لا . واما رب النوع فعلى القول بوجوده يكون فرداً من النوع الكلي وهو متشخص بحسبه فانه الشيء اذا وجد تشخص . ودعوى انه النوع في الذهن

يوجد بدون الفرد لأن الفرد لو حصل في الذهن اقلب الذهن خارجاً فلا يكون النوع وجوده فانياً في وجود أفراده بجميع أطوارها . فاسدة أيضاً لأن الأفراد توجد في الذهن فان لزيد وجود ذهني يكون وجود الانسان فانياً فيه وعينه . واما النوع الذهني المستقل بنحو الماهية المجردة فهو ليس بنوع لعدم حمله على الكثرة . - وجوابه - انّ الجنس والنوع بالنسبة الى الاشخاص تكون ماهيتهما مبهما على حد سواء ولكن الأجناس ابهاما أزيد باحتياجها الى الفصول دون الأنواع فالأنواع بالنسبة الى الفصول ماهيتها محصلة دون الأجناس فكل ما احتاج النوع لرفع ابهامه كان الجنس أيضاً محتاج اليه دون العكس .

الجنس معلول للفصل دون العكس

(قالوا : انّ الجنس معلول للفصل والفصل علة له فالناطقية علة للحيوانية في الانسان مستدلين على ذلك بأنه لو لم يكن بينهما عليّة لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا توجد بينهما حقيقة واحدة بل يكون كالحجر بجانب الانسان واذا ثبت انّه لا بد أن تكون بينهما عليّة فلا يعقل أن يكون الجنس علة للفصل وإلا لما انفك عن الفصل فتعين العكس وهو عليّة الفصل للجنس) . ويرد عليهم أربعة ايرادات .

أولاً : انّه إن أرادوا بكون الفصل علة للجنس انّه علة تامة فالأمر كما ذكر ولكن الحاجة التي يجب تحققها وثبوتها بين أجزاء الماهية غير مستلزمة أن يكون أحدهما علة للآخر بنحو العلة التامة . مضافاً الى انّ ما ذكر انما يلزم اذا كان الجنس له أنواعاً متعددة واما اذا كان له نوع واحد فلا يلزم منه ذلك لأن كون الجنس علة تامة للفصل لا يقتضي وجود

الفصل في غير ذلك النوع لعدم وجود نوع آخر له • وان اريد بالعلية العلة الناقصة فيجوز أن يكون الجنس علة للفصل ولا يلزم من ذلك وجود الفصل في جميع موارد الجنس • — وجوابه — انه لا بد وان يكون علة تامة وإلا لصارت أجزاء الماهية تزيد على الجنس والفصل لأن الماهية تكون حينئذ محتاجة الى جزء آخر تتوقف عليه علية الجنس للفصل واما وجود الجنس المنحصر في نوع واحد فغير معلوم لأن الجنس إنما يعلم وجوده اذا كانت الماهيات متعددة ووجد بينها تمام ذاتي مشترك • ولو سلمنا وجوده فحكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد فلو لم يكن الجنس علة للفصل لم يكن له في سائر الموارد وإلا كان علة له في سائر الموارد •

وثانياً : انه علية الفصل كالناطق مثلاً إن كانت للجنس المطلق كالحیوان المطلق لم يكن الفصل مقسماً له لأن المعلول كان مطلقاً لا حصة خاصة • وان كانت للجنس المخصوص كالحیوان المخصوص لزم أن يخصص الجنس أولاً وبعد تخصيصه لم يبق له حاجة بالفصل فيستغنى عن الفصل لارتفاع ابهامه بالتخصيص • — وجوابه — انه علة لمطلق الجنس ويقسمه باعتبار أنه بانضمامه الى المطلق يصير مقسماً له •

وثالثاً : انه الفصل ليس بعلة للجنس وإلا لتعدد وجودهما فانه وجود العلة غير وجود المعلول مع انهما متحدان في الوجود والجعل حتى في الذهن • — وجوابه — انه الفصل علة للجنس في تكميله ورفع ابهامه وتحصله أي تحقق النوع به • والعلية بهذا المعنى لا تستدعي تعدد الوجود •

ورابعاً : انه الماهية المركبة من ذات وصفة كالحیوان الكاتب تكون الذات جنسها والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علة للذات لتأخرها عنها •

— وجوابه — مضافاً الى ما عرفت من انّ العليّة هنا بمعنى رفع الابهام لا مانع منها • إن الكلام في الماهيات ذات الوحدة الحقيقية والماهية المذكورة ماهية اعتبارية.

الجنس الواحد لا يكون له فصلان

في ماهية واحدة

(قالوا : انّ الماهية الواحدة لا يكون لجنسها فصلان في مرتبة واحدة والمراد بكونهما في مرتبة واحدة انه ليس أحدهما فصل لجنس أعلى والآخر فصل لجنس أدنى كالحساس والناطق فاتفهما فصلان للانسان لكنهما ليسا في مرتبة واحدة والحاصل انّ الفصل القريب للماهية الواحدة لا بد وان يكون واحداً واستدلوا على ذلك بأن الفصل لما كان علة للجنس كان تعدده في الماهية الواحدة موجباً لتوارد العلل على معلول واحد وهو جنس تلك الماهية) • ويرد عليهم ايرادات خمسة •

أولاً : انّ المستحيل هو توارد العلل على الواحد بالشخص وهنا قد تواردت العلل على الحصة من الجنس وهي واحدة بالنوع • — وجوابه — انه قد تواردت في المقام على الواحد بالشخص أيضاً لأنه أي حصة شخصية من هذا الجنس كان لها فصلان مشخصان ، مضافاً الى ما تقدم في مبحث عدم جنسين لماهية واحدة من وجوب حاجة أجزاء الماهية بعضها الى بعض • والجنس اذا تحصّل وارتفع ابهامه بأحد الفصلين لم تبق بينه وبين الفصل الآخر أي حاجة •

وثانياً : انه لا مانع من توارد العلل على معلول واحد • — وجوابه — انه قد تقرر في محله عدم جواز ذلك للزوم استثناء المعلول عن العلة لأنه اذا حصل بأحدهما فالأخرى لا أثر لها فهي ليست بعلة وان حصل بالمجموع

فالمجموع هو العلة لا كل واحد منها •

وثالثاً : ان الجنس يتحصل بهما معاً لا بواحد منهما منفرداً فلا تتوارد
العلل على معلول واحد • — وجوابه — انه على هذا صار المجموع فصلاً
واحداً لا كل منهما مضافاً الى لزوم تركيب الفصل من أمرين متساويين وقد
تقدم بطلانه •

ورابعاً : انّ الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريان في مرتبة واحدة
للحيوان • — وجوابه — انّ ماهية الفصل قد تكون غير معلومة إلا باعتبار
عوارضها فيدل عليه بأقرب عوارضه ويطلق عليه الفصل تسامحاً كما فيما
نحن فيه فانهم وضعوا الحساس والمتحرك بالارادة مكان الفصل الحقيقي
للحيوان فتخيل انهما فصلان قريان له •

وخامساً : انّ الجنس كما يصدق على فرد واحد من أفرادهِ يصدق
على الكثرة من أفرادهِ بلا تفاوت كما مر في تعريف الجنس من انه يقال على
الكثرة فكما انّ الواحد فرد له كذلك الكثرة فرد له فيكون له فردان كل
واحد واحد من افرادهِ وكل كثرة كثرة من افرادهِ فالحيوان كما يكون كل
من الفرس والانسان على الانفراد فرداً له كذلك مجموعهما أيضاً فرداً له
لصدقه عليهما بلا تفاوت أصلاً وحيث انّ أفراد الجنس تحتاج الى فصل
يميز بعضها عن بعض فلا بد لهذا المجموع من الانسان والفرس من فصل يميزه
عما عداه ومن المعلوم انّ فصل هذا المجموع هو الصاهل والناطق ولا شك
انّهما اثنان فيلزم أن يكون للماهية الواحدة وهي المجموع المركب من
الانسان والفرس فصلان قريان مع انّ الجنس واحد وهو الحيوان •
— وجوابه — إنا لو سلمنا انّ المجموع فرد واحد وانّه يصدق عليه بصدق

واحد لا بأصداق كثيرة فنقول : انّ المجموع يكون فصله هو مجموع الفصلين لا انّ كل واحد منهما فصل له إذ ليس أحدهما يميز المجموع عما عداه ألا ترى انّ الناطق لا يميز مجموع الانسان والفرس عما عداه إذ لا يميّزه عن الانسان وحده نعم مجموع الناطق والصاهل يميز مجموع الانسان والفرس عن جميع ما عداه فهما فصل واحد لا فصلين مضافاً الى انّ المجموع ماهية اعتبارية ليست لها وحدة حقيقية ونحن كلامنا في الماهيات ذات الوحدة الحقيقية ولذا كان فصلها مركباً وإلا فالفصل لا يتركب من أمرين متساويين لما تقدم من عدم تركب كل ماهية حقيقية من أمرين متساويين .

النوع وأحكامه

تعريف النوع

(عرفوه بأنه : المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو) .

ويرد عليهم ثلاثة عشر ایراداً .

أولاً : أنهم قد قدّموا الكلام في النوع على الفصل مع انّ الفصل كالجنس جزء منه . - وجوابه - انه لما كانت معرفة بعض أحكام الفصل موقوفة على معرفة النوع ككونه مقوماً أو مقسماً قدّموا الكلام فيه على الفصل .

وثانياً : انّ الكثرة التي يقال عليها النوع ليست بمتفقة الحقيقة فانّ حقيقة افراد النوع مركبة من نفس الماهية النوعية مع المشخصات فحقيقة زيد عبارة عن الانسانية مع مشخصاته . - وجوابه - انّ الحقيقة هي نفس النوع والمشخصات عوارض غير معتبرة في حقيقة أفراد النوع ولذا لو تبدلت لم يخرج الفرد عن ذلك النوع وقد تقدّم في جواب الايراد الثالث

على حصر الكليات ما ينفعك هنا •

وثالثاً : انّ النوع لا يكون عين حقيقة ما تحته من الأفراد لأن الفرد عبارة عن الماهية المقيّدة بالتشخص على نحو يكون القيد والتقيّد داخلياً فيه فيكون النوع جزءاً من حقيقة الأفراد لا أنّه عينها • — وجوابه — ما سبق في جواب الايراد الثالث على حصر الكليات •

ورابعاً : انّ هذا التعريف يشمل الأجناس بالنسبة الى حصصها فانّ الأجناس تقال على الكثرة المتفقّة الحقيقة وهي حصصها في جواب ما هو • — وجوابه — أنّه لا مانع من ذلك كما سبق في جواب الايراد الثاني والعشرين على حصر الكليات في خمس •

وخامساً : انّ تعريف النوع غير مانع لدخول الجنس فيه فانّ الجنس أيضاً يقال على الكثرة المتفقّة الحقيقة في جواب ما هو اذا ضم اليها ما يخالف حقيقتها فالحيوان يقال في جواب ما هو عند السؤال عن زيد وعمرو وبكر اذا ضم اليها الفرس • — ودعوى انّ الظاهر هو المقولية بالذات لا بالعرض ومقولية الحيوان على المتفقّة الحقيقة بالعرض بواسطة وجودها في ضمن السؤال المشتل على المختلفة الحقيقة • فاسدة • فان المقولية ليست بظاهرة في ذلك • ودعوى انّ المراد المقولية على المتفقّة الحقيقة فقط والجنس لا يقال على المتفقّة الحقيقة فقط بل يقال على المختلفة الحقيقة أيضاً • فاسدة لأن تعاريف القوم خالية عن قيد فقط • — وجوابه — انّ الظاهر من الوصف بمتفق الحقيقة انّه لم ينضم اليها ما يخالفها وإلا لكان مختلف الحقيقة فانّ ظاهر الأودماف والقيود في التعاريف أنّها احترازية •

وسادساً : وسابعاً : وثامناً : وتاسعاً : وعاشراً : وحادي عشر : وثاني عشر

وثالث عشر : بما أوردناه على تعريف الجنس • أولاً : وثانياً : وثالثاً :
وخماساً : وسادساً : وثامناً : وتاسعاً : وعاشراً •

النوع الاضافي

(قالوا : انَّ النوع الاضافي ما يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها

الجنس في جواب ما هو) • ويرد عليهم ايرادات خمس •

أولاً : إن أريد بالماهية ما به الشيء هو هو شمل هذا التعريف الشخص
والصنف لأنه يقال عليهما الجنس عند السؤال عنهما وعمّا يفايرهما في الحقيقة
في جواب ما هو وإن أريد بها الأمر المعقول كما ينسب للحكماء استعمالها
فيه فالتعريف يشمل الصنف لأنه من المعقولات ويشمل الشخص أيضاً على
القول بوجود الجزئيات في العقل وإن أريد بها ما يقال في جواب ما هو
فالتعريف لا يشمل الشخص ولا الصنف لكونهما ليسا بماهية بهذا المعنى
حيث انَّهُما لا يقالان في جواب ما هو لكن قيد (المقول عليها وعلى غيرها
الجنس في جواب ما هو) زايد في التعريف لأنه إنما أتى به لخراج الفصل
والخاصة والعرض العام مع انَّ هذه الامور تخرج عن التعريف بلفظ (الماهية)
بهذا المعنى حيث انَّ المذكورات لا تقال في جواب ما هو • - وجوابه - انَّ
المراد بالماهية هو المعنى الثالث ولا يلزم زيادة القيد المذكور لأنه يكون لخراج
النوع الحقيقي الغير الاضافي كالنوع البسيط على القول به ولاخراج جنس
الأجناس كالجوهر فاتَّه ليس بنوع اضافي مع انَّه ماهية بالمعنى المذكور إلا
إنه لا يقال عليه الجنس وألاً لما كان جنس الأجناس فلولا هذا القيد لدخل
في تعريف النوع الاضافي • ودعوى لزوم استعمال اللفظ المشترك في التعريف
مدفوعة : بأنَّ هذا المعنى هو المشتهر عندهم •

و ثانياً : انّ قيد (في جواب ما هو) زائد في التعريف ويعني عنه (المقول عليها وعلى غيرها الجنس) . - وجوابه - انه يكون لاجرا فصول الأجناس فاتها أنواع حقيقية بالنسبة لخصصها ويقال عليها الجنس لاتحاده معها وجوداً إلا انه ليس في جواب ما هو لكونه خارجاً عن حقيقتها فائك قد عرفت انّ الفصول حالة في الأجناس .

وثالثاً : انّ أخذ كل من المتضامين في تعريف الآخر باطل لتوقف معرفة كل منهما على الآخر . والجنس مضاف للنوع فانّ جنسية الجنس بالنسبة الى ما تحته من الأنواع ونوعية النوع الاضافي بالنسبة الى ما فوقه من الأجناس . وبعبارة اخرى انّ التضاييف بين الجنس والنوع الاضافي هو بالفوقية والتحتية المعنويتين وكل منهما قد عرّف بهذه الجهة فالجنس قد عرّف بجهة الفوقية المعنوية التي هي المقولية على الأنواع المختلفة والنوع الاضافي قد عرّف بجهة التحتية المعنوية التي هي الاندراج تحت الجنس فهو نظير أن يعرف زيد بأنه الأب لعمره ثم يعرف عمرو بأنه الابن لزيد هذا . مضافاً الى انّ المأخوذ في تعريف الجنس الحقيقة وهي عبارة عن النوع الاضافي وقد أخذ في النوع الاضافي الجنس فلزم الدّور . - وجوابه - انّ المقولية عليه والاندرراج تحته ليستا عنواني الاضافة بل هما متصفان بالاضافة أعني انّ المقولية عليه متصفة بالفوقية لا انها عينها وهكذا الاندراج تحته متصف بالتحتية لا انه عينها ولا إشكال في صحة أخذ المتصف بالاضافة في التعريف كما يقال : (الحقّة أربعة أواق والوقية أربعة أرباع) فانّ أربعة أواق متصف بالزيادة وأربعة أرباع متصف بالنقصان وهما متضايقان . واما دعوى لزوم الدّور ففاسدة لأن المأخوذ في تعريف الجنس هو لفظ (الحقيقة)

وهي ما به الشيء هو هو وهي غير النوع الاضافي ولم يعتبر في معناها
الاضافة للجنس .

ورابعاً : انّه صادق على الحد التام فانه يقال عليه الجنس في جواب
ما هو فائتك اذا سئلت عن الحيوان الناطق والحجر وقع الجسم في الجواب .
— وجوابه — اتا لو سلمنا انّ الحد التام يقال عليه الجنس . فنقول : انّ
ظاهر لفظ الماهية هو المفهوم الواحد والحد التام مفهوم مركب .
وخامساً : انّ الخاصة والعرض العام اذا كانا مركبين من جنس وفصل
كان جنسهما يقال عليهما في جواب ما هو فيشملهما تعريف النوع الاضافي .
— وجوابه — انّهما بهذا الاعتبار لا مانع من دخولهما في النوع الاضافي .

النسبة بين النوع الاضافي والحقيقي

(ذهب متقدموهم الى أن بينهما عموم من مطلق والعموم في جانب
النوع الاضافي لأن كل حقيقي مندرج تحت مقولة من المقولات العشر لانحصار
الممكنات فيها والمقولات العشر أجناس فيكون كل نوع حقيقي اضافي) .
ويرد عليهم ايرادان .

أولاً : انّ النوع الحقيقي أعم من الاضافي مطلقاً لأن كل فصل بالنسبة
الى حصصه الخاصة يكون نوعاً حقيقياً فانّ الناطق بالنسبة الى النطق الموجود
في افراد الانسان يكون نوعاً حقيقياً لأنه عين حقيقة ما تحته من الأفراد وهو
ليس بنوع اضافي لعدم مقولية الجنس عليه في جواب ما هو لكونه ليس
بجزء من حقيقته بل نسبته اليه كما قرر نسبة العارض لمروضه وهكذا كل
جنس عالي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي وليس باضافي لعدم مقولية الجنس
عليه فظهر انّ كل نوع اضافي كالحيوان فهو نوع حقيقي لأنه بالنسبة الى

حصصه يكون نوعاً حقيقياً لكونه عين حقيقتها ويكون مقولاً عليها في جواب ما هو وليس كل نوع حقيقي نوع اضافي فإنّ الفصول والأجناس العالية أنواع حقيقية وليست باضافية • ودعوى أنّ مثل الحيوان نوع اضافي إنما هو بالنسبة الى الانسان دون الحصص الحيوانية وكونه نوعاً حقيقياً إنما هو بالنسبة الى الحصص الحيوانية دون الانسان إذ ليس تمام حقيقته فكانت حيثية كونه نوعاً حقيقياً غير حيثية كونه نوعاً اضافياً فلا يصدق كل نوع اضافي نوع حقيقي من تلك حيثية • فاسدة فإنّ الميزان في النسب وحدة المصدق وتعددّه لا وحدة حيثيات واختلافها وإلا لما وجد التساوي بين الكليات ألا ترى أنّ صدق الضاحك على الانسان من حيث الضحك وصدق الكاتب عليه من حيث الكتابة مع أنّ بينهما تساوي • — وجوابه — أنّ كلام القوم في النسبة بينهما بلحاظ الأفراد الواقعية لا الحصص الاعتبارية كما أنّ حكمهم على الكليات بالجنسية والنوعية بلحاظ هذه الأفراد الواقعية لا بلحاظ تلك الحصص وإلا لكانت الكليات كلها أنواعاً •

وثانياً : عدم تسليم كون المقولات أجناساً لما تحتها ومع التسليم المنع من اندراج كل نوع حقيقي تحت مقولة وإنما يكون كذلك لو كان كل نوع حقيقي ممكناً مع أنّ من النوع الحقيقي ما ليس بممكن كواجب الوجود وأيضاً نمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر فأنّه لا دليل لهم عليه إلا الاستقراء وما ذكره من الأدلة العقلية عليه مناقش فيها وقد منعوا من صحة الاستقراء بأن الوحدة والنقطة والعقل أنواع حقيقية ممكنة وليست بمندرجة تحت مقولة من المقولات • — وجوابه — أنّ هذا الدليل إنما اقيم لمن قال بجنسية المقولات لما تحتها وانحصار الممكنات فيها وإنّ كل نوع حقيقي

ممکن وتحقیق ذلك یطلب من علم الحکمة فان تمت هناك تم المطلوب وإلا
فالدلیل المذكور لأعمیة النوع الاضافی غیر صحیح .

(ذهب متأخروهم الى انّ النسبة بین النوع الاضافی والحقیقی عموم
من وجه لوجود الحقیقی بدون الاضافی لأن الماهیات امّا بسائط أو مرکبات
فإن كانت بسائط فکل منها نوع حقیقی ولس بنوع اضافی وإلا لتركبت
من جنس وفصل وهو خلاف المفروض وإن كانت مرکبات فهي لا محالة
تنتهي الى البسائط فتكون تلك البسائط أنواعاً حقیقیة لا اضافیة وقد مثلوا
للنوع الحقیقی البسیط بواجب الوجود والوحدة والنقطة والعقل) . ویرد
علیهم ایرادان .

أولاً : انّ المركبات إنما تنتهي الى الماهیات البسیطة التي هي فصول
أو أجناس لا أنواع حقیقیة إذ الماهیات لا تتركب من الأنواع الحقیقیة إلا
بالمعنی الذي ذكرناه في الايراد الأول علی مذهب المتقدمین في هذا المقام .
وامّا واجب الوجود فان أريد به المفهوم فهو لیس بنوع وإن اريد به مصداقه
وهو الذات فهو لیس بكلي . وامّا النقطة وباقي المذكورات فهي بسیطات
خارجیة والترکیب من الجنس والفصل لا ینافی البساطة الخارجیة لأنهما أجزاء
عقلیة فلا دلیل علی عدم ترکبها من الجنس والفصل .

وثانیاً : انّ کل ما سوى الله فهو حادث فالأنواع کلها حادثة وقد تقرر
في محله انّ کل حادث مسبوق بالمادة فيكون کل نوع مسبوق بالمادة والمادة
عین الجنس ذاتاً فيكون کل نوع مسبوقاً بجنس وداخلاً تحت جنس .
وعليه فلا یوجد نوع حقیقی بسیط لا جنس له فیبطل ما ذكره المتأخرون .
- وجوابه - انّ القاعدة المذكورة أعني کل حادث مسبوق بالمادة لو سلمت

فاكماً تسلّم في الحوادث الزمانية لا في المجردات •

مراتب الانواع

(قالوا : مراتب الأنواع أربع لأنه أمّا أعم الأنواع وهو النوع العالي أو أخصها وهو النوع السافل ويسمى بنوع الأنواع وما بينهما أنواع متوسطة أو ليس فوقه نوع ولا تحته نوع وهو النوع المفرد) • ويرد عليهم ايرادات خمسة •

أولاً : انّ هذه المراتب لا تجيء في النوع الحقيقي لأن النوع الحقيقي تمام حقيقة ما تحته من الأفراد فلو كان فوقه نوع حقيقي لزم أن تكون لتلك الأفراد ماهيتان تامتان وهو محال لأن احدهما إن كانت كافية في تحقق حقيقتها تكون الاخرى خارجة عنها فتكون عارضة عليها وان لم تكن كافية بل محتاجة الى المجموع تكون كل منهما جزءاً للماهية لاتمامها هف •

وثانياً : اتهم قد خصوا الجنس والنوع بهذا التقسيم دون أن يقسموا الفصل اليها فيجعلوا فصل النوع العالي عالياً وفصل السافل سافلاً وفصل المتوسط متوسطاً وفصل النوع المفرد مفرداً • - وجوابه - انّ الذي دعاهم الى ذلك هو ملاحظتهم في هذا التقسيم كون الجنس له جنس والنوع له نوع • والفصل لا يكون له فصل كما سيجيء إن شاء الله ذلك •

وثالثاً : ورابعاً : وخامساً : بما أوردناه على مراتب الأجناس • أولاً :

وثانياً : وثالثاً •

الصنف

(عرّفوه بأنه : النوع المقيّد بصفات عرضية كلية كالرومي) • ويرد عليهم ثلاثة ايرادات •

أولاً : انّ النوع اذا قيّد بالصفات المساوية كالانسان اذا قيّد بالضاحك ليس بصنف مع انّ التعريف يشملهُ . - وجوابه - انّ الصفات المساوية ليست بقيود حيث انها لا تضيق دائرة المقيّد بها وإنما هي صفات توضيحية واطلاق القيد عليها مسامحة .

وثانياً : انّ الصنف اذا كان نفس النوع المقيّد لم يكن صدقه على ما تحته صدقاً عرضياً لأن صدق النوع على ما تحته صدقاً ذاتياً مع انّهم قد صرحوا بأن صدق الصنف على ما تحته صدقاً عرضياً . - وجوابه - انّ المركب من الداخل والخارج خارج عن حقيقة الشيء لعدم كونه بمجموعه مقوماً له .

وثالثاً : انّ الصنف لو كان نفس النوع المقيّد للزم التكرار في قولنا : الانسان الزنجي أسود اللون الى غير ذلك مما ذكر في المشتق لو كان الموصوف مأخوذاً في مفهومه فالحق انّ النوع لم يؤخذ في مفهوم الصنف وإنما كان الصنف منتزعاً من الذات باعتبار نسبتها لبلد أو قبيلة أو نحو ذلك فهو نظير العرض الخاص أو العام في عدم أخذ النوع أو الجنس في مفهومهما . إلا اللهم ان يدعى انّ هذا مجرد تباني من المنطقيين فاتّهم تسهلاً للمتعلم رتبوا الكلّيات فجعلوا الجنس ثم تحته النوع ثم تحته الصنف ثم تحته الشخص وجعلوا كل مرتبة مأخوذاً فيها المرتبة الأعلى منها فالشخص مأخوذ فيه الصنف والصنف مأخوذ فيه النوع والنوع مأخوذ فيه الجنس . ولذا قالوا : انّ الصنف يعرف بالنوع مع الكلّي المقيّد به .

الفصل وأحكامه

تعريف الفصل

(عرفوا الفصل بأنه : المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته) • ويرد عليهم اثنا عشر ايراداً •

أولاً : انّ امتياز الماهية بالفصل انما هو عند العقل وهو موقوف على معرفة انّه فصل لها ومعرفة ذلك موقوف على حصول الماهية عند العقل إذ من المحال الحكم على المجهول وحصولها فيه موقوف على امتيازها عنده لأن الشيء ما لم يتميز لم يحصل فظهر انّ امتيازها بالفصل موقوف على نفسه ويكون التمييز به من قبيل تحصيل الحاصل • - وجوابه - امّا بالنسبة الى العالم والمستعلم فواضح وامّا بالنسبة الى الانسان نفسه فهو انّ الامتياز بالذاتي غير الامتياز بوجه ما فالماهية تحصل في الذهن بوجه ما فيعرف فصلها فيميزها به تمييزاً ذاتياً •

وثانياً : انّ الماهية اذا كانت شاملة لجميع الأشياء الذهنية والخارجية المحققة والمقدّرة كالثبوتية والامكان العام لا يكون جزؤها المختص بها مميّزاً لها عما عداها أصلاً لشموله لجميع الماهيات لأنه جزء الماهية الشاملة • - وجوابه - انّ مثل هذه الماهية بسيطة لا فصل لها لأن لازم وجود الفصل لها وجود الجنس لها حيث أن ما لا جنس له لا فصل له ولازم وجود الجنس لها أن تكون هناك ماهية مبيّنة لها يكون الجنس تمام المشترك بينهما وهذا ينافي فرض عمومها • نعم لو قلنا بجواز تركيب الماهية من فصلين بدون جنس أمكن فرض فصل لها وحينئذ فالفصل يميزها عن سائر المفهومات من حيث ذاتها لا من حيث وجودها ومصاديقها •

وثالثاً : انّ المقول في جواب أي شيء إن اريد به خصوص المميّز عن جميع المشاركات للنوع خرج الفصل البعيد وان كان المراد به المميز في الجملة دخل الجنس لأنه يميّز في الجملة كالفصل البعيد ألا ترى انّ الحيوان يميز الانسان عن الشجر والمدر • - وجوابه - انّ المراد الأول والفصل البعيد يميّز الجنس عن جميع المشاركات وإنما لا يميّز النوع عن جميع المشاركات ولنا أن نقول : انّ المراد الثاني ولكن بشرط أن لا يكون تمام المشترك •

ورابعاً : انّ الفصل علة لخصّة من النوع ويمتنع حمل العلة على المعلول • - وجوابه - مضافاً الى أنه ليس بعلة لخصّة من النوع وإنما هو علة لخصّة من الجنس • انّ العلة إنسا لم تحصل اذا تغايرت مع المعلول في الوجود واما اذا اتحدت في الوجود معه فلا مانع من حملها عليه والفصل متحد مع النوع في الوجود فيصح حمله عليه وقد تقدم بيان عليّة الفصل للجنس في مباحث الجنس •

وخامساً : وسادساً : وسابعاً : وثامناً : وتاسعاً : وعاشراً : وحادي عشر :
وثاني عشر : بما أوردناه • أولاً : وثالثاً : ورابعاً : وخامساً : وسادساً :
وسابعاً : وثامناً : على تعريف الجنس وأولاً على تعريف النوع •

بساطة الفصل

(ظاهر كلماتهم انّ الجنس يتركب من جنس وفصل كالحیوان يتركب من الجسم النامي والحساس واما الفصل فاته لا يتركب لا من أمرين متساويين لأن الجنس يحتاج لأحدهما دون الآخر لارتفاع ابهامه باحدهما • مضافاً الى ما تقدم من عدم تركب الماهية من أمرين متساويين • ولا من جنس وفصل لأن جنسه لا يرتفع به ابهام جنس الماهية لعمومه فيكون جنس الماهية إنما

يحتاج هذا الجزء المساوي للماهية لأنه هو الذي يرفع ابهامه فيكون هو فصله لا المجموع منهما مضافاً الى ما عرفت من عدم امكان تقوّم جنسين بفصل واحد . ولا من عامّين من وجه لعدم تركّب الماهية منهما كما تقدم في مبحث عدم تحصيل أحد الجنسين بالآخر فظهر أن الفصل دائماً يكون بسيطاً عقلياً كجنس الأجناس) . ويرد عليهم ايرادان .

أولاً : انّ كل فصل يندرج تحت جنس الماهية المركبة منه فالناطق يندرج تحت الحيوان والجوهر فلا بد له من فصل يميزه عن المشاركات له في هذا الجنس وكل ما كان له فصل فله جنس لامتناع تركّب الماهية من أمرين متساويين فظهر انّ كل فصل مركّب من جنس وفصل . - وجوابه - ائّه لو تم لزم وجود التسلسل في أجزاء الماهية لأننا ننقل الكلام الى فصل الفصل وهلم جرا . ولو سلمنا جواز التسلسل في أجزاء الماهية . فنقول : ان الاندراج تحت الجنس لا يوجب أن يكون الجنس ذاتياً له وإنما يكون ذاتياً له لو كان مقوّمًا له والجنس ليس بمقوّم للفصل . والشئ اذا لم يكن له مشترك ذاتي يكون تميّزه عن باقي الماهيات بنفسه وذاته كما في سائر البسائط .

وثانياً : انّ الفصل لا يكون أعم المحمولات الذاتية لأن أعم المحمولات الذاتية هي الأجناس العالية المسماة بالمقولات العشر والفصل كالناطق ليس منها قطعاً ولأنه المميز لأنواع تلك الأجناس كما يقتضيه تعريفه والأعم من الأجناس لا يميّز شيئاً فلا بد أن يكون الفصل داخلاً تحت أعم المحمولات الذاتية التي هي المقولات العشر لعدم خروج الممكن عنها عندهم فتكون جنساً له لأنها جنس لما اندرج تحتها فلا بد له فصل يميزه عما يشاركه في تلك

المقولة لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فثبت انّ الفصل مركب من جنس وفصل • - وجوابه - ائّه لو تمّ لزم التسلسل في أجزاء الماهية لأننا نقل الكلام الى فصل الفصل على ائّا لو سلمنا اندراج كل ممكن تحت مقولة من المقولات العشر فلا نسلم ائّها جنس لكل ما اندرج تحتها فانّ الماهيات البسيطة الممكنة مندرجة تحت أحد المقولات المذكورة لفرض عدم خروج الممكن عنها والحال انّ المقولات عارضة عليها اذ لو كانت ذاتية لها لزم تركيبها • هف • فالفصل أمر بسيط يمتاز بنفسه عما عداه شأن سائر الماهيات البسيطة واندراجه تحت المقولات لا يوجب كونها جنساً له وفي المقام تحقيق تقدم فراجعه •

تقسيم الفصل الى القريب والبعيد

(قالوا : انّ الفصل قريب اذا ميّز النوع عن مشاركاته في الجنس القريب كالناطق للانسان وبعيد إن ميزه عن مشاركاته في الجنس البعيد كالحساس للانسان) • ويرد عليهم خمسة ايرادات •
أولاً : انّ الماهية المركبة من أمرين متساويين كل من الأمرين فصل لها مع ائّه لا يميزها لا عن المشاركات في الجنس القريب ولا البعيد حيث ائّها لا جنس لها فلا تنحصر الفصول في هذين القسمين • - وجوابه - مضافاً الى ما سبق من محالية مثل هذه الماهية يمكن أن يقال : انّ القوم لم يكن غرضهم حصر الفصول بهذين القسمين وإنما كان غرضهم بيان وجود هذين القسمين في الفصول •

وثانياً : انّ التقسيم يقتضي المغايرة والحال انّ الفصل الواحد قد يكون قريباً وبعيداً معاً فانّ مثل الحساس بالنسبة الى الحيوان قريب لأنه يميزه عن

جميع المشاركات له في الجسم النامي وبعيد بالنسبة الى الانسان لأنه إنما يميّزه عما شاركه في الجنس البعيد وهو الجسم النامي دون القريب وهو الحيوان • — وجوابه — انّ القرب والبعيد من الاضافات والاضافات تتغير بحسب المضاف اليه وهنا قد تغيرت بحسب المضاف اليه فانّ الحساس إنما كان قريباً بالنسبة الى الحيوان وبعيداً بالنسبة الى الانسان •

وثالثاً : انّ النوع لفظ مشترك بين النوع الاضافي والحقيقي فاستعماله في التعريف لا يصح مع عدم القرينة المعينة للمراد • — وجوابه — انّ مرادهم النوع الاضافي ومن راجع كلماتهم وجد القرائن على ذلك •

ورابعاً : انّ تعريف القريب يصدق على البعيد لأن القريب يميّز الشيء عن المشاركات في الجنس البعيد أيضاً فانّ الناطق يميّز الانسان عما يشاركه في الجوهر • — وجوابه — انّ قيد (فقط) مراد في تعريف البعيد بقرينة المقابلة بالقريب •

وخامساً : اتهم خصوا الجنس والفصل بهذا التقسيم ولم يعمموه للنوع مع امكان أن يقال : انّ النوع الاضافي الذي يختص بالماهية نوع قريب وما فوجه من الأنواع نوع بعيد كيف والجنس القريب هو نوع اضافي — وجوابه — انّ القرب والبعيد إنما هو بالنسبة الى الماهية الواحدة باعتبار شمول الجزء لها ولغيرها أو اختصاصه بها والنوعية الاضافية إنما تكون باعتبار اندراجها تحت الجنس •

تقسيم الفصل الى مقوم ومقسم

(قالوا : انّ الفصل اذا نسب الى النوع المركب منه يكون مقوماً له واذا نسب الى جنس ذلك النوع كان مقسماً له وكل فصل يقوّم العالي فهو

يقوّم السافل من غير عكس وكل فصل يقسم السافل فهو يقسم العالي من غير عكس) • ويرد عليهم ايرادات ثلاثة •

أولاً : انّ الفصل لا يقسم الجنس الى قسمين فانّ الناطق لا يقسم الحيوان الى قسمين حيوان ناطق وحيوان غير ناطق فانّ غير الناطق ليس قسماً من الحيوان إذ الماهية الحقيقية لا تكون لها فصول عدمية فالفصل لا يقسم الجنس وجوداً وعدمياً إذ لا ينقسم بذلك الى قسمين حقيقيين •
— وجوابه — انّ المراد انّه بضه اليه يحصل قسماً له لا انّه يحصل له قسمين ولا شك انّ مثل الناطق اذا ضم الى الحيوان يحصل قسماً من الحيوان حقيقياً •

وثانياً : ان بعض مقوّم السافل مقوم للعالي وهي مقومات العالي فاتها مقوّمات للسافل فكان العكس وهو الموجبة الجزئية ثابت فكيف صح نفيه وهكذا بعض مقسّم العالي مقسم للسافل وهو مقسم السافل فانه يقسم العالي فالعكس وهو الموجبة الجزئية صادق فكيف صح نفيه • — وجوابه — انّ مرادهم نفي العكس بنحو الكلية كما صرح به الكثير منهم وإلا فالموجبة الكلية لا بد وأن تنعكس جزئية فاذا نفى عكسها فالمراد هو العكس بنحو الكلية دون الجزئية •

وثالثاً : انّ الفصل اذا نسب الى الأشخاص أو الى الأصناف المندرجة تحته يكون مقوماً فالناطق مقوّم للتركي ولزيد مثلاً فلماذا خصوا التقويم بالنسبة الى النوع فقط وهكذا الفصل اذا نسب الى الفصل البعيد أو العرض العام كان مقسماً فانّ الناطق اذا نسب للحساس أو الماشي كان مقسماً فلماذا خصوا التقسيم بنسبته الى الجنس فقط • — وجوابه — انّ الصنف

لو قلنا بأنه : عبارة عن النوع مع قيود كليته فيكون تقويم الفصل له بواسطة النوع وإلا فهو ليس بمقوّم له أصلاً وهكذا الشخص كان تقويم الفصل له بواسطة النوع وهكذا كان تقسيمه للفصل البعيد والعرض العام بواسطة تقسيمه للجنس هذا لو قلنا انّ معنى تقسيم الفصل هو جعل الشيء قسامين وإلا لو قلنا انّ معناه هو أنّه بضمه الى الجنس يحصل قسماً حقيقياً فالأمر واضح لأن العرض العام والفصل البعيد لا يحصل بضم الفصل لهما ماهية حقيقية .

الخاصة والعرض العام وأحكامهما تعريف الخاصة والعرض العام

- عرفوا الخاصة بالخارج المقوّل على ما تحت حقيقة واحدة فقط .
- وعرفوا العرض العام بالخارج المقول على ما تحت ماهية واحدة وغيرها) .
- ويرد عليهم ثلاثة عشر ايراداً .

أولاً : أنّه لا يشمل خاصة الجنس كالماشي فاتّه خاصة للحيوان والحال أنّه لا يقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط بل يقال على ما تحت حقائق متعددة . - وجوابه - انّ المراد بالحقيقة أعم من الحقيقة الجنسية والحقيقة النوعية .

وثانياً : أنّه لا يشمل التعريف لخاصة الماهية المدومة ولا عرضها العام لأن اسم الحقيقة مختص بالماهيات الموجودة . - وجوابه - انّ اسم الحقيقة عند المنطقيين يعم الماهيات الموجودة والمدومة .

وثالثاً : إنّ كل عرض عام داخل في الخاصة لأنه لا بد وأن يكون مختصاً بماهية جنسية أو نوعية وعليه فتكون الكليات أربعة . - وجوابه - انّ

من العوارض العامة ما لا يختص بماهية جنسية أو نوعية كالوجود والشيئية
والامكان • مضافاً الى انّ تقسيم الكليات الى هذه الأقسام بالاعتبار فانّه
الحيوان جنس باعتبار أنواعه ونوع باعتبار حصصه وعرض عام باعتبار فصله •
ورابعاً : انّ من الأعراض العامة ما لا تقال على ما تحت الماهية كالجنسية
والنوعية وغيرها من المعقولات الثانية فاتّما أعراض عامة لماهية الحيوان
والانسان مع أنها لا تقال على ما تحت الحيوان والانسان من الأفراد •
— وجوابه — اتّما تقال على الماهيات بوجودها الذهني والماهيات بوجودها
الذهني تحت ماهياتها المطلقة •

وخامساً : اتّه لا يشمل تعريف الخاصة خواص الواجب تعالى لأنه
ليس له حقيقة بل هو وجود صرف عند المتأخرين • وإن شئت قلت : انّه
خواصه تعالى ليست بخواص لما تحت حقيقة واحدة إذ لو كان لذات الباري
تعالى حقيقة وهو فردا لزم تركّبه من الحقيقة والتشخص • — وجوابه —
انّ المراد بالحقيقة هو الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وبهذا المعنى تطلق
الحقيقة على صرف الوجود • نعم الماهية بمعنى ما يقال في جواب ما هو لا تطلق
على الوجود لأنه لا يقال في جواب ما هو وأراد بالتحية هو الانطباق ولا
شك انّ ذات الباري عز اسمه تنطبق عليها حقيقة واحدة وتشخصها عين ذاتها
لا اتّه زائد عليها نظير سائر صفاته تعالى •

وسادساً : انّ الخاصة تنقسم الى قسمين مطلقة وهي المختصة بالشيء
بالنسبة الى ما عداه كالضاحك للانسان واضافية وهي المختصة بالشيء بالقياس
الى بعض ما عداه كالماشي فاتّه مختص بالانسان بالنسبة الى الشجر والحجر •
والتعريف للخاصة لا يشمل القسم الثاني منها لأنه لا يقال على ما تحت حقيقة

واحدة • - وجوابه - انّ الخاصة التي هي من الكليات الخمس عندهم هي الأولى فقط وإنما تسمى الثانية بالعرض العام •

وسابماً : انّ الخارج عن الماهية أخص من (المقول) خصوصاً بعد ما كان المراد بالحقيقة أعم من الجنسية والنوعية وفي التعاريف يقدم الأعم على الأخص فيقال في تعريف (الانسان) الحيوان الناطق لا الناطق الحيوان لأن الأعم أظهر وأشهر • - وجوابه - اتّأ لو سلمنا وجوب التقديم فاتّأ نقول به في الجنس و (المقول) ليس بجنس للكليات لأنه أمر قائم بين المقول والمقول عليه فلا يعقل ان يكون داخلاً في حقيقة أحدهما وسيجيء إنشاء الله في مبحث المعرّف ما ينفعك هنا •

وثامناً : انّ تعريف الخاصة يشمل الفصول بالنسبة الى أجناسها لأنها خارجة عنها ومقولة على ما تحتها فقط • - وجوابه - اتّأ لا مانع من ذلك فاتّأ قد عرفت انّ تقسيم الكلي الى هذه الأقسام بالاعتبار واللحاظ فالفصول بالنسبة الى أجناسها خاصة وبالنسبة لأنواعها فصول •

وتاسعاً : انّ تعريف العرض العام يشمل الأجناس بالنسبة الى فصولها لأنها بالنسبة إليها خارجة عنها ومقولة على ما تحتها وما تحت غيرها من الماهيات فانّ الحيوان يقال على ما تحت الناطق وعلى ما تحت الصاهل والنابح • - وجوابه - ما سبق من جواب اليراد الثامن هنا •

وعاشراً : وحادي عشر : وثاني عشر : وثالث عشر : ما أوردناه على

تعريف الجنس • ثالثاً : وخامساً : وسادساً : وثامناً •

العرض اللازم والمفارق

(قسموا الخاصة والعرض العام الى قسمين لازم وعرفّوا بما يتمتع

انفكاكه عن الشيء ومثلوا له بالسواد للحبشي ومفارق وعرفوه بما يجوز
انفكاكه عن الشيء ولو كان دائم الثبوت له كالحركة للفلك • ويرد عليهم
خمس إیرادات •

أولاً : انّ القسمة غير حاصرة لخروج العرض الذي يمكن صدقه على
معروضه ولم يصدق عليه أصلاً كالطيران للانسان • - وجوابه - انّ هذا
خارج عن المقسم لأن المقسم هو العرض الخاص أو العام وفي كل منهما اعتبر
الصدق والحمل على الحقيقة • فلا بد من تحقق الحمل وفعليته ولا يكفي امكانه •
وثانياً : انّ القسمة غير حاصرة لجواز وجود عرض لم يصدق على
معروضه في بعض ازمنة الوجود وبعد صدقه عليه يكون دائم الثبوت له
كالشيخوخة للانسان • - وجوابه - انّ هذا داخل في الدائم ان فرنا
الدائم بما كان دائماً بعد عروضه أو داخل في المفارق الغير الدائم إن فرنا
الدائم بما دامت الذات •

وثالثاً : انّ الظاهر من كلامهم بمقتضى اطلاقه وتشيلهم بالسواد للحبشي
انّ المراد بما يستنع انفكاكه عن الشيء أعم من الذي يستنع انفكاكه عن الشيء
لذاته كالامكان والتحيّز والحاجة الى الفاعل والتقرر أو بواسطة العلة
كالسواد للحبشي فانه لازم له بواسطة وجود علة السواد له وعلى هذا فلا
يبقى لنا عرض مفارق لأن كلّ عرض بلحاظ وجود علته لمعروضه يكون ممتنع
الانفكاك عنه لاستحالة تخلف المعلول عن علته • فالأصح ان يجعل اللازم
عبارة عما يستنع انفكاكه عن الشيء لذاته ولا يمثل للزم بالسواد للحبشي
أو الاحراق للنار فانهما إنما تلزم اذا وجدت العلة الخارجية ولا أقل عدم
المانع فانه اذا وجد المانع من الاحراق كرتوبة المحل ينفك الاحراق عن النار

وهكذا اذا وجد المانع من السّواد للحبشي كالبرص ينفك السواد عنه وإنما يمثل له بالتحيزّ للجسم والضاحك بالقوة للانسان .

ورابعاً : ائّه لا وجه لعدّ العرض الدائم من العرض المفارق لأن الدوام إنّما يكون بدوام السبب المنتهي الى الواجب فيمتنع انفكاكه فالحركة للفلك لا بد لها من علة وهذه العلة امّا واجبة أو منتهية بواسطة أو وسائط الى الواجب بذاته فيكون وجود الواجب مستلزماً لوجود هذا العرض الدائم فيمتنع انفكاكه عنه لاستحالة تخلف المعلول عن العلة ويكون وجوده لازماً لمعروضه . وإن شئت قلت : انّ نفس الدوام لا بد له من علة وهي امّا واجبة أو منتهية الى الواجب فيستحيل عدمه فيمتنع انفكاك العرض الدائم عن معروضه فيكون لازماً . - وجوابه - يظهر مما ذكرناه في الايراد الثالث من انّ الأصح في هذا التقسيم أن يكون بلحاظ ذات المعروض من دون نظر لعلته ولا شك انّ العرض الدائم بلحاظ ذات المعروض يجوز انفكاكه عن معروضه لا ائّه يمتنع انفكاكه عنها وإنما يمتنع بلحاظ علته .

وخامساً : انّ تعريف اللازم بما يمتنع انفكاكه عن الماهية يخرج منه اللازم الأعم كالضوء للشمس فائّه لازم للشمس مع ائّه ينفك عنها لوجوده في النار والكهرباء وهكذا الامكان للانسان فائّه لازم له مع ائّه ينفك عنه لوجوده في باقي الماهيات . - وجوابه - انّ المراد عدم وجود الماهية بدونه لا عدم وجوده بدون الماهية ولا شك انّ اللازم مطلقاً لا يوجد الملزوم بدونه وإلا لما كان لازماً وفي الأمثلة المذكورة كذلك فان الماهية لا توجد بدون الامكان ولا الشمس توجد بدون الضوء .

تقسيم العرض اللازم

(قسّموا العرض اللازم للماهية الى ثلاثة أقسام • أحدها : لازم الماهية وعرفّوه باللازم بالنظر لنفس الماهية ومثلوا له بالزوجية للأربعة فأنّ الأربعة اذا اتصف بها الشيء في الذهن أو في الخارج ثبتت لها الزوجية فاذا تصورت أربعة كليات ثبتت لها الزوجية وهكذا الموجودات الخارجية • وثانيها : لازم لنفس الوجود الخارجي كحرارة النار • وثالثها : لازم لخصوص الوجود الذهني كالكلية للانسان) • ويرد عليهم سبعة ايرادات •

أولاً : انّه هناك قسم رابع وهو اللازم للوجودين الذهني والخارجي كالتشخص للماهية فاتّه لم يلزمها بالنظر لذاتها بل باعتبار وجودها الذهني أو الخارجي والحق انّه الزوجية للأربعة من هذا القبيل فانها لا تلزم ماهية الأربعة بل تلزم وجودها الذهني والخارجي •

وثانياً : انّه لو ازم الماهية غير معقولة لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي أي غير واجدة لشيء من صفاتها وعوارضها • - وجوابه - انّه لو ازم الماهية هي التي تقتضيها ذاتها وامّا كونها من حيث هي ليست إلا هي فهذا لا يقتضي انفكاكها عنها وإنما هو لقصر النظر على خصوص ذاتها فأنّه مثل الامكان للماهية والوجوب للواجب والامتناع لشريك الباري والتقرر للماهيات والوجود للواجب (على رأي المتكلمين من انّه للواجب ماهية) كلها تلزم الماهية لذاتها من دون دخل أي الوجودين الذهني أو الخارجي فيه •

وثالثاً : ان هذا تقسيم لللازم لنفسه ولغيره لأن الماهية المأخوذة في المقسم عبارة عن الماهية من حيث هي وهي عين الماهية المأخوذة في المقسم

وهذا يلزمه فسادان - أحدهما - أن يكون الشيء قسماً لنفسه • وثانيهما ان القسم الآخر لا بد وأن يكون مبيناً للقسم الاول واذا كان مبيناً للقسم الاول فقد كان مبيناً للمقسم لأن المقسم قد فرض انه نفس القسم الاول والمباين لا يكون قسماً للشيء ونظير هذا الايراد ما أورده على تقسيم الماهية بالقياس الى عوارضها الى مجردة ومخلوطة ومطلقة فان المقسم لهذه الثلاثة هو الماهية المطلقة وقد جعلت قسماً منها • وجوابه : ان المأخوذ في المقسم هو الماهية من حيث هي هي الخالية عن جميع الاعتبارات واللحظات حتى عن لحاظ الاطلاق والارسال ويسمى اطلاقها بالابشرط المقسمي والمأخوذ في القسم هي الماهية المعتر فيها الاطلاق والارسال لكن في اللحاظ لا في المحفوظ حتى تصير مقيّدة ومخلوطة بخلاف المأخوذ في المقسم فانها لم يعتبر فيها الاطلاق والارسال أصلاً ويسمى اطلاقها بالابشرط القسيمي وتحقيق ذلك وتنقيحه في محل آخر •

ورابعاً : ان لازم الوجود ليس من أقسام لازم الماهية لكون الوجود غير الماهية فلا يصح جعله قسماً منه • وجوابه : ان مرادهم لازم الماهية بشرط الوجود كما يظهر من تمثيلهم وسياق كلامهم •

وخامساً : ان الملازمة لا توجد بين الشيء والخارج عنه لأن هذه الملازمة إن كانت غير لازمة لهما فلم تكن بينهما ملازمة • وان كانت لازمة لهما فقد تحققت ملازمة أخرى وهلمّ جرأً وهو ألتسلسل • - وجوابه : ما سبق في جواب الايراد الأول على اللزوم الذهني الذي هو شرط الدلالة الالتزامية •

وسادساً : ان هناك قسم آخر وهو لازم الماهية بحسب العدم كالامتناع

لشريك الباري فهو نظير لازم الماهية بحسب الوجود . وجوابه : ان هذا لازم لنفس الماهية لا للماهية بشرط عدمها مع انه يمكن أن يقال : ان الامتناع مرتبة من مراتب العدم كما قد قيل ذلك في وجوب الوجود لكن لا يخفى أن هذا الجواب انما كان جواباً عن المثال لا انه جواباً عن أصل اليراد إذ الجواب لم يتضمن دليلاً على محالية اللازم للماهية بشرط العدم كيف ؟ وقد قيل : ان عدم أحد التقضين يلزمه وجود الآخر .

وسابعاً : ان لوازم الماهية الغير الموجودة كلوازم العتقاء من كونها طائراً وكلوازم الغول من كونه ماشياً ليست من لوازم نفس الماهية كما هو واضح ولا من لوازم وجودها لأنها غير موجودة . وجوابه : انها من لوازم الماهية الموجودة فان مرادهم بالماهية الموجودة أعم من أن تكون موجودة بوجود محقق أو مقدر ومثل المذكورات من لوازم الماهية على تقدير وجودها .

تقسيم اللازم الى البين وغير البين

(قالوا : ان العرض اللازم أما بَيْن وهو الذي يكفي تصويره مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم وأما غير بَيْن وهو الذي يفتقر في جزم العقل باللزوم بينهما الى وسط وقد يقال البَيْن على اللازم الذي يلزم تصويره من تصور ملزومه كالكرم لحاتم ويخص الاول بالبيِّن بالمعنى الأعم والثاني بالبيِّن بالمعنى الأخص لكون الأول أعم من الثاني) . ويرد عليهم ايرادات ستة .
أولاً : ان اللازم البَيْن بالمعنى الأعم هو ما يكفي تصور الملزوم مع تصويره مع تصور النسبة في الجزم باللزوم فلا بدَّ فيه من تصورات ثلاثة لا اثنين وإلا لكان ما يكفي فيه ذلك غير بَيْن مع انه بين قطعاً لعدم احتياجه الى وسط إن قلت : ان تصور النسبة مراد لهم إلا انهم تركوا ذكره لأنهم

في مقام التفرقة بين البين وغير البين وتصور النسبة أمر لازم في كليهما لاستحالة الجزم باللزوم فيهما بدون تصور النسبة فهو أمر مشترك بينهما ومن هذه الجهة لم يعتبرونه في مقام ذكر التفرقة بينهما . قلنا : فعلى هذا ينبغي أن يتركوا تصور الملزوم واللازم ويكتفوا بذكر الاحتياج الى الوسط وعدم الاحتياج اليه لأن تصورهما أمر مشترك بين البين وغير البين لاستحالة الجزم باللزوم بدون تصور الأطراف نعم الفارق بينهما هو الاحتياج الى الوسط في غير البين وعدم الاحتياج اليه في البين والحاصل ان كلامهم في بيان مقدار التصورات التي يستدعيها الجزم باللزوم لا في خصوص بيان الفرق بينهما . إن قلت : انهم لو اعتبروا تصور النسبة للزم أن يخرج عن البين ما كان يكفي فيه تصور الملزوم واللازم فقط في الجزم باللزوم قلنا : لا يلزم ذلك لأن ما كان يكفي فيه التصوران المذكوران قطعاً يكفي فيسه التصورات الثلاثة في الجزم باللزوم إن قلت : ان مرادهم تصور اللازم بما هو لازم وتصور الملزوم بما هو ملزوم فانه يستلزم تصور النسبة بينهما . قلنا : غرضهم ذات اللازم وذات الملزوم لأنهم لو أرادوا التصور بصفة اللزوم فلا بد ان يريدوا تصور صفة اللزوم لخصوص الآخر وعليه فيكون تصور أحدهما بصفة اللزوم كاف في الجزم باللزوم لأنه يتصور معه النسبة إذ لو أرادوا تصور صفة اللزوم المطلق فلا يكفي ما ذكر في الجزم باللزوم لأنه لا يستلزم تصور النسبة بينهما بل لا بد من تصور النسبة بينهما في الجزم باللزوم مضافاً الى انه لو كان الأمر كما ذكره الخصم من التصور بصفة اللزوم لخصوص الآخر لكان في اللازم بالمعنى الأخص تصور الملزوم بما هو ملزوم لازماً موجباً لتصور اللازم وحينئذ فلا بد من تصور اللازم قبله

فيكون تصورهما معاً معتبراً في الجزم باللزوم فلم يبق فرق بينه وبين البين بالمعنى الأعم . وجوابه : انه يمكن أن يقال : انهم تركوا تصور النسبة مع انه مرادهم اعتماداً على قرينة المقابلة لأن غير البين عندهم ما يحتاج الى وسط فكل ما عداه يكون بيناً وحينئذ اذا كان يكفي في الجزم باللزوم التصورات الثلاثة لا يحتاج الى الوسط فهو من البين إلا اللهم ان يدعى العكس ويقال ان البين عندهم ما يكفي فيه التصوران فما عداه غير البين وما لا بد فيه من التصورات الثلاثة لا يكفي فيه التصوران فهو غير البين . وثانياً : ان الوسط على ما فسره القوم ما يقترن بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا كقولنا : العالم حادث لأنه متغير فان المقارن لقولنا : لأنه وهو المتغير يسمى بالوسط ومنه يقال الحدء الأوسط ولا ريب ان عدم احتياج الجزم باللزوم الى الوسط لا يلزم منه ان يكفي مجرد تصور اللازم والملزوم في الجزم باللزوم لجواز توقف الجزم باللزوم على شيء آخر من حدس أو تجربة أو حس أو غير ذلك فلو اعتبر الاحتياج الى الوسط في مفهوم غير البين لم ينحصر اللازم في البين وغير البين لوجود قسم ثالث وهو ما توقف على الحدس ونحوه . وجوابه : ان الوسط انما يطلق بذلك المعنى في باب التصديقات ومرادهم به هنا معناه اللغوي وهو ما كان خارجاً عن الاطراف وواسطة في اثبات الشيء للغير سواء كان حداً أو وسطاً أو غيره فيكون اللازم المذكور داخلاً في غير البين .

وثالثاً : ان من الجائز أن يكون من اللوازم ما يمتنع حصول الجزم باللزوم فيها وعليه فهي خارجة عن القسمين أما عن الأول فواضح وأما عن الثاني لان الفرض عدم امكان الجزم باللزوم فيها فلا يحصل الوسط حتي

يجزم باللزوم فيها . وجوابه : انها داخلة في القسم الثاني أعني اللوازم الغير البينة لأن المراد بها ان الجزم باللزوم موقوف على الوسط سواء كان الوسط ممكن الحصول أو غير ممكن ولا شك ان المذكورات كان الجزم باللزوم فيها موقوفاً على الوسط غاية الأمر ان الوسط لم يكن ممكن الحصول .

ورابعاً : ان القسمة الى البين وغير البين انما جعلوها قسمة للزوم الماهية ولازم الماهية يجب أن يكون لازماً ذهنياً لا ينفك عنها حتى في الذهن وإلا لم يكن لازماً لها لأن لازم الشيء لا ينفك عنه أينما وجد وحينئذ فلازم الماهية يكون دائماً ييناً . وجوابه : مضافاً الى ما عرفت من ان لازم الماهية قد يكون بحسب الوجود الخارجي أو الذهني وقد يكون بحسبها : هو ان لازم الماهية حتى في الذهن هو ما اذا وجدت الماهية في الذهن وجد معها وكانت متصفة به ولا يلزم من ذلك أن يكون متصوراً ومشهوراً به فان كثيراً من الاشياء الموجودة في الذهن قد لا يلتف الى وجودها فيه فان الفرس الموجودة في الذهن قد لا يلتفت الى كليتها بل ولا الى وجودها في الذهن أو انها ليست غيرها . كيف ؟ ولو كان كل ما وجد في الذهن مدركاً للزم وجود ما لا يتناهى في الذهن لأن ادراك الماهية يلزمه أن يوجد الادراك في الذهن فيكون مدركاً فننقل الكلام الى هذا الادراك وهلم جرّاً فظهر ان لازم الماهية يجوز أن يكون غير يين ويحتاج الى وسط .

وخامساً : ان تصور الطرفين قد يكون موجباً للظن باللزوم لا للجزم به مع انه من البين . وجوابه : انه ليس من البين وإنما هو من غير البين كما صرح به جماعة .

وسادساً : انا لا نسلم ان الأول أهم من الثاني فانه قد يكون تصور الملزوم

كافياً في تصور اللزوم كما في المعنى الثاني ولكن العقل لا يجزم باللزوم بينهما إلا بعد تصورهما مع النسبة والوسط نعم لو قالوا في المعنى الثاني : ان تصور الملزوم كافي في تصور اللزوم والجزم باللزوم كان الاول أعم منه لأنه كلما كان تصور الملزوم كافياً في الجزم باللزوم كان تصور الثلاثة كافياً في الجزم باللزوم . وجوابه : ان مرادهم ذلك وان تصور الملزوم كافي في الجزم باللزوم وحذفوه اعتماداً على وضوحه .

الزوم البين بالمعنى الأخص في الكليات وفي الدلالة

(قالوا : ان الزوم البين بالمعنى الأخص هو الزوم الذهني المعتبر في الدلالة الالتزامية) • ويرد عليهم •

إن الزوم البين بالمعنى الأخص في باب الكليات يعتبر فيه الحمل والاتصاف علاوة على التلازم في التصور لأنه من أقسام الخاصة والعرض العام بخلاف الزوم الذهني في باب الدلالة فان ملاكه التلازم في التصور سواء كان حمل بينهما كالكرم لحاتم أم لا كالبصر بالنسبة للعمى فاللزوم الذهني في باب الدلالة أعم من اللزوم بالمعنى الأخص •

المعرف تعريف المتقدمين للمعرف

(عرف المتقدمون المعرف (بالكسر) بأنه الذي يستلزم تصوره تصور الشيء أو امتيازه عن كل ما عداه) • ويرد عليهم مضافاً الى بعض ما تقدم في تعريف النظر ثمانية عشر إيراداً •

أولاً : ان التعريف يشمل النوع المقول على فرده أو صنفه في جواب

ما هو حيث يستلزم تصوره تصور الفرد أو الصنف وهكذا الجنس المقول على الحقائق في جواب ما هو فانه يستلزم تصوره تصور الماهية المشتركة بينها مع انها لم يعدوها من التعريف في شيء . إن قلت : انهما يكونان من قبيل التعريف بالأعم وهو فاسد لأن الجنس أعم من المسؤل عنه بما هو والنوع أعم من المسؤل عنه بما هو لأنه يشمله وغيره من الافراد . قلت : المسؤل عنه هو الماهية النوعية في النوع وإلا لكان الجواب باطلاً لأنه لا يوضح الفرد المسؤل عنه بمميزاته والماهية النوعية مساوية للنوع وهكذا المسؤل عنه في الجنس هو الماهية الجنسية والجنس مساوي لها . إن قلت : انها تعاريف لفظية . قلت : هذا ينافي ما ذكره من ان ما هو لطلب الحقيقة غاية الأمر تكون اجمالية لا تفصيلية .

ثانياً : انّ التعريف يشمل المعرّف (بالفتح) في صورة ما اذا جعل تعريفا للمعرّف (بالكسر) كما لو عرف الحيوان الضاحك بالإنسان واستلزم تصوره تصوره لاتحادهما بالذات مع انه لم يجعلوه من أقسام التعريف . وجوابه : انه ان كان أعرف منه فلا اشكال في صحة التعريف به كمن جهل حقيقة الاسطقص فوق الاسطقصات فعرّف له بالنار وان لم يكن أعرف فهو من التعريف بالأخفى نظير التعريف بالأخص وسيجيء انشاء الله الكلام فيه من أن التعريف يشمل أم لا .

ثالثاً : ان المعرّف (بالفتح) ان كان معروفاً ومعلوماً فلا يمكن تعريفه لأنه تحصيل الحاصل وان كان مجهولاً فمن المستحيل توجه النفس لتحصيله لاستحالة طلب المجهول . وجوابه : انه معلوم من جهة ويطلب معرفته بوجه آخر فمن يعلم بالإنسان انه جسم طويل القامة ذو حس فيطلب معرفة حقيقته

أو تمييزها عما عداها فنحن نلتزم بان المطلوب ليس بمعلوم من جميع الوجوه ولا بمجهول من جميعها وقد تقدم في جواب الايراد السادس عشر على تعريف النظر ما ينفعك هنا .

رابعاً : ان التعريف لشيء واحد اذا تعدد فالتعريف الثاني والثالث لا يكون مفيداً لتصور المطلوب لأنه قد تصور بالتعريف الاول ويستحيل تحصيل الحاصل . وجوابه : ان تعدد التعريف انما يتصور في الرسم دون الحد لعدم تعدد الذاتيات إلا اذا قلنا بجواز تعدد الجنس والفصل لماهية واحدة وكيف كان فنقول : ان التعريف يفيد تصور الشيء بالوجه المذكور فيه وحينئذ فالتعريف الثاني يفيد تصويره بالوجه الذي ذكر فيه وهلم جرا وحينئذ فكل تعريف يفيد تصور الشيء بالوجه المذكور فيه فان ذلك الشيء يكون مجهولاً بذلك الوجه .

خامساً : ان التعريف من أقسام النظر والنظر على ما قرره هو ترتيب أمور معلومة لتؤدي الى أمر مجهول فلا بد أن يكون التعريف مركباً من أمور مع ان التعريف المذكور يشمل التعريف بالمفرد كتعريف الماهية بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها . وجوابه : انه على تفسير النظر بملاحظة المعلوم للتأدي الى مجهول يدخل في النظر التعريف بالمفرد . وأما على تفسيره بالترتيب فنقول : ان التعريف بالمفرد أيضا فيه ترتيب أيضا فان النفس اذا طلبت معرفة شيء لا بد وأن تدركه بوجه حتى تطلبه وإلا لكان طلباً للمجهول المطلق وهو مجال وعليه اذا عرّف بشيء انضم ذلك الشيء لذلك الوجه فعرّف منه المعريف (بالفتح) فمثلا نعرف الانسان بانه شيء ثم نطلب ما يعرفه لنا فيقال : انه الضاحك فينضم الضاحك للشيئية التي طلبت تمييزها فيحصل الانسان

إذ مع عدم الضم بأن تصورت شيئية الانسان وتصورت الضاحك ولم تتصور
نسبته لشيئية الانسان المعلومة لديك لا يحصل الانسان في ذهنك بوجه
كونه ضاحكاً لأن العلم بوجه الشيء لا يستلزم العلم بالشيء من ذلك الوجه .
إن قلت : مبنى اليراد على عدم تحقق الترتيب في التعريف بالمفرد فاندفاعه
لا يكون إلا باثبات الترتيب الذي هو في التصورات عبارة عن لحاظ أحد
المعنيين أولاً ثم لحاظ الآخر ثانياً ثم تقيدهما بالآخر بحيث يكون الآخر
محصولاً له ومتحدداً معه بالذات أو بالعرض والحال انه من الواضح انه
لا ترتيب بهذا المعنى بين الوجه والمفرد . قلنا : لا اشكال ان الوجه يلحظ
أولاً ثم المفرد ثانياً بحيث يصير قيده له فيتحقق الترتيب . إن قلت : لو كان
هذا يستلزم التركيب في التعريف للزم أن لا يكون مثل الحيوان الناطق حداً
تاماً على تقدير ان يعلم الانسان قبل التعريف به بمثل الشيئية لتركب التعريف
وحينئذ من العرض وهو الشيء ومن الذاتيات وهي الحيوان والناطق قلنا : التعريف
انما يقسم باعتبار الوجه الذي صار سبباً للمعرفة أعني الوجه المنضم دون
المنضم اليه وان شئت فقل : ان التعريف غير النظر فالنظر هو

المجموع المركب والتعريف خصوص الوجه المنضم إذ به حصل التعريف فينهدم
الاشكال من أصله إذ على هذا لا منافاة بين أن يكون النظر مركباً وبين أن
يكون التعريف مفرداً . ان قلت : ان الوجه الذي علم به المطلوب لو كان
داخلاً في النظر لزم النظر في المجهول المطلق لأن الوجه الذي علم به قد
فرض دخوله في النظر فلم يبق ما يعلم به المطلوب والنظر في المجهول المطلق
محال لاستحالة توجه النفس نحو المجهول المطلق قلنا : لا يلزم ذلك فان المطلوب
يعلم بذلك الوجه أولاً ثم ذلك الوجه يدخل في النظر ثانياً فلا يلزم طلب

المجهول المطلق ان قلت : على هذا لو كان المطلوب متصوراً بذاتي له لزم اعتبار جزء واحد مرتين ولا يجوز التكرار في أجزاء الماهية قلنا : التكرار في أجزاء الماهية في حد ذاتها غير جائز وأما فيما نحن فيه باعتبار تعريفها فلا مانع منه أصلاً .

وسادساً : ان التعريف لا بد وان يشتمل على أمر فان كان معلوما وجوده في المطلوب فلا يصح تحصيله به لأنه يرجع لتحصيل الحاصل وان كان مجهولاً فلا يصح تعريفه به لوجوب تقدم العلم بالتعريف على العلم بالمطلوب لانه مستفاد منه . وجوابه : انه معلوم لنا ومجهول وجوده في المطلوب والتعريف يطلعنا على حصوله فيه وانه وجه للمطلوب ومرآة له . وسابعاً : ان التعريف ان كان معلوماً فقد كان المطلوب معلوماً لاتحادهما بالذات أو بالعرض ومع معلوميته فأى شيء يحصل بالتعريف وان كان مجهولاً كان حاله كحال المطلوب في كون كل منهما مجهولاً فمثلاً الحيوان الناطق ان كان مجهولاً فلا يصح تعريف الانسان به وان كان معلوماً فقد كان الانسان معلوماً لاتحاده معه فلا يصح الاكتساب به . وجوابه : انه معلوم ولكن لا يعلم به المطلوب إلا اذا جعل مرآة كاشفة عنه فالتعريف وظيفته جعل المعلوم كاشفاً عن أمر لم يكن معلوماً من هذه الناحية .

وثامناً : ان الشيء اما أن يعرف بنفسه من غير تصريح بأجزائه أو بجزئه أو بالخارج عنه والاقسام بأسرها باطلة أما الاول فلانه يستلزم معرفة الشيء قبل معرفة نفسه وأجلى منها ضرورة ان التعريف يجب أن تكون معرفته متقدمة على معرفة المعرّف وأجلى منه وأما الثاني فان كان بجميع الأجزاء فبطلانه من جهة انه تعريف للشيء بنفسه وان كان ببعض الأجزاء

فبطلانه من جهة انه انما يعرف جزءاً منها وذلك الجزء اما نفسه فيلزم تعريف الشيء بنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لأن كل جزء خارج عن حقيقة الجزء الآخر والتعريف بالخارج باطل بما سنذكره في هذا الشق الثالث وأما الثالث فبطلانه من جهة ان الخارج لا يعرف الماهية إلا اذا علم بأنه شامل لجميع أفرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزاً لها عما سواها والعلم بذلك الاختصاص يتوقف على معرفتها وهو دور باطل لأن معرفتها كانت متوقفة على معرفة اختصاص الخارج بها ومعرفة اختصاص الخارج بها موقوف على معرفتها . - وجوابه - مضافاً الى عدم تمامية ما ذكر بالنسبة الى المتعلم فاتاً نختار التعريف بجميع الأجزاء وهي وإن كانت نفس الماهية بالذات لكن إنما يمتنع التعريف بها لو لم تغايرها بالاعتبار فإنَّ للماهية صورتان احدهما الاجمالية والاخرى التحليلية المركبة من الجنس والفصل فيطلب تعريف الأولى بالثانية . وتوضيح ذلك انَّ الممتنع هو تعريف الشيء بنفسه بحسب الوجود الذهني بمعنى انهما كانا موجودين بوجود واحد في الذهن فاتَّه لا يصح جعل أحدهما تعريفاً للآخر امَّا لو إتحدوا في الوجود الخارجي واختلفا في الوجود الذهني وكان أحدهما أجلى صح أن يجعل تعريفاً ففيمنا نحن فيه كانت أجزاء الماهية قد تصور كل واحد منهما على التفصيل والترتيب مجتمعة بعد ان كانت منتشرة بين سائر المعلومات فتكون كاسبة ومعرفة للأجزاء عند ما تصورت بتصور واحد عندما لوحظ المجموع من حيث المجموع فكان في الذهن وجودان لا وجود واحد للأجزاء . وبعبارة اخرى انَّ أجزاء الماهية قد توجد في الذهن بوجود واحد وهي الماهية المعرَّفة وقد يوجد كل منها بوجود مستقل مجتمعة فتكون معرَّفة فلا يكون في افق التعريف الذي هو

افق الوجود الذهني تعريف للشيء بنفسه فانَّ وجود الأجزاء على سبيل التفصيل في الذهن غير وجودها فيه على سبيل الاجمال . وأيضاً نختار التعريف ببعض الأجزاء فانَّ الأجزاء تكون مدركة على سبيل الاجمال في المعرّف والجزء مدرك على سبيل التفصيل في التعريف عين ما ذكرناه في التعريف بجميع الأجزاء فلا يلزم من تعريفه للماهية تعريف الشيء لنفسه وأيضاً نلتزم بأن الجزء يعرف غيره . وقولكم : بأنه يلزم تعريف الشيء بالخارج عنه . صحيح إلا أنه لا محذور فيه بما سنذكره في اختيارنا لتعريف الشيء بالخارج عنه . وأيضاً نختار التعريف بالخارج عنها وهو لا يتوقف على العلم بالاختصاص بل على تحقق الاختصاص في نفسه فانَّ الخارج اذا كان لازماً لها مختصاً بها وكان بحيث ينتقل الذهن من تصويره الى تصورها صلح أن يكون معرفاً لها ولو سلمنا وجوب العلم بالاختصاص في التعريف بالخارج إلا أنه إنما يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها بذلك الخارج عنها حتى يلزم الدّور .

وتاسعاً : انَّ المعرّف لا يحتاج الى التعريف وإلا لزم الدّور أو التسلسل لأننا نقل الكلام الى تعريفه فان احتاج الى التعريف بالأول لزم الدّور وإن احتاج الى غيره نقلنا الكلام اليه فما ذكره المتقدمون من التعريف له إنما كان على سبيل التنبيه . - وجوابه - انه يحتاج الى التعريف لعدم بدهة ماهيته وتكون أجزاء ذلك التعريف بديهية أو منتهية الى البديهي .

وعاشراً : انَّ هذا تعريف للمعرّف الحقيقي كما صرحوا به والمعرّف الحقيقي مخصوص بالماهيات المعلومة الوجود واما الغير المعلومة كالعقائد والفعول فتعاريفها سواء كانت حداً أو رسماً هي تعاريف اسمية لا حقيقية

والحال انّ التعريف المذكور يشملها • - وجوابه - انّ التعريف على قسمين حقيقي ولفظي والحقيقي على قسمين • أحدهما ويسمى تعريفاً بحسب الحقيقة وهو تعريف ما علم وجوده في نفس الأمر • وثانيهما ويسمى تعريفاً بحسب الاسم وهو تعريف ما لم يعلم بوجوده في نفس الأمر فالتعريف بحسب الاسم من أقسام التعريف الحقيقي فلا بد أن يشمله تعريفه •

وحادي عشر : انّ التعريف المذكور يشمل الموضوع للعلم فانّ الموضوع يفيد امتياز العلم عما عداه عندهم ولذا ذكره في مقدمات الشروع •
وثاني عشر : انّ التعريف المذكور يشمل المعلولات بالنسبة الى عللها فيما اذا لوحظت المعلولات لتستفاد منها العلة فيكون كسبها بطريق النظر والفكر كمن لاحظ الدخان فتصور منه النار • - وجوابه - أنّه انما يحصل منها التصديق بوجود العلة لا تصور حقيقة العلة أو امتيازها عما عداه •

وثالث عشر : أنّه يشمل الملزومات بالنسبة للوازمها البيّنة بالمعنى الأخص فاتّه من صورها تصوّر لوازمها المذكورة كالعمى بالنسبة للبصر والجهل بالنسبة الى العلم والسقف بالنسبة الى الدعامة بل كل دالّ بالنسبة لمدلوله • ودعوى انّ المراد بالاستلزام في التعريف هو الاستلزام بطريق النظر بمعنى أن ينتقل من المبادي الى المقدمات ثم منها للمبادي وهذا لا يوجد في الملزومات بالنسبة للوازمها المذكورة فانّ الانتقال اليها فوري بلا سابقة شيء والقرينة على ارادة هذا المعنى من الاستلزام في التعريف هو انّ المنطق كما يعلم من أول الكتب المؤلفة فيه أنّه يبحث عن الموصل للتصور والتصديق بطريق النظر • وذكروا في صدرها انّ المرعّف هو الموصل للتصوّر فيكون هذا قرينة على اعتبار الكسب النظري في تعريف المرعّف • فاسد إذ الاعتماد

على مثل هذه القرائن الخارجية البعيدة خروج عن مسلك التعريف لأن الغرض منه الايضاح واحضار صورة المعرّف بأجلى بيان فهو يشبه التعريف بالأخفى .

ورابع عشر : انّ تعريف المتقدمين لا يشمل أغلب التعاريف فاتّه لا يستلزم من تصوّرها تصوّر المعرّف اذا لم تنسب اليه فانّه من تصور الكاتب من دون نسبته الى الانسان لا يتصور منه الانسان وتبقى ماهيته مجهولة لديه لعدم معرفة اتّها هي التي تنطبق عليها ماهية الكاتب أم غيرها وهكذا الحيوان الناطق اذا لم ينسب الى الانسان تبقى ماهية الانسان مجهولة . - وجوابه - انّه للخصم ان يلتزم انّه ليس بتعريف في هذه الحال وإنما يكون تعريفاً عند استلزامه ذلك وهو حال نسبته للمعرّف . مع انا لنا أن نقول : انّه الماهية تحصل في الذهن بذلك العنوان ويكون مثل الانسان يحتاج الى تعريف لفظي فانّه التعاريف اللفظية هي التي تعيّن ماهية اللفظ ومدلوله من بين المعاني الموجودة في الذهن .

وخامس عشر : إن اريد بالتصور في تعريفهم أعم من أن يكون ولكنه أو بالوجه استغنى عن قيد أو امتيازه عن جميع ما عداه وإلا فقيد أو امتيازه عن جميع ما عداه يعني عن قيد (تصور ذلك الشيء) لأنّ بالتعريف ولكنه يحصل الامتياز عن جميع ما عداه . - وجوابه - انّه المقصود بالذات في التعريف، قد يكون هو الأول أعني الاطلاع على الذاتيات دون الامتياز وقد يكون هو الثاني أعني الامتياز دون الاطلاع على الذاتيات فأرادوا بالتصوّر هو الاطلاع على الذاتيات . إن قلت : انّه على هذا لا يصح لو قصدا معاً قلنا : التردد على سبيل منع الخلو .

وسادس عشر : انه اشتمل على الترديد لاشتماله على (أو) والترديد
ينافي التعريف لعدم الاطلاع معه على حقيقة الشيء وعدم تمييزه عما عداه .
— وجوابه — انه لا مانع من الترديد اذا كان المقصود به ذكر أقسام الشيء
وإنما لا يصح لو كان المقصود به التشكيك فانه ينافي التعريف .

وسابع عشر : انه يشمل التعريف بالأجزاء الخارجية كما اذا عرف
البيت بالسقف والجدران والسور والهيئة المخصوصة فانه يستلزم تصوُّرها
تصور المعرف مع انهم لم يعدوها من التعريف في شيء . ودعوى انه التعريف
بها لا يصح لعدم التباين بينها وبين المحدود لكون الصورة الحاصلة منها عين
الصورة الحاصلة من المحدود . فاسدة لما عرفت من انه الميزان في التباين بين المعرف
والمعرف هو اختلاف الوجود الذهني لهما وفيما نحن فيه قد اختلفا في الاجمال
والتفصيل نظير الاختلاف بين الحد المركب من الجنس والفصل ومحدوده .
— وجوابه — انه هذا إنما يرد على من لا يصحح التعريف بالأجزاء الخارجية
واما من صححه وجوزّه كالشيخ ابن سينا وجماعة فلا يرد عليه .

وثامن عشر : انه التعريف يشمل الجزء الأخير من التعريف فانه يستلزم
تصوُّره تصور ذلك الشيء المطلوب تعريفه . — وجوابه — انه ظاهر التعريف
هو الاستلزام بنفسه . والجزء الأخير لم يستلزم ذلك بنفسه بل بواسطة
استلزامه لتمام التعريف .

تعريف المتأخرين للمعرف

(عرف المتأخرون المعرف بما يقال على الشيء لأفادة تصوُّره) . ويرد
عليهم تسعة عشر ايراداً .

أولاً : انه التعريف لا يقال على الشيء ولا يحمل عليه فانه قولنا :

الحيوان الناطق في تعريف الانسان لم يحمل على الانسان لأنه لم يقصد به التصديق بحال الموضوع وإنما قصد به افادة تصوّر المعرّف وحضوره في الذهن وليس بينهما حكم ولذا لا يصح أن يكذب وإنما يصح أن يقال انه ليس بتعريف وانّ هذا ليس بفصل أو خاصة • وإنما يقرأ بالرفع لأنه خبر لمبتدئ محذوف بل لأنه مرفوع لوقوعه بعد (أي) التفسيرية المقدّرة • - وجوابه - انه محمول على المعرّف غاية الأمر لم يقصد بالحمل بيان حال المعرّف وإنما قصد به تصويره كما هو شأن سائر ما يقال في جواب ما هو أو أي شيء •

وثانياً : انا اذا تصوّرنا الحيوان الناطق وتصورنا منه الانسان بدون تحقق الحمل بينهما فانه لا إشكال يكون معرّفًا له في هذه الحال إذ التعريف من المطالب التصوُّرية والمقصود بالذات هو التصور وليس هو من المطالب التصديقية حتى يعتبر فيه الحمل كما لو تصورنا الفرس بالحيوان الصاهل بدون الألفاظ وإن أبيت عن عدم الحمل فيه فانظر الى قولنا تعريف الانسان : هو الحيوان الناطق أو قولنا : الحيوان الناطق مميّز الانسان أو معرّفه فانه لم يكن الحيوان الناطق في هذه الأمثلة محمولاً على الانسان مع انه لا إشكال في انه يكون تعريفاً له • ودعوى انه المراد به ما من شأنه أن يحمل عليه خلاف ظاهر التعريف فانه ظاهر في الحمل الفعلي مع انه يشمل ما إذا ذكر التعريف للمعرّف لبيان الحكم عليه لا لأفاده تصوّره إذ يلزم أن يكون معرّفًا لأنه من شأنه ذلك مع انه ليس من المعرّف في شيء • - وجوابه - انه المراد بما يقال عليه هو الصور المنطبقة عليه والحاكية عنه والوجه له فانه الفلاسفة لا يتقيدون بالألفاظ وأحكامها فما ذكر تكون

تعاريفاً بالذات فيما اذا كانت صورة للمعرّف بالذات وإلا فهي تلزم التعريف فيما كان لازماً ذلك .

وثالثاً : انّ الأجزاء الخارجية قد يعرف بها الشيء مع أنّها لا تقال على المعرّف كما يعرف البيت بأنه سقف وجدار وسور مع الهيئة المخصوصة وهكذا قد يعرف الانسان بأنه لحم ودم وعظم مع الهيئة المخصوصة . وفي المحكي عن الحكمة المشرقية للشيخ جواز التحديد به . ودعوى انّ التحديد به فاسد لعدم التغاير بينه وبين المحدود لكون الصورة الحاصلة منه عين الصورة الحاصلة من المحدود . فاسدة للاختلاف بينهما بالاجمال والتفصيل نظير الاختلاف بين الحد المركب من الجنس والفصل ومحدوده . - وجوابه - انّ مجموع الأجزاء الخارجية غير مباينة للمركب منها لاتحاده مع المجموع وجوداً والاتحاد في الوجود هو المصحح للحمل وما اشتهر من انّ الأجزاء الخارجية لا تحمل إنّما المراد لا يحمل كل واحد منها لا مجموعها .

ورابعاً : انّ مثل الحيوان الناطق أو الضاحك اذا قيل على الانسان لا لافادة تصوّره بل للحكم عليه أن لا يكون تعريفاً مع انه لا اشكال يوجب كسبه لمن أراد معرفة الانسان كسباً منطقياً كيف ؟ وقد قالوا في صدر كتبهم : انّ المعرّف هو الموصل للمجهول التصوري . - وجوابه - انه حال الحكم به لا يكون صورة للشيء ومحصلاً له امّا بالنسبة الى نفس الشخص فواضح وامّا بالنسبة الى العالم والمستعلم فلأن المستعلم ما لم يعلم بأن هذا المحمول صورة للمجهول لا يكسبه به ومع جعله حكماً عليه لا يكون صورة له عند المستعلم .

وخامساً : انّ التعريف يشمل صورة ما اذا قيل المبين على الشيء لافادة

تصوّره كما اذا قيل على الانسان اّته حيوان صاهل مع أنه ليس بتعريف لعدم كونه كاسباً له . إنّ قلت : انّ المراد بتعريف المتأخرين ما من شأنه أن يقال عليه وفسرت الشأنية بالصحة فيكون المعنى ما يصح حمله عليه لافادة تصوّره والمباين لا يصح حمله على الشيء لافادة تصوّره فلا يصدق على مثل ذلك تعريف المتأخرين سلمنا انّ المراد به الحمل الفعلي كما هو ظاهر اللفظ إلا ان المراد به الحمل الصادق في نفس الأمر ويكون قصد الافادة به قصداً صحيحاً والمباين ليس كذلك . قلنا : هذا خلاف الظاهر إذ الحمل والافادة ظاهران في خصوص الفعلي منهما وانهما أعم من المطابق منهما للواقع والمخالف له إذ هما من أفعال النفس التي قد تطابق الواقع وقد تخالفه ولو سلمنا ذلك كما يقال : انّ شأن التعاريف كذلك فيلزم أن يدخل في التعريف مثل الانسان نطق والانسان ضحك لأنه يصح حمله عليه بحمل الاشتقاق كأن يقال : الانسان ناطق أو ضاحك أو بحمل ذو هو بأن يقال : الانسان ذو نطق وذو ضحك . إنّ قلت : انّ هذا تعريف للمعرّف الصحيح والمذكور ليس بمعرّف صحيح . قلت : صحة المعرّف تعلم من تعريفه إذ هو الميزان في معرفة صحته وعدمها . - وجوابه - انّ من اطلع على حقيقة الحال فلا يعقل ان يعرفه بذلك وامّا عند الجاهل بحقيقة الحال فهو تعريف عنده .

وسادساً : اّته لا يشمل الرسم لأن الرسم لا يفيد تصور الشيء وإنما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه ولذا المتقدمون في تعريفهم عطفوا (بأو) الامتياز عن جميع ما عداه على تصور الشيء كما تقدم . - وجوابه - انّ تصور الشيء اذا اطلق فهو ظاهر في الأعم من تصوّره ولكنه أو بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه فيشمل الحد والرسم وفي عبارة المتقدمين لما عطفوا عليه

الامتياز (بأو) علم انهم بالتصور هو التصور ولكنه لأن العطف (بأو) يقتضي المغايرة .

وسابعاً : ان المفيد لتصوّر الشيء هو المبدأ الفياض لا القول فكيف تنسب الافادة للقول . - وجوابه - اتا لو سلمنا ذلك فالتعريف جار على ما هو المرتكز في الأذهان من ان القول هو المفيد لا على الدقة العقلية والآراء الفلسفية .

وثامناً : انه يشمل التعريف بالأعم والأخص اذا قيل على الشيء لافادة تصوّره . وبعبارة أوضح ان تصوّر الشيء يشمل سائر تصوراته ولو بوجه ما والتعريف بالأعم أو الأخص يحصل به تصور الشيء بوجه ما فكان عليه أن يقيّد ولكنه أو بوجه يمتاز عما عداه . ودعوى ان هذه شروط ومن شأن الشروط أن لا تكون داخلة في حقيقة المشروط ويمكن وجود المشروط بدونها . فاسدة فاتهم لم يجعلوها شروطاً وإنما قالوا : انه لا بد في التعريف منها واللا بديه ظاهرة في اعتبارها في الحقيقة . ودعوى انه تعريف للمعرّف الصحيح . فاسدة لأن صحة المعرّف تعلم من التعريف إذ هو الميزان في معرفة كون الشيء معرفاً أم لا . - وجوابه - ان شرط المساواة ليس بداخل في مفهوم المعرّف وإنما الحقه بعضهم فمن أحقه قال : ان التعريف بالأعم والأخص لم يفد التصور فيكون خارجاً عن التعريف ومن لم يشترطه قال انه يفيد التصور فيكون داخلاً فيه .

وتاسعاً : ان الظاهر من التعريف ان المعرّف علة لتصوّر المعرّف مع اتا كثيراً ما نذهل عن التعريف مع بقاء تصور المعرّف . - وجوابه - انه لو سلمنا ذلك فهو علة محدثة لا مبقية .

وعاشراً ، وحادي عشر ، وثاني عشر ، وثالث عشر ، ورابع عشر ، وخامس عشر ، وسادس عشر ، وسابع عشر ، وثامن عشر ، وتاسع عشر ، ما أوردناه على تعريف المتقدمين أولاً ، وثانياً ، وثالثاً ، ورابعاً ، وخامساً ، وسادساً ، وسابعاً ، وثامناً ، وتاسعاً ، وعاشراً •

شروط المعرفة اشتراط المعرفة بالمساواة

(اشترطوا في المرفّ أن يكون مساوياً للمعرف لما قرروه من عدم كونه أعم منه أو أخص منه أو مابيناً له) • ويرد عليهم سبعة ايرادات •
أولاً : انّ العلم بالمساواة تستدعي معرفة المرفّ وتمييزه عما عداه وإلا لم يحرز مساواته حتى يكتسب به • - وجوابه - انّ الكسب من مقولة التصورات لا من التصديقات فالعلم بالشئ الذي هو وجه للشئ الآخر موجب لمعرفة الآخر لا محالة فاذا أدرك الفرس بعنوان الصاهل فقد أدرك الفرس لا محالة بالصاهل وان لم يلتفت الى المساواة بينهما فهي شرط واقعي بمعنى لو انكشف عدم مساواته انكشف انّه لم يدرك الشئ بوجه مميز له مضافاً الى انّه لا يتم بالنسبة الى العالم والمستعلم •
وثانياً : انّ ادراك أحد المتلازمين يستلزم ادراك الآخر مع انّه لا تساوي بينهما • - وجوابه - انّ ادراك أحد المتلازمين إنما يوجب ادراك وجود الآخر والتصديق بوجوده لا تصوّره ونحن كلامنا في تصوّر • نعم لو كان بينهما لزوم ذهني كان إدراك أحدهما موجباً لادراك الآخر كالعلمي والبصر ولكن هذا يكون قبل التعريف •

وثالثاً : اِنَّه سيُجيء ان شاء الله انَّ شرط المعرّف أن يكون أجلى من المعرّف فكيف اعتبروا فيه المساواة للمعرّف • - وجوابه - انَّ المراد بالمساواة هنا المساواة في الصدق التي هي من أقسام النَّسب الأربعة وهذا لا ينافي اعتبار كونه أجلى في المعرفة من المعرّف وأظهر منه •

ورابعاً : ان اشتراط المساواة في المعرّف ينافيه التعريف به لأن التعريف إنما هو لبيان مفهوم المعرّف لا لبيان افراده • والمساواة انما تكون بين الافراد وهي غير مقصودة • وجوابه - نعم انه لبيان المفهوم لكن شرط المفهوم المبيّن هو المساواة مع المعرّف في الافراد هذا كله مع الاغماض عن دعوى كون المقصود في التعريف هو بيان المفهوم لتمييز الأفراد •

وخامساً : اِنَّه قد يكون بين المتباينين خصوصية بحيث يفيد تصوّر أحدهما تصور الآخر • وقد عرّفوا الدلالة بفهم المعنى مع اِنَّه أمر مبين لها لأن فهم المعنى من توابع الدلالة • وعرّفوا فصاحة المفرد : بالعدم مع اِنَّه أمر مبين لها لأن الفصاحة أمر وجودي وهكذا اللازم البين بالمعنى الأخص يحصل عند حصول ملزومه في الذهن فيكون من الموصل للمجهول التصوري فلا وجه لاشتراط المساواة • ويمكن الجواب عنه بما أجبنا به عن الايراد السابع الذي سيُجيء •

وسادساً : انَّ كثيراً ما يُعرّف الشيء بالمثال وقد يكون أخص كقول النحاة : الفعل كضرب والاسم كزيد وقد يكون مبيناً كقولهم : العلم كالنور فلا وجه لاشتراط المساواة • - وجوابه - انَّ التعريف لم يكن بنفس المثال وإنما كان بالمشابهة وهي ان كانت خاصة به كان رسماً وإلا كان تعريفاً لفظياً تقصد به مجرد الالتفات لمدلول اللفظ •

وسابعاً : انَّ التعريف قد يكون بالعلل الأربع كتعريف النظر بترتيب امور معلومة لتؤدي الى أمرٍ مجهول فإِنَّه قد اشتهر فيما بينهم انَّه تعريف بالعلل الأربع ولا ريب انَّه من قبيل التعريف بالمباين لأن وجود العلل غير وجود المعلول . كيف ؟ والعللة الغائية والفاعلية خارجان عن حقيقة الشيء . - وجوابه - انَّ مرادهم بالتعريف بالعلل الأربع ليس انَّ العلل انفسها معرفّات بل المعرفّ في هذه الصورة هي العناوين المنتزعة للشيء باعتبار مقايسته للعلل الأربع كما يعرف الكوز بالاناء الذي يشرب منه الماء فإِنَّه باعتبار مقايسته الى علته الغائية انتزع له عنوان (الذي يشرب) وذلك العنوان يحمل على الشيء وليس بمباين له .

اشتراط المعرفة بعدم الاعمية

(ذهب متأخرو المنطقيين الى عدم جواز التعريف بالأعم معللين ذلك بأنه لا يفيد تصوّر الشيء بكنهه ولا امتيازه عن جميع ما عداه) . ويرد عليهم . انَّ هذا اشبهه بالمصادرة إذ الكلام في لزوم كون التعريف لا بد فيه من ذلك وعدم كفاية الامتياز عن بعض ما عدى المعرفّ والأولى في التعليل أن يقال : ان شأن التعريف هو ما يوجب العلم بالشيء وإلا لما كان كاسباً له والعلم بالشيء إنما يكون بحصول صورته في الذهن والأعم ليس بصورة للأخص وإنما هو صورة لما هو أعم من الأخص فلم يكن بموجب للعلم بالشيء فلا يصلح أن يكون كاسباً له .

اشتراط المعرفة بعدم الاخصية

(ذهب متأخرو المنطقيين الى عدم جواز التعريف بالأخص فلا يجوز تعريف الحيوان بالانسان معللين ذلك بأنه أخفى في نظر العقل من الأعم لأنه أقل وجوداً فيه من الأعم وما هو أقل وجوداً في العقل فهو أخفى في نظره وقد

استدلوا على كون الخاص أقل وجوداً في العقل بدليلين أحدهما ان الخاص كلما وجد وجد العام وربما يوجد العام بدون الخاص • وثانيهما : انّ شروط تحقق الخاص ومعاذاته أكثر فأنّ كل شرط ومعاقد للعام فهو شرط ومعاقد للخاص ولا ينعكس وما يكون شروطه ومعاذاته أكثر يكون وقوعه في العقل أقل وما هو أقل وجوداً في العقل فهو أخفى عند العقل) • ويرد عليهم ثلاثة إیرادات •

أولاً : إن أصل القاعدة وهو انّ كل ما كان أقل وجوداً في العقل فهو أخفى غير مسلمّ فأنّ الشئ قد يكثر وجود نظائره في العقل فيكون أظهر عند العقل مع انه يكون أقل وجوداً من غيره الذي لا يكثر نظائره وكان نظرياً ويكثر وجوده في العقل • مع انّ كثيراً من الأحكام البديهية تكون أقل وجوداً في عقولنا من بعض الأحكام النظرية لكونها ليست بمحل الابتلاء مثل النظرية وطالما كان الخاص أكثر وجوداً من العام لكون الاحتياج اليه أكثر من العام فيكون وجوده في العقل أكثر منه •

وثانياً : انّ الوجهين المذكورين إنما هما في الخاص بالنسبة الى العام الذاتي له بحسب الوجود الخارجي حيث انّ العام الذاتي للخاص يوجد بدون الخاص ولا عكس وهكذا كلما كان شرطاً ومعاذاً لهذا العام في الوجود الخارجي فهو شرط ومعاقد لهذا الخاص في الوجود الخارجي ولا عكس واما بالقياس الى الوجود الذهني فهو غير مسلمّ فأنّ الخاص قد يتصور بوجه ما ولا يلزم حينئذ من تصوّره تصور الأعم فأنّ اذا تصورنا الانسان بأنه ضاحك لم يلزم أن تتصور في ضمنه الحيوان وقد يكون الخاص متصوِّراً بالكنه لا على سبيل التحليل كما لو كان متخيلاً في الذهن بنفسه بدون أن

يكون أي شيء واسطة لملاحظته كما لو تصورنا الملك بنفسه لا بجنسه وفصله
فهي ملاحظة للشئ ولكنه لا على سبيل التحليل كما هو الشأن في البسائط
العقلية فاته في هذه الصورة لا يلزم تصوّر العام حتى لو كان ذاتياً • وهكذا
الخاص قد يتصوّر من دون التفات الى ما هو أعم منه من الأعراض • نعم
إنما يلزم من تصور الخاص تصور العام لو كان العام لازماً بيناً للخاص أو
تصوّر الخاص ولكنه على سبيل التحليل فاته يتصور الذاتي الأعم منه •
والتحقيق لعدم صحة التعريف بالأخص هو انه وان ميّز الأعم عما عده لكنه
لم يميّز نفس الأعم عن الاغيار بل إنما ميّز نوعاً خاصاً منه فهو لا يوجب
حصول صورة نفس الأعم في الذهن فلا يكون كاسباً له وإنما كان كاسباً
لنوع منه • مضافاً الى امكان دعوى اظهرية العام من الخاص لكثرة الاحساس
بأفراده من الخاص والاطلاع عليها أوفر منه لكن هذا إنما يتم في العام الذي
تكون افراده محسوسة وامتاً العمومات التي لا تكون افراده محسوسة
كالمجردات فلا يتم فيها ذلك •

وثالثاً : انّ تعريف المعرّف أخص من المعرّف لأنه من أفراده ولأن
ليس كل معرّف هو نفس ما يقال على الشئ فظهر جواز كون التعريف
بالأخص • - وجوابه - انّ بينهما تساوي إذ كل ما صدق عليه المعرّف
يصدق عليه انه يقال على الشئ لافادة تصوّره وبالعكس • إن قلت : انّ
المعرّف يصدق على تعريفه والتعريف لا يصدق على نفسه وإلا لزم كون
الشئ فرداً لنفسه • قلنا : قد تقدم في النسب انّ هذا لا يضر بالتساوي •

اشتراط كون المرئف أجلى

(قالوا : لابد في المرئف أن يكون أجلى من المرئف حتى يكون سبباً لمرئفته وإلا فلا توجب معرفته معرفة المرئف إذ فاقد الشيء لا يعطيه) •
ويرد عليهم إيرادان •

أولاً : إنَّ الحد لا يلزم أن يكون أجلى لأن أجزاء الشيء واحدة لا تتغير فإذا كانت نظرية لا يمكن تبديلها بأجزاء غيرها في التعريف • وجوابه - أنه لابد في هذه الصورة من كسبها واطلاع العقل عليها ثم يعرف بها وإلا فلا يحصل بها شيء أصلاً •

وثانياً : إن أريد إنَّ المرئف للشيء لابد وأن يكون أجلى من جميع المرئفات التي تصلح له فهو مضافاً الى أنه خلاف ظاهر كلامهم غير لازم وإن أريد أنه أجلى من المرئف فهو يقتضي المشاركة في الجلاء مع إنَّ المرئف لا جلاء فيه ولا ظهور له في العقل وإلا لما احتاج للتعريف • - وجوابه - إنَّ المرئف لابد وأن يكون متصوراً بوجه ما ومجلياً عند العقل بوجه ما وإلا لزم طلب المجهول المطلق فيكون فيه جلاء نوعاً ما إلا إنَّ المرئف أجلى منه •

اشتراط تقديم الجنس على الفصل

(قالوا : يجب تقديم الجنس على الفصل والخاصة في التعريف فلا يقال في تعريف الانسان ناطق حيوان • وقد عللوا ذلك بأن الجنس لأعميته أوضح وأجلى فالنفس له أقبل وبأن الجنس مبهم والفصل محصّل له ومميّز ويسهل الانتقال من المبهم الى المميّز والمحصّل • وبأن الفصل قيد للجنس والمقيد مقدّم على القيد) • ويرد عليهم •

انّ التعليل الأول لا يثبت الوجوب لأن الأعم لو سلّم أنّه أوضح لكن فيما كان ذاتياً للأخص والجنس ليس بذاتي للفصل سلمنا انّ الأعم مطلقاً أوضح لكن أي موجب لتقديمه • وكونه أقبل للنفس لا يمنع من قبول النفس له لو أخر وهكذا الكلام في التعليل الثاني فإنّ سهولة الانتقال لا موجب لها إلا أن الخاص اذا ذكر أولاً واطلع عليه لم تبق النفس متجهة لما هو الأعم لأن المعرفة حصلت بالأول بخلاف ما اذا ذكر العام أولاً بقيت النفس متجهة للميّز ومن المعلوم انّ هذا لا يوجب التقديم بل إنّما يقتضي استحسانه وهكذا الكلام في التعليل الثالث فإنّ الصفة قد تقدم على الموصوف مع انها قيد له كما يقال : جرد قطيفة واعتق مؤمنة الرقاب وصل خلف عدول الرجال •

تقسيم المعرف

(قسّموا المعرف الحقيقي الى قسمين حدّ إنّ اشتمل على الفصل القريب ورسم إنّ اشتمل على الخاصة وقسموا كل منهما الى تامّ وهو ما اشتمل على الجنس القريب وناقص إنّ لم يشتمل عليه) • ويرد عليهم أحد عشر ایراداً •

أولاً : انّ المركبات الاعتبارية التي لها وحدة اعتبارية كالصلاة يكون حدها بذكر أجزائها المتباينة وليس لها جنس ولا فصل وهذا القسم من التعريف ليس بداخل في واحد من الأقسام • ودعوى أنّه أسقط لندرته • فاسدة لأن قواعد هذا الفن عامة وفي باب التصديقات تذكر أقساماً للقضايا نادرة التحقق • - وجوابه - انّ كلامهم في تعريف المركبات الحقيقية ذات الوحدة الحقيقية •

وثانياً : انّ الصنف يعرف بالنوع كتعريف الحبشي بالانسان الأسود

فإنه تعريف شائع مستعمل في العلوم كما في تعريف أقسام موضوعات مسائلها وهو ليس بداخل في واحد من الأقسام المذكورة • لا يقال : إنَّ هذا حدٌّ تامٌّ لأنَّ النوع عبارة عن الجنس والفصل • لانا نقول : ان النوع غير الحد التام لاختلافه معه بالاجمال والتفصيل ولذا يعرف به • لا يقال : النوع بالنسبة الى أصنافه يكون جنساً لأنه تمام الذاتي المشترك بينها فإنَّ الأصناف حقائق اعتبارية وتسام الذاتي المشترك بينها هو النوع ولا إستحالة في كون الشيء نوعاً حقيقياً للجزئيات وبنسباً لحقائق عرضية لأننا نقول : إنَّ النوع تمام حقيقتها وإنما كان الاختلاف بينها بالعوارض فهو نوع لها كما هو نوع للجزئيات • - وجوابه - إنَّ الأصناف ماهيات اعتبارية ونحن كلامنا في الماهيات الحقيقية •

وثالثاً : إنَّ التعريف بالمثال كما يقال : النفس هي كالمملك بالنسبة الى المدينة ، وكقولهم : العلم كالنور والجهل كالظلمة أو بالضد كما يقال : العلم هو عدم الجهل والنور عدم الظلمة ومنه تعريف النحويين للاسم بقولهم : كزيد ولل فعل بقولهم : كضرب هو ليس بداخل في أحد الأقسام المذكورة • - وجوابه - إنَّ التعريف إنما وقع بالمماثلة والمعاندة وهما من الأعراض فإنَّ اختصاص المعرِّف بهما كان تعريفاً بالخاصة وإلا كان تعريفاً لفظياً •

ورابعاً : إنَّ التعريف بالجنس القريب مع العرض العام بحيث يكون المجموع منهما يخص المعرِّف ويساويه كتعريف الانسان بالحيوان المنتصب القامة فإنه تحصل به صورة الشيء في الذهن مع انه ليس بداخل في أحد الأقسام وهذا بخلاف التعريف بالمركب من العرضين العامين كتعريف الخفاش بالطائرة الولود فإنه يمكن دعوى انه خاصة مركبة فيكون من قبيل الرسم

وسيجيء إن شاء الله الكلام فيه •

وخامساً : انّ التعريف المركب من الفصل والخاصة كتعريف الانسان بالناطق الضاحك ليس بداخل في أحد الأقسام مع حصول التعريف به بوجه أكمل • - وجوابه - ان هذا تعريفان حدّ ورسم لا تعريف واحد •

وسادساً : انّ المركب من حد الجنس مع الفصل أو الخاصة كتعريف الانسان بالجسم الحساس المتحرك بالارادة الناطق أو من حد كليهما هو ليس بداخل في أحد الأقسام • - وجوابه - انه يمكن أن يقال : انّ المراد بالجنس أو الخاصة أعم من نفسها أو تعاريفها •

وسابعاً : انّ الحد التام أو الرسم التام كما يحصل بما ذكره كذلك يحصل بما ذكره مع انضمام الفصل البعيد أو الجنس البعيد أو غير ذلك وهكذا الحد الناقص والرسم الناقص • ودعوى انه لا حاجة الى الضم المذكور حيث انّ الاطلاع على الكنه أو الامتياز يحصل بما ذكره من دون الضميمة • مدفوعة بأن الاطلاع والامتياز يحصل بوجه أكمل من حيث التفصيل والاجمال • - وجوابه - انّ غرضهم انّ تامة الحد والرسم ونقصانهما يحصلان بما ذكر سواء ضم لهما شيء آخر أم لا •

وثامناً : انّ الماهية لو تركبت من أمرين متساويين كان التعريف بهما أو بأحدهما ليس بحدّ ولا برسم إذ هما ليسا بفصلين حيث ما لا جنس له لا فصل له وليسا بخاصة لكونهما ذاتيين للماهية • - وجوابه - إنا نمنع من تركب الماهية من ذلك كما تقدم ولو جاز التركب منهما كانا فصلين ونمنع من قاعدة ما لا جنس له لا فصل له •

وتاسعاً : انّ التعريف المركب من العلل الأربعة كما اشتهر في تعريف

النظر ليس بداخل في أحد الأقسام لعدم كونها من الجنس والفصل .
- وجوابه - ما عرفته في جواب الايراد السابع على اشتراط المساواة في
المعرّف من أن التعريف إنما يكون بالعناوين المنتزعة للشيء بمقايسته اليها
وتلك العناوين إن كانت من الذاتيات كان التعريف حداً وان كانت من
الأعراض الخاصة كان التعريف رسماً .

وعاشراً : اتهم اعتبروا في الرسم أن يكون بالخاصة والخاصة من
الكليات المفردة مع أنه قد يكون التعريف بالخاصة المركبة من عرضين عامين
كتعريف الخفاش بالطائر الولود .

وحادي عشر : انّ التعريف بالخاصة وحدها أو بالفصل وحده لا يصح
لأن التعريف من أقسام الفكر والفكر هو ترتيب أمور . ولأن المفرد ان كان
مجهولاً لم يصح التعريف به . وان كان معلوماً كان المعرّف أيضاً معلوماً
لعدم تخلفه عنه في المعلومية فلا طلب ولا كسب ولا يأتي هذا في المركب
لجواز كون التركيب مجهولاً . ولأن الفصل والخاصة لا يدلان على المعرّف
بالمطابقة وإلا لكانا اسمه ويكون التعريف لفظياً بل اتما يدلان عليه بالالتزام
والالتزام يقتضي القرينة الموجبة لنقل الذهن من الملزوم الى اللازم فيكون
المعرّف واقعاً هو تلك القرينة مع الفصل أو الخاصة وعليه فلم يمكن التعريف
بهما وحدهما . - وجوابه - امّا عن التعليل الأول فيظهر الحال فيه مما ذكرناه
في جواب الايراد الخامس على تعريف المتقدمين للمعرّف وامّا عن التعليل
الثاني فيعلم مما ذكرناه في جواب الايراد السابع على تعريف المتقدمين للمعرّف
وامّا عن التعليل الثالث فانه المعرّف ليس سنخه من سنخ الدال وإنما هو
احضار للشيء بنفسه أو بوجهه . والاحتياج الى القرينة لا يضر بالتقسيم

فإنَّ الغرض كما عرفت غير مرة انَّ المراد انَّ التعريف بهما بدون الجنس القريب ولو انضم اليهما ألف قرينة يكون تعريفاً ناقصاً .

اختصاص الحد التام بمعرفة الكنه

(خصوا الحد التام بأنه الموصل الى الكنه دون غيره) • ويرد عليهم

ايرادات ثلاثة •

أولاً : انَّ بعض الرسوم قد توجب الاطلاع على الحقائق لأنَّ المعرَّفات والحجج إن قلنا : انَّها معدات لفيضان المطلوب من المبدأ الفياض فيجوز أن يستعد الذهن القوي لفيضان كنه الحقيقة بمجرد تصوُّر الخواص • وإن قلنا : انَّها أسباب لحصول المطلوب في الذهن فيجوز أن يكون لبعض الخواص نسبة مخصوصية للماهية وملازمة ذهنية بينهما بسببها يحصل كنه الشيء عند حصول تلك الخاصة فإنَّ الذهن قد ينتقل الى الضد بمجرد خطور الضد الآخر فيه • ولعل البسائط الذهنية من هذا القبيل إذ حقيقتها وماهيتها لها صورة واحدة لا تعدد فيها حتى يُعرَّف إحداهما بالآخرى بخلاف الماهيات المركبة فإنَّ ماهياتها لها صورتان إحداهما اجمالية والآخرى تفصيلية مركبة من جنس وفصل فيطلب تعريف الأولى بالثانية • وبعبارة اخرى انَّ الصورة الكاسبة لطبيعة البسيط إن كانت عينها كانت طبيعة البسيط موجودة في الذهن وإنما أتى بلفظ آخر مرادف لها ويكون من باب التعريف اللفظي وإن كانت غيرها صادقة عليها كانت وجهاً لها ويكون التعريف رسماً فالبسيط لا يمكن كسب كنهه إلا اذا قلنا : انَّ الخواص التي هي وجهاً له موجبة لحضور نفس كنهه في الذهن • — وجوابه — انَّ التعريف هو صورة الشيء الحاكية عنه فهي لا تحكي إلا عما هو صورة له وليس لها أدنى استعداد أو سبب للحكاية

عن غيرها وإلا لصلح أن تحكي صورة كل شيء عن كل شيء ومن المعلوم
أن صورة الوجه لا تحكي إلا عن الشيء بذلك الوجه وأما إذا قلنا : بأن
الأشياء توجد بنفسها في الذهن فليس التعريف إلا إيجاد نفس الشيء في الذهن
فتارة يوجد بنفسه وأخرى بوجهه وخاصته فالأمر أوضح إذ إن خاصة الشيء
إذا وجدت في الذهن كان الشيء بوجهه موجوداً فيه لا بنفسه وحقيقته . وأما
دعوى إمكان التلازم الذهني فهي أجنبية عن المقام لأن هذا ليس من التعريف
في شيء إذ لو فرض أن التعريف بالوجه تحصل صورة الشيء بوجهه وصورته
بكنهه وحقيقته كان المكتسب بالتعريف هو الصورة بالوجه لأنها وقع التعريف
بها دون غيرها من لوازمها وتوابعها ولذا لا يصح أن يعرف أحد الضدين
بالآخر وإن كانت بينهما ملازمة . مع أن التلازم الذهني إنما يتصور فيما إذا
كان كل منهما حاضراً في الذهن قبل التعريف . والتلازم بين الضدين إنما
يوجد لأجل تكرر اقتران وجودهما . والتحقيق في البسائط أمّا أن يقال
إنها بديهية لكلا لأن تصوّرها لا يحتاج إلى ترتيب أمور فهي لا تحتاج إلى
التفكير والكسب بل بمجرد الالتفات إليها تحصل حقائقها في الذهن بلا كاسب
أو يقال : إن النظري منها يحصل باستقراء نوع أفرادها فتحصل حقائقها
بالتحليل والتقسيم . ودعوى أن الماهيات البسيطة لما لم يكن لها جنس وفصل
لا يمكن حصولها في الذهن . مدفوعة بأنها دعوى بلا برهان فإثبات أي مانع
من حصولها وإن لم يكن لها جنس وفصل ألا ترى إلى المفاهيم الاعتبارية
والاتزاعية إذ كانت وحدانية فإن حقائقها وهي نفس تلك المعاني الوحدانية
الاعتبارية أو الاتزاعية تحصل بنفسها في الذهن مع أنه لا جنس لها ولا فصل
وهكذا الماهيات الحاصلة بصورتها الاجمالية في الذهن من دون التفات لجنسها

ولا لفصلها وهكذا الماهيات البديهية قد حصلت ماهيتها بصورتها الاجمالية من دون التفات لجنسها ولا لفصلها وهي حاصلة بكنهها الاجمالي .
وثانياً : انّ معرفة الكنه بالحد التام اتمًا تكون بمعرفة جميع ذاتيات الشيء وجميع ذاتيات الشيء عينه ونفسه فتعريف الشيء بالحد التام تعريف له بعينه ونفسه . وجوابه - وجود الفرق بينهما بالاجمال والتفصيل .
وثالثاً : انّ الجنس والفصل قد يكونان معلومين بالخاصة لا بذاتهما وكنههما وحينئذ فالتحديد بهما لا يحصل معرفة المعرّف بكنهه . وجوابه - انّ معرفة كنه الشيء هي معرفة أجزائه وفيما نحن فيه قد عرفت الأجزاء للمعرّف نعم الأجزاء لم تعرف بكنهها .

معرفة الشيء بالرسم

(قالوا : انّ الرسم تحصل به معرفة الشيء) . ويرد عليهم ايرادان .
أولاً : انّ الرسم اتمًا أن يحصل به نفس المرسوم وذاته فيلزم أن يكون الرسم محصلاً للكنه واما أن يحصل به أمر مجمل حاصل من وحدة العوارض المأخوذة في الرسم ويكون هذا الأمر المجمل مرآةً للملاحظة نفس المرسوم وذاته فيعود المحذور وهو أن يحصل الكنه من العوارض مع أنّه لا وجه لجعل المجمل مرآةً دون المفصل واما ان لا يحصل شيء فيلزم أن لا يحصل المجهول بالرسم . - وجوابه - أنّه يحصل بالرسم نفس الشيء ولكن لا بالذاتيات كما في الحد بل بوجه يمتاز عما عداه . وبعبارة اخرى انّ حصول نفس الشيء تارة يكون بحصول ما هو متحد معه بالذات وتارة بحصول ما له اختصاص به .

وثانياً : انّ الرسم لا يمكن بعد معرفة الشيء ولكنه لأن المقصود

بالرسم ان كان نفس الشيء فقد تم بحصول الكنه وإن كان غيره فيكون نفس الشيء غير مقصود فلا يكون المرسوم مرسوماً • - وجوابه - ان المقصود حصول نفس الشيء ولكن بالوجه العارض عليه لا بالوجه الذي هو عين ذاته وهو مجهول قد حصل بالرسم •

الفرق بين معرفة كنه الشيء ووجهه وبين معرفة الشيء بكنهه ووجهه

(قد اشتهر الفرق عندهم بين معرفة كنه الشيء وبين معرفة الشيء بكنهه والفرق بين معرفة وجه الشيء وبين معرفة الشيء بوجهه) • ويرد عليهم • انه لا فرق بينهما إذ في كل منهما قد عرّف الشيء بالكنه أو بالوجه • - وجوابه - ان العلم بالذاتيات أو بالوجه ان كان مرآة لمعرفة ذيها كان هذا معرفة للشيء بكنهه أو بوجهه وإن لم يكن مرآة لمعرفة ذيها بل لوحظت بنفسها لنفسها كان معرفة لكنه الشيء أو لوجهه فقط حيث لم يعرف بها الشيء • وقد فرّق المتقدمون بينهما بأن مثل الضاحك اذا اعتبر صدقه على شيء أو اتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة بالنسبة لمصاديقه كان علماً للشيء بوجهه واذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علماً بالوجه كما هو حال موضوع القضية الطبيعية •

صعوبة معرفة الحد

(قالوا : من العسر جداً معرفة حقيقة شيء من الأشياء وإنما نعرفها بالخواص واللوازم دون حدودها الحقيقية لأن الحقيقة لا تعرف إلا بمعرفة الجنس الواقعي والفصل الواقعي بحيث لا يشك بهما ولا يشتبه فيهما وهذا

أمر متعذر لأن الجنس يشتبه بالعرض العام لكون كل منهما كلي عام والفصل بالعرض الخاص لكون كل منهما كلي مختص مميز للشيء عما عداه) • ويرد عليهم ايرادان •

أولاً : انّ هذا يناقض ما ذكره في باب الكليات من المميزات للذاتي عما عداه إذ مع وجود المميّزات لا تبقى صعوبة • إلا اللهم أن يناقش في صحتها كما تقدم منا •

وثانياً : انّ هذا لا يجيء في مفاهيم الألفاظ ومداليلها لأن المعاني معلومة بالطرق المذكورة من التبادر ونحوه فما أخذ فيها كان ذاتياً لها وإلا فخارج عنها فتحديدها في غاية السهولة وهكذا الماهيات الاعتبارية والاتزاعية فانّ العقل لا يشك في مخترعاته كما انّ المركبات حدها بالأجزاء الخارجية لا صعوبة فيه أصلاً للاطلاع على الأجزاء بالحس •

التعريف اللفظي

(عرّفوه بأنه : ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ وقالوا : انه لم يكن

فيه تحصيل مجهول من معلوم) • ويرد عليهم ايرادان •

أولاً : انّ التعريف الحقيقي قد يكون تعريفاً لفظياً فيما اذا كان المرئف معلوماً وكانت دلالة اللفظ عليه مجهولة كما لو قيل لمن يعرف الحيوان الناطق ويجهل دلالة الانسان عليه : (الانسان حيوان ناطق) فانه يكون تعريفاً لفظياً مع انه تعريف حقيقي لاشتماله على الجنس والفصل • - وجوابه - لا مانع من ذلك فالحيوان الناطق تعريف حقيقي بالنسبة لمن يجهل حقيقة الانسان وتعريف لفظي لمن يعرف حقيقته ويجهل دلالة لفظ الانسان عليه •

وثانياً : انّ في التعريف اللفظي تحصيل مجهول من معلوم فانه قبل

التعريف اللفظي يجهل مدلول اللفظ وبعد التعريف يعلم مدلوله • والحاصل

انّ المعنى وإن كان حاصلًا في الذهن قبل التعريف لكنه لم يعلم أنّه مدلول اللفظ وبعد التعريف يعلم ذلك . - وجوابه - ان ليس غرضهم نفي ذلك كلية بل غرضهم أنّه لم يكن فيه تحصيل مجهول من معلوم كما في التعريف الحقيقي فإنّ في التعريف الحقيقي كان المجهول نفس المرعّف وبعد التعريف يعلم به بخلاف اللفظي فان نفس المرعّف معلوم ولكن نجعل دلالة اللفظ عليه .



محتويات الكتاب

مقدمة في تأريخ علم المنطق	٤
واضع علم المنطق	٥
الكتب التي وضعها ارسطو لعلم المنطق	٥
واضع الكليات الخمس	٥
نسبة وضع الشكل الرابع لجالينوس	٦
أول من ترجم كتب ارسطو في المنطق	٦
الفارابي هو المهدب والمنقح لصناعة المنطق	٦
الغزالي هو أول من مزج علم المنطق بعلوم المسلمين	٦
ما أزاذه المتأخرون على مسائل المنطق وما أخلو فيه	٦
مبدأ تأريخ النقد لعلم المنطق	٦
تحريم الفقهاء للمنطق	٧
حملة الفلاسفة الغربيين على المنطق	٧
محااربة الصوفية للمنطق	٨
القسم الأول في التصورات	٩
قراءة المقدمة بكسر الدال وفتحها وما يورد على ذلك	١٠
الناء في المقدمة للتأنيث لا للنقل	١١
أخذ المقدمة من مقدمة الجيش • والتحقق في النقل	١١
ان دعوى نقل المقدمة من مقدمة الجيش تنافي تصريحهم بجواز قراءة	١٢
الدال منها بالفتح والكسر	

الصفحة	اسم الموضوع
١٣	فساد ما استدل به على استعمال المقدمة على سبيل التوصيف
١٤	الفرق بين مقدمة الكتاب وبين مقدمة العلم من وجهين
١٤	الموجب لجعل مقدمة الكتاب من سنخ الألفاظ ومقدمة العلم من سنخ المعاني والاولى لا يجب الاطلاع عليها والثانية يجب الاطلاع عليها
١٦	النسبة بين مقدمة الكتاب وبين مقدمة العلم
١٧	ما يورد على كون الموضوع والتعريف والغاية من مقدمة العلم
١٩	ظرفية الثلاثة للمقدمة
١٩	التنافي بين جعلهم تصور الموضوع للعلم مقدمة للعلم وبين عدمه له من أجزاء العلم
١٩	وجه توقف الشروع في العلم على التعريف للعلم وما يورد عليه
٢٠	لو كان طلب المجهول المطلق محالاً لزم وجود علوم في النفس لا تنتهي
٢١	المنافسة في محالية طلب المجهول المطلق
٢١	المنافسة في ان تعريف العلم موجب للوقوف على جميع مسائل العلم اجمالاً وفي انه يميز مسائله
٢٣	وجه توقف الشروع في العلم على بيان الحاجة له وما يورد عليه
٢٥	العلوم الحكمية تطلب لذاتها من دون معرفة الحاجة لها
٢٥	لا بد من اثبات ان غاية العلم لا تحصل من غيره
٢٦	ان توهم الفائدة مصحح للشروع في العلم
٢٧	مذهب الحكماء على ان الارادة تتوقف على اعتقاد النفع بخلاف الاشعرية
٢٨	وجه توقف الشروع في العلم على بيان موضوعه . وما يورد عليه

الصفحة	اسم الموضوع
٣٠	عدم صحة عد التصديق بالموضوعية من مقدمات الشروع
٣٠	ما اشتهر من تمايز العلوم بالغايات
٣١	الرد على صاحب الكفاية فيما تمسك به على نفى تميز العلوم بموضوعاتها
٣١	الدليل على وجود الموضوع للعلم
٣٢	جواز تميز العلوم بالمحمولات
٣٢	المناقشة في اختلاف الموضوعات باختلاف الحثيات وتقسيم الحثية الى تعليلية وتقيدية
٣٤	بيان موضوع العلم وتقسيم العرض الى ذاتي وغريب وما يورد على ذلك
٣٤	الوجه في تعريف مطلق موضوع العلم في علم المنطق
٣٥	صدق تعريف الموضوع على المساوي له
٣٥	تعريف الموضوع يقتضي ان لا تكون من مسائل العلم الشرطية والحملية السالبة .
٣٥	صدق تعريف موضوع العلم على موضوع المسألة والباب
٣٦	لزوم خروج المسائل البديهية عن العلم
٣٧	ان مقتضى تعريف الموضوع ان يكون الموضوع واحداً لا متعدداً
٣٨	المراد بالواسطة هو الواسطة في الثبوت أو الاثبات أو العروض
٤٠	لا وجه لعد العارض بواسطة المباين
٤٢	ان في مسائل العلوم ما يعرض للموضوع بواسطة المباين
٤٢	ان مقتضى تفسير الاعراض الذاتية ان تكون مسائل العلوم كلها اما ضرورية مطلقة أو دائمة مطلقة .

الصفحة	اسم الموضوع
٤٣	عدم الوجه في عد العارض بواسطة الجزء الأعم من الاعراض الذاتية
٤٥	المناقشة في ان العارض بواسطة المساوي من الاعراض الذاتية للموضوع
٤٦	المناقشة في عد العارض بواسطة الأخص من الاعراض الغريبة
٤٧	ان الجزء لا يصح أن يكون واسطة في العروض
٤٧	ان نوع مسائل العلم تبحث عن العوارض بواسطة الأخص وهي من الأعراض الغريبة
٥٤	ان من مسائل العلم ما يبحث فيها عن العوارض بواسطة الأعم وهي غريبة
٥٥	العلم : تعريفه وما يرد عليه
٥٥	المناقشة في ذكرهم تعريف العلم في صدر كتبهم
٥٥	ان العلم حصول الصورة لا الصورة الحاصلة
٥٦	ان تعريف العلم لا يشمل الجهل المركب مع انهم جعلوا من أقسامه الجهل المركب
٥٦	معنى العقل
٥٧	المراد بصورة الشيء
٥٧	شمول تعريف العلم لعلم الواجب والمجردات مع عدم اتصافه بالبدهة والنظرية
٥٩	عدم صحة تعريف العلم
٦٠	ان العرض المساوي يعرف به مساويه مع انه ليس بصورة له
٦٠	عدم شمول التعريف لعلم الاشياء بأنفسها
٦١	عدم صحة تعريف العلم بالصورة

الصفحة	اسم الموضوع
٦١	ان تعريف العلم لا يشمل العلم بالمعدومات
٦١	الرسالة التي فناها في بيان حقيقة العلم وأقسامه
٦١	تعريف العلماء للعلم
٦٢	المناقشة في تعريف العلماء للعلم
٦٤	ان حقيقة العلم عبارة عن وجود الشيء في صقع الذهن
٦٤	العلم أمر وجودي
٦٤	الشيء يوجد بنفسه في الذهن لا بشبجه
٦٥	حقيقة العلم نفس حصول الصورة لا الصورة الحاصلة
٦٦	العلم من الامور الوجدانية وليس له ماهية وراء الوجود
٦٦	ان العلم لا يمكن حده ولا رسمه
٦٦	تقسيم العلم الى التصور والتصديق
٦٦	اختلاف العلماء في التصور والتصديق
٦٧	الاقسام عبارة عن المقسم المنظم اليه القيود المختلفة
٦٧	خطأ من جعل التصديق نفس الاذعان
٦٧	خطأ من قسم العلم الى التصور الساذج والتصديق
٦٨	ان التصديق ليس قسماً من العلم
٦٨	عدم صحة تقسيم العلم الى التصور والتصديق
٦٩	عدم صحة تفسير الحكم بأنه ادراك لوقوع النسبة أو لا وقوعها
٦٩	تقسيم العلم الى التصور والتصديق • وما يورد عليه
٧٠	شبهة تقسيم المفهوم للكلي والجزئي مع ان المفهوم بنفسه كلي

الصفحة	اسم الموضوع
٧٢	تعريفهم للتصور وما يورد عليه
٧٣	بيان التصديق وما يورد عليه
٧٧	وحدة المقسم معتبرة في الاقسام
٧٨	ما يورد على تقسيم العلم الى البديهي والنظري
٨٠	تعريفهم البديهي وما يورد عليه
٨١	ان بعض العلوم البديهية يقام عليها الدليل
٨٢	تعريف النظري وما يورد عليه
٨٣	الدليل على نظرية بعض التصورات والتصديقات وما يورد عليه
٨٤	البرهان على بدهة بعض التصورات والتصديقات وما يورد عليه
٨٤	أقسام المنكر للضروري
٨٦	اختيارية الحركة الفكرية
٨٧	الدليل على وجود الواجب
٨٨	تعريف الفكر والنظر وما يورد عليه
٨٨	تعريف الحدس
٨٩	ان بالفكر تحصل للنفس حركتان
٨٩	الفرق بين الحدس والفكر
٩٠	أقوال العلماء في السبب في حصول المعرفة وانه هو الله تعالى أو غيره
٩٢	الاختلاف في هوية الانسان
٩٣	في افادة النظر للعلم
٩٤	بيان قاعدة ان الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً وما يورد عليها

الصفحة	اسم الموضوع
٩٥	ان قاعدة الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً مختصة بالاكساب التصوري فقط
٩٧	كيفية ادراك النفس للأشياء
٩٨	بيان قاعدة ان البسيط لا يكون كاسباً ولا مكتسباً وما يورد عليها
٩٩	بيان الحاجة للمنطق وما يورد عليه
٩٩	مصدر الخطأ في الذهن
٩٩	الخطأ في المادة ينتهي الى الخطأ في الصورة
١٠٠	الدليل الذي اقيم على عدم الحاجة الى المنطق والجواب عنه
١٠٣	تعريف علم المنطق وما يورد عليه
١٠٣	المنطق واسطة بين العقل ومبادئ المطالب الكسبية
١٠٤	وجه وقوع الخطأ من المنطقيين
١٠٤	ان المنطق صناعة
١٠٤	بيان حقيقة كل علم وان ما يذكر من تعاريف العلوم كلها من قبيل الرسوم • ما يورد على ذلك
١٠٥	المنافاة بين قولهم حقيقة كل علم مسائله وبين جعلهم أجزاء العلوم ثلاثة
١٠٧	بيان موضوع علم المنطق وما يورد عليه
١٠٨	بيان ما له دخل في الايصال القريب والبعيد والابعد
١٠٩	المنطق يبحث عن امور غير موصلة
١١٠	ان الايصال لا يصح بحث المنطقي عنه لأنه عرض غريب والجواب عنه
١١٠	ان موضوع المنطق الالفاظ لا المعلوم

الصفحة	اسم الموضوع
١١١	بيان ان موضوع المنطق هو المعقول الثاني
١١١	بيان معنى المعقول الثاني
١١٤	تقسيم الحيثية الى اطلاقية • وتقيدية • وتعليلية •
١١٥	بيان وجه تقديم مباحث التصور على التصديق وما يورد عليه
١١٥	وجه تصدير مباحث التصور بمبحث الألفاظ
١١٧	تعريف الدلالة وما يورد عليه
١١٩	بيان الدور في الدلالة والجواب عنه
١٢٠	ان الدلالة صفة قائمة بين المدلول والادال فلا وجه لجعلها صفة للادال
١٢٠	تقسيم الدلالة الى اللفظية وغيرها وما يورد عليه
١٢١	الاشكال في خروج دلالة المجاز عن الدلالة التي ذكرها المنطقيون والجواب عنه
١٢٢	الاشكال في خروج الدلالة المفهومية • والاقتضائية • والتنبيهية • والايمائية • والاشارة • والكنائية • والدلالة على اللوازم العقلية عن الدلالة التي ذكرها المنطقيون والجواب عنه
١٢٤	الاشكال في خروج دلالة اللفظ على نوعه أو جنسه أو مثله عن الدلالة التي ذكرها المنطقيون والجواب عنه •
١٢٤	بيان الدلالة الوضعية وشرطها وما يورد عليه
١٢٥	بيان الدلالة العقلية وشرطها وأقسامها وما يورد عليه
١٢٧	الفرق بين الدلالة الالتزامية والدلالة العقلية
١٢٧	بيان الدلالة الطبيعية وشرطها وما يرد عليه

الصفحة	اسم الموضوع
١٢٧	الفرق بين الدلالة الطبيعية والعقلية
١٢٨	المراد بالطبع في الدلالة الطبيعية
١٢٨	بيان الدلالة اللفظية الوضعية وكونها مقصودة بالبحث للمنطقي وما يرد على ذلك .
١٢٩	الدلالة صفة قائمة باللفظ بعد الوضع لا تتوقف على الاستعمال ولا على ارادة المعنى من اللفظ
١٣٠	تصوير الدلالة في الانشائيات تكون بنحو اليجاد
١٣١	بيان الدور في تعريف الدلالة .
١٣٢	بيان تقسيم الدلالة الى المطابقة والتضمن والالتزام وما يرد عليه
١٣٢	وجه اختصاص تقسيم الدلالة الى المطابقة واخواتها باللفظية الوضعية
١٣٣	الشبهة على دلالة اللفظ على الخارج عنه والجواب عنها
١٣٤	شبهة ان الدلالة الالتزامية والتضمنية ليست من الدلالة الوضعية
١٣٥	شبهة ان الدلالة التضمنية والالتزامية لا وجود لهما . والجواب عنها وفيه يفهم وجه اشتراطهم اللزوم البين بالمعنى الأخص في الالتزامية . وفيه يفهم معنى قولهم ان فهم الجزء واللازم في ضمن الكل .
١٣٥	شبهة اخرى في نفس الدلالة التضمنية
١٣٦	انتقاض تعاريف الدلالات الثلاثة بعضها ببعض
١٣٧	ان الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار قيد الحيثية معتبر في تعريفها
١٣٧	وجه حصر الدلالة بالاقسام الثلاثة
١٣٨	شبهة عدم حصر الدلالة بالاقسام الثلاثة

الصفحة	اسم الموضوع
١٣٨	شبهة اخرى على عدم حصر الدلالة بالاقسام الثلاثة
١٣٩	شبهة اخرى تقتضي عدم حصر الدلالة بالاقسام الثلاثة
١٣٩	شبهة اخرى تقتضي عدم حصر الدلالة بالاقسام الثلاثة
١٤٠	شبهة اخرى تقتضي عدم حصر الدلالة بالاقسام الثلاثة
١٤١	شبهة اخرى تقتضي عدم حصر الدلالة بالاقسام الثلاثة
١٤١	شبهة اخرى تقتضي عدم حصر الدلالة بالاقسام الثلاثة
١٤٢	بيان المراد باللزوم الذي هو شرط للدلالة الالتزامية • وتقسيمه الى قسامين • ووجه اشتراطه • وما يرد على ذلك
١٤٢	الشبهة التي تقتضي نفي الملازمة بين شيئين كلية
١٤٣	شبهة تقتضي عدم اعتبار البيونة في الزوم •
١٤٥	التلازم بين الدلالات والبرهان عليه • وما يورد على ذلك
١٤٥	شبهة لزوم الالتزامية للمطابقة والتضمن
١٤٥	شبهة انفكاك التضمن والالتزام عن المطابقة
١٤٦	شبهة لزوم الالتزامية للتضمن
١٤٦	شبهة وجود التضمن بدون المطابقة
١٤٧	تبعية التضمنية والالتزامية للمطابقة وما يرد عليها
١٤٧	كيفية دلالة اللفظ على جزئه ولازمه
١٤٩	شبهة نفي تبعية الالتزامية للمطابقة
١٤٩	شبهة نفي تبعية التضمنية للمطابقة
١٤٩	تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب وما يورد عليه

الصفحة	اسم الموضوع
١٤٩	شبهة خروج المجازات عن هذا التقسيم
١٥٠	شبهة لزوم كون الفعل مركباً
١٥٠	شبهة الدوال الأربع
١٥١	شبهة الكلام من الساهي والغافل ونحوهما
١٥١	ظاهر القضية اذا أطلقت انها موجهة بجهة الفعلية
١٥٢	الشبهة بمثل (زيد) في جواب (من جائك)
١٥٢	الشبهة بالمركب من لفظين مترادفين من جهة عدم دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى
١٥٣	الحروف التي هي أوائل سور القرآن مركبات
١٥٣	الاشكال باستعمال المهملات
١٥٤	الشبهة بالمركبات البدهية الكذب والكنيات
١٥٤	تقسيم المفرد الى الاسم والكلمة والأداة • وما ذكروا في تفسيرها • وما يرد على ذلك
١٥٤	المراد بصلاحية المفرد للاخبار به وحده
١٥٥	المراد بالاستقلال في تعريف المفرد
١٥٦	شبهة استقلال الحرف
١٥٧	المناقشة في استقلال الفعل
١٥٨	المناقشة في عدم استقلال الحروف
١٥٨	الايراد على تعريف المركب والمفرد بالدوال الاربع
١٥٨	الايراد على تعريف الاسم بأسماء الزمان وأسماء الفعل

الصفحة	اسم الموضوع
١٥٩	الايراد على تعريف الاسم بأسماء الفاعلين ونحوها
١٥٩	الايراد على تعريف الفعل بالافعال الناقصة والافعال المنسلخة عن الزمان
١٦٠	الايراد على تعريف الفعل بفعل المضارع
١٦٠	شبهة ان الفعل غير موجود في اللغة
١٦٠	الايراد على تعريف الحرف بالحركات الاعرابية والنعوت
١٦١	الايراد على تعريف الحرف بالافعال والمصادر ونحوها
١٦١	الايراد على تعريف الحرف بالاسماء المتضمنة للمعاني الحرفية
١٦١	الايراد على تعريف الحرف بمثل كل وبعض
١٦١	بيان دلالة الفعل على الزمان بهيئته والدليل على ذلك وما يرد على ذلك
١٦٢	ان دلالة الماضي على الزمان الماضي ولو بالنسبة الى شىء آخر ولا يلزم أن يكون ماضياً بالنسبة لزمان النطق
١٦٤	تقسيم المفرد الى متحد المعنى ومتكثره وأقسامهما وما يرد على ذلك
١٦٥	صحة هذا التقسيم للمفرد
١٦٥	المراد بوحدة المعنى وكثرته
١٦٦	المراد بالمعنى الموضوع له في التقسيم
١٦٧	المراد بالافراد في هذا التقسيم
١٦٨	الايراد بالفعل والحرف على هذا التقسيم
١٦٩	الايراد على تعريف العلم بالاعلام الجنسية
١٧٠	الايراد على تعريف العلم بالحروف والضمائر ونحوها
١٧٠	المراد بالتساوي في الصدق المعتبر في المتواطى

الصفحة	اسم الموضوع
١٧١	الاشكال على المشكك
١٧١	نفي المشكك
١٧٢	الاشكال على هذا التقسيم بالمرتجل
١٧٣	تقسيم المركب الى التام والناقص والى الخبري والانشائي وما يرد على ذلك
١٧٣	المراد بحسن السكوت
١٧٤	بيان الجزئي والكلي وما يرد على ذلك
١٧٥	عدم اتصاف الافعال والحروف بالكلية والجزئية
١٧٦	ابدال كثيرين بالكثرة
١٧٧	كيفية حكم العقل على الجزئي مع عدم حصوله في العقل
١٧٧	شبهة تجويز العقل صدق مفهوم الجزئي على كثيرين
١٧٨	الشبهة الاخرى على ذلك
١٨٠	شبهة ثالثة على ذلك وفيها يتضح كيفية ادراك الجزئي
١٨١	وجه بحث المنطقي عن الجزئي
١٨١	الايراد على تعريف الجزئي بالاسماء الملازمة للطرفية ونحوها
١٨٢	المراد (بالفرض) في تعريف الكلي والجزئي
١٨٢	شبهة خروج بعض الكليات عن تعريف الكلي
١٨٣	شبهة شمول تعريف الكلي للفعل وللجزئي وللجزئيات الموسوعة للأفراد
	المجتمعة
١٨٤	شبهة جزئية الكلي

الصفحة	اسم الموضوع
١٨٤	تقسيم الكلي الى المنتع والممكن • وتقسيم الممكن الى خمسة أقسام وما يرد على ذلك
١٨٥	المراد بالممكن • وشبهة امكنت
١٨٥	المراد بممكن الافراد •
١٨٥	عدم انحصار تقسيم الممكن بذلك
١٨٦	شبهة عدم صحة عد واجب الوجود وشريك الباري من الكليات
١٨٦	شبهة عدم انحصار أقسام الكلي بالخمسة
١٨٦	شبهة استعمال الامكان في التقسيم لأنه مشترك لفظي
١٨٧	تقسيم الكلي الى المنطقي والطبيعي والعقلي وهكذا الكليات الخمس والجزئي وما يرد على ذلك
١٨٧	الايراد على تسمية الكلي الطبيعي بالطبيعي
١٨٨	وجه عدم اطراد علة التسمية
١٨٨	بيان مجيء هذا التقسيم في الجزئي
١٨٨	شبهة عدم كلية الكلي العقلي
١٨٩	بيان معنى الكلي الطبيعي وما يرد عليه
١٩٠	تقسيم الماهية الى المجردة والمخلوطة والمطلقة
١٩٠	شبهة عدم كون الكلي الطبيعي هو الماهية بما هي وكيفية عروض الكلية لها
١٩٢	البرهان على عدم وجود الكلي المنطقي وما يرد على ذلك
١٩٣	شبهة وجود الكلي المنطقي في الخارج

الصفحة	اسم الموضوع
١٩٣	شبهة اخرى في ذلك
١٩٤	شبهة ثالثة في ذلك
١٩٤	البرهان على عدم وجود الكلي العقلي وما يرد عليه
١٩٥	شبهة وجود الكلي العقلي في الخارج
١٩٥	البرهان على وجود الكلي الطبيعي في الخارج ومعنى وجوده وما يرد على ذلك
١٩٦	توضيح النزاع في معنى وجود الكلي الطبيعي
١٩٧	الدليل على ان الكلي الطبيعي ليس بأمر اتزاعي وما يرد عليه
٢٠٢	شبهة اخرى على عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج
٢٠٣	شبهة اخرى على ذلك
٢٠٤	شبهة اخرى على ذلك
٢٠٤	شبهة اخرى على ذلك
٢٠٥	شبهة اخرى على ذلك
٢٠٥	شبهة ابتناء النزاع في وجود الكلي الطبيعي على النزاع المعروف في أصالة الماهية أو الوجود
٢٠٦	شبهة اخرى على وجود الكلي الطبيعي
٢٠٧	بيان النسب الاربع بين الكليات وما يرد على ذلك
٢٠٨	ما يمكن أن يكون وجهاً لتخصيصهم النسب بالكليات دون الجزئيات والرد عليه
٢٠٩	وجه تخصيصهم النسب بالكليات مع مجيئها بين القضايا

الصفحة	اسم الموضوع
٢٠٩	لا وجه لتخصيصهم النسب بين الكليات بصورة نسبة أحدهما الى الآخر
٢١٠	بيان المراد بالصدق وتقسيم الحمل
٢١٠	بيان المراد بالافراد التي اعتبروا تصادق الكليين عليها
٢١١	لا وجه لحصر النسب بين الكليين بهذه الاربعة
٢١٢	الايراد بالتباين الجزئي على حصر النسب بالكليات الأربع
٢١٢	شبهة رجوع نسبة العموم المطلق الى نسبتين
٢١٣	فقدان النسب الاربع بين بعض الكليات
٢١٣	عدم ثبوت النسب بين المتناقضين
٢١٤	شبهة اخرى كذلك
٢١٤	شبهة اخرى مثلها
٢١٥	شبهة اخرى نظيرها
٢١٥	عروض بعض الكليات لنفسها
٢١٥	شبهة اخرى تقتضي عدم وجود التساوي بين الكليين
٢١٦	شبهة تقتضي عدم وجود النسب بين بعض الكليات
٢١٦	شبهة تقتضي عدم التساوي بين مثل النائم والمستيقظ
٢١٦	بيان مرجع النسب الاربع وما يرد عليه
٢٢٠	بيان النسبة بين تقيضي المتساويين وما يرد على ذلك
٢٢٢	بيان النسبة بين تقيضي الاعم والأخص من مطلق وما يرد على ذلك
٢٢٦	وجه من خص البحث بالكليات الموجودة

الصفحة	اسم الموضوع
٢٢٧	بيان النسبة بين تقيضي الاعم والاخص من وجه • وما يرد على ذلك
٢٢٧	بيان النسبة بين تقيضي المتباينين • وما يرد على ذلك
٢٢٨	استدلالهم على النسب بين التقيضين وما يرد عليه
٢٣١	بيان التقيضين قد يرتفعان وبيان صحة قولنا الماهية من حيث هي ليست الا هي
٢٣٢	مبحث الكلليات الخمسة • بيان جنسية عنوان الكلبي لما تحته وما يرد عليها
٢٣٣	أجناس الحقائق الاعتبارية وفصولها
٢٣٥	البرهان على حصر الكلليات في خمسة وما يرد عليه
٢٣٦	التقسيم انما هو للكلليات ذات المفهوم الواحد
٢٣٧	بيان دخول الصنف في الخاصة
٢٣٨	ما يدل على تناهي أجزاء الماهية
٢٤٢	المقيد مع قيده يتصور على انحاء أربعة
٢٤٣	جواز كون الكلبي متصفاً بالكلليات الخمس بلحاظات مختلفة
٢٤٤	تسامحهم في تشيلهم للكلليات
٢٤٤	ما ذكروه في السؤال بما هو وما يرد عليه
٢٤٦	ما ذكروه في السؤال بأي شيء وما يرد عليه
٢٤٧	ما يقع في جواب كيف هو عندهم
٢٤٨	ما ذكروه في الذاتي والعرضي وما يرد عليهم
٢٤٩	بيان ان المميزات للذاتي عن غيره امور ستة وما يرد على ذلك

الصفحة	اسم الموضوع
٢٥٠	الدليل على عدم تركيب الماهية من أمرين متساويين وما يرد على ذلك
٢٥٢	الدور المعنى ليس يبطل
٢٥٢	الدليل الصحيح على امتناع تركيب الماهية من أمرين متساويين
٢٥٣	الجنس وأحكامه • تعريف الجنس • وما يرد على ذلك
٢٥٧	ما يرد على قولهم الجنس تمام المشترك
٢٥٨	تقسيم الجنس الى القريب والبعيد • وما يرد على ذلك
٢٥٨	شرح مراتب الاجناس • وما يرد على ذلك
٢٥٩	البرهان على عدم وجود جنسين لماهية واحدة وما يرد على ذلك
٢٦١	الدليل على عدم تحصل أحد الجنسين بالآخر • وما يرد عليه
٢٦٢	بيان قولهم ما لا جنس له لا فصل له وبالعكس والدليل على ذلك وما يرد عليه
٢٦٣	تقسيم النوع الى محصّل والى اعتباري واذ الجنس والفصل لا يكونان أمرين عديمين للنوع المحصل وما يرد على ذلك
٢٦٤	الجنس ماهية مبهمّة بخلاف النوع وما يرد على ذلك
٢٦٥	أرباب النوع التي قال بها الاشراقيون
٢٢٦	الجنس معلول للفصل دون العكس • والدليل على ذلك وما يرد عليه
٢٦٨	الجنس الواحد لا يكون له فصلان لماهية واحدة
٢٧٠	النوع وأحكامه ، تعريف النوع وما يرد عليه
٢٧٢	تعريف النوع الاضافي • وما يرد على ذلك
٢٧٤	النسبة بين النوع الاضافي والحقيقي على رأي القدماء وما يرد عليها

الصفحة	اسم الموضوع
٢٧٦	النسبة بين النوع الاضافي والنوع الحقيقي على رأي المتأخرين وما يرد عليها
٢٧٧	مراتب الانواع وما يرد عليها
٢٧٧	الصف وتعريفه • وما يرد عليه
٢٧٩	الفصل وأحكامه • تعريف الفصل • وما يرد عليه
٢٨٠	البرهان على بساطة الفصل وما يرد على ذلك
٢٨٢	بيان تقسيم الفصل الى القريب والبعيد • وما يرد على ذلك
٢٨٣	بيان تقسيم الفصل الى مقوم ومقسم وما يرد على ذلك
٢٨٥	العرض الخاص والعام وأحكامهما • تعريف الخاصة والعرض العام
٢٨٧	بيان تقسيم العرض الى اللازم والمفارق وما يرد على ذلك
٢٩٠	تقسيم العرض اللازم وما يرد عليه
٢٩٢	تقسيم اللازم الى البيّن وغير البيّن وما يرد على ذلك
٢٩٦	تعريف اللزوم البيّن بالمعنى الأخص في باب الكليات وما يرد عليه
٢٩٦	بحث المعرف • تعريف المتقدمين للمعرف وما يرد عليه
٢٩٨	كيفية الترتيب بين الامور في التعريف بالمفرد
٣٠٣	تقسيم التعريف الحقيقي الى التعريف بحسب الحقيقة والتعريف بحسب الاسم
٣٠٥	التعريف بالاجزاء الخارجية
٣٠٥	تعريف المتأخرين للمعرف • وما يرد عليه
٣١٠	شروط المعرف • اشتراط المعرف بالمساواة

الصفحة	اسم الموضوع
٣١١	وقوع التعريف بالأمر المبين
٣١١	التعريف بالمثال
٣١٢	اشتراط المعرفة بعدم الأعية من المعرفة • وما يرد على ذلك
٣١٢	اشتراط المعرفة بعدم الأخصية من المعرفة • وما يرد على ذلك
٣١٥	اشتراط كون المعرف اجلى من المعرف • وما يرد عليه
٣١٥	اشتراط تقديم الجنس على الفصل والخاصة في التعريف • وما يرد على ذلك
٣١٦	تقسيم المعرف الى حد ورسم وتام وناقص وما يرد على ذلك
٣٢٠	بيان اختصاص الحد التام بمعرفة الكنه وما يرد على ذلك
٣٢١	تعريف البسائط وكيفية حصول كنهها في الذهن
٣٢٢	معرفة الشيء بالرسم وما يرد عليه
٣٢٣	الفرق بين معرفة كنه الشيء ووجهه وبين معرفة الشيء بكنهه ووجهه وما يرد على ذلك
٣٢٣	بيان صعوبة معرفة الحد • وما يرد على ذلك
٣٢٤	بيان التعريف اللفظي وما يرد عليه

