

كتاب المظن

تصنيف

الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا
ت ٤٢٨ هـ

حققه وعآق عليه
محمّد عثمان

المجلد الأول

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ / ٢٠٠٨م

حقوق الطبع محفوظة للنشر
الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد - القاهرة

٢٥٩٢٢٦٢٠ - ٢٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٢٥٩٣٦٢٧٧

E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

بن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسن، ٩٨٠-١٠٣٧
كتاب المنطق / تصنيف الرئيس أبي علي بن سينا، حلقه وعلق عليه
محمد عثمان

ط ١ - القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٧

٣ مج : ٢٤ سم

تكمك : 977-341-359-4

أ- المنطق
ب- العنوان

أ- عثمان، محمد (محقق ومطبع)
ب- العنوان

ديوى : ١٦٠

رقم الإيداع : ٢٠٠٧/١٩٢٩٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبعد :
فإنه ينبغي قبل الكلام عن أي علم معرفة مبادئه العشرة ، حتى يكون القارئ عارفاً
بفوائد وأغراض وأصول وأهمية ما يقرأه ، فنقول :
نظم أبو العرفان الصبان ، مبادي العلوم قائلا :

إن مبادي كل فن عشرة الحد والموضوع ثم الثمرة
وفضله ونسبة والواضع الاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى ومن ذرى الجميع حاز الشرفا
والمنطق فن - أي علم - كغيره من العلوم .
فنذكر في هذه المقدمة ما تيسر من مبادئه .
فأما اسمه : فهو المنطق .

وهذا الاسم لفظ مشترك بين ثلاثة معاني :
الأول مصدر ميمي بمعنى الإدراك الكلي من نطق بمعنى فهم المعاني الكلية .
الثاني اسم مكان وهو القوة العاقلة التي هي محل صدور تلك الإدراكات .
والثالث : مصدر ميمي بمعنى اللفظ الذي يبين ويظهر فهم المتكلم لهذه الإدراكات
أي المدرّكات .

ولما كثر في هذا العلم أمثال هذه المدرّكات ، ولما كان يحصل مع تعلمه زيادة وكمال في
القوة العاقلة .

ولما لوحظ أن محصّله عند مراسه تحدث فيه ملكة يُقْتَدَر معها على إدراك معان كثيرة من
دالات تبدو فجأة وقليلة .

وعلى التعبير عن مراداته من المعاني ، بألفاظ توافقها ، وتحددها ، بأخصر عبارة من دون إخلال ، حُقِّ لهذا العلم عند اجتماع ذلك كله فيه أن يسمى بالمنطق .

ويسمى أيضاً معيار العلوم ، وعلم الميزان ، وسيتبين لك سبب تسميته بذلك ، عما قريب إن شاء الله تعالى حين نتناول بالنقد بعض القضايا على أساس من قواعد المنطق .

أما ثمرته أي فائدته وبيان الحاجة إليه : فلما كان العقلاء يناقض بعضهم بعضاً في القضايا التي يحتاج فيها إلى النظر والاكساب ، حتى إن الإنسان الواحد ربما يقول ما يناقض مقالة سابقة له ، برزت الحاجة إلى آلة قانونية تفيد في عصمة الأذهان عن الخطأ في الفكر ، وتفيد في معرفة طرق تحصيل القضايا النظرية من القضايا الضرورية المسلّمة . ويحكم إليها في معرفة صحة أو فساد نظر الناظرين .

وعليه فيعرّف المنطق تعريفاً رسمياً (لأنه تعريف بالغاية التي هي الفائدة ، وسيأتي بيان الرسم عند الحديث عن المعارف ، وبيان السبب في عدم تعريف العلوم تعريفاً حدياً حقيقياً) بأنه : قانون تعصم مراعاته الذهن عن الوقوع في الغلط .

وسمي المنطق قانوناً لأن مسائله قوانين أي قواعد كلية تنطبق على جزئياتها . وهذه القوانين في الحقيقة هي عبارة عن الإدراكات الكلية للنفس ، وهي ما سميناهم نطقاً أو منطقاً عند الحديث عن اسم هذا العلم .

ويدل على هذا النطق النفساني أو الباطني النطق بالألفاظ الظاهرة أي الكلام بالحروف والأصوات والمقاطع المعروفة في كل لغة من اللغات .

ويلاحظ مع تعلم المنطق حدة في الأذهان وتفتقها عن دقائق المعاني ، وقوة عارضة تتمكن شيئاً فشيئاً في النفس .

وبما يدل على اكتساب النفس لهذه الصفات ، ما يظهر معها من اقتدار على اقتناص اللفظ الدال على متعلقه من المدركات الكلية ، وحسن تفهم المقروء والمسموع ، والبراعة في نقده ، وطول التأمل وإدمان النظر ، وكثرة استخدام القوة الفكرية ، والحد من استخدام القوة المخيلة ، فيكثر في الصمت الفكر ، ويندر الاشتطاط في الخيال وأحلام اليقظة كما يسمونها . وكل ذلك وأضعافه يورثه علم الكلام ، فمعه بدء الارتفاع من سفاسف الأمور إلى معاليها في كل فعل يكتسب .

وأما نسبته : فإن نسبة المنطق للعقل تشبه نسبة علم النحو للسان المتكلم . فكما أن متعلم النحو كلما ازداد منه تمكناً قل خطؤه ولحنه في تحريك أواخر الكلمات التي يلفظها ، حتى إذا رسخت قواعده في نفسه ندر بل ربما استحال عادة عليه أن يلحن . فكذا المنطقي كلما رسخ في هذا العلم ، ندر وقوعه في الخطأ في الفكر ، فتعصم مراعاة قواعده الذهن عن الغلط في فكره .

وأما موضوعه : فاعلم أولاً أن موضوع كل علم هو الشيء الذي يُبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية (سيأتي بيان هذه المعاني بتفصيل إن شاء الله فلا تتعجل تحصيل معاني ما لم تألفه من المصطلحات) .
فمثلاً :

الكلمة هي موضوع علم النحو ، فإنه يبحث في علم النحو عما يعرض لها من إعراب وبناء .

والبدن هو موضوع علم الطب لأنه يبحث في علم الطب عما يعرض له من صحة واعتلال .

والعناصر موضوع علم الكيمياء فإنه يبحث في الكيمياء عما يعرض لهذه العناصر من تفاعلات وما ينتج عنها من تركيب وانحلال ، وما ينشأ عن ذلك من صفات للمواد الناتجة ، وما يصاحب ذلك من تحولات في الطاقة إلى غير ذلك .
إذا توضّح ذلك فنقول :

موضوع علم المنطق هو المعلومات التصورية والتصديقية من حيث صحة إيصالها إلى المجهولات (وسأتي تقسيم العلم إلى التصور والتصديق والتفريق بينهما ، قريباً إن شاء الله تعالى) . لأن المنطقي يبحث عن أحوال تلك المعلومات التي معها يتوصل إلى المجهولات أي إلى تصورات وتصديقات لم تكن معلومة لديه ، فعلمت عند عروض أحوال معينة على المعلومات الأولى ، كما يبحث فيما يتوقف عليه هذا الإيصال .

ولا ريب أن هذه الأحوال التي يبحث عنها في المنطق هي أمور عارضة على المعلومات التصورية والتصديقية .

فمثال البحث عن الأحوال العارضة على معلومين تصوريين للتوصل إلى مجهول تصوري : الحكم بأن الجنس كالحیوان والفصل كالناطق إذا ركبا على الوجه المخصوص توصل مع المجموع إلى مجهول تصوري وهو هنا الإنسان .

ومثال البحث عن الأحوال العارضة على معلومين تصديقيين للتوصل إلى مجهول تصديقي : الحكم بأن القضيتين كقول المتكلم : العالم متغير ، وكل متغير حادث ؛ إذا ركبا على الوجه المخصوص حصل قياس يتوصل معه إلى مجهول تصديقي وهو العلم بأن العالم حادث .

ومثال البحث فيما يتوقف عليه هذا الإيصال والذي هو أيضاً من الأحوال العارضة للمعلومات ، فتركه الآن لأن شرحه يتوقف على فهم مقدمات أكثر لم نأت على ذكرها بعد ، وسنأتي على إعادة شرح ما وضعناه في هذه الفقرة .
والمثال الذي تركناه بتفصيل وشرح مطول إن شاء الله تعالى ، حين تتوفر للقارئ مقدمات كافية لبحث هذا الأمر .

فلا تسأم أيها الأخ الكريم المبتدي ، ولا تظن أن هذا العلم أصعب من أن يفهم . وما عليك في هذه المرحلة إلا أن تقرأ وتجتهد في فهم ما هو موجود ، فإن أرتج عليك فهم شيء منه بعد عدة محاولات ، فاتركه وامش ، لأننا سنعود إلى الكلام في كل ما نقوله مراراً ، ونعرضه بطرق مختلفة ، ولك أن تسأل وتبحث في الكتب ، ونحن بدورنا لن نسأم أو نكل بإذن الله من الكلام مع من يظهر اهتماماً وحرصاً على التعلم .
أما واضح هذا العلم فهو إرسطو الفيلسوف اليوناني الشهير ، بمعنى أنه أول من ألف فيه كتباً .

ووقع في بعض الكتب أن اسمه إرسط بكرس الهمزة وفتحيتين على الراء والسين ، وهو مختصر من تمام اسمه إرسطاطاليس .

ولا يعيب هذا العلم أن أول من حرر فيه مؤلفاً فيلسوف يوناني ؛ كما أننا لا نعيب على الرياضيات ما حرره فيها بعض نوابغ البشر من أمثال فيثاغورس ونيوتن وليبنز وديكارت ، ولا على الفيزياء ما توصل إليه آينشتاين وغاليليو وشرودينغر وفارادي وغيرهم . فإن هؤلاء قوم عقلاء ، يحترم ما أضافوه لمعارف الإنسان ، ولا يلتفت إلى كونهم مسلمين أو لا ؛

فإذا برهنوا على قضية ادعوا فاعلم أنها صارت علماً ، وكل علم فهو محمود من حيث ما هو علم وهبة من الله سبحانه وتعالى ، ولا يخلق بالعقل أن يتقص من أي علم من العلوم ، وإنما شرف العلوم بشرف المتعلم فيها ، أي بشرف متعلقاتها ومواضيعها والمبحوث عنه فيها .

واعلم أن كل علم فلا يمكن أن يتنافى مع الشرع ، لأن الشرائع لا يمكن أن تأتي بما تحيله وتبطله العقول .

والعلوم كلها تلتقي مع بعضها ، ويلتقي مجموعها مع الشرع في تناغم عجيب ، يقف العقل أمامه مندهشاً ، والجلد مقشعراً ، والعين دامعة ، واللسان حامداً للمدبر هذا الكون . فسبحان الذي علم الإنسان ما لم يعلم ، ودله على نفسه بما لا يحصى من الدلائل التي تحيط بنا وتأسرنا وتملأ سمعنا وبصرنا وحواسنا وأنفسنا ، ويمر عليها أكثر من ثلاثة أرباع البشر مصبحين وبالليل دون أن يلقوا لها بالاً ، قتل الإنسان ما أكفره !

إذاً فهذا علم شريف ، وفضله يعرف بمعرفة أنه من مبادئ علم الكلام الذي هو أشرف العلوم ، وأنه من مبادئ علم أصول الفقه ، وأن منفعته وفائده عامة في كل علم من العلوم ، فمن ذلك أنه مفيد في إثبات بعض العقائد الدينية بالبراهين العقلية ، وتزييف العقائد الباطلة الفاسدة .

واستمداده من العقل كما لا يخفى على المتأمل ، فإن النفس تدعن لمسائله ، والعقل يوافق عليها ويجدها مغروسة فيه .

ومسائله هي القضايا النظرية الباحثة عن هيئة التعريف والقياس وما تعلق بهما . وسنأتي إلى بيان ذلك إن شاء الله بتفصيل حين نشرع في مسائله .

أما حكم الاشتغال به شرعاً ، بعد أن انتهى إلينا متقحاً غير مشوب بكلام الفلاسفة الذي فيه الحق وفيه الباطل ، فهذا المنطق المحرر المحمود الذي منه السلم وشروحه ، ومختصر الإمام السنوسي ، ورسالة إيساغوجي لأثير الدين الأبهري ، والرسالة الشمسية للكاتبي ، وكتاب تهذيب المنطق لسعد الملة والدين العلامة المحقق التفتازاني :

لا خلاف في جواز الاشتغال به ، ولا يمنع من طلبه وتحصيله إلا البله ممن لا فهم لهم . بل هو فرض كفاية كما وقع في بعض الكتب .

وأما ذاك المخلوط بالفلسفة فحكى فيه الخلاف على ثلاثة أقوال :
الحرمة وهو قول الإمام النووي وابن الصلاح رحمهما الله تعالى .

والقول الثاني قول الإمام الغزالي رحمه الله تعالى والذي فهم من كلامه إما فرض الكفاية أو الاستحباب ، وعبر عن ذلك صاحب السلم بقوله : (وقال قوم ينبغي أن يعلم) يشير إلى ما قاله الإمام الغزالي في المستصفى : (من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه) وسماه حجة الإسلام معيار العلوم .

والقول الثالث التفصيل : أي جواز، لذكي القلب المتمسك بالكتاب والسنة ومنع غيره .

علم المنطق

ومناقشة الاعتراضات عليه

لقد كثر الكلام على علم المنطق بصورته القديمة ، وهي التي تسمى بالمنطق الصوري التقليدي ، وتزايدت الانتقادات الموجهة عليه ، سواء من القدماء أو من المعاصرين ، واعتبره البعض من القدماء مقدمة للكفر وما كان كذلك فهو حرام ، والبعض قالوا إنه لا فائدة في تعلمه ، فهو لا يفيد الذكي ولا ينفع البليد ، وبعضهم عكس الكلام وقال بل إنه يفيد الذكي وينفع البليد ، والبعض اعتبره واجبا على الكفاية ، بل اعتبره شرطا لمعرفة صحيح الفكر من فاسده ، وكان الرأي الأخير هو التيار الذي سار عليه أكثر علمائنا السابقين .

وأما في الزمان المعاصر ، فقد واجه المنطق هجوما عنيفا من مختلف الفلاسفة والمفكرين سواء في الغرب أو الشرق ، وصار بعضهم يعتبر المنطق علما لا فائدة فيه ، بل هو مجرد تكرار للأفكار التي يعرفها الإنسان ، وصار ينظر إليه على أنه مجرد مضيعة وقت ، وإجهاد ذهن من غير فائدة . وفي مقابل هذا نظر إليه آخرون على أنه مهم جدا في المعرفة وسائر العلوم ، والبعض قالوا بفائدة المنطق الصوري ولكن نادوا بلزوم تكميله حيث اعتقدوا بنقصانه ، والبعض من المفكرين والمناطق ، حاولوا تطوير علم المنطق سواء من حيث الموضوع أو المسائل المطروحة ، أو من حيث الأسلوب الذي يعرض به المنطق ، أو من حيث الآليات المتخذة في دراسته ، ولذلك فقد برزت اتجاهات منطقية معاصرة ، بعضها عارض المنطق الصوري ، وبعضها حاول إقامة المنطق على الرياضيات فقال برجوع المنطق إلى الرياضيات ، وبعضهم عكس الأمر فقال بل الرياضيات ترجع إلى المنطق ، وبنى بحوثه على ذلك ، فظهر المنطق الرياضي . ومن جهة أخرى فقد حاول بعض الفلاسفة والمناطق إقامة علم المنطق على نظرة كلية غير تلك النظرة التي أقيم عليها المنطق الصوري ، معتقدا عدم شمول المنطق الصوري لجهات النظر والاستدلال .

ومع ذلك ، فإننا لا نعتقد أن جميع ما ذكره العلماء في كتب المنطق صحيح ولا يحتاج إلى نقد ، بل إننا نقول بوجوب إعادة النظر في ذلك ، ولكن على أسس قوية متينة لا على مجرد

نظرات متسرعة متأثرة بمذاهب شرقية أو غربية أو محكومة بمقاصد أيديولوجية عقائدية ، لأن المنطق يلزم استخدامه كمعيار لكافة الآراء والمعتقدات ، فلو كان محكوما ببعضها كان هذا نقضا لأصل غايته .

والناس اعتمدوا في هجومهم القديم والمعاصر على أمور متعددة ، بعضها عقائدي أو أيديولوجي محض ، أي تابع للفكر الذي ينتمي إليه الكاتب ، وبعضها اعتمد أنظاراً محررة وانتقادات موجهة ، وإن كانت أغلب هذه الانتقادات -في نظري- لا تؤثر على حقيقة المنطق كعلم .

ولو نظرنا إلى علمائنا المتقدمين ، لرأينا -كما قلنا- أنَّ معظمهم اعتمد المنطق كعلم صحيح ، نعم لقد استدركوا على المتقدمين من الفلاسفة وزادوا عليهم أفكاراً حقيقية ونافعة ، وانتقدوا بعض أفكارهم ، ولكنهم لم يقدحوا في المنطق كعلم ومنهج ، بل كانت غاية انتقاداتهم التي يوجهونها إلى ما ذكره من تقدم عليهم ، بهدف تكميل هذا العلم ، واستتمام بنائه ، لا إزالته ونفيه .

وبعض العلماء قدحوا في المنطق إما من حيث ما هو علم حقيقي ، أو آلي ، أو كفائدة مترتبة عليه في الواقع ، وبعضهم نظر إلى المنطق نظرة عقائدية واعتبر المنطق جزءاً من الكفر فحرمه ومنع التعامل به ، وبعضهم قدح في علم المنطق الصوري أو في قواعده المعلومة ، لأن لها مدخلية في مناقضة عقيدته التي يقول بها .

علاقة المنطق بغيره من العلوم^(١)

سنبين بإجمال علاقة علم المنطق بعلوم الشريعة مثل الفقه والأصول والكلام . ونذكر بعض اختلافات العلماء في هذا المقام ، أخذا وردا .

رهذا الباب يمكن أن نقسمه إلى فصلين ، الأول نوضح فيه علاقة المنطق مع علم أصول الفقه ، وذلك لأن أصول الفقه من أهم علوم الشريعة الإسلامية ، ونقتصر في ذلك على أهم الجهات إجمالا ، وأما الفصل الثاني فإننا نوضح فيه علاقة المنطق بعلم شرعي آخر هو علم الكلام أو علم أصول الدين ، الذي نص علماء الدين على أنه أهم العلوم الشرعية على الإطلاق ، ونقتصر هنا على بيان إجمالي للعلاقة بين علم المنطق وبين علم الكلام .

(١) هذا الفصل مستفاد من كلام العلامة سعيد فودة من كتابه في بحوث في علم المنطق .

الفصل الأول

علم أصول الفقه

سنبين هنا إجمالاً حقيقة وجود علاقة كبيرة بين علم المنطق وعلم أصول الفقه بعدة طرق ، وذلك لأن هذه العلاقة الحاصلة بين العلمين لها عدة أوجه . فإن هناك تداخلاً في موضوعي هذين العلمين ، والحال أن هذا الزعم يؤدي إلى كون موضوع علم الأصول هو عين علم المنطق . وهذا لا يؤدي إلى أن يكون موضوعا العلمين متماثلين من جميع الجهات ، وإنما يؤدي بالفعل إلى أن موضوع كل منهما ، مع تغيرهما ، له عوارض مشتركة وهذه العوارض داخلة في مباحث كل من العلمين . وسنبين لك ذلك :

تعريف علم المنطق هو العلم بمجموعة القوانين التي تؤدي مراعاتها إلى العصمة في الفكر . ونحن نلاحظ أن مسائل علم المنطق هي عبارة عن قوانين فكرية تؤدي الالتزام بها إلى الابتعاد عن الخطأ في التفكير ، فالهدف في علم المنطق هو الوصول إلى القواعد العامة للفكر الإنساني ومراعاة هذه القواعد ينتج عنها العصمة في الفكر مطلقاً .

وأما علم الأصول فهو العلم بالقواعد الإجمالية التي تبني عليها الفروع الفقهية العملية ، ومعلوم لدى القارئ أن القواعد التي يُبحث عنها في علم الأصول ، هي قواعد فكرية ، ولكن موضوعها خاص وهو الوصول إلى العصمة في عملية طلب الحكم الشرعي . ومعلوم أن الحكم الشرعي من جملة الأمور التي يتوصل إليها بالفكر ، نعم هذا الفكر مخصوص ومقيد بكونه فكراً في مواد شرعية ، وبضوابط شرعية ، ولكنه في النهاية يبقى فكراً ، فهو إذن فكر خاص ، وقد سبق أن المنطق يبحث في الفكر العام ، فيتضح الآن أن العلاقة بين المنطق وعلم الأصول هي علاقة الخصوص والعموم ، فالأصول أخص مطلقاً من علم المنطق ، وعلم المنطق أعم مطلقاً . ومعلوم أن ما ثبت من الأحكام على الأعم يجب ثبوته في حكم الأخص ، وهذا من الأمور المتقررة لدى العقلاء أجمعين لا يمكن أن يخالف فيه أحد . إذن ينتج من هذا أن أحكام وقواعد علم المنطق يجب الاعتبار بها في علم الأصول ، لأن علم الأصول أخص من المنطق كما تم بيانه .

ومعلوم أن الأخص يحتاج في ثبوته إلى الأعم ، لأن الأعم يكون في حقيقة الأمر عبارة عن أمر ذاتي من ذاتيات الأخص ، ولكن التمايز حصل بعد ذلك في أمور زائدة عن هذا الأعم ، ومعلوم أن الأمور الزائدة لا تنفي الأصلية وإنما تتركب فوقها وتبني عليها .

إذن فعلم الأصول في الحقيقة مبني على علم المنطق ، سواء أدرك هذه الحقيقة الناس أم لم يدركوها ، فإدراكهم لها أو عدم إدراكهم لها إنما هو أمر عرضي غريب منفك عن نفس الحقيقة ، وكذلك نفي من ينفيها وإثبات من يثبتها ليس هو - أي هذا النفي والإثبات المفترض - ما ينفي أو يثبت هذه الحقيقة ، بل هي ثابتة بنفسها ، ولكن العلم بها يكشف عن وجودها لمن تعلق بها علمه ، وأما من تعلق اعتقاده بها فيلزمه الإيمان والعمل بها .

هذه هي الطريقة الأولى التي نبين فيها مدخلة علم المنطق في علم الأصول ، وهي كافية في الحقيقة عند التأمل .

ومن وجه آخر ، فإن بعض الأصوليين ، أدرك هذه العلاقة الوثيقة بين علم المنطق وعلم الأصول ، فنصّ على وجوب أن يعلم الأصولي قواعد المنطق ، وتبعه كثير من الأصوليين في ذلك .

فقد نص الإمام حجة الإسلام الغزالي بقوة على ضرورة أن يعلم الأصولي القواعد المنطقية ، وسوف ننقل طرفاً من كلامه فيما يأتي ، أما الآن فسنبين مدى التقارب بين العلمين - أي علم أصول الفقه وبين علم المنطق - عن طريق النظر في المسائل والمباحث التي يبحث فيها كل من العلمين ، وذلك على سبيل الاختصار لا التفصيل . وهذه الطريقة في الحقيقة تابعة للدليل الاستقراء المبحوث فيه في كل من العلمين ، فهو دليل معتبر عند كل من المنطقيين والأصوليين . وطريقتنا في ذلك أن ننظر في مباحث علم الأصول ومباحث علم المنطق ، وتأمل بعد ذلك في كل منهما لتوصل إلى نفي أو إثبات ما نريد ، وهي عين طريقة السبر والتقسيم المعتبرة عند الأصوليين . ولنشرع فيها الآن : إن مباحث علم الأصول بينها الإمام المحقق العلامة في جميع العلوم الشرعية والعقلية البيضاوي صاحب المختصر المشهور في هذا العلم ، في كتابه المنهاج في علم الأصول^(١) فقال :

(١) راجع شرح المنهاج للأصفهاني [١/ ٣٣] . مكتبة الرشد ، بتحقيق الدكتور عبد الكريم النملة .

"أصول الفقه : معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد" . ثم قال^(١) : " ودليله المتفق عليه بين الأئمة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس " . اهـ . هذه هي إذن الأدلة المتفق عليها بين الأصوليين ، وأما الأدلة المختلف فيها فكثيرة مبينة في كتب الأصول . وقال العلامة المحقق الأصفهاني تعليقا على كلام الإمام البيضاوي السابق^(٢) : " ولكل واحد منها مباحث مختصة به " . اهـ . أي لكل دليل من الأدلة الأربعة السابقة مباحث ، فمن مباحث الكتاب والسنة مثلاً مباحث دلالات الألفاظ ، بتقسيماتها من حيثيات مختلفة ، والقياس له مباحث ومسائل خاصة أيضاً وهكذا كل دليل من أدلة الأصول الإجمالية السابقة . ويبحثون مثلاً في الاستقراء هل يفيد العلم بالعلة أو لا يفيد ، ويبحثون في دلالة العادة على الحكم الشرعي ، يبحثون في الأحاديث والأخبار المتواترة وأخبار الآحاد ، والقياس الذي يهتمون به هو القياس التمثيلي أساساً ، ويبحثون أيضاً في القياس العمومي ، وغير ذلك .

وأما المنطق فقد بين المنطقيون أن مباحثهم تدور حول التصور والتصديق ، فكل قاعدة كلية من شأنها أن توصل الإنسان إلى تصور أو تصديق ، فهي داخلة بلا شك في مباحث المنطق . ومن هنا فقد لزم المنطقيين أن يبحثوا في دلالات الألفاظ وفي القياس العمومي والقياس التمثيلي وفي الاستقراء ، وفي مآخذ التصورات والتصديقات ، وهي الأدلة النقلية والعقلية ، التي منها التواتر والملاحظة ، والعادة والعرف ، والبدهييات العقلية ، والأدلة الخطابية ، والجدلية القائمة على المسلمات^(٣) ، وغير ذلك .

ومن مقارنة المباحث الداخلة بين العلمين ، نستطيع أن نجد أن كثيراً منها مشترك بينهما . كالقياس التمثيلي والعمومي والاستقراء ، ودلالات الألفاظ ، ومباحث الأخبار وهي التواتر والآحاد ، ويدخل فيها أيضاً البحث عن العرف والعادة ، ويشتركان في الاهتمام بالبدهييات العقلية أيضاً التي لا ينفك علم عنها ، إلى غير ذلك . وما سوى هذا

(١) شرح المنهاج [٤٣/١] ، نفس المرجع السابق .

(٢) شرح المنهاج للأصفهاني ، [٤٤/١] .

(٣) هي قضايا تسلم من الخصم فينبى عليها الكلام لدفعه كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه .

فإن كل علم يتميز عن صاحبه ، لا تتميز تضاد بل تمايز تخصص ، فالعلاقة بينهما تبقى على الدوام علاقة الخاص بالعام كما ذكرناه فيما سبق . وأنت تعلم أن العلاقة بين الخاص والعام لا يمكن أن تكون علاقة تضاد ومنافاة ، بل إن الخاص لا يتقوم إلا بالعام ، أي بدون وجود العام لا يمكن وجود الخاص ، والأخص في حالتنا هذه هو علم أصول الفقه ، والأعم هو علم المنطق ، فلا يمكن أن يوجد علم الأصول بلا وجود علم المنطق إذن .

فالحاصل إذن بعد الإشارة إلى طريقة الاستقراء ، أنا نعلم أن هناك تشاركاً كبيراً بين علم الأصول وبين علم المنطق في المباحث وفي الأهداف كما مضى . إذن فلا يجوز أن يقول قائل : إن الأصوليين يمكن لهم الاستغناء عن علم المنطق . فظهر من هذا مدى احتياج علم الأصول إلى علم المنطق .

والآن وبعد ذكر الطرق السابقة في الاستدلال على أهمية علم المنطق بالنسبة إلى علم الأصول بل وفي كافة العلوم . سنذكر الآن الطريقة التي اتبعها الإمام الغزالي في إثبات ذلك . وهي في حاصلها تعتمد على أن العلوم تترتب ترتباً تصاعدياً أو تنازلياً ، وأن العلم الأدنى يعتمد على العلم الأعلى ، والمقصود بالعلم الأعلى هنا العلم الأكثر كلية ، وبالعلم الأدنى العلم الأكثر تخصيصاً وتفصيلاً ، فالعلوم تترتب تنازلياً وتصاعدياً ، وكل ما هو أخص يعتمد على ما هو أعم ، وقد أشرنا إلى طرف من هذا المعنى سابقاً ، ولكن نذكر هنا كلام الإمام حجة الإسلام الغزالي كما أورده في كتابه الكبير الأهمية في علم الأصول (المستقصى في علم الأصول) ، فقد قال في مقدمته : "بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم

اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب والحساب والهندسة وليس ذلك من غرضنا ، وإلى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن ، أعني علم القلب وتطهيره من الأخلاق الذميمة .

وكل واحد من العلوم العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية ، فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية ، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة ، والمحدث لا ينظر إلا في طريق

ثبوت الحديث خاصة ، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة ، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة ، والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود ، فيقسم الموجود أولاً إلى قديم وحادث ، ثم يقسم المحدث إلى جوهر وعرض ، ثم يقسم العرض إلى ما تشترط فيه الحياة من العلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر وإلى ما يستغني عنها كاللون والريح والطعم . ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض . ثم ينظر في القديم فيبين أنه لا يتكرر ولا ينقسم انقسام الحوادث ، بل لا بد أن يكون واحداً وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصاف تجب له وبأمر تستحيل عليه وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل ، ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه .

ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فعله الجائز ، وأنه لجوازه افتقر إلى محدث ، وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة ، وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات ، أن هذا الجائز واقع .

عند هذا ينقطع كلام المتكلم ، وينتهي تصرف العقل ، بل العقل يدل على صدق النبي ، ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي باستحالته ، فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة ، وكون المعاصي سبباً للشقاوة ، لكنه لا يقضي باستحالته أيضاً ، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه ، فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريق فهذا ما يحويه علم الكلام .

فقد عرفت من هذا أنه يتدبّر نظره في أعم الأشياء أولاً وهو الموجود ، ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول ، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب ، فينظر في تفسيره ، ويأخذ المحدث واحداً خاصاً وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها ، والفقيه يأخذ واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فينظر في نسبه إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة ، ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً وهو قول الرسول

الذي دلّ المتكلم على صدقه ، فينظر في وجه دلالاته على الأحكام إما بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه ، ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول عليه السلام وفعله ، فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله والإجماع يثبت بقوله والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط ، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم إنما يثبت كونه حجة في علم الكلام .

فإذن ، الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها ، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام ، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات .

فإن قيل : فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لأنه قبل الفراغ من الكلي الأعلى كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل ؟ قلنا : ليس ذلك شرطا في كونه أصوليا وفقيها ومفسرا ومحدثا وإن كان ذلك شرطا في كونه عالما مطلقا مليئا بالعلوم الدينية ، وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادي تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم ، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر . فالفقيه ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهييه وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال الاختياريات للمكلفين ، فقد أنكرت الجبرية فعل الإنسان وأنكرت طائفة وجود الأعراض والفعل عرض . ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وأن الله تعالى كلاما قائما بنفسه هو أمر ونهي ، ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد وينظر في نسبة الفعل إلى الخطاب ، فيكون قد قام بمتهى علمه . وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ، ثم ينظر في وجوه دلالاته وشروط صحته . فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر . "اهـ

إلى هنا ينتهي كلام هذا الإمام العلامة حجة الإسلام بالفعل في هذا الموضوع الخطير ، وقد أجبنا أن نذكر لك هذا الكلام هنا وإن حسبه بعض القراء بعيدا عن أصل موضوعنا ، لأنه قريب منه بقدر ما يتوهم أولئك بُعْده . فإنه يريك بالفعل كيفية ترتب العلوم بعضها على بعض ، وكيفية احتياج كل علم إلى غيره . وهذا هو أساس من

المنطق لابن سينا

الأسس التي نحاول هنا بيانها ، وهو كيف يكون علم المنطق لكونه آلة لبقية العلوم ، لاحتوائه على وسائل المعرفة ، أو قدر كبير منها ، مهما في سائر العلوم ؟

وقد وضع الإمام الغزالي حجة الإسلام هذه النقطة أيضا في كلام له لاحق بها مضى ، وذلك عندما شرع في ذكر المقدمة المنطقية التي ابتدأ بها كتابه العظيم الذي يعد من أهم كتب علم الأصول ، فقال رحمه الله تعالى :

"نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب "محك النظر" وكتاب "معيان العلم" . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به ، بل هي مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا ."

هذه هي مكانة علم المنطق في نظر الإمام الغزالي رحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه . وهو بهذه العبارة يلخص غاية ما نريد أن نقوله في رسالتنا هذه .

وقبل أن ننهي كلامنا في هذا القسم ، نذكر هنا بعض التعليقات على كلمة الإمام الغزالي المذكورة سابقا :

أولا : الإمام حجة الإسلام يعتبر المنطق مدخلا لكافة العلوم ، لا لعلم الأصول فقط ، وهذا صحيح مطلقا ، أي إنه يعتبره آلة للفكر في أي علم من العلوم ، ولا بد لمن يخوض في المعارف من أن يعرف جملا كافية من علم المنطق ، وسبب هذا أن المنطق عبارة عن آلة تمكن من استعمالها من أن يعرف الخطأ في كلامه ، وتفكيره ، وتمكنه كذلك من أن يميز ما بين الصحيح والغلط من كلام غيره . ومن هنا فهو مفيد لكافة العلوم .

ثانيا : إن من لا يعرف هذه القواعد العامة التي يشتمل عليها علم المنطق ، فإنه ربما لا يتمكن من أن يزن كلامه ولا كلام غيره بميزان صحيح مطلقا ، فإن كثيرا من الناس يبنون معارفهم على مجرد أمور متوهمة ومن دون قيام البرهان الكافي عليها ، ثم إن هؤلاء بعد ذلك يطلبون من غيرهم أن يتابعوهم في هذه الأمور ، فكيف يمكن هؤلاء أن يقيموا البرهان على لزوم تسليم الغير لهم بما يقولون إن لم يتمكنوا من إقامة الدليل الملزم للغير على صحة ما يدعون ؟ ! وكيف يمكنهم ذلك من دون اتباع قواعد مشتركة

يسلمها لهم غيرهم ، فيتوسلون هم بهذا التسليم إلى إلزامهم بصحة مدعاهم . فأنت تعرف أيها القارئ أنه لا يمكنك أن تقيم الحجة على غيرك إلا إذا كان يوجد بينك وبينه قدر مشترك من المعارف والعلوم ، فهذه المعارف والعلوم هي الجسر الذي يوصلك إليه ويوصله إليك . وهذا القدر المشترك هو الذي يبينه علم المنطق . فلذلك من لا يسلم بعلم المنطق أي بالقواعد التي يشتمل عليها علم المنطق ، لا بمجرد كتب علم المنطق ، فإنه لا يمكنه إقامة روابط بينه وبين غيره على أساس صحيح مطلقا . ولذلك فمهما ادعى من أمور فلا يمكنه أن يقيم الدلالة الصحيحة عليها لا لنفسه ولا لغيره ، ومن هذا حاله فلا يجوز له لا عقلا ولا شرعا أن يثق بصحة علومه ، ولا يجوز لغيره أيضا أن يثق بصحة علومه . بل لا بد من إعادة فحص هذه المعارف المدعاة على ميزان النظر الصحيح .

فالمنظور إليه في الحقيقة إنما هي القواعد التي تذكر في علم المنطق لا مجرد الترتيبات الاصطلاحية ولا المصطلحات الفنية التي أودعها علماء هذا الفن في كتبهم المنطقية . فربما يوجد كثير من الناس يعرفون هذه القواعد من دون دراسة مباشرة لكتب علم المنطق .

الفصل الثاني

علم الكلام

أما ارتباط علم المنطق بعلم الكلام ، فهو أبين من أن يجادل فيه ، ولكن سوف أذكر أمثلة تبين المقصود .

فالمعروف أن علم الكلام هو علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة القطعية . وأما علم المنطق فهو العلم بمجموعة القرائن التي إذا راعاها الإنسان في فكره ، لم يخطئ في الوصول إلى النتائج . وما دام الأمر كذلك ، فإن العلاقة تكون وثيقة بين العلمين . لأن الكلام يبحث في العقائد الإيمانية ، ويتم فيه الرد على المخالفين لعقائد أهل الحق من أهل السنة . والنزاع فيه مع قسمين من الناس

القسم الأول : هم طوائف المنتسبين إلى الإسلام ، فلهم حكم الإسلام على سبيل الإجمال ، كالمعتزلة والشيعة والإباضية والزيدية وغيرهم من الفرق الإسلامية .

والقسم الثاني : هم الطوائف التي تخالف الدين الإسلامي وهؤلاء نوعان

النوع الأول : هم أهل الأديان من النصارى واليهود وغيرهم .

النوع الثاني : هم طوائف الملاحدة والمتشككين والعلمانيين وغيرهم من أصحاب الفلسفات الوضعية العديدة . وهؤلاء يجمعهم رابط مشترك أنهم لا يؤمنون بأي من الأديان المنزلة .

ففي علم الكلام يتم الإتيان بالبراهين القطعية لسائر أهل هذه الفرق والطوائف على سلامة للعقائد الدينية من الغلط وسلامتها من مخالفة الواقع أو الأمر في نفسه . وإذا علمنا نحن أن علم المنطق يتم في أصل مسأله بتحريـر طرق الفكر الصحيحة وبيان غير الصحيحة منها ، فإننا نعلم بسهولة أن هذا العلم له مدخلة كبيرة في علم الكلام . فالتكلم ينبغي أن يكون له اطلاع على هذا العلم .

وذلك أن كل هذه الطوائف مخالفة للحق في نفسه ، ومخالفة في تقريرها ووصفها للواقع .

فالنصارى مثلاً يقولون : إن الله تعالى ثالث ثلاثه .

واليهود يقولون إن النسخ مستحيل عقلاً ، وكثير منهم يقول بالتشبيه ويغير ذلك من الأمور التي لا تستند إلى دليل .

وأما العلمانيون فلهم مذاهب وطرق عديدة ، فمنهم من يقول إن الإله أصلاً غير موجود ، إلا كفكرة في أذهان الناس ، وأن هذه الفكرة ليس لها أمر تصدق عليه في نفس الخارج . وأن الأديان إنما هي مجموعة من الأفكار المبنية على الخيال البشري نتيجة لقصور معارفهم ونقصان حيلتهم أمام الطبيعة وأسرار الوجود . ومنهم من يقول إن الإله يمكن أن نسلم بوجوده في الذهن ويمكن كذلك أن نسلم بفائدة لهذا الوجود ، ولكن لا يجوز مطلقاً أن نعتقد أن الإله له تحقق في الخارج عن الذهن ، وهؤلاء هم البراغماتيون النفعيون ، وفلسفتهم خادعة ويمشي عليها غالب المثقفين في هذه الأيام ، بل إن كثيراً من الدول تتبنى هذه الفلسفة كنظام أساسي تسير عليه ، وينخدع الكثير من المسلمين بهذه الفلسفة ، بل إن منهم من لم يعرف مدى خطورتها فادعى أن الإسلام يمكن أن يتبناها ويسير عليها ، غافلاً عن حقيقتها التي بيتهها أنفأ .

وكثير من الناس الذين يحسبون في أنفسهم بعضاً من العلوم والمعارف يعتقدون بمثل هذه الأفكار ، وعنها ينشأ تيار كبير سائد في هذا الزمان هو التيار العلمانيّ بشتى مُرَوِّره وفُرُوعه التي ليس هذا المحل الملائم للتفصيل في بيانها .

ومن هذه الطوائف أيضاً من يقول إن العالم قديم بمبادئه ، متغير بصورته ، وأن التغيرات التي تحدث في العالم هي تغيرات ذاتية ، فالمحرك والموجد لهذه الحركات إنما هي قوانين داخلية يتصف بها العالم ، وهي عبارة عن تناقضاته الداخلية ، فيدعون أن المادة فيها تناقضات داخلية هي من صُلب وجودها ، وأساس ثبوتها ، وأنه عن طريق هذه التناقضات ، تحصل الحركة التصاعدية والتطور الدائم للصور التي يتصور بها العالم وما فيه من الموجودات الجزئية ، ويتكلمون في أثناء ذلك عن أمور كثيرة يسمونها بالقوانين المادية للوجود ، وأن العالم يتكامل تكاملاً ذاتياً ، أي إن سعيه للتكامل إنما هو أمر ذاتي له ، ولا يحتاج في ذلك إلى محرك له من خارجه ، فلا يحتاج العالم إلى الإله لكي

يحركه ، لأن حركته ذاتية ، ولأن هذا الإله لا يمكن وجوده ، لأنه لا وجود إلا للهادة ، أي للموجودات في نطاق الزمان والمكان . إلى غير ذلك مما يتفوهون به من مفاسد ، وهؤلاء هم الماديون خصوصا الجدليون ، وهم الشيوعيون .

ويوجد بعض الفلاسفة والمفكرين يقولون إن الإله ليس أمرا في الحقيقة إلا نفس العالم ، وهم القائلون بوحدة الوجود المادية أو الروحية ، فيقولون إن العالم هو الإله ، أو الإله هو العالم .

وأنواع هذه الفرق أكثر من أن أحصيتها هنا ، وإننا أردت مجرد التمثيل لها . فهؤلاء كلهم يزعمون أنهم ينظرون في العالم نظرا مجردا عن الأهواء وينسبون لأنفسهم النظر الموضوعي المجرد عن الأغراض والدوافع ، ويتحدّون غيرهم أن يثبتوا غلطهم فيما يدعون . وهم لا يؤمنون إلا بالأفكار العقلية المجردة ، كما يدعون . وهؤلاء لا يرون في الأديان حجة ، ولا أهمية لها عندهم ، إلا كأهمية غيرها من النظرات الإنسانية التي قد تؤثر في تحريك البشر والتأثير على تصرفاتهم ، فهم إنما يهتمون بها من هذه الناحية العملية المطلقة ، أما أن تكون الأديان مصدرا للمعرفة ولو في أي مستوى من مستويات المعرفة ، فلا .

ومن معرفتك حقيقة أقوالهم ، فإنك تعرف أن هؤلاء لا يمكن مخاطبتهم إلا بالأدلة العقلية المجردة ، وهي عين الأدلة التي يدعون الانتساب إليها ، ونحن نعرف أن هذا الادعاء عارٍ عن الدليل البرهاني الحقيقي ، فلا نسلمه لهم على إطلاقه ، وإننا هذه الأدلة المزعومة قائمة على مغالطات بعضها مقصود وبعضها تلبسوا به بالعرض .

ومن كان هذا شأنه ، فالطريقة الصحيحة لمناقشته وبيان غلطه فيما ادعاه إنما تكون بالأدلة وطرق النظر العامة التي يشترك فيها كافة البشر ، ولا يستطيع أحد أن يغالط فيها ، وهذه هي حقيقة القوانين المنطقية ، أي القوانين التي يشرحها علماء المنطق في كتبهم . ولا يستطيع أحد من المغالطين أن يدعي أننا إنما يجب أن نناقشهم بالأدلة والنصوص المأخوذة من الكتاب والسنة ، بقيد استنادها إلى الكتاب والسنة . فإن من يقول بهذا المذهب يكون ضحكة الأولين والمتأخرين من العقلاء ، ويكون أيضا قد خالف ما قرره الدين الحق نفسه ، فقد قال الله تعالى (وإدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن

إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين (النحل ١٢٥) ، فالحكمة تناسب تفسيرها بالبراهين والحجج القوية ، وأما الموعدة الحسنة فيناسب أن تحمل على الطرق الخطابية الثلاثة بعوام الناس ، وقوله تعالى (وجادلهم . .) صريح في الطريقة الجدلية الثلاثة لبعض الناس .

وأنت ترى أن كلا من هذه الطرق الثلاثة هي إحدى الطرق التي ذكرها أهل المنطق في كتبهم ، فإنهم يذكرون أن القياس المؤلف من القضايا اليقينية يسمى برهانا ، وذكروا أن القياس المؤلف من القضايا المشهورة والمسلّمات يسمى جدلا ، وأن القياس المؤلف من المقبولات والمظنونات يسمى خطابة ، وقد يدخل فيه أيضا القياس المؤلف من قضايا تخيلة والمساءلة قياسا شعريا ، لمخاطبته العواطف لتحصيل انفعال النفس والتأثير . فأنت ترى أن نفس المراتب الثلاثة التي نصت عليها الآية الكريمة قد ذكرها أهل المنطق ، ولذلك نقل العلامة السبزواري^(١) ناقلا عن العلامة الشيرازي في شرح حكمة الإشراق قوله :

"ومن طلب العلوم التي لا يُؤمَّنُ فيها الغلط ولا يَعْلَمُ المنطق ، فهو كحاطب ليل ، وكرامد العين لا يقدر على النظر إلى الضوء لا لبخل من الموجد ، بل لنقصان الاستعداد ، والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمية من غير رام ، وكمداداة عجوز" .

ثم قال : "والمنطق يصلح لأبناء الملوك الذين يتوقع منهم أن يصيروا ملوكا ، لا ليعلموا الاقترانات الشرطية ولوازم المتصلات والمنفصلات ، بل ليعرفوا الصناعات الخمس ، ويقدرُوا على مخاطبة كل صنف من الناس بما يليق بحالهم ، على ما قال (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) فالحكمة لمن يطبق البرهان ، والموعظة الحسنة لمن لا يطيقه ، والجدل للمقاومة لمن ينتصب للمعاداة" اهـ .
والحقيقة أن الأدلة على ذلك من القرآن أكثر من أن تحصى ، ولا ينكر ذلك إلا معاند ، أو متلبس ببدعة يخاف أن يظهر بطلانها إذا عرضت على محك النظر .

(١) انظر شرح المنظومة ، قسم المنطق المسمى الثالث المتظمة وشرحها ، (١/ ٤٥) ، مع تعليق آية الله الأملّي . نشر ناب .

بيان بعض فتاوى أهل العلم

حول المنطق ومناقشتها

أولاً : فتوى ابن الصلاح (٥٧٧ هـ - ٦٤٣ هـ)

لقد كان لهذه الفتوى صدى كبير جداً بين العلماء والعامّة ، واستمر الجدل حولها منذ زمان صدورها حتى هذا الزمان ، وكان الناس حولها ما بين مؤيد ومعارض .

سوف نورد الآن صيغة السؤال والجواب كاملة كما وردت في فتاوى ابن الصلاح ثم نشرع بتحليل بعض المواضع فيها .

وردت الفتوى مع السؤال في فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول

والفقه^(١)

"مسألة : فيمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعليماً وتعلماً وهل المنطق جملة وتفصيلاً مما أباح الشارع تعليمه وتعلمه ؟ وهل الصحابة والتابعون والأئمة والمجتهدون والسلف الصالحون ذكروا ذلك ، أو أباحوا الاشتغال به ، أو سوغوا الاشتغال به أم لا ؟ وهل يجوز أن يستعمل في إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك في إثباتها أم لا ؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهراً به وما الذي يجب على سلطان الوقت في أمره ؟ وإذا وجد في بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروفاً بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها وهو مدرس في مدرسة من مدارس العلم . فهل يجب على سلطان تلك البلاد عزله وكفاية الناس شره ؟

أجاب - رضي الله عنه - : الفلسفة رأس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيف والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة ، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان ، وأي فن أخزى من فن يعمي صاحبه أظلم قلبه عن نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم مع انتشار آياته المستبينة ، ومعجزاته المستنيرة ، حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها ، فجمع منها ألف معجزة وعددناه مقصراً ، إذ فوق ذلك بأضعاف لا

(١) فتاوى ابن الصلاح ، تحقيق د . عبد المعطي أمين قلعجي ، الناشر دار الوعي - حلب الطبعة الأولى

تحصى ، فإنها ليست محصورة على ما وجد منها في عصره صلى الله عليه وسلم ، بل لم تنزل
تتجدد بعده صلى الله عليه وسلم على تعاقب العصور ، وذلك أن كرامات الأولياء من أمته
وإجابات المتوسلين به في حوائجهم ومغوثاتهم عقيب توسلهم به في شدائهم براهين له
قواطع ، ومعجزات له سواطع ، ولا يعدها عد ، ولا يحصرها حد ، أعادنا الله من الزيغ عن
ملته ، وجعلنا من المهتدين المهادين بهديه وسسته .

وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه
عما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف
الصالحين ، وسائر من يقتدي به من أعلام الأئمة وساداتها ، وأركان الأمة وقاداتها ، قد برأ
الله الجميع من معرة ذلك وأدناسه ، وطهرهم من أوضاره .

وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات
المستبشرة والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله افتقار إلى المنطق
أصلاً ، وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقائع قد أغنى الله عنها كل
صحيح الذهن ، لا سيما من خدّم نظريات العلوم الشرعية ، ولقد تمت الشريعة وعلومها
وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة ، ومن
زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكربه ،
فالواجب على السلطان أعزه الله وأعزبه الإسلام وأهله ، أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء
المشائيم ، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويعرض من
ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف والإسلام لتخمند نارهم ، وتنمحي آثارها
وآثارهم يسر الله ذلك وعجله ، وقد أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من
أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء فإن حاله يكذبه والطريق في قلع الشر قلع أصوله
وانتصاب مثله مدرساً من العظائم جملة والله تبارك وتعالى ولي التوفيق ، والعصمة وهو
أعلم ."

التعليق على فتوى ابن الصلاح

أولاً : لا كلام لنا على الفلسفة هنا ، وإن كنا نقول بعدم ذمّ الفلسفة على سبيل
التعميم ، فإنّ الفلسفة في حاصلها فعل نظري يقوم به الفيلسوف ، فإمّا أن يغلط فيه أو

يصيب ، نعم كثير من الفلاسفة غلطوا وانحرفوا عن الحق في نفس الأمر ، ولكن بعضهم أيضاً وافق الحق . فموقفنا من الفلسفة يقوم على التفصيل .

ثانياً : لا استلزام بين المنطق وبين الفلسفة ، فالمنطق آلة ذهنية مجردة يستخدمها الفيلسوف وكل ناظر غيره كالتكلم والنحوي والفقيه والأصولي وغيرهم من أصحاب العلوم الطبيعية . فإذا كانت الفلسفة باطلاً ، كما قال ابن الصلاح فلا يستلزم ذلك بطلان المنطق . ولا يصح ربط المنطق بالفلسفة فقط ، بل هو آلة للعلوم جميعها الشرعية والنظرية والطبيعية التجريبية وغيرها .

ثالثاً : إن المنطق كغيره من العلوم لم يبرز إلى الوجود دفعة واحدة ، فالفقه لم تظهر معاملة دفعة واحدة ، ولا الحديث ولا الأصول ولا النحو كعلم موضوع في كتب أو محفوظ في الصدور . والصحابة وجميع البشر لا بد أنهم كانوا يصدرن عن منطق ، وإن لم يعدوا قواعده عدداً ، نعم لم يكن علم المنطق في ذلك العهد مدوناً ، ولكن هو كغيره من العلوم ، ولا يكون ذلك سبباً للحكم على المنطق بالحرمة . وإلا استلزم ذلك تحريم سائر العلوم الأخرى .

رابعاً : المنطق آلة ذهنية محضة فهو نحو العقول كما النحو للغة . والعارف بالمنطق قد يستعمله للخير وقد يستعمله للشر فهو كالسكين وكغيره من سائر العلوم . فلا يوجد علم شر بذاته كما هو معلوم ، حتى الفلسفة كفعل صادر من الفيلسوف فهو كذلك ، وأما نتائج التفلسف وهي حاصل الفلسفات المختلفة كمذاهب فمناها الحسب ومنها القبيح .

خامساً : إذا كان استخدام المصطلحات المنطقية معيناً للفقيه ، فلا مانع من استخدامها قطعاً ، ولكن التكلف بذلك قد يضيع الفائدة لمن لم يضطلع بقواعد المنطقة ولا تملك لوم فقيه اتخذ هذه الطريقة منهجاً ، فلكل أسلوب يرتاح إليه ما دام لا يحرفه عن الحق . وتنوع الأساليب مطلوب في النهاية لاختلاف طبائع الناس وأساليبهم .

سادساً : أعتقد أنه لا داعي لتدخل السلطان في ما يتعلق بعلم المنطق ، وأما الفلسفات الباطلة فتعامل معاملة المذاهب الباطلة ، يجب على أهل العلم إقامة البرهان على غلطها ومخالفتها للحق ثم إقامة الحجة على أصحابها ، وإلزامهم بالأحكام الشرعية .

ولئلا يطول الكلام والمناقشة لهذه الفتوى ، فأنا أفضل هنا أن أنقل ما ذكره العلامة الإمام تاج الدين السبكي في شرح ابن الحاجب حول المنطق .

ثانياً : تعليق ابن السبكي على فتوى ابن الصلاح ويتضمن فتوى والده الإمام تقي الدين السبكي أيضاً وغيره :

قال تاج الدين السبكي رحمه الله تعالى وأعلى درجاته^(١) :

"واعلم أن الإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالي سقى الله عهده افتتح كتاب المستصفى بقواعد منطقية ، وقال : "هذه مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها ، فلا ثقة له بمعلومه أصلاً" .

واختلف أهل العلم والدين بعهدهم ، فذكر الشيخ أبو عمرو بن الصلاح أنه سمع الشيخ العماد بن يونس يحكي عن الإمام يوسف الدمشقي ، أنه كان ينكر هذا القول ويقول : فأبو بكر وعمر وفلان وفلان ، يعني : أن أولئك السادة عظمت حظوظهم من العلم واليقين ، ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأشباهاها ، ثم أفتى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالمنطق ، وقال : هو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين ، والأئمة المجتهدين ، والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدى بهم من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقاداتها قد برأ الله الجميع من معرفة ذلك وأذناسه ، وطهرهم من أوضاره .

وأما استعمالات الاصطلاحات المشنعة المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات ، وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله اقتدار إلى المنطق أصلاً ، وما يزعمه المنطقي للمنطق في أمر الحد والبرهان ، فقاقيع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية ، ولقد تمت الشريعة وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق . انتهى وتابعه غير واحد ممن بعده .

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، تأليف تاج الدين السبكي (٧٢٧-٧٧١هـ) ، نشر عالم الكتب ١٩٩٩م ، ط ١ (١/٢٧٨) .

ورأيت في المسائل التي سأها يوسف بن محمد بن مقلد الدمشقي ، الشيخ الإمام أبا منصور العطاردي المعروف بـ "حضره" : هل يجوز الاشتغال بالمنطق ، أم هو دهليز الكفر ؟

أجاب : المنطق لا يتعلق به كفر ولا إيمان ، ثم قال : إن الأولى ألا يشتغل به ، لأنه لا يأمن الخائن فيه ، أن يجره إلى ما لا ينبغي . انتهى .

ونحن نقول : قول يوسف الدمشقي : " : أبو بكر وعمر وفلان وفلان " ، المتقدم كلام لا حاصل له ، فإن أبا بكر وعمر أحاطا بهذه المقدمة إحاطة لم يصل الغزالي وأمثاله إلى عشر معشارها ، ومن زعم أنها لم يحيطا بها ، فهو المسيء عليهما ، والذي نقطع به أنها كانت ساكنة في طباع أولئك السادات ، وسجية لهم ، كما كان النحو الذي ندأب نحن اليوم في تحصيله . وما ذكره الشيخ أبو عمرو بن الصلاح ليس بالخالي عن الإفراط والمبالغة ، فإن أحدا لم يدع افتقار الشريعة إلى المنطق ، بل قصارى المنطق عصمة الأذهان التي لا يوثق بها عند الغلط ، وهو حاصل عند كل ذي ذهن لمقدار ما أوتي من الفهم ، وأما ترتيبه على الوجه الذي يذكره المنطقي ، فهو أمرٌ استحدث ، ليرجع إليه ذو الذهن إذا اشتبهت الأمور ، وهل المنطق للأذهان إلا كالنحو للسان ، وإنما احتيج للنحو وصار علماً برأسه عند اختلاط الألسنة ، وكذلك المنطق ، يدعي الغزالي أن الحاجة اشتدت إليه عند كلال الأذهان واعتوار الشبهات .

وقوله : "لقد تمت الشريعة حيث لا منطق" ، إن أراد حيث لا منطق مودع في الكتب على هذه الأساليب فصحيح ، ولا يوجب تحريم هذا ، ولا الغض منه ، وإن أراد حيث لا منطق حاصلٌ لهم ، وإن لم يعبر عنه بهذا الوجه فممنوعٌ كما ذكرناه .

فإن قيل : ماذا تفتون به في المنطق ؟

قلت : نحن نذهب إلى ما أفتى به شيخ المسلمين وإمام الأئمة^(١) ، الذي خضعت له الرقاب ، وهو أبي - تغمده الله برحمته - حيث قال ، وقد سئل عن ذلك : ينبغي أن يقدم على الاشتغال به الاشتغال بالقرآن والسنة والفقه حتى يرسخ في الـذهن تعظيم الشريعة

(١) هذه الفتوى سنورها بعد قليل تامة .

وعلمائها ، فإذا تمَّ ذلك ، وعلم المرء من نفسه صحة الذهن ، حتى لا تروج عليها الشبهة ، ولقي شيخاً ناصحاً حسن العقيدة جاز له والحالة هذه الاشتغال بالمنطق ، وانتفع به وأعانه على العلوم الإسلامية . قال : وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث ، قال : وفصل القول فيه إنه كالسيف يجاهد به شخص في سبيل الله ، ويقطع به آخر الطريق " اهـ .
وكلام الإمام تاج الدين السبكي هنا ليس بحاجة إلى تعليق بل هو يحتوي خلاصة المعاني .

ثالثاً : فتوى الإمام تقي الدين السبكي :

وردت هذه الفتوى في فتاوى السبكي^(١) ، ونحن وإن كنا أوردنا خلاصة ما في هذه الفتوى سابقاً ، إلا أننا أحيينا ذكرها هنا كاملة لزيادة البيان ، ونصها كما يلي :
"مسألة في رجل أراد الاشتغال بالعلوم الإسلامية فهل يكون اشتغاله بالمنطق نافعاً له ويثاب على تعلمه وهل يكون المنكر عليه جاهلاً .

(أجاب) الشيخ الإمام رحمه الله : الحمد لله . ينبغي أن يُقدَّم على ذلك الاشتغال بالقرآن والسنة والفقه حتى يتروى منها ويرسخ في ذهنه الاعتقادات الصحيحة وتعظيم الشريعة وعلماؤها وتنقيص الفلسفة وعلماؤها بالنسبة إلى الاعتقادات الإسلامية .

فإذا رسخ قدمه في ذلك وعلم من نفسه صحة الذهن بحيث لا تروج عليه الشبهة على الدليل ، ووجد شيخاً ديناً ناصحاً حسن العقيدة ، أو من ليس كذلك لكنه لا يَرَكُنُ إلى قوله في العقائد ، فحينئذ يجوز له الاشتغال بالمنطق ، ويتنفع به ويعينه على العلوم الإسلامية وغيرها ، وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث ، وليس في المنطق بمجرده أصلاً .

ومن قال إنه كفرٌ أو حرام فهو حاله لا يعرف الكفر ولا التحريم ولا التحليل فإنه علمٌ عقليٌّ محض كالحساب غير أن الحساب لا يجر إلى فساد لأنه إنما يستعمل في فريضة شرعية أو مساحة أو مالٍ لا يزدري صاحبه غيره وليس مقدمة لعلم آخر فيه مفسدة والمنطق وإن كان سالماً في نفسه يتعاطم صاحبه ويزدري غيره في عينه ، ويبقى يعتقد في نفسه سقطة نظر مَنْ

لا يحسنه ، وينفتح له به النظر في بقية علوم الحكمة من الطبيعي الذي ليس فيه (...)^(١) الخطأ ، والإلهي الذي أكثر كلام الفلاسفة فيه خطأ منابذ للإسلام والشرعية .
فمن اقتصر عليه ولم تَصُنْه سابقة صحيحة خشي عليه التزندق أو التغلغل باعتقاد فلسفي من حيث يشعر أو من حيث لا يشعر .
هذا فصل القول فيه ، وهو كالسيف يأخذه شخص يجاهد به في سبيل الله وآخر يقطع به الطريق انتهى " .

هذا هو نص فتوى شيخ المسلمين على الحقيقة الإمام الكبير تقي الدين السبكي ، ولو اقتصر الواحد عليها لكانت كافية في هذا الباب ، وتحتوي من النفائس على اختصار لفظها ما يقل في مقابلة كل هذا الكتاب .

رابعاً : فتوى الإمام ابن حجر الهيتمي

هذه الفتوى للإمام العلامة الكبير ابن حجر الهيتمي لا تختص بعلم المنطق فقط ، ولكن فيها قسم جيد يدور حول عين موضوعنا ولذلك فسوف نورد هنا كلها ، لأن هذا أتم للمعنى وأكثر فائدة^(٢)

"وسئل رضي الله عنه : هل يجوز الاستنجاء بكتب المنطق والفلسفة والتوراة والإنجيل ، وهل يحرم مطالعة هذين والاشتغال بالأوليين ، أو لا ، القصد بسط ذلك وتحريره فأجاب بقوله :

يَمْنُ صَرَّحَ بجواز الاستنجاء بالأوليين الإسنوي وغيره ، وهو في كتب الفلسفة واضح ، وأما في كتب المنطق مبني على ما يأتي عن ابن الصلاح وعلى القول به فشرطه كالأول أن يخلو ذلك الطُّرْسُ^(٣) المستنجي به عَنْ أن يكون فيه اسم معظَّم كما شمله قول الكفاية وغيرها : يَحْرُمُ الاستنجاء بها عليه اسم معظَّم كاسم الله أو اسم رسوله صلى الله عليه وسلم أو غيره من الأنبياء أو الملائكة .

(١) يوجد هنا فراغ قدر كلمة أو كلمتين في المطبوع ، وربما يكون التقدير (إلا بعض) ، فتصبح العبارة ... الطبيعي الذي ليس فيه إلا بعض الخطأ ... ويكون هذا مناسباً للسياق والمعنى المعلوم .

(٢) وردت هذه الفتوى في الفتاوى الكبرى الفقهية لابن حجر الهيتمي (١/٤٩) طبعة دار صادر .

(٣) الطُّرْسُ : الصحيفة ، أو التي عجت ثم كتبت . راجع القاموس المحيط .

وقول بعض المتأخرين : التقيد بذلك بعيد لأنه لم يقع في كلام متقدم ولا متأخر بل كلهم أطلقوا القول بجواز الاستنجاء بذلك " ، وَهَمَّ ، فإنهم ذكروا ما قيدنا به قبل ذلك بسطرٍ ونحوه ، فأبى حاجة إلى التقيد حيثئذ .

ومن صرح بجواز الاستنجاء بالتوراة القاضي حسين ، وقيده مَنْ بَعْدَهُ بما عَلِمَ تبدّله منها ، وإلا فهو كلام الله يجب تعظيمه . وواضح مما مرّ أنه مقيدٌ أيضاً بما إذا خلا عن اسم معظم ، وأدلتة كثيرة ، والأول قيل : مكابرة ، إذ الأخبار والآيات كثيرة في أنه بقي شيء منها لم يُبدّل ، ثالثها : بُدّل أقلّها ، وقصره ابن تيمية . . رابعها : بُدّل معناها فقط دون لفظها واختاره البخاري في آخر صحيحه .

قال الزركشي : واغتر بهذا بعض المتأخرين (في حجة)^(١) وجوّز مطالعتها ، وهو قولٌ باطلٌ . ولا خلاف أنهم حرّفوا وبدّلوا .

والاشتغال بالنظر فيها وبكتابتها لا يجوز بالإجماع ، وقد غضب النبي صلى الله عليه وسلم حين رأى مع عمر صحيفة فيها شيء منها ، وقال : "لو كان موسى حيّاً ما وسعته إلا اتباعي" . ولولا أنه معصية ما غضب منه . اهـ .

لكن تعقبه شيخ الإسلام ابن حجر فقال : إن ثبت الإجماع فلا كلام ، وقد قيده بالاشتغال بكتابتها ونظرها ، فإن أراد من يتشاغل بذلك فقط فلا يحصل المطلوب لأنه يفهم الجواز إذا تشاغل بغيره معه ، وإن أراد مطلق التشاغل فهو محل النظر ، وفي وصفه القول المذكور بالبطلان نظرة أيضاً ، فإنه نسب لوهب بن منبه وهو أعلم الناس بالتوراة ، ولابن عباس رضي الله عنهما ، وكان ينبغي له ترك الدفع بالصدر . ولا دلالة في قضية عمر إذ قد يغضب من فعل المكروه وخلاف الأولى ممن لا يليق كتطويل معاذ الصبح بالقراءة . والذي يظهر أن كراهة ذلك للتنزيه والأولى التفرقة بين الراسخ في الإيذان فله النظر بخلاف غيره ، لا سيما عند الردّ على المخالفين ، ويدل على ذلك نقل الأئمة قديماً وحديثاً من التوراة والزمامم اليهود بالتصديق بمحمد صلى الله عليه وسلم بما يستخرجونه من كتابهم ، ولولا اعتقادهم جواز النظر فيه لما فعلوه وتواردوا عليه اهـ .

(١) كذا في المطبوع ، وأظن أنها (فرجحه) .

وما ذكره واضح ، فلا محيد عنه ، وإن اعتمد السبكي ما ذكره الزركشي وأطال في الانتصار له ، ونقله عن الأستاذ أبي اسحق الاسفرايني ، ثم قال : وهذا هو الذي اتفق عليه من يُعتمد عليه من أئمة الإسلام ، والشافعي وأصحابه كلهم متفقون على ذلك . ثم قال بعد كلام طويل : وبعض الناس يعتقد أن نظره في ذلك فضيلة وهو عين النقصان ، وقال قبل ذلك احتجاجاً على وجوب إعدامها إذا دخلت تحت أيدينا : إنها جمعت شيئين ، كلام باطل قطعاً وقد اختلط بها لم يبدل من غير تمييز ، فوجب إعدام الجميع ، ولا يتوقف في هذا إلا جاهل . اهـ .

فليحمل ما ذكره هو والزركشي وغيرهما على غير مُتَمَكِّنٍ أو مُتَمَكِّنٍ لم يقصد بالنظر فيها مصلحة دينية ، أمّا مُتَمَكِّنٍ قصد ذلك فلا وجه لمنعه ، وبأني ما ذكر فيها في الإنجيل .

وأما الاشتغال بالفلسفة والمنطق :

فقد أفتى بتحريمه ابن الصلاح وشنع على المشتغل بهما وأطال في ذلك وفي أنه يجب على الإمام إخراج أهلها من مدارس الإسلام وسجنهم وكفاية شرهم . قال : وإن زعم أحدهم أنه غير معتقد لعقائدهم فإن حاله يكذبه . وأما استعمالات الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستنعة وليس بها افتقار إلى المنطق أصلاً . وما يزعمه المنطقي للمنطق من الحد والبرهان فقاقيع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية .

هذا حاصل شيء من كلامه ،

وما ذكره في الفلسفة صحيح^(١)

ومن ثم قال الأذرعي : وما ذكرته من تحريمها هو الصحيح أو الصواب ، وقد بين ذلك الشيخ ابن الصلاح في فتاويه ونصوص الشافعي رضي الله عنه ناصّةً على تقبيح تعاطيه ، ونقل عنه التعزيز على ذلك . اهـ .

وأما ما ذكره في المنطق

(١) إن التفصيل في الموقف من الفلسفة هو الواجب في نظري .

فمعارض بقول الغزالي في مقدمة المنطق في أول المستصفى : هذه مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بمعلومة أصلاً . وقوله في المنفذ من الضلال : وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها في الدين نفيًا ولا إثباتًا بل هو نظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمة البرهان وكيفية تركيبها ، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها ، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد ، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان ، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر ، فإنه من قبيل ما يتمسك به المتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وإنسا يفارقونهم في العبارات والاصطلاحات ، وبزيادة الاستقصاء في التفرعات والتشعيبات ، ومثال كلامهم فيه : إذا ثبت أن كل إنسان حيوان ، لزم منه أن بعض الحيوان إنسان ، وأن كل من ثبت له أنه إنسان ثبت أنه حيوان . ويعبرون عن هذا بأن الموجبة الكلية تستلزم موجبة جزئية ، وهذا حق لا شك فيه ، فكيف ينبغي أن يحد وينكر ، على أنه لا تعلق له بمهمات الدين ثم متى أنكر مثل هذا ، لزم منه عند أهل المنطق سوء الاعتقاد في عقل المنكر ، بل في دينه الذي يزعم أن فيه إبطال مثل هذا . اهـ .

فتأمله تأملاً خالياً عن التعصب تجده رحمه الله قد أوضح المحجة ، وأقام الحجة على أنه ليس فيه شيء مما ينكر ، ولا مما يجر إلى ما ينكر ، وعلى أنه ينفع في العلوم الشرعية كأصول الدين والفقه ، وقد أطلق الفقهاء أن ما ينفع في العلوم الشرعية محترمٌ ، يحرم الاستنجا به ، ويجب تعلمه وتعليمه على الكفاية ، كالطب والنحو والحساب والعروض .

ثم قال بعضهم كالإسنوي بعد ذلك بسطرين : إن المنطق غير محترم ، فعلمنا أن مراده المنطق الذي لا ينفع في العلوم الشرعية أو الذي يعود منه ضرر على الدين ، وهذا نوع من منطق الفلاسفة الأول ، يبحثون فيه عن نحو ما ذكره الغزالي ثم يدرجون فيه البحث عن حال الموجودات وكيفية تراكيبها ومفاهيمها وأعراضها وغير ذلك مما يخالفون فيه علماء الإسلام ، حتى انتصبوا لهم وردوا جميع مقالاتهم الفظيعة الشنيعة . فمثل هذا الفن من المنطق هو الذي يحرم الاشتغال به ، وعليه يحمل كلام ابن الصلاح ، ويدل لذلك قوله فيما مر عنه "كفاية شرهم" ، وقوله "وإن زعم أحدهم أنه غير معتقد لعقائدهم فإن حاله يكذبه" ، فعلمنا أن كلامه في منطق له شرٌّ وله أهل يعتقدون خلاف عقائد المسلمين ، وهو النوع الذي ذكرته لا غير .

وأما المنطق المتعارف الآن بين أيدي أكابر علماء أهل السنة ، فليس فيه شيء مما ينكر ولا شيء من عقائد المتفلسفين ، بل هو علمٌ نظري يحتاج لمزيد رياضة وتأمل ، يستعان به على التحرر عن الخطأ في الفكر ما أمكن . فمعاذ الله أن ينكر ذلك ابن الصلاح ولا أدون منه .

ولما وقع التشنيع عليه من جماعة من المتأخرين لأنهم جهلوه فعادوه ، كما قيل : " من جهل شيئاً عاداه " ، وكفى به نافعاً في الدين أنه لا يمكن أن ترد شبهة من شبه الفلاسفة وغيرهم من الفرق إلا بمراعاته ومراعاة قواعده . وكفى الجاهل به أنه لا يقدر على التفوه مع الفلسفي وغيره العارف ببنت شفة ، بل يصير نحو الفلسفي يلحن بحجته ، وذلك الجاهل به وإن كان من العلماء الأكابر ساكتاً لا يجير جواباً .

ولقد أحسن القرافي من أئمة المالكية وأجاد حيث جعله شرطاً من شرائط الاجتهاد ، وأن المجتهد متى جهله سلب عنه اسم الاجتهاد ، فقال في بحث شروط الاجتهاد : يشترط معرفة شرائط الحد والبرهان على الإطلاق ، فمن عرفهما استضاء بهما لأن الحدود هي التي تضبط الحقائق التصورية ، فمن علم ضابط شيء استضاء به ، فأبي محلٌ وجده ينطبق عليه علم أنه تلك الحقيقة ، وما لا فلا ، وهو معنى قول بعض الفضلاء " إذا اختلفتم في الحقائق ، فحكموا الحدود " ، والمجتهد يحتاج في كل حكم لذلك ، لأن الذي يجتهد فيه إن كان حقيقة بسيطة ، فلا يضبطها إلا الحد ، وإن كان تصديقاً ببعض الأمور الشرعية فكل تصديق مفتقر لتصويرين ، فيحتاج في معرفتها لضابطهما ، فهو محتاج للحد كيف اتجه في اجتهاده .

وشرائطه معلومة في علم المنطق ، وهو وجوب الاطراد والانعكاس ، وأن لا يحد بالأخفى ولا بالمساوي في الخفاء ، ولا بما لا يعرف المحدود إلا بعد معرفته ، وأن لا يأتي باللفظ المجمل ، ولا بالمجاز البعيد ، وأن يقدم الأعم على الأخص .

وأما شرائط البرهان فيحتاج إليها لأن المجتهد لا بُدَّ له من دليل يدل على الحكم قطعي أو ظني ، وكل دليل فله شروط محررة في علم المنطق ، من أخطأ شرطاً منها فسد عليه الدليل ، وهو يعتقدده صحيحاً ، وتلك الشروط تختلف بحسب موارد الأدلة وضروب الأشكال القياسية ، وبسط ذلك علم المنطق .

فيكون المنطق شرطاً في منصب الاجتهاد ، فلا يمكن حيثث أن يقال الاشتغال به منهجي عنه ، أو أن العلماء المتقدمين كالشافعي ومالك لم يكونوا عالين به ، فإن ذلك يقدح في حصول منصب الاجتهاد لهم ، نعم هذه العبارات الخاصة والاصطلاحات المعنية في زماننا لا يشترط معرفتها بل معرفة معانيها . اهـ .

فتأمل هذا الكلام الجليل من هذا الإمام الجليل ، تجده قد أشفى العي وأزال الغي . وناهيك بالسبكي جلالة حيث قال : ينبغي أن يقدم على الاشتغال به الاشتغال بالكتاب والسنة والفقه حتى يتروى منها ويرسخ في ذهنه الاعتقادات الصحيحة ويعلم من نفسه صحة الذهن بحيث لا تروج عنده الشبهة على الدليل ، فإذا وجد شيخاً ناصحاً ديناً حسن العقيدة جاز له الاشتغال بالمنطق ، ويستفيع به ويعينه على العلوم الإسلامية ، وهو من أحسن العلوم ، وأنفعها في كل بحث ، ومن قال إنه كفر أو حرام فهو جاهل ، فإنه علم عقلي محض كالحساب ، غير أن الحساب لا يجر إلى فساد وليس مقدمة لعلم آخر فيه مفسدة . والمنطق من اقتصر عليه ولم تصبه سابقة صحيحة خشي عليه التزندق أو التغفل باعتقاد فلسفي من حيث يشعر أو لا يشعر .

قال : وفصل القول فيه أنه كالسيف يجاهد به شخص في سبيل الله ، ويقطع به آخر الطريق اهـ .

بتأمله تجده نصّاً فيما قدمته من أن المنطق قسمان : قسم منه لا يُخشى على المشتغل به شيء عما ذكره ، والقسم الآخر وهو المدرج به فيه كثير من العقائد الفلسفية لا يجوز الخوض فيها إلا لمن أتقن ما ذكره ، ووجد شيخاً بالصفة التي ذكرها فهذا يجوز له الاشتغال حتى بهذا القسم لأنه يؤمن عليه إذا وجدت فيه هذه الشروط الميل إلى ما فيه من الشبه الفاسدة . ولقد اشتغل بهذا القسم كثير من فحول الإسلام ، حتى أحكموه وتمكنوا به من تمام الرد على الفلاسفة وتزييف مقالاتهم الباطلة .

وتأمل تجهيله لمن قال : "إنه حرام" ، يُعرّض بذلك لابن الصلاح . لكن إذا مُل كلام ابن الصلاح على ما قدمته ، اتجه ، على أنه بان لك من كلام السبكي أنه يجوز الاشتغال بهذا النوع أيضاً بشرطه السابق . اهـ . انتهت فتوى الهيتمي .

وهذه الفتوى على طولها إلا إنها احتوت على خلاصة الكلام مع شيء من التفصيل في هذه القضية . والملاحظ أن غالب المتأخرين مشوا على التفصيل الذي ذكره العلامة ابن حجر الهيتمي من التفريق بين كتب المنطق الخالية من الأمثلة الفلسفية والمواد الفاسدة ، وكتب المنطق المملوءة بها ، إلا أن ما ذكره آخر كلامه أيضاً صحيح ، في جواز الاشتغال بالقسمين لمن تأهل .

خامساً : ابن خلدون

سنختتم هذا الباب بكلام للعلامة ابن خلدون ، وإن لم يكتبه في صورة فتوى ، ولكن لما كان اسم ابن خلدون له موقع عظيم في هذا الزمان ، أحببنا أن نورد رأيه ، ليكون تأثيره على النفوس كتأثير الفتوى في القوة .

قال العلامة ابن خلدون^(١) :

"وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان ، من حيث إنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة ، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها ، وهي موجودة في النوع الإنساني ، منذ كان عمران الخليفة ، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة وهي مشتملة على أربعة علوم

الأول : علم المنطق ، وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة ، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب ، فيما يلتبس الناظر في الموجودات وعوارضها ، ليقف على تحقيق الحق في الكائنات نفيًا وثبوتًا بمتهى فكره . "

ثم أكمل الكلام على بقية العلوم الفلسفية ، وما يهمننا هنا هو فائدة علم المنطق كما ذكرها ابن خلدون ، وأيضاً أن المنطق من العلوم العقلية وفُسِّر ذلك بقوله : "التي هي طبيعية للإنسان" ، وأن المنطق مشترك فيه بين أفراد النوع الإنساني غير مختص بملة ولا أمة . وتكلم ابن خلدون أيضاً على علم المنطق في الفصل الثالث والعشرون فقال^(٢) :

(١) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، طبعة المكتبة العصرية ص ٤٦٢ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٧٤ .

"وهو قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعروفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات".

ووضح العلامة ابن خلدون في أتم كلام فائدة المنطق ووجه الحاجة إليه ثم قال^(١) :
"اعلم أن هذا قد اشتد النكير على انتحاله من متقدمي السلف والمتكلمين وبالعوا في الطعن عليه والتحذير منه وحظروا تعلمه وتعليمه . وجاء المتأخرون من بعدهم من لدُن الغزالي والإمام ابن الخطيب ، فسأخوا في ذلك بعض الشيء ، وأكبَّ الناس على انتحاله من يومئذ إلا قليلاً يحنحون فيه إلى رأي المتقدمين ، فينفرون عنه وبالعون في إنكاره".

مقدمة التحقيق

لما قدمنا أهمية علم المنطق ، وفائدته ، كان لا بد من الدخول في بيان موضوع الكتاب موضع التحقيق المقدم للقارئ .

فنقول : إن هذا الكتاب وهو كتاب المنطق للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا ، وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه من أهم الكتب المصنفة في علم المنطق إذ أن الشيخ الرئيس من أهم المناطق والفلاسفة الذين استوعبوا كلام السابقين من الفلاسفة اليونان ، ثم ناقشه ونقحه وزاد ونقص وهذب ، فكان كتاباته في مجال الفلسفة والمنطق من أهم الكتابات على الإطلاق التي نقلت لنا كلام الفلاسفة اليونان ، وخاصة أرسطو الذي سماه كغيره بالمعلم الأول ، فمن أراد معرفة أقول الفلاسفة اليونان ، ومعرفة المناقشات والاعتراضات الواردة عليها ، فعليه بكتابات الرئيس ابن سينا ، والميزة في هذا الكتاب أنه متعلق بعلم المنطق ، وبعيدٌ كل البعد عن علم الإلهيات والنبوات والمعاد ، إذ أن الرئيس مطعون فيه من قبل علماء الإسلام في مجال العقائد ، وهذا لا يمنع الاستفادة من كتاباته ، خصوصًا إذا كانت خارج مجال الديانة ، والحكمة ضالة المؤمن هو أحق بها أنى وجدها .

ولما كان هذا الكتاب مطبوعًا ضمن كتاب الشفا ، فقد رأينا أن نستله وحده ، ثم وفق الله تعالى فوقفنا على مخطوطة له باسم المنطق ، فازدنا يقينًا أن الكتاب قد عرف منفصلاً عند المتقدمين أيضًا .

- ١- فقابلنا المطبوع على المخطوط ، وأثبتنا الصواب .
- ٢- ثم علقنا بعض التعليقات المناسبة ، التي تساهم في توضيح الغوامض ، أو تفصيل المجملات ، أو تيسير بعض المصطلحات الصعبة .
- ٣- ثم ضبطنا النص وصححناه ، وضبطنا ما كان محتاجًا بالشكل .
- ٤- ثم وضعنا علامات الترقيم المناسبة لفهم النص .
- ٥- ثم صنعنا الفهارس المناسبة .
- ٦- ثم قدمنا بمقدمة نذكر فيها علم المنطق وتعريفه وفائدته وأهم الاعتراضات عليه ، وفائدته في علوم الإسلام .

٧- كما تجدد الإشارة إلى أن هناك الكثير من الرموز يستخدمها المناطق ، ومن ضمنهم الشيخ ابن سينا داخل الكتاب ك "آ" و "ب" و "ج" فلا تنزعج .

٨- كما تجدد الإشارة إلى أن الشيخ ابن سينا يورد كلامه أحياناً ، ثم يتبعه بشرح عليه ، والسبب في ذلك أنه ألف أولاً كتاب الشفا ، ثم شرحه . وهذا الكتاب إضافة مهمة في بابه ، ولا يعد من المناطق من لم يقرأ هذا الكتاب ويعرف ما فيه ، فنسأل الله تعالى أن يكون نافعا في بابه ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم .

ترجمة الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا

اسمه ونسبه :

العلامة الشهير الفيلسوف ، أبو علي ، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ،
البلخي ثم البخاري ، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق .
أسرته ونشأته العلمية :

كان أبوه كاتباً من دعاة الاسماعيلية ، فقال : كان أبي تولى التصرف بقربة كبيرة ، ثم
نزل بخارى ، فقرأت القرآن وكثيراً من الادب ولي عشر ، وكان أبي ممن آخى داعي
المصريين ، ويعد من الاسماعيلية .

ثم ذكر مبادئ اشتغاله ، وقوة فهمه ، وأنه أحكم المنطق وكتاب إقليدس إلى أن قال :
ورغبت في الطب ، وبرزت فيه ، وقرؤوا علي ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه ، وأناظر ولي
ست عشرة سنة .

ثم قرأت جميع الفلسفة ، وكنت كلما أتخبر في مسألة ، أو لم أظفر بالحد الاوسط في
قياس ، ترددت إلى الجامع ، وصليت ، وابتهلت إلى مبدع الكل حتى فتح لي المنغلق منه ،
وكنت أسهر ، فمهما غلبني النوم ، شربت قدحا .

إلى أن قال : حتى استحكم معي جميع العلوم ، وقرأت الكتاب " ما بعد الطبيعة " ،
فأشكل علي حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، فحفظته ولا أفهمه ، فأيسر .
ثم وقع لي مجلد لابي نصر الفارابي في أغراض كتاب " ما بعد الحكمة الطبيعية " ، ففتح
علي أغراض الكتب ، ففرحت ، وتصدقت بشئ كثير .

واتفق لسلطان بخارى نوح مرض صعب ، فأحضرت مع الاطباء ، وشاركتهم في
مداواته ، فسألت إذنا في نظر خزانة كتبه ، فدخلت فإذا كتب لا تحصى في كل فن ، فظفرت
بفوائده .

إلى أن قال : فلما بلغت ثمانية عشر عاماً ، فرغت من هذه العلوم كلها ، وكنت إذ ذاك
للعلم أحفظ ، ولكنه معي اليوم أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي شئ ، وصنفت "
المجموع " ، فأنيت فيه على علوم .

رحلاته ومجهواته العلمية :

وسألني جارنا أبو بكر البرقي وكان مائلا إلى الفقه والتفسير والزهد ، فصنفت له "الحاصل والمحصول" في عشرين مجلدة ، ثم تقلدت شيئا من أعمال السلطان ، وكنت بزي الفقهاء إذ ذاك ، بطيلسان محنك ، ثم انتقلت إلى نسا ، ثم أبا ورد وطوس وجاجرم ، ثم إلى جرجان .

ثم نزل الري وخدم مجد الدولة وأمه ، ثم خرج إلى قزوین وهمدان ، فوزر بها ، ثم قام عليه الامراء ، ونهبوا داره ، وأرادوا قتله ، فاخفى ، فعاود متوليها شمس الدولة القولنج ، فطلب الرئيس ، واعتذر إليه ، فعالجه ، فبرأ ، واستوزره ثانيا ، وكانوا يشتغلون عليه ، فإذا فرغوا ، حضر المغنون ، وهى مجلس الشراب .

مصنفاته :

صنف الرئيس بأرض الجبل كتبا كثيرة ، منها

- ١- الانصاف عشرون مجلدا
- ٢- البر والاثم مجلدان
- ٣- الشفاء ثمانية عشر مجلدا
- ٤- القانون مجلدات .
- ٥- الارصاد مجلد
- ٦- النجاة ثلاث مجلدات
- ٧- الاشارات مجلد
- ٨- القولنج مجلد
- ٩- اللغة عشر مجلدات
- ١٠- أدوية القلب مجلد
- ١١- الموجز مجلد
- ١٢- المعاد مجلد .

كلام الذهبي فيه :

قد سقت في " تاريخ الاسلام " أشياء اختصرتها ، وهو رأس الفلاسفة الاسلامية ، لم يأت بعد الفارابي مثله ، فالحمد لله على الاسلام والسنة .

وله كتاب " الشفاء " ، وغيره ، وأشياء لا تحتمل ، وقد كفره الغزالي في كتاب " المنقذ من الضلال " ، وكفر الفارابي .

وقال الرئيس : قد صح عندي بالتواتر ما كان بجوزجان في زماننا من أمر حديد - لعله زنة مئة وخمسين منا - نزل من الهواء ، فنشب في الأرض ، ثم نبا نبوة الكرة ، ثم عاد ، فنشب في الأرض ، وسمع له صوت عظيم هائل ، فلما تفقدوا أمره ، ظفروا به ، وحمل إلى والي جوزجان ، فحاولوا كسر قطعة منه ، فما عملت فيه الآلات إلا بجهد ، فراموا عمل سيف منه ، فتعذر . نقله في " الشفاء " .

محتته ووفاته :

ثم مات الأمير ، فاخفى أبو علي عند شخص ، فكان يؤلف كل يوم خمسين ورقة ، ثم أخذ ، وسجن أربعة أشهر ، ثم تسحب إلى أصبهان متكررا في زي الصوفة هو وأخوه وخادمه وغلaman .

وقاسوا شذائد ، فبالغ صاحب أصبهان علاء الدولة في إكرامه ، إلى أن قال خادمه : وكان الشيخ قوي القوى كلها ، يسرف في الجماع ، فأثر في مزاجه ، وأخذ القولنج حتى حقن نفسه في يوم ثمان مرات ، فتقرح معاه ، وظهر به سحج ، ثم حصل له الصرع الذي يتبع علة القولنج ، فأمر يوما بدانقين من بزر الكرفس في الحقنة ، فوضع طبيبه عمدا أو خطأ زنة خمسة دراهم ، فازداد السحج ، وتناول مثروديطوس لأجل الصرع ، فكشره غلامه ، وزاده أفيون ، وكانو قد خانوه في مال كثير ، فتمنوا هلاكه ، ثم تصلح ، لكنه مع حاله يكثر الجماع ، فيبتكس ، وقصد علاء الدولة همذان ، فسار معه الشيخ ، فعادته العلة في الطريق ، وسقطت قوته ، فأهل العلاج ، وقال : ما كان يدبر بدني عجز ، فلا تنفعني المعالجة .

ومات بهمذان بعد أيام وله ثلاث وخمسون سنة .

قال ابن خلكان : ثم اغتسل وتاب ، وتصدق بما معه على الفقراء ، ورد المظالم ، وأعتق ماليكه ، وجعل يختم القرآن في كل ثلاث ، ثم مات يوم الجمعة في رمضان سنة ثمان وعشرين وأربع مئة .

قال : ومولده في صفر سنة سبعين وثلاث مئة .

قال الذهبي : إن صح مولده ، فما عاش إلا ثمانيا وأربعين سنة وأشهرها ، ودفن عند سور همدان ، وقيل : نقل تابوته إلى أصبهان .
وصيته :

ومن وصية ابن سينا لأبي سعيد ، فضل الله الميهني : ليكون الله تعالى أول فكر له وآخره ، وباطن كل اعتبار وظاهره ، ولتكن عينه مكحولة بالنظر إليه ، وقدمه موقوفة على المثول بين يديه ، مسافرا بعقله في الملكوت الاعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى ، وإذا انحط إلى قراره ، فلينزله الله في آثاره ، فإنه باطن ظاهر تجل لكل شيء بكل شيء ، وتذكر نفسه ، وودعها ، وكان معها كأن ليس معها ، فأفضل الحركات الصلاة ، وأمثل السكنات الصيام ، وأنفع البر الصدقة ، وأزكى السر الاحتمال ، وأبطل السعي الرياء ، ولن تخلص النفس عن الدون ما التفتت إلى قيل وقال وجدال ، وخير العمل ما صدر عن خالص نية ، وخير النية ما انفرج عن علم ، ومعرفة الله أول الأوائل ، إليه يصعد الكلم الطيب .
إلى أن قال : والمشروب فيهجر تلهيا لا تشفيا ، ولا يقصر في الاوضاع الشرعية ، ويعظم السنن الالهية .

مصادر الترجمة :

١- تاريخ حكماء الاسلام للبيهقي ٥٢ - ٧٢

٢- تاريخ الحكماء للشهرستاني ٤١٣ - ٤٢٦

٣- الكامل في التاريخ ٩ / ٤٥٦ .

٤- عيون الانباء في طبقات الاطباء ٤٣٧ - ٤٥٩ .

٥- وفيات الاعيان ٢ / ١٥٧ - ١٦٢ .

٦- النريعة ٢ / ٤٨ . ٩٦ و ٧ / ١٨٤ .

٧- المختصر في أخبار البشر ٢ / ١٦١ . ١٦٢ .

٨- العبر ٣ / ١٦٥ .

٩- دول الاسلام ١ / ٢٥٥ .

١٠- ميزان الاعتدال ١ / ٥٣٩ .

١١- تنمة المختصر ١ / ٥١٩ . ٥٢٠ .

- ١٢- عيون التواريخ ١٢ / ١٥٩ / ١ - ١٦٦ / ٢ .
- ١٣- الوافي بالوفيات ١٢ / ٣٩١ - ٤١٢ .
- ١٤- إغاةة اللهفان ٢ / ٢٦٦ .
- ١٥- مرآة الجنان ٣ / ٤٧ - ٥١ .
- ١٦- البداية والنهاية ١٢ / ٤٢ . ٤٣ .
- ١٧- الجواهر المضية ٢ / ٦٣ . ٦٤ .
- ١٨- طبقات الفقهاء لطاش كبري ٧٠ .
- ١٩- تاريخ مختصر الدول لابن العبري ٣٢٥ - ٣٣٠ .
- ٢٠- الشقائق النعمانية ١ / ٤٧٥ - ٤٧٨ .
- ٢١- المجددون في الاسلام ١٨٥ - ١٨٩ .
- ٢٢- لسان الميزان ٢ / ٢٩١ - ٢٩٣ .
- ٢٣- النجوم الزاهرة ٥ / ٢٥ . ٢٦ .
- ٢٤- تاج التراجم ١٩ .
- ٢٥- تاريخ فلاسفة الاسلام ٥٣ - ٦٦ .
- ٢٦- تاريخ الفلسفة في الاسلام ١٦٤ - ١٨٨ .
- ٢٧- الخالدون ١٠١ - ١١٦ .
- ٢٨- الطبقات السنية ٧٦١ .
- ٢٩- خزنة الادب ٤ / ٤٦٦ .
- ٣٠- شذرات الذهب ٣ / ٢٣٤ - ٢٣٧ .
- ٣١- روضات الجنات ٣ / ١٧٠ - ١٨٥ .
- ٣٢- إيضاح المكنون ٢ / ٥٥٥ . ٦٧٢ .
- ٣٣- هدية العارفين ١ / ٣٠٨ . ٣٠٩ .
- ٣٤- أعيان الشيعة ٢٦ / ٢٨٧ - ٣٣٧ .
- ٣٥- دائرة المعارف الاسلامية ١ / ٢٠٣ .

وصف المخطوط

يقع المخطوط في ٢٢١ ورقة وقد كتب بخط نسخ جميل واضح ، وقياس الورقة ٢٣ X ١٣ ومسطرتها ٣٥ سطرا .

ويوجد بعض التملكات على وجه الورقة الأولى من المخطوط كما يظهر في صورتها المرفقة فيما بعد .

والمخطوط محفوظ في مكتبة علي أميري تحت رقم ١٥٠٤ فلسفة ومنطق .
وقد نسخ بخط يده عليه أنه من القرن السابع الهجري وبالتحديد في سنة ٦٧٤ هـ .

صور المنطق



صورة الغلاف لكتاب المنطق

[illegible][illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم^(١)

رب يسر وأعن

قال أبو عبيد : أحمد الله على نعمه وأسأله التوفيق لمرضاته ، وأصلي على نبيه محمد وآله .
وبعد فقد كانت محيتي للعلوم الحكمة ورغبتني في اقتباس المعارف الحقيقية دعنتني إلى الإخلال ببلادي والمهاجرة إلى مستقر الشيخ الرئيس أبي علي رحمه الله من البلاد إذ كان ما وقع إلي من خبرة ، وعرض علي من كلامه يقتضي الميل إليه عن سائر من يذكره بهذه الصناعة ويعتري إلى هذه الجملة ، وقد كان يلقي من خبرة أنه مهتر في هذه العلوم وهو حديث لم يسبق به الشباب ولا أرى على عقدين من الغمر وأنه كثير التصانيف ، إلا أنه قليل الفن بها والرغبة في ضبط متنها فحقت رغبتني في قصده وملازمته والإحاف عليه والالتباس منه أن يهتم بالتصنيف وأهتم بالضبط^(٢) وهو بجرجان وبيته قريب من بيتي .

وقد بلي بخدمة السلطان والتصرف في عمله قد شغل ذلك أوقاته فلا أتهز إلا الفرص الخفاف واستملته فيها شيئاً من المنطق والطبيعات ، فإذا دعوته إلى التصانيف الكبار وإلى الشروح أحالني على ما عمله من الشروح وصنفه من الكتب في بلاده ، وقد كان بلغني تفرقها وتشتتها ، وضمن من يملك منها نسخة بهذا .

وأما هو فلم يكن من عادته أن يخزن لتصنيفه نسخة ، كما لم يكن من عادته أن يخرج من الدستور أو يخرج من السواد ، إنما يملئ أو يكتب النسخة ويعطيها لمن يشتريها منه ، ومع ذلك فقد توارت عليه المحن وغالت كتبه الغوائل فبقيت معه عدة سنين أنتقل من جرجان إلى الري ومن الري إلى همدان .

وشغل بوزارة الملك شمس الدولة قدس الله روحه ورضي عنه ، وكان اشتغاله بذلك حسرة لنا وضياعا لدور جارنا ، وكان قد وهن لو جاء أيضا في تحصيل تصانيفه الغذيرة ، فاللتمسنا منه إعادتها ، فقال : أما الاشتغال بالألفاظ وشرحها فأمر لا يسعه وقتي ولا ينشط

(١) من هنا إلى آخر المقدمة سقط من النسخة المطبوعة وهو ما يقرب من لوحة ونصف اللوحة من المخطوط .

(٢) كلمة غير واضحة بالأصل ولعلها : "وتبعته" .

له نفسي ، فإن فتحتم بما تيسر لي من عندي عملت لكم تصنيفا جامعاً على الترتيب الذي يتفق لي . فبذلنا له منا الرضا به وحرصنا على أن يقع منه الإسداء بالطبيعات ، فشرع في ذلك وكتب قريباً من عشرين ورقة ثم انقطع عنه بالقواطع السلطانية ، وضرب الدهر ضرباته ، واحترم ذلك الملك رحمه الله وأثر أن لا يقيم في تلك الدولة ولا يعاود تلك الخدمة ، وركب إلى أن الاحتياط له فيها استحيه من ذلك أن يستمر مرتقياً فرصة الانفصال عن تلك الديار ، وتصادفت منه خلوة وفراغاً اعتمته وواجده يتيم كتاب الشفا وأقبل هو بنفسه علي تصفه إقبالا ، فجد وفرغ من الطبيعات والإلهات خلا كتاب الحيوان والنبات في عدد عشرين يوماً من غير رجوع إلى كتاب يحضره ، إنما اعتمد طبعه فقط .

وشرع في المنطق وكتب الخطبة وما يتصل بها ثم أن أعيان تلك الدولة تغمر عليه استناده واستنكر وأغرمه في المفارقة وظنوا أنه أكبده^(١) . وحرص بعض خلص خدمته عليه وربما له عنده من متاع الدنيا ، فدل عليه طلابه وكانوا ممن سلف له عندهم صنائع تحرم عليهم قصدها^(٢) ووقفهم على مكانه فاستوثق منه بإبداعه وبقي بها قدر أربعة أشهر ريث ما تقرر أسباب تلك الناحية على فصل من الأمر وتاركها للمنازعون فأخرج عنه وسيم معاودة الوزارة واعتذر واستمهل ، فعذر وهناك اشتغل بالمنطق .

وتمكن من الكتب فعرض من ذلك أن حاذاها وجرى على رتيب القوم فيها ، وتكلم على ما استنكره من أقوالهم فطال المنطق وتم بأصبعان .

وأما الرياضيات فقد كان عملها على سبيل الاختصار في مالف الزمان ورأى أن يضيفها إلى كتاب الشفاء .

وصنف أيضاً الحيوان والنبات وفرغ من عدة من الكتب وحاذى في أكبر كتاب الحيوان كتاب أرسطوطاليس الفيلسوف ، وزاد فيها من ذلك زيادات ، وبلغ منه حيثئذ أربعين .

وغرضي في اقتصاص هذه القصص أن توقف على السبب في إعراضه عن شروح الألفاظ وفي اختلاف ما بين ترتيبه لكتب المنطق وما بين ترتيبه لكتب الطبيعات والألهيات ،

(١) جملة بمقدار ثلاث كلمات غير واضحة بالأصل .

(٢) غير واضح بالأصل .

وأن تتعجب من اقتدراه على تصنيفه ما صنّفه في الطبيعيات والألّهيات والمدة عشرون يوما ،
والكتب غائبة عنه ، إنها يملّي عليه قلبه المشغول بها مني به فقط .

وسيجد المتأمل لهذا الكتاب بعض الاعتبار من الكتب والنوادر والتعريفات والبيانات
ما لا يجده في جملة كتب السالفين .

والله الموفق لما فيه الخير ، وهذا ابتداء الكتاب وكلام الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه

الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

المدخل

المقالة الأولى من الفن الأول من الجملة الأولى وهي في علم المنطق

الفصل الأول

في الإشارة إلى ما يشتمل عليه الكتاب

قال الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا أحسن الله إليه : وبعد حمد الله^(١) ، والثناء عليه كما هو أهله ، والصلاة على نبيه محمد وآله الطاهرين ، فإنَّ غَرَضَنَا في هذا الكتاب الذي نرجو أن يُمَهِّلَنَا الزمان إلى ختمه ، ويصَحِّبَنَا التوفيق من الله في نَظْمِهِ ، أن نودعه لباب^(٢) " ما تحقَّقناه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين^(٣) " ، المبينة على النظر المرتب المحقق^(٤) ، والأصول المستنبطة^(٥) بالآفهام المتعاونة على إدراك الحق المجتهد

(١) الحمد : هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري ، وبقيد الاختيار فارق المدح ، فإنه يكون على الجميل ، وإن لم يكن المدح مختاراً كمدح الرجل على جماله ، وقوته ، وشجاعته . وقال صاحب الكشاف : إنها أخوان ، والحمد أخص من الشكر مَوْرَداً ، وأعم منه متعلقاً . فموردُ الحمدُ اللسان فقط ، ومتعلقه النعمة ، وغيرها ، ومورد الشكر اللسانُ ، والجَنَانُ ، والأَرْكَانُ ، ومتعلقه النعمة وقيل : إن مورد الحمد كمورد الشكر ، لأن كلَّ ثناء باللسان لا يكون من صميم القلب مع موافقة الجوارح ليس بحمد بل سخرية واستهزاء . وأجيب بأن اعتبار موافقة القلب ، والجوارح في الحمد لا يستلزم أن يكون مورداً له بل شرطاً . وفرق بين الشرط ، والشرط ،

وتعريفه لاستغراق أفراد الحمد ، وأنها مختصة بالرب سبحانه وتعالى ، على معنى أن حمد غيره لا اعتداد به ، لأن المنعم هو : الله عزَّ وجلَّ ، أو على أن حمدَه هو : الفرد الكامل ، فيكون الحصر اذعالياً . ورجع صاحب الكشاف أن التعريف هنا هو : تعريف الجنس لا الاستغراق ، والصواب ما ذكرناه ، انظر : تفسير الطبري (١ / ٥٩) ، وابن كثير (١ / ١٢٨) ، وتفسير القمخر الرازي (١ / ٢٢) ، وفتح القدير للشوكاني (١ / ١٤) .

(٢) أي خلاصة أصول علم المنطق .

(٣) المقصود بهم حكماء اليونان ، وهم أئمة الفلاسفة ، وراضعو قواعدنا ، ومقسمو مباحثنا .

(٤) أي النظر المنطقي المرتب على مقدمات ومبادئ تؤدي لنتائج ، وهو أصل التفكير الفلسفي المنطقي .

(٥) أي الأصول المستنبطة من كلام فلاسفة اليونان ومدارسهم .

فيه زمانا طويلا ، حتى استقام آخره على جملة اتفقت عليها أكثر الآراء ، وهجرت معها غواشي الأهواء^(١) . وتحريت أن أودع أكثر الصناعة ، وأن أشير في كل موضع إلى موقع الشبهة ، وأحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة ، وأورد الفروع مع الأصول إلا ما أثنى بانكشافه لمن استبصر بما تُبصره ، وتحقق ما تُصوره ، أو ما عذب عن ذكرى ولم يلح لفكر .

وأجتهدت في اختصار الألفاظ جدا " ، ومجانبة التكرار أصلا ، إلا ما يقع خطأ أو سهوا " ، وتنكبت التطويل في مناقضة مذاهب جليلة البطلان أو مكفية الشغل بما تقرره من الأصول ، ونعرفه من القوانين . ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا^(٢) ؛ فإن لم يوجد في الموضع الجاري بإثباته فيه العادة وجد في موضع آخر رأيت أنه أليق به ؛ وقد أضفت إلى ذلك مما أدركته بفكري ، وحصلته بنظري ، وخصوصا في علم الطبيعة وما بعدها ، وفي علم المنطق .

وقد جرت العادة بأن تطول مبادئ المنطق^(٣) بأشياء ليست منطقية ، وإنها هي للصناعة الحكيمية أعنى الفلسفة الأولى ، فتجنبنا إيراد شيء من ذلك ، وإضاعة الزمان به وأخرته إلى موضعه .

ثم رأيت أن أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر ، أسميه " كتاب اللواحق " ، يتم مع عمري ، ويُورِّخُ بما يفرغ منه في كل سنة ، يكون كالشرح لهذا الكتاب ، وكترجيع الأصول فيه ، وبسط الموجز من معانيه .

(١) أي لا يذكر الشيخ ابن سينا في هذا الكتاب من الآراء سوى ما اتفق عليه إلفاسفة والمناطقة ، ويترك الآراء الغريبة الشاذة كآراء السوفسطائيين .

(٢) وهي من أهم ميزة مصنفات الشيخ الرئيس عامة ، وميزة هذا الكتاب خصوصا ، الجمع لما سبق مع التمحيص والتحقيق ، وبيان الراجع من الآراء .

(٣) المنطق : مصدر ميمي يطلق بالاشتراك على النطق بمعنى اللفظ ، وعلى الإدراك ، سمي بهذا الاسم لأنه يقوي الإدراك ، ويعصمه عن الخطأ . فهو قانون تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر ، كما أن من راعى قواعد النحو لا يطرُق إليه الخطأ في المقال . وإلى هذا المعنى أشار صاحب السلم بقوله : (فالمنطق للجنان نسبته كالنحو للسان) .

فيعصم الأفكار أي يحفظها عن غي الخطأ . والجنان يطلق على القلب ، والمراد به هنا القوى الفكرية ، وإضافة غي إلى الخطأ من إضافة العام إلى الخاص ؛ إذ الغي الضلال ، والخطأ نوع منه .

ولي كتاب غير هذين الكتابين ، أوردت فيه الفلسفة على ماهي في الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى في غيره ، وهو كتابي في " الفلسفة المشرقية " .

وأما هذا الكتاب فأكثر بسطا ، وأشد مع الشركاء من المشائين^(١) مساعدة .

ومن أراد الحق الذي لا يجمّج فيهِ ، فعليه بطلب ذلك الكتاب ، ومن أراد الحق على فيه ترص ما إلى الشركاء وبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له أستغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب .

ولما أفتحت هذا الكتاب أبدأت بالمنطق وتحرّيت أن أحاذي به ترتيب كتب صاحب المنطق ، وأوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة . ثم تلوته بالعلم الطبيعي^(٢) ، فلم يتفق لي في أكثر الأشياء محاذاة تصنيف المؤتم به في هذه الصناعة وتذاكيره . ثم تلوته بالهندسة^(٣) ، فاختصرت كتاب الأسطقسات لأوقليدس^(٤) اختصارا لطيفا ، وحللت فيه الشبه واقتصرت عليه . ثم اردفته باختصار كذلك لكتاب المجسطي في الهيئة يتضمن مع الاختصار بيانا وتفهيما ، وألحقته به من الزيادات بعد الفراغ منه ما وجب أن يعلم المتعلم حتى تتم به الصناعة ، ويطابق فيه بين الأحكام الرصدية والقوانين الطبيعية . ثم تلوته باختصار لطيف لكتاب المدخل في الحساب . ثم ختمت صناعة الرياضيين بعلم الموسيقى على الوجه الذي انكشف لي ، مع بحث طويل ، ونظر دقيق ، على الاختصار . ثم ختمت الكتاب بالعلم المنسوب إلى ما بعد الطبيعة على أقسامه ووجوهه ، مشارا فيه إلى مجل من علم الأخلاق والسياسات ، إلى أن أصنّف فيها كتابا جامعاً مفردا .

(١) أي أن معتمد الشيخ في هذا الكتاب على ما صفا ورجح من آراء مدرسة المشائين ، وهي المدرسة الفلسفية التي يتبعها في الأغلب غالب الفلاسفة الإسلاميين كالكندي والفارابي ، ويميلون إليها في كتبهم وأرائهم وترجيحاتهم .

(٢) وهو ما يسمى بالطبيعات ، وهو أحد فروع الفلسفة .

(٣) وهي أحد مقاصد الفلسفة وأسسها وهي الرياضيات .

(٤) إقليدس صاحب النظريات الرياضية والهندسية المشهورة .

وهذا الكتاب ، وإن كان صغير الحجم ، فهو كثير العلم ، ويكاد لا يفوت متأمّله ومتدبره أكثر الصناعة ، إلى زيادات لم تجر العادة بسماحها من كتب أخرى ؛ وأول الجمل التي فيه هو علم المنطق .

وقبل أن نشرع في علم المنطق ، فنحن نشير إلى ماهية هذه العلوم إشارة موجزة ، ليكون المتدبر لكتابنا هذا كالمطلع على مجلٍ من الأغراض .

الفصل الثاني

في التنبيه على العلوم والمنطق

فنقول : إنَّ الغرض في الفلسفة أن يُوقَفَ على حقائق الأشياء كُلِّها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه . والأشياء الموجودة إما أشياء موجودةٌ ليس وجودها باختيارنا وفِعْلنا ، وإما أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا . ومعرفة الامور التي من القسم الأول تسمى فلسفةً نظرية ، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفةً عملية^(١) .

والفلسفة النظرية إنما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط ، والفلسفة العملية إنما الغاية فيها تكميل النفس ، لا بأن تعلم فقط ، بل بأن تعلم ما يُعْمَلُ به فتَعْمَلُ^(٢) . فالنظرية غايَتُها اعتقادُ رأيٍ ليس بعمل ، والعملية غايَتُها معرفة رأى هو في عمل ، فالنظرية أولى بأز تُنسب إلى الرأي .

والأشياء الموجودة في الأعيان التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة الأولى على قسمين : أحدهما الأمور التي تخالط الحركة ، والثاني الأمور التي لا تخالط الحركة ، مثل العقل والبارى^(٣) . والأمور التي تخالط الحركة على ضربين : فإنها إما أن تكون لا وجود لها إلا بحيث يجوز أن تخالط الحركة ، مثل الإنسانية والتربيع ، وما شابه ذلك ، وإما أن يكون لها وجود من دون ذلك . فالموجودات التي لا وجود لها إلا بحيث يجوز عليها مخالطة الحركة

(١) تنقسم معرفتنا بالوجود إلى :

١ - معرفة نظرية ، وهي مقتصرة على الأشياء الكبرى في الكون وفي حياتنا ، وهي التي لا دخل لنا في وجودها ، ولا مدخل لنا في تغييرها أو تعديلها .

٢ - المعرفة العملية وهي التي لها مدخل فيما يخص أفعالنا ، وما لنا قدرة على الفعل أو الترك فيه .

(٢) ويندرج تحت المعرفة العملية ما يسمى بالاستقراء التجريبي ، وهو من أهم أغراض الفلسفة الحديثة .

(٣) أي : الأمور التي يستحيل عليها الحركة ، وقد مثل لها بالباري سبحانه وتعالى وبالعقل ، فأما الأول فلأن الأدلة تظاهرت بأنه تعالى تستحيل عليه الحركة ، إذ الحركة تقتضي التجدد والتغير والحلول والحدوث ، والله تعالى منزّه عن ذلك ، وأما وجود العقل فتستحيل عليه الحركة لأنه وجود ذهني لا مطابق له في الواقع الخارجي سوى في الذهن ، وهكذا كل الموجودات والمفاهيم والمصادقات الذهنية تستحيل عليها الحركة ، لأنها لا وجود لها خارج الذهن .

على قسمين : فإثما إما أن تكون ، لا القوام ولا في الوهم ، يصح عليها أن تجرّد عن مادة مُعيّنة ، كصورة الإنسانية والفَرَسية ، وإما أن تكون يصح عليها ذلك في الوهم دون القوام ، مثل الترييع ، فإنه لا يُجَوِّج تصوّره إلى أن يُخصّ بنوع مادة ، أو يُلتفت إلى حال حركة .

وأما الأمور التي يصح أن تحالط الحركة ، ولها وجود دون ذلك ، فهي مثل الهوية ، والوحدة ، والكثرة ، والعليّة . فتكون الأمور التي يصح عليها أن تجرّد عن الحركة ، إما أن تكون صحتّها صحةً الوجوب ، وإما ألا تكون صحتّها صحةً الوجوب ، بل تكون بحيث لا يمتنع لها ذلك ، مثل حال الوحدة ، والهوية ، والعليّة ، والعدد الذي هو الكثرة .

وهذه فإما أن يُنظر إليها من حيث هي هي ، فلا يفارق ذلك النظر النظر إليها من حيث هي مجردة ، فإنها تكون من جملة النظر الذي يكون في الأشياء ، لا من حيث هي في مادة ، إذ هي ، من حيث هي هي ، لا في مادة ، وإثما أن يُنظر إليها من حيث عَرَض لها عَرَض لا يكون في وجود إلا في المادة . وهذا على قسمين : إما أن يكون ذلك العرض لا يصح توهمه أن يكون إلا مع نسبة إلى المادة النوعية والحركة ، مثل النظر في الواحد ، من حيث هو نازاً أو هواء ، وفي الكثير ، من حيث هو أسطقسات ، وفي العلة ، من حيث هي مثلاً حرارة أو برودة ، وفي الجوهر العقلي ، من حيث هو نفس ، أي مبدأ حركةً بدني ، وإن كان يجوز مفارقتة بذاته . وإثما أن يكون ذلك العرض - وإن كان لا يعرّض إلا مع نسبة إلى مادة ومخالطة حركة - فإنه قد تُتَوَهَّم أحواله وتُسَبَّبان من غير نظر في المادة المعيّنة والحركة النظر المذكور ، مثل الجمع والتفريق ، والضرب والقسمة ، والتجذير والتكعيب ، وسائر الأحوال التي تُلَحَق العدد ، فإنّ ذلك يلحق العدد وهو في أوهام الناس ، أو في موجودات متحركة منقسمة متفرقة ومجمّعة ، ولكن تصوّر ذلك قد يتجرّد تجرّداً ما حتى لا يُحتاج فيه إلى تعيين مواد نوعية .

فأصناف العلوم إما أن تتناول إذن اعتبار الموجودات ، من حيث هي في الحركة تصوراً وقواماً ، وتتعلق بمواد مخصوصة الأنواع ، وإثما أن تتناول اعتبار الموجودات ، من حيث هي

مفارقة لتلك تصورا لا قواما^(١)، وإما أن تتناول اعتباراً الموجودات، من حيث هي مفارقة قواما وتصورا.

فالقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعي. والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض، وعلم العدد المشهور منه، وأما معرفة طبيعة العدد، من حيث هو عدد، فليس لذلك العلم. والقسم الثالث هو العلم الإلهي. وإذ الموجودات في الطبع على هذه الأقسام الثلاثة، فالعلوم الفلسفية النظرية هي هذه.

وأما الفلسفة العملية: فإما أن تتعلق بتعليم الآراء التي تنتظم باستعمالها المشاركة الإنسانية العامة، وتُعرف بتدبير المدينة، وتسمى علم السياسة، وإما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به المشاركة الإنسانية الخاصة، وتُعرف بتدبير المنزل؛ وإما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به حال الشخص الواحد في زكاء نفسه، ويسمى علم الأخلاق. وجميع ذلك إنما تُحقق صحة جملة بالبرهان النظري، وبالشهادة الشرعية، وبحقق تفصيله وتقديره بالشرعية الإلهية.

والغاية في الفلسفة النظرية معرفة الحق، والغاية في الفلسفة العلمية معرفة الخير^(٢).

وماهيات الأشياء قد تكون في أعيان الأشياء، وقد تكون في التصور، فيكون لها اعتبارات ثلاثة: اعتبار الماهية بما هي تلك الماهية غير مضافة إلى أحد الوجودين وما يلحقها، من حيث هي كذلك؛ واعتبارها، من حيث هي في الأعيان، فيلحقها حيثئذ أعراض تخص وجودها ذلك؛ واعتبارها، من حيث هي في التصور، فيلحقها حيثئذ أعراض تخص وجودها ذلك، مثل الوضع والحمل، ومثل الكلية والجزئية في الحمل، والذاتية والعرضية في الحمل، وغير ذلك مما ستعلمه؛ فإنه ليس في الموجودات الخارجية

(١) أي: إما أن تكون ناظرة للموجودات من حيث التصور الذهني المحض أو التصور النظري، أو من حيث تناول الموجودات من حيث تعلقاتها بالأشياء.

(٢) الواقع أنه قد وقع خلافاً كبيراً في أغراض الفلسفة النهائية، والواقع أنه قد وقع شبه إجماع على أن الغرض الرئيس من الفلسفة النظرية هو معرفة الحق، ولم يخالف في ذلك أحد سوى السوفسطائيين، حيث إن القيم عندهم نسبية لا مطلقة، وأما الفلسفة العلمية فقالوا إن الغرض منها معرفة الخير ووجوهه في الأفعال، ولم يخالف في ذلك سوى السوفسطائيين.

ذاتية ولا عرضية حملا ، ولا كون الشيء مبتدأ ولا كونه خبرا ، ولا مقدمة ولا قياسا ، ولا غير ذلك . وإذا أردنا أن نتفكر في الأشياء ونعلمها ، فنحتاج ضرورة إلى أن نُدْخِلها في التصور ، فتعرض لها ضرورة الأحوال التي تكون في التصور فنحتاج ضرورة إلى أن نعتبر الأحوال التي لها في التصور ، وخصوصا ونحن نروم بالفكرة أن نستدرك المجهولات ، وأن يكون ذلك من المعلومات . والأمور إنها تكون مجهولة بالقياس إلى الذهن لاحالة ، وكذلك إنها تكون معلومة بالقياس إليه . والحال والعارض الذي يَعرِض لها حتى نتقل من معلومها إلى مجهولها ، هو حال وعارض يعرض لها في التصور ، وإن كان مالها في ذاتها أيضا موجودا مع ذلك ، فمن الضرورة أن يكون لنا علم بهذه الأحوال ، وأنها كم هي ، وكيف هي ، وكيف تُعتبر في هذا العارض . ولأن هذا النظر ليس نظرا في الأمور ، من حيث هي موجودة أحد نحوى الوجودين المذكورين ، بل من حيث ينفع في إدراك أحوال ذينك الوجودين ، فَمَنْ تكونُ الفلسفةُ عنده متناولة للبحث عن الأشياء ، من حيث هي موجودة ، ومنقسمة إلى الوجودين المذكورين ، فلا يكون هذا العلمُ عنده جزءاً من الفلسفة ؛ ومن حيث هو نافع في ذلك ، فيكون عنده آلة في الفلسفة ؛ ومنْ تكونُ الفلسفةُ عنده متناولة لكل بحث نظري ، ومنْ كل وجه ، يكون أيضا هذا عنده جزءاً من الفلسفة ، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة . وستزيد هذا شرحا فيما بعد .

والمشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول : أما من الباطل ، فلأنه لاتناقض بين القولين ، فإنَّ كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر ؛ وأما من الفضول ، فإنَّ الشغل بأمثال هذه الأشياء ليس مما يُجْدِي نفعا .

وهذا النوع من النظر هو المسمى علم المنطق ، وهو النظر في هذه الأمور المذكورة ، من حيث يتأدى منها إلى أعلام المجهول ، وما يعرض لها من حيث كذلك لاغير .

الفصل الثالث

فصل في منفعة المنطق

لما كان استكمال الانسان - من جهة ما هو إنسان ذو عقل - على ما سيوضح ذلك في موضعه ، هو في أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به واقتباسه^(١) ، وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدها قليلى المعونة على ذلك ، وكان جلُّ ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالاكْتِسَاب ، وكان هذا الاكْتِسَاب هو اكْتِسَاب المجهول ، وكن مُكْسِبُ المجهول هو المعلوم ، وجب أن يكون الإنسان يتبدئ أولاً فيعلم أنه كيف يكون له اكْتِسَاب المجهول من المعلوم وكيف يكون حال المعلومات وانتظامها في أنفسها ، حتى تُفَيِّد العلمَ بالمجهول ، أي حتى إذا ترتبت في الذهن الترتب الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب ، انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعلمه^(٢) .

وكما أن الشيء يُعْلَم من وجهين^(٣) : أحدهما أن يُتَصَوَّر فقط حتى إذا كان له إسم فُتَطَبَّقَ به ، تمثل معناه في الذهن ، وإن لم يكن هناك صدق أو كذب ، كما إذا قيل : إنسان ، أو قيل : افعل كذا ؛ فإنك إذا وَقَفْتَ على معنى ما تخاطب به من ذلك ، كنتَ تصوِّره . والثاني أن يكون مع التصور تصديق ، فيكون إذا قيل لك مثلاً : إن كلَّ بياضٍ عَرَضٌ ، لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط ، بل صدَّقْتَ أنه كذلك . فأما إذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك ، وقد تصورت ما يقال ؛ فإنك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه ، ولكنك لم تصدق به بَعْد ؛ وكل تصديق فيكون مع تصور ، ولا ينعكس .

(١) فمعرفة الحق هي المعرفة النظرية ، ومعرفة الخير هي المعرفة العملية التطبيقية .

(٢) وهو ما ستعرفه بعد ذلك بالمقدمات وهي التي تؤدي إلى البرهان النظري .

(٣) مباحث الألفاظ كلها مبنية على التصورات والتصديقات ، فالتصورات هي المعاني التي تقوم بالذهن عند إطلاق لفظ ما ، أو هي الماهية التي تتبادر إلى الذهن عند ذكر الاسم ، وما الصدقات أي المعنى الذي تصدق عليه في الواقع الخارجي ، وقد تكون هذه المطابقة صواب أو خطأ وهو ما يعرف بالأحكام على القضايا .

والتصور في مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف ، وما يؤلف منه كاليياض والعرض . والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها ، والتكذيب يخالف ذلك .

كذلك الشيء يُجْهَل من وجهين : أحدهما من جهة التصور ، والثاني من جهة التصديق ؛ فيكون كل واحد منهما لا يحصل معلوما إلا بالكسب ، ويكون كسب كل واحد منهما بمعلوم سابق متقدم ، وبهيئة وصفة تكون لذلك المعلوم ، لأجلها ينتقل الذهن من العلم بها إلى العلم بالمجهول . فها هنا شيء من شأنه أن يفيد العلم بالمجهول تصوُّره ، وشيء من شأنه أن يفيد العلم بالمجهول تصديقه . ولم تجر العادة بأن يُفرض للمعنى الجامع - من حيث علمه يفيد علم تصور شيء - اسم جامع ، أو لم يبلغنا ؛ لأنَّ منه حدًّا ، ومنه رسماً ، ومنه مثالا ، ومنه علامة ، ومنه اسما ، على ما سيتضح لك ، وليس لما يشترك فيه اسم عام جامع . وأما الشيء الذي يترىب أولا معلوما ، ثم يُعلم به غيره على سبيل التصديق ، فإنَّ ذلك الشيء يسمى - كيف كان - حجة ؛ فمنه قياس ، ومنه استقراء ، ومنه تمثيل ، ومنه أشياء أخرى .

فغاية علم المنطق أن يفيد الذهن معرفة هذين الشئين فقط^(١) ؛ وهو أن يعرف الإنسان أنه كيف يجب أن يكون القول الموقَّع للتصور ، حتى يكون مُعَرَّفًا حقيقة ذات الشيء ؛ وكيف يكون ، حتى يكون دالا عليه ، وإنَّ لم يتوصل به إلى حقيقة ذاته ؛ وكيف يكون فاسدا ، مُخَيَّلًا أنه يفعل ذلك ، ولا يكون يفعل ذلك ، ولم يكن ذلك ، وما الفصول التي بينها ؛ وأيضا أن يعرف الإنسان أنه كيف يكون القول الموقَّع للتصديق ، حتى يكون موقعا تصديقا يقينيا بالحقيقة لا يصح انتقاضه ؛ وكيف يكون حتى يكون موقعا تصديقا يقارب اليقين ؛ وكيف يكون بحيث يُظنَّ به أنه على إحدى صورتين ، ولا يكون كذلك ، بل يكون باطلا فاسدا ؛ وكيف يكون حتى يوقع عليه ظن وميل نفس وقناعة من غير تصديق جزم ؛ وكيف يكون القول حتى يُؤثِّر في النفس ما يؤثره التصديق والتكذيب من إقدام وامتناع ، وانقباض وانقباض ، لا من حيث يوقع تصديقا ، بل من حيث يُخَيَّل ، فكثير من الخيالات يفعل في

(١) الحقيقة أن هذين الشئين التصورات والتصديقات هما الطريق لمعرفة صدق الحكم على القضية أو كذبه .

هذا الباب فعل التصديق ؛ فإنك إذا قلت للعسل إنه مُرٌّ مقيته ، نفرت الطبيعة عن تناوله مع تكذيب لذلك ألبته ، كما تنفر لو كان هناك تصديق ، أو شبيه به قريب منه ، وما الفصول بينها ؟ ولم كانت كذلك ؟ وهذه الصناعة يحتاج متعلمها القاصد فيها قصد هذين الغرضين إلى مقدمات منها يتوصل إلى معرفة الغرضين ؛ وهذه الصناعة هي المنطق .

وقد يتفق للإنسان أن ينبعث في غريزته حدٌ موقَّعٌ للتصور ، وحجَّةٌ موقَّعةٌ للتصديق ، إلا أن ذلك يكون شيئا غير صناعي ، ولا يُؤمِّن غلطه في غيره ؛ فإنه لو كانت الغريزة والقريحة في ذلك مما يكفينا طلب الصناعة ، كما في كثير من الأمور ، لكان لا يعرض من الاختلاف والتناقض في المذاهب ما عرض ، ولكان الإنسان الواحد لا يناقض نفسه وقتا بعد وقت إذا اعتمد قريحته ؛ بل الفطرة الإنسانية غير كافية في ذلك ما لم تكتسب الصناعة ، كما أنها غير كافية في كثير من الأعمال الأخر ، وإن كان يقع له في بعضها إصابةٌ كَرَمِيَّةٌ من غير رام . وليس أيضا إذا حصلت له الصناعة بالمبلغ الذي للإنسان أن يحصل له منها كانت كافية من كل وجه ، حتى لا يغلط ألبته ؛ إذ الصناعة قد يذهب عنها ويقع العدول عن استعمالها في كثير من الأحوال ، لا أن الصناعة في نفسها غير ضابطة ، وغير صادقة عن الغلط ، لكنه يعرض هناك أمور : أحدها من جهة أن يكون الصانع لم يستوف الصناعة بكمالها ؛ والثاني أن يكون قد استوفها ، لكنه في بعض المواضع أهملها ، واكتفى بالقريحة ؛ والثالث أنه قد يعرض له كثيرا أن يعجز عن استعمالها ، أو يذهب عنها . على أنه وإن كان كذلك ، فإنَّ صاحب العلم ، إذا كان صاحب الصناعة واستعملها ، لم يكن ما يقع له من السهو مثل ما يقع لعادتها ؛ ومع ذلك فإنه إذا عاود فعلا من أفعال صناعته مرارا كثيرا تَمَكَّنَ من تدارك إهمال ، إن كان وقع منه فيه ؛ لأن صاحب الصناعة ، إذا أفسد عمله مرة أو مرارا ، تمكن من الاستصلاح ، إلا أن يكون متناها في البلادة ؛ فإذا كان كذلك فلا يقع له السهو في مهمات صناعته التي تعينه المعاودة فيها ، وإن وقع له سهو في نوافلها . وللإنسان في معتقداته أمور مهمة جدا ، وأمور تليها في الاهتمام .

فصاحب صناعة المنطق يتأتى له أن يجتهد في تأكيد الأمر في تلك المهمات بمراجعات عَرَض عمله على قانونه^(١) . والمراجعات الصناعية فقد يُبلغ بها أمان من الغلط ، كمن يجمع تفاصيل حساب واحد مرارا للاستظهار ، فتزول عنه الشبهة في عقد الجملة .

فهذه الصناعة لا بد منها في استكمال الإنسان الذي لم يؤيد بخاصية تكفيه الكسب . ونسبة هذه الصناعة إلى الروية الباطنة التي تسمى النطق الداخلي ، كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة التي تسمى النطق الخارجي ، وكنسبة العَرُوض إلى الشعر ؛ لكن العروض ليس ينفع كثيرا في قرص الشعر ، بل الذوق السليم يغنى عنه ، والنحو العربي قد تغنى عنه أيضا الفطرة البدوية ، وأما هذه الصناعة فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والروية ، إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من عند الله ، فتكون نسبته إلى المروين نسبة البدوي الى المتعربين^(٢) .

(١) فهذه أحد فوائد العلم النظري للمنطق ، وليس المنطق الصوري عديم الفائدة كما يقول البعض .

(٢) أي أن علم المنطق في نهاية الأمر لن ينفع سوى أصحاب العقول والأذواق السليمة ، لا أن مجرد دراسة علم المنطق تصل بصاحبها إلى الحق والصواب في المسائل .

الفصل الرابع

فصل في موضوع المنطق

ليس يمكن أن يتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شيء ؛ فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكماً واحداً في إيقاع ذلك التصديق ؛ فإنه إن كان التصديق يقع ، سواء فرض المعنى موجوداً أو معدوماً ، فليس للمعنى مدخلٌ في إيقاع التصديق بوجه ؛ لأن موقع التصديق هو علة التصديق ، وليس يجوز أن يكون شيءٌ علةً لشيء في حالتي عدمه ووجوده^(١) .

فإذا لم يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده ، أو عدمه في ذاته ، أو في حاله ، لم يكن مؤدياً إلى التصديق بغيره ؛ وإذا قرنت بالمعنى وجوداً أو عدماً فقد أضفت إليه معنى آخر . وأما التصور^(٢) فإنه كثيراً ما يقع بمعنى مفرد ، وذلك كما سيتضح لك في موضعه ، وذلك في قليل من الأشياء ، ومع ذلك فهو في أكثر الأمر ناقص ردئ ، بل الموقع للتصور في أكثر الأشياء معان مؤلفة ، وكل تأليف فإنها يؤلف من أمور كثيرة ، وكل أشياء كثيرة ففيها أشياء واحدة ، ففي كل تأليف أشياء واحدة . والواحد في كل مركب هو الذي يسمى بسيطاً ، ولما كان الشيء المؤلف من عدة أشياء يستحيل أن تعرف طبيعته مع الجهل ببساطه ، فبالحرى أن يكون العلم بالمفردات قبل العلم بالمؤلفات .

والعلم بالمفردات يكون على وجهين : لأنه إما أن يكون علماً بها ، من حيث هي مستعدة لأن يؤلف منها التأليف المذكور ، وإما أن يكون علماً بها ، من حيث هي طبائع وأمور يعرض لها ذلك المعنى . ومثال هذا أن البيت الذي يؤلف من خشب وغيره يحتاج مؤلفه إلى أن يعرف بسائط البيت من الخشب واللبن والطين ؛ لكن للخشب واللبن والطين أحوالاً بسببها تصلح للبيت وللتأليف ، وأحوالاً أخرى خارجة من ذلك . فأما أن الخشب هو من جوهر فيه نفس نباتية ، وأن طبيعته حارة أو باردة ، أو أن قياسه من الموجودات

(١) والمعنى أنه لا يمكن للشيء أن يكون علة للشيء الموجود والمعدوم في وقت واحد ، إذ أنه لا يتعقل وجود علة للمعدوم إذ أن العلة للموجود أصلاً لا للمعدوم .

(٢) المقصود بالتصور هو توهم الشيء في الصورة المجردة طبقاً للمفردات والماهيات المعلومة والتي بناء عليها يبنى التصور الذهني ، ثم إن هذا التصور قد يكون صادقاً إذا كان مطابقاً للواقع ، وقد يكون كاذباً .

قياس كذا ، فهذا لا يحتاج اليه باي البيت أن يعلمه ، وأما أن الخشب صلب ورخو ، وصحيح ومتسوس ، وغير ذلك ، فإنه مما يحتاج باي البيت إلى أن يعلمه . وكذلك صناعة المنطق فإنها ليست تنظر في مفردات هذه الأمور ، من حيث هي على أحد نحوى الوجود الذي في الأعيان والذي في الأذهان ، ولا أيضا في ماهيات الأشياء ، من حيث هي ماهيات ، بل من حيث هي محمولات وموضوعات وكميات وجزئيات ، وغير ذلك مما إنها يعرض لهذه المعاني من جهة ما قلناه فيما سلف .

وأما النظر في الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضرورة ، وليس للمنطقى - من حيث هو منطقى - شغل أول بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة^(١) .

ولو أمكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة ، إنها تلاحظ فيها المعاني وحدها ، لكان ذلك كافيا ، ولو أمكن أن يتطلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى ، لكان يغنى عن اللفظ ألينة . ولكن لما كانت الضرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ ، وخصوصا ومن المتعذر على الروية أن ترتب المعاني من غير أن تتخيل معها ألفاظها ، بل تكاد تكون الروية مناجاة من الإنسان ذهنه بالألفاظ متخيلة ، لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة تختلف لأجلها أحوال ما يطابقها في النفس من المعاني حتى يصير لها أحكام لولا الألفاظ لم تكن ، فاضطرت صناعة المنطق إلى أن يصير بعض أجزائها نظرا في أحوال الألفاظ ؛ ولولا ما قلناه لما احتاجت أيضا إلى أن يكون لها هذا الجزء . ومع هذه الضرورة ، فإن الكلام على الألفاظ المطابقة لمعانيها كالكلام على معانيها ، إلا أن وضع الألفاظ أحسن عملا .

وأما فيما سوى ذلك ، فلا خير في قول من يقول إن المنطق موضوعه النظر في الألفاظ ، من حيث تدل على المعاني ، وإن المنطقى إنها صناعته أن يتكلم على الألفاظ ، من حيث تدل على المعاني ؛ بل يجب أن يتصور أن الامر على النحو الذي ذكرناه^(٢) .

(١) للألفاظ أهمية كبرى إذ هي الحاملة والموصلة للمعاني والأفكار التي تدور تصورات وتخيلات وتوهمات العقل خلالها ، وبدون الألفاظ لا يمكن للمرء توصيل أفكاره ومخاطباته وقضاياها وتصوراتها ، ومبحث الألفاظ هو الذي يدور عليه بيان صدق القضية من كذبها .

(٢) كلام الشيخ ابن سينا هنا في إثبات أن المنطق علم عقلي في الأساس ، فالسلطة فيه للعقل ، لا مقصده هو التقليل من شأن مبحث الألفاظ أو إلغائه .

وإنما تبدل في هذا مَنْ تبدل ، وتشوش مَنْ تشوش ، بسبب أنهم لم يحصلوا بالحقيقة موضوع المنطق ، والصنف من الموجودات الذي يختص به ، إذ وجدوا الموجود على نحوين : وجود الأشياء من خارج ، ووجودها في الذهن ، فجعلوا النظر في الوجود الذي من خارج لصناعة أو صناعات فلسفية ، والنظر في الوجود الذي في الذهن وأنه كيف يتصور فيه لصناعة أو جزء صناعة ، ولم يفصلوا فيعلموا أن الأمور التي في الذهن إمّا أمور تُصوّرت في الذهن مستفادة من خارج ، وإمّا أمور تُعرّض لها ، من حيث هي في الذهن لا يُجاذى بها أمر من خارج^(١) .

فتكون معرفة هذين الأمرين لصناعة ، ثم يصير أحد هذين الأمرين موضوعا لصناعة المنطق من جهة عَرَض يعرض له .

وأما أى هذين الأمرين ذلك ، فهو القسم الثاني ، وأما أى عارض يعرض ، فهو أنه يصير موصلا إلى أن تحصل في النفس صورة أخرى عقلية لم تكن ، أو نافعا في ذلك الوصول ، أو ما يعاوق ذلك الوصول .

فلما لم يتميز لهؤلاء بالحقيقة موضوع صناعة المنطق ، ولا الجهة التي بها هي موضوعه ، تتعتعوا وتبدلوا ، وأنت ستعلم بعد هذا ، بوجه أشد شرحا ، أن لكل صناعة نظرية موضوعا ، وأنها إنما تبحث عن أعراضه وأحواله ، وتعلم أن النظر في ذات الموضوع قد يكون في صناعة ، والنظر في عوارضه يكون من صناعة أخرى . فهكذا يجب أن تعلم من حال المنطق .

(١) وهي الماهيات المجردة ، أو ما يعرف بالوجود الذهني ، الذي لا يصدق عليه شيء في الوجود الخارجي ، عكس التصورات الذهنية المرتبطة بما صدق في الواقع الخارجي ، أو الاستفادة من ملاحظة ما في الخارج .

الفصل الخامس

في تعريف اللفظ المفرد والمؤلف

وتعريف الكلي والجزئي ، والذاتي والعرضي ، والذي يقال في جواب ما هو والذي لا

يقال^(١)

وإذ لا بد لنا في التعليم والتعلم من الألفاظ ، فإتأ تقول : إنَّ اللفظ إمَّا مفرد وإما مركب . والمركب^(٢) هو الذي قد يوجد له جزء يدل على معنى هو جزء من المعنى المقصود بالجملة دلالةً بالذات ، مثل قولنا : الإنسان كاتب ، من قولنا : الإنسان كاتب ؛ فإنَّ لفظة الإنسان منه تدل على معنى ، ولفظة كاتب أيضا تدل على معنى ، وكل واحد منهما جزء قولنا : الإنسان كاتب ، ومعناه جزء المعنى المقصود من قولنا : الإنسان كاتب ، دلالة مقصودة في اللفظ ، ليس كما نقول : حيوان ، فيُظَنُّ أنَّ الحى منه مثلاً دال إما على جملة المعنى ، وإما على بعض منه ، لو كان من غير أن كان يقصد في إطلاق لفظة الحيوان أن يدل الحى منه تلك الدلالة .

وأما المفرد فهو الذى لا يدل جزء منه على جزء من معنى الكل المقصود به دلالةً بالذات ، مثل قولنا " الإنسان " ، فإنَّ " الإن " و " السان " لا يدلان على جزأين من معنى الإنسان ، منهما يأتلف معنى الإنسان . ولا يُلْتَفَتُ في هذه الصناعة إلى التركيب الذى يكون بحسب المسموع ، إذا كان لا يدل جزء منه على جزء من المعنى ، كقولنا : عبد شمس ، إذا أريد به اسم لقب ولم يرد عبد للشمس . وهذا وأمثاله لا يعد في الألفاظ المؤلفة ، بل في المفردة . والموجود في التعليم الأقدم من رسم الألفاظ المفردة^(٣) أنها هى التى لا تدل

(١) وهو ما يعرف بالماهية ، وهي لفظة تدور كثيراً في كلام الفلاسفة .

(٢) قيل في الاسم إنه لفظ ليتظم المركب والمفرد .

فالمركب مثل : قيس عيلان . وعبد شمس .

والمفرد مثل : زيد ، وعمر .

وكلا هذين يدل على معنى مفرد .

(٣) منها ما هو اسم ومنها ما هو فعل :

أجزاءها على شيء . واستنقص فريق من أهل النظر هذا الرسم ، وأوجب أنه يجب أن يزداد فيه : أنها التي لا تدل أجزاءها على شيء من معنى الكل ، إذ قد تدل أجزاء الألفاظ المفردة على معان ، لكنها لا تكون أجزاء معاني الجملة . وأنا أرى أن هذا الاستنقص من مستنقصه سهو ، وأن هذه الزيادة غير محتاج إليها للتميم بل للتفهم . وذلك أن اللفظ بنفسه لا يدل ألبة ، ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه ، بل إنما يدل بإرادة اللفظ ؛ فكما أن اللفظ يطلقه دالاً على معنى ، كالعين على ينبوع الماء ، فيكون ذلك دلالة ، ثم يطلقه دالاً على معنى آخر ، كالعين على الدينار ، فيكون ذلك دلالة . كذلك إذا أخلاه في إطلاقه عن الدلالة بقى غير دال ، وعند كثير من أهل النظر غير لفظ فإن الحرف والصوت - فيما أظن - لا يكون ، بحسب التعارف عند كثير من المنطقيين ، لفظاً ، أو يشتمل على دلالة . وإذا كان ذلك كذلك ، فالتكلم باللفظ المفرد لا يريد أن يدل بجزئه على جزء من معنى الكل ، ولا أيضاً يريد أن يدل بجزئه على معنى آخر من شأنه أن يدل به عليه ، وقد انعقد الاصطلاح على ذلك . فلا يكون جزؤه ألبة دالاً على شيء - حين هو جزؤه - بالفعل ، اللهم إلا بالقوة ، حين نجد الإضافة المشار إليها ، وهي مقارنة إرادة القائل دلالة به . وبالجملة فإنه إن دُلَّ ، فإنها يدل ، لا حين ما يكون جزءاً من اللفظ المفرد ، بل إذا كان لفظاً قائماً بنفسه ؛ فأما وهو جزء فلا يدل على معنى ألبة .

=

قيل إن الألفاظ الدالة منها ما هو اسم ، ومنها ما هو كلم - والكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الأفعال - ومنها ما هو مركب من الأسماء والكلم . فالأسماء مثل زيد وعمرو وإنسان وحيوان وبياض وسواد وعدالة وكتابة وعادل وكاتب وقائم وقاعد وأبيض وأسود ، وبالجملة كل لفظ مفرد دال على المعنى من غير أن يدل بذاته على زمان المعنى . والكلم هي الأفعال مثل مشى ويمشي وسمشي ، وضرب ويضرب وسيضرب ، وما أشبه ذلك . وبالجملة فإن الكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى وعلى زمانه . فبعض الكلم يدل على زمان سالف مثل كتب وضرب ، وبعضها على المستأنف مثل سيضرب ، وبعضها على الحاضر مثل قولنا يضرب الآن . والمركب من الأسماء والكلم منه ما هو مركب من اسمين مثل قولنا زيد قام وعمرو وإنسان والفرس حيوان ، ومنه ما هو مركب من اسم وكلمة مثل قولنا زيد يمشي وعمرو كتب وخالد سيذهب وما أشبه ذلك .

واللفظ إما مفرد وإما مركب ، وقد عُلِمَ أَنَّ النظر في المفرد قبل النظر في المركب^(١) .

ثم اللفظ المفرد إما أن يكون معناه الواحد الذى يدل عليه لا يمتنع في الذهن ، من حيث تصوره ، اشتراك الكثرة فيه على السوية ، بأن يقال لكل واحد منهم إنه هو ، اشتراكا على درجة واحدة ، مثل قولنا : الإنسان ؛ فَإِنَّ له معنى في النفس ، وذلك المعنى مطابق لزيد ولعمرو ولخالد على وجه واحد ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهم إنسان . ولفظة الكرة المحيطة بذى عشرين قاعدة مثلثات ، بل لفظ الشمس والقمر ، وغير ذلك ، كل منها يدل على معنى لا يمنع تصوره في الذهن من اشتراك كثرته فيه ، وإن لم يوجد مثلاً بالفعل ، كالكرة المذكورة ، أو كان يمتنع ذلك بسبب خارج عن مفهوم اللفظ نفسه كالشمس . وإما أن يكون معناه بحيث يمتنع في الذهن إيقاع الشركة فيه ، أعنى في المحصل الواحد المقصود به ، كقولنا زيد ؛ فَإِنَّ لفظ زيد ، وإن كان قد يشترك فيه كثيرون ، فإنها يشتركون من حيث المسموع ؛ وأما معناه الواحد فيستحيل أن يجعل واحد منه مشتركا فيه ؛ فَإِنَّ الواحد من معانيه هو ذات المشار إليه ، وذات هذا المشار إليه يمتنع في الذهن أن يجعل لغيره ، اللهم إلا أن لا يراد بزيد ألـبـتـه ذاته ، بل صفة من صفاته المشتركة فيها . وهذا القسم ، وإن لم تمتنع الشركة في مسموعه ، فقد يمتنع أن يوجد في المعنى الواحد من المدلول به عليه شركة . فالقسم الأول يسمى كليا ، والثاني يسمى جزئيا . وأنت تعلم أَنَّ من الألفاظ ما هو على سبيل القسم الأول ، ومن المعاني ما هو على سبيل معنى القسم الأول ، وهو المعنى الذى المفهوم منه في النفس لا تمتنع نسبته إلى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة . ولا عليك - من حيث أنت منطقي - أنه كيف تكون هذه النسبة ، وهل لهذا المعنى - من حيث هو واحد مشترك فيه - وجود في ذوات الأمور التى جعلت لها شركة فيه ؛ وبالجملـة وجود مفارق وخارج غير الذى في ذهنك أو كيف حصوله في الذهن ؛ فَإِنَّ النظر في هذه لصناعة أخرى أو لصناعتين . فقد علمت أَنَّ اللفظ إما أن يكون مفردا ، وإما أن يكون كليا ، وإما أن يكون جزئيا . وقد علمت أننا أوجبنا تأخير النظر في المركب .

(١) بناء على أن المركب لا يتكون إلا من أجزاء مفردة .

واعلم أيضا أننا لا نشتغل بالنظر في الألفاظ الجزئية^(١) ومعانيها ، فإنها غير متناهية فتحصر ، ولا - لو كانت متناهية - كان علمنا بها - من حيث هي جزئية - يفيدنا كما لا حكميا ، أو يبلغنا غاية حكمية ، كما تعلم هذا في موضع العلم به ، بل الذي يهنا النظر في مثله ، هو معرفة اللفظ الكلى .

وأنت تعلم أن اللفظ الكلى إنما يصير كليا ، بأن له نسبة ما ، إما بالوجود ، وإما بصحة التوهم ، إلى جزئيات يُحمل عليها .

والحمل على وجهين : حمل مواطأة ، كقولك : زيد إنسان ؛ فإن الإنسان محمول على زيد بالحقيقة والمواطأة ؛ وحمل اشتقاق ، كحال البياض بالقياس إلى الإنسان ؛ فإنه يقال : إن الإنسان أبيض أو ذو بياض ، ولا يقال : إنه بياض . وإن اتفق أن قيل : جسم أبيض ، ولون أبيض ، فلا يُحمل حمل المحمول على الموضوع ؛ وإنما غرضنا هنا مما يحمل هو ما كان على سبيل المواطأة^(٢) .

فلنذكر أقسام الكلى الذى إنما ينسب إلى جزئيات مواطأة عليها ، يعطيها الاسم والحد ، لكنه قد تضطرونا إصابتنا لبعض الأغراض أن لا نسلك المعتاد من الطرق في قسمة هذه الألفاظ في أول الأمر ، بل نعود إليه ثانيا . فنقول : إن لكل شىء ماهية هو بها ما هو ، وهى حقيقته ، بل هى ذاته . وذات كل شىء واحد ربما كان معنى واحدا مطلقا ليس يصير هو ما هو بمعان كثيرة ، إذا التأمّت يحصل منها ذات للشىء واحدة . وقلما تجد لهذا من الظواهرات مثلا ، فيجب أن يُسَلَم وجوده . وربما كان واحدا ليس بمطلق ، بل تلتئم حقيقة وجوده من أمور ومعان إذا التأمّت حصل منها ماهية الشىء ، مثال ذلك الإنسان ، فإنه يحتاج أن يكون جوهرًا ، ويكون له امتداد في أبعاد تفرض فيه طولًا وعرضًا وعمقًا ، أن يكون مع ذلك ذا نفس ، وأن تكون نفسه نفساً يغتذى بها ويحس ويتحرك بالإرادة ، ومع ذلك يكون

(١) والألفاظ الجزئية أيضًا لا معنى لها في ذاتها ، إذ لا معنى لها إلا بعد تركيبها في جمل تفيد معنى يمكن الحكم عليه بالصدق أو بالكذب .

(٢) الموصف الواحد - كالإنسان - وصفاته - كالضاحك والكاتب - إذا جعل بعضها مقولاً على بعض كيف اتفق كقولنا : " الإنسان ضاحك " مثلاً فالإنسان " موضوع و " الضاحك " المقول عليه محمول وذلك بالمواطأة ، وأما الضحك فمحمول عليه أيضاً ولكن بالاشتقاق .

بحيث يصلح أن يتفهم المعقولات ، ويتعلم صناعات ويعلمها - إن لم يكن عائق من خارج - لا من جملة الإنسانية ؛ فإذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الإنسان . ثم تخالطه معان وأسباب أخرى ، يتحصل بها واحدٌ واحدٌ من الأشخاص الإنسانية ، ويتميز بها شخص ، مثل أن يكون هذا قصيرا وذاك طويلا ، وهذا أبيض وذاك أسود .

ولا يكون شيء من هذه بحيث لو لم يكن موجودا لذات الشخص ، وكان بدله غيره ، لزم منه أن يفسد لأجله ؛ بل هذه أمور تتبع وتلزم . وإنما تكون حقيقة وجوده بالإنسانية ، فتكون ماهية كل شخص هي بإنسانيته ، لكن إنيته الشخصية تتحصل من كيفية وكمية وغير ذلك . وقد يكون أيضا له من الأوصاف أوصاف أخرى غير الإنسانية ، يشترك فيها مع الإنسانية ، بل تكون بالحقيقة أوصافا للإنسان العام مثل كونه ناطقا ، أى ذا نفس ناطقة ، ومثل كونه ضاحكا بالطبع .

لكن كونه ناطقا أمر هو أحد الأمور التي لما التأم ، اجتمع من جملتها الإنسان ، وكونه ضاحكا بالطبع هو أمر ، لما التأم الإنسانية بما التأم منه ، لم يكن بدٌ من عروضة لازما ؛ فإن الشيء إذا صار إنسانا بمقارنة النفس الناطقة لمادته ، أعرض للتعجب الموجب في مادته هيئة الضحك ، كما أعرض لأمور أخرى : من الخجل والبكاء والحسد والاستعداد للكتابة وقبول العلم ، ليس واحد منها لما حصل ، أعرض الشيء لحصول النفس الناطقة له ، فيكون حصول النفس الناطقة إذن سابقا لها ، ويتم به حصول الإنسانية ؛ وتكون هذه لوازم بعدها ، إذا استثبتت الإنسانية لم يكن بدٌ منها^(١) .

فقد لاح لك من هذا أن ها هنا ذاتا حقيقية للشيء ، وأن له أوصافا بعضها تلثم منه ومن غيره حقيقة الشيء ، وبعضها عوارض لا تلزم ذاته لزوما في وجوده ، وبعضها عوارض لازمة له في وجوده . فما كان من الألفاظ الكلية يدل على حقيقة ذات شيء أو أشياء ، فذلك هو الدال على الماهية ؛ وما لم يكن كذلك فلا يكون دالا على الماهية ؛ فإن دل

(١) فالمقصود أن هذه الأعراض لا تقوم إلا لمن اتصف بالنفس الناطقة الإنسانية ، ووجودها دليل على إنسانية الحيوان ، مع عدم وجوب وجودها بالضرورة في كل إنسان في كل حال ، فقد تقوم بإنسان دون الآخر ، وقد تقوم بالإنسان في وقت دون الآخر ، ولذلك هي من الأعراض الخاصة بالإنسان فقط .

على الأمور التي لا بد من أن تكون متقدمة في الوجود على ذات الشيء ، حتى يكون بالتتامها يحصل ذات الشيء ، ولا يكون الواحد منها وحده ذات الشيء ، ولا اللفظ الدال عليه يدل على حقيقة ذات الشيء بكمالها ، بل على جزء منه ؛ فذلك ينبغي أن يقال له اللفظ الذاتي الغير الدال على الماهية . وأما ما يدل على صفة هي خارجة عن الأمرين ، لازمة كانت أو غير لازمة ، فإنه يقال له لفظ عرضي ، ولعناه معنى عرضي .

ثم ها هنا موضع نظر : أنه هل يجب أن يكون معنى اللفظ الذاتي مشتملا على معنى اللفظ الدال على الماهية اشتغال العام على الخاص أو لا يكون ؟ فإن قولنا : لفظ ذاتي ، يدل على لفظ لعناه نسبة إلى ذات الشيء ، ومعنى ذات الشيء لا يكون منسوبا إلى ذات الشيء ، إنما ينسب إلى الشيء ما ليس هو . فلهذا بالحرى أن يظن أن لفظ الذاتي إنما الأولي به أن يشتمل على المعاني التي تقوم الماهية ، ولا يكون اللفظ الدال على الماهية ذاتيا ، فلا يكون الإنسان ذاتيا للإنسان ، لكن الحيوان والناطق يكونان ذاتيين للإنسان . فإن لم يجعل الإنسان ذاتيا للإنسان ، بما هو إنسان ، بل لشخص شخصي ، لم يخل إما أن تكون نسبته بالذاتية إلى حقيقة ماهية الشخص ، وذلك هو الإنسان أيضا ؛ وإما أن تكون نسبته بها إلى الجملة التي بها يتشخص ، فيكون ليس هو بكماله ، بل هو جزء مما هو منه ، من حيث هو جملة . فحيث يعرض أن لا يكون الحيوان الناطق والإنسان وما يجري مجراها ذاتيا لشخص شخصي فقط ، بل الأمور العرضية أيضا ، مثل لونه ، وكونه قصيرا ، وكونه ابن فلان ، وما يجري هذا المجرى قد تكون ذاتية ، لأنها أجزاء مقومة للجملة . فحيث لا يكون للإنسان ، من حيث هو ذاتي للشخص ، إلا ما لهذه .

فهذه الأفكار تدعو إلى أن لا يكون الذاتي مشتملا على المقول في جواب ما هو ؛ لكن قولنا ذاتي ، وإن كان بحسب قانون اللغة يدل على هذا المعنى النسبي ، فإنه بحسب اصطلاح وقع بين المنطقيين يدل على معنى آخر . وذلك لأن اللفظ الكلي ، إذا دل على معنى - نسبته إلى الجزئيات التي تعرض لعناه نسبة يجب ، إذا توهمت غير موجودة ، أن لا يكون ذات ذلك الشيء من الجزئيات موجودا ، لا أن ذات ذلك الشيء يجب أن يكون يرفع أولا ، حتى يصح توهم رفع هذا ، بل لأن رفع هذا موجب رفع ذلك الشيء ، سواء كان لأن هذا المرفوع هو حقيقة ذاته ، أو كان هذا المرفوع مما تحتاج إليه حقيقة ذاته ليتقوم - فإنه

يقال له ذاتي . فإن لم يكن هكذا - وكان يصح في الوجود أو في التوهم أن يكون الشيء الموصوف به حاصلًا مع رفعه ، أو كان لا يصح في الوجود ، ولكن ليس رفعه سبب رفعه ، بل إنها لا يصح ذلك في الوجود لأن رفعه لا يصح إلا أن يكون ذلك ، ارتفع أولاً في نفسه ، حتى يكون رفعه بالجملة ليس سبب رفعه - فهو عرضي . فأما المرتفع في الوجود فكالقيام والقعود ، وذلك مما يسرع رفعه ، وكالشباب فإنه يبطؤ رفعه وكغضب الحليم فإنه يسهل إزالته ، وكالخلق فإنه يصعب إزالته . وأما المرتفع في الوهم دون الوجود فكسواد الحبشي . وأما الذي لا يرتفع ، ولا يرفع رفع السبب ، فككون الإنسان بطبعه معرضاً للتعجب والضحك ، وهو كونه ضحاكًا بالطبع ، فإنه لا يجوز أن يرفع عن الإنسان في الوجود ؛ فإن توهم مرفوعاً ، فإن الإنسانية تكون مرفوعة ، لا أن رفع الأعراض بالطبع لهذا المعنى هو سبب رفع الإنسانية ، بل لأنه لا يتأتى أن يرفع ، إلا أن تكون الإنسانية أولاً مرفوعة ، كما أنها ليست سبباً لثبوت الإنسانية ، بل الإنسانية سبب لثبوتها .

فقد بان اختلاف ما بين نسبة الحيوان والناطق والإنسان إلى الأشخاص ، وبين نسبة الأعراض إليها ؛ فإن النسبة الأولى إذا رفعتها ، أوجب رفع الشخص ؛ وأما النسبة الثانية فنفس رفعها لا يوجب رفع الشخص ، بل منها ما يرتفع ، ومنها ما لا يجوز أن يرتفع أو يرتفع الشخص ؛ وأما رفعها فلا يرفع الشخص ألبتة . وإذا كان الأمر على هذه الجهة ، فالذاتي يشتمل على الدال^(١) على الماهية .

فقد اتضح لك أن اللفظ المفرد الكلي منه ذاتي يدل على الماهية ، ومنه ذاتي لا يدل على الماهية ، ومنه عرضي .

(١) اللفظ الدال يدل على تمام ما وضع له . ياء مطابقة وهو على جزئه بالتضمن إن كان له جزء . وعلى ما يلائم في الذهن بالالتزام كالتزام الإنسان . فإنه يدل على الحيوان الناطق بالمطابقة ، وعلى أحدهما بالتضمن . وعلى قابل التعلم ، وصناعة الكتابة بالالتزام . ثم اللفظ : إما مفرد : وهو الذي لا يتراد بالجزء منه دلالة على جزء معناه . كالتزام الإنسان . وإما مؤلف : وهو الذي لا يكون كذلك . كرامى الجحارة .

والمفرد : إما كل وهو الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشراكة فيه . وإما جزئي وهو الذي يمنع نفس تصور مفهومه من ذلك . كترديد علماً . والكل : إما ذاتي وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته . كالحَيَوَانِ بالنسبة إلى الإنسان والقرس ، وإما عرضي : وهو الذي يحالفه ، كالصاحك بالنسبة إلى الإنسان .

الفصل السادس

في تعقب ما قاله الناس في الذاتي والعرضي

قد قيل في التمييز بين الذاتي والعرضي : إن الذاتي مقومٌ والعرضي غير مقومٌ ، ثم لم يُحصَل ، ولم يتبين أنه كيف يكون مقوماً ، أو غير مقومٍ^(١) .

وقيل أيضاً : إن الذاتي لا يصح توهمه مرفوعاً مع بقاء الشيء ، والعرضي يصح توهمه مرفوعاً مع بقاء الشيء . فيجب أن نُحصَل نحن صحة ما قيل أو اختلاله ، فنقول : أما قولهم إن الذاتي هو المقوم ، فإنما يتناول ما كان من الذاتيات غير دالٍ على الماهية ، فإن المقوم مقومٌ لغيره . وقد علمت ما يعرض من هذا ، اللهم إلا أن يغفوا بالمقوم ما لا يفهم من ظاهر لفظه ، ولكن يعنون به ما عني بالذاتي ، فيكونوا إنسا أتوا باسم مرادف صُرف عن الاستعمال الأول ، ولم يدل على المعنى الذي نقل إليه ، ويكون الخطب في المقوم كالخطب في الذاتي ، وتكون حاجة كل واحد منهما إلى البيان واحدة . وأما اعتمادهم على أمر الرفع في التوهم ، فيجب أن تذكر ما أعطيناك سالفاً : أن المعنى الكلي قد يكون له أوصاف يحتاج إليها أولاً حتى يحصل ذلك المعنى ، ويكون له أوصاف أخرى تلزمه وتتبعه ، إذا صار ذلك المعنى حاصلًا . فأما جميع الأوصاف التي يحتاج إليها الشيء حتى تحصل ماهيته ، فلن يحصل معقولا مع سلب تلك الأوصاف منه . وذلك أنه قد سلف لك أن للأشياء ماهيات ، وأن تلك الماهيات قد تكون موجودة في الأعيان ، وقد تكون موجودة في الأوهام ، وأن الماهية لا يوجب لها تحصيل أحد الوجودين وأن كل واحد من الوجودين لا يثبت إلا بعد ثبوت تلك الماهية ، وأن كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص وعوارض تكون للماهية عند ذلك الوجود ، ويجوز أن لا تكون له في الوجود الآخر . وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية ، لكن الماهية تكون متقررة أولاً ، ثم تلزمها هي ، فإن الاثنينية يلزمها الزوجية ، والمثلث يلزمه أن تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، لا لأحد الوجودين ، بل لأنه مثلث . وهذه الماهية إذا كان لها مقومات متقدمة - من حيث هي ماهية - لم تحصل

(١) أي أن الذاتي يصلح أن يكون مقوماً للماهية وعدداً لها كأنه حد فاصل ، وأما العرض فلا يصلح لأنه يحتاج إلى جوهر أو جسم يقوم به ، كما أن الأعراض قد تكون مشتركة فلا تصلح أن تكون مقومة .

ماهية دون تقدمها ؛ وإذا لم تحصل ماهية ، لم تحصل معقولة ولا عينا . فإذا كان
معقولة ، حصلت وقد حصل ما تقوم به العقل معها على الجهة التي تقوم به ؛ فإذا كان
ذلك حاصلًا في العقل ، لم يمكن السلب فيجب أن تكون هذه المقومات معقولة مع تصور
الشيء ، بحيث لا يجهل وجودها له ، ولا يجوز سلبها عنه ، حتى تثبت الماهية في الذهن ، مع
رفعها في الذهن بالفعل . ولست أعني بحصولها في العقل خطورها بالبال بالفعل ، فكثير
من المعقولات لا تكون خاطرة بالبال ، بل أعني أنها لا يمكن مع إخطارها بالبال ،
وإخطارها ما هي مقومة له بالبال ، حتى تكون هذه محطرة بالبال ، وذلك محطرا بالبال
بالفعل ، أن يسلبها عنه ، كأنك تجد الماهية بالفعل خالية عنها مع تصورها ، أعني تصور
الماهية في الذهن . وإذا كان كذلك ، فالصفات التي نسميها ذاتية للمعاني المعقولة ، يجب
ضرورة أن تعقل للشيء على هذا الوجه إذ لا تصور الماهية في الذهن دون تصورها^(١) .

وأما سائر العوارض ، فإذا ليست مما يتقدم تصورها في الذهن تصور الماهية فيه ، ولا
أيضا هي مع تصور الماهية ، بل توابع ولوازم ليست مما يحقق الماهية ، بل مما يتلو الماهية ،
فالماهية تثبت دونها ، وإذا ثبتت دونها ، لم يتعذر أن تعقل الماهية ، وإن لم تتقدم ، أو إن لم
يلزم تعقلها . وقد علمت أني لست أعني في هذا التعقل أن يكون ، إذا تصورت الشيء
بالفعل ملحوظة إليه ، يكون مع ذلك تصورت أفراد المقومات له أيضا بالفعل ، فربما لم
تلحظ الأجزاء بذهنك ، بل أعني بهذا أنك إذا أخطرت الأمرين معا بالبال ، لم يمكنك أن
تسلب الذي هو مقوم عن الذي هو مقوم له سلبا يصح معه وجود المقوم بماهيته في الذهن
من دون وجود ما يقوم فيه . فإذا كان كذلك ، فيجب أن لا يمكنك سلبه عنه ، بل يعقل

(١) الذاتي : إما مقول في جواب ما هو بحسب الشراكة المخصصة ، كالحَيَوَانِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ وَالْقَرَسِ ،
وَهُوَ الْجِنْسُ .

وَيُرْسَمُ بِأَنَّهُ كُلُّ مَقُولٍ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ . وَإِمَّا مَقُولٌ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ
الشَّرَكَةِ وَالْخُصُوصِيَّةِ مَعًا . كَالْإِنْسَانِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى أَفْرَادِهِ نَحْوَ زَيْدٍ وَعَمْرٍو وَهُوَ النَّوعُ . وَيُرْسَمُ بِأَنَّهُ كُلُّ مَقُولٍ
عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْعَدَدِ دُونَ الْحَقِيقَةِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ . وَإِمَّا غَيْرُ مَقُولٍ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بَلْ مَقُولٌ فِي
جَوَابِ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ .

وَهُوَ الَّذِي يُعَيِّرُ الشَّيْءَ عَمَّا يُشَارِكُهُ فِي الْجِنْسِ كَالنَّاطِقِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ ، وَهُوَ الْفَضْلُ .
وَيُرْسَمُ بِأَنَّهُ كُلُّ يَقَالُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ .

وجوده له لاحالة . وأما العوارض فلا أمنع صحةً استبانتك في الذهن معنى الماهية ، ولا يُعقل وجودها للماهية ، بل يسلبها سلبا كاذبا . ولا أوجب ذلك أيضا في كل العوارض ، فإنَّ من العوارض ما يُلزم الماهية لزوما أوليا يَبْينُ ليس بواسطة عارض آخر ، فيكون سلبه عن الماهية مع استبانت الماهية وإظهارهما معا بالبال مستحيلا ، إذا كان ليس هو له بسبب وسط بينه وبينه . وذلك مثل كون المثلث بحيث يمكن إخراج أحد أضلاعه على الاستقامة توهما ، أو معنى آخر مما يشبه هذا مما هو عارض له . وقد يمكن أن يكون وجود العارض بواسطة ، فإذا لم تخطر تلك الوسطة بالبال ، أمكن سلبه ، مثل كون كل زاويتين من المثلث أصغر من قائمتين . ولولا صحة وجود القسم الثاني لما كانت لوازم مجهولة ؛ ولولا صحة القسم الأول لما كان ما بُيِّنَ لك بعد من إثبات عارض لازم للماهية بتوسط شيء حقا . وذلك لأنَّ المتوسط ، إنَّ كان لا يزال يكون لازما للماهية غير بَيِّنِ الوجود لها ، ذهب الأمر إلى غير النهاية ؛ وإنَّ كان من المقومات ، صار اللازم المجهول - كما تعلم - لازما لهذا المقوم ، لا مقوماً ، إذ مقوم المقوم مقومٌ ، وكان لازما آخر الأمر بلا واسطة . فما كان من اللوازم غير بَيِّنِ للشيء صح في الذهن أن يتوهم الشيء مرفوعا عنه ذلك اللازم من جهة ، ولم يصح من جهة . أمَّا جهة الصحة فمن حيث أنَّ تصوُّره قد يحصل في الذهن مع سلب اللازم عنه بالفعل ، واعتبار هذه الصحة والجواز بحسب الذهن المطلق^(١) . وأمَّا جهة الاستحالة فأنَّ يتوهم أنه يجوز أن لو كان يحصل في الأعيان ، وقد سلب عنه فيها اللازم ، حتى يكون مثلا كما يصح أن لو كان يكون هذا الشخص موجودا ، ولا النذب الذي لزمه في أصل الخلقة ، فصار يصح أيضا أنه كان يكون هذا المثلث موجودا ، ولا زاويته أقل من قائمتين ؛ فإنَّ هذا التوهم فاسد لا يجوز وجود حكمه ، وليس بالمذكور معه . واعتبار هذه الصحة والجواز بحسب ذهن مطابق للموجود .

فقد بان لك من هذا أنَّ من الصفات ما يصح سلبه وجودا ، ومنها ما يصح سلبه توهماً لا في الوجود ، ومنها ما يصح سلبه توهما مطلقا ، ومنها ما لا يصح سلبه بوجه وهو عارض ، ومنها ما لا يصح سلبه وهو ذاتي ، لكن يتميز من العارض بأن الذهن لا يوجب

(١) المطلق هو ما كان من طبيعة الممكن ، وحصل الآن موجودا ، بعد أن كان ممكنا أن يوجد ، وألا يوجد ، ويمكن أيضا ألا يوجد في المستقبل .

سبق ثبوت ما الذاتى له ذاتى قبل ثبوت الذاتى ، بل ربما أوجب سبق ثبوت الذاتى . وأما العرض فإنّ الذهن يجعله تالياً ، وإن وجب ولم ينسلب .
فقد اتضح لك كيف لم يُحصّل معنى الذاتى والعرضى من اقتصر على البيانين المذكورين .

الفصل السابع

في تعقب ما قاله الناس في الدال على الماهية

إن الدال على الماهية قد قيل فيه : إنه هو الدال على ذاتي مشترك كيف كان ، ولم يبلغنا ما هو أشد شرحا من هذا . فلنتظر الآن هل المفهوم من هذه اللفظة ، بحسب التعارف العامي ، هو هذا المعنى أولا ، وهل ما تعارفه الخاص واتفقوا عليه بسبيل النقل يدل عليه ؟ فإننا إذا فعلنا هذا ، اتضح لنا غرض كبير .

أما المفهوم بحسب التعارف العامي فليس يدل عليه ؛ وذلك لأن الدال على ماهية الشيء هو الذي يدل على المعنى الذي به الشيء هو ما هو^(١) . والشيء إنما يصير هو ما هو بحصول جميع أوصاف الذاتية المشترك فيها ، والتي تخص أيضا ؛ فإن الإنسان ليس هو ما هو بأنه حيوان ، وإلا لكانت الحيوانية تحصل الإنسانية . نعم الحيوانية محتاج إليها في أن يكون هو ما هو ، وليس كل ما يحتاج إليه في أن يكون شيء هو ما هو ، يكون هو الذي يحصل بحصوله وحده الشيء هو هو . فإذا كان كذلك لم يكن الذاتي مشترك للشيء مع غيره وحده ، ولا الخاص وحده هو ماهية الشيء بل جزء ماهيته . والعجب أن جماعة ممن يرى أن الذاتي والدال على الماهية واحد لا يجعل الذاتي الخاص دالا على ماهية ما هو ذاتي له ، وهو الذي نسميه بعد فصلا ؛ فهذا هذا .

وأما تعرف الحال في الدال على الماهية على سبيل الوضع الثاني والتعارف الخاص ، فهو أننا نجد الحيوان والحساس محمولين على الإنسان والفرس والثور ، ثم نجد أهل الصناعة يجعلون الحساس وما يجري مجراه من جملة أمور يسمونها فصولا لأموال يسمونها أجناسا ذاتية ، ثم لا يجعلونها من جملة ما يسمونه أجناسا ، ويجعلون كل ما يكون دالا على الماهية لعدة أشياء علوية مختلفة جنسا لها . وكذلك حال الإنسان والناطق بالقياس إلى أشخاص الناس ، فيجعلون الإنسان يدل عليها بالماهية ، ولا يجعلون الناطق كذلك ، ويجعلون الإنسان لذلك نوعا للحيوان دون الناطق . فإن الشيء الذي يقولون إنه دال على الإنسية

(١) السؤال عن الماهية يُعنى به السؤال عن أصل الشيء وتكيف الشيء بالنسبة إلى غيره من الأشياء ، فلا يتصور قيام ماهية من الماهيات إلا بتخيل نسبتها إلى شيء من الأشياء .

الذاتية المشتركة ، يجعلونه شيئا غير الدال على الماهية الذاتية المشتركة ، ولا يجعلون الشيء الواحد صالحا لأن يكون بالقياس إلى أشياء إنية و ماهية ، حتى يكون ، من حيث يشترك فيه ، هو ماهية لها ، ومن حيث يتميز به عن أشياء أخرى هو إنية لها ، حتى يكون الشيء المقول على الكثرة من حيث تشترك فيه الكثرة جنساً أو نوعاً ، ونم حيث تتميز به فصلا . فيكون ذلك الشيء لتلك الأشياء جنساً أو نوعاً ، ومع ذلك يكون لها فصلا ، بل إذا وجدوا جنساً ارتادوا شيئا آخر ليكون فصلا يقوم الجنس ، إن كان جنساً له فصل يقومه وكذلك إذا وجدوا نوعاً طلبوا شيئا من ذاته هو الفصل ، ولو كان الشيء إنها هو دال على الماهية ، حتى هو جنس ونوع ، لأنه دال على ذاتي مشترك فيه ، لكان الأمر بخلاف هذه الأحكام .

وهاهنا موانع أخرى عن أن يكون ما قالوه من كون الدال على ذاتي مشترك ، دالا على الماهية حقا . فإن زاد أحدهم شرطا ليتخصص به ما يسمونه جنساً ونوعاً في كونه دالا على الماهية ، وهو أنه يجب أن يكون أعم الذاتيات المشتركة مضمونا في الدلالة التي للذاتية المشتركة ، وذلك الأعم هو الأعم الذي لا يدل على إنية أصلا ، حتى يكون الفرق بين الأمرين أن الدال على الإنية هو الذي لكليته وكما هو يدل على الإنية . وأما هذا الذي يتضمن الدلالة على أعم الذاتيات المشتركة فإنها يدل على الإنية بالعرض ، لأنه يدل بجزء منه دون جزء ، كالحيوان فإنه وإن تميز به أشياء عن النبات ، فإنه ليس ذلك بجميع ما يحصله الحيوان حيوان ، بل بشئ منه ؛ فإنه لا يفعل ذلك بأنه جسم ، بل بأنه حساس ، وهذا هو الدال على الإنية أولا ، ولأجله يدل الحيوان على التمييز والإنية . فيكون الحيوان ليس لذاته صالحا للتمييز ، بل بجزء منه ، ويكون الحساس كذلك لذاته ، فنقول : إن هذا أيضا تكلف غير مستقيم . أما أولا فلأنه لو كان كذلك لكان إذا أخذنا أعم المعاني كالجوهر ، وقرنا به أخص ما يدل على الشيء فقلنا مثلا : جوهر ناطق ، لكان يكون دالا على ماهية ، وكان يكون نوع الإنسان أو جنسه ، وكان يكون حد الإنسان أو حد جنسه أنه جوهر ناطق . وليس كذلك عندهم ، بل حده أنه حيوان ناطق ، وليس الحيوان والجوهر واحدا ؛ ومن المحال أن يكون للشئ الواحد حد تام حقيقي إلا الواحد . وإن تكلفوا أن يوجهوا مع المشترك الأول سائر التي في الوسط على الترتيب كله ، فقد حصل ما نذهب إليه من أن الدال على الماهية يجب أن يكون مشتملا على كمال الحقيقة ، فيكون حينئذ هذا

التكلف يؤدي إلى أن لا يحتاج إلى نقل هذه اللفظة عن الموضوع في اللغة إلى اصلاح ثان ؛ فإننا سنوضح من بعد أن استعمال هذه اللفظة على ما هي عليه يحفظ الوضع الأول لها مع استمرار في الوجوه التي يتعوق معها ما يتعوق .

وبعد هذا كله ، فإن ذلك يفسد بوجوه أخرى ، منها أن الحساس أيضا حكمه حكم الحيوان ، وأنه أيضا محصل من معان عامة وخاصة ، وأن المعاني العامة فيه ، ككون الجسم أو الشئ ذا قوة أو صورة أو كيفية لا تميز بها ، إنما تميز بها هو أخص منها ، وهو كون الجسم أو الشئ ذا قوة ذراكة للشخصيات على سبيل كذا . ومنها أن الحيوان وإن كان لا يميز بجزء من معناه كالجسم ، ويميز بجزء كالحساس ، فليس سبيلنا في هذا الاعتبار هذا السبيل ، ولا نظرنا هذا النظر . وذلك لأننا إنما ننظر في الحيوان من حيث هو حيوان ؛ والحيوان ، من حيث هو حيوان شئ واحد ؛ ومن حيث هو ذلك الوحد لا يخلو إما أن يميز التمييز الذي عن النبات أو لا يميز ، فإن لم يميز وجب أن يكون النبات يشارك الحيوان في أنه حيوان وهذا خلف ؛ وإن ميز ، فقد صدر عنه بما هو حيوان تميز ، وإن كان قد يصدر أيضا عن جزء له ، وكان الجزء علة أولى في ذلك التمييز ، وليس إذا كان للشئ علة بها يصير بحال ، وللعلة تلك الحال ، يجب أن تكون الحال له بالعرض ، فكثير من الأشياء بهذه الصفة .

ثم لا أمتنع أن يكون هاهنا شروط أخرى تلحق بالبيان الذي جعلوه للدال على الماهية ، يميز بها ما يسمى جنسا أو نوعا عن الفصل ؛ وشروط أخرى تلحق بالتمييز يكون ذلك للحساس دون حيوان ؛ إلا أن ذلك لا يكون بحسب الوضع الأول ، ولا بحسب نقل منصوص عليه من المستعملين لهذه الألفاظ في أول ما استعملوا ، بل يكون اضطرابات ألجأ إليها أمثال هذه . وإذا وجد في ظاهر المفهوم من لفظ ما هو ما يقع به استغناء واقتصار ، كان المصير عنه إلى غيره ضربا من العجز ومن اللجاج الذي تدعو إليه الأنفة من الإذعان للحق ، والاعتراف بذهاب ذلك على من لم يخطر بباله ما أوردناه من المباحث إلى حين سماعها .

الفصل الثامن

في قسمة اللفظ المفرد الكلى إلى أقسامه الخمسة

نقول الآن : إنه قد تبين لك أن اللفظ المفرد الكلى إما ذاتى وإما عرضى ، وأن الذاتى للشئ إما صالح للدلالة على الماهية بوجه ، وإما غير صالح للدلالة على الماهية أصلا . والدال على الماهية إما أن يدل على ماهية شئ واحد أو أشياء لا تختلف أختلافا ذاتيا ؛ وإما أن تكون دلالة على الماهية إنها هى بحسب أشياء تختلف ذواتها أختلافا ذاتيا . مثال الأول لفظة الشمس إذا وقعت على هذه المشار إليها ؛ ولفظة الإنسان إذا وقعت على زيد وعمرو ؛ ومثال الثانى دلالة لفظة الحيوان إذا وقعت على الثور والحصان والفرس معا ، فسأل سائل مثلا : ما هذه الأشياء ؟ فقل : حيوانات ، فإن لفظة الحيوان تدل على كمال حقيقتها ، من حيث هو مسئول عنها بجهلتها ، ومطلوب كنه الحقيقة التى لها بالشركة . والفرق بين الوجهين أن الوجه الأول يكون دالا على ماهية الجملة ، وماهية كل واحد ؛ فإن لفظة الإنسان تدل أيضا على كمال الحقيقة الذاتية التى لزيد وعمرو ، وإنما يفضل عليها ويخرج عنها ما يختص كل واحد منهما به من الأوصاف العرضية^(١) ، كما قد فهمته مما قيل سافا .

وأما الوجه الثانى فإنك تعلم أن الحيوانية وحدها لا تكون دالة على ماهية الإنسان والفرس وحدها ، فليس بها وحدها كل واحد منهما هو هو ، وليس إنها يفضل عليها بالعرضيات بل بالفصول الذاتية ؛ وأما الذى لها من الماهية بالشركة فلفظة الحيوان تدل عليه . وأما الحساس فيدل على جزء من جملة ما تشتمل عليه دلالة لفظ الحيوان ، فهو جزء من كمال حقيقتها المشترك فيها دون تمامها ؛ وكذلك حال الناطق بالقياس إلى الإنسان . لكن لقاتل أن يقول : إنه لا دلالة للحيوان إلا ومثلها للحساس ، وكما أنه لا يكون الحيوان إلا جسما ذا نفس ، كذلك لا يكون الحساس إلا جسما ذا نفس . فنقول في جوابه : إن قولنا

(١) أَمَّا الْعَرَضِيُّ : فَإِذَا أَنْ يَمْتَنِعَ أَنْ يَكُونَ عَنِ الْمَاهِيَةِ ، وَهُوَ الْعَرَضُ الْأَزِمُّ . أَوْ يَمْتَنِعَ وَهُوَ الْعَرَضُ الْمَفَارِقُ . وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِذَا أَنْ يَخْتَصَّ بِحَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ الْحَاصَةُ . كَالضَّاحِكِ بِالْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ لِلنَّاسِ . وَتُرْسَمُ بِأَنَّهُمْ كُلُّهُمْ يُقَالُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ قَوْلًا عَرَضِيًّا . وَإِذَا أَنْ يُعَمَّ حَقَائِقُ قَوْقٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ الْعَرَضُ الْعَامُّ . كَالْمُنْتَفِسِ بِالْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ لِلنَّاسِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ . وَتُرْسَمُ بِأَنَّهُ كُلُّهُمْ يُقَالُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقَائِقٍ مُخْتَلِفَةٍ قَوْلًا عَرَضِيًّا .

إنَّ اللفظ يدل على معنى ليس على الوجه الذي فهمته ، أعنى أن يكون إذا دل اللفظ لم يكن بد من وجود ذلك المعنى ، فإنك تعلم أنَّ لفظ المتحرك إذا دَلَّ ، لم يكن بد من أن يكون هناك محرك ، ولفظة السقف ، إذا دلت ، لم يكن بد من أن يكون هناك أساس ، ومع ذلك لا نقول إنَّ لفظة المتحرك مفهومها ودلالاتها المحرك ، ولفظة السقف مفهومها ودلالاتها الأساس ؛ وذلك لأن معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأول ، فإن كان هناك معنى آخر يقارن ذلك المعنى مقارنه من خارج . يشعر الذهن به مع شعوره بذلك المعنى الأول ، فليس اللفظ دالاً عليه بالقصد الأول ؛ وربما كان ذلك المعنى محمولاً على ما يُحمّل عليه معنى اللفظ ، كمعنى الجسم مع معنى الحساس ؛ وربما لم يكن محمولاً كمعنى المحرك مع المتحرك . والمعنى الذي يتناوله اللفظ بالدلالة أيضاً يكون على وجهين : أحدهما أولاً والآخر ثانياً ؛ أما أولاً فكقولنا الحيوان ، فإنه يدل على جملة الجسم ذي النفس الحساس ، وأما ثانياً فكدلالته على الجسم ، فإنَّ معنى الجسم مضمَّن في معنى الحيوانية ضرورةً ، فما دل على الحيوانية اشتمل على معنى الجسم ، لا على أنه يشير إليه من خارج ، فيكون هاهنا دلالة بالحقيقة إما أولية وإما ثانية ، ودلالة خارجية ، إذا دل اللفظ على ما يدل عليه ، عرف الذهن أن شيئاً آخر من خارج يقارنه ، وليس داخلاً في مفهوم اللفظ دخول اندراج ولا دخول مطابق .

فإن أردنا أن نختصر هذا كله ونحصله ، جعلنا الدلالة التي للألفاظ على ثلاثة أوجه : دلالة مطابقة ، كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذي النفس الحساس ؛ ودلالة تَضْمَن ، كما تدل لفظة الحيوان على الجسم ؛ ودلالة لزوم كما تدل لفظة السقف على الأساس . فإذا كان ذلك فلنرجع إلى مانحن فيه فنقول : إنَّ المفهوم من الحساس هو أنه شيء له حِسٌّ تَمَّ من خارج ما ، نعلم أنه يجب أن يكون جسماً وذا نفس ، فتكون دلالة الحساس على الجسم دلالة لزوم . وأما الحيوان فإنها نعني به بحسب الاصطلاح الذي لأهل هذه الصناعة ، أنه جسم ذو نفس حساس فتكون دلالاته على كمال الحقيقة دلالة مطابقة ، وعلى أجزائها دلالة تضمن . وأما دلالة الحساس على سبيل المطابقة ، فإنها هي على جزء فقط ، وأما الكل وسائر الأجزاء ، فإنها تدل عليها على سبيل اللزوم .

ولسنا نذهب هاهنا في قولنا لفظ دال ، إلى هذا النمط من الدلالة ؛ فقط تقرر أن اللفظ الدال على الماهية ماهو وكيف هو ، ومن هاهنا نزول الشبهة المذكورة . فأما اللفظ الذاتي للشيء الذي لا يدل على ماهية ماعتبر ذاتيته له ، لا بسبيل شركة ولا خصوصي ، فانه لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات المشتركة وإلا لدل على الماهية المشتركة بوجهه ، فهو إذن أخص منه ، فهو صالح لتمييز بعض ماتحته عن بعض ، فهو صالح للإنية ؛ فكل ذاتي لا يدل بوجهه على ماهية الشيء فهو دال على الإنية .

فإن قال قائل : إن الذي يصلح للإنية هو بعينه يصلح للماهية ، فإن الحساس ، وإن رذلت كونه دالا على ماهية الإنسان والثور والفرس ، بحال خصوص أو شركة ، فإنك لا تزدل دلالاته على ماهية مشتركة للسميع والبصير واللامس ؛ فليس يجب أن يكون الذاتي ينقسم إلى مقول في جواب ماهو ، ومقول في جواب أى شيء ، انقساماً على أن لا يدخل أحدهما في الآخر ، ولذلك لم يتبين لك أنه إذا كان الشيء دالا على الماهية ، فليس بدال على الإنية ، بل يلزمك ما ألزمت القوم ، فنقول له : أما التشكك المقدم فينحل بأن تعرف أننا لانمنع أن يكون ماهو دال على إنية أشياء دالا على ماهية أشياء أخرى ، بل ربما أوجبنا ذلك ؛ إنما نمنع أن يكون الحساس مثلاً دالا على ماهية خاصة أو مشتركة للإنسان والفرس والثور ، كدلالة الحيوان مع مشاركة الحيوان الحساس في الذاتية للإنسان والفرس والثور ؛ فإن الحساس ذاتي مشترك لعدة أشياء ، كما أن الحيوان ذاتي مشترك لها ؛ إنما نمنع حكماً آخر فنقول : إنما بعد الاشتراك في الذاتية المشترك فيها ، يفترقان فيكون الحيوان وحده منهما دالا على ماهية مشتركة للأمور التي هما ذاتيان لها .

ويجب أن تعلم أنا إذا قلنا : لفظ ذاتي ، عني ذاتياً لشيء ، ثم نقول : ماهية أو غير ماهية ، فنعني بذلك أنه كذلك لذلك الشيء لا غيره . وإذا خيلنا عن هذا فيكون ماهو أبعد من هذا ، فإن الذاتي للشيء ، كاللون للبياض ، قد يكون عرضياً لشيء آخر ، كما هو للجسم ، وهذا لا يوجب منع قولنا : إن الذاتي لا يكون عرضياً ؛ فإن غرضنا يتوجه إلى أنه لا يكون عرضياً لذلك الشيء الذي هو له ذاتي .

وأما التشكك الآخر فينحل بأن نقول : إننا نعني بالدال على الإنية ما إنما صلوحه للإنية فقط دون الماهية ، حتى إنه لا تكون دلالاته على معنى مقوم يتمم ماهية مشتركة أو خاصة ،

بل على معنى مقوم يخص ؛ فإذا قلنا : الدال على الإنية عينا هذا المعنى . فإن تشكك متشكك ، واستبان حال قول الحيوان على السميع والبصير واللامس ، هل هو قول في جواب ماهو أو ليس ، وكيف يجوز أن يكون مقولا في جواب ماهو ، فتكون هذه أنواع الحيوان وأمورا مختلفة متباينة أيضا ، فحيث لا يكون الحساس مقولا عليها في جواب ماهو ، لأن الحيوان أتم دلالة . وكيف لا يكون كذلك وهو أكمل محمول على مانحمله عليه بالشركة ؟ فيجب أن يتظر هذا المتشكك أصولا وأحوالا نعطيها إياه في حمل الجنس على الفصل ، وذلك بعد فصول . فإذا قد تبين هذا فنقول : إن الذاتى الدال على الماهية يقال له : المقول في جواب ماهو ؛ والذاتى الدال على الإنية يقال له : المقول في جواب أى شىء هو في ذاته ، أو أى ماهو .

وأما العرضى فربما كان خاصاً بطبيعة المحمول^(١) عليه لا يعرض لغيره كالضحاك والكاتب للإنسان ، ويُسمى خاصة ؛ وربما كان عارضا له ولغيره كالأبيض للإنسان ولغيره ويسمى عرضا عاما . فيكون كل لفظ كل ذاتى إما دالا على ما ماهية أعم ، ويسمى جنسا ، وإما دالا على ماهية أخص ، ويسمى وإما دالا على إنية ويسمى فصلا . وأما الكلى العرضى فيكون إما خاصيا ويسمى خاصة ، وإما مشتركا فيه ويسمى عرضا عاما .

فكل لفظ إما جنس وإما فصل ، وإما نوع ، وإما خاصة ، وإما عرض عام . وهذا الذى هو جنس ليس جنسا في نفسه ، ولا بالقياس إلى كل شىء ، بل جنسا لتلك الأمور التى تشترك فيه . وكذلك النوع ليس هو نوعا في نفسه ، ولا بالقياس إلى كل شىء ، بل بالقياس إلى الأمور التى هو أعم منها . وكذلك الفصل إنها هو فصل بالقياس إلى ما يتميز به في ذاته . والخاصة أيضا إنها هى خاصة بالقياس إلى ما يعرض لطبيعته وحده . وكذلك العرض إنها هو عرض عام بالقياس إلى ما يعرض له لا وحده .

فلتتكم الآن في كل واحد منها بانفراده ، ثم لنبحث عن مشاركتها ومبايناتها ، على حسب العادة الجارية ، سالكين في مسلك الجماعة .

(١) الاسم المحمول في كل قضية حلية ينبغي أن يكون مقولا بتواطؤ ، وكذلك الاسم الموضوع . وكذلك الكلمة ، وكل جزء من أجزاء القول .

الفصل التاسع

في الجنس

فنقول : إن اللفظة التي كانت في لغة اليونانيين تدل على معنى الجنس ، كانت تدل عندهم بحسب الوضع الأول على غير ذلك ، ثم نُقِلَت بالوضع الثاني إلى المعنى الذي يسمى عند المنطقيين جنسا . وكانوا أولئك يُسمون المعنى الذي يشترك فيه أشخاص كثيرة جنساً ، مثل ولديتهم كالعلوية ، أو بلديتهم كالمصرية .

فإن مثل العلوية كانت تسمى عندهم باسم الجنس بالقياس إلى أشخاص العلويين ، وكذلك المصرية كانت تسمى عندهم جنسا بالقياس إلى أشخاص المولودين بمصر ، أو الساكنين بها ؛ وكانوا أيضا يسمون الواحد المنسوب إليه الذي تشترك فيه الكثرة جنسا لهم ، وكان على مثلا عندهم يُجعل جنسا للعلويين ، ومصر جنسا للمصريين ؛ وكان هذا القسم أولى عندهم بالجنسية ، لأنّ عليا سبب لكون العلوية جنسا للعلويين ، ومصر سبب لكون المصرية جنسا للمصريين . ونظن أنّ السبب أولى بالاسم من المسبب إذا وافقه في معناه ، أو قاربه . ويشبه أيضا أنهم كانوا يسمون الحِرَف والصناعات أنفسها أجناسا للمشاركين فيها ، والشركة نفسها أيضا جنسا . فلما كان المعنى الذي يسمى الآن عند المنطقيين جنسا هو معقول واحد له نسبة إلى أشياء كثيرة تشترك فيه ، ولم يكن له في الوضع الأول اسم ، نُقِلَ له من اسم هذه الأمور المتشابهة له اسم ، فسمى جنسا ، وهو الذي يتكلم فيه المنطقيون ويرسمونه بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو . وقبل أن تُشرع في شرح هذا التحديد ، فيجب أن تُشير إشارة خفيفة إلى معنى الحدّ والرسم ، ونؤخر تحقيقه بالشرح إلى الجزء الذي نشرح فيه حال البرهان فنقول : إن الغرض الأول في التحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء ، فإن كان الشيء معناه معنى مفردا غير ملتئم من معاني ، فلن يصلح أن يدل على ذاته إلا بلفظ يتناول تلك الذات وحدها ، ويكون هو اسمها لا غير ، ولا يكون له ما يشرح ماهيته بأكثر من لفظ هو اسم ؛ وربما أتى باسم مرادف لاسمه يكون أكثر شرحا له .

لكن دلالة الاسم^(١) إذا لم تُفد علما بمجهول ، اختيج إلى بيان آخر لا يتناول ذاته فقط ، بل يتناول نسباً وعوارض ولواحق ولوازم لذاته ، إذا فُهِمَت تنبّه الذهن حيثئذ لمعناه منتقلا منها إلى معناه ، أو يقتصر على العلامات دون الماهية ، فلا ينتقل إليها ، وعلى ما هو أقرب إلى فهمك في هذا الوقت . فمثل هذا الشيء لا حَدَّ له ، بل له لفظ يشرح لواحقه من أعراضه ولوازمه .

وأما إن كان معنى ذاته مؤلفا من معان ، فله حد ، وهو القول الذي يُؤلف من المعانى التي منها تحصل ماهيته حتى تحصل ماهيته ، ولأن أخص الذاتيات بالشيء إما جنسه ، وإما فصله ، على ما يجب أن تنبّه له عما سلف ذكره ؛ فأما فصل الفصل ، والجنس الجنس ، وما يتركب من ذلك ، فهو له بواسطة ، فهو في ضمن الجنس والفصل . فيجب أن يكون الحد مؤلفا من الجنس والفصل ؛ فإذا أحضر الجنس القريب ، والفصول التي تليه ، حصل منها الحد ، كما تقول في حد الإنسان : إنه حيوان ناطق . فإن كان الجنس لا اسم له ، أتى أيضا بحدّه ، كما لو لم يكن للحيوان اسم أتى بحدّه فقيل : جسم ذو نفس حساس ، ثم ألحق به ناطق . وكذلك من جانب الفصل .

(١) الاسم قد يكون محصلا ، وقد يكون غير محصل . وإنما يصير غير محصل إذا قرن به حرف السلب وهو حرف (لا) فصار مجموعها في شكل لفظة واحدة . وذلك لا يكاد يوجد في لسان العرب إلا شاذا مولدا ، كقولنا : (إنسان لا أحد) ، و (درهم لا شيء) .

وهذا الصنف من الأسماء كثير في سائر الألسنة ، مثل : اليونانية ، والسريانية ، والفارسية ، وغيرها ، مثل : (لا إنسان) ، و (لا عادل) ، و (لا عالم) ، و (لا بصير) .

وليس ينبغي أن يظن به أنه قول لأجل أنه من لفظتين ، فإن الأسماء غير المحصلة ليست تعد في الأقاويل عند الأمم الذين يستعملونها ، بل أشكالها عندهم أشكال الألفاظ المفردة ، وتجري مجراها ، وتتصرف تصرفها .

ولا ينبغي أيضا أن يظن أنها سلب ، لأجل اقتران حرف السلب بها ، لأن دلالتها في الألسنة التي فيها هذه الأسماء دلالات الإيجاب ، من قبل أنها تدل عندهم على أصناف العدم ، مثل قولهم : (لا بصير) يدل عنهم على الأعمى ، و (لا عالم) على الجاهل ، و (لا عادل) على الجائر ، وكذلك غيرها من الأسماء غير المحصلة والاسم قد يكون مائلا ، وقد يكون مستقيما . وإنما يصير مائلا إذا جعل اسما لما هو بذاته مضاف إليه من الأمرين المتضايين ، كان دالا عليه من حيث هو مضاف ، أو من حيث هو في مقولة أخرى .

فالحد^(١) بالجملة يشتمل على جميع المعانى الذاتية للشئ ، فيدل عليه إما دلالة مطابقة ، فعلى المعنى الواحد المتحصل من الجملة ، وإما دلالة تضمن ، فعلى الأجزاء . وأما الرسم فإنها يتوخى به أن يؤلف قول من لواحق الشئ يساويه ، فيكون لجميع ما يدخل تحت ذلك الشئ لا للشئ غيره ، حتى يدل عليه دلالة العلامة . وأحسن أحواله أن يُرتَّب فيه أولا جنس ، إما قريب وإما بعيد ، ثم يؤتى بجملة أعراض وخواص ، فإن لم يفعل ذلك كان أيضا رسما ، مثال ذلك أن يقال : إنَّ الإنسان حيوانٌ عريض الأظفار ، متصبُّ القامة ، بادى البشره ، ضحاك ، أو تذكر هذه دون الحيوان . فالمقول في شرح اسم الجنس هو كالجنس للشئ الذي يسمى جنسا ، فمن المقول ما يقال على واحد فقط ، ومنه ما يقال على كثيرين ، فيكون المقول على كثيرين كالجنس الأقرب . وأما المقول لا على كثيرين ، فلا يتناول الجنس . ثم المقول على كثيرين الخمس المذكورة ، إلا أننا لما قلنا : مختلفين بالنوع في جواب ماهو ، اختص بالجنس ؛ ونعنى بالمختلفين بالنوع المختلفين بالحقائق الذاتية ، فإن النوع قد يُقال لحقيقة كل شئ في ماهيته وصورته غير ملتفت إلى نسبته إلى شئ آخر ، خصوصا إذا كان يصح في الذهن كحُله على كثيرين ، تشترك فيه بالفعل أو لا تشترك فيه بالفعل بل بالقوة ، أو احتمال التوهم ؛ وليس يحتاج في تحقيق الجنس إلى أن يُلتفت إلى شئ من ذلك . وإذا كانت أشياء مختلفة الماهيات ، ثم قيل عليها شئ آخر هذا القول ، كان ذلك الشئ الآخر جنسا . فافهم من قولنا : إنَّ هذا الشئ يقال على هؤلاء الكثيرين في جواب ما هو ، أن ذلك بحال الشركة كما علمت .

وأما الفصل ، فإنه غير مقول في جواب ما هو بوجه . وأما النوع ، فإنه ليس ، من حيث هو نوع ، مقولا على شئ قولا بهذه الصفة ، بل مقولا عليه ، فإن اتفق أن قيل هو بعينه هذا القول ، فقد صار جنسا . فإننا يلزمنا أن نعلم في الحدود التي للأشياء الداخلة في

(١) الحد يحتوي على ذكر الصفات الذاتية المحددة والفاصلة بين جنس وماهية المذكور ، وأي ماهيات أخرى قد تشترك معه في الجنس أو النوع .

المضاف ، أنا نريد بها كونها لشيء ، من حيث هي لها معنى الحدود ، كأننا لما قلنا هذا الحد " للجنس ، استشعرنا في انفسنا زيادة يدل عليها قولنا : من حيث هو كذلك ، لو صرحنا بها . وأما الشيء الذي يخص من بعد باسم النوع ، فستعلم أنه لا يقال على كثيرين مختلفين بالنوع ، بل بالعدد .

وأما العرضيات ، فلا يقال شيء منها في جواب ماهو ، فلا شيء غير الجنس موصوف بهذه الصفة ، وكل جنس موصوف بهذه الصفة ، لأننا حصّلنا معنى هذا الحد ، وجعلنا لفظ الجنس اسما له .

وقد يعرض هاهنا شبهة : من ذلك أنه إذا كان للجنس شيء كالجنس ، وهو المقول على كثيرين ، كان للجنس جنس ، إذا قيل الجنس على المقول على الكثيرين الذي هو جنسه وكان الجنس مقولا على الجنس نفسه ، فنقول في جوابه : إنّ المقول على الكثيرين يُقال على الجنس كقول الجنس ، والجنس يقال عليه لا كقول الجنس بل كقول العرض له ؛ إذ ليس يقال : إنّ كل مقول على كثيرين جنس ، وكل ماهو جنس ، فإنما يقال على كل ماهو له جنس ، بل المقول على كثيرين تعرّض له الجنسية عند اعتبار ما ، كما تعرض للحيوان الجنسية باعتبار ما ، وهو اعتبار العموم بحال ، وكما نشرح لك كل هذا عن قريب ، من غير أن تكون الجنسية مقومة للحيوان ألبة . ولا يمنع أن يكون المعنى الأخص قد يقال على الأعم ، لاعلى كله ؛ ولو كان الجنس يقال على المقول على الكثيرين قول المقول على الكثيرين لكان شططا محالا .

ومما يشكك هاهنا استعمال لفظ النوع في حد الجنس . فإنك إذا أردت أن تحدّد النوع ، يُشبه أن لا تجد بدا من أن تدخل فيه اسم الجنس ، كما يبيّن لك بعد إذ يقال لك إن النوع هو المرتب تحت الجنس ، وكلاهما للمتعلّم مجهول ، وتعريف المجهول بالمجهول ليس بتعريف ولا بيان ؛ وكل تحديد أو رسم فهو بيان . وقد أجيب عن هذا ففيل : إنه لما كان المضافان إنما تقال ما هيّة كلّ واحد منهما بالقياس إلى الآخر ، وكان الجنس والنوع مضافين ، وجب أن

(١) الحدّ : قول ذال على ماهيّة الشئ . وهو الذي يرتكّب من جنس الشئ وقصليه القريين . كالحَيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان . وهو الحدّ التام . والحدّ الناقص : وهو الذي يرتكّب من جنس الشئ البعيد وقصليه القريب . كالجنس الناطق بالنسبة إلى الإنسان .

يؤخذ كلُّ واحد منهما في بيان الآخر ضرورةً إذ كان كلُّ واحد منهما إنما هو بالقياس إلى الآخر . فهذا الجواب هو زيادة شك في أمور أخرى غير الجنس والنوع ، يشكّل فيها ما يشكّل في الجنس والنوع . وزيادة الإشكال ليست بحل ، فإن المحقق يقول : ورُدَّ حدود المضافات على حد الجنس والنوع ، وعَرَّفْنِي أنها إذا كانت مجهولةً معاً ، فكيف يُعرف الواحد منها بالآخر ؟ وأيضا فإنَّ من شأن الحل أنْ تقصد فيه مقدمات . الشك فتتكرر جميعها ، أو واحدة منها . وليس في الحل الذي أوردته هذا الحالُ تَعَرُّضُ لشيء من تلك المقدمات ؛ فإنه لم يقل إن الجنس والنوع ليسا معاً مجهولين عند المبتدئ المتعلم ، ولم يقل إنه إذا عُرِفَ كلُّ واحد منهما بالآخر وهو مجهول ، فليس هو تعريف مجهول بمجهول ، فإنَّ هذا لا يمكن إنكاره ؛ ولا أيضا يسوغ إنكار الثالثة وهي أن تعريف المجهول بالمجهول ليس ببيان ، ولا الترتيب الذي لهذه المقدمات غير موجب لصحة المطلوب بها ؛ فإذا كان هذا الحالُ لم يتعرض لمقدمة من قياس الشك ولا لتأليفه ، فلم يعمل شيئا . وأيضا فقد وقع فيه غلط عظيم : أنه لم يميز فيه الفرق بين الذي يعرف مع الشيء ، وبين الذي يعرف به الشيء ؛ فإن الذي يعرف به الشيء هو ما يعرف بنفسه ويصير جزءا من تعريف الشيء ، إذا أضيف إليه جزء آخر تُوصَل إلى معرفة الشيء ، ويكون هو قد عرف قبل الشيء . وأما الذي يعرف مع الشيء فهو الذي استتمت المعرفة بتوافي المعارف للشيء معاً عُرِفَ الشيء وعرف هو معه ، ولا تكون المعرفة به تسبق معرفة الشيء حتى يعرف به الشيء ، فذلك لا يكون جزءا من جملة تعريف الشيء ؛ فإنَّ أجزاء الجملة التي تَعَرَّفَ الشيء ما لم تجتمع معاً ، لم تَعَرَّفَ الشيء ، والواحد منها يكون دالا على جزء من المعنى الذي للشيء فقط . فما دامت الأجزاء تذكّر ولم تستوف جميعها ، يكون الشيء بَعْدَ مجهولا ؛ فإذا توافت عرف الشيء حيثُذ ، وعرف ما يعرف مع الشيء . والمضافات إنما تعرف معاً ، ليس بعضها يعرف بالبعض فتكون معرفة بعضها قبل معرفة البعض فتكون معرفة البعض لامع معرفته . وبالجملة ما يُعرَف مع الشيء غير الذي يعرف به الشيء ؛ فإنَّ الذي يعرف به الشيء هو في المعرفة قبل الشيء . وكذلك فإنَّنا نقول : إنَّ المتضايقات لا تحد على هذه المجازفة التي أو ما إليها مَنْ ظن أنه يحل هذا الشكُّ ، بل في تحديدها ضربٌ من التلطف يزول به هذا الانغلاق ؛ ولهذا موضع بيان آخر . وأما مثاله في العاجل ، فهو أنك إذا سئلت : ما الأخ ؟ لم تعمل شيئا إن أجبت ؛ أنه الذي له أخ ، بل نقول : إنه الذي أبوه

هو بعينه أبو إنسان آخر الذى يقال إنه أخوه ، فتأتى بأجزاء بيان ليس واحد منها متحددا بالمضاف الآخر ؛ فإذا فرغت تكون قد دلت على المتضايقين معاً .

وإذ قد تقرر أن هذا الحل غير مغن ، فلنرجع نحن إلى حيث فارقتنا فنقول : إنَّ تحديد الجنس^(١) يتم ، وإن لم يؤخذ النوع فيه نوعاً من حيث هو مضاف إليه ، بل من حيث هو الذات ؛ فإنك إذا عנית بالنوع الماهية والحقيقة والصورة ، وقد يعنى به ذلك كثيراً في عاداتهم ، لم يكن النوع من المضاف إلى الجنس . وإذا عנית بالمختلفين بالنوع المختلفين بالماهية والصورة ، ثم لك تحديد الجنس . فإنك إذا قلت : إنَّ الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق والماهيات والصور الذاتية في جواب ما هو ، ثمَّ تحديد الجنس ، ولم تحتج إلى أن تأخذ النوع من حيث هو مضاف فتورده في حده ، وإن كانت الإضافة^(٢) تندرج في ذلك اندراجاً لا يكون معه جزء الحد متحددا بالحدود بالحد . أما الاندراج فلأنك إذا قلت : مقول على المختلف بالماهية ، جعلت المختلف بالماهية مقولاً عليه ، وهذه إشارة إلى ما عرض لها من الإضافة . وأما أنك لم تجعل جزء الحد متحددا بالحدود بالحد ، فلأن جزء الحد هو الماهية ، أو كلية تخالف بالماهية ؛ والماهية من حيث هى ماهية ، والكلية المخالفة بالماهية

غير متحددة بالجنس ، فتكون قد حددت . متحددة بالجنس ، فتكون قد حددت .

(١) تحديد جنس الشيء يكون بذكر ماهيته الذاتية التي تميزه عن غيره من الماهيات .

(٢) ينبغي أن تعلم أن ألفاظ الإضافات ليست هي المضافات

وألفاظ الإضافات هي مثل قولنا : (ضارب زيد) ، و (مضروب زيد) ، و (مال زيد) ، و (عبد زيد) . وأما المضافات فهي التي لأجل هذه صارت مضافة ، كقولنا : (عمرو ضارب زيد) . والمضافات إذا قرنت بها ، حصلت منها قضايا ، كقولنا : (عمرو ضرب زيداً) ، و (عمرو مولى زيد) ، و (عمرو مع زيد)

المقالة الثانية

من الفن الثاني

الفصل الأول

فصل

في حال مناسبة الأجناس

وفصولها المقسّمة والمقومة^(١)، وتفهم هذه الأجناس العشرة العالية، وحال قسمة الموجود إليها، وابتداء القول في أنها عشرة لا تدخل تحت جنس ولا يدخل بعضها في بعض ولا جنس خارج عنها.

(١) الفصول المقومة لنوع ما تحمل على أشخاص ذلك النوع، وكذلك المقومة لجنس ما فإنها تحمل على أنواع ذلك الجنس، حلا مطلقا. وكذلك كل جنسين كان أحدهما تحت الآخر فإن الفصل المقوم للجنس الذي هو أعلى يحمل على الجنس الذي هو أسفل حلا مطلقا. ولما كان جميع ما يجاب به في جواب كيف الشيء يمكن أن يؤخذ في جواب أي شيء هو، وكان الفصل يحمل من طريق كيف هو، لزم أن تكون الفصول الذاتية للنوع تؤخذ في جواب المسألة عن ذلك النوع بأي شيء هو. وكذل الفصول المقومة لجنس ما، فإنها تؤخذ في جواب المسألة عن ذل الجنس أي شيء هو. وتلك حال كل فصل مقوم، فإنه يؤخذ في التمييز بين ما يقوم وبين آخر يشاركه في الجنس الذي هو أعلى منه. فلذلك صار الفصل يقال فيه إنه هو المحمول على كلي من طريق أي شيء هو، ويقال إنه هو الذي يميز بين ما تحت جنس واحد بعينه، ويقال إنه هو الذي يختلف به الأشياء التي لا تختلف بالجنس. ولما كانت الأشياء التي تؤخذ في جواب أي شيء هو بعضها يفاد به معرفة ما يتميز به الشيء في ذاته عن غيره وبعضها يقيد معرفة ما يتميز به الشيء في أحواله. فلذلك متى قيل في الفصل الذاتي إنه هو المحمول على كلي من طريق أي شيء هو فينبغي أن يزداد فيقال من طريق أي شيء هو في ذاته لا في أحواله. والفصول المقومة لنوع أو لجنس فإنها تحمل كما قد قيل على ذلك النوع أو ذلك الجنس حلا مطلقا. لكن ربما وجد في الفصول المقومة ما هو مساو في الحمل الكلي الذي قومه، وقد يوجد أيضا فيها ما هو أعم من الكلي الذي قومه. ولما كان الفصل المقوم لنوع ما يحمل على جنس ذلك النوع حلا غير مطلق لزم أن تكون الفصول المقومة لنوع ما أخص من جنس ذلك النوع، وأعم أو مساوية لذلك النوع. ولما كانت المحمولات المساوية لنوع ما ليست تحمل على أكثر مما يحمل عليه ذلك النوع، وكان النوع يحمل على مختلفين لا بالنوع لكن بالعدد، لزم أن يكون الفصل المساوي لذلك النوع يحمل على مختلفين لا بالنوع لكن بالعدد. وأما الفصل الأعم من النوع فإنه يحمل على أشخاص ذلك

إن الأجناس العالية لا يوجد لها فصول مقومة بل تنفصل بذواتها ، وإنما كان يكون لها فصول مقومة لو كانت لها أجناس فوقها ، وبالجملية معاني أهم منها داخلية في جوهرها ، فتحتاج أن تنفصل في جواهرها عنها بغيرها ، كما تبين في صناعة أخرى ؛ ولكن إنما توجد لها الفصول المقسمة^(١) .

والأنواع^(٢) السافلة لا توجد لها فصول مقسمة . نعم ، قد يكون لها أعراض وخواص مقسمة . وإنما كان يكون لها فصول مقسمة لو صلح أن يكون لها أنواع تحتها . وما الأجناس والأنواع المتوسطة فإنها هي التي يوجد لها فصول مقومة وفصول مقسمة . ففصولها المقومة هي التي تقسم أجناساً فوقها ؛ وفصولها المقسمة هي التي تقوم أنواعاً تحتها ؛ وكل ما قوم جنساً هو فوق فإنه يقوم كل ما تحته ؛ لكن تقويمه الأولى لما قسم إليه الجنس قسمة أولى ؛ وكل ما قسم جنساً أو نوعاً هو تحت فإنه يقسم ما فوقه .

ولا يبعد أيضاً أن يكون الأقدم هو المعنى الآخر ؛ فلما كان هذا المعنى يلزمه أن يكون نوع الأنواع ، ويختص في إضافاته بالنوعية فقط من غير جنس ، فجعل أولى باسم النوعية ، وسُمي من حيث هو ملاصق للأشخاص نوعاً أيضاً . وهذا شيء ليس يمكنني تحصيله ،

=

النوع وعلى أشخاص نوع آخر . فإذا رسم الذي رسم به الفصل أنه هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق أي شيء هو ليس رسماً لكل فصل لكن للفصول التي هي أعم من النوع الأول فقط .
(١) يمكن أن نجعل الفارق الرئيس بين الأجناس العليا والدنيا أن الأجناس العليا لا يوجد لها حدود فاصلة مقومة ، بل هي منفصلة بمجرد ذاتها وماهيتها ، وأما الأجناس الدنيا أو السافلة فلا توجد لها فصول مقسمة .

(٢) الأنواع المختلفة التي تحت جنس واحد فصل كل واحد منها الذاتي المقوم له يحمل كل واحد منها على جنس تلك الأنواع حملاً غير مطلق . والفصول الكثيرة التي تحمل على جنس واحد حملاً غير مطلق صنفان ، صنف منها يمكن أن يحمل بعضها على بعض حملاً ما ، وصنف منها لا يمكن أن يحمل بعضها على بعض أصلاً ، لا مطلقاً ولا غير مطلق . فالصنف الذي لا يحمل بعضها على بعض أصلاً فإنها تسمى فصولاً متقابلة . والصنف الذي يحمل بعضها على بعض حملاً ما فإنها فصول غير متقابلة . والفصول المتقابلة منها ما يدل عليها جميعاً بألفاظ مختلفة حتى يكون اللفظ الدال على أحدهما غير اللفظ الدال على المقابل الآخر ، ومما يدل على أحد المتقابلين منها بلفظ ما ويدل على مقابلة بذل اللفظ مقروناً به بحرف لا . وأقل الفصول المتقابلة اثنان .

وإن كان أكثر ميل هو إلى أنقض أول التسمية وقع بحسب اعتبار النوع المضاف ، لكنه يجب علينا أن نعلم أن النوع الذي هو أحد الخمسة في القسمة الأولى ، هو بأى المعنيين نوع ، فنقول : إنه قد يمكن أن تخرج القسمة الخمسة على وجه يتناول كل واحد منها دون الآخر ، فإنه إذا قيل : إن اللفظ الكلى الذاتى ، إما أن يكون مقولا بالماهية أو لا يكون ، والمقول بالماهية إما أن يكون مقولا بالماهية المشتركة لمختلفين بالنوع ، أو لمختلفين بالعدد دون النوع ، كان قسمة المقول بالماهية تتناول الجنس والنوع الملاصق للأشخاص ، فيضيع اعتبار النوع بالمعنى الذي يكون بالاضافة إلى الجنس في القسمة الأولى ، بل ينقسم بعد ذلك ماهو مقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو إلى ما هو كذلك ، ولا يقال عليه مثل ذلك ، فيكون الذي يسمى جنسا فقط ، وإلى ما يكون مقولا على كثيرين ، ويقال عليه آخر هذا القول فيصير هذا الاعتبار نوعا . لكن هذه القسمة لا تخرج طبيعة النوعية بالمعنى المضاف مطلقا ، بل تخرج قسما من هذه النوعية بهذا الاعتبار ، وهو ما كان جنسا وله نوعية ، وتخرج طبيعة النوع بالاعتبار الخاص سالما صحيحا . وقد يمكن أن يقسم بحيث يخرج النوع بمعنى الأعم ، فيكون النوع بالمعنى الخاص في القسمة الثانية ، حتى يكون ماهو نوع : إما الذي هو نوع الأنواع الذي يفرض له أن يكون النوع بالمعنى الذي يجعله أخص ، وإما الذي هو نوع يتجنس .

لكنك إذا قسمت الكلى - من حيث هو كلى - فأولى الاعتبارات به أن تقسمه قسمة تكون له بالقياس إلى موضوعاته التي هو كلى بحسبها ، فهناك يذهب النوع الذي بالمعنى الأعم ؛ وإنما يحصل من بُعد باعتبار ثان ، وهنالك يصير النوع المشعور به أولا هو النوع بالمعنى الخاص . وإن لم يراع هذا - بل روعى أحوال الكليات^(١) وعوارضها فيما بينها من

(١) الكليات منها ما ينحاز كل واحد منها بالحمل على أشخاص ذوات عدد فيحمل عليها وحدها ويكون كل واحد منها محمولا على أشخاص غير الأشخاص التي يحمل عليها الكلى الآخر . ومنها ما يشترك عدة منها في الحمل على أشخاص واحدة بأعيانها . مثال الأول الإنسان والفرس . فإن الإنسان وهو كلى يحمل على زيد وعمرو . والفرس والحمار وهو كلى يحمل على الحرون وعلى هذا الفرس وهذا الحمار ، فقد انحاز بالحمل على أشخاص غير أشخاص الإنسان . فإن الفرس ليس يمكن أن يحمل على زيد ولا الإنسان على هذا الحمار ، وكذلك الثور والحمار والكلب والغراب وما أشبه ذلك . ومثال الصنف الثاني الحيوان

حيث هي كلية ، مثل الزيادة في العموم والخصوص التي لبعضها عند بعض ، لا عند الجزئيات - خرج لك النوع المضاف ، على مانورده عن قريب .

=

والإنسان والحساس والأبيض ، فغن هذه كلها كليات قد تشترك في الحمل على زيد وعمرو . فإن زيدا هو إنسان وهو حيوان وهو حساس وهو أبيض .

والكليات المشتركة في الحمل على أشخاص واحدة بأعيانها منها ما يشترك في الحمل ويقتصر أحدهما في الحمل على تلك العدة من الأشخاص فقط ولا يحمل على ما سواها من الأشخاص ، وبفضل مشاركة الآخر في الحمل حتى يحمل على تلك وعلى غيرها . مثال ذلك الحيوان والإنسان ، فإنها يحملان جميعا على زيد وعلى عمرو ، والإنسان يقتصر به على زيد وعمرو ، والحيوان يحمل عليهما وعلى الحرون وهذا الحمار ، فيفضل الحيوان على الإنسان في الحمل حتى يحمل على أشياء كثيرة غير ما يحمل عليه الإنسان . وكذلك الأبيض فإنه يشارك الإنسان في الحمل على زيد وعمرو ويحمل أيضا على أشياء كثيرة لا يحمل عليها الإنسان ، فهو أيضا يفضل الإنسان في الحمل . ومنها ما يشترك في الحمل فإذا حمل أحدهما على أشخاص حمل مشاركة على تلك بعينها وعليها وحدها ولا يحمل على أشخاص سواها . مثال ذلك الإنسان والضحاك ، فإنها مشتركان في الحمل على أشخاص ما وليس يفضل أحدهما على الآخر لكن يقتصر بكل واحد منهما على أشخاص واحدة بأعيانها فمتى حمل أحدهما على شيء كان الآخر محمولا على ذلك وحده ولم يحمل على أشخاص سواها . ومثال ذلك أيضا الحيوان والحساب فإنها يشتركان في الحمل والأشخاص التي يحمل عليها الحيوان فإن الحساس يحمل على تلك وحدها . والمشاركة التي يفضل أحدهما في الحمل على الآخر فالفاضل منها يسمى الأعم والمفضل يسمى الأخص ويسمى الجزئي ، والمشاركة التي لا تتفاضل في الحمل تسمى المساواة في الحمل والمتساوقة في الحمل . والحيوان أعم من الإنسان والإنسان أخص . فأما الحيوان والحساس فإنهما متساويا ومتساوقان في الحمل .

والمشاركة التي يفضل أحدهما على الآخر منها ما الفاضل هو فاضل للآخر أبدا والمفضل هو أخص من الفاضل أبدا ، مثل الحيوان والإنسان المشتركين في الحمل على زيد ، فإن الحيوان هو أبدا يفضل على الإنسان والإنسان أبدا يقصر عن الحيوان في الحمل . ومنها ما هو إن فضل أحدهما على الآخر أمكن أن يفضل الآخر ذلك الذي كان الفاضل أولا حتى يكون هذا يفضل ذلك بوجه وذاك بفضل هذا بوجه آخر ، مثل الإنسان والأبيض فإن الإنسان يحمل على زيد وكذلك الأبيض يحمل أيضا على زيد ، والإنسان أعم من الأبيض إذ كان الإنسان يحمل على الزنجي والأبيض لا يحمل عليه ، وأيضا فإن الأبيض يحمل على الثلج والإسفيناك والإنسان لا يحمل عليهما .

وليس يجب أن يكون هذا التخميس مشتملا على كل معنى تكون إليه قسمة الكلى ؛ فإنَّ الشئ قد ينقسم أقساما قسمة تامة ، وتقلت منها أقسام له أخرى إنما تأتي سليمةً بقسمة أخرى ؛ فإنَّ الحيوان ، إذا قسمته إلى ناطق وأعجم ، لم يكن إلا قسمين ، وأقلت المشاء والطائر ، واحتاج إلى ابتداء قسمة . وليس يجب أن تنعسر ونقول : إنَّ هذه القسمة الخمسة يجب أن تشتمل على كل معنى يكون من أقسام الكلى واعتباراته ، بل يجب أن تعلم أنه إنما يحمل على هذا التعسر اشتراك قسمين متباينين في اسم وهو اسم النوع ، بل الأخرى أن تقول : إنَّ هذه الخمسة إذا تحصلت ، حصل من المناسبات التي بينها أمر آخر ، هو حال الأخص من المقولات في جواب ماهو عند الأعم ، حتى يكون ذلك نوعية الأخص ، وكما يعرض مثل ذلك أيضا شخصية وجزئية ، ولكن تلك قد تركت إذ لا التفتات إليها . فإنَّ أثره أن نجعل القسمة مخرجةً للنوع بالمعنى المضاف الذي هو أعم ، وجب أن نقول : إنَّ اللفظ الذاتي إما مقول في جواب ماهو ، وإما غير مقول ؛ ونعني بالمقول في جواب ماهو ، ما يصلح أن يكون - إذا سئل وهذه الأمثلة التي أوردناها ليست تدل التسع منها على المقولة دلالة الاسم على المعنى ، بل دلالة الاسم على ذي المعنى ، إذ كان هذا أعرف . ثم نتقل منه إلى المعنى ؛ وذلك لأن قولنا أبيض ليس اسما للكيفية بل اسما لشئ هو ذو كيفية ، وهو الجوهر . لكن من ههنا تنبيه على وجود الكيفية ؛ فإنَّ الأبيض كزبد وككرباس أعرف عند التخيل من البياض الذي هو مجرد الكيفية ، والتخيل أسبق إلينا في هذه الأمور من العقل . فإذا أخطرت ببالك الأبيض ، فكان شيئا ذا بياض ، ذلك هذا على البياض دلالة المعنى على المعنى والأمر على الأمر . فالمقولة ليست هي الأبيض ، بل البياض . وكذلك ليست الكمية هي شيئا ذا ذراعين ، بل نفس الذراعين . وكذلك الحال في البواقي .

فالألفاظ التي تدل على الجواهر تدل على ذات فقط دلالة الاسم ؛ ولا تدل على أمر تنسب إليه هذه الذات ، دلالة الاسم ولا دلالة المعنى . وأما إذا قلت بياض ، فإن هذا اللفظ يدل لك على معنى البياض دلالة الاسم ويدلك على معنى آخر ؛ وذلك أنك كما تسمع لفظ البياض وتفهم ، يبادر بك ذهنك في أكثر الأمر إلى أن تخطر بالبال شيئا آخر هو

الأبيض . وكذلك الحال في كل واحد من التسعة . فالمقولات التسع^(١) هي مايدل عليه البياض والمقدار والعدد والأبوة والكون في المكان ، كقولك الإنجاد والإتهام ، والكون في الزمان ، كقولك العتاقة والحدانة ، والوضع كقولك القيام والجلوس ، وأيضا ما يدل عليه التسليح ، وصدور الفعل كالقطع ، وقوله كالاتقطاع مادام ينقطع .

والمباحث في أمر هذه العشرة كثيرة . منها أنه هل يمكن أن تستند كلها إلى جنس واحد ، كما ظن أن الموجود جنس لها ؟ ومنها أنه إن لم يمكن ذلك فيها ، فهل يمكن أن يفرد الجوهر جنسا ويجعل العرض جنساً واحدا يعم التسعة ؟ ومنها أنه إن لم يمكن هذا ، فهل يمكن أن تجمع في أكثر من اثنتين وأقل من عشرة ؟ ومنها أن هذه هل تشتمل على جميع الموجودات ، فلا يشذ منها شيء ، أو لا تشتمل ، بل ههنا أمور أخرى لا تدخل في شيء من المقولات ؟ ومنها أن الموجود كيف يتشعب إلى هذه العشرة مع كون أمور أخرى خارجة

(١) المقولات هي : الكمّ هو ما لذاته يقبل المساواة واللامساواة بالتطبيق ، وأقسام الكمّ وينقسم إلى متصل قار - وهو الخط والسطح والجسم - أو غير قار - وهو الزمان ؛ وإلى منفصل وهو العدد ، والثلاثة الأول تختصّ بالوضع دون الآخرين .

والكيف هو هيئة قارّة لا تقتضي قسمة ولا نسبة . وقد يتضادّ ويشتدّ ويضعف ، وأقسام الكيف منه ما يختصّ بالكميات كالاستقامة والشكل والزوجيّة ، ومنه الانفعاليات والانفعالات وهي المحسوسات كحمرة الدم والحنجل ، ومنه الملكة والحال ويختصّ بذوات الأنفس كصحة المصحاح وغضب الحليم ، ومنه القوة واللاقوة كالمصاحبة والصلابة وما يقابلها .

والمضاف وهو ما يُعقل بالقياس إلى غيره ولا وجود له سوى ذلك ، كالأبوة والبنوة ، وقد يعرض للمقولات جميعاً .

والوضع وهو هيئة للجسم يعرض من نسبة بعض أجزائه إلى بعض لوقوعها في الجهات كالقيام والانتكاس .

والأين وهو كون الشيء في مكانه كالماء في الكوز .

ومنها متى ، وهو كون الشيء في زمانه كقيام زيد الساعة .

ومنها الملك والجدة ولّه ، وهو التملك للشيء . وقيل : كون الشيء مشمولاً بما يتنقل بانتقاله كالتلبس والتختم .

ومنها أن يفعل وأن يفعل ، وهما هيتان غير قارّين تعرضان للمؤثر والمتأثر حال التأثير والتأثر ، كالاحتراق في النار والخطب .

عنها أو مع لاكون أمور أخرى خارجة عنها ؟ فنقول : أما البحث الأول ، وهو حال نسبة الموجود إلى هذه العشرة فإن المشهور من النظر فيه أن يعدّوا وجوه قسمة الواحد إلى الكثرة ، فيطّلوا وجها وجها منها حتى يبقى مايؤثرون بقاءه . وليس في تعدينا ذلك كله فائدة ؛ إذ من المعلوم أن الموجود مقول على هذه العشرة ، وأنه إنما يتكرر فيها تكثير المقول ، لا تكثير وجوه أخرى مما يطولون به كلامهم . وتكثير المقول يكون على وجوه ثلاثة : إما أن يتكرر تكثير المتواطىء في موضوعاته أو تكثير المتفق الصرف الذي يشمل التشابه والاشتراك ، أو تكثير المشكك . ثم من امتنع أن يعقل أن للموجود معنى واحدا في هذه العشرة ، فقد فارق الفطرة ؛ وخصوصا إذا قال : إن الدليل على اختلاف هذه العشرة في معنى الوجود أن الجوهر موجود بذاته والعرض موجود بغيره ، وأن الجوهر موجود لا يحتاج في وجوده إلى وجود آخر ، والعرض موجود يحتاج في وجوده إلى ذلك ، فقد أشرك هذين الشيئين في شيء وهو لفظ الموجود ، ثم فرق بعد ذلك بأنه بذاته أو بغيره وأنه محتاج أو غير محتاج .

فهذا الموجود المستعمل ، أن كان يدل على معنى يجتمع فيه العرض والجوهر ثم يفترقان من بعد ، فقد حصل معنى جامع ؛ وإن لم يدل على معنى جامع ، فكيف فارق أحدهما الآخر ؟ بل لكل واحد منهما معنى غير معنى الآخر ، وأحدهما بذاته والآخر بغيره ؛ وقد يفرق أيضا بين النوع والفصول^(١) التي تُقال على كثيرين مختلفين بالنوع ؛ مثال هذا الفصل المنقسم بالتساويين فإنه فصل الزوج في ظاهر الأمر ، وقد يقال على الخط والسطح والجسم في ظاهر الأمر ؛ فليس الزوج وحده منقسما بمتساويين في ظاهر الأمر ؛ فإنه إذا أضيف إلى العدد الذي هو كالجنس ، كان مساويا للزوج ، ولا يفرق بين النوع والفصل الذي هو خاص بالنوع فالناطق ، أعنى الذي له مبدأ قوة التمييز ، فإنه هذا الإنسان وحده . وأما الذي يقال للملك فهو بمعنى آخر ليس يشارك الإنسان الملك فيه ؛ ولكن قد يمكن لبعض المتشحطين أن يُخرج من هذا الحد من هذه الجهة وجها يفرق بين النوع والفصل ، وذلك الوجه هو أن طبيعة النوع بهذا المعنى تقتضي أن لا يقال إلا على كثيرين مختلفين بالعدد ، وطبيعة الفصل لا تقتضي ذلك ؛ وهو وجه متكلف . لكن قوله : " في جواب ماهو " يفرق

(١) الفصول كلها - من حيث هي فصول - تدل عليها الأسماء المشتقة ، كانت فصول الجوهر ، أو فصول المقولات الآخر .

بين الفصل وبينه تفريقا مطلقا ، ويفرق بين الخاصة وبين النوع أيضا ؛ فإنَّ الخاصة لا مدخل لها في جواب ماهو . فهذا الرسم "متقن محقق مطابق للمعنى الذى يقال عليه النوع ، الذى لا يطابق إلا نوع الأنواع . وأما رسوم النوع بالمعنى الذى فيه الإضافة فذلك عندهم رسمان : أحدهما قولهم : إنه المرتب تحت الجنس ، والثاني : إنه الذى يقال عليه الجنس من طريق ماهو . فيجب أن ننظر في حاله فنقول : إنه إن عني بالمرتب تحت الجنس ما يكون أخص منه حملا ، أنى يكون حملة على بعض ما يحمل عليه مما هو تحته ، فإنَّ الشخصَ والنوعَ والفصلَ والخاصة تشترك جميعها فيه ، وإن عني بذلك ما كان كلياً وحده دون الشخص ، فقد عني ماهو خارج عن مقتضى اللفظ ؛ ومع ذلك فإنَّ الفصلَ والنوعَ والخاصة تشترك فيه . وإن لم يُغنِ بالمرتب هذا ، بل عني به ماهو أخص وملاصق لا يتوسط شئ بينهما ، وهو ما يتلوه في المرتبة ، خرج الشخص ودخل الخاصة والفصل ؛ وإن عني بالمرتب ما كان ملاصقا ليس في ترتيب العموم فقط ، بل في ترتيب المعنى أيضا ، خرج الخاصة ودخل الفصل ؛ وإن عني بالمرتب ما يكون خاصا مدخولا في طبيعته ، أعنى ما يكون ما فوقه مضمنا في معناه ، اختص هذا الرسم بالنوع ؛ فإنَّ الجنس ليس داخلا في طبيعة الفصل ولا الخاصة ، بل هو شئ كالموضوع لهما ليس دخلا فيهما ، ونسبته إليهما نسبة الأمر اللازم الذى لا بد منه ، ليس نسبة الداخل في الجوهر ، على ما علمت . لكن لفظة " المرتب " ليس تدل على هذا المعنى المحدد بكل هذه الاشتراطات ، لا بحسب الوضع الأول ، ولا بحسب النقل ، فليس يذكر في موضع من كتب أهل هذه الصناعة أنه إذا قيل : مرتب تحت كذا ، عني هذا المعنى .

وأما الرسم الثاني ، وهو أنه الذى يُقال عليه جنسه من طريق ماهو - إن عني بالمقول من طريق ماهو ما حققناه نحن - فيجب أن يُزاد عليه أنه الذى يقال عليه وعلى غيره جنسه

(١) الرَّسْمُ الثَّامُّ وَهُوَ : الَّذِي يَرْتَكِبُ مِنْ جِنْسِ الشَّيْءِ الْقَرِيبِ وَخَوَاصِّهِ اللَّازِمَةِ لَهُ كَالْحَيَوَانِ الصَّاحِبِ فِي تَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ .

وَالرَّسْمُ النَّاقِصُ وَهُوَ الَّذِي يَرْتَكِبُ مِنْ عَرَضِيَّاتٍ تَخْتَصُّ بِمُجْلَتْهَا بِحَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ .
كَقَوْلِنَا فِي تَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ إِنَّهُ مَا شَيْ عَلَى قَدَمَيْهِ ، عَرِيضُ الْأَطْفَارِ ، بَادِي الْبَشَرَةِ ، مُسْتَقِيمُ الْقَامَةِ ، صَحَّاحُ بِالطَّيْعِ .

من طريق ماهو ، أو يقال : هو الذي يقال عليه جنسه من طريق ماهو بالشركة ، فيكون هذا خاصا للنوع ؛ فإن الفصل لا يقال عليه الجنس من طريق ماهو ألبته ، وكذلك الخاصة والعرض . وأما الشخص فلا تتم ماهيته بالجنس . وأما إن عُنِيَ بذلك ما يعنونه ، وبين الفصل بل تكون الماهية موجبة له ومقتضية إياه . وأما ما تكون الماهية لا توجبه ويجوز أن يكون من شيء خارج يفيد فليس مقوما للماهية . والجنس إنما يكون من المعانى التي تشبه الشكل مما يصير به المعنى معنى والماهية ماهية . وأما الوجود فأمر يلحق الماهية تارة في الأعيان وتارة في الذهن .

فقد بان أن اسم الموجود ليس يقع على العشرة بالتواطؤ ؛ وبأن أنه لو كان يقع عليها بالتواطؤ ، لم يكن من الأمور المقومة للماهية ؛ فالوجود إذن ليس بجنس . وقد قيل في الأجوبة المشهورة : إن من الدليل على أن الموجود ليس بجنس أنه لو كان جنسا لكان فصله إما موجودا وإما غير موجود ؛ فإن كان موجودا وجب أن يكون الفصل مكان النوع ؛ إذ يحمل عليه الجنس ؛ وإن كان غير موجود فكيف يفصل ؟ وهذا الاحتجاج ليس بمنع في هذا الباب ، فإن فصول الجواهر جواهر ؛ وهى مع ذلك فصول . وأما كيفية الصورة في هذا فهي لصناعة أخرى مما لا يفى به المنطق .

وقد يتشكك على ما قلناه من سلب الجنسية عن الموجود ، فيقال إن كثيرا من الأجناس^(١) قد يقع على أنواع متقدمة ومتأخرة كالكم على المنفصل والمتصل ؛ والمنفصل أقدم من المتصل ؛ ومع ذلك فقد يعرض له ؛ وأيضا فإن الكم يتوسط العدد ، بل العدد

(١) الأجناس كل واحد منها أعم من النوع . أما هي في أنفسها - أعني الأجناس - فإن بعضها أعم من بعض ، فإن الحيوان والمغتذي والجسم كلها أعم من الإنسان ، ثم المغتذي أعم من الحيوان ، والجسم أعم من المغتذي . وعلى هذا المثال حال الأجناس الكثيرة المشارة للنوع في الحمل على شخص أو أشخاص ، فإن بعضها أعم من بعض - أعني أن الواحد منها أبدا أخص والآخر أعم . ولما كان الأعم يحمل على الأخص حلا مطلقا والأخص يحمل على الأعم حلا غير مطلق ، وكان النوع أبدا أخص من الأجناس والأجناس أعم ، صارت الأجناس تحمل على النوع حلا مطلقا والنوع يحمل على الأجناس حلا غير مطلق . وأما الأجناس فإن الأعم فالأعم يحمل على الأخص فالأخص حلا مطلقا . فالنوع يحمل على الشخص ويليق أن يجاب به في جواب ما هو ، ولا يحمل على كلي أصلاً في جواب ما هو حلا مطلقا ، لكن إنما يحمل هذا الحمل على الأشخاص فقط .

نفسه يقع على الاثنين والثلاثة والأربعة ؛ وهذه مختلفة في التقدم والتأخر ، وكما يقع الجوهر على الجوهر الأول والجوهر الثاني ، وكما يقع على البسيط والمركب . لكن الأولى أن نتكلم على هذا الشكل من بعد هذا الموضع .

الفصل الثاني

فصل (ب)

في أن العرض ليس بجِنْسٍ للتسعة

وتعقب ما قيل في ذلك

وأما العرض فقد قيل في منع جنسيته لهذه التسعة أقوال مشهورة منها قولهم : إن حد العرض لا يتناول التسعة تناولا حقيقيا ؛ ويحاولون تصحيحه بأسئلة منها قولهم : أمس وعام أول كل واحد منهما أمر واحد وموضوعاته كثيرة ؛ ومستحيل أن يكون هو موجودا في جميعها ؛ فإن العرض الواحد بالعدد لن يكون في موضوعات كثيرة على أنه موجود في كل واحد منها ؛ فإذاً ليس شيء من ذلك في موضوع وهو عرض .

وهذه خرافة ؛ فإنه إن عني بأمس وعام أول معنى متى ، وهو الكون في الزمان ، فإن كل واحد من الموضوعات له نسبة خاصة هو بها دون غيره في زمانه ؛ فإنه ليس كون زيد في زمانه هو بعينه كون عمرو في ذلك الزمان ، على أن الكونين واحد بالعدد^(١) ؛ وإن عني به الزمان نفسه ، فإن الزمان في الموضوع الذي فيه الحركة التي الزمان عددها ، وهو موضوع واحد عند قوم ، وموضوعات كثيرة عند قوم ، ويكون عندهم زمان من الأزمنة متقدما وهو الذي تعتبر به الأشياء ، فيقال إنها في زمان واحد .

وأما تفريق الأشياء المتحركة فلكل واحد منها عند هؤلاء زمان خاص ؛ إلا أن الاعتبار عندهم في قول الناس إن كذا وكذا في زمان واحد بالعدد ليس إلا بالزمان الثابت الواحد الأول . ولست أشير إلى أن هذا المذهب أو غيره صحيح ، بل إلى أن هذا المأخذ من الاحتجاج ، ليتبين به أن حد العرض لا يتناول الزمان ، باطل . وقوم قالوا : إن الزمان لا يتعلق بموضوع ؛ فهناك قالوا : إنه جوهر . فأما معرفة الصحيح والباطل من هذه المذاهب ففي صناعة الطبيعيين .

(١) أي : أن وجود زيد مخالف لوجود عمرو ، وإن كان مشتركين في الوجود وفي الزمن ، ولكنها مختلفان بالذوات .

فهى مفهومات مختلفة . وإذا جُعِل اسم النوع اسماً لواحدٍ واحدٍ من هذه المعانى ، يكون مقولاً على هذه الثلاثة باشتراك الاسم ، وتكون حدود مفهوماته مختلفةً ؛ فإن جُعِل اسماً لواحد منها فقط ، كان ذلك القول الذي لذلك الواحد حدّاً له ، والقول الذي للآخر رسماً ليس هو مفهوم الاسم بل علامة لازمة له . وكما أنّ تحت نوع الأنواع موضوعات كلية - وإن كانت ليست بأنواع - مثل الكاتب والملاح والتركي تحت الإنسان ، فكذلك لا يتعد أن يكون فوق جنس الأجناس محمولات ليست بأجناس ، بل معان لازمة قد تشترك فيها أجناس من أجناس الأجناس ، كالوجود والعرضية ، وكأمر يُحمَل على عدة أجناس عالية مما ستفطن لها بعد .

وأما هذه القسمة التى أوردت للجوهر وبلغت الإنسان ، فإنها غير مستقيمة ، وإن كانت غير ضارة في تفهم الغرض المقصود ؛ وذلك أنّ الجسم ذا النفس ، إذا تناول النباتات مع الحيوانات ، لم يتناول الملائكة إلا باشتراك الاسم ، فلم يكن الجسم ذو النفس جنس تدخل فيه الملائكة ؛ وكذلك إذا قيل ناطق للإنسان وللملك ، لم يكن إلا باشتراك الاسم . والناطق الذي هو فصلٌ مُقَوِّمٌ للإنسان غير مقول على الملائكة ؛ وإذا كان كذلك ، لم يكن الحى الناطق جنساً للإنسان والملائكة ، ولا الجسم ذو النفس جنساً للنبات والملائكة والحيوانات ؛ فإذا كان كذلك ، لم يكن إدخال الميت فصلاً يقسم الحيوان الناطق إلى إنسان وغير إنسان محتاجاً إليه .

فصل

في الطبيعي والعقلي والمنطقي

وما قبل الكثرة وفي الكثرة ويعد الكثرة من هذه المعاني الخمسة

إنه قد جرت العادة في تفهم هذه الخمسة أن يقال : إن منها ماهو طبيعي ، ومنها ماهو منطقي ، ومنها ماهو عقلي ؛ وربما قيل : إن منها ماهو قبل الكثرة ، ومنها ماهو في الكثرة ، ومنها ماهو بعد الكثرة . وجرت العادة بأن يجعل البحث عن ذلك متصلاً بالبحث عن أمر الجنس والنوع - وإن كان ذلك عاماً للكليات الخمس - فنقول متشبهين بمن سلف : إن كل واحد من الأمور التي تأتي أمثلة لإحدى هذه الخمسة ، هو في نفسه شيء ، وفي أنه جنس أو نوع أو فصل أو خاصة أو عرض عام شيء ؛ ولنجعل مثال ذلك من الجنس فنقول : إن الحيوان في نفسه معنى ، سواء كان موجوداً في الأعيان أو مُتَصَوِّراً في النفس ، وليس بنفسه بعام ولا خاص ؛ ولو كان في نفسه عاماً حتى كانت الحيوانية - لأنها حيوانية - عامة ، لوجب أن لا يكون حيوان شخصي ، بل كان كل حيوان عاماً ؛ ولو كان الحيوان - لأنه حيوان - شخصياً أيضاً ، لما كان يجوز أن يكون إلا شخصاً واحداً ، ذلك الشخص الذي تقتضيه الحيوانية ، وكان لا يجوز أن يكون شخص آخر حيواناً ، بل الحيوان في نفسه شيء يُتَصَوَّر في الذهن حيواناً ، وبحسب تصويره حيواناً لا يكون إلا حيواناً فقط ؛ فإن تُصَوَّر معه أنه عام وخاص وغير ذلك ، فقد تصور معه معنى زائد على أنه حيوان يفرض للحيوانية ؛ فإن للحيوانية لا تصوير شخصاً مشاراً ثم يشك في كثير منها فلا يدري أنها محتاجة إلى موضوع حتى يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الأولى ؛ وحتى إن قوما جعلوا هذه الأمور جواهر . فنسبة العرض إلى هذه نسبة الموجود إلى ماهيات العشرة من حيث ليس داخلها في الماهية . وكما أن الموجود ليس مقوماً لماهية هذه العشرة ، كذلك العرضية ليست مقومة لماهية التسعة ، فلذلك لا يوجد في حد شيء منها أنه عرض .

الفصل الثالث

فصل (ج)

في تعقب أقوال من أوجب فيها نقصانا أو مداخلة

وأما الذين تكلفوا أن يجعلوا بعض هذه داخلا في بعض وأن يحصروها في مقولات أقل عدداً ، فمنهم من جعل المقولات أربعة : الجوهر والكمية والمضاف والكيفية ، وجعل المضاف يعم البواقي ؛ لأنها كانت منسوبة . ومنهم من جمع الست في جنس خامس ؛ إذ عد الأربعة ؛ ثم قال والخامس الأطراف التي تأخذ من الكيفية شيئا . ويطلان هذا المذهب وما يجانسه يظهر لك حيث نعلمك رسوم هذه وخواصها ؛ فإنه يتضح لك أنها متباينة . وليس الذي قيل في تباينها : إن الدليل على أن الكمية منها تخالف الكيفية أن الجسم ربما زادت كميته وحجمه وضعفت كيفيته ؛ وبالعكس ، فالكمية مخالفة للكيفية شيئا ؛ فإن من لا يسلم تخالف الكيفية والكمية يقول : إن كمية مازادت فانتقصت كمية ما أخرى ؛ أو كيفية ما زادت فانتقصت كيفية ما أخرى ؛ وليس إذا اختلف هذان اللذان أشرت إليهما يمتنع أن يدخل في مقولة واحدة ؛ فإن الأضداد التي لا تجتمع معا ، بل تتعاقب ، قد تجتمع في مقولة ، بل في جنس قريب واحد ؛ ولا يوجب اختلافهما البالغ تباينهما في المقولة . وأنت تعلم أن هذا التناقض الذي بينها أشد من التناقض بين ما ذكر سالفا ؛ ولكن المعول في معرفة الفصول بين هذه من الرسوم التي سنوضح لها ، فتعلم أن بعضها غير داخل في بعض .

وأما أن عدة منها هل تدخل في جملة ، كمن ظن أن المضاف يشتمل على البواقي ، فسنبين بطلان ذلك من أن نحقق لك في باب المضاف أن المضاف الحقيقي لا يحمل على شيء من المقولات الأخرى حمل الجنس ؛ ولكن يوجد في كل واحد منها بأن يعرض له فيكون له نسبة إلى شيء يصير بها مضافا إليه ، من غير أن يصير المضاف جنسا له ، ونعرفك أن الشيء لا يصير ، بسبب أن له شيئا ، وأنه في شيء أو مع شيء ، مضافا إليه ، بل بأن تأخذه بعد ذلك ، من حيث له ذلك ؛ فيعرض له أن تكون ماهيته من جهة هذا الاعتبار مقولة بالقياس إلى غيره ؛ فإن كون زيد في الدار هو نسبته التي هو بها أين . وهذه النسبة ليست إضافة بل أيناً .

ثم إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالآين يعرض له من حيث هو ذو آين ، أن يصير مقول الماهية بالقياس إلى ماهو فيه ، من حيث هو محوى وذلك حاو ؛ لامن حيث هو آين فقط ، بل من حيث أنه محوى حاويه ، وجدته قد عرضت له الإضافة ؛ كالبياض فإنه من حيث هو بياض شئ ؛ ومن حيث أنه لذى البياض ، أى للأبيض فإن ماهيته مقولة بالقياس إلى ذى البياض ، لماهيته أنه بياض ، بل ماهية أنه للأبيض .

وذلك لأن الإنسان الذي هو نوعُ الحيوان - سن جهة أنه حيوان^(١) - فلا يحمل عليه مع الحيوانية ماعرض للحيوانية من الجنسية ، لا اسما ولا حدا ؛ فإن الإنسان لا يجب أن يصير جنسا ، من جهة حمل الحيوانية عليه ، لا باسم ولا بعد ، كما يجب أن يصير جنسا ، من جهة تحمّل الحيوانية عليه باسم وحد ؛ فإن صار شئ من الأنواع جنسا ، فذلك له ، لا من جهة طبيعة جنسه الذي فوقه ، بل من جهة الأمور التي تحته . وأما الجنس الطبيعي فإنه يعطي ماتحته اسمه وحده من حيث هو طبيعة ، أى من حيث الجنس الذي هو مثلا الحيوان ، حيوان لا من حيث هو جنس طبيعي ، أى معنى يصلح إذا تُصوّر أن يصير جنسا من حيث هو كذلك ، فإنه ليس يجب هذا لما تحته . وبالجملة إذا قالوا : إن الجنس الطبيعي يعطى ماتحته اسمه وحده ، فهذا أيضا قولٌ غيرُ محقق ، فإنه يعطى بالعرض ، لأنه ليس يعطى من حيث هو جنس طبيعي ، كما لم يعط أيضا من حيث هو جنس منطقي ، ولكن إنما يعطيها الطبيعة الموضوعة لأن يكون جنسا طبيعيا ؛ وهذه الطبيعة بنفسها أيضا ليست جنسا طبيعيا كما ليست جنسا منطقيًا ، اللهم إلا أن لا نعى بالجنس الطبيعي إلا مجرد الطبيعة الموضوعة للجنسية ، ولا نعى بالجنس الطبيعي ما عيناه ، فحيث يُصلح أن يقال : إن الجنس الطبيعي يعطى ماتحته اسمه وحده ، وحيث لا يكون الحيوان جنسا طبيعيا إلا لأنه حيوان فقط . ثم انظر أنه هل يستقيم هذا ؟ وأما العقلى ففيه أيضا موضوعٌ وجنسيةٌ وتركيب ، وحكم جميع ذلك في العقلى كحكم الطبيعي . والأخرى أن تكون الحيوانية في نفسها تسمى صورةً طبيعية تارة ، وصورة عقلية أخرى ، ولا تكون في أنها حيوانية جنسا بوجه من

(١) أي : كائن حي ذو حياة وإدراك لا أنه من الدواب كما يفهم بعض الجهلاء وأدعياء العلم ذلك من هذه اللفظة ، ثم يزيدون على هذا بأن يفضلوا جهلهم قائلين بأن المنطقة لا يمترون ولا يكرمون الإنسان الذي كرمه الله تعالى ويصفونه بالحيوان ، فيا سبحان الله على العقول ، والحمد لله على نعمة الإسلام .

الوجوه ، لا في العقل ولا خارجا ، بل إنما تصير جنساً إذا قُرِنَ بها اعتبار ، إما في العقل وإما في الخارج ، وقد أشرنا إلى الاعتبارين جميعاً ؛ لكن الشئ الذي هو طبيعة الجنس المعقول قد يكون على وجهين : فإنه ربما كان معقولا أولا ثم حصل في الأعيان ، وحصل في الكثرة الخارجة ، كمن يعقل أولا شيئا من الأمور الصناعية ثم يحصله مصنوعا ؛ وربما كان حاصلا في الأعيان ثم يصور في العقل ، كمن عرض له أن رأى أشخاص الناس واستثبت الصورة الإنسانية .

وبالجملة ربما كانت الصورة المعقولة سبباً بوجهٍ ما لحصول الصورة الموجودة في الأعيان ، وربما كانت الصورة الموجودة في الأعيان سبباً بوجهٍ ما للصورة المعقولة ، أى يكون إنما حصلت في العقل بعد أن كانت قد حصلت في الأعيان . ولأن جميع الأمور الموجودة فإن نسبتها إلى الله والملائكة نسبة المصنوعات التى عندنا إلى النفس الصانعة ، فيكون ماهو في علم الله والملائكة من حقيقة المعلوم والمدرَك من الأمور الطبيعية موجودا قبل الكثرة ، وكل معقول منها معنى واحد ، ثم يحصل لهذه المعانى الوجود الذى في الكثرة ، فيحصل في الكثرة ولا يتحد فيها بوجهٍ من الوجوه ، إذ ليس في خارج الأعيان شئ واحد عام ، بل تفريق فقط ؛ ثم تحصل مرة أخرى بعد الحصول في الكثرة معقولة عندنا . وأما أن كونها قبل الكثرة على أى جهة هو ، أعلى أنها معلومة ذات واحدة تتكرر بها أو لا تتكرر ، أو على أنها مثل قائمة ، فليس بحثنا هذا بواف به ، فإن لذلك نظرا علميا آخر .

واعلم أن ما قلناه في الجنس هو مثال لك في النوع والفصل والخاصة والعرض ، يهديك سبيل الإحاطة بعقليته ومنطقيته وطبيعته ، وما في الكثرة منه وقبلها وبعدها . واعلم أن الأمور التي هي في الطبيعة أجناس الأجناس ، فهى فوق واحدة ومتناهية ، كما سيتضح لك بعد . وأما الأمور التي هي أنواع الأنواع ، فالمستحفظات منها في الطبيعة متناهية ، وأما هي في أنفسها فغير متناهية في القوة ، فإن أنواع كثيرة من المقولات ، التي تأتيك بعد ، لا تنتهى ، كأنواع الأنواع الكمية والكيفية والوضع غير ذلك . وأما الأشخاص فإنها غير متناهية بحسب التكون والتقدم والتأخر . وأما المحسوس المحصور منها في زمان محدود فممتناؤه ضرورة ؛ والشخص إنما يصير شخصا بأن تقترن بطبيعة النوع خواص عرضية لازمة

وغير لازمة^(١)، وتتعين لها مادة مشار إليها، ولا يمكن أن تقرن بالنوع معقولة كم كانت، وليس فيها آخر الأمر إشارة إلى معنى متشخص فيتقوم به الشخص في العقل؛ فإنك لو قلت: زيد هو الطويل الكاتب الوسيم الكذا والكذا، وكم شئت من الاوصاف، فإنه لا يتعين لك في العقل شخصية زيد، بل يجوز أن يكون المعنى الذي يجمع من جملة جميع ذلك بأكثر من واحد، بل إنما يعينه الوجود والإشارة إلى معنى شخصي، كما تقول: إنه ابن فلان، الموجود في وقت فلان، الطويل، الفيلسوف، ثم يكون اتفق أن لم يكن في ذلك الوقت مشارك له في هذه الصفات، ويكون قد سبق لك المعرفة أيضا بهذا الاتفاق، ويكون ذلك بالإدراك الذي ينحو نحو ما يشار إليه من الحس، نحو ما يشار إلى فلان بعينه وزمان بعينه، فهناك تتحقق شخصية زيد، ويكون هذا القول دالا على شخصيته. وأما طبيعة النوع وحده، فما لم يلحقه أمر زائد عليه لا يجوز أن تقع فيه كثرة. وليس قولنا لزيد وعمرو إنه شخص اسما بالاشتراك، كما يظنه أكثرهم، إلا أن نعني بالشخص شخصا بعينه؛ وأما الشخص مطلقا، فهو يدل على معنى واحد عام، فإننا إذا قلنا لزيد إنه شخص، لم تُرد بذلك أنه زيد، بل أردنا أنه بحيث لا يصح إيقاع الشركة في مفهومه؛ وهذا المعنى يشاركه فيه غيره؛ فالشخصية من الأحوال التي تعرض للطبائع الموضوعة للجنسية والنوعية، كما تعرض لها الجنسية والنوعية. والفرق بين الإنسان الذي هو النوع، وبين شخص الإنسان الذي يعم، لا بالاسم فقط، بل بالقول^(٢) أيضا، أن قولنا: الإنسان، معناه أنه حيوان ناطق، وقولنا: الإنسان شخصي، هو هذه الطبيعة مأخوذة ماعرض يعرض لهذه الطبيعة عند مقارنتها للمادة المشار إليها، وهو كقولنا: إنسان واحد، أي حيوان ناطق مخصص، فيكون الحيوان الناطق أعم من هذا؛ إذ الحيوان الناطق قد يكون نوعا، وقد يكون شخصا، أي هذا الواحد المذكور فإن النوع حيوان ناطق، كما أن الحيوان الناطق الشخصي

(١) إذ أن اقتران الأعراض دليل على الحدوث والجسمية والتناهي، ولذلك كان الله تعالى منزها عن أن يكون جوهرًا أو تقوم به الأعراض.

(٢) والقول: لفظ مركب دال على جملة معنى، وجزؤه دال بذاته، لا بالعرض، على جزء ذلك المعنى. وإنما قيل فيه جزء دال على جزء المعنى ليفصل بينه وبين اللفظ المركب الذي يدل على معنى مفرد، كقولنا: (عبد الملك) الذي هو لقب لشخص. فإن جزءه لا يدل على جزء ذلك الشخص.

حيواناً ناطق . والعموم قد يختلف في الأمور العامة : فمن العموم ما يكون بحسب الموضوعات الجزئية ، كالعموم الذي الحيوان أعم به من الإنسان ، وقد يكون بحسب الاعتبارات اللاحقة كالعموم الذي الحيوان أعمُّ به من الحيوان ، وهو مأخوذ جنساً ، ومن الحيوان ، وهو مأخوذ نوعاً ، ومن الحيوان ، وهو مأخوذ شخصاً . وليست الجنسية والنوعية والشخصية من الموضوعات الجزئية التي لها درجة واحدة في الترتيب تحت الحيوان ، بل هي اعتبارات تلحقه وتخصه ؛ وكما أن الإنسان قد يوجد ما عرض من الأعراض كالإنسان الضحاك ، فيقال على جميع ما يقال عليه الإنسان وحده من الجزئيات الموضوعة ، كذلك الإنسان الشخصي ؛ وذلك لأن الوحدة هي من اللوازم التي تلزم الأشياء - وسنبين أنها ليست مقومة لماهياتها - فإذا اقترنت الوحدة بالإنسانية على الوجه المذكور حدث منهما الإنسان الشخصي الذي فيه كل شخص ، ولا يكون لذلك نوعاً ؛ لأنه مجموع طبيعة وعارض لها لازم غير مقوم ؛ وأمثال هذه ليست تكون أنواعاً ، كما أن الإنسان مع الضحاك ومع البكاء ومع المتحرك والساكن ، بل مع قابل الملاحظة وغير ذلك ، لا يكون نوعاً آخر ، بل الإنسان بجوهره نوعٌ ، فتلحقه لواحق تكون تلك اللواحق لواحق النوع ، وليست أموراً توجب النوعية الجديدة . وهذا مما تتحققه في الفلسفة الأولى .

فصل في الفصل

(يج)

وأما الفصل فإنَّ اسمه يُدُلُّ به عند المنطقيين على معنى أول وعلى معنى ثانٍ ؛ وليس سبيلهما سبيل ما قبلهما في الجنس والنوع ؛ إذ كان الوضع الأول فيهما للجمهور ؛ بل المنطقيون أنفسهم يستعملونه على وضع أول وعلى نقل . أما الوضع الأول فلإنَّهم كانوا يُسمون كل معنى يتميز به شيء عن شيء - شخصيا كان أو كليا - فصلا ، ثم نقلوه بعد ذلك إلى ما يتميز به الشيء في ذاته . وإذ فعلوا هذا ، فقد كان لهم أن يجعلوا الفصل مقولا على أشياء ثلاثة بحسب التقديم والتأخير : حتى كان من الفصل ما هو عام ، ومنه ما هو خاص ، ومنه ما هو خاص الخاص . والفصل العام هو الذى يجوز أن يفصل به شيء عن غيره ، ثم يعود فين فصل به ذلك الغير عنه ، ويجوز أن يفصل الشيء به عن نفسه بحسب وقتين ، مثال ذلك : العوارض المفارقة كالقيام والقيود ؛ فإنَّ زيدا قد يفصل عن عمرو بأنه قاعد ، وعمرو ليس بقاعد ، ثم كرة أخرى يفصل عنه عمرو بأنه قاعد ، وأنَّ زيدا ليس بقاعد ، فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما . وكذلك زيد يفصل عن نفسه في وقتين : بأن يكون مرة قاعدا ، ومرة ليس بقاعد ؛ فهذا هو الفصل العام .

وأما الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم من العرضيات ، فإنه إذا وقع الانفصال بعرض غير مفارق للمن فصل به ، فإنه لا يزال انفصالا خاصا له ، مثل انفصال الإنسان عن الفرس بأنه بادی البشره ، فإن هذا الانفصال الواقع به خاص للإنسان بالقياس إلى الفرس ، ولا يقع به مرة أخرى انفصال الفرس عن الإنسان ؛ وذلك لأنه لا يخلو إما أن لا يجوز ألبة أن تعرض هذه الصفة للفرس ، وإما أن يجوز ؛ فإنَّ لم يجوز أن تعرض له ألبة ، لم يجوز إلا أن يكون هذا الانفصال بينهما قائما ؛ وإنَّ جاز أن تعرض مثلا ذلك للفرس - لو جاز - لم يكن للفرس به انفصال عن الإنسان بل مشاركة ؛ فهذا إذا فصل ، لم يفصل إلا أحد الشئتين دون الآخر ؛ فمنه ما لا يزال فاصلا مثل المثل الذى ضربناه ، وهو الخاصة ، ومنه ما يخص فصله إذا فصل ، وليس لا يزال فاصلا ، مثل السواد الذى يفصل به الزنجى عن إنسان آخر ؛ فإنَّ الزنجى لا يفارقه السواد ، وذلك الإنسان يجوز أن يسود ، فحيث لا

يكون بينهما انفصال بالسواد ؛ فحيث كان السواد فصلاً كان خاصاً بالحشى ، وحيث لم يخص لم يكن فصلاً .

وأما العام فلم يكن هذا ، بل كان هو بعينه تارة يفصل هذا عن ذلك ، وتارة يفصل ذلك عن هذا ؛ فالفصل العام ، وهذا القسم من الخاص ، قد يصلح أن تنفصل بهما أشخاص نوع واحد . وأما القسم الأول من قسمي الفصل الخاص فإنه لا تنفصل به أشخاص نوع واحد بعضها عن بعض ؛ إذ كان لازماً لطبيعة النوع ؛ ولو كان عارضاً لبعض الأشخاص لم يمتنع أن يعرض مثله لأشخاص آخر ، فيبطل دوم الانفصال به ، اللهم إلا أن يكون من جملة ما يعرض لما يعرض له من ابتداء الوجود ، كما للناس في ابتداء الولادة ، ولا يجوز أن يعرض بعد ذلك . فيجوز أن يكون في هذا الفصل ما إذا فصل عن شخص موجود استحال أن لا يفصل ألبتة ؛ إذ كان ذلك الشخص بعد وجوده قد فاته ابتداء الوجود ، فيكون هذا أيضاً مما يقع به الفصل بين أشخاص النوع" .

وأما الفصل الذي يقال له خاص الخاص ، فإنه الفصل المقوم للنوع ، وهو الذي إذا اقترن بطبيعة الجنس قومه نوعاً ، وبعد ذلك يلزمه ما يلزمه ، ويعرض له ما يعرض له ، فهو ذاتي لطبيعة الجنس المقوم في الوجود نوعاً ، وهو يقررهما ويفرزهما ويعينهما ، وهذا كالنطق للإنسان . وهذا الفصل ينفصل من سائر الأمور التي معه بأنه هو الذي يلقي أولاً طبيعة الجنس فيحصله ويفرزها ، وأن سائر تلك إنما تلحق تلك الطبيعة العامة بعد مألقيها هذا وأفرزها ، فاستعدت للزوم ما يلزمها ، ولحوق ما يلحقها ، فهي إنما تلزمها وتلحقها بعد التخصص ، وهذا النطق للإنسان ؛ فإن القوة التي تسمى نفساً ناطقة لما اقترنت بالمادة فصار حيثئذ الحيوان ناطقاً ، استعد لقبول العلم والصنائع كالملاحة والفلاحة والكتابة ، واستعد أيضاً لأن يتعجب فيضحك من العجائب ، وأن يبكي ويخجل ، ويفعل غير ذلك من أمور التي للإنسان ، ليس أن واحداً من هذه الأمور اقترن بالحيوانية عند الذهن أولاً ، فصار بسبب ذلك للحيوان الاستعداد لأن يكون ناطقاً ، بل الاستعداد الكلي والقوة الكلية الإنسانية هي التي يسمى بها ناطقاً ، وهذه رواضع لها وتواضع . وأنت تعلم هذا بأدنى

(١) إذ أن من الأعراض ما يكون ملازماً ، ومنها ما لا يكون ملازماً ، وهذا هو مقصود الكلام .

تأمل ، وتحقق أنه لولا أن قوة أولى هي مستعدة للتمييز والفهم قد وجدت للإنسان ، لما كانت له هذه الاستعدادات الجزئية ، وأن تلك القوة هي التي تسمى النطق فصار بها ناطقا ؛ وهذا هو الفصل المقوم الذاتي لطبيعة النوع . وأما أنه أسود أو أبيض أو غير ذلك ، فليست من جملة الأشياء التي لحقت بطبيعة الجنس فأفردته شيئا عرض له ولحقه أن كان إنسانا .

فيجب أن نتحقق أن الفصل بين الفصل الذي هو خاص الخاص وبين تلك الفصول هو هذا . فلذلك لك أن تقول : إن من الفصول ماهو مفارق ، ومنها ماهو غير مفارق ؛ ومن جملة غير المفارقة ماهو ذاتي ، ومنها ماهو عرضي . ولك أن تقول : إن من الفصول ما يحدث غيره ، ومنها ما يحدث آخره ، والآخر هو الذي جوهره غير ، والغير أعم من الآخر ، وكل ما يخالف فهو غير ، وليس كل ما يخالف شيئا فهو آخر ، إذا عנית بالآخر المخالف في جوهره . فمن الفصول ما يكون من قبله الغيره فقط ؛ كان مفارقا كالقعود والقيام ، أو غير مفارق كالضحك وعريض الأظفار ؛ فإن الضحك أيضا - وإن كان يجب أن يكون في جوهره مخالفا لما ليس بضحك - فليس كونه ضحكا كما هو الذي أوقع هذا الخلاف في الجوهر ، بل الضحك لحق ثانيا ، بعد أن وقع الخلاف في الجوهر دونه ، ثم عرض هو ، فموجبه الأولى لذاته هو الخلاف فقط ، إذ لا يجوز أن لا يوجب الضحك خلافا بين ما يوصف بالضحك ، وبين ما لا يوصف به ؛ ولكن كون هذا الخلاف جوهريا ليس هو من موجب الضحك ، بل من موجب شيء آخر وهو الناطق . فالفصل الذي هو خاص الخاص هو العلة الذاتية للخلاف الموجب للآخرية ، بحسب اصطلاح أهل الصناعة في استعمال لفظ الآخر .

ومقصودنا في هذا الموضع مقصور على هذا الفصل ، وهو الذي هو أحد الخمسة دون ذينك الآخرين ؛ ورسمه الحقيقي هو أنه الكلي المفرد المقول على النوع في جواب أي شيء هو في ذاته من جنسه ، وهو الذي اصطلاح على أن قيل له : إنه المقول على النوع في جواب أي شيء هو ؛ ثم له رسوم مشهورة مثل قولهم : إن الفصل هو الذي يفصل بين النوع والجنس ؛ وأيضا : إنه الذي يفصل به النوع على الجنس ؛ وأيضا : إنه الذي به تختلف أشياء لا تختلف في الجنس ؛ وأيضا : إنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب أي شيء هو .

فلتأمل هذه الرسوم ، ولتحققها ، ولنقص فيها بما عندنا من أمرها فنقول : إنه إذا
الحق لكل واحد واحد من هذه الرسوم زيادة تساوي الفصل ، وتلك الزيادة أن يقال في ذاته
أو لذاته أو ذاتي أو الذاتى ، فيكون الشئ الذاتى الذي يفصل لذاته بين ذات النوع والجنس
هو الفصل ، فإن الخاصة - وإن فصلت - فليست ذاتية ، وليس فصلها ذاتيا . وكذلك يجب
أن يقال : إنه الذي يفضل به النوع على الجنس في ذاته . وكذلك : إنه الذي به تختلف أشياء
لا تختلف في الجنس بذاتها . وكذلك : إنه المقول على كثيرين كذا في جواب أى شئ هو في
ذاته . لكن الرسوم الثلاثة المتقدمة - وإن ساءت الفصل - فليست تتضمن الشئ الذى يحل
من الفصل محل الجنس ، وبذلك الشئ يتم التحديد ، وإن كان قد يكون بإسقاطه دلالة
ذاتية مساوية ، كما لو قال قائل : إن الإنسان ناطق مائت ، دل على طبيعة الإنسانية
وساواها ؛ ولكن إنما يتم بأن يُذكر الشئ الذى هو الجنس ، وهو الحيوان ؛ فأما لم هذا ،
وكيف هذا ، فسيأتيك فى موضعه . وهذا الشئ الذى هو كالجنس للفصل هو الكلى ،
فيجب أن يلحق هذا به .

وأما الرسم الآخر فقد ذكر فيه الكلى ، إذ قيل : " مقول على كثيرين " والمقول على
كثيرين هو رسم الكلى ؛ فقد أتى فيه برسم ما هو كالجنس ، وإن لم يؤت فيه باسمه ، لكن
لقوله على كثيرين مختلفين بالنوع ثلاثة مفهومات : أحدها مما لا يظن له من قصد تقديم
هذا الكتاب ؛ وسنوضحه فى موضعه ، ومفهوم آخر من الظاهر ، أحدهما أن طبيعة
الفصل تكون متناولة بالحمل أنواعا كثيرة لا محالة غير النوع الواحد المفصول ، والآخر أن
طبيعة الفصل هى التى توجب إثنية الأشياء الكثيرة المختلفة بالنوع بعضها عند بعض ، كأنه
قال : إنه المقول على الأنواع فى جواب أى شئ هو ، لا جملتها ، بل واحد واحد منها .
كقول القائل : إن السيف هو الذى يضرب به الناس ، ليس أنه يضرب به الناس معا ، بل
واحد واحد من الناس ؛ وهذا التأويل بعيد غير مستقيم . فإن أمكن أن يفهم هذا من هذا
اللفظ كان رسما مطابقا للفصل ، وإن تعذر تفهم هذا من هذا اللفظ ، وإنما يفهم منه الوجه
الأول ؛ فهذا الحد على الوجه الذى يفهمونه منه مختل ؛ وذلك لأن طبيعة الفصل - بما هو
فصل - ليس يلزمها كما علمت أن لا تختص بالنوع الواحد ، بل هذا عارض ربما عرض

لبعض الفصول ، فيكون هذا عارضا لطبيعة الفصل ، لا فصلا للفصل ؛ ومع ذلك فليس بعارض يعم جميع الفصول حتى يَقُومَ في الرسوم مقام الفصل في الحدود ، فهذا مختل .

وهاهنا موضع بحث وتشكك يلوح في قولك : إنه مقول في جواب أى شىء هو ، تركنا كشفه إلى وقت ما نتكلم في المباينات . على أننا إن فهمنا هذا الرسم على حسب أصولنا ، وعلى ما نشرحه في موضع آخر ، تم الرسم رسماً ؛ لكننا إنما نتعقب في هذا الموضع هذا الرسم بحسب ما يفهمه القوم المستعملون إياه . وأيضا يجب أن تعلم أن كل فصل إنما يقوم من الأنواع القريبة نوعا واحدا فقط . ثم إن الفصول لها نسبتان : نسبة إلى ما تقسمه وهو الجنس ، ونسبة إلى ما تُقسَّمُ إليه وهو النوع ؛ فإن الناطق يقسم الحيوان إلى الإنسان ، ويقوم الإنسان ، فيكون مُقسِّمًا للجنس ، مُقَوِّمًا للنوع . فإن كان الجنس جنسا عاليا ، لم يكن له إلى فصول مقسمة ؛ وإن كان دون العالى ، كانت له فصول مقسمة ومقومة . فأما الفصول المقومة فهي التى قسمت جنسه وقومته نوعا ؛ إذ الفصل يُحدث النوع تحت الجنس ؛ وأما المقسمة فهي التى تقسمه ولا تقوم النوع تحته . ومقومات الجنس لا تكون أخص منه ؛ ومقسماته تكون أخص منه ؛ فالجنس الأعلى له فصول مقسمة ، وليس له فصول مقومة ؛ والنوع الأخير له فصل مقوم ، وليس له فصل مقسم ، وليس من الفصول المقومة ما لا يقسم .

ومن الفصول المقسمة فى ظاهر الأمر ما لا يقوم ، ولا يكون ذلك ألبة إلا للفصول السلبية التى ليست بالحقيقة فصولا ؛ فإننا إذا قلنا : إن الحيوان منه ناطق ومنه غير ناطق ، لم ثبت غير الناطق نوعا محصلا بإزاء الناطق ، اللهم إلا أن يتفق أن يكون ما ليس بناطق نوعا واحدا ، كالذى ليس بمنقسم بمتساويين تحت العدد ؛ فإنه صنف واحد وهو الفرد ؛ أو يكون الإنسان لا يرى بأسا بأن يجعل الحيوان الغير الناطق جنسا للعجم ، ونوعا من الحيوان . فإن فعل هذا فاعل عرّفناه بأن غير الناطق بالحقيقة ليس بفصل ، بل هو أمر لازم ، وكذلك جميع أمثال هذه السلوب ؛ فإن الأسلوب لوازم للأشياء بالقياس إلى اعتبار معان ليست لها ؛ فإن غير الناطق أمر يعقل باعتبار الناطق ، فيكون النوع ومعناه وفصله الذى له ، أمرا فى ذاته ، ثم يلزمه أن يكون غير موصوف بشىء غيره ؛ لكن ربما اضطر المضطر إلى استعمال لفظ السلب فى المعنى الذى يكون للشىء فى ذاته ، إذا لم يكن له اسم محصل ،

وذلك لا يدل على أن السلب بالحقيقة اسمه ، بل الاسم لازم له عدل به عن وجهه إليه ؛ فلو لم يكن من الحيوانات غير الإنسان شيء إلا الصاهل ، وكان الصاهل في نفسه فصلا لذلك الغير ، ثم لم يكن مسمى ، فقليل غير الناطق وعننى به الصاهل ، لكان غير الناطق يدل دلالة الفصل ؛ فأما وغير الناطق أمر أعم من فصل كل واحد واحد من أنواع الحيوانات ، وليس لها شيء واحد مشترك محصل إثباتي يمكن أن يجعل غير الناطق المشترك فيه دالا عليه إلا نفس معنى سلب الناطق . والسلوب لا تكون معانى مقومة للأشياء من حيث هي سلوب ، بل هي عوارض ولوازم إضافية بعد تقرر ذواتها ، فلا يكون غير الناطق بالحقيقة فصلا تشارك فيه العجم مقوما لها . فإن أحب حُبُّ أن يجعل ذلك فصلا ، ويثبت الحيوان الغير الناطق نوعا ، ثم جنسا ، ويجعل الحيوان قد انقسم قسمة معتدلة واحدة إلى نوع آخر ، وإلى جنس معا ، فليفعل ؛ فيكون أيضا كل فصل مقسّم مقوما ؛ وإن أثر الوجه المحصى المحقق ، لم تكن هذه فصولا ؛ وكيف تكون فصولا وليست مقومات للأنواع ، ولم تكن الفصول الحقيقية إلا مقومة عند ما تقسّم ؟ والذي يظنه الظانون أن من الفصول المحصلة " ما يقسم ، ثم ينتظر فصلا آخر يرد حتى يقوما معا ، مثل الناطق الذي ربما ظُنَّ أنه يقسم الحى ، ثم يتوقف في تقويم النوع إلى أن ينضم إليه الميت ، فهو ظن كذب : وذلك أنه ليس من شرط الفصل إذا قسم فأوجب تقويم النوع أن يكون مقوما للنوع الأخير لاحالة ؛ فإنه فرق بين أن نقول يقوم نوعا ، وبين أن نقول يَقُوم نوعا أخيرا . والناطق ، وإن كان لا يقوم الإنسان الذي هو النوع الأخير ، فإنه يقوم الحى الناطق الذي هو نوع للحى وجنس للإنسان ، أن كان ما يقولونه من كون الناطق أعم من الإنسان حقا ، وكان الحى الناطق يقع على الإنسان وعلى المَلَك ، لا باشتراك الاسم ، بل وقوع اللفظ بمعنى واحد . ثم قولنا : الحى الناطق ، قول لمجموعه معنى معقول ، وهو أخص من الحى ، وليس فصلا ، بل

(١) الأسماء غير المحصلة ليست تدل على السلب ، بل إنها تدل على أصناف العدم ، كقولنا : (زيد لا عالم) ، فإنه يدل على ما يدل عليه قولنا : (زيد جاهل) . وهذا بين في الألسنة التي تستعمل فيها الأسماء غير المحصلة . فأى عدم كان له اسم محصل فقرر باسم ملكته حرف (لا) فجعل منه اسما غير محصل ، صارت قوته قوة اسم ذلك العدم في الدلالة ، كقولنا : (لا بصير) ، فإنه كقولنا : (أعمى) . وأى عدم لم يكن له اسم جعل اسمه الاسم غير المحصل المعمول من اسم ملكته .

الفصل جزء منه وهو الناطق ، ولا خاصة ، فهو لاحالة نوع له . وكذلك يتبين أنه جنس الإنسان ، وقد يصرح بمثل هذا صاحب إيساغوجي نفسه في موضع ؛ فالناطق إذن قد قَوِّم نوعا هو الجنس^(١) ، فحين قَسَم قَوِّم لاحالة . ونعلم من هذا أن الفصل إنما هو مقول قولاً أولياً على نوع واحد دائماً ، وإنما يقال على انواع كثيرة في جواب أى شئ هو قولاً ثانياً بتوسط .

ونقول الآن : إنك تعلم أن ذات كل شئ واحد ، فيجب أن يكون ذات الشئ لايزداد ولا ينقص ؛ فإنه إن كان ماهية الشئ ، وذاته هو الأنقص من حدود الزيادة والنقصان ، والأزيد غير الأنقص ، فالأزيد غير ذاته . وكذلك إن كان الأزيد ، وكذلك إن كان الأوسط . وأما المعنى المشترك للثلاثة الذي ليس واحداً بالعدد ، بل بالعموم ، فليس هو ذات الشئ الواحد بالعدد ، فليس لك أن تقول : إن الزائد والناقص والوسط تشترك في معنى واحد ، هو ذات الشئ ، فإذا ذات الشئ لايمتثل الزيادة والنقصان ، فما كان مقوما لذاته لايمتثل الزيادة والنقصان ؛ فإنه إن كان ، إذا زاد قَوِّم ذاته بزيادته ، فذاته هو الأزيد ، وإن كان لايقوم ذاته بزيادته ويقوم بنقصانه ، فذاته هو الناقص ؛ وإن كان لايقوم في إحدى الأحوال ، فليس بمقوم من حيث هو يزيد وينقص ، اللهم إلا بالمعنى العام ، وفيه ما قلناه . وعلى أن هذه المعاني لايمكن أن يقال فيها عند الزيادة إن الأصل موجود ، وقد أضيف إليه شئ ، بل إذا ازدادت فقد بطل الموجود أولاً ، وفي بطلانه بطلان المقوم^(٢) . وكذلك في اعتبار النقصان إذا كان الأصل ليس بعينه عند الحالة الأولى ، وعند الحالة الثانية وهى النقصان . فقد تبيّن أن الفصل الذى هو خاص الخاص لا يقبل الزيادة والنقصان .

وأما سائر الفصول فإنها لما كانت بعد الذات ، فلا مانع يمنع أن تقبل الزيادة والنقصان - كانت مفارقة كحمرة الخجل وصفرة الوجمل ، أو غير مفارقة كسواد الحبشى - وليس إذا كان بعض الناس أنهم ، وبعضهم أبلد ، فقد قبلت القوة النطقية زيادة ونقصانا ، بل ولا لو كان واحد من الناس لايفهم ألبة كالطفل ، فإن ذلك لا يكون عارضا في فصله ؛ وذلك لأن فصله هو أن له في جوهره القوة التي إذا لم يكن مانع ، فَعَلَ الأفاعيل النطقية ؛ وتلك القوة

(١) أي أن التعريف بالناطق هو الذي قوم وفصل الإنسان عن غيره .

(٢) تكررت هذه الجملة مرتين في المخطوط ، ولعله تكرار من الناسخ ، إذ أن التكرار هنا لا يفيد معنى .

واحدة ، ولكنها يعرض لها تارة عوز الآلات ، وتارة معاسرتها وعصيانها ، فتختلف بحسب ذلك أفعالها تارةً بالبطول والسقوط ، وتارةً بالزيادة والنقصان ، ومعناها المذكور ثابت ، كنار واحدة تختلف أفعالها بحسب اختلاف المنفعلات عنها هذه الوجوه من الاختلافات ، فتكون تارة أشد اشتعالا . وتارة أضعف ، وذلك بسبب المادة التي تفعل بها وفيها . وكذلك القلب والدماغ ألتان للقوة النطقية ، بهما يتم أول فعلها من الفهم والتمييز ، وغير ذلك ؛ فبحسب اعتدال مزاجيهما ولا اعتداله ، تختلف هذه الأفعال ، وليس الذهن ولا الفهم ولا شيء من أمثال ذلك فصلا يقوّم الإنسان ، بل هى عوارض وخواص ؛ والزيادة فى مثل هذا الاستعداد المذكور والنقصان فيه أمر يحصل فى الاستعداد المتولد من استعدادين : استعداد الفاعل ، واستعداد المنفعل ؛ فأما الذى للفاعل نفسه فغير مختلف .

واعلم أنّ الفصل ، الذى هو أحد الخمسة ، هو الناطق الذى يحمل على النوع مطلقا ، لا النطق الذى يحمل على النوع بالاشتقاق ؛ لأن هذه الخمسة أقسام شئ واحد ، وهو اللفظ الكلى . وصورة اللفظ الكلى فى جميعها أن يكون مقولا على جزئياته ، وبشترك فيه بأن يعطيها اسمها وحدّها ، والنطق لا يعطى شيئا من الجزئيات اسمه ولا حدّه ؛ وهذا - إن قيل [فصل] (١) - فهو فصل بمعنى غير الذى كلامنا فيه . وكذلك فافهم الحال فى الخاصة والعرض ؛ فإنه يجب أن يكون حمل هذه الخمسة على قياس حمل الجنس والنوع ، من حيث هو حمل ، وإن لم يكن من حيث الذاتية والعرضية .

الفصل الرابع

في الخاصة والعرض العام

فأما الخاصة فإنها تستعمل عند المنطقيين أيضا على وجهين : أحدهما أنها تقال على كل معنى يخص شيئا ، كان على الإطلاق ، أو بالقياس إلى شيء ؛ والثاني أنها تقال على ما يخص شيئا من الأنواع في نفسه دون الأشياء الأخرى^(١) ، ثم قد يخص من هذا القسم باسم الخاصة ما كان مع ذلك شيئا موجودا لكل النوع في كل زمان . والخاصة التي هي إحدى الخمسة في هذا المكان عند المنطقيين - فيما أظن - هي الوسط من هذه ، وهي المقول على الأشخاص من نوع واحد في جواب أى شيء هو لا بالذات ، سواء كان نوعا أخيرا أو متوسطا ، سواء كان عاما في كل وقت ، أو لم يكن ؛ فإن العام الموجود في كل وقت - سواء كان نوعا أخيرا أو متوسطا - هو أخص من هذا ؛ ولو كانت الخاصة التي هي إحدى الخمس هي هذه ، لكانت القسمة تزيد على خمسة ، وإن كان الأولى باسم الخاصة - باعتبار اختصاصها بالنوع - غيرها ومعنى أخص منها . ولا يبعد أن نعني بالخاصة كل عارض خاص بأى كلى كان ، ولو كان الكلى جنسا أعلى ، ويكون ذلك حسنا جدا . وتخرجها القسمة على هذا الوجه : وهو أن الكلى العرضي إما أن يكون خاصا بما يقال . عليه ، أو غير خاص بما يقال عليه سواء كان ما يقال عليه جنسا أعلى أو متوسطا أو نوعا أخيرا ؛ لكن التعارف قد جرى في إيراد الخاصة على أنها خاصة لنوع ، وتالية للفصل ، فتكون الخاصة التي هي إحدى الخمسة هي ما يقال على أشخاص نوع ولا يقال على غيرها ، عمت تلك الأشخاص أو لم تعم ، وكان النوع متوسطا أو أخيرا ، وربما أوجبوا أن يكون النوع أخيرا ..

وقد ذهب قوم إلى أن يجعلوا كل ما هو سوى أخص الخواص من جملة العرض العام ، حتى لو كان مثلا لا يوجد إلا لنوع واحد ، لكنه مع ذلك لا يوجد لكله بل لبعضه ، ويكون مما يجوز أن يكون وأن لا يكون لذلك البعض ، فهو العرض العام ، حتى يكون العرضي إما موجودا لنوع واحد ولكله دائما ، فيكون خاصة ، وإما ألا يكون كذلك ، بل يكون إما موجودا لأنواع ، وإما موجودا لنوع ، ولكن لا بالصفة المذكورة ، فيكون عرضا عاما .

(١) أي ما يخص الشيء بالنظر إليه ذاتيا ، أو ما يخص الشيء بالنظر إلى نسبته إلى غيره ، ومقارنته معه .

وهذا القول مضطرب ، ولا يدل على الشيء من جهة عموميه وخصوصه وكليته ، بل من جهة أخرى ، ويجعل اسم العرض العام هذرا ، فإنَّ العرض العام موضوع بإزاء الخاص .

وإذ الخاص إنما يحسن أن يصير خاصا لأنه لنوع واحد ، فلماذا ليس أن يُجمل أخص الوجوه الثلاثة في استعمال لفظة الخاصة ذالا على المعنى الذى هو أحد الخمسة . وهذا الاستعمال الأعم يجعل الخواص مقسومة إلى أقسام أربعة : خاصة للنوع ولغيره كذى الرجلين للإنسان بالقياس إلى الفرس ، وأحراره بذلك ما كان للنوع كله ؛ وخاصة للنوع وحده ، وهذا إما لكله ، وإما لكله كالملاحة والفلاحة للإنسان ؛ والذى لكله إما دائما فى كل وقت مثل ما يكون الإنسان ضحاکا أو ذا رجلين فى طبعه ، وإما لا دائما كالشباب للإنسان . فالخاصة - من حيث هى أول أن تكون إحدى الخمسة - هى ما ذكرناه ، وأما من حيث هى أولى بأن تكون خاصة فهى اللازمة الدائمة التى لجميع النوع فى كل زمان . ولا يتناقض قولنا : إنَّ كذا خاصة حقيقية ، من حيث الاختصاص بالنوع ، وليس هو الذى إليه قسمة الخمسة ، وقولنا : إن الذى إليه قسمة الخمسة فهو خاصة حقيقية بحسب ذلك ، ليس هو الذى هو الخاصة الحقيقية باختصاصه بالنوع . واعلم أنَّ الخاصة التى هى إحدى الخمس هى الضحاک لا الضحك ، والملاح لا الملاحة ، وعلى ما قيل فى الفصل ، وإن كنا نتجاوز فى الاستعمال أحيانا فنأخذ الضحك مكان ذلك .

وأما العرض العام^(١) فهو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع لا بالذات ، وهو أيضا كالأبيض لا كالبياض . وليس هذا العرض هو العرض الذى يناظر الجوهر كما يظنه أكثر الناس ؛ فإنَّ ذلك لا يحمل على موضوعه بأنه هو ، بل يشق له منه الاسم .

وهذه الخمسة حملها حمل واحد ، كما قد سبق لك مرارا . والعرض العام الذى ها هنا هو كالأبيض وكالواحد وما أشبه ذلك ، فإنك تقول : زيد أبيض ، أى زيد شئ ذو بياض ، والشئ ذو البياض محمولٌ حملا صادقا على زيد ؛ والشئ ذو البياض ليس بعرض بالمعنى الذى يناظر الجوهر ، بل البياض هو العرض بذلك المعنى . وكذلك تقول : إن

(١) ونستطيع أن نبسط العرض العام فنقول إنه صفة غير مميزة للنوع أو للجنس ، وإنما هى صفة متشابهة قد توجد فى كل الأنواع والأجناس ، ولهذا فهي لا تعد مميزة لأنها عرض غير مخصص ، مثل البياض والسواد فهو عرض قائم بالنبات والحيوان كل على حد سواء .

الجسم محدث وقديم ، وليس القديم أو المحدث جنسا ولا فصلا ولا خاصة ولا نوعاً للجسم ، بل من جملة هذا الصنف من المحمولات ، وليس المحدث عرضاً بهذا المعنى ، وإلا لكان الجسم موصوفاً بالعرض من غير اشتقاق ، فكان الجسم عرضاً ؛ بل معنى العرض ها هنا العرضي ، وإن كان ليس بعرض بالمعنى الآخر ؛ فمن العرضي ما هو خاص ومنه ما هو عام ؛ فإن العرضي بإزاء الذاتى والجوهري ، والعرض بإزاء الجوهر . والذاتى قد يكون عرضاً كجنس العرض كاللون لليياض ، وقد يكون جوهرًا ، والعرضي قد يكون عرضاً وقد يكون جوهرًا ؛ وفي هذا الموضع إنما نعنى بالعرض العرضي .

ولم تعلم بعد حال العرض الذى هو نظير الجوهر ، وهذا شيء لم يلتفت إليه أول من قدم معرفة هذه الخمسة على المنطق ، بل جعل للعرض العام حدوداً مشهورة ، مثل قولهم : (إن العرض هو الذى يكون ويفسد من غير فساد الموضوع أى حامله) ؛ ومثل هذا قولهم : (هو الذى يمكن أن يوجد لشيء واحد بعينه وأن لا يوجد ، وأنه الذى ليس بجنس ولا فصل ولا خاصة ولا نوع ، وهو أبداً قائم في موضوع) .

فلنتأمل هذه الحدود والرسوم المشهورة . فأما الأول فإن فيه وجوهاً من الخلل : أحدها أنه لم يذكر فيه المعنى الذى كالجنس له وقد أشرنا إلى مثل ذلك في بعض حدود الفصل . والخلل الثانى أنه إن عنى بالكون والفساد حال ما يكون ويفسد في الوجود ، فالأعراض العامة الغير المفارقة ليست كذلك ، وهم مَقْرُونُونَ أَنَّ مِنَ العرض العام ما هو مفارق ، ومنه ما هو غير مفارق . وإن عنى ما يكون في الوجود والوهم جميعاً ، فقد استعمل لفظاً مشتركاً عنده ؛ فإن لفظة " يكون " وقوعها على الموجود وعلى المتوهم عنده إنما هو بالاشتباه ، وهذا مما حذروا عنه ؛ وسيوضح لك ذلك فيما بعد .

وبعد ذلك ، فإن من الأمور العرضية التى ليست بذاتية ما إذا رفع بالتوهم استحالة أن يكون الشيء قد بقى موجوداً غير فاسد ، كما مر لك فيما سلف . نعم ربما لم يستحل أن يتوهم الوهم باقياً بعده لم يفسد ، وهذا غير مذكور في هذا الرسم . وتجد هذه المغامز كلها محصلة في الرسم الثانى ؛ فإن كثيراً من الأعراض لازمة دائمة ، والدائم لا يكون ممكناً أن لا يوجد إلا في الوهم ؛ ولم يشترط الوهم ، وفي اشتراط الوهم أيضاً ما قلنا . وأما الرسم السلبى الثالث ، فأن الشخص من الأعراض يشارك فيه ، والطبائع ، من حيث هى طبائع ، لامن

حيث هي كلية ، فإن الحق به أنه كلي بهذه الصفة ، خص العرض العام . لكن صاحب هذا القول قد الحق به شيئاً ، وهو أنه قائم في موضوع ، وإنما الحق هذا إذ ظن أن هذا العرض ، الذي هو أحد الخمسة ، وهو العرض الذي يناظر الجوهر . وقد قالوا : إن الفائدة في إلحاقه ذلك ، هي أن يفرقوا بينه وبين اللفظ غير الدال ، مثل قول القائل : شيصبان ، وهذه خرافة ؛ وذلك لأنه إنما يعنى بقوله (الذي ليس بجنس) اللفظ الدال على معنى كلي ، ليس ذلك المعنى معنى جنس ولانوع ولافصل ولاخاصة ؛ فلا شركة في هذا اللفظ الغير الدال ؛ لأنه ليس يجد في لفظ العرض هذا المسموع ، حتى إذا قال : إنه ليس بجنس ولانوع ولافصل ولاخاصة ، شاركه في هذا اللفظ لفظ آخر لا يدل على شيء ، فيلزم إيراد الفصل بينه وبين ذلك . ولو كان إنما يعنى بهذا اللفظ من حيث هو مسموع ، لكان يشاركه في أنه ليس بجنس ولافصل ولانوع ولاخاصة ألفاظ أخرى مسموعة مما هي دالة .

تمت المقالة الأولى من الفن الأول . ولواهب العقل أكمل الحمد والفضل كما هو له أهله

المقالة الثالثة

من الفن الأول من الجملة الأولى

الفصل الأول

في المشاركات والمباينات بين هذه الخمسة

وأولها بعد العامة ما بين الجنس والفصل

إنَّ في الوقوف على ما قَصَّناه من أمر هذه الخمسة عنى للمحصلين عن إيراد المشاركات والمباينات بين هذه الخمسة ، لكنه قد جرت العادة في الكتب المدخلية بإيراد ذلك ، فلتحذ في ذلك حذوهم ، ولنقتصر على ما أوردوه منه ، ولنبدأ بالمشاركات فنقول : إنَّ المشاركة التي تعم الخمسة هي أنها كلية أي معقولة على كثيرين . وإذا اعترف بهذا مُصنَّف المدخل ، فقد اعترف بنقص الرسوم التي للفصل والخاصة والعرض ، إذ أغفل فيها ذكر الكلية .

وتشترك جميعها في شئ آخر ، وهو أنَّ كل ما يحمل على المحمول منها الحمل الذي يحمل به المحمول على موضوعه ، فإنه يحمل على موضوعه ؛ فطبيعة جنس الجنس محمولة على ما يحمل عليه الجنس ، وكذلك جنس الفصل ، وفصل الفصل ؛ وكذلك ما يحمل على الخاصة والعرض ؛ فإنَّ الملون الذي هو جنس الأبيض يحمل على زيد الأبيض ، إذ يحمل على عرضه العام ؛ وكذلك المرئي ، الذي هو عرض الأبيض ، يحمل على زيد الأبيض ، إذ يقال لزيد والأبيض مرئي ؛ وكذلك المتعجب الذي هو جنس الضحك ، فإنَّ جميع هذه تحمل بالتواطؤ^(١) ، أي تعطى ما تحمل عليه أسماءها وحدودها ؛ والجنس والفصل يعمهما .

في المشهور أنَّ طبيعة الجنس يجب فيها أن تقال على أنواع ، وإن لم يجب ذلك فيها ، فليس ذلك يمتنع فيها ، وعلى الشرط الذي ستفهمه وقتا ما . وكذلك ليس يمتنع في طبيعة الفصل أن يقال على غير نوعه ، لكن على هذا ما فرغنا عن ذكره سالفا . وقد مثَّلوا لذلك الناطق ، فإنه يحوى أنواعا ، وقد علمت ما في هذا ، ومع ما قد علمت فلم يُحسنوا في إيرادهم هذا المثال ؛ فإنَّ الناطق إنما يحوى أنواعا كثيرة ليست هي الأنواع القرية منه ، بل

(١) أي : بالتوافق .

على أنواع النوع الواحد الذي قومه الناطق عندهم ، حين أضيف إلى الحي ؛ وهذا أيضا قد فرغنا منه . فإن لم يعتوا بذلك الأنواع القريبة ، بل أى أنواع كانت ، فيجب أن لا ينسوا هذا حين يشاركون بين الجنس والنوع ؛ فإنَّ مِنَ الأنواع ما يحوى أنواعا ، ولا يجعلون هذا مشاركة بين الجنس والنوع .

والمشاركة الثانية المشهورة هي أنَّ الجنس والفصل يشتركان في أن كل ما يحمل عليها من طريق ماهو ، فإنه يحمل على ماتحتها من الأنواع .

وقد علمت أنَّ هذه المشاركة ليست تخص الجنس والفصل ، بل هذه عامة ، ألا أن يقال إنَّ ما يحمل عليها من طريق ماهو ، يحمل على ماتحتها من طريق ماهو . وهذا شئ لم ينطق به مُصرِّحا ، ولو نُطِقَ به لصَحَّ ، إذا عني بالحمل من طريق ماهو غير ما يعنى بالحمل في جواب ماهو ، كما سنوضح لك عن قريب^(١) .

والمشاركة الثالثة المشهورة أن رفعها علَّة رفع ماتحتها من الأنواع ؛ فإنه إذا رفعت الحيوانية والنطق ارتفع الإنسان والفرس وغير ذلك . وهذه المشاركة تابعة لمشاركة هي الأصل ، وهي أن كل واحد منهما جزء ماهية النوع ومقوم له ، فهذا هو الأصل وذلك الفرع ، وهذه خاصية مشتركة بين الجنس والفصل لا توجد لغيرهما .

وأما الخواص التي يباين بها الجنس غيره ، فأول المشهورات^(٢) منها هو أنَّ الجنس يحمل على أكثر مما يحمل عليه الفصل والنوع والخاصة والعرض . أمَّا أنَّ الجنس أكثر حُويًا من الفصل والنوع والخاصة ، فهو أمرٌ ظاهر ؛ فإنَّ الخاصة تخص النوع ؛ وكذلك الفصل ، ولكن بشرط لم يشرطه ، وهو أن يقايس بين الجنس وبين فصلٍ تحته وخاصةٍ تحته . وأما العرض فليس يبتأ بنفسه أنه يجب أن يكون أقل من الجنس ، وذلك أنَّ خواص المقولات العشر التي نذكرها بعد ، هي أعراض عامة لأنواعها ، وليست أقل من الجنس في عمومها ،

(١) الأرجح أن هذه المشاركة لا تخص الجنس والفصل فقط .

(٢) وهي قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس بها لمصلحة عامة أو رافة وحية أو انفعالات من عادات وشرائع وأداب ، والفرق بينها وبين الأوليات أن الإنسان لو خلا ونفسه مع قطع النظر عمَّا وراء عقله ، لم يحكم بها بخلاف الأوليات ، كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن ، وكشف العورة مذموم ، ومراعاة الضعفاء محمودة ، ومن هذه ما يكون صادقا وما يكون كاذبا ، ولكل قوم مشهورات ، وأهل كل صناعة بحسبها .

بل منها ماهو أعم وأكثر ، كما أنَّ كون الجوهر ثابتاً على حدٍّ واحد فلا يقبل الأشد والأضعف هو أعم من الجوهر . فإنَّ قال قائل : إنَّ هذا سلبٌ ، وليس تحته معنى ، فقد يمكننا أن نجد لوازم وعوارض أعم من مقولةٍ مقولةٍ ، كالواحد والوجود ، بل كالمحدث ، بل مثل الحركة فإنها أكثر من الحيوان الناطق ، وهو جنس عنده للإنسان .

والمبانيئة الثانية المذكورة بين الجنس والفصل فهي أنَّ الجنس يحوى الفصل بالقوة ، أى إذا التفت إلى الطبيعة الموضوعية للجنسية ، لم يجب ثبوت الفصل لها ، ولم يمتنع ، بل كان وجوده لها بالإمكان ، فكان إمكانه إمكاناً لا يستوفى طبيعة الجنس ، بل يبقى لمقابله من طبيعته فصل . وهذا معنى الحوى ، فإنَّ الحاوى هو الذي يطابق كل شئ ويفضل عليه .

والمبانيئة الثالثة هى أنَّ الجنس أقدم من الفصل ؛ وذلك لأنَّ الجنس قد يوجد له الفصل المعين ، وقد لا يوجد له ، والفصل إنها وجوده فى الجنس ، ولذلك لا ترتفع طبيعة الجنس برفع طبيعة الفصل ، وترتفع طبيعة الفصل برفع طبيعة الجنس . وفى هاتين المبانيئتين موضع شك ، فإنَّ من الفصول ما يقع خارجاً عن طبيعة الجنس ، مثل الانقسام بمتساويين ، فإنه فصل الزوج فيما يُظن ، ويقع خارجاً عن العدد ؛ لكن الجواب عن هذا سيلوح لك فى مواضع أخرى .

والمبانيئة الرابعة هى أنَّ الفصل يُحمّل من طريق أى شئ هو^(١) ، والجنس يحمل من طريق ماهو وهذا القول بانفراده لا يكون دالاً على المبانيئة ؛ فإنَّ شيئين إذا وُصفا بوصفتين مختلفتين لم يكن ذلك دليلاً على مباينتهما . فأنَّ قائلًا لو قال : إنَّ المبانيئة بين زيد وبين عمرو هى أن هذا حساس وذلك ناطق ، أو أنَّ هذا ملاح وذلك صائغ ، لم يكن هذا القدر كافياً فى التفريق ، فإنَّ الوصفتين المختلفتين فى المفهوم ربما جاز أن يجتمعا ، فلا يبعد أن يكون كونُ زيد حساساً - وإنَّ كان فى المفهوم مخالفاً لكون عمرو ناطقاً - هو مما لا يوجب أن يباين به زيدٌ عمراً ، فلا يستحيل أن يكون كل واحد منهما - مع أنه حساس - ناطقاً أيضاً ؛ لأنَّ الأوصاف المختلفة المفهومات قد تجتمع فى موصوف واحد ؛ وكذلك الملاح والصائغ ، بل يجب أن يكون بينهما قوة السلب ، حتى يكون الحساس يلزمه أن لا يكون ناطقاً ، والناطق أن لا يكون حساساً . ثم كون الجنس مقولاً فى جواب ماهو لا يمنع أن يكون مقولاً فى

(١) أى الكيفية ، أى تعين كيفية معينة من الكيفيات ، لا استفسار عن ماهية ذات .

جواب أى شئ هو ، على أصول هؤلاء ، ولا بينها قوة هذا السلب ، فإنه لا يمتنع أن يكون مايقوم ماهية الشئ يميزه عما ليست له تلك الماهية ، حتى يكون بالقياس إلى مايشترك فيه مقولا في جواب ماهو ، وبالقياس إلى مايفترق به مقولا في جواب أى شئ هو ؛ فهذا القدر لا يمتنع أن يكون جنس الشئ هو أيضا فصلا له باعتبارين ، إن كانت المباينة المطلوبة هى هذه ، ولا يوجب أن يكون جنس الشئ البتة فصلا له . وأما أن يكون فصل الشئ جنس شئ آخر فذلك مما لا يمتنعونه فيما أقدر ، وذلك كالحساس فإنه جنسٌ بوجهٍ للسميع والبصير ، وفصلٌ للحيوان . فإن قال قائل : إن الشئ الواحد قد يكون جنسا وفصلا لشئ واحد ؛ فإنه ، وإن كان جنسا وفصلا لشئ واحد ، فإن اعتبار أنه جنسٌ غيرُ اعتبار أنه فصل ، وقال : نحن إنما نريد أن نوضح الفرق بين الاعتبارين اللذين يطلق على أحدهما اسم الجنسية ، وعلى الآخر اسم الفصلية ، لم نخالفه ، ولم نبكته ، ولم ننزاعه في التسمية ، ولكنه يكون غير من كلامنا معه ؛ لأن كلامنا مع الذى دل باسم الجنس والفصل على طبيعتين مختلفتين اختلافا لا يكون الشئ الواحد بالقياس إلى موضوع واحد موصوفا بكلا الطبيعتين ، بل يجعل إحدى الطبيعتين صالحة لأحد الجوابين ، والطبيعة الأخرى صالحة للجواب الآخر ؛ لكن الوجه الذى ذهبنا نحن إليه في تفهم المقول في جواب ماهو ، والمقول في جواب أى شئ هو ، يعلمك أن المقول في جواب ماهو ، لا يكون مقولا في جواب أى شئ هو ، وبالعكس ، فتكون هذه المباينة على ذلك الوجه صحيحة . لكن لقائل أن يقول : إنكم قد أطلقت المقول في عدة مواضع إن الفصل أيضا قد يقال من طريق ماهو ، وخصوصا في كتاب البرهان فنقول : إنه فرق بين قولنا إن الشئ مقول في جواب ماهو ، وبين قولنا إنه مقول في طريق ماهو ؛ كما أنه فرق بين قولنا " الماهية " وبين قولنا " الداخلة في الماهية " فالمقول من طريق ماهو كل ما يدخل في الماهية ، ويكون في ذلك الطريق ، وإن لم يكن وحده دالا على الماهية ؛ والمقول في جواب ماهو ، هو الذى وحده يكون جوابا إذا سئل عما هو . فالفصل يدخل في الماهية ويكون مقولا من طريق ماهو ؛ إذ هو جزء الشئ الذى يكون جوابا عن ماهو ، لكنه ليس هو وحده مقولا في جواب ماهو .

وقد قال بعض الفضلاء : إنّ الفصل قد يكون مقولا في جواب ماهو أيضا في بعض الأشياء دون بعض ، والجنس دائما دالّ على ماهو^(١) ؛ ذلك لأن الجنس يدل دائما على أصل ذات الشيء ؛ وأما الفصول فربما كانت مناسبات وأضافات إلى أفعال وانفعالات أو أمور أخرى ؛ فلذلك يجعل الجنس أولى منه بها هو . وفي هذا الكلام خللان : أحدهما أنّ ما كان من الفصول يجري هذا المجرى ، فلا يكون فصلا مقوما ، بل يكون من الفصول اللوازم ؛ والآخر أنّ الشيء إذا أريد أن يفرق بينه وبين الشيء الآخر بوصف ، يجب أن يكون الوصف الذي يفرق بينه وبين الآخر موجودا له دون الآخر وجودا على الثبات ، اللهم إلا أن لا تجعل التفرقة بالوصف ، بل بأكثرية الوصف وأخلاقه ؛ فيقال مثلا : إن الجنس هو الذي هو أخرى بأن يكون مقولا في جواب ماهو ، والفصل هو الذي ليس هو بأخرى ؛ فيكون الاختلاف ليس من جهة هذا الوصف ، بل من جهة القمين ، إذ هو موجود لأحدهما دون الآخر ؛ فإن فُعل ذلك كان فيه عدول عن حقيقة التعريف إلى أمر إضافي عرضي ؛ وإن لم يفعل ذلك فيكون بين الجنس وبعض الفصول مشاركة في الحد ، وبين الجنس وبعضها مباينة في الحد .

والمباينة التي بعد هذه هي أنّ الجنس لا يكون للأنواع إلا واحدا ، والفصل قد يكون أكثر من واحد ، كالناطق والمائت للإنسان . وفي إطلاق هذه المباينة بهذا المثال خلل ؛ لأنه إنّ أخذ الجنس كيف كان ، لا قريبا ملاصقا فقط ، وجد للشيء أجناس كثيرة أيضا ؛ فإن الأجناس في العموم قد يوجد الكثير منها للشيء الواحد ، ولكنها لا تكون كلها أجناس الشيء بالحقيقة ، بل بعضها أجناس جنسه . وكذلك قد توجد فصول كثيرة متفاوتة في الترتيب ، ولكنها لا تكون كلها فصول الشيء بالحقيقة ، بل بعضها فصول جنسه ، كما مثّل به ؛ فإن الناطق ليس فصلا قريبا للإنسان على هذه الطريقة التي رتبوا عليها قسمتهم ، بل هو فصل جنسه . وإنما فصله الملاصق على هذا المذهب هو المائت ، وهذا في مثاله واحد ، بل كما أن الجنس الأقرب الذي ليس بجنس الجنس هو في مثاله واحد ، كذلك الفصل الأقرب الذي ليس بفصل الجنس هو في مثاله واحد ، وهو المائت . لكن قد يوجد لهذا

(١) الجنس دائما يدل على ماهية الشيء أي صفته الذاتية ، أما النوع فيهتم بتعيين الهيئة المحتمل وجود الشيء عليها .

الموضع أمثلة أخرى مثل الحساس والمتحرك بالإرادة ؛ فإنهما على ظاهر الأمر فصلان قريبان للحيوان ، فيكون الجنس القريب ليس إلا واحدا ، والفصول القريبة قد تكون أكثر من واحد . وأيضا فإن هاهنا وجهاً آخر ، وهو أن الأجناس الكثيرة ينحصر بعضها في بعض . حتى يحصل آخرها جنسا واحدا ؛ والفصول الكثيرة تكون متباينة لا يدخل بعضها في بعض . وإشباع القول في هذا من حق صناعة أخرى .

والمبينة التي بعد هذا هي أن الجنس كالمادة ، والفصل كالصورة ؛ ويتم بيان ذلك بأن يقال : والذي كالمادة يخالف الذي كالصورة . وأما أن الجنس ليس بادة ، بل كالمادة ، فلأن المادة لا تحمل على المركب حمل أنه هو ، والجنس يحمل على النوع حمل أن الجنس هو ، وأن المادة الموضوعية لصورتين متقابلتين لا تتسبب إليهما بالفعل إلا في زمانين ، والجنس يكون مشتملا على الفصلين المتقابلين في زمان واحد . وهاهنا فروق أخرى تُذكر في غير هذا الموضع . وإذا الجنس ليس مادة ، فليس الفصل صورة . وأما أنه كالمادة ، فلأن طبيعته عند الذهن قابل للفصل ، وإذا لحقه الفصل صار شيئا مقوما بالفعل ، كما هو حال المادة عند الصورة . وإذا الجنس للفصل كالمادة للصورة ، فالفصل للجنس كالصورة للمادة .

الفصل الثاني

فصل

في المشاركة والمباينة بين الجنس والنوع

وأما المشاركة الأولى المشهورة بين الجنس والنوع ، فمشاركة كانت مع الفصل ، وهى
أنهما يتقدمان ما يحملان عليه ، أى ما هما له جنس ونوع .

والثانية مشاركة عامة وهى أن كل واحد منهما كلى . وقد نسى موردهما أن هذه
مشاركة جامعة قد ذكرت مرة ؛ فإن أرادوا أن يجعلوا هذا وجهاً خارجاً عن ذلك ، فيجب
أن يعنى بالكلى غير الكلى على الإطلاق ، بل كلى هو ماهية جزئياته بالشركة .

وأما المباينة الأولى فمثل ما كان مع الفصل ، وهو أن النوع تحوى للجنس ، والجنس
ليس بمحوى للنوع .

وأخرى في قوتها وهى أن طبيعة الجنس أقدم من طبيعة النوع ، أى إذا وجدت طبيعة
الجنس ، لم يجب أن توجد طبيعة النوع ، بل إذا رُفعت ارتفعت هى ، وإذا رفعت طبيعة
النوع ، لم يجب أن ترفع طبيعة الجنس ، بل إذا وجدت وجدت .

وثالثة قريبة من تينك ، وهى أن الجنس يحمل على النوع بالتواطؤ حملاً كلياً ، والنوع
لا يحمل على طبيعة الجنس حملاً كلياً ، وهذا في ضمن المباينة التي قبلت من جهة الحوى وغير
الحوى ؛ وهذه المباينة ليست من المباينات التي في قوة السلب والإيجاب في أول الأمر ؛ لأن
ذلك إنما يكون أن لو قيل أن الجنس يحمل على النوع بالتواطؤ كلياً ، ثم تسلب هذه الصفة
بعينها عن النوع ، بل إنما تسلب عن النوع في هذه المباينة صفة أخرى ، وهى أنه لا يحمل على
الجنس بالتواطؤ حملاً كلياً ، وليس هذا المسلوب هو ذلك الموجب ، لكن صورة هذه المباينة
أن النوع لا يكافئ الجنس فيما للجنس عند النوع ، وهذا لا يتأتى إلا بين مختلفين .

ومباينة أخرى أن كل واحد من الجنس والنوع يفضل على الآخر بوجه لا يفضل به
الآخر عليه ؛ فالجنس يفضل بالعموم ، إذ يحوى أموراً وموضوعات غير موضوعات
النوع ، والنوع يفضل بالمعنى ، إذ يتضمن معنى الجنس ومعنى الفصل زائداً عليه ؛ فإنه كما
أن الحيوان يتضمن بالعموم الإنسان وما ليس بإنسان مما هو خارج عن الإنسانية ، كذلك
الإنسان يتضمن بالمعنى معنى الحيوانية ، ومعنى خارجاً عن الحيوانية وهو النطق .

ومباينة أخرى متكلفة ، وهى أنه ليس في النوع جنس أجناس ، ولا في الجنس نوع أنواع ، وإن كان في كل واحد منهما متوسط .

وأما الجنس والخاصة فقد يشتركان في أنهما محمولان على النوع وتابعان ؛ أى إذا وُجد النوع وجدت الخاصة ؛ والجنس أيضا . وهذه المشاركة قد توجد مع غير الخاصة ؛ وهذه المشاركة هى مع الخاصة العامة .

وذكرت مشاركة أخرى وهى أن طبيعة الجنس تحمل على ما تحته بالسوية ؛ إذ أنواع الحيوان بالسوية حيوان ، ولا تقبل الأشد والأضعف . وكذلك الخاصة كالضحك على أشخاص الناس . وهذه المشاركة لو ذكرت في مشاركات الجنس والفصل والنوع ، لكان ذلك أخرى ؛ فنسى هناك وأورد في هذا الموضع ؛ على أنه ليس هذا موافقا للخواص كلها ؛ فإن الخجل بالفعل من خواص الناس وليس يستوى فيهم ؛ وكذلك أمور أخرى لأمر أخرى . وبالجمله أى برهان قدمه الرجل على أن الخاصة هكذا ، أو أى استقراء يَبْنِيْهْ له ؟ وإنما أورد له مثلا واحدا ؛ وليس هذا وجه البيان العلمى للشئ الى ليس يَبْنِيْهْ بنفسه وبالحقيقة فإن هذا الحكم إنما يصدق في بعض الخواص دون جميعها ، وهى من الخواص الاستعدادية التي تتبع الصور فتكون للكل ودائما . وأما الخواص الدائمة التي تتبع المواد ، فكثيرا ما تقبل الأشد والأضعف . والرجل ينسى هذا الاعتبار عن قريب ، ويأخذ في تعريف الخاصة على جهة لا يستوى معها إعطاء هذه المباينة الخاصة ، كما ستعرفه .

وذكرت مشاركة أخرى وهى أنها كلاهما يحملان على ما تحتها بالتواطؤ^(١) ، وهو أن يكون حملها حملا بالاسم والحد . وهذا أيضا قد كان يليق به أن يذكره لغيرهما ؛ لكنه يجب لمن سمع هذا وتصوره وأقر به أن لا ينسى حكمه في كتاب قاطيغوريوس ، حيث يُظَنُّ أن المقول على الموضوع^(٢) ، وهو المقول بالتواطؤ ، هو الذاتى فقط .

(١) أى بالتوافق بينهما .

(٢) إذا كان الموضوع في القضية اسما مشتركا لم تكن القضية واحدة ، بل تكون عدتها على عدة المعاني التي يقال عليها ذلك الاسم ، فتكون تلك المعاني موضوعات كثيرة يحمل محمول واحد .

وأما المباينات ، فالأولى منها هي أن الجنس متقدم بالذات ، والخاصة متأخرة ؛ إذ كانت الخاصة إنما تحدث مع حدوث النوع ، فتنبعث إما من المادة كغرض الأظفار أو مثال آخر ، وإما من الصورة كقبول العلم ، وإما منهما جميعا كالضحك .

والثانية أن الجنس يحوى أنواعا ، والخاصة نوعا منها .

ومباينة أخرى أن الجنس يُحمل على كل واحد من الأنواع تحلا كليا ، ولا ينعكس ؛ إذ لا يقال : وكل حيوان إنسان ، كما يقال : كل إنسان حيوان . وأما الخاصة فإنها تنعكس ، إذ كل إنسان مستعد للضحك ، وكل مستعد للضحك إنسان . وهذه المباينة بين الجنس والخاصة الدائمة العامة ، أو بين طبيعتي الجنس والخاصة مطلقا ؛ إذ تلك لا تحتمل وهذه تحتمل ، أعنى هذا العكس . ويتبع هذه مباينة هي في ضمن تلك ، وهي أن الخاصة ، وإن كانت لكل النوع ودائما كالجنس ، فإنها لا تكون لغير النوع ، والجنس يكون .

ومباينة أخرى منتزعة من المباينة الأولى ، وهي أن الجنس يرفع الخاصة برفعه ، من غير عكس . ومن شاء أن يجعل هذه مباينة غير المباينة المتعلقة بالتقدم والتأخر ، لم تعوزه الحيلة فيه ، ولكنه يكون قد أمعن في التكلف . وأما الجنس والعرض فيشتركان في أن كل واحد منهما يقال على كثيرين ، وهو المشاركة العامة ؛ وليته قال (على كثيرين مختلفين بالنوع) ، فكان أورد مشاركة خاصة بين العرض والجنس ، خصوصا ولم يذكر مشاركة أخرى . وأما المباينة الأولى فإن الجنس قبل النوع كما علمت . فإما النوع فهو قبل ما يعرض له ، لأنه إن كان ما يعرض له منبعثا عن نوعيته ، فتكون نوعيته قد تقررت بفصله ، ثم لحقه ما لحقه ، وهذا قد فرغ لك من شرحه . وإن كان من الأعراض التي تغرض من خارج ، فيكون النوع أولا قد حصل موضوعا حتى استعد لقبول ذلك العارض من خارج ؛ لكن هذه المباينة موجودة أيضا بين الجنس والخاصة .

والمباينة الأخرى قد ذكرت هكذا : إن الأشياء التي تحت الجنس تشترك فيه بالسوية . وهذه عبارة محرفة ردية ؛ لأنها تشير إلى فرق موجود بين موضوعاتها ، ليعاد ثانيها فيستدل بذلك على الفرق بينهما ، بل كان يجب أن يقول : إن الجنس لا يحمل على الأشياء التي تحته إلا بالسوية ، وذلك يحمل لا بالسوية ، فيكون الفرق واقعا في أول البيان ، بل كان يجب أن يقول : والأعراض ربما حملت لا بالسوية ؛ فإنه ليس جميع الأعراض تحمل إلا بالسوية

كالمرجع والمثلث وأمور أخرى . ولفظ الرجل يُوهم أن كل عرض يُحمل لا بالسوية ، ثم يأمل من هذا أنه إذا جاز في الأعراض أن يكون فيها محمولاً لا بالسوية ، فما المانع أن يكون كذلك في الخواص ؟ فعسى أن يكون كونُ هذا أعم وذلك مساوياً ، مما يرخص لهذا فيما لا يرخص فيه لذلك .

والمباينة التي هي بعد هذه أن الأعراض توجد في الأشخاص على القصد الأول . وأما الأجناس والأنواع فهي أقدم من الأشخاص . وهذه المباينة عجيبة التحريف والتشويش ؛ فإنه كان يجب أن يقول : إنَّ الأعراض توجد في الأشخاص على القصد الأول ، والأجناس والأنواع لا توجد على القصد الأول . أو يقول : إنَّ الأجناس والأنواع أقدمُ من الأشخاص ، والأعراض ليست أقدم ، وما المانع من أن يكون الشيء أقدمَ وموجوداً على القصد الأول ؟ ثم إنَّ كان معنى القصد الأول هو أن يحمل عليها لا بواسطة شيء ، فإنَّ النوع كذلك . وأما الجنس فعساه أن لا يكون كذلك ؛ فإنه يحمل على الشخص بتوسط النوع . وأما النوع ، فإنه محمول على الشخص بالقصد الأول ، أو يشبه أن يكون الرجل قد سَهَا في إيراد لفظة النوع ، فقد كان مستغنيا عنه ، إذ كان وكده الاشتغال بالتمييز بين الجنس والعرض .

والمباينة التي بعد هذه هي أن الأجناس تقال من طريق ماهو ، والأعراض لا تقال . وهذه المباينة موجودةٌ أيضاً بين الجنس والخاصة ، وقد أغفلها هنالك .

الفصل الثالث

فصل

في المشاركات والمباينات الباقية

وأما الفصل والنوع فيشتركان بأنهما يحملان على ماتحتهما بالسوية .
 والمشاركة الأخرى أنها ذاتيان ؛ وهذه تقع أيضا بين الجنس والفصل ، ولم يذكرها .
 وأما المباينة فإنَّ حَمَلَ النوع من طريق ما هو ، وحَمَلَ الفصل من طريق أي شيء هو ، وإنَّ
 الإنسان ، وإنَّ صَلَحَ أن يكون جوابا عن أي الحيوان ، فليس ذلك له أولا وبذاته ، بل
 بسبب الناطق . وقد بُحِثَ عن هذا قبل .

والمباينة الأخرى هي أن النوع لا يوجد ألبتة إلا محمولا على كثيرين مختلفين بالعدد
 فقط ، والفصل في أكثر الأحوال أو في كثير من الأحوال يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع .
 وهذه المباينة بين الفصل والنوع السافل ، لابين الفصل والنوع المطلق .

والمباينة الثالثة هي أن الفصل أقدم من النوع ؛ وأورد مثاله من طريق الرفع بأن قال :
 إن الناطق يرفع برفعه الإنسان ، ولا يرتفع برفع الإنسان ، إذ المَلَكُ ناطق ؛ ولم يأت بالفصل
 والنوع اللذين هما معا ، بل أخذ فصلَ جنس الإنسان ، وقايسه بالإنسان ، وفعل نظير ما
 لفاعل أن يفعله قائلا : إنَّ النوع أقدم من الفصل ، إذ الحى نوع للجسم ، وهو أقدم من
 الفصل الذي هو الناطق . وكما أنَّ هذا القائل مُخَرَّفٌ للحق بعدوله عن إيراد فصل ونوع
 متعادلين في الوضع ، كذلك ذلك ؛ لكن الفصل أقدم من النوع من جهة أنه علة وجوب
 وجوده ، ونسبته إليه نسبة الصورة إلى المركب .

وأورد مباينة أخرى وهي أنَّ فصلين يأتلفان فيقومان نوعا ، والنوعان لا يأتلفان فيقوم
 منهما نوع ؛ وجعل مثال الفصلين الناطق والمات ، وقد عُلِمَ أنها غير متساوي التركيب ،
 كما شرحناه قبل . لكن هذه المباينة تستمر على أحد اعتبارين : إما أن يُجعل الفصلان من
 جنس فصلي الحساس والمتحرك بالإرادة ، وإما أن يقال : إنَّ الفصلين المختلفي الترتيب
 يجتمعان ، فيحدث من اجتماعهما إلى ما يجتمع معه نوع ، هو غير كل واحد منهما . وأما
 النوعان المختلفي الترتيب فلا يأتلفان ، حتى يحدث منهما ، غير كل واحد منهما ، نوع آخر ،
 بل يكون الأعم منهما جزءا من الأخص ، ويكون الحاصل لاشيئا حاصلًا من اجتماعهما ،

بل هو شئ هو أحدهما . والنوعان اللذان لا يختلفان في الترتيب بل يكونان متباينين ، لا يجتمعان ألبتة . لكن لقائل أن يقول : إنَّ الناطقَ والمائتَ في أنفسهما نوعان من أشياء أخرى ، وإنَّ لم يكونا نوعين للناس ، وقد اجتماعا فإحداثا نوعا ، وكذلك كثير من الطبائع المختلفة الأنواع تجتمع فيكون منها نوع ثالث بالاجتماع ، كالاثنيية والثلاثية بفعلان بالاجتماع الخماسية ، وهى نوع ثالث غيرهما ، فإنَّ الجواب أن الاعتبار الذي ذهب إليه في ذكر هذه المباني غير هذا الاعتبار ؛ وذلك أن الغرض فيما يقوله متوجه نحو أشياء محمولة على أشياء بأعيانها يشترك فيها ؛ فإنها إذا كانت فصولا كالناطق والمائت اللذين قد يُقالان على موضوعات بأعيانها ، فإنها إذا اجتمعت فعلت شيئا ثالثا يكون نوعا من الأنواع لتلك الأشياء ، وتكون تلك الأشياء موضوعات له ، كما توضع الأشخاص للأنواع ، ولا يكون كذلك الناطق ؛ لأن الحيوان داخل في ماهية تلك الأشخاص ، وليس داخلا في ماهية الناطق والمائت ؛ فليس الناطق والمائت نوعين بالقياس إليها ، وإن كانا محمولين عليها ، وإلا كانا متوسطين بينهما وبين الجنس الذي هو الحيوان ، وكانا نوعين تحت الحيوان لا فصلين قاسمين ؛ فقد وُجد في الفصول فصلان يقومان نوعا مشاركا في الموضوعات ، ولا يوجد ذلك في الأنواع . وأما أن تكون أنواع مختلفة فتفعل باجتماعها نوعا - موضوع ذلك النوع غير موضوعاتها - فذلك غير منكر ، مثل موضوعات الخمسية فإنها غير موضوعات الاثنيية والثلاثية .

وأما الفصل والخاصة فيشتركان في أنها يحملان على ما تحتها بالسوية . ويجب أن تعلم أن هذا إنما هو في بعض الخواص التى منها الخاصة العامة الدائمة الصورية ، فإن الضاحكين ضاحكون بالسوية كما أن الناطقين ناطقون بالسوية . ويشتركان في أنها للكل ودائما ، وهذا أيضا للخاصة العامة الدائمة . وأما المبانيات فلأن الخاصة الحقيقية هى لنوع واحد ، والفصل قد يكون لأنواع ، وقد علمت ما في هذا .

وأتبع ذلك مبانيته هى كأنها تلك أو لازمة لتلك ، فقال : إنَّ الفصل قد لا ينعكس في الحمل ؛ فلا يقال كل ناطق إنسان ، كما يقال كل إنسان ناطق ؛ وأما الخاصة الحقيقية فتعكس .

وأما المشاركة بين الفصل وبين العرض الغير المفارق ، فدوام وجودهما لموضوعاتها .

وأما المباينات فالأولى منها أنَّ الفصل يحوى دائماً ما هو له فصل ، ولا يُحوى ألبتة . قال الرجل : وأما الأعراض فإنها تحوي غيرها ، وذلك من حيث هى عامة ، وتُحوى أيضاً من غيرها من قبَل أنَّ الموضوع لا يختص بقبول واحد منا محمولا عليه أو فيه ، بل يوضع لغيره ، فهو لذلك يحويه كما كان العرض يحويه ؛ لأنه لا يختص بالحمل على الواحد من موضوعاته ، بل يعرض لغيره . وقد نسى الرجل ما قاله : (إنَّ الموضوع الواحد قد تكون له فصول كثيرة تجتمع فيه) . ثم الحوى كإنه لفظ مشكك غير علمى ، لا ينبغي أن يستعمل ؛ فإنَّ مفهوم وجه الحوى المثبت للعرض والجنس مباينٌ للوجه المسلوب . وقد كان له وجه آخر لو قاله لكان أصوب . وهو أن العرض قد يحوى ويُحوى ، إذ هو من جهةٍ أعم ومن جهةٍ أخص ، كالأبيض فإنه كما يحمل على غير الإنسان ، فكذلك الإنسان قد يحمل على غير الأبيض ، فيكون لكل إنسان أبيض ؛ ولا كل أبيض إنسان ، بل بعض هذا ذاك ، وبعض ذاك هذا ؛ ولكن هذه مباينة مع بعض الأعراض . فتأمل أنه كيف جعلَ المعارض للشئ ولا يعمه خارجاً من جملة العرض ؛ وكان تَوَهُّمُ فيما سلف أنه فيه ومنه . وأما أنه كيف جعله كذلك ، فلأنه جعل من شروط العرض التي بها يباين أنه يحوى النوع ويزيد عليه ، اللهم إلا أن يكون أراد أنَّ هذه مباينة ، لا لكل عرض ، بل لعرض ما .

والمباينة الأخرى أنَّ لاشئ من الفصول يقبل الزيادة والنقصان ، بل طبيعة الفضيلة تمتنع أن تقبل الزيادة والنقصان ، وكون الشئ عرضاً لا يمنع ذلك ؛ لكن الرجل أطلق أنَّ الأعراض تقبل الزيادة والنقصان .

ومباينة أخرى هى أنَّ الفضيلة تمتنع أن يوجد لمقابلاتها موضوع واحد بعينه ، فيكون هو ناطقاً وغير ناطق ، والعرضية لا تمتنع ذلك ؛ فإنَّ الأعراض الغير المفارقة قد يكون للمتضادات منها موضوع واحد .

وأما النوع فيشارك الخاصة الحقيقية في أن كل واحد منهما ينعكس على الآخر ، فكل إنسان ضحاك ، وكل ضحاك إنسان ؛ وفي انهما يوجدان معا لموضوعاتهما دائماً .

أما المباينات فأولها أنَّ الشئ الذي هو نوع لشيء يصير جنساً لشيء آخر ، وأما الخاصة فلا تكون خاصة لشيء آخر ؛ وهذه المباينة متشوشة ردية جداً . أمّا أولاً فلأنه كان فيما سلف لا يلتفت إلى إيراد المباينة بين النوع المضاييف للجنس وبين غيره ، بل يشتغل بالنوع السافل ،

والآن فقد أعرض عن ذلك ، واشتغل بالنوع المضاف للجنس ، ثم الخطب في هذا يسير . لكنه لو كان قال : إنَّ النوع للشئ قد يصير خاصة لشئ آخر ، ثم قال : إنَّ الخاصة لاتصير خاصة لشئ آخر ، لكانت مباينة حسنة ؛ ولكن الحكم في النوع كاذب . ولو قال : إنَّ النوع للشئ يصير جنسا لشئ آخر ، والخاصة لاتصير جنسا لشئ آخر ، لكان هذا أيضا صحيحا ؛ ولكن الحكم في الخاصة كاذب . فكما أنَّ النوع الذي ليس بسافل يصير جنسا ، كذلك الخاصة لنوع غير سافل تصير جنسا ، فتكون خاصة لنوع عال ، وجنسا لأنواع لها ، كاللون فإنه خاصة وجنس . ولو كان قال : إنَّ النوع للشئ قد يصير خاصة لشئ آخر ، والخاصة لاتصير خاصة لشئ آخر لكان مستقيما .

ومباينة أخرى وهى أن النوع متقدِّمٌ في الوجود ، والخاصة متأخرة ؛ وهذا مسلم معقول ، كما قد سلف .

ثم أورد مباينة أخرى وهى أنَّ النوع موجود بالفعل دائما ، وأما الخاصة فتوجد في بعض الأوقات . وهاهنا تشويش أيضا ؛ وذلك أنه إنَّ عنى بالخاصة مثل الضحك الذي بالفعل ، فقد خرج عن المذهب الذي كان يسلكه إلى الآن ؛ وإنَّ عنى بالخاصة الاستعداد الطبعي ، فذلك موجود بالفعل دائما ، فإنَّ كون الإنسان ضاحكا بالطبع موجود له بالفعل دائما . وهذه المباينة - إنَّ صحت - فكان يجب أن يذكرها للجنس والفصل مع الخاصة أيضا .

ومباينة أخرى هى أنَّ حدَّيهما مختلفان ، وهذه المباينة موجودة بين الجميع ليست تخص اعتبار الحال بين النوع والخاصة ؛ وأما النوع والعرض فيعمهما أنهما كليان . قال : ولا يوجد لهما أشياء كثيرة يشتركان فيها لبعدهما بينهما ؛ وأما المباينة فلإنَّ هذه الماهية وذلك ليس ، ولأنَّ الجوهر^(١) الواحد نوعه واحد ، وأعراضه لا يجب أن تكون واحدة . وهذه المباينة توجد أيضا بين الجنس والعرض ، وبين النوع والخاصة ، وبين الجنس والخاصة . وأيضا فإنَّ النوع قبل العرض وجودا وتوهما ، وإنَّ النوع يستوى لموضوعاته المشتركة فيه ، والعرض قد لا يستوى ، وإنَّ كان غير مفارق كسواد الزوج . وأما الخاصة والعرض الغير المفارق

(١) وهو "موجود لافي موضوع" والموضوع : محل يوجد متقوماً دون ما يحل فيه ، فالصورة والمادة والجسم المركب منها جواهر وكذلك المقارقات - أعني العقل والنفس . .

فيشتركان في أنهما دائمان لموضوعاتهما ؛ وقد كان يجب أن لا ينسى هذه المشاركة بين النوع وبين العرض الغير المفارق . ويختلفان بأن الخاصة توجد للنوع وحده ، والعرض الغير المفارق يوجد لأكثر من نوع كالسواد للزنجي والغراب ويجب أن تتذكر هذا إذا رجعت إلى ماصلف في المقالة الأولى .

ومباينة أخرى أن الاشتراك في العرض لا يجب أن يكون بالسوية ، وفي الخاصة يجب أن يكون بالسوية ، وقد عرفت ما فيه .

فهذه هي الاشتراكات والمباينات المشهورة التي أوردتها أول من أفرد لهذه الخمسة الكلليات كتابا ، وقد ذكرناها على منهاج ذكره وترتيبه . وجميع ما أوردته من المباينات التي ليست مباينة عامة ، فيمكن أن يُعبر عنه فيقال مثلا : الفصل ليس من شأنه أن يكون كذا ، ومن شأن بعض ماهو في طبيعة العرض مثلا أن يكون كذا ، فيكون هذا تحسينا لقوله : (ومع ذلك مستمرا) . ولو أنه وفق لكان يورد أولا المشاركات التي بين الخمسة ، ثم التي بين أربعة أربعة ، ثم التي بين ثلاثة ثلاثة ، ثم التي بين اثنين اثنين ، وكذلك كان يورد المباينات التي بين واحد وبين أربعة ، ثم التي بين اثنين وثلاثة ، ثم التي بين كل واحدة واحدة أخرى خاصة ، فيكون قد حفظ ماهو الواجب ، ولا يكون قد ترك مشاركة ومباينة هي بين اثنين اثنين منها تركا مهملا ، ويذكرهما بين اثنين آخرين ، ربما كان ذكره فيما أهمله أوقع وأحسن .

الفصل الرابع

فصل

في مناسبة بعض هذه الخمسة مع بعض

وإذ قد عرفنا هذه الألفاظ الكلية الخمسة ، فيجب أن نعلم أن الشيء الذي هو منها جنس ليس جنسا لكل شيء ، بل لنوعه فقط . وكذلك الفصل ليس يجب أن يكون فصلا لكل شيء ، بل إما من حيث هو مقسم فلجنسه ، وإما من حيث هو مَقْوَمٌ فلنوع ذلك الجنس^(١) . وأن الشيء الواحد قد يجوز أن يكون جنسا أو كجنس ، وفصلا ونوعا وخاصة وعرضا ؛ فإنَّ الحساس كالنوع من المدرك ، وجنسٌ للسامع والبصر ، وفصل للحيوان ؛ والماشي جنس لذى الرجلين ولذى أربع أرجل ، ونوعٌ للمتقل ، وخاصةٌ للحيوانات ، وعرضٌ عام للإنسان . وربما اجتمعت الخمسة في واحد .

والجنس ليس جنسا للفصل البتة ، ولا الفصل نوعا للجنس ، وإلا لاحتاج إلى فصل آخر ، بل الفصل معنى خارج عن طبيعة الجنس ؛ فإنَّ الناطق ليس هو حيوانا ذا نطق ، بل شيء ذو نطق ، وإن كان يلزم أن يكون ذلك الشيء حيوانا ، وأما الحيوان ذو النطق فهو الإنسان ؛ ولو كان الحيوان داخلا في معنى الناطق لكان إذا قلت : حيوان ناطق ، فقد قلت : حيوان هو حيوان ذو نطق ، فإنَّ ذا النطق والناطق شيء واحد . وأذا قيل الجنس على الفصل فهو كما يقال العرض اللازم على الشيء الذي يقال عليه ولا يدخل في ماهيته ، لكنه كالمادة للفصل ، ونسبة الفصل إليه من وجهٍ كنسبة الخاصة التي توجد في البعض ، لكن الفصل يقوم موجودا بالفعل ، وإن لم يدخل في حده وماهيته دخوله في إنيته ، ككثير من العلل كالصورة للمادة ، هذا إن كان الفصل أخص على الإطلاق من الجنس ، ولم يقع خارجا عنه البتة أو بالحقيقة ، فإنَّ قول كل واحد منهما عند التحصيل هو على النوع . وهذه الأشياء تتحصل لك في الفلسفة الأولى .

(١) وهذا شيء عقلي ومنطقي بناء على القسمة العقلية لكل شيء فكل جنس تحته أنواع وكل نوع قد يكون جنسا لما تحته ، والجنس قد يكون نوعا مندرجا تحت أجناس فوقه .

والجنس تكون نسبته إلى الفصل كنسبة عارض عام ؛ وأما العارض العام فإنه قد يكون بالقياس إلى الجنس خاصة ، وبالقياص إلى النوع عرضا عاما ، مثل الانتقال بالإرادة فإنه خاصة من خواص الحيوان ، وعارض عام للإنسان ؛ وربما كان خاصةً لجنس أعلى ، مثل البياض فإنه من خواص الجسم المركب ، وعارض عام للإنسان ، وربما كان من خواص أعلى الأجناس كلها ؛ وربما لم يكن العارض العام خاصةً لشيء من الأجناس ، إذا كان قد يعرض لغير تلك المقولة ، مثل امتناع قبول الأشد والأضعف ، فإنه من لوازم الجوهر على سبيل العموم له ولغيره ، وليس خاصةً لجنس من أجناسه ، إذ ستعلم أن ذلك قد يقع في غير أعلى أجناسه . والحيوان نسبته إلى هذا الحيوان - من حيث هو حيوان ألحق به الإشارة ولم يعتبر فيع التلق - نسبة النوع إلى الأشخاص ، فإنه مقول عليه قول النوع الذي هو نوع بالقياس إلى الأشخاص فقط على الأشخاص ، لا نسبة الجنس ، بل إنها هو جنس بالقياس إلى أشخاص الحيوان من حيث صارت ناطقة ، وكذلك الناطق بالقياس إلى هذا الناطق غير مأخوذ معه الحيوانية ، فإنه كنوع له بالمعنى المذكور لا كفصل ، بل هو فصل لأشخاص الحيوان من حيث هي حيوان . والضحاك أيضا فإنه كالنوع لهذا الضحاك من غير أن يعتبر إنسانا ، وإنها هو خاصة للإنسان ولأشخاص الناس ؛ وكذلك الأبيض أيضا لهذا الأبيض ، من حيث هو أبيض مشار إليه ، فإنه كالنوع له .

والعرض العام إنما هو عرض عام للشيء الذي هو موضوع لكونه هذا الأبيض ، لا لهذا الأبيض ، من حيث هو هذا الأبيض .

واعلم أن هذه الخمسة قد يتركب بعضها مع بعض تركبا بعد تركب ، فالجنس يتركب مع الفصل ، فإن المدرك جنس فصل الإنسان الذي هو الناطق مثلا ، أو ذو النفس فإنه جنس للناطق ، فهو جنس الفصل ، وقد عرض له أن كان فصل الجنس ، لأن ذا النفس فصل بعض الأجناس المتوسطة التي للإنسان . وقد يتركب الجنس مع العرض ، مثل أن الملون جنس عرض الإنسان الذي هو الأسود والأبيض ، لكن هذا التركيب يخالف الأول ؛ فإنه ليس يجب أن يكون جنس الفصل المقوم جنسا مقوما للنوع ، وجنس العرض يجب أن يكون عرضا لاحقا لذلك النوع . نعم قد يكون جنس الفصل فصلا مقوما لجنس النوع ، وكذلك قد يكون جنس العرض عرضا لاحقا لجنس النوع .

وأما تركيب الجنس مع الخاصة فمثل أن المتعجب بالفعل جنسٌ للضحاك بالفعل الذي هو خاصة ، والصيَّاح جنسٌ للمصاهل الذي هو خاصة .

والفصل أيضا قد يتركب مع الجنس ، كالحساس فإنه فصل جنس الإنسان ؛ ويتركب مع الخاصة ، مثل النسبة إلى قائمتين من قولنا : مساوى الزوايا الثلاث لقائمتين ، فإنه فصلٌ خاصة المثلث ؛ وقد يتركب مع العرض ، كالمفرق للبصر فإنه فصل عرض القطن .

والخاصة قد تتركب مع الجنس ، فإن المشى خاصة جنس الإنسان ؛ وقد تتركب مع الفصل ، فلا تفارق في كثير من المواضع خاصة النوع ، وربما كان أعم من خاصة النوع وذلك إذا كان الفصل أعم ، مثل المنقسم بمتساويين الذي هو فصل الزوج ، فإنَّ ذا النصف خاصة لهذا .

وقد تتركب مع العرض العام فإن المبصر خاصة الملون ، والملون عرضٌ عام للإنسان . والعرض قد يتركب مع الجنس فلا يفارق عرض النوع ، لأنه يكون عرضا للنوع ، لكن من أعراض النوع ماهو خاصة للجنس ، وليس عرضا عاما للجنس بل خاصة ، ومنه ماهو عرض عام لهما ، وكذلك عرض الفصل وعرض الخاصة .

تم كتاب إيساغوجي . والحمد لمولى النعم ومرادف الآلاء والقسم

المقولات

المقالة الأولى من الفن الثاني من الجملة الأولى

الفن الثاني من الجملة الأولى من المنطق في المقولات وهى سبع مقالات

المقالة الأولى : ستة فصول

الفصل الأول

فصل في غرض المقولات

قد علمت فيما سلف مائئة اللفظ المركب ومائئة اللفظ المفرد ، وعلمت أن اللفظ المركب إنما يتألف من اللفظ المفرد ، وعلمت أن الألفاظ المفردة ، من حيث هى كلية وجزئية وذاتية وعرضية ، منقسمة خمسة أقسام ؛ فمن الواجب الآن أن تعلم أن معرفة هذه الأحوال الخمسة للألفاظ المفردة مُعَيَّنَةٌ على معرفة الألفاظ المركبة ، من حيث تقصد المعرفة بها ، وأن تعتقد أن ههنا أحوالا أخرى للألفاظ المفردة غير محتاج إليها في معرفة الألفاظ المركبة ؛ فليس كل أحوال الألفاظ المفردة "محتاج إليها ليتفع بها في معرفة أحوال الألفاظ

(١) دلالة اللفظ على المعنى بتوسط الوضع له مطابقة ، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق . وبتوسطه لما دخل فيه ذلك المعنى تضمن ، كدلالته على الحيوان وعلى الناطق فقط . وبتوسطه لما خرج عنه التزام ، كدلالته على قابل العلم وصنعة الكتابة .

ويشترط في الدلالة الالتزامية كون الخارج بحالة يلزم من تصوّر المسمى في الذهن تصوّره ، وإلا لامتنع فهمه من اللفظ . ولا يشترط فيها كونه بحالة يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحقيقه فيه كدلالة لفظ العمى على البصر ، مع عدم الملازمة بينهما في الخارج .

والمطابقة لا تستلزم التضمن كما في البسائط . وأما استلزامها الالتزام فغير متيقن ، لأن وجود لازم ذهني لكل ماهية يلزم من تصوّرها تصوّره غير معلوم ، وما قيل إن تصوّر كلّ ماهية يستلزم تصوّرها أنها ليست غيرها فممنوع . ومن هذا نتبين عدم استلزام التضمن الالتزام . وأما ههنا فلا يوجدان إلا مع المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث إنه تابع بدون المتبوع .

والدالّ بالمطابقة إن قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركب ، كرامي الحجارة ، وإلا فهو المفرد . وهو إن لم يصلح أن يخبر به وحده ، فهو الأداة كفي ولا ؛ وإن صلح لذلك ، فإن دلّ بهيته على زمان معين من الأزمنة الثلاثة فهو الكلمة ، وإن لم يدلّ فهو الاسم .

المركبة التركيب المقصود في المنطق ، أما هذه فمما يُتَفَعُّ بالوقوف عليها في صناعة المنطق ؛ وأنَّ الألفاظ المركبة^(١) إنها تركب بحسب صناعة المنطق ليقف على السبيل النافع في إفادة التصديق والتصور ؛ وهذه الإفادة تتم بالقياسات وبالحدود وبالرسوم .

والقياسات مؤلفة من مقدمات ، كما ستعرف ، وتحتاج أن تكون موضوعاتها كلية لتدخل في العلوم ؛ وتحتاج أن تكون موضوعاتها ومحمولاتها على نَسَبٍ من النَسَب المذكورة في الذاتية والعرضية حتى تدخل في البرهان .

والقسمة أيضا إحدى الطرق الموصلة إلى اكتساب العلم بالمجهول . والقسمة الفاصلة هي التي تكون للأجناس إلى الأنواع بالفصول محفوزا فيها الترتيب ، لئلا تقع طفرة من درجة إلى غير التي تليها . وقد تكون أيضا بالخواص والأعراض .

=
وحيتئذ إما أن يكون معناه واحداً أو كثيراً . فإن كان الأول فإن تشخص ذلك المعنى سمي علماً ، وإلا فمتواطئاً إن استوت أفراده الذهبية والخارجية فيه كالإنسان والشمس ، ومشككاً إن كان حصوله في البعض أولى وأقدم وأشد من الآخر كالوجود بالنسبة للواجب والممكن . وإن كان الثاني فإن كان وضعه لتلك المعاني على السوية فهو المشترك كالعين ، وإن لم يكن كذلك ، بل وضع لأحدهما أولاً ثم نقل إلى الثاني .

وحيتئذ إن ترك موضوعه الأول يسمى لفظاً منقولاً : عرفياً : إن كان الناقل هو العرف العام كالدابة ، وشرعياً : إن كان الناقل هو الشرع كالصلاة والصوم ، واصطلاحياً : إن كان هو العرف الخاص كاصطلاح النحاة والنظار ، وإن لم يترك موضوعه الأول بالنسبة إلى المنقول عنه حقيقة ، وبالنسبة إلى المنقول عنه مجازاً : كالأسد بالنسبة إلى الحيوان المفترس والرجل الشجاع .

وكل لفظ فهو بالنسبة إلى لفظ آخر مرادف له إن توافقا في المعنى ، ومباين له إن اختلفا فيه .

(١) المركب فهو إما تام : وهو الذي يصح السكوت عليه ، أو غير تام . والتام إن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية ، وإن لم يحتمل فهو الإنشاء . فإن دلَّ على طلب الفعل دلالة أولية : أي وضعية فهو مع الاستعلاء أمر ، كقولنا : اضرب أنت ، ومع الخضوع سؤال ودعاء ، ومع التساوي التماس ؛ وإن لم يدلَّ فهو تنبيه يندرج فيه التمني والترجي والتعجب وانقسم والنداء . وأما غير التام فهو إما تقييدي كالحَيَوان الناطق ، وإما غير تقييدي كالمركب من اسم وأداة ، أو كلمة وأداة .

فمعرفة هذه المفردات الخمسة نافعة في القياسات ؛ ومنفعتها في الحدود والرسوم
أظهر : فإن الحدود من الأجناس والفصول ؛ والرسوم من الأجناس والخواص
والأعراض ، وهى في أكثر الأمر للأنواع .

فتقديم تعرّف هذه الأحوال اللاحقة للألفاظ المفردة قبل الشروع في معرفة المركبات
تقديمٌ إما ضرورى وإما كالضرورى .

وللألفاظ المفردة أحوال أخرى وهى دلالاتها على الأمور الموجودة أحد الوجودين
الذين يبينهما حين عرّفنا موضوع المنطق . ولا ضرورة ألبتة إلى معرفة تلك ، أعنى في أن
نتعلم صناعة المنطق ، ولا شبه ضرورة ، لا من جهة حال دلالاتها على الأشخاص الجزئية ؛
فإن ذلك مما لا يتفع به في شئ من العلوم أصلا ، فضلا عن المنطق ، ولا من جهة حال
دلالتها على الأنواع ؛ لأن هذا أمر لم يعن به أحد في صناعة المنطق ، وتمت صناعة المنطق
دون ذلك ، ولا من جهة حال دلالتها على الأجناس العالية ، التى جرت العادة بتسميتها
مقولات وإفراد كتاب في فاتحة علم المنطق لأجلها الذى يسمى قاطيغورياس ؛ فإن المتعلم
للمنطق ، إذا انتقل بعد معرفته بما عرفنا من أحوال الألفاظ المفردة ، وعرف الاسم
والكلمة^(١) ، أمكن أن ينتقل إلى تعلم القضايا وأقسامها ، والقياسات والتحديدات

(١) واشترط في حد الكلمة أن تكون دالة على الزمان ، لا بالعرض ، لأن كثيرا من الناس يظن أن كل اسم
يدل أيضا على زمان ، إذ كان كل شيء عندهم في زمان ، مثل : الإنسان ، الحيوان ، لتخرج عنها الأشياء
التي هي في زمان بالعرض ، وهي التي إذا فهمت معانيها لم ينجر معها في الذهن الزمان ضرورة ، مثل :
الإنسان ، والحيوان . وهذه وإن كان كل واحد منها في زمان ، فأسماؤها ليست تدل على أزمتها بالذات ،
بل إن كان ولا بد فالبالعرض ، والكلمة فليست بالعرض تدل على الزمان ، بل بالذات ، وباضطرار . فإن
الزمان لا يفارق الكلمة أصلا .

واشترط فيها أن تكون دلالتها على الزمان يبينها لتخرج عنها الألفاظ الدالة على أصناف الحركة ، مثل :
المشي ، والعدو . فإن معاني هذه - إذا فهمت - انجر الزمان معها في الذهن ضرورة ، وليس الزمان مقترنا
بها إلا بالعرض ، إذ كانت لا يمكن أن تفارق الزمان . وهذه وإن كان الزمان غير مفارق لها ، فليست
ألفاظها هي التي تفهم الزمان يبينها واشكالها ، ولكن يلزم الزمان عند وجودها على أنه من خارج . كما أن
القيام والقعود ، وإن كانا لا يوجدان إلا في الإنسان والحيوان ، فليست هذه الألفاظ بأشكالها دالة على
الإنسان والحيوان ، بل إن كان ذلك ، فالعرض . ولو كانت تدل بذاتها على الزمان المقترن بها ، لكانت كل

وأصنافها ، ومواد القياسات والحدود البرهانية وغير البرهانية وأجناسها وأنواعها ، وإن لم يخطر بباله أن ههنا مقولات عشرة ، وأنها هي التي تدل عليها أنفسها أو على ما يدخل فيها بالألفاظ المفردة .

ولا يعرض من إغفال ذلك خلل يُعتد به ؛ ولا إن ظن أحد أن هذه المقولات أكثر عدد أو أقل عددا دخله من ذلك وهنّ في المنطق ؛ وليس أن يعلم أنه هل هذه الأمور توصف بالجنسية أو جبّ عليه من أن يعلم أنه هل أمور أخرى توصف بالنوعية ، بل معرفة هذه . أما من جهة كيفية الوجود ، فإلى الفلسفة الأولى ؛ ومعرفة من جهة تصور النفس لها ، فإلى حد من العلم^(١) الطبيعي يصاقب الفلسفة الأولى ؛ ومعرفة أنها تستحق الألفاظ توقع عليها . فإلى صناعة اللغويين .

لغة دلت على شيء ، وكان يقترن إلى المعنى المدلول نعليه بتلك اللفظة أشياء آخر غيره ، لدلت اللفظة - مع دلالتها على ذلك المعنى - على تلك الأشياء الأخر المقترنة إليه ، وكان يلزم في كثير من الألفاظ أن تدل على أشياء بلا نهاية .

واشترط فيه أنه دال على زمان محصل ، لتخرج عنها الألفاظ الدالة من الأسماء على أزمنة فيها غير محصلة ، مثل : السرعة والإبطاء ، فإنها يدلان على زمان - إذ كانت ماهيات هذه بالزمان - لكنه زمان غير محصل بالماضي ، والمستقبل ، والحاضر ثم اشترط فيه قولنا : (الزمان الذي فيه ذلك المعنى) لتخرج عنها الألفاظ الدالة على الأزمنة المحصلة أنفسها ، مثل : اليوم ، وأمس ، وغد . فإن كل واحد منها يدل على زمان بعينه محصل ، لا على معنى في ذلك الزمان ، ولا على زمان ذلك الزمان .

والكلمة أيضا مع دلالتها على زمان المعنى ، تدل على موضوعه من غير تصريح ، وتشارك في ذلك الأسماء المشتقة ، مثل : الضارب ، والشجاع ، والفصيح . وتدل الكلمة أيضا بذاتها على وجود المعنى لشيء ، فلذلك تكفي بأنفسها في ارتباطها بالموضوع في القضية ، وليس ذلك لأجل ما في بنيتها من الدلالة على الموضوع من غير تصريح . ولو كان لأجل ذلك ، لكانت الأسماء المشتقة مكتفية بأنفسها في ارتباطها بالموضوع في القضايا ، ولما احتاجت إلى كلمة وجودية : إما مظهرية في اللفظ ، أو مضمرة .

(١) العلم إما تصور فقط : وهو حصول صورة الشيء في العقل ، وإما تصور معه حكم . وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً . ويقال للمجموع تصديق . وليس الكل من كلّ منها بدسياً ، وإلا لما جهلنا شيئاً ، ولا نظرياً ، وإلا لدار أو تسلسل . بل البعض من كلّ منها بدسي ، والبعض الآخر نظري محصل بالفكر . وهو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول . وذلك الترتيب ليس بصواب دائماً لمناقضة بعض العقلاء بعضاً في

ومعرفة أن الألفاظ المفردة^(١) تقع على شئ منها ، من غير تعيين الألفاظ التي تقع عليها ، هي كمعرفة أن الأمور الموجودة لها ألفاظ مفردة موضوعة بالفعل أو في القوة . وليس أن يعرف المنطقي ، من حيث هو منطقي ، ذلك فيها أولى من معرفة ذلك في غيرها ؛ فإنه ليس يلزمه ، من حيث هو منطقي ، أن يشتغل بأن يعرف أن الألفاظ المفردة موضوعة لصنف من الأمور ، وهو الكليات العامة ، دون أن يعرف ذلك في صنف من الأمور ، وهي الكليات الخاصة . نعم ههنا شئ واحد وهو أن المتعلم قد يتففع بهذا التلقين انتفاعا من وجه ، وهو أنه تحصل له إحاطة ما بالأمور ويقتدر على إيراد الأمثلة .

وإذا كانت الحدود قد يعرض فيها اختلاف باختلاف وقوع المحدودات في مقولات شتى ، كحال الشئ الذي من مقولة المضاف مثلا ، فإنه يعرض له أن يحتاج في تحديده إلى أحوال لا تعرض لما يقع في مقولة الجوهر . وربما خَصَّ أنواع الكمية في التحديد خواص هي لها دون أنواع الكيفية .

مقتضى أفكارهم ، بل الإنسان الواحد يناقض نفسه في وقتين ، فمست الحاجة إلى قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات من الضروريات ، والإحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع فيها ، وهو المنطق . ورسموه بأنه : آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر . وليس كله بديهيًا ، وإلا لاستغني عن تعلمه ، ولا نظريًا وإلا لدار أو تسلسل ، بل بعضه بديهي وبعضه نظري مستفاد منه .

(١) الألفاظ المفردة منها ما هو اسم ومنها ما هو فعل قيل إن الألفاظ الدالة منها ما هو اسم ، ومنها ما هو كلم - والكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الأفعال - ومنها ما هو مركب من الأسماء والكلم . فالأسماء مثل زيد وعمرو وإنسان وحيوان وبياض وسواد وعدالة وكتابة وعادل وكاتب وقائم وقاعد وأبيض وأسود ، وبالجمله كل لفظ مفرد دال على المعنى من غير أن يدل بذاته على زمان المعنى . والكلم هي الأفعال مثل مشى ويمشي وسيمشي ، وضرب ويضرب وسيضرب ؛ وما أشبه ذلك . وبالجمله فإن الكلمة لفظه مفردة تدل على المعنى وعلى زمانه . فبعض الكلم يدل على زمان سالف مثل كتب وضرب ، وبعضها على المستأنف مثل سيضرب ، وبعضها على الحاضر مثل قولنا يضرب الآن . والمركب من الأسماء والكلم منه ما هو مركب من اسمين مثل قولنا زيد قام وعمرو وإنسان والفرس حيوان ، ومنه ما هو مركب من اسم وكلمه مثل قولنا زيد يمشي وعمرو كتب وخالد سيذهب وما أشبه ذلك .

وإذا كانت هذه الأشياء مفهومةً على حيالها ، كأن تَعْلَمَ ذلك سهلاً . بعد أن الحاجة إلى إفراد هذا التعليم غير ماسة في هذا المعنى ؛ فإنه يمكن أن تعلم صناعة التحديد بكمالها من غير أن يحتاج إلى إفراد هذا الفن ، وأن يقال : إن كانت أمور من المضاف فحكمها كذا ، وإن كانت قوى وكيفيات فحكمها كذا . فيجب أن لا تتجاوز هذا القدر بطمئعك في هذا الفن ، وأن تتيقن أنه دخيل في صناعة المنطق ، وأن تعلم شيئاً آخر ، وهو أن واضع هذا الكتاب لم يضعه على سبيل التعليم ، بل على سبيل الوضع والتقليد ؛ فإنه لا سبيل بالبيان المناسب للمنطق إلى أن تعلم ما يعلم فيه بالتحقيق .

ويجب أن تعلم أن كل ما يحاولون به إثبات العدد لهذه العشرة ، وأنه لا علم لها ، وأنه لا تدخل فيها ، وأن لكل واحد منها خاصية كذا ، وأن تسعة منها مخالفة للواحد الأول في أنه جوهر وهي أعراض ، وما أشبه ذلك فإنها بيانات مجتلبة من صناعات أخرى ومقصر فيها كل التقصير . إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالاستقصاء ؛ ولا سبيل إلى الاستقصاء لا بعد الوصول إلى درجة العلم الذي يسمى فلسفة أولى .

فيجب أن تتحقق أن الغرض في هذا الكتاب هو أن تعتقد أن أموراً عشرة هي أجناس عالية تحوى الموجودات^(١) ، وعليها تقع الألفاظ المفردة اعتقاداً موضوعاً مسلماً ، وأن تعلم أن واحداً منها جوهرٌ وأن التسعة الباقية أعراض ، من غير أن يبرهن لك أن التسعة أعراض ، بل يجب أن تقبله قبولاً .

فلا سبيل إلى أن نبرهن لك الآن أن الكميات والأعراض من غير أن نبرهن لك ضرورة ذلك العدد ، بل تقبله قبولاً ، ومن غير أن نبرهن لك أن كل واحد منها جنس

(١) الموجود يقال على الجوهر أولاً ، ثم على كل واحد من سائر المقولات ، إذ كان الجوهر ، كما تقد ، مستغنياً بنفسه في الوجود عن الأعراض ، إذ كانت الأعراض تبدل عليه ، ولا ينقص وجوده زوال ما يزول عنه منها .

ووجود كل واحد من الأعراض في الجوهر ، والجوهر إذ بطل ، بطل العرض الذي قوامه به . ثم كل ما كان من باقي المقولات وجوده في الجوهر لا يتوسط عرض آخر من غير أن يكون تابعا في وجوده لمقولة أخرى سبق وجودها وجوده في الجوهر ، كان أولى باسم الموجود .

ثم لك ما كان منها وجوده في الجوهر بتوسط أشياء أقل ، كان أولى باسم الموجود من الذي وجوده في الجوهر بتوسط أشياء أكثر .

بالحقيقة ، لالفظ مشكك ، ولا دال على لازم غير مقوم . فلا سبيل لك ، في ابتداء التعليم ، أن تعلم مثلاً أن الكيفية تقع على الأنواع التي تحتها وقوع الجنس ، وأنه ليست اسماً مشتركاً أو مشككاً أو متواطئاً ، ولكنه مقومٌ لماهية ماتحته ؛ وكذلك الكمية . ومن اشتغل بذلك في هذا الكتاب فقد تكلف ما لا يفى به وسعه . وكذا حال الخواص التي تذكر ، فإنها إنما تذكر ذكرًا .

والدليل على أن الحق ما أقوله لك هو أن هذه المباحث قد تركزت في الكتاب الذي هو الأصل . وأيضاً فقد اشمأز كافة المنطقيين المحصلين عن أن يكون هذا الكتاب نظراً في طبائع الموجودات ، بل قالوا : إنه نظر فيها ، من حيث هي مدلول عليها بالألفاظ المفردة^(١) . وليست البراهين التي تصحح أن هذه التسعة أعراض غير البراهين التي تدل على أحوال وجودها ؛ ولا يوجد برهان على ذلك فيها ، من حيث هي مدلول عليها بالألفاظ المفردة ؛ وكذلك الحال في تلك المباحث الأخرى .

فإذا كان بيان هذه الأحوال فيها متعلقاً بالنظر من حيث هي موجودة ، لم يكن للاشمئزاز الذي يعتقده معني ؛ بل يكون هذا النظر فيها نظراً من حيث هي موجودة ، ثم من حيث هي مدلول عليها باللفظ ، فيكون قد جمع فيه وجهها النظر .

على أن كل ما ينظر في أحواله ، من حيث هو موجود ، فقد يُشعر مع ذلك بحاله ، من حيث هو مدلول عليه ؛ فإن لكل حقيقة من الوجود مطابقة من اللفظ . نعم لو كان لكونها مدلولاً عليها خواص لا تتناول صرافة الوجود ، وكان البحث في هذا الكتاب مقتصرًا عليها ومنصرفاً إليها ، لكان بالحرى أن يظن أن هذا الذي عرفوه من أمره بغرض هذا الكتاب ، حتى جردوه نظراً منطقيًا ، ليس فلسفة أولى ولا فلسفة طبيعية ، أمر دقيق وإخراج لطيف وفصل غامض .

ولو كانوا يضعون هذه الأمور كلها وضعاً على سبيل التسليم ، ويقولون إن هذه جماع الأمور التي عليها تقع الألفاظ المفردة ومنها تؤلف الألفاظ المركبة ، بل هي الأمور التي

(١) كل مفهوم فهو جزئي إن منع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه ، وكلّ إن لم يمنع . واللفظ الدالّ عليهما يسمّى كلياً وجزئياً بالعرض .

والكليّ إما أن يكون تمام ماهية ماتحته من الجزئيات وداخلاً فيها ، أو خارجاً عنها

معانيها في النفس هي مواد أجزاء المعانى المركبة في النفس التركيب الذى يتوصل به إلى إدراك المجهولات ، وإن لم يكن هناك لفظ البتة ، لكانوا يقولون أيضا شيئا . وأما إصرارهم على أن هذا بحث منطقي ، وأن هذا متعلق بأن ألفاظا لا محالة ، فتكلف بحث ، فلذلك تلبدوا وتحيروا .

وأما نحن فنقول ما قلناه ثم نتبع منهاج القوم وعاداتهم ، شئنا أو بينا ، ونقول : إن هذا الكتاب وتقديمه ، مع أنه ليس بكثير النفع ؛ فإنه ربما ضر في بادئ الأمر ؛ فما أكثر من شاهدته قد تشوشت نفسه بسبب قراءته هذا الكتاب ، حتى تخيل منه أمورا لا سبيل إلى تحقيقها على كنهها في هذا الكتاب ، فامتدت له خيالات مصروفة عن الحقيقة ، وانبت له عليها مذاهب وآراء دنست بذلك نفسه ، وانسطر في لوح عقله ما لا ينمحي بانسطار غيره ، وإذا خالطه شَوْشَةٌ .

الفصل الثاني

فصل في الألفاظ المتفقة والمتواطئة

والتباينة والمشتقة وما يجري مجراها

إن من الأمور المختلفة المتكثرة ما يشترك في اسم واحد ، وذلك على وجهين : فإنه إما أن يكون على طريق التواطؤ ، وإما أن يكون على غير طريق التواطؤ .

وطريق التواطؤ أن يكون الاسم لها واحدا وقول الجواهر ، أعنى حد الذات أو رسمه الذب بحسب ما يفهم من ذلك الاسم ، واحدا من كل وجه ؛ مثل قولنا الحيوان على الإنسان والفرس والثور ، بل على زيد وعمرو وهذا الفرس وذلك الثور ؛ فإن جميع ذلك يسمى حيوانا . وإذا أراد أحد أن يحد أو يرسم ، وبالجملية أن يأتي بقول الجواهر ، أى اللفظ المفصل الدال على معنى الذات فيها كلها ، كان رسما أو حدا ، فإن القول أعم من كل واحد منهما ، وحدّه واحد فيها من كل وجه ؛ أى يكون واحدا بالمعنى ، وواحدا بالاستحقاق ، لا يختلف فيها بالأول والأخرى ، والتقدم والتأخر ، والشدة والضعف . ويجب أن تكون هذه المراطاة في القول الذى بحسب هذا الاسم ؛ فإنه إذا وجد قول آخر يتحد فيه ويتشارك ، ولم يكن بحسب هذا الاسم ، لم يصبر له الاسم مقولا بالتواطؤ .

ونحن نعنى ههنا بالاسم كل لفظ دال ، سواء كان ما يخص باسم الاسم ، أو كان ما يخص باسم الكلمة ، أو الثالث الذى لا يدل إلا بالمشاركة ، كما سيأتيك بيانه بعد . فهذا ما يقال على سبيل التواطؤ .

فأما ما ليس على سبيل التواطؤ فإن جميعه قد يقال إنه باتفاق الاسم ، وينقسم إلى أقسام ثلاثة : وذلك لأنه إما أن يكون المعنى فيها واحدا في نفسه ، وإن اختلف من جهة أخرى ، وإما أن لا يكون واحدا ، ولكن يكون بينهما مشابة ما ، وإما أن لا يكون واحدا ، ولا يكون أيضا بينهما مشابة .

والذى يكون المعنى فيها واحدا ، ولكن يختلف بعد ذلك ، فمثل معنى الوجود : فإنه واحد في أشياء كثيرة ، لكنه يختلف فيها ؛ فإنه ليس موجودا فيها على صورة واحدة من كل وجه ؛ فإنه موجود لبعضها قبل وبعضها بعد ؛ فإن الوجود للجواهر قبل الوجود لسائر ما

يتبعه ؛ وأيضا فإن الوجود لبعض الجواهر قبله لبعض الجواهر ؛ وكذلك الوجود لبعض الأعراض قبله لبعض الأعراض . فهذا طريق التقدم والتأخر .

وكذلك قد يختلف من طريق الأولى والأخرى ؛ فإن الوجود لبعض الأشياء من ذاته ، ول بعضها من غيره . والموجود بذاته أولى بالوجود من الموجود بغيره ، وكل ماهو متقدم بمعنى فهو أولى به ، من غير عكس ؛ فقد يكون شيان يشتركان في معنى من المعانى وليس هو لأحدهما قبل ، بل هما فيه معا ؛ لكن أحدهما أولى به لأنه أتم فيه وأثبت .

وأما الذي يختلف بالشدة والضعف فذلك إنما يكون في المعانى التى تقبل الشدة والضعف مثل البياض ؛ فلذلك مالميس يقال البياض على الذى فى الشلج والذى فى العاج على التواطؤ المطلق ؛ ولا تقال الفلسفة على التى فى المشاتين والتى فى الرواقيين على التواطؤ المطلق . وإنما نأتيك بأمثلة مشهورة يجب أن يسامح فيها بعد الوقوف على الغرض .

فما كان المفهوم من اللفظ فيه واحدا إذا جرد ولم يكن واحدا من كل جهة متشابهة فى الاشياء المتحدة فى ذلك اللفظ فإنه يسمى اسما مشككا ؛ وربما سمى باسم آخر .

والاسم المشكك قد يكون مطلقا ، كما قلنا ؛ وقد يكون بحسب النسبة إلى مبدأ واحد ، كقولنا طبى للكتاب وللمبضع وللدواء ؛ أو إلى غاية واحدة كقولنا صحى للدواء وللرياضة وللقصد ، وربما كانت بحسب النسبة إلى مبدأ وغاية واحدة ، كقولنا لجميع الأشياء إنها إلهية .

وأما الذى فيه اتفاق فى قول الجوهر وشرح الاسم ، لكن يكون اتفاق فى معنى يتشابه به ، فمثل قولنا الحيوان للفرس ، والحيوان للمصّور ، والقائمة لرجل الحيوان ، ولما يُقَلّ السرير ، فإنه يسمى تشابه الاسم ، وهو من جملة الاتفاق فى الاسم ؛ فإن المسميات بمثله إنما تتفق فى الاسم ولا تتفق فى قول الجوهر الذى بحسب الاسم ؛ وذلك أنك إذا أتيت بقول الجوهر ، حيث يقال حيوان للفرس ، قلت إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ، ولا تجد هذا القول هو القول الذى تأتى به إذا شرحت اسم الحيوان^(١) ، من حيث

(١) واسم الحيوان يدل من أحدهما على جسم متغذ حساس ، ومن الثاني على أن شكله شكل متغذ حساس ، فنأخذها على ذلك فقط . ومنه ما يقال على أمور لها نسب متشابهة إلى أشياء مختلفة ، مثل : أساس الحائط ، وقلب الحيوان ، وطرف الطريق . فإن كل واحد منها يسمى مبدأ ، لأن نسبة أساس

يقال على الصورة في الحائط ، فإنك تقول شكل صناعي يحاكي به ظاهر صورة الجسم الحساس المتحرك بالإرادة ؛ وكذلك إذا شرحت اسم القائمة في الحيوان قلت : إنه عضو طبيعي يقوم عليه الحيوان ويمشي به : ولا تجد هذا الرسم في قائمة السرير ، بل تقول : إنه جسم صناعي مُستدقٌ مبان من السرير يقل السرير . ومع ذلك فإنك تجد بين الأمرين شبهة إما في شكل وإما في سائر الأحوال ؛ فيكون ذلك الشبه هو الداعي إلى أن تعطى أحد الأمرين اسم الآخر ، ويكون الاسم في أحد الأمرين موضوعا وضعا متقدما ، ويكون في الثاني موضوعا ثانيا . فإذا قيس ذلك الاسم إلى الأمرين جميعا ، سمي بالاسم المتشابه ، وإذا قيس إلى الثاني منها سمي بالاسم المنقول^(١) . وربما كان المعنى المتشابه به معنى متقررا

الحائط إلى الحائط في التكون كنسبة قلب الحيوان إلى الحيوان ، إذ كان كل واحد منها أول شيء يتكون من الجسم الذي هو فيه . ومنه ما يقال على أمور كثيرة تنسب إلى غاية واحدة ، كقولنا : رجل حربي ، وفرس حربي ، وسلاح حربي ، وكلام حربي ، ودفتر حربي ، فالحرب هي الغاية من هذه : فإن الرجل هو المستعد للحرب ، والفرس والسلاح هما اللذان يستعملان في الحرب ، والكلام يحث به على الحرب ، والدفتر يتعلم منه كيف الحرب ، أو تنسب إلى فاعل واحد ، كقولنا : دفتر طبي ، وعلاج طبي ، وآلة طبية . فإنا الطب هو الفاعل لهذه ، والمستعمل لها ؛ أو تنسب إلى شيء واحد ، لا على أن ذلك الشيء غاية لها جميعا ولا فاعل لها جميعا ، لكن تنسب إلى شيء واحد - ذلك الشيء الواحد - نسباً مختلفة ، كقولنا : عنب خمرى ، ولون خمرى ، فالخمر هو شيء واحد ينسب هذان إليه نسبتين مختلفتين .

(١) الأسماء : منها مستعارة ، ومنها منقولة ، ومنها مشتركة ، ومنها ما يقال بتواطؤ ، ومنها ما يقال على الشيء بعموم وخصوص ، ومنها ما هي متباينة ، ومنها ما هي مترادفة ، ومنها ما هي مشتقة . فالاسم الذي يقال على الشيء باستعارة ، هو أن يكون اسماً ما دالا على ذات شيء راتباً عليه دائماً من أول ما وضع ، فيلقب به في الحين بع الحين شيء آخر لمواصلته للأول بنحو ما من أنحاء المواصلة ، أى نحو كان من غير أن يجعل راتباً للثاني ، دالا على ذاته .

والاسم المنقول : هو أن يؤخذ اسم مشهور كان منذ أول ما وضع دالا على ذات شيء ما ، فيجعل بعد ذلك اسماً دالا على ذات شيء آخر ، ويبقى مشتركاً بين الثاني والأول في غابر الزمان . وذلك إنما يكون في الأشياء التي تستنبط في الصنائع التي تنشأ ، فلا يتفق في شيء منها أن يكون قبل ذلك مشهوراً عند الجمهور ، فلا يكون له عندهم اسم لأجل ذلك ، فينقل المستنبط لها إليها أسماء الأشياء المشهورة الشبيهة بها ، ويتحرك في ذلك اسم ما عنده أقرب شبهاً به .

بنفسه ، كالذى للحيوان المصور مع الحيوان الطبيعي ؛ وربما كان نسبة ما ؛ كما نقول لطرف الخط مبدأ ، وللعلة مبدأ .

وربما كان هذا الاشتباه اشتباها حقيقيا ، وربما كان اشتباها مجازيا بعيد^(١) ، مثل قولهم كلب للنجم وللكلب الحيوانى ؛ وذلك لأنه لا تشابه بينهما فى أمر حقيقى إلا فى أمر مستعار ؛ وذلك لأن النجم ربه كالتابع للصورة التى جعلت كالإنسان ، ثم وجد الكلب أتبع الحيوانات للإنسان فسمى باسمه . فما كان سبيل نقل الاسم إليه هذا السبيل فلا ينبغي أن يجعل فى هذا القسم ، بل هو من القسم الثالث الذى لا اشتراك حقيقيا ولا تشابعا فيه ، مثل قولنا عين للبصروعين للدينار . والسبب فى وقوع هذا الاسم ليس ما ذهب إليه من قال إن الأمور ، لما كانت غير متناهية ، وكانت الألفاظ متناهية ، من حيث تركيبها من حروف متناهية ، وجب أن يكون الاسم الواحد تشترك فيه عدة أمور تلزمه . وليس كذلك ؛ لا من جهة أن الحروف المتناهية قد يمكن أن تتركب منها تركيبات غير متناهية ؛ وذلك لأن هذا الإمكان متعلق بتزيد مقادير ما يركب من الحروف . ثم اللسان والعادة لا تحتمل كل تطوين للتركيبات من الحروف ، بل هناك حد تنفر الطباع من استعمال ما هو أطول منه . وإذا كان كذلك ، فقد حصل لصلوح التركيب حد محدود وجب له أن يتناهى ما يركب من

=

والاسم الذى يقال باشتراك : هو الذى يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة ، من غير أن يدل على معنى واحد يعمها ، أو اسم واحد يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة ، وحد كل واحد منها - المساوية دلالاته لدلالة ذلك الاسم عليه - غير حد الآخر .

والاسم الذى يقال بتواطؤ : هو الاسم الواحد الذى يقال من أول ما وضع على أشياء كثيرة ، ويدل على معنى واحد يعمها ، أو الذى يقال على أمور كثيرة ، وحد كل منها - المساوية دلالاته لدلالة ذلك الاسم عليه - هو بعينه حد الآخر .

والفرق بين المنقول والمشارك : أن المشترك إنما وقع الاشتراك فيه منذ أول ما وضع من غير أن يكون أحدهما أسبق فى الزمان بذلك الاسم . والمنقول هو الذى سبق به أحدهما فى الزمان ، ثم لقب به الثانى ، واشترك فيه بينهما بعد ذلك .

(١) وهو ما يعرف بالمشارك اللفظي ، مع اختلاف المعاني ، وهو عكس المشترك المعنوي الذى يعنى الاشتراك فى بعض الماهية مع الخلاف فى اللفظ .

الحروف ؛ ولا لأن غير المتناهي إنما هو في الأشخاص دون الأنواع على ما يرون . ويقولون : إنه لو كان الاشتراك في الاسم إنما يوجبه غير المتناهي ، لكان يجب أن تكون أسماء الأنواع أيضا لا يقع فيها اشتراك ، فإن هذا البيان مختل لأن الأنواع قد لا تتناهي من وجه ، كما علمت ؛ ولأن الأشخاص إذا كانت غير متناهية ، فأخذت من حيث هي أمور شاركتها الأنواع ، فصارت الأمور غير متناهية وفيها الأنواع ، وكانت الأنواع من جملة الأمور التي لا تتناهي ؛ والتسمية إنما تقع على الأمور ، من جهة ما هي أمور ، لا من حيث هي أشخاص . فهذان الاعتراضان لا يكشفان ما في هذا من الغلط ، بل وجه بيان الغلط في اشتغال من اشتغل بتعليل ذلك من كون الأشياء غير متناهية هو أن الأمور وإن كانت ، من حيث هي أمور غير متناهية ، فإنها ، من حيث يقصدها المسمون بالتسمية ، متناهية ؛ فإن المسمين ليسوا بشرعون في أن يسموا كل واحد مما لا نهاية له ؛ فإن ذلك لا يخطر ببالهم ؛ فكيف يقصدون التسمية له ؟ بل كل ما قصد تسميته فهو متناه . وقد كان يمكن أن يكون لكل واحد منه اسم مفرد ؛ والدليل على ذلك أنك الآن لو شئت لأفردت لجميع ما وقعت فيه الشركة في الاسم اسما مفردا ؛ لأن جميع ذلك متناه . فهكذا القول إنما يبطل من هذا الوجه ؛ وإن كان يمكن أن يعبر عن هذا القول بعبارة أخرى على وجه من وجوه التكلف .

والمحل يستمر ؛ إلا أنه يرجع إلى بعض ما نريد أن نعطيه من السبب وذلك فنقول : إن السبب في وقوع هذه الشركة أحد شيئين : إما التشبيهات الاستعارية المجازية كما هي في لفظة " العين " فإنه لما كان اسما للبصر ، وكان البصر من فعله المعاينة ، وكانت المعاينة تدل بوجه ما على الحضور ، والحضور يدل على النقد ، وكان النقد الحقيقي هو للدينار ، سمي الدينار لذلك فيما نظن عينا ، أو لأنه عزيز عز العين ، أو شيء آخر من هذه الوجوه وربما كان ذلك على سبيل التذكر والتبرك ، أو على سبيل الرجاء ؛ وأكثر هذه في الجزئيات كمن يرغب في التسمية باسم نبي ، أو يسمي ابنه باسم أبيه ليتذكره به . وأما الاتفاقات البنيوية الواقعة فلاختلاف المسمين التسمية الأولى ؛ كأن بعضهم اتفق له أن أوقع اسم العين على شيء والآخر اتفق له أن أوقعه على غيره ؛ فيجوز إذن أن يكون سبب الاتفاق هو اختلاف حال مسمين ، أو لاختلاف حال مسم واحد في زمانين صار فيها كشخصين .

وهذا القسم الواقع فيه من الأسباب م عددناه هو المخصوص باسم اشتراك الاسم ؛
ويشارك التشابه بالاسم في أن الاسم يكون واحدا ومعناه ليس بواحد ؛ ولا يرفع اشتراك
الاسم ولا اتفاقه ؛ بل يكون هناك قول واحد متفق واسم واحد متفق كل واحد منهما في
الجميع ؛ فإن هذا لا يمنع أن يكون القول المتفق فيه ليس بحسب هذا الاسم ، مثل أن قائمة
السريز وقائمة الحيوان يتفقان في اسم القائمة ، ويتفقان في أن كل واحد منهما جوهر ذو
طول وعرض وعمق ، وهذا لا يمنع أن يكون اسم القائمة مقولا عليهما بالاشتراك أو
التشابه ؛ وذلك لأن هذا ليس بحسب اسم القائمة بل بحسب لفظ آخر ، وهو الجسم ؛ ولا
يمنع أن يكون لهذا القول اسم آخر موضوع ؛ وليس إذا لم يكن له اسم موضوع دل ذلك
على أنه بحسب هذا الاسم الذي هو القائمة .

وقد يتفق أن يكون الاسم الواحد مقولا على شيئين بالاتفاق وبالتواطؤ معا ، مثل
الأسود إذا قيل على رجل اسمه أسود وهو أيضا ملون بالسواد ، وقيل على القير ؛ فإنه إذا
أخذ هذا الاسم على أنه اسم شخص الرجل ، كان قوله عليه وعلى القير بالاتفاق ، وإذا
أخذ على أنه اسم الملون كان قوله عليهما بالتواطؤ . وقد يكون اللفظ الواحد أيضا مقولا
على الشيء الواحد مع شيئين بالاتفاق والتواطؤ ، كالعين للبصر مع بصر ومع ينبوع الماء
وقد يكون مقولا على أشياء بأعيانها من جهتين بالتواطؤ والاتفاق ، كما كان اتفق أن دل
بالأسود ، وهو لفظ واحد ، على رجلين يسميان أسودين . والاسم الواحد قد يقال على
الشيء الواحد من جهتين قولاً بالاشتراك ، مثل الأسود على المسمى بأسود ولونه أسود .
وربما كانت المعاني المختلفة في شيء واحد اختلافها بالعموم والخصوص ثم يقل
عليها اسم واحد فيكون مقولا بالاشتراك ، وذلك من حيث يدل على معان مختلفة . ويقع
بسبب ذلك غلط كثير ، كما يقال ممكن على غير الممتنع وعلى غير الضروري .

والأسماء المستعارة^(١) والمجازية إذا استقرت ففهم منها المعنى صار حكمها حكم
المشتركة ، إلا أنها تكون كذلك عند من يفهم معناها ، ويجب أن تكون حيثئذ من جملة

(١) الأسماء المستعارة لا تستعمل في شيء من العلوم ، ولا في الجدل ، بل في الخطابة ، والشعر .

والأسماء المنقولة تستعمل في العلوم وفي سائر الصنائع . وإنما تكون أسماء للأمور التي يختص بمعرفتها أهل
الصنائع . ومتى استعمل في العلوم أمور مشهورة لها أسماء مشهورة ، فإنه ينبغي لأهل العلوم وسائر أهل

المتشابهات المنقولة . وكما أنها في دلالتها قبل ذلك كانت مستعارة ، كذلك كونها مشتركة قبل ذلك إنما هو بالاستعارة . والكليات كلها ، إلا الجنس والنوع والفصل وحدها ، فإنها تقع على جزئياتها التي تشترك فيها بالسوية وقوعا بالتواطؤ .

وليس ما يُظنُّ من أنَّ الجنس والنوع والفصل وحدها هي التي تقع بالتواطؤ دون غيرها بشيء ؛ وذلك لأن التواطؤ لم يكن تواطؤا بسبب كون المعنى ذاتيا ، بل بسبب كونه واحدا في المعنى غير مختلف . وهذه الوحدة قد توجد فيها هو ذاتي ، وقد توجد فيها هو عرضي من الخواص والأعراض العامة .

وكما أنَّ للأشياء المتكثرة اعتباراً بحسب الاتفاق في الاسم الواحد ، فكذلك لها اعتبار بحسب الاختلاف في الاسم ؛ فإن الأشياء إذا تكثرت بالأسماء لم يحلِّ إما أن يكون تكثرها مقارنا لتكثر مفهوماتها فيها فتسمى تلك الأمور متباينة الأسماء ، كقولهم : حجر وإنسان وثور ، وهذه هي التي تختلف بالأسماء وتختلف في قول الجواهر الذي بحسب تلك الأسماء ؛ وإما أن يكون التكثر في الأسماء ومفهوماتها واحدة ، كما يقال : غسل وأزى ، فإن مفهومات هذه كلها واحدة ، فتسمى أسماء مترادفة .

=

الصنائع أن يتركوا أسماءها في صنائعهم على ما هي عليه عند الجمهور . والأسماء المنقولة كثيرا ما تستعمل في الصنائع التي إليها نقلت مشتركة ، مثل اسم الجواهر ، فإنه منقول إلى العلوم النظرية ، ويستعمل فيها باشتراك ، وكذلك الطبيعة ، وكثير غيرها من الأسماء .

والتي يقال باشتراك فقد يضطر إلى استعمالها في الصنائع كلها . ومتى استعمل منها شيء ، فينبغي أن يخص المستعمل له جميع المعاني التي تحته ثم يعرف أنه إنما أراد من بينها معنى كذا وكذا ، دون سائرها . فإنه إن لم يفعل ذلك ، أمكن أن يفهم السامع غير الذي أراده القائل ، فيغلط .

وكذلك ينبغي أن يفعل في الأسماء المنقولة لئلا يغلط الوارد على الصناعة ، المبتدئ لتعملها ، فيظن أنه إنما أريد بها في تلك الصناعة ما قد تعود أن يفهمه عنها قبل شروعه في الصناعة .

والأجناس العالية العشرة لها أسماء متباينة ، وهي أسماؤها التي يخص واحد واحد منها واحدا واحدا من العشرة ، مثل الجواهر ، والكمية ، والكيفية ، وغير ذلك . ولها أسماء مترادفة يعم كل واحد منها جميعها ، وهي : الموجود ، والشيء ، والأمر ، والواحد . فإن كل واحد منها يسمى جميع هذه الأسماء . وكل واحد من هذه الأسماء يقال على جميعها باشتراك . وهو من اصناف الاسم المشترك فيها يقال بترتيب وتناسب .

والتباين قد يقع على وجوه ، فيقع في أشياء مختلفة الموضوعات ، مثل الحجر والفرس ؛ وقد يقع في شيء واحد متفق الموضوع مختلف الاعتبارات ؛ فمن ذلك أن يكون أحد الاسمين له من حيث موضوعه ، والآخر من حيث هو له وصف ، كقولنا : سيف وصارم ؛ فإن السيف يدل على ذات الآله ، والصارم يدل على حِدَّتِها . ومن ذلك أن يكون كل واحد من الاسمين يدل على وصف خاص مثل الصارم والمهند ؛ فإن الصارم يدل على حِدَّتِه والمهند على نسبته . ومن ذلك أن يكون أحدهما بسبب وصف ، والآخر بسبب وصف للوصف ، كقولك : ناطق وفصيح ؛ فإن الناطق يدل على وصف ، والفصيح يدل على وصف الوصف .

وفي جملة المتباينات ما يسمى مشتقة ومنسوبة ، وهي التي هي من جهة ما ليس اسمها بواحد ولا معناها واحداً ؛ فهي متباينة ؛ لكن من حيث أن بين الاسمين والمعنيين مشاكلةً م لا تبلغ أن تجعلها اسماً واحداً أو معنى واحداً ، فهي مشتقة . وليس هذا قسماً خامساً يحتاج إلى أن يُشترط في المتباينات من أنها هي التي تتباين في جميع الوجوه ، فلا يكون فيها مشاركة في لفظ ولا معنى ؛ فإن هذا تكلفٌ ويخرج إلى زيادة أقسام ؛ بل المشتقة^(١) من جملة المتباينة .

والمشتق له الاسم هو الذي لما كانت له نسبة ما ، أي نسبة كانت إلى معنى من المعاني ، سواء كان المعنى موجوداً فيه كالفصاحة ، أو له كالمال ، أو موضوعاً لعمل من أعماله كالخديد ، فأريد أن يُدل على وجود هذه النسبة له بلفظ يدل على اللفظ الذي لذلك المعنى

(١) الاسم المشتق هو أن يؤخذ هو أن يؤخذ الاسم الدال على شيء ما مجرداً عن كل ما يمكن أن يقترن به من خارج فيغير تغييراً يدل التغيير على اقتران ذلك الشيء بموضوع لم يصرح به ما هو . فاسمه الدال على ذاته مجرداً من موضوع هو المثال الأول ، واسمه الغير الدال بالتغيير على موضوع لم يصرح به هو اسمه المشتق من المثال الأول .

وتغييره يكون إما بأن يغير شكله ، وهو أن يبدل ترتيب بعض حروفه ، أو يبدل بعض حركاته ، وإما بأن يزداد فيه حروف ، أو ينقص منه حروف ، أو أن يغير بجميع هذه الأنحاء ، وذلك مثل اسم القيام فإنه دال على ذات القيام مجرداً دون الشيء الذي فيه القيام ، فغير بأن يبدل ترتيب بعض حروفه ، وغير حركات بعضها ، فتبدل شكله فصار منه قولنا : القائم ، فدل على أن القيام مقترن بموضوع لم يصرح به . وذلك أن هذه التغيرات تدل في كثير من الأشياء على ما يدل عليه قولنا : (ذو) . فإنه لا فرق بين أن نقول : (قائم) وبين أن نقول : (ذو قيام) .

الأول ، ولا يكون هو بعينه ليدل على مخالفة معنى النسبة لمعنى المنسوب إليه ، وليس مباينا له من كل وجه فلا يصلح للإيحاء إليه ، خولف بين اللفظين بالشكل والتصريف مخالفة تدل بالاصطلاح اللغوي على النحو من التعلق الذى بينهما ، فقليل : فصيح أو متمول أو حداد ؛ أو زيدت فيه زيادة تدل على النسبة ، قليل : نحوى وقرشى ؛ أو فُعل به فُعلٌ يوجب اصطلاح لغةٍ دون لغة . ومن شأن هذا اللفظ الذى للثانى أن يقال له إنه مشتقٌ من الأول ، أو منسوبٌ إليه ، كما لو كان مأخوذا بعينه ، لقليل منقول بالاشتباه ، كما لو لم يُسمَّ مَنْ فيه العدلُ عادلا بل سُميَ عدلا أيضا ، لم يكن هذا من جملة ما سموه مشتقا ومنسوبا ، بل من جملة ما يقال باشتباه الاسم واتفاقه ، وكان منقولاً من الأول إلى الثانى لا مشتقا .

والمشتق يحتاج الى اسمٍ موضوعٍ لمعنى ، وإلى شىءٍ آخر له نسبة إلى ذلك المعنى ، وإلى مشاركةٍ لاسم هذا الآخر مع اسم الأول ، وإلى تغييرٍ ما يلحقه .

ولمفرّق أن يفرق بين المشتق والمنسوب فيجعل المنسوب ما يدل بالحاق لفظه النسبة بلفظ الشىء ، كاهندى ؛ ويجعل المشتق ما يدل بتغيير يلحق اللفظ كالمهند . وللإيونانية فى الأمرين اصطلاح آخر .

الفصل الثالث

فصل في بيان ما يقال على موضوع

أو لا يقال ويوجد في موضوع أو لا يوجد

أقول أولا إنه ربما أوجب استقصاء النظر عدولا عن المشهور ؛ فإذا قرع سمعك ذلك فظن خيرا ولا تنقبض بسبب ورود ما لم تألفه عليك . واعلم أن العاقل لا يجحد عن المشهور ما وجد عنه محيصا . وبعد ذلك فاعلم أن صفات الأمور على أقسام : لأنه إما أن يكون الموصوف قد استقر ذاته معنى قائما ، ثم إن الصفة التي يوصف بها تلحقه خارجة عنه لحوق عارض أو لازم ؛ وإما أن يكون الموصوف أخذ بحيث قد استقر ذاته ، لكن الصفة التي يوصف بها ليست تلحقه لحوق أمر خارج بل هو جزء من قوامه ؛ وإما أن يكون أخذ بحيث لا يكون قد استقر ذاته بعد ، والصفة تلحقه لتقرر ذاته وليست جزءا من ذاته ؛ وإما أن يكون أخذ بحيث لا يكون قد استقر ذاته بعد ، والصفة ليست تلحقه من خارج ، بل هو جزء من وجوده ؛ وإما أن لا يكون قد استقر ذاته ، والصفة تلحقه لائفس ذاته ، بل لحوق لازم لما يقرره أو عارض له أول .

مثال الأول قولك : الإنسان أبيض أو ضحاك .

ومثال الثاني قولك : الإنسان حيوان ؛ فإن الإنسان طبيعة متحصلة لا تحتاج إلى ما يقومها ، بعد ما هو إنسان . وإن أشكل عليك هذا فخذ مكانه زيدا ؛ ومع ذلك ، فإن الحيوان جزء من ماهيته .

ومثال الثالث الهوى والصورة ؛ فإن الصورة صفة للهوى خارجة عن ذاتها تتقرر بها ذاتها قائمة بالفعل ، ولولاها لاستحال وجودها ، لاعلى أن الصورة لازمة بعد التقوم ، بل مقومة مثبتة ، وليست مع ذلك جزءا من الهوى . وقد فهِمْتَ الفصل بين هذين .

ومثال الرابع الجوهر للجسم المحمول على الحيوان ؛ فإن الجسم مطلقا لا يتقرر له وجود محصل لا يكون بعده إلا العوارض واللواحق الخارجة ، بل يحتاج إلى أمور خارجة فضلية تلحقه وتقومه ، والجوهر مع ذلك جزء من ماهيته ، أى جزء حده .

ومثال الخامس الهوى إذا وصفت بالبياض أو السواد أو التحيز وما أشبه ذلك ، وكذلك الجسم المطلق إذا وُصف بأنه مستعد للحركة والسكون في الأين وغير ذلك ؛ فإن

الهيولى غير متقررة الوجود بنفسها ، وكذلك الجسم غير متقرر الوجود فى نفسه . وهذه الأحوال ليست مما تقرر هذه أو ذاك ، وإن كانت تلزم من بعد كل ما يتقرر بما تقرر أو تتبعه وتلحقه . فما كان من هذه الجملة له صفة ليست لاحقةً من خارج لتقومه ، بل كان الموصوف متقوماً فى ذاته أو غير متقوم ، فإنه يسمى موضوعاً لتلك الصفة ؛ فلا تكون الهيولى موضوعاً للشيء الذى يسمى صورة ؛ لأنها صفة خارجية مقومة للهيولى شيئاً بالفعل ؛ ويكون الإنسان موضوعاً للحيوان ، لأن الحيوان ليس لاحقاً له من الخارج ، وإن كان يقومه ، بل هو جزء وجوده ؛ ويكون الجسم موضوعاً للبياض ، لأنه وإن لم يتقوم بعد ، فليس يتقوم إذا تقوم بالبياض ، بل إنما يتقوم بأشياء أخرى ؛ فهو إذا قيس إلى البياض يكون قد تقوم دونه ؛ ويكون البياض موضوعاً للون ، لأنه ليس يتقوم به على أنه من خارج ؛ ويكون جميع ما نسبته إلى الصفة ليست على نسبة شيء إلى الخارج المقوم موضوعاً ، سواء كانت الصفة مقومة وليست خارجة ، أو كانت خارجة وليست مقومة . فيجب أن تفهم من الموضوع ههنا هذا ، وإن كان قد يستعمل فى مواضع أخرى استعمالات كثيرة .

وفى هذا التفصيل فوايد : أحدها الشعور بهذا الاختلاف ؛ والثانى ليكون الموضوع المستعمل فى نسبتي " فى " و " على " المذكورين بعد معنى كالجامع ، ثم تفصل النسبة إليهما ، أعنى إلى نسبة " فى " وإلى نسبة " على " ، وأن يكون بين العرض والصورة فرق ، وأن يحتاج إلى أن يقال إن شيئاً واحداً قد يكون عرضاً وجوهياً ؛ وهذه أشياء ستعرفها عن قريب ، وتعرف ما فى إغفال هذا الأصل الذى أعطيناك من الخلل .

فنقول : إن الأمر الذى ينسب إلى موضوع تكون نسبته إليه على وجهين : فإنه إما أن يكون بحيث يمكن أن يقال إن الموضوع هو كالحىوان الذى يمكن أن يقال إن الإنسان هو ، حين يقال إن الإنسان حيوان ، ومثل هذا ، فهو المحمول على الشيء والمحمول على الموضوع ؛ وإما أن لا يكون بحيث يمكن أن يقال إنه هو ، بل يقال إن فيه ذلك كالبياض الذى لا يمكن أن يقال لموضوعه ، إذا فرض ثوباً أو خشبة ، إنه هو ، فلا يقال ألبة إن الثوب بياض أو الخشبة بياض ولأنه موجود للموضوع ، فإما أن يقال : إن الثوب ذو بياض ، أو يقال : إن الثوب مبيض أو أبيض . وهذا لا يكون بالحقيقة محمولاً بالمعنى على الموضوع كما هو ، بل إنما يكون المحمول بالمعنى لفظاً مشتقاً من لفظه ، أو مؤلفاً من لفظه

ولفظ النسبة ، أو يكون حمله بالاشتراك في الاسم لاقى المعنى ؛ ولكن مثل هذا ، وإن لم يكن محمولا على الموضوع ، فهو لا محالة يكون موجودا فيه . والموضوع ، لما يحمل عليه إذا اعتبر مأخوذا بنفسه ، من غير إلحاق سور به ، فإنه لا يخلو إما أن يكون كلياً أو جزئياً فإن كان جزئياً فالمحمول عليه إما أن يكون كلياً أو جزئياً ، فإن كان جزئياً لم يكن ذلك الجزئى غيره ؛ فإن الجزئيين المتباينين لا يحمل أحدهما على الآخر . وإذا كان كذلك لم يكن هو في الحقيقة موضوعا ومحمولا على نفسه بحسب الطبع ، بل بحسب القول واللسان ، كما تقول : إن زيدا هو أبو القاسم أو هو ابن عمرو ، اللهم إلا أن تعنى بـابن عمرو معنى يجوز أن يشاركه فيه آخر فيكون كلياً . فإن خصصته به ، لم يكن ابن عمرو إلا هذا ، وهذا هو زيد . وكذلك لو قلت هذا الأبيض هو هذا الكاتب ، فإنما تشير إلى موضوع واحد ؛ وليس كونه هنا الأبيض أولى بأن يوضع أو يحمل من الآخر ، وإن كانت طبيعة الإنسان فيه أولى بأن توضع من طبيعة الكاتب ، أعنى المطلقين ؛ وأما هذا الكاتب فهو بعينه هذا الإنسان . وإن أخذت أحدهما ، من حيث هو هذا الإنسان بلا شرط فوق هذه الإنسانية ، وأخذت الآخر بإزائه كذلك أيضا ، لم يحمل أحدهما على الآخر ؛ فإنه ليس إنسان ما ، من حيث هو هذا الإنسان ، هو هذا الكاتب ؛ ولا هذا الكاتب ، من حيث هو هذا الكاتب ، هو هذا الإنسان ؛ أعنى من حيث الاعتباران المختلفان ، إذا وجهت الالتفات في كل واحد منهما إلى اعتباره الواحد مجردا بشرط أن لا تلتفت إلى شئ آخر . ثم الاعتباران متباينان ؛ ولهذا ليس هذا الكاتب ، من حيث هو هذا الكاتب ، هو هذا الطويل ، من حيث هو هذا الطويل ؛ بل أحدهما مسلوب عن الآخر ؛ ولا حمل ولا وضع ، وليس أحدهما موضوعا للآخر ولا مقولا عليه ، أى بالإيجاب . وأما إن كان الموضوع كلياً ، فإن المحمول عليه بالحقيقة لا يكون إلا كلياً ؛ فإن طبيعة الكلى لا تكون موضوعة بنفسها للشخصية من غير إلحاق سور الجزئى ، وإلا لكانت الطبيعة الكلية تستحق في طبعها لأن تكون هذا المشار إليه .

وإذا كان الأمر على هذه الصورة فيكون كل ما يقال على موضوع يلزمه أن يكون كلياً ؛ هذا إن كان كونه على موضوع مفهوما على ما قلناه ، وإن لم يجعل كذلك ، بل لجعل كونه على موضوع دالا على أنه مقول على كثيرين ، كان هذا القول مرادفا لهذا الاسم ، وكان في ترك اللفظ المشهور ، وهو لفظ الكلية ولفظ المقول على كثيرين واختراع هذا اللفظ زيادة

شغل لافائدة فيه ؛ وكان تصوير الأمور ، التى تنسب إلى أمور موضوعة لها على قسمين :
 أمور تقال على موضوعاتها ، وأمور توجد فى موضوعاتها تكلفا قد استعمل فيه لفظ
 الموضوع فى موضع واحد على معنيين غير متفقين ولا متشاكلين متقارين . وهذا شطط
 وفضل ؛ بل الأحرى أن نسلك السبيل الذى سلكناه . وليس ولا فى واحد من السبيلين
 ضرورة ؛ ولو قيل كلى وجزئى لكان فيه الكفاية .

فإذ قد تكلف هذا التكلف ، فبالحرى أن نجعل له وجهها مفيدا على ما أوردناه فنقول
 الآن : إن كل ما هو على موضوع بالحقيقة فهو كلى ، وكل كلى فإنه محمول على موضوع
 ضرورة ؛ لأن له جزئيات بفعل أو بقوة يقال عليها الكلى هذا القول ؛ وكل موجود فى
 موضوع فهو الذى يقال له عرض ؛ وإذا كان كذلك فكل عرض فهو موجود فى موضوع ؛
 فإن العرض اسم موضوع لهذا المعنى ؛ ولا يلزمنا فى هذه الجهة من الشناعة المنوطة بترادف
 الاسم ما لزم فى الجهة الأخرى التى للكلى ؛ وذلك لأن تلك الجهة إذا أمكن أن يقال فيها
 ما قيل ، ولم يكن بالترادف ، بقيت هذه الجهة على الترادف ، ولم تلزم الأمور التى كانت
 تلزم . وذلك لأن الفائدة فى استعمال لفظ الموجود فى موضوع اسما مرادفا للعرض أو قولاً
 مرادفا لاسمه يحصل بسبب القسم الذى فى إيراد غير مرادف فائدة . على أن هذا ليس
 بالحقيقة اسما مرادفا للعرض بل قولاً يشرح اسمه ، إذ يلتفت إلى دلالة جزء جزء منه .

وأما الكلى فإنما يشرح اسمه قولك : " المقول على كثيرين " والمقول على موضوع اسم
 له معنى يلزمه أن يكون مقولاً على كثيرين بالحجة^(١) التى أوأنا إليها . وأما الموجود فى
 موضوع فهو قول مرادف لاسم العرض ، فإن العرضية ليست معناها إلا أن يكون للشئ
 وجود فى موضوع ويكون المعنى بالموجود فى الموضوع مانقرره بعد . وإذا تقرر هذا فنقول :
 إن ما ليس من الأشياء مقولاً على موضوع هو الجزئى ، وبالعكس ؛ وما ليس بموجود فى
 موضوع فهو الذى تسميه الجوهر .

(١) الحجة على ثلاثة أقسام ، لأن الاستدلال إما من حال الكلى على حال جزئياته ، وإما من حال الجزئيات
 على حال كليها ، وإما من حال أحد الجزئيين المتدرجين تحت كلي على حال الجزئى الآخر ، فالأول هو
 القياس ، وقد سبق مفصلاً ، والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل .

ثم إن قوما اشترطوا في المقول على الموضوع أن يكون ذاتيا مقوما للماهية ، وفي الموجود في الموضوع أن يكون عرضيا ، إذ كان العرض عندهم والعرضي شيئا واحدا ، وإن كان كثيرا ما يختلفان ؛ فلم يخطر لهم في هذا المكان كثرة اختلافها ببال .

فهؤلاء حكموا بأن الأبيض إذا قيل على هذا الشيء الأبيض لم يكن مقولا على موضوع ، بل موجودا في موضوع ، إذ ظنوا أن الأبيض موجود في موضوع إذ ظنوا أن الأبيض عرض ؛ بل جاوزوا هذا إلى أن قالوا : إن الكلى هو المقوم للماهية الشيء ؛ فكأن غيره ليس بكل . فلنورد لفظ بعض مقدميهم في تصحيح هذا المعنى ، ولندل على الفضيحة التي في ليتضح أن الصواب ما ذهبنا إليه . قال : وإنما قلت إن الكلى هو الذى يحمل على جزئياته عن طريق " ما الشيء " ، وهو الذى يقال على موضوع ، لأنه قد يحمل على الموضوع أشياء على غير هذه الجهة ؛ مثال ذلك أن نحمل على زيد أنه يمشى ، فنقول : إن زيدا يمشى ؛ لكن معنى يمشى ليس يحمل على زيد على أنه أمر كلى وزيد جزئيه ؛ لأنه ليس يحمل على زيد عند المسألة عنه ما هو ؛ لأنه إن سأل سائل : ما هو زيد ، فأجابه المسؤول : بأنه يمشى ، كان جوابه له خطأ وكذبا ؛ لأن معنى يمشى ليس يدل على ماهية زيد ، بل إنها هو فعل من أفعاله . فانظر إلى هذا المنطقي جعل مطلوبه ودعواه أن الكلى هو الذى يُحمل على جزئياته من طريق ما الشيء ، ثم أراد أن يبين هذه الدعوى فجعل بيان ذلك من أن ما يحمل لا من طريق " ما الشيء " لا يكون كليا ؛ وهذا عكس النقيض^(١) للمطلوب . ولو كان بيئاً أو

(١) عكس النقيض : هو عبارة عن جعل الجزء الأول من القضية نقيض الثاني ، والثاني عين الأول ، مع

مخالفة الأصل في الكيف وموافقته في الصدق .

وأما الموجبات ، فإن كانت كلية :

فسبع منها ، وهي التي لا تنعكس سوابها بالعكس المستوي لا تنعكس بعكس النقيض ، لأنه يصدق : بالضرورة كل قمر فهو ليس بمنخسف وقت التربع لا دائماً دون عكسه لما عرفت ، وتنعكس الضرورية والدائمة دائمة كلية ، لأنه إذا صدق : بالضرورة أو دائماً كـ (ج ب) ، فدائماً لا شيء مما ليس (ب ج) ، وإلا فبعض ما ليس (ب) فهو (ج) بالفعل ، وهو مع الأصل ينتج : بعض ما ليس (ب) فهو (ب) بالضرورة في الضرورية ، ودائماً في الدائمة ، وهو محال .

وأما المشروطة والعرفية العاقتان ، فتنعكسان عرقية عامة كلية ، لأنه إذا صدق : بالضرورة أو دائماً كـ (ج ب) ما دام (ج) ، فدائماً لا شيء مما ليس (ب ج) ما دام ليس (ب) ، وإلا فبعض ما ليس (ب) فهو (ج)

مسلياً لكان الأول لازماً عن كتب . ثم نصّ المسألة في جزئى ، وهو أنه يمشى وترك الماشى ، لأن هذه المغالطة كانت تظهر في الماشى أكثر ، إذ كان الماشى اسماً ، وكان يمشى فعلاً .

حين هو ليس (ب) . وهو مع الأصل يتيج : بعض ما ليس (ب) فهو (ب) حين هو ليس (ب) ، وهو محال .

وأما الخاصتان فتعكسان عرقية عامة لا دائمة في البعض ، أما العرقية العامة فلاستلزام العامتين إياها ، وأما اللادوام في البعض فلا أنه يصدق : بعض ما ليس (ب) فهو (ج) بالإطلاق العام ، وإلا فلا شيء مما ليس (ب) دائماً ، فتعكس إلى : لا شيء من (ج) ليس (ب) دائماً ، وقد كان لا شيء من (ج) ب) بالفعل بحكم اللادوام ، ويلزمه كل (ج) فهو ليس (ب) بالفعل ، لوجود الموضوع ، هذا خلف . وإن كانت جزئية :

فالخاصتان تعكسان عرقية خاصة ، لأنه إذا صدق : بالضرورة أو دائماً بعض (ج) ب) ما دام (ج) لا دائماً ، وجب أن يصدق : بعض ما ليس (ب) ليس (ج) ما دام ليس (ب) لا دائماً . لأننا نفرض ذات الموضوع ، وهو (ج) د) ليس بالفعل (ب) للادوام لا ثبوت البقاء له ، وليس (ج) ما دام ليس (ب) ، وإلا لكان (ج) حين هو ليس (ب) فليس (ب) حين هو (ج) ، وقد كان (ب) ما دام (ج) ، هذا خلف . و(د) ب) بالفعل ، وهو ظاهر ، فبعض ما ليس (ب) ليس (ج) ما دام ليس (ب) لا دائماً ، وهو المطلوب .

وأما البواقي فلا تنعكس ، لصدق قولنا : بعض الحيوان هو ليس بإنسان بالضرورة المطلقة ، وبعض القمر هو ليس بمنخسف بالضرورة الوقتية ، دون عكسهما بأعم الجهات ، ومتى لم تنعكسا لم ينعكس شيء منها ، لما عرفت في العكس المستوي .

وأما السوالب كلية كانت أو جزئية ، فلا تنعكس كلية لاحتفال كون نقض المجهول أعم من الموضوع . وتنعكس الخاصتان حينية مطلقة ، لأنه إذا صدق : بالضرورة أو دائماً لا شيء من (ج) ب) ما دام (ج) لا دائماً ، فبعض ما ليس (ب) ج) حين هو ليس (ب) بفرض الموضوع (د) فهو ليس (ب) بالفعل ، و(ج) في بعض أوقات كونه ليس (ب) لأنه ليس (ب) في جميع أوقات كونه (ج) . فبعض ما ليس (ب) فهو (ج) في بعض أحيان ليس (ب) وهو المدعى .

وأما الوقتيتان الوجوديتان فتعكس مطلقة عامة لأنه إذا صدق : لا شيء من (ج) ب) بإحدى هذه الجهات المذكورة ، فبعض ما ليس (ب) ج) بالإطلاق العام بفرض الموضوع (د) فهو ليس (ب) ، و(ج) بالفعل لوجود الموضوع ، فبعض ما ليس (ب) فهو (ج) بالفعل ، وهو المطلوب . وهكذا بين عكوس جزئياتها . وأما بواقي السوالب ، والشرطيات موجبة كانت أو سالبة فغير معلومة الانعكاس ، لعدم الظفر بالبرهان .

ويجب أن لا نضابق في هذا أيضا ، بل نقول : فلما أراد أن يبين أن " يمشى " ليس كليا ، أخذ المطلوب الأول المشكوك فيه مقدمة كبرى في بيان أن هذا ليس كليا ، فقال : لأن " يمشى " لا يدل على ماهيته ، وكل ما لا يكون مقولا في ماهية الشيء فلا يكون كليا ، وهذا هو الأمر الذي انصرف عن المطلوب إلى بيانه على أنه والمطلوب سواء في الحكم . فإن ظن أن هذا غير المطلوب ، بل يلزم عنه المطلوب ، ومن شأن القياسات أن تأخذ أشياء هي ملزومات المطلوب ، إذ كانت أعرف ، فيقال له : لا يخلو إما أن تأخذ هذه المقدمة في ، هذا الموضوع على أنها بينة ، أو تبين أولا ثم يتبين منها المطلوب . فإن كانت بينة بنفسها ، فلا يحتاج إلى تكلف هذه القياسات ، بل يجب أن يؤخذ هذا ، فيقال : لما كان ما لا يكون مقولا في ماهية الشيء لا يكون كليا ، فكل كلى مقول في جواب ما هو . ثم دعوى أنها بينة وأبين من أن كل كلى مقول في جواب ما هو دعوى بعيدة عن العقول ؛ فإن من يقول : ليس كل كلى مقولا في جواب ما هو ، يقول مع ذلك : ليس كل ما ليس مقولا في جواب ما هو فليس بكلى ؛ وإن كان يحتاج إلى أن تبين هي لبيان منها المطلوب ؛ فلم أخذت نفسها جزء القياس الذى يبينها ليتبين بها المطلوب ؟ ثم هل لإدخال " يمشى " ههنا فائدة إلا أن يجعل ذلك مكان المحمولات على الشيء التى ليست كلية ؟ فتبين أن المحمولات لا من طريق ما هو لا تكون كلية ، فكيف يكون ذلك بأن يؤخذ أن المحمولات لا من طريق ما هو ليست كلية ؟ وقد أوما في هذا الفصل إلى شيء ولم يقصص به ، وهو أشبه ما قاله في ما يخيل وهو أن " يمشى " ليس كليا ، لأن زيدا ليس جزئى " يمشى " . فإن قوله : لأن زيدا ليس جزئيا " يمشى " هو مما يسبق إلى الذهن قبله ، إذ قد سبق إلى الذهن أن زيدا شخص من نوع الإنسان ، والشخص جزئى للنوع ، فيسبق إلى الظن أنه جزئى للنوع ، ليس جزئيا لغيره ؛ كأن الشيء لا يجوز أن يكون جزئى شيئين .

لكن يجب أن يحصل المفهوم من قولنا إن كذا جزئى كذا^(١) ، فنقول : إن قولنا كذا جزئى كذا ، معناه أنه أحد ما يوصف بكذا ، فيكون كذا ، لا يلزم أن يوصف ذلك الجزئى به وحده ، فيكون كذا صفة له ولغيره بفعل أو قوة . فإذا كان الوصف مما يحمل عليه وحده

(١) أي يجب أن يعطينا ذلك قدرًا من المعنى لا كل المعنى ، وهذا القدر من المعنى هو قدر من الإدراك

بالفعل والقوة معا ، إن كان كذلك ، لم يكن هو جزئى ذلك الوصف . وأما إذا كان يوصف به هو وغيره وصفاً بمفهوم واحد ، وحداً واحداً ، ووصفاً على سبيل أنه هو من غير اشتقاق ، فهو أعم في الوقوع منه ، وذلك أخص منه ؛ فإن زيدا أخص من " يمشى " و " يمشى " أعم من زيد . فإن زيدا لا يقال إلا على واحد ، و " يمشى " يقال على ما يقال له زيد وعلى غيره ؛ فيكون زيد أحد الأمور الجزئية التى يحمل عليها " يمشى " . وإنما نعنى بالجزئى هذا .

وأما أن المحمول العام على زيد وغيره يجب أن يكون أمراً يحمل عليه في ذاته فهو شرط زائد لزيد على الجزئية وللصفة على الكلية . وقد أجمع الناس على أن الخواص والأعراض كلية ؛ ولها ، من حيث هى خواص وأعراض ، جزئيات غريبة عنها ؛ فإن الضحاك بالقياس إلى هذا الضحاك ، من حيث هو هذا الضحاك ، ليس خاصة ، بل نوع ومقوم لماهيته كما علمت ، بل هو خاصة للإنسان . وجزئيات الضحاك ، من حيث هو خاصة هى أشخاص الإنسان . وأشخاص الناس ، من حيث هى أناس ، فلا تتقوم بالضحاك ؛ فإنه غير داخل في ماهيتها ؛ وذلك لأنه ليس يقوم ماهيته ، ومع ذلك فهو كلى مقول على كثيرين هى جزئياته ، من حيث هو خاصة ثم إن كان الأبيض للإنسان و " يمشى " لزيد ليس مما يكون مقولاً على موضوع ، بل هو عرض ، لم يخل إما أن يكون اسم العرض يقال على العرضى وعلى العرض الحقيقى باشتراك بحث ، لاتشكيك ولاتواطؤ فيه ، أولاً يكون مقولاً بالاشتراك .

فإن كان مقولاً باشتراك وجب أن تكون الأقسام بحسب المعانى أكثر من الأقسام التى يوردونها ؛ إذ أصول الأقسام حيث تكون ستة : كلى وجزئى وجوهر وعرض ، الذى بأحد المعنيين ، وجوهر وعرض ، الذى هو بمعنى الجوهرى والعرضى ؛ وكل واحد من العرضين قد استعمل في الأمثلة التى لهم في هذا الباب ؛ أعنى قد استعمل هؤلاء المدخلون هذه الشروط الفاسدة . لست أعنى أن أول من علمنا هذا أدخل شيئاً من ذلك .

وأما إن كان وقوع العرض عليهما بالتواطؤ ، فليدل على هذا المعنى ؛ لكنهم اتفقوا أن الذى في موضوع لا يشاركه موضوعه في الحد والاسم جميعاً ، بل ربما يشاركه في الاسم فقط ، ولا يحمل عليه حده . ثم إذا قلنا لزيد إنه يمشى وإنه أبيض ، وطلبنا حد " يمشى "

وهو أنه شيء ينتقل من مكان إلى مكان بتقديم قَدَمٍ واعتدائٍ على أخرى ، وطلبنا حد الأبيض وهو شيء ملون بلون مُفَرَّقٍ للبصر ، فنجد هذين الحدين كليهما مما يقال على زيد ؛ فإن زيدا كما يقال له يمشى ، كذلك يقال إنه ينتقل من مكان إلى مكان بتقديم قدم واعتدائٍ على أخرى ؛ وكما يقال إنه أبيض ، كذلك يقال إنه جسم ملون بلون مفرق للبصر . فمن البين أن هذا الكلام مما يجب ان لا يلتفت إليه .

ويجب أن نتذكر ههنا ما قيل في المشاركات والمباينات المتفق منهم على تسليمها إن الخمسة تحمل على تواطؤ وإن الخاصة أيضا تحمل بتواطؤ ، فتعلم أنهم سريعا ما ينسون ؛ اللهم إلا أن يقولوا إن المشاركة في الحد هو أن يكون الحد ليس محمولا فقط ، بل أن يكون حدا ، فتكون الأجناس الطبيعية لا تشاركها الأنواع في الحدود بل في الأسماء فقط ؛ فإن حدود الأجناس ليست حدوداً للأنواع ؛ وأيضا فإن الأشخاص لا حدود لها ، فكيف تشارك الأجناس في الحدود . فإن تكلفوا شططا آخر وقالوا : إن المشاركة في الحد هي أن يكون ما هو حد لأحدهما إما حدا للآخر أو جزء حد للآخر ، فيكذبهم تصديقهم أن الجنس يشارك الخاصة في أن الجنس والخاصة تحملا على ما تحتها بالتواطؤ وبالاسم وبالحد ؛ وقد أفرأوا كلهم بهذا .

فليس إذن معنى المشاركة في الحد هو هذا ، بل أن يكون ما هو مفهوم للاسم وحداً أو رسم له يحمل على الشيء الذي يحمل عليه الاسم ؛ فيوصف الشيء بمعنى الاسم كما يسمى بلفظه ، وإن لم يكن ذلك حدا له .

فبهذه الأشياء يتبين أنهم أغفلوا إغفالا كثيرا . ويتبين أن السبب في ذلك ظنهم أن العرض ، الذي هو أحد الخمسة ، هو العرض الذي نتكلم فيه في هذا الكتاب . بل قد يتبين بذلك أن كل معنى عام يقال على أكثر من واحد ، كيف قيل ، فهو كلي ؛ والمعنى الخاص جزئي ؛ وأن العرض الذي يقابل الجوهر هو الذي سنحده ؛ وأن الأمور : إما مقولة له على موضوع ، غير موجودة في موضوع ، وهي كليات أشياء هي جواهر ؛ فلأنها كليات ، فهي تقال " على " ؛ ولأنها جواهر ، فلا توجد " في " ؛ وإما موجودة في موضوع غير مقولة على موضوع وهي جزئيات الأعراض ، فإنها ، لأنها أعراض ، موجودة " في " ، ولأنها جزئية ، ليست " على " ؛ وإما مقولة على موضوع ، موجودة في موضوع وهي كليات الأعراض ،

فإنها ، بالقياس إلى جزئياتها ، كالبياض بالقياس إلى بياض ما مقولة على موضوع ؛ ولأنها أعراض فهي موجودة في موضوع ؛ وإما لا مقولة " على " ولا موجودة " في " ، وهي جزئيات الجواهر ، كزيد وعمرو وهذه المادة وهذه الصورة وهذه النفس ؛ ولأنها جواهر ، ليست موجودة في موضوع ؛ ولأنها جزئية ، ليست مقولة على موضوع .

الفصل الرابع

فصل

في شرح حد العرض

وهو أنه موجود في موضوع

فلنبين الآن معنى قولنا الموجود في موضوع . فقد رسم أنه : " الموجود في شيء لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه " . فقولنا إنه الموجود في شيء يقع على أشياء كثيرة : على بعضها بالتواطؤ ، وعلى بعضها بالتشكيك ، وعلى بعضها بالاشتباه . وليس وقوعه على جميع تلك الأشياء وقوع لفظ متواطئ ، ولا وقوع لفظ مشكك ، بل وقوع لفظ مشترك ، أعنى إذا قيس إلى جميعها ؛ ولا هذا البيان المبني عليه بيان حَدُّيٍّ ولا رسمٌ حقيقي ؛ بل هو نوع من البيان المحال به على الاسم ، كما يبين اسمٌ باسم أشهر وأعرف .

ومأخذ ذلك هو أن الجمهور يعرفون أشياء يقال لها إنها في شيء ؛ فيريد الآتى بهذا البيان أن يقول : إن هذا العرض هو الكائن في الموضوع وإن كونه في الموضوع ليس كذا من الكون في شيء ولا كذا حتى يزول الاشتراك في الاسم ؛ فيبقى معنى واحد ينبه عليه بالمثال ، بعد أن أزيلت الشبهة التي من اشتراك الاسم . فإن إزالة الشبهة باشتراك الاسم قد يمكن على نحوين : أحدهما أن يؤتى بالحد المراد بالاسم ، أو يؤتى بالرسم ؛ والثاني أن تنفى المعانى الداخلة تحت اشتراك الاسم حتى يدل على الباقي ، لا من ذاته ، ولكن بسلب ما ليس له . فقولنا : " الموجود في شيء " يفرق بين حال العرض وبين حال الكل في الأجزاء ؛ فإنَّ لكل صورة تامة لا توجد قائمة بنفسها ، ولكن في أجزائها مجملتها ، لا في واحدٍ واحدٍ منها ، فإن العشرية كلية ما ولا توجد حاصلة في واحدٍ واحدٍ ، بل في الأجزاء كلها ؛ فإنها ، إذا توافقت واجتمعت ، حصلت حيثتد صورة العشرية . ويتضح لك هذا على كنهه من الفلسفة الأولى . فإذا قيل " الموجود في شيء " فقد زالت مشابهة العرض للكلية . ولقائل أن يقول : إن الإضافات كالمهاسة والمؤاخاة وغير ذلك إنما توجد في شيئين لا في شيء واحد ، فيكون جوابه ما نقوله في موضعه من تعريفنا المضاف ز ولقائل أن يقول :

إن الزمان عندكم عرض وليس في شيء ، فيكون جوابه : إنه في شيء ؛ وبيانه في العلم الطبيعي .

ولقائل أن يقول : إن المكان أيضا عرض وليس في المتمكن ، فيكون جوابه : إنه في شيء آخر ؛ وبيانه أيضا في العلم الطبيعي . فإن المنطقي لا يمي ببيان ذلك ؛ بل يجب أن ينبه حتى لا يحسب أن هذه المقدمة ، وهي أن الزمان ليس في شيء ، مسلمة ؛ وكذلك غيرها . ولقائل أن يقول : إن الكل ، وإن كان قد يكون جوهرًا ، فإن الكلية هي في أشياء وهي عرض ؛ لأن الكلية ، وهي مثل العشرية وغيرها ، لا تعدّ عندكم جواهر ، بل هي أعراض ، وليس وجودها في شيء واحد ؛ فيقال : إنه ليس يمنع أن يكون الموضوع الأول للعرض مؤلفاً من أشياء كثيرة تكون جملة قد صارت موضوعاً للعرض ؛ وتكون تلك الجملة هي الموضوع لذلك العرض ، من حيث هو جملة ، وتكون ، من حيث هي جملة ، شيئاً واحداً . فإن كانت الكلية عرضاً ولها موضوع ، فالموضوع الذي يحملها ليس موضوعاً لها ، من حيث هو أشياء ، حتى يكون كل واحد منها يحمل ذلك العرض ، بل من حيث هناك حاصل من اجتماعها ، وإنما يمنع من أن يكون العرض في أشياء على أن يكون الواحد منه عرضاً في كل واحد منها .

فإن قال قائل : فلم لم يكن جوابكم في وجود الكل في الأجزاء هذا الجواب ؟ ولم احتجتم أن تفصلوا بين العرض وبين الكل بأن الكل في الأشياء ، إذ ليس الكل في واحدٍ واحدٍ منها ، بل في الجملة ، وتلك الجملة واحدة ، من حيث هي جملة ؟ فنقول : إن الكل ليس يجوز أن يقال إنه في جملة الأجزاء ، لأنه نفسه جملة الأجزاء ، فلا يكون مجموع الأجزاء شيئاً دون الكل ؛ فكيف يكون الكل في نفسه ؟ وأما الكلية فهي التي يقال فيها ذلك ، وهي حال هذه الجملة ، من حيث هي جملة . وبالحقيقة فإن قول القائل " إنَّ الكل في الأجزاء " قول مجازي ، ومعناه أن وجود الكلية التي بها الكل هو ما هو في الأجزاء ، كأن الأجزاء أشياء يعرض لها هيئة ما يكون منها الكل ، وتلك الهيئة هي الكلية ، وتلك الهيئة عرض جامع ، والكل هو المؤلف من تلك الهيئة والأفراد ؛ فيكون بالعرض ما يقال للكل إنه في الأجزاء ، أي كليته في الأجزاء وقوامه في الأجزاء . وبالحري أن لا تحتاج أن تشتغل

بهذا الفرق كل الاشتغال إلا لما يقع من الالتباس في بادئ الأمر بين المستعمل بالحقيقة وبين المجازي .

وفي أمثال هذه المواضع فقد يحسن أن تعرف الفرق أيضا بين الحقيقي وبين المجازي الذي ربما لم تعرف في بادئ الأمر أنه مجازي . ويشبه أن لا تكون بنا حاجة داعية إلى هذا الفرق .

وأظن أن الراسم الأول لم يذهب ذهنه إلى شيء في أمر هذا الفرق ، بل اخترعه المتكلفون . فيكون الوجه المتكلف لهذا الفرق هو أنه إذا قيل للكل إنه في أمر ، فإننا يقال إنه في أشياء ؛ وإن كان هو بالحقيقة لا في شيء ولا في أشياء منها .

وأما العرض فإنما هو عرض ، لأنه في شيء ؛ فإن اتفق أن كان بوجه ما في أشياء ، فليس هو عرضا من أجل ذلك ، بل من أجل أنه في شيء ، إما مجموعها أو غير ذلك وأما الكل فإن كونه كلا إنما هو بحسب ما يقال مجازا إنه في أشياء لا في شيء .

فهذا وجه بيان هذا الفرق . وما أراه يحتاج إليه ؛ وإن احتجج إلى ذلك ، كان فرقا أيضا بين وجود العرض في الموضوع ، وبين وجود الجنس في الأنواع ، من حيث العموم ، ووجود النوع في الأشخاص ؛ وبالجمله بينه وبين وجود الكلي في الجزئيات من حيث هو كلي .

وإذا عينا بقولنا " الموجود في شيء " . أى في شيء متحصل القوام بنفسه ، قدمت شيئته دون ما يوجد فيه ، أو يتم دونها فلا يقومه ما يحمله ، كان فرقا بين حال العرض في الموضوع وحال الصورة في المادة ؛ فإن الصورة هي الأمر الذي يجعل محله موجودا بالفعل ؛ ومحله ليس بنفسه شيئا بالفعل إلا بالصورة .

وقوله : " لا كجزء منه " يفرق بين ذلك وبين وجود الجزء في الكل وبين وجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد ، من حيث هما طبيعتان ، وبين وجود عمومية النوع في عمومية الجنس ، من حيث هما عامان ؛ وبالجمله يفرق بين حال العرض في الموضوع وبين حال الجزئي في الكلي الذي من هذه الجهة يقال للجزئي أنه في الكلي ؛ وكذلك يفرق بينه وبين وجود المادة في المركب والصورة في المركب .

وقوله : " ولا يمكن قوامه مفارقا له " يفرق بين كون العرض في موضوعه وكون الشئ في الزمان ؛ لأن الشئ في أى زمان قَرَضَتَه يمكنك أن تجعله مفارقا له إلى زمان آخر ، ولا كذلك حال العرض في موضوعه .

وكذلك الشئ في المكان ؛ فإن كونه في المكان لا يوجب أن يكون هو بحيث لا يقوم دون المكان ؛ فإنه ، لا من حيث هو ذو مكان ، ولا من حيث ذلك مكان ، يلزم أن لا يفارق ذو المكان المكان ؛ بل إن كان ولا بد ، فلسبب آخر . وكون العرض في موضوع ، يوجب ذلك ، من حيث هذا موضوع ، وذلك عرض .

وكذلك كون الشئ في الغاية ؛ فإن كون الشئ في الغاية قد يفارق الغاية ، كالإنسان في السعادة ، والبدن في الصحة ، والسائس في السياسة .

وكذلك كون الجوهر في العرض ؛ فإن الجوهر يفارق العرض ويصح له دونه قوام . وكذلك المادة ، من حيث لها معنى المادة ، لا يمتنع عليها أن تفارق الصورة إلى أخرى . وطبيعة الجنس قد توجد مفارقة لطبيعة النوع في نوع آخر . على أن في مثل هذا نظراً ليس يفى به المنطق .

لكن الشكوك على هذا كثيرة ، ولنذكرها ولنحلها حلا . من ذلك أن الشئ يقال إنه في الزمان المطلق ولا يفارق الزمان المطلق ؛ وأن الشئ يقال له إنه في المكان المطلق ، ولا يفارق المكان المطلق ؛ والجوهر يقال إنه في العرض المطلق كذلك ، ولا يفارق العرض المطلق . وبعض الأجسام لا يصح لها أن توجد إلا في المكان الذي هي فيه وليست أعراضا ، كالقمر في فلكه . وبعض المواد لا تفارق الصورة التي لها إلى أخرى كمادة الفلك ، وليست أعراضا . ولا شئ من الصورة يصح أن يفارق المادة .

وقد قلتم : ليس كون الصورة في المادة كون الشئ في موضوع ؛ فنقول أولا : إن معنى قولنا : ولا يمكن مفارقتة لما هو فيه ، أن أى موجود معين منه أخذته في الشئ المتعين الذي هو فيه موجود لم يجز مفارقتة لذلك المعين ، بل علة قوامه هي أنه فيه ، لا أن يكون ذلك أمرا لزمه بعد تقوّمه بالفعل . ولأجل هذا ما خصّصنا العرض باسم الموجود في الموضوع ؛ إذ هو اعتبار الوجود ؛ وخصّ الآخر بلفظ القول على الموضوع ؛ إذ الكلى إنما يكون موجودا

في اللفظ أو في التصوُّر ؛ وكلاهما قول . فهذا غرضنا فيما نقوله ؛ فتزول شبهة المكان والزمان والعرض المطلقات لأجل ما اشترطناه من التعيين .

ومن جهة أن الشيء إنما يكون في المطلقات بحسب الوهم ، وكلامنا بحسب الوجود ؛ وليس في الوجود ، كما تعلم ، إلا أعيانٌ موجودة في أعيانٍ كلها شخصية ، وكلامنا في نحو وجودها الذي لها ، لا في نحو التوهم . ولو اعتبرنا نحو التوهم ، لم يبعد أن نجعل كثيرا من الأعراض مفارقةً للموضوعات في التوهم . وأما القمر في فلكه فذلك أمرٌ لزمه من خارج لزوما ، لا أن علة وجود القمر ، من حيث هي طبيعة القمريَّة ، كونه في مكانه . ولذلك يصح أن يُفرض للقمر جزءٌ بوجهٍ ما ؛ لأن كل جسم يصح أن يفرض له جزء بوجهٍ ما ، وما يفرض من أجزائه يكون غير موصوف بأنه يكون في مكان الكل أو في مكان البتة . تعلم هذا في علم الطبيعة ؛ ومع هذا ، فليس ذلك لأنه في المكان حتى يوجب كونه في المكان أن لا يفارق المكان ؛ بل إنما يوجب ذلك فيه شيء غير كونه في المكان . وأما العرض فإنما ذلك له لأنه في موضوع .

وأما الصورة التي في المادة ، فإنها ليست المادة علة قوامها عند الفلاسفة المحصلين ، بل علة الصورة شيء هو أيضا علة المادة ، لكنها كذلك بتوسط الصورة ؛ ويلزم الصورة أن تكون ذاتها ملاقية لما تقوِّمه موجودا بالفعل .

قال قوم : إن الفرق بين وجود الصورة في المادة وبين وجود العرض في الموضوع أن الصورة تكون جزاء من المركب ؛ وأما العرض فلا هو جزءٌ من الموضوع ولا من المركب . وصاروا من هذا إلى أن قال قوم : إنك إن لم تقس الصورة إلى المركب ، بل إلى القابل ، كانت عرضا ؛ وإن قست العرض إلى الحاصل منه ومن الموضوع كان صورة .

وهذا كلام ردي جدا مشوش . وذلك لأن الرسم المقدم لم يُشترط فيه أن العرض لا يكون جزءا من شيء البتة ، ولا فيه أن يكون جزءا من المركب ؛ بل فيه أن لا يكون جزءا من الموضوع ، حين قيل إنه لا كجزء منه ، أي من الموضوع ، أي من الذي هو عرض فيه . فليكن هذا فرقا بين وجود العرض في الموضوع ، وبين وجود الصورة في المركب .

وليس المطلوب هذا ؛ بل المطلوب هو انفرق بين وجود العرض في الموضوع ووجود الصورة في المادة الذي هو اعتبار غير اعتبار وجود الصورة في المركب منها ومن المادة . فلو

كان قيل في الرسم إن العرض موجود في شئ لا كجزء من شئ البتة ، لكان الأمر على مايقولونه ؛ ولو كان مع ذلك لا يكون العرض جزءا من شئ البتة ، لامن الموضوع ولا من المركب ، وكانت الصورة جزءا من أحدهما ، وهو المركب ، وليست جزءا من المادة وكان ربما فرق هذا القول ؛ ولكن ليس يفهم ذلك من قولنا : موجود في شئ لا كجزء منه ، وإنما يفهم من هذا القول إنه لا يكون جزءا من الشئ الذى هو موجود فيه وجود الشئ في محله ؛ وإذ ليس ذلك مقولا ، وليس أيضا حقا ، فما ذهبوا إليه هذيان .

وإنما لم يكن ذلك حقا ؛ لأن الأعراض قد تكون أجزاء من مركبات منها ومن الجواهر ؛ فقد يحدث من تركيب جوهر وعرض معنى مركب منها ، كل واحد منهما جزءا منه ، كالكرسي من الخشب ومن عارض فيه ، والخشب موضوع له بالحقيقة ليس بمادة ؛ وكالتقعر فإنه يحدث منه ومن الأنف شئ وهو الأفطس فإذن هذا الاعتبار ردى فاسد .

وهنا شئ يجب أن تميل إليه كل الميل ؛ وهو إنه يتبّه أن يكون هذا الرسم الذى رسم به العرض لم يعن فيه بعرض ما ، إذا تغلغل الإنسان في الفلسفة ، شعر به وبالفرق بينه وبين الصورة ، بل عنى به معنى أعم من معنى هذا العرض ، وهو المعنى الذى يعم هذا العرض والصورة ، وهو الكون في المحل ، والحاصل هيئة له ، سواء أكان ذلك المحل مادة أم موضوعا . فإن اسم العرض لا يبعد أن يقال على الأمرين قولاً يتفقان فيه وفي مفهومه بوجه ؛ ولكن هذا الاشتباه ليس أمرا لا محيد عنه ولا محيص . وأما أمر المادة الكائنة في صورة ، لانفارق المادة تلك الصورة إلى غيرها ، فهو أمر مشكل ؛ وكلإنه يعيب هذا الرسم فينقصه ، إذ يجعله عاما لهذه المادة والعرض ؛ ومع ذلك فإن المادة يقال إنها في هذه الصورة بتلك الشرائط الأخرى ، فيشبه أن يكون من الوجوه التى يُجاب بها عن هذا ، ويكون جوابا عن أشياء أخرى أيضا ، أن هذا الكتاب إنما يخاطب به الجمهور ؛ فإن المبتدئ يعد في درجة الجمهور ، وهذا الرسم مبنى على لفظ متعارف ؛ وإنما تفسر أحواله بحسب اللفظ .

ثم التعارف المشهور في استعمال لفظة " في " ليس يتناول نسبة الصورة إلى المادة ، ولا المادة إلى الصورة ، بل يتناول نسبة الجواهر إلى الأعراض ، كقوله : زيد في راحة ؛ ونسبة الأعراض إلى الجواهر ، كقوله البياض في جسم ، مع أمور أخرى جرى التعارف بها ، كالشئ في الزمان والمكان والإناء ، والجزء في الكل ، وما جرى ذلك المجرى . وإن الفرق

إذا حصل ، باستثناء هذه الوجوه المشهورة ، لم يبق في المشهور شيء يقال إنه في شيء غير العرض ، حتى يسبق إذا ظن المتعلم أن ذلك الوجود وجود العرض في الجوهر ، ولا يكون .

فقد أخبرنا أن هذا التعريف^(١) بحسب اللفظ ، ليس بحسب معنى جامع ، وضع عاماً ثم ألحق به فصول ؛ وإذا كان بحسب اللفظ وتفصيله ، وعلى نحو ما أخبرنا به ، لم يعد أن يلتفت في ذلك إلى الاستعمال الجمهوري لا على اصطلاحات ، حصلت بعد تعارف الجمهور ، التي يمكن أن تقع عند الإمعان في العلوم فليس يمكن أن تُدرك لذلك غاية .

فإن إيقاع الاسم على الأشياء أو الاشتباه ليس مما يضبط أو يحد ، إنما يضبط أو يحد مايرام فيه مراعاة المعنى أما بالتواطؤ أو التشكيك الذي ذكرناه . وكأن المادة والصورة ، إذا كانتا بالصفة المذكورة لهما ، لم يطلق الجمهور اللفظ بأن إحداهما في الأخرى ، بل مع الأخرى ، وخصوصاً المادة في الصورة .

فإن أراد مريد أن يزول هذا الاشتباه الواقع الآن مع وجود الاصطلاحات التي تجددت بعد الاصطلاح المشهور ، فيجب أن يزداد الوجود في الشيء جاعلاً إياه بصفة ونعت ؛ فإن

(١) المعرف للشيء ، وهو الذي يستلزم تصوّره تصوّر ذلك الشيء وامتيازته عن كلّ ما عداه ، وهو لا يجوز أن يكون نفس الماهية لأنّ المعرف معلوم قبل المعرف ، والشيء لا يعلم قبل نفسه ؛ ولا أعمّ لقصوره عن إفادة التعريف ؛ ولا أخصّ لكونه أخفى ؛ فهو مساوٍ لها في العموم والخصوص .

ويسمى حدّاً تامّاً إن كان بالجنس والفصل القريين ، وحدّاً ناقصاً إن كان بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد ، ورسمّاً تامّاً إن كان بالجنس القريب والخاصّة ، ورسمّاً ناقصاً إن كان بالخاصّة وحدها أو بها وبالجنس البعيد .

ويجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كتعريف الحركة بما ليس بسكون ، والزوج بما ليس بفرد ، وعن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به سواء كان بمرتبة واحدة ، كما يقال : الكيفية ما بها يقع المشابهة ، ثم يقال المشابهة اتفاق في الكيفية ، أو بمراتب ، كما يقال : الاثنان زوج أوّل ، ثم يقال الزوج الأوّل هو المنتقسم بمساويين ، ثم يقال : المتساويان هما الشيطان اللذان لا يفضل أحدهما على الآخر . ثم يقال : الشيطان هما الاثنان . ويجب أن يجتزأ عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالقياس إلى السامع لكونه مفوّتاً للغرض .

هذا ليس أشد تشكيكا بل اتفاقا من لفظ الموجود في شيء ؛ فتكون المادة لا تجعل الصورة بصفةٍ ونعتٍ ، أعنى المادة التى فيها الشك ، بل الصورة هى التى تنعتها وتصفها .

فإن قال قائل : إن الفرق هو أن المادة فى طباعها تستبدل صورة تُقَوِّمُ بها كهذه الصورة لكن الصورة ليست تزول عنها ، فيكون ذلك قسرا عرض لها من هذه الصورة ؛ وأما العرض ففى طباعه ما هو متقوم بالموضوع ، وليس فى طباعه الانتقال عنه ، لم يقبل منه هذا القول . فإن المادة التى فيها الشك محصل من أمرها فى العلوم أنها لا تقوم بلا صورة ، وأنها ليس فى طباعها أن تقبل صورة أخرى ، فيكون طباعها موقوفا على هذه الصورة .

على أنا ضمنا عبارتنا عن هذه التفرقة جهةً لا تبعد عن إصابة موقع فى الفرق ؛ وهو أنا قلنا : إن المادة ، لكونها مادة ، لا يلزمها أن تكون متعلقة مقارنة لصورة بعينها ، بل ربما وجب لها ذلك لنوعية أو طبيعة ، كيف كانت ، بعد كونها مادة . وأما العرض ، فتعلقه بالموضوع لأعم معانيه ، وهو كونه عرضا ، وهذا أيضا مقنع .

ومما يتشكك به أيضا أمرُ الأعراض التى لا تفارق ولا يوجد الجوهر قائما دونها ؛ لكنها ليست إنما لا تفارق لأن الجوهر يتقَوِّم بالكون فيها ، حتى لا يصح قوامه دونها ؛ بل ذلك أمر لازم له ؛ وهو يقومها . وأما العرض ، فإن معنى أنه لا يفارق أنه لا يصح قوامه بنفسه مفارقا ؛ بل قوامه مستفاد مما لا يفارق .

وأما التفريق الذى يفعله الوهم فليس فيه فرق بين الجوهر وبين العرض ؛ فإن انعرض قد يفرقه الوهم عن الجوهر .

ومما يتشكك على هذا الرسم هو أن من الأعراض ما يفارق الجوهر ببطلانه ؛ وقد قلتم : إن العرض لا يفارق الجوهر ، فيقال : إنا نعنى بهذا أنه لا يفارق قائما دونه وأما أنه يفارقه بأن يبقى الجوهر ويبطل العرض فذلك مما لا ننكره ، ألا ترى أنا قلنا : ولا يصح أن يكون له قوام دون ما هو فيه ؟ ومما يتشكك به على هذا أن يقال : إن الرائحة عندكم عرض ، فيجب ألا تقوم مفارقة للتفاح ، ونرى الرائحة تقوم مفارقة للتفاح فى موضوع آخر ؛ فيقال فى ذلك : إن الرائحة ليست إذا وجدت فى الهواء عن التفاح فقد انتقلت عن التفاح وتركت التفاح ؛ ولا الحرارة إذا وجدت فى الهواء عن النار فقد انتقلت عن النار

وتركت النار ؛ بل ذلك إما على سبيل حدوث حرارة أخرى ورائحة أخرى في الهواء ؛ وإما على سبيل انبثاث أجزاء متحللة منها في الهواء .

والعلم الطبيعي يصحح الحق في ذلك . فلو كان صحيحا أن الهواء إذا أروح وذا سخن يكون حيثئذ النار والتفاح لازالت عنهما كفيتهما ، فوجدنا بلا لتك الكيفية ؛ وكن صحيحا مع ذلك أن الكيفيتين لم تُعَدَمَا مِن النار والتفاح عدما بلا انتقال ؛ وما وُجِدنا في الهواء ابتداء ؛ بل الذى كان في النار والتفاح قد انتقل بعينه ، من غير عَدَمِهِ ولا حدوث مثله ؛ لكان هذا حقا . لكن العلم الطبيعي يبين أن الأمر ليس على هذه الصورة . فإذا لم تكن هذه المقدمة مسلمة ، لم تلزم هذه المناقضة . وقصارى أمر المنطقى أن يعرف أن هذا لايلزم . وأما أن هذا كيف يكون ، فاشتغال المنطقى بشرحه وبيانه ، على ماجرت به العادة ، خروُج عن صناعته من غير وفاء يمكن أن يقع منه ما يرومه .

الفصل الخامس

فصل في مزاجات تقع بين " قول على " و " وجود في "

وأنها إلى أى شئ تتأدى

فنقول الآن : إنه إذا حُمل شئ على شئ حمل المقول على موضوع ، ثم حُمل ذلك الشئ على شئ آخر حمل المقول على موضوع ، حتى يكون طرفان ووسط ، فإن هذا الذى قيل على المقول على الموضوع ، يقال على الشئ الذى حُمل عليه المقول الأول . مثال ذلك أن الحيوان لما قيل على الإنسان حمل المقول على الموضوع ، وقيل الإنسان على زيد وعمرو هذا القول بعينه ، فإن الحيوان أيضا يقال على زيد هذا القول بعينه ؛ إذ زيد حيوان ، وبشترك مع الحيوان في حده ؛ أى حد الحيوان يحمل عليه ، لأن الحيوان يقال على طبيعة الإنسان ، فكل ما يقال له إنسان يقال له حيوان ، وزيد قيل له إنسان .

وقد يُشكك على هذا فيقال : إن الجنس يحمل على الحيوان ، والحيوان يحمل على الإنسان ، والجنس لا يحمل على الإنسان ، فنقول : إن الجنس ليس يحمل على طبيعة الحيوان حمل " على " ؛ فإن طبيعة الحيوان ليس بجنس ، ولو كان طبيعة الحيوان يحمل عليه الجنس حمل الكلى ، لكان يلزم ما يلزمون ، ويكون كل حيوان جنسا ، كما لما كانت طبيعة الحيوان يحمل عليها الجسم حتى كان كل حيوان جسما ، كان الإنسان جسما للاحالة ، بل إن الذى تحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند إيقاع اعتبار فيها بالفعل ، وذلك الاعتبار تجريدها في الذهن ، بحيث تصلح لإيقاع الشركة فيها . وإيقاع هذا التجريد فيها اعتبار أخص من اعتبار الحيوان ، بما هو حيوان فقط ، الذي هو طبيعة الحيوانية ؛ فإن الحيوان ، بما هو حيوان فقط ، بلا شرط تجريد أو غير تجريد ، فهو أعم اعتبارا من الحيوان باعتبار شرط التجريد ؛ وذلك لأن الحيوان ، بلا شرط ، يصلح أن يقرن به شرط التجريد ، فيفرض حيوانا قد تُزَع عن الخواص المتنوعة والمشخصة ، ويصلح أن يُقرن به شرط الخلط ، فيقرن بالخواص المتنوعة والمشخصة ، وأما إذا أخذ بشرط التجريد ، لم يصلح أن يقرن به أحد الشرطين : أما أحدهما ، فلأنه قد حُصِّل فلا يصلح تحصيله وقرنه من ذي قبل ؛ وأما الثاني ، فلأنه لا يجتمع مع شرط التجريد . فلطبيعة الحيوان ، لا بشرط تجريد ، ولا بشرط خلط ، اعتبار أعم ؛ ولطبيعة الحيوان ، بشرط التجريد ، اعتبار أخص . وإنما تقال عليه الجنسية ، إذا أُعْتَبِرَ في

الذهن بشرط لا خلط بالفعل وقبول خلط بالقوة ، لعدم مقارن عائتي عن ذلك ، مثل فصل ينوع وعوارض جزئية تشخص . وإنما تكون طبيعة الحيوان ، إذا اعتبر لا بشرط خلط ولا بشرط لا خلط ، فلما كان الموضوع للجنسية حيوانا بشرط لا خلط وبشرط التجريد ، ولم يكن الحيوان ، بشرط لا خلط وبشرط التجريد ، مقولا على الإنسان ، بل بلا شرط خلط ، لم يوجد الجنس مقولا على الشيء الذي هو مقول على الإنسان .

ثم الجنسية عرض في هذه الطبيعة موجود فيها وجود الشيء في موضوع . وأما الجنس فقوله على ما يقال عليه من هذه الطبيعة ، أعنى على ما يخصه به الشرط المذكور ، ليس هو قول العرض على المعروض له ، بل قول المركب من العرض والحامل على الموضوع له ، أي ليس قول البياض على الإنسان ، بل قول الأبيض على زيد . ولو كان الشيء الذي يقال عليه الجنس مما يقال على الإنسان ، لم يكن يمنع كون الجنس بهذه الصفة من أن يقال على الإنسان ؛ وهذا تعلمه مما يلي هذا الموضوع . وبالحقيقة إن هذا يرجع إلى أن الطرف الأكبر يحمل على بعض الوسط وعلى البعض الذي لا يحمل على الطرف الأصغر .

ويجب أن تعتبر " المقول على " و " الموجود في " في هذه الأمثلة كليا ، فإنك إذا جوزت الجزئي حتى يكون الطرف الأكبر على بعض من الواسطة ، لم يجب في اتفاق القولين ب على أن يقال الطرف الأكبر على الأصغر ، فإن الناطق يحمل على بعض الحيوان ب على ، والحيوان يحمل على كل فرس ب على ؛ وليس يلزم أن يحمل الناطق على الفرس ب على ؛ ولو اتفق أن كان بدل الجنس شيء آخر ، هو على حكم الجنس وصفته ، من حيث العموم ، وكان يحمل على الواسطة ، ما كان يمنع كونه غير ذاتي أن يحمل على ماتحت الواسطة . فإن اختلفت نسبة الطرف ، الذي هو مكان الحيوان ، ولنسمه الطرف الأكبر إلى الواسطة ، الذي هو كالإنسان ، ونسبة الواسطة إلى الطرف الآخر ، الذي هو مكان زيد ، ولنسمه الأصغر ، وكان الطرف الأكبر مقولا على الأوسط ، والأوسط موجودا في الأصغر ، فإن الجواب المشهور فيه عن المفسرين جوابان : أحدهما أنه لا يحمل على الآخر ولا في الآخر ، ومثاله أن اللون محمول على الأبيض حمل المحمول على الموضوع والأبيض محمول على الطائر المسمى قُنُس حمل المحمول في موضوع . قالوا : واللون لا يحمل على قننس حمل " على " ؛ لأنه ليس من طريق ماهو ، ولا حمل " في " لما يقولون . قال بعضهم ماهذا لفظه :

ولا أيضا يقال عليه حمل المحمول في الموضوع ، أعنى أنه ولا باسم يسمى ققنس . فهذا التشريح سبق إلى وهمه من قولهم : إن المقول " على " يعطى اسمه وحده ، والموجود " في " لا يعطى حده بل اسمه ، أنه يجب في كل موضع أن يعطى اسمه ، لا أن معناه أنه ربما اتفق أن شاركه الموضوع في اسمه ، حتى إذا كان عرض من الأعراض كالفلسفة ، موجوداً في موضوع ، أى في النفس ولم تسم النفس فلسفةً ، أو عرض آخر لجوهر آخر فلم يسم مثلاً الحجر صلابة ، أو التفاحة رائحة ، لم يكن ذلك الشيء عرضاً ، أو كان طبائع الأشياء تتغير بأن يجرى في العادة في أن يعطى اسمها وحده ، دون معناها ، أمورا أخرى ؛ ألا يجرى ذلك في العادة ؛ حتى إذا لم يعقد اصطلاح " في " على تسمية الأمور بأسماء أمور ليس لها حدودها ، من غير أن أوجب ذلك مشاركة في الحدود ، صارت لذلك أشياء أخرى .

وأما الجواب الآخر فهو مارام رائم أن يُصلح ما قاله هذا فقال : إن الحق في بعض المواضع ما قال هذا ؛ وفي بعض المواضع قد يُحمل ، كما يقول ، الأبيض على أبيض مّا ، لأنه ذاتي ، وأبيض مّا موجود في بيضاني ما ، ثم يقال للبيضاني إنه أبيض . فليست هذا القائل نفسه درى أنه يعنى بالأبيض البياض أو الشيء ذا البياض ؛ فإنه إن عني به البياض ، كان كأنه قال : البياض يقال على بياض ما ، وبياض ما موجود في البيضاني ، ثم البياض موجود أيضا في البيضاني^(١) . وهذا لا يفارق ذلك المثال ؛ فإن اللون موجود أيضا في البيضاني وإن عني بالأبيض شيئا ذا بياض كان الأبيض موجودا في البيضاني على رأيه ، إذ يرى أنه وصف عرضاً ؛ فما أورد على أصله مثالا مخالفا لمقتضى ما أوردته من يتشكك على كلامه . فأما نحن فنقول ؛ إن الأول يكون على كل حال موجودا في الثالث ؛ فإن الشيء ، إذا كان فيه اللون الأبيض ، كان فيه جميع الأمور التي تقال على اللون قولاً كلياً ، ويوصف بها اللون وصفاً عاماً ؛ وإلا كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون ، وكان ذلك البياض ليس بلون ؛ فلم يكن حمل اللون على البياض كلياً ، بل أى شئ وجدت فيه طبيعة عرض من الأعراض فتوجد فيه طبائع الأمور التي يوصف بها ذلك العرض وصفاً كلياً . ولكن إذا كان ذلك المعنى مما يقال على العرض وعلى موضوعه ، إن أمكن أن يكون ذلك المعنى شيئاً عاماً

(١) وهذا أيضاً داخل في التعريف بالدور أو تعريف الشيء بذاته ، وهو لا يعد تعريفاً .

لموضوعٍ مَّا وعرضا فيه ، فيجوز أن يقال ذلك على موضوعه ، لامن جهة العرض ، بس الذى من جهة العرض لا يقال عليه .

مثاله : أنه إذا كان الواحد مثلا يقال على العرض قول " على " حتى يقال إن البياض واحد ، وكان الواحد مما يقال على البياض وعلى موضوعه ، فإن الواحد حيثئذ لا يمتنع أن يقال على الموضوع قول " على " وليس من جهة البياض ، لأن الواحد الذى قيل عن البياض هو هو البياض ؛ إذ البياض هو ذلك الواحد ؛ فاذ البياض فى موضوعه ، فذلك الواحد هو فى ذلك الموضوع لا مقلوب عنه ، حتى يكون من جهته واحدا ، بل هو من جهته ذو واحد لا واحد ؛ وإن كان فى نفسه و حداً فهو واحد آخر .

فالواحد يقال على الموضوع فى نفسه ويوجد فيه من جهة بياضه ، إذ ذلك الواحد ، الذى هو البياض ، ليس هو الواحد الذى هو الموضوع ، بل فيه ؛ وهذا كالجوهر يقال على الإنسان ويقال على نفسه ؛ والجوهر الذى هو نفسه لا يقال عليه ، بل هو موجود فيه ، وإن كان كوجود الجزء لا كوجود العرض . فبين أن لا يمتنع حيثئذ أن يكون الشئ موصوفاً بصفة ، وشئ آخر فيه هو أيضاً موصوف بتلك الصفة ؛ فتكون الصفة مقولة عليه من جهة ، ومقولة فيه من جهة ؛ فإن لم يوجد شئ من هذا القبيل فالمانع عن ذلك فقدان هذا القسم لانفس النسبة المذكورة . وأما إذا كان الوصف المقول على العرض خاصا به ، لا تشاركه تلك الطبيعة فيه ، فإنه يكون موجودا فى الموضوع لا غير . وأما إذا قلنا النسبة ، فجعلنا الطرف الأكبر موجودا " فى " والطرف الأوسط مقولا " على " فالجواب المشهور أنه تارة يُحمَل همل " فى " كالبياض فى الققنس والققنس على الققنس مَّا والبياض فى ققنس ما ، وتارة لا يحمل ؛ كالجنس فى الحيوان ، والحيوان على الإنسان ؛ والجنس لا يحمل على الإنسان .

ويجب أن تذكر ما قلناه إن الجنس لا يحمل على الحيوان الذى هو بعينه مقلوب على الإنسان ؛ فى تكون الواسطة واحدة بعينها ؛ وإنما يجب أن تحفظ وحدة الواسطة ؛ وإن الحق هو أن الواسطة ، إذا كانت واحدة . فإن الموجود فى الواسطة ، إذا كان وجوده فيها كلياً ، كان هو موجودا فى الطرف الأصغر ؛ وإن كان فى بعضها ، افرقت فى الواسطة ؛ فلم يجب ذلك ههنا ولا فى غيره . وليس يخرج المثل المورد من الجنس من أن يكون من جملة ما الحمل

فيه هو على بعض الوساطة . وليس يجب أن يؤخذ الأمران إلا كليين في هذه الأمثلة ؛ فإنك إذا اعتبرت الوجود أو القول في بعض وفي كل تغيّرت المسائل كلها .

واعلم أن الطرف الأكبر إذا كان على الأوسط ، والأوسط على الأصغر ، ولم يكن القول على شيء منهما على معنى الذاتى فالطرف الأكبر أيضا يكون مقولا على الأصغر ، مثل الضحاك على كل إنسان ، والماشى على كل ضحاك ، فالماشى على كل إنسان ؛ وإن كان الطرف الأكبر موجودا في الوساطة والوساطة موجودة في الأصغر فالجواب المشهور فيه أن هذا ممتنع ؛ وذلك لأن العرض لا يحمل على العرض ؛ فإذا كانت الوساطة عرضا لم يجز أن يكون الطرف الأكبر عرضا في الوساطة ، فيكون عرضا في عرض وهذا الذى يقولونه شيء لم يجب من حد العرض ، ولا قام عليه برهان . أما أنه لا يجب من حد العرض ، فلأن العرض : قد قيل إنه الموجود في شيء بهذه الصفة ، ولم يبين أن ذلك الشيء هو جوهر لا محالة أو عرض . وأما البرهام فلم يحاولوا هؤلاء إقامته في منطقهم ، ولا في سائر علومهم ، ولا أيضا هو في نفسه مما يقوم عليه البرهان ؛ فإن التقيض هذه الدعوى ، ولا أيضا يمكنهم أن يقولوا إن هذا يبين بنفسه .

فأمّا أن الحقّ نقيض هذه الدعوى فذلك لأن كثيرا من الأعراض إنما يوجد في الجواهر بتوسط أعراض أخرى كما تبين لك في موضعه ، فإن الملامسة توجد في الجسم لأنها توجد في السطح ، والتثليث يوجد في الجسم لأنه في السطح ، وكونه مرثيا يوجد في الجسم لأنه في اللون ؛ وليس إذا كان الموجود في السطح لا يوجد إلا في الجسم الذى فيه السطح ، فيكون أيضا كونه موجودا في الجسم يمنع أن يكون موجودا في السطح ؛ كما أن قول الحيوان على أشخاص الناس لا يمنع أن يكون مقولا على الإنسان المقول على أشخاص الناس ، بل يجوز أن يجتمع القولان أو الوجودان معا ؛ لكن أحدهما أول والثاني ثان ؛ فإن الملامسة توجد في السطح أولا ثم في الجسم ، والزمان يعرض للحركة أولا ثم للمتحرك . وهذه أمور تبين لك في مواضع أخرى ؛ بل ما يعرض في العرض يكون هو والعرض كلاهما في موضوع العرض كون الشيء في شيء ، لا كجزء منه ، ولا يصح قوامه مفارقا له ؛ فيكون أيضا الموجود في موضوع هو موجود في موضوع ثان موجودا في الموضوع الثانى ؛ فيكون بالحقيقة الموضوع ("على" والموضوع) "في" لا يوجب أحدهما أن يكون الموضوع هو الموضوع

الذى هو الجوهر ؛ فإنَّ اللونَ مقوْلٌ على موضوعاتٍ ، كالسواد والبياض وهى أعراض ، والزمان موجودٌ فى الحركة وهى أيضا عرض . وأما الموضوعات التى هى جواهر فأمثلتها ظاهرة .

ولنرجع إلى الرأس فنقول : كلُّ ذاتين يُحصَلُ أحدهما فى الآخر حصولاً أولياً لا يتميز منه شيء عن الآخر ، لا كالوحد فى الحائط ، إذ باطن الوحد متبرئ عن الحائط ، ويكون لو وقعت إشارة إلى تلك الذات لتناولتهما جميعاً ، فأيهما جعل صاحبه بصفة وهئية ونعت ، فإنه أما عرض فى صاحبه وإما صورة ؛ وذلك لأنه إن كان صاحبه المتصف به متقوم الذات ، وهذا إنما يتقوم به ، فهو عرض ؛ وإن كان صاحبه لم يتقوم بعد إلا به وله حق فى تقويم صاحبه فهو صورة ؛ ويشتركان فى أنها فى محل ؛ لكنَّ محل أحدهما يسمى مادةً ، ومحل الآخر يسمى موضوعاً .

الفصل السادس

فصل

كون الشيء عرضاً ووجهاً

في إفساد قول من قال : إن شيئاً واحداً يكون عرضاً وجوهاً من وجهين وقد نبعت مذاهب عجيبة في أمر العرض والجوهر دعا إليها الإشكال الواقع في الفرق بين العرض والصورة^(١) ، وظن أربابها أن الصورة أيضاً في موضوع ، إذ كان الموضوع يقال باشتراك الاسم على ما قلناه وعلى المادة ، بل على المعنى الذي يعم الموضوع والمادة ، الذي بالجرى أن نسميه حاملاً ، بل والموضوع الذي بالجرى أن نسميه مبتدأ في الخبر . وسمعوا أن الصورة يكون لها استحقاق لأن تكون في حال جوهر ، ومن جهة أن اسم الكيفية اسم مشترك كما يعرف تفصيله في الفلسفة الأولى . ثم إنهم قد سمعوا أن فصول الجواهر جواهر ، وسمعوا أن فصول الجواهر كصفات ، ولم يعلموا أن فصول الجواهر إنما تسمى بهذا الاسم بالاشتراك ، فظنوا أن الكيفية ، التي هي المقولة التي سنذكرها بعد ، تكون مشتملة على فصول الجواهر ، وكانت هذه الكيفية عندهم عرضاً ، صارت فصول الجواهر أعراضاً عندهم ؛ وكانت فصول الجواهر عندهم أيضاً جواهر ؛ فكان الشيء يكون عرضاً وجوهاً ؛ وأيضاً كانت الصورة في حامل الصورة ، لا كجزء منه ، فكانت عرضاً ؛ كانت في الجوهر المركب جزءاً منه ، فكانت جوهرًا ؛ إذ جزء الجوهر جوهر ؛ فكان الشيء الواحد جوهرًا وعرضاً . والبياض أيضاً جزء من الأبيض ، إذ الأبيض مجموع جوهر وبياض ، فالبياض موجود في الأبيض الذي هو جوهر وجود الجزء ، فلم يكن فيه نحو وجود العرض في الشيء ؛ فهو فيه إذن جوهر ؛ وهو بعينه في موضوعه عرض ، إذ هو فيه لا كجزء منه ، وسائر ذلك . فتهوست طبقة وظنت أن شيئاً واحداً يكون جوهرًا وعرضاً .

(١) الصواب أنه لا يتخيل أن يكون الشيء جوهرًا وعرضًا في وقت واحد ، لأن الجوهر الفرد لا يقوم بشيء قيام الأعراض ، والأعراض لا تقوم بذاتها ، بل لا بد من وجود جسم تقوم به ، وهذا تباين واضح كما ترى .

وأما نحن فنقول : إن هذا مستحيل فاسد ؛ فإن هذه المقاييس كلها فاسدة . ونقول أولاً إننا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقة ذاته توجد من غير أن يكون في موضوع البتة أى حقيقة ذاته لا توجد في شيء البتة لا كجزء منه وجوداً يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقتها إياه وهو قائم وحده ؛ وإن العرض هو الأمر الذي لا بد لوجوده من أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة حتى أن ماهيته لا تحصل موجودة إلا أن يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة .

وإذ الأشياء على قسمين : شيء ذاته وحقيقته مستغنية عن أن يكون في شيء من الأشياء كوجود الشيء في موضوعه ، وشيء لا بد له أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة . فكل شيء إما جوهر وإما عرض . وإذ من الممتنع أن يكون شيء واحد ماهيته مفترقة في الوجود إلى أن يكون شيء من الأشياء هو فيه كالشيء في الموضوع ، وتكون مع ذلك ماهيته غير محتاجة إلى أن يكون شيء من الأشياء البتة هو فيه كالشيء في الموضوع ؛ فليس شيء من الأشياء هو عرض وجوهر .

فلنرجع إلى شكوك هؤلاء فنقول : إن الصورة ليس لها موضوع البتة هي فيه . لأنها إما أن تكون في المركب وهي في المركب كجزء منه ، فليست فيه كالشيء في الموضوع . وأما في المادة فقد بينا أنها ليست فيها كالشيء في الموضوع . وإذا لم يكن لها وجود في شيء يتوهم أنها فيه كالشيء في الموضوع إلا في هذين . وتعلم أنها ليست في شيء من الأشياء غير هذين كالشيء في الموضوع . فالصورة لا تحتاج ذاتها أن تكون في شيء من الأشياء كالشيء في الموضوع .

فليست الصورة عرضاً البتة ، بل هي جوهر على الإطلاق . فإن الطبيعة التي هي صورة في النار ، ليست ، أعني هذه الكيفية^(١) المحسوسة ، وجودها في النار كالجزء في المركب ؛ وهي في مادة النار لا كشيء في موضوع ، بل كشيء في مادة .

(١) الكيف هو هيئة فائزة لا تقتضي قسمة ولا نسبة .

وقد يتضاد ويشتد ويضعف ، وأقسام الكيف فمنه ما يختص بالكميات كالاستقامة والشكل والزوجية ، ومنه الانفعاليات والانفعالات وهي المحسوسات كحمرة الدم والحجل ، ومنه الملكة والحال ويختص بذوات الأنفس كصحة المصحاح وغضب الخليم ، ومنه القوة واللاقوة كالمصاحبة والصلاة وما يقابلها

وفصول الجواهر ، أعنى الفصول البسيطة^(١) التى لا تحمل على الجواهر التى هى مثل النطق وغير ذلك ، فإنها أيضا ليست فى شىء من الأشياء ، كما يكون العرض فى موضوع ، لا فى النوع فإنها جزؤه ؛ ولا فى الجنس ، فإن طبيعة الجنس بالحقيقة ليست موضوعة ولا مادة لها ، كما تعلم فى موضعه . ثم ولو كان للجنس طبيعة معينة متقررة تتصور بالفصل من خارج ، لكان الجنس كالمادة التى إنها تتقوم بالصورة بالفعل ، وكان الفصل كالصورة ، فلم يكن عرضا البتة ، ولا من المقولة التى كانت هى الكيفية ؛ بل إن قيل له كيفية فهو باشتراك الاسم ؛ فإن الكيفية تقال باشتراك الاسم على أشياء تقع فى مقولات مختلفة ، فتسمى كل قوة وكل مبدأ فعل وكل شىء يحلى شيئا ويخصه كيفية ، ولو كان كمية أو غير ذلك ، وذلك باشتراك الاسم . وليست المقولة إلا واحدا من معانى الاسم المشترك التى سنوضح أن ذلك المعنى من شرطه أن يكون متقوما بموضوعه ، فإن الاسم المشترك لا يكون جنسا البتة .

وقولهم أن العرض فى المركب هو فيه ليس لا كجزء منه ؛ وكل ما هو فى شىء لا لا كجزء منه فليس هو عرضا فيه ؛ وكل ما ليس عرضا فى شىء فهو جوهر فيه ؛ فهو قياسا مركبا قياسا واحدا وفيها مقدمات ثلاث إذا أضمرت النتائج .

فقلو : إن العرض فى المركب ، ليس لا كجزء منه ، مسلم صحيح .

وقوله : وكل ما هو فى شىء ، لا لا كجزء منه فليس عرضا فيه ، إن عنى به أن كل ما هو فى المركب لا لا كجزء منه ، ليس فى نفسه عرضا وهو فيه ، فهو غير مسلم ؛ فإنه إذا كان فيه ، لا لا كجزء منه ، لم يخل : إما أن يكون شيئا ماهيته محتاجة إلى موضوع ما ، فيكون حيثئذ فيه ليس لا كجزء منه ، ومع هذا هو عرض وهو فيه ؛ وإن لم تكن ماهيته كذلك كان جوهرها وهو فيه . وإن لم يعن هذا ، بل عنى أنه لا يكون هو فيه على أن ذلك موضوعة وهو

(١) كل قضية كان محمولها اسما محصلا دالا على ملكة ما فإنها القضية البسيطة ، وإن كان محمولها اسما محصلا دالا على عدم سميت قضية عدمية ، وإن كان محمولها اسما غير محصل سميت قضية معدولة ، سالبة كانت كانت هذه كلها أو موجبة ، فقولنا : (زيد يوجد عالما) موجبة بسيطة ، وقولنا : (زيد يوجد جاهلا) موجبة عدمية ، يقابلها قولنا : (زيد ليس يوجد جاهلا) وهى سالبة عدمية . وقولنا : (زيد يوجد لا عالما) موجبة معدولة ، يقابلها قولنا : (زيد ليس يوجد لا عالما) وهى سالبة معدولة .

فيه في موضوع ، فهذا صحيح ، فتكون النتيجة أن الغرض ليس في المركب على أن المركب موضوعة وهو فيه في موضوع .

ثم المقدمة الثالثة ، وهى أن كل ما كان في شيء وليس عرضا فيه فهو جوهر فيه ، يفهم منه أيضا معان : أحدها أن كل شيء هو في شيء ، وليس في نفسه عرضا ، وهو أيضا فيه ، فهو جوهر وهو فيه ، فهذه مسلمة . والثاني أن كل شيء هو في شيء وليس فيه على أن ذلك الشيء موضوع يكون هو فيه كون الغرض في موضوع ، فيجب أن يكون بالقياس إلى كونه فيه جوهرًا ، فهذا غير صحيح ؛ وذلك أنه ليس إذا لم يكن الشيء عرضا في الشيء الفلاني ، الذى هو فيه كالجُزء ، يجب أن يصير جوهرًا فيه ؛ فإنه ليس ما لم يكن عرضا في شيء هو فيه فهو جوهر فيه ، بل ما لم يكن عرضاً في نفسه ، فهو جوهر في نفسه إذ لم يكن الجوهر ما ليس في موضوع ، هو ذلك المركب أو شيء آخر معين ، بل ما كان ليس في موضوع البتة . وكونه ليس في كذا كائناً في موضوع لا يثبت أنه ليس في شيء من الأشياء كائناً في موضوع . فلو كان ، إذا كان الشيء ليس في شيء هو فيه كائناً على معنى كون الشيء في موضوع ، كان ذلك يعطيه الجوهرية بالقياس إلى ذلك الشيء ، لكان هذا القدر يجعله جوهرًا فيه ، بل إنما كان معنى الجوهرية هو أنه ليس في شيء من الأشياء البتة كائناً في موضوع ، لا أنه ليس في شيء كذا كائناً في موضوع .

فبين أنه إذا لم يكن الشيء في كذا كائناً في موضوع ، كان من الواجب أن ينظر بعد ذلك : فإن كان ليس في شيء من الأشياء غيره كائناً في موضوع ، فهو جوهر ؛ وإن كان هناك شيء آخر هو فيه كالشيء في موضوع ، ثم لم يكن في هذا الشيء ، ولا في ألف شيء آخر على أنه في موضوع ، بل على أنه في المركب أو في الجنس أو غير ذلك ، فالشيء عرض . وكما أن الجوهرية لم تكن لأجل أن الشيء بالقياس إلى شيء ما هو لا في موضوع ، بل لأنه في نفسه كذلك ، فكذلك العرضية ليست لأن الشيء بالقياس إلى شيء بعينه هو في موضوع أو ليس في موضوع ، بل لأنه في نفسه يحتاج إلى موضوع ما كيف كان وأى شيء كان ؛ فإذا كان له ذلك فهو عرض ، وإن لم يكن ذلك الشيء هو هذا الشيء وكان هو في هذا الشيء ، لا على أنه في موضوع ، فليس يمنع ذلك أنه في نفسه في موضوع . وإنما هو عرض لأنه في نفسه في موضوع يعم العرضية والجوهرية ، أعني كون الشيء عرضياً للشيء

أو جوهريا له ، فذلك مما يكون على هذا الاعتبار ؛ فإنه إذا أضيف إلى شيء فكان فيه ، وكان كالشيء في الموضوع فهو عرض وعرضي . أما عرض فلأن ذاته قد حصل موجودا في موضوع ، لأنه موجود في هذا الموضوع ؛ فدلّ ذلك على أنه محتاج في نفسه إلى موضوع ما ، إذا احتاج إلى هذا الموضوع . وأما عرضي فهو أمر له بالقياس إلى هذا الموضوع ؛ فإنه بالقياس إلى هذا الموضوع غير مقوم له ولا جزء من وجوده فهو عرضي .

فالشئ عرض لأنه في نفسه مفتقر إلى موضوع ؛ وعرضي لأنه لغيره بحال كذا . ولما اتفق أن كان الموضوع هذا وليس مقوماً له فهو عرض فيه . وهذان المعنيان ، وإن تلازما^(١) في هذا الموضع ، فاعتبارهما مختلف ، ولكل واحد منهما مقابل آخر بوجه من وجوه المقابلة . أما للعرض فالجوهر ؛ وأما للعرضي فالجوهرى ؛ أى الذاتى سواء كان جوهرأ كالحیوان للإنسان أو عرضا كاللون للسواد . بعد أن يكون مقوما لما هو فيه . فإذا كان العرض في شيء لا كجزء بل كجزء ، وهو مقوم له ، فهو جوهرى فيه وليس جوهرأ .

ومعنى الجوهرى الذاتى ؛ فإن ذات كل شيء ، كان عرضا أو جوهرأ ، فقد يسمى جوهرأ ؛ فيكون لفظ الجوهر الذى نسب إليه الجوهرى ليس يدل على المعنى الذى وضعناه مقابل العرض حتى يكون الجوهرى منسوبا إلى ذلك الجوهر ؛ بل يدل على الذات فيكون الجوهرى مكان الذاتى . فهؤلاء كأنهم أخذوا الجوهر والجوهرى واحدا ، فقالوا كذا جوهر في كذا ، والشئ ليس جوهرأ بالقياس إلى شيء ، وإن كان جوهريا بالقياس إلى الشئ الذى هو فيه .

ونقول من رأس أيضا : إنه لو كنا قلنا إن الشئ إذا قيس إلى شيء هو فيه لم يخل إما أن يكون فيه على أنه في موضوع ، أى على أنه موضوعه ، أو لا يكون ؛ فإن كان فهو عرض ، وإن لم يكن كذلك ، وهو فيه ، فهو جوهر فيه ، لكان هذا المذهب صحيحا ؛ لكننا لسنا

(١) مبحث في تلازم الشرطيات :

أما المتصلة الموجبة الكلية فتستلزم منفصلة مانعة الجمع من عين المقدم ونقيض التالي ، ومانعة الخلو من نقيض المقدم وعين التالي متعاكسين عليها ، وإلا لبطل اللزوم والاتصال . والمنفصلة الحقيقية تستلزم أربع متصلات : مقدم اثنين عين أحد الجزأين ، وتاليهما نقيض الآخر ، ومقدم الآخرين نقيض أحد الجزأين ، وتاليهما عين الآخر . وكل واحدة من غير الحقيقية مستلزمة للآخرى مركبة من نقيض الجزأين .

نقول هكذا ، بل نقول : إن الشيء إذا كان في نفسه غير مفتقر إلى موضوع البتة ، هذا الذي هو فيه ، إن كان في شيء أو غيره فهو جوهر ، وإن كان في نفسه محتاجا إلى موضوع يكون فيه ، أى شيء كان هذا الموضوع ، كان هذا أو آخر غير هذا فهو عرض . وأظن أن من سمع هذا ثم ثبت على أن شيئا واحدا يكون جوهرًا وعرضًا فقد خلع الإنصاف .

تمت المقالة الأولى

المقالة الثانية

من الفن الثانى من الجملة الأولى الجنس

الفصل الأول

حدا نبهت في آخره وبالقوة معه على تحديد النوع الذى يضافيه ، من غير أن جعلته بالفعل - من حيث هو مضاف - جزء حده . وأما شرح هذا التدبير في الحدود التى للمتضايفات ، وأنه لم ينبغى أن يكون هكذا ، وكيف يحصل معه مراعاة ما لكل واحد من المتضايفين من خاصية القول بالقياس إلى الآخر ، فسترى ذلك في مكان آخر .

الفصل الثاني

(ي) فصل

في النوع ووجه انقسام الكلي^(١) إليه

(١) توجد عدة مباحث متعلقة بهذا الفن يحسن ذكرها للفائدة :

[الأول] الكلي قد يكون ممتنع الوجود في الخارج لا لنفس مفهوم اللفظ كشريك الباري عز اسمه ، وقد يكون ممكن الوجود لكن لا يوجد كالعقلاء ، وقد يكون الموجود منه واحداً فقط مع امتناع غيره كالباري عز اسمه ، أو مع إمكانه كالشمس ، وقد يكون الموجود منه كثيراً : إما متناهيّاً كالكوكب السبعة السيارة ، أو غير متناهٍ كالنفوس الناطقة عند بعضهم .

[الثاني] إذا قلنا للحيوان مثلاً بأنه كليّ ، فهناك أمور ثلاثة : الحيوان من حيث هو هو ، وكونه كليّاً ، والمركّب منهما ، والأوّل يسمّى كليّاً طبيعياً ، والثاني يسمّى كليّاً منطقيّاً ، والثالث يسمّى كليّاً عقليّاً . والكليّ الطبيعيّ موجود في الخارج لأنه جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج ، وجزء الموجود موجود في الخارج ، وأمّا الكليّان الآخران ففي وجودهما خلاف ، والنظر فيه خارج المنطق .

[الثالث] الكليّان : متساويان : إن صدق كلّ واحد منهما على كلّ ما صدق عليه الآخر كالإنسان والناطق وبينهما عموم وخصوص مطلق : إن صدق أحدهما على كلّ ما صدق عليه الآخر من غير عكس كالحيوان والإنسان . وبينهما عموم وخصوص من وجه : إن صدق كلّ منهما على بعض ما صدق عليه الآخر فقط كالحيوان والأبيض . ومتباينان : إن لم يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر كالإنسان والفرس .

ونقيض المتساويين متساويان ، وإلا لصدق أحدهما على ما كذب عليه الآخر ، فيصدق أحد المتساويين على ما كذب عليه الآخر وهو محال ، ونقيض الأعمّ من شيء مطلقاً أخصّ من نقيض الأخصّ مطلقاً ، لصدق نقيض الأخصّ على كل يصدق عليه نقيض الأعمّ من غير عكس . أما الأوّل فلأنه لو لا ذلك لصدق عين الأخصّ على بعض ما صدق عليه نقيض الأعمّ ، وذلك مستلزم لصدق الأخصّ بدون الأعمّ وإنه محال . وأما الثاني فلأنه لو لا ذلك لصدق نقيض الأعمّ على كلّ ما يصدق عليه نقيض الأخصّ ، وذلك مستلزم لصدق الأخصّ على كلّ الأعمّ وهو محال ، والأعمّ من شيء من وجه ليس بين نقيضيهما عموم أصلاً لتحقق مثل هذا بين الأعمّ مطلقاً ونقيض الأخصّ مع التباين الكليّ بين نقيض الأعمّ مطلقاً وعين الأخصّ .

ونقيض المتباينين متباينان تبايناً جزئياً ، لأنها إن لم يصدقا معاً أصلاً على شيء كاللاوجود واللاعدم كان بينهما تباين كليّ ، وإن صدقا معاً كاللإنسان واللافرس كان بينهما تباين جزئيّ ، ضرورة صدق أحد المتباينين مع نقيض الآخر فقط ، فالتباين الجزئيّ لازم جزماً .

والنوع أيضا قد يقال في لغة اليونانيين على معنى غير معنى النوع المنطقي ؛ فإن اللفظ الذى نقلته الفلاسفة اليونانيين فجعلته لمعنى النوع المنطقي ، كان مستعملا في الوضع الأول عند اليونانيين على معنى صورة كل شئ وحقيقته التى له دون شئ آخر ، فوجدوا صورا وماهيات للأشياء التى تحت الجنس ، يختص كل واحد منها بها ، فسموها ، من حيث هى كذلك ، أنواعا . وكما أنَّ لفظة الجنس كانت تتناول المعنى العامى والمعنى المنطقي ، ولفظة النوع مطلقا كانت تتناول المعنى العامى والمعنى المنطقي ، فكذلك لفظة النوع المنطقي تتناول عند المنطقيين معنيين : أحدهما أعم والآخر أخص . فإما المعنى الأعم فهو الذى يرونه مضافا للجنس ، ويحدونه بأنه المرتب تحت الجنس ، أو الذى يقال عليه الجنس ، وعلى غيره بالذات ، وما يجرى هذا المجرى . وأما المعنى الخاص فهو الذى ربما سموه باعتبار ما ، نوع الأنواع ، وهو الذى يدل على ماهية مشتركة لجزئيات لا تختلف بأمور ذاتية . فهذا المعنى يقال له نوع بالمعنى الأول ؛ إذ لا يخلو في الوجود من وقوعه تحت الجنس ؛ ويقال له نوع بالمعنى الثانى .

ويتبين المفهومين فرق ، وكيف لا ! وهو بالمعنى الأول مضاف إلى الجنس ، وبالمعنى الثانى غير مضاف إلى الجنس ؛ فإنه لا يحتاج ، في تصويره مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ماهو ، إلى أن يكون شئ آخر أيضا أعم منه مقولا عليه .

[الرابع] الجزئى كما يقال على المعنى المذكور المسمى بالحقيقي ، فكذلك يقال على كل أخص تحت الأعم ويسمى الجزئى الإضافى ، وهو أعم من الأول ، لأن كل جزئى حقيقى فهو جزئى إضافى دون العكس . أما الأول : فلاندراج كل شخص تحت الماهيات المعزاة عن الشخصيات . وأما الثانى : فلجواز كون الجزئى الإضافى كلياً ، وامتناع كون الجزئى الحقيقى كذلك .

[الخامس] النوع كما يقال على ما ذكرناه ، ويقال له النوع الحقيقى ، فكذلك يقال على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولاً أولياً . ويسمى النوع الإضافى .

ومعنى النوع^(١) بالوجه الأول ليس كالجنس بمعنى النوع بالوجه الثاني ، وذلك لأنه ليس مقوما له ؛ إذ قد يجوز في التوهم أن لا يكون الشيء الذي هو نوع بهذه الصفة نوعاً بالصفة الثانية ؛ إذ لا يمتنع في الذهن أن نتصور كلياً هو رأس ليس تحت كلى آخر ، وهو مع ذلك ليس مما ينقسم بالفصول ، كالنقطة عند قوم . وما كان حمله هكذا وعلى هذه الصورة ، وجاز رفعه في التوهم ، لم يكن - كما علمت - ذاتياً ، وما لم يكن ذاتياً لم يكن جنساً ، بل إن كان لابد فهو عارض لازم له . وقد يقال لهذا نوع الأنواع ؛ وليس المفهوم من كونه نوع الأنواع هو المفهوم من كونه نوعاً ، بمعنى أنه مقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ماهو ، وكيف ومن حيث هو نوع الأنواع . فإن النوع المطلق له كالجنس وداخل في تحديده ، وهو به مضاف إلى أنواع فوقه . ثم لست أحقق أن أى الوجهين هو في اصطلاح المنطقيين أقدم ؛ فإنه لا يبعد أن يكون أول نقل اسم النوع إنها هو إلى هذا المطلق على الأفراد ، ثم لما عرض له أن كان عليه عام آخر ، سمى كونه تحت العام بهذه الصفة نوعية .

لكن ربما لم تكن قسمته له أولى ؛ فإن الناطق وغير الناطق يقسم الحيوان قسمة أولية ويقسم الجسم قسمة لكنه ليس يقسمه قسمة أولية ؛ فإن الجسم ما لم يكن حيواناً ، لم يستعد للانفصال بالناطق . ومع ذلك فإن الغير الناطق الذي تحت الحيوان لا يبعد أن يدل عليه بالعُجْمَة ، وإن لم تكن العجمة بالحقيقة فصلاً مقوِّماً ؛ وإذا أقيمت العجمة مقامه ، لم يتم بها قسمة الجسم كما تمت قسمة الحيوان ؛ فإنك تقول : كل حيوان إما ناطق وإما أعجم ، وتقف عنده ؛ ولا تقول : كل جسم إما ناطق وإما أعجم ، وتقف عنده ؛ لأن النبات والجماد جسم وليس بناطق ولا أعجم . فإن قسمت الجسم إلى ناطق وغير ناطق قسمة يكمل معها الكلام ، لم يكن غير الناطق دالاً على المعنى الذي نقصد إليه في قولنا : حيوان غير ناطق .

(١) النوع الحقيقي موجود بدون الإضافي كالأنواع المتوسطة ، والحقيقي موجود بدون الإضافي كالحقائق البسيطة ، فليس بينهما عموم وخصوص مطلق ، بل كلٌّ منها أعم من الآخر من وجه لصدقهما على النوع السافل .

وجاز المقول في جواب ما هو إن كان مذكوراً بالمطابقة يسمى واقعاً في طريق ما هو ، كالحَيوان والناطق بالنسبة إلى الحيوان الناطق المقول في جواب السؤال بها هو عن الإنسان ، وإن كان مذكوراً بالتضمن يسمى داخلياً في جواب ما هو : كالجسم والنامي والحساس والمتحرك بالإرادة الدال عليها الحيوان بالتضمن .

فيجتمع من هذا أن الفصول المقسمة للجنس الأسفل ، ربما لم تكن مقسمة لما فوقه
قسمة أولية ولا قسمة مستوفاة ؛ والفصول المقسمة لما فوق ، في الأكثر من الأمر ، لا تقسم
ما تحت ، بل تقوّمه . مثل الجسم ذى النفس الحساس ، فإن الحساس لا يقسم شيئا من أنواع
الجسم ذى النفس .

لكنه قد يوجد في بعض المواضع فصول تقسم ما فوق وما تحت معا وجودا بحسب
المشهور ، وذلك حيث يكون للجنس فصول قريبة متداخلة ، فإن الحيوان يقسم بالناطق
وغير الناطق قسمة أولية ، ويقسم أيضا بالمائت وغير المائت قسمة قريبة أولية ، وكذلك
يقسم بالماشى والسابح والطائر ، فإذا ابتدئ قُسم بأحد هذه الوجوه ، حتى كان مثلا
حيوان ناطق وغير ناطق ، أمكن أن يقسم الحيوان الناطق من القسمين بالمائت وغير المائت
وغير المائت ؛ وإذا ابتدئ ققسم بالماشى والسابح والطائر ، أمكن أن يقسم الماشى بالناطق
وغير الناطق ؛ ومع ذلك فإن القسمة بالناطق وغير الناطق كان يجوز أن توافي الجنس أول
شئ قبل القسمة بالمائت وغير المائت ؛ والقسمة بالمائت وغير المائت كان يجوز أن توافي
الجنس قبل القسمة بالناطق وغير الناطق . فإما كان يبعد أن يقسم الحيوان إلى المائت وغير
المائت ، ثم يقسم المائت إلى الناطق وغير الناطق .

وقد بقى ههنا شئ واحد وهو أنه : هل المائت وغير المائت من الفصول الذاتية أو من
اللوازم ؟ وكذلك هل الماشى ونظائره هي من الفصول الذاتية أو من اللوازم ؟ وإن كان
المائت وغير المائت والماشى وما ذكر معه من اللوازم الغير المقوّمه ، فهل يمكن هذا التداخل
في الفصول الذاتية الحقيقية ؟ لكن هذا النظر مما يخلق أن لا تنفي به صناعة المنطقى ، فليؤخر
إلى موضعه .

والأجناس العالية قد تبين من أمرها أنها لا يجوز أن يكون لها فصول مقوّمه ، فلا يبعد
أن يقع في الأوهام أن الجنس العالى واحد ؛ ولو كان كثيرا لانحصرت الكثرة في جامع يحوج
إلى فصل بعده . لكن الحق هو أن الأجناس العالية كثيرة ؛ فلنبدا أولا ولنضع هذه الأجناس
وضعا ، ثم نبحث عن أمرها بما يحوج إليه هذا النظر من البحث فنقول : إن جميع المعانى

المفردة^(١) التي يصلح أن يدل عليها بالألفاظ المفردة لا تخلو عن أحد هذه العشرة . فإنها : إما أن تدل على جوهر ، كقولنا : إنسان وشجرة ؛ وإما أن تدل على كمية ، كقولنا : ذو ذراعين ؛ وإما أن تدل على كيفية ، كقولنا : أبيض ؛ وإما أن تدل على إضافة ، كقولنا : أب ، وإما أن تدل على أين ، كقولنا : في السوق ؛ وإما أن تدل على متى ، كقولنا : كان أمس وعام أول ؛ وإما أن تدل على الوضع ، كقولنا : جالس وقائم ؛ وإما أن تدل على الجدة والملك ، كقولنا : متعلّ ومسلح ؛ وإما أن تدل على يفعل كقولنا : يقطع ؛ وإما أن تدل على ينفع ، كقولنا : ينقطع عن أشياء كثيرة ما هي - جوابا . ثم نقول : والمقول في جواب

(١) كل مفهوم فهو جزئيّ إن منع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه ، وكلّيّ إن لم يمنع . واللفظ الدالّ عليها يسمّى كلياً وجزئياً بالعرض .

والكليّ إما أن يكون تمام ماهية ما تحته من الجزئيات وداخلاً فيها ، أو خارجاً عنها ، والأول هو النوع الحقيقي سواء كان متعدّد الأشخاص ، وهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معاً كالإنسان ، أو غير متعدّد الأشخاص ، وهو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة كالشمس ، فهو إذن كليّ مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو .

وإن كان الثاني ، فإن كان تمام الجزء المشترك بينهما وبين نوع آخر فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة ، ويسمّى جنساً ، ورسموه بأنه كليّ مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو . وهو قريب إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشاركها فيه عن الجواب عنها وعن بعض ما يشاركها فيه كالحیوان بالنسبة للإنسان ، ويعيد إن كان الجواب عنها وعن بعض ما يشاركها فيه غير الجواب عنها وعن بعض آخر . ويكون هناك جوابان إن كان بعيداً بمرتبة واحدة ، الجسم النامي بالنسبة للإنسان ، وثلاثة أجوبة إن كان بعيداً بمرتبتين كالجسم ، وأربع أجوبة إن كان بعيداً بثلاث مراتب كالجوهر ، وعلى هذا القياس .

وإن لم يكن تمام المشترك بينهما وبين نوع آخر ، فلا بدّ إما أن لا يكون مشتركاً بين الماهية وبين نوع آخر أصلاً كالناطق بالنسبة إلى الإنسان ، أو يكون بعضاً من تمام المشترك مساوياً له كالحساس ، وإلا لكان مشتركاً بين الماهية وبين نوع آخر ؛ ولا يجوز أن تمام المشترك بالنسبة إلى ذلك النوع لأنّ المقدّر خلافه بل بعضه ، ولا يتسلسل بل ينتهي إلى ما يساويه فيكون فصل جنس ، وكيفما كان يميز الماهية عن مشاركتها في جنس أو في وجود فكان فصلاً . ورسموه بأنه كليّ يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره ، فعلى هذا لو تركبت حقيقة من أمرين متساويين أو أمور متساوية كان كلّ منها فصلاً لها لأنه يميزها عن مشاركتها في الوجود .

ما هو قد يختلف بالعموم والخصوص فيكون بعضها أعم وبعضها أخص ، فأعم المقولين في جواب ما هو جنس للأخص ، وأخصها نوع للأعم . فإذا وجدنا النوع فهناك يقسم قسمة أخرى فنقول : إنه لا يخلو إما أن يكون النوع من شأنه أن يصير جنسا لنوع آخر ، وإما أن لا يكون ذلك من شأنه ، فهذه القسمة تنتهي إلى الخمسة انتهاء ظاهرا ، وتكون طبيعة النوع متحصلة فيه ، والنوع بالمعنى الآخر يدخل فيه بوجه . وأما القسمة الأولى فلم تكن كذلك . وأما القسمة المشهورة التي لهذه الخمسة ، فهي أقرب من القسمة الأولى ، وذلك لأنهم يقسمون هكذا : إن كل لفظ مفرد إما يدل على واحد أو على كثير ، والدال على الواحد هو اللفظ الشخصي ، وأما الدال على الكثير فإما أن يدل على كثيرين مختلفين بالنوع ، أو كثيرين مختلفين بالعدد . والدال على كثيرين مختلفين بالنوع إما أن يكون ذاتيا ، وإما أن يكون عرضيا ؛ فإن كان ذاتيا ، فإما أن يكون في جواب ما هو ، وإما أن يكون في جواب أى شيء هو . فيجعلون الدال على كثيرين بالنوع في جواب ما هو جنسا ، والدال عليه في جواب أى شيء هو فصلا . وأما العرضي فهو العرض العام . ثم يقولون : إن الدال على كثيرين مختلفين بالعدد إما أن يكون في جواب ما هو ، وهو النوع ، وإما في جواب أى شيء هو ، وهو الخاصة .

فهذه القسمة منهم قد فاتها النوع بالمعنى المضاف ، وفاتها طبيعة الفصل ، بما هو فصل ؛ بل إنما دخل فيها من الفصول ما يحمل على أنواع كثيرة ، وليس ذلك هو طبيعة الفصل ، بما هو فصل ؛ إذ ليس كل فصل كذلك ، على ما سيتضح لك ، إلا أن يراعى شيء ستعرفه ، وتعلم أنهم لم يراعوه ولم يفتنوا له ، فليس يمكننا أن نجعل ذلك عذرا لهم ، اللهم إلا أن يكون المعلم الأول راعاه . وأيضا فإن هذه القسمة لم يفرق فيها بين الخاصة وبين الفصل الذي لا يكون إلا للنوع ، وفاتها الخاصة التي هي خاصة نوع متوسط بالقياس إليه ، فلم يوردوا الخاصة بما هي خاصة للنوع ، بل بما هي خاصة لنوع أخير ، كما لم يوردوا النوع إلا نوعا أخيرا .

الفصل الثالث

(يا) فصل

في تعقب رسوم النوع

فلنتحقق الآن حال الحدود التي هي مشهورة للنوع فنقول : أما النوع بالمعنى الذي لا إضافة فيه إلى الجنس ، فقد وفوا حده ، إذ حدوه بأنه : المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو ؛ وذلك لأن الجنس^(١) والعرض العام لا يشاركانه ؛ إذ كل واحد منهما مقول على كثيرين مختلفين بالنوع ، لا على كثيرين مختلفين بالعدد ؛ إذ يجب أن يفهم من قولهم : مقول على كثيرين مختلفين بالعدد ، أنه مقول على ذلك فقط ؛ لأنك إن لم تفهم ذلك ، لم يكن كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد مانعا من كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالنوع ؛ فإنَّ المقولَّ على كثيرين مختلفين بالنوع قد يكون أيضا مقولا . على كثيرين مختلفين بالعدد . فإذا علمت إنَّ التخصيص بهذا الاسم إنما لا يُقال إلا كذلك ، خرج ما يقال على كثيرين مختلفين بالنوع من مفهومه . فهذا ما يفرق بينه وبين الجنس والعرض العام . فانه ليس يستحيل أن يكون الشيء الواحد له معنيان أحدهما بذاته والآخر بغيره ، ولا يكون ذلك فرقا بينه وبين ذاته ، إلا أن يقال إنه من حيث له المعنى الذي بذاته غيره من حيث له المعنى الآخر الذي له بغيره .

وهم لم يسلكوا في هذا الموضع هذا السلوك ؛ ولا هذا مما يحسن أن يعتبر في هذا الموضع ؛ ولا يمكنهم أن يدلوا على المعنيين المختلفين البتة بشيء غير الوجود ، فإنهم لا يمكنهم أن يحصّلوا معنى يدلون عليه بالوجود في أحدهما هو غير المعنى الذي يدلون عليه بالوجود . في الآخر حتى يعودوا فيضيفوا إلى أحدهما من خارج بذاته وإلى الآخر بغيره ؛ بل الحق هو أن الأشياء تشترك في الثبوت والوجود بمفهوم محصّل عند الذهن .

(١) الجنس العالي جاز أن يكون له فصل يقرّبه لجواز تركّبه من أمرين متساويين ، أو أمور متساوية ، ويجب أن يكون له فصل يقسمه . والنوع السافل يجب أن يكون له فصل يقرّبه ، ويمتنع أن يكون له فصل يقسمه . والمتوسّطات يجب أن يكون لها فصول تقسمها وفصول تقوّمها . وكلّ فصل يقوّم العالي فهو يقوّم السافل من غير عكس كليّ . وكلّ فصل يقسم السافل فهو يقسم العالي من غير عكس .

وهذا بينٌ بنفسه لا يمكن أن يبين ؛ ومن ينكره فهو يغفلُ نفسه بإزالة فكره عن الغرض إلى غيره ؛ ولولا هذا لما صح أن الشيء لا يخرج عن طرفي النقيض ؛ فإن كل واحد من طرفي النقيض كان يكون أشياء كثيرة ، ولم يكن بالحقيقة طرفا واحدا ؛ بل الوجود في جميعها معنى واحد في المفهوم .

وإذا كان كذلك ، لم يكن وقوع اسم الوجود على هذه العشرة وقوع الاسم المتفق ؛ وليس أيضا وقوع الاسم المتواطىء ؛ فإن حال الوجود في هذه العشرة ليست حالا واحدة بل الوجود لبعضها قبل ولبعضها بعد . وأنت تعلم أن الجوهر قبل العرض ؛ والوجود لبعضها أحق ؛ ولبعضها بأحق .

فأنت تعلم أن الموجود بذاته أحق بالوجود من الموجود بغيره ، والموجود لبعضها أحكم ، ولبعضها أضعف ؛ فإن وجود القار منها ، كالكمية والكيفية أحكم من وجود ما لا استقرار له ، كالزمان وأن يتفعل ؛ فليس وقوع الوجود عليها وقوعا على درجة واحدة كوقوع طبائع الأجناس على أنواعها الذي هو بالتواطؤ المحض ؛ فهو إذن غير جنس . ولو كان متواطئا لم يكن أيضا جنسا ؛ فإنه غير دال على معنى داخل في ماهيات الأشياء ؛ بل أمر لازم لها . ولذلك ما إذا تصورت معنى المثلث فنسبت إليه الشكلية ونسبت إليه الوجود ، وجدت الشكلية داخلية في معنى المثلث ؛ حتى يستحيل أن تفهم المثلث أنه مثلث إلا وقد وجب أن يكون قبل ذلك شكلا ؛ فكما تتصور معنيا للمثلث لا يمكن إلا أن تتصور أنه شكل أولا ؛ ولا يجب مع ذلك أن تتصور أنه موجود . ولست تحتاج في تصورك ماهية المثلث أن تتصور أنه موجود كما تحتاج أن تتصور أنه شكل . فالشكل للمثلث لأنه مثلث وداخل في قوامه ؛ فلذلك يتقوم به خارجا وفي الذهن وكيف كان ؛ وأما الوجود فأمر لا تقوم به ماهية المثلث ؛ فلذلك يمكنك أن تفهم ماهية المثلث وأنت شاك في وجوده حتى يبرهن لك أنه موجود أو ممكن الوجود في الشكل الأول^(١) من كتاب أوقليدس . ولا يمكنك لذلك أن

(١) الشكل الأول فيه أربعة أضرب منتجة

الضرب الأول : موجبتان كليتان ينتج موجبة كلية .

الضرب الثاني : كبراه موجبة كلية وصغراه موجبة جزئية ، ينتج موجبة جزئية .

الضرب الثالث : كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة كلية ، ينتج سالبة كلية .

تفعل ذلك في شكلية ؛ فما كان مثل الشكلية فهو من المعاني المقومة للماهية ؛ وما كان مثل الوجود فليس مقوما للماهية . ولو كان الوجود لا يفارق في ذهنك أيضا المثلث لكان أمرا لاحقا للمثلث من خارج ؛ ولذلك يستحيل أن يطلب ما الشيء الذي جعل المثلث مثلثا أو المثلث شكلا ؛ ولا يستحيل أن يطلب ما الشيء الذي جعل المثلث موجودا في الذهن أو في خارج .

فالذاتي للشيء لا يكون له بعلة خارجية عن ذاته ؛ وما يكون بعلة خارجية فليس مقوما ذاتيا ؛ وإن كان قد يكون من العرضي ما حصوله ليس بعلة خارجية عن الماهية ، والخاصة والعرض فرق ، ولا يكون بينه وبين الشخص فرق ، إلا أن نضمن أنه كلى هذه البصة ؛ وأيضا فإنه لا يكون بينه وبين فصل الجنس فرق .

والذي حدّ وقال : إنَّ النوع هو أخص كليين مقولين في جواب ما هو ، فقد أحسن تحديدَ النوع ؛ وإنما يتم حسنه بأن يقال : إنه الكلى الأخص من كليين مقول في جواب ما هو ؛ تعلم ذلك إذا تدربت بالأصول والمواضع المقررة للحدود . فنقول الآن : الجنس منه ما يكون جنسا ، ولا يصلح أن ينقلب باعتبار آخر نوعا ؛ إذ لا يكون فوقه جنس أعم منه ؛ ومنه ما يصلح أن يكون نوعا باعتبار آخر إذ يكون فوقه جنس أعم منه . وكذلك النوع منه ما يكون نوعا ولا يصلح أن ينقلب جنسا ؛ إذ لا يكون تحته نوع أخص منه ؛ ومنه ما يصلح أن ينقلب جنسا باعتبار آخر ؛ إذ لا يكون تحته نوع أخص منه . فترتب للجنس مراتب ثلاثا : جنس عال ليس بنوع ألبته ، وجنس متوسط هو نوع وجنس وتحته أجناس ، وجنس سافل هو نوع وجنس ليس تحته جنس . وكذلك يكون في باب النوع : نوع سافل ليس تحته نوع ألبته ، فليس بجنس ألبته ، ونوع عال تحت جنس الأجناس الذى ليس بنوع ألبته ، ونوع متوسط هو نوع وجنس وجنسه نوع ؛ والمثال المشهور لهذا هو من مقولة الجوهر ؛ فإنَّ الجوهر جنس لا جنس فوقه ، وتحته الجسم ، وتحته الجسم الجسم ذو النفس ؛ وتحته الجسم ذى النفس الحيوان ، وتحته الحيوان الناطق ، وتحته الحيوان الناطق الإنسان ، وتحته الإنسان زيد وعمرو ، فزيد وعمرو وأشكالهما هي الأشخاص . والجوهر

=

الضرب الرابع : كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة جزئية ، يتج سالبة جزئية .

هو جنس الأجناس ، إذ ليس فوقه جنس ؛ والإنسان هو نوع الأنواع ، إذ ليس تحته نوع ؛ وما بينهما أجناس وأنواع متوسطة ؛ فإنها بالقياس إلى ما تحتها أجناس ، وبالقياس إلى ما فوقها أنواع ؛ فإنّ الجسم نوع الجوهر وجنس للجسم ذى النفس ، والجسم ذو النفس نوع الجسم وجنس الحى ؛ لأنه يعم النبات والحى ، والحى نوع الجسم ذى النفس وجنس للحى الناطق لأنه يعم الحيوانات العجم والإنسان ، والحى الناطق نوع الحى وجنس الإنسان ؛ لأنه يعم الإنسان والمَلَك ؛ فيكون الحى الناطق هو الجنس السافل ، والجوهر هو الجنس العالى ، والجسم وما يليه هو الجنس المتوسط ، ويكون الجسم هو النوع العالى ، ويكون الإنسان هو النوع السافل ، ويكون الجسم ذو النفس وما يليه النوع المتوسط ، ويكون الجوهر بالقياس إلى ما تحته جنس الأجناس والجنس العالى ، وبأنه لا يقاس إلى ما فوقه يكون جنسا ليس بنوع ، ويكون الإنسان بالقياس إلى ما فوقه نوع الأنواع والنوع السافل ، وأما بقياسه إلى ما تحته فهو أنه نوع ليس بجنس ، بقياسه إلى ما تحته على وجهين : قياس إلى ما تحته من حيث هو مخمول عليها الحمل المعلوم ، وقياس إلى ما تحته باعتبار أنها ليست بأنواع . وقياسه إلى ما تحته من حيث الحمل يفيد معنى النوعية غير المضافة إلى الجنس ، وهو المعنى الثانى مما ذكره . وأما قياسه بالاعتبار الآخر فيفيد أنه نوع ليس بجنس : فهو نوع الأنواع ، ونوع ليس بجنس ، ونوع بالمعنى المذكور ؛ ومفاهيمات هذه الثلاثة - وإن تلازمت - وإذ لا مذهب غير هذه الثلاثة ، والثلاثة إما أن تجعل الزمان جوهرًا ؛ وإما أن تجعله بحيث يُجَدُّ بحدِّ العرض ؛ فهذا القول لا يعتد به . وكذلك احتج هؤلاء وقالوا : إن حد العرض لا يتناول الأين ؛ فإن الكون فى السوق معنى واحد ، ويشترك فيه كثيرون ، فلا يصلح أن يكون كل واحدٍ منهم موضوعاً له ؛ ولا الجملة ، وإلا لما وُصِفَ به إلا الجملة . لكن الجواب عن ذلك هو هذا الجواب نفسه ؛ فإن السوق ، وإن كان واحداً للجميع ، لأنه ليس المكان الحقيقى فتمتنع الشركة فيه ، بل هو من قبيل المكان العام ، فإن لكل واحدٍ كونا فيه يخصه دون الآخر ؛ إذ ليس السوق أينا ؛ بل السوق من مقولة الجوهر . على أنهم إن مثلوا للمكان المكان الذى هو من مقولة العرض لم يمكنهم أن يجعلوا فيه عدة أشياء : إنما الأين ، إن كان ولا بد ، فهو النسبة إلى السوق ؛ ولكل من الذين فى السوق نسبة تخصه

توافق النسبة الأخرى بالنوع وتخالفه بالعدد ؛ واعتبارنا ههنا بالواحد بالعدد دون الواحد بالنوع .

قالوا أيضا : إن المضاف ليس يوجد إلا في موضوعين ، فليس موجودا في شيء ، ولكن في شيئين . وقالوا أيضا : إن التسلح معنى لا في موضوع ، إذ هو في موضوعين ، لأن موضوعه السلاح واللابس ؛ فنقول : أما المضاف فليس على ما خنوا فيه . أما أولا فلأن كون الشيء في شيئين قد لا يمنع كونه في كل واحد منهما ؛ وإذا كان لا يمنع كونه في كل واحد منهما ، فليس كونه في شيئين رافعا كونه في شيء ؛ فإنه لم يقل : في شيء واحد فقط ؛ كما أن كون الأب أبا لابنين لا يمنع كونه أبا لابن واحد ؛ وكون الحيوان مقولا على أشياء لا يمنع كونه مقولا على كل واحد . نعم في بعض الأشياء قد يكون الوجود في الكثرة بحيث يتمتع أن يكون في الواحد مع تلك الكثرة ؛ فهناك لا يكون الوجود في أشياء موجودا في شيء واحد .

والفرق بين الموجود في موضوع من جهة أنه موجود في شيء وبين كون الكل في الأجزاء أن الكل يكون في أشياء ولا يكون في شيء واحد منها البتة^(١) . وأما الموجود في موضوع فليس يبعد أن يكون موجودا في موضوعات ؛ ولكنه يكون مع ذلك في موضوع موضوع منها ؛ ولا تمنع بين الحاليين . فهذا إن كان ما ذهبوا إليه ، من أمر وجود إضافة واحدة بالعدد مشتركة بين متضايقين اثنين بالعدد ، مذهبا صحيحا . وأما الحق فسينكشف عن خلاف ذلك ، وسنبين كيفيته في مواضع نتكلم فيها في المضاف .

وأما التسلح وما تعلقوا به فيه فالجواب عنه أن التسلح نسبة وحالة للابس عند السلاح يوصف بها المتسلح ، فيقال إنه متسلح بتسلح هو وصف له ؛ وإن كان بالنسبة إلى غيره . فالتسلح ، وإن كان بالنسبة إلى الغير ، فليس يجب أن يكون في ذلك الغير . ففرق بين الوجود في الشيء وبين النسبة إلى الشيء . فلا معونة لمثل هذه الهذيان في أن يقال إن العرض ليس بجنس ، وإن كان الحق هو أن العرض ليس بجنس .

(١) بمعنى أن الكل الموجود موزعا في أجزاء ، مجموع هذه الأجزاء هي التي تكونه ، وأما إذا انفردت فقد انتفى مسمى الكلية عنه ، إذ أصبح مجزؤا .

لكنهم قالوا شيئا آخر وهو أن العرض لا يدل على طبيعة البياض والسواد وعلى طبائع سائر الأعراض ؛ بل على أن له نسبة إلى ما هو فيه وعلى أن ذاته تقتضى هذه النسبة ؛ والجنس يدل على طبيعة الأشياء وماهيتها فى أنفسها ، لا ما يلحق ماهياتها من النسبة . وهذا قول سديد . والدليل على ذلك أن لفظة العرضية إما أن تدل على أن الشيء موجود فى موضوع ، فتكون دلالة على هذه النسبة ؛ أو تدل على أنه فى ذاته بحيث لا بد له من موضوع ؛ فهذا أيضا معنى عرضى ؛ وذلك لأن نسبة هذا المعنى إلى أكثر الأعراض مثل الكيفية والكمية والوضع أمر غير مقوم لماهياتها ، لأن ماهياتها تتمثل مدركة مفهومة . إليه إلا بمقارنة أمر يجعله مشاراً إليه ؛ وكذلك فى العقل لا يكون كذلك إلا بأن يلحق به العقل معنى يخصه ، ثم لا يعرض له من الخارج أن يكون عاما حتى يكون ذات واحدة بالحقيقة هى حيوان ، وقد عرض له فى الأعيان الخارجة أن كان هو بعينه موجوداً فى كثيرين ؛ وأما فى الذهن فقد يعرض لهذه الصورة الحيوانية المعقولة أن تجعل لها نسب إلى أمور كثيرة ، فيكون ذلك الواحد بعينه صحيح النسبة إلى عدّة تتشاكل كل فيه ، بأن يحمله العقل على واحد واحد منها - فأما كيف ذلك فلصناعة أخرى - فيكون هذا العارض هو العموم الذى يعرض للحيوانية ، فيكون الحيوان لهذا العموم كالخشب مثلاً لعارض يعرض له من شكل أو غيره ، وكالثوب الأبيض ، فيكون الثوب فى نفسه معنى ، والأبيض معنى ، ويتركبان فيكون هناك معنى آخر مركبا منهما ؛ كذلك الحيوان هو فى العقل معنى ، وأنه عام أو جنس معنى ، وأنه حيوان جنسى معنى . فيُسمون معنى الجنس جنسا منطقيا ، ومفهومه أنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو ، من غير أن يشاء إلى شيء هو حيوان أو غير ذلك ، مثل أن الأبيض فى نفسه له معقول لا يحتاج معه أن يعقل أنه ثوب وأنه خشب ، فإذا عُقل معه ذلك عُقل شيء يلحقه الأبيض ؛ وكذلك الواحد فى نفسه له معقول ، فأما أنه إنسان أو شجرة فهو أمر خارج عن معقوله يلحقه أنه واحد . فالجنس المنطقى هو هذا .

وأما الطبعى فهو الحيوان بما هو حيوان ، الذى يصلح أن يجعل للمعقول منه النسبة التى للجنسية ، فإنه إذا حصل فى الذهن معقولا ، صلح أن تعقل له الجنسية ، ولا يصلح لما يفرض مُتصوّرا من زيد هذا ، ولا للمتصور من إنسان ، فتكون طبيعة الحيوانية الموجودة فى الأعيان تفارق بهذا العارض طبيعة الإنسانية وطبيعة زيد ؛ إذ هو بحيث إذا تُصوّر صلح أن

يلحقه عمومٌ بهذه الصفة ، التى هى الجنسية ؛ وليس له خارجا إلا الصلوح لها بحال .
 فقولهم : الجنس الطبيعى ، يعنون به الشئ الطبيعى الذى يصلح أن يصير فى الذهن جنسا ،
 وليس هو فى الطبيعيات بجنس ؛ ولأنه يخالف فى الوجود غيره من الأمور الطبيعية بهذا
 المعنى ، فلا يبعد أن يخصص لهذا المعنى باسم ، وأن يُجعل ذلك للاسم من اسم الشئ الذى
 يعرض له بحال وهو الجنسية . وأما الحيوان الجنسى فى العقل ، فهو المعقول من جنس
 طبيعى ؛ وأما الجنسية المعقولة المجردة ، فمن حيث هى مقررّة فى العقل ، هى أيضا جنس
 معقول ، ولكن من حيث إنها شئ من الأشياء يبحث عنه المنطقى ، فهو جنس منطقى ؛
 وليس ؛ وإن لم يكن لهذا الذى هو منطقى وجودا إلا فى العقل ، يجب أن يكون المفهوم من أنه
 عقلى هو المفهوم من أنه منطقى ؛ وذلك أن المعنى الذى يفهم من أنه عقلى ، هو غير المفهوم
 من أنه منطقى ؛ وذلك أن المعنى المفهوم الذى يفهم من أنه عقلى لازم ومقارن للمعنى الذى
 يفهم من أنه منطقى ليس هو هو ، إذ قد بان لك اختلاف اعتباريهما . فالجنس المنطقى تحته
 شيان : أحدهما أنواعه من حيث هو جنس ، والآخر أنواع موضوعاته التى يعرض لها ؛ أما
 أنواعه ، فلأن الجنس المطلق أعم من جنس عال وجنس سافل ، فهو يعطى كلّ واحد مما
 تحته من الأجناس المقررة حدّه واسمه ؛ إذ يقال لكل واحد منهما إنه جنس ، ويُحدّد بحدّه
 الجنس ؛ وأما أنواع موضوعاته فلا يعطيها اسمه ولا حدّه ؛ كذلك ليس كونه فى مكان ؛
 الذى هو نسبة طرف واحد ؛ هو نفس كون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره ؛ بل هو موضوع
 لذلك من حيث تصوير النسبة شاملة للطرفين ، للحاوى والمحوى . وهذا إنما يتضح لك فى
 باب المضاف حقيقة الاتضاح ؛ وأما ههنا فهو شئ كالتنبيه غير محصّل .

وأما قول القائل : والأطراف التى تأخذ من الكيفية شيئا ، فيشبه أن يكون معنى بهذا
 مقولة يفعل وينفعل ، فتكون الكيفية هى الأمر الذى يسوق إليه الفعل والانفعال ، ويكون
 الطرفان النسبتين اللتين للفاعل والمنفعل إليهما . ويشبه أيضا أن يكون معنى مع هذين
 الوضع أيضا ، وذلك بسبب أن الوضع يلزمه الشكل أو يلزم الشكل .

وأنت تعلم أن هذا الكلام متشوش جدا ؛ فإن لفظة الأطراف لا تدل فى هذا الموضع
 على معنى محصل . والأخذ من الكيفية شيئا هو لفظ متشابه لا تجدد تحته معنى متواطئا فيه ؛
 ولا أيضا يدل بالتشكيك ؛ وإن كان يخيل شيئا ؛ فإن من أفضل أحوال المعانى النسبية التى

لا تتفق في النوع ، إذا وقع عليها اسم أن يكون على سبيل التشكيك ، فقلما يوجد فيها تواطؤ صرف ، وخصوصا في مثل هذا الموضع ؛ إذ الأخذ ليس له مفهوم محصل ، ولا الأطراف . ولو أن قائلًا أصلح هذا اللفظ فقال : والأمور التي لها إلى الكيفية نسبة ما ، كانت هذه الأمور جواهر وكميات عرض لها نسبة إلى الكيفيات ؛ فتكون الجواهر والكميات تدخلان في مقولة غير مقولتهما بسبب عارض يعرض لها فيكون دخولها في تلك المقولة بالعرض . وما دخل في مقولة بالعرض فليست المقولة جنسا له ولا هو نوع من المقولة . وإنما يأخذ المقولات في هذا الموضع على أنها أجناس ؛ وإنما يبحث عن دخول الأشياء فيها على أنها أنواع لها ؛ وأما على سبيل غير ذلك فلا يمنع أن تدخل بعض أنواع مقولة في مقولة أخرى . فإن لم يعن هذا وعنى نسبة الجوهر والكمية أو شيء آخر ، إن كان إلى الكيفية لا إلى ذات الجوهر والكمية ، فليست الكيفية أولى بهذا التخصيص من الكمية . على أن لمطالب أن يطالب فيقول : ولم تجعل للنسبة إلى الكميات أيضا مقولة ؟ ويلزم حيثئذ أن تجعل النسبة إلى كل مقولة مقولة ، فتضاعف المقولات بل لا تنهاى ؛ فإنه قد يمكن أن يفرض إلى المقولة ، التي هي نسبة ، نسبة .

وإن قوما آخرين قالوا : إن الانفعال هي الكيفية لا غير ؛ فليس التسخن غير السخونة . وما قالوه باطل ؛ فإن التسخن هو سلوك إلى السخونة ، فإن كان المتسخن له في كل آن سخونة ، فليس تسخنه تلك السخونة ، بل تسخنه إنما هو بالقياس إلى سخونة مطلوبة . وبالجمله فإن التسخن هيئة غير قارة والسخونة هيئة قارة . ولو كان التسخن هو السخونة ، لكان التكيف المطلق هو الكيفية ؛ فكان طلب الكيفية كيفية ؛ فكان الطالب طالبا لما هو موجود له . كل هذا باطل فاسد ؛ وسيضح لك في العلم الطبيعي . فإن كان التكيف ليس كيفية ، فبالحرى أن لا يكون التكيف كيفية . والتكيف هو الفعل ؛ فبالحرى أن لا يكون الفعل كيفية . ولو كان التسخين سخونة لكان كل ما يسخن يتسخن وكان كل ما يحرك يتحرك ، وستعلم أن هذا غير واجب . واعتبر ذلك بالعشق ؛ فإنه ، كما تعلم من أمره ، يحرك وليست فيه حركة .

وقد قال قوم : إن مقولة أن يفعل وأن يفعل مجتمعان في جنس واحد هو الحركة . وستعلم في العلوم الطبيعية أن الحركة غير موصوف بها الفاعل وأنها ليست بفعل . ولو

قالوا : أن ینفعل هی جملة الحركة أو حركة ، وأن یفعل هی جملة التحریک أو تحریک ، لکان أقرب من أن یصنئ إلیهم .

الفصل الرابع

فصل

في ذكر أمور أوهمت أنها إما عامة أو خارجة

في ذكر أمور أوهمت أنها إما عامة لشيء من العشرة عموم الجنس أو خارجة عن العشرة وتتميم القول في ذلك وههنا شكوك في أمور يدعى أنها توجد خارج هذه العشرة لاتدخل فيها ، وأن منها أموراً هي أعم من عدة منها : مثل الحركة فإنها تناول الكيف والكم^(١) والأين بنحو ما ؛ ومنها أمور مباينة لها : كالوحدة ، التي هي مبدأ العدد ؛ والنقطة ، التي هي مبدأ بوجه للمقادير ؛ وأيضا مثل الهوى والصورة ؛ وأيضا مثل الأعدام : كالعمى والجهل ، وما أشبه ذلك ، ومنهم من أورد لهذا الباب أمثلة جزئية كالشمال والجنوب ، والغداء والعشاء .

فنقول : أما الحركة فإنها ، إن كانت هي مقولة أن ينفعل ، فما زادت جنسا ؛ وإن لم تكن مقولة ينفعل ، فإنها لا يجب أن تكون جنسا ، بل يجب أن تكون مقولة على أصنافها بالتشكيك ، وأن يكون ذلك هو المانع من أن تجعل الحركة هي نفس مقولة أن ينفعل ، إن امتنع ؛ وإلا إن لم يكن هناك مانع من هذا القبيل ، فمقولة ينفعل هي بعينها الحركة . وسيرد الكلام عليه في موضعه .

فهذا ما يقضى به في أمر الحركة . فأما هذه الأخرى فنقول فيها قولاً كلياً ؛ ثم نورد ما يقال فيها في المشهور ؛ ثم نقول فيها الحق فنقول : إنه ليس كل وجود أشياء لاتدخل في المقولات ضاراً في أن المقولات عشر ، بل نحو واحد منها وهو أن تكون أشياء لاتدخل في إحدى المقولات العشر ولها أجناس أخرى هي أنواع تحتها . وإذ ليس يجب في بادئ النظر أن يكون لكل ذات موجودة مشارك في الحد هو آخر غيره موجوداً حتى تكون تلك الذات موجودة ، فليس يجب أن يكون لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالفعل . ولو كان أيضاً

(١) الكم هو ما لذاته يقبل المساواة واللامساواة بالتطبيق . وينقسم إلى متصل قار - وهو الخط والمنطق والجسم - أو غير قار - وهو الزمان ؛ وإلى منفصل وهو العدد ، والثلاثة الألف تختص بالوضع دون الآخرين .

لكل شئ نوع مقول على كثيرين بالعدد ، لم يجب أن يكون مع ذلك النوع نوع آخر مشارك له في ماهية مشتركة ، حتى يكون هناك جنس ، فلا يمتنع أن تكون أمور مفردة لا مشارك لها في نوعها ، وأنواع إنما هي أنواع بالقياس إلى ماتحتها ، ولا قياس لها إلى ما فوقها حتى تكون هي أنواع أجناس فوقها . وإذا كان العقل الأول لا يمنع هذا فليس مستحيلا ظاهر الاستحالة بنفسه . وإذا ليس كذلك ، فإن كانت أشخاص مفردة لا أنواع لها البتة ، ولا أجناس على الشرط المذكور ، وأنواع لا أجناس لها ، لم يكن شئ من ذلك داخلا في مقولة ، وكان مع ذلك حقاً ما قيل من أن المقولات هي هذه العشرة ؛ إذ الخارج عنها ليس بمقولة في نفسه ولا في مقولة غيرها . ومثال هذا أنه لو قال قائل : إنه لا بلاد إلا عشرة بلاد فوجد قوماً بدءاً لا يتمدنون ، لم يصّر وقوعهم خارجاً عن هذه البلاد سبباً في أن لا تكون هذه البلاد عشرة . فلو سلمنا أن جميع ما أوردوا خارج عن المقولات ، لم يكن ذلك موجبا أن لا تكون المقولات عشرة فقط ، إلا أن يصح أن لتلك الأشياء أجناساً خارج العشرة .

وبعد ذلك ، فإن الأجوبة المشهورة عن هذه بعضها يسلم أن هذه الأشياء خارجة عن العشر ؛ ولا تتكلف نوعاً آخر من الجواب ، وخصوصاً ما كان منها يجري مجرى المبادئ ، كالوحدة والنقطة والهيولى والصورة ؛ فإنهم يزعمون أن المبادئ لا تدخل في شئ من المقولات ؛ وذلك لأن هذه المبادئ هي مبادئ المقولات ؛ ومبادئ المقولات ؛ لو دخلت في المقولات ؛ لكانت مبادئ لأنفسها . وبعضها لا يسلم خروج المبادئ عن المقولات ؛ بل يجعل المبدأ وذا المبدأ في مقولة واحدة ويقول : إن الوحدة من جملة الكم ؛ وإن الواحد في العدد ، والعدد كم ؛ وكذلك النقطة في الخط ، والخط كم . وكذلك يقولون في الأعداد ، وإنها من مقولات ملكاتها ، كالعمى من الكيف ، والسكون من مقولة أن يفعل ، إن كانت الحركة من مقولة أن يفعل . وشرذمة من المتخلفين يأتون فيجعلون للشئ الواحد مقولات كثيرة فيقولون مثلاً : إن النقطة ، من حيث هي طرف الخط ، فمن المضاف ؛ ومن حيث هي هيئة ما ، فهي من الكيف ؛ وإن الشئ من حيث هو جسم ، فهو من الجوهر ؛ ومن حيث هو متحرك ، فهو من مقولة أن يفعل ؛ ومن حيث هو مختص بأحد القطبين ، فهو من الأين ؛ والتغذى ، من حيث هو تحريك ، فهو من مقولة يفعل ؛ ومن حيث هو للمتغذى ، فهو من المضاف ؛ ومن حيث هو في زمان مخصوص ، فهو من مقولة متى . فعليتنا أن نتأمل

ما تقوله طائفة طائفة من هؤلاء الذين اقتصدنا آراءهم فنقول : إن الذين يزعمون أن هذه المبادئ مبادئ للمقولة بأسرها ، فلا تكون من المقولة ، يجازفون في قولهم مجازفة مطلقة . أما أولاً فليست الوحدة مبدأ للكمية بأسرها ؛ بل هي مبدأ لنوع منها ، وهو الكم المنفصل . والنقطة أيضا ، إن كانت مبدأ لها فليست مبدأ للكمية بأسرها بل للمقدار . على أنه سيتبين لك في استقصائك للمعارف أنه ليست حال النقطة كالوحدة ، فإن الوحدة مبدأ للعدد على أنها علة ؛ ومبدأ على أنها طرف ؛ وليست النقطة كذلك ؛ فإنها ليست البتة علة للمقدار ؛ بل هي مبدأ على أنها طرف . وإنما يظن أن النقطة علة للخط قوم متقاعدون عن الحقائق ، أزالتهم التمثيلات والتخيلات التي تستعمل في تفهيم النقطة عن الجادة ؛ ومع ذلك فإنها لو كانتا مبدأين ، لم يكن نفس كونهما مبدأين يوجب أن لا يكونا ، أعنى النقطة والوحدة ، من الكم ، حتى كان يكون الكم أعم من المتصل والمنفصل حيثئذ ؛ إذ يقع على النقطة والوحدة ؛ وكان يكونان مبدأين عليين للمتصل والمنفصل كما هما الآن ، ولم يكونا مبدأين لجميع مقولة الكم . وهل يسلم من يجعل النقطة والوحدة في مقولة الكم إنها مبدأ للكمية بأسرها ؟ هذا إنما يسلمه من يجعل الكم مقتصر الحمل على المتصل والمنفصل فقط ، حتى يكون ماهو مبدأ لهما مبدأ لجميع ما في المقولة . ولو أنه سلم هذا لظهر له أن الوحدة والنقطة ليستا بكميتين ؛ من غير أن يحتاج إلى اعتبار المبدئية . وإذ يتشكك في هذا متشكك فقد يشكك في ذلك ، فكيف تقبل أن الوحدة والنقطة مبدأ للكمية ، إلا أن طريق الحق في هذا هو أن تنظر : فإن كان رسم الكمية مما يقال على الوحدة والنقطة ، وكان المقول مع ذلك ذاتيا وجزءا لحد كل واحد من الوحدة والنقطة ، فالكمية جنس لهما ، كانا مبدأين أو لم يكونا ؛ فإن كانا مبدأين لم يكونا حيثئذ مبدأين لجميع الكميات ، بل لما يعددهما ؛ وإن كان لا يقال أو يقال قولاً غير ذاتي ، فليست الكمية جنسا لهما .

فإذا فعلت هذا ، فإنك تجد رسم الكمية غير مقول على الوحدة والنقطة ، وتجد رسم الجوهر مقولا على الهيولى والصورة . وسيأتيك رسم الكمية من بعد ، فاعتبر ماكلفناكه هناك . وأما رسم الجوهر فقد مر لك أنه الموجود لا في موضوع . وتجد هذا الرسم مقولا على الهيولى والصورة قولاً ذاتيا ، فتجد الهيولى والصورة داخليتين في مقولة الجوهر ، وهما مبدأ لبعض ما تقال عليه المقولة ، وهو الأجسام الطبيعية ؛ فلا كون الشيء مبدأ ما مانع من

أن يشارك ماهو له مبدأ في المقولة ، ولا كونه مبدأ موجب ذلك ؛ بل المعتمد اعتبار حاله عند رسم المقولة .

ولو كانت النقطة يمتنع أن تشارك المقادير في الجنس الأعلى ، الذى هو الكم ، بسبب المبدئية لكان الخط أيضا يمتنع أن يشارك السطح والجسم في الجنس الأقرب ، الذى هو المقدار . ولذلك كانت العشرة يمتنع أن تشارك المائة في الجنس الأقرب ؛ الذى هو العدد ، فإن العشرة من المائة كالوحدة من العشرة .

نعم ، ههنا شك واحد في حله قانون مفيد يعرفك من أحوال المقولة وأحوال ماهو محمول بالمعنى وليس بمقولة ، ما تحتاج إليه ضرورة ، وهو أن لقائل أن يقول : إنكم قد قلتم إن الموجود ليس بجنس ؛ لأن وقوعه على ماتحته من المقولات بتقدم وتأخر واختلاف . فيجب أن لا يكون أيضا الجوهر جنسا للهوى والصورة والجسم ؛ فإن الهوى والصورة أقدم بالطبع من الجسم ؛ فليس قول الجوهر عليها بالسوية ؛ بل هو بتقدم وتأخر .

وقد يعرض هذا التشكيك أيضا في غير ذلك ؛ فإنه قد يعرض بسبب أن بعض الكميات قبل بعض ، كالخط فإنه قبل السطح ، والثلاثية فإنها قبل الرباعية ؛ وكذلك عسى أن يكون الأمر في أنواع أخرى من مقولات أخرى .

فيكون حيثئذ ليس المانع من كون الهوى والصورة في جنس الجسم هو حال مبدئية أولا مبدئية بالقصد الأول ، بل قول الجنسي عليها وعليه بغير السوية فنقول : إن التقدم والتأخر جزئيات يشملها معنى واحد لا يخلوان إما أن يكونا في المفهوم لهما من ذلك المعنى أو تلك المقولة أو في مفهوم آخر . أما الذى يكون في المفهوم من ذلك المعنى ، فمثاله تقدم الجوهر على العرض في المعنى المدلول عليه بلفظة الوجود ، إذا قيل لهما موجودان ؛ فإن الوجود للجوهر قبله للعرض ؛ وهو ، أعنى الجوهر ، علة لأن كان العرض موجودا حاصلًا له المعنى المفهوم من الوجود . وأما الثانى فمثل تقدم الإنسان الذى هو الأب على الإنسان الذى هو الابن ، اللذين هما تحت نوع الإنسان معا ؛ فإن الأب يتقدم بالزمان وينتقد بالوجود ؛ وليس الزمان هو داخلا في معنى الإنسانية ولا الوجود داخلا فيها . فأما حد الإنسان ، فإنه من حيث حد الإنسان ، فهو لهمل بالسواء ؛ وإن كان وجود الإنسانية لهذا قبل بالزمان ، وللآخر بعد ، لا في أنها إنسانية بل في أنها موجودة . وأما بحسب النظر

في الإنسانية ، فليس أحدهما في أنه إنسان قبل الآخر في أنه إنسان وعلة له ، لست أقول في أنه موجود إنسانا . وبالجمله فلا شئ جعل زيدا ، الذي هو ابن عمرو ، إنسانا ؛ فإنه لماهيته إنسان ؛ فإنه مستحيل أن لا يكون زيد إنسانا ؛ ولذلك لا علة له في أنه إنسان ؛ لا أبوه ولا غيره . وليس بمستحيل أن لا يكون موجودا ؛ فلذلك له علة في أنه موجود . وكذلك البياض ليس إلا لذاته هو لون ؛ لكنه ليس لذاته موجودا .

ومن حق الجنس أن يقال على أنواعه بالسوية فتشترك في هذا المعنى المفهوم عنه ؛ وأما إن اختلفت بالتقدم والتأخر في مفهوم آخر غيره ، فليس ذلك بممتنع ولا مانع أت تشابه الشركة في مفهوم الجنس ؛ فيكون الجنس جنسا . ولذلك لا يجب أن يبين الأب الابن في مقولة الجوهر أو نوع الإنسان ؛ لأن الأب أقدم منه بالعلية أو الزمان . وليست إنسانيته أقدم من إنسانيته في أنها إنسانية ولا علة لها .

وكذلك الحال في نسبة الهيولى والصورة إلى الجسم ؛ فإن الهيولى والصورة ليستا بسببين لكون الجسم جوهرًا ؛ فإن الجسم لذاته ، لا لعله من العلل ولا لسبب من الأسباب ، ما هو جوهر ومقول عليه معنى الجوهر ؛ لكنه في وجوده محتاج إلى أسباب في وجوده . ولا جوهرية شئ ، في أنها جوهرية ، تكون علة لجوهرية شئ حتى يصير الجسم لجوهرية المادة والصورة جوهرًا ، لست أقول جوهرًا موجودا . ولا الثلاثية أيضا ، في أنها عدد تكون علة كون الرباعية عددا ، لست أقول كونها عددا موجودا ، بل كل واحد من المثالين علة لما بعده في الوجود ، فقد يكون وجود شئ علة لوجود شئ ، وإن لم تكن الماهية له أولاً ونسبته للآخر ثانيا ؛ فتكون تلك الماهية إنسانية ؛ لأن هذه ماثية إنسانية ؛ كما يصح أن يكون العرض موجودا لأن الجوهر موجود ؛ ولذلك ما يمنع أن يكون الموجود جنسا ، إذ كان معناه يوجد للجوهر ويتوسطه للعرض ؛ ولذلك ليست الهيولى ولا الصورة أخلق بأن تكون موجودة لا في موضوع من الجسم ، ولا شك في ذلك ، وإن كانا أخلق بالوجود منه وأشد فيه .

فقد تبين إذن أن تقدم الثلاثة على الأربعة إنما هو في الوجود ؛ وهو غير معنى العدد ، وليس ذلك في معنى العدد . وكذلك تقدم الهيولى والصورة على المركب هو في الوجود ؛ وهو غير معنى الجوهرية .

فمعنى المقولة إذن إنها يتقدم الأنواع ويتأخر عنها لا لنفسه ، بل لمعنى يضاف إليه فيه التقديم والتأخير وهو الوجود . فهذا أصل نافع لك في معرفة الفرق بين تقدم أنواع المقولة بعضها على بعض الذى لا يمنع كون المقولة مقولة لها وبين تقدم أصناف الوجود ، وما يجرى مجراه ، بعضها على بعض ، الذى يمنع كون الوجود ، أو ما يجرى مجراه ، مقولة لها .

وقد علمت من تحصيل ما سلف لك ذكره واتضح لك أن الوحدة والنقطة ليستا من الكم ؛ وأن المادة والصورة هما من الجوهر . وأما قولهم إن الوحدة في العدد ، والعدد من الكم فالوحدة من الكم ، فهو قول المجزفين أيضا . فليس كل شيء يوجد في نوع مقولة فهو منها ، وإلا فالأعراض كلها جواهر ؛ إذ هي موجودة في أنواع الجواهر . بل لو كانت الوحدة موجودة في العدد وجود النوع في الجنس ، ثم كان العدد نوعا من الكم لكان يجب أن تكون الوحدة من مقولة الكم ؛ فإذا كانت الوحدة في العدد وليست بعدد ؛ ثم حُمل على العدد شيء ؛ فليس يجب أن يحمل عليها ؛ فليس ما قالوه واجبا . ولو كان ما قالوه واجبا ؛ لكان بالخرى أن تكون يد الإنسان إنسانا ، ورجل البقرة بقرة أحيوانا .

وأما المبحوث عنه من حالِ العدم فيكشفه إذا عُرِفَ أن العدم قد يقال على الضد وقد يقال على العدم الذى ليس بضد ؛ فأما الأعدام التى يعنى بها الأضداد ، فإن الأضداد قد تسمى أعداما ، كما ستعرفه . فهي تشارك المقولة . فأما الأعدام الحقيقية ، فإنها ليست ذوات ، بل أعدام ذوات . والمقولات هي مقولات ذوات وأمور وجودية ؛ والأعدام لا حصة لها من الوجود والحقيقة . وإنما وجودها في موضوعاتها وجود بالعرض كما يتبين فإن دخلت في مقولة دخلت بالعرض ؛ والدخول في المقولة بالعرض ليس دخول النوع في المقولة ، لأن النوع يدخل في جنسه بالذات . وإذا لم يكن وقوع المقولة على الشيء وقوع الجنس ، لم تكن جنسا له ؛ وإذا لم تكن جنسا له ، لم تكن مقولة بالقياس إليه حتى تشمله شمول المقولة لما تحتها من الأنواع . فالأعدام لا تدخل في هذه المقولات .

وأما ما قيل في الشمال والجنوب وفي التغذى ، فينبغى أن تعلم أولا أن ظنون هؤلاء المتخلفين بأن الشيء يدخل في مقولات شتى ظنون فاسدة ؛ وذلك أن لكن شيء ماهية وذاتاً واحدة ؛ وإن كانت له أعراض شتى . ويستحيل أن تكون الماهية والذات الواحدة ، من حيث هي تلك الذات والماهية ، تدخل في مقولة ما وفي مقولة أخرى ليست هي ؛ لأنها إن

تقومت في ذاتها بأنها جوهر ، امتنع أن تُقَوِّمَ بأنها ليست بجوهر . فإن دخلت في مقولة بذاتها ودخلت في أخرى بالعرض ، فلم تدخل في الأخرى دخول النوع في الجنس : لأن الأمر الذي بالعرض لا يقوِّم جوهر الشيء ؛ وما لا يقوم جوهر الشيء لا يكون جنسا له ؛ وما لا يكون جنسا للشيء لا يكون مقولة شمله .

وقد يغلط في هذا الباب شيء واحد ؛ وهو ما لقائل أن يقوله إن للجسم ، بما هو جسم ، حقيقة ذات ؛ وبما هو أبيض ، حقيقة ذات لا محالة ليست هي حقيقة ذات الجسم ، فإن كان الجسم جزءا منه ، وكان معنى الأبيض أنه جسم أبيض ؛ أو كان لازما لجزء منه ؛ إن كان الأبيض ليس جسما أبيض ، بل شيئا هو أبيض ، لكن يلزم أن يكون ذلك الشيء جسما ، فيجوز أن يكون لهذا الذي هو جزء أو لازم مقولة تقال على ذاته . وأما الأبيض فهو شيء غيره ، وإن قارنه وله حقيقة ذات غير حقيقة ذاته . وليست المقارنة بموجبة أن لا تتغير الذوات ؛ فيجب إذن أن يكون للأبيض ، بما هو أبيض ، مقولة تخصه ذاتية له .

وهذا الشك ينحل من وجوه ثلاثة : أحدهما أنه يجب أن تعلم أنه ليس كل معنى اقترن بمعنى يوجب أن يجعل له ذاتا أحدية تصلح أن تجعل مستحقة الوقوع في جنس مفرد أو لحصوله جنسا مفردا . فإذا كان هذا غير مسلم ، لم يلزم ما ذهب إليه المشتكك .

ومما يتضح به أن هذا غير مسلم فهو من وجهين : أحدهما أنه لو كان هذا حقا ، لكان الإنسان مع البياض ، بل الإنسان مع الفلاحة ، سيصير ذاتا متحدة ، وهي كلية ، ويجب هنا أن تكون نوعا يجب له أن يصير الإنسان جنسا . والثاني أنه لو كان هذا حقا ، كان يكون الجوهر مأخوذاً مع كل مقولة مقولة تحدث على حدة غير المقولات الأخرى ، إذ كان ذلك لا يقال عليه شيء من المقولات التسع قول التواطؤ ؛ فإن ذلك ما كان يكون كيفية ، ولا يحد بحدها ، وإن كان يكون مكيفا ، ولا كمية ، ولا يحد بحدها ، وإن كان يكون ذا كم ؛ فإن الذات إذا حصلت بالفعل ، فما يلحقها لا يحدث لها نوعية مخصوصة ، ولا جنسية مخصوصة ، لأن ماهيتها الذاتية تكون واحدة مستقرة ، ولا يصير لها ماهيات أخرى بالنسب والإضافات العرضية .

وأما الوجه الثاني من الأوجه الثلاثة الأول فهو أنا إن وضعنا أن مجموع جوهر وكيفية يستحق أن يكون واقعا في مقولة ، فليس بصحيح ما قالوه من أن الأبيض ، من حيث هو ذو

بياض ، فهو من مقولة الكيف . فإن الكيف إن عني به ذو كيف ، فليس البياض في هذه المقولة ، وذلك لأنها كيفية ، لا ذات كيفية ، وإن عني بها الكيفية ، فليس المكيف بالبياض ، وهو الأبيض ، داخلا في هذه المقولة دخول ما يدخل في المقولة ، إذ لا تحد المكيف الأبيض محدودا بالكيفية والبياض .

وأما الثالث فإن المكيف ، وإن كان له ، من حيث هو مكيف ، حقيقة وحدانية ، فلا يحتاج إلى أن يقع في غير مقولة الجوهر ؛ فإن الشيء الذى هو المكيف قابل لرسم الجوهر ؛ إذ الجملة الواحدة الحاصلة من جسم وكيف ، إن كان يصلح لها اتحاد حقيقى ، فإنها ، من حيث هى واحدة ، موجودة لا في موضوع ؛ وليس يمنع كون الجسم ، الذى هو جزء الجملة ، من مقولة الجوهر ، أو موجودا لا في موضوع ، أن يكون المجموع كذلك ؛ ولا يوجب أن يكون الجزء الثاني ، وهو الشكل ، كذلك .

فلا يمتنع أن يكون جزء الشيء يدخل في المقولة التى يدخل فيها الشيء . وكيف ، ومن المشهور أن أجزاء الجواهر جواهر ؛ ومن المتيقن أن الخمسة جزء العشرة ، وهى من العدد كالعشرة ؛ والخمسة جزء الستة ، وهى والستة عدد ، ولا يجب ذلك أيضا ضرورة ، فإن الجزء الثانى من الستة ، أعنى الواحد ، ليس بعدد . وكذلك إن كانت الجسمية لازمة للأبيض ؛ فليس يمنع ترك الالتقات إليها أن يحمل جنسها على ملزومها حمل مقوم غير لازم ، فيكون الأبيض ، وهو شيء ذو بياض مقوما له أنه موجود ، لا محالة ، لا في موضوع .

لكن لقائل أن يقول : إن هذا يكون لازما له ولا يكون مقوما لماهيته ، لأننا لا نمنع أن يكون الشيء ذو البياض ليس بجوهر ، بل هو عرض ؛ وأن يكون العرض قد يعرض للعرض . وقد اتفقتا فيما سلف على أن ما كان كذلك فهو غير مقوم ؛ بل ربما كان لازما . وإذا كان مانحن في ذكره ليس مقوما للشيء ، بل هو لازم لماهيته ؛ لم يكن جنسا له ؛ فلا تكون الجوهرية جنسا للشيء ذى البياض ؛ كما لم يكن الجسم .

فإن قال قائل هذا ، وقال الحق ، فالمعتمد في جوابه أنه ليس يجب أن يكون لكل شيء جنس ومقولة ؛ بل ما يكون له وجود متحد نوعى ويشاركه في بعض ذاتياته شيء آخر .

وإذا شئت أن تعلم أن كون الشيء ذا بياضٍ ليس يؤدي إلى الاتحاد ، فانظر هل كون الشيء ذا بياضٍ يجعل الشيء محصلاً موجوداً بالفعل ، فعَل فصل اللون باللون وفعل فصل الحيوان بالحيوان ، فتجد الشيء إنما يتحصل شيئاً بأن يصير جسماً أو كيفية أو شيئاً آخر ، فحينئذ يلزمه أو يعرض له أنه ذو بياضٍ ؛ ولو لا انضياف الجسمية إليه لما تحصل .
لكن لقائل أن يقول : إن العشرة أيضاً إنما تحصل عشرة بانضياف خمسة إلى خمسة ، وليس ذلك اتحاداً حقيقياً ؛ ومع ذلك تجعله نوعاً ، وتكون الخمسة قد تقوم العشرية ، فنقول :

إن كلامنا في اجتماع ما يجري مجرى الجنس إلى ما يجري مجرى الفصل ؛ وبالجملية في جميع المحمولات ، حتى يتحد طبيعة ؛ وليست الخمسة بجنس للعشرة ، ولا الأخرى بفصل لها ، ولا حصول العشرة هو بأن تجمع هذا الجمع ، وإن كان يلزمه هذا الجمع ، ولا العشرة خمستان ، بل العشرة عشرة واحدة . وإنها العشرة عشرة واحدة ، لا بالالتفات إلى هذه التفاريق ، بل من جهة أخرى . وستعلم هذا بالحقيقة في صناعة أخرى ؛ وإنها كلامنا في النحو من الجمع الذي بين الشيء وبين ذى البياض ، وحكمنا أنه لا يوجب الوحدة الحقيقية فيه . ولذلك نقول : إن الخمسو والخمسة لا توجبان الوحدة ؛ بل هناك اعتبار آخر ؛ يعرفه أرباب صناعة أشرف من هذه الصناعة هو الموجب للوحدة ؛ بل نقول إن الحيوان والناطق ، من حيث هذا عام وذلك مميز ، فليس يوجب اجتماعهما اتحاداً ، بل إنما يوجب شرط زائد على ذلك الاجتماع .

ومما يجب أن يقال في هذا الموضع : إن كل واحد من مقولات الأعراض قد يقال مفرداً كالكمية ؛ ويقال مؤلفاً ، وتأليفه على وجهين : أحدهما مع الجوهر ؛ كتأليف جوهر ولون ، أو جوهر ومقدار ؛ والآخر مطلقاً غير معيّن الموضوع ؛ وهو المفهوم من الأسماء المشتقة ، كقولنا أبيض ؛ فإن المفهوم منه شيء ذو بياض ؛ لا ندرى أهو جوهر أم عرض ، أى من اللفظ ، بل يلزم ذلك من • المعنى • لزوماً ؛ وكذلك ذو دراعين . والجنس بالحقيقة هو الأول ؛ وسيقال في هذا زيادة قول من بعد .

الفصل الخامس

فصل (٥)

في تعريف حال عدد المقولات

قد بقي مما يتصل بالبحث الذي نحن فيه النظر في تصحيح العدد الذي لهذه المقولات وأنه إن لم يمكن حصرها في عدد أقل ، فليس يمكن بسطها إلى عدد أكثر . وهذا شيء يحاوله جمهور المنطقيين ؛ وما أراني أفي به حقّ الوفاء ؛ فإن السبيل في تصحيح ذلك يخرج إلى أنحاء ثلاثة من النظر : أحدهما أن يبين أنه ولا واحد من هذه المقولات إلا ويقال على ما تحت قول الجنس ؛ وهذا يخرج إلى أن يبين أن حملها على ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق في الاسم ؛ وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم والتأخر ؛ فيكون على سبيل التشكيك ؛ ولا أيضا على سبيل قول اللوازم التي تقال على ما تحتها بالسوية ، من غير اختلاف ، ولكن لا يكون من المقومات ؛ بل يكون من اللوازم أو الأمور الإضافية التي لا تقوم بها ماهية شيء . فإذا بينوا أن حمل المقولة على ما جعلوه أنواعا لها حمل بمعنى واحد مقوم لما هية تلك الأنواع ، وليس على سبيل أحد الوجوه المستثناة ، كان كل واحد منها جنساً بالحقيقة لما جعل نوعا له ، ولم تكن نسبة واحد منها إلى ما جعل نوعا له نسبة العرض إلى التسعة ؛ أو نسبة الموجود إلى العشرة ، أو نسبة النسبة إلى عدة منها ؛ كالأين ومتى والجددة والفعل والانفعال . فإنه إن كانت الكيفية مثلاً ليست تقع على الأشياء المجعولة أنواعا لها على شرائط وقوع الجنس ، ولكنها كانت تقع عليها على سبيل اللوازم ، وإن كانت بمعنى واحد ، لم تكن جنساً لما تحتها ؛ بل إن كان حمل ما تحتها على ما هو أخص مما تحتها حمل مقوم ؛ صار كل واحد مما تحتها بالحقيقة هو الجنس الأعلى ؛ وكان مثلاً الجنس الواحد منها هو الذي يسمى كيفية انفعالية وانفعالات ؛ والجنس الآخر مثلاً الملكات والحالات فكانت الكيفية مقولة على هذه ، لا على سبيل قول الجنس ، بل على سبيل اللوازم ، كان عدد الأجناس ، التي هي بالحقيقة أجناس عالية ، فوق العدد المذكور . وهذا الوجه من تدقيق النظر هو شيء لم يشتغل به أحد من سلف .

والوجه الثاني أن يبين للأجناس خارجاً من هذه المذكورة بقسمة الموجود إلى أن تنتهي القسمة المحصلة إلى هذه ؛ وإن سرح في أمر التقويم للذات ، وهو أيضا ما لم يبلغنا عنهم

فيه شيء حقيقى ؛ وسنورد ما قالوا من بعد . وإما أن يبينوا بوجه آخر غير القسمة بياناً أنه يستحيل أن يكون جنس غير هذه الأجناس ، إن كان إلى مثل ذلك سبيل . وما عندى أنهم عملوا شيئاً يعتد به فى ذلك .

ونبتدىء الآن فنذكر واحداً من أنحاء القسمة المشهورة فيه لتأمل حاله ؛ ثم نتكلف قسمة تقرب إلى هذا الغرض السبيل ، من غير أن تضمن موافاة الحقيقة بها فيه .

فأما القسمة المشهورة فمنها ما قاله بعضهم : إن الجوهر واحد من المقولات ، لاشك فيه ؛ فإذا قسمنا التسعة ، التى هى الأعراض ، إلى تسعيتها ، تمت المقولات عشرة ، فقال : إن العرض إما أن يكون مستقراً فى موضوعه غير وارد عليه بسبب غيره من خارج ، ولا محتاج إلى نسبة إلى ذلك الخارج ؛ وهو أقسام ثلاثة : كمية وكيفية ووضع ؛ وإما أن يكون وارداً عليه من خارج ؛ بحيث لا تكون له فيه حاجة إلى أمر ينبعث من نفسه ، بل بكيفية وجود أمر من خارج يستند إليه ؛ وهو أقسام ثلاثة : الأين ومتى وله ؛ وإما أن يكون هناك أمر إنما يتم بينه وبين شيء من خارج ؛ وليس من خارج فقط ؛ وهو أقسام ثلاثة : المضاف والفعل والانفعال . ثم أحكم أمر هذه الثلاثية ونوّه بذكرها جارياً على المادة التى جرت من استعمال الخطابة فى بعض مسائل الفلسفة ، حيث يقولون فى تقرير الثلاثية : إن الثلاثية عدد تام ولذلك لا يقال كل وجميع إلا للثلاثة ، والتسايج مثلثة ، والحركات ثلاث ؛ والأقطار ثلاثة ، وما أشبه ذلك .

فهذا ما قالوه ؛ وقد علمت أن هذا شيء على سبيل تقريب غير قريب ، ولكنه يمكن أن يدعم هذا المأخذ ويؤكد قليلاً بأن يقال : إن كل عرض فلا يخلو إما أن يحوج تصويره إلى تصور شيء خارج عن الموضوع له ، أو لا يحوج إلى ذلك . والذى لا يحوج إلى ذلك على أقسام ثلاثة : إما أن يكون ؛ وإن لم يحوج إلى ذلك ، فقد يحوج إلى وقوع نسبة فى أشياء هى فيه ليست خارجة عنه ؛ وإما أن لا يحوج إلى ذلك البتة . فإن كان محوجاً ، فهذه الحاجة تجعل الموضوع منقسماً بوجه ما حتى تكون له أجزاء لبعضها عند بعض حال متغيرة فى النسبة ؛ وذلك هو مقولة الوضع ؛ إذ هو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض أن كل واحد منها أين هو من الكل ، فإن هذه هى الاختلافات التى تعرض لها بالذات ، من حيث هى أجزاء منقسم . والذى يكون بأعراض أخرى كألوان وروائح ، فإنها لا تكون إلا بعد ذلك

وتكون بعد النسبة القاسمة الحاصلة بينها ، بما هي أجزاء قد قسم بها الشيء ، بل يكون ذلك الاختلاف بغيرية يصير بها كل واحد مخالفاً للآخر في عارض ، ولا يصير للكل بها هيئة واحدة يعتد بها ، وليس عرضياً إلا في حال تكون للكل بسبب نسب الأجزاء بعضها إلى بعض في أمر ما يكون ذلك حالاً واحدة للكل . فيشبه أن يكون هذا هو الوضع للكم والإضافة لأجزاء .

وأما إذا لم يكن تصور ذلك محرجاً إلى نسبة تقع فيها ، فإما أن يكون أثراً لذاته يجعل الجوهر بحيث يصير له من جهته أن يمكن عده بواحد يفرض فيه عدداً متصلاً أو منفصلاً ؛ وهذا هو الكمية ؛ وإما أن لا يكون كذلك فيكون هيئة حاصلة في الجسم لا يجوز تصورها إلى أن تجعل للجسم نسبة إلى شيء بقوة أو فعل البتة ، حتى يصح تصوره ؛ فهذا يسمى كيفية .

فأما الوضع فيوجب نسبة ما لأجزاء الجسم بالقوة أو بالفعل بعضها إلى بعض ، وأما الكم فهو يوجب نسبة ما للكل إلى جزء أو أجزاء بالقوة . ويشتركان ، أعنى الوضع والكمية ، في أنها يشيران إلى قسمة وكثرة بوجه من الوجوه حتى يصح تصورها . فكل هيئة لا توجب قسمة بوجه من الوجوه في تصوره ولا توجب في ذلك نسبة إلى خارج فهو كيفية . فيبين إذن أن هذا القسم على وجوه ثلاثة .

وأما الذى يوجب نسبة إلى خارج ، فإما أن يوجب نسبة تجعل الماهية مقولة بالقياس إلى المنسوب إليه ، ويكون هناك انعكاس متشابه في معنى النسجة ؛ وهذا هو الإضافة ؛ وإما أن تكون النسبة لا توجب ذلك ؛ فحيث إن أن تكون إلى الجواهر أو إلى الأعراض . وأما الجواهر فإنها لأنفسها لا تستحق أن تجعل لها أو إليها نسبة ؛ بل إنها تستحق لأموال وأحوال فيها تختص بها . فإذا المعتبر ما يكون إلى أعراض ، فذلك الأعراض إما أن تكون من أعراض النسبة أو من غير أعراض النسبة . وأما النسبة إلى أعراض ، هي نسبة ، فهي من الأمور التى تتسلسل إلى غير النهاية . ومع ذلك فإن النسبة إلى النسبة تؤدي في آخرها إلى نسبة إلى الشيء الآخر الذى إليه النسبة ؛ وتستقر عند أول غير منسوب ؛ وإلا ذهب إلى غير النهاية ؛ فتكون النسبة الحقيقية الأخيرة إنها هي إلى الأعراض التى لا نسبة فيها ؛ فتكون إما إلى كمية وإما إلى كيفية وإما إلى وضع .

والأشياء لا تنسب إلى الكميات كيف اتفق بل يجب ، إن نسبت إليها ، أن تنسب إلى كمية تجعل جوهرًا ذا كم مقداراً لجوهر آخر ؛ يقدره بمقدار ذاته أو بمقدار حاله ؛ ولا يكون لخال من أحوال الجسم مقدار قار في مقدار الجسم غير مقدار الجسم ، بل يجب أن يكون مثله مقداراً غير قار ، فيكون للحالة غير قارة . وكل حالة غير قارة تسمى حركة . فتكون إذن هذه النسبة إما بمقدار يصير لوجوده في جسم جسم آخر بحال ، وهو أن يكون محويه أو محتوى فيه ، وهذا هو الحاوى ؛ أو بمقدار الحال على ما وصفنا ، وهذا هو الزمان . فإذاً النسبة إلى الكم لا تخلو إما أن تكون نسبة إلى الحاوى أو إلى الزمان . والنسبة إلى الحاوى أبداً إما أن تكون نسبة إلى حاو لا يتقل بانتقاله ولا يلزمه ؛ وهو الأين ؛ وهو إما نسبة إلى مكان أو مكان ثان ؛ وإما نسبة إلى حاو لازم عند النقلة ؛ وهذا كما يذهب إليه بعض المحصلين مقولة الجدة ؛ فكاليين أن أنواع المقولات التى تنبعث من النسبة إلى الكم هى إما أين وإما متى وإما الجدة . وأما النسبة إلى الكيفية فينبغى أن تعلم أنه ليس كل كيفية تجعل الجوهر منسوباً إلى جوهر ، بل كيفية تكون فى هذا من ذاك أو من ذاك فى هذا . فإذا كانت الكيفية من أحد الجوهرين فى الآخر ، فحال الذى تتكون فيه الكيفية من هذين هو مقولة أن ينفعل ؛ وحال الذى تتكون منه الكيفية هو مقولة أن يفعل .

فهذا ضرب من التقريب متكلف لا أضمن صحته ومجاوبته لامتحان القانون ؛ إلا أنه أقرب ما حضرني فى هذا الوقت ؛ ويمكن أن ترام فيه وجوه أخرى وتتكلف ، ولو رأيت فى ذلك فائدة أو حجة حقيقية لتوخيت أن أقسم قسمة غير هذه تكون أقرب من هذا ؛ ولكن القريب والأقرب ، إذا لم يبلغا الحق نفسه ، فهما بعيدان . فهنا القدر يكفينى فى تعرف أحوال هذه العشرة .

فهذه الألفاظ العشرة ومعانيها هى التى تكون أجزاء لما يؤلف . وليس كل لفظ مؤلف بحسب المسموع واللسان يكون مؤلفاً بحسب استعمال أهل المنطق ، فإن عبد الله وعبدالرحمن وتأبط شراً وأمثال هذه الألفاظ ، وإن كانت مؤلفة بحسب اللغة ، فإنها لا تعد فى المؤلفات بحسب نظر المنطقي ، إذ كان لا يراد أن يدل بأجزائها ، حيث جعلت ألقاباً وأسماء شخصية ، على معنى أصلاً ؛ وإن كان قد يثفق أن يدل بها على معنى فى موضوع آخر .

وربما كان اللفظ بحسب اللغة غير مؤلف ، وهو بحسب نظر المنطقي مؤلف ؛ كقول القائل : أعيش وتعيش ؛ فإن همزة أعيش وتاء تعيش تدلان دلالة لفظ مفرد دال على معنى مفرد . وأما يعيش بالياء ، فإنه ليس في عداد المؤلفات ، لأن الياء فيه تدل على نسبة إلى موضوع غائب فقط ؛ فليس فيه إلا مجرد الدلالة التي للكلمة ، أعنى الدلالة على موضوع غير معين ؛ وأما حيث تقول : أعيش وتعيش ، بالهمزة والتاء ، فهناك تعيين للموضوع ، وذلك زيادة دلالة على ما للكلمة . وسيتضح القول في هذا بعد .

وهذه العشرة هي التي منها تؤخذ أجزاء الألفاظ المؤلفة التي تسمى أقوالاً ، وبعض ما يؤلف من معاني هذه يكون قضية وخبراً ؛ وهو الذي يصلح أن يصدق أو أن يكذب كقولنا : الإنسان حيوان ؛ وبعض ذلك ليس قضية وخبراً ؛ وهو الذي لا يصلح لذلك ؛ كقولنا : زيد الكاتب ؛ والتركيب الذي يكون للحدود والرسوم ؛ وهو أن تكون الألفاظ التي تتألف يأتي بعضها إثر بعض على سبيل زيادة تعريف أو تخصيص للمعنى المتقدم على أنه هو ؛ وهو الذي يصلح فيه استعمال " الذي " ؛ نحو قولك : الحيوان الناطق المائت ؛ فإن ذلك كقولنا : الحيوان الذي هو الناطق الذي هو المائت ؛ والتركيب الذي في الدعاء والمسألة والأمر والنهي والنداء وأشياء أخرى قد عدت في مواضع أخرى . فأما الألفاظ المفردة ؛ فإنها لا تدل على معنى صادق ولا كاذب ؛ ولا معانيها أو أحادها في النفس تكون صدقاً ولا كذباً الصدق والكذب الذي في المعاني ؛ بل إذا ألفت هذه الألفاظ على وجه من التأليف مخصوص دلت على معنى صادق أو معنى كاذب . ومعانيها إذا ألفت في الذهن ، إن طابقت الوجود كانت صادقة ، أو كاذبة إن لم تطابقه . ثم هذه ، وإن لم تكن صادقة ولا كاذبة ، فهي أجزاء الصادقة والكاذبة .

تمت المقالة الثانية

المقالة الثالثة

من الفن الثانى من الجملة الأولى من كتاب الشفاء وهي أربعة فصول

الفصل الأول

فصل (أ)

في الجواهر الأول والثانية والثالثة وبالجملة

حال مراتب الجواهر الكلية والجزئية في الجوهرية

فلتتكلّم الآن في مقولة الجوهر . فزعم قوم أن لفظة الجوّهر ، إن أُريد إطلاقها على الأجسام وحدها ، أمكن أن تقال على التواطؤ والقول الجنسى . وأما على معنى أعم من الجسم ، فإنها تقع بالاتفاق أو التشكيك وقوع الوجود . وذلك لأن الهبولى والصورة أقدم في معنى الجوهرية من المركّب والمفارق الذى هو سبب وجودهما ؛ وسبب قوام أحدهما بالآخر هو أقدم من جميع ذلك ؛ وأن المبادئ لا تقع مع ذوات المبادئ في مقولة واحدة . ومع ذلك فقد اعترفوا بأن كونها موجودة لا في موضوع أمر تشترك فيه جميعها ، وإن كان الوجود لا في موضوع لبعضها قبل بعض . وقالوا : إن الوجود إذا كان يقال على هذه بالتقدم والتأخر ، فلحق " لا في موضوع " به من بعد ، وهو معنى سلبي ، ليس يجعل الوجود فيها على مرتبة واحدة .

فتقول : أولاً ، إن من هذه الجهات لا يلزم أن لا تكون مقولة الجوهر جنساً لما هو جسم ولما هو غير جسم ، أما حال التقدم والتأخر وحال مشاركة المبادئ لذوات المبادئ في الجنس وغير مشاركتها ، فأمر قد سلف لك منّا بيانه ؛ ومع ذلك ، فإن الأجسام أيضاً ، التى لا تشك في اشتراك جميعها في جنس الجسم ، ليست سواء في المرتبة ؛ بل بعض الأجسام أقدم من بعض .

وأما حديث الوجود المأخوذ في رسم الجوهر وأنه لا محالة واقع على بعضها قبلها بعض ، فهو شكّ وحقّه أن يحل فنقول : إن قولنا إنّ الجوهر هو الوجود لا في موضوع ، لسنا نعني بالموجود فيه حال الوجود ، من حيث هو موجود ، لما نوضحه عن قريب . بلو كان كذلك ، لا استحالة أن تجعل الكليات جواهر ؛ وذلك لأنها لا وجود لها في الأعيان

البتة ؛ وإنما وجودها في النفس كوجود شيء في موضوع . ولو عني بالموجود ولك ، وهو الموجود في الأعيان ، لكان الأمر بالحقيقة على ما يذهبون إليه ؛ وكان بعضها قبل بعض ؛ بل يعنون بالموجود لا في الموضوع المعنى ؛ والماهية التي تلزمها في الأعيان ، إذا وجدت ، أن يكون وجودها لا في موضوع ؛ مثل ما يقال : ضاحك ، أى من شأنه عند التعجب أن يضحك . وإذا ثبت أن يظهر لك الفرق بين الأمرين ، وأن أحدهما معنى الجوهر والآخر ليس كذلك ، فتأمل شخصا ما كزيد ، إذا غاب عنك ، أو نوعا ما من الجواهر مع إمكان انصرامه من العالم ، لو كان عندك انصرامه ممكناً ، أو نوعا عما يشك في وجوده ، فإنك تعلم أنه ماهية ؛ إذا كانت موجودة في الأعيان ، كانت لا في موضوع ؛ وتعلم أن هذا المعنى هو المقوم الأول لحقيقته ، كما تعلم أنه جوهر ؛ ولا تعلم أنه هو موجود في الأعيان بالفعل لا في موضوع ، بل ربما كان عندك معدوماً بعد . فإن الوجود بالفعل في الأعيان لا في موضوع ليس مقوماً لماهية زيد ولا لشيء من الجواهر ؛ بل هم أمر يلحق لحق الموجود الذي هو لاحق لماهية الأشياء ، كما علمت ؛ فليس هذا جنس ، بل الأول .

ولذلك إذا كان شيء ماهيته هي الوجود ، وكان منزها عن الموضوع ، لم يكن في جنس ، ولا يشارك الجواهر ، بمعنى أنها أشياء ومعانٍ إنما يلحقها الوجود ، إذا لحق بهذه الصفة ؛ بل لا يوجد أمر مقوم لذلك الشيء ولتنوعيات الجواهر بالشركة . فإن ما هو ذاتي لذلك الشيء فتظيره عرض لهذه ؛ كالوجود الحاصل كيف كان ؛ وما هو ذاتي لهذه النوعيات من مفهوم معنى الجوهرية غير مقول على ذلك ؛ فإنه ليس هناك ماهية غير الوجود بلحقها الوجود .

فقد عرفت حقيقة كون الجوهر بصفة إنه موجود لا في موضوع ؛ وعرفت أن كون الجوهر بهذه الصفة أمر لا تقدم فيه ولا تأخر ، وإن كان حصول الوجود ، الذي هذا الاعتبار مقيس إليه ، واقعا بتقدم وتأخر ، كما أن المعنى الذي يقال به للإنسان ناطق لا تقدم فيه ولا تأخر ، ولا اشتداد ولا ضعف .

وأما التمييز بالفعل الذي يلحق ذلك ، والذي الفصل قوة أولى عليه وعلى غيره من الأمور ، ففيه اختلاف .

وأما الدليل على أن حقيقة الجوهرية التي أوضحناها لا تقدم فيها ولا تأخر أنك لا يمكنك أن تقول : إن كون الصورة في نفسها ماهية ، إذا وجدت في الأعيان لم تحتج إلى موضوع ولم توجد فيه هو قبل كون المركب كذلك ؛ أو إن هذه الحقيقة في المركب في أنها كون بهذه الصفة متعلقة بكون الصورة على هذه الصفة ؛ كما تقول : إن وجود الصورة على ما هي عليه من كونها لا في موضوع قبل وجود المركب ؛ إذ وجودها قبل وجوده ؛ ووجوده متعلق بوجودها ؛ وذلك الوجود لها هو الوجود لا في موضوع . فإذا هذا غير موجب أن لا يكون الجوهر جنساً ، إنما هو معنى ذات الجوهر .

ثم بعد هذا شكوك خاصة يجب أن تترك لكتاب اللواحق ؛ بل تقول : إن الجوهر إما بسيط وإما مركب ؛ أعني من الأشياء التي منها تركب الجوهر ، أعني المادة والصورة . والبسيط إما أن يكون غير داخل في تقويم المركب بل هو برىء مفارق ؛ وإما أن يكون داخلياً في تقويمه ؛ والداخل في تقويمه إما دخول الخشب في وجود الكرسي ؛ ويسمى مادة ؛ وإما دخول شكل الكرسي في الكرسي ؛ ويسمى صورة . والمادة هي ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجوداً بالفعل ، بل بالقوة . والصورة ما إنما يصير المركب هو ما هو بالفعل بحصولها . وجميع ذلك إما أن يوجد كلياً وإما أن يوجد جزئياً . وإذا كان الجوهر ، إنما هو جوهر كما قدمته لك ، بهايته التي يلزمها وجود في الأعيان أو في الأوهام ، ليس من حيث هو موجود في الأعيان ، وإلا لكان المفهوم من لفظة الجوهر مشككاً لا متواطئاً ، كما قالوا ، بل إنما نعني بالجوهر الشيء الذي حق وجود الماهية الخاصة له في الأعيان أن يكون لا في موضوع ، وجب أن أن تكون هذه الماهية ، كالإنسان مثلاً ، لحقيقتها جوهرأ . فالإنسان إنما هو جوهر لأنه إنسان ، لا لأنه موجود في الأعيان نحواً من الوجود ؛ وإذا كان جوهرأ لأنه إنسان ، فما لحقه من اللواحق ، أعني مثل الشخصية والعموم وأيضاً مثل الحصول في الأعيان أو التقرر في الذهن ، فهي أمور تلحق جوهرأ ؛ ولواحق الجوهر لوازم وأعراض ، لا تبطل معها جوهريته ، فتبطل ذاته ، فتكون قد لحقت غير الجوهر ؛ إذ الجوهر قد بطلت ذاته . فإن الأشخاص في الأعيان جواهر ؛ والمعقول الكلي أيضاً جوهر ؛ إذ صحيح عليه أنه ماهية حقها في الوجود في الأعيان أن لا تكون في الموضوع ، ليس لأنه معقول الجوهر فإن معقول الجوهر ربما شكك في أمره فظن أنه علم وعرض ؛ بل كونه علماً

أمر عرض لماهيته ؛ وهو العرض ؛ وأما ماهيته فماهية الجوهر ؛ والمشارك للجوهر بماهيته جوهر .

وكذلك فإن حد النوع ، من حيث هو طبيعة ، وحد الجنس أيضا ، من حيث هو طبيعة ، محمولان على الأشخاص التي لا يُشكّ فيها أنها جواهر ؛ فما شاركها في حدها فهو جوهر . ولو كانت إنما هي جواهر لأنها موجودة في الأعيان مكتتفة بالأعراض ، لكانت جوهرية الأمور عارضة لماهيته ؛ إذ صح أن الوجود عارض في هذه الماهيات ؛ ولكانت العوارض تجعل ما ليس في نفسه بجوهر جوهرأ ؛ فيكون شيء عرض له أن كان جوهرأ ؛ فتكون الجوهرية عارضةً لشيء . وإذ هذا مستحيل فكليات الجواهر جواهر في ماهياتها .

الفصل الثاني

فصل في الجوهر الأول والثاني والثالث

لكن الجواهر الأولى على الشخصيات . والأول في الأمور المشتركة في طبيعة واحدة قد يكون على وجهين ؛ فإنه إما أن يكون أولاً في ذلك المعنى بعينه ؛ كما أن الجوهر أول في الوجود بالقياس إلى العرض ، وإما أن لا يكون في ذلك المعنى أولاً ولا أخيراً ، ولكن يكون أولاً بوجه آخر ومعنى آخر .

فالجواهر الشخصية ليست أولاً في حقيقة الجوهرية^(١) ، وإن كانت أولى ، وفرق بين الأول والأول ؛ فليس كل ما هو أولى بشيء فهو قَبْلَ به ؛ بل قد يكون أولى به إذا كانت واحق الشيء وكما لاته تكون له أكثر مما لغيره أو أقدم له في الوجود مما لغيره . والجزئيات ليست أول في حقيقة الجوهرية ؛ إذ تلك الحقيقة للماهية التي لها ولا تخالف فيها غيرها .

ولكن الجواهر الشخصية أولى بالجوهرية ؛ لأنها أول من جهة الوجود ، ومن جهة تقرير الأمر الذي باعتباره كان الجوهر جوهرأ ، وهو الحصول في الأعيان لا في موضوع ، ومن جهة الكمال والفضيلة أيضاً ، ومن جهة السبق إلى التسمية .

أما من جهة الوجود فإن الجواهر الكلية ، من حيث هي كلية بالفعل ، فهي إما مقولة بالقياس إلى الجزئيات بالفعل ، أو معتبر لها نسبة إليها . ووجودها ذلك أن تكون مقولة بوجه ما على موضوعات ؛ فلا بد لها من الموضوعات^(٢) . وليس يحتاج الشخص في أن يكون

(١) إذ أن الجواهر قد تكون أولاً باعتبار ، وقد تكون متأخرة باعتبار .

(٢) وذلك مثل المفهوم من قولنا زيد هو إنسان ، فإن المعنى المفهوم من زيد هو موضوع والمفهوم ها هنا من الإنسان هو المحمول . وكذلك ما أشبهه ، مثل قولنا الفرس حيوان وسقراط عادل وعمرو أبيض والغراب أسود ، فإن هذه وما أشبهها تأتلف من معنيين أحدهما موضوع والآخر محمول .

والمعاني المفهومة عن الأسماء منها ما شأنها أن تحمل على أكثر من موضوع واحد ، وذلك مثل المعنى المفهوم من قولنا إنسان ، فإنه يمكن أن يحمل على زيد وعلى عمرو وعلى غيرهما ، فإن زيدا هو إنسان وعمرا هو إنسان وسقراط هو إنسان . وكذلك الأبيض قد يمكن أن يحمل على أكثر من واحد . وكذلك الحيوان والحائط والنخلة والفرس والكلب والحمار والثور وما أشبه ذلك ، فإن المعاني المفهومة من جميع هذه شأنها أن تحمل على أكثر من واحد . ومنها ما ليس من شأنها أن تحمل على أكثر من موضوع واحد إما أن لا تحمل

شخصاً . أى غير مقول معناه قولاً وجودياً أو وهماً على كثرة ، إلى أن يكون شىء آخر مقول عليه وعلى غيره ؛ وإلا لكان من شرط تقرر وجود كل شخص أن يكون معه غيره . وإذ كل شخص مستغن عن صاحبه فى تقرر وجوده ، فهو مستغن عن الكلى .

فإن سأل سائل وقال : إن الكلى ؛ كما إنها هو كلى بالقياس إلى الجزئى ، كذلك الجزئى إنها هو جزئى بالقياس إلى الكلى . وكما أن ماهية الجزئى ، من حيث هى ماهية لا تتعلق بالكلى ، بل من حيث هو جزئى ؛ كذلك ماهية الكلى ، من حيث هى ماهيته ، لا تتعلق بالكلى ، بل من حيث هو جزئى ؛ كذلك ماهية الكلى ، من حيث هى ماهيته ، لا تتعلق بالجزئى ، بل تتعلق ، من حيث هو كلى ، فالجواب عن ذلك أنه : ليس كلامنا هنا فى الكلى والجزئى ، من حيث هما متضايقان ، بل نعننى بالكلى ما هو مقول على كثيرين ؛ وبالجزئى ما ليس مقولاً على كثيرين ، بل هو واحد بالعدد ؛ كزيد وعمرو . وهذا المعنى لا يتعلق بالكلى . ولسنا ننظر فى زيد وعمرو ، من حيث هو جزئى كليته ، بل من حيث هو شخص مفرد ، الذى يقابل الكلى مقابلة غير مقابلة المضاف . وهذا لا يتعلق بوجوده بطبيعة الكلى .

=

أصلاً وإما إذا حلت حلت على واحد فقط ، وذلك مثل المعاني المفهومة من قولنا زيد وعمرو وهذا الفرس وهذا الخائط ، وكل ما أمكنت الإشارة إليه وحده ، مثل هذا البياض وهذا السواد وذلك المقبل وهذا الداخل ، فإن هذه المعاني إما أن لا تحمل على شيء أصلاً وإما إن حلت فإنها تحمل على شيء ما وحده لا غير . وليس شيء من هذه شأنه أن يحمل على أكثر من موضوع واحد . فإن التى لا تحمل على شيء أصلاً فإنها ليست تحمل على أكثر من موضوع واحد ولا أيضاً على موضوع واحد . وأما التى تحمل منها فإنها إنما تحمل على موضوع واحد فقط . مثل قولنا ذاك الداخل هو زيد وهذا الذى يمشي هو عمرو والذى بناه فلان هو هذا الخائط والذى سبق هو هذا الفرس ، فإن المحمولات فى هذه كلها إنما تحمل على ذلك الموضوع الذى أخذ فى هذا القول وحده ولا يمكن أن يحمل على غير ذلك الموضوع أصلاً . وأما المعنى المفهوم من قولنا إنسان فإنه متى حل على موضوع ما أمكن أن يؤخذ بعينه محمولاً على موضوع آخر . فالمعاني التى شأنها أن تحمل على أكثر من واحد تسمى المعاني الكلية والمعاني العامة والعامة ، والمعاني المحمولة على كثيرين . وما لم يكن من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد لكن إما أن لا يحمل على شيء أصلاً وإما أن يحمل على واحد فقط لا غير فإنها تسمى الأشخاص .

فإن قال قائل : إن الشخص بعينه ، كما لا يتعلق وجوده بأن يكون الكلى موجوداً ، فالكل أيضاً لا يتعلق بالشخص بعينه ؛ فنقول : ولسنا أيضاً نعتبر شخصاً بعينه ؛ بل نقول : إن الطبيعة الشخصية على الإطلاق لا تعلق لها في الوجود بوجود الطبيعة الكلية ، من حيث هي كلية ، حتى لا بد من أن تكون شركة ؛ وأما الطبيعة الكلية فهي متعلقة بشخصٍ ما لا محالة .

فإن قيل : إن طبيعة الإنسان أقدم من طبيعة زيد ، فنقول : إننا لم نأخذ ماهية الجوهر ، من حيث هي ماهية ، بل أخذناها ، من حيث هي ماهية كلية ؛ ثم حكمنا هذا الحكم ؛ فهذا نحو تقدم الوجود .

فإن قيل : إنكم أخذتم أحدهما ، من حيث هو مضاف ؛ وأخذتم الآخر من حيث ليس بمضاف ؛ فنقول : ليس لأحد أن يحكم علينا فيما نأخذه أى أخذ شئنا ، ثم نقضى عليه بحكم إننا يصدق عليه عند ذلك الأخذ ؛ بل المأخوذ أى أخذ شئنا ، إذا حكمنا عليه بكاذب ، فحيث له أن يتنازع .

وبعد ذلك ، الفائدة في ذلك هي أن المنطقي إننا ينظر في هذه الأشياء من حيث هي كلية ؛ فإذا قايسها بالخارجات ، قايسها من حيث هي موجودة ؛ فيجب أن يأخذ المقيس كلياً ضرورة والمقيس إليه من خارج مفرداً كما هو في الوجود ؛ فهذا نحو . وأما نحو تقديمه بحسب استقرار الأمر الذي هو المعتبر في جوهرية الجوهر ، فهو أن الجوهرية هي الماهية التي من شأنها ، إذا وجدت ، أن لا تحتاج إلى موضوع . والجواهر الأول قد حصل لها هذا الأمر الذي قيست إليه الماهية ؛ والجواهر الكلية لم يحصل لها .

وأما حديث الكمال والفضيلة ، فقد قال قوم : إنها إذ كانت موضوعات وأصولاً لغيرها ، والموضوع والأصل أفضل ، فهي أفضل ، فهذا كلام جزافي ؛ فإنه غير بيّن فيه أن الأصل والموضوع يجب أن يكون أفضل ؛ بل ربما كان ذو الأصل ، الذي له الأصل وزيادة فضيلة ، أفضل من الأصل وأكمل . ولهذا ما كان كل شيء أفضل من الهوى . ولكن فضيلة هذه الشخصيات هي أن القصد في الطبيعة متوجه إلى أن توجد هذه الأشخاص والأفعال والأحوال التي يجب أن تحصل ؛ فإن ما يحصل منها ولها .

وأما حديث السبق إلى التسمية ، فلأن أول شيء عرِف أنه موجود لا في موضوع فهى الأشخاص الجزئية ؛ وبالحري أن تكون سابقة للأشياء كلها . إذ كانت موضوعاتٍ لكلياتها على سبيل " على " وموضوعاتٍ للأعراض على سبيل " في " ؛ فكان كل شيء وجوده إما بأن يكون مقولاً عليها أو موجوداً فيها . وهذه الجواهر الكلية فإنها ، وإن كانت ثانيةً ، فإن لها فيما بينها تفاوتاً ؛ فالنوع منها أولى بالجوهريّة من الجنس ؛ وذلك لأنه أشد مشاركة للجواهر الأول في ماهياتها ، لأنه يدل عليها دلالة أكثر من دلالة الجنس ؛ لأنك إذا سئلت : ما زيد وعمرو ؟ فقلت : إنسان ، كان جواباً أتم من جوابك عنه بأنه حيوان ؛ فهناك لا تكون قد وفيت الماهية ، بل يكون للسائل إلى معاودة البحث سبيل . فكل ما هو أشد مشاركةً للأول ، من حيث هو أول ، فهو أقرب إليه ، من حيث هو يتقدم به ويتأخر ، فهو أولى بالجوهريّة .

وعلى أن حال الجنس ، من حيث هو كلى ، من النوع الذى دونه كحال النوع من الشخص الذى دونه . وكما أن الشخص إنما صار متقدماً على النوع لأنه موضوع للجنس والنوع ، فكذلك حال النوع من الجنس ، وهو بعد الشخص أيضاً ، موضوع للأعراض الكلية ، فيوجد فيه . فإن الإنسان موضوع لأعراض كثيرة : مثل الماشى وذى الرجلين ، والغراب للأسود .

فقياس النوع إلى الجنس وإلى سائر الأمور بعد الشخصيات كقياس الشخص إلى النوع وسائر الأمور ؛ ولكن لقائل أن يقول : إن الحل الذى أوردتموه في الشك الذى ذكر فيه أن الكلى ، كما أنه متعلق بالجزئى ، كذلك الجزئى متعلق بالكلى ، بأن قلتم : إن الشخص غير الجزئى المضاف إلى الكلى ؛ من حيث المعنى ، فهو حل لا يفيد إذا أورد مثل ذلك الشك في النوع ؛ فإن النوع ليس كالشخص ، بل إنما هو مقول بالقياس إلى الجنس ؛ فلا يكون النوع نوعاً إلا بالقياس إلى الجنس ؛ اللهم إلا أن يعنوا بالنوع النوع السافل ، الذى نوعيته بالقياس إلى الأشخاص ؛ ثم يكون كلامكم مخصصاً بالمقايضة بين النوع الأخير وأجناسه ؛ ولا يتناول المقايضة التى بين نوع متوسط وجنس أعلى منه ؛ فيكون بياناً غير مستوعب ولا موضوعاً حيث يكون وصفه أولياً ؛ فإنكم ، لا محالة ، تجعلون نسبة ما هو نوع متوسط إلى ما هو جنس فوقه هذه النسبة .

فنتقول : إنا لسنا ننظر في الإنسان أيضاً ، من حيث هو نوع مقول بالقياس إلى الجنس ، بل نظرنا الأول كان في المقايسة بين الكلى وما ليس بكلى ن ويشارك الكلى في الماهية ، والكلى يقال عليه ؛ ونظرنا الآن إنها هو في أن الكلى الذى هو جنس من الكليين المشاركون المختلفين في العموم والخصوص ما حاله من الكلى المشارك له الأخص منه الذى ليس بجنس ، فنحد تلك الحال . والإنسان الكلى ليس يحتاج ، في أن يكون إنساناً كلياً ، إلى أن يكون فوقه شىء هو نوعه ، بل إلى أن يكون تحته شىء ؛ بل الحيوان الكلى لا يحتاج ، في أن يكون حيواناً كلياً ، إلى أن يكون فوقه جسم كلى ، ولا ينعكس ؛ وإن كان الإنسان ، من حيث هو نوع ، محتاجاً إلى الجنس ، وكذلك الحيوان ، فلسنا ننظر الآن في طبيعة الإنسان والحيوان ، من حيث هو نوع ، بل ننظر في طبيعة النوع ، من حيث هو كلى فقط ، وليس النظر في طبيعة النوع ، من حيث هو كلى ، هو النظر في طبيعة النوع ، من حيث هو طبيعة النوع ، أو من حيث هو نوع .

ولقائل أن يقول : إنكم قد جعلتم الجواهر العقلية متأخرة عن المحسوسات ، فيجب أن يكون العقل والبارى ، سبحانه ، متأخرين عن الأشخاص المحسوسة ؛ فنقول في جواب ذلك : أولاً أما البارى تعالى ، فيجب أن تعلم مما سلف أنه ليس داخلياً في جنس الجواهر ، وأما ثانياً ، فإنه وإن كان النوع والجنس جواهر عقلية فليس كل العقلية هى أنواع وأجناس ، بل في العقلية مفردات قائمة في ذاتها لا تتعلق بموضوع يقال عليه أو فيه ؛ وهذه المفردات العقلية أولى بالجوهرية من كل شىء . أما من المفردات الجسمية ، فلأن تلك أسباب وجودها ، وأما من الكليات العقلية ، إن كان لها ، فلأنها مفردات على النحو الذى أومأنا إليه ؛ وأما من الكليات الحسية الطبيعية ، فلأنها أولى بالجوهرية مما هو أولى بالجوهرية منها أعني المفردات الجسمية .

وأما المقايسة التى تقدمت منا فلم تكن بين المحسوسات وهذه الجواهر العقلية ، بل بين الشخصيات والكليات ، وإن كان في الجواهر العقلية كثرة شخصية تعمها نوعية ، ونوعية تعمها جنسية ، فالمناسبة بينها هذه المناسبة . ويشبه أن يكون ذلك موجوداً في بعضها دون بعض . وكذلك الحال في البسائط التى للمحسوسة أيضاً ، فإن الصور الشخصية أقدم من الصور النوعية ؛ مثلاً إن صورة هذا الماء وذاك الماء أقدم من صورة الماء المطلق .

وإذ قد فرغنا من المقاييس التي تجري بين هذه الجواهر عمقاً ، فلنتعبر المقاييس التي تجري بينها عرضاً ، فنقول : إن الأشخاص الجزئية ، وإن تفاضلت في أمور ، ، فإنها ، من حيث هي أشخاص ، فإن ماهيتها لا تَقْدَمُ لبعضها على بعض ؛ وكذلك حال نوعياتها ، فإنه ليس زيد أولى بأن يقال عليه طبيعة نوعه من شخصي آخر ، بل ربما كان أولى ببعض الأعراض التي تعرض لجوهرية الشخصية ؛ مثلاً إذا كان أعلم منه فهو أولى بالعلم منه ؛ وكذلك ليس الإنسان النوعي في استحقاقه درجة الجوهرية النوعية واستحقاق حيل الجنس عليه أولى من الفرس ، وإن كان باعتبار القياس إلى الشرف والفضيلة أولى منه . ولا جواهر بعد الجواهر الأول في الحقيقة إلا أنواعها وأجناسها .

وأما الفصول فإنها من جهة تجري مجرى الأنواع ؛ وقد علمت من هذا ما تعتمد عليه ؛ ومن جهة أخرى ، فإن الفصول إما أن يعنى بها الصورة التي هي كالنطي ، وهذه غير محمولة على زيد وعمر ، وإن كانت جواهر ، ولا مقايسة بينها وبين الأشخاص والأنواع في اعتبار العموم والخصوص ، بل باعتبار البساطة والتركيب . وهي جواهر صورية لها فيما بين جزئياتها وولاياتها هذه المقايسة بعينها ؛ وإذا نسبت إلى المركبات^(١) ، من حيث هي بسائطها ،

(١) المركبات سبع :

الأولى المشروطة الخاصة : وهي المشروطة العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات ، وهي إن كانت موجبة كقولنا : بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً ، فتركيبها من موجبة مشروطة عامة وسالبة مطلقة عامة . وإن كانت سالبة كقولنا : بالضرورة لا شيء من الكتاب بساكن الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً ، فتركيبها من سالبة مشروطة عامة وموجبة مطلقة عامة .

الثانية العرفية الخاصة : وهي العرفية العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات ؛ وهي إن كانت موجبة فتركيبها من موجبة عرفية عامة وسالبة مطلقة عامة ، وإن كانت سالبة فتركيبها من سالبة عرفية عامة وموجبة مطلقة عامة ، ومثالها إيجاباً وسلباً ما مر .

الثالثة الوجودية اللازورية : وهي المطلقة العامة مع قيد اللازورية بحسب الذات ، وهي إن كانت موجبة كقولنا : كل إنسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة ، فتركيبها من موجبة مطلقة عامة ، وسالبة ممكنة عامة ، وإن كانت سالبة كقولنا لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة ، فتركيبها من سالبة مطلقة عامة وموجبة ممكنة عامة .

كانت إقدم قِدْمة المبدأ على ذى المبدأ . وهى بالقياس إلى جزئياتها أنواع وأجناس ؛ فهى أيضا أنواع الجواهر وأجناسها ، وإن كانت بالقياس إلى شئ آخر فصولا .

وأما الفصول التى هى فصول منطقية حقيقية كالناطق ، وإن كان لا يكون إلا جوهرًا ، فإن معنى الجوهرية ، كما علمت ، غير مضمّن فيها بل معنى مثل هذا الفصل ، وليكن الناطق ، أنه شئ ذو نطق ؛ ثم ليس يكون ذلك الشئ إلا جوهرًا ؛ أى لا يخلو من لزوم الجوهرية له ؛ وهذا أمر تحقّقه فيما سلف لك . فبالجملة ، إن الجواهر هى أشخاص الجواهر وأنواعها وأجناسها ؛ وفصولها فى عِدَادِ أجناسها وأنواعها على النحو الذى قيل .

فالفصول المجردة ، التى هى الصور إذا قيسَت إلى طبائع الأنواع المركّبة منها ، كانت أولى بالجوهرية بسبيل القِدْمة ، ولم تكن أولى بالجوهرية بسبيل الكمال . وأما المنطقية من

الرابعة الوجودية اللادائمة : وهى المطلقة العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات ، وهى سواء كانت موجبة أو سالبة ، فتركيبها من مطلقتين عامتين : إحداهما موجبة ، والأخرى سالبة ، ومثالها إيجاباً وسلباً ما مرّ .
الخامسة الوقتية : وهى التى يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه فى وقت معيّن من أوقات وجود الموضوع مع قيد اللادوام بحسب الذات ، وهى إن كانت موجبة كقولنا : بالضرورة كلّ قمر منخسف وقت حلوله الأرض بينه وبين الشمس لا دائماً ، فتركيبها من موجبة وقتية مطلقة وسالبة مطلقة عامة ، وإن كانت سالبة كقولنا : بالضرورة لا شئ من القمر بمنخسف وقت التربع لا دائماً ، فتركيبها من سالبة وقتية مطلقة وموجبة مطلقة .

السادسة المتشّرة : وهى التى حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه فى وقت غير معيّن أوقات وجود الموضوع مقيّداً باللادوام بحسب الذات ، وهى إن كانت موجبة كقولنا : بالضرورة كلّ إنسان متنفس فى وقت ما لا دائماً ، فتركيبها من موجبة متشّرة مطلقة وسالبة مطلقة عامة ، وإن كانت سالبة كقولنا : بالضرورة لا شئ من الإنسان بمتنفس فى وقت ما لا دائماً ، فتركيبها من سالبة متشّرة مطلقة وموجبة مطلقة عامة .

السابعة الممكنة الخاصّة : وهى التى حكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن جانبي الوجود والعدم جميعاً ، وهى سواء كانت موجبة كقولنا : بالإمكان الخاصّ كلّ إنسان كاتب ، أو سالبة كقولنا : بالإمكان الخاصّ لا شئ من الإنسان بكاتب ، فتركيبها من ممكنتين عامتين : إحداهما موجبة والأخرى سالبة .

والضابط فيها أن اللادوام إشارة إلى مطلقة عامة ، واللاضرورة إشارة إلى ممكنة عامة ، مخالفتي الكيفية موافقتي الكمية للقضية المقيّدة بها .

الفصول ، فإنها متأخرة في الجوهرية من وجه آخر ؛ لأن الجوهرية لازمة لها لا داخلية في مفهومها ؛ إذ قد علمت أن الناطق يجب أن لا يوجد جوهرأ أو حيواناً ذا نطق ، بل شيئاً ذا نطق .

الفصل الثالث

فصل (ج)

في رسوم الجواهر وخواصه

الجواهر كلها تشترك في خاصية مساوية لها وهى أنها موجودة لا في موضوع ؛ والفصول المنطقية أيضا ، إذ كانت جواهر ، وإن كانت الأجناس والأنواع أولى بذلك ، من حيث علمت ، فإنها أيضا موجودة لا في موضوع ، إذ كانت تعطى شخصياتها أسماءها بحدودها . والتي تقال في موضوع فربما وافقت في الاسم فقط . وليس شئ من الجواهر في موضوع ؛ ولا شئ مما هو في موضوع فهو جوهر . وليس إذا كانت أجزاء الجواهر في الكلّات التى هى المركبات ، وجزئياتها في الكلّيات ، يجب من ذلك أن تكون في موضوع ؛ فقد علمت أن الوجود في الموضوع بخلاف وجود الأجزاء في الكلّات والجزئيات في الكلّيات .

فلا تلتفت إلى ما يقال إن الصور والفصول غير المنطقية إنما هى من مقولة الجواهر بحسب اعتبار كونها جزءاً للجواهر ، وإنما بالقياس إلى موادها أعراض ومن مقولة الكيف ؛ فقد علمت أنه لا يقع شئ في مقولتين بالذات ؛ وعلمت أن هذه أيضا ليست بالقياس إلى موادها بأعراض ؛ وأن الكيفية تقال عليها وعلى معنى المقولة باشتراك الاسم ، لا كقول الجنس ، فالجواهر الحقيقية والفصول المنطقية تشترك في هذه الخاصية ؛ إذ هى أيضا جواهر .

والفصول المنطقية تشارك الجواهر الثانية في أنها مقولة بالقياس إلى أشخاص الجواهر قول المقول على موضوع . فهذه الخاصية ، أعنى الكون لا في الموضوع ، إما بالقياس إلى الجوهر المطلق ، فخاصية مساوية منعكسة ؛ وإما بالقياس إلى الجواهر الحقيقية ، التى هى الأشخاص والأنواع والأجناس ، فإنها أعم .

وهنا خواص أخر منها ما يرى في المشهور أنه خاصة لكل جوهر ؛ وليس كذلك ؛ بل لبعض الجواهر . فهى من الخواص التى تخص المخصوص ولا تعمه . وهذه الخاصية هى أن الجوهر مقصود إليه بالإشارة ؛ فإن الإشارة هى دلالة حسية أو عقلية إلى شئ بعينه لا يشاركه فيها شئ غيره ، لو كان من نوعه . والأعراض لا تعرض لها هذه الإشارة إلا

بالعرض ؛ لأنها إنما تصير متميزة متكررة بالجواهر التي لها ؛ وكل واحد منها يصير واحداً متعيّناً لتعيّن في موضوعه . فالإشارة الحسية المعينة للموضوع إنما تتناول الجواهر ذات التميز بالتحيز .

وأما الإشارة المشهورة بأنها عقلية ، فإنها تتناول الأعراض أيضاً . ولكن إذا تناولتها من حيث معانيها ، لم تكن الإشارة التي مميّناها ؛ لأن معانيها صالحة للشركة ؛ وإذا تناولتها وهي بحيث لا تشترك فيها ، وهذا هو الذي يجب أن يخص باسم الإشارة ، فلا يمكن العقل ذلك ، إلا وقد خصصها بموضوعات عقلية مختلفة تكثرت بها الأعراض . وهي متكررة بذواتها قبل تكثير تلك الأعراض ؛ أو متكررة لأسباب كثرتها قبل تكثير تلك الأعراض ، كمعاد لها إليها نسبة ما ، على ما ستعلمه في موضعه ؛ فتكون الإشارة العقلية بهذا المعنى لاتتناول أيضاً الأعراض العقلية ، إن كانت موجودة ، تناولا بالقصد الأول . فالقصد إليه بالإشارة أى بالقصد الأول بالإشارة ، هو الجواهر دون الأعراض .

ولا مناقشة في أن تجعل الإشارة المذكورة حسية ؛ فتكون إلى الجواهر الحسية فقط ؛ أو تجعل أعم منها تشتمل على الإشارتين ، وإن لم يكن ذلك بالتواطؤ ؛ فإن كثيرا من الرسوم والحدود المذكورة لهذه الأشياء سبيلها هذه السبيل ؛ لكن هذه خاصية الجواهر الأولى دون الثانية ؛ فإنه لا إشارة إلى الكليات إذ لا تعن فيها .

ولا تظن أنك إذا أشرت إلى زيد فقد أشرت إلى الإنسان ؛ ففرق بين الإنسان وزيد ، وإن كان الإنسان محمولا على زيد . ولولا الفرق لكان أبدا محمولا على زيد فقط ، وكان كل إنسان زيدا . نعم الإنسان وسائر الكليات لا تدل على مشار إليه ، بل على أى واحد اتفق من المشار إليه ؛ فمنها ، أى من الجواهر الثانية ، ما يعطيها معنى أنية تنفرز به ، كالنوعيات ؛ ومنها ما لا يعطيها أنية تنفرز بها ، كالجوهر الذى هو جنس الأجناس ؛ إلا أن يجعل الانفرز ، ليس بالقياس إلى المشارك في الجنس ، بل بالقياس إلى الوجود .

وهذه الجواهر الثانية ، إذا أفادت أنية أفادتها أنية ذاتية ، وهو إفراز جملة بالذات غير معتبر أنها تحت عام يعمها ، أو ليس ؛ فلذلك ليست تلك الأنية أنية الفصل ، فإن إفراز أنية الفصل إفراز تحت الجنس ، وهذا الطريق من الإفراز لا يقال على النوع إلا بالعرض من وجه ما ، كما قد علمت ؛ أعنى بقولى بالعرض ، ما لا يكون للشيء أولاً بل بسبب غيره ،

ولست أعنى بقولي بالعرضي أن طبيعته لا تفرز بالحقيقة ، بل الإنسانية تفرز ، ولكن إننا تفرز لأن فيها مفرزاً هو الأول فيه .

فالجواهر الكلية تدل على أي من وجهين : أحدهما أنها لا تدل على هذا المشار إليه بعينه ، بل على أي واحد كان ؛ والثاني أنها تفرز إفراراً جوهرياً .

فهذه الخاصية المنسوبة إلى الإشارة خاصة للجوهر على سبيل أنها لا توجد إلا في الجوهر ، وإن كانت لا توجد لجميع الجواهر ؛ فيكون وجه تخصيصها بأن يقال إن الجوهر من المقولات هي المقولة التي توجد في الأمور التي يشتمل عليها هذا الشرط ، كما يقال الكعبة خاصة لمكة لا على أن جميع أجزائها الكعبة ، بل على أن بعض أجزائها الكعبة ؛ ولا كذلك المدينة .

وللجوهر خاصية تعم جميع أنواعه ، لكن ليست خاصة للجوهر بالقياس إلى كل عرض بل بالقياس إلى بعض الأعراض ؛ وهو أنه لا ضد له إذ كان لا موضوع له .

والضد الذي الكلام فيه ههنا فهو أمر مشترك لما هو ضده في الموضوع ، وهما ذاتان يتعاقبان عليه ويستحيل اجتماعهما فيه . وأما إن عني بالضد كل مشترك في محل ، كان مادة أو موضوعاً ، كان القول في هذا الباب قولاً آخر ، ولم يبعد أن يكون للجواهر الصورية ضد .

وليس على المنطقي أن يحاول إثبات هذه الأشياء بالتحقيق ، فلن يفي بها وسعه ، بل أكثر ما يحتمله هو أن يعرف ذلك بالاستقراء أو بحجج مأخوذة من المشهورات^(١) ، وأن تُزال عنه شكوك تعرض له من أمثلة مستقراء تفهمه أن ما اختلج في صدره أو ألقى إليه من الشكوك كاذب ، وإن كان زوالها لا يوجب اعتقاده أن هذا صادق .

والاستقراء يبين أنه لا ضد للإنسان والفرس . وأما الجسم الحار والجسم البارد فليس يتضادان بذاتيهما ، بل العرض ، إذ المتضادان فيهما هما الحرارة والبرودة .

(١) وهي قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس بها لمصلحة عامة أو رافة وحية أو انفعالات من عادات وشرائع وآداب ، والفرق بينها وبين الأوليات أن الإنسان لو خلا ونفسه مع قطع النظر عما وراء عقله ، لم يحكم بها بخلاف الأوليات ، كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن ، وكشف العورة مذموم ، ومراعاة الضعفاء محمودة ، ومن هذه ما يكون صادقاً وما يكون كاذباً ، ولكل قوم مشهورات ، وأهل كل صناعة بحسبها .

وهذه الخاصية تشاركها فيها مقولات أخرى ، فإنه لا ضد أيضاً للكمية . فإن تشكك متشكك وأورد الصغير والكبير مناقضة هذا الرأي ، فإلى أن يحل ذلك ويبطل ، فعليه أن يتأمل ليعلم أن الأربعة والثلاثة والخمسة ليس لها أضداد ، إذ ليس شئ من العدد أولى بأن يجعل في غاية المخالفة لها فيكون ضداً ، إلا وهناك ما هو أبعد وأشد مخالفة منه . فإذا عليم أن لا ضد للثلاثة ولا للأربعة بهذا القدر من البيان ، وجد للجواهر مشاركا في أنه لا ضد له من الكمية ؛ وهو أنواع ذكرناها ؛ وإن كان مثلاً من الكمية ما له ضد ، وهو الكثرة والقلّة ، إن كانتا كميتين وكانتا متضادتين . وإذا الاعتراض يرتفع مع تسليم وجود التضاد في الكبير والصغير والكثرة والقلّة ، فلا فائدة ههنا في الاشتغال ببيان أن الكثرة والقلّة والكبير والصغير ليست كميات ولا متضادات أيضاً .

ثم الكمية ، وإن شاركت الجوهر في هذا ، فإن أنواعاً من المقولات الأخرى لا تشاركه ؛ فإن أكثر الكيفية لها أضداد ، وإن كان بعضها أيضاً لا ضده .

وتتبع هذه الخاصة خاصة أخرى ؛ وهي أن الجوهر أيضاً لا يقبل الأشد والأضعف ؛ فإن المشتد يشتد عن حالة هي ضد الحالة التي يشتد إليها ؛ فلا يزال يخرج عن حالة الضعف سيراً سيراً متوجهاً إلى حالة القوة ، أو عن حالة القوة متوجهاً إلى حالة الضعف ؛ والحالتان متقابلتان متضادتان لا تجتمعان . فإن كانتا أعراضاً كان الاشتداد والضعف في الأعراض ، وهذا مما يكون ؛ وإن كانتا جواهر كان في الجوهر تضاد ، وقد منع ذلك .

فإذا وضعت الخاصة التي قبل هذه وضعاً مطلقاً صارت هذه الخاصة موضوعاً أيضاً ، فإن الاشتداد والتنقص يتفق مع انتفاء التضاد .

ثم الضرب من التضاد الذي لم يتشدد في رفعه عن الجواهر ، فذلك مما لا يحتمل المصير من بعضها إلى بعض على سبيل الاشتداد والتضعف ؛ فليس كل الأضداد يكون الانتقال من بعضها إلى بعض على السبيل ؛ بل ربما كان دفعةً . بل رفع قبول التضاد يرفع التنقص والاشتداد ؛ ووضعه لا يوجب ولا يضعه .

وقد ظن ظان أن الاشتداد والتنقص قد يكون لا فيما بين الأضداد ؛ ومثال ذلك أن الصحة لا تضاد الحسن ولا ضده ؛ وربما كان حسن أكثر من صحة . ولا ينبغي أن تلتفت إلى ذلك ؛ فإن الذي ذهب هذا الظان إليه هو نوع من اعتبار الزيادة والنقصان غير الذي

ذهبنا إليه ههنا . وكما أن الجوهر لا يقبل الاشتداد والتنقص على سبيل الحركة ، كذلك لا يكون منه ما هو أشد وما هو أضعف . لست أعنى بالمقايضة التي تجرى بالأولى والأخرى وعمقاً ؛ فإن الجواهر قد قيل إن بعضها أولى بالجوهرية من وجه ؛ ولكن أعنى بحسب المقايضة التي تخصه من طبيعة واحدة وحدّ واحد ؛ فليس شيء من أشخاص الناس في أنه إنسان ، الذي هو جوهره ، بأشدّ من شخص آخر ؛ كما أنه قد يكون بياض في أنه بياض أشد من بياض آخر ؛ ولا أيضاً شخص إنسان بأشد من شخص فرس في أنه فرس ؛ كما يتوهم أن بياضاً أشد في بياضيته من سواد في سواديته وحرارة في حرارتها أشد من برودة في بروديتها . وكذلك حال الأنواع التي في درجة واحدة ؛ فإنها ليس بعضها أشد في بابه من الآخر ، إذ فرضنا أن الأجناس إنما تحمل عليها بالسوية ؛ ومع ذلك فإن الجواهر الأولى ، وإن كانت أولى بالجوهرية من الثواني ، فليست أشد في الجوهرية .

والأولى غير الأشد ؛ فإن الأولى يتعلق بوجود الجوهرية ؛ والأشد يتعلق بماهية الجوهرية . والكم أيضاً يشارك الجوهر في هذا كما تُبين بعد .

وقد يعتقد في ظاهر الأمر أن أخص الخواص بالجوهر أن ماهيته ماهية إذا تشخصت وضعت الأضداد ؛ فكان الجوهر ما الواحد بعينه منه ، لا الكلي منه ، قد يقبل الأضداد لتغيره في نفسه ؛ أما الجوهر الكلي فلا يقبل الأضداد ؛ لأن الكلي يشتمل على كل شخص ؛ ولا يصدق أن كل شخص أسود وأن كل شخص أبيض .

فإن ظن أن العرض الكلي يقبل الضدين أيضاً كاللون يكون بياضاً وسواداً ، فليطل ظنه بأنه ليس اللون الذي هو الأسود قابلاً للون الأبيض بأن ينسلخ السواد عن اللون ويغشاه البياض ؛ بل إنما يقال في اللون المطلق إنه يقبل الضدين بمعنى أنه بعض وبعض ؛ أو بأن تفرز الطبيعة اللونية مجردة في الوهم فتقبل في الوهم أيّ الفصلين شئت ؛ وليس كلامنا في مثل ذلك ، بل كلامنا في القبول الذي في الوجود وفي القبول الذي يكون لقابل واحد ؛ ولو كان اللون الكلي يقبلهما ، لكان كل لون سواداً وكان كل لون بياضاً . ولو كانت طبيعة اللون المجردة تقبل ذلك لما كانت سواداً وبياضاً ، بل مسودة ومبيضة ، فلم يكن لوناً سواداً ولوناً بياضاً ؛ ولكانا على التعاقب لامعاً .

وهذه الخاصية لا تعم كل جوهر ؛ فما كل جوهر بقابل الأضداد ؛ فإن الجواهر العقلية البسيطة قد لا تتغير البتة ؛ وما لا يتغير البتة فلا يقبل الأضداد ؛ بل إنها تقبلها الجواهر المتغيرة والجواهر الجسمانية المركبة من هوى وصورة ؛ ولا كل المركبات الجسمانية ؛ فإن كثيراً من الأجسام السماوية لا تقبل الأضداد ؛ وإنما يقبل ذلك بعض الجواهر الجسمانية .
وهذه الخاصية تساوى ذلك البعض ، وهى خاصة لا لجزئيات ذلك البعض فقط ؛ بل لجميعه ؛ فإن كلياتها أيضاً يحمل عليها أن الواحد منها بالعدد يقبل كذا وكذا ؛ وأنه وإن لم يقبل ذلك كليته بكليته ، فإن كليته موصوفة بأن الواحد منها بالعدد يقبل ذلك .
والأشخاص فإن الواحد منها يقبل .

فإن قال قائل : إنك إن جعلت هذه الخاصية بحيث تصح للكليات ، لم تصح للجزئيات ؛ فإن زيدا ليس يقال عليه إن الواحد منه بالعدد يقبل المتضادات ؛ فالجواب أن هذا حق صحيح وإن هذه الخاصية فى النظر الأول لطبيعة الجوهر الجسمانى المذكور منظوراً إلى ماهيتها ؛ فمنها كلى ومنها جزئى ؛ وتلحق هذه الخاصية والكلية ؛ بسبب أنها تلحق الطبيعة وتلحق المقولة لحوقاً على الوجه الذى قيل فى بعض الخواص التى تخص ولا تعم موضوعات المخصوص .

ولكن قد يظن أن من الأعراض ما سيئله هذه السيل ؛ وذلك لأن القول قد يكون صادقا وقد يكون كاذباً ؛ والظن قد يكون صادقاً ثم يصير كاذباً ؛ والسطح يكون أبيض ثم يسود .

وكشف هذه الشبهة : أما فى القول ، فالقول لا يبقى بعينه للصدق والكذب ؛ فالواحد منه بالعدد ليس قابلاً للصدق والكذب ؛ وأما الظن فإنه يبقى فيكون موضعاً لهذه الشبهة . فالجواب المشهور عن هذه الشبهة عام فى القول والظن ؛ وهو أن القول والظن لم يتغير من حالهما شيء ؛ لكن التغير من حال إلى حال إنما عرض للأمر المحدث منه أو المظنون به ؛ وكانت الأضداد متعاقبة على ذلك الأمر دون القول والظن .

لكن هذا الجواب على هذا الوجه غير سديد ؛ فإنه ليس إذا كان الأمر يستحيل ؛ يجب أن يكون الظن لا يستحيل ؛ فإن الأمر يستحيل استحالة توجب فى الظن استحالة وذلك أن الأمر يستحيل فى أنه كان موجوداً ؛ وكان الظن فيه صادقاً أنه موجود ؛ فإذا صار معدوماً

وبقى الظن بوجوده ؛ فإنّ الظن أيضاً يستحيل حين يكذب ذلك الظن الباقي فيه بعد أن كان صادقاً . فهذا الحل إنما يثبت استحالة أخرى ؛ وليس يتعرض لأن ينفي الاستحالة الأولى ؛ وذلك لأنه يُثبت للأمر استحالة في وجوده وعدمه ؛ وكلامنا في استحالة الصديق والكذب . ومعلوم أن لكون الظن صادقاً معنى في الظن ، وإن كان إضافياً ؛ وهذا المعنى قد زال ، لا عن الأمر وحده ، بل عن الظن ؛ فإن هذا الوصف ، وهو أنه صادق ، أى مطابق للموجود ، كان للظن لا للأمر ؛ وإذا زال ، فإنما زال عما كان فيه ؛ وليس كل وصف يتغير على الشيء يجب أن يكون متقررًا ثابتًا ، بل المضاف أيضاً من جملة الأوصاف والأعراض التي تلحق الأشياء كما يقرون به .

ولا مانع أن يكون تغير أمر هو سبب تغير أمر آخر ، كأقول الشمس وغيبتها ، فإنّ ذلك سبب لتغير حال الأرض والهواء ؛ وكل واحد تغير في نفسه .

وليس إذا كان الأمر قد استحال ، يجب أن لا يكون الظن قد استحال باستحالة أخرى تابعة لاستحالة الأمر ؛ لكن إذا قيل إن الجواهر تقبل الأضداد بأن تستحيل في أنفسها في معانٍ غير مضافة استحالة أولية ، أى استحالة ليست تتبع استحالة شيء آخر على سبيل المضاف فقط ، لم يوجد الظن بهذه الصفة ، وانجلت الشبهة .

وأما السطح ، فإنه أيضاً ليس يستحيل بتغير له في نفسه ؛ بل لأن لموضوعه تغيراً به . فإن استقصينا وعيننا بقولنا بتغيره في نفسه أنه يكون مستغنياً بذاته وحده في أن يكون موضوعاً للأضداد يتغير بها بنفسه ، لا يحتاج في ذلك إلى ما يقيمه ويعرضه لذلك التغير ، خرج السطح والظن والقول عن أن يشاركه بوجه من الوجوه .

وأما المناقشة في أن الأعراض بأنفسها لا تحمل الأعراض ، وأنها لن تزول عنها أعراض تعقبها أعراض إضافية وقارة زوالاً وعروضاً أولياً ، يكون ذلك للجواهر بتوسطها ، فذلك شيء لا أرى للمنصف أن يركبه ، وأنه وإن كان الجواهر سبباً لوجود العرض ، فليس يجب أن يكون مانعاً أن تكون أمور تعرض للعرض وتلزمه وتلحقه لحقوقاً أولاً ثم تلحق الجواهر بتوسطه ؛ وإن كان اللحق موجوداً معه في الجواهر ومحتاجاً معه إليه ؛ كما ليس مانعاً أن تكون له أنواع أيضاً وأجناس تقال عليه . وأما تحقيق ذلك فستجده في العلوم .

فلنجمع الآن مساعدين على أن العرض لا يقبل بمنفرد ذاته وبتغير نفسه شيئاً من الأضداد ؛ بل إما أن يتغير في أمر مضاف ، ليس تغيراً في نفسه ، أى في هيئة قارة في ذاته ؛ أو يتغير بتغير ما هو فيه ؛ وبالجملته فإن العرض ليس له تغير يختص بنفسه ؛ بل إنما له تغير مضاف أو تغير تابع .

الفصل الرابع

فصل

في ابتداء القول في الكمية

وقد جرت العادة أن تذكر الكمية^(١) عقيب الفراغ من القول في الجوهر لمعانٍ داعية إليه ؛ منها ما ذكر من مشاركات وقعت في الخواص بين الجوهر والكمية أخرجت إلى ذكر الكمية في الجوهر دون الكيفية والمضاف . وأما الستة الأخر فإنها تابعة لهذه الأربع كما تعلم بعد . ومنها أن الكمية أعم وجوداً من الكيفية وأصح وجوداً من المضاف . أما أعم وجوداً من الكيفية ، فلأن العدد من الكمية ، وليس مقصوداً في وجوده على الأمور المقارنة للحركة والمادة دون المفارقة التي لا تقبل كيفية ولا شيئاً غريباً عن جوهرها . وأما أصح وجوداً من المضاف ، فلأن المضاف غير متقرر في ذات موضوعه تقرر الكمية . وأيضاً فإن الكمية المتصلة توجد في جميع الأجسام الطبيعية من غير اختلاف ؛ والكيفيات تختلف فيها . والكمية إذا شاركت الكيفية في الجواهر فإنها تلزم أول جوهر منها وهو الجسم ؛ والكيفيات تلزم الجواهر النوعية السافلة أو المتوسطة بعد الجسمية . وقد يمكن أن يقال في هذه أشياء أخرى . ويمكن أن تطلب للكمية خواص تفضل بها على الكيفية ؛ لكننا لا نؤثر أن نشتغل بأمثال هذه المباحث إلا اشتغالاً دون الوسط .

وأول ما يجب أن نبحث عنه من حال الكمية ، إن أمكن وكان البحث يحتمله ، هو أنها جوهر أو عرض . فإن كانت الكمية هي الجسمية التي تقارن المادة فتقوم الجسم جسماً ؛ فبالخروج أن تكون صورة مقومة للجواهر . والصورة جوهر ؛ فالكمية إذن جوهر . فنقول : إن تحقيق هذه الأشياء مما لا يكلفه المنطقي ، بل يجب أن يأخذ المنطقي ما نقوله أخذاً ، ويكون بيانه له في صناعة أخرى ، فنقول : يجب أن تعلم أن كل جسم فهو متناه ؛ ولكن حد الجسم ، من حيث هو جسم ، غير حد الجسم والمتناهي ، من حيث هو متناه ؛ والتناهي يلزم كل جسم بعد ما تقوم حد الجسمية جسماً ؛ ولذلك قد يعقل الجسم جسماً ولا يعقل

(١) أو معرفة الكم والكم أحد المقولات العشر .

تناهيه ، ما لم يوضح ببرهان إيضاح العوارض المطلوبة للموضوعات بالبراهين المبيّنة إياها .
فالتناهي ليس داخلياً في ماهية الجسم . فالسطح ليس جزءاً حاداً للجسم .

ومع ذلك فإنه وإن كان كل جسم متناهيّاً ، فإنّ الأبعاد ليست بواجب حصولها في الجسم بالفعل ؛ فإنّ الكرة ، من حيث هي كرة ، جسم ، وليس يحيط بها إلا نهاية واحدة ؛ وليس يفرض فيها أبعاد بالفعل متميزة ؛ بل الجسم إنما هو جسم لأنّه من شأنه وفي طابعه بحيث يمكن أن يفرض فيه ثلاثة أبعاد فيه على الإطلاق متقاطعةً على حد واحد مشترك تقاطعاً على قوائم . وهذه صورة الجسمية .

فالشئ الذي يمكنك أن تفرض فيه بعداً ، ثم بعداً آخر يقاطعه على قائمة ، ثم ثالثاً يقاطع الأولين على التقاطع الأول على قوائم ، فهو الجسم . ثم إذا اختلف الجسمان بأن أحدهما يقبل أحد الأبعاد أو اثنين منها أو ثلاثتها أكبر أو أصغر من الأبعاد التي في الجسم الآخر ، فإنه لا يخالفه في أنه يقبل ثلاثة أبعاد على الإطلاق البتة ، ويخالفه فيما قبل من الأبعاد على ما ذكر . فهو من حيث يقبل ثلاثة أبعاد جسم على الإطلاق ، ومن حيث يقبل ثلاثة أبعاد بعينها أو ثلاثة هي موجودة فيه بالفعل ، إن أمكن ، فهو بحيث يقدر ، وذلك له من حيث أنه يقدر ، سواء كان التقدير لا يعينه البتة ، إن أمكن ، أو يعينه . والصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية ، هي التي لا يزيد فيها جسم على جسم ، فهي من جملة القسم الأول ، وهي صورة جوهر ، بل جوهر وليست عرضاً . والمعين المعرض للتقدير في الأبعاد الثلاثة تقديراً محدوداً أو غير محدود فهو المعرض الذي من باب الكم .

والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له أن يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة ؛ فإنّ الشمعة ، أي بشكل تشكّلها به ، يحفظ عليها أن تكون بحيث يصح فرض أبعاد ثلاثة مطلقة فيها على الصور المذكورة ولا يختلف ذلك فيها ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين فيها من الأبعاد طولاً وعرضاً وعمقاً بالفعل أو بالقوة إذا حدّد ذلك الشكل . فإنه إن شكل الشمع بشكل كرة كان معرضاً لنسبة أبعاد محدودة هي غير المحدودات المعينة التي يقبلها إذا كان شكله شكل مكعب وذلك كميته . والماء قد يحفظ جوهره ماءً ويزيد حجماً عند التخلخل ؛ فيكون قد ثبتت له جوهرته النوعية فضلاً عن الجسمية الجنسية وتغير مقداره الجسمي .

وليس لقائل أن يقول إن الجسم الكرى إذا تكعب فإن أبعاده لم تتغير ، إذ هو مساو لما كان أولاً في المساحة . وذلك أنك ستعلم أن المساوى يقال لما هو مساو بالفعل ، ويقال لما هو مساو بالقوة ؛ وأن أمثال هذه الأشكال لا مساواة لها بالحقيقة ؛ بل معنى ما يقال فيها من ذلك أنها في قوة المساوية ؛ والذي بالقوة ليس بموجود بعد ؛ والجسمية بالمعنى الأول لا تقدر بشيء البتة ؛ لأن المقدّر يجب أن يكون مساوياً للمقدّر أو مخالفاً له أصغر منه ؛ والمساوى للمقدّر لا يقدر للمساواة بما يخالف المقدّر ؛ والأصغر يكون مخالفاً لما يقدره ؛ فما يقدر لا يكون غير مخالف لجميع ما يجانس مقدّره ؛ بل لا بد من أن يكون مخالفاً لبعض ما يجانس مقدّره . وكذلك ما يقدر فلا يتقرر لهذا المعنى الذى لا يخالف به جسم جسماً أن يكون مقدّراً أو مقدّراً ؛ فإذاً إنها يقع تقدير الأجسام بذلك المعنى الآخر ، فذلك هو الكمية .

وإن كان ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذى به يصير الجسم جسماً ، فليست الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية ، بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض ، هي جسمية بمعنى آخر ، وهي ما أشرنا إليه ، وإن كانت قريبة من الصورة الجسمية وملتزمة بإياها . وكذلك ستجد أشياء تشبه الكيفية وليست بكيفية . والسطح أيضاً له صورة غير الكمية التي فيه ؛ وتلك الصورة هي أنه بحيث يصح أن يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة ؛ وذلك له لأجل أنه نهاية شيء ما يصح في ذلك الشيء فرض ثلاثة أبعاد . وكذلك هذه الصورة ليست تخرجه عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع أيضاً . وأما كميته فنظير كمية الجسم وهي كمية ثابتة فيه لا تتبدل ، لا كما في الجسم . ثم في هذا الموضع مباحث عميقة سيقال عليها في اللواحق . وليس إذا كانت للسطح صورة تلزمها أو تقوّمها الكمية يجب أن يكون السطح جوهراً . فما قلنا إن كل صورة لنوع من الأنواع يلزمه عرض فهو جوهر ، بل ذلك في صورة الجسم وحده ؛ فتكون الجسمية التي من باب الكمية تلزم الجسمية التي هي الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من التحديد ، وتكون صورة الجسم ، إذا جرّدت بكميتها أو جرّدت منها الكمية مأخوذة في الذهن ؛ سمى المجرد جسماً تعليمياً .

واعلم أنه قد يشكك في أمر العدد أيضاً أنه عرض أو ليس بعرض ؛ فيجب أن تعلم أن الوحدة في الأمور ذوات الوحدة عرض خارج عن ماهياتها ؛ وأن مجموع الأعراض عرض .

فهذا قدر تنبه به على الحق في هذه المباحث ؛ وأما تحقيق هذه الأشياء ففى صناعة أخرى . فنقول الآن : إن الكم منه متصل ومنه منفصل . ومن جهة أخرى إن الكم منه ما لأجزائه وضع ؛ ومنه ما ليس لأجزائه وضع ؛ فتكون الكمية تنقسم قسمين متداخلين .

لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض له أن يوجد كثيراً ؛ على أن مفهومه معنى واحد ، فيقع منه غلط في معانى المتصل ؛ فمنه ما هو فصل الكم أو الكمية ؛ ومنه ما هو عرض يلحق الأعظام ، من حيث هى أعظام ؛ ومنه ما هو عرض يلحقها ، من حيث هى طبيعية .

فأما الذى هو فصل ، فمن خاصيته أنه يقال على المقدار الواحد في نفسه ولا يحوج إلى قياسه إلى مقدار غيره ؛ وذلك لأن حده أنه الذى يمكن أن تفرض له أجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية الجزأين منها ؛ وباعتبار آخر هو نهاية لأحدهما ؛ أعنى لما تجمله في التخيل إلى الإشارة أقرب منك ؛ فكأنه أول وبداية للآخر ؛ فيقال لهذا الكل إنه متصل . وليس الشرط فيه أن يكون هناك قطع وجزء بالفعل ؛ بل الشرط فيه أن يكون هناك إمكان هذا التوهم وهذا الفرض . وهذا المعنى هو معنى المتصل الذى ينقسم إليه الكم وإلى المنفصل . وبمعنى معني المتصل الآخرين أنها يقالان بالقياس إلى غيرهما ؛ فيكون المتصل فيهما لا المتصل في نفسه ؛ بل المتصل بغيره ؛ فيقال متصل لما يوجد فيه طرف ونهاية واحدة بالفعل هى بعينها طرف لما قيل إنه متصل به ، حتى لو كانتا نهايتين اثنتين لكان مكان الاتصال مماسة ؛ مثل الخط الذى يتصل بخط على زاوية تحدها نقطة واحدة بالفصل هى طرف لهما جميعاً ؛ ومثل الجسم إذا صار له جزآن لعرضين تميزا فيه ؛ فمن البين أن كل واحد من العرضين ليس في ما فيه الآخر ، كسوادٍ وبياضٍ ؛ فإن كل واحد منهما يختص بموضوع هو الذى جعله غير الآخر . فإن الأشياء المتفقة في الطبيعة لعرضي ما تتغير في العدد ؛ فيكون ما يختص بانبثاث البياض فيه متناهياً وما يختص بانبثاث السواد فيه متناهياً ؛ وكل ذلك بالفعل . وليست النهايتان المفترستان لما عرض اثنتين ؛ بل هناك نهاية واحدة .

فهذا اتصال قد يكون للكميات ؛ وهى كميات لم يلحقها إلا لواحق الكميات ؛ مثل هيئة الوضع الذى لخطى الزاوية ؛ ومثل مماسة تفرض بدل السواد في ما مثلنا به أيضاً ؛ ولا مماسة تفرض فيه بدل البياض ، حتى لا يكون مأخوذاً مع عرض طبيعى ، فيتميز لأجل

ذلك جزآن من السطح أو الجسم ؛ بل هذا الاتصال هو الاجتماع الذى لو لم تكن النهايات فيه واحدة فى الموضوع اثنتين بالموضوع أيضا ، لكان بدل هذا الاتصال اجتماع هو المماسية .

وأما الاتصال الثالث فهو أن يكون المتصل به لازماً للمتصل فى حركته التى يزول منها طرف الذى يليه عن موضعه الذى يلاقى نهايته فيه . وهذا الاتصال لا يمتنع أن يكون فيه تماسية إذا وجدت ملازمة عند الحركة بملاصقة أو مشابكة ؛ فإن الجسم إذا كانت حاله عند جسم آخر أنه إذا حُرِّك ونُقِلَ عن موضعه نقلاً ينقل طرفه الطرف الذى يليه من الآخر حتى يصير الآخر معه حيث صار ، فإنه يقال إنه متصل به . والاتصال الحقيقى بحسب هذا الموضع هو الأول ؛ وإن كان إنما ينقل اسمه من الاتصال الذى على سبيل الإضافة ؛ إذ يتوهم له أجزاء فيما بينها الاتصال الإضافى . وكثيراً ما ينقل اسم لمعنى عن اسم شئ آخر ؛ فيصير بحسب صناعة ما أحق بذلك الاسم .

فمن الكمية ما هو متصل ؛ ومنه ما ليس بمتصل فالجسم الذى من باب الكمية من المتصل . وكيف لا ؟ ونجد هذا الجسم بحيث يمكن أن يفرض بين أجزائه حد مشترك وهو السطح ؛ فنجد أجزائه تشترك بسطح واحد تلتقى عليه . وقد نجد نظير ذلك للسطح بالخط ، ولا الخط بالنقطة والزمان أيضاً ؛ فإننا نجد فيه شيئاً متوهماً يتصل به ماضيه ومستقبله ؛ وهو الآن .

وهذا الجسم المحسوس ليس يتجزأ إلا من حيث فيه بُعْدٌ ؛ فينقسم ذلك البعد إلى ما ينقسم إليه . فالجزء له من حيث هو ذو ذلك المقدار ؛ لا من حيث هو جسم على الإطلاق ، أو جسم جوهري ؛ فإن الجزء له من حيث يفاوت ويساوى ، لا من حيث لا يقبل مفاوطة ومساواة ، على ما علمت ؛ فإذاً التجزئة إنما عرضت بالضرب الأول للجسم من حيث هو ذو كم لا من حيث صورته .

فإن قال قائل : إن التجزئة لا تكون إلا بسبب شئ من شأنه قبول التجزئة ، والقبول والاستعداد إنما يكون فى المادة ، ليكون الاستعداد للتجزئة بسبب المادة ، لا بسبب الكمية ؛ فإنه شك ينحل فى العلوم ويجب أن تسلم هنا أن التجزئة تعرض للمقدار بما هو مقدار ، وإن كان فيه للمادة مشاركة ؛ وفى العلوم نبين أن حصة المادة فى ذلك ما هى ، والأمر الذى للكم بالذات من ذلك ما هو ، فإن هذا لا يجب أن تشتغل به فى علم المنطقيين ؛ بل تعلم أن

التجزئة التى معها حركة وافتراق فى المكان غير التجزئة التى إنما فيها تعيين الجزء فقط . فهذا الكلام كله إشارة مناً إلى الكم المتصل .

وأما الكم المنفصل فإنه كالسبعة التى لا يوجد لأجزائها حد مشترك ؛ فإنك إذا جزأت السبعة إلى ثلاثة وأربعة ، لم تجد بينهما طرفاً مشتركاً ؛ فإنه لا طرف للأعداد إلا الوحدة ؛ ولا توجد وحدة مشتركة بين الجزء الذى هو ثلاثة والجزء الذى هو أربعة ؛ ولو وجدت وكانت من وحدتها لصارت الوحدات ستة وانتقص عدد السبعة ؛ وإن كانت خارجة عنه كان ترتيب السبعة من ثمان وحدات .

فلنقل الآن : إن الكم المتصل لا إما أن يكون قاز الذات فيما هو كم له ؛ وإما أن تكون ذاته غير قازة ؛ بل هى فى التجدد . ولنضع أن كل متصل بذاته على سبيل التجدد فهو هيئة حركة هى لا محالة حالة جسم ، فإن ذلك هو الزمان ، وبيانه العلم الطبيعى . وأما الكم المتصل القار فليُسمَّ عظمًا وقدرًا ؛ ولا يخلو إما أن يكون امتداده بعداً واحداً فيحتمل تجزئة واحدة لاتعارضها تجزئة قائمة عليها ؛ وهذا هو الخط ؛ وإما أن يكون محتملاً للتجزئة فى جهة ، ثم يكمن أن تعارضها تجزئة أخرى قائمة على تلك حتى يمكن فيها فرض بعدين متقاطعين على قوائم ، ولا يمكن غير ذلك ؛ وهذا هو السطح ؛ وإما أن يكون المقدار الذى يحتمل التجزئة يحتملها فى ثلاث جهات ؛ وهذا هو الجسم الذى من باب الكم . فيسمى جسمًا من حيث هو بهذه الصفة . وقد يسمى عمقاً وسمكاً وثخنًا . أما ثخنًا ، فلأنه حشوماً بين السطوح ؛ وأما عمقاً فلأنه ثخن نازل أى معتبر من فوق إلى أسفل ؛ وأما سمكاً فلأنه ثخن صاعد أى معتبر من أسفل إلى فوق . وربما وقع اسم العمق على معنى آخر سنذكره .

وأما المكان وزيادتهم إياه فى معنى المقادير ، فأمر لم أحصل له فائدة ، وذلك لأنهم يقولون : إن المكان نهاية جسم محيط حاصرة للجسم المحاط ؛ فهى بالقياس إلى الجسم المحاط مكان ؛ فالمكان نهاية بالقياس إلى الجسم المحيط وحارٍ بالقياس إلى الجسم المحاط ، وسطح فى جوهره وذاته . فنقول لهؤلاء : إن كل شيء ذى جنس فإن جنسه هو مما يقوم به جوهره . فإن كان المكان كما لأنه مجموع هذه ، أى لأنه سطح هو نهاية وحارٍ ، فلا يخلو إما أن يكون لكونه نهاية وحارياً فى تصيره كمًا أو لا يكون ؛ فإن كان له فى ذلك مدخل ، فيجب أن يكون للمكان من حيث هو كمٌ ، الكم الذى يفيد المعنيين معاً خصوصية قبول

أبعاد وقسمية غير الذى يفيدھا السطح ، بما هو سطح ؛ وليس له ذلك وإن لم يكن لكونه نهاية وحاولاً مدخلاً فى كونه كماً ، فهذه الجهة أنها هى من الكم بسبب أن موضوعها أو جزءاً منها ، وهو السطح من الكم ؛ فيكون الكم بالحقيقة هو السطح ؛ ويكون عرض لذلك الشيء ، الذى فى نفسه كم ، أن حوى ؛ فيكون ليس فى جوهره شيئاً غير السطح ؛ ويكون من جملة ما قد فرغ من ذكره وتعديده ؛ فلا يكون نوعاً خارجاً منه . وأيضاً لأنه إ ، كان المكان كماً ، لأنه نهاية أو أ ، ه حاي ، فيكون الشيء ، من حيث هو مضاف ، هو من الكم .

ثم يجب أن يرونا الكمية التى للنهائية من حيث هى نهاية ، للحاوى ، من حيث هو حاوٍ ، كمية تكون غير سطحية ؛ ولا يجدون ؛ فيبقى أن المكان كمية لسطحيته . فإن المكان إما نوع من السطح تحته ، لا نوع من الكم فى مرتبة السطح معدود معه نوعاً تحت الكم ؛ وإما سطح مأخوذ بحالٍ ؛ فيجب أيضاً أن يكون الجسم المأخوذ بحالٍ مخصوص ، مما يُعدُّ نوعاً سادساً . مثلاً يجب أن يكون الجسم ، من حيث هو متمكن ، نوعاً زائداً على ما ذكر ، لا ، إن كان ولا بد ، نوعاً للجسم المطلق ، إذا اعتبرت الأنواع الأولى من الشيء . فمن الواجب علينا إذا عددنا أنواع الأجناس أن لا نعد أنواعاً أنواعها معها ، ولانعد أنواعها ، من حيث يعرض ، لها خواص أخص منها تقسمها . فالكمية المتصلة هذه .

وأما المتفصلة فلا يجوز أن تكون غير العدد ؛ فإن المنفصل قوامه من متفرقات ؛ والمتفرقات من مفردات ؛ والمفردات آحاد ؛ والآحاد إما نفس المعنى الذى لا ينقسم من حيث هو لا ينقسم ، أو شئ فيه الوحدة وهو ذو وحدة وله وجود آخر حامل للوحدة ؛ فالوحدات هى التى لذاتها يجتمع منها شئ ذو كم منفصل لذاته ، يكون عدده مبلغ تلك الوحدات .

وأما الأمور التى فيها لتك الوحدات فجعلتها هى حامله للعدد الذى هو لذاته كم منفصل ؛ ثم لا يوجد فيها معنى كمية منفصلة غير معنى اجتماع تلك الآحاد ؛ ولا يوجد لها مقدّر خارج من مقدّرها ، من حيث هى معدودة ، ولا لها جواز مساواة ولا مساواة يتعلق بالانفصال فى معنى غير العدد الذى يقع لها ؛ فلا يجوز أن يقع فيها مقلّد أو جواز مساواة ولا مساواة ، بحيث لا تلتفت فى اعتباره إلى العدد ، بل إنما تلتفت فى اعتباره إلى معنى غير ذلك من المعانى التى تكون فى الشيء مما هو أمر غير العدد ، مثل أن يكون صوتاً أو حركة أو

جسماً . فإن أمكن في شيء من الأشياء أن يكون فيه تقدير واعتبار مساواة وغير مساواة لا يتناول اتصاله ، ومع ذلك فلا يتناول انفصاله العددي ، بل مأخذاً آخر من الانفصال ، أمكن أن يكون غير العدد كمية منفصلة . لكنك لا تجد شيئاً من الأشياء ينسب إلى احتمال تقدير وجواز مساواة وغير مساواة ، إلا وقد اعتبر اتصاله أو عدده لا غير . والأشياء إذا لم يلتفت إلى عددها ولم يكن لها اتصال تتقدّر به لم تجد به ، لم تجد لها تقديراً وكمية منفصلة ؛ لا سيما ومفسرهم يقول : إن للمقطع المقصور إلى المقطع الممدود نسبة عدد إلى عدد . وهذا تصريح بأنه يعد لأجل العدد . وحاله في ذلك حال التي في الجماعة .

والعجب أنه لم يشكل هذا في أجسام تجمع من غير اتصال ، فيقدّر لها واحد ويكون لها جزء ، من حيث هي منفصلة ؛ ولا في أزمنة متفرقة ، ولا في حركات الإيقاعات ؛ ولا في عدد كفيات تكون في النقوش والصور ؛ إنما أشكل هذا واشتبه على قوم في أمر القول المسموع ؛ فإنهم قالوا : إنه من الكم المنفصل باذات جزء ما . ثم بعضهم جعل السبب فيه أنه يقدّر بمقاطعه ؛ فتكون مقاطعه أجزاءه ؛ ولها أزمنة تقدّر لها ؛ فتكون المقاطع تقدّر الجملة بسبب زماها . فيكون هؤلاء إنما يقدرون القول بعدد أقسام أزمنته وبمقاديرها ؛ فيكون بالحقيقة إنما يجعلون القول كما لعدد زمانه ؛ فيكون القول ، على طريقته ، كماً بأمرين من الكم يقارنانه لا لذاته .

وقوم يتحاشون من ذلك فيحتالون له وجهاً آخر فيقولون : إن الصوت يعظم ويصغر بسبب حال القارع والمقروع ؛ ولا يكون ذلك العظم معتبراً بالزمان ؛ فهو إذن من باب آخر . فهؤلاء ليسوا إنما يجعلون القول ، وهو المركب من المقاطع ، وحده كماً منفصلاً ؛ بل يجعلون الصوت نفسه كماً . ثم لا ينفعهم هذا الاحتيال فيما نحن بسبيله ؛ إن الجهة التي يحاولون أن يكون بها الصوت كماً ، إن كان بها كماً ؛ هي جهة توجب فيها الكمية المتصلة . وهؤلاء إنما أخرجوا إلى أن يشتوا كمية غير متصلة على أن عظم الصوت وصغره هو نقله وخفّته أو جهارته وخفّاته ؛ وهي كفيات بالحقيقة كما تعلم ذلك في موضعه لا كميات . ومع ذلك فهؤلاء جعلوا كمية الصوت لكمية ما يتولد عنه ؛ فجعلوه أيضاً من الكم بالعرض مثل أشياء كثيرة غير الصوت .

وقوم ممن هم أشدّ تحصيلاً زعموا أنه ليس القول كمّ بشيء من ذلك ؛ بل لأن المقطع جزؤه وهو يعدّه . وكل ذى جزء يعدّ بجزء له فهو من الكم ؛ والكبرى من قياسهم مدخولة ؛ فإنه ليس كل ما له جزء يقدر بجزئه فيجب أن يكون من الكم بالذات ؛ بل يجوز أن يكون له وجود وحقيقة أخرى ، وقد عرضت له كمية ما ؛ إما مقدار وإما عدد فيكمم به وصار له بسببه جزء يعدّه . وأمثال هذه الأشياء لا تكون كميات بالذات ؛ ولا تدخل في الكمية دخول النوع في الجنس ؛ والمقطع ليست جزئيته وتقديره إلا لأنه واحد ؛ والقول كثير ؛ فالقول إنها له خاصية الكم من حيث الكثرة التى فيه وهى العدد ؛ فإذا لم تلتفت إلى الكثرة التى فيه ، التى هو محصل منها ، ولا إلى الزمان الذى يساوقها ، ولا إلى مقادير ما يتولد منه الصوت أو فيه ، لم تجد للقول كمية ألّبتة ؛ فإن كانت هذه الأشياء تدخل ما يقارنه من الأشياء فى مقولة الكمية إدخالاً بالذات ، فهنا حركات الإيقاع ونغم الجمع فى الألحان وألوان التزاويق وأعضاء الحيوان وأشياء أخرى مما له هذه الكميات كلها أو بعضها ؛ فما بالها لا تدخل فى الكم بالذات ؟ وليس لقائل أن يقول : إن المقادير قد يقع عليها العدد وكونها واقعاً عليها العدد لا يمنعها أن تكون فى أنفسها كمية ؛ فكذلك القول ، فإن المقادير ، وإن كثرت بالعدد ، فلها بعد الكثرة وقبلها خاصية الكمية فى حد اتصالها وأحوال تلزمها وتلحقها ؛ من حيث هى متصلات ، لا تلتفت فيها إلى عدديها ، مثل كونها قابلة للتجزئة والتجزئة بالفعل . فإن جعلتها ذات عدد ، فإن قبول التجزئة لا يجعلها ذات عدد وهى تحتل أيضاً المساواة وغير المساواة بالتطبيق فى حد اتصالها ، كما سنبين بعد ، من غير إحجاج إلى عددٍ أو شيء آخر يلحقها .

وأما المعلم فقد أجرى الكلام فى ذلك على شيء مشهور كان فيما بينهم ؛ وعدّ من الكم أقساماً مشهورة ولم يتعرض فيها للتحقيق . وقد فعل كذلك فى غير موضع فى هذا الكتاب كما فعل فى تفصيل الحركة ، وكما فعل فى مواضع من المضاف .

قد زعم قوم أن الثقل من الكمية . قالوا : ولذلك قد يوجد وزن نصف وزن ووزن مساوٍ لوزن ؛ وليس كذلك ؛ لأن الوزن لا يمكن أم يقال متجزئاً ومساوياً بذاته . بل الوزن مبدأ حركة إلى أسفل ؛ فإذا كان من الوزن ما يقاوم وزناً آخر ، فلا يقدر الآخر على إشالته فى الميزان راسياً فى نفسه ، قيل إنه مساوٍ له ؛ أى غير مقاوم إياه فى التحريك ؛ فإن قدر قيل

إنه أعظم منه ؛ فإن كان يقدر على تحريك ذلك الجسم الآخر ، ولا يقدر على تحريك جسم من طبيعة الجسم الآخر ، هو ضعف ذلك الجسم الآخر ، لا ضعف ذلك الجسم الذى يقدر على تحريكه ، قيل إن هذا مساوٍ لضعفه والآخر مساوٍ لنصفه . وأيضاً يقال للثقل الذى يحرك فى مثل الزمان ضعف المسافة إنه ضعف .

وبالجملة إنما يمكن أن يقدر الثقل بتقدير الحركة والزمان أو المسافة . وليست المقاومة من مقادير الأجسام ؛ إنما الثقل قوة ؛ وكذلك الخفة ؛ أعنى بالخفة القوة المصعدة إلى فوق . وقد يمكن أن يتخذ للخفة ميزان معكوس فى المياه ؛ أعنى بالمعكوس أن تكون المائلات بين كفيها صاعدة . وقد يمكن أن تتخذ موازين للميول القسرية التى تحدث بالدفع والرعى يكون حكمها حكم ميزان الثقل ؛ لكنه قد يكون لا فى جهة الثقل ، فلا يلزم من ذلك أن تكون الميول القسرية كميات .

المقالة الرابعة

من الفن الثاني من الجملة الأولى من كتاب الشفاء

الفصل الأول

فصل في بيان القسمة الأخرى للكَمِّ

وبيان الكم بالعرض

وأما القسمة الأخرى للكمية فهي أن من الكمية ماله وضع في أجزائه ، ومنها ما ليس له وضع . والأجزاء التي لها وضع يجب أن يكون لها وجود قار بالفعل معاً ليكون لبعضها عند بعض وضع ، وأيضاً اتصال ، وأيضاً ترتيب يوقعه ذلك تحت الإشارة أن كل واحد منها أين هو من صاحبه .

والوضع اسم مشترك يقال على معانٍ شتى : فيقال وضع لكل ما إليه إشارة كيف كان ؛ والإشارة هي تعيين الجهة التي من جهات العالم ؛ وبهذا المعنى يقال للنقطة وضع ، وليس للوحدة وضع . ويقال وضع لمعنى أخص من هذا ؛ إذ يقال لبعض الكميات وضع ؛ ومعناه ما قلناه . ويقال وضع للمعنى الذي تشتمل عليه مقولة من التسع ؛ وهو حالة الجسم من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في جهاته ؛ وهذا الوضع لا يقال قولاً حقيقياً إلا على الجواهر ؛ ولا يقال على الخط والسطح . وقد يقال وضع لمعانٍ أخرى لا تتعلق بالمقادير ولا بالإشارة .

والوضع الذي يقصد في باب الكمية هو الوضع بالمعنى الأوسط ؛ وكأنه اسم منقول من المعنى الثالث ؛ فكأنه لما كان وضع الجسم الذي من مقولة الجوهر إنما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند بعض ، جعل نظير ذلك أو مقارنه ، إذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم وضعاً ، وإن لم يكن الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط يجب له بذاته الجهات والمكان . لكن الجسم الذي من باب الكم له أجزاء بالقوة لها اتصال وترصيف ؛ وإلى كل واحد منها ، إذا فرض موجوداً ، إشارة أنه أين هو من صاحبه ، وكذلك الخط والسطح . وهذا المعنى كالمنايب لذلك المعنى الذي في الجسم الجوهري ؛ فيسمى باسمه . وقد قيل : إن الجسم المتحرك لا وضع له ؛ فإن عنى القائل لذلك أنه لا وضع له الوضع الذي هو من المقولة ، فربما أوهم ذلك صدقاً ؛ وليس كذلك ؛ فإنه فرق بين ألا

يكون للشيء وضع وبين أن لا يكون له وضع قار ؛ كما أنه فرق بين أن لا يكون للجسم أين ، وبين أن لا يكون له أين قار .

وكما أن الحركة عند التحقيق لا تُخرج الجسم عن أن يكون ذا أين ، وإن أخرجته عن أن يكون ذا أين قار ، فكذلك حال الحركة بالقياس إلى الوضع ؛ فإنها لا تخرج الجسم عن أن يكون ذا وضع ، وإن أخرجته عن أن يكون ذا وضع قار .

لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع ؛ وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم المتحرك . وأن تحرك فإن الحركة لا تعدم شيئاً من شرائط هذا الوضع الذي هو كون الكمية بحيث يمكن أن يفرض فيها أجزاء ، إذا فرضت ، تكون متصلة ويكون بعضها بجانب بعض يلزم ذلك الجنب في الجسم ؛ فإن الحركة لا تزيل مجاورات الأجزاء بعضها بعضاً ؛ ولا يمنع أن يشار إلى كل جزء أنه أين هو من الآخر ؛ وتكون تلك المجاورة محفوظة . وإن كانت المجاورات مع أشياء خارجة عن الجسم متبدلة ، حتى إذا كان مثلاً للجسم ، وهو متحرك ، علامة شكل أو كيفية ، وتلك العلامة في بعض أطرافه ، كان بعض أجزائه يقال إنه يلى تلك العلامة ، والأجزاء الآخر يقال إنه الجزء البعيد عن تلك العلامة ؛ وإن كانت الحركة لا تحفظ نسبة الأجزاء إلى جهات العالم ، تلك النسبة التي تتعلق بمعنى الوضع ، الذي هو المقولة . على أنه ، وإن كان كذلك ، فإنها توجب نقلاً عن وضع إلى وضع ، وهذا لا يوجب أن يكون المنقول لا وضع له ؛ بل يوجب أن الوضع متبدل على الاتصال أو على الانفصال ؛ وفي كل آني يفرض يكون له وضع ؛ لكن هذا الوضع غير ذلك الوضع الذي للكم .

ثم إن كان قسمة الكم إلى ذى الوضع وغير ذى الوضع قسمة بالفصول ؛ لم يميز أن تبدل الفصول بحركة وسكون تعرض للجسم وطبيعته محفوظة .

ثم من البين أن الخط لأجزائه وضع ، والسطح لأجزائه وضع ، والجسم لأجزائه وضع ، والمكان أيضاً لأجزائه وضع بالقياس إلى ما هو سطحه وبالقياس إلى ما هو حاويه . وأما الزمان فكيف يكون لأجزائه وضع ولا جزء يوجد منها مقارن الوجود للجزء الآخر حتى تثبت مجاورته للجزء الآخر ؟ فكيف تثبت مجاورة ما هو مفروض موجوداً ومفروض أنه سيوجد لما هو في العدم أو قد فقد ؛ وإن كان قد يوجد في أجزائه اتصال وإن لم يوجد ؟

وذلك الاتصال هو أن حداً واحداً منه ، وهو نهاية مَّا ، عديم ، وبداية ما ، يوجد . وربما كان لأجزائه ترتيب من جهة التقدم والتأخر .

وأما العدد فإنه ، وإن وجد لأجزائه قرار وترتيب ، فليس يوجد له اتصال ، فلا يكون له وضع . وقد يفرض عدد لا يشار إلى أجزائه بأين ، فضلاً عن أين بعضها من بعض ، ومن ذلك العدد الذى يقع على المعقولات . وبالحقيقة ، فإن العدد لا يقتضى وضعاً ؛ بل يعرض له أن يصير ذا وضع بسبب ما يقارنه . والقول أبعد من ذلك ؛ فإنه لا يقتضى ترتيباً طبيعياً ولا ثباتاً .

والكم ذو الوضع هو المقدار . والمقادير بالحقيقة ثلاثة ؛ وإذا أخذ فيها المكان صارت أربعة . ويبقى الزمان والعدد والقول غير ذوات وضع .

فهذه هى الكميات بالحقيقة . وقد تكون أشياء أخرى يقال لها إنها كميات ؛ وتكون كذلك بالعرض لا بالذات . وإنما يقال فيها ذلك بسبب مقارنتها للكميات التى هى كميات بالذات ؛ فبعضها موضوعات لها ؛ كالإنسان والفرس ، حين يقال : إنسان طويل وقصير ، وفرس طويل وقصير ؛ وبعضها أعراض لا توجد إلا مع وجود الكميات ؛ كالحركة فإنها لا توجد إلا بمقارنة من جسم متحرك لمسافة تكون الحركة فيها فتتقدر بها ، ولزمان تكون هى أيضاً فيه فتتقدر به ، وفى جسم متحرك تكون فيه فتتقدر به ؛ فيقال : حركة طويلة ، أى فى مسافة طويلة أو فى زمان طويل ؛ وكذلك يقال : بياض عريض ، أى فى سطح عريض . وبعض هذه عوارض خاصة للكمية ؛ كالطول والقصير الذى بالقياس ؛ مثل ما يقال : إن هذا الخط طويل والآخر ليس بطويل بل قصير ، وإن كان كل خط طويلاً فى نفسه بمعنى آخر ، من حيث له بعد واحد ؛ وهذا السطح عريض وذلك الآخر ليس بعريض بل ضيق ، وإن كان كل سطح عريضاً فى نفسه بمعنى آخر ، أى من حيث له مع بُعد يفرض طولاً بُعداً يفرض عرضاً ؛ ويقال : هذا الجسم ثخين والآخر رقيق ليس بثخين وإن كان كل جسم له ثخن بمعنى آخر ، أى من حيث له عمق ، أى من حيث له ثلاثةبعاد . وكذلك تقول : إن هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير بل قليل ؛ وإن كان كل عدد كثيراً بمعنى آخر ، من حيث هو كم منفصل يعد بالأحاد .

فهذه يقال لها كميات وليست بكميات ؛ بل هي أحوال تعرض للكم بمقاييس بعضها إلى بعض كما ستوضح^(١) .

واعلم أن الطول يقال بالاشتراك في الاسم على معانٍ ؛ فيقال طول لكل امتداد واحد ، كيف كان ؛ ويقال للامتداد الواحد الذى يفرض أولاً طول ؛ ويقال طول لأطول امتدادين يحيطان بسطح من غير أن يعتبر تقدم وتأخر ؛ ويقال طول للامتداد الواحد ، من حيث يأخذ مركز العالم إلى محيطه ؛ كطول الإنسان ، وهو البعد الذى فيه أول حركة الشيء .

وكذلك العرض يقال للكم الذى فيه بعدان ؛ ويقال للبعد الواحد الذى يفرض مقاطعاً لبعد فرض أولاً على أنه طول ؛ ويقال عرض لأقصر بعدين متقاطعين ؛ ويقال عرض للبعد الآخذ من يمين الحيوان إلى شماله .

ويقال عمق للثخن الذى تحصره السطوح ؛ وقد يقال عمق لذلك بشرط الأخذ من فوق إلى أسفل ؛ ويقال عمق للبعد الذى يقاطع بعدتين مفروضين أولاً طولاً وعرضاً المقاطعة المعلومه ؛ فإن الخطين إذا فرضاً أولاً ، ثم جاء ثالث ذلك المجهىء ، قيل إنه عمق ، ولو ابتدئ به أولاً ؛ ويقال عمق لما يحويه قدام الإنسان وخلفه ، ومن ذوات الأربع فوقها وأسفلها .

ونقول : إنه لو توهمت نقطة تتحرك أو يتحرك جسم فيه نقطة فيلاقي بسيطاً بالنقطة ، رسم ذلك طولاً وخطاً فيما يمسه . فإن تحرك هذا الخط لا في جهة حركة النقطة ، بل في جهة مقاطعة لها ، ارتسم سطح وعرض . فإن ارتفع السطح أو انخفض حتى تكون حركته على بعد مقاطع للبعدين على قوائم ، ارتسم جسم . وأيضاً فإن ظاهر الجسم ، من حيث هو ظاهره ومن حيث لا يوجد معه شيء مما وراء الظاهر ، فهو بسيط وسطح . فإن قُطِع هذا الذى هو السطح فالتفت إلى القطع الذى يناله فقط ، ولم تلتفت إلى مشاركة الجسم أو السطح له فيه ، فإن طرفه الحاصل بالقطع هو الخط . فإن قُطِع الخط ، فإن طرفه على ذلك الاعتبار هو النقطة .

(١) إذ أنها لا تظهر ولا توجد إلا بوجود النسبة والاعتبارات التي توجب المقارنة .

فالخط المحدود هو البعد الذى يفترض بين نقطتين ؛ والسطح المحدود هو البعد الذى يفترض بين الخطين ؛ والعمق المحدود هو البعد الذى يفترض بين سطحين .

واعلم أن الطول والعرض والعمق ، من حيث لا إضافة فيها ، هى من الكمية ؛ والمضافات أعراض فى الكمية . واعلم أن الكثير بلا إضافة هو العدد ، والكثير بالإضافة عرض فى العدد ؛ وكذلك القول فى سائر ما يشابه ذلك . واعلم أن الطويل والعريض والعميق والكثير المتضايقات قد تتضايق على الإطلاق ؛ فلا يكون من شرط ما يضاف إليه طرف منها أن يتضمن إضافة إلى ثالث منها ، كما تقول : الكثير أو الكبير أو غير ذلك ؛ وقد تضاف إضافة تتضمن ذلك ، فيقال أطول وأكثر وأعمق ؛ فإن لكل واحد منها إضافة إلى شىء له إضافة إلى ثالث ، فإن الأطول أطول بالقياس إلى شىء هو عند شىء ما طويل ، إلا أن هذا الشىء أطول .

ونقول : إن المساحة تقدير المتصل ، والعد تقدير المنفصل ، والعد والمساحة منهما ما فى النفس ، هو العاد والماسح ، ومنهما ما فى الشىء ، وهو المعدود والمسوح . وإذا صار المسوح معدوداً فإن العد عارض له ، ولا يوجب ذلك أن يصير المنفصل جنساً له .

والزمان متصل بالذات وبالعرض أيضاً ، ومنفصل بالعرض . أما أنه متصل بالذات ، فلأنه فى نفسه مقدار للحركة ، وأما أنه متصل بالعرض ، فلأنه يقدر بالمقايضة إلى المسافة فيكون له تقدير ما يسبح عارض من غيره ، فيقال : زمان حركة فرسخ ، فيقدر الزمان بالفرسخ والفرسخ مقدار خارج عنه ؛ فيكون هذا التقدير له كمّاً للحركة . ولا بأس أن يكون الشىء فى نفسه فى مقولة ، ثم يعرض له شىء من تلك المقولة ؛ فإن الإضافة تعرض لها الإضافة ، والكيفية تعرض لها الكيفية .

وأما أنه منفصل بالعرض ، فذلك لما يعرض له من الانفصال إلى الساعات والأيام وغير ذلك . وليس يحسن من يقول : إن الزمان منفصل أيضاً لا بالعرض ؛ وذلك من حيث هو عدد للحركة وأن الآن يوجب فعله . فإن الآن فى الزمان موهوم كالنقطة فى الخط . ولو كان شيئاً حاصلًا لكان ، كما يقولونه ، فاصلاً ؛ ولكن من غير أن يلحق الزمان بالكمية المنفصلة . فليس إذا فرض الآن فاصلاً ، لم يكن واصلاً . ولما كان بأن يصل أولى منه بأن يفصل ، فإنه إذا كان حاصلًا بالفعل صار به لأجزاء الزمان حد مشترك بالفعل يدل على

الاتصال في ذواتها ؛ وإن عرض لها ، من حيث هي أجزاء ، أن تكون ذات عدد ، لا عدداً ، وذات كمية منفصلة ، لا كمية منفصلة ، مثل حال الخط والسطح والجسم إذا افترض منها حدود مشتركة . وليس هذا الفصل هو الفصل الذي لا يجتمع مع الوصل ، لأن ذلك هو الفصل الذي يبعد الأجزاء بعضها من بعض بطرفين متباينين ؛ ولا الفصل المبعد يجعل الشيء لا محالة من الكمية المنفصلة ؛ بل يجعله ذا كمية منفصلة .

واعلم أن الكمية المتصلة أو المنفصلة لو قومت ذات شيء ، بقى هناك شك في أن الشيء من تلك المقولة أم ليس ؛ لأنها ربما قومت كالفصل البسيط ؛ وكان لقائل أن يقول : إن الفصل البسيط لا يجب أن يكون من مقولة النوع الذي يلحقه ؛ فكيف إذا عرضت ولم تقوم ؟ واعلم أن المتصل والمنفصل فصل الكمية لا نوعها ، إلا أن تقرر بهما طبيعة الجنس ؛ ولكن ليسا من الفصول التي هي غير الأنواع .

واعلم أن الفصول المنطقية كلها تحمل على الأنواع ؛ فلا تكون غير الأنواع في الموضوع ، ولكن تكون غيرها بالاعتبار . فإن كان الفصل المنطقي مشتقاً من معنى موجود في النوع لا يحمل على النوع ، كان النوع منفصلاً بفصل غيره ؛ كالإنسان الذي هو ناطق ؛ وإنما هو ناطق بنطق هو موجود حاصل فيه ، والنطق لا يحمل على الإنسان ، فلا يقال : إن الإنسان نطق ، لا بالاعتبار فقط بل وبالموضوع ؛ فهذا الفصل وما يجري مجراه يستند إلى شيء هو غير النوع ، بحيث لا يحمل عليه .

واعلم أن الكمية المتصلة لا يخالف المنفصل إلا بذاته ، لا باتصال غيره ؛ ولا المنفصل يخالف المتصل إلا بذاته ، لا بالانفصال . فذات النوع ههنا والفصل واحد بالموضوع ؛ ليس واحداً بالاعتبار . وأما الفصل البسيط فليس لها ألبتة ؛ إذ ليس هذا متصلاً باتصال ؛ ولا ذاك منفصلاً بانفصال ؛ وأنت موعود بشرح هذه الأشياء لك في موضعه .

الفصل الثاني

فصل في خواص الكم

وبالحرى أن نتكلم الآن في خواص الكمية فنقول : قال بعض المتقدمين ما هذا معناه : إن الكمية خاصيتين أوليتين إحداهما أن الكمية تحتمل التقدير ؛ والأخرى أن الكمية لا مضاد لها . ثم إنه قد يتولد من هاتين الخاصيتين خاصيتان أخريان ؛ فيتولد من أن الكمية تحتمل التقدير أنه يقال مساوٍ وغير مساوٍ ؛ ويتولد من أنه لا مضاد له أنه لا يقبل الأشد والأضعف .

فنقول نحن : إن الخاصة الأولى للكمية هي التي منها يتفح لنا الوقوف على معنى الكمية أنها لذاتها ، لا لشيء آخر يحتمل أن يوقع فيها التقدير . وأما أنها لا مضاد لها فأمر لا يتقلل ذهن من الوقوف عليه إلى التفتن بماهية الكم . وكيف وهذه مما يشارك الجوهر فيها الكمية ؟ فإنها من الخواص التي بالقياس ، لا التي على الإطلاق والإقرار بأن الكمية لا مضاد لها مما يجب أن يوضع في المنطق وضعاً .

ولتقنع فيه بالاستقراء^(١) أو بما يشبهه من الحجج ؛ مثل أن تقول : إن الكميات المتصلة قد تتوافر معاً في موضوع واحد ؛ وبعضها نهايات بعض ؛ وإن المتصلات كيف يمكن أن يفرض لواحد منها ضد ؛ وأى شيء وضع ضداً للأثنين مثلاً ، فهناك شيء واحد هو أبعد مشكلة للأثنين منه وهو العدد الأزيد منه ؛ فلو جعل الألف ضداً للأثنين أو الثلاثة من جملتها ، لكان العشرة ألف أبعد من طبيعته ، فكان أولى بمضادته ، وكان الألف أولى بأن يكون في حكم المتوسط بين الضدين . ثم كيف يكون متوسط والطرف وغير منفرد ؟ فإن قيل : إن الألف مثلاً يوجد له ما هو في غاية البعد عنه كالأثنين فلم ليس ذلك ضده ؟ فالجواب : إن ضد الشيء إنما يكون ضداً له إذا كان الشيء ضداً له ولو كان الاثنان ضداً

(١) الاستقراء : هو تصفح شيء شيء من الجزئيات الداخلة تحت أمر كلي لتصحيح حكم ما حكم به على ذلك الأمر بإيجاب أو سلب . فتصفحنا الجزئيات لتطلب الحكم في واحد واحد منها هو الاستقراء ونتيجة الاستقراء هي إيجاب ذلك الحكم لذلك الأمر الكلي أو سلبه عنه . والاستقراء قول قوته قياس في الشكل الأول ، والحد الأوسط فيه هو الأشياء الجزئية التي تتصفح .

للالْفِ لأنه غاية في البعدِ منه ، لكان الألفِ ضِدًا للآتينِ وغاية في البعدِ منه ؛ وإذ ليس ذلك في الجانبين جميعاً ، بل في جانبٍ واحدٍ ، فليس ذلك بموجب للتضاد .

وبعد ذلك ، فإنه وإن كان المنطقي لا سبيل له إلى إثبات أن لا ضِد للكمية ، فلا بد من أن يوافق في أشياء يظن أنها أضداد وكميات معا فيعرف أنها ليست كذلك . فأول ذلك ما يظن من أن المتصل من الكم ضِد للمنفصل . فأول الجواب في ذلك أن المتصل والمنفصل ؛ من حيث هما فصلان ، من لواحق الكم ، لا من الكم نفسه ، كحالِ الفصول . وأيضاً فإن الانفصال هو أن يعدم الاتصال فيما من شأنه في نفسه أو في جنسه أن يتصل . والعدم غير الضد ؛ فليس الانفصالِ ضِداً للاتصالِ ؛ وإن كان شئ واحد يكون موضوعاً لقدر متصل ، ثم يتفصل ، فيوضع لعددٍ يفرض له .

وأما الزوجية والفردية والاستقامة والانحناء فإنها لا أضداد ولا كم . أما الزوجية والفردية فموضوعها القريب أعداد ما ؛ ولا تشترك في الزوجية والفردية بالقوة ؛ فلا العدد الموضوع للزوجية هو بعينه يصير فرداً ، ولا العدد الموضوع للفردية هو بعينه يصير زوجاً ؛ ولا يوجد شئ من الأشياء موضوعاً بعينه للأمرين ؛ وما كان كذلك لم يكن ضداً . وأيضاً فليس الفرد إلا أن يوجد للعددِ قسمة بمتساويين ؛ فانقسام العددِ إلى العدد الزوج والفرد انقسام بحسب إيجاب خاص بالشئ وسلب خاص به . لكنه قد اتفق أن وضع للكم مقروناً به هذا السلب أو هذا العدم اسم محصل ؛ فأوهم الإثبات . وأيضاً فإن الزوجية والفردية كفيات في الكم ؛ ولا يمنع أن يكون في الكم كفيات متضادة ، فتصير لأجلها الكميات متضادة بالعرض كالجواهر .

والمضمون هو أن الكميات لا تتضاد بنوعيتها تضاد السواد والبياض . وكذلك حال الاستقامة والانحناء فإنها ليست بأضداد ولا كميات . وكذلك التساوي والتفاوت كلها إضافات في الكميات ، لا كميات ، ولا بينها مقابلة التضاد . والكبير والصغير أيضاً وما يجري مجراها إضافات تلحق الكم ؛ فالكبير لا يكون إلا كماً ؛ ولكن ليس كميته أنه كبير ؛ فإن الكبير مثلاً يكون في ذاته جسماً أو سطحاً ، ولأجله يكون كماً تعرض له إضافة ما فيصير بسببها كبيراً ، وإذا عرضت له إضافة ما ، فإنها تلحقه بعد أن كان كماً ؛ فإن كان في تلك

الإضافة أو في عارضٍ آخر مضادة ، لم تكن في ذات الكم ، بل في عارضٍ للكم ؛ إذ إنها تكون للكم من جهةٍ عارضٍ عرض له .

واعلم أن الأمثلة التي أوردت في دعوى أنه قد يكون في الكميات مضادة فإنها كلها عوارض للكمية وليست كمية كما علمت ؛ ومع ذلك فليس فيها تضاد ؛ فإن التضاد إنما يكون بين طبيعتين كل واحدٍ منهما معقول بنفسه ، ثم إذا أضيف إلى الآخر قيل له مضاد ؛ مثل الحرارة والبرودة ؛ فإن كل واحدٍ منهما معقول بنفسه ، فإذا أضيف إلى الأخرى كانت ضدًا لها ؛ فتكون هناك طبيعة تعرض لها إضافة هي إضافة المضادة . والكبير والصغير لا معقول له من هويته إلا أن يكون مضافاً ؛ وليس له ، من حيث هو كبير ، وجود مخصوص ، كما للسواد ، من حيث هو سواد الذي هو ضد البياض ، حتى تكون إضافة التضاد عارضة لذلك الوجود المخصوص عروضها في السواد والبياض ؛ ولذلك قد يكون الشيء كبيراً وصغيراً بالقياس إلى شيئين . ولو كان الكبير شيئاً محصلاً بنفسه تلحقه إضافة التضاد ، لما استحال الكبير صغيراً بالقياس إلى غيره . فإنه لو كان للكبير طبيعة محصّلة موضوعة للتضاد لكانت الطبيعتان والمحصلتان اللتان تعرض لهما الإضافة تجتمعان معاً في شيء واحد هو كبير بالقياس إلى شيء وصغير بالقياس إلى شيء . فإن قال قائل : إن هاتين الطبيعتين لا تكون بينهما مضادة ، لأنه لا يضاد كبير بالقياس إلى شيء آخر ، فيكون هذا القائل قد سلم أن الكبير والصغير لا تحصيل لهما إلا بالإضافة فقط .

والاضداد لها في طبائعها تحصيل ؛ وتكون تلك الطبائع متنافية متضادة ، فتعرض لها الإضافة التي للتضاد ؛ وتكون تلك الطبائع ، وإن لم يلتفت إلى اعتبار التضاييف الذي في التضاد ، طبائع متعادية لا تجتمع . فلو كان الكبير والصغير كالسواد والبياض وكسائر الأضداد والأضداد طبائع تعرض لها إضافة التضاد ، لكان للكبير والصغير طبيعتان توجبان بينهما التناق ، وإن لم يلتفت إلى التضاد ، مثل تلك الطبائع ، فإنها ، وإن لم يلتفت إلى التضاد ، فقد توجب التناق ؛ أعني أنها لكونها تلك الطبائع لا تجتمع .

وأزيد هذا شرحاً فأقول : قد عقل أن تقابل التضاد ليس نفس تقابل التضاييف ؛ وإن كان التضاييف كالـتضاد ، من حيث هو تقابل ، ومن حيث لا يجتمع طرفاه . ولمخالفة التضاد للتضاييف ما تجدد طبائع الأضداد كالسواد والبياض لا تضاييف ؛ وتجدد الجوار

والجوار لا يتضادان ؛ ثم تعلم أن التضاد ، من حيث هو تضاد ، من باب التضاييف لأمحالة .
 فإذا ينبغي أن يكون في التضاد شيء هو الذى لا تضاييف فيه ، وذلك التضاد ، حيث هو
 تضاد ، متضاييف فبقى أن الشيء الذى في التضاد لا يتضاييف هو موضوعات التضاد
 وطبائعها ، أى الموضوعات التى هى في أنفسها أمور معقولة ؛ إذا قيس شيء منها إلى شيء
 آخر ، كانت هناك إضافة التضاد وكانت تمتنع عن الاجتماع . فإذا المضادة لا تتم بأن تكون
 موضوعات لا تضاييف في أنفسها ، ويلزمها تضاييف هو التضاد ؛ وتلك الموضوعات هى
 لأنفسها لا تجتمع ألبة ، لا إذا اعتبر فيها التضاييف فقط ، بل يجب أن يكون لها ذلك أمراً هو
 بالذات قبل التضاييف ، ويلحقه التضاييف . فيجب أن يكون للكبير والصغير ، إن كانت
 متضادة ، موضوعات ، تلك الموضوعات معقولة بنفسها ، وأنها لا تجتمع ، وإن لم يلتفت
 إلى تضاييفها . وليس الأمر كذلك ؛ بل ليس إنما لا يجتمع الكبير والصغير ، إذا كانا
 متضاييفين لطبائع لها محصلة ؛ تلك الطبائع لا تجتمع كما لا تجتمع طبيعتا السواد والبياض ،
 لأنها سواد وبياض ، فيتضادان فيتضايقان ؛ لأن المضاف من جهة أعم من المضاد ، لا من
 حيث هو طبيعة ، بل من حيث هو مضاد . بل إنما لا يجتمع الكبير والصغير لأنها مما يقال
 بالإضافة فقط .

فعلى هذه الصورة يجب أن تفهم هذا الموضع ولا تلتفت إلى مأخذ آخر ؛ فإنه حيثئذ لا
 يستمر أن يقال : إن الكبير ، لو كان ضداً للصغير لما اجتماعاً ؛ فإن القائل يقول الكبير ضد
 الصغير الذى هو عنده صغير ، ولا لكل ما يفرض صغيراً .

وبعض هؤلاء المتحذلقين من المفسرين يقولون في هذا الموضع شيئاً يرجع إلى خلال
 ما قلناه قبيل هذا ؛ ولكنهم يزيدون فيه تكلفاً يوهم أنه شيء ؛ وذلك أنهم يقولون على قول
 القائل : إن الكبير والصغير من الكم ، وإن الكبير والصغير متضادان ، فبعض الكميات
 متضادات ؛ فنقول : إن لهذا جوابين : جواب معاندة وجواب مساعدة . أما المعاندة فأن
 نقول : إن هذه ليست كميات ؛ وأما المساعدة فأن نقول : إنا ، وإن أعطينا أنها كميات ،
 فليست بمتضادة . وهذا الجواب ، إذا أوضح حق الإيضاح وصححت المقدمتان على الجهة
 الواجبة ، حق . وأما تكلف ذكر المعاندة والمساعدة فيه فمن جنس التكليف ؛ وذلك لأن
 أحد الجوابين يعانِد في الصغرى من المقدمتين ؛ والآخر يعانِد في الكبرى ، والعناد في

الصغرى إعراض عن الكبرى إلى أن يفرغ لها . فكما أنه حين قال : إن هذه ليست بكميات ؛ كان كأنه قال : هبها أضداداً أو هبني أساعدك على ذلك ؛ ولكننى أقول : إنها ليست بكميات . وكذلك حين قال : إن هذه كميات ؛ فكأنه قال : هبها كميات وهبني أساعدك على ذلك ؛ فإنها ليست بأضداد . وسواء قال في كل موضع وهو ينازعه في مقدمة ، هب أنى أسلم لك المقدمة الأخرى أو لم يقل ، فإن ذلك لا مدخل له فيها هو بسبيله .

وما قولهم في هذا القائل لو قال : هبها أضداداً ، فإنها ليست بكميات ؛ أكانت المعاندة تنقلب مساعدة ؟ وقد كان يمكنهم أن يستعملوا المعاندة والمساعدة على جهة أخرى ، فيجعلوا المساعدة في أن يسلموا مقدمة ، ولا يسلموا له أخرى ؛ ويجعلوا المعاندة في أن لا يسلموا ولا واحدة من المقدمتين .

وقد قيل في الجواب عن هذه الشكوك : إن الصغير قد يكون شطراً من الكبير يقوّمه ، والفرد جزءاً من الزوج ؛ والشئ المقوّم لا يكون مضاداً لما يقوّمه . وقالوا : إن الصغير والكبير بالقياس إلى المعتدل ضدان . وينسب إليه أن يكون صدق هذا ليس متعلقاً بالكبير والصغير ؛ بل بالزائد والناقص ، من حيث هو واقع في المقدار ، بل من حيث هو واقع في الكيف ؛ ويكون من جهة الطبائع الزائدة والناقصة ، لا من جهة الزائد والناقص ، من حيث هما هما فقط ؛ فيكون مثلاً الجبن ضد التهور ؛ لا لأن الزائد ضد الناقص بل لطبيعة الجبن وطبيعة التهور ؛ فإنهما معقولتان بذاتيهما اللتين فيهما التضاد ، إن كان تعرض لهما هذه الإضافة .

وأما الحدود المتعينة في الخلق للصغير والكبير التي لا تقال بالقياس فإنها أيضاً تكون متضادة ؛ لا لأنها مقادير ، بل لأنها مقارنة لكيفيات ، ولأجل أنها أطراف طبيعية ؛ مثل أن لأعظام الحيوانات مقادير هي على الإطلاق أكبر مقدار فيها ، ومقادير هي على الإطلاق أصغر مقدار فيها . وليس إنما يقال للكبير منها كبير بالقياس إلى الصغير ، بل في نفسه ، وبالقياس إلى طبيعة نوعه ؛ وكذلك الحال في الصغير منها . وحكمها حكم أطراف المسافة التي لحركات النقل والحفّة .

ومن الشكوك في أمر هذه الخاصية ما يظن من أن المكان الأسفل ضدّ للمكان الفوق . وهذا محل ؛ فإن المكان لا يضاد المكان من حيث ذاته ، الذي هو سطح وكم .

وكيف يتضاد المكانان ولا يتعاقبان بالحقيقة على موضوع واحد ؛ والمكان ، من حيث هو مكان ، ليس بفوق ولا أسفل ؟ بل من حيث هو نهاية حركة من حيث هو طرف مسافة ؛ أو من حيث هو طرف جسم حار ؛ وهذه عوارض للكمية . وهذه العوارض لا تجعله بحيث يشترك الفوق والأسفل منه في موضوع واحد فيكون مضاداً بالحقيقة ؛ بل الاثنان متضادان ؛ أعني كون الشيء فوق فإنه مضاد لكونه أسفل ؛ وهذا غير المكان . وليس يجب ، إذا كان بين هذين المكانين غاية البعد ، أن يكونا متضادين ؛ وإن كان التضاد يتضمن هذا الشرط ؛ أو كان الناس إنما فطنوا أولاً للتضاد من أمر المكان من حال مكانين بينهما غاية البعد ؛ فإنهم لا يقتدرون على أن يميزوا هل حال المكانين في كونهما ، وبينهما غاية البعد ، هو التضاد ، أو حال المتمكن ، إذا كان تارة في هذا المكان ، وأخرى في مكان آخر . ومع ذلك فلسنا نبني القوانين في اصطلاحات الألفاظ الحكمية على تعارف الجمهور ؛ بل يجب أن نلتفت في اعتبار معنى لفظ التضاد إلى ما تعارفناه في استعمال لفظ التضاد بالوضع الثاني ؛ وهو يدل على الحالة التي بين ذاتين مشتركتين في موضوع شركة التعاقب لا أن ينطبع بأحدهما الموضوع ، وبينهما غاية البعد . وليس يوجد في المكانين جميع هذه الشروط . والدليل على ذلك أن المكان ، من حيث هو مكان ، ومن حيث تتحصّل طبيعته الشخصية ، لا يحتاج إلى أن يقال إلا بالقياس إلى المتمكن ؛ ومن حيث يسمى فوقاً ، يقال بالقياس إلى مكان آخر . ثم إن الفوقية والسفلية قد تعتبر من طريق الإضافة ؛ فلا يكون فيها تضاد ؛ كما لا يكون في الصغير والكبير ؛ وقد تعتبر من طريق الطبيعة ، حتى تكون الفوقية إما حالاً للمكان في أنه نهاية جسم وضعه الطبيعي من العالم كذا ؛ فإن عرض من هذه الجهة للمكان تضاد ، كان بسبب طبيعة ذلك الجسم . وسنبيّن أن هذا الاعتبار ما يجري مجراه لا يجعل الجسم الذي هو فوق مضاداً للجسم الذي هو أسفل ، إذ الجسم الأعلى لا ضد له من وجه ؛ كما ستعلم ، وإما حالاً للمكان ، من حيث كون مكاناً لجسم وضعه الطبيعي كذا . وإذا فرض أو اتفق أن كان هذا موجباً أو مقارناً لأن يكون الجسمان متضادين في الطبيعة ، كان حيثئذ التضاد في المكان لأمر في المتمكن ؛ فيكون التضاد في المكان حيثئذ بالعرض .

فيجتمع من هذا كله أن لا تضاد في الكم . وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد . ولست أعني بهذا أن كمية لا تكون أزيد وأنقص من كمية ، ولكن

أعنى أن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها ، فلا ثلاثة أشد ثلاثية من ثلاثة ، ولا أربعة من أربعة ، ولا خط بأشد خطية ، أى أنه أشد في أنه ذو بعد واحد من خط آخر ، وإن كان ، من حيث المعنى الإضافي ، أزيد منه ، أعنى الطول اضافي بل لا يجوز أن تكون كمية أزيد وأشد في طبيعتها من كمية أخرى أنقص أو أكثر منها ؛ أعنى أنه ليست الثلاثية في أنها ثلاثية وفي أنها عدد ولها حد العدد بأكثر من رباعية في أنها رباعية وأن لها حد العدد ، أعنى في أنها كمية منفصلة تقدر بالآحاد . نعم قد يصير أزيد وأقل فيما يعرض لها من الإضافات المختلفة بينها .

والفرق بين هذا الأزيد وبين الأشد والأزيد الذى يمنح كونه في الكمية أن هذا الأزيد يمكن أن يشار فيه إلى مثل حاصل أو زيادة ؛ والأشد والأزيد الذى يمنعه أنهما لا يمكن فيهما ذلك . وتفاوت الأشد والأضعف ينحصر بين طرفين خسدين ؛ وتفاوت الأزيد والأنقص لا ينحصر البتة بين طرفين . ومن خواص الكمية أنها تقال بذاتها ، لا لغيرها ، مساوية وغير مساوية . والمساواة هى الحالة التى تكون عند توهيك تطبيق أبعاد المتصل أو آحاد المنفصل بعينها على بعض مارة في تزيدها ، فلا تجد أحد المطبقين يحصل عند حد لم يحصل الآخر عند ذلك الحد وغير المساواة أن يجاوز أحدهما أو يقصر . فالمطابقة التى لا يوجد فيها اختلاف الحدود تسمى مساواة ؛ فإن اختلفت الحدود لم تكن مساواة . وأنت تعلم أن النقل والحركة ، إذا اعتبرنا بذاتيهما من غير التفات إلى مقادير خارجة عنهما ، لا يوجد فيهما هذا التطبيق ؛ فليست قابلة للمساواة وغير المساواة .

فالكمية قد ذكر لها ثلاث خواص حقيقية : وهى أنها لذاتها لها جزء ، ولذاتها تحتل التقدير ، ولذاتها تقبل المساواة واللامساواة . وذكر لها خاصيتان إضافيتان : أنها لا تقبل في ذاتها مضادة وأنها لا تقبل في ذاتها الأشد والأضعف .

الفصل الثالث

فصل في ابتداء الكلام في المضاف

وتعريف الحد الاقدم له وشرح ذلك الحد

والإشارة المجملية إلى أقسام المضاف قد جرت العادة أن يخاض في بيان مقولة المضاف بعد الفراغ من الكمىة وقبل الكمىة وللناس تخريجات مختلفة لعل ذلك ؛ ويشبه أن يكون أظهرها ما اتفق من ذكر المضاف في مقولة الكمىة . وليس على المنطقى إثبات المضاف وبيان حاله في الوجود والتصور ومن يتكلف ذلك فقد تكلف ما لا يعنيه ولا يستقل به ، من حيث منطقى .

والوقوف على المضافات أسهل على الذهن من الوقوف على مجرد الإضافات التى هى المقولة . فالأمور التى هى من المضاف فهى الأمور التى ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها على الإطلاق أو بنحو آخر من أنحاء النسبة . والتى على الإطلاق فهى مثل الأمور التى أسماؤها أسماء تدل على كمال المعنى الذى لها ؛ من حيث هى مضافة ، مثل الأخ .

وأما التى بنحو آخر من أنحاء النسبة فهى التى تعلق بها النسبة ؛ فتصير لذلك مضافة ؛ مثل القوة ، من حيث هى لذى القوة ، والعلم ، من حيث هو للعالم ؛ فإن كل ذلك فى ذاته كمىة . وإن كانت مضافة ، فإلى غير ما تكلف إضافته إليه ؛ كالعلم ؛ فإنه بحرف ما صار مضافاً إلى العلم ؛ وبغير ذلك الحرف فهو مضاف إلى المعلوم . فإن العلم يشبه أن تلزمه فى نفسه الإضافة إلى المعلوم . والعلم والقدرة والقوة وما أشبه ذلك ، وإن كان كله مضافاً ، فكله فى نفسه غير مضاف إلى ما أضيف إليه فى مثالنا ؛ بل إنها ألحق بها نحو من أنحاء النسبة فصارت به مضافة ؛ وذلك بسبب حرف يدخل فيجمع ؛ كما يدخل بين الإنسان والدار لفظ نسبة ما ، فيصير بها إضافة بين الدار وذى الدار . وربما كانت هذه النسبة متضمنة فى لفظ أحد الجانبين . ويحتاج الجانب الآخر إلى إلحاق لفظ النسبة باسم الأول كقولنا : الجناح وذو الجناح ؛ فإن لفظه " ذو " إنما وقعت فى أحد الجانبين ؛ والجانب الآخر مستغنى عن مثلها ؛ لكن اسمه إذا اقترن باسم النسبة كان اسم الجانب الآخر ؛ وأكثر هذا حيث يوجد لأحد المضافين ، من حيث هو مضاف ، اسم ، ولا يوجد للآخر ، بل إنما يكون اسمه المشهور دالاً على ذاته أو مشتقا من جهة حال أخرى غير إضافية ؛ أو لا يكون هناك اسم البتة . وربما

لم يفعل ذلك ؛ بل قرن بالمضاف إليه لفظ نسبة يخصه ويحفظ اسمه كقولنا : العالم عالم بالعلم ، فيقرن باسم العلم حرف يدل على أنه مضاف اليه العالم ؛ وأما في المثال الأول ، فإننا كان هذا الحرف مقرونا باسم المضاف ، لا المضاف اليه . وربما كان حرف الإضافة مختلفا فيهما ؛ مثل قولك : إن العلم علم للعالم ، والعالم عالم ، لا للعلم بل بالعلم .

وقوم يقولون إن معنى قولهم أو بنحو آخر إنما هو لما لا تتشابه فيه الحروف العاكسة . وسيتضح لك عن قريب تحصيل ما قلناه وتفسيره ، وأنه أولى من التأويلات المذكورة .

وأما كون للشيء مقولاً بالقياس إلى غيره ، فهو أن يكون الشيء إذا قصد تصور معناه أحوج تصوره إلى تصور شيء خارج عنه ؛ ولا كيف كان : فإن السقف إذا تصور معناه تصور معه معنى الحائط الذي يقله ، وليست ماهية السقف مقولةً بالقياس إلى الحائط ؛ ولكن يجب أن يكون المعنى المعقول الذي للشيء الذي يحوج إلى أن يعقل معه غيره إنما هو له من أجل وجود ذلك الغير بإزائه ؛ فذلك المعنى الذي للشيء من أجل حصول الحال التي لها ما صار الآخر معه هو إضافته ، مثل الأخ : فإن حقيقة المفهوم من الأخوة لأحد الأخوين هو لأجل وجود الآخر ، وهي الحال التي له بسبب ذلك ، وهو كونه ابن أبي هذا الأول ، فإن الأخوة هي نفس اعتباره من حيث له آخر بهذه الصفة ، وإن كان قد يكون في الإضافات هو نفس اعتبار أحد الأمرين من حيث له آخر بصفةٍ خلاف صفته . فهذا هو كون الماهية مقولةً بالقياس إلى شيء آخر .

وليس كل نسبة إضافة ، فإن لكل شيء نسبة في الذهن إلى الأمر الذي يلزمه في الذهن ، لكن لا يكون ذلك إضافة ، كما قلنا ؛ فإن أخذت النسبة مكررة في كل شيء صارت له إضافة .

ومعنى قولي " مكررة " أن يكون النظر لا في النسبة فقط ، بل بزيادة اعتبار النظر إلى أن للشيء نسبة من حيث له نسبة ، وإلى المنسوب إليه كذلك ؛ فإن السقف له نسبة إلى الحائط ، فإذا نظرت إلى السقف من حيث النسبة التي له فكان مستقرا على الحائط ، ونظرت من حيث هو مستقر على الحائط صار مضافاً لا إلى الحائط من حيث هو حائط ، بل من حيث هو مستقر عليه ؛ فعلاقة السقف بالحائط - من حيث الحائط حائط - نسبة ، ومن حيث تأخذ الحائط منسوباً إليه بالاستقرار عليه ، والسقف بنفسه منسوب ، فهو إضافة .

وهذا معنى ما يقولون : إن النسبة تكون لطرف واحد ، والإضافة تكون للطرفين ؛ وذلك أنك إذا أخذت السقف مستقراً على الحائط وجدت النسبة من جهة السقف المستقر ؛ وأما جانب الحائط فلا نسبة فيه إلى شيء من حيث هو حائط . وأما إذا أخذت النسبة من حيث السقف مستقراً على مستقرٍ عليه ، والحائط مستقر عليه لمستقر ، انعكست النسبة ، وصلحت لأن تكون إضافة . فكل نسبة لا توجد من الطرفين جميعاً من حيث هي نسبة ، فهي نسبة غير إضافية ؛ وكل نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي الإضافة . والأمور التي تؤخذ منسوبةً بلا زيادة فهي منسوبةٌ فقط ، وإن أخذت منسوبةً على هذا الشرط فهي مضافة ؛ فذوات الأمور قد تكون منسوبة . وإن أخذت مع النسبة ، من حيث هي نسبة ، صارت مضافة .

ومن الأمور المضافة ما هو مثل الأكبر والأصغر ، والضعف والنصف ؛ ومنها ما هو مثل القوة والقدرة ، فإن القوة والقدرة قوة وقدرة لشيء على شيء ، والحال حال لذى الحال ، والحس حس حاسٍ بمحسوس ، والعلم علم عالم بمعلوم ؛ وكذلك القيام قيام قائم ، والجلوس جلوس جالس ، فهذه كلعل مضافات ، لكنه من هذه ما هو كالكبير فإنه لا يكون في نفسه كبيراً وفي ماهيته كبيراً أو يكون هناك صغير ؛ وكذلك الشبيه والمساوي . وأما القدرة والقوة ، والحس والعلم ، فيشبه أن لا يكون الأمر فيها هذا الأمر ، فإن ماهية الشيء الذي هو العلم إنما يقال له علم بالقياس إلى العالم ، وإن كان لا يوجد إلا في العالم . وكذلك ماهية البياض والحمرة والجلوس ؛ وليس البياض إنما يقال له بياض بالقياس إلى الموضوع الذي هو له بياض ، وإن كان لا يوجد إلا فيما هو له بياض . وفرق بين أن يكون الشيء لا يوجد إلا أن يوجد شيء ، وبين أن تكون ماهيته مقولة بالقياس إلى شيء ؛ فإن العالم لا يوجد إلا بالباري ، وليست ماهيته مقولة بالقياس إلى الباري . وكذلك الثنائية لا توجد إلا بالوحدانية ، وليست ماهيتها مقولة بالقياس إلى الوحدانية . وليس الوجود والماهية شيئاً واحداً ، ولا اقتران الماهية بالماهية هو قول الماهية بالقياس إلى الماهية ، بل كون الماهية بالقياس أن تكون الماهية هي حقيقة الكون مقارناً للمقارن على الحالة القارنة .

فبعض هذه الأمور المعدودة ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها ، كالكبير والصغير ؛ وبعضها تجعل كذلك إذا أخذت مع النسبة كالبياض ؛ فإنه إذا أخذ من حيث هو في الابيض

كان مضافاً ، كما لو سمي كونه من حيث هو في الأبيض جسماً ، كان الجسم ماهيته مقولةً بالقياس إلى الشيء الذي له البياض .

فقد علمت أن بعض ما عددناه في المضاف ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره ؛ وبعضه يقال بالقياس إلى غيره بنسبة تلحق ماهيته ، فحيث تكون مقولة بالقياس إلى غيرها ، وكان ذلك الإلحاق يجعل له ماهيةً أخرى متقررة بنفسها فالأمور المضافة هي أمثال هذه ؛ وقد توجد فيها مضادة كالفضيلة والخسيسة التي كل واحدٍ منهما قد تصح له إضافة إلى موضوعه . ولكن ليس كل مضاف يقبل ذلك ، فإنه لا ضد للضعفين ، ولا للزايدين جزءاً .

والقانون في ذلك هو أن المضاف مما يعرض للمقولات جميعها ، فإن المضاف قد يكون في الجوهر كالأب والابن ، وقد يكون في الكم كالكبير والصغير ؛ وقد يكون في الكيف كالأسخن والأبرد ، وكالمللثة وذى المللثة ؛ وقد يكون في المضاف نفسه كالأكبر إلى ما هو أقل كبراً ، وكالصديق الأصدق من صديق ؛ وقد يكون في الأين كالأعلى والأسفل ؛ وقد يكون في متى كالأقدم والأحدث ؛ وكذلك قد يكون في سائر ما يعرض للمضاف ما يعرض لمقولاته . فلما كانت الضعفية تعرض للكم ، وكان لا مضادة للكم ، لم تعرض للضعفية مضادة . ولما كانت إضافة الفضيلة عارضة في الكيف ، وفي الكيف تضاد ، جاز أن تعرض لهذه الإضافة تضاد . وكذلك الحال في قبول الأشد والأضعف ، والأقل والأكثر .

وقد يُظن أن غير المساوي قد يكون أكثر وأقل ، لأن الكمية تكون أكثر وأقل كما أن الشبيه يكون أشد وأضعف ، لأن الكيفية تكون أشد وأضعف ، فنقول : أما غير المساوي فإنه في الحقيقة لا يكون أشد وأضعف ، ولكن قد يكون أبعد وأقرب ، فإن العشرة أبعد في المساواة للثلاثة من التسعة . والسبب في الأمرين - أعني المحال والممكن^(١) - ما ذكرناه من أن الكم لا يكون أشد وأضعف ، لا بالقياس إلى نفسه ، ولا بالقياس إلى حال غيره عند نفس ذلك الغير ؛ فإنه لا تكون عشرة أشد عشريةً من تسعة تسعية ، كما يكون بياض أشد أبيضاضاً من سواد أسوداداً ، وإن كان قد يكون عدد أكثر زيادة على عدد من عدد ، كما بينا . فعلى ذلك يكون غير مساو أقرب من غير مساو آخر ، وأما في أنه غير مساو ، فلا يقبل زيادة ولا نقصاناً .

(١) الممكن هو ما ليس بموجود الآن ، وينتهي في أي وقت اتفق من المستقبل أن يوجد ، والا يوجد

ومن خواص المضافات أنها كلها يرجع بعضها على بعضٍ بالتكافؤ ، وينعكس بعضها على بعض ، ووجه ذلك الرجوع مخالف لوجه رجوع الحمل على الوضع ، ولأنحاء أخرى من الرجوع والعكس تأتيك من ذى قبل . وذلك لأن الوضع ههنا قد يكون من أحد الطرفين مكرراً ، والحمل يكون من الثاني ، فإذا عكست صار الحمل وضعاً وقد ألحق به مثل ذلك التكرير في جانبه ، وصار الوضع حملاً وقد حذف عنه التكرير ، فتقول : إن العبد عبد للمولى ، ثم تقول : والمولى مولى للعبد ، فتكرر العبد في الأول والمولى في الثاني . وفي بعض الأمور تحتاج إلى أن تلحق بالطرف المجعل محمولاً شيئاً زئداً لا يلحقه وهو موضوع ، كإلحاقك اللام بالمولى والعبد ههنا ، بل إلحاقك ما تلحقه حين تقول : الحس حس بالمحسوس ، والمحسوس محسوس بالحس . وفي بعض المواضع لا تحتاج إلى ذلك ، كما تقول : إن الأب أب الابن ، والابن ابن الأب . وسواء قلت ذلك لفظاً أو لم تقل فإنك تعقله معنى : فأنت تأخذ المحمول على أنه منسوب إليه سواء ألحقت به اللفظ الدل على ذلك ، أو لم تلحق ، ولم تأخذه على هذا الوجه بعينه حين تضعه .

وأما سائر العكوس التى ستأتيت في مواضعها فتخالف الذى للمضاف في ذلك كله ؛ لكن في هذا التكافؤ شرط يجب أن يراعى ، وذلك أن الإضافة إذا لم تقع على التعادل ، لم يجب هذا التكافؤ ؛ ووقوعها على التعادل هو أن تقع إلى الشيء الذى إليه الإضافة أولاً وبالذات ، فإنها إن وقعت إلى موضوعه ، أو إلى أمرٍ يعرض له ، أو إلى جنسه ، أو إلى نوعه لم تقع الإضافة متكافئة . فإنك إذا قلت إن الرأس رأس للإنسان أو للحيوان ، أو الرأس رأس لذى مشى ، أو الرأس رأس للمشاء ، وكذلك الجناح جناح للطائر والسكان سكان للسفينة لم يمكنك أن ترجع فتقول : والإنسان والحيوان أو ذو مشى أو المشاء هو إنسان أو حيوان أو ذو مشى أو مشاء بالقياس إلى الرأس ، وكذلك لا تقول الطائر طائر بالقياس إلى الجناح ، والسفينة سفينة بالقياس إلى السكان ؛ وذلك لأن الرأس ليس معادل ما ذكرت بل معادله هو ذو الرأس ، فالرأس رأس لذى الرأس ، وكذلك الجناح جناح لذى الجناح ، وكذلك السكان سكان لذى السكان . وأما ما ذكرت فهو إما موضوع المضاف المعادل أو جنس موضوعه ، أو جنس المضاف ، أو عارض لموضوع المضاف . وإنما يعرض أكثر هذا في الموضع الذى لا تكون فيه الإضافة واقعة حيث الماهية مقولة بالقياس ، بل حيث تجعل

كذلك بنوع من النسبة ، فيكون لا اسم للمضاف إليه من حيث هو مضاف إليه ، بل إن كان كان من حيث هو موضوع للنسبة إليه أو من جهة أخرى .

فلذلك يجب أن يخترع مثل هذا الشيء اسم بحسب النسبة . وإذا أشكل الأمر في تحصيل ما تقع إليه الإضافة بالتعادل ، ممزاً مما يقع إليه لا بالتعادل ، فسيهلك أن تجمع أوصاف الشيء جميعاً . فأى تلك الأوصاف إذا وضعته ثابتاً ورفعت غيره جاز أن ترفعه أو لم يجوز أمكنك أن تحفظ الإضافة ؛ وإذا رفعته ووضعته غيره لم يمكنك حفظ الإضافة فهو الذى إليه التعادل ، وما لم يكن كذلك فليس إليه التعادل . فإنك إذا رفعت من الشيء أنه حيوان وأنه إنسان وأنه مشاء وأنه ذو مشى كيف اتفق ، وحفظت أنه ذو رأس ، أمكنك أن تنسب إليه الأس . وإذا رفعت أنه ذو رأس وحفظت أنه حيوان وأنه إنسان وأنه مشاء وأنه ذو مشى ، لم يمكنك أن تضيف إليه الرأس .

الفصل الرابع

فصل (د)

في خواص المضاف

وما يرى في المشهور أنه يلزم المضافات كلها هو أنها معاً في الوجود ، أى أيهما وجد كان الآخر موجوداً ، وأيها عدم كان الآخر معدوماً ، مثل الضعيف والنصف ؛ ولكن قد لا يقع في بعض الأشياء تكافؤ في الوجود معاً من جهة أخرى ، وذلك كالعلم والحس أى الإدراكان ليس القوتان المشاركتان لهما في الاسم - فإن ذات هذا العلم في جوهره يلزمه دائماً إن يكون مضافاً إلى المعلوم موجوداً معه ، وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك ، فإنه قد يوجد غير مضاف إلى العلم وإن كانا من حيث هما متضايقان بالفعل لا يتقدم أحدهما على الآخر . وليس الغرض ذلك ، بل الغرض أن أحد الذاتين لا يتفك من إضافة تلزمه توجب أن يكون معه مضافة أبداً ، وذات الآخر قد يوجد وليس بمتضايق . وكذلك فتصور حال هذا الحس وأن ذاته لا يتفك عن لزوم الإضافة إياه ، وذات المحسوس يتفك ؛ ولا يجب أن لا يكون موجوداً حين لا يكون الحس موجوداً ، إذ يجوز أن لا يكون حساس موجوداً ، وتكون العناصر المحسوسة التى هى أوائل لتكوّن الحيوانات وغيرها من الأجسام الأرضية موجودة . وأما أمور أخرى فتكون إما متكافئة في اللزوم إن أخذت متضايقات ، وإما غير متكافئة في اللزوم إن أخذت ذوات . فهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع . وأما الوجه الذى تفهمه عليه الطائفة فوجه مختل . وأما المثال في جنبه العلم فالمشهور ما أورده من أمر المربع المساوى للدائرة ، فإن العلم به لم يوجد إلى هذه الغاية ، لكنه موجود . فحرى أن نبحت عن هذا حقيقة البحث فنقول : إن لقائل أن يقول إن هذا القول مجازف فيه ، وذلك أنه ليس يجب أن يكون كل علم بإزاء معلوم موجود ؛ فمن العلم التصور ، وقد تتصور أمور ليس يجب لها الوجود ، كالكرة المحيطة بذات عشرين قاعدة مثلثات ، فإننا نتصور مثل هذه حق التصور ولا يجوزنا ذلك إلى أن نجعل لها وجوداً في الأعيان . وبالجمله لا يجوزنا ذلك إلى أن نجعل لها وجوداً غير الذى في الذهن . وهذا الذى في الذهن فهو العلم نفسه ، وإننا بحثنا عن علم مضاف إلى مضاف له ، والمضايق شئ ثان .

وأيضاً فإنَّ في المعلومات بحسب التصديق^(١) أشياء كثيرة من جملة المضافات لا وجود لها في الأعيان إلا بإمكان ، والإمكان غير الوجود ، وذلك مثل قولنا : إذا أخرج عن شكل كذا خط منحني كذا في جنب خط كذا ، لم يزل يتقارب الخطان ولا يلتقيان ؛ فإنَّ هذا لا وجود له أيضاً إلا في الذهن .

وهذا المثال الذي أوردوه ، وهو حال المربع المساوي للدائرة - الذي يجعلونه موجوداً وإن لم يعلم - فهو مثال أشدَّ إشكالاً من الدعوى . فليت شعربا أين وجوده ! فإنه إن كان له وجود في الذهن فيجب أن يكون معلوماً ، وإن كان له في الأعيان وجود حاصل ، فبأي دليل عرفوا ذلك ؟ ومن حدثهم به ؟ وإن عَنَّا أنه ممكن أن يوجد ، فذلك أمر بالقوة ، كما أن العلم به أيضاً ممكن أن يوجد . فنقول لمن قال هذا وسأله : إنه ليس يمكنك وانت

(١) الدليل بحسب الصورة : قول يكتسب من التصديق به التصديق بقضية أخرى وأقسامه أربعة

القسم الأول : القياس وهو قول مؤلف من قضيتين يلزم من التصديق بهما التصديق بقضية أخرى لزوماً كلياً بالذات ، وهو على قسمين استثنائي واقتراضي ، فالاستثنائي ما ذكرت فيه النتيجة بإداتها وهبتها ، نحو كلما كان العالم متغيراً كان حادثاً ، لكنه متغير فكان حادثاً ، أو بيئة نقيضها نحو كلما كان العالم قديماً كان ثابتاً على حال واحدة ، لكنه ليس بثابت على حال واحدة ، فلم يكن قديماً .

والقياس الاقتراضي ما ذكرت فيه النتيجة بإداتها فقط كقولنا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة وأظهر المعجزة ، وكل من ادعاه وأظهرها صادق في دعواه .

القسم الثاني : دليل مستلزم للنتيجة كلياً بواسطة مقدمة أجنبية عنه ويسمى قياس المساواة ، وهو قول مؤلف من قضيتين متحدتين في المحمول متعلق أحد جزئي الأول جزء تام من الأخرى نحو البيت ظرف الكوز ، والكوز ظرف الماء المنتج لقولنا البيت ظرف الماء بواسطة مقدمة أجنبية وهي ظرف ظرف الشيء ظرفه .

القسم الثالث : دليل يستلزم النتيجة كلياً بواسطة مقدمة غريبة وهو الدليل المستلزم لها بواسطة عكس نقيض إحدى مقدمتيه ، كقولنا الإنسان حيوان وكل لا جسم لا حيوان ، المنتج لقولنا كل إنسان جسم بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو كل حيوان جسم .

القسم الرابع : دليل يستلزم النتيجة جزئياً ومنه الاستقراء الناقص وهو قول مؤلف من قضايا يحكم فيها على كثير من جزئيات كلي لثبت ذلك الحكم للكلي كلياً ، كقولنا الإنسان والفرس وغيرهما رأيناه من أنواع الحيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، فكل حيوان يحرك فكه الأسفل .

منطقي أن تتحقق هذه الأحوال كنه التحقيق ، وإنما كان غرضنا فيما أوردناه أن تعلم أنه يمكن أن يكون لذات أحد المتضايقين وجود لا ينفك من الاضافة إلى الآخر ، وليس الآخر بمكافئ له في ذلك . فإن كان علم تصوري أو تصديقي ليس مضافاً إلى شيء آخر ، فليس هو من جملة المضايقات التي نذكرها . فإذا لم يكن من جملة ما ذكرناه ، لم يتفرض به ما قلناه ، بل جعلنا مثالنا الذي نعتده من الشيء لا يكون علماً إلا وهو مضاف ، وذلك مثل علمنا بأن الفلك موجود متحركاً على الاستدارة . وهذا العلم هو في الجملة التي ذكرناها ، والشرط الذي أشرنا إليه ؛ وإن كان لما أوردناه قبل مثلاً مضايق في الذهن أو خارج الذهن ، وكان مكافئ في الوجود معاً ، فليس ذلك أيضاً عما يتفرض به ما قلناه . فإنما لم نقل : ولا شيء من المتضايقات تتكافئ في الوجود معاً ، بل قلنا : إن أكثرها كذلك . وأما أمر المربع والدائرة فليس يتغير بها زعم فيه غرضنا ، وذلك لأنه إن كان لهذا المربع إمكان وجود فلا يستحيل فرضه موجوداً ، وليس فرضه موجوداً يوجب أن يكون العلم به حاصلًا . بل يجوز أن يكون هذا المربع موجوداً ونحن على جملتنا من الجهل به ؛ فبين أن جميع ما أورد من هذه الطعون لا يفسد الغرض الذي نؤمه . فما علينا من غير ذلك ، وما حاجتنا إلى أن نتكلف في المنطق علماً غير المنطق ليس من شأن المنطق أن يتحققه كنه التحقق .

ويجب أن تعلم أن المتضايقين من حيث يتضايقان بالفعل تضافاً على التعادل فهما معاً ؛ إذ الشيء إنما يقال ما هيته بالقياس إلى شيء يكون معه . وأما إذا أخذ أحدهما بالفعل والآخر بالقوة ، فقد زال التعادل . لكن على هذا إشكال ، وهو أن لقائل أن يقول : إن المتقدم في الزمان مقول بالقياس إلى المتأخر ، ولا بد من أن تكون بينهما إضافة بالفعل ، ولا تضاد ، فهما موجودان معاً .

وأيضاً فإننا نعلم أن القيامة ستكون ، والقيامة معدومة غير موجودة ، والعلم بها موجود ، ولا بد أن تقع بينهما إضافة بالفعل ، ولا تضاد ، فهما معاً ، فنقول : أما الشك المورد من جهة المتقدم والمتأخر فإنه ينحل بأن نقول : إن هذا المعنى يعتبر من وجهين : أحدهما بحسب الذهن مطلقاً ، والآخر بحسب الوجود مستنداً إلى الذهن . أما بحسب الذهن فإن يحضر الذهن الزمانين معاً في الوهم ، فيجد أحدهما متقدماً والآخر متأخراً ، فيكون قد حصلاً جميعاً في الذهن ؛ أو يكون أحد الزمانين كيوم من الأيام حاضراً في الوجود

والذهن ، فيضيف الذهن إليه زماناً بعقله مستقبلاً ، فيحكم حينئذ بينها بتقدّم ، لأنه قد أحضرهما معاً .

وأما الوجه الآخر فهو أن الزمان المتقدم إذا كان موجوداً ، فموجود من الآخر أنه ليس هو ، ويمكن أن يوجد إمكاناً يؤدي إلى وجوب ، وهذا كونه متأخراً . وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم . وإذا وجد المتأخر فإنّه موجود في الذهن حينئذ أن الزمان الثاني ليس موجوداً ، ونسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجوداً فقُيّدَ . وهذا أيضاً أمر موجود مع وجود الزمان المتأخر . فأما نسبة المأخر إلى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرناه فلا وجود له في الأمور ، لكن في الذهن فقط ، فإنّ كل زمان وجد فلا يكون - من حيث هو موجود - لا متقدماً ولا متأخراً ، ولا مضافاً إلى شيء من الأزمنة ، وإلا لكان مضافاً إلى أشياء بلا نهاية في وقت واحد ، وكانت هناك إضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل ؛ بل هو في نفسه بحيث إذا عقل وعقل الآخر حكم العقل عليه بأنه متأخر عن أمر موجود في الذهن .

وأما العلم بالقيامة ، فإنه إنما هو في حكم سيكون ، فإن العلم بها أنها ستكون علم بحال من أحوالها موجود في الذهن مع وجود العلم بأنها هي ستكون لا عندما تكون ، بل قبل ذلك عندما هي معدومة في الأعيان موجودة في النفس . وأما تصور ماهية القيامة مجردة فإنّه غير مضاف إلى شيء في الوجود من حيث هو تصور .

واعلم أن جميع أمثال هذه إضافات إنما تنقرر في الوهم ، والمتضايقات فيها أيضاً إنما تكون متضايقات في الوهم . والبيان المستقصى لهذا إنما هو في العلوم الحقيقية ؛ لكن قوماً من المتكلفين أجابوا في شبهة تكافؤ العلم والمعلوم فقالوا : إن الذي قيل من أن المعلوم قد توجد ذاته والعلم به لا يكون ، قولٌ غير حق ؛ فإنّ ههنا علماً موجوداً بكل شيء وجوداً لا يتأخر عن الأشياء ، وهو علم الباري والملائكة ؛ ولم يعلموا أن هذا وإن كان حقاً ، فليس جواب التشكك ، فإن التشكك ليس يقول : إنه ولا شيء من المتضايقات لا يكون معاً ، ولا أيضاً يقول : إنه ولا شيء من العلم والمعلوم يكون معاً ؛ ولا يحتاج إلى ذلك ، فإن دعواه أنه ليس كل متضايقين يكونان معاً . وهذه الدعوى تصح بمشالٍ واحدٍ يورده المتشكك في علمواحد فيقول : إن علمي بوجود العالم لا يصح أن يكون علماً وذاتاً ؛ والعالم

غير موجود الذات ، ثم العالم قد يكون موجوداً في ذاته ، وليس علمي به بموجود ؛ وكذلك إن لم يعتبر شرط الذات ؛ فإذا كان علمه بالعالم على هذه الصفة ، ولم يكن علم البتة غير هذا العلم الواحد إلا وهو موجود والعالم دائماً معاً ، لا العلم الذي أشار إليه فقط بل جميع العلوم ، فكان العالم قد يكون موجوداً وعلم ما من العلوم بوجوده ليس بموجود ، فالشبهة تكون قائمة ؛ فإن الشبهة لم ترد بسبب أن المعلوم قد يكون موجوداً ولا علم ألبتة ؛ بل هي شبهة أخرى ، ويتبغى أن يرتاد لها حل آخر ، وأقله أن يقال : إن العالم حيث لا يكون مضافاً إلى هذا العلم إذ لا يكون معلوماً له .

الفصل الخامس

فصل في تحقيق المضاف

الذى هو المقولة والفرق بين ما هو مضاف بالذات وما هو عارض له الإضافة أو لازم وخواص المضاف الذى هو المقولة

اعلم أنا إلى هذا الوقت إنما أخبرنا عن مضافات يطابقها الحد المذكور ، فبعضها كانت ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها ، وبعضها كانت قد تصير كذلك بنحو من النسبة يلحقها . فلننظر هل الرسم المذكور هو رسم المقولة ، أو رسم معنى يصلح أن يقال إنه مضاف ، وليس هو نفس المقولة أو نوعاً من المقولة ، فنقول : إنا نعلم أن المقولات متباينة ، وأنه لا يصلح أن تحمل مقولتان معاً على شئ واحد حمل الجنس حتى يكون الشئ الواحد يدخل من جهة ماهيته في مقولتين ، وإن كان قد يدخل الشئ في مقولة بذاته ، وفي الآخر على سبيل العرض . وقد فرغنا فيما سلف عن هذا . ثم إن هذا الحد لا يمنع العقل مطابقتها أموراً تدخل في مقولات أخرى ، فإن الرأس قد يحتاج أن يكون بذاته جوهرأ حتى يكون رأساً ، كما يحتاج إلى أن يكون مقولة الماهية بالقياس إلى غيره حتى يكون رأساً ؛ فكلا الأمرين مقوم له من حيث هو رأس ، ليس أحدهما بالذات والآخر بالعرض . والرأس إنما يكون كذلك إذا أخذ رأساً على الإطلاق وكان على اعتبار الجواهر الثانية . وأما إذا أخذ مخصصاً على أنه هذا الرأس ، فإنه لا يقال ماهيته بالقياس إلى غيره حينئذ ؛ وذلك أنه بسبب أن ذاته قد تحس وتختل من غير أن يعلم الشئ الذى هو رأسه من حيث هو هذا الرأس ، والذى هو رأسه من حيث هو هذا الرأس فإنه هو هذا الإنسان . وأما إذا دل على أنه رأس لشئ جملة ، فليس ذلك له من حيث هو هذا الرأس ، بل من حيث هو رأس على الإطلاق . وكذلك لا يقال إن هذا الرأس رأس ما بالقياس إلى شئ ؛ بل إنه رأس على الإطلاق بالقياس إلى شئ . ويمكننا أن نقول : إن الرأس إنما هو رأس بالقياس إلى ذى الرأس ؛ ولا يمكننا أن نقول : إن هذه اليد إنما هى هذه اليد بالقياس إلى سقراط ، أو هذا الذى هو ذو رأس ، حتى لو رأيت هذه اليد منكشفة غير مستورة تمثّل في ذهنك ضرورة بإزارته ما هو بالقياس إليه وهو سقراط ، أو هذا ذو الرأس ، كما تمثل هنالك ذو الرأس .

وأيضاً فإن بعض الأمور التي ذكرت قد كانت في ذواتها من مقولة الكيفية أيضاً ، مثل الملكة^(١) ؛ فإنها كيفية ، وقد قيلت بالقياس إلى غيرها بنحو من أنحاء النسبة . وكذلك أمور أخرى من مقولات أخرى . فالرسم الأول لا يمنع من أن تكون ههنا أمور هي من باب الجوهر وغيره داخلة في المضاف . فليس هذا الحد إذن حد المقولة وإلا لاشترك في حد واحد أمور من مقولات شتى وإن لم يكن حداً لها ، بل إنما هو حد بحسب اسم معنى يعمها مقوم لماهيتها يقال عليها . فإنه لا يجوز أن تكون الأمور التي جنسها الجوهر جنسها شيئاً غير الجوهر .

فيجب إذن أن تتأمل هذا الحد ، وتتدارك خللاً إن وقع فيه . والتدارك المشهور لهذا هو أن الأمور التي من المضاف هي التي الوجود لها هو أنها مضافة ؛ وهذا تدارك صحيح ، لكن بعض الناس يظن أن هذا بعينه هو الحد الأول ، وستعلم أنه ليس هو الأول عن قريب . ولو كان هو الأول ، لكان بالأول غنى عنه ، وخصوصاً والأول يدل على المعنى الذي يدل عليه دلالة واضحة لا يدل عليها هذا الثاني ، إن دل دلالةً بذلك الرضوح . وظن بعضهم أن فيه بيان الدور : وهو أنه أخذ المضاف جزء حد لنفسه .

والمشتغلون بهذا الشأن قد اجتهدوا في حل هذا الشك ، وقد قارب بعضهم الحل ، إلا أنه قد ذهب عنه ذهباً يسيراً . ولكنا نقول : إن من الأشياء ما يكون جنسه أشهر عند الجمهور ، فيكون الاسم بحسب الوضع الأول موضوعاً لجنسه ، أو لما هو عنده كالجنس . ثم إن الخواص يحدون معنى نوعياً تحته ، أو ما هو كالنوعى تحته ، فينقلون اسم الجنس إليه للملاءمة توجهه ، وقد تجد مثل هذا كثيراً ، أعنى أنك تجد أموراً نقل إليها أسماء حُرِّفت عن دلالة الوضع الأول ، بل تجد لنفس ما أو ماناً إليه من جريان العادة بنقل الاسم عن الجنس إلى النوع أمثلة كثيرة ، من جملتها أن الجمهور قد كانوا يرون أن كل شيء توهّم فهو إما غير

١ الملكة فالمشهور " أنها ما يوجد في موضوع وقتاً ما ، ويمكن أن ينعدم عنه ولا يوجد بعده " كالإبصار ؛ والعدم : " انعدامها عنه في وقت إمكانها " كالعمى .

والتحقيق يقتضي أنها ما ينسب إلى موضوع يكون طبيعة ذلك الموضوع الشخصية أو النوعية أو الجنسية قابلة له كالزوجية عدماً بالنسبة إلى قابلها كالفردية .

وظاهر أن حكم هذين القسمين في العموم بحسب الاعتبارين متعاكس .

ممتنع ، وجعلوا اسم الممكن مرادفاً أو كالمرادف لقولهم : غير الممتنع فقالوا : إن كل موجود إما ممتنع وإما ممكن ؛ ولما فصل الخواص حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا بعضه واجب ، وبعضه غير واجب الوجود ، وكلاهما يشتركان في أنه ممكن بهذا المعنى ؛ أى بمعنى غير الممتنع . ثم وجدوا في الأمور ما ليس بواجب الوجود ولا ممتنعه ؛ ولا يمتنع وجوده ولا عدمه ؛ فيمكن وجوده وعدمه ؛ فخصّوه باسم الممكن من حيث هو غير ضرورى ؛ وأخرجوا الواجب عن دلالة هذا الوضع الثانى ؛ ونقلوا اسم ما هو كالجنس إلى ما هو كالنوع .

وكذلك أيضاً الحال في المضاف ، فإن اسم المضاف كان مقولاً في الوضع الأول عند الفلاسفة على المعنى المذكور ، وهو أنه ما يقال ماهيته على الصفة المذكورة من غير اعتبار أن له وجوداً غير ذلك ، أو ليس له وجود غير ذلك ، حتى كان الشيء إذا كان من الجوهر أو من الكيفية ثم لحقته نسبة ، واعتبر من جهة نسبته ، فكان من حيث هو كذلك مقول الماهية بالقياس إلى غيره ، فكان من المضاف وله ماهية مخصوصة ليست تقال بالقياس ، وكان إذا كان الشيء كالأبوة والبنوة فكانت ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره وإن لم يكن له وجود آخر وماهية أخرى كان أيضاً من المضاف ، فكان المضاف يقع على المعنيين جميعاً وقوعاً يحده ، وإن لم يكن لهما جميعاً جنساً . فليس كل ما يحمل بالمعنى على مقولتين أو على شيئين من مقولتين ، أو شيئين من مقولة واحدة فهو جنس للمقولتين ، فإنك قد عرفت هذا وتحققته . وإذا كان لك فمعنى المضاف المأخوذ في الحد هو هذا المعنى العام ، ومعنى المضاف المحدود هو هذا المعنى الخاص ؛ فكما أن الحد إذا حد الممكن الحقيقي فقال : إن الممكن الحقيقي هو الذى يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ، لا يكون قوله مدخولاً ، من جهة أنه أخذ الشيء في بيان نفسه ، لأنه لم يرد بالممكن المأخوذ في الحد إلا المعنى الجنسى الذى هو بمعنى غير ممتنع . فلذلك إذا قال : إن المضاف الحقيقى الذى يحده على أنه أحد العشرة هو الذى ماهيته ووجوده أنه مضاف ، وعنى أنه الذى وجوده وماهيته هو أنه مقول الماهية بالقياس ، وليس له وجود غيره ، لم يكن أخذ المحدود في حده أو المرسوم في رسمه ، فيكون هذا من جملة المخصصات التى إنما تتخصص بإلحاق شرط التجربة بطبيعة عامها ؛ فإنه إذا كانت طبيعة الجنس من حيث هى طبيعة الجنس صالحة لأن يلحق بها معنى وأن لا يلحق ،

وليس يجب لها أحدهما ، وكانت إذا ألحق بها شرط وجود ذلك المعنى تخصصت ، فإنها إذا ألحق بها شرط عدم ذلك المعنى تخصصت .

ولست أعنى بالجنس ههنا وبالنوع الجنس والنوع الحقيقيين ، بل الخاص والعام . فإذا كان حد المضاف الذى هو المقولة هو هذا الحد ، فالرأس لا يكون مضافاً بالمعنى الذى للمقولة ، إذ ليس يكون وجوده أنه مضاف فقط ، بل وجود آخر قد لحقه هذا المعنى . وكذلك العلم ، فإنه صورة وكيفية متقرة في النفس ، لكنها يلزمها إضافة ما ، ولها وجود خاص من حيث هي صورة للنفس . وكذلك الضعف فإنه يكون صورة في النفس عدداً أو كماً وتعرض له نسبة .

ولكن لقائل أن يقول : إنكم قد منعتم أن يكون المشتق اسمه من الأعراض البسيطة مقولة كالأبيض ، ومعناه شيء ذو بياض من غير زيادة ، ثم لاشك في أنه يجب أن يكون المضاف . فالمعنى الأول يفهم منه أنه شيء ذو إضافة من غير تخصيص ، ولا شك على تلك الأصول أنه إذا كان هذا المفهوم لم يكن أن يكون مقولة أو نوعاً من المقولة . ثم المضاف الذى يجعلونه مقولة فهو أيضاً شيء ذو إضافة ، لأنه شيء مقول ماهيته بالقياس إلى غيره ؛ وإذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذى هو المقولة المضاف الذى ليس هو المقولة ، فلا يكون بينهما فرق .

وأما الشبهة فهو أمر لا يتفك عنه المضاف إلى هو المقولة ، ولا يمكن أن يسلب عنه ، فلا يمكنك أن تقول : إن الوجود الخاص ، الذى ليس به ما ليس بمقولة مضافاً ، هو أنه شيء ؛ فإن الشيء لا يتفك عنه أيضاً ما لا يجعل له وجوداً خاصاً غير كونه مضافاً ؛ بل الوجود الخاص إنما نعنى به وجوداً أخص من الشبهة ، ووجوداً من جملة أنحاء الوجود التى تخص الأشياء دون الأمر المشترك لجميع المقولات . فنقول في جواب ذلك . إنه ولا سواء ، فإن الشبهة المحمولة على المضاف الحقيقى هي الشبهة التى تخصيصها الوجود الذى للمضاف من حيث هو مضاف ، وأما الشبهة المحمولة على المعنى الآخر فإن تخصيصها وجود آخر ، فإن الشيء ذا الإضافة إذا خصصت شبيته صار به جوهرأ أو كيفأ أو شيئاً آخر . وأما شبهة الإضافة فهي الإضافة ، فشبهة ذى الإضافة تقتضى لذلك الشيء حقيقة غير التى هو بها مضاف ؛ ولا كذلك شبهة الإضافة .

وإذا قلنا : إن المضاف الذى من المقولة هو الشئ الذى ليس له وجود إلا الوجود الذى هو به مضاف ، فلسنا نعنى به الوجود العام ، بل نحواً من الوجود مخصصاً للعام ليس هو التخصيص بكونه إضافة فقط ، قد يتخصص تخصيصاً في أنه إضافة . والأبيض أيضاً ليس تخصصه عن الشيئية أن تخصيص شئيته بأنه شئ ذو بياض فقط ، بل شئ له نسبة خاصة إلى البياض ، لا تتم شئيته بالفعل إلا أن يلحقه أن يكون في نفسه جوهرًا جسمانيًا ، فيكون الفرق أن أحدهما شئ يتقوّم بأنه مقول الماهية بالقياس ، وأنه مخصص من قبيل ذلك ، ولا يتخصص بغيره وهو المقولة . والآخر أن شئيته تتقوّم بوجود خاص وحقيقة خاصة تلحقها الإضافة ، وليس من قبيل الإضافة ، وهذا هو الذى ليس بمقولة . ولأجل هذا الفرق ما كان أحدهما مقولةً ، ولم يكن الآخر مقولةً ، ولا جاريًا مجراها إلا بمجرد أنه شئ له إضافة . فقد انحل هذا الشك فإذا كان المضاف لا وجود له إلا أنه مضاف ، فيلزم أن يكون إذا حُصل أحد طرفيه تحصيلًا كان الآخر محصلًا بسببه ، حتى إذا قلت : ضعف مطلقاً من غير تحصيل تمثل لك بإزائه نصف من غير تحصيل ، وإذا قلت : ضعف هو أربعة ، تمثل لك بإزائه نصف هو اثنان .

وقولنا : " تحصيل المضاف " لفظ نفهم منه معانى . ويجب أن نقدم قبل بيان ذلك مقدمة فنقول : إن المضاف ليس له وجود مفرد ، بل وجوده أن يكون أمراً لاحقاً للأشياء وتخصّصه بتخصيص هذا الحقوق . والتخصيص بهذا الحقوق يفهم على وجهين : أحدهما أن يؤخذ الملحق والإضافة معاً ، فذلك من مقولة ومقولة ، ليس المقولة ، بل هو مركب من مقولة ومقولة ؛ والآخر أن تؤخذ الإضافة مقروناً بها المحو من ذلك الحقوق الخاص العقلى ، ويؤخذان جميعاً كعارض واحد للملحق ؛ وهذا هو تنويع الإضافة وتحصيله ، فإنّ المشابهة مثلاً موافقة ما في الكيفية ، والموافقة في الكيفية غير الكيف الموافق ، فالكيف الموافق ليس هو إضافةً ، بل هو شئ ذو إضافة .

وأما الموافقة منسوبة إلى الكيفية فهي نوع من المضاف ، مثل المساواة التى هى موافقة في الكمية ، والمماثلة التى هى موافقة في النوع . فإذا كان التحصيل في المضاف إنما يمكن حيث يكون المضاف أولاً غير محصّل فتكون إضافة مأخوذة بمعنى أعم ، إذ لا بد من أمر تفرض له أو إليه الإضافة ؛ ثم إذا تحصيل فإنما يتحصل لا محالة بتحصيل ذلك المعنى . ولو كان المعنى

بحالة لكانت الإضافة بحالها . وإذا كان المضاف قد تحصل فليس تحصيله بإزاء الأمر الذى كان أولاً ، وهو كما كان أولاً ؛ ومثال ذلك أنا إذا أخذنا أولاً ضعفا عدديا على الإطلاق ، فهو بإزاء النصف العددي على الإطلاق ، فإذا حصّل العدد الذى هو الضعف حتى صارت الضعيفة محصلة فلا يثبت الجانب الآخر على حاله ، فإن إطلاق ذلك الجانب ، أعنى النصفية كان إنها يكون بإزاء إطلاق هذا الجانب أعنى الضعيفة ؛ غير محصّل . فإذا قد تحصل فبيّن من ذلك أن الآخر قد تحصل ؛ فإنّه إذا تحصل الشئ الذى هو الضعف تحصل لا محالة الشئ الذى هذا ضعفه ، إذ ليس يجوز أن يكون كل شئ ضعفا لكل شئ من حيث هو ضعف محصل ، فأى المضافين عرف بالتحصيل عرف الآخر به ، فإن كان التحصيل لم يطرأ عليه من حيث تحصل بها الإضافة بل من حيث يتحصل الموضوع وتركت الإضافة بحالها ، فإن المضاف المقابل لا يتحصل ؛ وذلك لأن طبيعة الإضافة لم تتحصل بل موضوعها . وليس إذا كانت الإضافة لا تتحصل إلا بموضوعها يجب أن يكون كلما تحصل موضوعها تحصلت الإضافة ؛ ومثال هذا أنه إذا كانت الرأسية إضافة عارضة لعضو ما ؛ وكان قياسه إلى ذى الرأس فيحصّل هذا العضو من حيث هو جوهر ؛ وكان هذا الرأس قد دخل التخصيص جوهره ولم يدخل التخصيص إضافته ؛ لم يلزم أن يكون إذا عرف هذا الرأس من حيث هو هذا الجوهر محصلا ، أن يعرف من ذلك أنه رأس ، لأن الرأسية تركت بحالها ، ولم تحصل من حيث العقل بل من حيث الحس ؛ فلم يلزم أن يكون للعقل سبيل إلى تحصيل الثانى ؛ إذ لم يتحصّل له الأول ؛ والحس لا سبيل له إلى ثان غير حاضر عند الحس بسبب أول حاضر عند الحس . فلو اجتهد حتى يحصل للعقل تخصيص هذا الجوهر ، وجب أن يخصص له بعوارضه ، ومن عوارضه كونه من بدن زيد ، فحيث يتحصّل للعقل ذو الرأس . فهذا حكم ما فيه موضوع وإضافة .

فأما إذا كان المضاف نفس الإضافة ، فلا يتحصل أحد الطرفين إلا بتحصيل الآخر ، لأنه لا وجود لأحد الطرفين غير المضاف ، فيحصل من هذا أن كل شئ من باب المضاف إذا تحصّل نحواً من التحصيل لا يلزم أن يتحصل مقابله فإن الإضافة لاحقة له ؛ وله وجود خاص . وليس يلزم من هذا أن يكون كل ما تلحقه إضافة وله وجود خاص ، فإنه لا يتحصل بتحصيل مقابله ؛ بل قد يتحصل إذا كان التحصيل عقلياً . وأما الإضافة نفسها

فإنها تتحصل في العقل مع تحصيل موضوعها . فمن تحصيل الإضافة بتحصيل موضوعها ما ينوعها ، ومنه ما لا ينوعها بل يضيّقها أو يشخصها ، فإن جعل حدها آخر نوعها ، وإن حفظ حدها وألحق به عارضا غريبا لو لم يكن ذلك لم يبعد أن يحفظ تلك الطبيعة من الإضافة ، لم ينوعه بل ربما ضيّقه ؛ كأبوة الرجل العادل ، وأبوة الرجل الجائر ، فإنها يختلفان في أحوال ولكن خارجة عن الماهية ؛ فإن الرجل العادل لو توهمته غير عادل ، لم يزل بذلك المعنى الذي هو الأبوة .

فأما المساواة فإنك إن توهمت بدل الكمية فيها كيفية : لم تكن تجد المساواة وجوداً ، ولم تبق الإضافة بعينها موجودة .

وأما الشخصية فكأبوة هذا وأبوة ذلك ، بل كالجوار الذي لكل واحد من الجارين ؛ فيجب أن تعلم أن ما يقولونه من حال الإضافة في أمثال هذه : أنها علاقة واحدة بالعدد موجودة لها جميعا ، هو قول ولا معنى له ، بل كل واحد منهما موصوف بإضافة إلى الآخر ليست هي بالعدد إضافة الآخر إليه ، بل ربما كان نوعها واحداً كجوار هذا لذلك ، وجوار ذلك لهذا ؛ وربما كانا متخالفين بالنوع كأبوة والبنوة ؛ وكذلك المماسية : فإن كل واحد من الشئيين يوصف بأنه مماس لذاك الآخر ففيه مماسة لذلك ، نسبة تلك المماسية إليه نفسه هي أنها فيه ، وإلى الآخر أنها له ، وأنها بالقياس إليه ولأجله كذلك . والآخر أيضاً مماس للأول بمماسية فيه للأول ، فنسبة تلك المماسية التي الآخر هو بها مماس إلى الآخر نسبة بأنها فيه ، وإلى الأول نسبة بأنها له لا بأنها فيه وأنه لا يماس أحدهما الآخر بمماسية تكون في ذلك الآخر ، بل بمماسية تكون فيه نفسه لذلك الآخر ، لكنهما من حيث المماسية بل من حيث العلاقة يتفقان اتفاق الشخصيات في الأمور العامة . وهذا فليكن كافياً في بيان أمر المضاف .

المقالة الخامسة

من الفن الثاني من الجملة الأولى من كتاب الشفاء في المنطق في الكيفية

الفصل الأول

فصل (أ)

في تعريف الكيفية وأقسامها الأول

وأما الكيفية فقد جرت العادة بأن تعرّف نحويّن من التعريف : أحدهما أن يقال : إن الكيفية ما به يقال على الأشخاص إنها كيف هي ، والآخر أن يقال : إن الكيفية ما به يقال للأشياء إنها شبيهة وغير شبيهة .

فلننظر في حال هذين التعريفين أنها هل يفيداننا معنى متصوراً ، فنقول : أما إذا كان هذا التعريف على سبيل الإحالة على المتعارف وما تجري عادة الناس بالسؤال عنه بلفظة كيف ، والجواب به إذا سئل بكيف ، فأمرٌ غير محصلٍ في مقولة واحدة ؛ وذلك لأن الجمهور قد يسألون : كيف زيد ؟ ويتوقعون أن يجاب بأنه قائم أو قاعد ؛ فيكون الجواب عن الواقع في مقولة الوضع . ويسأل أيضاً فيقال : كيف رأيت عبدالله ؟ فيحسن في التعارف أن يجاب فيقال : رأيت ما شيئاً أو غادياً ؛ أو رأيت به يحمر أو يصفّر ، أو غير ذلك ، ولا يتحاشون في بلاد العرب والعجم أيضاً أن يقولوا : رأيت في مكانٍ طيبٍ ؛ أو فوق سرير ، وأمثال هذا ، حتى تكون هذه الأحوال عندهم كصفات أحوال الناس .

فالتعارف ليس يقفنا من ذلك على شيء يصرف الذهن إلى تحيّل الكيفية الداخلة في المقولة ؛ بل كما أنهم يقولون " حال " ، لا للذي يسمّى حالاً في فاطيغورياس فقط ، بل لجميع الصفات ؛ وإن كانت كميات ؛ فلا يتحاشون أن يقولوا " كيفية " لغيرها ، فإن كان جميع ما يسمونه كيفية على هذا الوجه هو داخل في هذه المقولة ، فالوضع داخل أيضاً في هذه المقولة .

ثم لا يبعد عندي أن يستقبل كلامي واحد من هؤلاء المبرخّشين فيقول : أما الوضع ؛ فهو من حيث يصلح أن يكون جواباً عن سؤال كيف ، فهو كيفية ؛ ومن حيث هو حال لجوهر ذي أجزاء كذا ، فهو وضع . فإن قال ذلك ، لم نضايقه بأن نقول له : إن هذا لا يمكن ، ولم نؤاخذه بما سلف ذكره ؛ ولكنّا نوجب عليه أن يجعل الوضع نوعاً من الكيفية

فإن الجهة التى هو بها وضع لاجعله بحيث لا يصلح أن يكون جواباً عن سؤال : كيف الشئ ؟ بل تعده لذلك ؛ فلا يكون هذا كاعتبارين متباينين يصير بهما الشئ فى مقولتين ؛ بل كاعتبارين أحدهما يقال على الآخر ، وهو أعم منه . وإذا كان الأعم مقولةً ، فالأخص يدخل فيها ؛ فلا يكون الأخص مقولةً برأيه . فإن لم يلتفت فى هذا إلى التعارف العام ، بل أريد معنى وقع عليه إصطلاح خاصى ، فبالحرى أن يكون الدال بهذا اللفظ على ما أراده يكون قد عرّفنا ما يريد به بالوضع الثانى . فلم يمكننى إلى هذا الوقت أن أفهم من هذا الرسم حقيقة هذه المقولة ؛ ولا يبعد أن يكون غيرى قد فهم ذلك ؛ أو يكون التأويل ما سنقوله بعد .

وكذلك الحال فى الشبيه وغير الشبيه ؛ فإن الشبيه يستعمل استعمالاً عاماً ، ويستعمل استعمالاً خاصياً .

فأما الاستعمال العامى فلا يختص بالمعنى الذى يراد فى هذه المقولة ؛ بل قد يقولون : إن قعود فلانٍ شبيه بقعود فلانٍ ؛ وإن احتراق النفط شبيه باحتراق دهن البلسان ؛ بل لا يمتنعون عن القول بأن طول زيدٍ شبيه بطول عمرو ؛ فلا أجد التعارف أيضاً يعمل فى أمر الشبيه إلا ما يعمل فى أمر السؤال بكيف .

فإن قال قائل : إنه فى بعضها مستعار وفى بعضها حقيقى ؛ فنسلم له أنهم إذا قالوا : شبيه فى الطول ، دروا أنهم يستعرون ؛ لكنهم إذا قالوا : قعود شبيه بقعود ، لم يذهبوا إلى أنهم يستعرون شيئاً ؛ وكذلك إذا قالوا : احتراق شبيه باحتراق ؛ بل قالوا ذلك وهم محققون ، وليس يمكن أن يقال : ليس لكم ذلك ؛ بل إنما يكون هذا اللفظ مستعاراً فى شئ ، وحقيقياً فى شئ بحسب إرادتهم ؛ فإن اللفظ لا يستحق شيئاً من ذلك فى نفسه ، بل إنما يكون ذلك له بحسب التعارف . والتعارف فى المستعار هو أن يقول القائل ذلك ، وعند القائل أنه لفظ غيره استعير له لمشاكلة وتمثيل . فإما حيث لا يكون عند القائل كذلك ؛ بل يكون قوله : إن احتراقاً شبيه باحتراق ، كقوله : إن حرارة شبيهة بحرارة ، فلا يكون لنا من هذا التعارف سبيل إلى معرفة ما يدلّ عليه بهذا اللفظ دلالةً حقيقية : ومع هذا فإن من يدعى فى لفظة ما اشتراكاً واستعارةً ، فعليه أن ينصّ على المعنى المقصود به فى الموضع الذى

يستعمله ، وخصوصاً إذا كان ظاهر التلفظ بعيداً عن أن يتميزَّ للسامع معناه المقصود تميزه لو قال : عين الماء ، وعين الشمس ، وعين البصر .

ويجب أن نكون قد أعطينا معنى الشبيه حين نخاطب باستعماله ههنا ، وقصارى ما فهمونا من لفظ الشبيه بالاصطلاح الخاصي ، وغاية ما ينصّون عليه هو أن يقولوا : إنا نعني به الموافق في الكيفية .

وإن كان قولنا : إن الكيف هو ما يقال له ، شبيه بالقول النقلي لا المتعارف عند الجمهور ؛ وكان تفسير ذلك النقلي هو الذى معناه الموافق في الكيف ، فلا شك في أن الكيف نفسه يجب أن يكون أعرف من الموافق في الكيف ؛ فيكون من قال : إن الشبيه هو الموافق في الكيف ، وقد عرف الشبيه بالكيف ، وهو يريد أن يعرف الكيف بالشبيه فلا يستفيد المتعلم من هذا البيان شيئاً . إنها يمكن ههنا حيلة واحدة ؛ وذلك أن يكون الكيف وقابل الشبه تجمع لنا من الموجودات معانى مختلفة . ثم إذا فصلنا هذه المقولات ، وعرفنا ما جعلناه مخالفاً للكيف ، واستثنيناها ، بقى لنا المنحصر في مقولة الكيف ما يجاب به عن سؤال كيف مما ليس من تلك الأخرى وما تقال به المشابهة مما ليس تلك ، فيتخيّل الذهن أموراً دون أمور ، وأن يكون ههنا وجه آخر من النظر ، وهو أن نجعل حقيقة البحث عن الشيء أنه كيف هو في نفسه ما يقتصر على نفسه وحاله ؛ فإذا كان الوصف مما يجوز إلى اعتبار أمر آخر فيه غير نفسه وغير حاله حتى يقال إنه كيف هو ؛ فكأنه قد عدل عن الواجب ؛ فإن الساتل إنما رام أن يخبر عن أمر في نفسه إذ قال كيف هو في نفسه دون أمر يكون له لغيره في نفسه .

فيشبه أن يكون الوضع وغير ذلك من المقولات إنما صلح أن يقال له كيف ، إما بالنقل والوضع الثانى ، وإما بالتوسّع فلذلك صار لأن يجاب به عن كيف الشيء ؛ ثم استمر هذا التوسّع وتقرّر عند الجمهور كالأصل . فإن الوضع ليس معنى يتصور للشيء ما لم تتصور به أجزاء هى غيره وجهات خارجة ، ثم يتصور له وضع . فالوضع مخالف للمعنى الذى يكون للشيء في نفسه بنفسه الذى بالحرى أن يكون البحث بكيف مقصوراً عليه . فهذا ، وإن كان قد يمكننا أن نقوله ، فإننا نكون قد تعدّينا أيضاً التعارف إلى نوع من النظر والاستدلال .

وأما الكم فإن التعارف يشبه أن يدل على أنه غير صالح في جواب كيف الشيء ؛ وإن أجيب فإنها هو مجاز .

فإذا كان كذلك فقد تقرر معنى السؤال بكيف . وكيف أشهر من الكيفية ؛ فإن اسم الكيفية اشتق من اسم الكيف ؛ والمشتق منه أدل وأعرف من المشتق له . وهذا من قبيل ما يشتق فيه اسم الحال من اسم الشيء ذى الحال ، ليس من قبيل ما يشتق فيه اسم ذى الحال من اسم الحال ، كاشتقاق اسم الضارب من الضرب . وأيضا فإن الكيف نفسه لا من حيث السؤال والجواب ، بل من حيث هو شئ ، أشهر من الكيفية ؛ إذ كان السبيل إليه الحس ؛ والحس لا يميز الكيفية مفردة ، بل يتناولها مع الشيء المتكيف بها ومع المقدار الذى يلحقها بسببه تناولاً واحداً غير مفصل ؛ ثم من بعد يحصل ما يتخيل . وعلى هذا فاعتبر الشبيه ، وعلى أنه شبيه في نفسه من غير حاجة إلى اعتبار أمر غيره . فليكن هذا قدر ما نقوله في أمر هذا التعريف .

ولنقرر الآن أن الكيفية هى كل هيئة قارة في الموصوف بها ، لا توجب تقديره أولاً تقتضيه ، ويصلح تصوورها من غير أن يحوج فيها إلى التفات إلى نسبة تكون إلى غير تلك الهيئة . وهذا أيضاً ضرب من البيان متعلق بأن يثبت شئ ، ثم يعرف بسلوب أمور عنه . وقد قال قوم : إن الكيفية هى التى تحدث رسماً في الجوهر ، وظنوا أنهم قد أتوا ببيان ؛ وذهب عليهم أن استعمال لفظة الرسم ههنا يشبه أن يكون استعمالاً مجازياً لا يحقق معنى ؛ فإن حقق فليس بحسب التعارف في استعمال هذا اللفظ ، بل لدلالة تفتن به من خارج وهذا اللفظ محيل مغالطى أشد بعداً عن البيان من لفظة الكيفية ؛ وكذلك لهم بيانات تشبه هذه .

فلنقل الآن : إن الكيفية كيف ينقسم إلى الأمور الأربعة التى جعلت أنواعاً لها ؛ فنقول : إن الكيفية لا تخلو إما أن تكون بحيث يصدر عنها أفعال على نحو التشبيه والإخالة أو لا تكون . والذى يفعل فعله على سبيل التشبيه والإخالة فهو كالخار يجعل غيره حاراً ، والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله ، لا كالثقل فإن فعله في الجسم التحريك ، وليس ثقلاً . والذى لا يكون إما أن يكون متعلقاً بالكم من حيث هو كم أولاً يكون ؛ والذى لا يكون متعلقاً بالكم ؛ فإما أن يكون للأجسام من حيث هى أجسام طبيعية فقط أو لا

يكون ، بل يكون لها من حيث هي ذوات النفس ، أو يكون للنفوس ، قالتى تلتئم ما بينها أفعال وانفعالات ، هي التى تسمى كفيات انفعالية وانفعالات ؛ والتى تتعلق بالكم بهى كالأشكال وغيرها ؛ والتى للأجسام من حيث هي أجسام طبيعية فهى القوى الفعلية والانفعالية ؛ والتى تختص بذوات الأنفس فهى التى تسمى ملكات وحالات .

أو نقول : إن الكيفية إما أن تكون متعلقة بوجود النفس أو لا تكون ؛ والتى لا تكون فإما أن تتعلق بالكمية أو لا تتعلق ؛ والتى لا تتعلق إما أن تكون هويتها أنها استعداد ، إما أن تكون هويتها أنها فعل ، وإن عرض لها أن تكون استعداداً . وقد يمكننا أن نحاول فى ذلك ضرباً من القسمة تؤدي إلى هذا الغرض . ولولا أمر الكيفيات التى فى العدد لكان يحسن بنا أن نقول : وما لا يفعل على طريق التشبيه : إما متعلق بالأجسام ، ثم تقسم فنقول : إما من حيث كميتها ومن حيث هي تعليمية ، وإما من حيث طبيعتها ومن حيث هي طبيعية ثم تتم القسمة ، وكانت هذه القسمة أصح مأخذاً . لكن الفردية والزوجية ربما أشبهها تخرج عن ذلك ؛ فإن لم يدخل ذلك فى كفيات هذه المقولة ، وكانت الكيفيات ما يعرض للجواهر الجسمية ، فيجب أن تقسم على نحو ما قلنا .

فأما أنواع القسمة المشهورة فمنها قولهم : إن الكيفيات إما طبيعية وإما مقتناة ، ثم فسروا أن الطبيعية هي المتولدة بالطبع من داخل الموجودة دائماً فى الشيء الذى توجد فيه ؛ والمقتناة فهى التى تمامها من خارج ويمكن اطراحها ؛ وليكن من المقتناة الملكات والأحوال . وأما الطبيعية ، فمنها بالقوة ومنها بالفعل . والتى هي بالقوة فهى الكيفيات التى يقال بسببها إنا مستعدون وفيها إمكان لشيء من الأشياء . والتى هي بالفعل ، فمنها ما ينفذ إلى العمق وهى الانفعالات والكيفيات الانفعالية ؛ ومنها ما يظهر من خارج وهى الأشكال والصور .

وأيضاً فإن لهم قسمة أخرى للكيفية ؛ فإنهم يقولون : إن الكيفية إما أن تظهر فى النفس وإما فى البدن . والتى تظهر فى النفس فإما أن تظهر فى النفس الناطقة وإما فى غير النفس الناطقة . والتى فى الناطقة إما عسرة الانحلال كالملكة وإما سهلة الانحلال كالحال . والتى فى غير الناطقة إما فى القوة المنفصلة وإما فى القوة الفاعلة . والذى فى القوة الفاعلة فهو الصنف الثانى من أنواع الكيفية ؛ أعنى قوة ولا قوة . والذى فى القوة المنفصلة فإنه الصنف

الثالث من أنواع الكيفية ؛ أعنى الانفعال والكيفية الانفعالية . وما يظهر في البدن إما في عمقه وإما في ظاهره . والذي في عمقه فإنه الصنف الثالث من أنواع الكيفية . ثم إنها إن كانت غير ثابتة كانت انفعالاً . والذي يحدث في ظاهر البدن فإنه الشكل والخلقة . قالوا : والشكل يعمّ المتنفس وغير المتنفس . وأما الخلقة فإنها تخصّ المتنفس ؛ وقد قسموا ذلك أيضاً بوجوه من القسمة تشبه هذه .

الفصل الثانى

فصل (ب)

فى تعقب الوجوه التى قسّم قوم بها الكيفية

إلى أنواعها الأربعة

فحرى بنا أن نتأمل الحال فيها تكلفوه من القسمين ليكون لك من ذلك سبيل إلى فصل القضية^(١) فيما يطرأ عليك من وجوه قسمتهم فنقول : إن هذه الوجوه من القسمة كلها غير صناعى ومتكلف قبيح التكلف ، أقبح كثيراً جداً مما تكلفناه .

أما القسمة الأولى فمن موجبها أن يكون سواد الغراب مابناً فى نوع سواديته لسواد مقتنى مكتسب . ويعرض من ذلك أن لا تكون الملكات والحالات نوعاً واحداً من جملة ما خرج بالقسمة ، بل تكون نوعاً ثانياً هو نوع تحت بعض ما خرج من القسمة على نحو ما قال القاسم : " فمنها الملكات والحالات " . وعلى أن هذا القول يوجب أن يكون للملكة والحال قسائم أخرى ، إذا عُدّت الملكة والحال ؛ وجب أن تعد هى معها ؛ فتزيد الأقسام على الأربعة .

وقوله : " منها ما يكون بالقوة ومنها ما يكون بالفعل " ؛ إن عنى بذلك أن هيئة الصلوح للمصارعة وهيئة المصحاحية والمراضية هى معاني من باب الكيفية ليست المصارعة نفسها ولا الصحة نفسها ولا المرض نفسه فذلك تعبير ردىء جداً ؛ فإنه لو قال : " منها ما هو قوة ومنها ما هو فعل حاصل " ، لكان له وجه بعيد ، وإن تعدّر ؛ لأن الشيء الذى بالقوة هو الشيء الذى ليس بموجود ويصح أن يكون موجوداً . فإن كان الذى هو

(١) القضية الشرطية تكون واحدة إذا كانت من حيثين ، كل واحد منها حلية واحدة ، وربطتا بشرطة واحدة .

وإذا بدل ترتيب أجزاء القضية فى القول ، فقدم الموضوع وآخر المحمول ، أو قدم المحمول وآخر الموضوع ، بعد أن يبقى الموضوع موضوعاً ، والمحمول محمولاً ، لم تتغير القضية فتصير غير الأولى ، ولا أيضاً يكون ذلك عكسها ، مثل قولنا : (زيد قام) ، و (قام زيد) .

بل العكس أو القلب أن يصير الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً . فإن قولنا : (زيد قائم) ، و (قائم زيد) ليس بقلب ، ولا عكس . بل القلب والعكس أن يقال : (زيد قائم) ، و (القائم زيد) .

بالقوة هو المصحاحية لا الصحة فيكون هذا النوع هو المصحاحية بالقوة ، فيكون من أنواع الكيفية ما هو مصحاحية معدومة . وإن عني بهذا اللفظ ليس أن المصحاحية تكون في نفسها بالقوة في وجودها بل أنها تكون بالقوة شيئاً آخر ، فيكون قد جعل المصحاحية صحةً بالقوة ، فيكون الشيء الذي هو بالقوة صحةً هو المصحاحية ، فتصير المصحاحية صحةً وقتاً . وليس ولا شيء من الأعراض يصير الآخر ؛ إذ ليس لها في أنفسها شيء مشترك . وإن لم يعن بها بالقوة المصحاحية بل الصحة التي بالقوة ، حتى تكون الصحة ، إذا كانت صحةً معدومةً جائزاً وجودها كانت من نوع ؛ وإذا صارت بالفعل كانت من نوع ؛ فسيكون المعدوم كيفيةً موجودةً .

ومع ذلك فقد تضاعف أنواع الكيفية ، إذ كل واحد من الأنواع قد يكون بالقوة أيضاً ؛ فهذا هذر . وإن لم يعن ما قلناه ولكن عني أن ذلك الشيء إما أن يكون قوة وإما أن يكون فعلاً ؛ وعني بالقوة الشيء الذي يقابل الفعل الذي هو الحصول لا الفعل الذي هو التأثير أو ما أشبهه ، ومقابل ذلك الفعل هو الاستعداد لأمر ما ، حتى تكون لقسمته إلى قوة وفعل وجه ، فيجب أول شيء أن ينظر هل هذه التي نسميها فعلاً ليست في أنفسها قوى ، فيشبه أن تكون الحرارة قوةً ، إذ يستعد بها نحو أمر ما . وكذلك البرودة وكذلك الألوان والمذاقات والروائح ؛ فإن الشيء ذا الرائحة مستعد لأن يؤثر تأثيراً ما . وقد تستعد بعض هذه الكيفيات لانفعال ما ، كالرطوبة ؛ أو للا انفعال ما أو عسر انفعال ما ، كاليوسة ، إلا أن يقول قائل : إن الحرارة في ذاتها أمر ما ، وأما الاستعداد لأن يؤثر بها فهو معنى لازم للحرارة ؛ لأن الحرارة في طبيعتها كيفية ؛ وأما الاستعداد فأمر يعرض لها من حيث تصلح أن تكون مقولةً بالقياس إلى شيء أو بالنسبة إليه . وأما الذي كلامنا فيه فنفس الاستعداد الذي يكون للجواهر لا شيء يعرض له الاستعداد .

فإن قيل هذا لازم أن يكون هذا الباب أوسع مما قالوه ؛ بل يلزمهم أن يجعلوا هذه الاستعدادات التي للحرارة وغيرها من باب الكيف ، وتكون كيفيات عارضةً للحرارة وغيرها ؛ وهذا ليس مذهبهم . وليس عندهم أن الحرارة عرض لها كيفية من باب الاستعداد غير الكيفية المقولة عليها ، فصارت مستعدةً بها ؛ ولا هذا مما يصلح أن يقال ويعتقد . فإن طيخوا أنفسهم قائلين : إن كلامنا في استعدادات الجواهر في ذواتها ؛ وجب أن

تكون المصحاحية استعداداً للصحة في الجسم ، ووجب أن يكون الأمراض فيه مصحاحية ؛ فإنه لا يعرى عن استعداد للصحة . وإن جعلوه استعداداً بحال ، فربما صاروا إلى الصواب ؛ لكن قولهم وعبارتهم لا تشير إلى ذلك إلا بتكلف وتعسف . فلم يحسنوا إذن أن يقسموا هذه القسمة .

ومع ذلك فإن الأخرى في قسمة الشيء إلى قوة وفعل هو أن تكون القوة والفعل فيه لشيء واحد ؛ ولم يفعلوا كذلك . فليس كل ما جعلوه من باب الفعل فعلاً لما جعلوه قوة ، ولا كل ما هو فعل جعلوا القوة عليه من باب القوة ، كاقوة على الترطيب والاسوداد والقوة على قبول العلم .

وأما ما قالوا من كون بعضها في العمق وبعضها في الظاهر فهو رديء جداً . وذلك لأنهم تركوا الكيفيات التي للأعداد ، وتركوا الاستقامة والانحناء التي هي كيفيات في الخط ؛ فإن الخط ليس بجوهر ولا جسم ؛ اللهم إلا أن يقولوا إن الاستقامة والانحناء إذا وجدا في الخط فقد وجدا في الجسم ؛ إذ الخط في جسم ، وما في شيء هو في شيء فهو في ذلك الشيء الآخر ، مستعملين لفظة " في " المشككة ؛ فيلزمهم حيثئذ أن يكون الجسم مستقيماً ومعوجاً ، الاعوجاج الذي لا عرض له ، لا يكون فيه ؛ فإنه لا يوصف به ولا يشق له منه اسم ؛ ولكن يكون موجوداً في شيء منه هو فيه بالذات . وكذلك ليس الاستقامة والانحناء موجوداً بالحقيقة في ظاهر الجسم الذي هو السطح وجوداً بالذات حتى يكون الجسم وحده بالعرض ؛ بل هو فيها جميعاً بالعرض ؛ فليسامح في هذا وليجعل قولهم : " موجود في الجسم أو في ظاهره " كل وجود متعلق به ، وإن لم يكن أولياً .

ثم نقول إن قولهم : " أن الأشكال موجودة في ظاهر الجسم " قول البله المغفلين ؛ فإن الأشكال المجسمة إنما وجودها ، من حيث هي مجسمة ، أن تكون سائرة في الجسم كله ؛ فإن الشكل ؛ إن كان ما أحاط به حد أو حدود ، فإننا نحيط الحدود بالسطوح والسطوح بالعمق .

ولنحقق ذلك أكثر فنقول : إن ههنا حدوداً ؛ وههنا شيئاً ذا حدود له هيئة بسبب الحدود ؛ وههنا تلك الهيئة ؛ فأما الحدود فليست أشكالاً ؛ بل هي أطراف ؛ ولا يجوز أن يقال لشيء منها إنها في ظاهر الحدود حتى يقال مثلاً : إن السطح في ظاهر الجسم ، أو الخط

في ظاهر السطح ؛ وذلك لأن الظاهر غير الذى فى الظاهر ، وليس السطح غير ظاهر الجسم ؛ بل هو نفس ظاهر الجسم ، والخط ليس فى ظاهر السطح بل هو نفس ظاهر السطح .

فإن اعتذر معتذر وقال : إن هذا الإنسان قد تجوَّز فى لفظه ، وكان ينبغى أن يقول : " ظاهر " فقال " فى ظاهر " فلم يعذر أيضاً ، وذلك لأن القسم الآخر هو أنه فى العمق وليس معناه أنه عمق ؛ وليس قوله " ظاهر " قسيمه هو أنه فى العمق ؛ حتى يكون الشيء إما ظاهراً وإما فى العمق ، بل نظير أنه فى العمق أنه فى ظاهر ؛ ونظير الظاهر العمق ، ثم مع ذلك فإن الذى هو الظاهر كم لا كيف ؛ حتى لا يكون لطائفة منهم طريق إلى أن يقولوا : إنه أراد بقوله : " فى العمق " العمق نفسه ، طلباً منهم لاستواء القسمة . فإنه إن كان هذا المذهب فى التأويل صحيحاً كان كأنه قال : وإن بعض كفيات الأجسام ظاهر وبعضها عمق ؛ وهذا محال .

وأما إن عنوا الشيء المتحدّد فهو مقدار لا كيفية . وإن عنوا الهيئة الحاصلة من التحدد ، فإنما يكون فى الظاهر منها ما يكون موجوداً فى السطح وحده من الهيئات ، إما شكلاً كالتربيع وإما هيئة غير الشكل كالسطيح والتقيب والتغير . وأما المجسمات من الأشكال فليست هيئات توجد فى الحدود ، بل هى هيئات توجد فى جملة المحدود بالحدود ؛ وفى الحدود وجود أنيتها بالشركة ليست نسبتها إلى الحدود أولى من نسبتها إلى المحدود . فلو كانت الكرة فى نفس السطح لكانت تقبياً أو تقعيراً لا كرية ؛ كما لو كانت الدائرة فى نفس الخط لكانت استدارة وتقويساً لا دائرة . وكما أن شكل الدائرة موضوعة السطح لا نفس الخط ، كذلك شكل الكرة موضوعة الجسم لا ظاهرة الذى هو السطح ، وإن كان شكل الدائرة لا يتم إلا بانعطاف الخط ؛ وكان شكل الكرة لا يتم إلا بتقيب السطح .

وهذه الأشكال ، وإن كانت تحدث للمحدودات بالحدود ، فليست هى فى الحدود وإن كانت الحدود عللاً لها فليست عللاً لها فى أنفسها ؛ بل فى شيء آخر يتحدد بها .

واعلم أن الحدود أنفسها لا يقال إنها موجودة إلا فى المحدود نفسه جملة . فإن الخط نهاية للسطح الذى هو خطّة على أنه نهاية لجملة ؛ فهو موجود بأنه نهاية فى جملة وجود الصفة فى الموصوف ؛ وليس موجوداً فى طرف منه ولا فى جزء منه دون سائر أجزائه بالقوة .

فكذلك الشكل المجسم هو صفة للجسم كله ليست موجودة في السطح الذى هو الطرف فقط . ومع هذا فإنهم جعلوا هذا النوع شكلاً وخلقة فقط ، كما تسمع ، إذ كان المعلم الأول إنما أورد من الأمثلة في أول الأمر لذينك فقط ؛ وليس كذلك ؛ بل التقييب من جملة هذا الباب وليس شكلاً ؛ إذ ليس له حدّ الشكل .

فإن قال : أعنى بهذا أن كل جزء في باطن الجسم وظاهره يوصف بتلك القوى والكيفيات التى من هذا الباب ، فليس كذلك ؛ فإن الشكل الذى في الكل لا يوجد في الأجزاء .

فأول ما في ذلك ، أنه كان يمكنه أن يقول هذا اللفظ على وجهه وتكون عبارته صحيحة ، فما الذى أحوجه إلى العدول منه . وأما ثانياً ، فإن كثيراً من المعانى التى ليست من باب الشكل إنما يوجد في الجملة دون الأجزاء ؛ كقوة اليد علة أفعالها فإنها غير موجودة إلا في فعل واحد . فإن قال هذا فستجد كذلك حال هيئة المصارعى ، من حيث هو مصارعى فكذلك هيئة قبول كثير من الأمراض .

فأما القسمة الأخرى فإن فاتحتها ليست تنجّه إلى الأربعة ، بل تتجاوزها كما تدرى . ثم يمعن في هذيان كثير إذ يقول : والتى في النفس غير الناطقة : فإما في القوة الفاعلة وإما في القوة المنفّعة . فلا أدري أن هذا الرجل عن كم صواب ذهب . من ذلك أن نوع القوة واللاقوة ليست تتعلق بالنفس ، فإن الصلابة واللين من هذا القليل اتفاقاً وليست مما يتعلق بالنفس ؛ والثانى أنا لو سألنا فيها وجعلناها مما يتعلق بالنفس فما بال الانفعاليات والانفعالات مثل الحرارة والبرودة وغير ذلك ، جعلها في هذا القسم وليست من العوارض التى تتعلق بالنفس الناطقة أو غير الناطقة أو غير الناطقة البتة .

ومن ذلك أنه ليس جميع ما في باب القوة واللاقوة يتعلق بالقوة الفعلية ؛ فإن المراضية والاستعداد للانصراف ليست من باب قوة يفعل بها شيء . وأيضاً فإن المصحاحية هى بمعنى القوة التى لا تنفعل إن كان لا بد من معنى القوة على الفعل ؛ فإنه وإن كان المصحاح يعرض له أن يكون قوياً على أفعال ، فذلك أمر لازم للمصحاحية ؛ أما المصحاحية فإنها مصحاحية من حيث لا تنفعل من أسباب المرض ، لا من حيث يفعل بها أفعال . وأيضاً فإن الأشياء التى جعلها في القوة الانفعالية ، وإن كانت تسمى انفعالية وانفعالات فليس كلها

من جملة القوى الانفعالية . فإن الحرارة والبرودة لأن تجعلا في القوة الفعالة أولى من أن تجعلا في القوة المنفعلة . فإن قال : إن هذه تحدث بالانفعالات في المادة فتلك الأولى أيضا لا تحدث إلا بالانفعالات في المادة . وأيضاً فإن كان الاعتبار ليس أن يحمل على المقسوم إليه^(١)

(١) الأمور القاسمة فإنها إنما تكون أبداً كل ما أمكن أن يحمل على الكلي المقسوم حلاً غير مطلق . ومتى كان المقسوم جنساً فإنه قد يقسم بالفصول الذاتية المقومة لواحد واحد من أنواع ذلك الجنس . مثال ذلك الحيوان ، فإنه جنس الإنسان والفرس ، والفصول القاسمة له - وهي المقومة لهذين النوعين - هما الناطق والصهال ، والحيوان يقسم بهما ، فيقال الحيوان إما ناطق وإما صهال ، أو منه ناطق ومنه صهال . ومتى أخذنا الجنس ، وقرنا به الفصول التي قسمته ، وأسقطنا منه حرف القسمة ، وأفردنا مقترن الجنس والفصول كل واحد على حiale ، فإن الحادث عن قسمة الجنس بالفصول الذاتية هي الأنواع . مثال ذلك الحيوان الناطق والحيوان الصهال ، فإن الحيوان الناطق نوع والحيوان الصهال نوع . والأنواع كما قد قلنا ربما لم يكن لبعضها اسم مفرد ، فيؤخذ مجموع جنسه وفصله فيقام مقام الاسم المفرد ، فتكون الفصول التي تقوم أنواعها هي بأعيانها تقسم جنسها إلى تلك الأنواع . والفصول التي تقسم جنساً ما إلى أنواع هي بأعيانها تقوم الأنواع التي إليها قسم الجنس . والأنواع الحادثة عن قسمة جنس بفصول متقابلة المتقومة عن تلك المتقابلة التي قسمة الجنس تسمى الأنواع القسيمة . ومتى قسمنا جنساً إلى أنواع وكان تحت كل واحد من تلك الأنواع أنواع أخرى ، فإن تلك قد يمكننا أن نقسم كل واحد منها إلى الأنواع التي تحتها ، فيحدث من قسمة كل واحد منها أنواع أخرى . وكذلك قد لا يمتنع أن نقسم تلك الأخرى إلى أنواع أخرى ، حتى ننتهي إلى الأنواع الأخيرة . وعلى هذا المثال لفنتزل أنا أخذنا الكلي الأول الجنس العالي ، فإذا إذا قسمناه هذه القسمة حدثت أنواع قريبة منه ، وكذلك نقسم كل واحد منها إلى أنواع أخرى ، وكل واحد من تلك الأخرى إلى ما تحتها ، ثم نتأدى كذلك إلى أن ننتهي إلى الأنواع الأخيرة . وظاهر أنا كلما انجدرنا بالقسمة حدثت أنواع أكثر عدداً من التي قسمناها .

ومتى أخذنا أنواعاً أخيرة قوامها من فصول متقابلة ، وأقمنا بمجموع أجناسها وفصولها مقام أساميها ، ثم أسقطنا فصولها وأخذنا أجناسها وحدها ، فإن هذا الفعل يسمى التركيب . والأنواع المأخوذة أولاً هي التي منها كان وقع التركيب ، والحادث بالتركيب هو الجنس المأخوذ مفرداً . مثال ذلك الإنسان والفرس هما نوعان أخيران ، فإذا أقمنا الحيوان الناطق بدل الإنسان والحيوان الصهال بدل الفرس ، ثم أسقطنا منهما الناطق والصهال وأخذنا الحيوان وحده ، فهذا الفعل هو تركيب الإنسان والفرس اللذان منهما كان التركيب ، والحادث عن تركيبهما هو الحيوان . وكذلك قد يمكننا أن نأخذ الحيوان وقسيمه فنركبهما ، فيحدث منهما الجنس الذي فوقهما . مثال لك أنا نأخذ بدل الحيوان المغتذي الحساس ، وبدل النبات

معنى ما قسم إليه من القوتين ، بل أن ينسب إليهما ، فإن لكل واحد من الجنسين نسبة إلى قوة فاعلة ومنفعلة معا ، إذ لا واحد منهما يحدث إلا عن سبب فاعل ومنفعل .
ثم من جودة هذه القسمة ترديده النوع الثالث في القسمة مرتين . والعجب ممن يلتفت إلى ما يقوله هؤلاء ويكتبه ويدونه ومن أنا نحتاج إلى مناقضته .

=
المغتذي اللاحساس ، وتسقط منهما المتقابلين ، فيحدث المغتذي وهو جنس الحيوان والنبات . وعلى هذا المثال قد يمكننا أن نتأدى في التركيب إلى أن نتهي إلى الجنس العالي .

الفصل الثالث

فصل (ج)

في تعريف حقيقة كل نوعين من أنواع الكيفية

وهو الحال والملكة والقوة واللاقوة

فلنبتدئ بالنوع الموجود بسبب النفس . وهذا النوع لا اسم له يعمه ، لكن له اسمان بحكم اعتبارين : فإن الكيفيات التي تتعلق وجودها بالأنفس منها ما يكون راسخا في المتكيف بها رسوخا لا يزول ، أو يعسر زواله ، وبالجملة لا يسهل زواله ، ويسمى ملكة ؛ ومنها ما لا يكون راسخا ، بل يكون مذعنا للزوال سهل الانتقال ، فيسمى حالا .

والأظهر في تعارف محصل أهل الصناعة إن الحال ليس مقولا على الملكة حتى يكون الحال اسم هذا الجنس الذي هو نوعٌ من الكيفية ، وحتى تكون كل ملكة حالا ، وليس كل حال ملكة ، بل الحال اسم لطبيعة هذا الجنس ، إذا كان يعبرُض للزوال وكان غير مستحكم ، فإذا استحكم لم يسمى حالا بل ملكة .

وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس ، فإن الانفصال بينهما ليس إلا بحال النسبة إلى التغير وزمان التغير ، وهذا انفصال بأعراض لا بفصول داخلية في طبيعة الشيء ؛ ولا أيضا يجب أن يكون بين الحال والملكة اثنية ، كما بين الشخصين ، بل يجوز أن يكون بينهما اثنية ، كما بين شخص واحد بحسب زمانية كالصبي والرجل ، فإنه ليس يجب أن يكون الصبي شخصا غير الرجل في ذاته ، وإن كان غيراً بالاعتبار . فإن الشيء الذي هو حال ما كابتداءً بخلقٍ أو تصنعٍ لم يستقر بعد في النفس ، إذا تمرن عليه ، انطبع انطبعا تشدد إزالته ، فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالا ثم صار ملكة ، فليس بحال .

ومن الملكات العلوم والفضائل . ونعني بالفضائل لا الأفعال المحمودة ، بل الهيئات النفسانية التي تصدر عنها الأفعال المحمودة صدورا سهلا كالطبيعي من غير أن تحتاج إلى روية واختيار مستأنف ، فتكون بحيث إذا أريد أضداد تلك الأفعال ، شق على أصحابها وتعرفت عليهم واحتاجوا إلى تكلف . وهذا مثل خلق العدالة والعفة ؛ والردائل أيضا التي هي أضدادها ، فإنها ملكات . فإن الفاجر بالخلق يتعذر عليه التعفف عند التمكن ، فإن فعله تأذى به ، وإن أتى بفعل الفجور سهل عليه ، ففي نفسه هيئة مطاوعة نحو فعل ،

معاصيةً نحو آخر ؛ فهذه ملكات . والعلوم أيضا ملكات . ليس إذا استوفى المتعلم أصول الصناعة ومهر فيها فقط ، بل والرأى الواحد ، إذا اعتقد وعلم وتيقن به ، عسر زواله ، أو يبنى البدن بأفة عظيمة من أمراض أو أحوال أخرى .

وأما الحال فيسمى بها ما كان من هذا الجنس سهلاً الزوال سهولة زوال الحرارة العرضية والبرودة العرضية وزوال الصحة من المسقام والمرض الحاد من المصحاح ، وإن كانت الحرارة والبرودة ليستا من هذا الجنس ، وإنما أوردناها تمثيلاً لما يزول بسرعة . وأما الصحة والمرض إذا كانا سهلي الزوال فهما من هذا القبيل . ومن الحالات الحرد والخجل والغم والهلم والظن والعقد الذي لم يتبرم . فأما إذا صار شيء من الظن ومن الصحة ومن أو من المرض مستحكماً لا يزول بسهولة ، فهو من جملة الملكات .

وكل ما هو ملكة مكتسبة فقد كانت حالاً ، أى كانت تلك الهيئة إلى أن استحكمت حالاً . وليست كلُّ حال فإنها كانت ملكة فأنحلت حالاً . هكذا يجب أن تفهم هذا الموضوع ، لا ما فهم من أن الحال تقال على المعنى الذى هو أعم من الملكة . ثم إن الملكة لا تصير نوعاً تحتها ، كما لا يجب أن يصير الحيوان المتحرك والحيوان الأثبت نوعاً لأنه يزيد على طبيعة العام بعرض لا بفصل ، فإن الأمر ليس هكذا ، لأن واضع هذين الاسمين قال : إن الفرق بين الملكة والحال أن هذه سهلة وتلك أطول زماناً وأعسر تحركاً . والعام لا يحمل عليه الفصل ، ولا العرض المقابل لعرضٍ يخص واحداً مما تحته قد جعل له بحسبه اعتبار واسم ، كما لا يقال : والفرق بين الحيوان وبين الإنسان أو بين الحيوان والحيوان الصحيح أن الحيوان أعجم أو مريض والإنسان ناطق أو الآخر صحيح . على أنى قليل الالتفات إلى أمر الأسماء ؛ ولا أمتنع أن يكون الجانب الذى يحتاج إلى التأويل هو هذا اللفظ ، وأن يكون مما قاله واضع هذه التسمية ، من أن الملكات أيضاً هى حالات ليس على معنى أنها قد كانت حالات بل إنها فى الحقيقة حالات .

وحيث قال : " إن الفرق بين الحال والملكة أن هذه سهلة " معناه أن هذه قد تكون سهلة ، لكن إثباتى لما أثرته لسبب تعارف الأقدمين المنقول عنهم هذه الألفاظ ، وهو أن الحال هى كيفية سريعة الزوال ، والملكة كيفية راسخة .

وأما الجنس الآخر من أجناس الكيفيات التى هى أنواع الكيفية العامة فيجب أن يتصور على أنه استعداد جسمانى كامل نحو أمر خارج بجهة من الجهات ، لا القوة التى فى المادة الأولى ، ولا قوة الجوار ؛ فإن كل إنسان بالقوة صحيح ومريض ، لكنه يتمه الاستعداد حتى تصير هذه القوة التى بحكم الجوار الطبيعى وافرة من جهة أحد طرفى النقيض ، فلا يكون فى قوة الشيء أن يقبل المرض وأن يصرع غيره فقط كيف كان ، بل أن يكون قد ترجع قبول المرض على قبول الصحة ، أو ترجع لا قبول الصرع على قبول الصرع . والمصحاحية والمراضية والهيئة المصراعية والهيئة الانصراعية ، والصلابة المترجح فيها أن لا ينغمز ، واللين المترجح فيه أن ينغمز ، هى من هذا الباب . لكن فى هذا الموضع شكوكا ؛ وذلك أن الأمور التى تدخل فى هذا الجنس توجد ثلاثة أمور : استعداد شديد على أن يتفعل كالمراضية ؛ واستعداد شديد على أن يفعل كالمصراعية ؛ واستعداد شديد لا على أن يتفعل ولا على أن يفعل بل أن لا يفعل ، كالمصحاحية والصلابة .

وقول القوة على هذه الثلاثة قريب من أن يكون على سبيل اشتراك الاسم ؛ وإن ريم جمعه فى معنى واحد كان عسرا متكلفا . وأيضا فلمتشكك أن يتشكك فى أنه هل المصارعية فى هذا الباب داخلة من حيث لا ينصرع ، أو من حيث يصرع غيره . فإن كان من حيث لا ينصرع تكون المؤونة فى الشك خفيفة ، ويكون هذا الجنس هو تأكد أحد طرفى ما عليه القوة الانفعالية فى أن يتفعل أو فى أن لا يتفعل ؛ لكنه يعرض أن يضع استعداده من حيث يحرك غيره من الأقسام ، إذ لا يصلح أن يوجد فى الأجناس الأخرى أو يصعب ، وإن كان من حيث يصرع فإن الشبهة الأولى تتأكد ؛ وكأنك قد فهمتها .

ولسنا نعنى بالقوة المصراعية القوة الأولى المحركة النفسانية التى هى جوهر ولا يقبل الأشد والأضعف ، بل هذه ككمال لتلك القوة من جهة مواتاة الأعضاء ؛ ونسبتها إليها نسبة شدة الذكاء والفهم إلى النفس الناطقة ؛ فنقول الآن : إن المصارعية يجب أن يعلم أنها متعلقة بثلاثة أمور : أمر فى البدن ، وأمر فى القوة المحركة ، وأمر فى القوة الدراكة . أما ما يتعلق بالقوة الدراكة فهو معرفة ما صناعية تُحَيِّل المصارعة ، كمعرفة صناعة الرقص والضرب بالعود ، وبالجملية هو صنف من أصناف المعرفة بكيفية أفعال تتعلق بالحركة وبما ليست له هيئة قارة الوجود فى موضوعه تُعرف ، كصناعة البناء والكتابة . وأما ما يتعلق

بالقوة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف العضل على إدراك الغرض في المصارعة . فهاتان إما حالان إن ضعفتا ، وإما ملكتان إن تمكتتا ؛ وليستا ولا واحدة منهما من الأمور البدنية الصرفة .

وأما الثالث وهو الباقي فهو أمر بدني ، وهو كون الأعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها . فهذا هو من هذا الباب وهو جزء من أجزاء كمال صناعة المصارعة الطبيعية ؛ وهو غير معنى القوة المحركة ؛ لأن ما يعرض للقوة المحركة وبالجمللة للقوى النفسانية فهو من الباب الأول من أنواع الكيفية .

فقد زالت هذه الشبهة وتقرر أن هذا الجنس هو استكمال استعداد أحد طرفي ما عليه القوة التي بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما إذا وجد كان انفعالا بالفعل كالمراضية ، أو شديد الاستعداد لأن لا يوجد فيه ، وهذا كالمصحاحية . وبالجمللة فإن هذه القوة إما أن تستكمل آخذة نحو التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهي اللاقوة ، وإما نحو أن لا تتغير عنها وهي القوة الطبيعية .

الفصل الرابع

فصل (د)

في إيراد الشكوك في النوع

المنسوب إلى قوة ولا قوة

لكن العادة جرت على خلاف ما قلناه ، وذلك أنه قد صرح في التعليم الأول ، بأن القوى ، إنما هي قوى ، بحسب أنها تفعل بسهولة ، كالمصراعى ، أو لا تفعل بسهولة ، كالصلب ؛ واللا قوى ، هو الذى ليس له قوة على أن لا يفعل ، كالمراض الذى ليس له قوة على أن لا يفعل ، واللين الذى ليس له قوة على أن لا يتقطع .

فلنتأمل الحال في هذا ، فإن شبهتنا قد عادت ، فإن الحرارة قوة على أن تفعل بسهولة ، إذ تحرق بسهولة ، فهل هي من هذا الجنس ؟ فأما ما يقال إن الشيء يكون في جنس و جنس ، أو نوع ونوع باعتبار واعتبار فأمراً قد فرغنا عن منع الالتفات إليه . فلعل حقيقة الحرارة من حيث هي حرارة غير حقيقتها أنها تحرق بسهولة ، ولعل الحرارة إنما تكون قوية على الإحراق بسهولة ، لا لأنها حرارة بل لأنها حرارة شديدة ، فتكون شدة الحرارة داخلية في هذا النوع . وهذا أيضاً يوجب أن تكون شدة الحرارة ، عارضة للحرارة ، حتى تكون حرارة واحدة تشتد وتضعف ، وهي في أنها حرارة واحدة ، وإنما تعرض لها الشدة بأن تكون الشدة لا كحرارة أخرى أضيفت إليها ، بل كيفية غير الحرارة ، تقارن الحرارة فتصير الحرارة بها أشد إحراقاً ، وهذا غير مقبول .

ثم إن أمر السهولة أيضاً مشكّل ، فإن الشيء إنما يكون سهلاً بالقياس إلى شيء آخر ، فيشبه أن يكون كل حرارة فلها شيء هي بحسبه سهولة الإحراق ، وشيء هي بحسبه صعوبة الإحراق . وكذلك حال المصراعى ، فإن شيئاً واحداً يكون بالقياس إلى شيء قوياً على أن يصرعه وبالقياس إلى شيء آخر قوياً على أن ينصرع منه ، بل قد يكون من الناس من هو بالقياس إلى أكثر الناس صراع ، وقد يكون منهم من هو بالقياس إلى أكثرهم منصرع ، فيشبه أن تكون القوة هي هذه ، أى أن يكون صرعه أكثر من انصراعه ، فتكون القوة الفاعلة فيه أرجح من المنفوعة لأمر ما لا محالة موجود فيه ، فيكون كل واحد من القوى والضعيف فيه الشيء الذى يصرع به ، لكن لأحدهما أشد وللآخر أضعف . فالذى فيه قوة

أن يصرع أشد ففيه قوة أن ينصرع أضعف ، والذي فيه قوة أن ينصرع أشد ففيه قوة أن يصرع أقل ، ففي كل واحد منهما قوة الأمرين ، ولكنها في أحدهما أكثر وفي الآخر أقل .

فترى القوتين هل إنها يختلفان في طبائعهما بالشدة والضعف ، بعد أن يكونا من نوع واحد ؟ وليس كذلك بل الحرارة الضعيفة مخالفة للحرارة القوية في نوعها ، فإن كانتا متخالفتين ، فيشبه أن تكون القوة مخالفة للعجز في النوع ، وإن لم تكونا متخالفتين ، فلا تكون القوة مخالفة للعجز في النوع بل تكون كالخط الأطول والأقصر ؛ فأمثال هذه الأشياء تتشكّل فيما قيل .

وأيضاً فإنه لو كانت القوة على أن تفعل بسهولة ، والقوة على أن لا تفعل بسهولة ، وعدم القوة على أن لا تفعل بسهولة ، وعدم القوة على أن لا تفعل بسهولة ، تعد عدّاً تحت الكيفية على أنها أنواع قريبة ، لكان قد يمكن أن نتساهل في جميع ذلك . لكن إنما تعد على أنها منحصرة تحت جنس هو نوع للكيفية ، وعلى أنها في القسمة الثانية .

ثم إذا أريد تعرف ذلك الجنس لم يدل عليه إلا بأن يقال ، إنه الذي منه كذا وكذا ؛ فلا يدل على طبيعة عامة أخص من الكيفية وأعم من كل واحد من هذه ، وإن كان قد يمكن أن يتكلف ذلك على سبيل إجحاف على الحق .

وعلى أن ههنا شيئاً آخر وهو أن قولهم : إن اللين هو الذي ليس له قوة أن لا ينقطع ، إما أن يثيروا بهذا إلى عدم كيفية ، لو كانت لكانت قوة مقاومة ، وكان بها لا ينقطع الشيء سهلاً ، من غير أن يراد بإزائها إثبات معنى ، فيكون اللين حيثئذٍ عدم كيفية ليس كيفية ؛ وإما أن يراد بذلك إثبات معنى به ما يستعد لسرعة قبول الانغياز ، فلا يكون إلا القوة الانفعالية ، وهذا أحرى أن يكون فإن اللين بالحرى أن يكون معنى لا عدم معنى ، والصلابة كذلك ؛ فحيثئذٍ يكون ما سموه لا قوة ، هو قوة انفعالية شديدة الاستعداد ، سواء قلت : إن قوة ، أن لا ينقطع ، كيفية قائمة ، بها تمنع المادة ، أو قلت : إن قوة أن لا ينقطع ، ليست كيفية قائمة .

ولكن عدم المطاوعة المادية ، فإن ذلك إن كان عدماً ، فالذى يقابله في المادة ، يكون معنى وجودياً وكيفية ، فيكون إذن اللين ليس نفس عدم شيء ، بل هو معنى محصل يقارن العدم . فيظهر أن هذا اللفظ ههنا ، وهو قولهم ، لا قوة ، لفظ مجازي ، يحتاج إلى وجه

يصرف إليه ؛ إذ قد أخذ فيه ، يدل تلك الكيفية ، لفظ يدل على أمر يلزمها ، وهو عدم شيء آخر لا يخالطها ، فلا يبعد أيضاً أن يكون اللفظ الآخر وهو القوى ، سبيله هذه السبيل . ويكون ، وإن كان معناه الأول ، أنه هو الذى يقوى على أن يفعل بسهولة ، فليس الغرض من استعماله ذلك ، ولا المراد بالقوة هذه القوة ، ولكن ما يلزمها هذه القوة ، وهو أن يكون الشيء فى نفسه مثلاً عسر الانصراع ، فيتبع ذلك ، أن يكون سهل الصرع لغيره ، حتى تكون الحالة التى بها يكون الشيء عسر الانصراع ، هى من هذا الجنس من الكيفية ، وقد دل عليها بما يلزمها ، كما هناك ، إذ دل هناك على قوة ما ، بما يلزمها ، وهو لا قوة أخرى ، ولم يرد بها نفس تلك اللاقوة .

وكذلك ههنا أيضاً ، يكون لم يرد بالقوة نفس تلك القوة ، حتى يكون كأنه يقول : إن المعنى الذى به يقاوم الشيء ما يفعل فيه حتى يتوصل به إلى أن يفعل فى الآخر بسهولة ، أو لا يتفعل عنه بسهولة ، هو الباب المسمى قوة . فإن فهم هذا القول على هذا التأويل انزاحت العلل ، ولم تدخل أشياء من أجناس أخرى فى هذا الجنس .

ولتعلم أن الكتاب المسمى بقاطيغوريوس ، موضوع للشدة الذين لم يتدربوا ، ولم يبلغ فيه من التحقيق ما ينبغي ، بل قد يجوز فيه كل التجويز تخفيف ، فكأن حال الإنسان المصارع ، التى بها لا ينصرع ، ويتوسطها يتمكن من أن يصرع غيره ، على هذه الجملة التى أشير إليها فى هذا الكتاب ، حالة معروفة ، يمكن أن يدل عليها ؛ فإذا فصل على المتعلم أن ههنا حالة بها لا ينصرع ، وحالة بها يصرع ، تشوش على المبتدئ وعسر فهمه ، فأهمل كما أهمل كثير من الأشياء فى هذا الباب ؛ ثم الواردون من بعد ، شوّشوا الأمر فيه ولم يتركوه على الظاهر .

وقد ظن قوم أنه يمكن أن تجعل القوة على أن لا يتفعل واللاقوة على أن لا يتفعل ، قوة واحدة ، ذات اعتبارين مختلفين بالقياس إلى شيئين ، مثل اللين ، فإن له قوة على ، أن ينقطع بسهولة ، وليست له قوة على أن لا ينقطع بسهولة ، وتلك كيفية واحدة فيه بعينها ، والذى ليس له قوة على أن يمرض بسرعة ، فله قوة أن لا يمرض بسهولة ، والذى له قوة أن يمرض بسرعة ، فليس له قوة أن لا يمرض بسرعة ، والذى له قوة أن لا ينصرع بسهولة ، ليس له قوة أن ينصرع بسهولة . فهذه كيفية واحدة يقال لها من جهة إنها قوة ، ومن جهة إنها

ليست قوة ؛ لكنه وإن كان كذلك ، فإن عاداتهم في أن ليس قوة ، إنها هي فيما ليست له قوة مقاومة قوة الفعل ، واللاقوة ، الذى هو ضعف طبيعى ، الذى بالحرى أن يقال له في بعض المواضع إنه عجز .

وأما أن لا يكون قوة على سرعة القبول والمطاوعة ، فكأنهم ليسوا يدخلونه في هذا الباب ، ولذلك يبقى لهم الأقسام ثلاثة : قوة انفعال ، وقوة مقاومة ، وقوة فعل . فإن لم يفعلوا هكذا ، ولكن جعلوا قوة المقاومة عجزاً بالقياس إلى سرعة الانفعال ، وكان الجامع بينهما ، أن كل واحد منهما استحكال في أخذ ما عليه القوة الأولى من أن يفعل وأن لا يفعل ، فإنه حيثئذ يكون بينهما جامع هو الذى يميل إلى أن يجعله النوع من الكيفية الذى هو هذا الجنس ، ويجعل هذين نوعين متقابلين تحته ، أحدهما يسمى قوة طبيعية ، والآخر عجزاً طبيعياً . لكننا نحتاج إلى جامع ، بين هذا الجامع ، وبين الذى هو قوة فعل وهذا يعسر ، فليكن هذا الجامع أن في الشيء مبدأ به يتم حدوث أمر حادث ، على أن حدوثه مترجح به . فإن فعلنا هذا وتكلفنا ، كانت القوة الفاعلية ، التى بسهولة ، والتى للمقاومة ، والتى للانفعال بسهولة ، داخلة في هذا الصنف .

ولكن الشناعات المذكورة ، وغيرها ، تكون باقية وتكون القسمة إلى الأربع قسمة متداخلة لا مفصلة . ولنتقصر الآن على ما قلناه ، فإما إن أوردنا في هذا الباب جميع ما يجب إيراد طال ، ولا كبير جدوى في تقديم هذا الكتاب على المنطق ، فضلاً عن إطالته ؛ ولا ينبغي أن يظن بسبب وقوع غايات هذا الجنس ، إما في مقولة خارجة عن الكيفية ، وإما في نوع من الكيفية غير هذا النوع .

إن هذا النوع قد يقع خارجاً عن الكيفية ، أو يداخل نوعاً آخر تحتها ، مثاله أن المصارعى له قوة على أن يحدث في آخر صرعاً ، وعلى أن لا يحدث فيه نفس صرع ، وهىة الصرع أعنى الغاية التى تحصل عنه ، لا التحريك إلى الغاية هى من باب الوضع ، والتحريك من باب الفعل ، وكذلك الممرض ، له قوة ، علياً يقبل الممرض بسهولة ، والممرض من النوع الأول من أنواع الكيفية . فإنا لا نسمى المصارعى مصارعياً لأنه بالحال المذكورة من الصرع ، ولا الممرض ممرضاً لأنه موجود فيه الممرض ، بل من قبل أن لهم قوة

المجلد الأول ٣٠٣
على ذلك وإن كانت في نفسها معنى فعلياً به يقال إنه كيف هو ؛ ولكن تلك الفعلية ليست
صرعاً ولا مرضاً .

الفصل الخامس

فصل (هـ)

في الكيفيات الانفعالية والانفعالات

والجنس الثالث من التي هي أنواع من الكيفية ، وجنس الأنواع من الكيفية ، حاله في أنه لا اسم يعمه ، حال الجنس الثاني . وكذلك فإنه لم يذكر له رسم عام ، بل جعل له اسمان ، وجعل أحد الاسمين مقولا على أنواعه بالاشتراك ، والآخر مقولا عليها قولاً مجازياً . وذلك أن هذا الجنس يقال له جنس الكيفيات الانفعالية والانفعالات ، فتكون الكيفيات الانفعالية ، منها ما يشبه الملكة من النوع الأول ، والانفعالات ما يشبه الحال منه . واسم الكيفية الانفعالية يقال على بعض أنواعها ، لأنها تحدث من انفعال مثل الصفرة التي تتبع المزاج الحاد المستحكم في الكبد ، ويقال على بعضها لأنه يحدث منه انفعال لا في كل شيء بل في الحواس .

أما الانفعالات فيوهم ظاهر ما يقال فيها أنها ليست كيفيات ، كأن الصفرة إذا لم تستقر زمانا طويلا لم تكن من مقولة الكيفية ، لا لأنها اصفرار ، أي أخذ إلى الصفرة ، فإن الاصفرار لو توهمناه تطول مدته ، لم يكن أيضا كيفية ، بل ربما أدى إلى كيفية تحدث في آخرها ، وعندما ينتهي إليها يفنى الاصفرار ويقف ؛ إنما الاصفرار من مقولة أن يتفعل ، بل الصفرة نفسها ، إذا توهمنا الاصفرار قد انتهى إليها ، فاستقرت استقرار صفرة أخرى ، مما يدوم أو يطول زمانها ، لكن هذه ثبتت يوماً أو ساعة ، وتلك طال بقاءها ، فإن هذه الصفرة تسمى انفعالاً ، والطويلة المدة كيفية ، وكذلك السواد والحرارة والبرودة وما أشبه ذلك .

فإن أصلح هذا الظاهر ، ومنع أن يكون طول الزمان وقصره مخرجا الشيء عن مقولة أو مدخلا فيها ، كما فعل حيث ذكر الملكة والحال ، فإن اللاتي تسمى انفعالات تكون أيضاً كيفيات ، لكنها من قصر مدتها ، وسرعة زوالها منعت اسم جنسها ، كما قد يقال للقليل إنه ليس ، وسميت باسم الأمر الذي هو في التجدد والتغير ، وهو الانفعال ، فسميت انفعالات ؛ فيكون هذا الاسم كالمستعار لها ، أو المنقول إليها ، لمشابهة من غير أن يراد بإطلاق هذا الاسم عليها ما جرت العادة بفهمه منه . وبالحري أن يكون الأمر كذلك ، وألا يكون الاستعداد لسرعة الزوال مخرجا للأمر عن جنسه .

والآن فإن المعانى التى يدل عليها هذان اللفظان ، هى معانٍ ثلاثة : معنى الكيفية التى تنفعل عنها الحواس ولها بقاء ، ومعنى الكيفية التى تحدث عن انفعال فى موضوعها ولها بقاء . وقد حصرا فى لفظ واحد . ومعنى الكيفية التى لا ثبات لها .

وليس كل واحد من هذه المعانى عاماً لجميع ما تحت هذا النوع ، ولا أيضاً يدل على فصول حقيقية تنفصل بها أنواع مرتبة تحت هذا النوع ، لكن أحد هذه المعانى قد يعم الثلاثة ، وهو أنها بحيث تنفعل عنها الحواس ، فإن الانفعالات والانفعاليات كلها تشترك فى ذلك ، ويعمها شىء ، وأنها من شأنها أن تفعل فى مواد ما أشياء تشاركها فى المعنى ، فإن الحار يفعل الحار ، والبارد يفعل البارد ، والأسود أيضاً يقرر شبح السواد فى الحواس والتخيل .

وتجدها تشترك فى أن يصح فى طبائعها أن تعرض للأجسام على سبيل الانفعال الجسمانى والحرارة النارية ، وإن كان يظن على ظاهر الأمر إلى أن يعرف الأمر المحقق فيه ، أنها لم توجد فى النار بانفعال ، ولا أيضاً فى مادة النار ، إذ حصول ما يحصل فيها ليس بانفعال ، إنما الانفعال فى الموضوعات القائمة .

فإن ساعنا فى تسليم هذا القول ، فإن الحرارة من شأن طبيعتها من حيث هى حرارة أن تحدث بالانفعال ، وإن كان فى غير النار . وحلاوة العسل ، وإن لم تحصل فى العسل على سبيل انفعال من العسل ، فقد حدثت على سبيل انفعال وجد فى أمور تكونت عسلًا ، وانفعلت انفعالاً ما صارت بذلك حلوة ، فتشترك بذلك فى أنها بحيث يصح أن تحدث عن انفعالات فى موضوع ما ، وإن اختلفت فى أن بعضها يحدث بانفعال الموضوع بها نفسها ، وبعضها قد يحدث تبعاً لانفعال فى الموضوع ؛ ويجمع جميع أصنافها بأن الحواس تنفعل بها . ومع هذا فليس يمنع ظاهر الحال أن تكون هذه المعانى الجامعة قد تدخل فيها أمور : منها ما هو من باب الكيفية إلا أنه فى غير هذا الجنس ، مثل الرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والثقل والخفة ، فإنها كلها محسوسات ؛ ومثل الخشونة والملاسة ، فإنه وإن لم تكن من الكيف ، بل من الوضع ، فهو محسوس . والرطوبة واليبوسة فى ظاهر الأمر ، وللصلابة واللين أيضاً هى من باب القوة واللاقوة .

لكننا إذا قلنا كيفيات انفعالية خرجت الخشونة والملاسة ، وأما الرطوبة واليبوسة والصلابة واللين ففي أمرها نظر ، فإنها إما أن تكون ماهيتها هي أنها استكمال استعداد في أن ينغمز ويتشكل بسهولة ، وفي أن لا ينغمز ولا يتشكل بسهولة ، أو يكون أمر آخر هو في نفسه موجود محصل ويلزمه هذه الكيفية ، وتكون إنما تحس من جهة الأمر الآخر حتى تكون هذه الكيفية دليلاً على ذلك الوجود الآخر .

وهذا يتبين بأن يتأمل حاله في دخوله في الحس ، أهو له من حيث ينغمز أو لا ينغمز أو من جهة شيء آخر . أما أنه لا ينغمز ، فهو معنى عدمي ، إنما يجب أن يحسه الحس على سبيل تعطله كما يتعطل عند الظلمة ، وإبصارنا للظلمة هو أن نكون لا نبصر شيئاً .

ثم الصلب يشبه أن يكون إدراكنا له باللمس ، كالإدراك الوجودي ، واللين ، كغير الوجودي الذي لا يحس معه بممانعة أصلاً . وأما الانغماز الذي في اللين فهو قبول حركة على هيئة ، والحركة مع الهيئة غير محسوسة إلا بواسطة ، وقد يحس الانغماز أيضاً بالبصر دون اللمس .

وكذلك سرعة الحركة إلى الشكل ويطؤها ، فلا يكون ذلك دليلاً على أن الصلابة واللين أو الرطوبة أو اليبوسة قد أحسا بالبصر ، فإذا لم يلمس هو الانغماز ، وعدم الانغماز ولا أيضاً الاستعداد ، فإن الاستعدادات من حيث هي استعدادات معان تعقل .

وكذلك فإن قوة المصارعي لا يحسها مصارعه ، بل يحس هناك صلابة للمقاومة . وكذلك الزق المنفوخ فيه الهواء ، فإن الهواء الذي فيه لم يصلب بوجه من الوجوه ، بل هو في طبيعته كما كان ، لكن الحس يحسه كما يحس الصلب .

وكذلك الرياح فإن الأمر الذي يحس من المقاومة ، هو غير الاستعداد الطبيعي الذي في الشيء الموجود ، فإن الهواء لم ينعقد في طبعه صلباً ، وإن انحصر في الزق ، ولا بأن صار ريحاً ، بل الاستعداد الطبيعي موجود فيه ، ولا يحس به .

فإذاً المعنى الذي يحس بذاته إن كان لا بد من معنى يحس بذاته هو غير ذلك الاستعداد ، وإن كان يقاربه ويكون معه ، وغير نفس حركة الانغماز ، وغير الانغماز ، فأحد هذه عدم ، والآخر من باب الحركة لا من باب الكيف ، والثالث من جنس الكيفيات التي في الكميات دون الكيفيات الانفعالية والانفعالات .

فالذى يقع فى هذا الجنس من المعنيين المعتبرين فى الرطوبة واليبوسة هو ما يحس منها .
والذى يقع فى الباب الآخر ، أعنى باب القوة واللاقوة هو ما لا يحس منها ؛ وهما متلازمان . وأما الخشونة والملاسة فإنها لم تكن البتة من باب الكيف ، فكيف تكون كيفيات انفعالية ؟ فإن الخشونة هى اختلاف الأجزاء فى ظاهر الجسم بأن يكون بعضها ناتئا ، وبعضها غائرا ، وهذا من باب الوضع . والملاسة استواء الأجزاء فى الوضع والخشونة والملوسة من حيث هى هكذا غير محسوسة إلا بواسطة كما تحس المقادير والأشكال والأبعاد ، فإن أحست بواسطة صلابة أو لين أو سواد أو غير ذلك فلا تكون من جملة الملوسات التى نحن فى سبيلها ، فإنها لا تفعل فى الحس تأثيرا من جهة نفس الحال العارضة لأجزائها مطلقا الذى هو الوضع ، بل لأمر آخر وهو صلابة أو لين أو حرارة أو بياض أو غير ذلك .

فإن كانت للخشونة والملاسة حال يحس بها بالحقيقة لا بواسطة ، فتلك الحال غير حال الأمر العارض لها من أجزائها ، وهو الوضع ، وتكون تلك الحال كيفية . وأما النقل والخفة فإنهما ليسا إلا من باب الكيفية ، فإن الذى يظن بهما أنهما من باب الكمية باطل ، وكأننا قد فرغنا من ذلك ؛ لكنه قد يظن بهما أنهما من باب القوة واللاقوة ، وإنها كان يكون ذلك لو كانت القوى الفعلية تدخل فى ذلك الجنس مثل الحرارة وما أشبهها أيضا ، فالتقل والخفة أيضا من هذا الباب ، وهما من جملة المحسوسات ، ومن جملة ما يحدث فى الأجسام بالانفعالات ، فإن الجسم يسخن فيخف ، ويبرد فيثقل ، وهو واحد بعينه : فإن البخار ماء خف بالحرارة ، وكذلك أجزاء الأرض المتسخنة قد تخف فتصعد متدخنة ، وقد يدفن الشيء فى الأرض فيزداد ثقلا من غير أن يزداد قدرا ، وقد يجمع أشياء متباينة لجملتها وزن ماً ، فإذا اجتمعت حدث لها وزن أكثر أو أقل ، إذا انفعل بعضها ببعض .

الفصل السادس

فصل (و)

في حل باقي الشكوك

وأما التخلخل والتكاثف فقد يذّل بعضها على معاني : فقد يقال تخلخل ويراد به انفشاش الأجزاء بأن يتخللها جسم أرقّ منها فتباعد منها كالصوف المنقوش . ويقال تكاثف لما يقابل ذلك ، كما يعرض عند الكير . وقد يقال تخلخل ، إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطيع والتشكيل من غير انفصال يقع فيه . ويقال تكاثف لمقابلته . ويقال تخلخل لقبول المادة حجماً أكبر . ويقال تكاثف لقبولها بعينها حجماً أصغر .

والمعنى الثاني والثالث قد يظن بهما أنها معنى واحد ؛ وذلك للغفلة ، فإن النار أشدّ تخلخلاً من الهواء بمعنى زيادة الحجم ، وليس أقبل منه للتشكك والتقطيع ، إذ الهواء رطب جداً والنار يابسة ، والهواء إذا استحال ناراً قبلت حجماً أكبر وصارت أشدّ مقاومةً وبساً . لكن الماء إذا سخن فصار هواءً ، عرض له ازدياد الحجم ورقة القوام ، فيظن من لا يتثبت في حكمه ويتبع عفو التمثيل والاستقراء أن الأمرين واحد . وأما نحن فنقول :

أما المعنى الأول فهو من باب الوضع ، وأما المعنى الثاني فمن باب الكيف ، وأما المعنى الثالث فمن باب الكم المقارن للإضافة أو الإضافة المقارنة للكم ، لأنه زيادة حجم . وقد اتفق أن كانت العناصر ذوات البرد تقارن فيه التخلخل الذي بمعنى زيادة الحجم ، التخلخل الذي بمعنى الرقة ؛ والتكاثف الذي بمعنى نقصان الحجم ، التكاثف الذي بمعنى الغلظ والمقاومة . وكانت العناصر ذوات الحر بالضد ، مثل الهواء إذا صار ناراً فازداد تخلخل حجم ولم يزد تخلخل قوام ، والنار إذا صارت هواء ، كان بالضد في ذلك . وأما البارد فإنه إذا صار حاراً ، عرض له التخلخلان جميعاً ؛ والحار إذا صار بارداً ، عرض له التكاثفان معا . فهذا هو الذي يجب أن يتحقق ؛ ولا تلتفت إلى ما كتب في مواضع أخرى .

ولنقتصر على هذا المبلغ من شرح هذا الجنس ، ولنحاذ بعبارتنا نظم التعليم الأول ، لفهم ما قيل فيه على وجه تزول معه الشكوك فنقول : إن هذا الجنس منه كيفيات انفعالية هي التي تكون قارة راسخة في الشيء ، كحلاوة العسل ، وسواد الغراب ، وليس يقال لها

إنها انفعاليات ، لأنه يجب أن تكون ما هي فيه لا محالة قد انفعلت بها بل لأنها تنفعل عنها على النحو المذكور . أما الحواس فقط ، أو الحواس وغيرها ، وبعض هذه ، فلها مزية نسبة إلى الانفعال ، مثل البياض والسواد ، فإنها لا توجد في أجسامها إلا أن يكون قد وقع قبلها انفعالات في موضوعها في الكيفيات الأولى الملموسة حتى حصل مزاج يوجبها ؛ فإن ما سوى الملموسات بالحقيقة يتبع الملموسات ، فإنك ترى الإنسان يعتره من الخجل والوجل حر أو برد ، فيتبع ذلك حمرة كما في الخجل ، أو صفرة كما في الوجل ؛ فإن عرض مثل تلك الأسباب في أصل الكون والولادة ، فثبت ، فاستقر مزاجا ، وتبعها حمرة أو صفرة ، صارت الحمرة والصفرة لازمتين ، فكانت من جملة الكيفيات الانفعالية . وكذلك إذا عرض بعد الكون فثبت كمزاج يحدث فيثبت ما يوجبه .

وأما الذي يعرض للزوال فهو مثل الشيء الذي إذا سئل عن قوم عرض لهم لانفعال ما ، لم يصلح أن يجاب به ، ولم تلتفت إلى ما عرض لهم منه . وقد جرت العادة أنه إنما يعرفون بالكيفيات التي تلزمهم ، فلا يقال لمن خُلِقَ أحمر البشرة أنه مصفار اللون بسبب عارض من وجل أو حرد غير لونه ، فلذلك لم تسم هذه كيفيات بل انفعالات .

وأعلم أن هذا على سبيل المجاز والتوسع في الكلام ، وإلا فالكيفية تقال على المعنيين جميعاً ؛ وذلك لأنه إذا سئل عن الذي أصفر للوجل ، أنه كيف هو في هذه الحال ، ف قيل أصفر اللون ، لم يكن الجواب كاذباً ؛ وإذا سئل عنه ، أنه كيف هو مطلقاً ، فلا يجاب في العادة بأنه أصفر إذا كان محار الخلق . والسبب في ذلك أن المجيب يستشعر أن السائل يسأله ، أنه كيف هو في طبيعته الصحيحة ، وفي حالة الأكثرية ، ويكون عنده أن السائل توسع فترك بعض ما يجب أن يتم به عبارته ، فيجيبه حيثنذ بما يجيبه . وإذا سأل مطلقاً أيضاً ، أنه كيف زيد ، وكان السؤال لا يقتضي زيادة استشعار ، أو كان السؤال يوهم المجيب أنه يسأل عن حاله في الوقت ، فلا يكذب ، لو قال : مغموم أو محموم ، وإن كان ذلك سريع الزوال .

وأما أن نفس السؤال بكيف أى جواب يقتضى بحسب اعتبار الأزمنة ، واعتبار دوام الحال ، ولا دوامها ، فليس بنا حاجة الآن إلى بيانه . فيجب أن يتصور الأمر على هذه الصورة فلا يلتفت إلى من يحرم أن تكون الكيفيات السريعة الزوال صالحة للدخول في

جواب كيف . واعلم أن ذلك إنما لا يصلح للاستشعار المذكور من سؤال السائل ، وليس هذا السؤال والجواب متعارفين في الكيفيات التي من هذا الجنس فقط بل من الجنس الأول ، فإن الملكات قد يجوز أن تسمى كيفيات انفعالية ، والحالات انفعالات ، وإن كان ذلك إذا اعتبر مع الجنس الثالث مقولاً بتشابه الاسم ، إلا أن لا يجعل اسم الكيفيات الانفعالية والانفعالات اسماً مساوياً ، لا لمعنى هذا الجنس بل لمعنى أعم منه ، وهو أن تكون كل كيفية بطيئة الزوال عن التكيف بها تسمى كيفية انفعالية ، وكل كيفية سهلة التغير تسمى انفعالاً ؛ فتكون قسمة الكيفية إلى الكيفيات الانفعالية والانفعالات ليست قسمة على سبيل التريع ، بل على سبيل التثليث .

فتكون الكيفية تنقسم إلى : كيفيات انفعالية وانفعالات ، وإلى أشكال وما معها . ثم الانفعالية والانفعالات تنقسم إلى هذا الجنس الثالث ، وإلى الحال ، والملكة . فيكون هذا الجنس من حيث خصوصيته لا اسم له ، وإنما له اسم معنى أعم منه ، فإن جعل هذا اسماً له من حيث خصوصيته ، كان وقوعه على الملكة والحال باشتباه الاسم ، إذ ليس له هناك تمام حده .

ونعود فنقول ، بعد ما فصلناه من اشتباه هذين اللفظين ، إن من كان له مزاج غضبيّ يوجب خلق الغضب من أول الكون مثلاً ، أو كان استفاد ذلك ، لا عن مزاج ، بل باستعمال أفعال الغضب ، حتى صار له خلق الغضب ، فإنه ذو كيفية انفعالية يعنى بها الملكة على سبيل اشتراك أو على سبيل مجاز للتمثيل ، أو يعنى بها معنى أعم من الملكة . والذي عرض له الغضب عن سبب زائل فليست له كيفية انفعالية ، فإن كانت الكيفية الانفعالية يعنى بها الملكة ، كان هذا المعنى غير مقول على الجنس الثالث إلا باشتراك الاسم ؛ وإن عنى بها المعنى الأعم كان مقولاً عليها بالتواطؤ ؛ لكنه يكون مقولاً على الجنس الثالث بمعنيين باشتراك الاسم : فإنه من حيث يجعل اسماً بخصوصيته يدل على معنى ، ومن حيث يعنى به المعنى العام يدل على معنى ؛ والمعنيان جميعاً موجودان في الاخص ، محمولان عليه . وهذا كمن يسمّى عبده الأسود أسود من حيث شخصه ، فيكون الأسود يقال على الواحد باشتراك الاسم من جهتين .

هذا ولا عذر لمن سمع أن الناس اجتمعوا على أن الحال والملكة نوع واحد ، وكلتاهما
 كيفية ، وسمع أن الملكات هو ذا تخص باسم الكيفيات الانفعالية والحالات بالانفعال ،
 وسمع أن السبب في ذلك ، أنه لم تجر العادة بأن يسمّى من عرض له الغضب ، في وقت ما ،
 وحال ما ، من غير دوام ، وعن خلق ، مكيفاً بكيفية الغضب ، أن يشكل عليه أن
 الانفعالات في الجنس الثالث ، كيفيات بالحقيقة ، وإن لم تسمّ كيفية ، بل انفعالات ؛ وأن
 السبب الذي يوهمه أن الانفعالات ليست كيفيات يجب أن يوهمه ذلك في الحالات ، وإذا
 ليس يوهمه في الحالات ، فيجب ألا يوهمه ههنا أيضاً ، ويعلم أن هذا السلب مجازي ، أعنى
 قولهم ليست كيفيات .

المقالة السادسة

من الفن الثاني من الجملة الأولى من كتاب الشفاء

الفصل الأول

فصل (أ)

في ذكر أنواع الجنس الرابع من الكيفية

أما الجنس الرابع ، فقد ذكرنا أيضا أنواعه ، ولم نذكر المعنى الجامع لها . والمشهور من أنواعه ثلاثة أصناف : الشكل ، وما ليس بشكل ، وما هو حاصل من شكل وغير شكل .
وأما الشكل ، فالمشهور من أمره أنه ما أحاط به حد أو حدود ؛ أما حد ، فمثل ما للكرة والدائرة ؛ وأما حدود ، فمثل ما للمربع والمكعب . وأما الذى ليس بشكل فكالاستقامة والانحناء للخط ؛ وكالتعير والتحديد والتسطيح للبيسط . وأما الذى يحصل من شكل وغير شكل ، فهو الذى يسمى صورة وخلقة ، وهو الشكل من حيث هو محسوس فى جسم طبيعى أو صناعى ، وخصوصاً بالبصر ، وذلك بأن يكون له لون ما ، فيكون الشكل الملون خلقة وصورة .

فلما ذكرت هذه الوجوه الثلاثة ، قيل : ويشبه أن يكون للكيفية نوع آخر فتذبذب هؤلاء الذين يشرحون . فقال بعضهم : إنه يعنى الأمور التى سميت فى الفلسفة الأولى كصفات ، التى هى الأمور المفارقة أصلاً ، كالمثل المظنونة ، والتعليمات ؛ أو كالعقول التى لا تلبس المادة .

وهؤلاء لم يشعروا بأن إطلاق اسم الكيفية على ذلك ، وعلى هذه المحدودة ، إنها هو باشتراك الاسم أو يشابهه . وليس حد الكيفية فى جميعها واحداً ، فلا يكون ما يجمع تلك الأشياء نوعاً من أنواع الكيفية زائداً على أنواع الكيفية المذكورة .

وقال آخرون إن ذلك هو الثقل والخفة ، مع أنهما عندهم وعند غيرهم من جملة ما سلف ذكره . فأما هؤلاء وغيرهم ، إما أن يجعلوه من جنس القوة واللاقوة ، وإما أن يجعلوه من جنس الانفعاليات والانفعالات . ومع هذا فإن جميعهم قد توخى فى القسمة الترييع ، حتى جزم أن لا كيفية خارجة عن الأجناس الأربعة ، وذلك هو الحق ؛ ثم شك فى نوع خامس . فتأمل حال هؤلاء واضطرابهم .

واعلم أنه ليس الغرض فيما قيل من ذلك ، أن الأربعة ليست أجناساً تحصر أنواع الكيفية كلها ، حتى تحتاج أن يؤتى بخامس أو سادس ؛ بل معنى هذا الكلام أنه يشبه أن يكون للكيفية نوع ، هو قسم لهذه الأنواع التى ذكرها فى الجنس الرابع ؛ إذ لم يذكر الجنس بل ذكر أنواع الجنس .

وبالحرى أن يكون للكيفية نوع آخر داخل تحت هذا الجنس ؛ وذلك لأن خواص هيئات العدد ، كالفردية ، والزوجية ، والتربيع ، والتكعيب ، والتثليث ، وغير ذلك ، ليست هى بأعداد ، ولا أيضاً فصول للأعداد ، بل عوارض تعرض لأنواعها لازمة ، كما تحقق فى الفلسفة الأولى ، وكما هو مشهور ؛ وليست من مقولة المضاف ، أو أين ، أو غير ذلك .

فهى إذن من مقولة الكيفية ، ومن هذا الجنس منها ، إذ ليست بملكات ولا حالات ، بل ولا هى قوة ، ولا عجز ، بل ولا انفعاليات ولا انفعالات . فهذا هو النوع الذى أعرض عنه بسبب أن توقيف المبتدئ على حقيقته مما يصعب صعوبة شديدة جداً .

وأما المذكرات فهى مشهورة للمبتدئين إذ هى مما يسهل إطلاعهم عليها ، وكتاب قاطيغوريوس إنما هو للمبتدئين لا غير ، وقد حدثكم بصورته مرارا .

ثم المشكلات التى يجب أن يبحث عنها فى هذا الموضع هى هذه : أحدها تعرف المعنى الجامع لهذا الجنس . والثانى النظر فيما قيل من الرسم المشهور للشكل . والثالث تحقيق الحال فى أن الشكل من كيف وليس من الوضع . والرابع إبانة حال الزاوية أنها فى أى مقولة تقع . والخامس من حال الحلقة ، وأنها كيف هى فى جنس واحد من أنواع كيف وإنما هى لون وشكل معاً . والسادس حال ما يجرى مجراه إذا اتفق أن كان من مقولتين فإلى أى المقولتين منها ينسب الواحد الحاصل من الجملة .

فأما البحث الأول ، فيجب أن تعلم ، أن هذا الجنس ، هو الكيفية التى تعرض للجواهر لعروضها أولاً للكمية بما هى كمية ؛ ليس كالقوة والضعف : فإنها وإن قارنت الكمية ، فليس لأجل أن الكمية بنفسها مستعدة لها امتداداً أولياً ، ثم تعرض بتوسطها للجواهر . وأما الشكل ، فإنه يعرض للمقدار بما هو مقدار . وهذا الشرح الذى أوردناه

٣١٤ المنطق لابن سيا

لمعنى هذا الجنس الرابع يدخل فيه الشكل ، والاستقامة ، والانحناء ، والتسطيح ، والتقييب ، والخلقة ، وكيفيات الأعداد .

لكن لقائل أن يقول : إن الخلقة تخالف البواقي لأن البواقي تعرض للكمية عروضاً أولياً مطلقاً ، ويتوسطها تعرض لذوات الكمية ، وأما الخلقة فلا تعرض للكمية عروضاً أولياً ، فإنه ما لم يكن جسم طبيعي يتلون لم تكن خلقة . وهذا كالقوة واللاقوة التي تعرض أيضاً للكميات لعروضها لذوات الكميات ، كما يزعمون في العمق .

فنقول ليس الأمر كذلك . فإن الأمور التي تعرض للكمية ، منها ما يعرض للكمية في نفسها لا بشرط أنها كمية شيء ، ومنها ما يعرض للكمية في نفسها بشرط أنها كمية شيء فتكون الكمية هي المعروض له الأولى في ذلك الشيء . ثم الشيء وإن لم يكن يعرض له ذلك العارض إلا وهو كمية ما هو له كمية ، فليس إذا كان لا يعرض له أمر إلا وهو كمية شيء ، يجب أن يكون إذا عرض له الأمر لم يعرض له أولياً ، بل عرض لذلك الشيء وللكمية بسبب ذلك الشيء . فإنه لا سواء قوله ، إن الكمية إنها يعرض لها الأمر عندما يكون في شيء ، وأن نقول إن الكمية إنها يعرض لها الأمر لأنها في الشيء الذي عرض له الأمر .

كما لو أن قائلًا قال : إن النفس لا يعرض لها النسيان إلا وهي في البدن ، أو شيء آخر غير النسيان ، لم يدل ذلك على أن النسيان ، أو ذلك الشيء ، إنها يعرض للبدن ، ويتوسطه يقال على النفس ؛ كما أن الحركة تعرض للبدن ، ويتوسطه يقال على بعض قوى النفس . ثم اللون حامله الأول هو السطح ، كما هو مشهور وتحقق في العلم الطبيعي ؛ والجسم بنفسه غير ملون ، بل معنى أنه ملون ، أن سطحه ملون . وليست القوة حاملها الأول هو العمق ، ويتوسطه ويقال على الجسم ، حتى يكون الجسم ذو القوة هو الذي مقدار تحته ذو قوة ، بل القوة يحملها جسم تحمله مادته وصورته ؛ وإنما تحمله مادته وحدها كما سيلوح لك تحقيقه في صناعة أخرى . فالخلقة تلثم من شيء حامله السطح بذاته ، وما يحيط به السطح ، وهذا الشيء هو الشكل ؛ شيء حامله السطح أيضاً ولكن عند حال كونه نهاية لجسم ما طبيعي ، وهذا الشيء هو اللون . فإذا الخلقة تلثم من أمرين حاملها الأول هو الكم ، ويسببه يقال على الجسم .

وأما البحث الثانى وما قيل فى حد الشكل ، فيشبه أن يكون ذلك الرسم المشهور غير محقق للشكل الذى هو الكيفية ، بل هو رسم للشكل الذى يستعمله المهندسون الذين يقولون إنه مساوٍ لشكل آخر وغير مساوٍ ، وهو نصفه وثلثه ، ويعنون بذلك مقداراً مشكلاً . وذلك لأن الشئ الذى تحيط به الحدود بالذات هو المحدود ، والمحدود بالذات هو المقدار ، والمقدار بالذات هو كم ، والشكل كيف ، والكيف ليس بكم ، فليس إذن ما تحيط به الحدود بشكل هو الشكل الذى من باب الكيفية ؛ لكن الهيئة الحاصلة من وجود الحد والمحدود على نسبة ما هو الشكل .

والدليل على صحة ما أقوله ، وغفلة هؤلاء عنه ، أن المربع غير الترييع ، إلا أن يقال مربع ويعنى به الترييع نفسه ، كما يقال أبيض ويعنى به البياض . ثم لا شك أن الترييع شكل من باب الكيف ، والترييع لا يقال إنه ما أحاط به حدود ، بل يقال أنه هيئة ما أحاط به الحدود ؛ وأما المربع فإن عنى به الشئ الذى أحاط به الحدود الأربعة ، فلا يقال إنه كيف ، بل إنه مكيف ، ولا يصح حمل الكيف عليه . والمهندسون إنما يعنون بالمربع وبالشكل غير هذا الذى نذكر فى هذا الباب ؛ فإنهم يعنون بالمربع وبالشكل الشئ الذى فيه الترييع والشكل ؛ فلذلك صح قولهم : الشكل ما أحاط به حد أو حدود ؛ فإن الشكل الذى للمهندس هو غير الشكل الذى كلامنا فيه ههنا ، وأما من عنى به الترييع ، فلا يمكنه أن يقول إن الشكل ما أحاط به حد أو حدود . فقولهم إن رسم الشكل المذكور ههنا هو هذا الرسم ، قول مجازف فيه .

وإذ عرف هذا ، فقد صحح أن الاستقامة ، والانحناء ، والتسطيح ، والتقيب ، وغير ذلك ليست بأشكال ، بل هيئات للكميات لا تتعلق بالحدود بوجه من الوجوه .

وأما البحث الثالث فيجب أن تعلم فيه ، أن المعانى التى تلتئم من اجتماع أمور ، فإنها يعسر إعطاء الحدود الموازنة لأسماؤها ؛ لأن الجمهور يصعب عليهم أن يميزوها ، وأن يلتفتوا إلى خصائص أحوالها ، إذ انتفاعهم بالجملة منها كانتفاعهم بالتفصيل فى القدر الذى يحتاج إليه الجمهور من تحيلها . والشكل من تلك الجملة . فإن الشكل ملتئم من مقدار ومن حدود على هيئة ، كالمربع من سطح ، ومن أربعة حدود ، ومن هيئة . فلا يبالى فى عادة الجمهور ، أن يجعل اسم المربع واقعاً على السطح ، من حيث له أربعة حدود ، وعلى الحدود

الأربعة ، وعلى الهيئة . لكن السطح والحدود من باب الكم ؛ فإذا أخذت معروضاً لها ما يعرض ، فإنه يحصل منها كميات ذوات أعراض ، لا يخرجها ما يعرض لها عن أن تكون كميات .

كما أن الحركة لا تخرج الإنسان من أن يكون حيواناً وجوهرأ ، وإن نظر إلى الهيئة كانت الهيئة كيفية ؛ وليس ولا واحد من الاعتبارين من باب الوضع ، ولا فيه وضع ألبة . وقد غلط من ظن أن الشكل يصدق حمل معنى الوضع عليه بوجه من الوجوه ، وإنما عرض له من جهله باشتراك الاسم في الوضع . وذلك لأن الوضع قد يقال على وجوه . فيقال : وضع لحصول الشيء في موضعه ، وهذا المعنى من الوضع هو نفس مقولة الأين . ويقال : وضع لحصول الشيء مجاور للشيء من جهة مخصوصة كما يوضع خط من يمين خط ؛ وهذا الوضع نوع من المضاف ، ومقول ماهيته بالقياس إلى غيره ، فإن وضع الشيء عند مجاوره ، مقول بالقياس إلى وضع مجاوره عنده ، بل هذا الوضع هو المجاورة ؛ ومن يشكل عليه أن المجاورة من باب المضاف ؟ ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع بالمعنى الثاني لأجزائه ، وبالجملية لوجود إضافة ما في أجزائه التي توجد بالفعل أو بالتوهم ، حتى تكون الأجزاء إذا وجدت على إضافة ما معلومة ، أو كان الجسم بحيث يمكن أن يتوهم فيه أجزاء ذوات إضافة ما معلومة ، حصل للكل بسبب ذلك هيئة هي الوضع ، وهذا هو المقولة . فإن الجلوس هو صفة لجملية الجالس لا لشيء من أجزائه . لكن إنما تكون هذه الصفة للجالس ، إذا كان لأجزائه بعضها إلى بعض إضافة ، أو إمكان إضافة ؛ ولا كل إضافة ، بل إضافة هيئة المجاورة ؛ ولا كل إضافة هيئة المجاورة ، بل أن يكون لها نسبة مع ذلك إلى جهات تكتنفها ، أو أجزاء أمكنة أو أجزاء أمور محوية فيها .

وبالجملية أن يقرن بالاعتبار الذي فيما بينها اعتبار لها فيما بينها وبين أمور مباينة لها . فإن الهيئة التي لأعضاء الجالس بعضها عند بعض إذا ثبتت ، وقام الجالس ، والهيئة ثابتة بالقياس المعتبر للأجزاء بعضها عند بعض ، لم يكن جالسا إذا زالت النسبة بينها وبين الأمور الخارجة عن جوهرها ، وإن بقيت الداخلة على نسبتها . ولذلك ما يقال إنه قد انتقل وضعه . والذي يقال : إن الشكل من الوضع ، لأن الشكل يتعلق بحدود بينها تجاوزاً خاص

لوضع بعضها عند بعض ، فلقد يغلط من وجوه ، من ذلك ، أنه أخذ الحدود مكان الأجزاء .

وإنما الاعتبار في الوضع بالأجزاء ، وفي الشكل بالحدود ؛ وغلط إذ حسب أن هذا الوضع من المقولة الخاصة ، ولم يعرف أن هذا من المضاف ؛ وإنما الوضع الذي هو المقولة هو وضع أجزاء الشيء عند شيء خارج مباين ، لا وضع أجزاء الشيء في نفسه . وغلط أيضاً إذ ظن أن الشيء إذا كان متعلقاً بمقولة فهو من تلك المقولة ، فإن الشكل وإن كان لا يحصل إلا بالإضافة بين الحدود ، أو وضع أيضاً ، فليس يجب أن يكون الشكل وضعاً ؛ ألا ترى أنه لا يقال إن المربع هو عدد للحدود ، ولا أن المربع هو وضع حد عند حد ؟ فإذا ليس يقال أحد ذينك عليه فلا يكون هو داخلاً في مقولته ، بل يقال إن المربع حاصل عن وضع كذا ، وعن حد كذا . ثم جاء قوم من بعد يعتذرون من ذلك ، إذ عرفوا أنه لا يلزم أن يكون التريع وضعاً ، بسبب أن الحدود تكون فيه ذوات وضع ، لكنهم سلموا أن الحالة التي للحدود بعضها عند بعض هي من مقولة الوضع ، وذلك لتعذر تفريقهم بين معاني الاسم المشترك ، وخصوصاً إذا كان متشابه المعاني ، وخصوصاً وكان أيضاً مجتمع المعاني في شيء واحد . فقد علمت أن الشكل لا يتعلق بالوضع الذي من المقولة الخاصة ، بل بالوضع الذي من الإضافة . وأما الدائرة بأنها لا تتعلق بهذا الوضع بل تتم بأن يكون لحدوها هيئة مخصوصة في الانحناء فيحصل للمحدود هيئة الشكل كيفية .

الفصل الثاني

فصل (ب)

في تعريف حال الزاوية

وكيفية وقوعها في الكمية أو في الكيفية أو الوضع وغير ذلك وتعرف حال الخلقة وكيف صارت مع التركيب الذي فيها نوعاً وباقى الشكوك في هذا الجنس من الأجناس الأربعة .

وأما البحث الرابع ، فهو عن أمر الزاوية . فنقول : أما الفرق بين الزاوية والأشكال ، فهو أن الزاوية إنما هي زاوية من حيث يعتبر المقدار متحدداً بين حدين أو حدود يلتقيان بحد . ولنخصص الكلام بالمسطحة ، فنقول : إنه لا يخلو إما أن يكون الشيء الذي يحيط به الحدان المتلاقيان في المسطحات قد يحيط معها ثالث أو رابع ، أو لا يحيط ؛ فإن لم يحيط معها ثالث فلا يخلو إما أن يكون حداه يلتقيان عند حد مشترك لهما آخر ، أو لا يلتقيان ، بل يذهبان في التوهم إلى غير النهاية فإن التقيا ، فيكون كحال الخطين المحيطين بقطعة دائرة ، أو بشكل هلال ، أو بشكل آسى ، أو غير ذلك . فالسطح الذي لا يتحدد بحد ثالث بل إنما هو محدود بحدين يلتقيان في جانب منه ، فهو من حيث هو كذلك ، أو حالة تلك ، هو أو هي زاوية . والذي يتحدد بحد غيرهما حتى يحاط به ، أو يلتقى حداً ذاك حتى يحاط به ، فهو من حيث هو كذلك ، أو حاله تلك ، هو أو هي شكل . فإن لم يعتبر كونه محاطاً به : بل اعتبر منه حاله من جهة حديه الملتقيين بحديهما ، فذلك أيضاً اعتبار يتناول الزاوية .

وكيف ما كان ، فإن النظر في السطح من حيث يتحدد بحدين اثنين بالفعل يشتركان في حد يتصلان به بالفعل ، هو غير النظر فيه من حيث يتحدد بحد ثالث ، أو لا يتحدد ؛ وكيف يجوز أن يتوهم ، أنه لا يتحدد بثالث ، بل يذهب الحدان متباعدين إلى غير النهاية ، أو ينقطعان في السطح بنقطتين ليس يصل بينهما خط قاطع للسطح ، أمكن ذلك أو لم يمكن ، وغير النظر فيه من جهة أن حديه هذين قد يشتركان في حد آخر ، فتكون نسبة المقدار إلى هذا النظر والاعتبار ، نظيره نسبة المقدار إلى التحدد من جميع الجهات ونظير المقدار ، ونظير المجتمع الذي هو الزاوية المجتمع الذي هو الشكل أو المثلث أو المربع ، ونظير الهيئة التي تحصل للمقدار من حيث هو كذلك نظير الهيئة التي تحصل للمقدار من

حيث هو محدود في الجهات ، أعنى الشكل ؛ فكما أن المقدار المشكل كمية فكذلك الزاوية من حيث يوقع اسم الزاوية على المقدار الذى بالصفة المذكورة ، فإنها كمية ؛ وكما أن هيئة المشكل كيفية ، فكذلك هيئة الزاوية كيفية ؛ وكما أن المهندسين إذا قالوا شكل ، ذهبوا إلى المشكل ، كذلك إذا قالوا زاوية ، ذهبوا إلى المقدار ذى الزاوية ؛ ولذلك ماتكون الزاوية منصفة ومتساوية وعظمى وصغرى ؛ وكما أن حال حدود المربع بعضها عند بعض حال وضع أو إضافة ، كذلك حال حدى الزاوية .

وقد قيل إن الزاوية مقدار ينتهى عند نقطة . وهو قريب مما قلناه ، لولا شىء واحد ، وهو أن المقدار الجسمانى إذا تحدد بسطحين يلتقيان عند خط ، من غير أن يتسطحا بذلك سطحا واحداً ، وله لا محالة خصوصية حال غير الشكلية ، قد أهمل اعتباره ، بحيث يكون أحد السطحين قائما على الآخر ، أو إلى انفراج ، أو إلى تقارب محدد . وليس شكل الجسم من حيث هو متحدد بسطحين هكذا ، كما ليس بشكل المسطح من حيث هو متحدد بخطين كالأشكال الهلالية هو زاوية ، فبالحرى أن تكون هذه ، زاوية مجسمة أيضا قد أغفل أمرها ، وإن لم تنته إلى نقطة . وبالحرى أن يكون ههنا معنى جامع للزاوية التى من خطين ، والتى عن سطوح عند نقطة ، والتى عن سطحين عند خط ، ويكون هذا الجامع هو كون المقدار ذا حدود فوق واحد ، تنتهى عند حد واحد مشترك لها من حيث هو كذلك . فإن جعل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع ولم يكن بعيداً من الصواب ، وكان انتهاء الزاوية المسطحة عند النقطة ، لأنها زاوية ، فإن لها من حيث هى زاوية أن تتحدد وتنتهى عند حد واحد . ثم عرض أن كانت الحدود خطوطاً ، فعرض أن كانت النهاية نقطة . ثم إن أبى هذا آي ، وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منتهى إلى نقطة ، لم أناقشه فيه ، وصار معنى الزاوية أخص مما ذكرناه ، وخرج شىء من جملة الزاوية ، ومن جملة الشكل ، يعرض أيضاً للمقادير من جهة الحدود ، وهذا هو ما ذكرته .

وليس ينبغى أن تلتفت إلى ما قاله بعض المتكلفين ، لما لا يعنيه ، إن الزاوية جنس آخر من الكم هو بين الخط والسطح ، فلاناً أن قولهم ، الخط له طول فقط ، وأن السطح له طول وعرض ، هو أن يكون له طول وعرض ، هما حدان قائمان أحدهما على الآخر ؛ حاسباً أن الخط يتكون عن حركة نقطة ، ثم السطح من حركة الخط بكلية على عمود عرضاً ؛ حتى

يكون إذا ثبت طرف ، وتحرك طرف ، فعل شيئاً بين الخط والسطح ، وكذلك بين السطح والجسم . فإن هذا لما أخطأ في معرفة الطول والعرض فمادى به الخطأ إلى أن تهوش . بل الزاوية المسطحة سطح ، ولذلك يمكن أن يفرض فيها بعد ، وآخر قائما عليه . والزاوية المجسمة جسم لنظير ذلك ، أعنى إذا عينا بالزاوية ، المقدار الذى له هذا النوع من التحدد . وأما إذا ذهبنا إلى الهيئة ، فإن الزاوية كيفية .

وأما البحث الخاص فلنقاتل أن يقول : إن الخلقة ، كيف تكون كيفية واحدةً وشيئاً واحداً وهو مجموع لون وشكل ؟ وهب أنكم تجوزون أن تكون أنواع الجواهر مركبة من جواهر ، فقد أصررت على أنه لا يجوز أن يكون لأنواع الأعراض تركيب ، وإن كان لحدودها تركيب من جنس وفصل ، وهذا الذى هو الخلقة ، فإنه عندكم نوع واحد من باب العرض ، ينقسم إلى شيئين منها يحصل وجوده ، أحدهما الشكل ، والآخر اللون .

فقول في جواب ذلك : إنا لا نمنع أن تكون أعراض مركبة من أعراض وكيف ، والعشرة عرض لأنه عدد ، فهو كم ، وهو مركب من خمسة وخمسة ؛ والمربع عرض ، وإنما يلتزم من أن يكون هناك محدود وحدود أربعة . بل يعنى أن الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها ، وما يناسب طبيعة فصلها أجزاء متغايرة ، وإن لم يكن أحدهما طبيعة الجنس ، ولا الآخر طبيعة الفصل ، على ما تعرفه في تعليلنا للبرهان . والأعراض لا يوجد فيها ذلك ، وإن وجدت لها أجزاء فلا يكون جزء منها مدلولاً عليه بوجه من الوجوه . فطبيعة الجنس كالكيف ههنا لهذا المركب ، وجزء آخر مدلولاً عليه : بطبيعة الفصل ، وأنها تنتهى لا محالة إلى بسائط لا يوجد فيها أحد وجهى القسمة إلا بحدودها ، وليس يجب أن تكون أجزاء الحد أجزاء المحدود .

وعلى ما ستعلم بعد ، فالشكل إذا قارن اللون ، اجتمع لذلك شئ واحد جملة ، به يقال للشيء إنه حسن الصورة وجيد الصنعة ، وإنه قبيح ردىء . ولو خلا اللون عن الشكل فكان لوناً وحده ، أو الشكل عن اللون فكان شكلاً وحده ، لم يكن له ذلك الحسن وذلك القبح ، بل حسن أو قبح آخر ؛ فإذا كان للشكل من حيث هو مجتمع مع اللون أو مع غير ذلك ، خاصية حال من الاجتماع ، ليست تلك خاصية أحد جزأيه ، ولا هى مجموع الخاصيتين من حيث هما معاً فقط ، بل إذا كان حسن اللون من حيث هو حسن اللون ،

وحسن الشكل من حيث هو حسن الشكل ، ولم تكن مناسبة الحسين مناسبة محدودة ، لم يكن الحسن الذى يعتبر لجملة الصورة ، بل ربما أحوج الحسن الذى للجملة ، إلى أن لا يكون الحسنان الخاصان على ما ينبغى فى الخصوص ، بل كان الحسن لا يقال على المعنى الذى على سبيل الاجتماع منهما ، وعلى المعنى الذى على سبيل الخصوص إلا باشتراك الاسم .

وأما البحث السادس فهو تعرف حال المركب من شيئين ، أنه إلى أيها أميل . فنقول : إنه لا يخلو ، إما أن يكون أحدهما أولى بأن يكون موصوفاً والآخر صفة ، كالمربع الذى يعنى به سطح ذو هيئة ، فإن السطح هو الموصوف بالهيئة ، والهيئة عارضة له ؛ فالجملة من مقولة الموصوف ، بأن السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة ، والمجموع حق عليه أنه سطح . وأما إذا اختلفا ، وليس أحدهما أولاً للشيء ، والآخر ثانياً بسبب الأول وبعده ، فإن ذلك الاجتماع منهما يكون جمعاً عرضياً ، ولا يكون على سبيل جمع يحصل له أمر له اتحاد فى طبيعه ، ويكون كحال الكتابة والطول ؛ ولا يكون للكتابة والطول اجتماع تحدث منه جملة واحدة فى الذات ، فلا يستحق ذلك مقولة ، بل يدخل فى المجموع . والمجموع مركب ، فيكون مقولات هذه الأشياء أيضاً مركبة من المقولات . كما أن الكتابة إذا اجتمعت مع الطول ، كان المجموع حاصلًا من كيفية وإضافة وقدر من غير اتحاد حقيقى . واعلم أن الأمور التى تستحق أن تدخل فى المقولات على أنها أنواع المقولات ، ليست أى أمور اتفقت ، بل الأمور والطبائع التى تقوم بمعنى جنسى ، وبمعنى آخر يقترب به ، فصلى ، يتقوم به الجنسى على المعنى المذكور فى المدخل . فأما الاقتراعات ، التى لا تكون على هذه الصفة ، فلا توجب نوعية ، ولا توجب دخولا تحت مقولة ، بل ستجعل لها مقولة مخترعة ليست حقيقية . فيكون الإنسان إذا قارن كيفاً لا يقوم به ولا هو تابع للإنسانية ، بل عارض غريب ، يكون المجموع منهما ليس نوعاً ألته لشيء من حيث هو مجموع ، إلا أن يظن أنه نوع من جوهر مكيف . فعل هذا القياس نفس .

الفصل الثالث

فصل (ج)

في تعريف الفرق بين الكيفية وذى الكيفية

والأحوال التى تجرى بينهما وفى عوارض الكيفية وخواصها

فهذه هى الكيفيات . وأما ذوات الكيفية ، فهى التى لها هذه ، إما أولاً ، وإما ثانياً ، كانت جواهر أو كانت كميات ، فيشتق لها الاسم منها كما يشتق من الكمية وغيرها . أما لغة العرب والفرس فيشتق اسم المكيف فيها دائماً من اسم الكيفية ؛ وإن قيلت بلا اشتقاق ، فقد يقال مع ذلك باشتقاق كما يقال خلق عدل ، ورجل عدل ؛ أو لون أبيض ، وجسم أبيض ؛ فقد يقال مع ذلك عادل ومبيض .

لكنه قد جرت العادة فى بعض اللغات ، أو فى اليونانية وحدها ، بأن لا يشتق ذلك عن بعض الكيفيات ، بل يفرد للمتكيف اسم . فإنه ما كان يشتق فى اليونانية من الاسم الموضوع للفضيلة ، اسم لذى الفضيلة ؛ بل كان بدل الفاضل ، اسم مشتق من اسم الاجتهاد . وربما كان لذى الكيفية اسم ، ولا يكون للكيفية اسم موضوع أصلاً . وهذا فى كثير من اللغات ، فإن القوى يشبه أن لا يكون لها فى اليونانية اسم بل القوى يقال فيها ملا كزى ، ولا يكون للكيفية اسم ، إذ الملا كرة اسم فعل الكيفية لا للكيفية .

ولا يبعد أن يكون كذلك الحال فى لغة العرب ، فإن المصحاح ، فى لغة العرب ، لم يشتق اسمه من الكيفية التى هى الاستعداد ، بل من الكمال . فإن هذا مشتق من الصحة ، ومعرف من المعتاد فى الاشتقاق ، فإن الذى لا صحة فيه إذا مرض ، فإنه قد يكون فى حال المرض مصحاحاً ، وإن لم يكن صحيحاً ، إذا كان سريع القبول للصحة ، والهيئة المصحاحية ، فإنها ، لا اسم لها ، بل ربما يتكلف فى لغة العرب ، فيشتق لها الاسم عن اسم الشئ ذى الهيئة ، على عكس القانون الطبيعى فيقال : مصحاحية . فيكون حيثذ اسم ذى القوة غير مشتق من اسم القوة ، بل بالعكس . ومن لواحق الكيفية ، أن الكيفية تكون فيها مضادة ، وذلك ظاهر . أما فى الملكة ، فمثل الجبن ، فإنه ضد التهور ؛ ومثل العقد الصواب ، فإنه ضد العقد الخطأ . والأمر فى الحالات أيضاً هو بقياس ذلك .

وأما المضادة في القوة واللاقوة ، فمثل المصحاحية للمراضية . وأما المضادة في الكيفيات الانفعالية والانفعالات ، فكالبياض للسواد ، والحرارة والبرودة . وأما المتعلقة بالكمية ، فالأشكال لا أضداد لها . وأما الاستقامة ، والانحناء ، والتقييب ، والتعجير فستعلم في العلوم أنها غير متضادة . وأما الزوجية ، والفردية ، فيظن في ظاهر الأمر أنها متضادة ، وليس كذلك ، لأن الزوجية والفردية لا يتعاقبان على موضوع واحد ألينة .

ثم ليس كل معنيين مسميين لا يجتمعان ، فهما متضادان ، وإن كان يجتمعان في جنس واحد ، فإن الفرس واللافرس ، والبياض واللابياض ، والحرارة واللاحرارة ، كل ذلك من التي لا تجتمع معا . فلو أن أحداً أخذ الابيضاض مقروناً بشرط اتصاف جسم به ، من شأنه أن يقبل البياض ، فأثبت له اسماً ، وكان مثلاً " ب " ، وأخذ اللامربع على ذلك الوجه ، فجعل اسمه " ج " ؛ حتى كان الموضوع لا يخلو من أن يكون بياضاً أو يكون " ب " أو مربعاً ، أو يكون " ج " ، لما كان يجب من هذا أن يكون " ب " يصير سواداً الذي هو ضد البياض ، أو " ج " ضد للمربع الذي لا ضده . وليس ذلك لأن لا مربع واحد ، أو أشياء كثيرة ، تشترك في أنها لا مربع . وأن اللابياض هو سواد ، وأشياء أخرى تشترك في أنها لا بياض . فإنه لا تقديم ولا تأخير للكثرة والقلة ، في هذا الباب ، إن كان كونه ضداً ، إنما هو بسبب أن له اسماً محصلاً ، ولا يجامع آخر بإزائه .

ثم الفرد ، إذا خالف الزوج ، فإنما يخالفه ، بأن الزوج هو العدد الذي ينقسم بمتساويين ؛ وأن الفرد هو العدد الذي ليس كذلك . فنفس كونه عدداً لا ينقسم بمتساويين ، ليس يوجب إلا سلباً لمعنى كان في العدد الزوج يقارن غير موضوعه ، بل إنما يقارن جنس الموضوع الذي هو العدد . وقد علموا ، أن هذا القدر لا يوجب الضدية ، ولو قارن الموضوع المشترك ، فضلاً عن جنس الموضوع ، وإن فهم للفردية معنى آخر أزيد من ذلك يقابل الزوجية ، فذلك المعنى ، أكثر أحواله ، إنه معنى مباين لا مشترك في الموضوع . ونحن إذا قلنا : ضد ، لم نذهب إلى هذا ، ولا هؤلاء أيضاً ، وإن غفلوا . فإذا الزوجية والفردية لا يتضادان ، ولا الوحدة والكثرة . واستقصاء القول في هذا في صناعة أخرى .

فإذا الجنس الرابع لا مضادة فيه . فإذا كانت إحدى المتضادتين من الكيفية ، فالأخرى التي ينازعها الموضوع بالتعاقب لا بد من أن تكون من الكيفية ، فإن تلك أيضاً تكون هيئة

قارة غير منسوبة ، تعاقب هذه تلك . ويتبين لك . ههنا ، هذا بالاستقراء كالبياض والسواد ، والحرارة والبرودة ، وغير ذلك .

ولما كان لأنواع من الكيف أضداد ، يستحيل الموضوع من بعضها الى بعض إنسلاخا من كيفية منها ، وتلبساً بالأخرى ، فتلک الأنواع من الكيفية تقبل الاشتداد والتنقص مثل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة . فأن كان تقبل الأزيد والأنقص ، فإن حرارة نجلها أزيد من حرارة ، وبرودة نجلها أزيد من برودة ؛ وهذا دأب جميع الأضداد التى بينها وسائط ، التى ليس زوال الموضوع عن أحدهما ، مقارنا لوجود الآخر ، بل ربما خلا من الطرفين إلى الوسط ، فهذه الواسطة فى حكم أنها محدودة بحد الوسط ، لا تقبل التشدد والتنقص كالعدالة التى هى متوسطة بين إفراطين ، والصفة التى هى متوسطة بين إفراطين ، إلا أن هذه المتوسطات إذا قرنت بالمادة واعتبرت فى الأشخاص ، لم يعتبر توسطها الحقيقى ، فإن ذلك غير مدرك إلا بالحد . فما قارب ذلك الحقيقى ، ولم يخرج إلى الطرفين خروجاً يعتد به ، ويظهر أثره ظهوراً فاحشاً ، فإنه يعد فى الواسطة . فلذلك قد تكون عدالة زيد أشد من عدالة عمر ، وإن كانت العدالة المطلقة ليست أشد من عدالة أخرى ، فإنها واحدة لا تقبل الأزيد والأنقص وهكذا حال الصحة ، التى هى توسط ما ، فى المزاج وفى هيئة التركيب ، بين أمور زائدة وناقصة ، فإن الصحة المطلقة واحدة لا تقبل الاشتداد والتنقص ، لكن قد تكون صحة أصح من صحة ، وذلك بحسب اعتبار صحة زيد وصحة عمرو .

وأما الأمور التى لا أضداد لها ، فإنها لا تقبل الأكثر والأقل ، كالمرعب ، والمثلث ، وغير ذلك . ولو أنها كانت تقبل التزید والنقص ، لكان التربيع يتوجه فى النقصان إلى ضد ، إذا أمعن صار إليه ، وكان ذلك بعيداً فى طباعته عن التربيع ، ومشاركاً له فى المادة ، يعاقبه ، فكان ضداً له . ومع هذا ، فإن التربيع أيضاً ، إذا أريد قربه بالمادة ، لم يتيسر إيجاد التربيع الحقيقى ، بل إنما يوجد فى المادة هيئة ما هو شبيه بها ، وخفى عند الحس مخالفته له ، فيكون حينئذ تربيع أصح من تربيع ، بحسب أنه تربيع حسى ، لا تربيع حقيقى . وأما السواد والبياض والجبن والتهور والحرارة والبرودة ، فليس يقع ذلك لها من جهة الحس وخطئه ، بل يكون الموجودان فى المادة ، كلاهما حرارتين ، إحداها أشد والأخرى أنقص ، ليس كالمرعب الحسى ، الذى لا يكون هو بالحقيقة مربعا ، بل يكون شكلا آخر ، إلا أن خلافه

للمربع لا يحس به ؛ ولا كالعداة ، التي لا تكون في الحقيقة عدالة ، ولكنها تكون جبنا أو تهورا . إلا أن خاصية مخالفته لا تدرك حسا ، وإنما يكون الشيء أكثر من شيء ، بعد أن يشاركه في الحد والمعنى بشيء يكون مع ذلك أشد وأقوى منه . فيجب أن تكون كلتا الحرارتين محرقتين ، مفرقتين ، لكن إحدهما أشد إحراقاً . فما كان هكذا ، فهو بالحقيقة قابل الأشد والأنقص ، والآخر فهو كذلك عند الحس . فلذلك ، لا تجد مربعين يقبلان حد التربيع بالحقيقة ، ثم يكون أحدهما أشد ، والآخر أنقص ، بل إما أن يقبلا على السواء ، وإما أن لا يكون أحدهما مربعا . ثم يتبادر هذا مما بحثناه من خارجة عن مبالغ الطوق المطلقى ومن خواص الكيفية ، التي لا نظن أن شيئا يشاركها فيه ، قبولها الشبيه وغير الشبيه ، وقد بينا الحال فيه فيما سلف .

الفصل الرابع

فصل (د)

في حل شك يتعلق بمدخلة أنواع من الكيف

وغيره ، لأنواع من المضاف

ولقائل أن يقول إن أكثر هذه الأشياء التي عددتموها في مقولة الكيفية ، فإنها من مقولة المضاف ، كالمملكة ، والقوة ، والعلم ، وما أشبه ذلك . والجواب أن هذه الأشياء ، ليست بذواتها من مقولة المضاف ، بل مما قد عرضت له الإضافة ، إذ لها وجود غير ما هي به مضافة . فإنه وإن كانت ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها ، فإنها لا يجب بذلك أن تكون من مقولة المضاف . إذ قد احتاج الرسم الموجب لذلك ، كما علمت ، إلى دعامة أخرى ، وتغيير يلحق به ، حتى يصير خاصاً بالمقولة . وكذلك قد علمت أن الجواهر ، كان يظن ببعض نوعياتها ، أنها من المضاف لهذا الرسم ، فلما حصل الرسم ، علم أنها ليست من المضاف ، وذلك حين كان لها وجود محصل مخصص ، لم تكن به من المضاف ، إذ كان ذلك الوجود لها مجرداً . وأنت تجد مثلاً في ذلك في العلم ، فلو كان العلم لذاته يقال ماهيته بالقياس إلى غيره ، ولوجوده الذي يقوم به من كل وجه ، ولم يكن كيفية يلزمها إضافة ، وله وجود أنه كيفية ، ويلحقها وجود هوية مضاف ، لكان إذا حصل العلم ، وخصص أثر ذلك في تخصيصه كونه مقول الماهية بالقياس . لكن ليس الأمر كذلك ، فإن نوعيات العلم ، كالنحو ، لا يقال ماهياتها بالقياس إلى غيره في حد تخصيصه ، بل من جهة معناه الأعم ، وهو كونه علماً . فلا يقال : النحو نحو بشيء ، بل يقال : إن النحو علم بشيء كما كان هناك لا يقال إن هذا الرأس ، هو هذا الرأس لشيء ، بل يقال هذا الرأس رأس لشيء . فإذا كان هذا ينهك هنالك ، أن هذا الرأس مخصص من ذلك الرأس من حيث وجوده ، الذي ليس به مضائفاً ، بل عارضة له الإضافة ؛ حتى أن هذا التخصيص يتعري عن موافقة تخصيص الإضافة بإزائه ، بل يلزمه من الإضافة ما لزم الطبيعة العامة ، التي تلحقها الإضافة ، كالرأسية . وكذلك ههنا ، إنما صار النحو جزءاً من العلم ، من حيث العلم كيفية ، ولذلك لم يتبعه من الإضافة إلا ما لحق جنسه أولاً ، وكان هذا التخصيص ليس من جهة ما لحقه من الإضافة ، بل من جهة الوجود الخاص كأن كيفية ما تكون هيئة في النفس ، وصورة مجردة

عن المادة ، هي مطابقة لأمر من خارج ، فيكون عاما لهيئات وصور في النفس مجردة ، كلعا تشترك في هذا الحد ، ولا تختلف فيه . فتشارك أيضاً في أنها مطابقة لأمر من خارج ، لا لأجل خصوصيتها ، بل لأجل أن هذا المعنى عارض أولاً للمعنى العام لها ، فلو كانت تتخصص تخصص المضاف الذي لا وجود له إلا أنه مضاف ، لكان يجب أن تكون الإضافة تلحقها لتخصصها ، فإذا قد بقي مخصصها في حد تخصصها غير مضاف ، فإنه وجود غير مضاف .

فإذا كانت النوعيات ليست من المضاف في ذاتها ، بل لها وجود خاص ، وإنما المقول ماهيته بالقياس ، هو الجنس الذي لأجله يقال كذلك للنوع ، وفي حد تخصصه لا يقال وكان للنوعيات وجود ليست به مضافات فجنسها أيضاً كذلك ، وإن عرضت له الإضافة فليس من المضاف بذاته ؛ فإنه يستحيل أن يكون الجنس داخلياً بذاته في مقولة ، ثم تكون أنواعه في ماهيتها غير داخلية في تلك المقولة . وهل المقولة إلا جنس الجنس ، وهل صورة المقولة إلا هذه الصورة ؟ فيّئ إذن ، أنه لما لم يكن النحو من المضاف ، فليس العلم من المضاف ، إلا على أنه عارض له المضاف عروضاً لازماً ، لا على أنه نوع من المضاف .

ولا بأس أن يدخل الشيء في مقولتين ، على وجهين ؛ أما في أحدهما فبالذات ، على أنه نوع له . وأما في الآخر ، فبالعرض ، على أنه موضوع لعروضه له . فهكذا يجب أن يفهم هذا الموضوع ؛ ولا تلتفت إلى عمى قلوب هؤلاء الذين يظنون أن الشيء يكون في جنس وأنواعه في جنس مباين له والعجب أن هؤلاء قد نسوا أن هذا الرسم المذكور للمضاف ، وهو أنه الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره ، رسم قد زُيِّف ، لأنه كان يدخل في المضاف ما ليس من المضاف ، وأنه محتاج إلى زيادة وثاقة ، وبينهم وبين هذا الموضوع قريب من ثلاث ورقات ، حتى جاءوا وسلموا أن العلم داخل في المضاف بطبيعته ، على أنه نوع من المضاف وأنواعه ليست تحته . فلزمهم أن يحلّوا هذا الشك ، ونسوا أن مثل هذا الشك ، قد سلف ذكره في الجواهر أيضاً ، فكان حل الشك في آخر الأمر يوجب ، أن ما تخصص فزال كونه مقولاً بالقياس إلى غيره ، دل ذلك منه على أنه ليس من مقولة المضاف ، وعلى أن الحد الثاني ، المحصل المحقق ، الذي للمضاف ، غير مقول عليه . ونسوا أن الشيء ، إذا قيل على الشيء قول المقول على الموضوع ، وقيل هذا المقول عليه كذلك على ثالث .

فإن الأول يقال على الثالث كذلك ؛ ونسوا أنهم كانوا يفهمون من المقول على الموضوع ، أنه يجب أن يكون ذاتياً مقوماً للماهية ، فلم يعلموا أنه إذا كان المضاف جنساً للعلم ، كان مقوماً لماهيته ؛ ثم العلم ، جنس للنحو ، ومقوم لماهية النحو ، ومقوم الماهية لمقوم الماهية مقوم الماهية . فكيف ينقلب النحو من جنبه المضاف حتى يذهب إلى كيف الكيفية ؟ سواء كان تأويلهم المقول على الموضوع حقاً أو لم يكن . ونسوا أنهم علموا ، أن الأشياء المتباينة الخواص ، لا يحمل منها على آخر ، فإذا كان كل نحو في ذاته ، وماهيته ، محمولاً عليه الكيف ، ولا شيء من الكيف يقال عليه المضاف في ماهيته على أن لا يكون له وجود ، إلا ما هو به مضاف لا على أنه لا يعرض له الإضافة ، أنه يلزم من ذلك أن يكون لا شيء من النحو يقال عليه المضاف في جوهره ، وكل علم عندهم نوع من المضاف ، فيقال عليه المضاف في جوهره ، فيلزم أن لا شيء من النحو يعلم ، وهذا خلف .

لكنه لا يجب أن تلتفت إلى هؤلاء ، بل تفهم أن ما قيل في قاطيغورياس ، كان الغرض فيه ما أوأنا إليه . لكن ، لقائل أن يقول : إن حكم النحو حكم العلم ، فإن النحو نحو بالقياس إلى شيء هو إعراب اللغة . والجواب عن ذلك ، أن إعراب اللغة ليست ماهيته ، من حيث هو إعراب اللغة ، مقولة بالقياس إلى النحو ، فكيف يكون النحو مضافاً إليه ؟ والمتضايقان كما علمت ، كل واحد منهما ، مقول بالقياس إلى الآخر ، لكن إعراب اللغة ، مقول بالقياس إلى النحو ، من حيث هو معلوم ، حتى لو كان إعراب اللغة موجوداً ألف سنة ولم يعلم لم يكن مقولاً بالقياس إلى النحو . فإذا كان كذلك ، فمقابل المعلوم ، من حيث هو معلوم ، العلم أو العالم من حيث هو عالم ، فلما لحق إعراب اللغة المعلوم ، فصار إعراب اللغة معلوماً ما ، صار بإزائه هيئة نفسانية ، هي علم .

فالهيئة النفسانية التي هي علم ، جعلتها مقولة بالقياس إلى هذه الجملة ، فإذا فصلت الهيئة ، فالفت إلى كونها هيئة ولم يلتفت إلى ما عرض لها من إضافة إلى خارج صار بها علماً ، كان وجوداً غير مضاف . وكذلك إذا التفت إلى إعراب اللغة ، وفصلت عنه كونه مطابقاً له هيئة نفسانية ، حتى زال عنه أنه معلوم ، كان وجوداً غير مضاف . وكذلك هذا الرأس : فإنه من حيث هو رأس ، مضاف إلى البدن من حيث هو ذو رأس . فإذا اعتبر الجوهر المشار إليه ، ولم يجب أن يكون النظر إليه من حيث هو هذا ، نظراً في أنه رأس ، كان له وجود

خاص ، وكذلك في جانب ذى الرأس نعم الإضافة اللاحقة هناك ، لازمة للهيئة التى فى النفس ، وليست لازمة للرأس ؛ فكذلك الرأس نفسه إذا حصل لم يجب تحصيل الآخر .

وليس إذا قلنا : إن أحد المضافين الحقيقين ، إذا عرف بالتحصيل ، عرف الآخر بالتحصيل ، لزم عكسه ، أن كل ما لزم العلم بتحصيل مضافه ، عند العلم بتحصيله ، فهو مضاف حقيقى ، بل قد يكون هذا فى المضاف الحقيقى ، ويكون أيضاً فيما لا ينفك عن ملازمة الإضافة له ، فإن ذلك إنما ورد هناك ، ليس لأن يبين أن كل ما كان ذلك شأنه ، فهو مضاف حقيقى ، بل أن يبين ، أن ما ليس ذلك شأنه ، فليس مضافاً حقيقياً ، فيزول الشك المذكور فى الجواهر ، وكان تصحيحه واحتجاجه ، يتوجه إلى أن المضاف الحقيقى الذى وجوده هو أنه مضاف ، إذا عرف بالتحصيل ، عرف كذلك مضافه . وكان الجوهر وأشياء أخرى عدت ليس كذلك ؛ فتحل الشبهة .

فإنه ما أورد مورد ذلك البيان بيانه وحجته إلا على هذا ، ولم يتعرض لعكسه ، ولا زعم أن هذه خاصية للمضاف الحقيقى وحده بوجه من الوجوه ، ولا كانت له إلى ذلك حاجة ، بل إلى هذا على ما بينا . وأضاف إليها ، أن الرأس وما يجرى مجراه ليس كذلك ، فانتج أنه ليس من المضاف الحقيقى ، وقد بينا ذلك الموضع على ما يجب .

الفصل الخامس

فصل (هـ)

في الأين وفي متى

وأما الأين ، فإنه يتم بنسبة المتمكن إلى المكان الذي هو فيه ، وحقيقته كون الشيء في مكانه . وقد علم ، فيما سلف ، أنه كيف يباين المضايغ . وهو جنس لأنواع . فإن الكون فوق أين ، والكون تحت أين ، والكون في الهواء أين ، وفي الماء أين . ومن الأين ما هو حقيقى أولى ، وهو كون الشيء في المكان الحقيقى له ؛ ومنه ما هو ثان غير حقيقى ، مثل كون الشيء في المكان الثانى الغير الحقيقى ، كقولهم في السماء وفي الماء . ولا يكون جسمان موصوفان بأين واحد بالعدد ، والأين أول حقيقى ، والأين أول حقيقى ، ويكونان موصوفين بأين واحد بالعدد والأين ثان غير حقيقى ، كجسمين يكونان في السوق معا .

ومن الأين ما يكون مأخوذاً بذاته ، ككون النار فوق ، على أنه في باطن سطح السماء ، ومنه ما هو عارض له ، ككون الحجر في الهواء . وربما كان في الأين إضافة ، ككون الهواء فوق ، بالقياس الى الماء ، لأنه في مكان هو أقرب إلى فوق ، من مكان الماء . والأين منه جنسى وهو الكون في المكان ؛ ومنه نوعى كالكون في الهواء ؛ ومنه شخصى ككون هذا الشيء ، في هذا الوقت من الهواء ، وهو مكان ثان ، أو مثل كون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقى المشار إليه .

وقد زعم بعض المتقدمين ، أن الواحد من الأين قد يوجد فيه جواهر كثيرة ، كعدة في السوق . وقد غلط وأجابه بعض الحدث بما أعبر عنه ، قال : إنه ليس الأمر كذلك ، فإن الأين الحقيقى لا يوجد فيه هذا المعنى ؛ وأما الأين الغير الحقيقى كالكون في السوق ، فليس هو نفس السوق ، فإنه وإن كان لا بد من أن يكون السوق مكاناً ثابتاً مشتركاً فيه ، فليس الأين هو السوق ، بل كون زيد في السوق ، هو الأين ، وهو صفة لزيد بها زيد كائن في السوق . وليس بها بعينها عمرو كائناً في السوق ، وإن كان السوق واحداً ، فنسبة زيد إليه ، من حيث هو زيد ، غير نسبة عمرو غيرية بالعدد ، وهذا كاليياض ، فإنه وإن كان يتحد بالنوع ، فقد يتكرر العدد .

ثم أن بعض المتحذلقين ، أعان التقدم ، ولم يرض بهذا الجواب ، فقال : ليس حال الأين كحال البياض ، فإن البياض الذى فى زيد ، إذا عدم ، لم يجب أن يعدم الذى فى عمرو ، وأما السوق فيكون واحداً للجماعة . وحسب أنه عمل شيئاً . إذ أَرانا أن السوق واحد ، فإن كان السوق هو الأين ، كان السوق كوناً فى المكان لا مكاناً ، وكان الشيء إذا سئل عنه أين هو ، فيصلح أن يقال : سوق ، لا أن يقال : فى السوق . فإن كان الأين هو كونه فى السوق ، فزيد يبطل عنه ببطلان كونه فى السوق ، وإن لم يبطل كون عمرو فى السوق ، فهو كالبياض أيضاً . ونقول : إن الأين فيه مضادة ، كما فى سائر المقولات ، فإن الكون فى المكان الذى عند المحيط ، هو مقابل للكون فى المكان الذى عند المركز ، لا يجتمعان ؛ فهما معنيان ، وقد يوجد لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه ، وبينهما غاية الخلاف . وإذا قد يصار من أحدهما إلى الآخر قليلاً قليلاً ، ويكون المصيران متضادين ، ويكون هناك أين متوسط بينهما ، وأيون أقرب من الطرف الفوقانى فى حد الفوقية ، وأيون من الجهة الأخرى بالخلاف ، فيكون فى طبيعة الأين من جهته ، لا من جهة جنسيته ، بل من حيث خواص نوعيته . وإضافتها أيضاً ، أن يقبل الأشد والأضعف . فإن أينين كليهما فوقان ، وأحدهما أشد فوقيةً ، فعلى هذه الجهة يمكن أن يقع فيها الأشد والأضعف . وأما الكون (فوق) مطلقاً أو (تحت) مطلقاً ، والكون فى أى حد شئت ، مطلقاً ، والكون فى المكان مطلقاً ، فلا يقبل ذلك أشد وأضعف . وفى الكيفية أيضاً ، فإن السواد الحق لا يقبل أشد وأضعف ، بل الشيء إلى هو سواد بالقياس عند شئ ، هو بياض بالقياس إلى آخر . وكل جزء من السواد يفرض ، فلا يقبل الأشد والأضعف فى حق نفسه . ويجب أن يترك هذا ، فى هذا الموضع ، بل له مكان أليق به من الفلسفة .

فإن لقائل أن يقول ، إن السواد ليس من حيث هو مضاف ، يقبل الأشد والأضعف بل لطبيعة كيفيته ، وأما الأين ، فإنما يقبل ذلك ، من حيث إضافة تعرض لأينيته ؛ وهو قرب وبعد من الطرف . ثم إذا اشتغلت بتوضيح الحق فى جميع هذا ، كان خروجاً إلى صناعة أخرى . فلنسلم الآن لهذا القائل ، إن الأين إنما يقبل من حيث هو مضاف ، لا من حيث هو أين ؛ ولنترك القول فى أمر السواد والبياض منهما .

وأما "متى" فإنه أيضا نسبة ما للشئ إلى الزمان ، وهو في كونه في نفسه أو في طرفه ، فإن كثيرا من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة ، ولا يقع في الأزمنة ، ويسأل عنها : "بمتى" ، ويجاب . وإذا نسب الشئ إلى الزمان ، فإما أن ينسب إلى زمان أول مطابق له ولا يفضل عليه ، كقولهم : كان هذا الأمر وقت الزوال ؛ وإما زمان أعم من ذلك يكون نظير السوق في الآن ، كقولهم : كان هذا في سنة كذا ، ولم يكن في جميع السنة ، بل في جزء منها ، وليس الزمان المطابق ، كالمكان المطابق في أنه لا يشارك فيه في النسبة إليه ؛ بل الزمان الواحد الحقيقي المعين ، تنسب إليه أشياء كثيرة ، فيكون كل واحد منها فيه على سبيل المطابقة . لكن مع ذلك ، فإن كل واحد كائن فيه ، تكون هي نسبة الخاصية إليه ، التي لو عدمت لبقيت نسبة خاصة للآخرى ، وإن كان المنسوب إليه واحدا نظير ما قلنا في النسبة إلى السوق ، ولا نحتاج أن نطول بذكر ما قاله المتقدم المذكور في "متى" ؛ وفيما هو جوابه ؛ فإنه إذ قال ما قال في المكان ؛ فهو قوله في الزمان .

أقول : وقد هوّل فاضل المتأخرين في "العبارة" عن "المتى" الخاص تهويلا مفرطا ، فقال : إن "متى" نسبة الشئ إلى الزمان ، الذي يساق وجوده ، وتنطبق نهايتها ، على نهايتي وجوده ، أو زمان محدود ، هذا الزمان جزء منه . وذلك أنه ذكر نهايتي وجوده ، فإما أن يعنى به نهايتي مقداره ، أو نهايتي حركته ، أو نهايتي زمان وجوده ، أو نهايتي متاه ونسبته إلى زمانه فإن عنى نهايتي مقداره ، فليس ينطبق عليهما نهايتا زمانه ؛ وإن عنى نهايتي حركته ، فيختص بذلك المتحرك المتصل الحركة أو الحركة نفسها ، وليس الغرض متجها إلى هذا وحده ؛ وأما نهايتا زمان وجوده حاصلا ، فلا ينطبق عليهما نهايتا زمانه ، بل هما هما ؛ وأما نهايتا النسبة ، فيمكن أن يجعل له وجه تأويل ، فيقال : إن معناه أن متاه ، هو نسبته إلى زمان تنطبق نهايتاه على نسبتين له إلى نهايتي هذا الزمان ، ثم لا نسبة له قبل أولاهما ولا بعد آخراهما إليه . فيجب أن يفهم قوله على هذا الوجه . لكن نسبة الشئ إلى "الآن" الذي يقارنه عسى أن يظن بها أنها ليست من مقولة "متى" بذاتها ، فإن كان ذلك كذلك ، فكان هذا الرسم غير صحيح ، وذلك لأن كون الشئ في آن ما ، لا يحمل عليه هذا الحد ، وهو من مقولة "متى" ، لكن الحق أن "الآن" لا يصح إليه نسبة معقولة ، محتمل أن يكون بها

جواب " متى " إلا أن يشأ إلى الذى يتحدد بذلك " الآن " فيكون للشئ نسبة إلى الزمان ، لا على أنه فيه بل على أنه فى طرفه ، ومع ذلك يكون " أنا " .

فهذا يفسد ما قاله هذا الفاضل ، اللهم إلا أن يحكم بأن النسبة إلى الآن ليست من مقولة " متى " ، لكنها لا مقولة لها تليق بها غير هذه المقولة ، ولا نعلمها غير داخلية فى مقولة أصلاً ؛ ثم بعد هذا يظن كأن الاشتغال به يخوض بالمبتدئ فيما لا يعنيه .

واعلم أنه كما لم تكن الإضافة معنى مركباً يوجب تركيبه ترديدها بين شيئين ، إذ لم يكونا جزأين منها ، بل كانا أمرين خارجين عنها ، حين تتعلق بهما ، كذلك الأين " ومتى " لا يجب أن يظن فيهما تركيب ، بسبب أن لكل واحد منهما نسبة إلى شئ ؛ فإن النسبة ، ليست المنسوب ، ولا المنسوب إليه جزء منها حتى تكون الجملة هى النسبة ، فتكون النسبة حيثئذ جزءاً لذاتها ، إذ الجملة تحصيل جملة من الأشياء ومن الجمع نفسه ؛ فيكون الجمع كالصورة ، وهما كالمادة ، والمجموع كالمركب ، والجمع جزء من المركب ، كالصورة ؛ وإذ هذا محال ، فليس الأين ، ولا " متى " ، مركباً .

الفصل السادس

فصل (و)

في باقي المقولات العشر

وأما (الوضع) ، فقد تبين لك أنه اسم يقال على معاني ، وأن الذى هو المقولة ، فهىة تحصل للتمام أو الجملة ، لأجل نسبة تقع بين أجزائها وبين جهات أجزائها ، فى أن يكون لبعضها عند بعض مجاورة المعتبر بجزئيه لا ذلك فقط ، بل يخالف مع ذلك بالقياس إلى أمور غير الموضوع المعتبر بجزئيه ، إما أمكنة حاوية وإما متمكنات محوية و جهات ، وهذا كالقيام ، والقعود ، والاستلقاء ، والانبطاح .

ولا أحتاج أن أزيدك على ما سلف بياناً وشرحاً وتفصيلاً وتطويلاً ، بل اعلم أن (الوضع) قد يكون فيه تضاد ، فإن الهيئة الحادثة من وضع ، تصير الأجزاء لها إلى جهات مضادة لجهات أخرى ، هى هيئة مضادة للهيئة المخالفة لها ، كالاستلقاء ، والانبطاح . وذلك إذا كانت الأجزاء لا تتخالف بالعدد فقط ، بل بالطبع . ومثال هذا ، أن المكعب الذى له ست جهات ، لا اختلاف فيها إذا وضع وضعا حتى صار هذا السطح منه (فوق) ، وهذا يمينا وهذا شمالا ، وكذلك إلى آخرها . ثم غير حتى صار هذا الذى هو " فوق " ، هو " تحت " والذى هو " تحت " هو " فوق " ، فإن حال جملة الموضوع ، فى تناسب ما بين أجزائه ، محفوظة واحدة بالعدد ، ووضع ، لا يخالف الوضع الأول بالنوع بل هو كما كان ، لكن هذا الوضع مخالف لذلك بالعدد ؛ وأما هيئة الجملة فمحفوظة ، ولا يتخالف الوضعان بالحد ، بل بالتخصيص الجزئى ، وذلك لأن الجهات ، هى التى كانت بأعيانها ، والأجزاء والأطراف التى تليها هى مثل التى كانت لا تخالفها بأنواعها بل بأعدادها .

وأما لو كان بدل المكعب المتشابه الأضلاع ، شجرة ، أو إنسان ، فنصبا على ساقيهما ثم قلبا ونكسا ، فإن حد الأمرين مختلف . فإن حد الأول وضع هيئة حاصلة للشئ من حصول ساقه كذا وحصول رأسه كذا ، وحد الثانى مخالف لذلك ، لا بسبب أن الساق والرأس إنما يتخالفان بالعدد فقط ، بل هما يتخالفان أيضا فى المعنى والطبيعة . فإذا كان حد الهيئتين متخالفين ، وبينهما غاية الخلاف ، وموضوعهما واحد ، فهما متضادان . وأما هنالك فإنما كان تتخالف الخصوصية الجزئية دون الحدود ، إذ كان سطح ما منه " فوق " فصار " تحت "

وصار الآخر " فوق " ؛ وذلك السطح ، إنما يغير السطح الآخر بالعدد ، مغايرة ليست في حدين ، والأضداد هي التي لها طبائع متباينة ، وحدود متخالفة ، وتتخالف بالتنوع لا بالشخصية . وكما أن الجسم لا يجتمع فيه البياض الحادث أمس ، من حيث هو ذلك البياض الأمس ، والبياض الحادث اليوم ، من حيث هو هذا البياض ، وهما يتعاقبان على موضوع واحد ، وليسا يتضادان ، إذ ليس بينهما غاية الخلاف ، ولا خلاف بأمر داخل في اللونية ، فكذلك ، وأن كان لا يجتمع فيه ذلك الوضع الشخصي وهذا الوضع الشخصي ، ويتعاقبان فيه ، فليسا بمتضادين ، إذ ليس بينهما غاية الخلاف في الطبع وفي حقيقة الوضع . وبعد ذلك ، فإن الوضع يقبل الأشد والأضعف على نحو قبول الآين ، ولا يقبله على نحو لا قبول الآين ، ولأن قولنا قيام وجلوس قد يقال على الحركة إلى حصول هذا الوضع ويقال على الهيئة الحاصلة . فاعلم أن القيام الذي من الوضع ، هو القار منها ، لاحالة " أن يقوم .

وأما مقولة الجدة ، فلم يتفق لى إلى هذه الغاية فهمها ، ولا أخذ الأمور التي تجعل كالأنواع لها أنواعا لها ، بل يقال عليها باشتراك من الاسم أو تشابه ، وكما يقال الشيء من الشيء ، والشيء في الشيء ، والشيء على الشيء ، والشيء مع الشيء . ولا أعلم شيئاً يوجب أن تكون مقولة الجدة جنساً لتلك الجزئيات ، لا يوجب مثله في هذه المذكورة ، ويشبه أن يكون غيرى يعلم ذلك ، فليتأمل هنالك من كتبهم . ثم إن زيف بعضها من أن يكون أنواعاً وجعل تواطؤ هذه المقولة بالقياس إلى بعضها دون بعض ، وجعل الاشتراك في اسمها بالقياس إلى الجملة أو الآخرين ، وعنى به أنه نسبة إلى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه ، فليكن كالتسلح والتنعل والتزين ولبس القميص ؛ وليكن منه جزئى ومنه كلى ومنه ذاتى ، كحال الهرة عند إهابها ؛ ومنه عرضى ، كحال الإنسان عند قميصه ولنفصل هذا المهم من المقولات العشر إلى ما أوتر أن نفصل إليه ، ففيه مجال .

وأما مقولة " أن يفعل " و " أن يفعل " ، فيتوهم في تصورهما هيئة توجد في الشيء لا يكون الشيء قبلها ولا بعدها البتة في الحد الذي يكون معها من الكيف أو الكم أو الآين أو الوضع ، بل لا يزال يفارق على اتصاله بها الشيء أشياء ، ويتوجه إلى شيء ما دامت

موجودة ، كالتسود مادام الشيء يتسود ، والتبييض مادام الشيء يتبييض ، والحركة من مكان إلى مكان . فالشيء الذى فيه هذه الهيئة على اتصالها ، فهو منفعل وينفعل ، وحاله هى أن ينفعل ، والشيء الذى منه هذه الهيئة على اتصالها ، فهو من حيث هو ، منسوب إليها ، فحاله هى أن يفعل . فأما أن هذا يكون فى الكيف وحده أو فى سائر هذه ، فأمر نستقصيه ، وأحواله وأقسامه فى الكلام الطبيعى . فإن الناس قد اختلفوا ، فبعضهم خصص هذه المقولة بأنها يجب أن تكون تغيراً فى الكيفية فقط ، وأما العام لها ولغيرها ، فمن الأمور التى تقع فى مقولات كثيرة . وبعضهم يجوز أن تكون جامعة للأنواع كلها بمعنى واحد ، وتحقيق هذا لك فى الطبيعيات .

واعلم أنه إنما قيل " أن ينفعل " و " أن يفعل " ، ولم يُقَلْ انفعال وفعل ، لأن الانفعال قد يقال أيضاً للحاصل الذى قد انقطعت الحركة إليه ، فإنه يقال : فى هذا الثوب احتراق ، إذا كان حصل واستقر ، ويقال : انفعال ، إذا كان الشيء بعد فى الحركة ، وكذلك القطع ، الذى هو الفعل ، قد يقال عند استكمالها ، وقد يقال حين ما يقطع .

وأما لفظة " ، أنه ينفعل " ، " وأنه يفعل " ، فمخصوص بالحالة التى فيها التوجه إلى الغاية ، وكذلك القيام ، الذى هو النهوض والجلوس الذى هو المصير إلى الأمر الذى يستقر ، فيسمى أيضاً جلوساً ، هما اللذان إما أن يكونا من هذه المقولة ، أو يناسبا هذه المقولة .

وأما هيئة القيام المستقرة ، وهيئة القعود ، فهما من الوضع . كما أن هيئة الاحتراق من الكيف ، وهيئة تمام النشء ، هو من الكم ، وهيئة الاستقرار فى المكان ، هو من الأين . إنما هذه المقولة ، وما يناسبها ، هى ما كان توجهاً إلى إحدى هذه الغايات ، غير مستقر من حيث هو كذلك .

وهذه المقولة تقبل التضاد ، فإن التوجه من ضد إلى ضد ، يخالف بالحد التوجه من ذلك إليه ، وموضوعهما واحد وبينهما أبعد الخلاف ، وذلك كإبيضاض الأسود ، واسوداد الأبيض ، وكصعود السافل ونزول العالى . وأيضاً فإنها قد تقبل الأشد والأضعف ، لا من جهة القرب إلى الطرف الذى هو السواد ، فإن القرب من ذلك ، وهو حد ، مبلوغ إليه من السواد ، بالقياس إلى الاسوداد الذى هو سكون فى السواد . وفرق بين الاسوداد ، أعنى

الحاصل القار ، وبين السواد . فإن الاسوداد يعقل على أنه غاية حركة ، وأما السواد فلا يحتاج في تعقله سواداً إلى أن يعقل حركة إليه . واعلم أن تسوداً يكون أشد من تسود ، إذا كان أقرب من الاسوداد الذى هو الطرف ، والسواد أشد من السواد إذا كان أقرب من السواد الذى هو الطرف . وأيضاً فإن الاسوداد قد يكون أشد من جهة السرعة ، إذا كان أسرع اسودادا ، وهذا أيضاً يتم بنسبته إلى الاسوداد ، فإن الأسرع يوصل إليه قبل الأبطأ ، فيكون أسرع لأنه أقرب زماناً من الاسوداد . لكن الفرق بين الاعتبار الأول ، وهذا الاعتبار ، أن الاعتبار الأول يجعل حركتين ، متساويتا السرعة في ظاهر الأمر ، لكن إحدهما مبتدئة من حد أقرب إلى البياض ، والأخرى من حد أبعد منه ، واستمرارهما على نمط واحد بسرعة متشابهة ؛ لكن أحدهما ، لأنه أقرب فقط ، يقال : هو ذا يسود أشد من الآخر ، كمن يتحرك حركة مساوية لحركة أخرى وكلاهما تصعدان ، لكن أحدهما ابتداءً من أعلى ، والآخر من أسفل ، فيكون ذلك يصعد أشد من هذا الآخر ، بهذا الوجه .

وإن كان البحث المستقصى لأمثال هذه الأشياء في العلم الطبيعي ، يمنع من هذا ، وإنما تجوز هذه المناسبة إذا كان المقطوع واحداً بعينه واختلف الزمان ، فأقصرهما زماناً هو الأشد دون غيره . وقد جرت العادة بأن يتلى ما سلف ذكره ، بالقول على المتقابلات ؛ فلنقل أولاً ما يجب أن يعتقد فيها ثم لنقبل على الوجه الذى قيل فيها في هذا الكتاب .

المقالة السابعة

من الفن الثاني من الجملة الأولى من كتاب الشفاء وهى أربعة فصول

الفصل الأول

فصل (أ)

في المتقابلات

فنقول : إن المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد معا . وكل شيئين لا يجتمعان في موضوع واحد ، فإما أن لا يجتمعا على سبيل أن شيئا واحدا لا يوصف بهما بالمواطنة ، بأن يكونا مقولين عليه ، بأن الشيء هو هذا وذاك ، كما يكون الشيء الواحد حيا وأبيض معا ، أو على سبيل أن الشيء الواحد لا يوصف بهما بالاشتقاق أيضا ، وذلك بأن يتمانعا من حيث الكون فيه أيضا .

والقسم الأول يكون أحدهما في قوة سالب^(١) الآخر ، كالفرس واللافرس ، فلا يخلو إما أن يكون الاعتبار من حيث السالب منهما سالب فقط ، أو من حيث هناك زيادة معنى إيجابى لزمه السالب ، كما إذا جعلنا المتقابلين أو الشئيين المذكورين : الزوج والفرد ، وجعلنا الفرد ، ليس كونه فردا ، هو أنه ليس بزوج فقط ، بل إنه أمر زائد على ذلك . فليكن الأول ، هو تقابل النفي والإثبات ، إما بسيطا ، كما هو فرس لما ليس بفرس من حيث ليس بفرس ؛ وإما مركبا ، كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس . والأول لا صدق فيه ولا كذب ، والثاني فيه صدق وكذب ، ويشتركان في أنه ليس فيهما إشارة إلى وجود من خارج ، بل اعتبار أحكام عقلية . فإنه لو كان اللافرسية من حيث هى لا فرسية ، شيئا له وجود بوجه ، لكان الماء فيه سلوب موجودة بالفعل لا نهاية لها ، لأنها ليست بحجارة ، ولا مثلث ، ولا

(١) علامة السوالب

في تلك الألسنة أن يكون حرف السلب فيها ليس فيه سور أصلا ولا جهة مع الكلم الوجودية . وأما في ذوات الأسوار فمع السور .

فإذا لم يكن حرف السلب مع الوجودية ، فيها ليس فيها سور ولا جهة ، ولا مع السور أو الجهة فيما له سور أو جهة ، كانت القضية حينئذ عندهم موجهة ، كان محمولها اسما محصلا ، أو اسما غير محصل .

ثنائية ، ولا رباعية ، ولا أمر من الأمور التي لا تنتهى ، وكان يكون نسب سلبية حاصلة فيه لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا متضاعفة بلا نهاية ولا غاية ، إذ كان لكل جملة تفرض سلب مستأنف ، بل هذا شيء في اعتبار العقل وفي القول .

ومن خواص هذا القسم ، أنه لا يمنع اجتماع ما يقع عليه من المتقابلين في موضوع واحد ، بأن يكونا فيه ، لا بأن يكونا عليه . وذلك لأن الرائحة ليست طعما ، وتُقابل الطعم من حيث ليس طعما ، ويجتمعان في موضوع على سبيل الوجود في موضوع ، فكل ما لم يجتمع في موضوع على سبيل الوجود فيه ، فليس يجتمع في موضوع على سبيل القول عليه ، ولا ينعكس . ثم إن المتقابلين اللذين أوردناهما ، يختلفان في أن تقابل الفرسية واللافرسية لا صدق ولا كذب فيه ، وتقابل " أن زيدا فرس " لقولنا " زيد ليس بفرس " فيه صدق وكذب .

وأما القسم الآخر ، فمثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون ، ومثل أمور أخرى تجري مجراها . فلنقل أولا : إنه لا شك أن الفرس واللافرس يعدّان في المتقابلات ، وكذلك قولنا ، " زيد فرس " ، مقابل لقولنا ، " زيد ليس بفرس " . وكذلك الزوج والفرد يعدّان من المتقابلات ؛ وكذلك العمى والبصر يعدّان من المتقابلات ؛ وكذلك الحركة والسكون يعدّان من المتقابلات ؛ وكذلك الحرارة والبرودة يعدّان من المتقابلات ؛ وكذلك الأبوة والبنوة يعدّان من المتقابلات .

والأشياء التي تتعرض لها هذه الأحوال ، يحكم عليها بأنها تتقابل بسببها ؛ وصور هذه الأشياء متخالفة ، فإن الفرس جوهر ، ويقابله اللافرس لا محالة ، على قياس مقابلة الفرسية ، إن كانت عرضا . ولتسلم ذلك للافرسية ، بل خذ مكانها النفس واللائفس ، أو شيئا آخر مما هو جوهر ليس مشتق الاسم من عرض . وأما القضية فهي عرض ، والفرس واللافرس ليس يتقابلا التقابل " الذى للنقيضين ، إذ لا صدق هناك ولا كذب ، ولا يتقابل

(١) أقسام التقابل أربعة : أولها : الإيجاب والسلب كقولنا : " فرس ، ولا فرس " ؛ أو " زيد كاتب ، زيد

ليس بكاتب " وهو بحسب القول .

وثانيها : التضاد - وقد مرّ ذكره . وثالثه : التضاد ، ورابعها : الملكة والعدم .

الضدّان

على سبيل الإضافة ، ولا على سبيل التضاد ، إذا كان تقابل التضاد ما يكون فيه جواز تعاقب على موضوع واحد ، بشرائط ذكرت . وأما الزوج والفرد ، فليس لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه ، بل جنس واحد ، لموضوعين لهما ، لا يفارقانه . وأما العمى والبصر ، فيشارك السكون والحركة ، فإن العمى ليس معنى مقابلا للبصر ، بل هو عدمه ، وكذلك السكون للحركة ، لكن السكون يعاقب الحركة على موضوع واحد ، وأما العمى فلا يعاقبه البصر .

وأما المتضايفان ، فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع ، أو اشتراكهما في موضوع ، حتى يكون الموضوع ، الذى هو علة لأمر ما ، يلزمه لا محالة إمكان أن يصير فيه معلولا ، أو يكون هناك موضوع مشترك . وإن كانت العلية والمعلولية من المضاف ، فأول ما ينبغى أن يطلب ، أنه هل يمكننا أن نجد لهذه كلها معنى جامعا ، ولو على سبيل التشكيك في التقديم والتأخير ، إن لم يكن على سبيل التواطؤ البحث ، أو لا نجد لها معنى جامعا ؟ لكن التقابل مقول عليها ، فيشبه أن يكون التقابل الأول هو نظير ما للفرس للافرس ، الذى يمنع اجتماع طرفيه ، قولاً على موضوع ، وإن لم يمنع ذلك ، وجوداً في موضوع . فإنه لا يكون شئ واحد هو رائحة ولا رائحة ، ويكون شئ واحد فيه رائحة وما ليس برائحة ، ولست أقول : إنه يجتمع في شئ أن يكون فيه رائحة وليست فيه رائحة ، فإن هذين لا يجتمعان . وليس قولنا إن فيه رائحة وليس فيه رائحة ، هو قولنا فيه رائحة وما ليس برائحة ؛ ولا يقال إنه رائحة . فإذاً تقابل : أن فيه رائحة وليس فيه رائحة ، هو من القسم الأول الذى على سبيل الحمل ؛ فلذلك يحمل على التفاحه أن فيها رائحة ، فيقال إن التفاحه فيها رائحة ، ولا تحمل رائحة على التفاحه ، حتى يقال ، إن التفاحه رائحة ، فلذلك هى موجودة " في " ، لا محمولة " على " .

=

والمشهور إن " الضدين " أمران ينسبان إلى موضوع ولا يمكن أن يجتمعا فيه ، كالذكورة والأنوثة ، والتحقيق يقتضي كونها موجودين - في غاية التخالف - تحت جنس قريب يصحّ منها أن يتعاقبا على موضوع أو يرتفعا عنه ، كالسواد والبياض .

فجميع الأشياء المتباينة الطبائع تكون متقابلة ، من حيث إن كل واحد منها ليس هو الآخر . وهذا هو تقابل أول ، ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع إلى اعتبار الوجود في الموضوع . فجعلت حال الأمور التي تشترك في عام أو خاص ، تكون موجودة فيه بالقوة معا ، ولا يجتمعان بالفعل معا ، تقابلا . فبعضه يختص بالقول ، من حيث هو حكم ، كالإيجاب والسلب ، الذي موضوعها المحمولات والموضوعات تتعاقب فيه ولا يجتمع معا ، وهذا بحكم القول . وليس في الوجود حمل ولا وضع . وبعضه يكون من خارج ، فمن ذلك ما تكون الشركة فيه عام ، ومنه ما تكون الشركة فيه خاص معين ، ويكون المشترك فيه طبيعة هي بالقوة كلا الأمرين ، لكن لا يجتمعان فيه بل يتعاقبان عليه .

فالمقابلات تقال على هذه التي بعد الباب الأول ، بمعنى أنها معان اشتركت في موضوع لها أن توجد فيه ، إلا أنها لا تجتمع فيه ، فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لأقسام له كالأنواع ، إما أقسام محققة ، وإما أقسام بحسب ما يصلح للمبتدئ ، وتكون أسهل على متعلم قاطيغورياس .

فلنقسم الآن على الوجه الذي ينبغي أن يفهم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس ، وهو غير المصطلح عليه في العلوم ، ومن تجزم أن يجمع بين الأمرين فقد عنى نفسه . أما القسمة التي في قاطيغورياس فتخرج على هذا الوجه : المتقابل إما أن تكون ماهيته مقولة بالقياس إلى ما هو مقابل له ، وإما أن لا تكون . فإن كانت ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره ، فهو تقابل المضاف كالأبوة والبنوة . أما أنه تقابل فلأن الأبوة والبنوة وما يجري مجراها ، تشترك لا محالة في موضوع ، إما عامي كالإنسانية بل والجوهرية بل كالموجود أو غير ذلك ، وإما خاص كهذا الإنسان يكون يمينا لزيد ثم يصير شمالا له . وأما أنه مع التقابل ، مقول الماهية بالقياس ، فأمر لا شك فيه . وأما الذي ليست ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره ، فإما أن يكون الموضوع صالحا للانتقال من أحد الطرفين بعينه إلى الآخر من غير انعكاس ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل يكون صالح الانتقال من كل واحد منهما إلى الآخر ، أو ولا عن أحدهما إلى الآخر لأن الواحد لازم له ؛ فيسمى القسم الأول تقابل العدم والفنية ، ونعنى بالفنية ، لا مثل الإبصار بالفعل ، ولا مثل القوة الأولى التي تقوى على أن يكون لها بصر ، بل الفنية أن تكون القوة على الإبصار ، متى شاء صاحبها ، موجودة ، فإن فقدت القوة الأولى

ليس بمعنى ، ولا فقد الإبصار بالفعل ، بل الإبصار بالفعل ، وإن لا يبصر بالفعل لكن بالقوة ، هما أمران يتعاقبان على الموضوع تعاقب الحركة والسكون ؛ إنما ذلك هو فقد ما سميناه قنية ، فحيث ، لا يمكن أن يبصر البتة ، بل عمى لا يعود الموضوع معه إلى الإبصار مرة أخرى . فالعدم الذى ههنا ، ليس هو العدم الذى يقابل أى معنى وجودى شئت ، بل الذى يقابل القنية ؛ فإن العدم يقال على وجوه ، ولسنا نريد الآن أن نحصى جميعها ، بل ما يعيننا فى هذا الموضوع ، فنقول :

إنه يقال للشيء عدم كذا ، ويشار إلى حال ما للمادة فى كونها خالية من الشيء الذى يخليها ، والشيء الذى له معنى وجودى سواء كان قارنها ما خالف ذلك الشيء الوجودى ، أو لم يكن ، مثل عدم السواد فيها من شأنه أن يسود ، سواء كان هناك بياض خالف السواد فى موضوعه أو لا يكون ، بل يكون إشفاف مثلاً فقط ولا لون ألبتة . فإنه إذا كان هناك بياض ، فليس البياض وعدم السواد فى ذلك المحل شيئاً واحداً ، ولو كانا أيضاً متلازمين ، بل البياض معنى قائم بإزاء السواد ؛ فهذا وجه من وجوه اعتبار العدم ومقابلته . والآخر ، العدم الذى يعتبر بشرط أن يزول المعنى الوجودى ولا يخلفه شيء ، كالسكون . فإن الذى ينزل ، إنما يقال له فى وقت آخر إنه ساكن عادم الحركة ، لا إذا كان ليس ينزل ، فقط إنما هو يصعد ، ولكن عند ما لا يكون فيه حركة مكانية ألبتة ، فهذا العدم بالحقيقة مقابل للجنس ، الذى هو ههنا الحركة المكانية مطلقة . وقد يقال عدم ، بشرط فقدان الشيء الذى من شأنه أن يكون لفاقده من الموضوعات ، وفى الوقت الذى من شأنه أن يكون له ، حتى لا يقال إن فى النطفة عدم الإنسانية بهذه السبيل ، ولا فى الصبى عدم الإيلاد إذ ليس وقته .

ومن العدم ما يقال قبل الوقت ، كالمرد ، فإنه لا يقال لمن عدم اللحية فى وقت الإنبات بسبب داء الثعلب إنه أمر . ومنه ما يقال بعد الوقت ، كالصلع ، يكون بعد وقت الوقور ، والنعم ، ومنه ما هو بالقياس إلى الجنس ، لا إلى النوع ، مثل العجمة بإزاء الناطق ؛ أو إلى النوع ، لا إلى الشخص ، مثل حال المرأة إلى الرجل ؛ ومنه ما هو بالشخص على الأقسام المذكورة . وهذه كلها لا يلتفت إليها فى هذا الكتاب . إنما العدم المقصود فيه ، هو العدم الذى هو فقدان القنية فى وقتها ، أى فقدان القوة التى بها يمكن الفعل إذ صار الموضوع

عادمًا للقوة ، فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم ، كالعَمَى ، وأما القنينة فستزول إلى العدم . فهذا هو التقابل العدمي المذكور في قاطيغورياس .

وأما القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرناهما أولاً ، وما دخل فيه ، فجميعه سمي في قاطيغورياس أضداداً ، كان أحدهما وجودياً ، والآخر عديمياً بالوجوه المذكورة للعدمي ، أو كان كلاهما وجودياً . وكذلك إن كان الموضوع ينقل من كل واحد منهما إلى الآخر ، أو كان أحدهما طبيعياً لا ينتقل عنه ولا إليه ، كالبياض للجص . وسواء كان الموضوع واحداً بعينه ، كالماء للتسخن والتبرد ، أو كان معنى عامياً ، مثل العدد للفردية والزوجية ، فإنه ينسب إليهما من حيث يوجد عدداً على الإطلاق ، لا من حيث هو عدد معين . وهو من حيث هو عدد معين ، لا يصحب إلا إحداهما ، ومن حيث هو عدد غير معين لا يجب أن يقبل إحداهما دون الأخرى . وسواء كان الشئان بينهما واسطة ، فلا يجب أن يكون الموضوع ، إذا خلا عن أحدهما ، وجد فيه الآخر أو لم يكن كذلك ، بل كان إما طبيعياً لا يفارق ، وإما بحيث إذا خلا عن الآخر لزمه الثاني ، كالصحة والمرض ، فإن جميع هذه ، نسميها أضداداً في هذا الموضوع من حيث المعنى الجامع ، فنسمى الحر والبرد ، والصحة والمرض ، والزوج والفرد ، والحركة والسكون ، أضداداً ، ولا نبالي بأن يكون أحدهما هو معنى وجودي ، والآخر معنى عدمي ، وعلى أي أنحاء الأعدام كان ، إذا كان ليس عدماً ، على النحو المذكور .

فلا يجب أن يشتغل المعلم لكتاب قاطيغورياس بأن يجعل العدم غير الضد ، قائلاً : إن الضد هو ذات تخلف المعنى الوجودي في الموضوع ، وإن العدم ليس بذات ، بل هو ، أن يعدم المعنى الوجودي ، فيكون الموضوع خالياً عنه فقط . فإن الضد الذي يقال في هذا الكتاب ، ليس يعني به هذا ، فإن الحركة والسكون يكونان حيثشذ غير متضادين ، ولا الزوج والفرد متضادين ، ولا الخير والشر ، ولا العلم والجهل ، ولا أكثر ما ذكره هنا . ولا يجب للمتكلف أن يتعرض للاستدراك ، كما فعل بعض الناقضين ، فيقول : إن القسمة غير مستوفاة ، فإن ههنا مقابلة غير المقابلة التي للضد ، وغير التي للعدم المذكور ، مثل مقابلة السكون والحركة ، إذ لا تضاد بينهما ، ولا السكون والحركة ، إذ لا تضاد بينهما ، ولا السكون حاله حال العدم المذكور في هذا الكتاب . وليعلم هذا المتكلف : أن التضاد الذي

يذكره في كتاب قاطيغوريوس ، ليس هو ذلك الذي ذهب إليه ، وأنه لم يخف على المعلم الأول ما لا يخفى عليه ، ولينظر إلى الحدود دون الأسماء ، وليعلم أن المبتدئ لا يكف تصور ما يدق من الفروق بين المعاني المتقاربة ، فإنه يكتفى منه في تعليم المتقابلات بأن يفاد تصورا ما بنحو من الأنحاء ، وإن كان التصور منه لبعضها على نحو التصور العامي ؛ ولا يسأم أن يفهم الفرق بين الذات المقابلة للذات ، وبين عدم الذات المقابلة للذات ، إلا فيما يظهر ظهور العمى . ولا أيضا قول هذا المتكلف ، في بعض ما يهذى فيه ، أنه قد ترك المعلم الأول التقابل الذي بين الجوهر والعرض ، وبين الصورة والمادة ، مما يجب أن يلتفت إليه .

ولتعلم أنه ليس يعنى بالتقابل ، حال كل غيرين متباينين كيف اتفق ، بل أما الأول من التقابل فهو تقابل الأيس والليس ، وذلك موجود في الجوهر والعرض ؛ فإن الجوهر لا عرض ، والعرض لا جوهر . وأما ما بعد ذلك ، فشرط المتقابلين أن يكونا في موضوع واحد جنسى أو نوعي ، على أنهما فيه لا عليه ، وهذا الشرط غير موجودين بين الجوهر والعرض ، فلا تقابل بينهما . أما العلاقة والملازمة فهي إضافة تلزم ، إما أحدهما ، فيلحق الآخر غير لازم على ماهو الحال في بعض ذوات الإضافة مما قد تبين واتضح ، أو تلزم كليهما فيكونان به متضايفين من حيث اللزوم ، فعلى هذه الصورة يجب أن تفهم التقابل المذكور ههنا .

الفصل الثاني

فصل (ب)

في شكوك تلحق ما قيل في التقابل

ثم ههنا مشكلات يجب أن توردها فتحل ؛ وذلك أن لقائل أن يقول : إن الحرارة وحدها لا تكون ضدًا ، بل تكون حرارة فقط ، بل إنها تصير ضدًا بالقياس إلى البرودة ، وهو إذا أخذت بالقياس إلى البرودة ضدًا كانت مضافة ، فإنها وإن لم تكن ، من حيث هي حرارة ، من المضاف ، فليست أيضًا بمضادة ، بل إذا كانت مقيسة كانت ضدًا ، وإذا كانت مقيسة وضدًا ، صارت أيضًا مضافًا ، فهي من حيث هي ضد ، ماهيتها مقولة بالقياس إلى غيرها ، ومن حيث هي ماهيتها مقولة بالقياس إلى غيرها ، هي من المضاف ، فهي من حيث هي ضد هي من المضاف . فيكون التضاد والمضاف إما شيئًا واحدًا ، أو يكون التضاد شيئًا داخلًا تحت المضاف ، فلا يكون كالقسيم له تحت التقابل . وههنا مشكل آخر ، وهو أن التقابل ، من حيث هو تقابل ، من المضاف ، ثم المضاف تحت التقابل ، وأخص منه ؛ وهذا محال ، سواء كان دخولًا كما تحت الجنس أو دخولًا كما يكون تحت معانٍ ليست أجناسًا ، ولكنها لوازم ، أو مشككات الأسماء .

بل وما يجب أن يبحث عنه ، هل التقابل جنس لهذه أو ليس بجنس ، وإن كان جنسًا فهل هو جنس أعلى ، أو ليس بجنس أعلى ؛ فهذه المباحث مما يخلق أن يبحث عنها المنطقي ، إذ كان تكلف الخوض فيها بهذا الفن من العلم أليق . فنقول : إن الحرارة ينظر إليها وإلى البرودة معًا ، فتكون الحرارة من حيث هي حرارة ضدًا للبرودة ، ثم توجد من حيث هي حرارة ضدًا للبرودة ، ثم توجد من حيث هي ضد مرة أخرى ، فتكون مضافة إلى البرودة ، فتكون الحرارة بنفس اعتبارها مع البرودة يصح عليها معنى حد الضد وهو أنها كذا وكذا ، ولا يصح عليها معنى التضاييف ، إذ ليس أحدهما مقول الماهية بالقياس إلى الآخر ، وكل واحد منهما منازع للآخر في الموضوع . فصحيح لك أن تقول : إن الحرارة والبرودة كل واحد منهما منازع الآخر موضوعه إن كان مشتركًا ، وليس صحيحًا لك أن تقول : إن الحرارة والبرودة كل واحدة منهما مقولة الماهية بالقياس إلى الأخرى ؛ لكن صحيح لك أن تقول : إن الحرارة من حيث تنازع وتضاد البرودة في موضوعها مقولة الماهية بالقياس إلى

الأخرى . فإذاً الموضوع في حمل الضدية شئ ، والموضوع في حمل الإضافة شئ ، هو إما نفس المحصول الأول ، وإما الموضوع مأخوذاً مع المحصول الأول ملحوظاً فيه الأخذ مع المحمول الأول . ونفس التضاد شئ ، والأشياء المتضادة شئ . والأشياء المتضادة ، هي الموضوعات للشئ الذى هو نفس التضاد ، ونفس التضاد موضوع للمضاف .

ولك أن تقول : إن الموضوعات للمضادة ، إذا أخذت متضادة ، صارت بسبب ذلك مضافة ، وليس لك أن تقول : إن الموضوعات للمضادة ، إذا أخذت مضادة ، صارت بسبب ذلك مضادة . فالمضاد إذن غير المضاف ، وليس الأمر الذى هو التضاد هو الأمر الذى هو المضاف ، وإن كان التضاد يلزمه المضاف من حيث هو تضاد ، فهذا حل شك . وأما حل الشك الثانى ، فيجب أن تعلم ، أن المتقابلات تعرض لها الإضافة ، وليست في هويتها بمضافات ، فإن كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف ، وليس كل تقابل بمضاف ؛ وفرق بين قولنا : إن كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف ، وبين قولنا : إن كل تقابل مضاف . وذلك لأن التضاد من التقابل ، وقد علم أن الموضوع له ، ليس هو الموضوع للمضاف ، كما بينا . لكن الموضوع له ، من حيث هو تقابل ، يصير موضوعاً للمضاف . فلذلك ليست الأمور المتضادة مقولة الماهية بالقياس إلا أن يقال من حيث هي متضادة ، ولا الملكة والعدم من المضاف . ولو كان المضاف أمراً مقولاً على التقابل قولاً مطلقاً ، لكان كل متقابلين فهما متضايغان مطلقاً ، لا بشرط إلحاق أنها كذلك من حيث هما بحال كذا ، لكن كل متضايغان فهو متقابل ، وكل متضاد وكل عدم وملكة ، وليس كل متقابل من المضاف ، فليس إذن المتضايغان أعم من المتقابل ، فليست الإضافة أعم من التقابل . ومع هذا فإن الذى هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام ، باعتبار شرط يصير العام به أخص ، وهو ههنا النظر إليه من حيث هو متقابل ، وهذا النظر يخصه ، فيمنع عمومته لكل ما تحته ويجزئ حمله عليه . ولذلك لا تقول : إن المتضادات هي متقابلات من حيث المتقابلات متقابلات ، وإن كنت تقول : إن المتضادات متقابلات ، فإن ذلك كذب ، بل كونها من حيث هي متقابلات اشتراطاً ، أخذها بالمعنى الذى هو الموضوع لعموم التقابل ، وأخذها بذلك المعنى ، كأخذ الحيوانية من حيث هي حيوانية ، محذوفة عنها الخصائص بشرط الحذف . فحيث يلزم الحيوانية ما لا تحمل على جميع جزئيات الحيوانية ، فإن الحيوانية

إذا كانت كذلك ، يلزمها أن تكون عديمة النطق ، وليس كل حيوان عديم النطق .
وكأخذها لا في مادة ، إذا نظر فيها من حيث ليست في مادة ، وليس كل حيوانية كذلك .

وأما التقابل ، فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه ، وذلك لأن المتضاييف ، ماهيته أنه مقول بالقياس إلى غيره ، ثم يلحق هذه الماهية أن تكون مقابلا ليس أنها تتقوم بهذا . فإنه ليس هذا من المعاني التي يجب أن تتقدم في الذهن أولا ، حتى يتقرر في الذهن ، أن الشيء ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره ، بل إذا صار الشيء مضايقا ، لزم في الذهن أن يكون على صفة التقابل . فالذاتية بشرائطها ؛ غير موجودة بين التقابل وبين الأشياء الى هي كالأنواع للتقابل ، حتى يكون كونها متقابلات داخلية بقوة أو بفعل في الحدود هذه كلها . والقوانين المفيدة في هذه الأعراض ستشرح لك في مواضع أخرى .

والآن ، فينبغي أن نستأنف الكلام من رأس ، فنقول : أما الفرق بين المضاد والمضاف ، فهو أن المضاف مقول الماهية بالقياس ، والمتضادات ليست كذلك ؛ ولذلك لا نقول : إن الخير إنها هو خير لأجل قياسه إلى الشر ، كما نقول : إن الضعف ضعف بسبب قياسه إلى النصف ، بل نقول إن الخير مضاد للشر ، ثم حيث نقول : وهو من حيث هو مضاد فهو مضاف . ومما يفارق به المضاد المضاف ، أن المتضادات لا تخلو إما أن لا يتعري الموضوع فيها من أحد الطرفين فلا يكون بينهما واسطة ، وقد يتعري منها فيكون بينهما واسطة ؛ مثال الأول ، الصحة ، وهي ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مؤوفة . وسواء نسبت إلى البدن كله ، أو إلى عضو واحد ، وسواء كانت بالحقيقة أو بحسب الحس ، فإن الذي يحسب الحس ، رسمه بحسب الحس والمرض ، حالة أو ملكة مقابلة لتلك ، فلا تكون أفعاله من كل الوجوه كذلك ، بل يكون هناك آفة في الفعل ، ولا يخلو الموضوع عنهما ألبة ، فكذلك الفردية والزوجية . والذي ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحية ولا مرضية ، فإنها ظن ذلك لأنه نسي الشرائط التي ينبغي أن تراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط ؛ وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه ، وأن يكون الجزء واحدا بعينه ، والجهة والاعتبار واحدة بعينها . فإذا فرض كذلك ، وجاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطة ، فإن فرض إنسان واحد ، واعتبر منه عضو واحد ، أو

أعضاء معينة ، في زمان واحد ، وجزاز أن لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب ، بحيث تصدر عنه جميع الأفعال التي تتم بذلك العضو أو الأعضاء سليمة ، وأن لا يكون كذلك ، فهناك واسطة . وإن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب ، أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب ، إما لأنه أحدهما دون الآخر ، أو لأنه لا واحد منهما ، فليس بينهما واسطة . ومثال الثاني السواد الصرف ، والبياض الصرف ، فإن بينهما وسائط أنوان ، وقد يخلو الموضوع من كليهما إلى الوسائط ، وربما خلا إلى العدم بأن يصير مشفا ، فتكون الواسطة ، سلب الطرفين مطلقاً من غير إثبات واسطة خاتمة بين الطرفين . والراية الخلطية ، ربما كان لها اسم محل كقولك الأذن والفاتر ، وربما لم يكن لها اسم محصل ، بل إنها يدل عليها سلب الطرفين ، من غير أن يعنى بسلب الطرفين السلب الذي لا إثبات تحته ، بل يراد به إثبات ، كقولهم : لا عادل ولا جائر . وإذا عنى بالسلب سلب لا يشير إلى إثبات متوسط ، دل عليه بواسطة غير خلطية ، كقولهم : السماء لا خفيفة ولا ثقيلة ، والهواء لا أبيض ولا أسود ، فالأضداد تنقسم إلى هذين القسمين وبهذا يخالف التضاد ، تقابل العدم والملكة ، لأن المتقابلين بالعدم والملكة لهما موضوع واحد ، من شأن كل واحد منهما أن يكون فيه ، فتكون فيه الملكة ويكون فيه العدم ، ولكن ليس كيف اتفق ، بل إنما يكون فيه العدم بأن يعدم الملكة من موضوع ، وقتاً من شأنها أن تكون موجودة فيه للموضوع ، كما يعدم البصر في الموضوع ، وقتاً من شأنه أن يكون له ملكة البصر ، وتسقط الأسنان وقتاً من شأنها أن لا تسقط فيه ، بل تبقى . فهناك يكون أحدهما عمى ، والآخر درداً ، فإن الجرو الذي لم يَفْقَح ، لا يقال له أعمى ، ولا الطفل أيضاً ساعة يولد ، يقال له أدرد ، بل إذا حان أن يكون له بصر وسن ، ولم يكونا ، فهو أعمى وأدرد . وهذا الشرط غير موجود في قسمي تقابل التضاد ، فإن الموضوع المشترك للضدين اللذين لا واسطة بينهما ، يجوز في كل وقت أن ينتقل من أحدهما إلى الآخر إلا أن يكون طبعياً لا يفارق ، كيباض تقنس . والموضوع المشترك للضدين ذوى الواسطة ، فقد يخلو جميعاً إلى الواسطة ، إن لم يكن أحدهما له طبعياً ، ولا واسطة بين العدم والملكة ، ولا انتقال من العدم إلى الملكة ، بل من الملكة إلى العدم . وافهم بعد ذلك ، أننا قلنا عدم وملكة أو غير ذلك من المتقابلات ، فلسنا

نشير من العدم والملكة ومن سائر المتقابلات إلا إلى طبائعها ، لا إليها ، من حيث وجودها للموضوع ، أو كون الموضوع متصفا بها ، فليس العمى

لأن يعمى " . والبصر ، " وأن يبصر " ، شيئاً واحداً . وكذلك يقال : زيد يعمى ، ولا يقال : زيد عمى ، ويكون العمى أيضاً لزيد معنى يقتضى نسبة العمى إلى زيد . وأما العمى ، فهو معنى مفهوم بنفسه ، أو مفهوم بسبب ما عدمه ، أعنى البصر إذ هو عدم البصر . فهذه ليست هى المتقابلات الأولى ، بل أمور تلحق المتقابلات ، فيعرض لها أن تكون متقابلة .

وكذلك الحكم فى الموجبة^(١) والسالبة ، فإن ما يقع عليه الموجب والسالب أمر أو معنى لا قول ، بل هو الموضوع ، كقولك : زيد ، فى قولك : زيد جالس ، أو زيد ليس بجالس . وأما ما يوجب ويسلب نفسه ، فهو أيضاً ليس بقول ، بل هو محمول فى القول ، كقولك : جالس وليس بجالس . فليس إذن الشئ الذى له تقابل بالإيجاب والسلب ، هو الإيجاب والسلب ؛ هذا إن أخذنا التناقض موجباً وسالبه . فإن أخذناه إيجاباً وسلباً ، كان الموضوع ، لذلك ، والموصوف به ، وضعاً ووصفاً ، على قياس ما كان للعمى والبصر ، هو القضية^(٢) . فإنها هى التى فيها الإيجاب ، فيشتق لها منها الاسم ، فيقال : موجبة ، أو

(١) الموجبة المعدولة تحدث : أما فى الثنائية ذوات الأسوار فبأن يرتب حرف السلب مع المحمول فقط ، دون السور . والسالبة تحدث بأن يرتب حرف السلب مع المحمول ، ومع السور ، كقولنا : (كل إنسان يمكن لا يمشي) يناقضه : (ليس كل إنسان يمكن ألا يمشي) ويضاده : (ولا إنسان واحد يمكن ألا يمشي) .

والموجبة المعدولة الثلاثية فى ذوات الأسوار تكون على ثلاثة أنحاء ، على مثال ما سلف فى المهملة والشخصية : إما بأن يكون حرف السلب مع المحمول ، أو مع الكلمة الوجودية ، أو معها جميعاً .

(٢) القضية التى محمولها أسماء مترادفة فإن تلك الأسماء كلها محمول واحد . وكذلك القضية التى موضوعها أسماء مترادفة ، فإنه موضوع واحد . وكذلك إن كان كل واحد من جزئها أسماء مترادفة ، فإنها قضية واحدة ، محمولها واحد ، وموضوعها واحد .

والقضية الحملية إنها تكون واحدة إذا كان محمولها واحداً بالمعنى ، لا بالاسم ، وموضوعها واحداً أيضاً فى المعنى ، لا فى الاسم . وتكون كثيرة ، بأن تكون محمولاتها معاني كثيرة ، أو موضوعاتها معاني كثيرة .

السلب ، فيقال : سالبة ، فيكون المتقابلان في الإيجاب والسلب ليسا هما الإيجاب والسلب ، ولأن الإيجاب إيجاب في قضية ، فليست القضية إيجاباً .

لذلك فإذا عرف هذا ، فقد عرف حال التضاد ، وحال العدم والملكية ، وكان قد عرف الفرق بين المضاف وبين التضاد ، فليفرق بين تقابل المضاف ، وتقابل العدم والملكية فنقول : أما العدم والملكية فليس أحدهما مقولاً بالقياس إلى الآخر ، أما الملكية فليست مفتقرة في تصورهما إلى العدم ألبتة ، فإنها قد تتصور ماهيتها في نفسها ؛ وأما العدم كالعمى ، فإنها وإن كانت لا تتصور إلا بتصور الملكية ، فإنها ليست مقولة الماهية بالقياس إلى الملكية ، فإنها غير صائرة عمى بالقياس إلى البصر ، حتى يكون العمى إنما هو عمى لأجل قياسه إلى البصر ، وإن كان العمى هو عدم البصر .

وقد ظن بعض الناس في هذا الموضع ، أن معنى هذا الكلام أن العمى ينسب إلى البصر من طريق جنسه ، حتى يكون كما قيل في النحو من أنه مضاف من طريق جنسه ، وكذلك العمى مضاف من طريق جنسه أو ما هو كجنسه وهو العدم ، فإن العدم معقول بالعرض . ويسبب ما هو عدمه . وليس هذا الذي قاله صواباً بوجه من الوجوه . فإن العدم الذي هو جنس العمى ، ليس مقول الماهية بالقياس إلى شيء ، ولا بالقياس إلى الملكية ، فإن العدم ليس إنما هو عدم لأجل أنه مقيس إلى صورة موضوعه في الذهن ، بإزائها ، يقال لها عدم ، حتى يكون العمى عمى لأن الملكية ملكة ، كما يكون الأب أبا لأن الابن ابن ، فينعكس القول من الجانبين كما قد علمت ، إذ قول الماهية بالقياس ، معناه هو حال الشيء من جهة أن شيئاً آخر موجود بإزائه ، ومأخوذ بإزائه من حيث هو كذلك ، لنفس كون ذلك الشيء بإزائه . وليس حال الملكية عند العدم كذلك ، فإن العدم يرفع الملكية ، وليس العدم إنما هو عدم لأجل أن الملكية ملكة فقط ، بل إنما هو عدم للملكة لا على أنها تجعل الملكية بحال ، بل على أنه منسوب إليها بأنه زوالها وفقدانها لا فقدان شيء آخر كيف اتفق ، ولذلك لا تحتاج الملكية أن يقال ماهياتها بالقياس إلى العدم المأخوذ بإزاء الملكية .

فلما كانت المضافات مقولة بالماهية بالقياس ، وكذلك ما يتكافؤ المضافان في العكس^(١) الخاص بالمضاف ، ولم يكن العدم والملكة على هذه الصورة ، فلا يقال : إن البصر بصر للعمى ، ولا أن البصر إنما هو بصر لأجل العمى ، كما ربما نقول : إن العمى عمى البصر . فظاهر أن العدم والملكة ليسا متضايفين ، وكان قد علم بإشارة ما أنها غير متضادين ، فإن المتضادين اللذين لا واسطة بينهما حكمهما أحد الحكمين : إما أن يكون أحدهما طبيعياً للموضوع ، يستحيل وجود الموضوع خالياً عنه ، كالفرديّة للثلاثة في ظاهر الأمر ، والحرارة للنار ؛ وإما أن لا يكون أحدهما طبيعياً ، فلا يكون الموضوع في شيء من الأوقات خالياً عن أحدهما ألبتة ، مثل الصحة والمرض لبدن الإنسان . ثم العدم والملكة ، فقد يكون الموضوع خالياً عنهما جميعاً ، قبل الوقت الذي من شأنه أن يكونا فيه ، مثل الجرو الذي لم يَفْقَحْ ، فإنه لا بصير ولا أعمى ؛ ولا يكون أحدهما طبيعياً بعينه للموضوع في وقت كونه ، فهذا التقابل

(١) العكس المستوي

وهو عبارة عن جعل الجزء الأول من القضية ثانياً ، والثاني أولاً مع بقاء الصدق والكيف بحالهما . أما السوالب ، فإن كانت كلية :

فسبح منها وهي : الوقتيتان ، والوجوديتان ، والممكنتان ، والمطلقة العامة لا تنعكس لامتناع العكس في أخصها ، وهي الوقتية ، لصدق قولنا : بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربع لا دائماً ، وكذب قولنا : بعض المنخسف ليس بقمر بالإمكان العام الذي هو أعم الجهات ، لأن كلّ منخسف فهو قمر بالضرورة ، وإذا لم ينعكس الأخص لم ينعكس الأعم ، إذ لو انعكس الأعم لانعكس الأخص ، لأن لازم الأعم لازم الأخص ضرورة .

وأما الضرورية والدائمة المطلقتان فينعكسان دائمة كلية ، لأنه إذا صدق : بالضرورة أو دائماً لا شيء من (ج) ب فيصدق دائماً لا شيء من (ب ج) ، وإلا فبعض (ج ب) بالإطلاق العام ، وهو مع الأصل ينتج بعض (ب) ليس (ب) في بعض الضرورية ، ودائماً في الدائمة ، وهو محال .

وأما المشروطة والعرفية العامتان فتنعكسان عرفية عامة كلية ، لأنه إذا صدق : بالضرورة أو دائماً لا شيء من (ج ب) فدائماً لا شيء من (ب ج) ما دام (ب) ، وإلا فبعض (ب ج) حين هو (ب) ، وهو مع الأصل ينتج بعض (ب) ليس (ب) حين هو (ب) وهو محال .

وأما المشروطة والعرفية الخاصتان فتنعكسان عرفية عامة لا دائمة في البعض . أما العرفية العامة فلكونها لازمة للعائتين . وأما اللادوام في البعض فلا أنه لو كذب : بعض (ب ج) بالإطلاق العام لصدق لا شيء من (ب ج) دائماً ، فينعكس إلى لا شيء من (ج ب) دائماً ، وقد كان كلّ (ج ب) بالفعل ، هذا خلف .

ليس فيه أحد حكمى التضاد الذى لا واسطة فيه . وأما التضاد الذى فيه واسطة ، فإن الموضوع فى وقت صلوحه للطرفين ، قد يخلو عن الطرفين إلى الواسطة ، ولا كذلك حال تقابل العدم والملكة ، فإن الموضوع لا يخلو فى وقت صلوحه لهما عن أحدهما . وأيضاً فإن الأطراف من المتضادات ، إذا لم تكن طبيعية فقد يمكن أن تنتقل من كل واحد منهما إلى الآخر ، فإنه ليس ما يقال : إن الذى له ملكة الرداء ، لا ينتقل إلى ملكة الصالحين بشئ ، فإنه لما كان إذا عاشر الصالحين انتقل إلى عاداتهم ولو يسيراً ، فيوشك أن ينتقل عند الارتياض إلى التمام ، أو يقارب التمام إن لم يخترم . ولا كذلك حال العدم والملكة ، فإن الملكة تنتقل إلى العدم ، والعدم لا ينتقل إلى الملكة ، لا قليلاً ولا كثيراً ، فإن الذى يكون غير بصير ، ثم يأخذ يبصر يسيراً يسيراً ، فليس بأعمى ، بل حكمه حكم محجوب أو مغموم أو معصوب البصر ، يحتاج أن يزال المانع وينمحي . فالملكة التى هى القوة المبصرة ثابتة موجودة فيه ، إنها العمى بالحقيقة أن تكون الملكة قد زالت ، فأما إذا حجبت أو غمت ، فليس ذلك بعمى ، فقد افترق التقابل الذى للعدم والملكة ، والذى للمتضادات .

فأما التقابل الذي هو التناقض^(١) ، فيفارق الجميع من جهة أن المتناقضين يصلح فيهما الصدق والكذب ، وليس في العمى ومقابله ، ولا في الحرارة ومقابلها ، ولا في الأخ ومقابله ، صدق ولا كذب . وأيضاً فإن المتناقضين إذا كانا على شرائط ، لزم أن يصدق أحدهما ضرورة ، ويكذب الآخر ، ولا كذلك الحال فيما سوى المتناقضين . ولا أيضاً إن ألف مما سواهما قضايا ، حتى يكون مكان صحيح وليس بصحيح أحد الأضداد التي لا

(١) التناقض

وحده بأنه اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته أن يكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة .

ولا يتحقق التناقض في المخصوصتين إلا عند اتحاد الموضوع ، ويندرج فيه وحدة الشرط والجزء والكل ، وعند اتحاد المحمول ، ويندرج فيه اتحاد الزمان والمكان والإضافة والقوة والفعل . وفي المحصورتين لا بد مع ذلك من الاختلاف بالكيتين لصدق الجزئيتين وكذب الكلّيتين في كلّ مادة فيها الموضوع أعمّ من المحمول . ولا بدّ في الموجهتين مع ذلك من اختلاف الجهة لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الإمكان .

فنقيض الضرورية المطلقة الممكنة العامة ، لأن سلب الضرورة مع الضرورة مما يتناقضان جزماً ، ونقيض الدائمة المطلقة المطلقة العامة ، لأن السلب في كلّ الأوقات ينافيه الإيجاب في البعض والعكس ، ونقيض المشروطة العامة الحينية الممكنة ، أعني التي حكم فيها برفع الضرورة بحسب الوصف عن الجانب المخالف ، كقولنا : كلّ من به ذات الجنب يمكن أن يسعل في بعض أوقات كونه مجنوباً . ونقيض العرفية العامة الحينية المطلقة ، أعني التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه في بعض أحيان وصف الموضوع ، ومثالها ما مرّ .

وأما المركبات :

فإن كانت كلية : فنقيضها أحد نقيضي جزئها ، وذلك جليّ بعد الإحاطة بحقائق المركبات ونقائض البسائط ، فإنك إذا تحققت أن الوجودية اللادائمة تركيبها من مطلقتين عامتين : إحداها موجبة ، والأخرى سالبة ، وأن نقيض المطلقة هو الدائمة ، تحققت أن نقيضها إما الدائمة المخالفة أو الدائمة الموافقة .

وإن كانت جزئية : فلا يكفي في نقيضها ما ذكرنا ، لأنه يكذب : بعض الجسم حيوان لا دائماً ، مع كذب كلّ واحد من نقيضي جزأها ، بل الحق أن يردّد بين نقيضي الجزأين لكلّ واحد واحد ؛ أي : كلّ واحد واجد لا يخلو عن نقيضيهما ، فيقال كلّ واحد واحد من أفراد الجسم إما حيوان دائماً أو ليس بحيوان دائماً . وأما الشرطية : فنقيض الكلية منها الجزئية الموافقة لها في الجنس والنوع والمخالفة في الكيف وبالعكس .

وسائط بينها . كالصحيح والمريض ، فإنه وإن كان زيد إذا كان موجوداً فقليل : إنه صحيح وإنه مريض ، يصدق أحدهما ضرورة ، ويكذب الآخر . فلا ينبغي أن يظن أن هذا القسم من التضاد يقابله تقابل التقيض ، وذلك لأن الصحيح ، وما ليس بصحيح ، إذا قرنا بأى موضع شئت ، وبالمعدوم ، قرنا على شرط التقيض ، ثبت تقابل التقيض ، وصدق أحدهما ، وكذب الآخر . فإنك إذا قلت : الحجر صحيح ، والحجر ليس بصحيح ، صدق السالب منهما ؛ فإذا قلت : الحجر صحيح ، الحجر مريض ، كذبا جميعا . وكذلك إذا جعلت الإخبار عن زيد ، وهو معدوم ، كذب أنه صحيح ، وكذب أنه مريض ، ولم يكذب أنه ليس بصحيح . فإن السلوب كلها تصح عن المعدومات ، وذلك لأن الإيجاب للمعاني الموجودة يكذب عليها ، إلا بشرط وحال ليس هذا موضع بيانه ، لأن الإيجاب حكم بوجود معنى لمعنى . أو وجود وصف لأمر ، ولا يوجد المعنى لما ليس بموجود ، وأن لا يوجد ، فهو السلب . فإذا كان ما لا يتوسط فيه من المتضاد يفارق المتناقض ، فكيف اللواتى بينها متوسط ، التى قد يكذب الطرفان معا جميعاً فى الموضوع الموجود القابل لهما ، كما إذا قيل للضعيف إنه خامد الشهوة ، أو فاجر . وبين بالجملة أنك إذا نظرت إلى التضاد من حيث هو تضاد ، لم يوجب ما يوجهه التناقض ، وإنما يعرض له ما يشبه ذلك لبعض المتضادات ، وفى بعض الموضوعات خاصة ، لا لأنها تضاد بل لأنها لا واسطة لها .

ومن هذا الوجه كله ، يتضح الفرق بين تقابل التناقض وتقابل العدم والملكية ، فإن الموضوع الغريب كالحجر ، والمعدوم كزيد المتوفى ، يكذب عليه القولان المؤلفان من العدم والملكية ، كقولنا : الحجر بصير ، الحجر أعمى ، أو قولنا : زيد المعدوم بصير ، زيد المعدوم أعمى . ولا يكذب المتناقضان معاً إذا قلنا : الحجر أو زيد المعدوم بصير ، الحجر أو زيد المعدوم ليس ببصير . وأيضاً فإن الموضوع الذى ليس بغريب ، قد يكذب العدم والملكية فيه إذا لم يكن الوقت الذى من شأنه أن يكون فيه ، كقولنا للجرو الذى لم يَفْقَحْ بصير أو أعمى ، ولا يكذب أنه ليس ببصير .

الفصل الثالث

فصل (ج)

في التعبير عن أحكام وخواص في المتضادات

الشر على الإطلاق من حيث هو شر ، يظن أنه ضد الخير على الإطلاق ، فكل واحد من جزئيات الشر ، ضد لواحد من جزئيات الخير ، كالمرض للصحة ، والجور للعدل ، والجبن للشجاعة ، والفجور للعفة ، فهذه حال مضادة الشر للخير . وأما مضادة شر آخر للشر ، فقد يكون الذي يضاد الشر شراً آخر . وذلك لأن المِلَكات المتوسطة بين طرفي الإفراط والتفريط ، في الأمور المتعلقة بالشهوة والغضب ، والمتعلقة بالتدبير الجزئي في اقتناء الخير إلا لشيء ، تتعلق بها الفضائل اللواتي هي كالشجاعة والعفة وحسن التدبير الذي يسمى حكمة ، وتكون هي الفضائل ؛ والإفراطات والتفريطات تتعلق بها الرذائل فإن الجبن ، والتهور ، والخمود ، والفجور ، والجريزة والغباوة ، رذائل . والتوسط يضاد الطرفين ، وكل واحد من الطرفين يضاد الآخر لبعده عنه ، وهذا التوسط المضاد للطرفين إنما يوجد في سير من الأمور نحو التي ذكرناها . وأما في أكثر الأشياء ، فإن الخير يضاد الشر مطلقاً ، ولا يوجد للشر شر يضاده مثل الصحة والمرض ، والعلم والجهد ، والحياة والموت . فمن ذلك ما الإفراط فيه كله رديء ، كالمرض ، ومن ذلك ما الإفراط فيه كله خير ، كالعلم ، فهذا هذا . وقد قال بعض المفسرين في شرح قولهم : وهذا في سير من الأمور التي تخالف هذا القانون ، أن قائل هذا القول ، يعنى به أن بعض الوسائط في الإفراطات والتفريطات ليست بخير ، مثل القتل فإنه ليس الوسط فيه بخير ، بل كله رديء ؛ وأما اللاقتل فكله خير ، وليس إنها يكون الطرف فيه يعينه فقط هو الرديء .

وليس الغرض في هذا الكتاب هذا ، بل الغرض أن من الشرور ما يوجد له خير بضاده ، وشر أيضاً بضاده ، وذلك إذا كانت هناك طبيعة موضوعة للإفراط والتفريط ، من أول حدود الإفراط إلى آخر حدود التفريط ، ذاهبا باتصال واحد . فهناك يوجد متوسط وطرفان في الطبع ، ويكون المتوسط خيراً أيضاً بضاد الطرفين اللذين يضاد كل واحد منهما الآخر ، وهذا في سير من الأمور . وليس الحكم في كل الأمور هكذا ، فإن العلم خير ، والجهد شر ، وليس هناك للشر ضد إلا الخير . وليس هناك وسط هو خير وطرفان هما

شر ، وكذلك الحال في أشياء أخرى كثيرة . فهذا معنى ذلك الكلام للمعلم الأول ، إليه ذهب ، ولم يلتفت إلى متوسط بين الطرفين للإفراط والتفريط وضعيين ، كما ذهب إليه هذا الشارح . ولو ذهب إلى ذلك ، لكان إنها يرينا أن الشر ليس الذى يضاده فلان ، وليس غرضه أن يرينا هذا ، بل غرضه أن يرينا أن الشر الذى يضاده الخير ، يضاده الشر ، وربما لم يضاده . وليس في الذى أوردوه من أمر التوسط ذلك .

وأما حديث القتل أيضاً ، فإنه ليس مثالا حسناً في ذلك ، لأن قتل من ينبغى حين حين ينبغى على الوجه الذى ينبغى ، هو من أفعال الشجاعة ، ومن الواجب في حفظ المدينة ، وهو خير ، كما أن ترك قتل من ينبغى قتله على الوجه الذى ينبغى وحين ينبغى ، هو من الشر . ويعد هذا ، فيجب أن نعود إلى عادتنا في التعقب ، فنقول : ينبغى أن تعلم ، أن الخير ليس بضاد كل واحد من الرين بالذات ، لأن الشجاعة ليست تضاد الجبن من حيث هو جبن ، بل من حيث يشارك الجبن التهور . وذلك لأنه رذيلة مخسة للنفس ، والشجاعة فضيلة ، فإذا الضم بالذات للواحد واحد . وتحصيل هذا ، أن النظر في هذه الملكات هو على وجهين . نظر في طبائعها ومعانيها ، غير مضافة إلى موضوعاتها من حيث أنها تفيدها حالا يلزم موضوعاتها لأجلها محمدة أو مذمة أو منفعة أو مضرة ، وهو أن ينظر في جملة الطبيعة التي بين الجبن والتهور ، ماراً على الشجاعة من حيث هي ملكات يصدر عنها أفعال ما ، فحيث لا نجد الشجاعة مضادة لأحد الطرفين ، بل تكون أمراً متوسطاً ، ويكون الطرفان هما المتعاقبان على موضوع واحد ، وبينهما غاية البعد ، فيكونان هما الضدان فقط ؛ والثاني ، نظر فيهما من حيث الحال التي تحصل لموضوعها منها ، وذلك باعتبار أنها أمور تناسب مصلحة نفس الانسان أو نوع الإنسان أو لا تناسبه ، وهذا اعتبار أمر يعرض للكيفيات ، من جهة إضافات لها وليس في ذاتها . كما أن كون الشيء حاراً أو بارداً ، غير كونه موافقاً وصحة ، وكون الجسم في طبيعته بحال ، غير كونه دواء نافعاً أو سماً قاتلاً ، فتكون الخيرية والشرية أمرين يلزمان هذه الكيفيات من جهة مقايستها إلى الطبيعة الإنسانية ، ولذلك لا يلزمانها من جهة مقايستها إلى أبدان حيوانات أخرى .

وإذ قد اتضح لك ما قلناه ، فقد علمت ، أن الكيفية التي تقال لها شجاعة ، والأخرى التي يقال لها جبن ، لا يتضادان في جوهرهما ؛ بل قد علمت أن الشجاعة إنها تضاد الجبن

من جهة عارض لكل واحد منهما لما اختلفت بينهما سمي أحدهما شجاعةً والآخر جبناً ، لأنها لا تضاد ذلك من حيث طبيعتها نفسها شيئاً ، بل طبيعتها وسط ، ولكن لما كان ناء هذا الكتاب على الأمور المشهورة والمتعارفة ، غير مردودة إلى الشروط التي بها تصوير حقيقة ، فلذلك لا يجب أن يلتفت فيه إلى هذا النحو من التحقيق . واعلم أن ههنا أموراً أخرى بينها متوسطات ، ولا يوجد المتوسط فيها مضاداً لشيء من الطرفين بوجه من الوجوه ، إذ ليست لها هذه النسبة ، فإن الفاتر والأدكن لا يضاد شيئاً ، بل طرفاً هما المتضادان ، وإن كان حال الفاتر فيما يظن ليس كحال الشجاعة ، فإن الفاتر يعتقد من أمره أنه خلط من الطرفين ، وأما الشجاعة فإنها طهارة من الطرفين . ومع ذلك ، فإن هذه القسمة المشهورة تتأني في تقابل التضاد ، ولا تتأني في تقابل العدم والملكة . ومن أحكام المتضادين ، أن وجود أحدهما مطلقاً ، لا يوجب وجود الآخر بوجه من الوجوه إيجاب المتضايقات ، فإنه لو توهمنا أن الناس كلهم صحاح ، لم يمنع هذا التوهم منا معارضة وجوب المرض ، ولم يبعد أن لا يكون مرض ألبته ، وإن عينا وجود أحدهما في شيء بعينه ، منع وجود الآخر معاً ، كما لو قلنا : زيد صحيح ، منع أن يكون مريضاً .

والمتضايقات : إما مطلقات ، فيوجب وجود أحدهما الآخر ، وإما في شيء واحد ، فلا يمنع أن يكون ما هو أب هو أيضاً ابناً ، وقد أشير إلى تلخيص هذا فيما سلف وما للمتضادين أن محلها واحد يتعاقبان فيه ويتنازعانه ؛ فربما كان ذلك الواحد معنى أعم من نوع واحد ، كالسواد والبياض ؛ فإن موضوعهما الجسم ، من حيث هو جسم طبيعي عنصري مركب ، أي جسم عنصري مركب كان مما يصلح لقبوله . وقد يصلح له أنواع وليس ذلك نوعاً واحداً ، وربما كان من نوع واحد ، مثل العدل والجور فإن موضوعهما ليس كل نفس ولا نفوس تقع في أنواع كثيرة ، بل نفس الإنسان . وربما كان الموضوع للضدين جنساً فيقتسمانه من غير تنازع ، كالعدد للزوجية والفردية ، والمتضادان ربما كانا في جنس ، كالبياض والسواد في اللون ، وربما كانا في جنسين مختلفين ، كالعفة والفجور اللذين أحدهما من جنس الفضيلة والآخر من جنس الرذيلة ، وربما كانا بأنفسهما جنسين ، كالخير والشر . ويشبه أن يكون المعنى في قولهم ، إن الخير والشر جنسان ، ليس أن الخير والشر من حيث هو مقول على الخير الجوهري والخير الكمي والخير الكيفي وغير ذلك ،

فيقال قولاً جنسياً ، بل من حيث هو مقول على الملكات فيكون متواطئاً من هذا الوجه ، ليس باشتراك الاسم . ثم قد سومح في كونه ذاتياً لها أو عرضياً لازماً لهذه الملكات ، فإن الحق ، أن الخيرية أو الشرية يلزمها ولا يقومها ، فإن كان كذلك فيكون الخير والشر من باب الكيف . ويشبه أن يكون المراد غير ما ناقشنا فيه ، بل يكون قد توسع في هذا الباب توسعاً مطرداً على المشهور من أمر الخير والشر ، فإن المشهور من أمرهما أنهما عامان للأشياء ، فأحرى الحكم على ذلك ، ولم يبال بما يعرض من ذلك ، إذ ليس هذا الكتاب كتاب الاستقصاء .

وأما الاستقصاء فإنه يقضى ، أن تكون الشجاعة مضاداً للجبين ، قريب من كون الصارم مضاداً للددان ، وذلك إذا أخذ الصارم اسماً لسيف مع الحدة ، والددان اسماً لسيف مع الكلال ، فيكون لا تضاد بينهما إلا لانطوائيهما على متضادين ، ثم يقال إن التضاد بينهما لأجل جنسين ، هما الحاد والكليل ، وكذلك الشجاعة ، كأنهما اسم الكيفية مع النسبة المذكورة ، وكذلك الجبن ، وكذلك الحمق ؛ ولكننا لا نناقش في هذه الأشياء في مثل هذا الكتاب ، وأما التحقيق في هذه الأمور ، فسيأتيك له موضع محصل في ذلك .

فينبغي لنا أن نشير قليلاً إلى ما وقع عليه الاتفاق الخاص في أمر التضاد وأمر العدم والصورة بعد المشهور ، فلا يترك المتعلم متحيراً ، فنقول : أن الأضداد الحقيقية هي الأمور التي تشترك في موضوع واحد ، وكل واحد منها معنى كالبياض والسواد ، ليس كالسكون والحركة ، ويكون الاثنان المتقابلان منها ، لا يجتمعان معاً ، بل يتعاقبان ، وبينهما غاية الخلاف ليس كالقاتر والجار . وأما العدم والملكة ، فالحقيقي من العدم ، أن يكون الشيء معدوماً في الموضوع القابل لوجوده بطباعه من حيث هو كذلك ، سواء كان المعدوم ما سميته ههنا ملكة أو شيئاً آخر ، وسواء عاد أو لم يعد ، وسواء كان قبل الوقت أو بعده ، أو فيه ؛ ومنه ما هو أهم من ذلك ، وهو عدم الشيء عما في طبيعة من طبائع الموضوع أن يقارنه ، شخصية كانت تلك الطبيعة أو نوعية كالخرس الأصل ، أو جنسية كالأنوثة ، والخير والشر في أكثر الأشياء يتضادان بالحقيقة تضاد العدم والملكة ، فإن الشر عدم كمال ما من شأنه أن يكون للشيء إذ لم يكن . والسكون ، والظلمة ، والجهل ، وما أشبه ذلك ، كلها أعدام . والمرض أيضاً من حيث هو مرض بالحقيقة عدم ، لست أعنى من حيث هو

مزاج أو ألم ، والفردية أيضاً ، هي حال الجنس مأخوذة مع سلب عارض قد يكون فيه ،
 وذلك الجنس هو العدد ، وقد ينقسم بمتساويين ، وقد يعدم هذا المعنى فيه ، فإذا اقترن به ،
 أن لا ينقسم بمتساويين ، كان من تلك الجهة فرداً ، وكان منطوياً على عدم ما ، من شأنه أن
 يكون في ذلك الجنس . ولنتقصر الآن على هذا المبلغ .

الفصل الرابع

فصل (د)

في المتقدم والمتأخر

وقد جرت العادة أن يذكر بعد المتقابلات المتقدم والمتأخر . والحال في ذلك كالحال في المتقابلات ، أعنى أن توفية حق الاستقصاء فيه ليس في مداخل التعليم فيجب أن تقتصر على إيراد المشهور وعلى محاذاة التعليم الأول ، وأما التحقيق فستجد تفاريقه في مكانه .

فالوجه الأول من التقدم هو الذى يكون بالزمان ؛ فإن الأكبر سناً أقدم من الأحدث ، والوجه الثانى ما يقال له إنه متقدم بالطبع ، وقد حُدد أنه هو الذى لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود ، كحال الواحد ، عند الاثنين ، فإنه إن كانت الاثنينية موجودة فالوحدة موجودة ، ولا ينعكس مكافئه ، فليس إن كانت الوحدة موجودة ، فالأثنينية لا محالة موجودة . ومن المشهور أن ما يكون كذا فهو متقدم بالطبع وليس في المشهور له شرائط وأما تحصيل الأمر في ذلك فيؤخر إلى صناعة أخرى .

وأما الثالث فهو المتقدم في المرتبة على الإطلاق ؛ وهو الشيء الذى تنسب إليه أشياء أخرى فيكون بعضها أقرب منه وبعضها أبعد ، مثل الجنس الأعلى في حكم الجنسية والنوع السافل في حكم النوعية . وأما بعد المطلق فذلك ما هو أقرب المنسوين إلى هذا المنسوب إليه منه ، فإن ما هو أقرب للاثنين من هذا المنسوب إليه فهو أقدم في المرتبة مثل الجسم فإنه يتقدم على الحيوان إن اعتبرت الابتداء من الجنس الأعلى ، والحيوان أقدم من الجسم ، إن اعتبرت ذلك من النوع الأسفل . والمتقدم بالمرتبة ليس يجب له بذاته أن يكون متقدماً ، بل بحسب اعتبار النسبة المذكورة ، ولذلك قد ينقلب الأقدم فيصير أشد تخلفاً . وكما أن الترتيب قد يوجد في الأمور طبعاً مثل ما في ترتيب الأنواع والأجناس التى بعضها تحت بعض وفي ترتيب أوضاع الأجسام البسيطة ، وقد يكون وضعاً كترتيب الصفوف في المكان منسوبة إلى مبدأ بالوضع ، كالبلد الفلانى مثلاً أو كدار فلان ، كذلك المتقدم بالترتيب قد يكون في أمور طبيعية ، وقد يكون في أمور وضعية . والمتقدم في المكان من هذه الجملة قد يكون بالوضع كالصف الأول من صفوف المجلس ، وقد يكون بالطبع كالنار المستقرة في مكانها بالقياس إلى الهواء .

وقد يوجد المتقدم بالمرتبة أيضا في العلوم البرهانية ، فإن المقدمات قبل القياسات والتنتاج والحروف قبل الهجاء ، والصدر في الخطبة قبل الاقتصاص ، ههنا مواضع إشكال وهو أن لقائل أن يقول : إن الأمثلة المذكورة في هذا الموضع داخلة في الباب الأول ؛ فإن المقدمات قبل القياس ليس في المرتبة بل في الطبع ، فإنه إن كان القياس كانت المقدمات ، وليس إن كانت المقدمات كان القياس ، وكذلك الحال في الحروف والهجاء ، ، فنقول في جواب ذلك ، إنه وإن كان الأمر كذلك فليس يمتنع أن يكون المتقدم بالطبع متقدماً في المرتبة من وجه آخر ؛ وذلك لأن النظر ههنا في المقدمة ليس بحسب نفسها ولكن بحسب استعمالنا إيها في التعليم . ونحن نتناول المقدمات مرة على طريق التحليل ومرة على طريق التركيب ؛ فإن سلكنا مسلك التركيب كانت المقدمات قبل القياسات ، وإن سلكنا سبيل التحليل بأن فرضنا أولاً النتيجة وطلبنا وسطاً ، كما ستعرف بعد ، انعقد لنا القياس بعد النتيجة ؛ ولأن أخذ الوسط بين الطرفين على أنه مشترك بينهما في مثل هذا الموضع هو قبل تخصيصه بأحدهما حتى تحصل إحدى المقدمتين بصفة وتخصيصه بالآخرى حتى تحصل الأخرى بصفة ؛ فيكون القياس أولاً ما بيناً ثم يتدرج منه إلى اعتبار مقدمة مقدمة ما حالها . وكذلك الأمر في الهجاء والحروف . فقد ظهر أن الترتيب الواحد يكون موضوعاً للتركيب والتحليل ؛ ويكون ابتداء التركيب غير ابتداء التحليل ، وكون المتقدم بحسب التحليل غير المتقدم بحسب التركيب ، وذلك بحسب استعمالنا المقدمة ؛ فهي وإن كانت متقدمة بالطبع ، من حيث نفسها ، فليست متقدمة بالطبع من حيث انتهاءنا إليها بالتحليل . على أن النتيجة قد يجوز أن تكون من مقدمات أخرى ، وعلى أننا في اعتبار التقدم في المرتبة لا نلتفت إلى حال الشيء في نفسه ولا إلى حاله من جهة استعمالنا ، بل إنما نلتفت إلى حال نسبته إلى طرف ينتهي إليه . والمقدمات المنتظمة من الأوائل وما يجري مجراها إلى النتيجة القصوى المقصودة منتظمة بين طرفين أحدهما النتيجة والآخر المبدأ الأول ، فما هو أقرب من النتيجة فهو أبعد من المبدأ الأول ، وما هو أقرب من المبدأ الأول فهو أبعد من النتيجة . وقد تختلف مقدمتان في القرب من جانب والبعد من جانب لآخر ، فيصير أحدهما أقرب منه والآخر أبعد ويكون حكمهما بالقياس إلى الطرف الآخر مخالفاً ، أو يكون أبعدهما من

الطرف الأول أقربها من هذا الطرف الآخر ، وأقربها من ذلك الطرف أبعدهما من هذا الطرف .

وأما القسم الرابع من المتقدم وهو المتقدم بالشرف فهو كما يقال : إن أبا بكر متقدم على عمر .

وهنا قسم للمتقدم مشهور نذكره على وجهٍ ونحققه في صناعة الفلسفة وذلك هو المتقدم بالعلية . فإن السبب متقدم على السبب ، وإن كان لا يوجد أحدهما إلا وقد وجد الآخر ، وليس أحدهما متقدماً بالطبع على الوجه المذكور من المتقدم بالطبع ههنا ، وإن كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات . وهذا التقدم مثل وجود الإنسان في نفسه وإحقاق قول القائل إنه موجود ؛ فإنه كلما كان القول بأنه موجود صادقاً فهو موجود ؛ وكلما كان موجوداً فالقول بذلك صادق . ولكن الناس لا يتحاشون أن يقولوا : إنه كان أولاً موجوداً ثم كان القول بوجوده صادقاً ؛ أو حتى كان القول بعد ذلك بأنه موجود صادقاً ويتحاشون أن يقولوا إنه كان القول بوجوده صادقاً أولاً ثم كان هو موجوداً أو حتى كان هو موجوداً . وكذلك الحركة التي كَيْدَ زَيْد ، إذا اختارها فحرك لا محالة ما يلاقيه وحرك القلم ، فإن الناس يتصورون لقولهم زيد حرك يده أولاً فتحرك ما يلاقيه أة تحرك القلم معنى يمنعون صدقه في قولهم إنه يحرك ما يلاقي يده أة يحرك القلم حتى حرك هو يده ؛ فهذا المعنى هو التقدم العِلِّيُّ ؛ فإن العلة ، وإن كانت من حيث هي ذات ومعلولها ذات لا تتقدم ولا تتأخر ، ولا يكونان معاً ، وكانت ، من حيث هي علة ، لزمها الإضافة ، والآخر معلول لزمه الإضافة لا يتقدم أحدهما أيضاً ولا يتأخر ، بل هما معاً فإن الأول من حيث وجوده ليس عن الآخر ووجود الآخر عنه فهو متقدم بالنسبة إلى حال الوجود وتكون له النسبة إلى الوجود غير متوسط فيها وجود الآخر ، والآخر لانسبة له إلى الوجود إلا ومتوسط فيها وجود الأول . وستجد هذا المعنى كالحاصل في سائر أنحاء التقدم لكل بحسبه .

وإذ قد وُقِفَ على التقدم والتأخر فقد سهل الوقوف على معرفة " معاً " ؛ فإن كل أمرين لا يتقدم أحدهما على الآخر ولا يتأخر فهما معاً . فيقال معاً في الزمان لما لا يتقدم أحدهما فيه ولا يتأخر ؛ ويقال معاً في الطبع للأمر الذي لا تقدم ولا تأخر فيه بالطبع ، فهما

إما متلازمان في تكافؤ الوجود كالأخ للأخ ، وإما متباينان فيه فلا يلزم أحدهما الآخر كالأنواع تحت جنس واحد ؛ ليس لأنها معاً في الطبع فقط ، بل لأنها معاً في المرتبة أيضاً وفي النسبة إلى مبدأ ما . فإن هذه من حيث النسبة إلى طبيعة الجنس متأخرة بالطبع من الجنس ، ومن جهة إضافتها إلى الجنس ، على أن الجنس مبدأ مفروض هي متأخرة عنه بالمرتبة ، ومن حيث أن طبائعها لا تقدم فيها ولا تأخر في الطبع فهي معاً في الطبع ؛ إذ كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر توجد حالة مخالفة للحال الذي لطبعه عند طبع الجنس ولطبع الجنس عند طبعه الذي قد كان يتأخر به أحدهما بالطبع ويتقدم الآخر ، فيكونا لذلك معاً في الطبع . وإذا نُسِبَتْ إلى حال تأخر عن الجنس بالمرتبة وجدت معاً في المرتبة نعم وهي مشتركة في أن طبائعها متأخرة بالطبع عن طبيعة الجنس فإن جعلت معاً في هذه الشركة لم تكن معاً في الطبع مطلقاً لكن معاً في التأخر في الطبع ، وليس كونها معاً في الطبع هو كونها معاً في التأخر ، بل " المعاً " في الطبع هي الأشياء التي لا تتقدم بالطبع ولا تتأخر من حيث هي لا متقدمة ولا متأخرة في ذاتها ، لا من حيث هي كذلك من جهة نسبة إلى معنى آخر . فيجب أن تكون معية الأنواع بالوجه الذي يخالف تقدم الأجناس عليها وتأخرها عنها إنما هو باعتبار حال التلازم واللاتلازم ، فإن المتأخر يوجد له أنه يلزم وأنه لا يلزم ، والمتقدم لا يوجد له أنه يلزم ولا يلزم ، والمتكافئ في الوجود إما أن يكون كلُّ يلزم كالمتجاوزين وإما أن يكون كل لا يلزم . وفي الحالين يكون " معاً " كالتباينين فإنها " معاً " وهو الوجود ، وفي الحالين يكون " معاً " وهما متضايقان من وجهين ، والأنواع تكون " معاً " من هذا الوجه معية فيما بينها بإزاء التقدم والتأخر الذي بينها وبين الجنس ، وأما معيتها في المرتبة فلأنها متساوية القرب والبعد من المبدأ الذي هو الجنس إذا كانت النسبة إليه . والأشياء التي هي " معاً " في المرتبة أيضاً فإما أن تكون في مرتبة وضعية كالذين في صف واحد فإنهم في مرتبة وضعية ، وإما في مرتبة طبيعية كالأنواع تحت جنس واحد .

ولك أن تعلم من هذا أيضاً حال معاً في الشرف وأما " معاً " في العلية فتحقيق الأمر فيه عسير .

وقد تذكر في هذا الموضع ، الحركة ، فيقال : إن الحركة لها أنواع ستة ، سواء كانت أنواعاً في الحقيقة إن كانت الحركة جنساً ، أو كانت تشبه الأنواع ، وهي في أنفسها معان

مختلفة ، تقال عليها الحركة بالتشكيك أو الاتفاق على ما نحققه لك في العلم الطبيعي .
وهذه الأنواع ليست على قياس الأنواع القسيمة تحت جنس واحد ، بل على قياس أنواع
تختلف مرتبتها ، فبعضها ملاصق ، وبعضها متأخر ؛ والسبب في ذلك أن بعض الأنواع
القريبة لم يوجد لها اسم عام ، فترك وأخذ نوعاه المسميان مكانه ، إذ ليس هذا مكان تحقيق
القول في ذلك ، بل مكانه العلم الطبيعي .

فالأشياء الستة : التكن وهو حركة إلى كون جوهر ، مثل تكون الجنين ؛ وفساد هو
حركة إلى فساد جوهر ، وهو مثل موت الحيوان . وهذان يعمهما أمر لا اسم له يتحقق في
العلوم ، ويعلم هناك أيضاً أنها ليستا بحركتين عند التحقيق . والثالث النمو ، مثل نشوء
الصبي وتزيد الشجرة . والرابع الذبول ، مثل اضمحلال الهرم في أعضائه وهما أيضاً تحت
معنى حركة من كم إلى كم ونوعاه . والخامس الاستحالة ، وهو التغير من كيف إلى كيف ،
وهو بالحقيقة ثالث ، فإن الأول من هذه ، تغير من جوهر إلى جوهر ، وهو كون لما إليه ،
وفساد لما عنه ؛ والثاني ، هو تغير من كم إلى كم إما من نقصان إلى زيادة ، أو من زيادة إلى
نقصان ، فيبقى الذي في الكيف ثالثاً . والسادس من المذكورة وهو من النقلة ، وهو تغير
من مكان إلى مكان ، وهو بالحقيقة رابع ، وهذه الأربعة متباينة تبايناً ظاهراً ، وربما أشكل
أمر الاستحالة ، إذا كانت الاستحالة تكون في الأكثر مقارنة لحركة يظن أنها نقلة أو غير
ذلك ، ولكن الشيء قد يتغير لونه أو مزاجه ، ولا يكون قد تحرك في مكان ، ولانها ، ولا
ذبل ، ولا كان ، ولا فسد ؛ وكذلك الشيء قد يتحرك في المكان وكيفيته بحاله ، والمربع
يضاف إليه القلم فينمو ، وتكون الصورة محفوظة في الكل من حيث الترييع لم تتغير ، وإن
كان هذا ليس هو النمو الحقيقي لكنه مثال النمو الحقيقي . ويشبه أن يكون ههنا حركة
أخرى ، وهى الحركة في الوضع ، مثل حركة الفلك على نفسه مستبدلاً لوضعه دون أينه ،
فربما لم يكن له أين فتغير أينه ، وإن كان له أين وتحرك فيه على نفسه فلم يتبدل عليه
بحركته ؛ ولهذا موضع آخر .

ثم الحركة على الإطلاق ، يضادها السكون على الإطلاق ، في ظاهر الأمر وعلى النحو
المستعمل في هذا الكتاب ، ولا يوجد لها مضاد غير السكون . فالحركة مطلقاً في المكان ، لا
ينحفي الامر في أنها يضادها السكون في المكان وفي الكمية والكيفية والحركات الجزئية من كل

باب بما ذكر ، يضادها حركات مقابلة لها جزئية أيضا ، فلكون الفساد ، وللنمو الذبول ، لكن الاستحالة قد أخذت متنوعة ، فيعسر إصابة الضد لها من حيث هي استحالة ، لا استحالة ولا سكون في ظاهر الأمر إذ كان السكون في الكيف غير متصور في ظاهر الأمر ؛ وكذلك كان يكون الحال في الكون والفساد لو لم يذكرنا منوعين ، والظاهر يوجب أن لا يصاب للاستحالة ضد ، إلا أن يقترن بالظاهر تأمل ومقايضة بالحركة المكانية ، فيكون ضد الحركة المطلقة في الكيف ، السكون في الكيف ، مضادة جنسية ، كما للنقلة السكون في المكان ، أو يكون لجزئيات الحركات في الكيف أضداد جزئية ، فيكون كما أن الحركة من أسفل إلى فوق مضادة للحركة من فوق إلى أسفل ، كذلك الحركة من السواد إلى البياض مضادة للحركة من البياض إلى السواد ، أعني أن الابيضاض ضد للأسوداد ، وهما نوعا الاستحالة . فلنصطلح الآن على أن الحركة على الإطلاق يضادها السكون على الإطلاق ، وأن النوعيات الأربع القريبة منه يضادها السكون في ذلك المعنى من الجوهر أو الكيف أو الكم أو الأين .

وأما المتضادات الجزئية المتنوعة جداً فتضاد الحركات منها حركات ، وأما أنه هل جميع ما ذكر حركات ، وأنه ليس غيرها حركات ، وأنه كيف يقابل السكون الحركة وأي سكون لأي حركة ، فأولى المواضع بتحقيقه هو العلم الطبيعي .

لكن ألفاظ المتقدم ، والمتأخر ، والمقابل ، والمع ، والحركة ، كانت الفاظاً قد استعملت في تعليم المقولات ، وكانت قريبة من أن يكون فيها تعارف تخيل للمتعلم ما تعلمه في ابتداء الأمر ، فحسن تعقيب النظر بتفصيل مشهور لهذه الألفاظ .

وأما النظر في حال الاتفاق والتواطؤ ، وما على موضوع ، وغير ذلك فكان محتاجاً تقديمه على المقولات ، إذ كان لا بد من استعمالها في تعليم المقولات ، ولم يكن في المشهور لها معان معلومة أو متخيلة بوجه .

فليكفنا ما قلناه في أمر فاطيغورياس ، فإن الزيادة على ذلك فضل ، ولا يبعد أن يكون القدر الذي أوردناه أيضاً فضلاً .

(آخر الفن الثاني من الجملة الأولى من المنطق) ١١٤٣٥٢ / العبارة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الأولى

من الفن الثالث من الجملة الأولى في المنطق وهى عشرة فصول

الفصل الأول

(أ) فصل

في معرفة التناسب بين الأمور والتصورات

والألفاظ والكتابات وتعريف المفرد والمركب فيما يحتملها من ذلك

إن الإنسان قد أوتى قوة حسية ترسم فيها صور الأمور الخارجية ، وتأدى عنها إلى النفس فترسم فيها ارتساماً ثانياً ثابتاً ، وإن غاب عن الحس . ثم ربما ارتسم بعد ذلك في النفس أمور على نحو ما أداه الحس ؛ فإما أن تكون هى المرسمات في الحس ، ولكنها انقلبت عن هيئاتها المحسوسة إلى التجريد ، أو تكون قد ارتسمت من جَنَبَةٍ أخرى لا حاجة في المنطق إلى بيانها . فلأموـر وجود في الأعيان ووجود في النفس يكون آثاراً في النفس . ولما كانت الطبيعة الإنسانية محتاجة إلى المحاورـة لاضطرارها إلى المشاركة والمجاورة ، انبعثت إلى اختراع شىء يتوصل به إلى ذلك ، ولم يكن أخف من أن يكون فعلاً ، ولم يكن أخف من أن يكون بالتصويت ، وخصوصاً والصوت لا يثبت ولا يستقر ولا يزدحم ، فتكون فيه مع خفته فائدة وجود الإعلام به مع فائدة انمحائه ، إذ كان مستغنياً عن الدلالة به زوال الحاجة عنه ، أو كان يتصور بدلالته بعده ، فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت ، ووقفت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معاً ليُدَلَّ بها على ما في النفس من أثر .

ثم وقع اضطراً ثانياً إلى إعلام الغائبين من الموجودين في الزمان أو من المستقبلين إعلاماً بتدوين ما عُلِمَ ، إما لينضاف إليه ما يُعلم في المستقبل فتكـمـل المصلحة أو الحكمة الإنسانية بالتشارك فإن أكثر الصنائع إنما تمت بتلاحق الأفكار فيها والاستنباطات من قوانينها واقتفاء المتأخر بالمتقدم وافتدائه به ، أو ليتنفع به الآتون من بعد . وإن لم يحتج إلى ما يضاف إليه فيكـمـل به ، فاحتيج إلى ضرب آخر من الإعلام غير النطق ، فاخترعت أشكال الكتابة ، وكله هداية إلهية وإلهام إلهى ، فما يخرج بالصوت يدل على ما في النفس ، وهى

التي تُسمى آثاراً . والتي في النفس تدل على الأمور وهي التي تسمى معاني ، أي مقاصد للنفس . كما أن الآثار أيضاً بالقياس إلى الألفاظ معان . والكتابة تدل على اللفظ إذ يُجَادَى بها تركيب اللفظ ؛ واختير ذلك للسهولة ، وإن كان إلى إنشائها بحيث لا يُجَادَى بها اللفظ وأجزاؤه سبيل ، لكن ذلك مما يصعب ويطول .

وسواء كان اللفظ أمراً ملهماً وموحى به عُلِّمه من عند الله تعالى معلّم أول ، أو كان الطبع قد انبعث في تخصيص معنى بصوت هو أليق به ، كما سُمِّيت القطا قطا بصوتها ؛ أو كان قوم اجتمعوا فاصطلحوا اصطلاحاً ، أو كان شيء من هذا قد سبق فاستحال يسيراً يسيراً إلى غيره من حيث لم يشعر به ، أو كان بعض الألفاظ حصل على جهة والبعض الآخر على جهة أخرى ، فإنها إنما تدل بالتواطؤ ، أعنى أنه ليس يلزم أحداً من الناس أن يجعل لفظاً من الألفاظ موقوفاً على معنى من المعاني ولا طبيعة الناس تحملهم عليه ، بل قد واطأ تاليهم أولهم على ذلك وسالمة عليه ، بحيث لو توهمنا الأول اتفق له أن يستعمل بدل ما استعمله لفظاً آخر موروثاً أو مخترعاً اخترعه اختراعاً ولفته الثاني ، لكان حكم استعماله فيه كحكمه في هذا ، وحتى لو كان معلّم أول علم الناس هذه الألفاظ ؛ وإنها صارت إليه من عند الله تعالى وبوضع منه أو على وجه آخر ، كيف شئت ، لكان يجوز أن يكون الأمر في الدلالة بها بخلاف ما صار إليه لو وضعه ، وكان الغناء هذا الغناء .

فالدلالة بالألفاظ إنما استمر بها التعارف بسبب تراضٍ من المتخاطبين غير ضروري حتى إنه وإن فرضناه بحسب المعلّم الأول ضرورياً من عند الله أو من جهة أخرى ، فإنه بحسب المشاركة اصطلاحى . فإن قبول الثاني من الأول إنما هو بأن قال له الأول : إن كذا يعنى به كذا ، أو فعل فعلاً يؤدي إلى مثل هذا التوقيف ، وما أشبه ذلك ، فواطأ عليه الثاني والثالث من غير أن كان يلزمهم أن يجعلوا ذلك اللفظ لذلك المعنى ، وأن يجعلوا لفظاً بعينه لمعنى بعينه لزوماً ضرورياً ، بل كان يجوز أن يقع مثل ذلك التنبيه من المعلّم الأول لهم على لفظ آخر ، فلذلك جاز أن تكون دلالات الألفاظ مختلفة .

ومعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى . فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم ؛ فكلما أورده الحس على النفس التفت إلى معناه .

وأما الكتابة فقد كان يمكن أن تكون لها أيضاً دلالة على الآثار بلا توسط الألفاظ حتى يجعل لكل أثر في النفس كتابة معينة ، مثلاً للحركة كتابة وللسكون أخرى وللسماء أخرى وللأرض أخرى ، وكذلك لكل شيء . لكنه لو أجرى الأمر على ذلك لكان الإنسان تَمَنُّوا بأن يحفظ ، الدلائل على ما في النفس ألفاظاً ويحفظها نقوشاً . والأول يسهل له إما بريضة التربية وإما بتعلم شاق . فإذا ألزم مرة ثانية أن يحفظ كتابة بهذه الصفة كان كمن يُلزم تعلُّم لغة من رأس . فوجد الأخف في ذلك أن يقصد إلى الحروف الأولى القليلة العدد فيوضع لها أشكال ، فيكون حفظها مغنياً عما سلف ذكره . فإنها إذا حُفِظت حُوذِيَ بتأليفها رَقماً تأليف الحروف لفظاً ، فصارت الكتابة بهذا السبب دليلاً على الألفاظ أولاً . وذلك أيضاً دلالة على سبيل التراضي والتواطؤ ؛ فلذلك اختلف .

وأما دلالة ما في النفس على الأمور فدلالة طبيعية لا تختلف ، لا الدال ولا المدلول عليه ، كما في الدلالة التي بين اللفظ والأثر النفساني ؛ فإن المدلول عليه ، وإن كان غير مختلف ، فإن الدال مختلف ؛ ولا كما في الدلالة التي بين اللفظ والكتابة ، فإن الدال والمدلول عليه جميعاً قد يختلفان .

فأما أن النفس كيف تتصور صور الأمور ، وكيف يحصل فيها ذلك ، وما الذي يعرض للصور وهي في النفس ، وما الذي يعرض لها وهي من خارج ، وما الفاعل الذي هو سبب إخراج قوة التصور إلى الفعل ، فليس من هذه الصناعة ، بل من علم آخر . وأيضاً فإن النظر في أنه أي لفظ هو موضوع دالاً على معنى كذا ، وأي كتابة هي موضوع دالة على معنى كذا وأثر كذا ، فذلك لصناعة اللغويين والكتّاب ، ولا يتكلم فيها المنطقي إلا بالعرض ، بل الذي يجب على المنطقي أن يعرفه من حال اللفظ هو أن يعرف حاله من جهة الدلالة على المعاني المفردة والمؤلفة ليتوصل بذلك إلى حال المعاني أنفسها من حيث يتألف عنها شيء يفيد علماً بمجهول ، فهذا هو من صناعة المنطقيين .

واعلم أن في الألفاظ والآثار التي في النفس ما هو مفرد وفيها ما هو مركب . والأمر فيهما متحاذاً متطابق ؛ فإنه كما أن المعقول المفرد ليس بحق ولا باطل ، كذلك اللفظ المفرد ليس بصدق ولا كذب . وكما أن المعقول المفرد ، إذا اقترن به في الذهن معقول آخر ومُحْمَل عليه ، فاعتقد أنه ذاك أو ليس ، كان الاعتقاد حقاً أو باطلاً ، فكذلك اللفظ المفرد ، إذا

اقترن به لفظ آخر ومُحل عليه ، فقل إنه كذا أو ليس كذا ، كان صدقا أو كذبا . وقد يكون الصدق والكذب على نحو آخر من التأليف أيضا سنوضحه . فالأسماء والكلم في الألفاظ نظير المعقولات المفردة التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ، فلا صدق في أفرادها ولا كذب .

واعلم أنه إذا كان شئ معدوما في نفسه محالا في وجوده ، ولم يكن تصوره وحده أو التلفظ بلفظه وحده يدل على صدق أو كذب ، ما لم يقترب به أنه موجود أو غير موجود اقترانا في الذهن أو في اللفظ ، مثلا بأن يعتقد أن عزرايل موجود ، أو يعتقد أنه غير موجود ، ويقال إن عزرايل موجود ويقال إن عزرايل غير موجود ، إما مطلقا بلا اشتراط زمان أو باشتراط زمان أنه كان موجودا فيه أو يكون موجودا فيه أو زمان حاضر . والذي يقال إن معنى المطلق المستعمل في هذا الموضع هو المشترك فيه زمان حاضر أو المشترك فيه كل زمان حتى يكون معنى قولهم (أو في زمان) أنه في زمان ماض أو مستقبل ، دون الذي في زمان حاضر ، فليس يعجبني كل الإعجاب . وما أومأت إليه أقرب إلى الصواب . فلنتظر الآن في الاسم والكلمة .

الفصل الثاني

(ب) فصل

في تحقيق الاسم

فالاسم لفظة دالة بتواطؤ مجردة من الزمان وليس واحد من أجزائها دالاً على الانفراد . وقد علمت معنى التواطؤ . وأما معنى كونه مجرداً من الزمان فهو أن لا يدل على الزمان الذي لذلك المعنى من الأزمنة الثلاثة المحصلة ؛ كما إذا قلت : زيد ، فلم تدل على معنى قد دلت معه على زمان ذلك المعنى . ومعنى قولنا (واليس ولا واحد من أجزائه دالاً على انفراده) معناه أنا لا نقصد في دلالتنا بقولنا (الإنسان) أن ندل بواحد من أجزائه على شيء ألبتة ، من حيث هو منفرد ، بل نستعمله على أنه جزء دال ، لا دال بانفراده ، فإنه لا يوجد في قولنا (الإنسان) جزء يراد به الدلالة على معنى من المعاني أصلاً ، حين يراد أن ندل بقولنا (الإنسان) ، وإن كان ربما أريد به الدلالة إذا استعمل لا على أنه جزء لفظة إنسان ، بل على أنه لفظ مستعمل في نفسه لم يجعل جزءاً لما إنما يدل بجملته دلالة ما ، وربما لم توجد له دلالة ألبتة بوجه من الوجوه وحيث توجد له دلالة فلا يكون ذلك من حيث هو جزء قولنا (إنسان) ؛ فإنه إنما يكون جزء إنسان إذا استعمل في لفظة الإنسان من حيث يراد أن يدل بالإنسان جملة ؛ فهناك لا توجد له دلالة ألبتة بوجه من الوجوه . وقد كنا أو مانا إلى هذا في مواضع أخرى .

وليس هذا في مثل لفظة الإنسان فقط ، بل في الألفاظ التي هي بحسب المسموع مركبة ، لكنها لا يدل بها على أنها مركبة ، فهذا شأنها ، كقولهم (عبد الملك) إذا لم يرد أن يدل به على شيء من جهة ما هو عبد الملك ، بل جعل هذا اسماً لذاته ؛ فهناك لا يوجد لللفظة (عبد) من حيث هو جزء من (عبد الملك) دلالة على شيء ألبتة ، فإنك تعلم أن الدال بلفظة (عبد الملك) على هذا النحو ليس يدل بالعبد في هذا الموضع بانفراده على شيء أصلاً ، ولا بالملك . فهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع .

وأما الأسماء البسيطة^(١) فقد يكون لها أجزاء لا تدل أصلاً ، لا من حيث هي جزء ، ولا لو انفردت . وأما جزء اللفظ المركب ، فإنه يدل على شيء لا حين ما يوجد جزءاً من جملة المركب مدلولاً بالمركب على ما دل به عليه كقولك (عبد الملك) فإنه حينئذ لا يتوقع أن يدل بانفراده ، من حيث هو جزء لفظ ، حتى يكون إنها يورد ليلتئم به كمال اللفظ فيلتئم كمال الدلالة ، بل هذا في استعمال آخر . وإلحاق التواطؤ بعد قولنا (لفظة) قد تُوهم أنه هنر من القول ، فقد يظن أن اللفظ لا يدل إلا أن يكون بالتواطؤ وكذلك قيل إنه كان يجب : أن يقال بدل اللفظ الصوت ، فأقول إن هذا باطل فإنه لا يحسن أن يستعمل في هذا الموضع الصوت فإن الصوت مادة لا جنس والمادة لا تُحمل على الشيء المعمول من مادة وصورة إلا بنوع من المجاز أو الجهل ، إذ يقال للصنم إنه حجر والكرسى إنه خشب ، وأما الحدود الحقيقية فلا يجب أن تستعمل فيها المواد مكان الأجناس . أما الفرق بين الجنس والمادة فمما تشبه الحال فيه وتشكل ، ولكنه سيتبين لك ذلك في هذه الصناعة من بعد ، وكذلك تحقيق ما قلناه من أن المادة لا يجب أن تؤخذ مكان الجنس ، بل يكون ذلك كاذباً . وأما أن الصوت مادة فتتحققه في العلم الطبيعي .

بل أعود إلى الغرض فأقول : إن اللفظ قد يكون دالاً وقد يكون غير دال ، كما قد اعترفوا به ، وذلك على وجهين : أحدهما أن يكون مؤلفاً من حروف ثم لا يراد بذلك دلالة على أثر في النفس كقول القائل (شققنتين) ، والثاني أن يراد بذلك دلالة على أثر في النفس ، لكن ذلك الأثر لا يستند إلى خارج كقولنا (العنقاء) . فكون اللفظ غير دال ليس يُخرج عن أن يكون لفظاً . فكذلك كونه دالاً ، ولكن لا بالتواطؤ بل على نوع آخر ، فإنه قد يُسمع من الناس ألفاظ فتدل على معان على غير سبيل التواطؤ ، كمن يقول (أخ) فيدل على الوجه ويقول (أخ أخ) عند السعال فيدل على أذى في الصدر ، فليس ذلك على سبيل التواطؤ المحض ، حتى يكون الناس قد تواطؤوا على استعمال ذلك عند السعال مستعملين إياه لفهم

(١) الاسم يكون موضوعاً من غير أن يحتاج في ذلك إلى شيء يقرن به ، ولا يكون محمولاً دون أن تقرن به الكلمة الوجودية : إما في اللفظ ، وإما في الضمير .

والكلمة تكون محمولة من غير أن تحتاج إلى أن تقرن بشيء ، ولا تكون موضوعاً دون أن يقرن بها بعض الصلات ، كقولنا : الذي ، وما جرى مجراه .

معنى أذى الصدر . وهذه ، وإن كانت أصواتا ، فهي أيضا ألفاظ ، لأنها مركبات من حروف يرگبها الإنسان ، وأنها ، وإن كانت تدلّ ، لا بالتواطؤ ، فليس يجب أن تكون دلالتها لا بالتواطؤ تسلبها من كونها ألفاظا شيئا ؛ فإنها ولو لم تدلّ أصلا ، كانت ألفاظا ؛ لأنها مؤلفة تأليفا اختياريا عن حروف ، وليس دلالتها ، من حيث فيها صوت ، مانعا عن أن يكون لفظا . فإن الشيء إنما هو لفظ لأنه مؤلف من حروف مقطعة عن أصوات ؛ وكونها كذلك ليس يوجب أن تكون مع ذلك دالة أو غير دالة فضلا عن أن يوجب أن تكون غير دالة دلالة بالطبع ؛ فإن جزءا منها كالمادة وهو الصوت يلحقه بعض ما يلحق الصوت ، لأنه صوت ، فلا يؤثر ذلك في الجملة كما لا يؤثر كونها دالة على المصوت ، فإذا هذا الاعتراض غير صحيح وادخال التواطؤ فيه واجب . فإن الدالّ أعم من الدالّ بالتواطؤ والدالّ على وجه آخر ، اللهم إلا أن يجعل الدالّ يقع عليهما باشتراك فيكون واقعا على دلالة الاسم وعلى دلالة نغمة الطائر وصياح البهيمة أيضا باشتراك الاسم . فإن كان كونه دالاّ إنما يقع على ذلك كله بالاشتراك ، وكان ذلك يُغنى عن تمثّل الفصل بين دلالة ودلالة ، فإن الفصول في الحدود والرسوم إنما تُطلب بحسب المعاني ، لا بحسب الألفاظ . والحال قائمة عندما يُجعل بدل اللفظ الصوت ، وإن لم يكن ذلك مغنيا ، فإننا نُخَوِّج إلى إيراد الفصل بين الدالّتين ، إذ كنا لما أخذنا اللفظ وكان يكون دالاّ وغير دالّ ، وقرّنا به الدالّ ، لم نقرن دالاّ لإحدى الدالّتين بعينها ، بل قرّنا دالاّ عاما كما فعلنا حين أخذنا الصوت ، ففتحنا أن ندل على إحدى الخاصيتين . فإن قيل : إنه إذا قيل (لفظ دال) علّم أنه ليس يُعنى بالدالّ إلا ما اصطُح عليه الناس ، فنقول : وكذلك الحال إذا قيل صوت دال وأردف بأنه يدل على زمان أو لا يدل وسائر ذلك ؛ فإن الذهن نفسه يسبق إليه أن المراد به هاهنا إنما هو أنه دال بالتواطؤ ، وكما يسبق إليه هناك ، ولا يُعنى ذلك في الموضوعين جميعا عن ذكر التواطؤ ؛ إذ ليس ولا في أحد الموضوعين مستفادا من نفس كونه لفظا أو صوتا ولا من نفس كونه دالاّ مطلقا أو على زمان ، بل هو شيء يعرفه الذهن على سبيل الانتقال ويتبّه له من خارج لا على سبيل دلالة اللفظ . وقد عرفت الفرق بين الدالّتين . فإن ظنّ ظان أن المُخَوِّج إلى إيراد التواطؤ لم يكن إلا مراعاة الفرق بين الألفاظ وأصوات البهائم ، وإذا قيل (لفظ) خرج ما كان يشكك ويشتبّه ، فذلك حسنُ ظن بالأمر وخديعةٌ للنفس ؛ وما الذي أمن هذا الظان

أن الحاجة قد قُضِيَتْ ، فعسى أن يكون قد بقى بعد ذلك أيضا اشتباه وتشكُّك آخر من جنس ما أوردناه مُتَوَجِّحٌ إلى مراعاته ؟ وبالجمله لا يجب أن يُلْتَفَتَ في الحدود إلى ما يشتمل عليه اللفظ في التحديد اقتصارا على ما يتنبه له الذهن ؛ فإن هذا لو كان ملتفتاً إليه لقليل في حد الإنسان إنه حيوان ضحاك واقتصر عليه واستُخِيسَ ، إذ كان الذهن يلتفت إلى أنه يكون ناطقا ، أو قيل إنه جسم ناطق ، فإن الذهن يلتفت إلى أنه حيوان ولا يجب أن يكون الالتفاتُ في الحدود موجَّهاً إلى التمييز نفسه فقط ، بل إلى ما ستعلمه في موضعه .

فقد بان لإدخال التواطؤ هاهنا معنى ، وإن كان المأخوذ في الحدُّ لفظاً لا صوتاً ؛ فإنه ليس شيءٌ من الأسماء اسماً بالطبع ؛ أى ليس شيء منها دالاً دلالة الاسم ، بحيث تكون تلك الدلالة تصدر عنها بالطبع منها أو من الدالِّين بها . فلا تلك الدلالة أمرٌ طبيعي يلزم الاسم ، ولا الطبعُ منا ينبعث إلى الدلالة على المعنى به في كثير من الأصوات الدالة بالطبع التى تنبثق الطبائع إلى استعمالها في ذلك الشأن ، سواء كانت دلالة بقصد المصوِّت أن يقع بها شعور بشأن ، كما تفعله البهائم عند دعاء بعضها بعضه أو يكون بغير قصد منه لذلك ، لكن سامعه يستدل به على أمر ، كالتنحنح واستغاثة العصفور عند القبض عليه .

فالاسم ليس اسماً في طبع نفسه ، بل إنما يصير اسماً إذا جعل اسماً ؛ وذلك عندما يُراد به الدلالة فيصير دالاً . وذلك جَعَلَهُ اسماً ، أى جَعَلَهُ دالاً على صفة ، لكن لقائل أن يقول : إنك جعلتَ حدَّ الاسم (أنه ولا جزء منه يدل) ، وهاهنا أسماء كقولك (لا إنسان) (ولا بصير) ، ولا شك في أنها أسماء ، وكيف وهى تدل دلالة الأسماء ! وكيف وقولنا (لا بصير) يقوم مقام قولنا (الأعمى) ثم نجد لفظة (اللا) ولفظة (الإنسان) . ولفظة (لا) ولفظة (البصير) يدلان على معنى ويتألف من معنيهما معنى الكل ! فنقول إنها بالحقيقة ليست أسماء ، ولم يوضع لها ، من حيث هى كذلك ، اسم يدل عليها ، بل هى من جملة الألفاظ المؤلفة التى فى قوة المفردة كالحدود ، وكما يقال : راعى الشاة ورامى الحجارة ، وإن لم تكن كذلك على الإطلاق . أقول لأن تركيبها ليس عن ألفاظ مفردة مستقلة بنفسها مثل اللا إنسان ، فإنه مركب من اسم ومن أداة سلب ؛ ومطابقتها للأسماء لا تدل على أنها أسماء بالحقيقة ، فإن الحد والرسم كذلك شأنهما . ومع ذلك فلا يجب أن تغتر بدخول حرف السلب فيها ، فتظن أن فيها سلباً ؛ كلا ، بل ليس فيها إيجاب ولا سلب ؛ بل تصلح أن توجب وأن تسلب وأن

توضع للإيجاب وللإسلب . فإذا كانت قريبة المجانسة للأسماء فُلْتُسَمَّ أسماء غير محصلة ؛ ويكون حكمُها كحكم المحمول في قولنا : زيد في الدار ، فإن زيدا موضوع (وفي الدار) محمول ، وليس هو بالحقيقة باسم ، بل هو مؤلف لكن تأليفه ليس مثل القول المطلق الذي يكون مؤلفاً عن اسمين أو عن اسم وكلمة ، لأنه مؤلف من أداة ومن اسم ، وليس اسماً ولا أيضاً قولاً مطلقاً . فهكذا يجب أن تفهم هذا الموضوع ولا تلتفت إلى التأويلات التي يتعاطونها .

وكذلك حال الأسماء التي تسمى مُصَرَّفَةً فإنها قد اقترن بالاسم منها شيءٌ زائد على الإسمية مشيراً إلى معنى غير ما يشير إليه مجرد الاسم ، وذلك حركة من الحركات وإعراب من الأعراب حتى يُسَمَّعَ هناك مجموعٌ حاصلٌ من جزئين أحدهما الاسم والآخر ما يلحقه مما هو جزء من المسموع ، فيوجد هناك جزء يدل على معنى وآخر إما أن يدل على معنى مطلق وإما أن يدل دلالة ما وبالجمله يوجب حكماً لولاه لم يكن ؛ ولذلك ما صار ممنوعاً عن اقتران بعض ما كان يقترن به من الأسماء ، فلو كان المعنى لم يتغير ما تغير حكم جواز ما يقارنه ولم يتغير معنى الاسم في نفسه ، بل إنها انضمت إليه زيادة ، سواء كان الجزء كبيراً أو كان مَقْطَعاً أو حركة ، فإن جميع ذلك أجزاء من المسموع ، وسواء كان المعنى معنى طويلاً أو إشارة . وبالجمله إذا صار الاسم بما لحقه من الزيادة ممنوعاً عن أن يلحق به ما من شأنه أن يلحق به ، فقد زيد على معنى الاسم المجرد شيءٌ صار به بحال أخص من حاله وهو اسم مطلق ، كما إذا شُغِلَ الموضوع ببعض الأعراض ، فحيثئذ يكون للجمله معنى غير الذي يكون للموضوع وحده ، وذلك الموضوع وذلك العرض كل منهما يصير جزءاً من المجموع ، فالاسم الذي يُنصَبُ أو يُجَرُّ أو يُغَيَّرُ تغيراً يمنعه عن مقارنة كل واحد مما من شأنه أن يقارنه لا يكون بالحقيقة اسماً مجرداً ، بل اسماً وقد صُرف بجزء من المسموع قُرْن به . وكما أن حدَّ الموضوع للبياض ، وليكن إنساناً ما ، هو حدٌّ واحدٌ كان أبيض أو لم يكن ، فإن حدَّ الإنسان الذي لحقه البياض في نفسه هو بالحد الذي يكون له ، وإن لم يلحقه البياض ، إلا أن يُحَدَّ من حيث هو أبيض ، فكذلك حدُّ الاسم الذي هو على فطرته وحدُّ الاسم الذي لحقه التصريف واحد ، من حيث هو اسم إلا أن يُحَدَّ من حيث هو مُصَرَّف ، فحيثئذ يلحق بحدِّ الاسم زيادةٌ ، أما بحسب اللغة العربية فهو أنه لا يصلح أن يقترن به كل ما من شأنه أن

يقترن بالأسماء ؛ فإن قولك . زيدٌ بالرفع لا يلحقه (في) ، وقولك (زيداً) لا يلحقه (ضرب) أو (كان) أو (حيوان) وكذلك (زيد) بالجر . وأما بحسب اللغة اليونانية ، فإن الاسم المصَّرَف هو الذى إذا ألحق به الكلمات الزمانية كمقولك (كان) و (يكون) (وكائن الآن) لم يصدق ولم يكذب . والاسم الغير المصَّرَف هو الذى إذا قرن به أحد هذه صدق أو كذب . ثم كما أن الخشب المدَّور خشبٌ قُرِن به التدوير ، فهو خشب فيه عَرَض هو التدوير ، وهو فى نفسه خشب بلا زيادة ، لكن ليس المجموع خشباً مطلقاً ، أعنى كالصنم المتخذ من خشب ومثال ، فإن الخشب مادته ولا تُحْمَل عليه ، فإن الجملة لا يُحْمَل عليها أحد الجزئين ، فكذلك إذا أُخِذ جملة الاسم وما لحقه من التصريف كان فى أحكام المركبات ولم يكن اسماً ، ولكن إذا نظر إليه من حيث هو فى التصريف ، كان اسماً مصَّرفاً ، وإذا نُظِر إليه مطلقاً كان اسماً مطلقاً . والفرق بين النظر فيه وهو اسم مصرف والنظر إلى الجملة كالفرق بين النظر فى الجذع أنه فى السقف والنظر إلى جملة الجذع والسقف وكذلك لك أن تقول إن الاسم المصَّرف لفظ دال لا يدل جزؤه ، وقد لحقه كذا وكذا ، ولا تقول إن الجملة الحاصلة من الاسم والتصريف لفظ دال لا يدل جزؤه ، وكيف والاسم أحد الجزئين ، وهو يدل .

وهذا قانون دقيق يجب أن يحفظ لمواضع أخرى . وكثيراً ما يقع من جهة المقارنة نوعٌ من الغلط إذا لم يعلم أن الشيء مأخوذ مقارناً لشيء غير الجملة التى تحصل منه ومما يقارنه وكذلك الوحدة التى مع الستة ، من حيث هى مع الستة ، غير المجتمع منها ومن الستة الى هيا السبعة ولكن على حدِّ الاسم شكوكا ؛ وذلك لأن الزمان اسم ويدل على الزمان ، والمتقدم اسم ويدل على شيء فى زمان ماض ، وكذلك أمس ، وكذلك التقدم اسمٌ ويدل على أنه حاصل فى زمان ماض ، فنقول الآن فى حل هذه الشكوك : أن الشيء يدل على المعنى وعلى الزمان بوجوه ثلاثة أحدها أن يكون الزمان نفس المعنى ، والثانى أن يكون الزمان جزءً حدَّ المعنى المدلول عليه وإن لم يكن نفسه ، والثالث أن يكون الزمان شيئاً خارجاً عن المعنى يلحقه فيقترن به اقترانا يدل عليه التصريف .

ومعنى التجريد من الزمان هو أن يبرأ المدلول عليه من زمان يلحقه ، فإن التجريد من البياض هو التبرئة عن بياض لاحق ، أعنى أن التجريد هو تبرئة عن شيء لو لم يبرأ عنه لكان لاحقاً من خارج . وإذا قيل جُرِّد فلان عن الثوب ، عنى به أنه أبين بينه وبين الثوب

الذى لو لم يَينلِكان ذلك الثوب لا حقاً له ، لا ذاته ولا جزء حدّه ؛ فإن الشيء لا يقال إنه تجرد عن ذاته أو عن جزء حدّه ؛ فإن من قال إن الإنسان قد يتجرد عن الإنسانية قال شططاً إلا أن يعنى أن مادة الإنسانية قد جُرّدت عن الإنسانية . فحيثُذ الإنسانية تكون أمراً خارجاً عنها أيضاً وكذلك إن قال إن الإنسان تجرد عن الحيوانية كان محالاً ، إلا أن يعنى الوجه المذكور .

فمعنى قولهم " تجرّد عن الزمان " هو أن لا يدل معه على زمان يلحقه من الأزمنة كان لحوقه به صدقاً أو كذباً . فلفظ الزمان يدل على معنى هو الزمان ومجرداً عن زمان تدل اللفظة على أنه كان فيه الزمان ولفظ المتقدم يدل على معنى يوجد في حده الزمان لكنه مجرد الدلالة عن الزمان اللاحق إياه من خارج حتى إذا قيل تقدم دل حيثُذ على متقدم في زمان لحقه وتعين له وسواء كان هذا حقاً أو كذباً ؛ فإن العبرة لدلالة اللفظ من حيث هى دلالة لفظ لا من حيث هى صدق أو كذب . وكذلك أمس هو نفسه زمان ما وكذلك ما يجرى مجراه . وإذا شئت أن تعلم أن التجريد إنما يقصد به أن يدل على معنى ولا تقترن به الدلالة على الزمان الملحق به فتأمل حد الكلمة .

الفصل الثالث

(ج) فصل

في الكلمة

وأما الكلمة فإنها تدل مع ما تدل عليه على زمان ، وليس واحد من أجزائها يدل على انفراده وهو أبداً دليل على ما يقال على غيره . فتكون الكلمة لفظة دالة بتواطؤ يدل مع ما تدل عليه على زمان وسائر ما قيل . فتأمل أن الكلمة جعلت دلالتها على شيء وعلى زمان مقترن به معه ليس هو هو ولا جزء منه . وإذا كان ما لا يدل بالتجريد هكذا صورته ، فما يدل بالتجريد صورته ما ذكرناه . وفسر هذا في التعليم الأول ، فقيل : إن معنى هذا هو أن قولنا صح يفارق قولنا صحة ، بأن الصحة تدل على معنى ولا تدل على زمان مقترن به ، وأما صح فيدل على صحة موجودة في زمان . والكلمة هي ما يسميها أصحاب النظر في لغة العرب فعلا ، وقد كانت الكلمة في الوضع الأول عند اليونانيين إنما تدل من الزمان على الزمان الحاضر ، ثم إذا أريد أن يدل بهذا على الزمان الماضي أو المستقبل قرن بها زيادة مع حفظ الأصل . وأما العرب فلم تجر لهم العادة بإفراد كلمة للحاضر ، فإن شكل الكلمة التي للمستقبل هو بعينه شكل الكلمة التي للحاضر ، فيقال : إن زيدا يمشى أى في الحال ويمشى أى في الاستقبال ، فإذا حاولوا زيادة البيان قالوا : إن زيدا هو ذا يمشى فاقضى الحال ، أو قالوا سيمشى أو سوف يمشى فاقضى الاستقبال ، ويكون ذلك بإلحاق يلحق به .

وربما استعاروا له من الماضي فقالوا : إن زيدا صح كما يكون قد أتاه البرء ، ويقال : صح أيضاً لما هو فيها سلف لكن موضوع صح للماضي وموضوع يمشى للاستقبال . وليس للحال شكل خاص ، وأما أنه ماضٍ وأنه صحيح فليس كلمة ، بل اسماً مشتقاً . فها هنا اسم موضوع واسم مشتق وكلمة ، فالاسم الموضوع يدل على ما قيل ولا يدل على موضوع ألبة ، وأما الاسم المشتق فيدل على موضوع غير معين وجد له أمر مشتق له منه الاسم ، فيكون دالا على معنى وأمر وعلى موضوع له غير معين وعلى نسبة بينهما .

مثال ذلك قولك : ماضٍ ، فإنه يدل على المشى وعلى موضوع غير معين وعلى أن المشى له . وأما الكلمة فتدل مع ذلك على زمان ، وهو زمان النسبة ، كقولك : يمشى ، فإنه يدل

على المشى ، وعلى موضوع غير معين ، وعلى وجود المشى له ، وعلى كون ذلك فى المستقبل .
وليس كل ما يسمى فى اللغة العربية فعلا هو كلمة ، فإن قولهم : أمشى ويمشى فعل
عندهم ، وليس كلمة مطلقة ؛ وذلك لأن الهمزة دلت على موضوع خاص ، وكذلك التاء .
فصار قولك : أمشى أو مشيت صدقا أو كذبا ، وكذلك يمشى ومشيت . وكان ذلك فى
حكم قولك أنا أمشى ، وأنت تمشى وأنا مشيت ، ومفهوما مفهوم واحد .

وهذا بالحقيقة موضع نظر ، فإن هذه اللفظة لا تخلو إما أن تكون مفردة أو مركبة ، فإن
كانت مفردة فلا ينبغى أن تكون صادقة ، أو كاذبة فقد جزمنا القول على أن الألفاظ المفردة
لا صدق فيها ولا كذب ، وإن كانت مركبة فيجب أن يكون لها أجزاء دوال . فهب أن
الهمزة من قولنا أمشى دلت على معنى والتاء من تمشى دلت على معنى ، فالباقي جزء وليس
يدل على معنى . وجه من الوجوه ؛ فإن اللفظة المركبة من ميم ساكنة مبتدأ بها ، ثم شين ،
ثم ياء ، إما أن لا يكون لفظا بنفسه البتة إن كان حقا ما يقال من أن الساكن لا يتبدأ به أو
يكون لفظا لا يدل على معنى من المعانى إن أمكن أن يتبدأ به ، كما قد يجوز الابتداء بالساكن
فى لغات كثيرة . ولا يبعد أن يظن أنه إن كان أمشى مركبا أو فى حكم المركب فسيكون
يمشى أيضا الذى لا صدق فيه ولا كذب ، مركبا ، فإن الياء تدل على غائب وليس التعيين
بشرط فى أن يكون الدال دالا ، فإنك إذا قلت إنسان دلت وإن لم تعين ولا فرق بين قولك
يمشى وبين قولك شيء ما يمشى فستكون الكلمات المستقبلية كلها مركبات ، ولا تكون
ألفاظا بسيطة . وكذلك لقائل أن يقول : إن الأسماء المشتقة أيضا مركبة أو فى حكم المركبة ،
فإنها محصلة من مادة هى حروف المشى ، ومن صور قرنت بها فصارت دالة به على موضوع
غير معين . فلها جزءان : جزء يدل على معنى وهو المادة ، وجزء يدل على آخر وهو
الصورة .

فألذى يجب أن نقول فى ذلك كله أولا فإنه لا اعتبار فى صناعة المنطق بما يكون بحسب
لغة لغة ووضع وضع ، فربما يتفق فى لغة من اللغات أن يجعل للمعنى المؤلف لفظ مفرد لا
يدل جزء من معناه فيكون اللفظ مفردا . ثم تكون لغة أخرى لم يوضع فيها لذلك المعنى
المؤلف اسم مفرد ولا يدل عليه إلا بلفظ مركب ، فإذا ترجم معنى اللفظ إلى اللغة الأخرى
لم يوجد لفظه إلا مركبا ، وذلك مثل الجاهل فإنه لفظ مفرد لا يدل عليه بالفارسية بلفظ

مفرد ، بل لفظ فيه تركيب من لفظين : أحدهما يدل على العدم ، والآخر على العلم أو العالم . فيقال (نادان) فلا يجب أن يلتفت المنطقي في ذلك وما أشبهه إلى لغة معينة ، بل يعلم أن لهذا المعنى أن يدل عليه بلفظ مفرد . فكذاك حال الكلمات في لغة العرب ، فإن الماضي من الكلمات في العربية وغيرها لم يدل جزء منه على موضوع البتة كقولهم : صح ، وقولهم : مشى ، وكذلك المستقبل في لغة الفرس كما يقال (يكنذ) فإنه ليس فيه دلالة بجزء منه على الموضوع الغير معين البتة وفي بعض المواضع ، فإن لغة الفرس لا تستعمل كلمة مفردة بل يقولون مثلا حيث نقول يصح درست شئود كما إذا ترجم كان مطابقا لقولنا (يصير صحيحا) ، فيأخذون الاسم ويقرنون به كلمة زمانية ويجعلون جملة قائما مقام الكلمة . فلو كان جميع لغة الفرس علة هذه الصفة اضطر المترجمون لا محال إلى الدلالة على الكلمة المستقبلية بلفظ مؤلف فكان قد يسبق إلى بعض الأوهام أن الكلمة المستقبلية مؤلفة وليست كلمة مستقبلية مفردة كما كان قد يسبق إليه في مثله أن الجاهل ليس له اسم مفرد . وإذا لم يكن النظر المنطقي بحسب لغة لغة حتى إنه إذا لك يكن في لغة من اللغات كلمة تدل على الحاضر ضر المنطقيين ذلك في الدلالة على أقسام الكلمات الثلاث فكذاك لا يضر المنطقيين تعارف أهل اللغة في أن لا يكون لها كلمة ، بل يكون لها بدل الكلمة اسم مقرون بلفظ آخر يدل على ما تدل عليه الكلمة ، بل يجب أن يعتبر منطقي ما يوجه الحد ، وهو ممكن أن يقع في اللغة . فإنه لا محالة من الممكن أن يكون لفظ دال بتواطؤ على معنى وزمانه وهو مفرد ، فذلك هو الكلمة ، فإن لم يكن في لغة العرب فلا حرج . وأما حديث الهيئة التي اقترنت بهادة حروف المشي في مشى أو في ماش فكان جزءا من الجملة يدل على موضوع ، فلا يجب أن يلتفت إلى مثل هذا الجزء ، فإنه إنما يعنى بالجزء ها هنا جزء من جملة أجزاء تترتب فتلتزم منها الجملة فهي أجزاء المسموع ألفاظا أو مقاطع أو حروفا مصوتة أو غير مصوتة . وبعد ذلك ، فإن ما ادعوه من وجود الصدق في قولنا (يمشي) وأنه في قوة قولنا إن شيئا ما يمشى فهو غلط ؛ وذلك لأن قولنا (يمشي) وإن كان فيه تركيب بحسب لغة العرب ، وكانت الياء منه تدل على موضوع غير معين فليس معنى قولنا موضوع غير معين أنه يدل على أى واحد اتفق من أمور هي تحت كل من الكلليات على الوجه الذى ذكر في تمثيل الإنسان بل يعنى به أن الياء تدل على أن له موضوعا متعينا في نفسه دون غيره ، وإن كان لم يتعين وهو غائب ، ويحتاج

أن يفسر ويدل عليه فيتعين ، فإن النسبة موجه إليه فهو غير معين من وجه ومعين من وجه .
 فإن القائل إذا قال (يمشى) ليس يريد بهذا أن المشى موجود في واحد من أمور العالم ، أى
 شئ كان ، حتى يكون كأنه يقول إن شيئا من الأشياء التى في العالم موجود له المشى أى شئ
 كان . فإنه إن عنى ييمشى هذا المعنى كان قوله ييمشى يكون صادقا إن كان في العالم شئ
 ييمشى ويكون كاذبا إن لم يكن في العالم شئ ييمشى إذا أخذ ييمشى على أن معناه معنى الحكم
 بأن شيئا من العالم ييمشى . وذلك أن قولك : شئ من العالم ييمشى يحتمل معنيين : أحدهما
 الشئ من العالم الموصوف بأن له مشيا في زمان كذا ؛ فيكون هذا التركيب تركيب تقييد لا
 تركيب حمل ولا صدق فيه ولا كذب ، والثانى هو أن شيئا من العالم يحكم عليه بأنه ييمشى .
 وأولهما لا يدخل فيه في لغة العرب إن ، وأما الآخر فقد يدخل فيه . وليس أحدهما مدلولاً
 عليه بلفظ ييمشى وذلك لأن الشئ من العالم الموصوف بأنه ييمشى إذا دل عليه بلفظ مفرد
 كان ذلك اسماً ولم يكن كلمة ، ويصح أن يحمل على زيد حمل الاسم ، وأما الآخر فإنه لا
 يحمل على زيد البتة ولا هو في قوة اسم مفرد . فقد بان أن معنى ييمشى ليس هو على الوجه
 الذى يدخله الصدق والكذب ، فليس كونه دالاً على معنى غير معين من هذا القبيل ، بل
 دلالة على المعنى

الغير معين ليس على تجويز أى معنى كان ، وعلى أنه حاصل له موضوع ما كيف كان ،
 بل على أنه معين في نفسه ولم يصرح به ولم يعين بدلالة اللفظ . والأمر موقوف على التصريح
 به وهو غير متعين عند السامع مع علمه بأنه متعين عند القائل ، فهو متوقف في مصيره
 بحيث يصدق أو يكذب إلى أن يصرح بذلك المضمهر ، حتى إن كان ذلك المضمهر معنى عاماً
 أو شخصاً أو كيف كان جاز ، فإن المعنى العام ، وإن كان لا يتعين في جزئياته ، فإنه متعين
 في نفسه من جملة الأمور . فإن الشئ من حيث يوجد في نفسه هو معنى معقول متعين ، وإن
 كان ما يقع عليه من جزئيات تكون تحته غير متعين ، وهو من حيث يتعين يخالف كل واحد
 من الجوهر والكم وأمر أخرى إذا كان ليس في نفسه مقولاً ، وإن كان بعضها يقال عليها ،
 فمتى صرح بذلك المضمهر المتوهم في النفس صار القول حينئذ صادقا أو كاذبا . وقلبه ليس
 بصدق ولا كذب ، إذ ليس يجوز أن نعني بقولنا ييمشى الوجه الذى كان يتوهم أنه يصدق أو
 يكذب بانفراده ، وليس كذلك قولنا أمشى أو ييمشى . فقد صرح ها هنا بالموضوع وعين ،

فليس يحتاج إلى أن يفسر للسامع ذلك الموضوع مرة أخرى ، فإنه دل فيه على شخص ولا أشد تعينا من الشخص ولو دل فيه على معنى عامى بأنه هو الموضوع من غير التفات إلى جزئياته لكان يكون صدقا أو كذبا ؛ فكيف إذا كانت دلالته على شخص بعينه ؟ وأما الشبهة التى أوردت على أن التركيب غير موجود فى قولك (أمشى) بسبب أن الجزء الثانى لا يدل ، فالجواب عن ذلك : أما أولا فإنه لم يكن قيل فى حد الكلمة إنها التى لا تدل جزاؤها كل واحد على معنى بنفسه ، بل أن لا يوجد لها من جزء من أجزائها يدل على شئ من حكمها البتة وإذا وجد لها جزء يدل وإن لم يدل الآخر انثلم الحد ولم يكن المظنون به أنه كلمة . وأما ثانيا فإنه كما أن اللفظ يدل ، فإذا صار جزءا لم يدل من حيث هو جزء . كذلك قد يجوز أن تكون اللفظة تدل من حيث هى جزء ، ثم إذا انفردت لم تدل . وأنت تعلم أنه إذا قيل أمشى دلت الهمزة على الشخص القائل ، ثم باقى اللفظ المؤلف من الميم والشين والياء يدل على باقى المعنى فينبه النفس على معنى المشى عندما هو مقرون بالهمزة وإن كان لا يدل وحده على ذلك ولا يستعمل ، فيكون هذا الباقي بعد الهمزة يدل إذا استعمل جزءا على ما لا يشك فيه أنه يدل عليه ، وأما مفردا فلا يدل . فليكن هذا كافيا فى حل هذه الشبهة . ير معين ليس على تجويز أى معنى كان ، وعلى أنه حاصل له موضوع ما كيف كان ، بل على أنه معين فى نفسه ولم يصرح به ولم يعين بدلالة اللفظ . والأمر موقوف على التصريح به وهو غير متعين عند السامع مع علمه بأنه متعين عند القائل ، فهو متوقف فى مصيره بحيث يصدق أو يكذب إلى أن يصرح بذلك المضمّر ، حتى إن كان ذلك المضمّر معنى عاما أو شخصا أو كيف كان جاز ، فإن المعنى العام ، وإن كان لا يتعين فى جزئياته ، فإنه متعين فى نفسه من جملة الأمور . فإن الشئ من حيث يوجد فى نفسه هو معنى معقول متعين ، وإن كان ما يقع عليه من جزئيات تكون تحته غير متعين ، وهو من حيث يتعين يخالف كل واحد من الجوهر والكم وأمر أخرى إذا كان ليس فى نفسه مقولا ، وإن كان بعضها يقال عليها ، فمتى صرح بذلك المضمّر المتوًى فى النفس صار القول حيثئذ صدقا أو كذبا . وقلبه ليس بصدق ولا كذب ، إذ ليس يجوز أن نعى بقولنا يمشى الوجه الذى كان يتوهم أنه يصدق أو يكذب بانفراده ، وليس كذلك قولنا أمشى أو يمشى . فقد صرح ها هنا بالموضوع وعين ، فليس يحتاج إلى أن يفسر للسامع ذلك الموضوع مرة أخرى ، فإنه دل فيه على شخص ولا

أشد تعينا من الشخص ولو دل فيه على معنى عامى بأنه هو الموضوع من غير التفات إلى جزئياته لكان يكون صدقا أو كذبا ؛ فكيف إذا كانت دلالاته على شخص بعينه ؟ وأما الشبهة التى أوردت على أن التركيب غير موجود فى قولك (أمشى) بسبب أن الجزء الثانى لا يدل ، فالجواب عن ذلك : أما أولا فإنه لم يكن قيل فى حد الكلمة إنما التى لا تدل جزاؤها كل واحد على معنى بنفسه ، بل أن لا يوجد لها من جزء من أجزائها يدل على شىء من حكمها البتة وإذا وجد لها جزء يدل وإن لم يدل الآخر انثلم الحد ولم يكن المظنون به أنه كلمة . وأما ثانيا فإنه كما أن اللفظ يدل ، فإذا صار جزءا لم يدل من حيث هو جزء . كذلك قد يجوز أن تكون اللفظة تدل من حيث هى جزء ، ثم إذا انفردت لم تدل . وأنت تعلم أنه إذا قيل أمشى دلت

الهمزة على الشخص القائل ، ثم باقى اللفظ المؤلف من الميم والشين والياء يدل على باقى المعنى فينبه النفس على معنى المشى عندما هو مقرون بالهمزة وإن كان لا يدل وحده على ذلك ولا يستعمل ، فيكون هذا الباقي بعد الهمزة يدل إذا استعمل جزءا على ما لا يشك فيه أنه يدل عليه ، وأما مفردا فلا يدل . فليكن هذا كافيا فى حل هذه الشبهة . مزة على الشخص القائل ، ثم باقى اللفظ المؤلف من الميم والشين والياء يدل على باقى المعنى فينبه النفس على معنى المشى عندما هو مقرون بالهمزة وإن كان لا يدل وحده على ذلك ولا يستعمل ، فيكون هذا الباقي بعد الهمزة يدل إذا استعمل جزءا على ما لا يشك فيه أنه يدل عليه ، وأما مفردا فلا يدل . فليكن هذا كافيا فى حل هذه الشبهة .

وقد بقى الآن أن مبحث عن شىء وهو أن الملحق بها عبرنا به عنه من الزيادة وهو قولنا وهو أبدا دليل على ما يقال على غيره جزءا من الحد أو خاصة ألحقت بالحد ؛ فنقول : أما من كان عقده فى الحدود فى أنها تراد لتدل على تمييز ذاتى ، فإذا حصل التمييز تم به الحد ، فلا يبعد أن يقع عنده أن هذه الزيادة خارجة عن الحد . لكن المحصلين من أهل صناعة التحديد لا تنصرف همهم فى الحدود إلى ذلك ، بل وكدهم الدلالة على ماهية الشىء وحقيقته بكمالها . وأنهم إذا وجودا عبارة ما قد ميزت الذاتيات لكنها خلقت فصلا صورياً أو مادياً وراءها ، لم يقتنعوا بها فعلموا ، ولم يكن الحد قد بلغ تمامه عندهم وسيأتيكم لهذا فى . وضعه شرح بالغ .

فإذا كان كذلك فبالخبري أن تكون هذه الزيادة التي تدل على أحد الشرائط التي تقوم بها الكلمة ، وهو النسبة إلى موضوع غير معين محتاجاً إليها ومكملة لحال الدلالة على الزمان ، وليس احتياج الكلمة إلى النسبة أقل من احتياجها إلى الزمان . وكيف وهى أولى وما لم تكن نسبة لم تكن زمان نسبة !

الفصل الرابع

(د) فصل

في تعريف حال المصدر

وتعلق الكلمة والاسم المشتق به وحال الكلمة المحصلة وغير المحصلة والمصرف وغير المصرف

والمعنى الذي تدل الكلمة على وجوده للموضوع هو أمر قد يدل عليه باسم ، إما اسم مطلق وإما اسم هو مصدر . فإن المصدر قد يجيء على وجهين : أحدهما أن يكون موضوعاً وضعاً أولاً ، كالضرب فيكون على حقيقة حال الاسم المطلق ، والثاني هو أن يصرف الاسم المطلق تصرفاً يدل على أن معنى الاسم المطلق منسوب إلى موضوع بأنه حادث منه أو فيه كالتحريك ؛ وهذا بالحقيقة اللفظ الدال على المصدرية كالتحرك والايضاض والتحريك والتبيض . والسبب في ذلك أنه ربما لم يكن للمصدر وضع خاص ، فيوجد الاسم مقامه ، كما تقول : صح ، يصح ، صحة ، وهو الذي يجيء على الوجه الأول وهذا هو الذي يكون شكل المصدر فيه لا يدل على المصدرية ولا يخالف الاسم المطلق الذي لا يشير إلى موضوع بوجه . فيكون معنى المصدر ليس له اسم خاص ، بل أخذ مكانه الاسم المطلق للشئ . كما ربما اتفق ألا يكون للاسم المطلق وضع خاص فيؤخذ المصدر مكانه ، كما لو لم يكن لمعنى الافتراق اسم مشهور لا يشير إلى موضوع فيؤخذ المصدر مكانه ، وهو لفظة الافتراق . وربما كان لكل منهما لفظ خاص هو أولى ، كما أن البياض أولى أن يدل على ذات ، والايضاض على حدوثه في موضوع . واسم المصدر يفارق الاسم المطلق بما يتضمنه من الدلالة على موضوع منه ، أو فيه معنى من المعاني ، فيدل على ذلك المعنى نفسه وعلى نسبة ما . والأكثر في لغة العرب هو أنه حيث يكون للمصدر لفظ خاص فإن الكلمة تكون دالة على وجود معنى لفظ ذلك المصدر لموضوع ما في زمان معلوم ، وإن كان قد يتضمن ذلك معنى الاسم المطلق أيضاً ، مثل قولهم ابيض ببيض من الايضاض ، فإنه قد يدل على الايضاض الدال على البياض . فالمعاني التي تدل عليها الكلمة وأنها غيرها في ظاهر لغة العرب معاني المصادر وكذلك المعنى الذي يدل عليه الاسم المشتق هو معنى المصدر ،

ومعاني المصادر كلها في لغتهم أعراض لأنها نسب عارضة في الجواهر إلى أمور تحدث لها ، فليس شئ من المصادر يقال على الجواهر ، بل يوجد في الجواهر . -

فتكون لغة العرب لا تستعمل كلمات تدل على معنى يقال على الجواهر دلالة أولى . فأما دلالة ثانية فقد يكون كما إذا قلنا حبي فلان إذا صار ذا حياة ، بل تجوهر فلان أى صار جوهرًا من الجواهر . فإنه وإن كان دلالة الأولى إنها هى على معنى التجوهر لا على معنى الجوهر ، والتجوهر كون ما لا جوهر ، فإن الجوهر مدلول عليه في التجوهر لا محالة دلالة ثانية ، ولغة العرب ليس يدل فيها بالكلمات على مجرد اتصاف زيد مثلاً في هذا الموضع بأنه كان جوهرًا حتى يدل على كون الجوهر مقولاً عليه فيما سلف ذكره ، حتى يكون قولهم تجوهر أنه كان الجوهر محمولاً عليه فيما سلف بل معنى أنه تجوهر عندهم هو أن الجوهر المقول عليه حدث فيما سلف . فليس يدل على قول عليه بل على حدوثه فيه ، فيدل عليه من حيث هو حادث حدوث أمر لأمر موضوع له في وجوده له . فلغة العرب مظايفة في هذا الباب . ولا يمتنع أن يكون في بعض اللغات كلمات لاتضائق في ذلك ، بل تقتصر دلالتها على المبلغ المذكور الذي لا يشير إلى الحدود حتى يكون معنى نظير تجوهر فيها هو أن الجوهر مقول على زيد فيما سلف لا على أن حدوث الجوهرية موجود لزيد فيها سلف من غير التفات إلى بحمل على البتة . وكما أنه يكون من الاسم اسم محصل واسم غير محصل ، كذلك يكون في الكلمات كلمة محصلة وكلمة غير محصلة ، كقولنا لاصح . وقد قيل في التعليم الأول وذلك أنها غير محصلة لأنها تدل على شئ من الأشياء موجوداً كان أو غير موجود دلالة على مثال واحد . وهذا القول إن عنى فيه بالموجود وغير الموجود ما يجعل موضوعاً للكلمة حتى يكون قولنا لاصح ينتظم جملة على كل موضوع موجود أو غير موجود ما خلا الصحيح ويصدق عليه ، فيكون إيجاب لاصح قد يصدق على الموجود وغير الموجود ، فهذا مما يمنع عنه في مباحث أخرى . وإن عنى بذلك لا الموضوع ولكن ما هو في قوة المحمول من أمور مخالفة لدلالة لفظة صح حتى يكون ما صح يعنى به أنه مرض أو توسط أو فعل فعلاً آخر غير الصحة كله يدخل تحت ما صح كان سديداً ، بل عدى أن الغرض في هذا أن هذه اللفظة تصدق على المعنى الوجودى المضاد والمتوسط وعلى المعنى العدمى الذى لا تحصل له في نفسه . فقولنا ما اسود يصدق على الشئ إذا كان قد ابيض

وعلى الوسائط عادماً ويصدق إذا كان عاماً للون كيف كان ويكون ، كما يقال صار غير أسود . ويشبه أن تكون لغة العرب لا يستعمل فيها كلمة غير محصلة ، وأنها إذا ألحقت بالكلمة حرف سلب كان السلب فقط . وربما كان لما قيل في التعليم الأول تأويل آخر ليس يحضرني الآن .

وأما حال الكلمة المصرفة والقائمة ، فهي أن القائمة في لغة اليونانيين هي ما يدل على الحاضر ، والمصرفة ما يدل على أحد الزمانين ، وقد أشرنا إلى الواجب في هذا وبيننا أنه لا وجود لذلك في لغة العرب ، والكلمة من حيث أنها تدل دلالة اللفظ جارية مجرى الأسماء ، فإن كل واحد منها ينطق به فيتصور معناه ، فإن قائلًا لو سأل ماذا عمل زيد ، فقال مشى ، أفاد بذلك معنى يفهمه السامع ويقرنه إلى معنى زيد ، ويحصل له منهما الدلالة التي للخبر ، كما إذا سئل فليل من في الدار فقال زيد ، وإن كان زيد (ويمشى) كل واحد منهما بانفراده لا يدل على إيجاب وسلب .

وأما الأدوات كقولنا من وعلى ، والكلمات الوجودية فإنها نواقص الدلالات ، والكلمات الوجودية هي كقولنا : صار يصير وكان يكون لا الدال على الكون مطلقاً ، بل على الكون شيئاً لم يذكر ، بل هي الكلمات التي إنما تدل من المعاني التي يدل عليها الكلم على نسبة إلى موضوع غير معين وفي زمان معين تكون تلك النسبة غير معينة لمعنى متظر أن يقال ، ولا يتضمن الكلمة الحقيقية إياه .

والدليل على أن هذه ، أعني الأدوات والكلمات الوجودية ، نواقص الدلالات أنه إذا قيل ماذا فعل زيد فليل صار ، أو قيل أين زيد فليل فيه ، لم يقف الذهن معها على شيء . وهي أعني الأدوات والكلمات الوجودية توابع الأسماء والأفعال . فالأدوات نسبتها إلى الأسماء نسبة الكلمات الوجودية إلى الأفعال ، ويشتركان في أنها لا تدل بانفرادهما على معنى يتصور ، بل إنما تدل على نسب لا تعقل أو تعقل الأمور التي هي نسب بينهما .

وكذلك إذا سأل سائل ماذا يفعل زيد فليل صار ، أو كان ، وأريد كان شيئاً ، ثم سكت ولم يزد عليه أو ابتدئ فليل إن وسكت بقى الذهن طالباً بعد ، ولم يتبها إلا على نسبة ترتب فلا يصلح أفرادها لأن توضع أو تحمل مبتدأ بها أو بخبر إلا أن يقترن بها لفظ آخر يتم نقصاتها . فإذا قرن بها غيرها صح أن يكون مبتدأ أو خبراً . وجميع هذه إما دوال على

لأنسبة غير معينة كفى وعلى ، وإما على نسبة غير معينة كغير ولا • فيجب أن تفهم هذا الوضع على هذا الوجه ، ولا تلتفت إلى ما يقولون • فمن القبيح بالمعلم الأول أن يذكر من بسائط الألفاظ الاسم والكلمة ، ويترك الأداة^(١) وما يشاكلها •

(١) الأداة لفظ يدل على معنى مفرد

لا يمكن أن يفهم بنفسه وحده ، دون أن يقرن باسم ، أو كلمة ، مثل : من ، وعلى ، وما أشبه ذلك .
فهذه الأجناس الثلاثة تشترك في أن كل واحد منها دال على معنى مفرد .

الفصل الخامس

(٥) فصل

في القول وتمييز الخبر منه مما ليس بخبر

وأما القول فهو اللفظ المؤلّف ؛ وهو اللفظ الذي قد يدلّ جزؤه على الانفراد دلالة اللفظ ؛ أي اللفظة التامة ، لا كالأداة وما معها ، وإن كان لا يدلّ على إيجاب وسلب ؛ فإن دلالة الإيجاب والسلب أخص من دلالة اللفظ ، فإن قولنا : الإنسان كاتبٌ قولٌ ، لأن الإنسان جزء من هذه الجملة ويدل ، وليس كالمقطع من لفظة الإنسان ، فإنه لا يدل أصلاً ، من حيث هو جزء منه . وأما اللفظ المركّب في المسموع كعبد الله فلا يدلّ جزء منه أيضاً بذاته ، من حيث هو جزء منه ، وإن كانت له دلالة في استعمال آخر ، فليس يدلّ بها الآن بذاته ، بالعرض . والقول أيضاً حكمه حكمُ الألفاظ المفردة في أنه لا يدلّ ، من حيث هو قول ، إلا بالتواطؤ . وليس لقائل أن يقول : إن الألفاظ المفردة ، وإن كانت لا ضرورة في تخصيصها بما تدل عليه ، ولا تخصّص إلا بالتواطؤ ، فإن التأليف بينها على هيئة مخصوصة ليس بتواطؤ ، بل أمر يوجب المعنى نفسه بعد أن صار المفرد دليلاً . وذلك لأن المفرد الذي منه التركيب إذا جاز وقوع التواطؤ على غيره ، صار أيضاً المركّب عنه متغيراً بالتواطؤ ؛ وأما نفس التركيب فليس مما يقع بالتواطؤ ، فإن ذلك لا يتغير ألبته ، وإن كانت هيئة التركيب ربما تغيرت بحسب لغةٍ لغةٍ ؛ فإن المضاف إليه مثلاً يؤخّر في لغةٍ ويقدمُ ؛ الموضوعات والمحمولات ليس يجب لها في القول ترتيب بعينه في الطبع . والأقوال قد تتركب على سبيل تركّب الحدود والرسوم بأن تأتي بعضها مقيّدةً لبعض ، وهى التى تصلح أن تُورّد بين أجزائها لفظة الذى كقولنا : الحيوان الناطق المائت ، فإنه يصلح أن يقال فيه : الحيوان الذى هو الناطق الذى هو الميت .

وقد يركّب على أنحاء أخرى ، وذلك لأن الحاجة إلى القول هى الدلالة على ما في النفس ، والدلالة إما أن تراد لذاتها وإما أن تراد لشيء آخر يُتوقّع من المخاطب ليكون منه ، والتى تُراد لذاتها هى الأخبار ، إما على وجهها ، وإما محرّفة كتحريف التمنى والتعجب وغير ذلك ، فإنها كلها ترجع إلى الأخبار . والتى تُراد لشيء يوجد من المخاطب فإما أن يكون ذلك أيضاً دلالةً أو غير الدلالة . فإن أريدت الدلالة فتكون المخاطبة استعلاماً

واستفهاماً ، وإن أريد عملٌ من الأفعال وفعلٌ من الأفعال غير الدلالة ، فيقال إنه من المساوى التماسٌ ومن الأعلى أمرٌ ونهى ، ومن الأدون تضرّعٌ ومسألةٌ .

لكن النافع في العلوم هو إما التركيب الذى على نحو التقييد ، وذلك في اكتساب التصورات بالحدود والرسوم وما يجرى مجراها ، والتركيب الذى على سبيل الخبر ، وذلك في اكتساب التصديقات بالمقاييس وما يجرى مجراها . وهذا النحو من التركيب يحدث منه جنس من القول يسمى جازماً والقول الجازم يقال لجميع ما هو صادق أو كاذب . وأما الأقاويل^(١) الأخرى فلا يقال لشيء منها إنه جازم ، كما لا يقال إنه صادق أو كاذب ، فالنظر فيها أولى بالنظر في قوانين الخطابة والشعر .

والقول الجازم يُحكم فيه بنسبة معنى إلى معنى إما بإيجاب أو سلب ، وذلك المعنى إما أن يكون فيه أيضاً هذه النسبة أو لا يكون ، فإن كان ، كان النظر فيه لا من حيث هو واحد وجملة ، بل من حيث يُعتبر تفصيله ، فإن القول الجازم ليس بسيط ولا حمل ، كقولنا : إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود ، فقد حُكِمَ ها هنا بإيجاب نسبة الاتصال بين قولنا الشمس طالعة وقولنا النهار موجود ، فأوجب تلو ثانيهما للأول ، وكقولنا إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون الليل موجوداً فقد أوجب ها هنا نسبة عناد بين قولين . وفي أجزاء كل واحد من القولين في المثالين تركيب أيضاً يُحكم فيه بهذه النسبة ، أعنى النسبة الجاهلة للقول جازماً ، فإن قولنا : الشمس طالعة ، فقد يشتمل على إيجاب نسبة بين الطالعة وبين الشمس ، وكذلك في سائر الأجزاء ، وإنما استعمل من حيث هو بهذه الصفة . وجميع ما كان على هذا الوجه فيسمى شرطياً ، وما جرى المجرى الأول يسمى متصلاً ، وما جرى المجرى الثانى يسمى منفصلاً .

وأما إن لم يكن كذلك ؛ بل كان التركيب بين معنيين لا تركيب فيها أصلاً ، كقولنا : زيد حيوان ، أو بين معنيين فيها تركيب لا صدق فيه ولا كذب ، ويمكن أن يقوم بدله مفردٌ ، كقولنا : زيد حيوان ناطق مائت ، فإن تركيب الجزء منه وهو قولنا : حيوان ناطق مائت تركيبٌ بهذه الصفة ويقوم بدله لفظٌ مفرد . كقولنا : إنسان ، أو تركيب فيه صدقٌ أو

(١) الألفاظ المركبة التي تتركب عن هذه الأسماء والكلم والحروف وجميع الألفاظ المترتبة عن هذه تسمى الأقاويل ، ولذلك تسمى هذه أجزاء الأقاويل .

كذب ولكن أخذ ، من حيث هي جملة ، يمكن أن يدل عليها لفظ مفرد ، واعتُبرت وحدته لا تفضيله ، كقولنا : إن قولنا الإنسان يمشى ، قضية فإنه ليس يُلتفت إلى حال الإنسان وحال حمل المشى عليه ، بل إلى الجملة التي يجوز أن تسمى قضية . وكذلك لو قال : سمعتُ أنه رأى عبدالله زيداً ، وما أشبه هذا ، فجميع هذه التي لا يراد أن يحكم في أجزائها بالنسبة الإيجابية والسلبية ، وإن كان يتفق في بعضها أن يكون في الجزء منها إيجاباً وسلباً ، فيُجعل التأليف الإيجابي والسلبي كشيء واحد يلتفت إلى وحدته ، بحيث يمكن أن يُدلل عليه باسم واحد ، إن أريد ، فهو حملٌ ، وخاصته أن المنسوب إليه يقال في إيجابه : إنه هو ما جُعل منسوباً كما يقال : إن الإنسان هو حيّ ، وفي السلب خلافة . وأما في الشرطية^(١) فإنها يقال في

(١) أقسام الشرطية

الجزء الأول منها يسمى مقدماً والثاني تالياً . وهي إما متصلة أو منفصلة .

أما المتصلة :

فإما لزومية : وهي التي يكون فيها صدق التالي على تقدير صدق المقدم ، لعلاقة بينهما توجب ذلك ، كالعلية والتضاييف .

وأما اتفاقية : وهي التي يكون فيها ذلك بمجرد توافق الجزأين على الصدق ، كقولنا : إن كان الإنسان ناطقاً والحمار ناهق .

وأما المنفصلة :

فأما حقيقية : وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين جزأها في الصدق والكذب معاً ، كقولنا : إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً ؟

وأما مانعة الجمع : وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين الجزأين في الصدق فقط ، كقولنا : إما أن يكون هذا الشيء حجراً أو شجراً .

وأما مانعة الخلوّ : وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين الجزأين في الكذب فقط ، كقولنا : إما أن يكون زيد في البحر أو لا يغرق .

وكل واحدة من هذه الثلاثة إما عنادية : وهي التي يكون التنافي فيها لذات الجزأين كما في الأمثلة المذكورة ، وغما اتفاقية : وهي التي يكون فيها التنافي بمجرد الاتفاق ، كقولنا : الأسود اللاكاتب :

إما أن يكون هذا أسود أو كاتباً حقيقية . أو لا أسود أو كاتباً مانعة الجمع ، أو أسود أو لا كاتباً مانعة الخلوّ .

وسالبة كلّ واحدة من هذه القضايا الثمان هي التي يرفع فيها ما حكم به في موجباتها ، فسالبة اللزوم تسمى سالبة لزومية ، وسالبة الناد تسمى سالبة عنادية ، وسالبة الاتفاق تسمى سالبة اتفاقية .

إيجابه إن هذا لازمٌ تالٍ لذلك أو معانده له ، ولا يقال لأحد الجزأين إنه الآخر . فلنؤخر القول في الشرطيات ، فإننا سنأتيك فيها بكلام مستقصى .

ولنبداً بالكلام في القول الجازم البسيط ، وهو الحملي ، وأبسطه الموجب ، ثم بعده السالب . وأما الشرطيات فهي بالحقيقة قضايا كثيرة لا قضية واحدة ، وإنما صارت واحدة برباط الشرط الذي لما لحق المقدّم من فصيلتها أو فصولها حرّفه ، فجعله غير صادق ولا كاذب ، كما لحق (إن كان) بقولنا (الشمس طالعة) ، وكما لحقت لفظة (إما) بالمثال الآخر ، فصار كل مقدّم موقوفاً في أن يُتعرّف به صدقٌ وكذبٌ إلى أن يلحق به الآخر بعد ما هو في نفسه بحيث لو انفرد كان صادقاً أو كاذباً ، وإذا ألحق به الآخر فتم الكلام كانت الجملة صادقة أو كاذبة لا المقدّم وحده ، وكذلك حال التالي فإنه لا يُعتبر في صدق الشرطية وكذبها صدقٌ أجزائها وكذبها ، كانت واحدة أو كثيرة .

فأول القضايا الحمليّ ، وأوله الإيجاب لأنه مؤلف من منسوب إليه يُسمّى موضوعاً ومنسوبٍ يسمّى محمولاً على نسبة وجود ، وأما السلب فإنه يحصل من منسوب إليه ومنسوب ورفع وجود النسبة .

وكل عدم فإنه يتحدد . ويتحقق بالوجود . والوجود لا يحتاج في تحقّقه أن يلتفت إلى العدم ، فالسلب لا يتصور إلا أن يكون عارضاً على الإعجاب رافعاً له ؛ لأنه عدمه ؛ وأما الإيجاب فهو وجودي مستغن عن أن يُتعرّف بالسلب فيكون السالب بعد الموجب . ولست أعني بهذا أن الإيجاب موجود في السلب ، كما قال بعض المفسرين فإن الإيجاب يستحيل أن يوجد مع السلب ، بل الشيء الذي لو انفرد كان إيجاباً هو موجود في حد السلب ، كما لو قال قائل إن البصر موجود في حد العمى ، ليس معناه أن البصر موجود في العمى ، بل معنى هذا أن العمى لا يُحدّ إلا بأن يذكر أنه عدم البصر ، فيقرن البصر بالعدم ، فيكون البصر أحد جزأيّ البيان ، وإن كان ليس جزءاً من نفس العمى . كذلك نسبة الإيجاب المذكورة في نسبة السلب على أنها مرفوعة لا على أنها جزء من السلب أو داخل في السلب وجوداً ، بل داخل في حد السلب .

والمعنى الذى يَسلب هو موجود فى لفظ السلب وفى معنى السلب ، وإن لم يكن موجوداً فى ذوات الأمور . فإن من تسلب عنه شيئاً فلا بد أنك تُدخل فى السلب ذلك الشيء لا على أن ذلك الشيء يكون فى الوجود داخلاً فى المسلوب عنه . وإذا جعل الإيجاب موجوداً فى السلب فإنها هو من حيث أن السلب إنما يرفعه فيوجد فى السلب من حيث تركيب بينه وبين حرف السلب ، كقولك : زيد ليس هو حياً ، فإن (هو حياً) هو الذى لولا حرف النفي كان إيجاباً على زيد ، فجاء السلب فرفع هذه النسبة . فمن وجهٍ يحقُّ أن يقال إن الإيجاب ليس يكون مع السلب ، فإن الإيجاب كيف يساعد السلب وكيف يجتمع معه ؟ ومن وجهٍ يحقُّ أن يقال إن السلب بالحقيقة أمر يرفع الوجود الذى هو الإيجاب ، فإن العدم والرفع إنما يتناول الوجود والحصول ولا يتحدد دونه . والاعتبار الذى بسببه ما الإيجاب داخل فى حد السلب يجعل الإيجاب داخلاً فى السلب ؛ والاعتبار الذى لا اجتماع معه بينها يمنع الإيجاب أن يكون داخلاً فى السلب بالقوة وبالفعل وليس كون الإيجاب جزءاً من السلب أو موجوداً فيه هو كون الإيجاب والسلب مجتمعين معاً ؛ فإن الفرد موجود فى الزوج والزوج فى الفرد ، وليس يوجب ذلك أن يكون قد اجتمعت الفردية والزوجية اجتماعهما المستحيل حتى يكون شيئاً واحداً هو زوج وفرد ، إذ الزوج جزء الفرد ، لا بعينه ، ولا أن شيئاً واحداً بعينه موصوف بهما . لكن ليس حال الإيجاب من السلب هذه الحال ، بل هو جزء من حد السلب وليس إذا كان جزءاً من حد السلب صار السلب إيجاباً ، أو المسلوب موجباً ، وصار السلب موجوداً مع إيجاب جزؤه إلا فى الذهن .

وأما ما خاضوا فيه من حديث أن الإيجاب أشرف أو السلب حتى قال بعضهم : إن الإيجاب أشرف ؛ وقال بعضهم : إن السلب فى الأمور الإلهية أشرف من الإيجاب ، فنوع من العلم لا أفهمه ولا أميل أن أفهمه .

الفصل السادس

(و) فصل

في تعريف القول الجازم البسيط الأول

والذى ليس بأول وتعريف الإيجاب والسلب وإعطاء الشرائط في تقابلها وكل قول جازم ، كان حلياً أو شرطياً ، فإنه مقتدر في لغة اليونانيين إلى استعمال الكلمات الوجودية ، وهى الكلمات التى تدل على نسبة وزمان من غير أن يتحصل فيها المعنى المنسوب إلى الموضوع الغير المعين ، إلا ما كان الأصل بعينه كلمة .

أما الشرطيات فذلك فيها مستمرٌ في لغة العرب . أما المتصلات فإنك تقول : إذا كان ، وكلما كان ، ومتى كان ، وإن كان . وأما المنفصلات فانك تقول : إما أن يكون كذا ، وإما أن يكون كذا ، فتضطر إلى استعمال الكلمة الوجودية في الأمرين دائماً .

وأما الحمليات فقد كان الحكم فيها كذلك في لغة اليونانيين ، فكانوا يضطرون الى أن يقولوا : زيد كان كذا ويكون كذا ، وكأنه ليس يجب ذلك في لغة العرب . فأما الذى يجب بحسب الأمر في نفسه فهو أن القضية^(١) الحملية تتم بأمور ثلاثة فإنها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما . وليس اجتماع المعانى في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة فيه ، بل يحتاج إلى أن يكون الذهن يعتقد مع ذلك النسبة التى بين المعنيين بإيجاب أو سلب . فاللفظ أيضاً إذا أريد أن يجازى به ما في الضمير يجب أن يتضمن ثلاث دلالات : دلالة على المعنى الذى للموضوع ، وأخرى على المعنى الذى للمحمول ، وثالثة على العلاقة والارتباط الذى بينهما . فليس يجب من اجتماع الإنسان والحيوان في الذهن والنظر فيهما ،

(١) القضية قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب . وهى حلية إن انحلت بطرفيها إلى مفردين ، كقولك : زيد عالم ، زيد ليس بعالم . وشرطية إن لم تنحل .

والشرطية إما : متصلة : وهى التى حُكم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق قضية أخرى ، كقولنا : إن كان هذا إنساناً فهو حيوان ، وليس إن كان هذا إنساناً فهو جاد ؛ وإما منفصلة : وهى التى يحكم فيها بالتناهي بين القضيتين في الصدق والكذب معاً ، أو في أحدهما فقط ، أو بنفيه ، كقولنا إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً ، وليس إما أن يكون هذا الإنسان حيواناً أو أسود .

من حيث هذا إنسان وذلك حيوان ، أن يكون حاصل ذلك أن أحدهما محمول ، أو أنه موضوع ، أو مضاف بالجملة إلى شيء ؛ فإن تركت اللفظة الدالة على هذه العلاقة ، فإنها تترك اعتماداً على الذهن أو تعويلاً على حال من الأحوال اللفظية التي تلحق أحدهما أو كليهما لحوقاً يدل على هذا المعنى ؛ وحيث يكون قد دل على هذا المعنى بدلالة لفظية ، وإن لم تكن بلفظة مفردة مخصوصة بها . وأما نفس تلو لفظ للفظ في زمان قصير فليس بدال على حال أحدهما عند الآخر دلالة تحصل بالاجتماع ، فإن التركيب الذي في الحدود أيضاً لولا شيء زائد يقترن به لما كان يجب لنفس تلو بعض أجزائه لبعض أن يكون دالا على اجتماع ووحدة ، بل إنما صار قولنا حي مشاء ذو رجلين يدل على معنى واحد بالاجتماع ، لأنك تعنى به الحي الذي هو المشاء الذي هو ذو رجلين وتدل عليه هيئة التركيب فتصير الجملة واحدة ، لأنك تعد أوصاف الواحد وتقيّد بعضها ببعض . فولا هذه العلة الزائدة على نفس التالي ما كان التالي يفعل وحده . كما لو قال قائل : السماء الأرض العنقاء الدائرة . بل يحتاج أن يقترن بالتالي أمر آخر يدل على ارتباط بعض المقترنات ببعض ارتباط حمل ووضع ، أو ارتباط تقيّد بعض ببعض . هكذا يجب أت يفهم هذا الموضع ، فلا تستغل بالتكلف البعيد الذي يحاولونه .

فقد ظهر من هذا أن هاهنا معنى غير معنى الأمر الموضوع ، ومعنى الأمر المحمول من حقه أن يدل عليه ، وهو النسبة . فاللفظة الدالة على النسبة تسمى رابطة ، وحكمها حكم الأدوات . فأما لغة العرب فربما حذفت الرابطة فيها اتكالا على شعور الذهن بمعناها ، وربما ذكرت . والمذكور ربما كان في قالب الاسم ، وربما كان في قالب الكلمة . والذي في قالب الاسم كقولك زيد هو حي ، فإن لفظه هو جاءت لا لتدل بنفسها ، بل لتدل على أن زيدا هو أمر لم يذكر بعد ما دام إنما يقال هو إلى أن يصرح به ، فقد خرجت عن أن تدل بذاتها دلالة كاملة فلحقت بالأدوات لكنها تشبه الأسماء وأما الذي في قالب الكلمة فهي الكلمات الوجودية ، كقولك زيد كان كذا ويكون كذا . وقد غلب هذا أيضا في لغة العرب حتى إنهم يستعملون الألفاظ الزمانية في الدلالة على إيجاب الحمل غير زمانى أصلا كقوله تعالى : { وَكَانَ اللَّهُ عَفْوَاً رَحِيماً } [النساء : ٩٦] ، أو غير مختص بزمان بعينه بل ذائع في أي زمان كان كقولهم كل ثلاثة فإنها تكون فردا . وأما لغة الفرس فلا تستعمل

القضايا^(١) خالية عن دلالة على هذه النسبة إما بلفظ مفرد كقولهم فلان جنين هست أو هي أو هو ، وإما بحركة كقولهم فلان جنين ويفتحون النون من جنين فتكون الفتحة دالة على أن جنين محمول على فلان . ولما كان الرباط المصرح به أو المضمّر هو الذي يحدث من الكثرة وحده ، فإذاً إنها يكون القول الجازم واحداً ، أما في الحمل فأن يكون الرباط المصرح به أو المضمّر يدل على ربط واحد ، والربط في الحمل هو أن تقول إن الموضوع هو المحمول .

فإذاً إنها يكون واحداً إذا كان المحمول واحداً والموضوع واحداً لا في الاسم وحده ، بل وفي المعنى ، لا كقولك العين جسم وتشتمل نيتك على عين البصر وعين الماء وعين الدينار ، فإن هذه القضية وإن كانت حقاً فإنها ليست واحدة . وذلك لأنك لا يمكنك أن تجعل للعين مفهوماً واحداً يشتمل على الثلاثة ثم يحمل عليه الجسم . فإن نويت واحداً من المعاني ودللت عليه باللفظ المشترك لم يكن الاشتراك الواقع في اسم الموضوع أو المحمول مكرراً لمعاني القضية ، والإفمن يجد اسماً غير مشترك ويستعمله إنها يكون الاسم مدلولاً به على كثيرين ، إذ دل به المتكلم على كلها . وأما إذا نحا واحداً منها فدل عليه لم يكن اللفظ دالاً في استعماله إلا على ذلك الواحد ، وإن كان ربما اشتبه على السامع .

وليس كل ما يكون موضوعه أو محموله اسماً مشتركاً لمعاني يستمر الصدق في الحكم المحكوم به على جميعها ، بل كثيراً ما يختلف فيغلط . كما يقال إن العين بصيرة ، فإن أريد عين الإنسان وعين الشمس كان مختلفاً في الصدق والكذب ، فالحمليّة^(٢) الواحدة هي بهذه

(١) القضايا منها ما يحصل معرفتها لا عن قياس ومنها ما يحصل معرفتها بالقياس ، والتي يحصل معرفتها لا عن قياس أربعة أصناف مقبولات ومشهورات ومحسوسات ومعقولات كلية أول .

فليس كل القضايا تستفاد من القياس . ومفهوم القضية هو الجملة التي تفيد نسبة تصديقية نامة ، يمكن أن يتعلق بها التصديق والتكذيب . وتلاحظ أن الأوليات جزء من القضايا المعروفة لا عن قياس ، ولذلك فيمكن أن تكون باقي الأقسام تفيد قضايا تصديقية ولكنها غير أولية ، أي غير بدئية ، ولكنها لا تتوقف على النظر المعرف بالبرهان .

(٢) الحمليّة إنها تتحقق بأجزاء ثلاثة : محكوم عليه ويسمى موضوعاً ، ومحكوم به ويسمى محمولاً ، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع . واللفظ الدال عليها يسمى رابطة ، كهو في قولنا : زيد هو عالم . وتسمى القضية حيثن ثلاثية . وقد تحذف الرابطة في بعض اللغات لشعور الذهن بمعناها ، والقضية تسمى حيثن ثنائية .

الصفة وليست مركبة بالحقيقة من القضايا . وأما الشرطية فهي عند التفريق قضايا مختلفة إنما يوجد بين اثنين منها الرباط بأن يقرن أحدهما أو كليهما حرف أو لفظ فيسلبه خاصية القضية من كونه لصورته جائزاً أن يقال فيه إنه صادق أو كاذب . فإنك إذا قلت إن كانت الشمس طالعة وسكت ولم تزد أزلت قولك الشمس طالعة عن أن أن يلحقه تصديق ، فإن هذا القول وحده لا صادق ألبتة ولا كاذب . وكذلك إذا قلت : إما أن تكون الشمس طالعة وسكت ولم تزد ، بل تحتاج في الأول أن تذكر تاليه وفي الثاني أن تذكر معانده ، فحيثما يحدث قول واحد من قولين في أنفسهما قضيتان ، بطل عن كل واحد منهما كونه قولاً جازماً . فإن قولك أيضاً : فالنهار موجود ملحقاً به الفاء معتداً بدلالاتها من غير أن تلغى لا يكون صادقاً وحده ، بل بالجملة قول جازم واحد بالرباط ، وليس قولاً جازماً واحداً بسيطاً على الإطلاق . وكيف وفيه قولان جازمان ، لكن الرباط سلبها ذلك وأحدث منهما قولاً جازماً واحداً بالرباط صار واحداً . وإذا علمت القول الجازم الواحد ، فقد علمت الكثير ، فإن الكثير إما أن يكون واحداً في المسموع ، فذلك لاشتراك اسم فيه ، وإما أن يكون كثيراً أيضاً في المسموع كثرة لم يربط بعضها ببعض ربطاً موحداً . وهاهنا يعلم أن الألفاظ كيف تدل من حيث هي ألفاظ فقط ومن غير دلالة إيجاب وسلب ، وأن التركيب الأول الجازم منها هو تأليف بين اثنين منها على سبيل إيقاع أحدهما على الآخر أو نزعها عن الآخر ، وأن التركيب الثاني هو القول المركب ؛ كذا قيل في التعليم الأول .

وهذا الكلام يفهم على وجهين : أحدهما أن يعنى بالإيقاع الإيجاب الذى للحمل فقط فيكون التزعم هو السلب الذى للحمل ، كأنه لم يتعرض لغيره ، ويكون القول المركب يصلح أن يعنى به الشرطى ، ويصلح أن يعنى به القياسى ، ويصلح أن يعنى به كلاهما . والوجه الثانى أن يعنى بالإيقاع الإيجاب بالحمل والدلو ، كقولك في الإيجاب الحملى زيد حيوان ، وفي الإيجاب الشرطى المتصل : إذا كان كذا كان كذا ، فقد أوجب فيه تلو التالى

=

وهذه النسبة إن كانت نسبة بها يصح أن يقال إن الموضوع محمول ، فالقضية موجبة ، كقولنا : الإنسان حيوان . وإن كانت نسبة بها يصح أن يقال : إن الموضوع ليس بمحمول ، فالقضية سالبة ، كقولنا : الإنسان ليس بحجر .

للمقدم وأوقع عليه . ويعنى بالتزيع السلب والعناد جميعا . أما العناد فكقولك إما أن يكون كذا وإما أن لا يكون كذا ، وذلك فى الشرطى المنفصل . وأما السلب ، فأما فى الحملى كقولك زيد ليس بحى . وأما المتصل فكقولك ليس كلما طلعت الشمس كان غيم . يبقى ها هنا سلب العناد كقولك : ليس إما أن يكون الإنسان ناطقا وأما أن يكون ضاحكا . فإن أريد أن يفهم وجه يحتمل دخول هذا أيضاً . مما ذكر أمكن على أحد سبيلين إما أن يجعل هذا الإيقاع إيقاعا بالفعل أة بالقوة ، فيكون السالب المنفصل داخلا فى الإيقاع بالقوة لأنه كما تبين لك بعد فى قوة حملى ما موجب ، وأنت تعلم هذا فى موضعه ، فهذا وجه ، أو يفهم من الإيقاع كل إيقاع بحمل أو اتصال أو انفصال ويجعل التزيع كل سلب لهذا الإيقاع . ونحن لا نبالى أى المعانى يكون قد عنى بهذا القول ، لكنه إن كان المراد هو ما يطابق الاعتبار الثانى لزم منه أن يكون المراد بقوله . والمؤلف من هذه هو القياس ، لكن أظهر الوجوه هو الوجه الأول ، فيكون الحكم البسيط هو الذى يدل على أن شيئا موجودا لشيء أو ليس بموجود له . وأما فى اللغة اليونانية فلا بد من أن يقترن بذلك لفظ يدل على زمان . والإيجاب من ذلك هو الحكم بوجود شيء لشيء آخر والسلب هو الحكم بلا وجود شيء لشيء آخر وليس ما يرجع به التعليم الأول فليل إن السلب حكم بنفى شيء عن شيء بشيء فإن النفى والسلب واحد فيكون كأنه قال : إن السلب حكم لسلب شيء عن شيء ، أو يعنى بالنفى ما هو أعم من السلب ، حتى إذا قيل لا إنسان ، يكون قد نفى الإنسانية من غير نسبة إلى منفى عنه . لكن التوقف لم يدل على أن السلب موضوع لغير ما وضع له النفى بوجه ولا هو الاصطلاح العامى بل يجب أن يقال كما قلنا : وهو الحكم بلا وجود شيء لشيء .

ولما كان كل ما يوجبه موجب فغير متعذر أن يسلبه سالب ، وما سلبه سالب فغير متعذر أن يوجبه موجب ، سواء كان زمانيا أو غير زمانى ، فبين أن لكل إيجاب سلبا يقابله ، ولكل سلب إيجابا يقابله . وهذا هو التناقض ، أعنى أن يكون إيجاب وسلب متقابلين بالحقيقة . وإنما يكون هذا التقابل متقرا إذا كان المعنى فى الإيجاب محصلا من كل جهة ، فيكون السلب قد تناول كل ذلك بعينه . أعنى أن يكون الموضوع معنى واحداً وكذلك المحمول وأن يكون الجزء الذى يتوجه إليه القصد فى الموضوع أو المحمول محفوظاً بعينه ، لا كما إذا قيل الإنسان يبصر أى بعينه ، ثم قيل بعده أى الإنسان لا يبصر أى بيده ، ظن ذلك

مقابلا له . أو قيل إن الحبشى أسود أى فى بشرته ، ثم قيل ليس بأسود أى فى لحمه ، ظن أن هناك تقابلا . وإن أخذ أحد المعنيين فى أحدهما بالقوة فيجب أن يؤخذ فى الآخر بالقوة ، كقول القائل : إن المسكر محرم ويعنى ما يسكر بالفعل ، وكقول الآخر : إن المسكر ليس بمحرم ويعنى ما فى طبعه أن يسكر ولم يسكر بعد ، ظن أن هناك تقابلا وأن يكون المكان أن كان مكان ، أو الزمان إن كان زمان ، أو الجهة والاعتبار والإضافة إن كانت جهة واعتبار وإضافة واحدا . مثال الجهة أن يقال إن الجسم مكيف أى بلونه ليس بمكيف أى بمقداره . ومثال الإضافة أن يقال إن الثلاثة نصف أى للسته ، وليس بنصف أى للعشرة . بل القضية لا تكون صادقة أو كاذبة البتة فى المعنى الذى يقصد بها ولا مسلمة ولا منكورة بل ولا متصورة فضلا عن أن تكون متقابلة إذا لم تحصل جميع الأمور المتعلقة بمعناها مما ذكرناه . فإذا كان إيجاب على وجه من هذه الوجوه فيجب أن يكون سلبه على ذلك الوجه ، ثم إن لحقه سور وجهة مما سنذكره اقتضى أن يكون السلب يقابله فى ذلك ، وسنؤخر الحكم فيه إلى ما بعد . وهذه الأشياء إذا أهملت فى القضايا عرض منها مغالطات كثيرة فى القياسات على نحو ما سنذكر فى تعليمنا تبكيث المغالطين .

الفصل السابع

(ز) فصل

في تعريف أصناف القضايا المحصورة

والمهملة^(١) والمخصوصة وتعريف التقابل الذي على سبيل التناقض والتقابل الذي على سبيل التضاد وتعريف التداخل وإيراد أحكام للقضايا من جهة ذلك ولما كان موضوع القضية لا يخلو إما أن يكون كلياً أو جزئياً فالحكم إما على الكلى وإما على الجزئى . فإذا كان الموضوع جزئياً كقولك : زيد كاتب ، فإن مناقضه سالب اجتماع فيه من مراعاة الشرائط بما ذكرناه ، وأما إن كان الموضوع كلياً فإما أن يكون الحكم عليه كلياً أى يكون قد بين أن الإيجاب على كل واحد مما تحته أو أن السلب عن كل واحد منه فلا إيجاب على شيء البتة مما تحته ، أو بين أن الإيجاب أو السلب في بعضه ، أو يكون قد ترك ذلك تركاً ولم يتعرض له ، وإنما تعرض للكيف دون الكم ، أعنى الإيجاب والسلب دون التعميم والتخصيص . مثال الحكم بالإيجاب الكلى على الموضوع الكلى قولك في الحملات : كل إنسان حيوان ، فقد أوجبت الحيوانية على كل واحد مما يوصف بأنه إنسان . وأما تميم القول في تفهيم هذا فليؤخر إلى الفن الذى يذكر فيه القياس ، فقد جرت العادة بذلك ، وإن كان هذا الموضع أحق به . ومثال السلب الكلى على الموضوع الكلى قولك : ليس ولا واحد من الناس بحجر وأما بحسب لغة العرب فإذا قيل : ليس أحد من الناس بحجر كان السلب يقتضى العموم ، ولم يفهم منه أنه يعنى أحداً من الناس بعينه واحداً خاصياً . وأما بحسب دلالة اللفظ فالواجب هو الذى قلنا أولاً أنه ليس ولا واحد البتة من الناس بحجر

(١) قد يكون في ذوات الجهة قضايا بسيطة ومعدولات . فالموجبة البسيطة في الشخصية والمهملة منها تكون بأن لا يرتب حرف السلب لا مع المحمول ، ولا مع الكلمة الوجودية ، ولا مع الجهة . وتحدث السالبة البسيطة بأن يرتب حرف السلب مع الجهة فقط . وتحدث الموجبة المعدولة في الثلاثية بأحد ثلاثة أنحاء : إما بأن يرتب حرف السلب مع المحمول فقط ، وإما مع الكلمة الوجودية فقط ، وإما معهما جميعاً . ولا يرتب مع الجهة .

ويحدث في الثنائية بأن يرتب حرف السلب مع المحمول فقط .

فكأنه قال لا يوجد إنسان بحجر ولا واحد البتة من جملة الناس يوجد حجرا . وفي اللغة الفارسية يحتاج أن يقرن لفظة هيچ بالسلب حتى يدل على العموم .

على أن تحقيق القول في هذا إلى أصحاب صناعة اللغة . وهذان الحكيمان ليسا بمتناقضين ، وكيف وقد يكذبان معاً إذا كان المحمول من المعانى التى إذا قيست إلى شخص لم يجب أن يكون لها ولم يجب أن لا يكون وإذا قيست إلى طبيعة الإنسانية وجدت الإنسانية لا توجيهها ولا تمتنع عليها . ومثاله كقولك كل إنسان كاتب أى بالفعل ولا واحد من الناس بكاتب ، فإن كليهما كاذبان . ولو كان قولنا كل إنسان كاتب سلبه الذى يبقى صدقا عند كونه كاذبا هو ولا واحد من الناس بكاتب لكان يجب أن لا يكذب قولنا : ولا واحد من الناس بكاتب . فإذا لم يكن هذا مقابله بالتناقض ، بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى . فلنسم هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان ألبتة في الصدق ولكن قد يجتمعان في الكذب كالأضداد في أعيان الأمور ، فإن الأضداد لا تجتمع معاً ولكن قد ترتفع معاً ، على ما علمت .

واعلم أن حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التى بحسب بياننا وتصريحنا به بالفعل أنه كيف هى له ولا التى تكون في كل نسبة إلى المحمول ، بل الحال التى للمحمول عند الموضوع بالنسبة الإيجابية من دوام صدق أو كذب أو لا دوامها تسمى مادة . فإما أن يكون الحال هو أن المحمول يدوم ويجب صدق إيجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الإنسان ، أو يدوم ويجب كذب إيجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الإنسان ، أو لا يدوم ولا يجب أحدهما ويسمى مادة الإمكان كحال الكتابة عند الإنسان . وهذه الحال لا تختلف في الإيجاب والسلب ، فإن القضية السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها فإن محمولها يكون مستحقاً عند الإيجاب أحد الأمور المذكورة ، وإن لم يكن أوجب ، والكلية الموجبة حالها عند الكلية السالبة إذا اشتركا في الموضوع والمحمول والشروط المعدودة أن السالب منها في الواجب هو الكاذب وحده دون الموجب ، وأما في الممتنع فإن الموجب هو الكاذب دون السالب ، وفي الممكن فكلاهما كاذبان . وأما الجزئيان فحكمهما في الواجب والممتنع حكم الكلين . وأما في الممكن في المشهور فالمشهور أنه يجب أن تصدقا جميعاً ، لكن البين من أمرهما أنها قد يصدقان في مادة الممكن كقولنا . بعض الناس كاتب

وليس كل الناس بكاتب . وأما أن ذلك يجب وجوباً فهو أمر لا يبين بنفسه للمبتدأ فإنه لا يجب عنده أن يكون المحمول الذي من مادة الممكن موجوداً لا محالة في بعض الموضوع معدوماً في بعضه ، فإن المبتدئ لا يستنكر أن يكون شئ هو من جملة الممكنات البعيدة الغريبة ، ثم يتفق أن لا يوجد البتة لشئ من أشخاص النوع في زمن من الأزمنة .

والذي يتكلف أن يوجب هذا ويبينه فإنما يبينه بمقدمات غير معلومة للمنطقي ثم عساه إنما يمكنه إثبات ذلك إن أمكنه في الصنائع والحرف الداخلة في منفعة الإنسان . وأما في أمور خارجة عن ذلك فما أرى أن البرهان اليقيني^(١) يقوم للمتعلم المنطقي عليه . وعلى أن المنطقي لا يحتاج في صناعته أن يعتقد وجوب هذا بل يكفيه من ذلك معرفته بأن الجزئيتين الداخلتين تحت التضاد قد تصدقان جميعاً في مواد إمكانية مستقرتاً في ذلك مواد إمكانية ظاهراً من أكثرها أنها لا تعم سلباً ولا إيجاباً . وأما المختلفان في الكم دون الكيف ولتسميا متداخلتين فنجد المتداخلتين منهما بالإيجاب . تصدقان في الواجب والمتداخلتين في السلب تصدقان في الممتنع وكلاهما يقتسم الصدق والكذب في الممكن ، لكن الجزئية تكون صادقة

(١) قال الكاتبي كما في الشمسية مع شرح القطب الرازي ، ص ١٦٦ ، طبعة البابي الحلبي . : "مواد الأقيسة وهي يقينيات وغير يقينيات أما اليقينيات فست

- أوليات وهي قضايا تصوّر طرفيها كافٍ في الجزم بالنسبة بينهما كقولنا الكل أعظم من الجزء .
- ومشاهدات وهي قضايا يحكم بها بقوى ظاهرة أو باطنة كالحكم بأن الشمس مضيئة وأن لنا خوفاً وغضباً .

- ومجربات وهي قضايا يحكم بها لمشاهدات متكررة مفيدة لليقين كالحكم بأن شرب السقمونيا موجب للإسهال .

- وحدسيات وهي قضايا يحكم بها لحدس قوي من النفس مفيد للعلم كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس . والحدس هو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب .

- ومتواترات وهي قضايا يحكم بها لكثرة الشهادات بعد العلم بعدم امتناعها والأمن من التواطؤ عليها كالحكم بوجود مكة وبغداد ، ولا ينحصر مبلغ الشهادات في عدد بل اليقين هو القاضي بكفاية العدد .

- والعلم الحاصل من التجربة والحدس والتواتر ليس بحجة على الغير .

وقضايا قياساتها معها وهي التي يحكم بها بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور حدودها كالحكم بأن الأربعة زوج لانقسامها بمتساويين . اهـ

على الاعتبار المذكور ، وتأمل ذلك بنفسك . وليس إذا كان موضوعك كلياً فقد صار حكمك بذلك كلياً عليه ما لم تحكم بأنه موجود في كله أو غير موجود ، فإذا لم تحكم بذلك فقد حكمت على الطبيعة الموضوعة للعموم فقط . وهذه الطبيعة في نفسها معنى ، وأنها مأخوذة عامة معنى ، وأنها مأخوذة خاصة معنى . وهى في نفسها تصلح لاعتبار جميع ذلك ، ولو كانت لا تصلح للخصوص لم تكن تصلح أن تكون مثلاً إنسانية واحدة بها زيد إنسان واحد ، ولو لم تكن تصلح عامة في العقل ما كانت بحيث يشترك فيها كثيرون . ثم الأمور التى تلحق الإنسانية أن ألحقت بها وهى إنسانية بلا زيادة شرط كان ذلك الإلحاق إلحاقاً ليس لنا معه أن نقول إنها تلحق بها في عمومها أو خصوصها ، بل أنها صالحة للأمرين جميعاً ، لكنها كانت ملحقة به خصوصها فقد ألحقت بها في خصوصها دون عمومها . فلا يجب أن تكون صادقة على عمومها وإن ألحقت بها فقط . فلا يخلو إما أن يكون تصحبها مع العموم ملحقة بها فتكون حيثئذ صاحبة إياها في خصوصها فما لحق العام لحق الخاص ، وإما أن لا يصحبها هناك ، بل يترأ عنها ويكذب عليها فيصدق لا محالة في خصوصها فإنها إن كانت تكذب أيضاً في خصوصها فهى مما لا يصدق عليها ألبتة ، وأعنى بقولى يصدق عليها في عمومها أى يصدق على جميع ما يعمها ليس أنها يصدق عليها من حيث هى معنى عام فإنها حيثئذ كشىء واحد يصدق عليه ما لا يتعدى إلى مخصصاته . فإنه من حيث هو عام هو كلى ونوع وغير ذلك ، وهذه أمور تلحقه دون ماتحتة .

ولسنا نشير بما نقوله إلى ما يلحقه من حيث هو عام ، بل إلى ما يصاحبه في عمومه حملاً على موضوعاته . وغرضنا ما يبنى من أن الحكم على الكلى من غير اشتراط التعميم والتخصيص ليس يوجب التعميم بوجه ، ولا أيضاً فيه دلالة لفظية على التخصيص . ولكن الدلالة على التخصيص لازمة لدلالته من خارج لا أنها نفس دلالة الحكم فيه ، كما أن لكل قضية لوازم من العكس^(١) وغير ذلك مما ستعلمه ليست هى نفس المدلول عليها بالقضية .

(١) السوالب ، فإن كانت كلية :

فسيح منها وهى : الوقتتان ، والوجوديتان ، والممكنتان ، والمطلقة العامة لا تعكس لامتناع العكس في أخصها ، وهى الوقتية ، لصدق قولنا : بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربع لا دائماً ،

وكذب قولنا : بعض المنخسف ليس بقعر بالإمكان العام الذي هو أعمّ الجهات ، لأن كلّ منخسف فهو قعر بالضرورة ، وإذا لم ينعكس الأخصّ لم ينعكس الأعمّ ، إذ لو انعكس الأعمّ لانعكس الأخصّ ، لأن لازم الأعمّ لازم الأخصّ ضرورة .

وأما الضرورية والدائمة المطلقتان فينعكسان دائمة كليّة ، لأنه إذا صدق : بالضرورة أو دائماً لا شيء من (ج) (ب) فيصدق دائماً لا شيء من (ب ج) ، وإلا فبعض (ج ب) بالإطلاق العام ، وهو مع الأصل ينتج بعض (ب) ليس (ب) في بعض الضرورية ، ودائماً في الدائمة ، وهو محال .

وأما المشروطة والعرفيّة العامتان فتنعكسان عرفيّة عامّة كليّة ، لأنه إذا صيدق : بالضرورة أو دائماً لا شيء من (ج ب) فداًئماً لا شيء من (ب ج) ما دام (ب) ، وإلا فبعض (ب ج) حين هو (ب) ، وهو مع الأصل ينتج بعض (ب) ليس (ب) حين هو (ب) وهو محال .

وأما المشروطة والعرفيّة الخاصّتان فتنعكسان عرفيّة عامّة لا دائمة في البعض . أما العرفيّة العامّة فلكونها لازمة للعائتين . وأما اللادوام في البعض فلاّنه لو كذب : بعض (ب ج) بالإطلاق العامّ لصدق لا شيء من (ب ج) دائماً ، فينعكس إلى لا شيء من (ج ب) دائماً ، وقد كان كلّ (ج ب) بالفعل ، هذا خلف . وإن كانت جزئية :

فالمشروطة والعرفيّة الخاصّتان تنعكسان عرفيّة خاصّة ، لأنه إذا صدق : بالضرورة أو دائماً بعض (ج) ليس (ب) ما دام (ج) لا دائماً ، صدق : ليس بعض (ب ج) ما دام (ب) لا دائماً ، لأننا نفرض ذات الموضوع ، وهو (ج د ف د ج) بالفعل ، و (د ب) أيضاً بحكم اللادوام ، وليس (د ج) ما دام (ب) وإلا لكان (د ج) حين هو (ب ف ب) حين هو (ج) ، وقد كان ليس (ب) ما دام (ج) ، هذا خلف . وإذا صدق (ج) و (ب) على (د) وتنافيا فيه ، صدق : بعض (ب) ليس (ج) ما دام (ب) لا دائماً ، وهو المطلوب .

وأما البواقى فلا تنعكس ، لأنه يصدق : بالضرورة بعض الحيوان ليس بإنسان ، وبالضرورة ليس بعض القمر بمنخسف في وقت التريب لا دائماً مع كذب عكسها بالإمكان العام وهو أعمّ الجهات ، لكن الضرورية أخصّ البسائط ، والوقتيّة أخصّ المركبات الباقية ، ومتى لم تنعكسا لم ينعكس شيء منها لما عرفت أن انعكاس العام مستلزم لانعكاس الخاص

وأما الموجبة كليّة كانت أو جزئية فلا تنعكس كليّة أصلاً لاحتمال كون المحمول أعمّ من الموضوع ، كقولنا : كلّ إنسان حيوان . وأما في الجهة بالضرورة والدائمة والعائتان تنعكس حينية مطلقة ، لأنه إذا صدق : كلّ (ج ب) يأخذى الجهات الأربع المذكورة ، فبعض (ب ج) حين هو (ب) ، وإلا فلا شيء من (ب ج) ما دام (ب) ، وهو مع الأصل ينتج لا شيء من (ج ج) دائماً في الضرورية والدائمة ، وما دام (ج) في العائتين ، وهو محال .

وأما الخاصّتان فتنعكسان حينية مطلقة مقيدة باللا دوام . أما الحينية المطلقة فلكونها لازمة لعائتيها .

فبين أن كلية الموضوع لا توجب كلية الحكم فلذلك ما كانت القضيتان المهملتان المتخالفتان بالسلب والإيجاب ليستا بمتضادتين . وأعنى بالمهمل ما موضوعه كليّ قد بين كيفية الحمل فيه ولم تبين كميته ، فهاتان ليستا بمتضادتين وكيف وقد يصدق أن الإنسان كاتب على ما بينا ، ويصدق أن يقال ليس بكاتب ، فيجتمعان على الصدق . إلا أن ذلك ليس يمنع أن يكون هذا المعنى الملحق يلحق بالطبيعة العامة ، وإن لم يصرح به . فحينئذ تكون قوة الإيجاب والسلب قوة المتضادتين إذ نحن لم نوجب أن هذا الحكم يتناول المحكوم عليه من حيث هو خاص لا محالة ، بل قلنا إن معنى الإنسان يصدق على العام وعلى الخاص . فإذا كان يصح أن يحمل المحمول بالإيجاب والسلب على الإنسان وهو عام ، ويصحبه في عمومته ، فيصح أن يكون الإيجاب والسلب فيه في قوة المتضادتين لكن ليس ذلك واجباً في نفس الأمر ، حتى إذا حمل أمر على الإنسان وجب أن يحمل على العام لا

وأما قيد اللادوام في الأصل الكليّ : فلأنه لو كذب : بعض (ب) ليس (ج) بالفعل ، لصدق كلّ (ب ج) دائماً ، فنضمّه إلى الجزء الأوّل من الأصل وهو قولنا : بالضرورة أو دائماً كلّ (ج ب) ما دام (ج) ينتج كلّ (ب ب) دائماً ، ونضمّه إلى الجزء الثاني أيضاً وهو قولنا : لا شيء من (ج ب) بالإطلاق العام ، ينتج لا شيء من (ب ب) بالإطلاق العام ، فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال . وأما في الجزئيّ : فيفرض الموضوع (د) فهو ليس (ج) بالفعل ، وإلا لكان (ج) دائماً (د ب) دائماً لدوام البقاء بدوام الجيم ، لكنّ اللازم باطل لنفيه الأصل باللاادوام . وأما الوقتيتان والوجوديتان المطلقة العامة فتعكس مطلقة عامة ، لأنّه إذا صدق : كلّ (ج ب) بإحدى الجهات الخمس المذكورة فبعض (ب ج) بالإطلاق العام ، وإلا لصدق : لا شيء من (ب ج) دائماً وهو مع الأصل ينتج : لا شيء من (ج ج) دائماً ، وهو محال .

وإن شئت عكست نقيض العكس في الموجبات ، ليصدق نقيض الأصل ، أو الأخض منه . وأما الممكنتان فحالهما في الانعكاس وعدمه غير معلوم ، لتوقف البرهان المذكور للانعكاس فيهما على انعكاس السالبة الضرورية كنفسها ، أو على إنتاج الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية في الشكل الأول والثالث اللذين كلّ واحد منهما غير محقق ، ولعدم الظفر بدليل يوجب الانعكاس وعدمه .

وأما الشرطية فالمتصلة الموجبة تنعكس موجبة جزئية ، والسالبة الكلية سالبة كلية ، إذ لو صدق نقيض العكس لانتظم مع العكس قياساً متجاً للمحال . وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس ، لصدق قولنا : قد لا يكون إذا كان هذا حيواناً فهو إنسان مع كذب العكس . وأما المتصلة فلا يتصور فيها العكس ، لعدم الامتياز بين جزئيهما بالطبع .

محالة ، كما إذا حمل عليه وجب أن يحمل على الخاص لا محالة . والإنسان لا يتمتع أن يكون عاماً وأن يكون خاصاً ، لكن نفس اللفظ لا يكون دل على ذلك ، وهو كما يقول قائل : إن بعض الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب ، فلا يبعد أن يكون البعض من الناس هو زيد في القضيتين فيكونان في حكم المتناقضتين ، وإن كان اللفظ لا يوجبه . والأمور الممكنة في اللفظ هي التي تصلح أن تتفق ، ولا يوجبها اللفظ .

فهذا وجه تأويل لما قيل في هذا الموضع إن المعنيين اللذين يستدل عليهما بها قد يمكن أحياناً أن يكونا متضادين . والذي قيل إنه إنما عني بهذا القول أننا إذا قلنا الإنسان ليس بصحيح كانت قوته قوة قولنا الإنسان صحيح والإنسان مريض ، إذ الإنسان الذي ليس بصحيح هو المريض ، إذ هما من الأضداد التي لا متوسط بينهما ، فهو أيضاً وجه . لكن الأولى هو الوجه الأول فلا يبعد عندي أن يقال في هذا الموضع إن القضيتين ليستا بمتضادتين . ويعنى بالتضاد فيما سلف وفيما يبنى عليه ويلحق به معنيين مختلفين إلا أنه مع ذلك محتمل ومتكلف ، فيتضح من هذا أن المهمة^(١) في قوة الجزئية .

والذي قال إن الألف واللام في المهملات تدل على الحصر الكلي ، فإذن لا مهمل إلا وهو كلي ، فقد غلط من وجهين : أحدهما أنه ليس الكلام بحسب لغة دون لغة ، فعسى أن لا يكون في لغة العرب مهمل ألبة . والثاني أن الألف واللام في لغة العرب أيضاً لا توجب الحصر ، فإنك تقول إن الانسان نوع ولا تقول ألبة كل واحد من الناس نوع ، وتقوت إن

(١) فالمحققون من المناطق يقولون إن هذه القضية المهمة في قوة الجزئية . ومعنى قولهم إن المهمة في قوة الجزئية أن القدر الذي نستيقنه منها هو ثبوت مفهوم المحمول لبعض أفراد الموضوع . لأن المنتكلم إما أن يريد الجزئية فيكون مطابقاً لاعتبارنا لها جزئية ، وإما أن يريد الكلية فتكون الجزئية صادقة أيضاً في هذه الحالة قطعاً ، ولكننا نكون شاكين في ثبوت الحكم لجميع الأفراد ، فنكتفي بالقدر اليقيني الصادق على جميع الأحوال .

إذا فعندما نسمع قول القائل : [الإنسان كاتب]

فإننا نستيقن منه أن بعض الإنسان كاتب . لأنه إذا قصد ذلك كان ما استيقناه عين ما أراده . وإن قصد كل إنسان كاتب ، فإنه يصدق معه أن بعض الإنسان كاتب . فتمسك بالمستيقن ونطرح المشكوك . ونفس الكلام يقال في قول القائل : [الإنسان ليس كاتباً] فالقدر المستيقن منها أنه [ليس بعض الإنسان كاتباً] . وهذا هو معنى قولهم المهمة الموجبة في قوة الجزئية الموجبة ، والمهمة السالبة في قوة الجزئية السالبة .

الضحاك محمول على زيد ولا تقول كل ضحاك محمول على زيد . فليس ما ظنه هذا المتحذلق بصحيح .

واعلم أن أخذ الألف واللام مكان السور^(١) مما يغلط في كثير من المواضع حتى إن القضية تكون صادقة مع الألف واللام ، فإن لحقها السور بان كذبها . كما إنك تقول إن الأبيض أبيض بالضرورة فتقبله قبولاً ، فإن قلت كل ما يوصف به بأنه أبيض فهو أبيض بالضرورة ، لاح لك كذبه . وأما البحث عن مشاركة الألف واللام والسور فهو أولى بصناعة النحويين . فبين من جملة هذا أن كلية الموضوع غير كلية الحكم ، وأن كلية الحكم تدل عليه . أما في الإيجاب فبلفظ كل ، وأما في السلب فبلفظة ليس ولا واحد ، وهذان يدلان على عموم الحكم . وأما الموضوع فعموم ليس من جهة لفظ يدل عليه ، بل لأنه في طبعه كلي . والسور الكلي يدل على كلية الحكم بحسب الموضوع لا بحسب المحمول ، فإن المحمول وإن كان كلياً فليس السور يدل على أن النسبة لكليته بل على أن نسبته إلى كلية الموضوع . وإذا قلت كل إنسان حيوان لم تعن أن الحيوان بكليته للإنسان ، بل إن الحيوان لكلية الإنسان . فإن احتجت أن تدل على ذلك لم تدل عليه بهذا السور ، بل تحتاج أن تورد لفظاً آخر يدل على الكم ، كما تقول كل إنسان هو كل حيوان . وإن حذف هذا السور

(١) الألفاظ الدالة على السور الكلية في القضية الحملية :

جرت عادة المناطق أن يستخدموا ألفاظاً معينة للدلالة على السور الكلية في القضية الحملية ، مثل قولهم : [كل] في حالة الإثبات ، و[لا شيء] من في حالة النفي .

وهي أوضح الألفاظ وأيسرها ، وأكثرها شيوعاً . ولكن هذا لا يعني أنها هي الألفاظ الوحيدة الصالحة للتعبير عن السور الكلية سواء في المنطق أو اللغات عموماً .

فمثلاً في قولك : [كل إنسان حيوان]

يمكنك أن تبدل كل بلفظ [جميع] أو [كافة] أو [عامة] أو غيرها من الألفاظ التي تدل على إرادتك إثبات مفهوم المحمول لكل مصداق من مصاديق الموضوع ، دون أن يخرج منهم فرد واحد عن حكمك .

وكذلك في قولك : [لا شيء من الإنسان بحجر]

يمكنك أن تبدل لفظ [لا شيء] من بلفظ [لا أحد] أو [ولا واحد من] و[لا فرد من] ونحو ذلك مما يدل على سلبك مفهوم المحمول عن كل مصداق من مصاديق الموضوع ، بحيث لا يثبت لأحد من هذه الأفراد مفهوم المحمول وهو هنا الحجرية .

فقلت الإنسان كل حيوان لم يغن هذا اللفظ المذكور شيئا في الدلالة على كلية الحكم . وأمثال هذه القضايا منحرفات ، وليس في إحصائها واستقصائها كبير جدوى ، لكن العادة جرت بذكرها فلتأملها ونعرف أحوالها .

الفصل الثامن

(ح) فصل

في المنحرفات الشخصية

لنعتبر هذه مخصوصة أى جزئية الموضوع ، ومهملة ومحصورة أى مذكورة السور" ،
وهذا اللفظ الذى يدل على الكمية إما بإيجاب كلى أو سلب كلى أو إيجاب فى البعض

(١) الألفاظ الدالة على السور الكلي في القضية الحملية :

جرت عادة المناطق أن يستخدموا ألفاظاً معينة للدلالة على السور الكلي في القضية الحملية ، مثل قولهم :
[كل] في حالة الإثبات ، و[لا شيء من] في حالة النفي .
وهي أوضح الألفاظ وأيسرها ، وأكثرها شيوعاً . ولكن هذا لا يعني أنها هي الألفاظ الوحيدة الصالحة
للتعبير عن السور الكلي سواء في المنطق أو اللغات عموماً .

فمثلاً في قولك : [كل إنسان حيوان]

يمكنك أن تسبدل كل بلفظ [جميع] أو [كافة] أو [عامّة] أو غيرها من الألفاظ التي تدل على إرادتك إثبات
مفهوم المحمول لكل مصادق من مصاديق الموضوع ، دون أن يخرج منهم فرد واحد عن حكمك .
وكذلك في قولك : [لا شيء من الإنسان بحجر]

يمكنك أن تستبدل لفظ [لا شيء من] بلفظ [لا أحد] أو [ولا واحد من] و[لا فرد من] ونحو ذلك مما يدل
على سلبك مفهوم المحمول عن كل مصادق من مصاديق الموضوع ، بحيث لا يثبت لأحد من هذه الأفراد
مفهوم المحمول وهو هنا الحجرية .

الألفاظ الدالة على السور الجزئي

ما قلناه عن ألفاظ السور الكلي نقوله ههنا عن ألفاظ السور الجزئي ، فإن أشهر الألفاظ استخداماً هي :
لفظ [بعض] في حال الإثبات و[ليس بعض] و[بعض ليس] في حال النفي .

ولكن يمكنك في قولك : [بعض الإنسان كاتب] أن تستبدل لفظ بعض بلفظ [واحد من] أو [اثنان من] ،
إلخ ، أو [طائفة من] أو [ثلاثة من] أو [فريق من] ونحو ذلك مما يبدل بشكل قاطع على إثباتك مفهوم
المحمول لعدد من أفراد الموضوع دون الجميع .

وكذلك في قولك : [ليس بعض المعدن بقابل للسحب]

فإنه يمكنك التعبير عن هذا السلب الجزئي بطرق أخرى كقولك :

[بعض المعدن ليس بقابل للسحب] أو [ليس كل معدن قابلاً للسحب] أو [ليس طائفة من المعادن قابلة
للسحب] ونحو ذلك مما يدل قطعاً على نفيك مفهوم المحمول عن بعض أفراد الموضوع دون جميعهم .

كقولك : بعض الناس كاتب ، أو سلب عن البعض كقولك ليس كل الناس بكاتب أو ليس بعض الناس بكاتب . فإن سلبك عن الكل من حيث هو كل لا يمنع إيجابك في البعض كقولك : ليس كل إنسان كاتباً بل بعضهم لا كقولك ليس ولا واحد من الناس بكاتب الذى يمنع البعض . فقولك : ليس كل ، إنما يوجب أن العموم ليس ، وأما أن الخصوص ليس أيضاً فليس فيه ، فنقول : إذا قلنا : زيد ، ثم قرنا لفظة التقدير بمحموله فيما أن تكون لفظة كل أو ولا شيء أو بعض أو لا كل ، والمحمول إما أن يكون معنى كلياً أو معنى شخصياً فإن كان معنى شخصياً فمن البين أن إدخال الكل أو البعض فيه في الإيجاب هذر ، إلا أن يعنى بالكل الجملة وبالبعض الجزء فيقال مثلاً : إن هذه اليد كل هذه الأصابع والساعد والعضد ، أو يقال هذه اليد هى بعض البدن ؛ وليس الكل أو البعض الذى هو السور . وفي مثله كلامنا على هذا الوجه .

فإننا لا نذهب في استعمال لفظ الكل والبعض السورين إلى ذلك ألته بوجه من الوجوه ، بل نعنى بكل لا الجملة بل كل واحد ، ونعنى بالبعض لا الجزء بل بعض ما يوصف بالموضوع ويشاركه في الحد فقولنا بعض الإنسان إنما نعنى به بعضاً من جملة الناس الذى مع أنه بعض هو أيضاً إنسان فهو واحد من جميع ما يسمى بإنسان ويحد بحده . فإذا استعملنا الكل والبعض السورين في محمول شخصى فقلنا زيد كل هذا الشخص ، أى كل واحد من ذلك الشخص ، فهو كاذب . فإنه ليس ذلك الشخص محمولاً على آحاد كل واحد منها ذلك الشخص ، وإذا لا معنى لذلك . ولا يصح حمله بالإيجاب ، فتقيضه وهو زيد ليس كل هذا الشخص صادق . وإذا قلنا : زيد بعض هذا الشخص فكاذب ، فتقيضه أن زيدا ليس بعض هذا الشخص صادق . وإذا قلنا زيد ليس ولا واحد من هذا الشخص ، فإنه بالحقيقة صدق ويوهم كذباً . أما إيهامه الكذب فلأنه يوهم أن هذا الشخص عام وله موضوعات وليس هذا واحداً منها . لكن القضايا لا يلتفت إلى إيهاماتها بل إلى المفهومات من أنفسها ، ولذلك لا يصير قولنا ليس كل إنسان حجراً كاذباً إيهامه أن بعض الناس حجر . وكذلك إذا جعل الخاص جزئياً سالباً حتى قيل إن زيدا ليس كل هذا الشخص أى ليس كل واحد مما يحمل عليه هذا الشخص ، فإنه حق وإن أوهم كذباً ، أى أوهم أن لهذا الشخص موضوعات كثيرة . وإنما هو حق لأن هذا الشخص إذا لم يكن له موضوعات

كثيرة يحمل عليها فظاهر أن زيدا لا يكون كل واحد منها التي ليست ، فإن المعدوم يسلب عن كل موجود فلا يكون الموجود شيئا أو أشياء معدومة . وإذا كان لا يمكن أن يكون زيد كل واحد مما هو عمرو ومما ليس ، فصحيح أن زيدا ليس كل واحد مما هو عمرو . فأما إن كان المحمول كلياً فقلنا : إن زيدا كل إنسان أو كل حيوان أو كل كاتب فهو كاذب لا محالة . فإذا قلنا زيد ليس ولا واحد من كذا ، فإن كانت المادة ممتنعة كان حقا ، وإن كانت المادة واجبة كان كذبا ، وإن كانت المادة ممكنة لم يجب كذب ولا صدق بعينه ، بل أمكن أن يكون زيد مثلا كاتبا فيكذب هنالك أن زيدا ليس ولا واحد من الكتاب ، وأمكن أن لا يكون كذلك فيصدق هنالك أن زيدا أو لا واحدا من الكتاب . فأما نفس القضية وصورتها فلا توجب شيئا . وبالجمله فإن حمل الممكنات على الأشخاص لا يوجب في قضاياها تعيين صدق ولا كذب . وأما إن كان السور جزئيا موجبا فذلك في مادة الواجب حق ، كقولنا : زيد هو بعض الناس ، وفي مادة الممتنع كاذب ، وفي مادة الممكن موقوف . وأما إن كان السور جزئيا سالبا كقولك زيد ليس كل كذا فهو يصدق في كل مادة ، فحق أن نقول : زيد ليس كل حيوان وليس كل حجر وليس كل كاتب ، فكيف يكون الشخص كل شيء من المعاني الكلية . وأما المهملات فالمقرون فيها سور الإيجاب الكلي بمحموله قد يظن أنه يصدق في بعض المواضع كقول القائل : إن الإنسان كل ضحاك . وهذا ظن خطأ لأن قولنا الإنسان نعني به طبيعة الإنسان ، وكل ضحاك نعني به كل واحد مما هو ضحاك ، وطبيعوا الإنسان لا توصف بأنها كل واحد من الضحاكين وإلا لكان إنسان ما هو كل واحد من الضحاكين وكذلك أيضاً إن أخذ الإنسان من حيث هو عام فإنه ليس ولا واحد من الضحاكين بل هو العام المحمول على واحد واحد منها . فإن عني بكل ضحاك كل الضحاكين أى جملتهم جميعا ، فهذا ما لسننا نذهب إليه في استعمال الأسوار^(١) ، لكننا مع ذلك

(١) في ذوات الأسوار فإن قولنا : (كل إنسان يمكن أن يمضي) ، يناقضه : (ليس كل إنسان يمكن أن يمضي) ، ويضاده : (ولا إنسان واحد يمكن أن يمضي) .

وكذلك في الثلاثية : فإن قولنا : (كل إنسان يمكن أن يوجد عادلا) ، يناقضه : (ليس كل إنسان يمكن أن يوجد عادلا) ، ويضاده قولنا : (ولا إنسان واحد يمكن أن يوجد عادلا) .

نعتبره فنقول : إن الإنسان العام ليس عمومه هو أنه جملة الضحاكين وكل الضحاكين . ولنأخذ هذا أخذاً فمكان بيانه موضع آخر ، ولا طبيعة الإنسان من غير زيادة شرط عموم أو خصوص ذلك ، وكيف وجملة الضحاكين لا يوصف بها واحد واحد وطبيعة الإنسان يوصف بها واحد واحد فإن عني بكل ضحاك الضحاك العام من حيث هو عام فهو أيضاً غير ما نريده ونذهب إليه في استعمال قولنا كل ضحاك ، لكنه قد يصدق أن يقال إن الإنسان العام هو الضحاك العام على سبيل الحمل ولا يصدق على طبيعة الإنسان ذلك فإن طبيعة الإنسان ليس هو الضحاك العام وإلا لكان كل إنسان ضحاكاً عاماً ، فإن طبيعة الإنسان موجودة لكل شخص ، فهذا في المادة الواجبة .

وأما في الممتنع والممكن فالكذب ظاهر كقولك الإنسان كل حجر ، أو الإنسان كل كاتب كيف أخذت ، فإن كان السور الكلي سالباً كذب في الواجب الذي هو أعم . فإنك إذا قلت الإنسان هو لا شيء ولا واحد من الحيوان كذب القول . وأما في الواجب المساوي فإنك إذا قلت إن الإنسان هو ولا واحد من الضحاك ، كان لك أن تعني بالإنسان الإنسان العام ، ويقولك ولا واحد من الضحاك سلباً عن واحد من أشخاص الضحاك . وإذا عنت ذلك فلم يكن واحد من الآحاد التي توضع تحت الضحاك هو الإنسان العام وبالعكس وصدقت القضية . فإن لم يوجد كذلك كذب ، وذلك أن يعني بواحد من الضحاك كل ما يقال له ضحاك كان شخصاً شخصياً أو كلياً . وهذا أول ما يجب أن يفهم من لفظه هذه القضية وأما في الممتنع فيصدق كقولك الإنسان هو لا شيء من الحجر ، وأما في الممكن

=
وقد يكون في ذوات الجهة قضايا بسيطة ومعدولات . فالموجبة البسيطة في الشخصية والمهملية منها تكون بأن لا يرتب حرف السلب لا مع المحمول ، ولا مع الكلمة الوجودية ، ولا مع الجهة . وتحدث السالبة البسيطة بأن يرتب حرف السلب مع الجهة فقط . وتحدث الموجبة المعدولة في الثلاثية بأحد ثلاثة أنحاء : إما بأن يرتب حرف السلب مع المحمول فقط ، وإما مع الكلمة الوجودية فقط ، وإما معها جميعاً . ولا يرتب مع الجهة .

ومحدث في الثنائية بأن يرتب حرف السلب مع المحمول فقط .

ومثالات ذلك : أما في الثلاثية ، فكقولنا : (زيد ينبغي أن يوجد لا عالماً) ، (زيد ينبغي أن لا يوجد عالماً) (زيد ينبغي أن لا يوجد لا عالماً) . والثنائية ، فكقولنا : (زيد ينبغي أن لا يمضي)

فيصدق إن أردت بالموضوع العام من حيث هو عام كقولك الإنسان العام من حيث هو عام هو ولا واحد واحد من الكتاب . وإن عنت الطبيعة كذب ، كقولك الإنسان ولا واحد من الكتاب . وأما إن أخذ السور جزئياً موحياً صدق في الواجب العام كقولك الإنسان هو بعض الحيوان ، ولم يجب صدقه في الواجب المساوي كقولك الإنسان هو بعض الضحاك . لأنك إن أخذت طبيعة الإنسان أو عمومها لم يجب صدقه ، وإن عنت إنساناً ما إذ هو إنسان أيضاً صدق . وأما في الممتنع فهو كاذب إذ تقول الإنسان بعض الحجارة . وأما إن أخذ السور جزئياً سالباً في الواجب صدق كقولنا الإنسان ليس هو كل حيوان وليس هو كل ضحاك على اعتبار ما سلف ذكره ، وصدق أيضاً في الممتنع فإن الإنسان ليس هو كل حجر ، وصدق أيضاً في الممكن فإن الإنسان ليس هو كل كاتب ، كما كذب أن الإنسان هو كل كاتب . فلتكلم الآن في المحصورات فإن العادة جرت فيها دون غيرها .

الفصل التاسع

(ط) فصل

في صدق المحصورات^(١) وكذبها

(١) من الفائدة أن نذكر بعض مباحث تتعلق بالمحصورات :

[البحث الأول] تحقيق المحصورات الأربع

قولنا كل (ج ب) يستعمل تارة بحسب : الحقيقة ، ومعناه أن كل ما لو وجد كان (ج) من الأفراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان (ب) ، أي كل ما هو ملزوم (ج) هو ملزم (ب) . وتارة بحسب : بحسب الخارج ، ومعناه كل (ج) في الخارج سواء كان حال الحكم أو قبله أو بعده فهو (ب) في الخارج . والفرق بين الاعتبارين ظاهر . فإنه لو لم يوجد شيء من المربعات في الخارج يصح أن يقال : كل مربع شكل باعتبار الأول دون الثاني ، ولو لم يوجد شيء من الأشكال في الخارج إلا المربع ، يصح أن يقال : كل شكل مربع باعتبار الثاني دون الأول . وعلى هذا فقس المحصورات الباقية .

[البحث الثاني] في العدول والتحصيل

حرف السلب إن كان جزءاً من الموضوع ، كقولنا : اللاحق جاد ، أو من المحمول كقولنا : الجهاد لاعالم ، أو منهما جميعاً سميت القضية معدولة موجبة كانت أو سالبة . وإن لم يكن جزء الشيء منها سميت محصلة إن كانت موجبة ، وبسيطة إن كانت سالبة . والاعتبار بإيجاب القضية وسلبها بالنسبة الثبوتية أو السلبية لا بطرفي القضية ؛ فإن قولنا : كل ما ليس بحي فهو لا عالم ، موجبة مع أن طرفيها عديميان . وقولنا : لا شيء من المتحرك بباكن ، سالبة مع أن طرفيها وجوديان .

والسالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة المحمولة ، لصدق السلب عند عدم الموضوع دون الإيجاب . فإن الإيجاب لا يصلح إلا على موجود محقق ، كما في الخارجية الموضوع ، أو مقدر كما في الحقيقية الموضوع . أما إذا كان الموضوع موجوداً فإنها متلازمان ، والفرق بينهما في اللفظ . أما في الثلاثية : فالقضية موجبة ، إن قُدمت الرابطة على حرف السلب ، وسالبة إن آخرت عنها . وأما في الثنائية : فبالنية أو بالاصطلاح على تخصيص لفظ غير أو لا بالإيجاب المعدول ، ولفظ ليس بالسلب البسيط أو بالعكس .

[البحث الثالث] في القضايا الموجهة

لا بدّ لنسبة المحمولات إلى الموضوعات من كيفية ، إيجابية كانت النسبة أو سلبية ، كالضرورة والدوام ، واللاضرورة واللادوام . وتسمى تلك الكيفية مادة القضية ، واللفظ الدالّ عليها يسمى جهة القضية .

أما إذا كان الموضوع مسوراً بسور كلّ والمحمول كذلك فلا يصدق موجه في مادة من المواد ، كقولك : كل واحد من الناس كل واحد من الحيوان أو هو كل واحد من الضحاك ، أو كل واحد من الناس هو كل واحد من الحجارة أو هو كل واحد من الكاتين . لكن بعض الناس حسب أن قولنا كل الناس كل الضاحكين حق ، أى جملة الناس جملة الضاحكين . وقد علمت ما في هذا من الخطأ والزلل ، فإن كان سور المحمول كلياً سالباً كقولك كل إنسان لا واحد من كذا كذب في الواجب ، كقولك كل إنسان لا واحد من الحيوان أو الضاحك .

وأما في الممكن فعلى ظاهر ما يحكم به على الممكن فيما سلف هو أنه يصدق لا محالة جزئيه فيكون قولك كل إنسان لا واحد من الكاتين قولاً كاذباً أيضاً ، فإنه ليس كل إنسان كذلك بل بعض الناس الذين ليسوا بكاتين أولئك هم الذين هم ولا شيء من الكاتين ،

=

والقضايا الموجهة التي جرت العادة بالبحث عنها وعن أحكامها ثلاث عشرة قضية ، منها بسيطة : وهي التي حقيقتها إيجاب فقط أو سلب فقط ، ومنها مركبة : وهي التي حقيقتها تركبت من إيجاب وسلب معاً . أما البسائط فست :

الأولى الضرورية المطلقة : وهي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودة ، كقولنا : بالضرورة كل إنسان حيوان ، وبالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر . الثانية الدائمة المطلقة : وهي التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودة . مثالها إيجاباً وسلباً ما مر .

الثالثة المشروطة العامة : وهي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع ، كقولنا : بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً ، وبالضرورة لا شيء من الكاتب ساكن الأصابع ما دام كاتباً .

الرابعة العرفية العامة : وهي التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع ، ومثالها إيجاباً وسلباً ما مر .

الخامسة المطلقة العامة : وهي التي يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بالفعل ، كقولنا : بالإطلاق العام كل إنسان متفلس ، وبالإطلاق العام لا شيء من الإنسان بمتفلس .

السادسة الممكنة العامة : وهي التي يحكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم ، كقولنا : بالإمكان العام كل نار حارة ، والإمكان العام لا شيء من النار بارد .

وأما البعض الكاتبون فليسوا ولا واحد من الكاتبين والإنسان يعم ذلك اللهم إلا أن يتفق أن تكون مادة القضية على نحو ما أومأنا إليه فيما سلف إن كان جائزاً . فحيثذ يكون للواقف أن يقف فلا يحكم بصدق ولا كذب إلا في مواد بأعيانها . وأما تحقيق القول في ذلك فإلى صناعة غير المنطق .

ويصدق في الممتنع كقولنا كل إنسان ولا واحد من الحجارة . وأما إن جعل سور المحمول جزئياً موجباً كقولنا كل كذا هو بعض كذا ، فإن هذا يصدق في الواجب العام المساوي كقولنا كل إنسان بعض الحيوان أو بعض الضحاك ، ويكذب في الممكن والممتنع كقولنا كل إنسان بعض الكتاب وكل إنسان بعض الحجارة . وأما إن جعل السور جزئياً سالباً كقولك كل إنسان لا كل كذا صدق في الواجب كقولك كل إنسان لا كل حيوان ولا كل ضحاك ، وفي الممتنع كقولك كل إنسان لا كل حجر ، وفي الممكن كقولك كل إنسان لا كل كاتب . وأما إذا كان الموضوع مسوراً سالباً كلى ثم قرن بالمحمول سور كلى موجب كقولك ولا واحد من الناس كل كذا صدق في الواجب كقولك ولا واحد من الناس هو كل حيوان وكل ضحاك ، وفي الممتنع كقولك ولا واحد من الناس هو كل حجر ، وفي الممكن كقولك لا واحد من الناس هو كل كاتب . فإن جعل السور المقرون بالمحمول سالباً كلياً كقولك لا واحد من الناس لا واحد من كذا ، صدق في الواجب ، فإنه ليس واحد من الناس ليس واحد من الحيوان أو من الضحاك ، وكذب في الممكن فإنه يكذب أنه وليس ولا واحد من الناس ليس ولا واحد من الكتاب . فإن معنى هذا أن أى واحد من الناس أخذته كان موجباً عليه أنه واحد من الكتاب . إذ ليس فيهم واحد يصدق عليه أنه ليس واحد من الكتاب ، وهذا كاذب ظاهر الكذب . لكن المفسر المتأخر الذى يعول عليه هؤلاء ذكر أن هذا صادق . وأما في مادة الامتناع فهو كاذب كقولك : ليس ولا واحد من الناس ليس ولا واحد من الحجارة ، فإن هذا كذب . فإن جعل السور المقرون بالمحمول جزئياً كقولك : ليس ولا واحد من الناس هو بعض كذا ، كذب في الواجب كقولك : ليس ولا واحد من الناس هو بعض الحيوان أو الضحاك ، وكذب في الممكن كقولك : ليس ولا واحد من الناس هو بعض الكتاب ، إلا على الاعتبار الذى علمت ، وصدق في الممتنع كقولك : ليس واحد من الناس هو بعض الحجارة . فإن جعل السور المقرون بالمحمول جزئياً سالباً

كقولك : ليس ولا واحد من الناس ليس كل كذا فإنه يكذب في الواجب كقولك : ليس ولا واحد من الناس ليس كل حيوان أو ضحاك وفي الممكن أيضاً كقولك : ليس ولا واحد من الناس ليس كل كاتب ، ويكذب في الممتنع أيضاً كقولك : ليس ولا واحد من الناس ليس كل حجر . فأما إذا كان السور المقرون بالمحمول موجباً جزئياً فيصدق حيث كذب الذى كان السور المقرون بموضوعه سوراً جزئياً موجبا ، ويكذب حيث صدق إذا تساويا في غير ذلك . وجرب أنت بنفسك .

وقد ظن المفسر المذكور أن قولهم : واحد من الناس ليس ولا واحد من الكتاب كاذب . وهذا أيضاً من غفلاته . فإن هذا صادق ، فإن الأمل ليس ولا واحد من الكتاب ، وهو بعض الناس . فإن كان السور المقرون بالموضوع جزئياً ، كذب حيث يصدق المقرون بموضوعه سور سالب كلى إذا وافقه في جميع الأحوال ، ويصدق حيث كذب . وجرب أنت بنفسك . وأما إذا كان السور المقرون بالموضوع جزئياً سالباً فإنه يصدق حيث تكذب القضية التى سورها المقرون بالموضوع كلى موجب إذا ساواها في جانب المحمول . وجرب أنت بنفسك . ثم لا تلتفت إلى ما يقال من أن هذه كلها مردولة ، فلا تستعمل البتة . نعم الكاذبات منها بهذه الصفة ، وأما الصواب فإن السور فيها جزء من المحمول ، والسور فيها وما معه كشيء واحد حمل على الموضوع بإيجاب أو سلب ، فإن انتفعت بشيء في موضع من المواضع فاستعمله كما تستعمل سائر القضايا التى ليس في محمولها سور البتة . والذى قال إن هذه ليست صادقة لأجل المعانى لأن بعضها يصدق في المواد الثلاث وبعضها يصدق في الواجب والممتنع وأنها ليست موجبات خوالص أو ليست سوابل خوالص ، فإنه قال هذراً من القول . أما أولاً فإن المحمولات إذا جزئت أجزاء كان لبعضها مع بعض نسب النسبة التى للقضية نفسها . وهنالك تكون القضايا باعتبار أجزائها على أحوال تخالف الأحوال التى تكون للمحمول بكلية عند الموضوع ، حتى يكون فيها سالب وتكون القضية موجبة^(١) ، فلا تغير هى شيئاً من الأحكام التى للقضية من حيث هى فيها محمولة

(١) القضية التى محمولها اسم غير محصل قضية موجبة ، وليست بسالبة .

والفرق بينها وبين السلب : أن السلب هو أعم صدقاً من غير المحصل .

وموضوعة ، وإن أوجبت أحكاماً أخص ومتأخرة عن ذلك . وليس الالتفات إلى القضايا واستعمالها لشيء غير الصدق ، فإن كانت صادقة فاستعملها حيث يدخل فيه ، ولا تلتفت إلى أن صدقها كان بسبب كذا ، فإن الصادق من أى سبب كان يؤدبك إلى الغرض المقصود إذا كان لك أن تستعمله . وأما قول هذا الإنسان إن هذه ليست صادقة لأجل المعانى ، فإن عنى بالمعنى المعقول من الإيجاب والسلب الذى فى القضية فقد كذب ، فإن الإيجاب فى الصادق منها صادق وفى الكاذب كاذب ، وإن عنى بالمعنى صورة القضية فقد كذب . فإن الصدق الذى يقع فيها يتبع صورتها دائماً . وأما احتجاجه بقياس ألفه على تصديق هذه الدعوى فهو هكذا : إن هذه تصدق فى المواد الثلاثة أو فى مادتين متضادتين ، وما يصدق كذلك فليس صادقاً فى المعنى ، فإن المقدمة الثانية غير مسلمة ، فإن الصادق لا يكون صادقاً ألبتة إلا بصدق المعنى ، وليس الصادق إنمّا يكون صادقاً أو الكاذب إنمّا يكون كاذباً لأجل أنه يعم صدقه فى المواد أو لا يعم ، بل لأن له موافقة للوجود ومطابقة أو خلافاً فى مادة كانت أو أكثر وقوله إنمّا ليست موجبات خوالص ولا سواب خوالص فهو قول باطل ، فإن الإيجاب والسلب لا يقبل الغش والخلوص ، فإن أى معنى جعلته محمولاً فحكمت بوجوده للموضوع فهو إيجاب بالسواء وأى معنى جعلته محمولاً فحكمت بـ لا وجوده للموضوع فهو سلب بالسواء . فإذا أخذنا قولنا : كل حيوان ، أو بعض حيوان ، أو لا شيء

لأن السلب يشتمل على رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه ، وعما ليس شأنه أن يوجد فيه . والاسم غير المحصل هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه . فإن قولنا : (ليس بعالم) هو سلب ، ويصدق على الحائط ، وعلى الإنسان الجاهل ، وعلى الطفل . وقولنا : (لا عالم) مثل قولنا : (جاهل) ، فإنه ليس يقال فى الحائط إنه جاهل ، فليس يقال فيه إنه لا عالم ، وإذا كان أيضاً لا يصدق (الجاهل) على الإنسان فى كل أوقاته ، وذلك حين ما يكون طفلاً ، لم يصدق عليه أيضاً فى ذلك الوقت أنه (لا عالم) .

وقد جرت العادة فى الألسنة التى تستعمل فيها - فى القضايا التى محمولاتها أسماء - الكلم الوجودية مصرحاً بها أن يوضع حرف السلب فى الشخصية والمهمله مع الكلم الوجودية ، كقولنا : (زيد ليس يوجد عالماً) ، و (الإنسان ليس يوجد عالماً) .

وإذا كانت السالبة ذات سور ، وضع حرف السلب مع السور ، لا مع الكلمة الوجودية ، كقولنا : (ليس كل إنسان يوجد أبيض) .

من الحيوان ، أو لا كل حيوان كمعنى واحد أمكن أن يجعل محمولاً بجملته ، ليس على أن المحمول جزء منه الذى هو الحيوان ولا الذى هو السور بل الجملة . ثم إن أوجبه كان إيجاباً بالحقيقة ، وإن سلبناه كان سلباً بالحقيقة ، وكان لنا مع ذلك أن نجعل الإيجاب والسلب كلياً أو جزئياً . ومع ذلك فلا نظن أن هذه المواد مواد القضايا ، بل هى مواد أجزاء المحمولات ، فإن قولنا : كل إنسان هو لاشئ من الحيوان ، مادة هذا المحمول هو الممتنع وإن كان مادة جزء منه وهو الحيوان هو الواجب ، وليس الحيوان هو المحمول حتى يكون لمادته اعتبار حتى يكون الشئ لما صدق في مواد مثلاً ليست مواد القضية بل مواد أجزائها فقد أذنب هذا الصدق واستحق أن يرذل . فأشال هذه الأشياء لا يجب أن يقع إليها التفات .

وأما الذى قال إن السور الكلى إذا قرن بالمحمول كان أيضاً صادقاً ، كقولك : كل إنسان قابل كل صناعة ، فهذا أيضاً غلط ، وذلك لأن قولنا السور قرن بالمحمول في المنحرفات ليس قولاً حقيقياً ، فإن القول الحق فيها هو أن يجعل السور مع شئ آخر محمولاً ويكون ذلك الشئ له حكم ، أو جعل وحده محمولاً ولم يدخل السور . وأما إذا دخل السور وقرن به ذلك الأمر وجعل الجميع شيئاً واحداً ، فتلك الجملة هى المحمول . فليس ذلك الأمر المفرد وحده هو المحمول في هذه القضايا ، بل إنها قيل لهذا الجزء إنه محمول بسبب أن البحث الأول كان عن كلية موضوع ، ومحمول فقيل إنه لا ينبغي أن يشتغل ببيان كلية المحمول ، فإن الغرض ليس أن يدل على أن المحمول بخصوصه أو بعمومه موجود في شئ ، بل إن طبيعته كيف كانت موجودة في شئ . فإن حاولت أن تقرن هناك سوراً فقد انحرفت القضية وصار المحمول ليس بمحمول ، بل جزءاً من المحمول ، فانتقل اعتبار الصدق إلى النسبة التى تقع لتلك الجملة مع الموضوع . فلذلك سميت هذه القضايا منحرفات ولم يشتغل بها المعلم الأول . بل الواردون من بعد ، المحبون للتكثير ، الموجبون على غيرهم الشرع فيما لا يعنى اضطراراً إلى الموافقة بما يحيطون فيه أيضاً في ذلك التكثير . وأما : قولك : كل إنسان قابل كل صناعة ، فإن السور هاهنا مقرون بالصناعة ، والصناعة ليست المحمول الذى لولا السور كان يكون محمولاً ، بل جزء من ذلك المحمول . وذلك المحمول بتمامه قولك قابل الصناعة ، فلو قال كل إنسان كل قابل صناعة أو كل صناعة

لكان يكون منحرفاً . وأما قوله : الإنسان قابل كل صناعة فليس من المنحرفات ، إذ ليس السور مقروناً بها كان يكون محمولاً لولا السور قرناً من غير زيادة مضافة إليه .

الفصل العاشر

(ى) فصل

في تحقيق حال التناقض

ومراتب أصنافها في أقسام الصدق والكذب المتعين وغير المتعين

إن وقوعنا إلى المنحرفات كان بسبب بياضنا للفرق بين كون القضية كلية وبين كونها كلية الموضوع ، فبان فيما بين ذلك أن المهملات ليست في حكم المحصورات الكلية وأنها في حكم المحصورات الجزئية ، وهى الأولى بها أن تسمى داخلية تحت المتضادة ، وأنها تصدق في الممكنة معاً ولا تكذب ألبتة في موضع معاً . وتأمل ذلك في المواد الثلاث . فلما عمادى بنا الكلام في بيان ذلك احتجنا إلى أن نعرف أن الحصر يجب أن يقع في الحكم من غير تناول للمحمول أيضاً ، واحتجنا أن نبين أن تناوله للمحمول كيف يكون ، ووقعنا إلى المنحرفات وتأملنا حال الصدق والكذب فيها .

فلنرجع الآن إلى غرضنا فنقول : إن أول ما يجب أن يعرف من حال الإيجاب والسلب حال التناقض الذى يوجب لصورته أن تكون إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة بعينها أو بغير عينها لا لأجل مادة دون مادة . وهذا لا يكون بين المتفقيين في الكم ، فقد تكذب الكليتان منهما وتصدق الجزئيتان فلا تتناقضان ، إذ التناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب اختلافا يلزم عنه لذاته أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا بعينه أو بغير عينه ، فيجب إذن أن يكون المختلفان بالإيجاب والسلب اختلافا تاماً محصلاً يختلفان أيضاً في الكمية إن كان موضوعهما كلياً . وأما ذات الموضوع الشخصي فيكفى فيها الاختلاف التام بالإيجاب والسلب لتعين الموضوع . وأما المهمل فهو في حكم الجزئيتين الداخلتين تحت التضاد كما قد علمت فإذا المهمل لا تناقض فيه . وكيف والإهمال إما أن يقتضى الكلية فتكون القضيتان كلتاهما كليتين ، أو لا يقتضى إلا الجزئية كما علمت فتكونان جزئيتين . وقد علم الحال في جميع ذلك ، فإذا لا تناقض بين المهملتين . فيبقى أن يكون التناقض بين المخصوصات والمحصورات ، وأن يكون المحصور المخالف بالكم والكيف هو المناقض فقولنا : كل كذا ، يناقضه لا كل أو لا بعض ، إذ هما واحد في القوة ، وقولنا : لا شئ ، يناقضه بعض . فإن كانت الكلية موجبة صدقت في الواجب وكذبت في الممكن

والممتنع ، ومقابلها يكذب في الواجب ويصدق فيها . وإن كانت الكلية سالبة صدقت في الممتنع وكذبت في الممكن والواجب ، ومقابلها يكذب في الممتنع ويصدق فيها . وعليك أن تجرب . فلا بد في كل مناقضة من أن يكون في أحد طرفيها سور كلي ، فكل مقابلة محصورة كلية الموضوع وأحد طرفيها وحده مسور بسور كلي ، فإنها تقتسم الصدق والكذب في كل موضع . وكذلك الشخصيات وما عداها فلا تناقض فيها ، فيحق أن نقول : إن الإنسان لفي خسر وإن الإنسان ليس في خسر ، وإن الإنسان جميل وإن الإنسان ليس بجميل ، وذلك لأنه قد يصير الجميل قبيحاً فلا يكون جميلاً ، وكذلك عندما هو في التكون جميل ، فليس بجميل ؛ والإنسان يكون جميلاً ثم يكون لا جميلاً عندما هو قبيح وعندما هو في التكون قبيحاً . أو قيل إن كان جميلاً فالموضوع الواحد بعينه يشير إلى صدق القولين : إن الإنسان جميل وإنه ليس بجميل ، فكيف موضوعان مختلفان . وليس كون ذلك في شيئين أو وقتين مما يزيل حقيقة ما يقوله ، فإن كل واحد منهما إذا صدق في وقت ، صدق من غير اعتبار وقت ولا وقت . فما لم يحصل للإنسان صفة أنه جميل لم يكن جميلاً في وقت من الأوقات فصدق أنه جميل في وقت كذا يتقدمه ، صدق أنه جميل أى مطلقاً . لست أعنى بالمطلق الدائم ، فإن ذلك بالحقيقة ليس بمطلق بهذا المعنى بل هو مقرون بشرط الدوام ، إنما المطلق ما لا شرط فيه بوجه ؛ وكذلك الحال في السلب ؛ وهذا أمر سيأتيك بيانه بوجه آخر من بعد .

لكن لِقائل أن يقول : إن القولين كليهما كاذبان ، فإن قولنا : الإنسان جميل ، معناه كل إنسان جميل ، وقولنا : الإنسان ليس بجميل ، معناه كل إنسان . ونحن قد أثبتنا بالجواب عن هذا فيما سلف ذكره . فإن قولنا : الإنسان ، يقتضى معنى الإنسان بلا شرط ، فيصلح أن يتناول كل ما هو إنسان ، وإن كان واحداً بعينه . وليس بنا حاجة إلى تطويل الكلام بذكر ما أورده مخالفوا الحق من الاستدلالات بأقوال الشعراء ، استعملوا فيها مهملات على أنها محصورات ، فأجاب المتكلفون للجواب عن ذلك بأن ذلك في مادة ضرورية ، ولو قالوا : إنا لا نمنع أن نستعمل المهملات منوياً بها الحصر . لكن ذلك شئ يعرف لا من نفس القضية ، بل من عادة جرت واختصار اعتيد لكان ذلك كافياً ، فإننا في أكثر الأمور نتجاوز فنحذف الأسوار ونستعمل المهملات واثقين بأن المخاطبين يقفون على الغرض ، والشاعر

أيضاً لم يكن يلتفت إلا إلى العادة وما كان يشعر من أمر المادة المذكورة وضرورتها شيئاً ، ولو كانت المادة تجعل ما بالقوة بالفعل لكان يجب أن تقول أن المهملتين في الواجب والممتنع متضادتان . وليس كذلك ، بل يجب أن نعتب حال المهمل من حيث هو قضية وأمر أعم من ذوات المواد الثلاثة لا من حيث في مادة مادة . فإن المهمة في مادة الواجب من حيث هي مهمة جزئية الحكم ، وإن كانت المادة يصدق فيها الكلى . وفرق بين حكم يصدق لو حكم به ، وبين حكم قد حكم به بالفعل ، وبين حكم توجه صورة القضية وبين حكم تريده مادة القضية على موجب صورته . والذي ذكر بعضهم أنكم كيف تجعلون المهملتين صادقتين والموضوع فيهما شيء واحد ، وذلك قول خطأ ، وذلك لأنه إن عني شيئاً واحداً بالعدد وفي زمان واحد فقد كذب ، فإن القائلين إن الإنسان لقي خسر ، ليس الإنسان لقي خسر ، لا يشيرون في ذلك إلى إنسان واحد معين بعينه ، بل إما أن لا يعينوا أو يعينوا مختلفين تعييناً كأنه خارج عن مفهوم القضية ، بل مقرون في الذهن إلى مفهومها . وإن عني شيئاً واحداً بالحد فليس هذا أول ما يعلمه في الواحد بالحد ، بل لا يزال بأن يحمل الأضداد على شيء واحد بالحد ، وتوحدتها فيه كالفردية والزوجية معا في العدد الذي هو واحد في الحد . والاشتغال لتطويل القول في هذه الأشياء مما لا يجدي ، لكن يجب أن يتحقق أن غرضنا المقدم ها هنا هو في تحقيق التناقض ، وأن حال التناقض هو على ما وصفناه .

لكن للمتشكك أن يتشكك فيقول : ما يمنع أن يكون للإيجاب الواحد مقابلان اثنان حتى يكون كلاهما له في حكم المناقضة ؟ فنقول إن هذا أمر ممتنع ، فإن المحمول الواحد من جهة واحدة من موضوع واحد من سور واحد لا يمكن أن يسلب مرتين إلا أن يكون إما المسلوب مختلفاً أو المسلوب عنه مختلفاً . فللإيجاب الواحد سلب واحد ، فيكون إذن للإيجاب الذي هو أن كل إنسان حيوان سلب واحد . فإن دل بالموضوع أو المحمول على معينين لم يكن الإيجاب واحداً فلم يكن سلبه واحداً . فإننا إذا سمينا الفرس ثوباً وسمينا به الإنسان أيضاً ، قلنا : إن الثوب أبيض كان معناه أن الفرس أبيض والإنسان أبيض ، إلا أن يكون الثوب دالا على معنى واحد جامع للإنسان والفرس والثوب ، فحيث لا يكون اسماً للإنسان ولا للفرس بل يكون اسماً لمعنى يحمل عليها . لكنه قد يجب علينا أن نتحقق أصلاً

لا نسع إغفاله ، وهو أنه ليس يجب أن تكون أحوال المتناقضات^(١) في اقتسامها الصدق والكذب حالا واحدا فإن المحصور يتعين فيها الصدق والكذب لذات القضية ولطبيعة الأمر . وكذلك القضايا الشخصية الزمانية التي أزمتها ماضية أو حاضرة ، فإن الزمان الذي حصل جعل أحد الأمرين لاحقا لطبع الآخر بالضرورة . وأما القضايا المتناقضة

(١) المتناقضات في الاضطرارية والمطلقة

التي حصل وجودها بالفعل فيما سلف والتي هي موجودة الآن ، فإن التي يجهل منها ليس حالها في عدم التحصيل في أنفسها مثل حالها عندنا . فإن كثيرا من المجهولات التي صدقها على غير التحصيل عندنا بتغير حالها عندنا فيصير صدقها محصلا بعد أن كان عندنا غير محصل الصدق ، وذلك إذا علمناها بعد الجهل ، ويكون ذلك من غير أن تكون هي في أنفسها تغيرت من لا وجود إلى وجود ، أو تكون قد تبدلت عليها حال أخرى . وأما الأمور الممكنة فإن المتناقضات التي نجهلها منها والتي صدقها على غير التحصيل عندنا لا تصير صدقا عندنا أصلا ولا في وقت من الأوقات معلومة ، ولا يتحصل عندنا أن الصدق في هذا المشار إليه منهما دون الآخر ، ما لم يتغير فيصير موجودا بالفعل بعد أن كان ممكنا . وإنما يكون ممكنا مادام معدوما . فإن المتناقضة الممكنة بمجهولة بالطبع ، لا بالإضافة إلينا . والمتناقضة الضرورية التي نجهلها نحن ، فهي بمجهولة بالإضافة إلينا ، لا بالطبع ، فلنا إنها نجهل الصادق منها لعجز طباعتنا عن إدراكه ، وهو في نفسه حاصل على أحد الأمرين ، محصلا ، معرضا للادراك غير ممتنع من جهته أن يدرك . وأما الممكنة فإنها بمجهولة عندنا ، لا لعجزنا نحن عن إدراكها ، بل لأنها في طبيعتها تمتنع عن أن تدرك . ولأن الممكن بطبعه مجهول ، صرنا نسمي المتناقضات الاضطرارية المجهولة عندنا ممكنة أيضا . فلنا نقول فيها ما دامت بمجهولة لدينا إنها ممكنة أن تكون كذا ، والا تكون ، وإنما نعني أنها ممكنة عندنا وفي علمنا ، لا أنها في أنفسها ممكنة في طباعتها . فلا فرق في الاضطرارية بين قولنا : إنه ممكن ، وبين قولنا : إنه مجهول . فإن قولنا : (ممكن أن يكون كذا وألا يكون) في أمثال هذه الأشياء معناه مجهول عندنا : هل هو كذا ، أو كذا . والإمكان في الاضطرارية إنما يرتفع بعلمنا بها من غير أن تتغير هي في أنفسها بأن تصير موجودة بعد كانت غير موجودة ، ويأن تتغير من العدم إلى الوجود ، وعند ذلك تصير معرضة للعلم ، ولأن يتحصل عندنا الصادق منها ، وتدخل في حد الأشياء المجهولة من الاضطرارية . فإذا علمناه ، ارتفع الإمكان عنها من الجهتين ، من جهتها هي بتغيرها من العدم إلى الوجود ، ومن جهتها نحن بتغيرنا من الجهل بها إلى العلم بها .

وأما في الاضطرارية فإن الإمكان فيها إنما يرتفع بتغيرنا نحن من الجهل إلى العلم .
فلذلك ليس ينبغي لأجل اشتراك الاسم في الممكن ، أن يظن بها هو ممكن في طبيعته أنه هو الممكن عندنا ،
بمعنى أنه مجهول عندنا ، كما ظن ذلك جالينوس الطبيب ، على ما قاله في كتابه الذي سماه : البرهان .

الشخصية في الأمور المستقبلية . فإنها ليس يجب فيها من جهة طبائع الأمور أن يتعين فيها صدق ولا كذب ، ولا أيضاً يكون قد تعين أحدهما فيه بحصول السبب المعين . فإن التعيين إما بموجب الأمر في نفسه ، وإما لوجود السبب المعين لما ليس يجب بذاته أن يتعين . فإن كل شيء واجب ، فإما أن يجب لذاته أو يجب بحصول السبب الذي يوجبه ، ولو كان في القضايا التي نحن في ذكرها تعين لصدق أو كذب حتى كان كل إيجاب أو سلب ، إما صادقاً بعينه وإما كاذباً لكان كل أمر في المستقبل إما أن يوجد لا محالة وإما أن لا يوجد . فإنه إذا قال قائل : إن كذا يوجد ، وكان يتعين فيه الصدق أو الكذب ، وقال الآخر : إنه لا يوجد ويتعين أنه صادق أو كاذب ، وليكن الأول صادقاً متعين الصدق حتى لا يمكن أن لا يوجد الأمر أو ليكن الآخر صادقاً متعين الصدق ، فحيث لا يمكن أن يوجد الأمر إذ كان لا يمكن أن يوجد الشيء مع صدق القول بأنه لا يوجد . وبالعكس فإن القول إن كان صادقاً فالأمر موجود ، وإن كان الأمر موجوداً فالقول صدق . فإنه إن كان الشيء في نفسه يكون إما أبيض بعينه أو غير أبيض بعينه فالقول يصدق فيه إما أنه أبيض بعينه وإما أنه غير أبيض ، حتى يكون الوجود واللاوجود مع الصدق والكذب . وحتى إن كان القول في ذلك صادقاً فالأمر يكون لا محالة ، وإن كان كاذباً فالأمر لا يكون ألبيته ، فيلزم تالياً بما قدمناه من المقدمات الشرطية^(١) أن لا يكون كل شيء من الأشياء واجباً أن يكون أو واجباً أن لا يكون ، وأن لا يكون شيء مم يكون بالانفاق ، بل تكون الأشياء كلها بالضرورة . وهذا سنشير قريباً إلى إحالته ، أعني التالي من قولنا : إنه إن كان كل إيجاب أو سلب يجب أن يصدق بعينه أو يكذب بعينه فليس شيء من الأشياء يكون على سبيل الاتفاق جائزاً فيه الكون واللاكون ، بل الأمور كلها ضرورية . والذي أوجب هذا التلو هو أن كان القول قبل كونها يتعين فيه صدق أو كذب ، فيكون يياض زيد الذي وجد الآن ، لقد كان قبل الآن واجباً ضرورة أن يوجد في الآن إذ عسى كان بعض الناس قال إنه يوجد ، ولم يكن كذب بل

(١) الشرطية قد تتركب عن حليتين ، وعن متصلتين ، وعن منفصلتين ، وعن حلية ومتصلة ، وعن حلية ومنفصلة ، وعن متصلة ومنفصلة . وكل واحدة من هذه الثلاثة الأخيرة في المتصلة تنقسم إلى قسمين لامتياز مقدمها عن تاليها بالطبع ، بخلاف المنفصلة ، فإن مقدمها يتميز عن تاليها بالوضع فقط . فأقسام المتصلات تسعة ، والمنفصلات ستة

صدق فكان كون هذا المصدق به ضرورياً ، وكذلك فيما يستقبل أيضاً مما يقال فيه الآن أنه يوجد ، ويصدق القول الآن صدقاً متعيناً ، وليس الأمر إنها يصير موجوداً بأنه قد صدق به ، بل إنها يكون القول صدقاً لأن الأمر في نفسه كذلك . فإذن هذه الضرورة تكون في نفس الأمر وإن لم يُقل شيء .

فقد بان من هذا أن الصدق والكذب إذا تعين واحد منهما عرض هذا الذي سنشير إلى أنه محال ، وإن لم يتعين فلذلك وجوه ثلاثة : أحدهما أنها يشتركان في الصدق ، والثاني أنها يشتركان في الكذب ، والثالث أنها ليس أحدهما الآن واجباً أن يكون صادقاً أو كاذباً ، بل كل واحد منهما يمكن ذلك فيه وإن كان لا يمكن أن يكون ذلك في غيرهما ، وأنه يفوتها معاً فيخرج عنها الصدق أو الكذب . لكن الوجه الأول محال ، فإنه إن كانا حقيين وكل واحد منهما يقابل الآخر ويناقضه صار كل واحد منهما أيضاً كاذباً فكانا حقيين وكاذبين معاً ، وهذا محال ؛ وكيف يكونان حقيين والحق هو ما يطابق الوجود فسيكون الأمران جميعاً موجودين معاً ، فيكون زيد بييض ولا يبيض ، بل يسود معاً في زمان واحد . وكذلك القسم الثاني وهو أنها جميعاً يكذبان فإنه يلزم أن يصدقا جميعاً أيضاً وأن يوجد الأمر ولا يوجد معاً ومع ذلك فيكون المحال الأول ثابتاً ، فإنه يكون الأمران معاً ضرورين ، ولا يكون في العالم شيء هو من قبيل ما يكون اتفاقاً لا بالضرورة فيكون المحال الذي هرب منه قديماً ثابتاً الآن أيضاً ، فإذن إثبات الصدق موجوداً في أحدهما بعينه يوجب أن لا يكون اتفاق وإثبات الصدق والكذب مشتركا فيها يوجب هذه المحالات وأن لا يكون شيء يحدث بالاتفاق لكن ذاك الذي لزم أولاً وهذا الذي لزم الآن محال . أما استحالة الذي لزم الآن فظاهرة ، وأما استحالة الذي لزم أولاً فلأننا تعلم أن ها هنا أموراً تحدث بالاتفاق وأموراً تحدث وكونها ولا كونها بالسواء ، ولولا ذلك لما كان بنا حاجة أن نروى أو نفكر أو نستعد معتقدين أننا إن فعلنا ما يجب كان أمراً لا يكون إن قصرنا ، ولو كان الأمر الذي نروى فيه ونستعد له مما يكون بالضرورة أو لا يكون بالضرورة ، كأن قائلنا قال فيه أمراً فصدق أو كذب فيعين حكمه لقوله ما كان لاستعدادنا ورويتنا فائدة بوجه من الوجوه ، لكن عقولنا تشهد بفائدة الاستعداد فلا نشك فيها ، فإذن ما يرفعها ويبطلها محال . فإذن كان بعض الأمور بالصفة المذكورة وكان الاستعداد والأهمية بغير حاله لم يكن ضرورياً بنفسه ولا

يتعين فإذاً هذا التعين عن الصدق والكذب محال ، وليس هذا في الأمور التي تكون بالاختيار فقط ، بل الأمور التي في الطبع أيضاً كالحشب فإنه يمكن في طباعه أن يبقى إلى أن يبلى ويمكن أن تصادمه نار فيحترق ولا يجب له من حيث هو خشب أحد الأمرين . فهكذا يجب أن يفهم ما قيل في التعليم الأول ولا يلتفت إلى التكلف الذي يتكلفه بعض المفسرين حتى يظن أن هذا الكلام المورد في التعليم الأول إنما يراد به إثبات الضرورة ونفى الإمكان ثم يرجع عنه إلى إثبات الإمكان ونفى الضرورة على سبيل المراءضات فإنه إذا تأمل النسق الذي عبرنا عنه ونسق التعليم الأول علم أن هذا هو أولى به فإن قيل في تفاسيرهم تكلف مع أنه محال ، فإن النظر في طبيعة الضروري والممكن وإثبات الإمكان ليس مما يفى به المنطقي من حيث هو منطقي ، بل ذلك لصناعة أخرى . إنما غرض المنطقي أن يعلم حال الصدق والكذب ، وأنه كيف يتعين وكيف لا يتعين وأن التعين في بعض الأمور يوجب محالاً معانداً لما كان ظاهراً مشهوراً . فيبين أن من الأمور ما ليس ضرورياً في الوجود واللاوجود فإنه من المشهور الظاهر أن كثيراً من الأشياء ليس وجوده ضروري ، لست أعنى ما دام موجوداً وبشرط أنه موجود ، فإنه بهذا الشرط وسائر الشرائط الأخرى التي تشبهه مما ستعلمه في مواضع آخر من الشرائط التي تطرأ على الممكن فتغير حاله إلى الضرورة فيكون الشيء بها ضرورياً ، بل إنما ليس وجوده ضرورياً من حيث النظر إلى ماهيته بلا زيادة فإنه لا سواء إثبات الشرط وحذفه فليس سواء أن تقول زيد ماش بالضرورة ؛ وقولك زيد ماش بالضرورة ، مادام ماشياً ، وكذلك تقول : زيد الماشي يمكن أن لا يكون ماشياً إذا أخذناه مطلقاً ولم نعن وقت مشيه ولا نقول : زيد الماشي يمكن أن لا يكون ماشياً مادام ماشياً ، وكذلك إذا نظرت إلى الاحتراق والخشب وجدت الاحتراق لا ضرورة في وجوده لها فإن اشتراط حال ما هو محترق أو حال مماسة نار قاهرة إياه في مدة تفعل في مثلها صار واجباً ، وكذلك الحال في الأقوال فإن بعضها صادق بعينه وبعضها كاذب بعينه وبعضها جائز فيه أن يصدق وأن يكذب وأما الآن فليس يفيد صدقاً ولا كذباً إلا أن يلحق به شرط ولكن لا يكون الصادق

والكاذب شيئاً غيره وغير نقيضه ، بل كما أن الأمر ليس واجباً أن يكون موجوداً ، كذلك ليس القول واجباً أن يصدق ، وكما أن الأمر واجب أن يكون مادام كائناً وأن لا

يكون ما دام غير كائن . وكذلك القول الذي لم يكن واجباً أن يصدق حين قيل بالإطلاق مثلاً : إن زيداً يوجد ، فإنه يصدق إذا قيل : إن زيداً يوجد مادام موجوداً . وكذلك القول الذي لم يكن يصدق بالفعل إذا قيل : ان زيداً لا يوجد فإنه يصدق بالفعل إذا قيل . إن زيداً لا يوجد مادام لا يوجد . وتفهمك هذا يغنيك عن اشتغالي بنقض ما قاله بعض الناس في أن قيل في التعليم الأول من أن زيداً ماش بالضرورة مادام ماشياً وأنه ليس ماشياً بالضرورة كالمتناقض ليجتمع من جميع ما قيل إن هذه القضايا ليس يتعين فيها صدق بالضرورة بل بالإمكان وإن كان أحد الطرفين في بعضها أولى بالصدق كما أن بعض الأمور التي لا ضرورة في كونها ولا كونها . فإن كونها مع ذلك أولى من لا كونها كموافاة الخارج إلى دكانه دكانه في أكثر الأمر . كاذب شيئاً غيره وغير نقيضه ، بل كما أن الأمر ليس واجباً أن يكون موجوداً ، كذلك ليس القول واجباً أن يصدق ، وكما أن الأمر واجب أن يكون مادام كائناً وأن لا يكون ما دام غير كائن . وكذلك القول الذي لم يكن واجباً أن يصدق حين قيل بالإطلاق مثلاً : إن زيداً يوجد ، فإنه يصدق إذا قيل : إن زيداً يوجد مادام موجوداً . وكذلك القول الذي لم يكن يصدق بالفعل إذا قيل : ان زيداً لا يوجد فإنه يصدق بالفعل إذا قيل . إن زيداً لا يوجد مادام لا يوجد . وتفهمك هذا يغنيك عن اشتغالي بنقض ما قاله بعض الناس في أن قيل في التعليم الأول من أن زيداً ماش بالضرورة مادام ماشياً وأنه ليس ماشياً بالضرورة كالمتناقض ليجتمع من جميع ما قيل إن هذه القضايا ليس يتعين فيها صدق بالضرورة بل بالإمكان وإن كان أحد الطرفين في بعضها أولى بالصدق كما أن بعض الأمور التي لا ضرورة في كونها ولا كونها . فإن كونها مع ذلك أولى من لا كونها كموافاة الخارج إلى دكانه دكانه في أكثر الأمر .

المقالة الثانية

من الفن الثالث من الجملة الأولى في المنطق

الفصل الأول

(أ) فصل

في القضية الثنائية والثلاثية

والمعدولة والبسيطة^(١) والعدمية والنسب التي تقع بين مناقضات هذه الثلاثة في

المختصوصات والمهملات

القضية إما أن يكون مصرحاً فيها بالرباط المذكور زمانياً كان أو غير زمانياً ، وإما أن لا يكون ، فإن صرح به فإنها تسمى ثلاثية ، وإن لم يصرح به فإنها تسمى ثنائية . والثنائيات فانها قد اختصرت عن الواجب فيها إلا أن تكون محمولاتها كلياً ، فلا يبعد أن ترتبط بأنفسها . لأن الكلم تدل على الموضوع في بنيتها ، والرابطة إنها محتاج إليها لتدل على نسبة المحمول إلى الموضوع إذا كان اسماً هو في نفسه منفرد . وإذا وجدت الدلالة على الموضوع حاصلة في الكلم ، لم تكن حاجتها إلى الرابطة حاجة الأسماء الأصلية ، والأسماء المشتقة تجري مجرى الكلم في ذلك . على أن هذا ليس حكماً جزماً في الكلم أيضاً ، إذ كانت الكلم وإن دلت على موضوع فلا تدل على معين ، والحاجة إنها هي إلى ما يربط بالمعين ربطاً يشير إليه . ولغة العرب لا تفقد هذه الرابطة أداة تشبه الاسم وتفقد أداة تشبه الكلمة ، فإنهم إذا قالوا : زيد هو حي فإن هو يرجع إلى زيد ويتناوله مشاراً إليه فقط ، وأما إذا قيل زيد كان

(١) يبين تناسب البسيطة والمعدولة إذا وضعت حذاء العين في شكل ذي أربعة أضلاع . ولتكن أولاً في الشخصيات .

زَيْدٌ يَوْجَدُ عَالِماً . . . زَيْدٌ لَيْسَ يَوْجَدُ عَالِماً

زَيْدٌ لَيْسَ يَوْجَدُ جَاهِلًا . . . زَيْدٌ يَوْجَدُ جَاهِلًا

زَيْدٌ لَيْسَ يَوْجَدُ عَالِماً . . . زَيْدٌ يَوْجَدُ لَا عَالِماً

ولهذه القضايا وضعان : وضع على الأضلاع ، ووضع على الأقطار . وينبغي أن يقايس بينها في الوضعين جميعاً ، ويعلم تناسبها في الصدق والكذب . أما تناسب ما هي منها موضوعة على الضلع في عرض الصنف فإنها كلها متقابلات ما .

حيا ، لم يكن في كان دلالة على تعيين زيد ؛ فلذلك ما يقول علماء لغتهم إن هاهنا إضمارا ، ومعناه كان هو حيا . ثم سائر اللغات تختلف في ذلك .

فمراتب القضايا إذن ثلاث : مرتبة ما دل فيه على تعيين النسبة ، ومرتبة ما دل فيه على النسبة ولكن لا بالتعيين ، ومرتبة ما لم يدل فيه على نسبة أصلا . وهذا القسم الأخير هو الثنائي التام ، والقسمان الآخران ثلاثيان ، لكن أولهما ثلاثي تام ، والثاني ثلاثي لم تتم ثلاثيته . وبالجمله فان الثلاثية هي التي يصرح فيها بالرابطة كقولنا : الإنسان يوجد عدلا ، أو قولنا : إن الإنسان هو عدل . فإن لفظة يوجد ولفظة هو ليست داخلية على أنها بنفسها محمول ، بل لتدل على أن المحمول موجود للموضوع . وأما لفظة يوجد فلتدل على وجود المحمول للموضوع في زمان مستقبل . وأما لفظة هو فلتدل على وجود المحمول للموضوع مطلقاً . فالرابطة تدل على نسبة المحمول ، والسور يدل على كمية الموضوع ، فلذلك ما كانت الرابطة معدودة في جانب المحمول وكان السور معدوداً في جانب الموضوع . فإذا صارت القضية ثلاثية وقرن بها حرف السلب لم يخل إما أن يدخل حرف السلب على الرابطة أو تدخل الرابطة على حرف السلب . مثال الأول قولنا : زيد ليس يوجد عادلا ، ومثال الثاني : قولنا زيد زيد يوجد لا عادلا . فإن دخل حرف السلب على الرابطة سلب ربطها وكان ذلك سلباً بالحقيقة ، وإن دخلت الرابطة على حرف السلب صيرت حرف السلب جزءاً من المحمول فلم يكن العادل بانفراده محمولاً ، بل جملة اللاعادل ، فإن لفظة يوجد تجعل جملة اللاعادل محمولة على زيد بالإيجاب كأنه قال زيد موصوف بأنه غير عادل حتى إنه يصلح أن يسلب هذا بحرف سلب يدخل كرة أخرى على الرابطة فيقال : زيد ليس يوجد غير عادل . فيفترض ها هنا موجبتان وسالبتان ، فإن قولنا زيد يوجد عادلا يقابل قولنا : زيد ليس يوجد عادلا ، وهما الموجبة والسالبة البسيطتان ، وقولنا : زيد يوجد لا عادلا يقابله قولنا : زيد ليس يوجد لا عادلا ، وهما الموجبة المعدولية والسالبة المعدولية . فإن القضية التي محمولها اسم غير محصل أو كلمة غير محصلة تسمى معدولية ومتغيرة ، فإن أوجب ذلك المحمول كانت القضية موجبة معدولية ، وإن سلب كانت سالبة معدولية . وإذا لم تكن رابطة وكانت القضية ثنائية فقرن بمحمولها حرف السلب لم يكن هناك دليل على أن حرف السلب داخل على أنه رافع المحمول ولا على أنه جزء من المحمول والمحمول هو

الجملة . لكن بعض حروف السلب الداخلة وخصوصاً إذا كان المحمول كلمة بحسب لغاتنا فإن ذلك يغلب الظن على أن حرف السلب رافع النسبة . ثم لا ندرى حكمه في لغات أخرى موجودة أو في القوة ، فعسى أن يكون التصريف في ألفاظ السلب الداخلة على كلماتها أو نحو آخر من أنحاء الإشارة يدل على ذلك . والمحمول هو الجملة الداخلة على الأسماء ، كما أن بعض حروف السلب الداخلة على الأسماء في لغة العرب أدل على السلب وبعضها على العدول فبشبه أن يكون لفظ (ليس) أولى بالسلب ولفظ (غير) أولى بالعدول ، وإذا دخل على أيها كان لفظة ما صار موجباً كقول القائل إن آليس بـ . فإن هذا القول قد يشعر الذهن قريباً معه أن المعنى هو أن آ هو ما ليس بـ ، فتقدم الرابطة التي هي لفظة هو على السلب في الذهن وإن لم يصرح به فيشعر بأنه موجب . وأما إذا لم يكن هناك دليل كان حكم الظاهر أن القضية ثنائية خالية عن الرابطة .

ونحتاج الآن أن نقدم لتحقيق ما يجب من التحقيق من هذا الباب أصولاً . فنقول : إن حقيقة الإيجاب هو الحكم بوجود المحمول للموضوع ، ومستحيل أن يحكم على غير الموجود بأن شيئاً موجوداً له ، فكل موضوع للإيجاب فهو موجود إما في الأعيان وإما في الذهن . فإنه إذا قال قائل : إن كل ذى عشرين قاعدة كذا ، فإنه يعنى بذلك أن كل ذى عشرين قاعدة يوجد كيف كان ، فهو كذا ؛ ليس معنى ذلك أن كل ذى عشرين قاعدة من المعدوم يوجد له في حال عدمه أنه كذا فإنه إذا كان معدوماً فصفاته معدومة ، إذ ليس يجوز أن يكون معدوماً وصفاته موجودة ، وإذا كان معدوماً فكيف يحكم بأنه يوجد إلا عند قوم يهوشون أنفسهم فيجوزن أن يكون للمعدوم صفات حاصلة ولا تكون موجودة ويكون الحاصل عندهم غير الموجود . وكلامنا في المفهوم من الحاصل ولا نريد بالمفهوم من الموجود غيره ، ولهم أن يريدوا بالموجود ما شاءوا ، بل الذهن يحكم على الأشياء بالإيجاب على أنها في أنفسها ووجودها يوجد لها المحمول أو أنها تعقل في الذهن موجوداً لها المحمول ، لا من حيث هي في الذهن فقط بل على أنها إذا وجدت وجد لها هذا المحمول . فإن كان لا وجود للشيء وقت الحكم إلا في الذهن ، فحيث من المحال أن نقول إن ب منه مثلاً موجوداً له أنه آ ليس في الذهن ، بل في نفس الأمر ، وليس هو في نفس الأمر موجوداً ، فكيف يوجد له شيء . ومفهوم الإيجاب والإثبات ثبوت حكم لشيء وهذا هو وجوده له ، كما أن مفهوم

السلب هو لا ثبوت حكم لشيء ، وهذا هو عدمه لا محالة . فيئن من هذا أنه لا إيجاب ألينة إلا على موضوع حاله ماذكرنا . فأما الأشياء التي لا وجود لها بوجه ، فإن الإثبات الذي ربما استعمل عليها حين يرى أن الذهن يحكم عليها بأنها كذا ، معناه أنها لو كانت موجودة وجودها في الذهن لكان كذا ؛ وهذا كما يقال إن الخلاء أبعاد . فأما السلب فقد يحق على الموجود والمعدوم ، فالفرق المقدم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولية أن موضوع السالبة البسيطة قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً ويصح السلب عنه من حيث هو معدوم ، وأما موضوع الموجبة المعدولية فلا يصح أن يوجب عليه وهو معدوم . ثم إن قوماً حاولوا بعد هذا أن يفرقوا بين الموجبة المعدولية وبين السالبة البسيطة بأن جعلوا المعدولية تدل على عدم أمر من شأنه أن يكون موجوداً في الجنس القريب أو البعيد أو في النوع ، حتى قالوا : إن قولنا : لا عادل ، إنما يصح على عادم العدل وفي طبيعته أن يكون عادلاً أو في طبيعة جنسه كقولهم للبهيمة إنها غير ناطقة أو للنفس الناطقة إنها غير جسم ، والمعنيان موجودان في جنسهما . وقوم قالوا : إن غير العادل هو يازاء الجائر والمتوسط ، وإن غير البصير إنما هو يازاء الأعمى ، فسواء قلت غير بصير أو قلت أعمى ، حتى لا يصح أن يقال للخلد عندهم إنه غير بصير ؛ فهذا ما يقولونه . فأما القول الحق فيين من مثال نمثله . فنقول : إنا إذا قلنا كل جسم فإنه غير موجود في موضوع ، وكل ما هو غير موجود في موضوع فهو جوهر ، فكل جسم جوهر ؛ كان ما أنتجناه لازماً . ومعلوم أن القضيتين موجبتان ، ولفظ غير مأخوذة جزءاً من المحمول ، ولذلك تكررت جزءاً للموضوع ، ونتج ما نتج . ومع ذلك فإن غير الموجود في موضوع ليس يشير إلى عدم شيء موجود في جنس الجوهر بوجه من الوجوه إذ لا جنس للجوهر اللهم إلا أن يوجد الموجود كالجنس . فإن فعل هذا وجعل دلالة المعدول على عدم ما من شأنه أن يوجد في جملة الوجود كان هذا أقرب إلى الحق بل المعدول هو الذي حرف السلب جزءاً من محموله كيف كان . فإذا أخذنا حرف السلب مع الذي لو انفرد كان محمولا وحده أخذنا كشيء واحد ، ثم أثبتناه على الموضوع برابطة الإثبات ، كانت القضية موجبة من حيث تأليفها ؛ فأما المادة وكيفيتها فهو أمر آخر .

وقد سمعوا في تعليم المقولات وبعده أن لفظ اللا إنسان ليس يختص بشيء دون شيء ، وليس يختص بها وجد دون ما عدم ، أو أنه يصلح أن يجعل محمولا . فما كان يجب أن يشكل

هذا الأمر فيه ، وإنا أوجبنا أن يكون الموضوع في القضايا الإيجابية المعدولية ، لا لأن نفس قولنا غير عادل يقتضى ذلك ، ولكن لأن الإيجاب يقتضى ذلك في أن يصدق سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم أو لا يقع إلا على الموجود . فيجب أن يعلم أن الفرق بين قولنا كذا يوجد غير كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ، أن السالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولية ، في أنها تصدق على المعدوم من حيث هو معدوم ، ولا تصدق الموجبة المعدولية على ذلك فإنه يصدق أن يقال : إن العنقاء ليس هو بصيرا ، ولا يصدق أن يقال : إن العنقاء يوجد غير بصير . هذا على أن العنقاء اسم يدل على معنى في الوهم ، ولا وجود له في الأعيان .

وبعد هذا فنقول : إن كل محمول بسيط محصل ، فإما أن يكون له ضد ، أو لا يكون . فإن كان له ضد ، فإما أن يكون بينهما متوسط ، أو لا يكون . والموضوع لا يخلو إما أن يكون موجودا ، أو معدوما مأخوذا من حيث هو معدوم . فإن كان موجودا وفرض بإزائه شيء كالمحمول فإما أن يكون ذلك موجودا فيه ، أو ضده ، أو واسطة إن كانت أو تكون كلاهما جميعا بالقوة مثل الجرو الذى لم يفقح فإن العمى والبصر كليهما فيه بالقوة ، أو يكون غير قابل ولا لواحد منهما مثل النفس للبياض والسواد والوسائط . فإذا قلنا : زيد ليس يوجد عادلا ، فإنه يكذب إذا كان عادلا فقط ويصدق في البواقى . وإما إذا قلنا : زيد يوجد لا عادلا ، فإنه يصدق إذا كان جائرا أو متوسطا أو كليهما بالقوة أو غير قابل لهما على اختلاف الآراء فيه ، ويكذب إذا كان عادلا أو معدوما . وقد جرت عادتهم بأن يسموا أحسن المتقابلين عند الجمهور وفي ظاهر المشهور في مثل هذا الموضع عدما ، سواء كان بالحقيقة عدما كالعمى والظلمة ، أو كان ضدا كالجور . فالموجبة العدمية^(١) تقع في حيز الموجبة المعدولية والسالبة البسيطة ، فيكون حال العدميتين عند المعدولتين أن الموجبة منهما تشارك الموجبة المعدولية ، والسالبة تشارك السالبة المعدولية . فإن الموجبة المعدولية تصدق على الموجبة العدمية ، ولا ينعكس ، لأن الموجبة المعدولية أعم من الموجبة العدمية ؛ لكن السالبة العدمية تصدق على السالبة المعدولية ، ولا ينعكس . فإنه إذا صدق قولنا إن زيدا

(١) الموجبة البسيطة والموجبة العدمية قد تكذبان جميعا على الطفل . ولكن إذا كان أحدهما صادقا ، كان

ليس يوجد لا عادلا ، صدق قولنا إن زيدا ليس يوجد جائرا ، ولا ينعكس . فإنه ليس إذا صدق قولنا إن زيدا ليس يوجد جائرا ، صدق أنه ليس يوجد لا عادلا ، فإن هذا يصدق في المختلط وفي الذى بالقوة وفي غير القابل ، ولا يصدق الأول عليه . فحال العدميتين عند المعدولتين أن الإيجاب يطابق الإيجاب والسلب يطابق السلب وإن اختلفا في العموم والخصوص ، وحال العدميتين عند البسيطتين أن السلب يطابق الإيجاب والإيجاب يطابق السلب . وهذا لوح هذه المخصوصات بأحكامها : (أ) زيد يوجد عادلا (ب) زيد ليس يوجد عادلا يصدق في الجميع إلا في واحد يصدق إذا كان عادلا فقط فيصدق إذا كان معدوما وجائرا ومختلطا وبالقوة ولا بالقوة ويكذب فيما سوى ذلك ويكذب إذا كان عادلا (ج) زيد ليس يوجد لا عادلا (د) زيد يوجد لا عادلا يصدق إذا كان عادلا أو معدوما يكذب إذا كان عادلا أو معدوما ويكذب في البواقي ويصدق في البواقي (هـ) زيد ليس يوجد جائرا (و) زيد يوجد جائرا يكذب إذا كان جائرا ويصدق إذا كان معدوما أو عادلا يصدق في واحد فقط إذا كان جائرا أو مختلطا أو بالقوة أو لا بالقوة ويكذب في البواقي فقد بين لك أن اثنين حالهما عند العدميين كحال الإيجاب والسلب عندهم ، واثنين ليس كذلك . وأما أن الموجب في كل واحد منهما صدقة في واحد والسالب كذبه في واحد ، فهو مما يتشابه فيه العدميتان والبسيطتان وتختلف به العدميتان والمعدوليتان .

واعلم أن ما هو أخص صدقا من شيء فتقيضه أعم صدقا من نقيض ذلك الشيء ، وذلك لأن الأخص صدقا هو الأعم كذبا والأعم صدقا هو الأخص كذبا . ويصدق النقيضان حيث يكذب الأولان من المشاركين ، فإن الذى يكذب أكثر مقابله يصدق أكثر ؛ فلذلك نقيض أمر لازم الأخص من غير انعكاس هو ملزوم لنقيض الأخص من غير انعكاس ؛ وحيث كذب الأعم كذب الأخص من غير انعكاس وحيث صدق الأخص صدق الأعم من غير انعكاس . ولنضع للمهملات لوحاً أيضاً : الإنسان يوجد عادلا الإنسان ليس يوجد عادلا الإنسان يوجد لا عادلا الإنسان يوجد لا عادلا الإنسان ليس يوجد جائرا الإنسان يوجد جائرا فقولنا : الإنسان يوجد عادلا يصدق إذا كانوا كلهم عادلين أو بعضهم عادلين والباقون ما كانوا ، ويكذب إذا كانوا معدومين . وإذا لم يكن فيهم عادل واحد ما كانوا متفقين أو شوبا . وأما قولنا : الإنسان ليس يوجد عادلا ،

فيصدق إذا كانوا كلهم معدومين أو كانوا كلهم لا عادل فيهم ألبتة ما كانوا أو كان بعضهم لا عادل فيه ما كان والآخر فيه عدل أو غيره ما كان إذا وجد بعض منهم معدومين أو جائرين أو متوسطين أو بالقوة أو غير قابل ، ويكذب إذا كانوا كلهم عادلين فقط . فهاتان المضالعتان تتفقان في باب واحد اتفاق ما لا يقتضى عموماً . وأما قولنا : الإنسان يوجد جائراً فيصدق إذا كان كلهم جائرين أو بعضهم جائراً وبعضهم ليس عادلاً ما كان ، فقد يصدق إذن معه قولنا : الإنسان ليس يوجد عادلاً . كيف يصدق ولا ينعكس ، فإنه قد يصدق قولنا الإنسان ليس يوجد عادلاً لأنه إذا كانوا كلهم لا عادلين ولا جائرين متفقين كانوا أو شرباً ، وحيث لا يصدق أن الإنسان يوجد جائراً . وأما قولهم الإنسان ليس يوجد جائراً فيصدق إذا كانوا معدومين ، أو كان لا جائراً فيهم ألبتة ، أو كان بعضهم جائراً فقط ، وبالجمله إذا كان بعض معدوماً أو عادلاً أو متوسطاً أو غير قابل والآخر ما كانوا ، ويكذب إذا كانوا كلهم جائرين فقط ، فهو أعم من قولنا : الإنسان يوجد عادلاً . وأما قولنا الإنسان يوجد لا عادلاً فيصدق إذا لم يكن فيهم عادل ألبتة كائناً ما كانوا متفقين وشرباً أو لم يكن في بعضهم كائناً ما كان ، بل كانوا أولئك البعض جائرين أو متوسطين أو بالقوة أو غير قابلين أو كان البعض وحده عادلاً ، ويكذب إذا كانوا معدومين أو كان الجميع عادلين ، فهو أعم من قولنا الإنسان يوجد جائراً ، وأخص من قولنا الإنسان ليس يوجد عادلاً . وأما قولنا : الإنسان ليس يوجد لا عادلاً ، فإنه يصدق إذا كانوا كلهم معدومين أو كانوا كلهم عادلين أو كان بعضهم عادلين والباقي ما كانوا ؛ وبالجمله بعد أن يكون بعض معدوماً أو عادلاً ، ويكذب إذا لم يكن فيهم عادل ألبتة كائناً ما كانوا ؛ فهو أكثر صدقاً من قولنا : الإنسان يوجد عادلاً ، لكنه أخص من قولنا : الإنسان ليس يوجد جائراً ، لأن قولنا : الإنسان ليس يوجد جائراً ، يصدق إذا كانوا كلهم معدومين أو كلهم عادلين أو بعضهم عادلين ، ويصدق أيضاً إذا كانوا كلهم متوسطين أو بالقوة أو غير قابلين ، ويكذب هناك قولنا : الإنسان ليس يوجد لا عادلاً . فالمضالعات كلها تجتمع على الصدق إذا كان بعض وبعض ليس .

وأما المقاطرات فإن الموجبة البسيطة والعدمية تتفقان إذا كان بعض عادلاً وبعض جائراً ، والموجبة والبسيطة والموجبة المعدولية تتفقان إذا كان بعض عادلاً والآخر

موجودون فقط ما كانوا . وأما السالبة البسيطة والسالبة العدمية فتتفقان إذا لم يكن فيهم عادل ولا جائر ألبتة أو كان بعض عادلا وبعض جائراً . وأما السالبة البسيطة والسالبة المعدولية فتتفقان على الصدق إذا كانوا معدومين أو بعض عادلا وبعض غير عادل . وأما الموجبة العدمية والسالبة البسيطة فتتفقان إذا كان البعض جائراً والبعض الآخر ما كان . وأما السالبة العدمية والموجبة المعدولية فتتفقان إذا لم يكن فيهم عادل ولا جائر أو إذا كان بعض وبعض ويعض .

الفصل الثاني

(ب) فصل

في اعتبار هذه المناسبات بين المتناقضات المحصورة

وإتمام القول في التدول والبساطة والإشارة إلى المواضع الطبيعية للواحق القضايا فلنفرض الآن كذلك لوحاً للمتناقضات : كل إنسان يوجد عادلاً ليس كل إنسان يوجد عادلاً ليس كل إنسان يوجد جائراً كل إنسان يوجد جائراً ليس كل إنسان يوجد عادلاً كل إنسان يوجد لا عادلاً

قولنا : كل إنسان يوجد عادلاً ، يصدق إذا كانوا كلهم عادلين فقط ، ويكذب فيما خلا ذلك . وقولنا : ليس كل إنسان يوجد عادلاً ، يكذب إذا كانوا كلهم عادلين ويصدق فيما خلا ذلك . وأما قولنا : كل إنسان يوجد جائراً ، فيصدق إذا كانوا كلهم جائرين ، ويكذب فيما خلا ذلك . وقولنا : ليس كل إنسان يوجد جائراً ، يكذب إذا كانوا كلهم جائرين ، ويصدق فيما خلا ذلك . فتكون الموجبة العدمية أخص من السالبة البسيطة ، لكن السالبة العدمية أعم من الموجبة البسيطة .

وأما قولنا : كل إنسان يوجد لا عادلاً ، فيكذب إذا كانوا معدومين أو بعضهم عادلاً أو كلهم عادلين ، ويصدق فيما خلا ذلك ، فهو أعم صدقاً من الموجبة العدمية . وقولنا : ليس كل إنسان يوجد لا عادلاً ، يصدق إذا كانوا معدومين أو بعضهم عادلاً أو كلهم عادلين ، ويكذب فيما وراء ذلك ، فهو أخص من السالبة العدمية ، وجرت الأمور هاهنا مجرى الشخصيات .

فأما الموجبات المقاطرة فلا تجتمع ألبة على الصدق ، لكن تجتمع على الكذب إذا كان الكل معدومين وإذا كان بعض عادلاً وبعض غير عادل ما كان . فإن قولنا : كل إنسان يوجد عادلاً ، يكذب إذا كان بعضهم عادلاً فقط ، وهناك يكذب كل إنسان يوجد جائراً وكذلك كل إنسان يوجد لا عادلاً . وأما السوالب^(١) فإنها قد تجتمع على الصدق حيث تكذب الموجبات معاً ، ولا تجتمع على الكذب ، وإلا لاجتمع نقائضها على الصدق .

(١) المعدولة المقابلة لكل واحد من هذه الأنحاء

فهذه صورة الحال إذا جعلنا الكلية موجبة .

وإن جعلنا الكلية سالبة وضعنا لوحا على هذه الصفة : بعض الناس يوجد عادلا ليس ولا واحد من الناس يوجد عادلا ليس ولا واحد من الناس بجائر بعض الناس يوجد جائراً ليس ولا واحد من الناس لا عادلا بعض الناس يوجد لا عادلا فإن السالبة الكلية تصدق إذا كانوا كلهم جائرين أو كلهم متوسطين أو بالقوة أو غير قابلين أو معدومين أو خلط ليس فيهم عادل ، وتكذب إذا كان بعضهم عادلا والباقي كيف كان . وقولنا بعض الناس يوجد عادلا ، يصدق إذا كان بعض عادلا والآخرين كيف كانوا ، ويكذب إذا لم يكن فيهم عادل كيف كانوا .

وأما قولنا : لا واحد من الناس يوجد جائراً ، فإنه يصدق إذا كانوا كلهم عادلين أو متوسطين أو بالقوة أو غير قابلين أو معدومين أو خلطاً ليس فيهم جائر ولا عادل ألبتة ، ويكذب إذا كان بعضهم جائراً ، ومقابله يصدق إذا كان بعضهم جائراً كائناً ما كان الآخرون . فالعدمية الموجبة هاهنا لا تلزم السالبة البسيطة ، ولا تلزمها السالبة البسيطة فإنه إذا كان بعض الناس جائراً أو بعض عادلا والباقيون كيف كانوا من غير أن يكونوا عادلين صدقت الموجبة العدمية وكذلك السالبة البسيطة . وإذا كان كل الناس معدومين أو متوسطين أو بالقوة أو غير قابلين أو خلطاً ليس فيهم جائر ولا عادل ، صدقت السالبة ، ولم

=

تحدث بأن يرتب في كل ضرب منها حرف السلب مع الجهة .

أما في الثنائية ، فإن قولنا : (زيد يمكن أن لا يمشي) يقابله : (زيد ليس يمكن أن لا يمشي) .

وأما في الثلاثية ، فقولنا : (زيد يمكن أن يوجد لا عالماً) ، يقابله : (زيد ليس يمكن أن يوجد لا عالماً) .

وقولنا (زيد يمكن أن لا يوجد عالماً) ، يقابله : (زيد ليس يمكن أن لا يوجد لا عالماً) .

وكذلك في القضايا المهملة ذوات الجهات .

وأما في ذوات الأسوار فإن الموجبة البسيطة تحدث بأن لا يقرن حرف السلب لا بالسور ، ولا بالمحمول ،

ولا بالكلمة الوجودية ، ولا بالجهة .

والسالبة البسيطة تحدث بأن يقرن حرف السلب بالسور ، كقولنا : (كل إنسان يمكن أن يمشي) ، يناقضه

قولنا : (ليس كل إنسان يمكن أن يمشي) ، ويضاده قولنا : (ولا إنسان واحد يمكن أن يمشي) . وقولنا :

(كل إنسان يمكن أن يوجد ماشياً ، يناقضه قولنا : (ليس كل إنسان يمكن أن يوجد ماشياً) ، ويضاده

قولنا : (ولا إنسان واحد يمكن أن يوجد ماشياً) .

تصدق الموجبة الجزئية العدمية . وإذا كان بعض الناس جائراً وبعضهم عادلاً صدقت الموجبة الجزئية ، وكذبت السالبة البسيطة . فإذا لا تلازم بين هذين فلا تلازم بين نقيضها ، وإلا لكان بينهما عكس ذلك التلازم .

وأما قولنا : ليس ولا واحد من الناس يوجد لا عادلاً ، فيصدق إذا كانوا كلهم معدومين أو كلهم عادلين ، ويكذب فيما خلا ذلك .

وأما السالبة العدمية فتصدق فيما صدقت فيه ، وتصدق إذا كانوا غير قابلين أو متوسطين أو خلطاً ليس فيهم جائر . فهي أعم منها ، أى من السالبة المعدولية . وكيف لا ، وأنت تعلم أن الموجبة العدمية أخص عن الموجبة المعدولية ، فيجب أن تكون السالبة المعدولية أخص من السالبة العدمية .

فقد خالف الأمر هاهنا ما كان عليه في الشخصيات . فإن المقاطرات الموجبة هاهنا قد تصدق معاً إذا كان بعض عادلاً وبعض جائراً . فالسوالب تكذب معاً في ذلك ، وتكذب الموجبات معاً إذا كان الكل معدومين ، وتصدق السوالب فيها . لكن البسيطة والعدمية تكذبان معاً إذا كان الكل متوسطين بالقوة أو غير قابلين ، فتصدق مقابلتهما حيثنذ ، ولتأمل حال لرح يفرض للمضادات على هذه الصورة .

كل إنسان يوجد عادلاً لا واحد من الناس يوجد عادلاً لا واحد من الناس يوجد جائراً كل إنسان يوجد جائراً لا واحد من الناس يوجد لا عادلاً كل إنسان يوجد لا عادلاً فلا تجذب المضالعات تتفق ألبتها لكنها قد تتفق على الكذب . وكذلك المقاطرات الإيجابية . فإنها لا تتفق ألبتها على الصدق ، لكنها قد تتفق على الكذب إذا كانوا معدومين أو خلطاً . وأما المقاطرات السلبية فتتفق على الصدق والكذب جميعاً كما قد علمت .

وأما الدواخل تحت المضادة فهي في حكم المهملات .

فهذه الأقسام إنما تولدت من اعتبار العدول في جهة المحمول ، وقد تتولد أيضاً من جهة اعتبار العدول في جهة الموضوع إذا جعلت الموضوع مثلاً لا إنساناً فأثبت عليه أو سلبت عنه . فانظر الآن وتأمل ما أوجبه التعليم الأول . فإن التعليم الأول جعل اللا إنسان صالحاً لأن يكون موضوعاً غير محصل ، ولم يوجب بهذا أن يكون اللا إنسان يدل على عدم خاص أو جنسى ، فاحكم أن الأمر من جانب المحمول كذلك . واعلم أنه كما أن الرابطة

كانت إذا دخلت على حرف السلب جعلته جزءاً من المحمول ،حتى إذا أوجب صارت القضية موجبة ، وإذا دخل حرف السلب عليها فرقت الرابطة بينه وبين المحمول وصادفت الرابطة المحمول محصلاً فكان سلباً لا إيجاب عدول . فكذلك إذا كان في جانب الموضوع سور ، فإن السور إذا دخل على حرف السلب جعله جزءاً من الموضوع ، كقولك كل لا إنسان . وأما إذا دخل حرف السلب على السور واقرن السور بالموضوع صادف السور الموضوع محصلاً وصار حرف السلب للسلب كقولك : ليس كل إنسان . فإذا أريد أن يكون الموضوع معدولاً ، فليجعل حرف السلب جزءاً من الموضوع ، فإذا تشاركت القضيتان في الكم واختلفتا في الكيف وفي العدول والتحصيل من جهة المحمول ، وكان الموضوع في حكم الوجود ، فهما متلازمان . فإن قولنا : كل إنسان يوجد عدلاً ، يلزم قولنا : لا أحد من الناس يوجد لا عدلاً ، إذا كان الموضوع في حكم الوجود . وقولنا : ليس كل إنسان يوجد عدلاً ، يلزم قولنا : بعض الناس يوجد لا عدلاً ، بعد الشرط المذكور . وقولنا : كل إنسان يوجد لا عدلاً ، يلزم قولنا : لا واحد من الناس يوجد عدلاً . وقولنا : ليس كل إنسان يوجد عدلاً ، يلزم قولنا : بعض الناس يوجد عدلاً . وبرهان ذلك ، وليكن على المثال الأول ، أنا إذا قلنا : كل إنسان يوجد عدلاً فكذب عليه قولنا : ولا واحد من الناس يوجد لا عدلاً ، صدق نقيضه وهو واحد من الناس يوجد لا عدلاً ، وكان كل إنسان يوجد عدلاً وهذا محال . وأنت تعرف الحال فيما بقى من هذه الصورة . وهذا الشرط الذى نوره من كون الموضوع في حكم الوجود حتى تكون القضية يصح إيجابها ربما أغفل ، وهو الواجب اعتباره . فإن لم يعتبر ذلك كانت السوالب تلزم الموحبات ، لأن السوالب تصدق على ما هو معدوم من الموضوعات ، ولا يمتنع .

واعلم أن الموضوع الشخصى إذا سلمت عليه السالبة من طرفي النقيض ، جاز أن تبقى سالبة بحالها ، وجاز أن تجعل موجبة معدولية إن كان ذلك أنفع . كما إذا سئل هل زيد عدل ؟ فقول : لا ، كان للسائل أن يأخذ أنه ليس زيد بعدل ، وأن يأخذ أن زيداً هو لا عدل . وأما إذا كانت القضية محصورة فسأل مثلاً هل كل إنسان حكيم ، فقول : لا لم يكن له أن يقول : فكل إنسان إذن لا حكيم . وذلك لأن قوله : لا ، معناه ليس كل إنسان حكيماً . وهذه كما علمت لا يلزمها : فكل إنسان إذن لا حكيم ، وليست في قوة نقيض تلك ، بل في

قوة ضدها . وإنما لم يكن قولنا : كل إنسان هو لا حكيم ، نقيضاً ، إذ النقيض إنما يكون نقيضاً إذا سلب عما أوجب ، كما أوجب . فأما إذا سلب من حيث هو محمول ، ولم يسلب من حيث هو محمول بكمية ما معلومة ، لم يكن السلب سلباً لما أوجب من حيث أوجب . فربما لم يكن المحمول كاذباً في نفسه ، بل بجهة حمله ، فإذا تركت الجهة بحالها لم تدر ما يكون . فإذا كان الحمل للحكم كذباً بشرط عموم ، فيجب أن يرفع عموم حمله فيقرن السلب بالسور الموجب فيرفع عموم الإيجاب .

واعلم أنه وإن كانت أجزاء القضايا قد تزال عن أماكنها في بعض الأوقات فلا تؤثر في المعنى على حسب التعارف فإن لكل جزء منها مكاناً طبيعياً . أما السور فقد يبدل مكانه ، فيقال الناس أحياء كلهم أو طراً ، فيؤخر السور ، ويفرق بينه وبين الموضوع ؛ وإنما مكانه الطبيعي هو مجاورة الموضوع . وكذلك الرابطة قد يبدل موضعها الذي لها ، فيقال تارة يوجد الإنسان عادلاً وتارة الإنسان يوجد عادلاً وتارة الإنسان عادلاً يوجد ؛ وإنما مكانها الطبيعي مجاورة المحمول ، بل قد يبدل وضع المحمول والموضوع . ولكن التفريق بين السور وبين حرف السلب مما لا يجوز . وسيأتى لك في باب الجهات بيان آخر . وقد يكلف إيضاح أن قولنا يوجد الإنسان عادلاً وقولنا يوجد عدلاً الإنسان معناه معنى واحد بأن قيل إن كان سلبهما واحداً فيجب أن يكونا واحداً . لكن سلب قولنا يوجد الإنسان عادلاً هو أنه ليس يوجد الإنسان عادلاً ، فإن لم يكن هذا سلب قولنا يوجد عدلاً الإنسان ، فليكن سلبه ، أما قولنا ليس يوجد عدلاً اللإنسان أولاً يوجد عدلاً إنسان . لكن الأول سلب قولنا يوجد عدلاً اللإنسان ، والثاني سلب قولنا يوجد إنسان عادلاً ، وهذا البيان لا يغنى شيئاً ، وذلك لأنه إما أن لا يشكل الأمر في وحدانية حكم هاتين القضيتين وإما أن يشكل . فإن أشكل وأمكن أن يكون أحد من الناس يرى أن قولنا يوجد الإنسان عادلاً غير قولنا يوجد عدلاً الإنسان يرى أيضاً أن السلبين متخالفين ، أعنى قولنا لا يوجد الإنسان عادلاً وقولنا لا يوجد عدلاً الإنسان . فلا يرى أن يوجد عدلاً الإنسان هو سلب قولنا يوجد الإنسان عادلاً . فإن قال إنا نعلم إذا قلنا ليس يوجد عدلاً الإنسان أو قلنا ليس يوجد الإنسان عادلاً ، إنما تسلب فيها العدالة عن الإنسان . فيقال إن هذا ليس أظهر من إيجاب العدالة للإنسان في القولين الموجبين . فإن كان ذلك مما يشكل فبالحرى أن يشكل هذا ، بل الحق أن

ذلك ظاهر لا يشك ، وهذا أيضاً ظاهر ليس يشك ، وليس أحدهما أولى من الآخر بأن
يشك أو بأن يظهر .

الفصل الثالث

(ج) فصل

في تعريف الحال

في القضايا المتكثرة والمتأحدة واللاتي تختلف حال صدقها وكذبها بحسب التفريق والجمع واللاتي لا تختلف فيها وبيان ظنون غالطة وقعت للناس في بعض ذلك

إن القضية الحملية^(١) إنما تكون واحدة إذا كان فيها محمول لموضوع واحد ، فإن تكثر الموضوع والمحمول واحد كقولنا : الفرس والإنسان حيوان ، أو تكثر المحمول والموضوع واحد كقولنا : زيد كاتب وطويل ، فإن القضية لا تكون واحدة ، بل الأول من المشالين قضيتان إحداهما أن الفرس حيوان والأخرى أن الإنسان حيوان ، والثاني أيضاً قضيتان إحداهما زيد كاتب والأخرى زيد طويل . فأما إن اتفق أن كان في الموضوع أو المحمول تكثر باللفظ ، وكان هناك تأليف لفظي لكنه يؤدي بالجملة إلى أن يكون منه معنى واحد ، لم يؤد تكثر اللفظ إلى تكثير المعنى ، مثل قولك : إن الإنسان حي ناطق ميت ، أى إن الإنسان شيء هو الحي الذي هو الناطق الذي هو الميت ؛ فهذه الجملة محمول واحد بالحقيقة ،

(١) موضوع الحملية إن كان شخصاً معيناً سميت مخصوصة وشخصية ، وإن كان كلياً : فإن يبين فيها كمية أفراد ما صدق عليه الحكم :

ويسمى اللفظ الدال عليها سوراً سميت محصورة ومسورة . وهي أربع ؛ لأنه إن يبين فيها أن الحكم على كل الأفراد فهي الكلية ، وهي إما : موجبة وسورها كل ، كقولنا : كل نار حارة ؛ وإما سالبة وسورها لا شيء ولا واحد ، كقولنا : لا شيء أو لا واحد من الناس بجهاذ . وإن يبين فيها أن الحكم على بعض الأفراد فهي الجزئية ، وهي غما موجبة ، وسورها بعض أو واحد ، كقولنا : بعض الحيوان أو واحد من الحيوان إنسان . وإما سالبة وسورها ليس كل وليس بعض وبعض ليس ، كقولنا : ليس كل حيوان إنساناً ، وليس بعض الحيوان بإنسان ، وبعض الحيوان ليس بإنسان .

وإن لم يبين فيها كمية الأفراد :

فإن لم تصلح لأن تصدق كلية وجزئية ، سميت القضية طبيعية ، كقولنا : الحيوان جنس والإنسان نوع . لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة ، وإن صلحت لذلك سميت مهملة ، كقولنا : الإنسان في خسر . والإنسان ليس في خسر . وهي في قوة الجزئية ، لأنه متى صدق الإنسان في خسر ، صدق بعض الإنسان في خسر ، وبالعكس .

وكذلك إذا قلت الحيوان الناطق المائت قابل للكتابة . وأما إذا كانت المعانى متباينة ، لا تجتمع طبيعة واحدة كالإنسان الأبيض المشاء ، فإذا قلت زيد إنسان أبيض مشاء فما حملت عليه معنى واحداً ، فإن هذه الثلاثة أمور لا يتقيد فى الطبع بعضها ببعض حتى تتخذ طبيعة واحدة ، ولذلك فإن القضية لا تكون واحدة . فهذا هو ما يقال ، ولكننى لا أضايق فى أمثال هذا مضايقة كثيرة ألبتة ، فإنى أجوز أن يجعل هذا قضية واحدة حتى يكون زيد الشيء الذى هو موصوف باجتماع هذه فيه ، ولى أن أضع لذلك اسماً واحداً من حيث هو جملة فيكون حمل ذلك الاسم . ولتكن الجيم مثلاً تدل على مجموع هذه حتى تكون ج الذى هو الشيء الموصوف بأنه مشاء ، والمشاء الذى هو أبيض ، فيكون إذا قلت زيد ج فهمت أنه مجموع هذه ، ولم يكن بد من أن تقول زيد ج أو ليس ج ، وليس هذا كما كنا قلنا من قبل : إنا إذا سمينا الأبيض بالثوب وسمينا الطول بالثوب فقلنا زيد ثوب كان قولنا فى حكم قضيتين ، كأنا قلنا زيد أبيض وزيد طويل ، وذلك لأن الثوب هناك اسم للأبيض ، وأما هاهنا فليس الجيم اسماً لواحد من هذا ، بل للجملة من حيث هى جملة . وأيضاً فإن الحيوان الناطق المائت إذا لم يذكر فى الحمل والوضع على سبيل التقييد ، بل على سبيل التعديد حتى كان كأنه قال الإنسان حيوان وناطق ومائت ، كانت هذه قضايا كثيرة ولما كان السؤال الجلى ، كما ستعلمه ، ليس هو كل سؤال فإن السؤال عن ماهية الشيء وكيفية سؤال يعلم ليس سؤال طلب الإلزام ، بل السؤال المنطقى هو ليتسلم به مقدمات تجتمع فتنتج خلاف ما ينصره المجيب ، فيكون الجواب عنه إما تسليم ما يطلبه أو تسليم نقيضه ضرورة ولا يكون للمجيب محيص عنهما . وإذا لم تكن المسألة بقضية واحدة فى الحقيقة لم تقتض جواباً واحداً ، فإن من ذلك ما لا يمكن أن يجاب فيه بإيجاب ولا سلب ، كمن سأل فقال هل الإنسان جسم وروح أم ليس فإنه ليس يمكن أن يجاب بالإيجاب ولا بالسلب ، فإن أحدهما محمول على الإنسان والآخر مسلوب عنه ، بل يجب أن يفرق الجواب فيقال الإنسان جسم وليس الإنسان بروح . ومن ذلك ما يمكن أن يجاب فيه وفى نقيضه كليهما بإيجاب أو سلب ، ولكن لا يكون الجواب واحداً ، كمن سأل أليس الإنسان جسماً ومكلفاً ؟ فإن هذا وإن أمكن فيه الجواب بالإيجاب فيها جميعاً فليس جواباً واحداً . وربما كان اللفظ واحداً لكنه مشترك

وذلك على القسمين الممثل بهما جميعا ، فللمجيب إذا حكمه السائل بين طرفي النقيض وألزمه أن يجيب بأحدهما أن يلزم السائل تحرير المسألة وتقريرها وتوحيدها .

ثم يتصل بهذا المعنى أشياء جرت العادة بذكرها ، وبالحرى أن نذكر المشهور منها ثم نتعقبه . قد قيل إن من الأشياء التى تحمل فرادى ما يصح أن تحمل جملة واحدة ومنها ما لا يصح ، وكذلك من الأشياء التى تحمل جملة ما يصح أن يحمل أفرادها فرادى ومنها ما لا يصح . أما مثال ما يصدق جملة وفرادى فهو الحد وأجزاؤه . وأما مثال ما يصدق فرادى ولا يصدق جملة فقد قالوا إن بعضه يكذب صراحا ، مثل أن يكون إنسان من الناس طبيبا دون الوسط ويكون فارها فى الخياطة أو بصيرا بالعين ، فيصح أن يقال : إن زيدا طبيبا ، ويصح أن يقال : إن زيدا فاره ، ولا يصح أن يقال : إن زيدا طبيبا فاره ، بأن يؤخذ الكل محمولا واحدا . وكذلك لا يصح أن يقال : زيد طبيبا بصير ، فإن هذا يكون نعتا إياه بأنه طبيب فاره فى الطب أو بصير فيه . وقالوا وإن بعضه يكون هذيانا إما بالقوة وإما بالفعل ، أما بالفعل فإن القائل إذا قال : زيد إنسان ، فصدق ؛ ثم قال : هو أبيض ، فصدق ، فإن كان يجب أن يصدق جملة ما يصدق فرادى ، وجب أن يصدق أن زيدا إنسان أبيض ولأن هذا يصدق والأبيض يصدق ، وما صدق فرادى صدق جملة من غير هذيان ، وجب أن يصدق من غير هذيان ، فيقال إن زيدا إنسان أبيض ، وكذلك إلى غير النهاية . وإن كانت التفاريق أكثر من اثنين ، فالشناعة أظهر . وأما الذى بالقوة فمثل أنه إذا وجب من صدق قولنا : الإنسان حيوان ، وقولنا : إنسان جسم ، أن يصدق جملة فيصدق أن الإنسان حيوان جسم أو حيوان حساس ، وهذا هذيان . بل قال بعضهم إن هذا أيضاً كذب ، وذلك لأننا إذا قلنا : إن سقراط إنسان ذو رجلين ، فكأننا إنما فصلناه من أناس ليسوا بذى رجلين ، فكأنه قد انطوى فى قولنا هذا أن فى الناس من ليس هو ذا رجلين ، وهذا كذب . ثم طلبوا القانون لهذا فقالوا : إن الأشياء التى يعرض لبعضها أن تحمل على بعض لأنها قد تجتمع فى موضوع واحد كالبصير والطبيب والأبيض وجميع ما ليس بعضه كالصورة وبعضه كالمادة ، أو الأشياء التى ليس حال اجتماعها كما يكون من حال اجتماع الصورتين فى مادة واحدة بل هى عوارض متباينة مثل ما عرض للطبيب فى المثال أن صار أبيض وللأبيض أن صار طبيبا فإنها لا تصير معنى واحدا وذلك لأن معنى أنه طبيب ليس معنى أنه أبيض بل عرض له أنه

أبيض ، فمن هذه الجملة قد يكون ما لا يجتمع صدقا . وكذلك إذا كان بعضه محصورا في بعض ، فإنه لا يحمل كالأبيض في الإنسان الأبيض صريحا وذو الرجلين في الإنسان تضمينا . وأما ما يصدق مجتمعا ولا يصدق فرادى فمنها ما يكون أجزاء المحمول فيه تشتمل على مناقضة مصرح بها ، كقولهم : إن الخصى رجل لا رجل ، والقاضي سلطان لا سلطان ، وإن الخفاش طير لا طير ، إذ يلد ولا يبيض . ومنها ما تكون تلك المناقضة فيها بالقوة ، كما يقال للسفينة التي تتخذ من الحجر فيلعب بها الصبيان أنها سفينة حجر ، ولا يصدق أن يقال إنها سفينة ، لأن السفينة آلة للطفو والحجر يرسب ، فحد السفينة يقتضى مناقضة لما كان حجرا . وكما يقال لهذا الشخص إنه إنسان ميت ولا نقول : إنه إنسان ، لأن الإنسان حده أنه حيوان ناطق . والمائت يقابل الحيوان . وأما الذى لا مقابلة فيه وتكذب أفراده مع ذلك ، أنا إذا قلنا الآن ، وقد مات أوميروس ، إن أوميروس موجود شاعر ، وإن أوميروس هو شاعر ، فإن ذلك حق ؛ وإذا قيل : إن أوميروس هو أو موجود ، كان كذبا وكذلك العتقاء موجود فى التوهم ، فإذا قيل موجود كان كذبا . قالوا فيجب إذا كانت المحمولات ليس فيها تقابل لا بالفعل ولا بالقوة ، أى إذا اعتبرت الحدود ، فكان الحمل بالذات ، فإن حملها الصادق جملة لا يمنع حملها الصادق فرادى . فيجب علينا نحن أن نتأمل هذه الأشياء بالإنصاف ، ونقول فيها ما يوجه الحق . فنقول : أما إذا تجوز فى الحمل وتوسع فيه فقد يعرض جميع ما قالوا ، وبإغفال معرفة ما قالوا يعرض غلط شديد . وذلك لأن الناس قد اعتادوا ألفاظاً يقولونها وفيها مجاز قولاً كالحقيقة . ففى مثل تلك الألفاظ إذا أوجب أن كل ما يحمل فى العادة تفاريق يجب أن تصدق جملة ، أو ما يحمل فى العادة جملة فيجب أن تصدق تفاريق عرض ما قالوا . وللعلم الأول إنما حظ فى ابتداء التعليم هذا الغرض ، ولم يلحظ التحقيق ، إذ كان المبتدئ يشق عليه الوقوف على ذلك حتى يميز العادة المجازية فيه عن الحقيقة المحضة . ومع ذلك فيغلطه إهمال ظاهر الحال فيه ، فحذر من ذلك ومن مذهب العادة فيه ، وأما إن

للم يشغل بالعادة والتفت إلى الأعراض وإلى المفهومات اللفظية بالحقيقة ، لم يلزم شئ من جميع ما قاله غير الواحد الذى هو فى التكرير والهديان . فأما أمثلة الطبيب والفارح والبصير فالحق يوجب أن هذا يصدق فرادى ومجمعة ، وذلك لأنه حين حمل على زيد الفارح

لم يحمل عليه الفاره كيف اتفق ، بل حمل عليه الفاره على أنه فاره في شيء محصل لما كان فارهاً في الخياطة ، وحين حمل البصير عليه أيضاً فلم يحمل عليه البصير كيف اتفق بل على أنه بصير بالعين . وإذا كان كذلك ، فإذا جمعت المحمولتين وعينت عند الجمع ما عينت في التفريق لم يعرض كذب ، فإن زیداً طبيب فاره في الخياطة وطبيب بصير بالعين وليس طبيباً فارهاً في الطب ، فلم تكن أردت عند التفريق بالفارهِ الفارِ في الطب ولا بالبصير البصيرِ في الطب . فإن قال قائل : إنه إنما حمل عليه الفاره بلا شرط شيء وكذلك البصير ، فلنفرض أنه إنما حمل عليه الفاره فارهاً من غير شرط والبصير بصيراً من غير شرط ، فيجب عند الجمع أن يحفظ على ما كان قبل الجمع . فإنه إذا لحق به شرط أو غير منه معنى فليس هو المحمول الذي كان أولاً ، فإن كان قد حمل الفاره مطلقاً وعنى أنه فاره أى في شيء ما يحق الآن عند الجمع أنه طبيب فاره في شيء ما . وأما فاره في الطب فلم يحمل مفرداً ، ولا إذا قرن بالطبيب هذا المعنى وجب أن يكون معناه أنه فاره في الطب وإن أوهمت العادة ذلك . وأما إن كان أريد في التفريق بالفاره الفاره في الخياطة فهذا كان هو المحمول بجملته عند الحقيقة ، وهو الذي يجب أن يورد عند الجمع . وقد يجوز في حذف جزء منه لفظاً من حقه أن يصرح به ، وأما إذا لم يصرح به فإنما لم يصرح اتكالاً على تفهيم العادة ذلك . يشتغل بالعادة والتفت إلى الأعراض وإلى المفهومات اللفظية بالحقيقة ، لم يلزم شيء من جميع ما قالوه غير الواحد الذي هو في التكرير والهديان . فأما أمثلة الطبيب والفاره والبصير فالحق يوجب أن هذا يصدق فرادى ومجموعة ، وذلك لأنه حين حمل على زيد الفاره لم يحمل عليه الفاره كيف اتفق ، بل حمل عليه الفاره على أنه فاره في شيء محصل لما كان فارهاً في الخياطة ، وحين حمل البصير عليه أيضاً فلم يحمل عليه البصير كيف اتفق بل على أنه بصير بالعين . وإذا كان كذلك ، فإذا جمعت المحمولتين وعينت عند الجمع ما عينت في التفريق لم يعرض كذب ، فإن زیداً طبيب فاره في الخياطة وطبيب بصير بالعين وليس طبيباً فارهاً في الطب ، فلم تكن أردت عند التفريق بالفارهِ الفارِ في الطب ولا بالبصير البصيرِ في الطب . فإن قال قائل : إنه إنما حمل عليه الفاره بلا شرط شيء وكذلك البصير ، فلنفرض أنه إنما حمل عليه الفاره فارهاً من غير شرط والبصير بصيراً من غير شرط ، فيجب عند الجمع أن يحفظ على ما كان قبل الجمع . فإنه إذا لحق به شرط أو غير منه معنى فليس هو المحمول الذي كان

أولاً ، فإن كان قد حمل الفاره مطلقاً وعنى أنه فاره أى في شيء ما يحق الآن عند الجمع أنه طبيب فاره في شيء ما . وأما فاره في الطب فلم يحمل مفرداً ، ولا إذا قرن بالطبيب هذا المعنى وجب أن يكون معناه أنه فاره في الطب وإن أوهمت العادة ذلك . وأما إن كان أريد في التفريق بالفاره الفاره في الخياطة فهذا كان هو المحمول بجمتك عند الحقيقة ، وهو الذي يجب أن يورد عند الجمع . وقد يجوز في حذف جزء منه لفظاً من حقه أن يصرح به ، وأما إذا لم يصرح به فإنما لم يصرح اتكالا على تفهيم العادة ذلك .

وأقول بالجملة إن من حقوق الأمور المنسوبة إذا كانت محمولات أن تراعى جهاتها وشرائطها وأن يكون مصرحاً بها عند الضمير وإن لم يصرح بها في اللفظ ، وعلى ما قيل في شروط النقيض . ولولا أن قولنا فاره معناه فاره في شيء كذا أو فاره في شيء ما لا أنه نفسه فاره في أي شيء اتفق ، لكان كلما قيل إنه ليس بفاره وعنى في أمر آخر ليس هو فيه فارهاً كان تناقض ، فإذا لا تناقض ، أو نغير ذلك الشيء ونلتفت إليه ، فذلك الشيء إذن لا محالة داخل في نفس الأمور المحمولة ، وإن حذف تجويزاً ، دخولا معيناً أو مبهماً لا يجب أن يكون مقصوداً فيما تعين جمعه معه . وإذا كان كذلك ، فإذا جمع على واجبه كان أيضاً حقاً . فكان حقاً أن زيداً طبيب فاره في الخياطة أو بصير بالعين ، أو فاره في أمر ما وبصير في أمر ما . على أن التمثيل بالبصير رديء جداً ، لأن البصير إذا عنى به البصير بالعين مرة وعنى به أنه الفاره في صناعة ما ، كان ذلك باشتراك الاسم . ولكن قد عرض هاهنا شيان مجازيان : أحدهما أن قيل لزيد : إنه فاره ، ولم يزد عليه لفظ آخر اتكالا على معرفة السامع بأنه فاره في كذا ، فلما جمع على حاله فقيل : طبيب فاره ، وكانت العادة جرت أنه إذا قيل هذا عنى به طبيب فاره في الطب ، أو هم اجتماع اللفظين مع جريان العادة أن معنى القول أنه يقول طبيب فاره في الطب وهذا العارض ليس مما يوجه نفس الأمر ، بل عادات العبارات وما فيها من الإيهامات والاختصارات ، والإيهامات والاختصارات مما لا يعتبر في حقيقة دلالة الألفاظ . وأما ما قالوه من مصير الكلام إلى الهذيان فهو حق ، لكن ما قاله الرجل المحكى ألفاظه أن الهذيان في قوة الكذب متعلقاً في ذلك بالإيهامات ليس هو من كلام أهل المعرفة بشيء ، فإن الالتفات إلى الإيهامات وأن قائل كذا كأنه قال كذا من غير أن يكون قال كذا بالحقيقة لفظاً ولا معنى ولا لزوماً ، بل قال ما هو كأنه ذاك وليس هو ذاك ولا لازماً عنه ،

أمر غير معتبر في تحقيق معنى الألفاظ ودلالاتها . فإنه إذا قال قائل : إن الإنسان ضحاك بآدى البشرة ، لم يلتفت إلى أنه يحاول أن يفصل بذلك ضحاكاً عن ضحاك أو يحاول أنه من جملة الضحاكين ما هو بآدى البشرة وإن كان يوهم ذلك فإن هذا اللفظ قد يوهم هذا فليس هو مفهوماً عنه ولا لازماً للمفهوم عنه بوجه من الوجوه ، بل إنما يلتفت إلى أن له هذا الوصف مقروناً بذلك الوصف . فإن اتفق أن كان التقرير مخصصاً ماله الوصف الثانى عما له الوصف الأول دون الثانى ، فذلك شىء يعرض من غير أن يكون مقصود القائل . وإن كان مقصوداً له فيكون قد قصد ما ليس يوجه اللفظ ، بل ما قد يستدل عليه من اللفظ على سبيل العادة . وهاهنا أشياء كثيرة من هذا الجنس مثل قول القائل : بعض الناس حيوان ، فإن هذا حق في نفسه وكذب بالإيهام ، فإن السامع ربما يتوهم أن البعض الآخر ليس بحيوان . لكن لا يقال إن قائل هذا اللفظ كاذب ، وإن كان له أن يقصد في مثله الدلالة على التخصيص فيقول : بعض الناس كاتب ، يريد أن يدل بهذا على أن البعض الآخر ليس بكاتب ، فتكون العادة تعرف غرضه لا نفس لفظه . ولست أمتنع أن يكون الهذيان كاذباً بإيهامه ، لكنه لا يكون في نفسه كاذباً . وأما ما قيل إن الطبيب ليس معناه معنالبصير ، فليس يلزم منه شىء مما يحاولونه ، حتى يكون لما كان الطبيب ليس معناه معنى ذاك لم يجتمع منه ومن ذلك الآخر محمول ، فالخى أيضاً ليس معناه معنى الناطق .

وليس يجب من هذا أن لا يجتمع منهما محمول واحد ، فهب أنه ليس معناه واحداً فما الذى يمنع ذلك من اجتماعهما واحداً . فإن لم يفهموا من قولهم : إن الطبيب ليس معناه معنى البصير ، هذا الذى ذهب إليه ، بل معنى أخص منه ، فليس ذاك الذى فهموه هو مفهوم اللفظ الذى عبروا به ، وليس مفهوم اللفظ الذى عبروا به غير ما ذهبنا إليه ، فما كان من حق المفسرين أن يسكتوا عن تعريف ذلك المعنى ويعرضوا عنه إلى وقت أن ذكروا فأخذوا يحترزون . نعم الطبيب لا يحتاج في تقويمه إلى مقارنة البصير ، ولا البصير إلى مقارنة الطبيب ، والخى والناطق ليسا هكذا ، ولكن لفظهم لم يدل على هذه الزيادة ، بل دل على المقدار الذى لا يعنى في الغرض وعلى أنه ليس في أنه لا يتقوم به ما يوجب أن يكون لا يجتمع منه معه محمول واحد بوجه ما . فإن كثيراً من المحمولات الوجدانية أسماء لمعان مجتمعة بهذه الصفة كما يسمى الذى في بعض بدنه سواد وفي بعض بياض أبلق ، كما يقال

الأخيف والأشرج ، وأدبر أخرى تسمى من اجتماع صفات ليس يتقوم بعضها ببعض فيجعل لتلك الجملة منها اسم . ومع ذلك فليكن الطيب والبصير ليس معناهما معنى واحد ، وليكونا مع ذلك أيضاً بحيث ليس يجتمع منهما معنى واحد فلم ليس يصدق مجموعهما كأن الأشياء التي يصدق مجموعها هي التي يتحد منها معنى واحد اتحاداً طبيعياً فقط ، حتى إذا لم يكن كذلك كذب حمل الجملة ، فلم لا يجوز أن يكون الشيء الذي هو طويل وكاتب محمولاً عليه جملة أنه طويل كاتب ولم يكون ذلك كاذباً عليه ذلك ؟ فأمثال هذه المذاهب مما لست أتصوره ولا أقول به ، وعسى أن يكون عند غيري بيان له يحققه .

وأما ما قيل في الخصى من حمل الرجل واللارجل عليه ، فإن التفت فيه إلى العبارات العامة صدق قولهم إن الخصى رجل لا رجل ، وكان حينئذ معنى الرجل الداخل في الجملة ليس هو معنى الرجل الذي فيه يسلب عنه مفرداً . فإن الرجل إما أن يعني به الذي يستعمل آلة الإيلاد من الناس فيولد في غيره ، أو الذي له في الطبع هذه الآلة وإن غُصبها قهراً ، أو الذي يشبه الرجل في بعض أحواله وأعضائه . وأى هذه المعاني عنى به منها فلا يجتمع مع مقابله ، بالحقيقة ، فإنه أن عني به أنه الإنسان الذي له أن يستعمل آلة الإيلاد في غيره فإن هذا المعنى لا يجتمع ألبة مع لا رجل الذي هو مقابله ، فإنه حينئذ يكون كأنه قيل هو بحيث يستعمل آلة الإيلاد في غيره ولا يستعمل معاً ، وهذا كذب ، اللهم إلا أن يقال إن المراد به أنه يشبه الرجل الذي بهذه الصفة وليس هو بالحقيقة الرجل الذي هو بالصفة المذكورة ، أو أنه الذي فيه بعض معاني الرجلية وليس فيه كمال معاني الرجلية . فهذا الاعتبار يصدق معه الجمع بين الرجل واللارجل حتى يحمل على الخصى ، وكذلك يصدق متفرقاً ، فإنه يصدق عليه أنه رجل مفرد إذا عني بالرجل ما أريد حين قيل رجل لا رجل ، وذلك أنه يصدق عليه أنه يشبه الرجل أو أن فيه بعض خواص الرجل ، ويصدق أيضاً أنه لا رجل مفرداً إذا عني باللارجل الذي ليس بالحقيقة رجلاً والذي ليس فيه كمال معاني الرجلية . وإن عني بالرجل من له ذلك في الطبع وباللارجل مقابله فهو كذب أن يقال إنه كذلك في الطبع ليس كذلك في الطبع ، بل اللهم إلا أن يكون المراد بالرجل الذي له ذلك في الطبع ، وباللارجل الذي ليس له أن يستعمل ذلك ، فلا يكونان متقابلين ويكون كل واحد منهما صادقاً إذا حمل بالانفراد . فمن العجز أن يؤخذ الرجل حيث يقال رجل ولا رجل بمعنى ثم يؤخذ حين

الأخيف والأشرج ، وأدهر أخرى تسمى من اجتماع صفات ليس يتقوم بعضها ببعض فيجعل لتلك الجملة منها اسم . ومع ذلك فليكن الطيب والبصير ليس معناهما معنى واحد ، وليكونا مع ذلك أيضاً بحيث ليس يجتمع منهما معنى واحد فلم ليس يصدق مجموعهما كأن الأشياء التي يصدق مجموعها هي التي يتحد منها معنى واحد اتحاداً طبيعياً فقط ، حتى إذا لم يكن كذلك كذب حمل الجملة ، فلم لا يجوز أن يكون الشيء الذي هو طويل وكاتب محمولاً عليه جملة أنه طويل كاتب ولم يكون ذلك كاذباً عليه ذلك ؟ فأمثال هذه المذاهب مما لست أتصوره ولا أقول به ، وعسى أن يكون عند غيري بيان له يحققه .

وأما ما قيل في الخصى من حمل الرجل واللا رجل عليه ، فإن التفت فيه إلى العبارات العامة صدق قولهم إن الخصى رجل لا رجل ، وكان حينئذ معنى الرجل الداخل في الجملة ليس هو معنى الرجل الذي فيه يسلب عنه مفرداً . فإن الرجل إما أن يعني به الذي يستعمل آلة الإيلاد من الناس فيولد في غيره ، أو الذي له في الطبع هذه الآلة وإن غُصبها قهراً ، أو الذي يشبه الرجل في بعض أحواله وأعضائه . وأى هذه المعاني عنى به منها فلا يجتمع مع مقابله ، بالحقيقة ، فإنه أن عني به أنه الإنسان الذي له أن يستعمل آلة الإيلاد في غيره فإن هذا المعنى لا يجتمع ألته مع لا رجل الذي هو مقابله ، فإنه حينئذ يكون كأنه قيل هو بحيث يستعمل آلة الإيلاد في غيره ولا يستعمل معاً ، وهذا كذب ، اللهم إلا أن يقال إن المراد به أنه يشبه الرجل الذي بهذه الصفة وليس هو بالحقيقة الرجل الذي هو بالصفة المذكورة ، أو أنه الذي فيه بعض معاني الرجولية وليس فيه كمال معاني الرجولية . فهذا الاعتبار يصدق معه الجمع بين الرجل واللا رجل حتى يحمل على الخصى ، وكذلك يصدق متفرقاً ، فإنه يصدق عليه أنه رجل مفرد إذا عني بالرجل ما أريد حين قيل رجل لا رجل ، وذلك أنه يصدق عليه أنه يشبه الرجل أو أن فيه بعض خواص الرجل ، ويصدق أيضاً أنه لا رجل مفرداً إذا عني باللا رجل الذي ليس بالحقيقة رجلاً والذي ليس فيه كمال معاني الرجولية . وإن عني بالرجل من له ذلك في الطبع وباللا رجل مقابله فهو كذب أن يقال إنه كذلك في الطبع ليس كذلك في الطبع ، بل اللهم إلا أن يكون المراد بالرجل الذي له ذلك في الطبع ، وباللا رجل الذي ليس له أن يستعمل ذلك ، فلا يكونان متقابلين ويكون كل واحد منهما صادقاً إذا حمل بالانفراد . فمن العجز أن يؤخذ الرجل حيث يقال رجل ولا رجل بمعنى ثم يؤخذ حين

وهو الآن موضوع للموت ، صدقوا فرادى ومجتمعا . لكن العامة يعنون بالإنسان المصور على صورة الإنسان الظاهرة ومن مادة هي في الحس كعادته ، وإذا عنى ذلك صدق الآن أيضاً وأن يقال للميت إنه إنسان بهذا المعنى . فإن لك يوجد هكذا ، بل عنى بالإنسان الذى فى المركب غير ما يعنى فى الإنسان الذى يلحظ إليه مفردا ، فهو زىغ . وأما التمثيل بأوميرس فإن الظلم فيه ظاهر ، وذلك لأن لفظة هو وموجود مأخوذة فى ذلك القول الذى محموله مؤلف على أنه رابطة ، والروابط^(١) فى حكم الأدوات لا دلالة لها بنفسها كما علمت .

(١) الروابط هي اصناف . منها الحرف الذى يقرن بألفاظ كثيرة فيدل على أن معاني تلك الألفاظ قد حكم على كل واحد منها بشيء يخصه ، مثل قولنا إما مكسورة الألف مشددة الميم . ومنها ما يقرن بالشئ الذى لم يوثق بعد بوجوده فيدل على أن شيئا ما تاليا له يلزمه ، مثل قولنا إن كان وكلما كان ومتى كان وإذا كان وما أشبه ذلك . وهذه الروابط تضمن الثاني بالأول متى وجد الأول ، فيسمى لذلك الرباط المضمن ، من قبل أنه يدل على أن الأول قد تضمن لحاق الثاني به ، مثل قولنا إن دخل زيد خرج عمرو ، ومثل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فإن طلوع الشمس قد تضمن لحوق وجود النهار . غير أن طلوع الشمس لم يوثق بعد بكونه . فلذلك تسمى هذه الحروف المضمنات بشرطة ، وربما سميت شرائط . ومن الحروف المضمنة ما إنها يقرن أبداً بالشئ الذى قد وثق بوجوده أو بصحته فيدل على أن تالياً ما لازم له ، مثل لما وإذا . مثال ذلك قولنا لما طلعت الشمس كان النهار ولما جاء الصيف اشتد الحر ولما كانت الشمس مقطرة للقمر انكسف القمر ، فإن هذا الحرف دل على أن الأول متضمن لحاق الثاني به بعد أن وثق بوجود الأول . فلذلك يسمى هذا الحرف المضمن جزوا . ومنها الحرف الذى يقرن بألفاظ فيدل على أن كل واحد منها قد تضمن مباحة الآخر ، مثل قولنا أما ، فإن هذا يدل على أن الأشياء التى قرن بها هذه قد تضمنت تباعد بعض عن بعض بوجه ما ، فلذلك يسمى الرباط الدال على الانفصال عن التباين له . ومنها ما إذا قرن بالشئ دل على أنه خارج عن حكم سابق فى شئ قدم فى القول فظن أنه يلحق هذا الثاني ، مثل قولنا لكن - المشددة والمخففة جميعا - وإلا أن . فهذه تستعمل أبداً فى الدلالة على أن الشئ المقرون به خارج عن حكم سابق على أمر قدم فى القول . وذلك مثل قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة أو إلا أن الشمس طالعة . فإن قولنا إن كانت الشمس طالعة دل على أن طلوع الشمس لم يوثق بعد به ، وقولنا لكن أخرجه عن الحكم الذى كان سبق فيه أولا وظن أن ذلك الحكم باق عليه فى أى مرتبة وضع فيها من أجزاء القول . فلما قرن به بعد ذلك قولنا لكن أو إلا أن دل على أن الحكم السابق عليه ليس هو جاريا عليه دائما لكن حين كرر وقد وثق بوجوده . وهذه تسمى حروف الاستثناء . ومنها ما إذا قرن بالشئ دل على أنه غاية لشئ سبقه ، مثل قولنا كي واللام التى تقوم مقامه . ومنها ما إذا قرن بالشئ دل على أنه سبب لشئ سبقه فى اللفظ أو لشئ يتلوه ، مثل قولنا لأن ومن أجل ومن قبل . ومنها ما إذا

فيجب أن لا تؤخذ في حال التفريق على أنها اسم حتى لا يكون المعنى في الوقتين واحدا . فإن لم يؤخذ الوجود رابطة ، بل أخذ دالا على معنى حتى يكون كأنه يقول : إن أوميرس هو الموجود الذي ذلك الموجود يكون شاعرا ، كذب القول بعد موت أوميرس مفردا ومركبا . فإن لم يؤخذ هكذا ، بل أخذ رابطة ، ولكنه عندما يحمل وحده يحمل على أنه اسم مطلق محقق مشتق من وجود الأمر في ذاته ، فهو ظلم ومغالطة باشتراك الاسم ؛ وإن حمل وحده على أنه رابطة لم يصدق ولم يكذب حتى يقال موجود أى شيء ، وكذلك إذا قيل كان وعنى به الرابطة كان غير قولهم كان في نفسه ويعنى المحمول الكلى .

وبعد هذا كله فقد تعلمنا منه أن المعدوم لا يحمل عليه شيء ، وعلمنا أننا إذا قلنا : إن أوميرس كان شاعرا ، لم يكن حقا على معنى أن أوميرس شيء يوصف أنه كان شاعرا ، بل على أن الخيال الذي من أوميرس بصفة أنه خيال يتخيل من أوميرس ، ويصدق أن يقرن به معنى كان شاعرا ، أى هو خيال موجود له صفة هو أنه إذا قلنا معه خيال الزمان الماضي وقرن معه معنى الشاعر صدق عليه . وأما المثال الذي أوردوه بقولهم : إن العنقاء موجود في التوهم ، ففيه أيضا ظلم . وذلك لأن لفظة الموجود من قولنا الموجود في التوهم إما أن تدل على معنى أو لا تدل ، فإن لم يدل واحد مفرد وهو حيثئذ يدل ، لم يكن المأخوذ مفردا هو المأخوذ في التركيب . وإن دل فإما أن يدل على معنى يعم الموجود في الوهم والموجود من خارج من حيث هو موجود أو لا يدل ، فإن دل على معنى عام هو أعم من الموجود في التوهم والموجود من خارج ثم أخذ مفردا ، فيجب أن يؤخذ بذلك المعنى . فحيثئذ يصدق بأن العنقاء موجود نوعا من الوجود ، فإن التوهم له وجود ما ، وإنها يكذب إذا أخذ العنقاء موجودا في الأعيان والخارجة ، وهذا شيء أزيد من الموجود إذا أخذ بذلك المعنى . ولا يمنع أن يكون المعنى الذي يصدق في الجملة إذا أفرد وقرن به معنى آخر وشرط آخر أنه قد يكذب ، كما إذا صدق على الإنسان أنه حيوان لم يجب أن يصدق عليه أنه حيوان بشرط زائد على ما كان له في الأول ، حتى إذا قيل : إنه حيوان أعجم ، كان صادقا . وإذا كان الموجود

=

قرن بالشيء دل على أن ذلك الشيء لازم عن شيء آخر موثوق به وقد سبقه ، مثل قولنا فإذا ن قام مقامه .

الذى فى التوهم لا يشارك الموجود فى الأعيان بمعنى من المعانى فأخذ الموجود مفردا على أنه موجود فى الأعيان ، أخذ معنى لم يكن ألبة مذكورا فى التركيب إلا من طريق الاسم . ومن الذى يمنع أن يكون بعض الاسماء التى فى التركيب إذا أريد به غير معناه فى الأفراد جاز أن لا يصدق . فهذا هو رأى وما يدركه عقلى ، ويشبه أن يكون عند غيرى لهذا بيان آخر وحقيقة أخرى لم أدركها . إلا أن القوم لا يحلوا لهم أن يؤخروا بيان تلك الحقيقة ولا يذكرونها وهم يعلمونها ويعلمون موضع الشبه فيها إلى أن يجئ معارض فينبههم . وما أراهم يفعلون ، فإنه إن كان ما ذكرناه ينحو غير النحو الذى نحوه فهو من الاعتراضات القوية الظاهرة التى لا يسكت عن التحذير منه من عنده نحو آخر وغرض آخر يكون عذرا له ، بل بالحرى أن يذكر ذلك وينبه عليه ويحترز مما أوردته ، فإن لم يفعل ذلك فليس إلا غفلة . وأما صاحب التعليم الأول فإنه إنما أراد فى إيراد ما أورده أن يعرفنا أن بعض المحمولات تصدق فرادى ، فيعرض لها بعد ذلك أن تقال مجتمعه ، فتوهم معنى آخر يكذب أو يصدق مجموعه . فإذا أفردت عرض لها أن تفهم على وجه آخر فيكذب . وحيث يكون إذا سلم أن كل ما يصدق متفرقا يصدق مجتمعا على المفهوم المعتاد من الاجتماعات وإن لم يكن المفهوم المحقق أو أن كل ما يصدق مجتمعا يصدق متفرقا على المفهوم المعتاد عند التفريق ، وإن لم يكن المفهوم المحقق لزمن ذلك محالات ويمكن به المغالطون من تخليطات .

الفصل الرابع

(د) فصل

في القضايا المنوعة

وهي الرباعية وأحكامها وتلازمها وتعاندها

أقل أحوال القضايا أن تكون ثنائية ، ثم يصرح بالرابطة فتصير ثلاثية ، ثم قد تقرر بها الجهة فتصير رباعية . والجهة لفظ يدل على النسبة التي للمحمول عند الموضوع ، فتعين أنها نسبة ضرورة أو لا ضرورة ، فتدل على تأكيد أو جواز ؛ وقد تسمى الجهة^(١) نوعا . والجهات ثلاث : واحدة تدل على استحقاق دوام الوجود وهي الواجبة ، وأخرى تدل على استحقاق دوام اللاوجود وهي الممتنعة ، وأخرى تدل على أنه لا استحقاق دوام الوجود ولا وجود وهي الجهة الممكنة . والفرق بين الجهة والمادة أن الجهة لفظة زائدة على المحمول والموضوع والرابطة مصرح بها تدل على قوة الربط أو وهنه دلالة باللفظ ريبا كذبت ، وأما المادة وقد تسمى عنصرا فهي حال المحمول في نفسه بالقياس الإيجابي إلى الموضوع في كيفية وجوده الذي لو دل عليه لفظ لكان يدل بالجهة . وقد تكون القضية ذات جهة تخالف مادتها فإنك

(١) الألفاظ - التي تؤخذ أجزاء القضايا - ألفاظ تسمى الجهات .

والجهة هي اللفظة التي تقرر بمحمول القضية فتدل على كيفية وجود محمولها لموضوعها ، وهي مثل قولنا : (ممكن) ، و (ضروري) ، و (محتمل) ، و (ممتنع) ، و (واجب) ، و (قبح) ، و (جميل) ، و (ينبغي) ، و (يجب) ، و (يحتمل) ، و (يمكن) ، و (يمتنع) ، وما أشبه ذلك .

وقد يكون ذلك في الثنائية ، كقولنا : (زيد ينبغي أن يتكلم) ، و (زيد يمكن أن يمشي) ، و (القمر باضطراب ينكسف) .

وقد يكون ذلك في الثلاثية ، كقولنا : (زيد ينبغي أن يكون عادلا) ، و (عمرو ممكن أن يصير عالما) ، و (القمر باضطراب يوجد متكسفا) .

والقضايا التي تكون فيها جهات تسمى ذوات الجهات . وقد تكون منها موجبات وسوالب . والسلب إنما يحدث فيها : أما في الشخصية والمهملة منها فمضى رتب حرف السلب مع الجهة ، وأما في ذوات الأسوار فمع السور ، كقولنا : (زيد ينبغي أن يتكلم) . سلبه المقابل له : (زيد ليس ينبغي أن يتكلم) ، وقولنا (زيد ممكن أن يصير عالما) سلبه : (زيد ليس بممكن أن يصير عالما) . وقولنا : (الإنسان يمكن أن يوجد عادلا) ، سلبه : (الإنسان ليس يمكن أن يوجد عادلا) .

إذا قلت : كل إنسان يجب أن يكون كاتباً ، كانت الجهة من الواجب والمادة من الممكن . وكما أن السور من حقه أن يجاور به الموضوع والرابطة من حقها أن يجاور بها المحمول ، فكذلك الجهة من حقها أن يجاور بها الرابطة إن لم يكن سور . فإن كان سور كان لها موضعان سواء بقى المعنى واحداً أو اختلف ، أحدهما الرابطة والآخر السور . وكان لك أن تقرنها لهذا وبذلك ، فإنك تقول : يمكن أن يكون كل واحد من الناس كاتباً ، وتقول : كل إنسان يمكن أن يكون كاتباً ، وكذلك تقول : يمكن أن يكون بعض الناس كاتباً ، وتقول : بعض الناس يمكن أن يكون كاتباً . وأما في السلب الكلى فلا نجد في لغة العرب له إلا لفظة واحدة وهو أن تقول : يمكن أن لا يكون أحد من الناس كاتباً ، ولا نجد أخرى يقرن فيها بالرابطة دون السور إلا أن تقول : ولا واحد من الناس إلا ويمكن أن لا يكون كاتباً أو تقول : كل إنسان يمكن أن لا يكون كاتباً . لكن هذا اللفظ أشبه بالإيجاب . وأما السلب الجزئى فنقول فيه القولين جميعاً ، فنقول : يمكن أن لا يكون كل إنسان كاتباً ، وبعض الناس يمكن أن لا يكون كاتباً . وقبل أن نحقق القول في هذه وننظر هل معنى ماقرن فيه لفظة الجهة بالرابطة وما قرن فيه لفظة الجهة بالسور واحد أو ليس ، وإن لم يكن واحداً فهما متلازمان أو ليسا . فيجب أن تعلم شيئاً آخر فنقول كما أنك حين لم تكن أدخلت الرابطة في القضية الشخصية ، كان الواجب الطبيعي إن أردت السلب أن تقرن الحرف السالب بالمحمول ، ثم لما أدخلت رابطة المحمول وجب إن أردت السلب أن تلحق حرف السلب بالرابطة فلم يكن سلب قولنا : زيد يوجد عادلاً ؛ قولنا : زيد يوجد لا عادلاً ، بل قولنا : زيد لا يوجد عادلاً ؛ فكيف وتأنك قد تكذبان إذا كان زيد معدوماً . فكذلك لما ألحقت الجهة على الرابطة فإنك متى أردت السلب يجب عليك أن تقرن حرف السلب بما تقدم فترفع جملة ما تأخر لا بعض ما تأخر . فلذلك إذا قلت : يمكن أن يكون زيد كاتباً ، فسلبه ليس إمكان السلب ، بل سلب الإمكان ، أعنى ليس هو قولك : يمكن أن لا يكون ، بل قولك : لا يمكن أن يكون . وكيف وقولك : يمكن أن لا يكون ، يسالم قولك : يمكن أن يكون في الصدق . وكذلك إذا قلت : يجب أن يكون زيد كاتباً ، ليس سلبه يجب أن لا يكون كاتباً ، فكلاهما يتسلمان في الكذب ، بل ليس يجب أن يكون . وكذلك إذا قلت : يمتنع أن يكون زيد كاتباً ، ليس سلبه أن تقول : يمتنع أن لا يكون زيد كاتباً ، فإن قولك : يمتنع أن

لا يكون زيد كاتباً ، يسأله في الكذب ، بل سلب قولك يمتنع أن يكون زيد كاتباً ؛ هو قولك : ليس يمتنع أن يكون زيد كاتباً ، وأما يمكن أن يكون مع ليس يمكن أن يكون ويجب أن يكون مع ليس يجب أن يكون ويمتنع أن يكون مع ليس يمتنع أن يكون ، فلا تتفق على الصدق البتة ولا على الكذب بعد أن تكون سائر الشرائط موجودة . وكذلك محتمل أن يكون مع ليس بمحتمل أن يكون ويشبه أن يكون المحتمل إنها يعنى به ما هو عندنا كذلك . والممكن ما هو في نفس الأمر كذلك ويشبه أن يعنى به معنى آخر ، وهو أن المحتمل ما يعتبر فيه حال المستقبل ويكون في الوقت معدوماً ، والممكن ما لا دوام له في وجود أو عدم كان موجوداً أو لم يكن . وقال قوم إن الممكن يعنى به العام والمحتمل الخاص ، لكن قولهم غير مستمر في ألفاظه .

ويشبه أن يكون بين الممكن والمحتمل فرق آخر لم يحضرني ولا كثير افتقار إلى تمحله وطلبه ، فنقول : إن حق الجهة أن تقرن بالرابطة ، وذلك لأنها تدل على كيفية الربط للمحمول على شيء مطلقاً أو بسور معمم أو مخصص ، فالسور مبين لكمية حمل مكيف الربط . فإذا قلنا : كل إنسان يمكن أن يكون كاتباً ، فهو الطبيعي ، ومعناه : أن كل واحد من الناس يمكن أن يكون كاتباً ، فإن قرن بالسور ولم يرد به إزالة عن الموضع الطبيعي على سبيل التوسع ، بل أريد به الدلالة على أن موضعها الطبيعي مجاورة السور ، لم يكن جهة للربط بل جهة للتعميم والتخصيص ، وتغير المعنى ، وصار الممكن هو أن كون كل واحد من الناس كافتهم كاتباً ممكن . والدليل على تغير المعنى أن الأول لا يشك فيه عند جمهور الناس فإن كل واحد واحد من الناس يعلم أنه لا يجب له في طبيعته دوام كتابة أو غير كتابة ، وأما قولنا : يمكن أن يكون كل إنسان كاتباً ، على أن الإمكان جهة الكلية والسور ، فقد يشك فيه . فإن من الناس من يقول : محال أن يكون كل الناس كاتبين أى محال أن يوجد أن كل إنسان هو كاتب ، حتى يكون اتفق أن لا واحد من الناس إلا وهو كاتب . فإذا بين المعنيين فرقان .

وأما في الجزئيات فإن الأمرين فيها يجريان مجرى واحداً في الظهور والخفاء . ولكنه قد يعلم مع ذلك أن بين المعنيين خلافاً إذا رجع إلى حقيقة المفهوم واستعين فيه باعتبار الكلية . وأما السلب الكلي فليس في لغة العرب ما يدل بالحقيقة على السلب الممكن العام ، بل

المتعارف فيها إنها يدل على إمكان سلب العام ، ولذلك يشكل أن يقال يمكن أن لا يكون واحد من الناس كاتباً . فلنقاتل أن يقول إن هذا لا يمكن أن يصدق ألبتة ، بل يجب أن توجد الصناعات في بعض لا محالة . وليس كلامنا في أن هذا القول حق أو باطل ، فليست معرفة هذا من صناعة المنطق ، بل غرضنا أن الأمر الذى قد يقع فيه شك ليس هو الأمر الذى لا يقع فيه شك والذى يقع فيه شك هو إمكان سلب الكتابة عن كل واحد واحد . لكنه لا يوجد في لغة العرب ما يدل على هذا إلا بالإيجاب ، كقولهم : كل واحد من الناس يمكن أن لا يكون كاتباً ، وأما قولهم : ليس كل إنسان كاتباً ، فإن جهة الإمكان لا يمكن أن تدخل فيه إلا على السور حتى يكون معناه يمكن أن لا يكون كل إنسان كاتباً . فيدل على إمكان السور ؛ وأما قولنا : بعض الناس يمكن أن لا يكون كاتباً ، فإنه قد يساوى من جهة قولنا : يمكن أن لا يكون بعض الناس كاتباً ، وقد يخالفه وإن لازمه ، حتى يكون الغرض في أحدهما أن بعض الناس موصوف بإمكان سلب الكتابة عنه ، وفي الثانى أنه ممكن إحقاق قول القائل : بعض الناس كاتب .

فإذا علمت هذه الأحوال ، فيجب إذا نظرت في حال تلازم هذه القضايا أن تنظر في حال تلازم هذه القضايا الرباعية التى لها جهات على أنها جهات الربط لا جهات السور وبعد ذلك أيضاً فلن تنكشف لنا حقيقة الأمر فيها إلا بعد أن يعلم حال اشتراك واقع في لفظة الممكن فنقول : إن لفظ الممكن قد كان مستعملاً عند الجمهور على معنى ، وهو الآن عند الفلاسفة مستعمل على معنى آخر . فكان الجمهور يعنون بالممكن الأمر الذى ليس بممتنع من حيث هو ليس بممتنع ، ولا يلتفتون إلى أنه واجب أو غير واجب . ثم عرض أن كانت أمور يصدق أن يقال فيها إنها ممكنة أن تكون وممكنة أن لا تكون ، أى ليست ممتنعة أن تكون وليست ممتنعة أن لا تكون ، وأمور أخرى يعرض فيها أن تكون ممكنة أن تكون وليست ممكنة أن لا تكون . فلما وجد الخواص بعض الأشياء يجتمع فيها إمكان أن يكون وإمكان أن لا يكون ، أعنى الإمكان العامى ، خصوا حاله باسم الإمكان ، فجعلوا الشيء الذى يصح فيه الإمكانيات جميعاً أعنى في السلب والإيجاب مخصوصاً باسم الإمكان ، وهو الشيء الذى لا ضرورة فيه . فهؤلاء الخواص اتفقوا فيما بينهم واصطلحوا على أن يسموا الأمر الذى لا يمتنع وجوده ولا عدمه ممكناً . فصارت الأشياء عندهم ثلاثة أقسام : ممتنع

الوجود ، وممتنع العدم ، وما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ؛ وإن شئت قلت ضرورى الوجود ، وضرورى العدم ، وما ليس بضرورى الوجود والعدم . ومعنى الضرورى الدائم ما دام الموصوف به موجود الذات ، على ما سنشرح هذا فى موضع آخر بالتحقيق . فالممكن إذا عني به المعنى العامى كان كل شىء إما ممكنا وأما ممتنعا ، وكان ما ليس بممكن ممتنعا وما ليس بممتنع ممكنا ، ولم يكن هناك قسم آخر . وإذا عني به المعنى الخاص كان كل شىء إما ممكنا وإما ممتنعا وإما واجبا ، ولم يكن مل ليس بممكن ممتنعا ، بل ما ليس بممكن ضروريا إما فى الوجود وإما فى العدم . وبعد ذلك فإن الخواص قد انعقد فيما بينهم اصطلاح آخر فجعلوا دلالة الممكن على معنى أخص من هذا المعنى وهو الذى حكمه عندما يتكلم به المتكلم معدوم ، لكنه فى المستقبل غير ضرورى الوجود أو غير الوجود فى أى زمان فرض وسيأتيك استقصاء القول فى هذا المعنى فيما يستقبل من الفنون . فيكون الممكن مقولا على معان ثلاثة تترتب بعضها فوق بعض ترتب الأعم فوق الأخص ، فيكون قوله على الأعم والأخص باشتراك الاسم ، ويكون مقولا على الأخص من جهتين : إحدى الجهتين فيما يخصه ، والأخرى من جهة حمل الأعم عليه ، وهذا شىء قد علمته فيما سلف . فالمعنى هو العامى وهو أن شيئا حكمه غير ممتنع ، وأعني بالحكم ما حكم فيه من إيجاب أو سلب . والمعنى الخاص هو أن حكمه غير ضرورى والمعنى الثالث أن حكمه غير حاصل ولا ضرورى فى المستقبل . فلأمر الموجود الذى لا يجب وجوده لا يدخل فى الممكن الأخص ويدخل فى الخاص والعام ، والواجب لا يدخل فى الأخص ولا فى الخاص ويدخل فى العام . ثم إن قوما تشككوا على أنفسهم فقالوا : إن الواجب لا يخلو إما أن يكون ممكنا أو لا يكون فإن كان ممكنا والممكن أن يكون ممكن أن لا يكون فالواجب ممكن أن لا يكون ، هذا خلف . وإن لم يكن ممكنا ، وما ليس بممكن فهو ممتنع ، فالواجب ممتنع ، وهذا خلف . فأجابوا بها هذه حكايته ، قالوا : إن الممكن اسم مشترك فيقال على ما بالقوة ويقال على الضرورى ، فالممكن الذى يقال على الضرورى لا يدخل فيه الممكن الآخر ، ولا يكون ممكنا أن يكون وممكن أن لا يكون معا ؛ بل ممكن أن يكون ؛ وأما الممكن الذى يقال على القوة فهو الذى يصدق فيه ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون معا . فإذا ليس كل ما يقال له ممكن أن يكون يصدق عليه أنه ممكن أن لا يكون ، فإن الممكن يقال على الضرورى ؛ وليس

أيضا كل ما يسلب عنه الممكن يجب أن يكون ممتنعا ، فإن الممكن الذى بالقوة يسلب عن الضرورى ولا يجب منه أنه ممتنع .

وهؤلاء قد زلوا من وجهين : أحدهما أنه ليس أحد من الناس يقول : ممكن ، ويعنى به الضرورى على أنه اسم مرادف له ، فإذا لم يعن به الضرورى ، بل عنى إن كان ولا بد معنى أعم من الضرورى ، إذ ليس يبعد أن يكون وقوعه على الضرورى وعلى الممكن الخاص وقوعاً بمعنى واحد يعمهما جميعا ، فيكون وقوعه عليها بالتواطؤ لا بالاشتراك الذى ادعوه ، اللهم إلا من جهة أخرى غير هذه الجهة إلى أو مانا إليها . ثم ها هنا شيء آخر وهو أن القوة اسم أخص من الممكن الذى نحن فى ذكره ، فإن الشيء الذى فى القوة شرطه أن يكون معدوما ، والممكن الذى ليس بضرورى هو الذى ليس دائماً وجوده ولا دائماً عدمه ، فلا يبعد أن يكون موجوداً فى الحال أو غير موجود . فإن قال قائل إذا وجد فى الحال صار واجباً فى وجوده من حيث هو موجود ، فلم لا يقول : إنه إذا عدم صار واجباً فى عدمه من حيث هو معدوم ؟ فهو ممتنع الوجود إذ هو معدوم ، لكن الواجب الذى كلامنا فيه ليس هو الواجب بشرط وقت وحال ، وكذلك الممتنع الذى كلامنا فيه ، بل الواجب هو الدائم الوجود ، وللممتنع هو الدائم العدم . وليس إذا كان الشيء موجوداً فهو واجب أى دائم الوجود ، بل هو واجب بشرط ما هو موجود كما أنه دائم الوجود ما دام موجوداً وليس دائم الوجود مطلقاً ، فليس ما قالوه هؤلاء بشيء .

لكن المعلم الأول قد أوماً إلى المعنى الذى ذهبنا إليه ولنعبّر عنه كما ينبغى حتى تفهم أن سياقته ليست على ما ذهبوا إليه . قال : ليس كلما يقال له ممكن أن يوجد أو يمشى فيجب أن يكون معنى الإمكان فيه متضمناً لما هو مقابل لذلك ، حتى يصدق مع ذلك ممكن أن لا يوجد . فإن ها هنا أشياء لا يصدق فيها المقابل ، فإن الأشياء التى تكون الممكنة فيها متعلقة بقوة لا نطق فيها ولا اختيار فإنها تسمى قوى وإمكانات ، وليست تكون على الأمر وعلى خلافه ، بل تسمى قوة وإمكاناً وينحى بها نحو أمر واحد : هذا إن كانت القوة فاعلية ، وأما إن كانت القوة استعدادية فلا يتعين لها فى نفسها أحد الأمرين ، بل تقبل المتقابلين معا ، وليست الأخرى التى فى جهة الفاعل تفعل المتضادين معا ، إن تعطلت ولم يكن قابل واجتماع لم تكن تفعل ، ومع ذلك فيسمى حال الفاعل إمكاناً وحال المستعد للأمرين

إمكانا . فالإمكان مشترك في الاسم إذا كان يقال على الذى يمشى حين يمشى ، وعلى الذى يقوى على أن يمشى وهو لا يمشى ، فالأول يقال على الفعل والآخر على القوة ، والذى بالفعل تشترك فيه الأزليات والمتغيرات ؛ والآخر يختص بالمتغيرات . ويجب أن تفهم أنه ليس يجب من قوله يقال عليه أن يفهم أنه اسم مرادف ، بل الأولى أن نظن أن معنى قوله يقال عليه هو أن يقال عليه بمعنى يخصه ، كمن يقول إن الحيوان أو الأبيض يقال على الإنسان ليس بمعنى أنه مرادف له با أنه محمول عليه . فالممكن الذى يقال في المتغيرات أى الذى يليق بها من حيث هى متغيرة ليس يصدق على الواجب ، وأما على الوجه الآخر فيقال ، ولم يبين ذلك الوجه ، ثم قال : ولكن الكلى محمول على الجزئى ، والممكن محمول على الواجب . ويشير بهذا إلى أن للممكن معنى يفهم عنه أكثر وأعم من معنى الواجب ، فيكون كلياً بالقياس إلى الواجب والواجب جزئى تحته . وذلك المعنى هو أنه ليس بممتنع والواجب بعض ما ليس بممتنع . فلما قال المعلم الأول هذا ، عطف فقال : يجب أن نتدارك ما قلناه ، يعنى ما قاله في اللوازم على سبيل التشكيك ، ويجب أن يعلم من أمر هذا الفاضل المعلم الأول أنه لم يؤثر التشكيك وتأخير الكشف ، وفي كثير من الأمور قد يمضى على قانون الشك . ثم يكر آخر الأمر فيحل ، وربما تساهل في أمور هو نفسه يعلمنا ما يقتضى ترك التساهل فيها ، وأيضاً في تساهله إيانا فيتفق أن ييادر الناظر في كنهه إلى اعتقاد ما تساهل فيه وغتر بظاهر كلامه ولا يفحص ولا يبحث ، ثم يأخذ في التعصب لمفهومه من غير استقصاء فيكون قد ضلل نفسه . واعلم أن هذا الفاضل قد قصد في كثير من الأمور إخفاء الحق ضمناً به ليفوز به من له مئة الوصول إليه عن كتب .

فلتتكلم الآن في المتلازمات ، فنقول : إن المتلازمات منها ما ينعكس ومنها ما لا ينعكس ، والمتعاكسات هى التى كل واحد منها في قوة الآخر ، والتى لا تتعاكس فهى التى إذا وضع بعضها لزم الآخر وليس كليهما وضع الآخر لزمه الأول . فقولنا : واجب أن يوجد ، يلزمه وينعكس عليه : ممتنع أن لا يوجد ، وليس بممكن أن لا يوجد ، أعنى العامى . ونقائض هذه يلزم قولنا : ليس بواجب أن يوجد . وأما قولنا واجب أن لا يوجد ، فيلزمه وينعكس عليه قولنا : ممتنع أن يوجد ، وليس بممكن أن يوجد العامى . ونقيضاهما يلزمان قولنا : ليس بواجب أن لا يوجد . فلم يوجد إذن من باب الممكن

الخاصى شىء يلزم شيئاً من باب الواجب ، والممتنع منعكساً عليه . وهذه صورة ما ذكرناه : طبقة واجب أن يوجد ليس بواجب أن يوجد الموجبات متلازمة ممتنع أن لا يوجد ليس بممتنع أن لا يوجد والسالبات متلازمة ليس بممكن أن لا يوجد العامى ممكن أن لا يوجد العامى طبقة أخرى واجب أن لا يوجد ليس بواجب أن لا يوجد الموجبات متلازمة ممتنع أن يوجد ليس بممتنع أن يوجد والسالبات متلازمة ليس بممكن أن يوجد العامى ممكن أن يوجد العامى وأما الممكن الخاصى فلا يلزمه شىء منعكساً عليه إلا من بابيه . فقولنا ممكن أن يوجد يلزمه ممكن أن يوجد ، ويلزم نقيضه نقيضه ، فيلزم قولنا : ليس بممكن أن يوجد الخاصى قولنا : ليس بممكن أن لا يوجد الخاصى . فطبقات المتلازمات إذن ست ، ولكل واحد منها لوازم غير متعكسة ، ولنذكرها فى كل طبقة .

(أ) طبقة الواجب أن يوجد وما معها .

(ب) وأما طبقة ليس بواجب فلا يلزمها شىء غير ما ينعكس عليها .

(ج) وأما طبقة واجب أن لا يوجد فيلزمها : ليس بممتنع أن يوجد ليس بممتنع أن لا يوجد ممكن أن يوجد العامى ممكن أن لا يوجد العامى ليس بممكن أن يوجد الخاصى ليس ممكناً أن يوجد الخاصى ليس بممكن أن لا يوجد الخاصى ليس بممكن أن لا يوجد الخاصى (د) وأما طبقة ليس بواجب أن لا يوجد فلا يلزمها شىء غير ما ينعكس عليها .

(هـ) وأما طبقة ممكن أن يكون الخاصى فيلزمه : ليس بواجب أن يكون ليس بواجب أ ، لا يكون ليس بممتنع أن يكون ليس بممتنع أن لا يكون ممكن أن يكون العامى ممكن أن لا يكون العامى (و) وأما طبقة ليس بممكن أن يكون الخاصى فلا يلزمها الانعكاس .

الفصل الخامس

(هـ) فصل

في بيان أن التقابل بين الموجبة والسالبة أشد

أم التقابل بين موجبتين محمولاهما متضادان

وقد اعتيد أن ينتخم هذا الفن من المنطق بشيء ليس للمنطقى من حيث هو منطقى إليه حاجة ، وهو أشبه بالمباحث الجدلية . وذلك أنه إذا حمل محمول على موضوع - ولذلك المحمول ضد - فهل إيجاب الضد عليه أشد عناداً أم سلبه المقابل الذى هو نقيضه ؟ مثاله إذا قيل : زيد عادل ، فهل قولنا : زيد جائر ، أشد عناداً له ، أم قولنا : ليس بعادل ؟ وهل الضد لقولنا : كل إنسان عادل ، هو قولنا : كل إنسان جائر ، أو ما سلف ذكره ؛ وهو أنه لا واحد من الناس عادل ؟ فإن هذا شيء قد تشاجر فيه طوائف ، والحق فيها أن كونه جائراً أشد عناداً في طبيعة الأمور لكونه عادلاً من كونه ليس بعادل . وأما من حيث التصديق والحكم سواء كان اعتقاداً أو لفظاً فإن السالب أشد عناداً وأبعد من أن يطابق الموجبة في شيء من الصدق والكذب . ولما كان هذا النظر من حيث الحكم ، والحكم أما قول وإما عقد ، والقول تابع للعقد ، فلننظر في هذه المتعاندات من حيث هي معتقدة .

فليكن عقد في خير أنه خير ، وعقد فيه أنه ليس بخير ، وعقد فيه أنه شر . ولتعلم أن يكون العقد منسوباً إلى ضدين كما نعتقد في موسى أنه خير وفي فرعون أنه شر ، أو إلى متقابلين كالنقيضين كما نعتقد في موسى أنه خير وفي فرعون أنه ليس بخير ، لا يوجب تعاند العقدين ، بل يجب أن يكون ذلك في موضوع واحد حتى يكون العقدان متنافيين . فلنعتبر في موضوع واحد الحق فيه أنه خير ، إذا اعتقد فيه أنه شر ، واعتقد فيه أنه ليس بخير ، أى الاعتقاديين في نفسه أشد عناداً ؟ فلو لم يكن الشر ليس بخير ما كان يستحيل اعتقاد أنه خير وأنه شر ، ولو كان بدل الشر هو شيئاً ما ليس بخير وليس بشر لكان مع ذلك يستحيل اعتقاد أنه خير وأنه ليس بخير ، فإن كثيراً مما ليس بخير ليس بشر . فبين أن العناد في الاعتقاد الأول ليس لكون المعتقدين متضادين ، بل لكون الحكمين متنافيين ، وليس التناقض الأول إلا الذى بين الإيجاب والسلب .

قالوا : ومن الدليل على ذلك أيضاً أن الشيء الذى هو خير وعدل تصدق عليه إيجابيات مثل أنه محمود ومختار ، وسلوب مثل أنه ليس بمذموم ولا مكروه ، وتكذب عليه إيجابيات مثل أنه مكروه ومذموم ، وتكذب عليه سلوب مثل أنه ليس بمحمود ولا مختار . وليس حقيقة التضاد متقررّة بين كل ما لا يجتمع منها كيف اتفق ، فإن الواحد إنها يضاده بالحقيقة واحد ، فيجب إذن أن يكون الضد منها ما يعمها . وإنما يعم جميع الإيجابيات والسلوب الكاذبة على الخير أنه ليس بخير ، فأى إيجاب أو سلب صح عليه أنه ليس بخير كان مبيناً ، وأما ليس بخير نفسه فإنه مباين بنفسه وإن لم يعتبر له أنه أحد تلك . والشيء الذى لا يحتاج فى أن يكون مبيناً إلى غيره والآخر لا يباين دونه فمبايته أقدم ، والذى مبايته أقدم فعناده أشد ، فالسالب أشد عناداً ، وما هو أشد عناداً فهو الضد ، فالسالبه هى الضد .

ويشبه أن لا يكون هذان الفصلان قصد بهما فى التعليم الأول احتجاج ألبته ، ويكون إنها قصد فى الأول منها أن يشار إلى أن نفس التضاد فى الأمور لا يوجب التضاد فى الاعتقادات ، بل يجب أن تكون الأمور متنافية حتى يجوز أن تكون متضادة فى الاعتقادات . وفى الثانى أن يشار إلى أنه ليس أيضاً ينافى الاعتقادات وأن لا تجتمع الاعتقادات ، دالا على تضادها ، فإن هاهنا أموراً لا نهاية لها يصح أن تسلب عن الخير والعدل مثل أنه ليس بطائر وليس بحجر وليس بساء فيكذب إيجابها ، وأمر يصح إثباتها عليه لا نهاية لها مثل أنه أبيض ويقعد ويفعل فيكذب سلب إمكانها . أما الموجودة له فلا يمكن أن تكون بلا نهاية ، وأما المسلوقة عنه فبغير نهاية ، فلا ينبغي أن ينظر فى كل واحد منها هل عقده مضاد للعقد أنه خير أو غير مضاد له ، فانها لا تنهاى .

ولكن هذا النظر إنما هو فيما دخلت الشبهة من قبله ، والشبهة إنما هى فيما يقع التكون منه ، فإنه وإن كان الخير ليس بطائر ، وأيضاً ليس بشير ، وكان الطائر ينافيه والشرير ينافيه ، فأحدهما قد يكون عنه التكون ، والآخر لا يكون عنه التكون . أما الذى يكون عنه التكون فالمقابل من هذين وهو الشرير ، وأما الذى لا يكون عنه فالذى ليس بمقابل وهو الطائر . والشبهة إنما هى فى المقابل كالشرير والجائر . وتلك الشبهة أن العقد فيه أنه عادل ، هل يضاد العقد فيه أنه شرير جائر . وهذا موافق لما قيل فى التعليم الأول ، ويكون الغرض

فيه أن يجعل توطئة وتبيينها على أنه ليس كل عقد مناف مقابلا بالتضاد ، وإلا لكان الشبهة تدخل في أن العقد في زيد أنه عادل مضيضاد العقد فيه أنه طائر ويضاد اعتقادات أخرى بلا نهاية .

فيشبه أن يكون غرض المعلم الأول ما أو مانا إليه ، فإنه إنما قدم جميع ما قدمه إلى هذا الموضع لا على سبيل الاحتجاج ، بل على سبيل التوطئة . وإنه إنما ابتداءً يحتج بعد فراغه من هذا الكلام حين يقول ما معناه إنه قد تبين أنه ليس نفس تضاد الأمرين يوجب تضاد العقدين ، ولا نفس تنافي العقدين يوجب تنافي الأمرين ، فيجب أن ينظر في ذلك نظرا أخص من النظرين ، فنقول : إنا إذا قلنا للخير إنه خير ، صدقنا ، وإذا قلنا إنه ليس بشر ، صدقنا . لكن صدقنا عليه في قولنا : إنه خير ، صدق تام في ذاته ، وصدقنا عليه في قولنا : إنه ليس بشر ، صدق عليه في أمر ليس بذاته . فإن الخير خير لذاته ، وأما أنه ليس بشر فعارض له حين يقابل بأمر غير ذاته مباين لذاته وهو الشر ، فيسلب عنه ذلك الأمر . فإثبات الخير يتم عليه بذاته وسلب إنما يتم له بغيره ، وقد علمت أن السلوب من اللوازم في مثل هذه الأشياء لا من الدواخل في الذات . وبإزاء هذين الصديقين كذبان : كذب أنه ليس بخير وهو كذب مقابل له في ذاته ، وكذب أنه شر وهو كذب مقابل لأمر له عارض . ولما كان اعتقاد أنه خير صدقا في أمر ذاتي مقابل لاعتقاد أنه ليس بشر صدقا في أمر عرضي كان اعتقاد أنه ليس بخير كذبا في أمر ذاتي ، والكذب في الأمر الذاتي أشد معاندة للصدق في الأمر الذاتي من الكذب في الأمر العرضي ، هكذا يجب أن يقال . وأما الظن بأن أحد الأمرين أشد كذبا والآخر أقل كذبا فذلك باطل ، فإنه لا صدق أشد صدقا من صدق ولا كذب أشد كذبا من كذب ، بل بعض الصدق يكون أدوم وبعضه يكون ليس بأدوم ، وبعضه في أمر ذاتي ، وبعضه في أمر غير ذاتي ، والذي هو كذب في أمر ذاتي أشد عنادا . وقد ينبعث من هذا احتجاج آخر يجب أن يفهم على هذه الصفة ، أي إذا اعتقدت في العدل الذي عرفته وتحققته في نفسه أنه خير لا احتاج أن أعتقد مع ذلك فيه أنه ليس بشر ، إذ هذا ليس ذاتيا له ، بل أمر يعرض له . وليس محتاج في إخطار الأمر الذاتي بالبال أن يلتفت إلى أمر بالقياس إلى خارج البتة ، بل الصدق الذاتي إنما يتعقد بإخطار الموضوع والمحمول بالبال ، أخطر غيره أو لم يخطر . فان جئت وقابلت هذا العقد بعقدين : أحدهما أنه شر

والآخر أنه ليس بخير ، وجدت عقد أنه شر لا يتم إلا أن يتضمن أنه ليس بخير ، فإن الكذب المقابل للصدق العرضي لا يتم إلا بأن يخطر بالبال الكذب الذاتى ، فإنه إن لم أخطر ببالي أن العدل الذى عرفته خيراً صار لا خيراً ، لم يمكننى أن أقصى عليه بأنه شر . وذلك لأننى علمت واعتقدت أن العدل خير ، وأن ذلك حق ، فحين أجعله شراً على سبيل امتحان التقابل يخطر ببالي ضرورة أنى سلبت عنه ذلك الحق ، وليس إذا خطر ببالي سلب ذلك الحق عنه يكون قد خطر ببالي أنه شر . فهكذا يجب أن يفهم هذا الدليل وبهذا التكلف ، وإلا لم يستقم ، وهو قريب مما أوردناه أولاً وفى قوته . وحجة أخرى وهو أن جميع القضايا يوجد لها متقابلات من باب التناقض ، وليس يوجد لجميعها مقابلات من موجبات تحمل الضد ، فإننا إذا قلنا : كذا مربع ، وجدنا بازائه أنه ليس بمربع ، ولم نجد أنه كذا الذى هو ضد المربع . فهاهنا المعاند هو السالب دون الموجب المضاد المحمول ، وحيث للقضية موجب مضاد فالسالب أيضاً معاند . فكل قضية موجبة لها من السالب معاند وليس كل قضية موجبة لها من الموجب معاند . فعناد السلب عناد للقضية الموجبو من حيث هى موجبة وعناد الآخر أمر عارض لها من حيث هى موجبة .

لكن لقائل أن يقول : ليس كلامنا فى أن كل موجب هل يعانده موجب كعناد السكون للحركة مطلقاً ، بل يسلم أن عناد السلب أعم وأكثر . وأما الموجب إذا تخصص فصار موجباً ضدى المحمول ، فهل يتخصص بإزائه ضد هو أشد ضدية له ، كما تتخصص الحركة إذا كانت نازلة فإن الذى يضادها هو حركة اشد عنادا من السكون . لكن الشأن فى المفسر المشهور وكل من قرب عهده فإنه أعان هذه الحجة بقياس فاسد ، فقال : فإذا كان فى كل الأمور قد يوجد للعقد الصادق فيها عقد النقيض . فيكون هذا شيئاً ذاتياً ، إذ كان الذاتى شيئاً موجوداً فى الكل .

فانظر كيف غلط فى القياس ، وذلك لأنه أورد قوله : إذا كان الذاتى موجوداً فى الكل ، مقدمة لقياس ينتج : أن هذا شئ ذاتى ، ومطلوبه هذا كلى فى موضوع مخصوص لا ينتج إلا من الشكل الأول^(١) . فالذاتى من قوله : إذا كان الذاتى موجوداً فى الكل ، لا يخلو

(١) الشكل الأول ضَرْبُهُ الضَّرْبُ الْمُتَّبِعَةُ أَزْبَعَةُ :

الضَرْبُ الْأَوَّلُ : كُلُّ جِسْمٍ مُؤَلَّفٌ وَكُلُّ مُؤَلَّفٍ مُحَدَّثٌ فَكُلُّ جِسْمٍ مُحَدَّثٌ .

إما أن يجعله حداً أوسط أو حداً أصغر لا محالة ، لأنه موضوع في هذه المقدمة ، والمطلوب موجب . فإن جعله حداً أوسط ، فلا يجب أن يكون داخلاً في النتيجة ، وقد أدخله ، وإن جعله حداً أصغر كان الإنتاج هو أن الذاتى يكون كذا لا أن كذا ذاتى ، فإن الذاتى يجب أن يكون في القياس حداً أصغر لا حداً أكبر . وأما إذا اعتبرنا المقدمة الأخرى فإننا نجد ما تشارك به هذه المقدمة حال الوجود في الكل فإن جعلناه هناك موضوعاً حتى كان القياس هكذا : إن الذاتى موجود في الكل والموجود في الكل هو أن العقد الصادق فيها عقد النقيض كان مع كذب الكبرى إذا أخذ الموجود في الكل فيه كما في الصغرى ، أنتج أن الذاتى كذا لا أن كذا ذاتى ، وهو مع فساد المقدمة وكذبها إن أخذت كلية حتى تنتج ولم تؤخذ مهمة . وإن لم يجعل الموجود في الكل موضوعاً بل محمولاً وهو الواجب كان وجود عقد النقيض هو للعقد الصادق أمراً موجوداً في الكل وكان الذاتى أمراً موجوداً في الكل ، فأنتج من موجبتين في الشكل الثانى . وإن عكس فقال : وكل موجود في الكل فهو ذاتى ، كذب كذباً صراحاً . وتتلو هذه الحجة حجة قوية وهو أن عقدنا في الشئ الذى ليس بخير أنه ليس بخير ، لا يمكننا أن نورد بإزائه عقائد أخرى من الجنس الذى نحن فيه ، إلا أن نعتقد فيه أنه شر وأنه ليس بشر وأنه خير ، لكن اعتقادنا فيه أنه شر قد يصدق مع هذا الاعتقاد في كثير من الأمور فلا يكون معانداً مطلقاً لهذا الاعتقاد ، واعتقادنا فيه أنه ليس بشر قد يصدق أيضاً . فإننا نجد الشئ الواحد كالطفل لا خيراً ولا شراً ، وكذلك المتوسط فبقى أن يكون معانده أنه خير . فاذا عَقِدْ أنه خير هو المعاند لعقد أنه ليس بخير وهو المضاد الحقيقى له ، والمضاد مضاد لمضاده . فمعانده أنه خير هو أنه ليس بخير ، فإنه لا يجوز أن يكون الشئ يضاد شيئاً على الإطلاق بالحقيقة ، وذلك الشئ يضاد آخر ولا يضاده . فاذا جعلنا المسألة كلية فنظرنا هل معاند قولنا : كل إنسان ليس بخير ، هو قولنا : إن كل إنسان شر أو قولنا : إن كل إنسان ليس بشر أو قولنا : كل إنسان خير ، وكان ضده على الوجه الذى بينا هو أن

الثاني : كُلُّ جِسْمٍ مُؤَلَّفٌ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْمُؤَلَّفِ بِقَدِيمٍ ، فَلَا شَيْءٌ مِنَ الْجِسْمِ بِقَدِيمٍ .
الثالث : بَعْضُ الْجِسْمِ مُؤَلَّفٌ وَكُلُّ مُؤَلَّفٍ حَدِثٌ فَبَعْضُ الْجِسْمِ حَدِثٌ .
الرابع : بَعْضُ الْجِسْمِ مُؤَلَّفٌ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْمُؤَلَّفِ بِقَدِيمٍ فَبَعْضُ الْجِسْمِ لَيْسَ بِقَدِيمٍ .

كل إنسان خير ، فصد قولنا كل إنسان ليس بخير هو قولنا كل إنسان خير ، لكن ضد قولنا كل إنسان ليس بخير ، هو قولنا : ولا واحد من الناس خير ، فإنه سلب الخير عن كل واحد واحد . فهذا القول في الشخصي والكلّي واحد . وأما المهملات فكيف تتضاد وقد تصدق معاً ، وكذلك الجزئيتان والأضداد وإن كانت ترتفع معاً ، وتكذب معاً ، فليس يجوز فيها أن تصدق معاً .

تم الفن الثالث من كتاب الشفاء وهو من الجملة الأولى في المنطق

القياس

المقالة الأولى

من الفن الرابع من الجملة الأولى في المنطق

الفصل الأول

(١) فصل في صورة القياس المطلق

قد فرغنا من تعديل الألفاظ المفردة وأحوالها ، ومن تعديد التأليف الخبري الحملي منها . وقصدنا الأول وبالذات في صناعة المنطق هو : معرفة القياسات ، والقسم الناظر منها في القياسات البرهانية . ومنفعة ذلك لنا هي ، التوصل بهذه الآلة إلى اكتساب العلوم البرهانية . وقصدنا الثاني : معرفة أصناف القياسات الأخرى ، فبعضها ينفعنا بالارتياض فيها ، والتخلص بالعلوم البرهانية ، كالجديليات ، ولها منافع أخرى ؛ وبعضها ينفعنا العلم بها في التحرز عنها عند ابتغاء العلوم البرهانية ، كالسوفسطائية ؛ وبعضها ينفعنا في مصالح المدينة ، ونظام المشاركة ، كالخطابة والشعر . وجميع هذه كالمشتركة إما بالفعل ، وإما بالقوة ، في هيئة القياس وصورته . وأكثر اختلافها في موادها .

والعلم الباحث عن الأمر الكلي مقدم دائماً على العلم الباحث عن الأمر الجزئي . ومن لم يعرف القياس المطلق العام لم يمكنه أن يعرف القياس المخصص . فبالخبري أن تقدم القول في القياس^(١) المطلق . أما بيان اختلاف حال المقاييس في المواد فالأولى أن يؤخر الكلام فيها .

(١) القياس قول مؤلف من قضايا متى سلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر .

وهو استثنائي إن كان عين النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل ، كقولنا : إن كان هذا جسماً فهو متحيّز ، لكنّه جسم ، يتجّ أنه متحيّز ، وهو بعينه مذكور فيه . ولو قلنا لكنه ليس بمتحيّز ينتج أنه ليس بجسم ، ونقيضه مذكور فيه .

واقتران إن لم يكن كذلك ، كقولنا كلّ جسم مؤلف ، وكلّ مؤلف حادث ، يتجّ كلّ جسم حادث ، وليس هو ولا نقيضه مذكوراً فيه بالفعل .

وموضوع المطلوب فيه يستوى أصغراً ، ومعموله أكبر ، والقضية التي جعلت جزء القياس تستوى مقدّمة ، والمقدمة التي فيها الأصغر الصغرى ، والتي فيها الأكبر الكبرى ، والمكرر بينهما حدّاً أوسط ، واقتران الصغرى بالكبرى يسمى قرينة وضرباً ، والهيشة الحاصلة من كيفية وضع الحد الأوسط عند الحدين

وأما ما قيل من أن المقدمات إما أن تكون واجبة فيكون عنها البرهانيات ؛ وإما ممكنة أكثرية ، فيكون منها الجدليات ؛ وإما ممكنة متساوية ، فيكون منها الخطائيات ؛ وإما ممكنة أقلية ، فيكون منها السوفسطائيات ؛ وإما ممتنعة ، فيكون منها الشعريات ؛ فيجب أن لا يلتفت إليه ، ولا ينظر بوجه من الوجوه إلى هذه القسمة .

ونعلم أن الواجبات تدخل في البرهان . والممكنات أيضاً قد تدخل في البرهان ، على النحو الذي سنبين لك عند كلامنا في البرهان . وأما الجدليات فتكون صادقة في الكل ، وتكون كاذبة في الكل ، فلا يعتبر فيها حالها في نفسها ؛ بل الشهرة أو التسليم . والسوفسطائية تكون كاذبة في الكل ، وتكون صادقة في الأكثر ، فلا يلتفت إلى ذلك ، بل لأنها تكون خلاف ما يدعى من أمرها من أولية أو شهرة ، فتكون مشبهة بأولى أو مشهور . والخطائيات يعتبر فيها أن تكون مظنونة ومشهورة في بادئ الرأي ، وإن لم تكن مشهورة حقيقة ، فربما كانت كاذبة مطلقة ، وربما كانت صادقة ، كما أن الصادقة ربما كانت مشهورة في بادئ الرأي ، وربما كانت غير مشهورة في بادئ الرأي . والشعريات إنسا يلتفت فيها إلى أن تكون غيلة ، كانت صادقة أو كاذبة في الكل أو لا في الكل إذا كانت النفس تنفعل عنها انفعالا نحو انقباض أو انبساط ، لا لأنها صدقت بشيء منها ، بل من جهة حركة تخيلية تعرض لها عندها ، كمن إذا سمع قول قائل العسل إنه مرة مقبئة اشمأز عن تناوله ، وربما سمع الثناء على جميل كان يعرفه جميلا ، أو الذم لقبيح كان يعرفه قبيحا ، وكان التصديق لا يحرك منه شيئا ؛ فإذا سمع الشعر الموزون هاج تخيله فانبعث نزاعه أو نفوره إلى موجب تخيله كطاعة للتخيل لا للصدق .

بل نرجع من رأس ، ونقول : إنه لما كان علم القياس جزءا من المنطق ، وكان علما بصورة ما ، تلك الصورة تتكرر وتتغير لأجل أن مادتها تتغير وتتكرر ، فيصير إحدى الصنایع الخمس ، لم يكن لنا سبيل إلى معرفة أصناف أقسام الاختلاف إلا بعد معرفة

=
الآخرين نسق شكلاً ، وهو أربعة ؛ لأن الحد الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول ، وإن محمولاً فيهما فهو الشكل الثاني ، وإن كان موضوعاً فيهما فهو الشكل الثالث ، وإن كان موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو الشكل الرابع

الصورة الجائزة للأصناف ، وهي صورة القياس بما هو قياس ، فقدم النظر في صورة القياس . ثم لم يكن لنا سبيل إلى معرفة القياس إلا بعد تقدم معرفة ما القياس المؤلف منه ، فقدم النظر في بسائط القياس ، وبسائطه القريبة هي القضايا ، وبسائطه البعيدة التي هي بسائط بسائطه هي المفردات . فبدىء بالمفردات ، فملا أحصيت وعلمت ، تلى ذلك النظر في التأليف الأول منها الذي يكون فيه الصدق والكذب . فلما عرف ذلك وفصل ، شرع في تعليم القياس .

ونقول : إن الاستدلال صنعة ما ، تؤدي إلى غرض . وكل صنعة فإنها تتعلق بمادة وصورة ، وبحسب اختلاف كل واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع في الصنعة . فربما كانت الصورة فاضلة ، ولم تكن المادة فاضلة ، كما يتفق أن يبنى البيت من خشب نخر وطين سبخ ، ثم يوفى جفه من الشكل والرسم ، ولا يغني ذلك ، زولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به ، والسبب فيه رداءة مادته . وربما كانت المادة فاضلة ، لكن الصورة غير فاضلة ، كما يتفق أن يبنى بيت من خشب صلب وحجارة صلبة بناء غير محكم في تركيبه ووضعه وهندامه وشكله ، فيعدم فائدة استجادة خشبه وحجارته لاستفساد صورته . وربما اجتمع الأمران جميعا . فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة : إما من جهة أن يكون ما يؤلف عنه غير وثيق ، أي غير حق ، وغير بين ، وعلى غير ما يجب أن يكون ، فإن أوقع عليه تأليف حسن ورصف فاضل لم يغن في التوصل إلى الغرض ؛ وإما من جهة أن نفس التأليف ليس يوجب شوق الذهن إلى الغرض . وإن كان ما عنه التأليف فاضلا حقا . وإما لاجتماع الشئتين جميعا . وكما أن الصانع يلزمه أن يعرف أي الصور نافعة في غرضه ، وأيها غير نافعة ، وأي المواد محكمة ، وأيها متوسطة ، وأيها واهية ؛ كذلك المستدل يلزمه أن يعرف حال التأليفات متجهها وعقيمها ، وحال ما عنه التأليف . والغرض في حصول الاستدلال حصول علم أو تسليم أو ظن على سبيل اكتساب . والمؤدي المعتمد عليه هو القياس . ومادة القياس هي مصدقات أو أمور في حكم مصدقات سلف بها التصديق . وصورة القياس هي الرصف والتأليف الذي يقع فيها .

فأنت تعلم أنه ليس يمكن أن يكتسب العلم بالمجهول من أي علم كان ، بل بعلم له إلى المجهول نسبة مخصوصة ؛ وتعلم أنه ليس أي تأليف اتفق في المعلومات التي عندك

تؤدبك إلى أي مطلوب اتفق ، بل تأليف مخصوص . فالمنطقي يلزمه أن يعرف أصناف المطالب ، وهي بأعيانها أصناف القضايا ، ثم يعرف أن أي التأليفات يؤدي إلى أي مطلوب ، ويعلم كل ما يؤدي إلى كل مطلوب معين . فإن القضايا تدخل في تأليف تأليف نحو مطلوب معين . وذلك لها من حيث هي قضايا مطلقة ليس يلتفت بعد إلى مادتها . وذلك هو الذي يجب أن يعلم من حالها أولا ، ثم يعلم أن تلك القضايا كيف تكون مادتها ، أعني حال الصدق في تأليف أجزائها حتى يؤدي فيما يؤدي إليه إلى يقين ، وكيف يكون حتى يؤدي إلى ظن قوي يكاد يشبه اليقين ، وكيف يكون حتى يغلط ، وكيف يكون حتى يقع أغلب الظن . وبالجملية القناعة ، وكيف يكون حتى يخيل . ثم ينظر أن الأفضل والأبلغ في كل باب ما هو ، وليس يلزمه هذا في جنبه التصديق فقط ؛ بل وفي جنبه التصور ، وعلى هذا القياس بعينه . وإذ لا بد من مصدقات أولى لم تكتسب بروية ، وإلا لما كان لنا سبيل إلى كسب الثواني ؛ إذ كان لا وجه لكسب الثواني إلا بتقدم تصديق الأوائل . فلو احتج في كل مصدق به إلى أوائل ، ذهب هذا إلى غير نهاية ، ولم يكن إلى قطعه سبيل . فبين أن تلك أوائل المواد القياسية ، سواء أكان التصديق بها واقعا بأول العقل ، أو بالحس ، أو بالتجربة ، أو بالتواتر ، أو بالشهرة ، أو بالغلط ، أو بالظن ، أو بالقبول من مظنون به الصواب فيما يقول . والمصدقات بالكسب قد تعود مرة أخرى مواد لقياسات تكتسب بها مصدقات أخرى ، ويمضي ذلك إلى ما عسى أن لا يتناهى .

وقد جرت العادة بأن يسمى تعليم القياس علم التحليل . والسبب الحقيقي في ذلك أنه الاستدلال بالحقيقة إنما يكون على مطلوب محدود . وأما الذي يكون على غير ذلك السبيل ، أعني أن يكون القياس ، يتعقد اتفاقا فيؤدي إلى نتيجة من النتائج لم تطلب ، ولم يجمع لها القياس ، فهو شيء غير صناعي ، وإنما هو أمر بختي ؛ بل القياس الصناعي هو أن يكون لك غرض ، فتطلب ما ينتجه أو تنتج مقابله ، وما ينتج الشيء علة له من حيث هو نتيجة ، فيكون نظرك حيثئذ مبتدئا من معلول إلى علة ، ويكون مع ذلك نظرك في جملة تطلب أن تفصلها بإدخال الوسيط كم ستعلمه من أجزائها . ويكون نظرك مبتدئا من واحد يحلله إلى كثرة ، ويطلب له مبادئ كثيرة .

وهذا النوع من النظر يسمى التحليل بالعكس ، كما أن مقابله يسمى التركيب . فسمي هذا الكتاب كتاب التحليل بالعكس لهذا الوجه ، لا لوجوه يخترعها قوم بالتكلف المشتط فيه . والدليل على صحة هذا القول أنك ستعلم عن قريب أن جميع ما يسمى قياسا في هذا الكتاب إنما سمي قياسا بعد أن يوضع نفس مطلوب ما ويقايس به أجزاء القول الناتج إياه ، حتى يتعين الأصغر ، والأوسط ، والأكبر ، والصغرى ، والكبرى . وذلك لا يتعين إلا وقد يعين المطلوب كما ستعلم . وإنه إن كان قول ينتج شيئا ، ولكن ليس ينتج ما يجعل أجزاؤه بالقياس إليه هذه الأجزاء ، أعني الصغرى والكبرى والأصغر والأوسط والأكبر ، لم يسم ذلك قياسا .

الفصل الثاني

(ب) فصل

في أن المنطق آلة في العلوم الحكيمة

لا يستغنى عنها

قد كان سلف لك الوقوف على موضوع المنطق ، وبيان أن الغلط يقع فيه ، وسلف لك جملة أن المنطق كيف يكون جزءا للحكمة ، وكيف يكون آلة ، وأن لا تناقض بلين من يجعله جزءا ، وبين من يجعله آلة ، فإنه إذا أخذ موضوع المنطق من حيث هو أحد الموجودات ، وكانت الفلسفة واقعة علة ما هو علم بالموجودات كيف كانت ، كان المنطيق جزءا من الفلسفة يعرف أحوال موجودات ما حالها وطبيعتها أن يعرف كيف يكتسب بها المجهول أو يعين فيه . فمن حيث أن هذه الحال أمر خاص لبعض الموجودات ، أو عارض ذاتي له . أو أمر مقوم إياه ، فهو نظر ما في الموجود من حيث هو موجود ما بحال ، فهو علم ما من المعلوم .

ولكن لما عرض ثانيا أن كانت هذه المعرفة من أمر هذا الموجود تعين في معرفة أمور أخرى ، فتكون هذه المعرفة التي هي بنفسها معرفة ما ، آلة لمعرفة أخرى ، بل جل الغرض فيها معونتها في معرفة أخرى . فكونها معرفة بجزء من الموجودات ، هو كونها جزءا من الفلسفة ، وكونها معرفة بجزء من الموجودات من حيث تعين في معرفة أخرى ، ولتكن تلك المعونة هو كونه آلة . فكون المنطق جزءا يكون أعم من كونه آلة ، وليس هو جزءا من الشيء الذي هو آلة له فإنه ليس جزءا لما هو آلة له ، وهي العلوم التي تكال بالمنطق وتوزن بعبارة ؛ بل هو جزء من العلم المطلق الذي يعم هذه العلوم كلها . وكونه منطقا هو من حيث هو آلة ، ومن حيث هو آلة قد يحمل عليه أيضا معنى أعم من الآلة ؛ كما أن الإنسان من حيث هو إنسان قد يحمل عليه الحيوان ، ويقال أنه حي . وليس افتراق كونه جزءا وكونه آلة افتراقا بمعنيين متباينين على الإطلاق ، بل معنيين أحدهما أحص والآخر أعم . فإن كل ما هو آلة لعلوم كذا فهو جزء من العلم المطلق ، وليس ينعكس ، فهكذا يجب أن يتصور . وإن كان ما قاله فاضل المتأخرين في نصرة من رأى أن المنطق آلة ، وليس بجزء ، هو أتم ما يمكن أن يقال فيه .

وأما كونه آلة فلاّنه يعين . وليس كل معونة ، فإن المعرفة قد تعين في معرفة أخرى على أن تكون مادة ، وتعين على أن تكون مكيالا ، وميزانا ، ولا تكون مادة البتة ، وإن كان المعيار قد يمكن أن يجعل بوجه من الوجوه جزءا أو مادة . فإنا إذا قلنا مثلا : كل متحرك جسم ، والنفس ليست بجسم ، واقتصرنا على ذلك ، وانتجنا : فالنفس ليست بمتحركة ؛ لم يكن ههنا مادة منطقية البتة ، ولم يكن المنطق بوجه من الوجوه معينا في هذا من حيث أنه مادة ، بل من حيث هو مكيال يعرفنا أن هذا التأليف منتج . وكذلك إن كان بدل هذا حد من الحدود ، أو رسم من الرسوم ، فكان المنطق ينفع في أن يكال به هذه ويوزن ، ولا ينفع في أنه جزء منه البتة . فإن تكلفت وقلت : لكن هذا شكل منتج ، ينتج سلب المتحرك عن النفس ، حتى حاولت أن تتم به الكلام ، صارت المقدمة المنطقية جزءا من جملة القول . لكن غرضنا في الاعتراف بأن المنطق جزء ، كما هو أيضا آلة ، ليس على أن يصير جزء مادة على هذه الصفة ، أعني الوجه الذي يدخل فيه على أن هذا متزن بالمنطق مكيل به . فإننا إذا علمنا المنطق ، لم يحوج في كل قياس نعمله أن نصرح بالفعل بأنه متزن مطلق ، حتى يكون ذلك مصرحا به ، وجزءا من القول المنتج ، بل إذا جاء تأليف نعلم في أنفسنا أنه منتج ، أو حد نعلم في أنفسنا أنه حد انتجنا واقتصرنا عليه . كما أن النحوي إذا قال : ضرب زيد ، اقتصر على هذا اللفظ في غرضه ، ولم يحسن أن يقول : وزيد مرفوع بأنه فاعل ؛ بل يعلم هذا ويستغني عن ذكره عند استعمال ما علم هذا لأجله .

فالمنطق ليس معينا في العلوم على أن يؤخذ مادة فيها من حيث مطالبها مطالب غير منطقية . نعم أن كثيرا من الأصول التي في الجدل ، أو في الخطابة ، وفي الشعر ، تؤخذ مقدمات ، وقياسات لكن مطالبها تكون منطقية ، مثل أنه ، هل هذا الشيء أفضل أو غيره ، وهل هذا ظلم أو ليس بظلم ، وما أشبه ذلك . فإن هذه المطالب منطقية تُجعل مقدمات ما منطقية مواد في إثباتها ، وليس كلامنا في أمثال هذه المطالب .

وربما أدخل المنطق أيضا كالجزء في بعض المواضع إذا لم يوثق بذكر المتعلم ما علمه من ذلك المعيار في المنطق ، فيكون ذلك على سبيل التذكير . كما أن النحوي أو اللغوي إذا استعمل غريبا من الإعراب أو اللغة في كلامه لداع ما فحشي أن لا ينتبه له السامع لم يُقْبَح أن يشير إلى وجهه ، فتصير إشارته إلى وجهه استعمالا لمقدمة نحوية أو لغوية . وربما كانت

مطالب مشتركة أيضا بين المنطق وبين صناعة أخرى ، وأكثر ذلك مع الفلسفة الأولى ، فيكون بيانها المحقق في الفلسفة الأولى ، وبيانها بوجه آخر ، أو على سبيل الوضع ، في المنطق ، فتستعمل مواد في قياسات علمية . فإن التفت إليها من حيث تعلمت في المنطق ، كان على سبيل التذكير ، وكان إيرادها على سبيل إيراد ما هو مستغنى عنه . وإن التفت إليها من جهة أنفسها ، كانت أوصولا موضوعة إذا استعملت في علوم . ومثال هذا ما قيل : لما كان العلم الطبيعي علما بأمور ذوات مبادئ ، وكلن العلم بذوات المبادئ إنما يستفاد من العلم بالمبادئ ، فيجب أن يُنظر أولا في المبادئ . فإن المقدمة الكبرى مما يعلم في الفن المُشتمل على تعليم البرهان ، وأيضا فإنها تتحقق بالحقيقة في صناعة الفلسفة الأولى ، فإن أُورِدَت على أنها وضع وخطاب متلامع من لن يسمع بالمنطق ولم يُعَلِّمهُ ، كانت هذه مقدمة وضعية ، يتقلدها الطبيعي من صاحب الفلسفة الأولى ، ويضعها وضعا في علمه ، كما هو الحال في أكثر مبادئ العلوم ، وإن كان ذكرها وإيرادها على أنها شيء مفروغ منه في المنطق ، معتقد فيه الحقيقة ، فلا موقع له إلا موقع الذي من حقه أن لا يذكر ولا يورد ، كما لا يذكر حال القياس أنه ناتج ، الفاعل أن رفع ؛ إذ كان إنما يعلم ، ليستعمل في العلوم مكيالا ومعيارا ، لا داخلا في الكيل والمعيار ؛ بل إنما أورد أمثال ذلك تذكيرا لما يغلب عليه الظن بأنه ليس من المباحث المنطقية التي تثبت في الذهن لاثنا كل وقت . وحق هذا أن يعلم ويعتبر وجوده فيما يتعلم من غير تصريح به ، فإنه صرح به على سبيل تذكير .

وأما ما ظنه فاضل المتأخرين من أن المقدمات المستعملة في مناقضة مالميسس وبرمانيدس هي منطقية ؛ إذ ذكر فيها الكم والتناهي ، وأن لعتاهي للكم بذاته أو لغيره أولا وما أشبه ذلك ، فقد زل . فإن النظر في الكم وما يلحق الكم ليس نظر منطقي . وقد فرغنا من هذا في بياننا لقاطيغورياس . فالمنطق معين على سبيل أنه ميزان ، لا على سبيل أنه داخل في الوزن . وإنما هو منطق لأنه هكذا . وأما سائر العلوم الأخرى فيعين بعضها في بعض على سبيل أن المطلوب في هذا المعين يصير مقدمة ومادة للمعان لا على سبيل التعيين . فإن أوجب موجب أن لا يتناول بلفظة الفلسفة كل ما هو علم بموجود ؛ بل يخضها بما هو علم مقصود لذاته وعلم بالموجودات ولا من حيث تُعين في كل علوم أخرى ، كان له أن يجعل المنطق آلة لا جزءا . لكنه كالتكلف المستغنى عنه .

والمنطق نعم العون في إدراك العلوم كلها . فلذلك حق للفاضل المتأخر أن يفرض في مدح المنطق . وقد بلغ به هذا الإفراط إلى أن قال : إن المنطق ليس محله من العلوم الأخرى محل الخادم ؛ بل محل الرئيس لأنه معيار ومكيال . ولكني أقول : ليس كون العلم معينا على سبيل أنه معيار يرفعه ، أو كونه معينا على سبيل أنه مادة يضعه ؛ بل ما كان مقصودا بنفسه في كل شيء أشرف وأعلى من المقصود لغيره . فلا يحق أن يحاول إثبات رئاسة المنطق على العلوم الأخرى . لكن بنا حاجة إلى أن نجيب من يسأل فيقول : إن المنطق إن كان محتاجا إليه في المباحث الفكرية ، فيجب أن يكون محتاجا إليه في تعلم صناعة المنطق نفسه ، وأن يكون هذا الكتاب الذي في القياس محتاجا إلى معرفته ليعلم به ما سلف قبله . ثم ما بال قوم هم يبرهنون ولا قانون عندهم ، كأرشميدس الذي يبرهن على التعاليم ولم يكن في زمانه المنطق محصلا ؛ بل ههنا آخرون جدليون ، وآخرون خطباء ، وآخرون شعراء ، وما شئت من السوفسطائيون .

فتقول أولا : إن التعليم على وجهين : تعليم هو إفادة العلم بما هو من شأنه أن يجهل ، كمن يعلم أن الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين . وتعليم هو تذكير وإعداد . أما التذكير فأن يجعل الأمر الذي لا يجهل إذا أخطر بالبال مخطرا بالبال . فإن الذي ليس خاطرا بالبال هو مجهول من حيث هو ليس علما بالفعل التام ؛ بل هو علم بالقوة القريبة من الفعل ، وأقرب من قوة الذي إذا أخطر بالبال أمكن أن يتشكل فيه . فهذا هو التذكير . وأما الإعداد فأن لم يخطر معه بالبال أمور تجري مجراه ، يكون كل واحد منها إذا علم لم يفد إلا العلم به نفسه ؛ وإذا أخطر بالبال في مجاورة الآخر يوقع منها أن يفيد علما لم يكن . فيكون لا بد من أعداد تلك الكثرة لما يراد من التعليم المتوقع بإيقاع المجاورة . فليس كون الشيء بالبال وحده هو كونه مخطرا بالبال مع غيره . فضرب من التعليم هو هذا . وضرب من التعليم هو ما قلناه قبل . وذلك أيضا قسمين : فمعه قسم متصل متسق يبعد أن يقع في نمطه غلط ، ومنه قسم ليس كذلك . ومثال الأول ما نتعلمه في علوم الحساب والهندسة . وعلامته قلة وقوع الاختلاف فيه . ومثال الثاني ما نتعلمه في علوم الطبيعيين ، وعلامته كثرة وقوع الاختلاف فيه .

ثم إن الأمور التي تعلم في علم المنطق منها ما تعليمه على سبيل التذكير والإعداد ، ومنها ما هو على سبيل الوضع ، ومنها ما هو على سبيل التاج والاحتجاج . ولذلك يجب أن يكون ظنك بأكثر ما في قاطيعورياس أنه إما وضع وإما تذكير وإعداد على أنه ليس علما منطقيا في الحقيقة ، وما باري إرمينياس أكثره تذكير وإعداد ، وبعضه احتجاج واستدلال . وما بعد ذلك مُخلط من تذكير ومن تعليم أمور لا يقع فيها اختلاف إذا فهمت على وجهها لأنها من القسم المتسق . والمنطق ، فإن أكثر الحاجة إليه فيما كان من التعليم على وجه القسم الآخر . فلذلك لا حاجة إلى جميع المنطق في جميع المنطق ؛ بل الجزء الذي على سبيل التذكير والإعداد يحتاج إليه في الجزء الذي على سبيل الكسب ، حتى يكون الجزء الذي على سبيل التذكير والإعداد يعتبر به الجزء الذي على سبيل الاحتجاج والكسب . ويكون الجزء الذي على سبيل الاحتجاج مما يقل وقوع الاختلاف فيه عند الحقيقة . والذي يُتوهم من وقوع الاختلاف فيه فإنما هو بسبب الألفاظ ، ووقوع الاختلاف في معانيها ، وذهاب كل فرقة إلى غرض آخر ، لو اجتمعوا على الغرض الواحد لما تنازعوا في أكثر الأمر . وهو كلام غير منطقي دخيل في المنطق .

ومع ذلك فلا ننكر أن يبرهن غير المنطقي ، وأن يجادل غير المنطقي ، وأن يخطب غير المنطقي . فإن المنطقي أيضا إذا تعلم هذه الصنائع لم تنفعه نفس معرفته بهذه القوانين كثير نفع ما لم يحدث له ارتياض وتمرن يصير له استعمال هذه ملكة ، كما أن النحو إذا تعلم النحو لم ينفعه العلم بالنحو في أن يستعمل النحو استعمالا بالغا إلا بعد التمرن واكتساب الملكة . وقد تحصل ملكة في النحو من غير معرفة القوانين ، وفي الجدل ، وفي غير ذلك ، إلا أنها تكون ناقصة . ولذلك يجوز أن تزول وتفسد كما زالت الملكة النحوية عن العرب . لأنهم كانوا مُعوليين على الملكة . فلو كانت لهم مع الملكة قوانين تصدر أفعال الملكة عن الملكة وعنا ، كانت معيرات ، ما كان يقع ما وقع . فليس سواء من له ملكة وعلم بجميع قوانين تلك الملكة ممثلة لعقله منزوعة عن المواد يرجع إليها فيما يفعل ، والذي له ملكة ساذجة لا تدعمها معرفة بالقوانين ؛ بل الأولى أن تكون الصناعة محصلة ثم تكتسب الملكة على قوانينها . فإذا لا غنية عن المنطق لمن أراد أن يستظهر ، ولا يعول على ملكة غير صناعية .

الفصل الثالث

(ج) فصل

في المقدمات وأجزائها

وفي المقول على الكل بالإيجاب والسلب

يجب أن نبين ما المقدمة ، وما الشيء الذي يسمى حدًا لمقدمة ، وما المقول على الكل بالإيجاب والسلب ، وما المقول على البعض ، وما القياس ، وما الكامل منه وما غير الكامل منه ، ثم بعد ذلك نشرع في تنويع القياسات ، وتعرف ما يلحقها من الاعتبارات .

فالشيء الذي كان يسمى في كتاب باري إرمينياس قولًا جازمًا وقضية . فإنه إذا جعل جزء من قياس كان مقدمة . فالمقدمة قول جازم جعل جزء قياس . وليس هذا فصلًا يلحق بالمقدمة ؛ بل اعتبار عرضي ، حتى لو توهمنا المقدمة نفسها زال عنها أنها جزء قياس لم يجب أن تفسد ذاتها ولا كونها قولًا جازمًا ، فساد اللون الموجود في حد البياض إذا توهم أن كونه مُفرقًا للبصر قد زال . فإنه وإن كان فصول الجواهر قد يظن بها أنها معاني تلحق بجنسيتها ، وتزول من غير فساد طبيعة جنسيتها ، فلا يظن ذلك بفصول الأعراض . على أن الظن المظنون به في الجواهر مما فيه وضع نظر ، وسينكشف في الموضع اللائق به . وكما أن القضايا محصورة ومهملة وشخصية ، كذلك المقدمات . فيجب أن يحقق حال محصور محصور . فالمحصور الذي هو موجب كلي كقولنا كل ب "آ" ، فيجب أن نحققه أولاً فنقول : يجب أن نعلم أن معنى قولنا : كل كذا هو كذا ، هو أنه واحد واحد لا الكل جملة ولا الكلي . فليس معنى قولنا : كل إنسان ، أنه كل الناس جملة ، ولا الإنسان الكلي ، بل إن كل واحد واحد منهم حتى لا يشذ شيء . فإنه ليس الحكم على الجملة هو الحكم على الأفراد . فربما قيل على الجملة ما ليس يقال على الأفراد . ولا الحكم على الإنسان الكلي من حيث هو كلي يجب أن يكون حكمًا على الجزئيات كما علمت فيما سلف ، بل هذا الحكم هو على واحد واحد من الجزئيات الشخصية أو النوعية والشخصية معا إن كان المعنى جنسيًا . ثم يجب أن نعلم أنه ليس معنى قولنا : كل واحد واحد مما هو كذا ، معناه كل واحد مما كذا من حيث هو كذا ، كقولنا : كل أبيض ، ليس معناه كل ما هو أبيض من حيث هو أبيض فقط ، بل كان ما يوصف بأنه أبيض ، وكل شيء يقال له أبيض كان ذلك لشيء أبيض بأنه نفس الأبيض من

حيث هو أبيض ، أو كان شيئاً موصوفاً بأنه أبيض وله حقيقة أخرى ، كإنسان أو خشبة موصوفين بالبياض . وأيضاً يجب أن نعلم أن قولنا : كل أبيض ، ليس معناه كل ما هو موصوف بأنه أبيض دائماً . فإن قولنا : كل أبيض ، أعم من قولنا كل أبيض دائماً . فإن الأبيض ، أعم من الأبيض وقتاً ما ، ومن الأبيض دائماً . فقولنا : كل أبيض ، معناه كل واحد مما يوصف بأنه أبيض دائماً أو غير دائم كان موضوعاً للأبيض موصوفاً به أو كان نفس الأبيض . وهذه الصفة ليست صفة المكان والصحة . فإن قولنا : كل أبيض ، لا يفهم منه البتة أنه كل ما يصح أن يكون أبيض ، بل كل ما هو موصوف بالفعل بأنه أبيض كان وقتاً ما ، غير معين أو معيناً دائماً بعد أن يكون بالفعل .

وهذا الفعل فعل الوجود في الأعيان فقط ، فربما لم يكن الموضوع ملتفتاً إليه من حيث هو موجود في الأعيان كقولك كل كرة تحيط بذئ عشرين قاعدة مثلية ، ولا الصفة هي أن يكون للشيء وهو موجود ، بل من حيث هو معقول بالفعل موصوف بالصفة على أن العقل يصفه بأن وجوده بالفعل يكون كذا ، سواء وجد أم لم يوجد . فيكون قولك : كل أبيض ، معناه كل واحد ، مما يوصف عند العقل بأن يجعل وجوده بالفعل أنه أبيض دائماً ، أو في وقت أي وقت كان . فهذا جانب الموضوع .

وأما جانب المحمول فيقول : إن ههنا موجبات مطلقة ، وضرورية ، وممكنة . أما الموجبة الكلية المطلقة فينبغي أن نتلخص فيها ، ونعرف الفرق بين المطلق والضروري ، فنقول : إن ههنا أقوالاً كلها موجبات ، والأحوال فيها مختلفة . فنقول : إن الله حي ، أي دائماً لم يزل ولا يزال ، ونقول : كل بياض لون ، وكل إنسان حي ، ونعني لا أن كل واحد مما هو بياض لون لم يزل ولا يزال كذلك ، أو كل إنسان حي لم يزل ولا يزال كذلك ، بل إنما نقول : إن كل ما يوصف بأنه بياض ، ويقال له إنه بياض ، فإنه مادام ذاته موجودة فهو لون . وكذلك كل واحد مما يقال له إنسان . فإنه ليس لم يزل ولا يزال حيواناً ؛ بل مادام ذاته وجوهه موجوداً . ونقول : إن كل متحرك جسم ، ولنا نعني أن كل واحد مما يتحرك فإنما هو جسم ما دام يتحرك فقط ، بل وإن لم يتحرك ، إنما نعني أنه جسم ما دام ذاته

(١)الضروري هو الدائم الوجود الذي لم يزل ، ولا يزال ، ولا يمكن ألا يوجد ، ولا في وقت من الأوقات .

موجودا . والفرق بين هذا وبين الذي قبله أن هناك لا يفترق الحال بين قولنا : ما دام ذاته موجودا ، وبين قولنا : مادام بياضا . وههنا يفترق الحال بين قولنا : كل موصوف بأنه متحرك مادام ذاته موجودا ، وبين قولنا : مادام متحركا . ونقول : كل أبيض فله لوم مفرق للبصر ، ولا نعني أن كل واحد مما يقال له أبيض ، فيما دام ذاته موجودا ، فهو ذو لون مفرق للبصر ؛ بل مادام موصوفا بأنه أبيض . وأما الذي يوصف بأنه أبيض إذا زال عنه أنه أبيض لم تبطل ذاته . وحينئذ لا يوصف بهذا الوصف ، . ونقول : كل منتقل من الري إلى بغداد فإنه يبلغ مثر قرميسين ، ولا نعني أنه مادام موجودا أو مادام منتقلا إلى بغداد ، بل أنه له وقت لا محالة يوصف فيها بأنه يبلغ قرميسين . ونقول : كل حجر فإنه ساكن ، فإن هذا يجوز أن يكون له دائما ما وجد ، ويجوز أن يكون وقتا ما . لا بد من أن يكون وقتا ما ، ويجوز مع ذلك أن يكون دائما في بعضه ، ما دام ذاته موجودا ، اتفاقا لا ضرورة . فلا يكون في كل وقت ، إنما هو وقت ما . ونقول : كل مستيقظ فإنه نائم ، بمعنى كل واحد مما يوصف بأنه مستيقظ فإنه وقتا ما يكون نائما لا محالة ؛ وكل مستنشق فإنه نافخ ، ونعني كل موصوف بأنه مستنشق فإنه نافخ ليس ما دام ذاته موجودا ، أو مادام مستنشقا ، بل له وقت هو موصوف بأنه فيه نافخ ؛ وكذلك كان مولودا فإن له وجودا في الرحم ، أي كل شيء موصوف بأنه مولود فهو موصوف وقتا ما بأنه في الرحم ليس مادام موجودا . وأنت تعلم أن قولك : إن كل مولود فله وجود في الرحم ، وأن كل موصوف بأنه مولود فهو موصوف وقتا ما بأنه في الرحم . وليس هذا أنه موصوف عندما هو مولود بأنه في الرحم . فإن قولك : كل مولود هو كذا ، الذي معناه كل ما هو موصوف بأنه مولود ، أعم من قولك بشرط كونه مولودا ، أو لا بشرط كونه مولودا ، وأعم من أنه حين ما هو مولود أو حين آخر . ومن هذه ما يكون الوقت وقتا متعينا فيه ، كقولك : القمر يوجد له كسوف ؛ وقد يكون الوقت وقتا غير متعين ، كقولك : الإنسان يوجد له الاستنشاق .

وهذه كلها تشترك في أن المحمول يُوجبُ فيها للموضوع . فإن قال قائل : ليس هكذا ؛ بل قولك كل مستيقظ نائم كاذب ، إلا أن نقول : إن كل مستيقظ نائم في غير وقت يقظته . وكذلك يجب أن نقول : إن كل منتقل إلى بغداد فهو بالغ قرميسين في نصف قطعه

مسافته ، وإن كل مولود فهو موصوف بأنه في الرحم قبل ولادته . فتكون هذه المقدمات إنها تصدق بشرطة تزداد . فالجواب عن هذا من وجهين :

أحدهما ، أن كل نائم في وقت كذا فهو نائم وقتا ما ، وكل موصوف بأنه في الرحم قبل ولادته ، فهو موصوف بأنه في الرحم وقتا ما ، وكل بالغ قرميسين في نصف قطع مسافته فهو بالغ قرميسين لا محالة وقتا ما . فإن وجود الشيء للشيء فيما مضى ، ووجوده له فيما يستقبل ، ووجوده له في الوقت ، يختلف في أشياء ويتفق في شيء . وذلك أنه يختلف في الأزمان ويتفق في أنه وجوده له وفي نسبته إليه . فكذا وجود البلوغ أو النوم للشيء ، معنى يعم في الذهن وجوده له فيما مضى ، ووجوده له فيما يستقبل ووجوده له في الحال . وليس هو حل لإيجاب ليعين شيئا من ذلك بعينه ؛ بل هو حل لإيجاب لأجل هذه النسبة ، ثم يصير له ثلاثة أقسام : إيجاب في الماضي ، وإيجاب في المستقبل ؛ وإيجاب في الحال . فبين إذن ، أن المقدمات التي انتزعناها من المقدمات الزمانية صحيحة . فإذا أضفنا إليها الصغريات قلنا مثلا : كل مستيقظ نائم في وقت كذا ، وكل نائم في وقت كذا ، فهو نائم على الإطلاق ، أي بلا زيادة شرط ، أنتج : أن كل مستيقظ فإنه نائم . فتكون قضايا صحيحة ، وتشترك في أن فيها حملا موجبا .

والجواب الثاني هو أنا نساعد ، فنجعل المحمول ما جعلتموه . فهو أيضا صحيح لملا ذهبنا إليه . فإن كل منتقل إلى بغداد فهو موصوف بأنه بالغ قرميسين في نصف قط مسافته . وليس ذلك مادام منتقلا إلى بغداد ، اللهم إلا أن يقولوا : إن هذا الشرط يجب أن يكون في جانب الموضوع ، فيقال : إن كل منتقل إلى بغداد ، هو في نصف مسافته ، فهو بالغ قرميسين ، وكل مولود قبل أن يولد فهو في الرحم . فإن قالوا : هكذا قلنا ، ليس كلامنا في أن هذا صحيح أو فاسد ، وليس إذا كان هذا صحيحا كان الأول غير صحيح ، بل كلامنا : وهذه الزوائد مقرونة بالمحمول فلنجعل زيد المنتقل إلى بغداد موضوع مسألتنا ولننظر هل يحمل عليه ، أنه بالغ قرميسين في نصف مسافته ، أو لا يحمل عليه . فإن كان لا يحمل عليه ، فيكون مسلوبا عنه ، فيكون زيد المنتقل إلى بغداد مسلوبا عنه أنه بالغ قرميسين في نصف مسافته . فإما أن يكون هذا السلب عنه دائما ، أو مادام منتقلا إلى بغداد . وليس هذا مسلوبا عنه دائما ولا مادام منتقلا إلى بغداد ؛ بل في بعض زمان كونه منتقلا إلى بغداد . فإذا

انتفاؤه في بعض وقت انتقاله ، لا يمنع إطلاق السلب . فكذلك وجوده في بعض الوقت لا يمنع إطلاق الإيجاب ، فإن السلب والإيجاب لا يختلفان من حيث النسبة التي يتكون فيها قضيته ، ويكون فيها محمول وموضوع ؛ بل يختلفان في أن أحدهما يوجب والآخر يرفع . فالحق أذن ، أن هذا يصدق سلبه ويصدق إيجابه ، وأن القضايا نفس السلب والإيجاب فيها لا يتناقض ما لم يشترط الوقت والحال .

وإذا تقرر هذا فنقول : قد وقع خلاف بين المتقدمين في معنى القضية المطلقة . وليس ذلك خلافا حقيقيا ؛ بل خلافا في استعمال اللفظ . فذهب فريق إلى أن الإطلاق يعني به حال القضية من حيث أن فيها حكما ، أي سلبا أو إيجابا ، كيف كان ، بحيث يكون ذلك الحكم عاما لجميع وجوه التخصيص المذكورة ، غير ملتفت فيه إلى أن ذلك على أي الأقسام المذكورة بعد أن لا يشترط فيها ضرورة أو لا ضرورة . وذهب فريق إلى أن الإطلاق يعني به حال القضية من حيث إن فيها حكما ، أي سلبا أو إيجابا ، يكون موجودا بشرط أن لا يكون مادام ذات الموصوف بالموضوع موجودا ؛ بل ما خالف هذا ، فيكون المطلق " بهذا المعنى أخص من المطلق بالمعنى الأول .

والأمثلة التي تورد في التعليم الأول تغلب الظن على أن الغرض ما ذهب إليه الفريق الأول . فإنه وإن أورد في مواضع ، أمثلة يصدق فيها السلب والإيجاب معا ، فذلك على سبيل إبانة دعوى جزائية بمثال من جملة المطلقات في مثله لا يستمر الحكم الكلي . فقد بان من هذا أن قولنا : كل ب " آ معناه كل واحد واحد مما يوصف ويفرض أنه بالفعل ب " ، دائما أو غير دائم . فإنه موصوف أيضا بأنه آمن غير أن يلتفت إلى متى ذلك ، ومن أي الأقسام كان . فقوم جعلوا كونه بهذه الصفة ، هو كونه مطلقا ، لكن لم يعرفوا هذه الأقسام

(١) يقال باشتراك المطلق على ثلاثة أنحاء : أحدهما الموجود الدائم الوجود الذي لم يزل ولا يزال ، والثاني : الموجود في الموضوع مادام موضوعه موجودا ، مثل الزرقة في العين والقطمسة في الأنف ؛ والثالث : الموجود في موضوع والمركوز في موضوع مادام هو موجودا ، أي مادام زيد قاعداً . وكذلك زيد الموجود مادام موجوداً . والاضطراري الحقيقي هو الأول ، غير أن المطلق الحقيقي هو الذي يقال على المعنيين الأخير ، وهو المعنى الثاني والثالث ، وهو بالجملة الموجود بالفعل مادام موجودا ، أو مدام موضوعه موجودا .

كلها ؛ بل إنما عرفوا ثلاثة أقسام : أحدها أن يكون ب هو آ دائما ، والثاني مادام موصوفا بأنه ب" ، والثالث مادام موصوفا بأنه آ . فيكون قولنا : كل ب آ يتضمن هذه الأقسام الثلاثة وهو يعملها كلها . فيكون العموم إما على اعتبار هذا الثلاث فقط ، وإما على اعتبار الأقسام التي ذكرنا ، والخصوص بحسب قسمين حتى يكون المطلق بالمعنى الخاص ما ليس الحمل فيه دائما . وسيتضح لك تحقيق القول في أقسام الضرورة بعد .

الفصل الرابع

(د) فصل

في الجهات

أعني الإطلاق والضرورة والإمكان والامتناع

لنعد تقرير خلافهم في أمر المطلقة فنقول : قال بعضهم ، إن كونها مطلقة هو أن تحذف الجهة عنها قولاً وتصوراً حذفاً ، بمعنى أنه لا يلتفت إلى الجهة التي تجب لها في التصور ، حتى أن قولنا : كل إنسان حيوان ؛ وإن كان حقيقة الحال فيه أن الحيوان موجود لمكمل ما هو إنسان مادام ذاته موجودة فلا يلتفت إلى ذلك ؛ بل إلى ما تشارك فيه هذه القضية غيرها ، وهو أن الحيوان موجود للإنسان . فهو من حيث أنه موجود فقط فهي موجبة مطلقة . ومن حيث التخصيص فهي أمر أخص ، وهو أنها ضرورية . وكذلك قولهم : كل مستيقظ نائم ، أو كل حيوان متنفس ، فإنه يجب أن لا يلتفت فيه إلى ما يقابل الضرورة من حيث أنه كذلك وقتاً ما لا دائماً ما دام ذاته موجداً ؛ بل من حيث هو موجود من غير زيادة جهة تقال أو تتصور . فيكون المطلق أعم من الضروري . وقوم يجعلون المطلق من ذلك ما لا يكون المحمول موجوداً فيه دائماً . أو ما لا يجب ذلك في كل واحد وإن اتفق في البعض ؛ بل ما يكون الحمل وقتاً ما أو ما لا يجب أن يكون مادام ذات الموصوف بالموضوع موجوداً . وقوم يجعلون المطلق ما كان موضوعاته حاصلة بالفعل في زمان ما حتى يكون قولنا : كل أبيض ، معناه أن كل أبيض موجود بالفعل في زمان ما . فتكون الكلية الموجبة المطلقة على الرأي الأول معناه ما ذكرناه ؛ وعلى الرأي الثاني معناه كل واحد واحد مما يوصف عند العقل بالفعل أنه ب" دائماً أو غير دائم ، فهو موصوف بأنه آوقتماً لا محالة ، سواء كان معيناً أو غير معين من غير وجود دوام ؛ وعلى الرأي الثالث أن كطل واحد من الموجودين في وقت ما ب" ، فإنهم موصوفون بأنهم آ في ذلك الوقت . وهذا الرأي الثالث سخيّف مختل . فإن كل واحد من الموجودين في وقت ب" إذا لم يصرح بالشرط المذكور كانوا بعض ما يوصف بب" ، وقولك كل ب" أعم من ذلك .

وهنا قضايا موضوعاتها أمور لا يتلفت إلى وجودها ، ومع ذلك يحمل عليها محمولات لا تكون ضرورية ولا أيضاً ممكنة ؛ بل يحمل عليها بأنها توجد لا محالة وقتاً ما ،

كقولهم : كل دائرتين عرضيتين تتحركان دائئاً بالخلاف على محور واحد إلى قطبيه فإنهما تنطبقان وتنفصلان . فإن هذه القضية ليست ضرورية . فإن كونها ينطبقان أو منطبقين ليس دائئاً ، ولا أيضاً من الممكنات التي يجوز أن تكون أو لا تكون ، بل يجب أن يكون بالفعل وقتاً . ولا أيضاً حين حمل عليها هذا الحمل في هذا القول . فإنما يحمل عليها هذا الحمل باعتبار الإمكان ، وإن كان له مدخل إمكان . ومع ذلك مله فلا يعني أن ذلك فيما وجد وقتاً من الدوائر ؛ بل لا يلتفت إلى وجودها ؛ بل إلى ماهيتها فقط . فإذا ليست هذه ضرورية ولا ممكنة من حيث النظر الذي نعتبره . فين أنها تكون مطلقة ، ولا يكون المطلق ما ذهبوا إليه . والمعلم الأول يمنع من هذا الظن في المطلق صراحاً ، ويلزم من فرضه محالات نذكرها في خلال المباحث التي نحن متوجهون إليها بالاستقصاء .

وقد نبع من هذا المذهب مذهب آخر في أمر الجهات حتى التفت في أمر الضرورة والإمكان إلى أمر القضية في أن سورها يصدق ويكذب ، وترك أمر المحمول باعتباره إلى الموصوفات بالموضوع . فكان قولنا : كل حيوان إنسان ممكناً ؛ إذ كان يمكن أن يتوهم وقت من الأوقات لا حيوان فيه إلا الإنسان . فحيث يصدق أن " كل حيوان إنسان : . فتكون هذه حيث مقدمة وجودية صادقة . وقبل ذلك تكون مكنة إذا اعتبرت من حيث كون هذا السور صادقاً وقتاً ما . فإن حسب حاسب أن مقتضى هذا المثال غير ممكن فقد يمكن أن نطلب ذلك أمثلة من أمور أخرى من أنواع الأمور التي لا نهاية لها .

والفرق بين هذا الاعتبار والاعتبار الحتمي أنا لو فرضنا هذا الأمر واقعاً كان من حيث الوسر ، وصدقه ليس واجباً أن يدوم صدقه . ومن حيث الحمل كان الإنسان ضرورياً لكل واحد من الحيوانات الموجودين في ذلك الوقت . فإنه لم يكن الشيء الموصوف ذلك الوقت بأنه حيوان يجوز أن يكون موجود الذات ، وليس يوصف بأنه إنسان . لكننا سنوضح فيما يستقبل هذا الرأي التابع أيضاً غير صواب ، وأن الاعتبار في الضرورة والإمكان إنما هو بحسب مقايضة حال المحمول والموضوع . ويدخل عليه بعد ذلك السور وليس ذلك بحسب السور . وأما المذهبان الأولان فإننا لا نناقش فيهما بوجه . فإنه يجوز أن يعنى بالمطلق أيها أريد بعد أن يحفظ لكل اعتباره .

ولنعلم أن للقضية من حيث هي أحكاما ، ومن حيث هي قضيتها يوجد فيها الحمل دائما أحكاما أخص ، وكذلك من حيث يوجد فيها الحمل لا دائما أحكاما أخص . والأمثلة التي تورّد في التعليم الأول تدل على أن المطلقة بحسب الاصطلاح الأول هي العامة . وقد زعم قوم أنه لا مقدمة كلية إلا ضرورية . وقد غلطوا ، فإننا نجد كليات يكون الحمل في كل واحد من الموضوع لا دائما كما مر لك . فلا يجب أن يلتفت إلى ذلك . فإن ذلك كان من سوء فهمهم لما يرتد بالضروري . لكن الأولى بنا الآن هو أن نذكر الكلية الموجبة الضرورية ، فنقول : إن قولنا : كل ب " آ بالضرورة ، معناه كل واحد واحد مما يوصف بالفعل أنه موجود ب " كان دائما ب " أو كان وقتا ما ب " ، فذلك الشيء موصوف بأنه آ لا عندما يوصف بأنه ب " فقط ولا وقتا معينا ؛ بل مادام ذات هذا الذي يوصف بأنه ب " موجودا . فإن كان دائما موجودا فيكون دائما . وإن لك يكن دائما موجودا كواحد واحد من الناس فيكون مادام ذاته موجودا ، سواء كان ذاته نفس المعنى الذي في الموضوع مثل الموصوف بأنه إنسان - فإن الموصوف بأنه إنسان ليس شيئا إلا نفس الإنسان - أو كان الموصوف بأنه ب " قد يكون موجود الذات ولا يوصف بأنه ب " ، كما مثلنا لك قبل هذا .

بل نعود فنقول : إننا قد نستعمل لافظ الضرورة وهو الدوام في موضع : من ذلك أنا نقول : إن الله تعالى حي بالضرورة ، أي دائما لم يزل ولا يزال^(١) . ونقول : كل إنسان حيوان بالضرورة ، لا أنه كذلك فيما لم يزل ولا يزال ، ولكن مادام ذات الشيء الذي يقال له إنه إنسان موجودا ، أي مادام موصوفا بها جعل منه موضوعا . ونقول : إن كل متحرك متغير بالضرورة ، لا أنه دائم لم يزل ولا يزوال ولا أنه دائم مادام ذات المقول عليه إنه متحرك موجودا ؛ بل مادام متحركا . وإن كان يتفق أن يكون دوام ذاته موجودا أو كونه مقولا عليه إنه كذا واحدا ، كما نقول : كل إنسان فإن دوام وجود ذاته ودوام اتصافه بالإنسان واحد . ونقول : كل متحرك فهو بالضرورة جسم ، أي أنه كلما يقال عليه إنه متحرك كيف كان فهو مادام ذاته موجودا ، وإن فارق الحركة فهو جسم . ونقول للشيء إنه ماشي إنه ماشي بالضرورة مادام ماشيا ، ولا نقول ماشي بالضرورة وحده . ونقول : إن القمر يوجد له

(١) ومعنى ذلك أن الله تعالى واجب الوجود لذاته سبحانه ، أي لا يجوز عليه العدم .

الكسوف بالضرورة وقت كذا وكذا . وهذا إن صح عليه أنه يوجد له الكسوف مادام كاسفا بالضرورة فليس معناه ذلك المعنى . فإن شرط الضرورة في القول الثاني هو " مادام الكسوف موجودا " . وشرط الضرورة في القول الأول حصول وقت يكون القمر فيه في العقدة مقابلا للشمس . وهما وإن تلازما متخالفان . ونقول : كل إنسان فإنه يتنفس بالضرورة ، ليس وقتا معينا ، بل وقتا لا بد منه ؛ وليس أيضا معنى هذا أنه يتنفس بالضرورة مادام متنفسا وإن لازمه . وهذه كلها أقسام المطلق الكلي . وإنما الضروري المرسل فيها هو الذي يقال فيه المحمول أو سلب عنه مادام ذات المقول عليه الموضوع موجودا . والذي لم يزل ولا يزال يدخل في هذا .

وأما الموجبة الكلية الممكنة فكقولنا : كل ب " آ بالإمكان ؛ ومعناه إما أن كل واحد مما يوصف بأنه ب " دائما أو غير دائم ، فغير ضروري وجود آ وزلا وجود آ له إذا لم يعتبر شرط ، ولا يلتفت إلى أنه سيوجد له لا محالة وقتا ما ، أو يجوز أن لا يوجد البتة ، أو يجوز أن يصاحبه دائما ؛ وهذا الممكن مما يوصف بالفعل أعم من المطلق بالوجه الثاني . وإما أن كل واحد واحد مما يوصف بالفعل بأنه ب " دائما أو غير دائم ، فإنه في أي وقت يفرض ذلك الوقت موجودا له فإنه يكون أي مستقبل يخصه ، يفرض ذلك الوقت بحيث أنه يجوز أن يوجد فيه ذلك الحكم وأن لا يوجد ، ليس مستقبلا إلى مبتدأ آن محدود ، حتى تكون حيثشذ الموضوعات موضوعات مخصوصة ، وتكون الموضوعات التي توصف بأنها ب " في زمان معين ، ويكون المستقبل المعبر مستقبل وقت معتبر محدود . فلا يكون قولنا : كل ب " ، يشتمل على جميع ما يوصف بأنه ب " في كل زمان ، وذلك خلاف ما فرضناه .

وهذا المفهوم الثاني من الممكن أن يخرج عنه المطلق ، فلا يكون جزئيا تحته ، وزان جاز أن يكون شخص محدود يصدقان جميعا فيه . فإن زيدا إذا قعد ، فهو قاعد لا على الضرورة ، ولا أيضا بالإمكان بهذا المعنى ؛ بل بالإمكان بالمعنى الذي قبله ؛ إذ ليس هو هذا القعود دائم الوجود ولا دائم العدم مادام ذات الموضوع موجودا . وأما أنه ليس في الإمكان بهذا المعنى ، فلأن الإمكان بهذا المعنى يقتضي المستقبل ولا يلتفت إلى الحال ، وهذا ملتفت فيه إلى الحاضر فيكون هذا القعود بحسب اعتبار المستقبل ممكنا ، وبحسب اعتبار الوقت مطلقا ، إذ يعين ؛ ولا يكون أحد الاعتبارين داخلا في الآخر ، أو مقولا عليه ، وإن تلازما . وقد

يمكن أن يجعل كونه غير مستحق أن يتعين له وقت بالضرورة اعتبارا آخر للإمكان . فإن القعود ليس كالتنفس أو كالنزع للموت وقتا ما ، أو كالكسوف . فإن الشيء يجوز أن لا يقعد البتة ، وليس يجوز أن لا ينكسف القمر البتة . فيجوز أن يكون عدم الضرورة المطلقة وعدم الضرورة التي يقتضيها وقت لا محالة هو معنى الإمكان . فيكون قولنا : زيد قاعد ، يدخل في هذا الإمكان من غير اعتبار المستقبل ، وقولنا : زيد يتنفس لا يدخل في هذا الإمكان ؛ بل في القسم الأول الذي هو شيء غير ضروري دائم . وأما الإمكان الذي بمعنى غير ممتنع فيدخله كل شيء حتى الضروري . لكن المستعمل ، فيما أقدر ، أحد القسمين المذكورين .

فمن شاء أن يجعل للضروري والمطلق طبائع لا تتداخل البتة ، ولا تجمع في مادة واحدة ، جعل الضروري " الموجود " مادام ذات الموضوع موجودا ، والمطلق " ما يجب وجوده وقتا ما بعينه أو بغير عينه لا دائما " ، والممكن " ما لا يجب وجوده ولا سلبه وقت من الأوقات " فأما إن جعل الممكن " ما ليس ضروريا حقيقيا " دخل القسم المذكور من المطلق فيه ، وإن جعله " معتبرا بحسب المستقبل في أي وقت بعينه فرض " صارت المادة المشتركة بينه وبين المطلق الذي له وقت لا بعينه ، وإن لم يقل أحدهما على الآخر ، ولم يدخل فيه ، بل صاحبه في المادة ؛ فكانت المادة مطلقة باعتبار وممكنة باعتبار . وإن أخذ الممكن بحيث لا ضرورة فيه لا ضرورة دائمة ، ولا ضرورة بوقت ، انفرد الممكن عن المطلق فلم يشركه بوجه . فقد عرفت الطريق في تفهيم الجهات . وكان مثالك إنما هو في الكلّي الموجب . ولك أن تنقله إلى غيره .

وأما الموجبة الجزئية المطلقة ، كقولك : بعض ب " آ ، فمعناه بعض ما يوصف بالفعل أنه ب " سواء كان ذلك البعض دائما ب " ، أو وقتا ما ب " ، أو خلطا ، فإنه يوصف بأنه آ من غير بيان ، أو بشرط لا دائما . وإما الضرورية فأن يكون بعض ما يوصف بأنه ب " ، على أي الأحوال المذكورة شئت ، يوصف دائما بأنه آ ما دام الذات الموصوفة بب " موجودة ، والممكنة على ذلك النحو المذكور . ومن هذا القياس يعلم أن السالبة الكلية المطلقة والضرورية كيف تكون وكذلك الجزئية . وبالحقيقة فإن لغة العرب ولغات أخرى مما عرفناها لا يوجد فيها لفظ يدل على سلب كل إلا ويوجب أن يفهم منه أن لا شيء مما هو

موصوف بأنه ب" موجود له ألف البتة مادام موصوفا بأنه ب" ، وإذا قيل : لا شيء مما هو ب" آ ، ثم يوجد شيء مما هو ب" في وقت ما هو آ وإن كان السلب عنه وقتا ما آخر صادقا ، كان المفهوم من اللفظ كأنه قد انتقض . وإذا قيل : كل إنسان يتنفس ، فيرى إنسان لا يتنفس في ساعة من الساعات ، لم تر أن الكلام قد انتقض ، كما ترى أنه إذا قيل : لا واحد من الناس متنفس ، فإنه إذا وجد في وقت يتنفس ظن أنه منتقض ، اللهم إلا أن يُصرح ، فيقال : لا واحد من الناس متنفس دائما . فحيث لا يجعل مصادفة بعض الناس متنفسا وقتا ما مناقضاً لهذا . فإن شئنا أن نجد للسالب الكلي لفظا مطلقا يقع على الوجوه كلها لعموه ، فبالحرى أن نستعين بلفظ آخر مثل قولنا : كل ب" فإنه لا يوجد آ ، فيكون كأنا قلنا : كل واحد واحد مما هو ب" ، فإنه لا يوجد آ ، ويشبه أن لا تكون هذه القضية موجبة ، فإن حرف السلب فيها قبل الرابطة . ويشبه أن لا تكون لفظة " كل " وحدها تدل على إيجاب البتة ؛ بل على عموم . فإن جاء الحمل موجبا ، دل على إيجاب ، إما محصل وأما معدول ، كقولنا : كل إنسان يوجد لا عدلا . وإن جاء الحمل سالبا دل على سلب ، كقولنا : كل إنسان ليس يوجد عدلا . وكذا حال البعض ، فإني لا أجد كبير فرق بين قولنا : بعض الناس ليس بكاتب ، وبين قولنا : ليس بعض الناس بكاتب ، وإن لم تمنع اللغة أن يكون قولنا : كل إنسان ليس يوجد عدلا سلبا . فهذا هو السالب الذي يجب أن يستعمل في السب العام الذي تدخل فيه الوجوه المذكورة كلها . ويجب عليك أن تعرف الحال في المعنى المقصود في الموضوع والمحمول إذا كانت القضايا جزئية ، فإنها لا تفارق الكلية ، إلا أن الحكم فيها في بعض الموضوع .

الفصل الخامس

(هـ) فصل

في التناقض بين المقدمات ذوات الجهات

ويمحق علينا أن ندل على المناقضات التي تقع بين المحصورات المذكورة . فإن لقائل أن يقول مشككا : إن المذكور منها في الفن الثالث غير كاف . وذلك لأننا إذا قلنا : كل ب "آ ، وأردنا أن نراعي الزمان في قولنا : ليس كل ب "آ ، إذ هو أحد شروط النقيض ، عسر ذلك علينا . مثلا إذا قلنا : كل إنسان يتنفس ، أي في الوقت الذي يتفقن يتنفس فيه ، وقلنا : ليس كل إنسان يتنفس أي في الوقت الذي يتفق أن يتنفس فيه ، حتى يكون الوقت واحدا ، كان ذلك بالحقيقة مناقضا للأول . إلا أنا لسنا نراعي هذا في المواضع التي تستعمل فيها المناقضات ؛ إذ يس يتبين بهذا خلف البتة ، ولا يقع شك في أنه حين ما يتنفس ليس لا يتنفس ، وعلى ما سنشيع القول فيه ، ولا البراهين على أحوال المقدمات السالبة المطلقة بوجه ، نحو مثل هذا . فإن هذا مما لا يشك فيه . وإن حصل زمان واحد لناخذه من حيث هو وقت في نفسه ، لا من حيث هو وقت مؤقت بالتنفس يعذر ذلك ، فلم يمكن تحصيله . والفرق بين أخذ الوقت من حيث هو وقت في نفسه ، وأخذه من حيث هو وقت مؤقت بالمحمول ، أنه إذا قيل : إن القمر ينكسف نصف ليلة كذا ، وقيل : إن القمر ليس ينكسف نصف ليلة كذا ، كان ذلك مما يشك فيه ، ويحتاج إلى بيان ، وكان التناقض حاصلا مع ذلك . وأما إذا قيل : إن القمر ينكسف وقت كسوفه ، وليس ينكسف وقت كسوفه ، فإنه وإن كان هذان القولان كالأولين في أنها متناقضان فليس يقع خلاف البتة في أن السالبة منها مسلمة لا يقع فيها الشك .

ويجب أن نعلم أن زمان الحمل في الواحد يجوز أن يعين . وأما في القضية الكلية ، وفي كل واحد ، فكيف يمكن أن يعين ، حتى يعتبر في السب ، فيكون السلب بإزائه . فإن أهملنا مراعاة الزمان والوقت أمكن أن تصدق الكليتان المتضادتان ، كقولهم : كل إنسان متحرك ، وكل إنسان ليس بمتحرك . كما أن التعليم الأول قد استعمل قولنا : كل فرس مستيقظ ، صادقا ؛ مع قولنا : كل فرس نائم . أي ذلك في وقت والآخر في وقت آخر . وإنها كنا نقول : إن المتضادات لا تصدق معا إذا حُفظ فيها شرائط النقيض ، وكانت الأزمنة فيها

واحدة . وذلك أمر قد يكون في نفس الأمر . وأما نحن فيعسر علينا أن نورد ذلك . فإنا إن قلنا : كل ب"آ ، وكانت الأزمنة متفرقة ، لكل واحد زمان لآخر ؛ ثم قلنا : ليس كل (آ) ، لم يمكننا أن نشير بهذا إلى الزمان الذي لكل واحد خاصا . فإنه ليس كل ب"آ ، في زمان واحد . نعم لو قلنا : ليس بعض ب"آ ، أي ليس بعض ب"آ في الزمان الذي قيل فيه إنها ، لكان ربما آمن أن يكون ذلك البعض واحدا ، ويتعين زامنه . ولكن هذا إنما كان يكون حقا لو كان زمان ذلك البعض منقوفا به مصرحا . وأما إذا كان معنى ذلك في زمان ما ، ولم يعين ، فكيف يكون قولنا : ليس بعض ب"آ ، يدل على أنه ليس في ذلك الزمان الذي لم يعين . وأما إن أريد أيضا أنه ليس آ ، في زمان ما ، أمكن أن يصدق القولان . فإن عني أنه ليس آ ، في الزمان المعين الذي يكون فيه آ ، كان صدق السالبة بيننا بنفسه في كل موضع ، ولم ينفع في الخف ، وليس كذلك . على أننا نستعمل عبارة " ليس بعض ب"آ " فقط ؛ بل قد نستعمل عبارة " ليس كل " . وهذا التأويل لا يستمر حيث نقول : " ليس كل " . وسيأتيك من البيانات لهذا ما يزداد به استبصارا في موضعه . وأيضا ليس يمكننا أن نقول : إن نقيض قولنا : كل ب"آ ، هو قولنا : ليس كل ب"آ ، على معنى أنه ليس ما دام كآب" موصوفا ب" هو آ حتى يكون لهذا الضرب من المطلق نقيض مطلق . وذلك لأنها قد يصدقان معا ؛ لأنه يمكن إذا كان قولنا : كل ب"آ ، أي في وقت من أوقات كونه ب" ، صادقا ، أن يصدق معه ليس كل ب"آ ، أي مادام موصوفا ب" . واللفظ لا يوجب منع الاعتبارين جميعا . ولذلك قد قالوا في أمثلة المطلقات : كل فرس مستيقظ ، وكل حيوان متحرك بالإرادة ، أي بالفعل حتى لا يصير ضروريا . وليس ذلك دائما ما دام موصوفا بالموضوع . فإن اقتصر على التثليث في القسمة كانت المناقضة سهلة . فكان إذا قيل : كل ب"آ ، وكان إطلاقه أن كل ب"آ دائما ، ثم قيل : ليس كل ب"آ ، أعني دائما ، أو قيل : كل ب"آ ، وكان إطلاقه أن كل ب"آ ، مادام ب" موصوفا ب" ، ثم قيل : ليس كل ب"آ أي مادام موصوفا ب" كان متناقضا ، أو قيل : كل ب"آ ، أي مادام موصوفا ب" ثم قيل : ليس كل ب"آ ، أي مادام موصوفا بأنه آ ، كان متناقضا .

لكن نفس الإطلاق لا يوجب أحد هذين المعنيين بعينه ، ولا الحدود المذكورة في التعليم الأول تساعد أن يكون الحكم كله على هذا الاعتبار . فيجب أن يطلب عاما لذلك

كله . فعسى ذلك هو أن لا يكون موصوفا بأنه آ ، مادام الشرط الذي في الموجب . ويعرض ههنا من الضلال أيضا ما ذكرناه فيما سلف . فإن حكم الشرط فيه حكمك الوقت . وإنه وإن كان نقيضا فليس يمكننا أن نستعمله على بصيرة . لكن اعتبار القسم الثالث من الهذر والهذيان ، أي القسم الذي يقال فيه : كل ب " آ ، مادام موصوفا بأنه آ ، وكذلك نقيضه ، وهو أنه ليس كل ب " آ في الوقت الذي هو آ ، فإن هذا السالب لا يصدق البتة . ولا يكون لهذا الاعتبار في الإطلاق فائدة إلا أن يصرح بالضرورة ، فتقلب القضية عن حالها ، وتصير كأنه يقول : كل ما يوصف بأنه ب " ، فإنه بالضرورة ودائما مادام ذاته موجودة يوصف بأنه آ ، مادام ألفا ، ويكون الألف ليس هو المحمول بل جزءا من المحمول . ويكون المحمول هو أنه مادام ألفا فهو آ . وهذا المحمول لا يفارق موضوعه البتة ؛ بل هو ضروري له . فكذا في الجانب الآخر إذا اعتبرت هذا انقلبت القضية في الموجبة والسالبة ضرورية ؛ بل يجب أن يلتفت في المطلقات إما إلى الوجود فقط ، وإما إلى أن الوجود غير دائم . وأما أنه مع أي شرط يجب ، فهو أمر يلحق المطلق بالضرورة ، وبغير المحمول عن كونه محمولا إلى كونه جزءا محمول . وإذا كان كذلك فيجب أن يكون المطلق أما أن يعتبر فيه نفس الوجود غير ملتفت إلى الدوام وغير الدوام ، أو الوجود ملتفتا فيه إلى غير الدوام فقط حتى تدخله الأقسام . ولا يلحق بذلك شرط من الشرائط التي يجب معها الوجود ، وهي الشرائط التي تعين الوجود في وقت الوجود وتوجهه . وقد علمت أن نفس قولك : إن هذا موجود وليس دائما ، غير قولك : إنه موجود وجب وجوده لوجود كذا ، وإن ترافقا في وقت ؛ وإذا لم تدخل الشرائط الموجبة للوجود في الإيجاب ، فيجب أن لا تدخل في السلب المناقض .

نعم إذا كان شيء يوافي الضرورة وليس نفس الضرورة كالقسم الثاني من الأقسام الثلاثة ، كقولك : كل ب " آ ، أي كل ب " فإنه يكون آ عندما يكون ب " . ثم نقول : ليس كل ب " آ ، إذ قد يكون (، ولا يكون آ . ففي مثل هذا يتميز التناقض ، ويكون الشرط معقولا واحدا بعينه ، وإن لم يصرح . فلو كان قولنا : كل ب " آ ، المطلقة ، إما أن تكون عامة تعم الضروري الدائم ، والذي هو ضروري مادام الشيء موصوفا بأنه ب " ، ولا شيئا آخر ، أو كانت المطلقة ما تكون بشرط ، مادام الشيء موصوفا بأنه ب " فقط ، لا مادام موجود الذات . حتى يكون قولنا : كل ب " آ لا دائما ، مادام ذاته موجودا ؛ بل عند وقت

ما هو ب" . يلتفت إلى أنه ليس دائما مادام ذاته موجودا ، ولا يلتفت إلى وجود الشرط بالفعل حتى يصير ضروريا . فإنه وإن كان لا شرط لتصديره ضروريا إلى ذلك الشرط مثلا ، فقد علمت أن بيت اعتبار كونه غير جائم ، وكونه لازما بشرط فرق ، وأن الالتفاتين والاعتبارين مختلفان ، لكن إذا قيل بعد هذه الشروط : إنه ليس كل ب

أ ، أي قد يكون الشيء ب" وليس آ من غير التفات أيضا إلى شرط سيكون مناقه وإنما كان يكون هذا لو أنا إذا رفعنا الثالث الذي لا فائدة فيه لم يبق إلا هذان القسمان ، فكان المطلق إما الأمر الذي يعمهما أو الثاني منهما . لكن ليس الأمر كذلك . فإن الأقسام كما علمت كثيرة ، وصاحب التعليم الأول مثل في المطلقات بمثل قوله : كل فرس نائم وكل فرس مستيقظ . فلا يتفجع بهما إذا صرفا إلى أحد الوجهين المشهورين . فيجب الآن أن نصطلح فنقول : إن كانت المطلقة يكون لها من المطلقة مناقض مستعمل ، فالمطلقة ليست إلا أحد هذين القسمين المذكورين الآن . ولنجعل جميع الكلية الموجبة التي قد يوجد لموضوعاتها اتصاف بها وضعت معه في زمان ما ، والمحمول مسلوب ما ، كذبة ، حتى يكون قولنا : كل فرس مستيقظ ، كاذبا . لأننا نرى فرسا نائما ، فيكون فرس ما ليس بمستيقظ . ولكن يبقى أن نعطي العلة في كون قولنا : فرس ما ليس بمستيقظ ، صادقا . وليس هذا السلب عنه مادام فرسا ؛ بل في وقت ما . وفي الإيجاب ، من شرط الصدق أن يكون الاستيقاظ موجودا مادام فرسا ، لا في وقت من أوقات كونه فرسا . فإن قال قائل : إن السبب في العموم ، فليس ذلك بحل للشك في الشخص . وذلك لأن قولنا : كل فرس ، يتناول عدد الأفراس ويعمها ، ليس عدد الأفراس وعدد الأوقات معا ؛ لأنه سر لموضوعات الفرس الكلي لا سور الأمرين جميعا ، أي أشخاص الأفراس وأشخاص الأزمنة . فإن اشترطنا في السبب أيضا ما نشترطه في الإيجاب ، فلم نعن أنه ليس بمستيقظ عندما هو نائم ؛ بل عينا أنه غير موصوف بالاستيقاظ ، لا تندري متى عسرت المناقصة . وكلن كان المفهوم أشد مناسبة للقول . فإن هذا أولى بأن نفهمه من لفظ القول ، إذ كونه مستيقظا ، أعم من كونه مستيقظا في وقت بعينه ، أو لا في قوت بعينه ، بل وقت كيف اتفق ، أو دائما ؛ إذ كل مستيقظ دائما فهو مستيقظ ، وليس كل مستيقظ مستيقظا دائما ، وكل مستيقظ وقتا ما غير دائم مستيقظ ، وليس كل مستيقظ مستيقظا وقتا ما غير جائم ، وليس

أيضا معنى أنه مستيقظ أنه مستيقظ عندما يتكلم ولا في آن بعينه ؛ إذ كل إنسان ليس حيوانا الآن . فإن استعملنا المطلق على ها الوجه ، استعملناه من حيث يوجبه نفس الأمر . وإن استعملناه على الوجه الذي يوجد فيه للمطلق نقيض مطلق ، استعملناه بحسب اصطلاح يصطلح عليه فيما بيننا . على أن لا نقول : " كذا " البتة ، ونعني " كذا " الذي يجب أن يعني به ؛ بل إذا قلنا : " كذا " ، قلنا : وحين يعني " كذا " المصطلح عليه . وأنت تعلم أن هذا حجر وتكلف . فإذاً إن قلنا : كل ب " آ ، فعسى إنها يكون نقيضه أن بالضرورة ليس كل ب " آ ، أعني النقيض الذي يمكننا استعماله ، وتدل عليه ألفاظنا التي ننطق بها ، ولا يمكننا أن ننطق إلا بها . لكنه ليس يلزم إذا قلنا : كل ب " آ ، وكذب أن يصدق لا محالة بالضرورة " كل ب " آ " ؛ فإنه قد يكذب ذلك لصدق قولنا : بعض ب " يمكن بالإمكان الخاصي أن لا يكون آ البتة في وقت من الأوقات . وهذا القول لا ينافي كذب قولنا : كل ب " آ . فإذاً المناقض هو الأمر الجامع لهما ، وهو أنه يمكن أن لا يكون كل آ وبعض ب " آ البتة ألفا بالإمكان العام . فإنك تعلم أننا إذا قلنا : كل ب " آ على الإطلاق الذي يعم الضرورة وغير الضرورة ، وصدق ، كذب هذا ، لأنك إذا قلت : يمكن أن لا يكون بعض ب " آ البتة بالإمكان العام ، وكذب ، صدق ، بل وجب أن يكون كل ب " آ ، إما بالضرورة أو إطلاق غير ضروري . لكن قولنا : يمكن أن لا يكون بعض ب " آ البتة ، بالمعنى العام ، هو مثل قولنا : ليس بالضرورة بعض ب " آ وقتا ما ، وليس هذا نقيض الضرورية حتى يمنع ذلك أن يكون نقيض غيرها ، فإن زيادتنا في مقدمة البتة وفي أخرى وقتا ما غيرت الأحوال . وأما إذا أخذ المطلق بالمعنى الأخص ، فإن السالبة والموجبة الضروريتين جميعا إذا صدقا ، كذب ذلك . وذلك يكذب إن صدق الممكن بالمعنى الأخير الذي هو : أن يجوز وجود الشيء الموضوع وعدمه ، ولا يعرض له المحمول بالجائز المعروف أصلا . مثاله أنك إذا قلت : كل ب " آ أي وقتا وحالا لا دائما ، فإن كان هذا السلب يجب دائما أو بالإيجاب يجب دائما ، أو يتفق في البعض أن يوجد ويعدم ، ولا يعرض له آ البتة ، كذب في جميع ذلك أن كل ب " آ ، ولم يجب أن يصدق شيء من ذلك بعينه . وليس يمكنك أن تجد سلبا واحدا يعم جميع هذه ، فإن السلب لا يدخل فيه الإيجاب . ولا تجد أيضا إيجابا يقابل ذلك ، لأن الإيجاب لا يكون مناقضا للإيجاب . والسلبان يعمهما

شيء واحد . فعسى أن تحتال فتزيد في السلب فتقول ليس كل ب " آ ، وقتا بعينه لا دائما ؛ بل إما بعضه أو بعضه لا البتة . فنقول الآن : إن المطلقة بالمعنى العام الموجبة الكلية ، كقولنا : كل ب " آ ، يخرج عنها شيان : أحدهما بالضرورة بعض ب " ليس آ ، والثاني اتفاقا بعض ب " ليس آ البتة . فإنه إذا كان الإيجاب دائما أو وقتا ما لا محالة فذلك داخل في المطلق العام ، فيجب أن يكون البعض مسلوبا عنه دائما . وسلب آ عن البعض دائما ما وجد ذات ذلك الشخص لا يجب أني كون ضروريا ؛ بل يجوز أن يكون الممكن مسلوبا عن البعض دائما في مدة وجوده ؛ بل الدائم السب أو الإيجاب الضروري مادان دوامه بحسب طبيعة كلية الموضوع ، لا بحسب شخص ما . فإن المسلوب عن شخص ما ، دائما ، قد يكون غير الضروري . فلذا هذا النقيض أيضا ، وهو السلب دائما عن البعض مطلق ؛ إذ قد يشتمل على الضروري وغير الضروري . فأما إن كان المطلق مأخوذا بحسب المعنى الخاص ، فنقيضه سلب ذلك الإطلاق ، وهو سلاب الإطلاق الخاص لا السلب المطلق . فإن سلب الإطلاق قد يجوز أن يكون غير السلب المطلق ، كما أن لب الضرورة غير ضرورة السلب ، وسلب الإمكان غير إمكان السلب . فيجوز أن يكون المطلق الموجب إنبا هو كاذب ، لا لإيجابه ، بل لإطلاقه ، إذ هو ضروري الإيجاب . فهذا يجوز أن يكون كاذبا ، لأن الحق ضرورة السلب . ويجوز أن يكون كاذبا ، لأن الحق إمكان سلب دائم في البعض . وجميع هذا يشترك في سلب إطلاق الإيجاب ، وإن لم يشترك في سلب المطلق الإيجاب ، فيكون حيثئذ نقضه ليس كل ب " بالإطلاق آ ، بل هو بالضرورة موجب فب البعض أو دائم السلب عن البعض . وهذا ليس سلبا مطلقا ؛ بل سلب الإطلاق . وإن كانت الكلية سالبة مطلقة عامة فمقابلها أيضا جزئية موجبة دائمة الإيجاب في البعض على الوجه الذي يعم النحويين المذكورين . وأما إن كانت مطلقة خاصة فيقابلها أحد الأمور الثلاثة : إما ضرورة السلب في البعض ، أو ضرورة الإيجاب ، أو إيجاب دائم في البعض غير ضروري . وهذه الثلاثة لسنا نجد لها إيجابا واحدا تشترك فيه ، كما كان يوجد هناك سلب واحد مشترك فيه . وأما الجزئية الموجبة كقولنا : بعض ب " آ على الإطلاق العام فيشكل الأمر فيها . هل يقابلها الضروري والإمكان معا . فإن يشبه أن لا يصح سلب الممكن عن كل شخص منها سلبا دائما . فإن كان لا يصح ، فيكون بعض الأشخاص يوجد فيها الممكن

وبعضها لا يوجد فيها ، فيدخل في المطلق ولا يناقضه ، ويبقى الضروري هو الذي يقابله . وإن صح السلب ، فيكون الدائم حيثئذ يقابله ، ويكون الدائم غير الضروري ، ويكون الضروري ما لطبيعته يستحق أن يدوم سلبه عن كل شخص هو مسلوب عنه ، والدائم ما يكون لطبيعته أو اتفاقا . وليس على المنطق أن يعرف هذا بالحقيقة من حيث هو منطقي . فلنأخذ أن مقابلة السلب الدائم ، حتى إن كان لا دائم إلا ضروريا ، فذاك ، وإن كان دائم غيره فقد أتى بالنقيض والممكن . فإنه يشبه أن لا يشكل أنه لا يتفق وجوده لكل شخص دائما ، كما كان يشكل عدمه . فإن العدم كأنه أليق بالمكان ، فيكون النقيض ههنا الدائم . فنقيض قولنا : بعض ب " آ ، ليس شيء من ب " آ ، البتة . ونقيض قولنا : ليس كل ب " آ ، أن كل ب " آ دائما ، على أن يفهم من الدائم ما فهمت . فإن كانتا مطلقتين بالمعنى الخاص لم يجب أن يكون مقابلهما شيء بعينه ؛ بل كان الضروري الموافق في الكيف والدائم المخالف في الكيف ، بعد أن يخالف في الكم ، داخلين في نقيضه . وأما قولنا : كل ب " آ بالضرورة ، فنقضيه ليس بالضرورة كل ب " آ . وإن وجد أو جوز أن يكون كل ب " آ دائما ويلزمه ، يمكن بالمعنى الأعم أن لا يكون كل ب " آ . وقولنا : بالضرورة لا شيء من ب " آ ، فإن نقضيه الحقيقي ليس بالضرورة أي شيء من ب " آ ، إما بالإمكان أو بضرورة الإيجاب ، فإن ذلك بالحقيقة إيجاب . ويدخل في قولنا : يمكن أن يكون بعض ب " آ ، الإمكان الأعم ، وقولنا : بالضرورة بعض ب " آ ، نقضيه : ليس بالضرورة ولا شيء من ب " آ ، ويلزمه يمكن أن لا يكون شيء من ب " آ ، الإمكان العام . وقولنا : بالضرورة ليس بعض ب " آ ، فإن نقضيه بالحقيقة أنه ليس بالضرورة ليس كل ب " آ ، ويلزمه يمكن أن يكون كل ب " آ ، الإمكان العام .

وأما في باب الإمكان ، فإننا إذا قلنا : يمكن أن يكون كل ب " آ ، فنقضيه ليس يمكن أن يكون كل ب " آ ، بل يجب أو يمتنع أن يكون مطلقا على حسب أحوال الممكن ، ولا يلزمه بالضرورة ليس كل ب " آ على ما ظن . فإن ذلك في سلب الممكن الأعم . وقولنا : يمكن أن لا يكون شيء من ب " آ ، نقضيه : ليس يمكن أن لا يكون كل ب " آ ، بل يجب أو يمتنع أو بالإطلاق على حسب أحوال الممكن . ولا يلزم بعينه إيجابا في البعض ، ولا يوجد

لأصناف ما يصدق مع كذب الممكنة الكلية شيء واحد يعمها ، وعلى هذا ففس في الجزئيتين .

الفصل السادس

(هـ) فصل

في حد القياس المطلق العام

قد عرفت إذن المقدمة والمقول على الكل إيجاباً وسلباً ، والجهاً والتناقض فيها . وكما أن القياس من حيث هو قياس يشترك فيه البرهاني والجدلي وغير ذلك ، فكذلك المقدمة من حيث هي مقدمة ؛ بل إنما تكون المقدمة برهانية وجدلية وغير ذلك بفروق أخرى بعد كونها مقدمة . فالبرهانية تكون أحد جزئي التناقض ليس أيهما اتفق ؛ بل الحق منهما ، مثل الأولية أو المحسوسة ، والمستندة إلى الأولية والمحسوسة أو شيء آخر إن كان يجري مجرى ذلك . وهذه لا تكون إلا واحدة . وأما الجدلية فإنها تكون للمجيب ما هو مشهور ومحمود وربما كان المتقابلان معاً مشهورين ، فكان كل واحد منهما بالقوة للمجيب مقدمة جدلية . فكأن القياس إذا أراد أن ينصر وضعا وانتفع بأحد المتقابلين استعمله ، ثم إذا أراد أن ينصر مقابله وانتفع بالمقابل الثاني أخذه واستعمله . وأما بحسب وضع واحد فيتعين له مشهور واحد .

وأما السائل فإنها ينتفع بما يتسلمه من المجيب ، ولا يتعين ما يستلمه من المجيب . وربما بدأ فاستعمل مشهوراً ، وإن لم يتسلم من المجيب . وكان حيثن حكم المشهورين المتقابلين للسائل على ما هو للمجيب ، في أنه يُنتفع بالطرفين جميعاً . وأما الذي يكتسبه بالتسلم ففي أكثر الأمر إنما ينتفع بأحد النقيضين بعينه إذا نحا نحو إنتاج مقابل ما ينصره المجيب على الاستقامة . وقد ينتفع بالثاني في إنتاج خلف عليه . وربما أمكن أن ينتج من كليهما مقابل ما ينصره المجيب ، وذلك لأنه لو كان مثلاً ينتج : أن كل إنسان حيوان ، من تسليمه : أن كل إنسان حساس ، وكل حساس حيوان ، ثم يلم له : أن كل إنسان عديم الحس ، وسلم أيضاً : وكل عديم الحس حيوان ، أمكنه أن ينتج ذلك بعينه .

فالمقدمة البرهانية تحالف الجدلية بأنها واحدة بعينها من طرفي النقيض دون الأخرى ، وأن نقيضها لا يكون مقدمة لقياس برهاني البتة ينتج ما انتجه الأول بعينه ولا لنتيجة أخرى ، كما كان المحمودان المتقابلان يكونان مقدمتين للقياس الجدلي ؛ إذا كان أي طرفي النقيض تسلمه ، مقدمة للقياس الجدلي . لأن البرهانية لا تثير برهانية البتة بسبب التسليم أو المنع فإنها لا يُلتفت فيها إلى التسليم البتة . وهذه الفصول كلها واردة بعد كون المقدمة

مقدمة . فإن كونها مقدمة غير كونها مقدمة برهانية أو جدلية . وإنما هي جزء القياس المطلق من حيث هي مقدمة ، لا من حيث هي مقدمة برهانية أو جدلية . فالنظر في صورة القياس والمقدمة مما يجب أن يقدم على النظر في مادتهما . وإذا النظر في الشيء يتبع النظر فيما يشبهه ، وليس به أو يرجع إليه في قوته . وليس أن نعلم الشيء نفسه يكون في صناعة ، وأن نعلم ما يشبهه يكون في صناعة أخرى . فالأمور التي تحكي القياس ، لأجل الصورة لا لأجل المادة ، ويُرجع إليها من جهة الصورة ، وأنحاء الغلط الذي يقع في القياس من جهة الصورة . والعوارض التي تلزم القياس من جهة الصورة حقها أن تذكر في هذا الفن . فحري أن نتكلم في هذا الفن في الاستقراء ، والمثال ، والضمير ، من جهة الصورة ؛ ونتكلم أيضا في تركيب القياس ، وتحليله ، وفي الأمور التي تشبه القياسات ، وفي البيان الدوري ، وعكس القياس ، وانعكاس القياس بسبب النتيجة ، وارتداد الخلف إلى المستقيم والمستقيم إلى الخلف . فتين من حال النظر في كل باب منها أنه نظر في أمر يتعلق بصورة القياس . فإذا استعملنا الكلام في ذلك ، انتقلنا إلى بيان أحوال مادة مادة . وأما الحدود فإنها الأجزاء الذاتية للمقدمات إذا حل عنها الجزء الرابط ، فيبقى في الحملات الشيء الذي هو الموضوع ، والشيء الذي هو المحمول . وأما السور والجهة فدواخل . وأما الرابطة فذاتية للمقدمة حتى تكون مقدمة ، ولكنها تبطل عند الانحلال ، ولا يكون ما تنحل إليه المقدمة ما يبطل عند الانحلال ، فلا يكون حدا للمنحل ، فإن الحد هو ما تنحل إليه المقدمة . وفي الشرطيات إذا أسقطت حروف الشرطيات والأجزاء وحروف العناد التي بها الارتباط بقي المقدم والتالي . وسميت هذه حدودا لأنها أطراف للنسبة تشبيها بالحدود التي في نسب الرياضيين .

وأما القياس فهو قول ما إذا ما وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء الموضوع بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها من الاضطرار . فالقول ههنا كاجنس للقياس . فينبغي أن ينظر أنه جنس للقياس المعقول المتصور في النفس ، أو جنس للقياس المقول . فنقول : إن القياس يقال بالتشابه على الشئين ، فيقال قياس للأفكار المؤلفة تأليفا ما في النفس فتؤدي إلى تصديق في النفس بشيء آخر ، ويقال قياس للقول المؤلف من قضايا يلزم عنها غيرها ، وليس من حسي هو قول مسموع فقط ، فإن الأقوال المسموعة لا يلزم

عنها قول آخر البتة . فإن اللفظ لا يجب أن يتبعه لفظ آخر أو لا يتبعه ، ولكن من حيث هو قول مسموع دال على معنى معقول ، وليس من حيث هو قول مسموع دال على معنى معقول ، على أن يكون قولاً مسموعاً هذا السماع ؛ بل لأنه قول مسموع فقط على الإطلاق غير مخصص بلغة دون لغة . فإنه لا يصح أن يكون اللازم أو الملزوم ما تدل به لغة دون لغة ؛ بل على الإطلاق أي لغة كانت . ومعنى اللازم أن يكون ذلك اللفظ يجب الإقرار بمعناه . وكما أن القياس يقال على هذين ، فالقول الذي هو كالجنس للقياس يقال على هذين . فالقياس المسموع على الوجه الذي قلناه ، جنسه القول المسموع ، ولقياس المعقول جنسه القول بمعنى المعقول . لكن القياس المعقول قد يكفيننا وحده في تحصيل الغرض الذي في القياس ، إذا كان المطلوب برهانياً . وأما في الجدلي والخطابة والسوفسطائية والشعر ؛ فإن القياس المسموع لا يستغني عنه في إفادة الغرض الذي في كل واحد منها ، وكذا في الامتحانات التي تستعمل ، وسنذكرها في مواضعها . فهذا معنى القول المأخوذ في جنس القياس .

وأما قوله : إذا وضعت فيه أشياء ، يعني : إذا سلمت الأشياء التي فيه ، وليس يعني : أن تكون بنفسها مسلمة ؛ بل وإن كانت عندك منكراً أو في نفس الأمور ، لكنها إذا سلمتها لزم عنها غيرها . وهذا يعم البرهاني والجدلي والخطابي والسوفسطائي والشعري وقياس الخلف . فإن القياس الجدلي إنما لا يوجب الحق حيث لا يوجب ، لأن مقدماته تكون في نفسها غير حق ، لكنها مع ذلك إذا سلمت يلزم عنها ما يلزم . والسوفسطائي الذي فيه اشتراك الاسم فإنه يوهم مع ذلك تصوراً لذلك الاسم على أنه معنى ، فإذا سلم ما فيه على الوجه الذي يأخذه السوفسطائي لزمته منه النتيجة . مثال ذلك : إذا قال السوفسطائي : الماء له عين ، وكل ما له عين يبصر ، فالماء يبصر فإن هذه المقدمات إذا سلمتها على نحو ما أخذ ، لزم المطلوب بها ؛ إذ لا يخلو حيثئذ من وجهين : إما أن يعني بقوله : إن الماء له عين ، عين ينبوع ، أو عين الحديقة ؛ أو يعني بقوله : إن له غينا ، أن له شيئاً يسمى عيناً . فلماذا سلمت المقدمات على أي الوجه كان ، حتى كان كأنك تقول : إن الماء له عين ينبوع ، وكل ما له عين ينبوع فإنه يبصر ، أو الماء له عين حديقة ، وكل ما له عين حديقة فهو يبصر ، أو الماء له " ما يسمى عيناً " ، وكل ما له " ما يسمى عيناً " فهو يبصر . فإنك إذا سلمت هذه ، وإن

كانت كاذبة ، لزمّت النتيجة . فأما أن تحالف في التلّسيم ، لم يكن ما نقوله قياسا ؛ أعني إذا لم يكن الأوسط عينا بمعنى واحد ، لم يكن ما قاله قياسا البتة ، وإن سلمتها ، لأنها لا يلزم من تسليمها - والأوسط مختلف - شيء . وأمثال هذه القرائن الغير المنتجة ، فإنها ليست بقياسات سوفسطائية ، بل هي قياسات سوفسطائية . ومعنى هذا أنها ليست في أنفسها قياسات ، ثم تنسب إلى السوفسطائي ، أي ليس إذا سلم ما فيها - وإن كان على سبيل اللفظ - يلزم عنها المطلوب . كما أن أشياء في أنفسها قياسات ثم تنسب إلى الجدليين ، فيكون كونها سوفسطائية وجدلية مخصصات لها بعد كونها قياسات . ومن شرطها أنك إذا سلمت ما قيل فيها ، لزم عنها غيرها . فأما لم يكن هكذا فليس قياسا البتة ، حتى تخصص بأنها قياسات سوفسطائية ، لكنها قياسات سوفسطائية عادة نحو ما نقول : إن هذا إنسان مائت ، ونقول : هذه فضة زيف ، ويعنى بها أنها أشياء شبهت بالقياسات ، فيقال لها قياسات مشبّهة مجازا واستعارة ، كما يقال : حيوان مَصُور وإنسان مصنوع .

والنظر في معرفة كل شيء على وجهين : أحدهما في أن نعرفه ، والثاني أن نعرف ما يشبهه ، وليس هو . فالنظر في كلا وجهي القياس السوفسطائي نظر منطقي . وأما القياس الشعري فإنه وإن كان لا يحاول إيقاع التصديق ، بل التخيل ، فإنه يرى أنه يوقع التصديق ، ولا يُعترف به من حيث هو شعر أنه كذب ، وهو يستعمل مقدماته على أنها مسلمة . مثلاً إذا قال : فلان قمر لأنه حسن ، فإنه يقيس هكذا : فلان وسيم ، وكل وسيم قمر ، ففلان قمر . فهذا القول أيضا إذا سلم ما فيه ، لزم عنه قول . لكن الشاعر ليس يريد في باطنه أن يعتقد هذا اللازم ، وإن كان يظهر أنه يريد من حيث هو شاعر ؛ بل قصده أن يُخيل بها اللازم استحسانا من النفس للمدوح ، كما إذا قال : إن الورد سرم بغل قائم في وسطه روث ، فكأنه يحاول أن يقول : فكل ما هو سُرم بغل بهذه الصفة فهو نَجَسٌ قَذِرٌ . فإن قوله ، وإن كان قياسا ، أي إذا سلمت مقدماته لزم عنها المطلوب ؛ فإنه ليس يروم بيان صحة اعتقاد هذا الرأي بقوله ، بل يريد أن تتقرز النفس عن القول فيه تخيلا . فقد بان أن قولنا : إذا وضعت فيه أشياء ، يشتمل على جميع هذه . وكما أن الحملي يسلم ، فكذلك الشرطي يسلم ؛ وكما أنه يكون قول مركب من حليات فيلزم عنه قول آخر . فكذلك قد يكون قول مركب من شرطيات ساذجة أو مخلوطة يلزم عنه قول آخر . فهذه أمور ستعلمها

في مواضعها . فلم يحسن من ظن أن قولنا : إذا وضعت فيه أشياء ، إنما هي الأشياء المحمولة دون الشرطية . وإنما قال : أشياء ، ولم يقل : شيء واحد ، فرقا بين القياس وبين ما يلزم عن مقدمة واحدة كالعكس المستقيم والمنسوب إلى التقيض وما أشبه ذلك . فإنك ستعلم أن القياس لا يصح أن يكون من حد واحد ؛ ولا من مقدمة واحدة ، بل إنما يكون من أقوال أكثر من واحدة ، إما اثنتان إذا كان القياس بسيطا ، أو أكثر من ذلك إذا كان القياس مركبا . ولما كان معنى قوله : إذا وضعت فيه أشياء ، هو : إذا سلمت فيه أشياء ، كانت الأشياء هي القضايا لا محالة ، ؛ لأن التسليم لا يقع إلا للقضايا .

ولا يجوز أن يقال : إن القياس قول إذا وضعت فيه مقدمات . ومن قال هذا فقد أخطأ في التحديد . وذلك لأنه يكون قد أخذ القياس في حد نفسه ، لأن المقدمة إنما تحد بأنها قضية هي جزء قياس ، فكأنه يقول : إن القياس قول إذا وضع فيه قضايا هي أجزاء قياس . ويعرض ما عرض لبعض مغفليهم في أمر الجنس والنوع . ولكن يجب أن يؤخذ في حده قضايا أو أشياء من غير أن توجد مقدمة . ومعنى قوله : إذا وضعت فيه أشياء ، هو أنك إذا سلمت ما فيه من الأشياء التي هي القضايا . وليس معنى هذا أن يكون القياس شيئا ، وما يوضع فيه شيئا خارجا عنه ؛ بل ما يوضع فيه ، هو ما يلتزم منه القياس ، فهو منه على أنه جزء مله منه يلتزم . وليس معنى قوله : إذا وضعت فيه أشياء ، هو أنك إذا سلمت أشياء مما فيه ، بل معنى ذلك : إذا سلمت الأشياء التي فيه كلها ، التي منها تأليفه . وقولنا : لزوم من تلك الأشياء الموضوعية ، معناه : من تلك المقدمات التي هي مادة التأليف كيف موضوعة فيه . وذلك لأن اللازم ليس عن تلك المقدمات التي هي مادة التأليف كيف كانت ؛ بل منها ومن التأليف فيها وهو نحو كونها في ذلك القول . فيكون كأنه قال : لزوم من تلك الأشياء الموضوعية فيه من حيث هي موضوعة فيه وضعها . وقوله : بذاتها ، أي أن تلك الموضوعات لا يحتاج في أن يلزم عنها ما يلزم إلى أن يقترن بها شيء يتم بذلك لزوم ما يلزم عنها سواء كان معقولا أو مصرحا به . فإنك إذا قلت : ج (مساو لب) ، وب "مساو لد) ، فج (مساو لد) . إنما يكون تم لك هذا بأن استشعرت أن ج (مساو لمساوي د) ، ومساويات المتساويات مساوية . فليس هذا القول قياسا على وجهه . ومثل قول القائل : فلان يطوف في الليل فهو متلخص . فإن هذا القول ليس قياسا بالفعل ، ولا يلزم عنه كونه

متلصصا بذاته ، بل بتسلم شيء آخر معه ، وهو أن يسلم أن كل طائف بالليل متلصص . وكقول القائل : حفظ السُّنة ، ضد إهمال أمر السنة ، لكن حفظ السنة ليس شرا ، فإهمالها شر ، فإذا حفظ السنة خير . فإن هذا لا يلزم عن هذا القول ، وما وضع فيه بذاته ، بل عن مقدمة ، محذوفة إن كل ما هو غير شر ويضاد الشر فهو خير .

وكمّن يقول : إنك تقول : إن النهار موجود ، لكن النهار موجود ، فأنت إذن صادق . فقد حذف ههنا ، وكل من يقول قولاً يكون عليه الوجود فهو صادق . وأشبه هذه كثيرة . واعلم أن معنى اللزوم هو أنك إذا سلمت تلك ، يجب أن تسلم هذا القول الآخر ، ليس أنه يجب أن يكون صادقا ، ولا أن اللزوم يكون بيننا بنفسه عنها . فإن قولنا : كذا يلزم عن كذا ، أعم من قولنا : كذا يبيّن اللزوم عن كذا . فكذلك هذا الحد يتناول القياسات البينة اللزوم ، وما ليس إلزامها ، يبيّن . وإذا قال : يلزم ، فقد فارق الاستقراء والمثال والعلامة ، وما أشبه ذلك . فإن تلك إذا سلمت مقدماتها ، لا يلزم عنها شيء باضطرار . وقولنا : لا بالعرض ، نعني به أن لا يكون إنما لزم اللازم بسبب مقدمة أخرى لم تورد ، ليس حالها حال المحذوف أصلا . فلا يدب الذي يحتاج أن تتمم به المقدمات الموضوعية بأن يضاف إليها . فذلك قد أورد ما يفضل نعه ؛ بل هي مقدمة تركت هي وأخذ بلدها ما هو في قوتها فيلزم اللازم بسبب تلك التي حذفت بالذات وبسبب هذه بالعرض ، لا عن ذاتها ؛ كمّن يقول : الدليل على أن جزء الجوهر جوهر ، هو أن جزء الجوهر جوهر . وهذا لازم عن هذا القول لا محالة ، فإنه لا يكن ما قيل مسلما إلا وهذا لازم . لكن ليس يلزم عنه لذاته ؛ بل إنما يلزم عن مقدمة أخرى يجب أ ، تقرن بالأولي ، وتلك الأخرى هي أن ما يوجب رفعه رفع الجوهر فهو جوهر لكن قوة المذكور أن ما ليس بجوهر لا يوجب رفعه رفع الجوهر هي في قوة هذه المقدمة .

وأما ما كان من الأقوال فيه فصل ، لا يحتاج إليه في أن يلزم ، وما يلزم الجملة لا يحتاج أن يتفصل عنها . وذلك لأنها من حيث هي تلك الجملة لا يلزم عنها الشيء الذي يلزم ، لا وحدها ، ولا مع غيرها ، ولا يتعين ؛ بل يلزم عن بعض أجزائها ، فلا يحتاج أن نفرق بينها وبين القياس ، فإنها لم تشركه في شيء . وقولنا : شيء ما ، قالوا : إن المراد به شيء واحد . وربما لم يذكر شيء ما . ولكن ليس يكون القياس قياسا بأن يكون اللازم عنه واحدا أو

كثيرا ، فلو كان ههنا قول ، ويلزم عنه أقوال متلازمة أو متكافئة ، ما كنا نبخل أن نعطيها اسم القياس . كان المراد في هذه الزيادة شيء ، إن لم يفهم من هذه الزيادة ، كان هذا الحد مطابقا لأشياء لا تسمى قياسا . مثال ذلك : إنه إذا قيل : ليس شيء من ج (ب) ، وبعض ب " أ ، فإنه قد يلزم منه أن بعض آليس ج . (وستعلم بعد ، أن الأمر على هذه الصورة . وقد منعوا أن يكون هذا قياسا ، وإن كان يلزم عن وضع ما وضع فيها لذاتها قول آخر . ومعنى قولنا يلزم ما علمت ، لا أنه يلزم بين اللزوم . فإذاً ليس هذا قياسا .

وهذا الحد إن ترك على ظاهره يتناوله ، فقد وجب من هذا أن يبحث عن فصل في هذا الحد يصير به غير مشارك له ، ولا يوجد إلا في هذا الموضع . فقله : شيء ما ، أي شيء محدود ، ويكون ذلك محدودا موضوعا محصلا عند الذهن ، أو أشياء كذلك إن كانت . ويكون هذا القول ، إذا وضع فيه أشياء ، يوجب ذلك الشيء المحدود . فإذا كان كذلك ، فقد يتعين نسبة ما للقياس إلى اللازم . وإنما قالوا : إن قولنا : ليس شيء من ج (ب) ، وبعض ب " آليس قياسا ، لما وجدوه ليس يلزم عنه الشيء المحدود . وإما كيف كان هذا الشيء المحدود ، فإنا حين نريد هذا التأليف نزيقه على أنا جعلنا السالبة صغرى والجزئية كبرى .

فإذا جعلنا إحدى المقدمتين صغرى والجزئية كبرى فقد عينا آعمولا و ج (موضوعا . فلما لم يلزم عنه شيء ما حددناه وعيناه على نسبة ما لزومه من غيره ، لم يكن قولنا إذا سلمت فيه أشياء لزم عنها شيء ما محدود الذي له نسبة إليه بصفة محدودة كون غيره كذلك ، فلم يكن قياسا كون غيره قياسا .

فإن قال قائل : فيجب أن يكون كثير مما هي قياسات تصير غير قياسات إذا لم تنتج ما يريد . فنقول : أولا ، إنها تكون قياسات بالقياس إلى ما تنتجه ، وغير قياسات بالقياس إلى ما لا تنتجه . وأما ثانيا ، فإنا لسنا نقول : إنه إذا لم ينتج أي شيء اتفق مما لا يريد لم يكن في نفسه قياسا ، بل إذا كان لا ينتج شيئا ما له معه نسبة معينة على ما سنصف بعد . وليس إذا كان لا ينتج شيئا فرض ، فليس ينتج شيئا له معه تلك النسبة ، ولم يكن قياسا لأنه ينتج شيئا ، بل لأنه ينتج شيئا معينا . فإذا كان كونه لا ينتج أمرا فرض عما لا يرفع عنه أنه يلزم عنه شيء ما الذي نعنيه ، فلا يرفع عنه أنه قياس .

ثم لا مانع يمنع من أن يقال : إن من القياسات ما هو قياس على مطلوب غير محدود ، ومنه ما هو قياس على مطلوب محدود ، بعد أن نعلم أنا حيث نقول في هذا الكتاب : إن كذا قياس ، فإنما نعني هذا الأخير . فلا يكون اسم القياس لهذا الأخير من الجهة التي يشارك فيها الأول ؛ بل من جهة جملة مشاركته وخصوصيته . على أن القياس إنما هو قياس لأجل شيء ، والحجة حجته على شيء . وليس من أن المتعلم أن يبحث عن التأليفات حتى كيف يتفق أن نتيج ؛ بل من شأنه أن يحصل مطلوبا فينظر هل يصح أولا يصح ويجعل القياس مسوقا إليه ، فيكون كل قياس إنما يطلب لشيء ما محدود . وقولنا : آخر غيرها ، يعني بهذا أن لا تكون النتيجة قد كانت في نفسها إحدى ما سلم . فإن ذلك إن كان مسلما فما كان يحتاج أن يقاس ليلزم تسليمه ؛ بل كل قول هو بهذه الصفة فليس بقياس . ويشترك الحملي والشرطي في هذا . وقوله : بالاضطرار ، أي دائما ، ليس في مادة دون مادة . فإننا إن قلنا : ليس أحد من الناس بفرس ، وكل فرس صهال ، فأوردنا محمولا مساويا للأوسط ، لزم في هذه المادة وكل مادة يشاركها في صورة المساواة والانعكاس أنه ليس أحد من الناس بصاهل . ولكن ليس يلزم مثل هذا عن كل تأليف من صغرى سالبة وكبرى كلية موجبة دائما ، فليس هذا التأليف قياسا .

وليس يعجبني قول من يقول : إن قوله اضطرارا ، ليفرق بين القياس وبين الاستقراء والمثال . وذلك أن تلك لا يلزم عنها شيء ، لا دائما ولا غيز دائم . فإن مقدمات الاستقراء إذا سلمت لا يلزم عنها شيء البتة ، ولا المثال إذا سلم . لكن المثال الذي أوردناه ، إذا سلمت المقدمات التي فيه ، لزم عنه الشيء بشرط في المادة ، وليس اضطرارا عن هيئة الصورة التي للتأليف . فتكون القرائن الغير متجهة يلزم عنها أشياء في موادها حال وشرط ، ولا يلزم في غيرها من المواد ؛ فيكون قد يلزم عنها شيء ولكن لا دائما . والاستقراء والتمثيل^(١) لا يلزم منها في مادة من المواد شيء البتة ، حتى يكون يلزم عنها شيء ، ولكن اضطرارا ، أي ليس دائما كما ظنوا .

(١) التمثيل :- إنما يكون بأن يعلم أولاً أن شيئاً موجود لأمر ما جزئي ، فيستل الإنسان من ذلك الأمر إلى أمر ما آخر جزئي شبيه بالأول فيحكم به عليه إذا كان الأمران الجزئيان يعُمُّها المعنى الكلي الذي من جهته وجد الحكم في ذلك الجزئي الأول ، وكان وجود ذلك الحكم في الأول أظهر وأعرف والثاني أخص .

الفصل السابع

فصل

في شكوك تعرض في حد القياس

المذكور وحلها

لكن قد يلحق هذا الذي قيل شكوك : منها إن اللوازم قد لا تكون اضطرارية ، بل تكون ممكنة ، ويكون القياس قياسا . ومنها أن القياسات الجدلية قياسات ، وليس ما يلزم عنها يلزم بالضرورة ، بل في غالب الظن . والخطايات ليس ما يلزم عنها اضطرارا . وأيضا فإن القياسات الشرطية قد تكون النتيجة فيها شيئا عما في المقدمات . فإنك إذا قلت : إن كانت الشمي طالعة فالنهار إذن موجود ، فيكون اللازم مما وضع في المقدمات ، وقد جعلت القياس الشرطي داخلا في هذا الحد . وكذلك إذا قلت : إما أن تكون الحركة موجودة أو لا تكون موجودة ، لكن الحركة موجودة ، فينج نقيض التالي وهو عين المقول في الاستثناء ؛ وذلك لأنك إذا قلت : إن الحركة موجودة ، أنتج " فالحركة موجودة . وأشنع من هذا مثال آخر : إنه إن كانت الحركة موجودة ، فالحركة موجودة ، لكن الحركة موجودة ، فالحركة موجودة . وقالوا أيضا : إن ههنا مقاييس توجب النتيجة عن قول واحد كقول القائل : فلان يتحرك ، فهو إذن حي ، ولما كان عبد الله يكتب ، فهو إذن يحرك يده . فأما الشك الأول فينحل بأن يتذكر ما قلناه : إنه ليس معنى قلنا : يلزم اضطراريا ، أن اللازم في نفسه يكون وقلا اضطراريا ؛ بل إن لزومه عن القياس يكون اضطرارا ، وإن كان في نفسه كذبا ، أو حقا ضروريا ، أو ممكنا غير ضروري . فإن الباطل والممكن قد يلزم اضطرارا عن شيء إذا سلم ، ويكون في نفسه غير اضطراري .

وأما الشك الثاني فقد قيل : إنه عني باللازم ما كان لازما بالحقيقة ، أو على سبيل الإقناع . وليس كذلك ، فإن اللازم عني به المفهوم من اللازم حقيقة لا مجازا . ومع ذلك فإن الشك منحل ، لأن ما كان من القياسات الجدلية وغيرها قياسات فإن ما فيها إذا سلم لزم عنه النتيجة اضطرارا ، إنما يكون مشكوكا فيها ، لأن تلك المقدمات يكون مشكوكا في أمرها . فأما كون القياس قولاً إذا سلم ما فيه لزم اللازم اضطرارا ، فهو أمر مشترك للجميع .

وأما الشك الثالث فينحل بأن يعرف قوله : " لزم عنها غيرها " معناه غير المسلمات .
والمسلمات^(١) هي التي يكون فيها صدق أو كذب . ولم يكن قولنا : " فالنهار موجود " مسلماً
في نفسه ، أو متعرضاً لأن يكون في نفسه حقاً أو باطلاً ؛ بل كان المسلم شيئاً هو جزء منه .
فإن قولنا : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، هو بعجمته مسلم واحد ، ولا تسليم
فيه لأحد جزئين الآن ، فربما كان كل واحد منهما غير مسلم لو انفرد . حتى إذا قلت : إن

(١) هي قضايا تسلم من الخصم فينبى عليها الكلام لدفعه كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه ، وهي
تندرج تحت قسم الغير يقينيات كما أشار إلى ذلك الكاتبي في الشمسية مع شرحها للقطب ، ص ١٦٨
فقال : وأما غير اليقينيات فست

- مشهورات وهي قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس بها لمصلحة عامة أو رافة وحية أو انفعالات من
عادات وشرائع وآداب ، والفرق بينها وبين الأوليات أن الإنسان لو خلا ونفسه مع قطع النظر عما وراء
عقله ، لم يحكم بها بخلاف الأوليات ، كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن ، وكشف العورة مذموم ،
ومراعاة الضعفاء محمودة ، ومن هذه ما يكون صادقا وما يكون كاذبا ، ولكل قوم مشهورات ، وأهل كل
صناعة بحسبها .

- ومسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم فينبى عليها الكلام لدفعه كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه .
- والقياس المؤلف من هذين يسمى جدلا والغرض منه إقناع القاصر عن إدراك البرهان والزام الخصم .
- ومقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه إما لأمر سماوي أو لزيد عقل ودين كالمأخوذات من أهل
العلم والزهد .

- ومظنونات وهي قضايا يحكم بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق .
- والقياس المؤلف من هذين يسمى خطابة ، والغرض منه ترغيب السامع فيها ينفعه من تهذيب الأخلاق
وأمر الدين .

- ومخيلات وهي قضايا إذا أوردت على النفس أثرت فيها تأثيرا عجيبا من قبض وبسط كقولهم الخمر
ياقوتة سيالة ، والعسل مرة مهوعة .

- والقياس المؤلف منها يسمى شعرا ، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير ، ويرؤجه الوزن
والصوت الطيب .

- ووهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة ، كقولنا كل موجود مشار إليه ، ووراء
العالم فضاء لا نهاية له ، ولولا دفع العقل والشرائع لكانت من الأوليات ، وعرف كذب الوهم لموافقته
العقل في مقدمات القياس الناتج لتقيض حكمه ، وإنكاره ونفيه عند الوصول إلى النتيجة .

- والقياس المؤلف منها يسمى مفسطة ، والغرض منه إفحام الخصم وتغليبته . " اهـ

كان الإنسان حجراً فهو جاد ، ولا واحد من هذين بمسلم ، والمقدمة مسلمة ، لأن التسليم ههنا يتناول حال النسبة بين القولين ، كما أن الصدق يتناوله ؛ فإن لفظ الشرط والجزاء قد حرف القضيتين عن أن يكونا قضيتين ، ويكون فيهما صدق أو كذب ، ووضع أو تسليم . ولذلك إذا قلت : إن كانت الشمس طالعة ، لم يكن لا صدق ولا كذب . وكذلك إذا قلت : فيكون النهار موجوداً ، مع الفاء وحرف الجزاء ، لم يكن صدقاً ولا كذباً ، فلم يكن شيء منهما مسلماً أو غير مسلم . وإن كان إذا أفردت كل واحد منهما كان صدقاً أو كذباً ، وأعرض لتسليم أو غير تسليم . وكذلك إذا قلت : هذا إما كذا وإما كذا ، صار الصدق المسلم هو جملة غير الأجزاء . فإذا نتج غير الأمور المسلمة .

وأما الشك الآخر ، وهو أن نقول : إن كانت الحركة موجودة ، فالحركة موجودة ، لكن الحركة موجودة ، فالحركة موجودة ، ؛ فإن هذا الشك ينحل من وجوه : أحدها : أن هذا القول ليس بقياس البتة ، فإن القياس هو ما يفيد زيادة تسليم ، وهذا ليس يفيد شيئاً . وليس كل ما يلزم عنه شيء هو قياس كيف كان ؛ بل ما يلزم عنه شيء مستفاد تسليمه ، ولم يكن مسلماً من جملة ما يسلم موضوعاً في جملة ما وُضِع . فإذا لم يكن هذا قياساً ، لم يجب أن نقول : إن شيئاً هو قياس ، وقد لزم منه لازم ليس غير الموضوع . والثاني : أن المسلم أيضاً ليس هو النتيجة ، فإن المسلم هو : " لكن الحركة موجودة " مقروناً بلفظة لكن . وكذلك قولك : " فالحركة موجودة " مقرونة بالفاء الواصلة ، وفيما وُضِع نتيجة وهي : أن الحركة موجودة . وهذا جزء من المسلم لا المسلم . والدليل على ذلك إن قائلًا إن قال : إن الحركة موجودة ، ولم يكن على سبيل العطف الذي يدل على الاستثناء ، حتى يكون كأنه قال : وصادق مع ذلك إن الحركة موجودة حتى تكون الحركة موجودة كموضوع ، وقد حمل عليه ، وصادق مع ذلك لم يلزم عن القولين شيء . فإن لزم ، فمع الاستشعار بأن هذا مستثنى ، فبكون أن الحركة موجودة ، يجعل في الذهن جزءاً من قضية محمولها الاستثناء ، فحيث لزم ما يلزم . وهكذا الحال في المثال الذي أورد للمنفصل ، وقد تكلف له أنواع من الجواب .

لكن الحق أن هذا ليس بقياس . لست أقول : إن المقدمة المنفصلة إلى إيجاب وسلب لا تكون قياسية ، فإنها تدخل في القياسات . لكنني أقول : إن استعمالها على أن يقرن بها استثناء

النقيض ، وعلى ما قيل في الشك ، ليس يؤدي إلى قياس . فإنه لما قال : إما أن تكون الحركة موجودة ، أو لا تكون فقد ساق هذا الكلام إلى أن يبين به أمراً مجهولاً ، أو يلزم أمراً منكراً لا يقتربه . فلما قال : لكن الحركة موجودة ، وجعل هذا جزءاً من القياس ليبين به أن الحركة موجودة ، لم يكن هذا قياساً ، لأنه كان المطلوب فيه قد باً وسلم ، قبل عقد القياس عليه . فإن كان القياس إنما هو لأستبانة شيء ، فقد كان مستغنى عنه ؛ وإن كان لإلزام شيء منكر ، فالمخاطب لا يسلم أن الحركة موجودة ليستثني بها ، فإذا لم يسلم ذلك لم ينعقد عليه من هذا قياس . ومع ذلك فإنه إذا لم ينح نحو سلب صريح ، بل إلى جهة من جهات العدول ، كانت حينئذ النتيجة غير التي ذكر ، بل إن الحركة ليست غير موجودة . وهذه ليست هي أن الحركة موجودة ، ولو كان يلزمها ، فإن اللوازم كلها أختيار في المعنى ، كما قد علمت مراراً . وأما الأمثلة الأخرى فإنما تتم بمقدمات محذوفة لفظاً معقولة الثبوت عقلاً ، قد حذف في واحد منها " أن كل متحرك حي " ، وفي الآخر " وكل ما كان السراج موجوداً فالضوء موجود " وهي الشرطية ، وفي الثالث " كل كاتب يحرك يده " . فقد وقفت على جحد القياس ، فاعلم الآن أن من القياسات ما هي كاملة وهي التي تظهر لصورتها لزوم تسليم النتيجة عنها ، ومنها ما هي غير كاملة وهي التي لا يكون لزوم عنها بيننا ، وإنما يلزم بتغيير يلحقها ترجع به إلى الكاملة ، يكون لذلك التغيير لها في نفسها وحدودها ، لا في شيء آخر يدخل عليها . ويكون ذلك التغيير لها ما يلزم صدقه مع صدق ما يسلم فيها .

المقالة الثانية

من الفن الرابع من الجملة الأولى في المنطق

الفصل الأول

فصل (١)

في عكس المقدمات على الإطلاق

قد جرت العادة بأن يُعرف أولاً حالُّ عكس المقدمات^(١) ، حتى إذا وقف عليها سهَّل الأمر في معرفة القياسات التي ليست بكاملة . ومعنى العكس هو تصوير الموضوع عمولاً ، والمحمول موضوعاً ، مع بقاء الكيفية والصدق على حاله . والقضية المنعكسة هي التي تقبل هذا العكس . فالسالبة الكلية من المطلق إذا أخذت بحسب ما يفهم في التعارف من قول القائل : " لا شيء من ج (ب) " ، وهي المستعملة في العلوم فإنها تنعكس . وإن أخذت على ما يجب في نفس الأمر فإنها تنعكس . فأما والمفهوم من " لا شيء من ج (ب) " ، أنه : ولا واحد من الموصوفات بأنها ج (بالفعل ، محمولاً عليه بـ " ، مع استشعار مادام موصوفاً بج (من ، غير منع ، أن يكون مادام موجوداً بذاته ؛ بل مع تجويز أن يكون مع ذلك مادام ذاته موجوداً فليس بـ " ، فينعكس . وذلك إن كان قولنا : لا شيء من ج بـ ، معناه أنه لا شيء مما يوصف بج يوصف بج ، مع الوصف بج ، أنه بـ . فمنه ما يدوم وصفه بج ، فيدوم سلب بـ عنه ؛ ومنه ما لا يدوم وصفه بج ، ويدوم سلب بـ عنه مادام ؛ ومنه ما لا يدوم له أحد الأمرين . فإذا كان حقاً أن كل واحد مما يوصف بج كيف كان يسلب بـ عنه دائماً ما دام ذاته موجوداً فيكون السلب ضرورياً ، صدق معه لا شيء من ج بـ . وإذا كان السلب

(١) الْعَكْسُ هُوَ أَنْ يَصِيرَ الْمَوْضُوعُ مَحْمُولاً . وَالْمَحْمُولُ مَوْضُوعاً مَعَ بَقَاءِ السَّلْبِ . وَالْإِيجَابُ بِحَالِهِ وَالتَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ بِحَالِهِ ، وَالْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ لَا تَنْعَكِسُ كُلِّيَّةً إِذْ يَصْدُقُ قَوْلُنَا : كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ . وَلَا يَصْدُقُ كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ بَلْ تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً لِأَنَّنَا إِذَا أَقَلْنَا : كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ يَصْدُقُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ ، فَإِنَّا نَجِدُ شَيْئاً مَوْضُوعاً بِإِلْتِزَامِ الْخَيَوَانِ فَيَكُونُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَاناً . وَالْمُوجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ أَيْضاً تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً بِهَذِهِ الْحُجَّةِ . وَالسَّالِيَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ سَّالِيَةً كُلِّيَّةً ، وَذَلِكَ بِإِنْ يَنْقُصُ لِأَنَّهُ إِذَا صَدَقَ لَاشَيْءٍ مِنَ الْإِنْسَانِ بِخَبَرٍ ، صَدَقَ لَاشَيْءٍ مِنَ الْخَبَرِ بِإِنْسَانٍ . وَالسَّالِيَةُ الْجُزْئِيَّةُ لَا عَكْسَ لَهَا لَرُومًا ، فَإِنَّهُ يَصْدُقُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ ، وَلَا يَصْدُقُ عَكْسُهُ .

عنه حقا عندما يكون ج فقط ، صدق " ولا شيء عما هو ج ب " . فإذن هذا يصدق على الضروري ، وعلى فن واحد من الأشياء التي نسميها مطلقات ، فنقول : إنه ينعكس مثل نفسه . فإنه إن كان لا شيء من ج ب ، فلا شيء من ج ب ، وإلا فبعض ج ب . فلنعين ذلك البعض وليكن د ، فيكون د بعينه موصوفا بأنه ب وج ، فيجتمع فيه أنه ب وأنه ج . فيكون شيء واحد يجتمع فيه أنه ج وأنه ب . وقد قلنا : إنه لا شيء من ج يوصف بأنه ب ، أي مع ما يكون ج و د ، مع أ ، ج هو ب ، هذا خلف .

وهذا العكس يجوز أن يكون كالأصل ، فإنه كما يكون لا شيء من الأبيض أسود أي ما دام أبيض ، فكذلك لا شيء من الأسود أبيض مادام أسود . وكما أنه لا شيء من الحجارة حيوان ، أي دائما مادام موجودا ، فكذلك لا شيء من الحيوان بحجارة ما دام موجودا . فحكم الأصل كحكم العكس .

وقد زيف قوم هذا البيان فقالوا : لأنه تبين فيه أن السالبة الكلية منعكسة ، بأن يوجد نقيض السالبة الكلية وهي الجزئية الموجبة ، فتعكس جزئية موجبة ، ثم تصحح الدعوى على سبيل الخلف . وفي هذا وجهان من التقصير : أحدهما إنه لم يبين لنا بعد هل الموجبة الجزئية تنعكس . وبعد ذلك فإنه حين يبين لنا أن الموجبة الجزئية تنعكس ، يبين لنا بأن السالبة الكلية تنعكس ، وهذا بيان الدور . وقالوا : إنه أيضا ب آ ، تبين بالخلف بقياس من الشكل الثالث^(١) ، وذلك مما لم يبين بلنا بعد . فهؤلاء حادوا عن هذا البيان وأتوا ببيان آخر ، وهو أن ج لما كن مباينا له ب ، ومباين المباين مباين ، ف ب أيضا مباين ل ج ، فلا شيء من ب ج . أما اعتراضهم فنقضه أهل التحصيل ، وبينوا أن هذا ليس على سبيل استعمال عكس

(١) الشكل الثالث فيه ستة أضرب منتجة .

الضرب الأول : موجبتان كليتان ينتج موجبة جزئية

الضرب الثاني : كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة كلية ينتج سالبة جزئية .

الضرب الثالث : كبراه موجبة كلية وصغراه موجبة جزئية ينتج موجبة جزئية .

الضرب الرابع : كبراه موجبة جزئية وصغراه موجبة كلية ، ينتج موجبة جزئية .

الضرب الخامس : كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة جزئية ينتج سالبة جزئية .

الضرب السادس : كبراه سالبة جزئية وصغراه موجبة كلية ، ينتج سالبة جزئية .

الجزئية ؛ بل على سبيل تعيين شيء واحد . وافترضه يكون بعينه كلا الأمرين . وهذا أمر تعلمه من غير أن يلتفت فيه إلى حديث العكس . فذلك الواحد يتعين لك بالحس أو بالعقل أنه بعينه ج و ب فيحد موصوفا بج هو ب ، وموصوفا ب ب هو ج ، من غير استعمال قياسين في أمر هذا الواحد ، ومن غير عكس . وهذا النقض نقض حسن وحق .

وأما طريقتهم فقبلوها ومالوا إليها وحسبوا إنها بيان نافع . وهذا خطأ ممن أبدعه ونم القائل . وذلك لأن المباين اسم مشترك يقال على وجوه . فمن ذلك في المكان ، ومن ذلك في الحد ، ومن ذلك في أشياء أخرى منها المباين بمعنى أنه ليس هو ، فيكون معنى قولنا : ههنا مباين المباين ، هو أنه ليس هو المباين في المكان ولا في الحد ، كمباينات الأشياء التي قد يحمل بعضها على بعض في الحد ، ولكن في معنى أنه ليس هو . فإذا قال القائل : إذا كان لا شيء من ج ب ، فلا شيء من ب ج ، ل ، ج مباين ل ب ، كان معناه لأن ج ليس هو ب ، ومات ب ليس شيئاً فليس الآخر : هو لم يخل إما أن يكون هذا بيننا ، قيم ن بيننا أنه إذا كان ج ليس ب فليس ب ج ؛ وإن كان ذلك غير بلين فهذا غير بين ، لأن ج ليس هو عبارة عن مادة بعينها ؛ بل عن كل مباين ، و ب عبارة عن كل ما بوين . فلا يمكن أن يقال : إن هذا جزئي غير بين تحت كل يبين . فلو كان مسلماً أن كل مباين ل شيء فالثيء مباين له ، أي كل ما هو ليس الشيء فليس الشيء هو ، كما لا نشك في أنه لما كان ج ليس ب فب ليس ج . نعم ههنا شيء بين بنفسه ، وهو أن الشيء المباين ل شيء فذلك الشيء مباين له ، وبإزاء ذلك مسلم أن ما ليس بشيء فذلك الشيء ليس هو ؛ بل هما في هذا الموضع قولان مترادفان على معنى واحد . وليست المسألة هذه ؛ بل المسألة أنه إذا مكان لا شيء من ج إلا مبايناً لب ، فهل يكون لا شيء من ب إلا مبايناً لج . وهو بعينه طلبنا ، هل إذا لم يكن شيء من ج ب ، فهل ليس بشيء من ب ج . وليس معنى المباينة إلا هذا . فإن كان أحدهما بينا بنفسه فالآخر كذلك . لكن الشخصي إما بين بنفسه في كليهما أو قريب من البين ، فإذا حصر حصراً كلياً تغيرت المسألة ، وزال البيان بنفسه .

تأمل الحال في المهمة ، فإن هذه الكلية فيها كاذبة ، مثل قولك : ج مباين لب ، فليس يلزم أن يكون ب مبايناً لج ؛ فإن الحيوان مباين للإنسان بهذا المعنى ، والإنسان لا يباينه . وكذلك المسور بسور جزئي ، فإنه إذا كان بعض ج مبايناً لب ، لم يلزم أن يكون بعض ب

مباينا لج ، فلم يكن كون المباين مباينا لمباينه نافعا ههنا . وذلك لأن ج قد يكون مباينا لبعض ب ، ومواصلا للبعض الآخر ، فيكون ذلك البعض الأول مباينا له ، ولا يوجب أن تكون مباينة كلية . فكذا إذا قلنا : لا شيء من ج ب ، أوجبنا المباينة من جانب ج ، ولا ندري هل الجانب الآخر مباين بكليته أو ببعضيته فيحتاج أن يبين ببيان ؛ بل ليسلم إنه إذا كان كل ج مباينا لب ، أي ليس شيء من ج ب ، فب مباين لكل ج ، وليسلم أن هذا بين بنفسه . فهل إذا نقل كل من ج إلى ب ، يكون حقا أن كل ب مباين لج ، أو يكون ليس كذلك ؛ بل حكمه حكم البعض إذا نقل عن ج إلى ب في قولهم : بعض مباين لب ، فصار بعض ب مباينا لج كان كاذبا ، على أنه حيث يصدق والمباين مباين للمباين ، إنما يصدق إذا كان المتباينان موجودين معا حال المباينة . وأما إذا كانت المباينة هو أن لا يكون أحدهما موجودا ، مثل مباينة الكاتب للإنسان حين لا يكون إنسان ما كاتبا ، فلا يقال : إن الآخر المعدوم مباين أيضا . فهذا البيان ليس بشيء ، ولا ينبغي أن يلفت إليه ؛ بل إلى بيان التعليم الأول . وأما طعنهم من جهة استعماله قياس الخلف ، فالجواب عنه أن قياس الخلف معقول بذاته مستأنس إليه في نفسه ، وليس يحتاج إلى أن يعلمنا حاله ، في لزوم ما يلزم عنه إذا كان كاملا ، معلم . والمعلم الأول ، فإنه ليس يعلمنا حال قياس الخلف إلا على سبيل التذكير والتجريد من المادة . واستعماله وقبوله طبيعي وعلى ما تعلم . ثم إن الفاضل من المتأخرين قد بين هذا بوجه حسن ، فقال : وإلا فليكن بعض ب ج . وقلنا : لا شيء من ج ب . وهذا قياس كامل معلوم الإنتاج بنفسه ، إنما يعلم بعد على سبيل التذكير ، لا على سبيل إفادة علم مجهول . فيلزم من ذلك أن بعض ب ليس ب وهذا خلف . فلهذا ، أما إذا كانت الكلية السالبة على ما يجب في نفس الأمر فليس يجب لها عكس . وهي التي رأينا أن نجعل العبارة منها بقولنا : كل ج ، فليس يوجد ب . أو أن نقول : ليس ولا واحد من ج إلا وليس ب فيفهم عنه أن كل واحد مما يوصف بأنه ج بالفعل كيف كان دائما أو غير دائم فإنه يسلب عنه ب ، لا ندري متى . أي جميع زمان ما يوصف بأنه ج ، أو في جميع زمان وجوده وصف بج أو لم يوصف ، أو في بعض زمان كونه ج ، أو زمان غير زمان كونه ج . فإن ما يوصف بأنه ج . إذا سلب عنه ب في زمان كونه ج كله ، فقد سلب عنه ب ، وإن كان في بعض ذلك الزمان فقد سلب عنه ب ، وإن كان في زمان قبل أو بعد ذلك فقد سلب عنه ب ، وإن كان

في كل زمان وجوده فقد سلب عنه ب . فإننا وإن قلنا مسلوب أو سلب أو يسلب ، فأوهمنا زمانا ، فذلك لضرورة اللفظ ؛ بل مرادنا أن كل شيء يوصف بأنه ج ، فذلك الشيء حق عليه سلب ب لا ننري متى . فإذا كانت السالبة الكلية المطلقة هل العامة كما عند قوم ، أو ماهو خارج عن الضرورة ، وهو الذي ليس السلب عنه دائما مادام ذاته موجودا ، بل في وقت ما من أوقات وجوده ، وهي التي تخص بالوجودية ، لم يلزم لها عكس . فإن سلب الضحك بالفعل عن كل إنسان ، صحيح بهذا الوجه ، فإن كل إنسان يسلب عنه الضحك بالفعل وقتا ما ، وإذا سلب وقتا ما فقد سلب مطلقا . وكل إنسان يسلب عنه الضحك مطلقا ، وخصوصا على رأي من يخرج الضرورة عن الإطلاق . وإذا كان هذا السلب الكلي مطلقا لا ينعكس ، إذ ليس يمكن أن يسلب الإنسان عن الذي يضحك بالفعل بوجه من الوجوه ، وكذلك في مواد كثيرة ، فقد وجد للسلب الكلي المطلق مادة لا ينعكس فيها . وهذا معنى قلنا : إن كذا لا ينعكس ، أي ليس يلزم عكسه ، لأنه لا ينعكس في مادة من المواد . فبين من هذا أن السالب الكلي المطلق الحقيقي لا ينعكس . لكن هذا السالب لا يعبر عنه باللفظ الموضوع لهذا الشأن ؛ فلذلك لا يقال : ولا واحد من الناس ضاحك .

فلينظر الآن في وجوه أخرى تعتبر لهذا ؛ فنقول : إن قوما يقولون : إن المطلقة هي التي الحكم فيها ما حصل من الموضوعات موجودا ، حتى يكو إذا قال قائل : كل ج ب ، كان معناه أن كل واحد من الموصوفين بأنه ج في الماضي والحال مما قد وجد هو موصوف بأنه ب . فيكون قولهم : لا شيء من ج ب ، معناه أنه لا شيء من وجد وحصل جيبا بالفعل إلا مسلوبا عنه كونه ب ، وإن كان قد يمكن أن يوجد له ب . أو يكون بعض ج إذا وجد كان ب بالضرورة ، لكنه الآن ليس موجودا ، والموجود منه هو البعض الذي لا شيء منه ب . مثال الأول عتلهم إذا اتفق في وقت إن لك إنسان متحركا بالفعل . ومثال الثاني أن يكون وقتا لا لون موجود فيه إلا البياض ، فيكون حيثئذ كل لون بياضا ، فيكون هذا الوجودي ينعكس أيضا . فلينظر هل يلزم من هذا أن لا شيء مما هو ب فهو ج أيضا . أما إذا عني في العكس ما عني في الأصل ، فليس يجب أن يكون ها العكس ، لأنه يجوز أن يكون ب مسلوبا عن ج الموجود ، ولم يوجد في غريه . فإنه ليس يلزم إذا سلبت الكتابة عن إنسان موجود ، أن تكون الكتابة موجودة في آخرين ، أو أشياء أخرى غير الكتابة حكمها هذا

الحكم . فليس يلزم من ذلك أن يكون سلب ج عن كل واحد من الذين حصل لهم وجود ب ، حقل على سبيل الإطلاق . فإنهم ربما لم يحصلوا ب ، حتى يصيروا بحيث إذا وضعوا كان السلب عنهم على الحكم المذكور . وأما على غير هذا الشرط وعلى أن يكون ج مسلوبا عن ب ، سواء لم يوجد ب أو وجد شيء آخر غير ج ، فهذا صحيح خارج من طريق العكس على هذا القانون .

لكن ينبغي أن ينظر أن هذه القضية حيثئذ ، أي القضايا تكون . فإنه لا يلزم أن تكون ضرورية . فإنه إذا سلب ج سلبا بالفعل عن ب ، وكان ب شيئا لا يجب أن يسلب عنه ج في كل زمان ، مثل : أن يكون اتفق أن كان كل موجود أبيض في وقت ما ، مسلوبا عنه أنه مالك ألفي وقر ذهب ، وكان حيثئذ لا وجود لمالك ألفي وقر ذهب في الموجودين في ذلك الوقت هو أبيض ؛ وانعكس أنه لا شيء مما هو مالك ألفي وقر ذهب بأبيض ، كان هذا مما لا يصدق بشرط الضرورة ، ولم يكن ممكنا حقيقيا ، إذا قد سلب عنه بالفعل . وقد اتفقوا على أن كل قضية إمات أن يكون فيها حكم بالفعل ضروري ، أو حكم بالفعل غير ضروري ، أو حكم ممكن ليس فيه شرط أنه بالفعل ؛ وإذ ليست هذه القضية ممكنة ولا ضرورية فستكون مطلقة . فيكون ما ظنوه من أن المطلق هو الذي يجب أن يكون فيه الحكم فيه على الموجودين في زمان ، قد حصل باطلا . واعلم أن قولنا : كل كذا كذا ، ليس يعنى به كل موجودين كذا في زمان ما ، فإن الموجودين من الناس في زمان ما بعض الناس لا كل الناس . ومع ذلك فإن هذا إن اعتبر ، حصلت أقسام لال يمكن إلحاقها بالضروري ولا الممكن ، فيجب إذا أن لا يلتفت إلى هذا المذهب ، وسيخرجنا إمعاننا فيما يستأنف إلى أن نزيد هذا الغرض شرحا . فإن لم يعتبر وجود هذا الموضوع ، بل اعتبر صدق القضية ، كان الموضوع موجودا أو غير موجود ، حتى تكون المطلقة هي التي الحكم فيها بسوره صادق زمانا ما ، سواء كان الموضوع موجودا أو غير موجود . فإن غير الموجود يصدق غلبه السلب عاما ، كان العكس مثل الأصل بعينه متعلقا بذلك الزمان ، وكان مطلقا ؛ إلا أن هذا الاعتبار مزيف ، لما دريت ولما يستقبلك .

وأما أن أخذ الموضوع على السبيل الذي اختاره الفاضل من المتأخرين ، حتى يكون ج ما يصح أن يكون ج حتى يدخل فيه ما يصح أن يكون ج ، وإن جاز أن يوجد ويعدم ولا

يكون حاصله أنه ج ، فليُنظر ما يلزم من ذلك ؛ فيكون ومعنى السالب الكلي على مذهبه ، إما أنه لا شيء مما يصح أن يكون ج بالفعل أو بالقوة موصوفاً بالفعل بأنه ب ، لكن هذا الفاضل جعل المطلقة ما لا يجب سلب ب عنه بالفعل كل وقت ، فلا يجد محيصاً عن الإلزام السالف ، إذ بينا أن مثل هذه المطلقة قد لا تنعكس ؛ ولا يتغير ذلك بأن يجعل الموضوع ما هو موصوف بالفعل عما يوصف به الموضوع أو بالقوة ؛ وما يجري مجراه . فهذا على أول الوجهين .

وأما الوجه الثاني ، فإنه قضية يسلب فيها الإمكان العام ، وليست مطلقة . فإن قال قائل : إنه ليس كذلك ؛ بل الإمكان ههنا في مفهوم المحمول ، وإنما يكون ذات جهة بجهة تلحق الرابطة ، ونخبر عن إمكان الرابطة فنقول أولاً : إن الجهة ههنا في مقابلة القضية السالبة ملحقه بالرابطة ، فإنك تقول هناك : بعض ما هو ج يصح أن يكون ب . وثانياً : إن كل مقدمة لها جهة يمكن أن تجعل الجهة فيها خارجة عن المحمول ، فإنه يمكن أن تجعل جهتها جزءاً من المحمول ، ثم تلحق بها جهة أخرى . فإنك إذا قلت : كل إنسان يمكن أن يكون كاتباً ، أمعناه أن كل إنسان يمكن ، أو يصح ، ولا تمتنع كتابته ، مدخلا للجهة على المحمول على نحو معناه . فإنك إن قلت هذا وعנית بالإمكان الإمكان الحقيقي الذي يصدق في هذا الموضع ، فقد كذبت . فإن إمكان الكتابة ليس ممكناً ، اللهم إلا أن يلتفت إلى إمكان قريب . فحيث لا يجد حيلة فيما ليس فيه ، إلا إمكان واحد . ومع ذلك فيكون قولك : كل إنسان ممكن أن يكون كاتب ، كاذباً على هذا التأويل . لأن ذلك كله ليس بإمكان بعيد ولا قريب ، بل الناس يختلفون في ذلك . وأما بعد هذا كله فيُنظر أن هذا كيف ينعكس ، فنقول : إن هذه القضية مع هذا كله تكون على حكم السالبة الضرورية ، إذ كان لا شيء مما يصح أن يكون ج ، هو شيء يصح أن يكون ب .

هذا وإن قوماً قالوا : إن السالبة الكلية على الوجه الأول أيضاً لا تنعكس ، وأوردوا له أمثلة فقالوا : نحن نقول لا شيء من الحيطان في الوجد ، ولا من البطيخ في السكين ؛ ولا ينعكس أنه لا شيء من الأوتاد في الحيطان ، أو السكاكين في البطاطيخ ؛ فالجواب عن أمثال هذا مما ذكره أن المحمول ليس هو الوجد ولا السكين ، بل في الوجد وفي السكين ، فاجعلهما كما هما بجملتهما موضوعين ينعكس .

الفصل الثاني

(ب) فصل

في عكس المطلقات

وإذا قد بينا هذا قلبيين أن الكلية الموجبة هل تنعكس ؟ وكيف تنعكس ؟ أكلية موجبة أم جزئية ؟ وهل تبقى مطلقة ؟ أم لا تبقى مطلقة ؟ فنقول : إذا صدق قولنا كل ج ب فليس يلزم أن يكون كل ب ج . مثاله كل إنسان حيوان ، وليس كل حيوان إنسان . وأيضا نقول : كل إنسان مستيقظ ، ولا نقو : كل مستيقظ إنسان . فليس يجب إذن للكلية الموجبة عكس كلي موجب ، فإنه ربما كان المحمول أعم . وأما عكسها الجزئي فواجب ، فإننا إذا قلنا : كل ج ب لزم أن بعض ب ج . وقد جرت العادة في بيان هذا أن يقال : إنه إن لم يكن بعض ب ج فلا شيء من ب ج . وهذا مما ينعكس ، فيكون ولا شيء من ج ب ، وقد قلنا : كل ج ب ، وخذا خلف . فهذا هو البيان المعتاد في هذا الباب .

وعلينا أن ننظر في هذا البيان ، هل هو حقيقي ؛ أم ليس بحقيقي . وذلك أنه إن كان نقيض الموجبة الجزئية المطلقة هي السالبة الكلية المطلقة ، وقد قيل : إن الحقيقية منها لا تنعكس ، فلا يكون هذا بيانا . على أن ذلك كما علمت يحتاج في أخذ نقيضه إلى أن تعين الحال والوقت . وهنا لم يشتغل بتعيين حال أو وقت في كليهما ، حتى يكون السلب مقابلا ، فيعين في الخلف . فلا هو مقابل ولا يجب أن تنعكس السالبة الكلي فيه . فنقول الآن : إن هذا وإن كان هذا ، وإن مكان هكذا ، فإن هذا البيان صحيح . وذلك لأن القائل إذا كذب في قوله : بعض ب ج فيجب أن يكون إنما كذب لأنه لا يجد بعض ما هو ب هوج في وقت من الأوقات ؛ فإنه إذا وجد بعض ب ج وقتا ما ، فقال : بعض ب ج ، أي وقت كان وأي حال كان ، فإنه يكون صادقا . وإن كان صادقا مع ذلك أن كل ب ليس وقتا ما ج ، فليس إذن هذه الكلية السالبة المطلقة مناقضة لتلك الجزئية الموجبة . وكلن التي إذا كذبت القائلة بعض ج ب . ، صدقت هي ولا تكذب ؛ إلا أن يكون بعض من الأبعاض موصوفا في شيء من الأوقات بالمحمول . فإذا نناقض هذه الموجبة الجزئية المطلقة ، هو هذه السالبة التي ظهر من حالها قبل أنها تنعكس مثل نفسها ، مانعة للإيجاب الجزئي كيف كان ، فضلا عن الكلي . فهذا البيان إذن حق . فإذا نأخذ المطلق على المعنى الأخص ، لم يكن هذا نقيضه ؛ بل

جاز أن يكون كذبا ، لا لأن الإيجاب كاذب ، بل لأن الحمل دائم . فكذبت السالبة ، ولم يجب أن يصدق نقيضها على الوجه المشهور فيكون خلفا .

فيظهر من هذا أن الغرض في التعليم الأول ، ليس ما ذهب إليه من اختار هذا الاعتبار في المطلق . فإن كان المطلق مأخوذا على المعنى الأخص ، فيبين انعكاسه بالافتراض الذي سنشير إليه بعد . ونقول الآن : إن مناقض قولنا ، ليس كل المطلق ، هو كل الذي الحمل فيه دائم . وأما مناقض السالب الكلي المطلق والموجب الكلي المطلق العام للجميع ، هو الجزئي الذي يدل على الدوام . وقد عرفت الفرق بين الدائم والضروري ، فيجب أن يراعى هذا في جميع ما نورده . فهذه أصول يجب أن تكون منك على ذكر ، فإن الناس لم يشتغلوا بها .

ونقول : إن هذا العكس يمكن أن يبين بالتعيين والافتراض . وذلك بأن نقول : إذا كان كل ج ب فليفرض واحد من الموصوفات بـ . وليكن د ، فيكون د هـ وج وهو ب . فالموصوف بـ الذي هو د موصوف بأنه ج . وكذلك قد يمكن أن تبين بالخلف على قياس ما فعله الفاضل من المتأخرين ، فإنه إن لم يكن بعض بـ ج ، فلا شيء من بـ ج السالب المطلق ، بمعنى ، مادام ذات بـ موصوفة بأنها بـ ، وكان كل ج بـ ينتج بقياس كامل طبيعي أن : لا شيء من ج د . هذا خلف .

وأما أن هذا العكس ما حاله ، فنقول : حاله أيضا الإطلاق العام ، فلا يلزم إذا كان كل كاتب مستيقظ ، أي وقتا ما ، يجب أن يكون بعض ما هو مستيقظ هو كاتب ، مادام ذاته موجودا ، أو مادام مستيقظا . وفي بعض المواضع يجب أن نقول : كل إنسان حيوان ، وبعض الحيوان إنسان ، أي مادام موجود الذات . وهذان يعمهما الإطلاق العام . ولقائل أن يقول : إنا إذا قلنا : كل كاتب مستيقظ لزم منه أن بعض ما هو مستيقظ فإنه كاتب مادام موجود الذات . وذلك أنا إذا قلنا : الكاتب من حيث هو كاتب فهو بعض المستيقظين . وذلك الكاتب بعينه من حيث هو كاتب ، فإنه كاتب مادام ذاته موجودا ، وهو بعينه بعض موضوعات المستيقظ . فبعض ما يقال له إنه مستيقظ ، فإنه كاتب مادام ذاته موجودا . فقد انعكس ههنا أيضا ضروريا .

فنقول في جواب ذلك : أما أولا ، فإننا نسامح ولا نناقش المناقشة التي لنا في هذا ، فنقول : لا يمنع وجود بعض المستيقظ كاتبا مادام ذاته موجودا ، أن يكون بعضه ليس

كذلك . فإنه كما أن الجزئية لا يمنع صدق سلبها صدق إيجابها ، كذلك لا يمنع صدق ضرورتها صدق لا ضرورتها . وكذلك بعض الأجسام أبيض بالضرورة ، وبعضها أبيض لا بالضرورة . فإن كان بعض ما هو موضع المستيقظ كاتباً بالضرورة إذا أخذنا الشرط المذكور ، فبعضه الذي ليس بذلك الشرط ليس بالضرورة . وإن قابلنا هذا الكلام بالحق ، لزمنا أن لا نسلم أن الكاتب من حيث هو كاتب يوصف بالمستيقظ . فإن ذات الكاتب بشرط أن يؤخذ كاتباً فقط لا يوصف بالمستيقظ . فإن الشرط هو أن يكون كاتباً فقط بلا زيادة . والكاتب فقط كيف يكون هو مستيقظاً ، فيكون كاتباً فقط ليس كاتباً فقط ؛ بل إذا أخذ مطلقاً ، أي الكاتب ، كيف كان الموصوف بأنه ما كاتب ، المجوز أن يكون ، كيف كان الموصوف بالمستيقظ وصفاً لا بالضرورة . وأما الأشياء من حيث حدودها ، ويشترط تجريد العوارض عنها ، لا تكون موضوعة لما ليس بحدودها ولا في حدودها . ثم ستعلم أن قولنا : من حيث هو كاتب ، ليس جزءاً من الموضوع البتة ، وذلك في مثل قولنا : الكاتب من حيث هو كاتب هو مستيقظ ، بل جزء من المحمول . وسنبين لك حيثشأن أن الشك منحل من وجه آخر . ونرجع فنقول : إن العكس في المطلقتين جميعاً لا يجب إلا مطلقاً عاماً . وذلك لأنك إن أخذت المطلقة خاصة ، وجدتها قد تنعكس خاصة ، وقد تنعكس ضرورية . مثال الأول : كل كاتب مستيقظ ، وعكسه : بعض ما هو مستيقظ كاتب لا بالضرورة . ومثال الثاني : كل إنسان متنفس لا بالضرورة ، وعكسه : أن بعض ما يتنفس إنسان بالضرورة . وإذا عرفت حال الكلي الموجب المطلق ، فكذلك فاعلم حال الجزئي الواجب ، وأنه ينعكس مثل نفسه جزئياً موجباً . والبيان ذلك البيان . وينبغي أن لا يطول بسببه .

وقد أوردت أمثلة نوقض بها ما قلناه من انعكاس الكلي الموجب جزئياً . فلا يحتاج أن نعددها كلها ؛ بل يجب أن يتذكر ما قلناه في الجواب عن حدود أوردت ، لتبين بها أن السالبة الكلية لا تنعكس . وكذا الأمر أن تنظر إلى جملة الموضوع وجملة المحمول فتعكسه كما هو ، لا تنقص جزءاً مما فيه وزلا تغيره ، أعني الجزء الذي إذا نقصته عنه وهو بحاله الأولى قبل العكس فأردت أن تحفظ الإيجاب والسلب مع نقصانه لم تجد الحكم ثابتاً . فإنك إذا حفظت المحمول كما كان والموضوع كما كان وعكست لم تغلط ولم تغالط . وأما السالبة الجزئية فإنها

لا تنعكس ، فليس إذا لم يكن كل حيوان إنسانا ، أو كل إنسان كاتباً ، وجب أن لا يكون كل إنسان حيواناً ، أو كل كاتب إنساناً .

وههنا نوع من العكس آخر يجب أن نتأمله ، وهو الذي يسمى عكس النقيض ، وهو وأن يؤخذ ما يناقض المحمول فيجعل موضوعاً ، وما يناقض الموضوع فيجعل محمولاً . فنقول : إذا قلنا كل ج ب ، لنزم منه أن كل ما ليس ب ليس ج ، وإلا فليكن بعض ما ليس ب ليس ج ، فبعض ما ليس ب هو ج ، ينعكس فبعض ما هو ج هو ما ليس ب ، وقلنا كل ج ب . وإذا قلنا : كل ما ليس ب ليس ج ، صح كل ب ج ، وإلا فليصح ليس كل ج ب . فيكون بعض ما هو ج مسلوباً عنه ب ، فذلك البعض ج وليس ب . قلنا : كل ما ليس ب ليس ج فذلك البعض ج وليس ب . وإذا قلنا : لا شيء من ج ب لا يلزم لا شيء مما ليس ب ليس ج . فإنك إذا قلبت : لا شيء من الناس حجارة ، لم يلزم أنه لا شيء مما ليس بحجارة ليس بإنسان ، أو ليس شيء مما ليس بحجارة هو إنسان ؛ بل لزم بعض ما ليس بحجارة فهو إنسان ، وإلا فلا شيء مما ليس بحجارة فهو إنسان ، فلا شيء من الناس ليس بحجارة . وكنا قلنا لا شيء من الناس حجارة . وإذا قلنا : بعض ج ب ، لزم بعض ما ليس ب ليس ج . فإنه يوجد موجودات أو معدومات خارجة عن ج و ب معا ، فيكون بعض ما ليس ب ليس ج . وأما قولنا : ليس كل ج ب ، فيلزمه ليس كل ما ليس ب ليس ج ، وإلا فكل ما ليس ب ليس ج ، فكل ما هو ج ب ، فكل ما هو ج فهو ب . وههنا فحوص أخرى ، والأولى أن نجعل مواضعها كتاب اللواحق .

ونقول : إذا قلنا بالضرورة لا شيء من ج ب ، فيجب أن يكون بالضرورة لا شيء من ب ج . قالوا : وإلا أمكن أن يكون بعض ب ج ، فأمكن أن يكون بعض ج ب ، فأشكل هنا شيء وهو أنه استعمل عكس الممكن فيه . وهذا مما لم يبين بعد . فقال بعضهم : إن انعكاس هذا الممكن بين نفسه . فإنه إذا أمكن أن يكون شيء شيئا ، أمكن أن يكون ذلك الشيء الآخر ذلك الشيء . ولما كان هذا بينا بنفسه ، جاز تعريف غيره به ، غير متوقف فيه أن يبين حاله . وعندي أنه يحتاج هذا العكس إلى بيان ما أيضا . وليس ما فرضوه بينا أعرف من أن الممتع كونه شيئا ، يمتنع كون ذلك الشيء هو الذي هو المطلوب وقريب من المطلوب ، لكن ما قاله الآخرون أحسن ، وهو أنه إن أمكن أن يكون بعض ب ج كان فرضه غير محال . وأكثره أن يكون كذبا . والكذب الغير المحال لا يلزم منه محال . فإن لازم ما يمكن ممكن . فإن المحال لا يكون البتة . فما لا يكون إلا ويلزمه المحال لا يكون البتة . وكيف يكون ، وإنما يكون مع كون ما لا يكون البتة . فالكذب الغير المحال لا يلزمه المحال . فإذا فرض بعض ب ج موجودا ، فحيث أن يكون بعض ج ب موجودا ، فحيث أن يكون بعض ج ب كما علمت كذبا غير محال . لكنك قد قلت بالضرورة : لا شيء من ج ب ، فكيف يكون قولنا : بعض ج ب ، غير محال ، فهو محال . ولزم من قولنا بعض ب ج ، فقولنا بعض ب ج كذب ومحال . على أن هذا له وجه ، وهو أقرب عندي ، وهو أن نقول : إذا جاز وأمكن شيء ، أمكن لازمه . فإذا أمكن أن تصدق المطلقة القائلة : بعض ب ج ، أمكن لازمها ضرورة ، أي قولنا : بعض ب ج . وهذا أصح ما ينبغي أن يقال . وأما إذا كان القول موجبا مثل قولك باضطرار أن يكون كل بيج ب أو بعض ج ب ، فيقولون إنه باضطرار أن يكون بعض ب ج . وللبیان المشهور لهذا هو أنه لا بد من أن يكون بعض ب ج ، لأنه من حيث هو مطلق هذا حكمه . حيث أن يكتمون باضطرار ، أو لا يكون باضطرار . فإن كل كان لا باضطرار ، فبعض ج ب ، لا باضطرار ، وكان كله باضطرار . وهذا خلف . وفي هذا البيان مواضع تخلیط .

وذلك لأن الذي سلف من تعليمهم في انعكاس المطلقة الموجبة ، إنما كان أنها تنعكس جزئية فقط ، ولم يبين أنها إن كانت لا باضطرار فيكون عكسها لا باضطرار . ولا هذا هذا حق بوجه من الوجوه . فإن كل إنسان كاتب لا باضطرار ، ثم كل كاتب إنسان باضطرار . والتخليط الثاني هو أنا وإن سلمنا أن هذا البيان قد ينفع في إثبات عكس الكلي الموجب ، فكيف ينفع في بيان العكس الجزئي الموجب . فإنه ليس يمنع قولنا : بعض ج ب بالضرورة ، أن يكون بعض ج ب أيضا لا بالضرورة . فيجوز أن يكون عكس قولنا : بعض ج ب بالضرورة . ثم إن انعكس على قولهم فصار بعض ج ب لا بالضرورة ، صح مع صحة الأصل ، وهو قولنا : بعض ج ب بالضرورة ، ولم يلزم خلف . فإنك تعلم أن بعض الأجسام متحركة ضرورة ، وبعضها متحركة لا بالضرورة . وكذلك بعض الأجسام سود بالضرورة أي دائما ، وبعضها سود لا بالضرورة ؛ بل الحق أن هذه تنعكس مطلقة بالمعنى الأعم ، وهو أن بعض ج ب بلا زيادة شرط . والبرهان عليه هو المثالان المذكوران . وأنت تعلم ليس يجب أن يكون عكس غير الضروري عن غير الضروري من المثال المذكور . فلا يمتنع أن يكون الشيء ضروريا حمله على شيء ، ثم ذلك الشيء لا يكون هذا ضروريا له . وستزيدك لهذا شرحا في موضعه .

ومع هذا فيجب أن نورد وجود التلخيص الذي تكلفه أصحاب التعصب عن هذا اللازم . فقال بعضهم : إن قولنا : كل كاتب إنسان بالضرورة ، ليس حقا . وذلك لأن الكاتبين المعدومين هم أناس معدومون ؛ فبعض ما هو كاتب هو بالإمكان ناس ، أي غمكنا أن يصيروا ناسا .

وهذا هو الإنسان الذي ذكر أن قولنا : كل ب ج ، معناه كل ما يقال له أنه بالفعل ج ، وأخرج ما هو كاتب بالإمكان ، داخلا في قولنا : كاتب . فالآن قد أدخلت الكاتب بالقوة في هذه الجملة ، ومع ذلك فليس تجدد البتة مقدمة كلية ضرورية موجبة . فإن قولنا : كل إنسان حيوان بالضرورة ، كاذبة ؛ أن الناس المعدومين حيوان بالإمكان . فبعض الناس ، وهو الذي بالقوة ، حيوان بالإمكان ؛ فليس بالضرورة كل إنسان حيوان . ولا مجد مثلا من الأمثلة المستعملة للكلي الموجب ، يكون صادقا البتة .

وقال بعض المحصلين : إن قولنا بعض الكتاب ناس بالإمكان ، صحيح . وذلك لأن معنى هذا أن بعض ما يوصف بأنه كاتب بالضرورة ، هو إنسان . وسواء لم يكن كاتباً ، أو كان كاتباً ، وكان بالضرورة كاتباً ، أو كاتباً لا بالضرورة ، حتى يكون إنساناً بالضرورة . وإن لك يكن كاتباً . فإذاً كونه إنساناً بالضرورة ، ليس لأنه كاتب .

فإذا قلت : بعض ما يوصف بأنه كاتب ، هو إنسان بالضرورة وإن لم يكن كاتباً ، فأنت تقول في نفسك ، لا من جهة أنه كاتب ، فجهة أنه كاتب لا توجب الضرورة . فإذاً يكون غير ضروري أن تكون معه الإنسانية ، فيكون بعض الكتاب وهو الكاتب من جهة ما هو كاتب ليس ضرورياً أنه إنسان أو ليس بإنسان ، وذلك من جهة ما هو كاتب . فبعض الكتاب ممكن أن يكون إنساناً من جهة ما هو كاتب .

وهذا الرجل ، وإن دقق ، فقد غلط وحمله التعصب على نمحل وزجه بعيد ، وغلط من ظن أن قولنا : الكاتب من حيث هو كاتب ، لا وجب الضرورة ؛ حتى يصح معه أن الكاتب من جهة ما هو كاتب ، لا يكون حمل الإنسان ضرورياً عليه ، وليس كلامنا في أن كونه كاتباً هو الذي جعل حمل الإنسان عليه ضرورياً أو لم يجعل ، بل كلامنا في الإنسان هل يحمل على الكاتب من جهة ما هو كاتب . فإن قال : إنه يحمل عليه دائماً ، فيكون ضروري الحمل عليه . فبين أنه يحمل عليه ، وإن لم يكن لأجل أنه كاتب . وكذلك إذا زالت الكتابة مع كونه إنساناً محمولاً على الشيء الذي هو الكاتب ، فإن ذلك لا يمنع أن يكون محمولاً على الكاتب ، ودائماً له . فليس أنه لا يكون ويحمل على شيء ، يوجب أنه حين يكون لا يحمل عليه دائماً .

فأما إن قال : إن الكاتب من جهة ما هو كاتب ، هو كاتب فقط ولا زيادة ، والإنسان معنى آخر غير أنه كاتب ، فليس محمولاً عليه ، كان هذا حكم الإنسان والحيوان . فإن الإنسان ، من حيث هو إنسان ، هو أنه حيوان . نعم الحيوان حيثئذ جزء من حده ، وكذلك الحيوان والإنسان جزءان من حد الكاتب . فإن الكاتب من الخواص الذاتية ، بمعنى ، أنها توجد في حدها الموضوع وجنسه لا محالة . وبعد هذا كله ؛ فإن الكاتب إذا أخذ أنه كاتب فقط ، وكان الإنسان مقارناً له كان غير محمول عليه بالضرورة لا بالإمكان ؛ فكان بعض الكتاب بالضرورة ليس إنساناً لا بالإمكان ، وهو الكاتب من جهة ما هو كاتب .

على أن ههنا غلطاً آخر . وهو أن قولنا : من حيث كذا ، ومن جهة كذا ، من أجزاء المحمول . فقولنا : بغض الكتاب من جهة ما هو كاتب ليس بالضرورة إنساناً ، هو بمعنى قوله : الكاتب ليس من الضرورة إنساناً ، من جهة ما هو كاتب ، ولو كان هذا الاعتبار ليس جزءاً من المحمول ، بل جزء من الموضوع ، للزم منه محال . فإننا كنا نقول : الحيوان من جهة ما هو حيوان ، ناطق أو ليس ؛ فلو كان من جهة ما هو حيوان ناطق ، للزم أن يكون كل حيوان ناطق ، ولو كان الحيوان من جهة ما هو حيوان ليس بناطق ، للزم أن لا يكون أحد من الحيوانات ناطقاً . لأن الشيء الذي يقال على الشيء من حيث هو هو ، ومن حيث هو طبيعته ، فيقال من حيث كان ، وكيف كان . لكن لما كان قولنا من حيث ومن جهة كذا جزء من المحمول ، لم يلزم أن يجاب أن الحيوان من جهة ما هو حيوان ليس بناطق ، بل أن يجاب أن الحيوان ليس من جهة ما هو حيوان بناطق ، بل قد يكون وقد لا يكون . فإذا كان كونه بحيوانية تسلب عنه النطق ، غير كونه لا بحيوانية توجب عليه النطق ، لم يلزم أن يكون الأمر في تسليم القسمين على سواء .

وكيف يكون جزء من الموضوع ؟ وأجزاء الموضوع يجب ، إذا كان بعدها شيء يحمل على الموضوع ، أن تميء بعيدة كقولنا : الحيوان ناطق كذا ، معناه الحيوان الذي هو ناطق كذا . فإذا قلنا : بعض الكتاب من جهة ما هو كاتب ، فيجب أن يكون معناه بعض الكتاب ، المأخوذ من جهة ما هو كاتب ، أو بعض الكتاب ، الذي هو من جهة ما هو كاتب فقط . فيكون إدخال هذا السور فيه هذر . فإن الكاتب الذي أخذ من جهة ما هو كاتب فقط لا يتبعض ولا أيضاً يتصور بالكل ، حتى يقال : مكل الكاتب المأخوذ من جهة ما هو كاتب ؛ ولا يكون هذراً إذا جعل هذا جزء من المحول ، فقليل : بعض الكتب هو من جهة ما هو كاتب كذا ، فإذا كان هذا جزء من المحمول ، فيجب أن يكون جزءاً من الموضوع عند العكس .

وهب أنه جزء من الموضوع ، أليس يجب أن يكون جزءاً من المحمول ؟ قيل : فيكون قولنا كل إنسان مكن أن يكون كاتباً ، معناه أ ، كل إنسان مكن أن يكون كاتباً ، الذي هو من جهة ما الكاتب كاتب فقط ؛ وهذا كاذب ، فإنه ولا واحد من الناس يوصف بأنه كاتب المأخوذ من جهة ما هو كاتب فقط . فإن الإنسان لا يكون الشيء ، الذي هو مجرد الكاتب

فقط الذي أنه إنسان وأنه حيوان ، خارجا من وجوده مسلوبا عنه . ولسنا نلتفت عندما نقول : غ ، الإنسان ممكن أن يكون كاتباً ، إلى اعتبار في الكاتب ، وجهة تفتقرن به ، غير معني مطلق أنه كاتب بلا شرط لا بشرط لا . فننظر ، هل يحمل ذلك على الإنسان ، فيجب أن لا يلتفت في الموضوع إلا أنه الذي هو موصف بكذا ، بلا شرط دوام أو بلا دوام ، ولا بشرط من جهة ، ولا نلتفت إلى المحمول إلا مأخوذاً محمولاً . فأى شرط ألحقناه به ، فهو جزء الحملة ، هو المحمول ، ثم بعد ذلك يربط ويؤخذ عند العكس فيما يجعله محمولاً أو موضوعاً ، ولا يهمل . ولو كانت هذه الشروط معتبرة لبطل ، كثير من المقدمات الضرورية ، وصارت ممكنات ، ولتجمع جوامع ما قلناه .

فلننظر هل إذا كان ج ب ، وب ممكن في ج خاص به ، فهل إذا حمل ب على ج ، ف ج أيضاً يحمل على ب أو لا يحمل ؟ فلتكن ج الحيوان ، وب الكاتب ، فلتنظر هل يجب أن نأخذه من حيث هو كاتب . لكننا نجد الكاتب ، من حيث هو كاتب ، مسلوباً عنه أنه حيوان ، ف ج مسلوب عن الحيوان الكاتب من حيث هو كاتب ؛ بل يجب أن يراعى ما كان أوجب ، فنجعله موضوعاً ، فين أن الحيوان يكون محمولاً عليه ، نراه يكون محمولاً عليه وقتاً ما ، أو مادام الذات موجودة . فإن كمان الحق هو أنه محمول عليه دائماً مادام ذات الكاتب موجودة ، فالحيوان ضروري للكاتب ، والكاتب ليس ضرورياً للحيوان . وفي هذا بلاغ لمن أنصف .

وأما الجزئية السالبة الضرورية ، فإنها لا تنعكس . فإنه ليس إذا كان بالضرورة ليس كل موصوف بأنه حيوان إنساناً ، يجب أن لا يكون بالضرورة كل إنسان حيواناً . واعلم أن قولنا بالضرورة ليس ، ليس سلب الضرورة ؛ بل سلب الضرورة ليس بالضرورة .

وأما المقدمات الممكنة ، فقد قيل فيها في مثل هذا الموضع ما أصف : قالوا : إن الممكن باشتراك الاسم يقال على الضروري وعلى المطلق وعلى الممكن الحقيقي . فما كان من الضروري والمطلق فحكمه حكم ذلك . وما كان في الممكن الحقيقي فحكمه قد يخالف ، على ما سنبين لك في موضع آخر . فأوهم ظاهر هذا اللفظ أن الممكن إذا قيل على الضروري لم يكن مخالفاً له إلا في اللفظ ، فيقال له ممكن ونعني أنه ضروري . فإذا لم يكن مخالفاً إلا في اللفظ كان عكسه عكسه ، وليس ينبغي أن يفهم الأمر على هذه الصورة . فإنه ليس أحد من

الناس يقول ، ولا في لغة من اللغات يقال ممكن على الضروري . ، ويعنى به الضروري .
ولا الشبهة التي دعت إلى أن يجعل في لفظة الممكن اشتراكا ، حتى كان يجب مرة أن يقال على
الضروري ومرة أن لا يقال ، وكان يمتنع كونها مقولا على الضروري أنها تنعكس إلى السالبة
العكس الذي يجري بينهما ، إذا ما كان يمكن أن يكون يمكن أن لا يكون . وكان يوجب
كونها مقولا على الضروري أن سابها لا يقال عليه ، وإلا كان نقيضها وهو أنه ليس يمكن
مقولا على الضروري ، وكان الضروري ممتنعا شبيهة توجب أن يكون حلها بأن الممكن يقال
على الضروري قولاً مترادفاً . فإن الممكن إذا كان له معنيان ، وأحدهما أعم من الواجب ،
والآخر مابين للواجب فإن الشبهة تنحل أيضاً . وهل الممكن الذي يجب قوله على
الضروري إلا الممكن الذي سلبه لا يقال على الضروري ؛ لأن سلبه أنه ليس بممكن ومعناه
ممتنع . فيكون الممكن الذي يجب أن يقال على الضروري هو الذي هذا سلبه . فإذا كان هذا
الممكن المقول على الضروري الوجود معناه أنه ضروري ومفهومه ذلك ، كما يكون في الاسماء
المترادفة ، كان ما ليس بضروري وما ليس بممكن بمعنى واحد ، وكان ما ليس بضروري
إذن هو الممتنع ، وهذا محال ؛ بل الممكن المقول على الواجب هو اسم وحصل موضوع بدل
اسم غير محصل هو لفظة غير ممتنع ، وهو أعم من الواجب ومن الممكن . فليس إذن صحة
انعكاس الضروري أو المطلق وهو أخص منه ، يوجب صحة انعكاسه في نفسه ؛ بل يجب
أن يعلم أن معنى الكلام المذكور في التعليم الأول الصحيح هو أن هذا إذا قيل على
الضروري وعل المطلق وعلى الممكن ، فما منه في مادة الضروري فحكمه ما قيل . وكذلك ما
هو في مادة المطلق فحكمه ما قيل . وأما الممكن الحقيقي فسيوضح أمره بعد ، ليعلم أن بعد
إيضاح الحكم في جميع ما يجب هذا العام ، يتضح حكم هذا العام . والنظر في الممكن الحقيقي
وفي عكسه جرت العادة بتأخره ، فلنؤخره .

الفصل الرابع

(د) فصل

في القياسات الاقترانية

وذكر الأشكال الثلاثة في حالتها الإطلاق والضرورة

فهذه الأشياء المذكورة ذكرت على سبيل المقدمات لما يراد تعليمه من أمر القياس ، فنقول : إن اللازم عن القياس لا يخلو ، إما أن يكون غير مذكور هو ولا نقيضه في القياس بالفعل ، وتسمى أمثال هذه المقاييس اقترانيات^(١) ، مثل قولك : كل حيوان جسم ، وكل جسم جوهر ، فكل حيوان جوهر ، وإما أن يكون اللازم أو نقيضه ، وبالجمله أحد طرفي المطلوب مذكورا فيه بالفعل بوجه ما ؛ وهذا أسميه استثنائيا^(٢) ، والجمهور يسمونه شرطيا . وإنما لم أسمه شرطيا ، إذ من الشرطيات ما يكون على سبيل الاقتران .

ولنقدم ما يكون على سبيل الاقتران . ومنه ما يكون من حليات . فنقول : إن كل قياس اقتراني بسيط حملي ، فإنه مؤلف من مقدمتين يشتركان في حد اشتراك المثال المورد في الجسم . وهذا الحد لا يخلو إما أن يكون في أحدهما محمولا ، وفي الآخر موضوعا ، أو يكون محمولا في كليهما ، أو موضوعا في كليهما . وإذا كان موضوعا في أحدهما محمولا على الآخر ، فإما أن يكون محمولا على المطلوب ، وموضوعا لمحمول الموضوع ، وهو الذي يسمى الشكل الأول ؛ وإما أن يكون محمولا على محمول المطلوب ، موضوعا لموضوع المطلوب ، وهذا هو الشكل الذي ألغى ، لما أذكره من العلة بعد وجوبه في القسمة . فإنهم حين قسموا

(١) القياس هو قول ملفوظ أو معقول مؤلف من أقوال متى سلّمَتْ لزم عنها لذاتها قول آخر .

وهو إما اقتراني : كقولنا : كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فكل جسم حادث .

وإما استثنائي : كقولنا : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة .

والمكرر بين مقدمتي القياس يسمى حداً أوسطاً . وموضوع المطلوب يسمى حداً أصغر . ومحموله يسمى حداً أكبر .

والمقدمة التي فيها الأصغر تسمى صغرى . والتي فيها الأكبر تسمى كبرى . ومئة التأليف تسمى شكلاً .

(٢) انظر الحاشية السابقة .

الأشكال على القسمة المثلثة التي ذكرناها فجاءت ثلاثة ، عينوا واحدا منها على أنه الشكل الأول ، وأخذوه على أنه هو الذي أوسطه موضوع في أحدهما محمول في الآخر ، ثم لما نظرنا فيه من حيث يجتمع منه ما يجتمع ، أخذوه من حيث يحفظ موضوع وسطه موضوعا ومحموله محمولا فقط . وهذا أخص من المعنى الذي لأجله جعل شكلا أولا . فإذا جعلوه شكلا أولا ، لا بمجرد أن الأوسط موضوع ومحمول ، بل لأن الأوسط محمول على موضوع المطلوب ، وموضوع لمحمول المطلوب ؛ فقد ألفوا قسما رابعا . وفاضل الأطباء يذكر هذا ، ولكن لا على هذا الوجه ، بل هذا الإلغاء هو بسبب أنه أمر غير طبيعي ، وغير مقبول ، وغير ملائم لعادة النظر والروية ، ومستغنى عنه بقوة ، عكس نتيجة ما هو شكل أول ، وعلى ما سنوضحه في موضع آخر . فليكن الشكل الأول ما ذكرناه . وأما الثاني فهو الذي يكون حده الأوسط محمولا على الطرفين . وأما الثالث فهو الذي يكون حده الأوسط موضوعا فيها جميعا . والطرف الذي هو موضوع المطلوب يسمى حدا أصغر ، والمقدمة التي فيها هذا الطرف تسمى مقدمة صغرى ، والطرف الذي هو محمول المطلوب يسمى حدا أكبر ، والمقدمة التي فيها هذا الطرف تسمى مقدمة كبرى . وتأليف مقدمتين بالاقتران يسمى قرينة . والتي يجب عنها النتيجة ذاتها تسمى قياسا . وهيئة نسبة الأوسط إلى الطرفين يسمى شكلا . والذي يلزم ، فإنه ما دام يساق إليه بالقياس يسمى مطلوبا . فإذا لزم سمي نتيجة . وإنما سمي الشكل الأول شكلا أولا لأن إنتاجه بين نفسه ، وقياساته كاملة ، ولأنه ينتج جميع المطالب ، والثاني لا ينتج إلا السالب ، والثالث لا ينتج إلا الجزئي . ، ولأنه ينتج أفضل المطالب وهو الكلي الموجب . واعلم أن لا قياس من سالتين ، ولا من جزئيتين ، ولا صغرى سالبة كبراهها جزئية إلا أن يكون السالب ممكنا . واعلم أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين ، لا في كل شيء ؛ بل في الكمية والكيفية دون الجهة . وهذه جمل تعلمها بعد باعتبار الجزئيات^(١) .

(١) (القياس الإقتراني: إما أن يتركب من جمليتين كَمَا مَرَّ. وَإِثْمًا مِنْ مُتَّصِلَتَيْنِ : كَقَوْلِنَا : إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالَعَةً فَالْنَّهَارُ مَوْجُودٌ وَكُلَّمَا كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا فَالْأَرْضُ مُضِيئَةً يُنتِجُ إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالَعَةً فَالْأَرْضُ مُضِيئَةً. وَإِثْمًا مَرَكَّبًا مِنْ مُتَّصِلَتَيْنِ : كَقَوْلِنَا : كُلُّ عَدَدٍ إِثْمًا زَوْجٌ أَوْ فَرْدٌ وَكُلُّ زَوْجٍ فَهُوَ إِثْمًا زَوْجٌ أَوْ زَوْجُ الْفَرْدِ يُنتِجُ كُلُّ عَدَدٍ إِثْمًا فَرْدٌ أَوْ زَوْجُ الزَّوْجِ أَوْ زَوْجُ الْفَرْدِ. وَاسْتِثْنَاءُ تَقْيِصٍ

الشكل الأول : والشكل الأول فإنه لما كانت صفراء موجبة ، صار الحد الأصغر فيه داخلا فيما يقال عليه الأوسط . فإذا كان في الكبرى إيجاب كلي على كل ما يقال عليه الأوسط ، أو سلب كلي عن كل ما يقال عليه الأوسط كيف قيل ، دخل فيه الأصغر . فإن لم يكن كليا أمكن أن يفوته الأصغر ؛ إذا يجوز أن لا يكون هو البعض الذي عليه الحكم ، سواء كان ضروريا أو ممكنا . فأما إذا لم يكن الأوسط محمولا على الأصغر ، فستجد أموراً توجب على كليهما ، وهما مباينان ؛ أموراً تسلب عن كليهما ، وهما متباينان . فلا يلزم أن يكون الحكم على الأوسط حكماً على الأصغر ، كان سلاباً أو إيجاباً . فإن كان الأكبر جزئياً ، فذلك أبعد ؛ بل إن كان جزئاً على الأوسط ، والأوسط موجوداً للأصغر ، لم يجب أن يتعدى إليه ، إذ الحكم على الأوسط كان حكماً جزئياً ، فيجوز أن يكون الأوسط أعم من الأصغر ، ويكون الحكم في البعض الذي هو خارج عن الأصغر بإيجاب أو سلب ، فيكون الحكم على ما ليس الأصغر ، ويكون ما قدمنا ذكره . فبين أنه إذا كانت الصغرى سالبة والكبرى جزئية لم ينتج . وهذا يجب أن يقتصر عليه ، ولا يشتغل بعد ضروب ما لا ينتج ، بسبب أنها لا يلزم منها نتيجة معينة . فإنك بعد الإحاطة بما قدمناه ، يمكن أن تورد تلك الأمثلة . واعلم أن المهملات حكمها حكم الجزئيات ، فتصلح صغريات ، وتنتج مهمة . وأن المخصوصات أحكامها أحكام الكلية . فإنه قد يكون من مخصوصتين قياس ، كقولك : زيد هو أبو عبد الله ، وأبو عبد الله هذا ، أو أخو عمرو . ولكن النتائج تكون مخصوصة شخصية . وأكثر ما تستعمل المخصوصات مقدمات صغرى .

فلنعد المحصورات فنقول : إنه إذا كان كل ج ب ، وكل ب آ ، فبين أن كل ج آ ، وأنه إذا كان كل ج ب ، ولا شيء من ب آ ، فبين أن لا شيء من ج آ ، وأنه إذا كان بعض ج ب ، وكل ب آ ، فبين أن بعض ج آ ، وأنه إذا كان بعض ج ب ، ولا شيء من ب آ ، فبين أن ليس كل ج آ . فهذا هو الشكل الأول ، وضروبه المحصورة هذه الأربع ، ونتائجه هذه . وقد

النَّالِي يُنتِجُ نَقِيضَ الْمُقَدَّمِ . كَقَوْلِكَ : إِنْ كَانَ هَذَا الشَّيْءُ إِنْسَانًا فَهُوَ حَيَوَانٌ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ فَلَا يَكُونُ إِنْسَانًا . وَإِنْ كَانَتْ مُتَفَصِّلَةً حَقِيقَةً فَاسْتِثْنَاءُ عَيْنٍ أَحَدِ الْجُزْأَيْنِ يُنتِجُ نَقِيضَ الْجُزْءِ الثَّانِي . كَقَوْلِكَ : أَلْعَدَدُ إِذَا زَوْجٌ أَوْ فَرْدٌ لَكِنَّهُ زَوْجٌ يُنتِجُ أَنَّهُ لَيْسَ بِفَرْدٍ أَوْ لَكِنَّهُ فَرْدٌ يُنتِجُ أَنَّهُ لَيْسَ زَوْجًا . وَاسْتِثْنَاءُ نَقِيضِ أَحَدِهِمَا يُنتِجُ عَيْنَ الثَّانِي .

يلزم القياسات الثلاثة من هذه لوازم هي عكوس هذه . فإن جعلت قياسات عليها ، لم تكن قياسات كاملة بالقياس إليها ؛ بل إنها يتبين ما يلزم عنها بالعكس . فأما من قال : إن في غير هذه الضروب ما ينتج ، وهو إذا كان لا شيء من ج ب وكل ب آ ، أو لا شيء من ج ب وبعض ب آ ، أنتج ليس بعض آ ج . قال : لأنك إذا عكست كل ب آ أو بعض ب آ ، أنتج من الشكل الثاني^(١) ليس كل آ ج . فالجواب عن هذا أنه إنما قيل كبرى وصغرى ، بسبب أن في أحدهما موضوع المطلوب ، وفي الأخرى محمول المطلوب . فإذا جعلنا مقدمة ج ب صغرى ، وكان ب الحد الأوسط ، فيكون ج الحد الأصغر ، ويكون موضع المطلوب ، وعلى مثال ذلك يكون آ محمول المطلوب . فإذا قلنا : لا ينتج بسلب أو إيجاب ، عني أن ذلك لا ينتج و آ محمول . وقد زال بهذا الشك . فإن أنتج شيئاً ، فليس عن كبرى وصغرى على ما وضع . ومع لك فإنه يرجع إلى الكامل بعكسين . فهو بعيد عن الطبع ، مناسب للقسم الثاني من الأقسام الأربعة للأشكال ، الذي إنما إذا ألغى لأنه بعيد عن الطبع جداً . فإن الشكل الثاني بُعد عن الطبع في نظم مقدمة واحدة هي الكبرى ، والثالث بُعد عنه في نظم مقدمة واحدة وهي الصغرى ، وإذا كان البعد في معنى واحد احتمله الذهن وفطن للغرض . وأما القسم الثاني فإنه يحتاج في رده إلى الأمر الطبيعي إلى تغيير يلحق جميعه ؛ وهو مستغنى عنه . فالأولى به وبها هو في مذهبه أن يلغى .

الشكل الثاني هذا الشكل خاصيته في نظمه أن الأوسط منه محمول على الطرفين ، وخاصيته في إنتاجه أن الموجبتين منه لا تنتجان ؛ وذلك لأن المحمول الواحد بالإيجاب ، كالجسم يحمل على متباينين كالحجر والحيوان ، وعلى متفقين كالإنسان والضحاك . ولا السالبان ، لأن المحمول الواحد كالحجر قد يسلب عن متباينين كالإنسان والفرس ، وعن متفقين كالإنسان والناطق . ولا عن جزئيتين ، فإن المحمول الواحد يوجب لبعض الأمر

(١) الشكل الثاني فيه أربعة أضرب منتجة

- الضرب الأول : كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة كلية ، ينتج سالبة كلية .
- الضرب الثاني : كبراه موجبة كلية وصغراه سالبة كلية ، ينتج سالبة كلية .
- الضرب الثالث : كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة جزئية ، ينتج سالبة جزئية .
- الضرب الرابع : كبراه موجبة كلية وصغراه سالبة جزئية ، ينتج سالبة جزئية .

الواحد وسلب عن بعضه ، وقد يوجب وسلب عن بعض أمر لآخرين . ولا إذا كانت الكبرى جزئية ، فإنه إذا حكم على " كل شيء ما " ، ثم حكم على " بعض الآخر " ، لا بخلاف ذلك ، جاز أن يكون الشيء محمولا على ذلك الكل ، لكنه أعم منه ، فيوجب عليه وإن كان بعضه لا يوجب عليه ، وجاز أن يكون مابيننا له بكليته لا يحمل عليه . فهذه خاصيته في الإنتاج . وإنما كان شكلا ثانيا ، وآخر عنه الشكل الباقي من الأشكال ، لأنه ينتج ما هو أنفع وهو الكلي ، وذلك الباقي لا ينتج إلا الجزئي ، وإن كان ينتج الموجب ، وهذا لا ينتج إلا السالب . فإن السالب الكلي أنفع من الجزئي الموجب ، أي في العلوم ؛ ولأنه إنها يحدث منه الأول بعكس الكبرى منه ، وما الباقي فيحدث بعكس الصغرى ، فقرابته من الأول في أشرف المقدمتين .

والأشياء الاختيارية التي لا وجوب فيها وإنما يدعو إليها الاستحسان والأخذ بالأولى ، فإنها لا تتجاوز بعلمها المبلغ الذي وصلنا إليه . ومع ذلك فإننا نريد أن نصرح بما يرفع الحق عن وجوهنا قناع الحياء فيه ، وهو أنه إذا كانت هذه السالبة الكلية المطلقة على حسب ما يفهم من السلب الكلي المطلق فهما بحسب الأمر في نفسه سواء كانت بالمعنى العام أو بالمعنى الخاص ، فإنه لا يأتلف منها في هذا الشكل قياس . وذلك لأن السالبة الكلية المطلقة والموجبة الكلية المطلقة ، قد تصدقان معا على شيء واحد . وقد أوردت له أمثلة في التعليم الأول . فإن كل إنسان نائم وكل إنسان ليس بنائم قد تصدقان ، لأن كل إنسان نائم وكل إنسان ليس بنائم وقتا ما . وبالجمله إذا كان محمول يحمل على كل واحد لا دائما ؛ بل وقتا ما ، فهو أيضا يسلب عن كل واحد لا دائما ، بل وقتا مات . وكذلك إن كان حمله حملا يجوز أن يكون لا دائما وإن لم يوجبه ؛ فيجب أن يعلم أذن أنه ليس يجب أن يتعقد من السالب المطلق والموجب المطلق قياس في هذا الشكل ، اللهم إلا أن يستعمل السالب الكلي على اللفظ المشهور الذي بينا أنه يتعكس ، أو تستعمل المطلقة التي إطلاقها لا للحمل بل للحصر ؛ إذ يصدق الحصر كليا في بعض الأزمنة ، أو يستعمل في القضيتين ما يتعذر مراعاته ، وهو جعل الوقت في كل واحد وقتا واحدا إن أمكن ، وشرطا واحدا إن أمكن .

لكن المطلقة باعتبار القول نفسه ، مما لم تجر العادة بأن تستعمل في العلوم وفي المخاطبات ، بل جرت العادة بأن يستعمل السالب في كل موضع ويؤى الشرط الذي

ذكرناه . وكذلك قد جرت العادة في قولهم كل ب آ ، أنه إنما يستعمل ذلك على نية أنم كل ب آ ، عندما يكون ب ، فيج أن يلتفت إلى هذين في هذا الشكل وما بعده . فلمستعمل نحن السالبة على النحو المشهور ، فإن ذلك أجمع للغرض ، فنقول : يجب في شرط إنتاج هذا الشكل أن تكون إحدى المقدمتين موجبة ، والأخرى سالبة وأن تكون الكبرى كلية . ولنذكر الضروب المنتجة فقط : الضرب الأول : من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة ، مثاله : كل ج ب ، ولا شيء من آ ب ، فلا شيء من ج آ . برهانه أنا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب آ ، فيكون كل ج ب ولا شيء من ب آ ، فلا شيء من ج آ . وقد نبينه من طريق الخلف فنقول : إنه إذا كان قولنا هذا كاذبا ، فليكن بعض ج آ وكان لا شيء من آ ب ، ينتج من الشكل الأول : ليس كل ج ب ، وكان كل ج ب ، هذا خلف . ولقائل أن يقول : إن هذا ليس خلفا محالا ، فإن المطلقات لا يكذب فيها أن يقال كل وليس كل ، فإنه يجوز أن يكون كل ويعنى به في كل واحد وقتا ما ، ولا كل ويعنى في كل واحد وقتا آخر ، وليس هذا بخلف . فالجواب أنا قد قدمنا أن الذي نذهب إليه ههنا في استعمالنا للمطلقات ، ما كان منها بمعنى لا شيء من آ ب مادام آ ، وكذلك قولنا : كل ج ب فلما يعنى به كل ج ب مادام ج ، فتكون النتيجة لا شيء من ج آ مادام ج .

الفهرس

الصفحة	العنوان
٣	مقدمة التحقيق
٤٦	صور المخطوطات
٥٦	المدخل
٥٦	المقالة الأولى من الفن الأول من الجملة الأولى وهي في علم المنطق
٥٦	الفصل الأول: في الإشارة إلى ما يشتمل عليه الكتاب
٦٠	الفصل الثاني: في التنبيه على العلوم والمنطق
٦٤	الفصل الثالث: فصل في منفعة المنطق
٦٨	الفصل الرابع: فصل في موضوع المنطق
٧١	الفصل الخامس: في تعريف اللفظ المفرد والمؤلف
٧٨	الفصل السادس: في تعقب ما قاله الناس في الذات والعرضي
٨٢	الفصل السابع: في تعقب ما قاله الناس في الدال على الماهية
٨٥	الفصل الثامن: في قسمة اللفظ المفرد الكلى إلى أقسامه الخمسة
٨٩	الفصل التاسع: في الجنس
٩٥	المقالة الثانية من الفن الثاني
٩٥	الفصل الأول: فصل في حال مناسبة الأجناس
١٠٥	الفصل الثاني: فصل (ب) في أن العرض ليس بجينس للتعقّب ما قيل في ذلك
١٠٨	الفصل الثالث: فصل (ج)
١٢١	الفصل الرابع: في الخاصة والعرض العام
١٢٥	المقالة الثالثة: من الفن الأول من الجملة الأولى
١٢٥	الفصل الأول: في المشاركات والمباينات بين هذه الخمسة وأولها بعد العامة
١٣١	الفصل الثاني: فصل في المشاركة والمباينة بين الجنس والنوع
١٣٥	الفصل الثالث: فصل في المشاركات والمباينات الباقية
١٤٣	المقولات
١٤٣	المقالة الأولى من الفن الثاني من الجملة الأولى
١٤٣	المقالة الأولى: ستة فصول

- ١٤٣ الفصل الأول : فصل في غرض المقولات
- ١٥١ الفصل الثاني: فصل في الألفاظ المتفقة والمتواطئة والمتباينة والمشتقة وما يجري مجراها
- ١٦٠ الفصل الثالث: فصل في بيان ما يقال على موضوع
- ١٧٠ الفصل الرابع : فصل في شرح حد العرض وهو أنه موجود في موضوع
- ١٧٩ الفصل الخامس: فصل في مزاجات تقع بين " قول على " و " وجود في "
- ١٨٥ الفصل السادس: فصل كون الشيء عرضاً ووجهاً
- ١٩١ المقالة الثانية
- ١٩١ الفصل الأول
- ١٩٢ الفصل الثاني: (ى) فصل في النوع ووجه انقسام الكلي إليه
- ١٩٨ الفصل الثالث: (يا) فصل في تعقب رسوم النوع
- ٢٠٧ الفصل الرابع: فصل في ذكر أمور أوهمت أنها إما عامة أو خارجة
- ٢١٦ الفصل الخامس : فصل (هـ) في تعريف حال عدد المقولات
- ٢٢١ المقالة الثالثة من الفن الثاني من الجملة الأولى من كتاب الشفاء وهي أربعة فصول
- ٢٢١ الفصل الأول: فصل (أ) في الجواهر الأول والثانية والثالثة
- ٢٢٥ الفصل الثاني: فصل في الجوهر الأول والثاني والثالث
- ٢٣٣ الفصل الثالث : فصل (ج) في رسوم الجواهر وخواصه
- ٢٤١ الفصل الرابع : فصل في ابتداء القول في الكمية
- ٢٥١ المقالة الرابعة من الفن الثاني من الجملة الأولى من كتاب الشفاء
- ٢٥١ الفصل الأول: فصل في بيان القسمة الأخرى للكم وبيان الكم بالعرض
- ٢٥٧ الفصل الثاني: فصل في خواص الكم
- ٢٦٤ الفصل الثالث: فصل في ابتداء الكلام في المضاف وتعريف الحد الاقدم له
- ٢٧٠ الفصل الرابع: فصل (د) في خواص المضاف
- ٢٧٥ الفصل الخامس: فصل في تحقيق المضاف
- ٢٨٢ المقالة الخامسة من الفن الثاني من الجملة الأولى من كتاب الشفاء في المنطق
- ٢٨٢ الفصل الأول: فصل (أ) في تعريف الكيفية وأقسامها الأول
- ٢٨٨ الفصل الثاني: فصل (ب) في تعقب الوجوه التي قسم قوم بها الكيفية
- ٢٩٥ الفصل الثالث فصل (ج) في تعريف حقيقة كل نوعين من أنواع الكيفية

٥٣٥	المجلد الأول
٢٩٩	الفصل الرابع: فصل (د) في إيراد الشكوك في النوع المنسوب إلى قوة ولا قوة
٣٠٤	الفصل الخامس فصل (هـ) في الكيفيات الانفعالية والانفعالات
٣٠٨	الفصل السادس: فصل (و) في حل باقي الشكوك
٣١٢	المقالة السادسة من الفن الثاني من الجملة الأولى من كتاب الشفاء
٣١٢	الفصل الأول: فصل (أ) في ذكر أنواع الجنس الرابع من الكيفية
٣١٨	الفصل الثاني: فصل (ب) في تعريف حال الزاوية
٣٢٢	الفصل الثالث: فصل (ج) في تعريف الفرق بين الكيفية وذوي الكيفية
٣٢٦	الفصل الرابع: فصل (د) في حل شك يتعلق بمداخلة أنواع من الكيف وغيره
٣٣٠	الفصل الخامس: فصل (هـ) في الأين وفي متى
٣٣٤	الفصل السادس فصل (و) في باقي المقولات العشر
٣٣٨	المقالة السابعة من الفن الثاني من الجملة الأولى من كتاب الشفاء وهي أربعة فصول
٣٣٨	الفصل الأول: فصل (أ) في المتقابلات
٣٤٥	الفصل الثاني: فصل (ب) في شكوك تلحق ما قيل في التقابل
٣٥٥	الفصل الثالث: فصل (ج) في التعبير عن أحكام وخواص في المتضادات
٣٦٠	الفصل الرابع: فصل (د) في المتقدم والمتأخر
٣٦٦	المقالة الأولى من الفن الثالث من الجملة الأولى في المنطق وهي عشرة فصول
٣٦٦	الفصل الأول: (أ) فصل في معرفة التماسب بين الأمور والتصورات والألفاظ
٣٧٠	الفصل الثاني: (ب) فصل في تحقيق الاسم
٣٧٧	الفصل الثالث: (ج) فصل في الكلمة
٣٨٤	الفصل الرابع: (د) فصل في تعريف حال المصدر
٣٨٨	الفصل الخامس: (هـ) فصل في القول وتمييز الخبر منه مما ليس بخبر
٣٩٣	الفصل السادس: (و) فصل في تعريف القول الجازم البسيط الأول
٣٩٩	الفصل السابع: (ز) فصل في تعريف أصناف القضايا المحصورة
٤٠٨	الفصل الثامن: (ح) فصل في المنحرفات الشخصية
٤١٣	الفصل التاسع: (ط) فصل في صدق المحصورات وكذبها
٤٢٠	الفصل العاشر: (ي) فصل في تحقيق حال التناقض
٤٢٨	المقالة الثانية من الفن الثالث من الجملة الأولى في المنطق

- ٤٢٨ الفصل الأول: (أ) فصل في القضية الثنائية والثلاثية
- ٤٣٦ الفصل الثاني: (ب) فصل في اعتبار هذه المناسبات بين المتناقضات المحصورة
- ٤٤٢ الفصل الثالث: (ج) فصل في تعريف الحال
- ٤٥٤ الفصل الرابع: (د) فصل في القضايا المنوعة وهي الرباعية وأحكامها
- ٤٦٢ الفصل الخامس: (هـ) فصل في بيان أن التقابل بين الموجبة
- ٤٦٨ القياس
- ٤٦٨ المقالة الأولى من الفن الرابع من الجملة الأولى في المنطق
- ٤٦٨ الفصل الأول: (أ) فصل في صورة القياس المطلق
- ٤٧٣ الفصل الثاني: (ب) فصل في أن المنطق آلة في العلوم الحكمية لا يستغنى عنها
- ٤٧٨ الفصل الثالث: (ج) فصل في المقدمات وأجزائها وفي المقول على الكل
- ٤٨٤ الفصل الرابع: (د) فصل في الجهات أعني الإطلاق والضرورة والإمكان والامتناع
- ٤٩٠ الفصل الخامس: (هـ) فصل في التناقض بين المقدمات ذوات الجهات
- ٤٩٨ الفصل السادس: (و) فصل في حد القياس المطلق العام
- ٥٠٧ الفصل السابع: فصل في شكوك تعرض في حد القياس المذكور وحلها
- ٥١١ المقالة الثانية من الفن الرابع من الجملة الأولى في المنطق
- ٥١١ الفصل الأول: (أ) فصل في عكس المقدمات على الإطلاق
- ٥١٨ الفصل الثاني: (ب) فصل في عكس المطلقات
- ٥٢٢ الفصل الثالث: (ج) فصل في عكس الضروريات والممكنات
- ٥٢٩ الفصل الرابع: (د) فصل في القياسات الافتراضية