

كتاب المنطق

كتاب المنطق

تصنيف

الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا
ت ٤٢٨ هـ

حقّقه وعلق عليه
محمد عثمان

المجلد الثالث

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ / ٢٠٠٨م

حقوق الطبع محفوظة للتأليف
والنشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ شارع بورسعيد - القاهرة

٢٥٩٢٢٦٦٠ - 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
كتّاب المنطق / تصنيف الرئيس أبي علي بن سينا، حققه وعلق عليه
محمد عثمان

- ط ١ - القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٧

٣ مج : ٢٤ سم

تدك : 977-341-361-6

١- عثمان، محمد (محقق ومعلق)

١- المنطق

بد العنوان

نوي : ١٦٠

رقم الإيداع : ٢٠٠٧/١٩٢٩٤



الفصل الثامن

في الانتفاع بقسمة الكل إلى الأجزاء

وتمام الكلام في توسط العلل المنعكسة وغير المنعكسة وتحقيق الحال فيه

قال : ليس يجب أن يقتصر على استنباط الأمور التي توجد في الحدود والمقاييس من القسمة التي للكل إلى الجزئي (١١٩ أ) بل ومن التشريح الذي للكل إلى الأجزاء : مثل تشريح الحيوان والنبات إلى أجزائه الأولى كالأعضاء الآلية ، ثم كالأعضاء البسيطة ، ثم الثالثة كالأخلاط وكذلك إلى آخر الأجزاء . وليس ينبغي أن يقتصر على ذلك فقط ، بل أن يتأمل إذا كثرت الأجزاء والجزئيات أنه ما الذي يلزم كل واحد ، أو كل عدة من المحمولات والعوارض ، وأيضاً أي الأجزاء تلزم أي الجزئيات .

واعلم أنا كما استنبطنا من القسمة أن الحيوان تحت الجسم وتحت ذي النفس ، فكذلك استنبطنا من التشريح أن الحيوان مركب من جوهر مستمرسك ومن جوهر سيال^(١) . وكذلك استنبطنا لوازم الجزئيات من الأجزاء مثل أن كل حيوان أصلم يبيض ، وأن كل حيوان طائر منفصل الجناح يبيض ، ومتصل الجناح لا يبيض ، وأن كل حيوان ذي قرن فلا أسنان على فكه الأعلى . وعلمنا أن يكون لغذائه قبل وصوله إلى جوفه الباطن هضم ما ، وكل سمكة فلا رئة لها .

وأمثال هذه المستنبطات وعللها نافعة في إعطاء اللحم ، وإن لم يكن كل ما ذكرناه إعطاء علة ، فإنه إذا كنا حصلنا بالتشريح والتجربة معا أن الكرش يوجد لشيء هو ذو قرنين وذو رجل ، ولكن لا لأنه ذو رجل : إذ قد لا يوجد لذي رجل آخر ، ولكن لأنه ذو قرن - إذ كل ذي قرن مثل النور والأروى والماعز فله كرش ، فإذا قيل لنا لم لهذا الحيوان كرش ؟ فقلنا لأنه له قرن ، أو إن قيل لنا لم ليس له كرش ؟ فقلنا لأنه ليس له قرن ، كان هذا نافعاً بوجه

(١) أي جوهر صلب ، وجوهر سائل وهو الدماء والروح ، والجوهر الصلب ، وهو الهيكل الجسمي .

ما في جواب اللم ، وإن لم يكن فيه إعطاء العلة القريبة . ولكن يجب أن يتأمل أن أي معنى يلزم أي معنى بالذات حتى لا يجعله لازماً لما هو أخص منه أو أعم منه . وربما كان المعنى المشترك مأخوذاً من طريق التناسب مثل أن الحرف للسلمة كالشوك للسمك والعظم للإنسان .

وقد تتحد مسائل كثيرة مسألة واحدة على اختلاف استحقاق الوحدة ، وذلك لكون الحد الأوسط شيئاً واحداً بالنوع مثل احتباس الماء في السراقة وانزراقه إلى الزراقة وانجذاب الجلد في المحجمة ، فإن جميع ذلك قد يتحد لكون السبب في جميعه ضرورة الخلاء . وعند افلاطون جذب المغناطيس والكهرباء والمحجمة سببه شيء واحد وهو انتقال الهواء فيتبعه انتقال ما هو فيه . أو كون الحد الأوسط واحداً في الجنس مثل الصدى وقوس قزح ، فإن المتوسط فيها واحد بالجنس - وهو أنه انعكاس محسوس . لكن ذلك انعكاس صوت ، وهذا انعكاس لون .

وقد تختلف مسائل مشتركة في سبب واحد فلا تكون بالحقيقة مسألة واحد لأن نسبتها إلى ذلك المتوسط ليست نسبة واحدة ، بل هي لهذا أقرب ، ولذلك أبعد . ولكن في الجملة تكون الأوساط مرتبة بعضها تحت بعض ، مثلاً إذا سئل فليل لم صار النيل عند المحاق أشد سيلاناً ؟ فيقال لأن الشهر عند المحاق أشبه بحال الشتاء . فقد تمت مسألة . ثم تسأل مسألة أخرى : ولم صار الشهر عند المحاق أشبه بحال الشتاء ؟ فيقال لأن القمر ينقص ضوءه الذي يلينا فيعدم التسخين الكائن منه . ولو سئل لم يكون هذا أيضاً ؟ كان الجواب لأن الشمس - وهو الذي يفيد الضوء - صارت لجانبه الأعلى الذي لا يلينا .

فهذه المسائل كلها تحت سبب واحد وهو الاجتماع ، إلا أنها مختلفة في القرب والبعد ، فليست مسألة واحدة .

قيل : ولكن أن يسأل سائل فيقول : إذا كان من الحدود الوسطى التي توضع عللاً للكبريات^(١) ما يساويها مثل توسط الأرض بين القمر والشمس لكسوف القمر ، ومثل كون الورق عريضاً لانتشاره ، فإنه سبب مساو للانتشار وإن كان بعيداً ، والقريب هو سرعة انقشاش الرطوبة الماسكة ، وهو أيضاً مساو ، فيمكن أن يبين العلة بالمعلول أيضاً كما يبين

(١) أي في حدود القضايا.

المعلول بالعلة ويصير البيان دورا . فإنه إن شئنا قلنا إن القمر انكسف فقد توسطت الأرض بينه وبين الشمس ، وإن شئنا قلنا إن القمر توسطن الأرض بينه وبين الشمس فقد انكسف . وأيضاً هذه الشجرة عريضة الورق فينتثر ورقها ، وهذه الشجرة انتثر ورقها فهي عريضة الورق . وهذا دور ظاهر . فيقال في جوابه إن هذا البيان فيها ليس دورا ولا وجه البيان فيها واحدا .

أما أن البيان فيها دورا فذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الأمران مجهولين فيكون ذلك هو الدور - ولا كلام لنا في مثله . وإن سبق التوسط إلى الذهن فعرف بحساب ثم أثبت بتوسيطه الكسوف ، لم يكن دورا إلا أن يحاول إثبات التوسط من الكسوف الذي ثبت من التوسط ، فإن الكسوف مجهول . وإن سبق الكسوف إلى الحس ثم أثبت بتوسيطه التوسط ، لم يكن دورا إلا أن يحاول نظير ما ذكرناه . وأما إن كان كسوف ما يدل على توسط ما ، وتوسط آخر - لا ذلك بعينه - يدل على كسوف آخر - لا ذلك الول بعينه - فليس هناك كما علمت دور . وإنما يكون البيان في هذه الأشياء دورا إذا كان مثلا الكسوف مجهولا ويثبت بالتوسط : وهو مجهول إنها يثبت بالكسوف .

وبعد هذا فإن التوسط يعطى برهان اللم للكسوف ، والكسوف يعطى قياس الإن للتوسط . ألا ترى أن التوسط على للكسوف فيؤخذ في حد الكسوف ، وليس الكسوف علة للتوسط فليس يؤخذ في حده ؟ ونقول إنا قد نبرهن على نتيجة واحدة بوسائط من أسباب مختلفة : فتارة من الفاعل وتارة من الصورة وتارة من الغاية وتارة من العنصر . مثاله أنا نبرهن على أن الإنسان يجب أن يموت ببيان العلة الفاعلة للموت وهي الحرارة المفنية للرطوبة التي تتعلق بها الحياة . وتارة من جهة العلة المادية : فإن كل مادة موضوعة للكون فهي موضوعة للفساد : وذلك لأنه إذا كان للشيء مادة ، يلزمها هيئة ما بالضرورة ، وكان أيضاً هناك علة فاعلة يلزم عنها تلك الهيئة بالضرورة . فواضح أن توسط المادة صالح لإنتاج وجود الهيئة ؛ وكذلك توسط الفاعل ؛ وكذلك توسطها مجتمعين . لكنه إذا وسط أيهما ، كان وحده يضمن في القوة توسط الآخر : لأن المادة لا تخرج إلى الفعل إلا بفاعل ، والفاعل في ذوات المادة لا يفعل إلا في مادة . فيكون التوسط التام هو مجموعها جميعا إما بالقوة وإما بالفعل ، فيكون كأن مجموع ذلك هو العلة الموجبة للنتيجة ، وإن كان فيها علل مجتمعة . مثال أنك إذا قلت إن القمر ينكسف لتوسط الأرض ، فقد أعطيت السبب الفاعل

للكسوف وضمته في القوة السبب الفاعل من الكسوف - إذ المتوسط يستر قابلاً للضوء - فيكون تمام التوسط اجتماع الأمرين : ستر وهو فعل الفاعل ، وقوله وهو حال القابل ، وإن أعطيت العلة في هيئة قبول الضوء ، وجعلت كريته وهو من السبب القابل ، فلا يتم ذلك إلا أن تضيفه إلى الشمس على وضع ما ، فتكون ضمته السبب الفاعل والقابل أيضاً . وكذلك إن أعطيت الغاية في أمر ، فقد ضمنت الفاعل والقابل فيه ، وإلا لم يجب المعلول . ولولا قبول الستر لما كان التوسط علة الكسوف . ولولا مكان المتأثر القابل للضوء من المفيد ، لما كانت الكرية علة لذلك النحو من القبول . فمن هذه الجهة تكون العلة الموجبة للنتيجة شيئاً واحداً هو مجموع الجملة .

وأما أنه يجب أن يعطى فاعل دون قابل أو دون غاية ، أو أن يعطى فاعل فقط بالفعل ، والقابل بالقوة ، أو القابل فقط والفاعل بالقوة ، وسائر الأقسام ، فأمر باطل . بل يجب أن يعلم من حال إعطاء الأسباب الكثيرة حدوداً ومطى أنها تكون في قوة له واحدة في الحقيقة : لأن الإعطاء ما لم يشر إلى مجموعها لم يكن تاماً موجباً . وقد يظن بسبب هذا الفصل أنه لا يجوز أن يوسط في مطلوب واحد إلا سبب واحد ، وليس كذلك على الإطلاق ، بل على النحو الذب بينا .

وقد يظن أيضاً أن العلة يجب لا محالة أن تكون مساوية للمعلول منعكسة عليه ، وهذا أيضاً غير واجب إلا في وجه واحد : وإياه قصد في التعليم الأول : وذلك الوجه الواحد أن يكون الأوسط علة للأكبر مطلقاً ، وتكون طبيعة الأكبر في ماهيتها معلولة لطبيعة معينة ، فتكون حيث كانت تكون معلولة له : أي إذا كان المعلول علته واحدة . وأما الوجوه الأخرى فلا يجب فيها ذلك : فإن الطبيعة الواحدة كالرعد تكون من أسباب كثيرة أخص وجوداً منها ، مثل ريح في سحاب أو طفوء نار فيه . والسحاب نفسه طبيعة واحدة قد يكون لها أسباب كثيرة مثل صعود البخار ومثل تبرد الهواء بنفسه ؛ وكذلك الحرارة المنتشرة من القلب في الأعضاء التي هي الحمى قد يكون لها أسباب ، إما اشتعال روح ، أو عفونة خلط ، أو اشتعال عضو . فأَي هذه الأسباب جعلت حدوداً وسطى أنتجت المعلول وهي أخص منه .

وليس (١٩ب) لقائل أن يقول إن سخونة الروح ليست سبباً للحمى كله بل لحمى ماء ، فلا تصلح أن توضع علة للقياس المنتج للحمى . وإنما ليس له ذلك لأن المحمول في

الكبرى ليس هو أيضاً الحمى كله بل حمى ما^(١) . فإننا إذا قلنا " الإنسان حيوان " لم نعن أن الإنسان كل حيوان ، بل حيوان ما . ويكفي في إثبات الحيوانية له أن يثبت أي حيوانية كانت . وليس يكفي في سلب الحيوانية أن يسلب أي حيوانية كانت ، بل الحيوانية على الإطلاق . وكذلك فإن الأنواع المتوسطة كل نوع منها سبب لوجود جنسه في النوع الذي دونه والأشخاص تحته : فلا يجب أن يشترط أن العلة يجب أن تكون مساوية دائماً في البراهين ، حتى إذا كان الحد الأوسط أخص من الأكبر لم يكن برهاناً . بل يجب أن يعلم أن الأسباب بعضها يدخل في الحد ، وتلك مساوية لا محالة - كانت مادة أو فاعلة - وبعضها يكون أخص من طبيعة الشيء ، وربما كانت أعم . فالأخص لا يدخل في الحد لأن طبيعة الشيء لا تتضمنه من جهة ما هو حتى يتوقف وجود تلك الطبيعة على وجود ذلك السبب . مثلاً أن السحابية غير متوقفة في الوجود على وجود سبب بعينه من الأسباب الخاصة . وأيضاً الحمى من جهة طبيعتها ليست تتوقف في الوجود على أن توجد سخونة الروح فقط ، بل إن كان سبب آخر كانت . فإذا كانت الأسباب التي هي أخص - مع أنها أسباب ومع أنها تعطى اللب للنتيجة - ليست أسباباً لمطلق طبيعة الحد الأكبر ، لم تدخل في الحد . وهذه الأسباب تكون عللاً للنتيجة بالذات ، وللحد الأكبر إذا كان مطلقاً لا مضافاً إلى الأصغر - بالعرض . ونحن قد بينا قبل أن من الحدود الوسطى التي هي علل ، ما هو علة للنتيجة فقط دون الحد الأكبر ، مثل السخونة التي في الروح فإنها على لوجود الحمى في هذا البدن - لا لوجود الحمى على الإطلاق . فإن وجد لهذه العلل التي هي أخص أمر عام ، فكان ذلك علة مطابقة للشيء المعلول منعكسة عليه ، كانت هذه الخواص عللاً لذلك العام . ولا يجب أن لا يزال يوجد بينها وبين العام عام آخر فذلك محال . بل نقف عند عام هو لها أول بلا توسط فتكون علل خاصة ومعلول عام واسطة بينهما البتة من العلل . مثاله : أن السحاب وإن كانت تجمع علله كلها في شدة تكثيف الهواء العالي ، فتكون مثل العلة المطابقة للسحاب شدة تكثيف الهواء العلي ، فإن لشدة تكثيف الهواء العالي علتين البخار المتصاعد والبرد . ولا يجوز أن يكون بينهما وبين شدة التكثيف سبب عان آخر ، وإن كان

(١) فلا يصح حينئذ أن يكون منسحباً على كل أنواع الحمى ، إذ أن ذلك جزئي فلا يجوز تعميمه ، وإلا صار القياس خاطئاً ، وإنتاجه خطأً .

١٠ المتعلق لابن سينا
وقف آخر الأمر . فالبرد والبخار غير مأخوذ في حد السحاب لذلك . والعلة المكثفة حد
للهواء العالي مأخوذة في حد السحاب . فما كان من العلل بهذه الحال - أعني داخلة في الحد
- فهي منعكسة .

الفصل التاسع

في معنى توسيط العلل

في تحقيق ما أورده المعلم الأول في معنى توسيط العلل ومحاذاة

مذهب كلامه فيه مع الإيضاح فلنرجع الآن إلى الوجه الذي يجب أن يفهم عليه كلام

المعلم الأول لثلاث تعرض الشكوك فنقول :

يجب أن يفهم كأنه يقول : إنه وإن كان قد يمكن أن يحكم بالحد الأكبر الواحد لشيئين

بتوسط سببين : مثل أن يحكم به على ج ، ه بواسطتين إحداهما ب والأخرى د ، ففي ذلك لا

يلزم إذا وضع المعلول الأعم موجودا أن يوضع من علله التي هي أخص أي علة كانت

واتفقت ، ولا أن توضع واحدة بعينها - وإن كان لا بد من أن يكون قد وجدت علة ما ،

ولكن لا كل علة وكيف اتفق - بل إنما يتعين ما يتعين بسبب . وقد يمكن أن يوجد ما هو

بخلاف هذا ، وتكون العلة فيه لا توجد للأشياء الكثيرة إلا بتوسط معلول واحد . وليكن

المطلوب في المسألة كليا وعلته كلية ، ويطلب لشيء كل له العلة أولا ، وإن كان لما تحته

ثانيا : مثل أن جهود الرطوبة يوجد لأشجار شتى من التين والخروع والكرم ، ولكن يوجد

أولا لشيء عام لها - وهو عرض الورق - فيكون كل عرض الورق ، أو كل شجر منتشر

الورق ، فإن رطوبته تجمد . وإذا جمدت بطلت لزوجتها الطبيعية الماسكة فانتشرت . فيكون

الانتثار هو الأكبر المعلول ، وجهود الرطوبة هو السبب والعلة ، وعرض الورق هو الذي له

العلة أولا . وليس الانتثار معلول جهود الرطوبة في ذاته ، ولكن بحسب وجود في موضوع

قابل هو معلول له مطلقا . وما كان مثل هذا مما يكون يوجب حكما معلوما في أشياء كثيرة ،

ولكن ليس لها أولا ، بل لمعنى يجمعها كلها ، وهي علة له لا في وجوده في موضوع موضوع

فقط ، بل لوجوده مطلقا ، ففي مثل هذه ما يجب أن تكون العلة داخلة في حد الحكم

المساوي لها . وذلك أن العللي هاهنا يجب ألا تكون أخص من المعلول ، فإن الأخص من

المعلول ليس علة لطبيعة الحد الكبر المعلول على الإطلاق ، بل علة لوجوده في موضوع

موضوع كما أوضحناه من قبل ، وتلك الموضوعات تكون لا محالة مختلفة الأنواع ، وقد

فرضنا هاهنا أن العلة ليست لموضوع موضوع بل لأمر جامع : فإذا مثل هذه العلة داخلة

في الحد ، فهي حد مبدأ برهان ، والأوسط في مثل هذا الموضوع هو الذي يكون منعكسا لا في

كل موضع . فعلى هذا يجب أن يفهم قول المعلم الأول ، ولا يجب أن يضايق في هذا المثال من جهة أن انقشاش الرطوبة ليست علة بالذات للانتشار ، بل بالعرض . وإنما العلة بالذات هو الثقل الطبيعي ، وإنما الانتقشاش والجمود للرطوبة أيهما كان فهو علة لعدم العلة الواصلة ، فهو سبب الانفصال بالذات ، والانتشار بالعرض - بمعنى مزيل العائق .

ثم قيل : فليت شعري هل يمكن ألا يكون لشيء واحد بعينه من العوارض المطلوبة بالبرهان في الكل علة واحدة - أي في مثل المعنى الجامع للموضوعات المختلفة - لا في موضوع موضوع ؟ ثم قيل أما العلة الحقيقية الذاتية للأمر فلا يمكن ، لأنها تكون حداً مبدأً برهان كما أوضحنا . وأما علة القياس كالعلامة والأعراض الغريبة فهو ممكن . فيمكن أن يفهم أنه يعني العلة التي هي علة في جميع الموضوعات ، لا علة خاصة بموضوع موضوع . فكأنه يقول إن مثل هذه العلة تكون مساوية للمعلول ، حتى إن كان المعلول مشترك الاسم وأخذ شيئاً واحداً ، إلا باشتراك الاسم حتى يكون مساوياً له . وإن كان المعلول جنساً لمعلولات نوعية ، كانت العلل جنسية لعلل نوعية . وإن كان واحداً بالنسبة إلى كثير ، كانت العلة كذلك . فتجد الحد الأوسط في ذلك على طبيعة الحد الأكبر . فإنه إن كان الأكبر متواطئاً ، يجب أن يكون ما يوجبه ، وهو علة له بالذات ، معنى محصلاً متواطئاً . وإن كانت العلة ، من حيث هي علة ، معنى محققاً محصلاً غير مبهم ، فيجب أن يكون ما يجب عنها معنى يازاتها محققاً محصلاً غير مبهم ، ولا معنى يدل عليه باسم واحد . وإذا كان هذا هكذا ، فإن لم يكن الأكبر محصلاً ، فالأوسط ليس محصلاً . فإن خصصت مسائل بموضوعات مختلفة فيها مطلوب واحد ، والمطلوب أولاً للمعنى عام لها فالمسائل ليست كثيرة بل واحدة . وإذا أخذت لها حدود وسطى مخصصة فليست بالحقيقة كثيرة بل واحدة لوحدة المطلوب : فإن التخصيصات الملحقة به قد تزاوت وتبقى العلة علة للمعنى العام في ذلك الحكم بعينه : مثل إبدال النسبة بخصص بالعدد . وهناك حد أوسط ويخصص بالمقادير ، وهناك حد أوسط آخر ، وإنما هو أولاً للكم بما هو كم . والحد الأوسط هو الشيء المشترك للحددين الأوسطين المأخوذتين في العلمين المختلفين ، وهو النحو من التزيد المجعول علة . وذلك أيضاً أولاً للكم ، لكنه كما عرض للحددين الأكبرين والأصغر إن خصصا بجنس واحد ، فكذلك عرض للأوسطين أن خصصا .

وأما إن لم يكن البيان مثل بيان إبدال النسبة المأخوذة في الهندسة على وجه ، وفي الحساب على وجه ، بل مثل بيان المشابهة المأخوذة في اللون على وجه ، وفي الشكل على وجه ، فليس يمكن أن يكون الحد الأوسط في المشابهة المطلوبة في المسألتين واحدا بوجه إلا بالاسم : لأن المشابهة فيهما واحدة بالاسم ، ومخالفة في الحد : فإن حد المشابهة في اللون هو اشتراك في حس ، وفي الشكل تساوي الزوايا وتناسب الأضلاع .

ولو كانت المشابهة لا باشتراك الاسم ولكن الاسم بالتشكيك والاتفاق في النسبة ، لكان الحد الوسط كذلك : كما يوجد في المسائل التي مطلوباتها أشياء نسبية مشككة مثل (١٢٠ أ) الصحي والطبي والقوة وغير ذلك .

فقد بان من هذا حال نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأكبر في مثل هذا الباب . وأما نسبته إلى الحد الأصغر فإنه إنها يكون منعكسا عليه إذا أخذ ما الحد الأوسط والعلة له أولا - مثل عرض الورق - فجعل هو الحد الأصغر فقليل : كل شجر عريض الورق . فأما إن أخذ ما هو له ثانيا ، فجعل حدا أصغر مثل شيء من الأنواع تحت الحد الأصغر الأول ، لم يجب أن ينعكس البتة . مثل التنبية والكرم ، فإن انتشار الورق يكون عليها كليا .

ثم قيل : أعني بالكلى الفاضل عليه الزائد . زمن قبل فإنها كان يسمى كليا بمعنى آخر دللنا عليه هناك .

ثم عاد المعلم الأول فأوضح ما ذهب إليه من المذهب فقال : إنه قد يجوز أن تكون علل كثيرة ، وهي مع كثرتها أخص من المعلول ، وتكون علة لشيء واحد ولكن في موضوعات مختلفة : مثل أن علة طول العمر : أما في الناس وذوات الأربع فعظم الحرارة ، وأما في الطير فيبس المزاج أو شيء آخر . وأما لشيء واحد في شيء واحد فلا يجوز أن تكون علل مختلفة ، أي العلل التي تعطى بالتهام على نحو ما قلنا في الصدر .

ولسائل أن يسأل أنه إذا انعكس على الموضوع علة المحمول ، ثم كان للمحمول علة أعم منها لا تنعكس على الموضوع : مثلا إن هذا السحاب كان من برد ومن تكثيف الهواء ، وسحاب آخر كان من بخار ومن تكثيف الهواء : وفي أحدهما علة تكاثف الهواء هو البرد ، وفي الآخر تكاثف البخار : فأيهما هو العلة الخاصة بالسحاب الأول ، وأيهما هو العلة الخاصة بالسحاب الثاني . فالجواب أن الخاص بالأول هو الأقرب إليه : أعني البرد ؛

وبالثاني الأقرب إليه وهو البخار . والخاص بالسحاب المطلق هو القرب إليه وهو تكثيف الهواء .

وبالجملة فإن العلل للموضوعات الخاصة هي العلل الخاصة . والعلة للموضوع العام هي العلة العامة . وقد عرفت معنى هذا الخاص والعام في العلل . وأيضاً إذا كان بين الطرفين أوساط متعاكسة بعضها علة للبعض ، فالعلة للأصغر هو الأقرب إليه منها ، لأنه علة لوجود العلة الثانية لها التي هي أقرب من المحمول . والعلة للأكبر هي الأقرب من الأكبر . فقد عرفت الفرق بين علة النتيجة وعلة الأكبر وحده ، بأن الأول هو علة للنتيجة : فما هو أقرب من الأصغر فهو أولى بالعلة للنتيجة . والثاني هو علة الأكبر وحده . وليست أعني بعلة النتيجة في هذا الموضع علة التصديق بها بل علة وجودها في نفسها .

الفصل العاشر

في خاتمة الكلام في البرهان

قد بينا من قبل أن العلم بمبادئ البرهان يجب أن يكون أكد من العلم بنتائج البرهان . فلشاك أن يشك أنه هل كلاهما علم ، ولقوة واحدة ، أو أحدهما علم والآخر شيء آخر ولقوة أخرى ؟ ثم لا يخلو إما أن تكون موجودة فينا كما خلقنا ونحن نعلمها منذ ذلك الوقت ، فكيف يكون عندنا علم وكنا لا نطقن له حتى استكملنا . وليس يجوز أن يكون عندنا علم برهاني لا يعلمه ، فكيف علم أصبح من البرهان ؟ وإن كنا نعلم ثم نسينا ، متى كنا نعلم وفي أي وقت نسينا . وليس يجوز أن نعلمها ونحن أطفال ونساها بعد الاستكمال ثم نتذكرها بعد مدة أخرى عند الاستكمال . فإذا الحق أنا نكون غافلين عن مبادئ البرهان أولا ، ثم إنا نصيها ونحصلها ، فكيف نحصل مجهولا بغير برهان ؟ وإن كان ببرهان ، احتجنا إلى مبادئ قبل المبادئ الأولى ، وهذا محال . فلا سبيل إلى حل هذا العويص إلا أن تكون عندنا قوة من شأنها أن تعلم أشياء ما بلا تعلم وبمعاونة أعوان تكون معونتها على جهة غير جهة المعونة في التعليم . وتلك الأعوان قوى الحس الظاهر والحس الباطن الموجودين في الحيوان كله أو أكثره . فإن الحس الظاهر وإن وجد في الحيوان كله فإن الحس الباطن الحافظ لما يؤديه الحس إلى النفس ربما لا يوجد لكل حيوان ، أو أن وجد لكل حيوان فربما لم يكن في بعضها لفعله ثبات مثل حالها في الدود والذباب والفراش التي تفر من النار ثم تنسى أنها مؤذية فترجع إليها . وأما الحيوانات الكاملة فيبقى عندها ما أخذت من الحواس مدة طويلة . والحيوانات تأخذ بقواها الدراكة شيئين : أحدهما صورة المحسوس وخلقه كخلقة الذئب الضار لها ، وخلقة المحن لها من الناس . وإنها تأخذ هذه الصورة بالحس وتخزنها في الخيال وهو في مقدم الدماغ . والثاني معنى المحسوس مثل منافاة الذئب وموافقة المحسن . وهذا القسم لا يدركه الحيوان بالحس ، بل بقوة مميزة لها كالعقل لنا ، وتسمى وهما ، وتخزنه في قوة أخرى تسمى ذكرا ، وهي في مؤخر الدماغ . وهذه القوة الباطنة للإنسان أقوى ؛ وخاصة قوة الذكر والحفظ والهم . والحس والوهم يؤكدان ما يجري في الصورة ، وفي الحافظة بالتكرير .

ثم إن القوة المقتنية للعلوم الأولى فينا تطالع هذه الأوهام الباطنة فتميز الشبه والمخالف وتزج عن كل صورة ما لها بالعرض وتجرد ما بالذات ؛ فيحدث فيها أول شيء تصور البسائط ، ثم تتركب تلك البسائط بعضها ببعض بمعونة قوة تسمى مفكرة ، وتفصل بعضها عن بعض فتلوح لها في تلك المعاني تركيبات : فما اتفق أن كان منها ما من شأنها أن تعلمه بلا تعلم ولا وسط ، علمته وجربته ، مثل أن الكل أعظم من الجزء . وفي كثير منها تستفيد حكم التركيب والتفصيل من الحس على سبيل التجربة . وقد قلنا ما معنى التجربة . فإذا السبب في أننا لا نعلم هذه المبادئ هو فقداننا مبدأ أيضاً لها وهو التصور : فإن المبادئ الأولى وإن لم تكن لها مبادئ من جهة التصديق فلها مبادئ من جهة التصور . وأما مبادئها من جهة التصور فتكتسب بالحس والتخيل والتوهم . فإذا اكتسبت أمكن أن يورد التركيب فيها والتفصيل بينها مورد التصديق فتصور من حيث هي مركبة ومفصلة . وبعد هذا التصور نعقلها بالذات . وهذا التصور أحد مبادئها .

وكما أن الحفظ يتأكد بمحسوسات متشابهة متكررة ، كذلك التجربة تتأكد - بل نتعقد - بمحفوظات متشابهة متكررة . فيكون بهذا الوجه لنا أن نفتنص الكليات المتصورة والكليات المصدق بها بلا برهان ، فيكون اقتناؤها بوجه غير وجه التعلم والتعليم . ونكون إنما جهلناها قديماً لأن بسائطها لم تلح لنا ولم تخطر ببالنا . فلما استفاد الواحد منا من الحس والتخيل بسائطها على النحو المذكور ولاح له تأليفها ، كان ذلك سبب تصديقنا بها لذاتها إذا كان متصلاً بالفيض الإلهي الذي لا يفصل عنه المستعد .

وأما سائر العلوم فتستفاد إما من التجربة وإما بوسط إذا كان نفس تأليف البسائط لا يقتضي التصديق . فتكون المكتسبات من العلوم قد سبقها سبب الجهل - وهما عدم لوح البسائط للذهن وعدم الوسط والتجربة والأوائل البيئة بنفسها سبقها أحد السببين : وهو الأول .

وقد شبه المعلم الأول حال اجتماع صورة الكلى في النفس بحال اجتماع الصف في الحرب ، فإنه إذا وقعت هزيمة فثبت واحد فقضه آخر ووقف معه ، ثم تلاهما ثالث واتصل المر فجعل واحد واحد بعود ، انتظم الصف ثانياً ، فيكون الصف ينتظم قليلاً قليلاً . وكذلك العلم والصورة الكلية العلية ترسم في النفس قليلاً قليلاً عن آحاد محسوسة إذا اجتمعت اكتسبت منها النفس الصورة الكلية ثم قذفها . وذلك أيضاً لأن الذي يحس

الجزئي فقد بوجه ما الكلي ، فإن الذي يحس بسقراط فقد يحس بإنسان . وكذلك ما يؤديه ؛ فإنه يؤدي إلى النفس سقراط وإنسانا : إلا أنه إنسان منتشر مخالط بعوارض ل إنسان صراح . ثم إن العقل يقشره ويميط عنه العوارض فيبقى له الإنسان المجرد الذي لا يفارق به سقراط افلاطون . ولو أن الحس لم يكن أدرك الإنسان بوجه ما ، لكان الوهم فينا وفي الحيوان لا يميز بين أشخاص النوع الواحد والنوع الآخر ما لم يكن عقل . ولا الحس أيضاً يميز ذلك ؛ بل الوهم . وإن كان الوهم إنما يميز شيئا والعقل يميز شيئا آخر .

وكلما اصطادات هذه القوة معنى كليا ضمنتها إلى آخر واصطادات بهما معنى كليا آخر . وهذا المأخذ الطبيعي في إدراك النفس للأمور الأولى ، شبيه بالمأخذ الصناعي الذي إليه يدعو المعلم الأول في اقتناص الحدود - وهو التركيب . وهذا من دلائل شرف التركيب . قيل فلنتظر أي قوة من قوى النفس هذه ؟ فإننا نقول : إن للنفس قوة علامة بها تكتسب المجهولات بالنظر ، وقوة عاقلة ، وقوة ظانة ، وقوة مفكرة ، وقوة متوهمة . ولا يعرض (١٢٠ب) لنا في القوى الباطنة قوة دراكة غير هذه . ثم الظانة والمتفكرة والمتوهمة لا يُعتد بها ، ولا حكمها صادق دائما ، حتى تتقدم على قوة العلم . ولا قوة العلم صالحة لهذا ، لأنه كما أن مبدأ الرهان ليس يكتسب بالبرهان ، فكذلك مبدأ العلم لا يتال بقوة العلم . ولم تبق قوة تصلح لهذا إلا العقل . فهذه القوة هي قوة العقل النظري المجبول فينا ، وهو الاستعداد الفطري الصحيح .

وأما المبدأ لقبول العلم فهو العقل بالملكة . وسيعرفان في " كتاب النفس " . وهذه القوة العاقلة إنما تفعل فعلها الأول إذا اعتدل مزاج الدماغ ، فقويت القوى المعينة : أعني الخيال والذكر والوهم والفكرة فتمت آلات العقل .

واعلم أن النظر في المواضع المعينة في الفن الذي في الجدل نافع جدا في البرهان إذا تعقبت منه المواضع البرهانية . ونحن ننتقل من هاهنا إلى ما هنالك . فإذا وضع موضع برهاني دللنا عليه .

تم البرهان من كتاب الشفا : وهو الفن الخامس والله الحمد .

الجدل

المقالة الأولى

من الفن السادس من الجملة الأولى

الفصل الأول

فصل (١) في معرفة القياس الجدلي ومنفعته

كما أنه لا سبيل إلى معرفة القياس إلا بعد معرفة القضايا ، ولا سبيل إلى معرفة القضايا إلا بعد معرفة الألفاظ البسيطة ، كذلك لا سبيل إلى معرفة أصناف القياسات إلا بعد معرفة القياس المطلق .

وأهم الأشياء بالإنسان أن يشتغل بها يكمل ذاته الشخصية ، ثم يشتغل بها ينفع نوعه ، أو يحفظ نوعه . وذات الإنسان بالحقيقة إما أن تكون هي النفس الناطقة ، أو تكون هي الجزء الأشرف ، وهي الشيء المقصود تكميله من ذاته . وكماها مكسوب بمعرفة : فمنه ما هو معرفة فقط ، ومنه ما هو معرفة لما يعمل به . والمعرفة المكسوبة هي بالقياس اليقيني ؛ والقياس اليقيني هو البرهان . فيجب أن يكون الإنسان معتنياً أولاً بشيء بمعرفة البرهان .

وإذ لابد من تقدم معرفة القياس قبله ، فيجب أن يفزع عن القياس إلى البرهان ؛ وقد أعطينا ما أمكننا إعطاؤه على سبيل الاختصار من علم البرهان .

لكن هاهنا قياسات أخرى نافعة في الأمور الشريكة ، وقياسات أخرى مغلطة . والنافعة في الأمور الشريكة منها ما يتعلق - أول تعلقها أو أنفع تعلقها - بالأمور الكلية ؛ ومنها ما يتعلق - أول تعلقها أو أنفع تعلقها - بالأمور الجزئية . فيجب أن نتعلم هذه الأصناف أيضاً ، لما لا تخلو عنه من منفعة ، بل لما تدعو إلى استعمالها في الأمور المدنية من الضرورة . وأن نتعلم المغالطات لتكون لنا قدرة على التحرز عنها مستفادة عن الوقوف على أسبابها وعللها . وقد علمت أن النوافع الشريكة من حقها أن تؤخر عن النوافع الشخصية ، إذا لم تكن ضرورية في المنافع الشخصية . ولا يخفى عليك أن النافع ، أو الضروري ، إنسا نتعرفه بالذات لنتطلبه ؛ والضار إنما بالعرض لتتحرز عنه . فيجب أن يكون تعرفنا لحال القياسات المغلطة بعد تعرفنا حال القياسات النافعة في الأمور النظرية ، أعني الفكرية . ولأن المقاييس على الأمور الكلية أقرب إلى الدرجة العقلية من القياسات النافعة في الأمور

الجزئية ، فيجب أن يكون ما ينفع في الكليات - على أي وجه كان - مقدما . فيجب أن يكون أول نظرنا إنما هو في الصنف من القياسات التي تتناول أمورا كلية .

فلنتظر أي القياسات هذه القياسات . وإذا قلنا : " قياس " في أمثال هذه المواضع ، فخذ قياسا ، وما يشبه القياس ؛ فنقول : إن القياسات لا تتخالف في صورها ، بل كان ما إذا وضع فيه أقاويل لم يلزمه قول آخر ، أو لم يظن لازما ، فليس بقياس ؛ وعلى ما سبق منا تلخيص أمره . وكل ما كان كذلك فهو قياس .

لكن الموضوعات تختلف : فمن الموضوعات ما وضعه في الطبيعة ، كأن الطبيعة والحق قد وضعاه وسلماه ؛ ومنها ما وضعه بحسب واضح أو واضعين . والذي وضع ما فيه إنما هو بحسب الطبيعة ، ونفس الحق ، فهو القياس البرهاني ؛ وقد فرغنا عنه . وجميع الذي يتلوه يجب أن يخالفه بأنه ليس يجب أن يكون الموضوع فيه هو الموضوع في الطبيعة ؛ فهذا يخالف البرهاني غيره . وإما بأنه يكون موضوعا فيه ما لا يجب في الطبيعة ، فيضاده . والجدلي أيضاً في جملة ما بعده ، فيجب أن يدخل في هذا الخلاف . لكن قولنا : " ليس يجب أن يكون الموضوع فيه موضوعا في الطبيعة " يشتمل على أنه سيجوز فيه ذلك ، وما ليس ذلك ، فيكون إنما تتميز هذه القياسات عن البرهاني بأن حكم مقدماتها الأول أعم من حكم المقدمات الأول البرهانية ؛ مثل المقدمات المشهورة المستعملة في الجدل . وإذا كان خلاف الجدلي البرهاني لا يتجاوز المقدار المذكور من الخلاف إلى وجوب أن يكون مضادا في مقدماته للبرهاني ، وإن جاز أن يكون في بعضها كذلك ، كان تميز القياس الجدلي وما يجري مجراه مما ليس شرطه مضادة القياس البرهاني ؛ فقد كان سلف منا القول أن جميع المقدمات الأول البرهانية التي لا وسط لها مشهورة ، ولا يتعكس . وكل مشهور مري معتقد ، ولا ينعكس .

فلنطلب الآن مقدمات أقرب القياسات من البرهان ، ولننظر أننا أخذها لأنها مظنونات^(١) مرئية فقط ، وليس لها زيادة عليه ، أو مشهورات ؛ فنجد أن الظنون الصرفة إنما

(١) القياس المؤلف من المقبولات والمظنونات يسمى خطابة، والغرض منه ترغيب السامع فيما ينفعه من تهذيب الأخلاق وأمر الدين.

تفيد القياسات المعمول منها في الأمور الجزئية . وأما الأحكام على الأمور الكلية فلا يتفجع فيها بالمظنونات التي تكون مظنونات ساذجة ، عند إنسان واحد أو إنسانين ؛ بل الأولى أن تكون أحكامنا على الأمور الكلية إذا فاتنا البرهان ، أو تعذر مخاطبتنا به من مخاطبه ، بما هو أقرب إلى طبيعة البرهان على ما هو أكد من لمظنونة .

فيجب أن نجعل العمدة في القياس الذي نحن في تعريفه الأمور المشهورة ، ثم إن سلم مظنون ليس بمشهور ، استعملناه في القياس على المخاطب . لكننا إذا جعلنا العمدة هي المتسلّمات ، واقتصرنا عليها ، فإننا حيث لا نكون صناعا ونقادا في أعمالنا ، إذ تكون القياسات منا متوقفة على أن يسلم لنا مسلم شيئا ، ولا تكون عندنا مقدمات يجب أن تؤخذ مسلمة ، فيكون لنا من قبلها قياسات ، ولنا قدرة على التصرف . فيجب أن يكون النوع من القياس الذي يلي البرهان قياسا مؤلفا من مقدمات مشهورة ، أو متسلمة ؛ وبالجمل من مقدمات مشهورة أو مسلمة ، إما متسلمة من المخاطب وحده ، أو متسلمة من جمهور أهل الصناعة ، أو متسلمة من جمهور الناس . وهذان القسمان الآخران - كما علمت - يسميان مشهورين ، أحدهما مفيد والآخر مطلق . ونحن قد أوأنا إلى منفعة هذا القياس إسماء ، ولم نفسره ؛ فنقول :

إنه لا يجب أن يتوهم أن هذا القياس قد ينفع استعماله مع نفسه بالقصد الأول ، لأنه لا يفيد اليقين إلا البرهان ، وما دون اليقين فأكثره ظن ، والظن مخلوط دائما بشك قوى أو ضعيف ، والشك عدم الكمال . فإن كان الرأي ليس يقينا ، وليس ظنا ، بل هو عقد قوى يشبه اليقين ، فهو بالحقيقة أيضاً جهل . أما إذا كان كاذبا ، فهو جهل مضاعف ؛ وإما إن كان صادقا ، فهو جهل من جهة أن هذا العقد لا يكون منفردا في ذات العقل من غير مشاركة قوة فاسدة ، تفسد وتفسد معها العقد المقارن لها ، فإن العقل الصريح لا يقبل المجهول إلا من جهة السبب الذي لذاته يصير المجهول معلوما . فهذا القياس الجدلي غير نافع في أن يكون الإنسان مخاطبا به نفسه بالذات ، فإذا نفعته المخصوصة به هو في أمر مشترك ، وفي أن يخاطب غيره ، لكنه ينفع صاحبه منافع لا بالذات - من حيث هو قياس - بل بالعرض . فإنه إن كانت الغلبة مطلوبة عنده ، انتفع به فيه . وأيضاً يتفجع به من وجه آخر : أنه إذا لم يجد يقينيات أخذ مشهورات تنتج طرف نقيض ، وأخذ أخرى تنتج طرفا آخر ، فلا يزال يرجح بينها ترجيحا بعد ترجيح حتى ربما يلوح له الحق ، ويخرج به إلى

اليقين ، كما أن الإنسان كثيراً ما يتخلص من تحقق أعراض الشيء وخواصه إلى معرفة فصله وماهيته . لكن هذا النفع والأول ليسا هما عنه بما هو قياس ، فإن القياس - بما هو قياس - نفعه هو بما يتبع . والأول مما عددناه نفعه بشيء يعرض أن يتبع نتيجة ، وهو الغلبة ، والثاني نفعه بشيء يعرض أن ينكشف عن حال مقدماته ، بأن يتخصص ويتحصل منها بعض ، ويتزيف بعض ، ثم تكتسب مقدمات أخرى ، وقياس آخر ، وسل من القياس المذكور قياس آخر ، فيكون كأن ذلك القياس الأول فسد وبطل ، والقياس الثاني حدث وكان ، ويكون النافع بالذات هو القياس الثاني .

وقد ينفع تعلم هذه الصناعة في البرهان من وجه آخر : وهو أنه وإن كان ما علمناه في البرهان كافياً ، فإن الإنسان يتنفع بتأمل هذه الصناعة في البرهان من وجهين : أحدهما من جهة أنه إذا تحقق معرفة قياسات هي في صورتها أمثال البرهانية بأعيانها ؛ ويجد لمقدماتها شرائط وأحوالاً تخالف ما عهده ، يصير محيطاً بأصناف من المقدمات غير برهانية وفي معرفة ما ليس بالشيء ؛ ويشاركه منفعة ما في معرفة الشيء ؛ وزيادة بصيرة به ؛ فإنه يكون حيثئذ قد حصل له معرفة بالشيء من حيث هو ، ومعرفة بالشيء من حيث ليس غيره ، ومن جهة أن كسب المقدمات المشهورة وإعدادها أعم من كسب المقدمات البرهانية وإعدادها ، إذ المشهور أعم من البرهاني ، فيتفق له كسب المشهورات أيضاً وإعدادها أن يكتسب البرهانية ويعدّها ، حينها يأخذ بتعقب المشهورات ليتأمل ما منها برهاني ، وما منها غير برهاني .

ونحن بالحقيقة قد بينا في الفن الذي قبله ، سالكين مسلك من سلف ، ملهية المقدمات البرهانية وخاصيتها ، وأومأنا إلى جملة كسبها إيهاء مجملًا ، فإذا تفصل ذلك فيما بعده من المواضع المشهورة ، كان لنا ذلك زيادة بصيرة . وأما الحاجة الداعية إلى تفصيل الأمر في كسب المشهورات دون البرهانيات ، أن البرهانية محدودة الشرائط ، غير مخرجة عن حدي المطلوب في كل باب . وأما الشهرة فليس شيئاً يتبع أجزاء المقدمات ويلحقها من أنفسها ، بل هو شيء يأتي من خارج ، فلا يكون القانون المستند إلى اعتبار أجزاء المقدمات نافعا في ذلك ، بل نحتاج أن نحصي أموراً بما عرفت من الشهرة الخارجية . فتبين من جملة هذا أن هذا النمط من القياسات لا ينفع الإنسان استعمالها ، ولا تحصيل ملكتها فيما بينه وبين نفسه بالذات ، بل إنها منفعتها على سبيل المخاطبة ، ولا أن ينفع المخاطب في أن يكمل ذاته ، بل ينفع في أمر آخر ، إما مؤد إلى تكميل ذاته بالقصد الثاني ، وإما مؤد إلى قوام المصلحة

الشركية . أما المؤدي إلى تكميل ذاته بالقصد الثاني ، فلأن المكمل بالحقيقة هو العلم المكتسب بالبرهان . لكن أكثر العلوم البرهانية - على ما عرفت من حالها - يكون في مبادئها ما هو موضوع للمتعلم ، فإذا طوّل بتسليمها ماذجا ، غير معان بما يقنعه بوجه من الوجوه - إذ لا سبيل إلى إيقاع اليقين له بها في درجته - كان مستوحش النفس عما يُبنى على تلك الموضوعات . فإذا كان معنا قدرة على أن نقنعه بقياسات مؤلفة من مقدمات يقبلها ، ويسلمها ويمجدها - وإن كانت غير حقيقية في نفسها - لم ينفر عن تلك الموضوعات ، ولم يستغربها ، ولم يشمئز طبعه عما يبنى عليها ، فنغذ في تعلمه إلى أن يحين له تلقف ما يحصل له فيها اليقين . وأما المؤدي إلى قوام المصلحة الشريكة ، فلأن استمرار الناس على جملة حافظة لحسن المشاركة ، مبنية على عقائد يعتقدونها فيما ينبغي أن يُقر به ، وفيما ينبغي أن يعمل ، وتكون أصدادها مؤدية إلى ما هو ضد لحفظ المشاركة .

فإذا كانت للناس ، بل لمديري الناس ، ملكة يقتدرون بها على تأكيد العقائد النافعة في أنفسهم بالحجج المقبولة عندهم ، إذا اختلج في قلب أحدهم شك ، ويكتون من اعتقد غير النافع بالحجج المقبولة عندهم ، انتفع المدير من جهة تمكنه من تدبير الذي يتولاه ، وانتفع المدير من جهة قبوله لحسن التدبير . ولو كان سبيل إلى أن يورد الحجج عليهم من المقبولات لذواتها ، والمحمودات في نفس الأمر ، لا بحسبهم فقط في مدة قصيرة ، أو كانت الطوائع متفقة في قبول ذلك وفهمه ، لكان الاشتغال باستعمال ما قبوله بحسبهم لا بحسب الأمر شططا وفضلا وخدعة ؛ لكن الطريق التعليمي طويل ، ولا كل نفس له مقبول ، وخصوصا في الأمور التي هي أنفع ما يعتقد ، كإثبات الصانع الواحد ، وإثبات الرسالة الإلهية ، وإثبات المعاد . وإذا انصرف الجمهور بهمهمهم إلى ذلك ، طال عليهم وتأخر عنهم ما يجب أن يتفقوا عليه من المصلحة إلى حين إحاطتهم به ، وفيه غرر . وأيضاً فإن أكثر القوى قاصرة عن ذلك ، وليس كل ميسر لذلك ، بل لما خلق له . فبالواجب ما احتيج إلى استعمال أصناف هذه القياسات ، ولم يكن انظر فيها بحسب تكميل أقسام المنطق فقط - كما قال بعضهم - بل كان هنالك منفعة قائمة .

الفصل الثاني

فصل (ب)

في السبب

الذي يسمى له هذا الضرب من المقاييس جدلية

فيجب أن ننظر الآن في أن هذه الصناعة أي الأسماء أحق بها . أما إصابة الحق ، والنظر للحق ، وغير ذلك ، فلا شك في استبعاد دلالاته عن الغرض فيها ، وخصوصا وهذه الصناعة مقصورة على المحاوراة والمخاطبة . لكن الأسماء المستعملة في المخاطبات القياسية هي هذه : التعليم ، والمجاراة ، والمناظرة ، والمعاندة ، والاختبار ، والمجادلة ، والخطابة والإنشاد . وإن كان شيء غير هذه ، فهو إما داخل في بعض هذه ، أو غير مألوف .

ثم التعليم لا ينفع فيه أيضاً إلا الحق . وأما المجاراة فليس القصد فيه إلا ما في التعليم ولكن المجاراة تتم بالمشاركة ، كأن الإنسان الواحد لما كان في أكثر الأوقات أو بعضها إذا حاول أن يكون معلماً لنفسه ومتعلماً من نفسه من وجهين واعتبارين - على ما علمت - عسر عليه ذلك . فإن أعوزه معلم وقد حصلت له الملكة ، افتقر إلى آخر يشاركه في النظر ، فيضم ما يحدسه ذلك إلى ما يحدسه هو ، فيصير كل واحد منهما جزء معلم ، وكل منهما تمام متعلم ؛ والغرض فيه العلم .

وأما المناظرة فهي مشتقة من النظر والاعتبار ، فالغرض فيها المباحثة عن الرأيين المتقابلين المتكفلين ؛ أعني يتكفل كل واحد منهما واحد من المتخاطبين ليبين لكلية المحق منهما ، فيساعده الثاني عليه . فهذان أيضاً غرضهما ليس إلا حصول العلم ، فلا يتنفعان بالذات إلا بما يوقع العلم ويفيده .

وأما المعاندة فهي مخاطبة المخاطب بها إظهار نقص من يدعي الكمال ، على أي وجه كان ، وأن يعجزه بقياسات من مقدمات حقة أو باطلة ؛ فيكون الغرض فيها من المخاطب إظهار عجز لا إعطاء فائدة يعتقدها المخاطب ؛ فإنه ليس إذا عجز عن أمر فقد ظهر فيه الحق ؛ ويكون الغرض فيها من المخاطب أن يظهر قوته من حيث يظهر نقص ذلك ؛ فتظهر فضيلته ونقيصة ذلك . فإن كان المعاند ليس يعاند ناقضاً ، بل يقصد التمويه والتلبيس نفسه ، لأنه تمويه وتلبيس ولو على غير ناقض ، لا ليعرفه النقض ، بل ليخيل إليه أن ما

يقوله حق ، فليس خطابه الخطاب المخصوص باسم العناد ، بل هو إما سوفسطائي إن تشبه بالقيلسوف ، وإما مشاغبي إن تشبه بالجدلي . بل إنها يكون المعاند معاندا إذا كان ظاهر قصده تعجيز الآخر المخاطب . وربما قرن بذلك الاعتراف بأن ما يقيسه غير حق ، لكن المخاطب قاصر عن الوقوف على مواضع الحيلة في كلامه . فلفظ المعاند ، بحسب تعارف القوم ، ليس أن يجعل اسما لهذه المخاطبة ، ولا بحسب اللغة أيضاً ؛ فإن العناد موضوع للدلالة على الخروج عن الحق ، والعدول عن الواجب ، بفضل القوة .

وأما الامتحان والاختبار فليس الغرض فيه إقناع في رأي البتة ، بل تعرف لمبلغ المخاطب في القوة على استبانة القياسات . فكأن القياس المعاند والقياس الممتحن ، والقياس المغالط ، واحد في الموضوع ؛ لكنه إذا استعمل على أنه يراد به إثبات الحق ، أو الإقناع بالعدل ، سمى سوفسطائيا ، أو مماريا مشاغبا . وإذا استعمل والغرض فيه تعجيز الخصم المعتقد عجزه ، عند القياس المجهول عجزه عند الخصم أو عند آخرين ، كان قياس عناد . وإذا استعمل والغرض فيه استكشاف حال المخاطب أمره من غير أن يراد تضليله ، أو يراد إظهار المخبور أو المعتقد من عجزه . كان قياس امتحان . والألفاظ أيضاً بحسب اللغة مطابقة لهذه الأرض ، فإنه ليس يحسن أن يسمى من يخاطب ليفيد عقدا نافعا مغالطا ، ولا معاندا ، ولا مختبرا ممتحنا .

وأما الإنشاد ، فهو بعيد أن يكون الغرض فيه إيقاع اعتقاد وتصديق البتة .
وأما الخطابة ، فإن الخطيب ، هو المقتدر على إقناع الناس في الأمور الجزئية - ولا يقال لمن يحسن الإقناع في الهندسة والطب خطيبا - فلم يبق لنا اسم أولى بهذا من اسم الجدل ، حتى تكون الصناعة المعدة للإلزام الخصوم بصريق مقبول محمود بين الجمهور في أي رأي كان جدلا . فإنه وإن كان ليس إلزام كل رأي نافعا في كل وقت ، فإن الصناعة الاختبارية لا تكون صناعة بأن تكون ملكة على طرف واحد فقط ؛ فغن هذا غير ممكن . بل إذا صار الطبيب مقتدرا على التصرف في أحوال الأبدان حتى يفيدها صحة ، فإنه تتبعه أو تلزمه أو تتقدمه ضرورة أن يكون مقتدرا على التصرف المطلق في أحوالها بما هو تصرف مطلق ، فكان مقتدرا أيضاً على أن يفيد المرض ؛ لأنه ليس الاقتدار إنما يكون على الصحة من حيث هي صحة ، بل من حيث هي حالة يمكن إحداثها ، أو حفظها على البدن .

فكذلك المقنع على النافع يلزمه أن يصير مقنعا مطلقا ، فيكون مقتدرا على الإقناع ، من حيث هو إقناع ، فلذلك يقتدر على غير النافع ؛ فيعرض من هذا الجدلي مقتدرا على الإلزام المطلق ، لكنه يكون جدليا على المجرى الطبيعي ، إذا كان استعماله ذلك في المنافع ، كالطبيب : فإنه إنما يكون طبيبا على المجرى الطبيعي إذا كان استعماله ما يستعمله في النافع ؛ فإن حرف ذلك فقد أساء .

على أنه ربما كان النافع في وقت إلزام أحد طرفي النقيض ، وفي آخر مقابله ؛ وذلك مع إنسان وإنسان . وأيضاً ربما يقع أحد طرفي النقيض لذاته ، ويقع الطرف الآخر بالعرض في إثبات نافع آخر .

وإذ كل مخاطبة قياسية ، فإما أن يكون القصد فيها التصديق أو لا يكون ، بل التخيل ، وهو الإنشاد الشعري . والتي القصد فيها التصديق فإما أن يكون المراد فيها الإيضاح للحق ، وهو البرهان والتعليم ؛ وإما أن يكون الراد فيها الغلبة والإلزام ، وذلك إما في الأمور الجزئية وإما في الكلية . والتي في الكلية ، فإما أن تكون الغلبة والإلزام فيه على سبيل أن الغرض فيه نفس الإلزام ، أو على سبيل أن الغرض فيه غيره من امتحان ، أو كشف وفضح . والذي الغرض فيه الإلزام ، فإما على سبيل مغالطة ، وإما على سبيل عدل ؛ وجميع هذه مخصوصة بأسام لائقة ، وتلك الأسامي لا تصلح إلا في المخاطبات ، لأن ذلك المعنى لا ينفع إلا في المخاطبات . ولفظة الجدلي تليق بعدة منها ، وهو ما يكون على سبيل المنازعة ؛ فإنه إذا لم تكن منازعة ، لم يحسن أن يقال جدل . وقد خص كل واحد منها باسم لائق به في حد تخصيصه ، فالأولى أن يسمى باسم الجدل هذا القسم الذي بقى ، فليس له اسم .

على أن المتناظرين إذا لم يكن بينهما معاندة ما ، بل كانا يتخاطبان على سبيل قدح زند الفائدة ؛ لم يحسن أن يقال لتناظرهما جدل . وأما إذا كان الغرض الإلزام ، ولو للنافع بها يتمحل من المشهورات والمتسلّمات ، فكثيرا ما يخرج الحال بالقائس إلى أن يعاند ويحتال ؛ فإن الحق طريقه واحدة غير متغير لا محيص عنه ، ولا يحسن العناد فيه . وأما تمحل قياس غير حق ليستفغ بالإقناع ، فلا يبعد أن يحوج فيه إلى العناد واللجاج .

وكثيرا ما يكون الرأي النافع اعتقاده غير حق ، فيحتاج أن يلزم الإنسان قبول غير الحق ، فلا يبعد أن يخرج محاول ذلك عن حاق الإنصاف ، إذا اتفق أن يتنازع بها يقوى المقابل الذي هو الحق ، فيضطر إلى الحيلة من المشهورات ، ويضطر إلى الاحتراز والمخادعة . فإن

المشهورات أيضاً كثيراً ما تتقابل ، وكثيراً ما ينتقض بعضها بعضاً ، وكثيراً ما تتأدى إلى نتائج متقابلة - كما ستعلم - فيحوج أيضاً هذا القياس إلى أن يتخلص عن عهدة مشهور آخر ، وإلى تغليب مشهوره الذي يستعمله . وربما كان الذي يوجب مقابله أغلب وأشهر ، فإن المشهورات كما ستعلم مختلفة في القوة والضعف ؛ وأما الحق والصدق فهو واحد . فالمناظر لا يخاف أن يفسد عليه الصدق حجته ، فإن الصدق لا ينتج نقيض نتيجة الصدق ، ولا يوجب مقاومة قياس الصدق . وأما المشهور فقد يعمل بالمشهور ذلك ، والصدق كثيراً ما يعمل بالمشهور ذلك .

وربما كان الدعوى حقاً ، والبرهان عليه متعذراً ، فيحتاج أيضاً إلى أن ينصره بما ليس بحق ، بل بما هو مشهور ، فيفطن لذلك مناقضه ، فيصعب الأمر ، ويحوج إلى المراوغة . فإذا كان القياس الجدلي ممنواً بالاحتراز عن جميع ذلك ، لك يكن بد من أن يكون كلامه ليس صرف نظر في الأمور كما هي ، ولا فيه اتباع لمنهاج واحد ، بل يحتاج أن تكون معه ضروب من الحيلة ، وأن يحوج إلى معاندة المشهور أو الصادق الذي نصره . ومن بلى بالتدبير في دفع نصره الذي يناقض معه ، لم يستغن عن ضرب من اللجاج ، وإن كان غايته نفعاً ما .

واسم المناظرة مشتق من النظر ، والنظر لا يدل على غلبة أو معاندة بوجه . وأما الجدل فإنه يدل على تسلط بقوة الخطاب في الإلزام ، مع فضل وحيلة أخرج من الطبيعي ومن العدل الصرف يسيراً . فليس بمخطئ من جعل القياس المؤلف من مقدمات مشهورة مخصوصاً باسم القياس الجدلي ، بل عمل لواجب . فلا يلتفتن أحد إلى ما يقوله بعض الموهين .

الفصل الثالث

فصل (ج)

في بيان حد الجدل وتناوله للسائل والمجيب

وإشباع القول في السائل والمجيب

فغرضنا الآن في هذا الفن هو تحصيل صناعة يمكننا بها أن نأتي بالحجة على كل ما يوضع مطلوباً من مقدمات ذائعة ، وأن نكون إذا أجبتنا لم يؤخذ ما يناقض به وضعنا .
والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض ، على سبيل الإرادة ، صادرة عن بصيرة ، بحسب الممكن فيها . ولذلك فجميع هذه المقاييس ، والتصرف فيها ، والعلوم كلها صناعة . وهذه الصناعة - أعني الجدلية - قد يعين على حصولها الاستعداد الجلي في بعض الناس ، وقد يعين على حصولها الممارسة والاستعمال للجزئيات .

لكن كل صناعة بنيت على فطرة أو تجربة من غير أن يكون الصانع قوانين كلية هي معايير له ، كانت ناقصة . بل ليس كل صناعة أيضاً يحصل لها أن ترفد بالقوانين والتجربة وبمساعدة الفطرة تحصل على كماها الأقصى ، وإن توفر عليها جميع ذلك . فإن من الصنائع ما المواد المستعملة فيها شديدة الطاعة للقوة الفاعلة ، ليس فيها عائق . فإذا لم يبلغ بها كماها الأقصى في الاستعمال ، كان السبب للنقص في الصناعة ، كمن لا يتهياً له أن يتخذ من الخشب كرسيًا ، فإن ذلك ليس لأمر في نفس الخشب ، بل لأمر في نفس الصانع .

ومن الصنائع ما يكون السبب في قصورها عن الغرض الأقصى فيها ، هو المنفعل ، أو الآلة ، أو نفس الغرض . أما المنفعل ، فإذا كان فيه معاوقة للفاعل ، فإن كان فوق قوة الفاعل ، لم يبلغ الفاعل في تلك المادة المخصوصة غايتها ؛ وإن كانت المعاوقة دون ذلك ؛ بلغ مبلغاً ما ، مثل الصناعة المصارعة . وأما الآلة ، فإذا كانت الآلة حالها مع المنفعل إحدى هاتين الحالتين . وأما الغرض ، فإذا كان نفسه أصعب من سائر ما يشاكلة ، وكان متعذراً أن يحصل في كل مادة ، بل في مادة دون مادة ، مثل تفهيم الدقيق من المعاني ، فليس كل مادة لها تقابل . وهذا يناسب القسم الأول ، ويخالفه في أن التعويق ليس من سبب المادة كله حتى

يكون التقصير منها ، بل لأن المطلوب نفسه فوق المعتدل ، وصعب المرام . ولولا ذلك لكانت تحيد الطاعة من غير معاوذة . وأما الأول فكان التعويق كله من جهة المادة .

وإذا علمت هذا ، فليس إذا كان بعض المواد يستعصي فلا يبلغ فيه الغرض ، تكون الملكة النفسانية تقتدر بها على استعمال موضوعات نحو غرض ما معدومة ؛ فإننا لم نقل إن هذه الملكة النفسانية - التي هي الصناعة - هي التي يقتدر بها على استعمال كل موضوع بل استعمال ما يكون موضوعا قابلا مقويا عليه ، وعيننا قدرة بحسب ما يمكن أن يحصل للإنسان بسبيل الكسب .

فالطبيب موجود له ملكة إفادة الصحة إذا حصل القوانين وعمل عليها - وإن كان قد لا يمكنه أن يفيد الغرض في كل بدن * إذا كان بالحقيقة صناعته معينة . فإذا كان ما يعينه ، وهو الطبيعة ، قاصرة ، لم يقتدر بذلك اقتداره على استعمال الموضوع ، إن وجد ما يعينه كافيا . وكذلك الخطيب ؛ وهو خطيب بملكته إلى بما يمكنه أن يأتي بكل ما يوجب الإقناع بحسب المقدور عليه بالقوة الإنسانية . فإن لم يبلغ الغرض في واحد ، فليس ذلك لفقده هذه الملكة التي بها يقنع المستعدين للإقناع .

على أنه يشبه أن تكون بعض الصناعات هو مما يوجد للإنسان وجودا كاملا ، وبعضها هو مما يوجد للإنسان وجودا دون الكامل . ثم للصناعة في نفسها حد واحد ، كما للصحة ؛ وقصور الإنسان عن تحصيلها بالتمام كأنه كقصور عن تحصيله للصحة ، فيكون إنما ينسب إلى الصناعة كما ينسب إلى الصحة ؛ وكذلك إلى الفضيلة . فإنه إذا كان الغالب عليه تحصيل أفعال الصناعة ، ينسب إلى وجود الصناعة له ، وإن كانت بالحقيقة غير حاصلة له ، كالحال في أفعال الصحة .

ويشبه أن تكون الصناعة ليست تصير صناعة بان تكون أفعالها تنجح في كل مادة ، بل في أكثر المواد . فإذا كانت هناك أفعال بها يبلغ الغرض ، وأتى بها الصانع ، ولم يقصر فيها ، كان صانعا ؛ وإن لم يبلغ الغرض بسبب في الغرض ، أو في المتفعل ، أو في الآلة ، فيكون كونه صانعا متعلقا باقتداره بتلك الأفعال ، التي يمكن بها أن يصادف الغرض المقصود بها ، إن لم يكن سبب من خارج . لكن الإنجاح يقع في أكثر الأمر ، وربما وقع الإخفاق .

فإن كان حد الصناعة هو الحد الموجب لأن تكون للصناعة إصابة في كل غرض ، خرج الطب والخطابة والرماية والمصارعة والمجادلة عن أن تسمى صنائع ؛ وإن كانت

تسمى صنائع ، لم تكن توجد للإنسان بالحقيقة . وإن كان حد الصناعة هو الذي أومأنا إليه ، فتكون جميع هذه - إذا حصل الإنسان منها القوانين ، وتمكن من استعمالها بملكة نفسانية - صناعات .

والغرض المقصود في هذه الصناعة هو الإقناع والإلزام . فليس الغرض هو الإقناع والإلزام في واحد بعينه من طرفي النقيض ، بل في كل واحد منهما ، إذا كان من شأنه أن يبحث عنه ، ويختلف فيه ، فيكون للجمهور والعامين من أرباب الصنائع فيه رأي غير غريزي ، فكان السبيل إليه من المشهورات سبيلا تأتي عليه المخاطبة الواحدة . فإن كان لا سبيل إليه من الذائعات أو كان السبيل إليه طويلا لا تفي به قياسات مركبة مبلغها مبلغ ما يخاطب به مخاطب واحد في وقت واحد ، حتى يضبطه ويكون له فيه المراجعة وعليه المطالبة ؛ بل كان إنما يتم بمخاطبات يوطئ بعضها لبعض ، ويبلغ فيها الغرض بمخاطبة أخيرة في وقت ثالث أو رابع ، إذ كان الوقت الواحد إلى يسع لطول محاورة لا يفي به ؛ لم تكن هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى أن تكون تعليمية ، ولم تكن مما يحسن مخاطبة الجمهور به ومن يجري مجراهم ، بل مخاطبة المتعلمين خاصة . وهذا مثل أن يكون الوضع هو أن كل مثلث قائم الزاوية ، فالوتر يقوى على الآخرين ، فإن هذا لا سبيل إلى أن نبلغ بالمخاطبة الجدلية في موقف واحد كنه الغرض فيه . فأمثال هذه المباحث لا تكون أغراضا في الصناعة الجدلية .

فالغرض الأول في الجدل : الإلزام . وأما كونه إلزاما في هذه المسألة ، فهو أمر عارض ؛ ولذلك لا يتغير بأن يصير غيره مرادا إلزامه ، وإن كان مقابله ؛ لأن قصد الإلزام يتغير ؛ كما أن الطبيب غرضه الأول إفادة الصحة ؛ ثم له أن يفيدها تارة بالتسخين وتارة بالتبريد ؛ فلا يصير بهذا متقابل الغرض ؛ لأن غرضه الأول لم يختلف .

والحجة الجدلية هي أعم من القياس الجدلي ؛ فإنها قياسية واستقرائية ، وليس واحد منهما هو صناعة الجدل ، بل فعل من أفعال صناعة الجدل . وكما أن العلاج ليس صناعة الطب ، ولا الامتناع عن قاذورة شهوانية ، فهو نفس الفضيلة العفية ، بل هما فعلا يصدر أولهما عن صناعة الطب ، والآخر عن فضيلة العفة . وإنما الطب ملكة يقتدر بها على إيجاد العلاج ، والعفة ملكة يصدر عنها الامتناع عن الفواحش ؛ كذلك صناعة الجدل هي الملكة التي يصدر عنها تأليف القياس على النحو المذكور ، أو الاستقراء على النحو المذكور .

وبئس ما ظن أن القياس الجدلي هو فعل يصدر عن السائل لا غير ؛ كأنه لم يسمع المعلم الأول يقول في "أنولوجيا" : إن المجيب يقيس من المشهورات ، والسائل من المتسلّمات ؛ بل المجيب إنما هو مجيب ، من حيث هو حافظ وضع ، والسائل هو سائل من حيث هو ناقض الوضع . فإذا قاس قايِس على رأى هو وضع يحفظه ، كان مجيبا ؛ وكان السائل حيثئذ من يفسد عليه قياسه ، ويقاوم مقدماته . وإذا قاس قايِس على مقابل وضع بمقدمات يتسلمها من حاتفظ كان سائلا ، ولكل واحد منهما قياس .

أرأيت لو أن مدبر مدينة ، أو معلم صناعة ، حاول أن يقنع الجمهور أو المتعلم في رأي أو مبدأ صناعة ، يريد أن يعتقد رأيه ، فإن أتى بقياس من المشهورات ليعتقد نتيجة كلية ، كان بذلك سائلا ، وكان يحتاج أن يتسلم المقدمات منهم ، أكان يصير بذلك برهانيا أو خطايا أو شعريا ؟ كلا ، بل إنما يأتي بالمشهور المسلم ، ويكون قايِسا جدليا ليس بسائل . فليس كل قياس جدلي إنما هو قياس جدلي ، لأنه سائل ، بل إنما يكون سائلا إذا حاول إبطال وضع ينصره ناصر ؛ فإن لم يكن هناك وضع منصور ، وإلا هناك ناصر يذب عنه ، كان القياس الجدلي موجودا ، ولم يكن سائل البتة . كذلك إن كان هناك مناقض ليس على سبيل أنه ينصر وضعاً نقيض وضع الثاني ، بل على أنه مقاوم فقط ، وكان الآخر ينصر وضعه بقياس ، كان الناصر ليس بسائل .

واعلم أن قولهم فيما سلف من الزمان : "سائل جدلي" يعني به غير ما يعني في زماننا بقولهم : "سائل جدلي" ؛ ويعنون بالمسألة غير ما نعني به الآن . فإن السائل الجدلي إنما يسمى الآن سائلا من جهة أنه يقصد فيبتدئ فيسأل مخاطبا له عن رأيه في أمر ؛ فإذا أجاب بما هو رأيه كان مجيبا ، وكان الأول سائلا ، ومسألته هي ما سأل من نفس الرأي . ثم بعد ذلك لا يسأل بالحقيقة شيئا ، وعلى مجرى العادة ، بل يأتي بقياس من تلقاء نفسه ، أو استقراء ، أو غير ذلك ، مما هو عندهم حجة ، فينتج بذلك نقيض وضعه من غير أن يسأل شيئا . لكنهم ما يسمون إيراد هذه الحجة الموجبة نحو استجابة المخاطب سؤالاً ، بمعنى أنه وإن يسأل بالفعل فهو بالقوة ، كأنه يقول : أليس يلزمك عن هذا كذا ؟ وهل عندك جواب هذا ؟ وما أشبه ذلك .

وأما السائل الجدلي الحقيقي ، والذي كان في الزمان القديم يسمى يائلا ، فلم يكن يسأل على هذه الصورة ، بل كان يتسلم من المجيب مقدمة مقدمة ، فإذا استوفاهما

تسلما ، عمد حينئذ فجعلها على صورة ضرب منتج ، فكان المجيب لا يجد محيصا عن إلزامه في مدة قصيرة ، إذ كان تقدم فلسف المقدمات .

والسبب فيما عليه المر في ذلك الزمان ، وما عليه الأمر الآن ، أن أولئك المتقدمين كانوا أحرص على الحق منهم على المراعاة ، وكانوا أمهر في الصناعة ، فكانوا يحسنون تلقف المسائل المتسلمة ، ويعرفون ما يجب أن يطالب بتسليمه معرفة محصلة مميزة ، كأنهم ينظرون إلى واحد منه بعينه ، وكان المجيبون بصراء أيضاً بما ينساق إليه تسليم كل ما يسلمونه ، فيعرفون كيف يسلمون .

وأما المتجادلون من أهل زماننا فأكثر همتهم الظهور بالغبلة . والأقدمون منهم الراسمون لهم ما رسموه كانوا يقصدون بذلك ارتفاع الشأن عند الملوك ، فكانوا سائلهم أن يورد كل واحد منهم قياسه وحجته في المعاندة ، وهم يسمعون ويصغون ، حتى إذا جاءت النتيجة فظنوا حينئذ بالسبب المنتج لها ، فأنكروه ، ولم يسلموه ، وعاندوا فيه ، وغالطوا ؛ ولولا انسياقها إلى النتيجة ، لم يبعد أن يسلموها غافلين عن عاقبتها ، فيقعوا في حيرة . فما كان في مُنة السائل منهم أن يفي بتسلم مقدمة مقدمة ، إذ كانت المقدمات غير متميزة عنده بأعدادها ، ولا له بصيرة بما يجب أن تكون عليه المقدمات من العدد والهيئة والتأليف ، حتى تؤدي إلى الغرض . بل كان الأسهل عليهم الاستمرار على إيراد جملة مخلطة هي قياسات بالقوة إن كانت قياسات ؛ كفعل من يفعل بتجربة أو ملكة غير قانونية ، فكان لو كلف أن يبدأ بمسألة مسألة عرض له ما يعرض للموسيقار الذي لا قانون عنده لما يفعله ، بل إننا يفعل بالاعتیاد ؛ فإنه لو كلف أن يدل على نقرة نقرة لم يتخيلها بالانفراد ، بل إننا يمكنه أن يأتي بها عند التركيب ، كأنه إنما يتذكر كل واحدة منها إذا ذكره ما تقدم عليه ، أو خيله . فهناك يعمل بعجلة ، فإن توقف عند نقرة زال خيالها ، فلم يأت خيال الأخرى ، ليصدر عنه إيجادها . وأما أن يدل عليها واحدة واحدة ، وهو لا يعمل أو قبل أن يشرع في العمل حتى يكون قبل العمل لكل نقرة رسم في خياله كأنه ينظر إليها ، فأمر الممتنع أو كالأقل .

كذلك السائل عندهم كان إنما تحظر بباله المقدمات إذا شرع في استعمالها ، واستمر على نهج خاطره . وأما إذا حاول تجريدها وتعديدها في ذهنه ليتسلمها واحدة واحدة ، تعذر عليه . فهذا ما كان السبب فيه من قبل سائلهم .

وأما من قبل مجيئهم ، فإنه لو وقع له مسائل يتسلم مقدمة مقدمة ، قريباً سلم ما يضره وهو لا يشعر ، فغن أنكره مرة أخرى ، أنكر عليه ذلك ، واستعجز في ذلك ، فلم يلبث أن تكون الحجة تلزمه ، فلم يكن من الاحتياط له إلا أن يستمع جميع القول ؛ فحينئذ يحس بالسبب الذي يجلب عليه الآفة ، فينكره ولا يصدقه . فإذا أنصت لجميع ما يقوله ذلك تيسر له الشعور بما يضره ، وكانت له مدة يفكر فيها أن كيف يحتمل للتخلص . فلما استمرت عادة أوائلهم على هذه الجملة ، بقوا عليها ، وكان لهم مع الاحتياط المذكور أن يطلبوا المراجعات ، ويكثروا المراءوات ، ولا يكون السبيل إلى لزوم ما يلزم قصيرا ، فيكون لكل واحد من السائل والمجيب بهاء ، وروثق ، وتظاهر بقوة ، وبصيرة في الصناعة .

فأما الأمر الذي هو الواجب ، فهو أن لا يكون للقائس على خصم مقاوم ، المحتاج في قياسه إلى مقدمات يسلمها له خصمه أن يمضي في تلك المقدمات يؤلفها تأليفا ، ولا يدري هل هي مسلمة أو غير مسلمة . فكيف يكون على الخصم قياس من مقدمات لا يضعها ولا يسلمها ؟ وكيف تكون تلك لمقدمات مسلمة بالفعل ، ولم يسلم ؟ وهل في استعماله تلك المقدمات ، وهو لا يشتغل بتسلمها إلا نفوذ في الشك وحسن ظن . وليست شعري كيف يكون ما يجمعه قياسا ؟ وهل القياس الذي يلزم الإنسان إلا من مقدمات مسلمة عنده ؟ وكيف يكون تسليم بلا مسلم ، وكيف يكون مسلم ولم يتسلم منه ؟ ومعلوم أن تسليم السائل لا ينفع السائل ، وتسليم المجيب لا يحصل له إلا بعد السؤال ؛ وهل في إيراد قياسا من مقدمات لم تسلم إلا عمل باطل غير متقن ؟ فعسى أن لا يسلم شيئا منها ، فيكون حينئذ ما ظنه قياسا ليس بقياس ، ويكون جميع ما سرده ضائعا ، بل يحتاج أن يعاوده من رأس إذا لم تسلم له مقدمة ، فيشرع في إثباتها ، فإن لم يمكنه فقد تولى باطلا ؛ وإن أمكنه فيحتاج أن يقيس حينئذ من رأس . وإنما يكون القياس قياسا الآن حين سلمت المقدمة .

فالأمر الطبيعي للسائل - من حيث هو سائل - أن يكون قياسا من مقدمات قد تسلمها ، فيلزمه لا محالة أن يسأل عنها أولا فيتسلمها ، فتكون المسألة الجدلية بالحقيقة مسألة عن مقدمة ، والسائل الجدلي بهذا السؤال هو سائل جدلي ، لأن هذا السؤال هو الذي يدخل في نفس الجدل ، وبه يتم فعل الجدل .

فأما السؤال عن المذهب فهو أمر خارج عن الجدل ، وإن كان شيئاً لا بد منه بل إنها هو تمهيد لما يحتاج إليه ليجادل عليه بعد ذلك . كما أن نصب الغرض ليس جزءاً من الرمي ، بل هو تمهيد لما يحتاج إليه ليرمي نحوه .

وأما الأمر المقوم للجدل الداخِل فيه ، فهو إيراد القياس الجدلي ، والحجة الجدلية . وللسائل خاصة إيراد القياس السائلي خاصة ، والحجة السائلية . والقياس السائلي ، محصل من المقدمات التي من حقها أن تكون أولاً مسائل ، فإذا تسلمت كان حينئذ له سبيل إلى القياس السائلي . فالسؤال الجدلي الداخِل في الجدل على أنه جزء منه هو السؤال عن المقدمة لا غير . والسائل الجدلي هو سائل جدلي من جهة هذا السؤال المستول ، ليتسلم ما يستعان به في إنتاج مقابل وضع واضع .

وأما المجيب فلا يحتاج أن يسأل ، بل يورد ما هو السبب عنده في اعتقاد ما اعتقد لأنه ناصر وضع نفسه ، وحاك عن داعيه إليه في نفسه ؛ وليس يفسد وضع غيره فيحتاج إلى شهادته . وناصر وضع نفسه يحتاج أن يورد وضعه بمقدمات مسلمة لا عند نفسه فقط - حتى يكون الرضا ما يرضاه ، ولا عند خصمه إذ ليس إثباته لوضعه متعلقاً بوجود خصم له حتى إن سلم هو كان له وضع ، وإن لم يسلم لم يكن له وضع - بل أن تكون مسلمة في نفسها .

وناصر الوضع قد يكون ناصر وضع عند من لا يعانده . فإن اتفق أن كان هناك معاند له صارت نصرته بالذب ؛ أعني بالذب : الذب عن مقدمات قياسه بأن يمنع المقاومات ، وعن نتيجة قياسه بأن يمنع ما يتج مقابلها .

فكما أم المجيب يتعرف مذهبه ليكون بحسب الإجابة دالاً على وضعه الذي له ، كذلك قد يتعرف ما دعاه إلى وضعه . فحينئذ لا يكون جوابه إلا بالحجة ، وحينئذ لا تكون حجته مبنية على ما ياتيه من جهة تسليم خصمه ، فإنه ليس داعيه إلى وضعه أمراً بحسب خصمه ، بل بحسب نفه ؛ لكن لخصمه - وهو السائل - أن يقاومه في المقدمات التي يشتمل عليها ما دعاه إلى وضعه ، وأن يترك ذلك ويقبل على تأليف ما ينقض وضعه .

فالقياس الجدلي أعم من السائل الجدلي ، وكلاهما يؤلف من الذائع المحمود ؛ لكن أحدهما مما هو محمود بحسب الجمهور ، والآخر مما هو محمود عند المخاطب . وكل محمود فهو مسلم من حيث هو محمود ؛ لكن للمجيب خاصية مقاومة تنحو نحو أن لا نفعل ،

وللسائل خاصية مناقضة تنحو نحو أن يفعل . ولكل واحد منها حيلة ومزاولة يتم بها فعله ؛ لكن السائل غايته مضمته في كونه قياسا ، ومتوصلا إلى عمل القياس . فإنه إذا أمكنه الأمر العام له ولغيره ، وهو اتخاذ القياس من المسلمات^(١) ، فقد أمكنه القياس على مقابل الوضع . فإذا ذكر أن الجدل ملكة يقتدر بها على إيجاد مثل هذا القياس ، دخل في ذلك الاقتدار حال السائل ، وبقي حال المجيب من حيث هو مجيب ، وإن كان لا يقيس . لأن المجيب ليس يلزمه من حيث هو مجيب ، أن يكون قياسا . والسائل يلزمه من حيث هو سائل أن يكون قياسا .

على أننا لا نمنع أن يكون المجيب قياسا ، ولا نوجب أن يكون كل قياس إنما هو للسائل . فإذن في قولنا : " ملكة يقتدر بها على إيجاد القياس على النحو المذكور " قد فرغ عنه من حال السائل من حيث هو سائل ، بل بقي علينا حال المجيب من حيث هو مجيب . وحال المجيب ، من حيث هو مجيب ، الذب . والذب هو أن لا يسلم ما يتألف منه مقاومة مقدمة ، أو لا يأتي بمقدمة متقضة ، أو لا يسلم ما يتألف منه ما ينتج نقيض وضعه . وبالجمله أن لا يؤخذ منه ما يؤدي إلى نقض شيء مما يتم به فعله . وهذا النقض إما نقض مقدمة قياسه تلك الكلية التي كأنها الأصل ، بجزئي يخالفه ، فتكون من الشكل الثالث . فلا يجب أن يسلم ما يمكن أن ينقض به مقدمته وهو لا يشعر ، أو ينقض مقدمة قياسه بقياس لي على سبيل نقض بالجزئي ، بل على سبيل إنتاج المقابل ؛ لأنه ربما كانت المقدمة في قياسه جزئية ، فلا تنقض بل أصلا بقياس . فلا يجب أن يسلم ما يؤلف على يؤلف على مقابل مقدمته ، وإن لم يكن نقضا وهو لا يشعر ، أو تنقض مذهبه بقياس يسدد نحو الوضع المقدمة ؛ فلا يجب أن يسلم أيضاً ذلك .

وهذه ملكة مقابلة للملكة القياس السائلي إذ هذه ملكة فيما لا ينفع ، لا فيما يفعل . فإذن هذا الرسم مطابق لما يدل عليه اسم الجدل ؛ وهو أن تكون لنا قدرة على كمال الأمر في المخاطبة التي قوام أمرها على القياس الجدلي ، بأن ينفذ عامله كما يؤثره السائل ، أو يرد باطله كما يؤثره المجيب . فبالحقيقة والواجب ما زيد في رسمه فقيل : وأن نكون إذا

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

أجبنا لم نأت بمتناقض . وهذه الملكية بالحقيقة صناعة من حيث قلنا ، وقوة من حيث تعمل في متقابلين .

الفصل الرابع

فصل (د)

في إبانة ما غلط فيه قوم من أمر القياس الجدلي

وفي تعريف الموضع والمقدمة وأسباب الشهرة ، وإعطاء السبب في تسمية هذا الكتاب بالمواضع .

قد ظن قوم أن القياسات الجدلية إنما هي قياسات جدلية بأن تكون موضوعاتها مقدمات أكثرية الصدق . وظن آخرون أن الصناعة الجدلية إنما هي صناعة جدلية بأنها تنتج الحق في أكثر الأمر . وهذه كلها ظنون فاسدة ؛ فإن القياس الجدلي إنما هو قياس جدلي بأن مقدماته متسلمة أو مشهورة . وليس من شرط المشهور والمتسلم أن يكون لا محالة صادقا ؛ بل كثيرا ما يسلم الباطل ؛ وكثيرا ما يشتهر ما هو كذب ؛ وكثيرا أيضاً ما يشتهر ما هو حق مطلق ؛ وكثيرا ما يكون الحق غير يتن بنفسه في اعتبار البيان العقلي الأول ، ويكون مشهورا . وليس يتفق أن لا تقع الشهرة إلا لما هو أكثر الصدق ؛ أو الحق الصريح لا يكون مشتهرا . وأما الظن الآخر ، وهو أن الصناعة الجدلية إنما هي صناعة جدلية بأن أكثر قياساتها تنتج الحق ، فهو تحديد للصناعة بأن أكثر أجزائها كذا . وهذا تحديد فاسد ، بل الصناعة تُحد بما يجب أن يكون موجودا في كل أجزائها التامة .

وإذا كانت الشهرة ، أو التسليم ، شرطا في مقدمات القياس ، فيجب أن يوجد في كل قياس جدلي . ثم الشهرة لا تمنع أن تكون موجودة للباطل كما الحق ، حتى تكون المقدمات المشهورة الحق مساوية للمقدمات المشهورة الباطلة ؛ بل إن اتفق تغليب لأحد الطرفين ، فإنما يتفق اتفاقا لا وجوبا من حيث هو مشهور أو باطل . وإذا كان اتفاقا لم يكن معتمدا ولم يمتنع أن تكون أيضاً النتائج الحق والباطلة يتفق لها أن تكون سواء . وإن كان لقائل أن يغلب النتائج الحق على الباطلة ، لأن الباطلة لا تنتج إلا عن الباطلة ، وأما الحق فقد تنتج عن الباطلة والحق ، فكان لنا أن نجيب فنقول : إن هذا أيضاً لا يوجب أن لا يغلب الباطلة بأن يتفق أن يكون عدد ما ينتج الباطلة بالفعل مع ذلك أكثر من عدد ما ينتج الحق والباطلة معا بالفعل بمقدار لا يتكافأ ، وإن كان عدد ما ينتج الحق من جهة أخرى أكثر ، فإنه يمكن أن يقاس بضرب واحد على عدد كثير من الباطل ، ويعطل جميع الضروب الأخر ، فلا

يقاس بها على حق أو باطل . إنما كان ما يقوله مصغى إليه لو كان عدد ما يتجه كل ضرب من الحق أو الباطل مثل عدد الضرب الآخر ، ثم أخرج جميع ذلك بالفعل ، فكان حيثشذ الحق أكثر . لكن هذا أمر لا يمكن ولا يكون ، وإنما الممكن غير هذا . وفي الممكن أن يفرض أن الشهرة وقعت بحيث تنتج الحقائق مثل ما تنتج البواطل فلا تكون نفس الشهرة بينا من أمرها أنها لا تقع كذلك ؛ بل إن كان مانع فأمر آخر غير الشهرة ، وإذا كان ذلك واقعا فتكون حيثشذ الصناعة جدلية ، وإن لم تكن تنتج في الأكثر الحق .

وأيضاً ، إن كان هذا لا يقع البتة ، قلنا أن نفرضه فرضاً ، كما نفرض فرضاً ما لا يكون ، ونجعل مقدما ما في الشرطية ، فيقال : أرايت أنه لو كآن المشهورات لا تكون بهذه الصفة ، لكان حيثشذ لا تكون الصناعة المنتجة من المشهورات جدلا . فإن كان حيثشذ لا تكون الصناعة المنتجة من المشهورات جدلا ، وتكون الصناعة منتجة من المشهورات ، فليس كونها صناعة منتجة من المشهورات كونها جدلا ، بل تكون بذلك برهانية أو خطائية أو غير ذلك ، فلا يكون هذا الرسم صحيحا لصناعة الجدل . وإنما تكون الصناعة الجدلية صناعة جدلية بشرط آخر .

لكن يجب أن لا تلتفت إلى هذه الأشياء ، ولا تشتغل بحال كيفية الصدق والكذب في المقدمة ولا في النتيجة ، بل تلتفت إلى أن تكون المقدمة متسلمة ، والنتيجة لازمة عن متسلمات ، وإلا فقد صعب على الجليلي أن ينظر في كل مقدمة هل هي أرجح يسيرا من المتساوي الصدق والكذب ؛ ويحذر أن تكون صادقة في الكل فيكون في شغل ، أو يكون إذا قاس قياسا منتجا للكذب ، أو قدر على إنتاجه لا يكون جدليا ، أو تكون هناك قياسات أكثر من ذلك بالعدد تنتج الصدق ويكون قادرا عليها ، فيكون قياسه ذلك جدليا لا لأمر في نفسه ، بل لأمر له بالقياس إلى قياسات أخرى في القوة .

وقد قال قوم : إن السائل يقوم مقام الفاعل ؛ وأما المجيب من حيث هو مجيب ، فإنه قائم مقام المنفعل ، لانه يحاول أن لا ينفع . وهذا من العجائب أن يصير قائما مقام المنفعل ، لأن ماثيته أن يكون محاولا لأن ينفع . بل السائل سائل لأنه يحاول الفعل والمجيب مجيب بأنه يحاول مقابلة السائل بالفعل واللاتفعال جميعا . أما الفعل فبأن يطلبه ، وأما اللاتفعال فبأن لا يقبله .

وظن قوم أن الجدلي ، وإن كان له أن يتكلم في كل مسألة حتى في مسألة طيبة وطبيعية وغير ذلك ، فإنما يجب عليه من حيث هو جدلي أن لا يتكلم من مبادئها ، بل من المبادئ المشهورة المشتركة . وليس كذلك ؛ بل يجب أن يقال أنه ليس يكون جدليا بأن يكون كلامه مقصورا على استعمال مبادئ تلك الصناعة بأعيانها ، كما يكون كلام التعليمي مقصورا عليه ؛ بل بأن له أن يستعمل المبادئ المشتركة أيضاً القريبة عن ذلك إذا كانت مشهورة ، على أن يعلم أن له أن يستعمل المبادئ الخاصة بتلك الصناعة المشهورة فيما بين أهلها . بل التعليم الأول يكلف الجدلي أن يقتني الشعور بالمشهورات الخاصة عند أهل صناعة ، كانت مبادئ أو كانت بعد المبادئ من المطالب التي أنتجوها من تلك المبادئ ، فهي مشهورة فيما بينهم معلومة لديهم ، وحتى أن الجمهور ربما شاركهم في قبول تلك على سبيل التسليم والحمد . وربما كان أيضاً منها ما سبيل البرهان عليه بعيد ، والقياس عليه من المشهورات مما لا يمكن ، إلا أنه حين قبل واشتهر صار من المشهورات في أهل الصناعة ؛ فللجدلي أن يستعمله من حيث هو مشهور ، مثل كون الشمس أكبر من الأرض . وربما كان شيئاً ليس عليه برهان ، مثل كون زحل نجماً ؛ ومثله يستعمل في الجدل . فلا يجب أن تلتفت إلى ما يقال من خلاف هذا . بل ليس للجدلي أن يستعمل من أحكام صناعة ومبادئها ما لم يكن مشهوراً إلا على سبيل التسليم من خصمه حين يسلمه ما هو غير مشهور ، ولا أن يحاول النظر فيما يبعد عن أوائل مسافة مديدة ، وكانت أوائله حقيقية أو ذائعة ؛ إذ الجدلي لا ينفع بقياسات يقصر وقت تام للمخاطبة عن استيفائها مسرودة .

والكتاب الموضوع للجدل في التعليم الأول قد يسمى بكتاب المواضع . ومعنى الموضع حكم منفرد من شأنه أن تتشعب منه أحكام كثيرة تجعل كل واحد منها جزء قياس ؛ مثل قول القائل : إنه إن كان الضد موجوداً لشيء ، فضده سيكون موجوداً لـ الضد الشيء . فهذا حكم مشهور . وليس غناؤه أن يستعمل في القياس على هذه الصفة ؛ بل إن استعمل على هذه الصفة ، فربما ضر ؛ حيثئذ يشعر بما يفسده وينقضه ، إذ ربما يشعر عند تأمله بضد يكون لشيء ، ومقابله ليس لـ الضد الشيء ، بل لمثله ؛ كالبياض فإنه للجسم ، وأيضاً فإن السواد له . وأما إذا استعمل جزئية مقدمة قياس ، لم يشتغل بنقضه إلا بما لا يدخل في الجملة المذكورة من جزئياته التي هي جزئيات الكلي الأول . فربما لم توجد له مناقضة ، ووجد لكليه مناقضة . وربما كان هو أقرب إلى الشهرة ، فكان الكلي أمراً عقلياً غير مشهور . فإن الأمور

إذا رفعت إلى أحكام عامة كلية جدا بعدت عن الشهرة . فإنه إذا قيل مثلاً : إن كان الإحسان إلى الأصدقاء صواباً ، فالإساءة إلى العداء صواب ، كان هذا في حد جزئيته قريباً من القبول . وإذا أريدت مناقضته ، طلب جزئي تحت الإساءة إلى الأعداء ، حتى يناقض به لو طلب شهرة مقابلة لهذا الجزئي فقط ، حتى يناقض به ، ولم يلتفت إلى أمور خارجة عنه في أكثر الأمر . وأما إذا أخذت المقدمة العامة المذكورة ، فربما لم يفهم . فإن تصور الكللي جداً أبعد من العقول ، وربما فهم بعسر وجهه ، وكان وقوعه بالجهد والعسرة مما ينزه الحمد ، كأن المحمودات والذاتة أمور سهلة التصور ، وكأن سهولة التصديق تتبع في أكثر الأمر سهولة التصور ، وكأن صعوبة التصور توجب صعوبة التصديق ، فكان عب التصديق بعيداً عن الشهرة ، حتى لو كان الشيء مشهوراً . فتكلف تعويض العبارة عنه أورثه ذلك سوء الفهم ، وأورث سوء الفهم نفور الطبع إباءاً للتصديق ، فكأن التصديق والحمد زايلا . وذلك لأن الحق حق بنفسه ، والمشهور يكتسب الشهرة لأحوال تقرر به ، منها سهولة انجذاب النفس إليه ؛ فإن المنجذب إليه بسهولة يعرضه ذلك لسرعة تسليمه ؛ وكان الإنسان الحسن البين أقرب إلى أن نسلم له ما يقوله من غيره ، وإن تشاركاً في القول . كما أن الموثوق به ، والمحتمس ، والمحبوب ، يسلم له الشيء الذي لو طالب بتسليمه غيره ممن يقابله ، عووق ومونع ؛ فإن التسليم والشهرة ليسا مبنيين على الحقيقة ، بل على حسب مناسبتها للذهان ، وبحسب أصناف التخيل من الإنسان .

فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به ، وإجماع أرباب الملل عليه ، قد رآه متقدموهم ومتأخروهم ، حتى إنها تبقى في الناس غير مستندة إلى أحد ، وتصير شريعة غير مكتوبة ، وتجري عليها التربية والتأديب ؛ مثل قولهم : العدل يجب فعله ، والكذب لا يجب قوله .

ومنها ما يكون السبب فيه الاستقراء .

ومنها ما يحمل عليه الحياء والخجل والرحمة والحشمة .

ومنها ما يحمل عليه مشاكلته للحق ، ومخالفته إياه بما لا يحس به الجمهور ، إذا لم يعاملوا بالمعاملة التي ذكرناها ، مما ينههم على طريقة امتحان المجهولات . وذلك نوع من قصد المعاندة والمناسبة . فربما كان الشيء يقبله الطبع إذا كان المصنف إليه ليس يصغي على

نحو معاندة ومناصفة . ثم إذا تعصب ، ونصب ، وطلب وجه الخلاف ، أحس بما له فيه أذ لا يسلمه . وربما كان اسم مشترك سببا في شهرة الشيء .

وإذا كانت المشهورات صارت مشهورات بالانقياد والإذعان المبني على غير الوجوب الصرف ، فله لا محالة أسباب تختلف بحسن موقعها ولطفه ، وبسوء موقعها وعنقه . والأمر الشديد الكلية بعيد عن الذهن ، سيثمنز عنه الذهن ولا يقبله ، فيكون استعمال الجزئي من الموضع مقدمة نافعا محمودا ، واستعمال الكلي مقدمة أمرا بعيدا عن الذهن ؛ وإذا استعمل وجدت المناقضات له كثيرة ، أكثر مما توجد للجزئي . فإن ما ينقض الجزئي ينقضه ، أعني الكلي ، وسيوجد له ما يخصه .

وربما نبه هو على طلب مناقضة لا يئنه له الجزئي ؛ فإن القائل : " إن كان الإحسان إلى الأصدقاء صوابا ، فالإساءة إلى الأعداء صواب " ، فلما يظن له خصمه أن ينقض كلامه ، بأن يقول : " ليس إذا كان الضد لشيء ، وجب أن يكون ضده لضع ذلك الشيء " . وإن فطن أيضاً ، لم يضره ؛ فإن ذلك يقول : أنا لم أقل إن كل ضد لشيء يجب أن يكون ضده في ضده ، بل إنما قلت ما قلت في أمر جزئي . وليس إذا وجب قبول ليس إذا كان الزوج والفرد لا يتعاقبان على موضوع واحد ، وكان ذلك حقا أو مشهورا ، أوجب أن يكون مثل ذلك حقا ومشهورا في كل متضادين أو متقابلين . فأما إذا بدأ ووضع الكلي ، لزمه النقص حين استعمله ، وحين جعل الإحسان والإساءة مستنبطا من حكمه ، وصرح به ، واعترف به . فإن استنبط ذلك الحكم في نفسه من هذا الحكم ، نفعه الاستنباط فيه وفي غيره ، وخصوصا إذا لم يشهره مصرحا به .

وأخص من ذلك إذا لم يوجد ما يقاوم به الجزئي فسلم . فإن العامة ومن يجري مجراهم ، إذا فهمت شيئا ، ووجدوا له أمثلة ، ولم يجدوا مثالا ينقضه ، سلموه في أكثر الأمر كأنه حكم واجب ، ويكون الكلي الذي هو الموضع قانونا معدا له . فأما إذا استعمله بالفعل عرضه للإبطال ، وعرض بيانه المؤلف منه للإبطال .

على أي لا أمنع أن يكون موضع من شأنه أن يصير مقدمة أو يستعمل مقدمة ، بل أقول كثير من المقدمات المشهورة فهي مواضع فقط لا يحسن استعمالها مقدمات قياس ، مثل أن طرفي النقيض لا يجتمعان ، وأن الكلي الموجب ينعكس جزئيا موجبا ، ومنها ما يحسن أن يكون موضعا ومقدمة ، فيكون نافعا في أنه قانون ، ونافعا في أنه جزء قياس معا وذلك مثل

المثل الذي ضربناه . وكثير منها لا يصلح أن يجعل قانونا على سبيل الكلية ، بل على سبيل التمثيل ؛ وذلك لا يسمى موضعا . بل الموضع ما يولد الجزئيات من حيث يعمها ، ومن حيث ينزل إليها حكمه . وهذا وإن اتفق أن كان حكم موضعا ومقدمة ، فهو موضع من جهة ؛ ومقدمة من جهة . أما موضع ، فمن حيث يستعمل على انه قانون ، وأما مقدمة فمن حيث يستعمل جزء قياس .

ولست أستحسن ما يقال من أن الموضع مقدمة هي كذا وكذا ، إذ كانت المقدمة إنسا هي مقدمة لأنها جزء قياس ، وكان الموضع إنسا هو موضع لأنه ليس جزء قياس . وإذا كان الشيء الواحد يصلح أن يحفظ قانونا يولد منه أجزاء القياس ويصلح أن يكون نفسه جزء قياس فهو شيء واحد يصلح أن يكون موضعا ومقدمة . وليس من حيث هو موضوع مقدمة فلا يجب أن يؤخذ مونه مقدمة في حد كونه موضعا . ولو قيل بدل المقدمة قضية كان أقرب إلى الصواب .

ويشبه أن يكون الموضع إنسا سمي موضعا لأنه جهة قصد للذهن ، معتبر ، معتد به . وكما أن الموضع المكاني يقال عموما على كل مكان معين ، ويقال خصوصا على الموضع الذي له خاص حكم يعتد به ، حتى يقال : إنه لموضع آمن وإنه لموضع خوف ؛ كذلك قد يخص ما يهيم التفات الذهن إليه موضعا فيقال : إن هنا موضع بحث وموضع نظر ، فكان الحكم النافع على سبيل القانون موضع انتفاع ، وموضع اعتبار وحفظ .

وهذا الكتاب ليس كله نظرا في المواضع ، بل ذلك أكثر أجزائه . وفيه نظر يتقدم المواضع ، ونظر يتأخر عن المواضع ، لكن عمدة ما فيه وأكثره هو الموضع . وسائر ذلك إنما يقال في كيفية اكتساب الموضع ، أو في كيفية استعمال الموضوع . وقد يسمى الكتاب باسم الغالب من أجزائه ، أخذنا من مقدار الكتاب ، واستيلاء على غرض الكتاب .

الفصل الخامس

فصل (٥)

في التفريق بين القياسات الجدلية وقياسات أخرى كلية

النتائج تشبهها والكلام الجامع لمنافع الجدل

أما القياس المطلق فقد تحققته ، والصنف البرهاني منه أيضاً فقد تصورته وأما الجدلي فقد عرفناه بالجملة ما هو ، وأنه كيف يخالف البرهاني ؛ فإن البرهاني مقدماته من أوائل في العقل ، أو بينة عن الأوائل ، والجدلي عن المشهورات . والحق ينظر إليه في نفسه ، والشهرة ينظر إليها من حيث التعارف لتسليمه . فمنه المشهور والمطلق الذي يسلمه الجمهور ، ومنه ما هو مسلم عند أكثرهم ، مثل أن الله واحد . ومنه ما هو مشهور محمود عند الفلاسفة والعلماء منهم مثل المشهور عند الحكماء ، هو أن الجميل أفضل من اللئيم ، ومنه ما هو فاضل منهم ؛ كما هو مشهور محمود عند أصحاب التعليم الأول من أن الفلك طبيعة خامسة .

وهذه المشهورة بحسب عدة من الحكماء ، أو واحد منهم ، إذا كان مضادا لما عليه المشهور المطلق عند الجمهور ومستثنعا ، لا يتفع به في القياسات الجدلية المطلقة . فإن القياسات الجدلية منها ما هي مطلقة يخاطب بها المجهور وأكثر من يجري مجراهم ، ومنها ما يخاطب به صاحب رأي خاص .

ولما كانت القياسات الخطابية والشعرية خارجة عن الانتفاع بها في المخاطبات التي تنحو نحو الأمور الكلية فليس بنا كثير حاجة إلى الفرق بين الجدلية وبينها ؛ ولكن اللواتي تشبه الجدل من المقاييس هي البرهانية ؛ وقد عرفت الفرق بينهما . وبعد البرهانية المقاييس الأربعة التي يسمى بعضها مشاغبية مرئية ، وبعضها سوفسطائية ، وبعضها عنادية ، وبعضها امتحانية ؛ وقد عرفتها . لكن المشاغبية لا تخالف العنادية إلا بالقصد والغرض . فأما في مادة القياس وصورته فحكمها واحد . وكذلك السوفسطائية لا تخالف الامتحانية إلا بالقصد والغرض .

والمشاغبية هي إما من جهة المادة ، وذلك أن تكون المقدمات ليست مشهورة على الحقيقة ولكنها مشهورة على الظاهر البادي الغير المتعقب أو شبه المشهور . فهذا إذا كانت

صورته منتجة صلح أن يقال له قياس ، لأنه قول إذا وضعت فيه أشياء لزم عنها قول آخر . لكنك لست تضع ، أو ليس الجمهور يضعونه . وفرق بين أن تقول : " إذا وضعت " وبين أن تقول موضوع ، ووضعت . وأما من جهة الصورة فغن يكون القياس غير منتج ، لكن المقدمات مشهورة . والقياس يشبه القياس من مشهورات أو ليس قياسا ولا من مشهورات ؛ وهذان لا يسميان قياسين لأنه ليس لهما حد القياس ، لأنك لو وضعت ما بينهما لم يلزم عنهما غيرهما . ولكن لا يجوز أن يسميا قياسين مرثيين أي قياسين لا في أنفسهما بل عند المماري ؛ كما يقال سفينة حجر ، ولا يقال سفينة ؛ لأنه لا تكون سفينة من حجر . ولكن إذا قيل هذا اللفظ فهم أنه ليس يعني أنه سفينة بالحقيقة ، بل يعني أنه مشابه بوجه ما للسفينة وإن لم يكن من حيث هو سفينة .

فهذه الأنواع من القياس ، أعني المشبهة بالقياسات الجدلية ، إذا كانت الغاية فيها نفس الغلبة فقط ، لا لأنها غلبة بل ليظهر عجز المدعى لما ليس فيه ، سميت عنادية ، وإذا استعملها المغالطون ليقعوا الغلط ، سميت مشاغبية . وإذا استعملها الحكماء ليستوضحوا محل المدعى الكاذب ، سميت امتحانية .

والصناعة الجدلية قد تشاركها الامتحانية والعنادية في الموضوع . وذلك لأن الامتحانية والعنادية في المشهورات ، لكنه لما كان مستعملها في مخاطبات علمية وليست المشهورات معدة لها ، فهو يستعملها على أنها مشبهة بالصادقة . فلذلك فارقت الجدل من حيث الغاية ؛ إذ استعمال المشهورات في العلوم مغالطة ، ولكنها تفارق السوفسطائية أيضاً في الغرض والغاية .

والمقدمة الشبيهة بالمشهورة هي التي يخيل وقتا ما أنها مشهورة ، ثم إذا تُعقبت وتؤملت ظهر سريعا أنها ليست كذلك فأما التي تبقى بحالها مشهورة ، ولا يظهر عن قريب أنها ليست بمشهورة ، بل يرى أنها مشهورة ، فإنها بالحقيقة مشهورة ؛ إذ كان المشهور ليس هو الصدق ، بل قبول الأنفس له .

وأما ظهور حال ما ليس بمشهور فهو على أحد نوعين : أحدهما بيان الكذب فيه عن قريب ، والثاني بيان عدم الشهرة فيه عن قريب . أما بيان الكذب ، فلأن المشهور وإن جاز أن يكون كاذبا ، فلا يجوز أن يكون شديد ظهور الكذب ؛ فإنه إذا كان ظاهر الكذب لم

يقبل ، وإذا لم يقبل لم يشتهر ؛ بل المشهور الكاذب يجب أن يكون خفي الكذب حتى تستمر شهرته .

وأما بيان عدم الشهرة ، فإنه وإن كانت المقدمة صادقة ، لكنها ليست مشهورة ، وأخذت على أنها مشهورة ، ولم يكن التعقب يثبت عليها الشهرة ، لم ينتفع بها في الجدل ، وكانت مغالطة ، وكانت كالكاذبة . والتي تكون مع ذلك كاذبة أبعد من النفع .

وأما القسم الثاني من القياسات المشبهة ، وهي المخصوصة باسم السوفسطائي ، فنسبتها من حيث المادة إلى القياس البرهاني نسبة البرهاني المماري إلى الجدلي . فكما أن المماري إنما كان مماريا لأن ظاهره هو أن مقدماته مشهورة من مبادئ الجدل ، وباطنه هو أنها ليست كذلك ، بل مقدماته غير مشهورة في الحقيقة ، ولا هي مبادئ قياس جدلي في الحقيقة كذلك المغالطي المذكور ظاهره أن مقدماته صادقة ، وصحيحة ، ومناسبة للصناعة التي فيها المطلوب مناسبة المقدمات البرهانية . على أن تلك المقدمات إما مبادئ تلك الصناعة ، أو أشياء تبين بمبادئ تلك الصناعة من شأنها أن تعود فتصير مبادئ قياسات ، بعد ما كانت مطلوبة وباطنة ليس طذلك . ومادة هذا القياس تعم الأمرين جميعا : أعني التظاهر بما هو صادق ومبدأ للصناعة ليس فيها بمطلوب ؛ والتظاهر بما هو ظاهر مما هو نتيجة ، ويصلح أن يصير مبدأ . فكذا يجب أن تعلم هذا الموضع ، ولا تلتفت إلى ما يقال .

فإذا كان الظاهر فيها هكذا ، والحقيقة مخالفة لذلك بأن يكون مقدمة أو مقدمات من القياس ليست صادقة ، ولا مبنية على الأصول في الحقيقة ، واستعملت على أنها كذلك ؛ ثم كان غرض القياس التضييل والإيهام أن ما ينتجه حق يلزم قبوله ، وأنه منتج عن حق ، فإن ذلك القياس سوفسطائي . وإن لم يكن كذلك ، بل كان الغرض فيه اختيار المخاطب لتدري منزلته في تمييز المشتبه عن الحقيقي ، كان القياس امتحانيا .

وهذا القياس يخالف البرهان بأن البرهان أصل وحق ، وهذا مشبه به . ويخالف الجدلي ، بأن الجدلي لا يأخذ المقدمات مدعى فيها أنها حق في نفس المر ، بل حق من جهة الشهرة ؛ ولا يأخذها على أنها مناسبة للمبادئ ، وهذا يأخذها على أنها حق في نفس الأمر غير ملتفت إلى ذلك للشهرة ، وأنها مناسبة . فلو أخذ للشهرة وكان مشهورا ، كان جدليا . فإن أخذ المقدمة المشهورة على أنها مشهورة جدلي ، وأخذ المشهورة على أنها حقيقية في نفس الأمر يتوخى بها التعليم ، فهو مغالطي سوفسطائي .

ويخالف القياس المشاغبى بأنه ليس يأخذ مقدماته على أنها مشهورة أو متسلمة ويكذب فيها ، بل لأنه يأخذها على أنها حقة ويكذب فيها . وإذا وقع للإنسان هذا مع نفسه فغلط ، لم يخرج من أن يكون فيها قياسا مغالطيا ، كما إذا وقع الحق للإنسان مع نفسه لم يخرج قياسه من أن يكون تعليميا . بل كما أنه ينزل من نفسه بحسب اعتبارين ؛ أن يكون معلما ومتعلما ، فكذلك قد ينزل من نفسه بحسب اعتبارين : أن يكون مغالطا ومغالطا . وهذا هو مثل ما عمله بعضهم في تربيع الدائرة ، إذ أخذ شكلا هلاليا فوجده مساويا للمربع ، فحكم أن الدائرة تنقسم إلى الهلاليات . وكما بين بعضهم بنصفي الدائرتين وقع فيهما المركز على موضعه أن خطأ من مثلث مساو للآخرين أو أزيد ؛ وهذا شيء معروف .

ولا يجب أن يظن أن هذا القياس يخالف الجدلي والمشاغبى بأن الجدلي لا يكون إلا من المشتركات دون المبادئ الخاصة ؛ وإن المشاغبى يتشبه بالمشتركات ، وهذا يتشبه بالمبادئ الخاصة لجنس من العلوم ؛ فإننا أو مانا قبل إلى أن هذا هذر .

ولا تُصغ إلى من يقول : إن نسبة القياس الامتحاني إلى البرهاني ، كالمشاغبى إلى الجدلي ؛ فإن ذلك لهذا القياس ليس من حيث هو امتحاني ، بل من حيث هو سوفسطائي .

فأصناف القياسات التي نحو الأمور الكلية هي هذه المذكورة على طريق التمثيل والتعريف للأمر الكلى فيها . وأما التفصيل فقد عرفت تفصيل البرهانيات وستعرف الأقسام الأخر في مواضع آخر . وإنما علينا أن نحاول في مأخذنا هذا تفصيل الجدلي

وإذ أوضحنا الحال في القياس الجدلي أنه ما هو ، وبماذا يخالف به غيره ، فيجب علينا أن نجتمع جوامع ما أشرنا إليه من منافع تعليم صناعة الجدل ، فنقول : أول ذلك أنا إذا حصلنا المواضع التي منها تستنبط الحجج على كل مطلوب ، والآلات التي بها يتوصل إلى استنباطها ، وعرفنا كيفية استعمالها ، كنا مرتاضين متخرجين .

ومعنى الارتياض التمكن من تكثير أفعال جنس واحد وتحسينه . فأما التكثير ، فبأن تكون مواضع استنباط الحجج لنا معلومة معدة ، فلا يكون حالنا كحال من يحتاج أن يتوكل على الخاطر والحس . وأما التحسين فيما يتعلمه من القوانين في جودة استعمال تلك الأفعال فيكون هذا لنا إما رياضة ، إن كان هذا القدر رياضة ؛ وإما شيئا يمكننا من الرياضة ، إن كانت الرياضة تتم بملكة تحصل من التصرف في الموجود لنا من ذلك . فإنه ليس المرتاض

بالرمي من يحصل عنده ما يجب أن يستعمله في الرمي ، وأن يعلم وجه التحسين في ذلك علماً فقط ، لكنه لم يتمرن به عملاً . فهذه منفعة .

وأما منفعته في المناظرة - فقد عرفت من قبل ما المناظرة ، وبما إذا تخالف المجادلة - فلأنه إذا كانت لنا قدرة على إيجاد القياس على كل مطلوب ، كانت لنا قدرة على إيجاد القياس على الشيء وعلى مقابله . وإذا تفاوض اثنان على سبيل التنازع والشارك معا - أما التنازع ففي العمل ، وأما التشارك ففي الغاية . فكان كل يتطلب على قياس الآخر موضع الآخر ، لم يلبث أن يستبين الحق لهما فيما بينهما .

وكما أن الإنسان يكون معلماً ومتعلماً من وجهين ، فيجوز أن يكون مناظراً ومناظراً فغن منفعة المناظرة قد تحصل للواحد مع نفسه ، ومنفعة الإلزام والغلبة لا تحصل له مع نفسه . فلماذا لا يجوز أن يكون الإنسان الواحد مجادلاً ومجادلاً ، ويجوز أن يكون مناظراً ومناظراً . فلماذا ليست المجادلة مناظرة . ومن البين أننا إذا قلنا : إن صناعة الجدل تنفع في المناظرة ، لم يكن كأننا قلنا : إنها تنفع في المجادلة ؛ فلا يكون التشجيع الذي يحاوله بعض الخارجين بشيء ؛ فيكون هذات قسماً مفرداً من منافعه .

والمنفعة الثالثة هي نفس المنفعة المقصودة في الجدل في أنه جدل نافع ، وذلك في إشعار الجمهور العاجزين عن الإصغاء إلى البرهان آراء موافقة لهم ، على ما بيناه من قبل . والمنفعة الرابعة كالجزئي لهذه المنفعة ، أو كالمناسب له ، وهو منفعته في إقناع المتعلم ليعتقد مبادئ علمه .

ولا تلتفت إلى ما يقال : إنه لما كانت المبادئ للعلوم لا مبادئ لها ، فلا قياسات من مقدمات حقيقية صادقة برهانية عليها ، فلا بد من أن نقيس عليها من مقدمات مشهورة . فإنه ليس تقع الصناعة الجدلية في ذلك من هذه الجهة . فإن المبادئ التي للعلوم إن كانت بيّنة بأنفسها ، لم تضطر المتعلم إلى قياسات جدلية تبينها ؛ فإن البيانات بأنفسها أوضح من الجدليات ، وإن كانت إنما تبين بالحس والتجربة ، فلا يضطر المتعلم أيضاً إلى تكلف قياس جدلي ، بل يفزع فيه إلى الحس ، والتجربة ومهادة الثبات . وإن كان ليس بيننا ، لكنه مع ذلك قريب من البين ، فإما أن يكون قريبه من البين بأن التنبيه يسير يوقف عليه ، فيجب أن نبه عليه من غير قياس - وقد علمت الفرق بين التنبيه وبين القياس . وإن كان قريبه من البين على سبيل أن مقدمات قريبة من الأوائل تتجه ، فله إذن مباد لا محالة ، وعليه قياس

صادق ، إما في ذلك العلم ، وإما في علم آخر .

وليس الأمر على ما قالوا : من أنه لا قياس صادق عليه أصلاً ، فيحتاج إلى المشهور وإن كان مما ليس يستبين أصلاً استبانة توقع الثقة به ، والاعتقاد له ؛ فما يدرينا أنه صادق ؟ وكيف تكون لنا ثقة بما يبنى عليه ؟ أما معونة الجدلي ، فإن يبلغ إفادة فيه ، فإن كان لا سبيل إلى معونته ، فيكون قصارى علمنا بمبادئ العلوم قناعة ، كأننا لا نجد سبيلاً إلى تصديقها . وبالحقيقة ليس من هذا يبنى ؛ بل هذه المبادئ هي المبادئ التي ليست بينة بأنفسها ، ولها بيان ، وعليها برهان ؛ لكن ذلك في علم آخر . فأما في العلم الذي هي مبادئ له ، فكما منها هو مبدأ أول له ؛ فكيف يكون له فيه برهان ؟ وإلا لكان له مبدأ آخر في ذلك العلم ، فكان هو في ذلك العلم مطلوباً لا مبدأ ؛ فيكون مع الجدل يتفجع من هذه الجهة من حيث يقنع المتعلم من المشهورات الذائعة المشتركة ، لتكون نفسه غير مشتمزة عن البناء عليه .

وقد جرت العادة في الأمثلة الموردة لهذا الموضع أن تورد قياسات عملت لإثبات مبادئ العلوم ، ولتكن مبادئ للهندسة مثلاً . فإذ أنها ، وهي القياسات الحقيقية ، الإنتاج لها ، التي هي من صناعة الفلسفة الأولى - ولا تجد واحدة منها من مقدمة مشهورة غير صادقة ، أو أكثرية كما يقولونه غير كلية - فإنك تجد اعتمادها على الصواب . فهو لا قد وجدوا قياسات على المبادئ من مقدمات صادقة من الأوائل الأولى ، ومع ذلك يقولون : لا نجد ذلك . ومع ذلك فما استعملوا فيها المشهورات من حيث هي مشهورة مشتركة ، بل من حيث هي خاصة ، وقالوا : إنا استعملناه من حيث هي مشتركة . فمن أحب أن يعلم ذلك تأمل شروحاتهم .

ثم صناعة الجدل ليست تحصل صناعة جدل - كما علمت - بأن يكون الجدل قادراً على إقناع كل مخاطب ، بل بأن يقيد صاحبها قدرة على الإتيان بما يمكن في إثبات ما يحاول إثباته ، أو إبطال ما يحاول إبطاله ، حتى لا يكون التقصير وقع من جهته ، حتى لا يقال : إنه لو قال كذا لكان الإقناع يحصل ، وإذا قال كذا قصر عن الإقناع .

وليس ذلك أيضاً في كل شيء ، بل في أكثر الأشياء ؛ كالطبيب ، فإن كونه طبيباً هو أن تكون عنده ملكة بفعل ما ينبغي أن يفعله في حفظ الصحة ، ودفع المرض ، حتى لا يقال :

إنه كان ينبغي أن يفعل كذا ، أولا ينبغي أن يفعل كذا ؛ ثم إن لم ينجع علاجه فما عليه .
وكذلك الخطيب .

الفصل السادس

فصل (و)

في الأجزاء الأولى للمقاييس الجدلية

وهي الجنس والحد والخاصة والنوع والعرض

فيجب أن ننظر أن هذه الصناعة من أي الأجزاء تتقوم . وأول ما يجب أن ننظر فيه هو أبسط أجزائها ؛ ثم ندرج فننظر في التركيب الذي يليه ؛ ثم ننظر في التركيب الثالث الذي يليه . وجميع ذلك لا من جهة الصورة ، بل من جهة المادة . ولأبسط أجزائها الأمور المفردة التي تؤلف منها المقدمات التي منها تؤلف قياساتها . وهذه تكون حدود المقدمات لا محالة ؛ وذلك لأن القياسات الجدلية كسائر القياسات إنما تتم من مسائل عن مقدمات منها القياس ، وتتوجه نحو نتيجة عليها القياس . لكنها تفارق التعليقات بأنها مبنية على المسائل ، وتلك ليست مبنية على المسائل ، بل على ما يتعين من طرفي النقيض بتعيين الحق . وليست المسائل بالموضوع ، إلا المقدمات ؛ فإن المقدمات في القياس الجدلي السائلي تؤخذ بالطلب من المجيب ، فتكون أولا مسائل ؛ على ما علمت . ثم إذا تسلمت صارت مقدمات ، فيكون القياس مبنيا على المسائل ، ومؤلفا من المقدمات . أما مبنيا على المسائل ، فلأن المسألة من حيث هي مسألة لا تكون جزء قياس ، ولكن تكون أصلا يبنى عليه القياس . وإذا صارت مقدمة ، كان منها القياس ، لأن كل جزء قياس . فالمقدمة قضية ، كما أن النتيجة قضية ، وكما أن المسألة قضية . إلا أن القضية إذا كانت مقصودة بالقياس العلمي سميت مطلوبا ؛ وإن كانت مقصودة بالقياس الجدلي سميت وضعاً . وذلك لأن المطلوب هو ما يطلب ليظفر به ، فتحصل منه نفسه فائدة ؛ وإنما تحصل منه الفائدة من حيث هو حق . وأما إذا طلب بالإثبات أو الإبطال لا من حيث الحق ، فهي وضع ما ، ودعوى يراد إثباته . فافهم من الوضع ما يشبه المفهوم من الدعوى .

وإذا كانت القضية مقرونة بمقابلها ، مقرونا بهما حرف الاستفهام ، أو مأخوذة وحدها ، مقرونا بها حرف الاستفهام ، سميت مسألة . فهذه الثلاثة موضوعها واحد ، وما يتقوم موضوعها واحد ، ويختلف الاعتبار .

فإن كانت المقدمة الجدلية ليست شخصية ، فلا يجوز أن يكون المحمول فيها نوعا : لأن النوع إما أن يجعل محمولا على الشخص ، أو على صنف تحته ، فيكون حينئذ ليس نوعا للصنف ، بل نسبته إليه نسبة اللوازم ، كما علمت . فيكون هل النوع من حيث هو نوع ليس بجنس ، ولا شيء من اللوازم مخصوصا بوضع الشخص له . فلهذا القبيل ، لا لما يطول فيه قوم ، لا يؤخذ النوع في المحمولات الجدلية ، بل الأولى أن يكون النوع مأخوذا في موضوعات الجدل .

ثم لا يخلو إما أن يكون المحمول مقوما ذاتيا ، مقولا من طريق ما هو - لست أقول في جواب ما هو ، إذ المقول من طريق ما هو كما علمت أعم - أو لا يكون . فإن كان ذاتيا ، فغما أن يكون دالا على جزء من الذات ، أو دالا على حقيقة معنى الذات . فإن كان دالا على حقيقة الذات فهو الحد ، أو اسم مرادف . والاسم المرادف لا فائدة فيه ، وليس هو بمحمول بالحقيقة ، فبقى أن يكون الحد . وإن كان جزءا دالا على جزء من معنى الذات ، فكله يسمى في هذا الكتاب جنسا ، إذ كله مشترك في أنه مقول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو ، كالحيوان للإنسان ، وكالحساس له ، فإن الحيوان مقول على الإنسان . وإن الحيوان مقول على الإنسان مأخوذا وحده من طريق ما هو ، وإن لم يكن في جواب ما هو ، فإنه لا يلزم في هذا الكتاب مناقضة بفصل الجنس ، وجميع ما أوردها في الفن الأول ، لأنه لا يفرق في هذه القسمة في هذا الكتاب بين الجنس والفصل ، ولا أورد ما سميناه هناك جنسا على أنه شيء مباين للفصل ، بل أخذ المعنى العام لها وسمى جنسا . هكذا فعل المعلم الأول . وإذا كان كذلك ، كان الجنس المحدود هاهنا أعم من الجنس والفصل المحدودين هناك ، أو تكون القسمة ناقصة ، والقضية كاذبة .

لكن الجنس والفصل معا مقولان من طريق ما هو - كما علمت - ويصلح أن يجاب بها إذا سئل عن الشيء ما هو . على أن الجواب لا يتم بكل واحد منهما . ولا أحتاج أن أزيدك بيانا لهذا ، فقد سلف . فإذا رسم هذا الجنس بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو . وأنت تعلم أن الفصل لم يكن في حدودهم يخالف الجنس من جهة المقول على أنواع مختلفة ، بل أنه من جهة أنه كان من طريق ما هو ، فإذا كان من شأن الفصل ، وأنه - كما صرح به في التعليم الأول حين علم البرهان - صالح أن يكون في جواب ما هو ، فقد شارك الجنس في هذا الحد . فإذا كان حد الجنس هذا دخل فيه الفصل ، ولم يمنع ذلك أن

يكون هو مقولا في جواب أي شيء هو ، من حيث هو مقسم ، كما هو مقول في جواب ما هو ، من حيث هو مقوم . ثم يكون الجنس الذي يباين الفصل بيانه بأنه ليس يصلح أن يقال في جواب أي شيء هو مقولا أوليا . وأما الجنس المأخوذ هاهنا فهو أمر أعم من الأمرين .

وتبقى هاهنا في الفصول المساوية للأنواع الخيرة ، فإن هذا الحد لا يقال عليها ؛ وهذه القسمة لا تخرجها ، فتكون القسمة كاذبة ، فنقول : إنا إذا أخذنا في المقول في هذه الأشياء المقول بالفعل ، تعسر وتعذر ؛ وقد عرفت هذا فيما سلف . فيجب أن تأخذ المقول الذي من شأن تصويره أن لا يمنع إيقاع الشركة فيه . وإن منعه ، فإننا يمنعه لمعنى زائد عليه ، فإنه بهذا يكون كلبا ، وكما علمت من أمر الشمس والقمر ، وغير ذلك فيما سلف . ثم قد علمت أن الفصول كيف هي ، وأنها زوائد تلحق الجناس لا تدخل في تقويمها ؛ فنفس تصور الفصل كالناطق لا يمنع أن يوقع خارجا عن الجنس ، كما نفس تصور الشمس لا يمنع أن يوقع على غير الشخص المشار إليه وخارجا عنه . فإن معنى الناطق - كما علمت - شيء غير معين له قوة كذا وكذا ؛ فلا يمنع الذهن أن يكون هذا المعنى مقولا على جسم ليس حس وتغذ ، وحركة بإرادة ، وبالجملية ليس له حد الحيوان ، كما يقوله قوم في الأجرام السماوية . بل إننا يمنع هذا - إن منعه - أمر من خارج . فإذا كان كذلك ، فهو في مجرد طباعه مقول في القوة ، ممنوع من ذلك بأسباب أخرى ليس نفس كونه ناطقا . كما أن المتصور من الشمس صورة كلية في نفسها ، مقولة على كثيرين ، ولكنها ممنوعة لأسباب غير نفس تصويرها . وأيست هذه القوة بحسب الموجود ، بل بحسب التصور في الذهن . فإذا اعتبرت هذا الاعتبار سلم حد الفصل ، بل جرى على الواجب الأوجب .

وإنما أخرنا هذا البيان في الفن الأول ، لأن مقدم ذلك الفن لم يكن ممن يذهب هذا المذهب ، وأن حيث نحاذي فيه التعليم الأول ، فيجب علينا أن ننبه على الصواب الذي كان القصد متجها عليه ليزول التشكك ، وتنحل الشبهة .

هذا ، وأما العرضيات فلما أن تكون خاصة بالشيء مساوية له ، ولما أن لا تكون ويسمى جميع ما ليس خاصة مساوية في هذا الكتاب عرضا عاما ، وإن كان لا يوجد مثلا في نوع غير النوع الواحد إذا لم تعم أشخاصه . وقد علمت أن هذا العرض نعني به ما نعني بالعرض المقابل للجوهر بوجه ما ؛ وهذا أمر قد بان لك فيما سلف . فهذا العرض هو عرض غير مساو . ولم يكن هذا العرض الذي في " إيساغوجي " ، وإن كان ، فلم نذهب

إليه في تعليمنا إياك هناك . ولا نمنعك أن تجعل القسمة هناك على هذا القبيل ، وقد أومأنا إلى ذلك هناك . وإذا وقعت قسمتك على هذه الصفة ، فقد حصلت المحمولات أربعة لا غير : حدا ، وجنسا ، وخاصة ، وعرضا . فإذا كل إثبات وإبطال في المطالب ؛ فغنا يتوجه إلى أحد هذه .

فأما الحد فهو قول دال على ما به الشيء هو ما هو . وقد تحققت هذا فيما سلف ؛ وعلمت مما تحققت أنه لا يلزم عليه قول من قال : إن حد الجنس إذا كان محمولا في مقدمة لم يكن حد للموضوع ، وكان قولا ، إذ كان مفصلا ، وكان دالا على ما هو الشيء .

على أن قوما قالوا : إن قولنا " دال على ما هو " غير قولنا " دال على ما به الشيء هو ما هو " ؛ فإن الجنس دال على ما هو ؛ وأما على ما به الشيء هو ما هو ، فليس دالا ؛ إذ ليس يدل على كمال ماهية الشيء ؛ وعلى فصله الذي هو به ما هو ؛ فإن كان هذا حقا ، فسيكون قول الجنس على هذا المذهب ليس دالا على ما به الشيء هو ما هو . إلا أني كلما أردت ، بل واجتهدت أن أعلم ما الفرق بين طلب ما هو ، وبين طلب ما به الشيء هو ما هو ، حتى أجد الفرق بين ما يصلح لجواب هذا ، وبين ما يصلح لجواب ذلك ، تعذر على كل التعذر ، ورأيت هذا الكلام نوعا من التكلف .

وأما اعتراض من يعترض : إنكم بقولكم هذا قد حددتم الحد ، ولو كان للحد حد ، لوجب أن يكون لحد الحد حد آخر ؛ ويتسلسل الأمر إلى غير النهاية . فقد أجيب عن ذلك بقول لست أفنع به ؛ وهو أنهم قالوا : إنا حددنا الحد المطلق دخل فيه الحد نفسه ، فلم نحتاج أن نحد مرة أخرى .

وأما أنا فأقول : ليس حدي للحد المطلق ، هو حدي لحد الحد بالفعل ؛ إذ ليس الحد المطلق هو حد الحد ، وإن كان حدي للحد المطلق حدا مني بالقوة لحد الحد ، إذ حد الحد حد ، لكنه ليس بالفعل . وإن كان حدي للحد المطلق حدا مني بالقوة لحد الحد ، إذ حد الحد حد ، لكنه ليس بالفعل . فإن حد حد الحد ليس هو قولا دالا على الماهية كيف كان ، بل قولا دالا على ماهية الحد . كما أن حد حد الإنسان ليس أنه قول دال على الماهية كيف كان ؛ بل إنه قول على ماهية الإنسان . لكنني إذا علمت حد الحد ، قد يسهل على بذلك أن أحد حد الحد ؛ لأن حد حد الحد لفظ مؤلف من جزأين كل واحد منهما حد . فإذا حصل لي حد أحد الجزأين ، حصل لي حد الجزء الآخر ، فحصل لي حد الجملة ؛ لأنه مؤلف من حد

الجزأين . فكان يجب أن يقولوا : إن إعطاءنا حد الحد المطلق يسهل السبيل إلى ذلك ، لا أن يقولوا : إن ذلك نفس إعطائنا لحد الحد ، ظنا منهم أنه يجب أن يتحرزوا عن وقوع ذلك إلى غير النهاية ، وأنهم إذا قالوا ما قالوا فهو الذي يتخلصون به عن الذهاب إلى غير النهاية . وليس يلزمهم ذلك حتى يطلبوا التخلص منه ؛ بل يجب أن يقولوا للقاتل : " إنه إن كان للحد حد ، فيكون لحد الحد حد " أن هذه المقدمة إذا عنيت بها أنه إذا حد الحد بالفعل حتى حصل قول يدل على ماهية الشيء ، كان لحد ذلك الحد حد بالفعل مرة أخرى أيضاً مفروغ منه ، فلا نسلم هذا لك فإننا إنما حددنا شيئاً واحداً بالفعل . وغن عنيت أنه يلزمنا أن ذلك أيضاً ، فليس يلزمنا أن نحد شيئاً ، بل إن شئنا فعلنا ؛ وإن شئنا لم نفعل . بل كثير من الأشياء يسهل علينا تحديده فلا نحدّه . ولو كنا نحد شيء لكان ما يقولونه كاللازم ؛ ولكننا نحتاج أن نحد الحد ثم حد الحد ، وكذلك حتى نذهب إلى غير النهاية . بل إذا صرنا بحيث يمكننا إن شئنا أن نحد بقانون لنا ، اقتصرنا عليه ولم نحتاج أن نحد بالفعل فربما كان لنا قدرة على تحديد أمور بلا نهاية من قانون واحد ، كتحديد الأشكال من قانون تعديد الأوضاع ؛ حتى نقول للمثلث إنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع ؛ ونقول للمربع إنه شكل يجيد به أربعة أضلاع ، فلا يلزمنا تشنيع القاتل إنكم تذهبون في ذلك إلى غير النهاية ، فغن ذلك بالقوة لا بالفعل . فليس إذا علمنا القانون الكلي بالقوة القريبة من الفعل ؛ وسهل علينا التحديد سهولة ما هو كالواقع ، كنا قد حددنا ذلك كله بالفعل .

وأما إن عنى السائل بقوله : فلحد الحد حد أن ذلك أمر في القوة ، فنسلم له انه أمر بالقوة ، ويجوز استمرار ذلك إلى غير النهاية . ولا يلزمنا خُلُف ولا محال إذا سلمنا أن أموراً بالقوة لا نهاية لها .

وأما أن هذا الذي نسلم له ، هل هو حق في نفسه أم لا ، فإننا نقول إنه حق ؛ فغن للحد حداً بالقوة إذا أخرج إلى الفعل ، كان حداً له وهو أنه قول دال على ماهية الحد . ولهذا أيضاً بذلك الشرط حد ؛ وهو أنه قول دال على ماهية حد الحد ، وكذلك هلم جرا .

وكما أن الإنسان يدل على الحي الناطق المائت ، وهو اسم يدل على ما يدل عليه ذلك القول ، فإن سميناه من حيث إنه دال على ذلك الاسم باسم فسميناه بَ ؛ حتى كان بَ اسماً لشيء هو اسم الحي الناطق المائت ، كان لنا أن نفعل ذلك ، ولا يكون مدلول ذلك الاسم وهو بَ هو مدلول الإنسان ، فإن مدلول الإنسان هو المعنى نفسه ، ومدلول ذلك الاسم ،

وهو بَ ، هو لفظة الإنسان من حيث يدل على الإنسان ثم كان لنا أيضاً أن نسمى بَ ؛ من حيث هو يدل على لفظة الإنسان باسم لا يكون معناه لفظة الإنسان باسم كما لم يكون بَ معنى الإنسان فسميناه جَ ؛ حتى نكون جَ تدل على ما هو اسم اسم الإنسان ، فكان لنا أن نفعل ذلك إلى غير النهاية ولكننا لا نفعل ذلك ؛ لأنه لا فائدة فيه ، لأن القانون فيه ظاهر ، لأنه ليس إلا صيغة تتردد وتكرر فيكون لها بالتركيب حكم متناول عن قريب . فهذا حد الحد ورسمه أنه : قول يقوم مقام اسم ؛ أي في الدلالة على الجوهر .

وأما قول يقوم مقام قول ، فذلك إنما يكون إذا كان أحد القولين يجهل من ألفاظه لفظة ، فيؤخذ حده فيكون ما يجتمع بأخذ جد اللفظ في المجهول في القول قولاً آخر ، يدل على مدلول الأول .

وأما الجنس فما علمت .

وأما الخاصة فهو محمول ينعكس على الموضوع من غير دلالة على ماهيته .

وأما العرض فإنه الذي يجوز أن يكون لطبيعة الموضوع وأن لا يكون ، أي الذي تقوم دونها طبيعة الشيء ؛ ثم يمكن أن تعرض - وإن كان لكلية وتلزمه - وأن لا تعرض ، بل تفارق ؛ إذ هو كلي ليس هو أحد الثلاثة . على ما علمت .

والذي قيل من أن العرض ، وإن كان لا يفارق موضوعاً ما فإنه قد يوجد في موضوع آخر ويفارقه ، وأن القسطة وإن لم تفارق الأنف فقد تفارق ما هو في طبيعة النفس فلا توجد ، فهو قول لا ينجي عن التقص إذا نوقض ما يقولونه بأعراض شأنها أن تلزم ما تعرض له ، مثل مساواة الزوايا لقائمتين فإنه عارض بالقياس إلى الحد الزوايا ، وإلى قائم الزاوية ، ومتساوي الساقين ، وغير ذلك ، إذ هو كلي ليس بجنس ، ولا حد ، زلاً خاصة ، وإن كان خاصة لجنسها وهو المثلث ؛ ومع ذلك فإنه لا يفارق .

وكذلك لا يجب أن تلتفت إلى ما يقال من أن العرض إما أن لا يحفظ موضوعه بالكيف ؛ بل يشتد ويضعف ، وإما أن لا يحفظه بالعدد بل يختلف في موضوعات لا يستوعبها ، فليس كل عرض كذلك ونقول : يشبه أن تكون قسمة التعليم الأول للمحمول هو إلى ثلاثة : إلى جنس ، وخاصة ؛ وعرض ؛ كأنها تعود فتقسم الخاصة إلى حد ، وإلى ما يقال له خاصة الخاصة ، فتكون الخاصة في التعليم الأول تدل مرة على معنى

أعم ، ومرة على معنى أخص . فأما المعنى الأعم فكل محمول مساو ، وأما الأخص فكل ما لم يكن من جملة ذلك مقوما . وقد علمت أن مثل هذا كثير .

ثم الأخص يدل على معنيين : أحدهما الرسم ، والآخر الخاصة المعروفة في كتاب " إيساغوجي " . فغن حد الخاصة هاهنا التي هي بالحقيقة تقع على الرسم وعلى الخاصة المعروفة ، فإن كل واحد منهما محمول منعكس ؛ لكن أحدهما قول ، والآخر مفرد .

ولما نُلت في التعليم الأول ، عنى بالخاصة ما يعم الحد ، والرسم ، والخاصة التي هي إحدى الألفاظ المفردة . ثم لما رُبعت القسمة عنى بالخاصة ما يعم الرسم والخاصة المفردة . ولم نشتغل هاهنا بالخاصة المفردة ؛ إذ لا فائدة هاهنا في النظر في المفردات المطلقة التي لا تركيب فيها بوجه ، من حيث هي كذلك ؛ فغن ذلك في المبادئ ؛ وحيث يجب أن نتكلم في البسائط .

وأما هاهنا ، فالغرض أن نتكلم في المحمولات ؛ ولا تختلف أحوالها بحسب هذا البحث من جهة البساطة والتركيب ؛ فقد صارت لفظة الخاصة تدل تارة على معنى عام وهو الذي يعم الحد والرسم والخاصة المشهورة في " إيساغوجي " ؛ وعلى معنى أخص من الجميع ، وهي التي تذكر في كتاب " إيساغوجي " ؛ وقد تركت هاهنا .

الفصل السابع

فصل (ز)

في كيفية الانتفاع بالمواضع المعدة نحو هذه الأمور

وكيفية اعتبارها في المقولات

فهذه هي الأمور التي تجعل محمولات المسائل ؛ وإليها يتوجه الإثبات والإبطال .
فمنها ما إثباته أسهل ومنها ما إثباته أعسر . وجميع ما إثباته أسهل فإن إبطاله أعسر ؛ وجميع
ما إثباته أعسر فإن إبطاله أسهل . وكل ما يحتاج في إثباته إلى إثبات شرائط فيكفي في إبطاله
إبطال شرط . والحد يحتاج في إثباته في الجدل أن يثبت أنه موجود ، ويثبت أنه مقوم ذاتي ؛
ويثبت أنه مساو ، ويثبت أنه هو الاسم في المعنى ، أي أن المدلول به هو المدلول بالاسم .

وأما في البرهان فلا نحتاج أن نثبت أنه موجود ، بل لا يمكن ، وقد علمت هذا .
وذلك لأن الحدود في الجدل قد تكون لا بالحقيقة ، بل بحسب الشهرة ، وربما لم يكن ما ظن
حدا بحد ، بل ربما لم تكن جملة بحق ، ولكن تحتاج في البرهان إلى إيضاح شرط زائد ، وهو
أنه يكون مع المساواة في العموم مساويا في المعنى حتى يكون حدا تاما . وقد علمت كيف
هذا . ويمكن أن لا يكون هذا غير محتاج إليه في الجدل .

وأما الجنس فيحتاج أن يثبت في الجدل أنه موجود ، ويثبت أنه مقوم ، ويثبت أنه أعم .
والخاصة تحتاج أن تثبت أنها موجودة ، وأنها مساوية ، وأنها ليست في الجوهر . والعرض
يحتاج أن يثبت أنه موجود ، وأنه غير مقوم ، وأنه غير منعكس . لكن من عادة الناس أن
يقولوا : إن الحد يحتاج فيه إلى كل ما ذكر ، وإن الجنس يحتاج فيه إلى الوجود والتقويم ، وإن
الخاصة يحتاج فيها إلى الوجود والمساواة ؛ وإن العرض يحتاج فيه إلى الوجود فقط . وأما
الطريق الذي أشرت إليه أولا يجعل الحد أصعب إثباتا من الآخر ، وذلك من جهة كثرة ما
يجب أن يراعى فيه ، ويجعل عدد ما يعتبر في العرض والخاصة والجنس متقاربا بعضه
لبعض . وأما الطريق المشهور فيوجب أن يكون أن العرض يسهل إثباته حدا ويصعب
إبطاله حدا ، والحد يصعب إثباته حدا ، ويسهل إثباته المطلق . إلا أنه ليس يعجني هذا
المذهب ، ولا المعلم الأول يصرح به ، بل يقول : إن في جميع المباحث والمواضع التي لغير
الحد مواضع لما ينتفع به في الحد . فإن ما يحتاج أن يقول في العرض من طريق الإثبات ، قد

يحتاج إليه في إثبات معنى الحد المحدود إلى أن يبين أنه حد وأن ما يحتاج أن يقال في الخاصة من طريق ما هي مساوية فيحتاج أن يقال في الحد . وما يحتاج ان يثبت به الجنس من طريق ما هو جوهرى يحتاج إلى مثله في الحد .

وأيضاً فإن إثبات الجنس نفسه محتاج إليه في إثبات الحد ، فإن أبطل واحد من هذه بطل به الحد ، فيكون مشاكله لهذه ، ومشاركاً إليها في ضرب من الضروب ، فجرت لفظة " جميع " و " كل " على السبيل التي دلت عليها ، فظن أن " جميع " على سبيل عموم العدد ، ونسى أن في كل باب بحثاً خاصاً ، حتى في الغرض ، كأن العرض ليس يحتاج إلى خاص بحث ، ذلك البحث مقابل للبحث عما يجب أن يبحث بعد الوجود من حال الجنس ، وكأن الشيء إذا كان موجوداً كفى ذلك في كونه عرضاً .

وبالحقيقة فغن الذي أجرى عليه الأمر في بابا العرض يوهم أن كل ما صح وجوده لشيء فهو عرض ، ولكن يشبه أن يكون إنما اقتر فيه على مواضع الإثبات ، فغن العرض إنما يجب أن يبحث عن معاينة الإثباتية الوجود للشيء .

وأما انه غير مقوم ، فهو إثبات معنى سلبي ، فلذلك لم يبلغ من قدر هذا المعنى المحتاج إلى إثباته للعرض دون إثباته للحد والجنس إلى أفراد باب ، بل جميع النظر في إثبات العرض في باب واحد . لكنه لزم من جهة النظر في الحد النظر في الهوهو ، وإيراد مواضع الإثبات والإبطال في باب الهوهو ، وكذلك النظر في كذا وكذا واحد أو ليس بواحد ؛ واهتم بالنظر في باب الأولى والأخرى ، لأن العرض كما قد يقبل الأشد والأضعف ، وتكون بعض الأشياء التي من شأنها أن تشترك أولى بعرض من بعض . ولا كذلك فيما هو جنس ، أو حد ، أو خاصة . ولأن عمدة كل ما تفيده صناعة الجدل من حيث هي صناعة الجدل طريق الأولى والأخرى . وقد يشكل في كثير من الأمور ، وإن لم تكن عرصية ، هل هي موجودة لشيء أو ليست ، فيستعان بطريقة الأولى والأخرى ، فيجعل البحث عن ذلك جارياً مجرى العرض ، فإن الذاتي من حيث علمت ذاتيته لا يشك في وجوده لما هو موجود له ، بل كل أ قنع منه بالوجود لم يبل بأن يجري مجرى ما يعوض . وعلى أن اعتبار الأخلقية للشيء إنما هو بحسب نسبته إلى شيء . وكل نسبة عارضة تعرض من هذه الأسباب إن زيد باب البحث عن انه هل كذا أثر وأولى بشيء ، ورسم الباب بباب الأثر ، فزادت مواضع في الهوهو

ومواضع في الآثر ، وخصوصا إذا كان النظر في الأولى والأخرى والآثر أشبه نظريا يراده الإقناع .

ومع هذا كله فغن الخاصة أضيفت إلى الحد ، وجعل الجنس والفعل في باب واحد لاشتراكهما في الذاتية والتقويم ، فانحلت المباحث عن المواضع إلى مواضع الإثبات المطلق ومواضع العرض ؛ ومواضع الآثر ، ومواضع الجنس ، ومواضع الفصل ، ومواضع الخاصة ، ومواضع الحد ، ومواضع الهو هو . فإذا أعطيت هذه المواضع فقد أعطيت المواضع كلها . ثم تحتاج أن نعطي القانون في استعمالها عند المحاورات الجدلية . ولكن بالحرى أن يكون لنا معنى الهو هو محصلا ، فنقول : إن الهو هو يقال على طريق الاختصار والرسم على معان ثلاثة : فيقال هو هو لما يشارك شيئا في معنى عام جنسي ، كما يقال إن الإنسان هو هو القرس في أنه حي . ويقال في معنى عام نوعي ، كما يقال إن زيدا هو عمرو بالإنسانية . ويقال على معنى خاص شخصي ، كما يقال إن زيدا هو هذا الأيضى .

وكل ما يقال فيه هو هو فيه اثنيّة ما أولا بوجه ، ثم ترد إلى وحدانية . فأما الاثنيّة في هو هو بالمعنى الجنسي ، وهو هو في المعنى النوعي فمفهوم ؛ والوحدة أيضاً مفهوم . أما في المعنى الشخصي فقد تكون الاثنيّة بالعرضيين ، والوحدة بالموضوع ، كقولنا : البناء هو الكاتب . وقد تكون الاثنيّة بالموضوع ، والعرض والوحدة بالمجتمع الذي يتناول بالإشارة جملته ، مثل قولنا : زيد هو هو هذا الكاتب . وربما كانت الكثرة بحسب اسمين ، والوحدة بحسب المعنى ، وهو أولى ما يقال له هو هو ، إذ لا غيرة فيه في المعنى ، كما يقال : الإنسان هو هو البشر .

وربما أشكل في الشيء الواحد أمر هو هو ، فظن أنه بالشخص ، وإنما هو بالنوع والسبب فيه أن الكثرة بالنوع قد تكون فيه ظاهرة بالفعل ، وقد تكون خفية بالقوة . فحيث تكون خفية تؤخذ على أنها ليست واحدة ، مثال ذلك أن المياه المفرقة في أوعية شتى ، لا يشكل من أمرها أنها ليست واحدة بالعدد ، وأن وحدتها بالنوع . لكن المياه المتصلة السيالان ، الخارجة من عين واحدة جراوة ، فمن حيث إنها تفرق بالمواضع المختلفة التي تمر عليها وتحاذيها ، يعقل من أمرها التفرق ، ومن حيث اتصال بعضها ببعض وتشابهها في الجزئية ، اللذين هما تشابه فيها بعد النوع يظن أنها واحدة ، وليست أجزاء الماء الجاري التي بهذه الصفة واحدة . وكيف يكون الماء الواحد موجودا في جزء من الأرض دون جزء ، واقعا في موازاة شيء

واحد وغير واقع ، بل هذه كثيرة بالعدد واحدة في النوع ، فهو هويتها ليست بالعدد بل بالتنوع .

ولست أعني أنه إذا كان جملة السائل لا يعرض لأجزائها افتراق بمثل ما ذكرته يكون كثيرا بالعدد ، بل أن يكون على ما قلت . فإن الماء المتصل الذي لا خلاف في أجزائه يكون واحدا بالفعل ، سواء كان كثيرا أو قليلا ، سواء كان متحركا أو ساكنا . ولو كانت نفس الحركة منقسمة لكانت تقسمه دائما إلى متحرك ينقسم دائما إلى متحرك ، فكان سيكون هاهنا كثرة أجسام وبالفعل لا نهاية لها ، وهذا محال . ولكن يجب أن تؤخذ الأجزاء على الصفة المذكورة .

وأحق ما يقال له هو هو ، من جملة ما عدناه ، هو ما يكون بالعدد ؛ ومن الذي بالعدد ما تكون الاثنينية فيه بالاسم ، وتكون الوحدة في تمام المعنى ، وهي التي تكون هي هي بالحد . ثم ما يكون بالخاصة ، كقولنا : إن الإنسان هو الضحاك ، أو قابل العلم ؛ وإن النار هي المتصعدة إلى فوق ؛ ثم ما بالعرض .

ولكن لقائل أن يقول : إن الإنسان والحيوان الناطق واحد بالتنوع ، والإنسان والضحاك أيضا ، وسائر ما مثلتم . فنقول : ليس كذلك ، بل الواحد بالتنوع شخصان تحت نوع واحد ؛ وليس كذلك حال الإنسان والحيوان الناطق والضحاك ، بل الذات التي للإنسان هي التي للمحدود بالحيوان والناطق ؛ والموضوع الذي هو الإنسان هو بعينه الذي يقال له الضحاك ، فيصير الإنسان من حيث هو يعتبر هذا الاعتبار كذات واحدة بالعدد ، وإنما تصير كلية بالقياس إلى الكثرة التي تحته .

وأما أن الاسم والعرض قد يقعان موقع هو هو ، فيدل عليه أنا إذا التمسنا من خادم لنا أن يدعونا إلينا صديقا حاضر محفل ، قلنا : 'دع إلينا ذلك الجالس الوسيم ، فيدعوه ؛ فتكون ذات ذلك الصديق هو هو الجالس الوسيم . وقد تدخل في باب أهو هو بالعرض ما يكون هو هو على سبيل المناسبة ، على أحد وجوه المناسبات التي نذكرها بعد .

فهذه هي المباحث المفروضة للمطالب . والدليل على ذلك أن كل محمول إما أن ينعكس على الموضوع ، أو لا ينعكس . فإن انعكس ، فهو إما دال على الماهية ، فهو حد ؛ أو غير دال عليها ، فهو خاصة . وإن لم ينعكس ، فهو إما مقول من طريق ما هو ، فهو جنس أو فصل ؛ أو غير مقول ، فهو عرض . فكل محمول يطلب إثباته ، فهو أحد الأربعة . وقد

يظال لا إثباته ، بل أنه هل هو حد ، أو هل هو جنس ، وما أشبه ذلك . ولا تختلف الأربعة من حيث الطلب الأول ، وإنما تختلف من حيث الطلب الثاني .

وأنت تعرف أن كل طلب فيرجع إلى شيء من هذا بالاستقراء . فإن قولنا : " هل النفس جوهر " ، طلب للجنس ؛ وقولنا : " هل الإنسان قابل للعلم " ، و " النار متصعدة بالطبع إلى فوق " ، طلب للخاصة ؛ وقولنا : " هل النفس عدد متحرك لذاته " ، طلب للحد ؛ وقولنا : " هل العالم محدث " طلب للعرض اللازم .

ويجب أن تمتحن هذه الأمور المذكورة في المقولات المعلومة ؛ فإن في كل واحد منها شيئاً هو جنس ، و شيئاً هو فصل . فإن الفصول الجوهرية قد علمت أنها جواهر ، وكيف هي جواهر . وفصول الكيف ، كمثّل ذلك ، قد تكون كيفاً ، على ما علمت . وربما كانت الكيفية فصلاً ، ولكن لمقولة أخرى غير الجوهر . وبالجمله فقد نجد في كل واحد منها فصلاً ، إما أن يكون لشيء داخل في بابهِ ، أو لشيء آخر . وكذلك قد يكون في كل واحد منها ما هو خاصة . فأما في الجوهر ، فإنه قد يخص الإنسان الضاحك ، كما يخص الضاحك الإنسان ؛ فإن الإنسان ليس جنساً للضاحك ، ولا فصلاً ، ولا نوعاً يكون الضاحك شخصه ، ولا عرضاً ، بل هو خاصة له تدخل في حده لا كما يدخل الجزء بل كما يدخل الخارج ، وعلى ما علمت ، وتحققته سالفاً . وأما وجود الخاصة من المقولات الأخرى ، فكما تعرفه ، ولا نحتاج أن نبتدئ تعريفه . والعرض قد يكون في كل واحد منها ، وذلك ظاهر في جميعها . وأما الجوهر ، فقد يحمل على شيء من الأشياء حملاً على سبيل أنه عارض له ، كما يحمل الحيوان على المتحرك من حيث هو متحرك ، فتكون نسبته إلى المتحرك ليس نسبة شيء غير العرض ، أعني العرض الذي هو أحد الخمسة الذي هو العرضي دون العرض الآخر .

وأيضاً فإن المحمول في المسائل يكون إما جوهرًا ، أو ما يدخل في الجوهر مما ليس بجوهر ، كما علمت ؛ وإما أحد التسعة الأخرى ، إما بالقياس إلى الجوهر ، وإما بالقياس إلى حد الشيء . فإن العرض له حد يدل على ماهيته ، وله أيضاً مع لواحق داخلته في الحد ، وهي أعراض ما . وذلك لأن العرض قد يعرض للعرض عروض الذي هو أحد الخمسة ، فيكون بسيطه عرضاً بمعنى العرض الذي يلزأه الجوهر ، ويكون مركبه شيئاً ذا ذلك العرض . وربما لم يكن إلا عرضاً أعني بحسب ما يلزمه ، وعلى ما علمت . وكل واحد من

هذه الأجناس كما علمت ، فإنها يدل من طريق ما هو لا على كل شيء ؛ بل على ما هو جنسه ، فهو داخل فيه بالذات . وإما على ما هو خارج عنه فقد يكون غير دال على ماهيته بل عارضا .

فهذه الأربعة تطلب في هذه العشرة . وكل واحد من هذه العشرة إنما يكون الجنس منه جنسا لما هو في مقولته . وأما العارض منه ، فقد يكون عارضا لما ليس في مقولته ؛ حتى إن الجوهر يكون عارضا لغيره ؛ كالإنسان للمتحرك ، وقد يكون عارضا لما في مقولته كالكم المنفصل يعرض للمتصل ، وبالعكس . فإن كل مقولة إذا وجدت في غيرها كان على سبيل العارض لها ، وإنها يقوم تقويم الجنس ما هو موجود فيها . وإذا سئل عن هذه العشرة : أو عن شيء منها هل هي موجودة أم لا ، فيكون الموضع النافع فيه موضع الإثبات المطلق ، وإذا سئل عنها هل هي جنس ، أو فصل ، أو خاصة ، أو عرض ، فيكون الموضع النافع فيها هو الموضع الخاص بذلك الباب . ونقول : إن اعتبار هذه الأحوال إنما هو بحسب المطالب ، أي الدعاوى في القضايا الجدلية . وذلك لأن هذه المحمولات إنما حددت لتعد نحوها المواضع ، والمواضع إنما تعد نحو الإثبات والإبطال . والإثبات والإبطال إنما يتوجه نحو الدعاوى ؛ فإن المقدمات الجدلية من حيث هي مقدمات جدلية ، وليست دعاوى منصوبة ، لا ينفع النظر فيها من حيث محمولاتها أحد هذه المحمولات . وأما البرهانية ، فمعرفة نسبة المحمولات إلى الموضوعات النحو من النسبة التي لها نافع جدا ، فإن ذلك يحقق أحوالا من أحوال الصدق والكذب ، بل حال المناسبة مع المطلوب . وأما المقدمات الجدلية ، فالمعتبر فيها التسليم المشترك أو الخاص على أي نسبة كانت الحدود ، فإن ذلك لا يتعين له حكم بان يكون المحمول شيئا أو غيره . وأما محمولات الدعاوى ، فإن اعتبارها من حيث هي أحد المذكورة نافع في باب ارتياد الموضع المثبت أو المبطل لها .

الفصل الثامن

فصل (ح)

في تفصيل المقدمات المشهورة الجدلية والمطلوبات الجدلية

لكنه يلزمنا أن نعرف كيف نستنبط المواضع . وقبل ذلك فيلزمنا أن نحدد المقدمة الجدلية التي هي جزء قياس جدلي ، والمطلب الجدلي الذي هو أحد طرفي النقيض فيما يسوق إليه القياس الجدلي ، وهو للمجيب ما ينصره ويحفظه ، وللسائل مقابله ، وهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع من التعليم الأول ، لا كما ظن من أنه يعني بهما شيئا واحدا بالفعل أو بالقوة جزء للقياس الجدلي . أما وهو ما هو بالفعل فإذا استعملت مقدمة ، وأما بالقوة فإذا أخرجت على جهة السؤال كي يتسلم ؛ فإن هذا غير موافق للغرض .

والمقدمة تؤخذ في التعليم الأول حين تحد على أنها مسألة ، إذ لا فرق يعتد به بحسب الغرض الذي في هذا الموضع بين أن يقال مقدمة ، أو يقال مسألة ؛ كما علمت فنقول : إنه ليس يمكن أن تكون مقدمة جدلية إلا مشهورة مطلقة ، أو متسلمة ؛ فإن العاقل لا يعمل قياسا من مقدمة مجهولة في المشهور ، أو مضادة للمشهور ، ولا عن غير متسلمة عند المخاطب . وبالجمل ما لا يقول به أحد ، فإن سعيه يكون باطلا ، لأن ما لا يوضع منه شيء لا يكون عنه لزوم لازم ، لأن الخصم يقول : إنما يلزمني هذا إن وضعت وسلمت . وأما إن لم أسلم فلا يمكنك أن تلزمني شيئا . فإذاً المقدمة الجدلية ، هي الذائعة أو المتسلمة ، وبالجمل ما يراه أحد .

وأما المطلب الجدلي ، فليس أيضاً يصلح أن يكون كل شيء ؛ فليس كل مطلب جدليا . فإن المر الذي لا يشك فيه أحد من الناس ، ولا يختلفون فيه ، هو غني عن الإثبات ؛ ومن يحاول نقه بالقياس ، فهو أهل أن يضحك منه . وهذه هي المقدمات المشهورة المطلقة ، فأماها لا تكون مطالب جدلية إلا بالقياس إلى المغالطين في الجدل .

وأما المشهورة الغير مطلقة ، وهي التي فيها خلاف ما ، أو موضع شك ، إذ لا اتفاق على قبولها ، فالجدلي أن يبحث عنها ، وأن يقيس على طرفي النقيض فيها . والمقدمة الجدلية المطلقة هي المتسلم المطلق الذي بحسب إنسان ما ، بل هو متسلم من الجمهور ، أو العلىء أو أهل النباهة ، بعد أن لا يكون المتسلم عن أحد الثلاثة بدعة منافية للمشهور . وبعد ذلك

فما ينبه عليه ويكسب له الحمد ، إلحاقه بمشهورات أخرى إلحاقاً مشهوراً على سبيل التالي للمقدم ، بأن يكون له مع المشهورات مناسبة إذا دل عليها كان وجوب عن حمده عن ذلك مقبولا ، لظهور مناسبتة للمشهور على الجهة التي ينتقل الذهن عن المشهور إليه بسرعة انتقالاً في المشهور ، وإن لم يكن انتقالاً واجبا بحسب الحق - وهذه هي التي تشتهر بالقرينة - ولا كان الانتقال انتقالاً عن قياس إلى نتيجة بل كان على سبيل تنبيه وجوب حمد شيء واستحقاقه للقبول في نفسه ، لا أنه لزم عنه لزوم المجهولات التي تصدق بالقياس . وبالجمله فغن ذلك التقريرين يُنبه لا على صدق تلك المقدمة والتزامها ، بل على أنها مستحقة لاعتراف الحامد بها ، كأنها كان يجب أن يظن لها قبل هذا التنبيه بالقرينة ، وأن يقال بوجوبها من نفسها .

وأما النتيجة فإنها بعد اللزوم يكون متحققاً منها أنها مجهولة في نفسها ، وإننا عرفها للقياس ، فهي الآن معروفة ؛ وفيما نحن فيه لا تكون كذلك ، بل يكون الانتقال يقضي فيها بان من حقها أن لا تجهل أبداً ولا تنكر .

وأيضاً المقدمة الشنعة المضادة للمشهور ، والمقابلة التي ليست بمشهوره أيضاً ، تكون جدلية من وجه إذا قدمت على سبيل التناقض بان تنتج عن نقيض المطلوب بالقياس ، ثم تجعل مقدمة في إبانة أن ما أنتج ذلك الشنع ، فهو شنع . وهذا بطريق قياس الخلف .

ومن قبل ما نحن فيه جميع المقدمات والآراء الذائعة في الصناعات ، فإن من الآراء الموجودة في الصناعات ما يذيع ويشتهر . فأما مثال اللواتي تحمد بالنقل ، فمثل أنه إذا كان مشهوراً محموداً أن العلم بالمتضادات واحد ، فذكر هذا ، وتابع ، فقبل . وكذلك الحس بالمتضادات واحد ، صار هذا محموداً ، ورؤى أنه واجب الإقرار به ؛ وذلك لأن مشابهة العلم للحس ظاهرة جداً وكذلك إذا لم تكن مشابهة ، بل مقابلة لإيجاب مقابلة الحكم ، مثل أنه إذا كان مشهوراً أن الإحسان إلى الأصدقاء واجب ، فإن لا يساء إليهم واجب . وهذا هو إن أخذنا نقيض مقابل الإحسان ، فأقمنا مقامه ، أو قلنا : إن كان محموداً أن الإحسان إلى الأصدقاء عدل ، فمحمود أن الإساءة إلى العداء عدل . وهذا هو إن أخذنا شيئاً وألفنا بينه وبين شيء ، وحكمنا بحكم ، فجعلنا مقابل الشيء الأول لمقابل الشيء الثاني بذلك الحكم . وسيظهر لك بعد أن هذا أمر واجب في نفس الأمر أو ليس بواجب ، إلا أنه وأمثاله محمود .

فهذه هي المقدمة الجدلية المطلقة ، ويشارك في استعمالها السائل والمجيب . فإن المجيب يستعمل المشهورات ، ولا يلتفت - على ما علمت - إلى ما يسلمه أو لا يسلمه السائل . وأيضاً فغن السائل إذا استعمل المشهورات ، لم يحتج إلى التسليم في أكثر الأمر . فإن حال المشهورات في الجدل حال الأوليات في البرهان ؛ فكما أن الأوليات يستعملها المبرهن من غير حاجة إلى أن يطلب قياس على صدقها ، كذلك المشهورات يستعملها الجدلي في الجدل من غير أن ينزل عن درجة الشهرة المطلقة والتسليم المطلق ، إلى التسليم المحدود بالمسألة عنها ليتسلم ، كأنها مشكوك فيها ، وكثنا معرضة لأن يقع فيها شك . وربما ضر السائل ذلك ، فإنه يحرك المجيب إلى أن يتنبه لأن لا يسلم المشهور الذي ينفع السائل ، فإذا أخذه أخذ واقتضبه اقتضاباً ، وكأنه أمر يتيّن : كان أقرب إلى التسليم ، ويكون كأنه قد تسلمه بالقوة ، وإن لم يكن تسلمه بالفعل . فما كان من ذلك مشهوراً مطلقاً ، فحاول المجيب أن لا يسلم له ، لم يلتفت إليه ؛ بل ربما سخر بالمجيب ، وربما أحل الرحمة ، وربما نسب إلى استحقاق العقوبة ، على ما سنمثل لك بين يديك عن قريب . وكذلك كل ما كان مشهوراً عند قوم ، فإن استعماله معهم على سبيل الاقتضاب أنفع من استعماله معهم على سبيل المسألة .

وما بعد هذا في التعليم الأول ، فإنه يفهم على وجهين : أبعدهما كأنه يقول ، وأما الذي هو الأولى بأن يكون مسألة جدلية ، أي أن تكون مقدمة تؤخذ على سبيل المسألة ، فهو ما يكون طلب التسليم فيه لمعنى يتنفع به في إثبات مطلوب من باب ما يؤثر أو يجتنب ، أو مطلوب اعتقادي من باب ما يرى حقاً ويقصد فيه المعرفة ، فيكون إما أن يبلغ بتسلمه نفس الغرض في ذلك ، أو بأن يجعل مقدمة تعين في إنتاج ما يؤخذ مقدمة بذاته ، أو يكون معينا على ذلك بأن يكون قانوناً منطقياً ينفع منفعة المنطق . ويكون إما عن المشهورات ، لا المطلقة جداً فإن ذلك لا يسأل عنه ، بل المشبهة والمقابلة ؛ أو التي عند قوم ما ؛ أو لا تكون من المشهورة بل مما ياعتقاد مشهور للفلاسفة فيه فضلاً عن الجمهور ؛ أو ما يجري فيه بين الجمهور والفلاسفة اختلاف ، كاختلاف الجمهور والفلاسفة ، في حال اللذة ، فإنهم يرون أن اللذة خير ، والفلاسفة لا يرون ذلك ؛ أو يكون فيه للفلاسفة فيما بينهم اختلاف ؛ أو يكون فيه للجمهور فيما بينهم اختلاف ؛ وبالجمله ما يكون لأحد الفريقين فيما بينهم فيه خلاف .

والوجه الثاني ، وهو أظهرهما ، فكأنه يقول : أختتم القول في المقدمة الجدلية ، وأخذها من حيث هي جدلية بذاتها لا بحسب سائل ومجيب بأعيانها ، ثم أتبعه بالمطلوب الجدلي . فكأنه قال : وأما المطلوب الجدلي فهو حكم عملي أو حكم اعتقادي ، إما شيء إنسا يقاس عليه لنفسه ، أو يقاس عليه ليعين في معرفة شيء آخر ، وهو لا محالة مما لا يكون بين الشهرة ، بل يكون من حقه أن يتشكك فيه ، لأنه لا رأى للجمهور فيه ، مثل أن الأشكال القياسية ثلاثة ، أو لا رأى للفلاسفة فيه ، مثل هل الكواكب زوج أو فرد ؛ فربما يقيس الجدلي على ضرب منها بالمشهورات أن الأولى بها أن تكون زوجا أو فردا ، أو للفلاسفة رأى مخالف لما عليه العامة ، أو فيه اختلاف بين فريقين من كل فرقة . وبالجملة ما يقع فيه شك وهو موضع شك ، إما ليقاوم الحجج فيه ويكافئها ، وإما لفقدان الحجج في الطرفين جميعا ، أو بعدها عن الأمر المشهور مثل حال العالم أهو أنزلي أو ليس .

والأخرى أن يكون ما تبعد حجته ليس بمطلب جدلي ، وهو ما لا يكون عليه قياس من المشهورات ، ويكون القياس عليه من الأوليات بعيدا ؛ مثل أنه زاوية نصف الدائرة قائمة .

واعلم أن كثيرا من آراء الفلاسفة ليس للجمهور فيها رأى ، ولا للمشهور إليها سبيل ، لكن للبرهان إليها سبيل . وبإزاء ذلك كثير من الآراء لا سبيل للناس من الأوائل إليها ، وقد يتكلف عليها قياس من المشهور ؛ مثل أنه هل الكواكب زوج أو فرد ، وهل زحل نحس أو سعد وكل رأى من ذلك فهو بالقياس إلى ناصره وضع ، أي دعوى . وليس ما نسميه هاهنا أيضاً ، وفي كتاب " البرهان " وضعاً ، أعني الدعوى الذي لا يكون مؤيدا بحجة تصحبه . وإنما سمى ذلك أيضاً وضعاً لمناسبة ما بينه وبين الوضع المذكور هاهنا ، فإن من الدعاوى ما هو فقط ، ومن الأوضاع ما هو وضع فقط .

وما كان كذلك فيحسن أن يخص باسم الوضع ؛ فغن العادة جرت بان يخص ماله معنى من المعاني المسماة باسم وليس له غير نفس ذلك المعنى باسم ذلك المعنى ، على سبيل ابتداء اصطلاح ، كما علمت من تسمية الممكن الخاص بها سمي به منقولاً^(١) اسمه من

(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.

الممكن العام ، إذ كان لا وجود له إلا الوجود الذي هو به ممكن في المعنى العامي ، من غير زيادة عليه .

فما كان من الأوضاع دعوى فقط ، لا هو حق ولا مشهور ، ولا يؤيد بالمشهور على سبيل قياس أو استقراء ، ويكون قائله يقول بلسانه دون قلبه ، فبالحرى أن يخص باسم الوضع ، إذ هو دعوى فقط . فالوضع بهذا المعنى هو رأي مبتدع ، وليس كل رأي مبتدع فإنما يبتدعه من لا نباهة له ولا بصيرة بشيء قوى لا يستحق أن يجعل له ذكر ، ويجعل من المسائل والمطالب الجدلية ؛ بل ما هو مبتدع ممن يذكر ويعد في أهل البصيرة والعرفة . مثل قول من قال : إنه لا تناقض ولا خلاف البتة ؛ وقول من قال : أن لا حركة وتغير البتة . وأما قول من قال : إن كل شيء واحد ، وإنه ليس كل شيء إما مكونا وإما فاسدا ، فإن الموسيقى إذا صار كاتبها في هو حادثا ، لإذ قد كان موجودا قبل أن يكتب ، فلو حدث

=

فالاسم الذي يقال على الشيء بامتعارة ، هو أن يكون اسما ما دالا على ذات شيء رابعا عليه دائما من أول ما وضع ، فيلقب به في الحين بع الحين شيء آخر لمو صلته للأول بنحو ما من أنحاء المواصلة ، أي نحو كان ، من غير أن يجعل رابعا للثاني ، دالا على ذاته .

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

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

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

لحدث كاتباً ليس له وجود ما قبله ، ولا هو أزلي وإلا فقد كان دائماً ، فقد يكون شيء لا مكوناً ولا فاسداً ؛ فهو وضع سخيف .

والوضع قد يصير مطلباً بوجه من الوجوه إذا وقع فيه للأوائل خلاف ، ونُصر بحجة فهذا وجه نستعمل عليه لفظة الوضع ، ونعني بها المعنى الذي أشرنا إليه . ولكن ليس كل مطلوب وضعاً بهذا المعنى ؛ فإنه كثيراً ما يكون مطلب ليس فيه لأحد خلاف ، فضلاً عن أن يكون فيه للكل خلاف . وذلك لأن الوضع الصرف لا أقل من أن يكون فيه خلاف ما ، ولو بين الحكماء وبين العامة أيضاً . وإذا كان فيه خلاف فهو دعوى ؛ إذ ليس يقال للمقبول إنه دعوى . وإذا هو دعوى ، وكل دعوى تسمى في هذا الموضع وضعاً ، فهو وضع ؛ لكنه وضع صرف .

على أن مثل هذه الأوضاع ليست أوضاعاً ومطالب جدلية على القصد الأول ، بل على القصد الثاني ، وعلى سبيل ما يلزم الجدلي مناقضة القائل به بحسب القائل لا بحسب القول نفسه ؛ كما يلزم الفيلسوف الأول مناقضة من يرى أن بين طرفي النقيض واسطة ، وذلك بحسب القائل ، لا بحسب القول . وذلك لأن هذا ليس عليه قياس في نفس الأمر يصححه ، إذ لا وسط في نفس الأمر أعرف منه ؛ لكنه قبح يكون عليه قياس بحسب المخاطب . فإنه إذا كان شيء ، ذلك الشيء عنده أعرف منه عنده وهو يسلمه ، وذلك الشيء ينتج نقيض وضعه ، لزمه من ذلك أن يعترف به ، إن كان القائل ممن يركن إلى الخطاب . وأما من لا يصغي إلى الخطاب وإلى النظر ، فلا دواء له بالخطاب . وكذلك حال الوضع المذكور ، فإنه بالحقيقة ليس مطلباً جدلياً ، ولا مما من حقه أن ينظر فيه بالنظر الجدلي الذي بالذات ، فإنه إنما يجب أن يلتفت إلى وضع ما قد يتشكك فيه .

وأما ما من حقه أن يقابل قائله لا بالكلام بل بالعقوبة ؛ كمن ينكر حسن عبادة الله وبر الوالدين ؛ أو بالرحمة ، كمن يقول : إن الصحة غير مؤثرة ؛ أو بالسخرية ، كمن يقول إن الشمس متبدلة كل يوم أو غير متحركة ؛ أو بالتخسيس ، أعني تكليف التخسيس ، كمن يقول : إن الشمس غير منيرة ، والنار غير محرقة ؛ فغن مثل ذلك ليس مطلباً جدلياً بالحقيقة ، فلا مشهور أوضح منه بوضحه . وكذلك ما كان القياس الذي ينتجه قريباً منه مثل قولنا : الربع نصف النصف ؛ وكذلك ما كان القياس عليه من الأوائل ، ويعيداً جداً ، وليس إليه قياس من المشهورات ، فقد قيل في المطلب الجدلي ، وقد قلنا قبله في المقدمة

الجدلية ، ونقول : ليس يجوز أن يسأل الجليلي عن المائتة وعن اللمية ، فإن هذا سؤال تعلم ، بل له أن يسأل عن المائتة بوجهين : إما مائتة دلالة لفظ يستعمله المجيب في خلال ما يتكلم به ، أو أن يقلب المائتة إلى الهلية فيقول : هل تقول إن مائتة كذا وكذا ، حتى يناقضه ويقابله . فأما أن يتدئ ويطلب مائتة لشيء كالمكان أو الزمان أو غير ذلك ، ليس على أن يقيس عليه قياسا يؤدي إلى إبطال ما يقوله ، فهو تعلم . فغن أراد ذلك فطريقته أن يقول له : هل تقول إن مائتة كذا كذا ، حتى يخرج به إلى قول واحد فيقصده أو يقصد به .

وكذلك له أن يسأله عن اللمية من وجهين ؛ أحدهما أن يقول له : لم قلت ؟ من غير أن يؤاخذ به بلمية الأمر في نفسه . والآخر أن يقول له مثلا : هل السبب في كون كذا كذا أم لا ؟ وقد بان من عرض ما تكلمنا أن العلوم لها مطالب قد يشارك فيها الجليلي ، وذلك إذا كان المشهور قد يقاس منه عليه أو على نقيضه ؛ ومطالب لا يتكفل الجدلي الكلام عليها . وأن الجليلي قد تكون له مطالب مشتركة ، ومطالب خاصة ، وهي التي قد يسلك إليها من المهور . ولكن الطريق إليها من الأولى الحق متعذر .

الفصل التاسع

فصل (ط)

في الآلات التي تتم بها ملكة الجدل

وطلب المواضع وهي أربع

فإذا قد تكلمنا في أبسط الأمور الجدلية وهي المحمولات ؛ ثم التي تليها وهي ما منها الكلام الجدلي أعني المقدمات ؛ وما فيه الكلام أعني المطالب ، فيجب أن ننظر في نفس الكلام الجدلي وهو الذي إليه غاية التركيب ، وهو الحجة ، فتقول : وكل حجة إما قياس ، وإما استقراء ؛ وقد عرفتهما . والقياس أقرب إلى العقل وأشد إلزاما ، فإنه إذا سلم المقدمات في القياس لزمت النتيجة لا محالة . والاستقراء أقرب إلى الحس ، وأشد إقناعا ، وأوقع عند الجمهور ليلهم إلى الأمثلة ؛ إلا إنه أضعف إلزاما : لأنه إذا سلمت مقدمات الاستقراء ، أمكن أن لا يلزم المطلوب ، إذ قد يمكن أن يوجد جزئي مخالف . فالاستقراء والقياس هما أصلا حجاج الجدل ، ويتم ذلك بالمواضع .

وتكتسب الملكة الجدلية بأدوات أربع : أحدها أن يكون الجدلي قد اكتسب المشهورات وجمعها ، وحفظ ما يراه الجمهور وأكثرهما ، وما هو مضاد أيضاً لما يروونه مضادة النقيض ، أي يكون مناقضا لما يروونه ، فإنه ينتفع فيه بالذات في قياس الخلف ، وبالعرض بأن يتقل مع الشئ إلى مقابله ، فيجوزه إلى جملة الذائع المحمود ؛ ويجوز أن يعني به ينتقل نقيضا الشهرة من أحكام في الأضداد إلى أحكام في الأضداد ؛ على ما علمت .

ويجب أن تعلم أن من الذوائع ما هو مشهور جدا ، ومنها ما هو مقارب ويؤيد بمثال ، ومنها ما لم يذع ولم يذكر ولم يتقارب ، إلا إذا ذكر وأخطر بالبال حمده الذهن المشهوري في أول وهلة حمدا واضحا ، أو دون ذلك ، وإن لم يكن سمعه البتة ؛ لكنه يحمده كما يسمع ويقبل ، وخصوصا إذا أيده مثال .

وكثير من المواضع التي تأتي بعد من جملة ما لم يشتهر ، ولم يعرف ، ولكنه كما يقال قولا ، ويؤتى له بمثال يقبله الجمهور . والسبب فيه مناسبات تجري بينه وبين خيالات لهم ، ومشهورات عندهم ، أو تواتر شهادات والثقة أيضاً ؛ ولأكثرها أسباب ذهنية حتى يكون

هناك موجب لا يشعر به ، ولو شعر به لكان قبوله على سبيل الحجة لا سبيل الحمد ، وربما وضعوها وسلموها لاستقراء ما لا يجوزون له نقضا ومعاندة .

ويجب أن تكتسب الذوات التي تكون بالقرينة ، على ما أوضحناه وبيناه ؛ وذلك على سبيل المشابهة ، أو على سبيل المقابلة . ويجب مع ذلك أن تعتمد إلى الآراء الخاصة بصناعة صناعة ، وما قد أجمعوا عليه ، أو قاله المتقدم فيها ؛ مثل آراء " أبقراط " في الطب ، و " فيثاغورس " في الموسيقى ، وغير ذلك ، فتجمعها جمعا ، وتعلم أن المقدمات والمسائل ثلاثة أصناف : أحدها منطقية تراد لغيرها من الأمور النظرية والعلمية . والثانية خلقية ، وهو فيما إلينا أن نعلمه ، وهو المتعلق بالمؤثر والمهروب عنه ، إما تعلقا أوليا ، مثل قولنا : هل أفعال العفة سعادة أو ليست ؟ وإما تعلقا ثانيا ، وهو أن تكون نفس المسألة ليس رأيا هو تعليم عمل أو كسب خلق ، لكنه نافع في ذلك ، ويطلب لأجل ذلك ؛ كقولهم هل يمكن إزالة الخلق ؛ وكقولهم : هل العدالة تقبل الأشد والأضعف . والثالثة طبيعية ؛ ولست أعني بالطبيعي الجزء الطبيعي الخاص فقط ، بل أعني به جميع ما ينظر في الأمور الموجودة في الطباع التي ليست منسوبة إلى أنها تكون نافعة لنا بوجه من الوجوه ؛ وربما كان فيها ما ينفع في أفعالنا كمعرفتنا أن النفس باقية ، وأنها يجب أن تفارق البدن مقدسة طاهرة ، فغن هذا ينفع بوجه من الوجوه في العلم الخلقي ، ولكن لا بذاته وأولا من حيث ينظر فيه الطبيعي وعلى أنه لأجله ، بل ثانيا .

ولنسرده أمثلة الأصناف الثلاثة في موضع واحد ، فنقول : أما مثال المسألة المنطقية فقولنا : هل المتضادات يوجد حد بعضها في بعض ؛ وأما مثال المسألة الخلقية ، فقولنا : هل اللذة مؤثرة جميلة أم لا ؟ وأما مثال المسألة الطبيعية ، فقولنا : هل العلم أزلي أم محدث ؟ وهل النفس تفسد أم تبقى ؟

فيجب إذا تأمل المشهورات من يستنبطها ويحصلها من المسموع والمكتوب أن يضيف ما يقع في فن واحد بعضه إلى بعض ، ويجمعه في مجمع واحد ؛ فإنه لا قياس جدلي إلا من مقدمات جدلية ؛ وأصل المقدمات الجدلية هي المشهورات ، فيجب أن تكون معدة ، ويجب أن يجتهد حتى تكون المقدمات مأخوذة عنده بوجهين : أحدهما أن يصيرها مجموعة إلى حكم عام ، وهذا للحفاظ ؛ مثل أنه يجب أن يجتمع لنفسه من أحكام المتضاديات والمتضادات

حكم واحد عام المتقابلات حتى يجتهد أن يكون عنده بدل قوله : المتضادات كذا ، إن المتقابلات كذا .

والوجه الثاني أن تكون مفصلة عنده ، مقربة إلى الجزئيات ، حتى يكون له تصرف في كثرة . وهذا السبب أنفع للاستعمال ؛ فقد بينا سالفاً أن أخذ الجدلي المقدمة في الجدل وهي أقرب إلى التفصيل أنفع له . فإذا كان عنده المتقابلات فصل ذلك إلى المتضادات وما معها ، وإذا كان عنده المتضادات فصل ذلك إلى الأضداد الجزئية ، فقال مثلاً : العلم بالحر والبارد واحد ، والعلم بالرطب واليابس واحد ، والعلم بالفضيلة والرذيلة واحد ، وكذلك .

والآلة الثانية القدرة على تفصيل الاسم المشترك والمتشابه والمشكك ؛ وهذا ليس قانوناً كالوضع ، أي بحيث بالقرب مقدمات محصلة نحو مطلوب معين ، بل إنها منفعة ما سيرد من بعد ذكره . فلا يجب أن يقتصر على أن كذا لفظ مشترك ، بل أن تكون له قدرة على إيراد حدود ما تشارك فيه الحدود التي تدل على مباينة بعضها لبعض . فلا يقول مثلاً إن الخير لا يقال على الشجاعة والعدل والعفة ، وعلى المصح والمخصب بمعنى واحد فقط ، بل وأن يبين كيفية ذلك ، بأن يبين القول والحد ؛ فيبين مثلاً أن الشجاعة والعدل خير على أنها كيفية الخير نفسه . وأما المصح والمخصب فخير على أنه فاعل لكيفية الخير .

وأما القوانين النافعة في معرفة أن الاسم الواقع على أشياء كثيرة يقع عليها وهي ذوات ماهيات وحقائق مختلفة أو يقع عليها بمعنى واحد ، فمنها إن كان للشيء ضد فيستلزم هل الأشياء المعدودة مضادة للأشياء المتفقة في ذلك الاسم هي واحدة في الاسم أو مختلفة في الاسم ، فإن وجدها مختلفة الاسم في أول الأمر سهل عليه الوقوف على أن الاسم اسم مشترك . وإن لم يجدها مختلفة الأسماء ، بل واحدة الاسم في جميع ما يقابل المسميات بالأول تعذر عليه ؛ فإنه لا يمتنع أن يكون اسم مشترك ويزائنه اسم مشترك كالمضاد له .

فأما مثال الأول ، فإن اسم الحاد يقع على الصوت وعلى السيف ، ويوجد له من حيث يقع على الصوت مضاد مخصوص باسم الثقيل ، ومن حيث يقع على السيف مضاد مخصوص باسم الكليل ؛ وحدهما مختلفان ، فسيكون الحاد في الصوت والسيف باشتراك الاسم . وأيضاً يقال ثقيل للجسم الطبيعي وللصوت ، لكن المضاد للجسم الثقيل مخصوص باسم الخفة ، والمضاد للصوت مخصوص باسم الحدة ، فالثقيل سيقع عليها باشتراك الاسم . وكذلك النظيف ، فإنه يقابله في الحيوان السمج ، وفي الثياب الوسخ .

وأما مثال الثاني ، فهو أن يكون المضا د واحد ي الاسم المشترك ، كما يقال صوت صاف ، وبالفارسية " روشن " ، ولون صاف ، وبالفارسية روشن . ويقال صوت كدر ، ولون كدر ، وكلاهما بالفارسية أيضاً " تيره " . فها هنا لا يتفع فيه بذلك القانون ولا يوجد من جهة التسمية مخلص عن الشبهة ؛ بل الحد والماهية والعلامة والخاصة هي التي تدل في أمثالها على الاشتراك ، فإن الصفاء لو كان له فيها معنى واحد لكان مدركه حاسة واحدة ؛ لكن ليس كذلك ، بل مدرك أحدهما السمع ، ومدرك الآخر البصر ، كما أن مدرك الحاد الطعمي هو الذوق ، ومدرك الحاد الشكلي اللمس . ولثل ذلك ينفع في اتمييز بينهما لا اعتبار الاسم ، إذ كان لا يبعد أن يتفق أن يسمى ضدهما جميعا كاللين . وأيضاً إذا كان المعنيان المسميان بالاسم يوجد لأحدهما ضد ، ولا يوجد للآخر البتة ، مثل اللذة فإنه يقال لما يحده الصادي عند شرب الماء ، ويقال لما يحده الذهن عند إدراك الحق ؛ لكن لتلك اللذة أذى مقابل محسوس عند العطش ، وأما التذاذ النفس بان القطر لا يشارك الضلع ، فليس له أذى يقابله في الناس العاميين . وكذلك المحبة إذا قيلت للناسوجد بإزائها بُغضة لثل ما يحبه ؛ وأما إذا قيلت للأحجار كمغنطيس حين يجذب الحديد ، فلا يوجد بإزائه بغضة المغنطيس لثل ما يحبه .

وأيضاً ينظر في حال تضاد كل واحد من المسميين هل أحدهما له واسطة والآخر ليس له واسطة ، فإنه لا واسطة بين السواد إذا مش على الجهل ، والبياض إذا قيل على العلم ، وواسطة بين السواد إذا قيل على لون ما ، والبياض إذا قيل على آخر . وكذلك إن كان في كليهما واسطة لكنهما مختلفان ، فغن بين الأسود المقول في لغة اليونانيين على الصوت والأبيض المقول عليه واسطة هي المتخلخل ، ومثلها بين اللونين هو الأدكن . وأيضاً ، فواسطة ما بين الصوتين واحدة ، واحدة الاسم ؛ وواسطة ما بين اللونين كثيرة ، كثيرة الأسماء .

فهذه قوانين من جهة التضاد . فإن لم يكن للشيء مقابل بحسب التضاد ، فإنه لا محالة يكون له مقابل على سبيل التناقض البسيط الذي عرفته ، وعرفت الفرق بينه وبين التناقض القولي . فغن وجدت اللفظة السلبية مشتركة ، فكذلك اللفظة الإيجابية ، كقولنا : لا يبصر ، ولا يستعمل البصر ، فإن أحدهما إن كان مشتركاً فيه ؛ فالبصر بإزائه مشترك فيه . وكذلك إن أخذت المقابل من طريق الملكية والعدم ، فإنه إن كان البصر على وجهين : بصير

قلب وبصير عين ، فكذلك العمى . وبالعكس ، إن كان العمى عميين . فالبصر يدل على معنيين . وأيضاً إن كان العلو مشترك يقال على المكان ويقال على الفضيلة ، فكذلك اسم السفلى والتحت مشترك .

وأيضاً يجب أن تعتبر التصارييف والاشتقاقات كذلك ؛ فإن كانت العدالة والكون على سبيل العدالة مشركا ، فالعدل مشترك . وإن كان المصح مشتركاً ، فالصحيح مشترك .

وأيضاً يجب أن ترفع الأمور المسماة بالأسماء إلى أجناسها ، فإن اختلف ارتفاعها فالاسم مشترك ؛ فعن الخير إذا قيل للملك ، وقيل للفضيلة ، وقيل للمساوي ، وجد الأول يرتقي إلى الجوهر ، والثاني إلى الكيف ، والثالث إلى الكم ، فيكون إذن اسم الخير واقعا عليها بمعان مختلفة ؛ اللهم إلا أن يعني بالخير أمر من الأمور اللازمة التي تشارك فيه لا على سبيل الاشتراك في المقومات فيكون حيثئذ من السماء المشككة . إلا أن الخير ليس كذلك فإن الملك خير على أنه جوهر كامل الوجود ليس فيه ما بالقوة ، وليس خيراً لأنر يعمه والمساوي ، وكذلك إن لم يرتفع إلى أجناس عالية مختلفة ، بل أجناس متوسطة مختلفة مثل الأبيض في الألوان والأبيض في الأصوات ، ومثل الحاد من الأصوات والحاد من الزوايا ؛ ومثل ما يقال الآلة القبان حمار ، وللحيوان فإنها ليست ترتفع إلى أجناس عالية مختلفة ليس يحمل بعضها على بعض وفصولها متعاندة ؛ ولكن ترتفع إلى أجناس قريبة مختلفة ، فعن آلة القبان لا تدخل في جنس الحمار القريب الذي هو الحيوان وإن كان يدخل في جنس له دون أعلى الأجناس . وكذلك جنس أحد الأبيضين اللون والآخر الصوت ، وهما داخلان تحت جنس دون أعلى الجناس . وأما إذا وقعت في أجناس مرتب بعضها تحتها بعض ، فلا يدل ذلك على وقوعها تحتها بالاشتراك ؛ فإنه قد يكون للشيء الواحد دائماً جنسان مختلفان بهذه الصفة ، بل ربما كانت أجناساً مختلفة ليس عن فصول متقابلة بل متداخلة ؛ مثل الحيوان الناطق والحيوان المائت ، إذا جعلنا الناطق أكثر من الإنسان عموماً .

وقد يعرض من جهة الأجناس والأنواع التي بعضها فوق بعض أن يكون الاسم الواحد يقع بالاشتراك على شيء واحد من حيث يدل على العم والأخص كما قد علمت مراراً . وقد ينفع هذا النفع بعينه النظر في الأمور التي ترتفع إليها لا مفهومات اسم الموضوع بل مفهومات أمور أخرى عند اعتبار المصاد والمقابل ؛ مثل أنه إن كانت المتقابلات

ترتفع إلى أجناس مختلفة فاسم الضد مشترك ، واسم الموضوع أيضاً مشترك ؛ وكذلك من التصاريف .

ومما ينفع في اعتبار اشتراك الاسم أن يعتمد إلى الاسم المركب للشيء الذي يتركب من اسمه الخاص ، ومن الاسم المنظور في اشتراكه كأنه اسم واحد لكنه مركب ، فيجعل ذلك إلى الحدود أو الرسوم ، ثم ترتفع الخاصيات ، فغن بقى للباقي مفهوم واحد محصل فليس الاسم بمشترك . مثال ذلك صوت صاف وجسم صاف ، فإنك إذا رفعت الصوت ورفعت الجسم لم يبق هناك شيء واحد ، لأنه لا يبقى إذا رفعت الصوت ورفعت الجسم حس المسموع ، ونافذ فيه البصر أو الشعاع ؛ وربما لم ينفع الرجوع إلى الحدود والرسوم في تحصيل اشتراك الاسم . وكثيرا ما يكون الحد المسموع لجميع ما يشترك في الاسم واحدا ، والسبب فيه أن يكون في التحديد اشتراك اسم آخر ، كمن حد الشيء الصحي أنه الذي نسبته إلى البدن نسبة اعتدال ، فيوهم هذا أنه حد واحد وليس هو بالحقيقة واحدا ، بل حدودا ؛ لأن لفظة نسبة الاعتدال مشتركة تدل على ما هو علامة اعتدال ، وعلى ما هو سبب اعتدال .

ومما ينفع في اعتبار اشتراك الاسم أنه قيل شيء على شيئين ، فهل يحتمل المقايسة ، بأن يقال إنها متساويان في معناه ، فغن كانا يقبلان الأشد والأضعف ، فهل يجوز أن يكون أحدهما أشد وأضعف من الآخر ؛ وإن كان أحدهما يقبل والآخر لا يقبل ، فهذا أول ما يدل على اشتراك الاسم . مثاله : هل الصوت الحاد مساو في حدته للسيف الحاد والطعم الحاد ، أو ليس ؟ وهل يمكن أن يقال صوت أحد من سيف أو سيف أحد من طعم ، مع انه يمكن أن يقال صوت أحد من صوت ، وسيف أحد من سيف ؟ وقد يقال نور لبيان الحق ، ونور للشعاع ؛ ونور بيان الحق لا يقبل الأشد والأضعف ، ونور الشعاع يقبلهما .

وأيضاً إذا دل الاسم على أشياء هي فصول لأجناس مختلفة متباينة ، فإن الاسم مشترك ؛ فإن الأجناس التي بهذه الصفة ، فإن فصولها مختلفة الحدود . ومثال هذا أن الحاد يدل مرة على فصل ما للصوت ، إذ الصوت يخالف صوتاً بأنه حاد ، ويدل على فصل ما لجنس صناعي آلي .

وأيضاً ينظر في فصول ما يدل عليه الاسم هل هي مختلفة ، أو هل هي فصول واحدة بأعيانها ؛ فإن وجدت الفصول مختلفة فيكون الاسم مشتركاً ؛ فإنك تجد فصول اللون الذي يقال على المبصر مفرقا للبصر وجامعا له ، وقصول اللون الذي يقال على أحد الأجناس

الثلاثة التي في الألحان خمسيا وسدسيا ، فلما الفصول مختلفة كان اللون اسما مشتركا . ثم النوع لا يكون فصلا البتة لما هو نوع ، ولا الفصل نوعا له . فإذا كان كذلك ، فإن كان أحدهما نوعا والآخر فصلا ، فالاسم مشترك ؛ مثل الأبيض في الألوان فإنه نوع ، وفي الأصوات فإنه فصل ، فإذا هما باشتراك الاسم . ولكن يجب أن ننظر أن هذا البحث هل هو - تقيقي أو بحسب المشهور ، فنقول :

أما ما يقال إن فصول الأعراض هي أنواعها ، فقد علمت فيما سلف أنه لا يجب أن تفهم من ذلك أن الفصل المنطقي للعرض هو بعينه نوعه ، بل تفهم أن معنى الفصل في كل موضوع غير معنى النوع ، وأن الجنس ليس البتة جزءا من مفهوم الفصل ، وهو جزء دائما من مفهوم النوع ، لاشك فيه . لكن معنى ذلك أنه ليس النوع الذي للبسائط إلى أن يكون له فصل مجرد بسيط ، حتى يكون له حيثنذ فصل منطقي مشتق منه ، بل الشيء الذي هو النوع فيها ، إنما يكون معنى الفصل المنطقي له لذاته ، يعني أن البياض وما يجري مجراه من البسائط ليس مفرقا للبصر بتفريق يقترب بشيء ، فيكون منهما شيء ذو تفريق هو المفرق ، بل يكون البياض بحيث مفرقا للبصر لذاته ، لا كالناطق إذا كان ناطقا ينطق ، وإن كان ليس أنه مفرق للبصر هو أنه بياض ، إذ هو مفرق البصر بمعنى أنه شيء مفرق للبصر ، وهو أنه بياض بمعنى أنه لون مفرق للبصر هو أنه إن كان لا يوجد المفرق للبصر إلا لونا فليس أنه شيء مفرق للبصر هو أنه لون مفرق للبصر ؛ فإنه ليس كل ما لا يوجد الشيء إلا ويكون هو هو يجب أن يكون داخلا في مفهومه ومقوما لماهيته . وقد علمت هذا فيما سلف . فهذا الحكم إذن لا يوجب ما ظنوه من أن يكون نوع البسائط هو بعينه فصله في المعنى والمفهوم . ولهذا لا يحسن أن يقال : اللون البياض ، كما يصح أن يقال اللون المفرق للبصر . فلا يجب أن يقال قد يكون الفصل نوعا يحاول بذلك إبطال هذا الموضع ، وإخراجه من الحقيقي ، وخصوصا ما قيل مع ذلك . لكن النوع لا يكون فصلا البتة ؛ وهذا يوجب أن ينعكس فلا يكون فصل نوعا البتة ، أو يقال إن هذا في أنواع الجواهر وفصولها . وكيف والأمثلة جاءت لغيرها ؛ بل يجب أن تعلم أن الفصل المنطقي لا يكون البتة نوعا لشيء إلا على وجه ما لفصل منطقي آخر ، وهو الذي يكون له مكان جنس . وكثيرا ما يكون ذلك الذي كالجنس فصلا الأعلى الذي فيه الشيء . مثاله الحساس ، ومعناه شيء ذو حس ، فإنه نوع من المدرك الذي هو شيء ذو إدراك . وقد علمت أن مثل هذا كيف يدخل في المقولات وكيف لا يدخل

فيها . وأما ما هو نوع من مقولة من المقولات ، فليس هو البتة فصلا لشيء على أنه فصل منطقي ؛ بل يكون فصلا لشيء على أنه فصل بسيط ؛ والكلام هاهنا في الفصل المنطقي ؛ فليس شيء من الفصول المنطقية نوعا لشيء من المقولات ، وبالعكس ليس شيء من أنواع المقولات فصلا منطقيا لشيء . وإنما قلنا إن الاعتبار هاهنا مصروف إلى الفصل المنطقي ، لأن المثال الذي هاهنا هو الحاد ، وهو محمول على الصوت ، من غير اشتقاق ، فيقال : صوت حاد . ولا كذلك الفصل البسيط ، فإنه إنما كما علمت بأن يشتق منه .

واعلم أنه وإن لم يكن للفصول المنطقية في الأمور البسيطة فصول بسيطة وجودا ، فإنه قد يقال ذلك سبيل التفهيم قولاً ، فيقال : نون له تفریق البصر . فلا يجب أن تظن أنه يعني به التفریق بالفعل ، فإن ذلك ليس فصلا . ولا يجب أن تفهم منه أن في طباعه شيئا هو التفریق نقترن بالشيئية حتى يكون مجموعهما المفرق كالبياض المقترن بالشيئية ، حتى يكون مجموعهما الأبيض ، ثم يوصف به الجسم ؛ بل إنما يقال ذلك على سبيل التفهيم والمجاز . ويجب أيضاً أن تعلم أنه إذا كان أحد المعنيين المفهومين من الثاني نوعاً والآخر جنساً ، فغن اللفظ مشترك ؛ وكذلك إذا كان أحدهما جنساً ، والآخر فصلاً . وكذلك إذا كانا فصلي جنسين مختلفين في العموم . لكن أمثال هذه المشتركات قد يدل بها على شيء واحد بالذات أو العدد من جهتين ؛ وقد سمعت أمثلة هذا مرارا .

وأما الأداة التي بعد هذا عما لا بد للجدلي من الارتياض به فيه ، فالاقتدار على أخذ الفصول بين الأشياء ، فإنه بذلك يفرق بين الأمور المتشابهة الأحكام ، ويطلب هذه الملكة بين الأمور المتجانسة بل المتشابهة جدا ؛ وأفضل ذلك ما كان في اعتبارات أحكام شيء واحد . على أن البحث عن تباين أمور متشابهة الجناس نافع جدا ، مثل التفریق بين أحكام الحس وأحكام العلم . وأما الأشياء المتباعدة جدا ، المختلفة الأجناس ، التي لا تشابه فيها في طبائعها ولا في أجناسها ولا موضوعاتها ، فغن اعتبار الفروق بينها كأنه خوض في تعرف أمر معلوم ، وذلك غير مفيد درية .

وأما الأداة الرابعة فهي الاقتدار على أخذ التشابه . ويجب أن يكون ذلك متطلباً في الأشياء البعيدة الأجناس المختلفة جدا . فمن ذلك ما يكون بمعنى مفرد ، مثل تشابه الجوهر في أنها لا ضد لهما ، ومنه ما يكون بالنسبة ، كما يقال إن نسبة الحس إلى المحسوس

هي نسبة العلم إلى المعلوم ، أو نسبة البياض إلى البصر كنسبة السواد إليه ، أو نسبة البصر إلى البياض كنسبة البصر إلى السواد ، ونسبة العقل إلى الخيال كنسبة الخيال إلى الحس .

وبالجملة إما أن لا يكون في الحدود مشترك ، أو يكون واحد في كليهما منسوب أو في كليهما منسوب إليه ، أو في أحدهما منسوب وفي الآخر منسوب إليه . ويجب أن يكون هذا كله في الأشياء المتباعدة . وأيضاً فغن الأشياء المتجانسة إذا كانت بعد التجانس متباعدة جداً ، كالإنسان والثور ، وكالبياض والسواد ، فإن ارتياد ما يجمعهما بعد التجانس نافع في الدربة .

الفصل العاشر

فصل (ى)

في منافع هذه الآلات

فالأداة الأولى نافعة في أن يكفي المجيب والسائل الملائحة فيما لا خلاف فيه ؛ فربما كان ما يقوله المجيب غير قابل في المعنى لما يسوق إليه السائل كلامه ، كمثل كثير مما وقع الخلاف فيه بين الخطباء والمشاعبين في زماننا ، إذ يقول أحدهم : " إن الله يرى " ، ويقول الآخر : " إن الله لا يرى " . والذي يقول : إن الله لا يرى ، يعني به أنه ليس مدركا بالبصر إدراك شيء مقابل ذي كيفية ؛ والآخر يسلم هذا لو صرح به له ، لكنه يقول : " يرى " ويعني به معنى آخر لا يقدر على النطق به ؛ ثم يتشاغبان على العمى . وكذلك إذا قال أحدهما : " كلام الله مخلوق " وعني به هذا المسموع ، وقال الآخر : " كلام الله غير مخلوق " ويعني به شيئا آخر غير ذلك لا يتصوره ولا يصوره للآخر ؛ ثم يتشاغبان . والاقتدار على تفصيل الاسم المشترك يعين في هذا الباب معونة عظيمة ، ويكفي اللجاج فيما لا يهم .

وأيضاً فإن المجيب إذا كان اللفظ المشترك ؛ ثم اخذ السائل بمعنى واحد أهله للبحث به والسخرية منه ؛ فكثيرا ما يحاول أن يقيس على معنى فيصرف العبارة عنه إلى معنى آخر وهو لا يشعر به .

وأيضاً فإننا نقدر بذلك على التحرز من أن تجري علينا مغالطة باستعمال اللفظ المشترك المغالطة التي استدل على وجوها في الفن الذي يلي هذا الفن .

وإن شئنا أن نغالط غيرنا على سبيل القياس الامتحاني أمكننا ؛ فإنه يصلح لنا أيضاً أحيانا أن نستعمل المغالطة ونمتحن بها قوة الجدلي ، كما يصلح أن نستعملها فنعلم به قوة المتعلمين .

وأيضاً فإن كثيرا من الآراء المدنية قد يعلم المدبر للمدينة كنه الحق فيها ، ويكون الأصلح أن يعتقد الجمهور خلافه ، وأن يتنعوا أو يقتنع الجدليون منهم فيه بالأقوال الجدلية . فإن تبغ فيهم من لا يصلح للتدريج ، وكان مع ذلك قوي الجدل قوي الخاطر ؛ مقتدرا على ما يبنى على المشهور ، فطنا بما في المشهور من العوارف فطنة طبيعية ، لم يؤمن أن تعود محاجته بوبال . فيجب أن يتوخى معه كل وجه من الإلزام ، فربما نفعت معه المغالطة ،

كما وقع لسقراط مه " ثراسوماخوس " حين تجادلا في أمر العدل ، إذ غلطه " سقراط " باسم مشترك فأفحمه . وليس يتتفع بذلك المجيب وحده ، ولا السائل وحده ؛ فإن كلا الفريقين ينتفعان به .

أما المجيب فإذا تسلط عليه السائل بقياس يعمل على ما يحسبه مقابل وضع المجيب ، ويكون مقابله في المعنى غيره ، فإذا بين له ذلك أوضح عجزه وعرف قصوره .

وأما السائل فإن يغالط المجيب بذلك إذا كان بعيدا عن تمييز معاني الاسم المشترك ، فيكون للسائل في ذلك وجهان من المنفعة : أحدهما أنه إن شاء أعلم آخر الأمر عجز المجيب ، والآخر أن يكون السائل لا يحضره قياس على مقابل وضع المجيب ، فيأتي بقياس على مقابل ما يشاركه في الاسم مكانه ؛ وإنما يمكن هذا فيما لا يكون الحكم على جميع معاني الاسم المشترك فيه واحدا ، لا كما الحال عليه في قولنا : " كل عين جسم " ، فإن المجيب حيثئذ أو للسائل أن يقول : إن حكم ما ذكرت أنك عملت عليه القياس كحكم المعنى ، وإنما أنصر المعنيين جميعا نصرة واحدة . أو يقول السائل : أنا أقصد مقابل كذا ، وهو عندك في الحكم على حكم الآخر الذي ظننت أني غلطت في إيراد القياس على مقابله ، بل كلاهما عندك سواء ، فيسقط بهذا التشنيع والتعجيز . وعلى أن النفع يقل في انتقال السائل من مقابل المطلوب إلى مقابل مشاركة ؛ إذا كان حكمهما سواء . بل إنها ينتفع بهذا إذا كان حكم الأمرين مختلفا .

وبالجملة فإن هذا مغالطة ، وليس عدلا في الجدل ، ولا يحسن أن يشتغل به الجدلي إلا في مثل العذر الذي أوضحناه ، وذلك إذا أحس بقصور من نفسه عن مقاومة الخصم ؛ وكان غرضه في مقاومته مصلحة ؛ ووجد لنفسه فرجا ووصولا إلى الغرض هما متعلقان باستعمال اللفظ المشترك ؛ إذ الغرض في مثل ذلك ليس بيان الحق ، بل المصلحة .

وأما الأداة^(١) المبنية على طلب الفصول فممنفعتها في ارتياد المواضع والمقدمات المعدة نحو القياسات التي تقصد قصد النظر في الواحد والغير ، إذا أريد إبطال الواحد وإثبات الغير . وتنفع أيضاً في الحدود ، فإن كمال الحدود بالفصول .

(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.

وأما الأداة المبنية على طلب التشابه فتتفع في الاستقراء ؛ إذ الاستقراء مبني على طلب أمور متشابهة تحت كل وكلّ آخر ؛ ليجعل أحد الكلين محمولاً على الآخر ؛ فإن كانت متباينة لم تتفع . وهذه المنفعة - على ما علمت - مشهورة لا حق ؛ ويتفع بها أيضاً في القياسات الشرطية المتصلة ، ولكن منفعة مشهورة أيضاً ، لا حقة .

وأما كيفية المنفعة المشهورة فيها فهي على وجهين كأحدهما ما يستعمله الجدلي وغرضه ليس الخلف والتشنيع بل الاستقامة ، كقولهم : إن كان اللمس يورد اللموس على اللامس ؛ فالإبصار يورد البصر على المبصر . وهذا كلام جدلي كثيراً ما يكون مشهور القبول ؛ لكنه ليس بواجب ؛ أعني أن يكون الحكم في الشيء كالحكم في شبيهه . لكنه إذا ثار هذا الوجه من الاحتجاج مشهوراً ومستعملاً ، كان من العدل في المشهور أن يطالب المخاطب بإيراد الفرق بينهما ، وأما في الحقيقة فلا يلزم المخاطب ذلك ، لأنه ليس يلزم في الحق أن يكون حكم الشيء كحكم شبيهه ، بل هذا ممكن أن يكون ، وممكن أن لا يكون ، فهو كنفس الدعوى . وإنما يلزم من طريق النظر الحق ما لزم من مقدمات واجبة ، وإذا كانت المقدمات ليست واجبة فليس الكلام بقياس ، إذ ليس فيه مسلم وموضوع ، وقد علمت أن هذا كان شرط القياس في أن يصير ما يلزم عنه لازماً ، فيكون للمخاطب أن يقول ، ولم يجب أن يكون حكم البصر كحكم اللمس وإن تشابها في أنهما حاستان ، فما لم يتبين ذلك عليه بغير وجه المشابهة لم يجب .

وأما الذي في طريق الخلف والتشنيع ، فكما يقوله قائلهم : لو جاز أن يكون كذا ، لجاز أن يكون كذا ؛ أعني لو جاز أن يكون البصر يرسل رسولا إلى خارج لجاز أن يرسل اللمس رسولا أيضاً إلى اللموس ، وتكون لفظة " لو " هاهنا أحسن في الاستعمال ، ولفظة " إن " هناك ، فإذا كان استعمال هذا عند جدلي زمان محموداً مشهوراً ، كان من العدل في الجدل أن يطالب الخصم بالفصل حتى يبين أنه لم جاز في هذا دون ذلك ، وكان حيثئذ إذا لم يبين بعد هذا ، إن كان هذا المأخذ صار مشهوراً مقبولاً ، فإن المأخذ قد يصير مشهوراً ، كما المقدمات قد تصير مشهورة . وأما في الحق فلا يلزم الخصم أن يجب عن ذلك البتة ، بل يقول : ولم

=

فهذه الأجناس الثلاثة تشارك في أن كل واحد منها دال على معنى مفرد.

كان يجب إذا جاز شيء في شيء أن يجوز في شبيهه ، بل يجوز أن يكون حكم موجودا في شيء ، وغير موجود في أقرب الأشياء شبيها به منه . وإذ ليست هذه المقدمة بمسلمة ، فليس قياسك بقياس يلزم مني طلب الفصل فيه ، وهب أني لست أقدر على الفصل فيه ، فأين برهانك على وجوب التشابه فيه .

وقد ينفع هذا البحث في الحدود والرسوم ، لأن أول ما يجب أن يُطلب في الحدود هو الشيء المتشابه فيه ، لأن أول ما يُطلب هو الجنس ؛ والجنس أصل التشابه في الأمور الذاتية ؛ والرسوم قد يوجد فيها إما أجناس ، وإما بدل الأجناس أمور مناسبة للأجناس . وأيضاً فإنه إن كان عندنا حد لشيء ما ، ولم يكن عندنا حد أو رسم لشيء آخر ، فربما كان ذلك الآخر شيئاً بعيداً عنه جداً ، وكان مع ذلك يشابهه في أمر ، وذلك الأمر جزء حده أو رسمه ، ثم ما وراء فصوله ، فينبه من هناك على جنس ذلك الشيء الآخر ، ثم يقرب الأمر في ارتياد الفصل . وهذا مثل مشابة سكون الريح لركود البحر ، والوحدة للنقطة ، إذ كل واحد منهما مبدأ كم .

والجدليون إذا وجدوا عاماً مثل هذا ، وجدوا جنساً ، أو ما هو في المشهور جنس ، أو ما هو قائم في الرسوم مقام الجنس . فهذه هي الآلات النافعة في اكتساب القُنية الجدلية ، ثم يليها الوقوف على المواضع .

المقالة الثانية

وهي ستة فصول

الفصل الأول

فصل (أ) في مواضع الإثبات والإبطال

المأخوذة من جوهر الوضع

إنا سنبتدئ في هذه المقالة بذكر المواضع ، سالكين فيه سهيل التعليم الأول ؛ فإن ما أثبت في التعليم الأول أثبت على سبيل جمع من غير أن يتعقب مرة أخرى للترتيب ؛ فإن جمع ذلك عجيب عظيم ؛ والشغل به ربما صرف عن معاودة التكلف لما هو عائد بحسن الرتبة دون الضرورة . فلو شاء شيء أن يرتب ما هو مواضع الإثبات والنفي المطلقين على حدة ، ويميزه عن الذي يخص العرض من حيث له الوجود العرضي ، لم يكن بما يتكلفه من ذلك بأس . وكذلك إن كان من المواضع شيء بينه وبين لفيقه موضع كأنه غريب بينهما ، فلمتكلف أن يتكلف تغيير الحال فيه . على أن الفطن تغنيه جودة الفهم عن الترتيب ؛ والبليد لا ينفعه الترتيب الحسن ؛ فنقول الآن : المطالب التي تساق إليها المقاييس كلية وجزئية ؛ وما أثبت كليا أو أبطل بالكلية ، فقد يضمن الجزئية فيما فعله . والعرض فقد ثبت كليا ، وقد ثبت جزئيا ، ولا يبطله من حيث هو عرض سلبه جزئيا . وأما ما سواه فإن جميعه يحتاج أن يثبت كليا ؛ ويبطله أن لا يوجد في البعض . لكن الخاصة واحد يحتاج أن يثبتا كليين ، وأن يبطلا عما سوى الموضوع إبطالا كليا . وأما العرض فممتنع أن يثبت معاكسا للموضوع ؛ فإنه حيثئذ ينقلب خاصة ، لكن ذلك ينفع في إبطال العرض ، لكنه إذا أثبت أنه معاكس لم يكن عرضا ؛ لكن إثبات ذلك صعب جدا . فإذا كان العرض وجوده أقرب إلى أن يكون وجودا بلا زيادة تأكيد حتى يكفي أن يكون موجودا ، وأن لم يكن للجميع أو كان للجميع ولم يكن مقوما - وجميع ذلك لا يزيده معنى وجوديا على الوجود ؛ بل الزيادة هو إما أن لا يكون عاما ، وإما أن لا يكون مقوما ؛ وما أشبه ذلك - وكان وراء البعض يحتاج في أمره إلى نظر زائد ؛ وكان المجيب إذا نص أن الشيء جنس تكون نصرته له بعد أن يكون سلم له الوجود ؛ والسائل إذا خاصمه في أنه ليس بجنس إنما يخصمه الخاصمة الخاصة بأنه ليس يجلس إذا كان سلم له أنه موجود . وأما إذا ادعى في شيء أنه

عرض فيكون قد أعطى أنه لا يضمن كونه عاما بل كونه عرضا ؛ فيكون في أكثر الأمر إنما يخاصمه السائل في أن هذا ليس بموجود ، فضلا عن أن يكون عام . وأما أن يقول له ذا موجود ، ولكنه جنس لا عرض ، فهو مما يقع ندرة . فكان إلحاق مواضع العرض في التعليم بمواضع الإثبات المطلق مما له فائدة .

وعلى أن النظر في المحمولات التي هي أجناس وحدود وخواص نظران : أحدهما هل هي موجودة لموضوعاتها ، وهذا النظر يدخل في اعتبار الوجود ؛ وقد عرفت في مواضع أخرى ما في ذلك . والنظر في أن المحمول هل هو جنس ، أو هل هو حد ، أو هل هو خاصة ، وهذا نظر في عارض طبيعة ، لأن الجنسية - كما علمت - أمر ما يعرض للطبيعة الجنسية ، فيكون النظر في هذه المحمولات من جهة نظرا أخص من النظر في الوجود ، ونظرا في أنه هل الشيء عرض .

وقد ظن في هذا الموضع أن السائل مبطل ، والمبطل سالب . قيل : فلهذا قدم النظر في السلب الكلي في هذا الموضع على الإيجاب ؛ وهذا كذب وزيف ؛ فإنه كما أن المبطل للإيجاب يكون بالسلب ، كذلك المبطل لوضع سالب إنما يكون بالإيجاب .

وأيضاً فغن التعليم الأول لم يتعرض لتقديم السلب ، بل ذكر حديث إبطال ، إذ السائل إنما يقيس على الإبطال لما يقوله المجيب . والإبطال الكلي فقد يكون بموجب جزئي ، وقد يكون بسالب جزئي ، وقد يكون بالكلي منهما جميعا .

وقد ظن في أمر العرض شيء آخر ، وهو أن الجنس كالحیوان إذا قيل كان محمولا على جوهر حيوان ، ودل على وجوده ؛ ثم الأبيض لا يدل على وجود الثلج . ولم يعلموا أنه لقائل أن يقول : والحيوان لا يدل على وجود الإنسان ، والأبيض يدل لا محالة على وجود جوهر أبيض . وأما أنه لا يدل على ماهيته فشيء آخر ليس مفهوم هذا اللفظ . وكذلك ما قالوا إن العرض لا يدل على غير واحد دلالة لا تزول ؛ فهو شيء آخر ليس مفهوم هذا اللفظ .

فأول المواضع المذكورة هو النظر فيما فرض عرضا للمحمول هل هو جنس أو حد أو خاصة له . فإن كان ليس عرضا له . وهذا كأنه بعد تسليم الوجود له ، وعند اعتبار نفس العرضية التي هي لا محالة غير هذه المعاني الأخرى . ومثال هذا أن يقول قائل : إن البياض عرض له أن كان لونا ، وإنما اللون جنسه ، وكذلك لو قال قائل : عرض للعدالة أن تكون

فضيلة ، فتارة يقع الغلط من الوجه الذي قلنا ، وتارة بأن يجعل الجنس لا محمولاً بالتواطؤ بالاشتقاق ، كالأعراض ، فيقال : إن ابيض تلون ، وإن المشي تحرك ، وإن النقلة تغير . ولو كان اللون خاصة للبياض ، لما كان مانع يمنع أن يشق من بسيطها الاسم . لكن أمثال هذه الأشياء أعم من موضوعاتها ، فليست أيضاً بخواص .

وهذا الموضوع برهاني ، والقياس عليه من الشكل الثاني ، ويصلح للإبطال ، ومن وجه أيضاً للإثبات . أما الإبطال فإنه يقال مثلاً : محمول كذا جنس للموضوع ؛ ولا شيء مما هو عرض للموضوع بجنس له ، فيكفي في الإبطال قياس واحد .

وأما في الإثبات فيحتاج إلى مقدمات كثيرة بالقوة ، حتى يقال : كذا ليس بجنس ، ولا حد ، ولا خاصة ، وكل ما ليس بكذا ولا كذا ، فهو عرض . لكن هذه القياسات بالحقيقة مركبة من منفصلات كثيرة ، كأنه قال : كذا إما أن يكون جنساً أو فصلاً أو خاصة أو شيئاً آخر ؛ ثم يستثني فيقول : لكنه ليس بجنس ؛ فينتج : لكنه كذا أو كذا ؛ ثم يستثني مرة أخرى حتى يبقى واحد ، إلا أنهم يستعملون الاستثناءات كصغرى واحدة ، ثم يجعلون الكبرى مقدمة موضوعاتها مركب من محمولات الاستثناءات ، ويتجوز . ومع هذا فإن الأولى بهذا الموضوع أن يكون معداً نحو لإبطال .

وموضع آخر معد نحو الهلية بالذات ؛ وقد يمكن أن يجعل معداً نحو اعتبار العرضية ؛ وهو مأخوذ من اعتبار الموضوع في المسألة بأن يقسم إلى أنواعه وأصنافه القريبة منه أولاً ، لئلا يتشوش بالوقوع إلى الكثرة دفعة ، بل يجب أن يكون الابتداء بالقسمة مما هو أقل ، ثم يتدرج إلى ما هو أكثر ، فيقسم أيضاً جزئيات الجزئيات القريبة ، ويوقف عند الحد الذي إذا تجوز وقع في الأشخاص ، مثل ما لو كانت المسألة انه : هل العلم بالمتقابلات واحد ؟ فيقسمها أولاً إلى الأربع ثم يقسم الأربع إلى جزئياتها ، فيقسم الأضداد إلى العدل والجور وما أشبه ذلك ، ويقسم المتضاديات إلى الضعف وما أشبه ذلك ؛ والعدم والملكة إلى العمى والبصر وما يشبههما ؛ ويقسم التقيض إلى قولنا ، الشيء كذا وقولنا ليس كذا ؛ وإلى البسيط كقولنا : إنسان ولا إنسان ، والمركب كقولنا : هو إنسان ليس هو بإنسان ؛ على ما علمت . فتأمل ، فإن كان المحمول غير موجود في شيء منها ، وكان الدعوى جزئياً موجبا ، أتينا بالقياس على نقيضه ، أو كان غير موجود في بعضه وكان الدعوى كلياً موجبا ، أتينا بالقياس على الجزئي السالب ؛ وهذان للإبطال .

وأيضاً إن وجدنا الحكم مستمرا في جميعه أتينا بالقياس على كلى موجب ، أو وجدناه مستمرا في بعضه أتينا بالقياس على الجزئي الموجب ؛ فصلاح هذا للإثبات والإبطال .

فإن كان الدعوى كليا موجبا ، وكان الأمر موجودا في كل الموضوعات أو أكثرها ، فإن الأكثر في الجدل كالكل ، ثم لم يظهر عناد جزئي سالب ؛ أو كان الدعوى كليا سالبا وكان السلب مستمرا في الكل أو في الأكثر ، ثم لم يظهر عناد لجزئي موجب ، فعليك أن تسلم ولا تجادل . فإنك إذا جادلت من غير مناقضة تجدها ، كنت أهلا لأن يضحك منك . فنقول : إن هذا الموضع إنما يكون برهانيا بعد أن تكون الجزئيات كلها قد رتبت فلم يفلت شيء ، ثم يكون المحمول من الإيجاب والسلب على كلية كل جزئي .

أما الذي تؤدي إليه بقسمة أولى أو بقسمة ثانية ، فإنه لا بأس في أن يكون الحكم أعرف في الجزئيات منه في الكلى ، وأن يتوصل من الجزئيات إلى الكلى ، لكنه من شرطه أن لا يكون كل نوع أو صنف مما انتهت إليه القسمة محمولا فيه الإيجاب والسلب إلا باستقراء الأشخاص ؛ فإن ذلك لا يغني ولا ينتهي ، اللهم إلا أن يكون تتبع الجزئيات الشخصية على سبيل التجربة الموقعة للتصديق الكلى المعروف حالها في كتاب " القياس " ؛ فحيثئذ يصلح هذا النظر .

فأما إذا لم يكن الحكم على كلية جزئي مما هو تحت الكلى الأول الأعم بيّنا ، من غير التفات إلى جزئياته الشخصية التفاتا غير تجريبي ، فإن هذه الطريقة لا تنفع في البراهين . وإنما تنفع في البراهين حيث تكون إما في حكم الاستقراء التام ، أو في حكم التجربة التي تقع في كل نوه مما وقف عنده وقوفا ؛ وهذا مما يقع في القليل .

وأما المخاطب التعليمي ، فإذا أورد عليه أكثر جزئيات الأمر ، وكان الحكم فيها مستمرا - لكن المعلم الول لم يبين أن ذلك في الكل ، بحيث ولا شاذ واحد - كان من العدل أن لا يسلم المقدمة للمجيب ، وأن ينكرها من غير أن يلزمه الإتيان بعناد البتة ؛ فغن الحق ليس يتيين له بسبب أنه يجد معاندة أو لا يجد . فإنه إذا كان لا يجد هو معاندة للحكم ، فليس يجب أن يكون في نفس المر له معاند . وإذا جاز أن يكون في نفس الأمر معاندة جاز عنده أن لا يكون الحكم الكلى حقا في نف المر ، وإن كان حقا في الأكثر . فإذا جاز ذلك عنده ، لم يكن التسليم مما يلزمه ، فلم تكن نتيجة القياس مما يلزمه ، فلم يكن تعليم .

وأما في الجدل فليس الغرض عقد قياس من حقيبات أوليات بيته ، بل مما هو بين في المشهور . وأكثر بيان المقدمات في المشهور ؛ إنها هو في الاستقراء ؛ فإذا أتى باستقراء يعم الأكثر ، فقد أتى بالقانون الجدلي . فإن وجد المخاطب ما يعاند به ، فقد ناقض المقدمة الكلية ؛ وإن لم يجد ؛ بل وجد استمرارا ، قبل ما في حكم الجدل أن يقبل . فأما إن قال : لا أقبل ، ومع ذلك فليس عندي عناد ؛ بل أنا عاجز عن المناقضة ، فقد تعرض لأن يسخر منه . فهذا الموضع معد نحو الإثبات و'الإبطال المطلق من هذا الوجه .

وأما أنه كيف يكون معدا نحو العرض ، فأن يجعل النظر في المحمول ليس على أنه محمول مطلقا ، بل على أنه موجود عرضا في الكل والأكثر ، أو ليس موجودا عرضا في شيء أو في الأكثر .

وموضع ثالث شبيه بهذا الموضع في شيء ، ويخالفه في شيء . أما مشابهته لما مضى ، فإنه تتبع لآحاد كثيرة . وأما مخالفته فلأنه تتبع لآحاد كثيرة ، هي أجزاء الحد الأول ، فقد كان تتبع لآحاد كثيرة وهي جزئيات الموضوع . وأيضاً ، الأول كان التبع فيه مخصوصا بجانب الموضوع . وأما هذا فإن التبع فيه مخصوص بأحد الجانبين وحده . وأما نفس الموضع ، فإن يورد حد كل واحد من الموضوع والمحمول ويحلل إلى أجزائه ، ويطلب هل في الأجزاء ما يمنع وجود المحمول للموضوع ، فإنه إن كان جزء من حد أحدهما منافيا للآخر ، فجملة الحد متناف ، فالمحدود متناف . مثال ذلك ، إن قال قائل غير مبال ولا متق : " إن الله يظلم " نظرنّا في شرح اسم الله تعالى ، وفي حد الظلم ، فنجد شرح اسم الله تعالى أنه : هو الموجود البريء عن الانفعال والتغير ، والمعطى لكل موجود وجوده . ونجد حد الظالم : أنه إضرار يصدر عن الشيء طوعا - وإن كان هناك شرط زائد فلا نحتاج الآن إليه - فنجد الإضرار تغيرا ما وتأثيرا بوجه . ونجد الله تعالى لا يصلح أن ينسب إليه تأثير الضرر فيه ، وتغيير الطارئ عليه إياه ، فيصير ذلك لنا سببا إلى إبطال الدعوى .

وكذلك إن قال قائل : " إن الفاضل قد يحسد " ، فلنتظر في حد الحسد ، فنجد أنه أذى يلحق بسبب الشعور حال الأخيار ، ونجد الفاضل هو الذي يجري في الفعل والانفعال ، والتلذذ والتأذي ، على ما هو الجميل والعدل ؛ فيجب أن يكون الفاضل غير حسود .

وكذلك لو قال قائل : " إن المنافس حسود " ، ونجد المنافس بأنه هو المتألم لحسن حال من لا يستحق الخير من الأشرار ، فنعلم أن المنافس ليس بحسود .

فإذا حللنا الحسد إلى أجزاء أولى ، ولم يخرج من الأجزاء ما نشعر معه بالمنافاة ، لم نقف ولم نقنط ، بل لم نزل نحلل ونحلل حتى نلمح النافع في الغرض ؛ أعني لم نزل نقبل على تحليل حد أجزاء الحد الأول ، ونستمر في الجانبين كذلك إلى أن نقضي إلى أجزاء تنبهننا على ذلك ، فنكون كلما حددنا حدا ، وأتينا بتفصيل مركب لا محالة من مفردات هي أسماء وألفاظ بسيطة ، أتينا بدل المفرد بقول . فإن هذا الصنيع يسهل لنا سبيل إدراك المطلوب ، إما من نفس أجزاء الحد كما عرفنا ، وإما من لوازم أجزاء الحد . فإننا ربما نتأدى إلى جزء حد يكون له لازم يبين اللزوم ، ويكون بين المنافاة للجانب الآخر . وهذا الموضع نافع في الإبطال في ظاهره ؛ وظاهره معد نحو الهلية . وهو موضوع نافع في البراهين أيضاً .

وموضع آخر يشبه هذا الموضع ، ويشبه الأول ، وهو أن يكون الجدلي يضع المقدمات التي يريد بها ، ويأخذ في مقاومتها يطلب العناد ، فينتفع بذلك منفعتين : إحداهما أنه من حيث هو جدلي له أن يقيس على المتقابلات ، فيكون له بما فطن له من المقاومة أن تبطل المقدمة الحاصلة له عندما يحتاج أن يستعمل نقيضها في قياس آخر يسوق إلى تصحيح وضع يقابل الوضع الذي يصحح بتلك . وأيضاً فيكون له أن يحترز بالشروط التي إذا اشترطت في المقدمة لم توجد لها مقاومة ، فيستعملها - عندما يستعملها - على الجهة التي ينتفع بها في أمان من نقضها . وهذا الموضع من حيث هو تتبع للجزئيات ، فيشبه ما سلف ؛ ومن حيث إن الغرض فيه وجود موضع واحد مشترك للقياس على متقابلين يخالفه . وبالجملته جهة اعتباره غير جهة اعتبار الموضع السالف . وهذا الموضع جدلي جداً .

الفصل الثاني

فصل (ب) في مثل ذلك

وموضع معد نحو اعتبار اللفظ ، ونافع في الإثبات والإبطال جميعا ؛ وهو أنه إن كان لم يأت للمعنى بالاسم المشهور له ، بل اخترع من نفسه اسما ، إما على سبيل اشتراك فيه ، إذ كان لذلك الاسم عند الجمهور مفهوم آخر ، أو على سبيل ابتداع اسم إن كان ليس له عند الجمهور دلالة ، فإنه يبطل عليه قوله ، ويقال له : إن اللفظ الذي أتيت به باطل ، لأن الواجب علينا اتباع الجمهور في التسمية للمعاني ، وإن كان لا يلزمنا اتباعهم في إيقاع ذلك الاسم بذلك المعنى ، على ما يظن داخلا تحت المعنى .

ونحن نخالفه ؛ فإن التسمية على وجهين : تسمية بغير واسطة ، وتسمية بواسطة . والتسمية بغير واسطة كتسمية معنى الحيوان حيوانا ، والمعنى الفاعل للصحة مصحا ؛ وهذا إلى الجمهور . وتسمية بواسطة ، كتسمية العلاج الفلاني مصحا ، والجسم الفلاني حيوانا ؛ وذلك بأن يجعل الشيء داخلا تحت المعنى الذي له الاسم أولا ؛ وليس هذا إلى الجمهور . فإن العامة إذا سموا مفيد الصحة مصحا تبعتها ؛ فغن قالوا : إن الاستفراغ قبل التضيغ في الأمراض الحارة والمزمنة مصح ، لم نتبعهم . فإذا لنا أن نبطل قول من يأتي باللفظ الغبر الدال على المعنى في التعارف ، ولنا أن نثبت بأن ندل أن هذا اللفظ صالح في التعارف لها المعنى .

وهذا الموضع جدلي أيضاً ؛ فإن البرهانين إذا فهموا من اللفظ شيئا أو اخترعوه ، أو عملوا به ما شاءوا ، لم نلتفت إلى ذلك ، بعد أن يكون المعنى مراعى .

وموضع آخر يجوز أن يكون جدلي ، ويجوز أن يكون مغالطيا ؛ وذلك أن الجدلي إذا استعمل لفظا مشتركا ثم حكم عليه بحكم كلي ، ثم بين استمراره في جميع آحاد تلك المعاني ، انتقل فقال : فكل كذا كذا ، مدخلا فيه المعاني الأخرى . وإنما يمكنه أن يفعل ذلك إذا كان المخاطب لا يشعر باشتراك الاسم ، وإلا فإنه سيقول له : إن الذي أثبت الحكم فيه غير الذي تنتقل إليه بالمعنى ، وإن كان يشارك في الاسم .

وهذا الموضع صالح للإثبات والسلب . وأما المبطل فيكفيه أن يبين في بعض تلك المعاني أن الحكم غير موجود إذا كان يبطل كليا . وأما المثبت فلا يمكنه أن يثبت أن الحكم

كلّ بسبب وجوده في جزئي واحد ، بل بسبب وجوده في الكلّ ، أو في الأكثر ؛ إلا أن يكون شيء واحد ، وهو أن يكون مقنعا أو مسلما أن الحكم في الجميع كالحكم في الواحد ؛ وذلك في الأمور المقومة واللازمة ؛ فإنه إذا صح أن المحمول مقوم لجزئي واحد من كلّ أخير ، صح أنه مقوم للكلّ بها ؛ وكذلك في اللوازم التي لا تفارق إذا سلم أنه موجود لشيء من الكلّ . وفي جميع ما يقع عليه الاصطلاح بين المنجيب والسائل أن الحكم في الواحد والكثير لا يختلف . فأما إن لم يكن كذلك ، فالجزئي الواحد لا ينفع في إثبات حكم كلّ ؛ فليس إذا كان نفس الإنسان غير مائة يلزم أن يجعل كل نفس غير مائة . وأما إذا كان القائل قال : إن نفس إنسان واحد ، حكمه واحد ؛ ثم يبين أن نفس فلان غير مائة - وقول نفس الإنسان ونفس كل حيوان يتفقان في هذا الحكم - ثم يبين أن نفس الإنسان غير مائة بدليل من المشهورات ؛ مثلا أنها خاطبت بعد الموت في الرؤيا فلانا فأخبرته بأن له رفيقا في موضع كذا ، أو بأن فلانا المدعى على ورثته محق ، أو بشيء مما يشبه هذا ، فأقنع هذا في المشهور بأن نفسه تكون حية ، وهي التي أتت نفس النائم فحدثته بها حدثته ، انتقل القائل فقال : وكل نفس إنسانية لا تموت ، إذا كان الخلاف في كل نفس وفي هذه الواحدة خلافا واحدا .

فكذلك حكم ما تكون الجزئيات فيه ليست جزئيات المعنى ، بل جزئيات اللفظ . وإنما يلجأ الجدلّ إلى هذا الصنيع ، حيث لا يجد الحكم عاما بحسب معنى واحد وجود المهندس مساواة الزوايا الثلاث لقائمتين في المثلث ؛ فغن الجدلي لو وجده عاما لم يحتج إلى أن يستعمل الاسم المشترك ، بل له أن يقصد المعنى الواحد الذي الكلام بالحقيقة فيه ، ثم يبين الحكم فيه . وإن كان لا يجد الحكم عاما ، ويجده خاصا بالمعنى الذي يقصده ويبتا فيه ، فما حاجته إلى الاشتغال باللفظ المشترك ؟ إنما يحوجه إلى ذلك أن الحكم يكون واضحا في غير المعنى المقصود ؛ فيأخذه على أنه المعنى المقصود لاشتراك الاسم . نعم إن وجد الحكم عاما في جميع ما فيه اشتراك الاسم ، فمن إظهار القوة أن يستعمل البيان في جميعها ، وإن كان لا يلزمه ذلك ، بل يكون كأنه يقول : إن الحكم الذي ادعيته ليس هو الحق وحده في كذا ، بل وفيما يشاركه في الاسم أيضاً ، فإن حكمه حكمه . مثل أنه إن قيل : هل العدل واجب ، وكان الواجب يقال باشتراك الاسم على النافع وعلى الجميل نفسه ، وعى الواجب وجوده ، فبين أن العدل واجب بالمعنيين جميعا ، فيكون قد أظهر قدرة على البيان ، وتكلف ما هو فوق الواجب . وهذا بعد أن يدل على أن هناك اشتراكا في الاسم ، وأنه غير ذاهب عليه الاسم .

فأما إذا دل على اشتراك الاسم ، ولم يمكنه أن يستعمل هذه القوة ، فأشار إلى أن أحد المعنيين موجود له الحكم ، ولم يمكنه أن يبين أن المعنى الثاني كذلك ، فقد خرج عن عهدة البيان . لأنه إذا بان أن أحد المعنيين موجود ، وأنه إنما نحا ذلك المعنى ، فقد سلمت دعوته . فهذا الموضوع إذا أخذ على ظاهر المذكور عند الشروع في بيانه ، فهو سوفسطائي ، وإذا أخذ على وجه آخر يكون جدليا . وهو أن كثيرا من الأسماء المشتركة في الحقيقة ليست مشتركة في المشهور ، وإن كان المشهور لا يمنع أن يوقف على الشركة فيها ، فنصير أيضاً حيثئذ الشركة فيها مشعورا بها في المشهور ، وإن كانت قبل ذلك في حكم المتواطئ ؛ فغن كثيرا من المقدمات الجدلية المشهورة تكون مشهورة ، ثم قد يشعر بنقيضها ، وتمنع ، وتوفى ، فضلا عن الشهرة في اشتراك الاسم ، ولا يوجب هذا كونها غير مشهورة بالحقيقة فليس الشعور بان الأمر غير حق يجعله غير مشهور ، بل إذا كان ذلك الشعور أمرا ظاهرا جدا ، غالبا ، موقوفا عليه حال ما يخاطب عند كل أحد ، فحيثئذ لا تكون الشهرة حقيقية ، بل تكون إنما راجت المقدمة على إنسان ما بسبب من الأسباب ، وفي وقت غفلة .

وأما ما يكون مشهورا مقبولا قد يسلمه الجمهور ، وقد يعتقدونه ، ويستمرون عليه ، ولا يظهر لهم أن المشهور يمنع شهرته في الحال بأدنى تأمل ، بل إنما يظهر ذلك بنحو من النظر أدق من ظاهر النظر العامي ، فذلك مشهور في نفسه . فإذا أخذ من حيث يسلمونه ، أخذ من حيث هو مشهور ، وصلاح استعماله على أنه مشهور . وإذا أخذ مقابله من حيث هو مشهور به ، ورفد بحجة ، فهو أيضاً جدلي .

وبالجملة ، فإن المشهور إذا أحس بصدق مقابله ، أو شهرة مقابله أيضا ، أو صحح ذلك بنحو من التصحيح ، كان كل واحد من المتقابلين مشهورا . فكذلك قد تكون المقدمة المستعملة لاشتراك الاسم على أنه متواطئ ، إذا كان المشهور يقبله ويسلمه جدلية . وأيضاً إذا شعر بالاشتراك الذي فيها ، ومنع استمرار الحكم فيها على منهاج واحد ، فإن المقدمة الفاعلة ذلك تكون أيضاً جدلية .

وبالجملة ما يسلمه الخصم - وإن كان شنعاً - فهو جدلي ، فضلا عن أن يكون مشهورا مطلقا ، ومشهورا غير مطلق . وإنما يكون استعمال الشنع مغالطة في الجدل ، إذا أخذ على أنه مشهور مطلق ، أو محدود محمود ، ولم يكن كذلك ، وروج على أنه كذلك . وأما إذا أخذت المقدمة الشنعة من حيث هي متسلمة من المخاطب ، فاستعمالها عليه جدلي . فإذا

هذا الموضوع يصير جدليا بهذا الاعتبار . ولا مناسبة لهذا الموضوع مع البراهين ، لكنه قد يناسب القياسات الامتحانية والعنادية .

وموضع آخر شبيه بهذا ، غير أن بدل الاسم المشترك المحصل فيه اسم متشابه أو مشكك ، فإنه يجب أن تفصل دلالة مميزة محصلة ، ويتأمل الحال في الواقعات تحته . وأما الأمثلة لذلك ، فأن يكون لأشياء كثيرة مختلفة الحدود اسم واحد ، لا بالاشتراك البحث ؛ بل بالتشكيك مثلا ، لأن لها كلها نسبة إلى غاية واحدة ؛ أو لأنها غايات لشيء واحد ؛ فإن ذوات الغايات تشترك في معنى النسبة إلى الغاية الواحدة ، والغايات الكثيرة لشيء واحد تشترك في النسبة إلى ذلك الشيء المبدأ . مثال الأول أن الطب يجد أنه العلم بالأمور الصحية الحافظة والرادة ، فتكون الأمور الصحية تشترك في لفظة " الصحية " ، وتشترك أيضاً في معناه من حيث النسبة إلى غاية واحدة وهي الصحة . ومثال الثاني أن العلم بالمتقابلات واحد ؛ ولفظة العلم بالشيء ، بل لفظة " بالشيء " تتناول كل واحد من المتقابلات المختلفة الحدود ، من جهة أن لها نسبة إلى شيء كما هاهنا إلى العلم ، فهي غايات للعلم معا . فيكون مفهوم " بالشيء " مفهوما متشككا ، من حيث يدل على نسبة .

زمن هذا القبيل أيضاً ما ليس التشكك فيه بحسب النسبة ، بل بحسب أن المعنى الواحد بعينه المسمى بالاسم لا يكون حاله عند الموضوعات سواء ؛ بل يكون لبعضها أولاً وبالذات ، ولبعضها ثانياً وبالعرض . مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين ، كون متساوي الأضلاع مساوي الزوايا لقائمتين . لست أقول المثلث المتساوي الأضلاع ؛ والفرق بينهما أن المثلث المتساوي الأضلاع ليس حمل كون الزوايا مساوية لقائمتين عليه بالعرض ؛ وإن كان ليس أولاً ، فإنه ليس الحمل بالذات ، والحمل الأول واحد . وقد علمت هذا في موضع آخر .

ولو كان الحمل الثاني حملا بالعرض ، لكان حمل الجوهر على الإنسان حملا بالعرض ، ولم يكن حقيقيا ، ولكان قولنا : كل مثلث فزوايا مساوية لقائمتين على انه حمل ذاتي ، على الوجه الذي علمت من قصدنا بالذاتي في مثله كاذبا ؛ إذ مثلت ما ليس كذلك ؛ إذ إنما الذي هو كذلك هو المثلث المطلق به . وهذا شيء قد عرفته ، فلا أحتاج إلى أن أطول القول فيه مرة أخرى . وإذا كان كذلك ، فالمثلث المتساوي الساقين فإن حمل مساواة الزوايا لقائمتين عليه ذاتي ، وإن لم يكن أوليا ، مع أنه ذاتي له ، اللهم إلا أن يقال : لا يعتبر في الأولية هذا ،

بل يعتبر أن يكون الموضع المحصور إذا جردت طبيعته ، كانت طبيعة المحمول يحمل عليها المحمول حملا ذاتيا ؛ وإن كان الحصر ينزل ذلك عنه إلى جزئيات ، لو عينت ، لم يكن الحمل عليها بعد التعيين أوليا لهذا الشرط . فهذا لو قاله قائل ، لم نعفه في هذا المثال ، وساهلناه فيه ، ووجدنا عنه مندوحة بغيره ، وبيناه من غير هذا المثال ، مذكرين بما قلنا من الفرق بين الذاق والأولى .

وأما المتساوي الأضلاع ، فإن كون الزوايا مثل قائمتين عليه حمل بالعرض ؛ وذلك لأن متساوي الأضلاع قد يكون مثلثا ، وقد يكون غير مثلث ؛ والمثلث أيضاً قد يكون متساوي الأضلاع ، وقد لا يكون . فإذا عرض لمتساوي الأضلاع أن كان مثلثا ، عرض له حيث أن كان زواياه كقائمتين ؛ فإن عرض له أن كان مربعا ، لم يكن ذلك عارضا له فإذا قولنا مساوي الزوايا لقائمتين ، أمر يقال على كل مثلث بالذات ، وعلى متساوي الأضلاع ، وقتا ما ، وبالعرض لأجل ما عرض له أن كان مثلثا ، ولأجل عارض نه بالجمل . ومثل هذا الحمل يكون بتقدم وتأخر مطلق مختلف في الاستحقاق ، ويكون بالتواطؤ الصرف بل بالتشكيك ؛ أعني إذا قيل على المثلث ، وعلى متساوي الأضلاع . وأما على أصناف متساوي الأضلاع فلا يكون بالتشكيك ، بل يقال عليها بمعنى واحد في درجة واحدة ، حتى لا يئوهم من هذا أنا قد رجعنا مما قلنا قديما ، إذ منعنا أن يكون مثل هذا المقول لا بالذات متواطئا . فإننا إنما منعنا أن يكون بالتواطؤ ، وهو مقيس إلى جزئيات طبقتين قياسا بوجوب في الطبقتين اختلافا من حيث التقدم والتأخر ، أو الاستحقاق ، أو غير ذلك مما سلف بيانه . وأما في كل طبقة ، فحملة حمل واحد .

ولكن لقائل أن يقول : فمساواة الزوايا لقائمتين يقع على المثلث المطلق ، وعلى متساوي الأضلاع ، بالتشكيك ليس بالتواطؤ ، إذ يقع بتقديم وتأخير ، فلم احتجنا إلى أن نجعل متساوي الأضلاع مطلقا ، لا مثلثا متساوي الأضلاع ؟ فأقول : إنه ليس كذلك ؛ وذلك لن التقدم والتأخر في التشكيك إنما يعتبر في أمور مختلفة ، ليس يحمل بعضها على بعض بالذات ، بل ذواتها متباينة الحدود . وأما ما كان تقدمه بأنه أعم ، فذلك تقدم بحسب الوهم . وأما في الوجود ، فالمثلث الموجود هو إما نفس المتساوي الأضلاع ، أو نفس القائم الزاوية ، أو غير ذلك . وقولنا : كل مثلث فلإننا نعني بذلك هذه المثلثات ، والحمل في القضايا عليها ، وليست ذواتها متباينة في القوام للمثلث الموجود ، بل هي في ذواتها وفي

حقيقتها مثلثات . فكيف نضع المثلث شيئا ، وهذه الأشياء أشياء مباينة له ، خارجة عنه ، ثم نقول عليها شيئا ، كما يقال على أمور كثيرة مختلفة ، لبعضها أولا ولبعضها ثانيا ، وهي متباينات ؛ كما يقال الموجود على ذاتين متباينتين في الحقيقة ، ولكن لأحدهما أولا وللآخر ثانيا ، بل قد يشتق لأحدهما الاسم من الآخر . ففي أمثال ذلك يكون اللفظ الواقع الوقوع الذي فيه تقدم وتأخر واقعا بالتشكيك . وهذا مثل متساوي الأضلاع ، من حيث هو متساوي الأضلاع ، والمثلث ، من حيث هو مثلث ؛ فليس وجود أحدهما من حيث هو متعلقا بالآخر ولا هو هو إلا بالعرض ، هما شيئان متباينتان مختلفان ليس أحدهما جزء من حد الآخر ولا محمول على الآخر بأنه هو بالذات .

فيجب إذن أن نفصل أمر التشكيك في هذا المذكور فنثبت أن الحكم موجود فيها كلها ؛ أو نبطل بأن ليس موجودا فيها كلها . وقد يكون نوع من التشكيك مختلطا بأن يكون اللفظ يدل على النسبة ، وليست النسبة كلها نسبة إلى غاية واحدة ؛ ونسبة إلى مبدأ ؛ مثل العلم بالشيء ، فإنه يعم ما يكون علما بما هو له مبدأ ، كالعلم بالصحة ، وربما هو له كالغاية ، كالعلم بالتضادات ، فيكون العلم بالشيء يعم هذين عموم مشكك ، لأنه يعم كل ما تكون له نسبة إلى الشيء . وقد يكون أعم من هذا ، وهو أنه يتضمن مثل هذين الشئيين ، والذي بالذات وبالعرض أيضاً ؛ كقولهم : " الشهوة للشيء " ، فإن لفظة للشيء مشككة ، فإن الشهوة للشيء قد تكون على أنها غاية كالصحة ، وعلى أنها مبدأ كالمداواة ؛ وعلى ما بالذات كمن يشتهي الحلو لأنه حلو ؛ وعلى ما بالعرض كمن يشتهي الشراب لا لأنه شراب بل لأنه حلو ؛ فيقال لجميع هذا مشتهي بالتشكيك الشامل لجميع المعاني المذكورة . وأكثر ما يقع مثل هذا التشكيك في الأمور المضافة المنسوبة التي تقال بحسب الشيء ، كالعلم بالشيء ، والملك للشيء ، والشهوة للشيء ، فتكون أكثر منفعة هذا الموضع في الأمور المنسوبة والمضافة . وهذا الموضع ينفع في الإثبات والإبطال منفعة المواضع المأخوذة عن الأمور الكلية ، من حيث اعتبار جزئياتها ؛ فإنه تارة يعتبر المحمول ويؤخذ ما يعرض له فيجعل عارضا للموضوع ؛ مثل قولنا : إن الإحساس إدراك ما ، وتميز ما ، وكل تمييز فممن شأنه أن يقع خطأ وصوابا .

لست أقول : وكل تمييز إما خطأ وإما صواب ، على وجه قسمة تقتضي تباين الموضوعين ، فإنك علمت - حيث تكلمنا في الجزئيات - أن هذا لا ينتج ما نستنتجه الآن ،

بل يجب أن تكون الحالتان مما يعرضان لكل واحد ، كقولنا : كل إنسان يتحرك أو يسكن ، ليسا مما يقتسمان المحمول ، فحيث ينتج أن الحس قد يخطئ ويصيب . وأمثال هذه المقدمات الكلية يسهل أخذها في الجدل إذا كانت صادقة في الأغلب وفي الظاهر ، فتصير لذلك مشهورة ، ويصعب أخذها في البراهين .

فهذا النمط فيه بيان لحال الجزئي الموضوع من حال الكلي الموضوع . وتارة يعتبر الموضوع على نحو ما بينا . أما إن كان المطلوب جزئيا ، كما يطلب طالب ليصحح أنه قد يوجد حال ما خسيسا ، وحال ما فاضلا ، بأنه يقول : إن كان يوجد علم ما خسيسا كعلم اتخاذ الدفوف ، وعلم ما شريفا كعلم التوحيد ، فقد يوجد حال ما خسيصة ، وحال ما شريفة .

والموضع الأول ليس مطلق النفع في الإثبات ، فإنه ليس موضعا مستمرا صادقا في نفسه في كل موضع ، فإنه ليس أن يكون ما يعرض للجنس يعرض لا محالة للنوع . أو يكون مشهورا في مثله العرض ، بل إنها يكون ذلك صادقا أو مشهورا إذا كان على الشرط الذي أومأنا إليه . فإن لم يكن بذلك الشرط . لم يكن بينا ولا مشهورا أن حكم الجزئي فيه حكم الكلي . فيجب يستعمل ذلك الموضع حيث يكون فيه الشرط المذكور ، ولا يستعمل بلا ذلك الشرط ، وإلا لم يكن القول مشهورا ولا حقا ، فيكون استعماله مغالطة .

وأما المثال الثاني ، فإنه يثبت الجزئي لا محالة بلا شرط ؛ فإن كل ما يوجد للنوع ، فهو موجود لطبيعة الجنس ، وإن لم يعم . فإن أردنا الإبطال ، أعني الوجود فالموضع الأول نافع على إطلاقه ؛ فإنه إذا لم يوجد للجنس ، لم يوجد البتة للنوع . وليس الموضع الثاني نافعا فيه ، فإنه ليس إذا لم يوجد الشيء للنوع لم يوجد للجنس . لكنه يجب أن تعلم أن الموضع الثاني لا ينفع في الإثبات الكلي ، والموضع الأول ينفع في الإبطال الكلي .

ونقول : إنه إذا كان الشيء الجنسي يحمل على الشيء ، أو يشتق له اسم منه ، كما يقال للإنسان عالم ، والعالم معنى جنسي يشمل المهندس والنحوي وغيره ، فيجب ضرورة أن يكون في الموضوع معنى نوعي داخل تحت المعنى الجنسي المحمول عليه ، فيكون ذلك المعنى موجودا في ذلك الموضوع يشتق له منه اسم ، لكن المحمول مقول عليه . فإنه إذا لم يكن الإنسان موجودا فيه نوع من أنواع العلوم ، حتى يشتق له منه الاسم ، فيكون كاتباً أو نحويًا أو مهندسا ، فإنه ليس بعالم أصلا . وهذا كأنه موضع من رأس ، معتبر بحسب اعتبار ما

يوضع للمحمول ليس باعتبار ما يحمل عليه ؛ وهو الأول مشترك على نحو ما علمت بين الجدلّي والبرهاني .

بل هذه موضوعات ثلاثة : موضع من موضوعات الموضوع ؛ وموضع مما يقال على المحمول قولاً ، وموضع مما يقال عليه المحمول قولاً . وإن اتفق تشترك بعض هذه المواضع في الموضوع فالاعتبار مختلف . وقد علمت أنه كيف يصلح ما سلف للإثبات والإبطال .
وأما هذا الموضع الأخير ، فإنه يصلح للأمرين بوجهين : أما للإثبات فإنه إذا وجد أحد أنواع موضوعات المحمول محمولاً على الموضوع الأول ، فقد انعقد قياس من الضرب الأول . وأما الإبطال فليس أن لا يوجد إلا أحد موضوعاته ، بل ولا شيء من موضوعاته حتى إذا عدت مثلاً الحركات كلها ، وكانت النفس لا توجد فيها حركة ، صح الإبطال بأن النفس لا تتحرك أصلاً .

ومنفعة هذه المواضع هي من حيث تعتبر موضوعات الحدين ومحمولاتها في الوضع ، فيجب إن لم تتبين من جهة اعتبارها أن ترجع إلى حدودها وتحللها ، ليلوح لك البيان . فكذا الحال فيما سلف لك من المواضع ، فإن تحليل الحد يسهل السبيل إلى وجود الحجة ، كما قد علمت .

ويجب أن تعتبر الحدود الحقيقية والمشهورة جميعاً والرسوم ؛ وفرق بين الحدود المشهورة وبين الرسوم ، فإنه ربما كان الحد المشهور ردياً أو كاذباً ، لا حداً ولا رسماً ، وربما كان ما هو في الحقيقة حد ، هو في المشهور هو رسم ، وما هو في الحقيقة رسم هو في المشهور حد ، وربما بينهما المشهور على العدل والواجب ، وربما زاغ .

الفصل الثالث

فصل (ج)

في مواضع الإثبات والإبطال المأخوذة من أمور خارجة

وليست المواضع كلها مأخوذة من نفس الحدين ، بل قد تؤخذ من أمور خارجة ؛ فإنه قد تؤخذ من أمور تلزم المطلوب ، أو المطلوب يلزمها ، فتطلب أي أمور هي التي إذا وضعت يلزم منها المطلوب ، فتطلبها وتصحيحها ، ويكون ذلك نافعا في الإثبات للمطلوب فقط كما هو ؛ كان موجبا أو سالبا ، بأن تستثني عين المقدم . وأيضاً تطلب أي الأمور تلزم المطلوب ؛ إذا وضع . وهذا يكون نافعا في إبطال المطلوب فقط ، باستثناء نقيض التالي . وهذان موضعان يشارك الجدل فيها البرهان .

وقد ينتفع من الأمور الخارجة باعتبار الزمان ، هل يختلف فيه حد المطلوب ، مثل من يقول : إن كل مغتد نام ، ثم يجد الحيوان الواقف في السن والمنحط يغتدى في ذلك الزمان ، ولا ينمي . وكذلك ليس التذكر تعلما ، لأن التذكر تحصيل علم أو معرفة ، إن كان المعلوم بهما زمانيا ، كانا فيما مضى . وأما التعلم فهو تحصيل علم في المستقبل قد يكون إن كان معلومه زمانيا علما بشيء مستقبلي ، كالكسوف المنتظر . وهذا أيضاً يشترك فيه الجدلي والبرهاني ؛ وينفع في الإبطال دون الإثبات ؛ إذ كل ما اختلف زمانه فهو مختلف ، وليس كل ما اتفق زمانه فهو متفق . فهذا الموضع من جملة المواضع الخارجة عن حدي المطلوب .

وكثيرا ما يقع الانتقال عن الكلام في الشيء إلى الكلام في أمور خارجة هي ملزوماته أو لوازمه ، تكون إذا صحت أم بطلت انتقل منا إلى الحكم في الشيء . فربما كان ذلك الانتقال ضروريا في الحقيقة ، حيث يكون القياس المتقل إليه ، والاستقراء المتقل إليه ، لتصحيح حال لازم أو ملزوم ، أو إبانة صدق الاستثناءات فيه ، ضروريا في الحقيقة . وربما كانا ضروريين في ظاهر المر ، وفي المشهور ؛ وكلاهما مقبول في الجدل . والأول يدخل في البرهان ، لكنه كثيرا ما ينتقل إلى ما ليس له تعلق بالمطلوب انتقالا على سبيل إيهام أن المتقل إليه مما تتضح به حال المحمول إشفاقا من ظهور الانقطاع ، وشغلا للمدة بالكلام ، وتوقعا لقاطع من العوارض بترك الأمر معطى ، أو استقداحا للخاطر الأنكد ؛ وذلك مغالطة .

ومن حق المجيب البصير أن يتقدم بتعجيل التسليم لئلا يطول إمهاله ، ويصرح له أن ذلك وإن سُلِّم لك لا ينتج مطلوبك ، فتضاعف بذلك الفضيحة . وهذا المأخذ مغالطي صرف .

بل يجب أن يكون الانتقال إلى اللوازم والملزومات التي بينها وبين المطلوب علاقة حقيقية أو مشهورة محدودة مقبولة في الظاهر . وكل شيء يقال فله لوازم كثيرة . وتوجد له ملزومات ، كما توجد موضوعات ومحمولات . فإن كل من قال شيئاً بالفعل ، فيشبه أن يكون قال أشياء بالقوة . وأنت تعلم كيف ينفع اعتبار اللوازم والملزومات في الإبطال والإثبات ، من علمك بالشرطيات الاستثنائية .

ومن المواضع الخارجة ما ليس على سبيل اللزوم ، بل على سبيل العناد والمقابلة ، سواء أخذ مما من شأنه أن يتعاقب على موضوع واحد كالصحة والمرض ، أو أخذ من المتباعدات ، وإن انتسب آخر الأمر إلى مبدأ ؛ كقولهم : إنه إما أن تكون الشمس طالعة ، أو يكون الليل موجوداً . فإن الإتيان بهذه المعاندات قد ينفع أيضاً بطريق الاستثناء في الإثبات والإبطال ، كما علمت ؛ وهذه يشترك فيها الجدل والبرهان .

ومن جملة اعتبار الأمور الخارجة ، نقل الاسم وتبديله ؛ فربما نفع في البيان ، وخصوصاً إذا كان الاسم ليس بحسب الذات ، بل بحسب الصفة . فيجب أن تأخذ المعنى نفسه ، وتلاحظه في ذاته ، وتقصر الاسم عليه ؛ فغن تعدت دلالة الاسم إلى ما هو مبين للمعنى بوجه من الوجوه ، بأنه أنقص منه ، أو أزيد عليه ، أو هو بشرط ، دل عليه وعرف . وهذا كما يأخذ أحد الشجاع وجيد النفس على أنه المفهوم منهما واحد ، أو على أن جيد النفس هو قول بحسب اسم الشجاع ، وعلى أن الكلام فيهما واحد . ثم يتأدى به الإمعان في النظر إلى الاشتغال بأحدهما من حيث له زيادة اعتبار . فيجب أن يقال للقياس حيثئذ : إن النفس يفهم منه معنى جيد النفس وحده ، فهم بلا لبس .

فلنترك لفظة الشجاع ، ولننظر في معنى جيد النفس ؛ فإذا إذا فهمنا المعنى ، فلا حاجة بنا إلى استعمال لفظة الشجاع ، بل لنستعمل القول كما هو ؛ أن نأخذ شيئاً آخر يطابق جيد النفس فقط ، من غير زيادة معنى . فإن لفظة الشجاع توهم شيئاً آخر زائداً على أنه جيد النفس فقط ، وفي تلك الزيادة تغيير الحكم ؛ كما أن الحسن الرجاء يدل على معنى حسن

الرجاء فقط . وأما لفظ الشجاع فإن له زيادة دلالة على ذلك . فلنترك أنه شجاع ، ولنأخذ حسن الرجاء .

وكذلك الجيد البخت الذي استمرت له غلبات ؛ ومعناه مفهوم ؛ والشجاع يشير إلى معنى آخر . فلنترك الشجاع ، ولنجعل الكلام في جيد البخت . وهذا الموضع نافع في منع التلبس وسرعة الكشف . وكأن الانتفاع به في التعليم ليس دون الانتفاع به في الجدل . وموضع آخر ليس يعتبر فيه الوجود ، بل حال الوجود ؛ وذلك أن الشيء كونه موجودا للموضوع غير كونه له دائما ، وأكثريا أو أقليا ؛ وغير كونه له كله أو لبعضه ، وغير كونه له بالقياس إلى كذا دون القياس إلى كذا . وليس إذا سلم وجود ؛ فقد سلم من كل وجه . فيجب أن تراعى في ذلك أن لا تأخذ أحد الحكمين مكان الآخر ، وأن لا تنقع بمطلق غير مبين ، بل تطالب القائل المهمل المجمل بالبيان والتفصيل .

وأيضاً مما يشبه هذا الموضع أن يجعل الشيء آخر لأجل اسمه . فيقال كما قال بعضهم : إن من اللذات ما هو فرح ، ومنه سرور ، ومنه جذل . وهذه كلها ألفاظ مترادفة . فيجب أن تستكشف أمثال هذه أيضاً .

وهاهنا مواضع خارجة مأخوذة من المتقابلات ، ومن أحوال الابتداء والانتها ، ومن الإشتاقات ، وغير ذلك ؛ فكأنها تنفع بحسب القياسات الاستثنائية المتصلة . أما الذي من المتقابلات الضدية فطريقه منها أن يؤخذ متقابلاً ضدان ومتقابلاً ضدان آخران كذلك ، فيؤلف على الأنحاء التي نذكرها ، ويجعل منها مقدم وتال .

فليكن تقابل هو تقابل الأصدقاء والأعداء ، والآخر تقابل هو تقابل الإساءة والإحسان . ثم تكون التأليفات منها انه : إن كان الإحسان إلى الأصدقاء جائزاً ، فالإساءة إلى الأعداء جائز . ومنها أنه إن كان الإساءة إلى الأصدقاء قبيحة ؛ فإحسان إلى الأصدقاء جميل . ومنها : إن كان الإحسان إلى الصديق حسناً ، فالإساءة إلى الصديق قبيح ، وبالعكس . ومنها إن كانت الإساءة إلى الأعداء جميلة ، فإحسان إلى العداء قبيح ، وبالعكس . فتكون هذه كلها مواضع تقبل وتحمد ، وليست كلها واجبة .

أما الأول ، فإنه ليس إذا كان أمر موجود لكل الضد يجب أن يكون ضده موجودا للضد ؛ بل يجوز أن تكون الحركة الطبيعية مخالطة لكل حرارة ولكل برودة .

وأما البواقي مما ذكر ، فهي بالحقيقة من ثلاث متقابلات : كالإساءة والإحسان ، والقبيح والجميل ، والصديق والعدو . ثم يؤخذ من إحدى الثلاث طرف ، ومن الباقيتين جميعا ؛ فيؤخذ مثلا من الصديق والعدو الصديق ؛ ثم يؤخذ إساءة وإحسان ، وقبيح وجميل ، فيقال : إن كانت الإساءة إلى الأصدقاء قبيحا ، فالإحسان إليهم جميلا ، وعلى قياس ذلك .

وهذه أيضاً ليست برهانية ، فليس يجب إذا كان للشيء عند الشيء حكم أن يكون لضده عنده ضد ذلك الحكم . فإنه ليس إذا كان النور يسود شيئا ، أن تكون الظلمة تبيضه أو تقابله لا محالة ، بل كلها مشهورات تسلم ، ولا يشعر بعنادها بأدنى النظر ، إلا أن يطلب لها معاند وما كان له مناقضة وعناد ، ثم لم يكن ظاهر المناقضة والعناد ، فليس يجب أن يكون باطل الشهرة ؛ كما قد عرفناك مرارا .

وقد يؤخذ من الأضداد مواضع آخر ، وهو أن ينظر في مقابل المحمول ، فإن صح إنه موجود في الموضوع ، فذلك غير موجود . لكن هذا الموضع في قوة الموضع المتقدم المذكور ، ولكنه قد يمكن لأن يؤخذ هذا الموضع على وجه غير مكرر . وذلك أن لا يطلب مقابل الموضوع ، بل ينظر أنه هل يلزم من وجود المحمول في الموضوع أن توجد الأضداد معا ، وذلك محال ؛ فوجود المحمول للموضوع محال .

وهذا جزئي موضوع آخر سلف باعتبار أخص من الموضوع المتقدم المذكور . والموضعان يتباينان بما أقوله : وهو أن الموضوع المتقدم كان على أن الإلزام يكون محالا ، أي محال كان ؛ ويوجب أن الملزوم محال .

وأما هاهنا فالمحال المأخوذ فيه ليس مطلقا ، بل محال بصفة ، وهو جمع الضدين . ومثال هذا أن القائلين بالصور المفارقة للأمور يقولون : إنها مع أنها مفارقة ، قد توجد متوسطة في المحسوسات ، فتكون مفارقة وموجودة معا ، ويلزمهم أن يجعلوها متحركة منتقلة ، ومستحيلة فيها الحركة ثابتة معا .

أما لزوم كونها بحيث تستحيل فيها الحركة ، فلأنهم يجعلونها مفارقة ، ويعرفون أن المفارق يجب له الثبات ، ويستحيل فيها الحركة ولو بالعرض .

وأما لزوم كونها متحركة ، فلأنهم إذا جعلوها فينا ، جعلوها قد تتحرك بالعرض تحركاتنا .

وقد يؤخذ من الضد موضع آخر ، وهو أنه إذا كان المحمول العارض له ضد ، وكان المحمول العارض محمولا لا على الدوام والضرورة ، بل على حسب الجواز والعروض ، فينظر هل من شأن ضده أن يعرض لذلك الموضوع ؟ فإن من شأن الموضوع أن يكون واحدا للأضداد . فإن كان الضد ليس طبيعيا ، وأخذ الموضوع موضوعا قريبا له ، فيجب أن يكون من شأن الضد الآخر أن يعرض لموضوعه . مثاله أنه إن كان البغض يعرض للقوة الغضبية ، فيجب أن تنسب المحبة إليها لا إلى الشهوانية . وإن كان الجهل يعرض للقوة الشهوانية ، فيجب أن يكون العلم يعرض لها لا محالة ، لا الناطقة . وهذا ينفع في الإبطال فقط ، اللهم إلا أن لا يكون الإثبات متوجها نحو الوجود ، بل نحو الإمكان ، فينفع في الإثبات ؛ فإنه إذا أمكن عروض ضد أمكن عروض ضد آخر .

وأما هو هذا الموضع برهاني ، وأنه هل يجب أن يكون الشيء القابل للضد ما قابلا للآخر ، حتى إن كان الشيء يعرض له أمر ويجوز أن يخلو عنه ، فهل يجوز أن يعرض له الضد الآخر وإنما يجوز أن يخلو عنه إلى واسطة ، أو إلى عدم ، ولا يكون من شأنه أن يقبل شيئا آخر . فإن الواجب أو المقبول هو أن الأضداد هي التي يوجد لها موضوع تشترك فيه ؛ وهذا غير أن يكون لعروض أحدهما يكون موضوعا لعروض الآخر . فإنه إذا تم وصح أن للشيئين موضوعا واحدا يشتركان فيه على سبيل التعاقب ، فقد صح الشرط الذي ينبغي له في أن يكون بينهما مضادة ؛ وإن كان سائر الموضوعات بخلاف ذلك ، بل كان بعضها لا يفارقه الضد البتة ، وبعضها قد يفارقه إلى العدم ولا يقبل الآخر .

وإذا كان هذا أمر غير يتيّن ، فلا يجب أن تؤخذ هذه المقدمة على أنها بيّنة ، بل على أنها مشهورة ، ويكون سبب الشهرة فيها إيهام هذا العكس إيهاما جزافا ، فيكون من أحد أبواب المغالطات المعنوية التي ستذكر فيما يستقبل ، بل لكثرة الجزئيات الشاهدة .

فإذن هذا الموضع لا ينفع في البرهان ، إذا أخذ من حيث هو أصل ومبدأ وبيت . فإن صح أنه حق ، فتكون صحته صحة المسائل ؛ وإن لم يصح ، فلا ينتفع به . وستتضح حقيقة الأمر فيه في العلوم .

واعلم أن الشيء إنما يكون موضعا إذا كانت الشهرة توجيهه ، أو كان يصح في علم المنطق على سبيل إيجاب من المشهورات ، فيوضع بعد ذلك قانونا ؛ وما ليس كذلك فليس بموضع . ولذلك ما كان هذا هو موضع في الجدل للشهرة ، وليس وإن ثبتت حقيقته

موضعا في البرهان ، أي أصلا ؛ فإنه لا بين بنفسه ، ولا بين الصدق في علم المنطق ؛ فليس موضعا برهانيا منطقيا .

وأما سائر المواضع المأخوذة من المتقابلات ، فمنها المواضع المأخوذة من تقابل النقيض . ومن جملة ذلك ما هو حق ومشهور معا ، وهو جعل التالي عكس نقيض المقدم ، أو جعل نقيض اللازم ملزوما لنقيض الملزوم ؛ وهو موضع لا مرد له ؛ مثاله : إن كان اللذيذ حسنا فما ليس بحسن ليس بلذيذ ، وإن كان ما ليس بحسن فليس بلذيذ ، فكل لذبيذ حسن .

وأما عكس هذا فربما كان مشهورا في مواد ، وربما لم يكن مشهورا . وأما في الأضداد فربما صح العكس واشتهر ، وربما انتقض . فيجب أن يكون الجدلي مستقرا لذلك ، حتى إذا انتفع بما يعكس ، ادعى العكس ، وأورد له جزئيات توجب العكس . وإذا انتفع بمنع العكس ، كان له ما يعانده .

فها هنا جزئيات كثيرة توجب العكس ؛ إذ يوجد الطرفان لازمين للطرفين . فإن الشجاعة فضيلة ، والجبن رذيلة ، والصحة مؤثرة ، والمرض مجتنب ؛ واللزوم هاهنا على الاستقامة .

ويجب أن تأخذ هاهنا ما كان من الأضداد بالحقيقة ، وما كان بحسب المشهور ، فيجب أن تكون جزئيات كثيرة من هذا الباب معدة له .

وها هنا جزئيات أخرى ، ومواد أخرى تخالف ذلك ، وربما كان المظنون فيها عند الجمهور ، أو الظاهر المشهور ، هو بالعكس من ذلك . فإن جودة البنية ، أي اعتدال المزاج ، واستواء التركيب ، وتناسب الأعضاء ، قد يلزمها الصحة . وأما رداء الخلقة والبنية ، وهو نقصان في أحد تلك ، فقد لا يلزمها المرض ، لكن المرض يلزمه رداء الخلقة والبنية ، فيؤخذ اللزوم هاهنا ليس بالاستقامة ؛ بل بالعكس ، إذ يؤخذ ضد اللازم ملزوما لصد الملزوم ، فلا تكون إذا كانت جودة البنية صحة ، فرداء البنية مرض ، بل المرض رداء البنية ، أو يلزمها رداء البنية . فيجب أن تكون أمثال هذه معدة أيضاً .

وأما المقابلة التي للعدم والملكة ، فاللزومان مشهوران فيه جميعا . فإنه إن كان البصر حسا ، فالعمى عد حس . ويشبه أن يكون هذا الموضع حقا إذا أخذ على الاستقامة . فإنه إذا قيل على البصر شيء وجودي له شيء متقابل عديمي ، فليس يمكن البتة أن يقال ذلك

الوجودي على العمى ، وإلا لصار العدم موصوفا بأمر وجودي محصل ؛ فإذا يقال عليه : عدم ذلك الوجودي ، فإذا عدم ذلك الوجودي ، يلزمه .

والمتضايفات تتلازم على الاستقامة إذا روعي ما يجب أن يراعى تلازما حقيقيا ؛ وتتلازم على الإطلاق تلازما مشهورا . مثاله : إن كان ذو ثلاثة أضعاف كثير الأضعاف ، فذو ثلاثة أجزاء كثير الجزء . وإن كان العلم ظنا ، فالمعلوم مظنون . وإن كان البصر حسا ، فالمبصر محسوس . وأما في الحقيقة فليس يجب أن تلزم إلا بشرائط ؛ وذلك لأن العلم - من حيث هو قُنية - مضاف إلى العالم ، ومضاف من وجه آخر إلى المعلوم . وليس يجب أن يكون إذا كان العلم إدراكا أن يكون العالم مدركا ، أي واقعا عليه الإدراك ؛ أو المعلوم مدركا ، أي واقعا منه الإدراك ، بل يجب أن تكون الموازنة والمعادلة محفوظة . وكذلك فإن المدرك مضاف إلى المدرك . وليس يجب إذا كان المدرك معلوما أن يكون المدرك عالما .

وكذلك ليس يجب إذا كان محسوس ما معلوما ، أن يكون حس ما علما ؛ وإن كان المشهور يوجب أن يكون الحس علما ، فلا تكون هذه معاندة في المشهور .

وكذلك يجوز لقائل أن يقول : إن المحسوس ليس البتة بمعلوم ؛ وذلك لأن الحس في الحقيقة ليس بعلم ، إذ كان كون الحس علما ليس حقا بَيِّنا بنفسه ، بل ربما كان مشهورا . وإذا كان الحق أن الحس ليس بعلم ، وكان الحق يوجب أنه إن كان الحس ليس بعلم ، فما يقع عليه العلم لا يكون وقع عليه الحس ؛ وبالعكس . وما وقع عليه العلم ، فهو معلوم ؛ وما وقع عليه الحس ، فهو محسوس . فيجب أن لا يكون شيء من المحسوسات معلوما ؛ وبالعكس .

فالذي قيل من أن معلوما ما محسوس ، ثم بنى عليه الاعتبار ، قول جليلي غير حقيقي .

الفصل الرابع

فصل (د) في مثل ذلك

ومن المواضع الخارجة مواضع كانت تعرف بالنظائر ومعنى النظائر : الأمور التي لها نسبة إلى الشيء ، فيشتق لها منه اسم ، إما مثل نسبة المقبول إلى القابل المشتق له منه الاسم ، كالعدل الذي هو نظير العادلة اشتق له منها اسم ؛ وإما مثل نسبة الغاية إلى الفاعل والحافظ ، كالأمور الصحية التي تفعل أو تحفظ الصحة ، فيشتق له منها من الصحة اسم ؛ وإما نسبة المبدأ إلى الغاية ، فيشتق له منها اسم ، كما يقال عرض عفوئي .

ومواضع أخرى كانت تعرف بالمأخوذة من التصاريق ، ويشبه أن تكون مفارقتها للنظائر بأن لا يؤخذ لها من الشيء اسم على الإطلاق ، وعلى سبيل الاشتقاق ، بل أن يدل على نسبتها إلى الشيء بلفظ مأخوذ من أسامي المناسبة والملازمة مقرون باسم الشيء ، كما يقال : هذا هو جار مجرى الطبيعة ، وهذا مذهب العدالة ، وهذا مأخذ الحكمة ؛ فتكون نسبة الجاري مجرى الطبيعة نسبة ما يكون على سبيل التصاريق . وكذلك نسبة ما هو على سبيل العدالة إلى العدالة .

على أي لست أثق أيضاً بما أقوله من ذلك ، إنها أخنة تخميناً ، وليس هو شيئاً معروفاً في عادات ألسنتنا ، ولا تضر الغفلة عن ذلك في غرضنا .

وقد قيل غير ما قلته ، وظن أن التصاريق هي ما يكون من الأمور صادرة عن الشيء ، كالوجع عن المرض ، وأخذ هذا بعيداً عن عبارة المعلم الأول ، ولا يناسبه بوجه . فإنه ليس يجب أن يكون حكم الوجع ، وما يجري مجراه ، مقايساً بحكم المرض وما يجري مجراه . وأما ما هو على سبيل العدالة ، فيجب أن يكون له حكم معتبر بالعدالة ، بسبب أنه مأخوذ بوجه من العدالة ، كأنه بوجه مشتق منه . ولهذا ذكر أنه يظن أن التصاريق أخص من النظائر ؛ وعلى أن هذه عادة لغة لا علم لي بها .

ثم يقول : إنه ينتفع بهذه المواضع على وجهين ؛ وجه أخص بالعلم الخلفي ، وهو المستعمل في التعليم الأول ، مثل أنه وإن كانت العدالة محمودة ، فالعدل محمود ؛ وإن كان ما يجري مجرى العدالة محموداً ، فالعدالة محمودة . وهذا إنما يحمّد إذا كان المحمول محموداً أو مؤثراً . وليس يجب أن يقع بينهما في كل محمول اتفاق ، فإنها مختلفا الحد . ولا أيضاً يصح

أن يقع لهما في الخير - إذا جعل الخير محمولا - اتفاق ؛ فإن الخير الحقيقي هو المطلوب لذاته ، ولا يتفق الأمران . فهذا وجه .

ووجه آخر يعتبر بحسب المقابلة ، إما من النظائر ، فمثل أنه إن كانت الشجاعة حكمة فالشجاع حكيم ؛ وإما من التصاريف ، فمثل أنه إن كان يجري مجرى الشجاعة هو ما يجري مجرى الحكمة ، فالشجاعة حكمة . وهذا موضع جليل مشهور في بعض المواد ، ويصلح للإبطال والإثبات ؛ وليس بتعليمي . ولا ينعكس ، حتى إذا كان الحكيم شجاعا ، فالشجاعة حكمة ، وإن كان الحكيم يلزمه أن يكون شجاعا لزوم المقوم أو لزوم التابع ، يلزم أن تكون الشجاعة يلزمها أن تكون حكمة ، بل أن تكون معها الحكمة . وكذلك في المثال الآخر .

وموضع آخر من حال الكون والفساد مخصوص أيضاً بمحمول الخير والمحمود . فإن ما كونه خير فهو خير ، ويجب أن يؤخذ الخير بمعنى يعم المحمود والخير الحقيقي ، حتى يقرب من أن يكون تعليميا ؛ فإن أخذ مطلقا لم يبعد أن يكون مشهورا . وكذلك ما كونه شر فهو شر ، فيجب أن يؤخذ الخير والشر بالقياس إلى شيء واحد ، أو يؤخذ كلاهما مطلقين ، حتى ربما قربا من النفع في العوم . فغن أخذ بدل الكون والفساد ، كان موضع آخر وكان بالعكس ؛ فإن ما فساده شر فهو خير ، وما فساده خير فهو شر .

وكذلك إن أخذ فاعل الخير مكان الكون ، وفاعل الشر مكان الفساد ؛ وليس ببرهاني فليس يجب أن يكون فاعل الخير في نفسه خيرا ، لأنه فاعل الخير ، ولا فاعل الشر في نفسه شرا ، لأنه فاعل الشر . فإن ادعى صحة هذين القولين ، احتيج إلى قياس يوجبهما . وأما إذا أخذ كالبيين بأنفسهما لم يجب الالتفات إليهما ، إلا من حيث الشهرة فقط ، فليس بواجب أن يجري كل فاعل مجرى فعله ، ولا يبين بنفسه أن يكون الشر لا يصدر إلا عن ذاته شر .

ومع ذلك فإن يفهم كون ذات الشيء شرا ، وكون فعله شرا يشتغل أولا عن فصل القول في القضيتين ، وينكشف ثانيا عن أن الشهرة لا تطابق الإحقاق في هذه الدعوى ؛ الهام إلا أن نعني بالشر أن ذاته في نفسها شر ، بل أنها يصدر الشر عنها ، فيكون كأن القائل قال : فاعل الشر فاعل الشر ؛ وهذا وإن كان حقا ، فهو هذر .

ومن المواضع مواضع التشابهات ؛ وهي كأنها تمثيلات يجعل فيها أحد الشبيهين مقدما ، والآخر تاليا . وهذا جليلي صرف ؛ كقولهم : إن كان قد يكون بالأضداد علم

واحد ، فقد يكون بالأضداد ظن واحد . وإن جاز أن يكون البصر بخروج شيء إلى المبصر ، جاز أن يكون السمع بخروج شيء إلى المسموع ؛ وإن كان ما له بصر يبصر ، فما له سمع يسمع . وهذا يصلح للإثبات والإبطال ، على ما علمت . فإنه قد يقبل أن ما كان للشبيه فهو للشيء ، وما لم يكن للشبيه فليس للشيء .

ومن المواضيع مواضع إلى الوحدة والكثرة . وهذا يصلح للإبطال ، أعني إذا اختلف الموضوع والمحمول في النسبة إلى الكثرة والوحدة . كمن يضع أن كل علم فهو تصور وفهم ، فيقال له : إن العلم قد يكون بأشياء كثيرة معا ، والفهم ليس يكون لأشياء كثيرة معا ؛ فليس كل علم فهما . وهذا الموضوع برهاني ، وفي مثاله المورد مقدمات مشهورة .

ومواضع أخرى مأخوذة من الأكثر والأقل ؛ وهي مواضع الأخرى . وهي أربعة مواضع : أحدها أن يجعل ما هو أكثر في معنى الموضوع ، أكثر في معنى المحمول ؛ والقياس قياس شرطي ، مثاله : إن كانت اللذة خيرا ، فما هو أكثر فهو أكثر خيرا ؛ وإن كان الجور شرا ، فما هو أكثر جورا فهو أشد شرا . وهذا مشهور .

لكنه إن صدق المقدم فيه كليا ، حتى كان قولنا : إن كل لذة خير حقا ، صدق لا محالة ما هو أكثر لذة فهو أكثر خيرا ؛ فكان الموضوع علميا . وأما إن أخذ مهما فيكون مشهورا ، ولا يكون حقا ؛ فإنه ليس إن كان السكنجيين نافعا للمريض ، فما كان أكثر كان أنفع ، بل ربما ضر . فأما إذا كان مسلما أن كل سكنجيين نافع ، دخل فيه القليل والكثير ، فيجب أن يكون الأكثر أيضاً نافعا ؛ وإن كان نافعا لوجب أن يكون أكثر نفعا . وهذا الموضوع - كما تعلم - نافع في الإثبات والإبطال جميعا .

والموضع الثاني من الأربعة . أن يعتبر مع المحمول محمول آخر ، حكمه في أن يحمل أولى من حكم هذا ؛ فغن لم يحمل ، ولم يؤخذ ذلك ، ففي المشهور أن هذا لا يحمل ، ولا يؤخذ ؛ وهذا للإبطال . وإن وجد ما ليس أولى ، ففي المشهور أو الأولى يؤخذ ؛ وهذا للإثبات .

وأما حال هذا الموضوع في العلوم فيختلف بحسب اختلاف المفهوم من لفظة " أولى " ؛ فإنه إن عني بالأولى الأول بالطبع والأقدم ، صار الموضوع علميا ؛ وإن عني به ما وجوده أكثر من وجود الآخرين من غير تعلق ، أو وجوده أشد موافقة للموضوع من وجود ذلك من غير تعلق ، فليس الموضوع بتعليمي . فإنه كثيرا ما يكون ما هو في الأقل ، ولا يكون ما

هو في الأكثر . تأمل ذلك من طرفي النقيض ، وأحدهما أولى بالشيء وأكثر له ، مثل ابتلاع الإنسان لما يعضغه ، والآخر ليس بأولى بالشيء ، بل هو أقل نادراً ، وهو كفسته به . وقد يتفق أن لا يكون هذا الذي هو أولى ، ويكون ما ليس بأولى ؛ وإلا لكان الأولى دائماً لا أكثر . وكذلك حكم ما كان مما ليس بأولى ، فقد يؤخذ كثيراً دون الأولى .

والموضع الثالث من هذه المواضع عكس هذا ، وهو أن تكون الكثرة في جهة الموضوع ، والمحمول واحد ؛ فينظر إن لم يوجد المحمول لما هو أولى أن يوجد له ، لم يوجد لما ليس أولى ؛ وإن وجد لما ليس أولى ، فقد وجد لما هو أولى . وهذا الموضع حاله في شروط صيرورته علمياً حال الذي قبله .

والموضع الرابع من هذه المواضع ، وهو أن يكون الاعتبار بين محمولين وبين موضوعين ، وأحد المحمولين ليس أولى بموضوعه من المحمول الآخر بموضوعه ، ثم يعتبر ما قيل .

ثم هاهنا مواضع مأخوذة من المساواة بعدد هذه المواضع بأعيانها ، وهي ثلاثة : حال محمولين متساويي النسبة في الأولى وغير الأولى لموضوع أو موضوعين لمحمول ، أو محمولين لموضوعين . ثم يعتبر ذلك بعينه ؛ وليس شيء منها علمياً . وتشارك في أنه إن كان ما هو مثل في استحقاق أن يكون قد كان ، فالآخر كان ؛ أو لم يكن ، فلم يكن .

وموضع آخر يعتبر من فعل الشيء إذا أُضيف إلى غيره ، وقرن به ، فجعله بحال ، فتقضي بأنه بتلك الحال ؛ مثل أن يجعله خيراً أو أبيض ، فنقضي بأنه خير أو أبيض ؛ وهو غير علمي . وأحسن مواضع الخلقيات ، فإنه قد تقترن الحركة بالمادة فتجعلها حارة ، وهي غير حارة .

وموضع قريب من هذا ، وهو أنه إذا زيد شيء على شيء ، فجعله أزيد في حال كان له مثلاً في كونه خيراً أو بياضاً ، فهو بتلك الحال . وليس علمياً أيضاً ؛ فغن الحرة إذا زيدت على الحار صار أحر ، وليست حارة .

وهذا الموضع والذي قبله للإثبات ؛ ولا يصلحان للإبطال ؛ فإنه ليس إذا زيد شيء على شيء ، فلم يجعله بصفة ، لم يكن على تلك الصفة . فإن الزوج إذا زيد على الفرد ، لم يجعله زوجاً ، وهو زوج . والحلو إذا زيد على المر ، لم يجعله حلواً ، بل مزاجاً آخر ، وهو

حلو . وأيضاً فإن العَصِير إذا زيد على 'العسل' ، وهو حلو ، لم يجعله أشد حلاوة ، والعَصِير حلو . على أنه لا يبعد أن يحمّد هذا الإبطال بعض الجدليين ، حين لا يفظن لمثل هذا العناد . وموضع آخر : أنه إذا قيل المحمول على موضع ، أو على شيء بمعنى الأولى والأكثر ، فهو مقول عليه بالإطلاق . مثاله : إن كان خمر أقل إسكاراً من خمر وأكثر ، فهو مسكر على الإطلاق . وما لم يكن الشيء خيراً يقال إنه أكثر خيرية أو أقل خيرية ، فإن الشر لا يقال له إنه أكثر أو أقل خيرية . وهذا ليس يصلح في الأبطال . فإنه ليس إذا لم يقل بأقل أو أكثر ، لم يقل بإطلاق ؛ فكثير من الأشياء لا تقبل الأكثر والأقل .

وهذا الموضع ليس له عناد علمي ، وله عناد جدلي . أما أنه ليس له عناد علمي ، فهو أنه إذا لم يكن للشيء معنى بوجه من الوجوه ، فليس له ذلك المعنى أقل أو أكثر . فإن الأقل والأكثر يجب أن يكون معه الشيء موجوداً ، حتى يكون قليلاً ، أو يكون كثيراً .

وأما عناده الجدلي ، فأن يقول قائل : إن خمود الشهوة خير من الفجور ؛ ومع ذلك فليس خيراً على الإطلاق . فهذا مقبول في المشهور ؛ وأما في الحقيقة فإنه ليس خيراً من الفجور ، فإنه لا شركة بينه وبين الفجور في الخيرية حتى يجوز أن تكون حصته منه أوفر ، بل هو أقل إيجاباً لأمر شرية منه . وأما في نفسه فهو ردي مثله . وأما بالقياس إلى مت يلزمه من الشر فهو أكثر شراً ، وذلك أقل شراً لا لمزاج خير معه ، بل لقلّة عدد الشر الصادر عنه ، وفقد بعض الشر أن يكون منه . وأنه وإن كان فقد الخير شراً فيما وجوده فيه خير ، وفقد الشر خيراً فيما وجوده فيه شر ، وهو لا يخلو عن وجود ذلك أو فقدّه ، فذلك باب آخر ؛ وهو باب ما يكون الخير والشر فيه . وأما الشيء الذي يقال له خير أو شر ، بأن الخير يصدر عنه ، والشر يصدر عنه ، فليس الأمر فيه كذلك . فليس إذا كان الشيء ليس سبباً للشر ، فهو سبب للخير إلا بالعرض ؛ وبالعكس . وأما إذا كان الشيء القابل لهما ليس فيه شر ، ففيه بإزائه خير .

وموضع آخر مشاكل بوجه من الوجوه لهذا المعنى ، وهو أنه إذا كان الشيء ممكناً ، أو موجوداً ، أو حسناً ، أو نافعا في وقت من الأوقات ، وموضع من المواضع ، وموضوع من الموضوعات ، فهو أيضاً بذلك الحال على الإطلاق ؛ فإن ما ليس بممكن في نفسه ، فليس بممكن عند حال ، وما ليس بحسن البتة ، فليس حسناً عند حال . وهذا أيضاً للإثبات .

ويعاند هذا الموضع بأمثلة مشهورة ، مثل أنه قد يوجد الشيء فاضلا في أمر وليس فاضلا على الإطلاق ، ويكون الشيء غير فاسد في وقت ، وليس غير فاسد على الإطلاق ، وينفع دواء في وقت ، وفي موضع ، وفي موضوع عليل ، وليس نافعا على الإطلاق ؛ وقد يحسن قتل القريب إذا كفر بالله تعالى ، وليس حسنا على الإطلاق . وكذلك يكون الشيء حسنا عند قوم ، وليس حسنا على الإطلاق ، فإن من الناس من استحسنت قتل الأب ، وليس حسنا على الإطلاق .

وتفسير الإطلاق هو أن يقال المعنى من غير أن يزداد عليه شيء يقيد به ، كما يزداد فيقال : إنه حسن عند قوم ، أو حسن في وقت ؛ فهذا هو الحكم المشهور ، لكنمه يجب أن ننظر في هذا من جهة الحق ، فنقول : إذا كان الإطلاق بالحقيقة في مثل هذا الموضع هو أن لا يكون عليه زيادة اعتبار البتة إلا معناه ، فإن كان معناه إضافيا كان الإطلاق أن توجد إضافة مطلقة ، مثل النافع إذا أخذ نافعا لشيء ما وحال ما ، فإن هذا الإطلاق بلا زيادة لأن المضاف إليه داخل في معنى المضاف غير مزيد عليه من دوام ، أو عموم ، أو غير ذلك ، لكن المشهور ربما لم يفصل بينه وبين الدائم وبين الذي عند كل مكان وكل وقت ؛ فإذا لم يجده دائما أوهم أنه معاند .

وأيضاً فإن المشهور يأخذه مهملا ، وفي العلوم يجب أن يؤخذ محصورا . فإذا راعيت هذا ، فاعتبر الأمثلة التي وقع بها العناد ، فيجب أن يكون الفاضل في أمر ما فاضلا على الإطلاق ، أي فاضلا بلا زيادة . ولا يكون فاضلا على الإطلاق بمعنى أنه فاضل في كل شيء ؛ فإن هذا ليس هو الفاضل على الإطلاق الذي نقصده إلا باشتراك الاسم ، لأنه فاضل مع زيادة ، وتلك الزيادة أنه في كل شيء . وتجد الممكن للقوى ممكنا على الإطلاق ، وإن كان ليس ممكنا في كل وقت ، ولكل واحد . ونجد ما يس فاسدا في وقت ، ليس فاسدا - إلا بزيادة - أبدا . ونجد الدواء النافع للشيء نافعا على الإطلاق ، لا بزيادة كل شيء ، بل لشيء ما هو مضايقه المنفوع .

وأما قتل القريب فخذ محصورا ، فيتبين لك الكذب في أن كل قتل قريب حسن ، بل قتل ما للقريب عسى أن يكون حسنا . فذلك القتل الذي لذلك القريب نجده حسنا على الإطلاق ، وإن لم يكن حسنا في كل موضوع ، وكل اعتبار .

وأما المستحسن عند قوم ، بذلك لا يجب أن يكون حسنا على الإطلاق ، وأنت تعني بالإطلاق الوجود ، لأنه معنا أنه حسن في الظن ، لا في الوجود . والواجب أن تعتبر تقييد الشيء في الظن بإطلاقه في الظن ، أو تقييده في الوجود بإطلاقه في الوجود : اللهم إلا أن يكون قد يفهم من الإطلاق أمر يعمهما جميعا ، فيكون الإطلاق حيثنذ حقا .

فاما اعتبار الشيء في نفسه لا بالقياس إلى الظن ، فبين أن الشيء إذا كان في نفسه بصفة ، وذلك في حالة ما ، وفي وقت ما ، وفي موضع وموضوع ، وصدقت عليه الصفة في تلك الحال بأن كان فيها نافعا أو موجودا أو حسنا أو غير ذلك ، فيصدق عليه أنه نافع أو موجود أو حسن أو غير ذلك على الإطلاق ، بمعنى ترك الزيادة إلى الإضافة المطلقة المتضمنة في حقيقة ذلك .

وليس يجب أن يكون " على الإطلاق " بمعنى العام ، الدائم ، والكائن في كل شيء ، إذ ليس ذلك هو الذي على الإطلاق بالحقيقة .

ويجب أن تعتبر الحصر وتترك الإهمال ، فحيثنذ يصير الموضوع علميا . فإنه ما لم يوجد للشيء صفة ، لم توجد له تلك الصفة بحال . ولا تلتفت إلى ما يقال من كذب الشيء مفردا ، وصدقه مع شيء ، وما عسى أن يوجد من مناقضة هذا الموضوع . فقد علمت فصل القول في ذلك ، حيث تكلمنا في الفن الثالث .

الفصل الخامس

فصل (٥)

في الأولى والآثر

وبلي المواضع التي أعطيناها المواضع التي تعد نحو الآثر والأفضل . وظاهر الحال من البحث عن الآثر والأفضل ، يقتضي أن يكون متعلقا بالأمور الخلقية ، وما هو أولى بالإيثار والاجتناب فقط . لكن حقيقة النظر فيها مقتضية للنظر في الأولى والأخرى ، وفي الأزيد والأنقص . وذلك يتعدى الأمور الخلقية .

وأما مشاركة هذا البحث للبحث عن الأولى والأزيد ، وما ليس بأولى وأزيد ، فسيبتين لك من جهة أن جميع ما ينفع في الأزيد والأنقص ، ينفع في الآثر والأفضل ، وأكثرها ما ينفع في الآثر والأفضل ينفع فيها ، وإن كان ليس كله كذلك ، على ما ظنه بعض المتكلمين في هذا الفن . وذلك لأن كثيرا من المواضع المعدة نحو الآثر والأفضل لا تنفع في الأزيد والأنقص ، مثل المشهور : أن ما هو أطول زمانا فهو آثر ، فإنه ليس يجب أن يكون ما هو أطول زمانا فهو أكرم في نفسه ، أو أشد كرامة مما ليس أطول زمانا ، أو يحمد ذلك .

واعلم أن المفهوم من الآثر غير المفهوم من الأفضل ؛ وذلك لأن الشيء قد يكون أفضل ولا يكون آثر ؛ فإن العلم أفضل ، وليس آثر من اللباس عند العريان ؛ فالموت على حالة كريمة أفضل من الحياة الخسيسة ، وليس آثر .

وإذا قيل أفضل وأخير ، فقد يقال ذلك عند التحقيق على وجوه : فيقال أفضل وأخير لشيئين مشاركين في نوع من الفضيلة تقبل الزيادة والنقصان ، ويكون لأحدهما جميع ما للآخر وزيادة ؛ مثل قولنا : فلان أيسر من فلان ، إذا كان له جميع مقدار ما له وزيادة ؛ ويقال أفضل للمشاركين في نوع من الفضيلة يقبل الأشد والأضعف من غير أن يمكن أن يشار إلى قدر ما يساوي به الأفضل الأنقص متميزا عن الزيادة ، لكن الحاصل للأفضل أشد ، مثل الأجل والأسخن ، وغير ذلك .

ويقال أفضل إذا كان يشاركه في نوع الفضيلة ، ذلك النوع إما أن لا يقبل التفاوت ، أو إن قبل ، فالذي لهما منه مثلا على السواء . لكن للأفضل فضائل أخرى من أنواع أخرى ،

فتكون جملة ما لهذا أكثر مما لذلك ؛ مثل أن يكون أحدهما شجاعا عفيفا ، والآخر شجاعا مثله لكن عفيفا ، فيكون الأول أفضل .

ويقال أفضل إذا كان ليس بينه وبين النقص مشاركة في نوع الفضيلة أصلا ، ولكن في جنس الفضيلة ، إلا أن النوع الذي له هو في جملة نفسه إلهي دون النوع الآخر . لست أقول إنه أفضل من الآخر ، فإنه بيان دور ، ولكن أقول إنه إلهي ، والآخر ليس بالإلهي ، فهي أفضل . وأعني بالإلهي : أن تكون فضيلة باقية لا تبعد ، مثل الحكمة ؛ أو تكون نافعة في الأمر الذي هو مطلوب لذاته . لست أقول في الأمر الذي هو أفضل ، فيكون دورا ، وهذا مثل النافع في الآخرة والمعاد . ومن هذا القبيل ما يحكم بأن الحكمة أفضل من اليسار . ويقال لما المصالح المتخلقة به ، وإن كانت عاجليه ، فهي أكثر عددا ، وأعم ، وأدوم معا من عاجليه أخرى . فإنه ليس إذا كان أكثر صار أفضل ، بل ربما الواحد العام الدائم أفضل من الكثير .

ويقال أفضل أيضاً على مثل ما يقال الأولى ؛ وهو أن يكون أحد الأمرين له الفضيلة في ذاته ، والآخر فضيلته مستفادة منه ، أو بالعرض ؛ وخصوصا إذا كان له في ذاته معنى أفضل بوجوه أخرى . وأما الأولى أيضاً ، فيقال لما هو بهذه الصفة ؛ ويقال لما هو أشد مناسبة ، وهو أن يكون أمر يجوز أن يكون لأمرين ، لكنه لأحدهما أشد مناسبة ؛ مثل الكرامة ، فإنه يجوز أن يكون للطارئ الذي لا مائة له ، لكنه للذي له مائة في طبعه أولى . لأن المائة ، وهي علة من العلل المستدعية الموجبة لا يحكم فيها بالإيجاب ، بل يحكم فيها بالأولى ، إذا كانت توجب باقتران شرائط إليها ؛ فإذا لم يشعريجميع الشرائط التي تقترب بها حتى تصير علة موجبة ، بل شعر بأكثرها ، حكمنا بالأولى . ولو شعر بجميعها لكان الأمر عند الشاعر واجبا في كونه أو لا كونه . لكنه إذا كان الأمر الذي يقترب بالعلة الداعية في أحدهما أكثر من الذي يقترب بمثلها من الآخر ، كان الحكم للأول أولى . وكذلك إن كان لأحدهما هذه العلة ، ولم يكن للآخر ، فالذي له العلة أولى . وأما المائة فإنها داعية إلى الحكم ، وليس يتم بها ، بل يتم بأحوال إما فيه ، وإما في المتوقع من عنده ، وإما فيها جميعا ؛ بل ربما كانت ، وربما لم تكن .

والأولى في المائة يعتبر على وجهين : أحدهما بحسب الوقوع ، والآخر بحسب الجميل . والأولى بحسب الوقوع هو كما يقول قائل : إن لفلان عند فلان حقوقا وقد قصده ، فالأولى في نفس الأمر أن يتفق أن يقضيها ، حاكما بأن ذلك الأمر واقع .

وأما الأولى بحسب الجميل ، فهو أن يقول : فالأولى بالمقصود ، أي الأجل به ، أن يقضيها ويعرفها ، مع أنه ليس يلتفت إلى أنه يفعل ما هو أولى بأن يقع منه ذلك الأولى ، بل على أنه الأجل ؛ ذلك وأنه إن لم يفعل فذلك قبيح به .

فالمائة تشارك سائر العلل التي ذكرها في أمر يوقع الوقوع ؛ وتحالفها في أن العلل التي ليست بموات لا يعتبر فيها حال الجميل ، لكنها إنما تقتصر بها على الوقوع . وإنما يقتصر من الموات وما يشبهها على الإيجاب الأولى ، لأن الأسباب المحتاج إليها في أن تكون العلة علة بالفعل ما لم تجتمع لم يكن للمعلول وجود واجب . فإذا علم أن هذا الواحد منها قد وجد ، وجهل الحكم في البواقي ، وأنها هل اجتمعت ، ثم كان موضع آخر لم تحصل فيه علة من تلك العلل ، سبق إلى الذهن العامي أن المستحصل لعله ما منها ، أو للعللة التي تصير علة بالفعل عند شرائط ، أولى بالوجود مما عدم فيه الأمان .

وأما العلل الأخرى أو الشرائط الباقية ، فإنها لو كان اجتماعها كلها معلوما ، لكان الحكم يثبت في أن المعلول واقع ؛ ولو كان غير اجتماعها معلوما ، لكان الحكم يثبت في أن المعلول غير واقع . لكن ما نشعر فيه بوجود سبب ، أو بزيادة الأسباب المرجحة ، نظن أن الأولى به أن يكون . فربما كانت الأسباب المرجحة متوافية في الجانب الآخر ، إلا أنها تكون مجهولة . وربما لم تتواف الأسباب كلها لا في هذا ولا في ذلك ، فيمتنع أن يكون ذاك ولا هذا البتة ، وإن كان هذا أكثر أسباب . وأما الذي تتوافي فيه الأسباب كلها ، فليس هو أولى بل واجب .

والقاصر الأسباب ليس هو لا أولى فقط ، بل ممتنع أن يوجد . فإذا كان هذا القسم من الأولى مظلون لا وجوب له ولا امتناع ، إلا أنه يفيد ميل نفس إلى أن الشيء يكون ؛ وهو ظن ما يكون غير كاذبة إن كان الشيء متوافي الأسباب فوجب ، ولم يكن أولى ، وكاذبة إن لم يكن متوافي الأسباب ، فامتنع ولم يكن أولى .

واعلم أن اعتبار الأزيد والأفضل قد يقع في كل مقولة . ولست أعني أن كون الموضوع لمحموله يكون في كل مقولة ، فإن ذلك أمر لا كثير إشكال فيه ، ولا أيضاً كثير منفعة في تعرفه .

ولست أيضاً أعني أن الذي إليه النسبة في أن الآخر أولى منه ، أو ليس واقعا في كل مقولة ، على ما دل عليه اختلاط أمثلة يوردها قوم ؛ بل إن نفس ذلك المحمول قد يقع في كل مقولة . مثاله ، أنه قد يقال : إن الصورة أحق بالجوهرية من الهولي ؛ ويقال : إن الشخص أولى بالجوهرية من الكلى . وهذا يكون لا على أن جوهرية أكثر من جوهرية ، ولا أن جوهرية هذا أسبق من جوهرية ذلك ، بل لأن ما يتساويان فيه يوجد له حكم ووصف هو أسبق لأحدهما وأكمل ، وهو الوجود . وقد ذكرنا حقيقة هذا في موضعه .

وقد يقال في " الكم " و " الكيف " ، وهذا ظاهر .

وفي " الإضافة " ، كقولهم ؛ إن صداقة فلان أشد .

وفي " الأين " ، كقولهم : النار أعلى من الهواء . وقد مثل لهذا بعضهم مثالا سخيفا ، وهو أن القوة النفسانية في الدماغ أو في القلب ؛ وليس هذا اختلافا في زيادة ونقصان الأين ، بل في نفس الأين .

وقد يكون في " متى " ، كقولهم : تاريخ الفرس أقدم أم تاريخ العرب . وقد أورد له مثال آخر فقيل : أترى الصيف أصلح لأمر كذا أم الربيع ، فأخذ الموضوع مكان المحمول ، وطلب الأكثر والأزيد لا في أنواع " متى " مجعولة محمولات ، بل في الأصلحية . والأصلحية ليست من مقولة " متى " ، فإن الأصلح اسم مشترك يقع في مقولات .

وأما في مقولة " الجدة " فمثل قولهم : الترس أوقى أم الدرع .

وأما في " الوضع " ، فمثل قولهم : الفلك في الإقليم الرابع أشد ميلا أو في الثالث .

وأما الأمثلة في " الفعل " و " الانفعال " ، فسهلة مشهورة .

وقد جرت العادة أن يقال في هذا الموضع في وجوه المقاييس التي يتضمنها هذا النظر أشياء . قالوا : فمن ذلك أن يكون الموضوعات اثنين والمحمول واحدا ، كقولهم : الغنى أثر أم الخلد . ومن ذلك أن يكون المحمول اثنين والموضوع واحدا ، كقولهم : الفضيلة أنظر أو العمل . وهذا يرجع بالمعنى إلى الأول ، فإنه كأنه يقول : النظر أكثر في الفضيلة أو العمل ، ويكون المحمول هو الأكثر بالحقيقة . وإما أن يكون موضوعان لمحمولين ، كقولهم : اللبن

أشد في البياض أم الغراب في السواد . وإما أن يكون الموضوع مضاعفا في كليهما أو أحدهما ، كقولهم : الحكمة مع الشجاعة خير أم الحكمة مع العفة ؛ أو الغنى مع الصحة أفضل أم الفقر مع الحكمة . والفرق بين المثالين أن في أحدهما جزءا من الموضوع مشتركا ، وفي الآخر ليس . وربما كان المحمول ، بل الموضوع والمحمول مضاعفا ، مثل قولهم : الحكمة مع العفة أنفع في الدنيا والآخرة من الحكمة والشجاعة .
فلنشتغل الآن بالمواضع .

الفصل السادس

فصل (و)

في المواضع

إن الأمور الظاهرة التفاوت لا تحوجنا إلى استعداد لها بالموضع ، بل المواضع إنما تنفعنا فيما يخفى فيه التفاوت .

فمن المواضع أن ما هو أطول زمانا ، وأكثر ثباتا ، فهو أثر . وليس هذا بحق ، إذا أخذ مطلقا . فقد يؤثر المؤثر القصير المدة العظيم في أنه مؤثر على الخسيس الطويل المدة ؛ إلا أن هذا قد يستعمل في المشهور . وأما إذا تساوى الشئان في النوع ، فأطولهما زمانا ، وأكثرهما ثباتا ، فهو أثر . والفرق بين ما هو أطول زمانا ، وأكثر ثباتا ، أن الشيء قد يكون مساويا لنظيره في الزمان ، لكنه إذا ثبت على حالة واحدة من الشدة ، والآخر لم يزل يشتد ويضعف في تلك المدة كان هذا أكثر ثباتا .

ومختار الأريب الحسن الاختيار ، أو الصالح ، أو مختار الشريعة الصحيحة ، أو مختار جماعة من مبرزين في الفضل والمعرفة في ذلك الباب ، أو مختار الأكثر منهم ، فهو أفضل . وهو مشهور ؛ ويختلف . وكذلك ما يختاره الكل لذاته ، فهو المشتوق إليه بحسب الكل ، فهو أفضل في ذاته ، وأولى بالاختيار وهذا إنما يكون حقا إذا كان الشيء مؤثرا في نفسه لذاته ، لأنه خير . وأما إذا لم يكن كذلك ، فهو مشهور ، وليس بحق دائما . فقد يكون ما يؤثره الناس كلهم كالصحة والسلامة ليس كما يؤثره الفضلاء من السعادة في الآخرة .

والمختار في الصناعة التي هي أفضل كالفلسفة الأولى ، أولى بالإختيار مما هو مختار في صناعة أخس ، كالوسيقى . وهذا يصير حقا إذا اعتبرت أمرين : أحدهما أن يكون المختار في الفلسفة مثلا من جهة ما توجبه الفلسفة ، لا الفيلسوف الذي قد يخطئ . والثاني أن تعتبر الوقت والحال ؛ فإن الوقت من الأوقات قد يجعل اختيار ما هو في صناعة أخس أولى من اختيار ما في صناعة أرفع ، مثل الوقت الذي يوجب اختيارا للناس على استخراج شكل من الهندسة . فيجب أن نقول : إن لم يكن الوقت والحال يوجب ما في الصناعة الخسيسة .

وموضع آخر : وهو أن ما هو في جنس الخير والفضيلة فهو أفضل من الذي ليس في جنسه ؛ كالعدالة ، فإنها من جنس الفضيلة ، إذ هي نوع منه .

وأما العادل فهو ذاته جوهر ، وليس الفضيلة مقومة لذاته ، كما ليس البياض مقوماً للأبيض ، ولا اللون الذي هو جنسه مقوم له . لكن العادل عرض له الفضيلة ، فهو في جنس الفضيلة بالعرض ؛ فيجب أن تكون العدالة أفضل من العادل . وهذا قد يشتهر وقد لا يشتهر . وأما الحق فيجب أن تعلم أن معنى الأفضل هاهنا مما لا ينفرد ، لأن الأفضل إن عني به أنه الأكثر في نفسه في أنه فضيلة ، كما أن الأشد سوادا هو الأكثر من الآخر في أن سواد ، فليس بينهما مناسبة في ذلك ؛ فإن الفاضل ليس فضيلة ؛ وإن عني بالأفضل الأجمع للفضل على أنه صفته ، فليس بينهما مناسبة ؛ فإن الفضيلة ليست جامعة أو حاملة للفضيلة . ثم إن أخذ اسم يعمهما فيكون يشارك الاسم .

وموضع آخر ، وهو أن المؤثر بذاته ، ولأجل نفسه ، أفضل من المؤثر لأجل غيره ، كالدواء والصحة ؛ وهذا حق .

وأيضاً المؤثر بذاته أفضل من المؤثر بالعرض ؛ وهذا قريب من الول ، ويخالفه في أن الذي بالعرض قد لا يكون مؤثراً البتة ، بل إنها يكون المؤثر مما يقارنه ، مثل أن الشيء إذا كان حلواً ومربعا ، فالحلو مؤثر لذته ، والمربع بالعرض ، إذ إنها أوثر لأنه حلواً ، وليس يتوجه إلى التربيع إثارة . وأما المؤثر لغيره يتوجه إليه إثارة . وربما كان المؤثر بالعرض ليس لأنه مؤثر ، بل لأجل أن مقابله مكروه ، أو يتبع مقابله مكروه ، فيؤثر لا لفائدة في نفسه ، فهي فيه لفائدة فيما يقارنه بالذات ، فهي فيه بالعرض . لكنه إنما يؤثر لكي لا يوجد مقابله ، فلا يكون هو مؤثراً لأجل أنه مؤثر لذاته بالذات ، إذ ليس يوصل إلى المؤثر بالذات ، بل يوصل إلى المؤثر بالعرض ، وهو عدم المكروه بالذات ؛ وليس عدم المكروه علة لوجود المؤثر بالذات ، بل بالعرض ؛ إذ علل الأمور الوجود أمور وجودية لا الأعدام . بل الأعدام ربما كانت مع علل الأمور الوجودية ، وممكنات توجه العلل ، لا أنها في أنفسها علل . ومثال هذا أن الفضيلة في الأصدقاء مطلوبة لذاتها ، لأنها توصل إلى سعادة الصديق ، وسعادة الصديق مؤثر لذاته للصديق .

وأما فضيلة الأعداء فلا تؤثر لأجل ذاتها ، ولا تؤثر لأجل حصول مؤثر بالذات عنها . ولكن قد يؤثر لأجل مؤثر بالعرض ، وهو عدم المكروه ؛ إذ العدو إذا كان ذا فضيلة لم يحدث ضرراً الذي هو عدم السلامة التي هي مؤثرة لذاتها . فيشارك هذا الوجه الأول ؛ في أن الأول المؤثر فيه لا لذاته ، بل لما عرض من أن كان هناك مؤثر آخر يلتفت إليه . ويفارقه

المثال الأول في انه ليس سببا لذلك المؤثر ومؤديا إليه ، بل عارضا له ، فلا يقع له إشار .
ويفارق المثال الثاني في أنه مؤثر ، ولكن مؤديا إلى المؤثر بالذات ، بل إلى عدم مقابله .

وموضع آخر قريب من الموضع الأول ، وهو ان ما كان سببا للخير بذاته ، كالفضيلة والكفاية ، أثر مما هو سبب له بالعرض كالبخت . كما أم ما هو سبب للشر بذاته مثل القصور والرذيلة أولى بالاجتناب من السبب بالعرض كالبخت .

والفرق بين هذا الموضع والموضع الذي قبله ، أن هاهنا قد أخذ الشيء سببا ، وهناك أخذ مؤثرا . فهاهنا سببان لغاية ، وهناك غايتان ، أو سبب وغاية ، بعد أن أخذنا مشتركين في الإيثار في أن حصل لهما إيثار . فمففعة الموضع هناك ليس في إثبات الإيثار نفسه ، بل في أن يتعين أي الأمرين اللذين حصل لهما الإيثار أولى بأن يؤثر ؛ ومففعة الموضع هاهنا في نفس إثبات الإيثار ، كأنه يوجب أن يؤثر شيء ، وأن يكون هو كذا ، وأنه أثر من كذا ، فيكون هاهنا كالتضعيف في الإثبات بالقوة ، وإن كان بالفعل إثبات واحد ، وهو إثبات الأثر .

وما هو أثر عند الكل ، وعلى الإطلاق ، أي في عان الأحوال ، أثر من الذي يصير أثر في حال ، ووقت ، وبحسب شخص بعينه لعذر لولاه لما كان أثر ؛ كما أن الصحة أثر من البط بالمبضع للعلاج ، فإن الصحة في نفسها أثر عند الذي يبط ، بل ترك البط عنده أثر لولا العذر الواقع ؛ وهذا حق .

وأيضاً فغن الذي يكون للشيء بالطبع أثر من الذي لا يكون له بالطبع . ومثاله : العدالة أثر من العادل ؛ ولست أقول أفضل ، فإن هذا الموضع قد مر مرة . وأما في هذا الموضع ، فإننا تؤخذ العدالة والعادل من حيث هما نافعان في أمر من الأمور يحتاج فيه إلى أحدهما ، ومن جهة نسبتها إلى شيء ، وهو الغاية . لست أعني من جهة اعتبار مقايضة ما بينهما أن أحدهما يؤثر لذاته ، والآخر لغيره ، فغن هذا الموضع قد مر ؛ بل من جهة ما هما مؤثران لأجل المنفعة المتعلقة بهما . لكن العدالة نافعة بمعنى طبيعي لها في ذاتها والعدل نافع لأمر مكتسب . وهذا مثل أن نقول : إن السراج أثر من المرأة المضيفة . بالعكس ، إذ السراج يفعل ذلك لأمر في طبعه ، والآخر يفعله لأمر مكتسب ؛ وهذا حق .

وأيضاً هذا كما يقال : أن يكون لك ملكة الكتابة فتكتب أثر من أن تستكتب .

وأيضاً فإن الأمر الموجود للأفضل الأكرم أثر من الأمر الموجود لغيره ؛ مثل المر الذي يخص الله تعالى ، فإنه أثر عما يخص الإنسان . فهذا هو على الإطلاق مشهور . ولیمیز ليتحصل الحق فيه ، فنقول : ليس كل أمر موجود في الأفضل فهو الأفضل ، فإن اللحية موجودة في الإنسان ، وليست من مبلغ الشجاعة الموجودة في الأسد . ولكن يجب أن يشترط حتى يكون الموجود للأفضل موجوداً للأفضل من حيث هو به أفضل ، لا من أن يشترط حتى يكون الموجود للأفضل من حيث هو به أفضل ، لا من حيث هو به أخس .

والموجود للأخس موجود للأخس من حيث هو أخس ، لا من حيث هو به أفضل وبعد ذلك ، فإن الحق أن ذلك أفضل . وأما أنه أثر ، فإنما يكون إذا اشتراكاً في أنها مؤثران . وإنما يكونان مؤثرين إذا كان كلاهما من شأنه أن يؤثر فيحصل بالكسب . وأما إذا لم يكون كذلك ، أو لم يكن الذي في أحدهما مثلاً الذي في الأفضل مما يكتسب ، فليس يقال إنه أثر . وموضع آخر يشبه هذا الموضع ، وليس هو ، وهو أن ما كان أولاً للأمور التي هي أقدم ، فهو أثر ؛ كالصحة بالقياس إلى الجمال والقوة ، فإن الصحة يظن أنها توجد في مزاج الأركان ، والجمال والقوة في تركيب الأعضاء الآلية . وكذلك ما هو في الشيء الذي هو أكرم فهو أثر ، كصحة النبض بالقياس إلى جودة الهضم . وهذا يخالف الموضع الأول في أن الصحة والشدة يجتمعان معاً في شخص واحد يوصف بهما . وصحة النبض وجودة الهضم يجتمعان في شخص واحد . والموضع المقدم كان يفترق فيه الموضوعان ، لكن الحكيمان متقاربان .

وموضع آخر قريب من بعض ما سلف ، وهو أن الغاية في الشيء أثر من فاعل لغاية ، أي أخرى ، حتى لا يكون هذا الموضع مكرراً . ولكن هذا مشهور غير حق ؛ فإن صحة البدن غاية من الغايات ، ثم صحة النفس ، وهو الفضيلة ، يسوق إلى غاية هي السعادة القصوى ؛ والفضيلة أثر عند الأفاضل من صحة البدن .

وأيضاً فإن السائقين إلى غايتين يشبه أن يكون أعجلهما تأدية إلى غايته أثر ، وذلك إذا تساوى وتقاربا . ولذلك فإن الجمهور يؤثرون النافع في المعاش على النافع في المعاد . وأما إذا اختلفا ، وكان التفاوت عظيماً ، ولم يمكن الجمع بينهما ، فإن الأثر عند الحصفاء ما هو أفضل ، وإن تأخر .

وأيضاً فإن الغابتين إذا كان التفاوت بينهما أكثر من التفاوت بين إحداهما وبين فاعلها ، وكان فضل الغاية الأخرى على هذه الغاية أكثر من فضل هذه الغاية على فاعل هذه الغاية ، فإن فاعل الغاية الأخرى أفضل من هذه الغاية . وذلك بأن نسبة الغاية إلى الغاية ، كنسبة الفاعل إلى الفاعل ، وكانت تلك الغاية تفضل هذه الغاية أكثر من فضل هذه الغاية على فاعلها ، ففاعل الغاية الأخرى يفضل فاعل الغاية الأولى هذه بأكثر من فضل الغاية الأولى . وهذه لفاعلها نفسها فضل أكثر فهو أفضل ، ففاعل الغاية الأخرى أفضل من هذه الغاية ؛ وكذلك بالعكس .

وهذا الموضع مشهور ، وليس يبين بنفسه أنه حق ؛ وذلك لأنه يبنى على إبدال النسبة ، وإبدال النسبة غير يتي . والبرهان الذي شهره إنما قام عليه في المقادير والأعداد ، ولم يعم في غيرها مما لا يوجد فيها ما يوجد في المقادير والأعداد من المناسبات من وجود مشاركة في شتى مشار إليه ، وأن في أحدهما فضلاً عليه . فإن كان هذا الموضع حقاً ، فهو حق غير يتي بنفسه .

وموضع آخر يشبه بعض ما مضى ، وهو أن يكون أحد الأمرين ، وإن كان يطلب لغيره ، فقد يطلب لنفسه ، والأمر الآخر لا يطلب إلا لغيره ، فإن الأول أثر ؛ ومثاله الصحة والعدالة ، فإنها أثر من الغنى والشدة ، فإن الصحة والعدالة كريهان لأنفسهما ، والغنى لا فضيلة له في نفسه ، بل ربما جلب أمراً كريهاً فاضلاً .

وموضع آخر في الأمور الخفية التفاوت اللواتي تحوج إلى تدقيق نظر في أمرها ، مثل النظر في اللوازم ، فإن ما لازمه خير أكثر وأفضل فهو أثر . وأيضاً ما تابعه شر أقل مما للآخر ، وإن لم يفضل في الخير ، فهو أثر .

ومن اللوازم ما يكون مقدماً مثل الجهل للمتعلم من حيث هو متعلم ؛ ومنه ما يكون متأخراً تابعاً مثل العلم . والتابع في أكثر الأمر هو الأفضل ، إذا كان من جملة الغايات . فهذا موضع .

وأيضاً موضع آخر أن الخيرات التي هي أكثر فهي أثر ، إذا كان الأقل داخلاً فيها ؛ فأما إذا لم يكن كذلك ، فإن الأقل عدداً ربما كان - وإن خالطه شر - أثر خيرات كثيرة . مثل الحكمة ، فإنها مع ما يلحق كاسبها من التعب أثر من جملة الغنى والصحة والجمال والقوة .

وربما كان ما ليس بفضيلة وهي واحد أثر من عدة فضائل ، مثل أن السعادة أثر من العدالة ، والشجاعة ، والعفة . وقد يعاند هذا الموضع فيقال : ليس يجب أن يكون مجموع الاثنين أثر من الواحد الذي فيه ، مثل أن مجموع الصحة ، وكوننا ذوي صحة ، ليس أثر من الصحة ، فإنه لا زيادة إثبار لمجموعهما على الإثبار الذي للصحة ؛ وإنما يكون هذا إذا كان أحد الأمرين لأجل الآخر . وأما إذا اختلفا فتحق أنه إذا كان كل واحد منهما ليس يؤثر الآخر ، فهما أثر من الواحد . وهناك إذ ليس أثر ، فليس أنه أنقص إثبارا ، بل إثبارهما واحد . وحكم هذا الموضع في الصحة ، أو الشهرة ، مما لا يخفى .

وأيضاً إذا كانت المؤثرات تحصل مع لذة فهي أثر من أن تكون بلا لذة ؛ وهو مشهور غير حقيقي .

وأيضاً إذا كانت بغير أذى ولا لذة ، فهي أثر من الذي يكون مع أذى . وهذا على ما علمت .

وأيضاً ما يكون في وقته ثمر منه في غير وقته ، أو في وقت لا يعتد به ، فإن الحكمة في المشايخ أثر منها في الشباب ، وإن كان وجودها في الشباب أعجب . وكذلك العفة فيهم ، بل العفة والحكمة بالمشايخ أولى ، وفي الشباب أعجب . واكتساب ذلك وطلبه بالشباب أولى ، فإن المشايخ يجب أن يحصل ذلك لهم بالطبع .

والشيء الذي هو انتفع في كل وقت ، وفي أكثر الأوقات ، فهو أثر بالإعداد ، كالعفة والعدالة فإنهما أثر من الشجاعة . لكن ربه كانت الشجاعة أثر في وقت يحوج إليها .

والشيء الذي لو كان هو لم محتج إلى الآخر ، وإذا كان الآخر احتيج إليه فهو أثر ؛ كما أنه لو كان الناس عدولا لم محتج إلى الشجاعة . ولو كان الناس كلهم شجعانا انتفع بالعدالة ، بل احتيج إليها . فالعدالة أثر ، وإن كان الآخر ، أعني الشجاعة ، ربما صارت في بعض الأوقات أثر .

وأيضاً ما يتجنب فساده ، أو ضده أكثر فهو أثر ؛ وما يرغب في تحصيله واتخاذ أكثر ، فهو أثر .

وأيضاً فإن كان شيء يكون مؤثراً دائماً ، ويكون الآخر مرة مؤثراً ، ومرة غير مؤثر ، فذلك الشيء أثر . مثال الأول لذة الحكمة ؛ مثال الثاني لذة الأكل والجماع ؛ فإن الذي هو مؤثر دائماً أثر في نفسه ، وإن كان هذا قد يصير وقتاً ما أثر .

نقول : إن المواضع التي أخذت في الأثر منها ما ينفع في المؤثر نفسه ، وذلك أننا إذا علمنا أن النفع أثر ، علمنا أن النافع مؤثر . وكذلك إذا رأينا الأكثر في باب ما أثر ، علمنا أن الكثير مؤثر ؛ كما أننا إذا علمنا أن الأنفع أثر ، علمنا أن النافع مؤثر . وكذلك وإن لم يكن الأمران مختلفان في الزيادة والنقصان ، ورجح ما بينهما من جهة أخرى فقد يوجد للترجيح مواضع أخرى ، مثل أنه إذا كان الخير بالطبع أثر ، فالخير بالطبع مؤثر . وأيضاً إذا كان ما يكون خيراً بالطبع ، فهو أكثر إثارة ، فيكون لا محالة للأقل إثارة ، وهو الخير الذي ليس بالطبع إثارة ما ، وإن قل ، فيكون كل خير بالجملة مؤثراً . ومنها ما ينفع في الترجيح فقط . وقد يمكن أن تجعل هذه المواضع أعم من حال الإثارة ، وتأخذ بحيث تشمل على الأزيد من كل تفاوت ؛ فيقال مثلاً : إن ما كان بالطبع بحال ما ، فهو أزيد فيها من الذي ليس بالطبع . فغن الأزيد في الحال أعم من الأثر . أو تقول : إن الذي يفيض منه أمر ما فهو أولى بأن ينسب إليه من الذي لا يفيض عنه ، أو الذي يفيض منه أكثر فهو أفعّل لذلك الأثر ، فهو أولى به . والذي هو أكثر بحال ما قبولاً وتصرفاً فيه ، فهو أولى به . كذلك ما إذا زيد على شيء جعل الجملة أكثر بحال ما في زيادة شيء ، أو كانت زيادته على ما هو أقل مخالطة للضد ، كالبياض الذي هو أقل سوادية الجسم ، فهو بالحال أولى ، وفيها أكثر .

والمواضع الكلية - كما علمت - تنفع في الجزئيات ، وإن كان للمواضع الجزئية خصوصية بحث . والمواضع الكلية ، هي مثل المشتركة المذكورة في باب الإثبات والإبطال المطلقين ، مثل مواضع المتقابلات والنظائر والتصاريف ، فإنها أعرفها كلها ، وأقربها من الشهرة .

وكذلك تلك المواضع نافعة في أن تستعمل في المطالب الجزئية ؛ فإنه كما أن قولنا : إن كان كل لذة خيراً ، فكل أذى شر ، فهو مشهور ، فكذلك سيكون مشهوراً قولنا : إن كانت لذة ما خيراً ، فأذى ما شر . وكذلك في سائر الأمثلة مما يجب أن تعرفه بنفسك . وكذلك مواضع الأولى والأخرى .

لكن إنما يتنفع بأخذ مقدم جزئي في الإثبات ؛ فأما في الإبطال فلا يتنفع به . مثاله من باب الأولى : أنه إذا كان كل علم أولى بأن يكون خيراً من اللذة ، ولذة ما خير ، فعلم ما خير ؛ فإن قلنا : ولا لذة بخير ، لم يلزم أن يكون ولا علم بخير . وأما إن قلنا : لكن ليس

علم خيرا ، أنتجت : فليس لذة خيرا . وأما إذا كان الأمر من باب التساوي فيصلح للإثبات والإبطال الجزئي .

وحكم الموضع الجاهل الكلى على مثال الجزئي هو من باب الأولى والأخرى . وما بعد هذه فمكررات بعضها مما يعلم في علم القياس ، وبعضها مما يعلم في المواضع المذكورة .
تمت المقالة الثانية

المقالة الثالثة

وهي أربعة فصول

الفصل الأول

فصل (أ)

في المواضع الجنسية

ولأن النظر في الجنس قبل النظر في الحد ، إذ الحد إنما يتم حدا بعد أن يصبح وجود ما فرض فيه جنسا ؛ على أن الجدلين أكثر عنايتهم بالإثبات والإبطال المطلق ، ثم إذا نظروا في الحدود كفاهم التمييز والمساواة ، فلذلك تقل فطنتهم لأمر الجنس . وذلك لأن قانونهم الإثبات والإبطال ؛ ويجوجون إلى التحديد لتفهم الاسم ولا يتعدون في أكثر الأمر إلى ذلك إلى أن يعرفوا ما هو حد حقيقي ، وما هو غير حقيقي ، فيقصرون على ما هو تفهم الاسم . وينعكس بالتساوي . لكنه لا يبعد أن يكون من ضبط منهم مشهورات الصنائع العلمية أن يكون قد أحس بها هو المشهور عند المنطقيين : من أن الحد مؤلف من جنس وفصل ، فيكون له أن يتكل في باب الجنس والفصل .

واعلم أن أكثر المواضع المذكورة في باب الجنس علمية ، فلإن جرى فيها مشهور صرف ، خصصناه بالتعريف .

فمن المواضع أن ينظر في الأمور المجانسية للموصوف ، أي الأمور المشاركة للموضوع في طبيعته - والمتسلم أن جنسها واحد - هل شيء منها لا يحمل عليه المحمول المفروض أنه جنس . فغن وجد ما ليس يحمل عليه المفروض جنسا ما وضع جنسا بجنس ، وإن لم يوجد ، لم يلزمه منه شيء . وهذا الموضع للإبطال فقط ، ومثاله : إن قيل إن الخير جنس اللذة ، فوجدنا لذة ليست بخير ، قلنا : إن الخير ليس جنسا للذة ، فإن وجدنا كل لذة خيرا ، لم نعلم أنه جنسي أو ليس ، فإن كل جنس عام ، لكن ليس كل عام جنسا . وأن نظر : هل هو محمول من طريق ما هو ، فإن لم يكن فليس بجنس . وأما إن كان ، فكان حمالا هو من طريق ما هو لا في جواب ما هو لم يجب أن يكون جنسا ؛ على ما قد علمت . لكنه لا يبعد أن يوجد في المشهور جنس - وإن في جواب ما هو ، ولكن لا من جهة الشركة فقط - لم يكن جنسا .

وأيضاً هل يطابقه تحديد العرض ، فغن طابقه فليس بجنس . ويخالف الموضع الأول في أنه ليس كل مقولاً في طريق ما هو ، فهو يطابقه حد العرض ، بل ربما طابقه حد الخاصة .

وأيضاً إن اختلفت المقولة للجنس والنوع ، فكان النوع من الكيف بالذات مثلاً ، والجنس من الجوهر ، أو بعكس ذلك ، فليس ما فرضنا جنساً . وهذا يصلح للإبطال فقط . ومثال هذا البياض والثلج ، فإن البياض كيفية . والثلج جوهر . وأيضاً العلم والجميل ، فغن العلم مضاف ، والجميل غير مضاف . وإنما جعل العلم في هذا الموضع مضافاً أي داخلاً في مقولة المضاف بالذات ، هو على جهة المشهور . وقد علمت أن دخوله في مقولة المضاف عند التحقيق هو على طريق آخر ومع ذلك ، فإن الشيء الذي يلزم جنسه الإضافة ، يلزم نوعه الإضافة ، ولا يختلفان فيه . وهذا حق .

وأيضاً إن حُمل على ما وضع جنساً حد ما وضع نوعاً ، فليس ما وضع جنساً بجنس . وهذا أيضاً للإبطال فقط . ومثاله : لو أن إنساناً جعل للموجود وللواحد جنساً ، كان ذلك الجنس موجوداً أو واحداً في نفسه لا محالة ، فكانت حقيقة النوع تقال على حقيقة الجنس ، وهذا محال .

وأيضاً فإن النوع إذا كان يصدق على ما ليس يصدق عليه الموضوع جنساً ، فليس الموضوع جنساً بجنس ؛ مثل المظنون ، فإنه يصدق على المعدوم ، والموجود لا يصدق عليه . وهذا كالمكرر .

وأيضاً ، فإن كان الموضوع جنساً لا يشارك شيئاً من أنواع الجنس ، فليس المفروض جنساً بجنس . كمن يجعل الحركة جنساً للذة ، ثم لا توجد اللذة نُقْلة ، ولا استحالة ، ولا نمواً ، ولا غير ذلك . وهذا إنما يكون إذا كانت الأنواع محصورة ، ثم لم يكن النوع المدعى دخوله تحت الجنس لأحدهما ، ولا داخلاً في أحدهما .

وموضع آخر ، هو مكرر بالقوة وإن لم يكن بالفعل ، وهو أن يكون الموضوع نوعاً يقال على أكثر مما يقال عليه الموضوع جنساً ؛ كالمظنون ، فإنه يقال على أكثر مما يقال عليه المعلوم . وهذا الموضع في الظاهر كأنه في القوة ما قيل قبل من أنه إن كان النوع يحمل على ما لا يحمل عليه الجنس ، فليس المفروض جنساً بجنس .

لكن قولنا : إن كان حملهُ على أكثر مما يحمل عليه ، قد يقتضي اعتباراً آخر ، وهو ألا يلتفت إلى المشاركة البتة ، بل يجمع لكل واحد منها موضوعاته ، فتوضع الموضوعات القريبة لهذه أكثر عدداً من موضوعات تلك . فلأنها أكثر عدداً من جهة أن ذلك يشارك البتة أو لا يشارك البتة هذا في موضوعاته ، فيكون ما وضع جنساً غير جنس .

وأيضاً ، إن كان المفروض نوعاً مساوياً في العموم للجنس ، فليس ما فرض جنساً . بجنس ؛ كمن يجعل الموجود جنساً للواحد ، أو بالعكس ؛ ثم يوجد كل ما يقال له موجود يقال واحد ، وبالعكس ، فلا يكون أحدهما جنساً والآخر نوعاً . وأما كيفية هذا التساوي في الواحد والموجود ، فلا يجب أن نشغل به الآن ، بل يؤخذ أحداً ، ونقتصر على وجه كونه مثلاً . وأما بيان الحقيقة ، ففي العلوم العالية .

وكذلك إن جعل العلة والأول أحدهما جنساً للآخر ، فإنها متلازمان أو مترادفان . وإنما يكونان متلازمين ، إذا فهم من العلة موجود عنه وجود الثاني ، من غير عكس ، وفهم من الأول أنه موجود ليس عن وجود الثاني ، من غير عكس . والأمران وإن كانا متلازمين ، فإن بين الاعتبارين فرق ما بين اعتبار الصاعد والنازل .

وأيضاً ، ننظر في الأمور التي لا تختلف في النوع ، بل تختلف في الأعراض ، وإن كان جنساً ليس جنساً لجميعها ، فليس هو بجنس ؛ مثاله من جعل غير المنقسم جنساً لخطوط مستقيمة غير منقسمة ؛ فإن الخطوط الغير المنقسمة إن كانت موجودة ، فلا تختلف سي والمنقسمة - كما علمت - بالنوع والماهية ، بل بالأعراض . وإذ ليس ما لا ينقسم جنساً للخطوط المستقيمة المنقسمة ، فليس جنساً لغير المنقسمة أيضاً .

وأيضاً إن كان للنوع جنس آخر ليس أحدهما تحت الآخر ، فليس الجنس جنساً . لكنه ربما جوز ذلك في المشهور ، لأن نوعاً واحداً قد يقع في جنسين ليس أحدهما تحت الآخر ؛ مثل أن الفهم علم وفضيلة ؛ أو لا يكون هذا المثال مشهوراً جداً . فعسى أن يكون كثير من الناس لا يقبلون أن الفهم علم ، بل عسى أن يكون المظنون ما ذكرنا في الفن الثاني من حال الأجناس المتداخلة . لكنه إن زيد فقل : جنس ليس أحدهما تحت الآخر ، فيجب أن يتعدى الموضوع أنه جنس إلى جنسه القريب أو العالي ؛ فإن لم يكن محمولاً على جميع النوع أو لم يكن من طريق ما هو ، فليس الموضوع جنساً بجنس .

وأيضاً ، فإنه يجب أن ننظر هل حد النوع يحمل على الجنس الأعلى ؛ فإن حمل ، فليس الجنس جنساً . وأما المثبت ، فإن بين أن الجنس العالي أو الأعلى محمول من طريق ما هو بالشركة ، ثم بين أن الموضوع جنس موجود للشيء ، كان مثبتاً لأنه جنس . فإنه لا يمكن أن يكون العالي يحمل من طريق ما هو ، والوسط يحمل لا من طريق ما هو .

وهاهنا موضوع بحث في أن هذا الموضع علمي ، أو ليس بعلمي . وذلك لأن لقائل أن يقول : إن الجنس ربما حمل على نوعين ، ثم عرض أحدهما للآخر ، فكان الجنس الأعلى مقولاً على النوع من طريق ما هو ، ولم يكن النوع الذي هو جنس أقرب محمولاً على ذلك النوع الأنزل من طريق ما هو . مثاله : أن الكمية تحمل على المنفصل وعلى المتصل ؛ ثم العدد قد يحمل على المتصل ، إذ يعرض له المتصل . ولا يجب من ذلك أن يكون المنفصل جنساً للمتصل بسبب أن جنسه جنس له ، ومقول من طريق ما هو . فنقول : إن هذا النوع الأخير كالمتصل إما أن يكون مأخوذاً على أنه متصل لذاته ، أو على أنه شيء عارض له الاتصال . فإن أخذ على أنه متصل لذاته ، فالمنفصل الذي يقابله لا يقال على جزئياته ، وإن كان معناه أنه شيء يعرض له الاتصال . فالكم لا يقال عليه وعلى المنفصل لذاته الذي هو العدد قولاً جنسياً ، بل الكم يقال على العارض له الاتصال قول ما يعرض للشيء ، ولا يقال على الشيء قولاً جنسياً .

وأيضاً فإن المنفصل لذاته ، وهو العدد ، لا يقال على ما فرض نوعاً أخيراً تحت الكم قولاً بالتراطو ، فضلاً عن أن يقال لا بالعرض . وكيف يقال ، وكل نوع منهما ليس الآخر ؟ بل قد يشتق لأحدهما من الآخر الاسم ، فلا يقال إن المقدار عدد ، أو انفصال ، أو منفصل لذاته ، بل محدود ، أو منفصل بعدد وانفصال .

ثم المعدود ليس هو نوع الكمية بل شيئاً هو مأخوذاً على أنه عرض له نوع الكمية . وكذلك المنفصل ، إن لم يعن به نفس العدد الذي لا يقال على المقدار ، بل عني به شيء قرن به الانفصال ، حتى كان معناه أنه شيء ذو انفصال ، لم يكن نوعاً أيضاً من الكم ، على ما علمت أن الشيء مقرون به طبيعة المقولة ، ليست من المقولة . فهذه الأعراض لا تبطل شهرة الموضع ، بل لا تبطل حقيقته .

وأما ما حكمنا به : أن المثبت إذا بين أن الأعلى مقول في جواب ما هو ، فالأسفل الذي هو دونه مقول في جواب ما هو ، فذلك حكم مشهور وليس بحقيقي واجب ؛ وإن كان

مشهورا فإنه يجوز أن يكون الأعم مقولا في جواب ما هو بالشركة ، ثم يكون للأخص من المحمولين فصلان متساويان له ، وقد أخذ مع أحد الفصلين فسمى باسم ، فتكون حيثئذ جميع المشتركات في الماهية التي هي أخص تشترك في شيء مبتور ليس بكمال لطبيعة الجنس ، بل ليس بجنس . لكن لا يجب أن يضايق في هذا الكتاب كل هذه المضايقة ، بل يجب أن تؤخذ على المشهور .

وموضع آخر إن كان ما وضع جنسا يحمل على ما تحت الموضوع نوعا من طريق ما هو فليس الموضوع جنسا بجنس للموضوع نوعا . وأما المثبت ، فإنه إذا بين أنه أعم ويحملان معا على ما تحت الموضوع من طريق ما هو ، وجب أن يكون الأعم جنسا ؛ كمن جعل المائت جنسا للإنسان والفرس ، ثم المائت فصل يقسم الحيوان .

ولقاتل أن يقول إنكم إن ضايقتم ، فلم تجعلوا فصل الجنس في هذا الكتاب جنسا ، عرض من الشك ما تقدم ذكره قبل هذا الموضع ؛ وإن لم تضايقوا ، فلا تضايقوا في أن يؤخذ المائت جنسا وإن كان فصل جنس .

فقول : أما أولا فغن الشيء الذي هو فصل إذا شعر في المشهور بفصيلته لا من جهة ما قلناه من تحديد المقول في جواب ما هو ، بل من جهة مصادفة الشيء منقسما بشيء آخر قسمة لا تخفى على الجمهور بأنه فصل ، حكم حيثئذ بأن الشيء يكون غير جنس ، وأنه ليس مقولا في جواب أي شيء هو ، وأنه لا يحمل في المشهور محل الجنس وإذا لم يكن شعور من هذه الجهة ، والجهة الأخرى خفية ، فيكون الحمل من طريق ما هو فيما يحمل من طريق ما هو كالكافي في إثبات أن ذلك الشيء جنس ، لأن التفريق بين الحمل من طريق ما هو ، والحمل في جواب ما هو ، ليس مما يفهم في المشهور . بل الكلام في الجنس يحمل على المشهور ، وإنما يظن له الأقل من الجدليين فكيف الشروط الخفية في أمر الجنس التي لا يشعر بها أيضاً في غير المشهور . بل المشهور هو أن الجنس هو المقول في طريق ما هو الذي ليس قاسما بذاته على سبيل قسمة الفصل المقول في طريق ما هو ، هو ما كان ليس البتة مقولا في جواب أي شيء هو ، وإن كان المقول في طريق ما هو أعم من الأمرين . فهاهنا يجب أن يوجد كالمخصوص بأحدهما .

الفصل الثاني

فصل (ب) في مثل ذلك

وأيضاً يجب أن ننظر هل من جعل الجنس جنساً للفصل كمن جعل العدد جنساً للفردية ، والفردية فصل من باب الفردية بسيط ، أو جعله جنساً للفرد الذي هو بمعنى شيء ذي فردية ، فإن ذلك أيضاً فصل مقسم للعدد ، والعدد ليس هو بنوع من أنواعه ، إذ لو كان نوعاً لكان إما نوعاً متوسطاً ، وإما نوعاً آخرياً ؛ ولو كان نوعاً آخرياً لما كان يقال على ثلاثة وخمسة ؛ ولو كان نوعاً متوسطاً لكان مقولاً على ما تحته في جواب ما هو . وقد علمت في مواضع آخر أنه ليس كذلك .

وهو أيضاً في الحقيقة ليس بفصل حقيقي ذاتي ، بل هو فصل على المشهور . ولا الفرد الذي بمعنى العدد المأخوذ مع الفردية أيضاً بنوع ، بل صنف ؛ ولو كان نوعاً لكانت الفردية فصلاً ، ولكان يحمل هذا الفرد على ما تحته من طريق ما هو .

واعلم أنك إذا قلت : عدد فرد ، فليس معنى الفرد فيه أنه عدد ذو فردية ، وإلا كنت كأنك قلت : عدد هو عدد ذو فردية ، كما لو قلت : حيوان إنسان ، لكنت قلت : حيوان هو حيوان ناطق ؛ بل معناه أنه شيء ذو فردية ، أي شيء ذو كيفية لا ينقسم معها العدد بمتساويين . فإذا قلت : عدد فرد ، فمعناه أنه عدد ذو فردية ، أي شيء ذو كيفية لا ينقسم معها العدد بمتساويين ، فيكون العدد الثاني المأخوذ في بيان حد الفرد ليس على سبيل أنه محمول ، بل على سبيل أنه جزء حد لجزء حد ؛ فغن الفردية جزء حد الشيء ذي الفردية الذي هو الفرد والعدد جزء حد الفردية الذي لا يحمل عليه في ذاته ، ولا يحمل أيضاً على الشيء ذي الفردية في ذاته ، بل يعلم من خارج أن هذا الشيء إلا عدداً ، وعلى ما علمت فيما سلف . فلا تكون قد قلت مرتين للشيء أنه عدد ، كما يلزمك أن تكون قلت به في المثال الأول . فهاهنا فردية ، وهو كالفصل البسيط ، وفرد هو كالفصل المنطقي ، والعدد الفرد ؛ وليس شيء منها بنوع من العدد .

لكن لقائل أن يقول : إنكم قد قلتم إن فصول الجواهر جواهر ، فهي أنواع الجواهر . فنقول : أما أولاً ، فذلك لا يعاند به المشهور ، وأما ثانياً فكان الغرض في هذا هو الفصل المنطقي . وقد علمت أن الفصل المنطقي في الجواهر ليس نوعاً للجواهر بآتم بيان ، وإن كان

يحمل على ما يحمل عليه النوع . وأم الفصل البسيط ، فلا يمنع أن يكون نوعا ؛ لكن هذا فوق أن يحيط به المشهور . وإنما الغرض هاهنا في الفصل المنطقي . والفصل المنطقي لو كان يقبل في جوهره حد الجنس ، لكان يكون نوعا يحتاج أن يتميز عما يشاركه في ذاته بفصل ، ولا فضلا ؛ أو كان يكون شخصا فيتميز بالأعراض .

وهذه أشياء قد تحققها ، وعلمت أن الفصل بماذا يخالف النوع ، وعلمت المذهب الحقيقي في ذلك . وأما المشهور فليكن عندك أنه مختلف غير مضبوط .

وأيضاً ننظر هل عرض أن جعل ما هو نوع جنسا ، وما هو جنس نوعا ، مثل من قال : إن الالتقاء اتصال ما ، وإن الاختلاط مزاج ما ؛ فإن الالتقاء أعم من الاتصال ، فإن المقادير تلتقي ، أي توجد ولا بعد بينهما ، فتكون تارة مشتركة في حد واحد فتصل ، وتارة متباينة الحدين ، فيكون حداهما ليس واحدا بل معا ، كما يكون للماء والدهن ، ويخص هذا باسم المماساة . وهذا الالتقاء أي المماساة ، لا يقال على الاتصال ، فلا تعرض فيه الشبهة ، بل إنها يقال عليه ما قيل بالمعنى الأول ، فهناك يشكل ؛ فإذا كان كذلك استحال أن يكون الاتصال إلا أخص من الالتقاء ، فكيف يكون جنسا له ؟ وكذلك الاختلاط أعم من الامتزاج ؛ إذ الاختلاط يدل على تجاوز أجسام كثيرة فائتة عن الحس ، أو أعم من تجاوز الفائتة عن الحس . ثم يوجد منه ما لا يفعل بعضه في بعض كدقيق الحنطة والشعير ، وبالجملية اليابسة ؛ ويوجد منه ما يفعل بعضه في بعض ، كالماء والخمر ، والسكر والخل ، حتى تجتمع لها كيفية واحدة . وهذا يخص باسم المزاج ؛ فكيف يكون المزاج جنسا للاختلاط ؟ وكمن جعل النقلة جنسا للحركة في المكان ، وهي أخص في لغة اليونانيين ؛ فإن النقلة في تلك اللغة واقعة على ما يكون قسرا ، أو من غير إرادة ؛ ولا كذلك الحركة .

وأيضاً إن جعل ما هو نوع جنسا للفصل فقد غلط ، لأن الفصل إذا لم يكن أكثر وأعم فلا أقل من أن يكون مساويا .

وأيضاً إن وضع الجنس في الفصل ، فهو أبعد غلطا ؛ فإن الجنس دائما أعم ، فإن لم يكن مثلاً أعم ، بل اختلف ، فشارك في شيء ، وباين في شيء ، كالمنقسم بمتساويين . والعدد فإن طبيعة الفصل لا تكون مقومة للجنس البتة ، بل عارضة لطبيعته ، وإن كانت تباينه على ما علمت .

وكذلك إن جعل الجنس فصلا ، كمن جعل الاختلاط فصلا مقوما للمزاج ، والتغير فصلا مقوما للنقطة .

وأيضاً ، إن كان شيء من فصول الجنس أو خواصه المقسمة تحمل على الموضوع نوعاً فليس الموضوع جنساً بجنس ؛ مثل النفس : فإن العدد كيف يكون جنساً لها - على ما يقال - وليست النفس بفرد ولا زوج ، بل كيف يكون العدد محمولاً عليها ؟ وأيضاً إن كانت طبيعة النوع ترفع طبيعة الجنس ، كمن يجعل الحقيقة الإلهية داخلة تحت مقولة من المقولات ، ويعاند هذا بطبيعة الاثنينية والثلاثية ، فإنها إذا رفعت ، رفع العدد أصلاً . والعدد جنس ، لكنه إذا أخذ الرفع لا رفع الوجود ، بل رفع كون عدد آخر البتة عدداً في ماهيته ، سلم هذا الموضوع ، وإلا فلم يسلم . والحال في ذلك على ما علمت .

وأيضاً ، إن كان الجنس والفصل قد يزولان ، ويبقى ما وضع نوعاً ، فليساً بجنس ولا فصل ؛ وهذا ظاهر . وكذلك إن كان ضد الفصل أو الجنس يقال على النوع .

وأيضاً إن كان النوع قد يحمل عليه شيء لا يحمل على شيء مما وضع جنساً البتة ، فليس الموضوع جنساً بجنس . مثاله : أن النفس يحمل عليها الإدراك والحس والحياة ، ولا شيء من الأعداد كذلك .

وأيضاً ، إن كان الموضوع جنساً مما ليس يحمل بتواطؤ بل باشتقاق ، فليس بجنس . وأيضاً ، إن لم يمكن أن يكون للموضوع جنساً نوع آخر غير الموضوع نوعاً ، فليس بجنس .

وأيضاً ، إن كان إنما يقال عليه وعلى غيره مما يظن نوعاً معه باشتراك الاسم لا بالتواطؤ ، قول الإنفاق ، على حال النعمتين وعلى حال الصديقين ، فليس بجنس . وهاهنا مواضع من جهة الأضداد ، وهو أنه هل إن كان للنوع ضد وليس لجنسه ضد ، فالضد ليس يحمل عليه الجنس ؛ فإنه إن لم يحمل عليه فليس بجنس ؛ وهذا يصلح للإثبات .

وأيضاً ، إن كان للجنس ضد ، فهل ضد النوع في ؛ فإنه إن لم يكن فيه ، لم يكن الجنس جنساً ، وإن كان ، كان . وهذا يرجع إلى الأصول المتقدمة أنه إن كان كذا ، فضده ضد جنسه .

وأيضاً ، إن كان ضد النوع ليس له جنس ، بل هو جنس عال ، فلا يكون النوع إلا جنساً عالياً ، ولا جنس فوقه ، كالخير والشر . وقد علمت فيما سلف أنه كيف ينبغي أن تعلم هذا .

وأيضاً إن كان للجنس ضد ، وللتنوع ضد ، فيجب في المشهور أن يكون الضد جنس ضده ؛ فإن كان بين أحدهما وضده متوسط ، وليس بين الثاني وضده متوسط ، فسيقبل أن الجنس ليس بجنس ، وخصوصاً إذا أيد بمثال ، مثل أنه : لما كان بين الفضيلة والرذيلة متوسط ، فبين العفة والفجور متوسط ، وبالعكس ، وإلا فلا . فإن المتوسط إذا كان بين النوعين ، فيجب لا محالة أن يقع في جنس لا يمكن ، ولا يكون أحد الطرفين أولى من الآخر في أن يكون جنساً له . وليس يجوز أن يكون في جنسين ضدين فيجب أن يكون في جنس آخر ؛ وإذا كان في جنس آخر ، فذلك الجنس لا محالة مناسباً للطرفين مناسبة هذا النوع للطرفين .

وأيضاً ، فإنه لا بد للمتوسط بين الجنسين أن يكون عاماً ، ويقع على كل شيء يكون هو لا محالة متوسط النسبة بين النوعين . وهذا الموضع أيضاً مشهور ؛ فإن الحق أن الأضداد بالذات إنما تقع في جنس واحد لا غير ، وأن المتوسط معها . وقد عرفت شيئاً من هذا فيما سلف .

وموضع آخر : إن كان المتوسط بين أحد الضدين متوسطاً حقيقياً وجودياً ، وكان المتوسط بين الآخرين متوسطاً بمعنى رفع الطرفين ، فليس الجنس بجنس . بل يجب أن يكون الأمر على قياس واحد ؛ وذلك لأنه يجب أن يكون المتوسط الوجودي يحمل على متوسط وجودي ، والمتوسط الوجودي يحمل عليه متوسط وجودي ، وكذلك في جانب العدمي . وهذا أيضاً مشهور .

وأيضاً ، فإذا كان بين النوعين الضدين اللذين في جنس واحد متوسط ، وليس يقع في ذلك الجنس ، فليس الجنس بجنس . وهذا قد يعاند في المشهور ، ولا عناد له في الحق . أما في المشهور فإن المتوسط بين العفة والفجور في غير جنسهما ، إذ هو في الفضيلة ، وهما في الرذيلة ؛ وقد عرفت ما في هذا . وأما الحق ، فيوجب أن يكون المتوسط والطرفان في جنس واحد ؛ وبيانه في علم آخر .

وموضع آخر : أنه إن كان للجنس ضد ، وليس للنوع ضد ، فليس الجنس بجنس . وهذا أيضاً في المشهور ؛ فإنه لا توجد للأجناس أصداد حقيقية البتة . ويعاند هذا أيضاً في المشهور ؛ فغن الصحة تضاد المرض ، ومرض ما كاستدارة المعدة لا ضد له ؛ لكن في الحقيقة المرض ليس ضدًا للصحة ، بل عدما مقابلا ؛ ولكل مرض جزئي مقابل جزئي ، وزيا لم يكن له اسم .

وأما المواضع المشتركة المذكورة ، فقد يتفنع بها أيضاً في أمر إثبات الجنس وإبطاله . مثاله : إن كانت العدالة نوعا من العلم ، فالعادل نوع من العالم . وأيضاً ، إن كان ما على جهة العدالة نوعا لما على جهة العلم ، فالعدالة نوع من العلم ، وبالعكس ، وإلا فلا .

وكذلك في حال النسبة مع الاشتقاق ، كما يقال : إن حال اللذة عند الخيرية أو المنفعة كحال اللذيد عند الخير أو النافع ؛ فإن لم تكن النسبة مع الاشتقاق ، كان بعيدا من الحق والشهرة . مثاله : أن حال الحيوان من الإنسان كحال الإنسان من الأشخاص ، لكن الحيوان جنس للإنسان ، فلا يجب أن يكون الإنسان جنسا للأشخاص ، إلا أن يقال ويسلم : عن حال الحيوان من الإنسان في أنه جنسه ، كحال الإنسان من الأشخاص في أنه جنسها ؛ فإن سلم هذا ، لزم . وأما في طريق الحق ، فلا يعلم هذا اللزوم ، إلا إذا علم أن كل واحد منهما جنس ، فلا يحتاج إلى الإثبات ، كما لا تعلم النسبة لمقدارين إلى مقدارين في مقداريتهما إلا بعد أن يكونا مقدارين .

وكذلك في حال الكون والفساد مع الاشتقاق ؛ مثل أنه إن كان أن يتعلم هو نوع أن يتذكر ، فإن يعلم هو نوع أن يذكر . وإن فسد انحل هو نوع إن فسد ، فيتحل نوع أن يفسد . وكذلك في القواعل وغير ذلك ؛ وهي للإثبات .

ولتمتنحن المواضع من الأعدام ، فإنه لا يجوز أن يكون العدم مع الملكة في جنس واحد ؛ وذلك لأنه إن كان العدم جزء حده الجنس الذي المعنى الوجودي فيه ، ثم له زيادة معنى فصلي ، فإن كان فصلا وجوديا فهو ضد لا عدم ، وإن كان فصلا عدميا فذلك أن تكون طبيعته طبيعة الجنس بشرط لا زيادة أي فصل شئت بعينه من فصول أنواع الجنس ، وطبيعة الجنس بشرط لا زيادة شيء آخر هو عدم النوع . فإنه ليس عدم البياض لونا عادما لصفة البياض ، فإن لونا عادما صفة أيضاً ، أمر مقابل ، موجود الذات ، واقف بإزاء

البياض ؛ فإنه إذا ذهب البياض وخلفه لون ليس بياضا لا يكون الخالف عدما ، بل إنما يكون عدما إذا ذهب البياض ولم يخلف شيء آخر البتة ، ولم يحصل هناك إلا مادة وفقدان البياض فإذاً العدم لا يكون مع الملكة في جنس واحد ، بل الأعدام إما أن لا يكون لها أجناس ، أو تكون أجناسها أخرى ، بل الأولى أن يكون ما يقوم منها مقام الأجناس أعدام الأجناس ، وتكون أجناسها غير حقيقية من معنى الجنسية ، على ما علمت في موضعه . فإن البصر لو كان مثلاً مشتملاً على أمرين كتوعين له ، وكان لكل واحد منهما عدم يقابله ، كان عدم حس ما يعم ذلك العدمين ، ويقال عليهما كليهما ، وكان كالجنس لهما ، وإن لم يكن عدم الحس المطلق جنساً لهما حتى يكون عادم البصر عادم الحس مطلقاً ، فيكون إذن العدم إما أن لا يكون له جنس ، أو لا يكون جنسه الجنس الذي فيه الملكة .

وقد ظن قوم : انه إنما قيل للأخير لا من حيث هو أخير و جنس للملكة مشار إليه بل من حيث هو قريب ، كأن المقولة تكون مشتركة للعدم والملكة . وقد علم في هذا ما علم ، أو يشبه أن يكون كان هذا مشهوراً بينهم ، فأخذ الأخير على انه القريب من جهة أن المشهور كان يجعل العدم مثلاً والملكة في مقولة واحدة . فإذاً يجب أن يأخذ هذا على حكم المشهور أيضاً .

وأيضاً ، إن كان للجنس عدم مقابل ، وليس عدم النوع فيه ، فليس النوع فيه ؛ وإن كان فيه ، فالنوع فيه . مثاله : إن كان العمى تحت عدم الحس ، فالبصر تحت الحس ويجب أن تعلم أن هذا هو على المشهور ؛ وأما الحق فهو على ما قلنا .

وأما النقيضان ، فليس يجب أن يوضع المقابل منها تحت المقابل ، فإنه ليس إذا كان للإنسان تحت الحيوان ، فيجب أن يكون اللا إنسان تحت لا حيوان ؛ ولا أيضاً يجب أن يكون اللا إنسان تحت الحيوان ، بل لا حيوان تحت لا إنسان ، أولاً إنسان تحت لا حيوان ؛ ولا تحت لا حيوان البتة . كما هناك العمى تحت لا حس ما ، لا تحت لا حس مطلقاً ؛ فإنه ليس إذا كان الشيء عادم البصر فهو عادم الحس مطلقاً ، وإن كان لا حيوان تحت لا إنسان ، أو كان اللا إنسان مطلقاً تحت أنه لا حيوان ما ، فبين أن الإنسان تحت الحيوان . على انه ليس يجب أن تطلق أن السلوب لها أجناس حقيقية ، بل تتذكر ما قد قلنا مراراً .

ويجب أن تأخذ من هذا البحث فائدة : وهو أن النقيض في المتقابلات ليس نعني به نفس القضية فقط ، بل والتقابل بنعم رلا ، وهو البسيط . وأما مواضع تقابل الإضافة ،

فمن ذلك أنه إن كان النوع مضاف الذات ، أو لازماً له بالإضافة ، فكذلك الجنس ؛ ولا ينعكس . ومنع هذا الانعكاس إنما هو في المشهور ؛ كما علمت من حال جزئيات العلم ، وما قيل فيها . وقد يعاند الحكم الول بأن الكيفية جنس للعلم ، ولا تلزمه الإضافة ، فإذا تخصصت نوعاً فكانت علماً . لزمته . والكيفية نفسها ، وإن كان قد تلحق بها الإضافة بنحو من أنحاء النسبة ، فهي غير الإضافة اللازمة ، بل الرأس وهو نوع ما تلحقه إضافة ، والجسم وهو جنس لا تلحقه إضافة . أما أنت من حيث تطلب الحق ، فقد يتبين لك صواب الحكم فيه في الفن الثاني .

وأيضاً ، إن كان النوع مضافاً لشيء ؛ ثم لم تكن الإضافة الجنسية التي للمفروض جنساً له متعلقاً بذلك الشيء ، فليس المفروض جنساً له بجنس . مثل أنه إن كان الضعف يقال بالقياس إلى النصف ، ثم فرض كثير الأضعاف جنساً للضعف ولم يتعلق بالنصف ، فليس كثير الأضعاف جنساً . وهذا الموضع يقبل مع المثال ، ويشتهر ، ويعاند من طريق الحق بأن الزائد جنس الضعف ، وليس يجب أن يكون بالقياس إلى النصف ؛ ولكن يكون بالقياس إلى جنس مضاف النوع ، وهو الناقص ، فغن الناقص جنس النصف ؛ بل الولي أن يجعل الجنس ومضاه كالحس والمحسوس ، والبصر والبصر . ويعاند من قبيل الشهرة بأنه ليس يجب أن يكون الجنس وما فوقه يقال بالقياس إلى شيء واحد ، فغن العلم نوع من الملكة ، ويقال بالقياس إلى العلوم ، والملكة تقال بالقياس إلى العالم . على أنه لا يمنع الحق أن يكون العلم - من حيث هو علم وأخص من الملكة - يعرض له أن يكون مضافاً إلى النفس ، مثل ما يعرض إلى الملكة . فكانت علمت هذا أيضاً في موضع آخر .

وموضع آخر لا مدخل له في العلوم ، وهو أن يكون الجنس يقال بلفظ زائد على اللفظ الموضوع له من الألفاظ الروابط والواصل ، مثل : " من " أو " على " أو " ب " أو " إلى " ، أو بغير لفظ زائد على اللفظ الموضوع له يلحق به من هذه الألفاظ ثم يخالفه النوع . ويعاند هذا الموضع بالمخالف إذ يقال لكذا ، والغير يقال على غير كذا ، وأحدهما تحت الآخر .

وأيضاً ، فغن العلم يقال لكذا ، والملكة تقال لكذا . على أن الحق أن الإضافة للملكة ليست على نحو إضافة العلم التي نحو المعلوم ، بل إذا أخذ العلم نوعاً من الملكة وأجرى مجراه ، كان أيضاً العلم - من حيث هو علم لا من حيث هو ملكة فقط - علماً للعالم . فغن

كونه علما لشيء ، بسبب كونه منك به ويذهب مذهبه - وكذلك يعاند أن الزائد على شيء ، والضعف - وهو كالنوع تحته - ضعف الشيء .

واعلم أن الأمور التي تلزمها الإضافة ، منها ما وجوده ليس إلا فيما له إليه الإضافة ، ومنها ما تتعلق به إضافتان . إحداهما هي إلى أمر ليس هو فيه ، والأخرى إلى أمر ليس هو فيه . فإن العلم بشيء خارج ، هيئة مضافة إلى العالم وإلى المعلوم الخارج ، وهو في أحدهما لا يمكن أن يفارقه ، وبالقيااس إلى الآخر لا يمكن أن يواصله . ومنها ما يمكن له كلا الأمرين ، مثل العلم : فإنه يجوز أن يكون بالعالم أيضاً إذا علمت النفس ذاتها . وبعض الأمور يستحيل فيها أن يكون المضاف موجودا في المضاف إليه البتة ، مثل الضعف ، فإنه ممتنع أن يكون عارضا في التصف .

وقد ينبعث من معرفة هذا موضع ، من ذلك أن يكون الجنس مما إضافته إلى ما هو فيه ، والنوع ليس كذلك ، أو بالعكس . كمن قال : إن الذكر بقاء العلم ، والبقاء بقاء للباقي وفيه ، والذكر ليس هو للعلم وبالقيااس إليه ، بل هو للمتذكر الماضي أو للنفس . وهذا الموضع يصلح للإثبات والإبطال المطلقين ، بأن ننظر هل الذكر بقاء العلم ؛ فيؤخذ بقاء العلم صفة للعلم بها العلم بها باق ؛ وليس الذكر صفة للعلم بها العلم بها باق .

الفصل الثالث

فصل (ج) في مثل ذلك

ومن المواضع التي يبطل بها ما يوضع جنسا ، أن تكون الملكة جعلت جنسا للفعل أو الفعل جعل جنسا للملكة . مثل من يقول : إن الحس حركة جسمانية ، والحركة لا مبدأ فعل ، والحس مبدأ فعل . أو يقول : إن التذكر ملكة نفسانية ، والملكة النفسانية بحال ثبات ، لا بحال تجدد وفعل . والتذكر بحال تجدد ، لا بحال ثبات .

ومن المواضع المجانسة لذلك أن تكون القوة على المصابرة تجعل جنسا للملكة النفسانية كمن يجعل الحلم نوعا من كظم الغيظ ؛ أو يجعل الشجاعة مصابرة على الخوف ؛ أو العدالة قسر النفس على الامتناع من الأرباح الدنيئة . فإن هذه كلها تباين الملكات ، إذ كانت الملكات هي التي لا تفعل معها النفس شيئا من ذلك ، فلا تغتاظ ، ولا تغتاظ ، ولا تخاف ، ولا ترغب ، لا أن يعترها ذلك ثم تتكلف المصابرة عليه ، فإن ذلك ضبط النفس ، لا فضيلة الملكة .

ومن المواضع الشبيهة بذلك أن يجدوا للشيء لازما لا ينفك عنه ، لكنه خارج عن حقيقته وماهيته ، فيجعلونه جنسا له ، كمن يجعل الغم جنسا للغيظ ، ويجعل الظن جنسا للتصديق ؛ لكن الغم ليس هو نفس الغيظ ولا مقولا عليه ، بل هو أمر يتقدمه فيوجهه ، ولا الظن جنسا للتصديق ، ولا مقولا على تصديق ، بل يحدث أولا ظن ، ثم يكون تصديق ، فيكون إذن الغم والظن أمر يلزم أن يتقدما الأمرين الآخرين ، وليسا بجنسين له . ولو كان الظن جنسا للتصديق لما صح أن يبقى اعتقاد واحد ، فيستحيل عن كونه ظنا بعد ما كان ظنا . فإن ذات الشيء لا تبقى واحدة بالعدد وتخرج من جنسها .

وأيضاً ، إن لم يكن الجنس فيما فيه النوع ، بل كان النوع في غير ما فيه الجنس ، فليس الجنس جنسا ؛ مثل من يقول : إن الحياء خوف ما ، لكن الخوف الحيواني من قوة النفس الحيوانية ، والحياء في النطقية . وكذلك من يقول : إن الغيظ ألم وغم ؛ فإن الغيظ في الغضبية ، والألم في الحس ، والغم في الشهواني أو في السياسي . وكذلك من قال : إن الحس الحيواني مشيئة ما ، والمشيئة فكرية ، وتلك شهوانية . وهذا الموضع وما شبهه نافع في الإثبات والإبطال المطلقين ، وإن لم يكن للجنس وحده .

وموضع آخر : أنه إن كان الجنس ليس يقال على النوع قولاً مطلقاً ، بل من جهة ، فليس الجنس جنساً . وكوبه من جهة يفهم منه معنيان : أحدهما أن يكون مقولاً على جزئه لا على كله ، مثل العضو ، فإنه يقال على جزء من الإنسان قولاً كالجنس ، ولا يقال على كله البتة بوجه من الوجوه ، فلا يقال البتة للإنسان إنه عضو . والثاني أن يكون يقال على كله ، ولكن من جهة جزئه ، سواء كان عارضاً للجزء أولياً ، أو كيف كان ؛ مثال ما يقال : إن الإنسان محسوس ، فإن الإنسان إنما هو محسوس لأجل ظاهر جسمه ، حتى لو فصل جسمه عن نفسه ولكان ذلك الجزء محسوساً ، وإن لم يكن جزء إنسان . وليس هذا شرطاً في هذا القسم ، فإنه ربما كان ذلك المعنى لا يقال عليه لو فصل جسمه مثل الصحيح ؛ لكن إنما أوردت ذلك لتفهم أنه كيف يكون تعلقه بالجزء .

وبالجملة يجب أن يكون الجنس جنساً للشيء في ذاته مطلقاً ، فتكون ماهيته المشتركة المعرفة لذاته تعريفاً مشتركاً . فأما ما يقال على ذاته لا لأجل ذاته بل لأجل جزئه ، فإنه إما غير محمول على ذاته ، وإما أن يقال على ذاته من حيث تنسب ذاته إلى غيره ، مثل أن ينسب إلى جزئه ، فإن جزأه غيره ، أو من حيث له غير آخر كيف كان ، فلا يكون المحمول جنساً ، فغن جنسه يحمل على صريح ماهيته التي له في ذاته لا بحسب غيره . فيجب إذن أن يكون الجنس محمولاً على الذات ، لا من جهة شيء في جزئه ، ولا من جهة شيء في شيء آخر متصل به أو عارض له .

وموضع آخر يتلو هذا الموضع كأنه منتج منه ، وكأن قائلًا قال : إن الجسم يحمل على الإنسان وهو جنسه ، وليس يقال عليه من جهة جملة المركب من جسم ونفس ، بل يقال على أحد الجزأين : وهو جسمه الذي يخصه ، فيكون جسمه الذي يخصه نوعاً من الجسم ويكون الجسم جنساً لجزئه ، ولا يقال عليه مطلقاً . والمعلم الأول قال في جوابه : إنه لا يجوز أن يؤخذ الجزء البتة كالجنس ، ولا ما يحمل عليه الجزء ، فإنه لا يجوز أن يجد الحيوان بأنه جسم ذو نفس ، وإلا فيكون الكل محمولاً عليه الجزء الذي هو الجسم ، فيكون الكل هو الجزء ؛ وهذا محال .

وأقول : إن هذا الموضع علمي ، والمثال المورد فيه حق من جهة العلمية ، وليس بمشهور ، فغن المشهور أن الجسم جنس للإنسان . فيجب عليك أن تتذكر ما علمت في الفن الذي في " البرهان " من الفرق بين الجسم الذي هو جزء إنسان ، والجسم الذي هو

جنس الإنسان ، وتعلم من هناك أن أحدهما ليس البتة محمولا على الإنسان أو الحيوان فإن الحيوان ليس هو بالجزء الجسماني الذي هو بالحالة والطبيعة التي لأجلها اقترن بها النفس ، بل هو مجموعها ، وذلك المجموع جسم ، لا لأنه ذلك الجسم الذي هو الجزء .

وقد طولنا في هذا الباب وأطنبنا ، فيجب أن تعرف ذلك من هناك ، وتعرف الفرق بين الجسم الذي هو جزء القوام ، والجسم الذي هو جزء الحد ، فتعرف صحة هذا الموضع وتعلم انه ليس يعني هاهنا بالجسم الذي هو جزء الحد ، بل الجسم الذي هو جزء القوام ، وهو أحد الشئيين اللذين في الحيوان ، وبهما يتقوم الحيوان على أنهما جزءان له ، وهما جسم بحال ونفس .

وموضع آخر : أن تجعل الفعل - محمودا كان أو مذموما - نوعا من القوة عليها ؛ كمن جعل السرقة قوة على حسن الاقتيات بملك الغير سرا ؛ وذلك لأن القوة لا يصير بها صاحبها القوى شريرا ، والسرقة يصير صاحبها السارق شريرا ، ولو كانت القوة تجعل القوى شريرا ، لكان الملك شريرا ، ومن المشهور أنه قادر على الشر ، وكان الإنسان الفاضل شريرا ، ومن الحق انه قادر على الشر . بل نفس القوة مختارة محمودة ، لم تخلق عبثا ، بل هي معدة نحو المصالح ، ولكنها لا تكون قوة أو تكون على المتقابلات . ومحال أن يكون الشر في جنس مختارا محمودا . وكذلك أيضاً إن جعل الفعل المحمود لذاته ، أو الغاية المحمودة لذاتها نوعا للقوة عليها ، أو نوعا للقوى والفاعل ، وذلك لأن الغايات وما يؤثر لذاته ، لا يكون نوعا عما يؤثر لغيره ، والقوة لا تؤثر لغيرها . ومحال أن يكون المؤثر لذاته في جنس ما يؤثر لغيره ، فإنه إذا كان من حيث هو قوة تؤثر لغيره كان معناه أن طبيعة القوة مؤثرة لغيرها . ومعنى هذا أن كل قوة مؤثرة لغيرها ، ولا شيء من الغايات الحقيقية المحمودة لذاتها هي مؤثرة لغيرها ، فيتج ما تعلم . وقد يجوز أن يكون الشيء الواحد يؤثر لذاته ولغيره ؛ ولكن ليس هذا الموضع في مثل ذلك ؛ فإن كان في مثل ذلك فالموضع مشهور غير حق .

والذي قال في بيان هذا الموضع إن النوع يكون مختارا مؤثرا ، والجنس ليس كذلك ، مثل الفضيلة والملكة ، على أن الملكة ليست مؤثرة البتة ، فهو قول جزافي ؛ وذلك لأن الملكة ليست مختارة ولا مكروهة ، بل تصير مختارة وتصير مكروهة بالفصول . ولا يمتنع أن يكون النوع مؤثرا ، والجنس لا يؤثر ولا يكره ، بل المنع هو أن يكون الجنس مؤثرا ، والنوع

مكروه الذات ، أو الجنس مكرره الذات ، والنوع مؤثرا . وامتناع هذا حق ، أو أن يكون النوع مؤثرا لذاته ، والجنس مؤثرا لغيره ؛ وامتناع هذا مشهور من جملة المشهورات التي تؤيد مال واستقراء .

وموضع آخر ، أن الشيء نسبته إلى كل واحد من أمرين أنها جنس له نسبة واحدة ، ثم ينسب إلى أحدهما دون الآخر ، فيجعل جنسا له دون الآخر ، مثل ما يقال : سارق ، أو خادع ، أو ساع ، فإن كل واحد من هذه يجب أن يكون قادرا ، أي متمكنا . ويجب أن يكون مختارا ، فإنه إن قدر وتمكن ولم يختار ، أو اختار لكنه لم يقدر ، أي لم يتمكن - لست أعني القدرة التي هي القوة - لم يكن خادعا أو ساعيا أو سارقا بالفعل . ثم ليس أحد الأمرين أولى بأن يكون جنسا والآخر فصلا . فإن كل واحد منهما قد ينقسم بالآخر ، وكل واحد منهما يوجد في غير ما يوجد فيه الآخر . فإنه قد يكون مختارا لا يتمكن ، وقد يكون متمكنا لا يختار ، فإما أن لا يكون ولا واحد منهما جنسا ، أو يكون كل واحد منهما جنسا ؛ ثم إن كان كل واحد منهما أمرا محققا لماهية فأيهما جعلته جنسا للمفروض نوعا كالسارق ، ثم لم تذكر الآخر ، قلما تدل على طبيعة المعنى المشترك فيه بالكمال . فكما أنه ليس إحداهما أولى بالجنسية فليس أولى بالفصيلة . وهذا الموضوع بالحقيقة إنما يمكن في أمور يحمل عليها أمر أن كل واحد منهما شرط في وجوده وليس واحد منها أولى بأن يتخصص به من الآخر في ظاهر الأمر . فإذا أثبت أحدهما جنسا ، كان للمعارض أن ينازع ويقول : إنه ليس أولى بأن يكون جنسا من الآخر . فإذا ليس الآخر جنسا ، فليس هو جنس . وأما أن أمثال هذه الأشياء قد يمكن أن يكون لها جنسان ، فالقول فيها هو القول فيها سلف ذكره من الأجناس الحادثة بفصول متداخلة وقد قيل فيها ما قيل ؛ وأما هاهنا ، وفي هذا المثال عند التحقيق ، فإن الجنس هو الاختيار والتمكن هو الفصل لعله من العلل يجعل ذلك أولى بالجنسية ، وهذا بالفصيلة ، وإن كان العموم لا يجعله . وليس هذا موضوع تطويل القول فيه .

وموضوع آخر قريب من هذا ، وهو أن لا تكون نسبة الميرين إلى الجنسية من نسبة واحدة ، بل أحدهما بعينه جنس والآخر بعينه فصل . لكن قد غلط فوضع الذي هو فصل منهما جنسا لما هو جنس منها ، كمن قال : إن التحير هو إفراط التعجب ، ولم يقل تعجب مفرط . أو قال : إن التصديق قوة الرأي ، ولم يقل رأي قوى ؛ فجعل الإفراط جنسا ، والتعجب فصلا ، وجعل القوة جنسا والرأي فصلا ؛ حتى جعل القوة في الرأي تصديقا لا

الرأي الذي فيه قوة ، فإن الشيء لا يكون هو في نفسه . وكذلك لم يجعل التحير تعجبا بحال بل حال في التعجب . وهذا محال ؛ فإن الرأي نفسه في المصدق : وهو التصديق ؛ والتعجب نفسه في المتحير : وهو المتحير . وأما إفراط التعجب فأمر في التعجب . فإن كان إفراط التعجب هو التحير نفسه ، إذ قيل إن هذا حده ، فغن التحير يكون موجودا في التعجب لأنه إفراطه ، فيكون التعجب هو المتحير لا التعجب ؛ وهذا محال . وكذلك يكون التصديق هو الذي يظن ؛ وهذا محال . ثم يعرض أن يكون الإفراط مفرطا ، إذ كان التعجب هو الإفراط ، وفيه الإفراط ؛ وإن تكون قوة الظن هي القوة .

وموضع آخر : أن يجعلوا المنفعل جنسا للانفعال اللاحق الغير المقوم حتى يكون الموضوع جنسا للعارض له ، كمن يقول : إن عدم الموت هو حياة أزلية ؛ فإن الحياة الأزلية أمر يتبعه ويلزمه ويلحقه ؛ ويعرض له عدم الموت ؛ حتى ولو توهم متوهم أن شيئا كان على أن يموت ؛ ثم إن الله جعله غير ماثت فدفع الموت عنه ؛ فغن هذا التوهم ممكن ومقبول ؛ وفطرة العقل لا تمنعه ؛ إنما تمنعه حجة إن كان له نافع فتكون حيثثد حياته الواحدة مستمرة لم تتغير ؛ وقد حدث به ابتداء من عنده صار غير الماثت ؛ وذلك حين حدث له معنى غير الماثت ؛ ومع ذلك فغن الحياة الواحدة قد كانت غير موصوفة بعدم الموت ، ثم صارت موصوفة بعدم الموت . ومعلوم أن الحياة الأزلية إن كانت جنسا لعدم الموت فالحياة مطلقا جنس له أعلى ، فيكون قد صار الشيء عادما للموت بعدما لم يكن . وطبيعة الجنس واحدة بعينها بالعدد ؛ ومستحيل أن تكون طبيعة الجنس واحدة بعينها بالعدد توجد لأمرين هما متباينا الذات ، أعني الماثت وغير الماثت ، وإلا لصار طبيعة الجنس موضوعة للأمرين كالمادة التي تقبل ، وهي واحدة بالعدد ، أمرين متقابلين ، فتكون حيثثد طبيعة الجنس وطبيعة المادة واحدة . وقد علمت الفرق بينهما في موضع آخر . وبالجمله فإن الحياة تكون حيثثد موجودة لم تفسد ، بل قد استكملت ؛ وإذا لم تفسد لم يتغير الشخص ، فضلا عن النوع .

الفصل الرابع

فصل (د) في مثل ذلك

وموضع آخر عكس هذا ، وهو أن يجعلوا الانفعال جنسا لذي الانفعال . وقد جاء مثاله في التعليم الأول أنه كمثل من جعل الريح هواء متحركا ، وأوهم أن استنكاره من جهة أن الريح ليس هو هواء متحركا ، بل هو حركة هواء . فظاهر الحال فيه يوهم أن الهواء لا يجب أن يجعل جنسا للريح ؛ وإذا أخذ هذا على هذا الظاهر لم يكن الانفعال قد جعل جنسا للمنفعل ، بل المنفعل جعل جنسا للانفعال ، فيشبه أن يكون هاهنا سقط في النسخ أو يشبه أن يكون الهواء نوعا من الريح . وتفسير المثال يدل عليه ، فإنه قيل : ولا يجوز أن يكون الهواء ريحا أصلا ، وذلك لأن الهواء يبقى واحدا بالعدد ريحا وغير ريح . والنوع لا يبقى شخصه واحدا بالعدد ، ويخرج من جنسه إلى جنس آخر . فيشبه أن يكون الريح جعل في المثال جنسا للهواء المتحرك ، وإنما هو في الحقيقة عرض في الهواء ، لأنه حركة في الهواء ، أو لأنه متحرك من الهواء . والظاهر يدل على أنه يجعل الريح حركة الهواء . ويشبه أن يكون أراد المتحرك من الهواء ، وحمل على الهواء وحمل العرض العام ، والهواء له كالموضوع المنفعل ببسيط هذا العرض العام الذي هو الحركة ، فكأنه قال : يجب أن يكون الريح ليس هو هواء متحركا ، بل متحركا هو هواء حتى يكون جنس الريح المتحرك وفصله أنه من هواء ، كما أن الجرداب هو المستدير من الماء ، والحرف هو المقطع من الصوت ، والقُدوم هو الآلة من الحديد ؛ وليس شيء منها هواء ولا ماء ولا حديدا ، وإلا فالجزء يكون مقولا على الكل ، ويكون الموضوع مقولا على المركب . فإذا فسر مثال الموضوع على هذه الجهة ، وعلى أن الغرض فيه أن الهواء إذا جعل نوعا من الريح الذي هو كالعرض العام ، الذي هو أحد الخمس بالقياس إلى الهواء ، كان محالا . وأن الريح هو المتحرك من الهواء ، إن كان بالجعل الأول قد يلزم المثال عن أن لا يكون مثالا للموضع ؛ وبالجعل الثاني سلم أيضاً الريح عن أن يكون ، حركة وعرضا بسيطا ، لا العرض العام الذي باشتراك الاسم . وكيف يكون الريح عرضا وحركة ، ومن المعلوم أن الريح جسم ؟ ثم إنه كان قول القائل : إن الهواء نوع من الريح يبطل بوجوه أخرى ، من أن الهواء كيف يكون نوعا من الريح ، والريح لا يوجد غير هواء ، فليس ذلك مانعا أن يبطل أيضاً من هذا الوجه .

وليست هذه الواضع الإيطالية معدة نحو الأشياء التي لا توجد لإبطالها موضع غيرها بل أن يكون أحد المواضع هي . فلو أن قائلًا قال : إن الهواء نوع من الريح ، لكان قد ييطل بأن يقول إن الهواء يبقى متحركا وغير متحركا ، وريحا وغير ريح ، وهو واحد بالعدد ، وكان ذلك إبطالا ؛ كما لو أبطل بأن قيل : وهو هاهنا ريح يقال على شيء آخر .

فهذا ما يحضرنى في رد هذا المقال إلى مطابقة الموضع ؛ وعى أن يكون عند غيري ما هو منه . أما المفكرون فقد استمروا على أن جعلوا المثال بحسب ما يطابق الموضع بل يطابق الوضع الذي قبله . على أن باقي الأخبار عن هذا الموضع تدل على أن الحديث هو عن موضوع جعل جنسا ، ويشبه أن يكون قد وقع في النسخ سقط ، أو تغيير ، أو سهو . ويشبه أيضاً أن لا يكون هكذا ، بل يكون الكلام على النحو الذي أولناه ، ثم يكون ما يتل به عودا إلى الموضع الول قبل هذا الموضع ، كأنها في حكم موضع واحد ، إذ هما كالمتعاكستين . وقد يجعل الكلام في الشيء موصولا بالكلام في عكسه ، على أن جملتهما كلام واحد . وأما ما هذا الكلام المتصل ، فهو أنه يقول ما معناه هذا : أن في بعض الأشياء قد الموضوع على المتكون منه في المشهور ، فلا يستنكر ذلك ؛ فغن الناس لا يستنكرون أن يقولوا إن الريح هواء متحرك ليس متحرك هوائي ، ولا ستنكرون أن يقولوا الريح هواء أو نوع هواء استنكارا مشهورا ، أو قريبا من المشهور . وأما في بعضها فالأمر بالخلاف ؛ وذلك كمن يقول : إن الثلج ماء جامد ، فإن معنى هذا القول ، إنه ماء ، ومع أنه ماء فهو شديد . فإنه ما لم يكن الثلج ماء لم يكن الماء جنسا له ، ثم الثلج ليس ماء ، بل كان ماء ، إذ الماء بالفعل في العادة هو ذلك السيل ، وذلك السيل ليس موجودا بالفعل .

ومثال آخر مما يكون الموضوع جزءا ما يقال من أن الطين تراب معجون بماء ، وليس الطين ترابا أصلا ، فكيف يكون ترابا بالصفة ، وتلك الصفة أنها معجونة بماء ، ول كان الطين ترابا ، لم يكن الطين هو الجملة ، بل كان الطين هو الجزء الذي هو التراب من جهة ما خالط الماء . فالموضوعات التي تصدق على الجملة في المشهور ، مثل : الإنسان على الكاتب ، والصوت على الحرف ؛ فإنها يشكل فيها الأمر ، فظن أجناسا .

وأما ما كان من النمط الثاني فيظهر بسرعة أنها ليست محمولات ، فكيف تظن أجناسا ؟ والموضوعات الأولى ربما كانت أنواعا أخيرة ليست ، فكيف يكون لها أنواع ؟ وذلك أنه إذا كان بعض الأمور النوعية إذا عرض لها شيء واحد - وهو مع ذلك العرض

كشيء واحد - فسمى باسم مثل الجرداب ، فإن الجرداب اسم يقع على كلية شيء موضوعه الماء ، والماء - كما تعلم - طبيعة نوعية ، فإذا حصل في موضعه شكل عن حركة ، كان للجميع ذلك الشيء ، وكان جردابا ؛ فيكون الجرداب ليس هو ذلك الشكل ، ولا الماء المجرد ، بل مجموعهما . فإذا أخذ مثل هذا الشيء ، وفقد في تحديده جنسه ، أخذ موضوعه وأقيم مقام الجنس ، فأشكل الأمر .

وهذه الأشياء ليس لها بالحقيقة حدود ، على ما علمنا في الفلسفة الأولى . وليس لها أجناس حقيقية ، بل أجناسها المتخيلة لها إما من الأمور الجنسية المركبة التي تتركب من مقولات شيء ، أو من الشيء المطلق مع مقولة ، وعلى ما علمت في موضعه . وأما أن تقام الطبيعة الموضوعية مقام الجنس ، وتؤخذ على الاعتبار الذي لا تكون بها موضوعا ، بل تكون بها نوعا أو جنسا - على ما لمت من الفرق - فتصير نسبة تلك الطبيعة النوعية إليها حيثثد من وجه كنسبة الجنس ، إذ كان ذلك النوع قد عرض له أن تخصص بمعنى كلى هو مقدم لطبيعة مركبة من النوع ومن ذلك العرض ، إلا أنه ليس ذلك العرض بالحقيقة فصلا ، لأنه لا يقوم ما يقترن به من الطبيعة المشتركة ، وعلى ما علمت في مواضع أخرى . وكذلك لا يكون ذلك المخصص ، متحدا في طبيعته اتحاد النوع الحقيقي .

وكما أن تلك الطبيعة النوعية لم تكن نوعا ومحمولا على الشخص ، من حيث هو جزء الشخص ، بل من حيث المعنى الآخر المطلق ، كما علمت في موضعه ؛ كذلك لا تكون محمولا على الصنف وكالجنس له من حيث هو الجزأين الذي هو موضوع العرض ، بل من حيث المعنى الآخر المطلق . بل المحمول لا يكون من حيث يصلح للحمل جزءا البتة . فهذا أحد الأمور التي تشبه الحدود ولا تكون حدودا ، ويكون ما وضع فيها كالجنس يشبه الأجناس ، ولا يكون جنسا ؛ ويكون الأولى بالمحدود أن يسمى صنفا لا نوعا .

فهذا التأويل الذي أولناه ، والفرق الذي فرقناه ، أنكر المعلم الأول أن توضع أمثال هذه الأشياء من حيث اعتبار الشهرة مكان الجنس أولا ، ثم سلم ذلك ثانيا ، وجعله مما قد يصدق . فكأنه المنكر في المشهور من الوجهين قد نبه على شنته بحجة ، وهو كونه موضوعا لا محمولا . وذلك صحيح أيضاً من حيث اعتبار الحق ، فإنه من المحال أن يكون الشيء من حيث هو موضوع محمولا على الجملة .

وأما المساعد عليه ثانيا من حيث اعتبار الشهرة ، فلأنه اشتهر بالاستقراء أن الناس يقولون للريح هواء ، ويقولون للجرداب ماء . ولا يجب أن يكون الاعتبار المشهور محوفا إلى تعيين الجهة التي هو بها جنس ، فإن ذلك علمي دقيق جدا . ولا يمنع اعتبار الشهرة أن يجعل طرفا النقيض مشهورين ، كما علمت .

وأما من حيث اعتبار الحق فهو مأخوذ من حيث يصح أن يكون محمولا ، وتلك الجهة تفرق بين كونه محمولا وبين كونه موضوعا وجزءا ، وله اعتبار مفرد ، كما قد تبينت .

وأما الموضوعات التي لا تثبت على حالها ، بل تكون قد تغيرت في الشهرة ، مثل الموضوع في قولهم : إن العصور ما يتعفن في الشجر ، والجمد ماء جامد ، فإن الشهرة قد ترخص في استعمالها . لكن أشهر الشهرة هو أن تلك الموضوعات ليست محمولة البتة وقد تكون شهرة أولى من شهرة ، وذلك بأحد أمرين : إما للاشتهار والفسو نفسها إذا غلبا في شيء تلك الغلبة بل دونها ؛ وإما ظن الحق إذا خالف المشهور ثم لم يكن المشهور قويا في معناه ، وكان محتولا لأن يقال هو مجاز لفظ أو غلط عادة ، وكان الحق مما يسرع إليه التنبيه عليه حتى يسلمه من اتفاق ، فيكون هذا من جملة المشهورات الضعيفة . فإن كان مقابل مشهورا ، سريع بيان الحقيقة سهلة ، غلبت شهرته . والموضع المذكور فغن شهرة طرفيه مختلفان ، وأحدهما أقوى بسبب هذا الوجه الثاني .

وموضع آخر : أنه إن كانت الموضوعات للشيء المدعى أنه جن لا تختلف البتة بالنوع من جهة فصول المدعى جنسا ، مثل الأشياء البيض فإنها لا تختلف تحت الأبيض بالنوع البتة ؛ مثل الجص والثلج ، فإنها ليسا مختلفان من حيث أنها أنواع للأبيض ؛ بل من حيث هما أنواع للجسم الطبيعي ، ولا فصلهما فصلان يقسمان الأبيض من حيث هو أبيض . فإنه لا يجوز أن يكون أبيض يعرض له فصل تقتضيه الأبيضية ، فيباين به أبيض آخر ، بل إن تباينا فإنما يتباينان بأمور طارئة على الأبيضية ، خارجة عنها ؛ أعني بهذا أن كل واحد مما هو جنس فإنه يقتضي في أن يحل عند العقل شيئا مع طبيعة ما تصير به طبيعة الجنس محصلة ؛ فإذا حصل ذلك المعنى تحصل طبيعة الجنس أمرا متقدرا - على ما علمته في مواضعه - مثل الحيوان ، فإنه إذا قيل : " حيوان " اقتضى العقل أن يكون شيئا أخص من الحيوان ، يكون الحيوان ذلك الشيء كونا بالذات ، أعني أن يكون ذلك الشيء أمرا يحصل الحيوانية في ذاتها ، لا أن تكون الحيوانية كما كانت ؛ وقد انضم إليه أمر آخر ، إن لم يكن ذلك الأمر

الآخر جاز أن يكون ذلك الحيوان بعينه محصلا عند الذهن في نفسه ، بل يجب فيها يقرر عليه الحيوان محصلا ، أن تكون نفس الحيوانية ذلك الشيء كالإنسان ، فإنه نفس الحيوان المحصل .

وأما البيض فإنه صار جصا لم يتخصص من حيث هو أبيض بأن يكون أبيض ذلك الأبيض كان غير محصل الطبيعة من حيث هو أبيض بأن يكون أبيض ، ذلك الأبيض كان غير محصل الطبيعة - من حيث هو أبيض - في العقل ، حتى صار جصا عند العقل ، فكان الأبيض هو نفس ذلك الجص . وكيف والجص هو أمر متحصل الذات في نفسه ، والأبيض أمر يلزمه من خارج ليس هو ذاته بذاته ، ولا جزءا من أجزاء من ذاته ، ولذاته عليه فضل . فإذاً ليس ذات الأبيض - من حيث هو أبيض - يتخصص بأن يكون هو ذات الجص ، ولا أيضا شيئا إذا زيد عليه يتخصص ، كان المجتمع عليه ذات الجص بل أمرا إذا حصل ذات الجص من حيث هو ذاته ، كان هو واردا عليه . فليس إذن ذات الأبيض موقوفا في أن يتحصل إلى أن يصير عند العقل ذات الجص .

ومثل هذا أيضا ، فيما لا يغلط فيه مشكلة الجنس للمادة ، أنه إذا قيل " لون " لم يقنع العقل بأنه قد حصل شيئا البتة ، بل يطلب تخصيصا ، ويطلب أن يعلم أن ذلك اللون أهو في ذاته ذات السواد أو ذات البياض ؟ فإن أعطى أنه في جسم نبي ، أو جسم فيلسوف ، أو في جسم لحام ، أو في قدر ، لم يكن ذلك سببا يحصل ذاته بأن تكون هويته أنه في جسم نبي أو جسم فيلسوف ، بل يطلب ذاته أولا حتى يكون بعد ذلك يعرض له ذلك فيكون التنوع أمرا يقع في ذاته لا بحسب أمر خارج عنه ؛ فإذا صار عند العقل في نفسه بياضا أو سوادا يحصل ذاته وإن لم يتحصل موضوع . وكذلك حال ما يشتق منه . وإذا كان الأبيض ليس يصير متنوعا البتة باختلاف ما يوضع تحته في أنواعه ، فإنها إما أن لا تختلف ف النوع ، أو تختلف في نوعية ليست نوعية الأبيض ؛ فليس البيض وما يجري مجراه جنسا .

وموضع آخر الغرض فيه هو التحذير من أن يكون المفروض جنسا ليس هو داخلا في ماهيات الأشياء التي تحمل عليه ، بل من اللوازم للماهيات ، ويغلط عمومه . وهذا مثل الوجود والواحد عندما نظن أن الوجود جنس لكل شيء . ونحن قد بينا أن الوجود ليس جنسا للأشياء ، ولو كان جنسا للأشياء كلها لكان الواحد الوجود سيكون نوعا من الوجود ، وسيكون مع ذلك مقولا على الجنس كله ، فإن الواحد يقال على كل موجود ،

فإن كل موجود من الموجودات هو حقيقته واحد . ثم إن لم يكن الموجود جنسا لكل شيء . حتى لم يكن جنسا للواحد ، بل كان جنسا للمقولات مثلا ، لم يخل إما أن يكون الواحد جنسا للموجودات كلها ، مع الموجود ، أو سوى الموجود ، أو لا يكون . فإن كان جنس فلاشيء جنسان عاليان في مرتبة واحدة .

وأنت قد علمت استحالة هذا فيها سلف لك ، وإن كان الواحد ليس جنسا . وكونه ليس جنسا هو لأنه غير داخل في ماهيات الأشياء ؛ واللزوم إذا لم يقترن به شريطة الدخول في الماهية لم يجعل الشيء جنسا . ولذلك لا ينبغي أن يجعل أحد هذين فصلا . أما أولا ، فلأنها غريبان عن الماهية ، كما علمت في موضعه . وأما ثانيا ، فلأن الفصل لا يجب أن يقال على كل ما يقال عليه الجنس ، فضلا عن أن يقال على أكثر مما يقال عليه الجنس . لكن الموجود والواحد أعم من المقولات .

وأيضاً ، إن كان المفروض جنسا في جزئياته هو على سبيل وجود اللون الأبيض في الثلج حتى يكون موجودا ، وإما على أنه في موضوع ، أو على أنه وجود الشيء الأبيض في الثلج ، حتى يكون مشتقا من موجود في موضوع ، فليس بجنس . وهذا ظاهر . وكذلك أيضاً إن كان الجنس قوله على الأنواع ليس بالتواطؤ .

وبعد هذه مواضع مشتركة القوانين يكون تعليميتها وجدليتها بحسب ما قيل في تلك المواضع ، حيث قيل في الإبطال والسلب المطلقين . من ذلك أن يكون للنوع ضد ، والنوع أفضل منه ، ووضعاً في جنسين متضادين ، لكن وضع الأفضل في الأخس ؛ فتوضع مثلا البرودة في النور ، والحرارة في الظلمة . ومن ذلك أن تكون حاله عند أمرين متضادين حالا واحدة ، فتخصه بالأخس منهما من غير وجوب ، مثل أن يجعل النفس نوعا من المتحرك أو المحرك كما جعل ، وحال النفس عند التحري والتسكين واحدة ؛ والتسكين من حيث هو ثابت ، أفضل . فبالباطل إذن أن يوضع تحت الأخس .

وموضع من الأقل والأكثر ، أنه إذا كانت العدالة نوعا من الفضيلة ، والفضيلة تختلف بالشدة والضعف ، فينبغي أن تختلف العدالة بالشدة والضعف . وهذا إنما يكون تعليميا إذا كانت الفضيلة ليس يصدق عليها أنها تقبل الأكثر والأشد على سبيل الإهمال فقط ، بل على سبيل الحصر الكلي ؛ أو تكون تقبل ذلك لأنها فضيلة مطلقة ، لا أن تكون من حيث هي فضيلة لا مانع لها من أن تقبل ذلك ، وإن لم يجب . وفرق بين أن تكون الفضيلة من شأنها أن

تصير شيئاً يلزمه قبول الأشد والأضعف ، وبين أن تكون طبيعة الفضيلة يلزمها قبول الأقل والأكثر ، حيث كانت فضيلة ، وكيف كانت .

وموضع آخر أن يكون بالعكس ، فيكون النوع يقبل والجنس لا يقبل ، فلا يكون الجنس جنساً . يجب أن يعتبر هاهنا في أن يصير الموضع علمياً ، عكس ما قيل قبل ؛ فإنه إن كان طبيعة الجنس لا تقبل البتة لم يكن جنساً . وأما إذا كان لا يقبل في بعض الموضوعات ، فيجوز أن يكون جنساً ، فإن الكيفية لا تقبل في ذلك في بعض موضوعاتها مثل الشكل ، ونوعها يقبله مثل اللون .

ومواضع آخر ، أن يكون الأولى من المحمولات بان يكون جنساً ليس جنساً ، فالآخر ليس . وأكثر ما يشكل هذا في أمور تدخل في ماهية النوع ، ثم يشكل بجنسها ، مثل الغم ومثل الظن فإن كل واحد منهما شرط في أن يكون غيظ . وكيف لا ، وما لك يكن المرء قد اغتم ، فلا يكون قد اغتاط ، وما لم يكن ظن الغام فلا يكون اغتاط . فإن لم يكن الغم جنساً وهو أولاهما ، فليس الآخر جنساً . وكذلك إن كان ما هو أولى بان يكون نوعاً ليس في الجنس ، فكذلك الآخر .

وأما المثبت فيقول : إن كان كذا وكذا سواء في استحقاق أن يكونا جنسين ، وذاك جنس ، فهذا أيضاً جنس . وهذا يلزم إذا الخصم . وأما في نفس الأمر ، فلا يكون شيئان ليس أحدهما أعم من الآخر سواءين في استحقاق أن يكونا جنسين قريبين للشيء ، إلا ما ظن في الأجتناس المتداخلة . ثم في ذلك الواحد إنها يصح في كل واحد منهما أنه جنس لأمر في نفسه ، فحيث يتبين أنها سواء في الجنسية ؛ ليس أنه يتبين أولاً أنها سواء في الجنسية ثم يتبين من ذلك أن الواحد منهما جنس . لكن إذا لم يكن النظر في ذات الأمر ، بل في التسليم ، فإن سلم أن كل واحد منهما ليس أولى من الآخر في أن يكون جنساً ، ثم سلم أن ما ليس أولى بأنه جنس ، لزم حيث أن الآخر جنس ؛ لست أقول بان حيث أن الآخر جنس .

وكذلك الحال في الموضع المبني على أن ما ليس أولى هو جنس ، فالأولى جنس ؛ مثل أنه إن كانت الفضيلة جنساً لضبط النفس ، والقوة أولى بذلك منها ، فالقوة أيضاً جنس وهذا أيضاً على حسن التسليم . وأما بحسب الأمر في نفسه ، فلا يكون جنسان معاً في المرتبة وأحدهما أولى بالجنسية .

وموضع المكرر ، وهو انه إن كان الجنس ليس تحته أمر غير النوع الموضوع يقال هو عليهما من طريق ما هو .

وموضع آخر ينحو نحو التفريق بين الجنس والفصل ؛ وهذا الموضع من وجه إنما يتم مأخذ الكلام فيه ويحسن إذا كان المشهور مثلاً لا يمنع أن يرى أن الفصل أيضاً مقول من طريق ما هو ، حتى يكون الناطق في المشهور صالحاً أن يكون مقولاً في طريق ما هو قول الحيوان . فإن كان ليس هذا الآن مشهوراً عاماً ، بل قد يخالف هذا كثيراً في المشهور ؛ إذ يرى أيضاً أن ما هو في جواب أي شيء : ليس هو في جواب ما هو . وأما الحق فقد علم حاله في موضع آخر .

فلنضع أن المشهور عند قوم يرخص فيه ، ويجعل للفصل دخلاً أيضاً في ما هو ولنتنظر فيما يتبع ذلك ، فنقول : إن المشهور بعد ذلك يفرق بينهما بأن المشهور من شأنه أن يجعل الجنس أدل على الذات والماهية من الفصل ، وبسبب أنه يقول : إن الفصل يأتي وقد حصل الشيء الذي هو أصل ذات الشيء ، ثم يكفيه ، مثل الفصل المشهور الذي هو المشاء فإنه يأتي الحيوان فيكفيه ، فيكون الحيوان أصلاً للذات ، والمشاء أمراً يلحق ويكيف هذا الأصل . والذي هو الأصل أولى في المشهور بأن يكون دالاً على الذات من الذي يكيف الأصل . فيكون هذا فرقاً بين الجنس والفصل عند من يميل إلى هذا الوجه من المشهورات .

وأما إن قال قائل بأن الفصل أدل على الذات ، فإنه يدل على ما به يصير الذات خصوصاً بهويته ، وأما الجنس فمشارك . ومن المشهور أن ما دل على التخصيص ، فإنه أولى بتحقيق الذات الخاصة ما يدل على المشاع الغير المحصل ، كما أن الصورة أولى بأن تكون محققة للشيء من المادة ، صار أيضاً عنده ، وبحسب ما يسلمه أيضاً فصلاً بين الجنس والفصل ، فصار ما ليس أدل على الماهية جنساً . على أنه يمكن أن نتأول هذا الموضع بحيث لا يكون مستعمله يضع للفصل مشاركة مع الجنس في الماهية ، فيكون معنى قول المعلم الأول أدل وأولى للمنفرد بالدلالة والاستحقاق فكثيراً ما يقول هذا أحق ، ولا يعني به : والآخر أيضاً حق : بل يعني به هذا هو الخاص بأنه مستحق . فحينئذ يكون معنى الكلام أن الدال منهما وحده على ما هو والمستحق له وحده هو الذي يكون منهما جنساً ، ويكون الدال على ما هو إما في الحقيقة فما علمت ؛ وإما في المشهور فما يدل على أصل الذات الذي هو كالهولي لمعنى الذات ، وهو المشترك .

وموضع آخر في إثبات الجنس أن يكون المشتق له السم من أمر هو من جهة ما هو كذلك تحت شيء مشتق له الاسم من أمر ، ذلك المر جنسه ، فسيكون أصلا الاشتقاق كذلك نسبتها . مثاله : إن كان صاحب الموسيقى - من حيث هو صاحب الموسيقى - جنسه أنه عالم لا أنه مثلا آكل ، فإنه ليس له ذلك من حيث هو صاحب الموسيقى ؛ بل ذلك له أمر خارج عن ذلك . فيكون إذن الموسيقى جنسه العلم . وبالعكس إن لم يكن ذلك ، لم يكن هذا . وهذا مشهور قوى .

وأما الحق فإنه يجب فيه أن تتذكر ما قيل لك في جنسية الأمور المشتق أسماؤها من أعراض . وأما في حكم الجدل ، فغن ما هو أضعف دلالة من هذا - وإنما قصاره أنه من اللوازم التي لا تنعكس - قد يوجد جنسا في المشهور ، فيجعل المنقسم جنسا للعدد ، والصحو لإقلاع المطر ، إذ كان كل واحد منهما لازما غير منعكس عليه . ولا يبعد أن يجعل ما نحن فيه جنسا لما تحته . وهذا المشهور يعاند أيضاً في المشهور بأن كل متكون فيلزمه أنه شيء يجب أن يكون معدوما وقتا ما ؛ وليس المعدوم وقتا ما ، والغير الموجود ، جنسا لشيء البتة .

تمت المقالة الثالثة

المقالة الرابعة

ثلاثة فصول في مواضع الخاصة

الفصل الأول

فصل (أ)

في مواضع أن الخاصة أجيدت أو لم تجد

ولنبحث الآن عن المواضع المذكورة للخاصة على أنها أعم من الخاصة المفردة والمركبة والرسم . وقد نفرق لك بيم ما ذكرناه عن قريب . وعلى أن الخاصة هي على ما عرفته من أقسامها ، وإن التي تقاس بالقياس ، أو يقال غير دائمة ، فمواضعها مواضع العرض . والذي نبحت هاهنا عن مواضعها ، فهي الدائمة المتساوية التي يعرف بها المجهول . فمن المواضع المعدة نحو الخاصة مواضع تشترك في اعتبار واحد ، وهو أنه هل وضعت الخاصة جيدة ، معتبرا فيها الجودة ، غير ملتفت فيها إلى الكذب والصدق ؛ وهو اعتبار أنه هل وقع التعريف بالخاصة تعريفا بما هو أعرف أو ليس ، إذ كانت الخاصة التي نحن في ذكرها تذكر ليعرف الشيء ، وما ليس معروفا عندما الشيء مجهول ، فلا يعرف به الشيء ؛ وكل ما هو معروف عندما الشيء مجهول ، فهو اعرف من الشيء .

فموضع من تلك المواضع أن يكون الشيء المعروف به المر على أنه خاصة هو أخفى من الشيء نفسه . فإن كان موجودا للشيء ، وليس يتعرف بالشيء ، مثل أن يقول قائل : إن النار جرم يشبه النفس لطافة ؛ ثم النفس وغن كانت لا تعرف بالنار بقوة ولا بفعل فإنها أخفى من النار .

وموضع آخر أن يكون وجود الخاصة للمخصوص أخفى من معرفة ذات المخصوص مثل من يعرف النار أو الحار بأنه الذي تتعلق به النفس أولا . وتصديقنا بتعلق النفس بالنار أخفى من تصورنا للنار . والفرق بين هذا الموضع والأول ، أن الأول كان الأخفى فيه هو تصور من تصور ، وهاهنا تصديق من تصور . وهذان موضعان تعليميان أيضاً ، وللإبطال . وأما للإثبات فلا يكون إلا أن يكون إلا أن يكون بعد أن صحت المساواة في الانعكاس قد بان أنها اعرف من الوجهين جميعا ، أعني التصديق والتصور ، فتتفع في الإثبات .

ويجب أن تعلم أن من الخاصة ما هو اعرف بالذات من المخصوص ، كالحركة إلى فوق ، والإضاءة ، فإنها أعرف بالذات من طبيعة النار الحقيقية بالقياس إلى أوهامنا . ومنه ما صار أعرف بالنظر ، مثل كون الزاوية الخارجة أعظم من كل واحدة من الدائلتين المتقابلتين ، فإنها خاصة لمتساوي الزوايا لقائمتين ، وأعرف منها ، وبها تعرف . ومنها ما ليس أعرف منه ، ولكن قد عرف بالنظر أنه يخصه ، مثل كون الزوايا مساوية لقائمتين في الشكل المثلث ، فإذا أوردت دلت على الشيء . والأحب إلى أن يخص من جملة هذه باسم الرسم ما كان يعرف ما هو أخفى منه ، إما في معناه وذلك ظاهر ، وإما بحسب اسمه ، حتى يكون إذا ذكر لم يفهم ، فيدل على مفهوم بالخاصة وإن كان معنى الاسم سابقا إلى التصور وأسبق من الرسم . ومثال هذا أنه إذا قيل : " مثلث " ، فلم يفهم ، فعرف بأنه شكل زواياه مساوية لقائمتين ، ففهم حيثئذ ، كان هذا القول رسما ، وإن كان تصور حد المثلث أسبق من وجود هذه الخاصة ؛ لكنه إذا كان الأمر من حيث دلالة الاسم عليه في هذا الموضع مجهولا ، فيدل على المعلوم من حده أو المتصور منه على وجه من الوجوه . فهذه الخاصة تفهم حيثئذ معنى الاسم ، فهذا رسم . وإن كان معنى الاسم معلوما ، فلا يغنى هذا المعنى غناء الرسم ؛ لأن الرسم إنما يحتاج إليه لتعريف المجهول لا من أمر ذاتي ، ولكن بعلامة . إلا أن إعطاء هذا له يكون إعلاما للخاصة ليعرف أنه له هذه الخاصة ، لا لن يعرف بها ذاته بالعلامة . والفرق بين إعطاء الخاصة وبين تعريف الذات ظاهر ، فإن التعريف للمجهول ، والخاصة إنما يعطاها المعلوم ، ويبين وجودها للمعلوم فهذا موضع فرق بين الخاصة المركبة وبين الرسم .

ومن هذه المواضع أن يكون القول ليس يشتمل على اسم مشترك مشكل ، فإن اشتمل على ذلك لم تكن الخاصة جيدة ، كمن قال : إن الحيوان خاصته انه يحس ثم لم يفهم أنه يحس بالفعل ، أو أن له قوة أن يحس ، لأنه لا ينعكس . والأول كاذب لأنه لا ينعكس ، والثاني صادق لأنه ينعكس . وقد يكون هذا الإشكال تارة بحسب اشتراك خاص بالمفرد الداخل في جملة القول ، وقد يكون بحسب الاشتراك الواقع في تركيب القول ، وكلاهما غير جيد . وكيف والخاصة التي كلامنا فيها يراد بها التعريف ، واللفظ المشترك في فردانيته أو تركيبه الغير الموقوف على المراد منه يزيد الأمر إشكالا . وأما المثبت ، فإذا كان قد وفي إلى ما يجب توفيته عبارة لا اشتراك فيها ، فقد أجاد . فإن قاتلا لو قال : إن النار خاصيتها أنها جسم هي

أسهل الأجسام حركة مكانية إلى فوق ، ثم كان الجسم مفهوم المعنى ، وكذلك الأسهل ، وكذلك الحركة المكانية ، وكذلك إلى فوق ، فقد أجاد وأحسن من جهة العبارة .

وموضع آخر الاعتبار فيه من جهة المخصوص ، إذا كان اسمه مشتركاً ، ثم لا يدل على أن الخاصة لأي معانيه أوردت ، فإن الرداءة تكون بحالها ، وتجري مجرى الموضع الأول .

ومن المواضع المتعلقة بالجودة والرداءة أن يكون في القول تكرار ، كمن قال : إن خاصة النار أنها جسم ألطف الأجسام ، أو قال : خاصة الأرض أنها جوهر من الأجسام ينتقل بالطبع إلى أسفل . فالمثال الأول قد صرح فيه بالتكرار ؛ وذلك أنه حين قال : ألطف الأجسام ، فقد قال : إنه جسم ، لأن ألطف الأجسام لا يكون إلا جسماً . فقوله : " جسم ألطف الأجسام " ، فيه تكرار بالفعل . والمثال الثاني فيه تكرار بالقوة : لأن الجوهر مضمن في الجسم الذي أخذه فيه . ولو قال في المثال الأول : جسم ألطف ما يكون ، بدل أن قال : ألطف الأجسام ، لكان ذلك في المشهور كافياً له في غرضه ؛ لست أقول في إعطائه الخاصة ، فإنه إذا قيل : جسم ألطف ما يكون علم أنه ألطف ما يكون من الأجسام . وإن قال : ألطف الأجسام ، علم أنه جسم ألطف الأجسام ، فكان في تكريره قائلاً ما لا إليه . ثم من المشهور أن التلفظ بما لا حاجة إليه هذر ، وأنه ليس بجيد . وأما الحق ، فإن ذلك إنما يكون إذا كان معناه غير محتاج إليه ؛ وأما إذا كان معناه محتاجاً إليه فالتلفظ بذلك في جملة القول محاكاة ومجارة للمعنى من حيث العبارة ، وإن كان فيه تكرار . وليس إذا كان اللفظ يدل على الباقي دلالة المعنى لا دلالة اللفظ تكون العبارة تامة في إسقاط المستغنى عنه استغناء بحسب العادة والاختصار ، لا بحسب الواجب . وهذا يبين قد علمته فيما سلف .

ويشبه أن يكون المثال المشترك للمشهور وللحق في هذا أن لو قيل : النار جسم ما من الأجسام هو ألطفها ، فإن قوله : " من الأجسام " هذر وتكرير ، ومستغنى عنه من كل وجه ، فإن قوله : " جسم ما " هو أنه من الأجسام . وأما المثال الثاني فإنه جليبي وتعليمي معاً ، وذلك أنه إذا قال : جوهر من الأجسام ، فكأنه قال : جوهر ما من الجواهر ، إذ الأجسام إذا حدثت كانت جواهر . وكما أنه إذا قال : جسم ما من أجسام كذا ، كان تكريراً بالفعل ، كذلك قوله : جوهر ما من الأجسام . والأجسام ماهياتها وحدودها تتم بأنها جواهر ، فيكون كأنه قال : " جوهر ما في الجواهر " ، فيكون كرره بالقوة وأما المصحح إذا

قال : إن الإنسان حيوان قابل للعلم فقد قال شيئا لا تكرر فيه بوجه لا بقوة ولا فعل ؛ فقد علمت أن الحيوان غير مضمن في قابل العلم ، وأنت تكون قابل العلم غير مضمن في الحيوان أعلم ، بعد أن نتذكر ما قيل في المضمن واللازم وقابل العلم خاصة ؛ فيكون الحيوان مع قابل العلم بالحقيقة رسماً . أما أنه خاصة وليس بفصل فستبين من تذكرك ما قلنا حيث فرقنا بين الخاصة والفصل ، فإن كونه قابل للعلم بعض الاستعدادات الذي هو عليه من حيث هو ناطق ، أي ذو نفس ناطقة . فمن أحواله ولواحقه إذا حصل إنسانا بالنفس الناطقة أن يكون قابلاً للعلم في طبيعته ، كما لأمر أخرى وللجهل المضاد للعلم أيضاً .

وأيضاً ، فإنه يجب أن تكون الخاصة مميزة كالفصل ، فإن كانت مشتركة فما فعل شيء ؛ كمن قال : إن خاصة العلم أنه أمر ثابت واحد ، أو هو رأي لا يزول ؛ ثم الأمر الثابت الواحد قد يقال لغير العلم . فأما القائل للحيوان إنه شيء ذو نفس ، فلم يأت بمشترك إن لم يعن بالنفس المعنى الذي لا يشترك فيه النبات ، بل أخص من ذلك .

وأيضاً ، فينبغي أن تورد الخاصة على أنها خاصة واحدة ، فغن أورد فصل على ذلك فقد أوردت خاصتان على أنها خاصة واحدة ؛ كمن قال : إن النار الطف الأجسام وأخفها . فإنه كما أن من يجد حدا واحداً ، إنها يحاول أن يعرف ذات الشيء تعريفاً واحداً ، كذلك الذي يرسم رسماً واحداً إنها يحاول أن يدل على ذات الشيء بعلامته دلالة واحدة ؛ فإذا دل مرة ثم أتى بما يدل مرة أخرى ، فهو مبتدئ تعريفاً آخر . وعنده أنه يعرف تعريفاً واحداً ؛ وهذا في الجدل . وأما في التعليم فلا بأس به ، وإن كان في حكم تعريفات متوالية . وأما في الحد فلا يمكن في التعليم أن يكون فوق واحد ، كما علمت .

وموضع آخر أن يكون معطى الخاصة قد جعل موضوعات المخصوص خاصة للمخصوص ؛ كمن يقول إن الحيوان هو الذي نوعه الإنسان ؛ وهذا قبيح ؛ فإن الإنسان إذ هو نوع من الحيوان فإنها يعرف بعد الحيوان ، فكيف يعرف به الحيوان . وكذلك إذا أخذ شيئاً ليس أعرف من الشيء لأنه مقابل له ، أو هو معه في الوجود ؛ وأعني بالمقابل المقابل بالمضادة أو التضاييف . وأما الملكة والعدم والمتناقضات^(١) ، فالملكة أعرف ، والإيجاب أعرف

(١) المتناقضان في الممكن، إن كانا يقتسمان الصدق والكذب

وأما المتضائفات فإنها معا في المعرفة ليس بعضها أقدم ، فليس بعضها يعرف ببعض ، بل مع بعض . والأمور التي ليست متقابلة بالتضاد وهي معا ، فهي إما متضائفات ، وإما أمور كالأنواع التي تحت جنس واحد . وهذه لا يتقدم بعضها بعضا في المعرفة بوجه ، فلا يجوز أن يؤخذ بعضها في تعريف البعض ؛ وهذا موضع علمي . فاعلم من هذا أن الرجل المستعمل للنوع في حد الجنس - على أن ذلك النوع هو النوع المضايغ للجنس - مسيء ، فغن الجنس إما مع النوع معا في المعرفة ، وإما أقدم من النوع .

وموضع آخر أن تجعل الخاصة ما لا يلزم دائما ، كمن يجعل خاصة الإنسان أنه كاتب ، فلا يكون دل على كل إنسان . وموضع يليق به ، وهو أن يكون دائما إنما يريد أن يوفي خاصة

=

على التحصيل في أنفسها، لزم أن يوجد ضرورة ذلك الذي منها صادق في نفسه على التحصيل، وألا يوجد الآخر ضرورة، إذ كان في نفسه كاذبا على التحصيل، فلا يكون شيء من الأشياء في نفسه وبطبيعته ممكنا، فترتفع الأشياء الارادية، والاختيار، والأفعال الكائنة عن الروية، وأخذ الأهبة في استعجال خير ينتظر ودفع شر يتوقع، وترتفع أيضا المواتاة التي في الأمور والصناعية لأن يكون الشيء بحال والا يكون، مثل تأني الشمع لأن يلين. فإن هذا التأني في الشمع من نفس فطرته وطبعه لا في وقت من المستقبل دون وقت، بل بالإضافة إلى جميع الأوقات في المستقبل. وكذلك تأني كل ذي صناعة لأن يفعل فعل تلك الصناعة ليس بالإضافة في المستقبل إلى وقت دون وقت، بل في كل وقت، مثل البناء والتجار والحائك والطبيب والفلاح وغيرهم. فإن صدق المتناقضات في الممكن على التحصيل، وكذبا على التحصيل، ارتفعت أيضا استعدادات الصنائع للأفعال الكائنة عنها، واستعدادات موضوعاتها لأن تقبل ما تفيها الصنائع، وترتفع أيضا استعدادات الأمور الطبيعية للشيء وضده، وأن لا يكون شيء أصلا قابلا لأي الضدين اتفاق، وتكون الأشياء في وقت ما متعاضية ممتنعة على الله جل ثناؤه حتى لا يمكنه أن يغيرها من لا وجود إلى وجود، ومن وجود إلى وجود، في كل وقت، ولا في أي وقت أراد ذلك إن كان طباعها تجري عندهم مجرى ما تكون أوقات لا وجوده محدودة، حتى لا يتأخر بنفس طبيعته وجوده عن الوقت الذي فيه وجد، ويمتنع بطبيعته قبل ذلك من الوجود، على مثال ما يقال في الكسوفات. وهذه الأشياء كلها محالة وغير ممكنة وشنعة. فإذا المتناقضات في التي هي ممكنة في طبيعتها إنما تقسم الصدق والكذب لا على التحصيل في أنفسها.

والضروري يقال باشتراك الاسم على ثلاثة أنحاء: أحدها الموجود الدائم الوجود الذي لم يزل ولا يزال، والثاني: الموجود في الموضوع مادام موضوعه موجودا، مثل الزرقة في العين والفظوسة 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.

شيء هو له في زمان ما ، كزيد في هذه الساعة عندما يميزه عن عمرو بأنه جالس وعمرو قاعد ، ثم لا يدل على انه إنها يعرف زيدا تعريفا في هذا الزمان بل بأخذه مطلقا ، فيكون لم يعرف زيدا مطلقا ، إذ لم يعرفه وهو في زمان آخر مشارك لعمرو في القعود ، ولا عرفه في تخصيص حال ، إذ لم يشر إليها .

وقريب من ذلك أن تكون الخاصة أعطيت بالقياس إلى الجنس ، وذلك الجنس لا تدوم نسبته من الشيء ؛ مثل من قال في الشمس إنها الكوكب الذي هو أضوأ الكواكب يكون متحركا فوق الأرض ، فتكون هذه الخاصة للشمس عندما تحس فوق الأرض . وأما إذا غابت فلا تكون متميزة بهذه الخاصة عن سائر الكواكب . فإن لسامع هذه الخاصة أن لا يسلم أن حالها هناك هذه الحال ، إلا أن ينظر نظرا آخر ، فيعلم أن الحكم غير متغير ، فلا تكون معرفته حاصلة من جهة قائل الخاصة بل من جهة أخرى ، وتكون جهة تعريف قائل الخاصة قاصرة . فأما إن قال قائل : إن السطح هو الملون أولا فيكون قد وفي جيدا ، لأنه كذلك هو ، أحس أو لم يحس . وأيضاً ، إن أخذ الحد على انه رسم فقد كذب ، ولم يحسن .

وموضع آخر ، وهو أنه يجب أن يكون المعطى للرسم والخاصة لم يغفل الجنس ؛ فإن المتتم لجودة الرسم أن يكون دل فيه على الجنس ؛ تعلم ذلك من وجهين : وجه سهل ، ووجه حقيقي فيه أدنى صعوبة . أما الوجه السهل فلأنه لما كان التعريف المقول يكون على ثلاثة أنحاء : تعريف حدي من جنس وفصول ، وتعريف من جنس وخاصة ، وتعريف من أعراض وخواص ؛ وكان التعريف من جنس وعرض خاصي بالنوع ليس بحد ، وكل تعريف بقول مساو فهو إما حد وإما رسم وإما خاصة ، لكن هذا ليس بحد ، فهو إذن تعريف رسمي خاصي ، لكنه أدل كثيرا على الذات من الذي ليس فيه جنس . فإذا أخذ الجنس في الرسم لا يجعل الرسم غير رسم ، ويجعله أدل وأشد تعريفا ، والأدل أفضل ، فإذا أخذ أفضل ، فتركه أنقص ؛ وخصوصا أنك إذا ميزت ، فيجب أن تدل على الأمر الذي يقع له التمييز بما ميزت ، وهو الجنس .

وأما من الجهة الحقيقية ، فلأن إعطاء الخاصة وحدها إذا لم يقترن به جنس معلوم ، لم يكن تمييز البتة ؛ مثاله ، إذا قلت ضحكك ، أي شيء ذو استعداد للضحك ، لم يكن نفس علمك بهذا يوجب أن يكون هذا الشيء حيوانا أو إنسانا ، بل جوزت أن يكون من أمور أخرى ، اللهم إلا أن يكون عندك علم آخر تعلم به ، أو ظن تظن به أنه لا يجوز أن يكون

الشيء ذو الضحك إلا حيراناً . وهذا شيء قد عرفناك مثله في الفصل . فإذا كان نفس تصورك الضحاك ما لم يقترن به علم آخر لا يمتنع أن يكون الضحاك واقعاً في غير الحيوان ، فيكون حيثئذ غير دال على الإنسان . فإن علمت علماً آخر يمنع هذا ، فيكون ليس نفس التعريف هو قول القائل إنه ضحاك ؛ إذ هذا وحده لم يعرفك ، بل هذا وشيء آخر عندك ، عرفاك أن المشار إليه هو الإنسان . والرسم والخاصة هي التي لذاتها تعرف الشيء ، أو بنفسها . وما لم يكن كذلك لم يكن رسماً فاضلاً ، وإن كان رسماً ما . فإذاً لا بد في الخاصة والرسم من إدخال الجنس ، فإنه إما أن يدخله الراسم مصرحاً ، وإما أن تدخله أنت بعلم عندك فتضيفه إلى مفهوم قول الراسم ، فيكون المفهوم عندك الجنس والخاصة معاً . فإذا أريد أن يكون اللفظ مساوياً للمعرف عندك ، يجب أن تدل فيه على الجنس ؛ فغن لم تدل فيه على الجنس ، فاللفظ غير مطابق لجميع المعنى المعروف . لكن الحد والرسم يجب أن يكون اللفظ فيهما مطابقاً للمعنى الذي يراد من غير نقص ، فإن نقص فذلك إخراج لما من حقه أن يكون مقولاً . فإن لم يقل ترك اختصاراً ، كما تضرر المقدمات الكبرى في القياس .

الفصل الثاني

فصل (ب) يشتمل على مواضع في

أن الخاصة أعطيت أو لم تعط

ويلى هذه المواضع لا تتعلق بالإجادة والرداءة، بل بأنه هل الخاصة في نفسها خاصة أو ليست . فمن هذه المواضع أن لا يكون حل الخاصة صادقا على واحد البتة ، أولا يكون صادقا على واحد بعينه ، فلا يكون ما فرض خاصة بخاصة . مثل أن يقول قائل : إن خاصة الموصوفين بأنهم علماء أنهم لا يغلطون البتة ، ثم وجد أن المهندس - مع أنه عالم - قد يكون غالطا إذا غلط عليه في ترتيب الشكل ؛ كما عرض لأبقراط صاحب الشكل الهلالي . فإذن ليس خاصية العالم أن لا يخطئ . وهذا المثال صحيح . وليس ما اعترض به عليه شيء ، حين ظن أن فيه تجوزا ، إذ من الباطل أن يكون المهندس يخطئ ، فإنه إن أخطأ لم يكن مخطئا ، من حيث هو مهندس . وليس الأمر على ما قالوا ، فإن قولهم : إن المهندس لا يخطئ من حيث هو مهندس ، لا يقابل قوله : إن المهندس يخطئ ، ولا يكذبه بل يكذب شيئا آخر ، وهو أن المهندس يخطئ من حيث هو مهندس . ولا سواء قولنا المهندس يخطئ ، وقولنا المهندس يخطئ من حيث هو مهندس . فإذن ليس يصدق على كل مهندس أنه لا يخطئ ، إلا أن يقال فيما هو فيه مهندس ، أو من حيث هو مهندس . وقد علمت - فيما سلف - أن معنى قولنا : كل مهندس وما يجري مجراه ، كيف هو ، والمراد فيه هو .

وموضع آخر أن يكون القول أعم من أسم المخصوص ، كمن قال : إن خاصة الإنسان أنه حيوان قابل للعلم ، ثم يجعل الملك كذلك .

وموضع آخر ، أن يجعل المخصوص خاصة للخاصة ، والمخصوص هو الأمر الذي هو النوع اللازم له الخاصة . فهو في طباعه أن يكون موضوعا لا محمولا ، مثل من قال : إن خاصة الطف الأجسام أن تكون نارا ، وليس الأمر كذلك ، بل إن كان ولا بد فإن خاصة النار هي أن تكون الطف الأجسام . وقيل في التعليم الأول : الموضوع الواحد له خواص كثيرة ، كل واحد منها غير الآخر . فلو كان الموضوع خاصة لها ، لكان خاصة الأمور كثيرة متباينة الحدود ، فما كان خاصة . وهذا كلام في غاية الجودة .

وموضع آخر ، أن يكون أخذ الفصل على أنه خاصة .

وموضوع آخر للمبطل ، وهو أن تكون الخاصة توجد قبل وجود المخصوص لا داتها معها فقط ؛ كالشيء في السوق ، فإنه لا يمكن أن يجعل خاصة زيد ، فقد يوجد قبل زيد وبعده .

وموضع آخر للمبطل ، وذلك إذا كان الشيء خاصة لاسم ، وليس خاصة لمرادفه ، كمن يجعل الخير خاصة للمطلوب ، ولا يجعله للمؤثر . وكذلك إن الشيء خاصة لموصوف بشيء وليس خاصة شيء ، يكون ذلك الموصوف موصوفا بهما معا ؛ كالموصوف بأنه ضحاك ، فإنه بعينه الموصوف بأنه مستحى ؛ فإذا كان الفحش موصوفا بأنه خاصة الموصوف بأنه ضحاك ، ثم لم تكن خاصة الموصوف بأنه المستحى ، كانت الخاصة ليست بخاصة .

ولا تُدْخَلُ في واحد من الاعتبارين لفظة : " من حيث " ، فلا تأخذ الموصوف بأنه ضحاك من حيث هو ضحاك ، ولا الموصوف بالمستحى من حيث هو مستحى ، بل خذهما مطلقا من غير اعتبار " من حيث " ؛ فقد علمت الفرق بين المطلق وبين المقول فيه " من حيث " . وهذا الموضوع نافع في الإثبات والإبطال المطلقين .

والقائل أن يقول : قد جعلت الشيء هاهنا خاصة لمعنيين متباينين ، ومنعت ذلك من قبل .

ف نقول : احفظ قولنا الموصوف بأنه الضحاك ، والموصوف بأنه المستحى ، فالإشارة مستحى ، فالإشارة فيه إلى موضع واحد . واعلم أننا نشير بالمثال الذي أوردناه إلى أن الموصوف بخاصية الاستحياء لا يكون موصوفا أيضا بخاصية الفحش ، حتى يكون الفحش يلزمه ويساويه .

وموضوع آخر ، أن يكون للخاصة مقابل ، وهما من الأعراض الذاتية للجنس الذي أعطيناه الخاصة لنوعه ، ثم لا يوجد المقابل خاصة لسائر الأنواع بالقياس إلى هذا النوع . مثلا أن كل واحد من الإنسان والفرس واحد بالنوع تحت الحيوان ، والحركة بالإرادة مقابلة للسكون بالإرادة ، وكلاهما من الأعراض الذاتية للحيوان ، ينقسم بهما الحيوان ، على ما علمت في كتاب البرهان . فإن جعل خاصة الإنسان أنه المتحرك بذاته بالإرادة ، فيجب أن تكون خاصة الفرس بالقياس إلى الإنسان أنه الساكن بذاته من تلقاء نفسه ، لكنه ليس ذلك . فليست الخاصة خاصة .

وموضوع آخر ، لا يبعد أن يغالط به المشاغبون ، مثل أنه إذا كان لموضوع ما خاصة ، ثم كان لذلك الموضوع خواص أخرى ومحمولات أخرى لا توجد لغيره ؛ فإن تلك الخاصة قد يمكن أن تجعل ليس لذلك الموضوع وحده ، بل لذلك الموضوع مع محمولاته الأخرى . فإنه إن كان خاصة الإنسان الضحاك ، فيكون الضحاك خاصة لأشياء كثيرة ، مثل أنه خاصة للإنسان الخجل ، وللإنسان المستحي ، وللإنسان القابل للعلم . بل قد يؤخذ محموله على الإنسان الأبيض فتعرض من ذلك وجوه من المغالطة : منها أن يكون الضحاك خاصة للإنسان ، وأيضاً لما هو في المعنى غير الإنسان ؛ فإن الإنسان مع الخجل بالطبع غير الإنسان وحده . وأيضاً سيكون الضحاك خاصة لقابل العلم أيضاً ، والذي من شأنه أن يستحي ، فتكون الخاصة غير الخاصة .

ووجه آخر ، مثلاً أنك تعلم أن الإنسان الأبيض أخص من الإنسان ؛ فإن رُوج أن الضحاك خاصة للإنسان الأبيض بسبب أنه خاصته للإنسان ، فقليل : والإنسان الأبيض إنسان ، والإنسان خاصته أنه ضحاك ، فالإنسان الأبيض خاصته أنه ضحاك ، عرض من ذلك أن يكون الإنسان الأسود ليس ضحاك ، أو عرض أن تكون الخاصة ليست بخاصة . وقد يمكن أن تعرض وجوه أخرى غير ذلك ؛ فأما الوجه الأول فيكفي الخطب فيه أن تعلم أن قولنا الضحاك خاصة للإنسان ، معناه أنه خاصة لما يوصف بالإنسان ، وما يوصف بالإنسان هو الإنسان لا غير ، موضوعاً له ؛ على ما علمته في غير هذا الموضع . وإذا قلنا : إن الضحاك خاصة لقابل العلم ، كان معناه أن الضحاك خاصة لما يوصف بأنه قابل العلم ، وليس إلا الإنسان . فقد علمت فيما سلف أن الموصوف بالإنسان هو ذات الإنسان ، لكن الموصوف بالأبيض هو شيء غير الأبيض ، وهو إنسان ما ، أو ثلج ما . وإن كان أبيض ما موصوفاً بأنه أبيض مطلق ، ليكن مع ذات آخر قد يكون موصوفاً به شيء غيره من حيث إنه أبيض . وإنسان ما لا يكون موصوفاً به شيء غيره من حيث هو إنسان ، فيكون الأبيض له موصوف هو شيء آخر . وليس كذلك الإنسان . فإذا عني بقولنا : " المستحي " الموصوف بالمستحي على الوجه الذي قلنا ، لم تكن الخاصة لشيء آخر غير الإنسان . وأما إن أخذ المستحي ، من حيث هو مستحي ، فليس الضحاك خاصة له ، فإن المستحي ، من حيث هو مستحي ، لا يقال عليه الضحاك . فإن المستحي ، من حيث هو مستحي ، ليس إلا المستحي . وأما الضحاك فشيء آخر ، وعلى ما علمت هذا في مواضع أخرى .

فإذا تأمل المتأمل ، فميز بين الملكة والحال ، وبين ما له الملكة والحال ، وعرف الأصل الذي قلنا ، تميزت له الخاصة التي تكون لشيء في نفسه ، والتي تكون بالعرض وبسبب شيء آخر ، إذ تكون الخاصة مثلا الملكة فتوجد لذي الملكة . إذ كان ما يخص الملكة قد يوجد أيضاً لذي الملكة ، وذلك إما خاصته ملكة تحمل على ذي الملكة بالاشتقاق ، وإما خاصته ملكة تحمل على ذي الملكة بغير اشتقاق . أما الذي بالاشتقاق فمثل العلم ، فإن خاصة العلم تشتق منها خاصة محمولة على العالم ، ولا تكون هي نفسها خاصة للعالم . وأما الذي بغير اشتقاق فمثل الضحاك ، فإن خاصة الضحاك ، من حيث هو ضحاك ، قد توجد محمولة على الإنسان . وكذلك فإن الذي لذي الملكة قد يعرض أن يحمل على الملكة ، مثل أن الضحاك ، وهي خاصة الإنسان ، فإنه قد توجد محمولة على المستحي ، فيعرض من هذا أن يشكل الأمر .

أما في المثال الأول فيغالط ويجعل خاصة الملكة التي لا تحمل بالاشتقاق خاصة لذي الملكة ، فيجعل خاصة العلم خاصة العالم ، فيكون العالم أيضاً لا يزول التصديق به ، كما أن العلم لا يزول التصديق به .

وأما في المثال الثاني فيجعل الخاصة خاصة لأشياء كثيرة مختلفة . فإذا راعى المراعى فميز بين الشيء الذي له الخاصة وبين ما يقارنه ، إما مقارنة ملكة لذي الملكة ، أو مقارنة ذي الملكة للملكة ، تحصل له الخاصة التي تكون للشيء بذاته وأولا ، والتي تكون على طريق العرض أو الغلط . وأما الوجه الذي ذكر أولا بعد هذا الوجه ، فمعرفتكم بالقياس وشروطه تنحصر عن الغلط فيه .

وموضع ينفع في القسم الأول ، وهو أن يراعى التصريف ، فيؤخذ العلم وخاصته ، ويؤخذ المشتق له الاسم من العلم وهو العالم ، فيؤخذ من خاصة ملكة خاصة به بالاشتقاق . فإذا كان خاصة العلم أنه ما لا يزول التصديق به ، لم يجعل ذلك خاصة العالم بل جعل خاصة العالم أنه الإنسان الذي له تصديق لا يزول . وإذا كان خاصة العالم أنه الذي لا يزول تصديقه لما صدق به وقاله ، فيجب أن لا نجعل هذا خاصة العلم ، بل نجعل خاصة العلم : أنه ملكة تصديقية لا يزول التصديق بها من العقد والقول . وذلك لأنه لما كان بين العلم وبين العالم معاندة ومقابلة ما ، فلا يجب أن يؤخذ كشيء واحد ، بل يجب أن يراعى التقابل أيضاً بين خواصهما ، كما يراعى فيها .

وموضع آخر ، أن تكون الخاصة خاصة بشرط الطبع ، فتؤخذ مطلقا ، فيكون ذلك باطلا . مثاله ، أن يقال : إن خاصة الإنسان بالقياس إلى الفرص أنه ذو رجلين ، فإن هذا ما لم يقرن به أن يقال : " بالطبع " لم يكن حقا . فليس كل إنسان ذا رجلين في الوجود . وأما إذا قيل هو كذلك في طبعه ، أي هو كذلك في صورته الإنسانية ، حتى إذا صادفت وقت تكونه مادة وافرة ، ولم تقع آفة في تلك المادة ، أو لم يعرض عارض من خارج ، كان ذا رجلين ؛ كانت الخاصة كاملة .

وموضع آخر أن يميز في الخواص ما يكون الشيء ولا ، ولشيء آخر بعده ، فإذا لم يميز ذلك لم تكن الخاصة خاصة ؛ مثل من يقول إن خاصة السطح التلون ، ولم يقل التلون أولا ، فإذا لم يقل ذلك فنجد الجسم يشارك السطح فيه ، فلا يكون ذلك خاصة السطح . ولو قال ذلك لتحصلت الخاصة بواجبها .

بل يجب أن تعلم أن المحمولات تختلف بوجوه حملها اختلافا ظاهرا بشرائط تلحقها ، فيجب أن تراعى في الخاصة تلك الجهات ، لتعلم أنها كيف توضع خاصة . فمن الأشياء ما لا يكون وجوده للشيء لا محالة حقا ، ويكون كونه في الطبع حقا ، كذي الرجلين للإنسان ؛ ومنها ما لا يكون وجوده له محالة حقا ، ولكن يكون كونه من شأنه أن يعرض له في الندرة حقا ، ويكون خاصا بالشيء ، كذي أربع أصابع للإنسان .

ومنه ما تكون نسبته إلى الصورة ، كقولهم : إن النار ألطف الأجسام أجزاء ، وذلك في القوام .

ومنه ما تكون نسبته إلى الجملة على الإطلاق ، كقولهم : إن الحيوان يحس ويتحرك ، أي في طباعه أن يحس ويتحرك .

ومنه ما تكون نسبته إلى الكل ليس على الإطلاق ، ولا للصورة كما هي ، بل لأنه لجزء منها ، كما ينسب الفهم إلى النفس ، وهي صورة ما ، وليس ينسب إليها كيف كان ، بل هو لجزء منها بالحقيقة وهو الجزء الفكري .

ومنه ما لا يكون للشيء في الطبع البتة ولا على الإطلاق ، بل يكون له بالقنية والتعلم وغير ذلك ، كالعلم للإنسان .

ومنه ما يكون له بالشركة ، ومثاله من جهة معنى أعم ؛ كما يقال للإنسان إنه حاس أرحى ، فذلك له من حيث هو حيوان ، ويشاركه فيه غيره . فإن كان خاصة ما مثل هذا ،

فيكون خاصته بالقياس لا على الإطلاق . فيجب أن يوضع في الخاصة أنها بالطبع ، أو في الندرة ، أو للصورة ، أو على الإطلاق أولى ، أو الجزء من الصورة مقتنى ليس في الطبع ، أو بقياس كل شيء ، أو بقياس شيء .

وكذلك يراعى ما يقع فيه الاختلاف من جهة الأكثر والأقل ، مثل الشيء الذي إذا كان مثلاً في الغاية ظن شيء ، وإذا لم يكن في الغاية ظن خاصة لمعنى أعم ، مثل قولهم : إن النار هو الجسم العالي والطاقي جداً ؛ فإن الهواء أيضاً طاف ، ويعمهما الحار ، فيكون الطافي مطلقاً يخص الحار ، ويوهم أن الطافي جداً يخص النار .

وربما كان التفاضيل ليس يقع بحسب الجنس ، بل بحسب النوع ، مثل النيران فإنها تختلف باللطافة ؛ فليست الشعلة الصافية المصباحية أو البرقية ، مثل الشعلة الالتهابية أو الجمرة ؛ وكلها نيران . فحينئذ إذا قيل إن النار هو الجسم اللطيف جداً ، لم يعم النوع ؛ ووقع الغلط . ولذلك لا تكون الخاصة المأخوذة على أنها مطلقة مثل الخفيف ، وهي بعينها الخاصة المقيدة بالإفراط ، كقولك : خفيف جداً ، فلا يكون الخفيف خاصة للنار وحدها ، ولا الخفيف جداً ، فإن الخفيف جداً لا يكون مقولة على كل نار ، فإن الصغيرة ليست خفيفة جداً عند الكبيرة ، ولا اللهب عند البرق .

وموضع آخر ، أن تجعل الشيء خاصة لنفسه ، وذلك على وجهين : إما أن تأتي باسم مرادف ، كمن يقول : إن الإنسانية خاصة البشرية ، والجميل خاصة اللائق ، أو تأتي بالحد فيكون الحد قد جعله خاصة المحدود . ومعنى الحد هو معنى المحدود نفسه . ومعنى الخاصة شيء من بعد معنى المخصوص بل يجب أن تأخذ الخاصة ما هو غير المخصوص في طبيعته ، وترجع عليه بالتكافؤ ؛ مثل الجسم ذي النفس لو كان معناه غير الحيوان ، وكان منعكسا عليه ، لكان خاصة .

وموضع آخر ، فيما يكون له أجزاء متشابهة ، كماء البحر من حيث هو ماء البحر ؛ والهواء من حيث هو هواء ؛ ثم لا يكون أتى بخاصية يشترك فيها الكل والجزء ، بل يكون ذلك إما للأكثر ، كمن يقول : ماء البحر خاصيته أنه مالح ، أو أن أكثره مالح . أو يكون من جهة جزئه ، كمن يقول : إن الهواء هو المستنشق ؛ ثم ليس ماء البحر مالحاً ، ولا كل ماء البحر أكثره مالح ؛ وكله ماء بحر . والهواء أيضاً ليس كله مستنشقا وكله هواء ، كما جزؤه

هواء . بل يجب أن يكون كما يقول معطى الخاصة للأرض : إن الأرض ثقيلة بالطبع ؛ فنجد الكل ، وكل جزء ، بهذه الصفة .

الفصل الثالث

فصل (ج)

في استعمال المواضع المشتركة في الخاصة

ومواضع أخرى من الأصول المشتركة ، أنه إذا لم يكن الضد خاصة الضد ، لم يكن الضد الآخر خاصة الضد الآخر . فإنه إذا لم تكن خاصة العدل أنه أفضل شيء ، لم تكن خاصة الجور أنه أخس شيء . ويصلح هذا أيضاً للإثبات . وقد علمت أن هذا مشهور ، وأنه لا يمتنع أن يكون أحد الضدين خاصاً بـضد ، ثم يكون الضد الآخر موجوداً لـضده ولأمور أخرى .

وأيضاً ، موضع من المتضاديات ، مثل أنه إذا لم يكن الفاضل خاصة الضعف ، فليس المفضول خاصة النصف ؛ وهو للإثبات والإبطال .

وموضع من العدم والملكة ، أنه إذا لم يكن عدم الحس خاصة للصمم ، لم يكن وجود الحس خاصة للسمع ؛ ويصلح للأمرين . وكذلك المشتق اسمه من الأمرين ، مثل أن يعدم الحس ويصم ، وإن يجد الحس ويسمع .

وكذلك من المتناقضات من جهة أنه إن كان المحمول خاصة ، فمقابلة بالنقيض ليست خاصة ؛ وهذا للإبطال .

وكذلك من جهة المعادلة أيضاً ، أنه إن كان أن تتخيل خاصة أن نحس ، فإن لا تتخيل خاصة أن لا نحس ؛ وهذا للإبطال والإثبات .

والثالث أنه إن كان الشيء خاصة للشيء ، فلا يكون خاصة لمقابله بالنقيض ؛ وليس يصلح للإثبات إلا على سبيل المغالطة .

وموضع آخر على سبيل تعادل القسمة من جنس واحد . مثل أنه إذا كان معقول ومحسوس ، وغير مائت ومائت ، ثم لم يكن الحيوان المحسوس خاصة للمائتات ، لم يكن الحيوان المعقول خاصة لما لا يموت ، كالملائكة ؛ وإن كان المحسوس خاصة للمائتات كان المعقول خاصة للملائكة .

والمصحح يعتبر أيضاً ذلك ، أنه إذا كان شيئان يشتركان في معنى عام ، وكان وجودهما في شيئين ومعنيين ، كل واحد منهما في واحد فقط ، وكان واحد منهما يتخصص عمومهما

بكونه لأحد الأمرين ، ويكون ذلك خاصة له ، فالآخر خاصته أنه للأمر الآخر ؛ مثل الفهم والعفة ، فإنهما فضيلتان ووجودهما في قوتين للنفس ، أعني الفكرية والشهوانية . ثم كان الفهم فضيلة للجزء الفكري ، وكان ذلك خاصة للفهم ، فيجب أن تكون خاصة العفة أنها فضيلة للجزء الشهواني . وهذا أيضاً علمي .

وموضع من التصارييف ، أنه إذا كان المصروف ليس خاصة للمصروف ، فليس التصريف خاصة للتصريف ، وبالعكس . وهو موضع جدلي للإثبات والإبطال ، وتؤكدته أمثلة ، مثل أنه إن لم تكن خاصة ما هو على طريق العدل أن يكون على طريق الجميل ، لم تكن خاصة العدالة الجمال . وإن كان خاصة الإنسان أنه مشاء ذو رجلين ، كانت خاصة ما يجري الإنسانية أنه يجري على طريق مشى ذي رجلين .

وكذلك يعتبر جانب سلب التصريف مه يلب المصروف ، مثل ما ليس على طريق العدل ، وما ليس على طريق الجميل ، وغير العدل وغير الجميل . وكذلك العدم والملكة ، والمضاف ، والضد .

وفي موضع التصارييف والنظائر نظر علمي ، وهو أنه ليس يجب إذا كان المشتق خاصة المشتق ، أن يكون المصدر خاصة المصدر ؛ بل ربما لم يكن المصدر محمولاً على المصدر . مثاله : ليس إذا كان الضاحك خاصة الناطق يكون الضحك خاصة الناطق خاصة النطق ، لكان حيثنذ يكون الضحاك خاصة لا محالة . ومع ذلك فحيث لا يحمل المصدر على المصدر تكون المقارنة خاصة ؛ مثل أن خاصة النطق الإنساني أن يقارنها الضحك .

وموضع آخر من النسبة ، وهو أنه إذا كان نسبة شيء إلى آخر ، كنسبة ثالث إلى رابع ، والثاني خاصة أو ليست بخاصة ، فالرابع خاصة أو ليست بخاصة . مثاله : أن المرتاض نسبته إلى الخصب نسبة الطبيب إلى الصحة ، فإن كان خاصة المرتاض أن يكون مفيدا للخصب ، فخاصة الطبيب أن يكون مفيدا للصحة ، وبالعكس . وهذا الموضع ليس بعلمي ، وإنما كان يصير علميا لو كان صار علميا بشرط ، وذلك الشرط غير مفيد ؛ فإنه إذا كانت النسبة مثلاً هاهنا في أنه يفيد فقط لا في أن كونه مفيدا مساو له ، لم يجب لأنه مفيد والأول مفيد أن يكون كونه يفيد ما يفيد مساويا له ؛ وإن كان الأول كونه يفيد ما يفيد مساويا له . وأما إذا كان تقدم فعلم أن كون كل واحد منهما يفيد ما يفيد مساو له للإثبات ، أو غير مساو له للإبطال ، فليس يحتاج في إثبات أنه ليست بخاصة إلى اعتبار المناسبة ومثال

هذا أنه يمكن أن يكون الطبيب وحده مفيداً للصحة ، ويكون المراتض وغير المراتض معاً يفيد أن الخصب . فيشترك الطبيب والمراتض في أنها مفيدان للخصب والصحة . ثم تكون إفادة الصحة حيثئذ بالطبيب ، ولا تكون إفادة الخصب خاصة بالمرتاح ، فإن كان علم من قبل النسبة في كل واحد منهما يوجب مساواة ، حتى علم أنها يشتركان في إفادة أمر مساو ، فيبين أن استعمال المناسبة في إثبات الخاصة غير مجد البتة ، اللهم إلا أن يكون أمر آخر ؛ وهو أن يكون قياس يوجب أنه يجب أن تكون حال المراتض من الخصب من كل وجه كحال الطبيب من الصحة ، ثم يعلم أن الطبيب يخصه إفادة الصحة ، فحيثئذ تنتقل من الطبيب إلى المراتض إذا كان نسبته توجب كذا . فأما إذا اعتمد نفس المناسبة وحدها ، ولم يكن على هذه الجهة لم يكن الموضوع ضرورياً .

وموضع آخر من نسبة الواحد إلى الاثنين وإلى الأولى ، وهو أنه إذا كان حكمه عند شيئين حكماً واحداً ، ليس خاصة لأحدهما ، فليس خاصة للآخر . وكذلك إن لم يكن خاصة للأولى لم يكن لما ليس بأولى . وأما إذا صح أنه خاصة لأحدهما ؛ فقد زال أن يكون خاصة للآخر ؛ لأن الخاصة لا تشارك ، بل زال أن حكمه عندهما بالسواء . وكيف وهو موجود في أحدهما دون الآخر ؛ فهذا لا ينتفع به في الإثبات . وأما في السلب فلا تنتفع به أيضاً إلا في الجدل ، وأما في العلوم فلا ينتفع به . أما في الجدل فإنه ربما سلم المجادلة أن نسبته إلى الأمرين واحدة ، أو ربما نتج ذلك عنده مما يتسلمه . وأما في العلوم فيبعد أن يكون محمول نسبته في الوجود ، وفي نفس الحق ، إلى شيئين نسبة واحدة السلب ؛ ثم يكون هناك موضع بحث أنه خاصة أو ليس بخاصة ، وذلك لأنه إن كان مجهول الحال لم يعلم أن نسبته واحدة .

وإن كان معلوم الحال فقد علم أولاً أنه ليس بخاصة حتى سلب عن كل واحد ، حتى يسلب عن الاثنين ، حتى علم أن حاله منهما حال واحدة في السلب .

وموضع معتبر بالكون والفساد - وأنت تعرفه - مثل أنه إذا كان خاصة الإنسان أن يكون في نفسه أمراً ، فخاصة تكون الإنسان هو أن يكون ذلك الأمر ؛ وخاصة فساده أن يفسد ذلك الأمر . وهذا علمي ، وهو للإثبات والسلب .

وموضع آخر للإثبات والإبطال ، أنه ينبغي أن تكون الخاصة من المعاني اللاحقة للشيء من جهة نوعه ، ويكون لنوعه لما هو نوعه ؛ وبالجمله لماهيته ومن طريق ماهيته . وقد

علمت معنى اللاحق من قبل ما هو في غير هذا الموضع ؛ فإنه إن كانت المأخوذة خاصة ليست تلحقه من حيث هو هو ، كما لا يلحق السكون الإنسان من حيث صورته وماهيته ، بل من حيث هو جسم ؛ أو كان يلحقه ولكن لا من جهة يصير بها خاصة مساوية ، مثل الملاحظة التي هي من اللواحق للصورة الإنسانية ولكن ليست بخاصة حقيقية فلا تكون الخاصة خاصة .

وأما إذا كانت الخاصة مثل ما للحيوان من كونه مركبا من جسم ونفس للحيوان ، فذلك يلحقه لطباعة ، وتنعكس عليه ؛ فهذه الخاصة جيدة .

لكن لقائل أن يقول : إن كون الحيوان مركبا من جسم ونفس هو حده لا خاصته ، فنقول له : إن المركب ليس من المعاني الجنسية للحيوان ، بل هو من لوازم جنسه ، بل جنسه الجسم ، وفصله أنه ذو نفس ؛ ولم يؤخذ الجسم هاهنا جنسا ؛ بل أخذ الجسم كجزء من الفصل ، لأنه هو الجسم المادي لا الجسم الجنسي ؛ ولم يؤخذ البتة النفس على أنه فصل في الحد ، فذلك لا يصح ، بل على أنه جزء فصل منطقي . وليس أيضاً المركب من جسم جنسا بمعنى الجسم ، فليس مفهوم المركب من جسم هو أنه جسم ، وإن كان يلزمه لزوما من خارج ، فيفهم أن المركب من جسم لا يكون إلا جسما ، ولكن ذلك مفهوم لازم ؛ لا مفهوم مضمن ، وإن كان يلزمه لزوما . وهذه الأشياء ظاهرة لك مما سلف ، وإنما نشير إشارة للتذكير .

واعلم أن كثيرا من الحدود إذا غير تغييرا يبقى معه الصدق ، فإنه يتقلب خواص ورسومها .

وموضع آخر مأخوذ من الأكثر والأقل ، مثل أنه لم يكن ما هو أكثر تلونا خاصة لما هو أكثر جسمية ، لم يكن الأقل تلونا خاصة لما هو أقل جسمية ؛ وإن كان ، كان . وقد يعتبر ذلك مع الإطلاق ، فإنه إن لم يكن الأكثر لونا خاصة لما هو أكثر جسمية ، فليس الملون مطلقا خاصة للجسم مطلقا . وهذا موضع قد يكون حقيقيا بشرط ومشهور إن ترك ذلك الشرط . أما حقيقيا ، فإنها يكون حقيقيا إذا كان الموضوع والمأخوذ خاصة كلاهما يقبلان الأشد والأضعف معا ، فحينئذ يستمر هذا القانون ، مثل السواد والجمع للبصر مثلا ، فإنه لما كان السواد مطلقا يجمع البصر ، فكان ذلك خاصة له وكانا يقبلان الأشد والأضعف

معا ، فمن البين أن ما هو أشد جمعا ، وما هو أقل سوادا فهو أقل جمعا ، وكل خاصة لكل ، وبالعكس في جميع ذلك . وكذلك في الإطال .

وأما إذا كان الموضوع لا يقبل الأزيد والأنقص في طباعه ، فليس يجب شيء من ذلك ، فإنه ليس إذا كانت النار خاصتها أن تتحرك إلى فوق ، والإنسان خاصته أن يفهم بالروية ، يجب أن يكون ما هو أشد حركة إلى فوق أشد نارية ، أو يكون ما هو أكثر فهمها هو أشد إنسانية ، وهذا قد وضع في المقدمة أن الإنسانية تقبل الأشد والأضعف . ولا يجب أن يقاس الأكثر في هذا المعنى بالأولى إلا على سبيل المشهور وذلك أنا قد تقول : إن أولى من ب بكذا ، ولا يكون كذا موجود لأحدهما ، وربما كان وجود أحدهما أو كليهما محالا ، فنقول : كذا أولى بكذا لو كان . وبالجمله ليس كل ما هو أولى أن يكون لشيء من شيء آخر ، يجب أن يكون له . مثال ذلك في الممتنع ما يقال من أن الخلاء أولى أن يسرع فيه المتحرك من الملاء الرقيق ، وليس يجب أن يكون ذلك ممكنا في الخلاء . وكما يقولون : إن المستديرة أولى بأن تكون ضدا للمستقيمة منها للمستديرة ، أو المستديرة أولى بذلك من المستقيمة بحسب اعتبارين ، وليس يجب أن يكون . فلا يحسن إذن الانتقال من الأولى إلى المطلق في الحقيقة ، بل ربما أقنع في بعض المواضع . وأما أن يحكم بأنه أكثر وجودا للشيء فقد حكم بأنه موجود له ، اللهم إلا أن يأخذ الأكثر بمعنى الأولى باشتراك الاسم . ولسنا نذهب إلى ذلك في هذا الموضع .

وموضع آخر من الأكثر والأقل في المناسبة ، والذي بمعنى الأولى وغير الأولى ، وقد تدخل الكثرة في الموضوع والخاصة معا . وهو جدلي غير علمي . وهو أن يقول المبطل مثلا : لما كان الحس أولى بأن يكون خاصة للحيوان من العلم للإنسان ، وليس الحس خاصة ، فليس العلم أيضاً خاصة . ويقول المثبت لما كان العلم أقل استحقاقا لأن يكون خاصة للإنسان من الحس للحيوان وهو خاصة ، فالحس إذن خاصة للحيوان . والسبب في كون هذا غير علمي هو أن الخواص إذا كانت خواص بالحقيقة لم تكن خاصة أولى بمخصوصها من خاصة أخرى بمخصوصها في نفسها ، بل بحسب التسليم والالتزام .

وموضع آخر يجانس لذلك أن يجعل الكثرة في جانب الموضوع ، والوحدة في جانب المحمول ، فيقول المبطل إنه لما كان اللون أولى بأن يكون خاصة للسطح منه للجسم ، فإذا لم يكن خاصة للسطح لم يكن للجسم . وأما المثبت فلا يمكنه أن يقول : وهو خاصة للجسم

فهو خاصة للسطح ، فإنه حيثئذ يكون قد جعل الخاصة مشتركة . وهذا الموضع يحسن استعماله في العلوم . ويكون الأولى بمعنى الوجود أولا وبالذات . وأما الذي لا يمكن ، فهو أن تكون بعض الخواص أولى بموضوعها من بعضها بمواضع آخر . وأما إذا كانت الخاصة واحدة والموضوعات اثنين ، فقد يصح أن تكون الخاصة أولى بأحد الموضوعين منه الآخر ، وهو الذي هو موجود فيه بالذات وأولا .

وموضوع آخر يعكس ذلك ، فإن الكثرة فيه في جانب الخاصة ، فإنه إذا كان ما ليس أولى من آخر بأن يكون خاصة هو خاصة ، فما أولى بذلك فهو خاصة ، وإن كان ما هو أولى ليس بخاصة فما ليس بأولى ليس بخاصة . وهذا الموضع جدي غير منتفع به في العلوم . وذلك لأنه إما أن يكون خاصة بحسب التسليم المشهور ، وإما أن يكون بحسب التسليم الذي يوجه الأمر في نفسه . والتسليم الذي يوجه الأمر في نفسه ، هو أن يسلم أن كذا أولى بأن يكون خاصة فلا يقع إلا أن تكون شروط الخاصة موجودة فيه أكثر . فإن كانت شروط الخاصة موجودة فيه فكيف يقال : ولكنه ليس بخاصة ، فالآخر ليس بخاصة ؛ أو كيف يقال : فهو إذن خاصة ، فإنه قد يكون قد علم أنه خاصة حين علم أنه أولى بأن يكون خاصة بهذا المعنى ، فضاعت إقامة الحجة عليه . فأما إن علم أن شروطها أكثر من شروط الآخر ، فقد علم أن الآخر فاقد شرط ، فلم يحتاج أن يبين بعد ذلك أنه ليس بخاصة للشيء حتى يجعل الأكثر شروطا خاصة . فإنه ما لم تجتمع جميع شروط الخاصة ، لم تكن ولا واحدة منها خاصة ؛ فإن إحداهما لا تكون خاصة ، وقد كان سلف موضع من النسبة المتعادلة أنه إذا كان شيئا لشيئين على وجه واحد ، فاعتبر ذلك هاهنا مع موضع آخر ، وهو أن يكون شيئا لشيء . وقد أعيد جميع ذلك في التعليم الأول ، لأن ذلك الأول لم يشترط فيه أن يكون المحمول موجودا ، إنما أخذ على أنه موجود ، فيكون فيما سلف إنما يطلب كونها خاصة مضمنا فيه طلب أنها موجودة ، وهاهنا يكون الوجود والحمل متحققا ، وكونه خاصة غير متحقق ، فيطلب ذلك .

وموضع آخر ، أن يجعل الخاصة أمرا قد يكون بالقوة ولا يميز بين القوة التي تعلقها بشيء آخر في ذلك الشيء الآخر أن لا توجد ، فيجوز لتلك القوة أن لا توجد ، فتصير القوة حيثئذ لا قوة ، وبين القوة التي تعلقها بشيء موجود . مثال ذلك إن قال قائل : إن الهواء هو جسم مستنشق ، فإن أخذه مستنشقا بالنعل فقد كذب ، وإن أخذه بالقوة ثم عدم الحيوان ،

استحال أن تكون هذه القوة متحققة فيه ، فإنه حيثئذ غير مستثنى ولا بالقوة ؛ وهذا للإبطال . وأما إن كانت القوة تعلقها بالموجود مثل أن تقول : إن الموجود ما في قوة طباعه أن يفعل أو يفعل ، فإن هذه القوة إضافتها إلى موجود ، وذلك الموجود هو الموضوع ، وقد علقت بها القوة . وأما الاستثاق فكانت القوة فيه في المستثنى ، وهو غير الموضوع الذي للخاصة . وهذا الموضوع في الإبطال جدي غير علمي . أما أنه غير علمي فلأن كل واحد منهما متعلق مع الموضوع بشيء خارج : فإن الذي يفعل يحتاج إلى أن يوجد منفعل ، وإلا استحال أن يفعل . وكذلك الذي ينفع يحتاج إلى أن يوجد فاعل ، وإلا استحال أن ينفع . والهواء من حيث هو مستثنى معرض لانفعال ما ؛ وقوة ذلك الانفعال متقررته فيه ؛ وإن كان قوة الفعل في الموجود تقابل قوة الانفعال في غيره ؛ وقوة الانفعال في الموجود تقابل قوة فعل في غيره ؛ حتى إذا شرط عدم الآخر كانت القوة مستحيلا من أمرها أن تخرج إلى الفعل ؛ كما إذا عم الحيوان كانت قوة الهواء في أنها تستثنى مستحيلا أن تخرج إلى الفعل . وأما أنه جدي ؛ فلأن مصدر أن يستثنى هو الاستثاق ، وهو فعل وقوته في المستثنى ؛ فإن الاستثاق وجميع المصادر الفعلية تضاف في ظاهر المشهور إلى الفاعل ؛ وإن كان الفاعل التصريفي ليس الفاعل الحقيقي ؛ ويجعل القوة عليها حيث يصدر منه الفعل للفاعل ؛ فيقال : إن قوة الضرب في الضارب ؛ وإن في المضروب قوة الإضراب ؛ وإن كان المصدر يضاف إلى المنفعل كما يضاف إلى الفاعل فذلك أخفى الأمرين . وأما القوة عليه فلا تضاف في الظاهر إلا إلى الفاعل . فلما كان أن يستثنى مأخوذاً من الاستثاق ؛ وكان الظاهر أن القوة على الاستثاق إنما هو في المستثنى ؛ وكان هذا يدعو إلى أن يسلم في المشهور أن قوة الاستثاق في غير الهواء ؛ فيلزم أن يكون في شيء لا يكون موجوداً ، إذا كان الحيوان معدوماً ، فيكون المخصوص موجوداً . وأما حيث ذكر الموجود وجعله موضوعاً ، وأضاف إليه قوة فعل أو انفعال ، فجعله موصوفاً بأنه فاعل أو منفعل ؛ فكان الظاهر المشهور هو أن القوة على الفعل والانفعال في ذلك الموضوع المخصوص بعينه ، فلو جعل للهواء من حيث هو مستثنى اسم ليس هو فيه بحسب مذهب أصحاب التصريف مفعولاً به ، بل فاعلاً ، لست أعني الفاعل الحقيقي بل الفاعل التصريفي الذي يقال فيه للمنفعل فاعل ، كما يقال للمنفعل بالسقوط ساقط ؛ كان حيثئذ حكمه في المشهور أيضاً حكم الفاعل والمنفعل .

فليكن ذلك مثلاً المواتي للفسق ، فإن المواتي وإن كان في الحقيقة منفعلاً ، فإنه في شكل التصريف فاعل ، فتكون قوة المواتاة ليست في الفاسق الخارج ، بل فيه ، ولا يعرض حيثئذ ما عرض فيما قيل .

وموضع آخر جيد جداً ؛ وهو أنه لا ينبغي أن تكون الخاصة مأخوذة بمعنى الأزيد والأغلب في موضع يجوز لو عدم الموضوع أن يبقى الخاصة لشيء آخر أغلب ، مثل أنه إذا قيل : إن النار ألطف الأجسام وأخفها ؛ ثم عدت النار ؛ بقى حيثئذ شيء هو ألطف الأجسام وأخفها وهو الهواء ؛ فكيف يجب أن يكون ذلك الشيء حيثئذ نارا ؛ وكان أيضاً لو كانت النار موجودة ولم يرها راء ؛ ورأى الهواء ووجدته ألطف الأجسام وأخفها كان يكون عنده نارا ؛ فإن أكد ذلك بأن يكون عند السامع علم بعدد الأجسام كلها ، وعلم بأنها لا يمكن أن تكون أكثر من ذلك العدد ؛ ولا ألطف من ذلك الجسم ؛ وعلم بأنها أيضاً لا يعدم شيء منها ، فحيثئذ يقوم هذا البيان مقتم الخاصة ؛ لكن لا يكون غناؤها لنفس دلالة اللفظ ، بل للقرائن التي تضاف إليها من خارج . ولا ينبغي أن يكون سبيل الحد والرسم والخاصة هذه السبيل .

تمت المقالة الرابعة

المقالة الخامسة

خمسة فصول في الحدود

الفصل الأول

فصل (أ)

في الشروط الأول للتحديد

وفي مواضع اعتبار جودة التحديد

الحدود قد ننظر من أمرها في أنها كيف تؤلف ، وكيف تكتسب . وقد ننظر من أمرها في أنها هل هي موجودة على الشروط التي ينبغي في تأليفها واكتسابها . والنظر الأول في كيفية إيجاد الحد ؛ والثاني في كيف اعتبار حال الحد الموجود . وقد سلف في كتاب " البرهان " حال الوجه الأول ، وأما هذا الوجه الآخر ، فإننا ننظر فيه في هذا الكتاب على البحث الأعم ، ونستخلص في ضمنه البحث الأخص . أعنى بالبحث الأعم البحث الجذلي ، وبالباحث الأخص البحث العلمي . وقد علمت كيفية كون البحث الجذلي أعم من وجه .

فأول ما يجب أن يراعى من أمر الحد أن ننظر هل هو أولا صادق على المحدود ، فإنه إن لم يكن صادقا ، فقد كفى سائر البحث ، وعلم أنه ليس بحد . والثاني أن ننظر هل دل فيه على الماهية المشتركة وهو الجنس القريب ؛ فإنه وإن لم يكن الجنس مقولا ، وكان لم يذكر جنس البتة ، أو ذكر جنس ليس جنس الشيء ، أو ذكر جنس بعيد وترك الجنس القريب ، فلم يعمل شيء . ولقد علمت جميع ذلك موضعه ، وعلمت أن الجنس يدل على أصل الماهية المشتركة ، وأن الفصل لا يدل على ماهية النوع ، وإن دخل في جملة ما يدل حتى تتم به الماهية الخاصة ثم إن كان الجنس مذكورا ، ولم يكن القول مساويا لعموم الشيء حتى يطابق القول الذات في انعكاس الحمل ، ومساويا لمعنى الاسم حتى يطابق القول الذات في حقيقة الماهية ، فلم يدل بعد على الحد . ثم إن كان هناك جنس ، وكان أضيف إليه ما صار به منعكسا على الشيء المحدود ، فليس يجب أن يكون الحد حدا . فربما كان المضاف إلى الجنس خاصة ؛ وربما كان فصلا واحدا ، وقد أهمل فصل آخر على النحو الذي شرح لك في غير موضع ، فيكون القول حيثئذ غير دال على الماهية ، وإن كان مساويا .

أنا إن لم يكن أخذ الفصل ، بل أخذت الخاصة مكان الفصل ، فلم يدل على الماهية الخاصة بوجه . وإن لم تؤخذ خاصة ولكن أخذ فصل ، وأهمل فصل مساو للفصل المأخوذ ، فإن القول يجوز أن يكون مساويا بحسب المعنى .

وقد بان لك الفرق بينهما ، وعلمت أن الدال على الماهية في الحقيقة إنما هو المساوي بحسب المعنى ، ولا محالة أنه يكون مساويا بحسب العموم . لكن هذا التحقيق لا يراعى في الحدود الجدلية ، ويتنوع فيها بما يكون إلحاق الفصل فيه جاعلا القول منعكسا على المحدود ، بل قد يقع الجدلي بما هو دون هذا ، فإنه إن لم يكن الجنس ولا الفصل جنسا حقيقيا وفصلا حقيقيا ، بل كان الجنس جنسا بحسب المهور ، والفصل فصلا بحسب المشهور ، أثبت الجدلي أن الحد حد . وبعد ذلك كله ، فيجب أن تكون الصنعة الحاصلة من إيراد الجنس والفصول صنعة جيدة ، فإنها إن لم تكن جيدة كان للمبطل أن يعارض .

والوجه التي بها يكون الحد فيه غير جيد الصنعة هي مثل أن يكون الحاد لم يحسن تأليفه أو خلط به ؛ أو أغلق في اللفظ ، أو حرف الجنس والفصل عن الجهة التي ينبغي . وإذا وقع شيء من ذلك فليس الحد على ما ينبغي .

فأما أن القول محمول أو ليس بمحمول ، فقد تُعين على معرفته المواضع المذكورة في باب العرض . وأما أن الجنس هل أورد أو لم يورد ، فذلك مما تعين على معرفته المواضع المذكورة في باب الجنس . وأما أن القول هل هو مساو أو ليس بمساو ، فقد يعين على تحققه ما أورد من المواضع في باب الخاصة . وأما أنه هل الصنعة جيدة أو ليست بجيدة فستعين عليه المواضع التي نذكرها في هذه المقالة ، فلم تسلف لها مواضع .

فمن المواضع التي من هذا الباب مواضع تتعلق باللفظ ، ومنها مواضع تتعلق بتجاوز صانع الحد مبلغ الكفاية إلى الفصل ، ومنها مواضع تتعلق بإغفال الواجب إما تركه أصلا ، وإما العدول عنه .

ومن مواضع البحث الأول أن يكون اللفظ مشتركا غير مفهوم الغرض المحصل ، كقول القائل ، إن الكون مصير إلى الجوهر ، أو لصحة اعتدال في الكيفيات ؛ و " المصير " لفظ منغلق لا اشتراكه ، وأول ما يفهم منه الحركة المكانية ، " والاعتدال " لفظ منغلق لا اشتراكه ، وأول ما يفهم تساوي المقادير والوزان . وليس ولا واحد من المعنيين يصح استعماله في الحدين . ومن ذلك أن يقع هذا الإغلاق في جانب المحدود نفسه ، إذا كان اسما

مشتركا . وربما راج ذلك بأن يكون الحد أيضاً مشترك الدلالة ، فتطابق دلالاته دلالة المحدود ، كقول القائل في حد النور - وهو لا يفصل النور المحسوس من النور المعقول الذي هو البيان - انه الكاشف باتصاله للمدرك ؛ فيقع هذا على النور المحسوس وعلى النور المعقول . لأن " الكاشف " أيضاً لفظ مشترك يطابق معناه المعنيين اللذين للفظ المحدود ، ولأننا إنما نحاول في كل حد محدودا معينا . ومثل هذا الحد لا يتعين في الذهن معناه ، لا حدا ولا محدودا ، فيكون هذا القول ليس بتحديد .

وأحسن من ذلك ما يبنى على الاستعارة ، فيقال مثلا إن الهويلى أم حاضنة ، وإن العفة اشتراك اتفاقي ، وذلك لأن الاشتراك الاتفاقي قد يوجد في الغم ، وليست العفة موجودة فيها . ولو كان الاتفاق جنسا لكان الشيء الواحد وهو العفة يقع في الفضيلة على انها جنسها وفي الاتفاق ، فيكون للواحد جنسان متباينات ليس أحدهما تحت الآخر ، ولا يستندان إلى عام ؛ وهذا مما علمت استحالته . وكذلك حال التحديدات التي تستعمل فيها ألفاظ مختلفة لم تعد ، كمن يترك مثلا لفظة العين في حد شيء تؤخذ العين في حده ، فيجىء بدل اللفظ الدال عليها في التعارف بلفظ المظلمة بالحاجب . وكذلك الذي يأتي بدل الرثيلا بمعقبة اللسع ، ويدل المخ بغاذي العظام ، عادلا في أجزاء الحد أو في تسمية المحدود عن الأسماء المشهورة إلى هذه الأسماء .

ومن هذه الأسماء ما يقال بالاتفاق ، وقد صار الاسم فيه لما يتفق فيه بالحقيقة ومنها ما يقال بالاستعارة وقد اشتهرت ، ومنها ما يقال باستعارة مبتدعة لم تشتهر ، ومنها ما يقال باشتقاق عن معان غير معتادة الاشتقاق عنها ، مثل ما حكينا . ومنها ما هو أبعد من ذلك فلا هو مشترك ، ولا هو مستعار معروف ، وهو أيضاً دال على تنمة معنى مناسب للشيء وإن كان غير معتاد له بل يكون مستعارا بالقياس إلى معنى عام جدا مثل إتيانهم بدل الشريعة بالمكيال أو المقدار أو المثال ، فإن هذا وما أشبهه لا يدل على خصوصية الشيء بوجه من الوجوه ، وأما الاستعارة فقد تدل ، فهذه وأمثالها مواضع تتعلق بوضوح اللفظ وإغلاقه .

وموضع قد وصل بهذه المواضع ، وهو أن ننظر هل حد الضد يلوح من حد الضد ؟ فإنه إذا أعطى شيء ذو ضد حدا ، ثم لم يلح منه حد الضد الآخر ، فليس ذلك بحد ؛ إذ حد الضد ضد لحد الضد . وقد يجوز أن يجعل هذا الموضع في الجدل موضعا لاكتساب حد

الضد وإثباته ؛ فإنه ربما كان أحدهما قد سبق إلى الشهرة ، وإن لم يسبق إليها سبق إلى التسليم ، فيستقل منه إلى الثاني . وأما في التحقيق ، فقد ظهر لك - حيث تكلمنا في " البرهان " - أن حد الضد لا يكتسب من حد ضده . على أنه وإن كان كذلك فيجب أن يلوح منه حد الضد ، فهو للإبطال نافع ، وإن لم يكن للكسب نافعا في العلوم . فهذه كأنها مواضع لفظية .

وأما المواضع التي بعد ذلك ، فإن تعلقها بالبحث الثاني . فمنها أن يكون قد أخذ بدل الجنس شيء من المحمولات العامة ، أو شيء من اللوازم التي تلزم كل شيء كالموجود والشيء أو غير ذلك ؛ أو جنس بعيد أورد لا على أنه جزء حد جنس قريب لا اسم له وأخذ بدله حده ؛ بل إنها أورد مع إيراد الجنس القريب ، فكان فصلا مستغنى عنه ؛ واشتمل الحد على تكرار ؛ ولو أنه أسقط لبقى الباقي قولاً خاصاً دالاً على الماهية .

ويجب أن تعلم أن هذا الموضع إنما يكون حقيقياً إذا كان العام المذكور مستغنى عنه ، فإن كثيراً من الأشياء لا يستغني أن يؤخذ في حدودها الشيء والموجود ، كالمقولات وما هو أعم منها . والمثال المورد في التعليم الأول تحديد من حدد النفس بأنه عدد محرك لذاته ، ثم المحرك لذاته عندهم يطابق ماهية النفس ، لأن النفس تدل به على المحرك لذاته . فإن كان عدداً فليس ذلك داخلاً في مفهوم كونه نفساً ، فيكون ذكر العدد فصلاً ، أي إن كان المحرك كالجنس القريب ولذاته كالفصل ، ولم يكن مجموعهما فصلاً ؛ ولا مناقشة في الأمثلة ؛ أو لم يكن المحرك لذاته خاصاً له . وكقول من حد البلغم بأنه أول رطوبة غير منهضمة ، فإنه ليس في البدن رطوبات غير منهضمة غير البلغم حتى يكون منها أول وثان ؛ فلما أن يكون الأول فصلاً ، وإما أن يكون غير المنهضم فصلاً .

وموضع آخر من أن لا تكون الزيادة الفصلية فصلاً بحسب العموم ، بل يكون لحوقه بسبب الخصوص ؛ وذلك أن يكون لحوقه يجعل المعنى أخص ، وإن اتفق أن يكون مع ذلك واقعاً في أنواع كثيرة من غير أن يعم شيئاً منها ، مثل البياض إذا أخذ في حد الإنسان أو النور فيجعل أخص ؛ مع أن البياض من وجه أعم . وقد جعل مثاله في التعليم الأول أن يحد شيء بأنه حي ، ذو رجلين ، ذو أربع ؛ وهذا ليس الفساد فيه من هذه الجهة ، بل عسى أن يكون من جهة التناقض بالقوة ، فإن ذا رجلين وذا أربع لا يجتمعان معاً في نوع واحد ، فيشبه أن يكون أريد فيه أن يحدد المستقل من الحيوان عن الأرض ، فقيل : إنه مشاء ذو

رجلين ، وذو أربع ، على أن يعم أصناف الماشي وعلى أن القسمين كشيء عام لذوات الأرجل كلها المستقلة عن الأرض ، فيكون المحدد قد خصص الحيوان المستقل بذوي الرجلين ، وذوي الأربع ، وهو اعم من ذلك ؛ فغن منه أيضاً ما هو ذو ست أرجل ، وذو ثمان أرجل ، وذو أرجل كثيرة العدد ، وهو يقصد أن يشتمل تحديده على كل ماش ، فيكون حيثذ هذا الحد فاصداً من جهة أن الفصول أخص من المحدود ، ومخصصة للمحدود . ويجوز أن يكون وقع في النسخة تحريف ، أو أريد أن يجد المستقل من الحيوان ، فقيل : حي : ماش ، ذو رجلين أو أربع ، فغلط وكتب ذو أربع ، فحيثذ يكون التحريف في النسخة .

وموضع آخر أن يكون قد أخذ شيئاً واحداً مكرراً بالفعل أو بالقوة مرتين . فمن ذلك أن يكون التكرير من جهة اعتبار المحدود وجزء الحد ، كمن يقول : إن الشهوة توقان إلى اللذيد ، فإن التوقان هو الشهوة نفسها . ومن ذلك أن يكون جزء أن يكون جزء الحد قد أخذ في الحد مرتين : إما بالقوة ، فكما قيل في المثال المذكور من أن الشهوة توقان إلى اللذيد ، واللذيد متضمن في حد التوقان ، فيكون كأنه قال : إن الشهوة انبعاث إرادة لذيد إلى لذيد . وإما بالفعل ؛ وإنما يقع ذلك حيث يستعمل اسمان مترادفان ، كقولهم : إن الحركة زوال وانتقال من مكان إلى مكان ، والزوال والانتقال اسمان مترادفان .

وليس لطاعن أن يطعن فيقول : إنك إذا قلت مثلاً إن الإنسان حيوان مشاء ذو قائمتين ، فقد قلت : الإنسان حيوان إنسان ؛ إذ المشاء ذو القائمتين إنسان . وإنما لم يكن له أن يقول ذلك ، لأن المشاء ذا القائمتين يدل على الإنسان بحسب اللزوم لا بحسب الترادف ، ولا بحسب التضمن . وقد عرفت ذلك في مواضع أخرى . وكلامنا هذا إنما هو من حيث تكون الدلالة الموجبة للتكرير بحسب الترادف ، أو بحسب التضمن . وأما إذا قلنا حيوان ، فما قلنا فيه مشاء لا بالترادف ولا بالتضمن ؛ وكذلك إذا قلنا مشاء ، لم نقل فيه " ذو قائمتين " لا بالترادف ولا بالتضمن . إنما يكون التكرير مثل قول من يقول : إن الفهم هو محدد الموجودات وعالم بها ، وليس مفهوم المحدد هاهنا إلا مفهوم العالم بها ؛ وهذا بالترادف . ومثل قول القائل : إن البرد عدم الحرارة بالطبع ، فإن عدم هو في كل موضع بالطبع ، لأن عدم أن يبقى الطبع ولا شيء آخر . إنما الملكات هي التي تستفاد من خارج ؛ فقلوه بالطبع مكرر ، فإنه مضمون في عدم بالقوة .

وموضع مجانس لهذه المواضع ، وهو أن تكون الزيادة المخصصة هي نوع ، فيكون قد اجتمع فيه التخصيص والتكرير ، إذ الجنس مضمن في طبيعة النوع . وهذا كقول القائل :
إن الدعة انتقاص الأشياء الموافقة الواجبة ؛ فإن الواجبة تخصص المحدود ، ومع ذلك فإنها نوع من الموافقة ، فتكون الموافقة مضمنة فيه ، فتكون مقولة بالقوة مرتين . وهذا كقول من يقول : إن الحيوان جسم ذو نفس إنسان ، فيكون خصصه بالزيادة ، ويكون قال شيئا مرتين ، لأن الإنسان متضمن لمعنى الحيوان .

الفصل الثاني

فصل (ب)

في مواضع إثبات الحد وإبطال الخاصة

وأما النظر ليس في أنه هل أجاد الحد ، بل في أنه هل حد ، فأول الموضوع في ذلك أن ننظر هل حدد بأمور هي أقدم في المعرفة والطباع من المحدود ، فإنه كذلك ينبغي أن يكون ، لأن المأخوذة في الحد يجب أن تكون مقومات لماهية المحدود فيجب أن يكون أقدم منه بالطباع . وأيضاً يجب أن تكون معرفة لماهيته ، فيكون أعرف عندنا ، ولما كان في طبع المحدود النوعي ما يقوّمه ، ومنه يتوصل إلى معرفته ، كما قد علمته .

وظاهر من أصول عرفتها أن جمع ذلك في قول هو حد الشيء ؛ فإذا كان ذلك حداً ، ثم كان المأخوذة عما ليس أقدم من المحدود وأعرف منه حداً ، كان للشيء الذي له ذات واحدة حدان ، وهذا هو المحال . والعرف إما عندنا ، وإما على الإطلاق ، وهو الذي يجب في نفسه أن يكون أعرف . ونحن إذا عرفنا الشيء ، فربما عرفناه بما هو أعرف في نفسه ، بأن تقول مثلاً : إن الخط هو الذي مبدؤه غير منقسم أو الذي مبدؤه نقطة . على أننا نأخذ هاهنا على ما هو المشهور من أن النقطة أقدم بالذات من الخط ، وكذلك الخط من السطح ، والسطح من الجسم . وربما عرفناه بما هو أعرف عندنا ؛ وليس أعرف على الإطلاق ؛ كما قد نعرف الخط بأنه الذي طرفه نقطة . وإذا سلكتنا هذا المسلك ، لم نكن محدين بالحقيقة ، بل راسمين ، أو مستعملين وجهها آخر من شرح الاسم ، إن كان هاهنا شيء غير الحد الحقيقي وغير الرسم . وإنما يكون الحد حقيقياً إذا كان مما هو أعرف عندنا وأعرف على الإطلاق . ويشبه أن يكون المتلقي بذهنه للتحديد أعلى رتبة ، وأوفر درية من المتلقى بذهنه للترسيم ؛ ويكون المستعدون لفهم الرسوم دون الحدود هم الذين دربتهم أقل ، ومعرفتهم أقل ، ومعرفتهم أندر .

ولو كان ما هو أعرف عندنا مبدأ للتحديد ؛ أمكن أن يكون للشيء الواحد حدود كثيرة بحسب الأعرف عند كل حاد ؛ فكان واحد يحد الإنسان بأنه : حيوان مستعد للفلاحة .

وربما كان الشيء أعرف في سن الشباب ؛ ثم يصير غيره أعرف في سن الخنكة .

وموضع مناسب لهذا ، وهو أن يكون الشيء المتحصل الذات ؛ المستقر الماهية قد عرف بشيء غير متحصل الذات ولا محدودا ، ولا مستقر الماهية ؛ مثل من يعرف الصحة بأنها مقابلة المرض ؛ والصحة متحددة ، والمرض شيء في التغير وعدمي الذات . وكذلك من حد البصر بأنه : عدم العمى ؛ والعمى عدم ، وليس له ذات متحصلة .

ومواضع أخذ ما ليس باعرف ثلاثة : أحدهما أن يكون المأخوذ مساويا للمحدود أو المرسوم في الجهالة ؛ كالضدين من المتقابلات ، فإنه ليس أحدهما أعرف من الآخر ، وليس تعريف أحدهما بالآخر أولى من تعريف الآخر به ، مثل أنه ليس تعريف البياض والخير بان ذلك ليس بسواد وهذا ليس بشر ، أعني الشر المقابل كالرذيلة ، لا العدمي الذي يؤخذ في تحديده مقابله الذي هو الملكة ، بأولى من أن يقال ، بل السواد هو الذي ليس ببياض ، والشر هو الذي ليس بخير .

وأما الملكة والعدم ، والموجة والسالبة ، فتحديد الوجودي منهما مما يتم بنفسه ، لأنه معقول بنفسه ، وبفعله وانفعاله وخواصه . وأما العدمي والثافي السالب ، فإنما يتم تعريفهما بالوجودي ، فلا يمكن أن نتصور العمى إن لم نتصور أنه للبصر ، فيقال إن العمى عدم البصر ، لا كالبصر الذي تعرف حاله وطباعه ، وإن لم تلتفت إلى انه عدم البتة في شخص . وأما المتضايقات فلا بد أن يدخل أحدهما في حد الآخر ، إذ كانت ماهيته مقولة بالقياس إلى الآخر ؛ ولكن ينبغي أن يؤخذ بعضها في حدود بعض على الوجه الأوفق ؛ وهذه لفظة التعليم الأول . ومعنى جملة ذلك القول أنه : لما كان كل واحد من المتضايقين ومقول الماهية بالقياس إلى الآخر ، فلا بد من أن يؤخذ كل في حد الآخر ؛ لكنه وإن كان ذلك كذلك ، فغن الأخذ لأحدهما في حد الآخر أخذا جزافا بلا تدبير ، يمكن أن يقال له إنه قد عرف الشيء بها ليس أعرف منه ، بل هو مثله ؛ فيجب أن تدبر في ذلك تدبرا يوافق وترك هذا التدبير إلى إفهامنا .

فقول : إن المتضايقين يكون لهما ذاتان فيهما الإضافتان ، فإذا كان التعريف ساذجا ، فقيل : ما الجار ؟ فقيل : الذي له جار ، لم يتفح بذلك ، وخصوصا إذا كانا كلاهما مجهولين . ولكن إذا أخذ أحدهما من حيث هو ذات ، ومن حيث له مع الذات حال إن كان هو بها معدا للإضافة ، فحينئذ يمكن أن يعرف به الآخر ، فيقال مثلا : إن هذا المسمى جارا ، فيؤخذ من حيث هو مسمى جارا ؛ قم يقال : هو إنسان ، فيؤخذ من حيث هو

إنسان ؛ ثم يقال : ساكن دار ، فيؤخذ أيضاً مع الإنسان هذه الحال . ثم يقال : تلك الدار أحد حدودها هو بعينه حد دار إنسان آخر ، هو الذي يسمى جار له ، فتبين به العلاقة ، فيكون قد أخذ الجار من حيث الشيء مسمى به ، ودل على الحال التي له ، ودل على آخر ، وانعقدت في النفس صورة الإضافة والمتضايين ، وعلمنا معا ؛ فلم يؤخذ أحدهما في حد الآخر على أنه جزء حده ، فإنك تجد جميع أجزاء هذا الحد مستمرا من غير أخذ المحدود من حيث هو مضاف فيها ، بل إن كان ولا بد فمن حيث هو مسمى أو من حيث هو ذات بحال أخرى ، ولو أنه أخذ في حده وجعل جزء حده لا على هذه الجهة لكان أعرف منه ، ومعروفا قبله ، وليس معروفا معه فهذا موضع من هذه المواضع .

وموضع آخر هو أن يكون الشيء قد أخذته في حد نفسه على سبيل التضمين من حيث لا تشعر به فيكون قد عرف الشيء بما ليس أعرف ، كقولهم في حد الشمس : إن الشمس كوكب يطلع نهارا ؛ ثم النهار حده أنه زمان حركة الشمس فوق الأرض فيكون كأنه قال : إن الشمس كوكب يطلع زمان كون الشمس فوق الأرض .

وموضع آخر أن تؤخذ الأمور المتساوية في الترتيب تحت جنس واحد بعضها في حد بعض . وهذا الموضع يدخل في تعريف الشيء بما ليس أعرف منه . ومثال هذا الموضع قول من قال : إن الفرد هو الذي يزيد على الزوج بواحد ، فقوله هذا في تعريف الفرد ليس بأولى من أن يقال في تحديد الزوج : إن الزوج هو الذي يزيد على الفرد بواحد .

وموضع آخر يؤخذ فيه المحدود نفسه في حد نفسه ، بسبب ما هو أخص منه ؛ وتحت به بأن يكون قد أخذ نوعه أو جزء نوعه في حده ، كقوله : إن العدد الزوج هو المنقسم بنصفين ، والنصفان من جملة الاثنين ، والاثنان نوع في ظاهر الأمر من الزوج . وكذلك لو قيل : إن الزوج هم المنقسم بمتساويين ، فإن الثنية ، والاثنينية ، تحت الزوج ؛ وهذا على ظاهر المشهور . وأما في الحقيقة ، فليست الزوجية فصلا للعدد ، ولا جنسا لأنواعه . وقد علة هذا من مواضع أخرى ، وعلم أن الزوجية من اللوازم الغير المقومة لأنواع العدد . لكن الاشتغال بتحقيق الأمثلة مع الوقوف على الغرض فضل .

ومثال آخر لهذا الموضع ، أن الخير فضيلة ؛ فيكون قد جمع هذا أن جعل الخير مذكور في الفضيلة بالتضمين ، وجعل الخير تحت الفضيلة .

ومن مواضع إغفال الواجب والعدول عنه ، أن يكون الجنس قد اغفل وذكر الفصل ، فقليل مثلاً في حد الجسم : إنه ذو ثلاثة أبعاد ، وأغفل الشيء الذي ذو الأبعاد الثلاثة . وقد علمت ما في ذلك ، وعلمت أيضاً أن الماهية المشتركة يدل عليها الجنس .

ومن مواضعه أن يكون قد ترك بعض الفصول ، فقليل مثلاً : إن الكاتب هو الذي يحسن أن يخط ، فإنه أيضاً الذي يحسن أن يقرأ . وإذا تركت القراءة في التحديد فقد ترك فصل غير مضمن فيما سلف ، وهو محتاج إليه ؛ وإن كان القول الأول ربما ساوى في العموم .

وموضع يقابل هذا ، وهو أن يزيد شيئاً ، وإن كان مساوياً ، على أنه فصل ، وإنها يكون بالعرض ؛ كقول القائل للطبيب إنه الذي يحدث الصحة والمرض ، وإحداثه للمرض بالعرض .

وموضع آخر أن يكون قد ذكر الجنس ، ولكن البعيد ، وأغفل القريب ، فيكون اغفل الماهية ؛ كما علمت فيما سلف : من أن وضع البعيد وحده إغفال وإهمال للماهية المشتركة . وإذا وضع الجنس القريب ، فقد تضمن كل الأمور الذاتية التي من فوق ، فيجب إما أن ترتب القريب ، أو إن رتب البعيد أردف بجميع الفصول التي من فوق ، إلى أن ينتهي إلى فصل جنسه القريب .

ويتلوها موضع من جهة الفصول ، بأن يكون قد أغفلت أصلاً ، أو يكون قد ذكرها ليس بفصل مكان الفصل . ومما يدخل في ذلك موضع من اعتبار المقاسمة ؛ فإنه يجب لكل فصل أن يكون له في الجنس قسيم ، إما محصل كما المفرق للبصر تحت اللون ، أو غير محصل ، كما الناطق وغير الناطق تحت الحيوان ؛ فإن الغير الناطق فصل قسيم للناطق تحت الحيوان ، فإذا كان لا يوجد لما أورد فصل قسيم ، فليس ذلك بفصل . وما كان هكذا لم يحدث طبيعة أخص من الجنس ، فلم يحدث نوعاً . وكل فصل إذا قرن بالجنس أحدث لا محالة نوعاً .

وموضع آخر في اعتبار الفصول ، وهو أن يكون المورد على أنه فصل ليس يدل إلا على السبب المجرد ، مثل قولهم : إن الخط طول بلا عرض ، وذلك لأن هذا يوجب أن يكون الجنس مشاركاً لنوعه ؛ فإن الجنس كالطول إذا نظر إلى طبيعته ، لم يكن له عرض ، فإنه إذا نظر إلى طبيعة الطول ، وكان له في حد طبيعته العرض ، كان حيثئذ العرض داخلاً في طبيعته

الطول ، أو لازما له ، فكان لا يكون طويلا إلا وله عرض ، فاستحال أن يكون طول ما بلا عرض ؛ فإذا طبيعة الجنس - مجردة أيضاً - طول بلا عرض ، فتكون أيضاً طبيعة الجنس وطبيعة النوع الذي هو الخط - وهو الذي الذي هو طول بلا عرض - واحدة ، اللهم إلا أن نعني بقوله : " بلا عرض " ، أمرا مقابلا للعرض ، لا سلبا ، وهذا الكلام يلزم أصحاب الصور إذا قالوا لزوما شديدا ؛ فإنهم يضعون للطول لأنه جنس ، طبيعة مفردة قائمة ؛ فتلك الطبيعة بماذا تفارق النوع الذي هو الخط الذي لا عرض له بعد مشاركته إياه في أنه طول بلا عرض ؟ ونعني هاهنا بالطول مجرد امتداد في جهة واحدة من غير التفات إلى حال انقسامه في غير تلك الجهة ، حتى إن مجرد هذا القول لا يمنعه انقسام ما سمى طولاً في غير تلك الجهة ، ولا يوجب . فإنه لو كان معنى الطول أنه امتداد غير منقسم في جهته ، كان قولنا بلا عرض حشوا . فيجب أن يكون معنى الطول أعم من قولنا امتداد واحد لا ينقسم في غير تلك الجهة . ومعنى الامتداد حشو ما بين طرفين - أي طرفين كانا - فإن كان الرف منقسما ، كان الامتداد منقسما في غير جهته ، وإن لم يكن منقسما ، لم يكن الامتداد منقسما من غير جهته . لكن لقائل أن يقول : إن هذا يلزم أيضاً أصحاب المثل ، وذلك أنهم إذا قالوا : إن الخط طول بلا عرض ، شارك الجنس النوع ، وإن كان الجنس مفرقا ولكن موجودا في الجزئيات ، إذ طبيعة الجنس موجودة لا محالة ، إذا كانت طبيعة النوع موجودة . ثم النظر إلى الطول من حيث هو طول ، هو غير النظر إليه من حيث هو خط أو غيره ، فيكون حيث تلك الطبيعة لا تخلو إما أن تكون ذات عرض ، أو لا تكون ؛ فإن كانت ذات عرض أو لم تكن ، عرض المحال الذي ألزمه أصحاب الصور . فنقول في جواب ذلك : إن تلك الطبيعة لا توجد واحدة حتى تكون غما ذات عرض أو لا عرض لها ، بل منها في الوجود ماله عرض ، ومنها عرض له . وأما إن أخذت الطبيعة من حيث هي تلك الطبيعة ، كانت تلك الطبيعة فقط . وأما أنها بلا عرض ، أو مع عرض ، فهو أمر غير اعتبارها من حيث هي تلك الطبيعة ؛ فإنها من حيث هي تلك الطبيعة لها معنى آخر غير تلك الطبيعة ؛ وهذا أمر قد عرفته مرارا .

ثم لنأخذ هذه الطبيعة واحدة . ولا شك أنها إن وجدت واحدة ، وجدت واحدة في التوهم ؛ ومن حيث هي في التوهم واحدة ، فهي بالقوة ذات عرض ، وإن عدمت العرض ، أعني بحسب الحمل والمطابقة لما خارج . وأما الخط ، فهو الذي ليس في قوته

ذلك ، ولا توجد ذات واحدة هي طول - أخذته جنسيا أو خطيا - ذلك الطول يقارن العرض مرة ، ولا يقارنه أخرى . فبذلك يفرق النوع من الجنس .

وأما الطول الصوري ، فهو - على قولهم - ذات واحدة قائمة مفارقة ، ولا تصلح أن تجعل بالقوة مقارنة للفصل البتة ؛ فإن الذي بالقوة سيخرج بالفعل ، ولا يجوز أن يخرج العرض واللا عرض معا بالفعل ، ولا أن يتعاقبا على الشيء الواحد ، فيكون الطول مرة مقارنا لما لا عرض له ، ومرة أخرى هو بعينه مقارن لما له عرض ، فيكون الطول الجنسي غير موجود مفارقا البتة . بل إنها الموجود أحد النوعين ، ولا يعمهما جميعا في وقت واحد ؛ وهو واحد في ذاته على ما يضعونه .

ولكن لقاتل أن يقول : إن كان ما أورد من العذر عذرا لمن لا يرى مذهب الصور ، ليكون عذرا لمن عدل في أول الكلام واستقبح صنيعه ، ثم انتقل عنه إلى أصحاب الصور ؛ فنقول : إنه إذا كان السلب المورد سلبا عاما لما بالقوة ولما ليس بالقوة ، فليس هو عذرا لأحد . فإن كان السلب سلبا للقوة والفعل جميعا ، كان هناك شيء زائد على السلب المطلق ، فيكون ذلك عذرا لمن سلب العرض عن الخط سلبا بهذه الصفة . وإنها كان الإنكار على من لم يزد على مجرد السلب فقط . وبالجمله فلا بد من السلب في كل قسمة للجنس ، ولكن يجب أن يكون سلبا مقابلا للفصل ، فكما أن ذلك الذي هو إيجاب في الفصول هو إيجاب لازم في الطبع ، فكذلك يجب أن يكون ما هو سلب منها سلبا لازما في الطبع . رجميع المعاني العدمية^(١) تحد بالسلب لا محالة .

(١) السالبة العدمية التي تحت الموجبة البسيطة أكثر صدقا من الموجبة البسيطة . وحال السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة في الصدق كحال السالبة العدمية منها .

فإن السالبة العدمية إذا كانت أكثر صدقا من الموجبة البسيطة ، كانت السالبة المعدولة أيضا أكثر صدقا من الموجبة البسيطة . والسالبة البسيطة كقولنا : (زيد ليس يوجد عالما) تصدق على زيد حين ما يكون طفلا ، وحين ما يكون كهلا غير عالم . والموجبة العدمية إنها تصدق عليه من حاله عند الكهولة إذا كان غير عالم . فالموجبة العدمية التي تحت السالبة البسيطة أخص صدقا من السالبة البسيطة . وحال الموجبة المعدولة عند السالبة البسيطة في الصدق كحال الموجبة العدمية عند السالبة البسيطة . وأما حالها في الكذب فإننا إذا أخذنا المحمول وهو العالم كاذبا على زيد في الحالين : في الطفولة والكهولة ، فإن الموجبة البسيطة تكذب على زيد في حال كهولته ، إذا كان غير عالم ، وفي حال طفولته . والسالبة العدمية التي تحتها إنما تكذب على زيد في حال

ويعرض هاهنا شك ، وهو أن المعنى العدمي يكون الفصل فيه سلبا مع قوة ، فبماذا يفارق جنسه ؟ فنقول : إن أجناس المعاني العدمية معان عدمية ، كالسكون فإنه عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك . لعدم الحركة كالجنس له ، وهو بالقوة مقارن لفصيلين : أحدهما القوة على الحركة ، وإذا اقترن به كان سكونا ؛ والآخر اللا قو عليها ، وإذا اقترن به كان ثباتا ما غير السكون ، وتكون القوة التي تقارنه في القسم الأول وتكون فصلا ، ليست قوة منسوبة إلى ذلك العدم الذي هو كالجنس وتقوى على الفصيلين ، بل قوة هي في موضوع ذلك العدم . فإذا جرد عدم الحركة ، كان بالقوة مقارنا لهذه القوة ، وكانت هذه القوة غير قوية على مقارنتها بالقوة لطبيعة ذلك العدم ، وكانت التي توجد لتلك الطبيعة بالفعل مطلقا ، قوة على هذه القوة .

وموضع آخر من مواضع التخليط في الفصل ، أن يكون قد وضع النوع مكان الفصل كما لو قيل في حد التعبير : إنه شتم مع استخفاف ؛ فغن الاستخفاف نوع من الشتم ، لا فصل للشتم ؛ فإن الاستخفاف قول مؤذ للمخاطب يدل على قلة خطره ، وهو نوع من الشتم ، لأن الشتم قول مؤذ للمخاطب يدل على عيب فيه ، وقلة الخطر نوع من العيب . وكثيرا ما يكون فصل النوع كنوع لفصل الجنس .

وموع آخر من ذلك مأخوذ من وضع الجنس مكان الفصل ، وهو كما يقول قائل : إن الفضيلة ملكة محمودة ، والمحمود جنس للفضيلة ، لا فصل لها . وأما قياس المحمود إلى الملكة ، فقد يجوز أن يظن أنه له على قياس الفصل ، وإن كان قد يقال على غير الملكة ، فإن من الفصول ما هو كذلك كالمنقسم بالمتساويين ، فإنه قد يقع في غير جنس العدد ؛ وهو مع ذلك فصل يقوم مع العدد الزوج ، وإن كان الزوج بالحقيقة ليس نوعا للعدد ، بل عارضا

=

كهولته فقط ، فتصير أخص كذبا من الموجبة البسيطة . وحال السالبة المعدولة عند الموجبة البسيطة في الكذب أيضا هذه الحال . وكذلك متى أخذنا السالبة البسيطة كاذبة ، وجدناها تكذب على زيد عند كهولته فقط في الوقت الذي يصدق عليه أنه عالم . والموجة العدمية التي تحتها تكذب عليه في الطفولة والكهولة جميعا ، فتكون الموجبة العدمية أعم كذبا من السالبة البسيطة . وحال الموجبة المعدولة من السالبة البسيطة في الكذب هذه الحال . فإذا حال المعدولتين عند البسيطتين في الصدق والكذب كحال العدميتين عند البسيطتين .

يوجد فيه . وذلك مما لا يختلف بحسبه هذا الحكم ، فحكم الملكة والمحمود واحد في أن كل واحد منهما يؤخذ من غير الآخر ، إذ ليس كل ملكة محمودا ، ولا كل محمود ملكة . لكن الملكة ليس فصلا عند التحقيق للمحمود ، وذلك مما لا يشك فيه ، لأن المحمود ليس نوعا من المقولات العشرة ، ولا واحدا منها ، ولا يدل على ماهية شيء بشركة أو عموم حتى يكون جنسا ، بل يدل في كل ما يلحقه ويعرض له على تمييز وتفریق تستفاد بها الإنية . فإذا لا سبيل إلى أن نجعل الملكة فصلا والمحمود جنسا ؛ وسبيل إلى أن نجعل الملكة جنة والمحمود فصلا .

وأما كون المحمود جنسا للفضيلة ، فليؤخذ مساهلا فيه ، وبحسب المشهور . وأما التحقيق ، فقد علمته في الفن الثاني من هذه الصناعة ، وحيث علمت في اعتبار الفصل ، وهو حين أوصيت بأن تنظر كي لا يكون تمييزا ما وضع فصلا تمييزا مساويا لا يعم أي شيء اتفق مما يوصف . فغن الفصل يدل أي شيء من جهة ما يميز ، وعلى أي شيء من جهة ما يعم ، فلا يتناول واحدا بعينه ، بل يتناول أي شيء كان مما يتميز به .

ويشبه أن يكون المفهوم من أي شيء من جهة ما يعم مندرجا في أي شيء من جهة ما يميز . فإنه إذا سأل سائل فقال : أي شيء كذا من باب كذا ، فكأنه سأل : أي شيء كان ليس أي شيء المعين . فغن لفظة " شيء " في قوله : " أي شيء " ، هو التأكيد ، والتأكيد تعميم ما ، فيكون سواء قرن بأي شيء لفظ عام فقيل : أي شيء الإنسان ، أو قرن بذلك لفظ خاص شخصي ، فقيل : أي شيء زيد ، فإنك إن أجبت فقلت : أبو عبد الله ذلك المشار إليه ، لم يكن الجواب جوابا ، فإنه يقتضي أن نقول : شيء صفته كذا وكذا . وذلك أيضاً عام ، حتى إذا سئل : أي شيء زيد ؟ فقيل : ناطق ، كان ذلك جوابا . فإن قال : كاتب ، أو قاعد ، أو سائر ما يتعين لم يكن جوابا أيضاً ، لأنه طلب عن شئيته وماهيته . وأما كونه كاتبا فعارض له لو لم يكن لكان أيضاً زيدا ؛ وزيد يكون زيدا ، كان كاتبا أو لم يكن ، وتكون شئيته المطلوبة ثابتة مجعولة عندما لا يكون كاتبا . فأما إن أجاب بأمر لازم كانت القناعة به أو كد ، لغلط السامع ، وظنه اللازم مقوما . وأما إذا قال : أيها زيد ، فقيل : أو عبد الله ، أقنع بذلك ، لأن الأي قرن بإشارة . فإذا الأي إذا قرن بأمر عام ، لك يحسن جوابه إلا عاما ؛ وإن كان مقرونا بإشارة ، حسن جوابه بإشارة .

وموضع آخر أن ننظر كي لا يكون الفصل من العرضيات التي توجد للشيء ، ولا توجد إما بحسب رفع الوجود ، وإما بحسب رفع التوهم .

وموضع آخر أن ننظر كي لا يكون الفصل محمولا على الجنس ، فإن هذا يبطل أن يكون المجعول فصلا ، فصلا .

وموضع آخر أن يكون الجنس محمولا على الفصل ؛ وقد علمت ما في ذلك من المحال ، سواء كان الفصل منطقيا أو غير منطقي ، لا كما ظ بعضهم أن هذا الموضع إنما هو في اعتبار الجنس والفصل الذي يسمونه بسيطا ، مثل الحيوان والنطق ، وأن هذا هو الذي لا يجوز أن يقال الجنس فيه على الفصل . وأما إذا كان كالناطق ، فإن الحيوان يقال عليه . ومما يبطل هذا الظن ، ويحقق أنه غير المذهب إليه ، هو مثال التعليم الأول ، إذ قال : إنه لو كان الجنس يحمل على الفصل ، ثم الفصل يحمل على النوع ، لكان حيوان غير حيوان الجنس يحمل على النوع ، بل حيوانات كثيرة أحدها طبيعة الجنس ، والآخر الحيوان الذي هو كل فصل . فإنه إذا كان المشاء ذو الرجلين والناطق حيوانا ، وهي محمولات على النوع ، كانت حيوانات كثيرة محمولة على الإنسان ، كالمشاء وذو الرجلين والناطق ، مرارا أخرى ، بعد حمل الجنس . ولو كان المراد هو الفصل البسيط ، لما حسن هذا التشنيع ؛ فإن المشي والنطق لو كانت حيوانات أيضاً ، لم يعرض هذا المحال ، فإنها ليست هي محمولة على الإنسان ، فكيف يلزم هذا المحال . ويبين من ذلك محال آخر أوجه ، وهو أنه كان يكون حيثن كل فصل نوعا ؛ فهذا يدل على أن التشنيع ليس من جهة ما يقولون .

وموضع آخر أن لا يكون النوع أو ما تحته يحمل على الفصل ، فيكون مقولا على كله ، حتى تكون طبيعة الفصل تقتضي أن يقال على كله النوع ، أو ما تحت النوع ، فغن الواجب أن يكون الفصل مقولا على الوجه الذي علمت على أكثر من النوع . ولو كان النوع مقولا على الفصل ، ثم هناك جنس عام ، لكان الجنس يقال عليه ، إذ نوعه يقال عليه ، فكان النوع يفصل من طيبة الفصل عن سائر ما يشاركه في طبيعة الجنس ، فكان النوع يصير فصلا .

وموضع آخر ما حذر من اعتبار الجنس والفصل في التمدد والتأخر في الرجوع فنحن الجنس أقدم في الرجوع في أكثر المراضع من المتصل . إذ اسم كل الوجود لا يوجد إلا مرة ، وفي بعضه ، وقد يرجع الجنس مفارقا له . وقد يظن في بعض المراضع أن المتصل قد يوجد

في خارج الجنس ، كما قد أشرنا إليه مرارا . لكنه وإن كان كذلك ، فلا يكون أقدم من الجن في الوجود حتى إن الجنس لا يوجد مفارقا له ، وهو يفارق الجنس ، بل عن جاز مفارقه للجنس ، جاز مفارقة الجنس له . فغن كان شيء من الأشياء أقدم في الوجود من الجنس ، فليس بفصل له ، وإن كان الفصل أبدا قبل النوع . وليكن الفصل بالقياس إلى ما يشارك النوع من الأنواع هو أبدا بعد الجنس ؛ فإن وإن وقع في بعض الوات خارجا عن الجنس ، فإنه إذا قيس إلى أنواع الجنس الذي هو فصل لأحدهما ، كان الجنس فيها أقدم منه . فكان هو بعد الجنس .

وموضع آخر أنه إن كان الفصل فصلا لجنس ميبين ، فليس هو فصلا بالحقيقة في الجنس الذي وضع فيه ، وقد عرفت حال المبين أنه كيف يكون ، وهو أن لا يكون فوقه ، ولا تحته ، ولا معه .

وموضع آخر أنه إن كان الموضوع فصلا إنها وضع فصلا لجوهر ، والفصل في نفسه عرض ، فليس إعطاء الفصل جيدا ؛ فغن فصول الجواهر ينبغي أن تكون جواهر ، وأن الجوهر لا يخالف جوهرها بعرض إلا مخالفة عرضية ، فلا يصير جوهر ما نوعا مخالفا لنوع آخر جوهرى بأن يكون مشاركا لذلك النوع في كل شيء مثلا ، إلا في أينه ، حتى يكون كونه في أين دون أين ، يجعله نوعا دون نوع . وكذلك في عارض آخر . وهذا فقد تحققت فيه سلف . وقد صرح في هذا الموضوع أن فصول الجواهر لا يجوز أن تكون مما توجد في موضوع ، فبطل قول من يظن أنها تكون بالقياس إلى شيء موجودا في موضوع ، وبالقيااس إلى النوع لا تكون في موضوع .

قال : وأما إذا قلنا إن من الحيوان برياً ومائياً ، فلسنا ندل على أينها ، بل ندل على القوة التي بها ينفصل بعضها عن بعض في أصل الجوهر التي تلك القوة تقتضي لها أحوالا ، فتقتضي في بعضها أن يعيش في البر ، وفي بعضها أن يعيش في البحر . على أن هذه فصول بحسب الشهرة ، لا بحسب الضرورة . ولا مضايقة في الأمثلة .

وموضع آخر أن تجعل الفصل للشيء انفعالا له ، أي استحالة خارجه عن مقتضى طبيعته ؛ فإن ما جرى هذا المجرى يوجب تزيده إفساد الجوهر . ولا شيء من الفصول كذلك مثل الماء : فإنه إذا سخن جدا تأدى به إلى بطلان جوهره ، وعدها إلى صيرورته نارا . وبالجمله ، وإن كان انفعال عرضي أيضاً لا يفسد الجوهر ، فليس ذلك الانفعال

بصالح أن يكون فصلا . فكيف ما نحن في ذكره ؛ فإن الأشياء تستحيل بإستحالاتها ، ولا تستحيل بفصولها ، بل تُقَّوم بفصولها ، وتثبت حقائقها محفوظة بفصولها . والاستحالات خروج عن أحوال الإثبات على الجواهر .

الفصل الثالث

فصل (ج)

في مواضع مثل التي مرت

وموضع آخر خاص بالمضاف ، وهو أن الأمور التي هي مضافة ، فغن فصولها يجب أن تكون مضافة . بل نقول : أما المضاف البسيط الذي عرفت حاله ، فربما توهم من حاله أن فصله قد يكون أمرا غير مضاف ؛ مثل نفس المشابهة فإنها إضافة في كيفية ؛ والمساواة فإنها إضافة في كمية ، ونسبة إلى كمية ؛ والأبوة فهي إضافة في الجوهر ، ونسبة أيضاً إلى جوهر . فهذا يوهم أن الفصول فيها غير مضافة ، لأن الفصول فيها على ظاهر الحال كيفية وكمية وجوهر . وإذا كان هذا في المضاف البسيط ، فكيف في المضاف الذي هو بالمعنى الآخر الذي عرفته وعرفت الفرق فيه .

لكن يجب أن تعلم أن الفصل غير جزء الفصل ، وأن الفصل هو الذي يحمل على الشيء على ما علمت ، وليس تحمل الكيفية على نوع من أنواع المشابهة ، ولا الكمية على نوع من أنواع المساواة ، ولا الجوهر على الأبوة ؛ لكن هذه أجزاء فصول . بل المشابهة هي موافقة في الكيفية ، والفصل ليس هو الكيفية ، بل الفصل هو قولك في الكيفية ؛ وقولك في الكيفية معنى مقول الماهية بالقياس إلى الكيفية . وهذا من الواجب إذا كانت الإضافة مقولة على حدّه .

وقد علمت أن نوع مقولة ما لا يكون مقولا على نوع مقولة أخرى قولاً مقوماً ، وأن الشيء لا يدخل بذاته في مقولتين فيقالان عليه قول التواطؤ ألبته . قد سلف لك ذلك وصح فكيف يكون شيء ليس من باب المضاف مقولا على نوع من المضاف ، ويعطيه اسمه وحده . وإذا لم يكن مقولا ، كيف فصلا ؟ لكن طبيعة المضاف البسيط يعرض لأمر آخر ، فتكون تلك الأمور هي مخصصاته ، فتكون النسبة التي لها إلى تلك الأمور هي فصوله ، ومع ذلك لا يكون لها ماهية غير ما هي به مضاف إلا الكون الذي هو شرط في تحقيق مقولة الماف - على ما علمت - ؛ فإن الكون شيئا ما مقولا بالقياس إلى الكيفية الذي هو فصل المشابهة ، ليس له وجود آخر غير هذا الذي بالقياس ، ليس كالأب الذي له وجود أنه إنسان . وليس إذا كان للكيفية وجود غير الوجود الذي هو به مضاف إلى موافقته التي

هي فصل المشابهة ، فيجب أن ينعكس في الطرف الآخر ، لأن حقيقة علاقة الموافقة للمشابهة هي مع الموافقة التي في الكيفية لا إلى ذات الكيفية بما هي كيفية ، وذلك المعنى قائم في الكيفية ؛ وكونه قائما في الكيفية معنى لا تتخصص عرضيته ، لا كونه مضافا .

وقد سلف لك ان هذا النحو من الوجود الخاص غير معتبر في قولنا : إن المضاف الحقيق لا وجود له غير ما هو به مضاف . فإننا إنما نشير بهذا إلى وجود محصل لماهيته ، ليس وجودا محصلا لعرضيته ، فذلك مما لا بد منه . وبالحرجى أن تكون هذه الإضافة ليس شيئا آخر هو بالقياس . لكن الغرض في قولنا : بالقياس ، إنما هو متجه إلى معنى أعم من المضاف ، وهو كونه موجودا ، أو ذا ماهية ، فيكون ذلك الأعم هو الذي بالقياس . وأما جملة الإضافة فهي نفس القياس الذي بهذه الصفة .

وإذا كان الأمر قد ظهر لك في المضاف البسيط ؛ فكذلك يجب أن تعلم أن فصول المضاف الذي بالمعنى الأعم لا تنفك عن إضافة . والمأخذ في بيان ذلك مناسب لهذا المأخذ بعينه . واستغن في ذلك بما سلف لك من الأصول .

مثال آخر لهذا الباب : أن العلم منه نظري ومنه عملي ، فكما أن العلم شيء ذو إضافة ، كذلك النظري والعملي . وأما النحو فليس هو فصلا للعلم بل نوعا ؛ وقد عرفت ما في ذلك . فإذا أحبيت أن تحد النحو لم تجد بدا من إضافته إلى شيء ؛ فنقول : هو علم لما يعرض للغة من جهة كذا وكذا ، وفصله إضافي لا محالة . وليس إذا كانت تلك الإضافة هي بعينها الإضافة التي كانت للجنس يجب من ذلك أن لا يكون الفصل مضافا . فإنه فرق بين أن تقول : إن الفصل مضاف ، وبين أن تقول : إنه مضاف إضافة خاصة . على أن إضافة الجنس في أمثال هذه المواضع قد تخصصت ، فإن العلم كانت إضافته إلى الموجود مثلا ، والنحو إضافته إلى أمر خاص من الموجودات ، وهو اللغة مثلا . وهذا ما يجب أن تعرفه في أمر هذا الموضع .

وموضع آخر أنه قد يكون لبعض المضافات بالمعنى العام إضافتان إلى شيئين ، فربما كان إحداها بالحقيقة ، والأخرى بنحو من العرض . فإذا لم تكن الإضافة واقعة إلى الشيء الذي ينبغي أن يكون إليه من الجهة التي ينبغي ، لم يكن التحديد جيدا . وكذلك إذا كان للشيء إضافة ما ، فأراد حاد أن يحده من جهة تلك الإضافة ، فحده ن جهة الذات ؛ أو أراد أن يحده من جهة الذات ، فحده من جهة الإضافة ، فقد أبطل . مثال الأول : أن أحدا لو

أراد أن يحد البصر الذي له إضافة إلى المبصر وإلى المبصر ، لكنه إنما هو بصر لأنه يبصر به شيء ما ، فلا يمكن أن نتوهم البصر بصرا إلا وهو الذي نتمكن به من تحقيق المبصر بالنظر . ولا يبعد أن نتوهم بصرا مفردا ليس لشيء آخر ، فهو يبصر لنفسه لا على أنه آلة لغيره ، فيكون تعلقه بالمبصر أمرا في هويته ، وتعلقه بمبصر هو آله أمرا لازما . فيجب أيضاً أن نراعى أن يقع التحديد من جهة إضافة الحقيقية ، وإن كانت الإضافة إضافة حقيقية تقتضي الطرفين جميعا على السواء فيجب أن يشتمل الحد عليهما جميعا حتى أنه لو كان المبصر لا يتوهم بصرا إلا وهو بصر لمبصر على سبيل الآلة ، وجب أن يؤخذ في الحد كلاهما ، فنقول : آلة بها يبصر الحيوان الألوان بالنظر .

وأما المثال لما يقع الغلط فيه من جهة الذات والإضافة أن إنسانا لو أراد أن يحد الإجابة ، فأخذ إضافة تعرض لها ، فقال : إنها آلة يكال بها الماء ، كان قد بُعد ؛ فإن الإجابة ، وإن كانت من حيث هي آلة صناعية لها إضافة ما ، فليست إلى الماء لا محالة دون غيره . أو أراد أن يحد المكيال ، من حيث هو مكيال ، فقال : إن المكيال جسم مجوف ، ووقف على ذلك ، فما دل على كونه مكيالا ، بل على كونه جسما ما صناعيا .

وموضع آخر أن يكون قد وقع في الجناس والفصول الغلط من جهة أخذ ما ليس بأول بدلا عن الأول . مثلا إذا حد حاد الفهم فقال : إنه ملكة للإنسان أو للنفس استعدادية نحو سرعة إدراك ما يرد عليه أو عليها ، وعلم أن الفهم هو أولا ملكة لجزء ما للنفس أو قوة ما للنفس ، وهي القوة الفكرية ، وبعد ذلك للنفس ثانيا ، وبعد ذلك للإنسان ؛ فلم يحسن إذن من حد هذا الحد .

وموضع آخر أن يحد شيئا ما ؛ ويورد جنسه أو فصله من جهة حال وصفه له على أنه في شيء ما ، ثم لا يكون الحال في ذلك الشيء ، فلا يكون أتى بالواجب ، بل يجب أن ينسب الحال إلى محلها ، كما يجب أن ينسب العلم إلى النفس .

فأما إن قال ، إن النوم ضعف الحس ، وضعف الحس موضوعه الحس ؛ فإن الموصوف بالضعف هاهنا هو الحس ؛ فإن كان النوم ضعف الحس فسيكون النائم هو الحس ، لأن الضعف هو الحس ، لأن الحاد أضاف إليه الضعف .

وكذا قولهم : إن الشك تساوي الأفكار ؛ وتساوي الأفكار في الأفكار ، فيكون الشك في الأفكار ، فتكون هي الشاكة لا القوة المفكرة .

وكذلك الخطأ في قول من يقول : إن الصحة اعتدال الأخلاط ، فيأذن سيكون الصحيح هو الخلط . وبالجمله الاعتدال سبب الصحة لا الصحة ؛ وضعف الحس سبب النوم ، لا النوم . وكذلك تفرق الاتصال سبب للوجع ليس الوجع ؛ وتساوي الأفكار سبب للشك ، لا الشك .

وموضع آخر ، وهو ان يراعى حال زمان المحدود وزمان الحد ، هل يختلفان ؟ وهل في الحد لفظ ينافي مقتضى المحدود . مثاله لو أن قاتلا قال في تحديد شيء غير مائت إنه الذي هو غير مائت الآن ، وكان المحدود هو الذي لا يموت البتة ، فلم يكن طابق بين الحد والمحدود . لكنه قد يعنى بإدخال لفظة " الآن " هاهنا معاني أخرى أيضاً .

ولنجعل مثاله في غير الفاسد ، فإن الذي يقال إنه غير فاسد الآن ؛ يعنى أنه لم يفسد الآن ، وكان يمكن ولا يستحيل لو فسد فيه . ويقال أيضاً : إنه غير فاسد الآن إذا كان من شأنه أن يفسد ، ولكن لا يمكن أن يفسد في هذه الساعة ، فإن كثيرا من الأشياء الممكنة أن يكون أن يعرض لها في بعض الأوقات أن لا يمكن أن يكون فيها ، إذا كانت أسباب مانعة أو حافظة ، أو كانت الأسباب الفاعلة لذلك الكون معدومة . ويقال إنه غير فاسد بمعنى ثالث : أنه موصوف الآن بأنه في طبعه غير فاسد البتة . فهذا المعنى ، وإن كان قد يصح أن يقال على غير المائت الذي هو المحدود فإن إدخال " الآن " فيه حشو . فغن الشيء بتلك الصفة قبل ذلك الآن وبعده ، فليس " الآن " شرطاً في صحة القول ، فلا فائدة في إدخاله له .

وأيضاً فإنه قد كان يجوز أن يفرض شيء ، لو وجد لكان غير مائت ، كملك متوهم ، أو جرم سماوي آخر ، لو كان . ولو فرضنا هذا الفرض ، لكان يوجب أن نجعله غير مائت ولا يوجب أن يجعله الفرض موجودا الآن أو قبله . فيبين إذن أن أمثال هذه الزيادات تجعل للحدود مفهومات غير المفهومات التي تقتضيها المحدودات ، والتي تحاذيها الأسماء .

وقد مضى في مواضع آخر أمر الزمان واختلافه ، وما يعتبر في ذلك . وكل ذلك فقد يحسن إدخاله في اعتبار الحدود ، لأنها تدل على اعتبارات تدخل في الوجود ، أعني وجود الحد الممى . فما منع الوجود منع ذلك ، ولا ينعكس . وبالجمله فغن المواضع التي في العرض نافعة في اعتبار هل معنى الحد موجود للمسمى .

وموضع آخر أن يكون قول آخر غير ذلك الحد يجعل الشيء أكثر في المعنى وأحق به ؛ فلن يكون القول المدعى انه حد حدا ، مثل من يقول في حد العدالة : إنها قوة على قسمة الأمور بالسوية . ثم من البين أن إثبات فعل القسمة بالواجب المقوى عليه ، والميل إليه ، لا محالة عدل ، وليس درجتها بالسواء ، وبينهما تفاوت . فهذا الإيثبات أكثر في العدالة ، فإنه إن لم يكن هذا أكثر ، وليسا سواء فالقدرة على هذه القسمة إذن أكثر في العدالة . فيكون من يقدر ولا يؤثر ، أعدل من الذي يؤثر أن يفعل ما يقدر عليه . وإذا هذا محال ، فبين أن الحد الذي يجعل المحدود أنقص حالا في معناه الذي هو العدالة في هذا الموضع ليس بجيد ولا مختار .

ويلى هذه المواضع مواضع تتعلق بالأكثر والأقل ، بأن يكون الحد يقبل ، والمحدود لا يقبل ، وبالعكس ؛ أو كلاهما يقبلان ، ولكن لا يذهبان في القلة والكثرة معا ، كمن حد العشق بأنه شهوة الجماع ؛ وإذا اشتد العشق نقصت شهوة الجماع .

وموضع آخر مجانس لهذا ، ولكنه يخالفه بأدنى شيء ، وهو أن يكون ما يقال عليه الحد أكثر يقال عليه الاسم أقل ، وبالعكس ؛ فيكون إن ازداد ذلك نقص هذا ، وإن نقص ذلك ازداد هذا . كمن يقول : إن النار ألطف الأجسام كلها ، واللهيب من الوقود أكثف من نار البرق ، ونار الجباحب . ثم اللهيب أولى بالنارية من نار البرق أو من الشعاع على مذهب من يراه جسما ناريا . والفرق بين هذا الموضع والأول ، أن هناك شهوة الجماع لا تقال على شيء من العشق ، وأما هاهنا فغن ألطف الأجرام قد يقال على بع ما هو نار ، فتكون النيران كلها قد يقال لها لطيفة ، لكنها لا يكون كونها ألطف موازيا لكونها نارا ؛ لا بل الذي هو أقل نارية أشد لطافة ، وإن كان جملة النار ألطف سائر الأجسام . فلهذا ما ليس المعنى أمرا تتجوهر به النار ويدل على حدها . وأما في الموضع الذي قبله فغن حمل الحد على طيبة المحدود كان كاذبا بالجملة . وهاهنا أيضاً فروق أخرى ليس في ذكرها وتعديدها كثير جدوى .

وموضع آخر أن تكون مثلا النارية في اللهيب وفي الضوء بالسوية ، ثم لا تكون اللطافة فيهما بالسوية .

الفصل الرابع

فصل (د) في مثل ذلك

وموضع آخر أن يدخل الحاد في حد الشيء أمرين لا يجتمعان معا في الحدود ، مثل أن يقول قائل ؛ إن الحسن هو اللذيد عند السمع ، واللذيد عند البصر ، والموجود هو الذي يمكن أن يفعل وأن يتفعل . فحيثذ اللذيد عند السمع وحده لا يكون حسنا ؛ ولأن هذا حد الحسن المنعكس عليه ، فيكون كل حسن مما لا يشك فيه فهو لذيد عند السمع وعند البصر معا . لكن اللذيد عند البصر وحده حسن ، فهو حسن لا حسن . وكذلك اللذيد عند السمع وحده . وبالجمله إن كان أحد القسمين من هذين إذا حصل أصاب وحده ، فالقسم الآخر خارج عن الحد . وإن كان الشرط أن يضاف إليه القسم الثاني ، فالواحد وحده ليس بحسن ، ولا هو أيضا في المثال الآخر بموجود ، مثل الآلة التي لا تتفعل البتة ، والهيولى التي لا تفعل ألبتة ، ولكنها موجودة .

وهذا موضوع نافع ، فإن كثير من الناس يجد من طريق القسمة والتشجير ، وهو لا يشعر أن ذلك ليس بحد . ولا أمتنع من أن يكون أيضا معاونة في الدلالة على المعنى المطلوب ، بل نقول : إن دلالاته دلالة العلامة ، كأن المستعين بذلك يقول : إن مرادي فيما أقول هو الشيء الذي منه كذا ومنه كذا . والشيء الذي لا يخلو من كذا ومن كذا فيعرفه بأمور خارجة عنه ، هي الفصول التي تلحقه والقسمة التي تناله ، ويكون ذلك كالحاصة له ، وهو بيان ضعيف ، فإنه لو كان يدل على الشيء بعلامة تشمله ولا تُعرف جوهرة ، لكان بعيدا عن أن يكون تعريفا حقيقيا ، فكيف هذا التعريف الذي إنها يعرف الشيء بعارض لا يعمه .

ويعد هذا الموضوع موضوع كلي جدا يعم مواضع قليلة ، وهو أن يكون المدلول عليه بالاسم غير موافق بوجه ما للمدلول عليه بالحد ؛ فحيثذ لا يكون الحد حدا ، مثل أن يكون المدلول عليه بالاسم مضافا لنفسه كالعلم ، أو لجنسه كالنحو ، ثم لا يكون المدلول عليه بالحد كذلك .

ومثال الغلط في ذلك أن تحد العلم فتقول : إنه ظن لا يختلف ، والظن مما يقال على العلم . ولتنزل أن العلم ظن ومضاف إلى المعلوم . فقد أساء هذا الحد من الفلاسفة من جهة

أنه أتى بمضاف ، وأغفل مقابله في الإضافة . ولا أقل من أن يكون كان قال : إن العلم ظن بالمعلوم ، أو المظنون ، أو بشئ كذا لا يختلف . وكذلك قول من قال : إن الإرادة شوق لا أذى معه . فلا أقل من أن يقول : شوق إلى غرض هو خيرا ، أو يرى خيرا . وكذلك إذا حد حاد صناعة الكتابة فلم يقل : إنها علم بهاذا ، فلم يقل مثلا أمها علم بالتسطير .

ومن هذا الباب أن يكون قد أوما إلى الإضافة ، لكنه لم يوصل إلى الشئ الذي هو الغاية ، والذي إليه الإضافة بالذات وإلى غيره لأجله . كمن الشهوة بأنها شوق إلى اللذيذ ، ولم يقل إلى اللذة : وكان يجب أن يقول إلى اللذة ، فإن اللذة هي الأصل ، والغاية ، ولأجلها يطلب اللذيذ .

وموضع آخر أن يجعل بدل الغاية التي ينبغي أن يؤخذ في الحد المصير إليها ، والاتجاه نحوها . كمن قال : إن صناعة البناء هي ملكة تحرك الأجزاء إلى الاجتماع كالطين واللبن ، ولا يقول أنها ملكة لأن يوجد بالفعل ، فإنها ليست لأجل حركات أن يبنى ، بل لأن يكون البناء يحصل ، ويفرغ من معنى أن يبنى . وقد يعاند هذا بأننا نطلب اللذة لأن نلتذ ، لا لأن ينقطع الالتذاذ ؛ لكن الحقيقة في هذا أن الغايات منها ما هي أمور مستقرة كحصول العلم ، ومنها أمور وجودها أن تتكرر فقط ، فما كان وجوده أن يكون في التكون ، كالرقص وما أشبه ذلك ، فإن يكون غاية على نحو وجوده ؛ وما كان وجوده هو أن يستقر ، فإنها تكون الغاية حاصلة ، إذا تم وأستقر . وإنما يعنف الحاد إذا جعل التوجيه إلى الغاية غاية . وأما الالتذاذ فليس توجهها إلى غاية ، بل هي نفس الغاية ؛ ولا إليها توجه أيضا بأن تكون استحالة ما متصلة نهايتها الالتذاذ ، وليست بالتذاذ . والتوجه كطلب ما ؛ والطلب ليس مقصودا بنفسه . وبالجمله إذا لم يكن الأمر الغير المستقر يطلب للمستقر ، بل كان كحركة الفلك ، أمكن أن يكون بوجه من الوجوه غاية بنفسه .

وبعد هذا موضوع يشتمل على مواضيع كثيرة بالقوة ، وهو أن يكون للمعنى المحدود تقدير بقومه ، أو كيف ، أو أين ؛ ثم يغفله مثل أن يجد محب الكرامة أو الفاجر بأن ذلك هو الذي يشتهي أن يكرم ، وهذا هو الذي يشتهي اللذة . وليس أحد من الناس إلا وهو يشتهي الكرامة ، أو يشتهي اللذة . وإنما يكون محب الكرامة مخصوصا من بينهم ، لأنه محب الكرامة لحد ما ، ولبلغ من شهوته للكرامة . وكذلك حال الفاجر في شهوته للذة . وكذلك حال من حد الليل فقال : إنه ظل الأرض ، ولم يقل أين ومتى ، وماذا وبأي مبلغ . أو قال :

إن الغيم تكاثف هواء ، ولم يبين أي أحد . أو قال : الريح حركة هواء ، ولم يقل بأي مبلغ . أو قال : الزلزلة حركة جرم الأرض ، ولم يبين كم وكيف . وهذا يعود بالجملة إلى إغفال فصل من حقه أن يدل عليه ، حتى يكون الفصل فصلا . وقد قيل في هذا المكان في التعليم الأول ، لأنه إذا أغفل فصلا من هذه الفصول لم يصف ماهية ذلك الشيء . وهذا دليل على أن المذهب الحق هو أن ماهية الشيء إنما تتم بكمال صفات ذاته ، وأن الجنس وحده لا يدل على ماهية نوع واحد وحده .

ومن الأمثلة لهذه المواضع أن تحد الإرادة بأنها انبعاث شوقي نحو الخير ، ولا يقال نحو الخير في الظاهر ، فإنه قد يراد ما ليس خيرا حقيقيا . وهذا المثال يخالف المثال الأول فإن هذه الزيادة تجعل الشيء أعم ، وكانت الزيادة في المثال الذي قبل هذا المثال تجعل الشيء أخص ، فإن الخير في الظاهر أعم من الخير ، إذا عني الخير بالحقيقة . وهذا المثال لا يستقيم على مذهب أصحاب الصور ، فإن الصورة الحقيقية إنما تكون عندهم لما يكون في نفسه حقا . وأما الشيء الذي بحسب الظاهر فلا توجد له الصورة ، فكيف يمكن إذن أن يحد على هذا النحو الذي لا بد من أن تحد بعض الأشياء على نحوه . وكما أن العموم من حقه أن يراعى بإزاء العموم ، فكذلك الخصوص من حقه أن يراعى بإزاء الخصوص ، فإن حددت شيئا نوعيا فهناك ليس يلزم أن يكون الطاهر مأخوذا فيه ، بل يجوز أن يكون المأخوذ فيه هو الحقيقي ، فإن الظاهر يجعل المعنى أعم ، والحقيقي يجعله أخص ، فيجوز أن يكون ترك هذه الزيادة التي توجب زيادة عموم تخصيصا ؛ مثل أن الشهوة المطلقة يجوز أن تكون للذيذ المطلق العام الحقيقي الذي هو في الحقيقة ، والذي هو في الظاهر كذلك . والإرادة المطلقة نسبتها للخير المطلق نسبة العام الحقيقي والظاهر . وأما هذا النوع المعين من الإرادة نفسه ، أو هذه الشهوة نفسها ، فليس يجب أن يكون لا محالة للظاهر .

وموضع آخر ، وهو أن تقاس حدود الملكات والحالات ، وبالجملة حدود الصفات كاللذة مثلا ، فقد حد بالقوة أشياء كثيرة مثل الموصوف بها ، ومثل فاعلها ، أعني قد يكون حد الملتذ واللذيذ جميعا . ومن حد العلم ، فإنه يكون قد حدد بالقوة العالم والمتعلم والمعلوم وغير ذلك . فإن كان ذلك لا يستمر ، فقد أخطأ . ومثله إن حد حاد اللذة بأنها نفع حسي ، وكان لا يسلم أن الملتذ متفنع ، فلم يحسن . وكذلك إن حد اللذيذ بأنه نافع حسي ، ثم لم

تكن اللذة نفعا ، فلم يحسن . ولكن هذا العكس ليس ضروريا ، وقد سلف لك القول في مثله .

ومن جنس هذا الموضع أن ننظر في المتقابلات وفي النظائر ، مثلاً في المحدودات المضافية ؛ فإنه إذا كان للجنس مضاف جنسي ، فهل للنوع مضاف نوعي ، كمضاف الجنس فإنه إن كان الاعتقاد الكلي بحسب معتقد كلي ، فاعتقاد ما بحسب معتقد ما ؛ فإن لم يكن فقد غلط .

وأيضاً فإن اعتبار وجود ضد الحد حدا للضد موضع جلي ؛ وقد قيل فيه ما سلف لك . وأما المتقابلات بالعدم والملكة ، فالعدم يحد بالملكة ، ولا ينعكس . وقد عرفت هذا ، وعرفت أنه لو انعكس لكان قد أخذت الملكة في حد نفسها ، إذا أخذت في حد عدم يوجد في حده الملكة . وكذلك السلب والإيجاب .

وموضع يجب أن يراعى في حدود الأعدام التي إنما هي بحسب قائل وزمان ووقت - على ما عرفت - هل حدد ذلك في القول ، فلم يقل مثلاً إن العمى عدم البصر فقط ، بل ذكر مع ذلك أنه فيما شأنه أن يبصر ، وفي الوقت الذي فيه يبصر ، وفي عضو مخصوص . وكذلك لم يقل إن الجهل هو عدم العلم وسكت ، فإنه ليس الجهل أي عدم علم اتفق ، بل المقابل . وننظر أيضاً في التصارييف التي بين المصادر ، والأسماء والأفعال على ما علمت مراراً :

ومن المواضع التي يجب أن تعتبر أن ننظر هل المحدود يطابقه الحد ويصدق عليه ؛ وهذا الموضع كالمكرر ؛ مثاله : إذا قيل إن الإنسان حيوان ناطق مائت ، ثم كانت الصورة المثالية الأفلاطونية إنساناً ، ولم يكن مائت . وكذلك إن كان في بعض الحدود شرط فعل أو انفعال ، فإن ذلك الحد لا يطابق ذلك المثال الأفلاطوني ، فإن ذلك لا يفعل ولا يتفعل .

وموضع نافع وهو أنه ربما كان اسم المحدود واقعا على أشياء كثيرة باشتراك الاسم ، ثم يحد بحد ، فيكون ذلك الحد أيضاً يطابق تلك الأشياء الكثيرة لاشتراك اسم فيه أيضاً ، فيظن أن القول حد ، ويسلم ذلك الحد بأنه صادق على جميع ما يسمى بذلك الاسم ، ويخفى حال الاتفاق ، ويظن تواطئاً . ومثال هذا أن يحد إنسان النور على أنه مقول على الهدى وعلى الشعاع ، فيقول هذا المعنى الذي به يصاب حقيقة الشيء الخفي ، فيظن أن هذا

حد ، لأنه يصدق على كل واحد مما يسمى نورا . والخفي يقال باشتراك الاسم على الشيء المظلم ، وعلى المشهور بشيء آخر ، وعلى المجهول .

وكما حدث الحياة على أنها عامة للحيوان والنبات ، فقليل : بأنها حركة موضوع معتد ينبعث عن غريزته . فلما صدق هذا على الحيوان والنبات ظن أنه حد . وهذا الموضوع قد سلف لك الكلام فيه .

وأقول : إنه ربما اتفق أن كان المفروض حدا ليس فيه اشتراك اسم ، وهو عام للأمرين جميعا ، إلا أنه ليس حدا لهما ، لأن الاسم لا يدل في كل واحد منهما على معنى ذلك بعينه دلالة يكون الاسم غنيا وضع فيها جميعا بحسبها . مثاله أنه إذا قيل للحيوان : إن له حياة ، لم نعن به أنه له قوة حركة تغذية ، فإنه وعن كانت له هذه القوة فليس إنما يسمى حيوانا من جهة هذه القوة ، بل من جهة أنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة . وأما النبات فإن سمى حيا ، فيشبه أن يسمى حيا من جهة هذه القوة ، أو من جهة شيء يناسب هذه الجهة . فإذا ن إذا حد الحيوان والنبات بهذا الحد وصدق عليهما ، لم يكن حدا بحسب الاسم في كل واحد ، بل عساه أن يكون في أحدهما كذلك . وأما أن هذا المثال يخالف الأول ، فلأن المثال الأول إنما قصد فيه أن يكون الحد نفسه ليس يدل على معنى واحد ، مثل الخفي على الشيء المظلم والمستور بشيء آخر ، وعلى المجهول ، فإنه يقال باشتراك الاسم . فإذا حد بأنه الذي لم ينل بها من شأنه أن ينال به مع حضوره ، كان الحد أيضاً مشتركاً فيه . وأما هذا الآخر فإنما قصد فيه أن المعطى ليس حدا لكل واحد مما تحته .

وموضع آخر يختص بحدود الأمور المركبة ، مثل الخط المتناهي ، ومثل الإنسان العالم ، وغير ذلك ؛ فإنه يجب أن يكون إذا أسقط ما أورد لخاصة أحد الأمرين أن يكون لا أقل من أن يبقى الباقي صادقا على الباقي ، بل حدا أو رسماً للباقي . مثلاً إذا قيل : إن الإنسان العالم هو حيوان ناطق مائت نفسه متصورة لحقائق الأشياء ، ثم أسقط تصور نفسه لحقائق الأشياء ، بقى الباقي مقولاً على الباقي صادقا ، بل حدا له . وأما إذا أخذ الخط المتناهي المستقيم بأنه نهاية سطح له نهايتان ، ووسطه يسبر نهايته ، لم يوجد الحال فيه كذلك ، فإن من هذه الجملة قوله : نهاية لسطح له نهايتان هو حد الخط المتناهي . فإذا سقط ذلك ينبغي أن يكون الباقي ، وهو قوله : إن وسطه يسبر نهايته ، حدا للمستقيم ، فيكون المستقيم هو

الذي وسطه يسبر نهايته . لكن الخط المستقيم الغير المتناهي لا نهايتين له ، فلا وسط له . وهذا الباقي كاذب عليه ، وهو تحت الخط المستقيم .

وموضع يناسب هذا الموضع ، وهو أنه إذا حدث شيء مركب فيجب أن يكون بحذاء كل بسيط لفظ يدل عليه ، ويكون لا زيادة على ذلك ، ولا نقصان ، وأن لا يكون الاقتصار واقعا على ذكر اسمي البسيطين أو مرادفيهما كشأن المركب حيث ما يدعى تحديد المركب من الاسمين ، فلا يقال في حد الإنسان العالم إنه إنسان عالم ، أو أنه بشر متحقق ، بل يجب إما أن يؤتى بدل كل اسم بقول ، أو بدل الأخير ، أو بدل الخفي ؛ فيقال مثلا : إنسان متصور لحقائق الأمور في نفسه . وإذا بدل بعضها باسم وبعضها بقول ، فلا أقل فيما يبدل اسمه أن يكون الاسم الثاني أعرف من الاسم الأول . وربما خالفوا هذا المنهاج فقال قائلهم : إن الحجر الأبيض هو الجندل الثلجي . وأيضاً ربما وقع التبدل بما يخالف الأصل كمن قال : إن العلم النظري هو ظن نظري .

والأصوب إذا أريد أن يحفظ اسم ، ويبدل اسم باسم أو بقول ، أن يحفظ اسم ما يجري مجرى الجنس - وهو الأعم - وأن يبدل ما يجري مجرى الفصل . فإذا أريد أن يحد الإنسان العالم ، فليس من الجيد أو يورد حد الإنسان أو اسم مرادف للإنسان ، ويترك العالم بحاله ، فيقال : هو الحيوان الناطق المائت العالم ، أو بشرط عالم ، فإن العام يجب أن يكون كالمفروغ من معرفته قبل إلحاق الخاص به ، ويكون إنما يشكل معرفته الصفة التي تلحقه وهذا المفروغ بحسب الأكثر والأولى ، ليس واجبا في نفس الأمر . فربما كان العام منهما هو المشكل . وأما في أكثر الأمر فإن الموضوعات تكون معروفة ، وإنما يجهل المركب بسبب أن الأخص أخفى دائما من الأعم . فإذا لم يكن التبدل تبديل اسم تحديدا ، فالأولى أن يحد الأخص .

وموضع آخر قريب من هذه المواضع ، وهو أنه كثيرا ما يعرض أن نظن أنه قد حدد المركب بسبب المساواة ، ولا يكون ذلك حدا جيدا تاما ، فإن أحدا إن حدد العدد الفرد بأنه عدد وسط ، وإذا أسقط العدد تبقى له وسط ، فيجب أن يكون له وسط حد الفرد ، فيكون الخط والسطح والجسم أيضاً فردا .

فغن قال قائل : إن قوله يرجع إلى العدد في حد العدد الفرد ، ولا يرجع إلى العدد في رصف الخط والسطح به ، بل يرجع إلى الشيء ، فإذا لا مشاركة للخط والسطح مع الفرد .

فيقال : اجعل بدل " له " " ذو " ، فقل : عدد ذو وسط ، وتكون الشناعة لازمة .
ولكن لنقاتل أن يقول : فكيف ينبغي أن يحذف ذلك ؟ فنقول : يلزم ضرورة أن نذكر العدد مرتين ، فيقال : العدد انفرادي هو العدد الذي له عدد وسط ، أو عدد له وسط عددي . ولا بد من ذلك . ولا يحذف عن هذا التكرير . وقد شرح هذا فضل شرح في الفلسفة الأولى ، وبين فيها أن حدود هذه تقتضي التركيب وأنها حدود بوجه ما وليست حدودا حقيقية . وسيقال في سوفسطيكا في أمرها شيء .

ومن الغلط الذي يقع في الحد أن يكون الحد لشيء مما يوجد ، وقد جعله الحد شيئا لا يوجد ، إذ كان في معنى الحد بحال لا يوجد . كمن يُحد المكان بأنه خلاء مهيأ ؛ والمكان موجود ، واخلاء محال الوجود . وكمن يحذف البياض بأنه لون مغالط للنار ، فإن اللون المخالط للجسم معدوم الذات مما الوجود . وبالجملية مغالطة الكيف للجسم معنى خال يقتضي أن يكون غير الجسم مغالطا للسم ؛ وذلك محال .

وموضع مقارب لهذا ، وهو أن يكون في الحد إضافة ترجب أحد أمرين : إما أن لا تصح تلك الإضافة أصلا ، أو يصح بعض المضاف إليه لا إلى جميعه ، كمن يقول : إن الطب هو العلم بالموجود ، فغن كان الطب ليس علما بشيء من الموجودات ، أو كان ببعضها دون بعض ، فقد أخطأ . وهذا الموضع في قوة مواضع سلفت . وبالجملية هو في عداد ما يغلط بإهمال مراعاة انضمام المعادل الذي بالذات ؛ اللهم إلا أن يكون الشيء إنما يحذف من جهة ما هو بالعرض ، فلا يجب أن يؤخذ من جهة اعتباره بالذات ، بل يجب أن تؤخذ النسبة التي له بالعرض في حد ذلك الشيء ، فإن للشيء من حيث هو بالعرض حدا لا ينبغي أن يكون هو وحده من حيث هو بالذات . وهذا الموضع إما أن يقع فيه كذب على المحدود ، أو يجعل غير المحدود مشاركا . مثال الكذب إذا قيل : إن الطب علم بحركات الكواكب ؛ مثال الموقع للشركة ، أنه إذا قيل ، إن الطب علم بالموجود ، فتكون الهندسة لذلك طباً . وعلى أن الأول مع أن فيه كذبا ، فقد تقع فيه مشاركة ، فإنه يجعل الهيئة طباً ، اللهم إلا أن ينسب مثلاً إلى شيء لا وجود له ، ولا شيء من العلوم منسوب إليه ، فيكون كذبا من غير أن يشركه فيه شيء .

وموضع آخر ، وهو أن يكون إنما يورد حد شيء بسيط ، فإذا هو قد حد الشيء مركبا مع شيء . وأكثر ما يقع هذا إذا كان التركيب من جنس الكمال ، كمن يحذف الخطيب : بأنه

الذي له ملكة إقناع في كل واحد من الأمور بالسوية ، لا نقص له في شيء منها . أو يحد الطبيب : بأنه الذي له ملكة إزالة الأمراض كلها ، فلا يعجز شيء منها . والسارق : بأنه الذي يأخذ كل شيء سرا ؛ فإنه يكون إما حادا مخطئا ، وإما حادا للخطيب الحاذق ، والطبيب الماهر ، والسارق الملط . وأما الخطيب بما هو خطيب ، فليس هو خطيبا بشرط أن يقنع . كلا ولا الطبيب بشرط أن يشفى . كلا ، ولا السارق سارق بشرط أن يقدر على أخذ كل شيء سرا . بل الخطيب هو الذي يبلغ في أكثر الأمور ما يمكن أن يقال فيه طلبا للإقناع ، فربما لم يبلغ الغاية ، فيكون خطيبا لأنه أتى بما يمكن ؛ وكذلك حال الطبيب ، وكذلك حال السارق . فإذا السارق ؛ وإن كان يؤثر أن يأخذ كل شيء سرا ، أو يأخذ كل ما يأخذه سرا ، ولكنه ليس يجب أن يمكنه ذلك في كل شيء .

وموضع آخر ، وهو أن يزيد في حد شيء من المؤثر لنفسه زيادة تجعله مؤثرا لغيره ، وبالعكس . مثال ذلك من حد العدالة أنها حافظة السنن ، وليست العدالة للسنن ، بل السنن للعدالة .

وربما اتفق في شيء أن كان مؤثرا لنفسه ومؤثرا لغيره ؛ مثل الصحة ، فإنها مؤثرة لنفسها ، وقد تؤثر لأمر يتوصل إليها بالصحة . فينبغي إذا حد كل جهة من الجهتين ، واعتبار من الاعتبارين ألا يدخل فيها الآخر ، أو أراد أن يحد الصحة حدا كاملا أورد الجهتين .

الفصل الخامس

فصل (هـ) في مثل ذلك

وهاهنا مواضع تختص بحدود أشياء مما لها نسبة كالكل والجزء ؛ فمن الخطأ في ذلك ان يذكر الأجزاء على سبيل توالي النسق بالواو ، ويجعل ذلك حدا للكل . مثل أن يقول قائل : عن العدالة هي عفة وشجاعة ؛ فغن هذا يجمل العفة محمولة على العدالة ، والشجاعة محمولا آخر عليه ، فيكون كل واحد منهما محمولا وحده ، ليس أحدهما مقيدا بالآخر ، فلا يكون كأنه قال : عفة التي هي شجاعة ، كما يقال : حيوان ناطق ، أي حيوان الذي هو ناطق . ولو انه أريد بذلك هذا ، وإن كان غير صحيح في مجرى العبارات كلها ، كان أيضاً فاسدا .

وأما بيان فساد الاعتبار الأول ، فهو أن العفة إذا كانت محمولة على العدالة ، حيث يراد التحديد ، كان كأنه يقول . إن العدالة هي العفة والشجاعة ، بالالف واللام ؛ فإن حمل الحد والخاصة والاسم المرادف إنما يصلح أن يخص بالالف واللام في لغة العرب . فغن حملت لا كذلك ، لم يكن هناك تخصيص البتة ، بل كان يجوز أن نفهم أن العدالة عفة ما وشجاعة ما . وإذا حمل على الشيء عامان ، كل واحد منهما أعم منه ، ولم يقيد أحدهما بالآخر ، لم يجتمع منهما دلالة على معنى مساو ، بل يجب أن يخص ، فيكون وجه القول حيثئذ : إن العدالة هي العفة والشجاعة ، ولا يجوز أن يصدق أن العدالة هي العفة والشجاعة ، إلا وصدق أنها العفة ؛ كما لا يمكن أن يصدق أن الإنسان هو الناطق والضحاك ، إلا وصدق أنه الناطق . فتكون حيثئذ العدالة منعكسة على العفة والشجاعة ؛ فإن كانت عفة ولا شجاعة ، كانت أيضاً عدالة . فحيثئذ لا يكون من شرط العدالة أن تكون عفة وشجاعة مجتمعتين ؛ ويلزم مثل ذلك في جانب الشجاعة . ويلزم أيضاً أن يكون الجور فجورا وجبنا ، والفجور جورا والجبن ، فتكون العدالة التي هي العفة - حيث لا شجاعة - جورا .

وأما بيان فساد الاعتبار الثاني ، فإنه ليس شيء مما هو عفة شجاعة ، حتى تكون العدالة عفة هي الشجاعة . فإن بدلوا لفظة " الواو " بلفظة " مع " ، حتى يكونوا كأنهم عفة مع شجاعة ، أو أرادوا بالواو معا ، فيكون حيثئذ الموصوف بأنه عدالة هي نفس العفة ولكن في حال ما تقرن إليها الشجاعة ؛ فتكون إذا قارنت العفة جعلت العفة نفسها حيثئذ عدالة .

مثل ان الشيء إذا اقترن شيء جعله يمينا ، وجعله مضروبا ، وجعله غنيا ؛ ليس على ان اليمين مجموعهما ، بل أحدهما نفسه ولكن إذا كان مع الآخر . وكذلك المضروب . وكذلك الفتى عند وجود المال فيكون له . إذن بعض ما هو عفة هو عدالة ، وهو العفة التي اقترن إليها الشجاعة .

وبالجملة ، فغن تعديد الأجزاء وتحصيلها ليس الكل ، ولا نفس الكل . فإنه يكون الخشب واللبن وغير ذلك موجودا ، ولا يكون موجودا . فليست الدلالة على وجود الأجزاء دلالة على طبيعة الكل ؛ فلا أقل من أن يقال : إن كذا مجموع كذا وكذا .

على ان الكل يحدث من الأجزاء على ثلاثة وجوه : أحدهما أن يكون تجمع فقط ، كيف اتفق ، مثل الأربعة من أجزائها . والثاني أن لا يكون تجمع فقط ، بل تكون هناك زيادة على نفس الجمع داخلية في كيفية الجمع ، مثل البيت ، فإنه ليس الجملة مجموع لبن وخشب كيف كان ، بل أن يكون مجموعا جمعا على نحو ؛ ولا الثوب ثوبا لاجتماع الغزل ، كيف كان ، بل لاجتماعه على هيئة وأسداء وألحام . والثالث بسبب زيادة على نفس الجمع وهيئة الجمع ، وذلك أن يكون للأجزاء المجتمعة حال وحكم بعد الجمع غير الجمع ، وغير هيئته من حيث هو تركيب وجمع ؛ كالمترج ، فغن له بعد الجمع وهيئة زيادة كيفية تحدث . فما كان من الكُّلات وجوده بالجمع فقط ، أمكن أن يقال : لعله يكفي في حده أن يقال إنه مجموع كذا وكذا . وأما ما احتيج فيه إلى زيادة على ذلك ، وخصوصا زيادة خارجة عن كيفية الجمع ، فلا يكون المركب قد وفي حده ما لم يدل على هيئة ذلك الجمع ، وعلى حال كيفية أخرى وحكم آخر ، إن تتبعه .

وموضع آخر يليق بهذه المواضع أن ننظر : هل من شأن الأجزاء الموردة للكل أن تجتمع ، فربما لم يكن من شأنها أن تجتمع البتة ، فلا يكون منها كل ، كمن يقول مثلا : إن السطح خط وعدد ؛ والخط والعدد لا يتألف منها شيء . أو قول من يقول : إن الجسم هو المؤلف من أجزاء غير متجزئة ، والجسم ليس من شأنه أن تتألف من أجزاء غير متجزئة ، ولا للأجزاء التي لا تتجزأ أن تتألف تألفا يؤدي إلى متصل .

وموضوع آخر ، أن يكون للمحدود الذي هو الكل محل أو مكان واحد ، وتكون الأجزاء يستند كل منها بمحل أو مكان مفرد غير مكانه ، ومباين له ، فيعلم أن النسبة إلى تلك الأجزاء إلى المفروض كُلا نسبة ردية ؛ وهذا صالح للإبطال دون الإثبات . وأكثر هذه

المواضع ذلك شأنها . ومثال ذلك أن يقال : إن الإبصار مجموع لون وإدراك ، واللون في غير الشيء الذي فيه الإدراك والإبصار في شيء واحد .

وموضع آخر أن يكون الكل إذا رفع ارتفعت الجزاء ؛ والأجزاء ترتفع ويبقى الكل . فإن الأمر يجب - إن كان - لا بد أن يكون بالعكس .

وموضع آخر فيما يركب من متقابلين كشيء هو خير وشر ، فغن ذلك يجب أن يكون دون الخير في الخيرية ، دون الشر في الشرية .

وموضع قبله ، وهو إن كان الخير في انه خير مثلاً أشد في انه خير ، من الشر في أنه شر ، والمركب منهما قد يروج على انه أزيد من الناقص في الطرف الثاني ، فيكون أشد خيرية منه شرية ؛ اللهم إلا أن يكون الامتزاج أحدث أمراً زائداً على مقتضى البسيطين ، كما أن المزاج يجعل غير الخيرين خيراً ، وغير الشرين شراً ، فيكون هذا أيضاً بما يقدح في الموضع المذكور ، فإنه ربما اجتمع خير وشر فصار الكل خيراً أو شراً ، لكنه يجب أن يكون اعتبار هذين الموضوعين ، حيث يكون التركيب لا يعمل غير الجمع ، وما يتبع الجمع ؛ إلا فيما تقتضيه الاستحالة .

وموضع آخر ننظر كي لا يكون حد الكل مقولاً على أحد الجزأين فيكون هو هو بعينه ، لا المجموع منه ومن غيره . ولكن الجزء غير الكل . وقد ذكر هاهنا موضع ضمناه فينا سلف وهو أن لا يكون ذكر التركيب . وذكر أيضاً موضع هذا مع هذا ، وموضع أن هذا هو هذا وهذا ، وموضع أن هذا هو من هذا ومن هذا . وهذا قريب مما سلف ، فإنه حيثئذ يكون من هذا ومن هذا ، فيكون من كل واحد منهما ، ويعرض نظير ما سلف مما ذكرناه ، حيث لم يكن " من " ، وخصوصاً إذا كان حيث يقوم من أمرين ليس يمكن أن يكون ذلك الأمر معاً .

وموضع في تفصيل المعية ونسبتها ، عل بين أن تلك المعية في أي شيء من المحل والزمان ، وبالقياص إلى أي شيء ، وكيف حال أحد الأمرين من اللذين هما معاً من الآخر ، كمن يقول إن الشجاعة إقدام مع فكر صحيح ، ولم يقل إنها بالقياص إلى أي شيء . فربما كان ذلك بالقياص إلى استعمال المصححات ، وكان صاحبها طبيباً لا شجاعاً ، بل يجب أن ينسب ذلك إلى الجهاد .

وربما كان أحد الأمرين سببا للآخر ، أو غاية ، مثل من يقول : إن الغضب غم مع توهم استخفاف ؛ فإن توهم الاستخفاف ليس جزءا من الغضب ، بل سببا له وللغم . وكذلك من قال : إن الرمي هو إرسال سهم إصابة ؛ فإن الإصابة ليست جزءا من الرمي ، بل خارجا عنه وغاية .

وموضع آخر من أخذهم الجمع مكان المجموع ، حتى يقولوا : إن الحيوان تركيب نفس وبدن ، وهذا مع رداءته في أنه جعل المركب تركيبا ، فليس يدل على ذلك التركيب . وكيف يكون التركيب حيوانا ، أو الحيوان تركيبا ، ولكل تركيب ضد هو التحليل ؛ وليس للحيوان ضد هو التحليل .

وموضع آخر أن يكون المحدود شيئا منسوبيا إلى ضدين بالسواء ، وقد أخذ في تحديده أحدهما دون الآخر ، كما أنه لو كان حال النفس من العلم كحاله من الجهل المضاد للعلم ؛ ليس الذي هو عدم المقابل . فإذا قيل : إن النفس جوهر قابل للعلم ، لم يكن أولى أن يقال ، جوهر قابل للجهل ، أي المضاد . وبالجمله ، إن قبول العلم خاصة لا فصل ؛ وقد علمت ذلك .

ومن المواضع التي يحتاج إليها المبطل في التمكن من الإبطال أن يعلم أنه لا حاجة له إلى رفع جملة الحد ، وربما تعذر عليه ذلك من حيث هو جملة . فليتنظر هل يمكنه رفع جزء من الحد وإبطاله ، فغن في رفع الجزء رفع الكل الذي هو لا يثبت إلا بذلك الجزء وقد مرّ لك هذا ومثاله في موضع آخر .

ومن المواضع التي تسهل السبيل إلى الإبطال هو الاستكشاف حتى لا يكون غموض هذا سبب لأن لا يشعر بالموضع الذي منه يبطل . فإذا استكشف ظهر إما إصابته ، وإما خطؤه وموضوع خطئه . وإذا كان الاستكشاف يكشف عن صواب ، فيكون الحد هو هذا الدال الموضح المحصل بعد الكشف ، وينسخ به ما فرض أولا أنه حد من الملتبس ، إذ لا حدين لشيء واحد . فإن كان الثاني هو الفاضل المعروف ، فالأولى ليس بجيد ، بل هو منسوخ نسخ الشريعة التي هي أفضل لما قبلها . فيجب أن لا يستهان بهذه الأصول في الحدود ، بل يجب أن تجعل نصب عين الفكرة ، ويعلم ان سائر كتب المنطق إنما تتم جدواها بمعرفة القوانين التي أعطيناها في هذا الكتاب إلى هذه الغاية . ومن اقتصر على ما سلف ، لم يكتسب كمال الملكة في البرهان أيضاً ، فغن كثيرا من الأصول النافعة في البرهان ، وفي الحد

البرهاني ، إنما تتم في هذا الكتاب إلى هذا الموضع . وأما بعد هذا من هذا الكتاب ، فإنه ليس بشديد النفع في البرهان . تمت المقالة الخامسة

المقالة السادسة

فصل واحد

الفصل الأول

فصل (أ)

في مواضع هو هو والغير

وقد يلحق أن نتكلم في المواضع التي تنفع في إثبات أن الشيء هو هو وواحد بعينه ، أو غيره ، وفي إبطاله . فغن ذلك مما يحق أن يقصد لنفسه لكثرة وقوع النزاع فيه ؛ وينفع أيضاً في باب النظر في الحد ، فغن الحد يقصد به أن يكون معناه ومعنى اسم المحدود واحداً بعينه . ثم الواحد قد يقال على معان ، وأحقها باسم الواحد هو أن يكون الشيء غير منقسم بالعدد لست أعني الواحد الشخصي الذي لا يقال على كثيرين ، بل أعني به الواحد في نفسه من حيث ذاته ، وإن كان معنى عاماً بالقياس إلى موضوعاته ، وكان ذلك المعنى من خارج مطابقاً لكثيرين . مثال ذلك في المسألة الجدلية أنه هل العدالة والشجاعة شيء واحد ؟ فإن هاهنا ليس تعني واحداً بالشخص ، ولا أيضاً واحداً بان جنسهما واحد ، أو بأن نوعهما واحد ، وهما كثيران بعد ذلك ؛ بل تعني به هل الحقيقة التي تدل عليها العدالة هي بعينها الحقيقة التي تدل عليها الشجاعة ، حتى تكون إذا عددت الشجاعة واحداً من الأشياء ، تكون قد تناولت بذلك العدالة أيضاً . فهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع وتعلم انه يستعمل لفظة الواحد بالعدد على معنى هو هو في الحقيقة ، حتى إذا ذكره ذكرته ، وإن كان المعنى كلياً .

فمن المواضع مواضع التصريف أنه إن كانت العدالة هي بعينها الشجاعة فالشجاع عدل ، والعدل شجاع ؛ وبالعكس انه عن كان العادل هو بعينه الشجاع لا بالعرض كانت العدالة شجاعة . وتخالف الموضع الذي في باب العرض إذ كان لا يجب هناك الهو هو ، لأنه كان هناك حمل فقط ، ولم يكن مع الحمل اعتبار انه هو . وكذلك تنظر في اعتبار المتقابلات أنها هل هي هي . وأيضاً من الأكوان والفسادات ، والأسباب الفاعلة والمفسدة . وأيضاً من طريق الأولى أنه إن لم يكن ما هو هو أولى أن يكون هو هو ، فليس ما ليس أولى بهو هو هذا . وقد علمت هذا الموضع وحكمه .

وأيضاً إن كان كل واحد منها في ترتيب باب أكثر وأفضل من جميع الغير في ذلك الترتيب ، فهما واحد . وأما إن كان أحدهما أكثر في ذلك من الآخر ، أو كان أكثر من كل ما هو سواء ولم يكن الآخر كذلك ، فليس أحدهما هو الآخر . وقد يكون شيئان اثنان وكل واحد منهما من كل شيء مذكور بالتعيين مما يشاركه ، ومع ذلك فليس أحدهما هو الآخر ؛ وذلك إذا كانا في ترتيبين ، وكان أحدهما يحوي الآخر . كما يقال : إن الحيوان أفضل الأجسام الكائنة الفاسدة ، ثم يقول : والإنسان أفضل الأجسام الكائنة الفاسدة ؛ لكن الحيوان يشمل الإنسان ، فلا يجب في مثل هذا أن يكون هو هو . فهذا الموضع فيه شيء ينبغي أن يتأمل ، وهو أن قد يعرض أن يقال : إن الحار جدا هو أعلى المتحركة بالاستقامة . والمتخلخل جدا هو أعلى الأجسام المتحركة بالاستقامة ، ويكون المقولان صادقين ، ثم لا تكون حقيقة الحار جدا والمتخلخل جدا واحدة إلا في الموضوع . لكنه يجب أن تعلم أن القولين إنما صدقا باعتبار الموضوع ، حتى إنهما إذا أزيلا عن ذلك الاعتبار كذبا ؛ وأن معنى قوله : " الحار جدا " ، وهو الجسم الموصوف بأنه حار جدا ، وحيثذ فيكون ذلك الموضوع واحدا بعينه ؛ فإن الإشارة في قوله : " والتخلخل جدا " تتناوله أيضاً . فلذلك أوجب أن يكون المشار إليه بالقولين ذاتا واحدة . فإن غير اعتبار الموضوع الحار جدا ، وأخذ من حيث هو حار جدا ، حتى يكون المتخلخل جدا من حيث هو متخلخل جدا غيره ، كذب قوله : إن الحار جدا من حيث هو حار جدا ، أعلى من كل ما ليس حارا جدا من حيث هو حار جدا . فإن المتخلخل جدا ليس دونه في المكان من حيث هو متخلخل جدا ، وهو غيره فيجب أن يراعى في هذا الموضع حال الموضوع للأمرين ، وحالهما في نفسه . فإن كانت الإشارة تتناول الموضوع ، فلا شك أن المشار إليه واحدا ، وإن لم يكن الأمران واحدا ؛ وأن تناول نفس الأمر لا موضوعه ، وجب أيضاً أن يكون الأكثر واحدا ؛ وإلا كان القول كاذبا :

وموضع آخر ، أنه ينظر هل ما قيل إنه مع ح واحد هو مع د الذي هو وح واحد ، واحد أم لا . وهو يصلح للإثبات والإبطال . وأيضا ينظر هل يختلف في الأحوال العارضة . وأيضا هل يرتقي إلى مقولات مختلفة . وأيضا هل إن كان جنسها واحدا ، ففصولها واحدة . وأيضا هل يقبلان الأكثر والأقل معا ، وعلى نسق واحد . وهذه مواضع الإبطال .

وأيضاً هل كل واحد منهما إذا أضيف إلى ثالث حصل مجموعاً هو بعينه مجموع الآخر وأيضاً كذلك في النقصان . وأيضاً هل هما يتساويان فيما يلزم رفع الشيء ووضعه ، أو يلزمه رفع الشيء ووضعه ، كان ذلك حقاً وباطلاً ، فإن الشرطية ليس صدقها في صدق المقدم أو التالي ، بل في صدق اللزوم . ومثال ذلك أنه إن كان الهواء والخلاء شيئاً واحداً ، فما يلزم من رفع الهواء يلزم من رفع الخلاء ، وما يلزم من وع الهواء يلزم من وضع الخلاء . وما يلزمه الهواء أو يلزم رفعه عن وضعه أو رفعه ، كذلك يلزمه الخلاء أو رفعه . لكننا إذا توهمنا رفع الهواء بقى الخلاء عند أصحاب الخلاء . وليس يلزم عند رفع الخلاء أن يبقى وضع الهواء ، فليس الخلاء والهواء واحداً .

وأيضاً هل يختلف الأمران في المحمولات ؛ وهذا كالمكرر بالقوة .

وموضع في قوة هذا أنه إن لم يكونا واحداً بالجنس إن كان لهما جنس ، أو لم يكونا واحداً بالنوع إن كان لهما نوع ، لم يكونا واحداً بالعدد بالوجه الذي قيل .

وهذه المواضع كثير منها مواضع الإثبات والإبطال المطلقين استعملت في محمول مخصوص ، وهو الهو هو ، وكثير منها يخص الهو هو .

ولقد كان يمكن أن يقال : يجب أن ننظر كي لا يكون أحدهما ليس محمولاً على الآخر بها قدمناه من مواضع الإثبات والإبطال المطلقين ، ثم يؤتى بالمواضع الخاصة . وهذه المواضع ينفع المبطلات منها في إبطال الحد ، فإنه إذا لم يكن الحد يدل على ما يدل عليه المحدود بعينه لم يكن حداً . وإذا هذا لا ينعكس ، فالمثبتات لا ينتفع بها في إثبات الحد ، فإنه ليس كل معنى هو هو الشيء هو حده ، وإن كان أيضاً هو هو بالمعنى ، فربما لا يكون قد وفى توفية جيدة .

وأما أنه هل على الحد قياس أو ليس ، ومتى يكون قياس ومتى لا يكون ، وكيف يقتن الحد ، فأمر قد عرفناكه في الفن الذي قبل هذا .

وأما في هذا الكتاب ، فقد عددنا لك المواضع في الحد ، وأولاهما ما تكون المواضع جدلية ، وأكثرها تمكيناً إيانا من التصرف ، وهو مواضع التصاريف والأقل والأكثر وسائر المشتركة . وأما ما عدا ذلك فيقل عدد مواضع نفعها ، وإن كانت أصح نفعاً ، ومع ذلك تدعو إلى نظر أدق من الجدل المعد للجمهور .

وأما أن أي المسائل أسهل إثباتا ، وأيهما أسهل إنطالا ، وضد ذلك ، وأي المحمولات الخمسة أسهل إبطالا وإثباتا ، فيجب أن تعلمه من الأصول التي يلفت في هذا الفن ، والفنون التي قبله .

تمت المقالة السادسة

المقالة السابعة

أربعة فصول

الفصل الأول

فصل (أ)

في وصايا السائل وأكثرها في المقدمات

إننا أول ما شرعنا في تعليم الجدل عرفنا حده وموضوعاته ، أعني مقدماته الخاصة به ، وعرفنا الآلات التي ينبغي أن تكون للجدل ، وعرفنا المواضع المعدة نحو الإثبات والإبطال ، فبقى علينا أن نعرف كيفية الاستعمال لما يلف إعداده وتعليمه . وقد عرفت حال السائل الجدلي والمجيب الجدلي ، والفرق بينهما ، وعرفت أن عمدة المجادلة هو السؤال ، وعليه يبنى الجواب . فلنقدم وصايا السائل ، فنقول : إن عمدة الأمور التي يجب أن تلتزم للسائل ثلاثة ؛ أما المسألة التي بها الجدل فهي شيء خارج منها ، وهي كالعرض ، والجدل نحو المشار إليه ، فلذلك ليست المسألة جزءا من الجدل ؛ وهذا قد عرفته . لكن أول الثلاثة أن يكون قد أعد الموضوع الذي منه يأخذ المقدمة لقياسه . والثاني أن يكون قد رتب في نفسه كيفية التوصل إلى تسلمها ، وكيفية التشنيع على منكرها ، إن أنكرت عليه ؛ وهذان مما ينبغي أن يكون قد سبق إعداده إياه مع نفسه . والثالث هو التصريح بالمعد في النفس مخاطبة به للغير .

والوجه الأول من الوجوه الثلاثة يشارك الفيلسوف فيه الجدلي ؛ وذلك لأن الفيلسوف لا بد له من موضع يأخذ منه مقدمات ما يصححه . والوجهان الآخران يخصان الجدلي ، إذ لا حاجة للفيلسوف إلى تسليم شيء ، فإنه يأخذ المقدمات من حيث هي حق ، لا من حيث هي متسلمة ، ولا النظر الحكمي متعلق بالمخاطبة وبالجهد فيها ، فلا يبالي في الخطاب التعليمي أن لا تسلم مقدمة بعد أن تكون المقدمات مناسبة للمطلوب قريبة منه ، توجهه ، ولا يحتاج فيه إلى أن يخفي قريبا من النتيجة الحاجة التي للسائل الجدلي ، فإنه يجتهد أن لا يفتن المجيب لما يلزم من تلك المقدمات لئلا يتعسر في تسليمها ، بل يروم إخفاء قريبا من النتيجة ، ويرى أنها بعيدة عنه جدا . والفيلسوف يروم ضد ذلك . وكلما كانت المقدمات أقرب من النتيجة كانت إليه أثر .

وجميع القضايا التي يوردها الجدلي قسماً : ضرورية ، وغير ضرورية . فالمقدمات الضرورية هي الداخلة في نفس القول الموجب للمطلوب ، قياساً كان أو استقراء . وأما ما ليس بضروري ، فإنما يورد لأغراض أربعة ، وهي : الاستظهار في الاستقراء والقسمة ، والاستظهار في تفخيم القول ، والاجتهاد في إخفاء النتيجة ، والتكلف لإيضاح القول . ولقائل أن يقول : إن كان الاستقراء جدلياً ، كان قولاً يعد لا محالة نحو المطلوب وكان ما يصححه داخلاً في الضروري ؛ وكذلك القسمة ، فأنها تستعمل في المقاييس المنفصلة . وكيف عدتم الاستقراء والقسمة فيما ليس بضروري ؟ فنقول : إن الاستقراء قد يستعمل في الجدل على وجوه ثلاثة : أحدهما في أن يصحح منه المطلوب نفسه . والثاني أن يصحح به المقدمات الضرورية في المطلوب .

والثالث للاستظهار ، وهو أن تكون المقدمات الضرورية لم ييجدها المخاطب ، فيحتاج أن يصححها ، بل هي غير بعيدة من أن يسلمها الخصم إذا ظهر من أحوالها أنها محمودة أو مسلمة ، وأن إنكارها شنيع بعيد عن المحمود ، فإذا سئل عنها مع الاستقراء فقليل مثلاً : أليس الإنسان وما يجري مجراه فلان وفلان ، وهو يفعل كذا وكذا ، أو يسأل عن عبارة أخرى تناسب هذا الغرض ، كان التسليم حيثنأ أولى أن يقع ، فيكون هذا النوع من الاستقراء لم تحوج إليه بعد ضرورة تلجئه إليه ، بل أوردت استظهاراً . وأما المقدمات التي يصحح بها استقراء على المطلوب ، أو على ضروري في المطلوب ، فمقدماته ضرورية ، اللهم إلا أن يكون في عدد ما ذكر كفاية ، وقد استظهر بعد جزئيات أخرى لو لم يعدها حصل الغرض .

والقسمة أيضاً قد تورد على مقتضى الضرورة ، وقد تورد لتحسين الكلام فيما لا يحتاج إليه ، حتى يقول مثلاً : إن العلم قد يكون أشرف من علم إما لقوة برهانه ، وإما لشرف موضوعه ، وإما لكذا وكذا ، حيث النافع مثلاً أن يبين أن العلم شريف ، ثم يتعده إلى عدد وجوه شرفه من غير حاجة إليه . فأحد الوجوه الأربعة أن تورد المقدمات للاستقراء الاستظهارية دون الضروري ، والقسمة التي لا ضرورة إليها .

والوجه الثاني ، أن يورد لبسيط القول والتوسعة فيه ، إما بمدح كلامه ، واستجابة مذهبه ؛ وإما للتعجب ممن ينكر مأخذه ؛ وإما بالأمثلة والاستشهادات بأقوال الناس ، وإما بالتصرف في تبديل العبارات للبيان والفصاحة ، بأن يعبر عن قضية واحدة بعبارات

مختلفة ، كما هو من عادة فصحاء العرب ، وإما بامتعاطف المخاطب واستمالاته إلى التسليم تارة بمدحه ونسبته إلى الإنصاف ، وتارة بذمه وتأنيبه وأنه بعيد عن الإنصاف .

وليس لقائل أن يقول : إن بعض هذه المواضع سوفسطائية وخطائية ، وذلك لأن المواضع السوفسطائية ربما احتيج إليها في الجدل إذا تنكد المجادل فجعل لا يسلم المشهورات ، حتى قد يخصص له أن يغالط المتنكد باشتراك الاسم ، ولولا ذلك لما كان رخص في الجدل أيضاً أن يحتمل في إخفاء النتيجة ليسهل به تسلم المقدمات .

والثالث خلط ما يحتاج إليه بما لا يحتاج إليه ليعبد الخدس عن النتيجة ، ويخفى النافع في الحجة من غير النافع . فلو أن السائل طالب المجيب بتسليم الكبرى من النافع في الحجة فسلم له ؛ ثم أعقبه بالتماس تسليم الصغرى ؛ أو ابتداءً يتسلم منه الصغرى ثم أعقبه بالتماس تسلم الكبرى ، عرض من ذلك أن يقطن المجيب لما يحاول السائل ، فيتكبد ولا يسلمه . وأما إذا قرن بتسلم النافع شيئاً لا ينفع ؛ ولا يناسب المطلوب ؛ وفصل بينه وبين قريته من النافع ؛ لم يبعد أن يخفى الغرض عليه . وهذا القسم هو من جنس الحشو الذي يؤتى به لإخفاء النتيجة .

والوجه الرابع هو المورد لا للضرورة ، ولا للحيلة ، بل للإيضاح والكشف بتبديل الألفاظ ؛ وتكريرها ، وبالأمثلة . ويفارق الوجه الثاني إذا كان التمثيل هناك والتكرير لأجل اجتلاب التصديق ؛ وهاهنا لأجل التصوير والتفهم . فالوجه الثاني يقصد فيه التصديق ؛ وهذا الوجه يقصد فيه التصوير . وقد يستعان فيه بالألفاظ الشعراء والأمثال المعروفة . وأما الوصية التي تليق بالوجه الأول ، فبأن لا يذكر المقدمة الضرورية في أول الأمر ، ولا يطلب تسليمها صراحاً ، فربما لم تسلم ، بل يجب أن ينتقل عنها إلى التسليم ما هو أعم منها حتى يكون ذريعة إلى عقد القياس فيشتبه على مقابل وضعه ، أو أخص منها حتى تكون مادة الاستقراء ، فيسوقه إلى مقابل وضعه ، أو مثلها ومساويها حتى تكون آلة لتمثيل يضربه لمقابل وضعه . فإن كان ينفعه تسلم أن العلم بالأضداد واحد ، حاول أن يتسلم هل العلم بالمتقابلات واحد ترصداً للقياس ، أو هل العلم بالحر والبارد والرطب واليابس أو بالمضامين واحد ترصداً للاستقراء ، أو أن يستعين ببعضها في بعض في مثل أنه إذا أراد أن يتسلم مثلاً ما هو أعم ابتداءً أولاً بالاستقراء ويتسلم الجزئيات ؛ ثم يتسلم بعد ذلك ما هو أعم ، فيكون أسهل عليه ، ثم يتسلم الضروري .

وأما الوصية في باب إخفاء النتيجة ، فأن ينظر إن كانت النتيجة تبين بقياسات بعيدة فيجب أن يتبدى بأبعد المقدمات عن النتيجة ، ويتسلمها ، فيتقل عنها إلى القربة ، سواء كان ذلك يبين بمقدمات قليلة أو يبين بكثيرة ، فيحسن أن لا يسأل عنها على الترتيب القياسي ، بل يسأل عن الأول في الترتيب ثانيا ، وعن الثاني أولا ، لثلا يسمع الحد الأوسط وقد تكرر ، وهو رابط بالفعل ، بل يسمع تارة في طرف ، وتارة في طرف آخر ، وقد تخلل بينهما فاصل . وكذلك يجب أن يخلل في كثير من يسلم المقدمات بين تسلم مقدمة وبين رقيقتها يسلم مقدمة أخرى . مثلا إذا كانت إحدى المقدمتين تنفع في مقدمة للقياس القريب ، لم يصف إليها الأخرى التي تنفع في تلك المقدمة ، بل التي تنفع في مقدمة أخرى لذلك القياس القريب . وكذلك إذا تسلم مقدمة مقدمة مما يتبع مقدمة اقرب منها ، ثم تذكر النتيجة معها ، بل يترك النتيجة ويشغل بتسلم مقدمة للقياس الآخر . فإذا تسم المقدمات تفاريق أورد النتائج التي هي المقدمات القريبة معا إيرادا لا يمكن المخاطب إنكارها بعد تسلمه المقدمات .

فأما إذا تسلم مقدمتين وأنتج عنها ، ثم أخذ يتسلم المقدمات للنتيجة الأخرى ، لم يبعد أن يظن المخاطب أنه إنما يحاول أن يتبع كذا لتكون مضافة إلى النتيجة الأولى ، فيتكدر ويتعسر ، بل يجب أن يحاول الإخفاء لأن النتيجة التي هي الغاية فقط ، بل كل نتيجة ، وإن كانت نتيجة تعود مقدمة ليكون ذلك أشد في الإخفاء . وفي ذلك فائدة أخرى ، وهي أنه إذا أعقبها بالنتيجة الأخيرة ؛ وكان قد حذف النتائج في الوسط ؛ ولم يقدم المقدمات لترتيبها ؛ تخيل المخاطب أن كلامه غير منتج للمطلوب ؛ لأنه لا يسرده سردا يشبه المنتج ، فإذا انتج في إثره فربما قال المجيب : ولم قلت إنه يلزم مما سردت هذه النتيجة ؛ وعرض أن أمن المجيب تلك المقدمات ؛ وظن أنها لا تنفع السائل ؛ إذ النتيجة غريبة عنها وكأنها لا تلزمه ؛ فلا يشتغل بالناكدة في شيء منها ، أو بتأويل جهة تسليمها ؛ بأن يقول : إنما سلمت على شرط كذا ، وإنما أردت بالتسليم كذا ؛ بل يساهل كل المساهلة في تسليمها على أي نحو أريد منه تسليمها ، فتقرر حال المقدمات على جهة مفروغ عن اللجاج معها فيها فإذا تقرر المقدمات عاد حيثنذ فأبان أن المطلوب كيف يلزم عنها وانقطع المجيب .

وليس إنما ينفع ما تقدم ذكره من الانتقال من المطلوب تسلمه إلى كليه وجزئياته بل الانتقال أيضاً إلى تصريفه ونظيره ومقابله ، فإن ذلك كله نافع في إخفاء النتيجة . وأنه إذا ريم نفس تسلم النافع لم يبعد أن يصرف الخصم همته إلى تمحل عذر في أن لا يسلمه .

وأما الشيء الآخر الذي هو منه بسبب ، فربما لم يشاكس فيه ؛ مثلاً : إذا كان مراده أن يتسلم أن الغضبان هل هو المشتاق إلى الانتقام ، فربما احتال المجيب فأنكر أن يكون كل غضبان كذلك ، وقال : بل هاهنا غضبان على صديقه من غير أن يشاق إلى الانتقام منه . وإن كان غمه إياه بالغضب عليه نوعاً من الانتقام منه . فإن ابتدأ السائل وسأله : أليس الغضب شهوة الانتقام ؛ كانت المشاكسة فيه أقل . فإذا سلم عاد وقال : فالغضبان إذن هو المشتاق إلى الانتقام .

والمواضع تختلف في هذا الباب ، فربما كان المطلوب نفسه أقرب إلى أن يسلم من مقابله ، فهناك لا ينفع هذا ، بل إنما ينفع حيث يكون الأمر بالعكس ، كما في مثالنا فإن الاعتراض الذي به أمكن أن يشاكس في تسليم أن الغضبان المشتاق إلى الانتقام ، وإن كان غير صحيح ، فإنما كان يقرب حيث يقال " الغضبان " ، ويبعد حيث يقال " الغضبا " .

ويجب أن يؤدي عن الغرض فيما ينحوه في تسليم ما يتسلمه ، ويشير إلى شيء آخر كأنه يريد أن يصحح ذلك بما يتسلمه ، ليصح بذلك مطلوبه ، فإن ذلك الشيء إذا كان غريباً توثق بأنه لا يؤدي إلى المطلوب ، وإذا كان يتسلمه غريباً عن ذلك الغريب ، تفتن بأنه لا يتجه ؛ وإذا كان الأمر كذلك تركت المشاكسة وسومح بالتسليم . فإذا تسم توجه به نحو المطلوب .

ومن التلطف في ذا الباب أن لا يرف المجيب أي طرفي النقيض فيما يتسلمه ينفع السائل ، وذلك إذا سأل سؤال تفويض ، وخصوصاً إذا قدم في القول المستخير من الطرفين ما لا ينفعه ، وآخر ما ينفعه ، فأوهم أن المقدم منهما في اللفظ هو المقدم عندك في الإثبات ، فيتأكد في تسليمه ويسلم الطرف الثاني الذي هو أحب إلى السائل . وأعمل من هذا أن يسأل سؤال حجر من غير تفويض ؛ ويجعل الحجر على الطرف الذي لا يريده . مثلاً إذا كنت سائلاً ؛ وكنت تؤثر أن يسلم لك اللذة خير ؛ فتسأل : ألسنت اللذة خيراً ؟ فتوهم بفعلك ذلك ان هذا ينفعك ؛ فيميل المجيب إلى إنكاره فيسلم لك أن اللذة خير ؛ وخصوصاً إذا كان المحذوف من طرفي أكثر شهرة وحدا .

ومن الحيل النافعة في التسليم أن تتسلم المقدمات التي تنتج شيئا ليس هو المطلوب ، لكنه يحسن أن ينتقل عنه إلى المطلوب ، فيتسلم ثم ينتقل عنه إلى المطلوب ، إذ يكون حكمه حكم المطلوب كالشبيه بالمطلوب مثلا .

ومن النافع في استدراج المجيب أن يسأل ما يسأل كالمتشكك فيه ، وكالمستفهم ، وكالمستريب ، وكالمائل إلى العدل والإنصاف ، وكالمتمسك بذلك للتعلم والاستفادة ؛ كما يقول : لنترك اللجاج ، فبين لي ما عندك في كذا لا على طريقة ملاحتي ومغالتي ، بل على ما يجب أن يكون الأمر عليه في نفسه ، ويجب أن يكون السائل كأنه يعارض نفسه ، ويناقضه ، ويقول مثلا : لا ، إن هذا الذي قلته ونسقته ليس بجيد ، بل يجب أن أرجع عنه فيصير هذا سببا إلى أن لا يتهم به ، ويؤثر مساعدته ، والتسليم له ما يتسلمه .

ومن الأشياء النافعة في التسليم أن يقول : أجمع الناس على كذا ، والعادة جرت بكذا ، فإن هذا يورث السامع جبنا عن إنكاره .

ومن ذلك أن لا يظهر حرصا شديدا على تسليم شيء بعينه ، بل يتعدها في الوقت ثم يتلطف في العود إليه .

واعلم أن طبائع الجدلين مختلفة فمنهم صلف سمج ، والمتعسرون في أول الأمر أشد تعسرا وأكثر جحدا ، فإنهم حيثئذ أشد استعدادا للشقاق ، ثم يفترون قليلا إذا طال الكلام ، هؤلاء يجب أن يؤخر تسلم العمدة منهم . وأما الصلفون فأمرهم بالضد ، فإنهم لصلفهم يستنكفوا أن يتصلبوا وإن يناقشوا بل يظهرون أنه يهون عليهم أن يسلموا كل شيء واثقين بحسن تأنيهم للتخلص عن مغبة ما يوجهه التسليم ؛ وخصوصا إذا كان تأديته إلى النتيجة خفية ، كأنهم إذا ناقشوا ابتداء رمقوا بعين الاستجبان ، وظن بهم أن الاختناق يلجئهم إلى المعاصرة ، وأنهم ملزمون إلى الإلزام ، فإذا حان الإنتاج عليهم انقلبوا متعسرين وأخذوا هناك يشاكسون ويتصعبون ؛ فهؤلاء يجب أن نستسلم منهم العمدة في بدء الأمر ، وحين هم بعد سمجاء .

وينبغي أن يحاول إخفاء النتيجة بتحليل أيضا ما لا ينتفع به ، وبالتطويل ، وبترجيع ما سبيله لو أفرد كان قريبا من الإنكار يخلطه في جملته ، كأنه غير متفجع به ، وكأنه في جملة الإهاب فيتزوج ، وربما دعا إلى ذلك الضجر . فهذا ما قيل في إخفاء النتيجة والوجهان الآخران ، فقد علمتهما .

الفصل الثاني

فصل (ب)

في وصايا السائل

وأكثرها في أحوال القياس والاستقراء

وفيه ذكر ما يصعب وجدان القياس عليه ويسهل وإعطاء السبب فيه ويتبني أن تستعمل مع الجدلين القياس ، ومع الذين هم أشبه بالعوام الاستقراء .

ولذا لم يكن للمعنى المتشابه به اسم صعب فيه الانتقال من الاستقراء إلى المقدمة الكلية التي المستقریات منتشرة تحت موضوعه ، فيتشوش الكلام على السائل والمجيب . أما على السائل ، فإنه لا يتهىأ له الانتقال إلى الكلية ، وأما على المجيب ، فلأنه لا يتهىأ له إيراد المناقضة ، إذ لا يعلم ما الذي اشتركت فيه حتى يطلب من جملته جزئيا مختلفا . وبالجملية ربما أدخل أيضاً في جملة الاستقراء أمور غير متشابهة ، فأخطأ السائل وغلط المجيب ، بل يجب أن يرسم ذلك المعنى ويوضح له اسم . فإذا استقرأ السائل ، ودل على ما وقع فيه التشابه ، ثم لم يسلم المجيب الكلية فقد ظلم ، بل عليه أن يأتي بمناقضة أو يسلم . وهذا بحسب الجدل فقط ، لأن الاستقراء جدلي ؛ إذ ليس من شرط الجدل أن يكون ما يورد فيه من القول موجبا للمطلوب بالضرورة ، بل بحسب المشهور . ولهذا ما كان كثير من المواضع والطرق الغير الواجبة يجوز أن تصير جدلية إذا قبلت واشتهرت ويجوز أن لا تكون جدلية إذا لم تشتهر ، وذلك مثل قولهم لو جاز كذا لجاز كذا ، إذا كان نظيره ، فإن هذا غير واجب في نفس الأمر . فإنه ليس إذا جاز في شيء حكم ، جاز في نظيره نظيره . وكذلك قولهم إن لزمني هذا فقد يلزمك أيضاً ، فإن هذا غير واجب ؛ ولم إذا لزم الآخر كما يلزم الأول أن يترك حكم الأول . وكذلك قولهم لم قلت كذا في كذا ، ولم تقل كذا ، وهو في طرده ، فإنه ليس إذا لم يقل ذلك وجب أن يكون هذا باطلا . وكذلك المعارض للحجة بحجة أخرى ، وليس في ذلك خروج عن عهدة الحجة التي أوردت . ولكن هذه إذا اشتهرت صارت طوقا جدلية ، وإن كانت غير ضرورية . والاستقراء أولى الجميع بان يرجع إلى موجه في حكم الجدل . وليس للمجيب الجدلي أن يقول إن الحكم فيما استقرت هو ما قلت . ولكن الحكم في غيرها ليس حكمها إلا أن يكون مدعيا في أول الأمر أن

الواحد المختلف فيه وحده هو المخالف . ويكون هذا قولاً سبق منه في الدعوى فلا يكون الاستقراء عاملاً عليه ، كما يكون قد ادعى أنه من المسلم أن كل عدد زوج ، فإنه ليس بأول إلا الاثنيية . فإن قال هذا ، تخلص من عهدة الاستقراء ، فلا ينفع السائل ما يورد من الاستقراء معه . والمناقضة التي باشتراك الاسم ردية مثل مناقضة استقراء المستقري لبيان أن كل حيوان حساس ، بأن المصور حيوان وليس بحساس ، وربما اتفق اشتراك في الاسم فخفي فصار في المشهور اشتراطاً في المعنى ، فحيث يتفق ويروج في مثله ، مثل هذه المناقضة . وكذلك ينبغي أن يتمهر في اعتبار الآلات المعطاة في تفصيل معاني الاسم المشترك فيرجع إليها . وربما نوقض المستقري ، فوجد التخصيص بعد النقض يعم المطلوب ، والمستقراً لأجل المطلوب ، فيتعلق المجيب التخصيص ، ولا يلتفت إلى النقض . مثلاً إذا كان قال : كل حيوان يحرك لحيه الأسفل فأورد جزئيات استقرائية مثل الفرس والإنسان ، وما يجري مجراها فنوقض بالتمساح ، فله أن يقول : إني لست احتاج إلى الحيوان المطلق فيما استقرته ، بل إلى الحيوان الماشي البري . ومن الناس من يمنع هذا ، يقول : إن ذلك فرق بعد النقض ؛ ولا التفات إليه ، وليس في ذلك بأس عند التحقيق فإنه إذا أورد المستقريات من جملة الحيوان الماشي ، ولم يكن ذكر لفظ الماشي ، أو قصر فتدراك كانت حجته قائمة . وأكثر ما عليه أنه لم يحسن الاحتياط فيما لفظ به ، وهذا لا يجعل الحجة غير حجة . والمثال المورد في التعليم الأول لهذا أنه إذا أورد مستقريات كلها قد فارق علماً كان له ، فكان ناسياً ؛ فقال : كل مفارق للعلم ناس ، فنوقض بمن فارقه العلم ليغير المعلوم ، فيقول : إنما أوردت المستقريات من باب من فارقه العلم مع ثبات المعلوم . وكذلك إذا قال أعظم الضدين لأعظم الأمرين فاستقري له فعوند بأن كمال الحلقة أفضل من الصحة ، فإنها داخله فيه ، وذلك زائد عليها ينافي الفضيلة ، لكن المرض أشد رداءة من سوء الهيئة ؛ فإن القبيح من الهيئة ، والمريض شر منه ، فله أن يقول : إنما كلامنا في شيئين متباينين ؛ وليس أحدهما في الآخر ، لكن الصحة إنما هو في المقدمات الصادقة في البعض إذا لم يورد بالشرط الذي معه يصدق في الحقيقة وفي النطق . على أن هذا المذهب إذا زيفه المشهور في زمان ما يزيّف ويقول : والمستقيم أولى أن يستعمله الجدلي من الخلف وتؤدي إلى شنع ؛ فقال المجيب إن ذلك ليس بشنع ، بل هو ممكن بطل

سعيه وضاع ، فاحتاج إما إلى قياس يبين به شناعته ، أو قياس آخر مستقيم ينحو نحو المطلوب نفسه . وأما في البرهان فليس المحال إنها يصير محالا بالتسليم أو يلتفت فيه إلى ذلك ، بل إذا كان محالا في نفس الأمر استعمل في قياس الخلف البرهاني . وليس كذلك الحال في الجدل ، فإن استعمالك للخلف فيه ربما طول عليك الأمر لأنك تحتاج فيه إلى إنتاج محال أولا ، ثم تتكلف الانتقال عنه إلى المطلوب ثانيا . فإذا أنتجت المحال وحدها المجيب أن تسليمه استحالة تؤدي إلى فساد وضعه أنكر أن ذلك محال ، وجعله ممكنا ، فبطل سعيك ، وتحتاج إلى تكلف سعى في أن تبين أن ذلك محال فغن لم يستمر ذلك لك لم تتلاف بطلان سعيك . وإن أمكنك ذلك كفأك أخذك في الأول نقيض المحال ، وقرنك إياه إلى الأخرى ليتج لك المطلوب هونا . ولولا أن الأسبق إلى الذهن ليس يكون في كل وقت نقيض المحال ، بل ربما سبق إلى الذهن قياس ما ولاح تأدية إلى المحال ، لكن استعمال الخلف باطلا في كل موضع . وأما إذا سبق إلى الذهن المخال ونقيضه معا ؛ فتكلف قياس الخلف محال . وهاهنا حين احتجت أي أن تتسلم استحالة المحال قبل عقد القياس ، فقد صار نظرك إلى صحة نقيض المحال خاطرا ببالك في خيالك مع نظرك إلى المحال فحيث لا يحتاج إلى الخلف البتة . فلو كان عندك قياس مستقيم معدا من مادة الخلف بعينة ، أو من مادة أخرى لكان يمكنك أن تتسلم مقدماته من غير أن يحبس المجيب بما يلزمها ، وخصوصا إذا استعملت إخفاء النتيجة فإذا تسلمتها لزمك النتيجة ، وقضى الأمر ، وكان يمكنك في القياس المستقيم المشارك للخلف في المادة أن تتسلم نقيض المحال ولا يشعر المجيب بعاقبته . وأما إذا أوردت المحال على أنه محال ، وأفطنت المجيب عاقبته ، فلا يعد أن يشاكسك الآن مشاكسة ، ربما لم يقدم عليها حين لا يظن لذلك . هـ . وضاع ، فاحتاج إما إلى قياس يبين به شناعته ، أو قياس آخر مستقيم ينحو نحو المطلوب نفسه . وأما في البرهان فليس المحال إنها يصير محالا بالتسليم أو يلتفت فيه إلى ذلك ، بل إذا كان محالا في نفس الأمر استعمل في قياس الخلف البرهاني . وليس كذلك الحال في الجدل ، فإن استعمالك للخلف فيه ربما طول عليك الأمر لأنك تحتاج فيه إلى إنتاج محال أولا ، ثم تتكلف الانتقال عنه إلى المطلوب ثانيا . فإذا أنتجت المحال وحدها المجيب أن تسليمه استحالة تؤدي إلى فساد وضعه أنكر أن ذلك محال ، وجعله ممكنا ، فبطل سعيك ، وتحتاج إلى تكلف سعى في أن تبين أن ذلك محال فغن لم يستمر ذلك لك لم تتلاف بطلان سعيك . وإن أمكنك ذلك كفأك

أخذك في الأول نقيض المحال ، وقرنك إياه إلى الأخرى ليتج لك المطلوب هونا . ولولا أن الأسبق إلى الذهن ليس يكون في كل وقت نقيض المحال ، بل ربما سبق إلى الذهن قياس ما ولاح تأدية إلى المحال ، لكن استعمال الخلف باطلا في كل موضع . وأما إذا سبق إلى الذهن المحال ونقيضه معا ؛ فتكف قياس الخلف محال . وهاهنا حين احتجت اي ان تتسلم استحالة المحال قبل عقد القياس ، فقد صار نظرك إلى صحة نقيض المحال خاطرا ببالك في خيالك مع نظرك إلى المحال فحيث لا يحتاج إلى الخلف البتة . فلو كان عندك قياس مستقيم معدا من مادة الخلف بعينة ، أو من مادة أخرى لكان يمكنك أن تتسلم مقدماته من غير أن يحبس المجيب بما يلزمها ، وخصوصا إذا استعملت إخفاء النتيجة فإذا تسلمتها لزممت النتيجة ، وقضى الأمر ، وكان يمكنك في القياس المستقيم المشارك للخلف في المادة أن تتسلم نقيض المحال ولا يشعر المجيب بعاقبته . وأما إذا أوردت المحال على انه محال ، وأفطنت المجيب عاقبته ، فلا يبعد أن يشاكسك الآن مشاكسة ، ربما لم يقدم عليها حين لا يظن لذلك .

واعلم أن المحال الذي نذكره هاهنا ، وهو الشنع في نفس الأمر ، فإن الشنع هاهنا هو المحال ، كما أن المشهور هاهنا هو الحق . ويجب أن يحتمل في ادعاء المقدمات الكلية أن يكون محرزة بالاحترازات التي لا يوجد معها نقض وعناد ، ويكون الحكم فيها مطردا في الجزئيات ، فإنه إذا فقدت المناقضة أذعن للتسليم .

ومن المسائل ما يشتمل على القياس وعلى النتيجة معا ، كما يقال : أليس إذا كان فلان كذا ، وفلان آخر كذا ، فكذا كذا . وهذا مما لا ينبغي أن يستعمل في أكثر الأمر ، فإن هذا يكشف مناسبة ما بين المقدمات والنتيجة فيعرضها للإنكار ، فلا ينعقد القياس بل ينحل .

ومن الناس من إذا سئل عن المقدمات المطلوب تسليمها ، وشنت بالقياس عليها أوهمه اقتران القياس بها أن تسليمها واجب . فهؤلاء لا بأس بمخاطبتهم على هذه الجهة . وليس كل سؤال كلي كما علمت جدليا ، فإنه ليس السؤال عن ما هو ، وعن أي الأشياء هو جدليا ، اللهم إلا أن يكون على أحد وجهين : إما لاستكشاف لفظة يستعملها السائل ، وأكثر هذا هو للمجيب ، وإما على سبيل المطالبة بأحد طرفي النقيض ؛ بأن يقلب السؤال عن الماهية إلى الهلية وتكون حقيقة السؤال تشير إلى الماهية ، وذلك أن يجعل التحديد في قسمة طرفي النقيض ، كمن يسأل فيقول : هل تقول إن ماهية الخير هو انه الذي يتشوقه

الكل ، أو لا تقول ؟ فغن هذا يستدرج الماهية لا غير ؛ وربما حد ، وربما لم يحد . وهذا مثل أن تقول : إن لم تكن اللذة هي المتشوقة للكل فترى ما هي ، ويكون كأنه يقول إن لم تكن اللذة هي كذا ، فليس لها حد آخر . وكما تقول : إن لم تفهم هذا عن اللذة ، فهل تفهم عنها غيره طلبا لتفصيل معاني الاشتراك . وهذا من المواضع التي تتعلق بالشهرة والحمد . فإنه إن وقع الاصطلاح من الجدلين على قبوله قبل ، وإلا فللمجيب أن يقول : هو شيء لا أقوله لك ، ولا أفسره ، ولا يلزمني ذلك . ولعله من ساعد المجيب وتكفل بإيراد حد آخر ، ولإظهار اشتراك الاسم في مثل لفظة اللذة كان إلى الإنصاف ما هو . ويجب أن لا يظهر السائل حرصا على تسليم شيء بعينه ، فإن ذلك يغري مجيبه بالللجاج ، ويدل على عجزه ، وعلى إزجاء بضاعته إذ هو فقير لا قياس له إلا عن مواد بأعيانها ، بل يجب إذا رآه يتعسر أن يتجافى عن تلك المقدمة ، وينحرف عنها إلى شيء آخر ، ثم يعاودها على جهة لطيفة من الجهات المذكورة .

وكذلك فغن الولوع بتكرير سؤال بعد سؤال ، وتسلم بعد تسلم ، من غير أن يتبع ذلك بالإنتاج ، هو ردي ؛ لأن الجدل لا يتضمن من المطالب إلا ما هو قريب المكان من المقدمات . وأما المطالب التي بينها وبين أوائلها مقدمات كثيرة جدا فهي مطلب علمية . وقد علمت هذا فيما سلف . فتكون إذن المقدمات التي ينتفع بها السائل في إبطال الوضع محدودة في عدد ليس بذلك الكثير . فمن أمعن في السؤال مجاوزا به ذلك الحد ، فهو إما متوجه بتلك المسائل إلى المطلوب على سبيل خارج عن الجدل ، بل أولى أن يكون ذلك تعليما ؛ وإما هاذ يشغل الزمان ، ويتمحل ما لم يفده ، ويطوله بذلك هربا من أن يظهر قصوره عن إنتاج نقيض المطلوب ، وتوقعا لأن يسمح طبعه بتذكيره ما يجب أن يعتمد عليه ، إذ هو في الحال خال عادم للقياس .

والأمور التي يصعب على الجدلي مصادفة القياس عليها ، إما لأنها أمور هي أحوال المبادئ ، وإنما تتمكن من معرفة أحوالها إذا عرفت حدودها ، وأنها إذا حدث لاح من تحديد حدودها أحوالها وأعراضها ، كما علمت في مواضع آخر ، فأمكن حينئذ أن يستعمل القياس على أحوالها ، أعني بعد تحديدها ، وتحليل حدها ، فتحتاج أول شيء أن تتسلم حدودها ؛ وتسلم الحدود عب . وذلك لأن السؤال عن الماهية ليس بجدلي ، والسؤال عن الحد نظر في النقيض أيضاً ، وعلى النحو المذكور معرض لإيجاب الطرف المقابل دون طرف الحد .

ورائيات الحد صعب جدا ، وإبطاله سهل جدا . فإذا تأكد المجيب ولم يسلم الحد منع عقد القياس على الأحوال التي إنما تنكشف عن الحد ولأن الأوائل أيضاً إنما ترسم في أكثر الأمور بما يتأخر عنها ؛ والمتأخرات عنها ربما كانت أموراً كثيرة ، ويكون ترسيمه ببعضها ليس أولى من ترسيمه بالبعض الآخر ، فيتلبد الاختيار في رسمها .

وأيضاً ، فإن الحدود قد تشوش ما يقع فيها من اشتراك الرسم والاستعارة فيتكدر فهم الحد نفسه ، فيعمر على السائل إيراد الحجة والتوبيخ ، وعلى المجيب أيضاً جهة الاحتراز بهذا . وإما لأنها أمور قريبة من الأوائل فتكون صعوبة القياس عليها لشدة قربها من الأوائل فلا يوجد بينها وبين الأوائل التي تتبين به إلا مسلك واحد . ومصادفة الواحد قد تتعسر كثيرا ، فإنك إذا كان دليلك على أمر ما إنسان واحد ، وهو غائب عنك ، وكان وجدته لك ذلك الأمر أعسر عليك من أن يكون لك أدلاء عدة أيهم صادفته فقد صادفت الدليل . وإما لأنها أمور متأخرة بعيدة عن المبادئ . وهذه فغننا يصعب على الجدلي إصابة القياس عليها لأمر ثلاثة : أحدها كثرة المذاهب الآخذة من المبادئ إليها ؛ والثاني طولها ؛ والثالث اختلاط بعضها ببعض فيفضل الجدلي في تخليصه كلا عن صاحبه ، وإفراده عمدة لنفسه إلى أن يتخلص له واحد من جملتها عن الآخر تخلصا لا يضل فيه . وهذا صعب .

وسواء كانت هذه المبادئ مبادئ بحسب الحق أو بحسب الشهرة ، فإذا تعذر عليك إصابة القياس على شيء ، فانظر في حال حدّه واستكشفه ، وانظر هل في حده أو في اسمه اشتراك أو استعارة ، وافزع إلى طلب القسمة ، وإلى طلب الأوساط المرتبة ، وعلى ما علمت في كتاب القياس .

واعلم أن التحديد نافع جدا في مصادفة الحجة ؛ كمن يلتزم مثلاً تصحيح أن الواحد ضده واحد ؛ فإنه إذا وقى الضد حقه في حده ، فقال : إن الضد هو المبين في معنى واحد مبينة في الغاية ، فطن الذهن حينئذ أن غاية مبينة الواحد من جهة واحدة هو لواحد . وكذلك في الهندسة إذا تعذرت معرفتنا بحال المثلث المقسوم بخط مواز لقاعدته ، فرجعنا إلى تحديد النسبة ، وصادفنا السطحين في النسبة كالخطين ، كانت نسبة الخطين في جهة نسبة السطحين ، وكان كذلك حال الخطين في الجهة الأخرى . فمتى علمنا بأن المناسبة ما هي ، وأنها تقتضي أن تكون حال الأمور الداخلة فيها في أن تكون في حكم ما وأن لا تكون حلاً

واحدة ، علمنا أن نسب الأضلاع واحدة . واعلم أن جميع التعريفات إنها تُفرض من أمثال هذه الوجوه المذكورة .

وكثيرا ما يعرض أن يضعف السائل عن إيراد مقدمات تكون أشهر من النتيجة ، فتلوح له مقدمات هي إما مثل النتيجة أو أقل شهرة منها ، فيختارها فيصحح المطلوب ؛ وإنما يصحح المطلوب بعد أن يقيس عليها ويصححها ، إذ هي تعرض أن لا تسلم ، فيقع من بمحل القياس على كل مقدمة منها في كل شغل . ولو أنه أصاب رشده ، لكان يصرف وكده إلى ارتياد قياس على نفس المطلوب ؛ فإن حق مثل هذه المقدمات بأن يقاس عليها هو حق المطلوب ، فالأولى به ان يشتغل بتصحيح الأصل المطلوب ، فربما كان ذلك أهون عليه من اشتغاله بتصحيح المقدمتين الذي يتضاعف عليه معه التعب . ومع ذلك كله فيحتاج إلى أن يؤلف منها مرة أخرى قياسا يؤديه إلى تصحيح المطلوب . ولو أنه اعرض عن تلك المقدمات ، وطلب القياس على المطلوب الأول ، لكان تعب في ذلك كتعبه في تصحيح كل مقدمة منها ، اللهم إلا أن يضطر إلى ذلك لعوز القياس ، إلا من جهة تلك المقدمات . وأما الجدلي البليغ في مجاهدته ، فلا يرضى لنفسه بارتياذ قياسات إلا من مقدمات مشهورة أو متسلسلة ، وأوضح من النتيجة ؛ ولا يسبق لمثل ما ذكرناه . وأما في الارتياض ؛ فالأصوب أن يستعرض كل قياس ، وعلى كل طرف من طرفي النقيض .

الفصل الثالث

فصل (ج)

في وصايا المجيب

وأما الوصايا التي يجب أن يمثلها ، فليست من هذا المبدأ أن كل واحد من المجيب والسائل قد يكون مجيدا ، وقد يكون غير مجيد . والسائل إنما يكون مجيدا من جهتين : إحداهما جهة الفعل ، والأخرى جهة القدرة .

والذي يكون من جهة الفعل فأن يأتي بقياس من مقدمات هي أشهر ؛ والذي يكون من جهة القدرة أن يكون قد ساق كلامه سياقة اضطرت المجيب إلى أن لزمه مقابل الوضع عن مقدمات ليست بمحمودة ؛ فكان من نفاذه فيما هو محاولة أن عمل بما ليس بمحمود ما يعمل به غيره من المحمودات ، كمن بلغ من اقتداره أن يقطع بالكهام من السيوف ، وأن يصيب بالأعصل من السهام .

والمجيد للجواب يكون مجيدا من جهتين : إما من جهة فعل أو من جهة قدرة . والذي من جهة الفعل أن يكون ممتنعا من تسليم ما ليس بمشهور ومسلما لما هو مشهور . والذي هو من جهة القدرة ، فهو إما باعتبار الانقطاع والالتزام أو باعتبار الجدال . وإنما يكون مجيدا باعتبار الالتزام أن يكون الالتزام لا يأتيه مغافضة ، بل إذا أل عن طرفي التقيض ليتسلم عنه مقدمات القياس المسوق نحو مقابل وضعه قال : إني إن سلمت هذا لزمني ، وإن لم أسلمه لم لزمني ، لكنني أؤثر منقبة الجميل من تسليم المحمود على مثلبة القبيح من الانقطاع . فلأن أسلم المحمود ويلزمني أثر عندي من أن لا أسلم المشهور ؛ ولي ذلك . ويكون جملة غرضه أن يعلم الإلزام ليس لضعفه ، بل لضعف ما يحفظه ، لأنصافه .

وأما باعتبار الجدال والمجاهدة ، فهو أن يكون مع تسليمه للمشهورات يمنع أن يساق إلى النتيجة ، أو أن يكون قادرا أن يورد فروقا وشروطا تجعل القول المشهور مطلقا بحيث إذا لم يراع فيه ما أورده من الشرائط صار غير مشهور فيكون له أن لا يسلمها وأن يمكنه التوقيف على أن هذا الشئ المورد عليه في التوبيخ غير شئ عير إيراد شرط يهدم به ظهور شناعته . وهذا كله في المفاوضات الموجهة بمعنى الغلبة : وهي المحاورات الجهادية التي يكون قصارى سعي السائل أن يفعل ، وقصارى سعي المجيب أن لا يفعل .

وأما المحاورات الارتياضية ، فينبغي أن لا يصرف الهم فيها إلى الاحتيال لدفع الإلزام ، بل إلى استكشاف المعاني ، لاستيضاح الرهجان ، والرجوع إلى الأولى أو الحق ارتياضاً بالمشاركة .

وكل مجيب فإما أن يحفظ وضعاً مشهوراً أو شنعاً ، أو غير مشهور ولا شنع . وكل واحد من هذه ، وإن كان قد ينتج من غير جنسه ، فالأولى أن ينتج من جنسه . فإن المشهور قد يمكن أن يبين بشنع ، كالحق يمكن أن ينتج عن كاذب ؛ وكذلك الشنع قد يمكن أن ينتج عن المشهورات ، ليس كالباطل الذي لا ينتج عن الحق . وذلك لأن المشهور ليس يجب أن يكون حقاً ، بل ربما كان باطلاً ، وأمكن أن يلزمه باطل ، وأن يكون ذلك الباطل مما هو أيضاً شنع وإن كانت مبادئه غير شنعة ، فإنه وكثير من القياسات الجدلية تساق نحو أمور شنعة وباطلة ؛ كمن يثبت اثنيثية الصانع من جهة تضاد الفعال ، فإنه إن كان رباً أنتج من الباطل باطل ، وأمكن أن يكون ذلك الباطل مشهوراً ، وأمكن أن يصير أي باطل شئت شنعاً في زمان وفي وقت ، فلا يبعد أن ينتج شنع من مشهور .

والمشهورات الكاذبة التي أضدادها شنعة ، قد يمكن أن يبين بطلانها بأوليات تساق إليها نتيجة بعد نتيجة ، فتنتج هي عنه آخر الأمر . وتكون تلك الأوليات لا محالة مشهورة ، إذ كل أولى مشهور ، فإذا لم يبعد أن ينتج شنع عن مشهورات . وأما ما ليس بمشهور ولا شنع ، فلا يبعد أن ينتج عن المشهورات والشنعات ، إذ كان الإنتاج في أكثر الأمر إنما يكون مما هو معروف لما هو مجهول ، ولا يبعد إذن أن ينتج عن المشهور نتيجة لم يكن مفطونا لها قبل ، حتى تحمد أو تذم . وكذلك من الشنع أيضاً . فإذا قد اتضح هذا ، فليس بممتنع أن ينتج المشهور عن مخالفه ، والذي ليس بأحدهما عن مخالفه ؛ لكن الأكثر هو أن الشنعات من المقدمات لا تؤدي إلى المشهورات بسبب أن القياس الجدلي إما بسيط وإما مركب قليل التركيب ؛ إذ الإمعان في التركيب - على ما علمت - إنما هو للعلوم . والمسافة بين الشنع والمشهور ينبغي في الأكثر أن تكون بعيدة ؛ فلو كانت المسافة بينهما في أكثر الأمر قصيرة ؛ لفطن لها في أكثر الأمر ، فيكون المصير منها إلى المشهور بتركيبات قياسات كثيرة . وكذلك الحال في جانب المشهور . وكذلك أيضاً النتائج المجهولة فلما تول إليها المقدمات المعلومة الشهرة إلا بوسائط كثيرة . مثل المسائل الهندسية البعيدة عن المبادئ ، فإن المشهورات في الأكثر لا توصل إليها . والقريب من المشهور في أكثر المرات يكون مشهوراً شهرة ما ، أو

مفطونا بوجه ما . والمفطون له بالأكثر لا يعدم إحكاما ما عند الظن ، أو الذم ، سواء أخذت الشهرة والشنعة مطلقة ، أو بحسب قوم أو إنسان . فإذا الأكثر هو أن المشهور لا ينتج الشنع ، والشنع لا ينتج المشهور . وإذا أنتج المشهور من الشنع لم يكن ذلك طريقة جميلة ، لأنه إنما يجب أن ينتج الشيء عما هو أعرف ، فينبغي أن ينتج المشهور بما هو أشهر . وكى واحد من المشهور والشنع لا يتوصل منه بسرعة إلى ما هو بعيد عن التفتن له ، ليس يمس الظن إلى إحكاما أو ذمه بوجه . وهذا كله في الأكثر .

وأيضاً فغن مقابل المشهور في الأكثر شنع ، اللهم إلا أن يكون المشهور ليس مطلقا ، بل بحسب قوم وقوم ، ووقت ووقت . مثل أن الغنى مؤثر ، والغنى ليس بمؤثر بل وبال ؛ فأبها جعلته مشهورا فمقابله شنع عند من هو مشهور محمود عنده ، وفي ذلك الوقت . ومقابل الشنع مشهور ؛ فإذا كان الوضع مشهورا ، فغن نتيجة السائل شنع ، وبالعكس . وإذا كان ليس بمشهور ولا شنع ، فإن النتيجة كذلك . وإذا كان كذلك فينبغي أن يحتاط المجيب المتقصد نصرة وضع مشهور ، فيمتنع عن تسليم الشنعات ، لأن نقيض وضعه ، وهو نتيجة السائل أمر مستشنع ، ولا يكاد ينتج عن المشهورات ، بل المشهورات أقرب إلى أن تنفع في نصرة وضعه من أن يناقض بها وضعه . وإن كان متكفلا لنصرة شنع ، لم يسم المشهورات ، ويقول : إني بعد أن لم أسم لك مثلا أن الخير والشر متقابلان ، فليست أسم لك أن العم والجهل متقابلان ، سواء كان ينصر الوضع على أن ذلك رأيه أو على أنه نفسه ثابت فيه عن غيره ، فيقول : إن الذي أنصر وضعه إذا لم يسلم لك أن الموجودات كثيرة ، فمتى يسلم لك أن جوهرها وعرضها وهما غيران . وأما إذا تكفل نصرة وضع ليس بمشهور ولا شنع ، فليسلم المشهورات والشنعات ، فإن المسافة منها إلى إيضاح الأمر الذي لا رأي فيه في المشهور يشبه أن يكون مسافة بعيدة ، وأن وقت المحاورة الواحدة لا يفي به ، وإن كان بحيث ينصر وضعاً شنعاً واستقبح إنكار المشهور وتسليم الشنع ، ثم استضعف رأى نفسه في تسليم المشهور ، وإنكار الشنع ، تقدم فعرف أن الذي يسلمه يبطل الوضع الذي ينصره . ولكنه إنما يسلمه كراهة للعدو عن الإنصاف .

وللمجيب أن يتوقف في ابتداء الأمر عن تسليم ما يراد منه تسليمه إذا كان فيه غموض ، فلا يسلمه إلا بعد الاستكشاف والاستفهام . وإذا كان فيا يطال بتسليمه اشتراك اسم ، فله أن يستفسره المعنى المقصود فيه ، سواء تبرع فعدد معاني ذلك الاسم

بنفسه ، أو لم يتكلف ذلك ، بل جعله إلى السائل ، فإنه لا يلزمه أن يجيب عما لا يفهمه ، ولا عار عليه أن يقول فيما لا يفهمه انه لا يفهمه . فإذا كان الحكم صادقا أو كاذبا في جميع المعاني لم يتفجع كثيرا بإذهاب الزمان في الاستفسار والاستفصال ؛ وإن كان كاذبا في بعض المعاني وصادقا في البعض ، فحيثئذ يجب له : إما أن يستفهم المعنى ، وإما أن يعين أحد المعنيين ، ويعرف صدق الحكم عليه دون الآخر ، ويجعل الاختبار في المعنيين على السائل .

وعلى أن للمجيب في جميع ذلك أن يسلم في ابتداء الأمر ما يطالب بتسليمه من غير دلالة على الوجه الذي يفهم ، ويذهب إليه ، ويعينه ، فإذا أنتج عليه آخر نقيض وضعه ، فكان من وجه آخر غير الوجه الذي فهمه ، عاد فين أن الذي يسلمه ليس هو على هذا المعنى ، بل على معنى آخر . لكن هذا يغض من المجيب ، ويدل على نقيضه وضعه فيه ، أو قلة إنصاف ومراوغة . فربما ظن به أنه حيثئذ قد أخذ بمحتال ، حين لزمه اللازم عما سلمه ، فهو يحاول الآن أن يحرف ما سلمه عن وجهه . وربما ظن به أنه كان عيبا غير عالم بالاشتراك ، وعاجزا عن طلب التفسير فيه

والمجيب إذا مانع السائل ، فإما أن يمانعه في المقدمات القرينة ، وقد قيل في ذلك . وإما أن يمانعه في المقدمات المنتجة للمقدمات القرينة . والسائل إما أن يأخذ تلك المقدمات على أنها تعد نحو قياسات ، أو على أنها تعد نحو الاستقراء والتمثيل . وإذا أخذها للاستقراء ، وكان المجيب قد سلم الجزئيات ، لم يكن له أن يهاكمه ، أو يمتنع عن القبول إلا بالمناقضة ، كما قيل من قبل . وأضعف من المناقضة أن لا يسلم العموم مستغنيا عن أن لا يسلمه بقياس يبين به في بعض الجزئيات أنه بالخلاف ، فيكون ذلك قياسا على مقدمة العناد ، وهي مقدمة المناقضة . فإن للمجيب أن يفعل هذا ، وأنا لم يكن إلا عمل مضطر . وإنما لا يكون له أن يفرع إلى مثل هذا إذا استقرى عليه حين ما يقصد أن يقيس لا على مقدمة العناد ، بل على نفس المطلوب ليبطل به كلية الاستقراء ، ويجعل للمطلوب مناقضة للاستقراء ، لئلا يتم الاستقراء ، فلا يصح نقيض المطلوب . وهذا مما قد سلف لك ذكره .

وأما إذا حاول أن يأتي بقياس ينتج جزئيا غير المطلوب ، يخالف حكمه حكم ما عداه فله ذلك ؛ كما له أن يأتي بالجزئي المناقض به حسا أو إشارة . ولكن المشاهد والمحسوس المعترف به ، أكد من المبين بالدليل . وليس له بعد تسليم الجزئيات أن يأتي بقياس يعاند به المقدمة الكلية عنادا كلياً . وكيف وقد سلم الجزئيات وما يعمل بقياسه ، وقد أورده قياسا

يخالف الظاهرات . والقياسات التي توجب خلاف الظاهران ، وإن كان يوجد فيها ما يصعب حله ، مثل قياس " زين " على إبطال الحركة ؛ ومعلوم من أمرها أنها مما حكمة وعدول عن الحق .

والمماحكة محاورة يعدل بها عن الإنصاف في طريقة المحاورة الاحتجاجية ؛ لمثل هذا ما الأولي بالمجيب أن لا ينصر وضعا شنعا ، فيحوج إلى المماحكة .

وإذا تقلد المجيب وضعا صادقا في المشهور يقيس بقياس ينتج نقيضه في الظاهر فمعلوم أن فيه كذبا . فإن كانت إحدى المقدمتين كاذبة والأخرى صادقة ، فلا ينبغي له أن يأخذ في المماحكة بالامتناع عن تسليم الصداقة في المشهور ، فينسب إلى التعسف وخصوصا وله عنه محيص ؛ بل يجب أن ينقض القياس من جهة إبطال الكاذبة . وأما إذا اجتمع فيها الكذب ، فإنه وإن كان إنكاره أيها شاء رافعا للقياس ، فأولى ما ينكره هو الكبرى المشتملة على القول الكلي ؛ فإنها إذا دل على كذبها بالضد أبطل القياس ، وأبطل أيضاً صدق النتيجة في نفسه ، مثل أنه إذا كان قال : كل ح ب ، وكل ب أ ، وكان لا يمكن أن يكون شيء من ب أ ، أ امتنع القياس ، وامتنع أيضاً صدق أن ك ح ب وذلك لأنه إذا كان ح ب ، وكان لاشيء من ب أ وجب أن يكون لاشيء من ح أ . فأما إذا منع أن يكون كل ح ب ، وسلم أن كل ب أ ، منع القياس ، ولم يمنع أن ح تكون شيئا آخر غير أ ل ب ، ويكون كل ذلك الشيء آ . مع أن ب آ فيكون أ أع من ب ومن ذلك الشيء ، ويكون هناك قياس آخر . فيكون إنتاج كون كل ح أ ممكنا ، فلا يكون إذن إنكار الصغرى ومقابلته بالضد رافعا للقياس والنتيجة معا .

ومثال ذلك : إن كذب كاذب في أن سقراط جالس ، وأن كل جالس يكتب ، فمنع أن يكون سقراط جالسا ، لم يمنع أن يكون قائما ، ويكون كل قائم يكتب ، كما يكون كل جالس يكتب . وأما إذا قلنا : لاشيء مما هو جالس يكتب ، رفعنا القياس والنتيجة معا . وهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع .

وممانعة المجيب إما نحو القول ، وإما نحو القائل . والتي نحو القول ، فإن يناكد فلا يسلم المقدمات بل يأبأها إباء لا على سبيل مناكدة ومشاقة للسائل إذا وجده ضعيف الملكة ضيق المجال ، ومع ذلك فيعوص عليه ويأتي بمناقضة ومقاومة غير مناسبة ولا حقة ، فيضعف السائل عن الإمعان فيما يحاوله ، ويتبدل ، ويتحير .

ولما نحو القائل ؛ فأن يكون مثلاً المقدمات صحيحة ، وقد يلزم عنها المطلوب ، إذا غيرت بع التغيير ، أو ألحق بها بعض الإلحاق . لكن السائل يعجز عن ذلك فيقاومه ، لا من حيث إنكار المقدمات ، بل من حيث يقول إن تأليفك غير منتج ، وإن ما تدعيه غير لازم مما تقدمه ، فيكون القصور إنما جاء من سوء تأليف السائل للقرائن ، وقبح ترتيبه للكلام ، وإن كانت قوة كلامه قوة قياسية ، وعلى سبيل الأمثلة المذكورة في تحليل القياسات حين بُيّن الفرق بين اللازم مطلقاً ، وبين اللازم بقياس . وربما كانت هذه الممانعة المتوجهة نحو القائل من سبيل أخرى ؛ وذلك أن يطول عليه الزمان بمباحثات يعود فيها كأنه سائل ، فيجذبه إلى أمور لا يتفجع بها ، ويجد منه انجذاباً معه ، فيسخره وينسيه مبدأ حركته ، ويتشوش عليه الأمر لاختلاط غرضه بما يشغل وقته من أمور خارجة . وهذا خسيس جداً . والمجيب يبكّت السائل إما لسوء قوله ، وإما لسوء مشاركته إياه لشدة معاصرته في تسليم ما حقه أن يسلم ، فإن كان مجاهداً في مجادلته ، فعسى أن يكون عذره في ذلك أقرب من القبول . وأما المجادل على سبيل الارتياض ، فإنه يعسر بذاك على نفسه ، إذ الارتياض معاملة شريكة تعود فائدتها على الشريكين معا ؛ فأيهما عاسر حرم نفسه جدواه كما يحرم شريكه ، ولا يكون السائل حينئذ مستعجزاً إن انقطع دون غايته ، فإنه قد أسيت مشاركته ، اللهم إلا أن يكون الارتياض هو الارتياض المذكور بل الارتياض لكسب ملكة المجاهدة والمعاندة ، فذلك شئ آخر . والمعاصر في هذه المعاملة حقه أن يقابل بمعاصرة مثلها . وكذلك إن كان الغرض فيه المجاهدة ، فإن المعاصرة في جدل الجهاد له حد ما إذا تعداه الشريك لم يكن معذوراً . فإن ليس له أن ينكر المشهورات الجليلة والأمور الواضحة ، ويمعن في ارتكاب الشنع . فإذا نعل ذلك فلا لوم على السائل إذا احتال عليه من كل وجه ، وقاس عليه من كاذبات ، ومن خفيات الشهرة ، بعد أن يستدرجه بلطفه ، ويحتلبه إلى تسليمها له .

ولا يبعد أن يكون الرضى لنفسه بإنكار المحمولات ممن يعترف بالكذب والخفي ويسلمه ، ويقول به فإنه لو كان كل ذلك المميز ، وكل ذلك المنصب ، لما ارتكب الشنع . فهو إذن يجب لعله يسلم الشنع والخفي الشهرة ، فإذا سلم وقيس عليه من هناك ، فلم يسع السائل في القياس عليه مما هو أخفى ، أو ما هو كذب ؛ بل الذنب ذنبه من جهتين : إحداها أنه عائد الظاهرات ، والثاني أنه سلم ما لا يجب تسليمه .

وبالجملة فإن مجادلة المتعمرين ليس بحسب ما يختاره السائل بل بحسب ما يمكن وكما أن كثيرا من الناس إذا انفرد بفكر نفسه قال المتناقضات ، والتي في قوة المتناقضات ، وصاحرا على المطلوب الأول مع نفسه لا يشعر ، فكذلك لا يبعد أن يكون ذلك حاله مع غيره ، كان سائلا أو كان مجيبا ، فيسلم نقيض وضعه من حيث لا يشعر ، ويسلم ما لا ينبغي تسليمه . فإن استعمل السائل حيثث ما هو مصادرة على المطلوب الأول ، أو عكس قياس ، فليس الذنب إلا للمجيب .

فأما الموضوع المستحقة للتبكيك في القول نفسه فهي خمسة : أحدهما أن تكون الأقاويل^(١) لا تنتج أصلا ، إذ لا يكون تأليفها تأليفا قياسيا لا بالفعل ولا بالقوة ، حتى يكون بحيث إذا زيد فيها شيء أو نقص ، تكون له صورة قياس منتج .

(١) الألفاظ المركبة التي تتركب عن هذه الأسماء والكلم والحروف وجميع الألفاظ المتركة عن هذه تسمى الأقاويل ، ولذلك تسمى هذه أجزاء الأقاويل . والألفاظ المفردة قد يتركب بعضها مع بعض أصنافا من التركيب كثيرة . وليست بنا حاجة حيننا إلى ذكر جميع أصناف تركيبها ، لكننا نحتاج منها إلى صنف واحد من أصناف التركيب . وهو أن الاسمين قد يتركبان تركيبا يصير به أحدهما صفة والآخر موصوفا . وذلك مثل قولنا زيد ذاهب وعمرو منطلق ، فإن هذين تركبا تركيبا صار به أحدهما صفة والآخر موصوفا ، فزيد هو الموصوف وذاهب صفة . واللفظ المركب هذا التركيب هو كل ما يليق أن يقرن به حرف إن المشددة فيكون القول تاما مفهوما ، مثل قولنا إن زيدا ذاهب وإن الإنسان حيوان وإن حيوانا ما فرس . والصفة من هذين كل ما صلح أن يقرن به قولنا هو ، مثل زيد هو ذاهب ، فإن كل ما جاز أن يردف بعد حرف هو وتقم قبله حرف هو فهو صفة ، مثل قولنا الفرس هو حيوان وزيد هو إنسان . وبعض الناس يسمون الموصوف المستدل إليه ويسمون الصفة مسندا ، وربما سموا الصفة الخبر والخبر به والموصوف الخبر عنه . فقولنا زيد هو موصوف ومسند إليه وخبر عنه ، وذاهب هو صفة وخبر وخبر به ومسند . وقد يتركب هذا التركيب من اسم وكلمة ، مثل قولنا زيد يمشي . وكل واحد من هذه الأقاويل هو مركب عن لفظين هما جزءا أحدهما صفة والآخر موصوف .

فكما تقترن هاتان اللفظتان في اللسان كذلك يقترن معنيهما جميعا في النفس . واقترا م معنيهما في النفس يشبه اقتران هاتين اللفظتين في اللسان . وكما أن القول المؤلف يأتلف من جزئين كذلك المقترن في النفس يأتلف من معنيين ، أحد المعنيين هو الذي دل عليه الجزء الذي هو الموصوف والمعنى الآخر هو الذي دل عليه جزء القول الذي هو الصفة . مثال ذلك قولنا الشمس طالعة ، فإن المعنى المفهوم من الطالع اقتران في النفس إلى المعنى المفهوم من الشمس فحصل اقتران من معنيين هما أجزاء المقترن ، أحدهما معنى الجزء الذي هو

والثاني أن يكون منتجاً ولكن لغير المطلوب .
 والثالث أن يكون قد يتبع المطلوب ، ولكن مما هو كذب وغير مشهور .
 والرابع أن يكون فيه فضل لا يحتاج إليه .
 والخامس أن تكون مقدماته صادقة ، ولكن أخفى من النتيجة .
 وهذا كله تبكييت القول من حيث هو قول ؛ والذي سلف هو تبكييت القول من حيث
 القائل .

=
 الصفة والآخر معنى الجزء الذي هو الموصوف. فالمعنى المفهوم من الموصوف يسمى أيضا المعنى الموصوف،
 والمفهوم من الصفة يسمى المعنى الذي هو صفة، مثل قولنا الإنسان هو حيوان، فإن المفهوم عن الإنسان
 يسمى المعنى الموصوف والمفهوم عن الحيوان يسمى المعنى الذي هو صفة وخبر ومُسند. وقد جرت العادة
 في صناعة المنطق أن يسمى المعنى الموصوف والمُسند إليه والمخير عنه.

الفصل الرابع

فصل (د)

في الوصايا بينهما بعد تعريف القياس الناضل

والقياس المستحق للتبكيث وأصناف ذلك وفيها أصناف المصادرة على المطلوب الأول والمصادرة على المقابل المطلوب

واعلم أنه لا يستوي كل موضع في استحقاق حمل مقدمات القياس عليه ، بل لكل شيء مقدمة بحسبه . وكثيرا ما يكون القول المنتج أخس مما لا يتج ؛ وذلك لأنه قد يكون القول المنتج في صورته مؤلفا من كاذبات وشنعات وأقل شهرة . والقول غير المنتج في صورته قد يكون مؤلفا من صادقات ؛ وربما كان بزيادة تزداد عليه يعود منتجاً ، والكاذب لا يفلح في حال . وأخس ذلك كله أن يكون مه انه مؤلف من كاذبات يراد به إنتاج صدق ؛ وبالحقيقة فإن هذا لا يكون قياساً على الشيء مناسباً .

والقياسات إما تعليمية ، وإما احتجاجية من عمل جدل الجهاد ؛ وإما مضللة سوفسطائية التي يظن أنها تبرهن وبالحقيقة لا تبرهن ؛ وإما تشكيكية . فمن ذلك جدلي ارتياضي يتم بإيراد قياسين على متقابلين ؛ كما علمت . ومن ذلك جدلي امتحاني ، كما يورد من القياسات على نقیض الموجود الحق والمشهور ، كقياس " زين " على دفع الحركة إذا لم يُرد به غير الامتحان . فأما إن أريد أنه مؤد إلى إيجاب حق ، فذلك مضلل . والنتيجة المظنونة قد تتبع حقاً ومظنوناً ، وقد تتبع مظنونين ، وقد تتبع شنعا قد سلم ومظنوناً ، ويكون حكمه حكماً بين الأمرين ، وأضعف في بابه من كل واحد مما استعمل في قياسه .

ومن الوجوه التي ييكت بها القياس أن يكون فيه فضل لا يحتاج إليه ، ويتم الكلام دونه . ثم يكون دخوله يعمي وجه اللزوم ، ويخفي المقدمة التي عنها اللزوم ، كما إذا عرض قائل يريد أن يبين أن بعض أكد من بعض وكان يكفيه مثلاً أن يقول : لأن الأمور بعضها أكثر في الإمكان من بعض ، والظن بما هو أكثر قوة أو عدد ظانين أقوى ؛ فيترك هذا ويقول : إن من الأمور ما هي دائمة ، ومنها ما هي غير دائمة ؛ والدائمة أفضل . ثم غير الدائمة منها ما هو أفضل وأتم وجوداً ، ومنها ما هو أضعف وجوداً ، والظن لا يكون في

الدائمة وإنما يكون فيها هو في الممكن الأكثرى ؛ ثم يتبعه بتهام الكلام . فهذا كلام فيه حشو يعميه ويصرف عن التفطن للقياسية التي فيه .

والقول الفاضل هو الصادق المقدمات الظاهرها ، المصيب الترتيب بالفعل ؛ و يليه الذي إن لم تكن مقدماته ظاهرة كانت قريبة عبا ، أو كانت نتيجة لازمة منها ؛ أو إن كان قد عدم تمام هيئة التأليف فهو بحيث يعود إلى الترتيب والتأليف الواجب بقليل تقديم أو تأخير وزيادة ونقصان .

والقول الرذل هو ما يرى أنه منتج وليس بمنتج ، وهو المرائي المشاغبى ، أو الذي ينتج ولكن غير الذي يراد إنتاجه . ومن وجوه رذيلة القول في ذلك أن يكون منتجا للمطلوب ، ولكن عن مقدمات خارجة عن الصناعة غير مناسبة . كمن يبرهن على الطب من مقدمات هندسية ، أو على المطلوب الجدلي ببرهان تعليمي حقيقي .

ومنها أن يكون إنتاجه للصدق إنما هو عن الكذب ، لا على سبيل قياس الخلف ، و لأن الكذب مشهور ؛ فيكون بالحرى أن يلام مستعمله لأمر هو مستحقه لا لأجل الكذب ، فإن للكذب مدخلا في استعمال الجدل ، فإن القياس الكذب قد يستعمل إذ كان مشهورا . ومن استعمل لا على هذه الجهة ، فقد رام المغالطة قصدا ، أو غلط سهوا . وقد يستعمل الكاذب في موضع آخر استعمالا موافقا ، وهو أن يكون المجيب يحفظ صادقا ، فيلزم السائل أن ينتج كاذبا ، ويلزم أن ينتجه عن كواذب محمودة يتسلمها ، فلا يكون هو معذولا في تسلمه الكاذب للكاذب .

ومنها أن يكون مصادرا على المطلوب بالحقيقة في المستقيم ، أو على المقابل بالخلف ، أو يكون كذلك بحسب الظن . وقد علمت ما هو بالحقيقة مصادرة على المطلوب الأول ، وأنه هو الذي يكون حداه بعينه المطلوب . وأما الذي بالظن ، فهو الذي يخالف حداه في الحقيقة حدي المطلوب ، لكنه يؤخذ في الظن مكانه ، ويقال لمستعمله إنك سواء أخذت ذاك أو أخذت هذا بدله .

والمصادرة التي بحسب الظن هي على وجوه : منها أن يأخذ الأعم مكان الأخص ليقبس ، فيقول له المجيب : إنك قد أخذت الأمر نفسه في حجته ، إذ سواء استعملت الأخص أو الأعم . كمن يستعمل في إثبات أن علم المتضادات واحد ، أن علم المتقابلات

واحد ، فيقول له المجيب إن هذا بعينه هو المطلوب . أو يقول له : لو سلمت هذا لسلمت ذلك .

والثاني أن يأخذ الأخص مكان الأعم ليستقرى ، كما يوجهك المثال المورد .
والثالث أن تكون الدعوى جملة ، فيأخذ السائل بالقياس في المصادرة على جزء جزء منها . كمن يريد أن يبين أن الطب معرفة بحال الصحة وحال المرض ، فيقول : لأن الطب معرفة بحال الصحة ، والطب معرفة بحال المرض .

والرابع أن يأخذ اللازم بدل الشيء ؛ كمن يقول : إن الضلع مباين لأنه غير مشارك ؛ أو الإنسان محبوب لأن الضاحك محبوب .

والمصادرات على المتقابلات على خمسة وجوه أيضاً : إما الحقيقي المذكور . وإما أن يأخذ بدل النقيض محمولا مضادا ، كقولنا : زل ، لقولنا : فاضل ، بدل قولنا : ليس بفاضل . وإما أن يوجب في الجزئي مقابل ما أوجب في الكلي المدعى . وإما أن يصادر على ضد لازم ما وضع في المقدمات ، أو لازم ضده ؛ أو على ما يلزمه ضد لازم الموضوع .
والخطأ في المصادرة على المطلوب الأول هو باعتبار النتيجة ومراعاتها إذا ارتقينا إليها فوجدناها مأخوذة في بيان نفسها . وأما الخطأ في القياس على مقابل المطلوب ، فهو اعتبار مناسبة المقدمات بعضها إلى بعض . فالأول يلتفت فيه إلى النتيجة ، والثاني يعتبر حاله من نفس القياس .

وينبغي لمن أراد أن تحصل له ملكة الجدل أن يتعود عكس القياس بالنقيض والضد ، فيتوسع في إناء القياسات . وربما اقتدر على أن يتلطف متى شاء في ذلك ، فينقض القياس من نفسه ، إذا أمكن أن يخفى صورة العكس ، ووجد الشهرة تعينه .

ويجب على الجدلي أن لا يزال يطلب الدربة بالاحتجاج للشيء الواحد من المواضع المذكورة بحجج كثيرة ، ثم يعود ويحتج لمقابله من مواضع أخرى فتارة يعاند مقدمات تلك الحجج ، وتارة مقدمات هذه الحجج التي تقابلها ؛ فإن ذلك يخرج به ؛ وخصوصا إذا كان جيد الطبع ، حسن الاختيار للأفضل والاجتناب للأخس . وأن يتحفظ المسائل الخلافية المشهورة ، ويحفظ حجج الإثبات والإبطال فيها من المواضع التي ذكرناها . وأن تكون حدود الأصول والمبادئ مشهورة عنده ، وتكون كلها على طرف لسانه . وأن يتدرب في تصيير القول الواحد أقاويل كثيرة بالقسمة ، والأمثال ، وتحليل الحدود والقياسات إلى

المبادئ والأصول بممارسة كتاب " انولوطيقا " . وأن يجتهد على رد الجزئيات إلى أحكام عامة تكون أنفع له من حيث الحفظ ، وإن كان أخذ العامي صعبا في كل شيء .

وأما في الاستعمال فينبغي للمجيب أن لا يسلم الكلى ما قدر ؛ فالقياس ينبعث من الكلى ، ما أن الاستقراء ينبعث من الجزئي . وقد علمت أوفق موضع استعمال كل واحد منهما ، إذ علمت أن القياس ينبغي أن يستعمل مع الأقوياء ، والاستقراء مع العامة .

واعلم أن صناعة الجدل تفيدنا القوة على اكتساب القياس ، وعلى المناقضة ، وعلى المعارضة بالاحتجاج ، والتوصل إلى المقاومات ، والشعور بصحة السؤال أو سقمه .

والقياس فعل السائل ، والمقاومة فعل المجيب . والمعارضة أيضاً للمجيب ، وهي أن يورد قياسا ينصر وضعه مجازي به قياس السائل الذي أبطل وضعه حين لم يقدر على مقاومة ذلك القياس من السائل ؛ وهي ضعيفة جدا . والمناقضة أيضاً للمجيب ، وهي في إبطال حكم الاستقراء ، أو تكذيب الكبرى .

والقياس والمعارضة يتبدآن من كثرة إلى وحدة . والمناقضة والمقاومة يردان وحدة إلى كثرة . أما المناقضة فبأن يجعل الكلى الواحد الحكم غير كلى ومختلف الحكم . وأما المقاومة ، فلأنها انصراف ما عن الواحد ، وهي التنبيه إلى الكثرة ، وهي المقدمات ، ومع ذلك فإنها تحتاج إلى أن تصحح ما ينكر من المقدمات بكثرة أخرى . والأولى أن لا يتكفل المجيب حفظ كل وضع أو نصرته ، ولا السائل إيراد القياس على نقيض كل وضع ، بل يجب على المجيب أن تكون نصرته للمشهور والصادق ، وعلى السائل أن يكون إبطاله للشنع والكاذب . ومع ذلك ، فلا خير في أن يقابل المتعنت بالتعنت ، والجاحد بلبلجحد ، والحائذ عن الطريقة بالحيد عن الطريقة . بل الأولى بمثل هذا المعامل أن يكده ، ويكتنح ولو بمغالطة تروج عليه ، ليعرف أنه مع إنكاره للحق قابل للباطل .

السفسطة

المقالة الأولى

الفن السابع من المنطق في السفسطة^(١)

الفصل الأول

فصل في تعريف المغالطة

وتعديد أجزاء الصناعة المشاغية

قد قلنا في المحاوراة الجدلية بحسب الكفاية . وأما التبكيت المغالطي ، وهو القياس الذي يعمل به المتشبه بالجللى أو التعليمي ليتج نقيض وضع ما ، فبالحرى أن نتكلم فيه ، وبالحرى أن لا نسميه تبكيتاً وتوبيخاً بل تضليلاً ، كما سلف منا ذكره .

وذلك انه كما أن من الأمور حقاً ومتشبهاً ، مثل ما أن من الناس من هو نقي الجيب ، طيب السريرة ، ومنهم من يترأى بذلك بما يظهره مما يعجب منه ويكنيه عن نفسه ؛ ومن الحسن ما هو مطبوع ، ومنه ما هو مجلوب بتطرية ؛ وفي الأمور الجهادية ما هو فضة وذهب بالحقيقة ، ومنها ما هو مشبه به كما رقيشنا الفضة والذهبية ، وما يتخذ من الرصاص المصلب ، وما يصنع من الشبه بالمرار ؛ ومن الفضة يصنع بالمرار وسائر الأصباغ التي يتخذها أصحاب الحيل . كذلك قد يكون من القياس ما هو حق موجود ، وقد يكون منه ما هو تبكيت سوفسطائي مشبه بالحق ولا حقيقة له قياسية موجودة ، وإنما يتروج على ظن من لم يتدرب ، كأنهم ناظرون من بعيد .

والفرق بين القياس المطلق والتبكيت المطلق : فهو أن القياس المطلق قياس مطلق بحسب النتيجة المطلقة ؛ فإن القياس : قول إذا سلّمت فيه أشياء لزم عنها لذاتها قول آخر اضطراراً .

وأما التبكيت المطلق : فهو قياس على نتيجة هي نقيض دعوى وضع . والتبكيت السوفسطائي : هو قياس يرى أنه مناقض للحق ، ونتيجته نقيض الحق ، وليس كذلك

(١) المقصود بالسفسطة قريب من المغالطة ، والفارق أن السفسطة الإصرار على المغالطة وإثبات صوابها ، كما أن الأصل الأصل الذي تركز عليه السفسطة هو نسيية الحقائق ، وحواز ثبوت الشيء ونقيضه .

بالحقيقة ؛ والسوفسطائي يروجه من غير أن يشعر هو به ، أو يشعر أكثر الناس بما يفعل هو . وإنما يقع هذا الترويح لأسباب كثيرة : أوكدها وأكثرها وقوعاً ما يكون بسبب تغليب الألفاظ باشتراكها في حد انفرادها أو لأجل تركيبها ؛ ويكون حاصل السبب في ذلك أنهم إذا تكلموا أقاموا الأسماء في أذهانهم بدل الأمور ، فإذا عرض في الأسماء اتفاق وافتراق ، حكموا بذلك على الأمور ، مثل الحاسب غير الماهر إذا غلط في حسابه وعقده ، ظن أن حكم العدد في وجوده هو حكم عقده ؛ وكذلك إذا غالطه غيره .

وقد أوجب الاتفاق في الاسم سبب قوى : وهو أن الأمور غير محدودة ، ولا محصورة عند المسمين ، وليس أحد منهم عند ما يسمى أمكنه حصر جميع الأمور التي يروم تسميتها ، فأخذ بعد ذلك يفرض لكل معنى اسماً على حده ، بل إنهما كان المحصور عنده ، وبالقياس إليه ، الأسماء فقط ؛ فعرض من ذلك أن جوز الاشتراك في الأسماء ، إذا كانت الأسماء عنده محصورة ، ولا يحتمل أن يبلغ بها تركيب بالتكثير غير متناه ، لأن الأسماء حيث تجاوز حدا لحقه إلى طول غير محتمل ، فلم يُوطَّن المسمى الواحد والمختلفون أنفسهم إلا على انحصار الأسماء في حد ، ومجاورة الأمور كل حد ، فعرض اشتراك أمور كثيرة في لفظ واحد . فهكذا ينبغي أن تفهم هذا الموضوع ؛ وهو متكلف مجرور إلى الصواب كرهاً .

وقد قلنا في الفنون الماضية ما دل على استنكارنا أن يكون السبب في اشتراك الاسم تناهى الالفاظ ، وغير تناهى المعاني . وإذا فهم على هذه الصورة كان أقرب إلى الصواب . فهذا هو من أسباب أن وقع الاشتراك في الأسماء ، ووقعت المغالطة بسببه ، وعرض منه ما يعرض من عقد الحساب ؛ فكما أن الحاسب إذا كان غير متمهر يغلط نفسه ، ويغلطه غيره ، كذلك يعرض لمن لا خبرة له بما يعرض من الألفاظ وغيرها من وجوه الغلط التي سنذكرها .

ويشبه أن يكون بعض الناس ، بل أكثرهم ، يقدم إثارة لظن الناس به أنه حكيم ، ولا يكون حكيماً ، على إثارة لكونه في نفسه حكيماً ، ولا يعتقد الناس فيه ذلك . ولقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوماً هذا وصفهم : فإنهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ، ويقولون بها ، ويدعون الناس إليها ، ودرجتهم فيها سافلة ؛ فلما عرفناهم أنهم مقصرون ، وظهر حالهم للناس ، أنكروا أن تكون للحكمة حقيقة ، وللفلسفة فائدة . وكثير منهم لما لم يمكنهم أن يتنسب إلى صريح الجهل ، ويدعى بطلان الفلسفة من الأصل ، وأن ينسلخ كل الانسلاخ

عن المعرفة والعقل ، قصد المشائين بالثلب ، وكُتِبَ المنطق والبانين عليها بالعيب ، فأوهم أن الفلسفة أفلاطونية ، وأن الحكمة سقراطية ، وأن الدراية ليست إلا عند القدماء من الأوائل .

والفيثاغوريون من الفلاسفة ، وكثير منهم قال : إن الفلسفة ، وإن كان لها حقيقة ما ، فلا جدوى في تعلمها ؛ وإن النفس الإنسانية كالبهيمة باطلة ؛ ولا جدوى للحكمة في العاجلة ؛ وأما الآجلة فلا آجلة . ومن أحب أن يعتقد فيه أنه حكيم ، وسقطت قوته عن إدراك الحكمة ، أو عاقه الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين مخلصاً . ومن ههنا نتجت المغالطة التي تكون عن قصد ، وربما كانت عن ضلالة .

والمغالطون طائفتان : سوفسطائي ، ومشاغبي . فالسوفسطائي هو الذي يتراءى بالحكمة ، ويدعى أنه مبرهن ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يُظن به ذلك . وأما المشاغبي فهو الذي يتراءى بأنه جدلي ، وأنه إنما يأتي في محاوراته بقياس من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يُظن به ذلك .

والحكيم بالحقيقة هو الذي إذا قضى بقضية - يخاطب بها نفسه أو غير نفسه - يعني أنه قال حقاً صدقاً ، فيكون قد عقل الحق عقلاً مضاعفاً ؛ وذلك لاقتداره على قوانين تميز بين الحق والباطل ، حتى إذا قال صدقاً ، فهذا هو الذي إذا فكر وقال أصاب ، وإذا سمع من غيره قولاً ، وكان كاذباً ، أمكنه إظهاره ؛ والأول له بحسب ما يقول ، والثاني بحسب ما يسمع . فبالحرى أن يكون أول ما يصرف إليه السوفسطائي وكده أن يستقري الألفاظ المشتركة ، ويجمعها ، وينصبها حذاء عينه ، بل أن يحيط علماً بجميع المخاطبات والمحاورات السوفسطائية وأصنافها ، لتكون مادة معدة له لما يفعله . ويكاد أن يكون اشتراك الاسم هو أنفع شيء له في أن يُظن به أنه حكيم .

ولا حاجة لنا إلى إثبات وجود هذه الألفاظ المشتركة وأجناس المخاطبات المضللة ، إذ الأمر في وجودها ظاهر ؛ ونقول : إن أجناس المحاورات القياسية المتعلقة بالأمور الكلية أربعة : البرهانية ، والجدلية ، والامتحانية ، والمشاغبية ؛ وقد عرفت فيها سلف لك ، وعرفت الفرق بين المشاغبية والسوفسطائية ، وعرفت أن المغالطة تجمعها جميعاً ؛ وقد عرفت البرهانية والجدلية والامتحانية ، و بقيت المشاغبية ، فنقول : إن أجزاء الصناعة المشاغبية خمسة : واحدها التبكيك المغالطي ؛ وثانيهما التشنيع بما يتسلم مما يسلمه أو يقوله

المخاطب ؛ وثالثها سوق الكلام إلى الكذب وإلى خلاف المشهور ؛ ورابعها إيراد ما يتحير فيه المخاطب ويشتبه عليه معناه من جهة اللفظ ، والإعلاق ، والاعجام ، وعلى ما سنوضح بعد ؛ وخامسها الهذيان والتكرير .

والتبكيك منه ما هو داخل في اللفظ ، ومنه ما هو داخل في المعنى . والفرق بين التبكيك وبين غيره : ان التبكيك هو نفس القول الذي يراد به إنتاج نقيض الوضع ؛ ونظير الحق مطلوب معلوم . وأما الآخر فليس المغالط يوردها على هذه السبيل ، بل قد يتدئ بها ، ولا يعلم المخاطب مقصوده بها .

وكثيراً ما يسأل السوفسطائي عن طرفي النقيض ، فإن سلم له الموجبة مثلاً عقد منها التبكيك ، وإن سلمت له السالبة لم ينتفع بها في التبكيك ، وشنع بأن هذا الذي سلمت مخالف وغير مشهور ، فيكون صنيعه هذا من باب التشنيع ، ليس من باب التبكيك . وعلى هذا القياس صنيعه فيما بقى .

الفصل الثاني

فصل

في التبكيك الداخِل في اللفظ

وأما التبكيك الداخِل في اللفظ فيوقع الغلط بستة أقسام : باشتراك الاسم ، والممارسة ، والتركيب (واشتراك القسمة ، وبسبب اختلاف العجمة والإعراب ، وبسبب اختلاف اللفظ . وجميع ذلك يؤثر في القياس ، ويؤثر في الاستقراء ، ويُعلم خطؤه أيضاً بالقياس والاستقراء ؛ فإنك إذا استقررت الأمثلة تحققت أن هذه هي أسباب الغلط . والقياس يوجب عليك أنه إذا وقع من اشتراك الاسم ، أو الاستعجام ، أو غير ذلك ، وجب أن تختلف نسبة الوسط إلى الطرفين ، فلا يكون واحد) أ (بعينه ، بل تختلف نسبة الطرفين إلى النتيجة فلا يكون الطرفان أو أحدهما في انقياس هو بعينه الذي في النتيجة ، فيعرض لا محالة أن لا يكون القياس في الحقيقة قياساً ، والقياس يوجب عليك عكس هذا أيضاً ، وهو أن أجناس المغالطات اللفظية هي هذه . وسيرد عليك هذا القياس في موضعه من بعد .

ومثال التبكيك المغالطي لاشتراك الاسم ، كمن يقول للمتعلم إنه : " يعلم أو لا يعلم ؟ ، فإن لم يعلم فليس بمتعلم ، وإن علم فليس يحتاج إلى أن يتعلم " . والمغالطة في هذا أن قوله : " يعلم " يعني أنه يحصل له العلم ، ويعني به أنه حصل له العلم ؛ والذي " يعلم ليس يتعلم " يصدق إذا كان ليس يعلم ، بمعنى أنه لا يحصل له العلم ، ويكذب إذا كان بمعنى حصل له العلم . وربما كان لفظة : " يتعلم " في لغة العرب دالة على الفكرة والروية ، وربما كانت دالة على حصول العقل نفسه .

وكذلك قول القائل : " هل شيء من الشرور واجب أو ليس بواجب ؛ فإن كان واجباً ، وكل واجب خير ، فبعض الشرور خير ؛ وإن كان ليس بواجب ، فلا يوجد ألبتة ، فإن ما لا يجب له وجود ولا وقتاً ما فليس بموجود ، بل يُحِيل الموت والهزم وغير ذلك مما هو واجب ضرورة " . والمغالطة بسبب أن الواجب وجوده غير الواجب العمل به ؛ وإنما يقال لهما واجب باشتراك الاسم . ومفهوم الواجب الأول أن وجوده ضروري ، ومفهوم الواجب الآخر أن إثارة محمود .

وأيضاً قولهم : " لا يخلو إما أن يكون الذي هو قائم هو القاعد بعينه ، أو لا يكون ؛ فإن كان بعينه ، فالشيء هو بعينه قائم وقاعد ؛ وإن كان غيره ، فليس القائم يقدر على أن يكون قاعداً " . والمغالطة أن قولنا : " القائم " نعني به نفس القائم من حيث هو قائم ، ونعني به الموضوع الذي يكون القيام ونثا فيه . فهذه أمثلة ما يقع باشتراك الاسم . فهذا القسم الأول هو الذي بحسب اشتراك لفظ مفرد .

وأما المشاغبة ، أعني المهاراة ، فأن لا يكون الغلط الاشتراكي واقعاً بحسب شيء من الألفاظ المفردة ، ولكن يكون الغلط لاختلاف مفهوم التركيب منها ، كمن يقول : " العدو لي يتغصب " ، و " المقاوم لي يأخذ " . وهذا مثال يحسن في غير لغة العرب ، ومعناه : أن هذه اللفظة يفهم منها تارة أنك تتغصب لي لمراغمة العدو ، وتارة أنك تتغصب للذي هو عدو لي . وكذلك : " أنت لأجل معاندتي تأخذني ، أو تأخذ معاندي " .

وأما الأشبه بالغرض من الكلام العربي ، فأن يقول قائل : " هل للشيء الذي يعلمه الإنسان ، فذلك يعلمه الإنسان ، أو ليس كذلك ؟ فإن كان الشيء الذي يعلمه الإنسان فذلك يعلمه ، والإنسان يعلم الحجر ، فالحجر يعلم الحجر ؛ وإن لم يكن كذلك ، فإذا علم شيئاً فقد علم غيره " . أو يقول : " ما يعلمه الإنسان فهو ما يعلمه ، ويعلم الحجر فهو حجر " والسبب في هذه المغالطة أن لفظة " ذلك " ولفظة " هو " تارة تشير إلى المعلوم ، وتارة إلى الإنسان . وكذلك : " هل ما يبصر الإنسان فإياه يبصر " . وكذلك ما قاته : " موجوداً أنت موجود هو ، وقلت : إن الحجر موجود ، فأنت موجود حجرأ " ؛ لأن قولك ، " أنت موجود هو " يجوز أن تفهم " أنت " موضوعاً و " موجود هو " محمول عليه ؛ ويجوز أن يكون " أنت " هو تأكيد لقوله " قلته " ، أو صلة لقوله " قلت " ؛ ويجوز أن يقال الغلط في هذا على جهة أخرى : ما قلت إنه موجود أنت ذلك موجود ، وقد قلت إن الحجر موجود ؛ ويكون هذا فيه أظهر . فهذا ما يقع الغلط فيه بسبب استناد أجزاء التركيب بعضها إلى بعض .

وقد يكون فيه بسبب اختلاف إيهام التقديم والتأخير ، فإن القائل إذا قال : " إن العالم شريف " أمكن أن يختلف الاعتبار ، فإنه يجوز أن يكون " العالم " أخذه موضوعاً ، و " الشريف " أخذه محمولاً ، ويجوز أن يكون المحمول هو " العالم " ؛ لكن آخره كما يقال : "

عالم زيد . ومثال ذلك لو قال : " الساكت متكلم " أمكن أن تفهم أن الساكت متكلم ، وأن تفهم أن المتكلم ساكت .

وباب الاتفاق في الاسم ، وباب المشاغبة ، يرجع إلى خصلة واحدة ، وهي ، أن يكون المفهوم مختلفاً ؛ لكن الذي للاتفاق فهو بحسب لفظ لفظ من المفردات ، بأن يكون مشتركاً بالحقيقة ، أو يكون مشتركاً بالعادة للاستعارة والمجاز . والذي للمشاغبة فبحسب التركيب بين المفردات ، كقول القائل : " معرفة الكتابة " فقد تُفهم به معرفة يكون العارف بها الكتابة ، وتفهم به معرفة يكون المعروف بها الكتابة ، وتركيبه يوقع كثرة في مفهومه ، وكل واحد من لفظي الكتابة والمعرفة ليست مشتركة في هذا الموضع .

وأما الذي بالتركيب ، فهو أن يكون للقول عند التركيب حكم ، فيطلب أن يصدق ذلك الحكم عند التفصيل ، ويكون الغط في التركيب . ولا سواء أن يقال القول مركباً فيكون له حكم ، وأن يقال مفصلاً ؛ مثال ذلك أن يقول القائل : " قد يمكن الجالس أن يمشي ، والذي ليس يكتب أن يكتب " ، فإنه لما عطف قوله : " الذي ليس يكتب أن يكتب " عطفه على أنه في مثل حكمه من الإمكان الذي فيه ما يستغنى عن تكرير الإمكان مرة أخرى اجتزاء بالعطف ، وعلى أن حكمه حكم المعطوف عليه ؛ فإن فصل هذا كذب أن يقال " الذي ليس يكتب يكتب " ، وإنما كان يصدق مركباً على الإمكان والقوة ، فكان معناه : " والذي ليس يكتب هو بالقوة كاتب ؛ ويتعلم الكتابة يُعَلِّمُهَا وَيُعَلِّمُهَا " . يجب أن تفهم هذا الموضع هكذا ، ولا تشتغل باشتراك اسم في حديث أنه " ليس يكتب " ، ففصل اشتراك الاسم فصل آخر قد مضى . وكذلك إذا ركب بين قولنا : " ليس يكتب " وقولنا : " يكتب " فإن هذا إن ركب معه " القوة " فقليل : " الذي ليس يكتب بالقوة " كان القول صادقاً ، فإن فصل ، وحذفت القوة ، كذب القول ، وصار الذي يتعلم الكتابة الآن هو في نفسه كاتب ، فهو يتعلم ما يعلم ، كذا يجب أن تفهم هذا الموضع .

وبعد هذا قول يمكن أن يُفهم على أنه بيان كلي ، ويمكن أن يفهم على أنه مثال آخر . أما الأول فعلى ما أعبر عنه . ولو كان القول الصادق يجب أن تكون أجزاؤه صادقة هكذا لكان مَنْ يمكنه أن يقول لفظاً مركباً حقاً واحداً ، لقد كان أتى بأشياء كثيرة حقة ، وليس كذلك ، بل القائل حقاً واحداً يجب أن يعتبر حَقِّيه في ذلك الواحد ؛ وأما أجزاء الحق فربما كانت باطلة ؛ كقول القائل : " لو كانت الخمسة زوجاً ، كان زوج لا ينقسم " . فإن ذا

الواحد حق ، وليس يلزم أن يكون جزأه حقين . وأما الثاني فهو أنه إذا صح أن يصدق القول المركب من " أن يكتب " ، " ولا يكتب " مفصولاً عنه القوة ، على أن مفصوله صادقٌ صدق مركبه ، أمكن أن تغالط فتجعل من استفاد قوة على أمرٍ ما واحداً بعينه ، فقد اقتدر على أمور كثيرة غيره ، إذا كان إدخال القوة وإخراجها واحداً .

وقد قيل في هذا شيء آخر يوجب أن يكون هذا الباب وباب المراء واحداً فإن ذلك التفسير يجعل هذا المثال مشتركاً في تركيبه لا مغالطاً بتفصيل التركيب فيه ، ولا يجب أن نمنعه البتة . فهذا المثال الذي أورد ، وسائر الأمثلة ، ليس هو مثال ما يكذب بالتركيب ، وهو الغرض ، بل مثال أن الشيء قد يختلف حال تركيبه وتفصيله . وأما الأمثلة التي تحتاج إليها لهذا الباب ، فهي التي يكون التركيب فيها كاذباً لا صادقاً . والمعلم الأول عوّل في ذلك على الافهام . على أن هذه الأمثلة قد يمكن أن يُتعسف فيها ، وتُناول على وجه يطابق أن يكون الكذب في التركيب ، ولكننا نكره مثل هذا التعسف .

وأما المثال الذي يوافق الغرض فقول القائل مُركباً : " الماشي يمكن أن يجلس حال ما هو ماش " ، فإنّ هذا التركيب كاذبٌ ، وجزأه ليس فيها كذب . فإن شاء أحدٌ أن ينظر كيف تفسير هذا على وجه مطابق للخطأ في التركيب ، فيلحق بهذا الموضع فصل من موضع آخر .

وأما الموضع الذي من القسمة فإن يكون الشيء عند التحليل صادقاً ، وعد التركيب غير صادق ، أو مُغلطاً جاراً الى الكذب ، وإن كان له تأويلٌ صدق ؛ وذلك التحليل إما بحسب الموضوع من القول ، وإما بحسب نفس القول . والذي بحسب الموضوع من القول إما أن يكون القول صادقاً على اجزاء الشيء مجموعه ويجعل صادقاً على الأجزاء بالتفصيل ، أو أن يكون للشيء أجزاء زلها أحكام في التفصيل ، فيجعل الشيء أجزاء نفسه ، وله أحكامها التي بالتفصيل ، وربما كانت متقابلة ؛ مثال الأول قول القائل : " إن خمسة زوج وفرد ، وكل ما هو زوج وفرد زوج ، فالخمس زوج " ؛ كما كل ما هو أبيض وحلو فهو أيضاً أبيض . وليس كذلك ، بل الزوج جزء من خمسة ، والفرد جزء آخر ، وليس هو بحسبها زوجاً وفرداً ، وإن كان في نفسه فرداً ، بل له جزء زوج وله جزء فرد ، وهو مركب من زوج وفرد ، لا زوج وفرد . وكذلك قول القائل : " إن الأعظم مساوٍ وزيادة ، فهو مساوٍ " . ومثال الثاني : " أن الخمسة ثلاثة واثنان ، فهو ثلاثة واثنان معاً " ؛ وهذا خلف .

والذي بحسب القول ، فمثل قول القائل : إن كان الإنسان حجراً ، فالإنسان جهاد . وهذا تركيب صادق من تفصيلين كاذبين . ولا سواء أن يكون الشيء يصدق مفصلاً ومركباً ، فإنه قد يكون القول مركباً صادقاً ، فإذا فصل كان كاذباً ؛ وكذلك القول إذا أخذ مفرداً صادق ، وإذا رُكِّب كذب ، أو أوهم الكذب ؛ وكذلك قد يكون القول باختلاف التركيبين والتفصيلين ، كما قلنا في باب المراء مغلطاً بسبب تضاعف المفهوم . ومن أمثلة هذه الأبواب قولهم : " أنا أستعبدك حين ما حررتك " وهو يعني : " أنا أستعبدك " وهو صادق ، " وأنا حررتك " وهو صادق ، فإذا أخذ مركباً على أنه يقول : " أنا أستعبدك حين ما حررتك " حتى يكونا مركبين معاً ، كان كاذباً .

وعبارة أخرى : " أنا إياك جعلت عبداً ، وأنت حر " فإن قوله : " أنا إياك جعلت عبداً " حق ، وقوله : " وأنت حر " حق ، كل إذا انفرد ، وإذا جمعا للتركيب ، لا على أن يكون تركيب جزأين هما جزآن عدّا معاً ، بل على أنه يجعلهما التركيب جزءاً واحداً يتعسق لأجله أحدهما بالآخر في اتمام الكلام ، كان سبيلاً إلى المغالطة . لا يجب أن تفهم من هذا غير هذا .

وقد يورد ههنا مثال آخر أنه : " قد قتل أخيلوس من خمسين مائة رجل " الوالدي يورد من تفسير المفسرين له لا يجعله خاصاً بهذا الباب ، وهو باب القسمة ، بل مثلاً من أمثلة ما يختلف بحسب نسب التركيب . وكذلك المثال الذي قبله . وليس يجب أن يكون كذلك ، بل يجب أن يخصص اعتباره بباب القسمة إلى نحن في سبيله . أمّا ما يقولون : فهو أنه إذا عني أنه من خمسين قرية قتل مائة رجل ، استقام ، وإن أضيف الرجل إلى خمسين تركيب القول استحال . وكان لهم أن يقولوا ما هو ألطف من هذا ، وهو : أن من خمسين رجلاً منهم أخيلوس جاء أخيلوس فقتل مائة رجل ، كان أشبه باللغز من قولهم من خمسين قرية . وأما الطريقة التي نؤثر أن نفسر عليه هذا القول حتى يكون مناسباً للقسمة ، وهو أنه لو ترك قولهم : " من خمسين " فقليل : " مائة رجل قتلهم أخيلوس " ، كان أمراً لا يقع فيه غلط ، فلما ركب بالخمسين هذا النوع من التركيب ، صار سبياً لأن تغلط فيه ، فنظن أن أخيلوس قتل من خمسين رجلاً مائة رجل .

وليس من باب القسمة مقصوراً على أن يكون التفصيل صادقاً والتركيب كاذباً لا محالة ، بل أن يكون التفصيل واضح الصدق ، والتركيب واضح الكذب ، خفي الصدق ، صائراً سبباً للكذب . ويجب أن تفهم هذا الباب على هذا الوجه .

وأما الموضع الذي من الإعجاب فمن الناس من قصره على المكتوب ، ونحن نجعله أعم من ذلك ؛ وهو أن نغير المعنى بترك الإعراب ، أو أن نغيره لفظاً ، وبالنبرات ، والتنقيلات ، والتخفيفات ، والمدات ، والتشديدات ، بحسب العادات في اللغات ، وبالعجم كتابة . مثال الأول : قيل " عمر " بتسكين الراء ، فلا ندرى أن " عمر " فاعل أو مفعول به ؛ مثال الثاني أن نقول بدل قوله : " إن علينا جمعه وقرأته " ، " إن علينا جمعه " ، " ما أظرف زيداً " بنقطة من تحت فيصير : " ما أظرف زيداً " ، وكذلك جميع ما يختلف بالتشديد ، والتلين ، والمد ، والقصر ، وتشابه حروفه في الأصل وتختلف بالنقط .

وأما المتعلق بشكل اللفظ : فأن تختلف مفهوماته باختلاف أشكال التصاريف ، والتأنيث والتذكير ، والفاعل والمفعول ، حتى يكون عند بعضهم السالم فاعلاً سبباً أو الوجد ، ويكون قول القائل إن الهيولى قابلة بطبعها فعلاً ما .

فهذه هي الأنحاء التي يقع بسببها الغلط من جهة اللفظ إذا طابق المعنى لم يقع من جهته غلط ، وإذا لم يطابق المعنى بعينه فإما أن يدل أو لا يدل ، فإن لم يدل لم يغلط ، وإن ما لا يفهم لا يغلط منه ، وإن دل على معنى فواضح أن ذلك المعنى لا يكون هو المعنى المقصود ، فلا يخلو إما أن يكون المعنى المقصود قد يفهم منه وحده أو يفهم منه لا وحده ؛ فإن كان منه يفهم وحده ، فإما أن يكون وهو منفرد ، وإما أن يكون وهو مركب ؛ فإن كان اعتبار ذلك من انفراده ، فإما أن يكون في جوهره ، وإما أن يكون من حال فيه ، وإما أن تكون حالة تلحقه من خارج ؛ فإن كان في جوهره فهو المشترك في جوهره ، وإن كان في حالة فهو المشترك في شكله وهيئته ، وإن كان من حال ما يلحقه من خارج فهو المشترك بحسب ما يلحقه من الإعجام والنقط وغير لك ؛ وهذه أقسام ثلاثة .

وأما الذي يلحقه وهو مركب ، فإما أن يلحقه في نفسه وحده ، وهو الذي في تأليفه اشتراك ، وهو المشاغبي . وأما الذي يلحقه لا وحده فيكون مع غيره ، فيكون إما صدقه مع

غيره ، أو لا صدقه مع غيره ، فيكون إما التركيب وإما القسمة . فقد علم أن هذه أيضاً ثلاثة ، وأن جميع المغالطات ستة .

الفصل الثالث

(ج) فصل

في كيفية وقوع الغلط من جهة المعنى

في التبكيئات المغالطية

وأما المغالطات التي تقع بحسب المعاني فهي سبعة : الأول من جهة ما بالعرض ؛ والثاني من سوء اعتبار الحمل ؛ والثالث من قلة العلم بالتبكييت ؛ والرابع من جهة إيهام عكس اللوازم ؛ والخامس من المصادرة على المطلوب الأول ؛ والسادس من جعل ما ليس بعلة علة ؛ والسابع من جمع المسائل الكثيرة في مسألة واحدة .

فأما التضليل الكائن بالعرض ، فهو أن يؤخذ شيء عرض له مقارنة شيء على سبيل ما يعرض عروضاً غير واجب فيؤخذ واجباً ، أو تعرض له أعراض كثيرة فتجعل الأعراض بعضها محمولة على بعض في كل موضع ، أو يعرض شيء لشيء فيؤخذ في حكمه ، مثل أن تقول : " إن زيداً غير عمرو ، وعمرو إنسان ، فزيد غير إنسان " . وهذا المثال يتخبط فيه أهل الكلام في هذا الباب ؛ فمأخذ بعضهم يؤدي إلى أن هذا القياس غير منتج ، فيكون الغلط لأنه غير منتج ، ويكون من جهة الصورة لا من جهة المادة ، وأخذ ما بالعرض . وإنما هو غير منتج لأن الصغرى إما سالبة ، وإما الأوسط ليس محمول الأصغر بل جزء محموله . وبعضهم يؤدي كلامه إلى نتيجة صادقة ، فإن زيداً غير إنسان ما ؛ وهذا صحيح ، فيجب أن يكون التأويل راداً للكلام إلى غلط وجب من قبل ما بالعرض ، فنقول : إنه لما كان عمراً غيره ، وأيضاً إنسان فينتج أن عمراً غير إنسان ، أذ كان عرض للإنسان أن كان غير عمرو فأخذهما واحداً ، فلما كان زيد غير عمرو ، وأخذ الإنسان وعمراً شيئاً واحداً جعل زيداً غير الإنسان أيضاً ؛ وكذلك إذا قلت : نجعل زيداً انساناً ، وكان أخذ الإنسان وعمراً شيئاً واحداً ، وعمرو غير زيد ، كان زيد غير زيد . وقد يمكن أن يخرج لهذا وجه آخر من باب ما بالعرض قريب من هذا ، ولكن بهذا كفاية .

وأما الذي من جهة سوء اعتبار الحمل ، فلأن المحمول قد يكون محمولاً بشرط ، وقد يكون مطلقاً ، وقد يكون محمولاً في نفسه ، وقد يكون محمولاً بالعرض ، أعني محمولاً لأجل غيره ، كالرابطه ؛ كمن يقول : " إن ما ليس بموجود فهو مظنون ، وكل مظنون هو

موجود " ؛ فـلأنه لا سواء أن يحمل الموجود على الإطلاق ، وأن يحمل كأنه رابطة ، أو كأنه موجود شيئاً ما ؛ وكذلك فرق بين غير الموجود على الإطلاق ، وغير الموجود شيئاً ما ؛ وكذلك إذا كان الحمل على جزء وأخذ على الكل ، أو على جزء آخر . وشرائط أخرى ذكرناها في النقيض يجب أن تراعى في كل حمل كان في مقدمة أو نتيجة ، وأن تكون في الكبرى كما هي في النتيجة ، وعلى ذلك الاعتبار .

وأما الموضع المبني على أن القياس أو التبكيث لم يورد صواباً ؛ والتبكيث الحقيقي هو الذي تناقض به شيئاً ليس في الاسم بعينه ، بل وفي المعنى ، وفي المحمول ، وفي الموضوع ، وفي الإضافة ، والجهة ، والزمان ، وغير ذلك على ما علمت ؛ وإنما يدخل الكذب فيها بسبب إغفال شيء منها . ولا يبعد أن يدخل هذا الموضع في المغالطات اللفظية من جهة أن المغالطة وقعت في اللفظ لتقصير فيه وإيهام معنيين ، وإن كان قد يدخل في المغالطات في القياس ، من جهة أن القياس فيه على غير المطلوب ، فيشبه أن يكون هذا التقصير إذا وقع في الحد الأوسط فصار الحد الأوسط لفظاً فقط - وأما في المعنى فلم يكن حداً أوسط ، إذ الحد الأوسط يجب أن يكون معنى واحداً - كان هذا النوع من الوقوع يجعله من المغالطات اللفظية . وكذلك إذا وقع من جهة الطرفين فكانا يخالفان حدى المطلوب بشرط من الشرائط ، فيكون ذلك القياس ليس على ذلك المطلوب ؛ فإنه وإن كان ذلك الوقوع يجعله من المغالطات بحسب سوء القياس ، ومن المغالطات المعنوية ، فإن في لفظ حد القياس والنتيجة اختلافين ، فإن المفهوم والمثال المورد من قوله : " تناقض به شيئاً ليس بحسب اللفظ فقط ، بل بحسب المعنى " ، يشير إلى هذا القسم الأخير . وهذا المثال الذي في التعليم الأول ليس يعم جميع وجوه سوء التبكيث ، بل هذا المثال على مذهب سائر الأمثلة في وقوعها على حال مخصوصة ؛ لكن الغلط في نفس القياس فقد يكون لوجه أخرى من سوء التأليف ، وكونه غير منتج في نفسه ، أو غير منتج في صورته للمطلوب ، كالكليتين من الشكل الثالث ، فإنها لا تنتجان كلية ، فإذا أنتج منهما كل ففقد غلط فيه .

وأما المصادرة على المطلوب الأول وكيف يقع الغلط الأول ، فقد علمته وتحقق أنه من العجز عن التفرقة بين الهو هو والغير .

وأما الغلط من جهة اللوازم فالسبب فيه إيهام العكس ؛ وأعني باللوازم كل محمول على الكل ذاتي أو عرضي ، وكل لازم للوضع في المتصلات . وإنما يغلط فيه إيهام العكس

بأن يسبق إلى الذهن أن الملزوم أيضاً لازم للازمه . وأكثر من ذلك من قبل احس إذا وجد
الحس شيئاً موصوفاً بشيء لم يفرق بين اللازم والملزوم ، فأخذ كل واحد منهما لازماً
للآخر ، كمن يرى سيالاً أصفر وحلوا فيظن أن كل واحد منهما لازم للكل ، فيظن أن كل
سيال أصفر هو حلو وعسل . وكذلك إذا رأينا الأرض وقد نديت بالمطر ، فكلما رأيناها
ندية ظنناها ممطرة ، كأنه لما كان الممطر ندياً كان الندى ممطوراً .

والقياسات التي تسمى في الخطابة برهانات فإنها تؤخذ من اللوازم ، كقوله : " فلان
متزين فهو زان " ، إذا رأوا متزيناً زانياً . وكذلك : " فلان يطوف في الليل فهو مريباً " .
وقد يقع الغلط من جهة العقل لا من جهة الحس ، مثل ما وقع لرجل يقال له
ماليسوس ، لما كان عنده أن كل غير ذي مبدأ فهو غير مكون ، أخذ أن كل غير مكون فهو
غير ذي مبدأ ، وكان عنده الكل غير مكون فجعله غير ذي مبدأ ، وتعدى بخطاه إلى أن
جعل ذلك المبدأ مبدأً مقدارياً ؛ ومن وجه آخر لما ظن أن كل كائن له مبدأ ، ظن أن كل ماله
مبدأ كائن ، كمن يظن أن كل حار محموم ، لأنه رأى كل محموم حاراً .

وأما التضليل العارض من وضع ما ليس بعلة علة فهو في القياسات الخُلفية ، وذلك
إذا أورد في القياس ، وحاول أن يبين فساده بخلف يتبعه ثم لا يكون هو علة لذلك الخلف
بل يكون ذلك الخلف لازماً - كان هو أو لم يكن - كمن يريد أن يبين أن النفس والحياة ليسا
شيئاً واحداً ، بأن يقول : " إنه إن كان الكون مطلقاً مقابلًا للفساد مطلقاً ، فكون ما مقابل
لفساد ما ، والموت فساد وبيضاء الحياة ، فالحياة كون ، فما يحيا يتكون " . وهذا محال ، فليس
النفس والحياة شيئاً واحداً ، فإن هذا المحال إن كان لازماً مما قيل فيلزمه وإن لم تكن النفس
والحياة شيئاً واحداً . وههنا فإن القياس منتج ، ولكن لا للمطلوب .

وأما التضليل الواقع من جمع المسائل في مسألة واحدة ، فهو أن تجمع المسائل في مسألة
واحدة ليلتمس عنها جواب واحد ، وأحكامها مختلفة لا تحتمل جواباً واحداً ، فيغلط ،
فيجاب فينتج منه المحال . وإذا اختلفت المسائل في المحمول والموضوع قل وقوع الشبهة في
ذلك ؛ فلم يتروج على المجيب ، ولم يذعن لجواب واحد . وقد يتفق أيضاً أن يكون افتراق
المسائل لأنحاء الغلط ، وذلك في الأكثر إذا أورد محمولان ليسا بطرفي النقيض ، ومع ذلك
لا يكون الموضوع مما قد يوجد فيه أحدهما أو كلاهما ، كقول القائل : " هل الأرض بحر أو
سواء ؟ " فهذا ليس مسألة واحدة . وقد يكون من هذا ما هو أخفى ، وما هو أظهر والذي

يخفى فيه ذلك فقد يسألون عنه معاجلين ، فإن توقف المجيب نسبوه إلى العجز والخوف والتحير والتحرز ، وإن أجاب قاده إلى الناقض .

وقد تكون هذه الكثرة في جانب الموضوع ، مثل من يقول : " أزيد وعمرو إنسان أم لا ؟ فإن قال : لا ، تشنعوا وإن قال : نعم ، فيقول : فمن ضرب زيدا وعمرا ، فقد ضرب إنساناً لا ناساً أو إنسانين " . وهذا قد عالطه غير انتى يحويها مع المغالطة التي يحويها ، وهو من جملة لفظ الإنسان .

ومثال آخر : إذا كانت أشياء هي خيرات ، وأشياء هي شرور ، فأخذت جملة واحدة فقيل : " هل هي خير أو شر " ؟ وكذلك " هل هي بيض أو سود ؟ " وهذا يرجع أيضاً إلى باب التركيب والتفصيل ، وإن خالفه في الاعتبار ، لأنه يسأل عن الجملة وينقله إلى كل واحد فيجعل كل واحد خيراً وشرّاً . وأما إن كانوا أخذوا مع هذا زيادة فتسلموا ما شأنه أن يسلمه الأغتام أن الحكم في الجزء والكس واحد ، وأنه ما يعرض للواحد يعرض للكل ، فهذا يلزم لا محالة . وفي بعض المواضع يجب ذلك مثل ما يجب في الحدود والرسوم . فهذه هي الوجوه والأقسام التي من جهة المعنى .

ونقول : إنه ليس غير هذه الأقسام ؛ وذلك لأن التضييل من جهة المعنى إما أن يقع من جهة أجزاء القول القياسي ، وإما أن يقع من جهة جملة القياس ؛ وأجزاء القول القياسي إما أن تكون قضايا ، أو أجزاء القضايا ، وأجزاء القضايا ، لا صدق فيها ولا كذب . والتضييل في المعنى يقع من جهة الصدق والكذب ، فإذاً ليس عنها وحدها لذاتها تضييل .

وأما القضايا فإما أن يكون الغلط وقع في القضية من جهة نقيضها ، أو من جهة نفسها لا من جهة نقيضها . وإن وقع من جهة نقيضها فهو أن يكون الكذب ليس نقيضها ، فأخذ ما ليس بنقيض لها نقيضاً ، وهذا هو أن يكون ما هو سؤالان جعل سؤالاً واحداً ، فإنه إذا سئل عن غير النقيض فليس السؤال واحداً . وأما إن وقع من جهة نفسها ، فيجب أن يكون لها لا محالة نسبة ما إلى الصدق ، حتى يظن به أنه الصدق ، وإذ ليست تلك النسبة من جهة اللفظ ، فهي إذن من جهة معنى الموضوع ، أو معنى المحمول ، أو معنى النسبة . أما الذي من جهة الموضوع فهو أن تكون القضية مناسبة لقضية أخرى في الموضوع بالمشيئة . ويقال مشيئة ، وتخصص تلك المشيئة بمشيئة لترويج والتلبيس . فحينئذ لا تكون كل خطابة

كذلك ، بل تكون بعض الخطابة كما سبق منا القول صادرة عن قوة وبصيرة ، وبعضها عن مشيئة رديئة تشبه المشيئة السوفسطائية .

وليست القوة تناسب القوة الصناعية ، بل يكون الغرض فيها غير النفع للمخاطب ، بل لنفس الخطيب في أغراض خارجة .

الفصل الخامس

في شرح حد الخطابة

وختم الكلام في قسمة . أجزائها ومناسبتها لصنائع أخرى
فلنعد إلى تحقيق أمر هذه الصناعة الخطابية ، وأنها كيف تكتسب ، وكم أجزاؤها ،
وكيف يتوصل بها إلى الأغراض التي تخصها .

ونبتدئ فنحد الخطابة ونقول : إن الخطابة قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من
الأمر المفردة . فقولنا " قوة " نعني به ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية ، وهي أوتد
من القدرة . فإن القدرة الساذجة قد توجد في كل إنسان ، لكن الملكة التي تحصل إما عن
قوانين تتعلم أو عن أفعال تعتاد توجد في الفرد بعد الفرد منهم . وقولنا " تتكلف " يفهم
منه معنيان : أحدهما أنها تتعاطى فعلاً لا عن إرادة مؤثرة بل عن إرادة مستكرهة ؛ وليس
هذا هو الغرض في هذا المعنى . ويقال " تتكلف " ويراد به أنها تتعاطى فعلاً بأبلغ قصد
لاتمامه ؛ وهذا هو الغرض . وقولنا " الإقناع الممكن " هو تفسير الفعل الذي تتكلفه ،
ومعناه ما يمكن من الإقناع . ولا يلتفت إلى تفسير آخر .

وقولنا " في كل واحد من الأمور المفردة " معناه في أي جزئي كان من الجزئيات كلها ،
وفي أي مقولة اتفقت . فيكون قولنا " المفردة " يدل على المقولة ، ويكون قولنا " كل واحد
" يدل على أن كل جزئي من كل مقولة فهو موضوع له . ويحتمل أن يكون كأنه يقول : في
كل واحد من الأمور الجزئية .

وتكلف الإقناع الممكن فصل - من باب فعل الخطابة - بين الخطابة وبين البرهان
والجدل والسوفسطائية . فإنها ليس شيء منها يتكلف الإقناع الممكن ويقصده كما علمت .
وفي هذا الفصل نشير إلى غاية الخطابة أيضاً إشارة محصلة وهو الإقناع الممكن في كل شيء .
وإذا قلنا " في كل واحد من الأمور المفردة " ، ودللنا على موضوع الخطابة ، خرج من
ذلك الطب ؛ فإنه يشبه أن يكون الطب إنما يقنع ما يمكن من الإقناع في أمور مفردة تخص
نوعاً ما .

فكون جملة قولنا " تتكلف الإقناع الممكن في كل وأما التي من المعاني منها الذي من
العرض ، فإنه ليس يجب أن يكون ما بالعرض لازماً للشيء حتى يكون كل واحد منهما هو

الآخر ، حتى إن كان شيء وافق الأبيض في موضوع فصار أبيض ، يجب أن يكون بالاضطرار حيث كان أبيض ؛ وكذلك لا يجب إذا كان المثلث موصوفاً بأنه شكل ، وبأنه مستقيم الخطوط ، وبأنه مساوي الزوايا لقائمتين ، أن يصير الجميع في حكم واحد ، ولا كل موجودين معا في حال فيجب أن يكون ذلك فيها بالضرورة ، ولا إذا كانا معاً في شيء بالضرورة كالشكل في المثلث مع مساواة الزوايا لقائمتين يجب أن يكون بالضرورة في كل موضع ، وفي كل مقدمة قياس . وبالجمله ليس يجب إذا صدق اجماعها مقدمات جزئية فيجب أن يصدق فيها مقدمات كلية ، أو تكون نتيجة ضرورية .

وأما الذي من جهة شروط الحمل ، فإنه لا كون المقدمة المسلمة هي بعينها المستعملة في القياس ، ولا يكون الحد المشترك في كل واحد من المقدمتين هو في الآخر ، إذا كان في أحدهما بشرط ولم يكن في الآخر كذلك ، ولا تكون النتيجة بالحقيقة نقيض الوضع إن كان يخالفه في شرط ، فلا يكون قد قاس . ولا شك أن الكائن بسبب الجهل بالتبكيك من هذا القبيل ؛ وكذلك المصادرة على المطلوب الأول ، وأخذ ما ليس بعلة علة ، إذ كان يجب من اعتبار حكم حد القياس أن يكون المقول في القياس علة للإنتاج ، وتكون النتيجة من غير الموضوعات في القياس ، بل لازماً عنها من بعد .

فأما التي من اللوازم فتشبه بوجه ما بالعرض ، إذ يؤخذ اللازم الذي هو أعم والشيء الملزوم له شيئاً واحداً ، كما كان يؤخذ العرضان شيئاً واحداً ، أو يؤخذ الشيء وعارضه أو محمول الشيء وعارضه شيئاً واحداً . وبالجمله فإن موضوعات اعتبار الغلط بسبب ما بالعرض أعم من موضوعات اعتبار الغلط بسبب اللازم ، وذلك أن سبب الغلط فيما بالعرض هو إيهام الهو هو ، وذلك قد يصح أن يعتبر للواحد من حيث هو واحد ، ولا يلتفت إلى كثرة تحته .

وأما سبب الغلط في اللوازم فهو إيهام العكس الكلي ، وذلك يحوج إلى التلفت نحو الكثرة ، فموضوعات أحد الأمرين أخص من موضوعات الآخر ، وإن كان كل اعتبار باباً برأسه ليس جزءاً للآخر يقسم منه ؛ لكنهما يشتركان في موضوعات وأمثلة قد مرت لك .

وأما التي من أخذ المقدمات الكثيرة كمقدمة واحدة ، فالسبب فيه أنه يجب أن يكون في كل ما يصدق به محمول واحد على موضوع واحد . وكذلك ما يجري الخطيب قد يقتدر على استعمال إقناع في أمر غير الأمور المفردة . وكما أن ذلك لم يكن طبيياً إلا لأنه يعالج

الإنسان ، وغير ذلك له بالعرض ، كذلك ليس هذا خطيئاً إلا لأنه يقنع في الأمور المفردة الجزئية ، وغير ذلك فله العرض .

ونقول : إن التصديقات الخطائية قد تكون صناعية ، وقد تكون من غير صناعة . والتي ليست بصناعة ، ليست تكون بحيلة منا ، بل لوجود الأمر الذي يدعو إليه ، وليس ذلك من صنعنا وتلفطنا ، مثل الشهود والتقاريرات بالعذاب وغير ذلك . وأما التي بالصناعة وما يحتال فيه بالكلام ، فكله ، إذا اعتبر من حيث الملكة والصناعة ، فإنها يكون من فكرة أنفسنا وباحتيالنا . فنحن نستنبط المواضع والأنواع الخطائية وتعلم ترتيب القياس الخطابي وما يتعلق به ، لا كالشهود وما أشبههم ، فليس إلينا الإقناع بهم ، وإيقاع التصديق عنهم والاحتيال فيه . هذا من جهة الأصل . وأما إذا اعتبرناها من حيث الاستعمال ، فبضعها قد تكون معدة لنا من قبل ، وهي المقدمات التي تسمى في هذا الكتاب مواضع : فهي مقدمات من شأنها أن تصير أجزاء قياس بالقوة أو بالفعل . فإذا كانت معدة لنا ، استعملناها كما هي ، وإن كنا من قبل لقد استنبطناها بحيلتنا ، ثم أعدناها . وبعضها لا تكون معدة لنا كما هي بل يكون المعد فيها أصولاً وقوانين ، إذا علمناها ، استخرجنا منها وقت المحاورة مقدمات خطائية . وتلك القوانين تسمى في هذا الكتاب أنواعاً . ولا نزل نتوصل من نتيجة إلى نتيجة مستمرين على طريق الاستدراج إلى حصول الغرض . ومثل ذلك : أنا إذا كان قد تيسر لنا عند تحصيل هذه القوة كيف نقل الحكم من ضد إلى ضد على سبيل الإقناع ، ثم خاطبنا مشيرين فقلنا : إن كان زيد الذي هو عدوك قد استوجب إساءتك إليه ، فعمرو الذي هو صديقك قد استوجب إحسانك إليه ، كنا قد استخرجنا هذا من قانون عندنا ، ولم يكن هذا بعينه معداً لنا .

والتصديقات الصناعية التي يحتال لها بالكلام ، ويكون ذلك الكلام لطباعه مقنعاً ، لا لوضع أو شرع ، هي ثلاثة أصناف : أحدها العمود الذي يسمى تثبيتاً في هذا الكتاب ؛ والثاني كيفية المتكلم عند تأديته الكلام في سمته ، كما يتفق أن يكون للمتكلم سمت صالح متخشح فاضل ، أو سمت صادق جاد متأن أو خلاف ذلك ، ويكون له لطف في تأديته ، كما علمت ؛ والثالث استدراج السامعين . وهذا الذي هو عمود وتثبت فإنه قد يكون نحو الغرض نفسه ، وقد يكون نحو تقرير شيء من الأبواب الأخر ، فيكون عموداً وتثبيتاً في ذلك الباب ، كما يبين المرء فضيلة نفسه أو خسياسة خصمه أو يبين وجوب الرحمة عليه ،

فهذا يدخل في القسم الأول . غير أن سمت القائل في أكثر الأمر إنما يعني في المحاورات التي تكون في أمور وقعت ، كما يكون في الشكاية والاعتذار ، وكما يكون في المدح والذم . وأما إذا حاول إقناعاً في أمر ممكن مستقبل ، فنفس سمتة وصلاحه لا يدل وبالحرى ما خص هذا الجهل والعجز بالألفاظ أولاً ، وإن شاركها المعنى في ذلك ؛ فإن الألفاظ أكثر تضليلاً من المعاني ، ولذلك ما يقع الغلط في المحاورة أكثر منها في الفكرة . والتضليل اللفظي يقع من جهة المخاطبة أكثر منه عند الفكرة ، لأن السماع اللفظي أدخل في المحاورة ، واستلاخة المعنى أدخل في الفكرة ؛ على أنه قد يقع عند الفكرة أيضاً ، فإن الفكرة قد تقع بألفاظ متخيلة لا محالة .

وجملة سبب الغلط مشابهة شيء شيئاً ، ولولا المشابهة والمناسبة لما غلط . وهذه المشابهة في الألفاظ أكثر منها في المعاني ، فإن المعاني أسد . ولأسباب الغلط في المعنى مدخل في أنها تقع بسبب العجز بين الشيء وغيره ؛ أما الغلط من جهة ما بالعرض فلأنه يعجز عن التفصيل بين الذي هو بالعرض وغير الحقيقة ، وبين ما هو بالحقيقة . وأما الذي من جهة اللوازم فقد بان الحال في مشاركة جهة اللوازم لجهة العرض ، وأنه أخص منه في موضوعاته ، أو مقتصر على ما يجب أن تراعى فيه الكثرة ، كما قد مضى ذكره ، ويجعل بينهما مساواة حين يظن أنه إذا لم يفارق اللزوم اللازم ، فكذلك لا يفارق اللازم اللزوم .

وأما الغلط الواقع لسوء التبكيت بسبب ترك اعتبار شرط التقييد والإطلاق ، وما قيل في شروط النقيض ، فالسبب فيها إغفال ما يوجبه نقصان يسير في تفاوت كثير . وكذلك المصادرة على المطلوب الأول ، وأخذ ما ليس بعلة علة ، وجمع المسائل في مسألة ؛ وذلك لأنه في المصادرة على المطلوب الأول يغفل قليل شيء من حد القياس ، وهو أنه يلزم عن الموضوعات نفس الموضوعات . وفي أخذ ما ليس بعلة علة يغفل شيء يسير وهو : المشاركة الحقيقية بين المقدمات والنتيجة . وفي جمع المسائل في مسألة يغفل شيء يسير من اعتبار ما يزيده مفهوم الجمع ، أو يزيده مفهوم التفصيل . وبالجمله تغفل مراعاة التفاوت بين الغير والهو هو ، إذا كان يسيراً .

وإذ قد بان لنا كمية الأسباب التي لأجلها نظن بما ليس قياساً أنه قياس ، فقد علمنا أصناف القياسات المغالطية والتبكيكات المغالطية .

والقياس المغالطي ليس وحده هو الذي يظن قياساً أو تبكيئاً ولا يكون ، بل والذي يكون قياساً ولا بحسب الظن فقط ، ولكنه لا يكون مناسباً للموضوع الخاص بالأمر ومن مقدمات مناسبة ، وإن كانت صادقة أو مشهورة أو متسلمة ؛ كمن يوهم أنه مهندس فيأتي بقياس في الهندسة غير مناسب للموضوع ما كان تمثيلاً . واسم البرهان في هذا الكتاب يقع على اعتبار يتم به المقصود سريعاً . والتفكير هو الضمير بعينه في الموضوع ، ولكن من حيث اعتباره بالحد الأوسط ، فإنه من حيث أخذ فيه وسط إنها يقتضيه الفكر هو تفكير ، ومن حيث فيه نقصان مقدمة هو ضمير ، ليكون التفكير والضمير واحداً بالموضوع .

وكما أن الجدل معوله على قياس واستقراء ، كذلك الخطابة معولها على ضمير وتمثيل . وكل ذلك إما أصلي ، وإما مظنون . وكله مستعمل في الخطابة ، على ما علمت . والسبب في أن كل بيان يوجب التصديق إما أن يكون قياساً أو شبيهاً بقياس أو يكون استقراء أو شبيهاً باستقراء هو أن الشيء ، إذا ادعى فيه حكم ، فإما أن يقال : إنها علمت أن الشيء كذا بسبب فلان وفلان ، وإما أن يقول : هو كذا لأنه كفلان . وهكذا البيانات البرهانية ، فقد تكون في بعض الأوقات تمثيلية واستقرائية وعلى الوجه الذي أحطت علماً به في موضعه ، وقد تكون قياسية . بل قد تكون في البيانات البرهانية ضمائر قد حذفت كبرياتها ، وتكرن تلك الضمائر البرهانية في قوة القياسات . فإن كبرياتها إنها تحذف لوضوحها ، وعلى سبيل الاختصار ، وبحيث لو صرح بها لكان البيان أوضح أو مثل بيان الضمير . وكذلك في الجدل الذي ليس على سبيل المغالطة . وأما الخطابة ، فإنها تحذف الكبريات فيها لأنها لو صرح بها لزال الإقناع ، لأن تلك الأحكام ، إذا أحضرت بالكلية ، علم كذبها ، وخصوصاً في المشوريات منها . فإن المشوريات منها تكون أموراً ممكنة . وقد تحذف أيضاً لثلاث يكون البيان منطقياً . فإن الخطيب ، إذا نسب إلى مخاطبة منطقية أو كلامية ، توهم أن اقتدره لصناعة أخرى ، وأنه يغلب لفضل قوته في المنطق ، لا لفضل إصابته . فالأولى به أن يخاطب خطاباً عاماً .

وكما أن حال الخطابة في استعمال الضمير بعكس حال الجدل والعلوم فيه ، فكذلك انتفاعها باستعمال الاعتبار والقياس هو بضد من حال الجدل والعلوم . لأنك قد علمت أن القياس أشد إلزاماً في الجدل وأشد تحقيقاً في العلوم من الاعتبار والاستقراء . ولكن الاعتبار في الخطابة أقرب إلى إقناع الجمهور من الضمير . لأن الضمير وما يجري مجرى

القياس يحتمل كثرة المراجعة في سؤال : لم كانت المقدمة ؟ ولم لزم مما قلت ما ادعيت ؟ وأما المثال ، فيكون بأمور ظاهرة مسلمة ، فلا يستل عن مقدماتها بل تسلم ، ويكون نقل الحكم إلى الشبيه فيها أو إلى الكلى عن جزئي واحد أو جزئيات قليلة أمراً ما مقبولاً عند الجمهور لا يتنازعون فيه ، أو يجحدوا مناقضة .

والفرق بين الاستقراء وبين المثال الذي ينقل فيه الحكم إلى الكلى لينقل عنه إلى الجزئي أو لا ينقل أن المثال يورد في نقل الحكم إلى الكلى على أنه مثل الكلى ، فيجعل الحكم للكلى على أنه مثله ، وعلى أنه مثل بالجزئي ، كما لو جعل حكمه كأنها مستول عنها مسلمة ، فيؤلف عليه ، إذ كانت مسلمة في ظنه . وإن لم يسلمها بالفعل فهو يسلمها بالقوة ؛ فإن من الناس مَنْ هو يغلط مع نفسه ، ويعتقد الجواب الفاسد قبل أن يُسأل ، فكيف إذا سئل ؟ .

وقد يجتمع هذان جميعاً في المواضع اللفظية ؛ فإن السائل فيها يعتقد أولاً خطأ ، ثم يعده للقياس - ويكون فاسداً ألبتة - فيما يسأل ، (و ناقض السؤال يخلو سؤاله عن التوقف على الغرض لبعض الأسباب المذكورة . وقد يكون المجيب أيضاً يسلم الكذب بـغَلَطِهِ في مثل مواضع الألفاظ المغلطة وغيرها . وترجمة أخرى توجب أن تفهم هذا الموضع : أن السائل قد يجتمع له أن يتسلم المقدمة الناقصة البيان ، أو الناقصة حرفاً مغلطاً ، وأن ينتج الكذب . وقد توجب ترجمة أخرى غير هذا ، وهي ترجمة فاسدة .

وإذا كان جميع التضميلات التي يناقض بها إنما تقع من أسباب قياسات الكذب - وقد عدت ، وإذا أعطيت قوانينها المعدودة كانت ظاهرة - فيحصل أمام الذهن عدد جميع ما يجب أن يتوقى في جزء جزء من التبعيت الذي هو على عده جزء جزء من القياس ؛ فإن للقياس المغالطي أجزاء كما للقياس الصادق ، وربما عاد أحدهما إلى الآخر بإصلاح يسير بطريق الزيادة والنقصان . وإذا كان كذلك ، فكان ذلك سبباً واقعياً من الغلط ، فإنك تعلم أنك إذا عرفت توقيتها ؛ وربما توصلت منها إلى القياس الحق حين راعيت ما يجب أن تراعيه في أجزاء القياس الكاذب ، ولاح لك من أجزائها أجزاء الحق ، فلم تأخذ مثلاً اللفظ المشترك في جوهره أو شكله كشيء واحد في المعنى ، لم ينعقد عليك قياس مغالطة بسببه . وكذلك الحال في باب باب ؛ فإنه لا يكون قياس محقق على الإطلاق إلا وقد تميزت حدوده على الإطلاق ، فإذا رأيت الحدود لم تتميز على واجبها ، علمت أنه لم ينعقد قياس على الإطلاق ، وعلمت أنه إذا لم ينعقد قياس على الإطلاق لم ينعقد قياس على المطلوب

المحدود ، لأنك في مثل اشتراك الاسم وغيره لم توميء إلى المعنى المحصل المحدود ، فذلك لا قياس مطلق ، ولا قياس محدود ، ولا قياس بحسب الأمر في نفسه ، ولا قياس بحسب التسلم من المخاطب ، إذ كان إنها يتعقد عليك الغلط من هذه ، ومن إغفالك التمييز الذي يجب أن تحصره في أجزاء القياس بحسب ما يجب أن تراعيه من زيادة ونقصان ، وتفاوت وقع بين الحق والكذب . مثال ذلك في الغلط الذي يعرض في الخلف السوفسطائي ، ووضع ما ليس بعلة علة ؛ وكذلك الجامع لسؤالين في سؤال يجهل أن المسألة قضية ، والقضية واحدة ذات محمول واحد وموضوع واحد ، أو ما في حكمه ، فيزل من إغفاله مراعاة أجزاء المقدمة . والذي يغلط لا على سبيل الهوى ، بل بحسب اعتقاد في انفسهم : إما واجب ، وإما باعترار . فمن ذلك محمودات حقيقية ، وعند كل الناس ، أو عند طوائف . فإن المحمودات الحقيقية محمودات أيضاً في بادي الرأي . ومنها ما من شأنه ، إذا غافص الجمهور ، أفتنعهم ، ولا يكون هو المحمود الأول ، ولكن يشبهه بمشاركة اسم أو في معاني أخرى ، ويخالفه في شرط من شروط النقيض . وبالجمله : يكون فيه سبب من الأسباب المغلطة . لكن من شأن الجمهور ، أو أكثرهم ، أو طوائف منهم أن يقبلوه ، عندما يغافصون به ، قبول ظان . وإذا خلوا بأنفسهم وفكروا ، درى بعضهم أنها ليست هي المحمودات التي تقبل لأنفسها ، وأنه قد غلظ فيها وأخذ مكان المحمودات بذاتها . وأما المنطقي ، فإن قانونه يمنعه أن يقبل من المحمودات عند الجمهور إلا إياها بأعيانها ، ومن المحمودات عند طائفة ما إلا إياها بأعيانها ، لمعرفته بالقوانين المميزة بين الشيء وشبيهه . فالخطابي يستعمل المحمود الحقيقي ، والمحمود بحسب الظن ، والذي قد ظن ظناً من غير نسبة إياه إلى أحد ، وهذا هو المحمود بحسب إنسان ما . ولكن صناعة الخطابة ليست يتوقف تمامها إلى أن يعرف المحمودات بحسب شخص شخص ، بل بأن يعترق أن المحمودات أيضاً بحسب شخص شخص نافعة له وإن كان يجهلها . فإذا المحمودات بحسب شخص شخص ينتفع بها في المخاطبة من حيث يعلم منها هذا الأمر الكلي . ولا تحتاج الصناعة إلى أن تحصرها حصراً ، بل يجب عليها أن تحصر وتضبط المحمودات الحقيقية والمحمودات بالظن التي من شأن الجمهور أن يسلموها قبل النظر فيها والتعقب لها .

والمحمودات الحقيقية هي التي إذا تعقبت لم يزل حمدها ، أو عرفت أنها هي التي تحمد بأعيانها لا غير ، وإن زال عنها الحمد . وإنما يزول عنها باستقصاء يعرف حالها في الصدق ،

إذا انكشفت عن كذب ، فتصير غير محمودة عند من اطلع على سرها الذي فيها ؛ إلا أنه يعلم مع ذلك أنها محمودة عند الجمهور ، مغلوطة فيها . لكن ذلك السري ليس مما يطلع عليه عامة الجمهور . فمثل هذا هو المحمود عند الجمهور ، ولا يزول حمده عنه بأن يلوح لمتعقب كذبه .

وأما المنطقي الجدلي ، فإنها يأخذها محمودة لأنها عند الجمهور محمودة ، ومن جهة أن هذا المعنى موجود لها . بل أهل النظر البرهاني أيضاً يرونها محمودة ،

المقالة الثانية

من الفن السابع ستة فصول

الفصل الأول

فصل في الرد على من زعم أن جميع المغالطات

إنما تقع بسبب الاسم المشترك قال المعلم الأول : والذي يؤثره بعض الناس من قسمة الأقاويل - ويعني به أفلاطون - أن بعضها موجود بحسب الاسم ، وبعضها بحسب المفهوم ، ولا يتفقان - وكأنه يريد أن التضليل واقع بحسب الاسم ، والحق واقع بحسب المفهوم ، أي أن الخطأ والغلط من جهة المسموع ، والصواب والإدراك من جهة المفهوم - فليس إثارة صواباً : فإنه ليست قسمته للألفاظ بالفصول ، ولا المغالطة بسبب اللفظ كلها نحو الاسم ، ولا الألفاظ التي تتجه الى المسموع هي في ذاتها غير الألفاظ التي تتجه نحو المفهوم ، فإن اللفظ بعينه يصلح لأن يستعمل في غير المعنى الذي سلمه المجيب فيغالط به ، وأن يستعمل مجيب بحسب معناه فلا يغالط به ، وأيضاً يستعمل في معناه ويغالط به من جهة الغلط في المعنى . وما غلط به زيتون في إثبات أن الكل واحد بسبب قوله إن الموجود واحد ، فهل هو متوجه نحو المسموع ، أو هو أيضاً مغلط لزيتون ولمن يخاطبه بحسب المفهوم . نعم ، لو كان يتكلم بهذا ولا يتخيل إلا لفظاً صراحاً له نسبته إلى كثيرين لكان مغالطاً بحسب الاسم ، لكنه مع ذلك قد يتخيل له مفهوماً ما ، بل اللفظ بعينه يجوز أن يكون مشتركاً ، فإذا نحا الى معنى واحد من معانيه ، وإياه فهم المجيب ، صار ذلك اللفظ بعينه مقصوداً به نحو المفهوم . ولا شيء من الألفاظ إلا ويمكن أن يقصد فيها نحو المسموع ، وجميعها يمكن أن يقصد فيها نحو المفهوم ، ومع ذلك فقد يمكن أن يقع منه الغلط بحسب المسموع والمفهوم معاً ، ولا اللفظ إذا غلط كان لأنه لا اعتقاد هناك ، بل إنما تغلط جل الألفاظ بحسب المفهوم ، فإن الأقاويل وضعها الأول وحقيقة فائدتها أن تكون للمفهوم ، ولم توضع للمسموع ولأجل المفهوم ؛ فإن أبطلت المفهوم ولم تكن هناك دلالة ألبيته فلا تغليط ، فإن اللفظ المشترك إذا كان يدل على كثرة ولم تلتفت إليها ، بطل أن يكون أيضاً دالاً على الواحد ، فإن ذلك الواحد يكون واحداً منها ، وقد يمنع أن يأخذها من حيث يدل عليها ، فإذا لم يدل عليها لم تبق دلالة أخرى تنسب الى المسموع فيقال إنها تغلط

أو لا تغلط ؛ فإن كان الاسم واحداً ، ومفهومه كثيراً ، فيسلم السائل من المجيب على معنى ذهب اليه المجيب ، ثم غالطه فاستعمله على معنى آخر يخالف ذلك المعنى في الحكم ، وقاوم به ، فهذا هو واقع بحسب الاسم فقط ؛ ولكن ليس كله كذلك ، ولا كل الغلط من هذا القبيل ، ولا كل ما يدل على كثير لا يتفق السائل والمجيب فيه على معنى مخصوص من جملة معانيه فيكون إن وقع حينئذ الغلط وقع لا نحو الاسم ، إنها الأول هو الذي نحو الاسم .

وكذلك ما كان من الألفاظ يقال قولاً جزئياً ويدل بها على معنى ، والنفس تأبى التصديق لمعناها في الاعتقاد ؛ وإذا تظاهر قائلها بتصديق ذلك في القول فعسى أن يكون هذا اللفظ هو الذي بحسب المفهوم ؛ إلا أن ذلك بالعرض ، ليس لأن وضع اللفظ كذلك . وهذا مثل تصريح زينون بأن الوجود واحد ، وأن الكل واحد ، فإنه إذا كان رأيه في نفسه هو أن الوجود يشتمل على كثير ، علم أن قوله ليس بحسب الاعتقاد على أن اللفظ كذلك في نفسه ، بل على أن المجيب أو القائل صرفه عن الاعتقاد ، وذكره كذباً ، فيكون مثل هذا إنها هو بحسب الاسم ، بمعنى أن القول لا يتعدى السماع إلى الاعتقاد . فإن لم يكن معنى قولهم بحسب الاسم هذا ، فلا هذا القول بحسب الاعتقاد ، ولا بحسب الاسم ، ولا القسمة المذكورة في الأول صحيحة فلا كل ما يضل يضل بالمسموع ، ولا كل ما يضل بالمسموع يكون بسبب أن الاسم مشترك . وقد علمت هذا ، فإنه ليس كل تبكيت سوفسطائي لفظي يعرض من جهة الاسم .

على ان قوما آخرين قالوا : إن الأمر ليس كذلك ، بل القياسات التي تكون دالة على وجوه مختلفة ، هي التي من قبل أن اللفظ لا يتعدى المسموع ، وليس جميع ذلك من قبل اشتراك الاسم ، بل بعضه واليسير منه ، فإن اللفظ قد يغط من وجوه غير الاشتراك في الاسم ، فبالحري أن لا يكون كل تغليب لفظي من جهة اشتراك الاسم . فإذا لا سواء ما قلناه من أن كل تبكيت سوفسطائي إما أن يقع التضليل فيه من جهة اللفظ ، أو من جهة المعنى . وما أرادوا أن يقولوه : إن كل ذلك من جهة الاسم فقط ، ومن جهة المعنى يقع الصواب . ولا سواء أيضاً أن يقال : كل تضليل إما كذا وإما كذا وأن يقولوا : كل لفظ قال المعلم الأول . والأقيح من ذلك أن الرجل قد أعرض عن تعريف القياس مطلقاً ، وأخذ يتكلم في القياس المشبه ، والتبكيت المشبه . وإنما تعرف القياس الرديء بعد أن تعرف القياس الجيد ، فتعلم حينئذ أن القياس الرديء هو أن تكون له صورة القياس في ظاهره ، أو

يشبه صورة القياس ثم يفارق بالمادة وأن رداءته إما أن تكون من جهة كذب وفساد في المقدمة المأخوذة من طرفي التقيض من غير مراعاة ، كمن يستعمل أن الساكت متكلم ، والمتكلم ليس بساكت ، فيتج مثلاً أن الساكت ليس بساكت وإما أن تكون من جهة فساد في جهة التأليف ، وإن كانت المقدمات صادقة بحسب اعتبار أنفسها ، مثل قول القائل : إن شعر هومبروس دائرة ، أي يرجع آخره إلى أوله - كأنه يذكر في آخر كل بيت ما ذكره في أوله - ثم يقول : وكل دائرة يحيط بها خط كذا ، أو كل دائرة لها شكل ، فإن المقدمة الصغرى صادقة والكبرى صادقة ، لكن ليس لتأليفها حد مشترك إلا في اللفظ ، فليس من حيث المعنى لها ائتلاف أو يكون الفساد من جهتين جميعاً ، كقول القائل : " إن الإنسان يعطي ما ليس له ، وكل حرام فليس له ، فالإنسان يعطي الحرام فقط " فيكون هذا هو القياس الجامع للفسادين ، وذلك لأن الصغرى كاذبة وقد أنتجت من قياس كاذب ، لأن المعطي يقال للشيء عندما يريد أن يعطيه المعطي وهو له ، وإنما يصير لغيره عند القبول ، وذلك بعد فعل المعطي ، فإن الإنسان يعطي ما له ، ليس ما ليس له ، بمعنى آخر : وهو أنه ليس له أن يتناوله شرعاً وأما كل ما ليس له بحسب الاستيلاء فليس بحرام عليه وأيضاً فإن القياس غير منتج . وهذه هي وجوه فساد القياس . وقد قيل في هذا المثال وجه آخر لا يلتفت إليه .

وإذا خلا القياس عن كذب المقدمات ، وفساد الاشتراك ، وله صورة قياسية - فهو قياس صحيح قد طلع من مكانه ، وجاء من طريقه ، وطرح الالتفات فيه إلى اللفظ - لم يعرض غلط حق فيجب على من يتعرض لإبانة أسباب الصواب والخطأ في النظر أن يعلم إذن صورة القياس وكيف تكون ، ومادة القياس وكيف تكون ، ثم ينتقل إلى السوفسطائية . وأما من فعل فعل أفلاطون فأخذ يتكلم في السوفسطيقي ، ولم يحصل القياس أولاً ، فقد عمل هذراً ، وخصوصاً إذا ظن أن كل ما غلط فهو من الاسم ، فيرى المهندس يغلط لأن المثلث اسم مشترك عنده ، وأن مهندساً إن استعمل لفظ المثلث على أنه مشترك ثم نص لا على الشكل المعلوم ، بل على شيء آخر من الأشكال مثل قطع زائد لمخروط ، أو مثل شكل يحيط به ثلاثة خطوط قياسية ، ثم توجه إلى مغالطة مع التنبيه على معنى المثلث ، أيكون غلطه بسبب اعتقادي أو لفظي ، ويرى أنه لا محالة يعرض له أن يغلط لأجل ذلك .

وأما الذي يمنع أن يكون الاسم مشتركاً ولا يغلط ، فإن يفهم المجيب ويبحث عن قصد السائل ، فإن أطلق المجيب الجواب ، فذلك لأنه تصور معنى إياه قصد بالإيجاب والسلب ، وربما لم يكن علم أن الاسم غير ما ذهب إليه دلالة ثم إن عقد عليه قياس ولم يؤت في الحد المشترك مثلاً بذلك المعنى فتكون الزلة بالحقيقة ، لأنه لم يعلم القياس وماهيته ، فإن غلط المجيب وقبل النتيجة ، فليس إنها خطأ من جهة أن الاسم غلطه . وكيف يغلط والمعنى الواحد متصور عنده واحداً ، بل إنها غلط لأنه لم يعلم هيئة القياس وحده الحد المشترك ، وورد عليه الغلط من جهة الفكر لا من جهة القول . وكذلك في أمثلة أخرى لا تتعلق باللفظ من جهة الاشتراك فيه ، بل من جهات أخرى مما قد علمت ، مثل أن يسأل إنسان : " هل يصدق القول بأن الساكت يتكلم أو لا يصدق مرة ولا يصدق أخرى " فإن أجاب المجيب بأنه لا يتكلم البتة ، وعنى ما دام ساكتاً ، وكان الذي يسأل يظن أنه سلم أن لا يتكلم في وقت آخر ألبتة ، فلم يجب أن يجتمع من المقدمتين قياس بل الذي يجب أن يقال إن الغلط فيه من أن العقدين مختلفان ، وأن تأليفهما إلى مقدمة تقترب بهما للإنتاج ليس تأليفاً واحداً ، بل أحدهما يتألف نحو المطلوب والآخر لا يتألف ، أو يقال ليس السبب فيه إلا اللفظ فقط من دون آفة اعتقادية كلا بل الآفة القريبة هي في نفس القياس ، فيجب لا محالة أن تكون المعرفة بالقياس سابقة حتى يمكن أن يقال : بشئ ما عملت أيها المجيب حين سلمت هذه الأجزاء ، فأتى بمعنى محصل عندك ثم لم يؤت بذلك المعنى في الحد المشترك ، وراج عليك فإذاً كيف يمكن أن تعرف المجيب خطأه فيما صنع من غير أن يكون قد عرف القياس ؟ فكيف تضيف في تعريفه سوفسطيقي وإبانة أن الاسم يغلط ويضلل ، ولا تعرف أنه كيف يغلط .

فأما الاسم المقول على أشياء كثيرة فإنه إذا استعمل في السؤال فأجاب المجيب عنه بإيجاب أو سلب ، ولم ينح نحو معنى ما واعتقاد ما ، فذلك الذي يسلمه لفظ فقط ، لأنه الاسم الذي لا يفهم معناه ، ويجوز أن يكون دالاً على أي واحد شئت مما لا نهاية له من المعاني ، إذ إنها يتحدد مفهومه في عدد إذا كان يفهم ، وإذا لم يلتفت إلى المعنى لم يكن الاسم مفهوماً ، فمن سلمه فإنها يسلمه قولاً ولا اعتقاد له . ومثل هذا المجيب ليس إنها يغلط بل لا يعقل . فليس إذن الأقاويل قسمين : مضلل وحق على أن المضلل هو الذي عند المسموع ، والحق هو الذي عند الاعتقاد ، وعلى أن يجعل الذي عند الاعتقاد جنساً للأقاويل

الصحيحة ، فإن هذا الذي يغلط من جهة اللفظ هو أيضاً يغلط من جهة اعتقاد ما . وأيضاً فإن ههنا أنواع غلط من جهة الاعتقاد لا ذنب للفظ فيها ، كالذي بالعرض ، وبالجملة تلك السبعة المعنوية .

وليس يحسن الذي يقول : يجب على المجيب أن يستقسم ، إذ لا يفهم منه معنى البتة أو يستقسم ، وإنما يستقسم إذا فهم أن له معاني كثيرة ، ثم لم يفهم غرضه من جملتها . فأما إذا سبق إليه منها معنى واحد لاح لذهنه فكيف يمكنه أن يأخذ في الاستقسام ؟ بل إنما يسلم ، أو ينكر ، وينحو ذلك المعنى في حدود ما يسلمه من المقدمات للقياس عليه . وشروعه في تقسيم دلالة اللفظ عليه من قبيل التعليم ، ليس من قبيل المخاصمة ، على قاعدة أنه مساو في المرتبة ؛ بل للمخاطب أن يستفسر المعنى الذي يريده المتكلم ، وأما أن يقسم عليه الوجود فهو خارج عن عمود الخصام ، ومشير إلى التعليم ؛ فإنه إذا قسم عليه ، ومضى إلى معنى واحد ، كفى أن يستقسم وينص على ذلك المعنى ويذهب ذكر سائر الأقسام لغوا ورد منه على سبيل ما لا يحتاج إليه تبدخا ، وإظهارا للقدرة ، وقياماً مقام المعلم . على أنه قد ينعقد من الانتقاز التي ليست مضاعفة الدلالة كثيرة المعاني مغالطات بحسب تركيبها ، مثل قولهم : " هل أحاد الرباعية مساوية لأحاد الثنائية ؟ فإن أخذت متساوية ، قيل : فيأذن الجملتان متساويتان ، وإن قيل : إنها غير متساوية ، قيل : فالأحاد التي منها تركيب الثنائية مخالفة للأحاد التي منها تركيب الرباعية ، لكن الرباعية مركبة من أحاد الثنائية فكيف يكون غيرها ومخالفا لها " . أو يقول : " هل الوحدات التي في الرباعيات مساوية للثنائيات التي فيها ، أو بعض الوحدات التي تساوي وتكون متحدة بالثنائيات وبعضها لا تكون . وكيف تساوي الوحدة الثنائية واللواقي يتركب الشيء من أربعة منها اللواقي يتركب الشيء من اثنين منها ؟ وكيف تخالف الوحدات الثنائيات وما هي إلا وحدات أيضاً اجتمعت ؟ وإذا كانت كل واحدة لا تخالف كل واحدة من الثنائية لم تخالف بزعمه الوحدة الثنائية ؟ " ومثل ما يقولون : " هل العلم بالأضواء واحد ؟ فإن قيل : العلم بها واحد ، قالوا : فالعلم بالمعلوم هو العلم بالمجهول ، فبالمجهول علم . وإن قيل : مختلف ، قيل : فبماذا يعلم الخلاف إذا افترق العلماء ؟ " فإن هذه القسمة لا تغني في التحذير عن الغلط في كل موضع يقع فيه الغلط من اللفظ ، إنما يغني في ذلك التقدم بمعرفة القياس أولاً ، ومراعاة شروطه ، فإن هذا الإنسان إذا سلم أن الساك يكلم على معنى ما لاح له ، ثم غلط ، لم يكن كمن يظن أن

كل شفاء وحجة إنها هو في القسمة أن يلومه ويقول له : لم تم تقسم معاني هذا اللفظ ، أو تستقسم ؟ وكان لصاحب المعرفة بالقياس أن يلومه ويقول له : لما فهمت بقولك " ليس بمتكلم " في تسليم الصغرى كذا ، وفهمت في تسليم الكبرى شيئاً آخر ، لم تعلم أن الأوسط ليس بواحد . فما أبعد من الحق من ظن أن كل غلط من جهة الاسم ، وإن كل شفاء من جهة القسمة .

ثم إن كان المجيب يحتاج أن يقسم ، فما تقول في المعلم إذا علم ، وأراد أن يظهر عند من لا معرفة له بما هو عنده ظاهر معروف ، وخاطبه بما يفهمه هذا المعلم وله عنده معنى واحد ، أ يكون تعليمه على نحو المسألة والجواب حتى تلزمه مطالبة المتعلم بالقسمة ، فيأخذه يستقسمه كذا ؟ بل المعلم لا يسأل ، إنما يضع ويقول ، ولا يقسم شيئاً ، بل يبينه على المعنى الواحد الذي يريده من غير حاجة في التنبيه على ذلك المعنى الواحد إلى أن يقول : إن اللفظ قد يدل أيضاً على معان أخرى ، وإنه مشترك لها ، فمنها كذا ومنها كذا . وكذلك المبرهن لا يسأل عن طرفي النقيض ، بل يضع الحق . إنما الممتحن يفعل ذلك ، وهو بالحقيقة جلي . والجلي أيضاً يقصد نحو المعنى ولا يجوز إلى قسمة اللفظ المشترك ، ولا إذا قسم ، ولم يعلم أن القياس كيف يكون ، نفعته القسمة ، ولا إذا قاس ، ولم تكن قسمة تؤخذ حداً وسطاً ، ضره ترك القسمة . والمشاعبي والسوفسطائي متشبه به بالبرهان والجدل ، وإنما يخالفهما بأن قياسه مظنون .

وبالجملة فإن قياساً الغلط ثلاثة : قياس غلط مع طلب الحق وإنما وقع سهواً ؛ والسبب فيه أن قايسه طلب أن يني على المبادئ الخاصة ، وأن يقاس إلى الحق ، لكنه سها ، فإما بني على شبيهة المبادئ الخاصة ، وإما بني على المبادئ الخاصة ولم يحسن البناء . والقياس المشاعبي الذي الغرض فيه الغلبة بغير الواجب والقياس السوفسطائي الذي الغرض فيه اظهار الحكمة وفضل البيان .

والمرائي والسوفسطائي يعملان المشبهات بالمقدمات العلمية والخاصية التي جرى حدودها مجرى ما ليس خارجاً عن الصناعة . فيجب أن يكون الشغل مصروفاً إلى أن يعلم : ما القياس الحق ؟ وما المظنون ؟ فهذه الاشياء إنما ينحو بها المعلم الأول نحو إبانة أن الرجل الذي يدعي أنه معلمه لم يحسن الكلام في المنطق على الوجه الذي يجب ولا بين وجوه المغالطات البيان الذي ينبغي . وقد صدق : فإن معلمه قليل الإجداء فيها يصنعه ويضعه في

العلوم المنطقية والنظرية ؛ فإن أجدى شيئاً فعسى أن يكون ما عمله في العمليات ، وكان العلم لم يكن نضيجاً في زمانه ، بل كان أوهاماً معدة لمن يزيد عليها بالتهذيب كالمعلم الأول .

وليس في معرفة القياس المطلق أيضاً كفاية في أن نعلم حقيقة أصناف التضميلات ، بل بنا حاجة أيضاً أن نعلم فصلاً أخص من ذلك ، وهو أن نعلم القياس البرهاني المناسب ، والقياس الخارجي الجدلي المأخوذ من غير المناسبات ، بل من المشهورات ؛ فإنه وإن كان قد يتألف منه ما ينتج الحق ، فإنه إذا لم يكن على سبيل التسليم والتسليم والمجادلة على سبيل التبيين عاد مغالطياً ، مثل قياس بروسن في تربيع الدائرة ، وقد حكيناه في كتاب البرهان .

ثم بعد ذلك نعلم أيضاً التضميل : منه ما يكون خارجاً مقابلاً للجدلي وهو التضميل المشاغي ، كما فعل رجل يقال له أنطيفون في تربيعه الدائرة ، فإنه قال : " لا نزال ندأخ المربعات بعضها في بعض إلى أن نستوفي بنقط زوايا أو بأجزاء من أضلاعها مساحة المحيط ، فنكون عندئذ قد مسحنا الدائرة " ؛ فخلف الموضوعات لصناعة الهندسة والمبادئ الأولى لها ، وخرج عنها ، إذ وضع الخط مؤلفاً من النقط ، أو ظن أن أجزاء المسقيات تنطبق على المستديرة .

ومنه ما يكون مناسباً ، ويكون الغلط واقعاً بعد حفظ أصول الصناعة ومبادئها ، ولن ما وقع ليس لمخالفتها ، بل لسوء استعمالها والبناء عليها مثل تربيع رجل يقال له " أبقرات " ، فإنه فصل شكلاً هلالياً - وهو قطع من قطوع الدائرة يساوي مثلثاً - وقد ساوى مربعاً ، ثم ظن أنه إذا قسم الدائرة بهلالياً يؤدي آخر الأمر إلى أن يحصل لجملة مساحة مساوية لمساحة مثلثات هي مساوية لمربع ، وخفى عليه أن الدائرة لا تنقسم على تلك الهلاليات .

والمشاغبة دور ما يتكلفه خصم من خصوم المحاوره ينحو نحو الغلبة .

ومن قصد الغلبة نفسها توجه إليها خبط العشواء فقرع كل باب .

ومن الناس من يغالط ليس للغلبة بل ليظن به الحكمة . وفرق بين الأمرين : فإنه لما كان الذي يريد الغلبة يعترف بأنه إنما تغلب على غير الحق لشدة قوته ، وربما كان افتخاره بأن يغلب على الحق ؛ لأن الحق ناصر ، والباطل خاذل ، ومن غلب ومعه ناصر ، أضعف

حالا ممن غلب ومعه خاذل . فالأولى أن يسمى طالب الغلبة كيف اتفقت مشاغبياً ، وأن يسمى المتظاهر بالمعرفة وليست له مغالطياً سوفسطائياً .

وبالجملة إذا شبه الكلام بالقياس الجدلي ولم يكن جدلياً بالحقيقة ، كان القياس مشاغبياً ، وإذا شبه بالحكمي ولم يكن حكيمياً ، كان القياس مغالطياً .

ونسبة المشاغبي إلى الجدلي هي نسبة المغالطي الذي يورد مثلاً الخطوط على ما ينبغي في عمل هندسي ، مثل أبقراط المذكور إلى الحكيم الهندسي ، إلا أنه لا يسمى مشاغبياً إذا حفظ قانون الصناعة ، لأنه ليس يأتي بالأمور العامة ، بل بالأمور الخاصة بالصناعة . وإذ هو في الإتيان بها إن أصاب لم يكن جدلياً ، فكذلك في الخطأ فيها لا يكون مشاغبياً . وأما أنطيفون فهو مشاغبي ، وكذلك الكلام المنسوب إلى زينون يستعمله ليبين أن الحركة بعد الطعام عشاء نافعة ، أو ليبين بقوله أن الحركة بعد العشاء نافعة غرضاً ما له . وإن كان بعض المشاغبة أقرب إلى الجميل من بعضها ، فإن خطأ أنطيفون في ذلك أقرب إلى العذر من خطأ من قال إن الحركة بعد العشاء واجبة لحفظ الصحة اتباعاً لقانون زينون فإن خطؤه من قبل الأمور العامة المشهورة لا من قبل الأمور الخاصة بصناعة المنطق وذلك لأن الكذب في أن الحركة بعد الطعام نافعة أظهر للجمهور من الكذب بأن الخط المستدير لا يتألف من نقط ، أو من قطع صغار من المستقيمات .

وكما أن الجدلي ليس يختص بموضوع محدود ، وكذلك المشاغبي والسوفسطائي ؛ والبرهاني هو الذي يختص بموضوع ما . والجدلي أيضاً ليس حكمه حكم الصناعة الكلية البرهانية التي هي الفلسفة ، فإن تلك تبرهن ، والجدلي لا يبرهن ؛ وذلك لأن الجدلي ليس عموم كعموم الفيلسوف الأول ، وذلك لأن الفيلسوف الأول ليس عمومه بأن يتكلم في أي شيء كان ، بل عمومه لأن موضوعه - وهو الموجود بما هو موجود - أعم من كل شيء . والجدلي ليس عمومه بأن له موضوعاً ذلك الموضوع واحد عام ، بل عمومه بأن كل شيء موضوعه ويتكلم فيه من الأمور المشتركة . وليس شيء من الصنائع البرهانية جزئيتها وكليتها مبنياً على السؤال ، فإن السؤال للتسلم ، والتسلم بعد التسليم ، والتسليم على الاختيار ، فالسائل إما أن ينتفع بكل ما يسلم له ، أو لا تكون له فائدة من السؤال . وأما المبرهن فيبني على الحق ، وتكون له في كل نوع من النظر مباد معينة ، إذ ليس كل شيء نافعا

له . والذي ينفع في كل صناعة أمور معينة هي الأصول فيها ، وإذا لم يستعمل النافع فيها ، ومن جردها فقد امتنعت مناظرته بالمبني عليها ، ولم يمكن صاحب الصناعة محاورته فيها . وأما الجدل ، فكيف تكون له مباد محدودة ؟ وإنما له ما يتسلمه ، وما يكون مشهورا ، مناسبا كان أو غير مناسب . والمشهور فقد يتبدل ، ثم قد تجتمع الشهرة في طرفي النقيض ، على نحو ما مر لك ذكره فيما سلف .

والجدل إذا لم يسلم له المبدأ الموافق للشيء ، تحير ، فلم ينتفع به ؛ وكذلك الصناعة الامتحانية ، إذ هي مبنية على التسلم ، وليس لها من حيث هي امتحانية أيضاً موضوع محدود - إذ هي والجدلية على منهاج واحد - لكن الجدلية أعم اعتبارا منها ، كما مضى لك . وبالجمللة فإن الصناعة الجدلية والامتحانية ليستا يتحددان بأن لهما موضوعا ، بل بسلب الموضوع ، وأن ليس لهما موضوع . ولكونهما غير محدودي المبادئ والأغراض معا ، صار العامي أيضاً يجادل وينازع ، وربما ظن أنه يمتحن .

الفصل الثاني

(ب) فصل

في شرح أجزاء الصناعة المشاغية

قد كنا تقدمنا فجعلنا أجزاء الصناعة المغالطية خمسة ، وفرغنا من شرح القول في واحد منها وهو التبكيث السوفسطائي ، فينبغي أن نتقل إلى سائر الأقسام ، فكان الذي يلي القسم المذكور وهو : التشنيع برد القول إلى كاذب وإلى شنع . وينبغي أن نتكلم في أسبابه ، فنقول : إنهم إنما يتمكنون من إناج ذلك بأن يكون ما سألوه وسلموه غير محصل ولا محدود ، وأن يجمعوا مسائل في مسألة واحدة بالفعل ؛ ولعله أن تكون المسائل كثيرة في الحقيقة ، وإن كانت واحدة بالظاهر وبالفعل . وكذلك أن يخلوا بشرط النقيض ، أو غير ذلك مما يتوصل به إلى أن يكون الجواب مشوشا غير مفصل ، فتلوح لهم الطرق إلى التشنيع . وبالجمله فإنما يتيسر لهم هذا باحتياهم في تسليم شيء متفرع متشعب على جملته ، فإذا عاد المجيب كالمتعلم المستفهم ، وواقف واستفصل لم يمكنهم الإمعان في هذه المغالطة . ويجب أن نفعل هذا في أول الأمر ، وحين نضع ونسلم ، لا حين نقرب من الخلف ، وعندما شورف رفع الكلام عليه . وقد بينا في الجدل أن ذلك كيف يكون جيدا ، وكيف لا يكون جيدا .

وكثيرا ما يحتالون عندما يحقق عليهم المجيب ، أو يخرج جوابا مخرج ما لا ينفعهم بتهذيبته ، تركوه ، وانتقلوا إلى سؤال آخر ، كأنهم يستفهمون ، حتى يجدوا مهلة فكر وموضع تعلق .

ومن حرص منهم على هذه الصناعة فيجب أن يراعي مذهب كل من يريد أن يغالطه ، وحيثنظر ينظر إلى الأشياء التي يقولها أصحاب ذلك الرأي والمذهب ، مما هو مخالف للمشهور ، مكروه عند الجمهور ؛ فإنه لا يخلو رأي من الآراء من مثل ذلك فيبكيته على رءوس الملأ . وأيضاً فإنه يطلب من آرائه ، وإن لم يكن مضادا للمشهور كان مضادا مقابلا لما ينتجه المشهور ، فيبكيته بذلك . فإن أنكر المشهور شنع عليه ، وإن قبل بكتبه فيضطره إلى أن لا يسلم المشهور خوفا من التبكيث ، فيقوده إلى مخالفة المشهور ، والتشنيع عليه به .

وينبغي أن يتأمل كل من المغالط والمغالط أصناف التشنيع بحسب القول واللسان ، وبحسب الاعتقاد . وإذا تأمل المجيب الشنع بحسب القول الذي إليه يساق ، فلم يكن مطلقا ، بل كان عند قوم دون قوم . وبه كان الشنع شنعاً عند قوم غير من ينصر المجيب قولهم . وأحسن من هذا ، وأقطع للشغب ، أن يبين أن الخلف لم يلزم مما سلم ، وهو الذي من عادة الجدلي الصرف أن يشتغل به ؛ إلا أن هذا ليس من هذا الباب ، بل من باب وضع ما ليس بعلة علة ، ومن باب سوء التبيكيت .

وكثيرا ما تكون المشهورات قولاً غير المشهورات عقداً في الناس ، والمشهورات بالسنن غير المشهورات بالطبع ، والمشهورات بحسب السنن العامة الغير المكتوبة غير المشهورات بحسب السنن الخاصة ، والمشهور عند الحكماء غير المشهور عند الجمهور . مثال الأول : أن المشهور المحمود لفظاً هو ما هو أحسن قولاً ، والمحمود عقداً هو ما هو أوفق . مثال ذلك : أن المحمود قولاً هو أن الأولى أن نموت محمودين ، وربما كان المحمود عقداً هو : أن الحياة في الذم خير من الموت ؛ والمشهور قولاً هو : أن العدالة مع الفقر أثر ، وربما كان المشهور عقداً ضده .

ومثال الثاني : أن السنة تجعل العدالة خيراً ، وأما موجب الطبع فهو أن الانتفاع خير ولو بالجور .

ومثال الثالث : أن يتزوج الرجل على واحدة مطيعة ، وإيجاشها مكروه في الشريعة العامة ، وليس بمكروه في الشريعة الخاصة .

ومثال الرابع أن الحكماء يقولون : إن السعيد هو العادل ، والجمهور يقولون هو الملك المظفر .

فيجب أن تكون هذه الأشياء محصلة عند الممارين حتى إذا سلم جانب شنعوا بالآخر ، وأن تكون محصلة عند المبتلين بالممارين حتى لا يغالطوا من تكلف أن يكون كلامه على حسب الأحسن بالقول ، أو الأحسن بغير المكتوبة ، أو الأحسن بالسنة ، بأن يروه خلفاً من جهة المشهور الآخر ، بل يجب أن يقابل المتعسر منهم عند رده الكلام إلى الخلف بحسب مشهور مما ذكرناه أنه ليس خلفاً ، ويستعان فيه بالمشهور الذي يقابله إن وجد ، فإن مغالطة المغالط عدل . وقد مضى في هذا في تعليم الجدلي قول شاف . على أن أكثر ما ينصره المغالطون هو ما يخالف المشهور بحسب السنة ، وبحسب الأجل ، فيكون الخلف الذي لا

يجهر به يتبع ذلك في الأكثر خلفاً يتبع مقتضى الطبيعة ، ومقتضى النية الخفية في الناس التي لا يجهر بها ، فيقابل ذلك بالمشهور الحقيقي الذي هو أوضح . وعلى أن تمكنهم من سؤالات تجر إلى مخالفة المشهور الحقيقي قليل ، بل أكثر ما يصيرون به إلى مشهورات ليست حقيقية . وربما كان الطرفان غير شنعين ، ولكل واحد منهما مناسبة من الحمد ، يمكن أن تؤيد يسيراً ، فإذا سأل فسلم أيها كان أكد حمده الثاني بشيء يسير يشنع به . ومثال هذه مثل قولهم : " أترى الحكماء تطيعهم أم أهل البلد " ؟ والسؤالات التي منها يتمكنون من إنتاج الخلف المخالف للمشهور ، هو مثل قولهم : " أترى طاعة الآباء أوجب ، أو طاعة الحكماء " ؟ وأيها سلم أنتج منه خلفاً ، فإن سلم أن طاعة الآباء أوجب ، أنتج منه : " فإذا طاعة العقل والحكمة غير واجبة " ، وإن سلم أن طاعة الحكماء أوجب أنتج منه : " فإذا قد يصير عصيان الوالد ومخالفته واجبين " . وكذلك إذا سألوا : " هل ينبغي أن نفعل ما هو أصلح أو ما هو عدل ؟ وأي الأمرين أولى أن نؤثره إذا لم يكن يمكن غيرهما : أن نظلم ، أو أن نظلم " ؟

وفي أكثر الأمر يكون أحد الطرفين يجلب إلى مخالفة الحق ، والآخر إلى مخالفة المشهور ؛ والحق ما عليه الحكماء ، والمشهور ما عليه الجمهور . وإذا وقع في أمثال هذه الشناعة إن جروا إلى مخالفة الحق حملنا عليهم بالمشهور ، وإن جروا إلى مخالفة المشهور حملنا عليهم بمخالفة الحق ، وما عليه الكثير ، وعلى ما مضى في ذكر الذي عند الطبع والذي عند السنة ، وغير ذلك . وليس هذا ظلماً ولا مراوغة ؛ وذلك لأن المشاغبين والجدليين ليس ممكناً أن تجري المخاطبة معهم على قوانين الحكمة والأصول الحقيقية ، إذ لذلك نوع من المخاطبة غير الذي يمكن أن يفهمه أولئك . فإذاً يجب أن تجري المحاوراة معهم على ما هم عليه . فالجدليون يحاورون بالقوانين الجدلية ما لزموها ، وأما إذا جادوا عنها وشاغبوا ، فإن كانوا ممن نظر في القوانين ثم استعملها فحاد عنها ، لم يخل : إما أن يكون المخاطب منهم يكون من قوته أن يفهم إذا فهم ، ويرجع إلى الواجب إذا بصر ، فهذا يكون مثله ممن أفتق له وإن كان مشاغبياً لم يكن ذلك منه بقصد ؛ وإما أن يكون قاصداً إلى المشاغبة طباعاً ، وإن فهم الحق ، فكان له قدرة أن يفهم ، فليس ينفع معه الاشتغال بتفهم الحق ، فيجب أن يرمي عن قوسه . وأما الذي لا يفهم القوانين ، ولو فهمها : فإما أن لا يحاور أصلاً ، وإما إن حوور

نداع من الدواعي وعلة من العلل ، فالأولى أن لا تشتغل معه بما لا يجدي ، أو لا تفهمه ، بل بأن يردد في الحيرة ، وتنكر عليه بما يريد أن ينكر به عليك .

وأما التشنيع الذي يقود المتكلم إلى هذر بالتكرير فالسبب فيه أنهم يقولون مثلاً : لا فرق بين مقتضى الاسم وحده ورسمه ، وبين مقتضى الاسم مأخوذاً مع شيء آخر ، حتى يكون مجموعها على هيئة قول ؛ فيأخذونها كشيء واحد ، فمن ذلك ما يعرض لهم في الأمور الإضافية . وكما يقول قائلهم : " أليس الضعف ضعفاً للنصف ، فالنصف له ضعف ، فيكون الضعف إذن ضعف ما له ضعف - وهذا هذيان - فإذاً ليس الضعف ضعفاً للنصف . وإنما وقع هذا لأنه لم يعلم أن الهذيان غير الباطل ، وأن الهذيان يجعل ما يلزم عنه هذيانا مثله لا باطلاً . وقولنا : " الضعف ضعف النصف " هو هذيان ، من حيث نريد إعلام مجهول ، فإنه لا ضعف إلا ضعف النصف ، ولا يفهم إلا كذلك . فإذا كنا فهمنا الضعف لم تكن لنا فائدة في أن نقول إنه ضعف النصف . وأما إذا أردنا أن نخبر عن الحق كما هو من غير أن نقصد الفائدة ، فيكون هذا حقاً ؛ وهذا كمن يقول : " إن الإنسان إنسان أم لا ؟ فإن كان إنساناً فقد هديتم أن الإنسان إنسان ، وإن لم يكن إنساناً كذبتم " . فإذاً نقول : إذا كررنا شيئاً هذيناً ضرورة ، لكن لم نقل باطلاً . والسبب في هذا الهذيان أن السؤال في نفسه هذيان ، إذ المحمول فيه هو الموضوع ، وإنما السؤال سؤال من جهة ما يلزم تسليم أحد طرفيه ، وذلك باعتبار حال الحق في نفسه ، لا باعتبار فائدة أو غيرها ، فإذا تركت الفائدة وراجعت حال الحق في نفسه كان الجواب حقاً . والتكرير إنما يقبح في الحدود في قول قياسي مبتدأ . وأما الذي يلزم بحسب القسمة ، فموجبه والداعي إليه وهو السؤال أقبح منه . وأما إن ظنوا أن هذا التكرير واجب ، لم تقع إليه ضرورة بحسب السؤال ، بل بحسب المضاف ، يكون حلاً لهذه الدعوى . وقد يلزمون مثل هذا في التكرير في الحدود ، فمن ذلك ما هو على سبيل المغالطة ، ومن ذلك ما هو على سبيل الرجوب ؛ أما الذي على سبيل المغالطة فمثل قول القائل على من قال " إن الشهوة شوق إلى اللذيد " بأن يقول : " والشوق نفسه هو إلى اللذيد " ، كانه يقول : " إن الشهوة هي شيء لأجل اللذيد " . والمغالطة في هذا أن الشوق قد يكون إلى غير اللذيد بل يكون إلى الغلبة ، وإلى الجميل ، وإن خالف اللذيد .

أما الذي على سبيل الوجوب فإذا كان شيء يؤخذ في حده الموضوع ، وأخذ الموضوع معه ، وأريد أن يحد ، مثل العدد الفرد إذا أريد أن يحد من حيث هو مركب من عدد ومن

فرد ، والفرد حده أنه عدد له وسط ، فيكون العدد الفرد عددا هو عدد ذو وسط ، فيكون قد كرر العدد مرتين . وكذلك : الأفتس أنف فيه تعير في الأنف ، لأن الفتوسة تعير في الأنف ، فيكون قد قيل الأنف مرتين ، وخصوصا إذا أخذ الأنف الأفتس بأنه أنف هو أنف فيه تعير في الأنف . وقد يرجع برده التفيش إلى جزء من السؤال ، فإنه إن كان الأفتس أنفا ذا تعير ، فيجب أن لا يقال أنف أفتس ، كما لا يقال إنسان حيوان ، وشرح اسم المكرر مكررا . وإن عني بالأفتس صاحب أنف فيه تعير لم يجوز أن يقال أنف ، بل أنف الفتس . وقد قيل في أمثال هذا في الفلسفة الأولى ما فيه الكفاية . لكن مع هذا كله فإن اللفظ المفرد لا يلزمه من الشناعة ما إذا ركب التركيب الذي ذكرناه ، ويكون السبب في ذلك التركيب ما بيناه .

واما الإعجام فذلك بسبب التغليب باختلاف أحوال اللفظ من حيث التذكير والتأنيث ، وتوسط - إن كان - في بعض اللغات ، والتشديد والتخفيف ، والمد والقصر ، وأحوال من عوارض اللفظ ، ومن اشتراك أجزائه وتصاريفه بين ما هو موضوع له بالحقيقة ، وبين ما هو مخالف له ، على ما علمت .

الفصل الثالث

(ج) فصل

في حل المغالطين

وكيفية التمكن من الحل وكيفية مقاوماتهم

وهذه المضللات قد تستعمل للمغالطة ، وقد تستعمل في مخاطبة العناد ، على ما عرفت ، وقد تعين في التذليل بأن يأتي مستعملها للترتيب الأنفع في ذلك كما أن المواضع الجدلية قد يعينها الترتيب المذكور وحسن التصرف في استعمالها معونة شديدة على بلوغ الغرض في الجدل ؛ فمن ذلك التطويل حتى يختلط الكلام ، وتنسى مواضع الحل ، وتباعد أجزاء القول بعضها من بعض ، فتخفى توجهها إلى المطلوب . ومن ذلك الاستعجال والإيجاز حتى يسبق زمان العبارة زمان جودة التأمل والروية . ومن ذلك التغضيب بالتشنيع حتى يغلب الانفعال النفساني قوة الفكرة فيشغلها عن التنبه للزلة . وجميع ذلك يعين على أن لا تحصر جميع المقدمات في الذهن ، وإن حصرت غفل عن جهة تأديتها إلى النتيجة .

وأقوى أسباب الإسقاط التوقع بإعلان الجور ، والتصريح بأنك لم تحسن أن تجيب ، وأن تتكلم ألبتة . ومن ذلك تغيير الترتيب والوضع لإخفاء النتيجة ؛ ومن ذلك خلط حجة بحجة ، وقول بقول ، وإيهام أنه يروم إنتاج المتضادين ، وأنه ينتفع بتسليم كلا طرفي النقيض ، فيحير المجيب فيما يجمع عليه ، وفيما يعرض على ذهنه من المتقابلات حتى تتداخل ، فلا يكاد يفهم أي طرفي الضدين يقصد بالقول . ومن ذلك أن يسأل المتصعب ، المتمنع ، العظيم الدعوى ، المتكلم من سؤال التأريب والثورية ، فلا يسأل عن الذي يؤثر تسليمه ، بل يسأل عن مقابله تعريضا إياه للإنكار ، فيتسلم المطلوب ، فلا يقول مثلاً : " هل العلم بالمتضادات واحد ؟ " ولا يقول أيضاً : " أليس العلم بالمتضادات واحداً ؟ " فإنه إذا سأل هكذا كان كأنه أعرض عن ذلك الآخر ، وجعله غير ملتفت إليه ولا معلوم ، فكان التعسر في بابه أقل . وبعد ذلك أن يسأل عن الطرفين غير موهم أنه إلى أحدهما أميل ، بل كأنه غير مبال بأيهما سلم . وإذا لم يعلم غرضه ، لم يتصعب ، ولم يتعسر في الذي هو غرضه إلا قليلاً .

ومن الحيل في الاستقراء أن تأخذ جزئيات كالتسليم تحصيلها إحصاء ، فلا توقع فيها الشك بالسؤال عنها معرضاً إياها للإنكار ، فيمتنع حيثنقل الحكم عنها إلى الشكل ، فتسوهم السامعين بترك السؤال عنها عما قد سلمت عند الجمهور لا محالة ، وإن سئل عنها فأعطيت فليس من الصواب أن ترجع فتسأل عن المقدمة الكلية التي هي كالنتيجة لها ، فتعرضها للتشكيك ، وتجعل سعيه في تسليم الجزئيات كالباطل ، لأنه إذا سأل عن النتيجة ، أوهم أن ذلك لم يغن ، بل المجيب والسامعون قد يتصورون أنه إنما سأل عنها لأمر ، وأن ذلك الأمر واجب ، وأن ذلك الواجب هو الإنتاج .

وكثيراً ما لا يلفظ باسم الكلي ، بل ينقل الحكم إلى الشبيه للمستقرات ، كأنه لو ذكر الكلي يذكر النقيض ؛ ولا شيء في التضليل كالأمثلة ، وربما كان الأنفع لهم أن يذكروا الكل ، فإن ذلك أشد إيضاحاً ، وذلك عندما راموا النقيض أن لا يذكروا في السؤال طرفاً واحداً بعينه ، بل أن يذكروا الطرفين جميعاً على سبيل التضاد ، محتالين لرد التضاد فيسلم الطرف المطلوب . ولو ذكر على سبيل النقيض لم يكن يستشع ، كما يسألون : " هل يجب أن يطاع الآباء في كل شيء ، أو الأصوب أن لا يطاعوا في كل شيء " ؛ على أن معناه : في كل شيء لا يطاعوا . و " هل الأصوب أن يعصوا في كل شيء أو أن لا يعصوا ولا في شيء " فإذا استصوب أن لا يطاعوا في كل شيء ، وأن يعصوا في كل شيء ، سلم الآخر . وكما يسأل سائل : " هل يجب أن يهجر الشراب كثيره أو قليله ؟ " فيوهم هذا أنه يجب أن يجاب عن أحدهما ، والأقسام أكثر من ذلك وإذا كان قسم المقدمة بحال قبح أو حمد صارت المقدمة بحسبها أوضح حمداً أو قبحاً مما أورد .

وربما تكلموا بكلام غير مناسب ، ثم أوردوا شيئاً كالنتيجة المفروغ منها ، وكأنهم قطعوا الخصم ، وفصلوا المر ، وكأنه قد مضى الأمر ولا كلام بعد . وإذا سألوا ليتسلموا شيئاً لينفعهم في مطلوبهم ، احتالوا : فإن سلم لهم مرادهم ساقوا إلى المحال ؛ وإن لم يسلم بالحقيقة عملوا أحد أمرين : إما أن يظهروا أنه قد سلم بأن يحرفوه ، فيتسلم المحرف ، ويوهموا أنهم تسلموا الآخر ؛ وإما أن يشنعوا بأن المجيب قد خالف المشهور ، وسلم الشنع .

ويستعملون أيضاً الاستدراجات التي تذكر في الخطابة من باب الاضداد ، والمشتابهات المشهورة في بادي الرأي أنها كذلك ، وما هي ذات شروط يختلف بها الحكم ، فيتسلمها

مطلقة ، وما يجري مجراها في عمود الكلام ، أو في مدحه ، وفي المقدمات أو في ترتيبها واستعمالها . والمجيب إذا انتقل كأنه سائل ، وحاول في ذلك ضربا من التلطف ، أمكن أن يغالط أيضاً السائل إذا أخذ يكتفه بأنه لا يلزمه ، إذ هو كالسائل .

وعما ينتفع به السائل المغالط أن يطوي المسافة بين ابتداء كلامه وبين الإنتاج ، وبين ما يقرب من النتيجة وبين النتيجة - إن كانت الوسائط كثيرة - وينتج معاجلاً غير حافظ للنظام ، لئلا يفطن كيفية الإنتاج فيتحير السامع ، ولا يعرف ماذا ينبغي أن ينكر . وربما احتاج إلى أن يخلط بالكلام ما ليس له فيه غناء لإخفاء النتيجة ، أو الغناء فيه خفي غير جلي ، وأجل غير عاجل . فأما إذا كان المخاطب شديد البحث عن مقدمة مقدمة ، فليس يمكن خلط الكلام معه إلا بعلّة تنشأ وعذر يخترع ؛ فإذا أنشئ ذلك فربما تمكن من استدراجه إلى الإصغاء إليه ، فاختلط الكلام عليه ، ولم يفطن للحيلة ، وخفيت النتيجة . وربما انحرفوا إلى نقيض المطلوب فيثبتونه لرفع المطلوب ، أو يرفعونه لوضع المطلوب ؛ وربما انحرفوا عن طريق المسألة ، بل أوردوا الكلام القياسي متصلاً بالنتيجة كأنه ظاهر لا يحتاج إلى التسلم ؛ وهذا هو الرسم في زماننا هذا عند المشاعبة الذين يسمون متكلمين . فهذه هي حيل السائلين ، وينتفع بها جميع من يقيس قياس العناد .

وأما المجيب فليتكلم في حاله ، وأنه كيف ينبغي أن يستعمل حل التبكيت ؛ وهذا ليس نافعا في المفاوضة ، بل قد ينفع في الفلسفة . فمن ذلك أن يكون مفيدا ، مثل تفصيل الاسم المشترك : فإن أول الفوائد في ذلك أن تكون المعاني تنفصل بقاء الذهن ، ويشعر بها ، وتخطر بالبال ، وتلاحظ أحكامها في الانفاق والاختلاف . وأيضاً أن يقتدر الإنسان في تكفيره بنفسه على جودة التمييز ، ولا يعرض الغلط له من نفسه . وكثيرا ما يغلط الإنسان من نفسه فوق غلظه من غيره ، لأنه إذا فاوض غيره احترز وعاند ، وتكون معاملته مع نفسه معاملة معجب بمن يعامله مسترسل إليه ؛ وقد ينفع من جهة اكتساب المدح . وكثيرا ما يظن أن المنقطع لم ينقطع لخطئه ، بل لضعفه في المفاوضة ، واقتدار خصمه عليها ، وأن الذي يغلب على الباطل أصنع من الذي يغلب على الحق .

واعلم أنه ليس كل من يقتدر على حل الشك ناظرا فيه متأملا يقدر على حل الشك مجيئاً مسارعاً ، فإن ذلك عسى أن يكفي فيه قانون الصناعة المنطقية . وهذا التأني يحتاج فيه إلى ملكة ارتياضية ، وخصوصا إذا غيرت التراتيب ، وبدلت الألفاظ ؛ فمن خانتها الملكة

فعليه بالتؤدة ، فإن المغفلت سهوا يعسر تداركه ، كما في الكتابة ، وفي كل صناعة . وكما أن القياس المعقود تارة يكون صادفاً ومن صواق وصوابات ، وتارة يكون بحسب الظن ، كذلك الحل تارة ينبغي أن يبذل فيه المشهور بالحق ، وتارة أن يبذل الحق بالمشهور والمظنون ؛ فإنه ليس الغرض في مفاوضة السوفسطائيين أن يقاس عليهم الحق ، بل أن يجازوا عن المرء مرء ، ولا يبعد لو انحرفنا عن الحق إلى المشهور والمظنون ؛ وجملة الغرض معهم أن نضرهم ولا يضرنا . وإن امعن السوفسطائي إلى النتيجة التي هي الحق لم يضرنا ؛ ولكنه إنها يضرنا من حيث النتيجة المظنونة ، فإذا أنتج الحق ، واوهم أنه أنتج الشيء به ، سهل علينا أن نريه أن هذا غير مطلوبك ؛ بل إن كان لا تضاعف مفهوم في سؤاله أمكن أن نتحرز فلا نسلم ما ينفعه على ثقة أنه لا ينتج إلا ذاك المعين ، ولا نأخذ إلا ما ينفعه فيه - اللهم إلا أن يغالط بشبيه ذلك المعين ، فلتحرز من ذلك - وإن كان فيه تضاعف مفهوم فلا بأس أيضاً ، فإنه إذا أنتج ما له ، نسوق كلامه بالتحقيق ، ولم يكن بين ما يعنيه في المقدمات ، كان للمجيب أن يتعنت عليه ، فيقول : " ما أردت في المسألة ، وما أردت في الموضع الذي أحفظه كذا " ، فيكون استعمال الألفاظ الكثيرة المفهوم وبالا أيضاً على المغالط مضيعاً لسعيه ؛ ولو فصل وأوضح لكان ربما يورط المجيب في عهده سؤال لا يكون له أن يراوغ فيه . وهذا أكثره في اشتراك الاسم ، وفي الذي سميناه المراتي .

وإذا كنا بدأنا فقسماً معاني المفهوم ، وكان هذا التليس متعذراً عليهم ، وإن لم نكن تقدمنا ففعلنا ، فأنتجوا علينا ، فلما ان تفعل من بعد ، ونبين أنه ليس ما سلمناه ما ذهب إليه الخصم ، ولا ما أنتجه هو الذي ظنه ؛ وليس ذلك رجوعاً منا ، بل إصلاحاً لشيء اضطرنا إليه غلط القائل ، إذ الرجوع هو الرجوع عن المعنى ليس عن اللفظ . ولو كان التبيكيت باشتراك الاسم تبيكيتاً ، لكان كل ممكناً ، بل الواجب أن تراعى المعاني ، ويؤتى باسم غير الذي أتى به لتمييز ما يجب أن يسلب وأن يوجب ، وما يجب أن يسلب عنه وأن يوجب له ، لثلاً يغلط بإيجاب أو سلب لشيء واحد . والذين قالوا إن الخلاص من ذلك بأن يعين الموضوع المشترك في اسمه بلفظة " هذا " ، فلا يقال : " زيد موسيقار " بل " زيد هذا " فما عملوا شيئاً ؛ فإنه إن كانت الدلالة كما نعلمها مختلفة ، فإن " زيداً هذا " أيضاً مشترك فيه ، اللهم إلا أن تشير بالإصبع فتكون قد أغنيت عن اللفظ ، وجعلت الإشارة كافية في الدلالة . فإذا كان لنا أن نقسن ، وأن ننص على المعنى ، فلنا الحل .

وربما كان ابتدأنا بالاستقسام والاستفهام يوهم العناد ، والتعسر ، والقطع على المتكلم لإيصال خلافه ، ففي هذا لا يتبح أن يؤخر التخلص إلى آخره . وكثيراً ما كان إغفال ذلك وتركه يجلب الشناعة عليهم أنفسهم - كما قلنا - فترك ذلك في البدء حتى يتخلطوا . وإذا كانت القسمة محل لا توهم التعسر ، ولا لنا فيه مضرة فبالحري أن لا نتكاسل عنه ؛ وإذا تسلم منا المقدمات ، فمن الاحتياط أن لا نسلمها جازمين ، بل نسلمها على أن نظن ذلك ظناً ، فإن ذلك يمنع انعقاد التبكيك علينا ، ويوجه الشناعة بخلاف المشهور إلينا .

والجمع بين السؤالين لو استحق الجواب لاستحق الجمع عن ألف سؤال ، ولكن ليس للمجيب الواحد - من حيث هو مجيب واحد - أن يكون مجيباً عن كل حق ؛ فإذاً يجب أن يتحدد له السؤال . وقوة السؤال بالاسم المشترك - كما علمت - قوة سؤالات كثيرة ، ولا السؤال عن المشترك واحد ، لا الجواب .

والذي يغلط بالمصادرة على المطلوب الأول يأخذ العبارات ، فإن كانت ظاهرة لم تقبل ، وإن خفيت وتنبه لها عند الإنتاج ، قيل إن المراد فيما سلمت غير ما أوردت ، وسر سلمت هذا لسلمت ما فيه النزاع ، وحيث لا تجد المغالطة سيلا إلى إلزام كذب أو تشنيع . وإذا استعمل المغالط بدل ما في المصادرة على المطلوب الأول من لفظ كلي قولاً مبنيًا على المقايضة ، أو لم يكن للكلي المستعمل اسم ، وكان قولاً ما فبدله بقول قياسي - كما نقول على ما يجري مجرى الإنسان والفرس ويشبهه ، فهو يحرك فكاه الأسفل - ويجعله يغير ما يصادر به من المطلوب الأول على هذه الجملة - أو في غير المصادرة أيضاً - ثم أنتج منه ، فله أن يقول : إنما سلمت لك فيما يجري مجرى الإنسان ولم أسلم لك في كل شيء ، وهذا ليس يجري مجرى الإنسان ، فإنه يخالفه من قبل كذا . وذلك لأنه إن لم يفعل هذا تم له التبكيك ، وخفى ما يريده من المصادرة على المطلوب الأول ، إذا كان تغييره على هذا النحو من التعبير بانتقال إلى جزئي أو المعلومة . فإذا استعمل اسماً حقيقياً لم يكن بد من الجواب ، أو من القسمة إذا كان في بعض دون بعض . ويعرض أن يكون الاسم حقيقياً في القضية ليس فيها اشتباه ولا إيهام اشتراك ، وإن كان في نفسه مشتركاً فيحجج ظهور معناه إلى التسليم أو القسمة ، ثم يكون إذا استعمل في مقدمة أخرى استعمل بوجه آخر مما له في نفسه من الاشتراك - وتكون حاله ما ذكرنا - فيعرض في النتيجة أن تكون على نحو كاذب ، كما أنه

يقال : " إن ما هو لأهل بلد كذا فهو ملك لهم ، والحيوان كذلك هو للإنسان ، فهو إذن ملك له " ؛ فتكون كل قضية تستعمل فيها لفظة " له " بمعنى معقول محصل ، ولكن يغلط في النتيجة ، إذ تؤخذ في النتيجة على معنى آخر . وقد علمت أن القياس لا يكون بالحقيقة قياسا ، أو تكون هناك الاشتراكات الثلاثة التي للمقترنتين في أنفسهما ، والتي لمقدمة مقدمة مع النتيجة . وإذا كان اللازم غير منعكس - كما قلنا - فينبغي أن نجيب في العكس بالجزئية ، فلا يتهىأ التبكيث بالجزئي ، فإن التجربة تحمله على إيراد الشروط ، وتكثير القضايا ؛ ويعسر حينئذ التأليف الصحيح في الحق فضلا عن الباطل .

وإذا كانت المسألة كلا طرفيها مشهور - كما هو في النفس من فسادها وغير فسادها ؛ وفي القطر مشارك للضلع عند أصحاب الجزء ألبته ، وعند المهندس غير مشارك ألبته ؛ وأشياء أخرى مثل ذلك - فكان كل طرف مقبولا ومضادا للنقيض ، فيسهل علينا في مثلها أن نقاوم ، إذ يكون لنا أن لا نقبل أي الطرفين شئنا . وإذا لم يكن أحد الطرفين معتاد القبول والتسليم ، وكان كل واحد من طرفي النقيض يصدق بشرط يقتزن به ، لم يتفجع الممارون بأماله ؛ وذلك لأن للمجيب أن لا يسلم أي ذلك شاء . أما القسم الأول فلأن تسليم شيء من الطرفين غير معتاد ، وأما الثاني فلأنه لما خلا عن الشرط كان حكمه حكم الأول ، فإذا ألحق به الشرط ، كان للآخر أن يلحق به الشرط ، ثم لم يسلم مع شرط . وبالجملية تجاذب الفيضين في القبول وغير القبول يضعف سورة التبكيث ؛ فإذا كان عند الإنسان معرفة حاضرة يحيط بها بكيفية العسرة في السؤالات وكيفية حلها ، سارع إلى الحل وحده المقاومة . ولأن تمنع العقد أولى من أن تلبث إلى وقت الحاجة إلى الحل . وإنما تمنع عقد التبكيث الباطل أن تحس باتصال المقدمة المسئول عنها بالنتيجة أنكرتها ، وللآخر أن يظهر وجه إنكاره لها ؛ فإن هذا فعل الفحول من المجادلين ، وبذلك يتلقون القياس الكاذب .

والقياس قد يكون مغالطيا إما لمادته فقط - إذا كانت صورته قياسية - فهذا ينقض من جهة مقدماته ؛ وقد يكون مغالطيا ، لأنه يشبه في صورته القياس ، وليس بقياس ؛ على ما علمت . وهذا فإن الحل قد يكون فيه من الوجهين جميعا ، إذا كانت المقدمات أيضاً كاذبة ؛ فعلى الحال أن ينظر في ذلك في صورته أيضاً ، ويحل الشبهة منها ؛ وينظر أيضاً في النتيجة - فإن النتيجة إذا كانت كاذبة نبهت على القياس وما فيه من الغلط - ويشرح سوء تسليم إن

كان قد وقع ، فإنه كما ليس الفكر كالبديهة ، كذلك ليس التنبيه للسؤال - وهو بعد سؤال - كالتنبيه له إذا أنتج . فهذا هو وجه التحرز ، والتمكن من الحل ، ومقاومة السوفسطائية .
وأما تعقب تبكيتاتهم ، وإيضاح السبب فيها ، فقد يعلم مما سلف ، ويزيده معرفة به معاودتنا النظر في كل واحد واحد منها .

الفصل الرابع

(د) فصل

في حل التبيكات المغالطية

من جهة الألفاظ

فنعول : إن المغالطة باشتراك المفهوم على وجوهه : فإنها إما أن تكون لأن السؤال يكون كثيراً ، وإما أن تكون للكثرة في النتيجة أيضاً . وتلك الكثرة يكون الحق في بعضها موجودا ، وفي بعضها ليس بموجود ، كما إذا سئل : " هل الساكت يتكلم ؟ " أو قيل : " هل الذي يريد يتعلم ليس يعلم ؟ " ؛ فإن الأول يغلط في النتيجة ، فينتج نتيجتين ولا يشعر باشتراكه ، وهو مقدمة بعد . واما الثاني فإنه - وهو مقدمة بعد - لا يفهم إلا بتفصيل اشتراكه ، فمن عده عداً وهو غير مفهوم ، إذ لا بد له في أن يفهم من أن " يعلم " راجع إلى الشيء المعلوم أو العالم ، حتى يمكنه أن يجيب عنه . ويشبه ذلك أيضاً قولهم : " أليس الذي تعلمه تعلمه ، ولكن تعلم أن كل اثنين زوج ، ولا تعلم اثنين في يدي " . وفي جميع أشباه هذه يكون الخلف فيها بأن تنتج أن الشيء ليس هو ؛ فإن الخلف على وجهين : خلف استحالة تبين لا من جهة التناقض ، كمن يتج مثلاً أن زوايا المثلث أكثر من قائمتين ، والثاني خلف استحالة تبين من جهة التناقض ، كمن يتج أن المثلث ليس بمثلث ، أو أن الأعمى ليس بأعمى . فيجب إذن علينا إن شعرنا بديا باشتراك الاسم أن نكون تسلمنا محدودا مفصلا ، بأن نقول للسائل : " إن عني كذا فجوابه كذا ، وإن عني معنى آخر فليس جوابه كذا " ، وأن نتعرض بالمنع لما هو ضار ومبدأ للمغالطة ؛ وإن لم نشعر بديا تداركنا بعد ذلك فقلنا : " ليس الساكت يتكلم ، بل لهذا الذي هو ساكت الآن أن يتكلم وقتا آخر " ، فإنه ليس يلزم أن نجيب عن المهمة وهي مهمة ، وعن المهمة وهي مهمة ، وإن فعلنا فلما أن نشير إلى ما عني . وكذلك إذا قال : " أليس يعلم الذي يعلم " ، فنقول : أعلم ما أعلم وليس أعلم جزئيات الذي أعلم ، أو ليس يلزم أن أعلم أحوال الذي أعلمه . والمغالطات التي من التركيب والتقسيم فلما أن نحفظ الحكم في التركيب ، ونمنعه في التقسيم . وبالعكس لنا أن نمنع الحكم في التركيب ، ونحفظه في التقسيم ، إذ المركب ليس هو المقسم . فيرجع الغلط في هذا الباب - إلى ما يقال - على نحوين من المراتبات بوجه ما ،

مثل المغالطة التي يكون المركب فيها مثل أن " مما نعلم أن يضرب زيد فبه يضرب " فيضرب إذن فيه بفعلك أو علمك . وهذا فيه أيضاً تضليل من جهة المراء . أما من جهة التركيب ، فلأنه يسأل مثلاً : ألسنت تعلم بما يضرب به زيد ؟ فيقول : بلى . ثم يقول : أليس بذلك يضرب ؟ فيقول : بلى . فيركب ويقول : فإذا بما تعلم أن زيدا يضرب ، به يضرب . وما من جهة المراء فلأن " به " ينصرف إلى موضعين : أحدهما آلة العلم ، والثاني آلة الضرب . وربما كان القول صادقا إذا فصل عن الهيئات واللواحق ، فإذا قرن بها صادق قل ما يغلط بالتركيب والمراء .

والذي ظن أن كل مغالطة فهي لفظية ، وأن كل مغالطة لفظية فهي للاشتراك في الاسم ، فلا يتأخر بيان خطئه إذا ما تأملنا هذه الأمثلة التي من باب المراء ، ومن باب التركيب والتفصيل . مثل قولهم بالظرف الذي يضرب ؛ على أن موضع الذي يضرب في لغة العرب النصب ، لأنه مفعول به ، وعلى أنه الجر لأنه بعد الظرف ؛ وهذا من باب المراء . وكذلك : نعلم أن السفن التي لها ثلاث سكانات التي تكون بأسقلية الآن ، فإن " الآن " تتصل تارة بالعلم ، وتارة بالسفن .

وأما من باب التركيب فمثل أن تقول : " أليس فلان خيرا ، وأليس فلان إسكافا رديا ، فعلمان خيرا رديا " . وكذلك : " أليس للعلوم الجيدة تعليمات جيدة ، وللردي أيضاً تعليم جيد أيضاً أن تعلم رديا ؛ لكن كل شيء ردي من يعلمه فيعلم رديا ، فإذا كل تعليم الردي ردي ، والجيد غير ردي ؛ هذا خلف " . وههنا تضليل من جهة التركيب ، وتضليل من جهة اللفظ أيضاً في قوله : " يعلم رديا " . وأيضاً حق أن يقال : " الآن إنك حادث ، لكن لست أنت الآن حادثا ، فأنت حادث الآن لس حادثا الآن ؛ هذا خلف " . وكذلك ، " أليس كما يكون لك شيء ممكنا ، كذلك يمكنك أن تفعل ، ويمكنك عند ما تضرب العود أن لا تضربه ، فإذا يمكنك أن تكون ضاربا للعود غير ضارب " . وهذا كله يرجع إلى ما قلنا : إن الشيء يفهم بوجهين : من وجه وذلك لأن سقراط ، وإن كان فاضلا ، فليس في كل شيء ، بل في الخلق ، فإن كان رديا فليس في كل شيء بل في الدباغة ؛ وهذا لا يتناقض بل يجتمعان ، إما يتناقض مفهوم آخر وهو أن يكون فاضلا ورديا في شيء واحد . فسقراط فاضل وردي كقضيتين اثنتين لا كقضية واحدة ، وعلى ما علمنا في موضع آخر . وكذلك ليس يتناقض " خير في نفسه " و " شر في شيء آخر " ، ولا يلزم أن يجعل أحدهما شرطا في

الآخر ، أو متجها معه نحو حد واحد . وكذلك ليس إذا صدق عند ما لا أضرب العود
يمكنني أن أضربه لو كنت شئت مجموعا ، يمكن أن يصدق مفترقا ، ويقول : " عند ما لا
أضربه " ؛ أو يقول : " إنني عندما لا أضرب أضربه ، فإن أراد (الإمكان والمشيئة ، فقد
أسقط وفرق القول ؛ ومعنى الإمكان في هذه الأشياء أنه كان يكون الشيء بدلا عن ضده ،
لا مع ضده ، وههنا قد أخذ مع ضده .

وقد حكى المعلم الأول أن بعض الناس - وأظنه يعني بذلك المدعى له أنه معلمه -
حل ذلك بأن قال : فرق بين قولنا : " يفعل بحسب ما يمكنه " ، وقولنا : " إنه يفعل لا
محالة بحسب ما يمكنه شيئا " ، فلو كان يفعل الممكن لا محالة ، فلعله وجب أن يضرب في
حال ما يمكن هو حين لا يضرب ، وأما إذا لم يكن كذلك - بل ليس يجب وقوعه - لم يجب
إمكانه ، فيجوز أن يقع واقعا بحال عدم الضرب ، فيكون حيث لا يضرب ، فإن معناه أنه
كان غير ممتنع في ذلك الزمان أن يقع الضرب بدل غير الضرب ، ليس أنه يجب . وهذا الحل
- وإن كان من وجه حلا - فإنه ليس حلا بحسب أن المغالطة متعلقة بالتركيب والقسمة ،
فإن الحل يجب أن يكون مستمرا في جميع الجزئيات ؛ وهذا الحل خاص بهذه المادة ، وإن
استمر فليس فيه تعرض لما أورد من المقدمات ، ومن السبب المتصل .

وأما المغالطة التي تقع من جهة الشكل ، فمنه ما يكون الحكم فيه على نفس اللفظ ،
مثل من يقول : " إن هذا البيت ليس بمنقوص ساكنه " فينتج أن " هذا البيت ساكنه فيه " .
ومنه ما ليس الغلط فيه في نفس اللفظ ، بل هو شيء يتعلق بهيئة اللفظ ، وهو كالاشتراك في
الهيئة أو شيء يتعلق بهيئة الأداء ، كما يكون الشيء يقال مرة بضجر وحدة ، ومرة بطلاقة ،
فيتغير الحكمان . وإذا لم يلتفت إلى اللفظ وإلى شكل اللفظ ، بل إلى المراد والمعنى ، سهل
التخلص ، مثلا إذا قال قائل : " إن الذي يبصر نفسه يفعل من حيث يبصر ، وينفعل من
حيث هو مبصر ، فيكون من جهة واحدة فاعلا ومنفعلا " ، فنقول : إن الذي يبصر ينفعل
في كل حال وليس يفعل . ولا تشتغل بأن تصرّف " يبصر " هو تصرّف " يضرب " و "
يقطع " لأن المعنى هو غير مطابق للتصرّف . وهذا يشبه الاسم المشترك ، ويشبه الذي
يسأل عن مسائل كثيرة ، وحكمه في أن يحصل سؤاله بديا أو أخيرا لا مرة على نحو حكم ما
قيل في اللفظ المشترك ، وحكمه في أن يغلط لاشتراك الاسم حكم المرء ، وهو مغالطة
لفظية على ما يراه بعضهم من أن كل مغالطة لفظية متعلقة بالاسم المشترك .

ولنورد أمثلة مرئية تغلط من جهة اللفظ ، وحلها غير حل المغالطة التي وقع فيها اسم مشترك ، مثل قولهم : " أليس من يرمي شيئاً هو له يصير له ، فمن رمى الكراع الذي عنده فيكون لا كراع له ؛ لكنه إن رمى واحداً جاز أن يبقى عنده تسعة ، فيكون له كراع ليس له كراع " . ومثل هذا ليس فيه اسم مشترك ، وإنما وقع الغلط بسبب أن قوله " لا كراع له " فهم منه : لا كراع له ألبتة ، وأن التسميم وقع لقلّة التحرز لا لاشتراك في لفظة الكراع ، أو لفظة من الألفاظ المفردة . وكذلك : ' هل يبذل الإنسان إلا ما له ؟ فيقول : لا ؛ فنسأله بالسرعة أنه إن بذل ما له ؟ فيجيب المجيب بالسرعة ، ويقول : نعم ، فنتج عليه : أن الإنسان يعطي ما ليس له " . وأيضاً : " هل الذي ليس له يد يبطش باليد ؟ . وأيضاً : هل الذي ليس له عين يبصر ؟ فإن قالوا : بلى ، يشنع أنه كيف يبصر بلا عين ، ويبطش بلا يد ، وإن قالوا : لا ، فذو اليد الواحدة والأعور ذاك يبطش وهذا يبصر " . وقد ذكر حال هذا خارجين مما يتعرض للمثال لا للقانون ، وفيهما كلام كثير من وجوه الاحمال فوق محل المثال . والحل وما فسرنا به غير لائق .

وأيضاً مثال آخر : " أليس كتبك هذا صادقا لشيء كتبته ؟ فتقول بلى . ثم تقول : أليس ما كتبته كاذب ؟ فتقول : بلى ، إذا كان كاذبا ؛ فإذا هو كاذب وصادق " . والسبب أن هذا الكاذب هو قول صادق ، والعقد الكاذب عقد صادق . وهنا فقد أخذ الكذب مقرونا بالمدلول عليه ، والصدق مقرونا بالعدل من الكتابة ، ولاختلاف التركيبين وقعت المغالطة .

وأيضاً : " أليس ما يتعلمه زيد هو هو ، وهو يتعلم الثقيل والخفيف ، فهو ثقيل وخفيف . والمغالطة - كما علمت - من قبل رجوع " هو " تارة إلى المتعلم وتارة إلى المتعلم ، وليس يسلم المجيب أنه " هو " المتعلم ، بل " هو " الشيء الذي يتعلم لا زيد .

وأيضاً : " أليس هذا الشيء الذي يسيره الإنسان يطأه ، وهو يسير يوما كله ، فهو يطأ اليوم " ، لأنه يطأ ما يسير فيه من المسافة ، لا الزمان . " وهذا أليس يشرب من الكأس ، ولكنه لم يشرب منها شيئاً " ، والمغالطة أن " هذا " يشرب منها لا من جوهرها . " وأليس كل متعلم هو إما متلقن وإما مستنبط ، ولكن المستنبط ليس متلقنا أو مستنبطا ، والمتلقن ليس مستنبطا أو متلقنا " ؛ والمغالطة بسبب ربط ما بين القضيتين ، فأنه يوهم أنه ربط أحدهما بالآخر على أنه معاقبة ، ويوهم أنه ربطه به على أنه معاندة .

وأيضاً : " الإنسان في نفسه شيء ثالث غير العام والخاص ، لكن العام والخاص هو لأنه إنسان " . وهذا المثال قد يحتمل أن يجعل تضليلاً معنوياً ، لكنه مع ذلك لفظي أيضاً ، وذلك لأنه غير العام والخاص في نفسه ، أي اعتبار نفسه ، والخاص والعام هو لا باعتبار نفسه ، ففيه مغالطة من جهة اعتبار تركيب نفسه مع الإنسان وتفصيل معه ، وهو من حيث نفسه لا يصدق أنه شيء من الاثنين ، بل كشيء منهما . وكذلك جميع العوام حملت على الشيء من طريق ما هو ، أو حملت خارجه عن جوهره ، فإن السبيل واحدة .

ثم بالجملة فجميع ما يغلط عند اللفظ يقابل عند الجواب بالضد : إن كان الغلط بالتركيب ، فيغلط من تركيب القسمة ، وإن كان من القسمة فيحل بالتركيب . وإن كان الغلط شيئاً مثلاً بشكل مخفف ، فليكن الجواب بشكل مثقل ، وإن كان باسم مشترك فبأن يأتي باسم محقق للمعنى المفرد ، وكان في المرء وفي التركيب ، مثلاً إذا قال : " أليس من يمشي يتوطأ ما يمشي فيه ، وهو يتوطأ الزمان " ، فيكون تسليماً أن الذي يمشي يتوطأ ما يمشي فيه من المسافة دون الزمان . وعلى هذا القياس في تلك البواقي .

الفصل الخامس

(هـ) فصل

في حل ما في التبيكات المعنوية

والتمكن من مقاومة أصناف مغالطية

وأما التي من طريق المعاني ، فالذي من العرض فبعضه واضح مستمر في جميع ذلك ، بأن يكون ذلك في بعض الجوابات من الأعراض إذا سئل عنه ، فيقول : ليس من الاضطرار أن يكون مثلاً الأبيض موسيقار ، وإن كان قد يوجد أيضاً ويتفق وجوده . وإنما يلزم الصدق في جميع الأغراض إذا لم تكن متباينة الأجناس العالية والوسطى ، فحينئذ لا تنفذ حيلة المغالطة ؛ ويوضح ذلك بأمثلة يسمعونها السامعون ، ويستوحش من مخالفتها المشاغب .

ومن أمثلة ما بالعرض قولهم : " ألسنت علم ما أسألك " ؟ فإن قال : نعم ، بلى أعلم ، قال له : " ما هو ؟ " ، وإن قال : " لا أعلم " ، قال : " أنا أسألك عن زيد أو عن الخير وأنت تعلمه " . والمغالطة في هذا من جهة العرض هو أن شيئاً واحداً هو معلوم في نفسه ومستول عنه ، وليس هو معلوماً من حيث هو مستول عنه بتركيب العرض بين المعلوم والمستول .

وأيضاً قولهم : " جبل قاف قليل ، لأنه واحد ؛ وكل قليل صغير ، فهو قليل وهو صغير ؛ وجبل قاف قليل لأنه واحد ، فهو إذن صغيراً " .

وقوله : " الكلب لك ، وهو أب " ، فيجمع ذلك معا .

وأيضاً : " أنت تعلم زيدا أنه ذاك ، فهو الداخل الدار ، فتعلم الداخل ولا تعلمه " . والخلل في هذا أن ذاك غير الداخل ، وإنما هو بالعرض ، وهما بالذات والمعنى شيئان ، فليس المعلوم هو المجهول . وحل ذلك " قليل وصغير " ، هو أن هذا قد يوجد وليس بالضرورة . وكذلك إن سأل : " ألسنت تعلم ما أريد أن أسألك عنه حين تجيب عنه ، والذي يسألك مخفي ، فيجب أن تعلم المخفي والمستور " . وجميع هذا مما عرض كلاهما لموضوع واحد ، وأحدهما عرض للآخر من غير نسبة بينهما ، وكل واحد منهما ليس هو الآخر . وليس الجواب ما أجاب به بعضهم - وأظن من جرى ذكره مراراً - أن الشيء يعلم

ويجهل من وجهين ، فإن هذا هو المشنع به . وكيف يكون وجهان للواحد من حيث هو واحد ! فإنهم يشنعون بهذا ، بل يجب أن يقال : المعلوم ليس هو المجهول ألبتة ، نعم إلا بالعرض . هذا جواب وحل من جهة وفي بعض الأشياء ، ولكن ليس مستمرا في جميع المسائل التي من هذا الباب ، ولا مقبولا عند المنكر منهم .

وبالجملة من يخالف المشهور يلزمه لا يكون القياس المؤلف من المشهور يلزمه ، وإن لزمه كان قياسا مبتدئا لا حلا لشبهة . ومع هذا فإن هذا الحل هو بإزاء الشبهة التي هي النتيجة ، وليس بإزاء القياس ، ومن حيث السبب الجامع لهذا المثال وغيره . وليس يمنع أن يكون الخطأ في مقدمة واحدة تؤخذ له وجوه تبين به خطأه . ولكن الحل من ذلك ما عارض السبب المشترك بينه وبين سبب ما يجري مجراه . ولو أن إنسانا ألف قياسا من مقدمات كاذبة ، فانتج كذبا ، فأوضح خطأ النتيجة ، كان ذلك بينان للخطأ ، ولكن مع إعراض عن السبب ، مثل من يعارض قياس زينون حين يقول إنه لا حركة ؛ لأنه لو كانت حركة لكانت تحتاج أن تقطع أنصافا بلا نهاية في زمان متناه ، بأن يجاب ويقال : الزمان أيضاً مساو للمسافة في الانقسام ؛ فإن هذا يبين أن النتيجة غير شنعة . والحل الصواب هو أن يقال : المقدمة كاذبة ، وأنه ليست هناك أنصاف بلا نهاية . وإذا تكلف إثبات خطأ النتيجة بعد ذكر من البنات ولم يتعرض لخطأ القياس ، لم يلزم شيء .

وكذلك حلهم لمغالطة قالها بعضهم : " إن كل عدد كثرة لأن العدد كثرة مركبة من أحاد ، وكل عدد فإنه أقل من غيره ، وكل أقل فهو قليل ، فكل عدد قليل وكثير " ، فإنهم قالوا : أليس يكون قليلا وكثيراً من وجهين ؟ وليس هذا بمحال ، فما عملوا غير مقاومة النتيجة ، وسلموا القياس ، ولم يحلوا التضليل ؛ وما كان يجب لهم أن يسلموا أن كل عدد كثير ، وإن كان يقال له كثرة ، فإن الاثنين ليس بكثير .

والمغالطة التي تورد يقال : إن كذا ابن لك ، وهو أب أو عبد لك ، وهو ابن ، فيجمع أنه لك أب وابن ، أو لك أب وعبد ، من هذا القبيل الذي بالعرض . قال المعلم الأول : حل بعض الناس هذا - وأظنه المذكور مرارا - بأن قال : إن المغالطة ههنا باشتراك الأسم في " لك " ؛ وهذا غير نافع في الحل ، ولا مستمر ، فإنه وإن كان لفظة " لك " تقال باشتراك الاسم على معان تارة بمعنى الملك ، وتارة كما يقال في المغالطة المذكورة فيها في الابن والأب ، فإنه ليس بمعنى الملك ، بل تدل على نسبة الاختصاص والقربا ؛ وهذه النسبة

معناها واحد فيها ، وإن كان المنسوب إليه مغلطاً ، وإلا لكان قولنا : " لك " يقال على معان غير متناهية ، وأنه وإن كان لفظة " لك " مشتركة فيها ، فإنها عند ذكر العبد تدل على الملك فقط ، وفي ذكر الأب تدل على تخصيص نسبة أخرى . وليس يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهومه ، بل بسبب تأحيد الأمرين اللذين لا يتأحدان إلا بالعرض . بل إنها المغالطة في هذا من طريق العرض ، فإن الذي الذي هو ابن لي عرض له أن كان أباً أو ابناً أو عبداً لا من طريق ما هو لي أب ، ولا من طريق نسبتي ، حتى يكون أباً لي أو ابناً . وكذلك أمثلة أخرى من باب العرض أخذها الرجل المذكور من باب اشتراك الاسم .

وبالجملة فإن الأشياء المأخوذة من الكيف والكم والمضاف العارض لشيء واحد لا تتخذ إلا بالعرض ، ولا يكون بعضها جزءاً إلا من طريق ما هو ؛ وكذلك ما يكون من مقولة واحدة ، لكن أجناسها الثانية متباينة . ومع ذلك فإن الإضافات^(١) إذا حفظت قل وقوع العرض فيما بالعرض ، وكذلك الشروط الأخرى التي للتقيض ؛ على أن هذا باب برأسه . وقد ذكرت لهذه أمثلة ، ونحن نذكر ما هو أولى بأن يلتبس منها من ذلك ، ويوقف أيضاً أنها مغالطات برأسها ليست من قبيل اشتراك الاسم ، كما ظنه المذكور . ومن تلك الأمثلة مثل قولهم : " إن بعض العلوم علوم للأشرار ، وكل ما هو للأشرار فهو شر وردي ، لكن كل علم خير ، فبعض ما هو خير شر وردي " ؛ وذلك لأنه وإن كان علم الأشرار قد استعمل فيه الإضافة الدالة على وجوه مختلفة فإن العلوم ههنا ليست تدل على التقنية فقط ، ولا الغلط جاء من ذلك بل من جهة أنها ليست للشرير من جهة ما هو شرير .

(١) 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).

ويصير الاسم مستقيماً بأن يجرّد من الإضافة، فلا يكون اسماً للمضاف ولا للمضاف إليه، أو يكون اسم المضاف من الأمرين المتضايقين، سواء كان اسماً له من حيث هو مضاف، أو من حيث هو في مقولة أخرى، أو أن يكون اسماً للمضاف إليه لا بذاته، بل بأن تكون خالفة ما له أو لفظة أخرى ترد إليه إضافة شيء ما يعرف بها في ذلك اللسان أنه مستقيم، كقولنا: (زيد له مال) و (زيد أبوه عمرو)، و (زيد ضرب)، و (زيد امتحن بعمرو).

وذلك مثل أن الإنسان إذا قال : إن الإنسان للحيوان ، لم تكن لفظة اللام تدل على معان كثيرة بل على أنه نوعه ، لأن التقييد أزال اشتراكه . على أن كون الخير للشر قد يحتمل أن يكون على وجوه ليس ككون الإنسان للحيوان ؛ ولكن لم يقع الغلط ههنا من ذلك .

ولعل أكثر أصناف هذه المغالطات لا تقع باشتراك الاسم ، فإنه إذا قال قائل : " إن الذهب خير ، وهو في دماغ فلان ، فهو خير فيه " ، وإن كان لفظة " في " مشتركة ، فإنها في هذا الموضع غير مشتركة ، ومع ذلك قد أنتج منه غلط .

ولا يجب أن نتوهم أن يصدق حمل الشيء على شيء ما من وجهه ، وصدق سلبه عنه من وجه آخر ، يجعل لفظة لفظاً مشتركاً فيه ، فإن كل لفظ في الدنيا يدل بالشرط على شيء ، وبالإطلاق على شيء ، وبشرط ثان على ثالث ، ووحده على شيء ، ومع غيره على شيء آخر ؛ إنما المشترك فيه هو أن يكون بعينه بحال واحدة تكثر دلالاته ، وإلا فإن قصيدة طويلة تدل على أمر ما ، ونصفها يدل لا على ذلك الأمر بل على شيء آخر ، ولا تصير مع ذلك مشتركة الدلالة . وبالجملية ليس الشيء على الإطلاق ، ومع تقييد بشيء من العوارض التي تعرض في مقولات آخر ، واحداً ؛ وبأمثال هذا ما غالطوا فقالوا : " هذا الشيء موجود ، وليس فيما هو موجود ، فهو موجود غير موجود هو الفرس " . وأيضاً ما يقولون : " هل يتكون ويوجد ما ليس بموجود ، فيكون هو الشيء الذي ليس بموجود موجودا " .

وكذلك : " هل الذي هو موجود يبطل كونه ووجوده ، فيكون الموجود قد حصل لا موجود ، فهو موجود ولا موجود " . " وهل أن تحلف حسناً ، لكنه على الكذب ليس بحسن " . " وهل أن تستحلف حسناً لكنه على الجور ليس بحسن ، ثم الحلف مما يستحسن ، والاستحلاف مما يستعدل ، فهو حسن غير حسن ، هذا خلف " وكذلك : " الطاعة حسنة ، وهي أيضاً قبيحة " ؛ وكل هذا لترك اعتبار الوجوه والشروط ، وترك اعتبار الإطلاق والتقييد ، فإذا أغنيانا عن ذلك لم يعرض لها تبكيت . وأنه فرق بين أن يكون وبين أن يكون شيئاً ، وبين الموجود وبين الموجود شيئاً ، وبين الحسن بحال والحسن مطلقاً ، والقبيح بحال والقبيح مطلقاً ، أي في مثال الحلف والاستحلاف والطاعة . وليس ببعيد أن يختلف الإطلاق والتقييد أو التقييدان المختلفان في الحكم . ومن هذه الأمثلة : " أليست الصحة واليسار خيراً ؟ فإذا قيل : بلى ، قال : لكنها ليست خيراً للجاهل ، فإذا هي خير ليس بخير " . وكذلك : " أليس في الذنب خير ، وليس للطيرات خير " . ومثال يتلو هذا

سمح ، ويجب أن يفهم على هذه الصورة ، مثل أن يقال : " أليس ما لا يؤثره الحكيم فهو شر ؟ فنقول : بلى ؛ ثم نقول : أليس أحوال الخير خيرا ؟ فنقول : بلى ؛ فنقول : الحكيم لا يريد إطراح الخير وإبعاده ، وطرح الخير ونفيه حال للخير ، وما هو حال للخير فهو خير ، فالحكيم لا يريد خيرا ، وما لا يريده فهو شر ، فبعض الخير شر . وحل جميع هذا واضح .
وأيضاً مثال من باب الشر يشبه مثالا تقدم ذكره في باب الخير ، وهو أن اللص شرير ، فيجب أن يكون ما يأخذه ويطلبه شرا ، وهو يطلب الخير ، وذلك لأنه ليس لأنه شر يجب أن يكون جميع ما ينسب إليه شرا ، بل قد يعرض أن يكون ما ينسب إليه الشر خيرا ، كما أن المرض شر ، وليس كل ما ينسب إليه شرا ، فإن الإقبال منه ليس بشر .

ومن المغالطات في هذا الباب إذا تسلم أنه لما كان العادل أثر من الجائر وجب أن يكون ما هو على جهة العدل أثر من الذي على جهة الجور ، فيكون القتل على جهة العدل أثر من القل من جهة الجور ؛ وليس كذلك ، فإن المغالطة في هذا أن لا تحفظ أنه يكون ما هو على جهة العدل أثر للعادل أو المعدول به ، وكذلك ما هو على جهة الجور أثر للجائر وللمجور عليه .

ومثال آخر يجب أن يفهم هكذا : أنه " هل للعادل أن يأخذ كل شيء له من حيث كان " فإن قال : نعم ، قال : فإن كان رهنا أخرجه من يده ، أو ملكا جعله سكنى لغيره " وأيضاً : " هل يلزم القاضي إلا الاجتهاد ، فالاجتهاد صواب ، والسنة صواب ؛ وإن خالف كان صواب يخالف صواباً ، وعدل يخالف عدلاً ، فيكون عدلاً لا عدلاً " . وأيضاً : " هل يجب أن يعاقب من يقول العادلات ، أو من يقول الجائزات ؟ فيقال : من يقول الجائزات ؛ والعادل الذي يقول الجائزات التي جرت عليه ، يجب أن يعاقبها .

وجميع هذه الأمثلة من اختلاف دلالة ما يقال على الإطلاق وعلى التقييد ، مثل أن إصرار كل ما يجري على طريق العدل يؤثر من غير أن يقال لمن . وكذلك أن يقال : كل شيء لما لکه أن يأخذه ، ولا يبين بشرط أنه ما لم يؤجره يخرج منه أو يرهنه عن نفسه بحق لغيره ، ولا يبين أن الاجتهاد مرجوع إليه ما لم يخالف النص ، وأن لا يبين قول الجائزات التي يحكيها أو قول الجائزات التي يجوز بها على غيره . وليس الإخبار عن الجور جوراً ، كما ليس الإخبار عن العدل عدلاً ، وعن النافعات نفعا . وفرق بين جور يحكى وبين جور يعمل على الإطلاق .

وأما ما يقع من جهة التكبيت فعليك أن تعتبر صورة القياس هل هي منتجة أولاً ، وتنظر في الحدود هل الوسط واحد بعينه من كل جهة ، وهل كل طرف هو في القياس وفي النتيجة واحد بعينه في كل جهة من شرائط النقيض ؛ وتجتهد في التسلييات أن تراعى في أول ما تسأل هل تسلم شيئاً مرتين بحالين مختلفين أو شيئاً يشارك النتيجة بحال دون حال . ومما يبرأ عنه أن يراعى في المحمولات شروط النقيض ، وإذا قيل له مثلاً : " هل كذا ضعف أو ليس بضعف " ، أجاب مع استظهار فقال : ضعف كذا دون كذا . وكذلك يراعى الوقت والجهة في كل شيء بحسبه ، مثل استظهاره في جواب من يسأل : " أليس من يعرف الأمر يعرف كما هو ؟ وكذلك الذي يجهل الأمر ، ثم أنت تعرف زيداً ولا تعرف أنه موسيقار ، فتعرفه ولا تعرفه " ؛ وهذا لأنه يشرط أنه يعرفه من جهة واحدة وعلى الإطلاق أو من كل جهة . وكذلك إذا قال : " أليس ما هو ثلاثة أذرع أكثر مما هو ذو ذراعين ؛ لكن هذا ذو الذراعين أكثر عرضاً ، فهو أكثر وليس أكثر " . فإذا تحفظ المجيب وقال : هو أكثر طولاً ، لم يلزمه هذا التكبيت .

وأما المصادرة على المطلوب الأول ، فإن عرف المجيب أنه مصادرة لم يسلم ولم تلزم الشنعة ، وإن كانت الشهرة توجب تسليماً ، ولم يحتشم قائل : إني بعد أن خالفت الشهرة في الوضع الذي أنصره ، فكذلك أخالفه فيها هو أو على حكمه ، فإن سها ولم يتبته ودلس عليه فسلم المصادرة ، فإن انتبه تدارك وقال : هب أنى سلمت ، فليس لك قياس ، لأن هذا التسليم رجوع مني عن وضعي ، ومساعدة لك ، وأما أنت فلم تعمل شيئاً ولم تفهم تبكيتاً ؛ وكيف يكون وأنت استعملت نفس نقيض وضعي في إبانته ، والمقدمة عين النتيجة .

وأما وضع ما ليس بعلة علة فلتراع أنه يلزم ما يلزم مع دفع ما تسلمه ، فإن كان قيل إنه سواء سلم ذلك أو لم يكن ، فالشنع لازم ، وليس يفيد .

وأما اعتبارات اللازم المحمول واللازم التالي فيجب أن لا تغلط فتجعل الملزوم لازماً ، واللازم ملزوماً ، فيحتث لا يمكن أن يقع لنا غلط حين لانتهوم الانعكاس . وهذا الباب على صنفين : إما على سبيل الاستقامة ، وإما على سبيل عكس النقيض ومقابلة الوضع ؛ فإنه تارة إذا قيل : كل حريف حار ، ظن أنه يصح معه أن كل حار حريف ، وقع منه التضليل ؛ وتارة إذا قيل : كل متكون له مبدأ ، يظن أن ما ليس بمتكون ليس له مبدأ ،

ويعرض ما عرض للمليسوس حين يحكم من هذا أن جرم العالم غير متكون ، فهو غير متناه .
وذلك الغلط ، بل اللزوم - كما علمت - بالعكس .

وأما السؤالات إذا جمعت فينبغي أن تتأمل المحمول والموضوع ، أو المقدم والتالي ، هل هو واحد على جهة في المعنى أو كثير ، وأن تفصل ولا نجيب إلا عن واحد واحد . وأقل ما يقع هذا الغلط إذا كان الجواب بالإيجاب أو السلب صادقاً في الجميع ، كما في اللفظ المشترك المتفق المعاني في الحكم . وأعظم ما يقع فيه الغلط إذا كان مختلفاً ؛ فلنحذر مثل هذا .

وما يغلط من هذا القبيل أن يكون الجواب في المسألتين المجموعتين بالمتقابلين ؛ مثلاً أن يكون أحدهما خيراً والآخر شريراً ، فيقال هذان خير أو شر ؛ ويقال أيضاً من وجه آخر إن مجموع هذين لا خير ولا شر ، لأن الكل ليس هو ولا واحد منهما ، وكل واحد هو هو وليس الآخر ، فيقال للمجموع هو كل واحد وليس هو هو ، وليس الخير والشر إلا هما ولهما ، وهو أيضاً لهما ، وليس هو هما ، فهو هما ، وليس هما . وأيضاً : ليس ما هو خير يكون شريراً ، والشرير يكون خيراً ، فيكونان قد صاراً شيئاً واحداً ، كل واحد منهما خير وشر ، لأن الخير صار شراً ، والشر صار خيراً . فهذه وإن تعلقت بجمع السؤالات ، فلها أيضاً ضرر آخر من التضييل من باب اشتراك الاسم وغيره .

وليس لقائل أن يقول : إذا قلنا : " كل أو كلاهما " فهو تأحيد لا تكثير فإن " الكل وكلاهما " يصلح للتكثير ، وإذا حمل شيء في مثل ما نحن فيه على " كلاهما " فقد حمل على اثنين في المعنى ، وإن كان واحداً في اللفظ ، اللهم إلا أن يكون الموضوع واحداً . ويدخل الكل للسور ، وذلك غير ما نحن فيه . فهذا ما نقوله في المغالطات التي في نفس القياس بحسب اللفظ والمعنى . وأما الخارجة فنذكر أحوالها أيضاً .

وأما الأقاويل الملجئة إلى التكرير إما في المضاف فنحن نبين أن الشيء المضاف لا بد من تعريفه بالمضاف الآخر - من حيث يكون المضاف الآخر ذاتاً - ثم ليس المضاف ذاتاً تتكرر على المضاف ، اللهم إلا أن نسأل على وجه يعرض ما قلناه في موضعه من أن الملجئ إليه فحش السؤال . والسؤال الفاحش هو الذي يسأل عما لا فائدة فيه ، فيكون جوابه لا فائدة فيه . ثم ليس كلما تكرر شيء عرض منه هذيان ، فإنك إذا حددت العشرة الحد الحقيقي احتجت أن تقول إنه عدد مؤلف من واحد وواحد وواحد ، وكذلك حتى تكرر إلى المبلغ الواجب من غير استحالة ولا هذيان ؛ وذلك لأن ما هو مكرر فيبانه مكرر ؛ وكذلك أجزاء

الموجبة تكون موجودة في السالبة ، وأن يفعل في أن لا يفعل . فإذا قيلت المنفصلة من إيجاب وسلب لم نقل قد كرر فيه الشيء لأنه كرر على نحو يجب ، فلا يكون موضع شناعة . ولو أن إنسانا تكلف أن يعرف الضعف خلوا من تعريفه بغيره الذي قد يتعرف بنوع ما به ، ويكون له تكرار ما ، لما عرف الضعف ، بل ربما عرف موضوع الضعف كالاثنينية ، ويكون عرف شيئا لازما ما الضعفية ، وليس ذلك الشيء في جوهره من المضاف ، ويكون مثل العلم الذي هو هيئة ما للنفس وصورة من باب الكيفية تلزمها إضافة ؛ ولذلك ما كان لها أن تتخصص ولا تخصص في مقابلة شيء مثل الطب ؛ فإنه يتخصص من بحث العلم ؛ ولا يكون كونه مبتدئا إلا للمعنى الذي يكون به جنسه ، وهو العلم مضافا ؛ لأن تلك الإضافة عارض لازم كثير . وقد بينا هذا في قاطيغورياس .

وأما الباب الآخر مما يشنع بوقوعه التكرير فيه من جهة الأعراض الذاتية التي يؤخذ في حدها الموضوع ، ويعلم بتوسط ما يحمل عليه ؛ فإن التكرير يقع فيه أيضاً بسبب فحش السؤال ، فيحتاج إلى أن يقال ، فإن الأنف الأفطس هو أنف فيه التقعير الذي يكون في الأنوف ؛ وليس هذا كاذبا بل مكررا ؛ لأنك أخذت السؤال مكررا ؛ وجواب المكرر يكون مكررا . فلو قلت " أفطس " وحده ، كأن يكون أنفا فيه تقعير . فكما أنك إذا استوضحت معنى قولك " أنف أنف " ، كان الجواب عن تحديده مكررا ، كذلك إذا قلت : " أنف أفطس " . ومع هذا فليس شنعاً ولا كذباً أن يكون أنف فيه تقعير يكون في الساق حتى يكون أفحج . وإذا قلنا : أنف فيه تقعير ، لم نحتاج إلى أن نقول فيه تقعير أنفي .

وأما ما يعرض من العجمة فينبغي أن لا تجيب حتى يجاولوا هم الكشف ، فليس عليك أن تجيب عما لا تعلم ، من أي الوجوه كانت العجمة : من الإعراب أو التذكير ، أو التأنيث ، أو غير ذلك . وهذه المواضع المغلطة تكون في بعض الأوقات أظهر ، وفي بعضها أخفى . وربما اتفق أن يجتمع في شيء عدة وجوه من هذه فتزداد التباساً ؛ وتستدعى وجوها مختلفة من الحل . وقد يكون في باب واحد ما هو أصعب وأسهل ؛ مثل ما يكون في الواقعة في اتفاق الاسم ، مثل النحو الذي تختلف فيه أحكام المحمول في موضوعات مشتركة الاسم .

والأقوال المضحكة التي قد تستعمل في جنس المغالطة والشعر ، فأكثرها من قبل اللفظ ، مثل ما يقال في العربية : " يا نبيل يا حر " ويعني به شيء آخر ؛ ومركبات ،

ونغمات ، وتصحيقات مضحكة تذهبن على أولى الدرّة ، فضلا عن الأغتام ، ولو كان التضميل من اللفظ ؛ وليس إنها تقع الضلالة بهذه الوجوه للأغتام ، بل كثيرا ما يضل بسببها المجربون . والقول الحاد التأثير السريع العمل جدا هو الذي لا يفتن معه بسرعة هل الغلط في التأليف ، أو في أنه لا ينبغي أن تسلم مقدمة ، أو هو كذب صرفا ، أو يجب أن يسلم بعد التفصيل ، فإن مفهومها متضاعف ، وأفواه ما بكت بما هو أشد شهرة من النتيجة ما كان من المجادلين يسأل عن طرفي سؤال أحدهما مشهور والآخر شنع حتى يدري أيهما ينفع تسليمه في المطلوب السائل ، بل يكون من أمور مظلونة كلا الطرفين فيها سواء في الظن ، ليس أحدهما أشهر . وفي مثل هذا إن استعمل الحاد المعاجل من السؤال عرضت الحيرة ، لاستبهام الذي ينفع ، وإشكال الأمر في الكاذب والصادق ، وصحة القسمة السؤالية وفسادها ، وقصر مدة النظر والتأمل . وكذلك إذا كان السؤالان سثلا ولم يعتن المسوق إليه الكلام بهما من طرفي النقيض حتى تكون مطالعة المطلوب تهدي سبيل المقاومة . وكذلك يشكل هذا التأليف على مستقيم أو على خلف . وكذلك القياسات المضللة المتقابلة التي تحتاج إلى ترجيح ، ويصعب ويعلم أنها متقابلة يدفع بعضها موجب البعض ، ولا يتهدي إلى السبب الذي من قبله تعرض ، وأخذ الحاد أن ما يخفى وجه الغلط فيه هل هو من التأليف ، أو من المقدمات ، وهل فيها كذب أو حاجة إلى تفصيل الاسم المشترك . وبعد ذلك ما نعلم مثلا أن المغالطة ليست في التأليف ، ولكن يشكل هل هي بسبب كذب أو حاجة إلى تفصيل ، ثم لا نعلم أن ذلك في أي مقدمة . ويكون الركيك من هذه القياسات ما ليس فيه شهرة ، أو استعمل فيه في جملة ما يسلم شيء لم يتسلم .

ولا يجب أن نجعل سوء ترتيب المقدمات سببا للاستهانة إذا كانت صحيحة - صحيحة أحوال الحدود - وأخذ بسرعة إلى الصحة ، بل يجب أن يستعان بها ؛ كان القول غير موهم شهوة المقدمات ، ولا إنتاج التأليف ، إذ يكون السائل ضعيفا غير محكم . ويجب أن تتلطف في النقض ، فتارة تقصد به القول ، وتارة القائل ، بأن ترى أنه لم يسأل جيدا ؛ فإن السؤال قد يراد به تارة المجيب نفسه ، وتارة قد يراد به الأمران .

الفصل السادس

(و) فصل

في خاتمة الكلام في السوفسطائية

وعذر المعلم الأول عن تقصير لو وقع

قد بينا وجوه المغالطات وحلها ، ووجه السؤال بها ، وأخذ مقاومتها ، والواجب أن نعود إلى إجمال القول في غرضنا : قال المعلم الأول : إنا لما حاولنا أن تكون لنا قوانين نقدر بها على إيراد القياسات من المشهورات لغرض جدلي أو امتحاني ، وكان السوفسطائي يشاكل هذين - أي الجدلي والامتحاني ؛ أما الجدلي فلأن موضوعاته مشتركة ، ولأن السوفسطائي قد يتشبه بالجدلي ، ويسمى بحسب ذلك مراثيا ؛ وأما الامتحاني ، فمن حيث المغالطة ، ومن حيث يشارك الجدلي أيضاً - أردفناه بالنظر في هذه الصناعة . ولم تشعب ولم تقتصر على ما للسائل في ذلك ، بل وما للمجيب في حفظه الوضع بالمشاركات ، وعلى ما يجب أن يراعيه في الأمور المشهورة ، وما للمتشبه بالمجيب حفظاً منه لأوضاع سوفسطائية . والحفظ بالجملة أصعب من السؤال ، إذ السؤال كالحدم ، والحفظ كالبناء . وينبغي للحافظ أن يحتفظ بالمشهورات لا غير . وأما السائل فيعمل من كل ما يتسلمه ؛ وكذلك كان سقراط لا يجيب ، إذ كان يعترف أنه لا يحسن ذلك ، بل كان يقوم مقام السائل .

والذي في التعليم الأول بعد هذا لا يجب أن يفهم منه أنه يتكلم في القياس العام ، بل هذا في القياس السوفسطائي ، وإن كان كذلك قال : " وقد كان لنا في الصنائع البرهانية والجدلية المذكورة أصول مأخوذة ممن سبقنا " ليس يعني من حيث هي مجردة عن المواد ، بل من حيث استعملت في مواد ، فكان هناك جزئيات استعملت في البراهين - مثلاً في الهندسة - وجزئيات استعملت في السؤال والجواب في الجدل والخطابة ، أمكن أن يتنزع منها قوانين كلية . وهذه الجزئيات كانت في ابتداء تفتن الناس للجدل والخطابة قليلة جداً ، ثم انشعب ، وكثرت على حسب نبوغ النابغين أخيراً ، والبناء عليها ، وتبديلها ، وإصلاحها ، وصارت لهم ملكة - وإن لم تكن عن قوانين - فسألوا وحلوا وخلفوا من الجزئيات ما فيه الكفاية ؛ وربما دلوا على أمور ما من الكليات ، وإن قلت . وقد ذكر أقواما توالوا في تربية

الخطابة بعد القدماء مثل طيطياس ، ويعده ثراسوماخوس الذي يجادل سقراط في أمر العدل ، ثم ثادروس .

وأما مقاومة السوفسطائيين فلم يوف السالفون منها شيئا يعتد به لقلة الحاجة إليه ، بل لم يكن عندهم منها شيء - لا في الأصول ولا في الجزئيات - نرتها إياهم أصلا ، (و)مع ذلك فإن الحاجة قلت إلى صناعة السوفسطائية ، فلم يتم عقودها فضلا عن حلوها ، بل تكلموا في امثلة قليلة جزئية ، وأشياء تناسب الخطابة ؛ لكننا بسطنا القول قليلا ، ونظرنا في وجوه الأغاليط ، وجمعناها ، وجردناها من المواد صناعة كلية . وإنما مست الحاجة إلى مثل الخطابة بسبب إثارة ما يؤثر ، واجتناب ما يجتنب . وكان الأولون إنما وقعوا أولا من الخطابة إلى هذا الجنس ، ثم استنبطوا ؛ وكانوا يستعجلون فيعلمون ويتعلمون قبل أن يجردوا الصناعة ، فيكون من يعلم منهم يتعلم منه على سبيل ما يتعلم من المعلم المجرب لا على سبيل الصانع القياس ، فما كانوا يفيدون صناعة ولا أمرا كليا ، إلا ما يعتد به ، بل يبلغ فائدة . وكان مثلهم مثل من يقول : إني أعلمكم حيلة في وقاية أقدامكم ألم الوطء والخفا ، وهو أن نقطع من الجلود ما تلبسون من غير تفصيل وبيان ، بل على سبيل عرض خفاف معمولة عليه - فإن هذا بعد لا يكون صناعة ما لم يعلم أي الجلود تصلح ، وكيف تقطع ، وكيف تحرز ، وما لم تميز الخفاف والشمشكات بفصولها . بل الذي يفيد مثل هذا العلم ، فإنما يفيد أمرا مستبهما - وكل ما حسبنا تجمع الخفاف من غير تفصيل . ومع ذلك فإنه لا يخلو بما يعمل به هداية ، ولكنه لا يكون قد أفاد الصناعة . وأكثرهم جدوى من أفاد شيئا صناعيا اتخذ ، فصناعته كمن أفاد خفا معمولا ، ولم يفد بذلك صناعة ، إذ لم يفد كيف يعمل الخف . قال : فلهذا لم نستفد ممن سلف صناعته ، بل ورثناهم أمورا خطيبة معمولة وجدلية وبرهانية .

قال : وأما صورة القياس ؛ وصورة قياس قياس ، فأمر قد كددنا في طلبه مدة من العمر حتى استبطناه ؛ فإن عرض في هذا الفن الواحد تقصير فلنعذر من يشعر به عند التصفح ؛ ولنقبل المنة بيا أفدناه من الصواب ؛ ولنعلم أن إفادة المبدأ واستخراج قاعدة الصناعة أجل موقعا وأسمى مرتبة من البناء عليها خصوصا إذا كان المستنبط - مع انه مخترع مبتدئ - محيطا بكل الصناعة وقوانينها ، لا يذر منها إلا ما يعتد به . فهذا ما يقوله المعلم الأول .

واما أنا فأقول لمعشر المتعلمين والمتأملين للعلوم : تاملوا ما قاله هذا العظيم ؛ ثم اعتبروا أنه هل ورد من بعده إلى هذه الغابة - والمدة قريبة من ألف وثلاثمائة وثلاثين سنة - من أخذ عليه أنه قصر ، وصدق فيما اعترف به من التقصير ، فإنه قصر في كذا ؛ وهل نبع من بعده من زاد عليه في هذا الفن زيادة ؟ كلا بل ما عمله هو التام الكامل والقسمة تقف عليه ، وتمنع تعديه إلى غيره . ونحن مع غموض نظرنا - كأن أيام انصبابنا على العلم ، وانقطاعنا بالكلية إليه ، واستعمالنا ذهنتنا ، أذكى وأفرغ لما هو أوجب - قد اعتبرنا ، واستقرينا ، وتصفحنا فلم نجد للسوفسطائية مذهبا خارجا عما أورده . فإن كان شيء فتفاصيل لبعض الجمل - التي أخذناها منه - ما نحن نرجو أن نستكثر من الدلالة عليه في " اللواحق " حين نرجو أن نكون أفرغ لما هو أوجب . والذي عمله معلمه ، وسماه كتاب " سوفسطيكا " حاد فيه عن الواجب ، وقصر عن الكفاية . اما الحيد فخلطه المنطق بالطبيعي والإلهي ، وهذا لضعف تميز كان فيهم قبل نبوغ هذا العظيم وأما التقصير فإنه لم يفهم وجهها للمغالطة إلا الاسم المشترك . وبالحري أن نصدق ونقول : إنه إن كان ذلك الإنسان مبلغه من العلم ما انتهى إلينا منه ، فقد كانت بضاعته مزجاة ، ولم تنضج الحكمة في أوانه نضجا يحنى . ومن يتكلف له العصبية ، وليس في يديه من علمه إلا ما هو منقول إلينا ، فذلك إما عن حسد لهذا الرجل ، وإما لعامية فيه ترى أن الأقدم زمانا أقدم في الصناعة رتبة والحق بالعكس .

ونسأل الله الهداية والتوفيق .

(تم كتاب السفسطة)

الخطابة

الفن الثامن من الجملة الأولى من المنطق ريطوريقا أربع مقالات

المقالة الأولى سبعة فصول فصل

الفصل الأول

في منفعة الخطابة^(١)

قد سلف لك الفرق بين الصنائع القياسية الخمس ، واستبنت صورة التصديق اليقين ، وصورة ما يقاربه ، وصورة الإقناع المظنون ، وعلمت مفارقة الإقناع للوجهين الأولين ، وتحققت أن للإقناع درجات في التأكد والوهن ، وبأن لك أن الصنائع الحائمة حوم التصديق أربع من الخمس ، وأن المغالطية مرفوضة ، وأن الجدلية قليلة الجدوى على الحكماء إلا بالطرق المشتركة بينها وبين البرهان ، وإلا بالارتياض وبالإقناع في المبادئ ، وإلا في تحطئة مخافلين للحق من نفس ما يسلمون ، وأن الجدلية أيضاً يسيرة الفائدة على العامة ، فإنها وإن كانت مستوهنة ضعيفة بالقياس إلى الصناعة البرهانية ، فهي متينة صعبة بالقياس إلى نظر العامة ، وأن العامة - بما هم عامة - تعجز عن تقبل الجدل إلا إذا صاقب بليته حدود الخطابة ، وأن الجدل ، إذا ألزمهم شيئاً ، وأذعنوا للزومه ، خالوه مغالطة أضتتهم ، أو شيئاً ليس يستوي لهم انكشافه ، فهم في حيرة منه ، ونسبوه إلى العامل بفضل القوة لا بفضل الصواب ، والمسكوت عنه للحيرة ولقصور المنة ، لا لمصادفة الموقع . فيكون عندهم أنهم لو تسرت لهم نغلة عن درجتهم إلى فضل استظهار بنظر واستبصار بعرفان ، لم يبعد أن ينقضوا ما سمعوه ويعلموا موضع التليس فيما عجزوا عنه . وبالجملة : إذا استقصروا أنفسهم عن شأو المفاوضات بالقياسات الجدلية زالت ثقتهم بما أنتج عليهم ، فلم يعلموا أن الحق موجه ، أو القصور مخيلة ..

فيجب أن تكون المخاطبة التي يتلقاها العامي بعاميته من الجنس الذي لا يسترفعه عن مقامه استرفاعاً بعيداً كأنه متعال عن درجة مثله ، بل يجب أن يكون الفائق فيها فائقاً في

(١) الخطابة هي فن التأثير في الناس عن طريق البراهين والشعر والمقولات.

الباب ، أعني أن يكون المقتدر على إجادته معدودا في جملة مخاطبي العامة ، لكنه أنقف منهم من غير مجاوزة لحدودهم .

وليس تبقى لنا صناعة قياسية تناسب هذا الغرض غير الخطابة . فلتكن الخطابة هي التي تعد نحو إقناع الجمهور فيما يحق عليهم أن يصدقوا به . ولتضع عن نفع يعود منها على الحكمة أو على الجدل .

ولما كان المخاطب إنسانا وكل إنسان إما خاصي ، وإما عامي والخاصي لا يتنفع من حيث يحتاج أن يصدق تصديق الخواص إلا بالبرهان والعامي لا يتنفع من حيث يحتاج أن يصدق تصديق العوام إلا بالخطابة فالصناعتان النافعتان في أن يكتسب الناس تصديقا نافعا هما : البرهان والخطابة .

وأما الجدل فيتنفع في أن يغلب المحاور محاوره غلبة . وأما أن يفيد تصديقا ينفعه ، فهو في بعض حواشي الصناعة ، دون أسها ، أو بها يعرض عنها ، لا لأنها جدل . وليس قصد الغلبة هو بعينه قصد إفادة التصديق . فإن السوفسطائية تقصد الغلبة ، ولا تقصد إفادة ألبة . وكذلك المفاوضة الامتحانية والمحاورة العنادية . ولو أريد بالجدل الدلالة على الصدق ، لما كانت الصناعة متجهة إلى المتقابلات ، ومبنية على المسلمات^(١) . وحيث يراد

(١) تندرج المسلمات تحت قسم الغير يقينيات كما أشار إلى ذلك الكاظمي في الشمية 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 محمود، 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 وإلزام الخصم.
- ومقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه إما لأمر سبوي أو لمزيد عقل ودين كالمأخوذات من أهل العلم والزهد.

- ومظنونات وهي قضايا يحكم بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق.

بالجدل إقناع المتعلم في المبادئ ، فليس يراد أن يفاد تصديقها جزءا . فإن المعلم يكون قد جانب فيه طريقة من يعلم ، وجنح إلى سيرة من يغر ، وأثر مذهب من يغش ، إن أوهم ذلك وكذب فيما يقول . بل آية غرضه في ذلك أن يزيل عن نفس المتعلم الاستنكار ، ويشعره قرب الوضع من الإمكان ، ويميل بظنه إلى طرف واحد من طرفي النقيض ومثله . وإن كان من العامي تصديقا ، فليس يكون من الخاصي تصديقا . فإن الخاصي قد تمت منه الإحاطة بأن تصديق مثله إنها هو بالحق ، وأنه لا تصديق له بها فيه بعد إمكان عناد . وأما تصديق العامي فليس من شرطه أن ينمحق الشك معه . ولذلك من شأن العامي أن يقول لمخاطبه : صدقت وأحققت . وليس من شأن الخاصي أن يقول في مثل ذلك لمخاطبه : صدقت وأحققت .

وليس لقاتل أن يقول : إن التصديق أعم من التصديق الخاصي ، فيكون المتعلم ، إذا أقنع في المبادئ كيف كان ، فقد أفيد التصديق المطلق ، وإن لم يفد التصديق الخاصي . فإننا نجيبه : أن الخاصي لو وقع له بمثل هذه المعاملة تصديق من جنس التصديق العامي ، لكان يحق علينا أن نقول : إن هذه المخاطبة تفيده تصديقا ، وإن لم يكن تصديقا خاصيا . لكن الشاعر بالتصديق الخاصي والمستعد له ليس من شأنه أن يقع له التصديق ألبتة ، إلا على نحو التصديق الخاصي والشبيه به الذي لا يخطر مقابله بالبال خطور ما يجوز وجوده . فما خرج عن ذلك أو لم يناسبه ، لم يقع له تصديق به . وأما العامي فلا يشعر بذلك ، بل يأخذ الأمر

=

- والقياس المؤلف من هذين يسمى خطابة، والغرض منه ترغيب السامع فيما ينفعه من تهذيب الأخلاق وأمر الدين.

- ومخيلات وهي قضايا إذا أوردت على النفس أثرت فيها تأثيرا عجيبا من قبض وبسط كقولهم الخمر ياقوتة شيلة، والعسل مرة مهوعة.

- والقياس المؤلف منها يسمى شعرا، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير، ويروجه الوزن والصوت الطيب.

- ووهيات 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 لنقيض حكمه، وإنكاره ونفيه عند الوصول إلى النتيجة.

- والقياس المؤلف منها يسمى سفسطة، والغرض منه إفحام الخصم وتغليظه. "اهـ

مصدقاً به ، إذا مالت إليه نفسه ، ويتحرى أن يميظ المقابل عن ذهنه . وإن لاح له جوازه ، فيكون ميل نفسه إليه مقارناً للتصديق وعلة له ، وإن لم يكن نفس التصديق . فإنه إذا كان ميل نفس مع شعور بجواز النقيض خطراً بالبال مساعداً على أنه لا يبعد أن يكون ، فليس بعد هناك تصديق ولا ظن مؤكد ، بل ميل ظن . فإذا انعقد الرأي ، وجعل النقيض - مع إمكانه كونه عند المستشعر - في حكم ما لا يكون ، كحكمنا على كثير مما يمكن عندنا كونه بأنها لا تكون ، فحينئذ يكون تصديقاً . وميل النفس يوقع التصديق عند العامي ويمقت إليه اعتقاد أن طرفه الآخر يكون ، وإن كان جائزاً عنده أن يكون . ولا يفعل ذلك بالخاصي . فإن كان المتعلم في درجة المرام ، والمعلم في درجة ألروجين ، كان ذلك يصدق من حيث هو عامي ، لا من حيث انتقل إلى التخصيص وكان هذا يروج من حيث هو مغالطي ، لا من حيث هو مجادل ، أو معلم . على أن المناقشة في هذا مما عنه مندوحة . فلنضع أن هذا النوع من استعمال قوانين الجدل موقع التصديق . إلا أن هذا النوع ليس من الأغراض الأولية للجدل ، بل هو من الأمور المتعلقة بالجدل والمنافع المستدرة عن صناعة الجدل . ولربما نفعت صناعة في غير ما أعدت له . فلماذا الغاية القصوى في الجدل هي الإلزام . ولربما حسنت معاونته على التصديق إما مع العامي إذا ترفع عن العامة يسيراً ، فأريد أن يجب إليه عقد أو ييغض عليه رأي ، من غير أن تعم منها هذه المعونة جماعة المنسويين إلى العقل من الجمهور كلهم ، بل أفراداً منهم ، كأنهم خواص ، وكأنهم مذبذبون ، لا إلى الخاصة حقاً ، ولا إلى العامة حقاً ؛ وإما مع المتعلم إذا أريدت منه السلاسة لقبول المبادئ ، من غير أن يقتصر به عليه ، أو يوهم كفاية له فيه .

وكما أن المخاطبة البرهانية لا يبعد أن يراد بها الغلبة نفساً ، وكذلك المخاطبة الخطابية ، فكذلك المخاطبة الجدلية لا يستنكر أيعدل باستعمالها عن جهتها إلى جهة التصديق . وقد نطق الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الذي هو تنزيل العزيز الحكيم بمثله ، فقال : ادع إلى سبيل ربك أي الديانة الحقيقية بالحكمة أي بالبرهان ، وذلك ممن يحتمله والموعظة الحسنة أي الخطابة ، وذلك لمن يقصر عنه وجادلهم بالتي هي أحسن أي بالمشهورات المحمودة . فأخر الجدل عن الصناعتين لأن تينك مصروفتان إلى الفائدة ، والمجادلة مصروفة إلى المقاومة . والغرض الأول هو الإفادة ، والغرض الثاني هو مجاهدة من يتصب للمعاندة . فالخطابة ملكة وافرة النفع في مصالح المدن ، وبها يدير العامة .

الفصل الثاني

في عمود الخطابة

وأجزائها والتفريق بينها وبين الجدل

الخطابة قد تشارك الجدل باعتبار ، وتشاكله باعتبار . أما المشاركة فمن جهتين : إحداهما في القصد ، والثانية في الموضوع . أما المشاركة بالقصد فلأن كل واحد منهما يروم الغلبة في المفاوضة . أما القائس فبالإلزام ، وأما الآخر فبالانفصال . وإن كان في الخطابة غرض آخر هو غرض القائس ، وذلك هو إيقاع التصديق ، وكان الآخر لا يكفيه في كمال فعله أن يقاوم المقدمات والقياس فقط ، بل وأن يعود قائسا على مقابل نتيجة الخصم فيبين كذبه .

والجهة الثانية من الجهتين الأوليين أنه ليس ولا لواحد منهما موضوع يختص به نظره أما الجدل فقد علم أمره . وأما الخطابة ، فإن العامة لا يهتدون إلى تمييز الموضوعات بعضها عن بعض ، وتخصيص الكلام في موضوع مبني على مباد تليق به وحده ، على ما توجيه الصناعة البرهانية . بل الخطابة في ذلك كالجدل . وإن كان الجدل التفاته الأول إلى الكليات ، والخطابة التفاتها الأول إلى الجزئيات . على أن لها أيضاً أن تتعاطى الكلام في الكليات من الإلهيات والطبيعيات والخلقيات . فهذا هو المشاركة .

وأما المشكلة ، فلأن مبادئها جميعا المحمودات . لكن الجدل محموداته حقيقية . والخطابة محموداتها ظنية .

ولما كان كل واحد من الجدل والخطابة متعرضا لكل موضوع ، صارا مشاركين للعلوم البرهانية في موضوعاتها من وجه ، فحصل أيضاً بينهما وبين العلوم مناسبة ومشاكلية .

وهذه الصناعة قد يتعاطى أفعالها كل إنسان ، وتجري بينهم مفاوضات ، تبين لك بأن تتأمل ما يختلفون فيه من مدح ، أو ذم ، أو شكاية ، أو اعتذار ، أو مشورة . فمنهم من تصرفه في بعض هذه المعاني أنفذ ، ومنهم من هو متصرف في جميعها ، ومنهم من ينفذ في ذلك بملكة حصلت له عن اعتياد أفاعيلها من غير أن تكون القوانين الكلية محصلة عنده حتى يعلم لية ما يفعله وتكون عنده أحكام صناعية مجردة عن موادها ، ومنهم من يجمع إلى الملكة الاعتيادية ملكة صناعية حتى تكون القوانين محققة عنده ، وهو الإنسان الذي أحاط

بهذا الجزء من المنطق علما ، واكتسب الملكة بالمزاولة . والملكة الاعتيادية وحدها ، وإن كانت تنجح ، فلا عن بصيرة . والملكة الصناعية وحدها أيضاً تكون فاترة الإنجاح غير نافذة .

وقد ذكر المعلم الأول : أن سلفه إنما كان مقاومهم في الخطابة مقام من له ملكة اعتيادية ، ولم تكن تميز له صورة الملكة الصناعية ، ولا تكلموا فيها ولا خاضوا خوضاً يعتد به . إذ كان أكثر ما تكلموا فيه هو النظر في الأمور اخارجة عن عمود الخطابة .

وذلك لأن الخطابة لها عمود ، ولها أعوان . أما العمود : فالقول الذي يظن أنه ينتج بذاته المطلوب . وأما الأعوان : فأحوال أيضاً وأقوال خارجة عن ذلك العمود . وذلك لأنه ، لما لم يكن للغرض في الخطابة إصابة الحق ، ولا إلزام العدل بل الإقناع وحده ، كان كل مقنع مناسباً للغرض . وليس كل ما يقنع هو قول قياسي أو تمثيل ، أو شيء مما يجري مجرى ذلك . فإنك قد تقنع بما يحكم به المعروف بالصدق من غير أن تسومه إقامة البرهان ، وتقنع بما يخبر به من تشهد سحنته وهيئته بما يخبر به ، كالذي هيئته هيئة مرعوب مذعور ، إذا حدثك بأن وراءه فتنة أو آفة . وكل من يحاول إقناع آخر ، فلما أن يحاول ذلك بالشيء الذي من شأنه أن يقنعه به ، وإما أن يجعله مستعداً للقناعة بما لولا الاستعداد أو شك أن لا يكون مقنعا .

والأشياء المقنعة : إما قول تروم منه صحة قول آخر ، وإما شهادة . والشهادة : إما شهادة قول ، وإما شهادة حال . وشهادة القول مثل الاستشهاد بقول نبي أو إمام أو حكيم أو شاعر ؛ ومثل الاستشهاد بقوم يحضرون ويصدقون قول الإقائل مشافهة بأن الأمر كان ؛ أو مثل الاستشهاد بشهادة الحاكم والسامعين بأن القول مقنع . فالأول شهادة مأثورة ، والآخر شهادة محضورة .

وأما شهادة الحال : فإما حال تدرك بالعقل ، أو حال تدرك بالحس . فأما الحال التي تدرك بالعقل فمثل فضيلة القائل ، واشتهاره بالصدق والتميز . وأما الحال التي تدرك بالحس : فإما قول ، وإما غير قول . والقول مثل التحدي ، ومثل اليمين ، ومثل العهود . أما التحدي فكمن يأتي بها يعجز عنه ، فيعلم أن دعواه دعوى صادقة ، ولولا ذلك لما أيد من السماء بما ليس في طباع البشر أن يوجد بقولهم ، وكمن يدعى أنه أعلم من إنسان آخر

بالطب ، وإلا فليعالج هو معالجته . وأما اليمين فحالتها معروفة . وأما العهد فهي أقاويل أيضاً مدونة مكتوبة ، وهي شريعة ما ، يشرعها المتعاهدان على أنفسهما .

وأما الحال المحسوسة ، غير القول ، فمثل من يخبر ببشارة ، وسحنة وجهه سحنة مسرور بهج ، أو يخبر بإظلال آفة وسحنة وجهه سحنة مذعور خائف ، أو ينطق عن تقرير بالعذاب والثواب . فمن ذلك ما تكون الحال الشاهدة تتبع الانفعال النفساني مثل السحنة والهيئة ؛ ومن ذلك ما تكون الحال الشاهدة طارئة من خارج مثل العقوبة أو المبرة .

وأما الحيل للإعداد المذكورة فتوجه نحو من يراد إقناعه . ومن يراد إقناعه : إما المفاوض نفسه الذي تتوجه إليه المفاوضة ، وأما غيره . وغيره : إما ناظر يحكم بين المتحاورين ، وإما السامعون من النظارة . فههنا : قائل ، وقول ، وسامعون . فالحيلة الإعدادية : إما أن تكون بحيث تجعل القائل مقبول القول ، أو بحيث تجعل القول أنجع ، أو بحيث تجعل السامعين أقبل . فأما القائل ، فإن يتكلف الاستشهاد بحال نفسه تكلفاً ، إذا لم يكن ذلك واقعا بنفسه ، وذلك أن يتكلف الدلالة على فضيلة نفسه ، أو يتهيا بهيئة وسحنة تجعل مثله مقبول القول . وأما القول فإنه يحتاج تارة إلى أن يرفع به الصوت ، وتارة إلى أن ينخفض به الصوت ، وتارة إلى أن ينقل الصوت ، وتارة إلى أن يحد ، وتارة إلى أن تخلط فيه هذه الأمور . ولكل عرض أيضاً ترتيب خاص .

وأما السامع فيحتاج أن يستعطف ويستمال حتى يحنح ويميل إلى تصديق القائل ، أو يرد إلى هيئة مصدق ، وإن لم يصدق . وكذلك الحاكم . وأما المناظر فيكفي منه أن يهيا بهذه الحيلة بهيئة مدعن مصدق ، وإن لم يقع له التصديق .

وهذا التأثير يوجه أمران . أحدهما ما يحدث انفعالا ، والثاني منها يوهم خلقا . فلإن الأخلاق تختلف بالناس ؛ فبعضها يجعل الإنسان أسرع تصديقا ؛ وبعضها يجعل الإنسان أميل إلى إثارة العناد . والانفعالات أيضاً فإنها تقوم وقت ما تحدث مقام الأخلاق في ذلك . فإن من انفعّل بخوف ، واتقى عاقبة عناد ، كان أقرب إلى الشهادة . ومن رحم ، كان أدنى إلى التصديق . ومن أحب ، كان أخلق بأن يميل إلى معاونة المحبوب . ومن مدح وأعجب بنفسه ، كان ميله إلى مادحه الذي عجبه بنفسه وتصديقه إياه أكثر . ومن أغضب على إنسان ، كان أحرى أن يكذبه . ومن مكنت منه القسوة ، كان أجدر أن لا يذعن للرحمة . وبشرح جميع هذا من ذي قبل . وأكثر ما يستدرج من هذه الحيل قولي . فيكون إذا في الخطابة

أقوال غير العمود المذكور : من ذلك أقوال يراد بها تقرير هذه الحيل ؛ ومنها أقوال يراد بها إيجاب التصديق بمقتضى الأمور المذكورة . مثال الأول : القول الذي يريد به الخطيب تقرير فضيلته عند السامعين ليصدقوا بها ، أو القول الذي يثير به سحق القاضي على خصمه . ومثال الثاني : القول الذي يروم به إثبات كون الشهادة مقنعة ، وإثبات كون المعجز حجة ، وإثبات كون الشهادة بينة زكية .

فيعود الأمر إلى أن الأقاويل الخطابية التي يراد بها التصديق ثلثة أصناف : العمود ، والحيلة ، والنصرة .

والعمود هو القول الذي يراد به التصديق بالمطلوب نفسه .

والحيلة هي قول يفاد به انفعال لشيء أو إيهام بخلق .

والنصرة قول ينصر به ما له تصديق .

فقد اتضح لك إذا أن ههنا شيئاً هو العمود ، وشيئاً خارجاً عنه ، وأن جميع ذلك صناعي .

وذكر في التعليم الأول : أن السلف المتكلمين في أصول الخطابة لم يزدوا على أحكام تكلموا فيها متعلقة بالأمور الخارجية ، ولم يفتنوا للكلام في العمود أصلاً . فأما الأقاويل الانفعالية والخلقية فقد أكثروا فيها ، وكذلك ما يتعلق بالترتيب من الصدر ، والاقتصاص ، والخاتمة ، وجميع ما هو غير العمود مما ليس الغرض فيه نفس التصديق ، بل الغرض فيه استدراج السامع . فلو اتفق أن يصطلح الخطباء كلهم في المدن كلها على ترذيل الخارجيات والاشتغال بالعمود ، كما كان قد اصطلح عليه في عدة مدن في زمان المعلم الأول ، لكان سعى أولئك الخطباء حيثن قد بطل ، ولم يكن إلى ما دونوه من أصولهم في الخارجيات حاجة ، بل كان كأنه مما يزيّف ويسقط ، وكان مذهب الخطباء في ذلك العصر مذهبين : مذهب تختص به بلاد من بلادهم يسوغ للخطيب استعمال كل مقنع من العمود ، ومن الحيلة ، ومن النصرة ؛ ومذهب يحظر ذلك كله ويحرمه ولا يسوغ أن يشتغل بشيء عدا القول المقنع . والصواب هو المذهب الأول . ومن لطف للمتصرف في ذلك كله ، واقتنى الملكة فيه ، عد فطنا لبيباً ، وحسن التأني أديباً .

الفصل الثالث

في الأغراض التي تختص بالخطيب وكيفيةها

وكل خطيب يتكلم في الأمور الجزئية ، فإنه يحتاج إلى أن يثبت كون شيء موجودا أو غير موجود ، في الحاضر أو الماضي أو المستقبل . وأما كون ذلك الشيء عدلا أو جورا ، نافعا أو ضارا ، فضيلة أو رذيلة ، فربما لزمه أن يثبته ، وربما لم يلزمه .

فإنه إن كانت الشريعة - إما المشتركة التي لا تنسب إلى شارع ، بل تنسبها العامة إلى العقل ، فمثل قولهم : الإحسان إلى الآباء واجب ، وشكر المنعم فرض ؛ وإما الخاصة لقوم وأمة ؛ وإما ما هو أخص من ذلك كمعاقدة ومعاهدة - قد بينت أنه عدل أو جور ، فقد كفى المثبت لوجود الأمر إثباته كونه عدلا أو جورا . وكذلك إن كان الخطباء والأئمة قد قضوا بذلك تفريعا على الأصول . وإما إن كان لا حكم فيه ، فربما كان الأمر فيه موكولا إلى نظر الإمام والقاضي ، ولم يكن إلى الخصمين أن يتشاجرا فيه ، ويتوليا إقناعا في أمره ؛ وربما لم يكن ، بل كان عليهما أن يتشاجرا في ذلك ، فأيهما أقنع الإمام والقاضي قضى له . وكان هذا القسم مما قل وجوده ويعسر اتفاه في هذا الزمان ، وكان المستمر في الأقاليم كلها هو تفويض الحكم في أن الأمر عدل ، أو ليس يعدل إلى رأي الحاكم .

وأما النافع والضار فمن ذلك ما يعرفه الجمهور كلهم ، ومنه ما يعرفه خواص منهم . وكل فرقة تختص باستبصار في ضرب من النفع والضرر . ومنه ما يكون الحال فيه خفيا . فلما كان - مما يثبت الخطيب وجوده - ظاهر التأدي إلى النفع والضرر ، وكان ذلك الضرب من النفع والضرر مشتهرا عند الجمهور ، لم يحتج الخطيب إلا إلى أن يثبت كونه أو لا كونه . وما كان خفي التأدي ، جلى النفع أو المضرة ، لزمه تصحيح التأدي فقط . وما كان خفي التأدي ، خفي النفع والضرر ، لزمه إيضاح حال كونه نافعا أو ضارا . ففي مثل هذه المواضع يحتاج فيه إلى أن يبين أن أمرا يكون أو لا يكون . فإن كان نفس ذلك الأمر مؤديا إلى الغاية المطلوبة ، أو إلى ضدها ، بلا توسط شيء آخر ، لم يحتج إلى إثبات تأديته إلى النافع أو الضار ، بل ربما احتج إلى إثبات كونه في نفسه نافعا أو ضارا . وإن كان مؤديا بتوسط ، لم يكن بد من إثبات تأديته إلى النافع أو الضار ، إن لم يكن بينا . ويكون ذلك إلى الخطيب . ويكون إلى الحاكم أن يحكم بأن قوله أشد إقناعا من قول خصمه . ولا يكون إلى الحاكم أن يحكم في ذلك بشيء هو

عنده . اللهم إلا أن يكون ذلك أحكاماً أخروية ، ليست أموراً دنيوية . فحيثُ إذا أثبت الخطيب كون أمر أو لا كونه ، قضى الحاكم أنه يجزئيه أو لا يجزئيه . ومعناه أنه نافع في الآخرة أو غير نافع .

وأما الأمور التي يمدح بها أو يذم : فمنها ما يكون إيجابه للمدح والذم قائماً في الشريعة المشتركة ، والمشهور المستفيض كما يكون دفع الشر عن المظلوم فضيلة ؛ أو بالشريعة الخاصة كما يكون الصيام فضيلة ، والحج فضيلة .

ومنه ما يكون استحقاقه للمدح والذم غير بين ، فيحتاج أن يثبت كون الأمر محموداً ، أو مذموماً .

فقد تميز لك الموضع المفتقر إلى أن يتعدى فيه نفس إثبات الشيء أو نفيه إلى كلام آخر ، والموضع المغنى عنه . فإذا كان كذلك ، فكيف تغنى الأمور الخارجية في إثبات أحكام كلية ، يحتاج إلى تصحيحها أحياناً ، إذا لم تكن الشريعة حددتها ، مثل أن كل ما كان كذا فهو عدل ، أو جور ، أو نافع ، أو ضار ، أو حسن ، أو قبيح ، أو عظيم ، أو صغير . حتى إذا صححت ، أدخل تحتها الأمر المثبت وجوده أو لا وجوده . فإن الأمور الخارجية تنفع في أن يقنع في الأمور الجزئية . وأما الأحكام الكلية فلا يتنفع في إثباتها بأن يستدرج السامعون بالحيل الموصوفة ، وتكاد تكون الانفعالات النفسانية كلها إنما تتناول شخصاً بعينه . فإن المخوف ، والمرجو ، والمحبوب ، والمقوت إنما يكون شخصاً بعينه . وإن كان قد يخاف معنى كلياً لنفسه ، فإن الواقع منه في عرض الاستدراج أمر جزئي . على أن الأولى أن تكون الأحكام الكلية مفروغاً عن التشاجر فيها ، وأن يكون الشارع والأئمة فرغوا من تحديدها . وإنما تكون التفريعات الجزئية مفروضة إلى الأحكام أنفسهم . دون المتنازعين . فإن القضاء على العدل ، والجور ، والمصلحة ، والمفسدة مما لا يفي به كل بنية وكل قريحة ، ولا القريحة الوافية به تقتدر على الفتوى الجامع للمصلحة إلا عن رؤية يتفق عليها مدة من العمر . فكيف يصلح لهذا القضاء كل من يصلح للحكومات الجزئية ؟ ولو صلح لذلك ، لكان الزمان الذي في مثله يفصل الأمر بين المتشاجرين ، يضيق عن إنشاء الرأي السديد فيه . وإذا لم يكن ذلك إلى الأحكام ، فكيف إلى من يليهم من العوام ؟ فالقوانين الكلية موكولة إلى وضع الشارع . ولابد من شارع من عند الله . وأما أس - عمال الكليات في الجزئيات فيقوم به الأحكام ، حتى يكون غاية نظرهم إنما هو في كون الأمر الجزئي ، وغير كونه ، سالفاً ، أو

حاضرا ، أو من ذي قبل . ويكون الحكم الكلي متقبلا من الشارع . فكما أن الأحكام القاصرين عن رتبة الشارعين يقصرون عن وضع الشريعة ، كذلك الشارعون لا سبيل لهم إلى الحكم في جزئي جزئي بعينه مما لا يتناهى .

فهذه ثلاثة أشياء : كون الأمر ولا كونه ، وهو الذي تنفق فيه الحيل الاستدرجية في تصحيحه . والثاني : الحكم الكلي ، وهو شيء مفروق عنه ، ليس مما يستأنف إثباته ؛ وإن كان مستأنفاً لإثباته ، فليس للحيل الاستدرجية في تصحيحه مدخل . والثالث : النتيجة الجزئية في أن هذا الكائن كذا أو ليس كذا . وهذا أيضاً فليس تنفع فيه الحيلة الاستدرجية . والوجه الأول ، العرض لتفوق هذه الحيل فيه ، فإن عموده غير هذه الحيل .

فقد ظهر من هذا أن المقتصر بتقنيه لقوانين الخطابة على تعليم هذه الأمور قد اقتصر من الأمر على صفحته الخارجة ، ولم يستبطن كنهه ، ولا أدرك حقيقته ، بل أكثر جدوى ما صنعه تعريف حيلة يتمكن بها من تصيير السامع على هيئة موافقة لقبول الحجة والإذعان للتصديق الذي يكتسبه صناعة . ونفس هذا التصديق إنما يتوقع من جهة العمود كالضمير لا غير . وقد عرفت أن الضمير ما هو . وإذا كان المعتمد هو الضمير ، فبالحرى أن لا يختلف حكم صناعة الخطابة فيما يراد به التفسير ، وهو التبيين ، على سبيل تصح في المشورة ، والمشاجرة المبنية على المنازعة في الشكاية والاعتذار . إذ العمدة في جميع ذلك واحد ، وهو الضمير . وأما الحيل الاستدرجية فعسى أن ينتفع بها في المشاجرة ، دون التفسير . وليس أيضاً ينتفع به في كل مشاجرة ، بل في مشاجرة سوقية منبعثة عن معاملة في أخذ ، وإعطاء ، أو ما يجري مجراها . وأما المشاجرات في الأمور السياسية التي تقع بين أهل مدينة ومدينة ، وتقع بين متولين لسياسة مدينة ، فإنها عالية عن خلطها بهذه الحيل الخارجة ؛ وإنما مجراها مجرى التفسير .

فلو كانت الخطابة مبنية على هذه الحيل الخارجة ، لكان التفسير لصناعة ، والمشاجرة لأخرى . ولكانت المشاجرة في الأمور العظام لصناعة ، والمشاجرة السوقية لصناعة . ولم تكن الخطابة قوة تتكلف الإقناع الممكن في جميعها . بل الخطابة إنما هي خطابة بالضمير . وهذه الحيل بعضها معدات ، وبعضها تراوين وتزاويق يحسن به الضمير ، ويفخم به شأن الدليل . وما أحسن من يستعمل هذه الخارجيات فيما أراد فيه التفسير ، أو يجعلها قانون الصناعة ، ويغفل العمدة التي عليها العمل . والتفسير قد يشارك المشاجرة في الموضوع ،

كما يتفق أن يقدم إنسان على فعلة هي زلة ، وإبازاتها جزاء . فإن المفسر قد يشير في ذلك بما ينبغي أن يفعل به . والحاكم قد يحكم بكون تلك العلة عدلا أو جورا من تلقاء نفسه بما توجهه السنة التي ينصرها أو الرأي الذي يعتقده . وهذا للحاكم من حيث هو حاكم بين المتشاجرين . وأما الحكم على ما ينبغي أن يفعل في مجازاته فليس للحاكم ذلك من حيث هو حاكم بين المتشاورين ، بل للحاكم . وعليه أن يحكم بتفضيل أحد الرأيين على الآخر ، ويكون ذلك الذي يحكم به رأيا تولى الخطيب إثباته . فإن هذا التفسير ، وإن كان أحسن من الحكومة بسبب أنه عمل من هو أحسن ، فإن الخصم في مجلس القضاء أحسن من القاضي ، ويسبب أنه نتيجة رأي إنسان دون الشارع ، وذلك نتيجة رأي الشارع ، والشارع هو الإنسان الكبير الذي لا بدانيه إنسان ، ويسبب أنه في الفرع وهو الجزاء ، ليس في الأصل هو الاستحقاق ، فإنه ، أعني التفسير ، أوضح للجمهور وأشيع وأعم . إذ لكل واحد منهم مدخل في مشورة ، وليس لهم مدخل في حكومة أو وضع شريعة . ولهذا السبب ما يعرض أن يكون الحاكم بين المتشاورين ، إذا حكم ، لم يلبث أن ينكشف للناس عدله في القضاء ، أو ميله ، إذا كان حكمه حكما في أمور أهلية غير وحشية ، وفي أسباب معلومة غير مجهولة . واما في التشاجر فإنما يحكم بما عنده ويراه وبما يجبهله جل الجمهور ، لأن معوله في ذلك هو على رسم السنة . ولذلك ما ينكمش ميله فيه . ولذلك ما يلزم الراجع إليه ظلامته أن يتحرز عنه في الوحشيات الغريبة ، لا في المألوفة المألوفة . فإن شاء سلم الأحقاق لأحد الخصمين ميلا وتبرعا ورفض مر الحكم ، وخصوصا فيما يكون إليه أن يقيس ويرى آيه . والشارعون معنيون دائما بتحريم مجاوزة ما في كتابهم على الحكام ، وتحذيرهم إياه ، عالمين بتمكنهم في الأحكام التشاجرية مما يميلون إليه . وأما في الأحكام المشاورية ، فقلما يفترض فيها قوانين من عند أصحاب الشرائع ، إلا في أمور عنادية وجهادية ، ويكلون أمر ما خلاه الى الناس . فيكون للجمهور الناس بأحكامه بصيرة . ولذلك ما يصرف الحاكم وكده الى أن يكون مع الأصوب من الرأيين لئلا يفسد رأيه ولا يسقط عن مرتبة الاستقصاء والتصدير للحكومة . ولهذا ما تقل منفعة الخارجيات فياستدراج الحاكم حيث يفسر ، ولا تقل في استدراج الحاكم حيث يتشاجر .

وكأنك الآن قد استبنت قلة غناء الخارجيات ، واستوجبت صرف الشغل الى الآلة الصناعية الأهلية ، وهو ما يوقع التصديق من حيث هو موقع للتصديق بالقياس المحذوف كبراه ، وهو الذي يسمى تفكيراً وضميراً .

وقد عرف الفكير أنه جزء من قياس ، ذلك القياس لو تم لكان مظنوناً به أنه جدلي . وذلك لأن الجدلي هو الذي يكون من محمودات حقيقية ، والخطابي هو الذي يكون من محمودات بحسب بادي الظن . ولما كان النظر في القياس الجدلي الذي يسمى مراراً كثيرة منطقياً لصناعة المنطق ، فالنظر في الشبيه به لصناعة المنطق . إذ كان النظر في الحق وما يشبه الحق لصناعة واحدة . فالنظر في المحمودات حقاً والمحمودات ظناً وفي استعمالها لصناعة واحدة . كما أن النظر في الصادق والحق الذي منه ينبعث البرهان ، وفي المحمود الذي منه ينبعث الجدلي لصناعة واحدة . إذ كانت الصناعة المنطقية بالاستحقاق الأول هو البرهان ، وكان الجدلي شبيهاً به . إذ كانت المحمودات تشبه الحق ، وغرائز الناس مشغوفة بالتماس الحق ، لكن السبيل إليه صعب ، فمنهم من يوفق له ، ومنهم من يقع إلى الشبيه به .

الفصل الرابع

في مشاركات الخطابة لصنائع آخر

ومخالفتها لها

إن صناعة الخطابة عظيمة النفع جدا ، وذلك لأن الأحكام الصادقة فيما هو عدل وحسن أفضل نفعاً وأعم على الناس جدوى من أضدادها . وذلك لأن نوع الإنسان مستبقى بالتشارك . والتشارك محوج إلى التعامل والتجاور . والتعامل والتجاور محوجان إلى أحكام صادقة في الأمور العملية ، بها ينتظم شمل المصلحة ، وبأضدادها يتشتت . وهذه الأحكام تحتاج أن تكون مقررة في النفوس ممكنة من العقائد .

وقد بينا أن البرهان قليل الجدوى في حمل الجمهور على العقد الحق ، وبيننا أن الخطابة هي المتكفلة به . فإحدى فضائل هذه الصناعة غناؤها في تقرير هذه الأغراض في الأنفس . وأيضاً فإن في الأمور الجزئية أحكاماً يوجبها العقل الصحيح . وليس العقل الصحيح مبني على المخاطبة والمحاورة ، بل قانونه الروية والنظر . كما أن البرهان أيضاً في الأمور الكلية النظرية مبني على الحق دون المحاورة . ثم المصحح بالبرهان من الأمور الكلية النظرية ، إذا أريد تقريره في نفس من يسفل عن رتبة البرهان ، كان الجدل أعون شيء على تقريره . كذلك المدرك بالتعقل ، إذا أريد أن يقرر في نفس من يضعف عن التعقل بنفسه ، كانت الخطابة أعون شيء عليه . وإذا لم يكن المدير من الناس مستحقاً لأن يخاطب بالصحيح من البيان العلمي فيما ينبغي أن يعتقد ، أو بالبيان العقلي فيما ينبغي أن يعمل ، فإذا كان لنا قوة خطابية تمكنا من إقناع المخاطب بما يقنعه ويظنه ويقبله ويستحسنه ويتناسب قدره ويشاكله ، وعلى ما بيناه في صناعة الجدل .

وصناعة الخطابة من الصنائع التي نقنع بها في المتضادين ، كما أن صناعة الجدل كانت صناعة يقاس بها على المتضادين . وليس على أن تكون الخطابة نقنع بها في وقت واحد أن هذا الشيء بعينه كان وأنه بعينه لم يكن ؛ ولا على أن يكون الجدل أيضاً يرام به القياس على المتقابلين معا في ومان بعينه إلا في الرياضة ، بل على أن لنا أن نثبت في أمر أنه كان وأنه عدل وأنه صواب وأنه ممدوح ، ولنا أن نثبت أضداد ذلك من طريق القوة ومذهب الصناعة . وأما من طريق الاستعمال فإننا لا ننتفع باستعمالها جميعاً في الخطابة في أمر واحد وفي وقت

واحد بعينه كما كنا ننتفع بذلك في الارتياض الجدلي . إذ الغرض في الخطابة إيقاع التصديق ، ولا كذلك في الارتياض الجدلي . بل قد ينفع باستعمال الإقناع في الطرفين من وجه آخر شبيه بالارتياض ، وذلك بأن نحضر الحجج المتقابلة في أفكارنا معا متفكرين فيتصرح لنا ما ينفعنا وفي طريق التصديق الذي يلتمس إيقاعه ، ويكون حل الحجج المناسبة للطرف الآخر علينا أهون . فإن الشك ، إذا كان حاضرا دهنك ، كن أقدر على تحمل وجه حله من أن يطرأ عليك ولم تستعد له . وليس من الصنائع المتتفع بها صناعة نقيس فيها على المتقابلين غير الجدل والخطابة . أما الصنائع البرهانية فنقيس فيها على طرف واحد . وأما السوفسطائية فليست معدة نحو الإقناع ، بل نحو التغليب ، ولا هي من الصنائع التي يستعملها الناس للمنافع . وأما الصناعة الشعرية فهي لأجل التخيل ، لا لأجل التصديق ، ولا في طرف واحد . لكن الخطابة ، وإن كانت بهذه الصفة ، فالخطابة الجزئية الفاضلة هي التي تنحو نحو الطرف الأفضل ، وتبتدئ من المقدمات التي هي ففضل . فهذا أيضاً من فضائل الخطابة ، أعني اقتدارها على التصرف في الإقناع تارة في طريف ، وتارة في الطرف الآخر . وحكم ذلك حكم أعضاء الإنسان ، فإنها معدة للتصرف في الإلذاذ والإيلام ، وحكم قواه سوى الفضيلة الخلقية وحدها . فإن قواه معدة للخير والشر جميعا . وأما الفضيلة فللخير فقط . وأما ما سوى الفضيلة ، كالصحة واليسار والبسالة ، فقد يصلح أن يستعمل في الخير ، ويصلح أن يستعمل في الشر . والحاجة إلى الخير ماسة ، وإلى الشر قد تمس ، ليدفع الشر بها ، فلح الحديد بالحديد ، وليتخلص به من العدو تسليطا للشر عليه . والمرء ينصر بدنه ونفسه بما هو مشارك فيه لسائر الحيوان ، فما أحسن به أن يكون قديرا على نصرته نفسه بما يخصه ، وهو اللسان والبيان ، فيعدل به ويمجور ، ويمحسن ويسيء ، ويتمكن به من التصرف في المتقابلات فيحسن فعلا فعله بعدوه وهو قبيح ، ويعدل فعلا دفع به الشر عن نفسه وهو جور ، فضلا عن أن يدل على قبح القبيح وجور الجائر .

وكما أن الطبيب ليس عليه أن يشفي كل مريض من كل مرض ، بل أن يبلغ الممكن الإنساني على طريق الصواب في مثل العارض المحدود ، حتى إن أخفق ، كان السبب فيه صعوبة المرض في نفسه واستعصاء الموضوع على مغيره إلى الصلاح . كذلك الخطيب عليه أن يتكلف من إيراد العمد والحيل ما يمكن إيراده في كل باب . فإن كان الأمر مما يعسر تقريره في النفوس ، فليس ذلك مما يعود على الخطيب بتعجيز . وكما أن في الجدل المطلق

قياسا جدليا بالحقيقة وقياسا جدليا بحسب التشبيه ، كذلك في الخطابة ما هو بنفسه من المظنونات المستعملة في الخطابة ، وما هو مشبه بالمقنع بأنه ليس هو من الأمور التي تظن بأنفسها ، بل أشياء متشاركة لها بالاسم ، أو في هيئة اللفظ ، أو في معنى من المعاني التي بينا في كتاب سوفسطايا كيفية إيجابها للحكم في التشبيه ، حتى يوهم في قضية أنها قضية أخرى ، وتلك تكون صادقة أو مشهورة . فيتوهم في المشبه بها أنها هي بعينها ، أو على حكمها .

والفرق بين المقنع والحقيقي وبين الذي يرى مقنعا : أن مقدمات المقنع الحقيقي إذا قرر معانيها في الذهن ، مال إلى التصديق بها في بادي الرأي ظن السامع . وأما التي ترى مقنعة ، فهي التي إنما وقع بها التصديق على أنها غيرها . ولو يحصل للذهن معناها ويخلص أمام الفكر مفهومها الذي لها في نفسها ، لكان الظن لا يجنب إلى جهتها . فهذا هو الفرق بين المقنع الحقيقي وغير الحقيقي ، لا وجوه أخرى قيلت في كتب خطابية لأقوام محدثين .

لكنه لما كان الغرض في الخطابة الإقناع بما يظن محمّدا ، ولم يكن الغرض فيه كشف الحق ولا الإلزام على قانون المحمود الحق ، لم يستنكر أن تكون المقنعات بالشبهة داخلية في الصناعة ، فتكون بعض هذه الصناعة صادرة عن بصيرة ومعرفة بمثلها يكتسب القوة ، ويعضها لا عن تلك الجهة ؛ بل عن غلط أو قصد ومشية للشر والتليس . ويكون كلاهما خطابة . وأما الجدل الحق ، فإنما هو جدل لقوة على الإثبات والإبطال بفعل أفعالها مطابقة لتلك القوة فقط ، وليكون إثبات وإبطال فقط . وأما الجدل الكاذب ، وهو السوفسطائية أو المشاغبية ، فليس يكون مفسدة ومشاغبة لأجل مطابقة الفعل قوة وملكة وحتى يكون الغرض فيها إظهار قدرة على التليس فقط . فإن هذا قد يستعمل في الجدل وفي الامتحان وفي قياس العناد ولا يكون مغالطة ، ولكنه إنما يكون مغالطة إذا يريد به أن يظهر أن المثبت أو المبطل هو الحق نفسه وبقصد التليس ، لا لأن يظهر القدرة على التليس فقط ، بل لأن يروج التليس قصدا ومشية وإرادة للتضليل . فالجدل إنما هو جدل لتلك القوة ، والسوفسطائية إنما هي سوفسطائية لتلك المشية الرديئة ، من حيث هي مشيئة دريئة ، لا للقوة .

وأما الخطابة ففيها قوة ومشية معا . أما القوة ، فلأنها اقتدار على الإثبات والنفي . وأما المشية ، فلأنه يقصد بها أيضاً ترويج ما يثبت أو يبطل بالإقناع . ولا تصير الخطابة بأن يقتصر منها على إظهار القدرة فقط صناعة أخرى ، بل تكون خطابة ؛ ولا أيضاً إذا شيء بها

الإقناع ولو بالمقنعات المشبهة تكون غير خطابة . لكن العمدة في أمر الخطابة أن تكل القوة بالمشيئة . وكذلك أيضاً التعليم البرهاني ، إنما هو تعليم بقوة ومشيئة .

والمشيئة قد تستعمل في مثل هذا الموضع على وجهين عاما : فيقال مشيئة لمشيئة إيقاع التصديق ، فتكون الخطابة معدة نحو أن يكون مع القوة مشيئة ، أو تكمل بأن يكون موضوعها واحداً ، أو شبه واحد ، فيظن المحمول واحداً ، وهو القسم الذي من جهة أخذ المحمولات الكثيرة ؛ أو أن يكون المحمول واحداً والموضوعان مختلفين - وهو الذي من جهة إيهام العكس - أو تكون النسبة والشرط مختلفا ، وهو إما للإضافة ، أو للجهة ، أو المكان ، أو سائر شروط النقيض ؛ فهذه أقسام ما من جهة القضايا .

وأما الذي من جهة القياس ، فهو أن يكون القول المأخوذ قياسا بعد وضع ما وضع فيه ، ليس يلزم عنه قول آخر غيره ، فإن القياس في هذه المواضع ليس قياسا على المطلوب المحدود . وهذا إما أن يكون لا يلزم عنه شيء ، فلا يكون تأليفه قياسا ، وهو قسم ؛ وإما أن لا يكون القول اللازم آخر غير الموضوعات ، وهذا هو المصادرة على المطلوب الأول ؛ وإما أن يكون غيره ولكن ليس المطلوب ، وهو وضع ما ليس بعلة علة .

فقد ظهر أن جميع أنواع التضليل الواقع من جهة اللفظ والمعنى ثلاثة عشر وجها .

الفصل الخامس

(د) فصل

في رد جميع الوجوه المغالطية

إلى أصل واحد وأسبابها إلى سبب واحد

وقد يمكن أن ترد جميع هذه الوجوه اللفظية والمعنوية إلى أصل واحد ، وهو الجهل بالقياس والتبكيث ، فإن حد القياس مقول على التبكيث . وللتبكيث تخصيص أن نتيجته مقابل وضع ما ، فإنه لما كان القياس هو الذي يلزم عنه قول آخر بالحقيقة ، لا الذي يظن أنه يلزم عنه قول آخر ، وكان التبكيث قياساً ، لم يكن شيء مما وقع فيه شيء من التضميلات قياساً . وكذلك إذا اعتبرت سائر أجزاء حد القياس ، لم تصادف لهذه التضميلات حقيقة . أما الاسم المشترك فإذا وقع كان المعنى فيه غير وغير ، فلم يكن اشتراك بين المقدمات ، أو بينها وبين النتيجة . ويدخل في هذا حال الاشتراك في التركيب ، والاشتراك في الشكل ، وجميع ما يتعلق باللفظ ، فإن جميع ذلك يدل على إختلاف في المفهوم لا محالة ، وتثنية وتضعيف فيها لا محالة ، سواء صدقت التثنية أو كذبت ، فإذا اختلف المفهوم في شيء من ذلك لم يكن قياس بحسب تأليف المعنى ، بل بحسب تأليف اللفظ . واحد من الأمور المفردة " تفرق بين الرطورية وبين الصنائع المعلمة كالمهندسة ، وبين الصنائع المنفعة في الجزئيات كالطب . إذ الخطابة لا تنسب إلى جنس معين .

ولكن لقائل أن يقول : هل الطب ملكة على الإقناع الممكن ؟ وإن كانت ملكة ، فهل هي بذاتها أو بالعرض ؟ فإن كان بذاتها ، فهل إذا أقنع الطبيب في أمر ما ، وأقنع الخطيب في ذلك الأمر بعينه ، إذ له أن يقنع في كل أمر ، كان إقناع الطبيب من نحو وإقناع الخطيب من نحو آخر ؟ وهل الخطيب إذا تكلف ذلك الإقناع بعينه كان قد يتعاطى شيئاً من الطب ؟ وبالجمل : هل يحتاج إلى فصل بين الخطيب وبين ما يجري مجرى الطبيب ؟ فنقول أولاً : إن الطب ليس له ملكة على الإقناع البتة ، ولا على التعليم أيضاً ، بل ملكة علمية على تدبير الأبدان لتصح . فإن كان الطبيب مقتدراً على هذا التدبير ، ولم يكن له بالإقناع بصيرة البتة ، وكان عالماً بعلمه ، ولم يكن له في سبيل التعليم هداية البتة ، فهو طبيب وعالم . ثم إن اقتدر على التعليم ، فذلك له من حيث هو معلم ، ويكون تعليمه ليس إقناعاً ، لأنه إما أن يعلم

أمورا واجبة كقولهم : كل مرض إما سوء مزاج أو فساد تركيب ؛ فإن علمها تعليم مثلها ، لم يكن مقنعا ، بل محققا . وإن أقنع ولم يحقق ولا شارف التحقيق ، كان حيثنذا مستعملا لفعل الخطابة ، لا معلما ، وكان من تلك الجهة خطيبا في ذلك الشيء . وإما أن يعلم أمورا ممكنة أكثرية جدا ، أو دون ذلك ؛ فإن علمها من حيث هي ممكنة بأكثريتها ، أو غير ذلك على ما سلف مناشيء من القول فيه في فنون سلفت ، لم يخل إما أن يصحح إمكانها وقربها من الكون ، فيكون معلما ؛ أو يقنع في ذلك من غير إفادة اعتقاد يقين أو مقارب لليقين ، كان خطيبا . وإما أن يصحح وجودها وأنها توجد لا محالة . فإن حاول الإقناع في الوجود ، كان مستعملا لفعل خطيب . وإن حاول إيقاع التصديق الجزم المقارب لليقين فيه ، كان مغالطيا . فإذا الإقناع للطبيب بالعرض ، ومن حيث هو فاعل فعل الخطيب ، إلا أنه ليس بذلك خطيبا ، لأنه ليس له ملكة على أن يقنع في كل شيء .

وإنما يصير الخطيب خطيبا بهذه الملكة ، لا بأفعالها التي تصدر عنها في أشياء معينة . فنحن وإن سلمنا أن الطبيب قد يقنع ، فليس يصير بذلك خطيبا ولا يصير مشاركا للخطيب في الصناعة ، لأنه ليس الخطيب خطيبا لأجل أفعال تصدر عنه خطابية ، بل للملكة صفتها الصفة المذكورة ، أعني ملكة على الإقناع في كل شيء . والطب ، وإن ساعنا في أمره ، ولما أنه ملكة مثلا على الإقناع ، فليست ملكة على الإقناع في كل شيء . على أن الطب ليس ملكة الإقناع .

ونقول : إنه كما أن الطبيب قد يقتدر على استعمال علاج في حيوان غير الإنسان ، كذلك مجرى الموضوع والمحمول ، وهذا خلاف ذلك ، فإذا كان الحد الأصغر ، أو الأوسط ، أو الأكبر ، ليس واحداً ، لم تكن المقدمة واحدة محصلة فيها محمول واحد على موضوع واحد ؛ وإذا لم تكن المقدمة محصلة لم يكن القياس محققا ، بل كان القياس ليس على صورته وعلى حده . فبين أن جميع هذه ترتقي إلى مبدأ واحد : وهو أن يكون القياس والتبكيث ليس على حد القياس والتبكيث .

والسبب المقدم في ذلك ، وفي كل ضلالة ، سبب واحد وهو : العجز عن الفرق بين الشيء وغيره ، والفرق بين النقيض وغير النقيض ؛ فإن الجهل بأن غير النقيض نقيض ، كالجهل بالفرق بين الشيء وهو هو . وهذا النمط من الجهل قد يوجد ، أو لا يخص أنواع الغلط الواقع من طريق اللفظ ؛ فإن جميع هذه الوجوه اللفظية تشترك في أن ما يخص

التبكيث من أنه على النقيض لا يؤخذ محققا فيه ، بل يكون النقيض غير نقيض في الحقيقة ، بل في الظن فقط ، إما فيما ينتج مخالفا لوضع القائل ، وإما في المقامات المأخوذة فيها شيء على أنه نقيض باطل ، ويكون غير نقيضه .

وأما الذي باشتراك الاسم فسيبه العجز عن ملاحظة المعنى ، وعن قسمة المعاني ، وخصوصا في الأشياء الخفية الاشتراك ، مثل : الواحد والوجود ، حتى يتميز ما هو عما ليس هو هو ، والهو هو وما ليس بنقيض عن النقيض . والسبب الذي في التركيب والقسمة أيضاً مثل هذا ، وهو العجز عن تفصيل الغير عن الهو هو إذا اختلط ، فلا يعلم أن حكم المفصل غير حكم المجموع في التعجيم ، حتى لا يراعى الخلاف بين الشيء وبين ما يشبهه في الكتابة مخالفة ما في مذ أو قصر أو غير ذلك . وكذلك في شكل اللفظ ، فإن الذهن في جميع ذلك يعرض له قصور عن ملاحظة المعنى بحسب اختلاف اللفظ ، فتارة يظن أن المشارك في اللفظ مشارك في المعنى ، وتارة يظن أن المفارق في اللفظ موافق في المعنى ، كأن حكمه هو حكم الشيء على الشيء حكمه حكم الشيء ، وأن اللفظ أو حال اللفظ الذي يشارك فيه النقيض غير النقيض هو في معنى النقيض ، كأن النقيض في اللفظ وحاله هو النقيض في المعنى . ومن قدر على الميز بادر فلاحظ الشيء نفسه ، وصار سماعه للفظ إشارة فيه على المعنى ، حتى إنه إذا قال : " موجود وواحد " ، تميز له مثلاً ما هو الأولى بذلك والأخص به كالجوهر الشخصي . على صدقه ، لأن السميت فضيلة ما غير فضيلة العلم . وليس إذا حسن سمته ودل على فضيلته ، دل ذلك على اصابة رأيه في الأمور الغائبة الخفية كالأمور المستقبلية ، بل هذا أولى أن يكون نافعا في الأمور المشاجرية ، فإذا حسن سمته ، ظن به أنه لم يفعل الجور ، أو فعل فعل الجور لا على نحو ما يفعل الجور .

وأما استدراج السامعين فيكون كما علمت بالأقاويل الخلقية والانفعالية . فالخطيب إذا يحوج إلى معرفة ما بالخلائق وبالفضائل وبالانفعالات ، حتى يكون له أن يتصرف بها وفيها ، تارة ليستعملها ، وتارة لينقض استعمال خصمه لها بأن يصرح أنه يحتمل لأمثالها عليه ، وأما التصديق الذي يكاد أن يوقعه ليس لأحقاقه ، بل لأحتياله . فلهذا السبب ، ولما سلف لك عرفانه ، ما تتناسب صناعة الخطابة والجدل والصناعة المدنية التي تبحث عن الأخلاق والسياسات .

أما صناعة الجدل ، فمن حيث ذكرنا . وأما الصناعة الخلقية ، فمن حيث المعرفة بالأخلاق والانفعالات . فيكون كأن الخطابة مركبة منها ، وليست كذلك بالحقيقة ، لأنه لا تتركب صناعة من أجزاء صناعة أخرى ، كما علمت في تعليمنا صناعة البرهان ، بل وليست المشاركة بينها وبين الأمرين إلا في الموضوعات ، وأما التصرف في الموضوع فلا تشارك فيه تينكة الصناعتين . وأما الجدل فإنه ، وإن لم يشاركها ، فقد يشابهها ، لأنه يروم تقريراً بالمخاطبة . وأما الصناعة المدنية فلا تشارك الخطابة في نحو الصرف ولا تشابهه . فإن لك الصناعة ليس مبني أمرها على أن تكون مخاطبة للتقرير ، و ، ولا نحو بيانها نحواً يقتصر فيه على الإقناع ، بل يتعدى فيها ذلك إلى الاعتقاد الجزم . نعم ، قد تشارك الخطابة تلك الصناعة في الموضوع ، لأنها تشارك كل صناعة في موضوعاتها ، وتشاركها في بعض المسائل .

قال المعلم الأول : إن المتكلمين في الخطابة قد أغفلوها وعوضوها وأبهموا وجه الإحاطة بها ؛ فبعضهم لسوء التمييز وقلة الاستبصار ، وبعضهم للكبر والتهيه موهماً أن كلامه أرفع طبقة من أن يفهم بسهولة ، وبعضهم لأسباب أخرى إنسانية من الحسد وغيره .

الفصل السادس

في العمود

وهو التثبيت وفي أقسامه

فلتتكلّم الآن في التثبيت ، فنقول : يقال تثبيت وتفكير وضمير واعتبار وبرهان ، وبينها فروق . فالتثبيت : هو قول يراد به إيقاع التصديق بالمطلوب نفسه ، وهو يعم جميع ذلك . لكن الضمير هو ما كان منه قياساً ، والاعتبار الخاص بالهندسة ، فإنه مغالطة في الهندسة وخروج عن الهندسة ؛ بل يجب أن يكون القياس البرهاني من جنس الأمر ومناسباً له ؛ إنما القياس المقبول الغير المناسب هو للجدل ، وكيف لا وله وللممتحنة أن تؤلف من الكاذب المتسلم ، فكيف من غير المناسب ؟ وغير المناسب وإن كان جدلياً فهو مغالطة في البرهان ؛ فإن المغالطة في العلوم البرهانية هي أن تورد مقدمات على أنها صادقة ومناسبة ولا تكون كذلك ، وتسمى هذه المغالطة سوفسطائية . والمغالطة في الجدل هي أن تورد مقدمات على أنها مشهورة ومتسلمة ولا تكون كذلك ، وتسمى هذه المغالطة محارية ومشاغبية . وهذا المشاغبي أيضاً إذا أورد مقدماته ، ليست هي التي تسلمت بل شبيهة بالتي تسلمت - وإن اتفق أن كانت صادقة وعقد منها قياس هو بالحقيقة قياس - فترويحها على المحاور على أنه واجب مما سلمه فيه ، فهو مغالطة عليه ؛ لأنه وإن كان حقاً فهو حق في نفسه ، لا بحسب التسلم من المخاطب . ويجب أن تفهم هذا الموضع على هذه الجملة ؛ ولا تلتفت إلى ما يورده بعض متأخري الفلاسفة .

والسوفسطائيون هم الذين يأتون بالقياس ، لا من الأمور المناسبة ، ولا من المتسلمة من ذات الأمر ، لست أعني الذاتية ، بل الذي يتسلم من مقدمات وإن كانت حقة ؛ فإنها إذن لم تكن بالحق من ذات ما يتنازع فيه ، لا أن تكون شيئاً غريباً مشبهاً به فيما تسلم منه . وأما الذي يأتي بما تسلمه من ذات الأمر فهو الجدل ، فإن الجدلي إنما يتبع أن الوضع كذب عن مقدماته بحسب تسليم المجيب إياها . والمحاورة الامتحانية كأنها جزئية من الجدلية أيضاً ، وفي حكمها ، كما علمت .

وبالجملة فإن تلك صنائع تتكلم في ذات الواجب ؛ وكل الصنائع موضوعها الحق والعدل . ولولا ضعف المجيب لما كان يتم للسوفسطائية صناعة ، التي هي صناعة لا تنتهي

إلى غرض محصل واجب ؛ فإنها وإن حاولت المناقضة وتكلفتها ، فإنها غير محققة لا تنال ما تتكلفه . وأقل عيبها أنها لا تنال ذلك فلا تفيد ؛ وكيف لا تكون كذلك وهي مع أنها لا تفيد ، وليست بسبب للفائدة ، فقد تعسر على المستفيد الاستفادة ، وتشوش على العالم العلم ، بما تورّد من الشك . فهذه صناعة معدة نحو الظن والتخييل والمحاكاة ، ومبتدئة منها . وبذلك يروج على السامع وعلى المجيب ، وأشياء تولدها الأسباب المذكورة الثلاثة عشر ، إما بإففرادها بعضها ، أو باجتماعها إن كانت هي أسباب الغلط . وأسباب الغلط هي أسباب القياس المغالطي الذي يقبله من يغفل عن الضلالة فيروج عليها لجزءي آخر على أنه مثله . وأما الاستقراء فنورّد فيه الجزئيات على أن الكل هي بعينها ، وإن لم يكن كذلك . فإن استوفيت لقسمتك الجزئيات ، صار ذلك كما علمت قياساً ، لا استقراء ، أو كان ضرباً آخر من الاستقراء . ويبان ما قدمنا من هذا المعنى على سبيل المثال أنك إذا حكمت أن كل إنسان يسرف يفتقر ، فقلت : مثل فلان وفلان ، فإن عنيت أنك تنقل حكم فلان إلى كل واحد من أشكاله من الناس أو إلى الإنسان العام للمشاكلة فهو بعد تمثيل .

فأما إن لم تقتصر على حكم المثلة ، بل أوهمت أنك بتعديديك ما عدته ، عدت الكل ، كأنك اكتسبت عموم الحكم لكثرة المعدودات ، كان كأنك قلت : كل إنسان فهو فلان وفلان ، حتى تكون كأنك عدت كل إنسان ، أو عدت ما هو مقام كل إنسان وهو الكثير . فحيث لا تكون حكمت على كل واحد ، أو على الكل ، بحكم وجدته فيها يشاكله فقط ، بل بحكم يعم الكل ، أو ما هو كالكل فيه ، وهذا هو الاستقراء .

فقد علمت إذا أن التمثيل كيف يفارق الاستقراء في إيجاب حكم كلي ، وعلمت أن الاعتبار أنفع في الخطابة . ولذلك ما يقل اعتراض الشغب فيه ، ويكثر في الضمير . ويشترك المثال والضمير في أن كل واحد يفيد إقناعاً ، أي يجعل شيئاً ، لم يقنع به ، مقنعه . فإن كل مقنع : إما مقنع في نفسه كما يسمع ، وإما مقنع في غيره ناقل إليه . لكنه ما لم يكن مقنعه في نفسه لم يقنع في غيره . والمقنع في نفسه هو المحمود .

والمحمود : إما بحسب إنسان إنسان ، أو عدة بأعيانهم . وهذا القسم من المحمود ، مع أنه غير مضبوط ، لكونه غير محدود ، فهو أيضاً غير مضبوط ، لكونه مختلفاً غير ثابت . فإن كل واحد يرى ما يهوى . وتختلف الآراء بحسب الأهواء . ومثل هذه المحمودات ،

وإن صلحت لأن تستعمل في كثير من القياسات من الخطائيات ، فإنها لا تصلح لأن تجعل عمدة في الصناعة . فإنها لا تنهاى أحوالها .

وإما محمود بحسب الجمهور ، أو طوائف منهم ليس من حيث لهم عدد حاضر . فإن الخطابة تشارك الجدل في استعمالها . فإن الخطابة قد تستعمل المحمودات التي ليست بحسب هوى واحد ، بل بحسب هوى الجمهور . لكن الجدل يحتاج إلى المحمودات احتياجاً على شرط المنطق ، إلى أن يكون المؤلف منها قياساً بشرائطه . وشرائطه أن تكون المقدمات حقيقية الحمل ، وتكون مع ذلك صحيحة التأليف ، وعلى نظم قياس ، إما بالفعل وإما بالقوة . وإذا كان قد وقع فيها إضمار ، وكان على سبيل إيجاز ، أو صرح به لم يتغير حكمه . وليس كذلك حكم الخطابة . فإن الخطابة يكفي فيها أن تكون المقدمات فيه محمودة في الظاهر ، بأن يكون الناس يرونها من طريق ما بالعرض هذا سبيله ؛ وكذلك الذي هو كالجزئي له وهو الغلط من طريق اللازم ؛ وأيضاً الغلط من طريق الإطلاق والتقييد غلط في الأجزاء ؛ وكذلك الغلط في المصادر على المطلوب غلط في أجزاء القياس من طريق المعنى ، إذ لا تكون ثلاثة بل اثنان فقط .

ولا تظن أن هذه القوانين إنما تتم لك إذا علمت كل موجود ، ونظرت في كل خطأ وصواب ، فإن ذلك لا يتناهى ، بل إنما تتم لك إذا علمت الأصول والقوانين التي تتزع من أمورها وتكون سائرهما على قياسها . وأنت تعلم أن الجزئيات من التبيكيات البرهانية والجدلية غير متناهية ؛ بعد أنها أولى أن تكون محصورة ، لأنها حقيقية أو شبيهة قريبة من الحقيقة ، فكيف الكاذبة التي لا تنحصر تحت حد ؟ فكيف الكاذبة الغير المناسبة ؟ فمعرفة أسباب التبيكيات المغالطية المطلق هو إلى صناعة المنطق .

وأما الجزئيات من التبيكيات المغالطية في صناعة صناعة فعلها إلى صاحب تلك الصناعة . وأما التي في الأمور المشتركة فالجلدي . وليس يمكننا أن نعطي أسباب الغلط في واحد واحد من العلمية ، بل يجب أن نعطي أعم ما يكون ، وكذلك يجب أن نعطي ما يكون على الجدلي حله ، وهو الذي يرى جدلياً وليس بجدلي ، كما أن للجدلي في صوابه أصولاً عامة ، فكذلك بإزاء ذلك له في خطئه وغلطه أصول عامة ، تلك الأصول هي أصول القياس المغالطي الشبيه بالقياس المقبول وليس بمقبول . وإذا أعطينا بحسب مقابلة الجدلي فقد أعطينا بحسب مقابلة البرهاني ؛ وذلك لأن المآخذ الجدلية تشتمل - كما علمت

- بوجه ما للمأخذ البرهانية . وأيضاً فإن نوع الغلط ووجوب التحرز في الأمرين واحد ، إذ كان الذي يغلط في الحق فيرى غير الحق أنه حق ، هو بعينه الذي يغلط في المشهور والمحمود فيرى غير المشهور أنه مشهور . وإذا علم الغلط في القياس العام كالجديلي ، علم الغلط في التبكيك العام ، وعلم التبكيك الذي في الظاهر ليس بالحقيقة ؛ فإن القياس قياس بحسب نتيجته ، وتبكيك بحسب مقابل نتيجته : سواء كان مقابل نتيجته بقياس آخر يقابله أو بغير قياس ، فيكون إذن كل قياس ، كان بالحقيقة أو بحسب الظاهر ، أو كان جدلياً بالحقيقة أو جدلياً بالظاهر ، فهو تبكيك .

وإذ قد علمنا الأصول من عقد المضللات ، فقد عرفنا مواضع الحل . والجديلي هو الذي يلزمه أن يعرف عدد الأسباب للتبكيك الحقيقي الجدلي ، والمضمون تبكيكاً ، حين تظن جدلية أو امتحانية ، معرفة بحسب المشهور العامي .

هكذا يجب أن تفهم هذا الموضع .

(تمت آخر المقالة الأولى والحمد لله رب العالمين) لا يشكون في أنها محمودة ، لكنهم إنما يشكون في أنها صادقة .

وأما المحمودات المظنونة فهي التي ، إذا تعقبت ، زال حمدهما ، لا لأجل ظهور الكذب فقط ، بل لأجل الشنعة ، أو لأجل فقدان الحمد فقط من غير ضد . فيكون الخطاب وإن استعمل محمودات حقيقية ، فإنها يستعملها من جهة أنها أيضاً محمودة في الظاهر . فإن كل محمود حقيقي محمود في الظاهر . وإنه يتصرف فيه على المعتاد في الظاهر من غير أن يجعل لها ترتيب القياس ، فيزول الانتفاع بالضمير . ومع ذلك يؤنس منه ضرب في فن غير المعتاد .

فقد بان إذا أن الجدلي يتصرف في المحمودات على شروط المنطق ، والخطابي يتصرف فيها على الرسوم المعتادة ، بل يلزم الرسوم المعتادة في مادة قياسية ، وفي صورته حتى إن كانت الصورة قياسية في الظن استعملها كالموجبتين في الشكل الثاني . وذلك لأنه متوخ بها يعمل الموضع عند القوم الذين لا يحتملون المخاطبات المرتبة قياساً بعد قياس إلى غرض مطلوب في مدة طويلة ، ولا يضبطونه ، ويمله الحكام منه ، فيتوقعون لمخ الغرض من كتب ولا ينفذ نظرهم إلى أمد بعيد ، ويقنعون بما يلوح وإن لم يحقق ، ويقل بحسبهم عن أمور وجودها بالضرورة . وإن كان يعرض إما على سبيل وضع منهم للصناعة في غير موضعها

إذا تعاطوا كلاما في شيء من أموره الطبيعية أو شيء من المعاني الإلهية ، وإما على سبيل استعمال الواجبات فمثل قولهم : إن فلانا لا يجتمع فيه حب الشهوات والفضيلة العفية ، وإن فلانا لا يراقب الله مادام معتقدا لاستحالة البعث وموجبا فناء النفس . بل أكثر نظرهم إنما في أمور ممكنة كالمشوريات التي يكون كونها ولا كونها في المستقبل بمنزلة واحدة . فكيف يصرح فيها بمقدمات كلية إلا تعريضا للشك ؟ فإن المقتصر على قوله : إن فلانا يسعى بفلان ، لأنه كان يشاور الأمير ساعة إبعازه بالقبض عليه ، ربما أقنع . فإن صرح بالمقول على الكل ، شعر في الوقت بكذب المقول على الكل ، فشعر بوجوب الشك في الملتبس إثباته . وربما كان الازدياد في الشرح سببا لاثارة الشك ولنشاط السامع للتكذيب أو للتفكير بسبب استيحاش النفس عن التكرير .

وليس كل التفكيرات والضمائر عن ممكنات بالتساوي ، بل قد تكون عن ضروريات ، وعن أكثريات . والضمائر الموجودة في كل واحد من هاتين قد تكون من الصادقات ، أي من المحمودات الحقيقية ، وقد تكون من الدلائل . والمحمودات الحقيقية نسبتها الى المحمودات الظنية نسبة الصادقات الحقيقية من المحمودات ، وبالعكس .

فمثال ما يكون من المحمودات في الضروريات قولنا : زيد عالم زكي النفس ، والعالم الزكي النفس سعيد في الآخرة . وهذه المقدمة المحمودة قد تحذف وتستعمل قوتها ، وإنما يصرح بها مهملة ، لثلا يكون المقول على الكل ، من حيث هو مقول على الكل ، مصرحا به . أما تأليف مثل هذا - ويكون تأليفه على منهج الشكل الأول .

ومثال ما هو من الدليل بالتسمية الخاصة قولنا : هذه المرأة ولدت ، فهي مفضضة . فتجعل الولادة دليلا على أن يعرف الافتضااض ، وهو دليل صدق لا يخلو عنه ، فيلزم أن يكون معه أو أخص منه ، ولذلك يكون على قوة الشكل الأول .

وأما العلامة : فهو حكم ، إما أن يكون المحمول يلزمه ، وهو لا يلزم الموضوع ؛ أو يكون هو يلزم الموضوع ، والمحمول لا يلزمه . فإنه لو لزمه المحمول ولزم هو الموضوع ، كان دليلا ، فأتعقد الشكل الأول . فالعلامة الأولى منهما تبين بالشكل الثالث ، كقولنا : الفقيه عفيف ، لأن زيدا الفقيه عفيف . والصدق في هذا الكلام أن يقال : إن زيدا فقيه ، وزيدا عفيف ، فكل فقيه عفيف . فيكون زيد علامة لكون الفقيه عفيفا . لكن العفة لزم زيدا ، وزيد ليس يلزم الفقيه ، حتى يكون كل فقيه زيدا . والعلامة الثانية تكون من الشكل

الثاني ، مثل قولهم : هذه متفخة البطن ، فهي إذا حبلى . والصدق في هذا الكلام أن يقال : هذه متفخة البطن ، والحبلى متفخة البطن ، فيكون انتفاخ البطن علامة للحمل . لكن انتفاخ البطن قد وجد في هذه ، وأما الحبلى فليس موجودا لكل متفخ البطن . ولنورد أمثلة هذه في الأكثريات .

أما القياس من الأكثريات فإن تكون الكبرى محمودة بالحقيقة ، لكن ليس صادقة في الكل ، بل في الأكثر من الأشخاص ، أو الأكثر من الاعتبارات ، مثل قولهم : زيد كاف الأذى ، فهو محبوب . ويكون الدليل الأكثرى مثل قولهم : زيد محموم ، فهو إذا سريع النبض . وهذا يسمى دليل الأولى والأشبهه عند قوم . وأما العلامة من الشكل الثاني فإن يقال : زيد سريع النبض مثلا ، فهو محموم . وأما العلامة فيها من الشكل الثالث فمثل أن يقال مثلا : الشجعان لا ييخلون ، لأن علي بن أبي طالب كان لا ييخل . فهذه ثمنية وجوه من الضمائر عن الضروريات والأكثريات .

الفصل السابع

في مثل ذلك

وأما الكائنة عن المتساويات فهي التي يكون فيها المعنى علامة للشيء ولنقيضه جميعا .
أقول : لكنه يكون علامة لأحدهما بنفسه من غير واسطة ، ويكون علامة للنقيض
بواسطة ، أو يكون علامة للأمرين بواسطة ، أيهما سبق الى الذهن ميل الذهن إليه ، ولا بد
من تلويح أكثرية فيه لا بحسب الأمر في نفسه فقط ، بل وبحسب الظن وبإدراك الرأي . فإنه
ما لم تكن هناك أكثرية مظنونة ، لم يكن ميل نفس البتة . وأما إذا أخذ المتساوي ، من حيث
هو متساو في الظن ، لم يوجب تصديقا . ومثال ذلك قول القاتل : فلان قائم على رأس زيد
القتيل الطري منتضيا سيفه فهو قاتله ، وقول الآخر : فلان قائم على رأس زيد القتييل
الطري منتضيا سيفه فليس هو بقاتله . فالأول يعتمد مقدمة أكثرية : وهو أن القائم على
رأس القتييل بسيف مسلول هو القاتل . وهذا يصدق في الأكثر ويكذب في الأقل . ويكون
قد أخذ هذه المقدمة من حيث اعتبار نفسها . وأما الآخر فلم يأخذ المقدمة المقابلة لها من
حيث اعتبار نفسها فقط ، ولكن إما أن يكون القاتل التفت الى عكسها وهو أن القاتل لا
يقوم على رأس القتييل الطري سالا سيفه ، وأكد ذلك أن مثل هذا القاتل يكون خائفا ،
والخائف ينفصل عن مقام الزلة بعجلة متقيا حلول النقمة به . وهذا كله أكثرى . وأما أن
يكون قد زاد في العلامة شيئا ، فقال : فلان قائم على زيد القتييل الطري المحقون دمه ، المتقي
للعقوبة سافكه ، فتكون علامته غير العلامة الأولى . ولو فرضت العلامة هذه ، كان ضمير
المحتج الأول لا يقنع أو يصحبه شيء آخر ، وهو أنه قد فوجيء قائما هناك غير مهممل
للانفلات ، أو أنه مني بانسداد المخالص عليه ، فحينئذ تكون العلامة أيضا أخرى . فإن
قنع قانع بأنه قبل من غير هذه الشروط ، فتكون هذه العلامة من شأنها ، إذا انفردت ، أن
توقع تصديقا ما ؛ ومن شأنها ، إذا أخطر بالبال معها قرينة شرط ، أوقعت مقابيل ذلك .
وأما إذا كانت من كل الجهات ، ونسبتها الى الأمرين نسبة متساوية ، فبعد عندي أن يقنع
بلا قرينة البتة في الشيء وفي نقيضه . اللهم في شخصين : ويكون في كل شخص خاص حال
تستشعر يزول معها خلوص التساوي . ولهذا لم يتعرض المعلم الأول في هذا الموضع للممكن

المتساوي . فليكن هذا أيضاً قسماً ، ولكن على الشرط المذكور ، وليكن اقناعه بأكثرية ما مضمونة . وليفارق ذلك الأكثرى الأولى بشهرة تلك الأكثرية ووضوحها .
فأصناف الضمائر إذا تسعة .

فأما المثالات فقد عرفتها ، وليس فيها كثير اختلاف . إنما الاختلاف الكثير في أصناف الضمائر . وإنما تعظم المؤونة تفصيلها ، فإنها أيضاً يختلف مأخذها كما في الجدل ، فيصعب لذلك تفصيلها من حيث هي للخطابة نفسه ، ويصعب تمييزها من قياسات خاصة بعلوم وصنائع وملكات أخرى قد حصل كثير منها ، ويشبه أن يكون قد بقى منها صنائع وعلوم ولم تدرك بعد . والخطابة تشارك الجميع في الموضوع ؛ فيحتاج أن يفصل بين القياسات التي تكون على حذو الخطابة منها ، كما يحتاج أن يفصل ما يكون على حذو الجدل منها ، ويفرق بين حكمه وبين حكم الخاص بمبادئ الصناعة الذي ليس مألوفاً عند الجمهور ، ولا من مواضع مشتركة .

والمواضع المشتركة المذكورة في الخطابة وفي الجدل أكثر انتشاراً بالجملة من الكلام الخطابي والجدلي مفردين ومجتمعين . وكثير من هذه المواضع بأعينها يستعمل في الخلقيات والطبيعات والسياسيات على اعتبار غير جدلي . إذ كانت هذه المواضع ، مثل مواضع الأقل والأكثر ، لا تختص بموضوعات بأعينها ، بل تعم كل موضوع . فتستعمل في الجدل والخطابة ، وتستعمل أيضاً في الأقاويل المستعملة في الأمور العدلية ، أي الفضائل الخلقية . وفي الأمور الطبيعية ، وفي الأمور السياسية وما يجري مجراها ، فلا تختص بواحد منها فقط . ولا تنسب إلى جنس واحد ؛ ولكن يكون لها من حيث تستعمل في الجدل نحو من الاعتبار ، ومن حيث تستعمل في الخطابة نحو آخر من الاعتبار ، ومن حيث تستعمل في الصنائع الثلاث المذكورات بعد الجدل - مخصصاً بها التخصيص اللاتق بها - نحو آخر واستعمالها في الخطابة والجدل إنما هو من حيث العموم ، ومن حيث لا يتناهى الذهن فيها إلى شيء بعينه محدود من الموضوعات يخصصه بها . ولو حققت وفصلت ورددت إلى الواجب ، كان ذلك اختلاف علم سوى الجدل والخطابة ، كما علمت في شرح أمر البرهان . ثم يختلف نحو استعمالها في الجدل وفي الخطابة ، فيحتاج أن يعرف لها كل هذه الفصول ، وأن تستخرج الأنواع والمواضع معدة نحو الخطابة بعينها ، دون صنائع أخرى . والأنواع : هي التي يختص نفعها في أمر جزئي من موضوعات الخطابة .

المقالة الثانية

تسعة فصول فصل

الفصل الأول

في الأغراض الأولية للخطيب

فما يحاوله من إقناع والابتداء بمواضع المشوريات وأنواعها وأولها بالمشوريات في الأمور العظام إن المنازعة في كون شيء ولا كونه هي منازعة عامة لجميع الأنواع الخطابية . فإذا رجع إلى التفصيل والتخصيص ، فأكثر أصناف المحاورات العامة في الأمور الجزئية يرجع إلى ما فيه خير أو شر . والجزئيات إما مستقبلة ، وإما واقعة . ويبعد أن يقع للجُمهور منازعة في جزئي مس - قبل واقع بالطبع والا - فاق . هل هو خير أو شر ؟ فإن هذا النحو من النظر بأهل العلوم أولى . بل إن تنازعوا في هذا ، تنازعوا وهم يشيرون بالتحرز عنه إن كان شرا ، والتوقع له إن كان خيرا . وبالجملية : يلتفتون لفت أمر إرادي . وإذا كان كذلك ، فالمنازعات التي يتفاوض فيها الخطباء ، وتعلق بأمر ممكنة في المستقبل إنما تقع ليشار بإرادتها واستصواب اختيارها ، أو يشار باجتنابها على سبيل صد عنها ، فتكون كلها مشاورية ، إما أذنة ، وإما مانعة حاضرة . وأما الأمور الواقعة من الخير أو الشر بالإنسان فلا يخلو إما أن يراد إثبات وجود هذا الخير أو هذا الشر له فقط . وهذه هي المفاوضة التي يمدح فيها أو يذم . وهذا فقد يكون في الحال ، وقد يكون للماضي . ولكن الكلام في خير معدوم وشر معدوم مما يقل . وإنما يمدح ويذم في أكثر الأمر ما هو موجود خاص لنفسه أو حكمه ، فيكون أولى الأزمنة لموضوعات هذه المفاوضة هو الزمان الحاضر . وإما أن يراد وجود هذا الخير من إنسان آخر بإرادته ، أو وجود هذا الشر من إنسان آخر بإرادته . وهذا إما أن يكون الخطيب يفادض إنسانا في أن خيرا وصل إليه منه ، أو من إنسان آخر . وليس مع الاعتراف تشاجر وتنازع البتة . فقصارى ذلك محاورة في شكر ومشكور له . وإن كان هناك منازعة وتشاجر ، فلذلك على وجهين : لأنه إذا كان النزاع واقعا في أن خيرا وصل إليه من آخر ، وأريد بذلك إثبات فضيلة الآخر ، كان النزاع من باب المدح والذم . وإن لم يرد به ذلك ، كانت المنازعة منازعة في أعم الوجوه وهو الإثبات والإبطال ، ولم تكن منازعة خاصة . فإذا جعل يدل الخير شر ، كانت المفاوضة جارية على سبيل شكاية واعتذار . فيكون الذي يدعى

وصول الشر إما إلى نفسه أو إلى غيره شاكياً أو نائب شاك ، والذي ينكر ذلك أو يجعله على وجه لا يكون شراً أو لا يكون قصداً فهو معتذر أو نائب معتذر . ولا شك أن الأمر الذي يشكي أو يعتذر عنه أمر ماض .

فإذا جميع المفاوضات الخطابية ثلثة : مشاورية ، ومنافوية ، ومشاجرية . وكذلك السامعون ثلثة : خصم ، وحاكم يحكم بإقناع أحدهما ، وسامعون نظار . أما الحاكم في المستقبلات فيكون الرئيس المدير لأمر الجماعة ؛ وأما في الواقعات فيكون كالمتوسط الموثوف بفحصه . وأما النظار فينظرون في قوة أحدهما وضعف الآخر ، وليس إليهم غير ذلك الشيء .

والخطابة من جهة أخرى تتم بثلثة ، بقائل ، وقول ، ومخاطب . وربما اتفق أن مهدت مخاطبة من هذه بسبب مخاطبة أخرى ، كمن يمدح شيئاً أو يذم شيئاً وغرضه أن ينتقل بعد ذلك إلى المشورة على سبيل التلطف في الحيلة . ولكل واحد من هذه المخاطبات غرض خاص . أما المشورة . فهي مخاطبة يراد بها الإقناع في أن كذا ينبغي أن يفعل لنفعه ، أو أن لا يفعل لضره . وأما المنافرة : فمخاطبة يراد بها الإقناع في مدح شيء بفضيلة ، أو ذمه بنقيصة . وأما المشاجرة : فمخاطبة يراد بها الإقناع في شكاية ظلم ، أو اعتذار بأنه لا ظلم . وربما لم تقع منازعة في كون الأمر نفسه ، ولكن في كونه نافعا أو غير نافع ، وكونه ظلماً أو غير ظلم ، أو فضيلة أو نقيصة . والمشورة ليست تكون مشورة بسبب إقناعها في أمر هو نافع بالحقيقة . فإنه ربما لم يكن نافعا بالحقيقة ، ولا عند المشير . لكنه إن أظهر أنه نافع ، حاول الإقناع فيه ، فتكون المخاطبة مع ذلك مشورية . وربما كان المشورة ليست بالنافع ، بل بالجميل الذي نفعه من جهة أخرى ، وربما كان في العاجل ضارا . وكذلك المدح والذم ليس ينظر فيه دائما إلى النافع والضار حتى يكون المدح للنافع ، والذم للضار ، بل ربما كان المدح مدحا بالضار . فإن اقتحام الضرر والأذى للذكر الجميل ممدوح ، كالذين يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويخرجون ويسلبون . وكثيرا ما يحمد العاقل بإيثار الموت على الحياة . ولما كان القياس الخطابي في جميع هذه الوجوه يقتصر منه على قضية تقدم وتكون إما مأخوذة من المحمودات ، وإما دليلا ، وإما علامة ، فكل واحد من هذه مقدمة ، وهي بعينها مكان القياس ، ويرجع إليه على ما تحققت . والقياس المطلق من مقدمات على الإطلاق . والتفكير قياس يكون من هذه المقدمة على وجه خاص . فيجب أن

يكون قد خزن عندنا مقدمات نافعة في هذه الأبواب'. ولما كان الضروري كونه وعدمه لا إنسان يطلبه أو يهرب منه ، فلا تتوجه المشورة إليه ، بل المشورة متوجهة نحو الممكنات . فينبغي أن يكون عند الخطيب المشير مقدمات في إثبات أن الأمر ممكن أو غير ممكن ، وفي أنه هل يكون أو لا يكون ، وأيضاً في أنه هل كان أو لم يكن . فإن هذا يتتبع به المشير في التمثيل ، وفي إثبات الإمكان أو نفيه . ويتتبع به الشاكي ، والمعتذر ، والمادح ، والذام . وأيضاً فإن التعظيم والتصغير يتتبع به المشير والمنافر والمشاجر بأن يقول : إن في هذا الأمر نفعا أو خيراً عظيماً أو صغيراً لا يعاب به ، وإن هذه فضيلة أو رذيلة عظيمة أو صغيرة لا قدر لها . وإن هذا عدل أو جور عظيم أو صغير لا يلتفت إليه . وسواء اعتبر كل واحد منها بنفسه أو بمقايضة بعضها إلى بعض ، فظاهر أن الخطيب لا يقع له استغناء عن إعداد مقدمات في التعظيم والتحقير ، والأفضل والأخس تكون مواضع وأنواعاً . فلنبداً باعتبار الأنواع المشورية . ولما كانت المشورة مشورة بمحاولة أمر لأجل غرض هو خير ، فبالخبري أن يحصل المشير أقسام الخير الذي يشار به ، وقبله أن يحقق معرفته من حيث هو عام . ومن المعلوم أن الخيرات والشرور الواقعة بالضرورة خارجة عن توجه المشورة إليها ، إذ المشورة قول يراد به التحريك الإرادي نحو ما يكتسب بالإرادة من الخير أو ما يتحرز عنه بالإرادة من الشر . والضروري لا محالة كائن ، أريد أو لم يرد . فالخير المشوري إمكاني ، لا ضروري . ولا كل إمكاني . فإن من الإمكانات ما يصدر عن الطبيعة من غير إرادة ، ومنها ما يصدر عن عرض يعرض ، إما من خارج مثل انتفاع المحموم بنسيم الشمال إذا هبت ، وإما من داخل مثل انتفاع الشاكي مغسارحياً بغضب يعرض له على سبيل الانفعال ، وإن لم يكن مصدره عن الإرادة ، فيسخن مزاجه ، فيتحلل ريمه . وأمثال هذه الأشياء لا تكون المشورة فيها مقدمة تمهد للعمل عليها ، بل تكون المشورة مقدمة للعمل الإرادي . فإن المشورة تختص بما كان من الممكنات إلينا أن نوجده أو نعدمه بالإرادة . فهذا هو الأمر العام لما تنحوه المشورة . ثم ههنا أنواع خاصة ينبغي أن نحصيها غير ملتفتين في إحصائها إلى الأنواع الحقيقية العقلية ، بل تقتصر في ذلك على المقنعات المظنونة . إذ ليست الخطابة معدة للتحقيق ، بل هي صناعة تتصرف فيها الصناعة القياسية بمواد من السياسة وأمثالها وعلى هيئة كالجدل والسوفسطائية ، فنقول :

إن الأمور التي هي أقسام المشورية الخطيرة جدا ، دون الجزئيات التي لا تحصر ، خمسة : العدة ، والحرب والسلم ، وحماية المدينة ، ومراعاة أمر الدخل والخرج ، وتفريع الشرائع ووضع المصالح .

فالخطيب المشير في أمر العدة ينبغي أن يكون خبيرا بارتفاعات الناحية : من رأى الأجناس هي ، وكم هي ، وبمبلغ النفقات إذا جرت على القسط ليوازي الدخل بالخرج . ويوعز بنفي البطل الذي لا يضرب يده في حرفة ينفع بها المدينة ، والمتعطل أعدته الزمانة والعلة عن الاحتراف ، ويحجر على المسرف بفضل سعته عادلا به إلى الاعتدال . فليس كل ميسرة عن استكبار دخل ، بل عمود الميسرة التأني للتقدير في النفقة . فإن التقدير في الخرج مما ييسر في ذات اليد . فهذا مما ينبغي أن ينصرف إليه وكد من كان مشيرا في باب العدة . وينبغي أن يحيط علما بجزئيات الأخبار وبعوائد التجارب ، فإنها تذاكير وأمثال .

وأما المشير في أمر الحرب والصلح فأول ما ينبغي أن يلحظه قوة الخطب الباعث على القتال وقدره وجدواه ، فربما اتضع قدره عن تحشم خطر القتال بسببه ، إما لأن كظم الغيظ فيه أخف وطأ من تكلف مؤونة الحرب بسببه ، قرب كظم كفى عظيما ، ورب نزق جلب ندما ، وإما لأن له دواء غير مر القتال يشفي داءه ، ويزيح علته . ثم بعد ذلك فينبغي أن يحيط بمقاتلة مدينته ، والمقاتلة المحاصرين ، عددهم ، وعددهم ، ودربتهم بالحرب ، وبسالتهم علما ، وأن يحيط بحال نجدة لعسكره يرتجى لحوقها واستمدادها في مثل ذلك ، وفي نقاء دخلتهم وطهارة نيتهم أو ضدها خبرا ، قرب نجدة عادت كلا ومدد صار وبالا . ويجب أن يكون هذا المشير ممن له بصر ببعض أنواع الخروب والتعابي ، إن لم يكن بكلها ، وسماع لأخبار المتقدمين من المقاتلة في مدينته وفي تخومها وما يليها ورسومهم ومذاهبهم ، وأن يكون خبيرا بعواقبها المحمودة والمذمومة بحسب غرض من أغراض المقاتلين ، فإنه سيستغزر من هذه الأحوال مقدمات ينتفع بها في المشورة . وكذلك ينبغي أن يستأنف النظر كل وقت في اعتبار عدة مقاتلة المخالف وشوكتهم هل هم مشابوهن لمقاتلتهم في ذلك . ولا يقتصر على الامتحان السالف ، فربما وفرهم إبقاء التنسل وانتقلوا عن قلة إلى كثرة ، وعن ضعف إلى قوة . وأن يعتبر جزئيات سالفه ، فإن الأمور في أشباهها ، وتحتذى كثيرا حذو أشكالها .

وأما المشير في أمر حفظ المدينة فينبغي أن يعرف أنواع الحفظ لأنواع البلاد المختلفة سهليتها وجبلتها وبريتها وبحريتها ، وبما يكتنفها ويحيط بها . وأن يعرف مواضع المسالح ، وأنها كيف ينبغي أن تكون في قريها وبعدها ، وكيف وجه الاستظهار في تربيتها . فإن هذا أمر قد يوقف عليه وإن لم يعرف حال المدينة مشاهدة . وأن يعرف عدد الحفظة والذين أقعدوا مرصدا من المسالح ، ويتحقق نياتهم لينجد قليلهم بالمدد ، ويعزل خبيثهم بالناصح . وأن يكون له بصر بالمدرج المخوفة والمسالك التي يرتادها المغتالون ومن ينحرف عن الشوارع ، فيكون له أن يشير فيها بالأرصاد . وأن يقف على الحاصل من القوت وما يحتاج إلى جلبه وإعداده من خارج المدينة ، وما يحتاج إلى تجهيزه نحو ناحية أخرى لعوض أو لغرض آخر . فإن القوت وما يجري مجراه من آلات اللبس وأهب الفصول ، إذا انحسرت مادتها ، عجز عن حفظ المدينة . وتكون هذه الأشياء لكل بحسبه . والناس يختلفون في الحاجة إليها . فينبغي أن يكون المشير بصيرا بمقدار حاجيه كل إلى كل ، وبأحوال أهل الفضائل وأهل الثروة منهم ، فيشير بما ينبغي أن يستعان به فيه بأهل الفضائل والصنائع ، وما ينبغي أن يستعان فيه بأهل الثروة ، مما يتنظم به شمل المصلحة .

وأما الخامس وهو المشورة في أمر السنن فهو من أعظم الأبواب خطرا ، وأمسها إلى فضل قوة الخطابة حاجة . فأول ما ينبغي للسان أن يتحققه حال عدد الأنواع والاشتراكات المدنية ، وحال التركيبات الخلطية التي تتولد عنها ، وأن يعلم مناسبة اشتراك لأمة أمة بحسب عاداتها وخلائقتها ، وأن يعلم السبب الحافظ لكل واحد منها ، والسبب الفاسخ له ، وما الذي من جهتته يتقي فسخها ، إما من الشركاء أنفسهم ، وإما من أضدادهم الخارجين . والفساد ينجم من المدينة نفسها ، إذا لم تكن محكمة التدبير من أمرين : أحدهما عنف من المدبر لهم ، وتشديد في أمر الواجبات عليهم ؛ والثاني إهمال ومسامحة وفسح ومراخاة .

وأصناف السياسات التي تحفظ هذه الاشتراكات أربعة ، تتشعب إلى ستة . منها السياسة الرحدانية إذا لم يرض السائس فيها بالشريك ؛ التي من جملةا السياسة التغلبية ، وهو أن يكون المطاع المؤتمر المنتهي إلى رسمه المتدبر بتدبيره هو المستولي بالغلبة ، إما بفضل ذات اليد ، وإما بفضل قوة أخرى ، ويكون مدبرها مقصور المهمة على الاستخضاع والتعبد . ومن جملةا : سياسة الكرامة وهي أن يكون الرئيس يراعي مصالح المرءوسين لا

لشيء يستعوضه منهم إلا للكرامة والتعظيم . ومنها : الرياسة الفكرية وهي أن يكون المطاع هو الموسر ، يرأس ويقدم ويتدبر بتدبيره لثروته من غير مغالبة تولاهها قبل . ومنها : السياسة الإجماعية وهي أن يكون أهل المدينة شرعا سواء فيما لهم من الحقوق والكرامة ، وعليهم من الأروش والجنايات ، لا يروس أحد أحدا لخلعة غير إجماعهم عليه ، ومهما شاءوا استبدلوا به . ومنها : سياسة الأخيار وهي أن يكون أهل المدينة مشاركين على طلب السعادة العاجلية والآجلة ، كل له مقام محمود بحسب فضيلته في نوع صناعته وجنسها ، فهو دون من فوقه إن كان ، وفوق من دونه إن كان ، وكل له عمل يعود بصلاح المشاركة ؛ وفيهم رئيس واحد أو رؤساء كنفس واحدة ، يذعن له أو لهم الآخرون طوعا لا عن إجبار ، ويروسمهم الرئيس استحقاقا ، لا لانفاق . ثم تتشعب تحته رياسات بحسب الصناعات إلى آخر الناس ، لا نزاع بينهم ولا خصام ولا اختلاف ولا انشعاب . فإن كان الرئيس فيها حكيما ، وكان له مع الفضيلة المدنية فضيلة نظرية ، كان بالحرى أن تكمل هذه السياسة .

فأول هذه السياسات يسمى التغلبية ، والثانية تسمى سياسة الكرامة ؛ وإذا أخذت مع التغلبية سمي الأمر الذي يعمهما وحدانية الرياسة ، لامتناع الرئيس فيها أن يشاركه في منزلته أحد . والثالثة تسمى سياسة القلة ؛ إذا أخذت مع التغلبية سمي الأمر الذي يعمهما سياسة الخمسة . والرابعة تسمى سياسة الحرية والديمقراطية . والخامسة سياسة الخير ، والسادسة سياسة الملك ؛ ويعمهما اسم سياسة السقراطية .

فينبغي أن يكون المشير بصيرا بهذه السياسات ، وما يعرض لكل واحد منها من العوارض ، وما يؤول إليه حال كل واحد منها من المآلات . فإن السياسة الكرامية لا تحتل المشاركة ، فهي بعرض أن تنتقل سريعا إلى سياسة التغلب . وسياسة القلة ، مادامت سياسة قلة فقط ، لا يضرها ازدحام الرؤساء . وسياسة الحرية قد تنتقل إلى سياسة القهر ، وسياسة القلة ، وغير ذلك . كل ذلك لفرط المساحة في السنن أو فرط التشديد فيها . فإنها إذا كانت مهمة ، لم يكن قانون . وإذا كانت مشددا فيها وقانونها التحرير ، لم يجتمع التشديد والتحرير ، فربما مالت إلى طاعة المدبر الذي له فضل بقوته أو فضل بيساره فتخضع له ، وتخرج عن الحرية إلى جانب العبودية ، ولا تبقى المراتب محفوظة .

وقد يعين على المشورة في أمر وضع السنن تأمل قصص من سلف .

وأمر فساد السنن من جهة الأضداد فليس يحتاج إليه الخطيب من جهة ما يشير في وضع السنن ، بل من جهة حفظ البلاد .

وقد قيل في ذلك وفرغ عنه . على أن استقصاء الأمر في هذا العلم للسياسة ، لا لصناعة الخطابة .

الفصل الثاني

في المشوريات

التي في الأمور الجزئية غير العظام

قد وقف مما عددناه على المواضع التي منها تنتزع المقدمات المشورية في الأمور العظام .
والآن فقد يحق علينا أن نتقل إلى إعداد المواضع المشورية النافعة في الأمور التي بحسب
الأشخاص ، وهي في أنفسها غير معدودة ، إلا أن جميعها يشترك في حكم أن المشورة تنحو
نحو صلاح الحال ، كان بالحقيقة ، أو كان بالظن . فيجب أن نحدد أو نرسم صلاح الحال ،
وأن نعدد الأمور التي هي أنواع لصلاح الحال أو أجزاء له ، باجتماعها يصلح الحال ، حتى
يكون للمشير فيما يشره مواضع يجعلها مقدمات مشورية .

قال المعلم الأول : ولا يقتصر على ما كان عند الخطباء في ذلك فيما سلف من ذكر
وجوب التهويل والتكبير أو التهوين والتحقير والحث عليها واجتناب ما يفسد النظام
ويزيل الإقناع ، من غير أن عرفوا بماذا يكون التهويل والتكبير أو التهوين والتحقير ، وفيما إذا
يكون ، وما الذي يفسد غرض الخطيب ، وينقص إقناعه .

فنقول : إن صلاح الحال هو الفعال الجميل عن فضيلة ، وإملاء وإنساء للعمر ،
مشفوعا بمحبة القلوب وتوفر الكرامة من الناس في رفاهية وطيب عيش ووقاية وسعة ذات
اليد في المال والعقد ، وتمكن من استدامة هذه الأموال والاستعداد إليها . فإن صلاح الحال
بحسب الظن العام هو ما ذكرناه ، أو ما يجري مجراه .

وأما أجزاؤه : فزكاء المحتد ، ووفور الإخوان والأولاد واليسار والأنعام ، وبلوغ
الشيبة الحسنة لوقارها وأحوالها ، والصحة ، والجمال ، والجلد والجسامة ، والبطش ، ومع
ذلك فالمجد ، والجلالة ، وسعادة البخت ، وأنواع الفضائل مثل أصالة العقل ، والبسالة ،
والعفاف ، والبر . فبعض هذه بدنية ، وبعضها نفسانية ، وبعضها خارجة كالحسب
والإخوان والمال والكرامة .

ومن حيي هذه الحياة ، وحسن منقلبه بعد الممات ، فهو السعيد عند الجمهور .
فأما أجزاء زكاء المحتد وشرف المنصب فأن يكون من قبيلة إما بنكاء في المدينة نفسها
من أول بنائها أو قدماء فيها ، أو علماء حكماء ، أو رؤساء مشاهير ذوي كثرة ، أحرار غير

موالي ، أو أن يكون من قبيلة أخرجت سعداء قد تيسرت لهم أمور جزيلة وجميلة فهم لها مغبوطون . وهذا المحتد يتفرع إلى طرفي الأعمام والخزولة جميعا إذا كان فيهم ما عددها موروثا عن أسلافهم وموجودا في المشايخ من الخلف وفي الأحداث منهم . وأما حال الأولاد ، فالأمر الجامع من صلاح الحال أن تكون فيهم كثرة مع الجسامة والجمال والبطش والقوة ، وأن يكون لهم مع ذلك من الفضائل النفسانية مثل العفاف والبسالة . ثم تخص كل إنسان في ولده شهوة ، فمنهم من يسره جماله ، ومنهم من تسره ذكورته ، ومنهم من تسره أنوثته . وللإناث فضيلة تزداد فيهن خاصة وهي الجمال ، والعبالة في البدن ، والعفة ، وحب الزوج ، والنشاط للعمل وإن كد . قال المعلم الأول : وبعض الناس في بعض البلاد يقتصرون من جميع ذلك في باب النساء على الزينة ، كما للقدميين .

وقال بعضهم : إن اقربطن ، صاحب كتاب الزينة ، منهم .

وأما أجزاء اليسار : فكثرة الصامت والضياع والأموال من الإناث والمواشي والعقد مع علاقة كل شيء ونفاسه واشتغال الوقاية عليه وتيسير الاستمتاع والتنعم به في وجوه اللذات المشهورة . وأيضاً الضياع التي تؤذي أكلها وتجني ربوعها ، والمستغلات التي تعود بالريح من غير إنصاب موصولا إلى التصرف فيه من غير خوف وأن لا تبغضه الشركة ، ولا سبب من أسباب الحجر ، بل يكون إليه التصرف فيه تصرف الملاك احتباسا وإخراجا ببيع أو هبة . وبالجملية : فإن الاستغناء في الاستمتاع ، لا في الادخار .

وأما النباهة فهي الشهرة بأصالة الرأي وجمال الفعل ، وهي الفضيلة عند الجمهور ويؤثره الأكثر منهم ، وخصوصاً أولو الكيس .

وأما الكرامة فإنها يقلها في الأكثر من عم بحسن الفعال . وقد تختلف بحسب الأزمنة والأمم ، فقد يكرم قوم لأفعال وأحوال في أزمنة وبلاد أخرى . والكرامة قد تكون بالعدل والاستحقاق ، وذلك إذا كان المتعرض لها قد اعتنى بحسن الفعال . وقد تكون لا عن وجوب ، كما يكرم المقتدر على ذلك وإن لم يعن به ، كالأغنياء إذا أكرموا ، والسلاطين إذا خدموا ، لأنهم يقتدرون على إنعام بهال أو جاه أو تخليص عن مضرة أو توصيل إلى مريحة . وليس كل الناس يقتدرون على ذلك غير السلطان والغنى ، وأيضاً النجد القوي .

وأما أجزاء الكرامة فإن يدعى الإنسان بالخير ، أو يتصدق باسمه ، أو يقرب عنه ، إما في حياته أو بعد موته ، على ما يريده ، وأن يندب إلى الولائم والدعوات العامة فلا يغفل

تحشيمه ، وأن يتقرب إليه بالهدايا والتحف . فإن الهدايا دلائل على كرامة المهدي إليه . وقد تسر الهدية طائفتين : إحداهما محبو القنية من حيث الهدية تحفة مالية ، والأخرى محبو الكرامة من حيث الهدية دلالة كرامية .

وأما فضائل الجسد فالصحة الغريزية التي لا تشوبها مسقامية مع اقتدار على استعمال الأعضاء الآلية كلها . فإن كثيراً من الأصحاء كالمرضى ، مثل الذين ركنوا بطباعهم إلى الكسل والخور ، وأفرطت بهم العباله وأقعدتهم عن الحركة أو عذرت عليهم الإسراع فيها ، كما يعرف من حال الذين كسلوا لاعتیاد الدعة فما بهم نهوض في الحركة ، ولا استقلال بالمشقات وهل بين من تعطلت عليه أعضاؤه فلا تغنى غناءها وبين من لا أعضاء له فرق ؟ وهؤلاء الضخام والمترفون في حكم من لا عضوله ، غير لسان به ينطق ، أسنان بها يمضغ .

وأما كثافة الجنس ووفور الخلقة فهو أن يكون للإنسان جماعة عديدة يعملون بخيرات تخصه .

وأما سعادة الجسد فمعلوم أنه من صلاح الحال . وكم من خير عم ونعمة تمت بالخت ، لا عن اكتساب صناعي ولا عن فعل طبيعي ! وإن كان في الخيرات ما تفيدها الصناعة ، حتى إن الصحة كثيراً ما تفيدها الصناعة . وأما الجمال والجسامة الغريزية فعن الطبيعة لا محالة . وخيرات الجسد هي التي يغبط عليها المغبطون ، ويكثر عليها الحاسدون . والجا من العلل الكاذبة التي لا تعويل عليها لا في الخير ولا في الشر : إما في الأمور الطبيعية فأن يتفق للواحد أن يكون أقبح ممن حضره ، فيحسنون في مقابلته بختا ؛ أو يكون أحسن من آخرين ، فيقبحون في مقابلته بختا ؛ وإما في الأمور الإرادية مثل اختصاص الواحد بالعثور على كنز دون آخرين والطريق واحد ، أو اختصاص الواحد بإصابة سهم غرب إياه دون آخرين والموقف واحد .

وأما الفضيلة فسند أجزائها بحسب الظن في باب المدح .

فهذه هي التي يشار بها يشار على واحد واحد من الناس لأجلها .

وقد بقيت النوافع المشتركة وهي التي يشار بها ، لا لها . والفرق بين النافع والخير : أن الخير يراد لأجله ، وغيره له ؛ والنافع يراد لأجل غيره ، وربما كان شراً . والخير هو ما ينشوقه الكل أو أهل البصيرة والمعرفة منهم كل بحسب ظنه ومبلغه من العلم ، حتى إن

الذي يختاره الجاهل عن جهل لا يعده الجمهور خيرا ولا يظنونه ، بل إنها يعتبرون ما يميل إليه أهل الرأي منهم . وإذا وصلوا إليه سكنوا عن الطلب . وإذا وجدوا بعض أهل الرأي والتصور قد اختار شيئا ، كان ذلك حجة مقنعة عندهم في أنه خير . وكان الخطيب ينتفع بالاحتجاج بذلك .

والمقصود المحتاج إليه الذي هو نفس الحاجة قد يشارك النافع الذي يفعل الحاجة ويوجدها أو الذي يحفظها ويديمها في أن المشير يشير نحوه . فإن المشير يشير نحو الخير ، ونحو النافع ؛ لكن يشير إلى أحدهما لنفسه ، وإلى الآخر لأجل غيره . وربما أشار بلازم النافع ، كمن يقول : اتعب تصح . وليس التعب هو علة الصحة ، بل الحركة الرياضية هي علة الصحة ، فيلزمها التعب . وكذلك يشير باجتنباب علل الشر ولوازمها .

واللوازم كلها : إما لاحقة من بعد ، كالعلم فإنه يلزم التعلم ، إلا أنه يتأخر عنه ، وإما مساوقة لوجود الشيء مثل استحقاق المديح بحسن السيرة في الحياة .

وأما العلل الفاعلة ، فمن ذلك ما يكون اسمه من حيث فعله ، مثل المصحح والصحة ، ومن ذلك ما لا يكون كذلك . وكل ذلك على قسمين : قسم تكون طبيعته المسمى إنها هي علة موجبة لما توجهه لكيفيتها ، كالغذاء للصحة ، ومنه ما لا تكون طبيعته علة موجبة لها لكيفيتها ، بل لكميتها مثل الارتياض للصحة . فإن الارتياض ليس علة للصحة من حيث هو ارتياض بالفعل ، بل من حيث أنه بمقدار منه يجب استعماله . والغذاء ، وإن كان له مقدار لا يجوز تجاوزه ، فإنه ليس كالارتياض ، لأن ما فضل من الغذاء على الواجب وانهمم فلا يكون علة للمرض لذاته ؛ فإن ذاته حين انهمم علة للصحة بذاته ؛ وإن لم ينهمم ، لم يكن غذاء بالفعل . وأما المعتدل منه ، بل القليل منه ، إذا انهمم وقبله عضو ما فهو علة لصحة ذلك العضو بالقدر الذي قبل . وأما الرياضة فقليلها وكثيرها رياضة وحركة ؛ لكن قليلها لا يوجب صحة شيء البتة ، وكثيرها ربما أوجب الضرر .

والنوافع : منها ما يعد خيرات ؛ ومنها ما يكون شرورا ، منفعتها التخليص من الشرور . وإذا خلاص شيء من الشر كيف كان ، كان مقبولا عند الجمهور أنه هو الذي يفعل الخير الذي يتمكن منه عند الخلاص من الشر . ومن النوافع ما ينفع لا في إفادة خير ليس

غير ، بل في الزيادة إليه ، أو ينفع لا في التخلص من الشر أصلا ، بل لتحويله والكسر من حمياه . فيكون هذا النقصان من جملة ما يعد فائدة . إذ كان الأنقص شرا نظن به أفضل ، والأفضل أزيد على ما هو دونه ، فيكون الشر الأكبر (الذي هو في نفسه أخص) أنقص في الحقيقة . لكن الفائدة التي هي من باب الخير هي بالحقيقة فائدة .

وأما الفائدة التي من باب الشر التي هي الانتقاص من الآفة إنها هي من جملة الخيرات النافعة ، لا الخيرات الحقيقية . والخيرات الحقيقية التي هي الفضائل فهي أيضاً نوافع في خيرات عامة .

واللذة من الخيرات العامة ، لأنها مما تشاق إليه الطبيعة الحيوانية . بل كل مشتاق إليه إما جميل ، وإما لذيد - جميلا أو نافعا . وكذلك التمكن اللطيف ، مثل الذكاء وحسن القبول . وكذلك الحفظ والتعلم والخفة في العلوم والصنائع . وقد تختار هذه لذواتها لا لغيرها . فهذه خيرات نافعة معترف بها عند الجمهور ، وأضدادها ضرور .

وقد يمكن من جهة المغالطة أن تقلب القضية ، فتجعل هذه الأحوال النافعة ضارة وضرورا ، وأضدادها خيرات ونوافع . فإن الشجاعة ضارة إذا كانت للعدو ، وكذلك العقل إذا كان له . فإذا أخذت ضارة مطلقة ولم تضاف إلى الوجه الذي ينبغي أن تضلف إليه ، كانت مغالطة . وربما كان من القبيح أو المتعلق به سارا بذلك الشرك : مثل مرور رجل من الملوك المحاصرين ناحية ، لما قتل عدوه ولده في بعض المغازي ، فلم يزل يتضرع إليه حتى سلمه منه قتيلا ، فاعتد بذلك ، إذ تمكن من تدبير جشته بإحراقها على رسمهم وإحراز رمادها في الكوز لينقل إلى موضعه ، اعتدادا كان يصرح به عارضا كوزه على ذويه وشيعته ، ناشرا ليد عدوه في رده ولده القتل إليه . وليس رد الولد قتيلا مما يسره ، لكنه قد صار سارا بارا لما قارنه من الحال . إذ كان حجرهم بين القتيل وبين أوليائه ممكنا لهم . ولو فعلوه لكانوا قد زادوهم غما . وكان حكم الإحنة ، وحكم غزو هؤلاء إياهم يقتضي الإمعان في غيظهم . فلما لم يفعلوا ، مع إمكان ومع استحقاق ، كان ذلك خيرا عظيما من جهة ، ومن عظمة من الجنس الذي لا يمكن كتمانها إذا كان ظاهرا ، ويلزم الشكر عليه ، وإلا كان كفرانا .

فإن قال قائل : إن رد الولد قتيلا سار مطلقا ، بلا اعتبار مثل هذه الحال المقارنة ، كان ذلك مغالطة . وليس هو من المغالطة التي تنفع فيكون خطايا ، بل هو من الجنس الذي هو

مغالطة ، ولو في الخطابة ، لأن مقدماته محرفة عن وجه الصدق ، وعن وجه الحمد ، وعن الظن جميعا .

ثم من الخيرات النافعة الإحسان أو المكافأة ، فإنه في نفسه خير ونافع في خير آخر هو النباهة والذكر الجميل والمحبة . وأفضل الإحسان إلى الأفاضل بنصرتهم على أعدائهم الأراذل ، إما نصرة فعلية ، وإما نصرة قولية ، مثل ما فعل أوميروس الشاعر . إذ اختار فاضلين هما ثاوذروس ملك اثينيه وهيلاني ابنته واختار أخيلوس الشجاع ونصبهم هدفا للمدح والثناء ، ونصب بإزائهم عدوهم اسكندر بن ملك بربر الذي كان عدوا لهم فنكلهم بالذم والهجاء ، ففعل بالأصدقاء والأعداء ما ينبغي أن يفعل من الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء على المقدار الذي كان ممكنا له فعله .

فإن كان المتوقع من الإساءة هو الممكن المتوقع ، فإذا لم يكن إلا القليل ثم أتى به فلا تقصير . وإن أمكن أكثر ، فاقصر على كثير دونه ، عد تقصيرا . وكذلك ما يحتمل من تقصير أو جفاء يقع من الصديق لداعي خوف ، إنها يحتمل ولا يحزن عليه ، إذا قل وقصر زمانه . فأما إذا طال وجاوز وقت الضرورة فهو مكروه ، ولا يقوم عليه العذر . لأن المتوقع من الإحسان بلوغ الإمكان ، والمعذور من الإساءة ما يصدر عن ضرورة وعوز إمكان . فما قصر عن الممكن في الإحسان فهو تقصير ، وما جاوز الضرورة من الإساءة فهو قصد . وإذا دام الإذعان للمحن واشتد الضعف والخوف حتى تجاوز بالجفاء وقت الضرورة أورث الاستيحاش لا محالة . وقد فهم بعضهم من الضعف الضعف وهو التضاعف ، فكان معناه أن الشيء إذا تضاعف أمل ، وإن كان قبله سهلا . والمثال لما نحن فيه ما تورثه طاعة الإنسان لهواه في الإحسان . فإن هواه أن لا يتضرر البتة بإحسان إلى غيره بشر يصيبه في مال أو حال . ثم إن دعاه داع من استحقاق المحسن إليه الإحسان جزاء عما قدمه من الإنعام إلى التضرر بنقص يقع له في مال أو حال ، فهو هواه حيثئذ موقوف على الغير ، وهو أن يكافئه بما يقصر عن مستحقه ما قدر . فيغالطه عن كثير ما أسداه بالقليل ، وعن عام المنفعة بخاص المنفعة ، وعما كان محتاجا إليه عند القبول بما هو فضل لا يحتاج إليه مبتدئه بالإحسان . وبالجملية : يجهد أن لا يكون مكافئا بالمثل . والمكافيء بالمثل فهو الذي يكافيء بما هو مقارب في الجنس أو مقارب في القدر والمنفعة . وأما الموجهة للنباهة والحمد والثناء من المكافأة فأن لا يكون المبتدئ والمكافيء مؤثرا لإحسان يسير أو مكافأة قليلة ، وقد تيسر عليه الجزيل . على أن

المتيسر من المكافأة قد يكون تارة ما هو مثل الإحسان المبتدأ من جنسه بكماله و كليته ، وقد يكون ما هو أكثر منه ، وقد يكون شيئاً خارجاً من جنسه وشبيهاً به بالقوة ، وقد يكون ناقصاً . ومن وفي الممكن فقد أعذر ، ومن قعد عنه فقد أعذل . وقد يكون من المكافأة أمور ليست أعواضاً تملك ، بل مثل سر صديق وإيجاش عدو ، وأفعال يلتذ بمشاهدتها ويتعجب منها من الفكاهات وغيرها بحسب ما يقع له عند مشاهدة المتقرب إليه إياه من الموقع لاستعداد يختص به المتصرف إليه في فطرته . فكل يلتذ بشيء ويتعجب من شيء يخصه . وإما بحسب ما اعتاده وتدرّب فيه ، فإن الدربة قد تلذّ شيئاً وتعجب منه ، لولاها لم يلتذ به ولا تعجب منه . ومن هذا الباب أيضاً الهداية والنصيحة فإنه إحسان ومكافأة ما . ولموافاة الصنيعة أو الجزاء وقت الحاجة إليه والرغبة فيه موقع لذيّذ ، بل عظيم كريم . ولكل واحد من الناس خاص إثار ؛ فلقوم ما يعينهم في الغلبة ، ولقوم ما يعينهم في الكرامة ، ولقوم ما يعينهم في اليسار ، وهلم جرا .

والتصديقات الخطابية في باب الخير والشر إنما تكتسب من هذه المواضع المذكورة .

الفصل الثالث

في الأشد والأضعف

وختم القول في المشوريات

وقد يحتاج الخطيب المشير إلى مقدمات يعدها في إثبات أن هذا الخير أفضل ، وهذا النافع أنفع ، بل قد يحتاج إليه غيره أيضاً . فينبغي أن يعد الأنواع النافعة في ذلك . فأفضل الخيرين أعمهما ، أو أدومهما ، أو أكثرهما جهات نفع وخيرية وأولادهما بأن يكون مقصودا لنفسه . وإذا كان الواحد من باب خير ما أفضل من عدة من خير آخر - إلا أن يكثر جدا - فهو أفضل . والخير الذي عظيمه أفضل من عظيم خير آخر فهو أفضل ، مثل أن العظيم من الحكمة هو معرفة الله ، والعظيم من العبادة هو المثابرة على الصلوات ، ومعرفة الله أفضل من المثابرة على الصلوات . فالحكمة أفضل من العبادة . وما كان أيضاً نفسه أفضل ، فعظيمه أفضل ؛ فإنه إذا كان القرآن أفضل وأصح من خطبة النبي ، ففصيح القرآن أفضل وأصح من فصيح خطبة النبي . وإذا كان أحد الخيرين يستتبع الآخر ، إما معا كالسلطان والكرامة ، وإما بأجرة كالسلطان واليسار ، وإما في القوة مثل السلب فإنه نفسه فقد ، وليس كل فقد صلبا ، وكان الآخر لا يستتبعه دائما ، فالمستتبع أفضل . وربما أُنْعِمَ أن الشيء الذي ليس بفاضل في نفسه ، إذا كان يفعل خيرا أعظم في نفسه من شيء آخر هو نفسه فاضل ، فإنه ينبغي أن يكون هو أثر من الفاضل ، وإن لم يكن أفضل ، مثل الجلد والجمال . فإن الجلد ، وإن لم يكن بنفسه خيرا كالجمال ، فقد يدرك بالجلد ما هو أفضل من الجمال . وكذلك التصحح ، وإن لم يكن أفضل من اللذة ، فقد يدرك به ما هو أفضل من اللذة ، فيكون هو أثر . فيكون بعض ما هو نافع أثر من بعض ما هو خير . والذي يؤثر لنفسه ، وإن لم يصحبه الآخر ، أثر من الآخر ، إذا كان لا يؤثر وإن لم يصحبه الأول ، مثل الصحة والجمال . فإن الصحة بلا جمال مؤثرة ، ولكن الجمال بلا صحة غير مؤثر ؛ فالصحة أثر وأفضل . والذي هو تام الوجود مستقره ومراد لنفسه كالصحة أثر من الذي يفقد أحدهما أو كلاهما ، إما كاللذة فإنها في طريق التكون وتطلب لذاتها ، وإما كالرياضة فإنها في طريق التكون ومع ذلك فإنها تطلب لغيرها . والذي وجوده يغني عن الآخر أفضل من الذي وجوده يفقر الى الآخر ، مثل اليسار والتجارة . فإن اليسار يغني عن التجارة ،

والتجارة تفتقر الى اليسار ؛ فاليسار أثر . وقد يوهم كون الشيء مبدأ لأمر أنه أعظم منه ، وربما لم يكن في الحقيقة . فإن الخير أفضل من اختياره ، وهو بدؤه . على أنه ليس يمكن أن يكون خيراً أو نافع مشوري لا بدء له . وكيف وكلها إرادى ! فإذا كان كذلك ، أمكننا أن نجد أنواعاً من اعتبار المبادئ : فما مبدؤه أعظم ، فهو أعظم . والمبدأ الذي لأعظم المعلولين أعظم . وقد يمكن أن ينصر في بعض الأوقات أن المبدأ نفسه أعظم . فإن رجلاً واحداً من الخطباء يقال له لاوداماوس ذم رجلين : أحدهما يقال له قلسطراطس ، والآخر كفريوس . وكان قلسطراطس - كما أقدر أنا - أشار على كفريوس بارتكاب جور فآتمر . فذم قلسطراطس وقال : إن خطيئته أعظم من خطيئة الآخر ، فإنه آتولاً إشارته عليه بالجور ، لما ارتكبه . ثم ذم الآخر ، فقال : إن خطيئته أعظم من خطيئة الأول ، فلولا ائتماره ، لما ضرت مشورته .

وأيضاً فإن الأعز أفضل كالذهب . وأيضاً بل الأعم نفعاً ، كالحديد ، فإن في صلابته وشدته منافع عامة جداً ليس في الذهب . بل الأكثر وجوداً أعم نفعاً ، كالحديد ، فقد ينتفع به كل إنسان ، والذهب يقل الانتفاع به . وكذلك الماء ، وإن كان دهن البلسان أعز وجوداً منه ، فهو أفضل لعموم نفعه .

وأيضاً فالذي هو أصعب إدراكاً وذلك لعظمة في نفسه . بل الذي هو أسهل وصولاً إليه ، وذلك لموافقته لمحبتنا للدعة . وأيضاً فإن الذي ضده أعظم ضرراً فهو أعظم نفعاً ؛ والذي فقدانه أعظم ضرراً ، فهو أعظم نفعاً . وأقلب الأعظم في باب النفع الى الأعظم في باب الضرر . وغايات أفعال هي أعظم ، فمن الخيرية أو الشرية أعظم . وبالعكس . وما هو خاص بالأعظم أعظم ، فإن صحة البصر أعظم من صحة الشم ، إذ البصر أعظم من الشم . وكذلك محبة الإنسان أفضل من محبة المال ، لأن الإنسان أفضل من المال . ثم الفضائل أنفسها ، وهي من المبادئ ، أفضل من الأفعال الفاضلة . وما اشتهاره أفضل فهو أفضل . وبالعكس . وأفضل العلمين فهو الأفضل أثراً ، مثل الطب ، فإنه أفضل من علم الزينة ؛ ومثل علم الهندسة فإنها أفضل من علم الأخلاق . فإن الصدق في الهندسة أكد وهو فيه الغرض ، وفي علم الأخلاق أضعف ، لأن بناءه على المحمودات ، وليس الغرض فيه نفس الصدق فقط ، بل والعمل . وبالعكس . فإن أفضل العلمين في وزنه ، أي في وزن براهيته ، وفي مرتبته ، أي في تقدمه بالغائية ، لأنه هو الذي علم آخر لأجله ، فغايته أفضل .

فلذلك علم التوحيد أفضل من علم الهيئة ، لأن القياسات التوحيدية مجردة عن المادة ، صحيحة جدا ؛ والهيئة تتعلق بالحس والرصد . وأيضاً فإن الهيئة يقصد علمها ليتوصل به الى كثير من علم التوحيد . والذي ما يشهد به العقلاء الصالحون الذين لا تستغويهم الأهواء والشهوات فهو أفضل مطلقا ؛ وقد يقتدرون لسلامة أنفسهم عن العصبية والأهواء على الإحاطة بكثير من الأمور الفاضلة بباهيته وكميته ، وإن كان ذلك دون ما تفيده الصنائع العلمية المرتبة تربيتها الطبيعي . وما هو أكثر إلذاذا فهو أفضل . فاللذة مشتاقة عند الجمهور لذاتها ، وخصوصا ما كان أبرأ عن شوب الغم ، وأدوم مدة ، وأرسخ ثباتا . وكذلك ما كان أجمل فهو أفضل من الأقيح . فإن الجميل مختار لذاته . ومن التصارييف أيضاً أن الشجاعة أفضل وأثر من العفية ، لأن الشجاعة أفضل وأثر من العفة . وما يختاره الكل أثر . وما يختاره السلاطين والعظماء أو العلماء أثر . وما يختاره الذين يؤخذ عنهم الرأي في عظام الأمور ، وإن قلوا ، فإنهم هم المكرمون أيضاً ؛ فإن من جنس الهوان أن لا يقبل قول الإنسان . والذين هم أعظم كرامة . والذين هم أشد تمكنا من الضر والنفع . والمجبرون على تعظيمهم . وهذه الأنواع تفارق ما سلف . فإن ذلك بحسب الشهادة ، وهذه بحسب الإيثار . وأيضاً فإن المعنى العظيم من هذا إذا جزئ إلى أقسامه ، فعدت أقسام ذلك المعنى ، فكثر الكلي الواحد أو الكل الواحد ، صار أعظم . مثل ما قال أوميروس : إن هذه المدينة ، إذا فتحت عنوة ، ستلقى من مالاغروس كل شر ، وكذلك الناس كلهم ، فإنه يهلك الناس ، ويشب الحريق في المدينة حتى يحرقها بأسرها ، ويعترف كل بولده ، أي ينوح كل باسم ولده : يا ولدي فلان ! فهذا التفصيل مما قد جعل الشر أعظم مما لو ذكرت الجملة غير مفصلة . وقد يفعل أيضاً التركيب والإجمال ، فإنه إذا اقتضت جزئيات خير أو شر ، ثم اتبع ذلك بالدعوى الكلية ، زاده ذلك تأكيدا . وأيضاً فإن صدور الشيء عن أصعب مصادر ، وأقلها صدورا عنه يجعله أعظم ، إما بحسب الزمان إذا كان صدوره في مثل زمانه أقل ، أو السن إذا كان صدوره عن صاحب ذلك السن مثلاً صعباً وقليل . وكذلك المواضع ومقدار المدد والقوى فإنها تجعل الشيء الغريب الصدور عظيماً . فإن الزنا من الشيخ مستقطع فوق استفظاعه من الحدث . وأورد لهذا الباب أمثلة في التعليم الأول لم أفهمها . والجزء الرئيس من الشيء الأشرف هو أفضل ، كمن قال : إن نفى الشباب عن المدينة مثل إسقاط الربيع عن السنة . وأيضاً فإن الذي يكون في الحين الأنفع أفضل ، مثل المال فإنه في الكبير أفضل

منه في الشباب ، وفي المرض أفضل منه في الصحة . والأقرب إلى الغاية أفضل ، لأنه كالغاية . وكذلك ما كان من اللوازم خاصا بالغاية أفضل من لوازم تخص ما هو دون الغاية . فإن الصحة تلزم اعتدال المزاج ، والضعف يلزم ما دون اعتدال المزاج ، فالصحة أفضل من الضعف . وقد فهم من الضعف الضعف بمعنى اليسار وتضاعف المال ، وفهم من الخاص ليس الخاص بالغاية ، بل الخاص بالكاسب . وعندي أنه وقع في النسخ غلط ، ويجب مكان الضعف عدم الضعف أو ما به وهو القوة ؛ ولكن يجب أن يرجع إلى اليونانية . والخيرات المتيسرة في آخر العمر أثر من المتيسرة في الحداثة ، لأنها كأنها تخص الغاية . وما يقصد لأجل ذاته ، وليكون موجودا بالحقيقة ، أثر من الذي يقصد لأجل الحمد الذي ، إذا كان ذلك لا يوقف عليه ولا يظهر للغير ، لو يؤثر البتة . ولهذا ما تكون استفادة الخيرات أثر من إفادتها ، إذا لم تظهر للغير ؛ لأنها إذا لم تظهر للغير ، فغلط الغير في مصدرها لم تؤثر . وقريب من هذا ما قيل في الصحة والجمال . وما هو أنفع في أمور كثيرة فهو أنفع . فإن ما ينفع في الحياة وفي حسن الحياة أثر من الذي ينفع في أحدهما . ولهذا ما تعظم الصحة واليسار لكثرة تفننها في النفع ، لأنها يرثان من الحزن ، ويمكنان من اللذة علما أو جهلا . وكان اليسار هو من الخير المطلق عند بعض الناس ، وعند بعضهم إنما يكون خيرا إذا اقترنت به أحوال أخرى . وكذلك الضرر قد يختلف ، فمن الضرر ما هو أعم ؛ ولذلك فقو عين الأعور أضر من فقء عين الصحيح . ويجب أن يستكثر من ضرب الأمثال وإيراد التذاكير واقتصاص أحوال ناس هم في مثل ذلك الحكم .د لأجل ذاته ، وليكون موجودا بالحقيقة ، أثر من الذي يقصد لأجل الحمد الذي ، إذا كان ذلك لا يوقف عليه ولا يظهر للغير ، لو يؤثر البتة . ولهذا ما تكون استفادة الخيرات أثر من إفادتها ، إذا لم تظهر للغير ؛ لأنها إذا لم تظهر للغير ، فغلط الغير في مصدرها لم تؤثر . وقريب من هذا ما قيل في الصحة والجمال . وما هو أنفع في أمور كثيرة فهو أنفع . فإن ما ينفع في الحياة وفي حسن الحياة أثر من الذي ينفع في أحدهما . ولهذا ما تعظم الصحة واليسار لكثرة تفننها في النفع ، لأنها يرثان من الحزن ، ويمكنان من اللذة علما أو جهلا . وكان اليسار هو من الخير المطلق عند بعض الناس ، وعند بعضهم إنما يكون خيرا إذا اقترنت به أحوال أخرى . وكذلك الضرر قد يختلف ، فمن الضرر ما هو أعم ؛ ولذلك فقو عين الأعور أضر من فقء عين الصحيح .

ويجب أن يستكثر من ضرب الأمثال وإيراد التذاكير واقتصاص أحوال ناس هم في مثل ذلك الحكم .

فقد أعطينا الأنواع النافعة في إثبات أن الشيء صلاح حال ، أو نافع ، أو خير ، والأنواع في الأفضل ، والأنفع ، والآثر .

والمدينيات الست ، فقد علمتها ، وعلمت الغايات فيها ، وأن كل واحد منها ينبغي أن يشار فيه بما يحفظه ، وأن الإجماعية منها ، فقد يرأس فيها الإنسان الذي هو في مثل حكم غيره ، وإنما يرأس إجماعا لداع دعا إلى ذلك من قرعة ، أو بخت . وخساسة الرياسة هي التي يكون الاستيلاء فيها ببذل إتاوة يطلقه الرئيس للمرءوسين فيقبلونه . وأما الرياسة الشريفة فهي التي يسوس فيها السائس لأنه مستحق للسياسة لاقتداره على وضع السنن أو حفظها . وأن وحدانية الرياسة هي التي قصارى غرض الرئيس فيها العز ، والكرامة ، والانفراد ، والاستعباد لمن هو غيره ؛ وأن هذه قد تكون بسيطة ، محدودة ، وقد تكون مركبة ، متبدلة بحسب ما يمكن به حفظ الكرامة .

وغاية الإجماعية الحرية ؛ وغاية خساسة الرياسة اليسار ؛ وغاية جودة التسلط حفظ السنة ؛ وغاية الكرامة حفظ الكرامة والعز والاحتراس من المنازع . ولكل غاية ضرب من الأخلاق يجانسه فيحفظه ويدعو إليه مما يسهل الوقوف عليه .

وينبغي أن يكون المشير يشير بتلك الأخلاق ، ويكون متخلقا بها . فإن المشير إذا أشار بخلق لا يتخلق به نبا عنه القبول .

فليكن هذا كافيا في المشوريات .

الفصل الرابع

في المتافريات

وهو باب المدح والذم

فلنتقل إلى تعديد الأنواع النافعة في المدح والذم ، المتعلقة بالفضيلة والرذيلة وما يجري مجراها . وهي مع أنها تنفع في المدح والذم ، فقد تنفع في إعداد الخطيب للتصديق بقوله ، وإن كان في غير باب المنافرة ، وذلك أنه إذا أثبت فضيلة نفسه جعل نفسه أهلا للثقة بقوله ؛ وكذلك إذا ذم خصمه ، عرضه لرد الناس قوله .

والمادح المنسوبة إلى أنها فضيلة وأشياء تتبع الفضيلة من الجمال والحسن وغير ذلك من المادح التي قد يتعدى بمدحها الناس والملائكة إلى أشخاص آخر يمدح بها . فالجميل هو المختار لأجل نفسه ، وهو المحمود للذيد لا لشيء آخر ، بل لأجل خيريته . فإنه جميل من هذه الجهة . والفضيلة نوع من الجميل ، لأنها قوة ، أي ملكة حسنة تأتي لتحصيل ما هو خير ، أو يرى خيرا ، وهي التي تفعل أو تحفظ الأمور الشريفة العظيمة من كل جهة . وأجزاء الفضيلة هي : البر ، والشجاعة ، والعفة ، والمروءة ، وكبر الهمة ، والسخاء ، والحلم ، واللب ، والحكمة . ومن الفضائل لا محالة ما يتعدى خبره إلى غير الفاضل ، مثل البر والشجاعة والسخاء ، ولذلك تلزم كل واحد منهم ، إذ الكرامة مبذولة من الكل للنافعين .

فلنعد إلى ذكر كل واحد منها : فأما البر فإنها فضيلة عادلة تقسم لكل ما يستحقه بحسب تقدير الشريعة . والجور رذيلة يكون بها المرء آخذًا ما ليس له بحسب تقدير الشريعة . والشجاعة فضيلة يكون بها المرء فعالا أفعالا صالحة نافعة في الجهاد على ما تأمر به الشريعة ، وبها ينصر الشريعة نصرة خدمة ؛ والجبن خلاف ذلك في التقصير . وأما العفة ففضيلة يكون بها المرء في استعمال الشهوانية البدنية على القدر الذي ترخص فيه الشريعة ؛ والفجور خلافه . وأما السخاء ففضيلة يكون بها المرء فعالا للجميل ببذل المال ؛ والدناءة خلافه . وأما كبر الهمة ففضيلة يكون بها المرء فعالا لأفعال عظيمة المنزلة من الحمد ؛ والسفالة ضدها . وأما المروءة ففضيلة بفعل النبل بالتوسيع في الإطعام ؛ وصغر النفس

والندالة خلافه . وأما اللب ففضيلة في الرأي يكون بها المرء حسن التعقل والمشورة نحو الخيرات والجميل ؛ والبلاهة ضده .

ولتؤخذ هذه السروم على ظاهرها ، ولا يلتبس فيها التحقيق العلمي البتة . وكذلك في أكثر سائر الرسوم التي نورد في هذا الفن من المنطق .
فهذه هي الفضائل التي يمدح بها .

وأما ما سواها من المادح ففاعلات الفضائل والعلامات التي تدل على الفضائل ، مثل الأنداب على الشجاع . وكذلك الانفعالات التي تلحق العادلين ، لإذا لزموا العدل ولم يجنبوا إلى الجور ، كالمستودع إذا شدد عليه العذاب في انتزاع ما هو في يديه ، فاحتمل ، وأبى أن يسلم الوديعة إلا إلى ربه . وأما الانفعالات التي يستحقونها عدلا ، فهي وإن كانت خيرا في نفسها وواجبات ، إذ كل فعل يصدر عن عدل فهو واجب وخير ، فإنها من حيث هي آلام صرفة تجلب ضيما وخسرانا فقط بلا زيادة أخرى فليست خيرات وممدح لمن تقع بهم . وإن كانت باستحقاق عن سوء سيرة ، فهي مذام . وأما في الباب الأول فقد كان الألم ، وإن كان من حيث هو ألم ، شرا ينقضي أثره ، فهو من حيث يدل على فضيلة النفس وإيثار العدل مكرمة ومحمدة ، وربما خلد ذكرها . وقد يمكن أن يصدر عن الشجاع فعل لا يصدر إلا عن شجاع ، أو يلحقه انفعال لا يكون إلا للشجاع ؛ وكذلك قد يصدر عن السخي فعل وانفعال لا يصدران إلا عن سخي ؛ ولكنه لا يكون محمودا ، إذا كان خارجا عن مقتضى العدل . ومن آثار الفضائل ما هو أكرم وأحسن . فإن الشجاع إذا جوزي بالكرامة ، كان هذا أقرب إلى استحقاق المدح به من أن يجزى بالمال . وأدل أفعال الفضائل على استيجاب المدح ما فعل لا لجذب منفعة إلى الفاعل ، بل لأجل غيره ، أو لأنه خير لنفسه . إذ هو خير عام له ولغيره . ولهذا يمدح من يتعهد الموتى بالصدقات ، لأن هذا النوع من الإحسان لا يبتغي به جزاء . ثم ما أريد به نفع الآخرين من حيث هو خير لهم ، وليس لهم فيه غرض . ويفارق ما قبله أن ذلك كان الإيثار متجها فيه إليه لأنه خير فقط ، وهذا لأنه خير للآخرين ؛ وهذا قد يبتغي عليه جزاء ، والأول لا يبتغي عليه جزاء . وبعد هذا ما يراد به الإحسان إلى المحسنين خاصة . فإن كان مكافأة فإنه من حيث يكافئ فاعلها لا يرتاد لنفسه خيرا إلا بالعرض من حيث هو مكافئ متوقع لا مكافئ فقط . وأما المكافئ ، من حيث هو مكافئ ، فقد حصل الخير وأحرزه ، وليس يتوقعه حين يكافئ .

ومن علامات الفضيلة والمادح أجزاء من تناوب الفضيلة وتضادها وتخجيله . فإنهم كثيرا ما يتدثرون بأقوال وأفعال من القواحش يريدون بها فضح غيرهم فيفتضحون لفضيلة في ذلك الغير يصدر عنه حسن المعاملة لأجله . مثل ما فعلت سفا الحكيمة ، حين رمز إليها القاوس المتغلب ، فعرض عن فاحشة قائلا : إني أريد أن أنقث عن صدري بشيء ، لكن الحياء والاحتشام يصدني عنه . فاستقرت هذه الحكيمة على جملة أمرها ودبعة لم تقابله بالفحشاء من القول ، والمجر من السب ، مستحبة من مفارقة طريقة الحكمة ، ومن إظهار التنبه لمعنى الفاحشة ، كأنها لا يخطر ببالها أن أحدا يعرضها لطمع سوء ، ويعترض لها بدعوة إلى فاحشة ، ويضرب لها مثلا بمنكر ، أو يجري عليها المعاني التي تجري على غيرها . لكنها كانت مصروفة الشغل إلى نصرة الهيئة والملكة الفاضلة ، تترك الفعل الرذل ، وكذلك من كان معها من النسوة الحصر لا يجز عن ولا يخفن من وقوع مثل ذلك بها ثقة بشرف نفسها ، واعتلائها عن طاعة غير الواجب ، وكمال فعلها في طاعة فضيلتها ، وقلة انفعالها عن الرذائل ، صار كل ذلك صادرا عن ملكة حصلت بالارتياض والاجتهاد . فإن الفضائل جلها مباين للهوى ، ويكتسب بالمجاهدة إثارا للمجد والفخر في تنميتها . وتنميتها بالعقل على الهوى ، مثل ما سمعت من قصة الرجل والمرأة . والاستحياء أيضاً قد يؤهل للمدح ولكن دون تأهيل حالة سفا . والاستحياء أيضاً قد يكون لشئين : أحدهما لاشمئزاز النفس عن الحالة الشنعاء ، وهذا يصدر عن فضيلة ؛ والثاني لنظرته ذكر فاحشة عرف بها المستحي ، وقد نسيت في الحال . فإذا لفظ بلفظ يشير إلى معناها ، أو فعل مثلها ، خطرت بالبال من الحاضرين ، وهو من أهلها ، فخطر بالبال صنيعة ، فصار كالمشاهدة منهم له ، الموجبة للاستحياء ، إلا من البالغ في الرذيلة والسقوط فلا يستحي من انكشاف مذمته . ومن المادح أفعال يفعلها الإنسان ليصلح بها حال آخرين . وأيضاً الانتقام من الأعداء ، وقلة الإذعان لهم ، والجزاء على الحسنة والسيئة . وأن يكون الشجاع مغلبا لا يغلب . فإن الغلبة والكرامة من ممدح الشجعان . وأن يفعل أفعالا تنشر وتذكر ، وتكون لعظمتها مما يسهل تخليدها ، فيتوارثها الأعداء . ومن الممدوحات علامات تختص بالأشراف ، كأسبال العلوية شعورهم ، فإنه من دلائل شرفهم . ومن الممدوحات الاستغناء عن الآخرين في أي باب كان .

وقد يتطلف في المدح على سبيل كالمغالطة ، فيُعبر عن الخسيسة بغبارة تجلوها في معرض الفضيلة ، إذا كانت أقرب الخسيتين المتضادتين من الفضيلة ، أو قد كان يلزمها والفضيلة شيء واحد يعمهما . وهذا مما يضطر إليه الخطيب إذا أخرج إلى مدح الناقصين ، فجعل الشيء الذي تشارك به الفضيلة الخسيسة مشاركة ما مكان نفس الفضيلة . فيقال للحرiz إنه حسن المشورة ، وللغاسق إنه لطيف العشرة ، وللغبي إنه حلِيم ، وللغضوب القطوب إنه نبيل ذو سمت ، وللأبله المغفل عن اللذات إنه عفيف ، وللمتهور إنه شجاع ، وللمهاجن إنه ظريف ، وللمبذر في الشهوات إنه سخي .

ومن المادح الانخداع والغلط في صغار الأمور ، فإنه يدل على قلة الخوف ، فإن الخوف هو الملجئ إلى الاحتياط في الفكر ، ويدل على قلة الالتفات إلى مراقبة فوت ما يضمن به . وقد يمدح أيضاً بالبراءة عن الانخداع أصلاً لشدة الفطنة . ومن المادح الإذلال إلى الصديق والعدو . وإن كان من المادح أيضاً تخصيص الأصدقاء بالإحسان والإسداء . وأيضاً فإن الخطيب يجب أن يعلم موضع مدح الممدوح حتى يمدحه بما يلائم ذلك الموضع ، فلا يأمن من أن يكون الممدوح به في موضع مذمة في موضع آخر ، بل يجب أن يعلم المادح بحسب البلاد والأمم والملل . ومن المادح ذكر السلف الصالح والآثار التي خلدوها ، خصوصاً إذا تشبه بهم الخلف فاستوجب مزيد مدح وكرامة من تلقاء نفسه ، وإن قصر عن شأو سلفه ، أو كان ما يكسبه أقل مما كان ينبغي أن ينحو نحوه من الخير والفضيلة ، كالإنسان المتوسط في همته ، أو كان ما يكسبه أقل مما كان ينبغي ، فلماذا أنجح ، اقتنع فلم يمعن . والكبير الهمة كلما أمعن في الإنجاح ، أمعن في استئناف الجِد نحو إدراك ما هو أعلى ، وصار أحرص على اقتناء المآثر المستصعبة . ومثل هذا الإنسان لا يقتصر على الشرف الموروث ، بل يستخف به ، وينشط لادخار الحسب والشرف المكتسب ، ويقل افتخازه بآبائه ، وربما ارتقى بأفعاله إلى درجة تفوق درجة قبيلته ، كما قال بعض الناس في مديح سوسدس مخاطباً أباء وإخوانه : إنه اليوم في الساطورانس . كأن الساطورانس قبيلة أشرف من اليونانيين .

وأول الأفعال التي يستحق بها المدح ما صدر عن قصد أو عن مشيئة . وأما التي بالعرض ، فإذا بدر نفعه لم يذكر إلا أن يتكرر ، فيلحق حينئذ بالمادح ، ويشبه بما يصدر عن مشيئة . فإن المتكرر مراراً قد يظن به أنه مقصود من الفاعل ، ويعتقد أن الذي بالبحث قليل

التكرار . والمادح الحقيقية هي الأفعال الاختيارية . وأما المظنونة فهي التي تنسب إلى النسب ، حتى يقال : إن الأسد يلد الأسد ، والحية تلد الحية ؛ وكذلك التي تصدر عن تأديب وتقويم ، ليس عن نشاط غريزي . على أنه ليس يبعد من الحق أن يتشبه الأولاد بالآباء . فإن الإنسان يحرص على الإتيان بما يكثر منه مشاهدته ويستمر عليه نشؤه ، ولذلك ما قد يحمّد الفاعل إذا فعل الجميل المنشؤ عليه . فإنه إذا فعل ما نشأ عليه ، دل على أن الفعل إنما صدر عن فضيلة وعن ملكة فيه رسخت مع النشوء . فيكون حيثئذ قد فعل ما فعل آباؤه . فإن أعمالهم الباقية دلائل على أفعالهم . وإنما يمدحون على أعمالهم لأنها عن أفعالهم ؛ وإنما يمدحون على أفعالهم لأنها تصدر عن فضائلهم الموجودة قهيم . فأما استحقاق الحمد فهو لنفس الفضيلة ؛ حتى لو تيقنا وجود الفضيلة في إنسان ما ، فإننا نمدح ذلك الإنسان ، ولو لم نرفعا فعله . ثم الفعل دليل على الفضيلة الـ ، هي الممدوحة . وإن كان استحقاق الحمد لا يكون إلا على فعل . والفعل هو الإنعام . وأما السعادة المشهورة فهي من باب الاتفاق والبخت . وكما أن صلاح الحال جنس للفضيلة ، كذلك الاتفاق الجيد جنس للسعادة .

لكن الكلام في المدح والمشورة نوع جديد ، أي غير ما قلناه مما هو خاص أو مما قد اعتبر خاصا بكل واحد منهما ، بل شيئا يعمهما وغيرهما من الأمور الخطائية . وذلك أن من الذي نمدح به الممدوح أشياء قد يشار بها على المشار عليه . وبالعكس . فإنه كما يقول المشير : ينبغي أن لا تستنيم إلى السعادة الاتفاقية ، بل أن تستنيم إلى ما تيسر لك من المآثر المكتسبة بالمشيئة ، ويكون هذا مشورة على سبيل تفويض وإطلاق ؛ إذا كذلك يقول المادح في الممدوح : إنه هو الذي حاز المحاسن بسعيه ، ليس الذي اتفق له من أسبابها ما أئته منها حظا غير موثوق به . فإذا أردت أن تمدح ، فيلزمك أن تتأمل ما تمدح به . فإذا كانت المشوريات تشاد في أمور ، فيمنع عن بعضها ويطلق بعضها ، فالذي لو أشرت لأطلقت الإذن فيه ورأيت المستصلح من الأمرين للتقرب بالمشورة به ، فهو المستصلح للمدح . فانتقل من المشورة إلى المدح ، ومن المدح إلى المشورة . وينبغي أن يؤكد أمر المدح ، وكذلك أمر المشورة ، بالألفاظ المعظمة المفخمة . كما يقال : إنه هو نسيج وحده في كذا ، وإنه قريع عصره فيه ، وإنه وحده فعل ، وأول من سن ، وأسرع من فعل مثل فعله ، وأكثر من فعل مثله فعلا ، وفعل في زمان يعسر فيه فعل مثله ، وإنه صار قدوة لغيره ، وأقام غيره لمن

سواه ، وأصبح مزجره عن الفحشاء والمنكر أمة يؤتسني به في الجميل شهرة عند الناس والجمهور ، وخصوصا إذا كان فعل ذلك بقصده . ويقال في كل شيء من ذلك ما يشاكل . وكذلك يقال : إنه فعل كذا لا كفلان الذي قصر عنه ، بل كفلان الذي وفق له . وليس كل إنسان مليئا بالمقايسة بينه وبين غيره . فإن أكثر الناس يستفضل نفسه على غيره في فضله ، ويستهن بذيلته وعيبه الذي لو كان في أخيه استكثره . وعلى ما يقال : إن المرء ليعمى عن الجذع يعترض في حدقته ، ويلمح قذاة في عين صاحبه . وليس كل إنسان مثل سقراط الذي كان يعتبر نفسه من غيره في مجاري أخلاقه ، فيعاقب نفسه إذا تشبهت بالأراذل ، ويثيبها إذا تشبهت بالأخيار . ومن المحمود أن يجتهد في التشبه . فإن المجتهد كالحاصل في تخوم الفضائل .

فبهذه الأشياء يكون التعظيم . والتعظيم يدل على زيادة في الشرف . والزيادة في الشرف شرف مفرد . والشرف المفرد ممدحة خاصة . وبالجمله : فإن التعظيم والتفخيم أشد مشاكله للمدح وأما الدلالات والبرهانات فأشد مشاكله للمشورة . لأن المهادح بالحاضرات ، وأكثر الحاضرات مقربها ، وقلما يطلب دليل عليها وأما المشوريات فبالمدومات الغائبة . ونمى الحاجة إلى تصحيح الغائب بالحجة وضرب الأمثال مما كان لما سيكون أشد من مسها إلى تصحيح الحاضر . وأما الكلام الذي هو فصل القضاء ، وهو استيضاح صحة الحجة ، فاللحاكم ، لأن الحاكم ينبغي أن يورد الفصل الذي لا مطعن عليه . وضرب الأمثال من الأمور المستقبلية والماضية أوقع عند الجمهور في المشورة من غيره ، لأنه أمر قد كان ودرس وبقي ذكره . وللتذكير تأثير أكثر من المشاهدة ، لأن التذكير كأنه أقرب إلى الأمر العقلي الذي يختص بذوي الألباب ، والمشاهدة إلى الأمر الحسي الذي يشترك فيه الخاص والعام . وقد تستنبط المهادح من المذام ، والصواب في المشورة من الخطأ فيها .

الفصل الخامس

في شكايه الظلم

والاعتذار بأنه لا ظلم

وأما القول في الشكايه والاعتذار فقد حان أن نتقل إليه ، ونحدد القياسات المشاجريه ، وأن نبين الأمور التي يجوز لأجلها ، فتؤخذ منها مقدمات في أنه لما كان الفاعل كذا أقدم على الجور ، والأمور التي يعرض بها الإنسان لأن يجار عليه ، فتؤخذ منها مقدمات في أنه لما كان المفعول به كذا أقدم بالجور عليه ، والغايات التي كان يجار لأجلها الجور ، والأمور التي هي في أنفسها جور . وقبل ذلك ينبغي أن نحدد الجور ، فنقول : إن الجور إضرار يقع بالقصد والمشئته متعد فيه الرخصة الشرعية .

والشرعية والسنة : إما خاصة مكتوبة بحسب شارع شارع ، وبلاد بلاد ، وأزمنة أزمنة وإما عامة غير مكتوبة ، لكن أكثر الناس وجلهم يعتقدونها ، ويرونها . وربما تخالفا : مثل إثثار أرذل الأولاد بالتحلي ، فإنه يصح في السنة المكتوبة ، إذا وقع من المؤثر في وقت الصحة ، ويمنع عنه في السنة الغير المكتوبة . والقضاء المر مبني على السنة المكتوبة ، والوساطة على السنة للغير المكتوبة ، والحسية على أقرب السنتين من مصلحة الوقت مشوبة بسنة الملك ، وهو السياسة .

فالجائر هو الذي يضر بالمشئته . لأن الذي يصدر عنه فعل ما طبعاً أو قسراً ، لا مشئته وطوعاً ، فإنه لا يعد به محسناً ولا مسيئاً . وأما الذي يقدم طوعاً على ما يفعله فهو الجائر . والمقدم طوعاً هو الذي يعلم ما يفعله ويقدم عليه غير مقسوز لأمور يستدعيه إليه هواه . فمنهم من يكون مقدماً هذا . لإقدام عن رؤية ونظر واختيار ، وهذا هو الشرير الجائر . ومنهم من يفعل ذلك لضعف رأي ، وهو الذي يجيب في ذلك داعي تخيل يثير انفعالا نفسانياً مناسباً لاستعداد خلق له ، أو مخالفاً للخلق الموجود فيه . مثل ما يعرض ممن تغلبه الشهوة أو الغضب أو الخوف أو شيء آخر مما يشبه ذلك ، فيعمل من غير رؤية يستعمله فيما يفعله ، وربما يعقبه الندم . وهذا مثل ما يبدر عن النذل إذا لمح مرفقا وعن الشره النهم إذا عرضت له لذة ويبدر من الكسلان ، عندما يتخيل الدعة التي يهواها ، من خذلان صديقه ومن الجبان عند الخوف ، فربما سلم الحريم كما يقع من المؤثر للكرامة عند استرباح الكرامة

وتقية الهوان وكما يقع من المغضوب ، عند ثوران الغضب ، من عسف ومن مؤثر الظفر ، عند اعتراض الغلبة ، من اقتحام ومن الأنف ذي الحمية ، عند خشية الاستخفاف والعقوبة ، من انقباض ومن المائق المافوك في عقله ، عند التبلد فيما بين الخطأ والصواب ، من خبط ومن الوقح الجريص ، عند فائدة تلوح له ومربحة خسيصة تقرب منه ، من استخفاف بنضوب ماء الوجه ، وقلة رغبة في الحمد . فهذه هي الأحوال التي إذا كانت في خلائق الناس حركتهم إلى الجور ، أو كانوا قد انفعلوا بها وقتما ، وإن لم تكن عن خلق . ويتنفع الخطيب باستعمالها في أن الجور وقع من الجائر . فينبغي أن نبين الآن الأشياء التي لأجلها يجار . فإن الأمور المشكوة ستحد ، وأما المعاذير فإنها غير محدودة بأنفسها ، لأنها تتبع الشكايات وتتحدد بها . فمن المحال أن تكون معذرة إلا وتتلقى بها شكاية مصرح بها ، أو مضمرة ، أو متوقعة ، فنقول : إن كل فعل يصدر عن الإنسان ، إما أن يكون عن قصد وإرادة ، أو يكون بغير قصد وإرادة . وما ليس بقصد وإرادة ، إما أن يعرض بالانفاق ، أو يقع بالاضطرار . والذي بالاضطرار ، إما أن يقع عن طبيعة ، وإما أن يقع عن قسر . فأما الأفعال التي تكون عن الإرادة ، فمنها ما يتبع العادة والخلق ، ومنها ما يتبع شوقا حيوانيا ، إما نحو اللذة وهو الشهوة ، وإما نحو الدفاع والغلبة وهو الغضب ، ومنها ما يتبع شوقا فكريا أو شوقا منطقيا . ويشبه أن يكون قد عنى بالفكري ما يصدر عن الفكر نحو أي غرض كان ، وإن كان الغرض غير عقلي أو غير جميل ، وبالمنطقي ما يكون نحو الجميل العقلي . ويشبه أن يكون قد عنى بالفكري التخيل ، بالمنطقي الفكري بالحقيقة . وهذا الأقسام تنحصر في سبعة : الاتفاق ، كمن رمى صيدا فأصاب إنسانا والطبيعي ، كمن ركب مطية مستأجرة مثقلة بالقدر الذي عسى أن يكون غاية ما يرخص في حمله عليها ، فناء بها حتى نفقت واستكراهي ، كمن يلب على يده فيقبض سكيناً ، فيوجأ بيده إنسان وإم عادي وخلق ، مثل من اعتاد السرقة والاختلاس . فإذا أمكنته فرصة لم يملك نفسه أن انتهرها وإما فكري ، مثل رجل اختل حائه ، فلم يزل يفكر ويحتال حتى أنشأ تدبيراً في اختزال مال إنسان وإما غضبي وإما شهواني . فهذه هي القسمة الذاتية . وأما قسمة هذه الأسباب من جهة الأسنان ، ومن جهة المم ، فمثل ما يقال : إن الشاب يجور في الحرم وفي الدماء ، والشيوخ يجور في الأموال ، والغنى يجور في اللذات . فليس ذلك قسمة ذاتية . فإن الشاب ليس يجور في الدماء ، لأنه شاب ، بل لأنه غضوب وليس يجور في الحرم لأنه

شاب ، ولكن لأنه مغتلم . والشيخ ليس يجور في الأموال لأنه شيخ . ولكن لأنه حريص وقح . والغني ليس يجور في اللذات لأنه غني ، بل لأنه حريص متمكن . وكذلك الناسك ليس يعدل لأنه عابد ، بل لأنه زاهد . لكن من الأقسام التي تتبع العرض ما هو بعيد عن المناسبة ، مثل قسمة الناس إلى البيضاني والسوداني والنحاف والسمان . فإن ذلك لا يتعلق به شيء من الأخلاق التي تصدر عنها هذه الأفعال بالذات . ومنها ما هو قريب ، وهو مثل قسمة الناس إلى الأحداث والشيخوخ ، وإلى العباد والفساق . فإن هؤلاء قد يكفيهم ويلزمهم من الأخلاق ما تصدر عنها بالذات هذه الأفعال . والغني والفقير من هذا القبيل . فللغني أخلاق تخصه ، وللفقير أضدادها .

والأفعال الصادرة عن الاتفاق غير مضبوطة ولا محدودة . وأما التي عن الطبيعة فدائمة وأكثرية . وقد توجب الطبائع أيضاً أخلاقاً متمكنة لا يجب أن تنس الأفعال الصادرة عن تلك الأخلاق إلى الطبائع إلا بالعرض . ولم يحسن من ظن أن الطبائع في هذا الموضع تعمل عمل السجايا . وأما الخارجات عن الطبيعة فقد علمتها . والمستكره في جملتها . وقد جرب الناس أحوال المستكرهين مرارا كثيرة في أمور مختلفة ، وعرفوا ما فيه . فالمستكروهون عرضة لتهديد معاذيرهم . إنما الذي يجب علينا تفصيل القول فيه هو ما يكون بروية وفكرة لمنفعة تؤم نحو غاية ترى خيرا ، وربما كانت لذة أو غلبة . لكن إقدام من يستفزه الانفعال ، فيحثه على فعل ما ، هو على خلاف هيئة إقدام المروي عليه . فإن الذي يقدم بانفعال نفساني أو خلقي هو الذي قد أعرض له الشيء ، فشاهده ، فتحرك به إليه انفعال أو خلق . وأما الذي يقدم بروية فهو الذي يتمحل الحيلة في تحصيل الغاية وطلبها قصدا . لكن أكثر من يجور عن روية ، يجوز لمنفعة ، لا للذة ، ولا لغلبة ، وأما الشهوانيون الفجار فليس يجورون في اللذة ليستفعلوا بها في شيء ، بل لنفس اللذة . والمنطوون على إحنة ووتر يطالبون الشار لأجل التشفي والغلبة ، لا لأجل التأديب . وفرق بين العقاب وبين أخذ الثأر . فإن التأديب يقصد به تقويم المسيء وتثقيفه وردعه ومجازاته لأجل مجازاته . وأما الشار فالمقصود بطلبه ليس حالا تحصل في المفعول به فقط ، بل حالا تحصل للفاعل ، وهو التشفي والابتهاج بالانتقام . وكل متبع روية أو مطيع خلقا أو انفعالا فله لذة ما فيها يطلبه . ولكل لذة علة . فبعض اللذات علتها الطبيعة وبعضها علتها العادة ، حتى إن كثيرا مما هو غير لذيد بالطبيعة يعود لذيدا بالاعتiad ، وبالجمللة : فإن الإقدام على شيء طوعا لارتياذ خير ولذة حقيقية أو

مظنونة - وبالجمله : لا ابتغاء المنفعة - هو خاصة المروي . فإن المروي هو مستعمل الحد الأوسط إلى ما يرتاد من الخير عنده . وهذا الحد الأوسط هو المنفعة ، حتى إن الشر بالحقيقة أو بالظن ، أو اليسير من الخير قد يطلب بالروية طلب النافع ، ليتوصل به إلى غاية هي خير أو ترى خيرا . فحري بنا أن نتكلم في النافع واللذيد . لكن النافع قد ذكر في باب المشورة ، فبقي اللذيد .

الفصل السادس

في أسباب اللذة الداعية إلى الجور

إن اللذة حركة النفس نحو هيئة تكون عن أثر يؤديه الحس بغتة ، يكون ذلك الأثر طبيعياً لذلك الحس . وأعني بالحس الظاهر والباطن معا . والشئ الذي يفيد هذه الحركة هو اللذيد ، وضده الذي يفيد هيئة مضادة لهذه هو المؤلم .

فالأمور الطبيعية كلها للذبة . والمعتادة والمتخلق بها هي أيضاً كالطبيعة ، إذ العادة كأنها طبيعة مكتسبة . والمستكره مخالف لهما مؤلم . ولذلك صار الاعتناء وبذل الجهد والدؤب من المؤلمات ، والكسل والاستراحة والتواني والعصيان والترف والنوم من اللذيزات ، لأنها نحو الأمر الطبيعي . والمشتهى لذيد كيف كان لذة نطقية أو غير نطقية . وغير النطقية هي التي يتوجه إليها الشوق لا عن فكرة ورأي وتمثيل بين أنه هل يجب أن يطلب أو أن لا يطلب ، وهي التي تنسب إلى الطبيعة وإلى الحس . لكن السمع والبصر قد يختصان بتأدية لذات إلى النفس ليست طبيعية ، بل عقلية ، بما تدل عليه من غير المعنى المحسوس ، كمن يسمع فضيلة فينزع إليها ، أو يبصر صنعا جميلا فيحن نحوه ، ويؤثر التشبه به ، أو يقرؤه من مكتوب . وأما التخيل فله نوع من اللذات ، إلا أن التخيل حس ضعيف كأنه أثر عن حس ، ويلد بالتذكير أو بالتأميل . وأكثر المأمول يطابق المذكور وخصوصا وإنما تؤمل تركيبات عن مفردات محسوسة وسالفة ، فيكون الالتذاذ بالذكر أو بالأمل تابعا للذة حسية شوهدت فذكرت ، ثم أملت . وإن الحس للحاضر ، والذكر للماضي ، والتأميل للمنتظر . وربما كان الذكر والتأميل أشد إلذاذا من المكون إلى حصوله . فإن الشوق يسقط مع الظفر . والملا من هذا القبيل . وهذا يختلف باختلاف الأوقات ، والأحوال ، والسجايا . ومن الأذكار اللذيذة أذكار مشقات قوسيت فتخلص بها من خطر ، أو توصل بها إلى مراد ووطر . وانبعاث الغضب أيضاً فكثيرا ما يلذ ، لتخيل الغلبة اللذيذة واستقرارها ، كما قال أوميروس : إن الغضب لأجل من الشهد . وللا الغلبة لما لذ الغضب . فإن الغضب على من لا يرجى الانتقام منه . لعلو شأنه ، غير لذيد . وأيضاً فإن الساقط الخامل الذي لا اعتداد به قلما يلتذ بالتسخط عليه ، لقلة الالتذاذ بغلبته . والشهوة قبل الواقعة قد تلذ ، لمثل هذا الشأن . وذلك لأنه يتخيل معه الواقعة ومصادفة المشتهى ،

فتلذذ . ولهذا ما يلتذ المتذكر والمؤمل . وهذا ما يعرض لبعض المصايين أن ينقبضوا عن المآثم والمناحات تسلية للنفس بلذات الذكر والأمل ، وخشية أن يؤكد المآثم خيال الألم في النفس . وربما اجتمع في عارضة واحدة لذة وألم ، كالمصاب فإنه يلتذ بتذكّار من أصيب به ، ويتألم بفقدانه ، وكما قال أوميروس الشاعر في وصف كلام إنسان يندب ميتا ويؤينه ويذكره : إنه لما تكلم بذلك ، صرخوا صرخة فاجعة لذيدة . ومن اللذيزات إدراك الثأر ، وإخفاق العدو في الطلبات . وكما أن الحق ، إذا لم يستقص التشفي بالانتقام ، بقي حسيرا ، إلا أن يترجى التلاقي ، فيفرح بالرجاء . والغلبة لذيدة ، لا لجمهور الناس ، بل لسائر الحيوان ، فضلا عن مؤثرها من الناس خلقا وطباعا ، وإن اختلفت الدرجات فيه . ولهذا العلة ما صار استعمال الأدوات اللعية كالضرب بالصولجان والمراصة بالأحجار والملاعبة بالشطرنج والنرد وسائر ما يجري مجراها لذيدة . فبعضها لا يلذ ما لم يتمهر فيها كالشطرنج والنرد ، وبعضها يلذ في الحال كالصيد . والغلبة بالواجب والقسط ألد عند قوم ، والتي تقع بالمشاغبية والتلبيس ألد عند آخرين ، يحسب انشعاب الهمم . وكثير من الغلبة وغير الغلبة يرغب فيه لما يتبع ذلك من الكرامة ، لما يتخيل من استحقاق الغالب والمعجب إياها مع الغلبة أو التعجب . فإن المجتهد في الفضيلة ربما صرف وكده إلى اجتهداه بسبب الوجوه . وحتى إن إكرامه على ذلك يزيده غلوا فيه . ووجوه الحاضرين أدعى إلى ذلك من الغيب ، والمعارف أولى بأن يتغني وجوههم من الأجانب . والبلديون أولى به من الغرباء . والحاصلون أولى به من الآتين . والمحصلون أولى به من الأغنام . والأكثر عددا أولى به من الأقل . وأما المستخف بهم جدا مثل البهائم والأطفال وأشباههم من الناس فلا تهتم الأنفس إلى طلب الوجه لديها . والأحباء من الأمور اللذيذة . فما من حبيب حتى الجسم إلا ويستلذ . وإنما يستلذ الحبيب لما يتخيل فيه من خير يصل منه أو يريده هو لمن يحبه . وأما التذاذ الإنسان بأن يكون محبوبا مقربا فليس لأجل شيء خلا نفسه . وكذلك أن يكون متعجبا منه ، ولأجل ذلك ما يبارز المعجب من نفسه بين الصفوف وجمع الزحام ومآقع اللقاء ، فيتجشم ما يتجشمه التذاذ بما يعجب من نفسه . والتملق أيضاً لهذا السبب لذيد . فإن التملق معجب من نفسه بما يظهره من الموالاة . وتكرير اللذيد لذيد . والمعتاد لذيد . وتغير الأحوال وتجدها

لذيذ ، لما يتحدث معه من الإحساس بها ، ويكمل به من الوهم المتسلط علينا . فإن الوهم إنما يستكمل بما تورده عليه الخواس من الفوائد الجديدة . وأما الحاصل فيكون كشيء قضى منه الوطر ، فلا تأثير لبقائه . والتعلم لذيد ويشبه أن يكون إلذاذه لما يخيل من التعجب منه إذا استكمل ، ولأن التعلم يخرج أمراً دفيناً في قوة الطبيعة إلى الاستكمال وإلى حصوله صنعة . والفعل الجميل إذا فعل لذيد . والانفعال الجميل كالاختمال الدليل على جودة الاقتدار ، وكمال المسكة لذيدان ، وكأنداب الجروح في مزاولة الشجاعة . والفعل الحسن إنما يلذ لأنه يشاق فيه إلى أمرين : أحدهما الحسن ، والآخر إظهار الاقتدار . وفي الانفعال أحدهما فقط . والهداية لذيدة . والكفاية لذيدة . وانسداد الخلّة لذيد . وكما أن التعلم لذيد بسبب ما يتوقع من التعجب ، كذلك المحاكيات كلها كالتصوير والنقش وغير ذلك لذيدة ، حتى إن الصورة القبيحة المستبشرة في نفسها قد تكون لذيدة إذا بلغ بها المقصود من محاكاة شيء آخر ، هو أيضاً قبيح مستبشع ، فيكون إلذاذها لا لأنها حسنة ، بل لأنها حسنة المحاكاة لما حوكي بها عند مقايستها به . والحيل التي يتخلص بها عن المكاره لذيدة ، لا لغاياتها ، بل لجودة ترتيبها . هذا كله للمناسبات بين الصورة مثلاً وما يحاكيها ، وبين الحيلة وما تعمل فيه . وهذه المناسبات أمور في الطبيعة . وشبيه اللذيد لذيد ، مثل شبيه الصديق . وشبيه نفس الشيء لذيد إليه ، لأنه نفسه إلى نفسه لذيد ، مثل الصبي إلى الصبي ، واللص إلى اللص . وكذلك المناسب في العادة ، لأن العادة محبوبة . والسلطان والتراشي بالحكمة والاستبصار لذيد عند الجميع ، وخصوصاً عند محبي الكرامة . والتمكن من عول الأقارب ورياستهم لذيد . ثم ارتياض المرء فيما بينه وبين نفسه في اكتساب الفضيلة جيد لذيد . والمضاحك والنوادر والفكاهات الخادة لذيدة . فهذه هي اللذيدات ، وأضدادها هي المؤذيات . ، لما يتحدث معه من الإحساس بها ، ويكمل به من الوهم المتسلط علينا . فإن الوهم إنما يستكمل بما تورده عليه الخواس من الفوائد الجديدة . وأما الحاصل فيكون كشيء قضى منه الوطر ، فلا تأثير لبقائه . والتعلم لذيد ويشبه أن يكون إلذاذه لما يخيل من التعجب منه إذا استكمل ، ولأن التعلم يخرج أمراً دفيناً في قوة الطبيعة إلى الاستكمال وإلى حصوله صنعة . والفعل الجميل إذا فعل لذيد . والانفعال الجميل كالاختمال الدليل على جودة الاقتدار ، وكمال المسكة لذيدان ، وكأنداب الجروح في مزاولة الشجاعة . والفعل الحسن إنما يلذ لأنه يشاق فيه إلى أمرين : أحدهما الحسن ، والآخر إظهار الاقتدار . وفي الانفعال

أحدهما فقط . والهداية لذيدة . والكفاية لذيدة . وانسداد الحلة لذيد . وكما أن التعلم لذيد بسبب ما يتوقع من التعجيب ، كذلك المحاكات كلها كالتصوير والنقش وغير ذلك لذيدة ، حتى إن الصورة القبيحة المستبشرة في نفسها قد تكون لذيدة إذا بلغ بها المقصود من محاكاة شيء آخر ، هو أيضاً قبيح مستبشع ، فيكون إلذاذاها لا لأنها حسنة ، بل لأنها حسنة المحاكاة لما حوكي بها عند مقايستها به . والحيل التي يتخلص بها عن المكاره لذيدة ، لا لغاياتها ، بل لجودة ترتيبها . هذا كله للمناسبات بين الصورة مثلاً وما يحاكيها ، وبين الحيلة وما تعمل فيه . وهذه المناسبات أمور في الطبيعة . وشبه اللذيد لذيد ، مثل شبه الصديق . وشبه نفس الشيء لذيد إليه ، لأنه نفسه إلى نفسه لذيد ، مثل الصبي إلى الصبي ، واللص إلى اللص . وكذلك المناسب في العادة ، لأن العادة محبوبة . والسلطان والتراخي بالحكمة والاستبصار لذيد عند الجميع ، وخصوصاً عند محبي الكرامة . والتمكن من عول الأقارب ورياستهم لذيد . ثم ارتياض المرء فيما بينه وبين نفسه في اكتساب الفضيلة جيد لذيد . والمضاحك والتواذر والفكاهات الحادة لذيدة . فهذه هي اللذيدات ، وأضدادها هي المؤذيات .

فهذه هي ما يدخل في باب اللذة من غايات الجور .

الفصل السابع

في الأسباب المسهلة للجور

كانت في نفس ما جبر به أو في الجائر أو في المجور عليه

وأما الداعي إلى الجور من انتهاز الفرصة ، وحسن التآتي ، فسنعدها عدا . من ذلك أن يكون الجور مما يسهل تجهيله وإخفاؤه وإنساؤه ، أو يكون الغرم فيه ، إن شاع وظهر ، دون الغنم . وأما الكلام في الممكن وغير الممكن من الأمور فسنشرحه أخيرا . ولكنه إذا اجتمع التمكن وأمن سوء العقبي ، دعا ذلك إلى ارتكاب الجور دعاء حثيثا . ومما يؤمن ذلك كثافة العشيرة ، وكثرة الشيعة ، وخصوصا إذا كانوا شاركوا في العهدة ، هم أو آخرون هم منهم بسبب . وهذا من جانب الجائر . ومن ذلك زوال الحشمة ، وتأكد الصداقة مع المجور عليه ، فيرجى احتياله أو حسن مرجوعه بأذنى اعتذار يخاطب به ، ولما ترفع بعد إلى الحاكم . أو إذا أمل ذلك من الحاكم ، فيطمع في ميله ، أو تخفيفه عليه النكير وهذا من جنبه المجور عليه أو الحاكم . وكذلك إذا كان المجور عليه مريضا ، أو ضعيفا ، أو بعرض حد يقام عليه ، أو بلاء يساق إليه . فإنه إذا كان كذلك ، أقدم على ظلمه من غير مبالاة . وهو أيضاً قد يقدم على الجور ، فإن مثله لا يظن به الجور . ومن ذلك أن يكون الجور علانية جدا ، وبجاهرة حقا ، إما بترويج الجدم منه على أنه هزل ، أو باختداع الأوهام والإيحاء إليها أن ذلك لو لم يكن واجبا ، لم يجاهر به . ومثل هذا الجور لا يتحفظ منه ، لأن كل تحفظ إنسا هو عن معتاد الوقوع ، والنوادر لا تتقى ، وإلا لازدهت تقيات غير متناهية في إنسان واحد . ولذلك فلا يتحفظ عن صديق أو حميم . وكذلك فإن حسن الظن بالناس ، والوائت بصحبتهن ، والغافل عن ترصد أعدائه إياه هو بصدد كل جور لسقوط التحفظ عنه . ومثل هذا يسهل الجور عليه لما يظن به من تضييع الاحتياط . ومن الناس من يهمل التحفظ إيهاما من نفسه سلامة الصدر ، ليقل الاحتراز منه ، فيتمكن من الجور ، وتقوم الحجة له في التنصل أنه ليس من أهل العدوان . ومن الذين يسهل عليهم الجور من يقتدر على كتمان ما جار فيه ، إما في الأخبار ، وإما في الحالات ، أي في أحوال يعمى على الناس فعله من مرآته بالتقوى ، أو وقوعه حين ما يجور في زحام لا يبين . ومما يسهل الجور رجاء الإملال باللجاج ، وطول المدافعة عند المحاكمة ، والمواقفة ، أو بذل الغرامة . وكذلك رجاء حيف

٣٦٢ المنطق لابن سينا

من الحاكم إلى جنبه الجائر ، وتعديه في الحكم . وكذلك الثقة بظهور الإعدام وأنه ليس ممن يسام غرامة ويجبر عليها . وكذلك من يرجو في جوره منفعة حاضرة وعظيمة ، ويحاذر مضرة متراخية أو يسيرة . وكذلك من يأمن مضرة الغرامة عند منفعة الغنيمة لعموم فتنة أو وقوع هرج هدر الجنايات . وكذلك من اكتسب بإمعانه في الجور ذكرا ينشر أو فخرا يشهر ، مثل المؤاخذ بثأره ، إذا تعدى حد القصاص ، فقتل عن نفس نفوسا . وكذلك الذين لا يرتقبون فيما ينجونه آفة عن خسران في مال أو اضطراب إلى جلاء . ومن الناس من هو بالضد من هؤلاء ، فيهون عليه ارتكاب الجور الذي تعقبه فضيحة أو عقوبة ، إذا أمن الخسران في المال . والمرددون في العقوبات ، المعتادون للآلام يستخفونها ، فيهون عليهم احتماؤها ، ولا يقبضهم ذلك عن ارتكاب العدوان . ولهذا ما يشجع من كثرت مزاولته للحروب . وقد يحمل على ذلك ضعف الرأي ، وهو الرضى باستعجال المنفعة واللذة ، وإن اقترن باستعجال المضرة والأذى الكلميين . وههنا قوم بالضد منهم لا يردعهم عاجل الخسران عن مزاوله جور يعقبهم آجل الالتذاذ . وهؤلاء آجل رأيا . وربما حمل على الجور تقدير الجائر أنه يعتذر بأن ذلك قد وقع منه اتفاقا ، أو أنه كان عليه محمولا مستكرها ، أو كان سهوا وخطأ ، أو صدر عن طبيعة مسئولية عليه وعادة متقررة فيه ، أو يكون من ظاهر حاله الاستغناء عن ذلك الجور فيقول عند التظلم منه : وما الذي ألجأني إلى هذا الجور ولا امتساس حاجة إياي به ، ولا لي سبيل مستقيم إلى غرض دون تعاطيه ؟ على أن الاستغناء لا يلحق الحاجة إلى الازدياد . فالحاجة على وجهين : حاجة ضرورة وهي للفقراء وحاجة شره وهي للأغنياء ، وإذا أنجح صاحبها لم يحمده ، بل ذم لشره . والخب منهم ينسب ذلك الإنجاح إلى الجدل والاتفاق ، دون القصد ، ولا يظهر بسببه كل الجدل . والغبي بضده . ومن الأمور التي تكون في الإنسان فيطمع الأشرار فيه أن يكون المجور عليه عينا عن الجور ، أو مخذولا ، لا ناصر له ، أو يكون عنده ما يحتاج إليه المضطر أو المتنعم ، أو يكون في طباعه من قوم منظرين مساحين لا يستعجلون في اقتضاء الحقوق ، أو يكون من القرابة . والأقرباء أيضاً ، فإن الأولين يجار

عليهم استضعافا ، وهؤلاء يجار عليهم امتساحا . ولأن الأقرباء لا يسيئون الظن بأقربائهم ، فتخفى عليهم مظنة الجور ، فيدرس الأمر ويخفى . وكذلك حال أهل التقوى والصيانة والترفع عن المشاجرة . وكذلك الذين حسنوا الطرائق وصححوا الأمانات

يقصدون بالجور أحيانا ، لما قيل : ومن لا يظلم الناس يظلم . والداعي إلى ذلك أمن جانبهم . وكذلك المتدعون الكسالى ، فإنهم لا يلحون على الحكام بفصل القضاء . وكذلك الحيون والذين يعدون الشغب أشد إفسارا من فوت المال . وكذلك المدعون المتظلمون كثيرا المعتادون للظلم ، فإنهم يظلمون استحقارا وثقة بأنهم ملوا التألم والتظلم . وكذلك الذين أخفقوا كثيرا في الشكايات فمجتهم مجالس الحكام . والذين شافوا الانتصاف مرارا فلم يتصفوا . والذين قد حالت الجنايات بينهم وبين الظهور للحكام والأئمة ، فهم مرتقبون حلول النكير بهم ، لما سلف عنهم . والواترون قوما بأنفسهم أو ذويهم معرضون للجور من القوم . والمستخفون . ومن أنهى منه ترة ، أو أنهى منه استخفاف ، وهو صديق . فإن كان المنتهي سيرا ، خف ولم يلتفت إليه . وإن كان عظيما ، التفت إليه ، وأصغى نحوه إصغاء ملذا ، لما يؤدي من حيث يوقف عليه وإن كان أليما من حيث هو جفاء . واما العدو فربما خف عظيم ما يبلغ عنه خفة ما يتوقع ، وربما ثقل ما يستفزع . ومن ليس بصديق ولا عدو ، فأجدر أن يكثر التهاون بمقاله ، إذا لم يتعده إلى المكروه من فعاله . ومن الناس من يجار عليهم لا لمنفعة ، بل للذة فقط ، مثل الغرياء ، ومثل أصحاب الغفلة فإن إيذاءهم والتعرض لهم أيسر على الأشرار منه لغيرهم . والسبب في ذلك خروج أمثال هؤلاء إلى القلق سريعا لأيسر موحش . فقد علم أن إحراج من يسرع إليه الحرج لذيد . ولهذا ما يولع الصبيان بالمجانين ، فإذا رأوهم يمتلون ، وادعوهم وإذا رأوهم يزدادون نزقا ، زادوهم إحراجا . والمعتدون المسيئون يلتذ بالتعدي عليهم ، وتؤمن عاقبة الإنكار فيه ، كأنهم لما يفتنون أو يعذبون به مستحقون ، ويتحرى بذلك قرية إلى الناس . وكذلك من ساعدهم ، أو فرح بسوء صنيعهم ، وجميع شيعتهم ، والمتعجبون منهم . والحكام المحتملون البالغون في الإغضاء يلتذ الجور عليهم ، تعجبا من حلمهم ، أو أمنا لغائلتهم . والمعاشر يظلم ، ثقة باحتماله أيضاً . والذي وقف على شكايته ، قد ينشط لابتداء الجور عليه ، إذا كانت الشكاية هي المتقاة والصادة عن الجور . فلما وقعت ، فقد كان ما كان يتقي . والذين يفتن الجور هم يهيمون به ، فإن مقابلتهم بمثله مما لا يعد جورا ، مثل قتل من هم بالقتل . والذين هم بشرف من جور ، فقد يهون الجور عليهم من ذلك النوع ، أو من نوع آخر ، مثل من ماله عرضة لنهب جائر ، فإن غير ذلك الجائر ربما أقدم على مشاركته في النهب إقداما ، لولا ابتداؤه به لما استحله . وذلك لأنه لما أيقن بفوات ماله ، لم ير مصيره إلى

الجائر أولى من مصيره إليه . وكذلك من أشرف على الغرق ، فابتدر إلى سلب ثيابه عنه . وكما ذكر أن قوما شاهدوا شزيمة استخذأت لطائفة تأمرهم وتسبيهم ، فلما رأوهم قد بذلوا الرضا بذلك ، ولهم أن يمتنعوا ، عمدوا إليهم ، فسبوا وحجزوا بينهم وبين الطائفة المبتدئة . وقد يسهل الجور في أشياء تخفى ، ويتوقع فيها الصفح ، لحقارة الجور فيه ، أو لسرعة استحالته وتغيره كالأطعمة ، أو لسهولة تغيره عن حاله ، إما بالشكل أو اللون كالثياب ، أو بالخلط كالأدوية ، أو لأن الجائر يملك ما يشبهها ويضاهيها . فإذا وجدت معه ، لم تميز عن الموجود قديما عنده ، وأوهم ذلك استغناؤه عنه . أو يكون في رفعه إلى الحكام ، والبوح بالتظلم فيه فضيحة ، ويكون ستره أخلق بذي المروءة من كشفه ، كالجور في السر . بهم استضعافا ، وهؤلاء يجار عليهم استسحا . ولأن الأقرباء لا يسيئون الظن بأقربائهم ، فتخفى عليهم مظنة الجور ، فيدرس الأمر ويخفى . وكذلك حال أهل التقوى والصيانة والترفع عن المشاجرة . وكذلك الذين حسنوا الطرائق وصححوا الأمانات يقصدون بالجور أحيانا ، لما قيل : ومن لا يظلم الناس يظلم . والداعي إلى ذلك أمن جانبهم . وكذلك المتدعون الكسالى ، فإنهم لا يلحون على الحكام بفصل القضاء . وكذلك الحيون والذين يعدون الشغب أشد إخمارا من فوت المال . وكذلك المدعون المتظلمون كثيرا المعتادون للظلم ، فإنهم يظلمون استحقاقا وثقة بأنهم ملوا التألم والتظلم . وكذلك الذين أخفقوا كثيرا في الشكايات فمجتهم مجالس الحكام . والذين شارفوا

الانتصاف مرارا فلم ينتصفوا . والذين قد حالت الجنائيات بينهم وبين الظهور للحكام والأئمة ، فهم مرتقبون حلول النكير بهم ، لما سلف عنهم . والواترون قوما بأنفسهم أو ذويهم معرضون للجور من القوم . والمستخفون . ومن أنهى منه ترة ، أو أنهى منه استخفاف ، وهو صديق . فإن كان المنهي يسيرا ، خف ولم يلتفت إليه . وإن كان عظيما ، التفت إليه ، وأصغى نحوه إصغاء ملذا ، لما يؤدي من حيث يوقف عليه وإن كان أليما من حيث هو جفاء . وأما العدو فربما خف عظيم ما يبلغ عنه خفة ما يتوقع ، وربما ثقل ما يستفظع . ومن ليس بصديق ولا عدو ، فأجدر أن يكثر التهاون بمقاله ، إذا لم يتعده إلى المكروه من فعاله . ومن الناس من يجار عليهم لا لمنفعة ، بل للذة فقط ، مثل الغرباء ، ومثل أصحاب الغفلة فإن إيذاءهم والتعرض لهم أيسر على الأشرار منه لغيرهم . والسبب في ذلك خروج أمثال هؤلاء إلى الفلق سريعا لأيسر موحش . فقد علم أن إحراج من يسرع إليه

الخرج لذيذ . ولهذا ما يولع الصبيان بالمجانين ، فإذا رأوهم يحتملون ، وادعوهم وإذا رأوهم يزدادون نزقا ، زادوهم إحراجا . والمعتدون المسيئون يلتذ بالتعدي عليهم ، وتؤمن عاقبة الإنكار فيه ، كأنهم لما يفتنون أو يعذبون به مستحقون ، ويتحرى بذلك قرينة إلى الناس . وكذلك من ساعدهم ، أو فرح بسوء صنيعهم ، وجميع شيعتهم ، والمتعجبون منهم . والحكماء المحتملون البالغون في الإغضاء يلتذ الجور عليهم ، تعجبا من حلمهم ، أو أمنا لغائلتهم . والمعاشر يظلم ، ثقة باحتياله أيضاً . والذي وقف على شكايته ، قد ينشط لابتداء الجور عليه ، إذا كانت الشكاية هي المتقاة والصادة عن الجور . فلما وقعت ، فقد كان ما كان يتقي . والذين يفتن لجورهم يهيمون به ، فإن مقابلتهم بمثله مما لا يعد جورا ، مثل قتل من هم بالقتل . والذين هم بشرف من جور ، فقد يهون الجور عليهم من ذلك النوع ، أو من نوع آخر ، مثل من ماله عرضة لنهب جائر ، فإن غير ذلك الجائر ربما أقدم على مشاركته في النهب إقداما ، لولا ابتداءه به لما استحلّه . وذلك لأنه لما أيقن بفوات ماله ، لم ير مصيره إلى الجائر أولى من مصيره إليه . وكذلك من أشرف على الغرق ، فابتدر إلى سلب ثيابه عنه . وكما ذكر أن قوما شاهدوا شرذمة استخذأت لطائفة تأسرهم وتسيبهم ، فلما رأوهم قد بذلوا الرضا بذلك ، ولهم أن يمتنعوا ، عمدوا إليهم ، فسبواهم وحجزوا بينهم وبين الطائفة المبتدئة . وقد يسهل الجور في أشياء تخفى ، ويتوقع فيها الصنف ، لحقارة المجور فيه ، أو لسرعة استحالاته وتغيره كالأطعمة ، أو لسهولة تغييره عن حاله ، إما بالشكل أو اللون كالثياب ، أو بالخلط كالأدوية ، أو لأن الجائر يملك ما يشبهها ويضاهيها . فإذا وجدت معه ، لم تميز عن الموجود قديما عنده ، وأوهم ذلك استغناء عنه . أو يكون في رفعه إلى الحكام ، والبوح بالتظلم فيه فضيحة ، ويكون ستره أخلق بذي المروءة من كشفه ، كالجور في السر . فمرارا فلم ينتصفوا . والذين قد حالت الجنايات بينهم وبين الظهور للحكام والأئمة ، فهم مرتقبون حلول التكبير بهم ، لما سلف عنهم . والواترون قوما بأنفسهم أو ذويهم معرضون للجور من القوم . والمستخفون . ومن أنهى منه ترة ، أو أنهى منه استخفاف ، وهو صديق . فإن كان المنهي يسيرا ، خف ولم يلتفت إليه . وإن كان عظيما ، التفت إليه ، وأصغى نحوه إصغاء ملذا ، لما يؤدي من حيث يوقف عليه وإن كان أليها من حيث هو جفاء . واما العدو فربما خف عظيم ما يبلغ عنه خفة ما يتوقع ، وربما ثقل ما يستفزع . ومن ليس بصديق ولا عدو ، فأجدر أن يكسر التهاون

بمقاله ، إذا لم يتعده إلى المكروه من فعاله . ومن الناس من يجار عليهم لا لمنفعة ، بل للذة فقط ، مثل الغرباء ، ومثل أصحاب الغفلة فإن إيذاءهم والتعرض لهم أيسر على الأشرار منه لغيرهم . والسبب في ذلك خروج أمثال هؤلاء إلى القلق سريعا لأيسر موحش . فقد علم أن إخراج من يسرع إليه الحرج لذيذ . ولهذا ما يولع الصبيان بالمجانين ، فإذا رأوهم يحتملون ، وادعواهم وإذا رأوهم يزدادون نزقا ، زادوهم إخراجا . والمعتدون المسيئون يلتد بالتعدي عليهم ، وتؤمن عقبة الإنكار فيه ، كأنهم لما يقتنون أو يعذبون به مستحقون ، ويتحرى بذلك قرابة إلى الناس . وكذلك من ساعدهم ، أو فرح بسوء صنعهم ، وجميع شيعتهم ، والمتعجبون منهم . والحكماء المحتملون البالغون في الإغضاء يلتذ الجور عليهم ، تعجبا من حلمهم ، أو أمنا لغائلتهم . والمعاشر يظلم ، ثقة باحتماله أيضا . والذي وقف على شكايته ، قد ينشط لابتداء الجور عليه ، إذا كانت الشكاية هي المتقاة والصادة عن الجور . فلما وقعت ، فقد كان ما كان يتقي . والذين يظنن لجورهم يعمون به ، فإن مقابلتهم بمثلهم مما لا يعد جورا ، مثل قتل من هم بالقتل . والذين هم بشرف من جور ، فقد يهون الجور عليهم من ذلك النوع ، أو من نوع آخر ، مثل من ماله عرضة لنهب جائر ، فإن غير ذلك الجائر ربما أقدم على مشاركته في النهب إقداما ، لولا ابتدائه به لما استحله . وذلك لأنه لما أيقن بفوات ماله ، لم ير مصيره إلى الجائر أولى من مصيره إليه . وكذلك من أشرف على الغرق ، فابتدر إلى سلب ثيابه عنه . وكما ذكر أن قوما شاهدوا شزيمة استخذات لطائفة تأسرهم وتسبيهم ، فلما رأوهم قد بذلوا الرضا بذلك ، ولهم أن يمتنعوا ، عمدوا إليهم ، فسبوهم وحجزوا بينهم وبين الطائفة المبتدئة . وقد يسهل الجور في أشياء تخفى ، ويتوقع فيها الصفح ، لحقارة المجور فيه ، أو لسرعة استحالته وتغيره كالأطعمة ، أو لسهولة تغيره عن حاله ، إما بالشكل أو اللون كالثياب ، أو بالخلط كالأدوية ، أو لأن الجائر يملك ما يشبهها ويضاهيها . فإذا وجدت معه ، لم تميز عن الموجود قديما عنده ، وأوهم ذلك استغناء عنه . أو يكون في رفعه إلى الحكام ، والبوح بالتظلم فيه فضيحة ، ويكون ستره أخلق بذى المروءة من كشفه ، كالجور في السر .

الفصل الثامن

في التنصل والاعتذار

وجواب الشاكي بتعظيم الجناية والمعتذر بتصغيرها

إن الظلم قد يكون بحسب مخالفة السنة المكتوبة ، وقد يكون بحسب مخالفة السنة الغير المكتوبة . وكل ذلك : إما في الملك ، وإما في الكرامة ، وإما في السلامة . وكل ظلم : إما بحسب واحد ، كمن يضرب واحداً أو يأخذ ماله أو بحسب المدينة ، كمن يفر من الزحف ، ولا يشارك في البيعة . والظلامة حال المظلوم من حيث ظلم . وذلك كما علمت بالمشيئة ، وطوعاً ، وعلى أقسامه . وليس كل مضرة ظلماً ، ولا كل منفعة عدلاً . وبإزاء المتظلم المتنصل . والمتنصل : إما أن ينكر أصلاً لما رفع عليه في قصة الدعوى وغماً أن يقر به ، وينكر وقوعه على الجهة التي يكون بها ظلماً ، كما يقول : إنه أخذ ولم يسرق ، وإنه عاشر ولم يفجر ، وإنه كان أخذ الزينة غافلاً عن كونها وقفاً على المصلي ، وإنه فعل ما شكى فضحه المفعول به ، لكنه فعله سرا غير جهار ، وعلى جهة لم يفصح به ، وإنه واطأ العدو احتيالا عليه لا له . فإن أصناف الظلم والفضيحة والاستهانة والزنا إنما تصير ظلماً ، لا لنفس الفعل ، بل لوقوعه على جهة ، وبالمشيئة . فيكون الاعتذار : إما بإنكار نفس الفعل ، أو بإنكار وقوعه على جهة يكون بها ظلماً ، أو لوقوعه كذلك غلطا وسهوا ، لا بالمشيئة . وهذه الجهات تتحدد بالشرائع المكتوبة والمشاركة . أما المكتوبة فيرجع إليها في كميتها . وأما غير المكتوبة فإن العدل والجور يتفاضل فيها على حسب تفاضل الخير والشر ، إما من جنس ما يستحق به المدح أو الذم ، وإما من جنس ما يستحق به الكرامة والهوان .

ومثال الأول أم من قال : ينبغي أن نحسن إلى المحسن ، ثم فعل ذلك ، استحق المدح بفعله ومن قال : ينبغي أن نحسن إلى الإخوان كافة ، ثم فعل ذلك ، استحق الكرامة منهم أيضاً لفعله .

وكثير من العدل لا يكون بحسب المكتوبة مفصلاً . فإن الحلم يعد في السنة المكتوبة عدلاً من غير تفصيل ملخص ، ثم يفصل بالسنة الغير المكتوبة المشتركة . فإن الحلم في بعض المواضع رذيلة وجور بحسب السنة المشتركة ، كما قيل : إن بعض الحلم عجز . وإنما يقع هذا الإيهام في السنن المكتوبة حيث لا يفصل العدل والجور على واجبه ، ويحتاج أن

يردف حكم السنة المكتوبة فيه بحكم السنة الغير المكتوبة لشيئين : أحدهما أن يكون المتعرض للشرع غير مؤيد من السماء ، وإنما هو متكلف خارجي فيجهل ويتهمل وإما لأن الأمر في نفسه غير ممكن إنهاؤه إلى آخره تفصيلا ، لأن المخصصات الجزئية لا نهاية لها . فيكون الشارع إنما يشرع أحكاما كلية ، يحتاج أن يستعان في تفصيلها بحسب الوقائع الجزئية بالمحمودات والسنن الغير المكتوبة ، وهي التي تسمى عند الجمهور عقلا . ومثال هذا أن الشارع إذا قال : من قتل بالحديد ، فيلزم أن يقتل بالحديد ، فليس يمكنه بعد ذلك أن يفصل جميع وجوه القتل بالحديد ، من جهة القتل ، أو من جهة الحديد ، أو من جهة المضرب ، أو من جهة عوارض جزئية أخرى ، ربما تعرف لها أحكام وتكون غير محدودة ولا مضبوطة ، ودون إنهاؤها فناء العالم . فبين أن كثيرا من الظلم والعدل ، إذا كان ظلما وعدلا بحسب الشريعة المكتوبة ، فربما يجد المعتذر فيه مخلصا بالتجاءه إلى السنة الغير المكتوبة على سبيل التفصيل . وربما كانت السنة الغير المكتوبة تخالف المكتوبة أصلا ، كما كان في بعض السنن المكتوبة القديمة أن لابس الخاتم ، إذا شال يده غير منكوسة ، استحق التأديب ونسب إلى الظلم ، والسنة الغير المكتوبة تبيح له ذلك .

وقد تختلف السنة المكتوبة وغير المكتوبة بالعكس من ذلك : وهو أن تكون المكتوبة قد تحدد وتخصر في أقل ، وغير المكتوبة توجب على العموم . فإن السنة الغير المكتوبة توجب الإحسان إلى الإخوان كافة وربما منعت المكتوبة الإحسان إلى بعض الإخوان . وكما أن السنة المكتوبة ترى كل حلم عدلا ، والمشاركة تفصل ذلك ، وقد توجب خلاف ذلك . فإن السنة المشتركة ربما رأت الحلم في بعض المواضع واجبا ، ورأت العقوبة قبيحة ، وكانت السنة المكتوبة لا ترى ذلك بل تخصص ذلك الموضوع . مثاله : أن السنة المشتركة توجب أن يكون المقدم على سرقة الطفيف يحلم عنه ولا يعاقب والسنة المكتوبة توجب قطع اليد في سرقة دينار عند قوم ، وربع دينار عند آخرين . وهذا مما تشمئز عنه المشتركة .

ومن ترك حقه من الإضرار بالآخر على مبني السنة الغير المكتوبة ، إذا كانت المكتوبة لا ترخص له في ذلك الإضرار ، لا يسمى حليما ولا محتملا . وإن كان الأمر بالعكس ، سمي حليما ومحتملا . ومن تعاطى الإفضال على الآخر على موجب فتوى السنة المكتوبة ، فإن كان لا توجهه السنة المشتركة ، لم يسم متفضلا . فإن تبع فتوى السنة المشتركة في ذلك ، وإن كان لا توجهه عليه السنة المكتوبة ، أو توجب عليه دونه ، يسمى متفضلا .

وبيازاء المظلم اثنان : معتذر ومستغفر . وقد قلنا في المعتذر ، فبالحري أن نقول في المستغفر . والمستغفر هو ملتمس الحلم أو التفضل . أما الحلم ، فبأن لا يعاقب على جوره وأما التفضل ، فبأن يترك عليه ما جار فيه ، ولا يرتجع منه . فإن ترك ذلك عليه نوع من مغفرته . فليس باسم آخر . والأنواع النافعة في الاستغفار أن يقال : إن الحلم هو الصفح والأولى بالعاقل أن لا ينظر إلى قول الشارع في شرعه ، بل إلى سيرته من حلمه وصفحته وأن لا يتعلق بالظاهر من لفظه ، بل بالمقصود من مراده وأن لا يؤاخذ بعمل العامل ، بل يلحظ نيته وأن لا يلتفت إلى نادر خطيئته ، بل إلى متواتر طاعته . وأن يقول المعتذر المستغفر : لا تلحظني بعين الحال ، بل بعين السالف والآنف . فقد أهدتني فيما مضى ، وستحمدني فيما يستقبل . واذكر الجميل ، ينسك القبيح . وتأن ولا تتوثب بالمكافأة ، فعسى أن يكون ما كرهته يعقبك خيرا . وليكن للمشكور من الجميل عنك موقع عندك ليس دون موقع المشكو من القبيح بفعله . وليكن حضور الولايم أثر عندك من حضور المخاصم . فإن الخير الكريم مواع ، والخبيث اللئيم نزع منازع . واعلم أن الصخب الأهوج ربما نزع نفسه إلى أن يتحالم . فلتكن أنت أولى به . فبهذه الأشياء يعتذر المعتذر ، ويستغفر المستغفر .

وحيتذ للشاكي أمور يعظم بها الظنية وبيازاته للمعتذر أمور أضدادها يهون به الفعل . فمن الظلم العظيم ما يقدم عليه الإنسان العظيم الذي لا فاقة به إلى الجور . فيكون اليسير من فعله مستعظما ، فإنه يدل على العظيم من شره . وربما كان اليسير من الجور مستعظما ، لا من جهة الجائر ، بل من جهة المجور عليه ، إذا كان فقد ذلك اليسير عظيم الضرر عليه ، كمن لا يملك إلا قوتا ويغصب ما يملكه . والخيانة الخسيسة مستعظمة ، كمن يسرق من وقف المسجد درهما . فإن هذا ، وإن كان من طريق الحقيقة واعتبار العدل ظلما قليلا الضرر لا يوجب الحكام فيه عقوبة بالغة ، فهو من جهة استنكاره عظيم القبح ، وإن كان من الظلم الذي لا يفتقر إلى مصالحة ، ولا إلى مشاجرة ومرافعة إلى الحكام ، أو احتمال عن المظلوم بسبب أنه صديق وقريب ، فإنه دون أن يقع فيه حلم وصفح ، كما لا يقع به تفضل ، فإنه ليس مما يتعين به صلاح . والحاكم ، إنما يرفع إليه فيما يحتاج أن يرده الحاكم إلى الصلاح ، أو فيما يحتاج أن يقيم فيه حدا . وعن الظلم العظيم أن يجمع إلى غضب النعمة الإنهاك في العقوبة . ومن الظلم العظيم ما يقع على المحسن ، مثل عمل الناسك بابن عرس . ومن المعظلمات أن يقال : إنه أول من فعل ، وإنه المنفرد وحده بها فعل ، وإنه كثيرا ما فعل ، وإنه

جار على من توخى بصنعه التقرب إليه والمصلحة له . ثم من الظلم العظيم أن يستعان فيه الجسراء على الانهالك الذين لا رقة بهم ولا رافة ، كأنهم سباع ضارية ، حته يستعان بهم في العقوبة . وقطع القراية وإغفال حقها وإخافتهم ظلم عظيم . وكذلك خفر العهد ، والخنث في اليمين ، والخيانة في الأمانة ، والتعرض للمحصنات . فإن هؤلاء لا يقتصر بهم على العقوبة ، بل يعمل على فضحهم وإخزائهم ، كما يفعل بشهود الزور من فضحهم في مجلس القضاء . والظلم في السنة الغير المكتوبة أعظم ، لأن هذه السنة أوجب . وكذلك تعدي المكتوبة أيضاً ظلم عظيم عند مستحليها .

وأما الظالم اليسير فهو ما قابل ذلك .

فليكن ما قلناه كافيا في التصديقات الواقعة بصناعة .

الفصل التاسع

في التصديقات التي ليست عن صناعة

وأما التصديقات التي ليست عن صناعة - وأكثر نفعها في المشاجرات - فهي تنحصر في أقسام خمسة : السنن ، والشهود ، والعقد ، والعذاب ، والأيمان . فأما السنن المكتوبة فربما افتقر الخطيب إلى مناقضة موجبها ، فيجد إلى إيمان مقتضى بعضها سيلا بإظهار إعراض مثلها للنسخ والتبديل ، وأن غير المكتوبة مأمون التغير ، ولأن أهل المروءة لا يناقشون بمر السنة المكتوبة ، بل ينحرفون إلى مقتضلا السنة المشتركة ، وذلك بحسب ما يقول : لأن المكتوبة إنما احتيج إليها لعجز الجمهور عن تقدير الغير المكتوبة وتفصيلها . فإذا كان بالعاقل من المنة أن يفصل المشتركة ، كان له بعقله كفاية ، وكان له أن يخصص المكتوبة بحكم العقل . ثم يقول : والحاكم الفاضل هو بمنزلة النار المخلصة بعض الجواهر عن بعض ، فيلزمه أن يتهدى لهذا التخليص ، وينظر في واجب الأمر ، ولا يخلد إلى مر القضاء ، فإن ذلك من عمل الحشوية الغتم الذين لا يفتنون للصالح ، ولا يتصرفون في رأي واجتهاد . وأما القاضي البصير فربما رأى أن يرجح حجة العقل ، وربما رأى أن يرجح مر الحكم . وإذا أشكل عليه المصلحة ، اعتصم بالتوقف ، ولم يستعجل في فصل القضية . فربما أعقبته العجلة ندامة . وإذا وقف الأمر ، كان له أن يستظهر بمعاودة النظر ، فيلوح له الصواب من إثارة الواجب من المكتوبة أو النافع من المشتركة . فهذا وأمثاله مما يتوله الخطيب ، حين تكون السنة المشتركة أشهد للخطيب .

فإن لم توافق المشتركة ، وكان المكتوبة أوفق له ، قال غير ذلك ، فقال : إن الأمور التي فيها أحكام السنة المشتركة أمور مختلفة ومتبدلة لا استقرار لها ، ولا صدق للحكم الكلي فيها ، فلا بد من سنة مكتوبة مخصصة تحدد وتقدر ، ولا يحل للحاكم أن يحدث نفسه بعدول منها فإن كان الحاكم قد جهل المكتوبة ، فما أخلق به أن لا ينفذ حكمه ، بل يتوقف ريث الاستبانة . فإن الحكم الذي عنده بحسب السنة المشتركة هو مصلحة أو خير مطلق . وليس قضاؤه ، عندما يترافع إليه المتشاجران ، قضاء في أمر كلي ، حتى يكون في خير مطلق ، بل في خير ما . فعليه أن يتأنى ريث ما يستعلم مقتضى السنة المكتوبة المقدرة . فإنه إن جاز أن لا يستعمل السنة المكتوبة ، فقد جاز أن لا يسن ، وفي ذلك إبطال السنن ورفع الحاجة إلى

الشرعية . وكما أن الانتفاع بالطبيب مما يفقد عند مواريثه ومناكرته والعدول عن إشارته ، كذلك الانتفاع بالشارع مما يظل أصلاً إن جازت مخالفته . بل هذا أعظم . ولو جاز أن لا يلتفت إلى السنن المكتوبة ، لم تقع الحاجة إلى استقصاء الفقيه الماهر المستبصر في أحكام السنة المكتوبة . فإن السنن المشتركة لا يذهب عنها أولو الألباب ، وإن لم يكونوا فقهاء . فهذا ما قيل في سبيل السنة .

وأما الشهادات ، فمنها شهادات قدماء عدول على أمور قديمة ، يلتفت إلى شهادتهم بوجود الأمر وغير وجوده ، وإلى شهادتهم بكونه على صفة من صواب أو خطأ أو ظلم أو جور وغير ذلك . وربما كانت شهادتهم كهانات وإنذارات بأمور مستقبلية بحسب زمانهم . ومنها شهادات شهود حدث ، وهم المشاركون في الزمان ، وهم الذين يحتاج إلى تعديلهم والتفتيش عنهم والرجوع في ذلك إلى جيرانهم الخبراء بأمورهم . ويفارقون الأولين أيضاً من جهة أنهم قد يتهمون بمشاركتهم المشهود له في فائدة الشهادة من جذب خير أو دفع شر ، ومن جهة أنهم لا مرجع إليهم إلا في إثبات وجود الأمر وعدمه . وأما حكمها بعد ذلك فيكون إلى الحكام . ومن الشهود ما ليس من جملة الناس ، وهي الدلائل والأمارات التي تخرج اجتهاد الحاكم إلى أحد جنبي الشكاية والاعتذار بحسب المشاكلات وكيف لا يستنام إلى هذه الأمارات عند عدم الشهود . وربما احتيج إليها عند وجود الشهود في قبول الشهادة أو تزييفها . وكل شهادة ، إما على الخصم بأنه ظالم كاذب فيما يقوله ، وإما على الأمر بأنه كان أو لم يكن ، وهو الأصل الذي لا محيص عنه . فأما الشهادة على النحو والكيفية : بأن يشهد مثلاً الشهود له بأنه حسن السيرة حلیم محصل ، ولخصمه بأنه داه محتلل خب .

وكل ما هو خارج عن الأمر نفسه ، فإما أن يؤكد به نفس ما يقوله المتكلم بأنه حق ، وإما أن يؤكد به ما هو مخالف لدعوى خصمه . وهما وإن تقاربا ، فبينهما خلاف : فإنه ليس تصحيح ما يقوله إنسان ، هو بعينه تصحيح بطلان ما يقوله خصمه . مثلاً : ليس القياس الذي الذي يثبت به ، مثلاً ، حدث العالم ، هو بعينه القياس الذي يدفع به قدمه ، وإن كان نتيجة لازمة لنتيجة ذلك . فإن القياس الذي نحو الموجب منهما غير القياس الذي نحو السالب منهما ، وهما متغايران . وكذلك فرق بين أن يشهد أنه أعطاه وبين أن يشهد أنه أخذ منه ، وإن كانا معا . فالشهود إنما تقام على أحد هذه الوجوه .

وأما إبطال الشهادة ، فهو بأن يقال : إن الشاهد هو صديق للمشهود له ، أو عدو للمشهود عليه . وذلك لأن الشهود ثلاثة : صديق ، وعدو ، وغريب من المدعى والمنكر ، لا ميل له إلى أحدهما ، الذي بالحري أن تقبل شهادة مثله .

وأما العهود ، فلإنها إذا وافقت دعوى المشاجر ، أعطته مجالا في تزوين أمر نفسه وتعظيمه ، إذ قد حافظ على الميثاق ، وفي تحقير أمر صاحبه ، إذا خف به ونكته . وبالجملة : فإن غناء العهد لعارضه على الحكام والحاضرين إنما هو في الإقناع ، وإيقاع التصديق بوجوب العمل على مقتضى دعواه ، وثبوت ظلم من خالفه وتعداه . وإما في التزوين والتفخيم . والعهد كالشاهد في وجوب ما يوجه على المكتوب له وعليه . وكالشاهد في التعديل والتجوير والتعظيم والتحقير ونفي الحجة . العهد ، إذا وافق الدعوى ، فينبغي أن لا يحاد عنه ، بل يجب أن تقام به الحجة ، وتعظم به الظنية . فإن العهد شريعة شرعها اثنان أو عدة فيما بينهم . والشريعة إنما ترعى وحفظ بالعهد . والعهود ربما كانت خارجة عن حكم موجب الشريعة ، مستتقة بنفسها ، مثل معاهدة اثنين على أن لا يفترقا في سفر ، ولا يتخاذلا عند وقوع منكر . وللمدعى أن يقول : إنك إن نبذت العهد وراء ظهرك ، فاخلق بأن تنابذ الشريعة وتنسلخ عن السنة . وإن الناس عند عهودهم . وكيف ، وإنما عقدوها على اختيارهم ! فإن كان العهد مرذولا والاستئمان إليه ساقطة ، فقد زال المعاملا ، وسقط المشاركات ، وما يجري هذا المجرى من الشناعات .

فأما الذي يجحد العهد مخالفا لمواده ، فيجب أن يقول : كل عهد ليس في الكتاب فهو بدعة ، وكل بدعة ضلالة . وقد كفانا عقد الشرع عقد العهد الذي هو مخادعة ومراوغة . ومن استقصر الشريعة ، حتى احتاج إلى غيرها من المعاهدة والشريطة ، فقد برئت منه الذمة . ومن استقصرها ، فقد نسب الناس في قبولهم الشريعة إلى اجتماع على الجهل والضلالة . ثم يقول للحاكم : إن الحاكم خليفة العقل والشرع ، وفي ذمته عهدة الاستكشاف ، وبالحري أن يستبرئ أحوال العهود المفروضة ، فإن صادقها بمعزل عن جهة السنة أو عز بفسخها ، وعمل بإبطالها . فلا عهد في معصية الله . فمن القبيح أن يتمكن مدلس من حمل على جور بقهر ، ومن إيجاب طاعة لعقد غير عادل بقسر . وإن الشريعة لتقبل عن رضى واتفاق من العلماء . وأما العهد والإقرار فربما خدع إليه ، وربما قسر السلطان عليه . وإذا وجد الخطيب نصا من السنة المكتوبة في سنة تلك المدينة ، أو رجع إلى

سنة مدينة أخرى أو أمة أخرى ، إن لم يجد النص في سنة المدينة ، ووجد مشهوراً من السنة المشتركة بخلاف العهد ، فقد اعتصم الخطيب في إبطال مقتضاه بالعروة الوثقى . وكذلك إذا وجد عهداً آخر سبقه ، وقد عهد بخلافه ، فيقول : إن الأول من العهدين هو الأوئى بالانتهاء إليه والعمل عليه ولو حل نكته ، فأحرى بأن يحل نكته ما بعده . وكذلك إذا وجد عهداً تأخر عقده عنه والشئ بتأريخ بعده ، فإنه يستدل بتأريخه على نسخه الأول ، وعلى أن التراضي بالأول مقصور على مدة ، لم يتراض بعدها إلا على ضده ، وأن الأول ، لو كان مقبولا ، لما أجمع على نقضه بعهد ردفه . والدفع بالتاسخ أعمل منه بالمنسوخ . ويجب أيضاً أن ينظر ، فعسى أن يجد في لفظ العهد وعبرة الصك لفظاً متشابهاً يحتمل غير المعنى المدعى ، فيكون التأويل يصرفه عن الجهة التي يخشى أن ينص عليها الحاكم .

وأما التقارير والفحص عن الأحوال بالإنذار والإعذار ، وبالترغيب والترهيب ، وبالعقاب والثواب فهي أيضاً من جنس الشهادات . فإن كان التقرير موافقاً للدعوى ، احتفظ به حجة ورعى واعتمد عليه ، وقيل : لا أكثر من اعتراف على هذه الجهة ، وإقرار يصدر في مثل هذه الحالة . وإن كان مخالفاً للدعوى ، فيقول ما هو الحق : وهو أن المضطر ، كالغريق ، لا يبالي بأي علاقة يتشبث وربما رجاى الخلاص بالكذب ، كما يرجى الخلاص بالصدق . وإنه إذا صدق المقرر بالحق وصبر عليه فلم يصدقوه ، ولم يزالوا يعتنونه تكذيب إياه وتعذيباً له ، أجمع إلى الكذب ، وعدل إليه عن الصدق الذي لم يجده خلاصاً . ويضرب لذلك أمثالا مشهورة عند الحكام من كذب قوم آخرين عند تشديد عليهم . مما يقال حينئذ : إن من الناس من يستكف أن تذله العقوبة وتضطره إلى البوح بما أئثر كتمه ، وينسبه ذلك عند من يطلب وجهه إلى عجز فلا يصرح بالحق ، وإن اختلف عليه ضروب العقوبات ومنهم خوار يقرره أدنى ذاعر . فلا معول على التقرير بالتكليل .

وأما القسم واليمين ، فمنه ما لأجل أن يعطي ما يحلف عليه من عرض أو جأه أو معونة أو غير ذلك ، فيأخذه وما يتعلق به . وإما أن يكون لا معطياً فيه ولا آخذاً ، بل حاكماً أو متظماً . وإما أن يكون متمكناً من إعطاء ، معفى عن الأخذ ، وذلك عن رغبة ، كمن يحلف . أن هذا الولد ليس له ، حيث يكون حلفه يوجب إلزام الولد غيره ، ويكفيه مؤونته . وإما أن يأخذ ولا يعطي . وكل ذلك إما أن يلزم المدعى الحلف أو يلزم خصمه . ومن عرف بالحنث والخبث والفجور لم تكن اليمين التي يقدم عليها موقعا لتصديق البتة .

وأما الموثوق به ، فإذا حلف ، أماط عن نفسه وجوب ما يدعى عليه . والذي لا يحلف ، فقد أوجب على نفسه ما يدعى عليه ، وكانت فضيلة داعية إلى التصديق بقول الخصم عليه . وكان هذا ضرباً من الفضيلة يكون على الفاضل ، ليس له .

فمن يخطب في تزييف اليمين يقول : إن هذا لم يزل حاثاً في يمينه ، ضعيفاً في مروءته أو يقول : إن غنم الإقدام على الأقسام منقود ، وغرم الحنث نسيئة ، والفاجر يؤثر العاجلة على الآجلة .

وأما الملاعة والاستدعاء إلى اليمين ، فقد تكون على سبيل تهور ، وقد تكون عن ثقة بجبن الآخر عنه ، وخصوصاً إذا كان المتحدي بذلك كأنه لا يبالي بما تعقبه اليمين ، وإن كانت كاذبة ، وذلك الآخر يتقي الشبهة في الصادق وقد تكون على سبيل الثقة بصدق نفسه . ولأجل ذلك أكثر ما يتحدى المتحدون . والأمين ربما غرم ، ولم يحلف وربما حلف لتأكيد صدقه ، وليزيل الشبهة عن إنكاره ، حتى لا يقال إنه استحل أن يكذب عند الإنكار . فلو نكل ، لصحح أنه كان قد كذب فيه . وإذا حلف ، أزال الشبهة ، ولكنه يستصعب ذلك ويستشقه على نفسه . أقول : والكريم من حلف لذلك ، ثم غرم . والثقة الأمين ربما أثر الغرامة ، وأن يجلي الله عن ذكره في مثل ما شجر بينه وبين غيره ، ويتنزه عن الإقدام على الحلف به ، حيث له عنه مندوحة ببذل مال لكنه يستحيي أن لا يحلف في موضع يوجب هو نفسه الحلف على الآخر فيه ، أو يتحداه إليه ، كما في المنافرة إلى اليمين .

فمن هذه الأشياء تؤخذ الأنواع النافعة في الدعوى والإنكار الذي يقوله . والمقدم على اليمين الفاجرة ، إذا ظهر حثته ، أو المعقود عليه في المستقبل . بعقد ، وقد أجرى إلى مخالفة حكمه ، قد يدفع اللائمة عنه بمثل ما يقول : لقد قهروني على الاستحلاف ، أو أجرؤني على الخلاف ، أو خدعت ، أو وقع مني ، أي ذينك كان بلا قصد ، أو إنه إنما خالف ظاهر اللفظ ، لا التأويل المعتقد والنية المرادة ، وإن اللجاج حمله على الزلة لكثرة عناد الخصم ، وإن اليمين التي يعتبر حكمها ما تعقده القلوب ، لا ما يوجبه اللغو . فإن الشرائع قد أهملت أمر اللغو .

المقالة الثالثة

ثمانية فصول فصل

الفصل الأول

في المخاطبات الاستدراجية

لتتكلم الآن في المخاطبات التي يستدرج بها القضاء والسامعون .

قد يختلف ذلك بحسب مراتب الحكام في أذهانهم وثقافت آرائهم ، أو أضداد ذلك ، وخصوصا في المشوريات . وأما الخصومات ، فيشبه أن يكون الاعتماد فيها على السن المحفوظة أكثر منه على القرائح المميزة . فإذا كان الخطيب خبيرا بحال الحاكم ، وحال خصمه ، انتفع بذلك . فإن الحكام لا يتساوى ميلهم إلى من يحبونه ، ومن يشؤونه ، وحكمهم لمن يضمنون عليه موجدة ، أو لا يألونه مسالة . فكذلك إذا استدرج الحاكم بالمخاطبة في خلل المرافقة إلى قلي يعتقدده للخصم ومخط عليه ، ومحبة يعتقدده للخطيب أو رحمة إياه ، أو غير ذلك مما يميله إليه ويشدده على خصمه ، أو كان حسن الظن بالمتكلم الخطيب مستنيا إليه ، لما يتخيله من فضيلته ودمايته ، أو صار كذلك ، لم يبعد أن يصير به إلى خير ، كما أنه لا يبعد أن يكون متمسرا على المريب المتعسر . فما أطوع الطباع لمداثة المدامث ، ومشاكسة المشاكس . والمتكلم قد يقع التصديق به للثقة بلبه ، أو للثقة بفضيلته ، أو للثقة بمؤلفته وصداقته . وقد يقع التكذيب لأضداد هؤلاء . كما قد يقع الكذب في المشورة من المشيرين : إما لجهلهم ، وإما لشرارتهم ومحبتهم الشر للناس ، وإما لأنهم غير معنيين بالمشار عليه ، فلا يصدقون النظر في أمره ، ويشيرون عليه بالفطير من الرأي . فأما امتحان الإنسان وتعرف حاله في أصالة لبه ، وزكاء خليقته ، فإنما يتيسر الوقوف عليه باعتبار الأنواع المعطاة في باب المدح والذم . وأما حال الألفة والصدقة واعتبارها فسيرد من الأنواع في ذلك ما يزيح العلة في الحاجة إلى معرفته حين تذكر الانفعالات ، وهي الأحوال التي يختلف - باختلاف تكيف الحاكم بها - حكمه .

فلنبدا من هذه الأحوال بالغضب ، والمغضب ، والمغضوب عليه . فأما الغضب ، فهو أذى نفساني لشوق من الإنسان إلى إحلال ما يرى عقوبة بسبب اعتقاد استصغار وازدراء من الذي يغضب عليه إياه . ولذلك فبالغضب لا يتناول أمرا كليا يغضب عليه ، لأن الأمر

الكلي لا يصدر عنه احتقار ، ولا يرجى منه انتقام ، بل المغضوب عليه شخص أو نفر . وقد علمت ما يلزم الغضب من اللذة التي تستدعي إلى التزايد فيه . وأما الاستحقار : فهو أن يظهر من حال الشيء قولاً أو فعلاً أنه لا يستحق الاعتناء به ، والالتفات إلى كرامته ، وأنه لا يخاف شره ولا يرجى خيره . وينحصر في ثلاثة أقسام هي : الاستهانة ، والعنت ، والشتيمة . والاستهانة : إظهار ما يدل على ذنابة المستهان به . والعنت : هو التعرض له عند ما يحاول حركة أو سكونا بإرادته ليصد عن ذلك لا لغرض إلا للالتذاذ بضجره أو حيرته . وهذا لا يفعل إلا بمن يعد غير معتد برضاه ولا سخطه ، كأنه لا يرجى ولا يتقى . وأما كيفية الإضرار بالشتيمة وأنه لا يصدر إلا عن استحقار فهم ظاهران لا يحتاج إلى كشفهما . والشم أيضاً مما يلتذ له الشاتم لما يتخيله عندما يشتم من الغلبة ، وما يتوهم عند نفسه من سبقه المشتوم في الفضيلة لبراءته عما قذفه به من المثلية . والأحداث والمثرون شتامون فحاشون لهذا السبب . والطنز تركيب من العنت والاستخفاف ، أو العنت والشتيمة ، على ما يشرح في موضعه .

وأقل الناس احتمالاً للمخرجات وحلماً عند لدغ المغضبات من يرى لنفسه فضلاً بحسبه ، أو قوته ، أو فضيلة فيه ، أو سلطان ، والمتعمون ، ومن يتوقع إكراماً وإنعاماً فيخفق ، أو يتلقى عن يتوقع ذلك عنده استخفافاً وهواناً في نفسه أو ذويه بقصد من الآخر . والمشغول بألم في بدنه أو مقاساة أذى من غيره أو مصائب فجعته أو نوائب فلدحته يستعد للغضب من أدنى غضب . ولذلك من منى بالعسرة ، أو قصر عن مشتاق إليه من الأغراض فإنه لا يتفرغ للشهوة واللذة ، ويضطرب عند عارض الغضب . وقد يسرع إلى الإنسان الغضب على من يتهاون بعارض له من ألم بدني أو نفسي ، أو بما يهيم من استخبار حال أو مزاوله قتال ، أو يتهاون بحقه من الصداقة . وكذلك المخفق في أمله ، فإنه تعرض استشاطته غضباً على من حرمه أمله ، وعلى غيره . ومن جنس الشتيمة والاستهانة تحقير ما يؤثره أهل الاجتهاد في العبادة والفضيلة ، أو في تعليم أهل الاجتهاد الحكمة وتعلمها ، وترذيله . فإن الجمهور كثيراً ما يتطانون بهؤلاء لقصور أوهامهم عن إدراك المنفعة فيما يدأبون فيه ، فينسبوه إلى أنهم متسحطون فيما لا منفعة فيه ، ولا قوة منفعة . فإذا فطن المجتهد والمتعلم لصنيعهم امتعض وارتعص . لكن العامي أيضاً آخر الأمر فقد توجه الأحوال إلى ترضى الأمانة والفضلاء فيما يتوقعونه من حسن قيامهم على الودائع ، وحسن

توسطهم في الأمور ، بما يعرفه العامي من تدينهم بإحسان المعونة من الافتقار إلى عدالتهم في باب الشهادات التي لا بد منها في المعاملات ، فحيثئذ يتألفونهم ويستعطفون قلوبهم ، ويرون في استيحاءهم منهم خسرانا ووضيعة .

ومن المغضبات : قطع العادة في الإحسان ، والقعود عن جزاء الجميل بالجميل . فكيف إذا ساء المجازاة ، وقوبل الجسيم من النعمة بالسيئة أو بالكفران ، أو باستخساس ما أسدى من الإحسان وإيقاعه موقع القاصر عن الاستحقاق . فبعض هذه الوجوه خسيمة وهو قطع العادة ، وبعضه أخس وهو القعود عن الجزاء ، وبعضه لا كلام في قبحه وهو سوء الجزاء . وقد يغضب المرء على صديقه ، إذا استحل السكوت عن الجميل في بابهِ ، إذا أصابه بأساء فهانت عليه ، ولم يمتنعض له ، ولم يحسن مشاركته إياه فيها ؛ أو أصابته فاقة ، وبه سده ، فلم يرتج له . وكذلك إن كان مكانه أهل عنايته ، ومن يهمله أمره . وذلك لأن هذا كله دليل على الاستهانة .

وأصناف الاستهانات الموجبة للعتب ، : الاستهانة بالمر نفسه ، والاستهانة بمن يكرمه ، والاستهانة بمن يتعجب المرء ، والاستهانة بما يجلب فضيحة على الصديق . ومن هذه الأصناف : غضب الوالد على أولاده ، والمتسلطة على زوجها .

والبخس في كل مستحق هو من الاستهانة . وكذلك تلقى جد الجاد بالهزل . والتخصيص بالحرمان من بين الأشكال . وتناسي الصديق حتى يمحو اسمه أو قصته عن الذكر . فقد استقصى شرح ما يتعلق بالغضب .

فلنتقل إلى شرح الحال في ضده : وهو فتور الغضب . وإنما يفتر عمن لم يقصد الاستهانة بالمنة ، يل سها أو غلط ؛ وعمن يتعدى الإغضاب إلى العذاب ، فيشغل الألم عن الحرد ؛ وعن الذي يعامل نفسه بما عاملك به ؛ وعن المعترف والمستغفر بالتوبة . كما أن المصر على الإنكار والجحد لوقاحة أو لاستخفاف فإنه يؤهل لمزيد الغضب على ما كان عليه من الغضب . وعن المتخاشع المتذلل المستكين المتساكت الذي لا يعتصم باللجاج والحجاج ، ويستتبت السكون من الاعتراف المخجل . وقد تجدد الكلاب المتهرشة ، إذا أولعت بالحمل على عدة ، فقعد بعضهم ، واستعجل بعضهم كأنه يجالدها ، كفت عن المستخذي بالقعود ، وحملت على المجالد . وقد يفتر الغضب عن القوم المشاش جدا . فإن الأريحية التي تتوسم فيهم لمقراحتهم تحيل النفس إلى مثلها في بابهم ، كأن المشاشة إحسان

يقتضي جزاء . وكذلك الفقراء الذين بأحوالهم ضر ؛ وكذلك المستغفرون المحتجزون ؛ وكذلك المشاهير بكف الأذى ، وغض الطرف ، وقصر اللسان ، فإنهم يحتمل عنهم بوادهم ونوادهم . وكذلك المهيبون والمستحي منهم ؛ فإن الغضب لا يجامع المهابة ، ولا الخجل . والاستهانة ، إذا صدرت عن محتشم ، ظنت نتيجة سخطة ، فلم تعتقد استهانة محضة ، بل اعتقدت تأديبا وثقيفا ، وعد تأهيله للغضب عليه مضادا لاحتقاره . فإن البالغ في السقوط لا يسف إليه السخط ، ولا يعتري منه الحزن ، ولا الأذى المستشعر مع استشعار استهائه . وكذلك الاستهانة التي تكون في حال المزاح ، فإنها تدل على التذاذ المستهين بمحاورة المستهان به ، ومخالطته ؛ وذلك لعزه لا لحقارته . وآلهو به فقد لا يغضب لرجائه الخير من يلهو به . وكذلك إذا أتى بفعل مغضب مشوبا بسد خصاصة ، وإسداء معروف . وإذا طال الزمان على المعنى المغضب انمحق أثره ، فلم يغضب ، أو فتر عنه الغضب . ومما يسكن الغضب . الظفر ، وإدراك الثأر ، وانصباب عذاب على المغضيين ، ولو من السماء . والعازف بزلته وجنائه ، الواقف باعتباره على خطيئته ، المتحقق لاستحقاقه ما يجري عليه من الاحتقار ، فإنه لا مجرد في التعنيف به حرد المصير على الإنكار ، وخصوصا إذا عوقب أولا بالكلام ؛ وذلك أن يواقف على سوء صنيعه ، ويوبخ عليه . وإنما يغضب في مثل هذه الحالة من الناس من هو غال في الزعارة . ومما يسقط الموجدة على المسيء جهله بالإساءة ، وغفلته عن الفرقان بين الجميل والقيح . وإن هلاك المغضب ولحقوه بالدار الآخرة لما يسل السخيمة عن القلوب ، فضلا عن الغضب .

الفصل الثاني

في أنواع الصداقة والأمن

والخوف والشجاعة والجبن

الصداقة حالة الإنسان من حيث يهوى الخير لإنسان آخر ، لأجل ذلك الآخر ، لا لأجل نفسه . فتكون له ملكة داعية إلى فعل الخير لذلك الآخر . والصديق هو الذي يجب ويجب معا ، ويشارك في السراء والضراء ، لأجل صديقه ، لا لأجل نفسه . وإنما يظهر صدق الصداقة عند الارتياح لما يسر الصديق والاعتناء لما يسوءه . لأن العدو بالصد . والمحبون إليك من الناس هم المحسنون إما إليك ، أو إلى من منك بسبب ، وخصوصا إذا تولى الجسيم من إحسانهم عن طيب نفس ، وطلاقة ، من غير استئثار . وكذلك الذين يرتجى مثل ذلك فيهم . وكذلك حبيب الحبيب ، وعدو العدو الذي يبغض العدو ، أو يبغضه العدو . والذين يطمعون غيرهم ولا يطمعون ، مثل الأسخياء والشجعاء والأبرار . والذين يقتنعون بما يكسبونه بكد أنفسهم ، ويحسمون مواد الأطماع عن غيرهم ، مثل الذين يتعيشون بغنائم الأعداء . وكذلك سلباء الصدور محبون ، لكفهم الأذى وإيائهم الناس غوائلهم . وكذلك ذوو الفضائل الذين يستغنون عن الآخرين ، ولا يقدم أحد على إكرامهم إلا بالامتدنان ، ويستشعر من يبرهم منة جسيمة حين يجاب إلى القبول . وكذلك الظرفاء الألفاذ في عشرتهم لما يتوقع من مساهلتهم ، ومساعدتهم ، ولمهم الإنسان على شعثه ، وقلة معاتبهم على التقصير ، وشدة أمان الأصدقاء توييخهم على التفريط . وأضداد هؤلاء هم الصخابون ، المعاسرون ، العدال . وإن كان ليس كله للنكد ، بل وللشفقة . ومنهم الصلاب ، المحتملون لأنواع العقوبة ، المصطبرون عليها ؛ فإنهم إنما يفعلون ذلك لشراسة أخلاقهم . ومن المحبوبين : المداحون المتملقون ، والمتجملون الحسنو البزة ، والذين لا يعيرون ، ولا يعاسرون ، ولا يربون الوغر في الصدور ، ويمقتون اللجاج فإنهم إذا جرت عادتهم هذه في الناس ، رجا كل إنسان منهم مثل ذلك مع نفسه . وكذلك الذين يملكون ألسنتهم فلا يهجرون ولا يفيضون في ذكر الشر . ولمثل هذه العلة ما تنحل عقدة الموجدة ، إذا تلقيت بالسكون والاستخذاء . والشريك في الحرفة والعادة . والذي يظن بالإنسان فضيلة أو تعجيبا ويأنس به هو محبب عند المظنون به . وكذلك المكرمون المجلون . وكذلك

من تود أن لو حسدك من غير تعديه إلى تربص غيلة بك ؛ فإنك لو لم تعتد به ، لم هو حسده لك ، والمعتد به ، إذا أمن شره ، فهو معرض للمحبة . وكذلك من تحب أن يحبك . ومن المحبين أيضاً من يبذل مودته للداني والقاصي من غير تملق وتصنع . ومن المحبين من يوثق بحسن كتمانهم لما يقف عليه من مساوئ الإنسان . ولذلك فإن الوقاح يحب الحي ، لأنه يأمنه .

فأما أنواع الصداقة فثلاثة : أولها الصحبة ، وهي حالة تتأكد بين اثنين لطول التشاهد ؛ وثانيها الأُنس ، وهو الالتذاذ باللقاء ؛ وثالثها الوصلة ، وهي المشاركة ، إما في القرابة كالمصاهرة ، وإما في النعمة كالمهاداة .

وأما العداوة فيوقف على أحوالها من أحوال الصداقة ، على مقتضى المقابلة . ومن أسباب العداوة والبغض : الغضب . لكن الغضب لا يكون إلا على شخص ، والبغض قد يكون للنوع ، وما يشبه النوع ، كبغضك للشارق على الإطلاق . فمن هذه الأنواع يمكن أن نبين أن فلانا صديق وفلانا عدو ، ومنها يمكن أن تقرر في نفس الحاكم والسامعين على سبيل الاستدراج عداوة للخصم وغضبا عليه ، ومحبة للمتكلم وميلا إليه .

فأما الخوف ، فهو حزن واختلاط نفس ، لتخيل شر متوقع ناهك يبلغ الإفساد أو لا يبلغه . فإنه ليس كل شر يخاف . فإن الحسد وكون الإنسان فاجرا مما لا يخاف . إنما يخاف من الشر ما ينهك من يحله بإفساد أو إيلاط ، ويكون في المستقبل . فأما الذي انقرض ، أو الذي حل ، فقد بطل الخوف عنه . ويكون - مع كونه في المستقبل - متوقعا ، أي قريب الوقوع . فإن المستبعد لا يخاف . ولهذا لا يخاف كل إنسان الموت ، بل إنما يخافه الذي شارفه . فالمخوفون إذا هم الذين يقتدرون على مثل هذا الضرر . وركوب الخطر هو الحركة نحو مقارنة الضرر أو الثبات بقربه . ومما يوجب الخوف الاعتبار ، وهو مشاهدة مثل ذلك الضرر وقد حل بآخر . ومن صدر عنه ذلك مخوف ، ومن جرب بالأضرار مراراً فهو مخوف . والمقتدر الذي لا يدافع إلا بالاستغفار مخوف ، وإن لم يقدم على ضرر ، وخصوصاً إذا كان مع ذلك ظالماً . والغافص - بخلاف المظنون - يخاف من غافصه به . وهذا الغافص ، ما لم يرجه ، مخوف عند مغافصه . والمقتدر على المنازعة فيما لا يحتمل الشركة ، كالملك ، مخوف . والأعلى يداً مخوف ، وخصوصاً إذا شعر بقصد منه . والذين يخافهم من هو أفضل فهو مخوف عند الأدون . وأصدقاء المظلومين . والأعداء . والمسارعون إلى

الإضرار بك . والمتأنون من الدهاة ، فإنهم أبلغ نكاية من المتسرعين ، وهؤلاء هم الذين لا يوقف على نياتهم بسرعة ، ولا يملون طول مزاولة العداوة . ومن الأمور المخوفة ما لا يسهل تداركه بمنعه ، أو مقابله بضده ، وما لا ناصر له على مدافعته . فأما المستعد لأن يخاف ، وهو الذي به أحد هذه الأحوال ، فهو متوقع لضرر مطلق ، ولا ناصر له ، ولا حيلة . والذين لا يخافون هم المثلثون ، المتمكنون من العدد والأعوان . ولذلك ما تراه من شتامين ، صخابين ، مستخفين بالناس ، مستعلين ؛ وخصوصاً في سن الشباب وصحة البدن وقوته ، ووفور الشبهة ، وكثافة الرفقة . والالتجاء إلى المشورة من علامات الخوف .

فمن أراد أن يثبت خوفاً ، أو يقرره في نفس أو وهم ، فليتأمل شيئاً شيئاً مما قلناه ، وليتخذ موضعاً .

فأما الشجاعة : فهي ملكة يكون بها الإنسان حسن الرجاء للخلاص ، ومستبعداً لوقوع المكروه . وكان المكروه عند الشجاع غير موجود ، أو بعيد . وكل ذلك له من جهة اعتقاده بأن أسباب الخلاص قريبة ؛ ومن جهة حسن ظنه بالتمكن من تقويم الشر المتوقع ، وقوة استشعار نفسه التمكن من إحلاله النكير بالقرن المبارز . ثم كثرة الأنصار وقوتهم معاً ، ثم البراءة عن الظلم وقلة احتماله معاً ، إذا اجتمعا ، شجعا الإنسان . فإنه من حيث لم يظلم حسن الظن ، ومن حيث لا يحتمل الظلم جرى على المدافعة . فإنه لا يمكن أن يقدم على المجاهدة وما به منه بدن أو نفس . فأما إذا كانت هناك قوة ، وكان الآخر يجري منه مجرى الصديق ، وكان مبرأ عن توجه الضيم منه إليه ، بل لم يزل مخصوصاً بالإحسان منه به ، إما في فعل ، أو انفعال - أما الفلح فمثل المعونة بالمال ، وأما الانفعال فمثل مقاساة الشدائد فيما يعود على الصديق بالمصالح - فإن مثل هذا الإنسان شديد التشجيع على من يؤذيه من أصدقائه الذين حاله إليهم ما اقتصصناه . ثم المستند بخلاف الشرف في النسب ، والفضل في الحسب ، أو باجتماعهما ، جريء مقدام ، لاستحقاقه من دونه . والأمور التي يشجع عليها هي الأمور التي لا تبلغ الإتلاف ، ويتوقع فيها التلاف . والأمور المكابدة مراراً عن خلاص ، فإن المجرب من المخاوف المكابدة ربما جرأ عليها قوماً ، وربما جبن عنها قوماً . وما لم يجرب مشجوع عليه أيضاً حين لا يتخيل عقباه . وقد يشجع على المخوف المجرب ، إذا صودف فيه سند يعول على كفايته ، كم يشجع على ركوب البحر مستتيماً إلى

الربان الحصيف . وقد يشجع على المخوف معرفة الإنسان بخلاص طائفة قاسوه عنه ، وإن لم يخضه الإنسان بنفسه . وإذا كان المدبر تحت تدبير غيره يرى أنه أفضل وأولى بالرتبة السنية منه ، شجع عليه . وكذلك إن رأى نفسه نظيراً له . فأما كان المستعلى أفضل وأولى بوفور ماله ، أو قوة بطشه ، أو كثافة أنصاره وزحامة بلده وكثرة عدده ، أو في بعض ما هو خطير من جملة ذلك ، فإنه يكون حيثئذ مخوفاً مهيباً . وإذا كان المستعلى عليه حسن السيرة ، متمهد الحال فيما بينه وبين الله ، كان أيضاً قليل الاكتراث بالمتغلب عليه . وكذلك إذا كان العقلاء والفقهاء والخطباء يحسنون به الظن ، ويشهدون له بالستر ، فإنهم لا يكثرثون بالمتغلبين . ومن المشجعات اشتعال الغضب ؛ فإنه إذا حمى ، شجع الجبان ، وقوى الخوار ، وأخرج الإنسان إلى جانب الإقدام . ومما يوجب مثل هذا الغضب ظلم يقع على البرئ ، فإنه يحسن ظنه بصره الله إياه . وكذلك الثقة بأمن غائلة الإقدام ، أو بزيادة المنفعة فيه على المضرة ، أو اعتراضها للتلافى .

الفصل الثالث

في أنواع الاستحياء وغير الاستحياء والمنة

فلنتكلم في الخجل وفي الافتضاح وفي أسبابهما :

إن الخجل والاستحياء حزن واختلاط بسبب شر يصير به الإنسان مذموماً ، سرء سلف وقوعه ، أو حضر ، أو يتوقع . والوقاحة خلق يحتقر معه الإنسان فوات الحمد ، ويستهيئ بانتشار الذم . فتكون الفاضحات هي الشرور التي بهذه الصفة ، مثل الفرار من الزحف ، والتكشف عن السلاح جبناً ، ومثل التعرض للوديعة بالخفر ، ومثل ارتكاب الظلم ، وكذلك معاشرة الفساق ومدخلتهم في مواضع الرية ، والحرص على المحقرات والإسفاف للدنيات مثل سلب المسكين والنبش عن كفن الميت ، والتقتير مع اليسار ، ومثلة العسرين ، والاستسلاف حيث يقبح ، ومعارضة المستميج بالاستمجة ، ومقابلة المجتدي بالتقاضي ، فيتقاضي إذا استميج ، ويستميج إذا تقوضي . ومن ذلك المدح للطمع ، والذم عند الإخفاق ، فيكون متملقاً يفرط في نشر فضائل إنسان ما خارجاً عن الواجب ، ومظاهراً باغتمام لما يغم الآخر فوق المضمير في النفس . ومن الفضائح الجزع على اليسير من الوجع أو الضر جزع المشايخ ، أو الكسالى ، أو المتسلطين ، أو الضعفاء وكذلك تعيير المحسنين بأفعالهم أو انفعالاتهم ، فإن ذلك قبيح وفضول ، لأن ذلك علامة صغر النفس . وكذلك مدح النفس بالكذب والصلف وانتحال ما أظهره غيره من أثر ، فإن هذا من علامات الزهو . ومن المستهجنين من يجري مجرى هؤلاء ، وإن لم يأت مأثامهم . والذي يجري مجراهم هو من يرضى برضاهم ، ويدخل في مشورتهم ، ويميل إلى عشرتهم . ومن المخازي انفعالات يتلقاها الإنسان في نفسه وذويه بالإذعان ، مثل رضى الإنسان بالاستهزاء به ومحاكاته للأمور الخسيسة وتعريضه أعضائه لمعاملات فاحشة ، وصبره على الشر الواقع به بإرادته وغير إرادته ، لحرصه وجشعه وتوقعه حلولاً عليه . وكثير من الصبر جبن لا شجاعة ، وذلك مثل القعود عن الثأر وما يجري مجراه . ثم الافتضاح أو الخزاية في الجملة فإنه يوهم لفوات الحمد وحلول الذم وانطلاق الألسنة فيه بالذم عند من يعاب به .

وأما فوات الحمد عند المجانين والصبيان فأمر لا يستحي منه . فالمستحي منهم هم الذين يتعجب منهم ، أو يتعجبون هم من المستحي ، ومن يؤثر المستحي أن يكون عجيباً

عنده أو مكرما لديه ، ويكون معتدا بها يناله من حمده ، وذلك من إشاره تعجبه منه ، أو يكون محتاجا إليه ، أو يكون مادحا له ، أو يكون نظيرا له . فربما توخى من الوجه إلى النظر ما لم يتوخ إلى غيره . أو يكون المستحي منه حصيفا معروفا بأصالة الرأي ، أو شيخا ، أو أدبيا . وفضح العيان أشد من فضح الأثر ، وفضح الجهر أشد من فضح السر . والفضيحة عند الأقربين والمصاحبين أعظم من الفضيحة عند الأبعدين والمهجورين . والفضيحة عند الذين لا يحلون منه محل المقومين والمؤدبين أعظم من الفضيحة عند القائمين مقام المقومين والمؤدبين . فإن الإنسان كالمكتشف لمن لا يحله محل المؤدب ، ولمن استرسل إليه ، وكالمنقبض عمن يحله ذلك المحل ، ولا يبوح إليه بنيات صدره وخفيات سره ، ويكره أن يقف هو على خطائه ، صرح له به ، أو لم يصرح ، كان ذلك حقا ، أو كان باطلا ، بعد أن يكون هناك توهم . وليس كل ذي معرفة يسترسل إليه ، فكثير من المتعرفين بالمودة هم قاعدون للعثرات بالمرصد ، وموكلون باستقراء المساوي . والفضيحة عند أمثالهم أعظم فضيحة . وأمثال هؤلاء ، فليس إنما يستحي عنهم لأنهم في أنفسهم أهل الاستحياء ، بل لإذاعتهم ما يستحي منه ، حتى يبلغ من يستحي منهم . وهؤلاء هم المستهزون بالصدقات ، والمشاجرون للمعارف . وقد يستحي ممن لم يزل معظما للإنسان ، لم يمتنه باستهانة ، كما يستحي من المتعجب من الإنسان ، ومن المرغوب في استئثاف صداقته واستمداد مواصلته ، ومن الذي سيصار إلى الإلتقاء به . والمعارف القدماء الذين لم يستعثروا الإنسان فيما سلف . وليس إنما يستحي فقط من العمل الفاضح والكسب الفاحش ، بل من دلائله وعلاماته ، بل ومن النطق به .

وأما من لا يستحي منه فالخلص من الإخوان ، والمستخف بهم من الغاغة المجرون مجرى البهائم والأطفال ، والغرباء الذين لا معرفة بينهم . فإن الاستحياء من المعارف بالحقيقة ، ومن الأجناب على سبيل الظن .

ولا يحتاج أن يكرر القول في ذكر ما يشتد الاستحياء منه .

وإذ قلنا في الحياء والوقاحة ، فلنقل في شكر المنة وكفرانها ، فإنه متصل بذلك . والمنة هو الأمر الذي به يسمى الإنسان ممتتا ، وهو الأمر النافع الذي إذا وجد من إنسان عند إنسان وجب أن يصير له الإنسان الآخر شاكرا ، أو طائعا ، أو أكثر شكرا ، أو أطوع نفسا . وكل منة : فإما بخدمة ، أي بفعل بدني نفاع ، وإما بصنيعة ، أي بإعطاء جوهر ينتفع به ،

اللتين لولا المعطي ، لما كان الانتفاع به نفسه ممكنا مستطاعا . وإنما يكون مثل هذه الخدمة والصناعة منه ، إذا لم يرد بها غير نفس المصطنع إليه . والمنة العظيمة ما توافي اشتداد الحاجة ، أو تكون في وقت تعسر المعونة بمثله فيه ؛ أو يكون المان منفردا بالمن به ، لم ينشط به غيره ؛ أو يكون أول من أنعم ، فأنشط غيره ، ويكون أكثر إنعاما به . والحاجة ، إما مشتهى يشاق حصوله ، أو مشتهى يحزن فراقه ، كالمعشوق . وخصوصا ما يشتهى في الشديدة ، إما لأنه يدفع الشديدة ، وإما لأن الرغبة فيه بحيث لا تسقطها الكآبة والحزن بالشديدة . وموقع المنة عند الممنونين بالفاقة ، والمدفوعين إلى الخصاصة أعظم . وكذلك عند الممحونين والمتوارين والمستخفين عن أعداء وأضداد ، ولئن يجري مجراهم ، وعند من هو أسوأ حالا منهم . وأعظم الناس منا من لم يرد بالإنعام ذكرا ، ولا بستر الصناعة نشرًا ، فإن ستر الاصطناع تهتة ، كما أن إذاعته تنغيص . فهذا ما يحتاج به في توكيد المنة .

ومما يحتاج به في إبطالها وتحقيرها أن يقول : ما أردت باصطناعك إلا عرضا استغفنته ، وإنك لم تتم النعمة ، وقصرت عن الواجب في مثله عليك ، إذ لم تطبق به مفصل الحاجة ، وألزمت قبولها عند القنية ، فإنك لم تصنع بقصد ، بل لاتفاق أو ضرورة ، أو لرغبة في مجازاة ، أو من غير علم ولا إرادة . فإن ذلك كله مما تتضاءل معه المنة . وإذا كانت من أجل الضرورة ، قلت معها المنة . وقد تكون مع الضرورة إرادة ، فتكون الإرادة قسرية ، وهو أن يلجأ إلى اختيار الإنعام . وقد تكون من غير إرادة فيه ، وهو أن يكون المضطر يؤخذ منه ماله ، ويبذل غيره ، وكذلك تكون مع علم ، ومن غير علم .

وهذه الأنواع نافعة في الشكاية والاعتذار . والعلامات المحققة لتهتة المنة وتأكيدها أن يكون صدورها عن إرادة ومحبة ، وأن لا يكون فيها تقصير ، وأن لا يكون مثل ذلك قد صدر منهم إلى أعداء الممتن . فإنه إذا اشترك في النمة العدوان معا ، دل على ضرورة دعا إلى ذلك الإحسان . وكذلك إذا اصطنع المان مثله إلى عدو نفسه . وكذلك إذا لم يكن أحسن إلى من هو في مثل استحقاق الممنون عليه أو فوقه . فإن ذلك يدل على أن المنة لم تصدر عن سباحة . فإنه لو كان إحسانه إحسان مرتاد للمنة والقربة لما كان حكم العدو فيه حكمه ، ولما كان المستحق الآخر يقصر عنه مثله . وكذلك إن كانت المنة مشوبة بشر ينقصها . فحينئذ لا يكون الغرض بالمنة مطابقة الحاجة .

والاعتراف بالمنة يقتضي اعترافا بالحاجة ، ولا يعترف أحد بحاجة إلى الشر .

الفصل الرابع

في أنواع الاهتمام بالمرء

والشفقة عليه والحسد والنقمة والغيرة والحمية والاستخفاف

فلنذكر الآن الاهتمام بالغير ، وهو قريب من الشفقة أو شغل القلب بالإنسان على سبيل العناية ، ومن الذي يهتم له . والاهتمام أذى يعتري الإنسان لشيء مفسد أو حازن يعرض لإنسان آخر من غير استيجاب ، ومن غير توقع . والمهتم هو الذي به مثل هذا الأذى لما عرض لإنسان آخر ، أو المتصل به من ذلك . وأما الإهالكون فلا يهتم لما وقع لهم ، لأن ما عرض لهم يبعد أن يقال فيه إنه غير متوقع . وكذلك سعداء البخت لا يهتم لهم ، لأنهم لا يظن بهم سوء ، ولحوق شر . والذين لا يهتمون ، ولا يبالون ، فهم المتدربون بمقاساة الشرور للسن ، أو لكثرة التجارب . والمخلدون إلى الإقبال وأنفسهم طيبة لا تستوحش لحال . والمشهورون بالاعتلاء والنمو . والمتأدبون الذين يغلب عليهم حسن الظن . والذين جرت الأمور على محاب أسلافهم ، وعلى محابهم أنفسهم . والمنفعلون بأعراض الشجاعة ، كالغضاب والقساء . وكذلك المستهينون والشتامون ، فإنه لا هؤلاء يهتمون ، ولا مقابلوهم من الخائفين الأرقاء المكرويين الأشقياء ، فإنهم بهم ما يشغلهم عن الاهتمام لغيرهم ؛ بل إنما يهتم المتوسطون بين ذلك . ولا يهتم بالخاملين المحقرين فإنهم في عداد المعدومين . ولذلك فإن الجبايرة لا يهتمون بأحد تقديرا منهم أنه ليس غيرهم أحد . وأما الأسباب التي لأجلها يهتم فقد يوقف عليها من حد الاهتمام . وهذه الأسباب مثل المهلك من العذاب والأوجاع والجهد والكبر والسقم والخصاصة وسوء البخت وعدم الأنصار ، وخصوصا إذا طرأ الشر من متوقع منه الخير ، وإذا خلا الشر عن خلط الخير ، أو يكون الاستمناع بخلطه قد انقضى وقته .

والمهتم لهم هم المعارف والشركاء والحرفاء . فأما من هو من الإنسان كنفسه ، وهو الولد ، فلا يقال إن الإنسان يهتم للأذى يصيبه ، كما لا يقال إنه يهتم للأذى يصيب نفسه . فلا يقال إن الإنسان يشفق على نفسه ، ويعتني بنفسه ، بل ذلك شدة خوف ، لا عناية وشفقة . ولهذا ما حكى عن واحد أنه لم تدمع عينه عند إشفاء ولده على التلف ، ورأى صديقا له قد فضحته الفاقة ، فبكى له . والشدة تنمي الشفقة ، وتسلي عن العناية بالغير .

ومن المهتم هم الأشكال في الأسنان ، وهم الأقران ، والأشكال في الأخلاق والهمم والمراتب وإثارة الجميل . وكل من يخاف وقوعه بالإنسان فهو الذي يهيم إذا حل بالإخوان . ولذلك لا يهتم لمتقدم ، ولا للمترأخي . ومن يهتم له المتشكل بشكل المظلوم ، والمعذب ، والممنوع والممحون ، وإن لم يشاهد ما قدمناه ولا يحقق ما محتته . فإن هيئته تخيل حائته ، فيكون المشاهد من هيئته كالمشاهد من حاله . وقد تهم أيضاً علامات الآفات إذا دنت على وقوعها ، وإن لم تقع بعد . وهذا المعنى قد هم امتحان غير المستحق . وكأن هذا الحزن مضاد ، أي مقابل مقابلة ما ، للحزن الذي يعترى للنجاح بلا استحقاق ، وهو الذي يسمى في هذا الكتاب جزعاً ، وإن لم يكن تضاداً حقيقياً .

فإن مصدر كل واحد منهما عن خلق كريم . والجامع من ذلك صيرورة كل منهما إلى غير مستحقه من خير أو شر . ووقوع ما لا يستحق يغم بالحق ، وأما إذا لم يكن لذلك سبب معلوم ، بل كان واقعاً على مجرى للقضاء والقدر ، فالحزن في ذلك متوسط . فإنه لا يبعد أن يقول القائل : إنه لم يقض له الخير الذي أتاه عفواً إلا عن استحقاق ، ولا قضى عليه الشر الذي أتاه بغته إلا عن استيجاب ، فيقل الحزن لذلك ، وإن كان لا يجب زواله دفعة أو جملة . فإن القضاء والقدر ليسا مقصورين على الاستحقاق فقط ، وإن كانا موهمين إياه ، بل المشهور أن أمر القضاء والقدر مشكل موكل إلى الله .

وقيل في التعليم الأول : فأما الذين يصيرون إلى ذلك بلا حتم أو قضاء . يشبه أن تكون لفظة (لا) قد وقعت زائدة سهواً من الناقلين أو غيرهم ، أو يشبه أن يكون معناه بلا حتم من الكاسبين ، ولا تقدير منهم ؛ فيكون كأنه قال : بلا توقع من الناس وتقدير .

ومما يضاد الاهتمام والجزع المذكورين : الحسد . فإن الاهتمام هو أذى يعترى لشر يصيب الإنسان ؛ إنها يعترى لأنه غير مستحق ، ولأجل ذلك الإنسان . والحسد هو أذى يعترىه لخير يصيب من يستحقه ، لأجل أنه أصابه . فأما الجزع المذكور فهو كالوسط بينهما . فإن الجزع أقرب إلى الاهتمام . وإذ هو أقرب من الاهتمام فهو كالضد للحسد . ولا يجب أن يناقش أيضاً في الأضداد ، مطالبة أن يورد على الحقائق ، دون المظنونات . فقد قيل في هذا عما هو سد لهذا الباب . والحسد ، إنها يكون حسداً ، إذا كان الغم فيه بسبب أن الخير أصاب الغير . وأما إذا كان الغم ليس لهذا ، بل بسبب قصور مثله عن المعتم ، فهذا ليس حسداً . وهو أمر قريب من الواجب ، ولاتنكف عنه الطبائع . فإن كل إنسان يغتم لما يفوته من

العطاء والرزق الذي من شأنه أن يوجد لغيره . وكذلك إذا كان الغم بسبب خوف يعتري الإنسان من إنجاح العدو ، يقدر معه أن إنجاحه ييسر له في القدرة ، فيمكنه من أفعال المعادة . وههنا فرح يصيب الإنسان لشر يعرض للمستحقين ، كالذين يقتلون الناس ويعفون الآثار ويعيئون في الأرض ساعين بالفساد ؛ وفرح آخر بإخفاق المستحق وسوء حال المحسن ؛ وهما متضادان : أحدهما يصدر عن فضيلة ، والآخر عن رذيلة . وحزنان : حزن يعرض لحسن حال المستحق ، لأجل حسن حاله ، وهو الحسد ؛ وحزن يعرض لحسن حال من لا يستحق - لأنه لا يستحق - وهو المناقمة والغيط ؛ وهما متضادان : أحدهما عن رذيلة ، والآخر عن فضيلة . فهذه تركيبات مختلفة من الحزن والفرح ، والخير والشر ، والاستهال وغير الاستهال . والحاسد يحسد في كل خير ، حى في الحسن والجمال وغير ذلك . وأما الناقم فليس يحسد في الفضائل ، لأنه لا معنى لاستشعاره وجود فضيلة بلا استحقاق . فإن غير الفاضل لا ينال الفضيلة . بل إنها ينقم للخيرات الخارجة . فإن غير الفاضل لا يستحقها ، وغير الفاضل ينالها ، وإنما يستحقها الأخيار . وكذلك لا ينقم في الخيرات الواقعة في الطبع كالحسن واجمال ، ولا في الخيرات الموروثة التي لم تستحدث ، فإن ذلك يرى كالحق الواجب . وكذلك إذا كان المستحدث للخيرات سلطاناً ومتبعاً ؛ فإنه ، وإن لم يستأهلها بالفضيلة ، فكأنه استأهلها قديماً للسلطان والمكنة . فيكون بعضهم لا ينقم عليه لأنه في عداد من كان يملك قديماً ، وإن استحدث ؛ وبعضهم لأنه لم يستحدث ، بل هو له كالحق .

وليس أيضاً مبلغ الاستحقاق في الجميع واحداً ، ولا كل إنسان مستحقاً لكل خير ، بل كل إنسان يليق به خير ما ، ينقم إن فاته . فإن الناسك غير مستحق للمعتقد جمالاً وخيراً من زينة التلبس والتسلح . وكذلك فإن الاستكثار من السرايا وما يجري مجراه لا يليق بمستطرق اليسار . فإن المستطرق يليق به أن ينشبه بعد بمن حاله حال الفقير إلى أن يؤنس بيساره . وكذلك الحقير لا يسأهل ظفراً بالنيه ، وخصوصاً إذا كانا في مذهب واحد . ولهذا صار أمثال هذه الأحوال مما يعد من آثار القدر ، وليس من آثار القدر . ولولا ذلك لما استولى العاجز على القادر ، ولا استهان مثل المغنى بالناسك . والأمور المنسوبة من هذا الباب إلى القدر اثنان : أحدهما أن يفوز من لا استحقاق له بالخطر العظيم ، والثاني أن يقصر المستحق الفاضل عن مستحقه . وإنما تشتد نقمة الناقم على أمثالها ، إذا كان هو نفسه محباً

للكرامة . وإن محب الكرامة أنظر إلى الاستهال ، وضده . ولهذا السبب يكون القنوع بالندية ، والمستند إلى المخادعة التي يرجى عيشه بها ، ولا يلتفت إلى المذمة ، غير ناقم ؛ لأنهم لا يلتفتون إلى الاستيجاب . والمحسدون هم الذين أصابهم خير ، وهم مع ذلك من جنس الحساد . فإن المباين في الجنس كأنه لا يحسد ؛ وكذلك المباين في النسب ، أو السن ، أو الحرفة ، أو المرتبة ، أو الثروة . فإنه إذا بعد ما بين الدرجات ، نام الحسد . فإن لم يكونوا متساوي الدرج في المعنى الجامع ، ولكن كانوا متقاربين ، فإنهم يتحاسدون أيضاً . والحاسد هو القاصر عن الغاية ، وإن كان مقارباً فيها . ولهذا ما يكثر الحسد من المتمكنين . فإن الذي يعلم ، هو أحسد العالم من الذي لا يعلم . والذي يفعل العظائم هو أحسد لمن يفوقه فيها ممن لا ينهض إليها البتة . فإنه لا بد من مشكلة أو مقارنة . وأشدهم حسداً محبو الكرامة ، وبالجمل : محبو الحمد ، لما قلناه . وكذلك المتجملون بالرفيق والأموال . فإن التجلل لتحمد . وكذلك في كل شيء مستحسن حسد مرصد ، وخصوصاً إذا كان المستحسن مما ينزع إليه الحاسد . وأنت تعم من هذا أنه من المحسود . ولا يحتاج إلى تكرير ذكره مما جرى .

وأما الذين لا يحسدهم الناس : فالذاهبون الأولون من القرون ، والهالكون ، والبعداء في المكان المنقطع عنهم ، كالساكنين عند منار هرقلس ، فلا يحسدهم أحد من هذه البلاد . والمستقصون جداً ، والفائقون جداً ، الذين لا يقاربون ، بل إنما يحسد من يصلح أن يكون منازعاً ، ويصلح أن يشارك في الهوى والإرادة . ويكون الخير المحسود عليه مما يتوقعه الحاسد ، أو كان له مرة . ولذلك ما كان أكبر الغلامين يحسد أصغرهما إذا أفلح ، إذ كان له فيما أفلح حق ، وكان له أن يكتبه . وكذلك المبدى يحسد المصلح . وكذلك الذي لا يدرك الخير إلا بجهده يحسد من تيسر له إدراك أخيرات . وبالجمل : إذا كان يرى نفسه أهلاً لمثل ما سبق إلى غيره . فأما إذا تباينت المراتب ، لم يكن حسد .

فبهذه الأنواع يقتدر الخطيب على التقسيم ، والتحسيد ، والتأسيف ، والاهتمام ، والتسليّة ، وغير ذلك .

وههنا شيء يناسب النقم : وهي الحمية ، وهو أيضاً من جملة الخير . والحمية أذى يعتري عند فوت خيرات يستحقها المرء وينالها الآخرون ، ويكون في نيل الآخرين دلالة على جواز نيلها . وجواز النيل في مذهب الاستحقاق . ولن تعترى هذه الحمية إلا لمن يحب

الخير ، ويأسف على فوته ، ويراه محمودا ؛ ولا تعرض إلا لكبار الأنفس ، أعلياء الهمم .
وأولاهم بالحمية من تيسر مثل ذلك الخير لسلفه ، أو لعشيرته ، أو لأشكاله ، وخصوصا
إذا كان الخير مما يكرم عليه ، وينال الحمد به ، كالمال والجمال . لا كالصحة فإنها ليست
تعرض الناس للكرامة كل التعريض ، وإنما يغار على مثل الشجاعة ، والحكمة ، والرياسة ؛
لأن هذه أمور تمكن من الفضائل ومن الإحسان ومن الكسب للمحامد .

فالغيرة إذا إنما تقع على الذين لهم هذه الفضائل ، وأشباهها ، وعلى جميع من يرغب في
مصادقته لفضيلة ، وعلى المتعجب منهم ، والمثنى عليهم ، والمستخفين بمن يقصر منهم
ويضادهم ويخالفهم . فإن الاستخفاف بضاد الحمية . فإن الحمية تصدر عن غيرة ،
والاستخفاف عن غدم غيرة . وإذا كان الاستخفاف بضاد الحمية ، فهو يحركه تحريك
المضاد والمؤذي فيزيد فيه . فإن المستخف بذئ الحمية يكون محركا من حميته عندما يستخف
به . وأما الذي تعتريه الحمية فهو فاقد الخير الذي يحمي . وأما الذي يستخف به ولا يحمي
عليه فمن سامق إليه الجذ شيئا بغير استئصال ، ولا يكون ابتداءه عن جلد وصرامة . فمثل
هذا يستخف به ، ويوثق بوهي قاعدة أمره .

الفصل الخامس

في مواضع نحو اختلاف الناس في الأخلاق

وينبغي أن ندل على الأحوال المحركة نحو خلق خلق بحسب الأعراض والهمم ، وبحسب الأسمان ، وبحسب الحدود ، وبحسب الأنفس . أما الأعراض فمثل الغضب والميل . وأما الهمم فكما يعتاد من إثارة النفس على جنس من الأمور ، كملكة أو مياسة أو زهد ، وتدخل فيها الأديان والصناعات . وأما الأسمان فكالحداثة والشباب والشيبة . وأما الحدود فالحسب واليسار والجلد . وأما الأنفس فالنفس العربية والعجمية ، والنفس الكبيرة والنفس الصغيرة .

ولنبداً بالأسمان : فالغلمان قد تكثر حركة الشهوة فيهم ويقتدرون عليها ، وتقتصر شهواتهم على الأمور المطيفة بالبدن ، المنسوبة إلى الزهرة ، كالمناكح والملابس والمشام ؛ وهم سريعو القلب والتبدل ، يغلب عليهم الملل ، يشتهون بإفراط ويميلون بسرعة ، لحدة أهوائهم وملقها وفقدان الجزالة في آرائهم . وإنما آراؤهم كالعطش الكاذب الذي ينتفع بالنسيم البارد . ويسرع إليهم الغضب ، ويشتد فيهم ، وخصوصاً لحبهم الكرامة ، فلا يحتملون الضيم . وتفرط فيهم محبتهم للكرامة ومحبتهم للغلبة ميلاً منهم إلى النباهة والعلو . وحبهم لذلك أشد من حبهم للمال ، بل ميلهم إلى المال ميل يسير ، فإنهم لم يقاسوا الحاجة ، ولا كابدوا الفاقة . ومن طباعهم سرعة التصديق بما يرتقي إليهم لما فيهم من حسن الظن ، وقلة الارتباب ، وفسحة الأمل . وكل ذلك تبع لمزاجهم الحار المشابه لمزاج النشاي الذي يقوي النفس جداً . ولذلك لا يجورون ولا ينهزمون ويرجون العيش بالأمل . فإن المستقبل في سلطانهم والماضي في سلطان المشايخ . فإنهم ، إذ لا كثير ماض لهم ، تقل تجربتهم . ولحسن ظنهم يسهل انخداعهم . وكذلك الشجعان . ولهذا يشتركان في سرعة الغضب فها حسنا الظن ، سريعاً الغضب . وحسن الظن يزيل الجزع . وشدة الغضب تقوي النحيظة فتبعه قلة الخوف ، لا لحسن الظن فقط ، بل لشدة القلب . فإن الخوف والغضب لا يجتمعان . ويشبه أن يكون حسن الظن جزءاً من الشجاعة . وقد يغلب على الأحداث الحياء ، لأنهم لم يندفعوا بعد في القواحش الموقعة ، ويقوا على الفطرة . وهم متهمون لأنفسهم استقصاراً لأنفسهم في المعرفة والخبرة . ويتبع حسن ظنهم كبير أنفسهم . ولا

يقدرّون أنهم سيفتقرون ، إذ لم يقاسوا الضراء بعد . ولهذا ما تتوجه همهم إلى العظائم ، وتجسم في أنفسهم الأماني . وميلهم إلى النافع الذي عرفوه أكثر من ميلهم إلى الجميل الذي لم يألفوه بعد . وإنما فكرهم وهواجس نفوسهم موقوفة على الأنفع . فإنهم إنما عرفوا من الخير النافع الذي عندهم بحسب سنهم ، وكأنه اللذة وما يجري معها والفكر المبني على الفطرة . وهذه الفكرة إنما تجذب إلى النافع الذي بحسب المفكر وعنده . وأما الجاذب إلى الجميل فهو الفضيلة ، لا الفطرة . هكذا يجب أن يفهم هذا الموضع .

وأما الأحداث فشديدوا المحبة لذويهم وإخوانهم وأقربانهم ، وذلك لأنهم نشيطون ، يحبون السرور . والسرور إنما يتم بالصحة والمعاشرة معا . وليس عرضهم فيما يؤثرونه المنفعة الحقيقية ، بل المنفعة المؤدية إلى اللذة . ولذلك صداقتهم للذة ، لا للمنفعة في المصالح العقلية ، فلذلك يحبون الأصدقاء ، ليلتذوا بهم . وخطأهم في إتيان نافعهم وفي كل شيء أعظم من خطأ المشايخ في مثله ، لأنهم مفرطون لا يتوسطون . والإفراط مغلطة . ومن شدة إفراطهم ظنهم بأنفسهم البصر بكل شيء . ومن سجاياهم ركوب الظلم الجهار ، وإن عاد عليهم بالعيب والخزي ، لأنهم مائلون بالطبع إلى سوء الفعال ، لأنهم بالطبع شديدو الغضب ، قليلو الخوف . ومع ذلك فقد تغلب عليهم الرحمة ، لتصديقهم المتظلم المتعرف بالخير . وهم لقلّة جريرتهم ومكرهم مناصبون للأشرار المكرة . وهم محبون للهزل والمزاح ، لحب الفرح والسرور ، ولضعف الروية التي إذا قويت ، وقفت الهمة على الجد .

وأما المشايخ فأكثر أخلاقهم ضد أخلاق هؤلاء . فإن أخلاقهم سخيفة ، ومع ذلك شكسة ، ولا تدعن لأحد لكثرة ما جربوا ، وكثرة ما جرى عليهم من الخديعة والغلط ، ثم تنهوا له ، وكثرة ما خاضوا فيه من الشرور وقصدوه منها . ومن أخلاقهم لا يحكمون في شيء من الأشياء بحكم جزم البتة . وإن هموا ، حكموا به على ما جربوه . وكل شيء عندهم على حكم ما سلف ، أو لا حكم له أصلا . وكأنه على كثرة تجربتهم ، لم يجربوا شيئا ، وذلك لشدة امترائهم فيما لا مثال له عندهم ، فكأنهم فيه أغمار . ويقل اكرائهم بالمحمدة والمذمة . وإذا حدثوا عن أمر في المستقبل ، حدثوا عنه مرتابين يعلقون ألفاظهم " بعسى " و " لعل " وأخلاقهم سيئة ، لسوء ظنهم . وليس من عاداتهم الغلو في ولاء أو بغضاء ، إلا في الأشياء المضطر إليها . وتراهم في محبتهم كالمبغضين ؛ وفي بغضهم كالمحبين . وهم صغار الأنفس ، متهاونون ، لا يقتفون أثر العزم المصمم ، كأنهم قد يثسوا . فلذلك يضعف شوقهم إلى

الأمر ، سوى ما يتعلق بالمعاش ، فهم حرصاء عليه ، خوفاً من إدراك الأجل . ولأجل ذلك ما لا تسمو أنفسهم إلى التكرم والمروءة ، ضناً بمتاع الدنيا . وقد أشعرتهم التجارب عسر الاقتناء ، وسوء عاقبة الإتلاف والإفناء . والجبن يستولي عليهم . وهم محسنو الإنذار بما هو كائن ، لما استفادوه من التجارب . وهم على خلاف الشبان في المعاني المحركة ، بل هم إلى السكون لبرد مزاجهم ، فلذلك يجبنون ويخافون . ولأجل الجبن والخوف ، يشتد حرصهم . وأيضاً لفرط حبهم للحياة بسبب إغراضها فيهم للزوال . وتسقط شهوتهم عن المناكح والمناظر ، لزوال حاجتهم فيها . على أنهم يشتهون أيضاً ، وخصوصاً المأكّل . ويميلون إلى العدل ، ويجنون الأئمة العادلة ، وذلك من جبنهم وضعفهم . فإن الميل إلى العدل هو حب السلامة . وحب السلامة هو إما من فضيلة ، وإما لصغر النفس ؛ فإن الفضيلة تحث عليه ، وصغر النفس أيضاً يوجهه . فمن ليس توجهه فيه الفضيلة ، فليس شيء يوجهه إلا صغر النفس . ويؤثرون النافع ، ولا يؤثرون الجميل . وكل ذلك لمحبتهم لأنفسهم . فإن محب نفسه ، يميل إلى النافع ، لا إلى الجميل . فإن النافع بحسب نفس الإنسان ، والجميل بحسب غيره . وهم أوقاح لا يستحيون ، لأنهم ليس لهم كل الميل إلى الجميل ، بل ميلهم موقوف على جهة النافع . فلذلك يتهاونون بالجميل . ومن أخلاقهم قلة التأمل ، إذ وجدوا الإخفاق في العالم أكثر من الإنجاح . والتجربة تتبع الأكثر . والاعتقاد فيهم يتبع التجربة . ولهم ، بدل الالتذاذ بالتأمل ، الالتذاذ بالتذكير . ولقلة تأميلهم ، يكثر جبنهم . وغضبهم حديد ، ضعيف . أما الحدة ، فسرعة الانفعال ، كأنهم مسقامون ؛ وأما الضعف ، فلضعف النخبة . وشهواتهم مضمحلة ، أو منكسرة . وشوقهم إلى النافع ، دون اللذيد ، ولذلك يظن بهم أنهم أعفاء . وهم أعفاء ضرورة ، لا أعفاء فضيلة . وتقل رغبتهم في طلب الفضل والفائدة ، استقصاراً لمدة الحياة . ويعاشرهم الناس على أنهم أتباع فيما يؤثرونه لأخلاق مستعفة ، لأجلها يفعلون ما يفعلون ، لا على أنهم أتباع أفكار تؤم المنافع . فإن عاداتهم الترائي بأخلاق الصالحين ، وإن كان ما يفعلونه لأغراض وأفكار . فإنهم إذا تراءوا بالصالح ، طلبوا بذلك منفعة ما ، لكنهم لا يعترفون به . وهم طلابون جداً لكسب المنافع ، ولكن على سبيل الأرب والخب والمكر ، لا على سبيل المجاهرة ، وارتكاب ما يستحي منه ، خلافاً لعادات الأحداث . وقد يرحمون أيضاً بسبب مخالفة لرجة الأحداث . فإن الأحداث يرحمون لمحبتهم للناس ، وتصديقهم للمتظلم ؛ وهؤلاء

يرحمون لضعف أنفسهم ، وتحيلهم للشر المشكوك منه والمشاهد كالواقع بهم . وهم مع ذلك صبراء على الأذيات ، غير قلقين . وليسوا بمهزاليين ، لأن الهزل مناف للجد ، مباين للصبر .

وأما الذين في عنفوان التشيخ ، وهم الذين بلغوا أشدهم ، ولم ينحطوا ، فأخلاقهم متوسطة بين الخلقين المذكورين : بين الشجاعة التهورية والجبن ، وبين التصديق بكل شيء والتكذيب لكل شيء . بل هم في الشجاعة على ما ينبغي ، وفي التصديق على ما ينبغي . وهمهم مازجة للنافع بالجميل ، وللجد بالهزل . فهم أعفاء مع شجاعة . وأما الأحداث فشجعان مع نهم . كما أن الشيوخ جبناء مع عفاف . ومبدأ هذه السن من ثلثين إلى خمسة وثلاثين ، واستكمالها إلى خمسين . وأما الأنساب ذوو الأبوة من الناس ، فإنهم راغبون جدا في الكرامة ، متشبهون بأوائلهم . وقد يظن أن كل ما هو أقدم فهو أجل وأعظم ، فلذلك يشتهون الرفعة والكرامة . ولذلك ينجحون إلى التيه والاستطالة وربط الجأش . ومع ذلك فكرمهم يدعوهم إلى العدل ؛ وذلك مادام الكرم فيهم باقيا بعد ، ولم تنسخ الأيام عاداتهم الموروثة عن أسلافهم . ثم يتعطلون آخر الأمر مع ضربان الدهر لقلّة تواضعهم للتأديب ، واعتلائهم عن الإسفاف للحرف والصنائع والمكاسب السافلة . فإذا جار عليهم الدهر ، بقوا متعطلين ، وتفرقت عنهم العدد والكفايات ، فبقوا معانيه ، أو عجزوا مخاذيل . وأما أخلاق الأغنياء : فالتسلط ، والاستخفاف بالناس ، والإقدام على شتمتهم ، وعظم الاعتقاد في أنفسهم ، كأنهم فائزون بكل خير ، يلاحظون كلا بالتملك والاستعباد . فهم مترفون بالنعمة ، صلفون بحسن الحال . وهم محبون للثناء ، مشترون للمدح لكثرة ما اعتادوها . ومن عاداتهم أن يستحسدوا كل إنسان ، كأن كل إنسان يحمدهم على حظهم . ولذلك جعل بعضهم من فضائل الحكمة أن الحكيم ، لاحتياجه إلى الأغنياء ، ومقاساته الفقر ، يكون بصيرا بالأحوال ، غير سيئ الظن بالناس ، ولا مسيئا إليهم بحكم التسلط . وإساءة الأغنياء تغلب عليهم ضعف الروية لقلّة الحاجة منهم إليها . وتشاكل شئائهم شئائل النساء . إلا أن الذي له قديم في الغناء أنبل من المستحدث الذي قد قاسى قبله الهوان ، ورسخ فيه صغر النفس .

والأغنياء يشبهون الأحداث في المجاهرة بالظلم من غير مبالاة ، كأن المال وقاية لهم عن كل آفة . وتقوى فيهم الأخلاق المائلة إلى جهة القوة . والأخلاق المائلة إلى جهة القوة :

منها ما هو أخس وهي التي تصرف فضل القوة إلى الأزدِياد في الاقتناء ؛ ومنها ما هو أنبى مثل محبة طلب الفضيلة . فإن من كان منهم أعلى همة ، صرف قوته إلى الفضيلة . وهؤلاء هم المحبون للكرامة . وهم أفحل أخلاقا ، وأجزل آراء ، وهؤلاء هم أقدر من المائلين إلى الازدياد في الميسرة ، لأن أفعال القوة هي التي نحو الغلبة والكرامة والجلالة . وأما الاكتساب والاستكثار من العدة فهو للضعف . وكلما كانت النفس أقوى ، كان إلى التصون والصلف أميل . وهؤلاء يكسبون بقوة أنفسهم فضل لب ، ويرفعون عن أن يتكبروا بتكلف ، فلذلك لا يرون لأنفسهم حاجة إلى الكبر ، فيكونون متواضعين حسني الأشكال في العشرة . لا يسعون للظلم الحقير . فإن ظلموا ، ظلموا في كثير .

وأما المحدودون ، فمن أخلاقهم : التمتع ، والاستمتاع بالذات ، والاستطالة ، وقلة المبالاة ، لسعة المقدرة . ويكونون محبين لله جدا ، واثقين به ، معولين على التوكل ، لأنهم اعتادوا الانتفاع بالجد ، دون الكد .

وقد يوقف على أحوال أضداد هؤلاء من أحوالهم .

ولما كانت المنفعة في الأقاويل الإقناعية هي حصول الإقناع . والإقناع لن يحصل إلا إذا انقطع الجواب ، وحقت الكلمة . والواحد يعسر إسكاته ، ويبعد إذعانه ، وخصوصا في الأمور الإقناعية . فبالحرى أن يكون من تمام التدبير في المحاورات الخطابية تعيين حاكم يزجر المرتكب عن ارتكابه ، والمعاصر عن معاصرته ، مع تمكينه كلا من كلامه ، لا يحجر عليه ، أو يجري إلى الخطل . ويجب أن يكون إنما يحجر عند مشاركة النظر إياه في استخطال المتكلم . وشهادة السامعين للبادئ ثلثا ينسب إلى الميل .

فينبغي إذا أن يكون هنا متكلم ، وحاكم ، ونظار . وإذا كان كذلك ، وجب أن تكون عند الخطيب أنواع تعين في الانفعالات والأخلاق .

الفصل السادس

في الأنواع المشتركة للأمور الخطابية

قد حان لنا الآن أن نتكلم في الأنواع المشتركة للأمور الخطابية الثلاثة : كالقول في الممكن وغير الممكن ، والقول في الكائن وغير الكائن ، وفي التكبير والتصغير . وهذه وإن كانت عامة للثلاثة ، فيشبه أن يكون التكبير والتحقير أخص بالمدح . وأما الجزئي الموضوع ، أي الذي يحكم بوضعه وكونه ، وهو الذي ينحوه النظر في الكائن وغير الكائن ، فهو أخص بالمتشاجرين . وأما الممكن وغير الممكن والمتوقع كونه فإنه أخص بالمشورى الذي يثبت أن الانتفاع بكذا ممكن ومتوقع .

فلنبداً بالأنواع الخاصة بالممكن وغير الممكن ، فنقول : إذا كان نقيض الشيء ممكناً ، فظاهر أنه ممكن . وأيضاً إن كان ما يشبهه ويجرى مجراه ممكناً ، فهو ممكن . وإن كان الأصعب ممكناً ، فالأسهل ممكن . وإن كان كونه بحال أحسن ممكناً ، فهو ممكن . فإنه لما كان إيجاده البناء ممكناً ، فالبناء ممكن . وما ابتداء كونه ممكناً ، فما ينتهي إليه ممكن . وما كان تمامه ممكناً ، فبدؤه ممكن . وإذا كان المتأخر في الطبع ممكناً ، فالمتقدم ممكن . فإنه إن أمكن أن يكون الإنسان رجلاً ، أمكن أن يكون غلاماً . وبالعكس . والأمور التي يشاق إليها طبعاً ممكنات ، فإن الممتنع لا يشاق . والأمور التي تتعاطاها العلوم كالطب ، والصنائع كالفلاحة ، ممكنات . وما كان إلينا أن ندبره ، كالذي يكون عن إجبار أو تشفع ، فهي ممكنات . والذي يتعلق بمعونة الأفاضل والأصدقاء كالممكن ، مثل ما يتعلق بأموالهم أو جاههم ، فإنه ممكن لا يخلون به . وإذا كان كل جزء ممكناً ، فالكل ممكن . وإذا كان الكل ممكناً ، فكل جزء ممكن . وإن كانت طبيعة النوع ممكنة الوجود ، فطبيعة الجنس ممكنة لا محالة . وإذا أمكن أحد طرفي الإضافة ، أمكن الآخر . وما أمكن للجاهل والبطال ، فهو للعالم الصانع أشد مكاناً . وما كان ممكناً للأوضع ، فهو ممكن لمن هو أشرف .

وأما الذي لا يمكن ، فستجد له أنواعاً مضادة لهذه .

وأما أنواع أنه : هل كان الشيء أو لم يكن ؟ فمن أنواعه أنه : إن كان ما هو أقل استعداداً للكون قد كان ، فالأتم استعداداً قد كان . وإن كان التابع قد كان ، فالمتبوع قد كان . فإنه إن كان قد نسى ، فقد كان قد علم . وإن كانت الأسباب قد كانت ، فالشيء قد

كان . فإنه إذا كانت القدرة والإرادة ، فقد كان الشيء ، وخصوصاً إذا لم يكن عائق . وهذا نحو أن يكون قدر وغضب ، أو قدر واشتاق ، أو قدر واشتهى . والذي توجب الدلائل أن يكون ، فليوضع كائناً . فإن الأسباب الملاصقة توجب الوجود بالفعل لا محالة . وإذا كانت المعدات قد سبق كونها ، فالأمر قد كان . كما أنه إن كان السحاب قد برق ، فقد رعد . وإن كان الإنسان قد جرب محاولة أمر يطلبه ، فوجده قد أذعن له ، فقد فعل . وإذا استعد للثاني ، فقد كان الأول ؛ مثل أنه إذا استعد للقتال ، فقد تقدم الاستيحاش .

قال المعلم الأول : ومن هذه ما هي اضطرابية ، ومنها ما هي أكثرية . فيجب أن تعلم من ذلك أن رأى المعلم الأول في الخطاييات ليس ما ينسب إليه من وجوب تساوى الإمكان فيها . وأنت ستعلم أنواع ما لا يكون من أنواع ما يكون . ومن هناك تعلم حال متوقع الكون ، وهو ما استعدت نحوه الأسباب مما ذكر ؛ وما ليس متوقع الكون ، وهو الذي بالخلاف .

وأما أمر التعظيم والتحقيق ، فقد يكتفى في بها ذكر منه في المشوريات ، وخصوصاً إذا خصصت بحسب أمر أمر من الأمور الجزئية ، وجعل له بحسبه حكم حادث .
فلنفصل الأمر في التصديقات المشتركة ، وهي جنسان : المثال والتفكير . وأما الرأي المحمود فهو داخل في مواد التفكير .

ولنبداً بالمثال ، وهو الذي نسميه ههنا برهانات ، ونقول : إن الأمثلة على ضربين : أمثلة من أمور مقر بكونها يقاس عليها غيرها سواء كانت أموراً موجودة ، أو حوادث وجدت في زمان ماض ، أو أمثالاً مضروية سائرة . هكذا ينبغي أن يفهم . ومنها ما يخترعه الإنسان : فمن ذلك مثل وحكاية تجعل له حكماً وتجعله كأنه قد كان ، وهو ممكن الكون ، إلا أنه لا رواية له ، ولا سير مثل به ؛ ومنها ما هو كلام كاذب ، مثل ما في كتاب كليله ودمته .

فمثال المثال بالحقيقة ، ما يقال : لا ينبغي لك أيها الملك أن تستهين بأمر الجواسيس ، فقلان قد استهان فندم . ومثال المثل المضروب ما قال سقراط : إن من يحرم الرأس بالقرعة ، كمن يحرم المصارعة بالقرعة . فإن تحريم المصارعة بالقرعة لم يكن أمراً قد وجد وأعقب خطأ ، بل أمراً قد اختلق فرضه ، وبه يضير فيه الخطأ ، فنقل الخطأ منه إلى غيره .

وأما الثالث : فكضرب بعض المشيرين مثلاً ، وهو يشير على قومه بشدة التقيظ ، وأن لا يذعنوا الواحد وعدهم بتخليصهم عن يدي متسلط عليهم هنيئ بهم ، فإنه قال لقومه : إياكم وأن تصيروا بحالكم إلى ما صار إليه الفرس ، عندما زاحمه الأيل في مرعاه ، ونغصه عليه ، ففرغ إلى إنسان من الناس يعتصم بمعونته ، ويقول له : هل لك في إنقاذي من يدي هذا الأيل ؟ فأنعم الإنسان له الإجابة على شرط أن يسمح بالتقام ما يلجمه ، ويتمطيته ظهره وهو ممسك قضيباً . فلما أذعن له ، صار فيما هو شر له من الأيل .

وقال آخر في قريب من هذه الواقعة : إني أوصيكم أن تستنوا بسنة الثعلب الممنو بالذبان . قيل له : وما فعل ذلك الثعلب ؟ قال : بينا ثعلب يعبر نهراً من الأنهار إلى العبر الآخر ، إذا اكتنفته القنصة ، وحصل في حومة الطلب ، فلم ير لنفسه مخلصاً غير الانقذاف في وهدة غائرة انقذاً أنحنه . وكلما راود الخروج منه ، أعجزه ، فلم ير إلا الإستسلام . وهو في ذلك إذ جهده الذبان محتوشة إياه . وإذا في جواره يشاهد ما به من الغربة والحيرة ولذع الذبان وإنحلال القوة ، فقال له : هل لك ، يا أبا الحصين ، في أن أذب عنك ؟ فقال : كلا . ولا سبيل لك إلى ذلك ، وإنه لمن الشفقة الضائرة ، ومن البر العاق . فقال له القنفذ : ولم ذلك ؟ قال : أعلم أن هؤلاء الذبان قد شغلت المكان فلا موقع لغيرهم من بدني ، وقد امتصت ربيها من دمي ، فهي الآن هادئة . فإن ذبت ، خلفها جماعة أخرى غراث ، كلبى ، تنزف بقية دمي .

وأكثر ما ينتفع بهذه الأمثال في المشورة ، حين ما يعز وجود جزئيات مشاكلة ، فتخترع ؛ فإن اختراعها يسير . لكن موقع الموجود المشهود به أكد . واعتبار الجزئيات الموجودات من أبواب مبادئ الفلسفة ، وإذا التجربة ، كما علمت ، من أجل أصولها ، فكيف في البحوث الضعيفة . والفرع إلى المثال إنما يقع عند عوز التفكير ، فإن التفكير أولى أن يوقع التصديق . وأما إذا أورد المثال لا على أنه المقنع نفسه ، بل على أنه شاهد لضمير مصنوع ، أو مصحح لمقدمة كبرى في الضمير ، على ما تحققته قبل ، فإنه يكون في أول القسمين نافعاً ، وفي الثاني ضرورياً . وتكون منزلة المثال في تثبيت الكلي منزلة الاستقراء . وإن كان الاستقراء غير أهل للخطابة ولا مناسب إلا في أحوال نادرة . فإذا قدم الخطيب الضمير ، ثم أيد به بالشاهد ، على أنه نافع أو ضروري ، كان قد تمم الإقناع . فإن الشاهد مقنع . لكنه إذا سبق فأدعى ، ولو مقروناً بالضمير ، فاستنكر دعواه بدياً ، لم يكده يسلم له

إلا شهادات كثيرة . فأما إذا أورد المثال أولاً واعتمده ، ثم أورد الدعوى بعده ، فتكون الدعوى قد صادف الاستعداد من الأنفس لقبوله ولم ترد عليها بغته فيتنبه لإنكارها . وقد يقبل المثال الواحد قبول الشاهد الواحد ، إذا كان ثقة . وهذا الإعداد مثل الإعداد بحذف الكبرى أيضاً ؛ فإن التصريح بها ينه على العناد . فالغرض في هذا أن الضمير إذا كان محوياً إلى تصحيحه بالمثال ، فلأن يبتدئ بالمثال أولى من أن يبتدئ بالضمير . وأما إذا كان المثال للاستظهار ، فلا بأس في تقديمه أو تأخيره . هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع .

وأما الرأي فإنه قضية كلية ، لا جزئية ، وهي في أمور عملية ، ومن جهة ما يؤثر أو يجتنب . والتفكير الرأي قريب من المستنتجة التامة . ونتائج الآراء ، إذا أخذت بانفرادها . هي أيضاً آراء ، كما أن مقدماتها آراء ، لكنها إنما تكون تفكيراً إقناعياً ، إذا قرنت بها العلة ، مثل قولنا : إن معرفة الأحداث بالحكمة فضول . فهو رأي ، ونتيجة رأي . وهو أنهم حيثذ يكونون مدخرين ما لا ينتفعون به . لكنه إذا أخذ الرأي الذي هو نتيجة وحده ، لم ينتفع به ، لأنه لا ينفع ، إذ ليس مقبولاً بنفسه ، إذ القبول يناله بعد قبول مقدمة ، هي علة قبوله ، فينبغي أن يقرن ذلك به ، فيتج ، ثم تستعمل النتيجة ، فيكون الضمير جميع ذلك القول . ويجب لذلك أن تون أنواع الرأي أربعة : رأي لا يحتاج إلى قرن كلام به لظهوره في نفسه ؛ ورأي لا يحتاج إلى ذلك لظهوره عند المخاطب أو عند أهل البصر ؛ ورأي يحتاج أن يقرن بكلام آخر ليؤدي إلى المطلوب . وهذا على قسمين : لأنه إما أن يكون ذلك الكلام هو نتيجة عنه ، أو يكون منتجاً إياه . فإن كان نتيجة عنه ، كان هو بالحقيقة ليس ضميراً على المطلوب ، بل جزءاً من الضمير ، كأنه جزء قياس مركب . وإن كان يحتاج إلى ما ينتجه ، فيكون هو الضمير القريب ، وليس جزءاً من الضمير البتة . فإن القياس القريب ليس كالبعيد . فإن البعيد ينتج على أنه جزء قول مفلح ، والقريب ينتج الشيء بذاته ، لا على أنه جزء شيء . وعلى هذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع .

وقد خبرناك أن الخطابة تشاكل الجدل في الموضوعات والمبادئ ، وتشاركه في أشياء ، فينبغي أن تأخذ الآراء الخطبية آراء مختارة مقبولة عند إنسان إنسان ممن تخاطبه ، أو عند إنسان من الأئمة ، أو مما يظن مقبولاً مما هو في الأمور الممكنة المتعلقة بالزمان ، لا المظنونة التي في الأمور الدائمة ، فإن ذلك للجدل . وإذا كان هذا محصلاً عندك ، أمكنك أن تستنبط منه الحجج والضمائر . ولسنا نوجب عليك أن تضبط أموراً غير متناهية من الموجودات

بحسب شخص شخص في أمر أمر جزئي . فإن ما لا يتساهى لا يوجد ، فكيف يحصر ويضبط ! ؟ بل أن تصنف الأحكام الكلية الموجودة المحصورة الم - تعلقة بالأجناس الثلاثة للخطابة ، وتجتهد أن تخصصها ما قدرت . فإن الأحكام التي هي أخص ، أشد نفعاً وأقرب إلى الباب ، وأليق به . وكذلك إذا اخذت تستعملها في الجزئيات ، فتلطف في تخصيصها تلطف آخر ، حتى تكاد تطابق ذلك الشخص المتكلم فيه وحده . مثال ذلك في المدح : إذا كان عندك مقدمة مناسبة للمدح ، كقولك : الإلهي هو الذي يكاد أن تكون فيه قوة إلهية ، فإن هذا من المديح البالغ جداً . لكنك إذا مدحت واحداً من الفضلاء بهذا ، فقد مدحته بما يعمه وغيره من الذين يجرون مجراه . فإن خصصت وزعمت أنه الذي فعل الأمر الإلهي الفلاني ، فظفر بفلان ، وأنقذ فلاناً من ورطة ، كان هذا بالمدح أليق ، وإلى الإقناع أقرب . فإنك إذا قلت : إن فلاناً إلهي ، لم تقنع بذلك ، ما لم تدل على جزئي من الأمور به يصير مثله إلهياً . هكذا ينبغي أن يفهم أيضاً هذا الفصل .

ومن الآراء التي تحتاج أن يقرن بها قول آخر حتى تتزوج وتستمر وتقبل ما يكون انفراده غير مقتصر به على أن يجهل ، ولا يتسارع إلى قبوله فقط ، بل يكون معرضاً إياه أيضاً للشبهة . فما لم يقرن به القول الآخر ، لم يتعرض للإحماد . ولا نشك في أن الأولى في مثله ، على ما ذكرناهم غيره ، أن تقدم تلك القرينة به عليه ، مثل قول القائل : قد ينبغي لمثل أن لا يتأدب . فإن هذا إذا ذكر وحده ، استشنع . فإذا قدم عليه ، فقليل : ينبغي لمثل من الراغبين في أن يأمن غوائل الحساد أن لا يتأدب ، فحيث ربحاً أفتع . وأما المجهول الذي لا تعرف شناعته ولا حمده ، فلا يأس أن تقرن العلة به مقدمة ؛ أو مؤخرة . وربما كانت العلة في أمثال هذه ليست رأياً ، بل رمزا شعرياً ، وكلاماً مخيلاً ، فيروج ، مثل قول القائل : إياكم أن تكونوا شتامين ، فتؤذوا خطاطيف الأرض . وعنى بخطاطيف الأرض الناس الضعفاء ، الكافي الأذى ، المستيمين إلى الشبهة والوعوعة ، عندما يخرجهم أمر .

وليس كل الناس يليق به استعمال الكلام الرأبي واختراع ضرب الأمثال ، بل إنها يليق ذلك بالمشايخ ، لأنهم المرموقون بعين التمييز ؛ فتكون أحكامهم الكلية متعلقة بالإذعان ، وهم المظنون بهم كثرة التجارب ؛ فتكون أمثالهم التي يضربونها معدودة في الكائن . فإن تكلف الغمر الذي لم يجرب لضرب الأمثال ، وإيراد الشواهد من الأحوال ، فهو شروع منه فيما لا يعني ، وإساءة الأدب .

فالرأي إنما يوجد كلياً ، ويعبر عنه مهملاً . وربما اشترط فيه الأمر الأكثر ، وربما اقتصر على الكثير . فتارة يقال : إن كذا كذا ، إيماءاً للكلية ؛ وتارة يقال : أكثر كذا كذا ؛ وتارة يقال : كثيراً ما كان كذا كذا . وهذا مما يقنع بالتكلف ، والاستكراه . وكذلك في العلامات . وينبغي أيضاً أن نورد في الرأي ما كان الجمهور يرونه مما أجمعوا عليه لسنة ، أو عادة ، وإن لم يكن من الذائعات المطلقة . وذلك مثل استعمالنا في شريعتنا : أن المتعة ظلم ، وأن قذف المحصنات يوجب حد ثمانين . فإن أحكام الشرائع آراء جليلة . وينبغي أن نورد أيضاً الأمثال المقبولة السائرة على أنها أحكام كلية . وهي مع قبولها عند الجمهور ليس يجب أن تكون محمودة بالحقيقة ، كقولهم : الكلاب على البقر ؛ وقولهم : إذا عز أخوك فهن ؛ وقولهم : ول حارها من تولى قارها . فإنها محمودات في بادي الرأي . كذلك ينبغي أن يفهم هذا الموضع .

وينبغي أن تستعمل الآراء التي في غاية الفشو ، حتى يجتمع فيها أن تكون آراء وأمثالا ، مثل قولهم : اعرف ذاتك . وهذه من الآراء التي تصلح للأضداد . إذ هذا يصلح للمدح والذم . وكذلك : لو عرفت خلقك ، لما استعظمت هذا منك . فإن هذا أيضاً يصلح للأضداد . إذ هذا يصلح للشكاية والإشكاء . وبعض هذه تكون فاعلة في النفس انفعالات ، كما نقول للمشتعل غضبا عن شيء بلغه : إن أمثال هذه السعايات ، بقدر علمي ، لكاذبة . فإن هذا ربما أهدأ غيظه ؛ وكما نقول : طوبى لمن عرف قدر نفسه ، فلم ينتصب لقيادة الجيوش . فإن هذا يسخط من انتصب لها . فهذه من جملة ما يؤثر انفعالات . وقد تكون أقوال رأيية أخرى خلقية ، كقولهم : ليس ينبغي أن يحب المرء بقدر ما يبغض ، بل أن تكون محبته للحبيب أكثر من بغضه للبغض . وينبغي أن يجتهد في كل موضع حتى يكون اللفظ المجرب به مطابقا لكنه ما في الضمير . فإن قصر اللفظ عن مطابقة المعنى ، ولم يخرج خروجاً مغنياً عن الشرح ، فعليه معاودة الشرح . كذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع .

مثلاً ، ليس ينبغي أن يقول : أحب ، لا كما تبغض ، وسكت ، فإن هذا غير شارح ، بل يقول : إنه ينبغي أن يحب الحبيب ، لا بقدر ما يبغض البغض ، كما قال قوم ، ولكن يجب أن يكون أكد المحبة ، دائمتها . ثم يعطى العلة ، فيقول : أما المساواة بين الحب والبغض فهو طريقة الغدار الذي لا يثبت على العهد ، والمكار الذي لا يصح عنده انعقاد

الميثاق . أو يقول على وجه آخر : ينبغي أن تشتد محبة الحبيب ، كما ينبغي أن يشتد بغض الشرير . وهذا أيضاً إيراد للعلة في المقابلة .

ولإيراد الكلام الرأبي منافع عند السامعين : منها ما يتعلق بثقل فهمهم وبلادتهم ؛ فإنهم إذا كانت عندهم جزئيات مجربة تحت حكم ، وقصروا عن رفعه إلى حكم عام ، فأورد عليهم الحكم العامي ، طالعوا دفعة جميع جزئياتهم ، وفرحوا بذلك كأنهم أصابوا حاجتهم . وربما كان القول الكلي غير محمود ، لكنه إذا وقع مطابقاً لجزئيات أهمتهم ، حمدوه وقبلوه في الوقت ؛ كالمأذبي بعدة جيران فساق أو بأولاد عقاق إذا سمع قول القائل : الجيران شر الخليفة ، وقوله : لا خير في اتخاذ الأولاد ، فرح جداً بذلك ، وتلقاه بالتصديق ، وقع به . فلذلك ينبغي أن يكون المتكلم بصيراً بحال السامع والحاكم ، وإلى نحو حاجته بالقول الكلي . ومن منافع الرأي أن يجعل الكلام خلقياً ، أي حكماً في الأخلاق . وهذا مما يفخم به الكلام ، ويصير قائله كاللسان والشارع ، ويلتذ بمثله من الخطباء والمخاطبين .

الفصل السابع

في الفرق بين المقدمات الجدلية والخطابية

وفي إعطاء أنواع نافعة في التصديقات بأصنافها

الفرق بين المقدمات المستعملة في الضمائر والمستعملة في الجدل أن الجدلية قد تستعمل فيها المقدمات البعيدة عن المطلوب ، ليتدرج بها إلى المطلوب بأوساط متتالية ، وتستعمل فيها المقدمات التي هي متعالية الشهرة حقيقتيها ، وتستعمل فيها المقدمات التي لا ظن للجمهور فيها ، إذا كانت منتجة عن مقدمات مشهورة . وأما الخطابة فلا يجوز أن تستعمل المشهورات الحقيقية فقط ، فيوهم أن المتكلم يتعلق بالحقائق ، ويخرج عن طريق العامة والخطابية . ولا تستعمل فيها أيضاً المقدمات البعيدة عن ظنون الجمهور ، بل إنما تستعمل فيها مقدمات ليست حاضرة الأذهان بالفعل حضور كون الشمس مشرقة ، ولا غائبة عنها ، حتى إذا ذكرت ، قعدت الأذهان عن الحكم فيها بوجه ، بل هي التي عندما تذكر ، ينقدح فيها ظن ، سواء انقدح منها ذلك ، إذا ذكرت مفردة ، أو ذكرت مع قرينة ، وعلى نحو ما علمت . وهذا مثل قولهم : بش الشيء الطمع . فإن المعلومة جدا ذكرها كالفضل ؛ والمجهولة جملة ذكرها كالإغراب ، والخروج عن العادة . وأما المناسب لطباع العامة فما لا يجهل ، ولا يكون أيضاً كالعلوم والفضل . والشيء المجهول منفور عنه ، غير مجانس . ولذلك ما يكون الرجل القليل الأدب أفكه في المجالس من الأديب . وذلك لأن الأديب كالغريب ، وكما لا يجانس ؛ وهذا أقرب إلى المجانسة . وهو أيضاً أسرع إلى التصديق والقبول والارتياح لما يسمع من الأديب الذي لا يفيد السماع إلا ما علمه سالفاً . فيكون مثل هذا الإنسان أسر في المجالس لما يسمع ويسمع . فمنهم من يتكلم بالظواهرات جدا عند الكل ؛ ومنهم من يتكلم بأمور هي عندهم معروفة . فإذا تكلم بالظواهرات أوردتها على أنها فوائد وقوانين مضبوطة ، ففرح من جهة ما يفيد ، فأمعن في النشاط . وإذا أورد ما هو عنده مشهور ، وليس من المعلوم جدا ، ولكن بين حمله ، وكان من القرينة لا من البعيدة ، وعلى ما ذكرنا في ابتداء الفصل ، فاستمر إلى فهمها السامعون ، ففرحوا بها . وأما الأديب ، فإنه يورد الغرائب ، وذلك مما تسمثر عنه الأنفس . والأحب إلي أن يفهم هذا الفصل هكذا .

فبيّن من هذا الكلام الخطيبي ينبغي أن لا يكون كله ما يرى ويظن من المشهورات جدا ، بل من أمور محمودة ، إذا قبلت ، تكون كأنها أصول ، وكأنها مذكرات يلتذ بها ، فتكون من الجنس الذي علم بالعلامات المعلومة أن الحكماء يقبلونه . ويجب أن يقرن بها دعوى أنها ظاهرة بيئة للكل والأكثر . فإن ذلك ، وإن لم يكن بالحقيقة كذلك ، فلا يبعد أن يزيد القول توكيدا . فإنه ليس واجبا لا محالة أن يؤتى بالاضطراريات ، بل بالأكثرية نافعة لهم . فليأخذوها مأخذ الاضطراريات . هكذا فافهم هذا الموضع .

والتصدي للكلام في جنس من الأجناس مع مخاطب من المخاطبين ، ينبغي أن يكون بصيرا بذلك الجنس من الأمر وبالأحوال التي عرضت للجزئي الذي يتكلم فيه ، كما مثلنا في المشورة في الجزئيات وغيرها ، وخصوصا ذكر مشورة حروب في بلاد مخصوصة . فإنه إن لم يعلم مآثر إنسان ما وأفعاله الكريمة ، لم يمكنه أن يمدحه . وإن لم يعلم فضائحه ، لم يمكنه أن يذمه . ولهذا أشار رسول الله صلى الله عليه على حسان بن ثابت أن يحضر أبا بكر الصديق فيسمع منه مساوي أبي سفين وعشيرته ، ثم يقول الشعر فيه . وكذلك الحال في المشاجرات ، وفي كل باب .

واعلم أن الحكم في الخطابة كالحكم في الجدل في أن أصوب الصواب له التقدم بإعداد مواضع نحو كل إثبات وإبطال على جهة محدودة قريب من الأمر . فحال الخطابي في هذا هو حال الجدلي . وكما قد بينا هناك أن الموضع الأقرب ، والأشد مناسبة للأمر أحرى بالاستعمال ، وكذلك فإن النوع الأقرب والأخص بالغرض أولى في الخطابة بالاستعمال ، فيجب لا محالة أن تنها فيها المواضع والأنواع ، فإنها اسطقسات وأصول العمل .

وكل تفكير ، فاما تثبت قد يشبه القياس المستقيم ، وإما توبيخ قد يشبه الخلف . والتثبت قد يؤلف من مقدمات يقر بها ، والتوبيخ من المجحودات المستشعة ، وذلك في أي شأن كان التفكير : في مشاورة ، أو منافرة ، أو مشاجرة ، أو كان في الانفعاليات والخلقيّات .

فلنذكر هذه ، ولننتقل عنها إلى ذكر المناقضات والمقاومات :

فنوع من ذلك نقل الحكم من الضد على ما علمت . وربما جحد ، لأنه غير ضروري . ونوع من النظائر والأشباه . ونوع من المتضايقات ، مثل أنه : إن كان فعل هذا حسنا ، فانفعال ذلك حسن . وربما يغالط في هذا مغالط ، فيزيل الشرط ، كمن يقول : إن كان

عدلا بالقاتل أن يقتل ، فعدل في أن أقتله . فإن القاتلُ ، وإن كان عدلا به أن يقتل ، فليس مطلقا ، بل بشرط أن يقتل بذى قاتل محدود ، لا بذى كل قاتل . فيجب أن يراعى الاستقامة والتعادل في المضاف ، فلا يوجد عند أحد المضافين إلا ما يعادله ، دون أي شيء اتفق . وأن تكون الإضافة من جهو واحدة . فلا يبعد أن يكون للمضاف الثاني إلى الأول إضافة مـ ، غير الإضافة التي فيها الكلام . مثلا : أن يكون صديقا ، وأن يكون شريكاً . فإذا أخذ من حيث الآخر صديق ، لا ينبغي أن يؤخذ هذا من حيث هو شريك . فربما كان لكل إضافة حكم آخر . وربما كان الحكمان متضادين : مثل أن يكون هذا شريك ذلك ، وذلك ظلم هذا . فيكون مثلا ، حكم الشركة يقتضي ضد حكم الظلم . وهما إضافتان بينهما لا غير . ونوع من الأقل والأكثر ، على الوجوه التي علمتها . ونوع جزئي جدا مأخوذ من التقديم والتأخير الزماني ، مثل أن يقول : إن فعلت كذا وكذا ، فيلزمني أن أفعل كذا . فربما كان ما يسئله خارجا عن وسعه ، فلا يلزمه أن يبيحه إلى ملتصقه . أو مثل أن يقول له : إن الفاضل والقدير من يفعل كذا وكذا . فافعل . فإن هذا في قوة قياس موهم أن القاتل يقدر على أمر يعجز عنه المخاطب . أو يقول لآخر : بش الرجل أنت ، إذا فعلت كذا وكذا . يوهمه أنه بريء الساحة عن هذه المذمة . وربما أوهم القاتل المخاطب بمثل هذا أنه بريء الساحة عما يريد المخاطب أن يشكوه عليه . ونعم ما قال القاتل : إن التجني بلا جنابة من هذا النمط . ومن هذا الجنس أيضاً التقصير في الشروط عند اليهود ، والتقصير في تفصيل الألفاظ وتجريدها عن التأويلات . فإن المكار يتقدم فيجعل اليهود ذوات تأويل . وهذه نوافع في التوبيخ حيث يقول : لو فعلت كذا ، لفعلت كذا . أو يقول : إنك لم تفعل كذا الواجب عليك ، وهذا قبيح منك . ونوع من قبل اعتبار الحد ، وإن لم يكن الحد حقيقيا ، بل مظهرنا ، كقول القاتل : إن كان الملك حقيقته أنه إلهي ، وخلق قريب من الله ، فإن الله على كل حال موجود . ومثل قولهم : فلان لم يسم فاضلا إلى أن شجع ؛ فإذا الفضيلة هي الشجاعة . فالأول هو استخراج حكم من حد ، والثاني استخراج حد من الحكم . ونوع مأخوذ من القسمة وإبطال وجه وجه منه بحجة ، أو بتسليم . ونوع من الاعتبار وإيراد أمثلة كثيرة من الجزئيات ، مثل من ثبت إصابة الشفيق في المشورة بعد أمثلة ، أو ثبت حقه حال العدول عن الشبهة بأمثلة . وهذا هو استقراء يستعمل في الأمور الاختيارية في الخطابة . ونوع آخر أن يكون ذلك الحكم بعينه قد حكم به فاضل ، أو حكم بحكم كان شبيها بذلك

الحكم ، أو حكم بضد ذلك الحكم في ضد ذلك الأمر . ونوع آخر أن ينظر في جزئيات المحمولات فلا يجدها للموضوع ، فيسلب الحكم ، كقول القائل : إن كان زيد شجاعا ، فمتى قاتل ، وفي أي حرب بارز ؟ وموضع آخر من لواحق الحكم ولوازمه ، كقولهم : لا تتأدب ، فتحسد ، أو تقول : تأدب تبجل . ونوع آخر مقارب لهذا من حيث هو من اللوازم ، مخالف له من حيث هو من لوازم المتضادين ، إذا كان يلزمها أمر عام ، ويكون بحيث لا بد من حمل أحدهما على الموضوع ، فيكون كالوسط في إنتاج ذلك الحكم . ولهذا الموضع خاصة أخرى : وهو أن الضدين نفسيهما قد يستعملان في إيجاب نقيض ذلك الحكم . مثاله قول القائل : ينبغي أن يسكت المرء في المحافل . فإنه إذا صدق ، أبغضه الناس ؛ وإن كذب ، أبغضه الله . فالناطق في المحافل مقيت . ثم يقول : ينبغي أن يتكلم المرء في المحافل . فإن صدق ، أحبه الله ؛ وإن كذب ، أحبه الناس . فهو على كل حال محبب . وكما يقول : عليك باتخاذ العقار ، فإنها إن أغلت ، فزت بالغلة ؛ وإن لم تغل ، أنتت بوار الأصل . وهذا يفارق الأول ، لأن الطرفين تلحقهما خصلة واحدة ، وهو الخير فقط . ونحو آخر أن يقول القائل في إثبات شيء أو مدح شيء ، فيأتي في الظاهر بحجة عدلية ، نقبل في الظاهر ، ويكون في الباطن إنما يراعى حجة أخرى وغرضا آخر ، وهو الانتفاع والملاءمة ، مثل محب اللذات ، فإنه في ضميره يحبها لأنها ملائمة ، ولأنها لذات ؛ وأما إذا احتج لدفع المذمة عن نفسه عليها ، قال : أحبها لأنها تقوي الطيبة ، وتشرح الصدر ، وتجلو الذهن . كما أن أصحاب

الماليخوليا ينتفعون بالجماع من حيث هو مفرح . وكذلك حال بعض الصوفية في قولهم بالشاهد ، فكأنهم يحاولون جمع الأمرين كليهما ، أحدهما في الباطن ، والآخر في الظاهر . وهذا الموضوع لتعجيبه شديد الإقناع . ونحو آخر من الوزن والمعادلة . أما الوزن فوضع مقابل بإزاء المقابلة . وأما المعادلة فوضع حكم بإزاء حكم . كما قال قائل عدل في استخدام أبيه ، وكان قد بلغ الكبر ، فقال : إنكم إن كنتم تعدون الطوال من الغلمان رجالا ، فعدوا القصار من الرجال صبيانا . وكما قال قائل : إن كنتم تستقبحون طرد الضيف الخبيث ، فلا تستقبحوا قرى الضيف اللبيب . والأول على قياس عكس النقيض ؛ والثاني على قياس الاستقامة . ونحو آخر من هذا القبيل ، وهو أن يكون الحكم ثابتا على أي الوجهين أوجبت ، مثل قولهم : إن كان الإله خالقا للخير والشر ، أو خالقا للخير وحده ، فالإله

موجود . وكذلك سواء قلت إن الإله مكون ، أو قلت إن الله فاسد ، فذلك يرفع وجود الإله . وكذلك ما يعمل على سبيل الموازنة والاستدراج ، كمن يسئل منكر العلم والفلسفة ، فيقول : هل يجب أن يتفلسف ؟ فإن قال : نعم ، فقد أعطى علما ؛ وإن قال : لا ، فقد أعطى علما . فكون هذا على سبيل الاستدراج ليس معناه أنه مغالطة ، بل معنى كونه مستدرجا أنه يفتقر فيه إلى سؤال ، ويخالف ما الذي يأتي به المثبت من تلقاء نفسه . وكقولهم : سواء خرجت إلى فلان من ملك أرضك ، أو من ملك ملكك ، فكلاهما إذعان . وهذا وقت ما يحتاج بأنه لو جمع بينهما في تمليكهما فلانا فقد انقاد لصغار ، وإنما يعطيه أحدهما . وكقوله : إنك تكبرت من خدمة الملك ، ورأيت مغالطته مذلة ، فكذلك انحيازك إلى العامة ، ورضاك بجري أحكامهم عليك ، ولبسك ثوب السلامة الذي أفيض عليهم . ونحو آخر من ضدين عند ضدين في وقتين يمكن أن يعكس الأمر فيهما ، كقول القائل : إنما كنت أقاتل لأنني كنت متورطا . فإن أمنت ، فلا أقاتل . ولقائل أن يقول : إنما كنت لا أقاتل ، لأنني كنت في الورطة . والآن ، فإذا أمنت ، فأنا مقاتل . ونحو آخر ينبغي أن يفهم هكذا : وهو أنه إذا كان الضد الذي قد كان سببا للضد ، فالضد الآخر لو كان ، لقد كان يكون لا محالة سببا للضد الآخر ، مثل ما يقال : إن كنت لما أعطيته سررتي ، فكلمها ارتجعت حزنه . وإذا كان الأمر سببا لضدين ، فيجب أن لا يخص بأحدهما ، فيقال : ليس الجدل إنما يعطي السعادة الإحسان ، بل وللغبطة ، ولأن يحسده الأشرار ويقصدوه بالشر . وقد يمكن أن يفهم الضرب الذي قبل هذا على هذا المعنى بعينه ، حتى يقول : ما أعطاه ، ليسره ، بل ليرتجعه ، فيغمه . وهذه المواضع نافعة في الدم ، وفي كفر المنه ، والشكاية ؛ وقد تنفع أيضا في المدح والاعتذار . ونحو آخر خاص بالمشاجرة والمشاورة ، وهو أن يكون الخطيب عمد إلى حال الشيء فتأملها ، فإذا كانت على جهة ما شكابه أو منع ؛ وإن كانت على ضدها اعتذر أو أطلق ، كمن يقول : هذا ممكن وسهل ونافع لك ولأخوانك ، فافعله ، في المشورة ؛ أو فعلت بك ، عند الاعتذار ؛ وفي ضده : لا تفعله ، في المشورة ؛ أو فعلت بي ، عند الشكاية . ليا يتفعول بالجماع من حيث هو مفرح . وكذلك حال بعض الصوفية في قولهم بالشاهد ، فكأنهم يحاولون جمع الأمرين كليهما ، أحدهما في الباطن ، والآخر في الظاهر . وهذا الموضوع لتعجيبه شديد الإقناع . ونحو آخر من الوزن والمعادلة . أما الوزن فوضع مقابل بإزاء المقابلة . وأما المعادلة فوضع حكم بإزاء حكم . كما قال قائل عدل في

استخدام أبيه ، وكان قد بلغ الكبر ، فقال : إنكم إن كنتم تعدون الطوال من الغلمان رجالا ، فعدوا القصار من الرجال صبيانا . وكما قال فائل : إن كنتم تستقبحون طرد الضيف الحبيث ، فلا تستقبحوا قرى الضيف اللبيب . والأول على قياس عكس النقيض ؛ والثاني على قياس الاستقامة . ونحو آخر من هذا القبيل ، وهو أن يكون الحكم ثابتا على أي الوجهين أوجبت ، مثل قولهم : إن كان الإله خالقا للخير والشر ، أو خالقا للخير وحده ، فالإله موجود . وكذلك سواء قلت إن الإله مكون ، أو قلت إن الله فاسد ، فذلك يرفع وجود الإله . وكذلك ما يعمل على سبيل الموازنة والاستدراج ، كمن يستل منكر العلم والفلسفة ، فيقول : هل يجب أن يتفلسف ؟ فإن قال : نعم ، فقد أعطى علما ؛ وإن قال : لا ، فقد أعطى علما . فكون هذا على سبيل الاستدراج ليس معناه أنه مغالطة ، بل معنى كونه مستدرجا أنه يفتقر فيه إلى سؤال ، ويخالف ما الذي يأتي به المثبت من تلقاء نفسه . وكقولهم : سواء خرجت

إلى فلان من ملك أرضك ، أو من ملك ملكك ، فكلاهما إذعان . وهذا وقت ما يحتاج بأنه لو جمع بينهما في تملكيهما فلانا فقد انقاد لصغار ، وإنما يعطيه أحدهما . وكقوله : إنك تكبرت من خدمة الملك ، ورأيت مخالطته مذلة ، فكذلك انحيازك إلى العامة ، ورضاك بجري أحكامهم عليك ، ولبسك ثوب السلامة الذي أفيض عليهم . ونحو آخر من ضدين عند ضدين في وقتين يمكن أن يعكس الأمر فيهما ، كقول القائل : إنما كنت أقاتل لأنني كنت متورطا . فإن أمنت ، فلا أقاتل . ولقائل أن يقول : إنما كنت لا أقاتل ، لأنني كنت في الورطة . والآن ، فإذا أمنت ، فأنا مقاتل . ونحو آخر ينبغي أن يفهم هكذا : وهو أنه إذا كان الضد الذي قد كان سببا للضد ، فالضد الآخر لو كان ، لقد كان يكون لا محالة سببا للضد الآخر ، مثل ما يقال : إن كنت لما أعطيته سررت ، فكلمها ارتجعت حزنه . وإذا كان الأمر سببا للضدين ، فيجب أن لا ينخص بأحدهما ، فيقال : ليس الجد إنما يعطي السعادة الإحسان ، بل وللغبطة ، ولأن يحسده الأشرار ويقصدوه بالشر . وقد يمكن أن يفهم الضرب الذي قبل هذا على هذا المعنى بعينه ، حتى يقول : ما أعطاه ، ليسره ، بل ليرتجعه ، فيغمه . وهذه المواضع نافعة في الذم ، وفي كفر المنة ، والشكاية ؛ وقد تنفع أيضاً في المدح والاعتذار . ونحو آخر خاص بالمشاجرة والمشاورة ، وهو أن يكون الخطيب عمد إلى حال الشيء فتأملها ، فإذا كانت على جهة ما شكاه أو منع ؛ وإن كانت على ضدها اعتذر أو

أطلق ، كمن يقول : هذا ممكن وسهل ونافع لك ولأخوانك ، فافعله ، في المشورة ؛ أو فعلت بك ، عند الاعتذار ؛ وفي ضده : لا تفعله ، في المشورة ؛ أو فعلت بي ، عند الشكاية . بي فلان من ملك أرضك ، أو من ملك ملكك ، فكلاهما إذعان . وهذا وقت ما يحتاج بأنه لو جمع بينهما في تملكهما فلانا فقد انقاد لصغار ، وإنما يعطيه أحدهما . وكقوله : إنك تكبرت من خدمة الملك ، ورأيت مخالطته مذلة ، وكذلك انحيازك إلى العامة ، ورضاك بجري أحكامهم عليك ، ولبسك ثوب السلامة الذي أفيض عليهم . ونحو آخر من ضدين عند ضدين في وقتين يمكن أن يعكس الأمر فيها ، كقول القائل : إنما كنت أقاتل لأنني كنت متورطاً . فإن أمنت ، فلا أقاتل . ولقائل أن يقول : إنما كنت لا أقاتل ، لأنني كنت في الورطة . والآن ، فإذا أمنت ، فأنا مقاتل . ونحو آخر ينبغي أن يفهم هكذا : وهو أنه إذا كان الضد الذي قد كان سبباً لصد ، فالضد الآخر لو كان ، لقد كان يكون لا محالة سبباً للصد الآخر ، مثل ما يقال : إن كنت لما أعطيت سررت ، فكلماً ارتجعت حزنته . وإذا كان الأمر سبباً لضدين ، فيجب أن لا يخص بأحدهما ، فيقال : ليس الجدل إنما يعطي السعادة الإحسان ، بل وللغبطة ، ولأن يحسده الأشرار ويقصدوه بالشر . وقد يمكن أن يفهم الضرب الذي قبل هذا على هذا المعنى بعينه ، حتى يقول : ما أعطاه ، ليسر ، بل ليرتجعه ، فيغمه . وهذه المواضع نافعة في الدم ، وفي كفر المنة ، والشكاية ؛ وقد تنفع أيضاً في المدح والاعتذار . ونحو آخر خاص بالمشاجرة والمشاورة ، وهو أن يكون الخطيب عمد إلى حال الشيء فتأملها ، فإذا كانت على جهة ما شكاه أو منع ؛ وإن كانت على ضدها اعتذر أو أطلق ، كمن يقول : هذا ممكن وسهل ونافع لك ولأخوانك ، فافعله ، في المشورة ؛ أو فعلت بك ، عند الاعتذار ؛ وفي ضده : لا تفعله ، في المشورة ؛ أو فعلت بي ، عند الشكاية .

وإما نحو يتبع هذا ، وهو في الاشتغال بالمعروف ، والقريب من المعروف فهو كالمكرر . وموضع من التوبيخ أورد غير مناسب لما يحكيه : وهو أن يأتي بما هو معلوم من مساوئ الخصم ، وإن كانت خارجة عن المسئلة ؛ ومساوئه هي الأمور القبيحة المنسوبة إليه ، أو من الأمور القبيحة التي هو مؤثر لها ، إما من الأحوال المنسوبة إلى الدهر والزمان وهي الجدية ، أو من الأفعال الاختيارية أو الأقوال الاختيارية ؛ أو يأتي بما هو معلوم من فضائل نفسه ، وإن كانت خارجة عن المسئلة . ونحو بإزاء توبيخ الموبخ ، بأن يقول : إن

كذا لو كان قبيحا ، لما فعله فلان ، أو لما فعل شبيهه فلان ، أو إنه إنما فعل فلان ، لا أنا ، أو إنها كان لكذا لا لكذا ، ليحسنه على الجملة . وربما كانت المصادرة على المطلوب الأول مقنعة ، ويكون التكرير الذي فيه موقعا لتصديق الأمر بعد تكذيبه ، كقول القائل : لم زعمت أن فلانا شق العصا ، فيقول : لأنه شق العصا . وكذلك ما يجري مجرى المصادرة ، مما قيل في الجدل ، وذلك مثل أن يقول : فلان لا يفعل كذا ، لأنه لا مأمون أن يفعل كذا ، فإنه في قوة المصادرة ؛ وإنما فعل كذا مناكدة لفلان ، لأنه أراد مغالطته . ومن الإنحاء في التوبيخ : إنك لم فعلت هذا ، وقد كان الأحسن والأولى بك ممكنا ؟ وهذا في قوة قياس على إنتاج القبح . وأيضاً أن يقول : لو كان ما يقوله صواباً ، لفعلته . وقد يصلح للتثبيت أنه لما قال شيئاً ، وفعله بنفسه ، فقد كان عنده صواباً . أو يقول الموبخ : لو كان ما يقوله صواباً عنده ، لفعله بنفسه . ويعارض هذا بأنه يجوز أن يكون لما فعل ما فعله ، أو لم يفعل ما لم يفعله ، كان ذلك عنده أنه صواب . وأما حين يشير بها يشير به ، فلا يؤمن أن يكون قد بدا له في استصابته . فهذا النوع يعارض بهذا . وأيضاً قد يعارض قول من قال : قلت ولم تفعل - وهو موضع يصلح للاستغشاش - بأنه ليس كل من يشير بصواب يجب أن يعمل به . فما كل صواب يعتقد ، يعمل به المعتقد . فهو موضع يصلح لإزالة التهمة عند الاستغشاش . ويعارض من قال : إنه لما قال وفعل ، فهو صواب ، بأنه ربما فعل على غير الوجه الذي قد أشار . ويصلح للتغشيش أيضاً . ونحو آخر من التوبيخ مأخوذ من الضدين : إنه إن كان يفعل كذا ، لأجل كذا ، فلم يفعل الذي يخالفه ، والذي يضاده ؟ وإن كنت لا تفعل كذا ، فلم تفعل كذا ؟ وبالجمل : فإن فعلك يلزم منه ضد فعلك . كما قال قائل لقوم يذبحون عن ميت أنه لحق السعادة ، وصار إلى جوار الله ، وهم مع ذلك يبيكون عليه : إنكم بشئ ما تفعلون . إن كان المتوفي عندكم لاحقاً بدرجة السعداء ، فلم تبكون عليه ؟ وإن كان لاحقاً بدرجة الأشقياء ، فلم ذبحون عنه وتقربون ؟ ونحو آخر يجب أن يفهم أنه يتمكن به التكلم من التوبيخ لما يعرض لخصمه من الخطأ في الاحتجاج . وذلك يعرض كثيرا . فتكون الحجة التي يحتج بها الخصم تؤكد عليه الإلزام . مثل المرأة المتهمه بإسقاط ولدها ، وقتله . فإنها لما قيل لها : لم فعلت ؟ فحاولت أن تدرأ عن نفسها التهمة ، قالت : ما قتلت ولدي ، ولا فلانا زوجي . فصار قولها هذا حجة للخصم يوبخ بها ويقول : إن هذه قد جعلت حكم زوجها حكماً ولدها ، فهي قاتلتها جميعاً . ونحو آخر يتعلق فيه باشتقاق الاسم ، وبلاستعارة ،

وبيا هو منقول إليه ، كمن يقول : إنك والله جواد ، كما سميت . وفلان ظالم ، كما سمي .
وكما قال واحد لثراسوماخس الجدلي : إنك والله لثراسوماخس ، كما سميت ، أي صخاب
ومشغب . وكما يقال : إن شريعة موسى كموسى ، أي حلاقة صعبة . وكما يقال : إن مائة
محمد لمحمدة . والتوبيخ أنجع من التثييت ، لأنه يضع الضدين نصب العين . والعبارة حسن
التوبيخ فإنها تجري على إيجاز ، كما يقال : لو فعلت كذا ، أو كان كذا ؛ فيكون مبدؤه ينبه
لآخره عن قرب . والموبخ يؤلم ، ويؤثر أثرا يستشعر فاعله معه فضل تشف ، وخصوصا إذا
كان هيئة ابتدائه تنبه على آخرته . فإن سرعة التفهيم مفرح ، كما أن سرعة التفهم مفرح .

الفصل الثامن

في الضمائر المحرفة المقبولة في الخطابة

والمرذولة المغالطية منها وفي أصناف المقاومات

قد علمت أن استعمال الضمائر المحرفة التي ليست حقيقية قد يكون خطايا ؛ فمنها ما تحريفه بسبب اللفظ ، كالذي يكون فيه لفظ مشترك ، وما يجري مجراه ؛ ومنها ما تحريفه بسبب الشكل ، وهو أن لا يكون القول يلزم منه الأمر بحال ، ولا لزوماً مظنوناً ؛ لكن القائل يتجلد ، وينتقل عن القول إلى النتيجة كأنه أنتجها ، فيروجها . وهذا الترويح يكون بسبب في هيئة القول ولفظه ، متعلق باللفظ وحده أو متعلق بالمعنى مع اللفظ ، تروج له المقدمة على أنه بدلها . فمن ذلك ما يكون باشتراك الأسماء الصرف ، كم يثني على الكلب ويمدحه ، فيقول : ألا ترى الكلب الذي في السماء يبذ سائر الكواكب نوراً ؟ ومن ذلك ما يكون بسبب التركيب والتفصيل ، على ما علمت في الفن الذي قبل هذا ، كمن يقول : فلان يعرف الحروف والمجاء ، فيعرف إذاً الشعر . وكقولهم : كيف يكون فلان قد صح ، وقد نكس إلى مرضه ؟ وكيف يكون عن شرير خير ؟ وقد يقال هذا على جهة التوبيخ ، ويقال على جهة التثبيت . ومن ذلك أن يترك الأمر ، وينتقل إلى غيره ، مثل المنكر أنه فعل شيئاً أنهم به ، إذا لم تكن عنده حجة يبين بها أنه لم يفعله ، فإنه يأخذ في تقبيح من يفعله ذلك ، وتعظيم صنيعه ؛ أو الشاكي ، إذا تهاى بهيئة مخرج مغضب ، أوهم أن ذلك قد فعل به . وهذا نوع من الاحتجاج المظنون . لأن الحاكم إذا كان كونه الأمر ولا كونه مشكلاً لديه ، لا يتضح له ، فعمل ما ذكرناه ، اشتغل عن استنبات الحال فيه ، وانتقل إلى اعتبار ما يخاطب به ، أو يترأى به لديه ، فلم يلبث أن يصدق . فهكذا يجب أن يفهم هذا الموضع .

ونحو آخر أن يأتي باللاحق . فإن هذا بالحقيقة مظنون ، لأنه من الموجبتين في الشكل

الثاني .

ومن ههنا نعلم أن المعلم الأول لما ذكر في كلامه المائل المنحرف ، وأنه تفكير حقيقي ، لم يعن به أن المائل من جهة وضع حدوده ، والمنحرف عن الشكل المنتج في نفسه ، تفكير حقيقي . فإنه ليس يراه تفكيراً حقيقياً ، بل تفكيراً مظنوناً . وإنه إنما عني بالمائل ما حرف

عن الجهة القياسية . وذلك لأن كثيراً من المقدمات يستعمل في الخطابة ، لا على أنها مقدمات ، بل على أنه مسائل ، أو تعجبات ، أو أوامر .

ومن ذلك أن يسلك طريق ما بالعرض ، كم يقول : إن من الاستظهار أن يكون مع الإنسان حيث يكون درهمان ، فإن يزدجرد ، إنما هلك ، لفقده الدرهمين . ومن ذلك قوله : ينبغي أن يفهم على ما أعبر عنه . وهو موضع مبني على اعتبار المعادلة ، أو اعتبار المباينة ، وأن يجعل للشيء حكم شيء ، لأنه نظيره ، كمن يجعل التخلي دليلاً على العز ، إذ كان تخلي الاسكندر إنما هو لعزه ؛ ويجعل السرى بالليل دليلاً على الزنا ، لأن الزناة كذلك يفعلون . وكذلك أيضاً ، لما كان المساكين الذين لا مأوى لهم وإنما يسكنون الرباطات ، قوماً يأكلون بلا حشمة ويرقصون ؛ والهرباب الشاردون أيضاً ينزلون حيث شاءوا ، ويفعلون ذلك ؛ ثم الأكل والرقص والنزول حيث شاء الإنسان قد يكون كثيراً للمثرين المتنعمين ؛ فيقال من ذها : إن المساكين والهرباب مثرون متنعمون . وهذا أيضاً من جملة اللواحق . وأما الأمثلة لهذا من المباينة ، كما يقال : لست بقارون ، فما لك والاسراف ؟ وهذه أيضاً ضمائر مظلونة . وعندني أنها قريبة من باب اللواحق ، أو جزئية اللاحق ، وأنه تأخر عنه لغلط من النساخ . ومن ذلك أخذ ما ليس بعلة علة ، كمن يقول : لولا ورود فلان المشوم ، لما ما فلان . ومن ذلك اطراح الشرائط من الأين والكيف وغير ذلك ، وأخذ ما ليس بمرسل مسلماً . فإن الجدلي يأخذ الشرط ويورده ويوجده ، والسوفسطي يلغيه ويعدمه . وهكذا فافهم هذا الموضع .

وإذا كانت السوفسطية مظلونة مقبولة فهي خطابية ؛ فلا بأس في الريطورية أن يستعمل من الضمير المظنون ما أشرنا إليه ، فيؤخذ ما ليس محمولاً بالإيجاب على الإطلاق محمولاً بالإيجاب على الإطلاق . فما كان من أصناف هذه التفكيرات ما يتروج ويظن في مذهب الخطباء حجة ، فهو غير بعيد من الخطابة .

وأما ما كان لا يقع به الن ، ولا يقبله الجمهور ، ويفطنون لتحريفه ، فإن استعمالها مغالطة في الخطابة ، كمن يقول : إن زيدا الجاني ، عندما هو مريض ، قد كان صادقاً عليه أنه غير واجب أن يعاقب ، فيجب أن لا يعاقب أبداً ؛ أو يقول : إن هذا السكران إن لم يجلد في سكره وجنائه ، فكيف يجلد وهو صاح ، وقد فارقه الجنائية ؟ فإن أمثال هذه يظهر عند الجمهور ما فيها من التحريف .

وأما المناقضة ، فمنه ما يكون بأن يورد الخصم حجة بإزاء حجة الخصم تنتج نقيض نتيجة حجة الخصم . ويكون ما أعطيناه من الأنواع المظنونة الصالحة لإيقاع الظنين المتقابلين معاً كافياً في معرفة مأخذ ذلك . ومنها ما يكون بأن يقاوم ولا يأتي بحجة على نقيض مطلوب الخصم ، بل يقصد المقدمات . والمقاومة الخطابية تشارك الجدلية في العدة ، وفي أنها أربع ؛ وقد ذكرت في الجدل أنها إما مقاومة نحو المقدمة ، أو نحو القول ، أو نحو السائل ، أو نحو الزمان ؛ وإن كانت تخالف الجدلية في التعيين . على أن الجدلية أيضاً تنفع في الخطابة . وأما هذه الأربعة المذكورة خاصة في الخطابة فهي أن المقاوم إما أن ينحو بها نحو المقدمة نفسها ، أو نحو ما هو مقامها ككليها فوقها أو جزئها تحتها ، وإما أن يتركها ويقصد شبهها فيثبت في شبهها ما يبطل حكم المقدمة ، وإما أن يقصد ضدها فيجعل حكم المقدمة ضد حكم الشبهة ، أو يرفع حكم المقدمة على اقتضاء ذلك التضاد ، وإنما أن يأتي بنص من أقاويل الشرائع والحكام ، كمن يقول يقول : إن السنة ليست توجب على السكارى العذاب ، إذا قذفوا ، وهم سكارى . فيقول المقاوم : بل السنة توجب ذلك ، ولذلك عذب فلان النبي والإمام ولده ، حين أساء أدبه في حالة الانتشاء .

ثم إن التفكيرات : إما أن تكون من الواجبات وهي الآراء المحمودة ، أو تكون من البرهانات ، لا من حيث يصحح بها المطلوب نفسه ، فذلك خارج عن هذا ، بل بأن يتنقل منها إلى حكم كلي ، ثم يصنع منه ضمير ؛ وإما من الدليل وهو الذي على سبيل الشكل الأول ، وهو اضطراري جداً ؛ وإما من الرسوم . واعلامه : إما من الكلية على سبيل الشكل الثاني ؛ وإما من الجزئية على سبيل الشكل الثالث ، وعلى ما علمت . وذلك إما في إثبات ؛ وإما في نفي . هكذا يجب أن يفهم هذا الموضع .

وليس يجب أن يظن أن الواجب هو الحق دائماً ، بل وإن كان في الأكثر ، فهو واجب بحسب هذا المبلغ . والكلام المؤلف من الآراء ، فإنما يناقض بالمقاومة للمقدمة فقط ، ولا يناقض من جهة ترذيل الشكل . وتناقض المقدمة بأنها ليست دائمة الصدق ، ويؤتى بجزئي يكذب فيه الحكم ، وأنه ليس باضطرار . وإن كان يسلم أنه واجب ، فلا يسلم أنه واجب دائماً كل وقت . بل تارة يقول : إنه ليس بواجب ، وتارة يقول : إنه ليس باضطرار وجوبه كل وقت . وأن يقول نعم ، هذا يكون في الأكثر ، ولكن ليس واجباً ، بل قد يخلف . وإن كان الشرع أوجبه ، فقد أوجبه من غير تفصيل ، والمصلحة توجب فيه التفصيل بحكم

العقل . فيخصص الحكم بزمان يناقض به ، أو بشخصي يناقض به . وإما أن يكون ظاهراً حكمه في أنه ينقض ، أو يدعم الجزئي بحجة من مصلحة أو غيرها . كما أن الاعتماد على مقتضى الكثير بالعدد المترادف في الزمان قوي . كذلك نقضه أيهما كان ، أو باجتماعهما ، نقض قوي .

وأما الرواسم فإنها تنقض من وجهين : أحدهما من أن القول غير متج ; والآخر من أن المقدمة غير صحيحة . على أن نقيض المقدمة فيها ربما عسر ، لأنها تكون في الأكثر في مقدمات مسلمة .

وأما الأمثلة فمناقضتها بالأمثلة واجبة . فإن لم تنتقض بمثال ، فالوجه أن يقال فيها : إنها ليست باضطرابية ، وإن كانت أكثرية ، ويعترف بأكثريتها ، ثم يقال : لكنها تخلف في مثل ما فيه الكلام . اللهم إلا أن تفرط جداً في الكثرة . فحيث لا بد من المقاومة بمثال آخر . فإن الذي هو قريب من العموم ، وليس المعول فيه على شيء واحد فقط ، إما أن يبين أنه ليس بمشابه أصلاً ولا مشاكل ، أو يبين أن الحكم لعلة أخرى غير المشابهة المظنونة ؛ وإما أن يعترق بفضيلته ويدعن له .

وأما الدلائل فلا تؤى من جهة رداءة التأليف . فإن صدقت المقدمات ، فلا سبيل إلى مناقضتها .

وأما التكبير والتصغير فليس اسطقساً للضمير الذي يراد به الوصول في المشاجرت والمشاورات والمتافرات ، بل هما من توابع ذلك ، فمقاومتها ليست مقاومة أصلية ، ولا اسطقسات مقاومة . وكل مخاصم بالحجاج ، كما علمت ، إما بمعارض ، أو بمقاوم . وكلاهما مشتركان في استعمال أنواع جنس واحد ، ومحتاجان إليه ، ومغترفان منه . وإن كانت المقاومة من نوعي المناقضة ليست تفكيراً ، كما علمت ؛ لأنه ليس إذا أبطل صحة احتجاج خصمه ، فقد صحح قول نفسه ، وإنما أكثر ما يبينه أن كلام خصمه ليس بصحيح ، وأن فيه كذباً ما .

المقالة الرابعة

أربعة فصول فصل

الفصل الأول

في التحسينات

واختيار الألفاظ للتعبيرات

قد قيل في التصديقات ، وفي الأنواع كلها ، وبقي أن نتكلم في التوابع والترتيبات والتحسينات . وهذه بعضها متعلق باللفظ ، وبعضها متعلق بالترتيب ، وبعضها متعلق بهيئات المتكلمين وهي أمور خارجة عن اللفظ وعن المعنى . فمنها ما يتعلق بهيئة اللفظ ونغمته . ومنها ما يتعلق بهيئة القائل ، فيخيل معاني ، أو يخيل أخلاقا واستعدادات نحو أفعال أو نحو انفعال . وهذا هو الشيء الذي يسمى الأخذ بالوجوه ، ويسمى نفاقا . وهذا كما أنه يصلح للشعر من جهة ما فيه من التخيل ، فقد يصلح أيضا للخطابة . فإن التخيل قد يعين على الإقناع والتصديق . ومنها الصنف المستعمل في النغم ، مثل ثقيلها وتحديدتها وتوسيطها وإجهارها والمخافتة بها أو توسيطها . فإن للنغم مناسبة ما مع الانفعالات والأخلاق . فإن الغضب تنبعث منه نغمة بحال ، والخوف تنبعث منه نغمة بحال أخرى ، وانفعال ثالث تنبعث منه نغمة بحال ثالثة . فيشبه أن يكون الثقل والجهر يتبع الفخامة ، والحداد المخافت فته تتبع ضعف النفس . وجميع هذا يستعمل عند المخاطب ، إما لأن يتصور الإنسان بخلق تلك النغمة أو بانفعالها عندما يتكلم ، وإما لأن يتشبه نفس السامع بما يناسب تلك النغمة قساوة وغضبا ، أو رقة وحلما .

ومن أحوال النغم : النبرات ، وهي هيئات في النغم مدية ، غير حرفية ، يبتدئ بها تارة ، وتحلل الكلام تارة ، وتعقب النهاية تارة ، وربما تكثر في الكلام ، وربما تقل . ويكون فيها إشارات نحو الأغراض . وربما كانت مطلقة للإشباع ، ولتعريف القطع ، ولإمهال السامع ليتصور ، ولتفخيم الكلام . وربما أعطيت هذه النبرات بالحدة والثقل هيئات تصير بها دالة على أحوال أخرى من أحوال القائل أنه متحير أو غضبان ، أو تصير به مستدرجة للمقول معه بتهديد أو تضرع أو غير ذلك . وربما صارت المعاني مختلفة باختلافها ، مثل أن

النبرة قد تجعل الخبر استفهاما ، والاستفهام تعجبا ، وغير ذلك . وقد تورّد للدلالة على الأوزان والمعادلة ؛ وعلى أن هذا الشرط ، وهذا جزاء ؛ وهذا محمول ، وهذا موضع .

واعلم أن اختلاف النغم عند محاكاة المحاكى إنما يكون من وجوه ثلاثة : الحدة ، والثقل ، والنبرات . والمنازعون من الخطباء يكتسبون هذه الملكة من مراعاة المنازعين من الشعراء ، فما كان أعمل في أغراضهم ، نقلوه إلى صناعتهم ، وكذلك قد يأخذونها من هيئات السواس حين يسوسون المدن . لكن هذه الأشياء لم تكن دونت إلى زمان المعلم الأول ؛ بل الأوجب منها ، وهو القول في اللفظ ، لم يكن قد دون البتة . وهذه الأشياء كلها توزيعات للقول ليستقر في الأنفس استقرارا أكثر ، وهي لأجل قذف الظن في النفس . وأما بالحقيقة فهي خارجة عن صرف العدل ومره ؛ لأن صرف العدل هو الاقتصار على الكلام ، وأما هذه فهي حيل ، ولكنها حيل نافعة .

واعلم أن الاشتغال بتحسين الألفاظ في صناعة الخطابة والشعر أمر عظيم الجدوى . وأما التعاليم فإن اعتبار الألفاظ فيها أمر يسير ، ويكفي فيها أن تكون مفهومة ، غير مشتركة ، ولا مستعارة ، وأن تطابق بها المعاني . ولا يختلف التصديق في التعليم بأي عبارة كانت إذا عبرت عن المعنى . وأما الإقناع في الخطابة والتخيل في الشعر فيختلف في المعنى الواحد بعينه بحسب الألفاظ التي تكسوه . فينبغي أن يجتهد حتى يعبر عنها بلفظ يجعله مطنونا في الخطابة ، ومتخيلا في الشعر . فإن اللفظ الجزل يوهم أن المعنى جزل ؛ واللفظ السفساف يجعل المعنى كالسفساف ؛ والعبارة بوقار تجعل المعنى كأنه أمر ثابت ؛ والعبارة المستعجلة تجعل المعنى كشيء سيال . ولذلك فإن المشتغلين بالحقائق ، المتمكنين من المعرفة ، المتحلين بالصدق لا يتعاطون طريقة تزيين الألفاظ ؛ فلا المهندس ولا معلم آخر يعنيه الاشتغال بالألفاظ وتحسينها ، إلا أن يكون ناقصا ، أو مزورا ، أو مضطرا إلى أن يروج المعنى باللفظ ، كبعض الخراسانية النسفية الذين كانوا قريبا من زماننا . بل هذه التكاليف تجري مجرى النفاق والأخذ بالوجوه فيحسن حيث تحسن هي .

وقال المعلم الأول : وقد تكف النظر فيها ثراسوماخص الخطيب الجدلي .

أما النفاق والأخذ بالوجوه ، فإنها ينصرفان على أشياء تصدر عن الصناعة . ولهذا صار المقتدر على إجادة العبارة أشوق إلى المنازعة من العاجز عنها ، وإن كان المعنى واحدا . كما أن المقتدر على الأخذ بالوجوه يجسر على ما لا يجسر عليه الساذج ، وإن اتفقا في المعنى . وأما

الرسائل الخطبية المكتوبة فإنها تكون قوة تأثيرها لأحوال في نفس اللفظ فقط ، لا لمعنى النفاق . لأن النفاق لا يكتب . وكثيرا ما يضعف المعنى جدا ، فيتداركه اللفظ الجزل ، وإن لم يرفده النفاق . ذلك وأول من اهتدى إلى استعمال ما هو خارج عن الأصل هم الشعراء ، إذ كان بناؤهم لا على صحة وأصل ، بل على تخيل فقط . فلذلك أخذوا في تفخيم الألفاظ وجعلوا أيضا نغم الإنشاد مضاهية لجزء جزء من الغرض . ومن هناك اهتدوا إلى استنباط الصنائع الخطابية المدنية والقصصية . ولذا إذا قدر الشاعر على أن يخيل باللفظ وحده من غير حاجة إلى الغناء والتلحين وأخذ الوجوه والنفاق اعتمد لصنيعه ، وأعجب به ، واستوجب عليه الإحماد . ولهذا السبب ما يسبق التخيل التصديق في الزمان . فإن المأثور من العبارات والمناظرات القديمة إنما يجري على مذهب الشعراء في التخيل . والناس أول ما يسمعون إنما يسمعون الأمثال الشريفة التي فيها مشاكلة للأقاويل التخيلية . ثم بعد زمان يتدرجون إلى خطابة ، ثم إلى جدل وسفسطة ، ثم إلى برهان ويكون المتكلمون والمتفحصون في كل عصر محاولين للتفهيق في بذلة الكلام . وليس يحسن هذا في كل موضع ، ولا أيضا في كل شعر . فكثيرا ما يجب أن يستعمل مثل هذا في غير الشعر ؛ وكثيرا ما يجب أن يستعمل في الشعر . فإن الأشعار القصار والخفاف التي ينحى بها نحو المعاني الهزلية والضعيفة يجب أن لا تفخم فيها الألفاظ بل يؤتى بالبذلة . ولذلك فإن الأعاريض التي كانت لليونانيين مفروضة لمعنى ما ، لما حرفت وألحقت بأعاريض أخرى ، حرف أيضا ما يليق بها من التفخيم . ولما طولوا الرباعيات حاولوا تغيير عادة اللفظ فيها . ولم يحسن ذلك ؛ لأنهم لم يطولوها وهم يعدونها نحو استعمال آخر ، بل استعملوها في الغرض التي كانت تستعمل فيه وهي رباعية . ويجب أن يفهم أن الرباعيات هي القصار من الأبيات ، دون الطوال . وبالجملة : لا ينبغي أن تستعمل فخامة اللفظ في كل موضع . ولا ينبغي أن يقتدي الخطيب بالشاعر في ذلك . وكيف والشعراء أنفسهم لا يستعملون ذلك في كل موضع ! وينبغي أن لا يتحرى الخطيب التفهيق في كل موضع بكلام مستقصى في الجزالة ، ولكن ليطابق بمثانة اللفظ وسلاسته مائة ما يتكلم فيه وسلاسته .

واعلم أن القول يرشق بالتغيير . والتغيير هو أن لا يستعمل كما يوجه المعنى فقط ، بل أن يستعير ، ويبدل ، ويشبه . وذلك لأن اللفظ والكلام علامة ما على المعنى . فإنه إن لم يدل على شيء ، لم يكن مغنيا غناء اللفظ . فينبغي أن يكون له في نفسه حال يكون بها ذا

رونق ، حتى يجمع إلى الدلالة حسن التخيل ، وذلك أن لا تكون الألفاظ حقيرة سفسافية ، ولا مجاوزة في المتانة مبلغ الأمر الذي تدل عليه . وكذلك الشعراء المقلقون الذين كلامهم أحسن كلام عامي ، وهو الشعر ، فإنهم يستعملون الألفاظ من الأسماء والكلم ما كان مشهورا كريها ، بين الحقيرة وبين المتكلفة المجاوز حد الواجب في تهذيبها . وهذه الألفاظ المتوسطة التي ترتفع عن درجة العامية ، ولا تخرج إلى الكلفة المشنوءة ، تسمى ألفاظا مستولية . وأما أقسام الألفاظ من حيث أنفسها فتذكر في الشعر .

واعلم أن الرونق المستفاد بالاستعارة والتبديل سببه الاستغراب والتعجب وما يتبع ذلك من الهيبة والاستعظام والروعة ، كما يستشعره الإنسان من مشاهدة الناس الغرباء ، فإنه يحتشمهم احتشاما لا يحتشم مثله المعارف . فيجب على الخطيب أن يتعاطى ذلك حيث يحتاج إلى الروعة وإلى التعجب . وللأوزان تأثير عظيم في ذلك . واستعمال الاستعارات والمجاز في الأقوال الموزونة أليق من استعمالها في الأقوال المشنوءة ، ومناسبتها للكلام الشر المرسل أقل من مناسبتها للشعر ، وهو مع ذلك متفاوت . فإنه ليس قولك لرجل لا تعرف اسمه : يا رجل ، كما تقول له : يا غليم . فإن هذا أشد بعدا من الواجب . على أن له موضعا يلائمه ، ويليق به . ولا ينبغي أن يقتدي في ذلك بالشعر . فإن الخطابة معدة إلى الإقناع ، والشعر ليس للإقناع والتصديق ، ولكن للتخيل . وليعلم أن الاستعارة في الخطابة ليست على أنها أصل ، بل على أنها غش يتفنع به في ترويح الشيء على من ينخدع وينغش ويؤكد عليه الإقناع الضعيف بالتخيل ، كما تغش الأطعمة والأشربة بأن يخلط معها شيء غيرها لتطيب به أو لتعمل عملها ، فيروج أنها طيبة في أنفسها . وقد يقع من ذلك ما يسمج جدا ، كما كان يفعل رجل يقال له إدروس فإنه كان يحرف لغته وصوته ويتكلم بغير لغة بلده ، ويتشبه فيه بالغرباء ، فكان يستبشع ذلك منه عند المحنكين ، لأنه كان يخرج عن العادة ، وإنما كان يتعجب منه المغبونون والأغرار .

وقد يعرض لمستعمل الخطابة شعرية ، كما يعرض لمستعمل الشعر خطابية . وإنما يعرض للشاعر أن يأتي بخطابية وهو لا يشعر ، إذا أخذ المعاني المعتادة ، والأقوال الصحيحة التي لا تحيل فيها ، ولا محاكاة ، ثم يركبها تركيبا موزونا . وإنما يغتر بذلك البله ، وأما أهل البصيرة فلا يعدون ذلك شعرا . فإنه ليس يكفي للشعر أن يكون موزونا فقط . وهذا الإنسان في حكم اللص ، لأنه يسرق ظنا بغير وجوب ، ولا أشباه وجوب . وأول من كان

يفعل هذا أوريفيدس . بل الأصل الأول في الخطابة أن تكون الألفاظ التي منها تتركب الخطابة ألفاظا أصلية مناسبة ، وأن تكون الاستعارات وغيرها تدخل فيها كالأبازير ، وكذلك اللغات الغربية ، وكذلك الألفاظ المختلفة على سبيل التركيب ، وهي ألفاظ لم تستعمل في العادة على تركيبها ، وإنما الشعراء ومن يجري مجراهم هم الذين يختلفون في تركيبها ، مثل قولهم : فلان يتكشحم . فإن هذه مما ينفر عنها في الخطابة ، لأنها أحرى أن تستعمل في التخيل منها في التصديق . وستعلم أن بين الجميل والحسن وبين القوي والعظيم فرقا ، كما في الخلق والأشكال . وإنما يحسن في الخطابة من الأسماء ما كان مستوليا ، وقد عرفته ، وما كان مناسباً أيضاً أهليا . وهذا هو اللفظ النص على المعنى . وأما التغيرات فإنها تصلح إلى حد . والفرقة من الخطباء يستعملون هذه الأصناف . وههنا أقسام من الألفاظ ذكرها بكتاب الشعر أولى ، ومن حقها أن تهجر في الخطابة ، وكلها يغلط السامع ، والتغليب بالشعر أولى منه بالخطابة ، وخصوصا المتفقات من الأسماء فإن من حقها أن لا يستند إليها . على أنها بالمغالطة أولى . وأما المترادفة فهي بالشعر أولى ، فإن ترادفها يخيل توكيدا للمعنى . وأما التصديق فلا يستعان فيه بالتكرير البتة . اللهم إلا أن يكون التصديق غير واقع أو يرفد بتخيل . وكما أن الوزن من جملة ما لا ينتفع به في الخطابة ، أو ينتفع به نفعا يسيرا ، وإنما يحتاج فيها إلى شيء من الوزن غير ام ، كذلك الألفاظ الشعرية .

واعلم أن الاستعارة والتغيير إما أن تقع بلفظ مشهور ، أي بحسب معنى آخر ، أو بلفظ غريب ، أو بلفظ لا مشهور جدا ، ولا غريب ، ولكن لذيد . واللذيد هو المستولي المذكور ، وخصوصا إذا كانت حروفه حروفا غير مستشعة في انفرادها ، أو في تركيبها . وكيف كان فينبغي أن يستعمل من الألفاظ الموضوعية أي المطابقة ، والمتغيرة أي المستعارة^(١) ، وما يجري مجراها من المجاز ما يليق بالشيء ، لا كيف اتفق ، وذلك على حسب

(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 الصنائع أن يتركوا أسماءها في صنائعهم على ما هي عليه عند الجمهور . والأسماء المنقولة كثيرا ما تستعمل في

الشيء ومضاده ، وأن يقايس بينه وبين ضده فيعلم اختصاصه بما يليق به . فإن الشيخ يحمل به شيء من الزينة بعينه ، ولا يحمل به ضده ؛ وبالصبي شيء آخر . ويبين ذلك إذا قوبل الشيخ بالصبي ، فروعي ما يحمل بالصبي ، فيعلم أن ذلك لا يحمل بالشيخ . وينبغي للخطيب ، إذا أراد أن يستعير ويغير حيث يريد التحسين ، أن يأخذ الاستعارة والتغير من جنس مناسب لذلك الجنس ، محاك له غير بعيد منه ، ولا خارج عنه . فإنه إذا أراد أن يحقر إنسانا ويقبحه ، فيجب لا محالة أن لا يحاكيه بشيء بعيد من جنس ما يفعله ، بل يقول ، إن أراد أن يقبح ملتصقا ويحقره : إن فلانا ليتكدى . وإذا أراد أن يفخم أمر حريز ، لم يبعد بالمحاكاة ، بل حاكاه بأنه حاذق بما يتعاطاه ، وكما يقال للصالح المحتال : إنه لص بالتدبير والحيلة . وربما كان ما يحاكيه به ليس يخرج به إلى ضد المعنى ، بل يجعله أصغر أو أكبر فيه . كمن يهون حال الظالم ، فيقول : مخطئ ، مسيء ؛ أو يعظم الظنية في أمر من أساء وأخطأ ، فيقول : ظالم ، متعد . وكذلك يقول لمن سرق : إنه أخذ وتناول تارة ، يريد بذلك تخفيف الأمر ، أو أغار وانتهب أخرى ، يريد بذلك تعظيم الأمر . وقد يقع أيضاً الغلط في الدلالة من جهة إعراب المقاطع ، وفي حروف الوصل والفصل . فربما يقع ذلك خطأ ، وربما يقع قصداً ، لتحريف الدلالة والتغير . وإذا لم يجد الخطيب للشيء اسماً ، فأراد أن يستعير له ، فينبغي أن يستعير اسمه من أمور مناسبة ومشاكله ، ولا يمعن في الإغراب ، بل يأخذ

=

الصنائع التي إليها نقلت مشتركة ، مثل اسم الجوهر ، فإنه منقول إلى العلوم النظرية ، ويستعمل فيها باشتراك ، وكذلك الطبيعة ، وكثير غيرها من الأسماء

والتي تقال 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 سائرهما . فإنه إن لم يفعل ذلك ، أمكن أن يفهم السامع غير الذي أراده القائل ، فيغلط .

وكذلك ينبغي أن يفعل في الأسماء المنقولة لثلاث يغلط لوارد 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 أسماءها التي يخص واحد واحد منها واحداً واحداً من العشرة ، مثل الجوهر ، 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 فيما يقال بترتيب وتناسب .

الاسم المحقق لشبيهه ومناسبه . فتغيره إياه ليس مستعار المستعار ، ومغير المغير . ثم يجب أن تكون المعاني التي يستعار منها معاني لطيفة معروفة محمودة ، وقد استعملت في المعارف من الكلام ، مثل قول القائل : فوا برداً على كبدي . فإن أمثال هذه الاستعارات قد صارت لفرط الشهرة كأنها غير استعارات . وأما الاستعارات التي لم تذع ولم تتعارف ، فأكثرها منافية للخطابة . وإنما يجوز أن تختلف الاستعارات الغريبة في الكلام الشعري . ومن حسن الأدب في الألفاظ أن يكون الخطيب ، إذا حاول العبارة عن معنى فاحض ، لم يصرح بلفظه البسيط الذي يدل عليه بلا تركيب ، أي بلا توسط معنى مستعار ، بل ينبغي أن يعترض عنه ، ويستعير له ويقيم شيئاً بدله . وذلك وإن كان كذباً ، فهو كذب حسن . وربما دل على المعنى القبيح بالإشارة ، دون العبارة . ولكنه مذهب غير شريف في الخطبة . لأن الخطيب يجب أن يدل على المعنى بحيث يسمع . فإذا سك عنه لفظاً ، وأوماً إليه إشارة ، فكأنه ترك المخاطبة . وقد يحسن أن يعترض لا من الشبيه والمناسب ، بل بتسمية ما يخالف المعنى محكوماً فيه بالأولى والأخرى والأفضل ، ومقابلها من الأقل . أما بالأولى والأخرى والأفضل فكما يقول وهو يريد ذم إنسان : إن السيرة الحسنة أولى من الغشم ، وإن العفاف أفضل من الفجور . وأما بالأقل فأن يقول : ليس العفاف أقل في إرغاد العيش من الطمع . وربما ذكر مقابل ما هو الأخرى والأولى ، مثل ما ذكر في المثالين . وربما لم يذكر ذلك المخالف ، بل ذكر الأولى والأخرى وحده ، وكفاه في ذلك الباب بعينه ، فيقول : الازدياد من العفة أولى ، والاستكثار من الأصدقاء أخرى . وقد ينفع هذا أيضاً إذا ذم به من فيه عفة أو له أصدقاء ، إلا أنه مقتصر على الاقتصاد .

وجميع الاستعارات تؤخذ من أمور إما مشاركة في الاسم ، أو مشاكلة في القوة ، أي مغنية غناء الشيء في فعل ، أو انفعال ، أو مشاكلة في الكيفية المحسوسة ، مبصرة كانت أو غيرها . وللقول الانتقالي الاستعاري في تأثيره مراتب . فإنه إذا قال الغزل في صفة بنان الحبيب : إنها وردية ، كانت أوقع من أن يقول : حمر ، وخصوصاً أن يقول : قرمزية . فإن قوله في الاستعارة للحمر " وردية " ، قد يخيل معها من لطافة الورد وعرفه ما لا يخيله قوله " حمر " مطلقاً . فإن قوله " حمر " مطلقاً لا يطور بجنبه المدح والاستحسان . وذكر القرمز يتعدى إلى تحييل الدودة المستقرة . وكذلك أيضاً الحال في الأسماء الموضوعة التي ليست مستعارة ، فإن بعضها أفضل من بعض . فإن اللفظ الذي يقع على الشيء من حيث له معنى

أكرم هو أحسن من اللفظ الذي يقع عليه من حيث له معنى أحسن ، وإن كان كل واحد منهما يقصد به في الحقيقة معنى واحد ، مثل ما يقال للبغل : إنه نسل فرس من غير فرس ، فإنه أوقع من أن يقال له : نسل حمار من غير حمار . وكلاهما ، وإن قصد بهما واحد من جهة وفي ظاهر الأمر ، فإن الاعتبارين المتحققين فيهما مختلفان ، وأحدهما أحسن . وهذا قريب مما قال أبو الطيب : أيابن كروس ، يا نصف أعمى وإن تفخر ، فيا نصف البصير وعلى هذا المجرى حال استعمال اللفظ المعظم والمصغر . فإذا قيل مثلاً : ذهب ، وثوب ، حقر به المعنى الواحد بعينه الذي يعظمه لو قيل : العقيان ، أو قيل : الخلعة . بل إذا قيل : ثعلبان ، وقيل : ثعلب ، وقيل : معطى ، وقيل : معيطى ، وعنى تصغير معطى ، اختلف المعنى بذلك شديداً . ويجب في أكثر المواضع أن يتوفى الإفراطات جميعاً .

والألفاظ الباردة على وجوه أربعة : منها الأقوال المأخوذة بالتركيب بدل الأسماء ، إذا جمع من أعراض بعيدة ، غير خاصة ، مثل قولهم بدل السماء : الكثيرة الوجوه ، وقولهم بدل الأرض : جاء الهامة ، وقولهم بدل المتملق : صديق الحاجة ، وكقولهم بدل النفس العادية : أسد ، وكقولهم بدل قعر البحر : قاني اللون . فإن هذه الألفاظ المركبة ، إذا ذكرت ، لم تقم مقام حد ، ولا رسم ، ولا خاصة ، ولا يفهم منها غرض القائل . وأما في الشعر ، فقد يجوز أمثال ذلك ، ويكون استعمالها لا على أنها تدل على الشيء ، بل على أنها ألفاظ تحاكي الشيء . والنوع الثاني : أن يستعمل لغة غريبة ، إما من ذلك اللسان بعينه ، أو من لسان آخر ينقله إلى لسانه ، أو على سبيل الاختراع ، كما اخترع بعض أهل لسان العرب ، فقال : ترفع العز بنا فارفعنا .

والنوع الثالث : أن يكون من الألفاظ الموضوعية الموافقة ما يستقل جداً ، لا لنفس الغرابة ، بل لأنها محرفة في هيئاتها عن القبول : لطوله جداً ، كاستعمالهم بدل الطويل : العشتى ؛ أو لإبهامه : كما يتفق أن تكون الكلمة مبهمة لا تدل على زمانها ، فلا يعرف أن الأمر ماض مثلاً أو مستقبل ، أو تكون محرفة الزمان كقولهم : كان ذلك ، أي سيكون ؛ أو لأنها متصلة ، أي متصلة بغير ذلك المعنى ، كتسميتهم الخمر صهباء ، حيث لا يكون مشهوراً . فإن الصهوبة تشير إلى صفة تواصل الخمر بها غيره . أو قولهم للماء واللبن : الأبيضان ، حيث لا يكون مشهوراً . وأمثال هذه لا تحسن في الكلام الخطابي . ولا ما كان مشهوراً جداً ، متعارفاً على ألسنة الناس والغاية ، وشيئاً كالمملول . ولا يحسن أيضاً ما

يكون مع ذلك مأخوذاً من الشعر بخيلاً فيه طبيعة الشعر ، كما يسمع تقريباً من هذا الذي يسمى في زماننا ذوب الشعر ، وهو وإن استحسن في زماننا ، فإننا استحسن في البلاغة من حيث هي بلاغة يراد بها التعجيب ، لا من حيث هي خطابة يراد بها إيقاع التصديق للجمهور ، إذ ليس هو على عادة الجمهور ومذهب اللفظ المشهور ، بل هو كاللفظ الغريب ، الغير اللذيذ عند الجمهور ، وعلى أن الإجماع إنما وقع على ذلك من المتعجرفين . وأما البصراء فإنما يحبون من ذوب الشعر ما هو حائل اللفظ ، لطيف المعنى ، وليس بالمفرط في الاستعارة ، ويحبونه كالأبازير . ومن اللفظ البارد ما يسمح لإفراط جعله الشيء عظيماً ، مثل ما كان لا يستعمل بعضهم في كلامه لفظة " اللذيذ " ، بل يأخذ بدله " المغرى " . وقد ذكر لذلك أمثلة أخرى جمع فيها إن كان اللفظ متصلاً ، ومع الاتصال فيه البرد التركيبي . وإنما يضطر إلى استعمال هذه الأشياء في كثير منه حيث لا يوجد للشيء لفظ موضوع مفرد ، فيحتاج أن يؤلف له لفظ دال عليه . ثم على طول الزمان ربما قبل واعتيد . ويكون قبل ذلك بارداً . وبعض هذه الوجوه المستبعدة قد يقع في الشعر أحسن موقع . أما المضعفات فتلائم الوزن المسمى " افمن " ، وهو وزن يستعمل في المطربات المفرحة والمضحكة ، ويكون مع ذلك طويلاً . فيكون المضاعف لطوله ، ولتعريضه للضحك منه ببرده ، يلائمه . وأما الغريب فيصلح للوزن المسمى " افي " ، فإنه وزن يراد به تهويل الأمر في السياسات والشرائع ، ليخشع أو يحذر . والغريب من جملة ما يكون له ، كما أنبأنا به من قبل ، روعة وحشمة ، مع انقباض النفس عنه . كما أن الاستعارة تناسب " ايامبوالا " .

وأما النوع الرابع من الألفاظ الباردة : فهي الاستعارات التي لا تشاكل الخطابة أصلاً ، إما لشدة بعدها والغلو فيها ، وإما لحقارتها وذهابها إلى جهة الاستهزاء ، فإنها قبيحة . وإن كانت الاستهزائية منها تصلح في ضروب من مؤذيات الشعر ، وهي التي تذكر فيها الأهاجي والفحش والرفث . والمبعدات العظيمة جداً منها تستعمل في " الاطراغودية " .

والتشبيه يجري مجرى الاستعارة ، إلا أن الاستعارة تجعل الشيء غيره ، والتشبيه يحكم عليه بأنه كغيره ، لا غيره نفسه ، كما قال القائل : إن أخيلوس وثب كالأسد . والتشبيه نافع في الكلام الخطابي منفعة الاستعارة ، وذلك إذا وقع معتدلاً . فأما أصله فهو للشعر . ويجب في التشبيه والاستعارة ، إذا استعملتا في شيئين معاً ، أن يكونا متجانسين . مثلاً : إذا دل على

الزهرة والمريخ معا بالاستعارة ، أو بالتمثيل ، أو بالمحاكاة ، فقليل في هذه : ماسكة الكأس .
فينبغي أن يقال للمريخ : ماسك الحربة . حتى إذا كانا نظيرين ومتخالفين معا ، يمثلان
بشيئين متناظرين من جهة ، مختلفين من جهة خاصة كل واحد منهما .

الفصل الثاني

في إشباع الكلام في اجتناب ما يهجن اللفظ

واختيار ما يحسنه وما يحسن في الشعر ولا يحسن في الخطابة وما يحسن فيها جميعا
فلنتكلم الآن في كيفية اختيار اللفظ ، فنقول :

يجب أول كل شيء أن تكون فصيحة صحيحة ، لا لحن فيها بحسب اللغة ؛ فإن اللحن يركك الكلام ويرذله . ثم ينبغي أن تراعى الرباطات بتمامها . والرباطات هي الحروف التي يقتضي النطق بها عودها مرة أخرى ، وارتباط كلام بها ؛ فينبغي أن لا ينسى إعادتها ، أو أن لا ينسى الكلام المرتبط بها ، مثل أنه إذا قال : أما أنا فقد قلت كذا ، فينبغي أن يتم الكلام ، فيقول : وأما أنت ، أو إنسان آخر فلم يفعل كذا . فإن الوقوف على " أما " هو نقصان من واجب الكلام ؛ وأن لا يباعد بين الرباطين بحشو دخيل ينسى ما بينهما من الوصلة ؛ وأن يراعي حقه من التقديم والتأخير ، فإنه يجب أن يقول : لما كان كذا ، كان كذا ، فإن حق " لما " أن يقدم . ويقول : كان كذا ، لأن كذا كذا ، فإن تقديم " لأن " قبل الدعوى سمج . أقول : ولم يأت هذا فرفوروس ، صاحب ايساغوجي . وأن لا يدخل رباط بين رباط وبين جوابه ، إلا في بعض المواضع ، كقولهم : أما أنا ، فلأجل الرغبة في حمدك ، فارقت قومي ، وقصدتك ؛ وأما فلان فيلزمهم . فلأن لفظ " فلأجل " قد دخل بين " أما " الأول ، وبين " أما " الثاني ، وتوسط ، فلم يقبح . وربما لم يوسط بل جعل في الطرف ، كقولهم : أما أنا فأنتك ، وأما فلان فلم يأتك . ثم يورد العلة في الطرف ، فيقال : لأجل كذا . وهذا إنما يحسن حيث يكون الرباط الأول شديد التنبيه على الثاني . ثم للغات في هذا أحكام ، فليس يمكن أن يقال فيها قول كلي محقق . بل ينبغي أن تكون الألفاظ التي لا يراد فيها التشبيه والاستعارة ألفاظا خاصة ، غير مشتركة ، ثم لا تكون مغلفة وتوهم بمعناها الواحد الشيء وضده . فأمثال هذه الألفاظ تستعمل تغليطا ، مثل ما يستعمل انبادقليس الكرة التي يقول إن العالم سيصير وقتا إليها ، كما ابتداء وقتا منها . وكما يتلفظ به المتكهنون ، مثل الحكم النجمي الذي حكم به بعض المنجمين ، فقال : فلان الملك اليوناني ، إذا عبر النهر تأدى الأمر به إلى بطلان ملك عظيم . فلما عبره ، تلقاه كورس الملك وهزمه وأفسد ملكه . ولم يجد إلى الإنكار على المنجم سبيلا ، لأنه لم يكن بين أي الملكين

يبطل بعبوره . وإنما كان الملك نفسه ، ومن ذات نفسه ، وبحسب وهمه ، ما تخيل أن ملك كورش يبطل . ولفظ الكاهن كان محتملا للمعنيين . ولمثل ذلك ما يكون المنجم والكاهن جسورا على القضايا بأمور كلية جدا ، إذ الغلط في الجزئية أكثر . ولذلك فإنهم يحكمون حكما مبهما جدا ، غير مؤقت ولا مكيف . والوجه الرابع : أن يراعى أمر التأنيث والتذكير ، ما كان بعلامة ، وما لم يكن بعلامة ، حتى لا يقع فيه غلط . والوجه الخامس : أن يراعى أمر الجمع والتثنية والوحدان والتصاريف التي تختص بها . وينبغي أن يسقط الرباطات والإدخالات والتعويضات بالشروط المتدخلة بالتقديم والتأخير ، ويجعل الكلام عفوا ، حسن الدلالة . وأن تكون هيئات الدلالة على الوقف بالتقصير ، وعلى الاتصال بالتثقيب مراعاة على حقوقها . وهذا شيء يكثر في اللغة السريانية واليونانية . ويحذر إيقاع اللفظ موقعا يمكن أن تقرر دلالة بموضعين مختلفين ، كقول بعضهم : إن هذا القول كان دائما للرجال الحكماء ؛ لأن الدائم لا يدري أهو في شرط الموضوع ، أو في شرط المحمول ، أي على أن هذا القول إذا كان دائما فهو للرجال الحكماء ، أو على أن هذا القول للرجال الحكماء كان دائما . فيحتاج ضرورة إلى علامة تتصل به : أما في الكتابة فإلى الشكل والإعجام ؛ وأما في العبارة فإلى مثل ذلك من الدلالة . وهذا مما ليس في كلام العرب . وهذا كما يجب عليك ، إذا ذكرت الشيء وحده ، أن تدل عليه بالاسم الذي يخصه ، كما تقول في حكاية حال العين : إنها أبصرت . فإن قال : أحست ، لم تدل على أي الحواس يرد ، إذ كان محتملا للرد إلى كل حاسة رد العين إلى الإبصار واللمس . فكذلك حال الدائم هناك ، لكنه إذا ذكر حالا عامة لانبين ، مثل حال عامة لفعل السمع والبصر معا ، احتاج ضرورة إلى أن يقول : تحس ، واغناه ذلك عن أن يقول : الاذن والعين ابصرت وسمعت ، بل يقول : أحستا . وكذلك إذا جمع المذكر والمؤنث معا ، أو ثنائهما ، فغلب المذكر .

ومن الأشياء المفسدة لرونق النظم إدخال كلام في كلام ، مثلا كما يقول : كنت أريد أن آتيك وقت المساء ، وفي ذلك الوقت يرجع الناس إلى بيوتهم ويتجهشون لصلوة المغرب ، ولتناول العشاء ، لأن الشمس تغرب ، والليل يقرب ، لكنه متعني من ذلك بعض الموانع . واعلم أن الكلام ربما نفع إيجازه حين يراد الإفهام الوحي ، ويوثق بتعقيب الإقناع إياه لمعرفة حال السامع ، أو حال الأداء . فيجب أن ترد الحدود والرسوم هناك إلى الألفاظ المفردة . وربما نفعت بسطة الإسهاب به حين يراد توكيد الإقناع واتمهيل . فيجب أن تبدل

الألفاظ المفردة بالأقوال . وقد يدل الاسم بالقول ، إذا كان الصريح يستبشع ، مثل الاسم الصريح لفرج النساء ، فالأسن أن يدل فيقال : عورة النساء ، وكما يدل اسم الحيض بدم النساء ، ويدل الاسم الصريح للجماع بلمس النساء . وربما يدل الاسم بالصفة المفردة ، فيقال بدل الاسم الصريح للجماع : الوطء ، وبدل اسم ذلك الذي لهن : العورة . وربما تركت الصفة ، وفزع إلى التشبيه والاستعارة والشعراء يجتنبون استعمال اللفظ الموضوع ، ويحرصون على الاستعارة حرصاً شديداً ، حتى إذا وجدوا اسمين للشيء ، أحدهما موضوع ، والآخر فيه تغيير ما ، مالوا إلى المغير . مثلاً : إذا كان شيء واحد يحسن أن يقال له : مستراح ، ويقال له : مسكن ومبيت ، وكان تسميته بالمسكن أولى ، لأنه مكان المرء ووطنه ، سموه بالمستراح ، لأنه يدل على تغيير ما ، ويخيل راحة ما . كما ينتقلون إلى الوصف عن الاسم ، فيقولون لبعض الدور والمساكن : تلك الكثيرة الأبواب ، ولبعضها : تلك التي لها وجهان ومصراعان متباينان ؛ ولا يقولون بالتصريح : إنه دار فلان ، أو مسجد فلان ، بل يتركون الاسم الموضوع ، ويميلون إلى النعت . وكذلك يتركون الاسم الموضوع ، وينتقلون إلى اسم مشتق عن وصف ، أو إلى مستعار . وبالجملية : إلى مغير هذا . ومما يعين على الإياز : ترك الرابط ، وحذف حروف الإضافة ، والصلات ، إذا وقع عنها استغناء . وليس يحسن استعمال المعدول حيث يوجد اللفظ المعتدل ، الموجز ، الحاصل . فإن المعدول لا يدل النفس على معنى يقع عنده ، بل إنها يدل على المراد بالعرض ، كما علمت . فيجب أن لا تعقد أن في استعماله كل تلك الفصاحة والشرف ، بل يجب أن تستعملها في التعريضات حيث يكره التصريح ، وفي التهويلات وحيث يراد التعجيب والتغريب . وهذه الأشياء تجوز في الإفراطات المديحية والهاثية ، حيث تذكر خيرات وشرو ، لا لأجل أن ينتفع بها . وكذلك تحسن جداً في الشعر . وأما في المشورات فلا تحسن إلا حيث يراد تهويل ما بالتحذير . وأما الشكاية فقلما يحتاج فيها إلى ما يدل على المعنى بالمطابقة . وأما الاعتذار فربما احتاجت الشعراء فيه إلى مثل ذلك ، فكثيراً ما يستعملون ذلك ، فيقولون مثلاً : إن الأشعار ألحان غير مزهرية ، وإن النفخ في المزمار القرني عزف غير عودي . وأحسن هذه ما يحفظ المعادلة . وإنها تكون المعادلة إذا كان للشيء ضد ، أو نظير وشريك ، فدل عليه بسلب ذلك الشيء عنه ، فيقال : الجاهل غير عالم ، والزمر عزف

غير وتري . إذ كان الجاهل غير العالم ، وكان الوتر نظير الزمر . وأما أن يقال : غير إنسان ، أو غير اثنين ، أو ما أشبه ذلك ، فهو مستكره ، غير مقبول .

والألفاظ الفصيحة الموافقة هي المطابقة ، والمخيلة مع ذلك على سبيل التضميل ، وهي التي تجمع إلى تفهيم المعنى التخيل المطابق للغرض أيضاً ، إذا فهمت ؛ وذلك إما للعبارة ، وإما لنفس اللفظ ، كما يقال بدل الخبيث من الناس : القذر ، فإنه تقرر عنه مع إفهام المقصدة القصودة . وأن يكون معتدله . والمعتدل هو الذي لا يفرط في الصفة حتى يدخل في حيز الكذب الظاهر ، ولا يقصر أيضاً تقصيراً يسلب الصفة رونقها . ويجب أن يقال في كل شيء بما يناسبه ، ولا يقصر في الأمور العالية ، ولا يفرط في الأمور المتواضعة ، وأن يهجر اللفظ العامي السفسافي الذي لا يستعمله إلا الغاية . فإن الشعراء الهجائين أيضاً ، إذا قصدوا قصد الفحش والسقط السفسافي من المعنى ، اجتنبوا اللفظ الساقط ، وهو بذلك أليق . فإن السفساف أليق بالسفساف . وقد يتفنع بالألفاظ الانفعالية والخلقية انتفاعاً شديداً ، وذلك حين يراد أن يشار انفعال . فتكون الألفاظ المثيرة للأنفة ، الفاضحة ، صالحة لإثارة الغضب . وأما الألفاظ المستقبحة للفواحش والآثام ، فإنها يتفنع بها حين يزهد في القبائح . ويتفنع بالمدحيات للاستدراج ، وبالذميات والمؤذيات عند الغم . فإن الألفاظ ، إذا قرنت بهذه الأحوال ، ضللت النفوس ، وجذبتها إلى جانب التصديق ، وقهرتها إلى القناعة ، وحصلت هيئة نفس السامع على هيئة نفس القائل . ولللفظ سلطان عظيم ، وهو أنه قد يبلغ به ، إذا أحكمت صناعته ، ما لا يبلغ بالمعنى ، لما يتبعه أو يقارنه من التخيل . فإعان النفس لما تهوؤها له قوة اللفظ بقرب البعيد من التصديق ، كما أن التهينات الخلقية اللاحقة للإنسان وغيرها مما يقرب من التهينات تقرب البعيد من الانفعال ، والطاعة ، وتصديق ما ينشأ على ذلك الانفعال . والألفاظ الخلقية تقوم مقام هذه الهيئات . والكلام الخلقي هو المحرك نحو اعتقاد خلق ، واستشعاره ، والركون إلى إثارة . والكلام الانفعالي هو المحرك في الوقت لانفعال ، وإن كان مخالفاً للخلق ، مثل ما ينجعل الحكيم ويحنبه ذكر ما يطابق باللفظ الصريح بين الخلق والانفعال . ومن هذه الألفاظ الانفعالية قول القائل : كل عاقل يعلم أن كذا كذا ، فيستحي السامع إنكاره ؛ وقول القائل لخصمه : أظن أن الناس يذعنون لرزقك ، ويصغون إلى تلييسك ؟ أو يقول : أنت هو ذا تستحق الحاكم والحضور ولا تعبا بهم ، ولا

تنقد أولاً ما تعرض عليهم من كلامك . وهذا وما أشبه يغيب المتوسطين ، ويخرجهم إلى توبيخ الخصم .

وأما وجوب اختيار الوقت لكل عمل من هذه بحسبه ، فهو أمر يعم كل شيء . وأما دعوى الصحة فهو أيضاً من ذلك القبيل . ودعوى الصحة أن يقرن بكل لفظ يقوله : إنه لا شك فيه ، وإنه من البين . وكذلك وجوب تقدمه الأعداد .

وليس يجب أن يستعمل الطبيب المعتدلات فقط ، فربما وجب أن يستعمل تلك الأخرى ، ويستدرج السامعين بترك استعمال المعتدلات ، مائلاً بالألفاظ بها إلى الإفراط المذكور ، أو التقصير المذكور . وكذلك يلزمه أن يستدرج بأحد الوجوه ؛ فإنه إن لم يفعل هذا ، لم يكن القول إلا ساذجاً على فطرته الأولى ، غير معان بحيلة . وحيثذربها لا يفاد منه إقناع . فإذا غلط اللين ، ولين الغليظ ، كان في ذلك تدارك للشيء بلطف الصنعة ، ورد إياه إلى الإقناع . وأما الأسماء الموضوعة والمضاعفة والغريبة فتصلح في الأحوال الانفعالية ، وخصوصاً إذا قرن بها معان انفعالية وعرض لمدح ، أو ذم ، أو احتشام ، أو تقرب بتودد ، مثل ما كان يقول سقراط : إنه سيتم مرادي ، فلقد تم صبري وجهادي . والمجاهد في الحق يبلغ منه أربه . وهذا أشد موافقة للشعر . قال : وعليه كان الشعراء القدماء . ومثل هذا ما كان الشاعر في القديم ينزل منزلة النبي ، فيعتقد قوله ، ويصدق حكمه ، ويؤمن بكهنته ، إذا كان يزعم ما يحكم به بمثل هذه الأشياء .

لكن الخطابة ، وإن رخص فيها بمثل هذه الأحوال ، فلا ينبغي أن يقرن بها وزن وعدد إيقاعي ، فإن الناس يلحظونها حينئذ بعين الصناعة والتكلف ، وأنه إنما يفعل فعله لما صنع عليه من تلك الصنعة ، وأفرغ فيه من ذلك القالب ، وأنه من جملة ما صنع ليتعجب منه ويتخيل عنه ، لا لإيقاع التصديق . وتدعوهم حشمته إلى شدة صرف الهمة كلها إلى تفهمه ، فيسبقون اللفظ ، ويفهمون الغرض قبل الوصول إليه ، فيعرض من ذلك أن لا يلتذ به ، حين ما يسمعون ، بل يكون كالمفروغ منه ، ويعرضونه بذلك للتعقب ، خصوصاً والزمان يسع له . فربما سمع وهو معاند . ويكون ذلك كما يسدر الصبيان المتعادون أمام المنادى في السوق ، فيخبرون بما يقوله . فإذا طلع على القوم ، رمق بعين الاستغناء عنه .

وأما اللفظ المتخلخل ، وهو المقطع مفرداً مفرداً ، فهو شيء غير لذيذ ؛ لأنه لا يتبين فيه الاتصال والانفصال في الحدود التي تنتهى إليها القضايا وغير القضايا أيضاً التي هي مثل

النداء والتعجب والسؤال ، إذا تمت . فإن لكل شيء منها حداً وطرفاً يجب أن يفصل عن غيره بوقفه ، أو نبرة ، فيعلم . وإذا كان الكلام مقطوعاً ليس فيه اتصالات وانفصالات ، لم يلتذ به . وهذا الوصل والفصل وزن ما للكلام ، وإن لم يكن وزناً عددياً . فإن ذلك للشعر . وهذا الزن هو الذي يتحدد بمصاريح الأسجاع . فإن قرب من الوزن العددي تقريباً ما ، لا يبلغ الكمال فيه ، فهو حسن . وهذا التقريب أن تكون المصاريح متقاربة الطول والقصر ، وإن لم تكن قسمتها قسمة متساوية إيقاعية . وللنبرات حكم في القول يجعله قريباً من الموزون . وكذلك فإن القول المنشور أيضاً قد يجعل بالمئات موزوناً ، كالخسرانيات فإنها تجعل موزونة بمئات تلحقها . وأنت ستعلم معنى الوزن في موضع آخر ، وذلك حين نتكلم في الإيقاع الشعري ، إذا بلغنا إلى الموسيقى . فمن الأقاويل ما ينبغي أن تورد النبرات فيه عند تمام قول قول ، وذلك عندما يكون الكلام قصيراً ، ويحتاج أن يكون مع قصره فخماً ، فتخلل أجزاءه القولية الصغرى بنبرات ؛ وكأن هذه الأقاويل هي التي تسمى باليونانية (أياميقي) و (ماريقا) . وأحوج الأقوال إلى النبرات هي القصيرة المتعادلة الأجزاء ؛ وأما الطوال فتقل حاجتها إليها ، فإنها تزداد بذلك طولاً . وأعني بالطويل من الأقاويل مثل ما تكون القضايا فيه كثيرة أجزاء الموضوع والمحمول . ومثل ذلك أيضاً في سائر أقسام اللفظ المركب . فيجب أن لا تخلل هذه الأقاويل الطويلة إلا النبرات التي لا ينغم فيها ، وإنما يراد بها الإمهال فقط . وربما احتيج أن تخلل الألفاظ المفردة ، إذا كانت في حكم القضايا ، خصوصاً حيث تكون على سبيل الشرط والجزاء ، كقولهم : لما التمس ، أعطيت ، فيقول بين (التمس) وبين (أعطيت) نبرة إلى الحدة ، وهو عند الشرط ، ويعقب (أعطيت) نبرة أخرى إلى الثقل ، وهي للجزاء . ويشبه - والله أعلم - أن يكون هذا الجنس من الكلام باليونانية يسمى (أياميقي) . ومن الكلام والعبارة ما تكثر فيها النبرات ، فيصير كالجمز ، وكأن ذلك قريب من الشعر ، وكأنه أحسن للمغالطة والتغيير ، وهو يشبه بالأشعار الرباعية . وذكر أن ثراسوماخوس أول من تكلم فيها ، أو بها . ونوع من النبرات يأتي عند خواتم الفصول ، ويشتمل على هذه ، ويشبه أن يكون يسمى هذا (فودون) . ويجب أن يميز بينه وبين النبرات الأخرى المتخللة والمبتدئة - (وفادون) كأنه أمر لا بد منها فيه - وعن سائر تلك الأخر . وقد يجب أن يكون (مردون) بالمقطع الممدود ، ليس

المكتوب ، مثل الألف التي تكتب في : لنسفا ، ويسمع بدله حرف آخر ، أو في : اعلموا ، ولا يسمع البتة ، بل المسموع المطابق .

وأقول : إن العادات توجب في انبرات ودلائلها أموراً لا تضبط ، وكذلك في تلفيق الكلام ، وتصريفه ، وتسجييعه وغير ذلك . ثم لليونانيين في هذا الباب أحوال لم نحصلها ، ولم نقف عليها ، وما نراها نحن ينتفع بها اليوم .

والعرب أحكام أخرى في جعل الشر قريباً من النـم ، وهو خمسة أحوال . أحدها : معادلة ما بين مصاريع الفصول بالطول والقصر ؛ والثاني : معادلة ما بينها في عدد الألفاظ المفردة ؛ والثالث : معادلة ما بين الألفاظ والحروف ، حتى يكون ، مثلاً ، إذا قال : بلاء حسيم ، قال بعده : وعطاء عميم ، لا عرف عميم ؛ والرابع : أن يناسب بين المقاطع الممدودة والمقصورة ، حتى إذا قال : بلاء حسيم ، قال بعده مثلاً : نوال عظيم ، ولم يقل : موهب عيم ، وإن كانت الحروف متساوية العدد ؛ والخامس : أن يجعل المقاطع متشابهة ، فيقال : بلاء حسيم ، ثم لا يقال : منيخ عظيم ، بل يقال : مناخ عظيم ، حتى يكون المقطعان الممدودان يمتدان نحو هيئة واحدة ، وهو إشباع الفتحة .

وأما السجع وتشابه حروف الأجزاء فهو شيء لا يتعلق بالموازنة ، وهو خاصة للعرب ، وله غناء كثير في اللفظ . وكل هذا لا يخرج النثر إلى المـ .

فهذا ما نقوله في الأوزان للخطابة . وقد ذكرت هذه أيضاً في التعليم الأول .

الفصل الثالث

في وزن الكلام الخطابي

واستعمال الأدوات فيها والنبر أو ما يجب من ذلك بحسب مخاطبة خطابية
وما يحسن مسموعاً على الأَشْهاد وما يحسن في مجالس الخواص وما يحسن مخاطبة وما
يحسن كتابة

قيل في التعليم الأول : إنه يجب أن يكون الكلام الخطابي مفصلاً ، أي ذا مصاريع ،
وتكون التفاصيل ليس كل واحد منها يتم بنفسه ، بل يجب أن يكون كل واحد منها مشوقاً
إلى المصراع الذي يليه الذي إنما يتم به المعنى . وهذا مثل ما قال الفصيح من العرب : إياك
وما يسبق إلى النفس إنكاره ، وإن كان عندك اعتذاره ؛ فليس كل من يسمعه نكراً ، يقدر أن
يوسعه عذراً . فإن كل مصراع من مصراعي هذا الكلام يحتاج إلى الفقه حتى يتم . وهذه
التفاصيل تحسن عند المخاطبة بالنبرات التي تقطع وتصل . ويب أن يكون للكلام الخطابي
عطوف ، وهو أن يكون إما الابتداء من لفظ أو حرف ينتهي إليه ، سواء كان على سبيل
التكرير ، أو على سبيل التجنيس ، وهو أن يكون المكرر ، وإن كان لفظاً مكرراً في المسموع ،
فهو مختلف في المفهوم . فإن هذا يجعل الكلام لذيذاً ، محصوراً بحدود حادة يقف عندها
الذهن ، ويجعله سهل الحفظ ، لكونه ذا عد ، إنما يسهل لمثله حفظ الموزون . وبالجملية : فإن
المسجع والمعطف والموزون أقرب إلى أن يثبت في الذكر من غيره من الكلام . ويجب أن
يكون طول الأسجاع بقدر لا يبعد له ما بين الأطراف بعداً ينمحي معه تخيل السجع
الأول . وأيضاً فلا ينبغي أن يكون سريع الانقطاع قصيراً جداً . وينبغي أن يكون التوصليل
بين المصاريع غير متباين ، ولا مفترقاً فلا يتناسب . والموصل هو الكلام الذي له مصاريع
يتنفس فيما بينها ، كما عند أسجاع المعاطف ، فهو كلام فيه تفاصيل بالفعل . وأما الذي لا
تفصيل فيه ، فهو المصراع الواحد ، مثل المصراع الأخير . ويجب أن تكون مصاريع
الأسجاع والاتصالات معتدلة في القصر والطول . فإن القصير يسهي الإنسان لما يعرض
من قصر مدة مطابقة الذهن إياه . فإن النهر والمعبر ، إذا قصر جداً ، لم يحتفل به ، ولم يستعد
للطفر عليه ، ولم يكن به اعتداد البتة . وأما الطويل فإنه يمل وينسى أوله آخره ويعدل فيه
عن الواجب ، مثل المعبر إلى الساحل إذا كان طويلاً جداً لم يحسن أن يطفر عليه طفرأ ؛ فإن

فعل ، ل يبعد أن يفرق في وسطه . ومثل الطريق إذا طال ، فإن المترافقين يتركون سالكهم في ذلك الطريق ، ويحيدون عن مرافقته . فالطويل مملول ، والقصير مستحقر ، ولا تكون له استدارة ، أي اعتدال بأجزاء يعود بعضها على بعض . والكلام الموصول فربما كان اتصاله أقساماً ، ويسمى المقسم ، كقولهم : إني تعجبت من فلان الذي قال كذا وكذا ، ومن فلان الذي عمل كذا . فهؤلاء أقسام المتعجب منهم . وربما كانت الأقسام إلى التقابل ، كقولهم : منهم من اشتاق إلى الثروة ، ومنهم من اشتاق إلى اللهو ؛ وكقولهم : أما العقلاء فأخفقوا ، وأما الحمقى فأنجحوا . والمتقابلات إذا توافقت ، أحدثت رونقاً ، لظهور بعضها ببعض . فالموصلات : بعضها مقسمات ؛ وبعضها متقابلات ؛ وبعضها مدافعات وهو أن تختلف أقسامها في الطول والقصر بعد أن يكون بينها نظام ما ؛ وبعضها مصارعات وهي التي لها أطراف متشابهة أو مبادئ متشابهة وهي المسعات بسجع واحد بأن يكون المقطع الآخر فيها واحداً أو تكون فيها كلمة واحدة مكررة في آخر كل مصراع أو أوله . واعلم أن العبارة المفهمة للذيدة بها يفهم ، والإغراب مستكره لما لا يفهم .

ومن التغيرات الاستعارية للذيدة أن ينسب الأمر إلى صفة الفاعل ، دون الفاعل ، وخصوصاً إذا كانت تلك الصفة توجب الأمر ، مثل أن لا يقال : المشايخ يفعلون الخيرات ، بل يقول : إن الشيخوخة تفعل الخيرات . وهذه الصفة عامة كالجنس .

ويجب أن تستعمل الاستعارات غير الكثيرة التداخل ، وهو أن تدخل استعارة في استعارة . وكذلك الإغرابات فإنه ينبغي أن لا يمعن فيها . فإن الإمعان في الصفة نقيصة ، كما أن الإمعان في السخيف من العبارة والسفاف منها يكون مسترذلاً ، وذلك هو الذي يفهمه كل إنسان من ساعته . وكذلك الذي يصعب فهمه أيضاً مسترذل . بل يجب أن تكون العبارة بحيث يفهمها الأمثل ، دون سقاط الجمهور ، ويفهمونه متى أصاحوا إليه إصاخة متأمل ، ولم يهجوا إلى نظر وفحص . فإن هذا أيضاً يكون غير قليل . وإن المعتدل ، وخصوصاً إذا شحن بالطابقات المأخوذة من المتقابلات ، لذيد جداً . وكذلك إذا وقعت فيها استعارات لطيفة ، ليست شديدة البعد . وكل ذلك ينبغي أن يكون بتأمل ونظر واختيار للأوفق . وأن يكون التغيير كأنه يجعل الشيء قائماً نصب العين . ومدار جميع ذلك على ثلاثة أشياء : التغيرات ، ومطابقات المتقابلات ، والأفعال .

أما التغيرات فأنجح ضروبها ما كان المستعار منه يعادل المستعار له ويحاكيه محاكاة تامة ، ولا يكون فيه شيء يظهر مخالفته للمقصود ، ومحاكاته من الجهة المقصودة . والتغيرات أربعة : تشبيه ؛ واستعارة من الضد ، كقولهم " جونة " للشمس ، و " أبو البيضاء " للأسود ؛ واستعارة من الشبيه ، كقولهم للملك " ريان البلد " ؛ واستعارة من الاسم وحده ، كقولهم للشعري " هذا النباح في الساء " ، وكقولهم للحمل " ذلك الناطح في الساء " .

وأما المتقابلات : فبعضها أضداد ، وبعضها كأضداد . والمتضاديات في تلك الجملة . والصيغة المتقابلة تجعل الشيء كالمحسوس المشاهد .

وأما الأفعال فهو أن يشرح الشيء المنصوب بحذاء العين بيسط أفعاله ، وتقام أفعاله مقامه . وقد تتركب الاستعارة مع شرح الفعل وتحسن ، كما يقال للرجل الصالح : إنه مربع الجوانب ، أي معتدل . فهذا استعارة ، ويسط لفعله .

ومن أنواع الاستعارة اللفظية : أن تجعل أفعال الأشياء الغير المتنفسة كأفعال ذوات الأنفس ، كمن يقول : إن الغضب لجوج ، وإن الشهوة ملحفة ، والغم غريم سوء . وأحسنه ما لا يبعد ، ويكون قريباً مشاكلاً ، ولا يكون أيضاً شديد الظهور . فإن المشابهة القرية ليس يتفع بها في التغير فقط ، بل وفي العلوم على ما قد علمت . وكثير من الألفاظ الاستعارية النادرة المستطرفة خطاباً يقبح أن يستعمل في الكتابة . ومن ذلك الإفراطات في الأقاويل ، كقولهم : أجمع أهل الدنيا ؛ وكقولهم : أنت وذاك . ومن التغيرات الحسنة أن يتحدث عن أمر ، بحيث ظاهره لا يكون حجة على القائل ، ويعتقد في الضمير أنه إنما يعني به معنى ما بلا شك فيه من غير أن يكون أقرب به . ومن ذلك عكسه : وهو أن يقول القائل بقوله على ظاهره ، وكأنه بقر بأن غرضه ذلك المعنى ، لكن الأحوال تدل على ما أريد به ظاهره . وربما كان السبب فيه اتفاق الاسم ، بل أكثر ذلك باتفاق الاسم . ومن الملح في ذلك أن ينقض الشيء نفسه ويروج ، كقول القائل : الأحسن بنا أن نموت قبل أن نفعل ما نستحق به الموت . فإن قوله " الأحسن بنا أن نموت " هو نفس الدلالة على استحقاق الموت ، فكأنه قال : نحن نستحق الموت ، قبل أن نستحق الموت . وأمثال هذه الأشياء تروج إذا كانت موجزة مبينة ؛ فإن بسطت ، سمجت . ويجب أن تكون المقابلة فيها لطيفة ، غير مصرح بها تصريحاً . ويجب أن يكون لمثل هذا القول وجه يصدق به دون وجه المجاز

الذي ليس هو صدق به ، أي وجه مجازيته . فإن هذا القول - الذي يمثل به - له وجه يصدق معه ؛ ولكن إذا صرح بذل الوجه وبذل الشرط ، لم تكن له روعة ، كما لو قيل : ينبغي أن نموت قبل أن نستحق الموت القبيح بالخطيئة .

وليس الاستعارات كلها في الأفعال والأوصاف ، بل قد تكون في المسميات ، وتقع ، إذا أحسن فيها ، الموقع اللطيف ، كمن قال بدل الترس (صفحة المريح) . وهذا على سبيل التركيب . وأما على الإطلاق ، فإذا سمي الترس صفحة ، أو سمي القوس صنجا ، لم يكن له موقع من القول . وربما لطف موقع ما يجتمع فيه الأمران من الاستعارة للاسم والاستعارة للصفة والفعل ، كما قيل : إن فلاناً يشبه قرداً يزمر . وقد يخطيء الشعراء في التشبيه ، إذا أبعدوا وقبحا ، كقول القائل : إن ساقيه ملتفتان كالكرفس . فإن التشبيه من جملة التغيير ؛ كأن التغيير منه استعارة بسيطة ، ومنه تشبيه بسيط ، ومنه مثل يضرب .

والإغرابات الواقعة بكثرة التركيب هي تغييرات بحسب القول ، لا بحسب اللفظة المفردة . ومن إفراطات الأشياء التي تقال للتعظيم مع العلم بكذب دعوى من يدعيها ، أو وصف من يصفها ، قول الناس : لو أعطيت مثل هذا الزمل ذهباً ما رغبت في نكاحها ؛ وكما قال بعضهم : إن الزهرة لا تشبه بهذه ، أي أنها أحسن من الزهرة . فهذه ليست أمثالاً ، ولا تشبيهات ، ولا استعارات . فإنه ليس يعني بهذا معنى ، ويعبر عنه بغير لفظه . بل هي أكاذيب ظاهرة .

وهذا الصنف قريب من الموافق في الخطابة . وأقبح من ذلك ما كان في المكتوبات . فإن هذه إفراطات قد تقال قولاً يتصرم تصرماً . وأما في الرسائل المكتوبة فأمثالها تقبح ، لأنها تخلد . والمخلد يقبح فيه ما يدل على التزق وعلى المجازفة بالقول . وليس أيضاً حال الخطبة المشورية والمدحية التي يخطب بها على رأس الملأ ، ويراد فيها التفخيم والتتويه لما يقال ، وحال المشورة التي يحكم بها واحد عنه واحد ، بمنزلة واحدة . فإن الخطبة تحتل من الإفراطات ما يقبح أن يخاطب به الواحد على سبيل المشاورة . وعلى كل حال ، فإنه يلزمنا أن نعرف الوجه الأجود في المخاطبة ، والوجه الأجود في الكتابة ، وما يليق بكل واحد منهما ، حتى إذا ثبتنا وناظرنا ، استعملنا الأول ؛ وإذا احتجنا أن نجيب الرسائل ، استعملنا الوجه الثاني ، ولم نضطر إلى السكوت اضطرار من لا يكتب .

واعلم أن اللفظ المكتوب ينبغي أن يكون أشد تحقيقاً واستقصاء في الدلالة ، واللفظ المخاطب به يكون أشد اختلاطاً بأخذ الوجه والنفاق المذكورين ، سواء كان خلقياً أو انفعالياً . والمنافقون ، الآخذون بالوجوه ، شديدو الحرص على قراءة الكتب النافعة في أخذ الوجوه ، والكتاب على قراءة الكتب النافعة في تجويد اللفظ . والشعراء أيضاً كذلك . وما يسمع ، ولا يقرأ ، ينسى ، فلا يتصدى لنقد الفكر ، ولا يلزم من تصحيحه ما يلزم من تصحيح المكتوب . ولهذا ما كان كثير من التاب المهرة لا يجيدون الإقناع بالمخاطبة ؛ وكثير من الخطباء المقنعين المفلقين لا يحسنون أن يعملوا بأيديهم إقناعاً . والسبب في ذل أن المناقفة شديدة الموافقة في المنازعات والمفاوضات . وتشبهها أحوال أخرى مثل إهمال الرباطات باختصار أو تكرير الأول الواحد استظهاراً . وليس شيء من هذا بملائم للكتابة . واختلاط أخذ الوجوه بالتغيرات شديد المعونة في الإقناع ، لأنها يتفقان جميعاً على تضليل الذهن . ويكون ترك النفاق كالأخذ بفضل القوة . واستعمال النفاق كالأخذ بالتلطف والالتماس . وكذلك إذا استعملت الألفاظ مجردة عن الرباطات ، فقال مثلاً : وافيت (بالوقف) ، طلبت (بالوقف) ، ولم يدل باللفظ على المقصود ، بل بالاشارة ، والهيئة ، والنغمة . والتثقيل المرتل والتعجيل الحذر من هذه الأبواب . وأعلم أن الاختصار في ترك الرباطات هو اختصار لفظي ، وليس اختصاراً معنوياً . فإن الرباط يجعل الكلام الكثير كالواحد ، وتركه يجعل الكلام مفرقاً ، مكثراً ، فيوهم معاني كثيرة ، كمن لا يقول : وافيت ولقيت وطلبت ، بل يقول : وافيت ، لقيت ، طلبت ، فإن هذا يوهم كأنه عمل أمراً كثيراً .

وقد يحسن في الخطبة تصدير يفهم الغرض الذي يصار إليه ، وخصوصاً في المشورية . فإن الخطب على رءوس الملائ تكون في الأكثر مشورية ، وقد تكون منافرية . وقد علم ذلك خطباء العرب ، مثل خطبهم في الفتوح التي يبتدئون بها ، فيقول : الحمد لله معز أوليائه ، قاهر أعدائه ، فيقدم شيئاً كالرسم قبل التصوير يوقف منه على الغرض . فإن الجمع كلما كان أكثر ، احتاج إلى تفهيم أكثر ، وإقناع أقل ، ؛ وذلك لأن تصديق الأكثر والجمهور والغاية بالشيء سهل ، وإنما يتعسر تصديق الخواص البحت ، إذا انفردوا بالمباحثة . وتفهم الأكثر صعب ، إنما يسهل تفهيم الخواص البحت . والقول الخصومي يحتاج أن يجعل قولاً شديداً التقريب من الغرض ، وأن يكون اللفظ فيه شديد المطابقة للمعنى ، لا سيما حيث لا يكون كالخطبة ، بل يكون بين يدي حاكم واحد ومجلس خاص ، وذلك لأن تكلف الخصومة في

مثل هذا الموضع يكون أيسر منه على رأس الملاء المزدهم . فإن مثل هذا الموضع يحتاج إلى عمل واحد من الخطابة ، وهو حسن العبارة ، ولا يحتاج إلى كثرة الاستعارات والتشبيهات والتهويلات كما تحتاج إليها الخطبة التي على المنابر ، وعند المحافل ، بل الاشتغال في المشاجرة التي تكون في مجلس خاص يجب أن يكون مقصوداً على إظهار الغرض الخاص بالأمر ، وأن يظهر بالقرب منه ، وحتى لا يكون الشاكي منهما أيضاً قد بعد عن المراد . وذلك لأن القضاء في المجلس الخاص مصرح مهذب مخلص ، لا يحتاج فيه إلى التكلف الذي يحتاج إليه في المحافل . فلذلك لا نجد المعتادين للخطبة على رؤوس الملاء ينجحون في مجالس الخاصة إنجاحهم على المنابر ، لأن النفاق والأخذ بالتوجه هناك أحسن وأروج . لأن ما يرا أن يفهم جماعة يكون بحسب الأقرب إلى فهم أردضم . وأما ما يخاطب به الخواص ، فهو شيء آخر . فإذا كان المراد بالخطاب العامي هو التكثير ، ليس التحقيق ، فالنفاق أنفع فيه من الاستقصاء . وأما اللفظ المرئي ، أي المكتوب الذي ليس بمسموع ، فمنه الرسائل ولا يحتاج فيها إلا إلى القراءة ؛ ومنها السجلات التي يخلدها القضاة والخطباء ، ولا يحتاج فيها إلا إلى القراءة ؛ ومنها السجلات التي يخلدها القضاة والخطباء ، ولا يطلب فيها غاية التعظيم والتفخيم للكلام ، فإنه مبغوض ، بل أن يكون جزءاً من الكلام مهذباً . وإذا اشتمل على التحميد والعظة ، فينبغي أن تكون العبارة عنه على ما بينا فيما سلف . ويجب أن يكون أشد الكلام تقويماً . لأن السجل أشرف من الرسالة وأبقى ، وأشد احتياجاً إلى الغرض . فينبغي أن تكون ألفاظه ألفاظاً مشهورة ، غير غريبة ، ليس من المشهورات السفسافية . ولا ينبغي أن تكون فيها إضمارات كثيرة ، فإنها تردها إلى الغربة عن الشهرة ، والاختصار يفقدها الغرض في أمثالها . ولا بد من أن خلط بها أيضاً أشياء لطيفة من التغيرات المعتادة ، وقليل من الغريبة ، وشيء من الوزن الخطابي على الجهات المقنعة المذكورة .

المصل الرابع

في أجزاء القول الخطابي

وترتيبها وخاصيتها في كل باب من الأبواب الثلاثة وما يفعله المجيب فيها

ويجب أن نعرف الآن حال النظم والترتيب ، فنقول :

إن الخطابة تتعلق بأمرين : الشيء الذي فيه الكلام ، والحجة التي تبين ذلك الشيء . وبالجملية : فيه دعوى ، وحجة . وللافاويل الخطابية صدر ، واقتصاص ، وخاتمة . والصدر هو كالرسم للغرض الذي ينحى نحوه من الأمر . والاقتصاص كالرسم للتصديق ، كأنه ذكر ما كان ، وما يقتضيه كونه بالإجمال . والتصديق هو الإحكام . والخاتمة هو جمع ما ثبت دفعة واحدة على سبيل التوديع للقول . والاقتصاص لا يحتاج إليه في المشورة ، لأن الاقتصاص اقتصاص لأمر واقع ، فينسب إلى أنه حسن ، أو قبيح ، كما في المنفرة ؛ وإما عدل وجور ، كما في المشاجرة . وأما المشورة فليس فيها ما يحكى فيشكى ، أو يحمد ويذم ، وليس فيها منازعة ومواربة ، بل دلالة على مصلحة قابلة . وإذا تغيرت عن هذه الصورة ، عادت شكاية . لكن الصدر يحسن جداً في المشوريات ، ليكون الإنسان قد وعى الغرض فيه جملة ما ، ثم لا يزال يستبرئ حاله بالمقايضة بين الحجج الموردة من المشاجرين في أمره . وكذلك الخاتمة كقوله : قد قلت ما عندي من المصلحة ، والآن فالرأي رأيكم . وبعض الشكايات لا يطول بالاقتصاص ، وذلك إذا أريد أن يوجز الكلام . ثم الصدر والاقتصاص والخاتمة هي أقاويل يتلقى بها السامعون ، دون الخصم . وإنما يتلقى الخصوم بالتصديقات . والتصديقات تكرر وتطول للتذكير والتفهم ، لا لأن التكرير جزء من الخطبة . ونسبة الصدر إلى الكلام كله نسبة التنحنح إلى الأذان ، والترنم الزمري قبل افتتاح الزمر إلى الزمر . وكذلك من أراد من المتعلمين للكتابة أن يجيد صورة ما يكتبه ، فإنه يرسم بالنقط أولاً ؛ ثم يوسع الحروف . ويحسن الصدر في المدح والذم ، مثل قول القائل : بالحرى أن يتعجب الناس من فضيلة اليونانيين ، ثم يفيض بعد ذلك في عد فضائلهم وتصحيحها . وكذلك في المشورة أن يقول : بالراجب أن يكرم أهل الفضائل ، ثم يتخلص منه إلى الإنسان الذي يريد أن يذكره ويشير بإكرامه . وفي الشكاية أيضاً ، كما يقول : الآن قد بلغ السيل الزبى ؛ وكما يقول : وبعد فقد طال ما قيل سمن كلبك يأكلك . وتصدير

الخصومة أولى بالطول . وليس الصدر مما يقدمه الخطباء فقط ، بل والشعراء المجيدون . اللهم إلا أن يكون الأمر قليل الخطر في كل باب منها ، فيكون ترك التصدير فيه أولى ، لأن التصدير للعظائم من الأمور . وأما الحيل الخارجة عن الأمر ، فوجه فائدتها هو على ما علمت . فمن ذلك ما يتعلق بالمتكلم بأن يثني على نفسه ؛ ومنها ما يراد به الاستدراج ؛ ومنها ما يراد به تخيل الأمر نفسه على الوجه المراد ، وذلك مثل ما يراد به إظهار نقيصة الخصم . والضد . فأما الشاكي فيحسن أن يستعملها بدياً ، فيقرر فضيلته وخسيسه خصمه . وأما مجيب الشاكي ، فإنها يجب عليه أن ينحو نحو صريح الجواب عن الشكاية في أول الأمر ، فإنه متوقع ، ثم بعد ذلك يأتي بالحيل . والذي يهجو - ويقابل المادح - فينبغي أن يقدم التصديق بسرعة لتعظيم القبح ، فإن الترتيب بالجميل أجمل ، والمغافصة بالقبح أوقع ؛ ثم يأتي بالحيلة . وأما الشاكي فلا بد من أن يصدر أو يطول . وأما استدراج السامع فهو بتقريب وسط تارة ، وتبعد وإحاش أخرى . وليكن التقرب متوسطاً ، لئلا يحسن الإنسان . وكذلك باستئناس وتحبب تارة ، وبضد ذلك أخرى . والتجيب إنها يخيله الظاهر بحيث يصور الخير ، وتوجيه القربة والمنزلة وحسن المنظر . فيجب أن يوهم كل ذلك . فإن كان التجيب لا ينفعه ، ولم يكن من شأنه ، فالأحرى أن يقتصر على التصديق . والسامع الأحق أطوع للاستدراج منه للتصديق . فكذلك يجب أن يتلطف لمثله بالتصدير الخالب للقلب ، والمزين ، والمعظم . واعلم أن الافتتاح بالمخسرات جداً ، والغامات المتوحشات في الشكايات قبيح ، مسقط لرونق القائل ، كتصدير بعض الشاكين : إنك ستخلص عن قريب من بموتي . أو يقول في المشورة : قد يكاد أن تلحقني نكبة بالقتل ، فحيث تفقدون مثلي ؛ وهذه المصيبة ليست لي وحدي ، بل ولكم . والتصدير من الأشياء التي إنها يراد بها السامع ، لذلك ما صار أكثر الناس ينشطون لتطويله . وإن زيدوا ، فإن النفوس من السامعين تشتاق إلى الصريح ، لكن الإمعان في التصدير وإطالته من الجبن ، والضعف عن البوح ، والعجز عن التصريح . مثل العبيد الذين يستلون شيئاً ، فيجاوبون بما يطيف به ، دون ما يستل . ومدح السامعين نافع للاستدراج . وأما الخطبة ، إذا أعدت نحو الشكاية ، فليس يحتاج فيها إلى كثير من التصدير ، لأن أكثر هذا يكون في الأمر المشهور . اللهم إلا أن

يكون السامع أو الخصم عرف قدر الأمر ، فيحتاج أن ينبه قدره بالتصديق . ون السامع أو الخصم عرف قدر الأمر ، فيحتاج أن ينبه قدره بالتصديق .

وأما مقاومة الشكاية فتارة أن يقول : لم يكن ؛ وتارة أن يقول : كان ، ولم يضر . وإنكار كون ما يشكى أصلاً ، فهو على وجهين : لأنه إما أن ينكره أصلاً ، أو ينكر كون جميع ما قال ، فيقول : ولا كل هذا . وإنكار الضرر على وجهين : إما أن ينكره أصلاً ، أو يقول : لم يكن الضرر عظيماً . وأيضاً من إنكاره أن يقول : لم يكن قبيحاً ، بل كان واجباً ؛ أو يقول : لم يكن لها كبير مقدار قبح . ووجه آخر أن يدعى الخطأ والزلة . ووجه آخر أن يقول : إن هذا كثير الشكاية بالجزاف ، فقد شكاني ، أو شكاً فلاناً ، ولم يكن من ذلك شيء . وموضع آخر أن يقول : كانت نيتي جميلة فيما فعلته ؛ وإن كنت أذيتك ، فقد كانت فيه مصلحة لك . كالذي يبحث في يمينه فيرى وجه التخلص أن يدعى نية مضمرة تخالف الظاهر من الحلف . ونحو آخر أن يقابل السيئة المشكوة بحسنات مشكورة ، فإن هذا يوهن أثر الشكاية . وقد يقابل هذا ، فيقال : والدهاة إذا أرادوا أن يضرروا ، غمروا المضرور أولاً بالمنافع ليؤمنوا . ويقال : إن أسأت فعلاً ، فقد أسأت شكايته . وهذه المقابلة هجاء ما للشاكين ، ونسبة إياهم إلى التزوير والسعاية . ثم يقال : إن الساعي يمدح عند المسعى إليه سيراً ، ويهجي عند الناس كثيراً ؛ وإن المعتذر أكرم من الشاكي ، فإن المعتذر ينحو نحو الفضيلة ، ويثبت العدل ؛ والشاكي ينحو نحو المذمة ، ويحاول أن يثبت الأمر الخسيس الذي هو الجور .

والاقتصاص هو إيجاز لما يراد أن يظهر ويوضح بعد ، ولكن لا على ذلك النسق والترتيب ، بل بإشارة جزئية . وربما كان الاقتصاص مخلوطاً بشيء غير صناعي ، وربما كان مخلوطاً بالصناعي . ولما كان الاقتصاص كالرسم للتصديق ، وكان شيئاً يحتاج أن يثبت في الذهن أولاً إلى أن يتم ويرى ، فيجب أن لا يراعى فيه حقوق الترتيب ، فيخرج به عن الغرض فيه . وكثير من الأشياء ظاهرة ، ولا تحتاج إلى اقتصاص بمحمل ، لأن الجملة من أمره ظاهرة . إنها الحاجة فيه إلى اتباع التصديق بالتفصيل . فذلك هو المطلوب . مثلاً : إذا كان يخاطب في مدح إنسان ، وذلك الإنسان معروف بمدح الناس إياه ، ومجهول المادح بالتفصيل ، فإذا وقع الاقتصاص قبل التفصيل ، لم يفد معرفة شيء ليس عند الناس به معرفة مما يجب أن يفاد بالقول حتى يعتقد ويرى . فإذا لم يحتاج إلى ذلك ، فالأولى أن يعرض

عنه ، ويستغل بالبيان . فمثل هذا لا يحتاج إلى اقتصاص . اللهم إلا أن يكون الحاكم غريباً ، فيحتاج أن يفعل ذلك .

ويجب أن يأتي الخطيب في المديح بالتصديقات المأخوذة من الأفعال والأوصاف الخاصة بالممدوح ، فيها تعظم الفضيلة . وأما الأمور الاتفاقية والخارجية فيؤتى بها لتأكيد التصديق ، كما يقال : وبالحرى أن كان ت وهو ولد الفاضلين - فاضلاً .

والمشورة تشارك المدح ، وبأدنى تغيير لفظي يصير المدح مشورة ، كما إذا قلت : هو فاضل لأنه يفعل كذا وكذا ، كان مدحاً . فإن قل : أفعل كذا وكذا ، تكن فاضلاً ، كان مشورة . وأما المهادح البختية فقد تقلب إلى المشورة من وجه آخر ، بأن يقال : لا تعتمد الجدد ، بل الكدد فينتقل هذا في المشورة إلى مكان المذموم ، وذلك لأن المدح الحقيقي أيضاً إنما هو بالأمور المكتسبة ، لا الاتفاقية . ولذلك قد تنقلب المشورة التي ذكرناها مدحاً ، فيقال : إنما يجب أن يمدح مثل فلان المدرك بجده ، لا بكده . ولا شك في أن القلب ربما أخر إلى باب الضد . والأولى بالصدر والاقتصاص أن يكون معتدلاً ، وأن لا تخلط به التصديقات فيشوش النظام ، وإذا خلط الاقتصاص بذكر فضيلة القائل ، مهد للإصغاء إلى قوله التصديقي ، وتكون تلك الفضيلة التي يذكرها من النحو الذي يلتذ به الحاكم .

وأما المجيب فلا يحتاج في المشاجرة إلى اقتصاص كثير ، وخصوصاً إذا أنكر الأمر أصلاً ، أو أنكر الضرر . وجميل به أن يورد حججاً في تصحيح إنكاره بردها على الشاكي أو في إلزامه الصفح . ويجب أن يكون الاقتصاص وخصوصاً من المعتذر لطيفاً مقبولاً ، فيه كلام خلقي يدل على الخير ويدعو إليه ، فيقيد المتكلم سمناً ومحلاً وهيئة محمودة ، وذلك يوهم أنه لا يختار إلا الخير . فإن الكلام الخلقي يتعلق بالاختيار . ولذلك ليس في التعاليم قول خلقي يتعلق بجميل أو قبيح ، أو نافع أو ضار . اللهم إلا عند بعض أصحاب سقراط . وقد تستعمل الأقاويل الخلقية دلائل على خلق الخصم . مثلاً إذا قيل : إنه يتكلم ويمشي معاً ، فيدل ذلك على أنه نزق ، عجول ، وأنه لا يتكلم عن روية ، بل يعتمد المجازفة . لأن الأحوال الخلقية تستند إلى هيئات الاختيار . وإذا لم يقع بذلك تصديق ، دل عليه بعلامة وعلة ومثال مما فعله . وأيضاً فقد يجب على المجيب أن يرذل الأخذ بالوجوه ، بأن يقول : هذه حيلة ؛ وهذا تباكي الطرارين .

والاقتصاص لا يدخل في المشورة ، كما قلنا مرأى ، إلا بالعرض ، حين يعزم على ذكر أمر كان ، واقتصاصه ، والإحتجاج على حاله ، وما يلزمه من الخير أو الشر ، ثم ينتقل عنه الى المشورة . وكذلك إذا ابتدأ بضرب مثل أو بمدح ، ثم انتقل إلى المشورة ، فيحتاج أن يصحح ما يقتضيه ، إن كان مكذباً ؛ وخصوصاً الشاكي ، إذا كان خصمه ينكر أصل الفعل . وأما إذا سلم ، ثم جحد أنه ضرب بما فعله ، أو ادعى أنه عدل فيه ، وأنه كان السبب فيه خصمه ، وأنه ابتدأ به ، فقد ضيق عاى نفسه الاحتجاج ؛ وخصوصاً في الأخير من الوجهين : وذلك حين يقر بالفعل وبالضرر ، ويدعى الاستحقاق . فإنه يجعل المسيء هو الشاكي ، فيحتاج أن يبين أموراً . وأما إذا جحد الأصل ، فقد ضيق الأمر على شاكيه . والمهارة في المشورة هي : إما في أن الأمر لا يكون ولا ينفع ، أو يكون ولا ينفع ، أو ينفع ولا يكون بعدل ، وأن المشار اليه ليس مما يحتاج إليه في الأمر ، أو أنه يجب أن يكون لا على هذا النحو بل على نحو آخر .

والدلائل نافعة . والأمثلة أنفع في المشورات بمقايسة ما يكون بما قد كان . وأما الضمائر فهي في الخصومة أنفع ؛ فإن المثالات قليلة النفع فيها ، لأن المشكو كائن وداخل في الوجوه . فيجب أن يغير نظام الضمائر على ما قيل في الجدل . وفي بعض المواضع يجب أن تذكر على الترتيب إذا كان الكلام قوياً ويزيده الترتيب إيضاحاً . ولتذكر من علم الجدل ما ينبغي أن تعتمد عليه في ذلك . وإذا أردت أن تحدث انفعالاً ، فلا تأت بضمير البتة ، فإنها متهانعة . فإن الانفعال يشغل عن الضمير ، والضمير يشغل عن الانفعال . فإن الانفعال يتقرر بالتخييل والألم ، ويميل بالاختيار إلى حال ؛ والضمير يخبر إخباراً من غير إختيار .

والمشورة أصعب من المشاجرة ، لأن القول في المعلوم أصعب من القول في الموجود . والتعلق بالشرعية في المشاجرات باب قوي ، لأن الاحتجاج به مؤكد ، ولا يحسر على مخالفته ورده ، كما يحسر على رد سائر المقدمات . اللهم إلا أن يقع من الخصم تشكك في أمر الشرعية نفسه . وأما المحمودات في الظاهر فتصلح جداً في المدح . والتوبيخ أنجح من الثبیت ، لما فيه من إحداث الألم ، وإحلال الصغار بالمخاطب .

وأما كلام الخصم فبعضه ينتقض ، كما علمت ، بالمقاومة ؛ وبعضه بالمعارضة بقياس آخر . وإذا قاومت في المشورة والخصومة ، فمن الحسن أن تبتدئ بنقض ما قاله الخصم ، ثم تقصد إلى إثبات نقيض ما حاوله . فإن المشير ، إذا أبطل مشورات غيره ، أصغى جداً إلى

مشورته إصغاء ليس كما لو ابتدأ بالمشورة ، خاصة إذا كان ما يشير به منجحا ، سديدا ، مؤيدا بالتصديق البالغ . ويتفجع بأن يقول في جوابه للشاكي : إن المصر على الشكاية لا يلتفت إلى المعذرة . وإنك سليط ، فصيح ، تماحك في كل شيء ، أو تعظم كل شيء ، أو تقتدر على الغلبة ، وتحسن الكلام ، فتصدق عند الناس ، ولا تصدق عند الله . أو يقول : أنت لجوج مغري بالإطالة . أو يقول : أنت أبلع ، لا تعرف ما تقول ؛ والعجب من اشتغالي بك .

الفصل الخامس

في السؤال الخطابي

وأنة أين ينبغي وفي الجواب وفي خاتمة الكلام الخطابي

فلنختم هذا الفن بذكر كيفية السؤال والجواب ، وكيفية الخاتمة .

أعلم أنه ليس ببناء الخطابة على السؤال عن المقدمات . وقد عرفناك هذا فيما سلف . ولكن للسؤال فيها أيضا مواضع نافعة . فمن ذلك : السؤال عن الشيء الذي إن أجيب فيه بنعم ، لزم الخصم شيء في خاص ما يقوله . وإن أجيب بلا ، كان ذلك ، أو ما يلزم عنه ، عند السامعين قبيحا ، مستكرا . أو بالعكس . والثالث : أن يكون القائل واثقا أنه لا يجب إلا بطرف ، وأن ذلك الطرف نفس الضمير الذي ينتج المطلوب ، كقولهم : أليس دخل الدار بغير إذن ، وفقد مع دخوله المتاع ؟ حين يعلم المخاطب أن الآخر يعترف به ، ويسلمه ، وكما يجب بنعم تؤخذ عليه ، فينتج أنه إذا لص . والأول يفارق هذا بأن ذلك الجواب تلزمه شناعة ، وهذا يلزمه المطلوب . وهذا نافع حيث لا يمكن التكلم إثبات الشيء إلا بتقرير الخصم به . وأيضا إذا وثق بأنه يجب جوابا فيه تناقض ، فيعجب من بلهه . وأيضا إذا كان السؤال ذا وجوه ، ومن حق المجيب أن يفصل تفصيلا طويلا . فإذا سئل ولم يفصل ، ألزم ؛ وإن مال إلى التفصيل والتطويل ، أمل وأوهم أنه ، أي المجيب ، قد تبلد وتشوش . فإن الجمهور لا يفتنون للتفصيلات ، إنما يقتنعهم من الجواب ما كان جزما ، وفصلا " بنعم " أو " لا " . فإذا ابتلى المجيب عند الدهماء بمثل هذا فاختصر وأجاب بلا تفصيل ، قطع . وإن أخذ يفصل ، أوهم أنه يتعلق بحواشي الكلام والهديان ، وقد ضاق عليه المجال . والمسائل الخطابية أيضا قد تكون مهملات . والحق يوجب أن يتوقف في أمر المهمل . والتوقف يوهم الاحتيال للتخلص عن الإلزام . ويجب أن لا يكون السؤال المقصود قريبا من الابتداء ، وعلى ما قيل في طويقا . وأما الجواب فيجب أن يتحرى فيه مقابلة أغراض السائل ، وسائر ما قيل في طويقا . ويجب أن لا يسئل عن النتيجة ، ولا عما بعد النتيجة ، للعلة المذكورة في طويقا .

وقد يستعان بالهزل ، في أوقات الضرورة ، وبالمزاح . وقد قيل في موضع آخر في المزاح ، وإن الذي يليق بالكريم منه غير الذي يليق بالخصيس . وإن الذي يليق بالكريم منه

بالتعريض ، وهو تكمين المعنى ، دون التصريح . ويجب أن يكون مشيراً به إلى تفضيل نفسه ، وتحسيس خصمه ، واستدراج السامع .

وأما المواضع والأنواع ، والتعظيم والتصغير ، والألميات ، والخلقيات ، وأجزاء الخطبة ، والمقاومات فقد علمتها مما سلف في هذا الكتاب . والذي يليق بآخر الخطبة ، وهو الخاتمة ، وأن يكون مفصلاً غير مخلوط بما قبله ، مثل الصدر ، وخصوصاً في المشوريات ، وهو أن يقول : هذا هو الذي قلته ، وسمعتوه . والحكم إليكم . كما يقال عندنا : أقول قولي هذا ، وأستغفر الله العظيم لي ولكم . إنه غفور رحيم .

الشعر^(١)

الفن التاسع من الجملة الأولى في المنطق من كتاب (الشفاء)

ثمانية فصول

الفصل الأول

في الشعر مطلقا

وأصناف الصناعات الشعرية وأصناف الأشعار اليونانية

نقول نحن أولا : أن الشعر هو كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية ، وعند العرب : مقفأة . ومعنى كونها موزونة : أن لها عدد إيقاعي ؛ ومعنى كونها متساوية : هو أن يكون لها قول منها مؤلفا أقوال إيقاعية ؛ فإن عدد زمانه مساو لعدد زمان الآخر ، ومعنى كونها مقفأة : هو أن تكون الحروف التي يختم بها كل قول منها واحدة .

ولا ننظر للمنطق في شيء من ذلك إلا في كونه كلاما مخيلا ؛ فلأن الوزن ينظر فيه إما بالتحقيق والكلية فصاحب علم الموسيقى . وإما بالتجربة وبحسب المستعمل عند أمة أمة فصاحب العروض والتقنية ينضم فيها صاحب علم القوافي . وإننا ننظر المنطقي في الشعر من حيث هو مخيل ، والمخيل الكلام الذي تدعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار ، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسيا غير فكري سواء كان القول مصدقا به أو غير مصدق به ؛ فإن كونه مصدقا به غير كونه مخيلا أو غير مخيل . فإنه قد يصدق بقول من الأقوال ولا يتفعل عنه ، فإن قيل مرة أخرى وعلى هيئة أخرى فكثيرا ما يؤثر الانفعال ولا يحدث تصديقا .

وربما كان المتيقن كذبه مخيلا ، وإذا كانت محاكاة الشيء بغير تحريك النفس وهو كاذب . فلا عجب أن تكون صفة الشيء على ما هو عليه تحريك النفس وهو صادق ؛ بل ذلك أوجب .

لكن الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق ، وكثر منهم إذا سمع التصديقات استنكروها وهرب منها ، وللمحاكاة شيء من العجيب ليس للصدق ، لأن الصدق المشهور كالمنفروغ

(١) الشعر هو استخدام ألفاظ وتخيلات قادرة على إحداث تأثير في النفوس.

منه ولا طراء له ؛ والصدق المجهول غير ملتفت إليه ، والقول الصادق إذا حرف عن العادة وألحق به شيء تستأنس به النفس ، فربما أفاد التصديق والتخيل . وربما شغل التخيل عن الالتفات إلى التصديق والشعور به . والتخيل إذعان ، والتصديق إذعان ، لكن التخيل إذعان للتعجب والالتذاذ بنفس القول ؛ والتصديق إذعان لقبول أن الشيء على ما قيل فيه . فالتخيل يفعل القول بما هو عليه ، والتصديق يفعل القول بما القول فيه عليه أن يلتفت فيه إلى جانب حال القول فيه .

والشعر قد يقال للتعجب وحده ، وقد يقال للأغراض المدنية ؛ وعلى ذلك كانت الأشعار اليونانية . والأغراض المدنية هي في أحد أجناس الأمور الثلاثة : أعني المشورية ، والمشاجرية ، ولنافري وتشترك الخطابة والشعر في ذلك . لكن الخطابة تستعمل للتصديق ، والشعر يستعمل للتخيل .

والتصديقات المنظونة محصورة متناهية يمكن أن توضع أنواعا ومواضع ، وأما التخيلات والمحاكيات فلا تحصر ولا تحد ، والمحصور هو المشهور أو القريب ، غير كل ذلك المستحسن في الشعر ، بل المستحسن فيه المخترع المبتدع .

والأمور التي تجعل القول تخيلا منها أمور تتعلق بزمان القول وعدد زمانه ، وهو الوزن ، ومنها أمور تتعلق بالمسموع من القول ، ومنها أمور تتعلق بالمفهوم من القول ، ومنها أمور تتردد بين المسموع والمفهوم . وكل واحد من المعجب بالمسموع أو المفهوم هو على وجهين : لأنه إما أن يكون من غير حيلة ، بل نفس اللفظ فصيحاً من غير صنعة فيه ، أو يكون نفس المعنى غريباً من غير صنعة فيه غير إلا غرابة المحاكات والتخيل الذي فيه وإما أن يكون المتعجب منه صادراً عن حيلة في اللفظ أو المعنى إما بحسب البساطة أو بحسب التركيب . والحيلة التركيبية في اللفظ مثل التسجيع ، ومشاكلة الوزن ، والترصيع ، والقلب ، وأشياء قيلت في الخطابة .

وكل حيلة فإنما تحدث بنسبة ما بين الأجزاء . والنسبة إما بمشاكلة أو بمخالفة . المشاكلة إما تامة وإما ناقصة . وكذلك المخالفة : إما تامة ، وإما ناقصة . وجميع ذلك إما أن يكون بحسب اللفظ ، أو بحسب المعنى . والذي بحسب اللفظ : فإما في الألفاظ الناقصة الدلالات ، أو العديمة الدلالات كالأدوات ، والحروف التي هي مقاطع القول ؛ وإما في الألفاظ الدالة البسيطة ؛ وإما في الألفاظ المركبة . والذي بحسب المعنى فإما أن يكون

بحسب بسائط المعاني ، وإما ان يكون بحسب مركبات المعاني . ولنبدأ من القسم الأول فنقول : إن الصيغات التي بحسب القسم الأول نسبة أواخر المقاطع وأوتلها . فالنظم المسمى المرصع كقوله : فلا حسمت من بعد فقدانه الظُّبي .

ولا كَلَمْتُ من بعد هجرانه السُّمرُ ومنها تداخلُ الأدوات وتخالُفها وتشاكلها كـ(من) و (الى) من باب المتخالفات ، و (من) و (عن) من باب المتشاكلات .

وأما الصناعة التي بحسب القسم الثاني فالذي بالمشكلة تكرار في الأجواء وتداخل الأدوات والصيغات التي بحسب القسم الثاني فالذي بالمشكلة التامة فهو أن تتكرر في البيت ألفاظ متفقة أو متفقة الجوهر مخالفة التصريف والتي بالمشكلة الناقصة فأن تكون متقاربة الجوهر ، أو متقاربة الجوهر والتصريف .

ومثال الأول : العين والعين ، ومثال الثاني : الشمل والشمال ؛ مثال الثالث والرابع : الفأرة ، والمارث ، أو العظيم والعليم ، والصايح والسايح ، أو السهاد والشها . هذا هو التشاكل الذي في اللفظ بحسب ما هو لفظ وقد يكون ذلك في اللفظ بحسب المعنى ، وهو أن يكون (لفظان) اشتهدا مترادفين أو أحدهما مقولا على مناسب الأجزاء (١٨٧ ب) أو مجانسة ، واستعمل على غير تلك الجهة كالكواكب والنجم فيراد به البيت ، أو السهم والقوس ويراد به الأثر العلوي .

وأما الذي بحسب المخالفة فإذا ليس لفظ من الألفاظ بمخالف اللفظ من جهة لفظيته ، فإذا إن خالف معناه أن يخالف وهو المعنى الذي يكون اشتهد له ، فتكون الصيغة التي على هذا السبيل في ألفاظ أو لفظين يقع أحدهما على شيء والآخر على ضده أو ما يضمن أنه ضده وينافيه ، أو ما يشاكل ضده وما يناسبه ويتصل به وقد استعمل على غير تلك الجهة كالسواد التي هي القرى ، والبياض أو الرحمة وجهنم وما جرى مجراه .

وأما الصناعات التي بحسب القسم الثالث فالذي منه بالمشكلة فأن يكون لفظ مركب من أجزاء ذوات التصريف في الانفراد ، ويجتمع منها حملة ذوات ترتب في التركيب ويقارنه مثله ، أو يكون الترتيب من ألفاظ لها إحدى الصناعات البسيطة ويقارنه مثله . والذي بحسب المخالفة فالذي يكون فيه مخالفة ترتيب الأجزاء بين جهتي قولين مركبين : إما أجزاء مشتركة فيها ، أو أجزاء غير مشتركة فيها .

وأما الصيغات التي بحسب القسم الرابع : أما الذي بحسب المشكلة التامة فإنه يتكرر في البيت معنى واحد باستعمالات مختلفة ، وأما الذي بحسب المشكلة الناقصة فإن تكون هناك معان مفردة متضادة أو مناسبة ، كمعنى القوس والسهم ، ومعنى الأب والابن . وقد يكون التناسب بتشابه في النسبة ، وقد يكون بجهة الاستعمال ، وقد يكون باشتراك في الحمل وقد يكون باشتراك في الحكم ، وقد يكون باشتراك في الاسم . مثال الأول : الملك ، والعقل ؛ ومثال الثاني : القوس والسهم ، ومثال الثالث : الطول والعرض ؛ ومثال الرابع : الشمس والمطر .

وربما صرح بسبب المشكلة ، وربما لم يصِّحْ وذا صرِّحَ قريبا كان بحسب الأمر في نفسه ، وربما كان بحسب الوضع . والمخالفة إما تامة في الأضداد وما جرى مجراها ، وإما ناقصة . وهي بين شيء ونظير ضده أو مناسب ضده ، وبين نظيري ضدين أو مناسبتها وربما كانت المخالفة بسبب يذكر ، وربما كانت في نفس الأمر .

وأما الذي بحسب القسم الخامس فإما في المشكلة فأن يكون معنى مركب من معان وآخر غيره يتشاكل تركيبها أو يشتركان في الأجزاء . وأما الذي بالمخالفة فإن يتخالفا في التركيب أو الترتيب بعد الشركة في الأجزاء ، أو بلا شركة في الأجزاء ، أو يدخل في هذه القسمة كقولهم : إما كذا وإما كذا . والجمع والتفريق كقولهم : أنت وفلان ونحن ، لكن أنت للعمادة ، وذلك للزعامة . وجمع الجملة لتفصيل البيان : كقولهم يرجى وتخشى ، يُرَجَّى الحي منه ، ونُخْشَى الصواعق .

فهذه هي عدة الصناعات الشعرية على سبيل الاختصار . واليونانيون كانت لهم أغراض محدودة يقولون فيها الشعر . وكانوا يخصون كل غرض بوزن على حده ، وكانوا يسمون كل وزن باسم على حده . فمن ذلك نوع من الشعر يسمى (طراغوديا) ، له وزن طريف للذي يتضمن ذكر الخير والأخبار والمناقب الإنسانية . ثم يضاف جميعه ذلك إلى رئيس يراد مدحه . وكانت الملوك فيهم يُغَنَّى بين أيديهم بهذا الوزن . وربما زادوا فيه نغمات عند موت الملوك للناحية والمرثية . ومنه نوع يسمى (ديثر مبي) ، وهو مثل طراغوديا ، ما خلا أنه لا يخص به مدحة إنسان واحد أو أمة معينة ، بل الأخبار على الإطلاق . ومنه نوع يسمى (قوموديا) وهو نوع تذكر فيه الشرور والرذائل والأهاجي . وكانوا ربما زادوا فيه نغمات ليذكروا القبايح التي يشترك فيها الناس وسائر الحيوانات ومنه نوع يسمى (ايامبو)

وهو نوع تذكر فيه المشهورات والأمثال المتعارفة في كل فن ؛ وكان مشتركا للجداول وذكر الحروب والحث عليها ، وفي معاني الغضب والضجر . ومنه نوع يسمى (دراماط) ، وهو نوع مثل (ايامبو) إلا أنه كان يراد به إنسان مخصوص أو ناس معلومون . ومنه نوع يسمى (ديقرا) ، وهو نوع كان يستعمله أصحاب النواميس في تهويل المعاد على النفوس الشريرة . ومنه نوع يسمى (أنثي) وهو نوع مفرح يتضمن الأقاويل المطربة لجودتها أو لغرابتها . ومنه نوع يسمى (أفيقي) ريطوريقي ، وهو نوع كان يستعمل في السياسة والنواميس واخبار الملوك . ومنه نوع يسمى (صاطوري) وهو نوع أحدثه الموسيقاريون خاصة في إيقاعه والتلحين المقرون به ، وزعم أنه يحدث في الحيوان حركات خارجة عن العادة . ومنه نوع يسمى (فيوموتا) وكان يذكر فيه الشعر الجيد والرديء ويشبه كل ما يجانسه ، ومنه نوع يسمى (ايفحا باماردس) وأحدثه انبدقليس ، وحكم فيه على العالم الطبيعي وغيره . ومنه نوع يسمى (أوتوستقي) ، وهو نوع تلقن به صناعة الموسيقى لا نفع له في غيره .

الفصل الثاني

في أصناف الإغراء الكلية

والمحاكات الكلية التي للشعراء

والآن فإننا قد نعبر عن هذا القدر الذي أمكننا فهمه من التعليم الأول ، إذ أكثر ما فيه اقتصاص أشعار ورسوم كانت خاصة بهم ومتعارفة بينهم يغنيهم تعارفهم إياها عن شرحها وبسطها . وكانت لهم ، وكما أخبرنا أنواع معدودة للشعر في أغراض محدودة ويخص كل غرض وزن ؛ وكانت لهم عادات في نوع خاصة بهم كما للعرب من عادة ذكر الديار والغزل وذكر الفياقي وغير ذلك . فيجب أن يموت هذا معلوما مفروضا .

فنقول الآن : أما الكلام في الشعر ، وخاصة كل واحد منها ، ووجهه إجادة قرض الأمثال والخرافات الشعرية ، وهي الأقاويل المخيلة ، وإبانة أجزاء كل نوع بكميته وكيفيته فنقول فيه إن كل مثل وخرافة فإما أن يكون على سبيل تشبيه بآخر ؛ وإما على سبيل أخذ الشيء نفسه ، لا على ما هو عليه ، بل على سبيل التبديل ، وهو الاستعارة أو المجاز ؛ وإما على التركيب منها . فإن المحاكاة كشيء طبيعي للإنسان ، والمحاكاة هي إيراد مثل الشيء وليس هو هو ، وذلك كما يحاكي الحيوان الطبيعي بصورة في الظاهر كالتطبيع . ولذلك يشبه بعض الناس في أحواله ببعض ويحاكي بعضهم بعضا ويحاكون غيرهم . فمن ذلك ما يصدر عن صناعة ، ومن ذلك ما يتبع العادة ، وأيضا من ذلك ما يكون بفعل ، ومن ذلك ما يكون بقول . والشعر من جملة ما يخيل ويحاكى بأشياء ثلاثة : باللحن الذي يتنغم به ، فإن للحن يؤثر في النفس تأثيرا لا يرتاب به . ولكل غرض لحن يليق به بحسب جزالته أو لينه أو توسطه . وبذلك التأثير تصير النفس محاكية في نفسها لحزن أو غضب أو غير ذلك ؛ وبالكلام نفسه إذا كان مخيلا محاكيا ، وبالوزن ، فإن من الأوزان ما يطيش ، ومنها ما يوقر . وربما اجتمعت هذه كلها . وربما انفرد الوزن والكلام المخيل فإن هذه الأشياء قد يفترق بعضها من بعض ، وذلك أن اللحن المركب من نغم متفقة ومن إيقاع قد يوجد في المعازف والمزاهر ؛ واللحن المنفرد الذي لا إيقاع فيه قد يوجد في المزامير المرسلة التي لا توقع عليها الأصابع إذا سويت مناسبة . والإيقاع الذي لا لحن فيه قد يوجد في الرقص ؛ ولذلك فإن الرقص يتشكل جيدا بمقارنة اللحن إياه حتى يؤثر في النفس .

قد تكون أقاويل منثورة مخيلة وقد تكون أوزان غير مخيلة لأنها ساذجة بلا قول . وإنما
يجود الشعر بأن مجتمع فيع القول المخيل والوزن ؛ فإن الأقاويل الموزونة التي عملها عدة من
الفلاسفة ، ومنهم سقراط ، قد وزنت إما بوزن حيا الثالث المؤلف من أربعة عشر رجلا ،
وإما بوزن مؤلف مغن ستة عشر رجلا ، وغير ذلك . وكذلك التي ليست بالحقيقة أشعارا ،
ولكن أقوالا تشبه الأشعار . وكذلك الكلام الذي وزنه إنبدقليس (١٨٨ أ) وجعله في
الطبيعات ، فإن ذلك ليس فيه من الشعر إلا الوزن . ولا مشاركة بين إنبدقلس وبين
أوميروس إلا في الوزن . وأما ما وقع عليه الوزن من كلام إنبدقلس فأقوال طبيعية وما يقع
عليه من كلام أوميروس فأقوال شعرية . فلذلك ليس كلام إنبدقلسي شعرا . ولذلك أيضا
من نظم كلاما ليس من وزن واحد بل كل جزء منه ذو وزن آخر ، فليس ذلك شعرا . ومن
الناس من يقول ويغنى به بلحن ذي إيقاع . وعلى هذا كان شعرهم يسمى ديثورمبي وأظنه
ضربا من الشعر كان يمدح به لا الإنسان بعينه أو وظائفه بعينها ، بل الأخيار على
الإطلاق . وكان يؤلف من أربعة وعشرين رجلا ، وهي المقاطع . وكذلك كان شعرهم
الذي يستعمله أصحاب السنن على النفوس الشريرة ، وأظنه الذي يسمى ديقراقي .
وكذلك كان يعمل (طراغوديا) وهو المديح الذي يقصد به إنسان حي أو ميت وكانوا يغنون
به غناءً فحلا ، وكانوا يتدنون فيه فيذكرون فيه الفضائل والمحاسن ؛ ثم ينسبونها إلى
واحد : فإن كان ميتا زادوا في طول البيت أو في لحنه نغمات تدل على أنها مراثية ونياحة . وأما
قوموديا وهو ضرب من الشعر يهجي به هجاءاً مخلوطاً بطتر وسخرية ويقصد به إنسان .
وهو يخالف طراغوديا بسبب أنه يحسن أن يجمع أسباب المحاكاة كلها فيه من اللحن
والنظم ، (قوموديا) لا يحسن فيه التلحين ، لأن الطنن لا يلائم اللحن .

وكل محاكاة فإما أن يقصد بها التحسين ، وإما أن يقصد بها التقبيح . فإن الشيء إنما
يحاكى ليحسن ، أو يقيح . والشعر اليوناني إنما كان يقصد فيه في أكثر الأمر محاكاة الأفعال
والأحوال لا غير ، وأما الدواب فلم يكونوا يشتغلون بمحاكاتها أصلا كاشتغال العرب .
فإن العرب كانت تقول الشعر لوجهين :

أحدهما : ليؤثر في النفس أمرا من الأمور بعينه نحو فعل وانفعال .

والثاني : للتعجب فقط ، فكان يشبه كل شيء ليعجب بحسب التشبيه .

وأما اليونانيون فكانوا يقصدون أن يحثوا بالقول على فعل ، أو يردعوا بالقول عن فعل . وتارة كانوا يفعلون ذلك على سبيل الخطابة ، وتارة على سبيل الشعر . فلذلك كانت المحاكاة الشعرية عندهم مقصورة على الأفاعيل والأحوال ، وعلى الذوات من حيث لها تلك الأفاعيل والأحوال في كل فعل .

وكل فعل إما قبيح ، وإما جميل . ولما اعتادوا محاكاة الأفعال انتقل بعضهم إلى محاكاتها للتشبيه الصرف ، لا لتحسين وتقبيح ، فكل تشبيه ومحاكاة كان معدا عندهم نحو التقبيح أو التحسين ، وبالجملية المدح أو الذم . وكانوا يفعلون فعل المصورين فإن المصورين يصورون الملك بصورة حسنة والشيطان بصورة قبيحة ، وكذلك من حاول من المصورين أن يصور الأحوال أيضا ، كما يصور أصحاب ماني حال الغضب والرحمة فإتهم يصورون الغضب بصورة قبيحة ، ويصورون الرحمة بصورة حسنة .

وقد كان من الشعراء اليونانيون من يقصد التشبيه للفعل وإن لم يكن نخيل منه قبيحا وحسنا بل المطابقة فقط .

فظاهر أن فصول التشبيه هذه الثلاثة : التقبيح ، والتحسين ، والمطابقة ؛ وإن ذلك ليس في الألحان الساذجة ، والأوزان الساذجة ولا في الإيقاع الساذج بل في الكلام . والمطابقة فصل ثابت يمكن أن يبال بها إلى قبح ، وأن يبال إلى حسن وكأنها محاكاة معدة - مثل من شبة شوق النفس الغضبية بوثب الأسد ، فإن هذه مطابقة يمكن أن يمال بها إلى الجانين فيقال توثب الأسد الظالم أو توثب الأسد المقدام . فالأول يكون مهينا نحو الذم ، والثاني يكون مهينا نحو المدح . والمطابقة تستحيل إلى تحسين أو تقبيح يتضمن شيئا زائدا - وهذا نمط أوميروس . فأما إذا تركت على حالها ومثلها كانت مطابقة فقط .

فكل هذه المحاكيات الثلاث إنما هي على الوجوه الثلاثة المذكورة سالفا ، فكان بعض الشعراء اليونانيون يشبهون فقط ، وبعضهم كماوميروس يحاكي الفضائل في أكثر الأمر فقط ، وبعضهم يحاكي كليهما ، أعني الفضائل والقبائح . ثم ذكر عادات كانت لبلاد في ذلك .

فهذه هي فصول المحاكاة من جهة ما هي محاكاة ، ومن جهة ما يقصد بالمحاكاة . أما المحاكيات فثلاثة : تشبيه ، واستعارة ، وتركيب . وأما الأغراض فثلاثة : تحسين وتقبيح ومطابقة .

الفصل الثالث

في الإخبار عن كيفية ابتداء نشأة الشعر وأصناف الشعر

إن السبب المولد للشعر في قوة الناس شيان :

أحدهما : الالتذاذ بالمحاكاة واستعمالها منذ الصبا ؛ وبها يفارقون الحيوانات العُجُم ، ومن جهة أن الإنسان أقوى على المحاكاة من سائر الحيوان : فإن بعضها لا محاكاة فيه أصلاً ، وبعضها فيه محاكاة يسيرة : إما بالنغم كالبيغاء وإما بالشئائل كالقرود .

ولللمحاكاة التي في الناس فائدة ، وذلك في الإشارة التي يحاكي بها المعاني فتقوم مقام التعليم وتقع موقع سائر الأمور المتقدمة على التعليم . وحتى إن الإشارة إذا اقترنت بالعبارة وقعت المعنى في النفس إيقاعاً جلياً ، وذلك لأن النفس تنبسط وتلتذ بالمحاكاة ، فيكون ذلك سبباً لأن يقع عندها لأمر فضل موقع .

والدليل على فرحهم بالمحاكاة أنهم يسرون بتأمل الصور المنقوشة للحيوانات الكريمة والمتقزز منها ، ولو شاهدوها أنفسهم لتكبوها عنها . فيكون المفرح ليس نفس تلك الصورة ولا المنقوش ، بل كونها محاكاة لغيرها إذا كانت أتقنت ، ولهذا السبب ما كان التعلم لذياً إلا إلى الفلاسفة فقط بل إلى الجمهور لما في التعلم من المحاكاة ، لأن التعليم تصوير ما للأمر في رقعة النفس . ولهذا ما يكثر سرور الناس بالصور المنقوشة بعد أن يكونوا قد أحسنوا اللحاق التي هذه أمثالها فإن لم يحسنوها قل ، لم تتم لذتهم ، بل إنها يلتذون حيثذ قريباً مما يلتذ من نفس كيفية النقش في كفيته بوضعه ، وما يجري مجراه .

والسبب الثاني : حب الناس للتأليف المتفق والألحان طبعاً . ثم قد وجدت الأوزان مناسبة للألحان ، فهالت إليها الأنفس وأوجدتها .

فمن هاتين علتين تولدت الشعرية وجعلت تنمو يسيراً يسيراً تابعة للطباع . وأكثر تولدها على المطبوعين اللذين يرتجلون الشعر طبعاً ، وانبعث الشعرية منهم بحسب غريزة كل واحد منهم وقريحته في خاصته وبحسب خلقه وعادته . فمن كان منهم أعف ، مال إلى المحاكاة بالأفعال الجميلة وبها يشاكلها ، ومن كان منهم أخس نفساً مال إلى الهجاء ، وذلك حين هجوا الأشرار كانوا إذا هجوا الأشرار بانفرادهم يصيرون إلى ذكر المحاسن والمهادح

ليصيروا الرذائل بإزائها أقيح . فإن من قال : إن الفجور رذالة ووقف عليه لم يكن تأثير ذلك في النفس تأثيره لو قال : كما أن العفة جلالة وحسن حال .

قال : إلا أنه ليس لنا أن نسلم ذكر الفضائل في الشعر لأحد قبل أوميروس وقبل أن بسط هو الكلام في ذكر الفضائل . ولا ينكر أن يكون آخرون قرضوا الشعر بالفضائل : ولكن أوميروس هو الأول والمبدأ . ومثال أشعار المتقدين من الهجاء قول بعضهم ما ترجمته : (إن لهذا شبقاً وفسقاً وانتشاراً حال) .

وما يجري مجرى ذلك مما يقال في الأشعار المعروفة بـ " يامبو " وهو وزن يخص بالمجدالات والمطانزات والإضجارت من غير أن يقصد به إنسان بعينه وهو وزن ذواتني عشر رجلاً ؛ وكان يستعمله شعراء " ديلاذا " و" فاروديا " . ثم إن أوميروس - وإن كان أول من قال طراغوديا قولاً يعتد به ، وبسط الكلام في الفضائل ، فقد نهج أيضاً سبيل قول دراماطريات ، وهي في معنى إيامبو ، إلا أنه مقصود به إنسان بعينه أو عدة من الناس بأعيانهم . ونسبه هذا النوع إلى " قوموديا " نسبة " أودوسيا " إلى " طراغوديا " ، يعني أن كل واحدة منهما أعم من نظيره وأقدم والثانيان أشد تفصيلاً وأبطأ زماناً ، وإنما تولدا بعد ذلك . ويذكر بعد هذا ما يدل عليه من كيفية الانتقال بسحب تاريخاتهم التي كانت لها من نوع إلى نوع ، إلى أن تفصل طراغوديا وقوموديا واستفاد الرونق التام . فإن طراغوديا نشأت من الديثرومبو القديمة : وأما قوموديا فنشأت من الأشعار الهجائية السخيفة المنسية عند الأماثل ، الباقية - قال - إلى الآن في الرساتيق الحسيسة . ثم لما نشأت الطراغوديا لم تترك حتى أكملت بتغييرات وزيادات كانت تليق بطبائعهم ثم أضيف إليها الأخذ بالوجوه واستعملها الشعراء الذين يخلطون الكلام بالأخذ بالوجوه حتى صار الشيء الواحد يفهم من وجهين :

أحدهما : من حيث اللفظ والآخر من حيث هيئة المنشد . ثم جاء لسخيلوس القديم فخلط ذلك بالحنان ، فوقع للطراغوديات ألحاناً بقيت عند المغنين والرقاصين . وهو الذي رسم المجاهدة بالشعر ، يعني المجاورة والمناقضة ، كما قيل في " الخطابة " وسوفيلس وضع الألحان التي يلعب بها في المحافل على سبيل الهزل والتطانز . وكان ذلك قليلاً يسيراً فيما سلف . ثم إنه نشأ ساطوري من بعد ، وساطوري من بعد رباعيات إيامبو ثم استعمل ساطوري في غير الهزل ونقل إلى الجد وذكر العفة . وأظن أننا أن الرباعيات هي الأوزان

القصيرة التي يكون كل بيت منها من أربع قواعد ، وكل مصراع من قاعدتين . وليس يجب أن يصغى إلى الترجمة التي دلت الرباعيات هي التي تضاعف الوزن فيها أربع مرات بل الترجمة الصحيحة ما يخالف ذلك . فإن ذلك النقل يدل على أن هذه الرباعية قديمة وبسبب الرقص المسمى ساطوريا . والأقدم من الأشعار هو الأقصر والأنقص والمستعمل للرقص هو الأخف قال : وإنما سمي هذا النوع ساطوري لأن الطباع صادفته ملائما للرقص المسمى ساطوريا وكان الطباع تسوق إلى هذا النوع من القول ذلك النوع من الوزن ، وخصوصا حينما كانت الأجزاء تشغل بالوزن ، وهذا هو أن يلحن فيكون في كل جزء من أجزاء البيت الموزون وزن تلحيني . قال : والدليل على أن ذلك طبعي إن الناس عند المجادلات والمنازعات ربما ارتحلوا شيئا منها طبعاً ارتجالاً مصراع منه وهي ستة أرجل وإتمام الوزن تنبعث إليه القريحة بتمامه .

وإنما يقع المتنازعون في ذلك إذا انحرفوا في المنازعات عن الطريق الملائم للمفاوضة أو مالوا عنها محبة للتفخيم والزينة ، فإن العدول من المبتذل إلى الكلام العالي الطبقة والتي تقع فيه أجزاء هي نكت نادرة هو في الأكثر بسبب التزيين لا بسبب التبيين . ولأنشك في أن الناس تعبوا تعباً شديداً حتى بلغوا غايات التزيين في واحد واحد من أنواع الكلام .

و " القوموديا " يراد بها المحاكاة التي هي شديدة التزديل وليس بكل ما هو شر ولكن بالجنيس من الشر الذي يستفحش ويكون المقصود به الاستهزاء والاستخفاف . وكأن " قوموديا " نوع من الاستهزاء . والهزل هو حكاية صغار واستعداد سهاجة من غير غضب يقرن به ، ومن غير ألم بدني يحل بالمحكي . وأنت ترى ذلك في هيئة وجه المسخرة عندما يغير سحته لتطنز به من اجتماع ثلاثة أوصاف فيها القبح ، لأنه يحتاج إلى أن يغير عن الهيئة الطبيعية إلى سهاجة النكد ، لأنه يقصد قصد المجاهرة بما يغم من إعتقاد قلة مبالاة به وإظهار أضرار عليه . ولذلك في وجه النكد هيئة يحتاج إليها المستهزئ . والثالث : الخلو عن الدلالة على غم لا كما في الغضبة ، فإن الغضب سجيته مركبة من سجية موقع متأذ ومغموم جميعاً .

وأما المستهزئ فسجية المنبسط والفرح دون المنقبض المغتم أو المتأذي .

قال : فأما مبدأ الأمر في حدوث طراغوديا وآخره فأمر مشهور لا يحوج إلى شرح . وأما قوموديا فلما لم تكن من الأمور التي يجب أن يعتني بها أهل العناية وأهل الفضل

والراوية فقد وقع الجهل بنسبة ونسى مبدؤه وكيفية تولده . وذلك أن المغنين والراقصين لما أذن لهم ملك أسوس أن يستعملوا القوموديا بعد تحريمه إياه عليهم كانوا يستعملون شيئا يخترعونه بإرادتهم مما ليس له قانون شعري صحيح . ولم يكن يجنبهم والقرب منهم من يستمد منه أشكال الأقوال الشعرية حتى كانوا يصادفون شعرا ويكتبونه غناء وإيقاعا " . وكانوا يقتصرون على بعض الوجوه الموزونة من الأقاويل القديمة أو من جهة الاستعانة لصناعة الأخذ بالوجوه فكان أمثال هؤلاء لا يتحققون المعرفة بالقاموديا في وقتهم . فكيف يكون حالهم في تحقيق نسبة قوموديا إلى من سبقهم ؟ !

الفصل الرابع

في مناسبة مقادير الأبيات مع الأغراض

وخصوصا في أطراغوديا ؛ وبيان أجزاء أطراغوديا إن إجادة الخرافات هي تعقبها بالبسط دون الإيجاز فلذلك يتم أكثره في الأعاريض الطويلة ؛ فإن قوما من الآخرين لما تسلطوا على بلاد من بلادهم وأرادوا أن يتداركوا الأشعار القصار القديمة ردوها إلى الطول ؛ وتبسطوا في إيراد الأمثال والخرافات . ولذلك رفضوا (أيامبو) القصيرة . وأما وزن (افى) وهو أيضا " إلى القصير . فإنه من ستة عشر رجلا " ؛ فشبهوه بطراغوديا وزادوه طولا . وهو نوع من الشعر تذكر فيه الأقاويل المطربة المفرحة لجودتها وغرابتها وندرتها . وربما استعملت المشوريات والعظات فينبغي أن يكون الوزن بسيطا " ؛ أي من إيقاع بسيط ؛ فإن ذلك أوقع من الذي يكون من إيقاع مركب . ولتكن الأوزان البسيطة موفية توفيات مختلفة لكل شيء بحسبه .

وأما سوى هذين الوزنين فيكاد الناس يجوز مد الوزن في الطول ما تسعه مدة يوم واحد لكن (افى) مع ذلك لم يمدد قدره في تكثيره إلى قدر لا يجاوز ولذلك اختلف عندهم . قال : ولكنه إن كان زيد الشعر هذه الزيادة في آخر الزمان ؛ فقد كانت الطراغوديات في القديم على المثال المذكور . وكذلك القول في (افى) وأما أجزاء (افى) و (اطراغوديا) فقد كان بعضها المشتركة بينها ؛ وبعضها ما يخص الطراغوديات حتى تكون أجزاؤها أما هذه المشتركة ؛ وأما الخاصة بالطراغوديات . فإنه ليس كل ما يصلح لطراغوديا يصلح (لأفى) . وأما السداسيات والقوموذيات فيؤخر القول فيها . فإن المديح وما يحاكى به الفضائل أولى بالتقديم من الهجاء والإستهزاء ، ولتحد الطراغودية ونقول : (إن الطراغودية هي محاكاة فعل كامل الفضيلة ؛ عالي المرتبة بقول ملائم جدا لا يختص بفضيلة جزئية ؛ وتؤثر في الجزئيات لا من جهة الملكة ؛ بل من جهة الفعل ؛ محاكاة تفعل لها الأنفس برحمة وتقوى) وهذا الحد قد بين فيه أمر طراغوديا بيانا يدل على أنه تذكر فيه الفضائل الرفيعة كلها بكلام موزون لذيد على جهة تميل الأنفس إلى الرقة والتقية . وتكون محاكاتها للأفعال ؛ لأن الفضائل والملكات بعيدة عن التخيل ؛ وإنما المشهور من أمرها أفعالها فيكون طراغوديا يقصد فيه لأجل هذه الأفعال أن يكمل أيضا بإيقاع آخر واتفاق نغم ليم به اللحن ؛ ويجعل

له من هذه الجهة إيقاع أوزانه في نفسه ، وقد يعملون عند إنشاد طراغوديا باللحن أمورا من الإشارات والأخذ بالوجوه تتم بها المحاكاة .

فأول أجزاء أطراغوديا هو المقصود من المعاني المتخيلة والوجيهة ذات الرونق ؛ ثم يبنى عليها اللحن والقول . فإنهم يحاكون باجتماع هذه . ومعنى القول : اللفظ الموزون ؛ وأما معنى اللحن فالقوة التي تظهر بها كيفية ما للشعر من المعنى . ومعنى القوة هو أن التلحين والغناء الملائم لكل غرض هو مبدأ تحريك النفس إلى جهة المعنى ؛ فيحسن له معه التفتن وتكون فيه هيئة دالة على القدرة ؛ لأن التلحين فعل ما ؛ ويتشبه به بالأفعال التي لها معان إذ قلنا أن الحدة من النغم ثم بعضا " من الأحوال المستدرج إليها ؛ والثقل يلائم آخر ؛ (١٨٩) (أ) وكذلك أجزاء الألحان تلائم أحوالا " أحوالا " وتكون من الألحان في أمور يتحدث بها عند أناس ينشدون ويغنون على الهيئة التي يضطر أن يكون عليها صاحب ذلك الخلق وذلك الاعتقاد الذي يصدر عنه ذلك الفعل . ولذلك يقال أنه انشد كأنه واحد من له ذلك المعنى في نفسه أو واحد شأنه أن يصير بتلك الحال . ونحو هيئات المحدث نحو أن : نحو يدل على خلق كمن يتكلم كلام غضوب بالطبع أو كلام حلیم ؛ ونحو يدل على الاعتقاد كمن يتكلم كلام متحقق ؛ أو من يتكلم كلام مراتب . وليس لهيئات الأذى قسم غير هذين .

ويكون الكلام الخرافي الذي يعبر عنه المنشد محاكاة على هذه الوجوه . والخرافة هو تركيب الأمور والأخلاق بحسب المعتاد للشعراء والموجود فيهم . ويكون كل منشد هو كواحد من المظهرين عن اعتقادهم الجذ ، فإنه وإن كان هزل حقا ، " فينبغي أن يظهر جدا " ويظهر مع ذلك فيه دقة فهم ؛ فإنه ليس هيئة من يعبر عن معقول عبارة كالخبر المسرود هو هيئة من يعبر عنه ويظهر أنه شديد الفهم في وقوعه عليه والتحقيق لما يؤديه منه .

وكما ان للخطابة على الإطلاق أجزاء مثل الصور والاقتصاص والتصديق والخاتمة ؛ كذلك كان القول الشعري عندهم أجزاء . وأجزاء الطراغوديا التامة عندهم ستة : الأقوال الشعرية الخرافية ، والمعاني التي جرت العادة بالحث عليها ، والوزن ، والحكم ، والرأي ، والدعاء إليه ، والبحث والنظر ثم اللحن .

فأما الوزن والخرافة واللحن فهي ثلاثة بها تقع المحاكاة . وأما العبارة والاعتقاد والنظر فهو الذي تقصد محاكاته فيكون الجزء ان الأولان له أحدهما ما يحاكي الثاني ما يحاكي . ثم كل واحد منهما ثلاثة أقسام ويكون المحاكي أحد هذه الثلاثة والمحاكى به أحد تلك الثلاثة

والمحاكيات وأما العادة الجميلة والرأي الصواب فأمر لا بد منه . وأما النظر فهو كالاحتجاج والإبانه لصواب كل واحد من العادة والخرافة . ويؤدي بالوزن واللحن وكذلك الإبانه لصواب الإعتقاد يؤدي بالوزن اللحن . وأعظم الأمور التي بها تتقوم طراغوديا هذه فإن طروغاديا ليس هو محاكاة للناس أنفسهم بل لعاداتهم وأفعالهم وجهة حياتهم وسعادتهم . والكلام فيه في الأفعال أكثر من الكلام فيه في الأخلاق ، وإذا ذكروا الأخلاق ذكروا الأفعال ؛ فلذلك لم يذكروا الأخلاق في الأقسام بل ذكروا العادات ليشتمل على الأفعال والأخلاق اشتمالا على ظاهر النظر . فإنه لو قيل : الأخلاق ، لكان ذلك لا يتناول الأفعال . وذكر الأفعال ضرورية في طراغودياتهم ، وذكر الأخلاق غير ضروري فيه . وكثير من طراغوديات كانت لهم يتداولها الصبيان فيما بينهم ، تذكر فيها الأفعال ولا يفتن معها لأمر الأخلاق . وليس كل إنسان يشعر بأن الفضيلة هي الخلق ، بل يضمن الفضيلة هي الأفعال وكثير من المصنفين في الفضائل والشاعرين فيها لم يتعرضوا للأخلاق بل إنما يتعرضون لما قلنا وإن كان التعرض للخرافات والعادات والمعاملات وغيرها وجميعها في الطراغوديات مما قد سبق إليه أولوهم ، وقصر عنه من تخلف ووقع في زمان المعلم الأول فكان المتأخرين لم يكونوا يعملون بالحقيقة طراغوديا بل تركيبا من هذه الأشياء لا يؤدي إلى الهيئة الكاملة لطراغوديا فإن المعمول قديما كانت فيها خرافات واقعة وكان سائر ما تقوم به الطراغوديا مأخوذة فيه وكان يؤثر أثرا قويا في النفس حتى كان يعزي المصابين ويسلي الغمغمومين .

وأجزاء الخرافة جزءان : الاشتمال وهو الانتقال من ضد إلى ضد وهو قريب من الذي يسمى في زماننا مطابقة ولكنه كان يستعمل في طراغودياتهم في أن يتقلوا من حالة غير جميلة إلى حالة جميلة بالتدريج ، بأن تقبح الحالة الغير جميلة وتحسن بعدها الحالة الجميلة . وهذا مثل الحلف والتوبيخ والتعذير .

والجزء الثاني : الدلالة ، وهو أن نقصد الجميلة بالتحسين ؛ لا من جهة تقييح مقابلها . وكان القدماء من شعرائهم على هذا أقدر منهم على اللحن والوزن ؛ وكان المتأخرون على إجادة الوزن واللحن أقدر منهم على حسن التخيل بنوعي الخرافة . فالأصل والمبدأ هو الخرافة ثم من بعده استعمالها في العادات على أن يقع مقاربا " من الأمر حتى تحسن به المحاكاة ؛ فإن المحاكاة هي المفرحة ؛ والدليل على ذلك أنك لا تفرح بإنسان ولا عابد صنم

يفرح بالضم المعتاد ؛ وإن بلغ الغاية في تصنيعه وترتيبه - ما تفرح بصورة منقوشة محاكية . ولأجل ذلك أنشئت الأمثال والقصص ، والثالث من الأجزاء هو الرأي ؛ فإن الرأي أبعد من العادات في التخيل لأن التخيل معد نحو قبض النفس ويسطها . وذلك نحو ما يشاق أن يفعل في أكثر الأمر . وكان الكلام الرأي المحمود عندهم هو ما اقتدر فيه على محاكاة الرأي ؛ وهو القول المطابق للموجود على أحسن ما يكون . وبالجملية ؛ فإن الأولين إنما كانوا يقررون الاعتقادات في النفوس بالتخيل الشعري ؛ ثم نبغت الخطابة بعد ذلك ؛ فزاولوا تقرير الاعتقادات في النفوس بالإقناع ؛ وكلاهما متعلق بالقول .

وفارق القول في الرأي القول في العادة والخلق أن أحدهما يبحث على إرادة ؛ والآخر على بحث على رأي في أن شيئا " موجود أو غير موجود . ولا يتعرض فيه للدعوة إلى إرادته أو الهرب منه . ثم لا تكون العادة والخلق متعلقين بأن شيئا " موجود أو غير موجود ؛ بل إذا ذكر الاعتقاد في الأمر العادي ذكر ليطلب أو ليهرب منه . فإما الرأي فإنها يبين الوجود أو اللاوجود فقط على نحو ، والرابع : المقابلة ؛ وهو أن يجعل للغرض المفسر وزنا " يقول به ؛ ويكون ذلك الوزن مناسباً " إياه ؛ وأن تكون التغيرات الجزئية لذلك الوزن تليق به ؛ فرب شيء واحد يليق به الطي في غرض وزن الشيء وفي غرض آخر يليق به التلصيق ؛ وهما فعلاً يتعلقان بالإيقاع يستعملهما .

وبعد الرابعة : التلحين وهو أعظم كل شيء وأشد تأثيراً " في النفس وأما النظر والاحتجاج فهو الذي يقرر في النفس حال المعقول ووجوب قبوله حتى يتسلى عن الغم والانفعال المقصود بطراغوذيا ؛ ولا تكون فيها صناعة ؛ أي : التصديق المذكور في كتاب (الخطابة) ؛ فإن ذلك غير مناسب للشعر . وليس طراغوذيا مبنياً " على المحاورة ؛ والمناظرة ولا على الأخذ بالوجوه والصناعة أعلى درجة من درجات الشعر ؛ فإن الصناعة هي تفيد الآلات التي بها يقع التحسين والنافعات منها ، والشعر يتصرف على تلك تصرفاً " ثانياً " والصانع الأقدم رأس من الصانع الذي يخدمه ويتبعه .

واعلم أن أصول التخيلات مأخوذة من الخطابة على أنها خدم للتصديقات وتوابع . ثم التصرف الثاني فيها بحسب أنه أصل للشعر وخصوصاً " للطراغوذيا .

الفصل الخامس

في حسن ترتيب الشعر

الطراغوديا وخصوصا

وفي أجزاء الكلام المخيل الخرافي في الطراغوديا

وأما حسن قوام الأمور التي يجب أن توجد في الأشعار ؛ فينبغي أن يتكلم فيه ؛ فإن ذلك مقدمة طراغوديا " ؛ وأعم منه ؛ وأعلى منه مرتبة . فإن طراغوديا أيضا " يجب أن تكون كاملة يعمل من المحاكاة ؛ وأن يعظم الأمر الذي يقصده ؛ فإن تلك المعاني تقال قولا مرسلا من غير الرونق والفخامة والحشمة . واستعمال طراغوديا إذا بسبب التعظيم والتكميل وللتخييل . وكل تمام أمر فله مبدأ ووسط وآخر ؛ وليس يجب أن يكون قبل شيء . والجزء الفاضل هو الوسط . وإن كان من جهة المرتبة قد يكون بعد ، ولذلك فإن الشجعان المقدمين يفضلون إذا لم يحببوا فيكونوا في أخريات الناس ولم يتهوروا فيكونوا في أول الرعيل - وكذلك الحيوان : إنما الجيد هو المتوسط . وكل أمر جيد مما فيه تركيب فهو الذي يتركب منه شيء ؛ بل يتركب هو من الأطراف فيعتدل . وليس يكفي أن يكون المتوسط فاضلا لأنه وسط في المرتبة فقط ؛ بل يجب أن يكون وسطا " في العظم ؛ فإن المقدار الفاضل هو المقدار الوسط في العظم . فيجب أن تكون أجزاء طراغوديا هي المتوسط في العظم . وكذلك فإن الحيوان الصغير ليس ينتهي . والتعليم القصير المدة التي يخلط الكل بعضه ببعض ؛ ويريده إلى واحد لقصره ليس بجيد ، ويكون كمن يرى حيوانا " من بعد شديد ؛ فإنه لا يمكن أن يراه ؛ ولا أيضا " أن يراه شديد القرب ؛ بل المتوسطة هو السهل الإدراك السهل الرؤية . كذلك يجب أن يكون الطول في الخرافات محصلا " مما يمكن أن يحفظ في الذكر . وأما طول الأقاويل التي يتنازع فيها ؛ والتصديقات التي للصناعة الخطابية ؛ فإن ذلك غير محصل ولا محدود ؛ بل بحسب مبدأ المحاكاة فيه . وأما طراغوديا فإنه شيء محصل الطول والوزن . ولو كان مما يكون بالجاهدة والمفاوضة ، لكانت تلك المفاوضة لا نحدد بنفسها إلا أن يقتصر بها على وقت محدود يحدد بفنجان الساعات ولذلك لا يجب أن يوكل أمر تقدير طول القصائد إلى مدة المفاوضات بل يجب أن يكون لها طول وتقدير معتدل كالطبيعي وأن تكون الاشتتالات التي فيه التي ذكرنا أنها توجب الانتقالات

محدودة الأزمنة لا كما ظن ناس أنه إنما كان القصد في الطراغودية الكلام في معنى بسيط ، ولا يلتفت إلى جميع ما يعرض للشيء فيطول فيه فإن الواحد تعرض له أمور كثيرة ، ولذلك لا يوجد أمر واحد له غرض واحد وكذلك للواحد الجزئي أفعال جزئية بغير نهاية ، ولهذا ما يكون الشيء واحد الفعل بالنوع غير واحدة بانقسامه بأغراضه وأحواله يقترن به بشخصه . ومن هنا وقع الشك الكثير في كون الواحد كثيرا ، بل يجب أن يراعى نمطا واحدا من الفعل ويتكلم فيه ، ولا يخلط أفعالا بأفعال وأحوالا بأحوال . فإنه كما يجب أن يكون الكلام محدودا من جهة اللفظ ، كذلك يجب أن يكون محدودا من جهة المعنى ، ويكون فيه من المعاني قدر يوافق الغرض ولا يتعداه إلى أحوال وأغراض للمقول فيه خارجة عنه ، كما كان يفعله بعض من ذكروا ، أما أميروس فإنه كان يخالفهم ويلزم غرضا واحدا . ونعم ما فعل ذلك ، سواء كان أعتبر فيه الواجب بحسب الصناعة ، فإن كل صناعة تقصد غاية واحدة أو محدودة أو الواجب حسب الطبيعة فإن الطبيعة تقصد غاية واحدة أو غايات محدودة . وأورد لهذا أمثلة في شعر أميروس أنه لما ذكر أنسانا أو حزبا لم يذكر من أحوال ذلك الإنسان أو الحزب أو ما عرض له من الخصومات ولحقته من النكبات إلا المتعلق بالغرض الخاص الذي نحاه .

فيجب أن يكون تقويم الشعر على هذه الصفة : أن يكون مرتبا في أول ووسط وآخر ، وأن يكون الجزء الأفضل في الوسط ، وأن تكون المقادير معتدلة ، وأن يكون المقصود محدودا لا يتعدى ولا يخلط بغيره مما لا يليق بذلك الوزن ، ويكون بحيث لو نزع منه جزء واحد فسد وأنتقص . فإن الشيء الذي حقيقته الترتيب إذا زال عنه الترتيب لم يفعل فعله ، وذلك لأنه إنما يفعل لأنه كل ، ويكون للكل شيئا محفوظا بالأجزاء ولا يكون كلا عندما لا يكون الجزء الذي للكل .

واعلم أن المحاكاة التي تكون بالأمثال والقصص ليس هو من الشعر بشيء ، بل الشعر إنما يتعرض لما يكون ممكنا من الأمور وجوده ، أو لما وجد ودخل في الضرورة . وإنما كان يكون ذلك لو كان الفرق بين الخرافات والمحاكيات الوزن فقط ، وليس كذلك بل يحتاج أن يكون الكلام مسددا نحو أمر وجد أو لم يوجد . وليس الفرق بين كتابين موزونين لهم : أحدهما فيه شعر ، والآخر فيه مثل ما فيه " كليله ودمنة " وليس بشعر إلا بسبب الوزن فقط ، حتى لو لم يكن لما يشاكل " كليله ودمنة " وزن ، صار ناقصا لا يفعل فعله ، بل هو

يفعل قعله من إفادة الآراء التي هي نتائج وتجارب أحوال تنسب إلى أمور ليس لها وجود ، وإن لم يوزن . وذلك لأن الشعر أنها المراد فيه التخيل ، لإفادة الآراء ، فإن فات الوزن نقص التخيل . وأما الآخر فالغرض فيه إفادة نتيجة تجربة ، وذلك قليل الحاجة إلى الوزن . فأحد هذين متكلم فيها ، وجد ويوجد ، والآخر يتكلم فيها وجوده في القول فقط . ولهذا صار الشعر أكثر مشابهة للفلسفة من الكلام الآخر لأنه أشد تناولا للموجود وأحكم بالحكم للكل . وأما ذلك النوع من الكلام فإنها يقول في واحد على أنه عرض له وحده ، ويكون ذلك الواحد قد اخترع له اسم فقط ولا وجود له . ونوع منه يكون في اقتصاص أحوال جزئية قد وجدت ، لكنها غير مقولة على نحو التخيل . وأما الجزئيات التي يتكلم فيها الشعراء كلاما يخلطونه بالكلية فإنها موجودة كجزئيات الأمور التي تحدث عنها في قوموديا مما وجدت ، وليست كجزئيات الأمور التي في ايامبو العمه ، فإن تلك الجزئيات تفرض فرضا أيضا ، ولكن تدل على معنى كلي على النحو الذي يسمى تبديل الاقتضاب . وأما على طراغوديا فإن النسبة أنها هي إلى أسماء موجودة . والموجود والممكن أشد أقناعا للنفس ، فإن التجربة أيضا إذا استندت إلى موجود اقتنعت أكثر مما تقنع إذا استندت مخترع وبعد ذلك إذا استندت إلى موجود ما يقدر كونه . وقد كان يستعمل في طراغوديا أيضا جزئيات في بعض المواضع مخترعة : يسمى على قياس المسميات الموجودة ، ولكن ذلك في النادر القليل . وفي النادر قد كان يخترع اسم شيء لا نظير له في الوجود ، ويوضع بدل معنى كلي ، مثل جعلهم الجزء كشخص واحد وأصنافهم في مدحه ، وذلك لأن أحوال الأمور قد كانت مطابقة لأحوال ما كانوا يخترعون له الاسم . وليس يقع ذلك في التخيل بنفع قليل ، ولكنه لا يجب أن يوقف عمل الطراغوديا وأختراع الخرافات فيها على هذا النحو . فإن هذا ليس مما يوافق جميع الطباع . فإن الشاعر أنها يجود شعره لا بمثل هذه الاختراعات ، بل إنما يوجد وزنه وخرافته إذا كان حسن المحاكاة بالمخيلات وخصوصا للأفعال ، وليس شرط كونه شاعرا أن يخيل لما كان فقط ، بل لما يكون ولما يقدر كونه وأن لم يكن بالحقيقة .

ولا يجب أن يحتاج في التخيل الشعري إلى هذه الخرافات البسيطة التي هي قصص مخترعة ، ولا أن يتم بأفعال دخيلة مثل أخذ الوجوه وهي أفعال يؤثر بعض الشعراء أو الرواة إيرادها مع الرواية التي يخيل بها القول . فإن ذلك يدل على نقصه ، وعلى أن قوله ليس يخيل إلا بفعل . وإنما يضطر إلى ذلك من الشعراء : أما الرذال منهم فلضعفهم ، وأما

المفلقون فلمقابلة الأخذ بالوجوه بأخذ الوجوه . وأما إذا قابلهم الشعراء المفلقون دون هؤلاء لم يبسطوا الخرافات خالطين إياها بأمثال هذه ، وإنما أوردوها موجزين منقحين . وربما أضطروا في الطراغوديا أيضا إلى أن يتركوا محاكاة الأفعال الكاملة ، ومالوا إلى المجزئات ، وذلك أكثره في الجزء الداعي . وقد يخلط بعض ذلك أيضا ببعض الوجوه الآخر كأنها قد دخلت بالإتفاق لتعجب ، فإن الذي يدخل بالإتفاق ويقع بالبخت يتعجب منه . وكثير من الخرافات يكون خاليا عن النفع في التخيل ، وربما كان بعضها مشتبكا متداخلا به يتحجج ، كما أن الأفعال من الناس أنفسهم : بعضها ينال به الغرض ببساطته وبكونه واحدا متصلا . وبعضها أنها ينال به الغرض بتركيب وتخليط . والمشتبك المشتجر من الخرافات ما كان متفنا في وجوه الاستدلال والاشتغال . وبذلك تنقل النفس من حال إلى حال . وأن كل اشتغال واستدلال يراد به نقل النفس إلى انفعال من انفعال بأن يخيل سعادة فينبسط ، أو شقاوة فينقبض - فإن الغايات الدنيوية هاتان . وأحسن الاستدلال ما يتركب بالاشتغال . وقد يستعمل الاستدلال في كل شيء ويكون منه خرافة ، لكن الأليق بهذا الوضع (١٩٠ أ) أن يكون الاستدلال على فعل . فإن مثل هذا الاستدلال وما يجري مجراه من الاشتغال هو الذي يؤثر في النفس رقة أو مخافة كما يحتاج إليه في طراغوديا ؛ ولأن التحسين وإظهار السعادة والتقييح وإظهار الشقاوة إنما يتعلق ، في ظاهر المشكور ، بالأفعال . وإنما يكون لناس كانوا يستدل منهم ويحاكي بهم آخرون يجرون مجراهم في الفعل .

فأجزاء الخرافة بالقسمة الأولى جزءان : الاستدلال والاشتغال . وهاتان جزء آخر يتبعهما في طراغوديا ، وهو التهويل وتعظيم الأمر وتشديد الانفعال ، مثل ما يعرض عند محاكاة الافاة الشاملة كالموتان والطوفان وغير ذلك .

فهذه أنواع طراغوديا .

الفصل السادس

في أجزاء طراغوديا

بحسب الترتيب والإنشاد ، لا بحسب المعاني .

ووجوه من القسمة الأخرى وما يحسن من التدبير في كل جزء ، وخصوصا ما يتعلق بالمعنى قد كان عندهم لكل قصيدة من طراغوديا أجزاء ترتب عليها في ابتدائها ووسطها وانتهائها ، وكان ينشد بالغناء والرقص ويتولاه عدة . وكان جزؤه الذي يقرم مقام أول النسب في شعر العرب يسمى " مدخلا " . ثم يليه جزء هناك يتبدى معه الرقاص يسمى " مخرج " الرقاص ، ثم جزء آخر يسمى " مجاز " هؤلاء . وهذا كله كالصدر في الخطبة . ثم يشرون فيها يجري مجرى الاقتصاد والتصديق في الخطابة فيسمى " التقويم " . ثم كان تختلف أحوال ذلك في مساكنهم وبلادهم ، وأن كان لا يخلو من المدخل ومجاز المغنين .

ألفالمدخل " : هو جزء كلي يشتمل على أجزاء ، وفي وسطه يتبدى الملحنون بجماعتهم . و" المخرج " : هو الجزء الذي لا يلحن بعده الجماعة منهم .

وأما " المجاز " : فهو الذي يؤدونه المغنون بلا لحن ، بل بإيقاع .

وأما " التقويم " : فهو جزء كان لا يؤدي بنوع من الإيقاع يستعمل فيه سواء بل يؤدي بنشيد نوحى لا عمل معه إيقاعي إلا وزن الشعر . وكل ذلك تنشده جماعة الملحنين . فهذه أنواع قسمة الطراغوديا .

ونوع آخر أن بعض أجزاء طراغوديا يعطي ضنا مخبلا لشيء ، ويميل الطبع إليه ، وبعضه يعطي النفس ما يحذره ويحفظه على سكونه ويقبضه عن شيء .

ويجب في تركيب الطراغوديا أن يكون غير تركيب بسيط ، بل يجب أن يكون فيه اشتباك ، وقد عرفته ، ويكون ذلك مما يخيل خوفا مخلوطا بحزن بمحاكاته . فإن هذه الجهة من المحاكاة هي التي تختص كل طراغوديا وبها تقدر النفس لقبول الفضائل . وليس يجب أن تكون النقلة فيها كلها من سعادة الى سعادة . فالشجعان لا يقتنعون بمزاولة السعادة والبراءة من الخوف والغم ومزاولة الأفعال التي لا صعوبة فيها ، كما لا يقنع الكدود بدوام الشقاوة ، ولا تكون فيه محاكاة شقاوة الأشرار . وإنما تحدث الرقة من أمثال ذلك . وكذلك الحزن والخوف . وإنما يحدث التفجع من محاكاة الشقاوة بمن لا يستحق . والخوف يحدث

عند تخيل المضر . وإنما يريد محاكاة الشقاوة لهذه الأمر ، ولإظهار زلة من حاد عن الفضائل . فينبغي في الطراغوديا أن تبدأ بمحاكاة السعادة ، ثم ينتقل إلى الشقاوة وتحاكى ليرتد عن طريقها وتميل النفس إلى ضدها ، ولا تذكر الشقاوة التي تتعلق بجور من الجائر على الشقي ، أو التي تتعلق ببغيه ، بل الذي يتعلق بغلظة وضلالة سبيل الواجب وذهابه عن الذي فضله أكثر ويكون الاستدلال مطابقاً لذلك . وذكر أن الأولين القدماء كانوا يستهينون في الخرافات حتى يتوصلوا إلى الغرض . وأما المحدثون بعدهم فقد مهرؤا ، حتى أنهم يبلغون الغرض في طراغوديا بقول معتدل ، وذكر له مثال . وذكر قوماً أحسنوا النقلة المذكورة .

وأما الطراغوديات الجهادية فقد ذكر أنها قد تدخلها المضغبات في تقويماتها . وذكر له مثال . وقد كان نوع من طراغوديات الجهادية القديمة قد يتعدى فيها إلى ذكر النقائص . وكان السبب في ضعف نحيزة الشعراء الذين كانوا يقولون أشعار التعبد ، فكانوا يقعون في مخالفتهم فلم يكن ذلك طراغوديا صرفية ، بل مخلوطة بقوموديا ، وكان شعر هؤلاء شعر المعادين ، مثل رجلين سياهما ، فأنها لما صار في آخر أمرهما من النساك المتقين ، وأنشدا في المراثي أشياء لا تتناسب فكانا لا يخيلا أن أيضاً بالمفرعات والمخزيات ، ويوردان في تقويم الأمور ما يورده الشعراء المفلقون .

ويجب أن لا تكون الخرافة مودة مورد الشك ، حتى تكون كأنها تعسر على التخيل ، فإن هذا أولى بأن يخيّل جيداً كما كان يفعله فلان ، وإن كان فعله غير مخلوط بصناعة تصديقية وشيء يحتاج إلى مقدمات . وقد كان بعضهم يقدمون مقدمات شعرية للتعجب بالتشديد والمحاكاة فقط ، دون القول الموجه نحو الانفعال . فيجب في الشعر أن يحاكى الأفعال المنسوبة إلى الأفاضل وإلى الممدوحين من الأصدقاء بما يليق بهم وبمقابلتها الأعداء : وأحدهما مدح ، والآخر ذم . وأما القسم الثالث فتشبيهه صرف . وأما عدو العدو ، وصديق الصديق ، وصديق العدو ، وعدو الصديق ، فليس يكون ممدوحاً أو مذموماً لذلك بل لا يكون مع ذلك صديقاً أو عدواً ، أو يكون المدح بذكر أفعال تصدر عن علم : وأما علم بلا فعل ، وفعل بلا علم فلا يحسن به مدح أو ذم . وإذا مدح بذلك أو ذم استقذر القول ونسب السفاسافية . وكذلك الاقتصار على ضروب المحاكاة في هذه الأبواب

قول هذر . ولذلك يقل في أشعارهم . وقد حكى كذلك من الاستدلال أمثله لهم . فهذا ما يقال في التقويم .

وأما الأخلاق فأن يحاكى من الممدوح خيرته . والخير موجود في كل صنف ونوع على تفاوته . ويذكر أن خيرته نافعة موافقة ، وأنها على أشبه ما ينبغي أن يكون به ، وأنها معتدلة متناسبة الأحوال . وكذلك يجب أن يقول القول الدال عليه . وأورد لذلك أمثلة . والأخلاق المحموده : إما حقيقية فلسفية ، وإما التي يضطر الى مدحها الجمهور بين يدي الجمهور وإن لم تكن حقيقية ، وأما التي تشبه أحد هاتين وليس بهز وجميعها تدخل في المديح الشعري .

ويجب أن تكون خاتمة الشعر تدل على مقتضاه ، فتدل على ما فرغ منه كما الخطابة ، لا كمثال أورده ، وأن يخالطه من الخيل الخارجة بقدر ما ينبغي أن يخاطب به المخاطبون ويتحملونه ، وأن يكون بقدر لا يكون الإنسان معه غاليا ، وبقدر مطابق للقول لو صرح به . وذكر أمثلة . ويجب أن يكون كالمصور ، فإنه يصور كل شيء بحسب ، وحتى الكسلان والغضبان . وكذلك يجب أن تقع المحاكاة للأخلاق ، كما يقول أوميروس في بيان خيرية أخيلوس . وينبغي أن يكون ذلك مع حفظ للطبيعة الشعرية ، وللمحسوس المعروف في حال الشعر . فقد يذهب المحاكي أيضا عن طريق الواجب ، وعن النمط المستملح المستحسن . وأنواع الاستدلال فيها الذي هو بصناعة أن يخيل ، لست أقول بأن يصدق ، وأما أمور ممكنة أن توجد لكنها لم توجد ، فيكذب من حيث لم يوجد ، ويخيل من حيث يقع كذبه موقع القبول ، وأما مقتناه من الأجسام حاصلة لها بالحقيقة ، فيشبه به حاصل في الظاهر من المعاني كالطوق في العنق ، ويشبه به المنة ، والصمصام في اليد يشبه به البيان . وما كان بعيدا عن الوجود أصلا فينبغي أن لا يستعمل . وكذلك محاكاة الخسائس . وذكر أمثلة .

فهذا الضرب يستعمله الصانع من الشعراء الذين يحسنون التصديق . وبعض الشعراء يميل الى أقاويل تصديقية ، وبعضهم يميل الى اشتباهية إذا كان مراثيا بالعفة ، بارزا في معرض اللوم والعذل .

وأما الوجه الثاني فالاستدلالات ساذجة ، لا صنعة شعرية فيها ، وهي شبيهة بالخطابية أو القصص . ويخلو ذلك عن الخرافة . والثالث التذكير ، وهو أن يورد شيئا (١٩٠ ب) يتخيل معه شيء آخر ، كمن يرى خط صديق له مات فيذكره فيتأسف .

الرابع : إخطار التشبيه بالبال ، بإيراد التشبيه من النوع والصنف لا غير ، مثل من يراه الإنسان شبيها بصديقه الغائب فتحسر لذلك . وأورد أمثلة .

والخامس : من المبالغات الكاذبة كقولهم : قد نزع فلان قوسا لا يقدر البشر على نزعه .

والاستدلال القاضل هو الذي يحاكي الفعل . وذكر أمثلة وساق الكلام الى الواجب وخدا ، الى أن يبلغ التخيل مبلغا يكون كأنه الشيء يحس نفسه ، وأن يطابق بذلك المضادات ، فعل المفلقين . وذكر أمثلة .

وذكر أن تفصيل الأنواع مما يطول . والسبب فيه أن مأخذ التشبيهات ليست حقيقية ولا مضمونة فقدم على ما قدمناه لذلك قولاً .

وقد يقع في الطراغودية حل وربط ، والربط قد يقع ومن خارج ، وقد يقع بقول وآلة . والربط هو إشارة نبتدئ بها تدل على الغاية والى النقلة المذكورة . والحل هو تحليل الجملة المسبب بها من ابتداء النقلة الى آخرها . فمن الطراغوديا استدلالية واشتمالية ومشبكة مركبة من استدلال واشتمال وقول انفعالي قد أضيف إليهما ، وقول إفراطي ليس يستند الى ما يجري مجرى الاحتجاج . ومن الناس من يجيد عند الحل بالاشتباك ، ولا يجيد مع الإيجاز وضبط اللسان عن الإسهاب .

ثم ذكر عادات في الأوزان ، وفي التطويل المناسب لطول المعنى وغير المناسب ، وما يكون غنائم مناسبة لوزنه وتحيله غير مناسب ، وما يخلط بالشعر من أفعال دخيلة ذكرناها ، وأن الفعل الدخيل والقول الغير الموزون ، أو الموزون بوزن آخر واحد .

فأما القول الرائي فينبغي أن تستقي أصوله من المذكور في " الخطابة " . وأن هذا القول الرائي مطابق للانفعال المرتاد للتخيل الذي يقوم به ذلك الشعر . وأنت تجد أنواع ذلك وما يطابق انفعالا انفعالا فيما قيل في الخطابة . وكذلك ما يطابق التهويلات والتعظيمات ، وما كان أنواعا من القول الرائي صادقا وكان بين الصدق وموافقا للغرض أخذ بحاله . وما كان

غير من بين بطريق شعري لا خطابي ، يكون بحيث يُقال ويلوح صدقه ، بل بأمور خارجة أو أقوال تحاكي أمرا ، ذلك الأمر يوجب المعنى إيجابا خارجيا ، ويشك القول أيضا بفعل يخيل ذلك ، وإن لم يكن شيء غيره ، وإنما يحتاج إليه بإزاء الأخذ بالوجوه ، مثل شكل الأمر ، وشكل التضرع ، وشكل الإخبار ، وشكل التهديد ، وشكل الاستفهام ، وشكل الإعلام . وكان الشاعر لا يحتاج إلى شيء خارج عن القول وشكله . وذكر قصة .

الفصل السابع

في قسمة الألفاظ وموافقتها لأنواع الشعر

وفصل الكلام في طراغوديا ، وتشبه إشهار أخرى به

وأما اللفظ والمقالة فإن أجزاءه سبعة : المقطع الممدود والمقصور ، كما علمت . ويؤلف من الحروف الصامتة ، وهي التي لا تقبل المد البتة ، مثل الطاء والباء ، والتي لها نصف صوت ، وهي التي تقبل الرد مثل السين والراء ، والمصوتات الممدودة التي يسميها مدات ، والمقصورة وهي الحركات ، وحروف العلة ؛ والرباط الذي يسمى واصلة ، وهي نقطة لا تدل بانفرادها على معنى ، وإنما يفهم فيها ارتباط قول بقول ، تارة يكون بأن يذكر الواصلة أولاً بقول قيل فينتظر بعده قول آخر ، مثل أما المفتوحة ، وتارة على أنه يأتي ثانياً ولا يبتدئ به ، مثل الواو والفاء وما هو الألف في لغة اليونانيين ، والفاصلة وهي أداة ، أي : لفظة لا تدل بانفرادها ، لكنها تدل على أن القولين متميزان وأحدهما مقدم ، والآخر تال ، وتدل على الحدود والمفارقات ، مثل قولنا : " إما " مكسورة الألف ، والاسم والكلمة وتصريفها والقول .

وكل لفظ دال إما حقيقي مستول وإما لغة ، وإما زينة ، وإما موضوع ، وإما منفصل ، وإما متغير . والحقيقي : هو اللفظ المستعمل في الجمهور المطابق بالتواطؤ للمعنى .

وأما اللغة : فهو اللفظ الذي تستعمله قبيلة وأمة أخرى ، وليس من لسان المتكلم ، وإنما أخذه من هناك ، ككثير من الفارسية المعربة بعد ألا يكون مشهوراً متداولاً قد صار كلغة القوم .

وأما النقل فإنها يكون أول الوضع والتواطؤ على المعنى ، وقد نقل عنه إلى معنى آخر ، من غير أن صار كأنه أسمه ، صيرورة لا يميز معها بين الأول والثاني . فتارة ينقل من الجنس إلى النوع ، وتارة من النوع إلى الجنس ، وتارة من نوع إلى نوع ، وتارة إلى منسوب إلى شيء من مشابهة من نسبة إلى رابع ، مثل قولهم للشبيخوخة أنه : مساء العمر أو خريف الحياة .

وأما الاسم الموضوع المعمول : فهو الذي يُخترعه الشاعر ويكون هو أول من استعمله ، وكما أن المعلم الأول اخترع أيضا أشياء ، ووضع المعنى الذي يقوم في النفس مقام الجنس أسما هو انطلاخيا .

وأما الاسم المتفصل والمختلط : فهو الذي احتيج إلى أن حرف عن أصله بمد قصر وقصر مد ، أو ترخيم ، أو قلب . وقيل : أنه الذي يعمه التفوه به لطوله أو لتناثر حروفه واستعصائها على اللسان ، أو بحال اجتماعها ، والأول هو الصحيح .

وأما المتغير : فهو المستعار والمشبه على نحو ما قيل في " الخطابة " . والزينة : هي اللفظة التي لا تدل بتركيب حروفها وجده ، بل بما يقترن به من هيئة نغمة ونبرة . وليست للعرب . فكان كل اسم في اليونانية إما أن يكون مذكرا ، وإما أن يكون مؤنثا ، أو وسطا ، وكان حروف التذكير : " نو " . و " رو " ، وحروف التأنيث : " اكسى " " ويسى " .

وأوضح القول وأفضله ما يكون بالتصريح ، والتصريح ما يكون بالألفاظ الحقيقية المستولية ، وسائر ذلك يدخل لا للتفهيم ، بل للتعجيب ، مثل المستعارة ، فيجعل القول لطيفا كريما . واللغة تستعمل للإعراب والتحسين والرمز والنقل أيضا ، كالاستعارة وهو ممكن ، وكذلك الاسم المضعف . وكلما اجتمعت هذه كانت الكلمة أبد وأغرب ، وبها تفخيم الكلام ، وخصوصا الألفاظ المتقولة . فلذلك يتضاحكون بالشعراء إذا أتوا بلفظ منفصل ، أو أتوا بنقل واستعارة يريدون الإيضاح ، ولا يستعمل شيء منها للإيضاح . وأورد لذلك أمثالا ، وذكر فيها ما تكون الصنعة فيه بالتركيب وبالقلب ، مثل : ليس الانسان بسبب السنة ، بل السنة بسبب الانسان ، والعطف والمطابقة وسائر ما قيل في الخطابة وأشرنا إليه في فاتحة هذا القول . وقال : إن الألفاظ المضاعفة أخص بنوع ديثرمبي وقد علمته ، وهو الذي يبنى فيع على الإخبار من غير تعيين . واللغات أليق بديثرامي ، وهو وزن كان في شرائعهم يهول به حال المعاد على الأشرار . وأما المنقولات فهي أولى بوزن ايمبق وهو وزن مخصوص بالأمثال والحكم المشهورة . وكذلك المنقولات الشديدة الملائمة لا بغرافي فهذا ما قيل في طراغوديا .

وأما الأشعار القصصية التي كانت لهم ، والأوزان التي كانت تلائم القصص فسييلها سبيل طراغوديا في تقسيم أجزاءه إلى المبدأ والوسط والخاتمة . ولا تقع استدالات فيها على نفس الأفعال ، بل على محاكاة الأزمنة ، لأن الغرض ليس الأفعال ، بل تخيل الأزمنة وماذا

يعرض فيها ، وما يكون حال السالف منها بالقياس إلى الغابر ، وكيف تنتقل فيها الدول وتدرس أمور ، ونحيا أمور وذكر في ذلك أمثلة وبين (١٩١ أ) أن أوميرس أحسنهم تأتيا في هذا المعنى . وكذلك الأشعار الحربية ، فإنه كان أهدي إلى قرضها سيلا وأحسن لها إلى الأجزاء الثلاثة تقسيما ، وإن كان ذلك في الأمور الحربية صعبا في كفيتهما . وذكر أمثلة .

فهذه الأبواب متعارفة بينهم . قال : ونوع " أفي " أيضا مناسب لطراغوديا ، وذلك أنها إما بسيطة ، وإما مشتبكة . وربما كان بعض أجزاءها انفعاليا كما قلنا في طراغوديا . وأحكامها في التلحين والغناء أحكام طراغوديا . وذكر أمثالا وقصائد لقوم ، بعضها بسيطة ، وبعضها مشتبكة ، وأنها كانت مختلفة الأوزان في الطول والقصر ، وكان بعضها شديد الطول ، وهو أفي ، وكان فيها خلفيات واعتقاديات كما في طراغوديا ، لكن طراغوديا لا تتفنن في المحاكيات إلا في الجزء الذي في المسكن ، ويذكر فيه الشاء على الناحية ، والذي يإزاء المنافقين الآخذين بالوجوب . فأما " أفي " فعند اتجاهه إلى الخاتمة قد يقع فيه حديث كثير وتفنن في المحاكيات مختلفة . ولذلك يزداد بهاؤه . وربما أدخلوا فيها دخيلات التي علكتها وإن لم تكن مناسبة ، وذلك لأن المناسب يقتضي بسرعة التمام . وإنما يطول الكلام بالدخيل .

قال : وأما وزن أرايقوا فوقع من التجربة ، فإن إنسانا قاله طيعيا في الجنس من الامور المخصوصة به ، فوافق ذلك قبول الطباع . وهو وزن رزين واسع العرصة ، يحتمل معاني كثيرة ، وتسعه محاكيات كثيرة ، فلذلك يحتمل ذكر الفضائل الكثيرة مع ما فيه .

وأما أيانبو فلها أربعة أوزان ، وتحرك إلى هيئة وقضية مع التحريك الانفعالي . ولا يجب أن يخفى هذا كما خفي عن فلان . وليست عرصته بواسعة سعة أيرويقي بالجملة ، فإن الملاءمة الطبيعية هي التي حركت إلى الاختيار .

قال : وإن أوميرس وحده هو الذي يستحق المدح المطلق ، فقد كان يعلم ما يعمل . وينبغي للشاعر أن يقل من الكلام الذي لا محاكاة فيه . وكان غير أوميرس يجتهد ويطيل . وإنما يأتي بالمحاكاة يسيرا . وأما أوميرس فكان كما ينسب يسيرا يتخلص إلى محاكاة مرأة أو رجل أو المثل أو إعادة أخرى ، فإن غير المعتاد معيف .

ويجب أن تحشى الطراغوزيا بالأمور العجيبة : وأما " أفي آفي " فيدخل فيها من المعاني العجيبة ما لا يتعلق بكيفية الأفعال ، ثم يتخلص منها إلى المضاحك بحسب المساكن . وضرب أمثالا .

وقد بين فضل أوميرس الشاعر بتقصير غيره ، ودل على ذلك بأحوال أشعار لقوم بعضهم حكوا غير الحق ، وبعضهم أبتدوا بغير الواجب .

قال : وما كان من أجزاء الشعر بطلا لا ليس فيه صنعة ومحاكاة ، بل هو شيء ساذج ، فحقه أن يعني فيه بفصاحة اللفظ وقوته ليتدارك به تقصير المعنى ، ويتجنب فيه البذلة ، اللهم إلا أن يكون شديد الإشهار ، كمثل مضروب .

الفصل الثامن

في وجوه تقصير الشاعر

وفي تفضيل طراغوديا على ما شبيهه

أن الشاعر يجري مجرى المصور : فكل واحد منها محاك . والمصور ينبغي أن يحاكي الشيء الواحد بأحد أمور ثلاثة : إما بأمر موجودة في الحقيقة ، وإما بأمر يقال إنها موجودة وكانت ، وإما بأمر يظن أنها ستوجد وتظهر . ولذلك ينبغي أن تكون المحاكاة من الشاعر بمقاة تشتمل على اللغات والمنقولات من غير التفات إلى مطابقة من الشعر للأقوال السياسية العقلية ، فإن ذلك من شأن صناعة أخرى .

والشاعر يغلط من وجهين : فتارة بالذات وبالحقيقة إذا حاكى ما ليس له وجود ولا إمكانه ، وتارة بالعرض إذا كان الذي يحاكي به موجودا ، لكنه قد حرف عن هيئة وجوده ، كالمصور إذا صور فرسا فجعل الرجلين - وحققها أن يكونا مؤخرين - إما يمينيين وإما مقدمين . وقد علمت أن كا غلط : إما في الصناعة ومناسب لها ، وإما خارجا عنها وغير مناسب لها ، وكذلك في الشعر .

وكل صناعة يخلصها نوع من الغلط ، ويقابله نوع من الحل يلزم صاحب تلك الصناعة . وأما الغلط الغير مناسب فليس حله على صاحب الصناعة . فمن غلط الشاعر محاكاته بما ليس يمكن ، ومحاكاته على التحريف ، وكذبه في المحاكاة ، كمن يحاكي أيلأ أشى ويجعل لها قرنا عظيما . أو بأنه يقصر في محاكاة الفاضل والردل في فاعله أو فعله أو في زمانه ، بإضافته أو في غايته .

ومن جهة اللفظ : أن يكون أورد لفظا متفقا لا يفهم منه ما عنى به من بين أمرين متقارين يحتمل العبارة كل واحد منهما . ومن ذلك أن لا يحسن محاكاة الناطق بأشياء لا نطق لها . فبيكت ذلك الشاعر بأن : فعل ضد الواجب . وكذلك إذا حاكى بما ضده أحسن أن يحاكي به . وكذلك إذا ترك المحاكاة وحاول التصديق الصناعي على أن ذلك جائز إذا وقع موقعا حسنا قبلغت به الغاية ، فإن قصر قليلا سمح .

ولا تصح المحاكاة بما لا يمكن وإن كان غير ظاهر الإحالة ولا مشهورا وأحسن المواضع لذلك الخلفيات والرأيات والأغاليط والتوبيخات التي يلازمتها هي هذه الاثنا

عشر ، وتدخل في خمسة غير الإمكان أو المحاكاة بالضرار أو بما يجب ضده ، أو التحريف ، أو الصناعة التصديقية ، أو كونه غير نمطي . وقد شجن هذا في الفصل من التعليم الأول بامثلة .

ثم يقايس بين طراغوديا و " أفي " وخاصة " فورطقي " منه . وهو ضرب يخلط القول فيه بالحركات الشمالية والأشكال الاستدرجية في أخذ الوجوه وبأغاني . وكان القدماء يذمون ذلك ويشبهون الشاعر المفتقر الى ذلك والقاتل به بأبي زرة ، بل يجعلونه أسوأ حالا منه . وأما " أفي " فهو بنفسه مخيل ، ولا يحتاج إلى شيء من ذلك ، فيكون " فورطقي " على هذا القياس أحسن .

وبالجملة فإن الثلث منه أخذ بالوجوه وليس بشعر ، وما فيه أيضا غناء ، وعلى نحو عادة رجل فيما ينشد زعق وزمر . على أنه ليس كل حركة وشكل استدرجي مذموما ، بل الذي يتحاشى منه ويتساقط به .

والطراغوديا قد يمكن أن يطول البيت منه حتى يكون مكان الحرائفاقي كلام ، ويكون لقاتل أن يقول أن طراغوديا جامع لكل شيء . وأما " أفي " فوزن فقط . وأيضاً فإن الشيء إذا دخل بعض أجزائه والقلائل منها غناء وأخذ بالوجوه ، وكان لها أشكال ، كان ألد ، وخصوصا ولها أن تدل بالقوة والعمل جميعا . ولأن هذا إنما يعرض عند انقضائه ويكون مدة يسيرة . ولو كان اختلاط ذلك بطراغوديا في مدة طويلة لسمج . ومثل ذلك .

وأيضاً من فضائل طراغوديا أنه مقصور على محاكاة نمط واحد ، وأما " أفي " فإنه مختلف وكأنه طراغوديات كثيرة مجموعة في خرافة واحدة ؛ ويكون ذلك منتشر ، وإن ظهر فيه المعنى فيه بسرعة ، كأنه منتشر خفي غير مستقيم ، لأن الوزن الواحد إنما يلائم من تلك الجملة غرضاً واحداً . فإذا تعداه وإن كانت المحاكاة والصنعة لذيدة ، فلا تكون مناسبة إلا لغرض واحد .

هذا هو تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من كتاب " الشعر " للمعلم الأول^(١) ؛ وقد بقي منه شطر صالح . ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق ، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان ، كلاما شديد التحصيل والتفصيل . وأما

(١) المعلم الأول هو أرسطو كما يطلق عليه الفلاسفة الإسلاميين.

هاهنا فلنقتصر على هذا المبلغ ، فإن وكد غرضنا الاستقصاء فيما يتفجع به في العلوم . والله أعلم وأحكم .

الفهرس

الصفحة	العنوان
٥	الفصل الثامن : في الانتفاع بقسمة الكل إلى الأجزاء
١١	الفصل التاسع : في معنى توسيط العلل
١٥	الفصل العاشر : في خاتمة الكلام في البرهان
١٨	الجدل
١٨	المقالة الأولى من الفن السادس من الجملة الأولى
١٨	الفصل الأول : فصل (١) في معرفة القياس الجدلي ومنفعته
٢٣	الفصل الثاني : فصل (ب) في السبب الذي يسمى له هذا الضرب من المقاييس جدلية
٢٧	الفصل الثالث : فصل (ج) في بيان حد الجدل وتناوله للسائل والمجيب
٣٦	الفصل الرابع : فصل (د) : في إبانة ما غلط فيه قوم من أمر القياس الجدلي
٤٢	الفصل الخامس : فصل (هـ) : في التفريق بين قياسات الجدلية وقياسات أخرى كلية
٤٩	الفصل السادس : فصل (و) في الأجزاء الأولى للمقاييس الجدلية وهي الجنس والحد والخاصة والنوع والعرض
٥٦	الفصل السابع : فصل (ز) في كيفية الانتفاع بالمواضع المعدة نحو هذه الأمور
٦٢	الفصل الثامن : فصل (ح) في تفصيل المقدمات المشهورة الجدلية والمطلوبات الجدلية
٦٩	الفصل التاسع : فصل (ط) : في الآلات التي تتم بها ملكة الجدل وطلب المواضع وهي أربع
٧٨	الفصل العاشر : فصل (ي) في منافع هذه الآلات
٨٢	المقالة الثانية : وهي ستة فصول
٨٢	الفصل الأول : فصل (أ) في مواضع الإثبات والإبطال المأخوذة من جوهر

الوضع

- ٨٨ الفصل الثاني : فصل (ب) في مثل ذلك
- ٩٦ الفصل الثالث : فصل (ج) في مواضع الإثبات والإبطال المأخوذة من أمور خارجة
- ١٠٣ الفصل الرابع : فصل (د) في مثل ذلك
- ١١٠ الفصل الخامس : فصل (هـ) في الأولى والآثر
- ١١٥ الفصل السادس : فصل (و) في المواضع
- ١٢٣ المقالة الثالثة : وهي أربعة فصول
- ١٢٣ الفصل الأول : فصل (أ) في المواضع الجنسية
- ١٢٨ الفصل الثاني : فصل (ب) في مثل ذلك
- ١٣٦ الفصل الثالث : فصل (ج) في مثل ذلك
- ١٤١ الفصل الرابع : فصل (د) في مثل ذلك
- ١٥٠ المقالة الرابعة : ثلاثة فصول في مواضع الخاصة
- ١٥٠ الفصل الأول : فصل (أ) في مواضع أن الخاصة أجيدت أو لم تجد
- ١٥٧ الفصل الثاني : فصل (ب) يشتمل على مواضع في أن الخاصة أعطيت أو لم تعط
- ١٦٤ الفصل الثالث : فصل (ج) في استعمال المواضع المشتركة في الخاصة
- ١٧٢ المقالة الخامسة : خمسة فصول في الحدود
- ١٧٢ الفصل الأول : فصل (أ) في الشروط الأول للتحديد
- ١٧٨ الفصل الثاني : فصل (ب) في مواضع إثبات الحد وإبطال الخاصة
- ١٨٩ الفصل الثالث : فصل (ج) في مواضع مثل التي مرت
- ١٩٤ الفصل الرابع : فصل (د) في مثل ذلك
- ٢٠٢ الفصل الخامس : فصل (هـ) في مثل ذلك
- ٢٠٧ المقالة السادسة : فصل واحد
- ٢٠٧ الفصل الأول : فصل (أ) في مواضع هو هو والغير
- ٢١١ المقالة السابعة : أربعة فصول
- ٢١١ الفصل الأول : فصل (أ) في وصايا السائل وأكثرها في المقدمات

٤٨٢	 المنطق لابن سيا
٢١٧	الفصل الثاني: فصل (ب) في وصايا السائل وأكثرها في أحوال القياس والاستقراء
٢٢٤	الفصل الثالث: فصل (ج) في وصايا المجيب
٢٣٢	الفصل الرابع: فصل (د) في الوصايا بينهما بعد تعريف القياس الفاضل
٢٣٦	السفسطة
٢٣٦	المقالة الأولى: الفن السابع من المنطق في السفسطة
٢٣٦	الفصل الأول: فصل في تعريف المغالطة
٢٤٠	الفصل الثاني: فصل في التبيكيت الداخل في اللفظ
٢٤٧	الفصل الثالث : (ج) فصل في كيفية وقوع العلط من جهة المعنى في التبيكيات المغالطية
٢٥٢	الفصل الخامس: في شرح حد الخطابة
٢٦٠	المقالة الثانية: من الفن السابع ستة فصول
٢٦٠	الفصل الأول: فصل في الرد على من زعم أن جميع المغالطات
٢٦٩	الفصل الثاني : في شرح أجزاء الصناعة المشاغية
٢٧٤	الفصل الثالث : (ج) فصل في حل المغالطين وكيفية التمكن من الحل وكيفية مقاوماتهم
٢٨١	الفصل الرابع: (د) فصل في حل التبيكيات المغالطية من جهة الألفاظ
٢٨٦	الفصل الخامس: (هـ) فصل في حل ما في التبيكيات المعنوية والتمكن من مقاومة أصناف مغالطية
٢٩٥	الفصل السادس: (و) فصل في خاتمة الكلام في السوفسطائية وعذر المعلم الأول عن تقصير لو وقع
٢٩٨	الخطابة
٢٩٨	الفن الثامن من الجملة الأولى من المنطق ريتوريقا أربع مقالات
٢٩٨	المقالة الأولى سبعة فصول فصل
٢٩٨	الفصل الأول : في منفعة الخطابة
٣٠٢	الفصل الثاني: في عمود الخطابة وأجزائها والتفريق بينها وبين الجدل

٤٨٣	المجلد الثالث
٣٠٦	الفصل الثالث: في الأغراض التي تختص بالخطيب وكيفيةها
٣١١	الفصل الرابع: في مشاركات الخطابة لصنائع أخر ومخالفتها لها
٣١٥	الفصل الخامس: (د) فصل في رد جميع الوجوه المغالطية إلى أصل واحد وأسبابها إلى سبب واحد
٣١٩	الفصل السادس: في العمود وهو التثبيت وفي أقسامه
٣٢٥	الفصل السابع في مثل ذلك
٣٢٨	المقالة الثانية : تسعة فصول
٣٢٨	الفصل الأول : في الأغراض الأولية للخطيب
٣٣٥	الفصل الثاني : في المشوريات التي في الأمور الجزئية غير العظام
٣٤٢	الفصل الثالث: في الأشد والأضعف وختم القول في المشوريات
٣٤٧	الفصل الرابع: في المنافريات وهو باب المدح والذم
٣٥٣	الفصل الخامس: في شكاية الظلم والاعتذار بأنه لا ظلم
٣٥٧	الفصل السادس: في أسباب اللذة الداعية إلى الجور
٣٦١	الفصل السابع: في الأسباب المسهلة للجور
٣٦٧	الفصل الثامن: في التنصل والاعتذار وجواب الشاكي بتعظيم الجناية والمعتذر بتصغيرها
٣٧١	الفصل التاسع: في التصديقات التي ليست عن صناعة
٣٧٦	المقالة الثالثة : ثمانية فصول
٣٧٦	الفصل الأول: في المخاطبات الاستدراجية لتتكلم الآن في المخاطبات التي يستدرج بها القضاء والسامعون.
٣٨٠	الفصل الثاني : في أنواع الصداقة والأمن والخوف
٣٨٤	الفصل الثالث: في أنواع الاستحياء وغير الاستحياء والمنة
٣٨٧	الفصل الرابع: في أنواع الاهتمام بالمرء والشفقة عليه والحسد والنقمة والغيرة والحمية والاستخفاف
٣٩٢	الفصل الخامس: في مواضع نحو اختلاف الناس في الأخلاق
٣٩٧	الفصل السادس: في الأنواع المشتركة للأمور الخطائية

- ٤٠٤ الفصل السابع: في الفرق بين المقدمات الجدلية والخطابية وفي إعطاء أنواع نافعة في التصديقات بأصنافها
- ٤١٣ الفصل الثامن: في الضمائر المحرفة المقبولة في الخطابة والمردولة المغالطية منها وفي أصناف المقاومات
- ٤١٧ المقالة الرابعة : أربعة فصول فصل
- ٤١٧ الفصل الأول: في التحسينات واختيار الألفاظ للتعبيرات
- ٤٢٧ الفصل الثاني: في إشباع الكلام في اجتناب ما يهجن اللفظ
- ٤٣٤ الفصل الثالث: في وزن الكلام الخطابي
- ٤٤٠ الفصل الرابع: في أجزاء القول الخطابي
- ٤٤٦ الفصل الخامس: في السؤال الخطابي
- ٤٤٨ الفن التاسع من الجملة الأولى في المنطق من كتاب (الشفاء) ثمانية فصول
- ٤٤٨ الفصل الأول: في الشعر مطلقا
- ٤٥٣ الفصل الثاني: في أصناف الإغراء الكلية والمحاكات الكلية التي للشعراء
- ٤٥٦ الفصل الثالث: في الإخبار عن كيفية ابتداء نشأة الشعر وأصناف الشعر
- ٤٦٠ الفصل الرابع: في مناسبة مقادير الأبيات مع الأغراض
- ٤٦٤ الفصل الخامس: في حسن ترتيب الشعر
- ٤٦٨ الفصل السادس: في أجزاء طراغوديا بحسب الترتيب والإنشاد، لا بحسب المعاني.
- ٤٧٣ الفصل السابع: في قسمة الألفاظ وموافقتها لأنواع الشعر وفصل الكلام في طراغوديا، وتشبه إشهار أخرى به
- ٤٧٧ الفصل الثامن: في وجوه تقصير الشاعر

المصادر

- فصل المقال لابن رشد
- الحروف للفارابي
- المختصر في المنطق لابن عرفة
- تجريد المنطق لنصير الدين الطوسي
- الألفاظ المستعملة في المنطق للفارابي
- معيار العلم في فن المنطق لأبي حامد الغزالي
- كتاب في المنطق للفارابي
- الجمل في المنطق لأفضل الدين الخونجي
- أصول السرخسي للسرخسي
- الأحكام للآمدي
- الأحكام لابن حزم
- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية لابن حزم
- القول المفيد في حكم التقليد للشوكاني
- القواعد لابن رجب
- الامام في بيان أدلة الأحكام تأليف الإمام الحافظ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي
- القول المفيد في حكم التقليد للشوكاني
- عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد تأليف شاه ولي الله أحمد ولي الله بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي
- غاية الوصول في شرح لب الأصول لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري
- كتاب الإنصاف للبطلوسي
- كتاب الاجتهاد للجويني
- أصول البزدوي
- أصول السرخسي

- أصول الشاشي

- قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني

- الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من القواعد الفقهية للإسنوي الشافعي

- المسودة لابن تيمية

- رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية