

الفصل الخامس: في أنولوطيقا الثانية

Analytica Posteriora

قال الشيخ: «المقدمات التي منها تؤلف البراهين: هي المحسوسات^(١). كقولنا: الشمس مضيئة، والمجربات كقولنا: الشمس تشرق وتغرب، والسقمونيا تسهل الصفراء. والأوليات كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. والمتواترات كقولنا: إن مكة موجودة».

التفسير: اعلم: أن التصديقات لا يمكن أن تكون كلها كسبية، وإلا لافتقر كل تصديق إلى تصديق آخر يسبقه، فيلزم إما الدور وأما التسلسل. وهما محالان. والموقوف على المحال محال. فكان يلزم أن لا يحصل شيء من التصديقات الكسبية. فثبت: أن القول بأن كل التصديقات كسبية، يمنع من كون الشيء منها كسيًا. وما أدى ثبوته إلى نفيه، كان باطلا، فكان القول بأن كل التصديقات كسبية باطلا. ولما ثبت هذا ظهر أن التصديقات بالآخرة تنتهي إلى تصديقات غنية عن الاكتساب. فنقول: أنها إما أن تكون بأسرها مستفادة من العقل أو من الحس أو من مجموعهما. أما الاستفادة من العقل المحض فهي الأوليات^(٢)، وذلك لأن كل قضية فلها موضوع ولها محمول. وكل قضية يكون مجرد تصور موضوعها وتصور محمولها، كافيًا في جزم

(١) المحسوس: هو المدرك صورته مع طبيئته. (رسائل الكندي الفلسفية/ ١٦٧، المقابسات/ ٣٦٦) أما المادة فهي الشيء الذي هو بالقوة، الشيء سيكون بالفعل والحد. وأما الصورة فهي الفعل والماهية. والشخص المحسوس هو المؤلف من هذين. (أي: الصورة والمادة). (رسائل ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة/ ٦٦) إن المعاني التي تدركها النفس ادراكا روحانياً منها: جزئي وهي المحسوسات، ومنها كلي وهو المعقولات. (في النفس/ ٢٠٢) المعلوم إما مجرد عما سواه أو عما يقارنه مقارنة مؤثرة، وإما مخالط بغيره مخالطة مؤثرة... والثاني يسمى محسوسا، سواء كان مبصرا، أو ملموسا، أو مشموما، أو مذكوقا، أو مسموعا، أو متخيلا، أو متوهما. (المبدأ والمعاد لصدر الدين/ ٧٩).

(٢) الأوليات: هي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا بسبب من الأسباب الخارجة عنه. (الإشارات والتنبيهات/ ٤٠) هي البديهيات بعينها إلا أنها كما لا تحتاج إلى وسط، لا

الذهن باسناد ذلك المحمول إلى ذلك الموضوع أو سلبه عنه، فتلك القضية هي المسماة بالأولية، وإنما سميناها بهذا الاسم لأن العقل يحمل ذلك المحمول ابتداءً وأولاً على ذلك الموضوع، من غير توسط شيء آخر، بين ذلك الموضوع وذلك المحمول.

أما القضية المكتسبة فالعقل يحمل ذلك المحمول على الحد الأوسط، ثم يحمل ذلك الحد الأوسط على الموضوع الذي هو الحد الأصغر، وحينئذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل الحد الأوسط عليه، وحينئذ لا يكون ذلك الحمل حملاً أولاً، بل حملاً ثانياً.

وإذا عرفت هذا فنقول: ههنا سؤالات:

السؤال الأول: أن يقال: إن هذه القضية الأولية. إن كانت من لوازم العقل، وجب أن لا ينفك العقل عن الشعور بها البتة، وأن تكون هذه القضايا حاضرة في ذهن خاطرة بالبال أبداً، وإن لم تكن من لوازم العقل كانت مكتسبة لا أولية.

الجواب: أنا لا نقول: إن غريزة العقل توجب حضور هذه القضايا مطلقاً، حتى لا يلزمنا ما ذكرتم. بل نقول: إن غريزة العقل توجب هذا الحكم بشرط حضور تصور ماهية موضوعها وماهية محمولها في العقل، فإذا لم يحضر هذان التصوران في غريزة العقل، فقد فات شرط الإيجاب. فلا جرم يفوت الأثر.

السؤال الثاني: مذهب «الشيخ» أن القضايا المشهورة والقضايا الوهمية قد تساوى القضايا الأولية في القوة والجزم. ثم إنه فرق بين الأوليات والمشهورات بطريق، وبين الأوليات والموهميات بطريق آخر.

أما الفرق بين الأوليات والمشهورات^(١). فقال: أنا نفرض أنفسنا كأننا خلقنا الآن، وما خالطنا أحداً، وما شاهدنا شيئاً، وقدرنا زوال موجبات الألف والعادة عن أنفسنا، ثم أنا نعرض في هذه الحالة على عقلمنا: أن الواحد نصف الاثنين ونعرض أيضاً على عقلمنا في

=
تحتاج إلى شيء آخر، كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصوّر الطرفين والنسبة.
(الحكمة المتعالية ٤ / ٥١٨).

(١) المشهورات: ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها، إمّا لمصلحة عامة، أو رقة، أو حمية، أو تأدييات شرعية، أو انفعالات خلقية، أو مزاجية، سواء كانت صادقة أو كاذبة. (شرح المواقف / ٧٦)

هذه الحالة: أن الكذب قبيح. فانا نجد عقلنا في هذه الحالة جازماً بالأول، ومتوقفاً في الثاني. فعلمنا: أن الجزم بأن الكذب قبيح، ليس إلا لأجل الألف والعادة.

قال: وأما الفرق بين الأوليات وبين الوهميات^(١). فهو مثل قولنا: كل موجود فهو في جهة. فهنا الوهم قد يساعد على التصديق بما ينتج نقيض حكمه، والعقل ليس كذلك، فعلمنا: أن الوهم كاذب. ومثاله أن نقول: كل ما حصل في حيز وجهة فلا بد وأن يتميز يمينه عن يساره، وفوقه عن تحته، وكل ما كان كذلك فهو مركب، وكل مركب ممكن، وكل ممكن فليس بواجب. فالوهم يساعد على هذه المقدمات. ولا شك أنها تنتج: أن كل ما كان مختصاً بالجهة، فهو ليس بواجب الوجود لذاته. فإذا حكم بعد ذلك بأن واجب الوجود لذاته، يجب أن يكون مختصاً بالجهة، فهنا الوهم حكم بحكم وحكم أيضاً بما يوجب نقيض ذلك الحكم. فعلمنا: أنه كاذب. وأما حكم العقل فإنه لا يكون كذلك. فلا جرم. علمنا: أن حكمه صادق.

هذا غاية كلام «الشيخ» في تقرير هذين الفرقين.

وعندي: أن ذلك ضعيف جداً.

أما الفرق الأول: فبيان ضعفه: أن نقول: هل تدعى أن القضايا قد تبلغ بسبب الإلف والعادة في القوة والشدة إلى حد قوة الأوليات أو لا تدعى ذلك؟ فإن لم تقل بذلك لم يكن بلا حاجة إلى تقرير هذا الفرق البتة، وإن ادعيت ذلك فنقول: إن هذا الفرق لا يزيل هذا الاشتباه. وبيانه من وجوه:

الأول: أن أقصى ما في الباب: أما بفرض زوال الأخلاق والعادات عن أنفسنا إلا أن فرض الخلو يوجب حصول ذلك الخلو، فإن قاسى القلب إذا فرض في نفسه رحيماً، فإنه لا يصير رحيماً بسبب هذا الفرض. فإذا سلمت أن حصول الألف والعادة مما يوجب قياس الأوليات بغيرها، ثم إنا إذا بينا أن فرض زوال الإلف والعادة لا يوجب زوالها، فحينئذ نقول: إنا وإن فرضنا زوال الإلف والعادة وسائر الأمور الخارجة، فلعلها ما زالت بل

(١) الوهم: وقوف شيء للنفس بين الإيجاب والسلب، لا يميل إلى واحد منهما. (رسائل الكندي الفلسفية / ١٦٩) الوقوف بين الطرفين لا يدري في أيهما القضية الصادقة. (المقاسات / ٣٦٢) وقوف النفس بين السلب والإيجاب. (الحدود والفروق / ٣٧).

بقيت. وعلى تقدير البقاء فالموجب للتهمة باق عند هذا الفرض، فوجب أن لا تزول هذه التهمة.

الثاني: هب أن فرض الزوال يوجب حصول الزوال، لكنه ربما حصل في النفس أخلاق كثيرة، ولا يكون عند الإنسان شعور بحصولها، وإذا لم يكن له شعور بحصولها، امتنع عليه أن يفرض إزالتها عن نفسه. ومع قيام هذا الاحتمال، كان بقاء سبب هذا الغلط قائماً على سبيل الاحتمال، فوجب أن تزول التهمة.

الثالث: أن العلم بأن هذا الطريق الذي ذكرتم يوجب الفرق بين الأوليات وبين المشهورات، يحتمل أن يكون من باب القضايا الحقة، ويحتمل أيضاً أن يكون من باب المشهورات فيفتقر امتياز هذا الطريق الذي ذكرتم عن المشهورات إلى طريق آخر. ويلزم التسلسل. وهو محال.

الرابع: أن هذا الطريق الذي ذكرتم في الفرق بين هذين البابين ليس معلوماً بالبديئة، بل لا يعلم إلا بالفكر والنظر الدقيق.

فالقول بأن البديئات لا تتميز عن المشهورات إلا بهذا الطريق، توقيف للحكم بصحة البديئات على النظريات. لكن النظريات موقوفة على البديئات. فيلزم الدور، ويلزم سقوط البديئات والنظريات معاً عن الاعتبار.

الخامس: إنا إذا رجعنا إلى العقل لم نجد هذه المشهورات البتة في قوة البديئات، ولا جزئية منها. وذلك لأن قولنا: الظلم قبيح.

إن كان المراد بكونه قبيحاً كونه مخلاً بمصالح العالم - فلا جرم يبعد فيه طمع من كان محتاجاً إلى جلب المصالح ودفع المفسد - فهذا المعنى حق لا شك فيه. وصحته معلومة في بدائه العقول، إلا أن القبيح بهذا التفسير لا يمكن تحقيقه في حق الإله المتعالى. عن النفع والضرر.

وإذا كان المراد من كونه قبيحاً أمراً سوى ذلك، فذلك المعنى غير متصور، فضلاً عن أن يكون مصداقاً به، فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق تصديقاً جازماً. فعلمنا: أن كلامهم في تقرير هذا الفرق مختل.

وأما الفرق الذي ذكره «الشيخ» بين الأوليات والوهميات فنقول: إن اعترفت بأن هذه الوهميات لا تبلغ في القوة مبلغ البديهيات، فحينئذ لا حاجة إلى هذا الفرق. وإن ادعيت المساواة في القوة.

فنقول: هذا باطل ويتعذر أن يكون الأمر كذلك. فالفرق الذي ذكرتم باطل. أما المقام الأول: وهو أن ذلك باطل: فنقول: الذي يدل على بطلانه: أنا إذا عرضنا على قولنا أن الموجود إما أن يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز أو لا متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، وجدنا العقل قاطعاً بصحة هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع وجود هذا التقسيم الثالث جازماً مجرى جزمه بامتناع الجمع بين الوجود والعدم، بل لا نجد العقل جازماً بامتناعه البتة.

فثبت: أن هذه المقدمة ما بلغت مبلغ البديهيات في القوة. وأما بتقدير أن يكون الأمر كذلك. فإن الفرق الذي ذكره باطل. وتقديره من وجوه:

الأول: أن نقول: أنه إنما حكم بفساد حكم الوهم، بأن الوهم حكم بأن كل موجود في الجهة. لأنه وجد الوهم قد ساعد على تسليم مقدمة تنتج نقيض ذلك الحكم. فعلى هذا التقدير، فإنا نعلم أن حكم العقل صحيح. إذا علمنا أنه لم يحكم مما ينتج نقيض ذلك الحكم. إلا أن هذا العلم إنما يحصل إذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التي لا نهاية لها، وعلمنا أن العقل لم يحكم في شيء منها بحكم يوجب نقيض حكمه في هذه الصورة. فعلى هذا، العلم بصحة حكم العقل في القضية المعينة، يلزم أن يؤول على علمه بأحكام القضايا التي لا نهاية لها، وعلى العلم بأن شيئاً منها لا يوجب نقيض هذا الحكم. إلا أن هذا الشرط متعذر التحصيل، فوجب أن يبقى المشروط مشكوكاً. وذلك يوجب القدح في البديهيات، واشتباهاها بالقضايا الباطلة.

الثاني: هو أننا نجد من أنفسنا جزمًا قاطعاً في بعض القضايا. ثم إنكم زعمتم أن هذا الجزم تارة يكون من قوة أخرى مسماة بالوهم. إلا أن الفرق بين العقل والوهم ليس معلوماً بالبديهة. بل أقصى ما في الباب: أن يكون معلوماً بالاستدلال الدقيق. فلو توقف الجزم بصحة البديهيات على صحة النظريات، لكانت صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات. ويلزم الدور. وهو باطل.

الثالث: في القدح في هذا الفرق كسائر الوجوه المذكورة في الفرق الأول.
فثبت بما ذكرنا: أن هذه الفروق ضعيفة. وأنا لو سلمنا حصول الاستواء بين
 البديهيات وبين المشهورات والوهميات، لزمنا القول بالسفسطة لزومًا لا خلاص عنه.
السؤال الثالث: ذكر «الشيخ» في بيان الأوليات مثالين. وهما قولنا: الكل أعظم من
 الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.
واعلم: أن المقدمة الأولية حقا عندي: هي قولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا
 يرتفعان.

فأما قولنا: الكل أعظم من الجزء، فهو فرع على تلك المقدمة.
 وذلك لأننا نقول: إن كان الكل مساويًا للجزء، فحينئذ لا يبقى بين وجود الجزء
 الآخر وبين عدمه تفاوت في نفس الأمر، وحينئذ يصدق على ذلك الجزء: كونه موجودًا
 معدومًا معًا. وهو محال.

وأما قوله: الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. فكذا؛ لأن الأشياء إذا كانت
 مساوية لشيء واحد، كانت حقيقة تلك الأشياء، وحقيقة ذلك الشيء الواحد: واحدة.
 ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية لم تكن حقيقتها واحدة. وحينئذ يلزم في تلك الأشياء
 وحقيقة ذلك الشيء الواحد أن تكون واحدة ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية لم تكن
 حقيقتها واحدة. وحينئذ يلزم في تلك الأشياء أن تكون حقيقتها واحدة، وأن لا تكون
 حقيقتها واحدة. فيلزم الجمع بين الوجود والعدم. وإذا ثبت هذا فنقول: جزم العقل بهاتين
 القضيتين إنما كان بواسطة تلك القضية الأخرى، فلم تكن هاتان القضيتان من الأوليات.
 وهذا كله من القضايا المستفادة من العقل.

وأما المستفادة من الحس. فهي المحسوسات وهي كقولنا: الشمس مضيئة، والنار
 حارة. وفيه سؤالات:

السؤال الأول: أن الحواس كثيرة الأغلاط. فإن البصر قد يدرك المتحرك ساكنًا،
 والساكن متحركًا. فإن الجالس في السفينة قد يتخيل السفينة واقفة والشط متحركًا، مع
 أنه بالعكس. وقد يرى الكبير صغير أو الصغير كبيرًا، وإذا كان الأمر كذلك، احتيج في
 تمييز صوابها عن خطئها إلى حاكم آخر يحكم عليها. وحينئذ لا يكون الحس حاكمًا أولًا،
 بل الحاكم الأول هو العقل.

السؤال الثاني: إن الحس لا يعطي الحكم الكلي بل الجزئي والحكم الجزئي لا ينتفع به لا في الحدود ولا في البراهين. فإنه لا حد للفسادات، ولا برهان على الفاسدات. اللهم الا أن يقال: الإحساس بالجزئيات يعد النفس لقبول صورة كلية من المفارقات، الا أن تلك الصورة الكلية تكون عقلية لا حسية. فظهر بهذا أن قول «الشيخ» في مثال المحسوسات: أنها كقولنا: الشمس مضيئة، والنار حارة، ليس كما ينبغي. وذلك لأن قولنا: الشمس مضيئة، قضية كلية. والحس لا يدرك الكليات. فأما قولنا: هذه الشمس مضيئة، فهي محسوسة. وكذلك الكلام في قولنا: النار حارة.

السؤال الثالث: أن الحس إنما يحس الحاضر الوجود. فأما أن ذلك الشيء يمتنع أن يكون خلافه، فذلك غير محسوس. وما لم يحصل اعتقاد أنه يمتنع أن يكون الحكم بخلاف ما اعتقدناه فإنه لا ينتفع به في البراهين التي لا يطلب منها الا الجزم.

السؤال الرابع: أن الحس لا تعلق له الا بالضوء، فأما الشعور بأن جرم الشمس موصوف بذلك الضوء، فذلك غير محسوس البتة؛ لأن إنصاف الشيء بغيره، إما أن يكون أمراً نسبياً لا وجود له في الخارج، أو إن كان موجوداً لكنه ليس من المبصرات.

فثبت بما ذكرناه: أن هذه القضايا لا تحصل من الحس المحض، بل حصولها ليس إلا من العقل. والحس جار في هذا الباب مجرى الخادم والآلة.

وأما القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل. فهي نوعان:

النوع الأول: المجربات. وذلك لأننا إذا رأينا أن الشيء دائر مع غيره وجوداً أو عدماً، حكمنا بكون أحدهما علة للآخر. كقولنا: السقمونيا يسهل الصفراء. وفيه سؤالات:

السؤال الأول: أن الشيء كما يدور مع علته المؤثرة فيه وجوداً أو عدماً، فقد يدور مع الفصل المقوم لنوع تلك العلة، والخاصة المساوية له، ولشروط تأثيرها في المعلول. مع أن شيئاً من ذلك ليس بعلة.

السؤال الثاني: كما أن المعلول يدور مع العلة وجوداً أو عدماً، فالعلة أيضاً تدور مع المعلوم المساوي لها وجوداً أو عدماً. فالدوران مشترك بين الجانبين، والعلة غير مشترك فيها بين الجانبين.

والعجب من هؤلاء الأفاضل أنهم حين حاولوا بيان أن التمثيل لا يفيد العلم بالعلية، ذكروا أن التجربة تفيد اليقين مع أنه لا معنى للتجربة. إلا الطرد والعكس. وهذا من العجائب.

السؤال الثالث: أن الإنسان في بلاد الزنج لا يكون إلا أسود. فلو فرضنا إنساناً ما يرى إلا بلاد الزنج، ولم يسمع بوجود سائر البلاد. فهل له أن يحكم بأن كل إنسان أسود؟ ولما لم يجز ذلك، علمنا فساد هذا الاعتبار.

السؤال الرابع: أن هذه القضايا التجريبية لا تثبت صحتها إلا بعد مقدمات كثيرة. مثل: أن يقال: هذا الجسم الحادث لا بد له من سبب. وذلك السبب إما أن يكون نفس ذلك الجسم أو أمراً حالاً فيه، أو أمراً هو محله، أو أمراً مبايناً عنه. ولا جائز أن يكون المؤثر نفس الجسم، ولا ما يكون محلاً له، ولا ما يكون مبايناً عنه. ثم انه لا يمكن ابطال استناد هذا الأثر إلى الأمر المباين، إلا إذا علمت أن إله العالم موجب بالذات، لا فاعل مختار، لأن بتقدير كونه فاعلاً بالاختيار، فلعله أخرى هي عادته وطرده سنته، بإيجاد ذلك الأثر عقيب ذلك السبب من غير أن يكون لذلك السبب فيه تأثير.

فثبت: أنه لا يمكن إثبات تلك المؤثرية إلا بعد هذه المقدمات. ثم يقال: المؤثر يمتنع انفكاكه عن الأثر، ويمتنع أن يوجد في ذلك المحل ما يمنعه من التأثير.

ثم إنه بعد ظهور هذه المقدمة، نعلم أن ذلك الأثر، إنما صدر عن ذلك المؤثر. فإذا كان العلم بصحة هذه القضايا التجريبية موقوفاً على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة، فكيف يمكن جعل هذه المقدمة من المبادئ الغنية عن الحجة والبرهان؟

السؤال الخامس: وهو أن الجزم بصحة هذه القضايا التجريبية إن كان غنياً عن البرهان، كان ذلك من الأوليات، فلم يمكن جعلها قسماً آخر سوى الأوليات، وافتقر إلى برهان آخر، فحيث لا يمكن جعلها من المبادئ.

النوع الثاني من القضايا المستفادة من مجموع العقل والحس: الحدسيات:
قال الشيخ: «ومثاله: ما نشاهد من اختلاف نور القمر بسبب قربه وبعده من الشمس، وذلك يفيد الحدس بأن ذلك النور مستفاد من الشمس».

التفسير: هذا أيضاً في غاية الضعف. وبيانه من وجوه:

الأول: أن حاصل هذا المعنى ليس إلا الطرد والعكس. وقد عرفت أنه لا يفيد الظن، فضلاً عن اليقين.

الثاني: أن العلم بأنه لما اختلفت أشكال نور القمر بسبب القرب والبعد من الشمس، وجب أن يكون نوره مستفاداً من الشمس، فإن كان غنياً عن البرهان كان ذلك من البديهيات، فلا يمكن جعله قسماً آخر.

وإن كان محتاجاً إلى البرهان. فكيف يمكن جعله من أوائل البرهان؟

الثالث: قال «ابن الهيثم المصري»^(١): «إن هذا القدر لا يدل البتة على أن نور القمر مستفاد من الشمس، لاحتمال أن يكون أحد نصفي كرة القمر مضيئاً بالطبع، ونصفه

(١) ابن الهيثم (٣٥٤ - نحو ٤٣٠ هـ = ٩٦٥ - نحو ١٠٣٨ م). هو محمد بن الحسن بن الهيثم، أبو علي. مهندس من أهل البصرة، يلقب ببطليموس الثاني. له تصانيف في الهندسة.

بلغ خبره الحاكم الفاطمي (صاحب مصر) ونقل إليه قوله: لو كنت بمصر لعملت في نيلها عملاً يحصل به النفع في حالتي زيادته ونقصه، فدعاه الحاكم إليه، وخرج للقائه، وبالغ في إكرامه، ثم طالبه بما وعد من أمر النيل، فذهب حتى بلغ الموضع المعروف بالجنادل (قبلي مدينة أسوان) فعاين ماء النيل واختبره من جانبيه، وضعف عن الاتيان بشئ جديد في هندسته، فاعتذر بما لم يقع الحاكم، فولاه بعض الدواوين فتولاها خائفاً، ثم تظاهر بالجنون، فضبط الحاكم ما عنده من مال ومتاع وأقام له من يخدمه. وقيد وترك في منزله. فلم يزل إلى أن مات الحاكم، فأظهر العقل، وخرج من داره، فاستوطن قبة على باب الجامع الأزهر. وأعيد إليه ماله، فانقطع للتصنيف والإفادة إلى أن توفي.

وكتبه كثيرة تزيد على سبعين، منها (المنظر - خ) نشرت ترجمته إلى اللاتينية سنة ١٥٧٢ م، وكان لها كما يقول سوتر: أثر بالغ في تعريف الغربيين بهذا العلم في العصور الوسطى.

ومن كتبه: (كيفية الاظلال) ترجم إلى الألمانية ونشر بها مختصراً، و (تهديب الجسطي) و (الشكوك على بطليموس - خ) رسالة، و (الأخلاق) رسالة، قال البيهقي: ما سبقه بها أحد، و (مساحة الجسم المتكافئ) نشر بالألمانية، و (الأشكال الهلالية - خ) و (تربيع الدائرة - خ) و (شرح قانون إقليدس - خ) و (مساحة الكرة - خ) و (المرايا المحرقة) ترجم إلى الألمانية ونشر بها، و (تفسير المقالة العاشرة لأبي جعفر الخازن) و (ارتفاعات الكواكب) الخ. ولمصطفى نظيف كتاب (الحسن بن الهيثم - ط). [انظر: الأعلام: ٨٣/٦].

الثاني يكون مظلماً بالطبع. ثم إن كرة القمر تستدير على مركز نفسه حركة مشاهدة لحركة فلكه. وعند الاجتماع يكون نصفه المظلم إلينا بالتمام، ونصفه المضيء إلى فوق بالتمام. وبعد الاجتماع يصير جزء من نصفه المضيء، مقابلاً لنا، بسبب استدارة تلك الكرة على مركز نفسها. وكلما ازداد بعده عن الشمس، ازداد نصفه المضيء ظهوراً لنا. فإذا صار مقابلاً للشمس، صار نصفه المضيء بتمامه، مقابلاً لنا. ومع قيام هذا الاحتمال، لا يلزم من اختلاف نور القمر بالزيادة والنقصان - بحسب قوته وبعده من الشمس - أن يكون نوره مستفاداً من الشمس».

ثم قال: «الدليل المعتمد في هذا الباب: زوال النور عن وجه القمر عند الخسوف» وذلك طريق آخر سوى ذلك الطريق.

فإن قال قائل: جرم القمر بسيط، فيمتنع أن يكون أحد وجهيه مضيئاً والآخر مظلماً. فنقول: لا نسلم أنه بسيط. وما الدليل عليه؟ فإن الدليل الذي ذكرتموه في بساطة الأجرام الكلية لا يجري إلا في الفلك الأقصى فقط.

سلمنا: أنه بسيط. إلا أنه لا يمتنع مما ذكرناه. والدليل عليه: المحقق الذي يرى في وجه القمر. ثم هب أن كل ذلك صحيح، إلا أن مجرد اختلاف نور القمر بحسب قربه وبعده من الشمس لا يدل على أن نوره مستفاد من الشمس، إلا مع هذه المقدمة. وعلى هذا التقدير فإن هذه القضية تكون قضية مفتقرة إلى البرهان الدقيق الغامض، فكيف يمكن جعلها من مبادئ البرهان؟

النوع الثالث من المقدمات التي قيل: أنها من المبادئ: مقدمات قياساتها معها. وهذا النوع كان يجب أن يذكر في القضايا المستفادة من العقل المحض.

قال «الشيخ»: «وهذا مثل علمنا بأن الأربعة زوج».

فإن هذه المقدمة يظن أنها بديهية وليست كذلك، بل هذه المقدمة إنما تعلم بواسطة الحد الأوسط، إلا أن ذلك الأوسط، لا يزول عن الذهن ولا يغيب عنه، فلا جرم كان العلم به حاضراً أبداً.

وتقريره: أنا نعلم أن كل أربعة فإنها تنقسم لقسمين متساويين، ونعلم أن كل ما كان كذلك فهو زوج، فنحن إنما علمنا أن الأربعة زوج بواسطة علمنا بأنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين.

ولقائل أن يقول: هذا الكلام إنما يستقيم إذا كان المراد من كون الأربعة زوجاً أمراً مغايراً لكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين، حتى يقال: العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين، أوجب العلم بكونها زوجاً. أما إذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد كونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين، فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين، هو نفس العلم بكونها زوجاً. وحينئذ يطل هذا الكلام فإن قالوا: الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين متساويين، بل عن كيفية أخرى مخصوصة لازمة لهذه الحال. فنقول: فإذا كان المراد من الزوجية، ما ذكرتم، فلا نسلم أن هذه الحالة متصورة، فضلاً عن أن يكون مصداقاً بها، فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق تصديقاً بديهياً. فإنا لا نعقل من الزوجية الا مجرد أنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين.

النوع الرابع من المقدمات التي قيل: إنها من المبادئ: المتواترات^(١).

وهي كقولنا: أن «مكة» موجودة. واعلم: أن «الشيخ» لم يستقصي في شيء من كتبه الكلام في حقيقة الخبر المتواتر.

قال الشارح: للمتواتر شرطان:

أحدهما: أن يكون المخبرون قد أخبروا عن وجود أمر محسوس. مثل أن يقولوا: رأينا محمداً. وسمعنا منه ادعاء النبوة. أما لو أخبروا عن أمر محسوس، لم يفد هذا الإخبار العلم. وذلك لأن ذلك الأمر إن كان معلوم الصحة في بديهة العقل، كانت صحته معلومة من بديهة العقل، لا من ذلك الخبر، وإن لم يكن معلوم الصحة في بديهة العقل، لم يفد ذلك الإخبار علماً. فإن أهل المشرق والمغرب. لو اتفقوا على الإخبار عن حدوث العالم، لم يحصل العلم بذلك إلا بالدليل.

والشرط الثاني: بلوغ المخبرين في الكثرة إلى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب.

واعلم: أنه ليس لتلك الكثرة حد معين. وذلك أن كل عدد يفرض. فإن العقل يحكم بأنه لما جاز الكذب على ذلك العدد بنقصان واحد، كذلك يجوز الكذب على ذلك العدد. وأنه لا يتفاوت حال هذا الجواز بسبب نقصان واحد وزيادته.

(١) المتواترات: هي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب. (شرح المواقف/

وإذا عرفت هذا فنحن لا نستدل بحصول كمال العدد على حصول العلم، بل نستدل بحصول العلم على حصول كمال العدد.

وهذان الشرطان كافيان في حصوله، إذا قال المخبرون: نحن شاهدنا ذلك. فأما إن قالوا: نحن سمعنا أقواما آخرين أخبروا أنهم سمعوا أقواما آخرين أنهم أخبروا: أنهم شاهدوا ذلك الأمر المحسوس.

وذلك مثل اخبار أهل عصرنا عن وجود موسى وعيسى ومحمد- عليهم السلام- فهنا لا بد من شرط ثالث وهو أن نعلم أنه هل كان حال كل واحد من طبقات المخبرين في الكثرة وامتناع الموافقة على الكذب، مثل حال هؤلاء الحاضرين؟

فهذا جملة الكلام في ضبط شرائط التواتر.

ولقائل أن يقول: السؤال عليه من وجوه:

السؤال الأول: أن خبر التواتر يدل على أنه كان قد حصل الإحساس لبعض الناس بذلك الشيء المخبر عنه. فالأخبار يدل على وجود ذلك الإحساس، وذلك الإحساس يدل على وجود المحسوس، فالتواتر دليل الدليل. فكان جعل المتواترات قسماً واقعاً في مقابلة المحسوسات خطأ.

السؤال الثاني: أنا بينا أن التواتر لا يفيد العلم بوجود المحسوسات. وأنت تعلم أن المحسوسات أشخاص فاسدة، وتعلم أنه لا حد للكائنات الفاسدات، ولا برهان عليها. فكان دخول المتواترات في صناعة الحد والبرهان قليل الفائدة.

السؤال الثالث: أنه لا نزاع في أنه لا يمتنع إقدام كل واحد من أهل التواتر على الكذب. ولا نزاع في أن إقدام بعضهم على الكذب لا يمنع من جواز إقدام غيره على الكذب. فإذا كان الجواز قائماً في حق كل واحد واحد، وثبت أن الاجتماع غير مانع من ذلك، وجب أن يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع، كما كان حاصل حال الانفراد. وذلك يفيد القطع بأنه لا يمتنع إقدام الكل على هذا الكذب. ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين التام.

السؤال الرابع: أنه إما أن يقال: حصل في الوجود عدد مخصوص يمتنع اطباقهم على الكذب، أو يقال: ليس الأمر كذلك.

والأول: باطل؛ لأنه لا عدد بعينه إلا وحال ذلك العدد نقصان واحد، أو اثنين ونقصان واحد أو اثنين مساوي لحاله في جواز الإقدام على الكذب.

والثاني: يوجب القدح في التواتر. وذلك لأنه إذا لم يكن شيء من الأعداد المعينة، له صلاحية إيجاب هذا العلم، فحينئذ لا ندري أن هذا الاعتقاد الذي حصل في القلب أهو ظن قوي أو علم يقيني؟ وحينئذ لا يبقى عليه تعويل.

السؤال الخامس: هب أن أهل التواتر إذا قالوا: شاهدنا الشيء الفلاني أو سمعنا الكلام الفلاني، فإنه يفيد العلم بحصوله.

أما إذا قالوا: رأينا أقواما أخبروا أنهم رأوا أقواماً آخرين أخبروا أنهم شاهدوا الشيء الفلاني كإخبارنا عن لأشخاص الماضية في القرون الخالية. فكيف يفيد مثل هذا الخبر علماً يقينياً؟ وذلك لأن هذا الخبر لا يفيد اليقين، إلا إذا علمنا أن طبقات المخبرين في كل عصر وزمان كان بالغاً في الكثرة إلى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب. لكن علمنا بأن المخبرين كانوا كذلك، علم بصفة من صفاتهم، وبحال من أحوالهم. والعلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته. فلما جهلنا ذوات أولئك الماضين، فكيف يمكننا أن نعلم أنهم بالغين في الكثرة إلى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب.

وإذا لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيداً للعلم. ومعلوم أن اخبار هؤلاء الحاضرين مفرعة على أخبار أولئك الماضين. فإذا وقع الشك في الأصل، فكيف يبقى اليقين في الفرع؟

السؤال السادس: هب أن التواتر يفيد العلم الا أنا توافقنا على أنه ما لم تحصل هذه الشروط المذكورة، لم يكن التواتر مفيداً للعلم.

واعتبار هذه الشروط لا سبيل إليه إلا بمحض العقل، فلولا أن العقل يراعي هذه الشروط، وإلا لما حصل العلم. فيرجع حاصل الأمر إلى أن العقل استعان بحس السمع في سماع ذلك الخبر، واستعان بحسن البصر في أن رأى تلك الكثرة العظيمة في عدد أولئك المخبرين.

ثم اعتبر مقدمات أخرى عقلية مضانة إلى هذا المسموع وهذا المبصر، ثم استنتج العلم من مجموع هذه الأمور. وحينئذ يظهر أن الحاكم بذلك الحكم هو العقل. فإن بديهية العقل حكمت بأن صدور مثل هذا الخبر عن مثل هذا المخبر عنه، عن مثل هؤلاء المخبرين مع كثرهم، يمتنع. إلا إذا كانوا صادقين، وكان الحاكم بذلك هو بديهية العقل.

ويرجع حاصل الكلام إلى أن هذه المقدمة مقدمة بديهية أولية وإذا كان هذا قسماً من أقسام الأوليات البديهيات، امتنع أن يقال: ان هذا قسم آخر مغاير للبديهيات.

فهذا هو الكلام الملخص في تقرير هذه المبادي. والله أعلم. ورجع حاصل كلامنا إلى أن مبدأ المبادئ ليس إلا المقدمات البديهية. والله أعلم.

واعلم: أن ههنا مقدمات قد يغلب على بعض الطباع العامة أنها قوية جلية وهي في الحقيقة باطلة، فيجب التنبيه عليها. وهي سؤالات صعبة على التواتر:

المقدمة الأولى: أن من ادعى أمراً من الأمور. فربما قيل له: اذكر له مثالا. فإن عجز عن ذكر المثال ظنوا أنه باطل. ومثاله: أنه تعالى ليس في الحيز والجهة. فربما قيل له: انا لا نجد لهذا مثالا من الموجودات، فكان القول به باطلا.

واعلم: أن هذا الكلام باطل؛ لأن كون الشيء حقا في نفسه لا يتوقف على أن يحصل له نظير، وإلا لزم أن يتوقف كل واحد من النظيرين على الآخر، ويلزم الدور. وهو محال.

فثبت: أن حصول الشيء في نفسه لا يتوقف على حصول نظيره.

وإذا كان كذلك، لم يلزم من عدم النظير قدح في حصوله.

المقدمة الثانية: قولهم: صحة الحكم على الشيء، تقتضى صحته على مثله. لأن المثلين حكمهما حكم واحد. وهذا أيضاً ضعيف. لأن المثلين لا بد وأن يكون أحدهما مخالفاً لصاحبه في نفسه وبشخصه، والا لزم أن يكون أحد المثلين عين الآخر. وذلك محال. وإذا ثبت هذا فلعل هذا الشخص قيد عدمي، والقيد العدمي لا مدخل له في التأثير.

المقدمة الثالثة: أنهم إذا أرادوا نفى العدد أصلا وإثبات عدد لا نهاية له قالوا: ليس عدد أولى من عدد. فإما أن لا يوجد العدد أصلا، أو يوجد عدد لا نهاية له. ثم تارة يقولون: لكنه يمتنع وجود عدد غير متناه، فوجب أن لا يوجد العدد أصلا. وأخرى يقولون: لكنه وجد العدد، فوجب أن يوجد عدد غير متناه.

مثال الأول: قولهم: لو كان الإله أكثر من واحد، لم يكن عدد أولى من عدد. فيلزم أن يحصل في الوجود إما آلهة لا نهاية لها - وهو محال - وإما أن لا يوجد إلا إله واحد - وهو المطلوب -.

ومثال الثاني: أن يقال: ليس تعلق علم الله ببعض المعلومات أولى من تعلقه بالثاني. فإما أن لا يتعلق بشيء من المعلومات. فهو باطل. لما ثبت أنه تعالى عالم بمخلوقاته، وإما يتعلق بالكل - وهو المطلوب -.

واعلم: أن هذه المقدمة ضعيفة. لأن قول القائل: ليس عدد أولى من عدد. إن كان المراد منه: عدم هذه الأولوية في الذهن. فهذا مسلم، إلا أن هذا لا يفيد إلا توقف الذهن وبلد العقل، وإن أريد به عدم هذه الأولوية في نفس الأمر فهذا ممنوع. ولا بد من الدلالة عليه.

المقدمة الرابعة: أنه ربما يشته على بعضهم الإمكان الذهني بالإمكان الخارجي. ومثاله: أن الإنسان إذا سمع في أول الأمر أن العالم قدس أو حادث، وقف ذهنه ههنا قبل الدليل. وقال: يجوز أن يكون قديماً، وأن يكون حادثاً. فهذا التجويز تجويز ذهني عقلي، أما في الخارج فهذا الجواز مفقود. لأنه إما أن يجب أن يكون قديماً أو حادثاً. وأما الجواز الخارجي فهو كقولنا: هذا الجسم يجوز أن يبقى في مكانه، ويجوز أن ينتقل عنه. فهذا الجواز ليس جوازاً ذهنياً بل هو جواز خارجي، بمعنى: أن العقل قاطع بأنه لا امتناع في وجود هذه الحالة، ولا امتناع في عدمها.

فثبت: أن الجواز بالمعنى الأول مغاير للجواز بالمعنى الثاني، فيجب على العاقل أن يتنبه لهذا الفرق.

المقدمة الخامسة: ربما اشتبه على بعضهم الوجوب المتقدم على الوجوب المتأخر عن الوجود. فإننا إذا حكمنا على شيء بأنه ممكن في وجوده وعدمه. فربما قيل: ادعاء هذا الإمكان محال. لأن هذا الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. فإن كان موجوداً فوجوده ينافي عدمه، فوجب أن ينافي إمكان عدمه، لأنه حال كونه موجوداً يمتنع أن يكون معدوماً. فكيف يعقل أنه في هذه الحالة يمكن أن يكون معدوماً؟ وأما إن كان معدوماً. فعدمه ينافي وجوده، فوجب أن ينافي إمكان وجوده.

وإذا كانت الحقيقة والماهية لا تنفك عن الوجود وعن العدم، وكان كل واحد منهما منافياً لحصول إمكان الآخر، لا جرم امتنع كون الماهية محكوماً عليها بالإمكان.

والجواب عنه: أن هذا مغالطة. وذلك لأن الوجوب وجوبان: وجوب متقدم على الوجود، ووجوب متأخر عن الوجود.

أما الوجوب المتقدم على الوجود، فهو أن تكون الماهية مقتضية للوجود، فتكون ماهيته مقتضية لوجوده. حالة تقدمه على وجوده. وهذه الحالة مسماة بالوجوب المتقدم على الوجود، وأما الوجوب المتأخر فهو أن الشيء إذا صار موجوداً كان وجوده منافياً

لعدمه ومانعاً من عدمه، وامتناع العدم عبارة عن الوجوب. وهذا الوجوب متفرع على الوجوب ومتوقف عليه.

فثبت: أن الوجوب الأول متقدم على الوجود، وأن الوجوب الثاني متأخر عن الوجود.

وإذا عرفت هذا فنقول: هذان الوجوبان غير متلازمين، لأنه لا يبعد أن تكون حقيقة الشيء من حيث أنها هي، قابلة للوجود والعدم، إلا أنها متى وجدت كان وجودها مانعاً من العدم. وإذا ثبت هذا فنقول: إنا ادعينا نفي الوجوب بالمعنى الأول، وأنتم أثبتتم الوجوب بالمعنى الثاني. ولا منافاة بين الأمرين.

فهذه دقائق متى تنبه الإنسان لها، سهل عليه الخلاص عن كثير من الأغلاط. والله اعلم.

وليكن ههنا آخر كلامنا الملخص، في تقرير المقدمات التي هي المبادئ.

قال الشيخ: «وأحق البراهين باسم البرهان^(١): ما كان الحد الأوسط سبباً لوجود الأكبر في الأصغر. كقولنا: هذه الخشبة تعلق بها النار، وكل خشبة تعلق بها النار، فهي محترقة، فهذه الخشبة محترقة. والذي يعكس هذا يسمى دليلاً».

التفسير: العلم بثبوت الأوسط للأصغر يوجب حصول العلم بثبوت الأكبر للأصغر. فالبرهان لا يكون برهاناً، إلا إذا كان كذلك.

ثم إن هذا على قسمين:

أحدهما: أن يقال: كما أن ثبوت الأوسط للأصغر في الذهن، أوجب ثبوت الأكبر للأصغر في الذهن. فكذلك ثبوت الأوسط للأصغر في نفس الأمر، هو الموجب لثبوت الأكبر للأصغر في نفس الأمر.

والثاني: ما لا يكون كذلك.

(١) إن البرهان مقدمات الحجّة على تحقيق الخبر. (رسائل إخوان الصّفاء ٣ / ٨٩) الحجّة العقلية إمّا أن تكون مقدماتها قطعية ضرورية أو مكتسبة، وتسمّى برهاناً ودليلاً. (مطالع الأنظار / ٢٦) هو الطريق إلى الوقوف على الحق، أي اليقين. (شرح الإلهيات من كتاب الشفاء / ١٩٠).

أما القسم الأول: فهو أكمل البراهين، لأن على هذا التقدير تكون العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية. ومثاله: ما ذكره «الشيخ» فإن الأصغر هو الخشبة، والأوسط هو مماسة النار، والأكبر هو الاحتراق، فحصول هذا الأوسط لهذا الأصغر هو العلة لحصول الاحتراق - الذي هو الأكبر - للخشبة - التي هي الأصغر -.

ثم ههنا دقيقة: وهي أنه فرق بين أن يقال: الأوسط علة لحصول الأكبر في نفسه، وبين أن يقال: الأوسط علة لحصول الأكبر في الأصغر. فإننا لو فرضنا أن الأوسط يكون معلولا لوجود الأكبر، إلا أنه يكون علة لحصول ذلك الأكبر الذي هو علته في الأصغر. فههنا البرهان يكون برهان اللم. لأجل أن الأوسط وإن كان معلولا لوجود الأكبر. إلا أنه علة لحصول ذلك الأكبر في الأصغر.

وأما القسم الثاني: وهو أن لا يكون الأوسط علة لحصول الأكبر في الأصغر فهذا هو المسمى برهان الان. كقولنا: هذه الخشبة محترقة، وكل محترق فقد مسته النار. فإن كونه محترقا، ليس علة لتعلق النار به، بل معلولا له.

وإذا عرفت هذين القسمين فنقول: القسم الأول أقوى من القسم الثاني. وبيان هذه القوة من وجهين:

الأول: أن برهان اللم حصل فيه كون الأوسط، علة لحصول الأكبر في الأصغر في الذهن وفي الخارج معاً. وأما برهان الآن فقد حصلت فيه هذه العلة في الذهن لا في الخارج، فلا جرم كان برهان اللم أقوى.

الثاني: أن دلالة العلة على المعلول أقوى من دلالة المعلول على العلة.

قال الشيخ: «البرهان في العلوم إنما يتألف من مقدمات ذاتية المحمولات أي محمولاتها أمور مقومة لموضوعاتها كالحیوان للإنسان أو خاصية لها أو لجنسها من غير أن يعم جنسها كالاستقامة للخط والمساواة له. والكبريات في البراهين أكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثاني».

التفسير: اتفقوا على أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة: الموضوعات، والمطالب، والمبادئ.

والمراد من المبادئ: المقدمات التي يبرهن على صحة المطلوب.

واتفقوا: على أن محمولات المقدمات البرهانية، يجب أن تكون ذاتية، الا أنه يجب عليك أن تعرف أن الذاتي له تفسيران:

أحدهما: أن يكون جزءاً من الماهية - وهو المراد من قولنا: الذاتي هو المقوم -.

والثاني: المحمول الخارج عن الماهية، الذي يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه، ولا بسبب أمر أخص منه. أما الذي يعرض للشيء بسبب أمر أعم منه. فكقولنا: الحيوان متحرك، فإن الحيوان إنما استعد لقبول صفة المتحركة، لا لأنه حيوان بل لأنه جسم وكونه جسمًا أعم من كونه حيوانًا. وأما الذي يعرض للشيء بسبب أمر أخص منه. فكقولنا: الحيوان ضاحك، فإن الحيوان إنما استعد لقبول الضحك، لا لأنه حيوان، بل لأنه إنسان. وكونه إنسانًا أخص من كونه حيوانًا. وإذا عرفت هذا فنقول: المحمول الخارجي الذي يعرض للماهية بسبب أمر أعم منه أو بسبب أمر أخص منه، فهذا لا نسميه عرضًا ذاتيًا. وأما المحمول الخارجي الذي يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه ولا بسبب أمر أخص منه، فهذا نسميه بالعرض الذاتي.

واعلم: أنه فرق بين أن يقال: هذا المحمول أعم من هذا الموضوع، وبين أن يقال: هذا المحمول عرض لهذا الموضوع، بسبب أمر أعم من هذا الموضوع. فالشرط في كون العرض ذاتيًا للموضوع: أن لا يكون عروضه لذلك الموضوع بسبب أمر أعم من ذلك الموضوع. فأما إن كان ذلك العرض أعم من ذلك الموضوع، فذلك مما لا بأس به.

وإذا عرفت هذا فنقول: محمول المطلوب البرهاني لا يجوز أن يكون ذاتيًا - بمعنى الذاتي المقوم - لأن محمول المطلوب البرهاني لا بد وأن يكون مشكوك الثبوت لموضوعه والمحمول الذي يكون ذاتيًا مقومًا لا يكون مشكوك الثبوت لموضوعه.

فثبت: أن محمول المطلوب البرهاني لا يمكن أن يكون ذاتيًا - بمعنى الذاتي المقوم - بل يجب أن يكون ذاتيًا - بالتفسير الثاني - ثم نقول: وكل مطلوب فإنه لا يمكن إثباته الا بمقدمتين، ولا يمكن أن يكون محمول كلتي المقدمتين ذاتيًا. بمعنى المقوم. وذلك لأنه إذا كان الأكبر مقومًا للأوسط، وكان الأوسط مقومًا للأصغر، كان الأكبر مقومًا بمقوم الأصغر. ومقوم المقوم: مقوم، فيلزم أن يكون الأكبر مقومًا للأصغر، فيلزم أن يكون محمول المطلوب البرهاني: مقومًا لموضوعه. وقد قلنا: ان ذلك محال. ولما بطل هذا القسم بقى القسمان الباقيان. وهو أن يكون المحمول في كلتي المقدمتين ذاتيًا بالمعنى الثاني، أو يكون

الحمول في إحدى المقدمتين ذاتيًا بمعنى المقوم. وفي الثانية ذاتيًا بالمعنى الثاني، حتى يندفع الحذور المذكور.

بقي ههنا بحث آخر يتعلق بلفظ الكتاب. وهو أن «الشيخ» قال: «والكبريات في البراهين أكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثاني».

ولقائل أن يقول: ما السبب في أن خصص «الشيخ» هذه الأكبرية بالكبرى دون الصغرى؟

والجواب: أنا بينا فيما تقدم: أن أقوى مقدمتي القياس هي الكبرى. فلو فرضنا أن يكون الأكبر مقومًا للأوسط - وقد فرضنا كون الأوسط عرضًا ذاتيًا للأصغر - فههنا إن كان ثبوت ذلك الأوسط لذلك الأصغر بينا، كان العلم بثبوت ذلك الأكبر لذلك الأصغر بينا. وحينئذ يصير القياس لغوًا. وإن كان ثبوت ذلك الأوسط لذلك الأصغر غير بين، فحينئذ يكون المحتاج إلى إثباته بالقياس هو إثبات ذلك الأوسط لذلك الأصغر، وحينئذ يصير هذا الأوسط أكبر، ويصير الأكبر الأول لغوًا. فعلمنا: أنه متى كان الأكبر مقومًا للأوسط، وكان الأوسط عرضًا ذاتيًا، كان هذا القياس كاللغو.

وأما إذا كان الأكبر عرضًا ذاتيًا للأوسط، وكان الأوسط مقومًا للأصغر، فههنا المعلوم بالبدية أضعف مقدمتي القياس. وذلك لا يوجب صيرورة النتيجة معلومة. فلا جرم كان عقد مثل هذا القياس منتفعا به.

فظهر: أنه متى كان محمول إحدى مقدمتي القياس عرضًا ذاتيًا، فإن الأولى أن يكون هذا المعنى في الكبرى لا في الصغرى.

قال الشيخ: «لكل علم برهاني شيء هو موضوعه. كالمقدار للهندسة. ومباديء له مقدمات أو حدود. وما كان من المبادئ غير بين بنفسه فإنه يجب أن يبين في علم آخر. ومسائل هي المطلوبات. وربما صارت المطلوبات مقدمات لمطلوبات آخر».

التفسير: هذا الكلام فيه تشوش قليل، إلا أن الغرض منه معلوم وذلك لأننا قد ذكرنا: أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة: الموضوعات، والمبادئ والمطالب. أما الموضوع: فهو الذي يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتية.

وقد علمت: أن العرض الذاتي ما هو؟ ومثاله: المقدار للهندسة. فإن المقصود من علم الهندسة: البحث عن الاعراض الذاتية للمقدار.

وأما المبادئ: فهي المقدمات التي بها يمكن إقامة البرهان على المطالب. وهذه المقدمات ما لم تصر مسلمة، فإنه لا يمكن إثبات المطلوبات بها. وتلك المقدمات لا يمكن تسليمها الا بعد تصور موضوعاتها ومحمولاتها، ولا تحصل تصوراتها الا بذكر حدودها فالمبادئ هي هذان القسمان:

أحدهما: الحدود المعرفة لماهية موضوع العلم، ولماهية موضوع المقدمات ولماهية محمولاتها.

والثاني: تلك المقدمات.

فهذا هو المراد من قوله: «ومبادئه مقدمات أو حدود» وتقرير الكلام: ومبادئ للعلم. وهي إما مقدمات، أو حدود معرفة لماهيات مفردات تلك المقدمات وأما قوله: «وما كان من المبادئ غير بين بنفسه، فبين في علم آخر» فاعلم: أن غرض «الشيخ» منه: إجراء الكلام على سبيل الأغلب. فاما على العموم الحقيقي فليس بصواب. وذلك لأن المبادئ إما أن تكون مبادئ لجميع مسائل ذلك العلم، وإما أن تكون مبادئ لبعض مسائل ذلك العلم. فأما الذي يكون مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم، فإن لم يكن بينا بذاته فلا بد من تبينه. ولا يمكن أن يبين في ذلك العلم، لأننا لما فرضناه مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم، فلو فرضناه مع ذلك مسألة من مسائل ذلك العلم، لزم كون الشيء الواحد مبدأ لنفسه. وذلك محال. فلم يبق إلا أن يبين في علم آخر.

ثم ذلك العلم الآخر، إما أن يكون علماً لا يمكن إثباته إلا بهذا العلم، أو لا يكون كذلك. والأول باطل، وإلا وقع الدور، لأننا لما فرضنا هذا المبدأ لجميع مسائل ذلك العلم، وفرضنا هذا العلم مبدأ لذلك العلم الآخر. فلو فرضنا ذلك العلم مبدأ لاثبات هذا المبدأ، افتقر كل واحد منهما إلى الآخر، فلزم الدور. وهو محال.

فثبت: أنه لا يمكن بيان مبدأ هذا العلم الا في علم آخر يكون ذلك العلم غنياً في ثبوته عن هذا العلم. ويكون حينئذ ذلك العلم أعلى في رتبة المعلوماتية من هذا العلم.

فأما إن كان ذلك المبدأ مبدأ لا لجميع مسائل ذلك العلم، بل لبعض مسائله. فهنا لا يمتنع إثبات هذا المبدأ في ذلك العلم بعينه، بشرط أن لا يدور. وذلك هو أن يكون لهذا العلم مبدأ آخر يفى ببعض مسائله.

ثم إن ذلك البعض من مسائله ما يفى بإثبات هذا المبدأ، ثم إن هذا المبدأ يفى بإثبات مسائل أخرى غير الأولى. وبهذا الطريق يمكن إثبات شيء من مبادئ علم في ذلك العلم نفسه.

وأما قوله: «ومسائل هي المطلوبات» فأقول: لما ذكرنا أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة: الموضوعات، والمبادئ والمطالب.

فـ«الشيخ» لما ذكر بعض أحوال الموضوعات والمبادئ أردفه بهذا الكلام. وهو كلام في المطالب - وهي المسائل - وذكر: أن تلك المطلوبات ربما صارت مقدمات لمطلوبات أخرى. والأمر كما قاله، لأننا إذا ركبنا قياساً على إنتاج مقدمة، فإذا حصلت تلك النتيجة، فربما جعلناها مقدمة في إنتاج مطلوب آخر.

ثم ههنا بحث: وهو أنه لا شك أن القضية التي تكون نتيجة لقياس، فقد يمكن في الأكثر جعلها مقدمة لقياس آخر. إلا أنه هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة في قياس آخر؟ فإن الإمكان إن كان من اللوازم، فحينئذ تكون النتائج المترتبة بعضها على بعض غير متناهية. ولا شك أن المنتج علة النتيجة بالذات، والعلة متميزة به عن المعلول بالذات، فإذا حصل ههنا علل ومعلولات مترتبة بالذات لا أول لها ولا آخر لها. وذلك محال.

ويمكن أن يقال: لها أوائل - وهي البديهيات - لكن لا آخر لها. والبرهان إنما قام على أنه يجب أن تكون للعلل والمعلولات علة أولى، ليس قبلها شيء. ولم يبق على أنه يجب أن يكون معها معلول آخر ليس بعده شيء. والله أعلم.

قال الشيخ: «المطلب بـ»هل؟ يتعرف حال الوجود أو العدم؟ ولما طلب بـ«ما؟ يتعرف حال شرح الاسم. فإن كان الشيء موجوداً، فيطلب بالحقيقة حده أو رسمه. والحد من أجناس وفصول، والرسم من أجناس وخواص. والمطلب بكيف؟ يطلب حاله، وبالأى؟ يطلب خاصيته التي يتميز بها، وبلم؟ علته».

التفسير: ذكر «الشيخ» في سائر كتبه: أن المطالب كثيرة إلا أن أصولها أربعة: اثنان للتصور، واثنان آخران للتصديق.

فأما اللذان للتصور: فهو قولنا «ما» وقولنا «أس» أما مطلب «ما» فتارة يطلب به شرح الاسم، وتارة يطلب به شرح الحقيقة. أما مطلب شرح الاسم فهو كما إذا سمع الإنسان لفظاً ولا يفهم معناه، فإنه يقول: ما هو؟ ومراده: أن يفسر له ما هو المراد من ذلك اللفظ؟ وأما طلب الحقيقة فهو كما إذا علم مثلاً أن الملاك شيء موجود في نفسه.

فيقول: ما هو؟ ومراده: أنه يذكر على التفصيل مجموع أجزاء ماهيته. ثم إن «الشيخ» ذكر في هذا المقام أن طلب الحقيقة إما أن يكون بالحد أو بالرسم. وذلك لأن تعريف الحقيقة إما أن يكون بالأجزاء المقومة لها، وإما أن يكون بالأمور الخارجة عنها، وإما أن يكون بما يتركب من القسمين.

أما التعريف بأجزاء الماهية. فإما أن يكون تعريفها بمجموع أجزائها - وهو الحد التام - أو ببعض الأجزاء المساوية في العموم أو الخصوص - وهو الحد الناقص - وأما التعريف بالأمور الخارجة - فهو الرسم الناقص - وأما التعريف بما يتركب من القسمين - فهو الرسم التام -.

وأما مطلب أي. فالمراد منه: طلب ما به يتميز ذلك الشيء عما يساويه في أمر من الأمور. كما إذا قيل: أي حيوان هو؟ فإن المراد منه: أن يبين له: ما به يتميز ذلك الحيوان عن سائر الأشياء المشاركة له في كونه حيواناً. فهذان المطلبان معدان نحو التصور.

أما المطلبان المعدان نحو التصديق.

فأحدهما: مطلب هل. وهو على قسمين:

أحدهما: هل الشيء في نفسه موجود أو معدوم؟ وهذا يسمى بالهل البسيط.

والثاني: هل الشيء موصوف بالصفة الفلانية؟ وهذا هو الهل المركب.

واعلم: أن المطالبة لشرح الاسم متقدمة على هل، فإن الشيء ما لم يتصور معناه، لا

يمكن أن يقال: هل هو موجود أو معدوم؟

والمطالبة للحقيقة والماهية متأخرة عن الهل البسيط، لأن الشيء ما لم يعلم أنه موجود،

استحال أن يقال: ما حقيقته؟ وما ماهيته؟ فإن المعدوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له البتة.

وأما مطلب لم؟ فهو أيضاً على وجهين: وذلك لأنه إما أن يطلب به لمية الحكم

الذهني، أو لمية العرفي نفسه. مثال الأول: لم قلت: إن الأمر كذا؟ فهنا إذا ذكر المسئول

ما يدل على ثبوته كفاه. ومثال الثاني: أن يقال: لم كان الأمر في نفسه كذلك؟ فههنا ما لم يذكر للسبب المؤثر فيه في نفس الأمر، فإنه لا يخرج عن العهدة.

ثم قال «الشيخ» في سائر كتبه: «وههنا مطالب أخرى سوى هذه الأربعة. وهي قولنا: أين؟ ومتى؟ وكيف؟ وكم؟ وهي في الحقيقة راجعة إلى مطلب هل المركب. وأما في هذا الكتاب، فإنه ذكر مع هذه الأربعة مطلباً خامساً، وهو مطلب كيف؟ وترك البواقي.

فإن كان إنما ترك البواقي لأنها في الحقيقة داخلية تحت مطلب هل المركب، ومطلب كيف أيضاً كذلك، فلم ذكره؟ وإن كان إنما ذكر مطلب كيف، لأنه في الظاهر مطلب آخر مغاير لمطلب هل، فلم ترك مطلب كم وأين ومتى؟ فأما ذكر هذا المطلب وترك البواقي، فالنسب فيه غير معلوم.

الفصل السادس: في طوبيقا^(١)

Topica

وهو القياس الجدلي.

قال الشيخ: «القياسات الجدلية مقدماها هي الأمور المشهورة» إلى آخر الفصل.

قال المفسر: اعلم أن هذا الفصل مشتمل على مسائل:

المسألة الأولى:

في تقسيم القياس إلى الأقسام الخمسة

وهي: البرهان، والجدل، والمغالطة^(٢)، والخطابة^(٣)، والشعر

من الناس من قرر هذا الحصر، فقال: القياس إما أن يكون مركباً من مقدمات واجبة الثبوت - وهو البرهان - أو من مقدمات أكثرية الثبوت - وهو الجدل - أو من مقدمات متساوية الثبوت - وهو الخطابة - أو من مقدمات أقلية الثبوت - وهو المغالطة - أو من مقدمات ممتنعة الثبوت - وهو الشعر -.

و «الشيخ» زيف هذا التقسيم في كتبه المطولة من وجوه:

(١) اسم هذا الكتاب طوبيقا ومعناه المواضع أي مواضع القول يذكر فيه الجدل ومعنى الجدل تقرير الخصم على ما يدعيه من حيث أقر حقا كان أو باطلاً أو من حيث لا يقدر الخصم أن يعانده لاشتهار مذهبه ورأيه فيه لأنه يزري على مذهبه ورأيه فيه.

(٢) المغالطة: هي المؤلف من الوهميات، والغرض منها تغليب الخصم وإسكاته. (شرح الإلهيات من كتاب الشفاء/ ١٢٣).

(٣) الخطابة: هي القدرة على المخاطبة بالأقوال التي بها تكون جودة الإقناع في شيء من الأمور الممكنة التي شأنها أن تؤثر أو تحتجب غير أن الفاضل من أصحاب هذه القوة يستعملها في الخيرات ويستعملها الدعاة في الشرور. (فصول منتزعة/ ٦٢) جودة إقناع الجمهور في الأشياء التي يزاوئها الجمهور وبمقدار المعارف التي لهم، وبمقدمات هي في بادئ الرأي مؤثرة عند الجمهور، وبالألفاظ التي هي في الوضع الأول على الحال التي اعتاد الجمهور استعمالها. (الحروف/ ١٤٨) هي قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة (أرسطو). (تلخيص الخطابة/ ٢٨) الحجة العقلية إما أن تكون مقدماها غير قطعية، أي ظنية، أو مشهورة، وتسمى خطابة وإمارة. (مطالع الأنظار/ ٢٦)

الأول: أن القياس المركب مركب من المشهورات أو من المسلمات. ولا شك أنه جدلي. ثم ليس من شروط المشهور أن يكون أكثرية الصدق، بل قد يكون واجب الصدق حقاً، وقد يكون واجب الكذب باطلاً. فقد وجدنا قياساً جدلياً من غير أن تكون مقدماته أكثرية الصدق.

الثاني: أنه إذا كان كون القياس جدلياً مشروطاً بكون مقدماته أكثرية الصدق، فحينئذ يجب على الجدلي أن ينظر في كل مقدمة: ألها هل هي أرجح من المتساوي يسيراً؟ ويجذر أن تكون صادقة في الكل. ومعلوم أن هذا مما يصعب اعتباره.

الثالث: أن الجدلي إذا ركب قياساً من مقدمات مسلمة، فإن كان جدلياً فقد فسد قولهم: أنه لا يكون جدلياً، إذا كانت مقدماته أكثرية الصدق، وإن لم يكن جدلياً، وجب أن تكون هذه الصناعة مغايرة للصنائع الخمس القياسية. وذلك عندهم باطل.

فثبت: أن الذي قالوه باطل، وإذا ثبت فساد هذا التقسيم، فنقول: إن القياس قدر مشترك بين الصنائع الخمس. ومباينة كل واحد من هذه الخمسة عن الآ، ليس بحسب صورة القياس، بل بحسب مادته. فإنه إن كان القياس مؤلفاً من اليقينيات كان برهاناً، وإن كان مؤلفاً من المشهورات والمسلمات كان جدلاً، وإن كان مؤلفاً من المطلوبات من غير اعتبار كونها مشهورة أو مسلمة كان خطائياً، وإن كان مؤلفاً من مقدمات شبيهة بالحق مع أنها لا تكون حقة أو شبيهة بالمشهورة ولا تكون مشهورة، كانت سوفسطائية، وإن كانت من المخيلات كانت شعرية.

واعلم: أنا إذا قسمنا القياس إلى هذه الأقسام الخمسة بهذا الطريق، لم يكن تقسيم القياس إلى هذه الأنواع الخمسة تقسيماً دائرة بين النفي والاثبات، بل تقسيماً بحسب الاستقراء وللوجدان.

المسألة الثانية:

في بيان أن القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات لم سمي بالقياس

الجدلي^(١)؟

لقائل أن يقول: إن لفظ الجدلي مشعر بالمنازعة، والمخاصمة، فإن المتناظرين إذا لم يكن بينهما منازعة ومعاندة، بل كانا يتخاطبان على سبيل قدح زند الفائدة، لم يحسن أن يقال: انهما متجادلان، وما السبب في تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلي؟

فنقول: السبب فيه أمور:

أحدهما: أن المشهورات قد لا تكون حقه. وربما تنبه الخصم لكونها غير حقة، فنازع فيها. وإن كانت حقة لكن حقيقتها غير معلومة بالبديهة. فلا جرم ينازع فيها.

والثاني: إن كل واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهوراً، فإن من أراد أن يمنع غيره من السفر وتبديل الأحوال، قال: في الثبات ثبات. وهذه كلمة محمودة مشهورة وإن أراد الترغيب في السفر والحركة، قال: في الحركة بركة. وهذه الكلمة أيضاً محمودة مشهورة. وهما متعاندان.

فثبت: أن التمسك في إثبات مطلوب بالمشهورات والمسلمات في معرض أن ينازعه خصمه من هذه الجهات المشهورة وحينئذ يصير محتاجاً إلى ترجيح المشهور، الذي تمسك به، على المشهور الذي عارض خصمه به. وبهذا الطريق تنفتح أبواب المنازعات والمخاصمات. ولما كان المعول في إثبات مطلوبه على المشهورات والمسلمات، ولم ينفك في أكثر الأمور عن هذه المنازعات والمخاصمات، لا جرم سموها هذا النوع من القياس بالجدل. وهذا بخلاف البرهان، فإن التعويل هناك على القينيات واليقينيات لا تدافع بينها ولا تعارض، فلا جرم لا يحتاج فيها إلى المنازعة والمخاصمة. وبخلاف الخطابة فإن مدار الأمر فيما على أن يصدق المستمع كل ما يذكره الخطيب، ويقول له: أحسنت وأصبت.

(١) القياس الجدلي: ردّك الشيء إلى المشارك له في علة، لتحكم له بمثل حكمك الذي أوجبت له العلة. (رسائل الفارابي، مسائل متفرقة / ٢٤) مؤلفة من المشهورات والتقريريّة، كانت واجبة أو ممكنة أو ممتنعة. (الإشارات والتنبيهات / ٥٩) طريق يسلكه العقل بمقدّمات مشهورة الصّدق، يقبضها من خصمه، يسوقه بها إلى تكذيبه نفسه. (الحدود والفروق / ٣٢).

فإن عدل عن هذا الطريق إلى والقال، والمرأ والجدال، فحينئذ تنقلب الخطابة جدلاً. وبخلاف السوفسطائية فإن فيها وراء المنازعة غرضاً آخر، وهو القدرة عن الاحتراز عن الغلط، والقدرة على إيقاع الغلط.

فثبت: أن تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلّمات، تسمية موافقة للغة.

المسألة الثالثة: في تحديد الجدل^(١)

قال الغزالي - يرحمه الله - في كتابه الذي صنّفه في جدل الفقهاء: «الجدل منازعة تجرى بين متعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل».

وهذا التعريف مختل من وجوه:

الأول: أن المقصود من المفاوضة إن كان هو تحقيق الحق أو إبطال الباطل، فحصول المنازعة هناك ممتنع. وذلك أن الكلام الذي يذكره أحدهما إما أن لا يصير مفهوماً للسامع، أو يصير مفهوماً له.

فإن لم يصير مفهوماً له، امتنع أن ينازعه فيه. بل أقصى ما في الباب: أن يقول: ما فهمت هذا الكلام، فاذكره بطريق آخر ليحصل الفهم.

وأما إن صار مفهوماً، فإما أن يقطع فيه بالصحة أو بالفساد أو يتوقف أو يتوقف. في الأمرين. فإن قطع بالصحة فلا نزاع، وإن قطع بالفساد طوّل بيان الفساد. فإذا ذكر الوجه فيه، عاد التقسيم الأول - وهو أن المستدل إما أن يفهم ذلك أو لا يفهمه - فإن لم يفهمه لم ينازعه فيه، بل طالبه بالتفهم، وإن فهمه فإما أن يقطع بالصحة أو بالفساد. وبالجملّة: فإذا تناظر إنسانان وكان مطلوبهما طلب الحق فقط، امتنع أن يقع بينهما منازعة، بل لا يخرج الحال عن أمور ثلاثة: إما الاعتراف، وإما التفهم، وإما التوقف.

(١) الجدل: تقرير الخصم على ما يدّعيه من حيث أقرّ، حقّاً كان أو باطلاً، أو من حيث لا يقدر الخصم أن يعانده لاشتهار مذهبه ورأيه فيه. (مفاتيح العلوم / ١٥١) فتل الخصم عمّا هو عليه، إمّا بحجة أو شبهة أو شعبة. (رسائل إخوان الصفا ٣ / ٤٣٨) مباحثه مقصود بها إيجاب الحجّة على الخصم من حيث أقرّ ومن حيث لا يقدر على أن يدفع. (المقابسات / ٣٦٠) هو المباحثة لإلزام الغير. (شرح المواقف / ٦١) هو المؤلف من المشهورات أو المسلّمات، والغرض منه إلزام الخصم وإقناع القاصر عن درك البرهان. (شرح الإلهيات من كتاب الشفاء / ١٢٣).

فثبت: أن المفاوضة لأجل تحقيق الحق وإبطال الباطل، يمتنع أن يقارنها حصول المنازعة.

الثاني: أن تحقيق الحق مشتمل على إبطال الباطل. لأن الحكم على الباطل بأنه باطل حكم حق، فكان تقرير هذا الحكم تحقيقاً للحق.

فثبت: أن تحقيق الحق مشتمل على إبطال الباطل.

الثالث: أن الطبيب إنما يكون طبيبا لأنه حصلت له ملكة المعالجة، لا لكونه مشغلا بالعلاج في الحال. فكذلك المجادل إنما يكون مجادلا، لأنه حصلت له ملكة هذا العمل. والدليل عليه: أنا لو فرضنا إنسانين في غاية الحماسة والبعد عن الفهم. لو تفاوضا وتنازعا لغرض تحقيق حق أو إبطال باطل، وكانا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون المكالمة.

فهناك قد حصلت مناظرة تجرى بين متفاوضين لغرض تحقيق حق أو إبطال باطل، مع أن أحدا لا يقول: أهما يتجادلان، بل يقال: أهما أحققان فضوليان يذكران كلمات فاسدة باطلة.

فثبت: أن هذا التعريف مختل.

الرابع: أن الجدلي قد يجادل في تحقيق الباطل وإبطال الحق. ألا ترى قوله تعالى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [غافر: ٤] فعلمنا: أنه ليس من شرط كونه جدليا أن تكون منازعته لأجل تحقيق الحق وإبطال الباطل.

فثبت: أن هذا التعريف مختل.

والصحيح أن يقال: «الجدل: ملكة صناعية يتمكن صاحبها بها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة أو مسلمة، لإنتاج نتيجة ظنية».

وإنما قلنا: حجة، حتى نتناول القياس والاستقراء، وأما أن مثل هذه الصناعة كيف سميت بالجدل، فقد شرحناه.

وأما «الحكيم الأول» فقال: «الجدل تحصيل صناعة يتمكن بها الإنسان أن يأتي بالحجة على كل ما يوضح مطلوباً، من مقدمات ذائعة، وأن يكون إذا أجبنا لم يوجد منا ما يناقض به وضعنا».

ثم قال: «والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات، نحو غرض من الأغراض على سبيل الإرادة، صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها».

ثم قال: «وليس من شرط هذه الصناعة أن تكون القدرة المذكورة حاصلة أبداً، بل بحسب الممكن. فإن الخطيب هو الذي يفيد الاقتناع، لا مطلقاً، بل بحسب الإمكان. فكذا ههنا الجدلي هو الذي يقوى على الفعل المذكور، لا مطلقاً بل بحسب الإمكان».

المسألة الرابعة: في منافع الجدل

أعلم: أن تركيب القياسات عن المشهورات أو المسلمات: فيه منافع بالذات، ومنافع بالعرض.

أما التي بالذات فأمر:

الأول - وهو الفائدة الكبرى -: أن مصالح الإنسان في الدنيا والآخرة، لا تتم إلا باعتقاد ثبوت راسخ في ثبوت المبدأ والمعاد. والاعتقاد في ثبوت المبدأ لا يتم إلا باعتقاد ثبوت موجود واجب الوجود لذاته، متزه عن الشبيه والضد، موصوف بصفات الجلال والإكرام. وهذه العقائد لو لم تكن مستندة بنوع من الحجة، ضعفت وتعرضت للزوال، بأدنى خيال.

وإن وقفناها على الإحاطة بالبراهين اليقينية، عجز الأكثرون عن تصورها والوقوف عليها، فلم يبق إلا أن نقررها في قلوب الجمهور بدلائل مركبة من مقدمات مشهورة مقبولة مسلمة عند الجمهور، ليصير سماع أمثال هذه الدلائل سبباً لرسوخ تلك العقائد في القلوب، فيحصل بها نظام المصالح في الدنيا والآخرة، ويفوز كل أحد بقدر ما يليق به من السعادة.

الثاني: أن الجمهور إذا اعتقدوا هذه العقائد على سبيل التقليد، وانتظمت مصالحهم في الدنيا والآخرة، بسبب هذه العقائد، فرمما جاء صاحب البدعة، وألقى في قلوبهم شبهة مشوشة، وكلمات واهية.

فإذا قدرنا على إزالة تلك الشبهات عن قلوب العوام بالحق، بقياسات مركبة من مقدمات محمودة أو مسلمة، كان ذلك نفعاً عظيماً.

والحاصل: أنا جعلنا هذه القياسات الجدلية في الوجه الأول مؤثرة في تحصيل العقائد النافعة في عقول الأكثرين، وجعلناها في الوجه الثاني دافعة للشبهات التي تزيل العقائد الحقة التقليدية عن قلوب الأكثرين.

الثالث: أن منكر الحق ربما بلغ في الجهالة والضلالة إلى حيث لا يبالي بإنكار اليقينيات، إلا أنه لا يمكنه إنكار المشهورات. لأن منكرها كالمنازع مع أكثر أهل الدنيا. وذلك مما يعرضه لأنواع الآفات والبلبات، فلا جرم لا يمكنه إنكار المشهورات. وأما أنه لا يمكنه إنكار المسلمات، فلأن الإقدام على الإنكار بعد الأقوال يعد عبثاً ونقصاً. والطبيعة السليمة لا تسمح بالتزامهما.

فثبت: أن انقياد الطبائع العامة للقياسات المركبة من المشهورات والمسلمات، فوق انقيادها للقياسات المركبة من الأوليات.

الرابع: أن مبادئ العلوم الجزئية لا بد وأن توضع في أوائل تلك العلوم، حتى يتمكن طالب ذلك العلم من أن يتوصل بتركيب تلك المبادي إلى تعرف المطالب. ثم إن تلك المبادي ان خلت عن الحجة بالكلية، لم تمل الطبائع السليمة إلى قبولها فيقل الانتفاع بها. وإن وقفنا قبولها على معرفة البراهين اليقينية، كنا قد كلفنا المتعلم في أول الأمر ما لا طاقة له به، فلم يبق إلا أن نقرر ترك تلك المبادئ بقياسات جدلية مقنعة، إلى أن يجد قدرة على تحصيل البراهين اليقينية.

وأما المنافع المطلوبة بالعرض من هذا النوع من القياس فأمر:

الأول: أن هذه الصناعة تفيد القدرة على افحام الخصم وغلبة المنازع.

الثاني: أن الإنسان قد يعجز عن تركيب القياس عن المقدمات اليقينية، وحينئذ يحتاج إلى أن يركبه عن المقدمات المشهورة، لينتج أحد النقيضين، ثم يركب قياساً آخر أيضاً من المشهورات لإنتاج النقيض التالي، ثم لا يزال يرجح أحد الجانبين على الآخر ترجيحاً بعد ترجيح، وربما يخلص من تلك الترجيحات إلى وجدان البرهان المفيد لليقين.

الثالث: أن الإنسان ينتفع بتأمل هذه الصناعة في صناعة البرهان من وجهين:

أحدهما: ان هذه القياسات الجدلية شديدة المشابهة بالقياسات البرهانية، وتمتاز عنها بفروق دقيقة، وإذا عرف الإنسان في هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة، صار ذلك من أعظم معاونات على سهولة معرفة شرائط البرهان. لأن المتشابهين إذا عرفت الإنسان فيهما كيفية امتياز أحد الجانبين عن الآخر، أعان ذلك على معرفة امتياز الجانب الآخر عن الأول.

والثاني: أن كسب المقدمات المشهورة وإعدادها أعم من كسب المقدمات البرهانية وإعدادها، إذ المشهور أعم من اليقين، فربما اتفق له عند كسب المشهورات وإعدادها أن يكتسب المقدمات البرهانية أيضاً. وذلك حين ما يأخذ في تصفح المشهورات ليعرف ما منها برهاني، وما منها غير برهاني.

الرابع: أن هذا النوع من القياسات أحد الأنواع الداخلة تحت جنس القياس، والصناعة إنما تكمل باستيفاء الكل في جميع الأقسام الممكنة فيه. فهذا هو الكلام في منافع القياسات الجدلية.

المسألة الخامسة

في تعريف صناعة الجدل على الوجه الذي كان موجوداً في الزمان القديم وترجحه على القانون الموجود في هذا الزمان

اعلم: أن مدار أمر الجدل على السائل والمجيب، إلا أنه كان يراد في الزمان القديم بالسائل والمجيب غير ما يراد بهما في هذا الزمان.

وذلك لأن في غرف هذا الزمان: السائل هو الذي يتدئ فيسأل غيره عن مذهبه في مسألة معينة. فإذا أجاب ذلك الغير، وبين ما هو مذهبه، كان مجيباً وكان الأول سائلاً. ثم إن المجيب يقرأ دليل نفسه ويكون السائل ساكتاً. فإذا تم المستدل كلامه، جاء السائل وعارض ذلك الدليل بوجوه من الدلائل، ثم ينازع في صحة مقدمات ذلك الدليل الذي ذكره ذلك المستدل بوجوه مشهورة مألوقة. فهذا هو السائل والمجيب في عرف هذا الزمان.

وأما في الزمان القديم: فما كان الأمر كذلك، بل الرجل إذا عرف أن له مذهباً مشهوراً في مسألة، وكان مجيبه إنسان آخر. فيتسلم منه مقدمات كثيرة غير متناسبة، كل واحدة منها وحدها. فإذا استوفاهما عمد إليها وركبها تركيباً، ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب. فيصير ذلك ملزماً مفحماً، ولا يجد إلى دفع ذلك الإلزام سبيلاً. وعلى هذا الوجه كانت تجرى مناظراتهم.

واعلم: أن المناظرة على هذا الوجه أكثر فائدة، وأدل على قوة الخاطر من المناظرة التي عليها غرف هذا الزمان. ويدل على هذا الترجيح وجوه:

الوجه الأول: أن هذا السائل لا يمكنه تسليم كل واحدة من المقدمات، إلا إذا كان ماهراً في أمرين:

أحدهما: أن يكون ماهراً في تمييز كل مقدمة عن غيرها، واقفاً على ما به تنفصل كل واحدة من تلك المقدمات عن غيرها.

والثاني: أن يكون ماهراً في تركيب القياسات عن المقدمات.

وبالجملة: فلا بد وأن تكون جميع المقدمات النافعة والضارة له، حاضرة في خياله، وأن يكون شديد القدرة على تركيب القياس كيف شاء وأراد.

وأما المحيب فلا بد وأن يكون محيطاً بجميع مسائل ذلك العلم، حتى إذا سئل عن مقدمة، علم أنه إن سلمها، ففى أي مسألة يضره تسليمها، وفي أي مسألة ينفعه منعها. ومعلوم أن مثل هذا السؤال والجواب لا يتأتى إلا من الماهر في الصناعة، المحيط بجميع أجزائها ولوازمها القريبة والبعيدة. وأما مناظرات أهل هذا الزمان. فالمحيب يقرأ دليله، مع أنه لا يعلم أن دليله من كم مقدمة تركب؟ والسائل ما لم يسمع ذلك الدليل، فإنه لا يقف على الموضع الذي يضره، والموضع الذي ينفعه. فكان ذلك دليلاً على غاية ضعف هذا المحيب وهذا السائل في تلك الصناعة.

والوجه الثاني في الترجيح: أن الإلزام والإفحام يحصلان - على القانون القديم - في زمان قصير. لأن المحيب إذا سمع مقدمة، فإن لم يسلم الطرق النافعة للسائل، بقي السائل ساكناً، وإن سلم الطرق النافعة، فحينئذ يركب السائل قياساً من تلك المسلمات، ينتج إبطال مذهب المحيب، ويصير المحيب منقطعاً في الحال. فظهر أن المناظرة على هذا الوجه سريعة الإفضاء إلى انقطاع أحد الخصمين.

فأما بحسب عرف هذا الزمان فالمحيب يقرأ دليله بتمامه، وإذا سمع السائل ذلك، وعرف أن موضع الإلزام إنما جاءه من المقدمة الفلانية؛ فإنه حينئذ يمنع تلك المقدمة، فيحتاج المحيب مرة أخرى إلى أن يذكر قياساً، ينتج صحة تلك المقدمة، وحينئذ يعلم السامع أن موضع الإلزام ههنا أيضاً - أي مقدمة - وبهذا الطريق يطول الكلام، ويعظم الخصام، ولا يكاد يظهر توجه الإلزام والإفحام بوجه، على واحد منهما.

والثالث في الترجيح: أن المستدل إذا قرأ دليل نفسه وكان ذلك الدليل مركباً من مقدمات كثيرة، فهو لا يدري أنها مسلمة أو ممنوعة. فكان بناء الغرض عليها فاسداً. لأن

بتقدير أن يمنع الخصم تلك المقدمات، فإن منعها الخصم سكت ولم يبن عليها غرضاً، وإن سلمها فحينئذ يبنى عليها غرضه. وبهذا التقدير لا يصير شيء من أعماله ضائعاً عبثاً.

فثبت: أن عرف القدماء في الناظرات أكمل من عرف هذا الزمان.

المسألة السادسة: في أحوال المشهورات وشرائطها

لما بينا أن الجدلي إنما يركب قياسه عن المشهورات، وجب علينا أن نبحث عن أحوال هذه المشهورات وشرائطها. وهي كثيرة. إلا أنا نذكر بعضها في هذا المختصر:

فالأول: إن تلك المشهورات لا بد وأن يكون انتاجها للمطلوب بحيث يفى المجلس الواحد ببيانها، حتى يحصل إما الإقناع وإما الغلبة. فإن لم يكن كذلك، بل كان إنما يتم لمخاطبات لا يحصل المقصود منها إلا في مجلسين أو أكثر، لم يجز جعل هذه المخاطبة جدلية، بل الأولى جعلها تعليمية. لأن المقصود إذا كان هو الإقناع أو الغلبة، فهما مقصودان خسيسان. فتوقفهما على الأمور الكثيرة التي لا تتم إلا بالأيام والمجالس يكون عبثاً.

الثاني: يجب على الجدلي أن يجمع المشهورات ويحفظها، ويحفظ أضدادها ونقائضها. فإن الأغلب أن ضد المشهور يكون شنيعاً، ينتفع به في قياس الخلف في الجدل.

الثالث: المشهور قد يكون مشهوراً جداً، وقد يكون قريباً من المشهور. ولكنه لا يتأكد إلا إذا تأيد بمثال، ومنه ما لا يكون مشهوراً ولا مقارباً منه، إلا أنه إذا خطر بالبال حمده الذهن حمداً راسخاً في أول وهلة. والسبب فيه: تناسب بين هذا الشيء وبين المحمودات الحقيقية.

الرابع: المحمودات قد تكون محمودة بحسب جمهور الخلق. كقولنا: الظلم قبيح والعدل حسن، وقد تكون بحسب طائفة عظيمة. كقولنا: متابعة الشرائع الإلهية واجبة، وقد تكون بحسب طائفة طائفة. مثل أن آراء «أبقراط» محمودة في الطب، وآراء «فيثاغورس»^(١) محمودة في الموسيقى.

(١) فيثاغورث (٥٨٠ ق.م). فيلسوف يوناني وعالم رياضيات. ذاع صيته بسبب نظريته المشهورة نظرية فيثاغورث، وكانت قواعدها معروفة قبل ذلك. انظر: فيثاغورث، نظرية.

قرر فيثاغورث في فلسفته أن الأعداد جوهر كل شيء، وربط بين الأرقام وبين الفضائل والألوان، وأفكار أخرى كثيرة. وذكر أيضاً أن الروح الإنسانية خالدة لا تفنى وأنها تنتقل إلى جسم كائن حي

الخامس: إذا جمع الجدلي المقدمات المشهورة، فلا بد له من رعاية أمرين: التقليل للحفظ، أو التكثر للاستعمال.

أما التقليل: فهو أن يجتهد في أن يدخل المقدمات الكثيرة تحت المقدمة الواحدة، فإن هذا أسهل على الحفظ. مثل: أنه إذا جمع أحكاماً للمتضايقات، وأحكاماً أخرى للمتضادات، وأراد أن يجتهد في أن يجعلها حكماً واحداً عاماً بحسب المتقابلات، يكون عنده بدل قوله المتضادات كذا: هو أن المتقابلات كذا.

وأما الكثير: فهو أنه إذا أراد استعمال تلك المقدمة في قياس خاص، فالأولى أن لا يذكرها الا على سبيل التجربة. فإذا كان عنده حكم في المتقابلات، فصل ذلك إلى المتضادات، وإن كان عنده حكم في المتضادات، فصل ذلك إلى أضداد التجربة. فقال مثلاً: العلم بالحر والبارد واحد.

وإنما أوجبنا هذا الذي ذكرناه لوجوه:

الأول: أن القضية كلما كانت أشد كلية، كانت أشد استعداداً لقبول النقض؛ لأن كل ما يرد نقضاً على الجزئي، فهو لا محالة وارد على الكلي. وقد ترد نقوض كثيرة على الكلي لا يمكن ورودها على الجزئي.

=

آخر، قد يكون في بعض الأوقات حيواناً — وسميت هذه الفكرة تناسخ الأرواح. وقد تجلّت هذه الأفكار في كثير من الديانات القديمة، ولا تزال الاعتقاد السائد لدى كثير من طوائف الهندوس. وربما يكون فيثاغورث قد استقى بعض تلك الآراء خلال أسفاره في الشرق.

اعتقد فيثاغورث أن الأرض كروية وأن الشمس والقمر والكواكب تتحرك وحدها تلقائياً. أما أتباعه، فقد طوروا هذه الفكرة بأن الأرض تدور حول نار مركزية، وبذلك يكون هذا الاعتقاد قد سبق نظام كوبرنيكوس.

ولم يُعرف عن الحياة المبكرة لفيثاغورث سوى القليل. ولكن الدارسين اعتقدوا أنه ولد في جزيرة ساموس واستقر في كروتونا (إيطاليا) عام ٥٢٩ ق.م. وأسس فيها مدرسة الأخوة وسط الحي الأرستقراطي بالمدينة.

وقد ساور الشك جمهور كروتونا حول مدرسة الأخوة الفيثاغورثية لأن جميع أعضائها كانوا من الطبقة الأرستقراطية، ولذا قتل الشعب معظم أعضائها إبان ثورة سياسية. ولا يعرف المؤرخون إن كان فيثاغورث قد غادر كروتونا بعض الوقت قبل اندلاع أعمال العنف ونجى من الموت بعد هروبه أو قتل فيها. [انظر: تاريخ الحكماء ٣٩٩].

مثاله: قول القائل: إن كان الضد موجوداً في شيء، فضده موجود في ضد ذلك المحل. فهذه مقدمة مشهورة. لكنه يسهل نقيضها، فإن البياض موجود في الجسم، وضد البياض غير موجود في ضد الجسم.

وأما إذا جعلنا تلك المقدمة جزئية، وقلنا: إن كان الاحسان إلى الأصدقاء حسناً، كانت الاساءة إلى الأعداء حسنة. فذلك النقص المذكور لا يتوجه على هذه المقدمة، لأن للقائل أن يقول: أنا ما ذكرت تلك الدعوى في جميع الأضداد، حتى يتوجه على ذلك البعض، وانما ذكرته في هذه الصورة على الخصوص، فلا يتوجه النقص.

فثبت: أن ذكر المقدمة الجزئية في القياسات الجدلية، أقرب إلى الجزم.

الوجه الثاني في بيان أن المقدمة الجدلية كلما كانت أشد جزئية، كانت أقرب إلى القبول: وذلك أن عند العوام أن الفهم بالمحسوسات أشد، والمشاركة بين الجزئيات وبين المحسوسات، أشد من المشاركة بين الكليات وبين المحسوسات. فلهذا السبب كان وقوف الطباع العامة على الجزئيات أكمل. وإذا كان حصول تصور الأمور الجزئية أسهل عليهم من تصور الأمور الكلية، كان حصول التصديق بها أيضاً أسهل.

فأما إذا صارت القضية كلية محضة، صارت عقلية محضة، فتعسر تلك التصورات عليهم، فلا جرم يعسر التصديق بها عليهم.

والبحت السادس في هذه المشهورات: أن نقول: هذه المشهورات على أقسام: فمنها ما يكون السبب في شهرتها تعلق المصلحة العامة بها. كقولهم: العدل جميل والظلم قبيح، ومنها ما يحمل عليها الحياء والخجل والرحمة والقسوة، ومنها شدة المشابهة بينها وبين القضايا الحقة في ذواتها. وإن كانت تكون مباينة لتلك القضايا الحقة مفروق دقيقة لا تقف عليها أفهام العوام، فيظنون أنه لا فرق بينها وبين تلك المقدمات الحقة. فلا جرم يغترون بها. فإذا نبههم منبه على تلك الفروق الدقيقة، فحينئذ تزول عن قلوبهم تلك التصديقات.

ولنكتف من أصول القياسات الجدلية بهذا القدر، ولنرجع إلى تفسير المتن.

قال الشيخ: «القياسات الجدلية مقدماهما هي الأمور المشهورة، التي يراها

الجمهور وأرباب الصنائع».

التفسير: هذا الكلام فيه بحثان:

الأول: أن القياس الجدلي ما هو؟ فقال: إنه قياس مؤلف من مقدمات مشهورة.
الثاني: أن أقسام المشهور كم هي؟ فقال: المشهور قد يكون مشهوراً عند الجمهور، وقد يكون مشهوراً عند طائفة معينة. وكل ذلك لخصناه. ثم قال: وربما كانت أولية، وربما كانت غير أولية، وتكون محتاجة إلى أن تبين. وربما لم تكن صادقة» ومعناه: أن المشهور قد يكون صادقاً بديهي الصدق، وقد يكون صادقاً برهاني الصدق، وقد يكون كاذباً. إلا أنه متى كان مقبولاً عند الناس معتقداً فيه كونه صادقاً، غير مشهور. ثم قال: «وإنما تدخل في الجدل لا من حيث هي صادقة أو كاذبة، وأولية أو غير أولية، بل من حيث هي مشهورة» ومعناه: أنه لما بين أن المشهور قد يكون صادقاً بديهي الصدق، وقد يكون صادقاً برهاني الصدق، وقد يكون كاذباً. بين أنه إنما استعمل في الجدل من حيث أنه مشهور، لا من حيث أنه بديهي الصدق أو برهاني الصدق أو كاذب.

ثم قال: «كقولهم: الكذب قبيح» والغرض منه: ذكر مثال للمشهور، ثم قال: «وأما السائل من الجدليين، فله أن يستعمل المقدمات المسلمة من الجيب، وإن لم تكن مشهورة فمعناه: أن الجيب الجدلي إنما يركب قياسه من المشهورات، والسائل الجدلي، إنما يركب قياسه عن مقدمات يتسلمها من الجيب سواء كانت مشهورة أو غير مشهورة. فتعويل الجيب على المشهورات، وتعويل السائل على المسلمات.

ثم قال: «والمشهورات التي ليست بأولية فإنما تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التمرن والاعتیاد».

واعلم: أن هذه إشارة إلى أن هذه المشهورات قد تبلغ في القوة والتأكد إلى أن تصير مساوية للأوليات في القوة، وأن سبب هذه القوة والتأكد هو التمرن والاعتیاد. ثم ذكر ما يجري مجرى الدليل على أن هذه القوة إنما حصنت بسبب التمرن والاعتیاد. فقال: «لو توهم الإنسان نفسه خلق في الخلقة الأولى عاقلاً كما هو وشكك نفسه فيها، أمكنه أن يشك وأن لا يشك في الأوليات».

ومعناه: أن الدليل على هذه القوة في المشهورات: إنما كانت بسبب الاعتیاد، لأن الإنسان إذا فرض نفسه كان خلق الآن، ولم يمارس إفا وما شاهد قوماً.

ثم أنه عند هذا الفرض يعرض على نفسه أن الظلم قبيح أم لا؟ ويعرض على نفسه أن الواحد هل هو نصف الاثنين أم لا؟ وجد نفسه عند هذا الفرض شاكة في القضية الأولى، وقاطعة في الثانية. فدل ذلك على أن الجزم الحاصل في القضية الأولى إنما حصل بسبب الإلف والعادة.

واعلم: أن هذا هو الذي عول عليه «الشيخ» في الفرق بين المشهورات وبين الأوليات. وقد ذكرناه في كتاب «البرهان» وأوردنا عليه الأسئلة الكثيرة.