

النهج الخامس

في تناقض القضايا وعكسها

obeykandi.com

كلام كلى فى التناقض :

إعلم أن التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضى
أذاتها أن تكون إحداهما - بعينها^(١) أو بغير عينها - صادقة والأخرى كاذبة ،
حتى لا يخرج انصدق والكذب منهما ، وإن لم يتعين^(٢) فى بعض الممكنات
عند جمهور القوم .

وإنما يكون التقابل فى الإيجاب والسلب ، إذا كان السالب منهما يسلب
الموجب كما أوجب .

فإنه إذا أوجب شئ ، وكان لا يصدق ؛ فإن معنى أنه لا يصدق ، هو أن
الأمري ليس كما أوجب . وبالعكس إذا سلب شئ ، ولم يصدق ؛ فمعناه أن
مخالفة الإيجاب كاذبة .

لكنه قد يتفق أن يقع الانحراف عن مراعاة التناقض ؛ لوقوع الانحراف
عن مراعاة التقابل .

ومراعاة التقابل أن تراعى فى كل واحدة من القضيتين ، ما تراعيه فى

(١) أما بعينها فى الواجب والمتنع ، والممكن الماضى والحاضر ، وأما بغير عينها
فى الممكن المستقبل .

(٢) أى يتميز الصادق من الكاذب .

الأخرى ؛ حتى تكون أجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في الأخرى وعلى ما في الأخرى ؛ حتى يكون معنى الموضوع والمحمول ، وما يشبههما ^(١) ، والشرط ، والإضافة ، والجزء والكل ، والقوة والفعل ، والمكان ، والزمان ، وغير ذلك مما عددناه ^(٢) ، غير مختلف .

فإن لم تكن القضية شخصية ، إحتيج أيضا إلى أن تختلف القضيتان ، في الكمية : أعنى في الكلية والجزئية ، كما اختلفتا في الكيفية : أعنى في الإيجاب والسلب . وإلا أمكن أن لا تقسما الصدق والكذب ، بل تكذبا معا :

مثل الكليتين في مادة الإمكان ، مثل قولنا : كل إنسان كاتب ، وليس واحد من الناس بكاتب .
أو تصدقا معا .

مثل الجزئيتين في مادة الإمكان أيضا ، مثل قولنا : بعض الناس كاتب ، بعض الناس ليس بكاتب .

بل التناقض في المحصورات ، إنما يتم - بعد الشرائط المذكورة - بأن تكون إحدى القضيتين كلية ، والأخرى جزئية .

ثم بعد تلك الشرائط ، قد يُحَوَّج - فيما يراعى له جهة - إلى شرائط تحققها .

(١) لعله يعنى المقدم والتالى .

(٢) أنظر ما مر ص ٨١

فلتكن الموجبة أولاً كلية ، ولنعتبر في المواد ، فنقول :
إذا قلنا : كل إنسان حيوان : ليس بعض الناس بحيوان .
كل إنسان كاتب : ليس بعض الناس بكاتب .
كل إنسان حجر : ليس بعض الناس بحجر .
وجدنا إحدى القضيتين صادقة ، والأخرى كاذبة ؛ وإن كانت الصادقة
في الواجب غير ما في الآخرين .

ولتكن أيضاً السالبة هي الكلية ، ولنعتبر كذلك فنقول :
إذا قلنا : ليس ولا واحد من الناس بحيوان . بعض الناس حيوان .
ليس ولا واحد من الناس بحجر : بعض الناس حجر .
ليس ولا واحد من الناس بكاتب . بعض الناس كاتب .
وجدنا الاقسام أيضاً حاصلًا ، واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في
كل مادة . والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية *

إشارة إلى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودى :

إن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف ، وقلة التأمل ، أن للمطلقة نقيضاً
من المطلقات ؛ ولم يراعوا فيها إلا الاختلاف في الكيفية والكمية ؛ ولم يتأملوا
حق التأمل ؛ أنه كيف يمكن أن تكون أحوال الشروط الأخرى حتى يقع
التقابل ؟ ؟

فإنه إذا عُنِيَ بقولنا : كل « ج » « ب » ، أى كل واحد من « ج » « ب » من غير زيادة : « كل وقت » ، أى أريد إثبات « ب » لكل عدد^(١) من غير زيادة كون ذلك الحكم فى كل واحد : « كل وقت » ، وإن لم يُمنع ذلك^(٢) - لم يجب^(٣) أن يكون قولنا : كل « ج » « ب » يناقضه قولنا : ليس بعض « ج » « ب » فيكذب إذا صدق ذلك ، ويصدق إذا كذب ذلك . بل ولم يجب أن لا يوافقه فى الصدق ما هو مضاده ؛ أعنى السلب الكلى^(٤) ؛ فإن الإيجاب على كل واحد إذا لم يكن بشرط : « كل وقت »

(١) يعنى من أفراد « ج »

(٢) يعنى أنه وإن لم ينص على زيادة قيد : « كل وقت » لكن ليس هناك ما يمنع من إرادته ، يعنى إرادته جائزة .

(٣) جواب قوله « إذا عُنِيَ » يعنى أنه إذا قصد بقولهم : « كل « ج » « ب » أن « ب » ثابت لكل أفراد « ج » من غير تقييد بأن الثبوت حاصل فى كل وقت ؛ لم يلزم التناقض على سبيل الوجوب بين تلك القضية المارة ، وبين الأخرى القائلة : ليس بعض « ج » « ب » لما سيذكره .

مع أن أولئك المحرفين قد قضاوا بأن بين تينك القضيتين تناقضاً .

(٤) من اصطلاحات أصحاب هذا الفن ، أن الإيجاب الكلى والسلب الكلى ضدان لا نقيضان ، إذ قد عرفنا فيما مر بنا قريباً ، أن التناقض يشترط لتحقيقه اختلاف الكم .

ومن اصطلاحاتهم أيضاً ، أن العناد الواقع بين النقيضين ، أعنف من العناد الواقع بين الضدين ؛ إذ النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فهمامة معاندان =

جَاز أن يصدق معه السبب عن كل واحد^(١) ، أو عن البعض^(٢) ، إذا لم يكن في « كل وقت » .

بل وجب أن يكون نقيض قولنا : كل « ج » « ب » بالإطلاق الأعم ، بعض « ج » هو دائماً ليس بـ « ب »^(٣) .

ونقيض قولنا : لا شيء من « ج » « ب » الذي بمعنى : كل « ج » ينفي عنه « ب » بلا زيادة ، هو قولنا : بعض « ج » دائماً هو « ب » .

= وجودا وعدما ، أما الضدان فإنهما وإن لم يجتمعا يجوز ارتقاءهما ، فهما متعاندان وجودا فقط .

في ضوء هذا يريد « الشيخ الرئيس » أن يقول : إنه إذا لم يراع في القضية المطلقة الموجبة السلبية التقييد بـ « كل وقت » لم يلزم على سبيل الوجوب أن تكون السالبة الجزئية نقيضا لها : تعاندها وجودا وعدما .

ثم بالغ في إظهار قيمة هذا القيد وهو « كل وقت » وأنه ضروري لحصول التناقض ، بأن قال : إنه عند رفع هذا القيد ، وعدم مراعاته ، كما يرتفع التناقض الذي يقتضي العناد وجودا وعدما كذلك يرتفع التضاد الذي يقتضي العناد وجودا فقط إذ يجوز أن يصدق الإيجاب السكلي والسلب السكلي معا .

(١) وعندئذ يصدق الضدان .

(٢) وعندئذ يصدق النقيضان .

(٣) يعني أنه إذا لم يصح ما ذكره أولئك المحرفون ، فالصواب أن يكون نقيض الإطلاق الدوام .

وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية^(١) .

ونقيض قولنا : بعض « ج » « ب » بهذا الإطلاق ، هو قولنا : كل « ج » دائماً يسلب عنه « ب » ، وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلى وهو أنه لا شيء من « ج » « ب » بحسب التعارف المذكور^(٢) .

ونقيض قولنا : ليس بعض « ج » « ب » ، هو قولنا : كل « ج » دائماً هو « ب » .

وأما المطلقة التي هي أخص ، وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية^(٣) فإذا قلنا فيها : كل « ج » « ب » : أى على الوجه الذى ذكرناه^(٤) ؛ كان نقيضه ، ليس إنما بالوجود كل « ج » « ب » : أى بل إما بالضرورة بعض « ج » « ب » ، أو « ب » مسلوب عنها كذلك^(٥) .

(١) أنظر ما مر ص ٩٥ ، ص ١٠٣ ، ص ١٠٧

(٢) يعنى قوله « دائماً »

(٣) أنظر ما مر ص ٩٦ .

(٤) أى فيما حوالتك عليه ص ٩٦ .

(٥) قال « صاحب البصائر » فى هذا المقام ص ٦٨ : « وأما نقيض الموجبة

الكلية الوجودية ، فالجزئية السالبة للوجود . وهى قولنا : ليس بالوجود كل « ب » « ج » ؛ وسالبة الوجود غير السالبة الوجودية - كما عرفت - .

وإذا كذبنا الموجبة الكلية الوجودية ، ورفعناها بالسلب ؛ فربما كان كذبها

لأن الحق هو الإيجاب الضرورى - لا الوجودى - فى الكل ، أو البعض .

وربما كذبت ؛ لأن الحق سلب ضرورى ، فى الكل ، أو البعض . =

= وربما كذبت ، لأن الحق كون « ج » مسئوبا عن بعض « ب » دائما بالإمكان .

والسلب الضروري والممكن يشتركان في السلب الدائم . وكذا الإيجاب الدائم والضروري ، يصدق عليهما الإيجاب الدائم .
ولكن هذه الإيجابيات والسلب ، لا تشترك في عبارة تعمها جميعا ، إلا في سلب الوجود .

فنقيضها ، الجزئية السالبة للوجود ، وهي ليس بالوجود ، كل « ب » « ج » ، ويلزمه بعض « ب » إما ضروري دائم له إيجاب « ج » أو سلبه عنه كذلك ، أو دائما .

وأفضل المتأخرين حكم في الإشارات بأن له الإيجاب أو السلب ضروري وقد توافقت النسخ التي شاهدناها على هذا ؛ والحق ما ذكرناه .
وقد علق « الشيخ محمد عبده » على قوله : الكلية الوجودية « بما يأتي :
تقدم أنه سمي بالوجودية ، ما كان الحكم فيها خاليا عن الضرورة مادامت ذات الموضوع ، بأن يكون الثبوت مشروطا بعدم الدوام ، وهو ما يسميه قوم بـ « المطلقة » .

غير أن المصنف راعى في تسميتها بـ « الوجودية » شرط أن لا تكون شاملة لما فيه ضرورة ذاتية .

فإذا راعيت أن الدوام في الكلى يستلزم الضرورة عنده ، فكأنه اشترط أيضا أن لا يكون في الكلية الوجودية دوام ؛ فتكون الكلية الوجودية عنده قد قيدت بـ « اللادوام » و « اللاضرورة » فيكون كذبها :

إما لضرورة الإيجاب في الكل أو البعض .

= أو لضرورة السلب كذلك .

= أولاً السلب صادق في البعض دائماً ، وإن لم يكن ضرورياً ؛ لأن الدوام في الجزئى لا يستلزم الضرورة ؛ وإن كان لا ينافيها .

ولما كان صدق الكلّى . يستلزم صدق الجزئى ، ولا عكس - كما هو معلوم - ونقيض الكلّية لا يكون إلا جزئية ، كان نقيض الوجودية على اصطلاح المصنف مستلزماً لأحد أمور ثلاثة :

إما ضرورة الإيجاب في البعض ، أى الضرورة الذاتية ، وهى تستلزم الدوام .

وإما ضرورة السلب كذلك .

وإما دوام السلب ، ، وإن لم يكن ضرورياً ، بل كان ممكناً .

فهو مردد بين ثلاثة ، لا بين اثنين - كما ترى - ، ويكون نقيضاً للوجودية على أنها شاملة للوجودية اللادائمة ، والوجودية اللاضرورية في اصطلاح غير المصنف .

وعلق على قوله : « أو دائماً » بقوله : « أى مسلوب عنه « ج » دائماً » .

إرجع معنى إلى عبارة « صاحب البصائر » تجده يقول : أولاً « إذا كذبت الموجبة الكلّية الوجودية فربما كان كذبها ؛ لأن الحق هو الإيجاب الضرورى في الكل أو البعض » . ولما كان صدق الكلّى يستلزم صدق الجزئى ، دون العكس كما يقول « الشيخ عبده » - كان الجزئى هو الأعم فاكْتَفِينَا بِهِ .

فخلص لنا من هذه الفقرة ، أن نقيض الموجبة الكلّية الوجودية ؛ هو الإيجاب الضرورى الجزئى ولما كانت الضرورة تستلزم الدوام ، كان النقيض ، هو الإيجاب الجزئى الضرورى الدائم .

وتجده ثانياً يقول . « وربما كان كذبها لأن الحق سلب ضرورى في الكل =

= « أو البعض » . ولما كان صدق السكى يستلزم صدق الجزئى ، دون العكس ، كان الجزئى هو الأعم ، فنكتفى به .

ولما كانت الضرورة تستلزم الدوام ، كان النقيض أخذاً من هذه الفقرة هو السلب الجزئى الضرورى الدائم .

وتجده ثالثاً يقول : « وربما كذبت لأن الحق كون « ج » مسلوباً عن بعض « ب » دائماً بالإمكان » .

فيكون النقيض - أخذاً من هذه الفقرة - هو السلب الجزئى الدائم الممكن .

فيكون نقيض الموجبة السككية الوجودية ، مردداً بين : -

أ - الإيجاب الجزئى الضرورى الدائم .

ب - السلب الجزئى الضرورى الدائم .

ج - السلب الجزئى الدائم الممكن .

ومن هنا قال فى آخر الفقرة : « ويلزمه بعض « ب » إما ضرورى دأماً

له إيجاب « ج » ؛ أو سلبه عنه كذلك ، أو دائماً » .

ومن هنا أيضاً قال « الشيخ عبده » : « فهو مردد بين ثلاثة :

إرجع معنى إلى عبارة « صاحب البصائر » مرة أخرى تجده يعترض على

« ابن سينا » حيث جعل النقيض مردد بين اثنين فقط ، فيقول : « وأفضل

التأخيرين حكم فى الإشارات بأن له الإيجاب أو السلب ضرورى » .

ويؤيده فى الاعتراض « الشيخ عبده » فيقول : « فهو - أى النقيض

مردد بين ثلاثة لا بين اثنين » .

وواضح من اعتراضهما أنهما كانا ينتظران من « الشيخ الرئيس » أن =

(٩ - إشارات)

== يسلك مسلكهما في شرح النقيض ، فيجعله مردداً بين ثلاثة ، لا بين اثنين .
ولكن ينبغي أن يلاحظ أن اصطلاح « الشيخ الرئيس » في الوجودية - التي
يختلفان هنا في تحديد نقيضها - يختلف عن اصطلاح « صاحب البصائر » .

فهى عند « الشيخ الرئيس » ما يذكره بقوله ص ٩٦ : « والقضايا التي فيها
ضرورة ، بشرط غير الذات ، فقد تخص باسم المطلقة ، وقد تخص باسم الوجودية
كما خصصناها به ، وإن كان لاشاح في الأسماء » .

وأما هي عند « صاحب البصائر » فيكما يرويه « الشيخ عبده » بقوله : « تقدم
أنه سمي بالوجودية ما كان الحكم فيها خاليا عن الضرورة مادامت ذات الموضوع ؛
بأن يكون الثبوت مشروطا بعدم الدوام ، وهو ما يسميه قوم بالمطلقة .
غير أن المصنف راعى في تسميتها بالوجودية ، شرط أن لا تكون شاملة لما فيه
ضرورة ذاتية .

فإذا راعيت أن الدوام في الكلّي يستلزم الضرورة عنده ، فكأنه اشترط
أيضاً أن لا يكون في الكلّية الوجودية دوام فتكون الكلّية الوجودية عنده قد
قيدت بالادوام واللاضرورة » .

واقدمر بك في ص ٩٥ أن استلزام الدوام للضرورة الذي يستمسك به « صاحب
البصائر » لا يقره « الشيخ الرئيس » .

فإذا كان هذا الاستلزام أساساً ضرورياً لجعل « الوجودية » مقيدة بالادوام
واللاضرورة معا . وكان هذا الأساس غير قائم عند « الشيخ الرئيس » فلا
تكون عنده مقيدة بالادوام واللاضرورة معا .

ومما يؤيد أن اصطلاح « صاحب البصائر » في « الوجودية » يخالف
اصطلاح « الشيخ الرئيس » قول « الشيخ عبده » : « . . . ويكون نقيضا =

= للوجودية ، على أنها شاملة للوجودية اللدائمة ، والوجودية اللاضرورية ، في اصطلاح غير المنصف » .

فبينما هي « عند صاحب البصائر » مقيدة بالضرورة واللدوام معا ، إذا هي عند « الشيخ الرئيس » شاملة لأمرين : الوجودية اللدائمة ، والوجودية اللاضرورية .

إستمع إلى « الإمام الرازي » في « لباب الإشارات » يقول ص ١٥ : « لاشك أن الضروري أخص من الدائم ، فيكون اللاضروري أعم من اللدائم لاحالة .

وإن فسرت الوجودي بأنه الذي بين الحكم فيه ، بأن لا يكون ضروريا ؛ دخل فيه غير الدائم ، والدائم الخالي عن الضرورة .

وإن فسرت بأنه الذي بين الحكم فيه بشرط أن يكون - كذا ، وصوابه أن لا يكون - دائما ، خرج عنه الدائم الخالي عن الضرورة .

وسمينا الأول بالوجودي اللاضروري ، والثاني بالوجودي اللدائم » .

وإذا ثبت أن اصطلاح « الشيخ الرئيس » في القضية الوجودية ، غير اصطلاح « صاحب البصائر » ؛ فإنني أسأل « صاحب البصائر » و« الشيخ عبده » ، كيف جاز لهما أن يعترضا على « الشيخ الرئيس » ، حيث جعل نقيض الوجودية ، مرددا بين اثنين فقط ، ولم يجعل مرددا بين ثلاثة كمثل صنيعهما ؟ ! فما دام معنى القضية مختلفا ؛ فليس بدعا أن يختلف النقيض تبعاً لاختلاف معنى القضية .

فهل اعترضهما على « الشيخ الرئيس » منصب على تفسير الوجودية ، حتى =

== إذا ما وافقهما على تفسيرها وافقهما حتم على نقيضها ؟ !

إن كان الأمر كذلك فليس هذا مقامه ، وإنما مقامه ، حيث تشرح القضايا

ويبين معنى كل منها ، وهو مقام سبق .

أم اعتراضهما منصب على تحديد النقيض ، مع تسليمهما له تفسيره للقضية الوجودية بما اصطلح هو عليه ؟ ! فكأنهما يريدان - على هذا الاحتمال الأخير - أن نقيض الوجودية - سواء في ذلك المعنى الذى اصطلح هو عليه ، والمعنى الذى اصطلحوا هما عليه - أمر واحد ، وهو مردد بين اثنين لا بين ثلاثة .

ولعل القرائن تؤيد هذا الاحتمال الأخير ، إستمع إلى « الشيخ عبده » يقول : « فهو مردد بين ثلاثة لا بين اثنين - كما ترى - ويكون نقيض الوجودية على أنها شاملة للوجودية اللادائمة ، والوجودية اللازمة في اصطلاح غير المصنف » . فهو يرى أن النقيض للمردد بين ثلاثة ، كما هو نقيض للوجودية في اصطلاح « صاحب البصائر » ، هو أيضا نقيض لها في اصطلاح غيره .

بقى أمران أحب أن أنبه إليهما .

أما أولهما ، فهو ما يرويه « صاحب البصائر » من أن النسخ التى تيسرت له من كتاب « الإشارات » كلها تردد النقيض بين اثنين فقط وعلى هذا بنى اعتراضه على « الشيخ » ، وإن كان هامش طبعة « ليدن » يروى أن بعض النسخ تضيف بعد كلمة « بالضرورة » فى قوله « بالضرورة بعض » ج « ب » أو « ب » مسلوب عنها كذلك . كلمة « دائما » .

ويقول « صاحب هذا الهامش » : إن هذه النسخة تكرر كلمة « دائما » بعد قليل ، ولم يعين بالضبط موضعها ، والأنسب بها بعد قوله « كذلك » . =

= ونو أن « صاحب الهامش » كان دقيقة، في أخرجه لكتاب ، تذكر في الهامش نص هذه النسخة حرفياً ، فكان يكفي غيرنا مؤنة الحزر والتخمين ؛ ولكن يكاد يكون متعيناً مذهبنا إليه من بيان موضع هذه النكبات ، فيصير النص بمقتضى هذه النسخة هكذا :

« بالضرورة دائماً بعض « ج » « ب » . أو « ب » مسلوب عنها كذلك أو دائماً » وعلى هذا يكون موافقاً للرأى « صاحب البصائر » ويكون النقيض مردداً بين ثلاثة لا بين اثنين . ونص هذه النسخة هو الطلبة التي كان ينشدها صاحب البصائر وفي نص هذه النسخة ما يدل على أن « صاحب البصائر » و « الشيخ عبده » - رغم معرفتهما بأن اصطلاح « الشيخ الرئيس » في « المعلقة الوجودية » يخالف اصطلاحهما - يريان أن النقيض - حتى على مذهب « الشيخ الرئيس » - يجب أن يكون مردداً بين ثلاثة أجزاء لا بين اثنين ، أي أنه يجب أن يكون كما ترويه هذه النسخة .

هذا ، ويقول « الشيخ عبده » في ص ٩١ من البصائر : وقد راجعت منطق الإشارات في باب التناقض ، فإذا عابرتها « فإذا قلنا : كل « ج » « ب » على الوجه الذي ذكرنا - أي وجودية - كان نقيضه : ليس إنما بالوجود كل « ج » « ب » : أي بل إما بالضرورة بعض « ج » « ب » أو « ب » مسلوب عنها كذلك . قال الطوسي « وفي بعض النسخ أي بل إما دائماً بعض « ج » « ب » أو مسلوب عنها كذلك ، والصحيح هو الأخير وحده لأنه نقيض الوجودى اللادائم . والأول ليس بنقيض لأحد الوجوديين ، بل إنما هو نقيض الممكن الخاص ، ولعل السهو إنما وقع من النساخين » . انتهى نص الشيخ عبده . وأما ثانيهما ، فهو ما تفيده عبارة « صاحب البصائر » القائلة « وأفضل =

وإذا قلنا فيها : ليس ولا شيء^(١) من « ج » « ب » : أى على الوجه الذى ذكرناه^(٢) : كان نقيضه المقابل له ، ما يفهم من قولنا : بعض « ج » دائما ، له إيجاب « ب » ، أو سلبه .

لأنه إذا سبق الحكم : أن كل « ج » ينفي عنه « ب » وقتاً ما لا دائماً ، فإنما يقابله ، أن يكون نفي دائماً ، أو إثبات دائماً^(٣) .
ولا نجد قضية لا قسمة فيها مقابلة^(٤) ، أو يعسر وجودها .

= المتأخرين حكم في الإشارات « : من أن « أفضل المتأخرين » في اصطلاحه . هو « الشيخ الرئيس » ، فيكون ذلك مؤيداً لما استنبطه « الشيخ عبده » وبينا نحن عليه اعتراضاً على « صاحب البصائر » ، راجع مامر هامش ص ٣٧ .
(١) شروع في بيان نقيض السالبة الكلية بعد الفراغ من بيان نقيض الموجبة الكلية .

(٢) يقصد المعنى الذى خصه باسم الوجودية .

(٣) لا شك أنه لو كان النقيض كلياً دائماً السلب أو دائماً الإيجاب ، لكان أيضاً مقابلاً للإيجاب وقتاً ما لا دائماً ، إلا أنه لما كان لا يلزم من ثبوت الجزئى ثبوت الكلى ؛ ولكن يلزم من ثبوت الكلى ثبوت الجزئى ، اقتصر واقعياً على الأعم وهو الجزئى ، فكان النقيض جزئياً دائماً ، سالباً أو موجباً .

(٤) له معنى أننا لا نجد قضية ليس فيها مقابلة بين النفي والإثبات ، تصلح أن تكون نقيضاً ؛ وعلى أقل تقدير فإنه يعسر وجود هذه القضية .

ولعلك لا تزال على ذكر من نقيض الموجبة الكلية الوجودية ، وأنه كان مردداً بين جزئين نفياً وإثباتاً ، في نظر « الشيخ الرئيس » ، وبين ثلاثة أجزاء ، في نظر « صاحب البصائر » وشارحه « الشيخ عبده » .

واعمل العسر الحاصل هنا حول إيجاد قضية واحدة تكون نقيضاً للسالبة =

ونقيض قولنا : بعض « ج » « ب » ، بهذا توجه ؛ لا شيء من « ج »
إما هو بالوجود^(١) « ب » .

= الكلية الوجودية ؛ قائم نظيره عندك حول إيجاد قضية واحدة تكون نقيضا
للموجبة الكلية الوجودية ؛ لذلك عثمت أن أقول في شرح قولة الشيخ الرئيس :
« ولا نكاد نجد قضية ... الخ » : إنها راجعة إلى نقيض السالبة الكلية ، كما
هي راجعة أيضا إلى نقيض الموجبة الكلية . لولا أني وجدت « صاحب البصائر »
- وهو يكاد يحاكي « الشيخ الرئيس » - يقتصر على وضعها إلى جانب السالبة
فقط فيقول ص ٦٨ : « وأما الكلية السالبة الوجودية فتكذب :

إما لأن الصدق إيجاب ضروري في الكل أو البعض .

أو إيجاب دائم في البعض غير ضروري .

أو سلب ضروري في الكل أو البعض .

ولا نجد لهذه القضايا إجابا واحداً تشترك فيه ، كما كان يوجد هناك سلب

واحد ، وهو سلب الوجود ، فلا بد من أن نقول : نقيضها ليس بالوجود لا شيء
من « ب » « ج » ، ويلزمه : بعض « ب » إما دائم له إيجاب « ج » أو
سلبه عنه بالضرورة » .

غير أن صنيع « صاحب البصائر » أن يثنيني عما أريد أن أفهمه في عبارة
« الشيخ الرئيس » ، بل إنني لأجعل منه موضعاً للنقد والاعتراض ، حيث لم
يحاول أن يفهم هذا الفهم .

(١) في استطاعتك أن تفهم هذا النقيض في ضوء ما مر من شرح نظائره

وقد نرحبها « صاحب البصائر » فقال ص ٦٨ : « ونقيض قولنا : بعض =

ونقيض قولنا : ليس بعض « ج » « ب » : أى نيسية بهذا المعنى : هو قولنا : كل « ج » ، إما دائماً « ب » ، وإما دائماً ليس « ب » .

ولا تظن أن قولنا : ليس بالإطلاق شيء من « ج » « ب » ، الذى هو نقيض قولنا : بالإطلاق شيء من « ج » « ب » : هو فى معنى قولنا : بالإطلاق ليس شيء من « ج » « ب » : لأن الأولى قد تصدق مع قولنا :

== « ب » « ج » بالوجود : قولنا : ليس بالوجود شيء من « ب » « ج » . بل إما كل « ب » « ج » بالضرورة . أو « ج » مسبوب عن كاه دائماً . إلا أنه ينبغى أن يلاحظ أن « صاحب البصائر » ، لما كانت الضرورة الكمية عنده ، هى والدوام الكلى شيئاً واحداً ، لم ير بأساً فى أن يستعمل أى العبارتين شاء . لكن « الشيخ الرئيس » يرى بينهما فارقاً ، لذلك ينبغى تمشياً مع هذه التفرقة أن نقول : « دائماً » بدل قول « صاحب البصائر » بالضرورة . وما يؤيد ذلك قول « صاحب البصائر » نفسه ص ٦٩ : « وهذا التحصيل الذى ذكرناه ، تعرف أن الدائم لا بد من إيراده فى لازم نقيضى المطلقة العامة ، والوجودية ولكن فى المطلقة العامة ، يكفى إيراده فى الأصل بنفسه مخالفاً لها فى الكيفية . وأما فى هذه فليس هو بنفسه النقيض ، بل لازم النقيض ، ثم يكون مردداً بين ما يوافقها وما يخالفها فى الكيفية .

ولما كان اللازم فى المطلقة العامة غير مردد ، تعين ذكر الدوام فيما يخالفها فى الكيفية ، الذى هو اللازم بلا تردد .

وأما فى هذه ، فلما تردد لازم نقيضها بين الموافق والمخالف ، فلا بد من ذكره فيما يخالفها وما يوافقها ، لا فيما يخالفها فقط .

بالضرورة كل « ج » « ب » ولا تصدق معه الأخرى^(١).

فإن أردنا أن نجد المطلقة نقيضاً من جسيماً ؛ كانت الخيلة فيه ، أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب أو السلب المطلقين .

وذلك مثلاً أن يكون الكلوى الموجب المطلق هو الذى ليس إنما الحكم فى كل واحد فقط ، بل وفى كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ، ووضع معه ؛ على ما يجب أن يفهم من المعتاد فى العبارة عنه فى السالب الكلوى .

حتى يكون قولنا : كل « ج » « ب » ؛ إنما يصدق إذا كان كل واحد من « ج » « ب » ، وفى كل زمان له ، وفى كل وقت .

حتى إذا كان فى وقت ما موصوفاً بأنه « ج » بالضرورة ، أو غير الضرورة وفى ذلك الوقت لا يوصف بـ « ب » ؛ كان هذا القول كاذباً ، كما يفهم من اللفظ المتعارف فى السلب الكلوى .

فإذا اتفقنا على هذا ؛ كان قولنا : ليس بعض « ج » « ب » على الإطلاق ؛ نقيضاً لقولنا : كل « ج » « ب » .

وقولنا : بعض « ج » « ب » على الإطلاق ؛ نقيضاً للسالبة الكلية .

نكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الإثبات والنفي .

ومع ذلك فلا يجوزنا مطلق وجودى بهذا الشرط ؛ لأنه ليس^(٢) إذا كان

(١) لأن الأولى سالبة الإطلاق ، والأخرى مطلقة السلب ، وفرق بينهما .

(٢) هذا النفي متسلط على قوله : « يكون بالضرورة » .

كل « ج » « ب » كل وقت يكون فيه « ج » ؛ يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو « ب » . وقد عرفت هذا .

والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في أمثلتهم واستعمالاتهم ، أن يصلحونا على هذا . وبيان هذا فيه طول .

وإن كانت الحيلة أيضاً^(١) ، أن نجعل قولنا : كل « ج » « ب » ، إنما يقصد فيه قصد زمان بعينه ؛ لا يعم كل أحد « ج » ، بل كل ما هو « ج » موجوداً في ذلك الزمان .

وكذلك قولنا : ليس شيء من « ج » « ب » ؛ أي من « جيمات » زمان موجود بعينه .

وحيث أننا إذا حفظنا في الجزئيتين ذلك الزمان بعينه ، بعد سائر ما يجب أن يحفظ ، مما حفظه سهل ؛ صح التناقض .

وقد قضى بهذا قوم ؛ لكنهم أيضاً ليس يمكنهم أن يستمروا على مراعاة هذا الأصل . ومع ذلك فيحتاجون إلى أن يعرضوا عن مراعاة شرائط لها غناء وليرجع في تحقيق ذلك إلى كتاب « الشفاء »^(٢) *

(١) لعل هذا معطوف على قوله سابقاً : « فإن أردنا أن نجد للطلقة نقيضاً من جنسها ؛ كانت الحيلة فيه ... الخ » . فيكون هناك محاولتان لإيجاد نقيض للطلقة من جنسها .

(٢) والإحالة على كتاب « الشفاء » في قسم « المنطق » ، لا يتنافى مع ما ذهبنا إليه في المقدمة : من أن كتاب « الإشارات » كتاب له اتجاه خاص =

إشارة إلى تناقض سائر ذوات الحية :

أما الدائمة فنناقضتها تجرى على نحو مناقضة لوجودية التي بحسب الحيلة الأولى^(١) ، وتقرب منه ، فيعرف من ذلك .

= غير اتجاه كتاب « الشفاء » ، لأن المنطق أداة لعلوم ليس فيه ما يقتضي المصلحة إخفاءه عن العامة . بدليل أن « الشيخ الرئيس » لم يأخذ العهد على قارئ كتاب « الاشارات » بإخفاء ما فيه عن العامة إلا ابتداء من قسم الطبيعيات .

(١) يشير إلى ما مر له من قوله ص ١٣٧ « فإن أردنا أن نجد المطلقة نقيضا من جنسها ؛ كانت الحيلة فيه أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب أو السلب المطلقين .

وذلك مثلا أن يكون الكلى الموجب المطلق ، هو الذى ليس إنما الحكم على كل واحد فقط ؛ بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ، ووضع معه ، على ما يجب أن يفهم من اعتماد في العبارة عنه في السلب الكلى .

حتى يكون قولنا : كل « ج » « ب » إنما يصدق إذا كان كل واحد من « ج » « ب » ، وفي كل زمان له ، وفي كل وقت ، حتى إذا كان في وقت ما موصوفا بأنه « ج » بالضرورة أو غير الضرورة ، وفي ذلك الوقت لا يوصف بـ « ب » ، كان هذا القول كاذبا ؛ كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلى . فإذا اتفقنا على هذا كان قولنا : ليس بعض « ج » « ب » على الإطلاق ؛ نقيضا لقولنا : كل « ج » « ب » .

وقولنا : بعض « ج » « ب » على الإطلاق نقيضا للسالبة الكلية » . =

وأما قولنا : بالضرورة كل « ج » « ب » . فتقيضه ليس بالضرورة كل « ج » « ب » : أي بل ممكن بالإمكان الأعم - دون الأخص والخاص - أن لا يكون بعض « ج » « ب » . ويلزمه ما يلزم هذا الإمكان في هذا الموضع^(١) .
وأما قولنا : بالضرورة لا شيء من « ج » « ب » . فتقيضه ليس بالضرورة لا شيء من « ج » « ب » : أي بل ممكن أن يكون بعض « ج » « ب » ، بذلك^(٢) الإمكان دون إمكان آخر .

وعلى هذا فيكون نقيض الموجب الكلي الدائم ، السالب الجزئي المطلق .
ونقيض السالب الكلي الدائم ، الموجب الجزئي المطلق .

(١) مر بنا هامش ص ١١٣ : أن قولنا : يمكن أن لا يكون ، يلزمه ليس بضروري أن يكون ، وليس بممتنع أن لا يكون .

واعمل مما يفيد في إيضاح هذا المقام نقل عبارة « صاحب البصائر » قال ص ٦٩ « وأما القضايا الضرورية التي لا شرط فيها .

فقولنا : بالضرورة كل « ب » « ج » ؛ نقيضه ليس بالضرورة كل « ب » « ج » بل ممكن أن لا يكون كل « ب » « ج » لأننا إذا كذبنا الموجبة الضرورية ، ورفعناها بالسلب ، فربما كان كذبها :

لأن الحق هو الإيجاب الوجودي ، أو الممكن .

أو كان كذبها ، لأن الحق هو السلب الضروري .

وتشترك الثلاثة في السالب الممكن العامي .

وقد بينا من قبل في المتلازمات :

أن قولنا : ليس بواجب أن يكون ، يلزمه ممكن أن لا يكون بالمعنى العامي .

(٢) يشير إلى الإمكان الأعم ، قال « صاحب البصائر » ص ٦٩ : « وقولنا :

وقولنا : بالضرورة بعض « ج » « ب » يقابله على القياس المذكور^(١) ،
ممكناً أن لا يكون شيء من « ج » « ب » ، أى بالإمكان الأعم .

وقولنا : بالضرورة ليس بعض « ج » « ب » ، يقابله على ذلك القياس ،
قولنا ممكناً أن يكون كل « ج » « ب » : أى بالإمكان الأعم .

وهذا الإمكان^(٢) لا يلزم سالبه موجباً ، ولا موجباً سالبه^(٣) . فاحفظ
ذلك ولا تسه في سهو الأولين .

وقولنا : ممكن^(٤) أن يكون كل « ج » « ب » بالإمكان الأعم ؛ يقابله

= بالضرورة لاشيء من « ب » « ج » نقيضه الحقيقي ، ليس بالضرورة لاشيء من
« ب » « ج » ، بل إما بالإمكان الخاص « ج » مسلوب عن بعض « ب » ، أو موجب
عليه بالضرورة .

ویدخلان تحت قولنا : يمكن أن يكون بعض « ب » « ج » الإمكان الأعم .

(١) أى فيما سبق له عند بيان نقيض الموجبة الكلية ص ١٤ ، وبناء على
هذا القياس يكون نقيضها الحقيقي ، ليس بالضرورة شيء من « ج » « ب » ،
ويلزمه ممكناً أن لا يكون شيء من « ج » « ب » بالإمكان الأعم .

(٢) يشير إلى الإمكان الأعم .

(٣) أى كما فى الإمكان الخاص مثلاً ، فإن سالبه وموجبته متلازمان .

(٤) لما انتهى من الحديث عن نقيض الضرورة ، انتقل إلى الحديث عن
نقيض الإمكان . غير أنه يلاحظ أن حديثه كان عن « الضرورة غير المشروطة »
فقط ، وترك الحديث عن الضرورة المشروطة . ونعنه اكتفى عن الضرورة =

= المشروطة بما ذكره ص ١٢٦ بياناً لنقيض المطلقة الخاصة المعروفة عنده بالوجودية،
فإنها عنده تساوى الضرورية المشروطة .

ولكن نظراً لأن ما هناك كان موجزاً ، فإني أزيدك في هذا المقام إيضاحاً
بما لـ « صاحب البصائر » فيه ، قال ص ٧٠ .

« وأما الضروريات لمشروطة :

فالمشروطة بشرط اتصاف الموضوع بما وصف به ، قد عرفت انقسامها :

إلى ما يدوم الحمل ، بدوام كون الموضوع موصوفاً بما وصف به .

وإلى ما لا يدوم ، ولكن لا يثبت إلا عند اتصاف الموضوع بهذا الوصف .

والتي يدوم محمولها مادام الموضوع موصوفاً :

فقد يكون اتصاف موضوعها بذلك الوصف مادام موجوداً .

وقد لا يكون مادام موجوداً ، بل يعرض ذلك الوصف ويؤول والذات باقية .

فأخذت القضية على وجه يعبر هذين القسمين الآخرين ، وذلك الوجه هو

دوام المحمول ، مادام الموضوع موصوفاً ، كان ذلك الوصف دائماً أو غير دائماً .

فنقيض السكائية الموجبة منها ، وهى كل « ب » مادام « ب » هو « ج » :

ليس كل « ب » مادام « ب » فهو « ج » ، بل إما أن لا يكون « ج » ، أو يكون

وقتها من أوقات كونه « ب » دون وقت — قال الشيخ عبده تعليقا على قوله « بل

إما أن لا يكون ... الخ » : أى بعض « ب » إما أن لا يكون « ج » بالإمكان

العام فى جميع الأوقات ، أو فى جميع أوقات كونه « ب » أو لا يكون « ج » مادام

« ب » ، بل يكون « ج » فى بعض أوقات الوصف دون بعض : ويعبر الجميع

الحينية الممكنة ، وهى بعض « ب » ليس « ج » بالإمكان العام حين هو « ب » ؛ =

= لأنه إن صدق السبب في جميع الأوقات ، أو جميع أوقات الوصف ، أو في بعض أوقاته ؛ صدقت الحينية ؛ لأن المحمول قد سلب عن الموضوع ، في بعض أوقات اتصافه بالموضوع على كل حال من هذه الأحوال . ولهذا قال الجمهور : إن نقيض المشروطة العامة هو الحينية الممكنة .

ونقيض لاشيء من « ب » « ج » مادام « ب » : ليس لاشيء من « ب » « ج » مادام « ب » ؛ بل بعض « ب » إما دائماً مادام « ب » هو « ج » ، وإما وقتاً من أوقات كونه « ب » هو « ج » .

ونقيض بعض « ب » « ج » مادام « ب » ليس شيء من « ب » مادام « ب » موصوفاً بـ « ج » ؛ بل إما أن لا يكون « ج » ، أو يكون وقتاً دون وقت . ونقيض ليس بعض « ب » « ج » مادام « ب » : كل « ب » مادام « ب » إما دائماً « ج » وإما وقتاً .

وإن أخذنا الموضوع بحيث لا يدوم اتصافه بذلك الوصف ، ولكن المحمول دائم دوام ذلك الوصف .

فنقيض الموجبة الكافية منها وهي كل « ب » مادام « ب » فهو « ج » : ليس كل « ب » إنما يكون « ج » مادام موصوفاً بعروض « ب » له ؛ بل إما دائماً ، وإما لا في وقت البتة ، أو في بعض أوقات كونه « ب » ، وإما في غير وقت كونه « ب » بل في وقت له آخر .

ونقيض قولنا : لاشيء من « ب » « ج » مادام « ب » : ليس لاشيء من « ب » مادام موصوفاً بـ « ب » ، عارض له « ج » ، بل : إما دائماً مسلوب عن كله ، أو عن بعضه .

أو موجب كذلك .

= أو وقتاً من أوقات كونه « ب » يوجب له « ج » .

= أو يسلب عنه وقتا آخر غير وقت كونه «ب» .

ونقيض قولنا : بعض «ب» «ج» مادام «ب» ليس شيء من «ب»

إلما يكون «ج» مادام موصوفا بـ «ب» عارضا له «ب» : بل :

إلما دائما .

أولا في وقت ألينة .

أو في بعض أوقات كونه «ب» .

وإلما في غير وقت كونه «ب» ، بل في وقت آخر .

ونقيض قولنا : ليس بعض «ب» «ج» مادام «ب» : ليس «ج»

مسلوبا عن بعض «ب» مادام «ب» عارضا له ، بل .

إلما مسلوب عن كله دائما .

أو في وقت آخر غير وقت كونه «ب» .

أو موجب لـ كله دائما .

أو وقتا من أوقات كونه «ب» .

وأما الضروريات المشروطة بشرط وقت ، سواء كان ذلك الوقت من أوقات

اتصاف الموضوع بالوصف الذي وضع معه ، أو وقتا آخر ، فلا يخلو :

إلما أن يكون ذلك الوقت معينا ، أو غير معين .

فإن كان معينا ، فطريق أخذ النقيض فيها : أن يقصد قصد ذلك الزمان

بمعينه ، في القضيتين .

وإن لم يكن الزمان معينا ، فنقيضها كنقيض الوجودى لاغير .

وأما مباشره دوام المحمول ، فلا فائدة في أخذ نقيضها ، ولا خفاء =

على سبيل النقيض ، ليس يتمكن أن يكون كل « ج » « ب » ؛ ويلزمه ، بالضرورة ليس بعض « ج » « ب » .
وتتم أنت من نفسك سائر الأقسام^(١) ، على القياس الذي استفدته .

= كذب السالبة فيها .

فإنك إذا قلت : كل إنسان ماش بالضرورة مادام ماشيا . وقلت في النقيض ليس بالضرورة كل إنسان ماشيا ، مادام ماشيا ؛ بأن كذب السالبة لا محالة .

(١) مادام معروفا أن نقيض الممكنة العامة ، هو الضرورية ؛ يهون الأمر ؛ إذ يكون :

نقيض الموجبة الكلية الممكنة العامة : السالبة الجزئية الضرورية .
ونقيض السالبة الكلية الممكنة العامة : الموجبة الجزئية الضرورية .
ونقيض الموجبة الجزئية الممكنة العامة : السالبة الكلية الضرورية .
ونقيض السالبة الجزئية الممكنة العامة : الموجبة الكلية الضرورية .
قال في « الباب » ص ٢٢ : وأما الممكنة العامة فنقيضها الضرورية ؛ لأننا بينا أن نقيض الضرورية ، هو الممكنة العامة ؛ فوجب أن يكون نقيض الممكنة العامة ، الضرورية .

فقولك يمكن أن يكون ، نقيضه ، بالضرورة ليس .
= وقولك يمكن أن لا يكون نقيضه ، بالضرورة ليس .

وقولنا : ممكن أن يكون كل « ج » « ب » بالإمكان الخاص^(١) ؛ يقابله
ليس بممكن أن يكون كل « ج » « ب » . ولا يلزمه أنه ممتنع أن يكون ذلك
أكثر من^(٢) لزوم أنه واجب ، بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء .
فاحفظ هذا .

وقولنا : ممكن أن لا يكون شيء من « ج » « ب » . بهذا الإمكان ؛
يقابله ليس بممكن أن لا يكون شيء من « ج » « ب » . وكأنَّ هذا القائل
يقول : بل واجب أن يكون شيء من « ج » « ب » أو ممتنع . وكأنَّه يقول :
بالضرورة بعض « ج » « ب » ، أو بالضرورة ليس بعض « ج » « ب » ،
وليس يجمع هذين أمر جامع يمكنني في الحال أن أعبر عنه ، عبارة إيجابية ، حتى

= ولعله من الواضح أن نقيض ، يمكن أن لا يكون هو بالضرورة يكون ،
حتى يقابل الإيجاب السلب ، فيكون قوله « بالضرورة ليس » الصواب حذف
« ليس » .

(١) مر بك معناه ص ٩٧ .

(٢) أى ليس أحدهما أولى من الآخر بالازم ، بل الأمر دائر بينهما ،
فاللازم واحد منهما لا بعينه ، قال « صاحب البصائر » ص ٧١ « وقولنا : كل
« ب » « ج » بالإمكان الخاص ، نقيضه ليس يمكن أن يكون كل « ب » « ج »
ويلزمه : إما ممتنع أن يكون ، أو واجب أن يكون ، ولا يتعين أحدهما .
وكذلك قال « صاحب اللباب » ص ٢٢ .

يكون نقيض السالبة الممكنة ، موجبة .

ثم ما الذي يحوج إلى ذلك ؟ ! ، ومن العلوم أن قولنا : ممكن أن لا يكون . في الحقيقة يجاب .

هذا . وأما قولنا : ممكن أن يكون بعض « ج » « ب » بهذا الإمكان ، يناقضه قولنا : ليس بممكن أن يكون شيء من « ج » « ب » ؛ أي بل إما ضروري أن يكون ، أو ضروري أن لا يكون .

وقولنا : ممكن أن لا يكون بعض « ج » « ب » ، يناقضه قولنا : ليس بممكن أن لا يكون بعض « ج » « ب » : أي بالضرورة يكون كل « ج » « ب » ، أو بالضرورة يكون لأشياء من « ج » « ب » .

فبهكذا يجب أن تفهم حال التناقض في ذات الجهة ، وتخلي ^(١) عما يقولون ^(٢) * .

(١) هي إما « تتخلي » بالمضارع المحذوف منه إحدى التائين ، ويكون معطوفا على « تفهم » أي ويجب أن تتخلي .

وإما « تخل » فعل أمر محذوف حرف العلة .

(٢) مرّ بنا في مواضع متعددة . العريف ابن سينا بمن سبقه من المناطقة ، بل هجومه عليهم أحيانا ، كقوله :

« ولا تسه فيه سهو الأولين » .

وقوله « وتخل عما يقول الأولون » .

واعل الظروف تواترنا - لو تكرّر ذلك في أمور ذات بال - لنستعرض هذه =

إشارة إلى عكس المطلقات :

العكس : هو أن يجعل المحمول من القضية موضوعا ، والموضوع محمولا ، مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق والكذب^(١) بحاله .

= المخالفات ، وتتعرف قيمتها ، اندراك - ولو على وجه التقريب - ما عسى أن يكون لابن سينا من تجديد في المنطق ، وإن ذلك - لو تم - يكون شيئا من المحاولات ، التي يجب أن تبذل ، لتعرف مدى الأثر الفكري الذي أضافه الإسلاميون ، إلى ما وصل إليهم من تراث الأولين .

(١) في نسخة بدون كلمة « والكذب » .

وقد جرى الرازي في « اللباب » على إضافة هذه الكلمة ، ثم زاد في التعريف ما جعله أشمل من تعريف ابن سينا قال ص ٢٢ :
« العكس أن يجعل المحمول موضوعا ، والموضوع محمولا ، مع بقاء السلب والإيجاب ، والصدق والكذب ، بحاله .

وهذا حد عكس الحملات ، فإن أردت حد العكس المطلق ، قلت : أن يجعل المحكوم عليه محكوما به ، والمحكوم به محكوما عليه » .
وقد جرى أيضا « صاحب البصائر » ص ٧٢ ، على اعتبار كلمة « والكذب » داخلة في التعريف .

أما « صاحب الشمسية » فقد جرى على إلغائها من التعريف ، فقال : > ص ١٤٠ .

« العكس المستوى : عبارة عن جعل الجزء الأول من القضية ثانيا ، والثاني أولا ، مع بقاء الصدق والكيف بحالهما » .

= وقال شارحه « القطب الرازى » :

« وإنما اعتبروا الملزوم فى الصدق ، لأن العكس لازم من لوازم القضية ، ويستحيل صدق الملزوم ، بدون صدق اللازم .

ولم يعتبروا بقاء الكذب . إذ لم يلزم من كذب الملزوم كذب اللازم .
فإن قولنا : كل حيوان إنسان ، كاذب ، مع صدق عكسه ، وهو قولنا : بعض الإنسان حيوان . » .

ومما هو مفيد فى هذا المقام ما يذكره أيضا « شارح الرسالة » ، وهو بصد
شرح التعريف قائلا :

« وليس المراد ببقاء الصدق ، أن العكس والأصل ، يكونان صادقين فى الواقع ، بل المراد ، أن الأصل يكون ، بحيث لو فرض صدقه ، صدق العكس .
وهذه هى الناحية الصورية التى يعنى بها المنطق القديم ، والتى يأخذها عليه رجال المنطق الحديث . فهو يعنى - أكثر ما يعنى - بالقلب ، ولا يعنى مثل هذه العناية بطريق امتحان المادة ، والتأكد من صدقها فى الواقع ، بالقدر الذى تتسع له طاقة الإنسان .

وليس معنى هذا - كما يريد أن يفهم بعض الباحثين - أنه لا يعنيه صدقها حين يستعملها مقدمة دليل أو نتيجة له . وإلا لم يصح تعريفه بأنه « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر » .

ففرق كبير بين أن لا يضع الوسيلة التى تتأدى بالباحث إلى امتحان القضية والتأكد من صحتها ، تاركا ذلك إلى العلوم المختلفة ، فإن لكل علم طرائقه ووسائله ؛ وبين أن يشترط صحتها ليتوصل بها إلى لازم صحيح .
=

وقد جرت العادة أن يبدأ ، بعكس السالبة المطلقة الكلية ، ويبين أنها منعكسة مثل نفسها .

والحق أنه ليس لهما عكس إلا بشيء من الخيل التي قبلت ؛ فإنه يمكن أن يسلب الضحك سلباً بالفعل ، عن كل واحد من الناس ؛ ولا يجب أن يسلب الإنسان عن شيء من الضحاكين : فربما كان شيء من الأشياء ، يسلب بالإطلاق عن شيء لا يكون موجوداً إلا فيه ، ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه . والحجة التي يحتجون بها لا تلزم إلا أن تؤخذ المطلقة على أحد الوجهين الآخرين^(١) .

== أما « صاحب المعتبر » فهو ينحو المنحى الذي ارتضاه « صاحب الشمسية وشارحه » وإن لم يكن صريحاً صراحتهما ، قال ج ١ ص ١١٧ : « العكس في المقدمة هو تصوير محمولها موضوعاً ، وموضوعها محمولاً ، مع بقائها على ما كانت عليه ، من الإيجاب والسلب . والمقصود منه ها هنا ، هو ما يبق في عكس حكم الأصل ، وصدقه من صدقه .

فالوجبة الكلية المطلقة من الحملات ، تنعكس بحيث يبقى صدقها موجبة جزئية .

كما يلزم الحكم بأن : بعض الحيوان إنسان ، من الحكم بأن : كل إنسان حيوان ، وصدقه من صدقه » .

(١) مرّ بنا أنه ذكر للقضية المطلقة معنيين :

=

= أحدهما ما عبر عنه بقوله ص ٩١ :

« كل قضية فيما مطلق عامة الإطلاق ، وهى التى بين فيها حكم ، من غير بيان ضرورته ، أو دوامه ، أو غير ذلك : من كونه حيناً من الأحيان ، أو على سبيل الإمكان » .

هذا هو أحد معني المطلق عنده .

والثانى ما عبر عنه بقوله ص ٩٦ :

« والقضايا التى فيها ضرورة بشرط غير الذات ، فقد تخص باسم المطلق » .

وواضح أن للمعنى الثانى أصنافاً كثيرة كما يفيد ظاهر العبارة ، وكما

أوضحناه فيما مرّ هامش ص ٩٤ .

ذان هما المعنيان اللذان تستعمل فيهما القضية المطلق .

ويلاحظ أن وصف ابن سينا للمعنيين اللذين لا تنتج الحجة إلا مع واحد

منهما بـ « الآخرين » يفيد أن كلا هذين المعنيين غير الوجه الذى يريد من

يخالفهم ابن سينا أن يجعلوا الحجة جارية فيه . فيكون إذن هنالك أوجه ثلاثة

للقضية المطلق :

وجه يدعى من خالفهم ابن سينا أن الحجة جارية فيه .

ووجهان آخران ، يرى ابن سينا أن الحجة جارية فى أحدهما .

وإذا نحن تتبعنا مناقشة ابن سينا لمن خالفهم ، تبين لنا أن الوجه الذى

كانوا يريدون إجراء الحجة فيه ، هو المعنى الأول الوارد فى ص ٩١ .

فيتعين إذن أن يكون الوجهان الآخران اللذان يرى ابن سينا صحة جريان

الحجة فى أحدهما داخلين فى نطاق المعنى الثانى ، وقد مرّ بنا الإشارة إلى أن =

وأما أن تلك الحجة كيف هي ؟ ، فهي أنا إذا قلنا :

ليس ولا شيء من « ج » « ب » فيلزم أن يصدق ، ليس ولا شيء من « ب » « ج » المطلقة .

وإلا لصدق ^(١) تقيضها ، وهو أن بعض « ب » « ج » المطلقة .
فلنفرض ذلك البعض شيئاً معيناً ، وليكن « د » ، فيكون « د » نفسها « ج » و « ب » معاً ؛ فيكون شيء مما هو « ج » هو « ب » ، وذلك الشيء هو « د » المفروض - لا أن العكس الجزئى الموجب ، أوجبه ؛ فإننا لم نعلم بعد ، العكس الجزئى الموجب - وقد كننا قلنا : لا شيء مما هو « ج » « ب » ، هذا محال .

وأما الجواب ^(٢) عنها ، فهو أن هذا ^(٣) ليس بمحال ، إذا أخذ السلب = هذا المعنى تحته أصناف كثيرة ، فلو قال ابن سينا « أحد الأوجه الأخرى » لكان أظهر .

(١) وفي نسخة « صدق » بدون لام .

(٢) شروع في مناقشة هذه الحجة ونقدها .

(٣) يشير إلى الحكمين المختلفين :

الحكم بأن « لا شيء من « ج » « ب » .

والحكم بأن « بعض ما هو « ج » هو « ب » .

أما ان الجمع بين هذين الحكمين غير محال ، فلما سيذكره من أنه « قد يصدق سلب الضحك بالفعل ، السلب المطلق ، عن كل واحد واحد من الناس ، وإيجابه على بعضهم » .

مطلقاً ، لا بحسب العبارة ^(١) فقط ^(٢) ؛ فقد عمت أنهما في المطلق يصدقان كما قد يصدق سلب الضحك بالفعل ، السلب المطلق ، عن كل واحد واحد من الناس ، وإيجابه على بعضهم .

وأما على الوجهين الآخرين ^(٣) من الإطلاق ، فإن السالبة الكلية تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها .

= وذلك إذا لم يكن زمان السلب والإيجاب واحداً ، إذ الشأن في القضايا المطلقة أن لا ينظر فيها إلى غير الحكم ، فيمكن صدقهما معا إذا اختلف زمنهما .

(١) في نسخة « لا بحسب عادة العبارة » .

(٢) بل بحسب الاصطلاح العامي الخاص بالقضية المطلقة في أحد استعمالاتها على ما مر ذكره هامش ص ١٥٠ .

(٣) لقد مر له فيما سبق أن قال « إن الحجة التي يحتج بها مخالفوه في الرأي ، لا تلزم إلا أن تؤخذ القضية المطلقة ، على أحد الوجهين الآخرين » لكنه يعود هنا فيقول : « وأما على الوجهين الآخرين من الإطلاق فإن السالبة الكلية تنعكس على نفسها بهذه الحجة » .

وهذا يفيد أن أكثر من وجه واحد تستطيع الحجة أن تلتج معه .
وقد جرى « الرازي » في « اللباب » على مفاد النص الأول القاضي بأن الحجة تجري في وجه واحد ، وأهمل مفاد النص الثاني ، قال ص ٢٣ :
« والقدماء اعتقدوا أن السالبة المطلقة العامة تقبل العكس ، واحتجوا عليه ... الخ »

وساق الحجة التي ذكرها « الشيخ » وساق نفس مناقشة الشيخ لها ، ثم قال : =

وأما الحجة المجددة التي لهم من طريق البائية . التي أحدثت بعد
العلم الأول ، فلا نحتاج إلى أن نذكرها ، فإنها وإن أعجب بها عالم ، مزورة ،

== « بل إن كانت السالبة عرفية ، استقامت هذه الحجة فيها ، فلا جرم قلنا :
السالبة الكلية العرفية منعكسة ، فإذا صدق : لاشيء من « ج » « ب » مادام
« ج » : فلا شيء من « ب » « ج » ، مادام « ب » بهذه الحجة .

أما إن كانت السالبة عرفية خاصة ، فليس في الكتاب بيان عكسها .
ولو أنه قال : فليس في الكتاب دعاء عكسها ، لكان أدق ، لأن الكتاب
ليس فيه بيان لعكس العامة ، كما ليس فيه بيان لعكس الخاصة ، وإنما فيه
عبارتان متعارضتان ، إحداهما تدعى أن المنعكس وجه واحد ، والأخرى تدعى
أن المنعكس وجهان !!!

أما « صاحب البصائر » فيقول في فهم هذه العبارة من كلام « الشيخ » ،
ص ٧٤ :

« والقدماء : لما لم يحققوا نقيض المطلق ، واعتقدوه من جنس المطلق ،
لم تستمر لهم هذه الحجة ، لأن نقيض بعض « ج » « ب » على اعتقادهم ،
لا شيء من « ج » « ب » مطلقا ، وهذا لا ينعكس - كما قدمناه - ولو
انعكس أيضا مطلقا ، لم يكن بينه وبين الكلية الموجبة تكاذب - كما عرفت - .
وأما أفضل المتأخرين فقد رد على القدماء بما ذكرناه ، وخصص استمرار
هذه الحجة بما شرط ضرورته دوام الموضوع ، موصوفا بما وصف به .

ورده عليهم متجه ، وأما تخصيصه الحجة بذلك النوع من المطلق ، مع
استمرارها في عمومها - كما ذكرناه - فليس بوجيه .

وقد بينا حالها في كتاب « الشفاء » .

وأما الكلية الموجبة ، فإنها لا يجب أن تنعكس كلية ، فربما كان المحمول أعم من الموضوع .

ولا يجب أيضاً أن تنعكس مطلقة صرفة ، بلا ضرورة ، فإنه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضرورياً^(١) للمحمول ؛ مثل التنفس لدى الرئة من الحيوان ؛ فإنه وجودي ، ليس بدائماً اللزوم ، ولكن^(٢) ضروري له الحيوان ذو الرئة ؛ فإن كل متنفس ، فإنه بالضرورة حيوان ذو رئة . بل إننا^(٣) تنعكس المطلقة ، مطلقة عامة تحتل الضرورة .

لكن^(٤) الكلية الموجبة يصح عكسها جزئياً موجبا لاحتمال ؛ فإنه إذا كان كل « ج » « ب » كان^(٥) لنا أن نجد شيئاً معيناً هو « ج » و « ب »

(١) في نسخة « ضروري » .

(٢) في نسخة « ولكنه » .

(٣) في نسخة « ربما » .

(٤) عالج « الشيخ » بالنسبة للقضية الموجبة الكلية أمرين :

الأول : أنه لا يجب أن تنعكس كلية .

الثاني : أنه لا يجب أن تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة .

فقوله « لكن ... الخ » عود منه إلى استيفاء حكم الأمر الأول .

(٥) ساق « الرازي » في « اللباب » دليلاً آخر لإثبات هذه الدعوى ،

فيكون ذلك « الجيم » « ب » ، وذلك « الباء » « ج » .

وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها ؛ فإن كان السكلى والجزئى
الموجبان من المطلقات التى لها من جنسها تقيض^(١) . يترهن على ثبوتها تنعكس

= « فإذا كان حقاً كل « ج » « ب » ، كان حقاً بعض « ب » « ج » ،
وإلا دائماً لا شئ من « ب » « ج » ؛ فداًئماً لا شئ من « ج » « ب » .
وكل « ج » « ب » . هذا خلف » .

(١) فأنما إذا لم يكن لها من جنسها تقيض ، حتى يمكن بوساطته إجراء
دليل الخلف هذا ، فيمكنى - بالنسبة للسكلىة - الدليل الذى ذكره « الشيخ »
أولاً .

ومن هنا يظهر أن « الشيخ » كان أدق من « الرازى » فى هذه النقطة ؛
إذ أن الرازى قد اكتفى فى الاستدلال على عكس السكلىة بدليل الخلف الذى
نقلناه لك سابقاً .

ولكن هذا الدليل لا يتم إلا فى حالة خاصة هى حالة ما إذا كان للمطلقة
تقيض من جنسها .

أما « الشيخ » فقد بين أنه فى غير هذه الحالة يمكن استخدام الدليل الذى
ذكره أولاً .

وهذا من « الشيخ » جميل بالنسبة للسكلىة الموجبة ، أما بالنسبة للجزئية
الموجبة ، فقد ذكر الشيخ أنه فى حالة ما إذا كانت من المطلقات التى لها من
جنسها تقيض فيمكن استعمال دليل الخلف فى إثبات صحة العكس ؛ وسكت عن
الحال الأخرى ، وهى حال ما إذا لم يكن لها من جنسها تقيض ، وكان عليه =

جزئية من طريق التعيين لم يكن حقاً ، أن بعض « ب » « ج » فلا شيء من « ب » « ج » ، فلا شيء من « ج » « ب » .

وأما الجزئية السالبة . فلا عكس لها ؛ فإنه يمكن أن لا يكون^(١) كل « ج » « ب » ثم يكون^(٢) كل « ب » « ج » ؟ ليس ليس كل « ب » « ج »^(٣) .

= أن يبين ثمة طريق الاستدلال في هذه الحال .

وعلى أية حال فهو خير من « الرازي » الذي أوهم أن دليله كاف في جميع الحالات ، حيث قال ص ٢٥ :

«وأما الموجبة الجزئية فتعكس في جميع القضايا موجبة جزئية ممكنة عامة»
ثم أحال في دلائلها على الاستدلال الذي ذكره في جانب القضية الموجبة الكلية ، وهو دليل الخلف ، فقال :

« وبيانه ما تقدم في الموجبة الكلية » .

(١) أى يمكن أن لا يكون كل إنسان ضحاكاً بالفعل ، ويمكن صياغة ذلك في هذه القضية : ليس كل إنسان ضحاكاً بالفعل ، وهى سالبة جزئية صادقة .

(٢) أى وأيضاً يصدق : كل ضحاك بالفعل إنسان ، وإنما ذكر هذه القضية ليحكم بوساطتها على أن العكس غير صحيح ، لأنه سيتعارض معها ، كما سنرى .

(٣) أى ليس ليس كل ضحاك بالفعل إنساناً .

يريد أن يقول : إنه لو كان للسالبة الجزئية التى مثلناها لها « ليس كل إنسان ضحاكاً بالفعل » عكس ، لكان : ليس كل ضحاك بالفعل إنساناً صادقاً ، لكن =

مثل أن الحق هو أنه : ليس بعض الناس بضحاك بالفعل ، وليس بممكن أن لا يكون شيء مما هو ضحاك بالفعل إنساناً .
إشارة إلى عكس الضروريات :

فأما السالبة الكلية الضرورية ، فإنها تنعكس مثل نفسها ^(١) : فإنه إذا

= هذا الأخير كاذب لمناقضته للقضية المفروضة الصدق التي قلنا : إنه إما ذكرها ليحتكم إليها ، وهى : كل ضحاك بالفعل إنسان .

ولما كان هذا الأخير كاذباً ولا يصلح عكساً للقضية الجزئية السالبة الصادقة نفاه الشيخ بقوله : « ليس » ، فـ « ليس » الثانية جزء من القضية السالبة التي كان يجرب صحة كونها عكساً ، و « ليس » الأولى نفي لصحة هذه التجربة ، وبهذا يفهم كيف تواردا معاً على قضية واحدة .

ولقد أغرب « الشيخ » بهذا الأسلوب ولكن تجنب الشيوخ من بعده والآخذون عنه في الوقت ذاته ، هذا الإغراب ، فقال « صاحب اللباب » ص ٢٥ : « وأما السالبة الجزئية فلا تقبل العكس ، لأن سلب الخاص عن بعض العام جائز ، وسلب العام عن بعض الخاص ، غير جائز » .
وقال « صاحب البصائر » ص ٧٥ :

« وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس ، فإن قولك : ليس كل إنسان كاتباً ، صادق ، ولا يصدق : ليس كل كاتب إنساناً .

وعلى الجملة : سلب الخاص عن بعض العام صادق ، ولا يصدق سلب العام عن بعض الخاص » .

(١) الظاهر من عبارته أنها تنعكس ضرورية ، وقد وافق على هذا الظاهر =

= « صاحب اللباب » فقال ص ٢٤ :

« وأما السالبة الضرورية - يعنى الكلية كما يظهر من المثال - فهى تنعكس سالبة ضرورية ؛ فإنه إذا كان : بالضرورة لاشئ من « ج » « ب » فبالضرورة لاشئ من « ب » « ج » ، وإلا فليصدق نقيضه ، وهو : بالإمكان العام بعض « ب » « ج » ؛ وكل ما كان ممكنا ، لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فليفرض بعض « ب » « ج » فحينئذ ينعكس بعض « ج » « ب » ؛ وكان : بالضرورة لاشئ من « ج » « ب » ، هذا خلف .

وقد ذهب هذا المذهب « صاحب البصائر » ، فقال ص ٧٥ :

« وأما عكس الضروريات ، فالسالبة الكلية منها ، تنعكس سالبة ضرورية فإذا قلنا ... الخ » .

ووافقهما « صاحب المعتبر » فقال ص ١٢١ > ١ :

« ويكون عكس السالبة الكلية الضرورية ، سالبة كلية ضرورية ؛ لأنه إذا اتفق شئ عن شئ بالضرورة ، فذلك الشئ منتف عن الضرورة أيضا ، سواء أخذت الضرورة بمعنى الدوام ، أو بمعنى ما لا بد منه » .

غير أن « صاحب الشمسية وشارحه » ، قد خالفا كل أولئك ، وذهبا

مذهبا آخر ، قال ، « صاحب الشمسية » ج ٢ ص ١٤٦ :

« وأما الضرورية والدائمة المطلقتان - يعنى السالبتين - فينعكسان دائمة كلية لأنه ... الخ » .

وقال « شارحه » تذييلا لذلك ، بعد شرحه :

« ومن الناس من ذهب إلى انعكاس السالبة الضرورية كنفسها ، وهو =

كان بالضرورة « ب » مسلوبة عن كل « ج » ؛ ثم أمكن أن يوجد بعض « ب » « ج » ، وفرض ذلك ، انعكس ذلك ، وكان بعض « ج » « ب » على مقتضى الإطلاق الذى يعم الضرورى وغيره ^(١) ، وهذا لا يصدق ألينة مع السلب الضرورى الكلى ^(٢) ، بل صدقه معه محال ، فما ^(٣) أدى إليه محال

= فاسد ؛ لجواز إمكان صفة لنوعين ، تثبت لإحدهما فقط بالفعل ، دون الآخر ، فيكون النوع الآخر مسلوبا ، عماله تلك الصفة بالفعل بالضرورة ، مع إمكان ثبوت الصفة له ، فلا يصدق سلبها عنه بالضرورة .

كما أن مركوب زيد ، يكون ممكنا للفرس والحمار ، ثابتا للفرس بالفعل ، دون الحمار فيصدق « لاشيء من مركوب زيد بحمار ، بالضرورة » ولا يصدق « لاشيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة » لصدق تقيضيه ، وهو : بعض الحمار مركوب زيد بالإمكان .

(١) يشير إلى قوله : بعض « ج » « ب » ، الذى هو عكس له : بعض « ب » « ج » ، الذى فرض إمكانه بناء على عدم صحة عكس السالبة الضرورية كنفسها .

(٢) الذى هو الأصل القائل : لاشيء من « ج » « ب » بالضرورة ، ومفروض أن هذا الأصل صادق ، ومنافى الصادق كاذب . فإذا : بعض « ج » « ب » كاذب ، وهو عكس : بعض « ب » « ج » ، فيكون هذا أيضا كاذبا وإذا لم يصح أن يكون شيء من « ب » أى شيء كان ، هو « ج » يصدق لاحالة : لاشيء من « ب » « ج » . وهذا هو انعكس المطلوب إثبات صدقه .
(٣) أى أن الذى أدى إلى هذا التناقض بين قولنا : بالضرورة لاشيء

ولك أن تبين ذلك بالافتراض ، فتجعل ذلك البعض « د » فتجد بعض ما هو « ج » ، قد صار « ب » ؛ وقد وضعت لشيء من « ج » « ب » . هذا محال .

والكنية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة ، بما بين من حكم المطلقة العامة ، لكن لا يجب أن تنعكس ضرورية ، فإنه يمكن أن يكون عكس الضروري ممكنا ؛ فإنه ممكن أن يكون « ج » - كالضحاك - ضروريا له « ب » - كالإنسان - . و « ب » - كالإنسان - غير ضروري له « ج » - كالضحاك - .

ومن قال غير هذا وأنشأ محتمل فيه فلا تصدقه ، فعكسها إذن الإمكان الأعم . والموجبة الجزئية الضرورية ، أيضا تنعكس جزئية على ذلك القياس . والسالبة الجزئية الضرورية ، لا تنعكس - لما علمت - ومثاله : بالضرورة

= من « ج » « ب » الذى هو الأصل المفروض صدقه . وبين : بعض « ج » « ب » الذى هو عكس القضية القائلة : بعض « ب » « ج » ؛ إما هو ادعاء صدق هذه القضية الأخيرة ، فتكون هى المتعينة للكذب ، ضرورة أن النقيضين لا يكذبان ولا يصدقان ، وهذا معنى قوله « فما أدى اليه محال » ، والذى أدى إلى التناقض هو هذان الطرفان .

أحدهما هو الأصل المفروض صدقه .

والآخر هو هذه القضية الأخيرة .

فتكون هى الكاذبة فيصدق نقيضها ونقيضها هو العكس المطلوب .

ليس كل حيوان إنساناً^(١) ، ثم كل إنسان حيوان^(٢) ، ليس ليس^(٣) كل إنسان حيواناً *

إشارة إلى عكس الممكنات :

وأما القضايا الممكنة ، فليس يجب لها عكس في السلب ؛ فإنه ليس^(٤) ،

(١) هذا هو الأصل المدعى أنه لا ينعكس .

(٢) هذه القضية ذكرت للحكم بوساطتها على عدم صحة العكس ، لأن العكس سيكون نقيضاً لها ، فإذا كانت هي صادقة ، كذب العكس ؛ ضرورة أن النقيضين لا يصدقان .

(٣) « ليس » الثانية ، مع باقى الجملة هي العكس ، ولما كان متناقضاً مع تلك القضية المشار إليها آنفاً ، والتي جىء بها للاحتكام إليها ، حكم بكذبه ؛ لذلك أتى « الشيخ » بـ « ليس » الأولى لسلب صحة أن يكون ذلك عكساً ؛ على نحو ما شرحناه بصدد القضية السالبة الجزئية المطلقة ، انظر ما مر ص ١٥٧ .

(٤) مدخول « ليس » قوله الآتى « يجب » ، فكأنه قال :

« إنه إذا أمكن أن يكون : لا شيء من الناس يكتب ، فليس يجب أن يمكن ألا يكون أحد ممن يكتب إنساناً » .

ومعنى هذا الكلام : أنه إذا أمكن سلب الكتابة بالفعل ، عن جميع أفراد الإنسان ؛ فليس يلزم من هذا أن يكون سلب الإنسان عن كل واحد ممن يكتب ، ممكناً . بل أكثر من هذا ، ليس يلزم سلب الإنسان عن بعض من يكتب .

فقوله « أو بعض من يكتب إنساناً » معطوف على اسم « لا يكون » وخبرها ، =

إذا لم يمتنع - بل أمكن - أن يكون لا شيء من الناس يكتب ؛ يجب أن
يمكن - ولا يمتنع - أن لا يكون أحد ممن يكتب إنسانا ، أو بعض من يكتب
إنسانا . . .

وكذلك هذا المثال ، يبين الحال في الممكن الخاص ، والأخص^(١) ؛ فإن الشيء
قد يجوز أن ينفي عن شيء ، وذلك الشيء لا يجوز أن ينفي عنه ؛ لأنه موضوعه
الخاص الذي لا يعرض إلا له .

وأما في الإيجاب ، فيجب لها عكس ؛ ولكن ليس يجب أن يكون في
الممكن الخاص مثل^(٢) نفسه . ولا تستمع إلى قول من يقول : إن الشيء إذا

= كأنه قال : وليس يجب أن يمكن أن لا يكون بعض من يكتب إنسانا .
فلم يصح العكس لا كلياً ولا جزئياً .

ولا شك أن « الشيخ » قد أغرب في هذه العبارة . وقد وصل إلى معناها
من أقرب طريق « صاحب البصائر » حيث قال ص ٧٧ :

« وأما الممكنات : فليس يجب لها عكس في السلب ؛ إذ يجوز أن ينفي شيء
عن شيء ، بالإمكان الخاص والعام جميعاً ، وذلك المنفي عنه ، لا ينفي عن هذا ؛
لأنه موضوعه الخاص ، الذي لا يعرض إلا له : كما ضربنا من مثال الضحك
والكتابة للإنسان ، إذ يصدق أن يقال : لا شيء من الناس يكتب أو ضاحك ،
ولا يصدق سلب الإنسان ، عن الكاتب والضحك ، فإن كل كاتب أو ضاحك ،
إنسان بالضرورة » .

(١) راجع بيان معنيهما فيما مر ص ٩٨ .

(٢) يستفاد من هذه العبارة ، وما يأتي آخر الإشارة ، من مناقشة سؤال ورد ، =

كان ممكنا غير ضرورى لموضوعه ؛ فإن موضوعه يكون كذلك له .
وتأمل « المتحرك بالإرادة » كيف هو من الممكنات للحيوان ؟ وكيف
الحيوان ضرورى له ؟ ! .

ولاتلفت إلى تكلفات قوم فيه ؛ بل كل أصناف الإمكان تنعكس في
الإيجاب ، بالإمكان الأعم ؛ فإنه :
إذا كان : كل « ج » « ب » بالإمكان .
أو : بعض « ج » « ب » بالإمكان .
فبعض « ب » « ج » بالإمكان الأعم .
وإلا : فليس يمكن أن يكون شيء من « ب » « ج » .
فبالضرورة - على ما علمت ^(١) - لاشيء من « ب » « ج » .
وينعكس : بالضرورة لاشيء من « ج » « ب » .
هذا خلف .

وربما قال قائل : ما بالكم لاتعكسون السالبة الممكنة الخاصة ، وقوتها
قوة الموجبة ؟ .

فنقول : إن السبب في ذلك أنها - أعنى الموجبة - إنما تنعكس إلى موجب

= ان مذهب « الشيخ » في الإيجاب الممكن - سواء كان خاصا ، أو عاما -
أنه ينعكس ممكنا عاما .

(١) يعنى من أحكام التناقض ، فراجعها ص ١٤٥ ، وهامش ص ١١٣ .

من باب الممكن الأعم ، فلا تحفظ الكيفية^(١)

(١) يعنى أننا لو عكسنا السالبة الممكنة الخاصة ، إلى ما تنعكس إليه الموجبة - لكونها في قوتها - لوجب أن تنعكس السالبة ، إلى موجب من باب الممكن الأعم ، إذ ذلك هو ما تنعكس إليه الموجبة ، وفي هذا خروج على القانون العام للعكس ، إذ يشترط فيه بقاء الكيف ، وهنا يكون السالب قد انعكس إلى موجب .

فإن قيل : وما دام الموجب هنا في قوة السالب ، والسالب في قوة الموجب ، فلم لا نقلب هذا العكس الموجب إلى سالب ، ليصبح الأصل وعكسه سالبين ؟! قلنا : لو كان هذا العكس الموجب ممكنا خاصا ، لأمكن قلبه سالبا ، إذ هما في قوة واحدة ، ولكن هذا العكس الموجب ممكن عام ، وهو ليس في قوة السالب . وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص ؛ لأمكن أن تنقلب من الإيجاب إلى السلب ، فتعود الكيفية في العكس ، لكن ذلك غير واجب » .

وقد أدى « صاحب البصائر » هذا المعنى في عبارة موجزة واضحة ، قال

ص ٧٧ :

« وربما خطر ببال أحد أن السالبة الممكنة الخاصة - كلية كانت ، أو

جزئية - في قوة الموجبة ، والموجبة تنعكس ؛ فالسالبة لم لا تكون منعكسة ؟!

فيزيل شغل قلبه ؛ بأن عكس الموجبة ، موجبة ، بالامكان العامي ، والموجبة

لا تصلح أن تكون عكسا لسالبة ؛ لخالفه القضيتين في الكيفية ، ولا يجب

انقلابها من الإيجاب إلى السلب ؛ لكونها من الممكن العامي » . =

ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص ؛ لأمكن ؛ أن تقلب من الإيجاب إلى السلب ، فتعود الكيفية في العكس ، لكن ذلك غير واجب .
وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكساً ، بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته .

وحسبانهم^(١) : أن ذلك^(٢) يكون خاصاً أيضاً ، ويعود إلى السلب .
فظنهم باطل ؛ قد تتحققه مما سمعته .

ومن هذا المثال ، قولنا : يمكن أن يكون بعض الناس ليس بضحاك ، ولا تقول : يمكن أن يكون بعض ما هو ضحاك ، ليس بإنسان *

= وعبارة « صاحب البصائر » عامة ، قد جمعت الاستشكال بالسالبة الكلية ، والسالبة الجزئية ، في سؤال واحد ، وأجابت عنه جواباً واحداً ، على ما رأيت .
وأما « الشيخ » فقد فصل « الكلية » عن « الجزئية » في الاستشكال ، مع أن طريقة الإيراد فيهما واحدة ، والجواب عنهما واحد . وما مرّ بك كان حديثاً عن الكلية ، أما الحديث عن الجزئية ، فهو ما يتعرض له ، بقوله « وقوم يدعون ... الخ » .

(١) أي مستندهم الذي يعتمدون عليه .

(٢) أي عكس الموجب الجزئي الممكن الخاص ، يكون خاصاً ؛ كما أن أصله خاص . ولكن ذلك غير صحيح ؛ كما مرّ بك ص ١٦٣ من أن عكس الممكن — أي كان نوعه — ممكن عام ؛ ولذلك قال « الشيخ » : « فظنهم باطل قد تتحققه مما سمعته » يعني من الحديث عن السالبة الكلية ص ١٦٤ .

obesity.com

1. [REDACTED]

2. [REDACTED]

3. [REDACTED]

4. [REDACTED]

5. [REDACTED]

6. [REDACTED]

7. [REDACTED]

8. [REDACTED]

9. [REDACTED]

10. [REDACTED]

11. [REDACTED]

12. [REDACTED]

13. [REDACTED]

14. [REDACTED]

15. [REDACTED]

16. [REDACTED]

17. [REDACTED]

18. [REDACTED]

19. [REDACTED]

20. [REDACTED]

21. [REDACTED]

22. [REDACTED]

23. [REDACTED]

24. [REDACTED]

25. [REDACTED]

26. [REDACTED]

27. [REDACTED]

28. [REDACTED]

29. [REDACTED]

30. [REDACTED]

31. [REDACTED]

32. [REDACTED]

33. [REDACTED]

34. [REDACTED]

35. [REDACTED]

36. [REDACTED]

37. [REDACTED]

38. [REDACTED]

39. [REDACTED]

40. [REDACTED]

41. [REDACTED]

42. [REDACTED]

43. [REDACTED]

44. [REDACTED]

45. [REDACTED]

46. [REDACTED]

47. [REDACTED]

48. [REDACTED]

49. [REDACTED]

50. [REDACTED]

51. [REDACTED]

52. [REDACTED]

53. [REDACTED]

54. [REDACTED]

55. [REDACTED]

56. [REDACTED]

57. [REDACTED]

58. [REDACTED]

59. [REDACTED]

60. [REDACTED]

61. [REDACTED]

62. [REDACTED]

63. [REDACTED]

64. [REDACTED]

65. [REDACTED]

66. [REDACTED]

67. [REDACTED]

68. [REDACTED]

69. [REDACTED]

70. [REDACTED]

71. [REDACTED]

72. [REDACTED]

73. [REDACTED]

74. [REDACTED]

75. [REDACTED]

76. [REDACTED]

77. [REDACTED]

78. [REDACTED]

79. [REDACTED]

80. [REDACTED]

81. [REDACTED]

82. [REDACTED]

83. [REDACTED]

84. [REDACTED]

85. [REDACTED]

86. [REDACTED]

87. [REDACTED]

88. [REDACTED]

89. [REDACTED]

90. [REDACTED]

91. [REDACTED]

92. [REDACTED]

93. [REDACTED]

94. [REDACTED]

95. [REDACTED]

96. [REDACTED]

97. [REDACTED]

98. [REDACTED]

99. [REDACTED]

100. [REDACTED]

obesity.com

obeykandi.com

إشارة إلى القضايا ، من جهة ما يصدق بها ونحوه :

أصناف القضايا المستعملة فيهما بين القائسين ، ومن يجرى مجراهم ، أربعة :

مسلمات .

ومظنونات ومأمعها .

ومشبهات بغيرها .

ومخيلات .

والمسلمات إما :

معتقدات .

وإما مأخوذات .

والمعتقدات أصنافها ثلاثة :

الواجب قبولها .

والمشهورات .

والوهميات .

والواجب قبولها :

أوليات .

ومشاهدات .

ومجربات ومأمعها من :

الحدسيات .

والتواترات .

وقضايا قياساتها معها .

فلنبدأ بتعريف أنحاء الواجب قبولها ، وأنواعها من هذه الجملة :

فأما الأوليات :

فهى القضايا التى يوجبها العقل الصريح ، لذاته ولغريزته ، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه ؛ فإنه ^(١) كما وقع للعقل التصور لحدودها ^(٢) بالكنه ، وقع له التصديق ؛ فلا يكون للتصديق فيه توقف ، إلا على وقوع التصور ، والفظانة للتركيب .

ومن هذه ^(٣) ماهو جلى للكل ؛ لأنه واضح تصور الحدود .

ومنها ^(٤) ما ربما خفى ، وافتقر إلى تأمل ، خلفاء فى تصور حدوده ؛ فإنه إذا التبس التصور ، التبس التصديق .

وهذا القسم لا يتوعد على الأذهان المشتعلة ، النافذة فى التصور .

وأما المشاهدات :

فكالمحسوسات ^(٥) ، وهى القضايا التى إنما نستفيد التصديق بها من الحس :

مثل حكمنا بوجود الشمس ، وكونها مضيئة

(١) وفى نسخة « وإنه » .

(٢) وفى نسخة « بحدودها » .

(٣) وفى نسخة « ومن هذا » .

(٤) وفى نسخة « ومنه » .

(٥) لخص « الرازى » فى « الباب » هذه الفقرة ، ثم علق قائلا ص ٢٥ :

« ولقائل أن يقول : هذا ضعيف لوجهين :

= أحدهما أن القضايا الكلية ، لا يمكن استفادتها من الحس ، لأن الحس لا يفيد إلا الحكم ، على : هذه النار بالحرارة ، وعلى هذا الجمد بالبرودة .

وأما أن كل نار حارة ، وكل جمد بارد ، فالحس لا يفيد هذه البتة ؛ والأقيسة المفيدة ، هي المركبة عن الكميات .

فإذن هذه الأوائل الحسية ، غير نافعة في القياسات .

والثاني :

أن أغلاط الحس كثيرة ، والتمييز بين حقها وباطلها ، لا يحصل إلا بقوة العقل ، والقضايا الحسية ، لا يمكن جعلها من مبادئ العقل أوليا ، بل العقل مالم يفرض تحقيقها ، لم تكن مقبولة .

واقدمس « الإمام » برفق - في اعتراضه الأول - ذلك البحث الذي عني به المحدثون عناية فائقة ، وسموه « التجربة » ، ووضعوا له قواعد وأصولا ، بحيث أصبح طريقا من طرائق العلم المأمونة ، ودللوا تلك الصعوبة التي أدركها « الإمام » ، وكان موفقا في إدراكها .

وفي ذلك يقول « الدكتور أبو العلا عفيفي » في كتابه « المنطق التوجيهي »

طبع « لجنة التأليف والترجمة والنشر » لسنة ١٩٣٨ ، ص ١٢٦ :

« أساس الاستقراء :

إذا كان الاستقراء العلمي الصحيح ، هو الاستقراء الناقص الذي نبتدى فيه بفحص الجزئيات ، وننتهي إلى القوانين العامة ، فعلى أى أساس أو أسس نعتمد في الحكم على الكلى ، مع أننا لم نتتبع سوى بعض جزئياته ؟!! .

إذا تناول أحد الزرنيخ فمات ، وإذا أعطينا الزرنيخ لبعض الحيوانات =

= كالفيضان مثلا - فمات ، فعلى أى شىء نعتمد عندما نحكم حكما عاما ، فنقول :

إن الزرنبيخ يميت كل حيوان ، بما فى ذلك الانسان ؟!

لم نتوقع ، أن فلانا الذى تناول « الزرنبيخ » سيموت إن لم يتدارك بالعلاج حالا ؟!

ولم نتوقع ، أن أى شخص سيتناول « الزرنبيخ » فى المستقبل سيموت ؟!

بعبارة أخرى ما هو السبب ، الذى يحملنا على الاعتقاد ، بأن ما حدث فى

الماضى ، سيحدث فى المستقبل ؟!

السبب فى ذلك أمران :

الأول : أنا نعتقد ، أن كل حادثة تحدث فى الكون ، أو كل تغير يحدث

فى الأشياء ، أو كل ظاهرة من الظواهر ، لابد لها من سبب ، « علة » تحدثها ،

والموت حادثة ، أو ظاهرة ، أو نوع من التغير ، فلا بد له من علة أحدثته .

فلما بحثنا عن العلة ، فى المثال المذكور ، وجدنا أنها « الزرنبيخ » .

والكن إلى هذا الحد فقط ، نستطيع أن نقول : إن « الزرنبيخ » فى

الحالات التى شاهدناها كان علة فى إحداث الموت ؛ لأنه لا يموت أحد بدون

سبب من الأسباب .

الثانى :

ولكننا من ناحية أخرى نعتقد أن طبيعة الشىء الواحد ، واحدة فى جميع

أفراده .

فإذا أثر « الزرنبيخ » فى جسم من الأجسام فأماته ، فإنه يميت أى جسم

آخر ، إذا أثر فيه نفس التأثير ؛ لأن طبيعة « الزرنبيخ » واحدة ؛ وطبيعة =

= الجسم الحيوانى واحدة - على الأقل من حيث تأثيره بالسحوم - .
بعبارة أخرى : نعتقد أن حوادث الطبيعة ، تأتي على نسق واحد ، أو على
نظام واحد : أو أن العلل المتشابهة ، ينتج عنها العلولات المتشابهة .
قانونا العلمية والاضراد فى وقوع الحوادث :
واعتقاد الإنسان : أن لكل معلول - حادثة ، أو تغير ، أو ظاهرة - علة ،
هو الذى يسمونه بـ « قانون العلمية » أو « قانون التعليل » .
واعتقاده : بأن العلل المتشابهة ، تنتج العلولات المتشابهة . أو أن العالم
منتظم ، تجرى حوادثه على نسق واحد ، يسمونه بـ « قانون الاطراد فى وقوع
الحوادث » .

وهذان القانونان ، أو الاعتقادان ، هما الأساس الذى نبنى عليه أحكامنا
العلمية العامة ، التى هى نتيجة الاستقراء الناقص .
ولولا اعتقاد العلماء : أن لكل معلول علة ، ما بحثوا عن أسباب الحوادث
الطبيعية ، والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية .

ولولا اعتقادهم : أن طبيعة كل شئ واحدة ؛ وأن العلل المتشابهة ، تنتج
العلولات المتشابهة ، ما استطاعوا التعميم فى أى حكم ؛ أى ما حكموا على المستقبل
بما حكموا به على الماضى .

فالاستقراء الناقص بالمعنى العلمى الدقيق إذن ، هو الذى يعتمد فيه الباحث
على افتراض « قانونى التعليل والاطراد » : أى هو الاستقراء الذى يقع على
الأشياء المتصلة ، اتصالا علميا مطردا » .

ومن هذا يتضح لك : أن جل ما يسمونه « المنطق الحديث » هو جواب =

= عن هذا الإشكال الذى أناره « الإمام الرازى » . وهكذا تنشأ العلوم وتنمو ،
تظهر أولا فى صورة إشكال ، أو سؤال ، ثم يعالج هذا الإشكال أو السؤال ،
بحلول مختلفة وأجوبة متنوعة ، حتى يستقر الأمر ، وينتهى المطاف عند جواب
يكون فيه الحل الشافى والجواب الكافى .

ومن هنا نستطيع أن نقول : إن سلسلة البحث ما زالت مترابطة الخاقات ،
فهؤلاء هم القدامى يسألون ويشككون ، وهؤلاء هم المحدثون يحاولون ويعلمون ؛
فينشأ من سؤال أولئك وجواب هؤلاء ، ما يسمونه العلم الحديث . وما فيه من
الحداثة إلا بمقدار ما فى الوريقات النظرة ، والأغصن اللدن تنشأ من ذلك
الجذع الكبير الضارب فى أحشاء الماضى السحيق .

ولعلك قد أدركت ما لـ « قانونى العلية والإطراد » من أثر فى قيام هذا
البحث الجديد ، الذى يسمونه « الاستقراء » أو « المنطق الحديث » .
ولو أنك رجعت إلى رأى « الإمام الرازى » بخاصة ، ورأى جماعة
« الأشاعرة » بعامة ، فى هذين « القانونين » وأن أصولهم العامة لا تقرها ،
لقد رت أن وقفة « الإمام الرازى » عند السؤال ، ولم تتجاوز به إلى الإجابة بما
أجاب به المحدثون ، ربما كانت لعدم اعترافه بالأساس الذى بنى عليه المحدثون
إجاباتهم .

إستمع إلى « الإمام الغزالى » يقرر فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ص ٢٢٧
طبع الحلبي لسنة ١٩٤٧ :

أن « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا ، وبين ما يعتقد مسببا ؛ ليس
ضروريا عندنا ؛ بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات =

= أحدهما متضمننا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمننا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر : مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات : من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقتترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً فى نفسه ، غير قابل للفوت .

بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات . وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالة « .

ولم يك الأشاعرة بدعا فى هذه النظرية الغريبة ، فلقد قال بها من الفلاسفة المحدثين « هوم » : الفلسفة التوجيهية ص ٣٦٥ طبع « لجنة التأليف والترجمة والنشر » لسنة ١٩٤٠

قال « ... وإذن ليس ثمة علية ، ولا ارتباط ضرورى بين علة ومعلولها ، أو مبدأ سببية كما نسميه ، وكل ما هنالك عادة ذهنية ، تكونت على إثر توالى الحوادث وتعاقبها ، فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى ، ومخيلة أسبغت على الحادثة الأولى ، سرآ كامنا ، وقوة خارقة للعادة .

وللمخيلة دخل كبير فى أغاب مظاهر تفكيرنا وخاصة ما اتصل منها بالمعتقدات الشعبية ، والآراء العامة .

وحكمنا بأن النار حارة .

وكتضايًا^(١) اعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس :

مثل معرفتنا بأن لنا فكرة ، وأن لنا خوفاً وغضباً ، وأن^(٢) نشعر بذواتنا

وبأفعال ذواتنا

= ولا أدل على أن السببية ليست مبدأ عقلياً ، من أن طائفة من الحيوانات
— فيما يبدو — تسلم بضرب من التعاقب ، الذي يقتضيه هذا المبدأ .

ولكن إلغاء السببية معناه القضاء على العلم والقوانين العلمية ، وإغلاق باب
التكهن بالمستقبل ، وترتيب المسببات على أسبابها » .

وهكذا ترى أن عدم الاعتراف بقانوني « العلوية والاطراد » يقف بالباحث
عند الحد الذي وقف عنده « الرازي » ، حيث استشكل ولم يجد — على مبدئه —
سبيلاً للجواب .

أما من يدين بهذين القانونين فلا يجد صعوبة في أن يسير في البحث إلى
مسافة أبعد .

(١) لعله يعني ما يسمى « بالوجدانيات » فيريد أن يدخلها في المحسوسات
لأنها من قبيل ما يدرك به « الحس الباطن » .

قال « صاحب البصائر » ص ١٣٩ :

« ومن هذا القبيل — يعني قبيل المشاهدات — حكمنا بأمر في ذواتنا ،
غير مدركة بالحس الظاهر ، بل بقوى باطنة غير الحس ، مثل شعورنا بأن لنا :
فكرة ، وإرادة ، وقدرة ، وخوفاً ، وغضباً » .

(٢) وفي نسخة « وأنا نشعر » .

وأما المجربات :

فهي قضايا وأحكام ، تتبع مشاهدات من (١) تتكرر ؛ فتفيد إذ كراً ،
بتكرارها فيتأكد منها عقد قوى ، لا يشك فيه .

وليس على المنطق أن يطلب السبب في ذلك (٢) بعد أن لا يشك في وجوده

(١) وفي نسخة « منا » .

(٢) لعله يعنى : أنه ليس على المنطق أن يطلب السبب في : كيف نشأ هذا
العقد القوى ، بل يكفيه أنه حصل ، فليستفح بحصوله ، ولا عليه أن يعرف أنه
كيف حصل .

وهذا ولا شك من الهنات التي يأخذها « المنطق الحديث » على « المنطق
القديم » ، إذ لم يرض « المنطق الحديث » بأن يسلم هذا التسليم ، ويقنع هذه
القناعة ، بل راح يفتش في كيفية نشوء هذا العقد في النفس ، وهل بنى على
أساس من الواقع ؟! ، أم اتخذت فيه النفس ؟!

قال الأستاذ « محمد حسنين عبد الرزاق » في كتابه « علم المنطق الحديث »

« طبع « دار الكتب المصرية » لسنة ١٩٢٨ ص ٢٤٠ ج ١ :

« قال « مل » :

الغاية من الاستنباط ، هي كسب العلم اليقيني ومعرفة قوانين التعليل في
العالم ، وبيان معلولات كل علة ، وعلة كل معلول .

إن أبسط الطرق وأوضحها ، في تمييز ماله اتصال على ، من الحوادث السابقة

أو اللاحقة ، بإحدى الظواهر الطبيعية ، طريقتان :

= إحداهما :

هى الموازنة بين كل حالة وأخرى ، من الأحوال التى تقع الظاهرة الطبيعية فى كل منها .

والثانية :

هى الموازنة ، بين أحوال تقع الظاهرة الطبيعية فى كل منها ، وبين أحوال أخرى تشبهها فى بعض الوجوه ، ولكن لا تقع الظاهرة الطبيعية فيها .

ويمكن تسمية هاتين الطريقتين ، بطريق الاتفاق ، وطريق الاختلاف . يجب أن يلاحظ فى شرح هاتين الطريقتين . أن البحث فى تعليل الظواهر الطبيعية ، إما أن تكون الغاية منه ، الوصول إلى علل بعض المعلولات ، وإما أن تكون الوصول ، إلى معلولات بعض العلل ولوازمها .

وسيشمل بحثنا الآتى فى هاتين الطريقتين بيان العلل وبيان المعلولات للظواهر الطبيعية ، وذكر أمثلة لكل منهما » .

قال الأستاذ حسنين :

« وقد فصل « مل » ما كتبه مجملًا فى هذه العبارة ، بوضع خمسة قوانين وسماها كما يأتى :

- ١ - قانون الاتفاق فى حالة واحدة .
- ٢ - قانون الاختلاف فى حالة واحدة .
- ٣ - قانون الجمع بين حالتى الاتفاق والاختلاف .
- ٤ - قانون التغير النسبى .
- ٥ - قانون البواقى .

= قانون الاتفاق في حالة واحدة :

إذا اتفق مثالان أو أكثر للظاهرة المبحوث فيها ، في أمر واحد فقط ، كان هذا الأمر المتفق فيه وحده كل الأمثلة ، هو العلة أو المعلول ، للظاهرة المذكورة .

قانون الاختلاف في حالة واحدة :

عند الموازنة بين مثال وقعت فيه الظاهرة المبحوث فيها ، وبين آخر لم تقع فيه ، وملاحظة اتفاقهما في كل شيء ، ماعدا أمراً واحداً ، وهو وقوعها في الأول ، يكون الأمر الذي يختلف فيه المثالان وحده ؛ معلول الظاهرة ، أو علتها ، أو جزءاً جوهرياً لتلك العلة .

قانون الجمع بين حالتى الاتفاق والاختلاف :

إذا اتفق مثالان أو أكثر من الأمثلة التى تقع فيها الظاهرة ، في أمر واحد فقط . واختلف في الوقت نفسه مثالان أو أكثر ، من الأمثلة التى لا تقع فيها الظاهرة ، في كل شيء ماعدا تغيب ذلك الأمر ؛ فذلك الأمر الذى يختلف فيه القسم الأول والثانى ، من الأمثلة ، هو المعلول أو العلة ، أو عنصر ضرورى لعللة الظاهرة .

قانون التغير النسبي :

أى ظاهرة يتبع تغيرها تغيراً في ظاهرة أخرى ، تكون علة أو معلولا ، لتلك الظاهرة أو ذات اتصال على بها .

قانون البواقى :

اطرح من الأشياء المعروفة أنها معلولة ، لبعض علل معروفة ، فيكون الباقي من الظاهرة ، معلولا للبعض الآخر من تلك العلل .

=

== فأنت ترى من كل هذه المحاولات أن « المحدثين » لم يقنعوا بحصول « العتد القوى » في النفس ، بل راحوا يفتشون عن سبب حصوله ، وعمل قام على أساس مقبول ؟ أم هو شيء ، خدعت به النفس ، كثير من الأمور التي تخدع فيها ؟ .

غير أنه يلاحظ أن « ابن سينا » قد حوّم به الفكر حول هذا الذي استلقت أنظار المحدثين ، وذلك حيث يقول :

« ولا تخلو - أي التجربة - عن قوة قياسية خفية ، تخلط المشاهدات » .
وحيث يقول :

« وإنما تنعقد التجربة ، إذا أمنت النفس كون الشيء ، بالاتفاق ، وتنضاف إليه أحوال الحياة ، فتنعقد التجربة » .

وينبغي ألا يعزب عن البال ، أن تقدم العلم الطبيعي في عصر النهضة ، تقدماً جعل رجاله يقعدون له القواعد ، ويرسمون لبحثه الخطط والمناهج ، هوّن على رجال « المنطق الحديث » مهمتهم ، إذ لم تزد في كثير من الأحيان ، على أن تأخذ الخطط والمناهج التي وضعها رجال كل علم لعلمهم ، تهذيبها وتنقيحها ثم تعلن عنها باسم « المنطق الحديث » أو « مناهج العلوم » .

وهنا أراني مضطراً إلى توضيح أمر ، أرى الناشئة من طلبة العلم يخطئون فيه رغم وضوحه .

ذلك أنهم حين يقرؤون أمثال هذه العبارة من كتاب « المنطق التوجيهي »
« للاستاذ أبو العلا عفيفي » ص ١١٧ .

« ... والنتيجة في هذا القياس صحيحة ، بمعنى أنها لا تتناقض مع مقدماته ، ==

= أى أن القياس مستوف لشرائط الانتاج .

أما أنها صادقة بالفعل - أى مطابقة لما عليه الواقع - فهذا أمر لا يسأل عنه في الاستدلال القياسى ، بل كل ما يعنى الاستدلال القياسى ، أنه على افتراض صدق مقدمتين - سواء أكانتا صادقتين بالفعل ، أم غير صادقتين - يلزم عنهما بالضرورة ، صدق قضية ثالثة ، إذا توافرت شروط الانتاج التى ذكرناها .

ومعنى هذا : أن نتيجة القياس قد تكون صحيحة ، أى مستنتجة في قياس مستوف للشروط ، وتكون في الوقت نفسه غير صادقة من جهة الواقع ، كما إذا قلنا :

الذهب معدن . ولا معدن سريع التوصيل للحرارة . ∴ الذهب ليس سريع التوصيل للحرارة .

فهذه نتيجة صحيحة قياسياً ، خطأ من جهة الواقع ، وقد أتى خطأها ، من أن إحدى مقدمتيها - الكبرى - كاذبة .

ولكن منطق القياس ، لا يبحث فيما إذا كانت المقدمات صادقة أو غير صادقة بالفعل ، كما لا يبحث فيما إذا كانت النتائج صادقة أو غير صادقة بالفعل . أما طالب الحقيقة الكاملة فلا يقنع بهذا القدر .

ويقول ص ١٢١ .

« إن الاستقرار يعتمد على ملاحظة مايجرى في الكون من حوادث ، وما بين الأشياء من روابط .

أما القياس فاستدلال يعتمد على الفكر النظرى البحت » .

أقول : إن الناشئة من طلبية العلم حين تقرأ هذه العبارة ، تغتر بظاهرها ، وتظن أن « منطق القياس » لايعنى بالواقع في قليل ولا كثير ، وإنما يعنى =

== بالترابط النظري البحث ، بين المقدمات ، والنتيجة فقط ، دون نظر إلى الواقع أصلا .

وإذا كان الأمر كذلك ، فليت شعري !!! ، كيف أمكن لصاحب المنطق أن يعرفه بأنه « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر » . ثم يعرف الفكر بأنه « ترتيب أمور معلومة للتأدي منها إلى مجهول » . فكيف تتوافر لمستهعمله العصمة من الخطأ حين يريد أن يستنير بمعارفه القديمة في إدراك ما يحمله من الأمور إذا كان لاغنى له بالواقع أصلا ؟ !
لعل من المناسب أن يفرق هنا بين أمرين :

١ - منطق القياس .

٢ - وصورة القياس .

وصورة القياس : بحث ، عنايته مقصورة على القالب فقط ، مثل الاناء الجوف المصنوع على صورة الحصان مثلا ، فإن صببت فيه رصاصا ، أخرج لك من الرصاص شكل حصان ، وإن صببت فيه ذهباً ، أخرج من الذهب شكل حصان ، فلا عليه إلا أن يحافظ لك على صورة الحصان فقط ، أما مادته فماتتها ، أو ضعفها أنت المسئول عنها ، فنوع المادة من اختيارك .

وكلام « الدكتور عفيقي » ينطبق على صورة القياس هذه .

أما « منطق القياس » ، فيشمل البحث عن :

صورة القياس .

ومادة القياس .

استمع إلى « صاحب البصائر » يقول ص ٧٩ .

« واعلم :

= أن هذه القضايا تسمى « مواد القياس » .

= والتأليف المخصوص الواقع فيها ، يسمى « صورة القياس » .
وينقسم القياس إلى البرهاني ، والجدلي ، والمغالطي ، والخطابي ، والشعري
بسبب اختلاف مواده . لكن الصورة واحدة فيها جميعا .

وإذا كان لكل واحد مادة خاصة ، ويعمها جميعا صورة ، فالأحرى تقديم
النظر في العام ، على الخاص ، فنبدأ ببيان صورة القياس أولا ... الخ » .
وقد عرضوا للبحث في المواد فبينوا أن منها يقينيا لا يمكن التكذيب به ،
فإذا ألف منها قياس ، كانت نتيجته من نوعه .

ومنها غير يقيني ، فإذا ألف منها قياس كانت نتيجته من نوعه كذلك .
فأنت ترى من هذا أنهم لم يكونوا نظريين ، يخلقون في سماء الخيال فقط
ويعقدون المناسبات بين القضايا ، دون نظر إلى ما يكون عليه حال هذه
القضايا في الواقع ونفس الأمر .

بل غاصوا في أحشاء الواقع وبحثوا عن القضايا الصادقة ، وبينوا أن
صوغ القياس منها يجعل نتيجته برهانية ، وبحثوا عن القضايا غير المقطوع
بصدقها ، وبينوا أن صوغ القياس منها ، يجعل نتيجته غير مقطوع بصدقها
كذلك .

وها نحن الآن بإزاء بحث مادة القياس عند « ابن سينا » فما هو ذا يصنف
لنا القضايا ، ويبين لنا أن فيها ما هو واجب القبول ، ولا شك أن صورة تألف
من هذا الواجب القبول ، تكون نتيجتها واجبة القبول ، أي مقطوعا بصدقها
في الواقع ونفس الأمر .

ومن هذا يتضح أن « القدامي » كما عتوا بـ « صورة القياس » عتوا =

فربما^(١) أوجبت التجربة قضاء جزماً ، وربما أوجبت قضاء أكثرياً .

ولأنه عن قوة قياسية خفية ، تخالط المشاهدات .

وهذا مثل حكمنا : أن الضرب بالخشب مؤلم ، وإنما تنعقد^(٢) التجربة إذا

أمنت النفس كون الشيء بالاتفاق ، وتنضاف إليه أحوال الحياة^(٣) ، فتنعقد التجربة .

= بـ « مادته » وكل الفارق بين « القدامى » و « المحدثين » ينحصر في طريقة امتحان « مادة القياس » والتأكد من صدقها في الواقع ، بالنسبة للعالم الطبيعي . فالقدامى - نظراً لعدم تقدم وسائل هذا العلم لديهم - اكتفوا في امتحان هذه المادة بأمور قد لا يرضى عنها العلم الحديث بعد ما نضج وتوافرت لديه الآلات الحديثة .

ولكن هذا شيء ، والقول بأنهم لا يهتمون بصدق المادة في الواقع ونفس الأمر ، بل يكفهم تسليم صدقها ، شيء آخر ، تسرب إلى خاطر بعض الباحثين من حديث « القدامى » عن « صورة القياس » .

ولكن « صورة القياس » جزء من « المنطق القديم » ، وليست كله . ويجب عند الحكم على شيء أن تستحضر جميع أجزائه .

(١) هذا كالتفريع على قوله « بعد أن لا يشك في وجوده » . كأنه قال : وليس دائماً عدم الشك حاصلًا ، بل ربما ... الخ

(٢) وفي نسخة « ينعقد بالتجربة » .

(٣) وفي نسخة بحذف كلمة « الحياة » .

ومما يجرى مجرى المحربات ، الحدسيات :

وهي قضايا، مبدأ الحكم بها ، حدس من النفس قوى جداً ، فزائل معه الشك ، وأذعن له الذهن .

فلو أن جاحداً جحد ذلك ؛ لأنه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس أو على سبيل المناكرة ، لم يتأت أن يتحقق له ، ما تحقق عند الحادس :

مثل قضائنا : بأن نور القمر من الشمس ، لهيأة^(١) تشكل النور فيه .
وفيهما أيضاً قوة قياسية ، وهي شديدة المناسبة للمجربات .
وكذلك القضايا التواترية :

وهي التي تسكن إليها النفس سكونا تاما ، يزول عنه الشك - لكثرة الشهادات - مع إمكانه ، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات ، على سبيل الاتفاق والتواطؤ .

وهذا مثل اعتقادنا بوجود « مكة » ووجود « جالينوس » و « إقليدس » وغيرهم .

ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد معلوم ، فقد أhal ؛ فإن ذلك ليس متعلقاً بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه ، وإنما الرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين .

فاليقين هو القاضي بتوافر^(٢) الشهادات ، لاعدد الشهادات .

(١) وفي نسخة « لهيئات » .

(٢) وفي نسخة « بتوافي » . وعبارة « اللباب » « بتواتر » .

وهذه أيضا ، لا يمكن أن يُقنَع جاحدُها ، أو يُسَكَّت بكلام .

وأما القضايا التي قياساتها معها ^(١) :

فهى قضايا إنما يصدق بها ؛ لأجل وسط ، لكن ذلك الوسط ليس مما يغزب عن الذهن ، فيُجَوِّج فيه الذهن إلى طلب ؛ بل كلما أخطرت حدى المطلوب بالبال ، خطر الوسط بالبال :

مثل قضائنا : بأن الاثنين نصف الأربعة .

فقد استقصينا القول فى تعديد أصناف القضايا الواجب قبولها ، من جملة المعتقدات ، من جملة المسلمات .

فأما المشهورات من هذه الجملة :

فمنها أيضاً هذه الأوليات ، ونحوها ^(٢) ، مما يجب قبوله ؛ لامن حيث هى واجب قبولها ، بل من حيث عموم الاعتراف بها .

(١) وفى نسخة « معها قياساتها » .

(٢) نحو الأوليات هو :

المشاهدات .

والجربات وما معها : من الحدسيات ، والمتواترات ، وقضايا قياساتها معها .

ومعنى أن الأوليات ونحوها . من المشهورات ، بعد أن عدها فيما سبق من

الواجب قبولها ، والواجب قبولها قسم للمشهورات ، كلاهما مع الوهميات يندرج

تحت المعتقدات ، على ما مرص ١٦٩ : أن الأوليات ونحوها ، يمكن أن ينظر إليها

=

باعتبارين :

ومنها الآراء المسماة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم « المشهورة » إذ لا عمدة لها إلا الشهرة^(١) :

وهي آراء ، لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه وحسه ، ولم يؤدب بقبول قضايها^(٢) ، والاعتراف بها ، ولم يمل الاستقراء بظنه اتقوى إلى حكم ، لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها مافى طبيعة الإنسان من الرحمة والحجل والألفة والحمية وغير ذلك ، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو ووهمه أو حسه^(٣) مثل حكمنا : بأن سلب مال الإنسان قبيح ، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه .

ومن هذا الجنس ، ما يسبق إلى وهم كثير من الناس - وإن صرف كثيرا منهم عنه الشرع - من قبح ذبح الحيوان ، اتباعا لما فى الغريزة من الرقة ، لمن

= أحدهما : ما سبق شرحه ص ١٧٠ ، من أن العقل نفسه هو الذى يحتم قبولها . الخ .

والثانى : أن ينظر إليها من جهة عموم الاعتراف بها .

وواضح أن الاعتبارين متغايران ، فهى بالاعتبار الأول تسمى « أوليات » . الخ .

وبالاعتبار الثانى تسمى « مشهورات » .

(١) يعنى وأما « الأوليات » ونحوها ، فلها اعتبار آخر غير اعتبار الشهرة .

(٢) وفى نسخة « قضايها » .

(٣) أى إذا تجرد الإنسان من كل هذه الاعتبارات ، التى هى الرحمة

والحجل ، والتنبه إلى عملة استقراء ، والتؤدب بقبول قضايها ؛ لم يكن له من

عقله ووهمه وحسه ما يحمله على الاعتراف بها .

تكون غريزته كذلك ، وهم أكثر الناس .

وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج ، ولو توهم الإنسان نفسه ، وأنه خلق دفعة ، تام العقل ، ولم يسمع أدبا ، ولم يطع انفعالا نفسانيا أو خلقياً^(١) ، لم يقض في أمثال هذه القضايا شيء ؛ بل أمكنه أن يجهلها ويتوقف فيها .
وليس كذلك حال قضائه : أن الكل أعظم من الجزء .

وهذه^(٢) المشهورات قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة .
وإذا كانت صادقة ، ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها ، إذا^(٣) لم تكن بينة الصدق عند العقل الأول ، إلا بنظر وفكر ، وإن كانت محمودة عنده .
والصادق غير المحمود ، وكذلك الكاذب غير الشنيع ؛ ورب شنيع حق ، ورب محمود كاذب .

فالمشهورات :

إما من الواجبات .

وإما من التأديبيات الصلاحية ، وما تتطابق عليه الشرائع الإلهية .
وإما خلقيات وانفعاليات .

(١) وفي نسخة « أو خلقا » .

(٢) الإشارة إلى المشهورات التي تخص باسم « المشهورات » أعنى التي ليس لها اعتبار آخر سوى اعتبار الشهرة .

وأما الأوليات وما معها ، فلا تكون إلا صادقة ، فتأمل .

(٣) لو كانت « إذ » لكانت أظهر . تأمل .

وإما استقرائيات :

وهي إما بحسب الإطلاق .

وإما بحسب أصحاب صناعة وملة .

وأما القضايا الوهمية الصرفة ^(١) :

فهى قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنسانى يقضى بها ، قضاء شديد القوة ، لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها ، بسبب أن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق الحس ^(٢) لا يقبله الوهم .

ومن المعلوم أن المحسوسات ، إذا كان لها مبادئ وأصول ^(٣) ، كانت تلك قبل المحسوسات ، ولم تكن محسوسة ، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات ، فلم يمكن أن تتمثل ذلك الوجود فى الوهم .
ولهذا ^(٤) فإن الوهم نفسه وأفعاله ، لا يتمثل فى الوهم .

(١) ثالث الأقسام الثلاثة ، التى يقع عليها اسم « المعتقدات » .

(٢) وفى نسخة « المحسوس » .

(٣) لعله يعنى المبادئ الأول المجردة ، التى عنها وبوساطتها هذه المحسوسات .

(٤) أى ولأن الوهم تابع للحس ، وأنه لا يدرك إلا ما كان محسوساً ، فإنه لا يدرك نفسه لأنه غير محسوس .

وإذا سلم هذا فقد وضح إذن عدم إدراك الوهم لمبادئ المحسوسات وأصولها فـ « الشيخ » كأنما أراد أن يستدل بعدم إدراك الوهم لنفسه — وهو أمر مسلم غير منازع فيه — على عدم إدراكه للمجردات التى لا تخالط المحسوسات .

ولهذا ^(١) ما يكون الوهم مساعداً للعقل ، في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ ،
فإذا تعدى ^(٢) معاً إلى النتيجة ، نكص الوهم ، وامتنع عن قبول ما سلم موحبه .
وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأولية
وتكاد تشا كل الأوليات ، وتدخل في المشبهات بها .
وهي ^(٣) أحكام للنفس في أمور متقدمة على المحسوسات ، أو أعم منها ، على
نحو ما يجب أن لا يكون لها ، و ^(٤) على نحو ما يجب أن يكون أو يظن في المحسوسات :
مثل اعتقاد المعتقد : أن لا بد من خلاء ينتهي إليه الملاء ، إذا تناهى ،
وأنه لا بد في كل موجود ، من أن يكون مشاراً إلى جهة وجوده .

(١) أى ولأن الوهم - بالدليل المار في التعليق السابق - لا يدرك المجردات
فإنه - بعد أن يسلم بمقدمات توصل إليها لأن تلك المقدمات محسوسة - يمتنع
عن الاذعان لها والايان بوجودها ، إذ هي غير محسوسة .

(٢) يعنى العقل والوهم .

(٣) ما مرجع الضمير ؟ ، هل هو المشبهات بالأوليات ؟ ، أو هو الوهميات ،
حين تتدخل في أمور غير محسوسة ؟ .

الواقع أن عدم وضوح ما يعنيه بالمشبهات بالأوليات ، يجعل الباحث غير
مستطيع أن يحزم براده في هذه المسألة .

وعلى أية حال ، فسأنقل لك بعد ، نص عبارة « صاحب البصائر » ولعلها
أوضح وأكثر تفصيلاً مما هنا .

(٤) وفي نسخة « أو » .

وهذه الوهميات ، لولا مخالفة السنن الشرعية لها ، لكنت تكون مشهورة وإنما تثلم^(١) في شهرتها الديانات الحقيقية ، والعلوم الحكمية . ولا يكاد المدفوع عن ذلك ، يقاوم نفسه في دفع ذلك ؛ لشدة استيلاء الوهم . على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات ، فهو مدفوع منكر . وهو^(٢) مع أنه باطل شنيع ، ليس بلا شهرة ، بل تكاد أن تكون الأوليات والوهميات التي لا تراحم من غيرها ، مشهورة ؛ ولا ينعكس^(٣) .

(١) لعل العبارة « تثلمها » لأن الفعل متعدد من باب صرب .

(٢) لعله يعنى « الوهم » .

(٣) وعدنا لك سابقا ص ١٩٠ أن نورد لك عبارة « صاحب البصائر » وها

هى ذى ص ١٤١ :

« وأما الوهميات فهى القضايا ، التى أوجبت اعتقادها ، قوة الوهم :

فمنها ما هى صادقة يقينية .

ومنها ما هى كاذبة .

والصادق منها ، هو حكمها فى المحسّات وتوابعها .

مثل حكمنا : بأن الجسم الواحد ، لا يكون فى مكانين فى آن واحد ؛ وأن

الجسمين لا يكونان معا فى مكان واحد .

والكاذب منها حكمنا فى غير المحسّات ، على وفق ما عهد فى المحسّات :

مثل أن كل موجود ، فيجب أن يكون متحيزا ، مشارا إلى جهته .

وأن العالم إما ملاء لا يتناهى ، أو ملاء منته إلى خلاء .

وهذه الوهميات قوية جدا ، لا تتميز في بادى الأمر ومقتضى الفطرة ، عن الأوليات العقلية :

ومعنى الفطرة : أن يتوهم الإنسان ، كأنه حصل فى الدنيا دفعة واحدة ، وهو بالغ ، عاقل ، لكنه لم يسمع رأيا ، ولم يعتقد مذهبا ، ولم يعاشر أمة ، ولم يعرف سياسة ؛ ولكنه شاهد المحسات ، وانتزع منها الخيالات ، ثم عرض على ذهنه شيئا ، فإن لم يتشكل فيه ، فهو من موجبات الفطرة بذاتها ؛ وإن تشكل لم يكن من موجبات الفطرة بذاتها .

ولو قدر الإنسان نفسه بهذه الحالة ، لوجد من نفسه الشعور بهذه القضايا من غير تردد ، لكن ليس كل ما توجبه الفطرة الإنسانية صادقا ؛ بل الصادق ما توجبه فطرة القوة التى تسمى عقلا .

وإنما يعرف كذب الكاذب من هذه القضايا ، بشهادة الفطرة العقلية ، وما يتأدى إليها مقتضاها ، من القياسات الصحيحة ؛ فإن العقل يؤلف قياسات من قضايا ، لا ينازعه الوهم فى صحتها واستقامتها ، ولا فى كون التأليف ناتجا ، ثم يلزم من تلك القياسات ، نتائج مناقضة لأحكام هذه القوة ، فيمتنع الوهم عن قبولها ، فيعلم بذلك أنها فطرة فاسدة ، وجبلة قوية ، لا يسمعها درك خلاف المحسات ، لقصورها فى نفسها ؛ ولذلك تقصر عن درك ذاتها ؛ فإن الوهم نفسه لا يتمثل للوهم ؛ وكذلك كثير من المعانى الباطنة ، كالخوف والغضب ، والشهوة والغم ، لا يدركها الوهم إلا مشخصة ذوات حجم وتحيز ، فكيف ظنك بما هو فوق المحسات ؟!

مثل « البارى » و « العقل » و « الهىولى » أو مايعم المحسات وغيرها :

فقد فرغنا من أصناف المعتقدات ، من جملة المسلمات ^(١) .

وأما المأخوذات :

فمنها مقبولات .

ومنهما تقريرات ^(٢) .

وأما المقبولات ، من جملة المأخوذات :

فهي آراء مأخوذة عن ^(٣) جماعة كثيرة : من أهل التحصيل ، أو من

= من « العلة والمعلول » و « الوحدة والكثرة » و « الموافقة والمخالفة » وغيرها .
فإن قيل : كيف تكون هذه القضايا كاذبة ، وهي في قوة اليقينيات ؟ وتكذيبها
يكاد يرفع الثقة عن اليقينيات .

قلنا : اليقيني ، هو الذي لا يتصور زواله - كما بيناه - وهذه لما زالت علم أنها
ليست يقينية » .

(١) سبق له أن قسم المسلمات إلى :

معتقدات .

ومأخوذات .

وقسم المعتقدات إلى ثلاثة أقسام :

الواجب قبولها .

والمشهورات .

والوهميات .

فلما فرغ من المعتقدات بأقسامها الثلاثة ، أراد أن يشرع في المأخوذات .

(٢) وفي نسخة « تقريرات » .

(٣) وفي نسخة « من » .

نفر أو من إمام يحسن به الظن .

وأما التقريريات :

فإنها المقدمات المأخوذة ، بحسب تسليم المخاطب ، أو التي يلزم قبولها

والإقرار بها ، في مبادئ العلوم .

إما مع استنكار ما ، وتسمى مصادرات .

وإما مع مساححة ما وطيب نفس ، وتسمى أصولا موضوعة .

ولهمذه موضع منتظر .

وأما المظنونات^(١) :

فهي أقاويل وقضايا ، وإن كان يستعملها المحتج جزما ، فإنه إنما يتبع فيها

مع نفسه ، غالب الظن ، من دون أن يكون جزم العقل^(٢) منصرفا عن مقابلها .

وصنف من جملتها المشهورات^(٣) ، بحسب بادي الرأي غير المتعقب :

(١) سبق أن قسم القضايا المستعملة بين الفائسين إلى أربعة أقسام :

مسلمات .

ومظنونات وما معها .

ومشبهات بغيرها .

ومخيلات .

ثم قسم المسلمات إلى ما شاء له البحث والاستقصاء .

والآن أراد أن يشرع في القسم الثاني وهو المظنونات وما معها .

(٢) وفي نسخة « جزم من العقل » .

(٣) أى والمشهورات صنف من جملة المظنونات .

وهى التى تنافس الذهن فتشغله^(١) ، عن أن يفطن الذهن ، لكونها مظنونة ، أو كونها مخالفة للشبهة ؛ إلى ثنائى الحال^(٢) ؛ فكأن النفس تذهن لها فى أول ما تطلع عليها ؛ فإن رجعت إلى ذاتها ، عاد ذلك الإذعان ظناً أو^(٣) تكذيباً .

وأعنى بالظن ها هنا ، ميلاً من النفس ، مع شعور بإمكان المقابل .
ومن هذه المقدمات ، قول القائل : أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً .
وقد تدخل المقبولات فى المظنونات ، إذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس^(٤) ، يقع هناك مع شعور بالمقابل .
وأما المشبهات^(٥) :

فهى التى تشبه شيئاً من الأوليات وما معها ، أو من^(٦) المشهورات ؛ ولا تكون هى هى بأعيانها .

(١) ضبط « صاحب طبعة ليدن » هذه الكلمة بضم التاء ، ولا داعى لذلك ، فالثلاثى متعد يؤدى المعنى المراد من الرباعى ، بل إن الرباعى من هذه المادة لغة رديئة ، كما يقول « صاحب المختار » وغافضه : أخذه على غرة .

(٢) أى تشغل الذهن فى أول الحال ، فلا يفطن إلا فى ثنائى الحال .

(٣) وفى نسخة « و » .

(٤) وفى نسخة « نفس » .

(٥) هذا هو القسم الثالث من الأقسام العامة ، المقابل للمسلّمات ، والمظنونات .

(٦) وفى نسخة بحذف « من » .

وذلك الاشتباه ، يكون :

إما بتوسط اللفظ .

وإما بتوسط المعنى .

والذى يكون بتوسط اللفظ ، فهو أن يكون اللفظ فيهما واحداً ، والمعنى مختلفاً :

وقد يكون المعنى مختلفاً ، بحسب وضع اللفظ في نفسه ، كما يكون في المفهوم من لفظة « العين » .

وربما خفي ذلك جداً ، كما يخفى في النور إذا^(١) أخذ ، تارة : بمعنى « المبصر »^(٢) .

وأخرى بمعنى « الحق » عند العقل .

وقد يكون بحسب ما يعرض^(٣) للفظ في تركيبه :

إما في نفس تركيبه : مثل قول القائل : غلامٌ حسنٌ بالسكونين .

أو بحسب اختلاف دلائل^(٤) حروف الصلات فيه ، التي لا دلائل^(٥) لها بانفرادها ؛ بل إنما تدل بالتركيب ، وهى الأدوات بأصنافها :

(١) وفي نسخة « كما إذا أخذه » .

(٢) وفي نسخة « المبصر » .

(٣) وفي نسخة « عرض » .

(٤) وفي نسخة « دليل » .

(٥) وفي نسخة « دليل » .

مثل ما يقال : ما يعلم الإنسان فهو كما يعلمه :

فتارة « هو » يرجع إلى ما يعلم .

وتارة إلى الإنسان .

وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصرفه .

وقد يكون على وجوه أخرى ، قد ينت في مواضع آخر ، من حقها أن

تطون فيها الفروع وتكثر .

وأما ^(١) الكائن بحسب المعنى :

فمثل ما يقع بسبب إيهام العكس ، مثل أن يؤخذ : كل ثلج أبيض ؛ فيظن

أن كل أبيض ثلج .

وكذلك إذا أخذ لازم الشيء بدل الشيء ، فيظن أن حكم اللازم حكمه :

مثل أن يكون الإنسان يلزمه ، أنه متوهم .

ويلزمه أنه مكلف مخاطب .

فيتوهم أن كل ماله « وهم وفطنة ما » ، فهو مكلف .

وكذلك إذا وصف الشيء ، بما وقع منه على سبيل العرض :

مثل الحكم على « السقمونيا » بأنه مبرد ^(٢) ؛ إذا ^(٣) أشبه ما يبرد من جهة .

وكذلك أشياء أخرى تشبه هذه .

(١) مقابل قوله « والذي يكون بتوسط اللفظ » المار ص ١٩٦ .

(٢) وفي نسخة « يبرد » .

(٣) وفي نسخة « إذ » .

وبالجملة : كل ما يزوج^(١) من القضايا ، على أنه بحال ، يوجب تصديقا ؛
لأنه^(٢) شبيه^(٣) ، أو مناسب لما هو بتلك الحال ، أو قريب منه .

فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية .

وقد بقيت الخيلات .

والخيلات^(٤) :

فهي قضايا ، تقال قولاً ، وتؤثر في النفس تأثيراً عجيباً ، من قبض وبسط ؛
وربما زاد على تأثير التصديق .

وربما لم يكن معه تصديق :

مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس : أن العسل مرة^(٥) منهوَّعة ، على

(١) وفي نسخة « يتزوج » .

(٢) وفي نسخة « على أنه » .

(٣) وفي نسخة « مشبه » .

(٤) هي أربعة الأقسام الأساسية التي هي :

المسلمات .

المظنونات .

المشبهات .

الخيلات .

(٥) قال « صاحب المختار » المرة - بكسر الميم - هي التي فيها المرارة ،

والمرارة - بفتح الميم - ضد الحلاوة .

سبيل محاكاة^(١) للمرة ، فتأبأ النفس وتنقبض عنه .

وأكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ، وعما^(٢) يذرونه ،
إقداماً وإحجاماً ، صادراً عن هذا النحو ، من حركة النفس ، لا على سبيل
الرؤية ، ولا الظن .

والمصدقات من الأوليات ونحوها ، والمشهورات : قد تفعل فعل الخيلات
من تحريك النفس أو قبضها ، واستحسان النفس لورودها عليها .
لكنها تكون أولية ومشهورة باعتبار .
ومخيلة باعتبار .

وليس يجب في جميع الخيلات ، أن تكون كاذبة ؛ كما لا يجب في
المشهورات ، وما يخالف الواجب قبوله ، أن يكون لا محالة كاذباً .
وبالجملة التخيل المحرك من القول ، متعلق بالتعجب منه :
إما بجودة هيأته .
أو قوة صدقه .
أو قوة شهرته .
أو حسن محاكاة .

(١) وفي نسخة « المحاكاة » .

(٢) وفي نسخة « وعلى » وهو خطأ ، إذ الكلام على التوزيع .

فقوله « على ما يفعلونه » راجع لـ « يقدمون » .

وقوله « وعما يذرونه » راجع لـ « يحجمون » .

لكننا قد نخص باسم الخيالات ، ما يكون تأثيره بالمحاكاة .
وربما تحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق *
تذنيب :

ونقول : إن اسم التسليم ، يقال ^(١) على أحوال القضايا ، من حيث توضع
وضعا ، ويحكم بها حكما ، كيف ^(٢) كان :
فربما كان التسليم من العقل الأول .
وربما كان من اتفاق الجمهور .
وربما كان من ^(٣) الخصم *

(١) وفي نسخة « يدل » .

(٢) وفي نسخة « كيفما » .

(٣) وفي نسخة « من انصاف الخصم » .